

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

אבינועם כהן

א. פתיחה. ב. המסורת בסדר תנאים ואמוראים; 1. "לא הוסיפו ולא הפליגו [מדעתן] כלום" – עדות בעייתית; 2. "לא הוסיפו" – הצעת פירוש חדש; 3. "לא הפליגו" – הצעת פירוש חדש; ג. המשא ומתן בסוגיית הבבלי ריש קידושין; 1. תחומי המשא ומתן בסוגיה; 2. שאלת מקוריותו של החומר ההלכתי בסוגיה; 3. ניתוח פרטני של ההלכות בסוגיה; 4. ממצאי הניתוח של ההלכות בסוגיה; 5. מאפייני הסוגיה: חידושים פסידו-הלכתיים ותפיסתיים; ד. איגרת רב שריא גאון וסדר תנאים ואמוראים: הצעה להתאמת העדויות; 1. "לא הוסיפו" – "הוראה לא הות"; 2. מה בין "הוראה" אמוראית ל"פירושי וסבארי קרובים להוראה" של הסבוראים? ה. סיכום והשלכות.

א. פתיחה

בתום התקופה האמוראית בבבל (500 לספירה), החלה תקופת הסבוראים, שנמשכה עד לשנת 689 לספירה.¹ על פעילותם הספרותית בתלמוד הבבלי

1 ראו: סדר תנאים ואמוראים (משנת 884 או 886/7), מהדורת ק' כהנא, פרנקפורט ענ"מ תרצ"ה, עמ' 6; איגרת רב שריא גאון (משנת 986/7), מהדורת ב' מ' לוי, חיפה תרפ"א, עמ' 71, נוסח צרפת, עמ' 69, 97. על תאריך סיום התקופה ראו שם, עמ' 105; 106; 108: "שנת אלפא" [לשטרות=689 לספירה]. והתאריך הולם את הכתוב בספר הקבלה לראב"ד הלוי, מהדורת ג' ד' כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 35: "ונפטר רב משרשיא בר תחליפא בשנת דתמ"ט [ליצירה=689 לספירה], והוא סוף רבנן סבוראי". ואולם תיארוך סיומה של תקופת הסבוראים שנוי במחלוקת בין החוקרים (ראו אצל מ' אלון, המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, מהדורה ג', ירושלים תשמ"ח,

כתב רי"ן אפשטיין:² "כל מעשי הסבוראים מעורפלים ומכוסים מאתנו – ודומה היא בזה תקופה זו לתקופת הסופרים". חשיבותו של הניסיון הקשה והמורכב³ להגדיר את טיבו ומאפייניו של החומר הסבוראי שבבבלי אינו רק בעצם תיאור תרומתם של הסבוראים לבבלי, אלא בעיקר לשם זיהוי סוגיות וקטעים סבוראיים נוספים בתלמוד.⁴

עמ' 898. ראו אף זוסמן (להלן הע' 5) עמ' 102, ושם הערות 190; 192, הוא מכריע לטובת שנת 689 (שם, סוף הע' 192). וכן הוא בשלשלת הקבלה, לר' גדליה בן יחייא (להלן הע' 24), עמ' פא. סיום התקופה בתאריך זה הולם את זמנו של מר רב הונא גאון, שנתמנה ב-650 לספירה כגאון סורא (והוא מראשוני הגאונים, אך גם מאחרוני הסבוראים), שלו מייחסים את סוגיית ריש קידושין. ראו: בעל העיטור, שמסורות רבות היו לו מן הגאונים, בהערותיו 'מאה שערים' על הרי"ף לבבא-מציעא (=ספר העיטור, דפוס וורשה, ח"א, סט ע"א), וכן כתב הרמב"ן בחידושיו לקידושין, דף ג ע"א, ד"ה "אלא". ואכן, רא"ש רוזנטל הביא מנוסח דברי בעל העיטור שם ראייה כי "אף חכמי בבל שבמאה השביעית עדיין בכלל 'רבנן סבוראי', ראו: א' ש' רוזנטל, "לשמועת הפתיחה של בבלי תענית", ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ירושלים תשל"ד, עמ' 240, הע' 16. וראו גם דיונו של י' א' אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, פתח-תקוה תשל"ג, עמ' לג ואילך. והשוו עם י' ברודי, שקבע את סוף תקופת הסבוראים לתאריך 589 לספירה: R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven and London 1998, pp. 7-10. המאה האחרונה של האלף הראשון ('אלפא') לשטרות שנויה במחלוקת אם יש למנותה עם תקופת הסבוראים או עם תקופת הגאונים. לעומתם ראו עתה ד' הלבני, מקורות ומסורות, מסכת בבא-מציעא, ירושלים תשס"ג, מבוא, עמ' 13-15; 19, שהאריך את תקופת הסבוראים אל תוך תקופת הגאונים, ולדעתו רב יהודאי גאון (נפטר: 761 לספירה) היה האחרון שבין 'רבנן סבוראי'. והדברים הולמים את תפיסת הראשונים חכמי ספרד את התואר 'רבנן סבוראי' (ראו מאמרנו דלהלן [הע' 3], עמ' 85-86), שבו נכלל גם גאון זה. רובנשטיין (J.L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London 2003, p. 1), כורך את שלהי תקופת האמוראים עם תקופת הסבוראים, מכנה אותה "תקופת הסתמאים", וגודר את זמנה במספר מעוגל בין 450-650 לספירה (והשוו עם הלבני, שם, עמ' 13).

2 י' אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 897. לפירוש התואר 'סבוראי' ראו להלן הע' 95.

3 על רבים מהם הצבענו במאמרנו "לבעיית זיהוים של קטעים סבוראיים בבבלי", ספר היובל ליעקב לסלוי, י' אלפסי (עורך), ת"א תשמ"ה, עמ' 83-96, שם אף צויינו השיטות השונות של מלאכת זיהוים ואיתורם של הקטעים הסבוראיים בבבלי. מדינונו דלהלן יעלה קיומן של בעיות נוספות. לסקירה מקפת של הבעיות, התמודדות החוקרים עם השאלות הללו, והערכת תרומתו של כל אחד מהם, לא היה מקום במסגרת זו, ושמרנו זאת למסגרת אחרת. ראו בינתיים להלן הע' 12; 14; 102.

4 לאחרונה גוברת הגישה המייחסת כמעט את כל הסתמות לתקופה הבתר-אמוראית – סבוראית או אף גאוונית. לפי זה, הזיהוי של חומר סבוראי נוסף בתלמוד הוא כמעט

מחקרים רבים, רובם מצומצמים בהיקפם, הוקדשו לבעייה זו,⁵ וברצוננו להרחיב את היריעה מנקודת מבט שונה. לשם כך נתמקד בסוג מסויים של הספרות הסתמית שבבבלי, שמצאנוהו בעל מאפיינים משותפים ומיוחדים,

מיותר. די אם נציין בעיקר את ש' י' פרידמן, תלמוד ערוך – השוכר את האומנין, ניו-יורק וירושלים תשנ"ז, מפתח העניינים, עמ' 415: "אמוראים – אין אמוראים מוסבים על 'סתם התלמוד' בד"כ" (שח לי פרופ' פרידמן, שלמרות שהוסיף "בדרך כלל", טרם מצא חריגים להכללה זו. והשוו עם דעת ד' הלבני בעבר, מקורות ומסורות, יומא-חגיגה, ירושלים תשל"ה, מבוא, עמ' 2-4). וראו עתה גם דעת הלבני במבואו לספרו דלעיל (הע' 1). כן היא אף הגישה לאורך כל הספר האחרון הנוגע בעניין זה (ראו רובנשטיין, לעיל הע' 1). במאמר זה אנו מציעים דרך שונה, כיוון שמצאנו ייחודיות בסוגיות הסבוראיות לא רק ביחס לספרות האמוראית אלא אף ביחס לכלל הסתמות בבבלי. ראו על כך להלן הע' 195.

5 ראו בהפניות שרשם ש' י' פרידמן, "הוספות וקטעי 'סברא' בפרק החובל (ב"ק פ"ח) תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 418, הע' 1, ושם עמ' 432-434. יש להוסיף עליהן מאמרים שהופיעו מאז ואשר התמקדו בבעיית הספרות הסבוראית, או שהעלו אגב מחקריהם ממצאים בעניין זה. ראו א' כהן, "על מטבע הלשון 'לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי' בתלמוד הבבלי", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 467-472; הנ"ל, "לבעיית זיהוים" (לעיל הע' 3), ואת ההפניות שנרשמו שם, עמ' 83, הע' 2; הנ"ל, "מניינא למעוטי מאי ומניינא למה לי" – מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי", מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית (לזכר מ' מורשת), מ' צ' קדרי וש' שרביט (עורכים), רמת-גן תש"ן, עמ' 83-101, ובהפניות נוספות שנרשמו שם, עמ' 83, הע' 1; הנ"ל, "לזיהויין של תוספות מאוחרות בתלמוד הבבלי באמצעות ניתוח משפטי של מקורות הסוגיה", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך א, ירושלים תש"ן, עמ' 100-93; הנ"ל, "ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד", אסופות, ג (תשמ"ט), עמ' שלא-שמו; הנ"ל, "דאי סלקא דעתך" (להלן הע' 175); הנ"ל, "על המונח 'דאיתמר' – שימוש ומסגרתו (סוגיית 'עביד איניש דינא לנפשיה')", אסופות, ח (תשנ"ד), עמ' צז; הנ"ל, הרצאה על סוגיות "פשיטא" (להלן הע' 185); הנ"ל, "הערות על כללי התלמוד לר' יצחק בונאן בספרו 'אהל ישרים'", מחקרים במורשת יהודי תוניס [על סוגיות "לא צריכא", "מהו דתימא" ו"סלקא דעתך אמינא"] (בדפוס); ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, חלק שני, תל-אביב תש"ל, עמ' 301; י' זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד, א (תש"ן), לאורך הדיון בעמודים 104-114, ובעיקר בהערות. ראו עוד: מ' ווייס, "ואזדו לטעמייהו – לחקר המונחים ולשונות הצעה", בר אילן, כ-כא (תשמ"ג), עמ' 126-127; הנ"ל, "אמר רבא", מתניתין קשיתיה, 'מאי איריא', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 564-565. על חלופה להצעתו שם, שמדובר ברבא מאוחר (סבורא?), ראו להלן הע' 78; זייני, לאורך ספרו (להלן הע' 102); מ' כהנא, "גילוי דעת ואונס בגיטין (לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות)", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 232-233; 261-263; הנשקה (להלן הע' 103), עמ' 292-305; אורבך, להלן הע' 82 ולידה; וכן ראו המחקרים שצויינו להלן, הע' 12, והפניותיו של ש' י' פרידמן (לעיל הע' 4), הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 201, הע' 13. וראו עתה כמה פרסומים חדשים

ואותו נבקש לייחס לסבוראים. נפתח בהצגת שלוש עדויות מוכרות מן הכרוניקה הגאונית, ולשתיים מהן נציע פירוש חדש, שיזרה אור על הזיקה ההדדית ביניהן, ואף ננסה להוכיח כי בניגוד למקובל, שתי העדויות מציינות מאפיין חשוב של הספרות ההלכתית הסבוראית. בשלב האחרון נטען, כי על-פי פרשנותנו, שתי העדויות עולות בקנה אחד עם העדות השלישית, כיוון שהן באות לידי ביטוי הלכתי וספרותי בסוגיה המייצגת⁶ את הספרות הסבוראית – סוגיית הבבלי ריש קידושין. סוגיה זו תשמש כאן כמקרה מבחן, בבחינת "וכל שלוש העדויות דבר אחד אמרו".

שלוש העדויות:

1. ...רב אשי ורבינא... והם היו סוף הוראה.⁷

ואחריהם רבנן סבוראי שבזכותן נמתחו שמים (ונבקעה)⁸ [ונרקעה] הארץ,

בענייננו: י' ברנדס, "המשוכה הראשונה" על דרך האבות (עורך: א' בזק), מכללת הרצוג, תשס"א, עמ' 33-47; הנ"ל, "יבמות, עריות וקרובות – פתיחתא למסכת יבמות", אקדמות יז (תשס"ו) עמ' 171-201; Y. Elman, "The World of the 'Sabboraim' – Cultural Aspects of Post-Redactional Additions to the Bavli", *Creation and Composition – The Contribution of the Bavli Redactors (Stammamim) to the Aggada* (ed.: J. L. Rubenstein). Tübingen 2005, pp. 383-415; מ' בנוביץ, מאימתי קורין את שמע – ברכות, פרק ראשון מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר (מסידרת תלמוד, האיגוד לפרשנות התלמוד, בעריכת ש' י' פרידמן), ירושלים תשס"ו, מפתח כללי, "סבוראים", עמ' 653 (הפניות לקטעים סבוראיים בספר).

6 על הגורמים שהביאונו להעמידה כסוגיה המייצגת את הספרות הסבוראית, ראו במפורט במאמרנו דלעיל הע' 3, עמ' 83-92. על ייחודה של הסוגיה נצביע בדיון דלהלן. השוו עם יוליוס קפלן (להלן הע' 14), עמ' 316, שבניגוד למקובל בין החוקרים, משתמע מדבריו שהוא מפקפק בייחודה הספרותי של סוגיה זו, בטענה שכמותה מצויות רבות בין הקטעים הסתמיים בתלמוד. ברם, לא הבנתי מדבריו אם אין בה ייחודיות כיוון שרבות כמותה, או שגם לכל הדומות לה אין אופי ייחודי.

7 רבו הפירושים לאימרה זו. ראו להפניות שבספרנו (להלן הע' 83), עמ' 115, הע' 28. וראו גם דעת ז' פראנקל (להלן הע' 77). ויש להוסיף עתה: הלבני (לעיל הע' 1), מבוא, עמ' 20; 23, וכן את דעתנו העולה מן הדיון דלהלן, סעיפים א-ג, ליד הע' 201. מ' שלוטר הציעה בתרגומה לאיגרת ר"ש גאון, שהביטויים "סוף הוראה" ו"איסתתים (נסתתם) תלמודא" (איגרת, עמ' 97) משלימים זה את זה והם כביטויים נרדפים. ראו: Margaret Schluter, *Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, 9)*, Tübingen 1993, p. 239-240. n. 35, ועיינו עוד שם בהערה, וכן בעמ' 189 הע' 2. יצויין שבסדר תנאים ואמוראים נראית

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

עד רב גיזא ורב סימונא שהיו סוף סבוראין.
לא הוסיפו ולא הפליגו⁹ [מדעתן]¹⁰ כלום,
אלא¹¹ תקנו פרקים שבכל תנויי כסדרן.¹² (סדר תנאים ואמוראים, עמ' 9).

- 8 סתירה בזהויו של רבינא שבאימרה זו (ראו בספרנו, שם, עמ' 113, הע' 23). על הגורם הפוליטי לסיום הסמכות להורות, ראו בעיקר אפרתי (לעיל הע' 1), עמ' נב-נד. וכן הוא בכ"י דה-רוסי 1199, אוקספורד 1100, וכן במהדורת פיליפאוסקי (לונדון 1957).
- 9 נוסח אחר: פילגו (ראו להלן הע' 10).
- 10 "מדעתן" – חסר בכ"י שבאוסף ניו-יורק (הסמינר התיאולוגי), במהדורת טאוסקי ובקודקס וינה. ובמהדורת נויבאור I (עמ' 178): "ולא פילגו על דעת אחרים הראשונים כלום". להערכת משמעותה של התיבה "מדעתן" ראו להלן הע' 33, ובדיון ליד הע' 30 ואילך, וכן הע' 190 ולידה.
- 11 במהדורת נויבאור I: ולא.
- 12 על הפיסקה "תקנו... כסדרן", ראו: נ' ברילל (להלן הע' 14), שם; י' א' הלוי (להלן שם), עמ' 36-37; ז' יעבץ (להלן שם), עמ' 224-222; קפלן (להלן שם), עמ' 13, 299-298; י' נ' אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 12. ועיינו אף שם, עמ' 144; אפרתי (לעיל הע' 1), עמ' 8, והשערות שם, הע' 8; צ' קפלן וד' שפרבר ('סבוראים', אנציקלופדיה עברית, כרך כה [ירושלים תשל"ד], עמ' 424). והשוו נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות (עם תשלום הלכות פסוקות), מהדורה שנייה, ניו-יורק וירושלים תשנ"ט, עמ' 712. ז' פראנקל (להלן הע' 14) עמ' 267, הע' 6, מבאר את "תקנו פרקים וכו'" כמייחס לסבוראים את העריכה הסופית של התלמוד, מה שבא לידי ביטוי מובהק בהתייחסותם האנונימית לדיונים קודמים בסוגיה, כגון: "ולמאי דסלקא אדעתין מעיקרא" (ראו שם, עמ' 266-267); נ' ברילל (להלן הע' 14), עמ' 67, הע' 106, כרך את הפיסקה עם פעולת הסבוראים בעריכת פירושי הגמרא על-פי סדר המשנה, וייחס להם גם תרומה לחלוקתה הפנימית של המשנה. על טיב עבודת העריכה של הבבלי על ידי הסבוראים, לפי שיטת ברילל, ראו אצל קפלן (להלן שם), לפי ההפניות באינדקס שבעמ' 351. א' ווייס (להלן הע' 70), עמ' 17-18, ייחס לסבוראים את הספרות של 'שיכול' התלמוד, העברות ועוד, ובכך יצר שילוב של שאלת טיב ספרותם עם שאלת העריכה של התלמוד (אך ראו מש"כ להלן הע' 193). עוד על התיאוריות בעניין עריכת התלמוד, אף ללא קשר לפיסקה 'תקנו פרקים וכו'" שבסדר תנו"א, ראו קפלן שם, עמ' 3-27; ראו עוד מ' א' טננבלאט, התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית (יצירה, עריכה וסידור), תל-אביב תשל"ג, בעיקר עמ' 31-47, 198-208, ויש להוסיף: R. Kalmin, *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic?* Cincinnati 1989, pp. 93-94. בעניין זה ראו גם את הצעתו המתודולוגית של ב' דה-פריס, "עריכת התלמוד", מחניים, נו (תשכ"א), עמ' 41. ברם, נראה שהאיתור של סוגיות סבוראיות ממש (ולא גאוניות), לא ייגאל באופן משכנע אלא בעיקר על ידי שיטת המידגם המייצג (ראו מש"כ במאמרנו דלעיל [הע' 3], עמ' 86), ובדרך זו בחרנו במאמר זה.

2. ...אשי ורבינא סוף הוראה. ובתר הכין ודאי אע"ג דהוראה לא הות, הוה איכא פירושי וסבארי קרובים להוראה,¹³ ואיקרו הנהו רבואתא (=ונקראו החכמים הללו) רבנן סבוראי... (איגרת רש"ג, עמ' 69, נ"צ).

3. ונקיטין מן ראשונים, דגמארא דריש האשה נקנית עד בכסף מנא הני מילי, (=דפים: ב ע"א-ג ע"ב) רבנן סאבוראי בתראי תרצוהי וקבעוהי (=האחרונים ערכוה/יישבוה וקבעוה [בתלמוד]), ודוד מינה נמי (=וחוץ/ ויותר ממנה גם כן) (שם, עמ' 71, נ"צ).

ב. המסורת בסדר תנאים ואמוראים

1. "לא הוסיפו ולא הפליגו [מדעתן] כלום" – עדות בעייתית

פיסקה זו נתבארה על-ידי רוב החוקרים,¹⁴ גם אם לא הזכירו אותה במפורש. יש מהם שראו בה דברי גוזמא והפרזה, יש שנראה כי טעו בהכנת הביטויים המרכיבים אותה, ויש שפירשו רק את סופה ("אלא תקנו..."), והבינוה כמתייחסת לעבודת העריכה של הסבוראים (שאינה מענייננו כאן).¹⁵ ברם, לא

13 וראו להלן הע' 195, שניכר מדברי רב שרירא באיגרתו שיש ספרות סבוראית הנראית מסוג אחר מזה שבסוגיית ריש קידושין.

14 ראו: י' ל' צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההסטורית, ירושלים תשי"ד (עריכה והשלמות: ח' אלבק), עמ' 30, ובהערות בעמ' 249; ש' י' רפפורט, ערך מילין, וורשה תרע"ד (צילום: ירושלים תש"ל), 209-208, 211; Z. Frankel, "Beitrage zu einer Einleitung in den Talmud", *MGWJ* X (1861), p. 267, n. 6 (להלן: ז' פראנקל). המאמר תורגם עתה לעברית: "למבוא התלמוד", נטועים, ח (תשס"ב), עמ' 124-105; N. Brull, "Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes", *Jahrbucher Fur Judische Geschichte und Litteratur* II (1876), p. 67, n. 106 (להלן: נ' ברייל). מאמרו של ברייל תורגם עתה לעברית בידי ז' ז' ברויאר, "תולדות ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית", נטועים, יא-יב (תשס"ד), עמ' 238-177; א' ה' ווייס, דור דור ודורשיו, ג (צילום: תל-אביב-ירושלים, ללא ציון שנה) פרק יח, עמ' 190 ואילך; י' א' הלוי, דורות הראשונים, ג, פרעסבורג-פפד"מ, תרס"א-תרע"ח (צילום: ירושלים תשכ"ז), עמ' 36, וראו גם דבריו שם, עמ' 32, 37; י' יעבץ, תולדות ישראל, ט, לונדון תרפ"ב, עמ' 216, 218, 222; J. Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York; 1933, p. 298-299 (להלן: י' קפלן); י' א' אפרתי (לעיל הע' 1), עמ' סד-סז; א' א' אורבך (להלן ליד הע' 82 ואילך). ראו גם הלכני (לעיל הע' 1), עמ' 15, הע' 13.

15 ראו לעיל הע' 12.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

נמצא ביניהם מי שבחן אותה מתוך הסתמכות על עדויות לשוניות פנימיות בסדר תנאים ואמוראים. לפיכך, פירוש שלם המקובל עלינו טרם מצאנו, ויש מקום לדון בפיסקה זו מחדש.

על פניה, נראית עדות זו כהצהרה סתומה, שספק אם יש בה כדי לחשוף בפנינו את פעילותם של הסבוראים בבבלי.¹⁶ ואולם, מדיוק בדברים משמע שמושא השלילה של "לא הוסיפו..." הוא סוג מסוים של חומר תלמודי, שהסבוראים נמנעו מלהוסיפו לתלמוד. ברם, סתם המחבר ולא פירש מה טיבו של אותו חומר ספרותי, ומה טעם נמנעו מלהוסיפו. ניסוח דומה נמצא בכרוניקה שמקורה כנראה מסדר עולם זוטא:¹⁷

מפני שרבנן סבוראי אע"פ שלא הוסיפו על התלמוד ולא גרעו¹⁸ ממנו¹⁹ אעפ"כ היו ראשי הישיבות והן הגאונים²⁰ יושבין ודורשין והיתה הוראה יוצאת מהן לכל ישראל.²¹

המחבר מנגיד בין "אע"פ שלא הוסיפו על התלמוד", לבין "אעפ"כ היתה הוראה יוצאת מהן לכל ישראל".²² הזיקה בין "הוספה" לבין "הוראה"²³ מצביעה על כך שה"הוספות" הן בעלות משמעות הלכתית, כפי שאכן יוצע להלן.²⁴

16 ראו בעיקר מש"כ במאמרנו דלעיל (הע' 3), עמ' 89.

17 ראו א' נויבאור, סדר החכמים וקורות הימים, ב, אוקספורד 1895, עמ' 77-78.

18 המחבר מפרש "הפליגו" מלשון "השמיטו", "גרעו". ראו להלן הע' 26.

19 השוו עם הנוסח בשלשלת הקבלה, להלן הע' 24.

20 על הטישטוש שבין גאונים לסבוראים הערנו במאמרנו דלעיל (הע' 3), עמ' 85, ושם בהפניות שבהע' 12. דוגמאות לצורך להבחנה בין שתי ספרויות אלו, ראו להלן הע' 86.

21 ראו גם ספר כריתות להר"ש מקינון, ימות עולם, מהדורת שב"ד ו"מ סופר, ירושלים תשכ"ה, עמ' קעה, הע' מד-מה.

22 ניגוד זה עולה מן הצורך הטבעי להמשכיותה של היצירה ההלכתית. וראו אף דברי א' ה' ווייס (לעיל הע' 14), עמ' 192, שכתב על הספרות התלמודית המאוחרת: "והאומרים עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע הם עצמם הוסיפו וגם גרעו", ולאחר דיון ארוך הוא מסכם את ממצאיו (עמ' 202) באומרו על מאמר זה כי הוא "לא יובן כפשוטו ולא יצא מעולם לפעולת אדם".

23 אכן, לזיקה שבין שני אלו ראו להלן פרק ד, סעי' 1, אחר הע' 186.

24 בניסוח אחר השתמש בעל שלשלת הקבלה, ר' גדליה בן יחיא (מהדורה חדשה: ירושלים תשכ"ב), עמ' עט: "...ולפי דעתי... והיו מפלפלים על הבנת המשניות כפי הסברות... וקבלו אותן והסכימו עליו כל ישראל ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע זולתי רבנן סבוראי שהוסיפו בו מעט דבר כאשר מקובל לנו מהגאונים הראשונים...".

אף הפועל "הפליגו" אינו נהיר, ובמיוחד משום שבהקשרו כאן יכולות להלום אותו יותר מהוראה אחת מהוראותיו הרבות והמגוונות²⁵ המצויות בספרות התלמודית.²⁶ מסיבה זו, נוצרו חילוקי דעות בין החוקרים במשמעות הפועל "הפליגו" בהקשרו בטכסט שלפנינו. לסבך של חוסר הבהירות נוספה הטענה שמא לא בא בעל סדר תו"א אלא להפליג בשבחה של תורה, ולנקוט את התפיסה הטבועה בספרות חז"ל (ובספרות הגאונים):²⁷

אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני.²⁸

- על הספר, ראו אברהם דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה בן יחייא בעל שלשלת הקבלה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"ו. כמה ממסקנותיו הובאו מאוחר יותר גם במאמרו: "Chain of Tradition"; A Chapter in Medieval Historiography", *Immanuel* 12 (1981), p. 75. א' דוד לא דן בהסטוריוגרפיה התלמודית בספר זה, תחום שר' גדליה הירבה בו בשיבושים ובטעויות (על כך נשאתי הרצאה לאחרונה: "ר' גדליה בן יחייא בעל שלשלת הקבלה" – הערכת דרכו בהיסטוריוגרפיה של האמוראים", כנס חוקרים: יהדות איטליה – אתרים חיבורים ומחברים, רומא, 4.2.2005). והנה, על אף הטעויות הרבות בספר, דווקא מה שהעריך המחבר מליבו ולא ממסורת בדבר אופי פעילותם הספרותית של הסבוראים, נראה לנו הולם ביותר את מסקנתנו דלהלן, הע' 200, ושם בסיכום.
- 25 מ' יאסטרוב, למשל, במילונו *(M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim the Talmud etc., New York 1950)*, ערך פ.ל.ג., עמ' 1175, רשם שמונה הוראות שונות, והדגימן מן המקורות. ראו גם א' בן יהודה, מילון הלשון העברית, ו, ירושלים-ניו-יורק 1959, עמ' 4928-4934.
- 26 כגון: (1) "לא הפליגו" – לא הפריזו, לא הרבו, לא הגזימו (בן יהודה, שם, עמ' 4932, טור א). לפי זה: "לא הוסיפו" = "לא הפליגו", ולפנינו כפל לשון. (2) "לא הפליגו" – לא זנחו, לא עזבו, לא השמיטו, שפירושו: לא גרעו, ולפנינו הקבלה ניגודית ל"לא הוסיפו". וכך בסדר עולם זוטא (לעיל הע' 17): "...מפני שרבנן סבוראי אע"פ שלא הוסיפו על התלמוד ולא גרעו ממנו...". ואפשרות נוספת: "לא הפליגו" = לא הגדילו לעשות (שם, עמ' 4931, טור ב).
- 27 ראו בדברי רב שרירא גאון באיגרתו (לעיל הע' 1) עמ' 9: "לא הוה מדעתיהון, אלא הוה נאהיר לראשונים". וכן ראו שם, עמ' 8, 51, 53-52, 53-62, 64, 67, 68.
- 28 ירושלמי, פאה פ"ב ה"ו (יו ע"א), ובמקבילות רבות בספרות התלמודית, ומהן גם בשינויים. לפי תפיסה פרשנית זו, קיימת האפשרות שה"הוספות" הן אכן מקורות לסבוראים, אלא שהן נעשו, לפי גירסה אחת, "לא מדעתן", או לפי גירסה אחרת באופן שהן רק "השיבו התלמוד למקומו". וראו עתה: S. Friedman, "A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend", *JSIJ* 3 (2004) p. 2. פרידמן מוצא, בהקשר דומה, זיקה בין האימרות "לא הוסיפו וכו'" ו"לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם" לבין התפיסה המסורתית, המכחישה קטגוריות התפתחותיות או יצירתיות מקורית שחלו בחיבורים או בתהליך ההעברה של מסורות.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

פירוש זה יכול לעלות בקנה אחד עם נוסח סדר תנאים ואמוראים שבמהדורת א' נויבאור:²⁹

ואתו³⁰ רבנן סבוראי שבזכותם נמתחו שמים וארץ והשיבו התלמוד למקומו³¹ מדעתם מרוב חכמתם ומרוב פילפולם.³²

האם מכוון טכסט זה לומר ש"השיבו" – היינו, שיחזרו – את התלמוד שכבר קיים היה לפני-כן?³³ ביאור הטכסט בדרך זו יכול להוביל לשלילת קיומה של יצירה סבוראית מקורית.³⁴

2. "לא הוסיפו" – הצעת פירוש חדש³⁵

להלן רשימת המקומות שבהם משתמש המחבר בפועל זה:

1. וכל היכא דאיכא רבנן קמאי ורבנן בתראי... וכיוון שהוסיפו על דבריהם של רבנן,³⁶ הלכה כמותן³⁷ (עמ' 26, שורה 4).

לפי השקפה זו, כאשר מופיעים לפתע פרטים חדשים במקורות מאוחרים, רואים אותם כאילו הם מסורות קדומות שנשמרו, במקום לייחסם לתופעה של התפתחות ויצירתיות. והשוו, למשל, עם אורבך, להלן ליד הע' 83, וכן עם הע' 34 ולידה.

29 ראו נויבאור (לעיל הע' 17), א, אוקספורד 1887, עמ' 177 (אך הכותרת שנתן נויבאור לקטע זה: '[סדר עולם זוטא וסדר תנאים ואמוראים]' אינה נמצאת שם בכתב היד.

30 כצ"ל. בנוסח כ"י אוקספורד 2797, כפי שהעתיקו נויבאור: ואותו.

31 על זיקה, כביכול, של סברות הסבוראים אל ההלכה בירושלמי, ראו הדעה המיוחסת לר"י מלוניל, והמצוטטת בשיטה המקובצת לבבא-מציעא יב ע"ב, ד"ה "כתוב בהלכות", מהדורת רי"י רוזנברג, ירושלים תשנ"ח, עמ' תקיח-תקיט. וראו שם הערת המהדיר.

32 ראו מש"כ על כך במאמרנו דלעיל (הע' 3) עמ' 90.

33 קיימת אפשרות שפירוש התיבה "מדעתן" הוא: בידיעתם, ברצונם, מתוך כוונה. עיינו ברש"י בהסבריו השונים למונח "לאו אדעתאי" בבלי, שבת צה ע"א; ברכות כו ע"א; קידושין לג ע"א. וראו מאמרנו: "הדר בחצר חברו שלא מדעתו – אפילו בעל כורחו?", עיוני הלכה ומשפט, לכבוד פרופסור א' קירשנבאום, דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 556-559; לפי"ז יתכנו הסברים נוספים ל'מדעתן', ואכמ"ל.

34 השוו אפשרות זו עם דברי החוקרים דלהלן הע' 49, ולידה.

35 בציטוטים דלהלן לא יצוינו אלא שינויי הנוסחאות העיקריים הנוגעים לענייננו, וכולם לפי מהדורת ק' כהנא (לעיל הע' 1). יש מן הכללים המצוטטים להלן שדורשים ביאור, אך כל עוד אין זה נוגע ישירות לענייננו הספציפי, נתעלם מכך.

36 במהדורת החיד"א ובקודקס דה-רוסי 799: דברי הראשונים.

37 כמותן – חסר במהדורת שד"ל. השוו עם הכללים שהביא שם המחבר בסעיפים מט-נ,

2. וכל היכא דאיכא "[הא תו] למה לי", כלומר למה (תוסיף) [הוסיף ואמר] זו,³⁸ והלא כבר אמרה פעם אחרת³⁹ ... שאם לא⁴⁰ היו חוזרין ואומר[ין] אותה בכאן, היה לך ספקא [או] טענה גדולה לטעון בה (עמ' 28, שורה 3).

3. וכל היכא דאיכא "תנא" – תוספתא⁴¹ היא על המשנה,⁴² מה שחסר מן המשנה הוסיפו אותו חכמים בגמ' מן הברייתא⁴³ (עמ' 29, שורה 4).

4. וכל היכא דאיכא... בא להוסיף קולא על קולא (עמ' 30, שורה 1).

רואים אנו כי "הוספה" בלשונו של בעל סדר תנאים ואמוראים אינה עניין שולי, פורמלי, לשוני או ספרותי, אלא מהותי – דעה בעלת תוכן הלכתי משמעותי. יש ב"הוספה" זו כדי לשנות את ההלכה, והיא שוות משקל לדעה שעליה היא באה להוסיף, כגון: שיש בכוחה ליצור ספק אם לפסוק כמותה או כקודמתה (מקור 1). קביעתו של המחבר שהיא מערימה, לעיתים, קולא על קולא (מקור 4), אף היא מעידה על טיבה ההלכתי של ה"הוספה". כמו-כן, "הוספה" בלשונו יכולה להסיר טענות או ספקות בהלכה (מקור 2), או להשלים פרטים הלכתיים ממקורות אחרים (מקור 3).⁴⁴ הרי אפוא שעל אף

ועם כללים כד-כה בעמ' 17, וכן עם דבריו בעמ' 18, שורות 3-5. ראו גם כלל יד עמ' 14, וכלל יא עמ' 13.

38 זו – ליתא במהדורות החיד"א ושר"ל ובכ"י ארחות חיים.

39 ראו, למשל, שבת יט ע"א; שם לו ע"ב; עירובין נט ע"א. שאלה זו נשאלת על משנה או ברייתא שהלכה מסויימת נשנית בה, לכאורה, פעמיים ללא צורך. לטיבן של השאלות התלמודיות מסוג זה, ראו מש"כ במאמרנו "ביקורת" (לעיל הע' 5) עמ' שלג-שלה; שמד-שמו; ולהלן בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיינים [6], [7], וראו גם להלן הע' 185.

40 לא – חסר במהדורת שר"ל.

41 בקודקס הוטיקן 299: תוספת.

42 ברוב המקרים מוצעת באמצעות המונח 'תנא' הוספת פרט הלכתי על המשנה (ראו ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ל [צילום], עמ' 53 ואילך), אם כי לעיתים, גם בתחום בלתי הלכתי (שם עמ' 54).

43 מן הברייתא – ליתא במהדורות פיליפאווסקי ונויבאור I, ובכ"י אוקספורד 1100.

44 אם נשפוט על פי יתר הציטוטים דלעיל, נראה שבהוספה בעלת משמעות הלכתית עסקינן. אכן, כך הוא ברוב הציטוטים המוצעים באמצעות המונח "תנא" (ראו לעיל הע' 42), ואך טבעי הוא הדבר, שהרי המקור עליו מוסיפים הוא משנה או ברייתא, והללו מגמתן בעיקר הלכתית. וכן נראה אף מן ההקשר של הכללים שם, עמ' 29.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

היות הספר מורכב מלקט של מקורות שונים,⁴⁵ בכל זאת לענייננו, שימוש בפועל "הוסיפו" – אחד הוא בהוראתו. ואכן, בנושאים הבלתי הלכתיים בספר – מתודולוגיה תלמודית: כרונולוגיה, טרמינולוגיה – לא מצאנו שהמחבר נוקט לשון "הוספה".⁴⁶

מעתה, דומה שרשאים אנו ללמוד סתום מן המפורש ולומר, שבקביעתו כי הסבוראים "לא הוסיפו" לתלמוד, נתכוון מחבר סדר תנאים ואמוראים להוספות בעלות תרומה הלכתית משמעותית לדיון שבסוגיה⁴⁷ (באנלוגיה לדברי ר"ש גאון, פירושו: "לא הוסיפו הוראה").⁴⁸ האם רשאים אנו להסיק, שאין בסוגיות הסבוראיות חידושים הלכתיים?⁴⁹ מכאן החשיבות שאנו מייחסים לניתוחה של הסוגיה הסבוראית המייצגת שבריש קידושין.

45 ראו ספרנו (להלן הע' 83), עמ' 181.

46 ראו למשל, את הכללים המפורזים שם בעמ' 12; 20; 29-30.

47 דומה, שמסקנה דומה עולה אף באשר לשימוש הלשוני של רב שרירא גאון באגרתו, בפועל "הוסיף". להלן כמה מן הדוגמאות הרבות: "ואיכא דוכאתא דאוסוף בהו רבי פירושי, כגון, הבנים יוצאין... פירש בה רבי (נ"ס: ואוסוף בה רבי ופירש בה) ותנא: וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהוה..." (מהדורת לוין, עמ' 25); "וכל חילוקין שהיו בג' דורות האילו נפסקה הלכה ביניהן... ודקו דיוקא דבתר דיוקא ודקדקו על כל שמועות ומשנאות ולא דאוספו על מימרא דקמאי דמן אנשי כנסת הגדולה אלא הכין טרחו הני טרחי ודקדוקי עד דאסיקו מאי דהוה אמרין הנך ראשונים..." (עמ' 17); "ונמי דוקיי והויי דמוסיפין ומחדשין רבנן בתראיי ולא מאי דלא הוה ידעין ליה רבנן קמאיי דשבקוהי למן דבתריהון לאגדורי ביה ולא איצטריך ליה עלמא בימיהם..." (עמ' 67); "באילין מילי איתוסף תלמודא דארא דבתר דארא, דכל דארא קבעין ביה מילי מן ספיקי דמיחדשין, ומעשים וביעיי..." (עמ' 66, וכן הוא בעמ' 68, 69, וראו גם עמ' 29, 52). את החומר ההלכתי המצורף למשנה הוא מכנה "הוספות" של רבי, ועל החומר התלמודי הוא מדבר בלשון "איתוספא הוראה", ובהגיעו לספרות הסבוראית נראה שהוא נמנע מלהשתמש בלשון "הוספה", אלא אומר: "הוה איכא פירושי וסבארי קרובים להוראה... וכל מאי דהוה תלי וקאי פירשוה" (עמ' 69-70) וכן: "וכמה סבארי קבעו בגמרא אינן ורבנן דבתריהון נמי כגון רב עינא ורב סימונא. ... רבנן סבוראיי בתראיי תרצוהי וקבעוהי" (עמ' 71).

48 בתיאום האפשרי בין שתי העדויות נדון להלן, ליד הע' 191 ואילך.

49 והשוו שאלה זו עם דעת אורבך והלבני, להלן ליד הע' 83 ולידה. הלבני עידכן ושכלל את שיטתו, במבואו לבבא מציעא (לעיל הע' 1). בדומה לכך, ראו: צונץ (לעיל הע' 14), עמ' 30, ובהערות שבעמ' 249 (ראו גם דבריו להלן הע' 63; הלוי (לעיל, הע' 14), עמ' 36, וכן ראו דבריו שם, עמ' 32, 37; יעבץ (לעיל, הע' 14), עמ' 216, 218, 222, וכן ראו עוד עמ' 223, 224. וראו עוד דברי פרידמן, לעיל הע' 28. ונשוב לדון בעניין במפורט להלן בפרק ג, סע' 5, ליד הע' 163 ואילך.

3. "לא הפליגו" – הצעת פירוש חדש

1. [כל] ⁵⁰ סתם משנה ר' מאיר... וכלהו אליבא דר' עקיבא... ולא היו עמו בדור אחד, ⁵¹ אלא הפליגו ⁵² [בדבריו] ⁵³ על דעתו (עמ' 11, שורה 8).
2. כל ר' יהודה סתם [ב]משנה, שמפליג ⁵⁴ עם ר' יוסי ור' מאיר ⁵⁵ וחכמים, ⁵⁶ הוא ר' יהודה בר' אלעאי (עמ' 12, שורה 5).
3. וכל היכא דאיכא "וכל הנין למה לי, צריכא" וחוזר ואומר "וצריכא", כלומר, הני תרוויהו חדא אינון ושוין כחדא... ⁵⁷ ואין ביניהם קושיא ⁵⁸ ולא פלוגתא, ולא באו שתיהם אלא ⁵⁹ לפרש ולפסוק פלוגתא דחכמים שהפליגו ⁶⁰ למעלה... (עמ' 27, שורה 12).
4. וכל היכא דאיכא "איבעיא להו", אותן חכמים שהפליגו ⁶¹ באותה הלכה, ⁶² דבר אותה הלכה הוצרך להם, והם שאלו זה את זה לעצמן (עמ' 30, שורה 5).

- 50 כל – חסר בעדי נוסח רבים.
- 51 בכ"י הותיקן ובכ"י שבמהדורת מרכס: בדורו.
- 52 במהדורת החיד"א, בכ"י שבאוסף ניו-יורק ובמהדורת טאוסיקו בקודקס וינה: ולאחר מותו נחלקו (בשניים האחרונים: הפליגו).
- 53 חסר בכ"י רבים: דה-רוסי 1199, פריז 837, מהדורת שד"ל, מהדורת טאוסיקו, קודקס וינה ומחזור ויטרי (מהדורת ש' הורוויץ). ואכן אין כאן מקום לתיבה זו, היוצרת סתירה, שהרי "הפליגו בדבריו" (=חלקו. ראו להלן) היינו, שנחלקו ביניהם, אך לא חלקו על דעתו. ואפילו נפרש "הפליגו [ביניהם] על דעתו", הרי ייצא שחוזר על "הפליגו בדבריו" ללא שום צורך.
- 54 ובכ"י שבאוסף ניו-יורק ובמהדורת החיד"א: שחולק (והיא היא. ראו להלן).
- 55 והשוו עם לשון רב שרירא גאון באיגרתו, עמ' 55: "ולא תנייה בשמיה [=דר' מאיר] הואיל ופליג עליה דר' יהודה".
- 56 בעדי נוסח רבים: עם ר' יוסי ועם חכמים (ונראה הנכון).
- 57 ושוין כחדא – ליתא בכ"י ותיקן 290 ובכ"י שבמהדורת מרכס.
- 58 במהדורת החיד"א ובקודקס דה-רוסי 799: לא קשיא. תיבה זו מוגדרת שם בעמ' 26: "כל מקום שנאמר 'קושיה' דבר תלוי הוא", אם כי בציטוט שהבאנו בפנים, "קושיה" אינה מלשונו של התלמוד. ראו גם עמ' 24 ש' 9; עמ' 31 (מספר פעמים), ועוד.
- 59 במהדורת החיד"א ובקודקס דה-רוסי 799: לא. וחילופי אלא-לא שכיחים הם (כגון לעיל הע' 11 ולידה).
- 60 כ"ה בכל עדי הנוסח.
- 61 כ"ה בכל עדי הנוסח.

דומה כי ציטוטים אלו אינם מותרים מקום לספק באשר להוראת הפועל "הפליגו" בסדר תנאים ואמוראים. נעשה כאן שימוש בשרש פ-ל-ג, בנטייתו בבניין הפעיל, בשפה העברית, כשניתנה לו הוראה חריגה, שמשמעותה מחלוקת: "הפליגו" – חלקו⁶³ [על דעת אחרים].⁶⁴ הוראה זו של הפועל מוכחת גם מהנוסחאות המוחלפות⁶⁵ במקומות אחרים בספר.⁶⁶ לפנינו, אפוא,

62 ראו לציונים שהובאו על כך בסדר תנאים ואמוראים, מהדורת אב"ן ציון, וורשה תרכ"ו, עמ' נז הע' עא[א].

63 השוו עם צונץ (לעיל הע' 49), הוראה כאחד היסודות הבולטים בספרות הסבוראית את ההימנעות מלסתור את דברי התלמוד.

64 אולם המחבר ו/או המעתיקים אינם עקביים. הם אינם חשים להבדלי הנטייה של הפועל, ומשתמשים לסירוגין אף בנטיית אחרות, וכולן באותה הוראה: "דפליגו/דפליגו – דפליגו/דאפליגו". ראו עמ' 13, כלל יא; עמ' 26, כלל נ; עמ' 20, כלל לא. והשוו עם איגרת רש"ג, בארמית: "וליכא אינש דאפליג בהון" (עמ' 30); "איפליגו על רבי" (עמ' 37), ואף שם נעשה שימוש במילות יחס שונות: ב/על.

65 במקומות שונים מצוי חילוף בין הנוסחאות פליג – הפליג – איפליג – נחלק/חולק (ולענייננו אין משמעות לשאלה אם מקור החילופים הוא גם מהמעתיקים). ראו: שמפליג – שחולק (עמ' 12. צוטט לעיל מקור 2); ופליג – ומפליג (עמ' 14, כלל יד; 11); שנחלק – שהפליג (שם, טו, ו); "ובם (ב"ה וב"ש) הרבו להפליג ולחלוק" (עמ' 8, בשינויי הנוסחאות). ובאותו עניין באיגרת רש"ג עמ' 10: "בתלת מילי לחוד הוא דאיפליגו, דאמרינן... בשלשה נחלקו שמאי והלל". ותופעה דומה מצאנו גם בנוגע לשימוש בשרש פ-ס-ק, בעמ' 28, כלל סב: "ולא פסיקא הלכתא", ובשינויי הנוסחאות שם: אפסיקו – הפסיקו. ראו גם לעיל הע' 47.

66 על הוראת הפועל "הפליגו" מעיד אף שימושו של המחבר במילות יחס שונות שהוא מצרף אליו. מארבעת הציטוטים שהובאו לעיל בפנים, ניתן להיווכח שאין אצל המחבר עקביות במילות היחס שהוא מצרף לפועל "הפליגו": 1. "הפליגו על דעתו"; 2. "שמפליג עם"; 3. "שהפליגו באותה הלכה"; 4. "הפליגו למעלה" (ללא מילת יחס). יתכן שחוסר העקביות הלשונית נובע מן השימוש החדש שנעשה כאן בפועל "הפליגו", היינו, שטרם גובשו כללים לשוניים לשימוש זה. אפשרות אחרת היא, שהמחבר ראה בפועל "הפליגו" מילה זהה הן לפועל הארמי "איפליגו", והן לפועל העברי חלקו/נחלקו, שכן לשניהם יחד מתאימות כל מילות היחס דלעיל (ראו גם בדוגמאות שבהערות הקודמות). לעומת זאת, בשימושו בפועל "הוסיפו" (לעיל ליד הע' 36) לא קיימת בעיה זו. הוא מצרף אליו מילות יחס מתאימות: "על" (שם, מקורות 1, 3 [תוספתא על"4], 4); "את" (3); ללא מילת יחס ("הוסיף ואמר", מס' 3). בכך אולי תוסר במקצת התמיהה על כך שבעדות הנידונה כאן חסרות מילות היחס: "לא הוסיפו [על... ולא הפליגו [על/עם...]] מדעתן כלום" (ראו בדיון דלעיל ליד הע' 16 ואילך), וזאת בניגוד לקטעים המקבילים בחיבורים אחרים: בסדר עולם זוטא ובשלשלת הקבלה (לעיל ליד הע' 17, ובהע' 24).

אחד מן המקורות הקדומים ביותר שהשתמש בצורת "הפליג" (בבנין הפעיל)⁶⁷ בהוראה של מחלוקת.⁶⁸

לסיכום עדותו של בעל סדר תנאים ואמוראים, רשאים אנו לומר שדבריו מכוונים היו לציין את טיבה ההלכתי של הספרות הסבוראית:

א. הסבוראים "לא הוסיפו" לתלמוד דעות [או מקורות] שיש בהן כדי לשנות את ההלכה;

ב. הם אף לא חלקו על קודמיהם האמוראים [מדעתן].⁶⁹ לשאלת ביאורה של התוספת "מדעתן" בהקשר הדברים כאן, נשוב לאחר שנבחן את

67 ראו י' ריבלין, שטרי קהילת אליסאנה, רמת-גן תשנ"ה, עמ' 81-82, וכן בדוגמאות שצויינו שם בהע' 67. הוראת הפועל בבנין הפעיל מצביעה על גרימה לביצוע הפעולה, כגון: להקבילני – גרם שאקבל אני; המשיך – גרם שתבוצע פעולת משיכה (לשם קנין). ברם, בדוגמאות דנן, 'הפליג' אינו בהוראה של גרימת פעולה, אלא פעולה ישירה (חלק על).

68 במילונים השונים לא מצאנו את הפועל 'הפליג' (בעברית!) בהוראה וודאית של 'חלק/נחלק על דעה' אלא בספרות המאוחרת יותר לסדר תנאים ואמוראים. בילקוט שמעוני לירמיה, סימן שכ (דפוס סלוניקי, רפ"ז [צילום: ירושלים תשל"ג] דף קה ע"ב. ציין לו יסטרוב במילונו [לעיל הע' 25] עמ' 1175), מובא בשם רבי יוחנן: "אל למלכים למואל (משלי לא, ד) – א"ר יוחנן: אין נותנים מלכות למי שמפליג על דבריו של אל". וכן ראו ספר הערוך (להלן הע' 93), ערך 'פלפל', עמ' 357, ובראשונים, כגון בתוס' לעירובין נח ע"ב אמצע ד"ה אבל. ברם, מצאתי שהסתמא דתלמוד בסנהדרין מט ע"ב ("מדקא מפליג ר' שמעון" – מתוך שחולק על תנא קמא) הוא השימוש הקדום ביותר בהוראה זו בספרות התלמודית, וכ"ה בכל עדי הנוסח שם, אם כי בחלקם במילה אחת: "מדקמפליג" (תודתי לרב אפרים רוטמן, ממכון התלמוד הישראלי השלם שלייד הרב הרצוג בירושלים, על שדיווח לי, לבקשתי, על עדי הנוסח לפיסקה זו). אמנם מצאנו בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ו [לב ע"ג]). בכ"י ליידין [להלן הע' 110], עמ' 528, ושם פ"ז ה"א): "הכל מודין... ומה מפליגין...", ובמילונים השונים פירושו: "ובמה חלקו/נחלקו" (ראו יסטרוב שם, וכן מה שציין בן יהודה [לעיל הע' 25] עמ' 4932 טור ב', וכן שם עמ' 4929 סוף טור א). בן יהודה ציין שם, בהערה, שר"ש ליברמן (ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 463, 478) פירש: 'ומפליגין' = ומה מפליגין (התיבה 'ומה' שלפני צירוף זה חסרה בכ"י ליידין, ונוספה בידי מגיה). ועיינו שבבכורות מג סע"ב נאמר בברייתא: "אמרו לו [לר' יוסי]: הפלגת", ובפירוש המיוחס לרגמ"ה: "כלומר חלקתה על דברי חכמים", אולם רש"י פירש: "יותר מדאי אמרת", היינו: הגזמת (העיר על כך בן יהודה, שם, עמ' 4931).

69 על ההיררכיה בסמכויות ההלכתיות של תקופה מאוחרת ביחס לתקופות שקדמו לה, אשר היתה רבת השפעה, ראו: ש' ז' הבלין, "על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, לכבוד ר' ש' ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-192. ונראה שהיא אשר גרמה למחבר – בבואו להודיע שהסבוראים

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

הסבירות של הפירוש שהצענו כאן, באמצעות יישומו בסוגיה הסבוראית בריש מסכת קידושין.

ג. המשא ומתן בסוגיית הבבלי ריש קידושין

בדיון דלהלן נצביע על מהלך השאלות המנחות את הדיון בסוגיה הסבוראית המייצגת, בריש קידושין, וכן על טיבן של ההלכות הנזכרות בסוגיה.

1. תחומי המשא ומתן בסוגיה

כבר העירו החוקרים,⁷⁰ כי ייחודה של סוגייתנו הוא בכך שהדיון, לכל אורכה, מוקדש לצדדים הלשוניים ולאופן ניסוחה של המשנה. קביעה זו מושתתת בעיקר על השאלות המנחות את הדיון.⁷¹ ואולם, במהלך הצעת התירושים בסוגיה מובאים תריסר איזכורים הלכתיים,⁷² שעל טיבם נעמוד להלן. מתוך עשרים ואחת השאלות המנחות את הדיון שבסוגיה,⁷³ השתיים האחרונות בלבד (ובמידה מסויימת, אף שאלה ג: "ומאי לישנא דרבנן") אינן עוסקות ישירות בבעיות של ניסוח ולשון במשנתנו ובמשניות אחרות. אמנם, שלוש השאלות לקראת סוף הסוגיה – "מניינא... למעוטי מאי" – חותרות לתשובה הלכתית (לשאלה את איזו דעה בא ה"מניין" שבמשנה למעט), אך

שייכים לתקופה חדשה – לציין כי "לא הפליגו" על קודמיהם, בדומה לדרך התלמוד לציין, לגבי מספר חכמים, שהם "תנא ופליג" (עירובין נ ע"ב וש"נ, ועוד. וראו הבלין שם, עמ' 152, ועמ' 180 הע' 148), היינו שהללו מקרים חריגים היו. ואף רב שרירא ראה לציין זאת בסוקרו את סיום התהוות המשנה: 'וליכא אדם דאיפליג בהו' (עמ' 30), אך בניגוד לבעל סדר תו"א, הוא נמנע מלציין קביעה זאת בסוף תקופת האמוראים. מכל מקום, ציין רש"ג, סוף התקופה היה גם 'סוף הוראה'. על פירושו השונים של המונח 'הוראה' ראו לעיל הע' 7.

70 ראו: נ' ברילל (לעיל הע' 14), עמ' 43-48; יעבץ (להלן הע' 77 ולידה); א' ווייס, היצירה של הסבוראים (חלקם ביצירת התלמוד), ירושלים תשי"ג, עמ' 9, 11, ובהע' 21, וכן בספרו "הערות" (להלן הע' 108) עמ' 219; נ' עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי, תל-אביב תשל"ז, עמ' 87.

71 ראו יעבץ, להלן, ליד הע' 77.

72 ראו בדיון דלהלן ליד הע' 107 ואילך.

73 השו' עם הרשימה שבדברי עמינח (לעיל הע' 70), עמ' 87.

כבר הראינו במקום אחר,⁷⁴ שאין זה כך. יסוד שאלה זו אף הוא לשוני, ומושתת על אריכות הלשון במשנה, בטענה שאפשר היה לוותר על המספרים מבלי לפגום במהות הדברים, כך (המוסגר מיותר): "האשה נקנית [בשלש דרכים] בכסף בשטר ובביאה, וקונה עצמה [בשתי דרכים] בגט ובמיתת הבעל".

המשותף לכל שאלות הנוסח המנחות הללו הוא:⁷⁵ מה ראה התנא לנקוט במשנה לשון מסויימת, כשיכול היה, לדעת המקשן, לבחור בלשון חלופית שאינה נופלת ממנה (כך ברוב מקריע של השאלות), או בלשון הנראית עדיפה מעצם היותה לאקונית יותר?⁷⁶ מעניינת במיוחד – כפי שכבר חש בכך יעבץ⁷⁷ – היא העובדה שהדיון הארוך נעשה על שלוש בלבד ממילות המשנה: "[האשה] נקנית בשלש דרכים", כגון: מדוע שנה התנא "האשה נקנית" ולא "האיש קונה", או מדוע "בשלש" ולא "בשלושה"? ההתמקדות

74 ראו מאמרנו: "מניינא" (לעיל הע' 5), עמ' 96 ואילך.

75 ראו מאמרנו "ביקורת" (לעיל הע' 5), עמ' שלח.

76 בנקודה זו טמונים לדעתנו אחדים מן ההבדלים הניכרים שבין הספרות הסבוראית לבין קודמתה האמוראית (ולא נאריך בכך כאן): האמוראים אינם רואים כקושיה אלא מקרים שבהם החלופה הלשונית עדיפה, לפי כללי ההיגיון, על הלשון הנוכחית שבמשנה. לעומת זאת, כמעט בכל השאלות שבסוגייתנו (כגון בדוגמאות דלהלן ליד הע' 78) הסתפקו הסבוראים אפילו בלשון חלופית שאינה נופלת מן הלשון הנקוטה במשנה. בכך ניתן להבין חלק מן הקשיים הלוגיים שבסוגיות סבוראיות (ראו מאמרנו דלעיל [הע' 3], הע' 36, ומש"כ להלן בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [3]). הקושיות המתיחסות לחלופה לשונית קצרה יותר בניסוחה (אך לאו דווקא הגיונית יותר) שכוחות ביותר בספרות הסבוראית, וכן בסוגיית ריש קידושיין (ראו האמור שם, מאפיינים [8], [9]).

77 ראו יעבץ (לעיל הע' 14), עמ' 219, אלא שאת סיווג השאלות בסוגיה אנו מציעים לערוך באופן שונה משלו. נמנענו מלפרטן כאן אחת לאחת, אך בדיון להלן יובאו אותן שאלות שרלוונטיות לדיוננו. בכותבו כי הדיונים שבסוגיה באו "להוכיח עד כמה מתוקנות שלש מלין אלה", הוא מוסיף ומחווה דעתו בדבר כוונתו ומגמתו של בעל הסוגיה (והשוו עם דעתנו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [9], והע' 174 ולידה). ברם, יעבץ הוסיף כי לשם מטרה זו הסבוראים "השתמשו בהרבה מכשירי בירור של רבותיהם האמוראים", וטענתו זו מקשה עלינו להצביע, איפוא, על ההבדל שבין אמצעי הלימוד והבירור של האמוראים לבין אלו של הסבוראים (ובכך ימוקד דיוננו בהמשך). בדומה לכך, טען ז' פראנקל (לעיל הע' 14), עמ' 266, שאינו רואה בסוגיית ריש קידושיין הערה צדדית, אלא לדעתו היא משתלבת בדיון השוטף של התלמוד (והשוו עם קפלן, לעיל הע' 6). מבחינת מעמדם, אומר פראנקל, הסבוראים הרשו לעצמם, כאמוראים קודמיהם [ואנו מוסיפים: ובניגוד לגאונים. א' כ'], להכניס את פירושיהם לתוך הטכסט התלמודי. אמנם הם ויתרו על פסיקת הלכה (דעתו: "סוף

המרוכזות, החוזרת ונשנית, דווקא בנוסח המשנה ובלשונה, אינה יכולה להתפרש, אפוא, כמקריה.⁷⁸

האם השאלות המנחות את הדיון בריש מסכת קידושין, מצביעות, אפוא, על כוונת הסבוראים, להימנע באופן שיטתי מדיונים הלכתיים?⁷⁹ ממצא זה יוכל לעלות בקנה אחד עם עדותו של בעל סדר תנאים ואמוראים – כפי שנתפרשה לעיל – שלפיה הסבוראים "לא הוסיפו" לתלמוד דברים בעלי משמעות או נפקות הלכתית.

ברם, אין זו אלא תמונה חלקית של החומר המצוי בסוגיה, כיוון שבתשובותיהם של הסבוראים לשאלות הרבות הובא חומר הלכתי רב, יחסית, שיש לעמוד על טיבו, והמחקר טרם דן בו באופן פרטני.

הוראה – הימנעות מהצגת נורמות הלכתיות, וראו לעיל הע' 7), ולכן לפירושיהם אין השפעה על קביעת ההלכה. אף בכך נעסוק להלן.

78 יצויין כי לעיסוק מרוכז זה בענייני ניסוח ולשון היתה השפעה אפילו על המונחים התלמודיים שבסוגייתנו. מונחים ששכיחותם המרובה אצל האמוראים בולטת היתה במשא ומתן הלכתי, שינו כאן מגמה, והוסבו לשימוש בבעיות נוסח ולשון גרידא: "ליתני/ניתני..." (שתים עשרה פעם); "מאי שנא"; "מאי טעמא"; "דיקא נמי דקתני"; "הא מני רבי שמעון היא, דאמר..."; "כל היכא דאיכא..."; "הא תינח"; "מאי איריא". המונח "מאי איריא" אמנם רגיל בתלמוד בסתמא, אך בכמה מקרים נמצא בשימוש אצל אמוראים: רגיל אצל רבא (ראו מ' ווייס, לעיל הע' 5), ובשלושה מקרים אצל רב פפא (בבא-קמא כז ע"ב; חולין פו ע"א; נידה סו ע"א), תלמידו המובהק של רבא (ראו: שבת כז ע"א, ושם ע"ב בתוס' ד"ה 'רב פפא אמרה', ובגיליון). יתכן שבכך תמיכה נוספת לדעתנו, המעדיפה לטעון שברבא הרגיל עסקינן (ולפי"ז רב פפא אימץ לשון זו מרבא), ולא ברבא מאוחר או סבוראי. על הפולמוס בשאלה זו, ראו בספרנו (להלן הע' 83), עמ' 141-142). במסגרת המאמצים להצדיק את שיקולי התנא לנקוט את הניסוח הספציפי הקיים במשנת קידושין ובמשניות אחרות, עושה עורך הסוגיה שימוש חוזר ונשנה, שש פעמים, במונח 'משום דקא בעי למיתני'. במקביל לתופעה זו, עשתה הסוגיה שימוש חריג במשמעותם של הביטויים: "פלוגתא", ו"שלא מדעתה" (ראו להלן הע' 103, ושם הוער על חידושי הסבוראים במינוח התלמודי).

79 תופעה דומה קיימת בספרותם של אחרוני האמוראים בבבל, המהווים למעשה שלב מעבר מן האמוראים אל הסבוראים, כגון מר בר רב אשי, שאינו פותח סוגיה חדשה או אינו מעלה לדיון נושא חדש, אף שאצלו אין זה דווקא בתחום ההלכתי. ראו עבודתי: מר בר רב אשי במסגרת תקופתו ותרומתו הספרותית, עבודת דוקטור, ישיבה אוניברסיטה, ניו-יורק (1980), עמ' 254-258. ראו גם ח' אלבק, "סוף ההוראה וסיום התלמוד", סיני, ספר יובל (תשי"ח), עמ' עג-עט. נציין בעניין זה, שיש לקחת בחשבון שכמה מהאמוראים המיוחסים במחקר לתקופה זו אינם שייכים אליה. ראו מה שכתבתי בספרי (להלן הע' 83), עמ' 20, הע' 23.

2. שאלת מקוריותו של החומר ההלכתי בסוגיה

במהלך יישובן של שאלות הנוסח האמורות מובאים בסוגיה תריסר ציטוטים, מסקנות ואזכורים הלכתיים – תנאיים, אמוראיים וסתמיים – ולרובם מקבילות בשאר התלמוד. כיון שסוגייתנו מאוחרת מאוד – מן "רבנן סבוראי בתראיי"⁸⁰ ניתן להניח שהספרות ההלכתית הנזכרת בה, מקורה בסוגיות המקבילות, ולא בסוגייתנו. השאלה הטבעית אינה, אפוא, האם השתמשה סוגייתנו במקורות קדומים לה, אלא באיזה אופן עשתה זאת, והאם הציגה חומר חוץ-תלמודי שאינו ידוע לנו ממקום אחר.

דעות החוקרים באשר להלכות ולפירושים הסבוראיים מבטאות ברובן רשמים ותחושות, נכונים בעיקרם, אך בלתי מוכחים. השוואה קונקרטיית ופרטנית, תוך העמדת הספרות האמוראית מול הספרות הסבוראית, טרם נעשתה. כתוצאה מכך – וזוהי עיקר הבעיה – דומה שכל אשר נאמר על הספרות הסבוראית נמצא, לפחות לכאורה, גם בספרות האמוראית, ומכלל המבוכה והספק לא יצאנו. להלן נבחן את הדברים, ולשם המחשת הבעיה נסתפק באחת החשובות שבתיאוריות האחרונות,⁸¹ שראינה כמייצגת לענייננו את מיגוון התיאוריות שקדמו לה, מראשית המאה התשע-עשרה ואילך. וכך כתב א"א אורבך:⁸²

...אלא שבתלמוד הבבלי כמות שהוא מונח לפנינו ישנן הוספות מרבנן סבוראי ואפילו מראשוני הגאונים. ברם גם החוקרים הנוטים לייחס לרבנן סבוראי קטעים ופתיחות לסוגיות בהיקף הרבה יותר גדול מאשר יוצא מהעדויות המפורשות של גאונים וראשוניים, חייבים להודות, שבחינתם של אותם עניינים, שלגבם ישנה עדות מפורשת שהם משל רבנן סבוראי, מוכיחה שהמדובר רק בפירושים ובהוספות. השם "סבוראי" ניתן לחכמים

80 ראו לעיל, עמ' 124, מקור 3.

81 נסתפק כאן בהפניות לתיאוריות בנושאים שונים הכרוכים בפעילותם של הסבוראים. ראו לעיל הערות 12, 14, ולהלן הע' 102. אחת האחרונות שבתיאוריות היא זו של ד' הלבני, במבואו לבבא-מציעא (לעיל הע' 1), אותה עידכן במאמרו: "עיונים בהתהוות התלמוד", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 69-117. ראו עוד י' אלמן, להלן, נספח להע' 171, סעיף [8].

82 ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 226. אף שאינו מציין לעדות 'לא הוסיפו וכו'', נראה שזו עמדה לנגד עיניו בעת כתיבת דבריו (עיינו בהפניות שהביא).

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

שלא חידשו סברות משלהם אלא מסרו את סברותיהם וטעמיהם של האמוראים,⁸³ כשם שהתואר "תנא" ניתן לשוני ההלכות של התנאים⁸⁴ ... על כל פנים מבחינת תולדות ההלכה בודאי שאין לראות את פעולתם כתרומה מקורית ומחדשת. מאידך, תרומתם היתה רבה בשמירת נוסח התלמוד שעוד נלמד זמן רב בעל-פה ... הסבוראים פעלו כמוסרי דברו וכמבאריו הראשונים של התלמוד ... הם השאירו את התלמוד כמקור שעמו יש להתמודד כדי להגיע לפסיקת הלכה ... פעולתם של רבנן סבוראי ושל הגאונים, שנמנעו מלראות בפסקיהם תחליף לתלמוד ... הביאו לביסוס סמכותו של התלמוד הבבלי כמקור בלעדי לקביעתה של ההלכה.

ראשית, אורכך אמנם עורך הבחנה ראויה בין "רבנן סבוראי" לבין "ראשוני הגאונים", אך אין זאת אלא מבחינה תיאורתית ופורמלית, שהרי בניתוחו ובהתייחסותו לתרומתם הספרותית הוא מניח אותם בחדא מחתא, כמקובל בחקר ספרות זו.⁸⁵ גישתנו, לעומת זאת, היא שיש להבחין בין הסבוראים ובין הגאונים אף מהבחינה המהותית,⁸⁶ על מנת להקל ביצירת כלים לזיהוי ספרות

83 כדעת אורכך היא אף דעת הלבני, אם כי הלבני מתייחס לספרות מסוג משא ומתן. ראו במבואו לבבא-מצייעא (להלן הע' 93; דעתו פורסמה לפני כן בספרנו: רבינא והכמי דורו – עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים בבבל, רמת-גן תשס"א, עמ' 73, הע' 36). עם זאת, לשיטת הלבני, לא כל משא ומתן סבוראי מקורו מן האמוראים, בין השאר, מכיוון שבמהלך השמועה, לאורך הדורות, נשתבשו רבים מן הדברים (ראו שם, עמ' 22-24). ברם, נציין כי דברי אורכך והלבני נוגעים לתוכנם ההלכתי של דברי הסבוראים, שאכן אין בהם חידושים ב'הוראה' (ראו להלן ליד הערות 156, 189, 200 ואילך). אולם, יש בספרות הסבוראית הנחות וסברות מן הסוג שהאמוראים בבבלי ובירושלמי לא תיפקדו לפיהן, והן נראות אפוא מקוריות לסבוראים (ראו להלן בסוף המאמר, נספח להע' 171, וליד הע' 174 ואילך). וראו גם להלן סוף הע' 195.

84 כאן דילגנו על הפנייה של אורכך למקום אחר בספרו.

85 כך עשה אף רבו, י' נ' אפשטיין. ראו מאמרו: "שרידי שאילתות", תרביץ, ו (תרצ"ה) עמ' 463-464, לעומת דיונו במבוא לנוסח המשנה (לעיל הע' 2), עמ' 373 הע' 5.

86 להלן דוגמאות להבדלים בין שתי הספרויות: (א) הספרות הסבוראית הוכנסה במתכוון לתלמוד, במגמה שתהא חלק ממנו, כדברי רש"ג באיגרתו, עמ' 71, על סוגיית ריש קידושין: "רבנן סבוראי בתראי תרצהי וקבעוהי"; והגאונים – נכנסה מן הגיליון על ידי טעות מעתיקים (ראו הלוי [לעיל הע' 14], עמ' 32), ו'אינה עיקר תלמוד', ולכן, בניגוד לסבוראית, היא חסרה בכמה מעדויות הנוסח (והשוו עם דברי ברילל [לעיל הע' 14] בדיון שאחר הע' 110). ובדומה לכך, השוו עם דברי ב' ז' בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, ירושלים תשמ"ה, עמ' רכז. (ב) הסבוראית יכולה להכיל אף סוגיות שלמות (כסוגיית ריש קידושין, וכמותה יש גם אחרות [ודוד מנה נמי". רש"ג, שם].

סבוראית נוספת. שנית, עצם טיבם של "פירושים והוספות" אלו אינו נהיר:⁸⁷ במה בדיוק נבדלים "פירושי" הסבוראים⁸⁸ מ"פירושי" קודמיהם האמוראים, אם סוג זה של פעילות ספרותית מיוחס לחכמי שתי התקופות על ידי רב שרירא עצמו?⁸⁹ ומה היתה, אפוא, כוונת רב שרירא כשהדגיש כי "פירושי" וסבארי" של הסבוראים אינם בגדר "הוראה" (של אמוראים) אלא "קרובים להוראה"⁹⁰? ועוד, אורבך ודאי היה ער לעובדה שבריש קידושין קיימים, מחד גיסא, "פירושים" למשנה, ומאידך גיסא – שפירוש המשנה היה דווקא העיסוק העיקרי של קודמיהם,⁹¹ שמתעם זה נקראו "אמוראים".⁹² כיצד, אפוא, נבחין בהבדל המהותי בין פירושי הסבוראים לבין פירושי האמוראים?

וראו את פירושו של אפרתי לפיסקה זו [לעיל הע' 1], עמ' עא-עג). ואכן, לשיטתנו, נראה שמספר הסוגיות הסבוראיות מגיע למאות רבות, קצרות וארוכות יותר (ראו להלן ליד הע' 210); והגאונים, לעומת זאת, נושאת יותר אופי של הערות, פירושים לאורך הסוגיה או פסקים קצרים בסוף עניין או סוגיה, כאופיין של הערות שנכתבו במקורן בגיליון (כגון: 'והלכתא', 'והני מילי' [ראו להלן הע' 102]), ואלה חסרים בכמה עדי נוסח. וראו גם דברי פלדבלום (להלן הע' 101), עמ' י.

87 ראו מאמרנו דלעיל (הע' 3), עמ' 89.

88 עמ' 69-70 (נ"צ): "ובתר הכין (=אחר רבינא האחרון) ודאי אע"ג דהוראה לא הות, הוה איכא פירושי וסבארי קרובים (נ"ס: דמקרבי) להוראה... וכל מאי דהוה תלי וקאיים פירושה". יעבץ (לעיל הע' 14) עמ' 218, מפרש: "נקראו סבוראי הדור הראשון 'דמקרבי להוראה', כלומר קרובים בזמנם 'לרבנן דהוראה', שהם האמוראים האחרונים שדבריהם נמסרו בידיהם...". ברם, לפי תחביר המשפט, "קרובים" (בנ"צ, שהוא הנוסח העדיף) מוסב על "פירושי וסבארי" ולא על האמוראים האחרונים. וגם אם ננסה לומר שדל"ת התחילית שבנוסח ספרד היא מילת השייכות ("דמיקרבי" = של הקרובים), אין זה הולם את הרישא, "אע"ג דהוראה לא הות".

89 כגון: "השתא אתו רבנן אמוראי תלמוד ומפרשין אילין מילי היכא דחזו" (עמ' 55); "ובהדי הנך שמעתאתא דהו גרסי להו כולי עלמא כל רב מפרש לתלמידיה פירושי אחרני" (עמ' 82). אף בדיונו של ברילל (לעיל הע' 14) מתוארת הפעילות שבספרות הסבוראית בכינויים בלתי ממוקדים, שאין בהם כדי לקדם את ההבחנה בינה לבין הספרות האמוראית: "ספרות פירושי התלמוד", "ביאורים", "הערות משלימות ומבארות", "פירושים בעלי אופי של נספחים מאוחרים", ועוד. ראו דבריו (לעיל הע' 14) עמ' 17 הע' 11 ולידה; עמ' 31; דיונו בעמ' 42-51, וכן בדיון שאחר הע' 110.

90 ראו לעיל הע' 88.

91 ראו דוגמאות להלן ליד הע' 193. ועל האמור ניתן לשאול בכיוון אחר: אורבך רואה בסבוראים "מבאריו הראשונים של התלמוד". ושוב, במה שונים "ביאורים" אלו מבחינה מהותית (ולא פורמלית: שמופיעים בסתמא) מביאוריהם של האמוראים עצמם לדברי אמוראים שקדמו להם? ועיינו גם במש"כ בעניין דומה במאמרנו דלעיל (הע' 3) עמ' 95.

שלישית, מדברי אורבך משתמעת הבחנה חשובה לענייננו, בין "הוספות" בעלות "תרומה מקורית ומחדשת"⁹³ – שהן מנת חלקם של האמוראים – לבין אלה של הסבוראים, שבהן אין חידוש.⁹⁴ אף שאורבך לא התייחס דווקא לסוגיית ריש קידושין, זהה מסקנתו, לכאורה, עם ממצאינו דלעיל, ולא היא. המעייין ימצא שאין הוא טוען שב"בפירושים ובהוספות" של הסבוראים אין חידושים ביחס לידוע לנו מן המקורות שקדמו להם בתלמוד, אלא טענתו היא שכל חידוש אשר ימצא בדבריהם אין מקורו בהם, כיון שהם שינו ו"מסרו את סברותיהם וטעמיהם של האמוראים", קודמיהם.⁹⁵ ובלשון אחרת, אפשר למצוא חידושים בפירושיהם ובהוספותיהם של הסבוראים, אלא שהללו לא משלהם הם. תמונה שונה תועלה להלן מניתוח ההלכות הנזכרות בסוגיית ריש קידושין.

92 ראו בעיקר: ח"י קאהוט, ערוך השלם, מהדורה שניה, וינה תרפ"ו, כרך א, עמ' קכח; י' מ' גוטמן, מפתח התלמוד, "אמורא", כרך ג, ברסלוי תרפ"ה, 184-185. על סדרת מקורות להמחשת סוגי הפרשנות האמוראית למשנה, ראו: ע' צ' מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 330-394, וכן להלן ליד הע' 193.

93 ראו גם הלבני (לעיל הע' 1), עמ' 23: "... האמוראים התעניינו בשקלא וטריא שיש בה כדי להביא לידי חידוש הלכה... וזו שלא הביאה לידי חידוש הלכה לא נכנסה בגדר התעניינותם" (למסקנה דומה, ראו מאמרנו "ביקורת" [לעיל הע' 5], עמ' שמה-שמו, סעיפים ג, ה. וכן ראו מסקנותינו להלן). ואולם, הלבני לשיטתו, שהשקלא וטריא היא אמוראית במקורה: "מי שנכנס לבית המדרש של התנאים והאמוראים מצא אותם עסוקים רוב הזמן בשקלא וטריא, וממנה הסיקו את ההלכות; אלא שלא הנציחו אותה לדורות ולא הקפידו על שמירתה" (עמ' 22). והשוו עם האמור לעיל בהע' 83.

94 ראו בהפניות שלעיל הע' 83. מאידך גיסא, ישנם מקרים רבים שהתלמוד דוחה "הוה אמינא" מן ההלכה: האם זהו בגדר "חידוש הלכתי"? ניסיונות כאלו מצויים בסוגיית הסבוראית בריש קידושין, ובעוד כ-1400 סוגיות בתלמוד – ומוצעות באמצעות המונחים: "הוה אמינא", "מהו דתימא", "סלקא דעתך אמינא", "וכי תימא" – ובכולן הן דוחות את הדעה בשיטת ה"סברא מן החוץ". ראו על כך להלן, ליד הע' 174 ואילך.

95 אורבך אף משתמש כאן במעין ראייה בתואר "סבורא" עצמו, כדי לטעון שהם היו משנני סברותיהם של האמוראים. אמנם, יש מקום לספק באשר להיקש שעשה בין התארים "סבורא" ו"תנא", שכן השינון של ה"תנא" (= "שנן") מובע בעצם כינויו, ולעומת זאת, אין שום רמז שהתואר "סבורא" מכיל בתוכו את הפעולה של שינון סברות. אפרתי (לעיל הע' 1) עמ' סד, מבאר את התואר 'סבוראים' מלשון 'מסבירים': 'סבארי-הסברים' (עמ' סד). וכבר פירש כך צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ב, ורשה תרנ"ג, עמ' 454: "ראשוני הסבוראים – לאמר, חדלו האמוראים – מפרשי המשנה, והחלו להיות המסבירים את התלמוד" (ההדגשים במקור). אבל צונץ (לעיל הע' 14), עמ' 249, הע' 91, כתב: "סבוראים מן סבורא: בעל סברא". ברילל (לעיל הע' 14), עמ' 17, הע' 11, ביאר את ה"סברא" על שם מגמתם – היינו, לחדור בעיון אל ה"הוראה" האמוראית, לבחון

רביעית, לפי שיטת אורבך אין ברור כמה שונה ה"סברא" של הסבוראים מן ה"סברא" המצוייה כמאה פעמים בפי האמוראים בתלמוד.⁹⁶ שאלה זו רלוונטית ביותר, שהרי אם לשיטתו נמנעו האמוראים מלהכניס את סברותיהם לתלמוד, על פי איזה קריטריון ראו להבחין בין ה"סברות" שהם עצמם ראו לקובען בתלמוד, לבין אלה שהם הניחון עד שבאו הסבוראים וקבעון?⁹⁷ כללו של דבר, קשה לומר שהגדרתו של אורבך – המייצג לענייננו את מחקר הספרות הסבוראית – מקלה על מגמתנו במלאכת איתורן של סוגיות סבוראיות נוספות.⁹⁸

ואולם, הבעיה לא החלה בהגדרותיהם של החוקרים, אלא בעדויותיהם של הגאונים עצמם. אין ספק שהביטויים שנקט ר"ש גאון לתיאור תרומתם של הסבוראים – "פירושי", "סבארי", "הוראה", "קרוב להוראה" – היו נהירים לו עצמו, אך הגדרתם הספציפית לא נודעת לקורא ולחוקר, שעדיין מתלבטים בדרכם אל מסקנה מוסכמת של הבעייה. לא נוכל, אפוא, להתקדם אלא אם כן

ולבאר אותה. ש' י' רפאפורט, ערך מילין, וורשה תרע"ד (צילום: ירושלים תש"ל), ח"א, עמ' 209, פירש: "רבנן סבוראי, ר"ל החושבים ומבינים לדעת כל עניני הדת על מכוונם, כי כן הוראת פעל סבר בתלמוד, ר"ל חושב ומבין...". ב' ז' בכר, ערכי מדרש, אמוראים, תל-אביב תרפ"ג, עמ' 239, מביא ציטוט מדברי האמורא הבבלי שמואל, בירושלמי (שבת פ"ג ה"ד [ו ע"א]): "מה יעביד הדין סבורא דלא יליף ולא שימש", וממנו מסיק: "בזה רוצה לומר שמי שלא למד ולא שימש ת"ח, בסברתו בלבד לא יועיל ליישב את הסתירות". לעומת זאת, בפי אמורא ארצישראלי נמצא שימוש לחיוב, כפי שמביא שם בכר: "דחגי אינשא סבורא הוא (שם), קידושין פ"ג ה"ג [סג ע"ד. בכ"י לידן: עמ' 1170], מפני שעליו אפשר לסמוך כי הוא בעל סברא".

96 אמר רב פלוני: "מסתברא מילתיה דר"פ"; "מסתברא דלא כר"פ"; "כוותיה דרב פלוני מסתברא". וכן מצאנו בפי אמוראים: "לא) סבירא לן" (6-7 פעמים); "סבירא/לא סבירא לי" (18 פעם); "הכי נמי מסתברא" (3-4 פעמים). ואצל האמורא רב אשי שכיחה ההבחנה בין "גמרא" ל"סברא" (עיינו בבבא קמא מו ע"ב, בבא-בתרא עז ע"א, וראו אף יבמות יג ע"א ושם כה ע"ב). אפשר להוסיף גם את "סבר ר"פ למימר/למיעבד" (ראו ספרנו [לעיל הע' 83], עמ' 113-134), שאמנם פירושו שעלה במחשבתו לומר, אך המעייין ימצא שבמקרים הללו מעורב יסוד של "סברא" העומדת מאחורי ההוה אמינא שהיתה לחכם. וראו גם דיונו של ב' מ' לוי (רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ז, עמ' 56-64), על הביטויים "סבירא לן" ו"הכי סבירא לן", אך בעיקרם אין הם נוגעים לדיונו, לפי שציטוטיו ודיונו שייכים יותר לרובד של ראשוני הגאונים (ראו מש"כ לעיל הע' 86), מה גם שהביטוי "הכי סבירא לן" אינו מלשון הבבלי.

97 ולהלן סע' ב, ליד הע' 196, יוצע נסיון להבחין בין "סברות" האמוראים לאלו של הסבוראים.

98 ונראה שמגמה זו לא עמדה לנגד עיניו בעת כתיבת דבריו, והסתפק בתיאור המצוי.

נחקור את מעט הדוגמאות, ההגדרות והביטויים שרשמו לנו בעל סדר תנאים ואמוראים ור"ש גאון באיגרתו. כשם ש"לא הוסיפו ולא הפליגו" לא נתפרש לעיל אלא מתוכו ומהקשרו, כך מן הראוי לעשות בעדותו של רש"ג, לצרף זו לזו את עדויות השניים ולבחון את האפשרות המתבקשת, מבחינה לוגית, ששניהם דבר אחד אמרו. בדרך זו בחרנו, כאמור, לנקוט במאמר זה.

מכאן עולה שוב בחשיבותה הסוגיה הסבוראית המייצגת, בריש קידושין,⁹⁹ המכילה כמות רבה יחסית של חומר סבוראי. זו אמורה להיות הסדנא לבחינת כל התיאוריות שהועלו במחקר:¹⁰⁰ מהי תרומתה של הסוגיה לנושאים ההלכתיים המובאים בה? האם היא מציעה חומר חדש שאינו ידוע לנו ממקומות אחרים בתלמוד? האם קיימת מקוריות איזושהי בסוגייתנו, אם בשימוש אם בעיבוד¹⁰¹ של החומר מן המקבילות? האם המקורות המצוטטים כאן משנים את תוכנם, צורתם או משמעותם במהלך הדיון בסוגיה? האם סוגייתנו מוסיפה על חומר זה – פרטים, פירושים, סברות, הבחנות או הכרעות¹⁰² – או אפילו חולקת על האמור בו (השווה: "לא הוסיפו ולא

99 והשוו עם קפלן, לעיל הע' 6.

100 זאת כמובן בתנאי שהתיאוריות יתייחסו דווקא לסוגיה זו, ולא יכללו עמה גם את הקטעים הגאונים (ראו לעיל הע' 86).

101 בנושא זה אומר ווייס (לעיל הע' 70) עמ' 12-14, שהסוגיות הבתר-אמוראיות דנות בחומר אמוראי, מרחיבות ומעבדות אותו. וראו גם דברי מו"ר ר' מ' ש' פלדבלום, במאמרו על סוגיית ריש בבא-מציעא, שאף לגביה יש מסורות וסימנים של עריכה בתר-אמוראית: "משנה יתירא" – סידור המשנה באספקלריה של החומר הסתמי שבתלמוד, ספר זכרון לרי"ח לוקשטיין, ניו-יורק 1980, עמודים יא, יד (על המסורת המייחסת אותה ל'רבנן סבוראי', ראו שם, עמ' ט-י). והשוו עם מש"כ להלן הע' 162 ולידה.

102 החוקרים מייחסים לסבוראים הכרעות ופסקים (כגון אורבך, בסוף ציטוט דבריו לעיל), למרות שבסוגיית ריש קידושין, כפי שיוכח להלן, אין בנמצא ספרות מסוג זה (וראו עוד להלן, הע' 161 ולידה). הכרעות ופסקים אלו באים לידי ביטוי במונחים כגון: "ולא היא", "ולאו מילתא היא", "הלכך", "והלכתא", "ולית הלכתא כוותיה". נתמקד לדוגמא בהכרעת "והלכתא". ראו: לוין (לעיל הע' 96), עמ' 46 ואילך; י' ש' שפיגל הרחיב את הרשימה (הוספות מאוחרות [סבוראיות] בתלמוד הבבלי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת ת"א, תשל"ו, עמ' 163 ואילך), והוסיף לה גם את הביטוי 'ולית הלכתא כוותיה' (עמ' 195 ואילך). ועיינו גם במה שכתב על סוג ספרותי זה לוין בספרו, לעיל הע' 96. הרחבה משמעותית נוספת של המונח 'והלכתא' ערך א' ר' זייני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה תשנ"ב, כרך א, עמ' 71-208. לכאן שייכים גם כללי הפסיקה בין צמדי אמוראים (רב ושמואל, אביי ורבא, ועוד. ראו להלן, הע' 138). השאלה היא, אם הסבוראים הם הבעלים הספרותיים בלבד של כללים אלו או אף הבעלים המקוריים שלהם; האם הם קיבלו את הכללים במסורת, ורק הכניסו אותם

הפליגור"?) ועוד, האם התוספות (או אף המונחים),¹⁰³ מחידושו של הסבורא הן, או שמא מקורן בקודמיו האמוראים, וכל תרומתו שלו אינה אלא בכך

טכנית לתלמוד, או שהם הם שאף החליטו להכריע בין צמדים אלו. ראו שפיגל (שם), עמ' 153 ואילך; זייני (שם), עמ' 301 ואילך; א' ב' הלכני, כללי פסק ההלכה בתלמוד, לוד תשנ"ט, 84 ואילך, 108 ואילך, 120 ואילך; מאמרנו 'לא שמיע לי' (לעיל הע' 5), עמ' 468, הע' 4. שפיגל וזייני מתבססים רבות על האמצעי החשוב, שהקטעים המיוחסים לסבוראים חסרים בכמה כתבי יד ובראשונים, או על כך שהראשונים עצמם מייחסים אותם ל'רבנן סבוראי' (לסקירת המתודולוגיה בספרו של זייני, ראו מאמרנו "רבנן סבוראי" [על: א' ר' זייני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה תשנ"ב], סיני קיא (תשנ"ג), עמ' קפד-קצא). וראו עוד מש"כ במאמרנו "לא שמיע לי" [כלומר לא סבירא לי] (לעיל) על איחורה ועל מגמתה של הפיסקא המוקפת. וראו עוד פראנקל, לעיל הע' 78, וליד הע' 195.

הכרעות מסוג אחר נמצאות לרוב בעבודתו של אפרתי (לעיל הע' 1) כשהוא טוען שהסבוראים "דרשו" את "זה הכלל" שבמשנה "כאשר הדבר היה נחוץ להם לשם ביאורה של משנתנו, או לשם פסיקת ההלכה" (ההדגשה שלנו. א' כ'. ראו, למשל, עמ' קסד, קפד, ובדיונים שמעמור קסה ואילך). ואולם, מדוגמאות רבות עולה, שבסוגיות "זה הכלל לאתויי מאי", אין חידוש הלכתי (ובשיחה עמו נטה אפרתי להסכים עמי, ואכן, ראו דבריו על "לאתויי" שבסוגיית שבת קג רע"א). ראו למשל: (א) בבא קמא צו ע"ב: "לאתויי הא דאמר רבי אלעא...". ואין חולק על ר' אלעא, מה גם שרב אשי, כשהביאו ההלכה לפניו, שם להלן, נראה שהסכים להלכה עצמה ולא תיקן אלא את שם בעליה. (ב) נדרים פט ע"א: הכלל בא לרבות הלכה שמבוססת על הכלל ההגיוני, הפשוט והמקובל בתלמוד, 'שאיין הבעל מפר בקודמין' (=בנדרים שהיו לאשה קודם לנישואיה עימו). (ג) מגילה כב ע"ב: למסקנה, משיבים: "לאתויי ראש חודש ומועד", אך כיוון שזו משנה מפורשת, מתרצים: "סימנא בעלמא יהיב, דלא תימא..." (=סברא מן החוץ"). והשוו עם אפרתי שם, עמ' רמה-רנה.

103 ווייס (לעיל הע' 70) עמ' 9, לא ייחס לסבוראים מקוריות אפילו במינוח התלמודי. והשוו עם ד' הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 300, הע' 42, שכתב: "ואף שהמחקר עמד על מטבעות לשון ייחודיים לסבוראים, מכל מקום כלל לשונם אינו מתייחד מלשון סתם הבבלי, וכמוכח גם מן הסוגיות הידועות (מן קבלת הראשונים) כסבוראיות".

ברם, אף על פי כן ניתן לזהות, לדעתנו, שני חידושים סבוראיים במינוח התלמודי (נוסף על האמור לעיל הע' 78): [א] אמנם, הם עושים שימוש במינוח האמוראי, אך לעיתים הם עורכים בו שינוי לשוני קטן אשר משקף שינוי מהותי גדול (להמחשת הדברים, ראו מש"כ במאמרנו דלעיל [הע' 3], עמ' 91 הע' 27). ובכלל יש לציין, כי המונחים "למעט" ו"לרבות" היו אמנם בשימוש בתפיסה התנאית והאמוראית, אך הדבר היה בהתייחסות אל לשון התורה ולא אל לשון התנאים. [ב] גם כשהסבוראים אינם עושים שום שינוי במונחים האמוראיים, פעמים רבות הם משנים את שימושם, הוראתם או משמעותם, והדוגמאות רבות, כגון: (1) הסבורא עושה בסוגייתנו שימוש מקורי בביטוי "פלוגתא" (דף ג ע"א, ונמצא בכל כתבי היד), כפי שחש רש"י על אתר: "חילוק [=הבחנה, הבדל] בדרכיו, בדרך זו הוא דומה לכאן ובדרך זו אינו דומה...", ואין זה כשימושו הרגיל:

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הכבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

ש"קבע"104 אותן בתלמוד.105 על השאלות הללו ננסה להשיב להלן, אחר ציטוט כל אחד מתריסר המסקנות והאיזכורים ההלכתיים המצויים בסוגיה.106

3. ניתוח פרטני של ההלכות בסוגיה

1. מאי שנא הכא דתני... וכסף מנ"ל, גמר "קיתה" "קיתה" משדה עפרון.

כתיב הכא "כי יקח איש אשה", וכתיב התם "נתתי כסף השדה קח ממני",¹⁰⁷

מחלוקת. ראו מש"כ במאמרנו: "הדר בחצר חברו" (לעיל הע' 33), עמ' 588-589, ושם הע' 109. אמנם, בתוספות הרא"ש שם, ד"ה "היכא דאיכא פלוגתא", צויין לר"ח שפירש "פלוגתא" כהוראתו הרגילה: מחלוקת, וניסה להתאים זאת להקשר הדברים. ברם, עמדה זו נחלשת, כיוון שגם באחת מסוגיות "מאי ואומר" (בבא-קמא ב ע"ב), המיוחסת במחקר לסבוראים (ראו להלן הע' 181 ולידה), מצאנו שימוש במשמעות זו: "וכי תימא כי פליג [=חילק] רחמנא בין תם למועד...". וכן מצאנו שעל סוגיית מו"ק יד ע"א העיר גם אפשטיין (לעיל הע' 12), עמ' 92, כי "פלוגתא" מופיע בה בהוראה של "חילוק", ועיי"ש שניתן לייחס המשפט לסתמא. ועיינו גם בדברי הלבני לסוגיה זו (לעיל הע' 5), עמ' תקמה-תקמו. (2). בסוגייתנו נעשה שימוש בביטוי "שלא מדעתה" במשמעות של "נגד רצונה", "בעל כורחה" (ראו להלן ליד הע' 120), בעוד שבמקורות התנאיים והאמוראיים הוראתו היתה: שלא בידיעתו, שלא ברשותו (ראו מאמרנו: "הדר בחצר חברו" [לעיל שם], עמ' 588-589). דוגמאות רבות של התופעה, שמונחים ספרותיים שינו את משמעותם בסוגיות המאוחרות והסבוראיות, הוכאו בהרצאתנו "מונחים דומים ושימושיהם השונים בבבלי", הקונגרס העולמי ה-14 למדעי היהדות, 1.8.2005. ראו עוד על כך במאמרנו "ביקורת" [לעיל הע' 5], עמ' שמג-שמד, הע' 61, 62, וכן מש"כ על המונחים דלהלן הע' 178, 179, 195). ואף הנשקה [לעיל, הע' זו] עמ' 134, הע' 249, תומך בדעה זו. ראו גם להלן הע' 185). יצויין, כי נ' ברילל (לעיל הע' 14) עמ' 47, הע' 64, העיר על כך שהסוגיה הסבוראית מציגה כאן פירוש משפטי-הלכתי מקורי לפעולת קניין האשה: "האיש מקדש" שבמשנה, מבואר כאן בדף ב ע"ב: "דאסר לה לכוילי עלמא". עוד על כך ראו: M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study I*, Tel Aviv 1980, p. 192, n. 1.

104 על ה"קביעה הספרותית" של הדברים בסוגיות התלמוד, ראו בעיקר: א' ווייס, לחקר התלמוד, ניו-יורק תשט"ו, עמ' 64-65.

105 כגורם אפשרי לכך ניתן לראות את ההיררכיה בסמכויות ההלכתיות של הדורות (לעיל הע' 69).

106 הללו יודגשו בציטוטים דלהלן. כמעט שלא נמצאו בציטוטים דלהלן שינויי נוסחאות משמעותיים ללימוד הסוגיה, או כאלו שהם רלוונטיים לדינונו, אך הערנו על העיקריים שבהם. תודתנו לרב י' הוטנר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם, שלידי הרב הרצוג, ולרב אפרים רוטמן, על שהעמידו לרשותנו את דק"ס השלם הנמצא אצלם בהכנה לדפוס.

107 על מדרש זה, ראו גם דברי ד' הלבני, מקורות ומסורות, נשים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' תרכח.

וקיחה איקרי קנין, דכתיב "השדה אשר קנה אברהם", אי נמי "שדות בכסף יקנו".

הלימוד מן הפסוק העוסק בשדה עפרון אינו מחידושו של הסבורא דסוגייתנו. הוא מופיע בברייתא מפורשת בבבלי,¹⁰⁸ במדרש שבספרי,¹⁰⁹ וכן בירושלמי.¹¹⁰ בשלושת המדרשים הללו נתפסת ה"לקיחה" כקניה בכסף,¹¹¹ ומגמת הבאת הפסוק "נתתי כסף השדה קח ממני" אינה אלא אישור ואישוש תפיסה זו. הסבורא דסוגייתנו המשיך מגמה זו בהוסיפו את הפסוק "השדה אשר קנה אברהם", המוכיח כי כוונת הפועל "קח ממני" היתה לפעולת קניין, ובכך נסגר מעגל הראיות: קיחה היא קניין, והיא מתבצעת בכסף.¹¹² ואולם, דומה שלשון המדרש בסוגייתנו מורה על כך שהסבורא הסיט את הלימוד הפשוט

108 בבלי, שם, ד ע"ב: "דתניא: 'כי יקח'... אין 'קיחה' אלא בכסף. וכן הוא אומר: 'נתתי כסף השדה קח ממני'". לשון הברייתא אינה שונה אלא בחילופים שבמילות הקישור. ושינויים מעין אלה, בעיקר חילופי לשון מעברית לארמית, רגילים בסוגיה. ראו להלן בדיון על מקורות 3, 8, 9, 12. ראו גם מה שכתבתי בענין זה להלן הע' 156-157 ולידן. ועיינו ד' הלבני (לעיל הע' 107), עמ' תריד, שתמה על כך שהגמרא לא הביאה ראיה לכך שקנין אשה הוא לשון תורה, מן הפסוק: "וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה" (רות ד, י). וראו גם אלבק, להלן הע' 111. יצויין, שיש מן החוקרים שסברו כי קידושי כסף הם עצמם כבר התפתחות מנישואי מכר. ראו אצל נויבואר (להלן הע' 122), עמ' 16, הע' 13. ועיינו בדיונו של א' ווייס, הערות לסוגיות הש"ס (הבבלי והירושלמי), רמת-גן תש"ל, בהערותיו למסכת קידושין ג ע"ב, עמ' 219-230. וראו גם ספרו, לקורות התהוות הבבלי (גופא ואמר מר), ורשה תרפ"ט, עמ' 31-33, שם הוא דן בסימנים של הוספות מאוחרות בסוגייתנו, וכן בדיון הנוסף לדף ג ע"ב-ד ע"א, ביחס למקבילות ביבמות מ ע"ב ו-מו ע"ב.

109 ספרי דברים, מהדורת א' א' פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 287: "כי יקח איש אשה ובעלה, מלמד שהאשה נקנית בכסף. שהיה בדין...". (וכן הוא שם בדיון שבהמשך). ובמדרש זה חסר "וכן הוא אומר וכו'" שבבבלי (ראו ווייס [לעיל הע' 108], עמ' 220-221).

110 ירושלמי, שם פ"א ה"א (נח ע"ב): "בכסף מנין. 'כי יקח'. מגיד שנקנית בכסף. בביאה מניין... אמ' ר' אבין ותני חזקיה. 'וכי יקח'. מגיד שהיא נקנית בכסף. ודין הוא...". (הציטוט ע"פ כ"י ליידין, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 1137).

111 ועיינו גם ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר נשים, ירושלים-ת"א תשי"ט, מבוא למסכת כתובות, עמ' 77. ועל ההבדל בין קניין רגיל לקניין אשה, ראו שם, מבוא למסכת קידושין, עמ' 308, ובהפניות.

112 לדעת הלבני (ראו לעיל הע' 107), לזה ניתן היה להוסיף את הפסוק "קניתי לי לאשה". על הפולמוס במחקר, אם "בכסף" עומד בפני עצמו או גם עם "שטר" ו"ביאה", ראו פרידמן (לעיל הע' 103), עמ' 202-203.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הכבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

שבכרייתות דלעיל אל לימוד בדרך הגזירה שווה¹¹³ (אם כי בקיצור לשון, ובארמית).¹¹⁴ במהלך לימודו זה הוא יצר בעייה לוגית (שאולי לא חשש לה), שהרי אין הנדון דומה לראייה: בפסוק "כי יקח איש אשה" מושא ה"קחה" הוא האשה, וב"כסף השדה קח ממני" מושא ה"קחה" הוא הכסף!¹¹⁵ ב"כי יקח" – הכסף ניתן, וב"קח ממני" – הכסף נלקח. ברם, כיון שמדרש ספציפי זה תומך הוא,¹¹⁶ שבו ההלכה עצמה – "אין קחה אלא בכסף" – ידועה היתה כבר מן המשנה, ונהגה עוד מימים ימימה, הרי שאין בגזירה שווה זו אלא אסמכתא בעלמא.¹¹⁷

2. וניתני הכא "האיש קונה"? ... ואב"א אי תנא "קונה" ה"א אפילו בע"כ,¹¹⁸ [=הוה אמינא אפילו בעל כרחה] תנא "האשה נקנית", דמדעתה¹¹⁹ - אין, שלא מדעתה¹²⁰ - לא.

113 על הטרמינולוגיה של גזירה שווה, ראו: ב' ז' בכר, ערכי מדרש, תנאים, תל-אביב תרפ"ג, עמ' 10-11. ועיינו גם לאורך מאמרו של י"ד גילת, "להשתלשלותה של הגזירה שווה", מלאת, ב תשמ"ה, עמ' 85-92.

114 "גמר קחה קחה (= "קחה קחה לגזירה שווה"), משדה עפרון, כתיב הכא... וכתיב התם..." (= "נאמר כאן... ונאמר להלן..."). ברם, חסר כאן הנדבך המסיים של צורת לשון זו: "מה התם בכסף אף הכא בכסף".

115 והעירו על כך תוס' ד"ה "וכתיב התם" שבעל הגזירה שווה "אינו חושש" לכך. ועיינו גם ברית"א בחידושי על אתר, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, עמ' ח, ד"ה "כתיב הכא", שמאותו נימוק הוא אומר: "ולאו ג"ש ממש היא... אלא גילוי מילתא בעלמא וכעין ילמד סתום מן המפורש...".

116 על ארבע גישות בפולמוס על השאלה העקרונית אם המדרש קדם או ההלכה, היינו, אם המדרש אינו אלא תומך בהלכה קיימת או, לחילופין, אף יוצר הלכות חדשות, ראו: י' נויבאור, "הלכה ומדרש הלכה", סיני, כב (תש"ח), עמ' מט-פ; א' א' אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 166-182; י' נ' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ות"א תשי"ז, עמ' 511; ח' אלבק, מבוא למשנה, ת"א תשי"ט, עמ' 42.

117 נראה שהסבורא לא ייחס חשיבות אלא לעיקרון שבמדרש, ממנו אכן נובע שקניית השדה היתה בכסף, ולא לדרך הלימוד.

118 למעשה, אפשר היה לומר שדווקא הלשון "האשה נקנית" מרמזת למעמדה הפסיבי, היינו שנקנית אפילו בעל כרחה. על הקושי שב"הוה אמינא" זה יעידו דברי תוס' שם ד"ה "אי תנא קונה", וברשב"א שם, ד"ה "תנא האשה נקנית", שאף נאלץ לפרש את ה"הוה אמינא" בשתי דרכים אחרות. בסוגיה קשיים לוגיים רבים, ועל הגורמים הנראים לתופעה זו, ראו מה שכתבתי להלן בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [3], ולהפניות המצויינות שם.

119 בכ"י אוקספורד 367 והותיקן 111 – ליתא לתחילית דל"ת.

120 בכ"י אוקספורד והותיקן הנוסח: 'בעל כרחה'. וראו מה שכתבתי על כך לעיל הע' 103.

הסבורא בסוגייתנו מייחס לתנא דמשנה – מי שניסח את ההלכה "האשה נקנית" – כוונה ללמדנו שאין האשה מתקדשת אלא מדעתה.¹²¹ אין צורך לומר שאין בכך שום חידוש, שהרי להלכה זו מתייחסים בספרות התלמודית כאל מוסכמה ידועה, והיא נזכרת במפורש¹²² הן במקורות תנאיים,¹²³ הן בדברי האמוראים,¹²⁴ והן בסתמות.¹²⁵ מדרש מפורש המתייחס לכך לא מצאנו, אם כי קיימים ניסיונות בכיוון זה אצל המפרשים.¹²⁶ מכל מקום, חידושו של

121 רש"י נימק הלכה זו בשתי דרכים. ראו קידושין מד ע"א ד"ה "קידושין", לעומת יבמות יט ע"ב, ד"ה "קדושין דעלמא".

122 השו"י 'י' נויבואר, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, מהדורה שניה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 15, הע' 8, שכתב: "הסכמה הודית של שני בני הזוג נחשבת כתנאי מוקדם, שאין רואים אפילו צורך להזכירו בפירוש. עניין כה מובן מאליו לא יוזכר בפירוש אף בספרי-משפט פרימיטיביים ביותר...". ועיינו שם בהמשך דבריו, ומכל מקום, בניגוד לטענתו, הוצגו בהערות דלהלן מקורות תנאיים ואמוראיים מפורשים המצריכים את הסכמת האשה לקידושין. במקום אחר בספרו (עמ' 136, הע' 2*), השתמשו המהדירים בממצאו של מ' ע' פרידמן ("הכתובות הארץ-ישראליות מתקופת הגאונים", תעודה, א [תש"מ], עמ' 63), כראיה נוספת שיש צורך בהסכמת האשה, וכתבו: "שבכמה מהכתובות הארצישראליות שנמצאו בגניזה מצוי המונח "שותפות", היינו: החתן מבקש את הכלה להיות לא רק אשתו ואם בניו, כי אם חברתו ואשת-בריתו, ובוודאי שאין לדבר על כפייה".

123 תוספתא, יבמות, ב, א (מהדורת ש' ליברמן, ניו-יורק תשכ"ז, עמ' 5): "כשם שהקידושי אינן קונין באשה אלא מדעת שניהם, כך מאמר אין קונה ביבמה אלא מדעת שניהם" (וראו גם ירושלמי שם, פ"ה ה"ד [ז ע"א]).

124 ראו דברי רב יהודה אמר רב, בקידושין מא ע"א: "אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה (למרות שמותר לו הדבר מדין תורה) עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה". וכן הוא בבבא-בבא מ"ח ע"ב: "... ואמר אמימר (רשב"ם: "כלומר קיימא לן הכי"): תליוה וקדיש – קידושו קידושין. רב אשי (כצ"ל. בדפ': מר בר רב אשי. ראו על כך בעבודתנו [לעיל הע' 79], עמ' 208 הע' 26) אמר: באשה ודאי קידושין לא הוו. הוא עשה שלא כהוגן... ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר? אמר ליה: שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות". לכל הדיון של ארבעת האמוראים אין מקום אלא מתוך ההנחה שצריך את דעתה והסכמתה של האשה לקידושיה, וההתלבטות היתה רק בשאלה אם הסכמתה במקרה מיוחד זה של כפייה, שבו היא זוכה בחייה תמורת הסכמתה להתקדש, נכנסת לגדר "רצון" אם לאו (רוב הראשונים הבינו במימרת אמימר, שמי שנתלה היתה האשה, ולא הבעל המקדש, ומכל מקום, יתר שלושת האמוראים כבר דנו במקרה של כפיית האשה). והשוו ע"ב דברי נויבואר (לעיל הע' 122, שם), ועם מסקנתו שם מדיון אמוראי זה.

125 הסתמא דגמרא ביבמות יט ע"ב אומרת: "מה קידושין דעלמא – מדעתה, אף קידושין דיבמה – מדעתה" (וכן הסתמא בקידושין מד ע"א), ורש"י מבאר: "והלכה והיתה לאיש אחר (דברים כד) – מדעתה משמע". וראו אף האמור להלן הע' 126.

126 על הפסוק "ויאמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה" (בראשית כד, נז) נאמר בבראשית

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

הסבורא הוא הן בעצם העובדה שמצא במילות המשנה "אסמכתא", כביכול, להלכה הידועה, והן בכך שאת הכוונה ללמדנו הלכה זו ייחס לתנא עצמו, מנסח המשנה.¹²⁷

3. מתניתין אהדדי לא קשיין ... ואין דרכה של אשה ליבדק, דהא אשה¹²⁸ נמי¹²⁹ באונס¹³⁰ מיטמאה,¹³¹ תני לשון זכר (= "שבעה דרכים", שבמשנת זבים).

ההלכה שאשה נטמאת אפילו באונס נלמדת ממדרש בברייתא מפורשת, שאין חולק עליה, בנידה לו ע"ב: "דת"ר... או אינו אלא מחמת אונס? כשהוא אומר "אשה כי יזוב דמה" – הרי אונס אמור" (ועיי"ש בהמשך). וכן הוא במדרש שבספרא, מצורע, פרשה ה, א.

4. והא דתנן: "בשבעה דרכים בודקים את הזב" – ליתני "דברים"? התם הא קמ"ל: דדרכא דמיכלא יתירא – לאתויי לידי זיבה,¹³² ודרכא דמישתיא יתירא – לאתויי לידי זיבה.

המסקנה ההלכתית ("קא משמע לן") שאוכל ושתיה יתרים גורמים לזיבה נובעת כבר מפשט משנת זבים ב, ב, המצוטטת כאן: "בשבעה דרכים...

רבה, ס (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 653): מכאן שאין משיאין את היתומה (וברש"י לבראשית שם: "את האשה") אלא על פיה". וראו למקורות שציינ למדרש זה הרב מ' מ' כשר, תורה שלמה, ד, ניו-יורק תשי"ב, עמ' 979 בהע' קצט, וכן בהערת המהדיר לב"ר, שם. ברם, מפשטו של המסופר (שם, נה-נט) עולה, לדעתנו, כי מה ששאלו אותה לא היה אלא אם מוכנה היא לעזוב את משפחתה מיד, ללא שהות של "ימים או עשור", וללכת עם עבד אברהם, אך לעניין קידושיה כבר לפני כן הוחלט, שלא בנוכחותה: "הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדניך כאשר דבר ה' (שם, נא). ושם משום כך נאמר במדרש דלעיל: "מכאן שאין משיאין (ולא: מקדשין) וכו'". אך כאמור, מן המקורות התנאיים והאמוראיים ברור שאין לקדשה אלא מדעתה. עוד על קידושין מדעתה, ראו פרידמן (לעיל הע' 103), עמ' 179-180.

127 ראו להלן מאפיינים א, ג ליד הע' 179, 182.

128 "אשה" – ליתא בכ"י אוקספורד.

129 "נמי" – חסר בכ"י ותיקן.

130 בכ"י אוקספורד ומינכן 95, חילוף סדר: באונס נמי.

131 בכ"י אוקספורד, מינכן וותיקן: מטמא.

132 "לאתויי לידי זיבה" – חסר בכ"י מינכן וותיקן. מן "זיבה" עד "זיבה" דלהלן חסר בכ"י אוקספורד, אולי מחמת הדומות.

במאכל ובמשתה...¹³³ ואין זו סתם המלצה, אלא בדרך זו נעשה הזיהוי ההלכתי של סוג הזיבה המטמאת.

5. והא דתנן ... ליתני ... ? ... סיפא נמי ניתני "דבר" ? – התם הא קמ"ל: דדרכיה דאתרוג כירק, מה ירק [א] דרכו ליגדל על כל מים, [ב] ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג¹³⁴ ...

הקביעה העובדתית [א] מפורשת בברייתא בר"ה יד ע"א.¹³⁵ קביעה [ב] היא הכרעה כדעת רבן גמליאל, במחלוקתו עם ר' אליעזר במשנת ביכורים פ"ב מ"ו, המקבלת אף תמיכה בתלמוד.¹³⁶

6. מניינא דרישא למעוטי מאי? ... מניינא דרישא ("בשלש") למעוטי חופה.

את השאלה "מניינא למעוטי מאי?" יש לראות כאחד מן החידושים הסבוראיים העיקריים שבסוגייתנו.¹³⁷ היא מתבססת על ההנחה שהמנין שבמשנה ("בשלש דרכים"; "בשתי דרכים") בא במטרה למעט: שלוש ולא ארבע; שתיים ולא שלוש. הנחה זו אינה הכרחית כלל, שהרי מדוע לא נניח, לחילופין, שנקיטת המספר שבמשנה באה כדי להקל על הזיכרון, ובכך ינומק מדוע הן הירושלמי והן האמוראים בבבלי לא העלו בשום מקום שאלה זו. לענייננו שלנו, חשובה התשובה ההלכתית שהסבורא מציע לשאלה זו: "למעוטי חופה". רב הונא היה זה שפסק, בדף ה ע"ב: "חופה קונה מק"ו". ברם, כבר כשלוש מאות שנה לפני אחרוני הסבוראים, בעלי סוגייתנו, דחה רבא את דעת רב הונא בטענת "שתי תשובות בדבר" (שם), שאחת מהן מתבססת על ההיגיון הלשוני-משפטי של המשנה: "נקנית בשלש דרכים" – 'שלש' תנן, 'ארבע' לא תנן".¹³⁸ החלטיות סוגייתנו בדחיית דעת רב הונא מורה על מסורת שבידי הסבורא, כלשון הרשב"א:

133 וראו שם גם דעת רבי עקיבא.

134 בכ" הותיקן נוסף כאן "נמי", וכל השאר מכאן ואילך, החוזר על עצמו – חסר.

135 ולשון הברייתא: "...יצאו ירקות שגדילים על כל מים, ומתעשרין לשנה הבאה".

136 ראו ר"ה שם ע"ב (ובמקבילות), ובדברי רבה שם. ולהלן שם, דף טו ע"א, ובמקבילות המצויינות שם בגיליון, הובאה ברייתא: "א"ר יוסי: אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים: אתרוג אחר לקיטה למעשר, ורבותינו נמנו באושא ואמרו: בין למעשר בין לשביעית", וסוגיית ריש קידושין תואמת איפוא את ההלכה.

137 ראו מאמרנו "מניינא" (לעיל הע' 5).

138 אביי ניסה שם להגן על דעת רב הונא, ורבא (נפטר: 352 לספירה. ראו להלן, הע' 139)

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

דהכא קאמר תלמודא להדיא (במפורש) סתם למעוטי דרב הונא, אלמא מוסכם הוא אצלם דרב הונא ליתא.¹³⁹

ועוד הראה הרשב"א שמסקנה זו עולה אף מסוגיה אחרת.¹⁴⁰

7. ולרב הונא, דאמר "חופה קונה מק"ו", [מניינא] למעוטי מאי? – למעוטי חליפין.

בקביעת בעל הסוגיה שאין האשה נקנית בחליפין אין שום חידוש, שהרי לא מצאנו תנאים או אמוראים שהעלו על דעתם אפשרות כזו.¹⁴¹ במילים אחרות:

לא דחה דברי אביי, אך ראו הרשב"א להלן בסמוך. אמנם, קשה להחליט אם דברי אביי, להגנת רב הונא, אכן משקפים את דעת אביי עצמו, והדבר כרוך בשאלה עד כמה דחוקים דברי הגנה אלו, כבעיקרון שהניחו לנו הגאונים, בניסוחו של אסף: "כשהתלמוד מוציא את המשנה מפשוטה, כדי להתאימה לאיזו הלכה, או מחדש ע"ז דין חדש – נראה שהוא סובר שכך הלכה, כי אלמלא כך, לא היה מוציא את המשנה מפשוטה" (ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רלט-רמ, בהסתמך על תשובת רב האי גאון, בתשובות הגאונים, הרכבי, ברלין תרמ"ז, ס' פב). ובעניין זה, עיינו עוד במאמרנו: "על התפלגות הנטיות ההלכתיות של האמוראים לפי אסכולות", אסופות, ח (תשנ"ד), עמ' קיג, ושם בהע' 35 ובהפניות. ברם, כלל הפסיקה שהיה כבר בידי הסבוראים הוא "אביי ורבא – הלכה כרבא", שכנראה יסודו עוד משלהי תקופת האמוראים. על קדמותם של כללי ההכרעה בין צמדי אמוראים, ראו מאמרנו "לא שמיע ליי" (לעיל הע' 5), עמ' 468, הע' 4. ראו עוד ספר כריתות לר"ש מקיינון, מהדורת סופר, עמ' רב הע' קלח, ומה שכתבנו לעיל הע' 102. אמנם, א' ב' הלבני (לעיל, שם), עמ' 126-120, מייחס את הכלל לסתמות מן התקופה שאחרי רב אשי (=אחרי 427 לספירה), אך מכל מקום גם לשיטתו קדם הכלל זמן רב לסוגייתנו, שמקורה מ"רבנן סבוראי בתראיי" (סוף המאה השביעית). ואף מדיונו של י' ש' שפיגל (לעיל הע' 102), עמ' 161-162, עולה שהכלל ידוע היה עוד לפני שלהי תקופת הסבוראים.

139 חידושי הרשב"א, מסכת קידושין, מהדורת א' ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ג, לדף ע"ב, ד"ה 'אמר רבא שתי תשובות בדבר', עמ' כו. ועיינו עוד שם בשיקוליו, ובדיונו בפירוש ר"ח ורי"ף. יש להוסיף כאן על הקשיים שבדיוני הסוגיה (ראו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [3]), בעייה לוגית נוספת, העולה מן התשובה "למעוטי חופה" (=כנגד רב הונא): אם אכן מסורת היתה זו (ולא השערה של הסבורא), ולפיה התנא דהמשנה נתכוון למעט מן הדעה שבה תמך רב הונא, יש לתמוה [א] כיצד אירע שמסורת זו נודעה לאחרוני הסבוראים, ולעומת זאת נתעלמה מרב הונא עצמו (נפטר: 297 לספירה), שהרי לא יתכן שהוא בא לחלוק על התנא. [ב] כיצד לא ידעו אודותיה אביי ורבא (נפטרו: 338, 352 בהתאמה. ראו: סדר תנאים ואמוראים, עמ' 5; אגרת ר"ש גאון, עמ' 87, 89), שהרי אלמלא כן, היתה קושיית רבא יותר נחרצת, מפורשת וסמכותית, מה גם שלא היה מקום לאביי לנסות ולגונן על דעת רב הונא, כפי שניסה שם.

140 ראו: יבמות נו ע"ב: "...אבל חופה דלא קני לה – לא". ומסיק הרשב"א: "אלמא מפשיט פשיטא להו דחופה לא קני".

141 לדעת נויבאר (לעיל הע' 122), עמ' 119-122, בתקופות קדומות התבצע קניין חליפין

הסבוראים פוסלים כאן דעה שממילא לא קיבלה שום לגיטימציה על ידי קודמיהם. מכל מקום, בעל הסוגיה עצמו מנמק את פסילת האפשרות הזאת – ושוב, בהסתמך על הלכות ידועות – באומרו:

חליפין – איתנהו בפחות משווה פרוטה, ואשה – בפחות משווה פרוטה לא מיקניא נפשה (וראו להלן).

8. ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל.

ההלכה ששדות נקנין בחליפין כבר נלמדה בירושלמי שם פ"א ה"ה (ס ע"ג): בראשונה היו קונין בשליפת המנעל, הדא הוא דכתיב (רות ד): "זאת לפני בישאל על הגאולה ועל התמורה... שלף איש נעלו [ונתן לרעהו].¹⁴²

ואף שיתכן כי היה הבדל בנושא זה בין א"י לבין בבל בימי התנאים,¹⁴³ מכל מקום מן הבבלי בבא-מציעא מז ע"א ("הא קא קני ארעא אגב גלימא...") ניתן ללמוד כי "בימי האמוראים בבבל היו קונים גם קרקעות בקניין סודר".¹⁴⁴

9. ואימא ה"נ?¹⁴⁵ חליפין – איתנהו בפחות משווה פרוטה...

ברייתא מפורשת בבבא-מציעא מז ע"א (ובקידושין יג ע"א) אומרת: "קונין [בחליפין] בכלי, ואע"פ שאין בו שווה פרוטה".¹⁴⁶

10. [המשך דלעיל]... ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה.

לפי ערכו הממשי של החפץ. בתקופת התלמוד החליפין כבר נעשו באופן סמלי על ידי קנין סודר, אך דרך זו לא נתקבלה בתחום השמרני-דתי של הקידושין.
142 וכן ציין לנכון רש"י כאן בסוגייתנו. ובתוספתא שם פ"א ה"ט (מהדורת ליברמן, ניו-יורק תשל"ג, עמ' 279): "החליף עמו קרקעות בקרקעות, מטלטלין במטלטלין, קרקעות במטלטלין, מטלטלין בקרקעות, כיון שזכה בה, נתחייב בחלפיו".
143 ראו ח' אלבק (לעיל הע' 111), בהשלמות לקידושין פ"א משניות ד-ה, עמ' 411, ובציונים שם. והשוו ע"ש אלבק, דיני הממונות בתלמוד, תל-אביב תשל"ו, עמ' 160.
144 לשון ש' אלבק, שם. וראו דיונו בנושא זה שם עמ' 160-161.
145 מכח קושיה זו הדרא השאלה לדוכתה: "מניינא למעוטי מאי", והרי שאף הדיון כאן מתבסס על לשון התנא שבמשנה.
146 ואף רב נחמן ורב ששת לא נחלקו שם אלא לגבי פירות, אבל בכלי – כולי עלמא מודים.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

פשוט הוא שפסיקה זו מבוססת על דעת בית הלל שבמשנתנו, והלכה כמותם. ומפורשת היא אף בבבלי, ובדברי אמוראים.¹⁴⁷ רש"י נימק זאת אצלנו: "דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין".¹⁴⁸

11. מניינא דסיפא ("שתי דרכים") למעוטי חליצה. סד"א תיתי בק"ו מיבמה... קמ"ל.¹⁴⁹

בקביעה שאין האשה מתגרשת בחליצה אין חדש, ואף לא מצאנו שהיה ניסיון תנאי או אמוראי כלשהו להעלות זאת על הדעת.¹⁵⁰ החליצה שימשה במקורה אקט שמגמתו לא הייתה אלא לבייש את הבעל אשר לא רצה להקים זרע לאחיו, ומדוע אפוא יעלה על הדעת לשחרר את האשה מן הקידושין על ידי אקט זה?¹⁵¹ מכל מקום, סוגייתנו מנמקת זאת במדרש הכתוב, שאף הוא עצמו אינו מחידושה של הסוגיה:

אמר קרא "ספר כריתות" – ספר כורתה, ואין דבר אחר כורתה (ראו להלן).

12. ואימא ה"נ? אמר קרא "ספר כריתות" – ספר כורתה, ואין דבר אחר כורתה.

מדרש זה מובא בחמישה מקומות בבבלי. בשניים מהם משיבים באמצעותו על השאלה: ותהא האשה מתגרשת בחליצה בק"ו מיבמה? (כך בסוגייתנו, ולהלן בדף יד ע"א. וכן הוא בירושלמי יבמות פ"ה ה"א [ו ע"ד]), ובשלושה – על שאלה אחרת: שתהא האשה מתגרשת בכסף (שם ה ע"א, גיטין כא ע"ב ומקבילתה בסוכה כד ע"ב). את השאלה השנייה, שתהא האשה מתגרשת בכסף, כבר דחו אביי – מסברא, ורבא – ממדרש (קידושין ה ע"א). לעומת

147 שם יג ע"א.

148 השוו עם התוס' שם ד"ה "ואשה". ובראשונים רב הדיון בענין.

149 "קמ"ל" – ליתא בכי"י אוקספורד, מינכן ווטיקן, אך היעדרותו נוגדת את הלשון המצויה, לפי כללי התלמוד, אחר "סד"א". ראו גם להלן סעיף ב, ליד הע' 178.

150 אמנם התלמוד שואל להלן יד ע"א: "ותהא אשת איש יוצאה בחליצה מק"ו?" אך זוהי סתמא המאוחרת, כנראה, אף לרב אשי הנזכר לפניו. אצל הסבוראים, לעומת זאת, אף שהעלו שאלה זאת, לא היתה זו אלא אפשרות היפותטית שנדחתה, שהרי את התשובה ידעו מראש: "סלקא דעתך אמינא...קמ"ל" (ראו להלן בדיון על מקור 12).

151 וראו גם הלבני (לעיל הע' 4), עמ' קצו, הע' 1.

זאת, השאלה, שתהא מתגרשת בחליצה – שהיא השאלה בסוגיה דנן – דחוקה היא, שכן היא סותרת, כאמור, את עצם מגמתו של רעיון החליצה. מכל מקום, נראה יותר שסוגיית דף יד קדמה לסוגיה הסבוראית דנן. בזו שבדף יד מועלית לראשונה השאלה בדבר האפשרות שהאשה תתגרש בחליצה, ואף מביאים קל-וחומר לתמיכה באפשרות זו ("ומה יבמה..."); לאחר מכן דוחים את האפשרות באמצעות מדרש ("אמר קרא..."). לעומת זאת, בסוגיה הסבוראית דנן, כבר מובאים הקל וחומר ודחייתו, באמצעות המדרש, במסגרת של סברא מוטעית ודחוייה:¹⁵² "סלקא דעתך אמינא... קמ"ל", היינו שכבר מראש ידוע היה לתרצן שהלימוד בק"ו נפסל ונדחה. ועוד, גם סוג השאלה הבאה בעקבות דחייה זו מעיד, על פי היקרויותיו בתלמוד, כי זהו ניסיון שידוע מראש שיידחה: "ואימא הכי נמי".¹⁵³

והטעם השני, שבדף יד מובא כל המדרש, על השאלה והתשובה שבו (להוציא המונח "אמר קרא"), על טהרת הלשון העברית, כמקובל לגבי מדרשים,¹⁵⁴ מה שאין כן אצלנו, שהשאלה כבר מעובדת ונשתרבה בה הלשון הארמית:¹⁵⁵ "סד"א תיתי בק"ו מיבמה... קמ"ל. ואימא ה"נ...".

152 דרך זו נפוצה בתלמוד בקטעים הסבוראיים, וראו להלן מאפיינים א-ג, ליד הע' 174 ואילך.

153 שאלה זו נדחת באופן שיטתי בתלמוד. על תופעה זו, אותה אנו מייחסים לסבוראים, ראו להלן, ליד הע' 183-184. ועיינו בדברי יעבץ (לעיל הע' 14) עמ' 220, שהצביע על הנטייה של הסבורא רב אחא[י] להשתמש במונח "ואימא": "פריך רב אחאי: [ו]אימא... – ארבע פעמים על-פי פרוייקט השו"ת, מתוך תשע "פריך רב אחאי", אם כי בכמה מן הסוגיות שרשם, יש להסתפק אם המונח מדברי רב אחא[י] הוא (כגון, ברכות ו ע"א, שאינה שם ברשימת הפרוייקט). ראו גם דיונו של ברילל (לעיל הע' 14) עמ' 29, ליד הע' 29-30 באופי דרשותיו של רב אחאי זה (בן חנילאי/נהילאי, מבי חתים. שם הע' 24), מראשוני הסבוראים. וכן ראו דברי רש"ג להלן הע' 195.

154 ראו: צ' פ' חיות, "הלשון העברית בימי האמוראים", השלח, טו, פח-צ (תרס"ו) עמ' 354-355; א' מרגליות, "ארמית ועברית בתלמוד ובמדרש", לשוננו, כו (תשכ"ג) עמ' 20 ואילך; א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, מהדורה מתוקנת, תל-אביב תשל"א, עמ' 164-165, ועמ' 134-135.

155 בדומה לכך מצאנו עיבוד לשון לעיל הע' 114 ולידה.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

4. ממצאי הניתוח של ההלכות שבסוגיה

לאור דיוננו עד כה נוכל לסכם את המסקנות הבאות, ולאחריהן – את ההשלכות הנובעות מהן:

- א. כעשרים שאלות לשוניות הועלו בסוגיה, ובמהלך הדיון בהן נזכרו – כמסקנות או כאיזכורים – תריסר הלכות. מכל ההלכות הללו לא נמצא, ולו אף מקרה אחד, שהוא מחידושו המקורי של הסבורא, בעל הסוגיה.¹⁵⁶ זאת אף שלעיתים הוא נוקט לשונות היוצרים רושם שלפנינו חידושים הלכתיים.¹⁵⁷
- ב. בעל הסוגיה אינו מציג במהלך דיונו שום מקורות חדשים,¹⁵⁸ תנאים או אמוראים, שהגיעו אליו ממסורת חוץ לתלמודית. המקורות שבהם הוא עושה שימוש מונחים היו לפניו בבבלי עצמו, בסוגיות קדומות יותר.¹⁵⁹

156 לעומת זאת, נראה שהעיבוד ללשון הארמית הוא חלק מטיבה הלשוני הכללי של הספרות הסבוראית. בסוגיה זו של ריש קידושין (וכן בריש מסכת בבא-מציעא. ראו מה שכתבנו לעיל הע' 101) לא מצאנו שום שימוש מקורי בלשון העברית, ונראה שאפילו הפיסקה 'דרכו של איש לעשות מלחמה, ואין דרכה של אישה לעשות מלחמה' (בסוגייתנו, דף ב ע"ב), אינה אלא חיקוי של דברי ר' שמעון בברייתא המצוטטת שם להלן: "מפני שדרכו של איש לחזור על אשה...". או חיקוי, בהשפעת צורות לשוניות זהות המצויות רבות בספרות חז"ל. ראו, למשל, מ' סבר, מכלול המאמרים והפתגמים, ירושלים תשכ"א, עמ' 527. וראו אף לעיל הע' 114 ולידה. אולם, מן הראוי לציין שתהליך זה החל עוד לפני כן, משום שהיעדרותו של שימוש מקורי בלשון העברית מצאנו, למעשה, כבר אצל אמוראי התקופה שאחר רב אשי (427-500 לספירה), ובולט, למשל, אצל מר בר רב אשי. ראו עבודתנו: מר בר רב אשי (לעיל הע' 79), עמ' 243-245.

157 כגון: "התם הא קא משמע לן ד... " (דפים: ב סע"ב; ג רע"א); "סלקא דעתך אמינא... קמ"ל" (ג סע"א; שם רע"ב); "למעוטי מאי?.. למעוטי חופה/חליפין/חליצה" (ג סע"א; שם רע"ב); "אי תנא A, הוה אמינא אפילו... תנא B, [לאשמועינן] ד... " (ב ע"ב); "דיקא נמי דקתני... שמע מינה" (ג ע"א). לבחינת טיבן של פסידו-הכרעות הלכתיות אלו נשוב להלן. על הדיון בטיבם של הכרעות הסבוראים, ראו לעיל הע' 102.

158 וכן לא מצאנו בסיס לאפשרות זו בסוגיית ריש מסכת בבא-מציעא, המיוחסת ל"רבנן סבוראי" (ראו לעיל הע' 101). המסקנות והאזכורים ההלכתיים שם נלקחו מן המקבילות. עיינו שם, וסוגיה זו הולמת את כל שטוענים אנו במאמר זה לגבי סוגיית ריש קידושין, כפי שעולה ממחקרו של פלדבלום על סוגיה זו, שם).

159 לכאורה, כדברים הללו אמר א' ווייס, בטענתו כי החומר בסוגיה זו הוא "חומר הבא מן המוכן", אך העיון מורה כי אין כוונתו לומר שאין בחומר חידושים הלכתיים ומהותיים. הביטוי חוזר על עצמו פעמים מספר בשיטת ווייס בהסבר ההתהוות השכבתית של הסוגיה בבבלי, ואינו מיוחס אצלו דווקא לסבוראים אלא אף לסוגיות אמוראיות מכל דורות האמוראים. ראו ספרו: על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 6 (וכן שם, עמ' 5, 116).

ג. שימושו של בעל הסוגיה במקורות שקדמוהו נעשה בדרך סלקטיבית. נראה שאת מסקנותיו אין הוא כורך אלא אליבא דהלכתא, היינו, בתיאום עם אותה דעה שכבר פסקו או נהגו לפיה זמן מה לפניו.¹⁶⁰ זאת ועוד, לא מצאנו בסוגיה הכרעות כלשהן, אף לא בבעיות הלכתיות שהיו תלויות ועומדות.¹⁶¹

ד. על אף שימושו הרב של בעל הסוגיה במקורות שקדמוהו, אין הוא משנה את הוראתם המקורית, אלא משמר אותה בקפידה.¹⁶²

עד כאן באשר לעובדה שמן הסוגיה נעדרים: (א) חידושים הלכתיים, (ב) מקורות תנאיים או אמוראיים חדשים, (ג) דעות החולקות על דברי תנאים או אמוראים, מסתייגות מהם, או מפרשות את ההלכה שבהם באופן אחר.

160 על כך שכללי הפסיקה היו אף הם ידועים בזמנו של הסבורא דסוגייתנו, ראו לעיל הע' 102.

161 והשוו עם המקובל על החוקרים, לעיל הע' 102 (וכן הע' 101). אמנם – בעקבות הדוגמאות שהביא ר"ש גאון באיגרתו, עמ' 71-70, מסבוראים נקובי שם – יתכן שהסבוראים הראשונים עדיין מושפעים היו מרבתיים, אחרוני האמוראים. ואכן, כמה מן החוקרים ערכו הבחנה בין ראשוני הסבוראים לבין האחרונים שבהם: פראנקל (לעיל הע' 14), עמ' 265-268; הלוי (לעיל, שם), עמ' 32, 36-38, מייין את הספרות הסבוראית לשלושה סוגים, לאור עדויותיו של ר"ש גאון; יעבץ (לעיל, שם), עמ' 216-224. אפשר להם לחוקרים אלו לסמוך על פסיקתו-הכרעתו של רב ראבאי מרוב (סנהדרין מג ע"א, ראו להלן הע' 195), אותה ציין רש"ג, שם, כדוגמא להגדרתו לסוג פרשנות מסויים של הספרות הסבוראית: "וכל מאי דהוה תלי וקאיים – פירושה" (עמ' 70-69), היינו דברים התלויים ועומדים. וראו עוד על כך להלן, הע' 195. הדוגמא השניה שהביא רש"ג היא מדרש אגדה של רב אחא מבי חתים הסבורא (גיטין ז ע"א. לפנינו בדפוס: רב אחא מבי חוואה. וראו שם, עמ' 70, הע' ג של המהדיר, ואף האמור להלן הע' 195). לעומת זאת, ריש מסכת קידושין מן 'רבנן סבוראי בתראי' היא (איגרת, עמ' 71), וכנראה, על-פי ממצאינו, הללו אכן כבר חדלו מלהכניס לתלמוד פסקים והכרעות מקוריים. עוד מדברי ר"ש גאון בעניין זה, ראו להלן שם.

גורם אפשרי נוסף להבדל בין ממצאינו לבין אלו של החוקרים יכול לנבוע אף מן העובדה שהתשתית הטכסטואלית של רבים מהחוקרים אינה כשלנו. הללו הניחו בחדא מחתא את הספרות הסבוראית עם זו הגאווית, ולא נצמדו במחקריהם דווקא אל טיבה המיוחדת של הסוגיה הסבוראית שבריש קידושין, שיש לראותה, כאמור, כמייצגת. לפיכך, קשה לקבל בוודאות את קביעתם שאת הקטעים והמונחים דלעיל (הע' 102) יש לייחס דווקא לסבוראים. אכן, רבים מן הקטעים והפיסקאות שציינו להם, למשל, שפיגל וזייני, לאורך עבודתם (לעיל שם), אינם נמצאים בכי"י ובראשונים, כפי שהם עצמם הראו שם באופן שיטתי, וזו תופעה רגילה דווקא לגבי הוספות גאוניות.

162 ונראה שכן הוא אף בנושאים האגדיים-רעיוניים. ראו דברי ר"ש בברייתא, שם ב ע"ב: "מפני מה אמרה תורה... מפני שדרכו של איש לחזר על אשה...". והשוו אותם בלשונם, בצורתם ובשם אומריהם עם המקבילה בנידה לא ע"ב.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

שלא בתחום ההלכתי קיימים בסוגיה מספר חידושים, ונצביע עליהם להלן, כיוון שמצאנו להם זיקה לאופי ההלכתי המסויים של הסוגיה.

5. מאפייני הסוגיה: חידושים פסידו-הלכתיים ותפיסתיים

על אף שבתחום ההלכתי לא נמצאו בסוגיה, כאמור, חידושים מקוריים, אין להתעלם מחידושים אחרים בעלי זיקה ישירה למסקנות ההלכתיות המובאות בסוגיה.¹⁶³ במהלך מגמתו להצדיק את הניסוח שבמשנה, מפלפל בעל הסוגיה בדברים, ומעלה את הטיעון כאילו התנא העדיף במתכוון את הלשון הנקוטה במשנה על לשון חלופית, מתוך מגמתו לפסוק הלכה.¹⁶⁴ פסיקת ההלכה נעשית בשתי דרכים:

1. באופן שבא למעט מדעות אחרות,¹⁶⁵ ולומר שאין הלכה כמותן ("למעוטי", "לאפוקי", "סלקא דעתך אמינא ... קמ"ל" ועוד).¹⁶⁶
2. לחילופין, בדרך ההפוכה, שבאה לרבות ("לאתויי")¹⁶⁷ הלכה נוספת. ואלמלא נוכחנו לדעת בניתוח הסוגיה לעיל, שכל אחת מהכרעות אלו לא חידשה מאומה – שכן כבר בתקופה הטרומ סבוראית נתקבלה ההלכה – ניתן היה לטעות ולסבור על פי לשונות ההצעה,¹⁶⁸ שיש בספרות הסבוראית הכרעות ופסקי הלכה מקוריים. בלשון אחרת, הסבורא מוצא בלשון המשנה אסמכתא להלכה הידועה לו ממקומות אחרים בתלמוד, תוך יצירת זיקה, בדרך הפלפול (מסוג 'הסברא מן החוץ'. ראו להלן),¹⁶⁹ אל הניסוח הספציפי הנוכחי

163 נוסף על האמור להלן, ראו המיוחס לסבוראים בתחום עריכת התלמוד (לעיל הע' 12).

164 וראו דעת הלבני, לעיל הע' 93.

165 כגון: "למעוטי חופה/חליפין/חליצה" (לעיל ליד הע' 137, 141, 149); "אי תנא 'האיש' קונה", הוה אמינא [שהאשה נשאת] אפילו בעל כורחה... (לעיל ליד הע' 118).

166 ראו ללשונות שצויינו לעיל הע' 157.

167 הוספנו לשון זו ("לאתויי"), אף שאינה בנמצא בריש קידושין, בהיותה נמצאת בסוגיות "זה הכלל לאתויי מאי", המיוחסות במחקר לסבוראים (ראו להלן בסוף המאמר, נספח להע' 171). ולדעתנו, אף סוגיות "הכל לאתויי מאי" הולמות את מאפייני השאלות הסבוראיות, המנסות להוכיח שאין במשנה ייתורים לשוניים.

168 ראו לעיל הע' 157.

169 על שיטה זו, ראו בעיקר: ח' ז' דימיטרובסקי, "על דרך הפלפול", ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' קיא ואילך, ובהפניות הביבליוגרפיות שצויינו בראש מאמרו. על זיקת שיטה זו לסוגיות מאוחרות וסבוראיות, ראו מאמרנו "ביקורת" (לעיל הע' 5), עמ' שלד-שלה, שמד, והארכנו בכך בהצאתנו על הקושיה 'פשיטא' (להלן הע')

במשנה. מנקודת מבט זו אפשר להציע, כי כשם שסופר על ר' עקיבא "שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות",¹⁷⁰ כך "דרשו" הסבוראים במשנה. זה – בתורה שבכתב, ואלו – בתורה שבעל-פה (שבזמנם נראה כי כבר הועלתה על הכתב. ראו בנספח דלהלן).

חלק מכתריסר המאפיינים המייחדים את הסוגיה הסבוראית בריש קידושין¹⁷¹ מהווים את הבסיס עליו תושבת להלן פרשנותנו למסורות הגאונות שהוזכרו לעיל בדבר מהות היצירה הסבוראית. המטרה היא להדגיש את הנקודות המבדילות את הספרות הסבוראית מקודמתה האמוראית. הבולטת בדיון שבסוגיה היא השאלה "מניינא למעוטי מאי" (וכן "מניינא למה ליי"), ותשובות הסוגיה עליה, שמניתוחן העלינו את המאפיינים שנרשמו להלן.¹⁷² כאן ניזקק לעשות שימוש בחומר המפוזר במחקרינו הקודמים, על מנת להציג לראשונה תמונה יותר שלמה ומסודרת של מאפייני הסוגיה הסבוראית.

בתחום ההלכתי לא היה, כאמור, חידוש בדבריהם של הסבוראים, אך היו כאלו בתחום הספרותי והלשוני ובדרכי הטיעון והחשיבה. מובן שבמספרים כה גדולים של סוגיות ייתכן שיימצאו חריגים או חריגים לכאורה,¹⁷³ אך התמונה הכללית נחרצת ומכרעת. המאפיינים דלהלן מוגבלים לנושא דיוננו – אופייה של ההלכה הסבוראית:

185). על דרך יישומה של שיטת ה'סברא מן החוץ' בסוגיה בבבלי, ראו מאמרנו 'דאי סלקא דעתך' (להלן הע' 175), עמ' רנב-רנט. בשיטת הפלפול מכונים דיונים אלו 'שמירה'. וראו להלן, ליד הע' 197.

170 מנחות כט ע"ב. והשוו עם א' ה' ווייס (לעיל הע' 14), עמ' 193: "ורמו לנו (הגר"א בספרו אמרי בינה, בשם רא"ו. א' כ') בדבריו האלה כי מה שעשו בעלי המדרש עם הכתוב כן עשה התלמוד במשנה...". ובעמ' 202: "כללו של דבר הוא: הכתוב נמסר לחכמים להדרש, המשנה נמסרה לאמוראים להדרש, והתלמוד נמסר לסבוראי ולגאונים ולרבנן להדרש", וכולם דרשו ללא מגבלה: כפשוטו, שלא כפשוטו ואפילו נגד פשוטו (שם). בניגוד לדעתו, מייחסים אנו את "דרישת" המשנה לסבוראים, ולא לאמוראים. ראו גם פלדבלום (לעיל הע' 101), שכתב על סוגיית ריש בבא-מציעא, שאף לגביה עדויות וסימנים של עריכה בתר-אמוראית (שם, עמ' ט ואילך): "לפייז הגישה למשנה מעין הגישה של המדרש למקרא" (עמ' י). על הגורמים האפשריים לתהליך התקדשותה של המשנה, ראו האמור להלן בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [8].

171 המאפיינים הובאו להלן בנספח להע' זו, בסוף המאמר.

172 ראו מאמרנו (לעיל הע' 5), על שני מונחים אלו.

173 ראו, למשל, מה שכתבנו על אלו הנראים לכאורה כחריגים בסוגיות 'פשיטא', להלן הע' 185.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

א. החידוש הפסידו-הלכתי: כל שאלות התכלית הללו – לשם מה נקט התנא במשנה ניסוחים הנראים כלא מיטביים או אפילו כמיותרים – מובילות לחתירה מגמתית אחר חידוש איזשהו¹⁷⁴ בלשון הנקוטה במשנה.¹⁷⁵ באמצעות קיומו של החידוש נדחית הטענה כאילו קיים במשנה ייתור לשוני, וכתוצאה מכך, איזכורו של הפרט בטכסט נתפס כהכרחי, ונעשה במגמה מכוונת, כביכול, של התנא – למנוע מראש טעות אפשרית בהלכה.

ב. המבנה הלשוני של הטיעון: את החידוש מציעה סוגיית ריש קידושין בשתי דרכי טיעון עיקריות:

1. הפשוטה והישירה: "הא קא משמע לך ד...";¹⁷⁶ "למעוטי".

2. המפולפלת והעקיפה ("סברא מן החוץ"): "למעוטי A. סלקא דעתך אמינא... קמ"ל";¹⁷⁸ "אי תנא A, הוה אמינא אפילו...". השיטה השניה נפוצה ביותר בסוגיות של ה"צריכותות": "למה לי למתני A ול"ל למתני B? צריכא, דאי תנא A, הוה אמינא... ואי תנא B, הוה

174 מגמה זו יצרה מצב שמלכתחילה צריך היה להצדיק את הנוסח שבמשנה בכל מחיר, וזו הסיבה, לדעתנו, שבריש קידושין ובסוגיות הסבוראיות יש "תירוצים דחוקים" (ראו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [3]).

175 זו כשלעצמה נראית תפיסה שונה משל האמוראים, שכן לפיה ניתן להבין שבמשנה לא נכתב שום דבר אלא אם כן היה בו חידוש. ההנחה החלופית היא, שהמשנה היא לקט מסודר של כל התורה שבע"פ עד ימי רבי, ובו יש באופן טבעי הן הלכות חדשות והן הלכות ידועות, וכנראה שכך סברו האמוראים, בבבלי ובירושלמי, ולכן לא מצאנו אצלם את שאלות הייתורים מסוג זה, המוסכות על המשנה (והברייתא), ואת סוג התירוצים המציעים את החידושים. עוד על הטכניקה של חידוש פסידו-הלכתי זה, ראו מאמרנו "דאי סלקא דעתך לעומת 'סלקא דעתך אמינא' בבבלי", סיני, צט (תשמ"ו), עמ' רס, סע' (ג).

176 לרשימת כמה מהמונחים המציעים, כביכול, חידושים והכרעות בסוגיה, ראו לעיל הע' 157.

177 ראו לעיל הע' 169 ולידה. וראו עתה גם הלבני (לעיל הע' 1), עמ' 23, האומר כי אצל הסתמאים "שכיחה הרטוריות וכמעט שאינה נמצאת אצל האמוראים... האמוראים התעניינו בשקלא וטריא שיש בה כדי להביא לידי חידוש הלכה... וזו שלא הביאה לידי חידוש הלכה לא נכנסה בגדר התעניינותם; ואילו הסתמאים כמחברי ספר, התעניינו גם בעיטור סופרים והרטוריות מעין עיטור זה". ברם יצויין, כי שיטת הלבני היא, שמקורה של רטוריות זו באמוראים, אלא שלא טרחו לשמר אותה בתלמוד, עד שבאו הסבוראים ותיעדו אותה.

178 אף האמוראים עשו שימוש במונח "איצטריך" סלקא דעתך אמינא, אך שימושם בו שונה. רק 25 מתוך כ-360 שימושים בלשון זו הם מן האמוראים (מרביתם מאב"י, רבא

אמינא...¹⁷⁹ סוגיות "פשיטא", ו"מאי ואומר", המיוחסות במחקר לסבוראים, מציעות לשונות נוספות של שיטת ה"סברא מן החוץ": "פשיטא, מהו דתימא... קמ"ל";¹⁸⁰ "מאי ואומר? וכי תימא... תא שמע".¹⁸¹

ג. דעה חלופית: ברקעו של הטיעון המובע בתירוצי הסוגיות הללו עומדת דעה כלשהי נוספת, נסתרת, שלא היתה חלק מן הדיון בשעה שהועלתה השאלה. התרצן הסבוראי מעלה או ממציא אותה, כדי לטעון שהנוסח שנראה היה כיתור לשוני נתנסח כך במכוון על ידי התנא, במטרה לדחות או לפסול ("למעט"; "מהו דתימא" ודומיו) דעה זו מן ההלכה, או לחילופין - לקבלה ("לא תויי") אליה. תיאורטית, אין התרצן מוגבל במספר הדעות החלופיות שהתנא נתכוון, לפי טיעונו, לדחותן מן ההלכה.¹⁸²

ורב אשי, ולפניהם "איצטריך"), אך רובם המכריע מוסבים על ייתורי לשון בתורה, או על כפילויות במימרות אמוראיות. רק בודדים הוסכו על המשנה (כגון: שבת ק ע"א), אך במקרים הללו נראה שהיתה הצדקה לסבור שיש ייתורי הלכות במשניות הנידונות (על סוגיה זו ראו להלן, סוף הע' 183). משמע שהתפיסה האמוראית טרם ייחסה את הכוונות הנסתרות למניעת טעויות מדומות והיפוטטיות לקודמיהם, התנאים, אלא לתורה, והתופעה יכולה להיות מובנת על רקע האמונה כי זו מנוסחת מפי הגבורה ולא מפי בשר ודם. ומן הדברים עולה שוב, שהאמוראים לא סברו שכל פרט ולשון במשנה באו במטרה לחדש משהו. אכן, ראו תפיסתם זו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפייני [4]. על המחלוקת בין בעלי הכללים על ההבדל בין "סלקא דעתך אמינא" לבין "מהו דתימא" (בשאלת היקף הדחייה של הסברא), ראו מאמרנו "הערות" (לעיל הע' 5).

179 על הצריכותות, ראו להלן, הע' 183[ה]. הפלפול מסוג "הוה אמינא" אינו שכיח אצל האמוראים, והוא זוקק בדיקה (עיינו שבת נא ע"א; שם קח ע"א). סוג אמוראי אחר הוא: "מריש הוה אמינא... כיון ד... [=וחזרתי בי]". כך כ-20 פעם, במיוחד בפי אמוראי האסכולה הפומבדיתאית: בעיקר אביי, אך גם רבו, רב יוסף, ואף חברו, רבא. ואולם, בולט לעין שאין זה פלפול מסוג סברא מן החוץ: אין הוא מתאר מציאות מדומה, אלא דיווח עובדתי; לא מעלה טעות אפשרית בעתיד, אלא כזו שכבר קרתה בעבר; זו אינה תשובה לקושיה ספרותית-לשונית שמגמתה הצדקת הייתור הלשוני שבטכסט התנאי (או האמוראי), אלא דיווח שמגמתו המובהקת היא מהותית או הלכתית.

180 ראו דעתנו להלן הע' 185, הנוטה לייחס את סוגיות "פשיטא" אל הסבוראים.

181 על ייחוס סוגיות "מאי ואומר" אל הסבוראים, ראו שפיגל (לעיל הע' 102), עמ' 91-95, 151. בכמה מהן לשון דחיית הקושיה שונה: במקום "תא שמע" איתא "ואומר" או "תלמוד לומר" – בבא-קמא לד ע"ב, זבחים קב ע"א, בבא-בתרא קיג ע"א.

182 ראו מאמרנו "דאי ס"ד" (לעיל הע' 175), עמ' רנו, בסעיף הדין במספר החלופות בשעת הדיון.

ד. קושיה מלאכותית: אחד המאפיינים המפתיעים של הסוגיות הללו הוא, שבניגוד למצופה, נדחות כאן הקושיות באופן שיטתי ועקיב. תרצני הסוגיות הללו לא יודו שאכן הפרט הנדון מיותר הוא,¹⁸³ וכתוצאה מכך, נמצא שנוסח המשנה תמיד מוצדק. כמו-כן, לא יציע התרצן שיש למחוק או לתקן את נוסח המשנה ("סמי מתניתין"; "תני"; "אימא" ועוד רבים). התופעה יוצרת רושם של חוסר טבעיות, של מגמתיות, ושל ידיעה מראש מה תהא תוצאת הדין.¹⁸⁴

183 כך הוא: (א) ב-22 סוגיות "מניינא למעוטי מאי" ו"מניינא למה לי" (ראו מאמרנו בנושא, לעיל הע' 5); (ב) ב-16 סוגיות "זה הכלל לאתויי מאי" (אפרתי, לעיל הע' 1), עמ' קסב-קסג, שבהן לא יודה התלמוד שהכלל מיותר. גם במקרה החריג שתירצו בתלמוד שלא בא הכלל אלא "לסימנא בעלמא" (מגילה כב ע"ב), לא נטען שם שהוא מיותר (ראו לעיל הע' 102). בדומה לכך יש להתייחס, לדעתנו, אל סוגיות "הכל לאתויי מאי" (ראו מה שכתבנו לעיל הע' 167); (ג) ב-29 סוגיות "מאי ואומר" (לעיל הע' 181 ולידה). (ד) "פשיטא" – הקושיה נדחית באופן שיטתי. ראו להלן הע' 185 [3]. (ה) "צריכותות" – מסקירה שטחית מתקבל הרושם שאכן אין בהן הודאה שאחד הפרטים הנידונים אכן מיותר הוא. המגוון הלשוני רב, ונציין רק לשלושה מן הידועים שבהם: 'וצריכא' (118), 'צריכי' (12), 'וצריכי' (37), ויש גם שפותחים בשאלה: למה לי למתני A, ול"ל למתני B. בכל אלו שכיחה הלשון 'דאי תנא/אשמעינן... הוה אמינא...' (ראו אף האמור לעיל הע' 179). מלמד (לעיל הע' 92), עמ' 376-378, מנה גם את ה"צריכותא" כפעילות אמוראית, אחר שהביא שם רשימת צריכותות מרבא. ואולם, הוא לא חש שאלו אינן מוסכות על המשנה אלא על התורה: "למה לי דכתב רחמנא...". בכל יתר המקורות הרבים שהביא שם, אין שום דוגמא של "צריכותא" אמוראית, והכל בסתמא דגמרא (לעיתים, תוספת סתמית על מימרא). וראו במאמרנו "ביקורת" (לעיל הע' 5), עמ' שמב, הע' 55, ועתה אפשר להביא מקורות נוספים (אמנם, בשבת ק ע"ב, נתעסקו האמוראים ב'צריכותא', אך הדבר נתבקש שם מאליו, כיוון שהמשנה נשנתה שם פעמיים). וכבר שיער ברילל (לעיל הע' 14), הע' 132, שסוגיות הפותחות ב"צריכא" או ב"צריכי" הן לכל המוקדם מתקופת הסבוראים, הן מפאת אנונימיותן, הן משום שאין יכוח עליהן, והן כיון שהן ניתנות להבנה בניחוק מסביבתן הסוגייתית. ודומה, שאין השערה זו עולה בקנה אחד עם התיזה של ברילל (שם עמ' 45-46), אשר לפיה התמקדו הסבוראים האחרונים בעיקר במסכתות שנושאייהן דיני אישות (ריש מסכתות קידושין, נדרים, נזיר, סוטה [שם הע' 62], על מנת לאושש את קשרי הנישואין שהתרופפו בסביבתם, בעברם הקרוב, תחת ממשלת כוואד (Kobad). הרי סוגיות "צריכי" ו"צריכא" מפורות בכל סדרי הש"ס, ולא דווקא בסדר נשים. שנית, ברילל עצמו רשם בין שבע המסכתות גם את ריש עירובין וריש שבעות כסוגיות שמקורן באחרוני הסבוראים (הע' 62). שלישית, גם סוגיות רבות אחרות שאנו (וחוקרים קודמים) מציעים במאמר זה לייחסן לסבוראים, אינן בולטות כלל בהיקריותיהן דווקא במסכתות של סדר נשים. להשגה של א' ווייס על שיטת ברילל, ראו בנספח, להלן, מאפיין [5].

184 לכן מצטרפת התופעה של חוסר עקיבות, היינו, שהשאלה אינה מועלית בכל מקום שאפשר היה להעלותה (ראו להלן בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [5]). יתכן, אפוא, שהיא לא נשאלה אלא במקומות שהתרצן היה מצוייד מראש בתירוץ, שהרי

המסקנה היא, שהמאפיינים הפסידו-הלכתיים הללו – בתוספת אחרים, שאינם בעלי זיקה הכרחית להלכה – נותנים בידינו את האפשרות להשיג את אחת מן המטרות העיקריות שהצבנו בראש המאמר: איתור סוגיות סבוראיות נוספות בעלות אופי דומה ("הכל לאתויי מאי", "צריכא", "פשיטא");¹⁸⁵ או

כאמור, היה עליו [א] להציג פסידו-חידוש ולא חידוש של ממש, [ב] למצוא לפסידו-חידוש אסמכתא הרמוזה כביכול בניסוח המשנה, או ב"יתור הלשוני" שבה. [ג] לדאוג לכך שהפסידו-חידוש יהלום את ההלכה המוסכמת. הלבני (לעיל הע' 1), מבוא, עמ' 15, רואה בחוסר העקביות סימן לאיחור, ואומר שההוספות הללו 'נשתלבו בתלמוד באקראי כאן ושם, ולא היו מעיקרן בעת התהוות התלמוד; לו הן היו מזמן העריכה כי אז היו מקפידים יותר על שלמות'. ראו עוד במאמרנו "מניינא" (לעיל הע' 5), עמ' 98-99. על חוסר העקביות במונחים התלמודיים בסוגיות מאוחרות וסבוראיות, ראו לעיל הע' 103. על סוגיות "הכל לאתויי מאי" ראו דעתנו לעיל הע' 167; על "הצריכותות", ראו לעיל הע' 183, סע' [ה]; ונראה לנו שאף סוגיות "פשיטא", הולמות את אופיין של הסוגיות הסבוראיות. עמדנו על כך בהרצאתנו: "[הקושיה] "פשיטא" – האמוראית לעומת זו הסתמית", הקונגרס העולמי ה-13 למדעי היהדות, ירושלים תשס"א. וראו בינתיים לאמור בכמה הערות במאמרנו 'ביקורת' (לעיל הע' 5), אליהן הפנינו שם בעמ' שלג, הע' 9. אחר ניפוי של כמה סוגים וצירופים, כגון אלו הנקראים בניחותא ("פשיטא ליי"), נותר מגוון של כ-580 קושיות (כולל כאלו המועלות בתהליך של בירור או הוכחה: "היכי דמי? אילימא... פשיטא?!"). לסוגיות "פשיטא" האמוראיות שני סוגים: א. האמורא עצמו מקשה ישירות ובמפורש את הקושיה: "אמר [לי/ליה] רב פלוני: פשיטא?!"; ב. האמורא משיב עליה: "פשיטא?! אמר רב פלוני...". שני ממצאים מפתיעים עולים בנידון דנן מסקירת כלל סוגיות "פשיטא" בבבלי. האחד, שמכל כ-580 הקושיות "פשיטא", פחות מעשר, על פי עדי הנוסח, הן כאלו המיוחסות במפורש לאמורא עצמו (סוג א, לעיל); והממצא השני הוא, שאף אחת מ"פשיטות" אמוראיות אלו לא הופנתה כלפי מקור תנאי, אלא ככולן היא הופנתה כלפי מימרא או דעה של אמורא אחר (כגון: ב"ב קנג ע"א): יותר מסובך הוא סוג ב, שבו הנוסחה "פשיטא?! אמר רב פלוני...". אחר מיון נותרו כתריסר מקרים של תירוץ אמוראי ל"פשיטא" על המשנה. ניתן להסיק מנוסחה זו, לכאורה, שהקושיה עמדה לנגד עיניו של האמורא, שהרי הוא בא בכוונה לתרצה, ואם כן, הוא אף הכיר בה כשאלה לגיטימית. האם היו האמוראים שותפים להנחה, שצריך להיות חידוש הלכתי איזשהו בכל הלכה הנזכרת במשנה?

ברם, כידוע, הוכיח המחקר, פעמים רבות, שהעורך הסתמי של הסוגיה הקדים קושיה לפני דברי אמורא, באופן היוצר רושם כאילו הוא מגיב על סתמא זו (ראו למשל, ש' י' פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי", מחקרים ומקורות א, ירושלים וניו-יורק תשל"ח, עמ' 296-299). ואכן, בכמה מקרים האמורא מתרץ את ה"פשיטא" בלשון: "הכא במאי עסקינן" (כגון, סנהדרין פא ע"א), ואין זו לשון ההולמת תירוץ על "פשיטא", כיון שבמאות מקרים היא מתורצת באמצעות המונח "לא צריכא, ב...". ואין זה הבדל לשוני גרידא אלא הבדל מהותי (ראו בינתיים במאמרנו "ביקורת" [לעיל הע' 5], עמ' שלד, הע' 20). נראה לנו, אפוא, גם משיקולים אחרים, שבמקרים אלו, כתריסר בלבד, הוקדמה ה"פשיטא" ע"י עורך הסוגיה למימרא פרשנית של אמורא, או שפשיטות ההלכה אכן הוזכרה לעין (כאמור בהע' 178)

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

למיצער, אישוש נוסף למחקרים המייחסים סוגיות מסוימות לסבוראים ("זה הכלל לאתויי מאי", "מאי ואומר", "מניינא למעוטי מאי", "מניינא למה לי")¹⁸⁶.

ד. איגרת ר"ש גאון וסדר תנאים ואמוראים: הצעה להתאמת העדויות

1. "לא הוסיפו" – "הוראה לא הות"

דומה שלאור הניתוח בפרקים הקודמים נזרה אור על הזיקה והאימות ההדדי שבין המסורות הגאוניות בהן פתחנו את דיוננו. שלושתן מצביעות על הפיחות שחל בסמכויות ההוראה של הסבוראים ביחס לקודמיהם האמוראים, דבר שנתן את אותותיו בטיב ספרותם. נציג שוב את שלוש העדויות:

1. סדר תנאים ואמוראים: "לא הוסיפו [חידושים הלכתיים] ולא הפליגו (=חלקו) [מדעתן] כלום".

2. איגרת רב שרירא גאון: "...אשי ורבינא סוף הוראה. ובתר הכין ודאי אע"ג דהוראה לא הות, הוה איכא פירושי וסבארי קרובים להוראה,¹⁸⁷ ואיקרו הנהו רבואתא רבנן סבוראי...".

להלן כמה ממאפייני סוגיות ה"פשיטא", ההולמות אותה, לשיטתנו, כקושיה סבוראית: [1] הקושיה כשלעצמה, כקושיות שאנו מייחסים לסבוראים, אינה הכרחית, אם נניח שהמשנה – כספר המקבץ את כל התורה שבע"פ – שנתה גם הלכות פשוטות ומובנות מאליהן (ראו האמור לעיל הע' 175). [2] השאלות 'פשיטא' של האמוראים, אינן מופנות כלפי המשנה, אלא כלפי עמיתיהם האמוראים: 'אמר ליה: פשיטא'. על אלו שנראים כחריגים, ראו בינתיים במאמרנו "דאי ס"ד" (לעיל הע' 175), הע' 41, ובמאמרנו "ביקורת" (לעיל הע' 5) הע' 52. [3] הקושיה "פשיטא" הסתמית נדחית באופן עקיב ושיטתי, בניגוד ל"פשיטא" האמוראית. [4] בניגוד לסתמא דהבבלי, ה'פשיטא' המרובה שבירושלמי אינה קושיה, אלא דומה ל'פשיטא' השכיחה אצל האמוראים בבבלי, הנקראת בניחותא, כגון: 'פשיטא לי [מקרה] א, [מקרה] ב – מהו?', כגון: "פשיטא עירוב צריך בית. שיתוף מהו שיהא צריך בית?" (ירושלמי עירובין פ"ו ה"ח [כד ע"א]). וכן ה'צריכא' שבירושלמי אינה קושיה (כגון: ירושלמי, בבא-קמא פ"ב ה"א [ב ע"ד]). ועדיין צ"ע שמא קושיות אלו נתנסחו בירושלמי בלשון אחרת. [5] התירוץ הטיפוסי ביותר לדחיית הקושיה "פשיטא" הוא מסוג ה"סברא מן החוק", טיעון שאין דרך האמוראים לעשות בו שימוש ביחס לספרות התנאית (להלן הע' 202 ולידה).

186 הללו נרשמו לעיל הע' 183.

187 ועיינו להלן הע' 195, שנראה מדברי רב שרירא באיגרתו שיש ספרות סבוראית הנראית כסוג אחר מזה שבסוגיית ריש קידושין.

3. איגרת רב שרירא: "ונקיטין מן ראשונים, דגמארא דריש האשה נקנית עד בכסף מנא הני מילי, רבנן סבוראי בתראי תרצוהי וקבעוהי, ודוד מינה נמי".

שתי העדויות הראשונות הן הגדרות מופשטות וכלליות, ולפי העולה מניתוח העדויות, שתייהן לדבר אחד נתכוונו: 'לא הוסיפו' הוראה לא הות'. בעדות השלישית היפנה אותנו רב שרירא גאון לסוגיה סבוראית קונקרטית, סוגיית ריש קידושין.¹⁸⁸

העיון המפורט שלנו בסוגיית ריש קידושין אישש את הנאמר בעדויות הראשונות, וכפי שפרשנו אותן בראשית המאמר. אכן, הסבוראים "לא הוסיפו" בפירושיהם חידושים הלכתיים, ואף "לא הפליגו" (לא חלקו) על דעת קודמיהם,¹⁸⁹ אלא תמכו בהלכה שכבר נפסקה או נהגה בתקופה הקדם-סבוראית.¹⁹⁰

מעתה, נצא לפענח את הביטוי "פירושי וסבארי קרובים להוראה" בעדותו של רב שרירא, נבחן את יישומו בסוגיית ריש קידושין, ונסיים בבדיקת תיאומו עם העדות "לא הוסיפו ולא הפליגו וכו'" שבסדר תנאים ואמוראים.

2. מה בין "הוראה" של האמוראים לבין "פירושי וסבארי קרובים להוראה" של הסבוראים?

ר"ש גאון לא הסתפק בקביעה השוללת מן הספרות הסבוראית את ההוראה ("הוראה לא הות"), אלא הוסיף להגדירה בדרך החיוב: "הוה איכא פירושי וסבארי קרובים להוראה". ושתי בעיות בדבר, שהמחקר, כאמור, לא שת ליבו אליהן. האחת, הרי "פירושים וסברות" מצאנו לרוב גם אצל האמוראים,¹⁹¹ ומה מייחד אפוא את הסבוראים? והשניה, האם אפשר להצביע באופן קונקרטי על ההבדל הדק שבין ה"פירושים והסברות" של האמוראים, המוגדרים כ"הוראה", לבין אלו של הסבוראים, שהם בגדר "קרובים להוראה"? נציע קודם דוגמאות לפעילויותיהם ההלכתיות:

188 ראו לעיל מקור 3, ליד הע' 13.

189 ראו בסיכום דלעיל, סעיפים א-ב, ליד הע' 69.

190 לאור ניתוחה של סוגיית ריש קידושין, מאבדת התיבה "מדעתן" מחשיבותה, וזאת נוסף על חסרונה בכמה עדויות נוסח (לעיל הע' 10).

191 ראו לעיל בדיון שלידי הע' 87 ואילך.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

"הוראה" של אמוראים: משמעותה כוללת מגוון פעילויות הלכתיות כגון: 'בעיא' ופתרונה, "עובדא" שהיא בבחינת "מעשה רב",¹⁹² ובעיקר פירושים וטעמים לתוכנה של המשנה: מימרא המפרשת את המשנה,¹⁹³ מוסיפה עליה, מגבילה אותה, מכריעה בין הדעות שבמשנה, מסיקה מדבריה הלכה כמי מן האמוראים, ועוד רבות.

"קרובים להוראה" של הסבוראים: כבר הובאו לעיל¹⁹⁴ ציטוטים המאפיינים את דרך החשיבה ואת שיטת הטיעון בסוגיה המייצגת בריש קידושין, מסוג: "למעוטי X"; "סד"א/הו"א... קמ"ל". "פירושי וסבארי קרובים להוראה":¹⁹⁵ רב שרירא גאון הציע בהגדרתו לספרות הסבוראית שלושה מרכיבים: "פירושים", "סברות", ושניהם

192 על "עובדא" שהסתמא (אשר נראית כאילו חלק מקורי ממנה) שינתה את ההלכה לאורך כל הסוגיה, ראו מאמרנו "דאיתמר", להלן הע' 195, סע' [ג].

193 לפירוט הפעילויות האמוראיות בהתייחסותן למשנה, ראו מלמד (לעיל הע' 92). למגוון הפירושים שניתנו במחקר לביטוי "הוראה", ראו לעיל הע' 7. ועיינו בדברי רב זביד משמיה דרבא בסוגיית בבא-קמא, כז ע"ב: זו דוגמא לכך של'העברות' בסוגיות הבבלי יש לעיתים השלכות הלכתיות על הסוגיה, ולפיכך, אין הן הולמות את סוג הספרות הפסידו-הלכתית שמצאנו בריש קידושין (השוו עם שיטת א' ווייס, לעיל הע' 12), אלא אם כן נקבל שהיו כמה סוגים של ספרות סבוראית בבבלי (ראו האמור להלן הע' 195). דברי רבא הם פירוש למשנה, גם אם מטרתו היתה להגן על רבו, רב נחמן, מן התיובתא (שם, כח ע"א). על השיקולים לטיעונו, שדברי רבא כאן הם העברה, ראו מאמרנו (לעיל הע' 138), עמ' קכז-קכח, ואפשר לצרף להם שיקול נוסף: דבריו לא הוצעו באמצעות הניסוח "רב זביד משמיה דרבא אמר...", ולכן נראה שבמקורם של דברים לא לחלוק על רב פפא (תלמידו!) הוא בא. על הכלל "אמר" אחרי שמו – לחלוק, ראו ספרנו (לעיל הע' 83), עמ' 31, הע' 38, ושם בהפניות. ודוגמא נוספת להעברה שבה חידוש הלכתי: דברי רבא בבבא-מציעא כח ע"א ("לא הטריחו רבנן וכו'") שהועברו ממקורם כפירוש עקיף למשנה, והוסבו לאחר מכן, שם, על פסיקתו של רבינא (המאוחר לרבא!), כאילו נתכוון רבא לחלוק עליו.

194 לציטוטי ההלכות מסוגיית ריש קידושין ראו לעיל ליד הע' 118 ואילך, מקורות: 2, 6, 7, 8, ובמינוח שבהע' 157.

195 רש"ג ממשיך מיד, ברצף אחד: "ואיקרו הנהו רבואתא רבנן סבוראי, וכל מאי דהוה תלי וקאיים פירשוה, כגון רב רחומי ורבה יוסי (יוסף) ורב אחא[נ] מבי תאתים דאמרינן בהמביא (=גיטין ז ע"א) פריש וצקלג... ורב ראבאי מרוב דמפרש בסנהדרין (=דף מג ע"א) היוצא ליהרג... אמר רב ראבא[נ] מר[ו]ב מסתברא משל צבור משום שנאמר תנו שכר לאובד וגו'... וכמה סבארי קבעו בגמרא..." (=וכמה סברות [הם, הסבוראים] קבעו בתלמוד). בהמשך מובאת עדותו על סבוראיותה של ריש קידושין [ראו לעיל מקור 3, אחר הע' 13]. על כינויו "רב ראבאי דמן רוב", ראו א' א' קפלן, דברי תלמוד, ח"ב, ירושלים תשל"ל, עמ' רנא). הרי, אפוא, שרש"ג פותח בכינויה הכללי של הספרות

מן הסוג שאינו הוראה אלא "קרובים להוראה". הספרות הסבוראית בריש קידושין (ובסוגיות האחרות שהצענו לעיל), כפי שתיארנו אותה, יכולה להלום את כל מרכיבי הגדרה כללית זו, כדלהלן:

הסבוראית בשם: "פירושי וסבארי קרובים להוראה", וטרם הדגימו זאת מן התלמוד הוא מציע הגדרה נוספת לספרות הסבוראית: "וכל מאי דהוה תלי וקאיים פירושה" (ועוד לפירוש הביטוי, ראו להלן), ומיד מדגים זאת משתי הסוגיות הנ"ל, שבהן נקובים שמותיהם של הסבוראים (והשוו למשל עם אפרתי [לעיל הע' 1], עמ' קפה). במהלך הדגמה זו הוא מכנה את פעילותם של הסבוראים נקובי השם כ"פירושים" ("פירושה", "פריש", "דמפרש"), למרות שדברי רב ראבאי לרוב מוצעים בתלמוד במונח "מסתברא". מיד לאחר מכן בא רש"ג להדגים את ה"סבארי", ומביא כדוגמא את סוגיית ריש קידושין, אך מייחסה לאחרוני הסבוראים (לעיל מקור 3, שם). דומה אפוא שרש"ג מבחין בין הגדרותיו: "פירושי וסבארי קרובים להוראה" היא ההגדרה הכללית לספרות הסבוראית; פירושים לדברים "התלויים ועומדים" הודגמו ספציפית משתי סוגיות תלמודיות; סוגיה שהיא בגדר "סבארי" מומחשת אצלו מריש קידושין. ועדיין צ"ע. וראו אף האמור לעיל הע' 161. ושמה בביטוי "תלי וקאיים" רמז ר"ש גאון לאותן פסקאות במשנה הנראות לכאורה כמיותרות (להלן, הע' 183 ולידה). כל זמן שהן נזקקו ל"פירוש", המוכיח שיש בהן חידוש, הן הוגדרו על ידי הגאון כ"תלויות ועומדות", כלומר, מצפות ל"פירוש" שיגאל אותן מהיותן נראות כמיותרות. הדוגמא שהביא מן "פריש וצקלג" (גיטין ז ע"א) יכולה להלום השערה זו, שהרי אף שם טרח הסבורא ב"פירושו" להוכיח שמניית המקומות בכתוב לא היתה מיותרת. הגאון עצמו הביע גישה זו כשהצביע על הסיעתא דשמיא שהיתה בניסוח המשנה, "כמפי הגבורה אמרין וכאות ומופת דמיאן [דומות]" (עמ' 23), ובעמ' 29: "ואין בם שפת יתר וכל מילתא ומילתא מסקא לטעמה כדלא אמר בה מילתא דטופינא [=מיותרת] דלא צריכא... ובכל מילה גדולות ונפלאות" (ראו פלדבלום [לעיל הע' 101] עמ' יא הע' 19). ואם יש צדק בהשערה זו, היא הולמת אף את כל התיזה שהצענו במאמר זה בדבר אופייה של הספרות הסבוראית (ראו להלן פרק ד, ובנספח להע' 171, ושם סעיף [8]).

ובכלל, עובדה היא שיש בתלמוד סתמות שאינן נושאות את המאפיינים הבולטים של הסוגיות הסבוראיות שהוצגו לעיל, ולכן אין לשים את כולן בחדא מחתא (השוו עם הע' 4, לעיל). להלן דוגמאות לסוגי סתמות מעין אלו: (א) סתמות אשר לא זו בלבד שאינן טורחות להוכיח שאין שום פיסקה או פרט מיותרים במשנה, אלא שהן אפילו מגיחות או דוחות את המשנה או את ניסוחה, במיגוון לשונות ומונחים: "תני", "אימא", "חסורי מחסרא, והכי קתני". יצויין, כי הסתמות שאנו מייחסים לסבוראים אינן עולות בקנה אחד עם הדיון המהותי ועם ההגהות המיוחסות להן במאמרו של נ' דנציג, "חסורי מחסרא" – סגנון הסבוראים, סיני, פ (תשל"ז), עמ' 245-252; (ב) סתמות שיש בהן סתירות ודיונים מהותיים, כבספרות האמוראית, ובמהלך יישוב הסתירות (באמצעות פירוש חדש, אוקימתות וכיו"ב), הן יוצרות חידושים הלכתיים. טיפוסיות ביותר לסוג זה הן הסתמות שהכריעו את ההלכה לצד זה או אחר בסוגיה. דוגמאות כאלו לרוב, הובאו במאמרו של פלדבלום: "The Impact of the 'Anonymous' on Halachic Concepts", *PAAJR* 37 (1969), pp. 18-28. וכן ראו הנ"ל, "פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי", *PAAJR*, כרך 46-47.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

א. "פירושים" – בסוגיית ריש קידושין מוצעים פירושים לרוב, לשלוש המילים "[האשה] נקנית בשלש דרכים", וללשונות רלוונטיות של משניות אחרות. אין אלו, כאמור, פירושים העוסקים במהותה ובתוכנה ההלכתי של המשנה, אלא בניסוחיה הלשוניים. הם אינם מציעים את טעמי ההלכות אלא את טעמי הנוסח. ואולם, במהלך תירוציה גולשת הסוגיה ל"דרשות" על נוסח המשנה ולשונותיה, ומייחסת לתנא של המשנה כוונות שהגדרנו אותן כאסמכתאות, כפסידו-הלכתיות. אנו מציעים אפוא כי הקשר שיוצר בעל הסוגיה בין הניסוח לבין הרעיון המובע בו, בין הטכסט לבין הכוונה שכביכול חבויה בו, הוא "פירוש" סבוראי.

ב. "סברות" – בדיונו פועל הסבורא, כאמור ברשימת המאפיינים לעיל, על-פי הנחות חדשות,¹⁹⁶ כגון: שהמניין שבמשנה בא למעט; שנוסח המשנה מושלם ומיטבי, ואין בו חסר או יתר. הנחות אלו, כמוכח לעיל, לא היו ידועות לאמוראים, ואפילו לא לתנאים, להם הוא מייחס הנחות אלו. משמע, שאותן הכוונות, אשר הסבורא תולה בניסוחו ובלשונו של התנא דמתניתין, הן פרי "סברתו" שלו.

אנו מציעים, אפוא, כי הן ה"פירושים" שהסבורא מציע (לעיל) והן ההנחות שעליהן הוא מתבסס, מקורם ב"סברא" משלו, והם ה"פרושי" וסבארי".

(1979-1980), חלק עברי, עמ' 111-120; (ג) סתמות שיש להן השלכות הלכתיות חשובות על הסוגיה (ראו גם פלדבלום, לעיל), וכגון ששינו את פני הסוגיה מבחינה הלכתית. ראו למשל, שני מאמריו: "להשתלשלותו של יסוד ה'חסרון' בסוגיית 'זה נהנה וזה לא חסר' (ניתוח משפטי ושכבתי)", תעודה י (תשנ"ו), עמ' 55-79; "על המונח דאיתמר" (לעיל הע' 5), עמ' צז, הע' 67 ולידה. (ד) שהסתמא ביצעה "העברה" בעלת השלכות הלכתיות (כגון, לעיל הע' 193. והשוו עם דעת א' ווייס, שם). (ה) סתמות הבאות להביע תמיכה בדעה שהוצגה בסוגיה, כנראה עוד טרם הוכרעה ההלכה ("מתניתין נמי דיקא"; הכי נמי מסתברא"). כללית, אפשר אף להצביע על סתמות שמהלך המשא ומתן שבהן הוא טבעי (בניגוד לקושיות המלאכותיות של הסבוראים. לעיל ליד הע' 183), היינו שלעתים הן דוחות את הקושיה ולעיתים מקבלות אותה, ובעקבות זאת מציעות פירוש, תירוץ או פסיקה חדשים. הייתכן כי הסתמות הללו במקורן אמוראיות הן, ורק שילובן בסוגיה נעשה בתקופה הבתר-אמוראית? (על הבחנה זו ראו לעיל, הע' 83 ולידה).

196 ראו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיינים [3], [8].

זאת ועוד, ה"סברא" היא הבסיס ללימודו של הסבורא אף מנקודת מבט אחרת. הטיעון השכיח אצל הסבורא מבוסס על מה שכונה מאות שנים מאוחר יותר "סברא מן החוץ": "למעט X", "הו"א/סד"א... קמ"ל". במהלך טיעון זה, ולשם השגת מטרתו, הצדקת לשון המשנה, הוא יוצר (או מאתר)¹⁹⁷ "סברא" מדעתו שלו, שאותה לא זו בלבד שהוא דוחה, אלא אפילו מייחס את הכוונה לדחותה – ללא הצגת מסורת או ראיות!¹⁹⁸ – לתנא דמתניתין עצמו. סיכומו של דבר, חידושו של הסבורא הם: (1) הנחת היסוד של קושיותיו; (2) ההלכה הספציפית הנפסלת, שאת הכוונה לדחותה הוא מייחס כבר לתנא דהמשנה; (3) הזיקה הלשונית שהוא יוצר בין ההלכה הנדחית לבין ניסוחה הספציפי של המשנה, היא, להצעתנו, 'פירוש' ו"סברא" גם יחד.¹⁹⁹ תוצאת דרכו זו של הסבורא היתה יצירת רושם מוטעה, כאילו הוצעה כאן "הוראה" מחדשת, ולא היא: ה"הוראה" ידועה ומקובלת היתה כבר בתקופה הקדם-סבוראית, אם מפשט דברי התנא במשנה או מן ההלכה האמוראית.²⁰⁰ ג. "קרובים להוראה" - הדיונים בסוגיה הסבוראית, לפי הגדרת ר"ש גאון, אינם בגדר "הוראה" (= "הוראה לא הות") אלא "קרובים להוראה". ההגדרה הולמת משתי נקודות מבט. האחת, הדיון יוצר רושם כאילו באים להכריע הלכה, ולא היא, כיון שאינו אלא אסמכתא; השנייה, שנטייתם הניכרת אינה הצגת ההלכה שיש לנהוג לפיה, אלא דווקא הצגתה של זו שנפסלה מלהתקבל לחבורה (ראו להלן).

197 באומרנו "מאתר", כוונתנו למקרים שהוא דוחה דעות שכבר נדחו בעבר במקום איזשהו בתלמוד, אף בהקשר אחר, והוא מנצל עובדה זו, תוך יצירת זיקה ללשון המשנה, כאילו התנא עצמו נתכוון לדחות דעה זו, כשניסח את ההלכה שבמשנה. דוגמא: "למעוטי חופה", היינו למעט מדעת רב הונא, שכבר נדחתה על ידי רבא (ראו לעיל הע' 138 ולידה).

198 על שיטת טיעון זו, ראו מאמרנו "דאי סלקא דעתך" (לעיל הע' 175), עמ' רנו-רנז. מהדיון בסוגיות אלו עולה, שכאשר התרצן מייחס את הסברא הנדחית לתנא, אין הוא עושה זאת בהסתמך על מסורת שהיתה בידיו, אלא מסברתו שלו (של התרצן), אחרת לא היה ממירה בנקל בסברות מוטעות אחרות. ראו שם, עמ' רנג-רנד, ליד הערות 19-20.

199 וראו לעיל הע' 161, 195.

200 לאורו של סיכום זה, קשה שלא להתרשם מן הדמיון שבין ממצאינו אלה לבין דברי בעל "שלשלת הקבלה" (לעיל הע' 24), שבהם מצא להגדיר, מדעתו שלו, את הספרות הסבוראית במילים: "והיו מפלפלים על הבנת המשניות כפי הסברות".

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

לאור כל האמור, נמקד את ההבדלים בין הספרות ההלכתית האמוראית ("הוראה") לבין זו של הסבוראים ("קרובים להוראה"): א. בהלכה הסבוראית אין "הוראה" מן הסוג הטיפוסי האמוראי, המחדש הלכה, אלא נעשה ניסיון ליצור רושם כאילו מוצעות בזאת מסקנות או "הכרעות" הלכתיות.

ב. דרכם של האמוראים, שבמהלך פעילותם בפסיקה ובהכרעות ההלכתיות ("הוראה") הם מציעים את אשר יש לדעתם לקבל להלכה, בין לאסור ובין להתיר. הסוגיה הסבוראית, לעומת זאת, נוטה לנקוט בעיקר את מה שנפסל מלהתקבל להלכה.²⁰¹ פעמים רבות היא דוחה הלכה שממילא לא הוענקה לה לגיטימציה על ידי אף אחד מן החכמים,²⁰² אפילו כ"הוה אמינא".²⁰³

ג. ההבדל במגמתה של הפרשנות למשנה: דיוקם של האמוראים בלשונה נעשה מתוך מגמה הלכתית. לפיכך, הם העלו שאלות מהותיות, ובחנו את תקיפותן וגבולות חלותן של הדעות הנזכרות בה: "ורמינהי", "אימא סיפא", "הא גופא קשיא", "מעשה לסתור?!", "ואמאי?!", "ולעולם?" ועוד.²⁰⁴ התוצאה היתה שהם הציעו אלפי פירושים חדשים או תיקונים והגהות למשנה. לעומת זאת, הסבוראים דסוגיית ריש קידושין ושל מאות הסוגיות האחרות המיוחסות לעיל לסבוראים ראו את עיקר פעילותם בהצדקת לשונה של המשנה,²⁰⁵ תוך הבאת ראיות, כביכול, שניסוחה הוא המיטבי. בדיוניהם לא הועלה שמץ של ספק בתקיפותן של ההלכות שבמשנה, או בגבולות חלותן, ולכן לא נזקקו

201 סוגיות ה"לאתויי" ("זה הכלל לאתויי מאי", "הכל לאתויי מאי") הן חריגות, כיוון שהן באות לרבות (ראו לעיל הע' 167 ולידה). מכל מקום, אף כאן נובעים הריבויים ממגמת הצדקת לשון המשנה (ראו סעיף ג, להלן).

202 כגון בטיעון, כי היינו מעלים בדעתנו: (1) שאפשר יהיה לקדש אשה בעל-כורחה (ראו הדיון לעיל הע' 118 ובדיון שלידה). (2) שאפשר לגרש אשה על ידי חליצה (ראו הדיון לעיל ליד הע' 149). (3) שהבחנת התורה בין דינו של שור תם לזה של מועד (בהקשר לכתוב "כי יגח שור וכו'") מכוונת רק למקרה שנגח בקרן תלושה (מלאכותית), ולא בקרנו הטבעית (סוגיית "מאי ואומר" בבבא-קמא ב"ב, שיוחסה לסבוראים. ראו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171 מאפיין [5]). קשיים לוגיים נוספים נרשמו להלן, שם, מאפיין [3]. בולטות במיוחד הן ה"מחשבות המוטעות" המועלות בכ-280 מן כ-580 הסוגיות שבהן הקושיה "פשיטא", כשלאחריה תובא, לאלתר או לאחר מכן, ה"סברא מן החוץ": "מהו דתימא/ס"ד אמינא... קמ"ל".

203 ראו דוגמא [3], לעיל הע' 202.

204 ראו דיוננו בעניין זה במאמרנו "ביקורת" (לעיל הע' 5), עמ' שלב-שלה.

205 ראו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171, מאפיין [9].

לסגת מפירושן המקובל וכאמור, אף לא להגיהן. מגמה זו גררה בעקבותיה הברל נוסף: בניגוד למשא ומתן ההלכתי האמוראי, שבו לסירוגין נדחות הקושיות או מתקבלות, בסוגיות הסבוראיות הן נדחות באופן שיטתי ועקיב.

ה. סיכום והשלכות

שתי עדויות גאוניות, כמעט סתומות – מסדר תנאים ואמוראים ומאיגרת רב שריא גאון – נדונו במאמר זה, והוצעה לכל אחת מהן פרשנות חדשה, באופן שהציג את ההתאמה ביניהן. העדות השלישית הצביעה על סוגיית הבבלי ריש קידושין כסוגיה סבוראית, ולפיכך זו הוצבה כאן כסוגיה מייצגת וכ"מקרה מבחן", שבאמצעותו נבחנו שני הפירושים שניתנו לשתי העדויות האחרות. נראה כי לא זו בלבד שניתן להעלות את כל השלוש בקנה אחד, אלא אפשר אף לראות בכל אחת מהן אישוש לזולתה.

בבואנו לחשוף את מאפייני הסוגיה הסבוראית בחרנו כנקודת מוצא להתמקד בספרותם של ה"סבוראים", גם האחרונים שבהם, כמר רב הונא גאון, ולא בקטעים המיוחסים אצל הראשונים, חכמי ספרד, ל"רבנן סבוראי", המתייחסים גם אל גאונים מאוחרים יותר, כרב יהודאי גאון.²⁰⁶ נוכחנו לדעת, שיש להקפיד על כך שתיאור המאפיינים לא יהא מוחלט אלא יחסי; אין להסתפק בתיאור העובדתי היבש של מה שיש בסוגיה הסבוראית, אלא של מה שמייחד אותה; אין לתור רק אחר התכונות הספרותיות של המצוי בה, אלא בעיקר אחר אותם סימני היכר המבדילים והמייחדים אותה בהשוואה לספרותם של קודמיהם האמוראים. מצאנו בסוגיה יותר מתריסר כאלו,²⁰⁷ מנקודות מבט שונות, ומהם השזורים היטב זה בזה: תחומי עיסוקה, אופן הצגתה, מגמתה, תפיסותיה והנחותיה, דרכי טיעוניה, ובעיקר – אופי ההלכות שבה.

בהתבסס על המאפיינים של סוגיית ריש קידושין, הצענו לייחס לסבוראים סוגיות נוספות בבבלי. ברבות מן הסוגיות לא נסמכו ממצאינו, לעת עתה, אלא על סקירות כלליות של מאות סוגיות, ומכל-מקום, אין נראה שיימצאו חריגים רבים בין סוגיות אלו.²⁰⁸ ברם, אם צדקנו בניחות הדברים, נתגלה כאן שכמות

206 ראו האמור לעיל הע' 1.

207 לרשימת סימני היכר אלו, ראו להלן, בסוף המאמר, נספח להע' 171, וליד הע' 173 ואילך.

208 בכמה מקומות התייחסנו למה שנראים כחריגים. ראו, למשל, הערותינו על סוגיות "פשיטא", לעיל הע' 185.

לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים

הסוגיות הסבוראיות בתלמוד הבבלי – רובן קצרות ביותר! –²⁰⁹ עולה לכדי מאות רבות.²¹⁰ גם הטיעון הפלפולי מסוג ה"סברא מן החוץ", הנפוץ בתלמוד (כ-1400 פעם) בסוגיות מסוג ספציפי זה – שמגמתו דחיית הקושיות הלשוניות-ספרותיות והצגת "טעמי הנוסח" של המשנה (ושל הברייתות)²¹¹ – אינו שכיח בטיעוניהם של האמוראים.²¹² נראה לנו לייחס, אפוא, את רובו המכריע לסבוראים.

מספר זה עולה לאין ערוך על מה שיוחס לסבוראים במפורש בספרות המחקר, וזאת משלוש סיבות: (א) במאמרנו זה לא התייחסנו אלא לסוגיות מסוג ספציפי אחד בלבד. ואם סוג ספרותי זה לבדו עולה לכדי מספר כה רב של סוגיות, על אחת כמה וכמה אם תצורף לכך אפשרות קיומם של סוגים ספרותיים אחרים של הסבוראים, אליהם התייחסנו לעיל.²¹³ (ב) רוב החוקרים לא הבחינו בין התארים "סבוראים" ו"רבנן סבוראי", ולפיכך, כללו בהגדרת ה"ספרות הסבוראית" גם את ספרות הגאונים, עד רב יהודאי גאון. אנו התמקדנו במידת האפשר בספרותם של הסבוראים גרידא.²¹⁴ (ג) רוב החוקרים טענו שהספרות הסבוראית מכילה כמות רבה של חומר אמוראי – מסוג שקלא וטריא, פסקים והכרעות – שעבר מדור לדור עד שבאו הסבוראים וקבעוהו בתלמוד.²¹⁵ אנו לא עסקנו אלא ביצירה הנראית לנו סבוראית מקורית, שתפיסותיה שונות מאלו של האמוראים בבבלי ובירושלמי.

209 בנדון דנן, ההגדרה המינימלית של סוגיה היא אפילו קושיה אחת ותירוץ שעליה, כגון: "פשיטא?! מהו דתימא... קמ"ל".

210 ראו בעיקר את רשימת קבוצות הסוגיות לעיל הע' 183.

211 השאלה אם ה"פשיטא" הקדומה מוסבת היתה על המימרא, ורק יותר מאוחר הוסבה על המשנה והברייתא, זוקקת דיון נפרד.

212 הטיעונים מסוג "הוה/סלקא דעתך אמינא... קמ"ל", אמנם מצויים אצל האמוראים, אך הם מסוג אחר. כגון האמור לעיל הערות 178, 179.

213 ראו לעיל הע' 161, 195.

214 ראו האמור לעיל ליד הערות 85-86.

215 ראו לעיל הע' 83, 95 ולידן, ובסוף הע' 195. ועיינו אף בהע' 102.

נספח להערה 171: מאפייני הסוגיה הסבוראית

עד כה העלו ממצאינו שלושה עשר מאפיינים, שרובם יימנו להלן בנספח זה, וחלקם מובאים בדיון שבפרק ג, סעיפים [4], [5]. חמישה מהם נרשמו אצל אפרתי, (לעיל הע' 1) עמ' קנט-קסד, והוא ייחס אותם לסוגיות "זה הכלל לאתווי מאי", אך אנו מוצאים שהם הולמים קבוצות נוספות של סוגיות בבבלי, ואף הוספנו מאפיינים אחרים, כדלהלן. חמשת המאפיינים הם: [1] השאלה מופיעה בתלמוד בסתמא; [2] אין היא בנמצא בירושלמי. השו"ב ברילל (לעיל, הע' 14), עמ' 67-68 (אם כי יותר מתחום העריכה של הבבלי); ר"י לוי, מבוא ופרוש לתלמוד ירושלמי, ב"ק, פרקים א-ו [צילום: ירושלים תש"ל], עמ' 5; ז' פראנקל, מבוא הירושלמי, ברעסלווא תר"ל (לענייננו, בעיקר דף ל ע"א-ע"ב), המחיש את ההבדלים בין הבבלי והירושלמי, ממונחים שהירושלמי אין דרכו לשואלן (והמעייין ימצא שחלק ניכר מהדוגמאות שהביא שם פראנקל הוא כסוג הסוגיות שרשמנו להלן [הע' 183], אלא שלא חש שאף האמוראים בבבלי לא שאלון (רק על השאלה "מניינא למעוטי מאי" כתב פראנקל ש"אפשר" שהיא מרבנן סבוראי); [3] השאלה אינה הכרחית: הכלל לא בא במקורו לרבות ('לאתווי') אלא לשם סיכום והכללה, המקלים על הזיכרון של הפרטים. ואף בסוגייתנו: המניין לא בא במקורו למעט ("למעוטי") אלא להקל על הזיכרון. בכך יש, לדעתנו, כדי לנמק את התחושה שבסוגיות הסבוראיות יש "קושיות קלושות ותירוצים דחוקים" (לשון רמ"ש פלדבלום ז"ל, "משנה יתירא" [לעיל, הע' 101], עמ' יד. וראו עוד שם עמ' י: "קשיים לרוב, סימן קצת שבחומר מאוחר קיימין"). וכבר העירו הראשונים על הקשיים הללו לרוב (על סוגיית ריש קידושין, ראו, למשל, תוס' שם, ב ע"א, ד"ה "היבמה נקנית", "מאי שנא הכא", ושם ע"ב: ד"ה "אי תנא קונה", "קשו קראי אהדדי", "הכא דבתורה קאי". על קשיים לוגיים נוספים, ראו לעיל הע' 118, 139, בדיון ליד הע' 151, ולהלן הע' 202 ולידה. גם ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 661, בדונו על "דאי לא תימא הכי, למאן דאמר..." (קידושין כד ע"ב-כה ע"א) כתב: "וכל הפילפולים הדחוקים מיותרים", וייחס את התוספת שם (מקידושין סט ע"ב) לסבוראים. לדעתנו, רבים מהדחוקים הם תוצאה מן המגמה להצדיק את נוסח הטכסט (ראו להלן מאפיין [9], והע' 174). [4] אפשר למצוא הסבר להימנעותם של הירושלמי ושל האמוראים בבבלי

מלהעלות שאלות אלו באמצעות ההנחה החלופית שהובאה לעיל, מאפיין [3]; [5] התלמוד לא היה עקבי בהעלאת שאלה זו, ונמנע משום מה מלשואלה במקומות רבים נוספים (לגורמים האפשריים לתופעה זו, ראו להלן הע' 184). יצויין, אגב אורחא, שרובן המכריע של השאלות נשאלו על משניות של ראש מסכת. אכן, ברילל (לעיל, הע' 14) עמ' 44, ייחס חשיבות לתופעה זו, וציין לסוגיות אחרות, נוסף על זו של ריש קידושין, שמיקומן בפתחה למסכתות, ואשר אכן נושאות, לפי שיטתו, אופי סבוראי. ווייס, "היצירה" (לעיל, הע' 70) עמ' 9-11, אמנם הסכים עימו, אך העיר בצדק שאין זה דווקא בראש מסכת ואף לא בראש פרק (ואכן, גם סוגיות "זה הכלל לאתויי מאי" [אפרתי, לעיל] אינן ממוקמות בהכרח בראש מסכת או פרק). ונראה שיש סיבה לנטיית השאלות "מניינא" להופיע בראש מסכת, אך אכמ"ל. את המאפיינים הללו יישמנו, אחד לאחד, אף בנוגע לשאלות "מניינא למעוטי מאי" ו"מניינא למה לי" (ראו מאמרנו על שני מונחים אלו לעיל, הע' 5). בהסתמך על אותם מאפיינים, טען שפיגל (תיזה [להלן הע' 181]) אף לסבוראיותן של סוגיות "מאי ואומר" על ברייתות בבבלי. על מאפיינים אחרים, בנוסף לחמישה דלעיל, הערנו במאמרנו "מניינא" (לעיל, הע' 5) ו'ביקורת הלכתית' (שם), ועוד נוסף עליהם להלן.

לשם ריכוז המאפיינים, נציין כאן את אלו שאין בכוונתנו להרחיב בהם להלן בהמשך המאמר: [6] במוקד השאלה "מניינא" (וכן באלו שבמחקרי אפרתי ושפיגל) עומדת שאלה פורמלית ולא מהותית, שאלה על הנוסח של ההלכה שבמשנה ולא על תוכנה, על הצורך והנחיצות לטרוח ולומר אותה ולא על נכונותה (על ההבדל שבין שתי הביקורות הללו כלפי המשנה הרחבנו במאמרנו "ביקורת הלכתית", לעיל, שם). על סוג התירוצים לשני סוגי הביקורות הללו, ראו להלן. [7] התוצאה הטבעית מהמאפיין הקודם: שאלת התכלית לשם מה [נקט התנא את מה שנראה לכאורה כיתור לשוני]? (=המספר, הכלל, הפסוק השני). [8] הנחת היסוד שבשאלה: המשנה עברה כבר את כל התהליך הארוך של התיקונים וההגהות של האמוראים (על תהליך זה, עד דורו של רב אשי, ראו מאמרנו "ביקורת" [לעיל, הע' 5] עמ' שלו-שלח, ושם הע' 45. והשוו עם תהליך "שלשלת יצירת החומר התלמודי", בתיאורו של א' ווייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו-יורק תש"ג, עמ' 256) (וראו עתה כדעתנו זו את הלבני [לעיל הע' 1], מבוא, עמ' 14, סעיפים ב, ד). מעתה ניסוחה מושלם, אפילו מקודש, ואין בה חסר או יתר. אחרוני הסבוראים, בעלי סוגיית ריש קידושין,

הרחיקו לכת, ותפסו את הנוסח הנוכחי במשנה כנוסח המיטבי, גם אם אין הוא חסכוני יותר בלשונו ביחס לכל החלופות הלשוניות האפשריות (ראו לעיל, הע' 76 ולידה, ומש"כ במאמרנו "ביקורת" [לעיל שם] עמ' שמה, הע' 68). גורם נוסף ליחס החדש של הסבוראים למשנה יתכן לאור העובדה שבזמנם של אחרוני הסבוראים כבר החל תהליך העלאת המשנה על הכתב: '... שמן המאה השמינית ואילך בערך נעשים ספרים כתובים בתורה שבעל פה בבבל תופעה מוכרת יותר ויותר, אף על פי שהתחלות היו כבר קודם לכן'. (י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד", מחקר תלמוד ג (תשס"ה), כרך א, עמ' 330, הע' 32 (ההדגשה במקור). ראו שם עוד עמ' 298, 327-330, 355 (והשוו עם ברילל [לעיל הע' 14], עמ' 13, 50-51, שהקדים את הכתיבה לתחילת תקופת הסבוראים). וראו עתה גם את נסיונו של י' אלמן (לעיל, הע' 5), עמ' 393, 415, למצוא את טיבה של הספרות הסבוראית בריש קידושין, המתמקדת בהיבטים הלשוניים של המשנה, כמושפעת מן התרבות של העילית האינטלקטואלית הערבית, שהתעניינה בלשון, בדקדוק ובלכסיקוגרפיה. נראה שצדק פלדבלום (לעיל הע' 101), עמ' יא הע' 19, כשסבר כי הד לגישת הסוגיות "משנה יתירא" כלפי המשנה, אותן הוא מייחס לספרות הבתר-אמוראית, אפשר אולי לראות בדברי רש"ג עצמו באיגרתו, "דמילי דמתניתין כמפי הגבורה אמרין וכאות ומופת דמיאן" (עמ' 23); "ובכל מילה גדולות ונפלאות" (עמ' 29). ראו עוד השערותנו בדבר הזיקה בין גישה זו לבין דבר "התלוי ועומד" שבעדותו של ר"ש גאון, לעיל, הע' 195). לא כן היתה גישת האמוראים, שכלל לא הוטרדו מהודאתם שיש במשנה מילים מיותרות, כגון "כדי נסבה", "לא זו אף זו קתני", ואף הגיהו אותה מאות פעמים (ראו מאמרנו שם, עמ' שמ-שמא). [9] טעמי הנוסח למשנה: המאפיינים המשותפים לכל השאלות/קושיות בסוגיות המיוחסות לסבוראים, מעלים תמונה של ספרות מסוג חדש בתלמוד הבבלי: ספרות טעמי הנוסח של המשנה (והברייתא). קיימת כאן הנחה מראש, כמו בספרות טעמי המצוות, שנוסח המשנה הנוכחי הוא הנכון, הצודק והמיטבי, ולכן משתדל התרצן, באופן שיטתי ובכל דרך, ליישבו ולהצדיקו, מה שמסביר את תופעת התירוצים הדחוקים בסוגיות אלו (ראו האמור לעיל, מאפיין [3]). המאפיינים הנוספים כרוכים בהיבט הפסידו-הלכתי בסוגיה, והם יובאו להלן בפנים.