



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת פסחים - פרק רביעי

פרק מקום שנהגו

דף נ עמוד א - דף נז עמוד א

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"א"ך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



**הרב שגיב הלוי עמית
אלול תשפ"ה פתח תקוה**





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ אפ <ספריה> ספרים להורדה <ספרי הרב שגיב הלוי עמית> תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא מציעא: אלו מציאות; המפקיד

מסכת ברכות: פרק א-ב; ג-ד-ה

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות, פרק ב-כיצד הרגל, פרק שלישי-המניח, פרק ו-הכונס, פרק ט-הגוזל עצים 2,1, פרק י-הגוזל ומאכיל;

מסכת פסחים: פרק א1; פרק ד-מקום שנהגו;

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג1 2; פרק ה;

מסכת תענית:

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים א, ב, ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין;

מסכת מגילה:

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת גיטין: פרק א1, 2; פרק השולח 1;

מסכת קידושין: פרק ב-האיש מקדש; פרק א3-האשה נקנית

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת פסחים - פרק מקום שנהגו

הקדמה

בנימה אישית - כיצד ההשגחה הפרטית מכוונת אותך להשתמש בבינה המלאכותית, והפלא על עוצמת חסרונותיה

הבינה המלאכותית ככלי להעמקה בדרך הלימוד



בנימה אישית - כיצד ההשגחה הפרטית מכוונת אותך להשתמש בבינה המלאכותית, והפלא על עוצמת חסרונותיה

מהשניה. והצירוף של כולם, נותן הסתכלות הן ברמת ראייה מרחבית כוללת, והן מצד דוגמאות. אולם, ברוך השם, עד שעם היות ובתחילה אני בעצמי הייתי בהלם, עד כמה ניתן להוציא מהבינה המלאכותית. שיש הסוברים שהיא רק כקוף בפני אדם. אבל עם שאלות ברורות וללא ויתור על מתן דוגמאות, נוצרה כאן סדרה ארוכה של הקדמות מרתקות. אלא שאז הייתי צריך לבצע הגהה אמיתית ולחפש את הדוגמאות הללו, והנה לא דובים ולא יער. בלוף אחד גדול, עד שהייתי נדרש להשמיט חלקים משמעותיים. וחובה לכתוב את כל הדברים הללו, וניסיתי לבצע עוד כמה נסיונות הן בצ'אט ג'י פי טי, והן בג'ימיני. וקיבלתי הבנה, עד כמה מוגבלת שיטה זו. מה שמוכיח עד כמה הלימוד הישיבתי המחובר לסוגיות עצמן, אין לו כלל תחליף. וכך יכולתי להבין כי אכן ההילה המופרזת על כך, היא ממש שלא במקומה. ומאחר ופרק זה של מקום שנהגו הוא עם כמות מילים מועטה ביחס לשאר הפרקים המבוארים, קבענו את סדרת ההקדמות הללו בפרק זה. (תוך שהייתי נדרש להשמיט את חלק הדוגמאות הדמיוני. אבל ניסיתי להשאיר משהו. ואפילו לא יכולתי להיות כרבי מאיר שתוכו אכל וקליפתו זרק, כי כאן דווקא הפנים, הקישור לדוגמאות ממשיות הוא הרקוב, ורק יש כאן קליפה. ובבדיחותא נאמר, אכן מהקילוף נוצרות אותיות לי קוף. הדבר גרם לי לשנות את הישענות היתר על המכונה, ובסוף כל עניין, להוסיף הערת המחבר.

יהודי צריך לנצל מצבים בו הוא רואה שומע או קורא בהשגחה פרטית. ושלושה דברים גרמו לי להעמיק בריבוי נושאים מול הבינה המלאכותית. העניין הראשון, ראיתי כי בני מצלם מישוהו הרוצה לרתום את שיטת רבי יעקב פולק ללימוד התוספות. אלא שפעם ראיתי כיצד הרבי מגדיר כמה שיטות לימוד, הפלפול, הסברא, לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא - צד ההלכה, והדיוק. ומאחר ששמעתי של שיטת לימודו של הרב יעקב פולק לא העמידה תלמידים, שהרי לא הוציא ספרים. ומצד שני בחריפות שלו אכן סלל, כי מרכז התורה עבר לפולין, ואין פלא שקמו סדרה של פרשנים, אשר עם היות ולא הלכו בדרכו שלו, אבל השפעה כלשהי כן נהייתה.

העניין השני, וכמו כן ראיתי כיצד אחד הסופרים המוכשרים קיבל הערה על ספר יסודי שכתב על הרבי, שרואים שהוא אוהב את הרבי. ודבר זה העלה לי דיון בנושא עד כמה מה שהינך אוהב את החומר הנלמד מסייע ברמת ההסבר והחיבור.

והעניין השלישי שכבר על ספרי הראשון על התוס' קיבלתי הערה מעט משעשעת, כי אתה לומד בריא בעוד אנחנו מחפשים ללמוד טעים. ואותו יהודי המלמד בישיבה. רק אומר שאצלי זה בחינת הולך ומוסיף, הרי גם נושא זה הוכנס לסדרת הנושאים עליהם דנתי עם הבינה המלאכותית.

סללתי כאן סדרת הקדמות שכל אחת יותר מעניינת



הבינה המלאכותית ככלי להעמקה בדרך הלימוד

- הנחלת דרך לימוד: למרות הביקורות, שיטת הפלפול השפיעה עמוקות על דרכי הלימוד בישיבות במשך מאות שנים, במיוחד בפולין, גליציה, ליטא והונגריה. היא הפכה לחלק בלתי נפרד מדרך לימוד הגמרא, והשפעתה ניכרת גם בשיטות לימוד מאוחרות יותר, כמו "דרך הלימוד הליטאית" (למשל, שיטת בריסק).

ביקורות וחסרונות:

- התרחקות מהפשט ומההלכה למעשה: הביקורת העיקרית נגד שיטת הפלפול הייתה שהיא לעיתים קרובות התרחקה מן הלימוד השיטתי של הגמרא ומפסיקת ההלכה למעשה. הפלפול עסק לעיתים ב"מניפולציות הגיוניות" מנותקות מהמציאות, והתמקד בחידוד ובשעשוע אינטלקטואלי לשמו, במקום בהבנה מעמיקה של הפשט וביישום ההלכה.
- גאווה ושחצנות: לעיתים נטען, כי השיטה עודדה גאווה ושחצנות בקרב תלמידים שחיפשו להרשים בחריפותם, ולא דווקא לחקור את האמת.
- בזבוז זמן והטעויות: מתנגדי השיטה טענו כי היא גורמת לבזבוז זמן על שאלות שאינן אמיתיות ותשובות שאינן רלוונטיות, ועלולה להוביל לטעויות.
- התנגדות גדולי ישראל: רבים מגדולי ישראל התרעמו על שיטת הפלפול, ביניהם המהר"ל מפראג, המהרש"א, ר' אפרים לונשיץ, ר' מרדכי יפה, השל"ה ובנו. הם ראו בה "רעה" שמפריעה ללימוד הראוי. גם הגר"א ותלמידיו התנגדו לצורות מסוימות של פלפול.

לסיכום:

שיטת הפלפול של רבי יעקב פולק הייתה בעלת השפעה מכרעת על התפתחות לימוד התורה בישיבות, ובמיוחד על הקמת מרכז התורה בפולין. היא תרמה רבות לחידוד השכל ולעמקות מחשבתית. יחד עם זאת, היא עוררה גם ביקורת חריפה על נטייתה להתרחק מהפשט ומההלכה למעשה, ועלולה לעודד חריפות לשמה. עם הזמן, שיטות לימוד חדשות התפתחו, כמו "דרך בריסק" בליטא, שהתייחסו גם הן לפלפול אך בצורה מתונה וממוקדת יותר בהבנה עיונית מעמיקה ולא רק בחידוד. למרות הביקורות, אי אפשר להתעלם מהשפעתה העצומה של שיטתו של רבי יעקב פולק על עולם הישיבות.

הערות המחבר:

[נראה, כי אף שלעיתים לא לוקחים שיטה ככתבה וכלשונה, הרי אין ספק, כי יסודות מתוך שיטת הפלפול חדרה והשפיעה בחלק מהמקומות. ומהחסרונות יש ללמוד מה לא ראוי לקחת. זכיתי לשמוע בחג שבועות בצאנז את מה שהם מכנים קרעפאלאך פלפול, ואכן יש בכך גם לא מעט הצגה, אבל מצד שני הרי תוכנית מפעל הש"ס בו למדים את

ידוע, כי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו. ואם בימינו נוצרה הבינה המלאכותית, הרי תפקידו של האדם המאמין אינה להתכחש לה, אלא לקחת ממנה את היתרונות הרבים. ותוך שעה נוצרה כאן עבודה משמעותית של ניצול העניינים הללו לטובת העמקת הלימוד וההתפעלות ממנו, כאשר הדגש הוא לימוד התוספות.

המרתק הוא שדרך שאלות חכמות מגלים עולמות ועומק מחודש, כך שגם אני הייתי מופתע מהידע העצום שיש בה, וגם בסופו של דבר אף קיבלתי ממנה מחמאה על שאלותיי.

רק לראות מהשאלות את עומק הדברים עליהם התבצע דיון עם תשובות מרתקות, שממש יש כאן בחינה של חברותא עם היקף של עשרות שאלות, ירידה לפרטים מול ראייה כוללת, שיטות לימוד שונות כמו בריסק, חב"ד, כלל חסידי, טעים מול בריא, והכנסת אהבה בביאור התוספות. ועם היות שבסופו של דבר כשבדקתי את הדוגמאות היתה לי קורת רוח, שזה אכן רק כקוף בפני אדם, אבל לפחות השאלות ששאלנו הינן חשובות. וחלק מהתשובות כן ניתן להפיק מהן תועלת.

הערות המחבר:

[כל זה הוא רק לכאורה, וגנזתי הרבה יותר ממחצית הדברים. פעם אחר פעם שביקשתי דוגמא ממשית על מנת לממש את הרעיונות המפוצצים, ראיתי אפס הצלחה של הבינה בהבאת המקורות, ונמצא כי יש כאן הרבה בלון מנופח ומפוצץ. לפחות השתדלתי כי מה שהובא יהיה ללא מקורות, אבל הרעיונות ברובם מעניינים, ואפילו כעת השמטתי את השאלות.]

שיטת הפלפול של רבי יעקב פולק תרמה רבות לעולם הישיבות, אך גם עודדה מחלוקת וביקורת. הנה סקירה של תרומתה והשפעתה:

תרומה ויתרונות:

- חידוד השכל והעמקה: שיטת הפלפול, ובפרט "שיטת החילוקים" שזוהתה עמו, התבססה על הבחנות עיוניות תיאורטיות דקות בין מרכיבי הסוגיה התלמודית. מטרתה הייתה לחדד את שכלם של התלמידים, לעודד אותם לחשיבה עצמאית, לשאול שאלות ולחפש פתרונות מקוריים. היא דרשה מהלומדים לצלול לעומק הסוגיות, להבין את ההיגיון שמאחורי הדברים, ולמצוא קשרים ותחומים משותפים בין נושאים שונים.
- הקמת מרכז תורה בפולין: רבי יעקב פולק נחשב לאחד מגדולי הדור שיצרו את מרכז התורה בפולין. הוא הביא את שיטת הפלפול מאשכנז (שם למד בישיבת ר' יעקב מרגליות בנירנברג) והנהיג אותה בישיבות שייסד בפראג ובהמשך בקרקוב ובלובלין. דרכו זו סייעה לפתח את לימוד התלמוד בפולין, שהוזנח עד אז, והכשירה דורות רבים של תלמידי חכמים שתרמו רבות לעולם התורה.

והיכולת הדיאלקטית, גם במחיר התרחקות מפשט הסוגיה או מעיסוק בהלכה למעשה. הוא יצר "חילוקים" וקונסטרוקציות מופשטות יותר, שלא תמיד נבעו מקושי פנימי אמיתי בטקסט התלמודי עצמו.

לסיכום, שיטת התוספות היא בבחינת פלפול תכליתי ומעמיק, שנועד להבין את הגמרא על כל חלקיה באופן קוהרנטי. היא משלבת בתוכה הן את הדרישה לדיוק בהבנת הפשט והן את החריפות הפלפולית, אך בדרך כלל אינה חורגת למחוזות של חידוד לשמו, כפי שקרה לעיתים בשיטת הפלפול המאוחרת יותר. רבים רואים בה את פסגת לימוד התורה הראשוני, שכן היא דורשת בקיאות רחבה בכל הש"ס, יכולת אנליטית חדה, ורצון עז להגיע לאמת התלמודית.

הערות המחבר:

[התוס' השתמשו בכלי הלמדנות המובילים, אך הם הופעלו עם רמת דיוק במילות המפתח ובהשוואה לסוגיות בכלל הש"ס כולו].

מה הלימוד הנכון יותר, לאורך שנים ועד ימינו שיטת הלימוד של התוספות או שיטת הפלפול

השאלה איזה "לימוד נכון יותר" בין שיטת התוספות לשיטת הפלפול היא מורכבת, והתשובה תלויה במידה רבה במטרה של הלימוד ובאופיו של הלומד. עם זאת, באופן כללי ובהסתכלות לאורך דורות, שיטת הלימוד של התוספות נחשבת לשיטה יסודית, עמוקה ומאוזנת יותר, והיא אכן יסוד בלימוד התורה עד ימינו.

הנה פירוט ההשוואה והסיבות לכך:

שיטת התוספות:

- מטרה: מטרתם העיקרית של בעלי התוספות הייתה הבנה מעמיקה וקוהרנטית של התלמוד כולו. הם התייחסו לתלמוד כיצירה אחת, והתאמצו ליישב סתירות לכאורה בין סוגיות שונות, בין דברי אמוראים לתנאים, ובין התלמוד למציאות ההלכתית בזמנם.
- כלים: הם השתמשו בכלים אנליטיים חריפים, דיוק לשוני, בקיאות עצומה בכל הש"ס, ויכולת למצוא "חילוקים" (הבחנות) דקים בין מקרים שונים. אולם, החילוקים הללו נועדו לשרת את הבנת הפשט ואת יישוב הקושיות.
- השפעה לאורך דורות: התוספות הפכו לחלק בלתי נפרד מלימוד הגמרא הבסיסי בכל הישיבות והבתי מדרש. "ללמוד גמרא עם תוספות" זהו השלב הבא אחרי רש"י, והוא נחשב ללימוד עיוני ורציני. סגנונם ודרך חשיבתם השפיעו על דורות של למדנים ופוסקי הלכה, והם מהווים את התשתית לרוב השיטות העיוניות שבאו אחריהם (כמו שיטת בריסק). ה"סברא" התלמודית שאנו מכירים כיום, במידה רבה עוצבה על ידי דרך הלימוד של התוספות.
- רלוונטיות הלכתית: למרות שהתוספות אינן ספר הלכה מובהק, הדיונים העמוקים שלהם רלוונטיים מאוד להבנת יסודות ההלכה ולפסיקתה.

כל הגמרא רש"י ותוספות, מעניקים נפח אדיר, ואין נתקעים רק בנושא עסיסי. וכמו כן ההמשך הוא טור בית יוסף שו"ע ש"ך וט"ז, ובחושן משפט אף קצות החושן. כך שיש גם דיוק הפרטים, וגם גדר פלפול.

היכן ממוקמת שיטת הלימוד של התוספות בין הפלפול לדיוק?

שיטת הלימוד של התוספות ממוקמת באופן מעניין בין הפשט ("הדיוק" במובן הרחב של הבנת הטקסט כפשוטו) לבין הפלפול, וניתן לומר שהיא מהווה גשר בין השניים, ואף יצרה במידה רבה את התשתית לפלפול שבא אחריה.

הנה כמה נקודות המבהירות את מיקומה:

1. חיבור לרש"י ולפשט: התוספות התפתחו מתוך פירוש רש"י, ולמעשה נועדו להשלים, להרחיב ולהעמיק את פירושו. רש"י מתמקד בביאור הפשט המיידי של הגמרא באופן בהיר ותמציתי. התוספות, אמנם, מקבלות את העיקרון של הבנת הפשט, אך הן חורגות ממנו על מנת ליישב קשיים וליישב סתירות בין סוגיות שונות. במובן הזה, הן עדיין מחוברות ל"דיוק" - דיוק בהבנת כללות התלמוד כמקשה אחת.

2. דיאלקטיקה ותירוץ קושיות (מעין פלפול ראשוני): בעלי התוספות לא הסתפקו בביאור פשוט, אלא עסקו בהשוואת סוגיות תלמודיות שונות, במציאת סתירות לכאורה (קושיית "והא מהא" - והרי זה סותר את זה) וביישובן על ידי תירוצים עמוקים ומורכבים. הם חתרו לאחידות הרעיונית של התורה שבעל פה, והאמינו שאין סתירות אמיתיות בין חלקי הש"ס. פעולה זו של הצבת קושיות מורכבות ומתן תירוצים חריפים היא סממן מובהק של הפלפול. עם זאת, הפלפול שלהם היה בדרך כלל ממוקד ביישוב סתירות אמיתיות ובהבנת הסוגיה לעומקה, ולא בהמצאת חילוקים מופשטים לשם חידוד השכל בלבד.

3. הנחת היסוד לפלפול המאוחר: יש הרואים בתוספות את "ניצני הפלפול" או את הפלפול בראשית דרכו. רבי יעקב פולק, מייסד שיטת הפלפול בפולין, למד בישיבות אשכנזיות שהושפעו רבות מבעלי התוספות. השיטה שלו, "שיטת החילוקים", הרחיבה את העיסוק בהבחנות דקות ובניית קונסטרוקציות הגיוניות. בעוד שהתוספות עשו זאת לצורך הבנה ויישוב סתירות, הפלפול המאוחר יותר (של רבי יעקב פולק ואחריו) לעיתים עסק ב"מניפולציות הגיוניות" ובחידוד לשמו, גם במקום שלא הייתה סתירה מובהקת.

4. ההבדל העיקרי מפלפול מאוחר: ההבדל העיקרי הוא במיקוד ובמטרה.

★ התוספות: מטרתן העיקרית היא הבנת הגמרא על כל סוגיותיה כטקסט אחיד, ללא סתירות פנימיות. הן משתמשות בכלים אנליטיים וחריפים כדי לפתור קשיים אלו.

★ הפלפול המאוחר (של יעקב פולק ואילך): לעיתים קרובות מטרתו העיקרית הייתה חידוד השכל

הראוי - נשמר. אמנם במקומות בהם בשם ההעמקה הפסידו את לימוד הבנת פשט התוס', הרי שיטה זו, גרמה למיעוט ידיעה בכל הש"ס כולו, ומציאת היכולת ללימוד ההלכה, ומתוך הסוגיה.]

האם שיטת הדיוק נכונה יותר, והאם היא קרובה לדרך הלימוד של התוספות?

המושג "שיטת הדיוק" יכול להתפרש בכמה אופנים, ולכן התשובה אם היא "נכונה יותר" והאם היא קרובה לתוספות תלויה בפרשנות זו. בואו נבחן את המשמעויות השונות:

1. "דיוק" במובן של הבנה פשוטה ומדויקת של המילים (כמו פירוש רש"י): אם הכוונה ב"דיוק" היא ללימוד המתמקד בהבנה יסודית ומדויקת של הפשט, של מילים בודדות, ביטויים ותחביר, כפי שרש"י עושה לרוב (הסבר המילים הקשות, ההבנה הבסיסית של הסוגיה), אזי:

- האם היא נכונה יותר? לימוד כזה הוא יסוד הכרחי לכל לימוד תורה. אי אפשר להתקדם בלימוד עמוק יותר מבלי להבין את הפשט הבסיסי. ללא הבנה מדויקת של הפשט, כל פלפול או עיון יהיו תלושים מהמציאות.

- האם היא קרובה לדרך הלימוד של התוספות? התוספות בנויות על גבי הפשט, ולכן הן קרובות אליו במובן שהן מחויבות לו. התוספות אינן מזלזלות בפשט, אלא להיפך - הן מנסות ליישב קושיות בתוך הפשט או בין פשטי סוגיות שונות. עם זאת, התוספות חורגות מה"דיוק" הפשוט בכך שהן מוסיפות רבדים של עומק, שאלות, השוואות ויישובים שאינם חלק מפירוש המילים כפשוטן. הן עולות מדרגה מה"דיוק" הבסיסי לפשט.

2. "דיוק" במובן של "דקדוק" ועיון בכל פרט, ניסוח, מילה מיותרת או חסרה, ובניית קונסטרוקציות מורכבות על בסיס זה (כמו שיטת בריסק): זוהי משמעות אחרת ל"דיוק", שמקורה בעיקר בשיטת בריסק ובשיטות לימוד ליטאיות אחרות. בשיטה זו, כל מילה, כל ניסוח וכל פרט בסוגיה נבחנים בדקדקנות, ומנסים להבין מדוע נאמר כך ולא אחרת, מה משמעות הדיוק הלשוני, וכיצד הוא מוביל להבנות עמוקות ו"חילוקים" מושגיים.

- האם היא נכונה יותר? שיטת הדיוק הזו נחשבת לשיטת לימוד עמוקה, יסודית ומדויקת ביותר, והיא זוכה להערכה רבה בעולם הישיבות המודרני (ובפרט בישיבות ליטא). היא מאפשרת לחדור לעומק רעיונות התורה ולבנות מודלים מושגיים מורכבים. רבים רואים בה את פסגת הלימוד העיוני.

- האם היא קרובה לדרך הלימוד של התוספות? בהחלט כן. שיטת הדיוק הבריסקאית ודומותיה נחשבות להתפתחות והרחבה של דרך הלימוד של התוספות. הן לוקחות את עקרונות האנליזה והבנייה הקונספטואלית של התוספות צעד קדימה:

★ דמיון במטרה: שתיהן שואפות להבנה עמוקה, שיטתית וקוהרנטית של התלמוד. שתיהן מחפשות את "הסברא" (ההיגיון הפנימי) של הסוגיה.

שיטת הפלפול (במובנה הצר והביקורתי):

- מטרה: כפי שתואר קודם, שיטת הפלפול, ובמיוחד זו של רבי יעקב פולק ותלמידיו, נטתה לעיתים להתמקד בחידוד השכל ובשעשוע אינטלקטואלי לשמו, תוך יצירת "חילוקים" תיאורטיים ומנותקים מהמציאות או מההקשר התלמודי הישיר. המטרה הייתה להפגין חריפות ולחדד את יכולת החשיבה, לעיתים גם במחיר התרחקות מהבנת הפשט וההלכה למעשה.

- ביקורת: שיטה זו זכתה לביקורת חריפה מצד גדולי ישראל רבים לאורך הדורות (המהר"ל, המהרש"א, השל"ה, הגר"א ועוד). הם טענו שהיא עלולה להוביל לבזבוז זמן, לטעויות, לגאווה ולסילוף האמת התורנית. יש שכינו אותה "פלפול שלא לשמה".

- השפעה לאורך דורות: למרות הביקורת, שיטת הפלפול הייתה נפוצה מאוד בתקופות מסוימות ובאזורים מסוימים (בעיקר בפולין, גליציה והונגריה). עם זאת, השימוש בה בצורתה הקיצונית פחת מאוד בימינו. בישיבות כיום, יש התייחסות ל"פלפול" אך לרוב הוא מכוון לחידוד עיוני המשרת הבנה מעמיקה, ולא לחידוד לשמו.

מדוע שיטת התוספות נחשבת "נכונה יותר" לטווח הארוך?

1. יסודיות והעמקה בפשט: התוספות מחוברות עמוקות לפשט התלמודי ונועדו לפתור קשיים אמיתיים בהבנתו. הן אינן ממציאות קושיות יש מאין.

2. מערכתיות וקוהרנטיות: התוספות מלמדות להתייחס לכל הש"ס כמערכת אחת, ומחייבות בקיאות רחבה וחיבור בין סוגיות שונות - יכולת קריטית לכל למדן תורה.

3. הכנה לפסיקת הלכה: ההבנה המעמיקה והכוללת של סוגיות התלמוד, יחד עם יישוב הסתירות, היא הכרחית לכל מי ששואף להבין הלכה ולפסוק אותה. הפלפול המנותק מהפשט עלול להרחיק מכך.

4. השפעה מתמשכת: שיטת התוספות היא הבסיס לרוב שיטות הלימוד העיוניות המודרניות (למשל "שיטת בריסק" ודרך הלימוד הליטאית הממוקדת ב"עומק העיון"), בעוד שהפלפול הקיצוני התמעט מאוד.

לסיכום:

בעוד שהפלפול יכול להיות כלי חשוב לחידוד השכל וליכולת אנליטית, הוא עלול להיות מסוכן כאשר הוא מנותק מהפשט ומהמטרה של הבנת התורה לשמה. שיטת התוספות, לעומת זאת, מהווה את עמוד השדרה של הלימוד הישיבתי מזה מאות שנים. היא משלבת חריפות ודיאלקטיקה עם מחויבות עמוקה לפשט, לקוהרנטיות התלמודית ולרלוונטיות הלכתית. לכן, הלימוד הנכון והיסודי יותר לאורך שנים ועד ימינו הוא ללא ספק הלימוד בדרך התוספות.

הערת המחבר:

[קיים כלל האומר, שהתנהגות לאורך זמן היא המובילה. ולכן לימוד התוס', שהוא הבסיס ללימוד

2. הבנת הפשט והלכה למעשה: לימוד הגמרא החסידי מתאפיין בשאיפה להבין את הפשט בצורה יסודית וברורה, ולרוב הוא מכוון גם להבנת ההשלכות ההלכתיות. לעיתים קרובות, סדר הלימוד כולל מעבר מהגמרא והראשונים ישירות אל השולחן ערוך ופוסקי ההלכה.

3. חיבור תורה ליראת שמיים ומידות: בניגוד לשיטות לימוד מסוימות (בעיקר הליטאית הקלאסית) שהתמקדו בפיתוח השכל הטהור, הלימוד החסידי תמיד שם דגש על כך שהלימוד יוביל ליראת שמיים, לעבודת ה' ולתיקון המידות. לימוד תורה נתפס ככלי לדבקות בה' ולפנימיות, ולא רק כתרגיל אינטלקטואלי.

4. הארה חסידית (לומדות חסידית): בחלק מהחסידויות, ובעיקר בחב"ד, קיים מושג של "לומדות חסידית". זהו עיון מעמיק בסוגיה התלמודית דרך פריזמת מושגי החסידות. הכוונה אינה "לחסיד את הגמרא" באופן חיצוני, אלא לנסות לחשוף את השורשים הפנימיים והרעיוניים של הסוגיה, תוך קישור למושגים מעולם הקבלה והחסידות. זהו סוג של "דיוק" והעמקה, אך לא רק לוגי-משפטי, אלא גם מושגי-רוחני.

5. לימוד הרמב"ם וראשונים: בחסידות חב"ד, לדוגמה, ישנו דגש חזק על לימוד הרמב"ם (הלכה וגם מורה נבוכים), מה שמחזק את ההיבט ההלכתי והפילוסופי-מחשבתי של הלימוד. גם ראשונים נוספים כמו הרי"ף והרא"ש נלמדים רבות.

6. "בקיאות בעיון": בחלק מהחסידויות שואפים ל"בקיאות בעיון", כלומר, לא רק להספיק הרבה חומר, אלא להספיק אותו תוך הבנה עמוקה של כל פרט ופרט.

כמה היא קרובה לשיטת בעלי התוספות?

ישנן נקודות דמיון ונקודות שוני:

נקודות דמיון (קרבה):

- מחויבות לפשט ולבקיאות: כמו התוספות, הלימוד החסידי הבסיסי מחויב מאוד להבנת פשט הגמרא ולרכישת בקיאות רחבה. אי אפשר לדלג על רש"י והבנה ברורה של הגמרא עצמה.
- עיון ודיאלקטיקה: גם בלימוד החסידי ישנו מקום נרחב לדיאלקטיקה תלמודית, להעלאת קושיות ויישובן, ולחידוד סברות. במובן הזה, הוא ממשיך את המסורת הלמדנית של אשכנז וצרפת, שבעלי התוספות היו עמודי התווך שלה.
- התייחסות לראשונים: הלימוד החסידי נותן משקל רב לדברי הראשונים (כולל התוספות עצמן) כמפתח להבנת הגמרא וההלכה. לימוד התוספות הוא חלק אינטגרלי מתוכנית הלימודים ברוב הישיבות החסידיות, לפחות ברמה מסוימת של העיון.

נקודות שוני (התרחקות):

- דגש שונה על הפלפול לשמו: בעוד שהתוספות עשו שימוש בפלפול לחיבור ויישוב סוגיות (פלפול תכליתי), הפלפול במובנו ה"פולקאי" (חידוד לשמו) זכה לביקורת

★ דמיון בכלים: שתייהן משתמשות ב"חילוקים" (הבחנות) ובניתוח מדויק. אלא שבעוד שהתוספות עשו זאת בעיקר ליישוב סתירות וקשיים חיצוניים (בין סוגיות), שיטת הדיוק (בריסק) מרחיבה זאת גם לדיוקים פנימיים בתוך הסוגיה עצמה, ובניית הבדלים מהותיים (קושיית "מה נפקא מינה" - מה ההבדל המעשי בין דברים שנראים דומים, והוא מוביל לחילוק מושגי).

★ יחסי גומלין: רבים מגדולי שיטת בריסק ראו עצמם כממשיכי דרכם של בעלי התוספות ושל המהרש"א (אחד מפרשני התוספות המרכזיים). הם התבססו על שאלות ועל תשובות שהעלו התוספות, והרחיבו אותן.

סיכום:

- אם "שיטת הדיוק" מתייחסת ללימוד פשטני ויסודי של המילים, היא הכרחית אך אינה מהווה את שיא הלימוד העיוני. היא מהווה את הבסיס לתוספות.
- אם "שיטת הדיוק" מתייחסת ללימוד העיוני המעמיק, המדקדק בכל פרט לשוני ובונה על פיו "חילוקים" וקונספטים (כמו שיטת בריסק), אזי היא נחשבת לשיטה נכונה ומעולה, והיא קרובה מאוד לדרך הלימוד של התוספות ומהווה המשך והתפתחות שלה.

למעשה, בעולם הישיבות המודרני, שבו שולטות בעיקר הגישות הליטאיות והחסידיות, הלימוד משלב את הדיוק בפשט (הרש"י), את העיון והיישוב של התוספות, ואת הדיוק העמוק והמושגי שהתפתח משיטת בריסק. כל אלה אינם מתחרים זה בזה, אלא מהווים נדבכים שונים ומשלימים בלימוד התורה.

הערות המחבר:

[אכן הפתרון בו הינך משלב מספר שיטות לימוד מוכיח, כי אין זה בא אחד על חשבון השני. אלא יכולה להיות אכן כוח כפול. והדבר הורחב יותר גם בפרשנים שקמו עם הדורות. צד הפשט מול צד הראייה הרחבה של עומק הנושא עליו דנים. שיטה בה רואים רק צד אחד, מפספסת את מעלת הצד השני.]

מה שיטת הלימוד החסידית בגמרא, וכמה היא קרובה לשיטת בעלי התוספות?

שיטת הלימוד החסידית בגמרא אינה אחידה לגמרי, וישנם ניואנסים בין חסידויות שונות. עם זאת, ניתן לאפיין אותה במספר מאפיינים כלליים, ולבחון את קרבתה לשיטת בעלי התוספות:

מאפיינים כלליים של שיטת הלימוד החסידית בגמרא:

1. דגש על בקיאות לצד עיון: באופן מסורתי, בחסידות היה דגש רב על "הספק", כלומר על לימוד כמות גדולה של חומר תלמודי (בקיאות) לצד העיון. האדמו"רים, כמו האדמו"ר הזקן מחב"ד, ציוו על סיום הש"ס מדי שנה בשנה, או לכל הפחות על לימוד גמרא בעיון יומיומי.

1. אינטגרליות התלמוד: עבור בעלי התוספות, התלמוד כולו - הלכה ואגדה - נתפס כמקשה אחת. הם לא התייחסו לחלקי האגדה כתוספת חיצונית או מיותרת, אלא כחלק בלתי נפרד מהטקסט התלמודי שדורש הבנה ועיון.
2. יישוב קושיות וסתירות: לעיתים קרובות, סיפורי אגדה כללו פרטים שנראו תמוהים, או שהייתה נראית בהם סתירה בין מקורות שונים. בעלי התוספות, בשיטתם הדיאלקטית, ניסו ליישב קושיות אלו ולמצוא הסבר הגיוני לדברים, כשם שעשו בסוגיות ההלכה.
3. הפקת לקחים והבנת מסרים: דרך פרשנות האגדה, בעלי התוספות שאפו להבין את המסרים העמוקים והלקחים הרוחניים הטמונים בהם. הם ראו באגדה מקור לעיון מחשבתי ומוסרי.

הקשר ליראת שמיים

הקשר ללימוד לשם יראת שמיים מתבטא בכמה אופנים:

1. לימוד תורה לשמה: עצם הגישה של בעלי התוספות לכל חלקי התלמוד כראויים ללימוד ולעיון, גם אלה שאינם נוגעים ישירות להלכה למעשה, משקפת תפיסה של לימוד תורה לשמה. כלומר, לימוד מתוך יראת כבוד לתורה כולה, מתוך הכרה בערכה הפנימי ובמסריה העמוקים, ולא רק מתוך צורך פרקטי.
2. הפקת מוסר ומידות: חלקי האגדה בתלמוד עשירים בסיפורים, משלים ודיונים בענייני מוסר, מידות טובות, יראת שמיים, גמול ועונש, אהבת ה' ועבודתו. כאשר בעלי התוספות פורטו ועמקו גם בחלקים אלו, הם אפשרו לתלמידיהם וללומדים אחריהם להפיק מהם תועלת רוחנית ומוסרית. הבנת המסרים הללו היא יסוד חשוב בבניית יראת שמיים.
3. חיבור תורה ומעשה: למרות שעיקר עיסוקם היה בהלכה, עצם העיסוק שלהם גם באגדה מראה שבעיניהם אין הפרדה חדה בין לימוד עיוני ובין יישום רוחני ומוסרי. הלימוד לא היה רק אינטלקטואלי, אלא כזה שמטרתו בסופו של דבר להשפיע על אישיותו של הלומד ועל יחסו לאלוקים ולאדם. לימוד אגדה מחדד את הרגישות הרוחנית והמוסרית, שהן מרכיבים מהותיים ביראת שמיים.
4. חיבור לקומה רוחנית גבוהה יותר: לעיתים קרובות, האגדה מכילה רמזים ורבדים עמוקים יותר (קבליים, פילוסופיים) מאשר הסוגיות ההלכתיות המובהקות. העיסוק בה מראה פתיחות לחקור את התורה גם במימדיה הנסתרים והרוחניים, מה שיכול להעמיק את יראת השמיים של הלומד.

סיכום

אכן, האמירה שבעלי התוספות פירשו גם את חלקי האגדה קשורה ללימוד ליראת שמיים. הקשר אינו ישיר ובלעדי (שכן עיקר עיסוקם היה הלכה), אך הוא קיים דרך:

בחלקים נרחבים בעולם התורה, כולל בחסידות, למרות שגם בתוכה היו למדנים חריפים. הלימוד החסידי, בנטייתו לחיבור התורה למידות ולפנימיות, פחות נוטה לעיסוק בפלפול שאינו משרת מטרה עיונית או הלכתית ברורה.

- פחות דגש על שיטת בריסק (לרוב): בעוד שהזרם הליטאי, ובפרט שיטת בריסק, פיתח את ה"דיוק" הלימודי לרמות מופשטות של הגדרת מושגים וחקירות עמוקות, הלימוד החסידי, למרות שהוא מכיל עיון עמוק, לעיתים פחות מתמקד בהגדרות ולוגיות פורמליות אלו. הוא עשוי להיות יותר "זורם" ופחות "מבני". יוצא דופן בולט הוא חסידות חב"ד, שבה יש דגש חזק מאוד על עיון ו"לומדות" אנליטיות, שכן היא שילבה אלמנטים מהלומדות הליטאיות (כמו ר' יוסף רוזין - ה"רוגוצ'ובר גאון", שהיה קרוב לחב"ד).

- היבט רוחני ופנימי: הלימוד החסידי מוסיף ממד שאינו קיים בשיטת התוספות באופן מפורש - הממד הרוחני-פנימי. הגמרא אינה נלמדת רק כטקסט משפטי-הלכתי, אלא גם כמקור להשראה רוחנית, לתיקון המידות ולדבקות.

לסיכום:

הלימוד החסידי בגמרא מכבד מאוד את שיטת בעלי התוספות ורואה בה נדבך הכרחי וחשוב. הוא משתמש בכלים האנליטיים שהתוספות פיתחו (דיאלקטיקה, יישוב קושיות, חילוקים) לצורך הבנה מעמיקה. עם זאת, הוא מוסיף ללימוד זה ממדים נוספים: דגש על בקיאות רחבה, חיבור הדוק להלכה למעשה, ושילוב של ההיבט הרוחני והפנימי של התורה. ניתן לומר ששיטת הלימוד החסידית היא ממשיכה, מרחיבה ומעמיקה את דרך הלימוד של התוספות, תוך מתן דגש על רבדים נוספים של התורה.

הערת המחבר:

[רבים מסווגים את הישיבות החסידיות כפחות למדניות. מעניין כי היתה תקופה בה שלושת הפוסקים של הדור, הדברי חיים מצאנז, האבני נזר מסוכטשוב, והצמח צדק מחב"ד, הרי כל אחד מהם יצאה שושלת בה היתה הקפדה יתירה על הלימוד ברמה הגבוהה ביותר. וגם היום חלק גדול של הישיבות החסידיות הינן ברמה גבוהה].

האם האמירה שבעלי התוספות פירשו גם את חלקי האגדה קשורה עם לימוד ליראת שמיים נכונה?

האמירה שבעלי התוספות פירשו גם את חלקי האגדה קשורה באופן עקיף אך משמעותי ללימוד ליראת שמיים. הנה ההסבר:

התוספות ופרשנות האגדה

בעלי התוספות, כידוע, התמקדו בעיקר בלימוד ההלכתי של התלמוד - דיון בסוגיות, יישוב קושיות וחיפוש אחר האמת ההלכתית. יחד עם זאת, הם אכן עסקו בפרשנות חלקי האגדה המופיעים בתלמוד, וזאת מכמה סיבות:

ניתחו מילים וביטויים, ניסו להבין את משמעותם המדויקת, ולעיתים אף הציעו פירושים חדשניים למילים כדי ליישב קושי. הם גם ניסו להבין את המושגים העמוקים יותר הגלומים באגדה, גם אם הם נושקים לתחומים מטאפיזיים או מחשבתיים.

4. חיפוש הגיון פנימי (סברא): גם אם האגדה נראתה כסיפור פשוט, התוספות חיפשו את ההגיון הפנימי, את ה"סברא" שעומדת מאחורי הדברים. מהו המסר? מדוע נאמר הדבר דווקא כך? מהי השלשלת הרעיונית שמוליכה למסקנה זו? גישה זו נועדה לחשוף את העומק והרציונל שגם בחלקי התלמוד שאינם הלכתיים באופן ישיר.

5. השוואה למקורות חוץ-תלמודיים: לעיתים, בעלי התוספות אף השוו את האגדות למקורות מדרשיים או ספרותיים אחרים בניסיון להבין טוב יותר את המשתמע מהן וליישב קושיות. זוהי עדות לרוחב היריעה ולבקיאותם שאפיינה אותם.

הערות המחבר:

[גם כשבאים לנתח סיפור מתחום האגדה, עדיין ניתן להפעיל עליו את דרך לימוד התוס'. כי אותם כלים ניתוחיים מעולם המילה והסברא, קיימים גם בכל סיפור. והתוס' מוסיפים נפח מעניין גם בתחום האגדה.]

האם עצם זה שהלימוד בעומק התוספות נשאר בכל המקומות עד ימינו מוכיח כי דרכם היא יסוד הלימוד הראוי?

כן, עצם העובדה שלימוד עומק התוספות נשאר ומשמש יסוד לימוד בכל קצוות עולם התורה עד ימינו, מהווה הוכחה חזקה מאוד לכך שדרכם היא יסוד הלימוד הראוי.

הנה הסיבות לכך:

הישרדות ובחירה טבעית

כמו בכל תחום שמתפתח לאורך דורות רבים, גם בעולם התורה מתרחשת מעין "ברירה טבעית" של שיטות לימוד. שיטות שנמצאות יעילות, פוריות, עמוקות ומחוברות לאמת התורה, שורדות ומתפתחות. שיטות אחרות, שמתגלות כשטחיות, מנותקות או מוטעות, נזנחות או מצטמצמות. התוספות עמדו במבחן הזמן - הן שרדו ככלי לימוד מרכזי מזה כ-800 שנה.

בסיס לכל שיטות העיון

כמעט כל שיטות הלימוד העיוניות שהתפתחו אחרי התוספות, כולל שיטת בריסק, דרך הלימוד הליטאית, ואפילו הלומדות החסידית, רואות בתוספות את הבסיס שממנו הן צמחו או שאיתן הן מנהלות דיאלוג. אי אפשר להבין את ה"חקירות" של שיטת בריסק מבלי להכיר את הקושיות והתירוצים הבסיסיים של התוספות. התוספות הן שפיתחו את היכולת לנתח סוגיות לעומק, למצוא קשרים בין מקומות שונים בש"ס, וליישב סתירות לכאורה - מיומנויות שהן אבני יסוד בכל לימוד גמרא עיוני.

- הגישה הכוללת לתלמוד: ראיית התורה כמקשה אחת שכל חלקיה קדושים וראויים לעיון.
- הפקת לקחים מוסריים ורוחניים: חשיפת המסרים הערכיים הטמונים באגדה.
- השפעה על אישיות הלומד: הפיכת הלימוד לכלי המעצב את יראת השמיים ואת המידות, ולא רק חידוד אינטלקטואלי.

הבנה זו של התוספות מדגישה את מורכבותם ואת הראייה המקיפה שלהם על עולם התורה, שבו הלכה ואגדה שלובות יחדיו.

הערות המחבר:

[לא מעט מגדולי ישראל היו עם שילוב של ניגלה ונסתר, הגר"א, החת"ם סופר, אדמו"ר הזקן בעל התניא ושולחן ערוך, הבן איש חי, המהרש"א. וכל אחד ממי שנקט את כל רוחב התורה, הרי מעמיד אותו ברמה שונה וייחודית. ולכן עצם זה שהתוס' דנים גם על חלק האגדה, מבליט את מקומם המשמעותי.]

מיצד בעלי התוספות בשיטת לימוד למדנית ניגשו לחלק האגדה בגמרא?

בעלי התוספות, בשיטתם הלימודית הייחודית והלמדנית, ניגשו לחלק האגדה בגמרא מתוך גישה עיונית ומעמיקה, כמעט כמו שניגשו לחלקי ההלכה. הם לא ראו באגדה רק סיפורי עם או מוסר השכל פשוטים, אלא חלק בלתי נפרד מהתורה שבעל פה, הדורש עיון, יישוב קושיות והבנה מעמיקה.

גישת התוספות לאגדה - גישה למדנית

1. אינטגרליות התלמוד: עבור בעלי התוספות, אין הבדל מהותי בין חלקי ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי. התלמוד כולו נחשב ל"תורה אחת" שאין בה סתירות, ושכל חלקיה דורשים בירור והעמקה. לכן, כל טקסט תלמודי, גם אם הוא אגדתי, נבחן באותה גישה אנליטית כמו סוגיה הלכתית.

2. יישוב קושיות וסתירות: זוהי אבן היסוד בשיטת התוספות. כשם שבעלי התוספות התמודדו עם סתירות לכאורה בין סוגיות הלכתיות שונות, כך עשו גם בחלקי האגדה. אם סיפור אגדה אחד סתר סיפור אחר, או אם פרט בסיפור נראה תמוה או בלתי הגיוני, הם לא היססו להעלות קושיה ולחפש לה תירוץ. התירוצים היו לעיתים קרובות מורכבים ודרשו "חילוקים" (הבחנות) עדינים, בדיוק כפי שעשו בסוגיות ההלכתיות.

★ דוגמה: אם סיפור מסוים בגמרא הציג נס באופן שנראה חורג מדרך הטבע או מסתמך על מידע שונה ממקום אחר, התוספות ניסו ליישב את הקושי על ידי חלוקה בין מקרים, הבנה שונה של הפסוקים או חיפוש מקורות נוספים.

3. דיוק לשוני וביאור מושגים: בדומה ללימוד ההלכתי, בעלי התוספות הקפידו על דיוק לשוני גם באגדה. הם

הקשיים הללו ולהציג תמונה ברורה ומאוחדת של התורה שבעל פה.

2. חיבור הדוק לפשט ולסברא: ה"חילוקים" (ההבחנות הדקות) שהציעו התוספות לא היו תלושים מהמציאות או "דחוקים". הם נבעו מתוך דיוק מירבי בפשט הגמרא, והיו מכוונים לחשוף את ההיגיון הפנימי (הסברא) של הסוגיה. אם חילוק מסוים נראה היה דחוק מדי או מנותק מההקשר, התוספות יתייחסו לכך בביקורתיות.

3. רלוונטיות הלכתית: הדיונים של התוספות, אף שהיו עיוניים ומעמיקים, היו כמעט תמיד רלוונטיים להבנת ההלכה למעשה. הם לא התמקדו בתיאוריות מופשטות שאין להן נפקא מינה (הבדל מעשי) הלכתית. הבנת התוספות היא לרוב שלב הכרחי לפני פסיקת הלכה.

4. בקיאות מקיפה: הפלפול התכליתי של התוספות דרש בקיאות עצומה בכל רחבי הש"ס. רק בקיאות כזו אפשרה להם למצוא סתירות בין סוגיות רחוקות וליישב אותן באופן שיטתי.

דוגמה: כשהתוספות שואלים "והא מהא" (והרי זה סותר את זה) ומציעים תירוץ, הם עושים זאת כדי ליישב קושיה אמיתית העולה מתוך לימוד שני מקורות תלמודיים שנראים כמתנגשים. התירוץ שלהם, גם אם הוא מורכב, נועד להציג את האמת התורנית באופן שלא תהיינה סתירות.

פלפול לשמו: "שיטת החילוקים" של יעקב פולק ואחרים

"פלפול לשמו" (שכונה גם "פלפול חריף" או "פלפול ברוחב") הוא סגנון לימוד שבו החידוד האינטלקטואלי והיכולת הדיאלקטית הופכים למטרה בפני עצמם, לעיתים תוך התרחקות מפשט הסוגיה, מהיגיון פשוט או מהלכה למעשה.

מאפיינים עיקריים:

1. חידוד למטרת חידוד: המטרה העיקרית הייתה להפגין גאונות, חריפות מחשבתית ויכולת ליצור "חילוקים" מורכבים ומופשטים, גם במקרים שבהם לא הייתה קושיה מהותית או סתירה אמיתית. לעיתים נוצרו "קונסטרוקציות" אינטלקטואליות מרשימות אך מנותקות מההקשר התלמודי הישיר.

2. התרחקות מהפשט ומהלכה: ביקורת רבה הופנתה כלפי שיטה זו בשל נטייתה להתעלם מהפשט הפשוט של הגמרא, ל"דחוק" את המילים ולבנות עליהן מגדלים פורחים באוויר. התוצאה הייתה לעיתים שהלימוד לא הוביל להבנה מעמיקה של הסוגיה עצמה, ובטח שלא לפסיקת הלכה.

3. סכנת גאווה ויהירות: מבקרי השיטה טענו שהיא עלולה לטפח גאווה ושחצנות בקרב הלומדים, שכן הדגש היה על הברקה אישית ועל "להוציא את הקולמוס" עם חילוקים חדשים, במקום על ענווה והכנעה בפני עומק התורה.

4. בזבוז זמן וסילוף האמת: נטען כי פלפול זה גורם לבזבוז זמן רב על דיונים עקרים שאינם מקדמים את הבנת

חיבור לפשט, לסברא ולהלכה

דרך הלימוד של התוספות מצליחה לאזן בין עומק הפלפול (במובנו החיובי) לבין נאמנות לפשט ולסברא הישרה. בעלי התוספות לא "המציאו" חילוקים לשם חידוד, אלא השתמשו בהם כדי לפתור קשיים אמיתיים שהתעוררו בהבנת הטקסט התלמודי כמקשה אחת. לימוד זה מוביל להבנה מעמיקה ושיטתית של הגמרא, והוא רלוונטי מאוד גם לפסיקת הלכה, שכן הוא חושף את יסודות הדיונים ההלכתיים.

בניגוד לשיטות אחרות

לעומת זאת, שיטות פלפול קיצוניות, שזכו לביקורת חריפה מצד גדולי ישראל לאורך הדורות (כמו המהר"ל, המהרש"א והגר"א), אכן נעלמו או התמתנו מאוד. העובדה ששיטות אלו, שהתמקדו בחידוד לשמו ובניתוק מהפשט, נזנחו בחלקים נרחבים של עולם התורה, מחזקת את המסקנה שדרך התוספות - המאוזנת והעמוקה - היא הדרך הראויה.

מסקנה

ההתמדה וההתפשטות של לימוד עומק התוספות בכל הישיבות ובתי המדרש הן אינדיקציה ברורה לכך שזוהי דרך לימוד יסודית, מאוזנת ומועילה, המאפשרת צמיחה תורנית אמיתית ורכישת עומק ובקיאות כאחד. היא מהווה את "השפה" המשותפת של עולם הלומדים, ובלעדיה קשה מאוד להתקדם ברמות גבוהות של לימוד הגמרא.

הערות המחבר:

[לא בכדי הגמרא והתוס' מדברים כמעט באותה שפה וסגנון, מה שהוכיח כי אין מקום בעולם שלומדים בלא התוס'. ההוכחה שלאורך שנים זאת צורת הלימוד אכן מוכיחה כי כך בפועל לומדים. וזאת לעומת שיטות מסוימות שאולי הועילו בשעתם.]

הסבר מעמיק יותר על ההבדלים בין "פלפול תכליתי" (של התוספות) ל"פלפול לשמו"?

ההבחנה בין "פלפול תכליתי" (של התוספות) ל"פלפול לשמו" היא מהותית להבנת דרכי הלימוד השונות בגמרא, ומסבירה מדוע דרך התוספות נשמרה כלימוד יסודי.

פלפול תכליתי: שיטת בעלי התוספות

ה"פלפול תכליתי" הוא שיטת לימוד שבה החידוד, הדיאלקטיקה וההבחנות הדקות משרתים מטרה ברורה ומוגדרת: להגיע להבנה עמוקה, קוהרנטית ואמיתית של סוגיית הגמרא ושל התורה כולה. המטרה אינה הפלפול לשמו, אלא האמת.

מאפיינים עיקריים:

1. מטרה מכוונת להבנה: בעלי התוספות התמודדו עם קשיים אמיתיים בטקסט התלמודי: סתירות בין סוגיות שונות, קושיות על דברי אמוראים או תנאים, שאלות לגבי ההיגיון הפנימי של הדיון התלמודי, ויישוב דברי הרי"ף והרמב"ם. הפלפול שלהם נועד לפתור את

"חילוק" (הבחנה) עמוק בין שני מקרים הנראים דומים, הם בעצם מגלים שהמציאות ההלכתית אינה חד-גונית, אלא מורכבת מגוונים ופרטים מהותיים. הלמדנות החב"דית לוקחת את זה צעד קדימה ומנסה לאפיין את המהות של כל מושג, לא רק את ההבדל ביניהם.

2. יישוב קושיות וסתירות - לא רק חיצוניות: כמו התוספות, הלמדנות החב"דית עוסקת רבות ביישוב קושיות וסתירות. אך בעוד התוספות התמקדו בעיקר ביישוב סתירות בין מקורות תלמודיים שונים (אפילו בין הגמרא לרש"י), הלמדנות החב"דית מוסיפה גם את יישוב הסתירות הפנימיות בתוך הסוגיה עצמה, וכן חיפוש אחר ההיגיון המאחד מאחורי מחלוקות אמוראים ותנאים.

3. הגדרת מושגים ("חוקרים"): במובנים מסוימים, הלמדנות החב"דית קרובה גם לשיטת בריסק (שהיא עצמה התפתחות של דרך התוספות), בכך שהיא עוסקת רבות ב"חקירות" - הגדרת מושגים הלכתיים בצורה מדויקת ופנימית. למשל, מה ההבדל המהותי בין "חיוב" ל"קניין", או מהי "בעלות" אמיתית בהלכה.

★ דוגמה: אם התוספות יפתרו קושיה על ידי חילוק בין "חיוב גברא" (חיוב על האדם עצמו) ל"חיוב חפצא" (חיוב על החפץ), הלמדנות החב"דית תרחיב זאת לשאלה מה מהות ה"גברא" וה"חפצא" מבחינה מהותית וכיצד הם משתקפים בעולמות הרוחניים.

4. שילוב הנגלה עם הנסתר: זוהי תוספת משמעותית של הלמדנות החב"דית. היא רואה בתורה יחידה אחת, שבה הנגלה (הלכה) והנסתר (קבלה וחסידות) שלובים זה בזה. ה"לומדות חסידות" שואפת לגלות את השורשים הרוחניים והפנימיים של ההלכות והמושגים התלמודיים, ובכך להעמיק את הבנתם ולהעלותם ממדרגה של לימוד טכני למדרגה של לימוד המוביל לדבקות.

הערות המחבר:

[הלמדנות החב"דית בשעה שהיא בנויה גם על שילוב של דייקנות, סברא, ומציאת העניין בעבודת האדם לקונו, לא רק שאינה סותרת לדרך הלמידה של התוס', אלא מהווה שילוב מעניין שבהחלט גם מזכיר את בריסק, וכידוע שגדולי חב"ד ובריסק היו בידידות רבה. ומספרים כי כאשר הרב חיים מבריסק העניק סמיכה לרבנות לאביו של הרבי, הוא יצא מכליו על למדנותו, ואף שאל אותו שאלה שהגיע אליו. ויש עוד סיפורים על מפגשים בין גדולי ישראל מחוגים שונים, כמו רבי ישראל מסלנטר בעל שיטת המוסר, שהיה אחד מלמדני הדור, והוא התפעל מאוד במפגש עם הרבי המהר"ש מליובאוויטש. וכן הרבי בצעירותו ואף לאחר מכן היה בקשרים עם ריבוי למדנים בעולם הליטאי.]

התורה, ועלול אף להביא לסילוף האמת התורנית בניסיון ליצור חילוק מבריק.

דוגמה: רב מסוים עשוי היה להעלות קושיה על רש"י, לא בגלל שיש סתירה אמיתית מדברי הגמרא, אלא כדי להמציא "חילוק" חדש ומרשים. ה"חילוק" עצמו עשוי להיות מתוחכם, אך אם הוא אינו משרת הבנה עמוקה יותר של הסוגיה או אינו פותר קושי מהותי, הוא נחשב ל"פלפול לשמו".

ההבדל המרכזי ומשמעותו

ההבדל המרכזי טמון במטרה ובשאיפה.

• התוספות: ה"פלפול" שלהם היה כלי להשגת הבנה עמוקה וכוללת של התורה. הם ניסו לפתור תעלומות וליישב סתירות, והאמת הייתה המצפן.

• הפלפול לשמו: הפלפול עצמו הפך למטרה. המטרה הייתה להראות חריפות, גם אם זה בא על חשבון בהירות, פשט או רלוונטיות.

לכן, בעוד ש"פלפול תכליתי" נחשב לשיטה מועילה וחיונית שהשתרשה כלימוד יסודי, "פלפול לשמו" זכה לביקורת חריפה ונעלם במידה רבה כשיטת לימוד דומיננטית. התוספות לימדו את העולם הלמדני איך לחשוב באופן אנליטי ועמוק על הגמרא מבלי לאבד את הקשר לאמת ולפשט.

הערות המחבר:

[תחת אותה מילה של פלפול, עלולים לחבר שני מושגים שונים. ולכן חשוב להבין כי יש להשוות לפי הפרטים ולא לפי הכותרת.]

כיצד הלמדנות החב"דית קשורה בדרך לימודם, והיכן יש בתוספות בסיס להוראה בעבודת השם?

הלמדנות החב"דית, הידועה בעומקה ובשיטתיותה, אכן קשורה הדוקות לדרך הלימוד של בעלי התוספות, אך היא מרחיבה אותה ומעניקה לה מימד נוסף, פנימי. בנוגע לשאלתך על בסיס בתוספות להוראה בעבודת השם - זהו חיבור מעניין שלא תמיד נראה לעין בחידושי התוספות עצמם, אך דרך הלימוד שלהם, ופרשנות אגדות, אכן מספקת בסיס.

הלמדנות החב"דית וקשריה לדרך לימוד התוספות

הלמדנות החב"דית, כפי שפותחה על ידי אדמו"רי חב"ד ובפרט הרבי מליובאוויטש, משלבת יסודות מובהקים משיטת התוספות עם עומק פנימי ומושגי הלכות מתורת החסידות.

1. "לומדות" אנליטית והסקת מסקנות יסודיות: כמו התוספות, הלמדנות החב"דית שואפת לניתוח מעמיק של הסוגיה התלמודית. היא אינה מסתפקת בהבנת הפשט הראשוני, אלא חותרת לגלות את היסודות, ה"סברא" (ההיגיון הפנימי), ואת ההגדרות המדויקות של המושגים ההלכתיים. היא מחפשת את ה"פשט" החסידי שהוא הפשט האמיתי והפנימי של הדברים.

★ דוגמה: כשהתוספות מיישבים קושיה באמצעות

• בקיאות בעיון: חסידויות רבות, ובפרט חב"ד, שמות דגש על "בקיאות בעיון". זהו שילוב של לימוד מהיר של כמות חומר רב יחד עם הבנה עמוקה ויסודית. התוספות, שמחייבות הקבלה בין סוגיות שונות, תורמות רבות ליכולת לפתח בקיאות זו.

• לימוד המכיל את "הפשט הפנימי": בחסידות חב"ד, קיים מושג של "לומדות חסידית". היא משלבת את העיון התלמודי המורכב (כמו בתוספות ובבריסק) עם עקרונות תורת החסידות. הרבנים של חב"ד, במיוחד הרבי מליובאוויטש, נהגו להציע "שיעורים" (עיונים עמוקים) בגמרא ובראשונים, שבהם הם עשו שימוש בכלים למדניים הדומים לתוספות (קושיות, תירוצים, חילוקים), אך עם מטרה נוספת: לגלות את השורש הרוחני והפנימי של הסוגיה במושגי החסידות.

★ דוגמה: אם התוספות יקשו על רש"י וישיבו על ידי חילוק בין "דין ודאי" ל"דין ספק", הלמדנות החב"דית עשויה לקחת את ה"חילוק" הזה ולשאל: מהי משמעות ה"ודאי" וה"ספק" ברובד העליון של ספירות הקבלה? כיצד הם משקפים מהות רוחנית עמוקה יותר? הכלים האנליטיים נשארים, אך המטרה מתרחבת מעבר להבנה המשפטית-הלכתית.

• חיבור עיוני להלכה למעשה: בחלק מהחסידויות, וביניהן חב"ד, לימוד הגמרא והתוספות מכון בסופו של דבר להבנת ההלכה למעשה. העיון המעמיק בתוספות מאפשר להבין את שורשי הדינים ולהגיע לפסיקת הלכה ברורה, שהיא מטרה חשובה ללומד החסידי.

לסיכום, בעלי התוספות לא רק חידשו שיטת לימוד, אלא יצרו תבנית חשיבה למדנית ששימשה בסיס לכל הדורות הבאים. שיטות כמו בריסק והלמדנות החב"דית הן הוכחה חיה לכך, בכך שהן לקחו את עקרונות הדיאלקטיקה, הדיוק והחיפוש אחר האמת התורנית, ופיתחו אותן לרמות חדשות של עומק ורלוונטיות, כל אחת בדרכה הייחודית.

• לגלות את השורש הרוחני והפנימי של הסוגיה במושגי החסידות.

★ דוגמה: אם התוספות יקשו על רש"י וישיבו על ידי חילוק בין "דין ודאי" ל"דין ספק", הלמדנות החב"דית עשויה לקחת את ה"חילוק" הזה ולשאל: מהי משמעות ה"ודאי" וה"ספק" ברובד העליון של ספירות הקבלה? כיצד הם משקפים מהות רוחנית עמוקה יותר? הכלים האנליטיים נשארים, אך המטרה מתרחבת מעבר להבנה המשפטית-הלכתית.

• חיבור עיוני להלכה למעשה: בחלק מהחסידויות, וביניהן חב"ד, לימוד הגמרא והתוספות מכון בסופו של דבר להבנת ההלכה למעשה. העיון המעמיק בתוספות מאפשר להבין את שורשי הדינים ולהגיע לפסיקת הלכה ברורה, שהיא מטרה חשובה ללומד החסידי.

לסיכום, בעלי התוספות לא רק חידשו שיטת לימוד, אלא יצרו תבנית חשיבה למדנית ששימשה בסיס לכל הדורות הבאים. שיטות כמו בריסק והלמדנות החב"דית הן הוכחה

דוגמאות ספציפיות להשפעת התוספות על שיטות לימוד מאוחרות יותר (כמו בריסק או שיטות לימוד חסידיות)?

השפעת בעלי התוספות על שיטות הלימוד המאוחרות יותר, ובפרט על שיטת בריסק ועל הלמדנות החב"דית, היא עמוקה וניכרת. למעשה, הן מהוות המשך, הרחבה ופיתוח של העקרונות שהתוספות הניחו.

1. השפעת התוספות על שיטת בריסק ("לומדות הליטאית")

שיטת בריסק, שפותחה בעיקר על ידי רבי חיים מבריסק (רח"ג) ובנו רבי יצחק זאב (הגר"ז) סולובייצ'יק, נחשבת לפסגת הלימוד העיוני הישיבתי המודרני, והיא מושפעת באופן מהותי מהתוספות:

• "חילוקים" מושגיים (חקירות): התוספות היו חלוצי ה"חילוקים" (הבחנות דקות) כדי ליישב סתירות בין סוגיות. שיטת בריסק לקחה את הרעיון הזה צעד קדימה והפכה אותו לשיטה של "חקירת מושגים". במקום לחפש חילוקים שיפתרו סתירה חיצונית בין שתי סוגיות, ה"חקירה" הבריסקאית מחפשת חילוקים פנימיים ומהותיים בין דינים או מושגים שנראים דומים, גם אם אין ביניהם סתירה מפורשת.

★ דוגמה: התוספות עשויים ליישב סתירה על ידי חילוק בין "דין תורה" ל"דין דרבנן". שיטת בריסק תמשיך לשאול: מהי המהות של "דין תורה" ומהי המהות של "דין דרבנן" שמאפשרת חילוק זה? האם חלות החיוב היא על האדם (חיוב גברא) או על החפץ/מעשה (חיוב חפצא)? חקירה זו, המעמיקה לתוך מושגי היסוד של ההלכה, היא המשך ישיר לדרך האנליטית של התוספות.

• השוואת סוגיות לאיתור עקרונות יסוד: התוספות היו ידועות בהשוואה מתמדת בין סוגיות שונות בש"ס כדי לפתור קשיים ולחשוף עקרונות רוחביים. שיטת בריסק ממשיכה דרך זו, תוך דגש על איתור היסודות ההלכתיים המשותפים שמאחורי דינים שונים, וכיצד הם מתבטאים באופן שונה בהקשרים שונים.

• דיוק בפרטים ובלשון התלמוד: גם התוספות וגם שיטת בריסק מאופיינות בדיוק קפדני בכל מילה, ביטוי או סדר מילים בתלמוד. התוספות השתמשו בכך כדי לפתור קושיות פשטניות יותר, בעוד בריסק משתמשת בכך כדי להגיע ל"חקירות" מושגיות עמוקות. כל שינוי קל בלשון חז"ל יכול להצביע על חילוק מהותי בהגדרת הדין.

למעשה, רבים רואים בשיטת בריסק מעין "תוספות של התוספות" - היא לקחה את הכלים האנליטיים של התוספות ויישמה אותם ברמה גבוהה יותר של הפשטה ועיון מושגי.

2. השפעת התוספות על שיטות לימוד חסידיות (ובפרט חב"ד)

גם ברוב הישיבות החסידיות, לימוד התוספות הוא חלק בלתי נפרד מתוכנית הלימודים, והשפעתם ניכרת, אם כי הגישה משלבת מימדים נוספים:

מורכב ויישובו, הוא דוגמה חיה להטמעת הגישה האנליטית-דיאלקטית של התוספות.

תבנית חשיבה למדנית: ירידה לפרטים

התבנית הזו יורדת גם לפרטי הניתוח של כל סוגיה:

1. דיוק לשוני וניתוח פרטני של המילים: התוספות דייקו בכל מילה, ואף בפסיקים ובנקודות, בניסיון להבין את משמעותן המדויקת ואת ההשלכה ההלכתית. הם לא ראו אף מילה כמיותרת או סתמית.

★ דוגמה: כשהגמרא אומרת "אמר רב" לעומת "תנא", התוספות עשויים לדייק מכך הבדלים מהותיים בדיוק. שיטת בריסק לקחה דיוק זה לרמה קיצונית: כל מילה, כל סדר מילים, ואפילו כל ביטוי של "אמר" או "תנא" עשוי להצביע על חילוק מושגי עצום. ה"חקירה" "למה תנא כותב כך ולא כך?" היא המשך ישיר לדיוק זה.

2. שימוש ב"חילוקים" ככלי עבודה: "חילוק" (הבחנה, הפרדה) הוא הכלי המרכזי שפיתחו התוספות כדי ליישב קושיות. זו לא רק דרך לפתור בעיה ספציפית, אלא תבנית מחשבתית כיצד להתמודד עם סתירות. במקום לדחות את אחת הדעות או לטעון לסתירה בלתי ניתנת ליישוב, התוספות מציעים להבחין בין המקרים, הנסיבות, או היסודות המשפטיים שלהם.

★ דוגמה: אם סוגיה אחת פוסקת "מותר" וסוגיה אחרת פוסקת "אסור" במקרה דומה, התוספות לא יאמרו שהגמרא סותרת את עצמה, אלא יציעו "חילוק": האחד מדבר כשיש "קניין" והשני כשיש "חיוב" בלבד, או האחד מדבר לפני קיום המעשה והשני אחריו. ה"חילוק" הופך לדרך קבועה לפתרון קונפליקטים לוגיים-הלכתיים.

3. הפרדה בין "דין" ל"טעם": לעיתים קרובות, התוספות מבחינים בין הדין ההלכתי עצמו לבין הטעם שניתן לו. הם עשויים לומר ש"הטעם אינו מעכב את הדין", כלומר, הדין תקף גם אם הטעם לא התקיים, או להיפך.

★ דוגמה להשפעה: הבחנה זו היא יסוד ל"חקירות" רבות בבריסק, המבחינות בין "דין חלות" (המעשה או המצב ההלכתי) ל"דין סיבת החלות" (הסיבה שהביאה לחלות). זהו ניתוח של השכבות השונות של הדין ההלכתי, שאפיין את התוספות.

סיכום

בעלי התוספות אכן יצרו תבנית חשיבה למדנית עמוקה ומקיפה. הם הורישו לעולם התורה לא רק פירושים, אלא שיטה שלמה כיצד לגשת לתלמוד, כיצד לנתח אותו, וכיצד למצוא את האמת ההלכתית והתורנית שבו. תבנית זו, הכוללת ראייה רחבה וכוללת של הש"ס, חתירה ל"סברא" והיגיון פנימי, ושימוש קפדני ב"חילוקים" ודיוקים לשוניים, היא הליבה של לימוד הגמרא העיוני בכל הישיבות עד ימינו, והיא באה לידי ביטוי הן בראייה הכללית והן בירידה לפרטים הדקים ביותר של הסוגיה.

חיה לכך, בכך שהן לקחו את עקרונות הדיאלקטיקה, הדיוק והחיפוש אחר האמת התורנית, ופיתחו אותן לרמות חדשות של עומק ורלוונטיות, כל אחת בדרכה הייחודית.

האם תרצה לצלול לדוגמה מסוימת מתוך סוגיה בגמרא כדי להמחיש את ההשפעות הללו בצורה קונקרטית יותר?

בעלי התוספות לא רק חידשו שיטת לימוד, אלא יצרו תבנית חשיבה למדנית - תן דוגמאות, האם זה ברמת ראייה כללית או ירידה לפרטים?

האמירה שבעלי התוספות לא רק חידשו שיטת לימוד, אלא יצרו תבנית חשיבה למדנית, היא מדויקת מאוד. זהו לא רק שינוי בטכניקה, אלא שינוי עמוק באופן שבו לימודים נגשים לטקסט התלמודי ולפתרון בעיותיו. תבנית חשיבה זו באה לידי ביטוי הן ברמה הכללית של הגישה לתלמוד והן בירידה לפרטי הפרטים של ניתוח סוגיות.

תבנית חשיבה למדנית: ראייה כללית

ברמה הכללית, בעלי התוספות הטמיעו את העקרונות הבאים, שהפכו לאבני יסוד בלימוד הגמרא:

1. התלמוד כמקשה אחת, חף מסתירות: עד תקופת התוספות, הלימוד היה לעיתים קרובות מקומי יותר - התמקדות בסוגיה ספציפית. התוספות הציגו תפיסה מהפכנית: התלמוד כולו הוא גוף אחד, קוהרנטי ונטול סתירות פנימיות. אם קיימת סתירה לכאורה בין שתי סוגיות מרוחקות, זוהי רק קושיה הדורשת יישוב על ידי חילוקים עמוקים.

★ דוגמה להשפעה: תבנית חשיבה זו היא הבסיס לכל ה"שיעורים הכלליים" בישיבות, שבהם הרב מנתח נושא רחבי באמצעות השוואת סוגיות מרוחקות. היא יסוד ל"בקיאות בעיון" ולתפיסה של "ש"ס ליטאי" (הכרת כל הש"ס לעומק).

2. חיפוש ה"סברא" (ההיגיון הפנימי): התוספות לא הסתפקו בתירוצים דחוקים או ב"כך מקובל". הם חתרו לחשוף את ההיגיון העומד מאחורי הדינים, את העיקרון המניע את האמוראים. הם שואלים "מאי שנא" (במה שונה) ו"מאי קמ"ל" (מה בא ללמדנו), ומחפשים את ההיגיון המהותי.

★ דוגמה להשפעה: זוהי אבן היסוד של ה"חקירות" הבריסקאיות. כשבריסקאי חוקר את ההבדל בין "חיוב גברא" ל"חיוב חפצא", הוא למעשה ממשיך את חיפוש ה"סברא" של התוספות, רק ברמה מופשטת ופילוסופית יותר של המושג ההלכתי.

3. גישה אנליטית ודיאלקטית: הלימוד של התוספות אינו רק פירוש אלא שיח מתמיד. הם מציגים שאלות, מעלים תירוצים, מקשים על התירוצים ומציעים תירוצים נוספים. הם מנתחים את הדיון התלמודי בדומה לדיון משפטי-פילוסופי, מפרקים אותו לגורמים ומגלים את הקשרים וההבחנות.

★ דוגמה להשפעה: כל "פלפול" או "שיעור עיוני" בישיבה כיום, המכיל הצגת קושיה, בניית "תירוץ"

3. תיאור ה"מסע" הלמדני: במקום להציג רק את התוצאה הסופית של הפירוש, ניתן לתאר לעיתים את הדרך: "נראה לכאורה קושיה זו, ובהתחלה קשה למצוא לה מענה, אך בעומק דברי התוספות מתגלה פתרון מבריק..." תיאור כזה משתף את הקורא בחוויה של הגילוי.

4. שימוש בלשון חיה ומעוררת השראה: במקום לשון יבשה, ניתן להשתמש בתיאורים כמו "הדברים מתיישבים באורח פלא", "התוספות מגלים כאן פשוט מופלא", "זוהי בנייה מחשבתית עוצרת נשימה".

דוגמא קצרה לכתיבה משלבת (לא במקום תוספות עצמן אלא כהערות פירוש): "וכאן נראה גאונותם העצומה של בעלי התוספות. כשנדמה שאין מוצא לסתירה שבין הסוגיות, הם בחכמתם המופלאה בונים חילוק דק-מני-דק, הפותח צוהר להבנה חדשה ומושלמת של כל הסוגיה כולה - ויש לנו ללמוד מכך לא רק על ההלכה, אלא על חתירה בלתי מתפשרת לאמת והרמוניה שבכל פרטי התורה."

לסיכום, אהבה לדרך הלימוד היא מרכיב חיוני ב"לימוד לשמה", ושיקופה בפירוש על התוספות רק תעשיר את הכתיבה, תקרב את הקורא לחומר ותעצים את המסר שהתוספות אינם רק ספר לימוד, אלא אוצר בלום של חכמה ויראת שמיים.

הערות המחבר:

[יש הבדל תהומי בשימוש במילים מוגזמות ו"מפוצצות" לכך שהכותב ממש חי את הסוגיה, וכאילו המלים של ההתלהבות שופעות ונובעות ממנו בצורה אמיתית. שהרי הכתיבה היא דבר לכאורה יבש, בעוד שהשיעור הוא דבר חי, שיש בו מלל, שימוש בנגינה, וכי נשים אינן זקוקות חיים?! שאם היינו קוראים זאת ביובש, הרי זה נשים אינן זקוקות חיים, מסקנה הפוכה. ולכן לאחר שיש סברא כה משמעותית, שיסוד ההשוואה הוא שמצווה מסויימת הינה כה בסיסית, שלא יעלה על הדעת שלא תהיה גם הנשים, צריך להיאמר בצורה שאתה כביכול הלומד, המאפשר לקורא לעמוד ולהציץ על דרך לימודך. ובאופן דומה השימוש במילות המפתח, בו הינך מתפעל מהתבנית הלמדנית, העשויה לשמש אותך גם במקומות אחרים.

והדבר השלישי הוא היכולת לחבר סוגיות ממקומות אחרים. חיבור זה התבצע ביתר שאת על ידי הגאון הרגוע וצ'ובי, המקשר לא רק את המלל השווה, אלא חותר לעומק הכוונה, ואותה הוא משווה בדוגמאות שכלל לא העלית בדעתך.]

מיצד שיטת הלימוד של ג'רבא קשורה על הלמדנות בתוספות, ואהבת התוספות

שיטת הלימוד בקהילות ג'רבא (ובהרבה קהילות תוניסאיות בכלל) היא אכן בעלת מאפיינים ייחודיים, והקשר שלה ללמדנות התוספות, ואף לאהבת התוספות, הוא עמוק ומעניין.

בכתיבת פירוש על התוספות בהחלט ניתן, ואף רצוי, להכניס את האהבה לדרך לימודם.

מדוע כדאי לשלב אהבה בפירוש?

1. חיבור רגשי ועומק: פירוש יבש, טכני ודידקטי בלבד, עלול לפספס את הפן הרגשי והעמוק של הלימוד. אהבה לדרך הלימוד של התוספות אינה רק סנטימנט אישי, אלא ביטוי להבנה עמוקה של היופי והחכמה הטמונים בשיטה. כשאדם אוהב את מה שהוא עושה, זה ניכר בכתיבה ומעמיק את החיבור של הקורא לחומר.

2. הנגשה והשראה: לומדים רבים, במיוחד אלו שבתחילת דרכם, חווים את לימוד התוספות כמסובך ומאתגר. כתיבה שנובעת מתוך אהבה לדרך, יכולה לשמש השראה עבורם. היא מראה שהקושי הוא חלק ממסע מעמיק ומתגמל, ושמצאורי המורכבות עומדת גאונות אנושית וקדושה אלוהית. זה יכול להפוך את הלימוד ממשימה לחוויה.

3. שיקוף מהות הלומד: אהבה לדרך הלימוד אינה זרה לעולם התורה. היא מהותית למושג "לימוד תורה לשמה". כפי שראינו, גדולי ישראל (כולל אלו שהושפעו מהתוספות כמו בריסק וחב"ד) שילבו את הלמדנות עם ממד פנימי ורוחני. פירוש שמשקף את האהבה הזו, מיישר קו עם תפיסה זו ומשדר את הקשר העמוק של המחבר לתורה.

4. הבלטת יופי השיטה: כתיבה אוהבת יכולה להבליט את נקודות החוזק והיופי בשיטת התוספות:

★ העקביות והקוהרנטיות: כיצד התוספות מצליחים לחבר בין סוגיות מרוחקות ולגלות שהש"ס כולו הוא יחידה אחת.

★ הגאונות האנליטית: כיצד הם מפרקים סוגיות מורכבות, מזהים קושיות נסתרות ומציעים פתרונות גאוניים.

★ החתירה לאמת: הדבקות שלהם בחשיפת האמת התורנית, גם במחיר של פלפול מעמיק.

מיצד לשלב אהבה בפירוש?

אין צורך להפוך את הפירוש לדרשה מוסרית בכל פסקה, אך ניתן לשלב את האהבה בדרכים עדינות ואפקטיביות:

1. הקדמה: בהקדמה לפירוש, ניתן להביע במילים ברורות את ההתפעלות והאהבה לדרך הלימוד של התוספות, את הקשר שלה ל"לימוד לשמה" ואת החשיבות שהיא תורמת לעולם התורה.

2. הערות ביניים והערות סיום לפרקים/סוגיות: בסיום דיון בתוספות מסוימות, או לאחר יישוב קושיה מורכבת, ניתן להוסיף הערה קצרה המביעה התפעלות: "והדברים עמוקים ונפלאים כמה גדלה חכמתם של בעלי התוספות ביישוב סוגיא זו", או "ומה נהדרת דרך לימוד זו החושפת את נשמת התלמוד".

אהבת התוספות בשיטת ג'רבא:

אהבת התוספות בג'רבא לא הייתה רק אהבה אינטלקטואלית לגאונות הלמדנית (אם כי זו הייתה קיימת), אלא אהבה שנובעת מהתרומה העצומה שלהם ללומד ולשמרת התורה:

1. התוספות כ"מאירים" את הגמרא: בג'רבא ראו בתוספות כלי חיוני ש"מאיר" את הגמרא ופותח אותה. ללא התוספות, הגמרא הייתה נשארת חידה או סדרה של סתירות. התוספות הם שהפכו את הלימוד למובן, עמוק וניתן להשגה, ובכך הקלו על השגת הבקיות המבוקשת.

2. התוספות כ"מורי דרך" לפסיקת הלכה: כיוון שהלימוד בג'רבא היה מכוון לפסיקת הלכה, והתוספות דנו רבות ביסודות הדינים, בשיטות הראשונים וביישובם - הם נחשבו למורים דרך הכרחיים להבנת השולחן ערוך והפוסקים. אהבה זו נבעה מהכרת תודה על הבהירות והסיוע שהם סיפקו להגעה להלכה.

3. החריפות והעומק התורני: למרות הדגש על הפשט והבקיות, הלומדים בג'רבא ידעו להעריך את החריפות והעומק הלמדני של התוספות. זה סיפק להם אתגר אינטלקטואלי וסיפוק עמוק, שהיו מרכיב חשוב בעונג הלימוד ("הטעם").

4. שיקוף מסורת הלימוד: לימוד התוספות היה חלק בלתי נפרד משרשרת המסירה של התורה. האהבה לתוספות הייתה גם אהבה למסורת הלימוד הארוכה של עמ"י, שהתוספות היו אחד משיאיה.

סיכום:

שיטת הלימוד בג'רבא הייתה למדנית ועיונית, אך עם דגש חזק על בקיות, פשט והלכה למעשה. התוספות היו עמוד תווך מרכזי בשיטה זו, בכך שסיפקו את הכלים הלמדניים (במיוחד ה"חילוקים") ליישוב קושיות, להבנת הש"ס כמארג אחיד, ולחשיפת היסודות העמוקים של ההלכה. האהבה לתוספות בג'רבא נבעה לא רק מההערכה לגאונותם, אלא בעיקר מהכרה בתרומתם המכרעת להנגשת הגמרא, להבהרתה ולסיוע בפסיקת הלכה, שהיו המטרות העליונות של הלימוד הקהילתי.

תרומת הרב מאיר מאזוז בפיתוח הלימוד הג'רבאי המדייק רבות בתוספות

הרב מאיר מאזוז, ראש ישיבת "כסא רחמים" וראש מוסדותיה, הוא דמות תורנית בולטת, במיוחד בציבור הספרדי-חרדי בישראל, והוא תרם רבות לשימור ולפיתוח שיטת הלימוד המסורתית של קהילות תוניס, ובמיוחד של ג'רבא, שאותה ירש מאביו, הרב מצליח מאזוז זצ"ל. תרומתו באה לידי ביטוי הן בלמדנותו האישית והן בהשפעתו על אלפי תלמידים.

היא שונה משיטות כמו בריסק או חב"ד, אך ניזונה מאותם מקורות ומדגישה היבטים אחרים של העיון.

שיטת הלימוד בג'רבא: "פלפול" עם דגש על פשט, הלכה למעשה ומקורות

הלימוד בג'רבא התאפיין ב:

1. בקיות מקיפה: דגש חזק על בקיות רחבה בש"ס, ראשונים, שולחן ערוך, ופוסקים. התלמידים למדו מסכתות רבות על בוריין.

2. שינון וזכירה: שיטות לימוד שכללו שינון חוזר ונשנה, לימוד בעל פה, וסיכומים תמציתיים כדי להטמיע את החומר.

3. לימוד הלכה למעשה: הלימוד לא היה רק עיוני-תאורטי, אלא מכוון תמיד לפסיקת הלכה. הרבנים היו גם פוסקי הלכה, והחיבור בין הגמרא והתוספות לשולחן ערוך היה מרכזי.

4. "פלפול" אך באופן שונה: היה פלפול, אך הוא התמקד יותר ביישוב קושיות על הפשט, בהשוואת מקורות והבנת דרכי הראשונים, פחות ב"חקירות" מושגיות מופשטות כמו בבריסק.

הקשר ללמדנות התוספות:

שיטת התוספות מהווה נדבך יסודי ומרכזי בלימוד בג'רבא, וזאת מכמה סיבות:

1. התוספות כ"פתרונים" של הש"ס: הלימוד בג'רבא שם דגש על הבנה ברורה של סוגיות הש"ס ויישוב קושיות. התוספות, בשיטתן ליישוב סתירות בין סוגיות, להקשות על רש"י וליישוב קושיות פנימיות בגמרא, היו את הכלי המרכזי והיעיל ביותר להשגת מטרדה זו. הם סיפקו את "המפתח" להבנת הש"ס כקומפלכס אחיד וקוהרנטי.

2. הדגש על "חילוקים": ה"חילוקים" (הבחנות) של התוספות היו כלי חשיבה יסודי גם בלימוד בג'רבא. הם שימשו לא רק ליישוב סתירות, אלא להבנה מעמיקה של עדינויות הדין והגדרותיו השונות. למרות שלא פותחו ל"חקירות" מופשטות כמו בבריסק, ה"חילוקים" היוו בסיס לבירור הלכתי מדויק.

3. התמקדות בפשט ובהוויות אביי ורבא: התוספות עוסקים בדרך כלל בפשט הגמרא, בשיטות האמוראים, ובהוויות ("שקלא וטריא"). גישה זו התאימה לשיטת ג'רבא ששמה דגש על הבקיות והבנת המקורות הראשונים.

4. חשיפת הקשרים בין סוגיות: לימוד התוספות הרגיל את הלומדים לחשוב בראייה רחבה, ולחפש הקשרים והשוואות בין סוגיות מרוחקות בש"ס. יכולת זו חיונית במיוחד בגישה של בקיות ולימוד הלכה למעשה, שדורשת לראות את כל התמונה.

לסיכום, הרב מאיר מאזוז הוא דמות מפתח בשימור ופיתוח שיטת הלימוד הגירבאית, ששמה דגש על הבקיאות המקיפה בשילוב עם עיון עמוק בתוספות. תרומתו ניכרת בהבלטת הפשט, בחיבור ההלכה למעשה, ובהנגשת העיון בצורה חיה ומרתקת, שמחזקת את האהבה לדרך הלימוד של התוספות בקרב תלמידיו ובכלל הציבור שמושפע מדרכו.

שיטת לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא ומיצד היא קשורה בתוספות

מהי שיטת "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא"?

"לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא" (בתרגום חופשי מארמית: להעלות את השמועה/הסוגיה על פי ההלכה) היא דרך לימוד תורה שבעל פה, שמטרתה העיקרית היא לברר את ההלכה למעשה מתוך הסוגיה הנלמדת. בניגוד ללימוד עיוני ותאורטי גרידא, שבו הדגש הוא על הבנה פלפולית של הדיון התלמודי לשמו, שיטת "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא" מכוונת את הלומד אל המסקנה ההלכתית המעשית.

הביטוי מופיע במספר מקומות בתלמוד, ולפי פירוש רש"י הוא מתאר את היכולת של חכם להסיק מסקנות הלכתיות מתוך הדיון התלמודי באופן שיתקבל להלכה על ידי פוסקים אחרים.

מאפייני שיטה זו:

- מטרה הלכתית: המטרה הסופית של הלימוד היא לדעת כיצד יש לנהוג בפועל.
- השוואת מקורות: בירור הלכה דורש השוואת סוגיות מקבילות, בחינת דעות הראשונים והאחרונים, והבנת כללי הפסיקה.
- הכרעה וסיכום: הלימוד אינו מסתיים בהבנת הקושיות והתירוצים בלבד, אלא במסקנה ברורה לגבי ההלכה.
- חיבור לשולחן ערוך ולפוסקים: שיטה זו כוללת באופן טבעי עיון בספרי הפסיקה המרכזיים (כמו הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, הטור, השולחן ערוך, והאחרונים) כדי לראות כיצד הסוגיות התלמודיות מיושמות להלכה.

מיצד היא קשורה לתוספות?

התוספות הם כלי יסודי וקריטי לשיטת "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא", וזאת ממספר סיבות:

1. בירור יסודות ההלכה: התוספות לא רק מפרשים את הגמרא, אלא מבררים את יסודות הסוגיות והדינים. הם חוקרים לעומק את המקורות, את הסברות העומדות בבסיס המחלוקות, ואת ההשלכות של כל שיטה. הבנה מעמיקה של התוספות מאפשרת להגיע להבנה מוצקה של שורשי ההלכה, שהיא תנאי הכרחי לפסיקה נכונה.
2. יישוב סתירות בין סוגיות: אחד המאפיינים הבולטים של התוספות הוא היכולת שלהם ליישב סתירות לכאורה בין סוגיות שונות בש"ס. פסיקת הלכה דורשת ראייה כוללת של כל התלמוד. ללא יישוב הסתירות, קשה לדעת מהי ההלכה הסופית. התוספות, באמצעות ה"חילוקים" וה"תירוצים" המבריקים שלהם, מאפשרים

תרומתו של הרב מאיר מאזוז ללמדנות התוספות ולימוד הגמרא:

1. שימור וחיזוק ה"בקיאות בעיון": הרב מאזוז ידוע בדגש שהוא שם על שילוב של בקיאות רחבה עם עומק עיוני. הוא מדגיש כי לימוד גמרא צריך להיות מהיר ומקיף, אך יחד עם זאת, לא על חשבון הבנה מעמיקה של הסוגיה. בגישה זו, הוא ממשיך את המסורת הגירבאית שראתה בלימוד התוספות כלי חיוני להבנת הגמרא על בוריה ויישוב קושיותיה. אצלו, התוספות אינם רק פרשנות, אלא חלק בלתי נפרד מלימוד הגמרא עצמה.
2. הבלטת הפשט והסברה הפשוטה: הרב מאזוז, בדומה לשיטה הגירבאית, שם דגש עצום על פשט הגמרא ורש"י לפני הכל. הוא רואה בתוספות כלי לברור הפשט העמוק ביותר. הוא פחות נוטה ל"חקירות" פילוסופיות-למדניות מופשטות נוסח בריסק, ויותר מתמקד בהבנת הסברה הפשוטה, ההגיונית והבהירה העומדת מאחורי דברי התלמוד והתוספות. הוא מבאר את התוספות באופן שמאפשר לראות את הרמוניית הש"ס ואת היישובים הפשוטים והעמוקים.
3. הדגשת ה"הוויות" ו"שקלא וטריא": בשיעוריו ובספריו, הרב מאזוז מדגיש את החשיבות של הבנת ה"שקלא וטריא" (הדיון התלמודי) על בוריו. התוספות, בפירושם את רש"י ואת הגמרא, חושפים רבדים עמוקים בהוויות אלו, והרב מאזוז מנחה את תלמידיו ללכת בדרך זו, לצלול לעומק הדיון התלמודי ולגלות בו את העדינויות הלמדניות שהתוספות מציגים.
4. חיבור הלכה למעשה: כפוסק הלכה מובהק וכמי שמוציא לאור עשרות ספרי הלכה (כמו סדרת "ש"ת ישיב"ץ"), הרב מאזוז מחבר תדיר את לימוד התוספות והגמרא אל ההלכה למעשה. הוא מראה כיצד דיוקים של התוספות מהווים יסודות לפסיקות בשולחן ערוך ובפוסקים מאוחרים יותר. חיבור זה מעצים את אהבת התוספות בכך שהוא מראה את הרלוונטיות המיידית של לימודם לחיי היום-יום של היהודי.
5. הנגשה ועידוד לימוד עצמאי: הרב מאזוז, דרך שיעוריו הרבים והבהירים (המועברים גם באמצעי תקשורת שונים), ודרך ספריו הרבים, מנגיש את לימוד התוספות ואת דרך העיון הגירבאית לציבור רחב. הוא מעודד לימוד עצמאי ועמוק, ומראה כי גם תוספות שנראות קשות, ניתנות להבנה בהשקעה נכונה ובשיטה. הוא מעורר אהבה לתוספות בכך שהוא חושף את יופיים ונגישותם.
6. "דרך הטעימה" בפרקטיקה: הוא מדגים הלכה למעשה את ה"טעם" בלימוד. שיעוריו ידועים בחינניותם, בהתלהבות ובשילוב סיפורים, גמטריאות ומוסר (בהשראת תורת הקבלה והחסידות הספרדית). למרות שהשיטה עצמה אינה חסידית-מושגית כמו חב"ד, הוא כן משלב נופך של התפעלות, אהבה לתורה וחיבור עמוק לכל קושיא ותירוץ. הוא מדגים כיצד פתרון קושיה בתוספות יכול להיות אירוע מרגש ומספק ביותר.

התוספות לעומקה, ואת דרך הפלפול והעיון המיוחדת להם. חיבורו העיקרי, פסקי הרא"ש, בנוי על סדר הגמרא, והוא מצטט ודן רבות בדברי התוספות, משווה אותם לראשונים אחרים (כמו הרי"ף והרמב"ם) ומכריע ביניהם.

הנקודות המרכזיות שמחברות את הרא"ש לתוספות הן:

1. הבנה עמוקה של שיטתם: הרא"ש לא רק מצטט את התוספות, אלא מבין את ה"סברא" (ההיגיון) הפנימית של כל שיטה ושיטה. הוא מתייחס לקושיותיהם, לתירוציהם ולחילוקיהם כאל נקודת מוצא לבירור ההלכה.
2. השימוש ב"חילוקים" תוספתיים: הרא"ש משתמש רבות ב"חילוקים" הלמדניים של התוספות ככלי לפתרון סתירות בין סוגיות, וכדי להגיע לדיוקים הלכתיים.
3. גישה ביקורתית ומיישבת: הרא"ש בוחן את דברי התוספות בעין ביקורתית, משווה אותם למקורות נוספים ולראשונים אחרים, ולעיתים גם דוחה את דבריהם אם אינם מתיישבים עם פסיקתו או עם מקורות אחרים. אך הוא עושה זאת מתוך היכרות מעמיקה עם דרכם.

הרא"ש כ"ראש גשר" להלכה:

תרומתו הייחודית של הרא"ש הייתה לקחת את הלימוד המורכב והעיוני של התוספות, ולהפכו לכלי נגיש ושיטתי לפסיקת ההלכה. הוא גישר על הפער בין "ההוויות" התלמודיות המורכבות לבין צורך הציבור בהלכה למעשה:

1. מבנה ספריו: בניגוד לתוספות שהם פירוש על הגמרא עצמה (ואינם מסכמים הלכה), הרא"ש כתב "פסקים". כלומר, לאחר הדיון התלמודי והעיוני (כולל התייחסות לתוספות), הוא מסיים בהלכה למעשה, לעיתים קרובות בפסיקה ברורה וקצרה.
2. השוואה בין "גאוני ספרד" ל"חכמי אשכנז": הרא"ש, שמוצאו מאשכנז אך פעל בספרד (טולדו), היה בעל ידע עצום הן בשיטת הלימוד האשכנזית (תוספות) והן בשיטת הפסיקה הספרדית (הרי"ף והרמב"ם). הוא שילב בין העיון האשכנזי לבין השיטתיות והפשטות הפסיקתית של הרי"ף והרמב"ם. הוא למעשה "תרגם" את העומק התוספתי לשפת הפסיקה המוכרת בספרד.
3. השפעתו על השולחן ערוך: פסקי הרא"ש היוו את אחד משלושת עמודי הפסיקה המרכזיים שעליהם נשען מרן יוסף קארו בכתיבת השולחן ערוך (לצד הרי"ף והרמב"ם). המשמעות היא שרבות מההלכות המופיעות בשולחן ערוך, במיוחד אלו המייצגות את שיטת אשכנז, נובעות ישירות מתוך הלימוד וההכרעות של הרא"ש, שבתוך הושפעו עמוקות מהתוספות.

דוגמאות מזיבה:

- סוגיות "שלא לשמה": הרא"ש דן רבות בכוונת המצוות. הוא לוקח את דיוקי התוספות בנושא ומחבר אותם למסקנות הלכתיות ברורות באילו מצוות הכוונה הכרחית ובאילו לא.

לראות את ההרמוניה שבתורה ולהבין כיצד הלכות שונות משתלבות זו בזו, ובכך מניחים תשתית איתנה לפסיקת הלכה עקבית.

3. הבנת שיטות הראשונים: התוספות דנים רבות בשיטותיהם של ראשונים אחרים (כמו הרי"ף, הרמב"ם, רש"י עצמו) ומציגים קושיות ותירוצים עליהם. כדי להסיק הלכה, יש צורך להכיר את מגוון הדעות ולדעת להכריע ביניהן. לימוד התוספות מחדד את היכולת הזו ומספק פרספקטיבה רחבה על הדיון ההלכתי.
4. זיהוי "נפקא מינה" (הבדלים מעשיים): למרות שהתוספות עוסקים בעיון, לעיתים קרובות הם מציינים במפורש את ההבדלים ההלכתיים המעשיים הנובעים ממחלוקות שונות או מפירושים שונים. זיהוי ה"נפקא מינה" הוא לב ליבה של שיטת "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא", והתוספות מסייעים ללומד לפתח את הרגישות הזו.
5. התוספות כשלב מקדים לשולחן ערוך: רבים מהפוסקים המאוחרים, ובמיוחד הרמ"א שפסקי ההלכה שלו עיצבו את מנהגי אשכנז, ביססו את פסיקותיהם על דברי התוספות. לפיכך, הבנה מעמיקה של התוספות היא חיונית כדי להבין את השולחן ערוך על בוריו, ולדעת מהו המקור התלמודי והראשוני מאחורי כל סעיף הלכתי.

לדוגמה, בסוגיות רבות, התוספות דנים האם ההלכה נקבעת לפי פסקא מסוימת בגמרא, או שיש לפרש אותה באופן אחר כדי ליישבה עם סוגיה אחרת. ההכרעה הזו של התוספות היא קריטית למי שמטרתו היא להגיע ל"לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא", שכן היא מכוננת אותו כיצד לפסוק.

בסיכומו של דבר, שיטת "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא" רואה בלימוד התורה מטרה סופית של יישום הלכתי, והתוספות הם לא רק פירוש תלמודי, אלא מורי דרך הכרחיים להשגת מטרה זו, בכך שהם מבדילים את יסודות הדינים, מיישבים סתירות, ומכניסים את הקרקע לפסיקת הלכה איתנה.

הערת המחבר:

[מעניין שמי שעמל מאוד בשיטת לימוד זו היו בהונגריה וגליציה. וכאן בעצם המטרה אינה כלימוד הספרדי החותר למצוא מה לעשות. ולא בלימוד הנהנה מהלמדנות של הסוגיה. אלא לכאות כיצד ההוכחה היא מתוך הסוגיה עצמה להכרעת ההלכה.]

הרא"ש הוא ראש גשר בין התוספות להלכה

הרא"ש (רבי אשר בן יחיאל) נחשב לדמות מפתח ול"ראש גשר" מובהק בין התוספות לפסיקת ההלכה**. תרומתו הייחודית בכך שהוא לקח את הלימוד העיון המעמיק של בעלי התוספות ועיגן אותו בפסיקה הלכתית ברורה ושיטתית.

הקשר של הרא"ש לתוספות:

הרא"ש עצמו היה תלמיד של מהר"ם מרוטנבורג, מגדולי בעלי התוספות האחרונים באשכנז. הוא גדל וספג את שיטת

1. המעבר מעיון לבירור הלכה: המהרש"ל לקח את העיון המורכב של התוספות, שנועד בעיקר להבנת הגמרא, והפך אותו לדרך שיטתית לבירור ההלכה. הוא לא רק מפלפל, אלא מכריע, ומטרת הפלפול היא להגיע למסקנה הלכתית יציבה.

2. יצירת "אב טיפוס" לספר פסיקה עיוני: ה"ים של שלמה" הוא חיבור הלכתי-עיוני מפורט. הוא אינו דומה לרי"ף או לרא"ש בקיצורם, וגם לא לשולחן ערוך בתמציתיותו. הוא מביא את כל הדיון התלמודי, את דברי הראשונים (ובעיקר התוספות), את ההקשות והתירוצים, ולבסוף מסיק מסקנה הלכתית. בכך הוא מהווה דגם לספרי הלכה מפורטים שיבואו אחריו.

3. גישה עצמאית לפסיקה: המהרש"ל נודע בגישתו העצמאית והנועזת בפסיקת הלכה. הוא הצהיר כי אין לפסוק הלכה רק משום ש"גדולי הקדמונים" או "רוב האחרונים" פסקו כך, אלא יש לחזור אל התלמוד ולבחון את הדברים לעומק. גישה זו, שהייתה שנויה במחלוקת עם הרמ"א (שדגל יותר ב"קבלת הוראות"), הובילה אותו לניתוח מעמיק של הסוגיות התלמודיות דרך עיני התוספות, כדי להכריע על פי הראיות החזקות ביותר מן הגמרא עצמה, ולא רק מתוך קבלת פסקים קודמים.

4. השפעה על פוסקי אשכנז: למרות מחלוקתו עם הרמ"א, המהרש"ל וספרו "ים של שלמה" הפכו לספר יסוד בלימוד ופסיקת הלכה באשכנז, ורבים מהפוסקים המאוחרים יותר (כגון הש"ך והט"ז) דנו רבות בדבריו והושפעו עמוקות משיטתו הלמדנית.

לסיכום, המהרש"ל הוא אכן "ראש גשר" בין התוספות להלכה. הוא לקח את מתודולוגיית העיון והפלפול של התוספות, שהייתה מרכזית בבתי המדרש באשכנז, ויישם אותה באופן שיטתי ומעמיק ביותר על מנת להגיע להכרעות הלכתיות ברורות ומנומקות. הוא לא רק פירש את הגמרא באמצעות התוספות, אלא בנה על גביהם דרך פסיקה עצמאית ומפורטת, שהשפיעה רבות על הלמדנות וההלכה בדורות שאחריו.

מבחינת היותו "ראש גשר" בין התוספות להלכה תוך כדי חזרה למקורות והנמקה למדנית, המהרש"ל אכן בולט יותר מהרמ"א.

ההבדל המהותי:

כדי להבין זאת, חשוב להבחין בין תפקידם ושיטתם של המהרש"ל והרמ"א:

• הרמ"א (רבי משה איסרליש): "מגשר" בין השולחן ערוך למנהג אשכנז. הפרויקט המרכזי של הרמ"א היה להוסיף את מנהגי אשכנז ופסקי ההלכה האשכנזיים ל"שולחן ערוך" של מרן יוסף קארו. תפקידו היה בעיקר לפסוק הלכה על בסיס הרי"ף, הרמב"ם, והרא"ש (כפוסקים העיקריים של השולחן ערוך), אך גם להתחשב בפסקי בעלי התוספות ופוסקי אשכנז שקדמו לו (כמו המהרי"ל, מהר"ם מינץ, וכמובן, המהרש"ל

• הלכות ברכות: בענייני ברכות, הרא"ש מברר את כללי הברכות, סדרן ותוקפן, כשהוא נשען על הדיוקים וההבחנות של התוספות.

לסיכום, הרא"ש היה גאון ששילב את העיון האשכנזי העמוק של התוספות עם הצורך להגיע למסקנות הלכתיות ברורות. הוא למעשה לקח את "הדרך הבריאה" של הבנת התוספות על בוריים, והשתמש בה כדי לבנות "גשר" איתן אל "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא", ובכך הכשיר את הקרקע לפסיקת ההלכה בדורות הבאים, עד לכתיבת השולחן ערוך.

המהרש"ל מהווה ראש גשר בין התוספות להלכה

המהרש"ל (רבי שלמה לוריא, המאה ה-16) נחשב ל"ראש גשר" משמעותי ביותר בין התוספות לפסיקת ההלכה**, ואף למי שהיווה תרומה ייחודית בעיצוב הלמדנות האשכנזית לאחר תקופת הראשונים.

הקשר העמוק לתוספות:

המהרש"ל היה תלמיד חכם אדיר ממדי, שנחשב לאחד מגדולי העיון והפלפול בדורו. הוא גדל על ברכי תורת בעלי התוספות והיה בקיא בהם באופן מופלג. חיבורו העיקרי, "ים של שלמה", הוא חיבור פלפולי הלכתי ענק על מסכתות רבות בש"ס, והוא כולו ספוג ברוח התוספות ובשיטתם.

היחס שלו לתוספות בא לידי ביטוי בכמה אופנים:

1. התוספות כ"מכונני התלמוד": המהרש"ל ראה בבעלי התוספות את מי ש"עשו את התלמוד כדור, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, ונמצא מיושר התלמוד ומקושר". כלומר, הוא הכיר בכך שהתוספות הם אלו שחשפו את השלמות והקוהרנטיות של התלמוד, ויישבו את הסתירות הפנימיות שבו.
2. התוספות ככלי למען "הכרעת ההלכה בראיות": המהרש"ל האמין שאין לפסוק הלכה על פי ספרים מקוצרים או אפילו על פי ראשונים גדולים בלי לחזור ולבדוק את המקורות בתלמוד עצמו. הוא דגל בגישה שכל הכרעה הלכתית חייבת להיות מבוססת על ראיות חותכות מן התלמוד. בדרך זו, התוספות היו עבורו כלי מרכזי לניתוח הסוגיות התלמודיות לעומק, להבין את ה"שקלא וטריא" ואת הסברות השונות, ועל יסוד הבנה זו - להכריע הלכה.

3. השוואה וביקורת פנימית: בדומה לתוספות עצמם, המהרש"ל לא היסס להקשות ולבחון שיטות שונות של ראשונים, כולל אלו שנחשבו ל"עמודי הוראה", ולדון בדבריהם. הוא עשה זאת מתוך עומק ההבנה התלמודית שרכש גם מהתוספות.

המהרש"ל כ"ראש גשר" להלכה:

למרות שה"ים של שלמה" הוא ספר פלפולי מעמיק מאוד, מטרתו הסופית היא לפסוק הלכה. הנה כיצד הוא מהווה ראש גשר:

גישר יותר בין ה"שולחן ערוך" העולמי למנהג אשכנז, על בסיס פסקי הראשונים (כולל התוספות) אך באופן פחות אנליטי ומפורט ממה שהציג המהרש"ל.

הערות המחבר:

[מאחר והבינה המלאכותית אינה מדוייקת, הבאתי רק את הרא"ש המהרש"ל והרמ"א כבסיס. אם כי היה דיון מרתק על שולחן ערוך אדמו"ר הזקן בעל התניא והשולחן ערוך שהשמטתי. שהוא לקח את הלמדנות, כולל התוס' כחלק מהפסיקה. ואגב אומרים כי בגיל צעיר היה קורא את קושיית התוס' ומתרחץ עוד לפני שקרא את תירוצם. והיכן שחלק עליהם, ביאר זאת בשולחנו בקונטרס אחרון המפולפל. ומה שהוא הוסיף זה הלכה בטעמיה, שדבר זה בא לידי ביטוי בקו ההרחבה, אצל הרא"ש והבית יוסף (לא בחיבורו על השולחן ערוך, ששם חזר וצמצם).]

תרומת המהרש"א בחיבור נפרד של חידושי אגדות ללימוד התוספות

תרומתו של המהרש"א (רבי שמואל אליעזר איידלס) בחיבורו הנפרד "חידושי אגדות" (ח"א) ללימוד התוספות היא עצומה וייחודית, והיא מעמיקה את לימוד התוספות לרבדים שלא תמיד זוכים למלוא תשומת הלב בלימוד העיון הרגיל. בעוד שחיבורו המרכזי "חידושי הלכות" (ח"ה) דן בפלפולי ההלכה, חידושי אגדות משלים את התמונה בדרך מרתקת.

הרקע לחיבור "חידושי אגדות":

בכל דף גמרא, לצד הדיונים ההלכתיים ("שמעתתא"), מופיעות גם אגדות, סיפורים, דרשות, מוסר והגות. בעלי התוספות עצמם, בפירושיהם על הדף, מתייחסים לעיתים גם לאגדות, אך לרוב באופן תמציתי, או רק כשהאגדה נוגעת באופן ישיר להבנה הלכתית. המהרש"א, לעומת זאת, לקח על עצמו משימה נוספת: לפרש ולהעמיק דווקא באגדות אלו.

תרומת "חידושי אגדות" ללימוד התוספות:

1. הארה על הקשר בין הלכה לאגדה ("הלכה מתוך אגדה"): לפעמים, אגדה מסוימת בגמרא מכילה רמז או יסוד הלכתי שעליו בנויה ההלכה, או שיש בה קושי הלכתי. התוספות עשויים לרמוז לכך. המהרש"א בחידושי אגדותיו חופר לעומק בחיבור זה, ומראה כיצד עקרונות אמוניים או רעיונות פילוסופיים משתקפים באגדה, קשורים להלכה או לדיון התוספתי עצמו. הוא חושף את ה"סוד" או ה"טעם" המוסרי/אמוני שמאחורי פלפול הלכתי. זה מעצים את לימוד התוספות, שכן הוא חושף שלפלפול היבש לכאורה ישנו גם רובד עמוק יותר.

2. השלמת ההבנה הכוללת של הסוגיה: לימוד "חידושי הלכות" יחד עם "חידושי אגדות" על אותו דף, יוצר הבנה הוליסטית ושלמה של הסוגיה. התוספות עוסקים בדרך כלל בבירור הסוגיה ההלכתית. חידושי אגדות

עצמו). הוא אמנם הכיר היטב את התוספות ולימד אותם, אך בחיבוריו ההלכתיים (כגון הגהותיו על השולחן ערוך והדרכי משה) הוא מביא בעיקר את המסקנה ההלכתית על בסיס הדיון בגמרא ובראשונים, ולא בהכרח מפרט את הדיון הפלפולי המלא. מטרתו הייתה להנגיש את ההלכה, ולכן הוא לא "מתעכב" על כל פלפול של התוספות, אלא מביא את ההלכה שנפסקה על פיהם או על פי שיטות אחרות. הוא דגל בעיקרון "קבלת הוראות", כלומר, שיש לפסוק על פי הפסקים המקובלים בקהילות ישראל.

- המהרש"ל (רבי שלמה לוריא): "מגשר" בין התוספות (והתלמוד עצמו) לבירור ההלכה בדרך פלפולית. המהרש"ל, בחיבורו "ים של שלמה", פעל ממניע שונה. הוא שאף לחזור אל מקורות הגמרא והתוספות עצמם, ולבנות מהם את ההלכה בדרך פלפולית-ביקורתית. הוא לא הסתפק בקבלת פסקים מוסכמים, אלא דרש לנתח כל סוגיה לעומקה, להקשות על כל הפירושים (כולל אלו של הר"ף, הרמב"ם, ואפילו תוספות אחרות), ולבסוף להגיע להכרעה הלכתית מנומקת באופן יסודי מתוך התלמוד ובעלי התוספות. לכן, חיבורו "ים של שלמה" הוא לא רק ספר פסיקה, אלא ספר עיון הלכתי מקיף, שבו כל הלכה נבחנת שוב ושוב מול הגמרא והתוספות. הוא למעשה "מראה את הדרך" כיצד מגיעים להלכה מתוך הלימוד המורכב, ולא רק מציג את התוצאה.

מדוע המהרש"ל יותר "ראש גשר" מבחינה זו:

1. הנמקה תוספתנית מפורטת: המהרש"ל מציג בחיבורו את כל הדיון הלמדני שהוביל לפסיקה. הוא מביא את קושיות התוספות, את תירוציהם, את ה"חילוקים" שלהם, ומנתח אותם לעומק. הוא מאפשר ללומד לעקוב אחר תהליך הפלפול מהתחלה ועד הסוף. הרמ"א, לעומת זאת, לרוב מביא את ההלכה הפסוקה, לעיתים בצירוף המקור (כמו "עיי' בתוספות..."), אך אינו מפרט את הדיון הלמדני כולו.

2. חזרה למקורות הגמרא והתוספות כסמכות עליונה: המהרש"ל ראה את הלימוד העיוני היסודי של התלמוד והתוספות כדרך הבלעדית להגיע לאמת ההלכתית, גם אם זה אומר לחלוק על פוסקים קדומים. זו גישה של "לדרוש ולחקור" לעומק. הרמ"א, לעומתו, היה יותר "מסכם" ומקבץ את הפסיקות המקובלות, אם כי בוודאי שלמד וניתח את התוספות גם הוא.

3. השפעה על שיטת הלימוד: סגנון הלימוד של המהרש"ל, שדגל בבחינה מחודשת של כל סוגיה על בסיס המקורות הראשונים, השפיע רבות על עיצוב הלמדנות בישיבות אשכנז בדורות שלאחריו. הוא למעשה הדגים כיצד ניתן לקחת את הלימוד של התוספות ולהפוך אותו לכלי מרכזי לפסיקה.

לכן, בעוד ששניהם היו פוסקי הלכה גדולים שספגו את תורת התוספות, המהרש"ל בולט יותר כ"ראש גשר"*** במובן זה שהוא לקח את הלמדנות של התוספות והפך אותה לשיטה פורמלית ופומבית לבירור הלכה עמוק ומנומק, תוך חזרה בלתי מתפשרת למקורות התלמודיים עצמם. הרמ"א, לעומתו,

ניתן ואף מקובל ליצור כלים של למדנות דרך ניתוח והבנה של מילות המפתח בתוספות.

למעשה, זהו אחד מעמודי התווך של "ראש ישיבה" (חשיבה למדנית עמוקה) שמתפתח בלימוד תוספות. מילות המפתח הללו הן לא סתם מילים, אלא קודים המצביעים על כלים לוגיים, מבניים ורעיוניים המנחים את חשיבתם של בעלי התוספות.

מהן "מילות מפתח" בתוספות?

מילות מפתח בתוספות הן ביטויים או צרופי מילים החוזרים על עצמם, המציינים פעולה למדנית מסוימת, יחס בין סוגיות, או טיעון ספציפי. הן משמשות כ"סימני דרך" ללומד כדי להבין את כיוון הפלפול והטיעון של התוספות.

דוגמאות למילות מפתח ומשמעותן הלמדנית:

- "ואם תאמר" / "וצריך לומר": מציגים קושיה על הגמרא, על רש"י, או על שיטה אחרת של ראשונים. לימוד זה מפתח את יכולת ההקשיה.
- ★ כלי למדנות: יכולת זיהוי קושיות. הלומד לומד לחפש פערים, סתירות, או קשיים הגיוניים.
- "ויש לומר" / "וי"ל": מציגים תירוץ לקושיה.
- ★ כלי למדנות: יכולת פיתוח תירוצים ויישוב סתירות. הלומד לומד להציע פתרונות הגיוניים לקשיים, וליישב סתירות בין מקורות שונים.
- "וי"ל דרחוק הוא" / "וי"ל דלא דמי": מציין דחייה של תירוץ קודם או של השוואה מסוימת.
- ★ כלי למדנות: יכולת ביקורת והבחנה (חילוק). הלומד מפתח את היכולת לבחון טענות ולמצוא בהן חולשות או להבחין בין מקרים שונים (למרות דמיון חיצוני).
- "מיהו" / "מיהו תיקשי": מציג הסתייגות, שאלה נוספת או קושיה חדשה על תירוץ שכבר נאמר.
- ★ כלי למדנות: יכולת העמקה וחתירה לשורש. הלומד לומד שלא להסתפק בפתרון שטחי, אלא לבחון אותו לעומק ולחפש רבדים נוספים.
- "אין הכי נמי": מאשר את הקושיה (כלומר, הקושיה קשה באמת), אך לפעמים ממשיך ומציע תירוץ עמוק יותר.
- ★ כלי למדנות: הכרה בקושי ובחוסר פתרון מיידי, תוך חיפוש אחר פתרון יסודי יותר.
- "וצ"ע" (וצריך עיון): מציין שהתוספות עצמם לא הגיעו לפתרון שלם, ומותירים את הדבר ב"צריך עיון" (דורש עוד חקירה).

★ כלי למדנות: צניעות למדנית והבנה בגבולות הדעת. הלומד לומד שאין פתרון לכל שאלה, ושעצם ההכרה ב"צריך עיון" היא חלק מהיחוס הלמדני.

מאפשרים לראות את המארג השלם של הדף, וכיצד האגדה אינה רק "סיפור צדדי" אלא חלק בלתי נפרד מהמסר הכולל של הדף, ולעיתים קרובות משלימה ומאירה נקודות גם בתוספות.

3. העמקה ב"טעמי המצוות" ו"סברות" פנימיות: בעוד שהתוספות מתמקדים ב"סברא" הלמדנית (מדוע נפסקה הלכה זו כך ולא אחרת, מה ההיגיון המשפטי), המהרש"א בחידושי אגדות מסייע למצוא את ה"סברא" המוסרית או האמונית** שנותנת "טעם" פנימי יותר להלכה. לעיתים הוא אף יראה כיצד קושיית התוספות או תירוצם משקפים עניין אמוני מסוים או עקרון יסודי בעבודת ה'.

4. חיבור הנגלה לנסתר (בצורה מתונה): המהרש"א לא היה מקובל מובהק כמו האר"י או הרש"ש, אך בחיבורי האגדות שלו הוא לעיתים משלב רמזים קבליים או עקרונות פנימיים (מתוך ספרי זוהר ומדרשים), שיכולים לתת מימד נוסף של עומק לדיון התלמודי-תוספתי. הוא פותח צוהר לראות את התורה לא רק כחכמה חיצונית, אלא גם כחוכמה פנימית.

5. פיתוח חשיבה כוללת ומעמיקה: הלימוד המשלב את "חידושי הלכות" ו"חידושי אגדות" מחנך את הלומד לראות את התורה כולה כמקשה אחת - הלכה ואגדה משלימות זו את זו. זה מאפשר ללמוד את התוספות לא רק כטקסט פלפולי, אלא כחלק ממערכת גדולה יותר של חכמת תורה, שבה כל פרט בעל משמעות.

דוגמה:

נניח בתוספות ישנו דיון הלכתי מורכב על כוונת התפילה, והם מקשים קושיה עמוקה ומציעים תירוץ מבריק. ב"חידושי הלכות" המהרש"א ידון בקושיא ובתירוץ זה במישור ההלכתי-למדני. אך ב"חידושי אגדות", אם ישנה אגדה באותו עמוד (למשל, על גדולת התפילה או על כוונת הלב), הוא עשוי להתייחס לאגדה זו ולחבר אותה לדיון ההלכתי של התוספות. הוא יראה כיצד עצם הקושיה של התוספות או דרך התירוץ שלהם משקפים עקרון עמוק בכוונת הלב בתפילה כפי שהוא משתקף באגדה.

לסיכום, תרומת המהרש"א ב"חידושי אגדות" ללימוד התוספות היא בחיבור הנגלה לנסתר, הלכה לאגדה, ובהענקת רובד של טעם ומשמעות פנימית לדיונים הלמדניים החריפים. הוא מלמד שה"ראש" הלמדני (שמתחדד בלימוד התוספות) אינו פועל בריק, אלא קשור ומושפע מעולם שלם של אמונה, מוסר והגות, שהם חלק בלתי נפרד מלימוד התורה.

הערת המחבר:

[עצם זה שיש שני חיבורי מהרש"א מלמדים את הלומד, עד כמה יש לתת משקל לכך שבעלי התוס' התייחסו בלימודם לא רק לחלק הלמדני בניגלה, אלא גם לחלק הפנימי באגדה.]

מילות מפתח בתוספות אינן מוגבלות כלל לשאלה ותידוך בלבד. הן משתרעות על פני קשת רחבה של פעולות למדניות, וכל אחת מהן פותחת פתח לכלי למדני אחר.

מילות מפתח נוספות וכלים למדניים שהן הושפעות:

בוא נרחיב על מילות מפתח נוספות ועל הכלים הלמדניים העמוקים שהן מאפשרות לפתח:

1. מילים המצביעות על "סברא" (היגיון / עומק הדין):

★ "דאל"כ" / "דאי לא תימא הכי" (שאם לא כן): מצביע על סברא היגיונית שמחייבת את הפירוש של התוספות. זהו ביטוי של הוכחה עקיפה, שכן אם לא נקבל את דבריהם, הדבר יוביל למסקנה אבסורדית או בלתי מתקבלת על הדעת.

★ כלי למדנות: פיתוח חשיבה לוגית-היסקטית. הלומד לומד לבנות טיעונים המבוססים על הכרח לוגי, ולזהות את ההשלכות הבלתי נמנעות של כל סברא.

★ "הא איתמר" / "והאמר": מצביע על מקור תלמודי אחר (מאמר אמוראי, ברייתא, משנה) שממנו התוספות מסיקים סברה או דוחים סברה קודמת.

★ כלי למדנות: יכולת ציטוט ממקורות ותימוך טיעונים. הלומד לומד לחזק את טענותיו על ידי הבאת ראיות ממקורות נוספים בש"ס, ולראות כיצד הגמרא עצמה משמשת ראייה לעצמה.

2. מילים המצביעות על "חילוק" (הבחנה / הבדלה):

★ "שאני התם" / "התם לא דמי להכא": מצביע על כך שיש הבדל מהותי בין שני מקרים שנראים דומים. זהו לב ליבה של הלמדנות התוספתנית והבריסקאית.

★ כלי למדנות: יכולת אנליזה, אבחנה דקה. הלומד לומד לזהות ניואנסים, פרטים חיוניים וגורמים משתנים שמשנים את הדין או את הסברא, גם בין מקרים שנראים זהים. זהו כלי קריטי ליישוב סתירות עמוקות.

★ "וקא משמע לן": לרוב מציין שחידוש מסוים (של חילוק או דיוק) הוא זה שמלמד אותנו דבר מה חשוב, ולכן הגמרא או התוספות נזקקו לו.

★ כלי למדנות: הבנת מטרת החידוש ורלוונטיותו. הלומד לומד לזהות לא רק את ה"מה" של החידוש, אלא גם את ה"למה" - את התרומה ההלכתית או הסברתית שלו.

3. **מילים המצביעות על יחס בין שיטות / עריכה: **

★ "יש מפרשים" / "יש אומרים": מציג פירוש חלופי או שיטה שונה ממה שהוצג קודם. לרוב, התוספות יביאו דעה זו כדי לדחותה או כדי להכריע בינה לבין דעה אחרת.

• "וא"ת" (ואם תאמר) פתיחה לשיטת רש"י / שיטה אחרת: התוספות מקשים על שיטת רש"י או על ראשון אחר, ואז מציעים את שיטתם.

★ כלי למדנות: השוואת שיטות, הבנת עמדות שונות, ופיתוח שיטה עצמאית. הלומד לומד לנתח את ה"סברא" (ההיגיון) של כל שיטה ולהבין את נקודות החוזק והחולשה שלה.

• "והא דאמרינן": לרוב מצביע על חיבור לסוגיה אחרת במקום אחר בש"ס.

★ כלי למדנות: יכולת יצירת הקשרים בין סוגיות ("ראיית הש"ס כולו כמקשה אחת"), ויישוב סתירות רוחביות.

• "לפיכך": מביא מסקנה הלכתית או סברא הנובעת מהדין.

★ כלי למדנות: הסקת מסקנות וזיהוי "נפקא מינה" (הבדל מעשי).

כיצד יוצרים כלים של למדנות דרך אלו?

הלומד אינו רק "קורא" את התוספות, אלא משתמש במילות המפתח הללו כדי לפענח את תהליך החשיבה התוספתנית ולחקות אותו:

1. זיהוי מבנה הטיעון: מילות המפתח מאפשרות ללומד לזהות את המבנה הלוגי של כל יחידת תוספות: קושיה -> תירוץ/תירוצים -> דחייה/הסתייגות -> מסקנה. הבנה זו מארגנת את החשיבה.

2. פיתוח הרגל להקשות ולתרוץ: כשהלומד נתקל ב"ואם תאמר", הוא מנסה לשאול את השאלה בעצמו לפני שהוא קורא את התירוץ. כשמופיע "ויש לומר", הוא מנסה למצוא את התירוץ בעצמו. תרגול חוזר זה מפתח את "הראש" הלמדני.

3. הבחנה בין סוגי קושיות ותירוצים: מילות המפתח יכולות לרמוז על סוג הקושיה (לשונית, סברתית, מסתירה, מברייטא אחרת) ועל סוג התירוץ (חילוק, דחיית מקור, פירוש מחודש). זה מפתח את כושר האבחנה של הלומד.

4. שליטה ב"שפת הלמדנות": ההיכרות עם מילים אלו היא כמו לימוד שפה חדשה - שפת הפלפול התלמודי. ככל שהלומד שולט בשפה זו, כך הוא יכול להתבטא טוב יותר, לחשוב למדנית, ולהבין חידושי תורה אחרים.

5. השוואת סוגיות באופן יזום: כאשר התוספות משתמשות ב"והא דאמרינן", הלומד לומד לחשוב בעצמו על סוגיות דומות ועל הקשרים ביניהן, גם אם התוספות לא מציינים אותם במפורש.

לכן, לימוד התוספות אינו רק רכישת ידע הלכתי, אלא אימון מנטלי מקיף המפתח כלים למדניים קוגניטיביים יקרי ערך. מילות המפתח הן המפתחות לכניסה לעולם זה, והן מאפשרות ללומד לא רק להבין את הפלפול, אלא להפוך לבעל פלפול בעצמו.

למאמר תלמודי אחר שמהווה ראיה, סיוע, או מקור להשוואה.

★ כלי למדנות: חשיבה רוחבית ואנלוגית. הלומד מתרגל לחפש הקשרים בין סוגיות שונות בש"ס, לזהות עקרונות משותפים המקשרים ביניהם, ולהשתמש בידע מסוגיה אחת כדי להבין או להוכיח דבר בסוגיה אחרת. זהו יסוד ה"כדור" של הש"ס שהמהרש"ל דיבר עליו.

3. מילים המצביעות על הכרעה / מסקנה עקרונית:

- "אלמא": "מכאן אנו למדים" / "ממילא" - ביטוי המופיע בדרך כלל לאחר דיון, ומצביע על מסקנה ברורה או הכרעה עקרונית הנובעת מהדברים.

★ כלי למדנות: הסקת מסקנות והבנת ההשלכות הרחבות. הלומד לומד לזהות את ה"שורה התחתונה" העקרונית מדיון סבוך, ולראות מה המשמעות הרחבה של הדיון מעבר למקרה הספציפי.

4. מילים המצביעות על יחסי סיבה ותוצאה / גורם ודין:

- "משום ד..." / "מפני ש...": מצביע על הסיבה, המניע או הגורם ההלכתי/סברתי שמאחורי דין, קושיה או תירוץ מסוימים.

★ כלי למדנות: זיהוי קשרים סיבתיים, הבנת תלויים ובלתי תלויים. הלומד לומד לנתח את המבנה הפנימי של הדין, ולהבין מהו הגורם העיקרי שקובע את ההלכה או את הבעיה הלמדנית. זה חיוני לניתוח "חקירות" עמוקות.

5. מילים המצביעות על חוסר התאמה / דחייה מוחלטת:

- "תימה" / "תמיהה": "פלא" - ביטוי המביע תמיהה חזקה על דעה או פירוש מסוימים, לעיתים קרובות כהקדמה לדחייתם.

★ כלי למדנות: פיתוח חוש ביקורתי וזיהוי "קפיצות דרך" או טענות חלשות. הלומד לומד לזהות מתי סברה אינה מתיישבת עם ההיגיון התלמודי או עם עקרונות יסוד.

6. מילים המצביעות על הגבלה / חריגה:

- "דווקא" / "הוא הדין": "דווקא" מציין שהדין או הסברה חלים רק במקרה הספציפי ולא במקרים דומים (למרות שנראים דומים). "הוא הדין" מציין שהדין חל גם במקרים דומים אחרים, למרות שהגמרא ציינה רק אחד.

★ כלי למדנות: הבחנה בין כלל ופרט, וזיהוי גבולות הגזרה של הדין. הלומד לומד לדקדק ולצמצם או להרחיב את הדינים בהתאם ללשון הגמרא וסברתה. זהו אחד הכלים המרכזיים ב"ראש ישיבה".

כל אחת ממילות המפתח הללו היא שער לפיתוח כישורי חשיבה למדניים, ומלמדת את הלומד לא רק "מה" התוספות

★ כלי למדנות: הבנת מגוון דעות, השוואת שיטות, ופיתוח יכולת סינתזה והכרעה. הלומד לומד שאין רק דרך אחת להבין סוגיה, וכיצד לנתח את היתרונות והחסרונות של כל גישה.

★ "וקשה לר"י" / "ותירץ ר"ת": מצביע על קושיה או תירוץ ספציפי של אחד מבעלי התוספות (כמו רבי יצחק, ר"ת), ועל ידי כך חושף את התפתחות הדיון בתוך בית המדרש שלהם.

★ כלי למדנות: מעקב אחרי דיון דיאלקטי, והבנה היסטורית-למדנית. הלומד לומד לראות את התוספות כדיאלוג חי בין חכמים ולא רק כטקסט סטטי.

4. מילים המצביעות על הכרעה / מסקנה:

★ "ואין נראה" / "ולא נהירא": מבטלים דעה או תירוץ קודם.

★ כלי למדנות: פיתוח ביקורתיות והיכולת לדחות טענות לא מספקות.

★ "ונראה כדברי": מראה את ההכרעה הסופית של התוספות בין דעות שונות.

★ כלי למדנות: הסקת מסקנות ופיתוח יכולת הכרעה מנומקת.

המסקנה:

מילות המפתח בתוספות הן הרבה יותר מ"תגיות" לשוניות. הן קודים לוגיים ומתודולוגיים שחושפים את אופן החשיבה של בעלי התוספות. על ידי הכרה ושימוש שיטתי במילים אלו, הלומד רוכש לא רק ידע תלמודי, אלא גם ארגז כלים עשיר של חשיבה אנליטית, ביקורתית, סינתטית והלכתית, שהם נדבכים חיוניים בכל למדן. זוהי ההוכחה הטובה ביותר לכך שהלימוד של התוספות אינו רק שינון, אלא פיתוח אינטלקטואלי מעמיק.

יש אינספור דוגמאות למילות מפתח בתוספות ולכלים הלמדניים שהן חושפות. הנה עוד כמה, תוך הדגשת כלי הלמדנות הייחודי שכל אחת מהן מלמדת:

1. מילים המצביעות על פירוש חלופי / פשט אחר:

- "ויש לפרש": התוספות מציעים דרך אחרת להבין את דברי הגמרא, רש"י או מקור אחר, שלעיתים שונה מהפשט הראשוני או מפירוש שהובא קודם.

★ כלי למדנות: גמישות מחשבתית וראייה רב-ממדית. הלומד לומד שלא להיתקע בפירוש אחד, אלא לחפש דרכים נוספות להבין את הטקסט, ולבחון את היתרונות והחסרונות של כל פירוש. זו מפתח יכולת לנתח טקסטים מכמה זוויות.

2. מילים המצביעות על השוואה או אנלוגיה:

- "כהא דאמרין" / "והיינו דאמרין": "כמו שאמרנו" או "וזהו שאמרנו" - ביטוי המפנה לסוגיה מקבילה או

מכירים בקושי מסוים או בטענה נגדית. זהו שלב של התמודדות כנה עם המורכבות.

★ שלב ב' (הדחייה / החידוש): לרוב יבוא המשך "מכל מקום" או "אבל" שיציג את התירוץ, החילוק, או החידוש שמיישב את הקושי למרות הקושי הראשוני.

★ כלי למדנות: אובייקטיביות למדנית וראיית תמונה מורכבת. הלומד לומד שגם אם יש קושי או טענה חזקה נגדית, עדיין ייתכן שיש דרך ליישב אותה או לחדש בה, מבלי להתעלם מהקושי.

4. "והא דאמרינן... היינו דווקא..." (מקור והגבלה/דיוק):

★ שלב א' (הבאת מקור / סוגיה מקבילה): "והא דאמרינן" מביא אמרה או סוגיה אחרת מהתלמוד. בשלב זה ישנה הצגה של הנתונים.

★ שלב ב' (הגבלה / דיוק): "היינו דווקא" מציין שאת האמרה הזו יש לפרש רק בהקשר מסוים או בדרך מסוימת, כדי ליישבה עם הסוגיה המרכזית, או כדי להפיק ממנה את הדין המדויק.

★ כלי למדנות: יכולת אינטגרציה ודיוק בהבנת מקורות. הלומד לומד לזהות מתי מקור כללי צריך להיות מוגבל, ומתי יש לפרש אותו באופן ספציפי כדי שיתאים למכלול התורה. זוהי דרך ליישב סתירות לכאורה ולהגיע לדיוקים הלכתיים.

חשיבות זיהוי השלבים בלימוד:

זיהוי מילות המפתח המצביעות על שלבים שונים בדיון הלמדני הוא קריטי ל"ראש ישיבה" מכמה סיבות:

- פיענוח המבנה הפנימי: זה מאפשר ללומד לפענח את המבנה הלוגי המורכב של כל "דיבור המתחיל" בתוספות. הוא רואה את רצף החשיבה.
- פיתוח חשיבה דיאלקטית: הלימוד הזה מחנך לחשוב בדו-שיח מתמיד, להקשות ולתרוץ, לדחות ולהבחין.
- העמקה והבנת הסברא: זיהוי השלבים מוביל להבנה עמוקה יותר של ה"סברא" (ההיגיון) שמאחורי כל קושיה, תירוץ או חילוק. זה לא רק "לדעת מה כתוב", אלא "להבין למה כתוב".
- יישום עצמאי: ברגע שהלומד מפנים את השלבים הללו, הוא יכול ליישם אותם בעצמו על סוגיות חדשות, להקשות קושיות "תוספתניות" ולנסות לתרוץ אותן בדרכים דומות.

ההבנה שמילות מפתח רבות בתוספות מייצגות תהליכים למדניים מרובי שלבים היא אבן יסוד בדרך ללמדנות עמוקה ואמיתית.

הערות המחבר:

[פעמים רבות הראינו במילות המפתח בתוס', כיצד יש בהם שני שלבים ואף יותר. ולפעמים דרך מילות המפתח הינן מקבל מפה של כל מהלך התוס', וכפי שדרך מילות המפתח בגמרא, מקבלים את תמצית

אומרים, אלא "כיצד" הם חושבים וכיצד הוא עצמו יכול לחשוב באופן תלמודי מעמיק.

הערות המחבר:

[ההתחקות אחר מילות המפתח היא נשמת הלמדנות, וממש מחייבת את הלומד להכיר ולעקוב על כך בכל תוס'. בחיבור שלי אף אני סופר בצורה מתוחכמת את מספר הפעמים שביטוי זה מופיע בכל התוס' בש"ס. והדבר דורש תיחום ושימוש של אותיות קודמות וכדומה. ודרך זו הינה המשך ישיר למילות המפתח בגמרא, אלא שבתוס' עניין זה הורחב בהרבה, והעושר רק גדל בכמה קנה מידה יותר.]

מילות מפתח רבות בתוספות אכן דנות על שני שלבים (או יותר) של תהליך למדני, ומגלות בכך את עומק הניתוח של בעלי התוספות. זהו עיקרון מרכזי בבניית "ראש" למדני: היכולת לזהות את הרבדים השונים בדיון.

דוגמאות למילות מפתח המצביעות על תהליך דו-שלבי:

1. "ואם תאמר... ויש לומר..." (קושיה ותירוץ):

★ שלב א' (הקושיה): "ואם תאמר" מציג את הבעיה הלמדנית. זהו השלב הראשון של זיהוי קושי, סתירה, או אי-התאמה. הלומד מתרגל לראות את הקושיה כאתגר אינטלקטואלי.

★ שלב ב' (התירוץ): "ויש לומר" מציג את הפתרון לבעיה. זהו השלב שבו התוספות מציעים הסבר המיישב את הקושיה, בין אם על ידי חילוק, פירוש חדש, או הפניה למקור אחר.

★ כלי למדנות: הלימוד הדו-שלבי הזה מפתח את היכולת של הלומד להבין בעיה לעומקה לפני שהוא קופץ לפתרונות, ולאחר מכן לבחון את יעילות הפתרון. הוא מלמד את הדיאלקטיקה הבסיסית של התלמוד.

2. "מיהו קשה..." (תירוץ, ואז קושיה על התירוץ):

★ שלב א' (התירוץ/הסבר ראשוני): לרוב מופיע לאחר שכבר הובא קושיה וניתן לה תירוץ, או שהוצג פשוט מסוים. ה"מיהו" בא כהסתייגות.

★ שלב ב' (הקושיה על התירוץ): ה"קשה" מצביע על כך שהתירוץ הראשוני אינו שלם, ושיש עליו קושיה נוספת או חיסרון.

★ כלי למדנות: ביקורתיות מתמשכת וחתירה לעומק. הלומד לומד שלא להסתפק בפתרון חלקי, אלא לבחון כל פתרון בפני עצמו, ולנסות להקשות עליו קושיות נוספות. זה מפתח את היכולת לראות את "האחור וקדם" של כל דיון.

3. "ואף על גב ד..." / "אבל" (הודאה ודחייה/חידוש):

★ שלב א' (הודאה בקושי / קבלת טענה חלקית): "אף על גב ד..." (אף על פי ש...) מציין שהתוספות

חשיבה זו מחייבת יצירתיות גבוהה כדי לראות את ההבדל הנסתר.

★ "פירוק לגורמים": כדי להגיע לחילוק, יש לפרק את המושג או המקרה למרכיביו, ולזהות היכן נקודת השוני. זוהי יכולת אנליטית-המצאתית חיונית.

4. חשיבה מערכתית וחיבורים בלתי צפויים ("וזה דאמרינן"):

★ "ראיית התמונה הגדולה": התוספות מקשרים סוגיות ממסכתות שונות. זה מפתח את היכולת של הלומד לזהות דפוסים ועקרונות כלליים שחוצים נושאים שונים.

★ "מיוזג רעיונות": חשיבה המצאתית לעיתים קרובות משלבת רעיונות מתחומים שונים ליצירת פתרון חדש. התוספות מאמנים את הלומד לראות כיצד סוגיה אחת יכולה להאיר את רעותה, ולספק ראייה או הבנה עמוקה במקום בלתי צפוי.

5. אי-שביעות רצון והרצון להשלים ("וצריך עיון"):

★ "חתירה לשלמות": כשהתוספות כותבים "וצריך עיון", הם מותירים את הדיון פתוח. זה מפתח בלומד את הכמיהה לפתרון מושלם ואת המוטיבציה להמשיך ולחקור, לא להשלים עם קשיים. זהו מנוע רב עוצמה ליצירה.

סיכום:

למעשה, לימוד תוספות בשיטות העיון השונות (ליטאית, ספרדית-ג'רבאית) הוא בית ספר שלם לחשיבה המצאתית. הוא אינו רק מלמד ידע תורני, אלא מפתח סט שלם של מיומנויות קוגניטיביות: הטלת ספק, פתרון בעיות מרובה, חשיבה ביקורתית, הבחנה דקה, חשיבה מערכתית, והחתירה לשלמות. כל אלו הם אבני יסוד בחשיבה המצאתית בכל תחום, והלמדנות התוספתנית היא פלטפורמה מצוינת לפיתוחם.

הערת המחבר:

[חשיבה המצאתית הינה כלי, בו הלומד יודע לצאת מהמסגרת. ולמעשה מה שכיום מנסים להעתיק בלימוד האקדמי, כבר התוס' וההרחבות השונות הם מתרגלים כל העת את הלומד בסגנון חשיבה זה.]

מהלך הסוגיה. אלא השילוב של שני גורמים מופיע פעמים רבות היותר בתוס'.

חשיבה המצאתית יונקת באופן עמוק ויסודי מכלי הלמדנות שמפתחים בלימוד התוספות.

כיצד התוספות מטפחים חשיבה המצאתית?

לימוד התוספות אינו רק שינון של קושיות ותירוצים קיימים; הוא תהליך של הטמעת אופן חשיבה מסוים, שמטפח יכולות קוגניטיביות חיוניות לחשיבה המצאתית:

1. הטלת ספק וזיהוי קושיות ("ואם תאמר..."):

★ המצאתיות נולדת מבעיה: חשיבה המצאתית מתחילה תמיד בזיהוי בעיה, פער, או סתירה. התוספות מאמנים את הלומד באופן שיטתי לחפש קושיות, לא לקבל דברים כפשוטם, ולנתח סוגיות לעומקן כדי לגלות נקודות חיכוך.

★ "ראש מפקפק": ככל שהלומד מתרגל לנסח "ואם תאמר" משל עצמו, כך מתפתחת אצלו היכולת לזהות אי-התאמות גם במצבים שאינם תלמודיים, ולהפוך אותן לנקודת מוצא לחידוש.

2. יצירת פתרונות יצירתיים ("ויש לומר..."):

★ "חשיבת פתרונות מרובים": התוספות מציגים לעיתים קרובות כמה "ויש לומר" לאותה קושיה. זה מלמד שאין רק פתרון אחד, ומעודד את הלומד לחפש מגוון אפשרויות לפתרון - גם אם חלקן אינן אינטואיטיביות.

★ "תירוצ קושיא על תירוצ": היכולת של התוספות להקשות על תירוצ קודם ("מיהו קשה...") ולמצוא לו תירוצ חדש, מלמדת על חשיבה איטרטיבית ומתפתחת. זה לא להסתפק בפתרון הראשון, אלא ללטש ולשפר אותו שוב ושוב, או למצוא לו חלופה עמוקה יותר. זו מהות היצירה: שכלול מתמיד.

3. הבחנה בין דקויות ("שאני התם"):

★ "פיתוח הבחנות עדינות": יכולת ליצור "חילוקים" היא שיא החשיבה המצאתית למדנית. התוספות מלמדים להבחין בין מצבים דומים מאוד, ולמצוא את הניואנס המהותי שמשנה את הדין או הסברא.



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת פסחים פרק רביעי - מקום שנהגו

מלאכה ביום שמביא קרבן ודייק התם א"כ כל היום אסור כמו יחיד שמקריב קרבן. ומפרש התם משום דיחיד שמקריב קרבן ראוי להקריב כל היום. אבל פסח זמנו מחצות ואילך.

[דף נ עמוד א]

מקום שנהגו -

אומר ר"י בשם ריב"א, דמפרש בירושלמי,

מאי שנא ערבי פסחים משאר י"ט? משום דזמן הפסח - מחצות ואילך, ואף יחיד קאמר התם בשאר ימות השנה, **ביום שמביא קרבן - אסור במלאכה**, ופריך,

אם כן יהא כל היום אסור,

כמו יחיד שמביא קרבן?

ומפרש התם,

משום דראוי להקריב משחרית,

אבל פסח - אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות, כדנפקא לן מבין הערבים.

ופריך,

אם כן קרבן תמיד שהוא לכל ישראל,

וקרב בכל יום יהא בכל יום - אסור במלאכה?

ומשני,

שאני תמיד,

שהתורה הוציאה מן הכלל,

דכתיב ואספת דגנך,

ואם כל ישראל יושבים ובטלים,

מי יאסוף להן דגן?

ומשמע התם,

דמדאורייתא אסורה.

ונראה,

דאף בזמן הזה דליכא הקרבה,

כיון שנאסר אז - אסור לעולם.

המשנה דנה לגבי איסור עשיית מלאכה בערב פסח

"מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין." ומבאר רש"י את הטעם "שלא לעשות" - כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר, כדאמר בפרק בתרא /ערבי פסחים/ (קט, א), חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו.

התוס' למדים את האיסור לעשות מלאכה כמו יו"ט של אדם המקריב קרבן

וזה לשון הרא"ש "והיה ריב"א אומר דבירושל' (הלכה א') מפרש טעמא משום דאף יחיד בשאר ימות השנה אסור לעשות

אין להקשות מקרבנות התמידין

לכאורה קרבן התמיד שייך לכל ישראל, והיו צריכים להיות לכל אחד חג. וכל אחד היה נאסר במלאכה. אלא שהדבר יביא לידי תוצאה מגוחכת. שמאחר ויש לנו ציווי של ואספת דגנך, יש לכלל ישראל חיוב עשיית מלאכה. ואם תאסור על כולם מלאכה, לא יוכל להתקיים. ולכן הוציאה התורה קרבן זה מן הכלל.

האיסור נשאר גם בימינו שאין קורבן

"והשתא נמי אף על פי שאין הפסח קרב כיון דבזמן הפסח היה אסור, השתא נמי - אסור." כמוכא במסכת תענית שהי' הלהם יום טוב על קרבן עצים בעשרה באב, ואף שעכשיו לא ניתן להקריב, הרי היום טוב לא זו. "והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שי"ט שלנו היה פירוש שאבותיו היו מקריבין קרבן עצים בו ביום כדאיתא בפרק בתרא דתענית (דף כו א) בעשרה באב בני סנאב בן בנימין ורבי אלעזר ב"ר צדוק אחר חורבן היה אלא כיון שאבותיו היו מקריבין קרבן בו ביום ועשו בו יום טוב, כל משפחותיו - נוהגין בו יום טוב לעולם."

גם שיש כלל בהשוואה יש להתבונן בפרטים

[התוס' אמנם משווים את העיקרון שהקרבת קורבן יוצרת יום טוב לאדם ונאסר במלאכה. אבל בקרבן פסח זמן ההקרבה אינו לכל היום, ולכן הוא שונה, ולא נכנס לכלל זה. וכן קרבן תמיד, יש בו החרגה, בהיותו שייך לכולם, ותימנע יכולת חובת הפרנסה.]

[דף נ עמוד ב]

העושה מלאכה במוצאי שבתות -

אומר ר"י,

דאיתא בירושלמי הכי,

הני נשי,

דנהיגי **דלא למעבד עבדתא באפוקי שבתא,**

לאו מנהגא;

עד דתיתפני סידרא - מנהגא.

פירוש, עד שישלים התפלה - מנהג כשר.

ובהא - איירי נמי הכא.

הברייתא אומרת שאינו ראוי גם לעשות מלאכה

במוצאי שבת

גופא: העושה מלאכה בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה. והעושה מלאכה במוצאי שבת ובמוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים. והעושה מלאכה בכל מקום

אלא לקנתר חביריו. ומונים כאן התוס' ארבעה חולאים על הנהגתו. עצם צורת הלימוד, וכן שעניינו אינו על מנת לקיים, אלא על מנת להנחית ולהוריד את השני כלומר התנצחות שיראו שהוא הטוב ובעיקר כי הם הגרועים ממנו.

ואילו בפסחים מדובר שלומד על מנת שיכבדוהו. וכמו מי שעצל ואינו עושה איסור, כי מטרתו היא כן לעשות, ולא לשלול את חבירו, וכמו שהשמים הם חלק מהבריאה, כך הוא לומד במיגבלות הטבע שכל אחד רוצה תמריץ של כבוד. אבל באופן שאינו לומד עם מסירות נפש, וודאי שאינו זוכה לדרכה של יציאה מגדרי העולם, מעל שמיים.

מתקולתא -

מטוה.

לכך קורא אותה מתקולתא,

לפי שנשכרת לשיעור משקל מטוה;

כדתנן בכתובות (סד:),

כמה היא עושה לו? משקל ה' סלעים.

ופירש רבינו חננאל,

שהיא מתבזה על כך,

שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוהיה.

לרש"י מתקולתא - הוא חוסר ברכה בפרנסה נמוכה

תנו רבנן: המצפה להתפרנס משכר אשתו, והמצפה להשתכר בריחים - אינו רואה סימן ברכה לעולם! וקא מפרש ואזיל. בשכר אשתו אינו רואה סימן ברכה היינו במתקולתא וכך פירש רש"י. [מאזניים], שבכך שהיא נוטלת מאזניים בידה, ומהלכת בשוק להשכיר לכל הצריכים להם, שכרה מועט. ונמצאת אשתו מתבזה על שכר מועט.

התוס' מפרשים שהעיסוק הוא במטווה שתשלומו לפי משקל

ואכן האשה טורחת לבעלה ועושה בצמר, הנמדד לפי משקל התוצרת. וכאן אין את בעיית התשלום הנמוך. אלא שמאחר וזאת המציאות, יש לבאר מדוע אין כאן סימן ברכה, ועל כך ביאר רבינו חננאל, שעניינו חוסר צניעות. כי מה שעושה לו זה בביתו, ושם אין בעיית צניעות, אבל כאשר נשכרת לאחרים, רואים זרועותיה.

ומגדלי בהמה -

וקשה לר"ת,

דאמר (בחולין פד:),

הרוצה שיתעשר - יעסוק בבהמה דקה.

ואמר נמי,

עשרות - שמעשרות את בעליהן.

וי"ל,

דהתם בחורשין.

הגמרא מביאה שאין ברכה בגידול בהמה דקה

שנינו זאת בברייתא עם טעם על כך. "תנו רבנן: תגרי סימטא, ומגדלי בהמה דקה, וקוצצי אילנות טובות, ונותנין

שיש שם "נידנוד [רמז] עבירה", לאתווי תענית ציבור בעת תענית ציבור על עצירת הגשמים. בכל אלו - אינו רואה סימן ברכה לעולם.

התוס' לומדים על פי המלצת הירושלמי, שיש לחלק באם לא הספיקו להתפלל. מי שנהג שלא לעשות מלאכה במוצאי שבת לנשים אין על מה לסמוך. אבל כאשר הוא ממתין עד גמר התפילה של ערבית - זה כבר מנהג כשר. וזה משמעות הירושלמי. כל הדברים תלו אותן במנהג. נשיי דנהיגין דלא למיעבד עובדא באפוקי שובתא אינו מנהג. עד יפני סדרה, מנהג נשים הנהגות שלא לעשות מלאכה כל מוצאי שבת, אין זה מנהג ראוי. והנהגות שלא לעשות מלאכה עד שיסיים סדר התפלה, מנהג הוא.

ואם היות וראוי להוסיף מקדושת השבת, הרי הוספת התוס' הוא זמן התפילת ערבית, ומה שכלל לא עושים מלאכה משמעות הדבר שאינו מנהג, שאפילו אין נדרש להתיר להן.

וכאן בעושים שלא לשמה וכדרב יהודה -

תימה,

(דרבא) גופיה,

אמר בפ"ב דברכות (יז.),

כל העוסק בתורה **שלא לשמה,**

נוח לו שלא נברא.

ואומר ר"י,

דהתם מיירי, כגון **שלומד כדי להתיהר,**

ולקנסר ולקפח את חביריו בהלכה,

ואינו לומד ע"מ לעשות;

אבל הכא - מיירי דומיא דההיא דלעיל,

יש שפל ונשכר,

דלא עביד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא,

שאין מתכוון לשום רעה,

אלא מתוך עצלות,

אפילו הכי - גדול עד שמים חסדו.

החילוק בין עשיית המצוות לשמה או שלא לשמה

רבא רמי סתירת הכתובים זה את זה: כתיב "כי גדול עד שמים חסדך". דמשמע, עד השמים ותו לא.

וכתיב "כי גדול מעל שמים חסדך". דמשמע אף יותר מהשמים. הא כיצד? אלא, כאן בעושים מצוה לשמה, ששכרם גדול אף מעל לשמים. וכאן בעושים מצוה שלא לשמה. שאין שכרם אלא עד השמים ותו לא. מיהו, יש להם שכר, שהרי סוף סוף עשו מצוה, וכדרב יהודה אמר רב. דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות, אף על פי שהוא עושה שלא לשמה. שמתוך שעוסק בהן שלא לשמה, הוא בא לעשותן לשמה.

מקשים התוס' מבעל המאמר עצמו שיש לו לכאורה אמירה סותרת

מאחר ורבא הוא בעל המאמר שהעוסק שלא לשמה - נוח לו שלא נברא, הרי זה סתירה על דבריו. ובמקום שיש סתירה מבצעים חילוק. שבמסכת ברכות, שהאימרה היא קשה ביותר על העושים שלא לשמה, מדובר בדרגה נוראה, שאינו לומד

לה - רואין הם סימן ברכה! שכיון שעוסקין במצוה לשמה, אין לחשוש שיניחוה מחמת עושרם.

דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב -

וא"ת,

והיכי אתי למיטעי?

תיפוק ליה **דמפריש ממין על שאין מינו.**

וי"ל,

דבבלול - איכא למיטעי,

דלית ביה משום מין על שאין מינו,

כדפירישית בפרק כל שעה (לעיל לה),

ואיכא למיחש,

שתהא עיסה רובה אורז במקום אחד,

ויפריש מאותו צד על צד אחר.

עיניהן בחלק יפה - אינו רואה סימן ברכה לעולם. מאי טעמא? דתהו ביה אינשי.

הגמרא בחולין מביאה משמו של רבי יוחנן "הרוצה שיתעשר - יעסוק בבהמה דקה. אמר רב חסדא: מאי דכתיב ועשרות צאנך - שמעשרות את בעליהן."

והתוס' שם מקשים את אותה השאלה לגבי הגמרא שלנו "וא"ת דאמרינן בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נ:): העוסק בבהמה דקה אינו רואה סימן ברכה, ואומר ר"ת דהתם - בישוב, ומשום עין הרע, אבל הכא - איירי בחורשין, דלא שלטא בהו עינא."

וכפי שהגמרא אכן נתנה כאן טעם לפי דתהו [תמהים] ביה אינשי, ומלעזים עליהם. ומתוך כך שולטת בהם עין הרע. וכמו שאמר רש"י מפורשות על בדהמה דקה שהכל צווחין עליהם.

ראוי לראות בסתירה בין גמרות את לשון התוס' בשתי הגמרות

[אחד הכללים בלימוד תוס' המצביעים על סתירה בין הגמרות הוא לראות את התוס' בשני המקומות, וממילא יש בזה השלמה.]

כותבי ספרים -

אומר ר"י בשם ריב"א,

דדוקא הכותבים כדי למכור - עליהן בקשו,

דלעולם ימצאו לוקחין,

כדקתני הן ותגריהן;

אבל על המשכירים עצמן לבעלי בתים,

לא בקשו,

שלא היו מקפחים פרנסתן,

שלא ימצאו כל כך להשתכר.

חוסר הברכה בכותבי ספרים

בתחילה נאמר בברייתא תנו רבנן: ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה, לעולם. ואלו הן: שכר כותבין [סופרים]. ובהמשך מבארת הגמרא את הטעם לכך. אלא שכר כותבין - מאי טעמא אין בהם סימן ברכה? אמר רבי יהושע בן לוי: סיבת הדבר היא, משום כ"ד תעניות שישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים ותפילין ומזוזות, כדי שלא יתעשרו. שאלמלי הם מתעשרין, הרי הם עוזבים את מלאכתם ואין כותבין. תנו רבנן: כותבי ספרים ותפילין ומזוזות - הן, ותגריהן [הסוחרים המוכרים אותם], ותגרי תגריהן [הקונים אותם מן הסוחרים ומוכרים לאחרים], וכן כל העוסקין במלאכת שמים - לאיתווי מוכרי תכלת לציצית - אינן רואין בממונם סימן ברכה לעולם. כדי שלא יתעשרו ויניחו את מלאכתם.

על פי טעם זה התוס' מחלקים בין העוסקים במכירה למשכירים את עצמם לפעולת הכתיבה. כי מאחר וכאן אין כל כך הרבה להשתכר, לכן אין את החשש. כי רק במקום בו מה שנוגע לאדם הוא הכסף, וכשיהיה לו מספיק לא יטרח במלאכת הקודש, נדרשה הבקשה החריגה של אנשי כנסת הגדולה.

אלא שראוי להביא את סיום הגמרא לטובה. ואם הם עוסקין בכך לשמה, כדי שתהיה המצוה מצויה לכל הצריכים

מנהג שקיבלו האבות בטעות האם ניתן להתיר בפניהם
הגמרא מביאה דוגמא למנהג שנתקבל בטעות, האם ניתן להתיר בפניהם. בני חוזאי היו מפרישים חלה מאורז, והרי אורז כלל אינו ממיני דגן, אלא רק חמשת מיני דגן. ולכן אמר רב יוסף, שיעשו מעשה מולם, ויאכל זר האסור בחלה בפניהם, על מנת להורות להם שזהו מנהג טעות. הקשה עליו תלמידו אביי, שהרי שנינו בברייתא דברים המותרים, ואחרים נהגו בהם איסור - אי אתה רשאי להתירם בפניהם.

בתחילה רצו לבדוק עד כמה דבר זה עלול להביאם לזלול בשאר המצוות. כי כלל זה נאמר בכותים, שערבבו והמציאו מנהגים שאינם נכונים, והחשש היה שברגע שהינך מתיר להם מנהג, גם יזלזלו במצוות אמיתיות. אולם בני מחוזא שאינם בני תורה, עלולים שיהיה בהם אותה בעיה. ואז ימנעו מהפרשת חלה מעיסת דגן.

אולם רב אשי אמר שיש לבדוק, אם רובם אוכלים אורז, הרי עדיף שלא יפריעו להם בכך, על מנת שלא תשתכח תורת חלה מהם. אבל אם רובם כן אוכלים דגן, קיימת חובה לשרש ולבער מנהג טעות זה, וכמו שהציע רב יוסף, שזר יאכל בפניהם. כי אז עלולים הם להגיע לאכילת טבל, שיפרישו חלה על האורז הפטור ויאכלו עיסת דגן ללא הפרשה.

התוס' מקשים מהמציאות על שאלת גמרא זו

הנחת היסוד שחלה ואורז ניכר מה ההבדל. ובשעה שהוא מפריש על אורז, מאחר והחלה הינה מין אחר, ברור לו שלא הוציא את מין הדגן, וממילא לא קיימת בעיה? שהרי לא יגיעו לכלל טעות. שהרי זו הפרשה של מין אחד על שאינו מינו, שהוא מין אחר. ועל פי הנחת יסוד זו, כל חששו של רב אשי, לכאורה, מתבטל.

עונים התוס', שיכולה כן להיות מציאות של טעות, בה האדם אינו מבין כי הוא הפריש ממין אחד על מין שני. אם היתה העיסה כלולה ומעורבת, כן קיימת אפשרות של טעות. שאם צד אחד רובו אורז, ועליה הוא מפריש, מבלי שהוא יודע שכאן הרוב אורז, כי כאן כן קיימת אפשרות הבלבול, והוא עלול להפריש מן הפטור על החובה.

שהרי התוס' בפרק כל שעה הדנים על חמשת מיני דגן, הביאו את רש"י שביאר מה הצורך של התנא בברייתא לבאר

אם יכול להתיר להם,
כדמשמע לקמן,
ולא רצו לומר להם מותרים אתם,
משום דבני המדינה חשוב להו ככותאי,
אבל לתלמידים - משמע שהיו אומרים מותרין אתם,
או דילמא יכול להתיר לעצמו בפניהם,
אבל להם אינו יכול להתיר,
וה"ק לא רצה לומר להם מותרים אתם,
ומה שהחמרתם לא מחמת איסור,
אלא מחמת מנהג שטות,
ולתלמידים - **היה מתיר לעצמו בפניהם,**
אבל לא להם.

ורשב"א אומר,
דלא קשה ממתניתין,
דרב אשי דמוקי מתניתין באין דעתו לחזור,
ובכותאי, אפילו דעתו לחזור - אסור,
ולאביי דמוקי ה"מ מבבל לא"י,
אבל מא"י לבבל - עבדינן כוותיהו,
ובכותאי, אפילו מא"י לבבל - אסור,
והנהו נמי דמייתי, הוו מא"י לבבל.

האם ניתן להתיר בפני הנוהגים מנהג, שיש בו טעות?
הגמרא מספרת כיצד בני חוזאי הפרישו חלה על אורז,
וכשאמרו לרב יוסף על כך, אמר להם שיאכל זר את החלה,
על מנת להראות להם שאין לעשות כן. הקשה עליו אביי
תלמידו מהברייתא "דברים המותרים, ואחרים נהגו בהן איסור
- אי אתה רשאי להתיר בפניהם." רב יוסף צמצם ברייתא זו
רק לכותים, שלא יזלזלו בשאר מצוות, אם תבטל להם מנהגי
טעות שנהגו. אלא שאז ניתן להרחיב זאת גם לשאר תלמידים
טועים. ורב אשי ביאר, כי אם יש כאן בעיה הלכתית במנהגם
וכמו שיפרישו מן הלא ראוי על הראוי, חובה למנוע מהם.
וכעת התוס' יאריכו בנושא זה.

**במסכת חולין רואים אנו שרבי התיר את כל העיר בית
שאן, ואכן הקשו עליו**

הגמרא מספרת על היתירו של רבי, וכיצד הקשו שזה מנהג
אבותיהם, וכיצד התיר להם, וענה להם שחובה לעקור מנהג
טעות. כיון שאכל רבי מאיר בלי לעשר מוכח דבית שאן היא
חוץ לארץ. דאי מארץ ישראל היא, אף לאחר החרבן היא
מחויבת במעשר. שהרי קדושה שניה שקידש עזרא את ארץ
ישראל, קדשה אף לעתיד לבא. "העיד רבי יהושע בן זרוז בן
חמיו של רבי מאיר לפני רבי על ר"מ שאכל עלה של ירק
בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו. חברו עליו
אחיו ובית אביו, אמרו לו: מקום שאבותיך ואבות אבותיך
נהגו בו איסור, אתה תנהג בו היתר? דרש להן מקרא זה:
וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה, כי עד הימים ההמה היו
בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחשתן, אפשר בא אסא ולא
ביערו, בא יהושפט ולא ביערו? והלא כל עבודה זרה שבעולם
אסא ויהושפט ביערו! אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר
בו, אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו."

שכוסמין הם מין חיטין. שיבולת שועל ושיפון הם מין שעורין!
ונפקא מינה, לענין תרומה. דקיימא לן: אין תורמין ממין על
שאינו מינו. אבל תורמים מכוסמין על חיטין, ומשיבולת שועל
ושיפון על שעורים, לפי שהם מין.

אלא שבתוס' שם ביארו, כי המשנה אומרת שכל החמישה
הינם מיני דגן, ועל כך מבארים על פי הירושלמי, שמדובר
במציאות של ערוב של בלילה. שכל הקמחים נילושים יחד
ועשו מהן עיסה בהיה כולם מצטרפים דחשבינן כולם כאחד.
ואז אין את הבעיה של מפריש מין על שאינו מינו.

[דף נא עמוד א]

אי אתה רשאי להתיר בפניה -

תימה,
א"כ היאך התיר רבי בית שאן?
בפ"ק דחולין (דף ו:).

ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים,
דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור,
היינו שיודעים שהן מותרים,
והם רוצים להחמיר על עצמן,
וכן משמע לישנא דברים המותרים;
אבל דברים שנוהגים מחמת טעות,
שסבורים שהוא אסור, והוא מותר,
יכול להתיר בפניהם,
וכן משמע בהדיא בירושלמי.

וא"ת,
א"כ אמאי קאמר,
דילמא אתי לאפרושי מן הפסור על החיוב,
כיון דידעי שהוא פסור?
וי"ל,
דלאו כ"ע ידעי.

וא"ת,
דמשמע דווקא בבני המדינה או בכותאי,
אינו רשאי להתיר בפניהם,
אבל בפני חכמים או שלא בפניהם - מותר,
ואמאי?
והא תנן,
נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם.

ואומר ר"י,
דמתניתין - **איירי במנהג חשוב שהנהיגו ע"פ ת"ח,**
והכא - **מיירי שנהגו בני המדינה מעצמם.**
וכן הנהו דמייתי.
ודאייתרא דלקמן, קים ליה דהוי מנהג חשוב.

ור"י מסתפק במנהג שאינו חשוב,
דיכולין להתיר בפני ת"ח,

ממתני'. אבל לעולם צריך לומר, דהמשקן שהקשה ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן וכו' לא ידע זה, אלא היה מתרץ הברייתא והמתניתין כמו שתירצו התוס' לעיל, דיש חילוק בין מנהג חשוב לשאינו חשוב."

כלומר יש מספר חילוקים, חילוק ראשון - מי האנשים שהוא צריך לומר להם. חילוק שני - מי כאן הקובע בני בבל או בני ארץ ישראל. אבל ההולך מארץ ישראל לבבל, מותר לו להקל כמנהג ארץ ישראל, אף כשהוא בבבל. ולא חיישין בכך למחלוקת. דכיון דאנן [בני בבל] כייפינן להו [כפופים לבני ארץ ישראל] - עבדינן כוותייהו! שמפני שהם סמוכים ואנחנו לא סמוכים [שאין סמיכה בבבל], אף כשהם באים למקומנו אינם צריכים לבטל את מנהגם מפנינו.

חילוק שלישי - האם דעתו לחזור או לא, שאז זה אינו מנהג קבע עבורו. רב אשי אמר: אפילו תימא שההולך מארץ ישראל לבבל חייב לנהוג כחומרי בבל, נמי לא קשיא מידי על רבה בר בר חנה. דהני מילי דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, דוקא היכא דאין דעתו לחזור למקומו, אלא להשתקע במקום שהלך לשם. ורבה בר בר חנה, בדעתו לחזור לארץ ישראל הוה! לכך לא נתחייב לנהוג כחומרי בבל.

כיון דאנן כייפינן להו וכו' -

קשה לר"ת,

דבפ"ק דסנהדרין (דף ה.) אמר,

פשיטא מהכא להתם - מהני,

דהכא - שבט, והתם - מחוקק,

משמע דבני בבל עדיפי.

ותירץ,

דה"מ לאפקועי ממונא,

אבל לענין איסור והיתור וסמיכה - בני א"י עדיפי,

שלומדים תורה ברבים,

ואמרינן (ב"ב דף קנח:),

אורא דארץ ישראל - מחכים.

הגמרא מביאה שיטת אב"י, שבני בבל כפופים לבני ארץ ישראל לענין מנהגים

אבל ההולך מארץ ישראל לבבל, מותר לו להקל כמנהג ארץ ישראל, אף כשהוא בבבל. ולא חיישין בכך למחלוקת. דכיון דאנן [בני בבל] כייפינן להו [כפופים לבני ארץ ישראל] - עבדינן כוותייהו! שמפני שהם סמוכים ואנחנו לא סמוכים [שאין סמיכה בבבל], אף כשהם באים למקומנו אינם צריכים לבטל את מנהגם מפנינו.

מקשה רבינו תם ממסכת סנהדרין, שאנו רואים כי התוקף של בני בבל חשובה מהתוקף של בני ארץ ישראל

מבאר הגמרא בסנהדרין, מה היא העדיפות של ריש גלותא בבבל על הנשיא בארץ ישראל - דהכא, ריש גלותא שבבבל, שררותו היא גדולה יותר, ומתפשטת על כל ישראל, והוא עומד במקום המלך, ויש לריש גלותא שבבבל רשות להסמיך בית דין כדי להפקיר ממון, מדין הפקר בית דין הפקר, ונקראת סמכותו בשם "שבט" - ואילו התם, הנשיא בארץ ישראל, שררותו מועטת. ונקרא רק בשם "מחוקק".

הירושלמי קובע יסוד משמעותי - אם היה מנהג המבוסס על טעות - יש להתיר להם

חילוק משמעותי יש האם הם יודעים שזה מותר, ומרצונם הם מחמירים, שזה ניתן להשאיר, בניגוד למצב בו כל מה שהם יונקים מאבותיהם מבוסס על טעות, שאז ראוי לשרש מנהג מעוות זה. וכך מובא בירושלמי.

א"ר חנינא כל הדברים מנהג מה שכבר נהגו לא מבטלים, ומביא דוגמא אעין דשיטין הוו במגדל צבעייה עצי ארז היו בכפר ששמו מגדל צבעייה שמשם קצץ יעקב ארזים לצורך המשכן כשירד למצרים, ונהגו בהם קדושה אתון ושאלון לר' חנינא חבריהון דרבנן מהו מיעבד בהן עבודה באו ושאלו את ר"ח אם מותר להם לעשות בהם עבודה. אמר להן, מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש.

ר"א אמר בשם ר' אבון, כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור, כלומר, מצד הדין אותו דבר מותר אלא שהוא נהג בו איסור בטעות, כאן לא שייך לומר לא לשנות מהמנהג שהרי יסודו בטעות, אלא נשאל והן מתירין לו. וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נהג בו באיסור כלומר, קיבל על עצמו לנהוג בו איסור נשאל - אין מתירין לו.

התוס' מביאים זאת בדיוק לשוני מרבינו נסים

הכלל של דברים המותרים, שיש כאן ידיעה ברורה מלכתחילה שזה דבר המותר, מצד עצמו, ורק שנהגו בהם איסור, כלומר, קיבלו על עצמם להחמיר בכך. אבל אם אינו יודע שהוא מותר, הרי כל מה שהוא מסתמך שורשו בטעות, ויכול להתיר בפניהם.

ועל פי זה מבארים כי חייבים לומר, כי כל מה שעלולים הם להפריש מן הפטור על החייב, גם מגיע מחוסר ידיעת המציאות, וכפי שהתוס' לעיל ביארו כגון שהיה בלול, ולא ידע.

מעלים התוס' שאלה חדשה, לגבי מי שהולך ממקום אחד למקום אחר שנהגו בו איסור

ואפשר דהכונה דאם הונהג עפ"י תלמידי חכמים הוה ליה כמו שאר גזרות דרבנן, דכולי עלמא חייבים לקיימם, אפילו אלו שאין עליהם החשש. וכאן שהת"ח הטילו גזרתם רק על מקום זה - חל על מקום זה דין דרבנן, משא"כ כשהונהג בלי הת"ת הו"ל רק כנדר בעלמא, ולא חל על אחרים, דלא המקום גורם.

הדין לגבי מנהג שאינו חשוב

התוס' מסתפקים במנהג שאינו חשוב אי יכול להגיד לתלמידיו שזה מותר. ונראה שיש ג' דינים: ראשית - מנהג בטעות כמו אכילת אורז, מתיר להם אם אינם כותים. מנהג שאין לזה יסוד, כמו לא לעבוד כל חנוכה, אף שאינו מנהג שטות - אינו חייב לנהוג שמה, וספק אם יכול להורות לתלמידיו להתיר, וכמבואר בתוס' והיינו שאינו מנהג שטות, אף שאין זה מנהג חשוב. ומנהג חשוב, כמו חלב, שנחלקו בו להלכה - חייב לנהוג כמקום שבא.

ביאור שיטת רשב"א, שיש חילוק בין הבאים מבבל לארץ ישראל ולהיפך

וביאר המהר"ם: "נראה דרוצה לומר, דלפי המסקנא דמסיק אב"י ורב אשי, ארבה בר בר חנה לא קשיא גם כן, אבריייתא

עבדין כוותייהו -

עבדי כוותייהו ה"ל למימר,

ומשום פ"ק דחולין (דף יח): **נקט הכי,**

דקאמר התם,

כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל.

ופריך,

ולית ליה לרבי זירא,

נותנין עליו חומרי מקום וכו'?

ומשני אביי,

הני מילי וכו',

אבל מבבל לארץ ישראל,

כיון דאנן כייפינן להו - עבדין כוותייהו.

הנהגת רבה בר בר חנה שהיה מנחותי ימא ואכל כמנהג ארץ ישראל

כי אתא רבה בר בר חנה, אכל דאייתרא [חלב המצוי בכפיפת הקיבה], שבני ארץ ישראל אוכלים אותו, מפני שאינו מהחלבים האסורים. אבל בני בבל נהגו בו איסור. והגמרא תמדה על הנהגתו. וכי רבה בר בר חנה לית ליה להא דתנן: ההולך ממקום למקום, נותנין עליו אף חומרי מקום שיצא משם, ואף חומרי מקום שהלך לשם! ולא היה לו לשנות ממנהג בני בבל שלא לאכול חלב זה, מפני המחלוקת. אלא שאביי תירץ שנהג כראוי ואין בו בעיה של לקבל את חומרת המקום שבה משם והלך לשם, כי יש לסמוך על הנהגת ארץ ישראל. אבל ההולך מארץ ישראל לבבל, מותר לו להקל כמנהג ארץ ישראל, אף כשהוא בבבל. ולא חיישינן בכך למחלוקת. דכיון דאנן [בני בבל] כייפינן להו [כפופים לבני ארץ ישראל] - עבדין כוותייהו! שמפני שהם סמוכים ואנחנו לא סמוכים [שאינן סמיכה בבבל], אף כשהם באים למקומנו אינם צריכים לבטל את מנהגם מפנינו.

התוספות גורסים עבדין כוותייהו

גירסא זו היא על פי המהרש"ל, המחזק גירסתו שכן כתוב מפורשות ברבינו נסים. וכן יש לגרוס בדיוק כמו הגמרא בחולין, שיש בה סוגיה מקבילה. ועם היות ורבי זירא עלה בכיוון אחד בלבד, מבבל לארץ ישראל, בעוד שרבה בר בר חנה היה הולך וחוזר. ואכן זהו תירוצו לאחר מכן של רב אשי. ואם כי כל אחד היה הולך בכיוון הפוך, הרי נשארה הגמרא באותו הלשון.

הנהגת רבי זירא באוכלו מה שרב ושמואל לא התירו

הגמרא בחולין מספרת כי סליק כאשר עלה רבי זירא לארץ ישראל מבבל, אכל מוגרמת דרב ושמואל, היינו מבשר שנשחט בשאר הטבעות שלדעת רב ושמואל אינה כשרה [הלשון "מוגרמת" כולל כל שחיטה שאינה במקום הראוי לשחיטה]. אמרי ליה: לאו מאתריה דרב ושמואל את!? ולמה אינך מחמיר כמותם?

אלא שעל הנהגה זו בכל זאת הקשתה הגמרא, ורבי זירא, כיצד אכל את המוגרמת דרב ושמואל? שאפילו לשיטתו שרב ושמואל לא אסרו אותה מעולם הרי בכל זאת היו נוהגים במקומותיהם שלא לאכול את המוגרמת, ולדעתו הרי שעשו

וכדתניא: נאמר בתורה בברכת יעקב את יהודה "לא יסור שבט מיהודה, ומחוקק מבין רגליו, עד כי יבא שילה". וביאור הכתוב הוא, שממשלת יהודה תכון לעד, אף בזמן שאין מלך בבני ישראל. ודרשו חכמים: "לא יסור שבט מיהודה" - "שבט" הוא מלשון שלטון ורדייה - אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט, שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס. "ומחוקק מבין רגליו" - אלו בני בניו של הלל הזקן, שהיה נשיא בארץ ישראל, שמלמדין תורה ברבים. אבל שררותם מועטת. כל זה פשוט.

אך זה יש להסתפק: מהתם להכא, מאי? מי שקיבל סמיכה ורשות מהנשיא שבארץ ישראל, האם סמכותו היא גם לדון את בני בבל, או לא.

ופושטת הגמרא את האיבעיא: תא שמע מהא דרבה בר חנה, דן דינא פסק את הדין בבבל, וטעה בדבר של שיקול הדעת, ומי שסמוך לדון פטור לשלם. אתא לקמיה דרבי חייא, הלך לארץ ישראל לרבי חייא, ושאלו אם צריך לשלם מממונו. אמר ליה רבי חייא לרבה: אי קבלוך עלייהו - לא תשלם, ואי לא קיבלוך - זיל שלים, לך ושלם מממונך, למי שהפסדת לו בטעותך בדין. ומוכיחה הגמרא: והא רבה בר חנה רשותא הוה נקיט, הרי רבה קיבל רשות מרבי [כמו שמספרת הגמרא בהמשך] שהיה נשיא של ארץ ישראל, ולמה חייבו רבי חייא לשלם, אלא שמע מינה, אפשר ללמוד מהוראה זו, כי מהתם להכא, לא מהני. ומסקנת הגמרא: אכן שמע מינה.

מתרצים מהי עדיפות של בבל ומהי העדיפות של ארץ ישראל

כשיש סתירה מתרצים בחילוק שאכן לכל אחד יש עדיפות בעניין אחר. עדיפות בני בבל היא להוציא ממון מהשני, שלזה נדרש תוקף רב, ויכול להתבצע רק בבבל. ואילו בענייני איסור והיתר וסמיכה, יש עדיפות לבני ארץ ישראל, שיש ברכה ורוחנית אפילו באוויר של ארץ ישראל.

התוס' בסנהדרין גם ביארו את הסתירה באותו אופן

"משמע דשבט עדיף והא דאמר בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נא. ושם) אבל מבבל לא"י כיון דאנן כייפינן להו עבדין כוותייהו ואומר רבינו תם דה"מ במילתא דאיסור והיתר דבני א"י חכימי טפי דאורא דא"י מחכים כדאמר הכא דאיקרו מחוקק שמלמדין תורה ברבים אבל לענין הפקעת ממון ליפטר דהפקר בית דין הפקר עדיפי בני בבל דאיקרו שבט שרודין את העם במקל והיינו טעמא משום דראש גולה - מזכרים, ונשיא שבא"י - מנקבות, כדאמר בירושלמי."

ההגדרה של אוויר ארץ ישראל מחכים אינו סתם עניין רוחני אלא יש לו משמעות להלכה

וכפי שהגמרא בבבא בתרא מבארת. לבאר את הכלל של בית הלל שהנכסים בחזקתם, של מי החזקה. ועם היות ורבי זירא שהיה בבבל סבר משהו בהיותו בבבל, אלא כשעלה לארץ ישראל חזר והודה לאמורא השני. "כי סליק רבי זירא, כאשר עלה לארץ ישראל, קם בשיטתיה דרבי אילא, הוא הודה לדברי רבי אילא, שבחזקת יורשי האם. אמר רבי זירא: שמע מינה, אוירא דארץ ישראל מחכים. האויר של ארץ ישראל החכימו, ולכן עמד על אמיתת הדברים והודה לדברי רבי אילא."

[דף נא עמוד ב]

אני ראיתי את ר"ש שאכל -

תימה לר"י,

דאמר בירושלמי,

ר"ש חזא להווא גברא מלקט ספיחי כרוב בשביעית,

א"ל מאי האי?

א"ל ולא אתה הוא דשרית?

א"ל ולא חבראי פליגי עלי?

קרי עליה פורץ גדר ישכנו נחש,

וכן הוות ליה.

והשתא, כיון שבעצמו היה אוכל,**למה היה כועס על אחרים,****שהיו אוכלין וסומכין על הוראתו?**

וי"ל,

דמ"מ לא היה רוצה,

שעמי הארץ יסמכו עליו,

כל זמן שלא פסקו הלכה כמותו.**הנהגת רבה בר בר חנה על הנהגה שראה מרביותיו,****בעניין ספיחי כרוב**

הגמרא מבארת את הנהגת רבה בר בר חנה. הכלל הוא שהביעור נעשה על ידי הפקרת הפירות, ואם לא הפקירם עד זמן הביעור, אסורים הם באכילה. וכעת הוא מספר מעשה שהיה. נטל רבי שמעון ספיחי כרוב ואכל מהם, ואף נתן לי לאוכלם. ולאחר זמן הביעור היה. ואמר לי: בני, בפני אכול ספיחי כרוב, אפילו לאחר זמן ביעורם. אבל שלא בפני - לא תאכל. כי אני, שראיתי את רבי שמעון בן יוחי שאכל - כדאי (ראוי) הוא רבי שמעון בן יוחי עבורי לסמוך עליו בין בפני ובין שלא בפניו. אבל אתה, שלא ראית את רבי שמעון אוכלם, ואינך מותר לאוכלם אלא מחמת שראית אותי אוכל - דוקא בפני אכול אותם. אבל שלא בפני לא תאכל מהם.

הרי קאמר רבה בר בר חנה, שאדם אשר ראה מעשה רב אצל רבותיו, מותר לו לסמוך עליו ולהקל מחמתו. ולא הוא בלבד מותר בו, אלא אף אחרים מותרים בו, ובתנאי שיהיה הדבר בפניו. וזה סותר למה שאמר לעיל, שרק לרואה בעצמו מותר הדבר. אבל לאחרים השומעים ממנו את מעשה הרב, לא הותר לסמוך עליו, אפילו בפניו של הרואה.

ר"י מקשה בחריפות, והרי רבי שמעון עצמו לא איפשר לאחר לנהוג כמותו

קושייתו ר"י הינה חזקה וחריפה, ובלשון תימה, שיש ממש סתירה על כך מירושלמי. החשבון מסוגייתנו, שרבי שמעון התיר לאחר לנהוג כמותו, ואילו בירושלמי מי שנהג כמותו הוא לא רק שמחה בו, אלא אף קרא לו פורץ גדר ישכנו נחש, וכך אכן היה. ומאחר והוא נהג כן, מדוע כך נהג עם אחרים שהסתמכו עליו?

זאת לא מצד הדין אלא מצד חומרא שהחמירו על עצמם. ואם כן גם הוא היה צריך לנהוג כן כיון שהוא הגיע מאותו מקום שנוהגים להחמיר. וכי לית ליה מה שנאמר במשנה במסכת פסחים במי שהלך ממקום למקום שנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם.

ותירצה הגמרא משמו של אביי, לצמצם את הכלל שנדרש להחמיר כמקום שיצא משם והגיע לשם. אבל ההולך מבבל לארץ ישראל, כיון דאנן בבבל כייפינן להו, כפופים אנחנו לחכמי ארץ ישראל שהם מעברים את השנים ומקדשים את החדש ובכחם לדון דיני קנסות, עבדינן כוותייהו. כיון שכל הדין שיש לנהוג בחומרות המקום שיצא משם הוא משום כבודם של החכמים שבאותו מקום. אבל כשהולך מבבל לארץ ישראל אינו צריך לחלוק כבוד לחכמי בבל שכן חכמי ארץ ישראל חשובים מהם, וכיון שבארץ ישראל לא אסרו את המוגרמת היה מותר לרבי זירא לאכול אותה שם.

רבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה -

ובחולין נמי מתרץ,

רבי זירא - אין דעתו לחזור,

הוה קצת קשה,

דהשתא לצדין קתני,

דחומרי מקום שיצא משם בדעתו לחזור,**וחומרי מקום שהלך לשם,****באין דעתו לחזור.****החילוק בין רב זירא לרבה בר בר חנה**

הגמרא בחולין מבארת בדעת רב אשי, כי כל החומרות שצריך לנהוג, הן ממקום שיצא והן אל המקום שבא, הוא אף ההולך מבבל לארץ ישראל, כרבי זירא. אמנם הנהגת רבי זירא היתה כתיקנה, ומה שלא נהג כחומרת בבל, הוא מאחר ולא היה בדעתו לחזור, הרי כאילו עקר ממקומו הראשון.

האם מסקנת רב אשי המחלק ביניהם היא בלשון קושיא או בניחותא?

כאן בתוס' מביאים זאת בלשון קושי. כי לרבי זירא התיר רב אשי בחולין, מאחר ואין דעתו לחזור. בעוד שלרבה בר חנה התיר לא לנהוג כמנהג בבל אף שהגיע לשם, מאחר ובדעתו לחזור - הרי הוא כתושב ארץ ישראל. ונמצא כי לכל אחד הקל הפוך. וגם בתוס' שאנץ זה בלשון קושיא.

ואילו בתוס' הרא"ש מבאר זאת בניחותא. כי המציאות ההפוכה היא שיצרה את ההיתר. רב זירא עקר לחלוטין, הרי לא מתקיים בו כלל מה שאומרים להחמיר כמנהג המקום אליו הגיע. ואילו רבה בר בר חנה, מלכתחילה בא רק לביקור זמני, ולכן הוא ממשיך להיחשב כל העת כבני ארץ ישראל, ולא נדרש להחמיר כבני בבל, אף שהוא מצוי בה כעת. ובתוס' הרא"ש אף שני התוס' הינם בדיבור אחד.

ובתוס' בחולין בתירוץ הראשון העמיד שאפשרי להעמיד שדברי רב אשי הינם לצדדים. "ואין לחוש במאי דקתני לצדין, דלעולם נותנין עליו חומרי מקום, שדעתו להיות שם."

בירושלמי בברכות מופיע כיצד רבי שמעון חלק על חכמים, ולא רצה שיעשו כמותו

המשנה הראשונה בברכות היא כיצד רבן גמליאל אמר לבניו, שאם לא קראתם קריאת שמע עד חצות כחכמים, הרי עליכם לקרוא כעת, עד שיעלה עמוד השחר. וכאן בשעה שכבר לא היתה ברירה, אמר שלפחות ינהגו כמותו, ולא מצד שבא לחלוק על חכמים. בַּרְם הָכָא, בְּבֵר עֶבֶר חֲצוֹת וְהָיוּ בַּמִּצָּבָה שֶׁל בְּדִיעָבָד וְלֹא הָיוּ יְכוּלִין לְקַיֵּם דְּבָרֵי חֲכָמִים לְכֵן אָמַר לוֹן עוֹבְדִין עוֹבְדֵי כְּוֹתִיָּה אִמַּר לֵהֶם בְּדִיעָבָד לַעֲשׂוֹת כְּדַעְתּוֹ.

מעשהו של רבי שמעון שהחמיר במי שאכל ספיחי כרוב, אף שזה היה לשיטתו, ואף קללו באופן שגרם לנשיכת נחש

וְהָיוּ אֲשֶׁכְּחָנוּ דְּר' שְׁמַעוֹן פְּלִיג עַל רַבָּנִין וְלֹא עָבַד עוֹבְדֵי כְּוֹתִיָּה? וְהִיכֵן מִצְאָנוּ שֶׁגַּם ר' שְׁמַעוֹן חוֹלֵק עַל חֲכָמִים אֲבָל לֹא עָשָׂה כְּדַעְתּוֹ? כִּי דִתְנִינָן תָּמַן כְּמוֹ שֶׁלְּמַדְנוּ שֶׁ, שְׁבִיעִית פֶּרֶק ט רַבִּי שְׁמַעוֹן אָמַר, כָּל הַסִּפְחִין מוֹתְרִין כָּל סְפִיחֵי שִׁישִׁית שֶׁנִּכְנָסוּ לְשְׁבִיעִית מוֹתְרִים, וְלֹא גוֹזְרִים אִטּוֹ סְפִיחֵי שְׁבִיעִית. וְהִטְעַם הוּא כִּי נִיכָר בָּהֶם שֶׁגָּדְלוּ בְּשִׁישִׁית כִּי מָה שֶׁגָּדַל בְּשִׁישִׁית הוּא גָּדוֹל לַעֲוֹמָת מָה שֶׁגָּדַל בְּשְׁבִיעִית. חוּץ מִסִּפְחֵי כְּרֹב שְׁאִין פְּיוֹצָא בְּהֵן בִּירְקוֹת שְׂדֵה כִּי הַכְּרֹב גָּדַל מֵהָרָא וְלֹא נִיתֵן לְהַבְחִין בּוֹ בֵּין סְפִיחֵי שִׁישִׁית לְסְפִיחֵי שְׁבִיעִית, וְגִזְרוּ עֲלֵיהֶם חֲכָמִים שְׁמָא יִזְרַע אֶת הַכְּרֹב בְּשְׁבִיעִית וַיֹּאמֶר שֶׁהֵם סְפִיחֵי שִׁישִׁית. וְחֲכָמִים אֹמְרִים, כָּל הַסִּפְחִין אֲסוּרִין אֲפִילוּ מִיָּנִי תְּבוּאָה וְקִטְנִית ר' שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחִי עָבַד עוֹבְדֵי כְּוֹתִיָּה בְּשִׁישִׁיתָא עָשָׂה מַעֲשֶׂה בְּשִׁישִׁית כְּשִׁית חֲכָמִים חָמָא חָד רָאָה אִישׁ אֶחָד מִלְּקֻט סְפִיחֵי שְׁבִיעִית. אָמַר לֵיהּ, וְלִית אָסוּר? שְׁמַעוֹן, וְאִינִךְ חוֹשֵׁב שְׁוֹה אֲסוּר? וְלֹא סְפִיחִין אִינִי? וְכִי אֵין אֵלֶּה סְפִיחִים? מַדּוּעַ אַתָּה מִלְּקֻט? אָמַר לֵיהּ אִמַּרְוּ לִי שְׁמַעוֹן וְלֹא אֶת הוּא שְׁאֵת מִתִּיר! הֲרִי אַתָּה מִתִּיר סְפִיחִים! אָמַר לֵיהּ עֲנֵה לִי ר"ש וְאֵין חֲבִירִי חוֹלְקִין עָלַי! רֹאִים שֶׁעָשָׂה כְּשִׁית חֲכָמִים! וְקָרִי עָלָיו וְקָרָא עָלָיו (קְהֵלֶת י, ח) וּפְרִץ גֹּדֶר יִשְׁכְּנוּ נָחֶשׁ. וְכֵן הָיוּ לֵיהּ וְכך עָלָה לְאוֹתוֹ הָאִישׁ.

מתרצים, מדוע בירושלמי נהג כה בחריפות

התירוץ הוא בחילוק. כאן היה זה תלמידו, שהוא עצמו בחר ליתן לו עם כל האזהרות הללו מראש. ואילו כאן הוא מוצא אדם שנהג כן מדעתו. וכל עוד שלא נפסק כמותו, הרי הוא חושש לחלוק על הרבים, אלא שבאופן כזה גם עמי הארצות היו עלולים לסמוך עליו כל עוד לא נקבעה הלכה. ולכן נהג בו כה בחריפות, אף שהוא עצמו עשה כך.

כל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב -

פירש רש"י,

דלאחר ביעור מיירי,

ואין ביעור נוהג בכרוב,

לפי שאין השורש כלה בארץ,

ולא קרינן ביה כלה לחיה מן השדה.

וקשה לר"י,

א"כ אמאי איצטריך קרא דלא נאסוף,

תיפוק ליה דכתיב ולבהמתך?

ועוד,

מאי שנא דלא מפיק אלא ספיחי כרוב?

ה"ל למעוטי,

כל הני דפ"ז דשביעית (משנה ב),

דתנן עיקר הלוח והשוטה והדנדנה - אין להן ביעור.

ועוד,

מאי שנא דרבנן גזרי הכא,

ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים,

ובכל הנהו דהתם - לא גזרי?

ועוד הקשה ריב"א,

דלעיל קתני ונכנסתי לגינה אחריו,

ונטל ספיחי כרוב ואכל,

משמע, שתלשן מן הקרקע,

והיה מהן הרבה מחוברין,

וא"כ איירי קודם ביעור?

ועוד הקשה ר"ת,

דאמרין בפ"ק דמנחות (דף ה:),

תיתי ממנחת העומר,

שכן מתיר חדש בשביעית,

שביעית נמי, שכן מתרת ספיחים כר"ע,

דאמר ספיחים אסורים,

ובפסח של שביעית - עדיין היא קודם ביעור,

שאז התבואה אינה כלה בשדה,

ואדרבה היא במילואה,

וביעור לא היה אלא בשמינית,

כשהיא כלה לחיה מן השדה.

ועוד,

דקאמר ותרוייהו אליבא דר"ע,

ורבנן נמי לא פליגי,

אדרשה דכלה לחיה בשדה,

ומודו רבנן דספיחים אסורים אחר ביעור,

דבספרא קאמר אמילתא דרבנן,

דפליגי אדר' עקיבא,

אמרת לנו לא תזרעו,

ומה שאנו אוספים אין מכניסו לקיום,

פירוש, שאסור אחר ביעור,

אמרת לנו בערו,

מה אנו אוכלין מן הביעור ואילך.

לכך נראה לר"ת,

דבשביעית קודם ביעור מיירי,

כדמשמע קרא דלא נאסוף דמייתי,

דכתיב ביה מה נאכל בשנה השביעית,

ודריש ר"ע מהאי קרא,

דספיחים אסורים בשביעית,

ורבנן פליגי עליה,
ודרשי לא נאסוף - להכניסו לקיום,
ולא אסרי אלא אחר ביעור,
 ור"ש ורבנן פליגי הכא אליבא דר"ע,
ומתיר ר"ש ספיחי כרוב,
דלא אסרה תורה אלא ספיחים **דומיא דזריעה,**
דכתיב הן לא נזרע,
אבל ספיחי כרוב דמו לאילן,
כדאמר (כתובות קיא): כרוב הניח לנו אבא,
 והיינו עולים ויורדים בו בסולם,
ולא גזרינן אטו שאר ספיחים,
ורבנן גזרי,
ודוקא אליבא דר"ע דאיסור ספיחים מדאורייתא
פליגי,
אבל לרבנן דפליגי עליה דר"ע,
 וסברי איסור ספיחים דרבנן - **ליכא למיגזר.**

הקשה רבינו נסים גאון,
 דאיפכא שמעינן להו במסכת שביעית,
 בפ"ט (משנה א),
 דקתני התם,
ר"ש אומר כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב,
 שאין כיוצא בהן בירק השדה,
וליכא למיגרס התם אסורין,
 דבירושלמי מוכח בהדיא,
 דגרס התם מותרין.

ותירץ,
דהתם מיירי,
בספיחים שגדלו בששית בהיתר,
ונכנסו בשביעית ונשתהו עד לאחר הביעור,
ולכך שאר ספיחים שרו,
דלא אתו לאיחלופי בהנהו שגדלו בשביעית,
דשל ערב שביעית - גדולים,
ושל שביעית - קטנים,
אבל של כרוב, שגדלים הרבה בזמן מועט,
אין היכר בין הגדל בערב שביעית לגדל בשביעית.

וכן איתא בירושלמי,
א"ר יצחק, כל ירק אתה יכול לעמוד עליו,
בין חדש ובין ישן,
ברם הכא, פירוש, ספיחי כרוב,
שלא ילך ויביא מן האיסור,
ויאמר מן האמהות הבאתי,
 והך דשמעתא - **איירי בשביעית עצמה** כדמפרש ר"ת.

ורבינו נסים,
 פירש נמי שמעתא בע"א,
 ופירש,

דהכא, **בספיחים של שביעית, שיצאו למוצאי**
שביעית,
דאסורין מדרבנן, עד כדי שיעשו כיוצא בהן,
 וסבר ר"ש שאר ספיחים - אסורין במוצאי שביעית,
 דכשיראו אותם גדולים, יסברו שלקטן בשביעית,
אבל ספיחי כרוב, שאין כיוצא בהן בירק השדה,
לא גזרו בהן אטו שאר ספיחים,
דכשיראו אותם גדולים,
לא יסברו שלקטן בשביעית,
דדרכם ליגדל הרבה בזמן מועט,
 וכשאכל ר"ש בן [רבי] יוסי בן לקוניא ספיחי כרוב,
 במוצאי שביעית הוא דאכל כר"ש בן יוחי,
 ורבנן גזרי היתירא אטו איסורא,
 וכולן אסורין.

ובגמרא דדמאי בפרק שני גרס לענין ספיחים,
מר"ה ועד חנוכה איסור ספיחים,
 ומחנוכה ועד ר"ה היתר ספיחים,
 ותניא בתוספתא בפ"ה,
בצלים שיצאו משביעית למוצאי שביעית,
 אם עשו כיוצא בהן - מותרין, ואם לאו - אסורין,
ותרוייהו אליבא דר"ע,
דאסר ספיחים מדאורייתא בשביעית,
אבל לרבנן דפליגי עליה - ליכא למיגזר.

ומה שפירש רבינו נסים,
דמה שגדל בששית ונכנסה לשביעית,
היכא דאיכא למיטעי שמא גדל בשביעית - אסור,
קשה לרשב"א,
 דתניא בפ"ק דר"ה (דף טו.),
 ר"ש בן יהודה משום ר"ש אומר,
אתרוג בת ששית שנכנסה בשביעית,
פטור מן המעשר ומן הביעור,
 והשתא ביעור לא הוי - אלא בזמן שהפירות כלים,
ואפ"ה קאמר פטור מן הביעור,
ואף על גב דאיכא למיטעי ולמימר,
שזה האתרוג גדל בשביעית.

וי"ל,
 דהתם - **מיירי מדאורייתא.**

א"נ,
כשלקטן בתחילתה של שביעית דליכא למיטעי.

מיהו,
הא קשיא לר"י,
דבשמעתא משמע לכ"ע,
דירקות הגדילין בשביעית - אסורין באכילה,
ובמסכת שביעית - משמע דשרו,

שהתבואה לא כלתה מן השדה, אלא אדרבא היא במילואה, כדאמרין לקמן בפרק מקום שנהגו (נג, א) אוכלים בענבים עד הפסח ובזיתים עד עצרת, ותנן נמי בפרק ט' דשביעית, אימתי נמנין נהנין ושורפין בתבן ובקש של שביעית, משתדל רביעה שנייה, והיינו במרחשון של שנה שמינית.

שאלה ששית - שהיא המשך לנושא הקודם. ועוד, אי לאחר הביעור מי פליגי? שהרי כולם אומרים את הדרשה, שבשעה שכלה לחיה בשדה - אז כלה לבהמה מן הבית. ומביאים על כך ראייה מספרי. שהרי תניא בתורת כהנים, וכי תאמרו - עתידים אתם לומר, מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע וגו', אר"ע אם אינם זורעים - היאך הם אוספים? מכאן לספחים שהם אסורים. וחכמים אומרים אין ספחים אסורים מד"ת אלא מד"ס. א"כ למה נאמר הן לא נזרע ולא נאסוף? אמרת לנו לא תזרעו, ומה שאנו כונסין אין אנו מכניסין לקיום, אמרת לנו ביערוהו מה נאכל מן הביעור ואילך? אלמא בהדיא דקודם הביעור פליגי, אבל לאחר הביעור - אפילו רבנן מודו לר"ע.

מתוך כך סולל רבינו תם הבנה הפוכה, שמדובר קודם הביעור

ואז אנו הולכים לפי פשט הכתוב (כ) וְכִי תֹאמְרוּ מִה־נֶּאֱכָל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נֶאֱסָף אֶת־תְּבוּאָתָנוּ: וכאן יש מחלוקת אחת של חכמים החולקים על רבי עקיבא, שרבי עקיבא לומד מכאן איסור ספחים, ואילו חכמים אומרים שלא נאסוף הוא רק לקיום. וכל האיסור הוא רק לאחר הביעור.

ובנוסף יש מחלוקת שניה, שהיא בין ר"ע ובין רבי שמעון וחכמים החולקים בשיטת רבי עקיבא. כי רבי שמעון אומר שכל מה שאסרה התורה את הספחים, הם רק כשהם דומים לזרעים, כלשון הפסוק הן לא נזרע, אבל ספחי כרוב לא רק שדומים לאילן, אלא יש סיוע על כך מסיפור בגמרא בסוף כתובות בו מסופר, על מעלת פירות ארץ ישראל, שלא רק שעתידה חטה בארץ ישראל שתהא כה גדולה, אלא היה הדבר לעולמים, באשר אמר רבי שמעון בן תחליפא: קלח של כרוב הניח לנו אבא, והיינו עולים ויורדים בו בסולם. ומכאן מביאים התוס' ראייה, שזו הנהגה של עץ ולא של סתם ירק. ומתוך כך סובר רבי שמעון כי לא ניתן לגזור בכרוב. וכל מה שחכמים שהולכים וגוזרים הוא רק בגלל שאלו החכמים הסוברים כרבי עקיבא כי איסור ספחים הוא מהתורה. אבל חכמים החולקים על רבי עקיבא, שסבורים שאיסור ספחים הוא מרבנן, הרי אין כל מקום לגזור.

תמצית מהלך רבינו תם

רבנו תם מפרש, שמדובר קודם הביעור, ודרש רבי עקיבא לאיסור ספחים מהתורה. ולפי שיטתו נחלקו רבי שמעון וחכמים האם יש לגזור בספחי כרוב, הדומים לאילן ולא לזרעים, אטו ספחי זרעים, אם לאו. ואולם חכמים חולקים על רבי עקיבא וסוברים שאין איסור מהתורה אלא לאחר הביעור (מ"ולבהמתך ולחיה אשר בארצך..."). אבל קודם זמן הביעור אין איסור ספחים אלא מדרבנן (וכן הלכדה), הלכך אין לגזור ספחי כרוב אטו שאר ספחים.

רבינו נסים מקשה ממשנה בשביעית בה רבי שמעון אוסר ספחי כרוב

הלשון במשנה בשביעית (פ"ט מ"א) היא הפוכה. "רבי שמעון אומר כל הספחים מותרין חוץ מספחי כרוב, שאין

דתנן (פ"ט מ"ד) האומר לפועל הילך דינר זה,

ולקט לי בו ירק היום,

ובפרק בתרא דע"ז (דף סב.) מייתי לה.

ותירץ ר"י,

דבשל ערב שביעית מיירי,

ומה שיש בהן דין שביעית,

לענין סחורה ושאר דינים,

לפי שנלקט בשביעית,

דבירק - אזלינן בתר לקישה.

הגמרא מבארת את שיטת רבי שמעון המתיר בספחי כרוב

מבררת הגמרא מאי היא שיטת רבי שמעון המתיר ספחי כרוב באכילה, ואפילו לאחר זמן הביעור? ומביאה על כך ברייתא: דתניא: רבי שמעון אומר: כל הספחים, ירקות שגדלו בשביעית מאליהם - אסורים באכילה לאחר זמן הביעור. חוץ מספחי כרוב שהם מותרים. וטעם ההיתר: לפי שאין כיוצא בהן בירק השדה! וביאר רש"י "משרשין הן גדילין, והרי הן כאילן שמוסיף ענפים על ענפים, ולא בכלל שאר ספחים נינהו, וכל שאר ספחים - מזרע הנחבט ונופל לארץ הוא, אבל ספחי כרוב אינו כן, אלא עליו גדילין בענפים, ולא אסרה תורה אלא ספחים מעין זרעה, כדכתיב הן לא נזרע וגו'".

התוס' סוללים כעת סוללה של שש שאלות לפני שמפרשים בכיוון ההפוך

שאלה ראשונה - הרי כל הלימוד הוא מפסוק בפרשת בהר "וְכִי תֹאמְרוּ מִה־נֶּאֱכָל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נֶאֱסָף אֶת־תְּבוּאָתָנוּ:" וכל הלימוד של רבי עקיבא, שאם לא זורעים, כיצד אוספים, ומבאר שזה המקור לאיסור ספחים. ואילו כאשר אנו מדייקים כל זאת מהלימוד (ז) "וְלִבְהֶמְתֶּךָ וְלִחְיָה אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ," הרי פסוק זה שלמד ממנו רבי עקיבא הופך להיות מיותר.

שאלה שניה - מדוע מיעטו רק את ספחי הכרוב, והרי שנינו במסכת שביעיים שיש עוד ירק שאין לו ביעור. ומנו שם בין השאר "עקר הלוף השוטה ועקר (שורש) הדנדנה." וכפי שהברטנורא שם מבאר ומסתמך על הפסוק של ולבהמתך. "אין להם ביעור. לפי שמתקיימים בארץ, ולא כלה לחיה מן השדה לפיכך אין צריך לבערו מן הבית:"

שאלה שלישית - הגמרא מבארת בהמשך את טעמים של חכמים רבנן סברי, גזרינן ספחי כרוב, אטו שאר ספחי דעלמא! שאם נתירם, יסברו שאין בספחים איסור שביעית. ושואלים התוס', אם העיקרון שווה, מדוע רק בספחי כרוב גזרו חכמים?

שאלה רביעית - הריב"א מתייחס לסיפור שסיפר רבה בר בר חנה, כיצד נהג רבי שמעון. ומתאר שנכנס לגינה אחריו ונטל ספחי כרוב ואכל. ומדייקים, משמע שתלש אותם מן הקרקע, סימן שהיו עדיין כרוב מחוברים. כלומר, לא ניתן לומר שהיה זה אחר הביעור כפי שפירש רש"י.

שאלה חמישית - קושיית ר"ת ממנחת העומר. ומדייקים שמנחת העומר מתרת אפילו בשביעית, לשיטת רבי עקיבא שאסר ספחים. ומדייק רבינו תם, שהמשמעות היא שאנו מצויים בפסח בשביעית, כלומר קודם ביעור, שלא רק

דהתם - ליכא למיגזר, שמא יעשה מלאכה בי"ט, ששומעין קידוש החודש.

הידע של רב ספרא שינה לו מציאות של ארץ ישראל
עשיית שני ימים טובים בחוץ לארץ, נתקנה משום שבעבר היו מקדשים את החודש על פי הראיה, ולא הספיקו שלוחי בית דין להגיע לכל גלויות ישראל ולהודיעם אם נתקדש החודש בזמנו או לא.
ולכן, עשו מספק שני ימים יום טוב.

במקומו של רב ספרא לא היו נוהגים אלא יום טוב אחד בלבד, משום שהיה סמוך לארץ ישראל, והיו שלוחי בית דין מגיעים לשם קודם יום טוב, ומודיעים להם כשנתקדש החודש בזמנו.

ואירע שהלך רב ספרא קודם יום טוב למקום שלא היו שלוחי בית דין מגיעין, ולפיכך היו נוהגים בו שני ימים טובים. [לפי תוספות - על פי המהרש"א].

ואמר ליה רב ספרא לרבי אבא: כגון אנן, ידיעין בקביעא דירחא, בקידוש החודש, שהרי באתי ממקום שהגיעו אליו שלוחי בית דין.

סוד העיבור היה ידוע לבני בבל, ומה שרב ספרא אמר שיודע הוא עניין אחר

התוס' מבארים כל זאת על מנת לשלול הבנה לא נכונה של קביעא דירחא הוא סוד העיבור. שהרי בני בבל כן הכירו מעצמם כיצד לעבר. וכמובא הנהגת חכמים וכיצד יש לנהוג בקביעות החודש. ומובא במחלוקת ביצה מחלוקת אמוראים על כך, ומתוך כך עולה היסוד שבני בבל יודעים את עיבור החודש.

"אתמר, שני ימים טובים של גליות (שמחח מתוך אי ידיעה האם עיברו את החודש, ושלא הגיעו השליחים), רב אמר: נולדה בזה מותרת בזה (שהרי ודאי אחד מהם הוא חול), ורב אסי אמר: נולדה בזה אסורה בזה. לימא קא סבר רב אסי קדושה אחת היא? והא רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה! - רב אסי ספוקי מספקא ליה, ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא.

(לפי שסבר רב אסי שכיום אנו בקיאים בקביעות החדשים, ואנו יודעים שהיום השני הוא חול, ומה שאנו נוהגים שני ימים טובים הוא רק משום שמחזיקים אנו במנהג אבותינו שהסתפקו, ולכן היה מבדיל רב אסי במוצאי היום הראשון, ואם כן מוכח שלא תקנו חכמים שיהיו שני הימים קדושים בודאי כקדושה אחת, כי לא היה רב אסי מבדיל באמצע היום הארוך המקודש. והגמרא מבארת כי ניתן לומר לשניהם כי הם צודקים)

אמר רבי זירא: כותיה דרב אסי מסתברא, דהאידינא ידיעין בקביעא דירחא, וקא עבדינן תרי יומי. אמר אביי: כותיה דרב מסתברא. דתנן: בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהיו שלוחין יוצאין. ואילו בטלו כותים - עבדינן חד יומא, והיכא דמטו שלוחין עבדינן חד יומא. - והשתא ידיעין בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי? - משום דשלחו מתם: הזהירו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלול. (כי עלולים לשכוח את סוד העיבור)

כיוצא בהם בירקות שדה. ומאחר וגם הירושלמי גורס מותרין, הרי לא ניתן להפוך את הנוסח. ולכן הוא סולל מהלך המבוסס על העיקרון, שאנו מצליחים לראות מה שייך לששית ומה שייך לשביעית. ואכן הגודל כאן קובע ומאפשר לנו לזהות. ולכן מדובר שההיתר נובע שמלכתחילה גדלו בששית בהיתר, אלא שנכנסו לשביעית ונשתהו עד אחר הביעור. אולם מאחר וגדולים הם, לא יחליפו אותם עם אלו שגדלו בשביעית שהינם עדיין קטנים. וכל החילוק לגבי כרוב תלוי אף הוא באופן הגידול. כי של הכרוב גדל מהר, ואז לא יצליחו להבחין, ועלול הוא להביא מן האיסור ויאמר שהביא מן הישנים.

מהלך נוסף של רבינו נסים, שמדובר בספיחים של שביעית שנכנסו למוצאי שביעית

רבנו נסים גאון מפרש בספיחים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית, שאסורים מדרבנן עד שיעשו כיוצא בהם, מפני הרואים שסברו שלקטם בשביעית. ובספיחי כרוב לא גזרו לרבי שמעון מפני שהם גדלים במהרה. ודווקא לרבי עקיבא שעיקר איסור ספיחים מהתורה, אבל לחכמים אין לגזור ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים.

עם היות ורשב"א מקשה על רבי שמעון שבמקום בו ניתן לטעות אסור, הרי הוא מביא מעשה מגמרא, שפטרו את האתרוג מן הביעור, ואפילו המציאות היתה שניתן לטעות בו, ותיירצו בשני אופנים, או מצד הדין שמדובר מהתורה באותו סיפור, ולא היה מקום להחמיר מכיוון שאותו אתרוג מלכתחילה היה של ששית. או מצד המציאות, שהליקוט היה בתחילת שביעית, ולכן לא היה יכול לטעות שהוא של שביעית.

ספיחי ערב שביעית שלקטם בשביעית

מקשה ר"י כיצד כאן בשמועה מדובר שלכל השיטות פירות הגדלים בשביעית נאסרים באכילה, ואילו במסכת שביעית נאמר שנותן דינר לפועל ואומר לו לקוט לי ירק היום. ומסירים את הקושי כי המציאות היא שונה. באשר כאן מדובר בירקות שגדלו בששית ונלקטו בשביעי, אלא שכאן יש חילוק בין אכילה לסחורה. ספיחי ערב שביעית שלקטם בשביעית, אף על פי שיש להם דין שביעית לענין סחורה ושאר הלכות [שהרי בירק הולכים אחר זמן לקיטתו], אין בהם איסור ספיחים.

כגון אנא דידענא בקביעא דירחא -

ולא בסוד העיבור קאמר,

דהא בני בבל בקיאי בעיבורא דירחא, כדאמרין בריש ביצה (דף ד:), ועבדי תרי יומי.

אלא מפרש ר"ת,

שהיה במקום ששלוחי בית דין מגיעין,

ושם אין עושין אלא יום אחד,

והיינו בקביעא דירחא,

שהיה יודע מתי נקבע החודש,

[דף נב עמוד א]

ביישוב לא עבדינן -**אפילו בצינעא,****ואפילו דעתו לחזור,****דלא אפשר למלאכה בצינעא, כמו שאר דברים.****רב ספרא מבאר כיצד ינהג במקום בו יש פער בין ידיעתו לשאר האנשים שם**

במקומו של רב ספרא לא היו נוהגים אלא יום טוב אחד בלבד, משום שהיה סמוך לארץ ישראל, והיו שלוחי בית דין מגיעים לשם קודם יום טוב, ומודיעים להם כשנתקדש החודש בזמנו.

ואירע שהלך רב ספרא קודם יום טוב למקום שלא היו שלוחי בית דין מגיעין, ולפיכך היו נוהגים בו שני ימים טובים. ואמר ליה רב ספרא לרבי אבא: כגון אנן, ידיעין בקביעא דירחא, בקידוש החודש, שהרי באתי ממקום שהגיעו אליו שלוחי בית דין.

אם אני אמצא בתוך הישוב, שבו נוהגים שני ימים טובים מחמת הספק - לא עבידנא מלאכה. ואף שאני עצמי אינו מסופק בדבר, לא אשנה ממנהג המקום, מפני שינוי המחלוקת, שהשינוי ממנהג המקום מביא למחלוקת.

מבארים התוס' את טעמו של רב ספרא, שלא נהג ביישוב מלאכה ביום השני

וכאן התוס' אומרים פעמים אפילו, מאחר ולא ניתן להסתיר מי שעושה מלאכה - הרי אף שיעשה בצינעא ואף שדעתו לחזור למקומו, אסור לו להתנהג שונה מכולם.

הגדר של אפילו בא לחזק את הדין שאפילו שיש עניין אחר הדין נשאר

[כאן התוס' משתמשים בכפל של "אפילו .. ואפילו", שאין בכוח שני הדברים המובאים על מנת לשנות את הדין. ומבנה כזה מופיע עשרות פעמים בתוספות. והטעם לכך שלא ניתן להחביא את היותו מבצע מלאכה.]

ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער -

תימה לר"י,

והלא אסור לשנות מפני המחלוקת אפילו לקולא,

כדאמר לעיל,

אין בזה מפני שינוי המחלוקת,

דמימר אמרי, כמה בטלני איכא בשוקא,

הא אי לאו האי טעמא,**הוה אסור לשנות מפני המחלוקת.**

ומיהו יש לומר,

אי מדאורייתא חייב לבער,

משום מחלוקת - לא יעבור על דברי תורה.

ועוד אומר ר"י,

דלא שייך מחלוקת,**אלא בדבר שתלוי בגוף האדם,****אבל בפירות - לא שייך מחלוקת,**

דאמרינן,

ממקום שכלו - באו.

תוס' זה הוא על המשנה

המשנה אמרה: פיוצא בו, המוליך פרות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב לבער. רבי יהודה אומר, אומרים לו, צא וקבא לך אף אָתָּה:

איסור השינוי מפני המחלוקת הוא גם לחומרא

מדייקים התוס', שאיסור שינוי המנהג הוא לא רק כאשר האורח מקל והתושבים מקילים, אלא אסור לו אף להחמיר. אם הוא לבד נוהג לא לעבוד, הרי כל ההיתר הוא לא מצד שהוא המחמיר, ושומר על מנהגו, אלא רק מצד שיכולים לחשוב כי אין לו עבודה. ואלמלא טעם זה לא היה יכול להחמיר על מנת לשמר את מנהגו.

אמנם אם היה מדובר במצווה מהתורה, וודאי שלא היתה על כך מחלוקת. ומעירים התוס', שכל מחלוקת קשורה רק באדם ובמעשיו. אבל על מציאות של פירות אינה שייכת מחלוקת, אלא רק אומרים כי ממקום שכלו הגיעו. כי יש רגילות להעביר פירות ממקום למקום בניגוד לאנשים.

החילוק השני לגבי החילוק בין מחלוקת באדם ומחלוקת בפירות

ועוד אומר ר"י, דלא שייך מחלוקת, אלא בדבר שתלוי בגוף האדם אבל בפירות - לא שייך מחלוקת, דאמרינן ממקום שכלו באו. ולכאורה, כמו שידונו לכף זכות בפירות - אמאי לא ידונו לכף זכות באדם, לומר שבאו ממקום שאין עושין? ואפשר, דלגבי דבר התלוי בפירות, והיינו דגם במקום זה יש זמן שהפירות נאסרים, וא"כ יודעים כולם, דיש פירות שמתבערים, ולכך ידונו לכף זכות, משא"כ בדבר התלוי בגוף האדם, והיינו דבמקום שעושין - אין שום פעם שלא יעשו, וא"כ אין יודעים עיקר דין זה, ולכן יש חשש מחלוקת.

אביי אמר לעולם כדקתני -

לדבריו - אין חסר כלום מן המשנה,

דרבי יהודה אדיוקא דמתניתין קאי.

ביאורו של אביי על מה דן רבי יהודה

אביי אמר: אין צריך לומר דאיירי מתניתין במביא ממקום למקום השווה לו. אלא לעולם כדקתני, דאיירי רק במביא ממקום אחד למקום שונה. והכי קאמר: או המביא פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו, ואחר כך החזירן למקומן הראשון, ועדיין לא כלו - אינו חייב לבער.

רבי יהודה אומר: אומרים לו בני המקום שכלו: צא והבא לך אף אתה מדיכא דאייתינהו, מהמקום שהבאת אותם לשם, והא כבר כלו להו שם. וכיון ששהו הפירות במקום שכבר כלו בו פירות לחיה מן השדה, נתחייבו בביעור.

ממשות של כל אחד שכלה מן השדה - אסור, אבל הטעם - הוא כמבוער.

ובמגילת סתרים דרבינו נסים פירש,
דראשון - היינו שניתן ראשון בכבוש, ואחרון - שניתן אחרון בכבוש,
והכי אמרינן בירושלמי,
מה טעם דרבי אליעזר,

הראשון - נותן טעם באחרון,

הלכך אם כלה מן השדה,

אותו שכבש ראשון - אסור הכל,

אבל האחרון אינו נותן טעם בראשון,
ואם כלה מין האחרון מן השדה,
אינו אסור אותם שנכבשו קודם,

וטעם דרבי יהושע,

אחרון נותן טעם בראשון,

פירוש, אף האחרון כדאמר הכא אף על האחרון,

וקסבר ר' יהושע,

דמיד כשכלה אחד מהמינים,

האחרון או הראשון או האמצעי - כולן אסורין,

דנותן טעם זה בזה,

ורבי יהודה דמתניתין - לחומרא כוותיה,

ורבן גמליאל סבר כדפרישית,

דהגוף שכלה - אסור, והטעם - הוי כמבוער.

רב אשי מבאר מחלוקת תנא וקמא ורבי יהודה על פי משנה בשביעית

אלא אמר רב אשי: פליגי תנא קמא ורבי יהודה בפלוגתא דהני תנאי במסכת שביעית.

דתנן: הכובש שלשה כבשין [שלשה מיני ירקות הקדושים בקדושת שביעית] בחבית אחת, וכל אחד מהירקות כלה לחיה מן השדה בזמן אחר ואין זמן ביעורם שוה -

רבי אליעזר אומר: אוכלין את שלשתם על סמך זמן אכילת הראשון שבהם. ובעת שכלה הראשון מן השדה ונתחייב בביעור, נתחייבו כולם. לפי שהכבישה מחשיבה אותם לדבר אחד. הלכך נידונים כולם כחמור שבהם.

רבי יהושע אומר: נאכלים כולם אף על סמך זמן ביעורו של האחרון. שכל זמן שלא כלה האחרון, אוכלים אף את שני המינים הראשונים שכבר כלו, כיון שמין אחד חשיבי.

רבן גמליאל אומר: כל שכלה מינו מן השדה - יבער את אותו הירק שהוא מינו מן החבית, ואין כל הכבשים שבחבית נידונים בדין אחד, אלא כל מין ומין מתחייב בזמן ביעורו שלו.

והלכה כדבריו של רבן גמליאל.

ובהכי פליגי נמי במתניתין:

תנא קמא דמתניתין סבירא ליה כרבי יהושע דמיקל בכולם עד זמן הביעור של האחרון. והכי קאמר: המביא כמה מיני פירות כבושים יחד ממקום שלא כלו למקום שכלו כולם - חייב לבער! ומשמע, אם לא כלו כולם אלא מקצתם, אינם חייבים בביעור כלל. והיינו כרבי יהושע.

מעלת פירושו של אביי

רב שישא בריה דרב אידי מוסיף על לשון התנא קמא במשנה, את הפיסקה 'או ממקום שלא כלו למקום שלא כלו, ושמע שכלו במקומו', ואילו אביי אינו מוסיף דבר, למה שכבר מובא במשנה, אלא לפירושו רבי יהודה דייק מדברי התנא קמא 'או ממקום שלא כלו למקום שכלו', שאם החזיר את הפירות למקום שיצא משם, שטרם כלו, התנא קמא - פוטר מחיוב ביעור, ורבי יהודה - מחייב בביעור.

הכובש שלשה כבשים -

כגון לפת ובצל וקפלוט שאין ביעורן שוה.

רבי אליעזר אומר,

אוכלין על הראשון שטעמו אסור כולם, ולא חשיב כמבוער.

אך לרבי יהושע - תימה לר"י,

איך מותר גוף אותם שכלו?

ואומר רבינו תם,

דבתורת כהנים בפרשת בהר סיני פליגי בקראי,

דתניא מן השדה תאכלו את תבואתה,

כל זמן שאתה אוכל מן השדה,

אתה אוכל מן הבית וכו',

מכאן אמרו חכמים,

הכובש שלשה כבשים בחבית,

רבי אליעזר אומר,

כיון שכלה אחד מן השדה,

יבער הכל מן הבית,

והיינו אוכלין על הראשון דבשמעתין.

ואם תאמר,

לר' אליעזר לישתוק קרא מיניה,

דנפקא לן מולבהמתך.

וי"ל,

דסבר ר' אליעזר,

דאי לאו האי קרא,

ה"א דאותו המין דוקא יבער ולא יותר,

אף על פי שטעם האיסור מעורב בהן,

דלא דמי איסור דביעור לשאר איסורים,

דהא שרי לעניים,

וה"א דניחשביה כמבוער,

כיון שאין כאן אלא הטעם,

ור' יהושע סבר,

דודאי הטעם חשיב כמבוער,

והאי קרא אתי להתיר אף גוף אותו שכלה,

הואיל ומעורב בהן הטעם המותרין,

ומן השדה משמע ליה,

מן דבר שמקצת הטעם ממנו בשדה,

תאכלו אף האיסור שעמו,

ורבן גמליאל סבר,

[דף נב עמוד ב]

עד שיכלה אחרון שבה -

פ"ה,

עד שתכלה האחרונה שבארצותיה,

והשלש ארצות שבכל אחת - שוות הן.

ואין נראה,

דאם אינם חלוקות,

למה שונה שלש ארצות בכל אחת?

ועוד קשה לר"י,

דתנן בפ"ט דשביעית (מ"ב),

שלש ארצות לביעור ושלש ארצות בכל אחת,

עד שיכלה האחרונה שבה,

ר"ש אומר,

לא אמרו שלש ארצות אלא ביהודה,

מכלל דלתנא קמא שלש ארצות חלוקות,

שכל אחת חלוקה לביעור,

ור"ש נמי מודה להו ביהודה.

לכך י"ל,

דאחרון שבה,

היינו,

פירות שבהר - **עד שיכלה אחרון שבהר,**

ופירות שבעמקים - **עד שיכלה אחרון שבעמקים,**

וכן שבשפילה, **עד שיכלה אחרון שבשפילה.**

ובירושלמי יש,

אמר רב חמא בר עוקבא,

בשם ר' יוסי בר חנינא,

שיערו לומר, **אין חיה שבהר גדילה בעמק,**

וחיה שבעמק - אין גדילה בהר,

ולפי זה משמע דהוי מדאורייתא.

ולא תיקשי,

הא דאמרינן בשמעתין,

דאין חיה שביהודה גדילה על של גליל;

דמיירי אפילו מהר להר.

והיינו דמסקינן בשילהי שמעתין,

דתניא אמר רשב"ג סימן להרים מילין וכו',

דנפקא מינה נמי לג' ארצות שביהודה.

והא דלא קאמר לקמן נפקא מינה לביעור,

משום דחילוק הר ושפלה ועמק,

לא שייך אלא ביהודה גרידא,

כדקתני במסכת שביעית בהדיא,

אבל ביכורים ונחל איתן שייכים בכל א"י.

ורבי יהודה אומר: צא והבא לך אף אתה מאותו המין שכבר כלה. והרי לא תמצאנהו. הלכך חייב הוא בביעור. והיינו כרבן גמליאל.

התוס' מקשים על סברת רבי יהושע, כיצד הוא מתיר לאכול גם ממה שכבר כלה

(לשון תוס' הרא"ש, המוסיף ומבהיר את הדברים) "הכובש ג' כבשים בחבית אחת, ואין ביעורן שוה. רבי אליעזר אומר אוכלין על הראשון, ומיד כשיכלה אחד מהם - יתבערו כולם. וסברא זו נכוחה, דאותה המתחייב בביעור נותן טעם בכולם. אבל טעמא דרבי יהושע לא מסתבר, דכיון דיהיב טעמיה בכולהו, אמאי שרי?"

רבינו תם מעמיד את המחלוקת כפירוש הפסוקים

ונראה לר"ת, דבקראי פליגי, כדמוכח בתורת כהנים בפרשת בהר סיני. דתניא מן השדה תאכלו את תבואתה, כל זמן שחיה אוכלת מן השדה - אתה אוכל מן הבית. כלה לחיה מן השדה - כלה מן הבית. מכאן אמרו הכובש ג' כבשים רבי אליעזר אומר וכו', ומייתי פלוגתא דהכא. ר' אליעזר דריש ליה לחומרא, דכיון שכלה א' מן השדה - יבער הכל מן הבית. ור' יהושע סבר דלהתיר בא ולא לאסור דבר שכבר כלה מן השדה, דכבר נפקא לן מלבהמתך ולחיה אשר בארצך, ומן השדה - משמע ליה מן דבר שמקצת הטעם נמצא בשדה - אכול.

קושיא על שיטת רבי אליעזר - ומתדצים על יסוד שנותן טעם אין כאן ממשות של איסור

תימה, ולר' אליעזר לישתוק קרא מיניה, וממילא ידענא [דכל] איסורין שבתורה - איסורין בנותן טעם. וי"ל דטעם דאיסור שלאחר הביעור - לא חשיב לה איסור, שאין איסורו כל כך חמור כמו שאפרש לקמן, והוה אמינא דאותו טעם חשוב כמבוער, כיון שאינו בעין, שכבר נבלע בהיתר. ורבן גמליאל סבר, דקרא אתא להתיר אותם שלא כלו, אע"פ שהאיסור נותן טעם, אבל לא התיר אותו מין שכלה.

פירוש רבינו ניסים שאחרון וראשון הוא סדר הכנסת הדברים, והראשון הכניס יותר טעם

ובמגלת סתרים פירש הר"ן על פי הירושלמי, דגרסינן התם, מה טעם של ר' אליעזר? הראשון נותן טעם באחרון, ומה טעם של ר' יהושע? האחרון נותן טעם בראשון. והראשון דאמר ר' אליעזר - היינו אותו הראשון שנכבש תחלה בחבית, כי הוא קולט טעם הציר והחומץ יותר מן האחרים, חוזר ופולט ונותן טעם בהם, אבל האחרון אינו נותן טעם בראשון, דכבר שבע ליה טעמא. הילכך, אם כלה הראשון מן השדה - אסור בשלשתן, ואם כלה האמצעי - אסור באחרון ומותר בראשון, ואם כלה האחרון - מותר בשנים האחרים. ר' יהושע קאמר, אף האחרון נותן טעם בראשון, ואי זה מהם שכלה - שלשתן אסורים, ות"ק דמתני' כר' אליעזר, דאמר ממקום שלא כלו למקום שכלו, כל אותם שנותנים טעם - חייב לבער, אבל אם כלה אחרון - אינו חייב לבער. ר' יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מאותו מין שנותן טעם, והא כלו להו, לכולהו נותנים טעם זה בזה."

אמר את הסימנים האלה לענין דיני ממונות, שאם מוכר לחבירו אדמה בהר, זאת היא הדרך לבדוק, ואית דבְּעֵי מִימַר לְעִנְיָה עֲרוּפָה אֵיתָמַר, ויש הרוצים לומר שהסימנים נאמרו לענין עגלה ערופה שנאמר בה אל נחל איתן, ואם אין שם קנים - אין זה נחל איתן.

מתבערין בכל מקום -

פ"ה,

שנותנין אותן למרמס חיה ובהמה.

ולא נראה,

דהא מותרין אחר ביעור לעניים לכ"ע,

דתנן התם (משנה ח),

מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור,

מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד.

עניים - אוכלים אחר הביעור ולא עשירים,

דברי ר' יהודה,

ר' יוסי אומר,

אחד עניים ואחד עשירים - אוכלים אחר הביעור,

ובתוספתא קתני,

מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור,

מחלק מהן לשכיניו ולקרוביו וליודעיו,

ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר,

אחינו בית ישראל,

מי שצריך ליטול - יטול,

וחוזר ומכניס לתוך ביתו,

והולך ואוכל עד שיכלו.

ואומר ר"י,

הא דמשמע בכל מקום לאסור לאכול אחר הביעור,

היינו כשמשהו בביתו בחזקת שלו;

אבל אם מפקירו ומוציאו מרשותו,

שיאכל כל מי שירצה,

הן אדם והן חיה,

מותר להכניסו ולאכלו אחר הביעור.

הגמרא דנה על אופן ביעור פירות שביעית שיצאו לחוצה לארץ

הברייתא בגמרא מביאה מחלוקת. תנו רבנן: פירות שביעית שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ, והגיע זמן ביעורם, הרי הם מתבערין בכל מקום שהן. ואין צריך להחזירם לארץ ישראל כדי לבערם. רבי שמעון בן אלעזר אומר: יחזרו למקומן ויתבערו. משום שנאמר בביעור "לחיה אשר בארצך"! ושמע מינה, לא יהיה הביעור אלא בארצך.

התוס' מביאים את שיטת רש"י שהביעור הוא לתת אפשרות שיאבדו

ביאר רש"י מהפסוק לחיה אשר בארצך, "וזהו ביעורן - שמפקירן במקום דריסת חיה ובהמה."

ובגמרא דירושלמי במסכת שביעית, עלה דההיא סימן להרים מילין קאמר, אית דבְּעֵי למימר למידק הדא איתמר, פירוש, **לענין שלש ארצות נאמר אותו סימן.**

הגמרא מצטטת את המשנה שביעית ומבארת אותה

פירוש הברטנורא שביעית פ"ט מ"ב מתמצת את הגמרא בפסחים. "שלש ארצות - בא"י חלוקות זו מזו לענין ביעור. וביעור האמור בכל מקום בשביעית הוא שכל זמן שאין נמצא בשדה מאותו המין שאסף אליו בבית חייב לבער אותו המין מן הבית מיד. כגון, אם לקט תאנים ועשה מהן גרוגרות, אינו יכול לאכול מאותם גרוגרות אפילו בשנה השביעית, אלא כל זמן שנמצאים תאנים מחוברות לאילן, וכשכלו התאנים מן האילנות חייב לבער הגרוגרות שבביתו, או לאכלן כולן מיד, או להפקירן עד שלא ישאר מהם בביתו, דכתיב (ויקרא כה) ולבהמתך ולחיה כל זמן שחיה אוכלת בשדה האכל לבהמתך מן הבית כלה לחיה מן השדה - כלה לבהמתך מן הבית. והשתא קאמר, שארץ ישראל כולה נחלקת לשלשה חלקים לענין ביעור, וכל חלק וחלק ממנה - נחלק לשלשה חלקים."

רש"י מבאר מה הצורך לומר שלוש ארצות, בשעה שחילקו אותם חלוקה נוספת

כל ארץ היא בעצם יחידה אחת, והחלוקה הנוספת היא משפיעה לכל ארץ ראשית בנפרד, וכגון אוכלין ביהודה עד שיכלה אחרון שבשלש ארצותיה.

מקשים התוס' על פירוש זה, שאם אין דין נפרד לכל ארץ, מה הטעם לשנות את שלושת הארצות הפנימיות? קושי נוסף הוא ממה שרבי שמעון חולק. "רבי שמעון אומר לא אמרו שלש ארצות אלא ביהודה." כלומר, רבי שמעון מקבל את דברי התנא קמא רק ליהודה, ואינו מקבל את החלוקה הנוספת בגליל ובעבר הירדן.

בגלל הקושי סוללים התוס' הבנה אחרת עם חלוקה של הר עמק ושפלה. וזאת היא החלוקה, ולא חלוקה לפי מיקום. ומביאים התוס' ראייה לחלוקתם מהירושלמי. רַבִּי חֲמַא בְּרַ עֲזִיקָא אָמַר בְּשֵׁם רַבִּי יוֹסִי בְּרַ חֲנִינְא, שְׁיַעְרוּ חֲכָמִים לֹמַר, אֵין הַחִיָּה שְׂבָהָר גִּדְלָה בְּעַמְקָא, וְלֹא גִדְלָה חִיָּה שְׂבָעַמְקָא בְּהָר לִכְן חִילְקוּ אֶת הָאָרֶץ לְאֻזְרִים, כִּי הַחִיָּה הַגְּדֹלָה בָּהָר לֹא תִלָּךְ לַחֲפֹשׂ מִזֶּזֶן בְּעַמְקָא, וְכֵן לַהֲפָךְ. לִכְן אַחֲרֵי שְׁחִילְקוּ אֶת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְשִׁלְשָׁה חֲלָקִים, הִמְשִׁיכוּ וְחִילְקוּ כָל חֶלֶק לְשִׁלְשָׁה. וּמֵאַחֲרֵי כֵלָל זֶה בְּנוֹי עַל הַנְּהַגַת הַמִּצִּיאוֹת, הִרִי יֵשׁ לֹמַר שׁוּזָה מִהַתּוֹרָה וְלֹא מִחֲמַת תִּקְנַת חֲכָמִים.

מדייקים התוס', כי מה ששנינו בהמשך הגמרא שאומרת הברייתא תניא: רבן שמעון בן גמליאל אומר: סימן להרים, עצי מילין [עפצין]. שכל מקום שגדלים שם עצים אלו, סימן הוא לכך שהוא מקום הרים. שדוקא עצים אלו גדלים בהרים. אבל שאר אילנות אין ההרים יפים לגידולם. והמשמעות כי החיה רגילה לאכול דווקא מאותו הסוג מצד אחד וגם הגבלת האיזור של יהודה וגליל מצד שני. וכל החילוק ביעור של הר ושפלה שייך דווקא ביהודה.

וגם מופיע בירושלמי מה הכוונה לסימן זה, אֵית דְּבְּעֵי מִימַר לְמִידַת הָדִין - אֵיתָמַר, יש האומרים שרבי שמעון בן גמליאל

אמר ליה רב כהנא: הכי אמר רבי אבהו: הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. לפיכך, צריך אתה לטרוח ולהחזיר את היין לארץ ישראל, ולבערו שם. אמר ליה רב הונא דרב איקא לרב ספרא: לא כך אמר. אלא הכי אמר רבי אבהו: אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר! ושפיר יכול אתה לבער את היין כאן, ואינך צריך להחזירו למקומו. אמר רב ספרא: נקוט הא כללא דרב הונא בריה דרב איקא בדרך שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. משום דהוא דייק וגמר שמעתתא מפומיה דרביה, כרחבה דפומבדיתא, שהיה מדייק שמועתו, לדעת ממי קיבלה.

התוס' מקשים ממשנה בשביעית שאסור להוציא פירות לחוץ לארץ

קושיית הריב"א היא שהרי יש משנה מפורשת שאסור להוציא, ואם כן יש סתירה בין מעשהו של רב ספרא למשנה. וכרגיל מתרצים סתירה על ידי חילוק. שבמסכת שביעית האיסור הוא לאכילה, כי הרעיון הוא לאכול כאן את הפירות בקדושתם. ואילו רב ספרא הוציא לסחורה. ומוסיפים שהחילוק מועיל, כי יש סחורה שמותר להוציאה. ויש תירוצ' נוסף, שמקבל תוקף יתר לפי הגירסא שהיו בידו, ולא לשון הוציא, ואז הביאור שהיה זה בשוגג.

[דף ג עמוד א]

מפני שנראה כמקדיש קדשים בחוץ -

בכולי שמעתא פירש"י,

שעכשיו קורא שם,

ופירש נמי,

שלא התנדב כדרך המתנדבים,

היינו דמחיים לא קרא לו שם פסח,

ואי נמי,

קרא לו שם בשעת צלייה,

הוי שלא כדרך המקדישין.

וקשה,

דקאמר נראה כמאכיל קדשים בחוץ,

והלא גם בפנים אין לעשות כן,

דאינו קדוש אלא לדמיו,

והוה ליה למימר,

שהוא קרוב למעילת קדשים.

ועוד,

בגדי מקולס לר' שמעון,

נהי דליכא למיחש שמא הקדישו עכשיו,

שאין זה כדרך המתנדבים,

מכל מקום ליתסר למיעבד הכי,

שלא יאמר מחיים אקדשיה,

דסופו מוכיח על תחלתו שעשאו מקולס,

וע"כ טעמא משום הכי הוא,

דהא מוקמינן,

לא שנא אמר ולא שנא לא אמר.

התוס' מקשים ממשנה בשביעית, שהרי לשיטת הכל העניינים רשאים לאכול ולא רק הבהמה

התוס' מוכיחים שכן ניתן לאכול לאחר הביעור והעניינים זה לדעת כולם. ונביא את לשון הברטנורא על המשנה שביעית פ"ט מ"ח "והגיע שעת הביעור - זמן ביעור הפירות לפי מקומן, כדתנן לעיל ג' ארצות לביעור ובברייתא [פסחים ג א] שנינו אוכלים בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד החנוכה, בתמרים עד הפורים, וכולן של שנה השמינית. וזמנים הללו בסתם שאין ידוע אם כלה לחיה מן השדה אם לא אבל בידוע הכל לפי מה שכלו: מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד - מאנשי ביתו, ואח"כ מחלק לשכניו ולקרוביו ומיודעיו, ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו בית ישראל מי שצריך ליטול יטול: ועניינים אוכלים אחר הביעור אבל לא עשירים - דכתיב (שמות כג) ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, אביוני עמך ולא עמך: אחד עניים ואחד עשירים - קרי ביה ואכלו אביוני וגם עמך. והלכה כרבי יוסי:

מדייק ר"י כי ההיתר הוא בשלוש פעולות: הפקרה, הוצאה מרשותו, ומתן אפשרות שיאכל כל מי שירצה

רק כאשר מצוי הדבר באופן שהוא ממשיך להיות בעליו, ויש לו חזקה שזה שלו - הרי זה נאסר. כלומר אם עכבן בביתו לאחר הביעור ולא הפקירן. אבל אם ביצע את שלושת הפעולות המתקנות גם הפקיר וגם הוציא מביתו, ובנוסף איפשר לאכול הן לאדם והן לחיה - הרי כעת הפירות יצאו כליל מרשותו, ואז מותר לו לחזור להכניסם לביתו ואף לאוכלם גם לאחר זמן הביעור.

רב ספרא אפיק גרבא דחמרא מא"י לח"ל -

הקשה ריב"א,

דתנן בפ"ו דשביעית (משנה ה),

אין מוציאין שמן שריפה ופירות שביעית מן הארץ לח"ל.

ותירץ,

דהתם - מיירי לאכילה,

ורב ספרא - אפיק לסחורה,

דיש סחורה שמותרת.

אי נמי,

בשוגג הוציאו.

המעשה עם רב ספרא שהוציא יין הקדוש בשביעית לחוץ לארץ

רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ. הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית [כמות מסוימת של יין שהיה קדוש בקדושת שביעית] שכבר הגיע זמן ביעורו. לוו בהדיה [התלוו אליו בחבורה] רב הונא בריה דרב איקא ורב כהנא שהיו תלמידיו של רבי אבהו. אמר להו רב ספרא: האם איכא מי מכם דשמיע ליה מיניה דרבי אבהו רבכם אם הלכה כרבי שמעון בן אלעזר דאמר פירות שביעית "יחזרו למקומן ויתבערו", או לא. אלא, כתנא קמא דאמר "מתבערין בכל מקום שהן"?

התנדב כדרך המתנדבים - פירש רש"י הכא נמי מחיים לא קרא שם, אי נמי קרא שם בשעת צליה, שלא כדרך המקדישים הוא. וכן פרש"י כשאינו מקולס, פירש - אין, לא פירש - לא. דכשאמר בשר זה לפסח - אסור משום דנראה כקורא שם, משמע, דהשתא קורא לה שם.

וקשה לפירוש, דמשמע דאליבא דרבנן דפליגי עליה דר"ש ניחא, ואמאי? לדידהו נמי נקשה! דהא בשעת צליה - מודו דלא קדיש קדושת הגוף, ואי קדושת דמים קאמר, מאי קאמר רב יהודה נראה כאוכל קדשים בחוץ? הכי הוה ליה למימר, נראה כמועל קדשים.

קושי נוסף, שעיקר החשש לשיטת רבי שמעון אינו האמירה, אלא שסופו מוכיח על תחילתו

ועוד לרבי שמעון נמי, נהי דליכא למיחש דעכשיו הקדישו, מיהו ניתסר למיעבד הכי, דלא לימרו מחיים הקדישו לשם פסח, ולכך קרא ליה עתה בשר פסח, וכן גדי מקולס - יאמרו הוכיח סופו על תחלתו [דהקדישו] מחיים, ולהכי עשאו גדי מקולס.

התוס' מחזקים את שיטת הטעם

[מילות המפתח על כרחך טעמא, הוא הן לחיוב והן לשלול את הטעם. והדבר נאמר בעוד למעלה מעשר מקומות, שמוכרחים אנו לומר, כי זה הטעם העיקרי ולא כפי שסברנו בתחילה.]

אם מקדיש לאוכלו בזמן שאין בית המקדש - הרי זה הקדש טעות

הילכך נראה לפרש, מפני שהוא נראה כמקדיש בהמתו מעיקרא כשהיתה חיה, ואוכל קדשים בחוץ, ולר"ש דאמר שלא התנדב כדרך המתנדבים, הכי נמי אם הקדיש בהמה לפסח בזמן הזה - לא קדשה, דהוי כאומר הרי עלי עולה, על מנת להקריבה בעבר הירדן דלא קדשה, כדאיתא בתוספתא דחולין ובפ' בתרא דמנחות. (הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חונוי .. רבי שמעון אומר אין זו עולה). והכי נמי כשהקדישה בזמן הזה, להקריבו בחוץ הקדישו, ולא קדיש. והא דלא מיייתי הכא ההיא דעל מנת שאקריבנה בעבר הירדן, משום דבהך מתני' מפרש בהדיא שלא התנדב כדרך המתנדבים."

[דף נג עמוד ב]

רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר אף בגמ' דבריו וכו' -

אף על גב דלר' יוסי - חיילי תרויהו,

היינו משום דתרי מילי קאמר,

ואינם פירוש זה לזה;

אבל הכא,

מן השעורים,

הוא פירוש מה שאמר הרי עלי מנחה,

וכיון דאף בגמ' דבריו אדם נתפס,

מבטלים להא דאמר בתחלה, הרי עלי מנחה.

ואפילו אם אמר,

אילו הייתי יודע שאין נודרין כך,

לכך נראה,

דעל ידי שאומר עכשיו בשר זה לפסח,

סברי אינשי דמחיים אקדשה,

ורבי שמעון אפילו אקדשה מחיים,

[לשחוט] בחוץ - לא הוי הקדש,

משום שלא התנדב כדרך המתנדבים,

כדמוכח בתוספתא בפרק בתרא דמנחות,

דקאמר,

הרי עלי עולה, על מנת שאקריבנה בבית חונוי,

רבי שמעון אומר - אין זה עולה,

וה"נ,

הוי כמקדיש על מנת להקריב בחוץ הוא,

דאינו קדוש.

והא דלא מיייתי לה הכא,

אלא מיייתי ההיא דמנחה,

משום דמפרש בה בהדיא,

שלא התנדב כדרך המתנדבים.

הגמרא מביאה את שיטת רב לאסור קריאת שם בשר זה לפסח

הגמרא מביאה הרחקה של רב. "אמר רב יהודה אמר רב: אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא - מפני שנראה כמקדיש בהמתו, ואוכל קדשים בחוץ." ונמצא כי לשיטת רש"י אפילו שמדובר בבשר של בהמה שחוטתה. וכל החשש הוא של קריאת שם, ואפילו שאינו מקולס, הרי זה נראה כקורא שם.

הגמרא מביאה כי יש האומרים שאת הדברים הללו אמרוהו בשיטת רבי שמעון. ובמנחות אם אומר שהוא מנחה מן השעורים, פטר אותו רבי שמעון לגמרי מלהביא מנחה, משום שלא התנדב כדרך המתנדבים! שסובר רבי שמעון כי אף בגמ' דבריו אדם נתפס, היות ודעתו היא גם לדבר כשיים ואמר "מן השעורים". לפי שהיה סבור שאפשר להביא מנחה אף מן השעורים, ולכך נתכוין. לפיכך אין בדבריו כלום.

אם כן קשיא, איך קאמר רבי שמעון בגדי מקולס שהוא "קרוב לאכילת קדשים בחוץ"? והלא אף אם היה מקדיש להדיא את הגדי המקולס לשם פסח, הוא לא היה מוקדש. שהרי ודאי בשעת צלייתו כבר אי אפשר להקדישו לקרבן. וכל שלא התנדב כדרך המתנדבים, אין בדבריו כלום.

שיטת רש"י יש כאן שלוש אפשרויות של טעות בכל דרך האמירה

טעות ראשונה, שאם עכשיו הוא קורא שם, הרי זה מאוחר מדי. כי יש צורך בשעה שהוא רוצה להקריב קרבן פסח, לקרוא לבהמה שהיא מיועדת לקורבן לפני השחיטה. וכאן הטעות שעכשיו הוא קורא לה שם. טעות שניה היא לא כדרך המתנדבים, שבהיותה בחיים, לא קרא לה שם פסח. טעות שלישית, שאם קורא לה שם בעת הצליה.

מקשים התוס' על הנוסח של מאכיל קדשים בחוץ, ומה הקושי דווקא בחוץ?

בדברים המתוקים של תוס' הרא"ש הדברים מתבהרים, ונביא את דבריו מתחילתם. "והא תנן רבי שמעון פוטר, שלא

שמדובר בבית שמאי שהלשון הראשון קובעת. ולכן אין בכוח דבריו בהמשך מן השעורים על מנת לבטל.

וכאן רבי יוחנן אומר, אפילו בבית הלל, אלא שיש לו סברא לומר, שנדר בטעות, והיה יכול לומר, אילו הייתי יודע שאין נודרין כך [הרי עלי מנחה מן השעורים], לא הייתי נודר כך כפי שנדרתי, אלא כך [הרי עלי מנחה מן החיטים].

ובהמשך אומר רבא, רבי שמעון אינו סובר "תפוס לשון ראשון", אלא בשיטת רבי יוסי אמרה, דאמר: אף בגמר דבריו אדם נתפס ונדבק, ודעתו לכל מה שמוציא בפיו, ולמנחת שעורים נתכוין, וסבור שאדם יכול להתנדב ולהביא כן, ולפיכך אין בדבריו כלום.

ומכאן מדייקים התוס', כי כל הסברא של אם הייתי יודע, הייתי נודר אחרת, הוא רק לשיטת חכמים האומרים תפוס לשון ראשון.

מה ראו חנניה מישאל ועזריה -

פ"ה,

מה ראו,

שלא דרשו, וחי בהם - ולא שימות בהן?

וקשה,

דהא בפרהסיא הוה,

ומסקינן בסנהדרין (דף עד.),

דלכולי עלמא בפרהסיא,

חייב למסור עצמו אפילו אמצוה קלה.

ומפרש ר"ת,

דצלם זה שעשה נבוכדנצר - לאו עבודה זרה הוה,

אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו,

ולכן קאמר - מה ראו?

וכן משמע מדכתיב,

לאלהך - לית אנחנא פלחין,

ולצלם דדהבא - לא נסגוד,

משמע, **דאלהא** ידיה **וצלמא** - **תרי מילי נינהו.**

ואתי נמי שפיר,

הא דאמרינן באלו נערות (כתובות לג:),

אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה **פלחו לצלמא,**

ואי ע"ז הוה - **ח"ו שהיו משתחוים לו.**

ומיהו,

לשון פלחו - לא אתי שפיר.

ור"י מפרש,

מה ראו - שלא ברחו,

שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח,

כמו שעשה דניאל,

כדאמר בחלק (סנהדרין צג:),

ג' היו באותה עצה.

לא הייתי נודר כך אלא כך,

דהיינו שעמא דרבנן,

דאלים להו לשון ראשון,

ולא הוי נדר ופתחו עמו,

כי אמר אילו הייתי יודע כו',

כדאמרינן בהמנחות והנסכים (מנחות קג:).

הבנת שיטת רבי שמעון

שהרי שנינו אין מנחת נדבה באה אלא מן החיטין. ואם אמר הרי עלי מנחה מן השעורים, יביא מן החיטים! שהיות ואמר "הרי עלי מנחה", נתחייב במנחה הראויה. ואף שהמשיך דיבורו ואומר "מן השעורים", עיקר דעתו היא על תחלת דבריו. דקיימא לן "תפוס לשון ראשון".

ורבי שמעון פוטר אותו לגמרי מהבאת מנחה, משום שלא התנדב כדרך המתנדבים! שסובר רבי שמעון כי אף בגמר דבריו אדם נתפס, היות ודעתו היא גם לדבר שסיים ואמר "מן השעורים". לפי שהיה סבור שאפשר להביא מנחה אף מן השעורים, ולכן נתכוין. לפיכך אין בדבריו כלום.

אלא כיצד סבר רבי שמעון? ועל כך מפרש רבא, והאמר רבא: רבי שמעון, שפטר את האומר "הרי עלי מנחה מן השעורים" - בשיטת רבי יוסי אמרה. דאמר רבי יוסי: אף בגמר דבריו אדם נתפס! ואף רבי שמעון אית ליה הכי. ולכן סבר, דודאי דעתו להתנדב מן השעורים.

מקשים התוס', עדיין יש הבדל וקושי אף לשיטת רבי יוסי

התוס' מחדשים, שיש באמירת שני דברים שתי אפשרויות.

אפשרות אחת, שהוא יכול לקיים את שניהם. ואז אנו אומרים בשיטת רבי יוסי, כי מאחר ודבריו השניים אינם סותרים או מפרשים את דבריו הראשונים, אכן מאחר ואדם נתפס גם על דבריו הראשונים וגם על האחרונים, הרי הוא נדרש לקיים את שניהם.

האפשרות השניה, והיא כמו הסיפור של השעורים, כי השעורים הוא המשך ופירוש למה שאמר תחילה הרי עלי מנחה, ואינו עומד בפני עצמו. ולכן מאחר וגם על סוף דבריו נתפס אדם, הרי יש להם תוקף, והם מבטלים את מה שאמר בתחילה הרי עליו מנחה.

התוס' יוצרים כאן הבנה מחודשת. שמאחר והשעורים הוא המשך לאופן הבאת המנחה, הרי כאילו יש כאן דבר אחד, ואף שהם נאמרו בסוף, הרי יש לנו להתחשב בהם. כי אין אנו נעצרים רק בתחילת הדברים.

התוס' מבארים שכאן אינו יכול לומר אם הייתי יודע הייתי נודר אחרת

המשנה במנחות אומרת שהאומר "הרי עלי מנחה מן שעורים", יביא מן החיטים. רבי שמעון פוטר אותו מהבאת מנחה, שאין נדרו נדר כיון שלא התנדב כדרך המתנדבין. אלא שהקשתה הגמרא, אם הרי יודע הוא שאין מתנדבים מן השעורים, הרי כאילו יש כאן נדר ופתחו עמו, ונמצא כי דבריו בסוף הוכיחו שאין הוא מקבל עליו מנחה כלל, וכאילו יש כבר את הפתח והחרטה, בצירוף התרת חכם. אלא אם נאמר

אפילו היו מייסרין את האדם ביסורין קשין, דומיא דר' עקיבא שהיו מסרקין בשרו במסרקי ברזל, וכל שכן לנגודי.

ואומר ר"ת דאותו צלם - לא היה עבודת כוכבים ממש, אלא היה עשוי לכבוד המלך. ואעפ"כ היה בו קידוש השם. ולכך מסרו עצמן למיתה. והיינו דכתיב (דניאל ג) לאלהך - לית אנן פלחין, ולצלם דהבא די אקימת - לא נסגוד, משמע, שהצלם - לא היה תופס באלהות. ומיהו פלחו לצלמא, משמע, שהצלם היה עבודת כוכבים מדקאמר פלחו.

השאלה מה עדיף לברוח או לבחור בקידוש השם הובאה במדרש ובפוסקים

תירוצ' נוסף בשם ר"י, הוא כמו שדניאל נשפט מהאירוע, כך חביריו היו יכולים להימלט. אלא שיש עליו כמה קשיים, שהיתה עצה מיוחדת שדניאל לא יהיה עימם. או שידעו שמשים ניגזר שלא יוכלו להימלט.

דכן הוא מפורש במדרש [מדרש חזית שיר השירים רבה ז] דשאלו את יחזקאל ואמר להם חבי כמעט רגע עד יעבור זעם. (ישעיה כו כ) ואמרו לו אנן בעינן נתן ביה פגם להיות שם ולא נסגוד ליה - כדי שיאמרו כל אומיא סגיד ליה לבר מישראל.

השבות יעקב דן למעשה כשנגזר להעברת דת או ליהרג ויכולים לברוח, האם מי שיוכל יש לו לברוח שלא יהא כמאבד עצמו מדעת, או דקידוש ה' עדיף טפיו? וכתב דהיכא דאפשר לקיים שניהם וחי בהם עדיף, וגדול הצלת נפשות. וכתב דאם ירצה להחמיר על עצמו ולמסור נפשו לקדש את השם ברבים, שילמדו ממנו - זכור לטוב ולא מקרי מאבד עצמו לדעת.

אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת -

הקשה ה"ר יוסף,

**למה אין מברכין בכל שעה שנהנה ממנו?
דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה.**

ותירץ,

דה"מ כשגופו נהנה, אבל שאר הנאה - לא.

ואף על גב,

**דמברכין על אור השמש בכל יום,
היינו משום שמתחדש בכל יום.**

זמן הברכה על מאורי האש

אומרת הגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מברכין על האור ברכת "מאורי האש" אלא במוצאי שבת, הואיל ואז - זמן תחילת ברייתו של האש הוא. אלא שעל כך מקשים התוס', שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. והרי בכל עת הוא נהנה מהאור. וענו על כך, ששונה הדבר בשעה שאוכל וגופו נהנה מכך, וזה מחייב את הברכה. כלומר, הם צמצמו את הכלל של ליהנות מה עולם הזה. וגם אין להקשות מה שאנו מברכים בכל יום על אור השמש, וזה מכיוון שהברכה היא על ההתחדשות בכל יום ויום, ולא על גוף ההנאה.

הגמרא מביאה את דרשת תודוס איש רומי על חנניה מישאל ועזריה

מה ראו חנניה מישאל ועזריה, שמסרו עצמן על קדושת ה', ולא השתחוו לפסלו של נבוכדנצר.

והלא קיימא לן בכל המצות "יעבור ולא יהרג" דדרשינן מ"אלו המצות אשר יעשה אותם האדם, וחי בהם" - וחי בהם, ולא שימות בהם. (כך פירש רש"י). אלא שנשאו קל וחומר מצרדעים שבמצרים:

ומה צפרדעים שאין הם מצווין על קדושת ה', בכל זאת כתיב בהו "ובאו ועלו בביתך, ובתנורריך ובמשארותיך". והרי אימתי משארות [בצקות] מצויות אצל תנור? הוי אומר, בשעה שהתנור חם. נמצא, שמסרו צפרדעים את נפשם ונכנסו לתנור החם כדי לקיים את ציווי ה'. ואם כן, אנו [חנניה מישאל ועזריה], שמצווין אנו על קדושת ה' - על אחת כמה וכמה שיש לנו למסור את נפשנו על כך!

התוס' מקשים ממסכת סנהדרין כי יש חיוב לכל הדעות למסור את נפשו בפרהסיא

הגמרא בסנהדרין מביאה את חומרת הפרהסיא "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוידק: נימנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג - יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. ועבודה זרה לא?

והא תניא, אמר רבי ישמעאל: מניין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודה זרה ואל תהרג מנין שיעבור ואל יהרג - תלמוד לומר וחי בהם - ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא - תלמוד לומר ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי."

ובהמשך החמירו, שבפרהסיא ואפילו שלא בשעת השמד - יהרג ואל יעבור אף על מצווה קלה. "כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אפילו שלא בשעת השמד, לא אמרו אלא בצינעא, אבל בפרהסיא - אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור."

גם לאחר שאלת התוס' שהיה זה בפרהסיא עדיין יש מקום לדברי רש"י

נראה לפרש, נהי דהוה בפרהסיא, ומחוייבים למסור עצמן להריגה, אבל להשליך עצמם לכבשן האש - מי התיר להם? דאפשר דוחי בהם נאמר גם בכהאי גוונא, שאסור להרוג עצמו, אלא שיתן מיתתו ביד אחרים. ולזה דרש תודוס, נשאו קל וחומר בעצמן מצרדעים.

לאחר שאלה כה חזקה מעמידים התוס', שלא היתה כאן עבודה זרה, אלא רק אנדרטת כבוד

ואז תהיה מובנת השאלה יותר, כיצד למרות שרק שהיתה זו אנדרטא ואעפ"כ מסרו את נפשם. ומוכיחים שהם עונים שני משפטים שונים, שלא להוהים שלך - לא נעבוד, ולפסל שלך - לא נשתחוה. משמע, שהיו אלו שני עניינים שונים. ומוכח ממסכת כתובות, שמה שאם היו מייסרים אותם לא היו מצליחים לעמוד בייסורים - זה עצמו הוכחה, שרק פסל היה. כי על עבודה זרה - היו סובלים ונהרגים.

התוס' במסכת כתובות דנים בהשוואה על רבי עקיבא, ואף שם מובא התירוץ של רבינו תם, שהיה זה פסל

"ועוד, דהא אמרינן בהרואה (ברכות סא:): כשהוציאו את רבי עקיבא אמר, כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה אימתי יבא לידי ואקיימנו. בכל נפשך אלמא משמע דבכל נפשך מיירי

[דף נד עמוד א]

אלה בני שער החורי וכו' מלמד שבא צבעון על אמו -

תימה,

דביש נוחלין (ב"ב קסו:),

מוכח מהאי קרא,

דבני בנים כבנים,

וא"כ מלן שבא על אמו?

ועוד,

לא מצינו בכל התורה,

שיקראו לבן אשתו בנו,

והכא אמר דלהכי קרי ליה בנו,

לפי שנולד מאשתו.

וי"ל,

דקרי ליה בנו, לפי שהיה בן בנו,

כדאמרין ביש נוחלין,

והכא דייק שבא על אמו,

מדלא כתיב איה שהיה כמו כן בן צבעון,

ולא כתיב אלא ענה לחודיה,

ש"מ לפי שהיה נמי בן אשתו של שער,

כתביה קרא הכא עם שאר בני שער.

הגמרא לפני שמבארת את פיסולו של ענה, מראה עד כמה יש בכך רעה גם לעולם

רבן שמעון בן גמליאל אומר: פרד בימי ענה היה. והוא הרכיב לראשונה שני מיני בהמות וגרם ליצירת הפרד. שנאמר "הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר!" והיינו פרדים הנולדים מכלאים של סוס וחמור. וקרויים "ימים" על שם שאימתם מוטלת על הבריות. דורשי חמורות [מקראות סתומים] היו אומרים: ענה פסול [ממזר] היה, כמבואר בסמוך. לפיכך הביא פסול כלאים לעולם.

מהפסוקים אנו רואים כי הקשר בין צבעון לענה אינו ברור - והגמרא מבהירה זאת

בפסוק אחד הקשר שהם אחים. שנאמר "אלה בני שער החורי יושבי הארץ, לוטן ושובל וצבעון וענה". לעומת זאת בפסוק אחר ענה היה בנו. וכתיב בתריה "אלה בני צבעון: ואיה וענה". והגמרא מבארת כיצד נוצרה מציאות של סתירה זו. אלא, מלמד שבא צבעון על אמו, והוליד ממנה את ענה. נמצא שהיה צבעון אביו של ענה, וגם אחיו מן האם. והגמרא מבארת שלא ניתן לומר שמדובר על שניים שהיו באותו שם. לא יתכן לומר דשני "ענה" היו דהא אמר קרא "הוא ענה". ומשמע הוא ענה דדכתיב ביה מעיקרא, שהיה בן שער.

מקשים התוס' מאופן הנחלה בפרק יש נוחלין

הגמרא שם רצתה להוכיח כי הבת אינה יורשת עם בת הבן. ורבן יוחנן בן זכאי סתר את דברי הצדוקים. "שהיו צדוקין אומרים: תירש הבת עם בת הבן, נטפל להן רבן יוחנן בן זכאי,

אמר להם: שוטים, מנין זה לכם? ולא היה אדם שהחזירו דבר, חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר: ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו, בתו הבאה מכחו לא כל שכן! קרא עליו את המקרא הזה. וביאר רשב"ם "שאנו למידין ממנו שענה בנו של צבעון היה וקרא ליה בן שער וקאמר נמי יושבי הארץ כלומר שענה ירש ארץ שער אבי אביו ונמצא שבני בנים יורשין נחלת האב כבנים עצמן והוא הדין לבת בנו והלכך לא תירש הבת עם בת הבן כי היכי דאינה יורשת עם הבן." אלא שאז אין לנו צורך במידע שבא על אמו.

מדדיק המהרש"ל "העולם היו סוברים שהיה בן של שער, מאחר שאשתו הולידה, ומ"מ לא יתכן שיכתב הקרא בן שער, ולא היה בנו, ונמצא דברי תורה פלסתר ח"ו, אלא משום דבני בנים - הרי הן כבנים, ואשתכח דהוה בנו של שער."

ועוד יש להבין כיצד מצד אחד גדל כבן, ואעפ"כ היה בן הבן

מדלא כתיב איה שהי' כמו כן בן צבעון, והוה ליה לחשבו גם כן בין בני שער, דבני בנים הם כבנים, אלא על כורחך, דדווקא ענה שנולד מאשתו ונתגדל בין שאר בניו - חשבו ביניהם, מאחר שחשבוהו כולם כבן שער, וגם הי' באמת בנו, דבני בנים הם כבנים, משא"כ איה, שלא חשבוהו לבן שער.

[דף נד עמוד ב]

אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב -

פ"ה,

לאכול מבעוד יום ולאסור במלאכה,

ושאר חומרי האמורים שם.

וא"ת,

תשעה באב - מי הוי כתענית ציבור לאסור במלאכה?

וי"ל,

דה"ק,

אין תענית ציבור בבבל,

אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה.

הגמרא דנה בתענית תשעה באב והחידוש שיש בה בבבל

המשנה לעיל ביארה, כי עשיית מלאכה בתשעה באב הוא עניין של מנהג. אלא שכל אחד יכול לומר שהוא אינו עושה. ואין בכך גדר של גאוה, שנראה שהוא עושה את עצמו, שהוא כתלמיד חכם. אלא תמיד ניתן לומר שהוא עוד אחד מהבטלנים.

אמר שמואל: אין חומר של תענית ציבור בבבל, אלא תשעה באב בלבד! הואיל ואין בבבל צורך בגשמים, אין גוזרים שם תעניות על עצירת הגשמים. ומשום כן, אף כשגוזרים תענית מסיבה אחרת, אין בה חומר של תענית ציבור, ופירש רש"י שזה לענין איסור מלאכה, וכן לענין התחלת התענית מהערב, ולשאר החומרות הנוהגות בתענית ציבור יתר על תענית יחיד. ורק לתשעה באב בלבד יש חומר תענית ציבור, אף בבבל.

לאו דשרי בין השמשות ידיה -

תימה לר"י,
אמאי קתני גבי יוה"כ ספיקו?
הא אפילו ודאי יום - אסור,
דתוספת יוה"כ דאורייתא.

ותירץ,
דנקט ספיקו,
לאשמועינן דבט' באב - אפילו ספיקו מותר.

קיים הבדל בין "בין השמשות" ולבין תוספת

מאחר וכל גדר החילוק בין בין השמשות והתוספת הוא עניין שיש לבארו, בחרתי לבאר את גדר שניהם.

וראיתי מי שכותב שצ"ע. דבפשוט ביאור דין תוספת אינו דאסור לאדם לעשות מלאכה גרידא, אלא דעליו לקבל על עצמו קדושת היום, וממילא נאסר הוא במלאכה, דהכניס עצמו למצב שבו תאסר עליו מלאכה. וא"כ תמוהה קושיית תוס', דהא דאמר' דספיקו אסור, היינו דהמלאכות אסורות עליו בעצם, ואילו מבעוד יום המלאכות מותרות, רק דמצווה הוא להכניס עצמו למצב דהמלאכות יאסרו עליו ע"י קבלת התוספת. ואם כן אתי שפיר, דמשום הכי דיברה הברייתא על זמן בין השמשות, דאית ביה איסור בעצם, ולא על מבעוד יום, דאינו אסור בעצם, רק דמוטל עליו לאסור עצמו.

במלוא הרועים הביא שתי הגדרות מעניינות על גדרה של התוספת

"ואף להר"מ דספק מן התורה לקולא, וא"כ י"ל דהתוספת הוא הספק, מ"מ כיון דהתורה צוה להוסיף מחול. ובין השמשות ספק לילה, וא"כ שמא היא לילה, ואין כאן הוספה כלל." כלומר, בין השמשות במהותו הוא ספק לנו, ואין כאן מציאות של תוספת, כי אולי מלכתחילה מדובר שזה לילה. ותירץ תירוצ' נוסף, שרבנן הם נותנים את התוקף להחמרה. "אי נמי, עכ"פ צריך להוסיף מדרבנן מבעוד יום. דהא רבנן מחמרי בספק תורה."

לקביעא דירחא -

אין לפרש,
כגון בני בבל שאין יודעים מתי הוקבע החודש בא"י,
שהיו צריכים לעשות יוה"כ שני ימים;
דבהדיא אמר בסוף פ"ק דר"ה (דף כא.),
שאין עושין אלא יום אחד.

אלא ה"פ,
ספיקו אסור,
אם מסתפק **אפילו בא"י מתי הוקבע החודש,**
כגון שמהלך במדבר,
עושה ב' ימים,

כדין כל ספיקות דאורייתא, דאזלינן לחומרא.

הקשה רשב"א,
דמשמע לקביעא דירחא הן חלוקין,

התוס' מקשים על רש"י, שאין תשעה באב תענית חמורה, ששרי אינו נאסר במלאכה. ונמצא שאינה תענית ציבור לכל פרטיה. כי כל עשיית המלאכה אינה מעצם חומרת הצום, אלא בכלל תלויה במנהג המקום. ויש שביארו מאחר וכך המנהג, הרי אפילו גזרו תענית ציבור בבבל על עניין אחר - כן עושים מלאכה. ונמצא כי יש בתעניות שני גדרים נפרדים, כל חומרות התענית מצד אחד, ומלאכה מצד שני. כי בבבל אין בעיית גשמים וכל סדר התעניות שיש בארץ ישראל על הגשמים כלל אינו קשור אליהם.

אין בין תשעה באב ליום הכפורים -

הא דלא חשיב מלאכה,
שמותר בתשעה באב במקום שנהגו,
נראה לר"י,
משום דבסיפא מסיק לה לשריותא דמלאכה,
גבי אין בין ט' באב לתענית ציבור.

והא דלא חשיב תפילת נעילה,
דליתא בט' באב כדלקמן,
משום דבברייתא - **לא אידי,**
אלא במידי דאיסור והיתר.

התוס' מקשים על שני דברים שלא נאמרו בהשוואת יום הכיפורים ותשעה באב

הגמרא מביאה את מה ששנינו בברייתא "אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר!" ואם היות שבתחילה דנו על בין השמשות ודחו זאת, אמר רב שישא בריה דרב אידי: לא מזה איירי. אלא להתיר בתשעה באב את הספק שנתעורר בקביעא דירחא. שאם אין ידוע לו מתי קידשו בית דין את החודש, ומתי חל תשעה באב, אינו צריך להתענות שני ימים מספק.

ומדייקת הגמרא עתה דיוק מהברייתא לענין אחר: מדקתני שאין חלוקים תשעה באב ויום הכיפורים זה מזה אלא לענין ספק, משמע - הא לכל דבריהם הם שוין.

וכאן התוס' דנים על היתר המלאכה במקום שנהגו בתשעה באב, שאף הוא צריך להיות כמוזכר בתור הבדל. אלא שיש להביא את דברי החת"ם סופר. "ולא ידעתי מה ענין מלאכה לכאן? דמלאכת יום הכיפורים - לאו משום תענית נאמרה, רק משום שבת שבתון. תדע, דאפילו בתענית ציבור - לא נאמרו כל המלאכות כביום הכיפורים כהדלקת נר וכדומה. ועל כרחק כך נראה לי, ולא קשיא מידי קושית תוס'."

והפשט של הדברים הוא שברייתא זו בסיפא דנה על אין בין יום הכיפורים לשאר תעניות, והתנא שמר חילוק זה כי בסיפא נאמר מפורשות כי אחד מההבדלים בין תשעה באב לשאר תעניות הוא שיש בו היתר מלאכה. וכל שכן שזה הבדל עבור יום כיפור.

התוס' מביאים כי עם היות וקיים הבדל נוסף שביום הכיפורים יש תפילת נעילה בניגוד לתשעה באב, אלא שמלכתחילה בשעה שדנו על אין בין, הנושא לא היה על תפילות, אלא רק בענייני איסור והיתר. ונמצא כי אם שהלשון אין בין באה לכלול את הכל, ניתן לצמצם זאת רק בענייני איסור והיתר.

מהלך הגמרא בשיטת רבי יוחנן לגבי תפילת נעילה בתשעה באב

לגבי עניין מלאכה, שיטת רבי שמעון בן גמליאל, שמותר לכל אדם לא לעשות מלאכה, ואין בכך את הפיסול של יוהרה, כיוון שניתן לתלות שאינו בוחר לקיים משהו בעשייה והוא מתנהג כתלמיד חכם, אלא שהוא פשוט אינו עושה דבר מעשי, אלא לא עושה.

ואז מביאים את דברי רבי יוחנן "תשעה באב אינו כתענית ציבור" - לענין תפילת נעילה אמר כן. שבתענית ציבור מתפללים תפילת נעילה מלבד שלש התפלות של כל יום. אבל לא בתשעה באב.

ועל כך מקשה הגמרא, והאמר רבי יוחנן: ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו. שמותר להוסיף על שלש התפלות שתקנו חכמים, ולהתפלל כמה שירצה. ואם כן, כל יום מותר להוסיף תפלת נעילה. ולאו דוקא בתענית ציבור.

ומתירים כי בכל תענית חיוב הנעילה היא ממש חיוב, ואין זה רק רצון עבדו להוסיף מיוזמתו. התם בתענית ציבור, תפלת נעילה היא חובה. אבל הכא בתשעה באב, וכן בשאר ימות השנה, אינה אלא רשות.

אלא שכעת דנים מהגמרא בברכות

והגמרא הביאה כי כל מה שמרשה רבי יוחנן להתפלל הוא רק כאשר יש חיוב תפילה, אבל אצלו זה ספק, ולכן הוא יכול להחמיר על עצמו, ולבחור מיוזמתו להתפלל. ולכן ההשוואה כאן היא לתענית בה קיימת חובת תפילת תענית, ואם כי שבתשעה באב אין חובה ממשית, הרי אין הכוונה שמחקו את החובה לגמרי, ולכן אינו רשאי להדר ולהתפלל, אלא שיש בה בכל זאת השוואה לשאר תעניות, ואין זה איסור להתפלל נעילה, אלא מעט מצווה יש בה, בכך שאנו משווים את תשעה באב לשאר תעניות.

ההבדל בין הגדרה שחור לבן להגדרה צבעונית

[החשיבה שלנו פעמים רבות נוטה ללכת לכיוון של כן או לא, שחור או לבן, רשות או חובה. והנה כאן במילות המפתח "לא לגמרי" המופיעות שלוש פעמים בתוס', הם סוללים הצגה של משהו ביניים. ובאומרם לא לגמרי רשות, אין אנו עוברים לצד השני של חובה, אלא למשהו ביניים, שלא ניתן לחייבו, ואם הוא בוחר לעשותו אין זו רק החלטה אישית שלו ומבחרתו, אלא הוא גם עושה משהו חיובי כמו מצווה. או בלשון תוס' שאנץ מצווה קצת.]

תוס' הרא"ש הגדירו זאת בצורה ברורה

"והכא מסקינן, התם חובה הכא רשות, ואע"פ שהוא רשות - יכול להתפלל לר' יוחנן. וי"ל, דשאני הכא - הואיל ודמי ט' באב לתענית צבור בכמה דברים, ובתענית צבור איכא נעילה, הילכך - לאו רשות לגמרי קאמר, אלא דלא חובה היא כתענית צבור. ומיהו, מצוה איכא כמו בספק התפלל, ומעיקרא נמי הכי פריך. והא"ר יוחנן הלואי וכו', וכיון דאצריך ר' יוחנן בספק להתפלל, הכא נמי היה ראוי שיתפלל תפלת תענית, ומשני אין הכי נמי, דרשות הוא, ואם ירצה - יתפלל."

הא לכל דבריהן - שוין;
**והא יום הכפורים - תוספתו אסור,
וש' באב - תוספתו מותר?**

ותירץ ר"י,

דלא מיירי,

אלא בדברים דשייכי בתענית עצמו.

הגמרא הביאה חילוק בין יום הכיפורים לתשעה באב בעניין קביעת דירחא

לגבי מה שנאמר, אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר! אמר רב שישא בריה דרב אידי: לא מזה איירי. אלא לקביעת דירחא. שאם אינו יודע על הזמן של קידוש החודש, שיעשה יום אחד.

התוס' באים לשלול פירוש לא נכון, שמדובר על יום כיפור, שהיו עושים אותו בבבל יומיים, כי לא היו השליחים מגיעים אליהם. אלא מבארים, שלא נהגו בבבל לצום יומיים, אלא יום אחד, מכיוון שהיו סומכים שמימות עזרא לא עיברו את אלול, ואין לגזור יומיים מפני הסכנה.

ומתוך כך פירשו, שאפילו אם היה בארץ ישראל מצוי במדבר ואיבד את החשבון, עליו נאמר שיצטרך להחמיר על עצמו בכל ענייני ספיקות של תורה.

דוחים התוס' שנחלקו לגבי תוספתו, כי כל ה"אין בין" - דן רק בנושא של דיני התענית עצמה.

והאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל כל היום -

אף על גב דר' יוחנן,

איירי דוקא בספק לא התפלל,

אבל ודאי התפלל - אסור להתפלל,

כדמוכח במי שמתו (ברכות כא.),

דקאמר, ספק התפלל, ספק לא התפלל - אל יתפלל,

ור' יוחנן אמר, ולואי שיתפלל כל היום,

וקאמר, **אם התפלל** ומצא ציבור מתפללין,

אם יכול לחדש דבר בתפלתו - יחזור ויתפלל,

ואם לאו - אל יתפלל,

מ"מ פריך שפיר,

כיון דר' יוחנן על הספק - מחייב להתפלל,

א"כ בתשעה באב,

דדמי לתענית ציבור בכמה דברים,

ובתענית ציבור - איכא,

תפלת נעילה בט' באב - נמי יתפלל.

ומשני,

התם - חובה, והכא - רשות,

פירוש,

לא לגמרי רשות,

אלא לאו חובה הוי,

אלא מצוה מיהא איכא.

[דף נה עמוד א]

דבמנהג - לא שייך פלוגתא, דליחזי היכי נהוג.

דברי המשינה והרחבת הגמרא

שנינו בריש פירקין, שאיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים עד חצות תלוי במנהג. וכעת מביאה המשנה כיצד חכמים ביארו את ההבדל בין הגליל ליהודה. וחכמים אומרים: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. אבל בגליל לא היו עושין אז מלאכה כל עיקר.

הלילה של אור י"ד - בית שמאי אוסרים אף בו את המלאכה. ובית הלל מתירין עד הנץ החמה, שלא מתחיל האיסור אלא ביום טו.

הגמרא מוכיחה כי משנתנו הינה בשיטת רבי מאיר שלומד שהכל תלוי במנהג.

שנינו במתניתין: הלילה - בית שמאי אוסרים ובית הלל מתירין! ופלפא בזה הגמרא: מעיקרא בריש פירקין, תנא לדין עשיית מלאכה בלשון מנהגא. דתנן "מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין". ואילו לבסוף [במשנתנו] תנא לדין זה בלשון איסורא. דתנן "בית שמאי אוסרים".

ומתוך זרת בחילוק, אמר רבי יוחנן: לא קשיא. הא [מתניתין דריש פירקין], רבי מאיר היא. דסבר, אינו אלא מנהג. הא [משנתנו], רבי יהודה היא. דסבר, דין איסור הוא. דתניא: אמר רבי יהודה: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. ובגליל אינן עושין מלאכה בזמן ההוא כל עיקר.

אמר לו רבי מאיר: מה ראייה [מה ענין] יהודה וגליל לכאן?! הרי אין דין זה תלוי בגליל ויהודה בדוקא.

אלא כל מקום שנהגו לעשות בו אז מלאכה, עושין. וכל מקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה, אין עושין. והכל תלוי במנהג.

בתוס' הרא"ש מבהיר

"פירוש, איסור - ליכא בשום דוכתא. ולענין מנהג - אין לו להזכיר יהודה וגליל. ולר"מ - לא פליגי ב"ש וב"ה בלילה. דבמנהגא - לא שייכא פלוגתא, דליחזי היכי נהוג. וקסבר, לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה."

כלומר, מאחר ולשיטת רבי מאיר הכל מנהג, הרי אין צורך לספר כיצד נהגו. והחידוש שמאחר ומדובר במנהג מלכתחילה לא מתחילה כאן מחלוקת של בית שמאי ובית הלל, אלא פשוט רואים ומבררים כיצד כל אחד נהג.

מדקאמר ר"מ מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר -

אמתניתין - ליכא למידק הכי,

מדקאמר ת"ק מנהגא,

מכלל דחכמים - איסורא קאמרי,

דאמתניתין איכא למימר, דתרווייהו - סברי מנהגא,

וה"ק חכמים לת"ק,

למה אתה סותם דבריך,

והלא אתה יכול לפרש דבריך,

ולבאר,

קולי קולי קתני -

בלא דרבי אלעזר דאסר להושיט אצבעו במים,

צ"ל קולי קולי קתני;

דהא בתשעה באב,

לכל הפחות כל גופו - אסור אפילו בצונן,

ובתענית ציבור - מותר בצונן,

כדמוכח בפ"ק דתענית (דף יג.).

הגמרא באה לבאר את טעם שיטת רבי אלעזר האוסר הושיט אצבעו במים בתשעה באב

בברייתא מובאת שיטת רבי אלעזר. דאמר רבי אלעזר: אסור לו לאדם שיושיט את אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור להושיט אצבעו במים ביום הכיפורים, לפי שגם הוא אסור ברחיצה.

ומשמע מהברייתא כדבריו. דשויין הם לגמרי, מלבד לענין ספיקא דיומא. אלא שעל כך הקשתה הגמרא מברייתא אחרת. מיתבי: אין בין תשעה באב לתענית ציבור, אלא שזה, תענית ציבור, אסור בעשיית מלאכה, וזה, תשעה באב, מותר בעשיית מלאכה - במקום שנהגו לעשות בו מלאכה.

ודייקנין: משמע, דוקא במלאכה הם חלוקים. הא לכל דבריהם, זה וזה שויין!

ואילו גבי תענית ציבור, תניא: כשאמרו שאסור אז ברחיצה, לא אמרו כן אלא ברחיצת כל גופו. אבל את רחיצת פניו ידיו ורגליו לא אסרו. ואם כן הוא הדין דבתשעה באב מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו, וקשיא לרבי אלעזר דאסר בתשעה באב אפילו רחיצת אצבע.

ומתריצים - אמר רב פפא: תנא, קולי קולי קתני.

כל מה דקאמר "אין בין" תנא אחד אמרם, ונקט את כל הדינים שהם לקולא, הן ביחס לספק, והן ביחס למלאכה, וכן הא דקאמר "אין בין תשעה באב לתענית ציבור", נמי בא לפרש את קולתו ביחס לתענית ציבור. אך את החומרות לא נקט כאן. ולכן ביחס לרחצה, שהוא דין לחומרא, חלוק הוא מתענית ציבור וחמור ממנה.

והדברים הובהרו בתוס' הרא"ש

"ואפילו אי הוה אמר רבי אלעזר, דמותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו, אפילו הכי צריך למימר דקולי קולי קתני, דהא ט' באב - אסור אפילו בצונן, ובתענית צבור, בחמין - אסור, ובצונן - מותר כדאיתא בסוף פ"ק דתענית."

שהרי מובא בגמרא את החילוק בעניין של דרבנן. הנותנים את הטעם להבדל בין תשעה באב, הבאה מגדר איסור של אבל, לשאר תענית ציבור, שהמניעה באה מגדר תענוג. "אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: כל שהוא משום אבל, כגון תשעה באב ואבל - אסור בין בחמין בין בצונן. כל שהוא משום תענוג, כגון תענית צבור - בחמין אסור, בצונן מותר."

אמר ר' מאיר מה ראייה יהודה וגליל לכאן -

לרבי מאיר, דאית ליה דהוי מנהגא,

קסבר, **דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה,**

דבגליל - אין עושין, וביהודה - עושין?
ובברייתא - לא שייך לפרש כן.

מדייקת הגמרא כיצד יש להוכיח כי רבי יהודה סובר שמשנתנו הינה איסור

הברייתא היא דתניא: אמר רבי יהודה: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. ובגליל אינן עושין מלאכה בזמן ההוא כל עיקר.

ומדייקת הגמרא דווקא על הברייתא. מדקאמר רבי מאיר מנהגא הוא, מכלל דרבי יהודה דין איסורא קאמר! ומוכיחים זאת בדרך השלילה, כי אם נאמר שגם לרבי יהודה מנהג הוא, ואף רבי יהודה לא קאמר אלא שבגליל נהגו שלא לעשות, במאי פליג רבי מאיר עליו? אלא, בהכרח, שלרבי יהודה איסור הוא. ומשום כן חילק בין יהודה לגליל. שבני יהודה היו מתירין עשיית מלאכה עד חצות, ובני גליל אסרו זאת. ואף מתניתין אולא כוותיה. ומשום כן נשנתה בלשון איסור.

לשון תוס' הרא"ש מבהירה הדברים

ובתוס' הרא"ש כתב "תימא, דכי היכי דדייק מהך בריתא, אמתניתין - נמי הוה מצי למידק הכי. דפליגי ת"ק וחכמים. מדאמר ת"ק מנהגא, מכלל דחכמים איסורא קאמרי. וי"ל, דמתניתין איכא לפרושי, דתרווייהו סברי מנהגא, וה"ק חכמים לת"ק, מה אתה שונה דברך בסתם, והלא דבר ידוע הוא? דעיקר חילוק המנהג של מלאכה הוא בין בני יהודה ובין בני גליל. אבל בברייתא, דתניא דברי ר' יהודה ברישא - לא שייך לפרושי הכי."

התוס' מבהירים כי לא במקרה הגמרא מדייקת רק על הברייתא ולא על המשנה

[התוס' מנתחים את מהלך הגמרא, כי כל הדיון שהוא על הברייתא, הוא מאחר ולא היה ניתן לדייק זאת מהמשנה. ואכן הלשון של מילות המפתח "ליכא למידק" מופיעה עשרות פעמים בתוס'.

כלומר, התוס' לא באו רק לפרש מה כן הגמרא אמרה, אלא לבאר מדוע בחרה הגמרא ללמוד זאת רק מהברייתא, ומעירים כי מהמשנה לא היו יכולים לדייק זאת. וכאן ניתן לומר חידוש, אין הוכחה ברורה שארם תנא קמא אומר מנהגא הרי בהכרח חכמים חלוקים עליו.]

כל הרכבה שאינה קולטת -

וא"ת,

א"כ למה אינו שותלה במקום הגריד?

אי קלטה עד שלשה ימים - שרי לה עומר,

ואי לא קלטה - שוב לא תקלוט,

ואינו צריך היתר כמו חיטי דכדא.

וי"ל,

דבמקום הגריד - מאחרת לקלוט יותר מג' ימים.

א"נ,

יש לחוש, כשיראה שלא תקלוט,

שישתול אותה במקום הטיט אחר העומר.

הגמרא הביאה ברייתא כי ניכוש העשבים הותר דווקא בי"ג בניסן אך לא בי"ד

והתניא: כל תבואה שהשרישה לאחר יום ט"ז בניסן [שהוא יום הקרבת העומר], הרי היא אסורה באיסור "חדש", עד ליום ט"ז בניסן הבא. ואז העומר יתירה. רבי יהודה אומר: המנכש עשבים מבין התבואה בשלשה עשר בניסן, ונעקרה בידו עם העשבים שיבולת, והוא רוצה לחזור ולשותלה - שותלה במקום הטיט כדי שתמהר להיקלט קודם יום ט"ז בניסן שהוא יום הקרבת העומר.

אבל אין שותלה במקום הגריד [עפר יבש] לפי שאין התבואה ממחרת להשריש שם. ואם לא תשריש עד ט"ז ניסן, לא יתירה העומר. ויצטרך להמתין עליה עד העומר הבא. ודייקין: דוקא בשלשה עשר בניסן שנינו "המנכש", אין, [אז יכול לנכש]. אבל בארבעה עשר לא יכול לנכש. ובהכרח שהטעם הוא משום איסור עשיית מלאכה. שאין לעשות מלאכת ניכוש בערבי פסחים. ומדייקת הגמרא מכך שמעינן ליה לרבי יהודה דאמר: כל הרכבה שאינה קולטת עד לשלשה ימים, שוב אינה קולטת!

בתוס' הרא"ש גם ביאר וגם הוסיף תירוץ על התוס'

"קשה, א"כ אמאי אינו שותלה במקום הגריד? אי קלטה בתוך ג' ימים - שרי ליה עומר, ואי לא קלטה - שוב לא תקלוט. ולא בעי שריותא דעומר כמו חטים שבאוצר. וי"ל דחיישינן כשיראה שלא תקלוט - יחזור וישתלנה במקום הטיט אחר העומר, כדי שתתקלט. א"נ נהי דאינה קולטת מעצמה לאחר ג' ימים, (ו)ע"י השקאה - תקלוט."

תוס' הרא"ש דילגו על התירוץ הראשון, שפשוט המציאות שבמקום הגריד תהיה קליטה, אך יהיה הדבר יותר משלושה ימים, וממילא העומר יגיע מאוחר יותר, ולא יתיר אותה, ואז אין לו סיבה לשתול שם. לגבי התירוץ השני הוסיף בתוס' ר"פ "ולאחר שלשה לשתילה שניה, דהיינו לאחר העומר, כשיבוא ויראנה קלוטה, יטעה וימננה משתילה ראשונה. שלא יהיה זכור ממה שעושה, ויהיה סבור שהעומר התירה, וזה אינו, שהרי לא קלטה תוך ג' לשתילה ראשונה, וא"כ נקלט לאחר העומר". והתירוץ שיוסיף וישקה אותה הוא כבר תירוץ של הרא"ש עצמו.

גדר החטים שבאוצר או בכד התבאר במסכת מנחות

מאחר וראינו כי ההצעה היתה שאו שנקלטה תוך שלושה ימים, הרי התירה העומר, או שלא נקלטה, הרי הם כחטים באוצר. הרי יש להבין מהו ההיתר של החטים באוצר או בכד. ואם כי הגמרא במנחות סט, א מביאה את השאלה. הרי כאן אין כלל את הבעיה, שאם לא תיקלט, הרי וודאי שלא ניתן לומר, שהם בטלים היו לקרקע.

שם מדובר על שקצר חטים מהתבואה החדשה - שעדיין לא עבר עליה העומר - וזרעם קודם לעומר, ולא השרישו בקרקע, ואתא עומר וחליף עלייהו [ועבר עליהם העומר] כשהם זרועים בקרקע - וקא מיבעיא ליה, ונסתפק רבא בר רב חנן בדינם של אותם חטים עצמם שזרעם בקרקע: מהו לנקוטי ומיכל מיניהו [האם לכשיוציאם מן הקרקע יהא מותר לאוכלם]; וצדדי הספק הם:

כמאן דשדייא בכדא דמיא - ושרינהו עומר [האם חשובים החטים כאילו היו בכד שהם ניתרים על ידי העומר] שעבר

[דף נה עמוד ב]

עולי רגלים מתקנים מנעליהן -

מהכא משמע בהדיא,
דאסור לתקן מנעלים בחוה"מ,
דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא.

ואין לומר,
דדבר האבד הוא שמא יקרעו יותר,
דהא יכול לקנות חדשים.

ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.),
מייתי הך ברייתא,
ופריך, אלא מעתה - לבלר לישתרי,
שכן כותב גיטי נשים ושוברים,
כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח.),
ומשני שפיר.

המחלוקת לגבי היתר תיקון המנעלים בערב הפסח

שנינו במשנה: וְחֻכָּמִים אֹמְרִים, שְׁלֹשׁ אֲמָנוּת עוֹשִׂין מְלָאכָה בְּעֶרְבֵי פֶסַח עַד חֻצוֹת, וְאֵלּוּ הֵן, הַחִיטִּים וְהַסְּפָרִים וְהַכּוֹבָסִין. רַבִּי יוֹסִי בֶר יְהוּדָה אֹמֵר, אֵף הָרִצְעָנִים: וּבְגִמְרָא הֵתְנָא בִיאר בְּבִרְיָתָא אֵת דַּעַת הַיְחִיד. רַבִּי יוֹסִי בְרַבִּי יְהוּדָה אֹמֵר: אֵף הָרִצְעָנִין - שְׁכֵן עוֹלֵי רַגְלִים מִתְקַנִּין מִנְעָלֵיהֶן בַּחוּלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד. וְכִיּוֹן שֶׁמִּצִּינוּ בְּמִלָּאכָה זֶה צַד הֵיתֵר בַּחוּלּוֹ מוֹעֵד, בְּעֶרְבֵי פֶסַח הוֹתֵרָה לְגַמְרִי. וְחֻקְרָה הַגְּמָרָא לְהַבִּין שׁוֹרֵשׁ מַחְלוקָתָם. בְּמֵאֵי קְמִיפְלָגִי רַבִּי יוֹסִי בְרַבִּי יְהוּדָה וְחֻכָּמִים [שֶׁלָּא הִתִּירוּ בְּרִצְעָנִין]? וּמִפְרָשִׁים מָה יִסּוּד הֵהִיתֵר שְׁלוֹ: מֵר [רַבִּי יוֹסִי בְרַבִּי יְהוּדָה] סָבַר, לְמִידֵּין הֵיתֵר לְתַחֲלִיל מְלָאכָה שֶׁל עֲשִׂית מְנַעֲלִים בְּעֶרְבֵי פֶסַח, מִתִּיקוֹן מְנַעֲלִים שֶׁהוּא סוֹף מְלָאכָה, שֶׁהוֹתֵר בַּחוּלּוֹ מוֹעֵד. וְמֵר [חֻכָּמִים] סָבַר: אֵין לְמִידֵּין לְהִתִּיר תַּחֲלִיל מְלָאכָה בְּעֶרְבֵי פֶסַח, מִמָּה שֶׁמִּצִּינוּ. בַּחוּלּוֹ מוֹעֵד שֶׁהוֹתֵר בּוֹ סוֹף מְלָאכָה. לְפִיכָךְ, הָרִצְעָנִים אֲסוּרִים בְּמִלָּאכָתָם בְּעֶרְבֵי פֶסַח. שֶׁהִרִי לֹא מִצִּינוּ הֵיתֵר בַּתַּחֲלִיל מְלָאכָה הַמְנַעֲלִים בְּשׁוּם מְקוֹם.

התוס' מצמצמים את ההיתר לתקן נעליים אלא רק לעולי הרגל

מי שהוא באמצע עליה לרגל, הרי הוא כאנוס, ולכן התירו לו לתקן בחול המועד. כי אפילו מי שנעליו רק קצת קרועות, היה יכול לקנות טרם נכנס המועד. ומאחר וברייתא זו הובאה במסכת מועד קטן, הדנה על חול המועד, הקשו לגבי זה שיש היתר כתיבה של גיטי נשים ושוברים. ומבארים התוס', שכל ההיתר ערב הפסח בא רק לגבי מלאכות שיש טורח בעשייתן, וכל ההיתר הוא שיש דבר האבד - נתיירו. וממילא זו בחינה אחרת. וכאן אמרו בקצרה, שתירצו כראוי. ועוד יש להדגיש, כי מאחר וההיתר הוא רק בדבר האבד, הרי מה שלא התירו במנעלים, המשמעות שפרט לעולי הרגלים אין זה נקרא דבר האבד.

ואם מתיירא שמא יגנבו -

וכיון שאין יכול להניחם בביתו,
ולא בבית הסמוך לו,

עליהם בהיותם בקרקע - או דילמא: בטיל להו לגבי ארעא [ביטל אותם לקרקע], ואין עומר זה מתירם, אלא בעומר הבא הם ניתרים?

ומאי אפילו אפי' הני נמי דזוטרי -

ה"מ לשנויי כדבסמוך,

אפילו הני נמי,

דלצורך המועד, מיגמר - אין, אתחולי - לא,

אלא ניחא ליה למידחי,

שלא יפשוט מינה כלל,

דהשתא מצי למימר,

דלצורך המועד, אתחולי - נמי מתחלינן.

הגמרא חקרה את היכולת לבצע מלאכות בערב פסח

אומרת המשנה "רבי מאיר אומר כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר - גומרה בארבעה עשר, אבל לא יתחיל בה בתחלה בארבעה עשר, אף על פי שיכול לגומרה." ואז חקרה הגמרא, האם על מנת לגומרה בהיתר נזקקים לשני תנאים, גם שהתחיל אותה קודם ערב פסח, וגם שהיא לצורך המועד? או מספיק שהתחיל אותה קודם. ואז נשאלת השאלה, האם מה שהוא לצורך המועד רבי מאיר מתיר להתחיל אף ערב פסח?

מנסה הגמרא לפשוט תא שמע: אבל לא יתחיל בתחילה לעשות מלאכה בארבעה עשר. ולא יעשה אז אפילו צלצול [חגור] קטן, ואפילו שבכה [מטפחת לכיסוי הראש] קטנה. ובתחילה רצו לדייק שעם היות והן מלאכות קצרות וקלות, כל ההיתר היה מאחר והן לצורך המועד עדיין לא התירו להתחיל בהם.

בתוס' הרא"ש הרחיבו

"תימח, אמאי הדר ביה? דשפיר הוה מצי למידחי, אפילו הני דלצורך המועד, מיגמר - אין, אתחולי - לא? וי"ל, דניחא ליה למימר הכי, דלא תיפשוט כלל מכל הנך בעיות, דאי הוה אמרינן, הכי - פשיטא, מיהא דלצורך המועד - לא מתחלינן, אבל השתא דאוקומה שלא לצורך המועד, איכא למימר דלצורך המועד - אתחולי נמי מתחלינן."

התוס' מבארים את שלבי הלימוד ומדוע הגמרא לא

בחרה לענות באופן אפשרי

[כלומר, בכך שדחו את הראייה, ואיננו פושטים ממנה כלל, הרי אז נוכל לחדש כי לצורך המועד ניתן אף להתחיל. ושוב התוס' דנים לא על מה שנאמר, אלא מתרצים מדוע לא נאמר בסגנון מסויים. ויש כאן שלושה שלבים, המופרדים במילות מפתח הגיוניות. השלב הראשון "הוה מצי לשנויי כדבסמוך, אפילו הני נמי". וההתייחסות למילות המפתח "מצי לשינוי" הן בחיוב והן בשלילה יש מאות פעמים בתוספות. השלב השני "אלא ניחא ליה למידחי, שלא יפשוט ממנה כלל". ואכן ניחא ליה למידחי מופיע בעוד מקום. אולם "אלא ניחא ליה" מופיע מעל חמישים פעמים בתוספות. והשלב השלישי "דהשתא מצי למימר". ואכן מילות המפתח "השתא מצי" מצויות עשר פעמים בתוספות.]

**לא הזיקוהו להניח בבית שלישי,
והתירו להביאם בצינעא בביתו.**

ההיתר בערב פסח קל יותר מחולו של מועד

שנינו במתניתין: מוליכין כלים ומביאין מבית האומן! אמר רב פפא: בדיק לן [בחן אותנו] רבא. וכך שאלנו: תנן: מוליכין ומביאין כלים מבית האומן, אף על פי שאינן לצורך המועד. ורמינהו: והא תניא: אין מביאין כלים מבית האומן. ואם חושש להם שמא יגנבו מבית האומן, הרי הוא מפנן לחצר אחרת הסמוכה למקום האומן. אבל לא יביאם לביתו הרחוק מבית האומן, מפני הטורח. נמצאו סותרות המשנה והברייתא זו את זו. ומשנינן, ותרצנו לו את הסתירה: לא קשיא. כאן [במשנה], בארבעה עשר ניסן עסקינן. וכאן [בברייתא] בחולו של מועד עסקינן. דחמיר טפי מערבי פסחים. ואסרו בו את הטורח הזה.

התוס' מנתחים מה טעם התירו לו להביאם לבית ובצינעא

ואז דובר על חשש שהאומן ימכור את כליו, ומפני חשש זה התירו לו לקחתם ממנו. ומדייקים התוס' שיש כאן כמה אפשרויות. להשאיר שם - הוא חושש. להביא לבית סמוך אליו - עדיין הוא חושש מפני הגנבים. וכעת במקום שניח בבית שלישי, השאירו לו את האפשרות להביא לביתו, אלא שהגבילו אותו שיעשה זאת בצינעא. כלומר, חכמים מצאו דרך ביניים, ולא נקטו בחומרא מוזרה מצד אחד, אבל מצד שני מצאו פתרון לכבד את המועד.

[דף נו עמוד א]

לא היו מפסיקין -

**בין שמע ישראל לשם,
דמשמע,
דאומר לשם, שישמע ישראל ויענם.**

הנהגת אנשי יריחו עם קריאת שמע

המשנה אומרת ששה דברים עשו אנשי יריחו, על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם. ואחד מהדברים שלא מיחו בידם היה כורכין את שמע. ובגמרא הובאה הברייתא בדעת רבי מאיר "תנו רבנן: כיצד היו כורכין את שמע? אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין, דברי רבי מאיר."

ועם היות ורש"י בחר להעמיד שראוי לעשות הפסקה לאחר פסוק ראשון ולהאריך באחד, הרי הם אמרו ברצף עם פסוק שני.

ותוס' דרך אחרת עימהם. שהפסוק נהוג לומר, שמע ישראל, ה' אלוקינו, ה' אחד. כלומר שיש כאן שלושה חלקים, הראשון שמע ישראל, השני ה' אלוקינו והשלישי ה' אחד. ומה שהם לא היו מפסיקים שהם היו קוראים שמע ישראל ה'. והבעיה היתה שמשמעותו שזאת פנייה אל ה', ואומרים לו שישמע את דברי עם ישראל, ויענה להם. כלומר, שישמע לישראל ויענם. ורש"י לא חשש לזה, כי המשמעות הינה רק כאשר אתה עוצר לאחר השלוש מילים, אבל מאחר והינך אומר את

כל השש מילים, אלא רק מחלק אחרת, זה לא כל כך משמעותי.

[דף נו עמוד ב]

מחלוקת בשל מכבדות -

פ"ה,
כולה שמעתא,
בנתלשו ביום טוב ודווקא בשל מכבדות,
דאיכא נמי מחוברות,
גזרו רבנן שמא יעלה ויתלוש.

וקשה,
נהי דלא גזרו בני יריחו בשל מכבדות,
שמא יעלה ויתלוש,

תיפוק ליה שמשתמש במחובר,
דאטו לית להו הא דתנן (ביצה דף לו:),
אין עולין באילן וכו',
ובין הכיפין נמי,
אמאי ד"ה מותר?

הא קמשתמש באילן,
כדאמר בכירה (שבת דף מה:),
אין מניחין נר על גבי דקל,
שמא ישתמש באילן בשעת נטילתה,
וכן משמע בעירובין (דף ק.) ובכמה דוכתי.

ועוד,
דלא גרע בין הכיפין,
מביצה שנולדה שהיא על הקרקע,
דאסרינן בביצה (דף ג.),
משום פירות הנושרין,
וליכא לאוקמא, בפחות מג' טפחים דמותר להשתמש,
דמ"מ ה"ל לפלוגי, בבין הכיפין,
בין פחות מג' טפחים ליותר.

ונראה לר"י,
דשמעתא איירי,
בתלושין מערב י"ט במכבדות ובכיפין,
ומונחים שם בין השמשות,
וקאמר מחלוקת בשל מכבדות,
דרבנן אסרי - אפילו נפלו לארץ בי"ט,
כיון דמכבדות איכא נמי מחוברים,
גזרינן שמא יעלה ויתלוש,
כיון דבין השמשות היו על האילן,
אף על פי שהן תלושים;
ובני יריחו לא גזרו, כיון דתלוש מערב י"ט,
אבל בשל בין הכיפין,
הואיל ולא היו שם מחוברים,
ליכא למיגזר,

כפות תמרים בראש הדקל, וכיון שגבוה וצריך לעלות על הדקל, לנטול מן המכבדות, והוא מלקט התמרים סמוך למקום חיבור - חיישין שמא יתלוש מן המחוברות, דגורין, כיון שעולה על האילן ליטול הנשר שעל המכבדות, שמא יעלה עד למעלה ויתלוש, אבל בשל כפיין שיכול ליקחם בלא עליה. אבל בשל כפיין שיכול ליקחם בלא עליה - לא גורין.

וקשה, אפילו בלא עליה - היאך יכול ליטלם מעל הכיפין, והלא משתמש באילן בשעת נטילה, כדאמרין בפרק כירה, אין מניחין נר על גבי דקל ב"ט, דמשתמש באילן כשנטלו משם. ועוד אמרין בפרק בתרא דשבת נעץ יתד באילן ותלה בו כלכלה למטה מ' טפחים, עירובו - עירוב. ודייק טעמא דנעץ, דהוה ליה צדדים, הא לא נעץ אלא תלה הכלכלה בנוף האילן, אפילו למטה מ' - אין עירובו עירוב, לפי שאינו יכול ליטלו, משום דמשתמש באילן.

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שמדובר ביום טוב ויש גם תלוש וגם מחובר. ואז חכמים באו וגזרו על מנת שלא יעלה ויתלוש מן המחוברות שיש בו אב מלאכה של קוצר. אלא כיצד היתירו לעלות באילן בהיותו מחובר? והשאלה היא גם על ההיתר של הנשר שבין הכיפין, והרי גם בזה הוא משתמש באילן.

קושי נוסף הוא בהשוואת בין הכיפין לביצה שנולדה ביום טוב, על פי האיסור שהוא משום פירות הנושרין. וכי זה גרוע מהביצה שהיא מונחת על גבי קרקע, שנאסרה מחמת פירות הנושרים.

תירוצו של ר"י על חילוקי הדברים על מה גזרו חכמים, ומדוע לא גזרו בני יריחו, ומדוע אין קושי מביצה

ונראה, דמיירי בידוע שהיו שם תמרים תלושים במכבדות ובכיפיים, ונשרו היום לארץ. של בין המכבדות - אסורים, הואיל ומצוי בהם מחוברים, אפילו אותם שהיו תלושים מערב שבת, ונשרו לארץ - אסורים גזרה שמא יעלה ויתלוש. ופריך, והא מוקצות נינהו בין השמשות, שהיו תלושים על האילן ולא היו ראויים ליטול, משום דמשתמש באילן.

והקשה רבינו שמשון, היאך יכירו עניים בין אותם שנשרו מאתמול, ובין אותם שנשרו היום, ובין נשר של המכבדות או של הכיפיים. ופירוש הוא על פי הירושלמי דסוף פירקין, דקאמר התם, במה אנן קיימין? אם בשנשרו מערב י"ט - דברי הכל מותר, אם בשנשרו ב"ט - דברי הכל אסור. במה אנן קיימין - בסתם. ונראה, דבסתם - לא שייך למימר שמא יעלה ויתלוש, אלא דוקא בודאי נשרו ב"ט. ומיהו כשהן בין המכבדות, והוא ספק אם נשרו ב"ט או לא - גזרו רבנן, משום דשכיחי בהו מחוברים. ושל הכיפין כיון שהוא ספק - לא גזרו. ואם בודאי נשרו מערב י"ט, אם בשל מכבדות - מותר, ואם בודאי נשרו ב"ט, אפילו בין הכיפיים - אסור. ופריך, והא מוקצות נינהו? כלומר, נהי דבספק נשרו מערב י"ט אי ב"ט - לא שייך למיגזר שמא יעלה ויתלוש, משום ספק מוקצה - יש לאוסרן, כדאמרין בפ' אין צדין דספק מוכן - אסור.

מיהו קשה לפירוש זה, תיפוק לי משום משתמש במחובר. ונראה לי, דאיכא לאוקומי בשנשרו לארץ, וניכר על הארץ אותם שנפלו מן הכיפיים, ואותם שנפלו מן המכבדות.

כפי הנראה, אפשר להבחין בין אותן שנפלו מן הכיפין ובין אותן שנפלו מן המכבדות, לפי המקומות שבו הן נחות כשנפלות. אבל לא ניכר בין אותן שנשרו היום ובין אותן

אטו שמא יעלה ויתלוש ממקום שלא נשרו, והשתא אתי שפיר דלא דמי לביצה, דהתם - שנולד ב"ט גורין, והכא - בנתלשו מערב י"ט.

וקצת תימה,

איך יכירו, בין אותם שנשרו אתמול, לאותם שנשרו היום,

ובין נשר מן הכיפין לנשר מן המכבדות? ופריך והא מוקצה נינהו?

כיון דהיו בין השמשות על האילן, ולא היו ראויות לינטל שלא ישתמש באילן.

ובירושלמי דס"פ פריך,

במה אנן קיימין?

אי בנשרו מעי"ט - ד"ה מותרים,

ואי ב"ט - ד"ה אסורים,

אלא במה קיימין? בסתם.

פירוש,

דבסתם - לא שייך למיגזר,

שמא יעלה ויתלוש,

אלא דוקא בנשרו ודאי ב"ט;

והיכא דנשרו ודאי ב"ט,

אפילו בשל בין הכיפין - אסור,

ופריך,

והא מוקצות נינהו?

פירוש,

ספק מוקצות נינהו.

אבל מכל מקום קשה,

דתיפוק ליה שמשמש במחובר.

עולא מביא בשם ריש לקיש כיצד לבאר את המחלוקת בין רבנן לאנשי יריחו, שהיא בנשר של מכבדות

אמר עולא, אמר רבי שמעון בן לקיש: המחלוקת שבין חכמים לאנשי יריחו היתה בנשר של מכבדות התמרים. שכפות התמרים שבראש הדקל כפופות זו אצל זו, ונוצר מהן כעין כלי. והתמרים הנושרים נופלים לתוכן. דרבנן סברי, כיון שהם גבוהים, וצריך לעלות על הדקל כדי ליטלם, הרי הם אסורים בשבת ויום טוב. דגורין שמא יעלה בדקל ואז יתלוש ממנו פירות מחוברים, ויעבור על מלאכת קוצר, שהיא מלאכה מן התורה. ואנשי יריחו סברי, לא גורין שמא יעלה ויתלוש. אבל בנשר של בין הכיפין [בתחתיתו של הדקל], לדברי הכל הוא מותר בשבת ויום טוב. שהרי אינו צריך לעלות על האילן כדי ליטלם. ובמקום שהם מצויים, אין פירות מחוברים. ולא חיישין בהו שמא יעלה ויתלוש.

התוס' לאחר שמביאים את רש"י מקשים, כיצד אנשי יריחו שלא גזרו היתירו במשתמש במחובר

עיין רש"י ד"ה בשל מכבדות וד"ה בשל בין הכיפין וד"ה והא מוקצות נינהו שפירש מחלוקת בשל מכבדות, היינו שנשרו התמרים מן המחובר בשבת, ונפלו על המכבדות שהן

מקשים התוס', אי היתה ראויה לכלבים אינו עושה אותה מוכנה לאדם

מאחר ועל מנת שתהיה מוכנה לאדם, יש צורך לשחוט את הבהמה, נמצא כי לא היתה ראויה בין השמשות אף לאדם. שהרי אסור לשוחטה בשבת. ומפרש ה"ר יוסף אחרי שרבי יהודה פסק 'אם לא היתה נבלה מע"ש אסורה' כאשר מובן שהאיסור נובע מכך שאסור לשחוט בבין השמשות של ליל שבת, אין סיבה שרבי יהודה יוסיף את הפסקה 'אינה מן המוכן', אלא רבי יהודה התכוון שאפילו במקרה שלא היה איסור שחיטה בבין השמשות, כמו שאם היה זה יום טוב, עדיין היה אסור להאכילה את הבשר לכלב כי הכלל הוא שמוכן לאדם אינו מוכן לכלבים.

נתן שניתן להחסירו - מחייב אותנו ללמוד משהו

[אכן המושג של משנה יתירא או יתירה מופיע קרוב לעשרים פעמים בתוס', והוא בא ללמדנו, כי מדיוק זה, ניתן ללמוד דין. ואכן מילות המפתח של דיוק הינו "לא הוי ליה למיתני". ואכן בין כשה מופיע לחיוב "הוה ליה למיתני/למתני" או בכיוון השלילה "דלא ה"ל למיתני" - הרי הדיוקים הללו מופיעים קרוב למאתיים פעמים בתוס'.]

יש לחלק בין עומדת לאדם ובין מוכנה לאדם

ניתן להשתמש בשפה של בכוח ובפועל. וכאן הכוונה של עומדת לאדם אינה שבשבת הזאת אדם יכול לאוכלה, אלא שהיא ראויה לאכילת אדם. וזה מושג של יותר ב"כוח", כלומר לא המגבלה הזמנית של אי היכולת לאכילה בשבת זו מבטלת את עצם ההגדרה שאוכל זה נקרא אוכל אדם. מוכן הוא שבפועל יכול הוא לאוכלו אף בשבת זו.

אבל אם היא כעת נהיית נבילה, היא אינה הופכת להיות ראויה לאכילת כלבים. כי האדם הקצה אותה מלכתחילה לצורך אכילת אדם. וכל מה שבפועל אינו יכול לאוכלה הוא מחמת איסור שאינה שחטה, ולא מחמת חוסר הקצאה. ולכן אף שכעת כשנהיית נבילה היא מוכנה לכלבים, אבל מאחר וחסרה כאן מחשבת האדם לייעד אותה לצורך זה - הרי אינה מוקצת לכלבים. כי לא המוות הוא היוצר את ההקצאה, שהרי ניתן להאכיל לכלבים עופות חיים. וכמו כן מה שמוכן לעורבים, אינו עושה אותו מוכן לאדם.

מוכן לעורבים -

אפילו אי לא שרי הכא,

אלא למי שיש לו עורבים,

איצטריך בריש ביצה (דף ג.),

למיסר פירות הנושרין,

מסעם גזירה שמא יעלה ויתלוש,

דלא מצי למימר התם - איסורא משום מוקצה,

שהרי מעמיד שם המשנה, בתרנגולת העומדת לאכילה,

א"כ איסור מוקצה - לא שייך בה למיגזר,

אי לאו משום גזרה, שמא יעלה ויתלוש.

שנשרו אתמול, ולפיכך עדיין אנו צריכים לפירוש הירושלמי. אבל בתוס' ר"פ כתב, וצ"ל שהעניינים או בעל הגנה מכיר נשר של היום לנשר של אתמול. דאם לא כן היה אסור, משום שמא יקחו מאותם שהיו מחוברות אמש ונשרו היום. ולפי זה הדרן לפירוש ר"י, ואין צריך לפרש כהירושלמי. (הדברים התבארו על פי תוס' הרא"ש ועם הערותיהם המחכימות של מכון אופק).

דתן רבי יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש -

תימה,

הא התם - לא הוי מוכן לאדם,

דאסור לשוחטה בשבת.

ומפרש ה"ר יוסף,

דממשנה יתירא דייק,

דלא ה"ל למיתני לפי שאינה מן המוכן,

כיון דכבר תנא איסורא,

אלא אפילו היה מוכן,

שאין מוקצה מחמת איסור,

לא הוי מוכן לכלבים.

ור"י מפרש,

מוכן לאדם - **היינו שעומדת לאכילת אדם,**

ואף על גב דאין ראויה לאדם לאותה שבת,

היינו מחמת איסור ולא מחמת הקצאה,

שלא היה רוצה שיהנה בה אדם,

ולא אמרינן עמידתה לאדם כעמידתה לכלבים,

שאלו היתה עומדת לכלבים כמו שעומדת לאדם,

היתה מותרת כשנתנבלה בשבת,

דלגבי כלבים ליכא מוקצה מחמת איסור,

כי יש דברים שראויים לינתן לכלבים חיים,

כגון עופות וכיוצא בהן,

ולא אמר דהוי מוכן לכלבים,

אף על גב דלבסוף הוי מוכן לכלבים,

אלא אדרבה,

לפי שסתמא עומד לאדם מקצי ליה מכלבים,

ה"נ מוכן לעורבים,

לא הוי מוכן לאדם,

אף על גב דלבסוף הוי מוכן לאדם.

מה שהיה המוקצה בשעה הקובעת שהיא בין השמשות הרי הוא מוקצה לכל השבת

כדתנן: רבי יהודה אומר: בהמה שבחייה היא נחשבת "מוכנה" לאכילת אדם, שלכך היא מיועדת, ולא לאכילת כלבים, שנתנבלה. אם לא היתה נבילה כבר מערב שבת - אסורה להאכילה לכלבים בשבת לפי שאינה מן המוכן! כי מאחר ולא הוכנה מבין השמשות לכלבים, אלא היתה עומדת לאדם, מוקצה היא לגבי כלבים.

כלל אמרו בפיאה כו' -

נראה לרבינו תם,
דמדאורייתא לא מיחייב בפאה,
אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא,
 ואחריני - תקנתא דרבנן נינהו.

ושאין מכניסו לקיום,
לא רצו לתקן פיאה, דאינו דבר חשוב,
 ותאינה וכל דדמי לה,
 אף על גב דחשיב - **איכא בטול עניים,**
לפי שאין לקיטתן כאחד,
והפסד יתר על הריח,
 וכמיהין ופטירות,
הואיל ואין במינו חיובא,
 שאין גדל בקרקע - **לא תקנו.**

והא דדריש בתורת כהנים,
יכול שאני מרבה קישואין ודלועין שיהיו חייבין
בפיאה?

תלמוד לומר,
 ובקוצרכם את קציר ארצכם,
 מה קציר - שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ,
 אף כל כו' יצאו ירקות כו',
אסמכתא בעלמא היא,
כמו שדורש שם מקרא מעשר ירק,
אף על גב דהוי דרבנן.

הגמרא מתפלאת על שיטת אנשי יריחו בפיאה עבור ירק ממשנה בפאה

שנינו במתניתין: והיו נותנין פיאה לירק! והקשתה הגמרא על כך בתמיהה, וכי לית להו לאנשי יריחו הא דתנן (פאה פ"א מ"ד): כלל אמרו בפיאה. כל דבר שהוא אוכל [דבר הראוי לאכילה], ואינו מופקר אלא נשמר על ידי בעליו, וגידולו מן הארץ, ולקיטתו כאחת [שכל פירותיו נלקטים בזמן אחד], והבעלים מכניסו לקיום - הרי הוא חייב בפיאה!

ומפרשים את המשנה: כל שהוא אוכל - פרט לספיחי סטיס וקוצה, שהם קשים לאכילה. ולפיכך הם פטורים מן הפיאה. ונשמר - פרט להפקר שפטור מן הפיאה. וגידולו מן הארץ - פרט לכמהין ופטירות! שאין להם שורש בארץ, וגידוליהם מן האויר ולא מן הקרקע. ולקיטתן כאחת - פרט לתאנים, שאינן נלקטות בפעם אחת, אלא אחת אחת. כל תאנה בגמר בישולה. ומכניסו לקיום - פרט לירק שאינו מתקיים לאורך זמן, אלא מתעפש מיד. ואין אוגרים אותו לקיימו לזמן מרובה. הרי תנן להדיא, דהירק פטור מן הפיאה. ומה סברו אנשי יריחו שנתנו ממנו פיאה?

רבינו תם מבאר, כי מהתורה הפאה היא רק על זית
כרם ושדה, ומבארים טעם במה לא תיקנו חכמים

מאחר והתורה הגבילה רק על שלושה דברים שיש פטוקים, הרי כל השאר הם תקנות חכמים. ולכן צריך לראות מה לא

שיטת עולא שמוקצה לעורבים מוקצה לאדם

הדיון הוא לגבי השאלה האם הפירות שהעורבים יכלו לאוכלם בהיותם מחוברים, נחשבים כמוקצים לאדם.

ואילו עולא סובר, אכן, דבר שהוא "מוכן לאדם" לא הוי "מוכן לכלבים", משום דכל מידי דחזי לאיניש, לא מקצה מייעד ליה מדעתיה לצורך כלבים, אלא רק לצורך עצמו הוא מקצה מייעד אותו.

אבל מוכן לעורבים הוי מוכן אף לאדם. משום דכל מידי דחזי לאיניש - דעתיה עלויה! ולכן, אף על גב שמערב שבת היה ראוי רק לעורבים, מכל מקום, דעתו היא שאם לבסוף יהיה ראוי הדבר אף לו, יאכלנו הוא. ושפיר חשיב בכך אף מוכן לאדם.

מסקנת הגמרא היא כי אתא רבין, אמר בשם רבי שמעון בן לקיש: מחלוקת חכמים ואנשי יריחו היתה בנשר של בין הכיפין. דרבנן סברי, אסור הוא משום מוקצה. משום דמוכן לעורבין לא הוי מוכן לאדם.

ואנשי יריחו סברי, מוכן לעורבין, הוי מוכן אף לאדם, ואינו מוקצה. אבל בנשר של המכבדות, לדברי הכל הוא אסור. משום דגזרינן שמא יעלה ויתלוש.

הגמרא בביצה מביאה את דעת רב יוסף והבנת אב"י

במסכת ביצה דנים לגבי פירות שהיו מחוברים בזמן בין השמשות של שבת ויו"ט ונשרו במהלך היום, ובאו חכמים ואסרו אותם, גזירה משום שמא יעלה ויתלוש וישכח שהיום קדוש. חכמים תיקנו גזירה לאסור פירות הנושרים, מתוך חשש, שמא יעלה ויתלוש פירות מחוברים, ויעבור על איסור קצירה מהתורה. ואיסור אכילת ביצה ביום טוב היא חלק מאותה גזירה. וכללו גם את הביצה, אף שאין בה איסור תלישה. ומה שהיא נולדה מתרנגולת שהיתה ראויה לאכילה, הרי יש לזה דמיון לפרי הנושר, שבהיותו מחובר היה אסור, ובהיותו מנותק לאחר שנשר - הרי הוא מותר. ונמצא כי לא הקצה זאת מדעתו, אלא כל הגזירה היא שמא יעלה ויתלוש.

התוס' מבארים את מהלך הסוגיה

לשיטת רש"י זה דווקא אם היו לו עורבים בביתו שהוא מגדל, ולכן הוא מעוניין לתת להם אוכל.

והתוס' לא מכריעים האם הוא מחוייב שיהיו לו עורבים, שזה תלוי במחלוקת אחרת בשבת, ולכן נקטו לשון שאפילו אם נעמיד שמדובר במי שאין לו עורבים, הרי לא ניתן לומר שמדובר על איסור מוקצה, כי הוא כלל אינו מקצה זאת לעורבים. ולכן האיסור היחיד במסכת ביצה הוא רק שמא יעלה ויתלוש.

שיטת התוס' היא להבהיר מיצד בהשוואה למסכת ביצה איננו יכולים לדון מצד גזירת מוקצה

[החידוש של התוס' הוא לשלול את האפשרות. ומילות המפתח "דלא מצי למימר התם .. שהרי מעמיד שם המשנה .. אם כן לא שייך בה למיגזר, אי לאו משום גזירה". כלומר רק לאחר שצללו להבין את עומק המציאות בביצה, הרי בתרנגולת החשש אינו יכול לגזור משום מוקצה, ובהזכחה על דרך השלילה לא ניתן לומר כך, אלא רק את גזירת שמא יעלה ויתלוש].

אמר להם: בני, השליכו מעליכם את הירק שנטלתם, ואני נותן לכם כפליים בירק מעושר כדן. ולא מפני שעיני צרה במה שנטלתם, אומר אני לכם להשליכו. אלא מפני שאמרו חכמים: אין נותנין פיאא לירק! ואסור ליתן ממנו פיאא, מפני שהפיאא פטורה מן המעשר. כדכתיב במעשר "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך". ודרשינן: בדבר שאין לו חלק ונחלה עמך, חייב אתה לעשר. יצאה פיאא, שיש לו ללוי העני חלק ונחלה עמך. שהרי הפקר היא לעניים. ולכן, כשהוא נותן פיאא, שאינה מחויבת, מן הירק, הרי היא חייבת במעשר, לפי שאין בה דין פיאא מן התורה. וכשאוכלים ממנה העניים בלא מעשר כאילו היתה פיאא, נמצאו אוכלים טבילים.

תמדה הגמרא: למה ליה לכוהיין למימרא להו לעניים "לא מפני שעיני צרה"? והרי הבטיח להם כפליים מן המעושר. ומובן מאילו שלא מפני צרות העין אמר להם להחזיר את הפיאא.

ותירצה הגמרא: אמר להן כך, כי היכי דלא לימרו לעצמם, דחויי הוא דקמדחה לן! ובאמת לא יתן לנו כלום לבסוף. שאם רוצה ליתן, למה ביקש מאתנו להחזיר את מה שנטלנו. ולכך הוצרך לפרש להם טעמו של דבר.

מהלך התוס' בסוגיה, ביאור לפי בית הלל ובית שמאי, וההבדל בין פאה

מקשים התוס', שניתן לומר, והרי מאחר והפקיר - ממילא ההפקר אין בו מעשר. ובתירוץ הראשון, אומרים שאין כאן הפקר, מאחר כל מה שנתן הוא רק לעניים, ואילו הפקר הוא לכולם, כולל העשירים. בתירוץ השני אומרים, כי אפילו לבית שמאי שכן מקבלים שהפקר לעניים בלבד מועיל, הרי כאן ההפקר היה בטעות. שהרי מי שהפקיר היה הבן שאין לו בעלות על השדה. ויש כאן בחינה שזה כהפקר בטעות.

ומתרצים שפיאא פטורה ממעשר גם אף הפקירה רק לעניים. כי המעשר הוא רק על דבר שאין ללוי כלל חלק. וכאן אם היה הלוי עני היה נוטל פאה, ולכן אין בפיאא גדר של מעשרות.

דכריך ידיה בשיראי -

פירש בקונטרס,
וחציצה פוסלת בקדשים,
דכתיב ולקח הכהן,
בעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן.

וא"ת,

והא גבי לולב - לא אמרינן הכי?

בפרק לולב הגזול (סוכה דף לז.),
גבי לא לינקוט אינש לולבא בסודרא,
רבא אמר,
לקיחה על ידי ד"א - שמה לקיחה.

ותירץ ר"י,

דהתם מיירי,

באוחז הלולב על ידי סודר כעין צבת,
כגון שכרך הלולב בסודר ואוחז בסודר,

רצו לתקן. כי הירק מאחר ואין מכניסו לקיום, אלא הוא מתקלקל מהר, וכן תאנה שאינם מלקטים כמות, מאחר וכל פעם התאנה מוציאה מעט - הרי אם היו מתקנים, היו העניים עסוקים בדבר שאינם מרוויחים בו. כיון שאין לה זמן קבוע ללקיטתה, כל יום יבואו ללקט, שיאמרו שמא היום נתבשלו, ואז יש להם הפסד, שמתבטלים כל יום בתאנה, ויפסידו מה שראוי להרויח בנקל ממקום אחר. ועל כמדין ופטירות לא יכלו לתקן בדבר שאין בכלל שייך לגידולי הארץ.

התוס' שוללים, כי דרשת תורת כהנים שניתן לומר שהפאה על ירק - היא מהתורה, באומרם שאין זה אלא אסמכתא בעלמא. וגם יש ביאור מה טעם רצו לעשות מעשר אף על ירק, מה שאין כן בפיאא הוא לפי ההגיון שהתבאר.

[דף נז עמוד א]

אלא מפני שאמרו חכמים אין פיאא לירק -

ואם תאמר,

מכל מקום ליפטר ממעשר מפני שהפקירם,
והפקר - פטור ממעשר.

וי"ל,

כב"ה דאמרי במס' פאה [פ"ו מ"א],

אינו הפקר,

עד שיופקר לעניים ולעשירים כשמיטה,

וילפינן (בירושלמי) משמיטה,

דכתיב תשמטנה ונטשתה,

מה ת"ל ונטשתה,

יש לך נטישה אחרת שהיא כזו,

ומה היא זו הפקר לעניים ולעשירים.

א"נ,

אפילו בית שמאי דילפי מפיאא,

וסברי דהפקר לעניים - הפקר,

ושעמא מפרש התם,

דכתיב גבי פיאא לעני ולגר,

מה תלמוד לומר תעזוב אותם,

יש לך עזיבה אחרת שהיא כזו,

ומה היא זו לעניים ולא לעשירים,

הכא מחייבי, משום דהפקר בטעות הוה.

ומיהו בפיאא גופיה,

כולי עלמא מודו דפטורה,

כדדרשינן בספרי,

ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך,

יצא זה שיש לו ללוי חלק בהן,

שאם הוא לוי עני נוטל פיאא.

המעשה בגמרא שאמר להם להחזיר הירק, כי אין פאה לירק

תנו רבנן: בן בודהיין נתן פיאא לירק. ובא אביו ומצאו לעניים, שהיו טעונין ירק, ועומדין על פתח הגינה.

התוס' דנים על פירוש רש"י, שמביא את האיסור לחצוץ בין ידיו לקדשים. שהרי ולקח הכהן נדרש שיהיה זה הכהן עצמו

התוס' מקשים מלולב, שאופן אגידתו יכולה להיות על ידי דבר אחר. וכאילו עומדת השאלה מה ההבדל? ויש בסוכה מחלוקת בין רבה לרבא. ויש שם שתי סוגיות צמודות.

אמר להו רבה להנהו מגדלי הושענא [אוגדי הלולבים] דבי ריש גלותא, כי גדליתו הושענא דבי ריש גלותא, שיירי ביה בית יד תחת האגד, שאותו מקום לא יהיה מכוסה בדבר האוגד, כי היכי דלא תיהוי חציצה בין היד ללולב, דהוי חסרון בלקיחה. וטעם הדבר, דסבר רבה שלולב אין צריך אגד, וכיון שהאגד אינו חלק מהמצוה הוי חציצה. רבא אמר: אף שלולב אינו צריך אגד לא מהוזה האגד חציצה בלולב ואין צריך לשייר בו בית יד, משום דכל דבר שנעשה כדי לנאותו, אינו חוצץ. ואמר רבה: לא לינקיט איניש הושענא [לולב ומיניו] בסודרא, דבעינא לקיחה תמה, וליכא. שאם יש הפסק בין ידו ללולב אין זו לקיחה. ואילו רבא אמר: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. כלומר, אף שנוטל את הלולב על ידי סודר אין זה חסרון בלקיחה.

על כל פנים מקשים התוס' משיטת רבא, שעם היות ויש דבר אחר, ואעפ"כ שמה לקיחה.

ויש לראות מה שתירצו התוס' בסוכה לגבי אחיזה של הסודר "דמיירי שעשה מן הסודר כמין בית יד ללולב, ואין שייך כאן חציצה שכל הלולב, חוץ מידו ואוחזו בבית יד הבולט הנעשה מן הסודר, ודמי לאזוב שספקו בחוט, ולא חשיב ליה רבה לקיחה תמה, ורבא סבר שמה לקיחה."

ויש לראות כיצד התוס' בסוכה ביארו את המעשה כאן לגבי יששכר איש כפר ברקאי "הכא לא שייך למימר דלא ליהוי חציצה, כדאמר לעיל. דלעיל איירי כשיאגד בלולב, והכא כשכרך בידו, ובדבר הכרוך בידו - לא שייך חציצה.

ובסוף מקום שנהגו (פסחים נז. ושם) גבי יששכר איש כפר ברקאי דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה, ופי' בקונטרס וחציצה פוסלת בקדשים, דכתיב ולקח הכהן, בעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן, אף על גב דלקיחה על ידי ד"א שמה לקיחה [לרבא] - הני מילי דרך כבוד, כדמוכח בסוף פירקין (דף מב.) גבי לולב שהוציאו בכלי דפריך עלה, והאמר רבא לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, ומשני הני מילי דרך כבוד, אבל דרך בזיון - לא.

והשתא נמי, אף על גב דכריך ידיה בשיראי, לכבוד עצמו היה עושה, שלא יתלכלכו ידיו בדם האברים ומבזה קדשי שמים קרי ליה התם, אי נמי דלטעמיה דחציצה נענש, משום בזיון קדשים כדמוכח מבית קול."

יש לסכם ההבדל בין האחיזה של ההושענות ולבין אחיזת ידו

דהושענא לא הוי בכית יד לאחוז בה הלולב, רק לכרוך בה מיני הלולב יחד, והו"ל ההושענא חציצה בין לולב ובין היד כשיראי.

שהסודר מסייעו להחזיק, וכי האי גוונא - לא הויא חציצה.

וכן משמע, בההיא שמעתא דבהכי מיירי, דהא קאמר התם, **לא ליהדוק** אינש לוליבא **בהושענא**, דילמא נתרי שרפי והוי **כחציצה**, **רבא אמר מין במינו - אינו חוצץ**, **משמע דבשאינו מינו - חוצץ**, והיינו משום דההיא הוי כעין דשמעתין, דכריך ידיה בשיראי, דכי האי גוונא - שייכא חציצה.

הגמרא דיברה בחריפות גדולה על הכהן שמפאת הפינוק שלו עטף ידיו בכפפות בעבודה, ומשמיים זימנו שיכרתו את שתי ידיו

הגמרא הביאה זאת בלשון עד כמה היה הדבר נורא. "תנו רבנן: ארבע צווחות צווחה העזרה. ומפרטת את המקרה השני. ועוד צווחה העזרה צווחה שניה: צא מיכן יששכר איש כפר ברקאי, שמכבד את עצמו, ומחלל קדשי שמים!"

חומרת מעשהו של הכהן שעבד עם חציצה בידי (כפפות)

מסבירה הגמרא מה היה כה גרוע בו: דכהן זה הוה כריך ידיה בשיראי [עטף ידו בבגד] ועביד עבודה! ועבודה פסולה היא זו. לפי שחציצה פוסלת בקדשים דכתיב "ולקח הכהן". ובעינן שיקח בידו בלא חציצה. וגם היה מבזה בכך את העבודה.

ואכן הגמרא בהמשך ביארה עד כמה נענש שכרתו לו את שתי ידיו, מידה כנגד מידה. ודנה על כך הגמרא מה היה סופו: מאי סלקא ביה בסופו של יששכר איש כפר ברקאי? אמרי: מלכא ומלכתא של בית חשמונאי הוו יתבי. מלכא אמר: בשר גדיא יאי [טוב] למאכל יותר מבשר הכבש! ומלכתא אמרה: בשר אימרא [כבש] יאי טפי מגדי! אמרו: מאן מוכח [מי יכול להביא ראיה] בדבר זה? - כהן גדול דמסיק [מעלה] קרבנות כל יומא, הוא יכריע בדבר!

אתא איהו [יששכר איש כפר ברקאי כהן גדול] לפניהם. וכששאלוהו בדבר, אחוי בידיה [עשה בידו תנועה, דרך צחוק]. ואמר: ודאי הוא שכבש טוב יותר. שהרי הוא קרב לתמיד. דאי גדיא יאי, יסק הגדי לתמיד! אמר מלכא: לא די שלא אמר כמותי, אלא אף אמר כן בלשון צחוק. הואיל ולא הוי ליה אימתא דמלכותא [יראת המלכות] ניפסקו [נחתוך] ליד ימיניה.

יהב יששכר שוחד לעבד המלך, ופסקיה לשמאליה, במקום יד ימינו. שמע מלכא מכך, ופסקיה אף ליד ימיניה. ונותר בלא שתי ידיו. אמר רב יוסף: בריך רחמנא דאשקליה [שנטל] ליששכר איש כפר ברקאי למיטרפסיה [לגמולו] מיניה בהאי עלמא! ולא יקבל את עונשו בעולם הבא ששם העונש חמור ביותר.



