

הסוגיא הראשונה – 'הלולים' (לה ע"א)

< משנה >

כיצד מברכין על הפירות? על פירות האילן הוא אומר: בורא פרי העץ חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר: בורא פרי הגפן; ועל פירות הארץ הוא אומר: בורא פרי האדמה, חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר: המוציא לחם מן הארץ; ועל הירקות הוא אומר: בורא פרי האדמה, רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים.

< גמרא >

1. מנא הני מילי?

א. שאלה לגבי המקור לברכות הנהנין, ותשובה על פי ברייתא, ובה מדרש הלכה לזיקרא יט כד
2. דתנו רבנן: קדש הלולים לה' – מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.

ב. קושיא על מדרש ההלכה, לפי מי ששונה 'כרם רבעי' ואינו דורש גזרה שוה
3. והאני קדש הלולים להכי הוא דאתא? האי מיבעי ליה, חד: דאמר רחמנא – אחליה והדר אכליה; ואידך: דבר הטעון שירה – טעון חלול, ושאינו טעון שירה – אין טעון חלול, וכדרכי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן; דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שאין אומרים שירה אלא על היין – שנאמר (שופטים ט) ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, אם אנשים משמח – אלהים במה משמח? מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין!
4. הניחא למאן דתני נטע רבעי, אלא למאן דתני כרם רבעי מאי איכא למימר? דאתמר: רבי חייא ורבי שמעון ברבי, חד תני: כרם רבעי, וחד תני: נטע רבעי!
5. ולמאן דתני כרם רבעי – הניחא אי יליף גזרה שוה, דתניא: רבי אומר, נאמר כאן: להוסיף לכם תבואתו, ונאמר להלן: ותבואת הכרם – מה להלן כרם אף כאן כרם, אייתר ליה חד הלול לברכה;
6. ואי לא יליף גזרה שוה – ברכה מנא ליה?
7. ואי נמי יליף גזרה שוה – אשכחן לאחרינו, לפנינו מנין!
8. הא לא קשיא, דאתיא בקל וחומר: כשהוא שבע מברך – כשהוא רעב לא כל שכן?

ג. שתי קושיות על מדרש ההלכה, לפי מי ששונה 'כרם רבעי' ודורש גזרה שוה; הראשונה מתורצת

9. אשכחן כרם, שאר מינין מנין? דיליף מכרם, מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה – אף כל דבר שנהנה טעון ברכה. – איכא למפרך: מה לכרם שכן חייב בעוללות! קמה תוכיח. מה לקמה – שכן חייבת בחלה! כרם יוכיח. וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן – דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה. – מה להצד השוה שבהן – שכן יש בו צד מזבח! ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח. – וזית מצד מזבח אתי? והא בהדיא כתיב ביה כרם, דכתיב: ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית! אמר רב פפא: כרם זית – אקרי, כרם סתמא – לא אקרי. מכל מקום קשיא: מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח! אלא: דיליף לה משבעת המינין – מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה. מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים! > בדפוסים נוסף: "ועוד: התינח לאחריו, לפניו מנין? – הא לא קשיא; דאתי בקל וחומר: כשהוא שבע מברך – כשהוא רעב לא כל שכן" <

10. ולמאן דתני נטע רבעי – הא תינח כל דבר נטיעה. דלאו בר נטיעה, כגון בשר ביצים ודגים, מנא ליה?

ד. קשיא על מדרש ההלכה לפי מי ששונה 'נטע רבעי'

11. אלא, סברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

ה. הצעה חלופית באשר למוצא ברכת הנהנין, על פי סברא

מסורת התלמוד

[2] דתנו רבנן: קדש הלולים... קודם שיברך. ספרא קדושים פרשה ג, סימן ט; ירושלמי ברכות ו א, י ע"א. קדש הלולים לה'. ויקרא יט כד. אסור לאדם... קודם שיברך. השוו להלן, פיסקא 11, ולהלן, סוגיא ב, "העולם הזה", פיסקא 1. [3-5] שאילתות קדושים, ק ("ופירי דפרדיסא... תאני כרם רבעי"). [3] אכליה והדר אכליה. השוו ירושלמי פאה ז ו, כ ע"ב ("קודש הלולים קודש חילולים. לא מתמנעין רבנן בין ה"י לחי"ת"). דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שאין אומרים שירה אלא על היין? – שנאמר: ותאמר... המשמח אלהים ואנשים, אם אנשים משמח – אלהים במה משמח? מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין. בבלי ערכין יא ע"א. שאין אומרים שירה אלא על היין. ירושלמי תענית ד ה, סח ע"ד. ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים. שופטים ט יג. [4] דאתמר: רבי חייא ורבי שמעון ברבי, חד תני: כרם רבעי, וחד תני: נטע רבעי. השוו ירושלמי מעשר שני ה א, נה ע"ד ("זוגא שאל לר' מה ניתני כרם רבעי או נטע רבעי"). [5] להוסיף לכם תבואתו. ויקרא יט כה. ותבואת הכרם. דברים כב ט. מה להלן כרם אף כאן כרם. מדרש תנאים לדברים כד ה. [8] דאתיא בקל וחומר: כשהוא שבע מברך – כשהוא רעב לא כל שכן. מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, פרשה טז; ירושלמי ברכות ז א, יא ע"א; להלן בסוגיא זו, סוף פיסקא 9; בבלי ברכות מח ע"ב; והשוו בבלי ברכות כא ע"א. [9] אשכחן כרם... כרם סתמא לא אקרי. בבלי בבא מציעא פז ע"ב. ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית. שופטים טו ה. ועוד התינח לאחריו... לא כל שכן. מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, פרשה טז; ירושלמי ברכות ז א, יא ע"א; לעיל, פיסקא 8; בבלי ברכות מח ע"ב. [11] אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. להלן, סוגיא ב, "העולם הזה", פיסקא 1; השוו ספרא קדושים פרשה ג; ירושלמי ברכות ו א, י ע"א; ולעיל, פיסקא 2.

רש"י

משנה. כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת. בורא מיני דשאים לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין. גמרא. קדש הלולים בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה. האי מיבעי ליה הלולים לשון חלולים, חד מינייהו אתא לאורויי: אכליה והדר אכליה, הוציאהו לחולין על ידי פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, וחד: ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנאמר קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול, וזהו יין. שאין אומרים הלויים שיר של קרבן במקדש אלא על היין, כשמנסכין נסכי מזבח. הניחא למ"ד כו' כולה סיומא דפרכא הוא, והכי קאמר: הניחא הא דילפת ברכה מהכא למאן דתני נטע רבעי דאית ליה כל פירות האילן בתורת רבעי, ולא דריש מהכא דבר דטעון חלול טעון חלול אייתר ליה חד חלול לברכה. מאי איכא למימר הא מיבעי ליה למדרש שאין חלול אלא במקום חלול. חד תני כרם רבעי בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם. הניחא אי יליף בגזירה שוה דריש למלתיה בגזירה שווה, ואייתר ליה חד חלול לברכה. אשכחן לאחריו כדאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח'). חייב בעוללות וכרמך לא תעולל (ויקרא י"ט). איזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף, אלא שורה יחידית של ענבים. קמה תוכיח דאשכחן דאצרכה רחמנא ברכה דכתיב תאכל בה לחם וגו' (דברים ח') וסמיך ליה ואכלת ושבעת וברכת. צד מזבח יין לנסכים, וסלת למנחות. שבעה מינין האמורים בארץ: חטה ושעורה וגו' (דברים ח') ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת. שכן טעונים בכורים דהכי אמרינן במנחות (פ"ט דף פ"ד ב'): נאמר כאן ארץ כי באתי אל הארץ (דברים כ"ו), ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה, מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ. אלא סברא הוא דלתרווייהו אית להו פירכא, למאן דתני כרם ויליף ברכה משבעת המינים איכא פירכא שכן טעונים בכורים, ולמאן דתני נטע רבעי איכא למפרך התינח מידי דבר נטיעה, דלאו בר נטיעה מנלן, אלא סברא הוא, דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

ברכות הנהנין: דאורייתא או דרבנן?

פרק כיצד מברכין במשנה עוסק בברכות הנהנין, הברכות שלפני האכילה. הסוגיא שלנו, הראשונה בבבלי כיצד מברכין, פותחת בשאלה "מנא הני מילי" [1].

שאלה זו מתחקה בדרך כלל אחר היסוד בתורה שבכתב להלכה שבמשנה, ובמקרה זה מוסבת השאלה באופן פורמלי על שאלת המשנה ברכות ו א ועל תשובתה: "כיצד מברכין על הפירות? על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ...". אך מהמשך הסוגיא מתברר שבעל הסוגיא אינו מחפש מקור להלכה הספציפית שבמשנה, שעל פירות האילן מברכים ברכת "בורא פרי העץ"; הוא מתחקה אחר היסוד של המושג 'ברכות הנהנין' בכלל,¹ ויחד עם הסוגיא הבאה, "העולם הזה", מהווה הסוגיא שלנו מבוא לפרק כולו.

בדרך כלל התשובות לשאלות "מנא הני מילי" באות בצורת מדרשי הלכה, ואף כאן התשובה המיידית היא ברייתא, ובה מדרש הלכה: "תנו רבנן: קדש הלולים לה' – מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך" [2]. ממדרש זה כלשונו משתמע שישנה מצווה מדאורייתא לברך ברכות הנהנין.² ואכן, ממקורות מימי הבית השני עולה שההלכה הקדומה קבעה ברכה עיקרית לפני המזון, ולא לאחוריו.³

אך ביסוס ההלכה שמברכים לפני האכילה על פסוק בתורה סותר את ההלכה המאוחרת, המשתקפת בקביעת התנא במשנה ברכות ג ד, "בעל קרי מהרהר בלבו... ועל המזון מברך לאחוריו ואינו מברך לפניו". ההיגיון העומד מאחורי המשנה ההיא הוא שתקנת עזרא בעניין טבילת בעל קרי אינה משמשת סיבה לביטול מצוות עשה מדאורייתא כגון הברכה שלאחר המזון, אלא רק מצוות מדרבנן כגון ברכות הנהנין. ובאמת בבבלי שם, כא ע"א, דוחים על סמך משנה זו את ניסיונו של רבי יוחנן להעמיד גם את הברכה שלפני המזון כדאורייתא:

אמר רב יהודה: מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה – שנאמר: ואכלת ושבעת וברכת. מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה – שנאמר: כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר רבי יוחנן: למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר, וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר; ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר: ומה מזון שאין טעון לפניו – טעון לאחוריו, תורה שטעונה לפנייה – אינו דין שטעונה לאחריה; וברכת המזון לפנייה מן ברכת התורה מקל וחומר: ומה תורה שאין טעונה לאחריה – טעונה לפנייה, מזה שהוא טעון לאחוריו – אינו דין שיהא טעון לפניו. איכא למפרך: מה למזון – שכן נהנה, ומה לתורה – שכן חיי עולם! ועוד, תנן: על המזון מברך לאחוריו ואינו מברך לפניו! תיובתא.

נראה שמסקנת הסוגיא שם היא שגרמה לסוגיא שלנו. בפתח הפרק העוסק בפרטי ברכות הנהנין ביקש עורך הפרק לדחות מן היסוד את הדעה התנאית שלפיה ברכות הנהנין הן מצווה מן התורה. הסוגיא שלנו פותחת אמנם בביסוס ברכות הנהנין במדרש הלכה, אך היא מוקדשת כל כולה להפרכת הביסוס הזה, על סמך שתי טענות: הטענה שלפיה המילה "הילולים" שממנה דרש רבי עקיבא את החובה לברך לפני האוכל אינה מופנית לדרשה לכל הדעות [3-8], והטענה שלפיה גם אם המילה "הילולים" מופנית לדרשה בעניין ברכות הנהנין, לא ניתן ללמוד ממנה ברכות לפני כל סוגי האוכל, אלא לכל היותר לאוכל הבא מן הצומח [9-10]. מסקנת הסוגיא היא,

1 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [10-11].

2 וכך עולה גם ממדרשי הלכה אחרים; ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מכם וקמדה" והערה 40 שם, ועיוני הפירוש לפיסקאות [7-8].

3 ראו, בין היתר, סרך היחד ו ד-ה, י יד-טו; פילון, על חיי העיון טו. אף בתיאורי הסעודות שבברית החדשה מצאנו ברכה לפני המזון ולא לאחריה; ראו הפניות נוספות ודין אצל מ' בנוביץ, "ברכות לפני הסעודה בימי הבית השני ובהלכה התנאית", מגילות ח-ט (תש"ע), עמ' 81-96.

אפוא, שהבסיס לברכות הנהנין הוא "סברא" [11], ומן הסתם סברא זו, שאסור לו לאדם ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, נהגתה על ידי החכמים,⁴ והיא היסוד למצווה מדרבנן.

כיצד הרשה לעצמו בעל הגמרא לדחות מדרש הלכה של תנאים מכוח הסברא? נראה פשוט שעלינו להבין שברקע הסוגיא שלנו עומדת הסוגיא בבבלי ברכות כא ע"א, וברקע שתי הסוגיות עומדת פשוטה של משנה ברכות ג ד, שגם הוא משקף עמדה תנאית, ולפיה ברכות הנהנין אינן אלא מדרבנן. אך אם כן הדבר, נשאלת השאלה: מדוע לא עימת בעל הסוגיא שלנו את מדרש ההלכה המובאת בראש הסוגיא שלנו ישירות עם המשנה ההיא, כדרכו של התלמוד בכל מקום? נראה שבפתח הפרק ביקש בעל הסוגיא להפגין את הווירטואוזיות שלו בהפרכת מדרש התנאים על סמך פרשנות יצירתית משלו למקורות שהיו לפניו, במסגרת יצירה ספרותית הבנויה לתפארת. ואכן, כפי שנראה, הסוגיא הזאת היא יוצאת דופן במקוריות שבה התייחס בעל הגמרא לנושא העומד לפניו וביצירתיות שבה התייחס למקורות שהיו לפניו ושמהם הסיק מסקנות מרחיקות לכת. נראה שבעל הגמרא ביקש לפתוח את הפרק בהפגנה זו של וירטואוזיות⁵ והעדיף אותה על פני סוגיא קלסית המקשה על מקור תנאי אחד ממקור תנאי אחר ומתרצת.

לכאורה עוסקת הסוגיא בשתי שאלות שונות: א – האם המילה "הלולים" שבויקרא יט כד באמת מופנית לדרשה בעניין ברכות הנהנין? [3-8]; ב – האם באמת ניתן לדרוש את חובת הברכה לפני כל סוגי האוכל מן המילה "הלולים", כטענת רבי עקיבא בברייתא שבפיסקא [2]? [9-10]. אך המעיין במבנה הסוגיא יראה ששתי השאלות הללו מטרתן אחת, לערער על תוקפו של מדרש ההלכה המובא בפיסקא 2, כדי שבעל הסוגיא יוכל להחליפו בסברא שבפיסקא 11. לסוגיא מבנה כיאסטי, ובצורה גרפית ניתן להציג אותו כדלהלן:

[2-1] מנא הני מילי? דתנו רבנן... הלולים... אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.

[3] והאי קדש הילולים להכי הוא דאתא?...

[4] הניחא למאן דתני נטע רבעי...

[5] ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף ג"ש...

[6] אלא למאן דתני כרם רבעי ולא יליף ג"ש ברכה מנא ליה?

[7-9] ואי נמי יליף גזרה שווה... אשכחן כרם, שאר מינין מניין?

[10] ולמאן דתני נטע רבעי... מידי דלאו בר נטיעה... מנא ליה?

[11] אלא סברא הוא: דאסור לאדם ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה.

הסוגיא פותחת בדרשה [1-2], ומסתיימת בסברא שהיא תחליף לדרשה [11]. אף על פי שמסקנת הסוגיא מוצגת כנגזרת מן המהלכים שקדמו לה, נראה ברור שבעל הגמרא תמך כך את הסוגיא. הוא ביקש להגיע למסקנה שברכות הנהנין יסודן בסברא ולא במדרש ההלכה, והמהלכים השונים שבסוגיא נועדו להביא אותנו מנקודת ההתחלה לנקודת הסיום.

בתחילת הסוגיא נקבע שהמילה "הלולים" בויקרא יט כד אינה מופנית למדרש הלכה בעניין ברכת הנהנין כטענת הברייתא, שכן היא נדרשת כדי ללמד הלכות הקשורות לעניין נטע רבעי: שניתן לפדות או לחלל את פרות השנה הרביעית, ושדין פרות רבעי שייך רק בענבים [3]. מצוות נטע רבעי מופיעה בויקרא יט כד, כחלק ממכלול חוקים העוסקים בפרות האילן בשנים הראשונות לנטיעתו (שם, פסוקים כג-כה):

4 ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: מסקנת הסוגיא".

5 השווה הסוגיא הסבוראית בראש בבלי ברכות פרק א; ראו מ' בנוביץ, תלמוד ערוך: מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 9-5. לדעת א' וייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג, עמ' 16, גם הסוגיא שלנו היא סבוראית.

(כג) וְכִי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם כָּל עֵץ מֵאֶבֶל וְעַרְלֹתֶם עַרְלָתוֹ אֶת פְּרִי שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: (כד) וּבִשְׁנַת הַרְבִּיעִת יִהְיֶה כָּל פְּרִי קֹדֶשׁ הַלְּוִלִים לַה': (כה) וּבִשְׁנַת הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פְּרִי לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

פרות "כל עץ מאכל" מוגדרים "ערלה" ואסורים בהנאה בשלוש השנים הראשונות לאחר נטיעת העץ. בשנה הרביעית לנטיעת העץ, פרותיו "קודש הילולים לה". לפי פשוטו של מקרא, ולפי דעה אחת בסוגיא שלנו, מצווה זו מכונה "נטע רבעי", ונוהגת ב"כל עץ מאכל", כמו דין הערלה בשלוש השנים הראשונות לאחר נטיעת האילן. לפי דעה אחרת בסוגיא שלנו, רק ענבי הכרם נחשבים "קודש הילולים לה" בשנה הרביעית. לפי הפרשנות של חז"ל קדושתם של פרות נטע רבעי או כרם רבעי היא כקדושת מעשר שני: הפרות נאכלים לבעלים בירושלים, או נפדים בכסף, והכסף מובא לירושלים ומשמש לשם לקיחת מצרכים הנאכלים בירושלים.⁶ החל מהשנה החמישית יוצאים הפרות לחולין.

בעל הגמרא שלנו טוען שהמילה "הילולים" אינה מופנית לדרשה בעניין ברכות הנהנין, שכן מן המילה הזאת, המתפצלת ל"הלול" ועוד "הלול", לומדים את עצם ההלכה שניתן לפדות, או לחלל, נטע רבעי בכסף, ואת ההגבלה של דין נטע רבעי לכרם בלבד [3]. אך מיד לאחר מכן מובאים סייגים לקביעה גורפת זו. בעל הגמרא קובע שישנן שלוש עמדות אפשריות בקשר למצוות נטע רבעי: לפי דעה אחת, "מאן דתני נטע רבעי", היא נוהגת בכל הנטעים [4]; לפי דעה שנייה, "מאן דתני כרם רבעי אי יליף גזרה שוה", היא נוהגת בכרם בלבד, והגבלה זו נדרשת מגזרה שווה – תבואת הכרם – מכלאי הכרם [5]; ולפי דעה שלישית, "מאן דתני כרם רבעי, אי לא יליף גזרה שוה", היא נוהגת בכרם בלבד [6], אך הגבלה זו נדרשת מן המילה "הילולים" ("דבר הטעון שירה טעון חלול") [3].

בעלי העמדה הראשונה, "מאן דתני נטע רבעי", צריכים "הלול" אחד לפדיון, אבל אינם צריכים את ה"הלול" השני להגביל את הדין לכרם, שהרי דין רבעי שייך לשיטתם ב"כל עץ מאכל", ולכן לשיטתם ה"הלול" השני מופנה לדרשה בעניין ברכת הנהנין [4]. הוא הדין לבעלי העמדה השנייה, השונים "כרם רבעי" אבל לומדים את ההגבלה לכרם מגזרה שווה: גם הם זקוקים ל"הלול" אחד ללמד את עצם דין החילול/הפדיון, והשני מופנה לדרשה [5]. רק לבעלי העמדה השלישית, "מאן דתני כרם רבעי ולא יליף גזרה שווה" שתי הדרשות תפוסות, ואין להם בסיס לברכות הנהנין כלל [6]. ברם גם לשתי הקבוצות האחרות קשיים משלהן ביישום הדרשה לעניין ברכת הנהנין, מבחינת השאלה "על מה מברכים": מאן דתני כרם רבעי עם גזרה שווה יכול אמנם ללמוד מן המילה "הילולים" ברכה אחרונה וברכה ראשונה על ענבים, בעזרת קל וחומר [7-8], אך אין לו דרך להרחיב את ברכת הנהנין מעבר לענבים, זית ופת, או שבעת המינים [9], ולמאן דתני נטע רבעי אין בסיס לברכות הנהנין על דברים שאינם נטועים [10]. סוף סוף, דרשת רבי עקיבא אינה עונה על כל הקשיים, ואין מנוס מן המסקנה שברכות הנהנין נתקנו על ידי החכמים על סמך הסברא שלפיה אסור ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה [11]. נמצא ששני הנושאים הנידונים בסוגיא – שאלת היות המילה "הילולים" מופנית לדרשה בעניין ברכות הנהנין, ושאלת המאכלים הנכללים בדרשה זו – מטרתן אחת: לערער על הבסיס מן התורה לברכות הנהנין לכל הדעות, ולהעמידן כמצווה מדרבנן בלבד.

כאמור, הסוגיא היא מלאכת מחשבת וירטואוזית. בעל הגמרא עיבר את הסוגיא מחומרים שהיו לפניו, ובחר במודע להתעלם מחומרים אחרים שהיו מובילים אותו למסקנה אחרת.⁷ הוא

6 ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הלכות נטע רבעי בסוגיא שלנו". רמזים לפרשנות שלפיה פרות רבעי נאכלים לבעלים מצאנו כבר בספר היובלים ז א-ו והמגילה החיצונית לבראשית יב 13-19, אך מרוב העדויות מימי הבית השני עולה שפרות רבעי נאכלים לכוהנים; ראו ספר היובלים ז לה-לו; מגילת המקדש ס ג-ד; מקצת מעשי התורה B 62-63; מגילת ברית דמשק 4QDe 2 ii 6. ראו M. Kister, "Some Aspects of Qumranic Halakhah", in *The Madrid Qumran Congress II* (ed. J.T. Barrera and L.V. Montaner), Leiden 1992, pp. 571-588 (תשס"ד). עמ' 50-27.

7 ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הלכות נטע רבעי בסוגיא שלנו", ומדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מכרם וקמה".

השתמש בטכניקת "הפרד ומשול" כדי לשכנע שברכות הנהנין אינן מדאורייתא, למרות מדרש הלכה מפורש בנדון. הוא מחלק את החכמים לשלוש מחנות, אלו השונים 'נטע רבעי', אלו השונים 'כרם רבעי' על סמך גזרה שווה ואלו השונים 'כרם רבעי' על סמך מדרש הלכה למילה "הלולים", אך כפי שנראה להלן בסמוך, חלוקה זו אינה מבוססת על עמדות תנאיות או אמוראיות בעניין נטע רבעי המוכרות מקדמת דנא, אלא כל כולה המצאה של בעל הגמרא עצמו. ולאחר שבעל הגמרא שכנע אותנו שאכן קיימות שלוש עמדות בעניין נטע רבעי הוא נסוג לכאורה, בנסיגה מדומה, ממטרתו וקובע שדרשת רבי עקיבא "ניחא" לשתי מחנות מתוך השלוש [4-5], ומוקשית רק למחנה השלישית [6]. אך מיד לאחר ש"הרדים" אותנו בנסיגה זו, וגרם לנו לחשוב שדרשת רבי עקיבא מקובלת בכל זאת על רוב התנאים, הוא חוזר למחנה הראשונה [7-9] ולמחנה השנייה [10], וקובע שגם לשיטתם מוקשית ההנחה שברכות הנהנין הן דאורייתא, ולכל היותר ניתן ללמוד מן המילה "הלולים" ברכה לפני מקצת המאכלים. נמצא שלפי רוב התנאים רוב ברכות הנהנין יסודן בסברא בלבד, ומדרבנן.

מסקנת הסוגיא

לכאורה, מקצת ברכות הנהנין הן מדאורייתא גם לפי מסקנת הסוגיא: למאן דתני "כרם רבעי" ויליף גזרה שווה הברכות על כרם, קמה וזית הן מדאורייתא, ולמאן דתני "נטע רבעי" הברכות על כל גידולי הקרקע הן מדאורייתא. ונראה שאף למאן דתני "כרם רבעי" ולא יליף גזרה שווה, ברכת "המוציא" צריכה להיחשב מדאורייתא, קל וחומר מברכת המזון שלאחר אכילת הפת, שהרי גם על דברים ח י, הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת", ניתן לדרוש את הקל וחומר "כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן", וכפי שדרשו התנאים.⁸ וכן פירש רבנו חננאל, שגם למסקנת הסוגיא ברכות רבות לפני המזון הן מדאורייתא.⁹

אך המסקנה שלפיה גם למסקנת הסוגיא ישנן ברכות נהנין שהן מדאורייתא אינה הולמת את מבנה הסוגיא ומהלכה, שמהם יוצא בבירור שבעל הגמרא מנסה להוביל אותנו מ"קרא", דהיינו דרשה גמורה, ל"סברא", שאין לה הסמכות שיש למדרש הלכה.¹⁰ וכך פירשו רוב הראשונים במקרה דנן: הסברא המוצעת בסוף היא תחליף לדרשה מן התורה, ולמסקנת הסוגיא ברכות הנהנין כולן אינן אלא מדרבנן, בין למאן דתני 'כרם רבעי', על סמך "הלולים" או על סמך גזרה שווה, ובין למאן דתני 'נטע רבעי'. רבים מן הראשונים סבורים שלמסקנת בעל הגמרא, הדרשות שלפיהן ברכות הנהנין הן דאורייתא אינן דרשות של ממש: הקל וחומר "לאו קל וחומר גמור הוא", והדרשה מלשון "הלולים" היא "אסמכתא בעלמא".¹¹ וכך סבור גם הרשב"א בחידושו לסוגיא שלנו.¹²

אך במקום אחר פירש הרשב"א, לאו דווקא על דעת בעל הגמרא שלנו, שהדרשות המבססות את ברכות הנהנין בכתובים אינן אליבא דהלכתא כלל. בבבלי ברכות מח ע"ב מצאנו ברייתא ובה כמה מדרשי הלכה המלמדים לכאורה שברכה ראשונה היא מדאורייתא, לפחות על הפת:

תנו רבנן: מנין לברכת המזון מן התורה? שנאמר: ואכלת ושבעת וברכת – זו ברכת הון, את

8 מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, פרשה טז; ירושלמי ברכות ז א, יא ע"א; בבלי ברכות מח ע"ב (ראו מובאה להלן בסמוך).

9 ראו פירושי רבנו חננאל לתלמוד, מסכת ברכות, מהדורת מצגר (לעיל), סוגיא א הערה 9) עמ' עב-עג, והערות 3 ו-10 שם, וציונים שם. בעל פני יהושע על אתר, ד"ה בגמרא אלא סברא. הרחיק לכת עוד יותר וקבע שכל ברכות הנהנין הן דאורייתא אפילו למסקנת הסוגיא. הוא הצביע על כך שבדרך כלל כשמוצעות חלופות של קרא וסברא, אף הסברא נתפסת כמחייבת מן התורה, שכן במקרים כאלה הגמרא נוהגת להקשות "למה לי קרא? סברא הוא", ומכאן שמעמד ההלכה כדן תורה אינו נפגם מביסוסה בסברא במקום במדרש הלכה. וראו גם מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 807-808. אך נראה שאין עקביות בסוגיות הבבלי בשימוש בצמד "קרא-סברא": לפעמים גם הסברא וגם הקרא מצביעים על הלכות מדאורייתא, כפי שטוען בעל פני יהושע, כגון יבמות לה ע"ב וכתובות כב ע"א. אך במקומות אחרים, כגון ברכות ד ע"א ובבא בתרא ט ע"ב, נראה ברור שהקרא והסברא נועדו להסביר על מה התבססו החכמים בתקנה מדרבנן. וישנם גם מקומות שבהם נראה שדנים בשאלה אם דין מסוים הוא מדאורייתא, משום שיסודו במדרש הלכה, או מדרבנן, משום שיסודו בסברא שהגו החכמים, כגון הסוגיא שלנו, וכן בבא קמא מו ע"א וסנהדרין ל ע"א.

10 וראו הערה 40 להלן.

11 ראו למשל תוספות ברכות לה ע"א, ד"ה לפניו לא כ"ש וד"ה אלא סברא; ריטב"א שם, ד"ה הא לא קשיא וד"ה אלא סברא.

12 רשב"א ברכות לה ע"א, ד"ה קל וחומר וד"ה הכי גרסינן בכל הספרים סברא הוא.

ה' אלהיך – זו ברכת הזמון, על הארץ – זו ברכת הארץ, הטובה – זו בונה ירושלים, וכן הוא אומר: ההר הטוב הזה והלבנון, אשר נתן לך – זו הטוב והמטיב. אין לי אלא לאחרי, לפניו מנין? אמרת קל וחומר, כשהוא שבע מברך – כשהוא רעב לא כל שכן? רבי אומר: אינו צריך, ואכלת ושבעת וברכת – זו ברכת הזון, אבל ברכת הזמון – מגדלו לה' אתי נפקא, על הארץ – זו ברכת הארץ, הטובה – זו בונה ירושלים, וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון, הטוב והמטיב – ביבנה תקנוה. אין לי אלא לאחרי, לפניו מנין? תלמוד לומר: אשר נתן לך – משנתן לך. רבי יצחק אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר וברך את לחמך ואת מימך, אל תקרי וברך אלא וברך, ואימתי קרוי לחם – קודם שיאכלנו. רבי נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקראים.

על כך מעיר הרשב"א:

הא דאפליגו תנאי הכא בברכה ראשונה דפת מהיכא וכלהו סבירא להו דהויא דאורייתא, ולא קיי"ל כחד מינייהו, אלא ברכה שלפניה דרבנן וכסתמא דמתניתין דקתני בפרק מי שמתו גם בעל קרי על המזון מברך לאחרי ואינו מברך לפניו, כלומר משום דלאחרי דאורייתא ולפניו לאו דאורייתא.¹³

ואף על פי שהרשב"א עצמו לא פירש כן את מסקנת הסוגיא שלנו, נראה שאף בעל הגמרא שלנו סבר כמו הרשב"א בחידושו לברכות מח ע"ב: משהצליח לערער על האוניברסליות של ברכות הנהנין לכל הדעות, לאחר שלקח בחשבון הן את דרשת רבי עקיבא מלשון "הלולים" והן את הקל וחומר "לאחרי מברך, לפניו לא כל שכן", סבר בעל הגמרא שהוא הצליח לערער גם על תוקף הרעיון שממדרשי הלכה אלו לומדים שאסור ליהנות מן העולם ללא ברכה, וזו אינה אלא סברא, ובסיס למצווה מדרבנן.

אך מה ההיגיון בכך? מדוע ערער על האוניברסליות של ברכות הנהנין פוגע גם במעמדן של ברכות אלה כמצווה מן התורה במקרים שבהם ניתן לדרוש מדרשי הלכה כדי לחייב ברכה לפני האכילה? כפי שנראה להלן, הן הדרשה של רבי עקיבא מלשון "הלולים" [2] והן הקל וחומר "כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן" [8] יסודן בהנחה שהברכה מתירה הנאה מן העולם הזה ומוציאה את המאכלים לחולין: בדברי רבי עקיבא מפורש שכל הנאה מן העולם הזה דינה כהנאה ראשונה מן האילן, וכשם שהילולים דרושים כדי להוציא נטע רבעי לחולין, כך דרושים הילולים כדי להוציא כל דבר בעולם הזה לחולין.¹⁴ ואף הקל וחומר "כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן" מבוסס על הרעיון שהברכה מתירה את האכילה, ואם דרושה ברכה כהכרת הטוב לאחר האכילה, בוודאי דרושה ברכה להוציא את המאכל לחולין ולהתירו באכילה.¹⁵ ומכיוון שאין טעם להבחין בין מאכלים שונים לצורך העניין הזה, שהרי כולם חלק מן "הארץ ומלואה" וכולם "לה", הרי שברגע שנקבע שהדרשות הללו אינן מחייבות ברכה לפני כל טעימה אין הן מסתברות כלל, וממילא "לא קיימא לן כחד מינייהו" כלשון הרשב"א, אלא מסתבר יותר כסתם משנה ברכות ג ה שכל ברכות הנהנין נתקנו על ידי החכמים על סמך סברא.

אחד מן הראשונים אף פירש כן את מסקנת הסוגיא שלנו, אם כי בלשון סתום במקצת. בתוספות רבינו יהודה שירליאון מובא פירוש לפיסקא [11] בסוגיא שלנו כדלהלן: "ויש מפרשים אלא סברא, כלומ' לא מפקי' כלל מקרא. [ד]אי לחצאין לא הוי כתבינהו".¹⁶ נראה שהוא מפרש כדברינו: הקב"ה לא היה כותב בתורה פסוקים כדי שנדרוש מהם חצאי הלכות; אם לא ניתן

13 רשב"א ברכות מח ע"ב, ד"ה הא דאפליגו.

14 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [10-11].

15 ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מכרם וקמה", ועיוני הפירוש לפיסקאות [7-8].

16 תוספות רבנו יהודה על מסכת ברכות, חלק שני, בעריכת הרב נ' זק"ש, ירושלים תשל"ב, עמ' שעא-שעב, לברכות לה ע"א, ד"ה אלא סברא הוא, ושם מפרשים אלא סברא, כלומ' לא מפקי' כלל מקרא... מאי לחצאין לא הוי כתבינהו". המהדיר מעיר בהערה 109 שם שיש "מקום חלק בכתב יד כדי תיבה אחת" במקום שלוש הנקודות, ובהערה 110 הוא כותב: "לא זכיתי להבין הכוונה". וראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [10-11].

לדרוש מאף פסוק שהברכה נחוצה כדי להתיר כל טעימה שהיא, הרי שרעיון זה אינו מן התורה כלל, אלא תקנת חכמים על פי סברא.

כרם רבעי ונטע רבעי

בעל הגמרא טוען שאין מקום ללמוד את חיוב ברכות הנהנין מן הלשון "הלולים", שכן מילה זו משמשת לצרכים אחרים. בין היתר, היא היסוד לשיטה הלכתית המגבילה את דין פרות רבעי לכרם [3], שיטה המיוחסת לאחד מתלמידי רבי יהודה הנשיא, רבי חייא או רבי שמעון ברבי, שנחלקו בשאלה אם יש לגרוס במשניות השונות המזכירות את דין פרות רבעי "כרם רבעי" או "נטע רבעי" [4]. לפי האמור בסוגיא שלנו התבססה שיטה הלכתית זו על דברי האמורא הארץ-ישראלי רבי שמואל בר נחמני בשם רבו, האמורא רבי יונתן: "מנין שאין אומרים שירה אלא על היין – שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, אם אנשים משמח – אלהים במה משמח? מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין" [3]. למאן דתני כרם רבעי, רבי חייא או רבי שמעון ברבי, אם אין אומרים שירה – דהיינו הלולים לקב"ה – אלא על היין, אזי פרות שהם "קדש הלולים" אינם אלא הענבים, שמהם עושים יין. בעל הגמרא מציג גם מקור חלופי להלכה המגבילה את דין פרות הרבעי לכרם, גזרה שווה המיוחסת בנוסח הסוגיא שלפנינו לרבי יהודה הנשיא עצמו: "דתניא: רבי אומר, נאמר כאן: להוסיף לכם תבואתו, ונאמר להלן: ותבואת הכרם – מה להלן כרם אף כאן כרם" [5].

מהלכים אלו של בעל הגמרא מוקשים ביותר:

1. רבי שמעון ברבי ורבי חייא פעלו בתקופת המעבר בין התנאים לאמוראים. כיצד ייתכן שרבי שמעון ברבי או רבי חייא חידש הלכה, שאותה ביסס על דרשה של האמורא רבי יונתן שחי דור אחד לאחוריו, המובאת על ידי רבי שמואל בר נחמני שפעל כמה דורות לאחוריו? ואין לומר שדרשת האמורא רבי יונתן איננה חידוש שלו אלא בסיס להלכה תנאית בעניין שירת הלוויים, ולכן יש לייחס אותה לתקופת התנאים, שכן בירושלמי תענית ד ה, סח ע"ד מיוחסת ההלכה "אין אומרים שיר בלא נסכים" לריש לקיש, ורבי יוחנן חולק עליו ואומר "אומרים שיר בלא נסכים". הרי שמדובר בדרשה שהובאה כראיה לדעת ריש לקיש, ולא ייתכן שעל בסיס הלכה זו שנה אחד מתלמידי רבי "כרם רבעי", והגביל את דין פרות רבעי לענבים בלבד.
2. אף אם תמצי לומר שהבבלי חולק על הירושלמי, וסבור ש"אין אומרים שירה בלא נסכים" היא הלכה תנאית, מניין לו לבעל הגמרא שהלכה זו שימשה בסיס להגבלת דין פרות רבעי לכרם לפי רבי חייא או רבי שמעון ברבי? הרעיון שלפיו אין אומרים שירה אלא על היין מאפשר לבעל הגמרא שלנו לפרש שהמילה "הלולים" שבויקרא יט כד היא מלשון יין, ולהגביל בעקבות פרשנות זו את דין פדיון פרות השנה הרביעית לענבי הכרם. בעל הגמרא אינו מתכחש לכך שהוא עצמו המציא דרשה זו למילה "הלולים", שאינה מוכרת לנו משום מקום אחר, ¹⁷ על סמך דרשת רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן. מניין לו לבעל הגמרא שהיו חכמים שהתבססו על דרשה שאותה הוא עצמו המציא כדי להגביל דין פרות רבעי לכרם כשקיימת אלטרנטיבה, הדרשה המיוחסת בבבלייתא שבפיסקא [5] לרבי יהודה הנשיא?! שאלה זו חמורה כפליים, שכן עיקר הבסיס של בעל הגמרא לדחות את הדרשה של רבי עקיבא שלפיה ברכות הנהנין הן מדאורייתא הוא הצורך של מקצת האמוראים במילה "הלולים" לשם הגבלת דין פרות רבעי לכרם. אבל דרשה זו היא המצאה שלו עצמו!
3. גם הדרשה החלופית להגבלת דין פרות רבעי לכרם, הגזרה השווה של רבי יהודה הנשיא המובאת בבבלייתא שבפיסקא [5], אינה מתועדת בשום מקום אחר, פרט לפרפרזה של הסוגיא שלנו שבשאלות קדושים, סימן ק (מהדר' מירסקי, סימן קיז), ¹⁸ וגם שם היא איננה מיוחסת

17 פרט לפרפרזה של הסוגיא שלנו המופיעה בשאלות. ראו מובאה להלן בסמוך.

18 ראו מובאה להלן בסמוך.

לרבי יהודה הנשיא אלא לאמורא, כפי שנראה להלן.

4. בסוגיא מיוחסת המחלוקת בעניין כרם רבעי לעומת נטע רבעי לתלמידי רבי יהודה הנשיא, רבי חייא ורבי שמעון ברבי. אך אם רבי יהודה הנשיא בכבודו ובעצמו שנה "כרם רבעי", ואף דרש גזרה שווה כדי להוכיח את ההגבלה לכרם, מדוע מייחס בעל הגמרא עצמו את השיטה הזאת לאחד מתלמידיו, ולא לרבי עצמו?

5. מן הלשון "דאתמר: רבי חייא ורבי שמעון ברבי, חד תני: כרם רבעי, וחד תני: נטע רבעי" [5] משתמע שנחלקו רבי חייא ורבי שמעון ברבי בנוסח המשנה, אך לא דווקא בשאלה ההלכתית הבסיסית אם דין פרות רבעי נוהג בכל הנטעים או בכרם דווקא. כבר הראה מורי ורבי ש"י פרידמן שדרך האמוראים לחלוק בנוסח המשנה, כשאחד מביא את לשון המשנה המקורי וחברו מגיה את הנוסח ב"תיקוני סגנון וישובי ענין... למען יובנו הדברים היטב", אך אין ביניהם מחלוקת הלכה למעשה, ו"נהגו בעלי הגמרא אף לדייק 'מאי בינייהו' במחלוקת אלו כמה שאפשר".¹⁹ ואף על פי שבמקרה דנן ביקשו כמה חוקרים לייחס למחלוקת בעניין הגבלת דין פרות רבעי לכרם עתיקות רבה, ולראות בה המשך למנהגים שונים שנהגו בישראל בתקופת המקרא,²⁰ נראה פשוט שגם מחלוקת זו – שאינה מוזכרת הלכה למעשה במקורות חז"ל פרט לכאן²¹ – היא המצאה של בעל הגמרא שלנו. התנאים והאמוראים כולם סברו שנטע רבעי נוהג בין בכרם בין בשאר נטיעות, כפשוטו של מקרא, אך לפעמים כינו את המצווה בשם "כרם רבעי", מטעמים שיפורטו להלן.²²

6. מירושלמי מעשר שני ה א, נה ע"ד, עולה שהגזרה שווה שבפיסקא [5] אינה ברייתא ואינה דברי רבי יהודה הנשיא, על אף נוסח התלמוד שלפנינו, ושלא נחלקו רבי חייא ורבי שמעון ברבי אלא בנוסח המשנה, אך לא בעצם ההלכה שנטע רבעי נוהג בכל האילנות. וזה לשון הירושלמי:

כרם רבעי כו'. זולגא שאל לר', מה ניתני: כרם רבעי או נטע רבעי? אמ' לון: פקון שאלון לר' יצחק רובא, דבחנת ליה כל מתניתא. נפקון ושאלון ליה. אמ' לון: קדמיא כרם רבעי ותניינא נטע רבעי. ר' זעירא מקבל לסביא דהוון ביומוי דר' יצחק רובא דלא בחנון כל מתניתא מיניה.

כפי שהעיר י"נ אפשטיין,²³ "זוגא" כאן היינו זוג התאומים בני רבי חייא, יהודה וחזקיה. הם שאלו את רבי יהודה הנשיא בכבודו ובעצמו כיצד יש לשנות במשנה, והוא לא ידע להשיב להם, והפנה אותם לרבי יצחק רובא, ואף רבי יצחק רובא השיב שיש לשנות במשניות הראשונות "כרם" ובמשניות האחרונות "נטע". כך אכן מצאנו במשנה מעשר שני פרק ה:

19 ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, כרך הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 227.
20 ראו א' גייגר, המקרא ותרגומו, ירושלים תש"ט, עמ' 117; קיסטר (לעיל, הערה 6), עמ' 580-581; כסלו (לעיל, הערה 6), עמ' 38-39, והערה 45 שם. ההנחה שמחלוקת מימי הבית הראשון "ירדה למחותרת" בימי התנאים והאמוראים וחזרה לפני השטח רק בשעת עריכת הסוגיא שלנו, אינה רחוקה פחות מן האפשרות השנייה שאותה אנחנו מציעים: השימוש בלשון "כל עץ מאכל" ובלשון "כרם" לסירוגין בחוקי המקרא השונים המתייחסים לקדושת פרות האילן והוצאתם לחולין מקביל לחילוקי דעות בעניין הזה שהיו בפועל בימי המקרא, אך עד לימי התנאים והאמוראים ההבחנה בין "כרם רבעי" ל"נטע רבעי" נתפס כעניין סמנטי גרידי, וכולם הסכימו שדין רבעי נוהג בכל פרות האילן. ברם, בעל הגמרא שלנו ביקש לפרש מחדש את המחלוקת כעניין הלכתי מעשי, כדרך הבבלי במחלוקת מעין אלו בנוסח המשנה, וה"נפקא מינה" המתבקשת היא אותה מחלוקת עתיקה שאותה שחזר שלא במודע.

21 י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 14, ניסה להוכיח שנחלקו התנאים אם דין הרבעי חל על כל האילנות ממחלוקת תנאים בעניין החזרה מערכי המלחמה. לפי משנה סוטה ח ב לא רק נטע כרם חזר מערכי המלחמה, כמפורש בדברים כ ו, אלא "אחד הנוטע כרם ואחד הנוטע חמשה אליני מאכל ואפילו מחמשת מינין", וכן דעת התנא קמא בברייתא המובאת בספרי דברים פיסקא קצה, תוספתא סוטה ז יח, ירושלמי סוטה ח ב, כב ע"ד ובבלי סוטה מג ע"ב, ושם גם דעתו של רבי אליעזר בן יעקב המבוססת על פשוטו של מקרא – "אין לי במשמע אלא כרם". אבל איפכא מסתברא: משנחלקו בפירוש המילה "כרם" שבדברים כ ו ניתן ללמוד שנחלקו דווקא בחזרה מערכי המלחמה, שלפי פשוטו של מקרא אינה אלא בכרם, ולא בעצם מצוות פרות רבעי שבויקרא יט כד, ששם "כל עץ מאכל" במשמע! ולא זו בלבד, אלא נראה מן ההקשר שאף רבי אליעזר בן יעקב לא התכוון לכרם דווקא במובן כרם ענבים, אלא לחמישה עצי פרי זהים במקום אחד, ולא חמישה אילנות מסוגים שונים המפורזים כפי שסבור התנא קמא שם; ראו להלן, בסוף מדור זה, וראו כסלו, שם, עמ' 38, הערה 45, המתבסס על רש"י סוטה מג ע"ב, ד"ה קלא את ליה, אם כי רש"י עצמו לא פירש כך את דברי רבי אליעזר בן יעקב שם.

22 ראו להלן, בסוף מדור זה.

23 אפשטיין (לעיל, הערה 21), עמ' 13, והערה 6 שם.

משניות א-ג פותחות כולן בלשון "כרם רבעי", ואילו במשניות ד-ה ובאמצע משנה י שם מצאנו "בערתי הקדש מן הבית – זה מעשר שני ונטע רבעי". אין ספק שמחלוקת רבי חייא ורבי שמעון ברבי "חד תני כרם רבעי וחד תני נטע רבעי" היא היא השאלה ששאלו בני רבי חייא את רבי: "מה ניתני". ודוחק לפרש, כפי שהציע י"נ אפשטיין,²⁴ שרבי שמעון ברבי ורבי חייא נחלקו בעצם ההלכה, כדעת בעל הגמרא שלנו, ועמדותיהם משקפות עמדות הלכתיות של תנאים, ואילו בני רבי חייא לא היה להם ספק שיש לפסוק הלכה כדעת אביהם, אלא ששכחו כיצד לשנות במשנה, אם כדעת אביהם, אם כדעה השנייה. הרי ניסוח מחלוקת רבי חייא ורבי שמעון ברבי בסוגיא שלנו "חד תני... וחד תני..." הוא ניסוח השאלה של בני רבי חייא "מה ניתני". קשה, אפוא, להעמיד את דברי האב כגישה הלכתית עקרונית ואת שאלת הבנים כעניין של ניסוח בלבד. כיצד, אם כן, נקבע בביריתא שבסוגיא שלנו שרבי יהודה הנשיא סבור שנטע רבעי נוהג רק בכרם, וכיצד נקבע בסוגיא שלנו שרבי שמעון ברבי ורבי חייא נחלקו אף הם בשאלה הלכתית זו, ולא רק בנוסח המשנה?

נפתח בשאלת הגזרה שווה של רבי יהודה הנשיא, המובאת בפיסקא [5] של הסוגיא שלנו בתור ברייתא. ברייתא זו אינה מופיעה בשום מקום אחר בספרות התלמודית, ומן הירושלמי עולה כאמור שלרבי לא הייתה עמדה מגובשת בנושא. כך מרומז גם בסוגיא שלנו, שהרי אם אכן הייתה לפני בעל הגמרא שלנו ברייתא המייחסת עמדה זו לרבי יהודה הנשיא, מדוע הסתפק בייחוס העמדה כאחד מתלמידי רבי?

דומה שהסוגיא המקורית לא כללה את המילים "דתניא רבי אומר" בפיסקא 5. רוב עדי הנוסח גורסים אמנם כמו הדפוס, והעד הישיר היחיד החולק על נוסח זה, כ"י פריז, גורס אף הוא לשון ברייתא, אך בשם תנא אחר: "דתני ר' יהודה אומי". אך נראה שהנוסח המקורי לא היה לא כגירסא זו ולא כגירסא זו, אלא גירסת ליתא: "ולמאן דתני כרם רבעי – הניחא אי יליף גזרה שוה: נאמר כאן: להוסיף לכם תבואתו, ונאמר להלן: ותבואת הכרם – מה להלן כרם אף כאן כרם".

אין, כאמור, תיעוד ישיר לגירסא זו בעדי הנוסח של הבבלי, אך ישנה עדות עקיפה השקולה ככל הנראה כנגד מכלול עדויות הנוסח של הבבלי, הלא היא פרפרזה של הסוגיא שלנו שנשתמרה בשאלות דרב אחאי גאון, סימן ק (מהדורת מירסקי, סימן קיז):

ופירי דפרדיסא דארבעי שנין אסיר למיכל מינייהו עד דפריק לה, דכתיב ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים. פירי דשאר אילני, פליגו בה רבי חייא ורבי שמעון ברבי. חד אמר: פירי דפרדיסא הוא דצריך למיפרק, דשאר אילני לא, וחד אמר: אפילו דשאר אילני נמי. ומאי טעמיה דמאן דאמר אפילו דשאר אילני? כיון דלענין ערלה עץ מאכל כתוב, לענין פדיון נמי לא שנא. ומאן דאמר דפרדיסא לחוד מאי טעמיה? פליגו בה תרי אמוראי במערבא. חד אמר: נאמר כאן תבואתו ונאמר להלן ותבואת הכרם, וחד אמר: קדש הלולים, דבר שאומרים עליו שירה, דאמ' רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: מניין שאין אומרין שירה אלא על היין? שנא': ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשי, אנשים משמח דשתו ליה, אלהים במה משמח? הוי אומר: בשירה. מיכן שאין אומרין שירה אלא על היין. ומאי היא שירה דבית המקדש? אנסכים. מאן דמחייב דשאר אילנות תאני נטע רבעי, ומאן דפטר שאר אילנות תאני כרם רבעי.

לשון השאלתא מצטייר לכל דבר כפרפרזה של פיסקאות [3-5] בסוגיא שלנו,²⁵ פרט לענין ייחוס הגזרה השווה, "נאמר כאן תבואתו ונאמר להלן ותבואת הכרם". בפיסקא [5] בסוגיא שלנו מובא מדרש הלכה זה מפי רבי יהודה (לפי כתב יד פריז) או רבי יהודה הנשיא (לפי רוב העדים), במסגרת ברייתא המובאת בלשון "דתניא", ואילו בשאלות מייחוס מדרש ההלכה הזה לאחד

24 אפשטיין (לעיל, הערה 21), עמ' 14-16.

25 אפשטיין, במאמרו "שרידי שאלות", שפורסם מחדש בקובץ מחקריו: מחקרים בספרות התלמודית, כרך ב, חלק ראשון, ירושלים תשמ"ח, עמ' 386, סבור שמדובר ב"מסורת אחרת וסידור אחר" של החומר שאינו תלוי בבבלי ברכות כלל. אבל פרט לייחוס הגזרה השווה שבפיסקא [5] לאמורא ארץ-ישראלית במקום לרבי יהודה הנשיא, הדין בשאלות מצטייר לכל דבר כסיכום מסוגן של ההלכות בענין נטע רבעי שבסוגיא שלנו.

מ"תרי אמוראי במערבא". מכאן שבנוסח הסוגיא שלנו שהיה לפני בעל השאלות לא הובאה הגזרה השווה שבפיסקא [5] בלשון "דתניא: רבי אומר", ולא הובאה כברייתא כלל.²⁶ זאת ועוד: בסוגיא שהייתה לפני בעל השאלות לא יוחסה הגזרה השווה לאמורא ספציפי במערבא, אלא היא הובאה בסתם, שכן בעל השאלות אינו מצטט את הדברים מפי אמורא כלשהו אלא מקביל את הדברים לדרשה האנונימית "קדש הלולים, דבר שאומרים עליו שירה", והדרשה היא מתבססת אמנם על דברי אמוראים ארץ-ישראליים, הן לפי הסוגיא הן לפי השאלות, אך היא עצמה אינה אלא המצאה של בעל הגמרא שלנו. יש להניח, אפוא, שגם הדרשה החלופית המגבילה את דין פרות הרבעי לכרם, הגזרה השווה שבפיסקא [5], הוצעה בסוגיא שהייתה לפני בעל השאלות כדברי בעל הסוגיא, בלשון "ולמאן דתני כרם רבעי – הניחא אי יליף גזרה שוה: נאמר כאן: להוסיף לכם תבואתו, ונאמר להלן: ותבואת הכרם – מה להלן כרם אף כאן כרם", ללא ייחוס כל שהוא. אך בעל השאלות הניח שהדרשה הסתמית המבוססת על דברי האמוראים הארץ-ישראליים רבי שמואל בר נחמני ורבי יונתן היא כשלעצמה דרשה של אמוראים ארץ-ישראליים, והוא הדין לדרשה החלופית המוצעת בסוגיא, הגזרה השווה "להוסיף לכם תבואתו – ותבואת הכרם".

נראה שעדות השאלות שקולה כנגד עדותם של עדי הנוסח שלפנינו. אף שלשון השאלות אינו אלא פירושה, לשון זה מעיד בבירור שלא הובאה הגזרה השווה בסוגיא שלפני בעל השאלות כברייתא. נמצא שהמילים "דתניא רבי אומר", או "דתני רבי יהודה אומר" לגירסת כתב יד פריז, הן משניות בסוגיא, ונוספו בתקופה הבתר-תלמודית. על הסיבות לכך נעמוד להלן, בעיוני הפירוש לפיסקא [5].

נמצינו למדים ששתי הדרשות המגבילות את דין פרות רבעי לכרם, זו שבפיסקא [3] וזו שבפיסקא [5], המובאות בשאלות כמחלוקת בין "תרי אמוראי במערבא", הובאו בסוגיית בבלי ברכות לה ע"א שהייתה לפני בעל השאלות בסתם. אין מקור תנאי או אמוראי כל שהוא המגביל מפורשות את דין פרות רבעי לכרם, ולא היה מדרש הלכה שהורה על כך עד שבא בעל הגמרא שלנו וייחס דרשות אלו לשני "מאן דאמר". עד לימי בעל הגמרא שלנו נראה שמקרא זה לא הוצא מידי פשוטו: כשם שערלה נוהגת ב"כל עץ מאכל", כך גם נטע רבעי.

אך התנאים נהגו לכנות את דין פרות רבעי גם "נטע רבעי" וגם "כרם רבעי". בכך הם לא התכוונו להגביל את דין הרבעי לענבים; אין שום מקור תנאי המעיד על הגבלה זו, ועצם השם אינו מעיד בהכרח על הגבלת הדין לענבים; הרי בפיסקא [9] בהמשך הסוגיא שלנו מוכח ש"כרם" אינו בהכרח כרם ענבים – גם זית "בהדיא כרם איקרי" בשופטים טו ה. זאת ועוד: מצוות חילול פרות האילן בשנה הרביעית מוזכרת גם בדברים כו בלשון "מי האיש אשר נטע כרם", והדעה הרווחת אצל התנאים היא שאפילו בחוק ההוא, שבו נאמר "כרם" מפורשות, אין הכוונה לכרם ענבים דווקא, אלא לכל מטע של עצי פרי. כך סתם רבי במשנה סוטה ח ב: "אחד הנוטע כרם ואחד הנוטע חמשה אילני מאכל ואפילו מחמשת מינין".

מברייתא המובאת בספרי דברים, בתוספתא ובשני התלמודים, אפשר להבין שרבי אליעזר בן יעקב חולק על קביעה זו ומגביל את דין החזרה מערכי המלחמה לנוטע כרם ענבים דווקא.²⁷ וזה לשון הספרי דברים פיסקא קצה:

כרם, אין לי אלא כרם. מנין לנוטע חמשה אילני מאכל ואפילו מחמשת המינים? תלמוד לומר: אשר נטע. יכול אף הנוטע ארבעה אילני מאכל וחמשה אילני סרק? תלמוד לומר: כרם.

26 אפשטיין (לעיל, הערה 21), עמ' 15 הערה 1, מפרש בדוחק שלפי בעל השאלות "רבי אומר" כאן אין פירושו רבי עצמו, אלא "תנא דבי רבי", אמורא מדבי רבי כגון רבי שמעון ברבי, ששנה "כרם רבעי". הוא מושהה למדרש הלכה המובא במקביל בבבלי סנהדרין עג ע"א ובבבלי סנהדרין עד ע"א, פעם בשם דבי רבי ופעם בשם רבי עצמו. אך ספק אם בעל השאלות היה מכנה ברייתא דבי רבי בשם "אמורא במערבא", וספק אם היה מתייחס לו כמקור שווה ערך לדרשת סתם התלמוד מלשון "הלולים", המתבססת חלקית על דברי אמוראי ארץ ישראל. ייחוס ל"תנא דבי רבי" אינו שולל את האותנטיות של הדרשה, ואדרבה: מדרש הלכה בסנהדרין שממנו הביא אפשטיין ראיה לדבריו, המיוחס בבבלי פעם לרבי ופעם לתנא דבי רבי, הוא דווקא ברייתא אותנטית ולא דברי אמוראים, כפי שמוכח מן המקבילה במכילתא דרבי ישמעאל, נויקין, פרשה יג, שם הוא מיוחס לתנא רבי ישמעאל דווקא (והשוו מכילתא דרשב"י לשמות כב א).

27 ספרי דברים פיסקא קצה; תוספתא סוטה ז יח; ירושלמי סוטה ח ב, כב ע"ד; בבלי סוטה מג ע"ב.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אין לי במשמע אלא כרם.

וכך פירש י"נ אפשטיין,²⁸ שאף הסיק שכשם שנחלקו חכמים ורבי אליעזר בן יעקב בדין החזרה מערכי המלחמה, כך נחלקו בעצם דין פרות רבעי, אם חלים על כל המטעים או רק על הכרמים. אך מן ההקשר שבברייתא נראה שאף רבי אליעזר בן יעקב לא התכוון לכרם דווקא במובן כרם ענבים, אלא לחמישה עצי פרי זהים במקום אחד, ולא לחמישה אילנות מפוזרים ומסוגים שונים, כפי שסבור התנא קמא שם וכפי שסתם רבי במשנה.²⁹ נמצא שלכל הדעות נוהג דין נטע רבעי או כרם רבעי ב"כל עץ מאכל", והוא הדין לדין החזרה מערכי מלחמה בעקבות מטע אילנות שטרם חולל.

כיצד התפתחו זה לצד זה שני כינויים למצווה זו, "כרם רבעי" ו"נטע רבעי", כשאין כלל הברל במשמעות ביניהם? הכינוי "כרם רבעי" משמש רק במקומות ספורים בספרות התנאית, והמעייין במקומות האלה יראה שבכולם השימוש בביטוי "כרם רבעי" ניתן להסבר פשוט, גם אם נניח שדין פרות רבעי נוהג בכל האילנות. נסקור את המקורות הללו אחד אחד:

1. משנה פאה ז ו = משנה מעשר שני ה ג = משנה עדויות ד ה: כרם רבעי, בית שמאי אומרים: אין לו חומש ואין לו ביעור; בית הלל אומרים: יש לו. בית שמאי אומרים: יש לו פרט ויש לו עוללות, והעניינים פודין לעצמם, ובית הלל אומרים כולו לגת.

במחלוקת זו בין בית שמאי לבית הלל, המופיעה שלוש פעמים במשנת רבי יהודה הנשיא, הביטוי "כרם רבעי" מתבקש משום שבהלכה השנייה נידון יישום דיני פרט ועוללות בנטע רבעי, ואלו שייכים רק בענבי הכרם.

2. תוספתא מעשר שני ה יז-כ: [יז] כרם רבעי, בית שמיי או': אין לו חומש ואין לו ביעור; ובית הלל אומ' יש לו חומש ויש לו ביעור. במי דברים אמורים? בשביעית, אבל בשאר שני שבוע יש לו חומש ויש לו ביעור, דברי ר'. רבן שמעון בן גמליאל או': אחד שביעית ואחד שאר שני שבוע, בית שמיי אומ': אין לו חומש ואין לו ביעור, ובית הלל אומ': יש לו חומש ויש לו ביעור. [יח] בית שמיי או': אין גוממין אותו, ובית הלל או': גוממין אותו. [יט] בית שמיי אומ': אין פודין אותו ענבים אלא יין. ובית הלל אומ': יין וענבים. אבל הכל מודין שאין פודין במחובר לקרקע. [כ] בית שמיי אומ': אין נוטעין אותו ברביעית, שהרביעי שלו חל להיות בשביעית. ובית הלל מתירין.

גם בקובץ זה של מחלוקות בית שמאי ובית הלל נמסרו הלכה יז (הזזה למחלוקת הראשונה שבמשנה הנ"ל), הלכה יח והלכה כ בלשון "כרם רבעי" אגב הלכה יט, שאינה שייכת אלא ביין, משום שבניגוד לפרות אחרים אין רגילים למכור ענבים אלא בצורת יין, ולכן אין בקיאים בשומא של ענבים שלמים.³⁰

3. משנה תרומות ג ט: העובד כוכבים והכותי תרומתן תרומה, ומעשרותן מעשר, והקדשן הקדש. ר' יהודה אומר אין לעובד כוכבים כרם רבעי, וחכמים אומרים יש לו...

תוספתא תרומות ב יג: ...ערלה וכלאי הכרם שוין לגוי בארץ ישראל, בסוריא, בחוצה לארץ, אלא שר' יודן או' אין לנכרי כרם רבעי בסוריא. אמ' ר' יודה: מעשה בשביון ראש הכנסת של כזיב שלקח מן הגוי כרם רבעי בסוריא ונתן לו דמיו, ובא ושאל את רבן גמליאל שהיה עובר ממקום למקום...

בהלכה זו של רבי יהודה שלפיה אין לעובד כוכבים כרם רבעי (משנה), או אין לנכרי כרם רבעי בסוריא (תוספתא), אין מקום להבחין בין דין הרבעי כפי שהוא נוהג בענבים לבין דין הרבעי כפי

28 אפשטיין (לעיל, הערה 21), עמ' 14.

29 ראו לעיל, סוף הערה 21.

30 ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, זרעים, ניו יורק תש"ו, עמ' 786, והערה 38 שם.

שהוא נוהג באילנות אחרים. אך מכיוון שיסוד ההלכה במעשה שהיה שאותו סיפר רבי יהודה, ומעשה זה היה בענבים דווקא, נמסרה ההלכה של רבי יהודה בלשון "כרם רבעי" ולא בלשון "נטע רבעי".

4. משנה מעשר שני ה ב: כרם רבעי היה עולה לירושלם מהלך יום אחד לכל צד. ואי זו היא תחומה? אילת מן הדרום, ועקרבת מן הצפון, לוד מן המערב והירדן מן המזרח. ומשרבו הפירות התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה. ותנאי היה הדבר, שאימתי שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה. רבי יוסי אומר: משחרב בית המקדש היה התנאי הזה, ותנאי היה אימתי שיבנה בית המקדש יחזור הדבר לכמות שהיה.

תוספתא מעשר שני ה יד-טז: [יד] כרם רבעי עולה לירושלם מהלך יום לכל צד. במי דברים אמורים? בכרם שיש בו חמש גפנים, אבל כרם שאין בו חמש גפנים, ושאר כל האילן, הרי זה נפדה סמוך לחומה. רבן שמעון בן גמליאל א': אחד כרם שיש בו חמש גפנים ואחד כרם שאין בו חמש גפנים הרי זה עולה לירושלם, ומחלק ממנו לשכניו ולקרוביו ולמיודעיו, ומעטר בו את השוק. אמר ר' שמעון: אין בזה עיטור השוק, אלא פודהו כשער מקומו ודמיו נאכל מעשר שני. [טז] משחרב הבית, בית דין הראשון לא אמרו בו כלום. בית דין האחרון גזרו שיהא זה נפדה סמוך לחומה. [טז] מעשה בר' אליעזר שהיה לו כרם בצד כפר טבי במזרח לוד ולא רצה לפדותו. אמרו לו תלמידיו: ר', משגזרו שיהא נפדה זה סמוך לחומה אתה צריך לפדותו. עמד ר' אליעזר ובצרו ופדאו. ושאר כל האילן נטע רבעי כמעשר שני.

מהלכה יד והלכה טז שבתוספתא יוצא בבירור שנטע רבעי נוהג בין בענבים בין בשאר כל אילן לכל הדעות. כל הפרות חייבים בנטע רבעי, אלא שניתן לפדותם בכסף כדין מעשר שני ולהביא את הכסף לירושלים, והוא הדין לענבים. אך בעניין כרם ענבים גזרו על כרמים הסמוכים מהלך יום אחד לירושלים שיהיו מביאים את פרות הרבעי שלהם עצמם לירושלים, כדי לעטר את שוקי ירושלים בענבים.³¹

5. משנה מעשר שני ה א: כרם רבעי מציינין אותו בקוזות אדמה, ושל ערלה בחרסית, ושל קברות בסיד, וממחה ושופך. אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים? בשביעית. והצנועים מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו.

כאן אין סיבה מיוחדת להשתמש בלשון "כרם רבעי" במקום "נטע רבעי". הציונים לערלה שייכים בכל הנטיעות, והוא הדין לאלו של נטע רבעי, אך תיתכנה שתי סיבות לשימוש בלשון "כרם רבעי" כאן במקום "נטע רבעי": (א) אפשר שיסוד הדבר במשנת רבי יהודה הנשיא, ושם צמודה משנה זו למשנה מעשר שני ה ב-ג, משניות הנפתחות שתיהן במילים "כרם רבעי" מסיבות שעמדנו עליהן לעיל, ואפשר שמשנה א נשנתה בלשון "כרם רבעי" אגב משניות ב ו-ג. (ב) במשנה זו מעיר רבן שמעון בן גמליאל: "במה דברים אמורים? בשביעית". והנה מצאנו שרבן שמעון בן גמליאל מעיר אותה הערה בדיוק בתוספתא מעשר שני ה יז, על מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין הפדיון והביעור, הנפתחת אף היא בלשון "כרם רבעי". סביר, אפוא, שמשנה מעשר שני ה א הייתה במקור אף היא אחת ההלכות בקובץ שבתוספתא מעשר שני ה יד-כ, ושם הסברנו ששנו "כרם רבעי" אגב הלכות מסוימות בקובץ שאינן שייכות אלא בכרם.

6. משנה פרה א א: רבי אליעזר אומר: עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים, וחכמים אומרים: עגלה בת שתיים ופרה בת שלש או בת ארבע... אמר רבי יהושע: לא שמעתי אלא שלשית. אמרו לו: מה הלשון שלשית? אמר להם: כך שמעתי סתם. אמר בן עזאי: אני אפרש. אם אומר אתה שלשית, לאחרות במנין. וכשאתה אומר שלשית, בת שלש שנים. כיוצא בו אמרו: כרם רבעי. אמרו לו: מה הלשון רבעי? אמר להם:

31 סוף הלכה יד בתוספתא, וראו גם בבלי ראש השנה לא ע"ב; ביצה ה ע"א. לפי הירושלמי מעשר שני ה ב, נו ע"א, נגורה הגזרה בעקבות מחסור ביין חולין שהיה בירושלים.

כך שמעתי סתם. אמר בן עזאי: אני אפרש, אם אומר אתה רביעי, לאחרים במנין. וכשאתה אומר רביעי, בן ד' שנים.

גם כאן, כמו בתוספתא תרומות ב יג, מדובר במעשה שהיה, כששוחחו בבית המדרש בעניין הלכות השנויות בלשון "[פרה] שלשית" ובלשון "כרם רביעי", ואין זה אומר שלא היו הלכות אחרות המנוסחות בלשון "נטע רביעי".

נראה להציע, אפוא, שהלשון "כרם רביעי" יסודו בהלכות שבמשנה מעשר שני ה ב-ג ומקבילותיהן בתוספתא מעשר שני ה יד-כ, שמקצת הלכותיהן עניינן כרמי ענבים דווקא, וכן בתוספתא תרומות ב יג ובמקבילתה במשנה תרומות ב ט, שיסודן במעשה שהיה בכרם ענבים. אגב השימוש בלשון "כרם רביעי" בהלכות הללו הפך "כרם רביעי" לכינוי חלופי ל"נטע רביעי", עד שנחלקו רבי חייא ורבי שמעון ברבי בשאלת הכינוי המשמש במשנת רבי יהודה הנשיא. ברם בין לרבי חייא בין לשמעון ברבי, דין רביעי כדין ערלה, ושניהם נוהגים ב"כל עץ מאכל", כפשוטו של מקרא.

הלכות נטע רביעי בסוגיא שלנו

מסתבר, אפוא, שמלאכת המחשבת של בעל הגמרא שלנו ביצירת הבסיס לדחיית מדרש ההלכה בעניין ברכות הנהנין הייתה מתוחכמת ביותר. לא זו בלבד שהוא חילק את התנאים לשלוש קבוצות: אלו השונים 'נטע רביעי', אלו השונים 'כרם רביעי' ודורשים גזרה שווה ואלו השונים 'נטע רביעי' ואינם דורשים גזרה שווה, וזאת כדי לדחות לפי כל אחד מהם, שלב אחר שלב, את מדרש ההלכה של רבי עקיבא שלפיו ברכות הנהנין הן דאורייתא, אלא בעל הגמרא עצמו הוא זה שהמציא את שתי המחלוקות הגלומות בחלוקה זו של העולם התנאי לשלוש קבוצות: עצם המחלוקת אם דין פרות רביעי נוהג בכל הנטעים או רק בכרם, והמחלוקת אם ההגבלה לכרם יסודה בלשון "הלולים" או בגזרה שווה.

"מאן דתני כרם רביעי ולא יליף גזרה שווה", הנאלץ לדברי בעל הגמרא שלנו ללמוד את ההגבלה לכרם מן המילה "הלולים", לא היה ולא נברא. דרשה זו אינה מוצגת מתוך מקור כל שהוא: בעל הגמרא שלנו עצמו הוא זה שהסיק שניתן לדרוש את המילה "הלולים" לעניין זה, על סמך דרשת האמוראים רבי שמואל בר נחמני ורבי יונתן בענייני שירת הלוויים בשעת הנסך [3]. ואף "מאן דתני כרם רביעי ויליף גזרה שווה" לא היה ולא נברא. הגזרה השווה שבפיסקא [5], המיוחסת בעדי הנוסח של התלמוד שלפנינו לרבי יהודה הנשיא, אינה של רבי יהודה הנשיא, והיא לא הובאה בסוגיא המקורית כברייתא. בנוסח הסוגיא שהיה לפני בעל השאילתות היה מעמד הגזרה השווה שווה למעמד הדרשה מלשון "הלולים", שכן הם מוצגים בשאילתות במקביל כמחלוקת "תרי אמוראי במערבא". מן הסתם כשם שהדרשה מלשון "הלולים" שבפיסקא [3] היא בסתם, כך הופיעה הגזרה השווה בסוגיא שהייתה לפני בעל השאילתות בסתם. נמצא שבעל הגמרא הוא האחראי לשתי הדרשות שאין להן מקבילות במקורות אחרים.

המקור האוטנטי היחיד המובא בסוגיא שיש לו נגיעה כל שהיא לשאלת הגבלת דין פרות רביעי לכרם הוא המסורת באשר למחלוקת רבי חייא ורבי שמעון ברבי, אם שונים במשנה מעשר שני פרק ה "נטע רביעי" או "כרם רביעי". אך כפי שראינו, מן הירושלמי מעשר שני ה א, נה ע"ד עולה בבירור ששאלה זו אין בה נפקא מינה להלכה, והיא שאלה של ניסוח בלבד. אין שום עדות מחוץ לסוגיא שלנו והפרפרזה שלה בשאילתות שדין נטע רביעי מוגבל לענבים בלבד, ואינו נוהג ב"כל עץ מאכל" כפשוטו של ויקרא יט כג-כה. ואף על פי כן, בעל הסוגיא הרשה לעצמו להמציא שיטה תנאית שלפיה אין מצוות רביעי נוהגת אלא בכרם על סמך נוסח המשנה אליבא דרבי חייא או רבי שמעון ברבי, משום שכך דרכו של תלמוד. כפי שהראה מו"ר ש"י פרידמן,³² דרכם של בעלי הסוגיות בבבלי לחפש השלכות הלכתיות לשינויי נוסח של אמוראים במשנה, ובמקרה הזה

ה"נפקא מינה" המתבקשת היא ההגבלה לכרם ענבים דווקא.³³ בעל הגמרא שלנו ביקש לדחות את הדרשה שבברייתא [2], הלומדת ברכות הנהנין מן הפסוק "קדש הלולים לה". במקום לעמת את הברייתא ההיא עם משנה ברכות ג ד שממנה משתמע שברכות הנהנין הן מדרבנן בלבד, הוא בחר להפגין את הווירטואוזיות שלו על ידי יצירת סוגיא הבנויה למופת, המושתתת על הרעיון שהתנאים המכנים את קדושת פרות רבעי "כרם רבעי" במקום "נטע רבעי" אינם חלוקים בניסוח גרידא אלא מגבילים את דין פרות רבעי לכרם ענבים דווקא, וזאת על סמך דרשה חלופית למילה "הלולים". ואם יטען הטוען שאין צורך בדרשה זו, שכן ניתן ללמוד הגבלה זו מגזרה שווה "תבואה-תבואה", הרי כבר הקדימו בעל הגמרא וקבע שיש "מאן דתני כרם רבעי ויליף גזרה שווה". אך גם לגישה זו, מעיר בעל הגמרא שלנו, לכל היותר ניתן לדרוש מן המילה "הלולים" ברכות הנהנין על יין ודברים הדומים ליין. ואף לשיטה התנאית שלפיה דין נטע רבעי נוהג בכל הפרות, לכל היותר ניתן לדרוש מן המילה "הלולים" ברכות נהנין על פרות האילן, מידי דבר נטיעה הוא. ולכן לפי כל התנאים לא ניתן ללמוד ברכות הנהנין כפי שהן נוהגות בימינו מן המילה "הלולים", אלא ברכות הנהנין אינן אלא מדרבנן, וחכמים תיקנו אותן על סמך הסברא.

רצונו של בעל הסוגיא להפגין וירטואוזיות ניכר גם בבחירתו המודעת למקד את הסוגיא במחלוקת שאותה הוא הגה, המחלוקת בעניין הגבלת הקדושה של פרות רבעי לכרם. כאמור, בתחילת הסוגיא [3] מביא בעל הגמרא שתי דרשות למילה "הלולים", ושתייהן מונעות לכאורה אפשרות ללמוד ממילה זו גם את ברכות הנהנין. מן המילה הזאת לומדים (א) את עצם ההלכה שניתן לפדות, או לחלל, נטע רבעי ("הלולים" = חילולים),³⁴ ו-(ב) את ההגבלה של דין נטע רבעי לכרם בלבד [3]. בעל הסוגיא מחפש תחליפים לדרשת "הלולים" השנייה, "דבר הטעון שירה טעון חלול, ושאינו טעון שירה אין טעון חלול", המגבילה את דין פרות הרבעי לכרם, וזאת כדי לשחרר "הלול" אחד לדרשה, ולצורך כך פיתח את הגזרה השווה המובאת בסוגיא במתכונת הנוכחית בשם רבי [5]. דרשה זו אינה מוכרת לנו משום מקור אחר, פרט לפרפרזה של הסוגיא שלנו שבשאלות. לעומת זאת, ישנן כמה דרשות חלופיות לדרשה "אחליה והדר אכליה", המלמדות אף הן שפרות רבעי, למרות קדושתם, נאכלים לבעלים בירושלים או נפדים כמעשר שני, והדמים יוצאים בירושלים. הדרשה "אחליה והדר אכליה" לא הייתה מוכרת לתנאים, והיא מיוחסת לאמורא רבי אבהו בירושלמי פאה ז ו, כ ע"ב בלשון "קדש הלולים – קדש חילולים". אך בירושלמי שם דרשה זו אינה אלא אליבא דבית שמאי, הסבורים שאין הקבלה מלאה בין נטע רבעי לבין מעשר שני שלגביו הפדיון או החילול מפורשים בתורה. במשנה מעשר שני ה ב שנינו: "כרם רבעי: בית שמאי אומרים: אין לו חומש ואין לו ביעור, ובית הלל אומרים: יש לו". לגבי בית שמאי נאמר בירושלמי מעשר שני ה ב, נו ע"א (=פאה ז ו, כ ע"ב):

תני, רבי אומר: במה דברים אמורים? בשביעית, אבל בשאר שני שבוע בית שמאי אומרים יש לו חומש ויש לו ביעור. על דעתה דהדין תנייה לא למדו נטע רבעי אלא <מ> מעשר שני... תני, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אחד שביעית ואחד שאר שני שבוע בית שמאי אומרים אין לו חומש ואין לו ביעור. על דעתיה דהדין תנייה לא למדו נטע רבעי ממעשר שני כל עיקר... רבי זעירא בעא קומי רבי אבהו: מניין שהוא טעון פדיון? שנאמר "קודש הלולים", קודש חילולים, לא מתמנעין דרבנין דרשי בין ה"א לחי"ת.

אליבא דבית שמאי, לפי רבן שמעון גמליאל, אין למדים נטע רבעי ממעשר שני, ולכן יש צורך בדרשה "קודש חילולים". אך אליבא דבית הלל, וכן אליבא דבית שמאי לפי רבי, למדים נטע רבעי ממעשר שני, ואין צורך ב"הלול" או "הלולים" כדי ללמד את עיקר הדין של פדיון נטע רבעי. הגזרה השווה המדויקת ששימשה את בית הלל (ובית שמאי לפי רבי) לצורך העניין הזה אינה מפורשת בירושלמי, אך היא נשתמרה בספרי במדבר פיסקא ו, לצד כמה דרשות חלופיות:

33 ואפשר שבעל הגמרא הסתמך גם על מחלוקת התנאים בעניין החזרה מערכי המלחמה, והסיק מדברי רבי אליעזר בן יעקב בספרי דברים קצה ותוספתא סוטה ב יז ומקבילות שמקצת התנאים הגבילו את דין הרבעי לכרם, וכפי שהסיק י"ג אפשטיין. ראו לעיל, הערה 24.

34 למשמעות הדרשה ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [3].

איש את קדשיו לו יהיו (במדבר ה י), למה נאמר? לפי שהוא אומר ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה' (ויקרא יט כד) – קודש לבעלים או קודש לכהנים? ת"ל: ואיש את קדשיו לו יהיו, בנטע רבעי הכתוב מדבר שיהא לבעלים, דברי ר' מאיר. ר' ישמעאל אומר: קודש לבעלים. אתה אומר קודש לבעלים, או קודש לכהנים? הרי אתה דן: מעשר שני קרוי קודש (ויקרא כו ל) ונטע רבעי קרוי קודש (ויקרא יט כד), אם למדתי למעשר שני שאינו אלא של בעלים אף נטע רבעי לא יהא אלא של בעלים... ר' יהושע אומר קדש של בעלים אתה אומר קדש של בעלים או קדש לכהנים ת"ל ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו (ויקרא יט כה) למי מוסיפים למי שכבר נתנו לו.

וכך גם בבבלי קידושין נד ע"ב:

דתנן: כרם רבעי – ב"ש אומרים: אין לו חומש ואין לו ביעור, וב"ה אומרים: יש לו; ב"ש אומרים: יש לו פרט ויש לו עוללות, וב"ה אומרים: כולו לגת. מ"ט דב"ה? גמרי קודש קודש ממעשר, מה מעשר יש לו חומש ויש לו ביעור, אף כרם רבעי יש לו חומש ויש לו ביעור. וב"ש? לא גמרי קודש קודש ממעשר.³⁵

לעומת זאת, הדרשה מן המילה "הלולים", "אחליה והדר אכליה", היא דרשה אמוראית המיוחסת בירושלמי מעשר שני שם לרבי אבהו, וגם רבי אבהו אינו מביא אותה אלא כמוצא אחרון, אליבא דבית שמאי כפי שמבין אותו רבן שמעון בן גמליאל, שאינו לומד פדיון נטע רבעי ממעשר שני.

והנה, אם תר בעל הגמרא אחר דרשה לא מוכרת שתחליף את ה"הלול" השני [5], מדוע לא הביא מדרשי תנאים מוכרים כדי להחליף את הדרשה ל"הלול" הראשון, כדי לשחרר בכך את ה"הלול" ההוא לדרשה בעניין ברכות הנהנין אליבא דכוליה עלמא, פרט לבית שמאי אליבא דרבן שמעון בן גמליאל?³⁶ נראה פשוט שבעל הגמרא לא ביקש באמת ובתמים לדון בשאלה אם ניתן או לא ניתן ללמוד ברכות הנהנין מן המילה "הלולים". היה בידו מדרש הלכה [2] המוכיח שאכן היו תנאים שדרשו דרשה זו, אך הוא ידע גם שרבי יהודה הנשיא סתם במשנה ברכות ג ד שברכות הנהנין אינן אלא מדרבנן, ופסק בהתאם לסתם משנה. במהלכים שבין פתיחת הסוגיא [1-2] ומסקנתה [11] ביקש בעל הגמרא ליצור יצירת ספרותית בנויה לתפארת כדי להוכיח שמדרש ההלכה הזה אינו אליבא דהלכתא, ולצורך כך פיתח מחלוקת משולשת בעניין הגבלת דין נטע רבעי לכרם. אפשרות לפיתוח הסוגיא בכיוון שאלת מקור דין חילול נטע רבעי הייתה קיימת, אך בעל הגמרא שלנו פסל אותה, הן משום שהיא לא הייתה מובילה אותו למסקנה שאליה חתר, שברכות הנהנין מוכרחות להיות מדרבנן,³⁷ והן משום שהמקורות המפורשים שהיו בידו בעניין זה לא היו מאפשרים לו להפגין אותה מידה של יצירתיות ומקוריות.

הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מכרם וקמה

בעל הגמרא גילה, כאמור, יצירתיות רבה במלאכת העריכה: את מקצת החומרים המשמשים אבני יסוד לסוגיא שאב בעל הגמרא ממקורות שהיו לפניו, ועל בסיס מקורות אלו הוא פיתח חומרים משלו המשלימים את מהלך הסוגיא. עד כה דנו בחומרים הבאים: שלוש הדרשות למילה "הלולים" – לשון ברכה [2], לשון "חלולים" ולשון המגבילה את מצוות פרות רבעי

35 וראו גם בבבלי בבא קמא טט ע"ב.

36 וראו שני ההסברים בתוספות ברכות לה ע"א, ד"ה אחליה והדר אכליה, במטרה לערוך הרמוניזציה בין הדרשות ולהוכיח ששתייהן הכרחיות. אך מן הירושלמי ברור שאלו היו במקור דרשות חלופיות, וכן משתמע גם מבבלי קידושין נד ע"ב ובבבלי בבא קמא טט ע"ב, שאינם מזכירים כלל את הצורך בדרשה נוספת מלשון "הלולים". ברור שבעל הגמרא שלנו בחר במודע להציג את הדרשה מלשון "הלולים" כדרשה בלעדית, מבלי להציע לה חלופות כפי שעשה בעניין ההגבלה לכרם.

37 אילו התמקד בעל הגמרא בשחרור ה"הלול" הראשון, "אחליה והדר אכליה", לברכה, היה עליו להודות שלבית הלל, ואף לבית שמאי אליבא דרבי, "הלול" אחד פנוי לדרשה בעניין ברכה, וברכה זו שייכת בכל הנטעים. לעומת זאת, מיקוד הסוגיא בעניין ההגבלה לכרם אפשר לבעל הגמרא לטעון ש"הלול" אינו פנוי לדרשה אף לחכמים (לאו דווקא מבית שמאי) השונים "כרם רבעי" ואינם לומדים גזרה שווה, ואף לשאר התנאים ניתן ללמוד מן ה"הלול" הפנוי לכל היותר ברכה על מקצת הפרות או על נטעים דווקא.

לענבים [3], הדרשה האלטרנטיבית ללימוד ההגבלה לכרם – הגזרה השווה "תבואה-תבואה" מכלאי הכרם [5], ומחלוקת רבי חייא ורבי שמעון ברבי בנוסח המשנה [4].

מלבד החומרים הללו, ישנן שתי אבני יסוד נוספות ששימשו את בעל הגמרא שלנו בבואו לעצב את הסוגיא: הקל וחומר "כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן", המופיע פעמיים בנוסח הסוגיא על פי דפוס וילנה, בפסקא [8] ובסוף פסקא [9], ודרשת ה"מה מצינו", שדרכה מנסה בעל הסוגיא ללמוד ברכות הנהנין דרך בניין אב מ"כרם" ו"קמה" או "שבעת המינים", דרשה המהווה רוב מניינה ובניינה של פסקא [9] הארוכה.

את שני היסודות הללו שאב בעל הגמרא ממקורות אחרים. הקל וחומר מופיע בשם רבי ישמעאל במכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, פרשה טז, וכן במקבילות בירושלמי ברכות ז א, יא ע"א (בשם רבי), וגם בבבלי ברכות מח ע"ב, ואילו בניין האב מ"כרם" ו"קמה" לקוח מבבלי בבא מציעא פז ע"ב. נראה שבעל הגמרא שלנו הכיר את הסוגיות בבבלי ברכות מח ע"א ובבבלי בבא מציעא פז ע"ב, והתבסס עליהן. וזה לשון הברייתא עם הקל וחומר כפי שהיא מובאת בבבלי ברכות מח ע"ב:

תנו רבנן: מנין לברכת המזון מן התורה? שנאמר: ואכלת ושבעת וברכת – זו ברכת הזן, את ה' אלהיך – זו ברכת הזמון, על הארץ – זו ברכת הארץ, הטובה – זו בונה ירושלים, וכן הוא אומר: ההר הטוב הזה והלבנון, אשר נתן לך – זו הטוב והמטיב. אין לי אלא לאחריו, לפניו מנין? אמרת קל וחומר, כשהוא שבע מברך – כשהוא רעב לא כל שכן?³⁸

ההקשר שבו מופיע הקל וחומר במדרש ההלכה המקורי הוא ההקשר שבו הוא מופיע בסוף פסקא [9] בנוסח דפוס וילנה של הסוגיא שלנו: לאחר שנקבע על סמך הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת" (דברים ח י) שיש לברך לאחר אכילת שבעת המינים או לאחר אכילת לחם, הברייתא מוכיחה על סמך קל וחומר שיש לברך גם לפני האכילה. אך השימוש בקל וחומר זה בסוף פסקא [9] בסוגיא שלנו הוא שימוש משני, שכן הקל וחומר מופיע שם רק בדפוסים, ולא בשום עד אחר. מקומו המקורי של הקל וחומר הוא בפסקא [8], ושם ההקשר שונה במקצת: לאחר שבעל הגמרא קבע שנתר רק "הלול" אחד לכל היותר ל"ברכה", הוא מחליט ש"הלול" זה בא ללמד על ברכה שלאחר האכילה: "אשכחן לאחריו, לפניו מנין?" [7], והוא משתמש בקל וחומר זה כדי להוכיח שאם התורה מחייבת ברכה לאחר אכילה כל שהיא, היא מחייבת ברכה גם לפני אכילה זו, מכוח קל וחומר. ונראה ברור שהגרסן האחראי לגירסת הדפוסים הוסיף את הקל וחומר גם בסוף פסקא [9] משום שהכיר את השימוש המקורי בקל וחומר זה. את הגרסן הפתיעה העובדה שבעל הגמרא הביא את הקל וחומר בפסקא [8], כדי להוכיח שגם אם נסב את ה"הלול" הנותר לברכה לעניין ברכה אחרונה ניתן ללמוד ברכה ראשונה מקל וחומר, אך לא חזר על הקל וחומר בסוף פסקא [9], לאחר שקבע שמברכים לפני אכילת שבעת המינים מכוח הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת", שלכאורה עניינו ברכה אחרונה דווקא. הוא הוסיף, אפוא, את הקל וחומר גם בסוף פסקא [9].

ונראה שבעל הגמרא המקורי לא טרח לחזור על הקל וחומר משום שכבר קבע בפסקא [8] שכל אימת שחייבים לברך ברכה אחרונה מן התורה חייבים לברך גם ברכה ראשונה מכוח קל וחומר, ופשוט היה לו שכל הניסיון לבנות אב מכרם וקמה בפסקא [9] יסודו בהנחה שאין זה משנה אם הברכה המפורשת בפסוק היא לפני האכילה או לאחריה, שכן אף כשהתורה מחייבת ברכה במפורש לאחר האכילה, הדרישה היא לברך גם לפני האכילה, מכוח קל וחומר. אך עצם השימוש בקל וחומר בפסקא [8] מוקשה, משום שקושיית הגמרא בפסקא [7] אינה ברורה כל צורכה. מדוע מניח בעל הגמרא שאם נותר "הלול" אחד לברכה אזי הברכה הנלמדת היא ברכה אחרונה דווקא, ולא ברכה ראשונה? וכבר הקשה על כך אברהם וייס:

מלשון הברייתא: מכאן אר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך, שכל המבוקש הוא

פסוק לברכה לפניו. וכן מן הסוגיא שעליה, שמבוקשני הוא רק פסוק ללפניו. בה מפורש: הניחא למאן דתני נטע רבעי... הניחא אי איליף ג"ש... אייתר ליה חד הלול לברכה, היינו בחד הלול סגי ליה. וכשאנו צריכים שני פסוקים קשיא גם למאן דתני נטע רבעי ולמאן דיליף ג"ש, ומה פירוש הדברים: הניחא... הניחא...

אבל לפי זה אין כלל מקום לקושיא: אשכחן לאחריו וכו', שהרי מן הכל מה שלפנינו שלאחריו אין לי צורך בהלול. ואפילו כשנגד לשון הסוגיא נאמר, שפה שני פסוקים ללפניו וללאחריו, אין להבין את הקושיא: ואי נמי יליף ג"ש אשכחן לאחריו וכו'. מדוע רק: ואי נמי יליף ג"ש, ולא סתם: ואי נמי אייתר חד הלול לברכה. הרי קושיא זו יסודה בהנחה, שכשיש לי חד הלול אני מקיימו בלאחריו ולא בלפניו, ובהכרח קשיא גם למאן דתני נטע רבעי, כי גם לו אייתר רק חד הלול. ועוד, הנחה זו כשלעצמה די מזורה. הלול לאחריו למה לי, הכתיב בפירוש ואכלת ושבעת וברכת.³⁹

לדברינו, שילוב קל וחומר זה בסוגיא קשה עוד יותר, שהרי לשיטתנו מטרת הסוגיא היא להוכיח שברכות הנהנין אינן מן התורה. אם זה מבוקשו של בעל הגמרא, קשה להבין מדוע שילב את הקל וחומר בתוך הסוגיא: הרי היה לו הרבה יותר נוח ללא קל וחומר זה – הוא היה יכול להעמיד את ה"הלול" הנותר לעניין ברכה אחרונה, ולהשאיר את ברכות הנהנין כולן במעמד של מצווה מדרבנן, כפי שביקש.

בראש ובראשונה נראה שבעל הגמרא הכיר את הקל וחומר בהקשרו המקורי, בקשר לדברים ח י, והוא ידע שקל וחומר זה היה מוכר לתלמידי חכמים. כדי לעמוד במשימה שקבע לעצמו, ולהראות שאין אפשרות לטעון שברכות הנהנין הן מדאורייתא כלל ועיקר, לא די לערער על הדרשה מלשון "הלולים" – יש צורך להתמודד גם עם הדרשה החלופית, הקל וחומר: "כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן".⁴⁰ לצורך זה קבע בעל הגמרא שאפילו אם נאמר שה"הלול" הנותר הוא "לאחריו" [7],⁴¹ ניתן יהיה ללמוד "לפניו" מכוח הקל וחומר המפורסם "כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן" [8], אך גם אם נצרף קל וחומר זה לדרשה "הלולים", וגם אם נשלב בתוך הדיון גם את הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת" והקל וחומר שעליו, וננסה לבנות אב

39 א' וייס, הערות לסוגיות הש"ס הבבלי והירושלמי, רמת גן תשל"ו, עמ' 10.

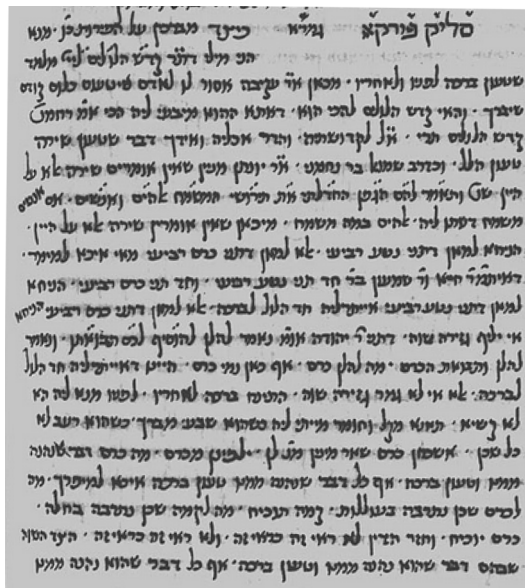
40 יחד עם הקל וחומר מובאות דרשות אחרות בביריתא ההיא כיסוד לברכה שלפני האכילה, אך אלו אסמכתאות מפוסקים בנביאים או דרשות על פי הסיפורת שבתורה, ונראה שבעל הסוגיא שלנו לא חש לדרשות הללו, וראה בהן אסמכתאות בעלמא. לעומת זאת, הקל וחומר הוא אחד משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן לפי רבי ישמעאל, והדרשה ההיא מצטיירת כיסוד למצווה מן התורה ממש, שראוי להתמודד עמה כפי שבעל הגמרא מתמודד עם הדרשה מלשון "הלולים". ובאמת נראה שדרשת רבי עקיבא מלשון "הלולים" והקל וחומר, המובאת במכילתא דרבי ישמעאל בשם רבי ישמעאל, הם מדרשים מקבילים מטעם שתי האסכולות הגדולות של מדרשי ההלכה: דבי רבי עקיבא ודבי רבי ישמעאל. ראו בנוביץ' (לעיל, הערה 3), עמ' 94-95.

41 <.. > אי יליף גזירה שוה דתני ר' יהודה אומ', נאמר להלן להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן ותבואת הכרם מה להלן כרם אף כאן נמי כרם היינו דאייתר ליה חד הלול לברכה [6] אלא אי לא גמר גזירה שוה [7] התינח ברכה לאחריו לפניו מנא ליה [8] הא לא קשיא תאנא מקל וחומר מיייתי ליה כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן [9] אשכחן כרם שאר מינין מני' לן...". אברהם וייס (לעיל, הערה 39), עמ' 11, מעדיף את גירסת כ"י פריז, ואותה הוא מפרש כדלהלן: אם שונים כרם רבעי ואין למדים גזרה שוה, אזי אין אפשרות ללמוד מ"הלולים" כלל, ועל כורחנו ברכה אחרונה נלמדת מדברים ח י, "ואכלת ושבעת וברכת". אך פסוק זה מצביע על ברכה לאחר המזון, ברכה לפני המזון מניין לו? הא לא קשיא, התנא למד ברכה ראשונה מקל וחומר, כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. לפירושו של וייס אף בפיסקא [8] הקל וחומר הוא זה של רבי ישמעאל שבמכילתא, והוא מוסב על מצוות התורה "ואכלת ושבעת וברכת". בכך פותר וייס את הקושיא שלו דלעיל: מה ראה בעל הגמרא לקבוע באופן שרירותי שה"הלול" הנותר מלמד ברכה לאחר דווקא. לגירסת זו ופירושה זה אין המדובר ב"הלול" הנותר, אלא במצווה מפורשת לברך לאחר אכילת פת או שבעת המינים.

אך באמצע את גירסת כ"י פריז התעלם וייס מן המבנה הכימטי של הסוגיא ומן הרטוריקה הגלומה בו, ממהלך הסוגיא המעוצב לתפארת וממטרתה הברורה של הסוגיא, לערער על היסוד מן התורה לברכות הנהנין. בגירסת זו הסוגיא הופכת לבליל של הערות על כל הדעות בעניין כרם רבעי ונטע רבעי המשמשות בערבוביה, ומסקנת הסוגיא אינה חד-משמעית: מצד אחד יש בסיס מן התורה לברכות הנהנין, מקל וחומר, אך בכל זאת מערערים על האפשרות שמדובר במצווה מן התורה, וקובעים "סברא הוא" (ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: מסקנת הסוגיא"). ואכן, בסופו של דבר נאלץ וייס לטעון שהסוגיא המקורית הייתה קצרה הרבה יותר מזה הנמצאת לפנינו בכ"י פריז, וסדרה של אי-הבנות גרמה לשילוב חומר היצוני לתוך נוסח התלמוד; עיינו שם, עמ' 13-14.

נראה פשוט, אפוא, שגם גירסת כ"י פריז מבוססת על גירסת רוב העידים, ומבנה הסוגיא ומהלכה הם כפי שתיארנו גם לדעת הגרסן האחראי לגירסת כ"י זה. יסוד הגירסת בטעות סופר: סוף פיסקא [6] ותחילת פיסקא [7] הושגשו מחמת הדומות, וצריך להשלים לפי נוסח שאר העידים: "אלא אי לא גמר גזרה שוה [ברכה מנין ואי נמי גמר גזרה שוה] התינח ברכה לאחריו לפניו מנא ליה".

מכרם וקמה לכל טעימה, תצא לנו לכל היותר ברכה ראשונה ואחרונה על כרם, קמה וזית [9]. על ידי שילוב הקל וחומר בתוך הדיון הראה בעל הגמרא שגם קל וחומר זה אינו מספיק כדי לשמש בסיס לברכות הנהנין, וגם בכך הפגין וירטואוזיות.



כ"י פאריז וגירסאותיו

בכך יש הסבר לעצם שילוב הקל וחומר בסוגיא. ועדיין קשה, מה ראה בעל הגמרא להכניס את הקל וחומר דווקא בשלב זה של הדיון? כפי שהקשה וייס, גם למאן דתני נטע רבעי נותר "הלול" אחד לברכה, ולמה לא קבע כבר לאחר פיסקא [4] שאף אם נאמר ש"הלול" זה הוא "לאחריו", ניתן ללמוד "לפניו" מקל וחומר? לחילופין, היינו מצפים שישמור בעל הגמרא את הקל וחומר לפיסקא [9], הדיון ב"קמה" ובשבעת המינים, כדי שישלב אותו בסוגיא בהקשרו המקורי, כקל וחומר מן הברכה האחרונה על הפת או על שבעת המינים, הנלמדת מן הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת" (דברים ח ז)! כאמור, הגרסן האחראי לגירסת הדפוסים חש בקושי הזה, וחזר על הקל וחומר גם בסוף פיסקא [9].

נראה שבעל הגמרא שיבץ את הקל וחומר בפיסקאות [7-8], סמוך לפני פיסקא [9], משום שהקל וחומר מהווה תשתית הכרחית לבניין האב שבפיסקא [9]. כפי שנראה להלן בסמוך, בעל הגמרא העביר מן המוכן בניין אב מ"כרם" ו"קמה" מבבלי בבא מציעא פו ע"ב. בהקשר שבו משמש בניין האב בסוגיא שלנו מציע בעל הגמרא ניסיון נפל שיוכיח שכשם שמברכים על יין, על סמך המילה "הלולים", ועל פת, על סמך הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת", כך מברכים על כל דבר שנהנים ממנו, כדברי רבי עקיבא בברייתא שבפיסקא [2]. הצד השווה שביין ופת, "כרם" ו"קמה", הוא "דבר שנהנה וטעון ברכה". אך דא עקא שהברכה של רבי עקיבא הנלמדת מ"כרם" היא ברכה ראשונה, ואילו ברכת המזון היא ברכה אחרונה! כדי לשוות היגיון למהלך הזה היה צריך בעל הגמרא להראות עוד לפני הצעת בניין האב על דעת המאן דתני כרם רבעי ויליף גזרה שווה [9] שאין זה משנה אם פסוק מסוים נדרש לעניין ברכה ראשונה או אחרונה, שכן גם אם מדובר לפי הדרשה עצמה בברכה אחרונה, ניתן ללמוד ממנה ברכה ראשונה מכוח קל וחומר.

לכן בנה בעל הגמרא את הסוגיא בצורה הכיאסטית שתוארנו לעיל:

- [4] הניחא למאן דתני נטע רבעי...
- [5] ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי וליף ג"ש...
- [6] אלא למאן דתני כרם רבעי ולא וליף ג"ש ברכה מנא ליה?
- [7-9] ואי נמי וליף גזרה שווה... אשכחן כרם, שאר מינין מניין?
- [10] ולמאן דתני נטע רבעי... מידי דלאו בר נטיעה ... מנא ליה?

קודם הוא קבע "הניחא למאן דתני נטע רבעי", ובשלב הזה הוא הסתפק בקביעה "הניחא", משום ששאלת הדרך המדויקת שבה לומדים ברכות הנהנין מ"הלולים", אם ישירות מ"הלול" אחד ואם מקל וחומר מברכה אחרונה הנלמדת מ"הלול" אחד, לא הייתה חשובה לו. אחר כך הוא קבע "הניחא למאן דתני כרם רבעי אי וליף גזרה שווה", וגם בשלב זה לא ראה עדיין צורך לדייק בעניין הקל וחומר. אחר כך קבע ש"למאן דתני כרם רבעי ולא וליף גזרה שווה" אין שום בסיס

לברכות הנהנין מן התורה, וחזר לדון בשתי המחנות הראשונות. בשלב זה ביקש להראות שגם למאן דיליף גזרה שווה ולמאן דתני נטע רבעי אין בסיס להרחיב את ברכות הנהנין לעבר כל הנאה, וכאן היה חשוב לו להראות בדיוק את הגבולות של ברכות הנהנין לדעת כל מחנה: למאן דתני כרם רבעי ויליף גזרה שווה, אשכחן לאחריו בכרם ובקמה, וניתן ללמוד משניהם בקל וחומר לפניו בכרם ובקמה, אך ניסיון לבנות אב מברכות אלו לכל הנאה לא יצלח: לכל היותר ניתן לרבות ברכה לפני "זית שמן" ולאחריו. נמצינו למדים שהמהלכים שבפיסקאות [7-9] קשורות קשר הדוק זה בזה, והיה חשוב לשלב את הקל וחומר דווקא במקום הזה.

את בניין האב מ"כרם" ו"קמה" שבפיסקא [9] העביר בעל הגמרא מבבלי בבא קמא פז ע"ב. בעל הגמרא קבע שלמאן דתני כרם רבעי ויליף גזרה שווה נותר "הלול" לברכה, אך ברכה זו שייכת רק בכרם. מה היסוד לברכה ראשונה במאכלים אחרים, חוץ מענבים ויין? על כך משיב בעל הגמרא בניסיון סרק לבנות אב מן המילה "הלולים", השייך למאן דאמר זה רק בכרם, אך מתברר ש"כרם" מיוחד בכך שיש בו דין עוללות, ואי אפשר ללמוד ממנו לשאר דברים שמהם נהנים. על כך טוען בעל הגמרא שגם על הפת חייבים לברך, מכוח הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת", שלפי הדעה התנאית שהתקבלה הלכה למעשה מחייב ברכה לאחר אכילת פת דווקא, ובפת אין דין עוללות, אלא שיש בה דין חלה. וחוזר חלילה. לכן מבקש בעל הגמרא לבנות אב מפת ויין: המשותף לפת ויין הוא שנהנים מהם והם טעונים ברכה. האם ניתן לבנות מהם אב לכל דבר שממנו נהנים, שהוא טעון ברכה? בעל הגמרא משיב שאין אפשרות כזו, שכן פת ויין מיוחדים בכך שיש בהם צד מזבח. לכל היותר ניתן לכלול גם זית שמן, שאף בו צד מזבח. הניסיון לבנות אב מפת ויין לכל דבר שנהנים ממנו נכשל, וכאמור, בעל הגמרא שלנו ביקש שהמהלך ייכשל כדי שיוכל להוכיח שלכל הדעות ברכות הנהנין אינן אלא מדרבנן. אף הניסיון לבנות אב משבעת המינים, שבהם נאמר "ואכלת ושבעת וברכת" לדעת רבן גמליאל במשנה ח בפירקין,⁴² נכשל: שכן שבעת המינים מיוחדים בכך שמביאים מהם ביכורים.

אך כפי שהבחין אברהם וייס,⁴³ בעל הגמרא אינו משתמש בלשון "פת" או "לחם" בציינו את חובת ברכת המזון על פי דברים ח י, אלא בלשון "קמה", מילה מקראית שמשמעה תבואה עומדת דווקא, לפני הקציר. איזה היגיון יש בשימוש בלשון "קמה" כשנושא הדיון הוא הברכה על הפת הנאמרת בשעת אכילתה דווקא? הרי כדי להפוך "קמה" ל"פת" צריך להעבירה קצירה, עימור, דישה, טחינה, זרייה, ברירה, הרקדה, לישה ואפייה!

כפי שהראה וייס,⁴⁴ בעל הגמרא לא המציא את בניין האב שבאמצעותו הוא מנסה להרחיב את דין ברכות הנהנין מכרם לשאר המינים, אלא העביר אותו מבבלי בבא מציעא פז ע"ב. לפי דברים כג כה-כו, פועל העובד בכרם או בקמה יכול לאכול מן היבול שבו הוא עוסק, ולפי משנה בבא מציעא ז ב, כרם וקמה לאו דווקא אלא "ואלו אוכלין מן התורה: העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה, ובתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו, ובדבר שגידולו מן הארץ". על המשנה ההיא מצאנו סוגיא בבבלי בבא מציעא פז ע"ב, כדלהלן:

מנא הני מילי? דכתיב: כי תבא בכרם רעך ואכלת.

אשכחן כרם, כל מילי מנא לן? גמרינן מכרם: מה כרם מיוחד – דבר שגידולי קרקע, ובשעת גמר מלאכה – פועל אוכל בו, אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה – פועל אוכל בו.

מה לכרם – שכן חייב בעוללות!

גמרינן מקמה. קמה גופה מנא לן? – דכתיב: כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך.

מה לקמה – שכן חייבת בחלה! ...

כרם יוכיח.

מה לכרם – שכן חייב בעוללות!

קמה תוכיח.

42 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [9].

43 וייס (לעיל, הערה 39), עמ' 12.

44 וייס, שם, עמ' 12-13.

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן: שכן דבר שגידולי קרקע ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו, אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו. מה להצד השווה שבהן – שכן יש בהן צד מזבח. ואתא נמי זית, דאית ביה צד מזבח.

וזית במה הצד אתי? הוא גופיה כרם איקרי, דכתיב: ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית! אמר רב פפא: כרם זית – אקרי, כרם סתמא – לא אקרי. מכל מקום קשיא!

אלא אמר שמואל: אמר קרא וחרמש – לרבות כל בעלי חרמש...

בסוגיא המקורית בבבא מציעא בניין האב הוא מ"כרם" (דברים כג כה) ו"קמה" (דברים כג כו), והכוונה היא לענבים בעודם על הגפנים בכרם ולדגן בעודו "קמה", עומד בשדה. בסוגיא שלנו, לעומת זאת, בניין האב הוא מ"הלולים" (ויקרא יט כד), המתפרש מלשון ענבי הכרם, למאן דתני כרם רבעי, ו"ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם... ואכלת ושבעת וברכת" (דברים ח ט-י). היה לו לבעל הגמרא לכתוב "לחם יוכיח" במקום "קמה תוכיח", אלא שהסתמך על הנאמר בסוגיא בבבא מציעא, ושם הלשון "קמה" מתייחסת בראש ובראשונה למלילות הנקטפות על ידי הפועל, אך הלשון "חלה תוכיח" מתייחסת ל"קמה" גם לאחר שהכינו ממנה בצק, ולכן לא חש צורך לשנות את לשון הסוגיא ההיא.

בעיבוד הסוגיא ההיא לצורך הסוגיא שלנו ביקש בעל הגמרא להוכיח שבניין האב, התקף שם הלכה למעשה, אינו עובד במקרה דנן, ואין שום דרך להרחיב את הדרישה לברך על "כרם" ו"קמה" לעבר שאר המינים, פרט לזית, שכמו כרם וקמה יש בו צד מזבח.

הקל וחומר שבפיסקאות [7-8] ובניין האב שבפיסקא [9] מצטרפים, אפוא, למחלוקת רבי חייא ורבי שמעון ברבי שבפיסקא [4]: את כל אלה שאב בעל הגמרא ממקורות אחרים ועיבד אותם כדי להתאימם למטרה שלו. הסוגיא כולה היא מלאכת מחשבת המשלבת בתוכה מקורות קיימים, מקורות מעובדים ומהלכים מקוריים של בעל הסוגיא, במטרה להוכיח שדרשות התנאים שלפיהן ברכות הנהנין הן מדאורייתא אינן היסוד האמתי לברכות הנהנין.



קמה (צילום: נתי שוחט, פלאש 90)



כרם בשומרון

עיוני פירוש

[2] **דתנו רבנן: קדש הלולים לה' – מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.**

דרשה זו אינה ברורה כל צורכה. מה היחס בין דברי התנא קמא לדברי רבי עקיבא? על סמך הלשון "מכאן אמר רבי עקיבא" נראה לומר שדברי רבי עקיבא מבוססים על דברי תנא קמא. אך כמה תהיות בדבר: (א) מה פשר הלשון "לפניהם ולאחריהם" בדברי תנא קמא? לאיזה שם עצם ברבים מתייחס התנא קמא?⁴⁵ (ב) אם הביטוי "לפניהם ולאחריהם" מתייחס לכל סוגי האוכל, מה מחדש רבי עקיבא בחזרו על הדרישה לברך לפני הטעימה? ואם התכוון התנא קמא למשהו אחר, ולא לסוגי אוכל שונים, כיצד הסיק רבי עקיבא מדבריו שאסור לטעום כלום בלא ברכה? (ג) אם התנא קמא מתייחס לאכילת חולין בכלל, והדרישה לברך לפני האוכל ולאחריו יסודה ב"הלולים", לשון רבים, הרי שגם הברכה לאחר המזון נדרשת מ"הלול" אחד. אך איזה צורך יש בדרשה זו, כשמפורש בדברים ח'י "ואכלת שבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך", המתפרש בכל מקום כברכה שלאחר המזון?

שתי מקבילות נשתמרו למדרש הלכה זה. בספרא קדושים פרשה ג, סימנים ח-ט, שנוי:

(ח) קודש מה קודש אמור להלן טעון חומש וביעור אף קודש האמור כאן טעון חומש וביעור.
(ט) הלולים, מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו, מיכן היה רבי עקיבא אומר לא יטעום אדם כלום קודם שיברך.

ובירושלמי ברכות ו א, י ע"א:

תני רבי חייא: קודש הלולים, מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו. מיכן היה רבי עקיבא אומר לא יטעום אדם כלום עד שיברך.

בניגוד לנוסח דברי התנא קמא שבבבלי, "מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם", שני המקורות הארץ-ישראליים גורסים "מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו". ונראה שבדרשה המקורית, כפי שהיא משתקפת בספרא ובירושלמי, התנא קמא אינו מוציא את המקרא מידי פשוטו. בסימן ח קובע התנא שפרות השנה הרביעית הם "קודש", ו"קודש" זה, כמו מעשר שני שאף הוא נקרא "קודש", טעון חומש וביעור, ובסימן ט הוא ממשיך וקובע על סמך המילה "הלולים" ש"קודש" זה טעון גם הלולים, דהיינו ברכה לפניו וברכה לאחריו. לשיטת התנא שבספרא, ה"הלולים" שבפסוק הם ברכות הדרושות לפני אכילת פרות רבעי בירושלים ולאחריה.⁴⁶ פרות רבעי הם "קדש לה'", ולפי הפרשנות של חז"ל הכוונה היא שהם נאכלים לבעלים בירושלים או נפדים על ידו בכסף, והדמים מועלים לירושלים ובהם נקנים דברי מאכל הנאכלים שם. בהקשר זה מתפרשת המילה "הלולים" מלשון הלל הנאמר לה' בשעת אכילת "קדש" זה בירושלים, ומן הריבוי "הלולים" דורש התנא קמא שיש לברך לפני אכילתו ולאחריו.

דברי התנא קמא קרובים, אפוא, לפשוטו של מקרא, ואין בהם כדי להוות יסוד לברכות הנהנין בכלל. היסוד לברכת הנהנין הוא בדברי רבי עקיבא המסיק מדברי תנא קמא שכשם שנטע רבעי טעון ברכה לפניו ולאחריו, כך חולין טעונים ברכה לא רק לאחריהם, וכפי שמשמע מדברים ח

45 רש"י, ד"ה קדש הלולים, פירש: "בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה". ואכן כך משמע מן המקבילות, כפי שנראה להלן. אך אין בכך הסבר ללשון הרבים שבבבלי, "לפניהם ולאחריהם", ונראה פשוט שבעל הגמרא סבר שאף התנא קמא עוסק בברכת הנהנין בכלל, שהרי כשנותר "הלול" אחד לברכה הוא שואל: "אשכחן לאחריו, לפניו מניין" (ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מברך וקמה"). ומשמע שסבר שבבבלייתא המקורית נדרש "הלול" אחד לברכה אחרונה דווקא, ולא דווקא על פרות רבעי, ומכיוון שרבי עקיבא לא הזכיר אלא ברכה ראשונה, פשוט הוא שכוונתו לתנא קמא, כפי שנפרש להלן.

46 כפי שפירש רבנו הלל בספרא שם, ד"ה מכאן היה ר' עקיבא אומר, ובעל ספר חרדים על הירושלמי שם, ד"ה קדש הלולים.

י, "ואכלת ושבעת וברכת", אלא גם לפנייהם: "לא יטעום אדם כלום עד שיברך". אך כיצד הסיק רבי עקיבא ממצוות "הלולים" בנטע רבעי שיש לברך לפני כל טעימה, גם של פרות שאינם פרות רבעי?

באופן כללי נראה ברור שרבי עקיבא ראה בהלכות ערלה ונטע רבעי דגם להבנת היחס כלפי האוכל בכלל: אף על פי שאדם נוטע אילן, אין האילן שייך לו. והא ראייה: פרות שלוש השנים הראשונות אסורים לו לחלוטין, פרות השנה הרביעית הם קודש, ומותרים לו רק בירושלים ורק תוך כדי הלולים לקב"ה לפני האכילה ולאחריה, ורק מן השנה החמישית ואילך יוצאים הפרות לחולין. נטע רבעי הוא טקס המעביר את הבעלות על האילן מהקב"ה לנטע. אך כלום ניתן לומר שפרות השנה החמישית ואילך אינם שייכים לקב"ה? מי מצמיח מחדש את האשכולות בשנה החמישית? הרי כשם שהלכות ערלה ונטע רבעי מלמדות אותנו שהנאה מן האילן נתפסת כמעילה עד שהאילן כולו יעבור את השלב של "קדש" ו"הלולים" בשנה הרביעית, מן הסתם גם פרות החולין, מן השנה החמישית ואילך, אף על פי שאינם קודש ואינם טעונים אכילה בירושלים ופדיון וביעור, עדיין צריכים "הלולים".

אפשר שרבי עקיבא היסב את הביטוי "הלולים לה" שבפסוק כה על מה שבא אחריו דווקא: "וּבִשְׁנֵה הַרְבִּיעִת יִהְיֶה כָּל פְּרִי קֹדֶשׁ. הַלּוּלִים לָהּ, וּבִשְׁנֵה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פְּרִי הַלְּהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". רבי עקיבא קיבל את הפרשנות של התנא קמא ש"הלולים" הוא לשון ברכה, אך במקום, או בנוסף, לפרשנות התנא קמא שלפיה ה"הלולים" נאמרים לפני אכילת פרות השנה הרביעית בירושלים ולאחריה, פירש רבי עקיבא שגם לאחר הוצאת האילן כולו לחולין בשנה הרביעית דרושים "הלולים לה" בשנה החמישית לפני האכילה, וכן בכל שנה ושנה בכל הזדמנות שבה אוכלים פרות, ורק לאחר הברכה "תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו". לפי פרשנות זו ניתן להבין למה הדגיש רבי עקיבא את הברכה שלפני הטעימה דווקא: ההלולים לה' באים בפסוק לפני תיאור אכילת הפרות בשנה החמישית ואילך. כעין זה מצאנו בירושלמי ברכות ו א, ט ע"ד – י ע"א: "אמר רבי אבהו: כתיב פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם העולם כולו ומלואו עשוי ככרם. ומהו פדיונו? ברכה". אפשר שמטרתו המקורית של רבי אבהו הייתה להסביר את ההיגיון שמאחורי המסקנה שהסיק רבי עקיבא מדברי התנא קמא.⁴⁷ כשם שכרם רבעי טעון פדיון על ידי חילול ואכילה בירושלים, כך פרות החולין של השנה החמישית ואילך טעונים ברכה לפני שטועמים מהם.

מדברינו עולה שבמדרש ההלכה המקורי מלשון "הלולים" הדגש היה על הברכה שלפני האכילה: התנא קמא מציין אמנם ברכה "לאחריה", אך הכוונה לאכילת פרות נטע רבעי דווקא. רק רבי עקיבא עוסק לדברינו בברכות הנהנין בכלל. אך לא כן פירש בעל הגמרא שלנו: אף שדברי רבי עקיבא מוסבים במפורש על הברכה שלפני האכילה, ואף שהסוגיא הביאה את הברייתא הזאת כתשובה לשאלה "מנא הני מילי" המוסבת על משנה ברכות ו א, שעניינה ברכות לפני האכילה, שואל בעל הגמרא בהמשך הסוגיא [7], לאחר שהראה שלכל היותר נותר "הלול" אחד כדי ללמוד ממנו ברכה על המזון, "אשכחן לאחריו, לפנינו מניין" – כאילו עיקר הדרשה בברייתא מוסב על הברכה שלאחר המזון דווקא. מכאן שבעל הגמרא פירש את דברי התנא קמא כאילו גם הם מוסבים על אכילת פרות חולין בכלל, הטעונים ברכה לפנייהם.⁴⁸ לפי הפרשנות שלו אין חידוש של ממש בדברי רבי עקיבא, והם דווקא מדגישים את הטפל, ולא העיקר, שכן עם צמצום הדרשה ל"הלול" אחד מסתבר לדעתו שלמדים ממנו ברכה שלאחר המזון דווקא.

47 זאת חרף העובדה שבסוגיית הירושלמי במתכונתה הנוכחית דברי רבי אבהו מופיעים לפני הברייתא. פשוט הוא שהברייתא קדמה לרבי אבהו מבחינה כרונולוגית, ואין נראה שבמקרה דרש רבי אבהו דרשה הלומדת ברכות הנהנין מכרם רבעי מבלי להכיר כלל את הברייתא.

48 שלא כפירוש רש"י (ראו הערה 46 לעיל) שפירש שגם לפי הבבלי התנא עוסק בברכה על אכילת נטע רבעי בלבד, ושלא כפירוש הריטב"א על אתר, ד"ה דתנו רבנן, שפירש שגם לפי התנא קמא "לאחריהם" לאו דווקא, ואף הוא, כמו רבי עקיבא, דורש מן הפסוק ברכה ראשונה בלבד; עיין שם, וראו חידושי הריטב"א מסכת ברכות, בעריכת מ' הרשקר, ירושלים תשמ"ה, עמ' ריח, והערה 15 של המהדיר שם.

[3] אחליה והדר אכליה

דומה שבדרשה זו ובמקבילתה בירושלמי מעשר שני ה ב, נו ע"א (=פאה ז ו, כ ע"ב):

רבי זעירא בעא קומי רבי אבהו: מניין שהוא טעון פדיון? שנאמר "קודש הלולים", קודש חילולים, לא מתמנעין דרבנן דרשי בין ה"א לחי"ת

משמשות המילים "חילול" ו"פדיון" בשני מובנים: (א) עצם המצווה של נטע רבעי: הוצאת הפרות לחולין או פדיונם מקדושתם על ידי קיום מצוות נטע רבעי, בין בהבאת הפרות עצמם לירושלים ואכילתם שם ובין בהמרתם בכסף והבאת דמיהם לירושלים; (ב) פרט מפרטי הלכות נטע רבעי: האפשרות להמיר את הפרות בדמיהם, ובכך להוציאם לחולין מחוץ לירושלים. עצם הפרשנות של חז"ל למצוות נטע רבעי הייתה שנויה במחלוקת, שכן בימי הבית השני הייתה ההלכה הרווחת שפרות השנה הרביעית נאכלים לכוהנים; לכן נדרשו פסוקים כדי להוכיח את עצם ההלכה שקדושת פרות רבעי היא כקדושת מעשר שני, וגם את הפרט שניתן לפדותו בכסף כמעשר שני.⁴⁹

[5] דתניא: רבי אומר, נאמר כאן: להוסיף לכם תבואתו, ונאמר להלן: ותבואת הכרם – מה להלן כרם אף כאן כרם

כך הגירסא ברוב העדים. כתב יד פריז גורס "דתני רבי יהודה אומר" במקום "דתניא רבי אומר", וכפי שהראינו לעיל, במדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: כרם רבעי ונטע רבעי", מן הפרפרזה של הסוגיא שלנו בשאלות מוכח שהגזרה השווה לא הובאה בסוגיא שהייתה לפני בעל השאלות כברייתא כלל. המילים "דתניא רבי אומר", או "דתני רבי יהודה אומר", לגירסת כתב יד פריז, הן משניות אפוא בסוגיא, ונוספו בתקופה הבתרת-למודית, ונראה שהן נוספו משום שהמגיה הבתרת-למודי הוטרד מכך שגזרה שווה לא מוכרת מופיעה בסוגיא התלמודית ללא ייחוס כל שהוא – והרי כלל בדינו, "אין אדם דן גזרה שווה לעצמו".⁵⁰

אך מדוע יוחסה גזרה שווה זו לרבי יהודה או לרבי יהודה הנשיא דווקא? ישנן כמה אפשרויות: אם נאמץ את גירסת כ"י פריז, "תני רבי יהודה אומר", אפשר שיסוד הייחוס לתנא זה הוא משנה תרומות ג ט: "רבי יהודה אומר: אין לנכרי כרם רבעי".⁵¹ לפי משנה זו, עוד לפני שנחלקו רבי חייא ורבי שמעון ברבי אם שונים "כרם רבעי" או "נטע רבעי" במשנה, התייחס רבי יהודה מפורשות ל"כרם רבעי", ולדעת בעל הגמרא, שיש בניסוח זה נפקא מינה הלכה למעשה, ניתן ללמוד מן המשנה ההיא שאף רבי יהודה הגביל את דין פרות רבעי לכרם. ומכיוון שהדרשה מלשון "הלולים" שבפיסקא [3] אינה מסתברת אלא על רקע דברי אמוראי ארץ ישראל, מן הסתם דרש התנא רבי יהודה את הגזרה השווה המובאת בפיסקא [5] בסוגיא, וכדרכם של תנאים הדורשים את התורה על פי מידות הדרש. לכן ייחס מגיה בתרת-למודי את הדרשה האנונימית שבפיסקא [5] לתנא רבי יהודה, והביאה בלשון "תניא". לדברינו לעיל,⁵² השימוש בלשון "כרם רבעי" בפי רבי יהודה במשנה תרומות ג ט יסודו במעשה שהיה המובא במקבילה בתוספתא תרומות ב יג. אך נראה פשוט שהגרסן המגיה, שייחס את הדרשה שבפיסקא [5] לרבי יהודה, לא הכיר את התוספתא, ובעקבות הסוגיא שלנו סבר שמי ששונה "כרם רבעי" סבור שדין פרות רבעי מוגבל לענבים.

קשה יותר להסביר את גירסת רוב הספרים, "תניא, רבי אומר".⁵³ מדוע בחר מגיה בתרת-למודי לייחס את הדרשה הזאת, שמצא לפניו ברובד העריכה של הסוגיא שלנו, לרבי יהודה הנשיא דווקא? אמנם לא מצאנו ששמו של רבי יהודה הנשיא מוזוהה בשום מקור אחר עם הגבלת דין

49 ראו לעיל, הערה 6, והפניות למחקרים שם.

50 ירושלמי פסחים ו א, לג ע"א; בבלי פסחים סו ע"א; נדה יט ע"ב, וראו ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 195-196; י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 372-373. לעומת המגיה הבתרת-למודי הסתפק בעל הגמרא שלנו בכך שייחס את הגזרה שווה לחכם אנונימי, "מאן דתני כרם רבעי ויליף גזרה שווה".

51 ראו אפשטיין (לעיל, הערה 21), עמ' 15 הערה 1.

52 ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: כרם רבעי ונטע רבעי".

53 וראו גם הסברו של אפשטיין, לעיל, הערה 26.

פרות רבעי לכרם, ואף לא מצאנו בשום מקור אחר גזרה שווה "תבואה-תבואה" מכלאי הכרם לצורך הגבלה זו, אך מצאנו את המילים "מה להלן כרם אף כאן כרם" במקור אחר הקשור לעניין פרות רבעי, ואפשר שהוא שריד מגזרה שווה אחרת של רבי יהודה הנשיא. במשנה סוטה ח ד מצאנו דרשה לדברים כד ה, פטור הלוקח אישה חדשה מן הצבא:

ואלו שאינן זוין ממקומן: בנה בית וחנכו, נטע כרם וחללו, הנושא את ארוסתו, הכונס את יבמתו, שנאמר: נקי יהיה לביתו שנה אחת, לביתו – זה ביתו, יהיה – זה כרמו, ושמח את אשתו – זו אשתו, אשר לקח – להביא את יבמתו...

לפי פשוטו של מקרא, מי שבנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חללו וארס אישה ולא לקחה חוזר מערכי המלחמה (דברים כ ה-ז), מתוך חשש שמא לא יזכה ליהנות מהם, אך רק הלוקח אישה מקבל פטור נוסף משירות צבאי למשך שנה לאחר שזכה באישה (דברים כד ה). ההלכה התנאית המובאת בסתם משנה זו מרחיבה את הפטור השני כדי שיכלול גם את מי שבנה בית וחנכו ונטע כרם וחללו, על סמך הדרשה "לביתו – זה ביתו; יהיה – זה כרמו". הדרשה בעניין הכרם אינה ברורה כל צורכה: מה הקשר בין המילה "יהיה" לבין כרם? במדרש התנאים לדברים כד ה מצאנו הסבר:

נקי יה' לבי' שנה אחת לביתו זה ביתו ונאמר (ויק' יט כד) יהיה כל פריו מה להלן כרם אף כאן כרם: יהיה זה כרמו: ושמח את אשתו זו אשתו: אשר לקח להביא את יבמתו: מיכן אמ' אלו שאינן זוין ממקומן בנה בית וחנכו נטע כרם וחללו והנושא את ארוסתו...

מכיוון שהדרשה שבמשנה מובאת בסתם אפשר שהיא יוחסה לרבי יהודה הנשיא, ואף הדרשה "מה להלן כרם אף כאן כרם", הדורשת "יהיה" מלשון כרם על סמך גזרה שווה "יהיה-יהיה" מן הפסוק "יהיה כל פריו [קדש הלולים לה]" (ויקרא יט כד), היא של רבי יהודה הנשיא. ואם כן הדבר, אפשר שהייתה מסורת שלפיה אכן דרש רבי יהודה הנשיא "מה להלן כרם אף כאן כרם", אך יסוד הלימוד הוא במצוות רבעי, וממנה למדו שאף "יהיה" הנאמר אצל הלוקח אישה חדשה משמעה כרם. לא מפורש בדרשה זו שנטע רבעי מוגבל לענבים, ונראה לפרש ש"כרם" לאו דווקא, אלא הכוונה לפרות האילן בכלל, ואף הנוטע זית או אילן אחר וחילל את פרותיו בשנה הרביעית "נקי יהיה... שנה אחת", שהרי רבי סתם במשנה סוטה ח ב שדברים כ ו מתייחס לא רק ל"כרם" שלא חולל, כמפורש בפסוק, אלא הכוונה לכל מיני אילנות מאכל, והדעת נותנת שהוא הדין גם במשנה סוטה ח ד, בעניין הכרם שכבר חולל במשך השנה הראשונה. ואף על פי כן, יש בסתם המשנה סוטה ח ד ובמדרש ההלכה שעליו היא מתבססת יסוד לכך שרבי יהודה הנשיא כינה את פרות רבעי "כרם", ואפשר שזה הספיק למגיה בסוגיא שלנו לייחס לו את הגישה שהגה בעל הסוגיא, המגבילה את דין קדושת פרות רבעי לכרם.

על כל פנים, בין אם נגרוס "רבי יהודה" ובין אם נגרוס "רבי", מדובר בייחוס בתורת-למודי. כבר ראינו לעיל במדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: כרם רבעי ונטע רבעי" שמדרש ההלכה שבפיסקא [5] הובא במקורו בסתם על ידי בעל הגמרא עצמו, כתחליף אפשרי לדרשה שהוא הגה בפיסקא [3] מלשון "הלולים" על בסיס דברי אמוראים בעניין שירת הלויים בשעת הנסך. כך עולה בבירור מתוך הפרפרזה של הסוגיא שלנו בשאלתות ק, שם מוענק לשני המדרשים מעמד שווה כדברי אמוראים ארץ-ישראליים דווקא, מן הסתם משום שאחד מהם מבוסס חלקית על דברי אמוראים ארץ-ישראליים. בעל הגמרא בדה את שתי הדרשות מלבו, אך אפשר שלשון הגזרה השווה "מה להלן כרם אף כאן כרם" הדהד בראשו בעקבות מדרש ההלכה התנאי שבו משמש משפט זה, וזאת ללא קשר לייחוס הדרשה לרבי יהודה הנשיא.

[8-7] **אשכחן לאחריו, לפניו מנין! הא לא קשיא, דאתיא בקל וחומר: כשהוא שבע מברך – כשהוא רעב לא כל שכך?**

לדרך שבה מתפקד קל וחומר זה בסוגיא ראו לעיל, במדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מכרם וקמה". אך מה משמעות הקל וחומר? מדוע מתבקשת ברכה

"כשהוא תאב" יותר מאשר "כשהוא שבע"? הרי ניתן בנקל להבין את ההיגיון ההפוך שאולי עומד מאחורי הניסוח של דברים ח' י, "ואכלת ושבעת וברכת", עצמו. ברכת המזון היא הודאה לאלהים על המזון, ומתבקש להודות על האוכל לאחר השביעה, כפי שנהוג להודות למארחים בסוף הארוחה, ולא לפניה, על המזון שנתנו לנו. אך מה פשר ההיגיון ההפוך של הקל וחומר?

נראה שהתפיסה שלפיה ראוי לברך לפני האוכל דווקא, כשהוא תאב, מסתברת רק אם נניח שהברכה נדרשת כדי להתיר את האכילה. הברכה כמוה כבקשה מבעל המזון שיתיר לך לאכול את מזונו, או תשלום תמורת המזון לפני האכילה. הרעיון שההערכה כלפי ה' מובעת דווקא לפני האכילה יסודו, אפוא, בתפיסה שלפיה "לה' הארץ ומלוואה" (תהלים כד א), וארץ ישראל במיוחד שייכת לו, "כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה כג). לכן מן הראוי לברך על המאכל בעודנו תאבים, כדי להתיר אותו לאכילה. רק אדם המביע את המודעות שלו לכך שאלהים מעניק לו את האוכל בטובו רשאי לאכול ממנו – אחרת הוא מועל ברכושו של האלהים.⁵⁴

הבחנה זו היא ההבחנה הבאה לידי ביטוי בדרשת רבי עקיבא, הלומד מן ההילולים של נטע רבעי שנדרש פדיון לא רק לנטע רבעי אלא אף לחולין. כשם שאסור לאכול פרות רבעי ללא טקס מיוחד הכולל הילולים, כך אסור לטעום בכלל ללא הילולים. דומה ששני בתי המדרש, שתי האסכולות הגדולות של מדרש ההלכה, זו של רבי עקיבא וזו של רבי ישמעאל, חיפשו יסוד בכתובים לברכות הנהנין, זה לשיטתו וזה לשיטתו: רבי עקיבא דרש דרשת ריבוי מן הלשון "הלולים", ואילו דבי רבי ישמעאל למד ברכה שלפני המזון מן הברכה שלאחר המזון, מקל וחומר, אחת משלוש עשרה המידות שבהן דרשו את התורה.

[9] **אשכחן כרם, שאר מינין מנין? דיליף מכרם, מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה – אף כל דבר שנהנה טעון ברכה. – איכא למפרך: מה לכרם שכן חייב בעוללות! קמה תוכיח. מה לקמה – שכן חייבת בחלה! כרם יוכיח. וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן – דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה. – מה להצד השווה שבהן – שכן יש בו צד מזבח! ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח. – וזית מצד מזבח אתי? והא בהדיא כתיב ביה כרם, דכתיב: ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית! אמר רב פפא: כרם זית – אקרי, כרם סתמא – לא אקרי. מכל מקום קשיא: מה להצד השווה שבהן שכן יש בהן צד מזבח! אלא: דיליף לה משבעת המינין – מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה טעון ברכה. מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים!**

ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מכרם וקמה", שם הראינו שבעל הגמרא העביר את החלק הזה של הסוגיא מבבלי בבא מציעא פז ע"ב:

מנא הני מילי? דכתיב (דברים כג כו) כי תבא בכרם רעך ואכלת. אשכחן כרם, כל מילי מנא לן? גמרינן מכרם: מה כרם מיוחד – דבר שגידולי קרקע, ובשעת גמר מלאכה – פועל אוכל בו, אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה – פועל אוכל בו. מה לכרם – שכן חייב בעוללות! גמרינן מקמה. קמה גופה מנא לן? – דכתיב (דברים כג כו) כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך. מה לקמה – שכן חייבת בחלה! ... כרם יוכיח. מה לכרם – שכן חייב בעוללות! קמה תוכיח. וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן: שכן דבר שגידולי קרקע ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו, אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו. מה להצד השווה שבהן – שכן יש בהן צד מזבח. ואתא נמי זית, דאית ביה צד מזבח. וזית במה הצד אתי? הוא גופיה כרם איקרי, דכתיב (שופטים טו ה) ויבער מגדיש ועד קמה ועד

כרם זית! אמר רב פפא: כרם זית – אקרי, כרם סתמא – לא אקרי. מכל מקום קשיא! אלא אמר שמואל: אמר קרא וחרמש – לרבות כל בעלי חרמש...

בעוד שבסוגיא בבבא מציעא פז ע"ב פותר שמואל את הקושי "מה לצד השווה שבהן, שיש בהן צד מזבח" על סמך מדרש הלכה נוסף, "וחרמש – לרבות כל בעלי חרמש", ובכך הוא מקיים את בניין האב ואת ההלכה שבמשנה בעניין פרות שאינם ענבים ומלילות, בסוגיא שלנו הקושי "מה לצד השווה שבהן, שיש בהן צד מזבח" בעינו עומד, ומנסים לבנות אב חדש משבעת המינים כולם, במקום מכרם וקמה בלבד, דהיינו ענבים ופת. גם ניסיון זה נכשל, שכן שבעת המינים מיוחדים בכך שהם חייבים בביכורים, ואולי משום כך הם צריכים ברכה.

את המעבר מ"קמה" ל"שבעת המינים" הגה בעל הגמרא שלנו על פי משנה בהמשך הפרק שלנו, ברכות ו ח: "אכל תאנים וענבים ורמונים, מברך אחריהן שלש ברכות, דברי רבן גמליאל. וחכמים אומרים: ברכה אחת מעין שלש". בבבלי שם, מד ע"א, מסבירים שנחלקו בפירוש הפסוקים בדברים ח ז-י:

(ז) כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִבֵּיאֶךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחְלֵי מַיִם עֵינַת וְתִהְיֶה יֵצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָרָה:
(ח) אֶרֶץ חֹשֶׁה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְנֵי וְתַאֲנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית וְדִבְשׁ: (ט) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְּמִסְפַּנֵּת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תִחַסֵּר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבִנֶיהָ בְּרוֹזל וּמִהֲרָרֶיהָ תִּחְצַב נְחֹשֶׁת: (י) וְאֶכְלָתָּ וְשִׁבַּעְתָּ וּבִרְכַתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאֶרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ:

רבן גמליאל סבור שמצוות "ואכלת ושבעת וברכת" שבפסוק י מוסבת על כל המוזכר בפסוקים ח וט, ואילו חכמים סבורים שהוא מוסב על ה"לחם" שבפסוק ט בלבד. בעל הגמרא שלנו שיער שכשם שנחלקו רבן גמליאל וחכמים בשאלת ברכה אחרונה על שבעת המינים, אם מברכים שלוש ברכות שהן מדאורייתא או ברכה אחת מדרבנן, כך נחלקו לגבי ברכה ראשונה אם היא מדאורייתא או מדרבנן, מכוח הקל וחומר "כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן". ולאחר שהראה בעל הגמרא שניסיון לבנות אב מן הטעון ברכה לפי החכמים, דהיינו פת (או "קמה" כפי שהיא נקראת בסוגיא), נדון לכישלון משום שיש בהם צד מזבח, ביקש בעל הגמרא להראות שאף אם נפרש כרבן גמליאל שכל שבעת המינים חייבים מדאורייתא בברכה אחרונה, ובברכה ראשונה מקל וחומר, עדיין אין אפשרות לבנות אב לשאר המינים, שכן שבעת המינים מיוחדים בכך שהם חייבים בביכורים.

[10-11] ולמאן דתני נטע רבעי – הא תינח כל דבר נטיעה. דלאו בר נטיעה,
כגון בשר ביצים ודגים, מנא ליה? אלא, סברא הוא: אסור לו לאדם
שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

נראה לפרש כפירוש שהביא רבינו יהודה שירליאון בתוספותיו על אתר: "ויש מפרשים אלא סברא, כלומר לא מפקינן כלל מקרא. [ד]אי לחצאין לא הוי כתביניהו".⁵⁵ בעל הגמרא סבור שכל עוד מדרש ההלכה מלשון "הלולים" [2] אינו מחייב ברכה לפני כל הנאה והנאה, אין לראות בו יסוד לברכות הנהנין. ואדרבה, אם זו המסקנה המתבקשת מן הדרשה של רבי עקיבא לאחר הניתוח של בעל הגמרא, הרי שערערנו על תוקפה של הדרשה הזו, ועדיף לקבוע כסתם משנה ברכות ג ה שברכות הנהנין אינן אלא מדרבנן, והחכמים הם שתיקנו ברכות לפני הטעימה.

הבסיס לניסיון לקבוע שברכות הנהנין הן מן התורה הוא הרעיון שאסור ליהנות כלל מן העולם ללא ברכה, ולכן אין היגיון בכך שתידרש ברכה לפני טעימה מן הצומח ולא לפני טעימה מן החי. מכאן ראייה ששאלת הגמרא שבפיסקא [1], "מנא הני מילי", אינה מוסבת דווקא על ברכות הפרות המוזכרות במשנתנו, ברכות ו א, אלא על הרעיון של ברכות הנהנין בכלל, והסוגיא שלנו מהווה הקדמה לפרק כולו.⁵⁶

55 ראו לעיל, סוף המדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: מסקנת הסוגיא", והערה 16 שם.
56 ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: ברכות הנהנין: דאורייתא או דרבנן?".