

מקורות ומסורות – לאור ההלכה והמסורת

הרב פרופ' דוד הלבני נחשב לאחד מגדולי חוקרי התלמוד בזמננו, ונודע כאיש רוח רב פעלים הזוכה להערכה רבה בארץ ובעולם. מחקריו זיכו אותו בפרסים ובתארים רבים.

בשמונת הכרכים של חיבורו המונומנטלי 'מקורות ומסורות', הוא פורש את משנתו בנוגע להתהוות התלמוד. הספרים מלאים בחריפות ובבקיאות, ולא לחינם קנו להם שם עולם.

מנקודת המבט של בית המדרש: מצוות תלמוד תורה, אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, המחקר הוא טפל וצדדי, והזמן המדויק או הסיטואציה ההיסטורית אינם נחשבים כבעלי משמעות רבה. כל עוד המחקר אכן נאמן למסורת ולא מכחישה, ניתן לעתים להפיק ממנו תועלת.

נדרשתי למחקריו של הלבני, משום שלטענותיו ישנן השלכות רבות ועצומות על המסורת ועל ההלכה, ולעתים הלומד שאינו מכיר את מכלול היצירה והמודל ההיסטורי של החוקר, יכול 'להפתות' בריח ניחוח של הסבר או טיעון מקומי, ולראות בו דבר אפשרי. מבלי לדעת את האופי האמיתי של המחקר אותו הוא מוכן לקבל, ואת הטענות האמיתיות המסתרות מאחוריו.

מטרותי במאמר זה הן שתיים: א, להראות כי טענות העיקרית של הלבני מנוגדת להלכה ולמסורת, ב, להראות כי הלבני אינו מבססה די מבחינה מחקרית היסטורית.

שתי התכונות האלו אינן נחשבות בהכרח לחסרון אצל חוקרי תלמוד (ואף בקהילות דתיות 'ליברליות' שונות), ולכן אולי אין כאן כלל ביקורת על הכותב, אלא אך ורק הבהרות ללומד, שלא תמיד יש לו הפנאי והאפשרות לטרוח ולעיין בתורת החוקר כולה מראשיתה ועד סופה.

המאמר הזה מתבסס על ספר המבואות של הלבני (מבואות למקורות ומסורות - עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשס"ט 2009), בו קובצו המבואות לספרי מקורות ומסורות השונים, שנכתבו לאורך ארבעים שנה, ומהם מתבארת שיטתו בהתהוותה. במבואות אלו מסביר הלבני את שיטתו ואת הנימוקים לגיבושה, לרוב בהסתמכות על מה שהתבאר בחיבורים הארוכים על סדר הש"ס. (המבא לב"ב הוא האחרון והעיקרי, כפי שמדגיש הלבני, ולכן הוא הבסיס למאמר, וכל ציטוט סתמי ממנו הוא).

תיאוריית הסתמאים

באופן כללי חידושו של הלבני הוא ביחוס רוב ככל ה'סתמא דגמרא', לחכמים שחיו בתקופה מאוחרת אחר האמוראים, ששחזרו מתוך מסורות את השקלא וטריא התלמודית והעלוה על הכתב.

תיאוריה זו נחשבת ע"י חוקרים אורתודוקסים בזמננו כ"אחד ההישגים הגדולים של חקר התלמוד בזמננו" (הערכתו של פרופ' צבי אריה שטיינפלד), הרב פרופ' נפתלי רוטנברג אומר, בהתייחסותו לעליית הלבני לא"י מארה"ב:

"הוא עזרא עלה מבבל והוא סופר מהיר בתורת משה אשר נתן ה' על זה אומרת התוספתא, עזרא עלה מבבל כעליית משה, מה משה עלה להר סיני כדי ללמד בני" תורה, כך עזרא עלה מבבל כדי ללמד את בני ישראל תורה... עד שעשה את התורה כסולת נקיה ואז עלה... מחשובי חוקרי התלמוד בזמננו... במחקריו הרבים הוא ממוגז בין שיטות הלימוד המסורתיות לבין שיטות מחקר מודרניות..." (ערב עיון לכבוד קבלת פרס ישראל, תשס"ח).

יש לשיטתו השפעה גם על מחקר התלמוד, ואחד ההולכים בדרך דומה הוא פרופ' שמא פרידמן, (שניהם תלמידיו של ש' ליברמן, ואף משתייכים לזרמים דתיים 'מתקדמים').

כאשר הדברים האלו באים מפי אדם שמוכתר בתואר הרבנות ונחשב למנהיג רוחני, יש בנותן טעם להתייחס ולהציג את ההשקפה המסורתית-הלכתית לגביהן, בפרט במקרה שלנו, כשהלבני עצמו מתייחס להשלכות של שיטתו במישרין על פסיקת הלכה:

"לשיטתי, אפשר לפתור כל בעיה, אם הפוסק יודע לא רק את מה שכתוב בהלכה אלא גם מבין היטב מנין באה ההלכה, מה מקורה, מה היה לפנייה, רק כך אפשר להפעיל את מלוא המרחב ההלכתי. נמצא אפוא שע"י חשיבה הלכתית נכונה, **חוסר יראת הוראה**, ואהבת ישראל, נוכל להתמודד עם כל בעיה העומדת לפתחנו" (מתוך: "רב שיח - לאן הולכת ההלכה, זהויות 2, תשע"ג, עמ' 181, ההדגשה במקור)

כשבודקים היטב את שיטתו ויסודותיה, רואים שאכן אין מדובר בסתם אמירה על זמני החכמים האומרים שקלא וטריא בתלמוד, או על דיון בזמן המדויק בו נחתם התלמוד, אלא על הערכה כוללת לתלמוד עצמו, ולמסקנות שניתן להוציא ממנו.

לפי שיטת הסתמאים של לבני, לא מסרו ה'תנאים' שהעבירו את מימרות החכמים מדור לדור, אלא את המימרות הפסוקות בשמם של האמוראים השונים. אבל כל השו"ט של סתמא דתלמודא היה נאמר מפה לאוזן אצל הלומדים ולא היתה לו גירסא קבועה ונמסרת, וכל המו"מ הזה הועלה על הכתב רק כמאתיים שנה אחרי רבינא ורב אשי.

היסוד העיקרי שעליו בונה הלבני הנחה זו, אינו היסטורי, אלא שיפוטי: הוא שופט את התוכן של הסתמא דגמרא כתוכן שגוי שבאופן שיטתי אינו יורד לכוונת המאמרים, ומכאן בהכרח שהוא מאוחר ולא הועבר בצורה נכונה!

"כפי שאמרנו, פירושים דחוקים נתעוררו עקב חסרון ידיעה מצד המפרש שלא הכיר את כל החומר הקשור בטקסט. ולמה לא הכיר? משום שחי שנים רבות אחרי האומר שאותו פירש. פירוש דחוק מראה אפוא שהפרשן לא היה בן זמנו של בעל המימרה, הוא היה מאוחר לו. והואיל ורוב הפירושים הדחוקים הם סתמות, הרי שהסתמאים, מחברי הסתמות, גם כן מאוחרים היו. (מבואות למקורות ומסורות, עמ' ח')

יש בטיעון יומרני זה מדה רבה של אנכרוניזם, שכן אם האומר שחי כביכול מאתיים או שלש מאות שנים אחרי בעל המימרא, לא הבינה אל נכון משום שחי שנים רבות אחרי המקור, איך וכיצד ניתן לטעון שכשעברו עוד אלפיים שנה, נעשו הדברים יותר מובנים ויש לאל ידינו לדעת מה הפירוש ה'נכון'?

והרי הרבה יותר נכון היה לגזור להיפך, שמה שנראה בעיני חוקר מסיים 'דוחק', נראה בעיני האמוראים הפירוש הנכון, וכשם שמצא חן הדבר בעיני האמורא שכתב סתמא דגמרא, כך היה מוצא חן בעיני האמורא בעל המימרא עצמו. וענינו של מרחק הזמן הוא להיפך, שמרחק ומהיעדר יותר גדול של ידע מקדים ושל נתונים היקפיים, ייראה לחוקר פתרון מסיים כ'פשוט', בעוד מקור מובן שאין הפתרון ה'פשוט' אלא הברקה בעלמא אשר לא תיתכן!¹

והרי הלבני עצמו אומר:

"הגדרת פירוש 'דחוק' תכופות סובייקטיבי הוא, ושמה המחבר של הטקסט לא ראה אותו כדחוק" (עמ' 108).

לא זו בלבד שעשה עצמו שופט בדבר נכונות הפירושים שמציע התלמוד למימרות האמוראים, אלא שהוא גם מתיימר לדעת את הלך רוחם של האמוראים, בניגוד ל'סתמאים' שלא ידעו זאת!

"לפעמים יש להוכיח שאינו מן האמורא, כי הוא סותר מה שנאמר כמקום אחר, שהשלמה אינה מתאימה מבחינת כרונולוגית, או שהוא שונה ממהלך המחשבה שאנו מוצאים אצל אמוראים במקומות אחרים". (עמ' ט).²

ואחרי שהתיאוריה נחשבת למוכחת כביכול מכה נימוקים, ניתן מכחה להטיל ספק גם בלי נימוק:

"מימרות נקובי שם שהן חלק מהשקלא וטריא ולרוב בארמית, יש לחשוש למהימנות של הקשרן. לפני הסתמאים לא תמיד היתה מסורת ברורה מן ההקשר והם שיחזרו אותו אח"כ מדעתם. (שם).³

¹דוגמאות כאלו לרוב, וכבר הראיתי בספרי תושבע"פ (הוצ' מוה"ק, מהדורה שניה תשע"ו), עמ' 201 ואילך כמה וכמה דוגמאות שהגמ' מעמידה את המשנה באופן שנראה מחודש, ובאמת הוא מוכח מדברי התנאים הקדומים, והפתרון ה'מבריק' אינו עולה יפה.

² ואין זה מפריע לו במקום אחר, ללעוג למי שהבחין בכמה סוגיות סבוראיות ע"י תכונתן השונה: "מרוכב להיטותם אחרי חומר סבוראי חד (?) הלכו ונגררו אחרי השמא על ידי שעשו שימוש בקריטריונים מלאכותיים כגון הלך מחשבה סבוראי. לשון וסגנון סבוראי וכו' (כאילו יש באמת בידנינו קנה מידה לעמוד על ייחודם הסגולי של אלה)", (מבא ליימא עמ' 166).

כך דרכם של הללו, דאפכי לה והיא מתהפכת.
³ ובהקדמה עמ' 2 בהערה:

"ראוי להעיר. שגם כשהסתם מצטט שקלא וטריא אמוראית הנראית שלמה או שלמה למחצה. אין ערובה שכך היה גם במקור. השקלא וטריא בתקופת התנאים והאמוראים — כמו שאמרנו — לא נמסרה במסירה רשמית מתוך שלשלת קבלה. אלא נקלטה בזיכרון השומעים ונמסרה בלי שיטה מתודית ובלתי פיקוח. ומשום כך היא נשכחה ונעלמה. או שנתוספו עליה דברים שאינם הולמים לה. מכיון שהשקלא וטריא הועברה ממרצה למרצה בלי בדיקה, נתחברו כה דיוקים שאינם שייכים לה, והסתם חשב אח"כ שהוא חלק אינטגרלי ממנה וניסה לפרש אותה על פיהם. ולא עלתה בידו אלא בדוחק. לדוגמה ראה מ"ש במקורות ומסורות, ב"ב. דף קלג ע"א, ד"ה והנה. (הערה ל הקדמה עמ' 2)

והנה להשמצה כה קיצונית, שגם שקלא וטריא אמוראית הנראית שלימה, אין לסמוך עליה, כי נכתבה בלי פיקוח ובלתי שיטה, ולכן נתחברו בה דברים בלתי שייכים ושאינם הולמים, והסתמאים לא ידעו זאת, אבל בידנינו כן לדעת. לא הביא אלא מקור אחד, הפניה לדבריו בספרו. והקורא התמים יכול לחשוב ששם בספר באה איו הוכחה נחרצה לכך. אמנם, לא דובים ולא יער, אין שם כי אם השערה מפולפלת. בב"ב קלג. א"ר הונא דשכ"מ שכתב נכסיו לאחר אם אין ראוי לירשו נוטל משום מתנה, וא"ל ר"ג גנבא גנובי למה לך? אי ס"ל הלכה כריב"ב (שהנותן במתנה למי שראוי לירשו דבריו קיימים) אימא- הלכה כריב"ב, וביאר ר"ג עצמו כוונת ר"ה, דלמא כוונתו לאשמועי' שהכותב בסתם, מתפרש בלשון מתנה או ירושה לפי הענין. וע"ז שואל הלבני, הלא מעיקרא משמע כן בלשון ר"ה, שהכותב סתם יש בו חילוק זה, וא"כ יש בדבריו יותר מאשר הלכה כריב"ב. ומאי קשיא לר' נחמן? ומכאן מסיק בלשון זו דגנבא גנובי וכו', העברה היא מיבמות צא. וכתובות יט. ששם מתאים הדבר, וכוונת אמירה זו היא שמאמר המסתמך על דעת יחיד אינו יכול להעלים זאת, אבל "המעביר לא הבין את כוונתו המדוייקת של ביטוי זה, הוא חשב שכוונתו לומר אם דברין מבוססים על דעת תנא מסוים עליך לומר כן בפירוש, ואחרי שראה שרב נחמן שאל כן לרב הונא בשני מקומות אחרים, העביר אותו גם לכאן כפתחה של שאלת ר"ג לר"ה". ואילו בסוגייתנו אין הדבר מתאים לדעת הלבני, משום שאין לומר שר' נחמן אינו סובר כריב"ב, "שהרי מציינו מספר גדול של אמוראים בבבלי וירושלמי שסוברים כריב"ב, על כרחך שלא אמר כאן גנבא גנובי".

הרי אין כאן שום הוכחה ולא צל בכואה של הוכחה, אלא סתם כך קביעה שרירותית והיא עצמה גניבת דעת המקום והבריות. העובדה שיש 'מספר גדול' של אמוראים שסוברים כריב"ב, לא מחייבת את ר"ג, ויכול הוא בהחלט לטעון לר' הונא שאין להעלים את הפסיקה כריב"ב. וגם אפשר שאין פירוש הביטוי גנבא גנובי פירוש מונולטי מחייב, אלא השתמש בה ר' נחמן בצורות מעט שונות בזמנים שונים, וזה כה פשוט ומובן וטבעי, שאך מיותר יהיה להתעכב על כך. וזה חלק מתופעת האשגרת לשון המצויה כ"כ בתלמוד, לפיה העדיפו החכמים להשתמש במטבעות לשון קיימים מתוך המקורות ומתוך נשאים אחרים, יהיה אשר יהיה הנימוק לכך, או הנימוקים לכך, ברור שזו עובדה, שאינה קשורה בסתמאים או באיחור. כאשר אמר רבי טרפון

כלומר, התלמוד הוא ספר בלתי מהימן, גם כשאין מוצאים בו בעיה...

ובנוגע למימרא המפורסמת 'רבינא ורב אשי סוף הוראה', קובע הלבני:

נוכחנו לדעת, ש'הדיבור רב אשי ורבינא סוף הוראה' אינו משקף עובדה היסטורית. אלא דברי הערצה של תלמיד שחשב לתומו. שעם פטירתו של רבו המובהק בא הקץ להוראה" (הקדמה עמ' 2). "הובאה המסורת רבינא ורב אשי סוף הוראה ללא רמז שהיא נאמרה ע"י תלמידו מעריצו של רב אשי" (מבא לשבת עמ' 183).

השיפוט המבטל הזה לאמירה הנסמכת בגמרא לתיאור חתימת המשנה ("רבי ורבי נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה"), ומיוחסת ל'ספרא דאדם הראשון' (וכן אמרו גיטין נט. מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד), אינו לימוד ולא חקירה, אלא סתם זלזול חסר בסיס (ומהיכתי תיתי שבפטירת רבו בטלה הוראה, וכי כשמתו גדולי האמוראים רב ור' יוחנן ושמואל וכו') עלה על דעת אי מי ש'בא הקץ להוראה'?, ואם היה 'תלמידו מעריצו של רב אשי', מה ענין רבינא לכאן?⁵. ומעניין שהסתמאים שעשו בתלמוד כרצונם לפי טענתו, לא תקנו גם את 'המליצה התמימה' הזו, שאינה משקפת כלום מן המציאות, וסותרת את מעשיהם היומיומיים...⁶ ורב שרירא, לפי הלבני גם הוא לא הבין את המימרא, כי דימה את רב אשי ורבינא לרבי, שהיה מסדר סופי של המשנה, אבל ר' שרירא 'שכח' שבגמ' נאמר רבי ור' נתן סוף משנה, דהיינו התנאים האחרונים הנזכרים במשנה, כי ר' נתן לא היה מסדר משניות, ולכן ר' אשי ורבינא אינם אלא התנאים האחרונים הנזכרים בתלמוד (עמ' 63). אבל אין הדמיון עולה יפה, שהרי ר' אשי ורבינא אינם האחרונים הנזכרים, ונזכרים גם תלמידיהם.⁷ וברור שאין שום יחוד במי שבמקרה נזכרים אחרונים, אלא משום שהם הסמכות האחרונה, שדבריהם

"עקיבא, הפורש ממך כפורש מן החיים" (קדושין טו.) אין ספק שהשתמש כאן בלשון הברייתא "אבר הפורש ממנה כפורש מן החי" (חולין קכ"א.). שכנראה היתה הלכה קדומה. וכך לגבי הרבה לשונות משותפות לסוגיות, והרבה פעמים בדברי אותו חכם. קשה להאמין שזו הדוגמה שמצא הלבני להוכיח את הבעייתיות כביכול שבסתמא דגמרא. ואגב, גם בסוגיא זו האריכו המפרשים בסברים שונים למהך הדברים, והלבני אינו נזקק לדבריהם כלל, כי הוא מבקר לראות בקושי מדומה או צדדי זה הוכחה לשיטתו הכללית, שאין לה שום סמך. ואילו הלבני שם בפסרו לב"ב, מתחבט מעשה אומן בשאלה החמורה מי הוא השוגה שהכניס מאמר זה בטעות, ואומר:

"בדרך כלל העברה שאינה מתאימה למקומה החדש עשויה להתרחש בכל התקופות של התהוות התלמוד, אך מאחר שהסתמאים לא היו מעבידים למקום שאינו מתאים, אנו מניחים שרוב העברות האלה אינן מהם, אלא מהתקופה שלאחר התלמוד, אמנם חושש אני... שאפשר שהיא עוד מתקופת האמוראים... נמסרה ללא בדיקה וללא פיקוח מקוטעת וחסרה".

וכל החרדה הפטרנלית הזו, על סמך הפלפול הרעוע במשמעות היחידה שמאפשר הלבני לביטוי "גבא גנובי". מה לזה ולמהך?⁴ הלבני טוען שגם מימרא זו לשיטתו דספרא דאדם קדמא איתמרא, והחליט שמימרא דספרא דאדם קדמא ר"א ורבינא סוף הוראה היא מאת ר' אחא בריה דרבא דייקא היא, וממילא כותב בפשטות רבה (מבא לב"מ עמ' 207) שהערכה על רב אשי לא נתאמתה, וההוראה המשיכה דורות אחריו, ולכן שואל סתמא דגמ' והאיכא הונא בר נתן, "לא עלה על דעתו של הסתם שר' אחא ב"ד חשב את רב אשי לסוף הוראה, לחתום תקופה, ומטעם זה דימה אותו לרבי, ברם העובדות טפחו על פני הערכה זו וההוראה המשיכה להתקיים". הרי מכניס כדברי נביאות מה שלא דברו עליו כלל, והנדרון על הונא בר נתן לא שהיה סוף הוראה, ולא שמשך את ההוראה אחרי רב אשי, והסוגיא כלל לא עוסקת בזה, והוא היחיד שחיבר וערכב מימרא 'דיגיטין' עם מימרא דב"מ, והשאלה פשוטה היתה, דהונא בר נתן היה בר תורה ובר גדולה, ועל זה השיבו שהיה כפוף לרב אשי. ומינה וביה מוכח שאין לפירוש הלבני אחריו, שהרי אם הונא בר נתן היה כפוף לרב אשי, הרי לא היה אחריו, ואינו טופח על פני האמירה דרב אשי סוף הוראה, כי היה בזונו ממש, ובודאי לא היה גדול ממנו בתורה.

⁵ ובאמת נלע"ד שגם רש"י שפירש דרבינא הכוונה לרבינא השני, מודה שבמקור המאמר נאמר על רב אשי ורבינא שהיו יחדיו בכינוי רב אשי, אלא דכיון שמצאנו המימרא בספרא דאדם קדמא, שהיה יודע הדורות מראש ועד סוף, אמרינן שאחר שראינו שרבינא השני סיים החיתום, הכוונה עליו, או גם עליו.

⁶ ובאמת כבר עמד ע"ז הלבני במבא לשבת עמ' 183, וכותב אם תאמר מדוע נכנסה מסורת זו לגמרא? יש להשיב שמצאנו מסורות כאלו שהיו לזמנן, כמו הא דאמר 'שלחו מתם – ר' יוסי בר חנינא', ומצאנו שלחו מתם גם אחרי דורו. אבל האם הנדרון דומה לראיה? הרי ברור שרבינא אינו חי לנצח, ושימשיכו לשלוח מתם גם אחרי פטירתו (אמנם בגמ' שם מסקי' שלחו מתם ר' אלעזר, והלבני מתעלם מזה), וכשנאמר הכלל היה זה בזמנו, והוא דבר העשוי להשתנות, ומאליו אתה למד. ואילו סוף הוראה (במאמר אד"ה) מעצם טבעו אינו עשוי להשתנות. ובמדה והיה מכחיש סמכות חכמי הדור ולגיטימיות מפעלם, כלום לא היו מצרפים הסבר לדבר? והרי על המימרא דלא מצינו וכו' שאלו מהונא בר נתן, ועל אמירת רב אשי אנא עבידנא למתא מחסיא דלא חרבה, שאלו הוא חרבה, וגם כאן היה להם לשאול ולפרש.

ובמבא עמ' 42 הוא כותב להיפך, שהמשפט 'רבינא ורב אשי סוף הוראה' נתפס אצל הסתמאים כעיקר גדול, והבינו שאין לשנות ממנו, ואין מקום לפעולתו, ולכן העלימו שמותיהם... ואילו בעמ' 62 שב וטוען כי הפירוש 'סוף הוראה' ככולל את השו"ט הוא טעות בהבנת המונח הוראה, וממילא לדבריו כבר הסתמאים טעו בטעות זו ולא ידעו את משמעות המושג... ואין קץ לדברי רוח. (וכן עולה מדבריו במבא לב"ק עמ' 204, שמביא דברי חוקרים המראים כי באופן שיטתי מיוחסים דברים במקום אחד לסתם ובמקום אחר לרב אשי, וזה משום שרב אשי היה עורך הסתם. אבל הלבני אומר על זה: "ייתכן מאד ששמו של רב אשי יוחס לסתם, משום שהניחו שהוא עורך ולא משום שהיה הוא העורך". דהיינו כבר הסתמאים קבלו את ההנחה שכל הסתם מרב אשי, ולמרות שהם עצמם שכתבו את הסתם, קבלו הנחה זו שהוא מרב אשי וקראו שמו עליו מדי פעם...).

האמת היא שאכן המונח 'הוראה' מבחינה לשונית אינו כולל בהכרח שו"ט (ותיתי לו להלבני במבא לשבת עמ' 182 שתלאו בפלוג' תנאי בדין שחה אל יורה), אבל אין 'סוף הוראה' בתלמוד בלי השו"ט וביורה ההלכה, שהרי השו"ט 'הסתמא' אינו רק הערות שוליים סבוראיות, אלא מגיע להכרעות גמורות מי אמר ומה אמר וכמי ההלכה, ולא יתכן שיהיה סוף הוראה רק העברת מימרות אפודיקטיות עתיקות, בלי פעולת ביהמ"ד דרבינא ורב אשי כמבא עמ' 42, והלבני מסתפק בפעולת רבינא ורב אשי שהוסיפו כמה מימרות משלהם. ועצם העובדה שמזכירים בתלמוד אמוראים אחרי רב אשי, ושנחלקים מה אמר רב אשי, ושדנים אם הלכה כמותו, זה רק מוכיח ש'רבינא ורב אשי סוף הוראה' אינו אמירה מיסטית שאחרי רבינא ורב אשי אין יותר הוראות ואין לפסוק הלכות, אלא הכוונה שכבר נעשתה העריכה ונעשה הביורור והוכרעו הסוגיות והסתים התלמוד. ולכן אם יש איזה מקום שבו לא הסתיים, וראי יכולים גם תלמידי רב אשי לסיימו, כי אין עליהם איסור מלאכה לפסוק הלכה, אלא רק מכיון שהמלאכה נעשתה ע"י רב אשי הוחלט שמלאכתו היא התלמוד ומתה ואלך. ומה שהמשיכו תלמידיו היא המשך מלאכתו. ולא הכל נעשה על ידו לבדו, אלא גם ע"י בית מדרשו. (וגם במנינא דבי רבי מצינו שמובאת דעת רבי כדעת יחיד כי ביחס למנין גם רבי הוא חכם יחיד, וכך רב אשי). וראה שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' א': "עיקר הדברים שער רבינא ורב אשי שלא חברו הגמרא על הסדר היו אחרונים האמוראים חולקים על הראשונים ואמרו הלכה כבתראי אבל מרב אשי ורבינא ואלך שחיברו הגמרא אין אדם רשאי לחלוק עליהם מעתה אבל לחדש דינים במה שלא דברו הם רשאים הן".

אגב פקפוקי ר' המימרא (בהקשר החלק הראשון מ'ספרא דאדם הראשון' שמואל ירחינא אסייה דרבי), ומוסיף הלבני בעמ' 62 הערה 40 לומר "לא מצינו במקום אחר ששמואל נפגש עם רבי, מבחינה היסטורית איפה הדבר מוטל בספק", והרי כבר קדמוהו, וזכריה פרנקל כבר מצא את ההודמנות לפסק דבריים, אבל אשתמט מעיניהם ירושלמי שביעתי פ"ו ה"ד שהיה רבי יהודה הנשיא מכיר בחכם אחד בעכו לפי תבשיליו שהוא תלמידו של שמואל (שהיה רב ופאו רבי וידע מה ממליץ לבשל, ראה שבת ק"ב כ"ו בפגישה עם רב). וכמו אבהו דשמואל שמבואר ביר"ג ר"ה ג' ו' שעלה לא"י ללמוד מרבי. כך או כך, גם פרנקל לא הכחיש את המימרא עצמה, אלא רק את הקישור לשמואל בר פלוגתתו דרב, דאולי שמואל ירחינא שמואל אחר הוא, ומה ריחן מזה להכחיש המשך המימרא?

⁷ בעמ' 72 הוא אומר:

"מן הגמרא עצמה לא היינו יודעים שרב אשי (ובית ועדו) היה העורך של הגמרא. רבי אשי אינו דומה בזה לרבי. שכן מהמשנה עצמה אנו יודעים שלרבי ובית דינו היה חלק בסידור המשנה, בין השאר גם מהעובדה שלא נזכר במשנה שום תנא שחי אחריו",

משקפים את המניין הגדול שעמד על סיכום הדברים, אצל רבי ור' נתן לא באו מאוחרים מהם, ואצל רבינא ורב אשי באו גם תלמידיהם בשמותם, אבל המכנה המשותף הוא שהקיבוץ שבזמנם הוא הקיבוץ האחרון המוסמך שממנו באו הדברים.

המפליא הוא, שתיאוריה היסטורית כוללת ומקיפה כזו, המנוגדת לכל מה שידעו בני הדורות ההם, אינו בונה הלבני על שום בסיס היסטורי אמיתי או מדומה, כלומר, אין שום הקשר היסטורי בין הזמן שהוא מייחס לדברים ובין האירועים. מצד אחד עשו הסתמאים כרצונם בביאור ובתיאור הדברים בהרחבה ובהוספת פרטים, ומן הצד השני אין שום זכר בתוכן דבריהם לאירועים ההיסטוריים ולשינויים הגדולים שחלו במאות השנים שחלפו! ואף לא בסגנון דיבורם לאיזו ידיעה לשונית שלנו על השפה בת הזמן! (ראה הערה 2 שאינו מכיר בדרכים כאלו כלל, ובמבא לשבת עמ' 176 הוא אומר: "כאן נפגשות היסטוריה ופרשנות ביחסי גומלין, ואורה של זו מאיר גם את של זו", ואשרי המבין).

והרי הוספות רבנן סבוראי בגמרא מוזהות הן ע"י פרטים היסטוריים מאוחרים, ולכן הפרטים ההיסטוריים המאוחרים שבתלמוד אינם אלא במקומות ספורים, משום שהוספות הסבוראים אינן רבות כ"כ, ואף לא מהותיות, ונדיר למצוא בתלמוד פרט היסטורי מאוחר (הדוגמאות המוכרות הן: חולין סב: וסימנך פרוז רשיעא, וגזרות פרוז היו ב470 לספירה, שבת יא. הזכרת חורבן מתא מחסיא, שהיה אחרי רב אשי, תענית כב. זנדוקנא אנא, הזנדוקים עלו ב490 לספירה, ואלו מאוחרים לרב אשי, אבל בודאי לא בתקופות המאוחרות שמדבר עליהן הלבני). אבל לפי ההנחה שרוב התלמוד נכתב מאות שנים אחרי ימי האמוראים, איך יתכן שאין בו זכר למציאות המאוחרת? ואיך יתכן שהבדלי הסגנון בהם מאפיינן הלבני את הסתמאים מן האמוראים כה דלים, שרירותיים, ולא משכנעים?

וכיצד בנה הלבני את הכרונולוגיה של האירועים לפי דעתו, נעיין נא בדבריו (מבא עמ' 10-2, תחת הכותרת 'זמנם של הסתמאים'):

"נוכחנו לדעת, ש'הדיבור רב אשי ורבינא סוף הוראה' אינו משקף עובדה היסטורית... ודחינו את זמנם של הסתמאים לסוף תקופת האמוראים כולה... לא יכלנו להקדים את זמנם של הסתמאים לזמנם של הסבוראים של רב שרידא, כי מקצת סבוראים (כמו רב ריחומי. רב יוסף ורב אחא מבי חתים ורבאי דמן רוב) נזכרים בגמרא, ועדיין לא הגיעה הזמן של הסתמאים. לרב שרידא לא היה אכפת שסבוראים אחדים מופיעים בגמרא והם מעין אמוראים, כי רובם נפקד שמם מהבבלי, ועל שמם של אלה נקראת התקופה. ועוד, גם הסבוראים הנקובים בשמם אינם תורמים אלא מימרות בודדות והסברים קלים הקרובים לסבוראים. אולם אם מקצתם מופיעים בשמותיהם אין לראותם כסתמאים. שכן קשה לקרוא את התקופה שבה הם חיו תקופת הסתמאים; שהרי כל זמן שאמוראים חיו ונזכרו בשמותיהם אפילו אם היו מעטים מאד, אין לקרוא לתקופה ההיא תקופת הסתמאים", (עמ' 3).

הבעיה ברורה, אם מעשיו ואמירותיו של ר' אחא מבי חתים נכנסו לתלמוד, לא יתכן שהוא חי בזמן בו רק כתבו מסורות עתיקות בצורה סתמית, ולא ייחסו סמכות לבני הדור. ולכן אין אחיזה היסטורית לרעיון 'הסתמאים', אלא אחרי הסבוראים! ונמצאנו מהפכים את ההיסטוריה מרישא לסיפא,⁸ הסבוראים, שלפי דברי רש"ג, שבודאי משקפים את מה שהיה ידוע בישיבות ובבתי המדרש של בבל,⁹ לא באו אלא להוסיף דברים מעטים ולבאר כמה שתומות, ואעפ"כ לא נמנעו מלהזכיר שמותיהם במקרה הצורך. ואילו הדור שאחריהם, שכתב מכת מסורות את רוב התלמוד, העלים את עצמו.¹⁰ ועוד, הרי אם הידע הזה היה בימי הסבוראים, לא היו צריכים להוסיף זעיר כאן זעיר שם אי אלו ביאורים והכרעות, אלא את כל הסתמא דגמרא היה להם להוסיף! וגם לא היה אפשר להכיר כלל הוספות הסבוראים, אם אחריהם באה עריכה כה גדולה ומקיפה, אשר לעומתה דבריהם בטלים בששים, וכמו שאין לדבר על הוספות הישיבה שלפני רב אשי לתלמוד, כי התוספת מרובה על העיקר.

'לרב שרידא לא היה אכפת שסבוראים אחדים מופיעים בגמרא והם מעין אמוראים...', וכי למה יהיה אכפת לו? אטו בסמנטיקה עסקינן, והרי ברור שהסבוראים תפקידם היה להסביר ולבאר ולהבין את היצירה הענקית שנחתמה בדור שלפניהם. וגם אם הוסיפו בגמרא עשרות או מאות משפטי הסבר, אין הם מעין אמוראים כלל וכלל. אין מפעלם אלא הערות שוליים לתלמוד.

ושגיאיתו מוכחת עליו, שהרי לטענתו אפשר שתהיה עריכה בלי הוספת שמות שנים רבות לאחר מכן, והיה אפשר שרב ור' יוחנן יערכו את המשניות ויהיו הסתמאים שלהן. וגם אין צריך שיהיה ניכר מבפנים, לסיבות הרגילות שמנמק בהן הלבני את פעולת הסתמאים. והרי במשנה בולט הדבר שלפעמים יש משניות שבהן שקלא וטריא וסיפורי מעשים או דרשות המקראות, וכמוכן אין ראייה מיחס התלמוד אליהן, שהרי הסתמאים ידם בכל.
⁸ בעמ' 21 החליט הלבני שבמחצית השניה של המאה השמינית, אחרי כמעט מאתיים שנה בהם לא ההינו לכתוב שמות בתלמוד, פתאום "חזרו ונקבו בשמם של בעלי המימרות, וחזרו לנוהגם של התנאים והאמוראים לצטט בעיקר הלכות קצובות בלי שקלא וטריא, אם כי אחרי התעצמות השימוש בשקלא וטריא אצל הסתמאים, אי אפשר היה כבר להזניחה לגמרי ולא להביא אותה כלל", (ובמבא ליומא עמ' 163 כותב: "הראשי ישיבות שפעלו אחר רב אשי ששמותיהם כמעט לא נזכרו בגמרא בחרו להיות סתמאים... וכמעט כולם הוסיפו את הוספותיהם סתם... מלבד סבוראים אחדים ששמותיהם נתגלגלו לגמרא"). וכמה רב גובריה שעושה בהיסטוריה כבתוך שלו בלי שום נימוק והגיון.
⁹ בעמ' 44 כותב הלבני: "בפני רב שרידא גאון עמדו מקורות ארכיוניים כתובים, ומהם הוא שאב את תולדות הדורות... רב שרידא מצטט אותם בשמם ומתייחס עליהם, ולפעמים אף מביא מסורות בעל פה שלא היו ידועות לנו - על כן קשה להבין, למה אין בין המקורות אלה אף לא רמז אחד לסתמאים בוני הגמרא", ובמבא לשבת עמ' 184: "נראה שתכונות אלה, באו לרב שרידא גאון בקבלה (כשם שרוב שאר דברי האגרת הזאת באו לו בקבלה) ומתוך ספרי זכרונות עתיקים" (וראה שם הע' 8).

¹⁰ והרי לא יכול היה להעלים את עצמו, כי בטבע הדברים במסירה של מאתיים שנה נולדים ספקות וויכוחים, ובהכרח לפנות אל הסמכויות שהיו באותו זמן להכריע ספקות אלו. כי אם לא נחתם השו"ט הרי הוא חי וקיים.

הרי מעצם המושג ההיסטורי 'סבוראים', שברור שהיה מושג מקובל בימי רש"ג לציון תקופה, ומאופי תרומת הסבוראים הנראית לעינינו בצורת דבריהם של הסבוראים הנקובים בשם, ובצורת הקטעים שסומנו אצל הקדמונים כהוספות סבוראים, מוכח שתרומתם היתה צדדית וטפלה לעיקר התלמוד. ומכאן שלא יתכן כי תרומה עצומה כזו של כתיבת רוב התלמוד ואפיו המפלפל והנושא ונותן בצורה האפיינית כל כך, באה אחרי תקופה זו. ולכן ברור שכל הסתמאים והסתמות למיניהם, לא היו אלא לפני הסבוראים.

הבעיה הזו מאלצת את הלבני לפקפק בדברי רש"ג באופן מוזר ביותר:

"איחור תקופת הסתמאים כסוף תקופת האמוראים כולה (בשנים 550-600), הביאה אותנו במבוא לכבא מציעא לאחר את תקופת הסבוראים, שפעלו אחרי הסתמאים, ולמקמה בתקופת הגאונים הראשונים; ולומר בניגוד לרב שרירא, שכמה מן הגאונים שימשו גם סבוראים. לדעתו, כבר הגאון הראשון, ר' חנן מאשקיא, חי ופעל אחרי הסבוראים, ואף אחד מן הגאונים לא שירת בתפקיד כפול.

לא נראה לנו כן. "גאון" הוא תואר המוענק כשמתמנים לראש הישיבה, ואילו סתמאי או סבוראי הוא מי שתרם לגמרא — ואלה אינם צריכים להיות צרים זה לזה. גם מי שאינו ראש הישיבה יכול לתרום לגמרא. וגם מי שהוא ראש הישיבה אפשר שלא תרם. הרי גם את רב חסדא ואת רב אשי ואת רב רבאי דמן רוב מכנה רב שרירא בתואר גאון... ולמה לא יוכלו הגאונים הראשונים להיחשב גם כגאונים וגם כסבוראים. ועוד, רב יהודאי גאון שמתורתו נכנס לגמרא יותר מכל סבוראי אחר, היה מגדולי ואחרוני הסבוראים; הוא היה סבוראי וגאון כאחד.

רב שרירא גאון אינו מזכיר כלל את הסתמאים ורואה את רב אשי ורבינא כסוף הגמרא, לכן הוא הוכרח לייחס את הפעולות של אלה שחיו אחרי רב אשי ורבינא (גם אם הם רב אשי ורבינא האחרונים) לרבנן סבוראי שכבר לא היו אמוראים, אף ששמות אחדים מהם נזכרים בגמרא. ברם אנו המניחים שאחרי האמוראים באו הסתמאים, אין לנו צורך לומר שהיו שתי תקופות נפרדות תקופת הסתמאים ותקופת הסבוראים, אלא תקופה אחת. תקופת של הסתמאים, שהרי גם הסבוראים סתמאים הם."

וכך קובע הלבני שמעולם לא היתה תקופת הסבוראים, הסבוראים היו אנשי הסברה שחיו בתקופת הגאונים! (ובמקום אחר מערוב הוא ואומר: "אין ספק שנשתקעו בסתמות סוגיות סבוראיות הערות גאוניות והסברים מן הראשונים", מבא ליומא עמ' 163).

ולפי דברי הלבני, רש"ג עסק בסמנטיקה, ומתוך דקדקנות יתרה לא יכל לסכול שאחד הסבוראים יכונה גאון, והרי בשימוש המילולי מתכנים לפעמים גם אמוראים בשם 'גאון' אצל רש"ג וגאונים אחרים? בעוד אין הנושא קשור לסמנטיקה, והכינוי 'גאון' שהיה שגור בזמן הגאונים, הונח לפעמים גם על אנשים קדומים בזמן שלא היתה המלה גאון בשימוש כלל, ורש"ג מכנה גם את ר' פפא אגב שיטפא בכינוי 'גאון'. וכשם שאנו מכנים לעתים את חכמינו שבימי הזוגות בתואר 'רבי', כגון 'רבי יוסי בן יועזר', למרות שהכינוי לא היה קיים כלל בתקופה זו.

אך הענין בדברי רש"ג הינו היסטורי ולא דקדקני, התקופות ההיסטוריות היו ידועות לבני הזמן, וגם הם חילקו את החכמים למחלקות ולתקופות. כשם שאנחנו מבדילים בין 'ראשונים' ל'אחרונים', ואין הבעיה סמנטית, לאמור שלא נסכים לכינוי "רבי ישעיה אחרון ז"ל", לאחד הראשונים, או "פני יהושע הראשון" לאחד האחרונים. אלא שהתקופות היו מובחנות מבחינת סמכות הלכתית ורוחנית, והדבר ברור וידוע אצל כל יודעי דת ודין ותופסי תורה. וכך בדיוק ברור שהבדילו חכמי בבל וראשי הישיבות והגאונים, בין החכמים הסבוראים, שהיה בסמכותם להוסיף הסברים בתלמוד במקום הצורך, ועל שם כך נקראו סבוראי. לבין ראשי הישיבות לאחר מכן, שתפקידם היה 'גאון', והוא ראשות הישיבה וסמכות הלכתית בפסיקת הלכה והנהגת הדור, אבל לא להוסיף בגמרא. (התוספות בגמרא מדברי הגאונים, אינם דברים שהוסיפו הגאונים לתלמוד, אלא שתלמידים שהעתיקו את התלמוד לעצמם, הוסיפו מתוך ספריהם של הגאונים, למשל מתוך הלכות גדולות, הוסיפו את פסק ההלכה או הסבר נחוץ, והיה הדבר ידוע שאינו מגוף התלמוד, ולכן ידעוהו גם הראשונים. ויתכן כמובן שהוספות כאלו נטמעו ונשתכחו, אבל מעיקרא לא באו בתורת הוספה לתלמוד). וההבדל הזה היה ברור וידוע גם לגאונים עצמם, וגם בה"ג והשאלות וכל חברי הגאונים אינם משימים עצמם בשורה אחת עם הגמרא, ובחבוריהם הם מסבירים אותה, אבל לעולם אינם מוסיפים ומשנים וגורעים כבעלי סמכות לכך. מהות הסבוראים היא שהיו אחרי סוף הוראה, כפי שכותבים הראשונים בהרבה מקומות, ולמשל הריטב"א סוכה ח: "לא גרסי... דלא ליטנא דתלמודא הוא... אלא רבנן סבוראי דהו בתר הוראה". הרי דבריהם אינם תלמוד משום שלא היתה להם סמכות התלמוד להורות.

הלבני סבור שרש"ג 'הוכרח לייחס את הפעולות של אלה שחיו אחר ר' אשי ורבינא לרבנן סבוראי שכבר לא היו אמוראים אף ששמות אחדים מהם נזכרים בגמרא', משום שלא ידע על תקופה שלמה של מאה וחמשים שנה, היא תקופת הסתמאים הדמיונית.¹¹ ואילו אנו סבורים, שרש"ג ידע גם ידע את ההיסטוריה, ואין שום קושי או בעיה באזכור הסבוראים בתלמוד,

¹¹ ובעמ' 46 יש לו טעם חדש להתעלמות ר' שרירא: מצאנו לראשונים שמייחסים ביאור הסתם בדברי אמורא, לאמורא עצמו, וממילא ר' שרירא לא היה אכפת לו זמנם של סתמאים, כי כלל היה בידם שסתם משקף דעת האמורא, ולכן 'סמכות של אמורא שורה על זה', והרי לר' שרירא סמכות הסתם גדולה מסמכות אמורא מסויים, 'אי כולא מרבנן שמעוה למילתא ואמורה כחדא וליכא מאן דקדיים מתאמרא סתמא', ולכן לא אכפת לו אימתי נכתבו הסתמות, שהרי לדעתו הן עיקר גדול בכל מקרה. ע"כ. והלא היא הנותנת, שאין זה "בכל מקרה", אלא משום שקיים ליה שהסתם הוא העיקר ומשקף דעת כל החכמים!

להיפך, זו ההוכחה לאותנטיות הדברים ולכך שההוספות היו בהתאמה למקום ומצב המוספים ותו לא. הסבוראים נקראו סבוראים לא משום שאסור היה להזכירם בתלמוד, אלא משום שתפקידם היה מוגדר ביותר. האמירה 'גם הסבוראים סתמאים הם' היא שיבוש וסילוף המושג עצמו, הסבוראים אינם מוספים אלא מסבירים. כתיבת רוב התלמוד אינו 'הסבר' אלא הוספה גדולה, וגם אם נסמכה על מסורת, עדיין הוספה עצומה וכבירה היא. התלמוד כהלכות פסוקות בלי משא ומתן אינו תלמוד, ובהגדרתו הוא הלכות פסוקות לבדן. סתמא דגמרא הוא הוא התלמוד.

וכיצד יודע הלבני לתארך את התקופה הבדויה הזו?

"עכשיו אנו סבורים, שתקופת הסתמאים היתה ארוכה והיא השתרעה מאמצע המאה השישית (אחרי תקופת האמוראים כולה) עד מחצית המאה השמינית. קרוב למאתיים שנה. זמן ארוך יחסית בהתאם ליצירה הענקית של הגמרא; ואילו תקופת הסבוראים היתה קצרה יחסית בהתאם לתרומתם המצומצמת. הם פעלו בסוף תקופת הסתמאים, בשליש השני של המאה השמינית, לאחר התהוות הסוגיות ולאחר חתימת גוף הגמרא. והשלימו אותה בפירושים קלים. תקופתם קצרה ומתאימה ביותר לשליש השני של המאה השמינית, בערך בזמנם של רב יהודאי גאון, רב אחאי משבא גאון ור' שמעון קירא".

הרי לנו דרך א-היסטורית לחלוטין, לקביעה שרירותית של תקופה בת מאתיים שנה – בהתאם לתרומה, תרומת הסבוראים 'מצומצמת' ולכן ארכה חמשים שנה בלבד, ותרומת הסתמאים נרחבת ולכן תארך מאתיים שנה. וכי כך קובעים קביעות היסטוריות? וכי לא מצאנו את רבי יהודה הנשיא או את רב אחי, תורמים תרומה עצומה בהקיפה, בימי דור אחד? ולחילופין, וכי אין אנו יודעים שלאחר תקופת יצירה כבירה, באים כמה דורות של עיכול והסברה? כשם שאחרי תקופת אכנה"ג שהעמידו את התושבע"פ, רואים אנו תקופת עיכול ושקיטה על השמרים, שנמשכה מאות שנים, וכבר בתקופת השופטים, רואים אנו שהיצירה הרוחנית היתה דלה, ועיקר ההתפתחות הרוחנית היתה בעיכול התורה עצמה, וכך בתקופת המאורות יותר: באשכנז אחרי הפריצה הגדולה של בעלי התוספות ותלמידיהם, ובספרד אחרי החדוש הגדול שבבית מדרש תלמידי הרמב"ן, באו דורות של תלמידים שעיקרם העתקה ובירור של הדורות הקודמים שהתברכו ביצירות כבירות.¹² כך בדיוק הסבוראים מייצגים את התהליך בו הפנימו והבינו לאט לאט את המדרש, החכמים והעם, תופסי התורה ועם הארץ, את גודל ההיקף והשלכות של התלמוד הכתוב והמפורט החולש על כל חלקי החיים והדת.¹³

ולגופו של ענין, במדה ומדובר בכתיבת דברים שעברו במסורת, דהיינו החלטה אסטרטגית שלמרות שבמשך מאות שנים נמסרו הדברים בעל פה, עתה הגיע הזמן לכתבם (שגם רעיון זה מוזר הוא, מבלי לדעת על מה נסמך, ומי היה המוסמך לקבל החלטה זו, ומדוע). הרי המתאים ביותר מבחינה היסטורית הוא לקבץ את כל המסרנים ולקבע את כל המסורות בכתב בו ביום, בתהליך מהיר ומרוכז. וכעין 'בו ביום' של מסכת עדיות כשנקבצו חכמינו ביבנה לברר מקחן (וכפי שכתב גם הלבני עצמו מתחילה במבא לב"ק עמ' 192: "ההחלטה נפלה לאחר תקופת האמוראים, ואחר שהחליטו כך ערכו בבת אחת את כל המימרות שהיו ידועות להם מכל הדורות", ורק בהמשך ראה שבזה אינו יכול לערפל את התהליך ולייחס לו כל רעה חולה, ואמר אי הכי לא בעינא). כדרך שאנו מוצאים להבדיל בכתיבת שירי הומרוס, שעברו בעל פה מן המאה השמינית לפנה"ס, עד שציוה הטיראן פיסיסטראטוס במאה הששית לקבץ את כל המסרנים ולכתוב את כל שירי הומרוס. ואין טעם שתהליך כזה יארך מאתיים שנה ואף לא עשירית מזמן זה, שכן אין זה תהליך של יצירה, אלא של שכתוב. והרי כל עצמה של תיאוריה היא, שהשכתוב הזה היה רשלני ומחוסר ידיעה ללא פיקוח וללא ביקורת, ועם כל הפחיתות שמייחס לתהליך זה, שלדעתו הוא מעשה קוף בעלמא, רחמנא ליצלן, מצריך לכך מאתיים שנה? וכך כך מזלזל הוא באינטלגנציה של חכמי ישראל?

¹² ודוגמאות רבות נוספות לדבר, וגם בדורינו זה אנו רואים שלפני מאה שנה עמדו יוצרים והוגים שהכניסו שיטות חדשות לבית המדרש, רבי חיים מברסק, רבי שמעון שקאפ, החזון איש, ועוד, כמו בדור אחד בו היה פרץ של יצירה. ומאז כל הנעשה בבית המדרש הוא להכיל ולהבין את השיטות הגדולות האלו, אבל לא קמו יוצרים כמותם. ואם נחזור מאתיים וחמשים שנה לאחור, שוב ניווכח בתקופת יצירה גדולה, בה חיו הנתח"מ והקצ"ח הגר"א ורע"א ועוד רבים כערכם, שיצרו שיטות חדשות וסללו נתיבים חדשים. והדורות שאחריהם עסוקים היו בהפנמת השיטות ובישומן, אבל לא יצרו כמותם. וכך גם ביהדות ספרד, מוצאים אנו בימי מהרש"ד ומהרש"ך ואחריהם בימי חיד"א ומחנה אפרים ועוד, שחדשו שיטות והעניקו חמה בפלפולם, ואילו התקופות שאחריהם היו יותר בעלי ליקוטים המסדרים ומחשבים את כל התורה וההלכה לפי שיטתם וחביבוריהם של קדמונים, ופסק מעיין היצירה לכמה דורות.

ואף בדברי ימי החכמה באומות בכלל מוצאים אנו תקופות של פרץ יצירה, רנסאנס ורובלוציה, ולאחריהן תקופות של עיכול. וכל תקופת הזוהר של אתונה, הלא קצרה היתה, ביחס לכלל התקופות ביוון. ולפי כמות היצירה העצומה שנוצרה בשלהי המאה החמישית ותחילת הרביעית לפנה"ס באתונה, היה מן הראוי לפרסם על מאות שנים. וכך לגבי תקופת היצירה הערבית בתור הזהב הספרדי. ואם היה הלבני מעיז לעשות ככתוך שלו גם בהיסטוריה הכללית, הרי בודאי היה קובע את ימי הביניים לחמשים שנה, ואת תקופת הרנסאנס למאתיים שנה...

¹³ ובעמ' 25 שב הלבני ואומר:

"לפי ההשקפה המקובלת ינאלץ לומר שלא יצרו כלל באותה התקופה שהשתרעה על יותר ממאתים שנה, או שיצרו וכל אוצרות הרוח אברו לגמרי מאתנו, שתי האפשרויות אינן מסתברות", ובהערה אומר: "כבר הבחין בזה ר"א ווייס (ואני מציין למסתו "על היצירה של הסבוראים", ירושלים תשי"ג). אלא שהוא ממלא את התקופה היא בתורת הסבוראים. כבר מילתנו אמורה, שכל דבר שאין לדייק מן הגמרא עצמה, היינו על ידי עיון הטבוע בהוויות התלמוד (לכן תמכנו יסודותינו בסתמות הממלאים את התלמוד), אלא על ידי פלפול או אמירה בעלמא שיתכן שפעם חשבו כן, אבל הוא לא נתאשר אח"כ — יש לפקפק בנכונות ההיסטורית שלו. הסבוראים לא נזכרים כלל בגמרא, ואף כי אין להכחיש את קיומם, שהרי שמותיים שגורים בפיהם של הגאונים ולאחריהם, יש לצמצם את תפקידם".

כך בכל פעם שהוא מגלה לנו 'מאחורי הקלעים' של שיקוליו ההיסטוריים, בולט עד כמה לא חלי ולא מרגיש, וחלולים חלולים, ווייס הראשון לא ניתן באומן המספיק כדי לשדוד ברמזים ארסיים בין השורות ולעפר בעפר. והלבני מתייחס לידיעות ההיסטוריות כ'אמירה בעלמא שיתכן שפעם חשבו כן, ולדעתו לא נתאשר אח"כ, אלא שמסכים וגומל חסד שאין להכחיש קיום הסבוראים לגמרי, ומ"מ אינו מוכן לאשר זמנם ומעשיהם, אלא "יש לצמצם את תפקידם"... הוא מבקש לאמת את פעולת הסבוראים בגמרא עצמה, ואינו שומע לדברי בני הזמן האומרים לו שאין למצוא בגמרא מפקולתם אלא זעיר פה זעיר שם, וזה לא היה מתפקידם, ולאחר מכן בא בטענות ש'זה לא נתאשר', והרי חיפש את האישור מתחת לפנס, במקום שלא אמור להיות. ומניח שאם אין מספיק תוספות בגמרא זו הוכחה שבאותם מאתיים השנים לא עשו כלום, 'זה לא מסתבר', והרעיון שאז שכתב רוב התלמוד בדאי מסתבר הוא... ורעיון זה אצלו הוא 'עיון הטבוע בהוויות התלמוד'.

ולא נחה דעתו עד שמגחך דברי רב שרירא, כאילו לא היתה לו הבנה היסטורית וחוש לדעת מי הם אמוראים, מי הם סבוראים, ומה עשו. בזמן שהוא הוא היה אב לבני ישראל, ראש הישיבה הגדולה, וכל המסורות שנמסרו עברו דרכו, "והכי אגמרו לן רבוותא ואבהתנא דילן", וידע את כל דברי הימים ותהלוכותיהם. אלא שלא הבין דבר פשוט שהלבני מוליד מלא דבר:

"רב שרירא מתאר את הסבוראים "דמפרשי פירושי דמקרי להוראה" (איגרת רב שרירא, הוצ' רב"מ לוי, עמ' 69). תיאור זה הולם יותר את הסתמאים מאשר את הסבוראים. למשל, רב רחומי, רב אחא מבי חתים ורב יוסף, שעוד נזכרים בתלמוד, ורב שרירא רואה אותם כראשוני הסבוראים — ואנחנו כאחרוני האמוראים — לא עסקו ב"סבארי הקרובים להוראה" יותר מאשר בהוראה ממש, ולא בשקלא וטריא יותר מאשר בהלכות קצובות; ואילו הסתמאים עסקו כעיקר ב"סבארי הקרובים להוראה" ובשקלא וטריא, ומיעטו מאד לעסוק בהוראה ובהלכות קצובות. רב שרירא, אמרנו שם, "העביר את התיאור המסורתי של הסתמאים לסבוראים". ונתחלפו לו הסתמאים בסבוראים. ואכן בתלמוד מתאים תיאור זה ביחס לסתמאים."

הלבני רואה את עיקר תפקידם של הסבוראים, באותן ההוספות המעטות שבתלמוד, ולכן אינו מבין דברי רב שרירא שמייחס לרב רחומי וחבריו 'פירושי דמקרי להוראה', כי מן הפעמים הספורות שמוזכרים בתלמוד אין אנו רואים זיקה להסברה יותר מאשר לפסיקה או כל מרכיב תלמודי אחר (וכעיי"ו שואל במבא לשבת עמ' 185 דסוג' דריש קדושין אין בה הסברה מיוחדת). ולדבריו, אם כל תפקידו של רב רחומי הסתיים באותו משפט בודד המובא ממנו בתלמוד, הרי שלא היה יותר מאותו בר בירב דחד יומא, ולדעתו כוונת רש"ג היא שקיבל רב רחומי תואר 'סבוראי' ונזכר לדורות על שום משפט אחד שאמר, וזה היה כל תכלית מעשיו בחיים? הרי אין הלבני קולט כלל תפקידם ומקומם של סבוראים, ואין פלא שהוא בורא עולמות ומחריבם בהבל פיו. הביטויים המעטים של הסבוראים בתלמוד, אינם אלא פועל יוצא של תפקידם הכללי, לברר ולבאר את התלמוד, לשקוד עליו מסכת אחר מסכת, כתלמידים הראשונים בעולם שהיה להם תלמוד ערוך ויכלו לזקק ולברר את דבריו. להבין את כל המושגים שבו ולבארם לתלמידים, לבדוק שוב ושוב את הנוסחא הנכונה ואת אמיתת הדברים. ורק במקום הצורך הוסיפו איזה ביאור או הערה או פסיקה, ואופי ההוספה אינו בהכרח 'הסבר', אלא שתפקידם של הסבוראים היה להסביר ולזקק את התלמוד בדיוק נמרץ.

הרגיש הלבני שלא יתכן שפעולה כה גדולה ומהותית, אשר באמת גדולה היא גם מפעולת רבי יהודה הנשיא, ומפעולת רב אשי, שהם לא כתבו אלא הלכות פסוקות, והסתמאים - לדעתו - כתבו תלמוד ושו"ט וכל טעמי תורה ודרכי הלימוד וההכרעות, לא השאירה שום זכר בהיסטוריה. ולכן ממשיך וטווה הוא את הקונספירציה לאמור: היתה תקופה כזו, אלא שרש"ג התבלבל והפך אותה בטעות לתקופת הסבוראים:

"ייתכן אפוא, שגם מה שהוסיף שם רב שרירא אח"כ "ואיקרו הנהו רבואתא רבנן סבוראי", נאמר במקור ביחס לסתמאים. שכן כפי שאמרנו לעיל, הסתמאים לא עסקו בהוראה ממש, אלא כשקלא וטריא, שהיא מעין "סבארי" הקרובים להוראה — ולהם מתאים יפה השם סבוראים."

ומי יתן וידענו על איזו אטימולוגיה נסמכת השערה זו, להפוך את המסרנים והמשכתבים ל'סבארי הקרובים להוראה', והרי הם לא עשו כלום משלהם אלא רק כתבו מסורות של משא ומתן ניצוח וויכוח קושיא ותירוץ, ומה בין זה 'סבארי הקרובים להוראה'? ולדבריו הפך רש"ג את היוצרות מעיקרן, שהרי הוא מייחס את הנקובים בשם כרב רחומי ורב אחאי מבי חתים לסבוראים, והם לא יתאימו לתואר סתמאים, שהרי דבריהם נכנסו לתלמוד בשמם, ובהכרח שקדמו לסתמאים. ולכן לא טעה כביכול רש"ג רק בהחלפת שם התקופה, אלא גם ביחוס לאנשים הלא נכונים, וכדי בזיון וקצף.

אלא שהלבני יודע גם כיצד השתלשלה ה'טעות':

"במקור כונו בשם סבוראים אלו שעסקו ב"סבארי הקרובים להוראה", ורק אחר כך העבירו אלה שפירשו "סוף הוראה" היינו סוף הגמרא כולל הסתמות, את השם סבוראים — שבמקור נאמר על אלה שחיו ופעלו אחרי האמוראים זמן ממושך, והכוונה היתה לסתמאים — לאלה שפעלו זמן קצר אחרי רבינא השני (שכמה מהם עוד נזכרים בגמרא) וייחסו להם פעולה מצומצמת. אבל לדעתנו, שהסבוראים היינו הסתמאים. פעולתם מרווחת מאוד והיא כוללת את רוב התלמוד ככולו."

ולדעתו כך נקבעות ונוצרות תקופות היסטוריות, ישב לו חכם בבית המדרש ופלפל בפשר המשפט 'סוף הוראה', וכאשר הסיק שפירושו סוף התלמוד, כולל המו"מ שגם הוא מלא בפסיקות הלכתיות, החליט מדעתו שהשם סבוראים שכונו בו הסתמאים הידועים והמפורסמים לכל, אינו מתאים להם, שהרי אי אפשר שהיו בעולם סתמאים, כי הכל נכתב בזמן רב אשי בקירוב. אזי עמד וימודד ארץ והחליט שהסבוראים הם אנשים אחרים ומאחרים להם, שעד עתה לא כונו כלל סבוראים אלא היו ידועים כגאונים וכדו', ויהפך סדרי עולם. אמנם, כל עיקרו של 'מחקר תלמוד' בדוי מסוג זה המצאה חדשה הוא, שהתחדשה בבית מדרשם של משכילי גליציה, ואך אנכרוניזם הוא לייחס הבלים כאלו לחכמים ויודעי העתים בזמן הגאונים. והרי הם חיו עדיין בבבל באותם הערים וכיהנו באותן הישיבות, ברצף תורני ותרבותי של רב ותלמיד. כתיב היוחסין ודברי הימים היו תחת ידיהם, וידעו היטב מי החכמים שקדמו להם, ובדבריהם דקדקו בחרדת קודש (כפי שכותבים הראשונים בהרבה מקומות, ולמשל הרא"ש בר"ה פ"ד ס"ד: "יש לנו לקבל עדותם שהגאונים קבלו מרבנן סבוראי ורבנן סבוראי מרבנן אמוראי ובישיבתן על כסא של רב אשי הן יושבים ובבכה"נ שלו היו מתפללין", וכן ריטב"א שם ועוד). ודברי רש"ג משקפים בלי ספק את הידע שהיה בידי הגאונים כולם, ולא השערות בדויות ומצוצות כדי לסוך בהם אצבע קטנה של תינוק.

וכל כך החזיק בערכוב הענינים והזמנים ללא שום השגחה ויחס למימד המציאותי, עד שהוא מונה בין הרווחים של תורתו:

“מעתה אין צורך לומר. כשהגאונים (ובמיוחד רב האי גאון) מביאים בשם רבנן סבוראי (או בלשון דומה) תוספת הנמצאת בשאלות או בהלכות גדולות, שהשאלות והלכות גדולות מביאים את הסבוראים בלי הזכרת שמותם — שהרי הם הם הסבוראים” (שם, בהערות שוליים).

ולדבריו השאלות ובה”ג שנחשבו כגאונים, וחיברו חיבורים נפרדים מהתלמוד שענינם קיצור ההלכות המעשיות, והכרעה במקום שהתלמוד לא הכריע - הם הם הסבוראים, ורב שרירא לתומו לא ידע את סדרי הזמנים, ולכן מנה את רב רחומי ורב אחאי מבי חתים, שהם נזכרים בתלמוד בשמותיהם. ולא ידע שהסבוראים הם הגאונים ומחברי החיבורים שאחר התלמוד! וצ”ל שגם השאלות עצמו לא ידע שהוא סבוראי.

וברור שאין שום צורך לזה, ואם בעל שאלות הביא דברים בספרו שמקורם בתורת רבותיו הסבוראים, ולא פירש בהדיא שהוא מסבוראי, הרי רב האי הביא ופירש שהוא מסבוראי. ואין כאן שום צורך לבדות הסבורים ולהוליד מהפכות על בלי מה. ואילו הלבני לא זו משם עד שקובע ככלל שהגאונים גם הם היו מן הסתמאים, וגם הם שותפים בכתיבת רובו של תלמוד בבלי:

“נמצא שלא כל הסתמאים הם עלומי שם. הם חיו ופעלו בין אמצע המאה השישית ובין מחצית השנייה של המאה השמינית, ואחדים מהם (ודאי לא כולם) ששימשו כגאונים נקובים בשם כסדר תנאים ואמוראים ובאגרת רב שרירא גאון” (עמ’ 10).

ובמקום אחר עומד הוא על השאלה איך נשתכחה תקופה עצומה ומשמעותית כזו שהביאה לנו את רוב תושבע”פ ויצרה את עולם ההלכה כפי שהוא מימות הגאונים ועד ימינו:

“אין בידי להסביר באופן משביע רצון למה נשתכחו הסתמאים ושמותיהם לא נזכרו כלל בספרות. אני נוטה לחשוב שהוא משום שבדורות המאוחרים ראו בתפקידם של הסתמאים. כפי שאנחנו מתארים אותם היום, פגם תאולוגי. הדעה שרוב הש”ס אינו מן האמוראים אלא מן החכמים שחיו אחריהם ועריכתם והשלמתם של חכמים אלה היא בגדר השערה¹⁴ ואינה מבוססת על מקורות ראשוניים, ולא על מקורות בני זמנם של האמוראים שאותם הם מפרשים — דעה זו נתפסת בדורות המאוחרים כחותרת חתירה תחת לסמכותו של התלמוד ואולי אף כמורידה מקדושתו: לכן השכיחו אותה. אבל תיאור תפקידם של הסתמאים נשאר כזיכרון אלא שהעבירו אותו אח”כ מן הסתמאים לסבוראים, לתקופה שמנוי וגמור שהגמרא כבר הייתה ערוכה ואין לחשוש שמי שהוא יפרש כן, אם כי כך משמע מפשטות הלשון, “פירושי דמקראי להוראה” היינו שקלא וטריא”, (מבא לבי”מ עמ’ 214).

ומה יש להגיב על השערות מוזרות וקונספירטיביות כאלו? נראה שאין לו שום מוצא לקיים דבריו כי אם להרחיק לכת לספורי בדים כאלו, ואיך יתכן רב ראשי וסופר רומנים?

ולגבי אורך התקופה, גם זו נקבעת בלא שום זיקה להיסטורית, אלא אך ורק בסברה פילוסופית זכה:

“ודע עוד, רק אם נניח שתקופת הסתמאים היתה ארוכה יחסית, ניתן להסביר את התופעה השכיחה בגמרא, כשסתם מאוחר מסביר סתם קדום, ולפעמים אף מתקשה בו ואין בידו פתרון הולם; שכן רחוק היה מזמנו ולא היה בידו כל המידע הנחוץ. דוגמה יפה היא כשהסתם הקדום אומר “הא מני ר’ פלוני” (ב”ב קמא ע”א) או “מני לא ר’ פלוני ולא ר’ פלוני” (ב”ב סה ע”ב) והסתם המאוחר שואל “הי ר’ פלוני”. הסתם הקדום ודאי נקב כמקור את שמו של ר’ פלוני, אלא ששמו נשתכח אחר כך, והסתם המאוחר כבר לא הכירו”.

והרי כל הדברים יגעים, ויכול הסתם להתקשות בדברי הסתם של אותה ישיבה עצמה ממהדורא קמא למהדורא בתרא, ויכול ראש הישיבה בלימודו לומר איזו סתמות, ויתקשו התלמידים איך ומדוע אמרם. וגם יתכן שהקושיא והתירוץ אינם אלא אמצעי רטורי, המדמה רב ותלמיד, שפותח באמירה קצרה, ושואל על עצמו היכי דמי, או הי ר’ יהודה, והוא משיב.

בנוגע לקונספט ההיסטורי, להקשר ולהגיון של התהליך שמציע הלבני, כותב הוא כך:

“לדעתנו, החכמים שרב שרירא קורא להם סבוראים והם אינם נזכרים בגמרא וחיו אחרי רבאי דמן רוב, השתייכו כבר לתקופת הסתמאים ותרמו לסתמא דגמרא: והחכמים שחיו לפני רבאי דמן רוב ואינם נזכרים בגמרא, עלינו לומר שלא תרמו כלל להתהוות התלמוד. גם בתקופת האמוראים אנו מוצאים שמות של ראשי ישיבה. הנזכרים באגרת רב שרירא גאון. שאינם נזכרים בגמרא; על כורחך עלינו לומר, שלא הוזכרו בגמרא משום שלא תרמו לה”.

¹⁴ אין אני מבין רצף הדברים, בגדר השערה היא להלבני, אבל סוף כל סוף בזמן המאורעות—לו היו המאורעות כפי שמציייר- לא היתה בגדר השערה אלא עובדה. ואימתי בדיוק הוחלט להעלימה? ועל ידי מי? ולמה תיפגם קדושת התלמוד, הלא כל קדושתו אינה אלא בתוקף מה שהסכימו עליו החכמים שאחר התלמוד, באותם דורות של גאונים, וכי הסתמאים זו עצמה התבססה על תרמית עצמית של הסתרת פגם תיאולוגי? והלא חייב להיות קו גבול בו הפסיקו לכתוב בתלמוד, וברגע שהפסיקו מובן שהחליטו שאין לבני הדור סמכות כנגד התלמוד לשנות ולכתוב, כלומר קדוש הוא להם ונאמן עליהם. ואם להם היה הדבר מספיק טוב, למה דור אחריהם העלים את הסיבה האמיתית והנסיבות שנחשבו בתמימות ובכנות לנכונות וראויות? מצד אחד לא השאירו אחריהם שום זכר, כי “כל קורא יודע שהסתמות לא אמוראית”, וסמכו על הקורא, ומצד השני הקורא שידע זאת המשך במגמת ההסתרה, ותהי הדין, ש’כל קורא לא יודע’ כי היתה השכחה. אי לה לאותה תורה שאבדו קבניטיה ומתגוללת כמו אשה בצרייה.

ולא נתבאר, איזה תהליך היסטורי כביר אירע בזמן ר' רבאי דמן רוב, שהחכמים שחיו לפניו במשך דורות לא תרמו כלום לתלמוד, הוא עצמו הואיל לתרום מספר משפטים לתלמוד ועמד בכך, ואילו החכמים שאחריו כתבו פתאום את כל התלמוד? וברור שאין שום יחוד דוקא בר' רבאי דמן רוב משאר הסבוראים, כולם עיקר תרומתם היא מאחורי הקלעים, בביור וזיקוק התלמוד עצמו, שלא במטרה לשנות או להוסיף אלא רק להבין עצמם ולהשכיל לאחרים, ובאיזה מקרים אירע שהתוספת וההבהרה כללה שם חכם. ולא קרה שום שינוי היסטורי לא בימי ר' רבאי דמן רוב ולא אחריו. ומה שהיו חכמים שלא הוזכרו בתלמוד בימי הש"ס, אין אנו צריכים לרב שרירא בזה, וכי לא מובן מאליהם שלא כל חכם ולא כל מימרא נכנסו לתלמוד? וגם בימי הסבוראים לא כל הבהרה נכנסה לתלמוד, ורובן ללא שמות ואולי אף ללא עקבות.

ועיקר הדבר אי אפשר להבינו, כל מהותו של בית המדרש היה התלמוד והיות דאביי ורבא השאלות והתשובות והדין בפירושו המשנה, ואיך ייתכן שהעיקר לא נשמר ולא נזכר, ורק פסקי הלכות או קביעות סתומות היו מה שהעבירו היושבים בבית המדרש? ומדוע ולמה גזרו על עצמם השתיקה הזו? ואיך הותר הנדר רק מאות שנים לאחר מכן?¹⁵

ובאשר לענין הערכי, ולשיטת ודרכי הלימוד, שתיאוריית הלבני נראית כפוגמת בזוהר דרכי חכמים בענין. לשכתב מעצמם אחרי חתימת התלמוד ואיסופו ע"י הרשות המוסמכת, ולהוסיף בו שאלות ותשובות אין קץ בהחלטיות, בפסילת מימרות, בשכתובן, בהוצאתן מהקשרן, תוך ידיעה שהדברים מקוטעים מסופקים וחסרים, וכלי להשאיר שום עקבות למלאכת השחזור, למשחזרים, לספקות וללבטים, להציג הכל כתורה מסיני, הייתכן? על כך אומר הלבני:

"לא התנאים ולא האמוראים מסרו את השקלא וטריא, ובתקופת הסתמאים, מאות שנים אחר כך. כבר נשתכח חלק גדול ממנה, ומה שנשאר לא היה בטוח ממי הוא, והם שיחזרו את החסר מעצמם. לכן מסרו בשם אמוראים רק מה שהיו בטוחים שהם אמרו כן. ואשר לחיוב לומר כלשון רבו ובשם רבו, שמא מכיוון שכל אחד ידע שהסתמות מאחריים הם. שכן תורתם מכרת עליהם שהם שקלא וטריא, ולא כתורת האמוראים שהיא אפודיקטית — לא חששו לא לציין שם אומר." (עמ' 4).¹⁶

הרי נאחו בנימוקים של מה בכך, בדבר שכביכול 'כל אחד ידע', אבל כבר רב שרירא גאון, אבי התלמוד מוסר התורה וראש לעמו, לא העלהו על דעתו, וכמובן לא שמע רמז לכך מרבתי, ובמשך אלפיים שנה עד שבא הלבני והודיע צפונות לא העלה על דעתו שום היסטוריון ושום תופש תורה רעיון מזור שכזה. ובשום דברי ימים של אומה ולשון לא היה מעיז אדם להמציא ולהפך כבחרה שלו עצמו, על ידי טיעונים הנשלפים ומתאימים את עצמם לתיאוריה, בלי שום שיטתיות והגיון היסטורי.

מנקודת הלכה

לכשנזדקק לנקודת המבט ההלכתית, הרי בודאי שאין הנושא כאן 'השקפתי' או 'ערכי', ולא ענין של נקודת מבט או של נורמות חברתיות ודתיות, אלא נושא הלכתי טהור. וכפי שפוסק הרמב"ם בהקדמתו לחיבורו: **"כל הדברים שבתלמוד בבלי חייבים כל ישראל ללכת בהם, הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שלימדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו**

¹⁵ ובמבא לשבת עמ' 182 כותב: "סוף הוראה הוא סוף תקופת הלכה פסוקה... ותחילת תקופת המשא ומתן... לכן מסתבר ש"סוף הוראה" אינו מכוון לתחילת תקופת הסבוראים, עת שקיעת המשא ומתן התלמודי אלא לתחילת תקופת הסתמאים, עת פריחת המשא ומתן התלמודי", כאילו שפריחת המשא ומתן תלויה באופי הכתיבה, והרי משא ומתן בא לעולם מיום שישבו שני יהודים בכפיפה אחת, ופרח בימי רב אשי לא פחות מבימים שאחריו. ואיך יעלה על הדעת שהמשפט סוף הוראה מדבר על סוף תקופת הלכה פסוקה, וכאילו אז התחילה 'תקופת המשא ומתן', ואטו כשנפטר רב אשי הבינו שכעת הגיע הזמן לכתוב מו"מ מחמת שרב אשי איננו?

¹⁶ ובמקום אחר אומר:

"היו הסתמאים העורכים מודעים לפעולתם וידעו שהם מחוללים שינוי בעריכה, ושעד עתה לא נמסר לדורות השקלא וטריא, עכ"פ לא במסירה רשמית וסמכותית... איך הצדיקו את השינוי הזה - לא ברור. יש לשער שקישרו אותו איך שהוא עם המושג של 'התקטנות הדורות' הדור שלפניהם היה דור דעה וניתן היה לסמוך על החכמים שמעצמם יבינו למה אמרו התנאים והאמוראים מה שאמרו, ועל מה אדיניהם הוטב. לא כן בדור שלהם, דורם הוא דור עני (מבא לשבת עמ' 193).

הרי ממציא כל פעם טעם חדש ומוזר, כמוצא חרש להתגרד בו מתוך האפר, ברצותו יהיו ערומים המעלימים דבריהם (ראה לעיל הערה 6), וברצותו יהיו תמימים המקשרים את הענין עם התקטנות הדורות, ופעם אחרת יהיו כאינם יודעים לשאול ולכן פשיטא להו שכולם ידעו ענין מלאכתם גם אם לא יודיעוהו. כל המדות מייחס להם מלבד מדת החכמה!

צא ולמד כיצד מתאר הלבני את 'המעבירים' כמעשה קוף בעלמא:

"המעביר אינו מוסיף דבר מדעתו, אלא מעביר באופן מכני מה שנאמר במקום אחד למקום אחר בלשונו של המקור הראשון. התעניינותו לרוב מוגבלת לסוגיא הנמצאת בשני מקומות (או יותר), היא ארוכה במקום אחד וקצרה במקום אחר. הואיל ולא ראה סיבה (ולפעמים טעה) למה היא מקוצרת, הלך והוסיף לה מה שמצא במקום אחר", (עמ' 133).

ובעמ' 129 מתאר העברה שנעשתה לדעתו בטעות, ולבסוף מסיק שהעברה זו נעשתה כבר בזמן הגמ'. כלומר אין הוא משיג רק על הסתמאים, אלא מייחס טעות של העברה מעשה קוף גם לאמוראים מזמן רב אשי וקודם. אבל יודע הוא שאם יתמיד בכך יותר מדי תיפול התיאוריה, כי כל עצמו של איחור הסתמאים ענינו שהן טעויות שלא היו קורות לאמוראים, ולכן אינו מאשים את האמוראים ואת רב אשי יותר מדי (ראה לעיל הערה 3 בסופה).

מאמין הוא הלבני בכל לבו בביטוי הסתמאי 'אימסר עלמא בידא דטפשא', ואילו אנו אומרים 'ברוך שמסר עולמו לשומרים', היטב דקדקו חכמי ישראל על התורה ועל תלמודם, ולא מסרום בידי בר קשא דמתא ואבא דיילא שיכתבו עבורם.

(כלל כל דיונו על 'העברה', מעמ' 125 ואילך, עוסק בדיון הפאטטי שהרי לא מסתבר שרבינא שאל את רב אשי פעמיים וכו', משום שיוצא מנקודת הנחה של עורכים מאחוריים, ולכן בהכרח כתבו במקום אחד והועבר, ולא מסתבר ששאלו פעמיים באותן מלים... אבל לפי ההבנה המסורתית הרי לא הועבר שום דבר, אלא הדברים נכתבו פעמיים, ואין מקומם בהכרח במקום א' יותר מבמקום ב', ולפעמים כמובן מקומם העיקרי מתאים להיות יותר בסוגיא שזה הנושא שלה, אבל לא נאמרו "שם" אלא נאמרו בבית המדרש והובאו בכל מקום ולבני להבנת הדברים. שהרי אין לצפות שלתלמיד שלומד בבא קמא יחסרו ידיעות וישלימן רק כשילמד כתובות).

עוד מצא לנכון בעמ' 152 להאשים את ר' פפא אישית בבדיית מאמרים, משום שמצינו ששואלים סתירה בדבריו בשם רבו, ומסקי' חדא מינייהו רב פפא אמרה מעצמו, ולדברי הלבני הייתה נטיית ר' פפא להמציא מאמרים (למרות שג' המקומות בהם הוא אומר מה שלא נאמר, היה לנסות את אביי או משום כיוסא, אבל לא כשיטה תלמודית), ובמאמרי 'סלע המחלוקת' (עיון 3, הערה 3, פירשתי הטעם משום שהיה סדרא רבא והיה שונה סתמות.

השלום, ובהסכמת וקבלת הבבלי כהלכה מחייבת, דין הבבלי בכלל כתורה שבעל פה, ודין המכחיש סמכותו כדין "המכחיש מגידיה" ("שלושה הן הכופרים... הכופר בפירושה והוא תורה שבעל פה, והמכחיש מגידיה... כופר בתורה... ואין להם חלק לעולם הבא"). הטענה שרוב התלמוד בבלי נכתב על פי דברים מקוטעים ולא מוסמכים בלי שום בדיקה ופיקוח, ובאופן שיטתי לא ירד התלמוד לכוונת האמוראים או התנאים ולכן סירס דבריהם בפירושים שאינם נכונים, היא בלי ספק הכחשת סמכות הבבלי להלכה. וגם אם בפועל יפסוק הפוסק כבבלי בכל מקום, הרי זו בחירה שרירותית שלו לפסוק כדברים שבעיניו הם שגויים ומסורסים,¹⁷ ואין פסיקה זו אלא רק הגדלת העוון (ראה דבריו המצוטטים לעיל שהפסיקה צריכה להיות ע"י הבנה "מנין באה ההלכה, מה מקורה ומה היה לפנייה", ועי"ז מגיעים למדה המעולה בעיניו של "חוסר יראת הוראה", אמר להם השועל לדגים: בואו אצלי ונפסוק הלכות יחדיו). אין שום ספק שהרעיון של קבלת תושבע"פ וקבלת סמכות מגידיה, אינו הכרזה בעלמא כלפי חוץ, אלא הכרזה בכך שהתלמוד מייצג את תמצית וזיקוק התושבע"פ כפי שהגיעה לידי חכמים בדור חתימתו. ואילו הטענה שרוב התלמוד הוא שיבושים וטעויות, היא הכרזה בהיפך הגמור, והכחשת סמכותו.

ואין לבלבל הכחשה זו, עם הרעיון השכיח בדברי הראשונים ובפרט הרמב"ם, דאשנויא לא סמכינן, או דחויא בעלמא הוא. שענינו של רעיון זה הוא שבתוך המשא ומתן באים דברים שאינם הלכה, ולא משום שאנו חולקים על התלמוד, אלא משום שמעיקרא לא באו בתורת הלכה. וענין 'שינויא' הוא שמתרצים קושיא, באשר יש אפשרות לתרץ ולהסיר הקושי מעל החכם שהקשו עליו, אבל אין זה אומר שבשיקול הסופי האפשרות לתרץ היא הקובעת ואפשר שהוא 'שינויא דחיקא', שנאמר כדי להבין איך חכם יכול להתנגד למשנה מפורשת ושלא טעה בדבר משנה, אבל באמת האפשרות היותר מסתברת היא כדעה המנוגדת. ולפעמים מביאים ראיה ודוחים, אבל אין זה אלא 'דחויא בעלמא', כלומר ללמדנו שאין הראיה מוכרחת, אבל גם כאן יתכן שבשיקול הכללי יותר נכון להכריע כצד שמביא הראיה, הגם שיש לחלק. ודבר זה רגיל מאד בתלמוד ובמו"מ שאחריו, ואין בו שום סרך פקפוק בסמכות התלמוד.¹⁸ (וכפי שכותב הרמב"ם בהקדמתו: "וכאשר מתו כל החכמים ע"ה, שהאחרונים מהם רבינא ורב אשי, וכבר נשלם התלמוד, הרי כל מי שעמד אחריו, אין מטרתו אלא הבנת דבריהם שחיברו בלבד, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע"¹⁹).

וגם אותם חכמי קדם שנטו מהכרעת התלמוד במקומות ספורים, לעתים משום שסמכו על המנהג, ולעתים משום שראו שגם דבר שנסתם בתלמוד הוא דעת יחיד. הרי לא ביטלו את ההסכמה ולא הטילו ספק בערכו ובסמכותו של התלמוד, אלא הרשו לעצמם לנטות מדבריו באותן המקומות לפי נימוק מקומי. אבל לא העלו בדעתם לומר שהתלמוד ככלל, הוא ספר שלא היה ביכלתו כלל לרדת לסוף דעתם של חכמים באופן שיטתי, ושיבושו מוכיח עליו וקורא לפניו בערבה. וגם ברור שהיו רואים דעה כזו כהכחשת תושבע"פ וסמכותה שהמחזיק בדרך זו פורש מן הציבור ולא יקרא עליו שם ישראל, והקרעים אינם מתאחים.

והנה הלבני רוצה להצדיק מה שחולק על רב שרירא וכל חכמי ישראל בהכרת המציאות והמסורת, וכותב:

"ואם נוקפך לבך לחלוק על המקובל מזמן רב שרירא ואילך ואולי עוד לפניו (בעל סדר תנאים ואמוראים קדם לרב שרירא). ומאז נתפשט כמעט בין כל הלומדים. צא ועיין בשאלה. אם ראה הבבלי את הירושלמי. מרב שרירא בתשובתו (ספר המכריע. סימן מב) ובנו רב האי (תה"ג אספ. עמ' 125) ועוד, משמע שהבבלי הכיר את תוכן הירושלמי; והדברים מפורשים ברי"ף סוף עירובין: "דעל גמרא דילן סמכינן; דבתרא הוא ואינהי הוו בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן". ברם גדולי חוקרי הירושלמי שברור הקודם קובעים בוודאות. שהבבלי לא ראה את הירושלמי",

וכאן מביא הלבני דברי ר"ב רטנר ורי"ן אפשטיין ואף רז"ו רבינוביץ שקבעו כן להדיא, שהבבלי לא ראה את הירושלמי, ומדברי החוקרים האלו ששייכים ל'דור דעה' של ההשכלה, לוקח חותם הכשר לשיטתו אף הוא. והנה הגאונים לא כתבו מעולם שהבבלי ראה את ספר הירושלמי, ואת העריכה שנעשתה בו, אלא שהיו בקיאים בתורת בני מערבא, וזה ברור ועולה מן הבבלי שכל האמוראים הא"י מובאים בשמותיהם ובמאמריהם בבבלי, עד הדור האחרון לבני א"י, והנחותי היו מורידים ומעלים ומעבירים כל הדברים מהכא להתם (ואף בירושלמי מובאים אמוראי בכל). ולכן כשרואה החוקר בירושלמי איזו

¹⁷ שהרי בלי ספק אם נלך אחרי הקביעות שבמקו"מ לאורך הש"ס, רוב הפסיקות שבגמ' והראשונים עד הפוסקים שבאו אחריה, יהיו שגויות ואינן הכוונה המקורית של המאמר. עפ"ל.

¹⁸ ובודאי מה שמביא במבא לסדר נשים, עמ' 146 על מה שהיו שפירושו משניות דלא כפירוש התלמוד, שאין זה כשיטתו שמטיל ספק בערך התלמוד. אלא שסוברים שלפעמים יש דרש ויש פשט במשנה או בברייתא, ויכולים אנו ללמוד דרך הפשט. ומטבע הדברים מדובר בענין חריג, וגם המפרשים הנ"ל הבינו שזה דבר שיארע לעתים רחוקות, ולא שכל התלמוד הוא דרוש, ובודאי לא שכולו שגוי. ואין כאן 'פרדוקס הערימה', אלא הבדל מהותי, אם מדובר בתופעה שיכולה לקרות והיא חלק מטבע הדברים, או שמדובר בשיבוש שיטתי. וכהבדל שבין סוד היב' לבין ביקורת המקרא, ובין עונש מוות לבין רצח עם.

¹⁹ הלבני כצפוי תולה ברמב"ם שיטתו, ורומז בלשון ערומים:

"יש לשער שר' שמואל בן חפני יחס לסתמות ערך פחות. ידועה תשובת הרמב"ם (הוצ' ר"י בלאו) ס"י שמה: "ואמרתי לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק הלכה ממשא ומתן של גמרא". וביתר חריפות בתשובתו לתלמידו החביב ר' יוסף אבן עקנין ב"פאר הדור", ס"י קמב: "ולא תכלה ותאבד זמנך בפירוש ובמשא ומתן של גמרא". רוב המשא ומתן של הגמרא סתם הוא, (ביחסו של הרמב"ם לסתמות טמונה התשובה להרבה קושיות חמורות על הרמב"ם. ואכמ"ל בזה ", (מבא לשבת עמ' 126 הע' 24).

אבל דברי הרמב"ם אינם עוסקים ב'ערך הסתם', אלא כשיש תלמוד ערוך הפוסק דבר, ואילו תוכ"ד השו"ט נראה להיפך, הרי פסק ההלכה עיקר. לא משום שהסתם מזולזל, אלא משום שאינו להלכה. וכן דבריו לתלמידו על סדר הלימוד, אין לקשרם למקור הסתם ולערכו, אלא להתמקדות בבירור הלכה במקום לפול, (בדומה לדברי רבינו בחיי, הארחות צדיקים, האר"י, הרמח"ל, ועוד), והקישור המלאכותי של הלבני ל'רוב המו"מ של גמרא סתם הוא' – עורבא פרת. וכן הרמיה שהרמב"ם לא הלך בקו החשיבה התלמודי בכל דבר משום שכיוון לתיאוריית הלבני, היא עיוות של שיטתו ודבריו, והרי כשדבק בקו החשיבה שלו העביר ביקורת גם על פרקי רבי אליעזר הגדול, וכשם שייחס לר"א עצמו, כך ייחס את התלמוד כולו לרבינא ורב אשי, כפי שהוא כותב במפורש.

גירסא, ואומר לו היתה לפני הבבלי בודאי היה מתקן על פיה, הרי הבבלי היו לו הדברים בגירסא שלו, ולא בגירסא זו. הגירסא היא הצורה בה עברו הדברים עד אותו סופר שכתב את הירושלמי באחרונה, אבל התוכן היה ידוע לבבלי בצורה שעבר אליו. ואין לנו שום ערובה שאותו אמורא שהיה מן הנחותי העביר את הדברים וידע אותם פחות טוב מאותו אמורא שהעביר את הדברים לאחר מכן לסופר הירושלמי. ובסופו של דבר אזלינן בתר הבתראה. תורת א"י ירדה לבבל ושם נסדרה ונערכה אחרי שכבר פסה חכמה מא"י. ועוד דהירושלמי איננו מבאר כוונתו ואין ספק מוציא מידי ודאי.²⁰ (ובאמת כבר הלבני עצמו עמ' 31 הרגיש בקושי, וכתב: "אם רב אשי ובית הוועד שלו היו עורכי הבבלי, והם חיו אחרי חתימת הירושלמי, ויש להניח שבימיהם היו עוד נחתי וסלקי, איך אפשר שהם לא הושפעו ממנו ולא הכירו אותו?", אלא שלדידיה לא קשיא מידי לעולם, שהרי הסתמאים שהיו מאוחרים כבר לא הכירו ולא ידעו מאומה. אבל באמת לא הועיל בדבר, דעדיין רב אשי ובית דינו ידעו מהירושלמי ושוב חזרו דברי הרי"ף וגם ניצבו, שאם לא הוכאה ההלכה בבבלי ע"י רב אשי, אות הוא דלא סבירא ליה).

והנה הלבני מסיים:

"אמת שראיותיהם נגד המקובל ביחס לידיעת הבבלי את הירושלמי חזקות יותר מראיותינו אנו נגד המקובל ביחס לקביעת זמנם של הסתמאים; ואמת שאפשר שרב שריא שחי שנים רבות אחרי עריכת הגמרא לפי שיטתו. כבר לא ידע אם הבבלי ראה את הירושלמי או לא — אבל בינו לבין הסתמאים, מפרידות רק כמאתים שנה. לפי שיטתנו אנו. ואין ייתכן שלא ידע עליהם כלום? אעפ"כ נראה שיש כאן אידיאליזציה של הבבלי. עליו יש לסמוך יותר. שכן הוא הכיר ודחה את הירושלמי (מעין "הלכתא כבתרא") ויש להיתלות בדמותו של רב אשי. ששימש ראש ישיבה ששים שנה ומורה להרבה תלמידים, ולראותו כעורך ומסדר התלמוד, שכן אישיותו משרתת נאמנות רבה יותר מאשר החכמים האנונימיים, הסתמאים המאוחרים."

הרי גם כשמודה שאין בראיותיו ממש, מקדיח תבשילו ומייחס לגאונים שקרים במסוה של אידיאליזציה, שבדו על היכרות הבבלי את הירושלמי, ובדו את רב אשי כסמכות משום ש'אישיותו משרתת נאמנות', ומה לזה ולמחקר?

ואיך לדעתו יתייחסו שלומי אמוני ישראל לדבריו?

"ייתכן שההתנגדות בחוגים מסוימים לגישה המחקרית נובעת מזה שדעתם אינה נוחה להשאיר את הטקסט מוקשה ולפתור את הבעיה מתוך ראייה היסטורית או פילולוגית. מטעם זה היו צריכים להתנגד גם כן לשינויי נוסחאות שעל כורחך רק אחת מהן נכונה. ובאמת אילמלא זה שהראשונים ובתוכם רש"י אומרים "הכי גרסינן" היתה ההתנגדות מסתעפת גם לשינויי נוסחאות. אמנם, על זה חל האמורא: "אלו ואלו דברי אלהים חיים" וכמו שאין אנו חושבים את בית שמאי או את אביי כאשר אין הלכה כמותם — לטועים, כך גם גרסאות ופירושים דחוקים אין משמעותם שהן טעויות אלא התאמצות למצוא דברי אמת" (עמ' 33).

כמנהגו כורך מצה עם מרור, וסובר שדבריו זכר למקדש. מה ענין שינויי נוסחאות לטענה ש'הטקסט מוקשה' — כלומר חכמים לא הבינו את הדברים? ובאמת לדעתו לולי שרש"י היה אומר "הכי גרסינן", היו הראשונים מתנגדים לשינויי נוסחאות, אבל כשיש שתי נוסחאות לאיזו צריכים להתנגד? והלא בעל כרחינו צריכים לחפש את הגירסא הנכונה, כמו שעשו הראשונים. והצעתו היא שנחיל על עצמו לעומת התלמוד את הכלל "אלו ואלו דברי אלהים חיים", אבל לא במעמד שוה חלילה, דברי התלמוד הם דחוקים ואינם הפירוש הנכון, אלא שאינן טעויות, כי בכל אופן מוצא בהם הלבני "התאמצות למצוא דברי אמת", אבל דבריו דברי אלהים חיים, וגם אינם דחוקים... והאמת שדבריו אפילו התאמצות אינן, כולם נשלפים המה מאוצרו של בן תדל, אשרי הגבר אשר מילא אשתו מהם.

ועי' ר"מ בפיה"מ פ"י דסנה':

"אותם שראו דברי חכמים או שמעוהו והבינוהו כפשוטו, וחשבו שאין כוונת חכמים בכך אלא משמעות פשטי הדברים, ולכן זלזלו בו וגנוהו וחשבו למזור מה שאינו מזור, וילעיגו על דברי חכמים לעתים קרובות, וחושבים שהם יותר נבונים מהם ויותר זכי רעיון, ושהם עליהם השלום פתיים חסרי דעת סכלים בכל המציאות, ואינם משיגים שום דבר כלל, ורוב מי שנפל במחשבה זו אותם הטוענים שהם רופאים, וההוויים במשפטי המזלות, לפי שהם לפי דמיונם פקחים חכמים פילוסופים וכמה רחוקים הם מן האנושות אצל הפילוסופים האמתיים. והם יותר סכלים מן הכת הראשונה ויותר פתים, והם כת ארורה שהתפרצו כלפי אנשים רמי המעלה שכבר נודעה חכמתם אצל החכמים. ואלו הכשירו את עצמם במדעים עד שידעו איך

²⁰ הדבר הזה הוא באמת יסוד מוסד אצל כל חוקרי תלמוד היסטוריה יהודית, שהבבלי כביכול חסר לעומת הירושלמי, והנני להעתיק מספרי תושבע"פ פ"ה הערה 96:

"באופן כללי הירושלמי תמיד כתוב בלשון יותר קצרה וחסרה, ולכן יש אפשרות להשתמש בו כמקור 'דיאלי' כביכול. הירושלמי גם פחות מעודכן מהבבלי, פחות שנים היה על השלחן בבית המדרש, ונכנסו בו פחות חמרים, פחות סוגיות, פחות הלכות, ופחות אגדות. בזמן שבבבל היו דורות של ישיבות עמוסות תלמידים סדרנים וסבוראים, הידלדל הישוב בא"י והכתבים שבא"י הועתקו ונחתמו ע"י אנונימיים ולא במננין ובבית מדרש מרכזי. עוד ייתכן שבתחום הספציפי של האגדה היתה א"י חסרה בימי העלאת הירושלמי על הכתב, וכשאין בעלי האגדה עצמם מצויים, האגדות ידועות רק כשמועות עתיקות וחסרות, ולכן מידלדלים והולכים בהם הפרטים ונעשים כביכול יותר רצינליים, ובאמת יותר חסרים. בכלל ראה הערה ל'אגדת אמוראי א"י" של בכר, ח"א עמ' 8, כיצד כותבי תולדות התקופה מאז שיירי הגוימו בדבריהם על האנטגוניזם בין חכמי א"י לבין חכמי בבל. באופן כללי המסורה הבבליית עברה דרך בתי מדרש מלאי חכמים, עד המסדרים והעורכים הסופיים. ואילו הירושלמי נכתב לאחר כמה דורות של דלדול והיעדר חכמים. העובדה שהמאורעות התרחשו בא"י (מאות שנים קודם לכן) אינה רלבנטית יותר משלשלת המסירה עצמה, כמו שאין להעלות על הדעת שתושביה היהודים של העיר בריסק בליטא בתקופתו, בקיאים בדברי רבי חיים מברייסק יותר מאשר תלמידי ישיבת בריסק בישראל. תלמידיי עלו לארץ וכאן נשמרו הדיוקים והפרטים שבדבריו. כך גם תלמידיהם של גדולי א"י עלו לבבל והביאו עמם את המסורות".

כותבים את הדברים בעניינים האלהיים וכיוצא בהם מן המדעים להמון ולחכמים, ויסגלו לעצמם את החלק המעשי של הפילוסופיא, כי אז היו מבינים אם החכמים חכמים או לאו, והיו מובנים להם עניני דבריהם".

הראיות

על כלל ראיותיו של הלבני לתיאוריה, אוכל לומר שאינן אלא ניצול לרעה של אופי המשא ומתן התלמודי. הכשל המרכזי שבהן, שהן אינן קשורות באמת להצעת הפתרון שלו. ז"א אין שום ראיה ישירה שמתיימרת להצביע על 'איחור', אלא אך ורק גילוי של ליקויים או ליקויים לכאורה במשא ומתן, וה'פתרון' הוא שמכיון שהדברים מאוחרים, יש בהם ליקויים. אך האם הליקויים נעלמו מעיניהם של אותם מאוחרים, שסוף סוף מפיחהם אנו חיים, ומבלעדיהם לא היה לנו שום מושג על האמוראים וצורת לימודם ודרכי ההיסק שלהם? ולו יצויר שליקויים אלו נעלמו מעיניהם, כיצד הם גלויים לעינינו?

ובאשר ל'ליקויים', הרי נוכל לקבוע אפריורית מראש, בהסתכלנו על ארון הספרים היהודי הרחב, שבכל סוגיא ובכל דף נמצא קשיים ושאלות לאינספור, דברים הנראים כסתירות, ואף סתירות ממש, כמה שנובע מאופי התלמוד העשוי כליקוט והמסדר דרך מו"מ גם דברים שנאמרו לעצמם.²¹ והרי בכך נוכל לחזק או להוכיח כביכול כל תיאוריה שהיא, אם נקבע ש'ליקוי' מצדיק תיאוריה, נוכל להשתמש בכל אלפי הפרטים של המו"מ הבתר תלמודי, כדי להוכיח מה שנחפוץ מראש. כל חסרון שנרצה לייחס לתורת חכמי בבל, יהיה הלא 'מוכח' ע"י מסה כזו של שאלות, ולא דוקא חסרון האיחור (ודל מהכא מקורות ומסורות, הרי יש לנו 'רזא דשבת'). ובאמת מה שעושה הלבני הוא רק להשתמש באיחור, ככסות לכל חסרון שמוצא לדעתו בתלמוד. והרי אין כאן לא מחקר אמיתי, ולא לימוד תורה אמיתי, אלא ויתור מראש על שניהם. אין צורך לפתור קשיים ולנסות להבין את חשיבת התלמוד עצמו, ואין גם צורך לחקור, אלא ממנפים את הקשיים כסוללה עתירת כרכים המוכיחה כביכול תיאוריה א-היסטורית!

ואכן, באשר לראיות, הרי הלבני בעיקר מפנה לדברים שכתב בביאוריו הארוכים למסכתות, וסומך על הקורא שמשם תתבאר לו עצמת הראיה. אלא שכשמעיינים במקומות אליהם הוא מציין, מתברר שאין שם באמת הוכחות או ראיות, אלא רק הצעות ורעיונות שמעלה הלבני. ולמעשה בתורת הוכחה אין שם כלום. מחירוות הוכחות המובאות בהקדמות ומבואות, אינן אלא דרוש מעגלי על המערכה, ונמצא משתכר אל צרור נקוב.

קיטוע

חלק מההוכחות, הן כפי שצינו לעיל, קשורות בתופעה ראויה לציון, אלא שהמסקנה היוצאת ממנה היא מעגלית. כך בהקדמה עמ' 1 בהערה, מובאת העובדה שלפעמים השו"ט בתלמוד מקוטע. למשל: על מימרא של חכם, שואל חברו "אמר ליה ר' פלוני", והסתם משיב: "אלא אי אתמר הכי אתמר", וחסרה לנו תשובת החכם עצמו. מכאן לומד הלבני "שבכל אלה המקומות היתה להם מסורת רק מן הקושיה לא מן התשובה". גם אם נקבל את מסקנתו, האם זה מוכיח איחור של מאתיים או שלש מאות שנה לאמורא האומר? והרי אין זה מסביר מדוע הסתמאים עצמם קטעו את הלשון ולא כתבו שלא ידוע מה השיב.

ובאמת בהחלט אפשר שידעו את השאלה, ולא ידעו את התשובה, ולכן כתבו חכמי בית המדרש הנראה להם בזה. וגם אפשר שהלשון "אמר ליה ר' פלוני" הוא לאו דוקא, אלא כמו "אמר לך ר' פלוני", כלומר שאלה שנשאלת לפי דעה אחרת, או כמו "אמר ר' פלוני" שלא אמר בפניו. או ששאלו ולא השיב מאיזה טעם. וכן אפשר שהחכם האומר הוא זה שתיקן דבריו כאומר "לא זה מה שאמרתי", ואעפ"כ נכתב בלשון "אי אתמר הכי אתמר", שהוא לשון הרגיל בתלמוד (והלבני עצמו מבאר שהסתמאים שיערו שכך נאמר מעיקרא ואי אתמר הכי אתמר, אבל אם כן, היה גם להם לומר אמר ליה אי אתמר וכי? כמו

²¹ ענין הסתירות בתלמוד הוא יסוד מוסד אצל הלבני להוכיח שלא היתה לו עריכה, (ראה למשל עמ' 49 ואילך). אבל גם עריכה אינה יכולה להסיר כל הסתירות וההבדלים, כל עוד מוסרים את תורת האמוראים והסתמות של בתי המדרש, ולא בודים וממציאים. שהרי התלמוד כולל מימרות של אלפי אנשים שונים, ולא יתכן שכולן יתאימו זו עם זו, וגם אי אפשר שיתכנסו כל חכמי הדור להתאימן בצורה מלאכותית, כי אז בין האמירות שמטרתן להתאים תיווצרנה סתירות, ואם יקדישו כל החכמים מערכה נוספת להתאים את ההתאמות, שוב קיבלנו עוד אמירות רבות של חכמים וצריכים להתאימן זל"ז. מעצם טבעה של תושבע"פ ומעצם טבע הקיבוץ שכולל כל דברי החכמים שעברו ונותרו, מתחייבות סתירות רבות. ומכיון שהדברים לא נכתבו זה כלפי זה כדי לחלוק, הרי הסתירות האלו מחייבות דיון ועיון כמו שעשו הראשונים, וייתכן שכל אחד דיבר באופן אחר, וגם ייתכן שחולקים. והעורך אינו יכול ולא רשאי לקבוע מסמרות ו'לישב הסתירות' האלו. זו המלאכה שלקחו על עצמם בעלי התוס', ותירוציהם הם תוספות וחידושים, ולא היה לסבוראים או לחותמי התלמוד סמכות להכניס חידושים כאלו בתוך התלמוד ולעשות מלאכה זו שהיא נצחית ומעצם הויית התושבע"פ.

שמתייחס לכל דבריהם, כשחוזר מאוחר). וכי מ'ליקוי' שזכה ניתן להוכיח איחור במאות שנים? וכי לא יתכן שנוולד ספק בזמן קצר של שנים?²² כאמור, התופעה, במדה והיא קיימת,²³ ראויה בהחלט לציון ולעיון, אבל אין שום קשר למסקנה.

השאלה 'איך נשתכח' עיקר גדול היא אצל הלבני, ובעמ' 7 הוא מזכיר מחלוקת רב אחא ורבינא שהובאו בתלמוד בסגנון "חד אמר וחד אמר", ומוכיח מזה שהדברים "לא נכתבו בדורות הסמוכים להם". ואין לדייקנות זו על מה שתסמוך, ספק יכול ליפול גם בחיי החכמים, ובודאי אחרי מותם, אין צורך בדורות רבים כדי שיפול ספק. ויתכן שהתלמיד מביא השמועה מעיקרא לא ידע מי אמר מה, רק ידע שנחלקו בזה בבית מדרשם והיו שתי שיטות (וראה ברכות כ: ומקבילות "זמנין אמר לה משמיה דרב אמי וזמנין אמר לה משמיה דרב אסי). ולא תמיד היתה אפשרות לשלוח שליח מיוחד ולברר כל דבר מי אמרו, וגם לא בהכרח שהיתה חשיבות עליונה תמיד לברר בין כל שני חולקים מי ומי המה.

דיחוק

הראיה המרכזית של הלבני לתיאוריה, היא טענתו על הדיחוקים בתלמוד. כפי שהוא כותב:

"עיקר מטרת ספרנו 'מקורות ומסורות' היא למצוא תחליף לפירושים הרחוקים השכיחים בגמרא. החיבור עוקב אחר דחוקים אלה לפי סדר הגמרא ומשתדל להחליף אותם בפירושים קרובים יותר לפשוט. ולמה הדחוקים שכיחים בש"ס? משום, כך קבענו במבואות של הספר, שחלק הסתמי של הגמרא, שבו שקועים הדחוקים בפירושים את דברי אמוראים. מאוחר בהרבה לאמוראים ולא היו בידם המקורות בשלמותם. אולם הראשונים, שלא אישרו את קיומם של הדחוקים בגמרא, על כל פנים לא במידה כזו, לא חשבו שהסתמאות מאוחרים הם" (עמ' 10 בהערה).

²² ואכן במבא ליומא (עמ' 166) הוא תמיה על כל החוקרים, שלא החשיבו כל מקום שיש שו"ט בדברי אמוראים אחרונים כ'חומר סבוראי'. והוא משום שלא יצאו מהנחתו, ששקלא וטריא או ספק יכולים להיות רק אחרי מאות שנים. (יש בסגנונו התחלפות, שלפעמים מציין את שיטתו כיהודית לו ואף אחד מעולם לא חשב עליה, ולפעמים מייחס את דבריו ל'שיטה הבקורתית' כאילו היא חלק מהשיטה הבקורתית הכללית ומובנת מאליה). ובמבא לב"ק עמ' 193 קצב גבול לדבר וכתב שספק יכול להיוולד: "רק כעבור שני דורות לכל הפחות מכל אמורא ואמורא שאותו הם מפרשים", ומי יגלה עפר מעיניו, לראות היום, בעינין התקשורת המיידית, כמה ויכוחים יש בדעת חכמים חיים איתנו, ואין שום צורך להמתין שני דורות. במבא לב"ב עמ' 71 הוא כותב: "ברם שני האמוראים, רב אחא ורבינא. היו עורכי הגמרא בבית מדרשם של רב אשי, איך קרה שהם לא ידעו מה אמר אמירא שעליו הקשה רב אשי את קושייתו מן הברייתא? ואיך לא ידעו מה ענה לו אמירא. ולמה הם נחלקו בדבר?", וכי לדעתו מתוך כל אלפי המימרות שסידרו במאות הפרקים שבש"ס, בהכרח שזכרו כל אמירא שהתרחשה בדורם?

(אבל שם עמ' 199 כותב: "כשהסתמאים הרחיבו את דברי האמוראים... נטשטש ההבדל בין המקור להרחבה ובמרוצת זמן קצר כבר לא ידעו שוני המימרות להבחין ביניהם", הרי כשיש צורך בדבר לחוקר, יודע הוא שאין מעצור לסברת הכרס להושיע ברב או במעט... וגם בעמ' 201 כותב הוא כדי לקיים תלמודו, שמבחינת סדר הדורות, כמעט ולא יתכן שר' ירמיה שחי בזמנו של ר' יוסף בא"י ילפלל בלשונות ר' יוסף שחי בבבל ויקרא להם מאן דאמר, ולכן על כרחם מן הסתמאים הוא. אבל אין זה אלא "כמעט", כי מבחינה טכנית יתכן הדבר, והוא עצמו מביא שר' ירמיה מעיר הערות על דברי ר' יוסף, וגם בברכות מא. מביא ר' ירמיה דברי ר' יוסף, ועי' ביר' פאה ה' ח' שנחלק ר' ירמיה עם ר' יוסף, וגם הרי' ר' ירמיה התגדל בבבל ורק אח"כ עלה לא"י. וישנה סברה גם להיפך, אם היה סתמאי, ודאי ידע דברי ר' יוסף המפורשים בתלמוד, ולמה יכנהו 'מאן דאמר', ואילו ר' ירמיה שהיה בזמנו ארבע שכן אמר ונשארה הלשון בתלמוד).

ובעמ' 31 רואים אנו שאין צריכים ממש מאות שנים כדי להתבלבל: "המרחק בזמן גרם לא רק שנשתכחו לפעמים הגרסאות השונות במשנה, כברייתא ובדברי האמוראים והם נאלצו להידחק כדי לפרשם, אלא גם דברי הסתמאים הקדומים עצמם לא היו ידועים לפעמים לסתמאים המאוחרים והם נתקשו כהבנתם". והרי לנו כר פורה למחקר אינסוף.

ברורי (להלן הערה 26) כותב:

"ואולם נראה לי שטיעון זה נשען על כמה הנחות לא מציאותיות, ומתוכן אציין שלוש; שפרשנים יכלו לנטות מן הכוונה המקורית של האמורא רק כאשר חשו שאינם בטוחים בדבר כוונתו; ושכל החכמים הבבליים בני דור אחד היו בקשר מתמיד, או לכל הפחות היו נגישים בקלות זה לזה; ושתלמידיו של חכם מסוים תמיד הכירו בכיור את כל תורתו" (ברודי, עמ' 219).

ובכלל הלבני אינו מבדיל בין הולדת ספק ומחלוקת בדברים, ובין פיקטיביות, ולכן הוא כותב במבא לשבת עמ' 174 (ואח"כ בעוד מקומות): "אף על איתיביה שאצל ר' יוחנן ור"ל העירו הראשונים תכופות (ראה תוס' ב"ב קנד: ובסמ"ק שם, ויש להוסיף רא"ש נזיר יז. ומ"ש אנו בחגיגה עמ' תקפ"ב ועוד) שפיקטיבי הוא, אין בדינו הוויתורים של האמוראים הראשונים שכן נשתכחו".

ממה שכתבו התוס' שלפי האמורא הסובר אחרת בדעת ר"י ור"ל, יוכחש גם האיתיביה שהביא הסתמא בשמם, מוליד הלבני 'שאייתיביה שבניהם פיקטיבי הוא'. אבל זה מטבע הרברים שכשנולדת מחלוקת, כל אחד שונה לפי שיטתו, ויתכן שזה יחיש מה שחברו קיבל מרבו, כי הוא קיבל אחרת, שלא נחלקו בזה ולא דנו בזה, ואולי אחרים הם שנתווכחו. וכמו שמצאנו בתלמוד שאמוראים אומרים 'לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה'. ואין זה משום שמח' דב"ה פיקטיביות הן, אלא משום שעברו במסורת דורות ונפלו גם בהן מחלוקות, והתנא ששנה דברי ב"ש וב"ה קיבל שנחלקו בזה, וחברו קיבל להיפך, שבזה מודים. ואין פלא שבימי רב אשי או אפילו בימי אמוראים קדומים יותר, נפלה מח' ואפי' מח' יסודית בדברי ר"י ור"ל ואין זה מעיד על יצירה פיקטיבית, שהשני המציא דבריו בשם ר' יוחנן ובשם ר"ל.

²³ הדוגמאות שמביא הלבני אינן ברורות כלל. ראשית מביא משבת נ. ושם לא נאמר בקושיה "אמר ליה ר' פלוני", אלא "איתיביה הוא מרבנן לרבא", ואפשר שהכוונה שהשיב על שיטת רבא. שנית מביא מערויבין פח: ושם הגירסא "אמר (ליה) בסוגריים, ולמה נעדיף את הנוסח המשובש? וגם לא ציין כלל שהנוסח מוטל בספק. שלישית מביא מסוכה לג: אבל שם אינו מימרת החכם עצמו, אלא מימרת רב חסדא בשם רב, ושפיר אפשר שהקשו לו, והשיב שבאמת רב דבר אחר קאמר. וגם אפשר שרבא המקשה הוא זה שתיקן ואמר לר' חסדא שדבריו אינם מתקבלים, אלא כך אמר רב. (משום מה מציין הלבני גם לסוכה לה: בעוד מדובר במקבילה של הנ"ל ולא בעוד ראייה), רביעית מביא מכתובות יח. ואין שם דבר. חמישית מביא מכתובות עג: וגם שם מסתמך על נוסח שבסוגריים. הראיות האלו הובאו ע"י הלבני כדי להראות שאף מכתובות אין הקיטוע בולט "אלא על ידי עיון". יש מקומות שהקיטוע "בולט לעין". ואם מה שבעיניו בולט בעינינו נסתר, מה שבעינינו נסתר - כמאן דליתא.

על הרישימה הזו מוסיף הלבני ראייה מר"ה כח: (בנדרס הציון שגוי), שם אמר רבה ששמע מקצת תקיעה בבור יצא, ואילו השומע מקצת תקיעה בזמן חיוב לא יצא, ושאלו אבי טבעם החילוק, ומובא חילוק בסתם, ולאחר מכן מקשים ממשנה, ומסקינן: כי אישר רבה בתוקע ועולה לעצמו. ואם כן מה היא שאלת אביי? ועל זה מבאר הלבני: שהסתמאים ידעו את השאלה ולא אלא התשובה של רבה, ולכן השיבו מלכתחלה תשובה א', וכשנודחה השיבו תשובה ב', ומסקנתם היא שזה מה שביאר רבה לאביי עצמו. — כמו שאמרנו לעיל, אין מכאן בדל הוכחה לאיחור הסתם, וזה יכל להתרחש גם בידי רב אשי ורבינא שחיו שנים רבות לאחר הדין בין אביי ורבה. אבל גם אין זו האפשרות היחידה, הרשב"א על אתר מבאר שהדין בין אביי לרבה היה על החילוק התיאורטי, לפי טענות של אביי (יש נפקא מינה בדבר, לשלול את הסברה שביסוד התירוץ הראשון, ראה שער הציון תקפ"ז ח), ובגבורת ארי מבאר, שיש כאן מחלוקת בין התלמידים, בעלי התירוץ הראשון קבלו שאלת אביי ותשובה זו, ובעלי התירוץ השני לא קבלו זאת, וסברו שהדבר נסתר מן המשנה, ולכן הסיקו שקבלת הראשונים טעות.

דוגמא אחרת לקיטוע מובאת שם, במקרים שמובא בשם אמורא אוקימתא למשנה ללא נימוק, כגון: "מאי לא באופן א'", והרי ודאי היה לו נימוק מדוע דוקא באופן זה. על כך יש להשיב: הרבה פעמים אין כאן קביעה אלא רק 'היכי דמי', והרבה פעמים יתכן שהיה לו נימוק ולא הובא. ואין זה ענין לאיחור, אלא כמו חלק גדול מאד מהאמירות בתלמוד שמייצגות פרי עין וחיבה של חכמים, ואינן מנומקות בכל מה שהוביל אליהן.

"השקלא וטריא לקתה בחסר ויתיר, והמפרש שחזר אותם על פי השערה, ותכופות לא עלה בידו לשחזרם אלא בדוחק"²⁴
(עמ' 32).

וכבר עמדנו לעיל, שהטענה הזו מיוסדת על הנחות בדיוות: 1) שמתוך שלשת האישים: בעל המימרא, הסתמאי, והלבני, ישנו מכה משותף בין הראשון לשלישי, שמה שנחשב בעיני השלישי דוחק נחשב כך גם בעיני הראשון, למרות שבעיני השני שהיה קרוב יותר בזמן ובמושגים לראשון, לא היה נראה דוחק אלא פירוש טוב. 2) שפירוש שנפסל ע"י הלבני משום שהוא דחוק, בא בהכרח מאות שנים אחרי בעל המימרא.

ולראיה זו מייחד תורת משנה תחת השם 'ראיות לקביעת זמנם של הסתמאים', ומקדים כי כאן 'נאריך מעט בראיות ונאושש את דעתנו, ומבאר שאינו יכול להסתמך על אמירות פרטיות (-גם אם מפורשות, וכנגד שיטתו) בנושא כללי כזה, 'כדי להעניק להם אמיתות מוחלטת הן צריכות להיות מאומתות מתוך הטקסט עצמו, ולא רק במקומות אחדים, אלא בשפע של מקורות הפוזרים על פני כל התלמוד'. ואחרי הקדמה זו על מהות ההוכחה המוחלטת שמבררת אמיתת הדברים, אומר הוא: 'להלן שלש דוגמאות מעין אלה שכחן יפה כמעט בכל הש"ס ולא רק במקומות מצומצמים':

(א)

"קשה להסביר למה, והוא יסוד מוסד במחקר התלמוד הביקורתי, יש כל כך הרבה מקומות בש"ס, כמעט ככל דף ודף, שבהם הסתם לא קלע למטרה ונדחק לפרש את דברי האמוראים כאופן שלפי מיעוט דעתנו אינו הולם".

והלא הגדרה מרחיקת לכת כזו, כי כמעט בכל דף ודף רואים בעלי המחקר הביקורתי שהתלמוד לא קולע למטרה ואינו מבין דברי האמוראים, היתה צריכה להדליק נורה אדומה אצל כל בעל דעת, איך ייתכן שכותבי התלמוד היו כל כך רחוקים מהבנת החומר שמסרו משתיים ושלוש דורות לפניהם, עד שבכל דף ודף פשוט לא הבינו מה שאמרו, הנשמע כן באיזו אומה ולשון? וזה רק מראה שה'מחקר הביקורתי' אינו ביקורתי כלל ועיקר אלא ספקולטיבי ונפתל. אמירה גזמנית זו של הלבני,²⁵ היא ההוכחה היותר גדולה שכל ה'ביקורת' הזו אינה אלא תהו ובהו, ובאמת אין מאחוריה כלום, כי שנדרש להוכיח ולספק דוגמאות לכלל גדול כזה שהסתמאים אינם מבינים את האמוראים באופן קבוע, אינו מוצא שום ראיה מלבד דרושים שדרש הוא עצמו על המערכה שגיבב, ומפנה את הקורא בין כתביו, אולי ימצא במכירתו חרש, ויבוקש הדבר ולא ימצא.²⁶

²⁴ אבל בעמ' 116 מוצא הוא טעם חילופי ומהופך לאי הסרת הדחוקים: "המאסף חי, כנראה, בתקופה שכשבר לא יכול היה להשלים בין המקורות ולהסיר את הדחוקים, כי לא ייתכן שהוא לא הבחין בסתירות הבולטות ובדחוקים הגלויים לעין: הוא השאיר אותם כמו שהם וסמך שהלומד יבין", מאסף זה בודאי הרגיש בכל מה שהרגיש הלבני, אך לא היה יכול לתקן כבר, ואעפ"כ מאספים כאלו שחזרו ועשו כרצונם, רק הדחוקים לא סרו. ובעמ' 154 "המוסר לא הרגיש בשינויים שחלו במסירתו, והמסדר, כנראה, לא חש בכך שהוא מצרף חלקים שלא ניתנו להצטרף, לפיכך לא העיר עליהם". יכול הוא לכתוב ספרות עניפה וסתירתית בפסיכולוגיה של מסרנים מצרפים ומעבירים למיניהם.

²⁵ הוא כותב שזה יסוד מוסד במחקר התלמוד, ואילו אצל רבו ליברמן לא מצאנו כלל דברי עתק כאלו, לך נא ראה דבריו בהקדמתו לתוספתא כפשוטה (זרעים): "הרוב המכריע של הפירושים המצויים בספר זה, אינו מיוסד על נוסחאות והגהות אלא על הבסיס שקבעו רבותינו ז"ל הראשונים והאחרונים, והינו התאמצות והשתדלות להבין את הענין מתוך הספר עצמו ומתוך שאר ספרי חז"ל". ואין דרכו להטיל ספק באינטלגנציה של חז"ל ולפקפק בהבנתם את התנאים ואת קדמיהם, ובודאי לא לשכתב את הענינים לפי רצונו.

²⁶ הלבני כותב שאת הדחוקים הראה במבא לסדר נשים. וכבר הכה על קדקדו הרב פרופ' רש"ו הבלין, בהרצאתו בכנס השנתי לחקר התלמוד באוני' בר אילן, תשס"ו, ונדפס בספרו מסורת התושבע"פ בנספח 2 לפרק ח', ושם בעמ' 319 הע' 40 כותב רש"ו:

"לקביעה כוללת מקיפה ומרחיקת לכת על תיאוריה של 'דחוקים בתלמוד' לא מצא אלא דוגמא אחת בלבד, ועוד מחוץ לסדר שבו עוסק הכרך הראשון שלכאורה כל כולו בא לפרש סוגיות בדרך זו של בירור אמתי במקום דחוקים. אתמהה? ובוזה יש שתי אפשרויות, או שאין דוגמא נוספת, או שזו הדוגמא המעולה והמשכנעת ביותר. סברא ראשונה לכאורה מסתברת מהעובדה שלאחר שלשים ושש שנה עדיין נותרה זו דוגמא יחידה לתיאוריה זו, שנהפכה לתיאוריה של דחוקים בסתם התלמוד. ממילא היא גם המעולה ביותר, שהרי היא יחידאית. אמנם יש לזכור שדוגמא זו היתה כבר מן המוכן אצל לוי גינצבורג ואליעזר פינקלשטיין".

בהמשך מראה שם רש"ו, שהשאלה שבבסיס הדוגמא הזו, כבר הופרכה מזמן ע"י אלבק ואפשטיין, ואין כאן שום דוגמא, ומסיים בשאלה: "יש לשאול, מדוע בספר שכולו עשוי על דרך החקירה ההיסטורית, לא מצא המחבר שום דוגמא מובהקת למקרים בהם הוא 'מאשים' את חכמי התלמוד, שלא היו מודעים לניתוחים ההיסטוריים ואשר על כן הגיעו לדחוקים, ולא הרגישו בשינויים שחלו במסירה, ולא חשו שצירפו דברים שאינם ניתנים לצירוף, וכן שלא הכירו או שלא יכלו לקבל את הפירוש הפשוט (מדוע?!)". המחבר נאלץ למצוא דוגמא אחת (!) שלא מסדר נשים, האם רק משום שזו היתה מצויה לו מן המוכן כבר ע"י גינצבורג ופינקלשטיין?..

מדהים, שבשדה מחקר התלמוד העובדות פשוט לא משנות, ומאז ועד עתה, נחשבת יצירת הלבני לאחד משבעת פלאי תבל. ואלבק היה הנפיל האחרון שהחזיק בעוז בשיטה הגיונית המבוססת על ראיות ועל חקירה, ואילו כל הבאים אחרי הלבני מילאו פיהם מים, כביכול תפקידם של דוקטורים הוא לפרסם זה את זה. אנשי אקדמיה אשר הם לעתים כזאבי ערבות המשחרים לביקורת, לא יטילו ספק בעיקר מפעלו של הלבני, כאילו אין הטלת הספק חלק מענין המחקר, אלא רק ירמוז בהערות שוליים על כך שזה העלים שמם ודברו גנוב הוא מהם, וכיו"ב, ומחקר כמנהגו נוהג. הרי לכל הפחות היה להם לקרוא לפרסם איזה דור"ח על שיטתו, שייראה כמאמר מחקרי, לבססה מראש ועד סוף בצורה מסודרת ומנומקת, ולא להסתפק בפרסום המבואות הישנים הסותרים זה את זה ומסתמכים בעיקר על ציונים שהקורא אינו יודע מה עומד מאחוריהם. המבוא אינו אלא מבוא, ובכדי להפך סדרי עולם יש צורך באיזה מאמר מכוון מסודר ושיטתי שיעמוד בפני הביקורת.

(חלק מהצורך במאמר מסודר, הוא שהקורא את מבואות הלבני, אינו יכול לדעת שהוא מתעלם לחלוטין מדברי התלמוד עצמם, ואינו מעלה לדיון את הכתוב בהם ולו כדי לפסלם. למשל במבא לב"ק עמ' 198, הוא מביא שהסתמאים שמו בפי רבא את השאלה של 'הדר בחצר חברו שלא מדעתו' בנוסח של 'זה נהנה וזה לא חסר', והראיה שלא ממנו יצא לשון זו, שהרי רמב"ח רצה לפשוט ממתני' דבהמה שאכלה פירות משלמת מה שנהנית. והרי שם זה חסר' שאכלה פירותיו. והמענין יחשוב שהנה תפסו הלבני לסתמאי זה, אבל המענין בתלמוד ימצא שביארו כוונת רמב"ח דפירות בה"ר אפקורי מפקר להו, שהרי אבודין הם, ורק אם במקרה גרמו הנאה משלם. ובעיניו כנראה סברא זו דוחק היא. אבל באמת לא הועיל דבר בחילוף הלשון, שהרי גם הדר בחצר חברו זה אינו חסר, אם החצר אינה עומדת להשכרה. ואם החצר עומדת להשכרה, הרי מוסכם על כולם שצריך לשלם, ולמה לא ישלם, ומה מקום יש להסתפק בזה, וכמו שאמרו הסתמאים (?). שם היכי דמי וכו', וכמו שאמר רבי אמי "ומה חסרו ומה הזיקו"? ובעל כרחך גם אם הכותב סתמאי היה, הרי כתב את מה שבאמת נסתפק רבא, ומה שבאמת פשוט רמב"ח).

“לא מצינו כלל שבעל סתם ישיח עם אמורא; איננו משיח אתו מפני שחי ופעל אחריו”.

ודומה הוא עלי כשואל מפני מה אף פעם אין מצויין שמו של תנא קמא, שהרי אי אפשר שנמצא תיאור של בעל סתם המשיח עם אמורא, שכן ברגע שהוא משיח ויש תיעוד לכך שהוא שואל את אביי או את רבא שאלה, שוב אינו בעל סתם (או 'תנא קמא') אלא איש בעל שם. ובכל אלפי הפעמים שמוזכר אמר ליה רב פלוני לרב פלוני, הלא יכול להיות שהוא בעל סתם, אלא שמכיון ששאל באופן אישי מפי חכם והעיד מפיו חייבים ליחס את הדברים אליו. וכי מה יאמרו? “בעי מיניה בעל סתם מרבא? . אמנם כוונת הלבני ברורה כשמש כאן, מתוך שהורגל לבנות דרוש על המערכה, בנה הוא גם כן פה על דברי עצמו, ומתוך ההנחה שהסתמאים הם אומה נפרדת ולא היו אמוראים ככל האמוראים, הרי אם היה 'בעל סתם' משיח עם אמורא, היינו מוצאים שמות חדשים ומאחרים ושונים שמשיחים עם אמוראים. ולא חשב על האפשרות הפשוטה, שבעלי הסתם הם אותם אמוראים ואותם תלמידים, שהיו שונים את שיח בית המדרש שלא יוחס לאדם מסויים. היות דאביי ורבא, הם סתמות מזמן אביי ורבא, ואחריהם באו סתמות מזמן רב פפא, ואחריהם סתמות מזמן רב אשי.²⁷

(ג)

למה רובא ורובא של השאלות והקושיות המופיעות לפני מימרות האמוראים סתמיות הן, גם כשקרוב לוודאי שהאמורא התכוון עליהן, כגון, קושית “ורמינהו” שהאמורא מתרץ “לא קשיא וכו'” למה לא הובא שם השואל והמקשה. כמו שמצינו כמה פעמים בש"ס שאמורא שואל ומקשה ואמורא אחר -או אותו אמורא- משיב ומתרץ, מעין “ר' פלוני רמי ומשני”. אפשר לשאול שאלה זו גם מצד אחר: מצוי שלפעמים הקדימו הסתמאים קושיות לפני דברי אמורא, כאילו האמורא אמר מה שאמר מכוח קושיות אלה - ואינו כן, כפי שניתן לברר בקלות. ודאי שבעל הסתם לא התכוון להטעות, אלא שסמך שכל אחד ידע שאינו מן האמורא, הואיל והוא מנוסח בצורה סתמית - אבל כשהשאלות הן מן האמורא, למה הוא ניסח את הקושיות בצורה סתמית?

והרי זו שאלה של מה בכך, השאלות האלו רגילות היו בפי יושבי בית המדרש, ולא עלו לראשונה אצל האמורא המשיב. יחודם של דבריו בכך שהוא זה שהשיב תשובה זו. אבל הקושיא הרבה פעמים נשאלה בפי רבים במשך דורות. ואילו כשהשאלה נתחדשה ע"י חכם אחד, צויינה על שמו. ואילו הקדמת השאלה בפי האמורא, הוא ענין רטורי, וזה יסוד מוסד בתלמוד שלמדו וכתבו אמירות קצרות, בדרך של משא ומתן כתשובה לשאלה. וברור שזה ממעשי הסתמאים,²⁸ אבל לא משום שחי מאוחר ולא ידעו או טעו, אלא משום שכך היתה דרכם, כמו שכתבו בעלי התוספות בהרבה מקומות.²⁹ ועי"ז

יחיד הוא פרופ' ברודי שהטיל ספק בעיקר התיאוריה של הלבני והנמשכים אחריו (הנמשכים אינם בדיוק בדעתו, אבל ההסכמה הכללית היא איחור הסתמות), ראה למשל מאמרו: סתם התלמוד ודברי האמוראים, בתוך: איגוד, מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך א' המקרא ועולמו, תשס"ה, עמודים: 213-232. אך גם זה בלי להתייחס לחלקים גדולים מהבעייתיות שבתיאוריה, וטענתו העיקרית היא שאין הוכחה כללית לאיחור, שכל הסתם בהכרח מאוחר, אלא כל הוכחה מקומית מוכיחה לגבי הטקסט שבה היא עוסקת.

שם הוא אומר:

“בסופו של דבר, ההוכחה המכרעת חייבת לבוא מדוגמות שבהן אפשר להראות, במידה רבה של סבירות, שאמורא מסוים התייחס לחומר סתמי קיים. אין מקור חד משמעי שמוכיח זאת מעבר לכל ספק ושנעלם מעיני החוקרים כגון הלבני ופרידמן, ושערי תירוצים לעולם אינם ננעלים. עם זאת, כאשר צריך להידחק הרבה כדי ליישב נתונים רבים, יש להניח שהתיאוריה עצמה חייבת להשתנות. התאוריה צריכה להיות כפופה לממצאים - אם תרצו, לשרת אותם - ולא לכפות על המקורות קריאה מאולצת בסגנון של 'שתוק עד שאדרוש' (עמ' 262).

על שמה פרידמן הוא כותב שם עמ' 221:

“אולם עדיין איננו יודעים אם לדעתו של פרידמן דברי הסתם מאוחרים תמיד מדברי האמוראים במקומות אחרים, כלומר אם הוא מתארך את הסתמות לתקופה מסויימת שלאחר תקופת האמוראים. איננו מקבלים נימוקים מעבר לטעמו וראו כי טוב ובסופו של דבר אין קביעה חד משמעית בדבר קיומם או היעדרם של סתמות קדומים”.

²⁷ ובחיפוש אחרי סתם המדבר עם אמורא, מביא במבא לשבת עמ' 179 “א"ל הוא מרבנן” ולא התפרש למי... ומסיק שבד"ק הנוסח “אמר ליה אביי”, כאילו לא היינו מתקנים, היה כאן תיאור של 'סתם המדבר'... ואם לא התפרש מי אמר למי, הוא משום חסרון וקטוע, ואם לא התפרש שם האומר, זה מפני שלא נחשב או שלא זכרוהו, ולא משום שהיה 'סתמאי'.

אמנם במבא ליומא עמ' 166 שואל הלבני מדוע אין אמוראים נקובי שם נחלקים מה אמר הסתם, שכן דבר שנמסר במסורת ונופל בו ספק מעורר מחלוקת, ואמנם מצאנו בקצת מקומות שנחלקים, אבל הדבר נדיר. ושאלה זו אכן ראויה להישאל. ולדעתי יש ללמוד מכאן שהסתם לא נחשב בעיני האמוראים כמתחייב נוסח אחד, כשהתוכחה התלמידים או החכמים שאינם מפורסמים כ"כ, נחשב כ'אמרי לה' מול 'אמרי לה', שני סתמות. אבל כשהאמורא שהיה תופס ישיבה הרצה את הסתם כ'רייד', אמר אותה בסגנונו ובררכו, אמר את 'הסתם שלו', ולכן לא היה טעם לכתוב שיש מחלוקת בין הצורה שאמר ראש ישיבה זה ובין הצורה שאמר ראש ישיבה זה, אלא התלמיד הכותב את הסתמות כתב מפי רבו.

²⁸ כאן ברור הדבר להלבני, אבל במקום אחר, ברצותו ליתן בין פצים לחברו וליצור הבל תקופות, אומר הוא:

“המושג המופשט של אין שליח לדבר עבירה מאוחר הוא לרבא. רבא עוד משתמש בנימוק של “וכי זה חוטא וזה מתחייב” (חגיגה י, ב, כתובות לג, ב ומקבילה ב"ק ע"א, א) הקודם לכלל של אין שליח לדבר עבירה (אבל הסתמא דגמרא בב"ק ע"א חזר כבר על מ"ש רבא שם ע"א. א בנוסח המופשט של אין שליח לדבר עבירה), (מבא למס' יומא עמ' 159).

ובהסתכלינו בספרים, נראה כי הכלל הגדול שרבא עוד משתמש בנימוק העתיק, נסמך על מקום אחד, בכתובות לג. אבל שם אין זה דברי רבא, אלא שאלת הסתם שרבא משיב עליה, ובכך כאן פשיטא ליה להלבני ששאלה זו חייבת להיות של רבא עד כדי כך שגם סגנונה מוכיח שממנו יצא והוא זה שהתבטא 'עדיין' בנוסח העתיק של הנימוק. ואילו בב"ק ע"א. פשיטא ליה לאידך גיסא, הגם שהוא יוצא מפי רבא, הסתמא דגמ' שם זה בפיו, הכל כדי לקיים את הורעין שהנוסח אש"ל ע' מאוחר הוא, היפך הנתונים לפיהם יוצא הוא מפי רבא, והנוסח של וכי זה חוטא יוצא מפי הסתם. וכמוכח זה גם פשיטא ליה שחייב להיות נוסח אחד, ולא יתכן שאש"ל ע' הוא כלל מופשט, אותו אומרים במקרה שאדם שולח חברו לאיזו פעולה קטנה והשליחות לא חלה מחמת העברה (כגון שנשאה בשבת), והקריאה 'וכי זה חוטא וזה מתחייב'! ; מתאימה לתמוה על תיאור של אדם שמבצע חטא והשני מתחייב עליו בעונש גדול. כל הדברים יגיעים, יכול אדם לבדות כרצונו ואין חטא בהשערה, ובלבד שלא תוצג כדברים מוכחים, ובוודאי לא כדברים שמוכיחים מהם הכחשת התלמוד סדריו עמודיו ואופניו. שאל"כ נמצא החוקר חוטא והקורא חושב שמתחייב לקבל דבריו.

²⁹ ולפעמים היה להיפך, שהשאלה בהכרח רק מדברי המשיב, ובכל אופן נשאלה בסתמות, כמבואר בתוס' ב"מ כא. לגבי השאלה “וכמה” שמשויב עליה ר' יצחק, וכן כתבו לגבי הסוגיא שם ל: “ולעולם? א"ר יהודה”, “ובכ"ב כב: “וכמה? א"ר יבא”. וזה כנראה מפני הקיצור, שעל שאלה של מלה אחת

לימדונו את הקשר הדברים, ובירושלמי מצוי שלא הוסיפו הסבר רטורי, והרבה פעמים לכן המימרא סתומה בעינינו, כי אין לנו את הרקע. ופירושי מימרות כאלו הם לעתים כפתרון החלום שכל אחד פותר באופן אחר.

ואילו הלבני אינו רואה אלא שיבושים:

"התשובה המתקבלת על הדעת היא, שבזמן האמוראים השאלות וקושיות לא נמסרו במסורת רשמית. רק מה שנקלט בזיכרון שרד. לכן לא נזכר שם עליהן ברוב רובם של המקרים. ברם הסתמאים, שפעלו אחרי האמוראים, סידרו ומסרו במסירה רשמית גם את השאלות וקושיות של האמוראים אך לא בשם האמוראים - כיוון שהאמוראים לא עשו כן - אלא בצורה סתמית כדי לציין, שהנוסח והסגנון שלהם הוא, ולא מן האמוראים".

הרי לדבריו, גלוי וידוע לסתמאים היה מי האומר, אבל מכיון שידעו שאין הם כערך חכמי התלמוד שקדמום, לא ההינו לכתוב הדברים בשם מי שאמרם, שעל ידי העלמת שמו, ידעו שהדברים סתמאים ומאוחרים. אבל הרי אי אפשר לומר לדברי הלבני שנהגו הסתמאים בזהירות יתרה בחומר...³⁰ ונמצא שמייחס להם לפי הצורך, לעתים רשלנות והטעייה של כלל הציבור ושיבוש רוב התורה שבע"פ, ולעתים קפדנות וצייקנות שלא ייהפכו חלילה מקור סמכות, עד כדי שזה הביאם שוב לשבש את התוכן ובלבד שלא יציינו שם חכם, ועי"ז יאבדו הדרורות הבאים את המפתח הסודי להבדיל בין דברי חכמים לדבריהם...

ועצם אמירתו שהשאלות וקושיות לא נמסרו במסורת רשמית, אין לה שום מובן לפי שיטתו, שהרי התלמוד מלא בשאלות וקושיות שנקרא עליהם שם חכמים, אקשי ר' פלוני, אמר ל' ר' פלוני, וכו'. ולדבריו (עכ"פ למסקנתו האחרונה) הרי כל זה מן הסתמאים הוא, ועד רב אשי לא העבירו אלא הלכות אפודיקטיות. ואיך ההינו הסתמאים להעביר שמות אלו על הקושיות, בזמן ש"האמוראים לא עשו כך"? והרי אם יודה שיש קושיות שכן עברו עוד מימי רב אשי, שוב חזי' שהשאלות וקושיות נמסרו במסורת רשמית והלכה חמורו. על כן הוא מתהפך כחומר חותם כדי לקיים שיטתו, שלא לדבר על **להוכיח**, מאן דכר שמיה?

אבחנת שכבות

בהמשך ההקדמה (עמ' 11 - 20) מבאר הלבני נימוקיו לאבחנת השוני בין התלמוד 'המקורי' ובין הוספות הסתמאים.

"ועכשיו נבוא לשינויים. השינויים שמובאים להלן אינם מסודרים לפי סדר פנימי אלא לפי הבא בידי. וגם אין לכל השינויים מקביל אמוראי שונה. לדעתנו די אם אנו מוצאים אצל הסתמאים דבר מיוחד שאינו אצל האמוראים בכדי להוכיח שלא פעלו באותו זמן. רוב השינויים נלקחו מ"מקורות ומסורות" והרצה לבודקם, יעיין במראה מקומות המצויינים בהערות. והנה הם: לעתים מצינו (אם כי אינו שכיח), שהסתמאים שילבו את דבריהם מיד אחרי "אמר ר' פ" (והדומה לו), למרות שדברי ר' פלוני מתחילים רק אחר כך. ויש להבחין בשני מבנים שונים: האחד, כשלפני "אמר ר' פלוני" יש סתם, והסתם שלאחר "אמר ר' פלוני" מתייחס אליו. ומכיון שלפי הכלל אין אמורא מתייחס לסתם, ברור שמה שנמצא מיד אחרי "אמר ר' פלוני" אינו ממנו (לרוב יש גם הוכחות אחרות). והשני. כשאין סתם לפני "אמר ר' פלוני", ואין לדעת שהתוספת הבאה מיד אחרי "אמר ר' פלוני" סתם הוא, אלא על ידי עיון".

ושוב מערבב בין חומר ובין זמן, וכי אם נניח שסידור הגמ' כלל גם עיבוד האמירות באופן שישתלבו למהלך אחד של שו"ט היכול להילמד כעור אחד, זה אומר שנעשה בריחוק מקום וזמן מרב אשי? והרי אם היו המימרות נערמות כגיבוב בעלמא, לא היה אדם יכול ללמדן, ובודאי לא להבינן. ובאו המסדרים וחיברו כל דברי החכמים למשא ומתן אחד הפותח במשנה, מונה הקשיים שבה, ומבאר השיטות השונות לפתרון. ולשם כך בודאי צריכים לפעמים לעבד ולהוסיף דברים, כאשר ידוע הכוונה המקורית של המאמרים. וזה דבר בסיסי וברור לכל לומד תלמוד, ואין בו שום פתח לתיאוריית הלבני. וברור שמלאכת הסידור והעריכה היא מלאכה בפני עצמה, ומה שלא ברור הוא ייחוסה למאוחרים ולרשלנים או לחסרי ידע.

וגם ראיתיו לדברים אלו הן דרוש על המערכה, קובע הוא כמושבע ועומד שאם בדברי ר' פלוני יש התייחסות לסתם, אות הוא כי אין הדברים ממנו, שהרי "לפי הכלל" אין אמורא מתייחס לסתם. לעיל ראינו שמביא הוא הוכחה לקיום הסתמאים

אין טעם להוסיף שם האומר, ומן הסמיכות נלמד מי אמרו. וגם אפשר שבאמת לא היתה מסורת מי השואל, ורק מכח הניתוח ניתן להסיק וכשם שהסיק התוס'.

³⁰ ובעמ' 12 הוא כותב בדיוק להיפך:

"ומצינו שהסתמאים מייחסים מקור לאמורא, מקור שלהם, ולא מן האמורא; אך אינם אומרים כן. כמה מן הנימוקים שנאמרו אחרי "מ"ט", שלהם הם ולא של האמורא. ולהפך. לעתים מקדימים לו ביטוי בגוף ראשון. שלפי פשוטו נראה כאילו מן האמורא הוא. כוונתנו לביטוי "אר"פ מנא אמיןא לה", או "אר"פ מנא תימרא", שבמקומות אחרים (אבל לא בדרך כלל) אינו מן האמורא, אלא מן הסתם; הסתם שיער שזה הוא המקור של האמורא וניסח את השערתו כאילו האמורא עצמו אמר כן. תופעה זו מצויה גם אצל התנאים והאמוראים ולפעמים אנו מוצאים שהשערה הפכה למימרה".

הרי כאן הסתמאים ברו דברים מעצמם ונתנו כפי אמוראים, ולא חששו למה שהם חוששים כאן בעמ' 8 שמה יסמכו על דבריהם. וכן מצאנו לו בעמ' 143 שהסתמאים (כביכול) אומרים 'ולא היא' ומבטלים דברי אמוראים קדומים, שכותב על זה: "אלא שחריפות לשונו מראה קצת שנאמר בתחילת תקופת הסתמאים בעת שהרגישו את עצמם עוד קרובים לאמוראים והעזו לדבר כן", הרי מתאים תכונותיהם לפי הצורך, וכאילו הכל תלוי באריכות הזמן, שמתחילה היו מעזים לבטל דברי האמוראים, ועם הזמן היו מעתיקים מעשה קוף מבלי יכולת אפילו לתקן ליקויים שהיו מודעים להם (ראה לעיל הערה 24). ואין הדברים האלו שייכים לזמן אלא להיררכיה, לפי מה שהוסכם אצל חכמי הדור. ובמבא לשבת עמ' 175 כותב: "השינויים שחלו בעקבות המסורה היו בלתי מודעים ונעשו שלא מדעת וכמעט בלי הרגשתם של התנאים המוסרים שחשבו שכן שמעו מלכתחלה". וחזקה על המשנה שיתהפך.

בכך שאין אמורא משיח עם בעל סתם, ועתה מוליד הוא את המציאות הזו ע"י סירוס הכתוב, שגם אם נכתב שהאמורא מתייחס לסתם, זה בניגוד לכלל, וזה רק מוכיח שהסתמאים סירסו את מה שהיה...³¹ ופעמים אין מספר בתלמוד האמורא מתייחס לסתם בהדיא, כמו "אמר ליה אביי לרבה, תניא דמסייע לך: עירובי חצירות בחצר, ושיתופי מבואות במבוי. והוינן בה: עירובי חצירות בחצר? והתנן: הנותן את עירובו בבית שער אכסדרה ומרפסת אינו עירוב! - אימא: עירובי חצירות - בבית שבחצר, שיתופי מבואות - בחצר שבמבוי" (עירובין פה:). הרי אין כאן שום סיוע לרבה, מבלעדי "והוינן בה", שהוא הסתם דבי מדרשא. וגם לפי שיטתו של הלבני שהסתם לא נכתב, הלא סוף סוף היה ונברא, ובמציאות לא היו בבית המדרש רק אמירות אפודיקטיות אלא פלפול ושו"ט ככל הכתוב בתלמוד, אלא שלדעתו נכתב מאוחר, אבל יכול ומוכרח האמורא להתייחס למה שנאמר לו, גם אם לא נכתב, ולכן יכול האמורא להתייחס לסתם.

וכאן בא הלבני בדיבורים מתמיהים:

"אזכיר גם כן. אם הסתמאים היו בני זמנם של האמוראים. וסתם בגמרא מבטא הסכמה כללית, כמו סתם משנה — למה לא נזכר בגמרא הביטוי "סתמא דגמרא" כשם שנזכר "סתם משנה"?"

ולא ידענא מאי קאמר, איפה בא הביטוי סתם משנה? הלא בתלמוד בא, ולא במשנה. ואיך יתכן שבגמרא עצמה יוזכר הביטוי 'סתמא דגמרא', הלא כל עצמו של סתמא דגמרא לא נקבע ונחתם אלא רק עם חתימת התלמוד. ועצם קיומו של הסתם הרי נזכר פעמים אינספור בתלמוד עצמו, 'והוינן בה', 'כרשנינן', 'מדקא רמינן', 'בלא גברא', 'ודקארי לה מאי קארי', 'פדי', 'משמא דגמרא', 'סברוה', וכיו"ב. ואת כל אלו דוחה הלבני בכך שאפשר לשבש הדברים ושהכל המצאת הסתם עצמו.³² (על 'סברוה' המציא סברא מיוחדת במבא ליומא עמ' 167: "הלשון סברוה הוא מתקופת האמוראים... בעלי סברוה לא הגיעו לדרגה ששמותיהם יזכרו בביהמ"ד", וכך מוסיף עלה במבא לב"ק עמ' 205, כי גם 'מיתבי' ו'איבעיא להו' הם מתלמידי ישיבה אשר טרם הגיעו לדרגה שדבריהם יצוטטו... ומעניין שתלמידים קטנים אלו הביאו את כל הקושיות המתבקשות תמיד ברוב הסוגיות וגם הסתפקו כל הספקות הראשיים שגדולי הדור עסקו בהם...).

ועל זה הוא מוסיף ראיות של קינטורין:

"ולמה נוטים הסתמאים לריטוריקה, ומסבירים קושיות שתשובותיהן בצדן, סגנון שאין אנו מוצאים אצל האמוראים? ראה, למשל, שבת ו ע"ב: "בשוגג חייב חטאת, פשיטא? במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה. הא נמי פשיטא? הא קמ"ל וכו'". המתין ידע ש"במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה" אינו תירוץ, ולא אמרו אלא להגדיל תורה. כמו כן בנוסחאות שלנו בר"ה טז ע"א: "א"ר יצחק למה תוקעין בר"ה". והסתם שואל, "למה תוקעין — רחמנא אמר תקעו? אלא למה מריעין. רחמנא אמר מריעין? אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וכו'". גם כאן ידע המתין ש"אלא למה מריעין" אינו תירוץ, ולא אמרו אלא כדי לכלול גם תרועה. וכן בסנהדרין ג ע"א: "נזק היינו חבלות? משום דקא למיתנא חצי נזק וכו' חצי נזק נמי היינו חבלות וכו'". גם שם ידע המתין שחצי נזק היינו חבלות, ולא אמר "משום דקבעי למיתנא חצי נזק", אלא כדי לכלול בדין גם חצי נזק. וכבר כתבו התוס' רי"ד (פסחים עז ע"א, ד"ה לימא): "וכן דרך התלמוד תחלה מתרין תירוץ קלים שאין

³¹ וכך מביא ראיה מקדושין סד. שרב אשי מתייחס לסתם, ומכיון שדברי הסתם כ"כ פשוטים, הרי "ברור שלפנינו שקלא וטריא רטורית שלרב אשי לא היה חלק בה". והרי יכול רב אשי לומר גם את השו"ט הרטורית ולהתייחס אליה, ורק ההנחה שלו שמעולם לא נכתבה שו"ט כל שהיא, ומעולם לא התייחסו אליה אמוראים, היא גורמת לו להסיק שגם דברי ר' אשי המתייחסים אל הסתם והם חלק בלתי נפרד מהם, מזוייפים גם המה. במקום להסיק להיפך, שהסתם אותנטי גם הוא.

ראיה אחרת מביא הוא מביצה לו. ששאל ר"ע ממישן לרב אשי שאלה, ותי' הגמ' בסתמא, ופלפלו בתירוץ, ולבסוף הובאה תשובת רב אשי. ומכאן הוא מוכיח שבעל הסתם לא הכיר את תשובת רב אשי, ורק בזמן אחר נזכרו בתשובה זו, והוסיפו בסוף. ומה צורך לזה? וכי אי אפשר שר"ע ממישן שאל שאלה, ופלפלו בה בבית המדרש, ורק לאחר מכן רב אשי השיב. או שר"ע ממישן עצמו לא ידע הפלפול המקובל הזה, ולכן שאל לרב אשי, ורב אשי השיב כדעתו, אבל מסדרי הגמ' הכניסו גם הפלפול המקובל בין הדברים. ואין זה מוכיח לא איחור ולא קדימה, ולא שיבוש ולא קיטוע, אלא רק עריכת הדברים בסדר נאות ע"י יודעי דת ודין.

וגם לא כל מה שנחשב בעיניו כ'רטורי' הוא באמת כזה, ראה לו במבא לשבת עמ' 171 הע' 10, שכותב שקרוב לודאי שה'דיבורים' בסנה' כג' מאי זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד אינם אלא רטוריים, כי קשה לתאר שעלה על דעת מי שהוא ש'זה בורר לו אחד' הוא בורר לו עוד ב"ד. ולדבריו כל הקטע שם בסוג' עד למסקנה שכל אחד בורר לו רק עוד אחד הוא רטורי (130 מלים:), ורומז שם שהמבואות בתוך הקטע הזה שגויות ומסיים 'ואכמ"ל'. אבל בספרי לחו"מ סי' יג' ס"ק א' הראיתי כי סברוה כן, משום דלר"מ (בתוספתא ובמכילתא) דיני ממונות בחמשה, והוא ע"י שב' בוררים מוסיפים עוד ב"ד עליהם, ולכן היה מקום להבין מהלשון זבל"א וזבל"א, שכל אחד בורר לו ב"ד אחד, וע"ש.

³² כך בעמ' 35 הוא אומר שכשנכתב בתלמוד 'כרשנינן' הכוונה היא שהאמורא אמר מימרא ידועת שם והיא היתה התירוץ, והסתם קיצר זאת בלשון כרשנינן. וכמוכן שהדבר אפשרי, אלא שהלבני עושה ממנו כלל שתמיד הוא כך, ומביא ראיה מלשון 'כרשנינן' או 'כרדחנינן', ואם האמורא היה מתייחס לסתם היה צריך לומר 'כרשנו' "כרדחו" בלשון רבים. אבל אין שום ראיה, כי תמיד מתייחסים לסתם בלשון רבים בעבר, כמו והוינן, כי כל יושבי בית המדרש למדו אותו.

בעמ' 37 הוא אומר שהיו 'סתמאים מצרפים' כלומר שהצמידו דעות חכמים וקבעו שיש ביניהם מחלוקת, (את זה הוא מוכיח מכך שלפעמים לא ברור אם יש מחלוקת או מי ומי החולקים), ושמיסידור המחלוקת משתמע גם על תוכנה, כך לפעמים מקדימים דברי ר"ל לר"י, כדי לקצר ולכתוב בשם ר"י "אף באופן פלוני", ('הוספת המלה 'אף' יוצרת בנו את הרושם כאילו ר' יוחנן הכיר את ההגבלה של ר"ל והוסיף על דבריו וזה לא מסתבר מבחינת הדורות', - מרדכי הר"ל ר"ל למדו יחדיו?); וכך הוא נוקט בהמשך לגבי ר"מ ור"י כאילו לא יתכן שהכירו א' דברי חברו, ואילו בפסחים נה. כבריתא הביא ר' יהודה רביא, ואמר לו רבי מאיר מה רביא וכו'), ואם הגמ' מסתפקת בגדרי המחלוקת, ואינה מכריחה הדבר מסידור הדעות, זה מוכיח ש"בעלי איבעיא להו חיו מאות שנה אחרי המצרפים והם לא ידעו כבר את שיטתם בסידור המחלוקת, מכאן רביא נוספת שר' אשי ורבינא לא היו עורכי התלמוד שכן הם ודאי ידעו את שיטת המצרפים והיו פושטים את האיבעיא להו". ואשרי שככה לו שרק הוא והקדמונים יודעים רזי הדקדוק, ואילו בעלי התלמוד לא ידעו כל זאת. וברור שהדקדוק יש בו טעם, אבל על זה גופא היה מקום להסתפק, האם דקדוק התלמידים בסדרן את המחלוקת באופן זה, וזה עצמו הספק, ומה ענין מאות שנים לכאן. (ונזכיר שבמבא ליומא עמ' 163 כותב הלבני שהאיבעיא להו עתיקי יומין הם והאמוראים נושאים ונותנים בהם).

עומדין ואח"כ מתרץ העיקר כדי להרחיב את הסברא ולהראות שאין לתרץ אלא בענין זה". "דרך התלמוד" היינו דרך הסתמאים. האמוראים לא עסקו בריטוריקה".

ומה כל האריכות הלזו? והרי עצם החלוקה בין 'אמוראים' ל'סתמאים' מיוסדת על האבחנה, והאבחנה מיוסדת על החלוקה. שכן מנין לנו שהאמוראים לא עסקו בריטוריקה? זה 'מוכח' מתוך ההנחה של הלבני שלא נשמרו מהם אלא מימרות אפודיקטיות, אבל הסתם שהוא בעל כרחנו השו"ט שעבר מדור לדור, וגם לפי הלבני זה יסודו, מוכיח שהאמוראים כן עסקו בריטוריקה, וכל התלמוד מיוסד כן, לסדר דרך שו"ט ולדון באפשרויות השונות זו אחר זו. הרטוריקה אינה סגולה של 'לא אמוראים' או של 'מזייפי דברי אמוראים', אלא של שקלא וטריא, בלי קשר לשאלה אימתי נכתב או אימתי חובר. והשאלה בב"ק "ר' יעקב מאי עבידתיה"? אינה משום שחשב השואל שר' יעקב צריך לשלם, אלא כדי ללמד התלמידים לדבר במדוייק, ושלא לומר ר' יעקב משלם", אלא לומר "ר' יעקב אומר משלם".

ועוד, אם הסתמאים הם בני זמנם של האמוראים, למה אינם מקפידים על כרונולוגיה מדוייקת, ומביאים, למשל, את "אלא אמר רבה בר בר תנה אמר ר' יוחנן וכו'" אחרי "מתקיף ליה רב משרשיא וכו'" (סוכה כו ע"א ועוד).

וכי בא לומר שהסתמאים גם לא ידעו את הכרונולוגיה? ולא הותיר להם שום ידיעה להתגדר בה שנוכל לסמוך עליהם.³³ ואין הכרונולוגיה עוגן יחיד לסדר על פיו את התלמוד, למרות שהחשיבות והיה בה כוונה וסדרים, כמו שלמשל תמיד יקדימו דברי בית שמאי, וטעם יש בדבר. עדיין ישנם גם שיקולים של סדר הסוגיא ובנייתה, הן מצד הסברא וההבנה, הן מצד ההכרעה, שהצד היותר מקובל נכתב בסוף.

"גם הסגנון של הסתמאים שונה לפעמים מסגנונם של האמוראים. למשל, במקורות ומסורות (מגילה עמ' תיקי-תקיד) הערנו על כך שלאחר שהגמרא אומרת "והא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", היא לפעמים שואלת "ואי מכללא מאי?", ולפעמים אינה שואלת. והסברנו, שהשינוי מייצג חוגים שונים. הסתם ששאל ואי מכללא מאי "השתייך לאותם החוגים, המאוחרים, שהשימוש מכללא (כבר) היה רווח ביניהם, ולא ראו איפא שום תועלת לייחד את המימרה שנאמרה מכללא. לכן כשמצאו שמי שהוא (אמורא) ייחדה, שאלו; ואי מכללא מאי. ואילו אלו (והם האמוראים) שלא שאלו ואי מכללא מאי, השתייכו לאותם החוגים שהשימוש מכללא לא היה רווח ביניהם, לכן לא שאלו ואי מכללא מאי: הם ראו בו דבר לא רגיל שכדאי להזכירו". השינויים בין האמוראים והסתמאים לא היו קיימים אלמלא חיו באותה התקופה".

ואין ה'שינויים' האלו אלא מעשה להטים ואחזות עיניים, הלא השאלה אי מכללא או בפירוש היא שאלת שו"ט, וממילא בעל כרחנו תמיד כשתימצא שאלה זו היא תהיה סתמאית. ואילו השאלה מפני מה פעמים שואלים ופעמים אין שואלים, לא שבת חיי לכל בריה, ודבר רגיל הוא בתלמוד והעירו בו הראשונים בהרבה מקומות שיש דקדוקים שלא דקדוקים אלא במקומות מועטים, היכן שמוצא טעם טוב להשיב. ובכלל אין כל הדקדוקים שוים, לא כל קושיא במשנה שואל התלמוד, ולא על כל סתירה מעיר, ולא כל דבר מבאר עד תומו. דינו באוצר הגדול שהצילו לנו רבנן חותמי התלמוד, שנדרוש שהכל יתבאר ויתפרש, והרי אין לדבר סוף, כי גם על הביאור עצמו יש לשאול ולהשיב, ודברי תורה פרין ורבים. ואם היו דברי רש"י בתלמוד, הרי היה להם להוסיף את דיוני התוס' עליו, ואם היו התוס' בתלמוד, הלא היה להם להכניס דברי מהרש"א עליהם, כי כולם שאלות נכונות הם ודקדוקים חשובים. אבל התלמוד מבאר רק עיקרי הדברים שזכו לדקדק היטב מפי רבותיהם ולכתוב. ומקום הניחו להתגדר ולפלפל על כל אות ותג. ועוד, לדבריו השאלה 'ואי מכללא' הם אנשי החוגים המאוחרים שהשימוש מכללא היה רווח ביניהם, והרי אין הביטוי הזה בא אלא ארבע פעמים בתלמוד, ואיך ייתכן שיהיה רוב רובו מאוחר, וגם רוב רובו אינו מכיר בשאלה זו. וברור ששאלה זו נשאלת לרווחא דמילתא היכן שהיה ידוע תשובה ושמתתר משהו מאחורי הדיון אי מכללא. ועצם הרעיון לייחס לביטוי שבא ארבע פעמים בתלמוד שהוא "מייצג חוג מסוים", מביא לידי גיחוך.

"ואולי הראיה הכי חזקה, שהסתמאים אינם בני זמנם של האמוראים, היא מלשונם המיוחדת. תכופות אנו מוצאים שהם משתמשים במונחים ובביטויים שאינם שכיחים אצל האמוראים, כמו, "מהו דתימא", "ואי בעית אימא", "מאי ואומר" ועוד. ברם אם הם בני זמנם. רבותיהם ותלמידיהם, יש להניח שצורת הבעתם היתה בוודאי דומה".

ואם זו מחשיב כראיה הכי חזקה, מה נעשה לראיות הבלתי חזקות ביום שידובר בהן? והרי הלשונות האלו הן לשונות של שקלא וטריא, ואם ניחס לאמוראים רק מימרות אפודיקטיות, איך נבקש למצוא בהן ביטויים כמו 'ואי בעית אימא'? והרי מהות הביטויים האלו היא היותם חלק משו"ט. ועוד, הרי בתוך השו"ט מיוחסים ביטויים אלו לאמוראים, והקביעה שאין האמוראים משתמשים בה, מיוסדת שוב על ההנחה שהכל בדיה והכל מעשה הסתמאים. וכמקור לכך שהלשון 'מהו דתימא' היא סתמאית, מציין לספרו לב"ק עמ' קסב, אבל המעייין שם לא ימצא ראייה ולא דמות ראייה, אלא שחוזר על ההכחשה. בגמ' בב"ק מב. א"ר שמואל ב"ר יצחק מהו דתימא וכו', והעיר המקו"מ שבכמה כתבי יד ליתא מהו דתימא וכו', "ויש לעיין גם במקומות אחרים שנאמר בהם מהו דתימא וכו' אם המהו דתימא וכו' אינו הוספה מסתמא דגמרא",³⁴ הרי בתלמוד נאמר

³³ כמעשה ר"ז פרנקל שהעלה בדעתו שרבנן דתלמודא בלבלו בין ר"א בן יעקב הראשון להאחרון...

³⁴ וכמובן שהיעדר דברים באיזה כתבי יד, אינו רלבנטי כלל וכלל לשאלה אם הדברים הם מן האמוראים או מן הסתמאים, שהרי את פיצול הכתבי יד הזה אנו פוגשים מאות רבות של שנים אחרי סיום תקופת האמוראים, ולא יעלה על הדעת שכת"י אחד מייצג מסורת קודמת לאמוראים, קודם שהסתמאים הוסיפו משפט זה ועוד כמותו, ואילו חברו מייצג מסורת מאוחרת שבה שלטו גם ידי סתמאים. אבל הלבני תמיד עושה מחילוק כתבי יד כמין הוכחה לכך שיש כאן נוסח סתמאי, כאילו שזה ההסבר להבדלים בן כתבי יד, שזה יסודו בבית מדרש שעדיין לא שלטו בו ידי הסתמאים, וזה יסודו בבית מדרש

מהו דתימא מפי אמורא, כמו בעוד מקומות (למשל ר' הונא בדר"י בפסחים כא. ור' אשי ברה"ה כז: ור' יוחנן בזבחים נח.). והלבני רוצה לעיין ולהפקיע ולמחוק, וכל זה לקיים תלמודו, אבל להוכיח?

וכן הערנו בכמה מקומות על סידור החומר של הסתם שהוא שונה מזה של האמוראים. והנה מספר דוגמאות: "הסתמא דגמרא סידר את הקושיות לפי תוקף הקושיה", ולא לפי סדר כרונולוגי; "סתמא דגמרא מתחיל לפעמים בקושיה חלשה מסיפא דסיפא ועובר אח"כ לקושיה חזקה מן הרישא", הוא עושה כן לפעמים מטעמים ספרותיים; "הסתמא דגמרא סידר את הסוגיא בצורה של שקלא וטריא והקדימו לפני דברי אמוראים קושיות, גם כשאמוראים לא אמרו מה שאמרו בגלל קושיות אלה. ולפעמים הוסיפו קושיות שאינן באמת קושיות".

אבל האם זה הברל בין סתמא לבין מימרות? הלא מימרות אפודיקטיות, אינן אלא מימרות, ואין בהם לא קושיות ולא תוקף קושיות, ואין אפשרות לסדרן לפי קושיה כרונולוגית או קושיה חלשה, שהרי אין כלל שר"ט. וגם לו יהי שהיינו רואים סגנון יחודי של עריכת דברים לסתמא דגמ', וכי זה מוכיח איחורה במאתיים שנה? אין זה אלא סגנון השו"ט המיוחד לתלמוד, שנקבע כך בסידור התלמוד, כמשקף את בית המדרש ואופן הלימוד של רב לתלמיד ע"י שאלה ותשובה המחברת כל הדברים יחדיו לסוגיא אחת. וכל הדברים אלו כבר עמדו בהם הראשונים במקומות אין מספר, אבל לא ראו בזה לא קושי ולא איחור, אלא אופי הדברים כפי שהם.³⁵

"וגדולה מזו, ההבדל בין האמוראים והסתמאים אינו מתבטא רק במינוח, בלשון ובסגנון ובסידור החומר התלמודי, אלא גם במהלך המחשבה האקסגטי המשפיע על ההלכה עצמה באופן שקשה להסבירו. לו פעלו יחד בזמן, אציין דוגמה, והיא אינה יחידה, שבחתי כה בגלל משמעותה המרובה ושכיחותה בגמרא. כשהאמוראים אינם פוסקים כמשנה, הם אומרים "מתניתין יחידה היא"; למשל, ר' יוחנן, אמורא הקדום (שבת קמ ע"א) ורבא (ב"ב עט ע"ב). אבל הסתמאים נדחקים לקיים את המשנה ואומרים "חסורי מחסרא והכי קתני": לא מצעו לסתמאים שיאמרו "מתניתין יחידה היא"

ראשית, בשבת קמ. אין זה ר' יוחנן אלא ר' ינאי, ושנית, דומה הוא כמתעתע, הלא גם הדברים שם בשם ר' ינאי הם דברי שקלא וטריא, אשר מייחסם תמיד לסתמאים, וכן בסוכה יט: תוך כדי המו"מ נאמר מתניתין יחידה היא, ובביצה לא. נאמר מתני' יחידה היא ע"י סתמא דגמרא בלא שם האומר ודרך מו"מ, וגם במו"ק יב. נאמר יחידה היא דרך סיפור מעשה, וכן במו"ק כ. והמקום היחיד בתלמוד בו נמסרה מימרא קבועה בשם אמורא מתני' יחידה היא, הוא רק בב"ב עט: וכל שאר המקומות הן מן הסתם, ואילו הלבני קובע כלל ש"האמוראים אומרים מתניתין יחידה היא, אבל הסתמאים נדחקים לקיים את המשנה, לא מצינו לסתמאים שיאמרו מתני' יחידה היא!! הרי קובע קביעות היפך המציאות ומוליד מהם מסקנות בהיפוך לאמת. וכמובן גם אם היה נאמר 'מתניתין יחידה היא' שלש פעמים מפי אמורא, וכי זה מהוה נימוק לקבוע קביעות היסטוריות?

ובהמשך בכלל רוצה הוא לומר שחסורי מחסרא היא מדה סתמאית, ואף שנמצא בתלמוד הרבה בשם אמוראים, יוצר הוא חילוק שהאמוראים עשו כן רק בדלית ברירה, שאין המשנה עולה יפה, ואילו הסתמאים עשו כן גם בשביל להעמיד המשנה לפי ההלכה, למרות שהמשנה עצמה אינה מזיקה חיסור. אלא שגם כלל זה אינו עולה יפה, והוא בעצמו מביא דוגמאות שאמוראים העמידו את המשנה בחסורי מחסרא כדי שתעמוד להלכה, אלא שאומר שברם בדרך כלל אינו כן, ואין זה אלא כמכריז הכרזות, ואין כאן שום מחקר אמיתי, קובע כלל ומודיע שאינו כלל ממש אלא באופן כללי, ועל הקורא התמים מוטל לעבור על כל הש"ס ולשפוט מדעתו מדוע עושים חסורי מחסרא ומתי.

ואגם אפשרי הדבר שהדרך לדחוק מתני' ע"י חסורי מחסרא לא היתה אחידה בכל המקומות והזמנים, וידוע שבירושלמי רגילים לומר תברא מי ששנה זו לא שנה זו, ובבבלי היו מתרצים באותן הסוגיות. אבל אין זה ענין לקדימה ואיחור בהכרח, וגם לא להיעדר ידע לעומת עודף ידע. לפעמים הוא להיפך, שרק עם השתכללות אפני העיון והלימוד במקורות, הבינו שלא

מאוחר. כך למשל בעמ' 39 כותב הפועל 'אוקימנא' הוא סתמאי, ואכן בכת"י המבורג אי' במקום 'אוקימנא' - 'וקי'ל', כלומר בעל כת"י המבורג שימר את הנוסח הקדום לפני שינויי הסתמאים...

ויש לציין כאן לסיפור על הגר"א, שבעת הליכתו לגלות נקלע למינכן וראה בה את 'כתב יד מינכן' המפורסם, ואמר עליו, שהוא מהדורה קמא של רב אשי (ראה: ב' לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשלח, עמ' קכב, שהסיפור נשמע ע"י ר"מ דיוויס מרי"ח זוננפלד, ששמעו ממהרי"ל דיסקין בשם הר"ח מוולוז'ין). אמנם ידוע שכתב יד זה נושא תאריך מאוחר כארבע מאות שנה לרב אשי, ובכלל העירו שהמעשה לא יתכן, כי בימי הגר"א עדיין לא היה כתב יד זה במינכן (החיד"א ראהו בפפערשי בשנת תקיג (1753) ורק בשנת תקסו (1806), כעשר שנים אחרי פטירת הגר"א הגיע למינכן). אמנם אי משום הא לא איריא, דאפשר שהכינוי 'כת"י מינכן' הוא מהסתמאים מעבירי הסיפור, והגר"א ראהו במקום אחר, אולי במקום שראהו החיד"א. הקושי העיקרי בסיפור הוא שקשה לחשוב שהגר"א סבר שמהדור"ק דרב אשי היא חיבור כתוב, ושההבדלים בינו למהדור"ב הוא בשמות אמוראים ובצורות הכתיב, וכמובן שישתמר חיבור זה בכתב יד של מעתיק שחשב שהעתיק לעצמו את הש"ס הבבלי הרגיל.

³⁵ ואי אפשר להבין כמה מחזיק בשיטת הוכחה בדויה זו, ושבו וכתב: "האמוראים לא סידרו כך את הגמרא, ואין ספק ששינויים אלה בין האמוראים והסתמאים מראים שהסתמאים חיו ופעלו אחרי האמוראים, וסידור הסוגיא והמינוח התלמודי נשתנו עקב הזמן". והלא אין לו שום מושג איך סידרו האמוראים את הגמרא, ולולי התיאוריה שלו, ואיך מוכיח מתוכה את עצמה? ובסופו של דבר מודה הוא ואומר: "אפשר שהם נשתנו גם משום שהסתמאים — שלא כמו התנאים והאמוראים — מסרו לדורות גם את השקלא וטריא, והיא לפעמים דורשת לשון מיוחדת וסדר שונה מאלה של האמוראים, שמסרו לדורות רק את ההלכות הקצובות ופירושים קלים הסמוכים על המשנה וברייתא — אך איננו סובר שיש בדבר זה כשלעצמו כדי להסביר את המידה המרובה של שינויי לשון וסדר בין האמוראים לבין הסתמאים". סתם ולא פירש מדוע אין בזה כדי להסביר, הרי אין שום הסבר אחר, כי מי שמוסר רק הלכות קצובות אינו יכול למסור גם שו"ט. ואינו יכול לתת אי בעית אימא ולא שום סדר מסידורי שאלות ותשובות. והרי מודה הוא שגם האמוראים מסרו את השו"ט ולימודם לתלמידיהם, וזו תורת הסתמאים, אלא שסובר שלא לימודם בתורת דבר חתום וערוך שיעבור כמות שהוא, אלא רק כדיבור בית המדרש. אבל דיבור מיהא הוה.

כל משפט שנאמר הוא מצומצם באותיותיו ורק כפשוטו, ולפעמים המשפט הוא רק רמז לדבר יותר גדול, והועבר סתום מסיבות שונות. ושע"י הפלפול ועיון הסברא מתגלים עוד דברים, אשר מי שחושב את עצמו לפשטן לא מעלה אותם בדעתו, ומפסיד טובה הרבה (וזה ענין הגמ' מגילה ד: שאמרו ודלמא ר' יהודה היא וחסורי מחסרא, אף שהוא רק דרך הצעה, כי באמת אחרי שחזו" שיש משניות שהם חסורי מחסרא, והוכרח לנו הדבר, מזה מובן שיתכן שהוא בטבע הדברים, וגם כשאנו מוכרח ניתן להציע כן לסיבות נחוצות). וגם יתכן בהחלט שדוקא בהיות דבית המדרש בסתמא דגמרא היו יותר שכיחות הצעות כאלו, שכן ענין השו"ט הוא להציע את האפשרויות השונות, ואם הועלתה קושיה "מתניתין דלא כבן ננס", על החכמים להעלות את הדרך והאפשרות לדחות. (ואילו הירושלמי הציע רק את הקושיא ולא ביאר מה אפשר לתרץ, וסתמא דיליה לא כלל תירוצים כאלו). ולכן לפעמים קבעו הראשונים שהתירוצים הם דיחויא בעלמא ואין הלכה כמותם. אבל אין כאן שום רמז וזכר לומר שמדובר בהכרח בתקופה שמאוחרת לכל דברי האמוראים. (וכן לסוכרים בשם הגר"א ועוד, שיש חסורי מחסרא שהוא דרך דרש, הרי אין דרך זו מצויה בכל, ואפשר שהיו חכמים שדרשו כן בבית המדרש והיו שלא הלכו בדרך זו).

מתחום נוסף מביא הלבני ראייה לשיטתו:

"גם העובדה שרוב האגדה בבבלי ככולה, המוסרת דרשות ומוסר — ולא היסטוריה ומטפיסיקה וסיפורים ארוכים - היא נקובת שם, בניגוד למדרשי הלכה ומדרשי רבה הקדומים שהם סתמיים. ויש לעיין בטעם הדבר. ושמו משום שהסתמאים. שלא כמו האמוראים, לא עסקו באגדה ולא הנציחו אותה לדורות... לא התעניינו בהנצחת האגדה, ומשום כך האגדה לא מצאה ביטוי במפעלם. ברם לו הסתמאים היו בני זמנם של האמוראים, קשה להניח שהאמוראים עסקו באגדה והנציחו אותה, ואילו הסתמאים משכו את ידם ממנה ולא היו פעילים בה — על כורחנו שהם היו אחריהם".

נושא האגדה חשוב מאד לענינינו, שהרי האגדה היא עצם מעצמיו של התלמוד ובשר מבשרו, והרבה פעמים סוגיות ההלכה והאגדה כרוכות זו בזו, ובשאלות הלכתיות פונה התלמוד לתשובה מתוך מימרא אגדית, או מקשה קושיות הלכתיות על סיטואציות מן האגדה. וברור ששני אלו נמסרו יחדיו בבית המדרש, ולכן גם נכתבו יחדיו בתלמוד. ודוקא מתוך הבנה זו, קשה להבין איך בכלל יש מקום לתיאוריית הלבני על מסירה של מימרות אפודיקטיות בלבד, שהרי אם מסרו וחתמו בתלמוד גם את כל השיח האגדי והדרושים והמעשיות, הרי זה מלמד שמסרו כל מה שידעו על חכמים ובעיניהם הכל היה אוצר בלום לדורות (ועוד לפני חתימת התלמוד היה כבר ספרא דאגדתא). ואיך יתכן שאת כל המו"מ לא שמרו והעבירו? זה יתאים רק אם נייחס לאמוראים רעיון של העברת הלכות פסוקות גרידא, כעין המשנה. אבל ברגע שאנו רואים שהעבירו כל דבר חכמה שעבר במסורת, ודיבור שהיה בין שני חכמים על עניני רפואה או שדים או דרוש פסוקים, עבר בחדרת קודש ונמסר באותיותיו הואיל ויצא מליבן של ראשונים שהוא רחב כאלוהים, הרי ברור מזה שגם את השקלא וטריא ההלכתית העבירו, והסוגיות המערבות הלכה באגדה תוכנה, שהרי לדבריו האגדות לא באו מן הסתמאים, ואם כן מכיון שיש בסוגיות קורט אגדה נמסרו אלו יחד עם המימרות האפודיקטיות... ולגבי טענתו מדוע אין סתמות באגדה, אין להבינה, שהרי ענין הסתם הוא הוויית בית המדרש בלימוד הסוגיא, מה שהיו רגילים הלומדים להוסיף להסביר לבאר ולברר, ודבר זה היה רק בהלכה שנלמדה בציבור, ואילו האגדה היתה רק דברים שנדרשים בדרשא ונאמרים בתורת 'דברי אגדה' ולא היה בהם 'סתם סוגיא'. אף שגם בהם יש לפלפול ושאלות ותשובות לפי הצורך,³⁶ ואלו כן היו חלק מסתמא דגמרא.³⁷

ובאמת נראה שהוצרך הלבני לידחק טובא באגדה, משום שלאגדה יש מקבילות רבות מחוץ לתלמוד, וראה זה פלא: למרות כל ההבדלים בין הבבלי לירושלמי וביניהם למדרשים שונים, עדיין רואים שנמסרה האגדה כצורתה ובכל מהלכה בהקבלות רבות. וזה לא יתכן לפי תיאוריית הסתמאים הרואה את הדברים שבתלמוד כשחזור מאוחר שהקשר בינו לבין המקור רופף. אבל באגדה, אע"פ שיש הבדלי גירסאות כמו בכל דבר שנמסר בע"פ בבתי מדרש רחוקים זה מזה, עדיין ישנו הרבה משותף המוכיח את המסירה המשותפת ואת הכתיבה על פי המקורות ולא על פי שחזורים מומצאים. ואם הסתמאים היו בודים אצלם בבבל שאלות ותשובות על האגדה, איך ימצאו אלו גם במדרש רבה ובתלמוד ירושלמי? ולא עוד אלא דחזו" שגם מיקום

³⁶ ואילו במבא לשבת עמ' 180 כותב הוא שבדאי נמשכה יצירת האגדה גם אחרי רב אשי, והיא חלק מהסתמות, ואם רוצים לאסוף את אגדות בבל שאחרי רב אשי יש לאספם מן הסתמות, ומסקנתו שם "גם עיון בחלק האגדי של הגמרא מראה שהסתמות מאוחרים הם". ולזה בודאי אין טעם, כי הרי אין באגדה את החלוקה בין הלכה אפודיקטית ובין משא ומתן. וכל כולה סיפור מעשה ומדרש ודיבור על תכניהם וענינם.

³⁷ ובעמ' 141 נתחדש לו דבר להלבני, וכתב:

"בהלכה אין לשנות את תוכן ההלכה, ותמיד חייבים להזכירה בשם אומרה; ברם באגדה נראה, שיותר לשנות את תוכנה, ועל כל פנים כשהוא מוסיף או גורע, לא יזכירה בשם אומרה. וקצת ראייה לזה מבבלי ברכות לא ע"א, ועירובין סד ע"א: "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה, שמתוך כך זוכרהו": אבל אם ייפטר ממנו מתוך דבר אגדה ייתכן שלא יזכרהו, משום שאם הוא ישנה את תוכנה, הוא לא יזכר את שמו עליה".

ערובי תבשילין שנינו כאן, ומה ענין שינוי ההלכה אצל הזכרת השם, על כל מימרא היו מזכירים השם, ובודאי שבהלכה הקפידא מרובה, כי נפקא מינה להלכה ויכול לצאת ממנה חורבא, או להיפך יכול להתחדש ענין ע"י שנאמר מבר סמכא. ומאיפה בדה 'היתר' לשנות באגדה, נכון הוא שיש הבדל בין הלכה שבה כל מלה יכולה לשנות את ההלכה, ובין אגדה שמי שמבין את המעשה יכול לספור גם בלשונו ולהרחיב התיאור. אבל מה שמסך ענין לזה מימרא דהנפטר מחבירו, הרי אין לו שום ענין לכאן, וכי האומר דבר הלכה לחברו אומר הלכה שהוא עצמו חידש, ויזכירו תמיד את ההלכה בשמו? והרי הוא אומר הלכה מפורסמת, וגם אין הכוונה כלל שם הלכה לאפוקי אגדה, שהרי הוא אומר שם מאמר אגדה, ונחשב הלכה לפי שהוא מקובל, כמו "הלכה אבר קטן יש באדם" (סנה' קז, ועי' מהרצ"ח יועב"ץ לברכות). וגם לפי מקו"מ שם שמשבש המעשה, הרי דבר הלכה קאי אדלעיל שמתפלל מתוך דבר הלכה, דהיינו דבר ברור כהלכה פסוקה (וכרי"ף ורבינו יהונתן וע"פ ירושלמי). ואינו שייך לכך שבאגדה יהיה 'מותר' לשנות התוכן וממילא לשנות השם.

ואין זה דבר יוצא דופן אצלו שמפרש פירושים דרושים וחושב שהם הפשט, ראה לו מבא לב"מ עמ' 214 שמפרש המאמר 'תנא אינו צריך לפרש דבריו, אמורא צריך לפרש דבריו', שזה רעיון שהתעורר מתוך שראו שבספרות התנאית אין נימוקים, ואילו בגמ' יש שקלא וטריא, והבינו מזה שהתנא לא צריך לפרש נימוקיו, ורק האמורא צריך... והרי בגמ' ובשו"ט אין האמורא עצמו מפרש, אלא אחרי מפרשים, ובאותה מדה מפרשים הם את המשנה ואת דברי התנאים ג"כ?

האגדה בסוגיא משותף, והרבה פעמים באותו מקום שמובאות בבבלי אגדות מובאות הן גם בירושלמי.³⁸ וזה יתכן רק אם הסתם הוא מעצם גוף התלמוד.

ובכלל, הראיה היותר חזקה נגד הלבני היא הירושלמי, שברור שנחתם ונסתם כל חזון בו הרבה לפני רב אשי, ואעפ"כ נכנסו בו השו"ט ודברי הסתם, וכי רעיון זה שהיה ברור ומוכן בא"י עוד קודם רב אשי, לא היה מוכן בבבל מאה שנה אחרי רב אשי? על זה כותב הלבני במקום אחר ש"הוא נושא לעצמו", סתם ולא פירש, כי אין מה לפרש (וכך במבא לשבת עמ' 179 מעלה את הבעיה ומתחמק מפתרון באמרו שנוסח הירושלמי אינו מבורר, וכן שיש לחפש את הסיבה בתנאים ששררו בא"י באותם שנים...).³⁹

"ושמא איננו צריכים לכל הראיות האלה, שכן הלשון הייחודית של השקלא וטריא מעידה על עצמה שמאוחרת היא. אחרי שמובאות בגמרא מימרה שאינה ברורה — גם אם היא מן האמוראים המאוחרים, אחרי רב אשי — מתחילה הגמרא תכופות את השקלא וטריא בלשון ספק, למשל, "היכי דמי וכו' אילמא וכו' אלא אימא וכו'" וכדומה, מינוח המביע חוסר ודאות בפירוש ובנימוק המימרה. אולם אם היתה להם מסורת נאמנה לא רק של המימרה אלא גם של הפירוש והנימוק, אם השקלא וטריא נמסרה יחד עם המימרה ובת זמנה היא, למה הובאה המימרה בסימן של ודאות ובשקלא והטריא הוטל ספק; והרי כמה פעמים בש"ס גם הנימוק (כולל הפירוש) הובא כוודאי, כחלק מן המימרה עצמה? על כורחנו שיש מקומות שהם היו בטוחים בנאמנות הנימוק, ואילו ברוב המקומות כשואלים "היכי דמי וכו'" לא היו בטוחים בנאמנותו, משום שלא היתה להם מסורת".

ועל זה מכריז לפניו ואומר "איננו צריכים לכל הראיות האלה"? וגם כוונתו לא ברורה, פתח ב'לשון יחודית של שקלא וטריא', (אשר אין זו שום ראייה כי אם לשון סידור הגמרא בבית המדרש ואין שום קשר לסדרי זמנים), וסיים ב'לא היו בטוחים משום שלא היתה להם מסורת', ודמי פומיה דמר כדלא שריף תבשילא, וכי לא מצאנו גם לאמוראים עצמם שנסתפקו או שנחלקו הרבה פעמים בכוונת הקודמים להם, וכך היא דרכה של תורה. וכי לא יתכן שאדם בימי רב אשי נסתפק בכוונת מאמרו של רבא, ורק מאתיים שנה לאחר מכן ייתכן הדבר? וגם יתכן שנסתפקו בכוונת רב אשי כמה שנים אחריו, ומצאנו כזו בתלמוד ואין בכך שום חדוש.⁴⁰

אין פה רק דברים שמצאנו להשיב עליהם או לדון בקצה קוצם, אלא עברנו כאן על כל הראיות שהביא הלבני במבא האחרון שהוציא, עליו הוא כותב: "אם בא משהו להדפיס את המבואות מחדש, די אם ידפיס רק את זה האחרון" (הקדמה עמ' ז'). וכפי שכותב רש"י במאמרו (הנ"ל הערה 26) "מעכשיו יש לנו לומר, אם אמנם כל השיטה המחודשת, לפי שעה, עד שלא תשתנה, על הסתמאים, והסתמות, והדחוקים בסתם, משום שלא ידעו את המקורות ומשום שלא הבינו ולא ירדו לעומק דברי האמוראים וכו'", נשענים על הוכחות כגון אלו על הדחוקים בתלמוד, קשה עד מאד להתחשב בשיטה כזו התלויה על בלימה כפשוטו: בלי מה".

דוגמאות

לאחר הדיון ההיסטורי שב ומביא הלבני 'דוגמאות', ולא התברר אם כוונתו ג"כ לצרפן להוכחות, מ"מ נעיין בהן:

עתה אדגים דיון הלכתי שיש בו ארבע שכבות סתמיות השונות זו מזו בידיעת המקורות. על השכבה הקדומה אומרים מספר ראשונים שהיא מרב הונא גאון מסורא, היינו מאמצע מאה השביעית... כוונתנו לגמרא קידושי ג' רע"ב, סוגיה שרב שריא ועוד מייחסים לרבנן סבוראי, וכמה ראשונים מייחסים אותה לרב הונא גאון: "למעוטי חליצה וכו' ואימא הכי נמי, אמר קרא ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה" (עמ' 25).

³⁸ בולט הדבר בברכות למשל, והמשווה אגדתא דחסידיא דכפר אימי דמצלי ואתי מיטרא, בירושלמי תענית פ"א ה"ד (245 מלים), לאגדתא בתענית כג. דאבא חלקיה דכי מצטרין עלמא למיטרא הוה משדרי רבנן לגביה ובעי רחמי ואתי מיטרא (420 מלים), יראה ששתייהן מפרטות בפירוט רב את אותו מעשה, אבל ההבדלים בסידור ובצורה רבים, והירושלמי כדרכו מקצר, עד שברור שהן שתי גירסות של שני התלמודים, ולא איזו העתקה והעברה. גם בבבל וגם בא"י היו לומדים אגדתא זו במס' תענית, ולכן נכתבה בשני התלמודים. והרי הסתמאים המאוחרים, לדברי הלבני לא ראו כלל תלמוד ירושלמי, ובודאי לא ידעו איפה שיבץ אגדה מסוימת, ולא היו יכולים להיות מושפעים ממנו.

³⁹ ברודי (לעיל הערה 26) כותב: "בתלמוד הירושלמי, המתוארך במחקר העדכני לסוף הרבע השלישי של המאה הרביעית, נמצא חומר סתמי מרובה מאוד (וחלקו משותף לו ולבבלי, כפי שהעירו כמה חוקרים). ברור שחומר רב נמסר באופן אנונימי בארץ ישראל בזמן האמוראים, ואין סיבה להניח שהמצב היה שונה בבבל. הלבני אמנם ניסה לתרץ קושיה זו על שיטתו במענה שהחלקים הסתמיים של הירושלמי אינם אלא פרי יצירתו של הדור האחרון של אמוראי ארץ ישראל" ועורכי הירושלמי החליטו 'להקפיד' את המצב ששרר בבית המדרש באותו רגע היסטורי שבו לא הוזכרו שמותיים של החכמים המשתתפים בפועל בדיונים, אלא שמותיים של חכמים קודמים בלבד, אולם מלבד זאת שמדובר בהשערה ללא סימוכין, שלדעתי אף אינה מתיישבת עם ניתוח סוגיות רבות בירושלמי, עצם המציאות ההיסטורית המשווערת נראית מופרכת - לא ייתכן לייחס חלקים גדולים וחשובים כל כך של הירושלמי דווקא לסוף תקופת האמוראים בארץ ישראל, לאור ידיעותינו על ירידה תלולה בהיקף היישוב היהודי בגליל במאה הרביעית לסה"נ", (עמ' 224).

⁴⁰ ראה הערה 22. וכן מה שמביא מכך שבתוך רצף דברים של אמורא קדום מופיעים דברי אמורא מאוחר, אכן כך הוא הסידור, שהאמורא הקדום סתם ולא ביאר, והכניסו בתוך דבריו ביאור מן המאוחר, ואין הכוונה כמובן שהמוקדם מביא את המאוחר, ולא שלא ידעו או לא שמו לב לזה. ומכיון שכך היה דרך הסידור, אין זה מוכיח שהדבר נעשה מתוך ערוב וכוסר ידע לאחר מאות שנים. אבל לגבי הדוגמא שהביא מסנהדרין ד. שלא יתכן שרי' יוחנן יצטט את ר' אבהו, "אחד מאחרוני האמוראים", נתחלף לו ר' אבהו שהיה בבי מדרשא דרב אשי, עם רבי אבהו שהיה בזמן רבי יוחנן. ובסנה"ש שם מירי מרבי אבהו הקדמון, וכן כל מקום שנאמר מגדף בה הוא רבי אבהו ולא רב אבהו.

לפני שננסה להבין את הדוגמא, רק אציין ששכח הלבני מה שכתב בהקדמה עמ' 7 :

"אפילו הסוגיא בריש קידושין שרב שרירא מייחס לסבוראים, מסופקני אם אכן כן הוא. נכון שהקטע שם, הדין אם דרך הוא לשון זכר או נקבה נראה מאוד מוזר, אבל זרות אינה סימן שמרבנן סבוראי הוא. וכבר הרגיש בזה ר"ז פונקל במכתב חדשי, 1861, עמ' 265."

הרי לדברי עצמו אין הסוגיא הזו באמת סבוראית, ולא הביא את הדברים אלא להשתמש בדברי הגאונים, אף שלא נראו לו. ובאשר לנימוקיו, הרי מיותר לפנות אליהם, ונראה מדבריו ומדברי פונקל, שרש"ג היה משכיל גליציאני שאבחן את הדברים כסבוראיים עקב נימוקים לשוניים, אשר בני אשכנז האחרונים בקיאים בהם מן הסתם טפי ממנו. אבל רש"ג מרבתי קיבל, עובדה אשר אם יכיר בה הלבני יתמוטט כל מפעלו, על כן פועל אדם ישלם לו וכאורח איש ימציאנו. עומד הוא על שלו, שמצד אחד אכן זה 'נראה מוזר' (מה שלא עלה על דעת רש"ג), ומצד שני 'זרות אינה סימן שמרבנן סבוראי הוא', הרי כל התלמוד נחשב לו כמו זר! ומה מוזר בציון המלים שמשמשות גם ללשון זכר ונקבה? ואין זרות אלא אצל זה המאסף שמוליד ביצה המוזרת מלא דבר. והרמב"ן לעומתו אומר בקדושין שם: "מצינו בתשובת הגאונים ז"ל דכל הך הוייא דהך סוגיא עד הכא דבתר הוראה היא ומר רב הונא גאון מסורא איהו תני לה ואיהו הוא דאסר כנתא ובימוהי תקינו תקנתא דמורדת דנהיגו בה הגאונים ז"ל, ואפ"ה טרחנא לעיל לפרושה ולמפרך ותרוצי בה דגמרא דרבנן סבוראי דוקא היא."

ובאמת, אם היה מעיין הלבני ברמב"ן, היתה נשמט כל בנינו, שאחרי שכותב הרמב"ן "הוייא דהך סוגיא עד הכא", נפנה לעסוק בנדון הגמ' בהמשך העמוד "מניינא למעוטי מאי", כלומר שהקטע הזה של "ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה" שהתאמץ הלבני להכניס בפי הגאונים (נגד מה שחושב בלבנו), אינו שייך כלל לסוגיא דריש קדושין אלא הוא תחילת הסוגיא התלמודית הרגילה (וכך בריטב"א ועוד).

ולא שאם יחיבנא ליה סוגיא זו להיות מפי הגאונים, יש מקום לפלפולו, שהרי כל דבריו בנויים על קש וגבבא:

"והנה דרשה זו של 'ספר כריתות - ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה' נאמרה לקמן שם ה' ע"א ובעוד ארבעה מקומות בשיטת ר' יוסי הגלילי, ואילו רבנן החולקים עליו דורשים את 'ספר כריתות' לדבר אחר, 'לדבר הכורת בינו ובינה'. גם הדרשה כאן ולקמן יד' ע"א, שאשה אינה מתגרשת בחליצה משום 'ספר כורתה וכו'', היא אליבא דר' יוסי, שכן במקבילות רבנן דורשים מהפועל 'וכתב', שאשה אינה מתגרשת ככסף, 'וכתב - בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף'. והם גם ידרשו מכאן שאשה אינה יוצאת בחליצה. הואיל ולא מסתבר, שהגמרא כאן (היינו קידושין ג רע"ב) תבחר בדרשתו של ר' יוסי הגלילי נגד דרשתם של רבנן, נראה שהגמרא כאן היא קדומה ולא הכירה את הסוגיות המקבילות המייחסות את דרשת 'ספר כורתה וכו'' לר' יוסי הגלילי ולא לרבנן. היא סברה שגם רבנן שללו גירוש בכסף או בחליצה מ'ספר כורתה'. אכל עדיין קשה, למה העדיפה הגמרא כאן את הדרשה מ'ספר כורתה' ולא הביאה את הדרשה מ'וכתב'? נראה, שהיא שלא כמקבילות, לא הפרידה בין המילים לדרוש את 'וכתב' בנפרד ואת 'ספר' בנפרד. לדעתה זו דרשה אחת, ואכן כן הוא בירושלמי יבמות ה' א (ו רע"ב): 'ת"ל וכתב לה ספר כריתות וגומר בגט היא ניתרת, ואינה ניתרת בחליצה'; ולפיכך כשאמרה כאן הגמרא 'אמר קרא ספר כריתות וכו'' התכוונה גם לסמיכתו ל'וכתב'."

כל זה רק ראשית הפלפול, אבל הוא מיוסד על הנחה קדומה אשר מבליעה כבדרך אגב ולא ביאר כלל מנין לו: 'והם גם ידרשו מכאן שאשה אינה יוצאת בחליצה', ואם רב אשי לא שנהא, הלבני מנין לו? והרי הסוגיא בדף ה: ענינה הוא לדון מפני מה הקנינים שקונים אשה אינם יכולים גם להוציאה, כשם שהספר מוציא ומכניס, כך הכסף יוצא ויכניס, ואת"ל שאין הכסף מוציא, הלא מקשינן הויה ליציאה. ומה ענין כסף אצל חליצה?⁴¹ וגם לענין כסף, מה סדרו את הפסוקים לרבנן ולריה"ג, ולא משום שלרבנן לא משמע להו מן הפסוק שספר כורתה ואין דבר אחר כורתה, אלא מפני שכבר למדו הדבר מדרשא, ולכן מיותר להם המושג ספר כריתות ודורשים ממנו ענין פרטי במהות ה'כריתות', אבל ברור שמן הפסוק עולה שאינה יוצאת אלא בספר, ולא בחליצה (וכן מוכח בגיטין מא: שמביאים פסוק זה בפשטות ללמוד לשפחה 'מה להלן בשטר' וכן ש'כולו בשטר'). וכן בקדושין יד. כשדנו לענין חליצה הביאו דספר כורתה ואין ד"א כורתה. וגם אילו היה כדבריו, שהיה הסתמא בג: נוקט כדעת ריה"ג, הרי זה דבר רגיל בתלמוד וכבר העירו עליו הראשונים, שדרך התלמוד לנקוט הדרשא היותר פשוטה,⁴² וכפי שעושה הרמב"ם. והוא מטעם שנתבאר, שגם מן הדרשא הפשוטה מבואר הדבר, אלא שהדרשנים חלקו כל מלה לפרט שלומדים ממנה, וכשיוודים לפרטים צריכים לדקדק בכל דרשא והמלה שמוסבת עליה, כפי סדרו חכמים. ואילו כשמודיעים בסוגיא דלאו בדוכתא רק כללות הענין נוקטים הדרשא הפשוטה. ואין זה משום שלא ידעו, והרי גם לדבריו היו צריכים הסתמאים האחרונים להודיע ולתקן, והרי אין טעם למחקר שכולו מיוסד על יחוס רשלנות לכשירצה. ובאותה מדה יכול לייחס רשלנות גם לדור אחר ובוזה לפתור את כל הבעיות.

⁴¹ וכבר כתבו כן התוס' ערוכין טו: ד"ה בכתיבה. אלא שכתבו חילוק גם אם נאמר דכסף וחליצה שוים, כדבסמוך, וכ"כ עוד הרבה ראשונים (עי' למשל רמב"ן ותלמידיו שם), משום שלא היה תמוה בעיניהם שינקטו הדרשא הפשוטה. אבל הלבני שהדבר תמוה בסברתו הגדולה, אינו יכול להניח בפשטות שכסף וחליצה הם ענין אחד.

וכן רגיל הוא בהנחות בלי יסוד להוליד מהן קושיא, למשל בעמ' 50 מקיש הוא, ממה שאמרו שאמורא מאוחר לא יחלוק על רב, שהוא הדין שלא יחלוק מאוחר על ריב"ל ור' יוחנן שהיו בני זמנו של רב, וממילא יש סתירה בין הסוגיות המוכיחה כמובן איחור במאות שנים וכו'. ולא חלי ולא מרגיש שאין הזמן עושה הכל, ורב תנא ופליג, צא ולמד מה שתיאר ר' יוחנן לאיסי בר היני בחולין קלז: גודל הפער בינו לבין רב.

⁴² וכ"כ תוס' ערוכין שם לגבי סוג' דידן. והלבני אינו מזכיר כלל דבריהם, כי במה נחשבו אצלו לענין פתרון בעיות מסובכות... (אבל על ספרו של ר"צ דינר, משיג הוא במבא לסדר נשים עמ' 150 שילפעמים מסיח דעת מהתוס' על המקום).

"ועוד נראה, שהמקבילות לא הכירו את המחלוקת שכין אביי ורבא, מחלוקת שהובאה בקידושין ה"ע"א. בטעם ההלכה שאשה אינה יוצאת בכסף: לאביי סברא היא, ולרבא לומדים כן מ"וכתב לה — בכתובה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף". הם מקשים שם: "ורבנן האי וכתב מאי עבדי ליה?" ומתריצים: "ההוא מיבעיא להו בכתובה מגורשת ואינה מתגרשת בכסף". אך לא הקשו לאביי הסובר שאשה אינה מתגרשת בכסף מסברא, ואין צורך בדרשה, מה דורשים רבנן מ"וכתב". ועוד, הגמרא מקשה על ר' יוסי הגלילי שדורש "וכתב" לדבר אחר, מנין הוא יודע שאשה אינה מתגרשת בכסף — ולא מתרין שהוא לומד זאת מסברא כאביי. נראה אפוא, שגמרות אלה לא הכירו את דעת אביי, הם הכירו רק את דרשת רבא, ועליו הקשו "ורבנן האי וכו'"; ואילו הגמרא בקידושין ה, שהכירה את דעת אביי, פותחת את הסוגיא שם כקושיה על רבא מר' יוסי הגלילי: "ולר' יוסי הגלילי דאפיק ליה להאי קרא (וכתב) לדרשה אחרינא, שאינה מתגרשת בכסף מנא ליה?" היא אינה מקשה על רבנן "האי וכתב מאי עבדי ליה וכו'", כנראה משום שהיא הכירה את הגמרא בקידושין ג רע"ב, וידעה שלרבא הדרשה באה לשלול כסף ולאביי לשלול חליצה. והנה ברור שהסתמות הזוהות של עירובין סוכה גיטין אינן אלא העברות זו מזו ונחשבות לסוגיא אחת, אבל הסוגיא בקידושין ה היא סוגיא אחרת. מאוחרת להן, שכן היא הכירה את סברת אביי והן לא הכירו אותה. אלא היא נתוספה אחר כך. אין ספק שסוגיא קידושין ה הושפעה מהסוגיות בעירובין, סוכה גיטין. שאם לא כן אין להסביר את הדמיון הגדול שביניהן, מעצמן הן לא היו מגיעות לדמיון הגדול הזה. ברם קדומה לכולן היא הגמרא בקידושין ג רע"ב, שכן היא לא הכירה את ההבדל שכין ר' יוסי הגלילי ורבנן כדרשת המקור של כסף (וחליצה). מאוחרת לכולן היא הסוגיא בגיטין פג ע"ב, היא העבירה מן המקבילות, כולל קידושין ה, רק את הקטע האחרון "ורבנן האי כריתות מאי עבדי ליה וכו'", ולא הבחינה שהוא אינו מתאים שם; ⁴³ שכן רבנן שם כולל גם את ר' יוסי הגלילי, ובמקבילות הוא חולק על הרבנן, כמו שהעירו כבר הראשונים. אם נכונים דברינו. נמצא שהסתם בקידושין ג של רב הונא גאון. שחי ופעל באמצע המאה השביעית הוא הקדום ביותר. אחריו נהווה הסתמות בעירובין, סוכה גיטין כא ואחרים קידושין ה ע"א, ולבסוף גיטין פג. כל זה מראה על הפעילות הגדולה של הסתמאים בתקופה שלאחר רב הונא גאון".

העתקתי כל האריכות, כי הקורא לא יאמין איך מגנב את לב הבריות, והלא אם לאביי סברא הוא שאינה יוצאת בכסף, שאין קטגור נעשה סגור, הרי נפל הבנין, דאפשר דסוג' דג: כאביי ולכן סתמה לגבי חליצה מן המקרא. ואינה קדומה לשום דבר. ומה שבונה יסוד עכשיו, שמכיון שכל הדיון בדרשות בין רבנן לבין ריה"ג הוא אליבא דרבא, הרי ש"לא הכירו דעת אביי", איך בא מזה לזה? לאביי אין כאן שום מחלוקת ושום דרשא, ולכן לא דנו אליביה. ולרבא הענין הוא ע"פ דרשא, ולכן דנו אליביה כדרך התלמוד ליישב הדרשות לפי כל השיטות. ומה שלא הקשו לאביי מה דורשים מן המקרא, גם זה רגיל הוא בתלמוד, כמו שבכל דוכתא אמרי' "אבע"א קרא ואבע"א סברא", או "ותנא מייתי ליה מהכא", ולא דנו בעל סברא מאי עבדי ליה, כי המישורים האלו אינם מתנגשים באמת, וגם דבר הנלמד מדרשא אפשר הלא לתת לו טעם. ⁴⁴ אלא שאביי לא נכנס לחלק הדרשות ורבא נכנס. ואם היה אביי נכנס לדרשות אפשר שהיה מסכים עם רבא. ולכן גם הגמ' לא תירצה באמצע הדיון אליבא דרבא, שריה"ג לומד מסברא, שאין דרך הגמ' לוותר על הדרשא ולהכניס סברא, אלא במקרה שאין מוצא, או שהסברא אלמנטרית, אבל כאן הסברא מחודשת. ומה שכותב "כנראה משום שהיא הכירה את הגמ' בקדושין ג: וידעה שלרבא הדרשא באה לשלול כסף ולאביי לשלול חליצה", והיכן מצא בגמ' שאביי מדבר על דרשא לשלול חליצה? אין זה אלא דבר שבדה מלבו, ועליו בונה את כל הפלפול, ותרעא לדרתא לא עביד!

הדוגמא השניה היא לנטיות שונות שמודה שאינן סתירה של ממש, אבל יש בהן נטיות שונות:

"יש בהן נטיות שונות. אות הן שלא מידי מחבר אחד יצאו... נזכיר כאן את הנטייה להעדיף מעשה — "מעשה רב" או "מעשה עדיף" — שכנראה הגמרות (שבת כ"א ע"א, כ"ב ע"ב; וב"ב פג ע"א) סותרות את עצמן אם אביי חושש למעשה רב"

ושוב, מענין טריויאלי של חילוקי דעות בדעת אמורא, עושה חילוקי תקופות, ואין לזה שום סמך. אבל באמת גם אין סתירה בין הסוגיות, הסוגיא בב"ב עוסקת במעשה ובהלכה ששניהם נשנו באותו זמן (ר"י מול ר"מ ור"ש, שכולם היו באותו זמן ואחרוני התנאים), ולכן במדה ושניהם סותרים, המעשה מוכיח שכך נפסק בניגוד להלכה השנויה. ואילו בדיון בשבת אין דיון איך לפסוק, אם כהלכה או כמעשה, אלא שר' יצחק נפחא פסק כר' אליעזר, ורב עמרם שאל עליו ממשנת מדבריהם למדנו, ושאלו אביי שהרי גם המשנה שאנו עוסקים בה דנגר הנגדר סותמת דלא כר' אליעזר. ואין כאן נדון של הלכה המנוגדת למעשה, אלא שתי המשניות מנוגדות לפסק ר' יצחק נפחא, השאלה היא ממי להקשות. ועל זה אביי לא חש להקשות דוקא ממעשה, והוא משום שהמעשה הזה קדום לכל המשניות גם יחד וגם לר' אליעזר עצמו, ור' אליעזר חלק על המעשה, ואי

⁴³ "המעביר" הוא בכלל שם גנאי אצל הלבני, כפי שכותב בספרו לב"ב עא. "משם היא הועברה לכאן לא ע"י הסתם אלא ע"י המעביר שהוא כידוע פעל אפילו לאחר תקופת הסתמאים". ומה שכתב שהסוג' דגיטין העבירה מה שאינו מתאים "כמו שכבר העירו הראשונים", לא מיניה ולא מקצתיה, ראב"ע שם דורש מכריתות לאפוקי מר"א הגדול שאמר שיכול לתת גט לומר ה"א מותרת לכ"א חוץ מפלוני, ושאר תנאים אמרו טעמים אחרים, וע"ז הובא שם "ורבנן האי כריתות מאי עבדי ליה", וכו', ופירש"י שאין הכוונה לרבנן הדנים בילפותא דגט על בע"ח, אלא רבנן דסוג' דהתם שנתנו טעמים אחרים ולא ילפו מכריתות. וכתב הלבני שאינו מתאים משום שרבנן שם כולל את ריה"ג, שהוא אחד מאלו שנתנו טעמים אחרים ולא דרשו מכריתות. ובאמת לדידיה לא קשיא כלל האי כריתות מאי עבדי, הלא הוא דורש מזה לאפוקי בע"ח. כך או כן, דבריו ש"העירו הראשונים שאינו מתאים", בסמיכות דברים לכך שהגמ' "לא הבחינה", הם סילוף.

⁴⁴ מצאתי שכעין זה השינוי להלבני יעקב קופל מיקלישנסקי, **באמורו** בקרית ספר מו (תשל"א) עמ' 182-196, על מש"כ במקו"מ קדושין מב: (עמ' תרס"ו) שהביאור לדין אשד"ע "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", "ניתוסף אח"כ, כי כך דרכן של מליצות שהועברו ממקומן אינן הולמות יפה את מקומן החדש", שאדרבה, אין שום סיבה להטיל ספק, ונראה ש"מליצה" זו הייתה הנימוק המקובל, ומה שדורשים ממקרא אינו סתירה, וכלום אין זה מדרך התלמוד למצוא פסוק גם לדבר שכלי, או למצוא טעם שכלי גם לדבר שהוא מן התורה? וראה שם שמתעלם מדברי הראשונים, ושאלו פתורנו מועיל כלום. ובאמת מה שהיה נראה למיקלישנסקי כהשגה מקומית, הוא מהות כל החיבור מקו"מ, כפי שיראה המעיין, שקובע באופן שרירותי סדרי עולם, הן לא יאמין בקדושתו ותהלה ישים באראלי תרשישו, בלי שום משען ומשענה, אלא סתם כך. ולמרות זאת מיקלישנסקי מהלל ומפאר שם את החיבור כפחות תקופה חרשה בתולדות מחקר ולימוד התלמוד, ואולי כמו שכתב יק"מ שם: "חיבור כעין זה הוד קלאסי חופף עליו והבא להעריך אותו עומד נכון מול שלל החומר המונח לפניו". ונהג הלבני כאותו גנרל שאמר: אם אינך יכול לנצח אותם — בלבב אותם".

אפשר שהמעשה הקדום יכריע נגד המחלוקת המאוחרת. אלא שמ"מ השיבו בסתמא דגמ' ליישב רהיטת קושיית רב עמרם שיש עדיפות במעשה.⁴⁵

דוגמא נוספת לסתירה מביא הוא :

"אנו מוצאים שהסתם בר"ה טז ע"א שואל על תמיהת ר' יצחק "למה תוקעין בר"ה". "למה תוקעין — רחמנא אמר תקעו". הסתם הניח שמצות התורה אינה זקוקה לטעם, ואילו ר' יצחק הניח שגם היא זקוקה לטעם. ומסתבר ששתי גישות אלו משקפות זמנים שונים. לפני חשבו, גם התנאים וגם האמוראים. שגם הכתוב זקוק לטעם, לכן שאל ר' עקיבא (הובא לעיל בגמרא שם. ובתוספתא שם א יב, וכסוכה ג יג): "מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח וכו'", "ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת", "ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג". וכן מצינו לרבה ששואל: "מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע" וכו' (ב"מ ג סע"א) ועוד. ברם בזמנם של הסתמאים המאוחרים סברו שהכתוב אינו זקוק לטעם. והנה מצינו שהסתם שואל כן רק על ר' יצחק. ולא שאל כן בלשון דומה על יתר המימרות שבאותו העמוד. ואם כי שאפשר לחלק ביניהם, נראה לי יותר לומר,⁴⁶ ששני חלקי הסוגיא לא יצאו ממקור אחד" (עמ' 28, ובעמ' 108 מביא זאת גם כדוגמא ל'דוחק' שלחנים שאלו 'רחמנא אמר תקעו' ובחינם דחק).

מה נאמר ומה נדבר על סגנון הוכחות אשר כזה, קולע אל השערה ואין יחוד כחידודו, גע בהרים ויעשנו ! והרי כל המימרות האלו באו לפרש טעם התורה ושואלים 'מפני מה אמרה תורה', ודבר זה רגיל בחז"ל בכל מקום, ואילו ר' יצחק אמר "למה תוקעין", ולא התייחס לכך שבא לפרש טעם התורה, ולכן שאלו בתמיהה: רחמנא אמר תקעו ! ולכן הבינו שלא בא לפרש טעם התקיעה, שהוא הזכרון, אלא טעם תקיעה מסויימת. ומה שייך כאן שני זמנים שונים, הלא הסתמאים העבירו את כל מימרות התנאים והאמוראים ששאלו מפני מה וכו', ולמה יצאו מגדרם לסלף דוקא דברי ר' יצחק ? ומה מועיל שלא ממקור אחד יצאו, הלא סו"ס שניהם נכתבו באותו עמוד, והכותב האחרון היה לו לסלף דברי כולם שיתאימו למהלך המחשבה של הדורות המאוחרים כביכול. וברור שמצוות התורה אינה 'זקוקה' לטעם, ואעפ"כ מצאנו תמיד שדורשים טעמים כנותן טעם בעלמא, ולא משום שהמצוה זקוקה לו.

⁴⁵ והלבני במקו"מ לב"ב שם התעצם כ"כ בענין זה, עד שביאר ש"הבבלי לשיטתו שהמעשה משמש מקור להלכה, עד כדי כך שכשהמעשה סותר את ההלכה שלפניה היא תמהה 'מעשה לסתור'?", כאילו התמיהה הזו היא איזו מדה בתורה שצריכים לקנות אותה בבבלי, ולא מובן מאליה שאם נכתבה הלכה והמעשה אומר היפך ממנה, הרי זה 'מעשה לסתור'. ואולי כ"כ התרגל הלבני להביא ראיות הפוכות הסותרות דבריו, עד שנדמה לו חדוש שאדם מתפלג על שנסתרים דבריו מן המציאות. ושם מבאר כצפוי, ש"שיטת הירושלמי שמעשה יכול לסתור את ההלכה שלפניה, לכן לא מצינו שישאל מעשה לסתור", והרי ברור שמעשה 'יכול' לסתור, אבל וכי יש לייחס לירושלמי את הדעה שהגיוני ויש לנו לצפות לתנאים שיכתבו הלכה ויביאו מעשה מנוגד בלי להסביר? הירושלמי חסר ומקוטע, ופחות עסק בביאור וחיבור חלקי המשניות והברייתות, לכן ניתן לייחס לו כל דבר שיטיל חתם על הבבלי, אבל כאן, מה רע מצא ב'מעשה לסתור' שייחס אותו לבבלי דוקא ? ומה זה שייך לשאלה אם 'מעשה עדיף', הרי גם אם אין כלל שתמיד הלכה כמותו, אינו צריך לסתור דברי עצמו.

ובאמת המעיין ב'כלל גדול' זה יראה שדברי תהו הוא, ויסודו הוא חיפוש המלים 'מעשה לסתור' שנמצאים 14 פעמים בבבלי, ואינם בירושלמי (גם לפני עידן המחשב, מזכיר הלבני תמיד את 'אוצר לשון התלמוד' לקוסובסקי). אבל כדי להבין כוונתם צריכים יותר מאשר לחפש. ולמשל בניזיר יא. תנן אמר הריני נזיר ממנו ה"ז נזיר ומעשה באשה שכורה שהביאו לה כוס ואמרה הריני נזירה ממנו אמרו חכמים לא נתכוונה וכו', ובבבלי תמהו מעשה לסתור ותי' חמ"ח חמ"ח קתני ואם בשכורה לא נתכוונה וכו', משום שאינו רוצה עוד לשתות שקשה לו מחמת שכרותו ולזה נתכוין. ובירושלמי שם ה"ג אמרו אותם דברים במלים קצרות: "מתניתא בשאינו יכול אבל אם יכול הדא דתנינן מעשה באשה אחת וכו'", היינו השיכור שאינו יכול לשתות. הרי יש לנו בבבלי מעשה לסתור, וגם חסורי מחסרא, ובאמת הן הן דברי הירושלמי אלא שקיצר במובן. וביר' שבת פ"ג ה"ג דנו במעשה המובא שם במשנה כמאן אתיא, והרי לפי הכלל הזה הירושלמי לא אכפת ליה במעשים, ואינו דן כמאן הווי ?

וכן הוא בכל מקום דתני בבבלי מעשה לסתור, אינו שונה מן הירושלמי, ואם בבבלי סוכה כו: פירשו מעשה דריב"ז שלא רצה לטעום תבשיל חוץ לסוכה, עם מתני' שמן הדין הוא מותר, הרי אין אנחנו צריכים להסיק שמשום שהירושלמי שתק, הרי ריב"ז חולק על סתם משנה זו (ואם היה כן הלא היינו פוסקים כמותו כי הובא שם גם מעשה מר"ג ומר' צדוק כן). אלא שהירושלמי לא ירד לבאר. וכך בדיוק בסוג' דסוכה כח: שהביאו מעשה בשמאי דזקן שהחמיר על תינוק בן יומא לסוכה, ובבבלי שאלו מעשה לסתור ותי' שהחמיר על עצמו. אבל גם הירושלמי דשתק לא התכוין שלשמאי תינוק בן יומא חייב בסוכה, וכך בכל מקום דאיתמר בבבלי מעשה לסתור, לא מצינו בירושלמי דרך אחרת, אלא ששתק בהתיא מתני', וגם על הירושלמי החובה לבאר, ואם לא ביאר אין לייחס לו סתירתיות, אלא היעדר ביאורים. (וכן בהא דברכות טז: מובא גם ביר' נדה א ד, וברור גם שם שהכוונה כמו בבבלי, אלא שלא טרחו לשאול מעשה לסתור ולבאר, ולא סבברו שהסיפא חולק על הירשא). וגם בבבלי כמה פעמים שנאמר 'מעשה לסתור' אינו באמת סתירה גמורה, אלא שהקדימו השאלה כדי לבאר ולברר כמה עוסק המעשה (ראה למשל ע"ז סה: ותוס' וריטב"א ושא"ר, רשי גיטין סו. תוס' נדרים מה. רמב"ן ור"ב כ"ב קב: ואין זה אלא סגנון הדיבור).

⁴⁶ מן הראוי לשים לב להתבטאות זו, שכן הרבה סתומות יתבארו בה, עיקר התיאוריה בנויה ומיוסדת על כך שהתלמוד כולו מלא דוחקים ופירושים דחוקים, וזה הרוח החיה באופנים של כל הכרכים כולם. ואין הדבר בנוי אלא על חוסר נכונות להכיר באיזה הסבר או בביאור עמוק, ולשם כך אין צורך במחקר אלא בהכנה, להחזיק בתפיסה הגולמית והפשטנית, מבלי לחקור ולברור על העומד מאחורי הדברים (והרי הראשונים למדו לבאר את הקשיים שבתלמוד ע"י חילוקים וביאור עומק הענין — מן התלמוד עצמו, אלא שהלבני מפקיע מהתלמוד כל מה שלא ישר בעיניו). ועל זה אמרו זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם הויה.

וניתן דוגמא אחת, בכת' עב: אמרינן מאי קולנית (היוצאת שלא בכתובה) א"ר יהודה אמר שמואל "במשמעת קולה על עסקי תשמיש", ואולם בירושלמי אמרו בשם שמואל "כל שהיא מדברת ושכנותיה שומעות אותה". לפי הכלל המסור בידי חוקרים, שהירושלמי בקי בעניני א"י, היה לנו לפחות כאן להניח שהבבלי בקי בעניני בניי בכל וידע מאי קאמר שמואל. לבבלי הגיע דרך תלמידו ר' יהודה, בירושלמי מפי השמועה. אבל הלבני רוח אחרת עמו, וכ' שם במקו"מ, שבמשנה שלפנינו כבר הוספו דברי שמואל "כשהיא מדברת תוך ביתה ושכנותיה שומעות אותה", ולכן הוצרכו הבבליים לפרש דשמואל מידי אחרינא קאמר. ובמבא לב"ק עמ' 202 מביא זאת בתורת הוכחה ודוגמא ראשונה לכן שהסתמאים שינו דברי האמוראים. אבל באמת בעלילות הוא בא, ואם שמואל אמר את לשון המשנה ממש, כמו בירושלמי, מה הטעם לסרס הדברים ואז יסתור המשנה ? הרי אין זה חידוש אלא הכחשת המשנה, וכי לא יכלו לחשוב הבבליים ששמואל לא גרסה ? וכמו בהרבה מקומות אחרים — והלבני מוכיח מכתב יד שבמשנה הוספה היא, אך האם כתב יד זה שרשי עתיקים כ"כ עוד לפני הבבלי עצמו ? ראה הערה 34 — ופשוט שאי אפשר לקיים דברי המשנה כפשוטה, דאטו אשה שמדברת ושכנותיה שומעות אותה לפעמים יוצאת בלא כתובה ? אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו תחת בעלה ! והרי זה טבע העולם. וברור שהמשנה רמה בלשון 'מדברת' ללשון המשנה בעלמא 'ראוה מדברת' שפירשו בכת' טז. מאי מדברת נסתרה (ואם יאמר הלכן שזה הוא דחוק בבלי, אשיב לו שבירושלמי שם אמרו 'מאי מדברת נבעלה'), ומדברת תוך ביתה, כמו 'מהומה לביתה' (נדה ה). שהוא מעניני אישות. וגם לא הזכיר הלבני שוב בירושלמי שם אמר 'כל שקולה הולך ממטה למטה בשעת תשמיש', וממילא גם שמואל בדומה לזה קאמר, אלא דלא מיירי מקול שבשעת תשמיש, אלא על עניני תשמיש וכו' שהוא מבחירתה ומורה על פריצותא. ודברי שמואל בירושלמי סתמו כנוסח הקדום ולא ביארו כלל, ואולי כלפי רב קאמר, רב פירש קולה הולך בשעת תשמיש, ושמואל הדגיש שהמשנה בדיבור מיירי וחזר על לשון המשנה להוציא משיטת רב. (ורב אמר לך, לישנא מעליא קתני, וכדפרישנא).

ולא הסתפק הלבני בתערובת זו, אלא שמוסיף עליה כבצל בקפלוט עוד ועוד, ולדבריו בהמשך ר' יהודה אינו דורש טעמא דקרא, כי אין טעם למצוה. ומתעלם מדברי הראשונים המפורשים בהרבה מקומות שודאי יש טעם גם לר' יהודה, אלא שלא הותר לנו לדרוש על פיו ולקבוע גדרו הדין. והרי זה כל המחלוקת אם דרשינן טעמא דקרא, להלכה, ולא אם מותר לומר 'מפני מה אמרה תורה וכו', ואילו הלבני מחליט שרבי עקיבא ורבה וכל מי ש'נכשל' באמירה 'מפני מה אמרה תורה' הרי סובר הוא כר"ש דרשינן טעמא דקרא. ובעד זה משבש כוליה תלמודא לפי הנחתו הקלוקלת.⁴⁷

ועוד דוגמא היא לו:

"ויש גם סוגיא בעלת שכבות מרובות שנוספו בזמנים שונים... למשל, הסוגיות בב"ק טו ע"א ובכתובות מא ע"א... היא מתחילה במחלוקת של רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע וממשיכה במשא ומתן סתמי ומסיקה תיובתא על מי שאומר פלגא נזקא קנסא. בזה נסתיימה הסוגיא הסתמית המקורית, אלא שהוסיפו אח"כ "והלכתא פלגא נזקא קנסא" — ה"הלכתא" הסתמית. כידוע, מאוחרת, היא ולפעמים נלקחה מן הלכות גדולות — והקשו "תיובתא והלכתא", ותירצו את התיובתא והמשיכו בהלכות קצובות (מעין והלכתא), שאין דרכה של הסתמא דגמרא לעסוק בהן, מעין השאלות. נראה, שסוגיא זו נתחברה במשך זמן לא מעט. תחילה סברו שיש תיובתא על מי שאומר פלגא נזקא קנסא, ואח"כ חזרו בהם; ועל חזרתם ("והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא") הוסיפו לאחר זמן — לא ידוע מתי — הלכות קצובות. כמו "האי כלבא וכו'" עד סוף הסוגיא. על כל פנים, חלק ממנה נתווסף אחרי תקופת הסתמאים".

ורואים אנו כאן שברי כלים כתרנגול שהיה מהדס בבביל ותקע לתוך כלי זכוכית, ההלכתא "כידוע" מאוחרת, ומנין? משום שלפעמים נלקחה מהלכות גדולות, ואכן מצאנו כמה פעמים שהמעתיקים לקחו פסק הלכה מבה"ג, כי הדבר נוגע למעשה ורצו להודיע הלכה, אך האם משום זה כל פסק הלכה שבתלמוד מאוחר הוא? ועד ימי הסתמאים לא היו פוסקים הלכות? ומה שכתב שההלכות הקצובות מזמן לא ידוע מתי, מן הסתם אחרי תקופת הסתמאים, כלומר הלכות הגאונים, לא קרא את ההלכות האלו, שבהן נאמר: "ואי אמר: קבעו לי זימנא דאזלינא לארעא דישראל - קבעינן ליה. ואי לא אזיל משמתינן ליה", והרי כבר בסוף ימי האמוראים לא היה בארץ ישראל שום ב"ד הגדול, ולא היו מגבין קנס גם בא"י, ולא היה שייך לומר קבעו לי זימנא. ואם היו כאן שכבות או שכבות מרובות ואפילו מרובות מאד, היו כולן לפני זמנו של רב אשי. ועוד יש להוכיח קדמות הדין הזה, שהרי מנהג שתי ישיבות דבבל שאף שאין גובין קנס בבבל משמתינן ליה (רי"ף ב"ק ל: ורא"ש שם בשם ר' צמח גאון ור' צדוק גאון ועוד), ובגמ' כאן מבואר דמשמתינן ליה רק אם קבע זמן לא"י ואינו הולך.⁴⁸

על הדוגמא הבאה כתב הלבני: "ואולי הדוגמא הכי יפה לסוגיות סתמיות שמקורן בזמנים שונים היא הדוגמא הנדירה בסנהדרין לו: ", אבל כבר הראה רש"י (במקור הנזכר לעיל הערה 26) שאין כאן שום ראייה ולא דוגמא.

מכאן ואילך באות דוגמאות רבות שכולן צירופי השערות בלי שום הוכחה, ואין טעם לעסוק בכולן.⁴⁹ אלא שמן הראוי להעיר, על האמירה החוזרת ונשנית במבואות, שהחיבור עצמו כולו רצוף דוגמאות המוכיחות ומבררות את שיטתו, והרי זה עצמו מעשה לסתור, כי כנודע חזר בו כל שבע שנים ושינה שיטתו, ובמבא לסדר נשים כתב שהסתמות מתחילה בימי האמוראים, במבא 'מיימא ועד חגיגה' החליט שכל הסתמות מאוחרות לאמוראים, במבא לשבת החליט שגם מה שמובא בשם אמוראים גם הוא הינו סתמאי, במבא לב"ק האריך עוד את זמנם, ובמבא לב"מ הודיע גם שזמנם התחיל דורות אחרי רב אשי, ולא עם פטירתו. ועדיין החיבור מקו"מ מוכיח דף על דף כסדר את... כל כרך מוכיח את השיטה שלו, כל המקו"מ דסדר נשים מסתדר באופן נאות עם סתמות אמוראיות, ואין הדבר נסתר מן הסוגיות ועולה יפה. ואילו הכרך הבא להיפך, מסתדר באופן נאות דוקא עם הדעה שהסתמות מאוחרות לאמוראים, וכך הלאה. וזה לבד יוכיח שאין הדוגמאות האלו בבחינת הוכחה,⁵⁰ אלא בבחינת עיסה בלוסה שכל הרוצה צר בה דמות קלסתר ומשיאנה לענין שיחפוץ, ונעשה ב'הוכחות' של הלבני נס שאירע במן, שכל אחד טועם בו מה שירצה וחדו.

⁴⁷ וגם כותב הוא ש"בכל מקום שאנו מוצאים טעם בפסוק עצמו לר"ש מיותר הוא דכיוון דדרש"י טעמ"ד מעצמנו נדע את הטעם" (ובהמשך כתב על עצמו: "אנו מפקקים גם בזה", הוא תני לה והוא מפקק ונוטל אחת מבינתיים), אבל לא נאמר כלל שכך יהיה בכל מקום, אלא רק במקום אחד, בנישואי נכריות שהתורה אומר כי יסיר, או כי יסירו, והדבר מובן מן הענין שזה הטעם, וגם מפורש בעוד פסוקים כמו וקרא לך ואכלת מזבחו, ע"ז סובר ר"ש שההדרגה אחת לעוד דרשא.

⁴⁸ ואמנם דברי הרמב"ם (סנה' ה' יד') בזה תמוהין, ועי' רשב"א ב"ק לו: מה שרצה לבאר. אבל אינם ענין לדברי הלבני, שתופס רק הפשט. והרא"ש שם ס' כ' כותב האידנא אין מומחין בא"י ולא קבעי' לי' זמן.

⁴⁹ אבל ברור שגם הן מלאות בשגיאות או הטעיות שילאה מהן הקורא, בעמ' 34 הוא אומר על הביטוי 'אמר ר' פלוני ואמרי לה כד': "באופן סטטיסטי ברור, שבמשך הזמן נשתכחו שמות רבים של בעלי המימרות. והמימרות נמסרו אחר כך כסתמות, בעילום שם. המספר של סתמות אלה בש"ס הוא ודאי הרבה יותר מחמש עשרה, זאת אומרת שהיו מסורות חלוקות, אם בעל המימרה היה אמוראית או סתמאי. ואם נניח שאמורא היה, הרי שהמסורת השנייה שכחה את שם אומר, ומסרה את החומר הקדום כסתם".

ומזה הוא מוליד כמובן, שגם כשיש סתם סתמי זה הרבה פעמים משום שנשכח שם האומר. אמנם, ראשית אין התופעה הזו אלא עשר מקומות בתלמוד, ולא 15 כפי שניתן להבין מדבריו, שניתן אין הכוונה ש"א שנשכח השם ולכן מסרו בסתם, אלא שהיו שמסרו החידוש בשם אדם פלוני והיו שמסרו בשם בני בית המדרש, ואין כאן שום ויכוח היסטורי, וכפי שמצוי גם בדורינו שיש מייחסים חידוש לאדם מסויים, כי שמענו ממנו, ויש שמייחסים לכלל כי נהפך לדבר מקובל ואפשר שיש לו עוד מקורות. וכך בדברים שמופיעים במקום אחד בשם אמורא ובמקום שני בסתם, כי הדברים נודעים והסתם השתמש בהם.

⁵⁰ ואילו במבא לב"מ עמ' 217 כותב: "לא הייתי סומך על ראיות אלה נגד האפשרות שלרב שרירא גאון הייתה קבלה, אלמלא העובדה שניתנת להוכחה על ידי ראיות פנימיות, חותכות, והן מפוררות על פני חיבורינו", והלא אם היו ההוכחות האלו באמת חותכות, לא היו הן מפוררות ומפוררות באופן כזה שכל חיבור לומד את המסכת על פי הנחות קדומות אחרות ומוצא בה מה שהניח מראש. בגפו יבא ובגפו יצא, בא להיות למד ונמצא 'מלמד'. (במקום אחר הוא אומר: "הדעה שרוב הש"ס אינו מן האמוראים אלא מן החכמים שחיו אחריהם ועריכתם והשלמתם של חכמים אלה היא בגדר השערה", (מבא לב"מ עמ' 214). ובמקום אחר: "אין כאן ראיה וודאית אלא השערה. אך היא חזקה ומשכנעת" (מבא לשבת עמ' 189, הנושא הוא עיקר התיאוריה). עוד הוא אומר: "אין ראיה מפורשת שהסתמות מאוחרים" (מבא לב"מ עמ' 199).

לקראת סוף המבא, בעמ' 108, פתאום, תחת הכותרת "השקלא וטריא אינה של האמוראים", עלה ונסתפק:

"שיטתנו מבוססת לרוב על דיוקים בסוגיות הש"ס. ומסתמכת על תירוצים דחוקים... ברם היש בכוחם של דיוקים ודחוקים לסתור מסורת בת יותר מאלף שנה שהיתה מקובלת על כל גדולי עולם? ולא עוד, דיוקים תמיד ניתנים לפרש באופן אחר גם אם יש בו מעין הדחוק. ומה גם שהגדרת פירוש דחוק תכופות סוביקטיביות הוא ושמה המחבר של הטקסט לא ראה אותו כדחוק? לפיכך נחזור עוד פעם על שלוש ראיות (שתייהן מהן הוזכרו לעיל באריכות יתר) מפורשות מן הגמרא הסותרות את הגישה המקובלת ותומכות בשיטתנו ואשר מראות שגם הגמרא היתה מודעת לכך".

אם כן, זה הוא הבירור האחרון, שלאחר הטלת הספק, אין מוצא אלא להזדקק לשלשת הראיות המפורשות, וכאשר ירדנו לעמקן, לא מצאנו בהן כלום, ויימצא איש מקושש עצים ולא פורש מה ייעשה לו. ראה א' היא שמבדילים בגמ' בין דבר שאמרו רבא דרך פשיטת בעיא, ובין אמירה שאמר 'בהדיא' כמימרא לעצמה (ב"ק קי:). ראה ב' ששאלו מרב נחמן אם 'קבעיתו ליה בגמרא' והשיב אין, והביאו איתמר נמי וכו', ואין האיתמר נמי חוזר אלא על החלק האפודיקטי. ראה ג' מצינו לו לסתם ששואל לפעמים 'ואי מכללא מאי', ואין האמוראים שואלים כן.

לא יאומן כי יסופר, שעל שלשת הרגליים האלו עומד הבירור האחרון, הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, מי יתן ואדע מה מצא בדוגמאות אלו. א' מאמר שנאמר דרך לימוד, אינו כמו הלכה למעשה. אף שפשט הבעיא, אפשר שבהמשך הלימוד שב ונסתפק. ב' מכך שאיתמר מסקנת דברי רב נחמן זה כבר מוכיח שקבעם בגמרא, ואין מזה ראייה שזה כל מה שאמר וכל מה שקבע. ג' כבר נתבאר לעיל בקטע 'אבחנת שכבות' שאין בו כלום.

דיון

הדיון מול הלבני על חלומותיו ועל דבריו, בלתי אפשרי בעליל הוא. שכן נקט לו שיטה שאינה ניתנת להפרכה, ובנויה היא על מעגל סגור פנימי ששום כלי יוצר לא יצלה עליו. שהרי כל מימרא שתובא נגדו – מן הסתמאים היא, וממילא לאו דסמכא היא, וא"א להוכיח ממנה... (וכך דוחה הוא עמ' 23 ואילך כל הראיות שהביאו הלוי ואלבק לסתמות קדומות שהאמוראים דנים בהם, כי הכל בעיניו מזוייף מתוכו. מה שמפליא הוא שהינו רואה צורך לעבור על הראיות אחת לאחת, והרי לכולן אותו פתרון ויכול במשפט אחד לפתור כולן וגם להגן על עצמו מכאן ולהבא. ומטעם זה לא הבאנו במאמר זה כלל מתוך חבילות הראיות לסתמות קדומים, כי אין הראיות מתאימות אלא למי שלוקח את הטקסט כבסיס לבירור הנושא).

וכך הוא אומר שמסתבר מאד שהאמור בגמרא 'פריך רב אחאי' הוא רב אחאי בעל השאלות, וזה שמצינו בכתובות לג. אחרי פריך רב אחאי, שבא רב אשי ליישב הקושיא ואומר 'אמר רב אשי וכו'', אינו ראייה כלל, משום ש"רב אחא נהג כמנהג הסתמאים והשלים את דבריו רב אשי... על ידי הוספת קושיא בראש דבריו" (עמ' 8 הע' 25). ואחר ששם את הסתמאים לבודי דברים וממציאים ככל שיעלה על רוחם, ומציגים את רב אשי כמתייחס אל דברי עצמם, להקימו מן המתים ולהעמידו מולם, הרי אין שום דרך לדון בדברים. ⁵¹ וככל שנמצא את הסתמות כרוכים ומסובכים בדברי האמוראים הקדומים, הלבני על משמרתו יעמוד ויאמר שהכל בדוי מן הלב. ומה הטעם להכניס רעיון שאינו ניתן להפרכה לתחום מחקר? והרי לא מדובר כאן ברעיון שאינו ניתן לבדיקה, משום שבמקרה הוא עוסק בדבר רחוק מן העין, אלא שרעיון זה הוא כולל בתוכו הכחשת כל ערך של כל בדיקה, ועל כן לא יבצר ממנו מאומה. עג עוגה ועמד בתוכה.

וכמוכן שגם אין טעם להביא ראיות מכל מידע היסטורי שהוא במשך הדורות, שהרי מודה הלבני ועומד מעיקרא, שרב שרירא גאון ורבתיא וכל מוסרי המסירות וכל בעלי הקבלה וכל הקדמונים, ובעצם כל חיבור שקדם לו באלפיים השנה האחרונות, לא היה מודע ולא היה לו שמץ מושג על כל התקופה בת מאתיים השנה, על האנשים שחיו בה, על כינויים ההיסטוריים כביכול 'סתמאים', ועל פעולתם. ולכן כל ראייה שנביא, רק תחזק ותסביר מדוע רש"ג והבאים אחריו והקודמים לו טעו, ⁵² ולא תפריך בשום אופן את התיאוריה, שהרי כל עצמה היא איך כל הקדומים טעו, ולא נזכר רמז ושמץ של אזכור

⁵¹ אכן בודאי אפשרי הדבר שתוך כדי סידור הסתם ייראה כאילו מאוחר מתייחס לקדום, אלא שהדבר נדיר, ואם מנסים להתרשם התרשמות היסטורית אי אפשר להפוך כל מה שמוצאים לנדיר. ועובדה היא שהרבה פעמים מתייחסים האמוראים לסתם ודנים בדבריו, ועל זה אומר הלבני: "אין להביא ראייה שהיו סתמות קדומים משום שנראה כאילו האמורא מתייחס לסתם, שכן לפעמים לא רק הנימוקים והטעמים של דברי אמורא לא היו ידועים לסתם, אלא גם דברי האמורא הגיעו לידי מקוטעים. הסתם השלים את דברי האמורא ויצר להם הקשר ושיער את טעמם. וכדי להשוותם למקומות אחרים (שהם הרוב של הסתמות) ולהקנות להן סמכותיות ונאמנות הביא את השלמת דברי אמורא כנקוב שם ואת ההקשר כסתם. במקרה זה סמך הסתם על הלומדים, שידעו שחלק מדברי האמורא שתזכור הוא" (עמ' 22).

ואין זה אלא סמיות עיניים וסירוס כל אפשרות להגיע לדיון ומחקר אמיתי. טכנית, אפשר שמן הסתם יוצג לנו מצג בלתי כרונולוגי, אבל אי אפשר לייסד את כולו רק על שיבוש מכוון כדי להקנות סמכותיות (ובמבא לב"ק עמ' 204 עוד כותב הלבני: "אנו נוטים יותר לומר שבמקור היה שם אמורא ונשמט... כי מי היה בודה מלבו שם אמורא?", באותו זמן עדיין לא התחדשה הלכה של 'סמכותיות'). ועוד לטעון שסמך בעל הסתם על הלומדים, הרי אלפיים שנה לא העלה אף לומד רעיון שוא שכזה.

ובהמשך שם מביא עוד מקרה שר' פפא מתייחס לסתם, אבל טוען שאי אפשר שאכן ר"פ התייחס לסתם, שהרי לשון ר"פ היא לשון ר"ל במקום אחר. ושוב מתעלם מהתופעה המוכרת של אשגרת לשון לפיה נכתבים דברים שונים בסוגיות שונות בשפה אחת. ראה לעיל הערה 3 (ולהעיר, שמצוי הדבר במיוחד אצל ר' פפא, ואולי ההסבר לפי מה שנתבאר במאמרי 'סלע המחלוקת' ישורון לג, הערה 3).

ובכל מקום שנותן רעיון רואה רק פצלות לבנות וחילוקי דורות והשקפות, בלי שום יסוד במציאות. כאותו שיכור שאמר לו חברו: "הנה יינך, כבר עכשיו אתה רואה הכל כפול ומשולש", והשיב: "פיכת אני, ורואה אני את שלשתכם כהוייתכם".

⁵² וכך כותב בעמ' 67:

"גם רב אשי לא היה מעורכי התלמוד. מהעובדה שהוא עמד בראש הישיבה שישים שנה. ועבר פעמיים על תלמודו, "מהדורא קמא" ומהדורא בתרא" (ב"ב קנו ע"ב). ומהעובדה שהרבה אמוראים דנו לפניו. מה שלא מצינו במידה כזו אצל אמוראים אחרים (מפני שהארץ ימים בראשות הישיבה), אין להסיק שהוא היה עורך התלמוד. אדרבה רב אשי, שעבר על תלמודו בשתי מהדורות. כעורך בודאי היה מסיר את הדחוקים ואת הסתירות שבגמרא".

מהמציאות המורכבת הזו באף ספר או שמועה בכל הדורות כולם. ואין גם לבקש זכר בתלמוד ובבאים אחריו, כי הסתמאים רצו להעלים, וגם הבאים אחריהם רצו להעלים, וגם לא ידעו.

ומנקודת הגיון וסברא, גם כן אין המקצוע הזה נחשב כ"כ בעיני הלבני, והראיה שלא הקדיש להיתכנות ולהגיון של הדברים פרק בהקדמתו, ולא כתב בענין אף לא צלצול קטן, אלא רק שברי משפטים זעיר כאן זעיר שם, אשר גם הם לא באו בתורת דיון והסבר, אלא בתורת דברים שהם כביכול מוכרחים מכת הראיות, וממילא כך היה מעשה. הסתמאים ידעו שתפקידם אלמנטרי ולכן לא ציינוהו, וגם הבינו שאינו בסדר ולכן העלימוהו, וגם רצו לייחס סמכותיות של רב אשי לדברים שהבינו שאינם שום חרוש, וגם שבשו כל מה שיכלו לשבש, מלבד המימרות שמוכיחות שלא היו קיימים. והרי כל הרעיון הזה הוא מעשה תעתיים צלמוות ולא סדרים. ואיך יתכן שרב אשי, באיזו הגדרה שלא נגדיר את תפקידו, סוף סוף כיון שיגע על כל התלמוד ששים שנה, לא טרח לברר את השו"ט שהוא עיקר התלמוד, הדיון מי מהחכמים אמר מה ומדוע, ומה הפירוש הנכון של המשנה, ואם המימרות מוקשות או מיושבות, ועל רב אשי עצמו כותב הלבני "ידיעתם של השו"ט היתה מקוטעת ולקויה... מה ששרר באקראי בזכרון השומעים והוא גם לא היה תמיד מהימן" (עמ' 64 בהערה), והרי אפילו נניח שכך קיבל רב אשי את הדברים מקודמיו, וכי בכל שנותיו בבירור התלמוד לא טרח לעשות סדרים ולקבוע מסמרות בתלמוד עצמו? הוא בירר לעצמו הכל, והתלמידים המשיכו להעביר את הדברים בצורה מקוטעת ולקויה? היתכן? מדוע קיוו לעשות ענבים ויעש באושים? ובמבא לשבת עמ' 173 הוא אומר "בעיניהם היה המסקנה עיקר והשאר טפל", אבל וכי בסתמא אין מסקנות? והלא כולו מלא הוא חרושים להלכה, ואיך ייתכן שזה יהיה טפל?

כמה וכמה ויכוחים יש לו להלבני עם רי"א הלוי בעל דורות הראשונים, ויש שבעניני מחקר יצדק הלבני,⁵³ אבל על טענה אחת של הלוי יסכים גם הלבני על כרחו: "הכחשה אינה חקירה", והנה במאה ה-19 היו המחקרים בתחום מדעי היהדות עיקרם בבחינת דרוש, ועל כולם חופפת 'השאלה היהודית', ולקראת המאה ה-20 הוכרה הידיעה כי 'דרשנות אינה חקירה', אלא היא בבחינת לימוד תורה והגות. ואף בשדה מחקרי התלמוד התמקד המחקר הליברמני במקורות ובטקסט, ואף האפשטייני או הרוזנטלי, כולם לקחו להם ליסוד מוסד את הטקסט כמברר את המקור, אלא שנחלקו איזו הדרך שיבוור לו האדם למצוא את עד הנוסח הקדום והמוסמך יותר. אבל עכ"פ יש להם בסיס ממנו יכולים להוכיח או לפרוץ את הדרכים השונות. ואילו הלבני, עד עתה אין לו שום יסוד מוסד לדבריו, ואינם אלא שילוב של הכחשה ודרשנות. שהרי אינו לוקח את הטקסט כמחייב, לא אמירה יחידה שכדבריו "איננו יודעים מי אמרה", וגם לא תופעות רחבות, שהוא מייחסן למי שיחפוץ וקובע את הנוסח 'מקורי' שלהן כרצונו באופן שרירותי לחלוטין, ברצותו דיבק לאור וברצותו פירש, הרי ברור שהוא מדמה צורה ליצרה ואינו רואה אלא מהרהורי לבו, ומה לכל זה ולמחקר?⁵⁴ והחפץ להתווכח עימו, לית ליה בי דינא בארעא, כי אין דרך שיוכל לדון עמו, ונאלץ הוא למסור דינו לשמים...

ובהיות מצב המחקר כ"כ ערטילאי ותלוש, הרי מן הראוי היה להכיר בחוסר היכולת להבחין ולשפוט. גם לו יהי שהיינו מוצאים בספרא דאדם קדמאה שתקופת הסתמאים שלש מאות שנה ושהם ערכבו את הדברים, עדיין כדי לסדר את הערכוב ולשחזר את המקור צריכים אנו לרוח הקדש, ובלי עוגן מוצק אליו נהיה מחוייבים ולא נוכל לתלותו בסתמאים – אין לנו התחלה, ואין לנו מרכז. ובמקרה זה היה להלבני לציין את דבריו בתור הפרחת השערות, ואילו הוא מציגם כמלאכת הקודש המוטלת על ההיסטוריון כחובה מגבוה:

"מסורות חלוקות הן בסתירה בין סתם ובין אמורא שלפני רב אשי, במקרה כזה על ההיסטוריון להכריע איזו מן המסורות הנכונה, כשם שעליו להכריע במקרה דומה, בין אמורא קדום ובין אמורא מאוחר", (מבא לשבת עמ' 189).

איך ועל פי מה יכריע ההיסטוריון 'איזו מהמסורות נכונה'?? ומדוע 'עליו להכריע', וכי באיזו ישיבה של מעלה נמנו וגמרו שזה מחובתו הוא? ומפני מה מדמה את העוסק במלאכת אצטגנינות שכזו ל'היסטוריון'?

ויש להתפלא איך ירדו הסטנדרטים של המחקר בתחומים אלו, כי אם במדעים המדוייקים היה אדם מנסה לבסס תיאוריה כה רדיקלית, על סמך כמה סברות כרס בצירוף קריאה שרירותית של טקסטים, הלא היו שוללים ממנו את תואר ד"ר על אתר. ואילו כאן, אדם יכול לכפות הר כגיגית ולהעמידו על כרעי תרנגולת, וכל העדה תצא סביבו בתופים ובמחולות, כעזרא שעלה מבבל והעמיד את התורה, ובשכר זה זכאי לחגיגת יובל כל עשור שנים, ולפרסים והוקרה, ולעבר עיון בתורתו, וליללת

כלומר, מצד הנתונים הרי מתאים מאד שיהיה הוא העורך, אבל מכיון שלפי הלבני לא הסיר מספיק סתירות (ראה הערה 21 על טיעון זה), אדרבה, זה מוכיח שלא ערך, כי היה לו זמן רב ולא עשה כלום בנושא...

⁵³ קיבלתי מרבותי שאף שבכל מקום שבא לסתור דברי המינים, עלתה בידו, הרי במקום שנכנס אותו צדיק לכלל מחקר, כלומר פענוח ענינים היסטוריים והעלאת תיאוריות משלו, לא היה מלומד בנסיים. וכמו שאמרו ביהוא שאמר 'אחאב עבד את הבעל מעט יהוא יעבדנו הרבה', לא היה לו להיכנס למחקר עצמאי שהיא עבודה הזרה לו, שהרי היה חניך חידר וגם לא ידע לקרוא שפת לעז, ודיו להיות כתלמיד חכם המבטל דברי המינים הבורים למודי קונקורדנציות ומאספים המעתיקים ציונים זה מזה. ולמשל כתב הגאון הנ"ל בח"ג פ"י עמ' 17 שרבה תוספאה, נקרא תוספאה על שם "שהוא הוסיף עוד על הש"ס וגמרו", שכן "תוספאה אינו לא שם עיר ולא שם משפחה". והלבני השיגו כי תוספאה היא שם עיר בצפון מזרח החרקל. והרי אין לנו לתלות ביטול המינות בהסברים ותיאוריות משלנו, כי בזה נייסד האמונה על עצמנו, ואם טעינו כביכול דברינו ודברי המין שוים. ואינו כן, ביטול המינות הוא עיקר לעצמו, משום שהכחשת המסורת היא לא 'עברה', דבר שאסור לאמרו הגם שהוא נכון ומבוסס כדוגמת לה"ר, אלא ראשית כל שגיאה ואי הכרה במציאות ובגודל דקדוק המסורת בפועל. ולכן עיקר זה יכון גם בלי תיאוריות חילופיות. וגם המחקר עבודה הוא וצריכים להשתלם עבורו. אך לגופו של ענין רבה תוספאה, גם את"ל שהיתה באמת עיר כזו, לענ"ד כיוון יפה הלוי, כי כך היה דרך חכמים להשתמש בנתון אמיתי הקשור לאדם, ולקראו שמו עליו כאשר הוא נאה לו מצד ענינו, כדוגמת ר' יצחק מגדלאה, כמו שביארתי במאמר לשון חכמים (חלק ב' ישורון לה', אות יב').

⁵⁴ כפי שהיטיב להראות פרופ' יחזקאל קויפמן בנוגע למחקר המקרא המיוסד על דרשנות בלי שום טקסט מחייב ועל שכתוב הטקסט.

השקה לספריי. ואיני יודע אם מדעי הרוח הוא דזל להו, או שכל תיאוריה המכחישה את המקובל עדיפא להו, ותמורתה יתנו כל הון וכל כבוד...

ומובטחני כי לא יקפיד הלבני על הביקורת הזו, גם אם מתובלת בטעם חריף, כי ברור הדבר שכל תכונה שיש וראוי לייחסה לקדמוננו, אין מניעה לייחסה לבני דורינו, ואם הסתמאים לדעתו נכשלו בכ"כ הרבה שגיאות ורשלנות ולא ירדו לכוונת האמוראים, הרי בודאי חוקרי הסתמאים יש בהם ג"כ מדות אלו, וכך טבע הדברים, ואדרבה אם לא היה כן היינו מתפלאים.

והנה מצאנו לו לרב הלבני שדרכו לחזור בו מספר לספר, כפי שהוא כותב בהקדמה:

"טבע הדבר שבמשך זמן כה ארוך יחולו שינויים חשובים שלפעמים מבטלים את מה שנאמר מקודם. וכשאדם בא היום לסכם את תוכן המבואות. די אם יתפוס לשון אחרון בלבד ויסכם רק מה שנאמר באחרונה. וכך אם בא מישהו להדפיס את המבואות מחדש, די אם ידפיס רק את זה האחרון. הקודמים אינם תורמים למסקנת העניין".

והרי זכה הרב הלבני לברכת ה', שהצילו מכף האוייב הנאצי, והצליח דרכיו, ובירכו באריכות ימים, ואברכנו שיזכה להאריך עוד שנים רבות ונעימות בכריאות איתנה וצלולה, ויזכה לחזור בו שוב מתורת ההבל אשר ייסד, ישועת ה' כהרף עין ויש קונה עולמו בשעה אחת.