

והלכתא

למשמעותו של המונח התלמודי - לפי הרודף או הנרדף?

| אריה בקריצקי |

- ◆ פתיחה ◆ מבנה הסוגייה ודרכי הבנתה ◆ הבנת הגמרא על פי רש"י
- ◆ הבנת הגמרא על פי הרמב"ם ◆ הופעות במקומות שונים בש"ס
- ◆ מחלוקת חברים - האם מכריעים לפי הקושיות?
- ◆ מי אמר והלכתא? ◆ קביעת הלכה בגמרא דרך כללים
- ◆ "והלכתא" בלי קושיות ◆ אז למה קושיות?

פתיחה

במסכת פסחים יש סוגייה בדף ז ע"א-ז ע"ב העוסקת בנוסח הברכה של בדיקת חמץ. דנים שם האם מברכים "לבער חמץ" או "על ביעור חמץ". מקשים שלוש קושיות ועונים עליהן, ובסוף הסוגייה יש פסק הלכה - "והלכתא על ביעור". במאמר זה אנו נתמקד בפסק ההלכה הנמצא בסוף הסוגייה, ה"והלכתא", ונסה לראות אם יש קשר בין הקושיות לפסק הלכה. את הדרך שהגמרא עשתה כדי להגיעה לפסק הלכה אפשר להבין בשתי דרכים שונות ונעסוק בזה בפרק הבא. במאמר זה אנחנו הולכים לברר כיצד הגמרא הגיעה לפסיקת הלכה של "על ביעור". כלומר, למה הגמרא פסקה כמו שהיא פסקה, מה הגורמים שהשפיעו על פסיקת ההלכה. ננסה לראות אם יש קשר בין פסיקת הלכה בגמרא לקושיות. האם קושיות משפיעות על פסק הלכה? נדבר על תפקידם של קושיות בגמרא, ונסה לברר באופן כללי מה הדרך שבה פוסקים הלכה בגמרא.

מבנה הסוגייה ודרכי הבנתה

הסוגייה שלנו מתחילה במימרא של רב יהודה: "הבודק צריך שיברך" (בבלי, פסחים ז ע"א). בעקבות זאת הגמרא שואלת מה הנוסח של ברכת בדיקת חמץ. נקודת ההנחה בברכת המצוות היא שמברכים לפני עשייתן, אך יש חריגים.¹ מובאות שתי דעות של אמוראים - רב פפא ורב פפי, שאומרים בשם רבם, רבא. רב פפא אומר שצריך לברך "על ביעור" ורב פפי אומר שצריכים לברך "לבער".

שניהם אינם חולקים ש"לבער" פונה לעתיד, אך הם חולקים ב"על ביעור".² אחד מהאמוראים סובר ש"על ביעור" פונה לעבר (מעיקרא), ואחד מהאמוראים סובר ש"על ביעור" משמעו עתיד (להבא). חשוב לשים לב שהגמרא מתנסחת ב"מר סבר" ולא אומרת מי סובר מה, מה שפותח פתח להבנות שונות בגמרא כפי שנראה.

לאחר מכן הגמרא מקשה שלוש קושיות על מי שסובר ש"על ביעור" משמעו עבר. האמורא הסובר כך עונה על כל שלוש הקושיות. בסופו של דבר פוסקים שמברכים "על ביעור חמץ" לפי רב פפא.

מבנה הסוגייה מסודר בטבלה הבאה:

מימרת רב יהודה	אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך.
מחלוקת נוסח הברכה	מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר): "לבער חמץ". רב פפא אמר משמיה דרבא: "על ביעור חמץ".

1. בבלי, פסחים ז ע"ב ד"ה דכולי עלמא מיהא.

2. נשאלת השאלה - אם הם אינם חולקים ש"לבער" להבא משמע, למה רב פפא מתעקש להשתמש בלשון "על ביעור"? שיסכים שפשוט מברכים "לבער"! הראשונים (רמב"ם ורש"י) שאביא בהמשך, הדנים איך להבין את הסוגייה, עונים על שאלה זו (לפי שיטת רש"י עדיין קשה, לכן עיין בחידושי הרמב"ן ד"ה מאי מברך).

<p>ב"לבער" כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע. כי פליגי ב"על ביעור" - מר סבר: מעיקרא משמע, ומר סבר: להבא משמע.</p>	<p>ביאור המחלוקת</p>
<p>מיתיבי: "ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה!"</p>	<p>קושייה 1</p>
<p>התם, היכי נימא? נימא "למול" - לא סגיא דלאו איהו מהיל? אבי הבן מאי איכא למימר? אין הכי נמי.</p>	<p>תירוץ 1</p>
<p>מיתיבי: "ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה!"</p>	<p>קושייה 2</p>
<p>התם נמי, היכי נימא נימא? "לשחוט" - לא סגיא דלאו איהו שחט? פסח וקדשים מאי איכא למימר? אין הכי נמי.</p>	<p>תירוץ 2</p>
<p>מיתיבי: העושה לולב לעצמו, מברך: "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה". נטלו לצאת בו, אומר: "אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב!"</p>	<p>קושייה 3</p>
<p>שאני התם, דבעידנא דאגבהה נפק ביה.</p>	<p>תירוץ 3</p>
<p>אי הכי "לצאת בו"? "יצא בו" מיבעי ליה!</p>	<p>קושייה 3.1 (קושייה על תירוץ 3)</p>
<p>אין הכי נמי, ומשום דקא בעי למיתנא סיפא: "לישב בסוכה", תנא רישא נמי "לצאת בו". דקתני סיפא: העושה סוכה לעצמו, אומר: "ברוך אתה ה'... שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה". נכנס לישב בה, אומר: "ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה".</p>	<p>תירוץ 3.1</p>
<p>והלכתא: "על ביעור חמץ".</p>	<p>פסק הלכה</p>

מכיוון שלא כתוב מי סובר ש"על" זה "מעיקרא" ומי סובר ש"על" זה "להבא" אפשר להבין את הסוגייה בשתי דרכים שונות:

"מעיקרא משמע" - רב פפי, "להבא משמע" - רב פפא.

"מעיקרא משמע" - רב פפא, "להבא משמע" - רב פפי.

רש"י (ורוב הראשונים) מבינים את הסוגייה לפי הדרך הראשונה, והרמב"ם מבין את הסוגייה לפי הדרך השנייה. חשוב לשים לב שבין אם מבינים את הסוגייה לפי דרך מס' 1 ובין לפי דרך מס' 2 רב פפא תמיד סובר שצריך לברך "על ביעור" ורב פפי תמיד סובר "לבער". עכשיו אסביר את ההבנות השונות ואיך הן מסתדרות עם הגמרא.

הבנת הגמרא על פי רש"י

כשלומדמים את הסוגייה בפעם הראשונה בדרך כלל לומדים אותה בדרך שרש"י ורוב הראשונים הבינו אותה, ולפי דעתי זו הדרך הכי פשוטה. לפי דעת רש"י, "מר סבר מעיקרא משמע" זה רב פפי ו"מר סבר להבא משמע" זה רב פפא. רש"י חושב כך כי הוא יוצא מנקודת הנחה שאנו מברכים את ברכת בדיקת חמץ לפני שעשינו את המצווה, כלומר מפני שמברכים לפני עשיית המצווה צריכים לברך בלשון עתיד. יוצא שרב פפי אומר שלא מברכים "על ביעור" מכיוון שזה מלשון עבר (מעיקרא) ורב פפא אומר שמברכים "על ביעור" מכיוון שזה מלשון עתיד (להבא). לפי הבנה זו הקושיות שמקשים אחר כך הם על דעת רב פפי שחושב ש"על ביעור" הוא מלשון עבר, אך בסופו של דבר ההלכה היא "על ביעור", כלומר "על ביעור" הוא לשון עתיד. כך רש"י (פסחים ז ע"ב ד"ה והלכתא על ביעור) מפרש את הסוגייה: "נמי להבא משמע...". נשים לב שאף על פי שרב פפי עונה על כל הקושיות שמביאים לפניו, עדיין ההלכה נפסקה נגדו.

הבנת הגמרא על פי הרמב"ם

הבנת הרמב"ם את הסוגייה שונה משל רש"י מכיוון שהוא חולק על הנחת המוצא של רש"י, שאת הברכה שמברכים לפני בדיקת חמץ מברכים לפני שיצאת ידי

חובת המצווה. לפי דעת הרמב"ם, ברגע שגמרת בליבך שאתה הולך לבטל את החמץ יצאת ידי חובת מצוות ביעור חמץ אפילו לפני שבדקת, ולכן צריך לברך בלשון עבר:

נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו. אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה. מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה. אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל ובדברי הרשות הן אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כסוי הדם ועל נטילת ידים. וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק, כמו שיתבאר במקומו (רמב"ם ספר אהבה, הלכות ברכות, פ"א הט"ו; ההדגשות שלי).

הרמב"ם סובר ש"מר סבר מעיקרא משמע" זה רב פפא ו"מר סבר להבא משמע" זה רב פפי משום שלפי דעת הרמב"ם אנחנו מחפשים ברכה שהיא מלשון עבר. רב פפא אומר שמברכים "על ביעור" מכיוון שלפי דעתו "על" הוא מלשון עבר (מעיקרא), אך לפי רב פפי קשה כי אין לו ברכה שמשמעותה עבר ("על" ו"ל" שניהם מלשון עתיד). מתרץ הכסף משנה שלפי דעת רב פפי אין נוסח ברכה שהוא מלשון עבר, ולכן כשהוא אומר שצריכים לברך "לבער" הוא מתכוון להגיד "אף לבער" כלומר אפשר לברך גם "על" וגם "ל":

...ורבינו אפשר שמפרש דמאן דאמר לבער פירושו אף לבער, ד"על" נמי להבא משמע ואין לשון בברכה שיורה על העבר.
ומאן דאמר על ביעור פירושו דוקא על ביעור דלשון "על" משמע שכבר נעשה המצוה והכא נמי משעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק... (כסף משנה, ברכות פ"א הט"ו).

רב פפא, רב פפי והאמוראים בכללי היו כפופים לשתי אפשרויות לנוסח של ברכת המצוות ("על" או "ל") מכיוון שבתוספתא נמצאים רק נוסחים אלה, ואמוראים אינם יכולים לחלוק על תנאים או לשנות ממה שהם אמרו. הם לא

יכלו להמציא נוסחים חדשים לברכת המצוות כמו למשל, "ברוך אתה ה'... אשר קדשנו במצוותיו... שביעורנו חמץ". לכן רב פפי היה צריך להשתמש בניסוחים הקיימים אף על פי שלדעתו משמעותם עתיד. כלומר לפי דעתו מברכים בלשון עתיד ברכה שצריכה להיות בלשון עבר. אם אנו ממשיכים עם שיטתו של הרמב"ם לאורך שאר הסוגייה אנו רואים שכל הקושיות מופנות אל רב פפא, ובסוף הלכה כמותו.

אם נסכם את שתי השיטות נוכל לראות תפיסות שונות של רש"י ורמב"ם לגבי תפקידן של קושיות.

השיטה הראשונה היא כאמור שיטת רש"י, שבה רב פפי סובר ש"על" הוא מלשון עבר. בשיטה זו מקשים עליו שלוש קושיות, הוא עונה על כולן ובסופו של דבר הלכה לא נפסקה כמותו. אנו רואים שלפי הסתכלות זו הדעה שמקשים עליה, בסופו של דבר, אין הלכה כמותה. פוסקים כמו הרודף, כלומר כמו המוקשה, רב פפא. לפי רש"י קושיות מחלישות.

השיטה השנייה היא שיטת הרמב"ם, שבה רב פפא סובר ש"על" הוא מלשון עבר. בשיטה זו מקשים עליו שלוש קושיות, הוא עונה על כולן ובסופו של דבר הלכה נפסקה כמותו. לפי הסתכלות זו הדעה שמקשים עליה, בסופו של דבר, הלכה כמותה. פוסקים כמו הנרדף, כלומר כמו המוקשה, רב פפא. לפי הרמב"ם קושיות מחזקות.

מכל מקום אנו פוסקים כמו רב פפא, אך מה הסטטוס שלו? האם פוסקים כמותו בסטטוס של הרודף או הנרדף? האם יש דרך נכונה להסתכל על הסוגייה? בכללי, האם נכון להסתכל על קושיות כדבר מחזק או כדבר מחליש?

במאמר זה אנו ננסה לברר האם יש דרך נכונה להסתכל על סוגייתנו, ומתוך כך לגלות מה תפקידה של הקושייה וכיצד היא משפיעה על ההלכה בסוגיות שמסתיימות בפסק הלכה ברור - "והלכתא". כלומר, אנו רוצים לגלות מה תפקידה של הקושייה בפסיקת הלכה בגמרא, האם היא באה לחזק או להחליש טענה?

הופעות במקומות שונים בש"ס

כדי לענות על השאלה אם פוסקים כמו הרודף או כמו הנרדף בגמרא אנחנו צריכים להסתכל בסוגיות דומות ברחבי הש"ס שנגמרות ב"והלכתא" ולראות אם יש עקביות מסוימת. כדי למצוא סוגיות דומות חיפשתי כל סוגייה בש"ס שיש לה את המילה "והלכתא". לא כל סוגייה שמסתיימת ב"והלכתא" מתאימה לסוגייה שלנו, ולכן צריך לעבור על כל סוגייה ולראות אם אכן היא מתאימה. כדי לקבוע אם סוגייה מתאימה או לא, ניסחתי לעצמי מאפיינים שצריכים להיות בשביל שיהיה אפשר להשוות אותה לסוגייה שלנו והסברתי למה בחרתי כל אחד. מאפיינים אלה מן הסתם נמצאים גם בסוגייה שלנו.

1. מחלוקת.
2. כדי לראות האם פוסקים לפי הרודף או הנרדף צריך שיהיו שתי דעות.
3. קושייה/קושיות על דעה אחת במחלוקת.
4. אנחנו מנסים לברר מה תפקידן של קושיות. סוגייה שאין לה קושיות פשוט שלא תתאים לנו.
5. דעה זו מצליחה לענות על הקושיות.
6. ברור שאם הקושייה לא נענתה היא חלשה. יהיה אפשר להסביר בקלות למה הלכה לא נפסקה כמותה.
7. קביעת הלכה לפי אחת הדעות.

חייב פסק הלכה בסוף כדי שנוכל לבחון אם נפסק כמו הרודף או הנרדף. אציג שתיים מהסוגיות שאני מצאתי ושלדעתי מתמצות הכי טוב את הממצאים שלי. נשווה את סוגיות אלה לסוגייה שלנו ונראה איך פוסקים הלכה בסוגיות אלו לאור הקושיות.

השאלה שתנחה אותנו - האם פוסקים כמו הרודף או כמו הנרדף?

ברכות לח ע"א-לח ע"ב

סוגייה זו מתחילה בציטוט מהמשנה "שעל הפת הוא אומר המוציא". לאור זאת מובאת ברייתא שיש בה מחלוקת (מאפיין 1) בין רבנן לרבי נחמיה לגבי נוסח ברכת

”המוציא”: רבנן אומרים מברכים ”המוציא לחם...” ורבי נחמיה אומר שמברכים ”מוציא לחם...”.

רבא מבאר: כולם מסכימים ש”מוציא” הוא מלשון עבר - ברכה זו צריכים לברך בלשון עבר מכיוון שהלחם מוכן כבר - אך התנאים חולקים ב”המוציא”. רבנן סוברים ש”המוציא” הוא מלשון עבר ומביאים הוכחה מהפסוק ”המוציא לך מים מצור החלמיש” (דברים ח, טו) ורבי נחמיה סובר ש”המוציא” הוא מלשון הווה ומביא ראיה מהפסוק ”המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים” (שמות ו, ז).

הגמרא שואלת: איך רבנן מפרשים את הפסוק שהביא ר' נחמיה להוכיח את דעתו (מאפיין 2)?

רבנן מפרשים שה' אמר בפסוק כך: כשאני אוציא אתכם ממצרים, אעשה לכם אות כי כך תדעו שהוצאתי אתכם ממצרים, כלומר ”וידעתם כי אני ה' אלוקיכם המוציא אתכם” הוא מלשון עבר לפי דעתם (מאפיין 3). הגמרא אינה שואלת לגבי רבי נחמיה.

בעקבות זאת, הגמרא מספרת שרבנן היו משבחים את בר רב זביד לפני ר' זירא שהוא (רב זביד) אדם גדול ובקי בברכות. ר' זירא מבקש מרבנן שיביאו לו את בר רב זביד כשהוא מגיע לידם. בסופו של דבר, בר רב זביד מגיע ומברך לפני ר' זירא ”מוציא לחם...”. רבי זירא אומר לרבנן, ”זה האדם שאתם אומרים שהוא אדם גדול?! כל אחד יודע שיוצאים ידי חובה במוציא! מה כל כך מיוחד בו?” הגמרא עונה שבר רב זביד רצה לצאת מהמחלוקת (שתי הדעות מסכימות ש”מוציא” הוא מלשון עבר).

בסופו של דבר נפסקה ההלכה ”המוציא”, כלומר משמעות ”המוציא” היא מלשון עבר (מאפיין 4).

בסוגייה זו אנו רואים שיש מחלוקת בין רבנן לרבי נחמיה, ושני הצדדים מביאים הוכחות לדבריהם. הגמרא מקשה על דעת רבנן ולא על דעת רבי נחמיה. רבנן מצליחים לענות, והלכה בסופו של דבר כמו רבנן. אנו רואים שבסוגייה זו הקושיות מחזקות ופוסקים כמו הנרדף.

עירובין צג ע"ב

כדי שמקום מסוים ייחשב רשות שאפשר לטלטל בה בשבת צריך שיהיה לו עירוב בגובה עשרה טפחים לפחות. למשל, אם סביב החצר של בית יש חומה של עשרה טפחים, כל מה שבפנים לחומה נחשב כרשות ואפשר לטלטל בו בשבת. הסוגייה מתחילה עם מימרא של רב חסדא: "גידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין עד שיהא או כולו בגידוד או כולו במחיצה".



כלומר יש חצר שהמחיצה שלה היא חמישה טפחים אך הבסיס של החצר מורם חמישה טפחים (גידוד). כשמסתכלים מבחוץ נראה שיש לחצר מחיצה של עשרה טפחים, אך בפנים רואים שהמחיצה היא רק חמישה טפחים ושרצפת החצר מורמת חמישה טפחים מגובה רצפת רשות הרבים. לפי רב חסדא דבר זה אינו נחשב עירוב, חייב שכל החצר תהיה מוקפת במחיצה של עשרה טפחים או שהחצר תהיה עם גידוד של עשרה טפחים.

הגמרא מקשה (מאפ"י 2) על רב חסדא מהברייתא:

שתי חצירות זו למעלה מזו ועליונה גבוהה מן התחתונה עשרה טפחים, או שיש בה גידוד חמשה ומחיצה חמשה - מערבין שנים [החצרות הן שתי ישויות נפרדות], ואין מערבין אחד. פחות מכאן מערבין אחד [החצרות מתחברות ונהיות רשות אחת], ואין מערבין שנים.

אנו רואים בפירוש מהברייתא שאפשר לעשות עירוב שהוא חמישה טפחים מחיצה וחמישה טפחים גידוד. יש סתירה בין המקור התנאי לרב חסדא (שהוא אמורא).

רב מיישב את הסתירה (מאפיין 3) ואומר שרב חסדא מודה שהחצר התחתונה היא רשות בפני עצמה מכיוון שדרך חצר זו רואים עשרה טפחים (גידוד של חצר עליונה ומחיצה של חצר עליונה). כשרב חסדא אומר שאין מצטרפין הוא מתייחס לחצר העליונה.

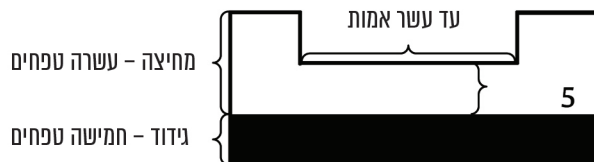
הגמרא מקשה על תשובה זו:

אי הכי תחתונה - תערב שנים ולא תערב אחד [היא תהיה רשות משלה],
עליונה - לא תערב לא אחד ולא שנים.

אם טענת רב נכונה כשהוא אומר שרב חסדא התייחס בדבריו רק לעליונה, הברייתא הייתה צריכה לחלק בין התחתונה לעליונה. כלומר, תחתונה - מערב שניים ולא מערב אחד, אבל עליונה - לא שניים ולא אחד! הברייתא הייתה צריכה להיות כתובה כך (ההדגשות שלי): "שתי חצירות זו למעלה מזו ועליונה גבוהה מן התחתונה עשרה טפחים, או שיש בה גידוד חמשה ומחיצה חמשה - תחתונה - מערבין שנים, ואין מערבין אחד. עליונה - אין מערבין אחד, ואין מערבין שנים". אך הברייתא אינה מתנסחת כך, כלומר עירוב שהוא חצי מחיצה וחצי גידוד נחשב כעירוב גם לחצר העליונה וגם לתחתונה, ולכן הקושייה על רב חסדא עומדת - איך הוא יכול להגיד שלא מצטרפים כשיש ברייתא מפורשת שאומרת שכן!?

רבה בר עולא מתרץ שבברייתא מדובר במחיצה מגופפת עד עשר אמות.

מחיצה מגופפת עד עשר אמות (זווית ראייה מהחצר התחתונה)



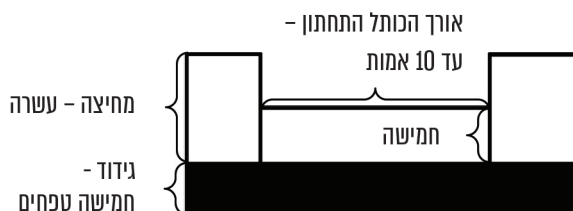
כלומר יש גידוד של חמש טפחים ומחיצה של עשר טפחים, אך לא לרוחב כולה. עד עשר אמות מרוחב המחיצה גובהה הוא חמישה טפחים. הסיבה ששני החצרות הם שתי רשויות היא בגלל המחיצה, שאכן יש לה עשרה טפחים. כלומר

אם יש חצר שיש לה גידוד חמישה טפחים ומחיצה חמישה טפחים אין עירוב כמו שרב חסדא אומר.

מקשה הגמרא: "אי הכי, אימא סיפא: פחות מכאן - מערבין אחד ואין מערבין שנים, אי בעיא - חד תערב, אי בעיא - תרי תערב!" בסיפא של הברייתא כתוב שאם יש פחות מעשרה טפחים חייבים לחבר בין שתי הרשויות לרשות אחת. במחיצה מגופפת יש גם פחות מעשרה וגם יותר מעשרה, ולכן אם רוצים אפשר לחבר בין שתי הרשויות או להשאיר אותן רשויות נפרדות. זאת אומרת, במחיצה מגופפת לא חייבים לחבר בין שתי הרשויות.

מתרץ רבה בריה דרבא שמדובר במחיצה מגופפת עד עשר אמות, אך האזור שבו המחיצה מגופפת הוא אורך הכותל של החצר התחתונה.

נפרצה התחתונה במלואה לעליונה



הגמרא מקשה: "אי הכי, תחתונה חד תערב, תרי לא תערב. עליונה, אי בעיא - תרי תערב אי בעיא - חד תערב". הכותל של החצר התחתונה שחציה גידוד וחציה מחיצה לא יוכל להפוך את עצמו לרשות (לערב לשניים) כמו שהברייתא אומרת, אלא הוא יוכל רק להתחבר לחצר העליונה (לערב לאחד), והחצר העליונה תוכל גם להתחבר עם התחתונה וגם תוכל להפוך את עצמה לרשות בפני עצמה. מתרצת הגמרא שהסיפא של הברייתא עוסקת במימרת רב חסדא והרישא ב"נפרצה התחתונה במלואה לעליונה", ובמקרה זה אפשר לערב שניים.

יוצא שדעת רב חסדא החזיקה מעמד, וכן נראה שגידוד של חמישה טפחים ומחיצה של חמישה טפחים אינם מצטרפים לעירוב. אחרי כל הקושיות על דעת רב חסדא הגמרא מביאה את דרשת מרימר: "דרש מרימר: גידוד חמשה ומחיצה

חמשה - מצטרפין" (מאפיין 1), ובסופו של דבר פוסקים כמו מרימר שגידוד של חמישה טפחים ומחיצה של חמישה טפחים מצטרפים לעירוב (מאפיין 4).

בסוגייה זו אנו רואים שיש מחלוקת בין רב חסדא למרימר. מקשים על רב חסדא ומביאים תירוצים לכולם. לא מקשים על מרימר, ובסופו של דבר פוסקים כמו מרימר. אנו רואים שבסוגייה זו פוסקים כמו הרודף. כלומר, קושיות מחלישות. אחרי שהבאנו שתי סוגיות הדומות במבניהן לסוגייה שלנו, אנו רואים שלא כל כך ברור אם קושיות מחזקות או מחלישות, מכיוון שבסוגייה בברכות רואים שהקושיות מחזקות ובסוגייה בעירובין אנו רואים שהקושיות מחלישות. בנוסף לשתי סוגיות אלה יש עוד סוגיות שבהן הקושיות מחזקות וסוגיות שבהן הקושיות מחלישות.³

אין בסוגיות שמצאתי עקביות, ולכן אי אפשר להסיק מהן מסקנות לגבי תפקידן של קושיות והשפעתן על פסיקת ההלכה בגמרא. האם אולי בכל זאת יש מאפיין נוסף שדרכו נוכל למצוא תשובה?

מחלוקת חברים - האם מכריעים לפי קושיות?

נסכם בקצרה את הדרך שעברנו עד כה:

את מסקנת סוגייתנו (פסחים ז ע"ב) אפשר להבין בשתי דרכים: פוסקים כמו הרודף או שפוסקים כמו הנרדף. ברצוננו לגלות אם יש דרך נכונה להסתכל על הסוגייה, ומתוך כך ללמוד על תפקידן והשפעתן של קושיות בסוגיות שנגמרות ב"והלכתא". כדי לנסות לענות על השאלה הזאת מצאנו סוגיות דומות בש"ס על פי ארבעה תנאים שהובאו לעיל. בסופו של דבר ראינו שאין עקביות ולכן אי אפשר להסיק מהסוגיות כלום. שאלנו: האם בכל זאת יש מאפיין נוסף שאולי

3. סוגיות שפוסקים על פי הרודף: שבת קמה ע"ב + בכורות לו ע"א (אותה סוגייה); קידושין מג ע"א; סוכה נו ע"א; ברכות לח; סוגיות שפוסקים על פי נרדף: יבמות מג ע"א; שבועות מב ע"א; עירובין צג ע"ב.

לא שמנו לב אליו שיכול לעזור לנו לגלות מה תפקידן של קושיות והשפעתן על פסק הלכה בגמרא?

יש עוד מאפיין שאולי יכול לעזור לנו לגלות מה תפקידן של קושיות - החכמים במחלוקת. כידוע, בסוגייה שלנו יש מחלוקת בין רב פפא לרב פפי. רב פפא ורב פפי היו אמוראים שחיו בדור החמישי לאמוראים.⁴ הם היו חברים, כלומר, הם היו תלמידי חכמים באותה רמה, הייתה להם סמכות שווה. המחלוקת של הסוגייה שלנו היא מחלוקת בין חברים. מאחר שיש לרב פפא ורב פפי סמכות שווה, איך פוסקים ביניהם? איך מכריעים בין שני צדדים שווים? אולי התשובה היא דרך קושיות?

כדי לראות אם באמת פוסקים במחלוקת חברים על פי הקושיות נתבונן בסוגיות שמצאנו, נוציא את הסוגיות שיש בהן מחלוקת חברים ונראה אם יש בהן עקביות. כך יהיה אפשר לקבוע שיש דרך נכונה לראות את הסוגייה, ואם לא, אנחנו נשארים בלי תשובה.

יש שלוש סוגיות מהסוגיות שמצאתי שהמחלוקת שיש בהן היא מחלוקת חברים:

1. שבת קמה ע"א - המחלוקת בין רב אמי לרב אסי שחיו בדור השלישי לאמוראים.

2. קידושין מג ע"א - המחלוקת בין רב לבי רב שילא שחיו בדור הראשון לאמוראים.

3. שבועות מב ע"א - המחלוקת בין רב ששת לרב פפי שחיו בדור החמישי לאמוראים.

בהערה 3 יש רשימה של כל הסוגיות שמצאתי ממוינות לפי דרך פסיקה (רודף או נרדף). רואים שם שהסוגייה בשבת נפסקת על פי נרדף, הסוגייה בקידושין

4. כל המידע על תולדות התנאים והאמוראים אני מביא מספרו של הרב אהרן היימן "תולדות תנאים ואמוראים".

נפסקת גם היא על פי נרדף אך הסוגייה בשבועות נפסקה על פי רודף. אנו רואים שגם פה אין עקביות, ולכן לא נוכל להוציא מפה תשובה שתענה על שאלתנו.

מי אמר והלכתא?

עד עכשיו יצאנו מנקודת הנחה שהחכמים בגמרא הם אלו שפסקו את ההלכה, ולכן ניסינו לחפש מאפיינים שנמצאים בגמרא עצמה כדי לנסות להבין מה ההיגיון העומד מאחורי הפסיקה. יצאנו מנקודת הנחה שזוהי פסיקת הלכה במחלוקת אמוראית בתקופת האמוראים, אך האם זה נכון? האם האמוראים אמרו "והלכתא"?

רבינא ורב אשי ערכו וחתמו את הגמרא. אפשר לומר שהגמרא היא בעצם אוסף של דיונים בין אמוראים מכל הדורות על המשנה שרבינא ורב אשי לקחו, ערכו וחיברו ביחד לתוך ספר שנקרא התלמוד הבבלי, וממנו התפתחה ההלכה של ימינו. משמעות העריכה היא שכנראה הם הוסיפו מילים מחוץ לדיון בין האמוראים כדי לסדר ולעזור לנו להבין מה מתרחש. למשל, המילים "מיתיבי", "איבעיא להו" וכו' מראות לנו שיש קושייה. המילים "תנו רבנן", "תניא", "מתניתין" וכו' מראות לנו שעכשיו הולך להופיע מקור תנאי ו"איתמר" מראה לנו שהולך להופיע מקור אמוראי. רבינא ורב אשי הוסיפו מילות קישור כאלה ואחרות כדי לסדר את הדיון ולהקל עלינו כדי שנוכל להבין.

כך אומר רש"י:

סוף כל האמוראין, עד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר אלא כשהיתה שאלה נשאלת בטעם המשנה בבית המדרש, או שאלה על מעשה המאורע בדין ממון או איסור והיתר - כל אחד ואחד אומר טעמו, ורב אשי ורבינא סידרו שמועות אמוראין שלפניהם, וקבעו על סדר המסכתות כל אחד ואחד אצל המשנה הראויה והשנויה לה, והקשו קושיות שיש להשיב ופירוקים שראוים לתרץ הם והאמוראים שעמהם, וקבעו הכל בגמרא, כגון: איתיביה מיתיבי ורמינהי איבעיא להו, והתרוצים שעליהן, מה ששיירו אותן שלפניהן, ואתן שאמרו לפניהם הקושיות והתירוציין

שעליהם לא קבעום בגמרא על סדר המסכתות והמשנה שסידר רבי, ובאו רב אשי ורבינא וקבעום (רש"י, בבא מציעא פו ע"א ד"ה סוף הוראה).

רש"י אומר שלפני סוף האמוראים לא הייתה להם גמרא מסודרת כמו שיש לנו. כשהייתה שאלה לגבי המשנה האמוראים היו דנים עליה, ואת הדיונים האלה רבינא ורב אשי סידרו וערכו. הם קבעו מתי יש קושייה ("איתיביה", "מיתבי", "ורמיניה" וכו') ומתי יש תירוץ. לפי רש"י רבינא ורב אשי הוסיפו מילות קישור כחלק מסידור ועריכת הגמרא.

מקובל לומר שאחרי שרבינא ורב אשי חתמו את התלמוד נוספו מעט תוספות סבוראיות ותוספות של ראשוני הגאונים.

ננתח שוב את הסוגייה כדי לנסות להבין מה הדיון ומה התוספות שנוספו לדיון. בנוסף, ננסה להבין מי הוסיף את התוספת (האמוראים או סבוראים/ראשוני הגאונים):

מסורת	אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך.
פתיחת הדיון	מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא: (אומר) "לבער חמץ". ב פפא אמר משמיה דרבא: "על ביעור חמץ".
תוספת (ביאור)	ב"לבער" כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע כי פליגי ב"על ביעור". מר סבר: מעיקרא משמע, ומר סבר: להבא משמע.
הדיון	מיתבי: "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה!" התם, היכי נימא? נימא "למול" - לא סגיא דלאו איהו מהיל? אבי הבן מאי איכא למימר אין הכי נמי. וכו'...
תוספת	והלכתא: "על ביעור חמץ".

אנחנו רואים שיש שתי תוספות על הדיון. הראשון "בלבער - כולי עלמא", והשני - "והלכתא".

די ברור שאת התופסת הראשונה הוסיפו רבינא ורב אשי מכיוון שתוספת זו תורמת להבנת הדיון, התוספת היא סוג של ביאור לדיון. אך את התוספת השנייה ככל הנראה הוסיפו הסבוראים או ראשוני הגאונים, מכיוון שהאמוראים לא ראו במקורות אמוראים אחרים ספר חתום שמונח לטיפולם.⁵

לאור הגילוי שהגמרא בכלל לא פסקה את ההלכה בסוגייה שלנו אנחנו כבר לא נחפש מאפיינים בתוך הגמרא אלא ננסה להבין איך הסבוראים וראשוני הגאונים פסקו הלכה במחלוקות בגמרא. אולי תשובה לשאלה זו סוף סוף תפתור לנו את בעיית הבנת סוגייתנו.

קביעת הלכה בגמרא דרך כללים

בדוקטורט של הרב יהודה ברנדס "ראשיתם של כללי הפסיקה" הרב ברנדס טוען שרבי יוחנן ייסד את כללי הפסיקה, כלומר לפניו לא היו כללי פסיקה. הרב חילק את תקופת האמוראים לשניים - פסיקת הלכה לפני רבי יוחנן, שהיא בעצם בלי כללים, ופסיקת הלכה אחרי רבי יוחנן, שהיא פסיקה עם כללים.

רבי יוחנן היה אמורא ארץ ישראלי שחי בדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל. הוא ייסד את כלליו בארץ ישראל והם התקבלו שם מיד, אך לבבל הם הגיעו והתקבלו מאוחר יותר. כבר בדור של רבא ואבבי (דור רביעי לאמוראי בבל) רואים שימוש בכללי פסיקה של רבי יוחנן. כלומר מרב ושמואל (דור ראשון לאמוראי בבל) ועד רבה (דור שלישי לאמוראי בבל) עדיין לא הגיעו לבבל כלליו של רבי יוחנן. בין כך ובין כך לפני כלליו של רבי יוחנן, בין בבבל ובין בארץ ישראל, פסקו הלכה על פי מסורת והוראה של גדולי הדור.

חשוב להגיד שכללי הפסיקה של רבי יוחנן הם כללי פסיקה במחלוקות תנאים

5 הרחבה בפרק הבא.

ולא במחלוקות אמוראים. רוב פסיקת ההלכה של האמוראים בגמרא עוסקת בפסיקת הלכה בין מחלוקות תנאים, ועל זה מבוסס הדוקטורט שלו. כללי פסיקה המקוריים התפתחו כדי ליישב מחלוקות תנאים.

בדוקטורט הרב ברנדס מציג שלוש תופעות בעניין פסיקת הלכה בגמרא ומסביר אותן. אנחנו נתמקד בשלישית:

1. רוב האמוראים לא פסקו הלכה. הסבר אפשרי לתופעה זו הוא שלא כל רב היה פוסק הלכה. זה תחום מסוים ולא כל חכם עסק בו.
2. התמעטות פסיקת הלכה במשך הדורות. יש שני הסברים אפשריים. ההסבר ראשון הוא שרוב הפסיקה במחלוקות תנאים נעשתה בדורות הראשונים, ולכן ככל שהזמן עבר היה פחות צורך לפסוק. ההסבר שני הוא שהכללים של רבי יוחנן התקבלו, ולכן ההלכות נעשו מובנות מאליהן ואין צורך לפרט את ההלכות בגמרא.
3. מיעוט פסיקת הלכה במחלוקות אמוראים. האמוראים, אפילו המאוחרים, לא התייחסו למקורות אמוראים שקדמו להם כספר שמונח לטיפולם ולכן לא פסקו הלכה במחלוקות אמוראים. מבחינתם הם עדיין היו חלק מהמשא ומתן בתקופה זו, ולכן עוד לא הגיע הזמן לפסוק הלכה במחלוקות שביניהם. מהסיבה הזאת יש מיעוט בפסיקות הלכה במחלוקות אמוראים.

פסיקות הלכה במקורות אמוראים מתאפיינות בכך שבסוף הסוגייה מופיע "והלכתא", בדיוק כמו שיש בסוגייה שלנו. ואכן, הסוגייה שלנו היא פסיקה במחלוקת אמוראית (בין רב פפא לרב פפי). הרב ברנדס טוען שמקובל לומר שההוספה של "והלכתא" בגמרא היא הוספה של סבוראים וראשוני הגאונים אחר חתימת התלמוד מכיוון שבזמנם מקורות אמוראים נחשבו כספר מונח שאפשר לטפל בו ולקבוע בו הלכות. כמו שרבי יוחנן (שהיה דור ראשון לאמוראי ארץ ישראל) פיתח כללי פסיקה במחלוקות תנאים, כך התפתחו כללי פסיקה במחלוקות אמוראים אצל הסבוראים וראשוני הגאונים. זאת אומרת שהסבוראים

וראשוני הגאונים ככל הנראה הוסיפו את פסיקת הלכתם לגמרא שסידרו רבינא ורב אשי, ופסיקה זו הייתה על פי הכללים שהם קבעו. לכן כל פעם שאנו רואים שסוגייה מסתיימת ב"והלכתא" אנו יודעים שזוהי פסיקה במחלוקת אמוראית, על פי כללים ועל ידי הסבוראים וראשוני הגאונים. פסיקת ההלכה במחלוקות אמוראים המופיעה בגמרא אינה פסיקה לפי קושיות. עד עכשיו במאמר זה יצאנו מנקודת הנחה שהקושיות בסוגיות שנגמרות ב"והלכתא" הן גורם משפיע על פסקי הלכה, אך לדעתי זאת לא המציאות. לדעתי, תפקיד הקושיות אינו פסיקת הלכה במחלוקות אמוראים אלא משהו אחר. פסיקת ההלכה בגמרא נעשתה לפי כללים שקבעו הסבוראים וראשוני הגאונים.

"והלכתא" בלי קושיות

לפני שנגיע לדבר על תפקידן של הקושיות אני רוצה לבסס קצת את הטענה שלי מסוגיות "והלכתא" אחרות שלא הזכרנו כלל במאמר. הסיבה שלא הזכרתי אותן היא משום שהן לא סוגיות שדומות לסוגייה שלנו, אין להן את כל המאפיינים שהצבתי לעיל. לסוגיות אלה יש רק שני מהמאפיינים - מחלוקת ופסק הלכה. בסוגיות אלה אין קושיות כלל אלא מחלוקת אמוראית ואז פוסקים "והלכתא". ברצוני להציג שלוש מהסוגיות האלה.

הראשונה מתחילה במסכת פסחים קב ע"ב. הסוגייה עוסקת בקידוש בערב פסח שחל בשבת (ממש כמו שיצא השנה). יש לנו חמש ברכות שאנו צריכים לברך בין מוצאי שבת ליום טוב: יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן (ראשי תיבות יקנה"ז), ושאלת הגמרא היא מה הסדר שאנו צריכים לברך בו ברכות אלו. הגמרא מציגה מחלוקת אמוראים רוויה דעות:

רב אמר: יקנה"ה, ושמואל אמר: ינה"ק, ורבה אמר: יהנ"ק, ולוי אמר: קני"ה, ורבנן אמרי: קינ"ה, מר בריה דרבנא אמר: נקי"ה, מרתא אמר משמיה דרבי יהושע: ניה"ק (בבלי, פסחים קב ע"ב-ג ע"א).

בסוף הסוגייה שואלים: "מאי הוי עלה?" ; מביאים שתי דעות אמוראיות: "אביי

אמר יקזנ"ה ורבא אמר יקנה"ז", ומכריעים: "והלכתא כרבא". פסיקת ההלכה בסוגייה זו נעשתה ללא קושיות.

הסוגייה השנייה נמצאת במסכת מגילה כט ע"ב. בסוגייה זו יש מחלוקת אמוראים בין רבי יצחק נפחא לבין רב דמן חיפא בנוגע לחלוקת קריאת התורה בראש חודש טבת שחל בחול. כלומר, האם קוראים שלוש עליות בקריאה של ראש חודש ועלייה אחת בקריאה של חנוכה, או שקוראים שלוש עליות בקריאה של חנוכה ועלייה אחת בקריאה של ראש חודש? בסוף הסוגייה, כמו בסוגייה הקודמת, שואלים: "מאי הוי עלה?", מביאים שתי דעות אמוראיות: "רב יוסף אמר אין משגיחין בראש חודש ורבה אמר אין משגיחין בחנוכה", ומכריעים: "והלכתא אין משגיחין בחנוכה וראש חודש עיקר". כלומר קוראים שלוש עליות בקריאה של ראש חודש ועלייה אחת בקריאה של חנוכה. גם פה פסיקת ההלכה היא בלי קושיות.

הסוגייה השלישית והאחרונה נמצאת במסכת סוכה מז ע"ב. לרבי יוחנן וריש לקיש יש מחלוקת לגבי היתר הנאה באתרוג בשביעי של סוכות. כלומר, לאחר שסיימו להשתמש בו לדבר מצווה, האם מותר ליהנות ממנו? רבי יוחנן אומר שאסור, וריש לקיש אומר שמותר. יסוד המחלוקת הוא הקצאת האתרוג. כלומר, לפי רבי יוחנן האתרוג הוקצה לכל היום משום שמצוות נטילת לולב חלה כל היום, ומכיוון שכך אפילו אחרי השימוש בו הוא עדיין חפץ מצווה ואסור ליהנות ממנו. לפי ריש לקיש האתרוג הוקצה בשביל מצווה, ומכיוון שסיימת את המצווה האתרוג מותר בהנאה.

הגמרא מביאה עוד מחלוקת אמוראים בין רב לרב אסי לגבי אדם שהפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים. רב אומר שאחרי שהוא סיים להשתמש באתרוג של אותו יום הוא יכול לאכול אותו, ורב אסי אומר שמותר רק לאכול את האתרוג למחר. הגמרא מסבירה שהיסוד למחלוקת שלהם היא כמו של רבי יוחנן וריש לקיש. אחר כך הגמרא שואלת מה עושים בחו"ל, מכיוון שיש להם שני ימים טובים, מתי האתרוג יהיה מותר בהנאה?

אביי אומר: שמיני ספק שביעי (כלומר יום טוב ראשון של שמיני עצרת) - אסור ליהנות מהאתרוג, תשיעי ספק שמיני (יום טוב שני של שמיני עצרת) - מותר להנות

מהאתרוג. מרימר אומר: אפילו שמיני ספק שביעי - מותר. בסופו של דבר פוסקים כמו אביי.

גם פה אין קושיות כדי להגיע לפסק הלכה.

אז למה קושיות?

התורה שלנו מתחלקת לתורה שבכתב ולתורה שבעל פה. בעקבות זאת יש לנו שני סוגים של לימוד תורה: (1) קריאה ושינון (2) תלמוד. את התורה שבכתב אנו לומדים דרך קריאה ושינון, אך את התורה שבעל פה אנו לומדים בדרך של תלמוד.

קריאה ושינון, משמעו, יש לך משהו כתוב כבר ואתה לומד ומשנן אותו. דרך לימוד זאת היא פחות אקטיבית, העבודה כבר נעשתה בשבילך, אתה לא כל כך שותף בלימוד. כשאנו לומדים תורה שבכתב אנחנו לומדים משהו שנכתב כבר ואנו מנסים לדעת ולהבין אותו כמה שיותר טוב.

מצד שני, תלמוד זוהי דרך לימוד שאתה ממש נמצא בתוכו, אתה שותף בתוך הלימוד, אתה אקטיבי. אתה מקשה קושיות, מגיע למסקנות, מוסיף תובנות. כל דבר שמגיע ממך הוא לימוד מסוג תלמוד. בלימוד זה אתה מפתח משהו, יש לך ממש אינטראקציה עם הנלמד. לימוד זה הוא קשה יותר. כך אמורה להיראות דרך הלימוד של התורה שבעל פה.

נכון, יש ספרים של תורה שבעל פה שלומדים דרך קריאה ושינון, אך חשוב לומר שמי שכתב את הספרים האלה היה שותף ממש בתוך הלימוד. הספר שנמצא לפנינו הוא השורה התחטונה של מה שהתרחש.⁶ ספרי הלכה מתאפיינים בשורות

6. הסופר לא הרגיש צורך להוסיף את התהליך למסקנה מכל מיני סיבות. אחת מהן היא שהרבה יהודים מחפשים שורה תחתונה ואין להם זמן עכשיו להתפלפל וללמוד כיצד הגיעו לשם. נוסף על כך, לא לכל אדם מתאים הלימוד הזה, וכדו'.

תחתונות,⁷ אך בדרך כלל עומד תהליך שלם מאחורי ההלכה, והגמרא מנסה הרבה פעמים לגלות מה התהליך שעומד מאחורי השורה התחתונה הנמצאת במשנה. חשוב להדגיש שבשביל ללמוד תורה שבעל פה צריך ללמוד תורה שבכתב מכיוון שהיא הבסיס, ובשביל להבין תורה שבכתב צריך ללמוד תורה שבעל פה. שתי תורות אלו משלימות אחת את השנייה ואין דרך לימוד עדיפה מהשנייה. צריך את שתיהן.

במסכת גיטין ס ע"ב כתוב:

אמר ר' יוחנן, לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" [שמות לד, כז].

הברית שלנו עם הקב"ה מתבטאת דרך התורה שבעל פה, החלק האקטיבי שלנו בברית עם ה' הוא לימוד תורה שבעל פה, כלומר, לימוד אקטיבי. התורה שבעל פה היא תורה שמערכת אותנו בתוכה, אנו מתעסקים בה, היא החלק שלנו בתורה. כשאנו אומרים בתפילה "ותן חלקנו בתורתך" לזה אנו מתכוונים. אנו רוצים לא רק "להביט מהצד" וללמוד את מה שכתוב אלא אנו רוצים להיות חלק, שותפים בתוך הלימוד.

במדרש תנחומא (נח, ג) אנו מוצאים הרחבה לדבריו של רבי יוחנן:

שלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבעל פה, שנאמר "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית" (שמות לד, כז). ואמרו חכמינו ז"ל לא כתב הקב"ה "למען הדברים האלה" ולא "לבעבור הדברים האלה" ולא "בגלל הדברים", אלא על פי הדברים וזוהי תורה שבעל פה, שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחושך, שנאמר "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול" (ישעיה ט, א), אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול, הקב"ה מאיר עיניהם באיסור והיתר, בטמא ובטהור... לפי

7. כגון המשנה, מדרשי הלכה, משנה תורה, שולחן ערוך וכו'.

שאינן לומד אותה אלא מי שאוהב את הקב"ה בכל ליבו ובכל נפשו ובכל מאודו, שנאמר "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה). ומניין אתה למד שאינן אהבה זו אלא לשון "תלמוד", ראה מה כתיב אחריו: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", ואיזה זה, תלמוד שהוא על הלב...

דרך הלימוד של תורה שבעל פה היא דרך קושיות ותירוצים, לימוד קשה, בירור עמוק. הלימוד של תורה שבעל פה אינו קל, הוא דורש עמל ויגיעה, אך זו הדרך היחידה להשיג חלק בתורה ולהיות אוהב ה'. ככה קונים תורה. מהסיבה הזאת עולם הישיבות מדגיש לימוד גמרא בעיון. לימוד גמרא בעיון הוא לימוד תורה שבעל פה. אנחנו מפתחים, אנחנו מחדשים את החידושים. באמצעות לימוד העיון אנו נהיים חלק מהתורה ולא רק לומדים אותה "מהצד".

הגמרא כתובה בדרך של קושיות ותירוצים. הגמרא היא קשה ללימוד. הגמרא היא ספר של תורה שבעל פה שלא חסכו ממנו את התהליך. הוא נמצא שם. ויותר מזה, בדרך כלל אין שורה תחתונה. הגמרא כתובה בדרך לימוד של תלמוד. הגמרא אינה ספר הלכה אלא ספר של תהליך/מהלך. הגמרא היא בעצם ספר שמראה לנו את השותפות והחלק של האמוראים בתוך התורה. בגלל זה הגמרא בנויה בדרך של קושיות ותירוצים.

המשניות שיש לנו הן שורה תחתונה למה שהתרחש בבתי המדרש של התנאים, אך הגמרא אינה חוסכת מאיתנו את העמל והיגיעה של האמוראים וחכמי הגמרא. זאת בעצם הסיבה שיש לנו קושיות בגמרא, אנו רואים את התלמוד של האמוראים. ככה נראה לימוד תורה שבעל פה.

נוסף על כך, באמצעות לימוד הגמרא, הקשה ללימוד, אנחנו בעצמנו קונים תורה כי אנחנו כביכול משתתפים עם האמוראים בדיון. אנו רואים מה היו השיקולים שלהם, אנו קוראים את הקושיות שלהם. אולי בגלל זה יש עניין גדול מאוד בלימוד גמרא. לימוד גמרא הוא לימוד שמערב אותך בתוכו, הוא לא יבש בכלל. נשאלת השאלה: למה בשביל להשיג את חלקנו בתורה אנחנו צריכים לעבוד קשה? למה אנחנו צריכים לעמול ולהתייגע?

לדעתי לימוד תורה שבעל פה צריך להיות דרך עמל ויגיעה מפני שכל דבר

משמעותי בחיים אנחנו משיגים דרך עמל ויגיעה, כל דבר משמעותי הוא קשה. עצם הקושי הופך אותו למשמעותי. אם הכול היה קל לא הייתה משמעות לכלום. העובדה שאנו ממשיכים אפילו כשקשה מראה שמה שאנחנו עושים משמעותי, אנחנו מאמינים בו. אם אתה לומד כשקשה לך או לומד משהו קשה זה מראה שאתה אוהב את ה'. אפילו בזמנים הקשים אתה נשאר נאמן. בנוסף, הלימוד דרך קושיות הוא לימוד הרבה יותר מחובר, הוא לא יבש. יש פה איזשהו תהליך, אתה נחשף לשיקולים השונים שיש בסוגייה ובסופו של דבר אתה מעריך את השורה התחתונה של הדברים הרבה יותר. אתה יודע מה היה התהליך כדי להגיע לשם וזה מדהים. בזכות זה אתה מתחיל לאהוב את הלימוד ואתה מתחיל להרגיש הרבה יותר מחובר לתורה ולהלכה כי אתה יודע שיש פה משהו יותר מורכב שאתה מבין אותו. אתה עברת את התהליך מההתחלה עד הסוף, מתחילת הסוגייה עד ההלכה למעשה. זה דבר עוצמתי. הגמרא מעבירה אותנו תהליך מהתורה עד להלכה למעשה דרך הקושיות שלה, היא מחברת אותנו לתורה. כשאתה לומד בעמל ויגיעה ואתה מעמיק ומבין, אתה מתחיל לאהוב את הלימוד, אתה מעריך אותו הרבה יותר ואתה מרגיש שאתה חלק בתוך התורה, וזו חוויה נפלאה.

