תוספתו מרובה על העיקר

מסכת סוכה - פרק רביעי
פרק לולב וערבה

דף מב עמוד ב - דף ג עמוד א

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"איך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").

הרב שגיב הלוי עמית
תמוז תשפ"ו, פתח תקוה

לע"נ

שאול בן יחיא ז"ל

נלב"ע כ"ו טבת

ציונה בת שמעון ע"ה

נלב"ע ל' מנחם אב

ת.נ.צ.ב.ה.

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרקים א-ב; ג-ד-ה; ז-ח-ט.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.

מסכת פסחים: פרק א1. פרק י-ערבי פסחים.

מסכת תענית:

מסכת מגילה:

מסכת מועד קטן: פרק א-משקין בית השלחין,פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.

מסכת סוכה: פרק ד-לולב וערבה, ה-החליל.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.

מסכת גיטין: פרק א2,1; פרק השולח 1.

מסכת קידושין: פרק א3,1-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

סדר נזיקין

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

מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק י-הבית והעליה.

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

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

תוספתו מרובה על העיקר – מסכת סוכה - פרק לולב וערבה

[הקדמה] הלימוד הטעים המזויף בישיבות לעומת הלימוד האמיתי הבריא

◇

הלימוד הטעים המזויף בישיבות לעומת הלימוד האמיתי הבריא

דרשה לכינוס תורה י"ב סיון, תשפ"ו – לזכות הנכד

נתבקשתי למסור דרשה, ובהשגחה פרטית היא נמסרה ביום הברית של הנכד שניאור ישראל, שחלה כמה שעות קודם לכן, בן לבני שרגא פייבל. ודברי התורה כאן, שהורחבו יהיו לזכותו. והנושא שבחרתי בבחינת יתרון האור הבא מן החושך. הוא לערער על הלימוד הלא נכון שנכנס לישיבות, לעומת הלימוד הנכון, שהרי המלך של הלכות תלמוד תורה הוא אדמו"ר הזקן הרב שניאור זלמן. וכשיצאו הלכות תלמוד תורה בתחילה ללא שם המחבר, והגיעו אל הגר"א, התבטא כי אם היה יודע מי המחבר היה נושא את כליו לבית המרחץ. והוא אכן התווה את הלימוד הנכון והבריא, וכפי שנדבר בהמשך.

איני הראשון שזועק על כך, וכבר מי שהשיב את התורה בארץ הקודש הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם, בעל השפע חיים, גם הוא הלך הן בקו השלילה, שזעק, והן בקו החיוב שפתח את מפעל הש"ס, ומעניין שרואים שפרט לזה שבעל התניא היה חשוב ביותר אצל בעל הדברי חיים, הרי היסודות שהיו במפעל זה, מתחברות אחת לאחת עם היסודות שהתווה בהלכות תלמוד תורה.

השלב הראשון לפוצץ את הבלון – תורת הלימוד לשם הנאה

פעמים רבות אני רואה כיצד אני מקבל נשיקה מהבורא. לאחר שהכנתי את מלוא הדרשה, ובה כיוונתי להשתמש גם בדברי הרבי הרש"ב בקונטרס עץ חיים. שהרבי לא רק שטרח להוציאו בשנית תש"ו, אלא גם חילוק אותו לרבים כ' מרחשון תשנ"א. וההחלטה הראשונה היתה שאני פותח שיש ללמוד הפוך ממה שנלמד כיום בישיבות, הרי ידוע שלקראת סוף הקונטרס, הדגש הוא גם כיצד ללמוד ניגלה. ומה אני מוצא - שבאות כ"ז, שפותחת את הנושא, זכיתי לכוון לרבי הרש"ב, שגם הוא מתחיל את דבריו במה לא. ובניגוד לדרשה בה דילגתי על הדברים, אלא רק הכנסנו כמה נקודות, הרי זו ההזדמנות לדבר ולהביא את הדברים באופן מלא.

המלחמה על הרוח הזרה שיש בישיבות – הרצון החולני לחדש, ושיהיה הוא המשפיע על התורה

"אות כז) והנה הרוח הזר הנזכר לעיל, הרוח הזה הרה וילד אפילה, היינו שמצא מקום בביהמ"ד אופן לימוד כזה, שאינו נרצה כלל, אשר גדולי הראשונים והאחרונים מאסו והרחיקו את אופן הלימוד הזה בתכלית המיאוס והריחוק, וכל הלומדים תורה כדבעי, נזהרים מזה בנפשותם שלא יכשלו בם, הלימוד הנרצה הוא אשר תכלית לימודו יהיה לידע את הדבר שלומד ידיעה טובה ומאושרה על מקומה, ולא להשתדל לחדש חידושים ולבנות בנינים, כי אם לידע את הדבר שלומד.

(וכאשר יעשו איזה מהלומדים שאינם מהוגנים השבון בנפשם, ימצאו אשר תכלית רצונם הוא לחדש חידושים ולהיות משפיעים בהענין שלומדים, (ועושה את ההלכה למקבל את השפעת שטותיו, אוי ואבוי לו, ה' ישמרנו) ויש להם חשק, ותשוקה גדולה בלימוד, אבל תשוקתם הוא באופן לחדש דוקא, ובתשוקה זו המה נגשים אל הלימוד, ואם לא ימצאו לחדש דבר - מתבטל תשוקתו מהלימוד הזה. ובאחת משתי פנים, או יקח לימוד אחר, היינו ענין אחר, אולי ימצא שם לחדש דבר, או תשוקתו הטמאה בוקעת ויוצאת לדבר, ולחדש שטותים ממש, אשר לא תוכל האזן לשמוע) ויהי' הוא מקבל מן ההלכה שלומד, ולא שיהי' משפיע בה (וסוף הכבוד לבוא, שיחדש בה חידושים אמיתיים, אבל דוקא לאחר שידע את ההלכה לאמיתתה)."

אופן לימוד הגמרא רש"י ותוספות

אחת החוכמות היא היכולת לפרק ולפרוט את הצעדים הנכונים לפרוטות. מי לנו גדול ביציקת היסודות כמו רבי יצחק קנפנטון בספרו דרכי הגמרא. וכאשר הינך קורא את האות הבאה בקונטרס עץ חיים, שרק בכלל נשארת ברמת גמרא רש"י ותוספות, אתה רואה כי בלימוד הנכון אין הבדל בין מזרח למערב. וגדולי הספרדים וגדולי האשכנזים שניהם הולכים בקו אחד.

החלק הראשון בביאור הלימוד של הגמרא עוד לפני לימוד התוספות

שלב ראשון הוא שלא יטעה את עצמו. כלומר, החובה והכרח אצלו ללמוד זאת על פי הפשט בפירוש רש"י. וזה עוד לפני מה שהוא מתאר בלימוד השקלא והטריא. מה שהרחיב גם הר"י מקנפנטון. וממש פירק זרת לגורמית. ומאחר ויש ריבוי סברות, הרי מהלך אחד הוא להבין כל סברא. מהלך שני הוא להבין את זרימת הסוגיא, ומה התחדש בכל שלב בה. מהלך שלישי הוא הבנת מה יצא להלכה לאחר כל הדברים. מהלך רביעי הוא להבין כיצד הדברים התלבשו במשנה. מהלך חמישי הוא מה שנקרא באידיש איבערריידען, שמשמעו הוא חזרת הדברים לעצמו בקול רם. שהרי רייד הוא דיבור. וכאילו הוא מדבר לעצמו ומבאר את מהל הדברים. מהלך ששי הוא האזהרה, שעליו להרגיל את עצמו לעשות כך ושלא תכבד העבודה עליו, כי זו הדרך ואין בלתה. שעליו לקלוט כל זה במוחו. ובכוונה הבאתי את התחנה הבאה שהיא לימוד התוס', שמשמעות הדבר הוא שאין לו מה לפתוח את

התוס׳ לפני שלמד את הגמרא. מעניין שבספרי תוספתו מרובה על העיקר, איני מתחיל לבאר את התוס׳, אלא תמיד פותח להבין תחילה את הגמרא.

ציטוט דבריו לגבי לימוד הגמרא

״אות כח) והנה הידיעה על פי פשוט, היא לידע אח ההלכה ע״פ פרש״י, לידע את הפשט ולא יטעה את עצמו. ובדיעות תנאים או אמוראים בענין אחד ידע טעם וסברא של כאו״א. ובשקלא וטריא דגמרא בקושיות ופירוקים, צריכים לידע היטב מה היתה סברתו תחלה בההלכה, שמשו״ז הוקשה לו, ומה נתחדש עתה ע״י התירוץ, ואם התירוץ מבטל סברת המקשן לגמרי, או מקיים סברת המקשן אלא שמסיר קושייתו, אם שמראה לו שאינה קושיה, או שמחדש לו דבר בההלכה ומבארה יותר, שבזה סרה קושייתו. וא״כ צריך לידע איך הוא כוונת ההלכה לאחר התירוץ, ובד״כ צריכים לשמור סדר וקישור הקושיות והתירוצים, ולפעמים משתנה הענין ע״י הקושיות, ובפרט כשמקשין לתרי תנאי או אמוראי דפליגי, צריכים לשמור מאד הסדר בזה, והמתחדש מהפירוקים בעצם הדין, לכל אחד ואחד ובסברתם ובטעמיהם.

והשקלא וטריא דגמרא בדין המשנה, לידע איך הוא פשט וכוונת המשנה לפי האוקימתא דגמרא, ומה שנתחדש בזה, והכלל הוא שידע כל פרטי הסוגיא, כל דיעה וכל סברא שתהיי ברורה אצלו, היינו כל סברא בפני עצמה תהיה ברורה, וכולם יהי׳ מסודרים אצלו, שכל א׳ על מקומו יבוא.

ואחר שגמר את הסוגי׳ בפנים, יחזור עליי בפני עצמו, (הנקרא איבער ריידען) כל דיעה ומה שהקשו עליה, ומה שתירצו, ואיך הוא מסקנת הדבר, ויקלוט כל זה היטב במוחו, ולא יכבד עליו לחזור בע״פ כל פעם באופן הנ״ל, עד שיוקלט אצלו הדבר היטב, ואח״כ ילמוד את התוס׳ על הסוגיא.״

אופן לימוד התוספות

וכאן אנחנו ממשיכים בלימוד התוספות. שהוא רק לאחר שקלט את מהלך הסוגיה.וכאן מגיש עוד כמה יסודות. השלב הראשון - שלב ההכנה. השלב השני להבין האם התוס׳ מקבלים את רש״י ורק מרחיבים עליו או שהם מביאים סברת עצמם. לאחר שפרט מסויים לא נוח להם. השלב השלישי האם פירושם חלוק על כל הסוגיה או רק בפרט בודד. והוא צריך לברר לעצמו את שתי השיטות. השלב הרביעי הוא ההתייחסות שהתוס׳ דנים ממקום אחר בש״ס, שיש ללכת ולראות זאת שם. השלב החמישי - מה שהתבצע ביכולת החזרה בעל פה את הפלפול כעת הוא גם על התוספות. וידע להדגיש מה התחדש לאחר דבריהם. [ברוך שכיוונתי בעבודתי, וכאן אני זוכה לקיים דבר נוסף שאמר הרב מאיר מאזוז, שהרבי התבטא עליו שהוא ראש הישיבה הטוב עולם, וזה כשהיה בגיל 17, שהיה ראש ישיבת חב״ד בתוניס, והוא שכאשר כותבים את הדברים - זה מכריל אותך להוציא זאת ברור ומסודר. והסיום הוא להבין מה עצם סברתם, והאם הם עוברים לסברא מנוגדת או מעמיקים באותה הסברא עצמה. ויעשה זאת במאמץ רב לקשר שכלו.

״ויקלוט היטב במוחו עליו בע״פ, באופן עד שיוקלט אצלו הדבר היטב, ואחר כך ילמוד את התוס׳ על הסוגיא. ולאחר שהסוגי׳ ע״פ פירש״י מבוררת ומסודרת אצלו, ונקלטה היטב במוחו, יראה אם התוס׳ בפירושם רק מבארים יותר הענין, והוא ג״כ ע״פ שיטת רש״י, רק שמבארים או מפרטים פרטים בזה, ובזה הוא קושייתם ותירוצם, עד שיוצא בירור הדבר, או פרטי הדברים שרצונם לפרט, וצריך לידע מה שנתחדש לו ע״י פירושם.

ולפעמים מפרשים בענין אחר, ומבארים מה שלא ניחא להו לפי שיטת רש״י, ומפרשים לפי שיטתם הם. ולפעמים נוגע חילוק הפירושים בכל הסוגיא, ולפעמים רק בפרם א׳ ממנה. ולאחר שהסוגיא מבוררת אצלו, לא יקשה לו לידע את הדבר, ולא יתבלבל בחילוקי השיטות והפירושים, וידע דלפי פירוש רש״י הסוגיא כך וכך, ולפי פי׳ התוס׳ כך וכך.

ומצוי ושכיח הדבר שמקשים התוס׳ ממקומות אחרים בש״ס, ויש לפעמים שנחוץ לעיין הגמרא שמקשים ממנה, בכדי לידע היטב קושייתם, וכאשר מפלפלים התוס׳ בהענין, הן בהסוגיא במקומה, וכל שכן אם ממקומות אחרים, נחוץ לזה מתינות גדולה, ולקשר שכלו (צו טראגען זיך) לידע כוונתם, היינו עצם הסברא שלהם, להבין הדבר, ואח״כ מה שמקשים על סברא זו, ובאים לידי סברא אחרת, או לעומק יותר בסברא זו עצמה, ואח״כ לחזור גם כן בע״פ כל הפלפול שלהם, שיהי׳ מבורר ומסודר ובקליטה טובה, וידע מה שנתחדש בהסוגיא הזאת מהפלפול שלהם.״

הביטוי באידיש הוא תמיד מורה על עומק ייחודי שרק באידיש ניתן לבארו – מושג הטראגען זיך

כאן מתחילה עבודת השם שלך לאחר הלימוד להוצאת נקודת התוספות. הרי הינך נושטא אותה בתוך דברי הגמרא, כלומר הינך חי את עומק הסברא, ומונח בה, כי המתינות אינה סתם איטיות, אלא לזרוק את עצמך על מנת להבין מה הם חושבים, וכיצד זה כעת מתקשר להכל. עליך להניח את עצמך, ולאחר שמצאת את היסוד אתה והסברא והגמרא הופכים אחד. להיות מונח בסברא, ולראות עד כמה היא מדוייקת. וממילא לא אתה משפיע על התורה, אלא כשיש לך ביד את העיקר - אתה מקבל ממנה, וחי עימה בכל מהלך הסוגיה.

ובכך הוא מתקן את המחלה שלא אתה ממציא דבר שלא נכתב, אלא אתה חי ומאיר דרך מה שקיבלת. אני כאן המקבל, וכשאני מקבל, הרי הנני נושא את עומק השכל והנקודה של התוספות בכל המהלך. ואז הינך מגלה את עומקה ונהנה ממנה. וזה בעצם עמל התורה האמיתי. ומאחר והינך לומד בריא, ממילא אתה זוכה לגלות עד כמה התורה טעימה.

וזה הלימוד הבריא שהינך נושא את הסברא והופך להיות מרכבה לה. לאחר המתינות המאמץ והלמידה, היא הופכת להיות חלק ממך ומדמך. ושאתה נהנה עד כמה התורה מתוקה.

אתה הוא זה שנושא את עצמך אל תוך עולמם והבנתם. השכל שלך צריך לצאת מההנחות הקדומות שלו, וכאן יש ביטול, וכך הינך נושא את עצמך לנוע לקראת הסברא שלהם. ועם בינה יתירה להבין דבר מתוך גבר בסבלנות ובדיוק אל המחשבה שהולידה אותם. יש לך לא רק לדעת מה נכתב, אלא לחיות אותם.

שיטת אדמו״ר הזקן, וכפי שיושמה במפעל הש״ס להלכה

בעל התניא לא רק שתבע את ידיעת התורה כולה, וממילא לא להסתפק בדף בודד, ולפלפל עליו בניינים באוויר. שבקושי

מתקדמים בדפים בישיבות. אלא דרש לימוד עם טעמיה. ורק לשני פוסקים הוא התייחס לדרגת גמרא שהיא פותחת את טעמי המשנה, הרא״ש והבית יוסף. ושוב יש לנו מזרח ומערב הנפגשים, במקום בו מאירה האמת. ואכן במפעל הש״ס לומדים במסלול ההלכה גמרא - פירוש רש״י, תוספות ורא״ש. ולאחר מכן טור הבית יוסף, ורק אז שו״ע ונושאי כליו.

נושא השיכחה – האם זו מכת גורל או תלוי בגישה

לצערנו, מאחר והלימוד יכול להיות בנוי משני כיוונים. הכיוון הראשון הוא הנאתי מהלימוד. אני הוא במרכז העניינים. ומה איכפת לי האם אני שוכח, שהרי המטרה היא האם אני נהנה מהלימוד, ולומד בחקירות ובפילפולים, או האם יש לי ידיעת התורה. כאשר המטרה המרכזית הינה שיש לי מטרה בכל לימוד התורה. אני מבטל את עצמי והעיקר שיש לי את ידיעת התורה כולה.

גישה זו באה לידי ביטוי בשיכחה. כל עוד אני ממשיך ללמוד הרי העיקר הוא שאיני מתבטל, וממשיך בלימודים. שהרי לכאורה אני מקיים את מצוות תלמוד תורה, ואיני מבטל את זמני. אבל אם מלכתחילה הלימוד נועד על מנת לידע את כל התורה כולה, הרי יש לו בעיה בשיכחה. ועניין זה אכן התחלק כבר בראשונים בשתי הגישות הללו. וברורה היא תביעתו הבלתי מתפשרת של בעל התניא, כי מאחר והעיקר הוא מטרה, הרי גם כאשר למד, המעלה שלו הוא לא מעבר בכמות עצומה של פעמים על הש״ס, אלא שהוא למד עם נושאי הכלים המשמעותיים חמש עשרה פעמים. ומלכתחילה המטרה היא ידיעת התורה, וזו אגב המטרה בתקנת לימוד הרמב״ם, שלפחות אדם יזכה להקיף את כל התורה כולה. וכל פעם אתה לומד, ולכן בפעמים הבאות אתה זוכה כבר להוסיף ידע. ואכן מי שמסתכל שאם הוא ילמד וישכח הרי זה כמו מי שיולד ונפטרים לו ילדיו, ממילא מלכתחילה יבנה את לימודו באופן שיזכור את הדברים, וממילא יבנה כי עליו לחזור על כל לימודו. ועד כדי כך שהשפע חיים נאלץ להסביר מדוע אנחנו מרשים לעצמנו ללמוד דברים חדשים, כל עוד שאיננו זוכרים את הכל. ותירוצו הוא שיש גם שכחן, שפשוט האדם אינו כשרוני, ולפחות ליתן לו את ההזדמנות כן לעסוק בדברי תורה. כי אף שכשרונו לזכור חלש, אין הוא נפטר בלימוד התורה. אלא רק הוא נפטר בידיעת התורה, ובוא כותב שלו יצוייר שהיה מנצל את כל חייו וממילא בהיותו כה שכחן לא היה מצליח בכך, הרי רק את הבחינה של הידיעה של כלל התורה אינו מתחייב. אבל נשארת אצלו המצווה של לימוד התורה.

גדרי השחה וכיצד יכל רב זירא לצום מאה תעניות על מנת לשכח את לימודו

ומן הראוי לציין שיחה יסודית בנושא זה המגדירה היטב מהו גדר ויסוד השיכחה? וכיצד רב זירא ישב בתענית על מנת לשכוח את התלמוד הבבלי, על מנת שיוכל לעסוק בלימוד הירושלמי? ליקוטי שיחות לד ואתחנן א׳. ובו הוסבר גדרו של אדמו״ר הזקן בהלכות תלמוד תורה. שהרי האיסור של שיכחה אינו דווקא בפעולה ממשית של מסיר, בבחינת פרישה מדברי תורה או בטלה, אלא רק שאינו חוזר על לימודו כראוי לו, וממילא שכך הם סרים מאליהם. כי כל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח. כי שכחה אינה פעולה, אלא מצב הבא מאליו וממילא, והאדם יכול לשמור עצמו מהשכחה ע״י שחוזר לימודו כראוי. ולכן גם עכשיו שנכתבה תורה שבעל פה, ויוכל לעיין בספרים מה ששכח - אין זה מועיל כלום. כי מיד ששכח - עובר בלאו קודם שיעיין. ולכן יכול להיות מצב של אונס של שכחה, אינו פעולת שיכחת התורה, אלא שכאשר הוא מחמת אונס - לא שייך בזה ציווי ולאו.

ומבאר בעומק יותר את גדרו של רב זירא. הטעם שעצם שכחת דברי תורה הו״ע של איסור (ומיד ששוכח ד״ת עובר בלאו) הוא מפני שד״ת הם חיינו ואורך ימינו!, ועצם הדבר ששוכח ומסלק דבר

אחד ממשנתו ה״ז מסלק ,,חייו״ מעצמו, ולכן עובר בלאו. וזוהי ג״כ ההסברה שהשוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו - דלכאורה תמוה, וכי שכחת דבר אחד מד״ת חמורה כ״כ עד שיתחייב בנפשו ?! אלא שאין זה בגדר עונש אלא - מסובב מהשכחה. כי ד״ת הם חיי נפשו, וכאשר נשכח והוסר ממנו דבר אחד מדברי תורה - הוסרו ממנו חיי נפשו אלה, וע״ד מרז״ל מה לי קטלא כולה או קטלי פלגא - ,,מתחייב בנפשו״.

ומזה מובן גם בנוגע לר״ז, דמכיון שכל כוונתו בתעניתי אלו היתה כדי שיוכל להבין כדבעי תלמוד ירושלמי, הרי אין כאן שום פירוד ח״ו מ(דרכי) התורה, כ״א אדרבה, זו היתה הדרך שיוכל ללמוד ולהתאחד עם התורה באופן נעלה יותר, באופן של ״אור״.

ובהשגחה פרטית זה בדיוק המטרה, לא לערער על גדרי פלפול של הבל, כי אם המטרה היא לזכות להאיר את העולם על ידי הלימוד הנכון והישר.

◇

תוספתו מרובה על העיקר
מסכת סוכה - פרק לולב וערבה

[דף מב עמוד ב]

והשמחה -

לאכול בשר שלמים,
דקאמר בע"פ (פסחים דף קט.),
בזמן שבהמ"ק קיים,
אין שמחה אלא בבשר,
שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת.

ואף על גב דהאי קרא,
לאו ברגלים כתיב,
אלא בהר גרזים ובהר עיבל,
מיהו ברגלים שמחה כתיב,
דכתיב ושמחת בחגך,
כך פירש בקונטרס.

וא"ת,
זימנין דאינם נאכלין כל ח',
כגון, שחל י"ט ראשון דסוכות באחד בשבת,
ויום שמיני בא' בשבת,
דאי אפשר לומר שמנה שלימים,
דהיינו ליל מוצאי שביעי,
דבלילה - לא ישחטו, דבעינן - יום הקרבה,
ויום השביעי - נמי לא,
דאין חגיגה ושמחה דוחה שבת,
וע"כ, מהני דנשחטו ביום [ששי] - אכיל בשביעי,
ואין שלמים נאכלין לשני ימים ושני לילות,
נמצא דבליל מוצאי שבת,
שהוא ליל שמיני עצרת - לא יאכל שלמים.

ויש לומר,
כדאמר רב פפא פרק אלו דברים (שם דף עא.),
על קושיא כזו,
משמחו בכסות נקיה וביין ישן,
הכא נמי - נימא הכי.

זמנה של מצוות השמחה במשנה הוא שמונה ימים

המשנה מציינת, כיצד מצוות לולב וכן ערבה במקדש הוא פעמים ששה ופעמים שבעה ימים, אבל ההלל והשמחה הוא שמונה ימים.

מפרשים התוס' משמו של רש"י, כי ההגדרה למצוות שמחה היא אכילת בשר השלמים

מאחר ונאמר ושמחת בחגך, למדה הגמרא בברייתא במסכת פסחים "תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם - ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין." אולם בפסחים מובאת בברייתא דעתו של רבי יהודה בן בתירא, המצמצם את השמחה ביין רק כאשר בית המקדש אינו קיים. "תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש."

ולגבי מצוות השמחה מפרש לנו כאן רש"י על בסיס הגמרא בפסחים. "לאכול בשר שלמים, דקיימא לן בפסחים (קט, א): בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, ואף על גב דהאי קרא לאו ברגלים כתיב, דהאי קרא בהר גרזים ובהר עיבל כתיב, מיהו ברגלים שמחה כתיבא, ושמחת בחגך."

התוס' מחשבים מצב בו לא ניתן לקיים אכילת שלמי שמחה בכל שמונת הימים

מקשים התוס' על פירוש רש"י, שקיימת מציאות בה לא ניתן לאכול כל שמונת הימים שלמי שמחה. לדוגמא, אם יום טוב הראשון של סוכות חל בשבת. הרי מאחר ולא יהיה ניתן לשחוט את השלמים הללו בשבת, הרי הוא אוכל אמנם בשבת מים הששי ששחט, אבל במוצאי שבת, כבר לא יישאר לו מהשלמים, שמצוותן היא רק שני ימים ולילה אחד. ואז בליל שמיני עצרת כבר לא יוכל לשמחו על ידי אכילת בשר השלמים.

עונים התוס', שהרי קיימת דרך נוספת לשמוח

שאלה כפי שהקשו התוס' מבוססת על שאלה דומה שכבר שאל רבא במסכת פסחים. "מתיב רבא: ההלל והשמחה שמנה. ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה - הא זמנין סגיאין דלא משכחת לה אלא שבעה, כגון שחל יום טוב הראשון להיות בשבת!" והגמרא ענתה על כך שם בהמשך משמו שם רב פפא "אלא אמר רב פפא: משמחו בכסות נקיה ויין ישן." ואם כן, גם כאן, במציאות כזו השמחה אכן לא יכולה להיות דווקא באכילה, אבל אכן מצוות השמחה נמשכת בכל שמונת הימים, אלא שביום השמיני היא רק מחליפה את אופן ביצועה.

שלטול בעלמא הוא -

אף על גב **דחזי למצוה,**
שייך ביה איסור מוקצה לטלטול,
מאחר דאין עשוי לכלי,
כדאשכחן, גבי קנים דלחם הפנים דכתיבי,
כדתניא במנחות פרק שתי הלחם (דף צז.),
ומנקיותיו אלו קנים,

ותנן התם,
לא סידור הקנים ולא נטילתן - דוחה את השבת,
אלא נכנס מע"ש,
אלמא חשיב להו מוקצה,
אף על גב דחזו ללחם.

ובפרק ארבעה אחין (יבמות דף לג:),
גבי זר ששימש,
דקאמר, **אי בקבלה והולכה - טלטול בעלמא הוא?**
ומיהו,
התם - ניחא טפי, כיון דזר הוא.

הגמרא מתקשה בהבנת המשנה, מה טעם ביטלו מצוות לולב בשבת חול המועד

מתבאר במשנה, כי לפני התקנה של בית דין שיטול כל אחד את הלולב בביתו, היו נוטלים את הלולב במקדש בשבת רק בשבת שחל בו יום טוב ראשון, אך לא בשבת חול המועד סוכות. והגמרא ממש מזדעקת ומתקשה למה, והרי כיצד באו חכמים לעקור מצווה מהתורה: אמאי לא דוחה מצות לולב במקדש, שהיא מן התורה כל שבעה, גם את שבת חול המועד? והרי טלטול הלולב כטלטול עצים בעלמא הוא נחשב, ואם כן, לידחי שבת, ומה טעם ראו חכמים לגזור ולבטל את המצוה!?

התוס' עונים על תירוץ אפשרי

לכאורה היה ניתן לתרץ ולומר, שמאחר והלולב ראוי הוא למצווה, הרי מלכתחילה אין כל מקום להגדרה של מוקצה. כלומר דצורך מצוה - לא חשיב צורך לבטל שם מוקצה, אלא שנדחה מוקצה מפני המצוה. ובניגוד לתפילין, שאין היתר לטלטלם בשבת, הרי זה רק מאחר ואינו ראוי למצווה בו ביום, מה שאין כן כאן, היה מקום לומר שיהיה מותר. ועל כן התוס' מיישרים קו ואומרים, כי אכן למרות היותו עשוי למצווה, אכן יש בו גדר של מוקצה לטלטול.

התוס' מביאים הוכחה ממסכת מנחות כי הקנים שהיו חובה עבור הלחם ואעפ"כ נאסרו בבית המקדש בטלטול

ומביאים התוס' הוכחה לסברתם. כמובא בברייתא במסכת מנחות. כי הקנים של לחם הקנים, לא יכלו ליטול או לסדרם בשבת. ועם היות וכל עניינם הוא עבור הלחם, אין להם תואר שם של כלי, הגורם את היתר הטלטול. וכפי שמבאר זאת רבא במנחות. טעמא מאי אמרה תורה ליתן קנים בין לחם ללחם, כדי דלא ליעפש לחם, והרי בכי האי שיעורא לא מיעפש, בשיעור מעט זה - של סוף השבת הראשונה ותחילת השבת השניה - לא יתעפש הלחם אף אם לא יהיו הקנים מסודרים תחתיו, ולכך אין דוחה סלוק הקנים וסידורם את השבת. על כל פנים, אם היה עליהם שם כלי, מלכתחילה לא היה דיון על כך.

הוכחתם היא שכמו התם כשהיה איסור על טלטול כלים - לא היתה המצוה טעם מספיק להתיר, כן גם כאן, שאין הלולב כלי, אין המצוה מתירה את הטלטול.

התוס' מבארים שלכאורה יש תשובה ממקום אחר, שאין כאן טלטול, ודוחים

מבארת הגמרא ביבמות את ענין זר ששימש בשבת. במאי, באיזה מעבודת המקדש שימש הזר בשבת? אי שימש בשחיטה, הרי שחיטה בזר כשרה, ואינו חייב משום זרות עליה. ואי בקבלה של הדם והולכה של הדם למזבח, שהן עבודות שהזר מוזהר עליהן, אין זו מלאכת שבת, כי טלטול בעלמא הוא, ואין חייבים עליה שתיים. ומתרצים התוס', שמאחר ומדובר בזר, הרי זה קל יותר. וכאילו אנו אומרים, כי מה שלאחד זה מוקצה, הרי לכהן אינו מוקצה.

[דף מג עמוד א]

ויעבירנו ארבע אמות ברה"ר -

ה"ה דמצי למימר,
ויוציאנו מרה"י לרה"ר,
אלא שברוב מקומות וענינים אמרינן,
דיש לחוש להעברת ארבע אמות, ואין לחוש להוצאה,
כגון אם היה מונח בכרמלית,
או בקרפף או בגינה,
דאין כאן איסור הוצאה מדאורייתא,
ויש כאן איסור העברה ברה"ר.

או אם **הגביהו על מנת ליטלו ולא להוציא,**
ונמלך עליו להוציאו,
פטור משום הוצאה, אם לא עמד לפוש בינתים,
כדאמרינן בפ"ק דשבת (דף ה:),
כך פירש בקונטרס.

ושעם זה לא יתכן,
דגבי העברה נמי,
אם מתחילה נטלו,
על מנת שלא להעבירו ארבע אמות,
אף על פי שהעבירו אחרי כן,
לא מיחייב, אם לא עמד לפוש בינתים,
ושעם ראשון נראה.

אי נמי,
מרה"י לרה"ר - אית להו היכירא, וליכא למיגזר,
אבל ברה"ר - **זימנין דלאו אדעתיה,**
ומעביר ארבע אמות.

הגמרא הביאה את טעמו של רבה למה אסרו ליטול לולב בשבת

הגמרא היתה בפלא גדול להבין את גזירת חכמים. אמאי לא דוחה מצות לולב במקדש, שהיא מן התורה כל שבעה, גם את שבת חול המועד? והרי טלטול הלולב כטלטול עצים בעלמא הוא נחשב, ואם כן, לידחי שבת, ומה טעם ראו חכמים לגזור ולבטל את המצוה!?

ועל כך תירצה הגמרא אמר רבה: גזרה שמא יטלנו ללולב בשבת בידו, וילך ברשות הרבים אצל מי שהוא בקי בנענוע הלולב או בברכת הלולב, כדי ללמוד ממנו את סדר הנענועים או הברכות. ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. ואותו חשש היינו טעמא לגזירה דשופר. והיינו נמי טעמא לגזירה דמגילה. שמנעו חכמים את קיום מצותם בשבת, מחמת החשש שיבואו לטלטלם ברשות הרבים, כדי לילך אצל בקי ללמוד.

התוס' דנים מדוע לא אמר רבה טעם אחר של הוצאה מרשות לרשות

לכאורה יש טעם לאיסור נוסף, העלול להיווצר אם נתיר לו, ואותו אדם, שבהול לקיים מצווה כה רמה ונישאה, ורק חסר לו ידע, עלול לזלזל ולצאת עם הלולב או השופר או המגילה לרשות הרבים. ואז אנחנו לא רק בבעיית טלטול, אלא נכנסים לבעיה משמעותית יותר בשבת.

ומאחר ועניין זה הובא על ידי רש"י, נביא זאת בלשונו תחילה. "הוא הדין דמצי למימר: ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אלא שברוב מקומות ועניינים, אמרינן - יש לחוש להעברת ארבע אמות, ואין לחוש להוצאה, כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה, דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא, ויש כאן איסור העברה ברשות הרבים, או הגביהו על מנת ליטלו ולא להוציאו, ונמלך להוציאו - פטור משום הוצאה, אם לא עמד לפוש בינתים, כדאמרינן במסכת שבת (ה, ב)."

התוס' מחלקים את דברי רש"י לשניים ומסכימים רק לטעמו הראשון

התוס' מכריעים בדברי רש"י, שטעם ראשון נראה יותר, דמעביר - נמי פטור כמו מוציא, אם לא היתה עקירה משעה ראשונה לכך. כלומר, הם באים ושוללים את טעמו השני, ומקיימים את טעמו הראשון.

תירוץ שני מבארים התוס', שאכן יש סיבה לבחור דווקא העברת ארבע אמות ולא לבחור בהוצאה והכנסה

אם לפי רש"י שני האיסורין הם שווים, ורק יש רגילות תמיד לבחור בהולכת ארבע אמות, כי יש פעמים שמלכתחילה אין איסור הוצאה מהתורה כמו בכרמלית. הרי התוס' בתירוצם השני מראים כי אין האיסורים שווים, ובדווקא רבה ציין העברת ארבע אמות. כי בכך שהוא מעביר מרשות היחיד לרשות הרבים - אית להו היכירא וליכא למיגזר. כי בקלות הוא ימנע, מלבצע איסור כה חמור. אבל דווקא האיסור ה"קטן" של ההולכה, לזה עלול הוא לא לשים לב, ולכן נאלצו חכמים לגזור על מנת למנוע זאת.

הא תקינו רבנן ליטול בביתו -

כדקתני מתניתין,
ומתוך שלא התרת לו אלא בביתו,
זכור הוא, ולא אתי לאפוקי.

וכי תימא, א"כ לתקנו נמי כל שבעה בביתו,
כשחל בשבת;
יודע הגמרא דמהני קצת,
הואיל דראשון דאורייתא.

הגמרא דנה בגזירת רבה, מדוע היא רק על שבת חול המועד

מקשה הגמרא: אי הכי, שיש לחוש שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, אם כן, יום ראשון של חג שחל בשבת, נמי ניחוש לכך, ונגזור שלא ליטול בו לולב במקדש. ומתרצת: ביום טוב ראשון שחל בשבת - אין לחשוש שיבואו לטלטל את הלולב ברשות הרבים, כי הא תקינו ליה רבנן שיטלנו רק בביתו, ולא יטלנו במקדש. ומכח הגזירה הזאת יזכרו שלא לטלטלו ברשות הרבים.

יש להבהיר עומק שאלת הגמרא

דשאלת הגמי טלטול בעלמא הוא ולדחי - היינו על מקדש כל ז', אבל בגבולים שאינו אלא מדרבנן, שפיר י"ל שבמקום איסור טלטול - לא תקנו חכמים. ולפי זה אתי שפיר תירוץ הגמרא, דביום ראשון שייך תקנה, כיון שאין איסור טלטול, אבל על שאר ימים ל"ק שיתקנו שיטול בביתו, שהיות ואין מצוה מהתורה, ממילא איכא איסור טלטול.

קושיית התוס' היא מאחר וכיום בגלל הסכנה נוטלי כל אחד בביתו

המשנה סיפרה מה היו צריכים לבצע על מנת לקיים בבית המקדש מצוות לולב אם היה יום טוב הראשון חל בשבת. אלא מכיוון שנוצר חורבן בשל מכות ביטלו את כל נטילת הלולב במקדש והעבירו זאת שכל אחד יטול בביתו. למחר, היו משכימין ובאין למקדש. והחזנין היו זורקין אותם [את הלולבים] לפניהם. והן מחטפין או הלולבים, והיו מכין איש את חבירו בשעת החטיפה. וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה - התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל את הלולב בשבת בביתו, ולא במקדש.

אלא שכעת התוס' באים ואומרים שני דברים. הדבר הראשון, שכעת כשהוא מניח בביתו, אין כל חשש שיוציא. ומדוע שלא יקחו רעיון זה וישכפלו אותו למקרה של שבת חול המועד. אלא על כך עונים התוס', שעם היות ומדובר גם על שבת, אבל רק ביום הראשון מצוות נטילת הלולב היא מהתורה. ונמצא כי התקנה ליטול בביתו שהחלה בשל המריבות, פתרה בעקיפין לגבי שבת זו גם את בעיית השבת. אבל לא היו מתקנים זאת מלכתחילה לשבת חול המועד בגבולין. כי מטרת התקנה לא היתה שבת, אלא מניעת מריבות.

לא ידעינן בקביעא דירחא -

לאו משום דלא ידעינן,
דהא אמרינן בריש ביצה (דף ד:),
דהאידנא - ידעינן,
אלא עבוד רבנן, כאילו לא ידעינן,
משום גזרה דהתם,
דזימנין דגזרו גזרה ואתי לקלקולי.

ובפרק מקום שנהגו (פסחים דף נא: ושם),
דאמר ליה רב ספרא לרבי אבא,
כגון אנא דידענא בקביעא דירחא,
בישוב - לא עבידנא, במדבר - מאי?

לא כמו שפירש בקונטרס,
שהיה בקי בסוד העיבור,
דמ"מ אסור, כדפרישית,
אלא מפרש רבינו תם,
דהוה דייר היכא דמטו שלוחי תשרי,
וזימנין דאזיל בניסן,
היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי,
דגזרינן בההוא דוכתא ניסן אטו תשרי,
ועבדינן תרי יומי,
כדאמרינן בסוף פ"ק דראש השנה (דף כא:).

מה החילוק בין שבת ביום טוב הראשון לשבת חול המועד

מחלקת הגמרא חילוק אחר: אלא, יום טוב ראשון, שמצות נטילת לולב חשובה בו, היות דאיתיה שיש בו מצות לולב מן התורה גם בגבולין, מחוץ למקדש, לפיכך לא גזרו ביה רבנן שלא ליטלו בשבת [ובתחילה לא גזרו לא במקדש ולא בגבולין].

אבל הנך, שאר הימים, דליתנהו, שאין בהם חיוב נטילת לולב מן התורה בגבולין אלא רק במקדש - הרי כיון שהם פחות חשובים מהיום הראשון, גזרו בהו רבנן שלא ליטול לולב בשבת במקדש, מחמת החשש שמא יטלנו בידו, וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים.

אלא כעת גם לא נגזור ביום טוב הראשון בגבולין, שהרי הוא ניטל מהתורה גם בגבולין. ועל כך עונה הגמרא כי אנו בני בבל לא ברור לנו מתי בדיוק יהיה שבת, ושמא עיברו את חודש אלול. ובלשון הגמרא שלא ידעינן בקיבועא דירחא.

מבארים התוס', שאף בני בבל אכן כן יודעים, אלא זו גזירה

הגמרא במסכת ביצה מבארת, מדוע נוהגים שני ימים טובים של גליות. והגמרא מכריעה שעם היות ואנו יודעים בקביעות החודש, ואעפ"כ נוהגים שני ימים. "אמר אביי: כותיה דרב מסתברא (שאין שני הימים קדושה ארוכה כיון שנוהגין בהם רק מספק, ואחד מהם חול והשני קודש, וממה נפשך הביצה מותרת). דתנן: בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים (שהדליקו משואות ביום שלא קידשו בית דין כדי להטעות את העם) - התקינו שיהו שלוחין יוצאין. ואילו בטלו כותים עבדינן חד יומא, והיכא דמטו שלוחין עבדינן חד יומא. - והשתא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי? - משום דשלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלקולי."

כלומר, בגלל הגזירה, אנו נשארים מקובעים כמנהג האבות. לעיתים גוזרת המלכות גזירות שמד שלא ללמוד תורה, וישכחו את חישובי "סוד העיבור", ובכל זאת ימשיכו לנהוג יום טוב אחד בלבד. ולפיכך ההגדרה שאנו נוהגים כאילו לא היינו יודעים, שמא יהיה מצב בו אכן נהיה שוב בחוסר ידע.

כיצד רב ספרא שהיה יודע בסוד העיבור היה צריך לנהוג

שאלת רב ספרא לרבי אבא, היתה בכיוון שונה, הימנעות ממחלוקת. הוא הרי יודע מקביעות המועדים, ואינו נדרש לנהוג שני ימים טובים מחמת הספק. ויעצו לו שבשעה שהוא ביישוב, הוא צריך לנהוג כמו כולם, ולא לשנות ממנהג המקום, למרות שיודע שאינם נוהגים נכון, ואילו בהיותו במדבר, שם יכול לנהוג כרצונו.

התוס' גם בפסחים מבארים שונה מרש"י שם

מדייקים התוס' "ולא בסוד העיבור קאמר (כמו שפירש רש"י), דהא בני בבל בקיאי בעיבורא דירחא כדאמרינן בריש ביצה (דף ד:) ועבדי תרי יומי, אלא מפרש ר"ת, שהיה במקום ששלוחי בית דין מגיעין, ושם אין עושין אלא יום אחד, והיינו בקביעא דירחא שהיה יודע מתי נקבע החודש, דהתם ליכא למיגזר שמא יעשה מלאכה בי"ט, ששומעין קידוש החודש."

והמהרש"א ביאר כי שינה מקומו למקום בו השלוחים אינם מגיעים. וכעת במקום החדש, מאחר ובא ממקום שכבר הגיעו שלוחי בית הדין, ואילו במקום שהגיע טרם יודעים הם. אלא שיש חילוק נוסף בין תשרי שיש בו גם ראש השנה וגם יום כיפור. ולכן יש מצב בו יודעים רק על פסח אך לא על סוכות.

אינהו דידעי בקביעא דירחא לידחו, אין הכי נמי -

אין מסקנא זו קיימא,
דלקמן מסקינן,
כיון דלדידן - לא דחי, לדידהו - נמי לא דחי,
ומשנה דקתני מוליכין לולביהן לבית הכנסת,
מוקמינן, בזמן שבית המקדש קיים ובגבולין.

וא"ת,
מאי שנא משופר,
דתנן פרק ד' דר"ה (דף כט: ושם),
י"ט של ר"ה שחל להיות בשבת,
במקדש - היו תוקעין, **אבל לא במדינה.**

וי"ל,
דשאני לולב, שאינו אלא טלטול בעלמא,
וכיון דאישתרי במקדש,
לא החמירו במדינה,
אבל בתקיעת שופר,
איכא מעשה חכמה, **ואחמור בה טפי.**

ומיהו קשה,
דלאחר חורבן - הקילו בשופר טפי מבלולב,
דתנן בר"ה (שם),
משחרב בהמ"ק, התקין רבי יוחנן בן זכאי,
שיהיו תוקעין **בכל מקום שיש בו בית דין**,
ולולב - **לא אישתרי כלל**, כדמסקינן לקמן.

וי"ל,
דשופר שהוא **לעלות זכרונם של ישראל** לאביהם שבשמים,
לא רצו לבטל לגמרי,
וכיון דבחד בית דין תקנו,

תקנו בכל מקום שיש בו בית דין,
אף על פי שבזמן הבית,
לא היה אלא במקדש דוקא.

ועוד,
דבדין הוא,
דלולב יהא דוחה בגבולין יותר משופר,
דבר"ה דלא ידיע קביעות החודש **אלא בירושלים,**
אבל י"ט ראשון **דלולב, היה ידוע אף בגבולין.**

מסקנת הגמרא כאן לגבי נטילת לולב ביום טוב ראשון החל בשבת נדחית

התוס' מראים, כי עם היות וכאן בגמרא משמע שבארץ ישראל שידחו שבת ויטלו לולב, הרי הגמרא בהמשך אינה מקבלת מסקנה זו. והסברא של ידיעת קביעות הירח - אינה משנה לבני ארץ ישראל. ונביא את מהלך הגמרא ואת המסקנה שלא התקבלה להלכה.

אנן, אנו, המצויים בבבל - לא ידעינן בקיבועא דירחא, שאין אנו יודעים בודאות מתי הוא היום הראשון, כי יתכן שעיברו בית הדין בארץ ישראל את חודש אלול, ואז חל היום הראשון של יום טוב רק למחר, ואין נוהגת בשבת זו מצות לולב.

וכיון שאינו בודאי היום טוב הראשון, לכן גזרו חכמים על בני בבל שלא ליטול לולב בשבת, מחמת החשש שמא יעבירנו ברשות הרבים.

אלא שיש על כך פירכא: אם כן, אינהו, בני ארץ ישראל, דידעי בקיבועא דירחא, וידוע להם שאכן נוהגת מצות לולב מן התורה באותו יום אפילו בגבולין - לידחו לשבת, שיטלו בה לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת אף בזמן הזה. שהרי בשבת שנוהגת בה מצות לולב מן התורה בגבולין לא גזרו בה חכמים שלא ליטול.

ומתוך כך מתרצת הגמרא: אין הכי נמי! יש להם לבני ארץ ישראל ליטול לולב בשבת הזו גם בזמן הזה. אלא שכל זה הוא רק בסוגיה כאן, אך לא להלכה. כי אכן למסקנה, יתבאר לקמן בגמרא [מד א] שגם בארץ ישראל - אין נוטלים לולב בשבת, אלא בזמן שהיה הבית קיים.

התוס' מקשים בהשוואה בין שופר ללולב

במסכת ראש השנה רואים אנו כי בשופר תוקעים, אף כשחל בשבת רק במקדש ולא במדינה (בגבולין). בעוד שהלולב שהיה ניטל אפילו בגבולין בזמן שבהמ"ק קיים כדמשמע בלולב [וערבה] (סוכה ד' מג. ושם) שהיו מוליכין לולביהן לבית הכנסת. ועולה השאלה מה ההבדל ביניהם. ומאחר ויש הבדל בו הלולב קל יותר בדינו נדרש למצוא מדוע.

ועונים התוס', שהלולב דינו קל יותר בהיותו טלטול בלבד, וכבר היה לו היתר במקדש. ואילו השופר חמור יותר, בהיותו ממש מעשה. וכפי שכתבו התוס' בראש השנה "שאני לולב, שאינו אלא טלטול בעלמא, הואיל ואשתרי במקדש - לא החמירו במדינה, אבל תקיעת שופר - מעשה חכמה."

התוס' מעלים קושי, שלאחר החורבן הדין בין השופר ללולב מתהפך

ואת שאלת התוס' כאן הרחיבו יותר בתוס' בראש השנה "ומיהו קשיא, דלאחר חורבן הבית הקילו טפי בשופר מבלולב. שתיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש ב"ד, אבל לולב - לא אשתרי. כדמשמע התם, דמוקי לה ההיא דמוליכין לולביהן בזמן בית המקדש ובגבולין, משמע דבזמן שאין בית המקדש קיים - לא הותר בשום מקום."

מתרצים התוס' משני כיוונים, שיש מעלה בשופר שלא רצו לוותר עליה, וכן שעד סוכות כבר קיים המידע

ונמשיך עפ"י התוס' בראש השנה. תירוץ ראשון, לא רצו לוותר על השופר, ומאחר וקיים כבר היתר במקום מסויים מבחינת איכות, הרי רק צריך להרחיב את הכמות של המקומות בהם ניתן. "וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים, לא רצו לבטל לגמרי. וכיון דתקון בחד ב"ד - תקון בכל מקום שיש ב"ד, אף על פי שבזמן הבית לא היה אלא במקדש דוקא."

תירוץ שני שחוסר הידע משמעותי יותר בזמן ראש השנה. "ועוד י"ל דבדין הוא דלולב יהיה דוחה בגבולין יותר משופר, שבראש השנה - לא היה ידוע קביעות החדש אלא בירושלים, אבל יום ראשון דלולב - היה ידוע בגבולין."

הראשון מלמד שאינו דוחה אלא י"ט ראשון -

מייתורא דה"א קא דריש,
דה"א - מיעוטא הוא,
כלומר, בראשון לחודיה הוא דבו ביום,
ובפרק גיד הנשה (חולין צא.) **דרש הירך,**
המיומנת שבירך **למעוטי שמאל,**
וכן העולה - עולה ראשונה (פסחים נח:).

וזימנין דאתיא ה"א לרבות,
כדאמרינן לעיל בסוף פרק הישן (כח:),
גבי תוספת עינוי דיום הכפורים,
האזרח - לרבות את הנשים,
וגבי סוכה, **האזרח - לרבות את הגרים,**
כל אחד לפי ענייננו.

הלימוד שמהתורה ניתן ליטול לולב ביום טוב הראשון שחל בשבת אף בגבולין

דייקה הגמרא את הלימוד. דנה הגמרא: ולולב, דאיתיה מן התורה ביום טוב הראשון אפילו בגבולין - מנא לן? ועונה מהפסוק, וכעת היא מפרקת את הלימוד שלב אחר שלב.

מהא דתניא: כתיב בפרשת אמור [ויקרא כג] "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים, וענף עץ עבות וערבי נחל".

ודורשת הברייתא את לשון הכתוב: "ולקחתם" - שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. "לכם" - משלכם. להוציא את השאול ואת הגזול. "ביום" - יתורא הוא. שהרי יכול הכתוב לומר "בראשון" גרידא, ובא היתור ללמד שבכל יום שהוא יטלו לולב, ואפילו בשבת. "ראשון" - משמע אפילו בגבולין, שהרי לא אמר הכתוב שהמצוה היא במקדש. "הראשון" - מלמד המיעוט של ה"א הידיעה, לומר שלא בכל שבת התיר

הכתוב [מהריבוי של "ביום"], אלא רק ביום טוב ראשון. ומכאן למדנו שלולב אינו דוחה אלא יום טוב הראשון [שחל בשבת] בלבד.

התוס' מוכיחים כי האות הא - לעתים באה לרבות ולעתים באה למעט

כאן ההא באה למעט, וכן פירש רש"י. "ה"א מיעוטא הוא, כלומר: בראשון לחודיה הוא דאמינא לך, ואף בשבת."

ומביאים התוס' עוד שני מקרים בהם ההא ממעטת, במסכת חולין, הירך, באה לומר הירך הידועה בלבד, והיא הימין, ואם כן אנו ממעטים את השמאל. שהרי מובא שם "אמר רבא, אמר קרא: הירך - המיומנת שבירך."

וכן לגבי העולה, בפסחים, שהכוונה היא העולה הראשונה. שאף שם מדייק רבא, כי העולה בא למעט כי עולת התמיד היא תהיה הראשונה. והההא היא הא הידיעה, העולה החשובה הכתובה ראשונה בפרשת קרבנות הציבור בפרשת פנחס [במדבר כח].

במסכת סוכה, הלימוד שההא באה לרבות

בסוכה מפרשת הגמרא: והשתא דאמרת: נשים פטורות מן הסוכה הלכתא היא, ועיקר דרשה ד"האזרח" משמע לרבויי כמו ביום הכפורים [ורק בתורת אסמכתא אמרינן: ש"האזרח" למעוטי נשים הוא בא], אם כן קרא ד"האזרח" הכתוב בסוכה - למה לי, מה בא לרבות? ועונה על כך הגמרא - לרבות את הגרים, שיהיו חייבים בסוכה. כי סלקא דעתך אמינא לפוטרם, הואיל והאזרח "בישראל" אמר רחמנא, דמשמע ישראל ולא את הגרים. לפיכך קא משמע לן ה"א ד"האזרח", שאף הגרים - חייבים בסוכה.

וסוכה גופה מנלן -

דאי משום תשבו כעין תדורו,
מה דירה בין ביום בין בלילה,
דמהאי טעמא הוה מרבינן נשים,
מה דירה איש ואשתו,
אי לאו משום הלכתא;
שאני הכא, דמעטיה קרא בהדיא לילות,
דשבעת ימים,
משמע ימים ולא לילות דשבעת ימים.
מיהו,
למאי דקאמרינן **נראה למי דומה - קשה.**

מה הלימוד מהייתור של ביום הראשון

הגמרא הביאה את מחלוקת רבי אליעזר ורבנן לגבי זמן נטילת לולב. בו רבי אליעזר מדייק כי ביום בא לרבות שבת. ורבנן החלוקים עליו לומדים שביום בא למעט ביום ולא בלילה. ואילו רבי אליעזר מדייק מהמילה למעט את נטילת הלולב ביום ולא בלילה, מכך שנאמר בסוכה ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים, ימים ולא לילות. וכעת דנה הגמרא בלימוד מצוות הסוכה גופא מהיכן יש ללמוד כי הישיבה היא בימים ואף בלילות.

תשובת הגמרא על שאלה זו היא מהשוואה של גזירה שווה ללולב או לימי המילואים

המילה ימים מצויה הן בלולב, בו אנו מצמצמים רק ימים ולא לילות, וגם בימי המילואים בה אנו אומרים שהימים כוללים את הלילות. אלא שהגמרא מביאה את הקושי למה לדמות את הסוכה, האם לדמות למה שמצוותו כל היום כימי המילואים, או ללולב שמצוותו רק שעה, או שללולב יש כוח בהיותו מצוה הנוהגת לדורות, בניגוד לשבעת ימי המילואים שלא נהגו לדורות.

וענתה על כך הגמרא שיש לנו גזירה שווה של המילה תשבו, הגורמת לנו ללמוד שיש לדמות זאת לימי המילואים. נאמר כאן בסוכה "בסוכות תשבו שבעת ימים" ונאמר במלואים: [ויקרא ח] "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה, שבעת ימים". מה להלן, במילואים, ימים ואפילו לילות. אף כאן, בסוכה, ימים ואפילו לילות.

התוס' מנסים ללמוד ממשמעות המילה תשבו

התוס' מציעים שיש לנו לכאורה ללמוד זאת מעצם משמעות המילה תשבו, שהיא כעין תדורו, שממנה ניתן לרבות, שהדירה היא הן ביום והן בלילה. שאכן אביי לומד זאת לעיל (כח, ב) ומה שהקשינו: למה לי הלכתא בסוכה לפוטרן, והרי מצות עשה שהזמן גרמא היא; התשובה היא: ואיצטריך הלכתא. כי סלקא דעתך אמינא "תשבו כעין תדורו" - מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, ויתחייבו הנשים בסוכה. לפיכך קא משמע לן הלכתא למשה מסיני שהנשים פטורות מן הסוכה.

אולם התוס' דוחים, שכאן לא ניתן ללמוד זאת מסברא, כי הרי הפסוק עצמו לא משמע כן. שהרי נאמר מפורשות שבעת ימים, שמשמעו שאינו כולל את הלילות של אותם שבעת ימים.

משמעות מה שאמר נראה למי דומה?

נדרש ביאור מדוע הגמרא התלבטה כל כך, לאחר כזו הכרעה. בכפות תמרים ביאר זאת בצורה מדוייקת. "כלומר דהיה לו להכריח, דסוכה הוי יום ולילה, מדכתי' תשבו דהוי כעין תדורו, מה דירה - בין ביום בין בלילה. ואפשר לומר, דהתנא כשפתח תחלה ואמר בסוכות תשבו ז' ימים, ימים ואפי' לילות - היינו מכח תשבו, וכשחזר ואמר או אינו אלא ימים ולא לילות - היינו מכח משמעות דימים, דמשמע ימים ולא לילות, א"כ הפסוק מצד עצמו אין בו הכרע. גם אחר כך בא לדון ג"ש דימים ימים, ומצא בו ב' ג"ש ונשאר הדבר שקול, ולא מצא להכריע, כי אם מכח גזירה שווה דתשבו."

[דף מג עמוד ב]

תשבו תשבו לגזרה שוה -

לא לגמרי יליף ממלואים,
דהתם - אי אפשר לישן בחצר כמו בעזרה,
שהיה במקום עזרה,
דגמירי (סוטה מא:),
אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד,
ואילו כאן - אסור לישן חוץ לסוכה.

הכרעת הגמרא שיש לדמות סוכה לשבעת ימי המילואים לעניין חיובה גם בלילות

דייקה הגמרא את הגזירה שווה של שבעת ימים דווקא מהמילה תשבו. נאמר כאן בסוכה "בסוכות תשבו שבעת ימים". ונאמר במלואים: [ויקרא ח] "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה, שבעת ימים". מה להלן, במילואים, ימים ואפילו לילות. אף כאן, בסוכה, ימים ואפילו לילות.

התוס' מצמצמים את הגזירה שווה

והתבארו דבריהם בתוס' הרא"ש. "ולא לגמרי יליף ממילואים, דהתם - אי אפשר לישן בחצר אהל מועד, שהיה במקום עזרה בבית עולמים, דגמירי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ואילו גבי סוכה - אסור לישן חוץ לסוכה."

הכלל שאל יסור ישיבה בעזרה רק למלכי בית דוד

הגמרא בסוטה התפלאה כיצד אגריפס המלך עמד על מנת לקבל את ספר התורה, וסימן שעד עתה ישב. והקשתה הגמרא על כך, האמר מר: "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד".

ומנין שהותרה ישיבה בעזרה למלכי בית דוד? שהרי מצינו בהם ישיבה, שנאמר [שמואל ב ז יח] "ויבא המלך דוד, וישב לפני ה' [לפני הארון שהיה בעיר דוד] ויאמר מי אנכי ה' ד' ומי ביתי כי הביאתני עד הלום"; הרי שהותר לדוד לישב "לפני ה'", והוא הדין שמותר לו לישב בעזרה.

ואם כן תיקשי: הרי אגריפס לא היה ממלכות בית דוד, ואיך הותרה לו הישיבה!? ותירצה שם הגמרא והעמידה שאכן לא היה זה בעזרה: כדאמר רב חסדא גבי כהן גדול, שהיתה קריאתו בעזרת נשים, הכא נמי גבי מלך - בעזרת נשים היה קורא, והיא היתה חול, ומותר לישב בה.

שלוחי בית דין מייתי לה -

מע"ש,
ולמחרת אינה מצוה לכל אדם,
אלא הכהנים מקיפין בה את המזבח,
כדפירש בקונטרס,
דישראל - אין יכולין להקיף,
כדתנן פ"ק דכלים (מ"ח),
דאין ישראל נכנס בין האולם ולמזבח.

ולכך הוצרך בקונטרס לטעם זה,
שהכהנים מקיפין ואין ישראל מקיפין,
שכן מוכח הלשון,
דקאמר 'לולב - לכל מסור'.

ועוד,
הבאת שלוחי ב"ד - **מה יש לו להועיל?**

ועוד,
דאם כן **ליתקן נמי בלולב,**
שיביאום שלוחי ב"ד ולידחו.
אלא ודאי הדבר תלוי בזה **שהכהנים זריזין הן,**
ולא אתו לידי חילול שבת;
אבל לולב דלכל מסור,
כיון דלא דחי בישראל, בכהנים - נמי לא דחי.

ומיהו קשה,
דפריך 'האידנא - נמי לידחי',
והאידנא, ערבה לכל מסורה.
ובקונטרס דחק לפרש,
לידחי,
וישלוה ויחבטוה שלוחי ב"ד.

הסיבה שערבה נוהגת בשבת ואין בה גזירת רבה כלולב

לולב - תיקנו חכמים שלא ליטלו גזרה משום דרבה, כמבואר לעיל בתחילת הפרק, שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. ופרכינן: אי הכי, ערבה נמי נגזור עליה שלא ליטלה בשבת אפילו ביום השביעי, שמא יעבירנה ברשות הרבים. ומשנינן: ערבה - שלוחי בית דין מייתי לה, מביאים אותה למקדש מערב שבת, לפי שאין היא מצוה לכל אדם אלא לכהנים בלבד, ואין חשש שהכהנים יחללו שבת. אבל לולב - לכל הוא מסור, שהכל מצווים בו, ויש חשש שיבואו לטלטלו ברשות הרבים בשבת.

החילוק בין ערבה ללולב

נביא את לשון תוס' הרא"ש "והביאו מורביות של ערבה מערב שבת, לא היו מתנין כל מי שיגיע לידו ערבה של חבירו - הרי היא לו במתנה כדתנן גבי לולב, משום דלמ"ד בפירקין דלעיל ערבה הלכה למשה מסיני לא בעי לכם משלכם, ואף לאבא שאול דדריש מדכתיב ערבי - אחת ללולב ואחת למקדש אלמא בעי משלכם, גבי מקדש כמו בלולב, שאני גבי לולב שכל אחד מביא לולבו להר הבית והחזנים מקבלים מידיהם, הילכך צריכים להתנות, אבל ערבה - שלוחי ב"ד מייתו לה ואין אחד מהן זוכה בה עד למחרת השבת, ועוד הכהנים מקיפים את המזבח, ולא היו כל כך מרובים, ועוד דזריזים הם."

מאחר ורק הכהנים היו מקיפים בערבה, והיו מועטים וזריזים, לכן אין לחוש בהם, ויכלו לתקן דרך שלוחי בית הדין. בניגוד ללולב שהוא אישי. וכל אחד מחוייב בו, ולכן חששו.

ביאור הקושי ומה שדחק הקונטרס לפרש

הנה רש"י ותוספות אזלי כפירוש ראשון שבר"ן דהבאת שלוחי בי"ד לבד - אינה מועילה. דאם מסורה עצם המצוה לכל, עדיין איכא חששא. וכדי לבארם יש להוסיף - דרק באופן שכל המצוה היתה מעולם ביד בי"ד וכהנים כדעת חכמים, דערבה הלמ"מ, ואין כלל ענין שיקחנה כל אחד מישראל, ולכן בלולב ליכא תקנתא, שאי אפשר לשנות הענין, ולתקן שרק שלוחי בי"ד יתעסקו במצוה זו גם בהבאה וגם בנטילה. דעדיין איכא חשש שימשיכו העם לפי הרגלם לקיים גם הם המצוה, כדכתיב ולקחתם - לכל אחד ואחד. ולכן הוקשה לתוספות פירש"י, איך נתקן בערבה הרי ימשיכו העם וכו'? אמנם כוונת רש"י וכן מדויק בלשונו ד"ה האידנא - שעיקר הקושיא בערבה איך נשתנה המנהג מזמן ביהמ"ק שאז היתה ממורה רק לביד וכהנים, להיות מסורה לכל אחר חורבן, שאז כבר אי אפשר לתקן, הרי היה צריך המנהג להמשיך כמו בזמן ביהמ"ק,

שערבה מסורה רק לשלוחי בי״ד בהבאתה ונטילתה, ואז לא היה שום חשש.

לא איקלע -

שהיו מעברין אלול או אחד מן החדשים,
כשהיו רואים שאירע בשבת שביעי של ערבה,
והכי אמר בירושלמי,
ר׳ סימון מפקד לאלין דמחשבין,
הבון דעתכון, דלא אתי תקעתא בשבתא,
ודלא אתא ערבתא בשבתא,
ואי דחיקתון, עבדון תקעתא ולא תעבדון ערבתא,
משמע, דחייש שפי יום ערבה מתקיעת שופר ולולב.

וגם עכשיו אנו מחשבין,
דלא מיקלע יום ערבה בשבת,
ואשופר ואלולב - לא חיישינן,
אף על פי שיום ראשון דאורייתא.

ותימה,
דאיום ערבה, **שהוא זכר למקדש בעלמא - חיישינן,**
ואהני דאורייתא - לא חיישינן.

וי״ל,
דאין הכי נמי,
דהני דכתיבי בהדיא,
לא אתי לפקפוקי בהו בשאר שנים,
אבל ערבה דרבנן - אתי לפקפוקי בה.

ועוד,
דמספק - עבדינן תרי יומי,
וכי מיקלע יום ראשון בשבת,
אין שופר בטל לגמרי דתוקעין בשני,
אף על גב דכי באו עדים קודם המנחה,
לא עבדי בא״י אלא חד יומא,
מ״מ בחוצה לארץ עבדינן תרי יומי,
אבל שביעי של ערבה דליתא אלא חד יומא,
דלא אפשר למיעבד השמיני על הספק,
לפי שהוא י״ט,
אם היה בטל לגמרי, משתכח תורת ערבה.

בגמרא מוכא כיצד מנעו שיום ערבה יהיה בשבת

הגמרא מביאה כי תמיד דאגו לעבר את חודש אלול על מנת ששביעי של סוכות לא יחול בשבת. כי אתא, כאשר הגיע בר הדיא מארץ ישראל לבבל תירץ ואמר: לעולם - לא איקלע, לא אירע שיחול יום השביעי של חג הסוכות בשבת. כיון שאם היה צריך לחול בשבת, היו מעברים בית הדין את חודש אלול שלפניו, כדי שלא יפול יום השביעי של חג הסוכות בשבת, על מנת שיוכלו לקיים בו מצות ערבה.

התוס׳ מביאים כי הנהגה כזאת היתה אף בירושלמי, תוך מתן עדיפות לערבה

במסכת סוכה [פ״ד ה״א] בירושלמי מובא. ר׳ סִימוֹן מָפְקָד לְאֵילֵין דִּמְחָשְׁבִין היה מצוה לאלה שהיו מחשבים לעשות קביעת חדשים בשנה, היינו לוח השנה לאחר שהפסיקו לקבוע חדשים על פי עדים. והיה אומר להם יְהַבּוּן דַּעֲתְכוֹן דְּלָא תַעֲבְדִין לא תְּקִיעָתָא בְּשַׁבָּת וְלא עָרַבְתָא בְּשַׁבָּתָא תנו דעתכם שר״ה יום תקיעה, ויום הושענא רבה, לא יחולו בשבת לפי שאינם דוחים את השבת וְאִין אַדְחָקוּן, עָבְדוּן תְּקִיעָתָה וְלָא תַעֲבְדוּן עָרַבְתָא ואם אתם דחוקים, כלומר, שהחשבון אינו מסתדר ואי אפשר שגם ר״ה וגם הושענא רבה יהיו בימי חול אלא רק אחד מהם, עדיף שר״ה יהיה בשבת והושענא רבה ביום חול.

החישוב כיום ללא העיבור מעדיף גם הוא רק שערבה לא תהיה בשבת

מסיקים התוס׳ שיש להחמיר יותר לדחות שערבה לא תחול בשבת מאשר שופר של ראש השנה או לולב של סוכה. והתוס׳ מבארים כי גם אנחנו עושים כך, בלוח שנקבע לכל. שהרי מצוי שראש השנה סוכות יחולו בשבת, אבל בלוח שלנו דואגים אנו שלעולם לא יחול ערבה בשבת.

מקשים התוס׳ והרי שופר ולולב זה מהתורה, וערב רק מנהג

קושיית התוס׳ היא מצד סברא. נכון שזו העובדה, אבל היא אינה מתלבשת בשכל. כי מאחר ותקיעת שופר ונטילת לולב הן מצוות מהתורה, וכיצד רק על זכר כה משתדלים יותר מהן?

התוס׳ מבארים כי כל זה נעשה על מנת למנוע שתשתכח תורת ערבה

התוס׳ מחדשים לנו צורת הסתכלות. יש לראות לא בהתבוננות על ההווה, אלא על העתיד. אפילו אם לא תתקיינה המצוות מהתורה, הרי זה יהיה רק בשנה המסויימת, אבל מאחר והן כתובות, וודאי שיקיימו אותן בשאר השנים. ואילו אם לא נקיים מצוות ערבה, הרי זה עלול לגרום שיפקפקו בה. ויש להוסיף מה היתה הסיבה שכה חששו, שמפני התנגדות הצדוקים למצות ערבה, חשו יותר שלא תשתכח, ולהוציא מלבן של הצדוקים.

טעם נוסף, שהחשש בראש השנה אינו כה חמור, שהרי בסופו של דבר כן נוהג השופר, עם היותו רק ליום אחד, השני. ואילו לא ניתן לעשות כך בהושענא רבה יומיים, כי הוא יתנגש עם שמיני עצרת. ולכן קיים חשש שהוא ישכח.

והביאו מרביות של ערבה מע״ש -

כאן לא היו מתנין,
כל מי שיגיע בערבה של חבירו הרי הוא במתנה,
כדתנן גבי לולב,
למ״ד בפירקין דלעיל (דף לד.),
ערבה הלכה למשה מסיני - לא גמרי משלכם.

ולאבא שאול נמי, דדרש מדכתיב ערבי,
אחת ללולב ואחת למקדש,
אלמא בעי משלכם גבי מקדש כמו לולב,
מ"מ גבי **לולב,**
שכל אחד מביא לולבו להר הבית,
והחזנים מקבלין מידם,
היו צריכין להתנות,
אבל ערבה - שלוחי ב"ד מייתו לה,
ואין אחד מהן זוכה בה עד למחרת בשבת.

ועוד,
דהכהנים מקיפין את המזבח,
ולא היו כל כך מרובים,
ועוד, **דזריזין הן.**

הגמרא מספרת כיצד היו מקיפים את המזבח עם הלולב

ברור לכולם, שגם עם הלולב היו מקיפים, ונשאלה השאלה ביחס לערבה, ונחלקו על כך. מאחר והובאה מחלוקת האם את הערבה רק מניחים, כלומר זוקפין, או גם מקיפין הובאה ברייתא מהתוספתא. להוכיח כי גם עם הערבה מקיפים, ולא רק עם הלולב.

איתיביה מברייתא בתוספתא [פרק ג]:

לולב - דוחה את השבת במקדש בתחלתו, כאשר חל יום טוב ראשון בשבת. וערבה - דוחה את השבת במקדש בסופו, כאשר חל היום השביעי בשבת.

פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת. והביאו מרביות ענפים של ערבה מערב שבת, והניחום בעזרה. והכירו בהן בייתוסין - הצדוקים שאינם מודים במצות הערבה, היות והיא אינה מפורשת בתורה, ונטלום לערבות וכבשום וטמנום תחת אבנים שהם מוקצה, כדי שלא יוכלו הפרושים לטלטלם בשבת ולקיים בהן מצות ערבה.

למחר הכירו בהן, בערבות שתחת האבנים, עמי הארץ [שלא היו בקיאים בדיני מוקצה אך החזיקו עם הפרושים], ושמטום מתחת האבנים. והביאום הכהנים לערבות, וזקפום בצידי המזבח.

ומבארת הברייתא למה הטמינום הבייתוסים מתחת לאבנים: לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת. ומדייקת הגמרא מלשון הברייתא בסופה, הנוקטת "חיבוט ערבה". אלמא מצות ערבה בנטילה היא, שהיו הכהנים נוטלים את הערבה בידיהם, ומנענעים אותה [והיינו "חיבוט"], ומקיפים בה את המזבח על ידי הילוך ברגליהם, ורק לאחר מכן זוקפים אותה ליד המזבח.

ומסיקה הגמרא שזו הוכחה ניצחת: אכן תיובתא היא מברייתא זו.

התוס' מביאים את החילוק בין מה שהיה אופן החלוקה בלולב לעומת הערבה

מביאים התוס' שתי דעות. שהובאו לעיל בגמרא, ושיש התייחסות שונה לקיום המצווה.

אבא שאול אומר: מה שאמר הכתוב "ערבי נחל" בלשון רבים, לא לרבות ערבי בעל והרים בא, אלא לומר לך: שתים איכא, כלומר, שתי מצוות יש בערבה, אחת למצות לולב, ואחת למקדש, שציוה הכתוב להקיף את המזבח בערבות [כמבואר להלן דף מה א]. מקשה הגמרא: ורבנן דדרשי "ערבי" לרבות של בעל ושל הרים, האי דבעינן ערבה למקדש מנא להו? מתרצת הגמרא: הלכתא גמירי להו. [כלומר, הלכה למשה מסיני היא]. וכמובא על ידי רבי יוחנן. "דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני."

וכעת התוס' עורכים תחילה את החשבון לפי רבנן, שמאחר וזו הלכה למשה מסיני, אין בערבה את הדרשה לכם, שהערבה צריכה להיות משלכם, כפי שנהוג בלולב. ולכן מאחר ורק אצל הלולב קיימת בעיה, שהוא חייב להיות משלו, היה הצורך לומר שנותנו במתנה. בניגוד לאופן החלוקה בערבה.

עוברים התוס' לשיטת אבא שאול, שבאמירת ערבי לשון רבים, נלמד "אחת ללולב ואחת למקדש -אלמא, בעי משלכם גבי מקדש כמו בלולב", וכאן מחלקים התוס', שיש כמה סיבות שכאן החלוקה היא שונה. סיבה ראשונה שבו אנו אומרים כי בלולב היה צורך מיוחד, "שאני גבי לולב שכל אחד מביא לולבו להר הבית והחזנים מקבלים מידיהם, הילכך - צריכים להתנות." וכעת מבארים שעניין זה לא היה קיים בערבה. "אבל ערבה - שלוחי ב"ד מייתו לה, ואין אחד מהן זוכה בה עד למחרת השבת." כעת מוסיפים התוס' סיבות להקל בערבה מצד עצמה, שאופן הנטילה בה היה שונה, שכמות המקיפים היתה קטנה, ומדובר על אנשים איכותיים, המדקדקים בקיום ההלכה, ואין בכך חשש. "ועוד הכהנים מקיפים את המזבח ולא היו כל כך מרובים, ועוד דזריזים הם." (הציטוט הוא לפי תוס' הרא"ש).

[דף מד עמוד א]

אמרי לדידהו נמי לא דחי -

לא קשי מידי משופר, כדפרישנא לעיל.

מסקנת הגמרא שאין לחלק בין בני ארץ ישראל לבני הגולה

הגמרא לומדת שאין לחלק בין ארץ ישראל לבבל. ואפילו שאנחנו כן יודעים בעיבור החודש. כלומר בסיס ההשוואה בין ארץ ישראל לבבל גובר על המציאות. משחרב המקדש, שוב אין מצות לולב דוחה שבת בגבולין אפילו בארץ ישראל, כדי שלא לחלק בין יושבי הארץ ליושבי הגולה.

התוס' מעלים שאין להקשות משופר, באשר הדבר תורץ לעיל. ובתוס' הרא"ש הביא את כל הדיון שנאמר שם לכאן. שיש לחלק לשתי תקופות, בזמן המקדש הקלו בלולב ליטלו אף בגבולין ביו"ט ראשון שחל בשבת, ובשופר לא. וליישל זאת מחלישים את הלולב שהקלו בו, שהוא רק טלטול בעלמא. ואילו לאחר החורבן דווקא הקלו בשופר, ולשם כך יש להגביר את מעלת השופר, שהוא מעלה את זכוננו לאבינו שבשמים, וגם מאחר וכבר התירו בבית דין אחד, יכלו להרחיב זאת לכל מקום בו יש בית דין.

כהנים בעלי מומים -

ה"ה דהוה מצי למימר ופרועי ראש,
דתרוייהו אסירי,

אי לאו משום ערבה,
כדתנן פ״ק דכלים (מ״ט),
בין האולם ולמזבח **מקודש הימנו**,
שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסים לשם.

הגמרא מביאה כיצד הכהנים דחקו להקיף עם הערבה

אמר ריש לקיש: אפילו כהנים בעלי מומין, שאסורים להכנס כל השנה כולה בין האולם למזבח, היו דוחקים עצמם ונכנסין להקיף בערבה את המזבח, והיו צריכים לצורך ההקפה לעבור בין האולם ולמזבח, כדי לצאת ידי חובת המצוה בהקפת המזבח בערבה.

ניתן היה להוסיף גם את פרועי הראש

המשנה בתחילת כלים מבארת עשר קדושות הן - ומציינת בכל אחד לא רק את המעלה שלו, אלא מה התחדש בכל אחד מהמקומות לגבי קודמו. ובמשנה ט מתחילה ״בין האולם ולמזבח מקודש ממנה, שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסים לשם.״

התוס׳ מבארים כי בדברי ריש לקיש ניתן היה גם לציין את פרועי הראש

הוא הדין דהוה מצי למימר ופרועי ראש, דתרוייהו אסירי (הכוונה באותה דרגה הם) אי לאו משום ערבה, כדתנן בפ״ק דכלים בין האולם ולמזבח מקודש ממנו, שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסין לשם.

אמר ליה ר׳ יוחנן מי אמרה -

סלקא דעתיה דה״ק,
מי אמרה שהיא חובה דאורייתא,
ואתיא ודחיא מעלות דרבנן,
דלמא רבנן היא,
דלא דחינן מעלות דרבנן **משום תקנתא דרבנן,**
ולכך פריך, הא איהו אמרה.

ומשני,
מי אמרה שהיא בנטילה דלמא בזקיפה,
וכיון דאין מקיפין את המזבח,
ולא בעי אלא זקיפה בעלמא,
אחד זוקף ע״י כולן.

אי נמי,
בעלי מומין - אפשר להו לזקוף בשאר רוחות,
ולא יכנסו בין האולם ולמזבח.
ואפילו תימצי לומר בנטילה,
כדאסקינן לעיל,
דאיתותב מ״ד בזקיפה,
מי אמרה בבעלי מומין,
דלמא אין הלכה למשה מסיני,
אלא בתמימין הראוין לעבודה,
כמו שאין הלכה למשה מסיני בזרים אלא בכהנים,
דבהא מודית, מדלא אמרת זרים נכנסין.

ולפי שיטה זו דפרישית,
דמעלה דרבנן היא,
קשה לאבא שאול,
דיליף (לעיל דף לד.),
ערבה של מזבח **מדכתיב ערבי,**
אמאי בכהנים?
דלמא אפילו בישראל כמו ערבה דלולב.

וי״ל,
דשמא,
הקפת מזבח - בכהנים,
ושאר **ישראל** - בעזרה **בלא הקפה.**

מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן על מה שהכהנים בעלי המומין השתתפו במצוות ערבה

לומדת הגמרא - אמר ריש לקיש: אפילו כהנים בעלי מומין, שאסורים להכנס כל השנה כולה בין האולם למזבח, היו דוחקים עצמם ונכנסין להקיף בערבה את המזבח, והיו צריכים לצורך ההקפה לעבור בין האולם ולמזבח, כדי לצאת ידי חובת המצוה בהקפת המזבח בערבה.

אמר ליה רבי יוחנן: מי אמרה להלכה זאת!?

והבינה הגמרא ששאלת רבי יוחנן היתה: מי הוא זה שאמר שיש חובה לצאת ידי מצות הקפה?!

ותמהה הגמרא: כיצד זה שאל רבי יוחנן ״מי אמרה״? הא איהו, רבי יוחנן עצמו, אמר זאת.

דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני הן!?

אלא, מבארת הגמרא, שכך שאל רבי יוחנן: מי אמרה להלכה זו שמצות הערבה היא בנטילה, שחייבים כל הכהנים לצאת ידי חובת נטילתה, עד שהיו הכהנים בעלי המומים צריכים להדחק ולהקיף את המזבח, גם בשטח שבין האולם למזבח. דלמא בזקיפה על יד המזבח היא, ודי בכהן אחד שיעשה זאת!? ועוד: מי אמרה שהיא נעשית אפילו בכהנים בעלי מומין, דלמא רק בתמימים!?

הבנת שיטת תוס׳ לגבי המהלך של כניסת הכהנים הטמאים

שיטת התוס׳ היא דהאישור כניסה לכהנים הוא רק ממעלות דרבנן. ולזה נתקשו, דאם כן אמאי בעינן כהנים תמימים, יבוא מצות הקפה דאורייתא, וידחה האיסור דרבנן. וע״ז תירצו, דההלכתא לא נאמרה אלא בכהנים תמימים הראויין לעבודה.

ולכן דברי התוס׳ תמוהים, דהא תוס׳ קאי גם על המצות נטילה, וסבירא להו דדין הנטילה תליא במצות הקפה, ומאחר דמצות הקפה נאמרה רק לכהנים, פשיטא להו דכן הוא דין הנטילה. ודבר זה צריך עיון, דמאי שייכא מצות הקפה למצות הנטילה? דבשלמא מצות הקפה מענין המזבח הוא, ונאמר ביה קפידא דראויין לעבודה, אכן מה ענין זה לגבי מצות הנטילה, ואטו במצות נטילת לולב במקדש שייכא ביה קפידא דראויין לעבודה? והלא לאו מענין דעבודה היא כלל.

ושמעתי בשם הג״ר אשר אריאלי שליט״א לפרש עפ״י יסוד מוסד, דחלוק ביסודו דין נטילת לולב במקדש לדין נטילת

ערבה במקדש. דבלולב דין מקדש האמור בה - הוא בתורת מקום, כדכתיב ושמחתם לפני ה׳, והיינו רק בהך מקום הוא דנתחייב, משא״כ דין נטילת ערבה במקדש - כל עיקר מצותה הוא מילתא דעבודת המקדש, ומטעם זה בעי׳ דווקא הראויין לעבודה, כיון דהוא מילתא דמקדש, ונמצא דבין ההקפה ובין הנטילה תרווייהו ממצוות המקדש, וחד סדר דעבודת ערבה היא, ולפי״ז א״ש דברי התוס׳, דכמו דדין הקפה נאמרה רק בראויין לעבודה, ומשום דהוא מעין מעשה דעבודת מזבח, כמו״כ דין הנטילה, שהוא מעבודת המקדש נכלל בהך תנאה, דבעינן ראויין לעבודה.

התוס׳ מבארים כי יכולנו לומר שיש סברא שלא יצטרכו הכהנים בעלי המום להידחק

סברא זו היא או על ידי שנאמר שלא כל הכהנים נדרשים להגיע, אלא מספיק שהאחד יזקוף. או סברא שאפילו יכולים הם לזקוף במקום אחר. וסברא שלישית, שאולי מלכתחילה התורה דרשה שהראויים לעבודה הם שיבצעו את מצוות הערבה.

התוס׳ מבארים כיצד ילמד זאת אבא שאול

בתחילה מבארים התוס׳, שיש קושי לאבא שאול, כי בכך שלמד זאת מלשון של רבים, ערבי, הרי מדוע לצמצם זאת רק לכהנים, וניתן לעשות זאת אפילו בישראל, כמו ערבה ולולב, שכולם נוטלים. ולמה לומר שזה רק מעלה מדרבנן? אלא שהתוס׳ מבארים בחילוק. שיתכן שהקפת המזבח אכן היא רק בכהנים, ושאר ישראל יכולים להימצא בעזרה וללא צורך להקיף.

והא א״ר יוחנן דלכון אמרי דלהון היא -

רב כהנא מתלמידי דרב היה,
ומבבל ברח לא״י לפני ר׳ יוחנן מחמת מרדין,
כדאמרינן פרק בתרא דב״ק (דף קיז. ושם:),
והוצרך לו ר׳ יוחנן לכמה ספיקות,
וא״ר יוחנן לבני א״י,
סבור הייתי שהתורה שלכם,
שלא גליתם מארצכם, לא היה לכם טירוף הדעת,
אבל ראיתי שהיא של בני בבל,
שאע״פ שגלו,
עמדה להם חכמת החרש והמסגר שגלו עם יכניה,
כדכתיב הכל גבורים עושי מלחמה,
ותניא בסדר עולם,
וכי מה גבורה עושים בני אדם,
הנתונים בשלשלאות של ברזל,
אלא שהיו גבורים במלחמתה של תורה,
אלמא לר׳ יוחנן לא נשתכחה תורה בגלות בבל,
כך פירש בקונטרס.

והקשה רבינו תם,
אטו מי לא אשכחן,
פרק הבונה (שבת קד. ושם) גבי מנצפ״ך,
שכחום וחזרו ויסדום?
ולא פריך הכי.

ועוד,
אטו משום דהם בני תורה,
אי אפשר שישתכחו תורת ערבה?

ורבינו חננאל גרס,
דלכון אמר דלהון היא,
ומפרש רבינו תם,
שהיה ר׳ יוחנן אומר לתלמידיו שהיו לפניו מבבל,
אחד משלכם אומר,
דהוא רב כהנא שעלה מבבל,
דלהון היא,
משלהם היא ערבה,
כלומר,
שהיא מנהג נביאים,

שהיו רגילין לדבר לתלמידים שבבבל,
וכן ת״ח שמבבל לתלמידים שמא״י,
כדאשכחן לקמן (דף מח.),
רב חייא בר רב (אשי),
שהיה מבבל,
דאמר פוחת בה ארבעה,
דמיירי לבני א״י;
ור׳ יהושע בן לוי,
שהיה מא״י,
דאמר מדליקין בה את הנר,
איירי לבני בבל.
וכן פ״ק דשבת (דף ט: ושם),
גבי משיתיר חגורו.

והשתא ניחא,
דפריך הכא שפיר דרבי יוחנן אדר׳ יוחנן,
דאמר יסוד נביאים ודלהון היא,
משמע דמנהג הנביאים ולא יסוד.

והשתא נמי ניחא פרק המגרש (גיטין דף פד:),
אמתני׳ דכיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה,
דאמר חזקיה רשב״א היא,
שמצריך כן פרק הזורק (שם דף עח.),
גבי כנסי שטר חוב זה,
ור׳ יוחנן אמר אפי׳ תימא רבי,
דילכון אמרי שאני הכא הואיל וקנאתו ליפסל בו.
ופי׳ שם בקונטרס, דר׳ חייא ובניו עלו מבבל,
כדאמרינן לעיל בסוף פ״ק (דף כ.),
וחזקיה בנו של ר׳ חייא היה,
וא״ל ר׳ יוחנן אחד משלכם,

דהוא רב כהנא שעלה מבבל כמותו,
אומר דאתיא אפילו כרבי.

וקשה,
והלא חזקיה רבו של ר' יוחנן היה,
כדמוכח פרק אלו קשרים (שבת דף קיב:),
וכשעלה רב כהנא היה ר' יוחנן ראש ישיבה,
כדמוכח בהגוזל בתרא (ב"ק דף קיז.),
וזקן גדול היה דמסרחו ליה גביניה,
וסתמא לא היה ר' יוחנן ראש ישיבה,
כל ימי חזקיה רבו.

ואף על גב דאשכחן,
בהקומץ רבה (מנחות דף כג: ושם),
דכשעלה רב כהנא אשכחינהו לבני ר' חייא,
דיתבי וקאמרי, עשרון שחלקו והניחו בביסא,
ונגע טבול יום באחת מהן - מהו?
שמא פעמיים עלה,
אחת בימי חזקיה, ואחת בימי ר' יוחנן,
כששאל ממנו ר' יוחנן כל ספיקי דה"ל.

ולפירוש ר"ת ניחא,
דלתלמידיו שמבבל היה אומר ר' יוחנן דלכון אמרי,
אפילו תימא ר' ודכוותיה,
אשכחן פרק אין מעמידין בירושלמי,
דא"ל ר' יוחנן לר' חייא בר אבא,
הלין תלת מילין סלקון מן גביכון.

הגמרא מבררת מה דעתו של רבי יוחנן לגבי מנהג ערבה

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי וכי אמר רבי יוחנן הכי שערבה היא רק יסוד נביאים, ותו לא!?

והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני הן! ולא ענה רבי אבהו לרבי זירא מיד, אלא "אשתומם כשעה חדא" [כלשון הכתוב בדניאל ד]: ולאחר השתוממתו, ענהו רבי אבהו לרבי זירא, ואמר: אכן אמר רבי יוחנן שהלכה למשה מסיני הן. ומה שאמרתי בשם רבי יוחנן שיסוד נביאים הן, כך היתה כוונתו של רבי יוחנן לומר:

בגלות בבל שכחום לגמרי [את ההלכות האלו שנאמרו בסיני, עם עוד מקצת התורה שנשכחה עקב היציאה לגלות], וחזרו הנביאים האחרונים ויסדום על פי הדיבור.

ותמהה הגמרא: ומי אמר רבי יוחנן הכי, שנשכחו ההלכות בבבל עקב הגלות? והאמר רבי יוחנן לבני ארץ ישראל, לאחר שהתברר לו שבני בבל בקיאים בתורה יותר מאשר בני ארץ ישראל [עיין רש"י]:

בתחילה - "תורה דלכון" אמרי. הייתי סבור שהתורה מצויה אצלכם בשלימותה יותר מאשר היא מצויה אצל בני בבל שסבלו מהגלות. אבל עתה נוכחתי לדעת כי התורה בשלימותה - דלהון היא! מצויה היא בשלימות אצלם, היות וחכמתם של תלמידי החכמים שגלו עם יכניה עמדה להם.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י

רש"י מצטט עיצד רבי יוחנן הקפיד על רב כהנא, כי היתה לו שפה חתוכה, וחשב שהוא מלגלג עליו. ובהקפדתו המית אותו. ואילו לאחר שאמרו לו כי זו היתה טעות שלו, החיה אותו, ואז רב כהנא תירץ לו את כל קושייותיו. ואז הוא אמר כי התורה שייכת לבני בבל. ונמצא כי לא נשתכחה שם התורה. ואילו רבינו תם הקשה שהנה לגבי האותיות הסופיות כיצד לכותבם, נאמר שכחום וחזרו ויסדום. כלומר כן היתה גם אצלם שיכחה.

הקשו בתוס' גם כאן וגם בב"ק – ערבה היא מנהג נביאים

לאחר שרב כהנא תירץ לו ספקותיו, נוכח רבי יוחנן, אלמא לא שכחוה בגולה. ומאי פירכא היא? וכי מפני שהיו בעלי תורה - אין יכול להיות ששכחו תורת ערבה?

וכן מובא שם כיצד רבינו תם סובר כרבינו חננאל. "ואור"ת כפר"ח, שלתלמידיו מבבל שהיו בפניו היה מדבר. וה"ק דילכון אמרי - רב כהנא שהיה שלכם - אמר שערבה דילהון הוא, כלומר מנהג של נביאים."

ומבארים התוס', שיכולה להיות סגנון לשון שהרב הוא לא כמו תלמידיו, ולכן הוא אומר להם דילכון, משלכם אומר.

התוס' מבארים את כל הקשיים האם אמירת דילהון הולכת על רב כהנא או לרבו חזקיה. וסתירה זו מביאה את התוס' ליצור הכפלה, שכנראה רב כהנא עלה פעמיים. ובבבא קמא לא קיבלו זאת ואמרו. "ואין נראה [לומר] שבשעה שלמד רב כהנא לפני ר' יוחנן היה רבי יוחנן ראש ישיבה בעוד שרבו חזקיה היה בחיים." ובמנחות כג, ב ד"ה כי סליק רב כהנא, גם ביארו ובאריכות שחייבים לומר שרב כהנא עלה יותר מפעם אחת.

[דף מד עמוד ב]

כאן במקדש כאן בגבולין -

במקדש - הלכה למשה מסיני,
בגבולין פליגי,
דר' יוחנן אמר **יסוד נביאים,**
ור' יהושע בן לוי אמר **מנהג נביאים.**

ופי' בקונטרס,
דנפקא מינה, דאי תקנה היא - בעיא ברכה,
ואי מנהגא - לא בעיא,
דליכא למימר וצונו,
אמנהג בעלמא שהנהיגו העם,
ואפילו בכלל לא תסור - ליתיה,
וכן אמרינן בסמוך,
חביט חביט ולא ברין,
קסבר מנהג נביאים הוא.

ויש מדקדקין מתוך כך,
דלא מברכינן אהלל דר"ח,
שאינו אלא מנהג בעלמא,

כדמוכח פרק בתרא דתענית (דף כח: ושם),
רב איקלע לבבל, **חזי דקרו הלל בר"ח,**
סבר לאפסוקינהו, שמע דקא מדלגי ואזלי,
אמר ש"מ **מנהג אבותיהם בידיהם.**

והא דקאמר רבי יוחנן התם,
י"ח יום יחיד גומר את ההלל בהן ובגולה כ"א יום,
לא משום דליהוי אחריני תקנה, שיהו קורין בדילוג,
אלא יחיד גומר, היינו **כמו יחיד קורא,**
דאורחיה דהש"ס דמשתעי הכי,
כי ההיא דתניא פ"ק דברכות (דף ט: ושם),
וותיקין היו גומרין אותו עם הנץ החמה.

ור"ת אומר,
דאין ראיה מערבה להלל,
דערבה אינה אלא טלטול,
וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא,
לא חשיבא למיקבע לה ברכה,
אבל קריאת ההלל - **לא גרע מקורא בתורה,**
ודכוותיה אשכחן,
דמברכין אשני ימים טובים של גליות,
ואינו אלא מנהג בעלמא,
כדאיתא פ"ק דביצה (דף ד:),
הזהרו במנהג אבותיכם בידכם.

ומיהו,
אין מזה ראיה,
דהא טעמא דאין מברכין אערבה,
למ"ד מנהג נביאים,
משום דלא אפשר לומר וצונו,
וב' ימים טובים של גליות,
אין בהם וצונו,
אלא קידוש להזכרת היום בתפלה וברכת המזון,
ואי משום **דמברכין אתקיעת שופר,**
בי"ט שני של ר"ה,
הנהו תקנתא נינהו,
וחמירי מב' ימים טובים של גליות,
לענין ביצה - **קדושה אחת נינהו,**
כדמוכח בפ"ק דביצה (דף ד:).

ועוד מדקדק ר"ת ממסכת ברכות,
פרק היה קורא (דף יד.),
דמייתי ראיה דאין מפסיקין בהלל,
מרב בר שבא דאיקלע לבי דרבינא,
בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל, ולא איפסיק,
ומשני,
שאני רב בר שבא, דלא חשיב עליה דרבינא,
ואם אין מברכין עליו,
מה הפסקה שייך בו?

ועוד ראיה,
מההיא עובדא דתענית (דף כח: ושם),
מעובדא דרב,
דאמר סבר לאפסוקינהו, דמשמע דמברכי,
דאי לא מברכי,
היה לו לידע שהוא מנהג אבותיהם,
וסתמא - לא באמצע הלל איקלע,
מדקאמר רב איקלע לבבל,
ולא קאמר איקלע לבי כנישתא,
וכי תימא אכתי מכיון דמברכי לקרות,
היה לו לידע דמדלגי,
ואמאי סבר לאפסוקינהו,
הא - לאו מילתא היא,
שאפילו כשגומרים את ההלל,
יכול לברך לקרות את ההלל,
כמו שמברכין לקרות מגילה,
ומה שנוהגין עכשיו,
לברך אהלל לגמור כשגומרין,
ומברכין לקרות כשמדלגין,
לסימן בעלמא נוהגין כן,
ובין בזה ובין בזה - יכולין לברך לקרות ולגמור.

וא"ת,
הא דנקט י"ח יום שיחיד גומר בהן את ההלל,
אמאי נקט יחיד,
דמשמע, אבל צבור - גומרין אותה,
אפילו בשאר ימות השנה,
והא עובדא דרב בצבור הוה,
ואפ"ה מדלגי,
ושמא, לרבותא נקט יחיד,
דאפילו יחיד בפני עצמו גומרו.

ועוד י"ל,
דאפילו צבור שאין שם כל ישראל,
יחיד קרי להו,
משום דאמרינן בערבי פסחים (דף קיז.),
נביאים אמרוהו ותיקנו להם לישראל,
שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק,
על כל צרה וצרה שלא תבא עליהן,
וכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן,
ולכך נקט יחיד,
דכי ליכא כל ישראל,
אין גומרין אותו אלא באלו הימים,
אבל לגאולת כל ישראל - אומרים אותו לעולם.

והא דתניא התם בתענית,
יחיד - לא יתחיל, ואם התחיל - גומר,
כי ליכא כל ישראל - קרי ליה יחיד,

אפילו צבור אם נגאלו מן הצרה והתחילו,
היו גומרין אותו.
ור"ח פירש,
לא יתחיל בברכה.

[וע"ע תוס' ערכין יוד. ד"ה י"ח ימים,
ותוס' ברכות יד. ד"ה ימים,
ותוס' תענית כח: ד"ה אמר].

הגמרא מציעה הכפלה של דברי רבי יוחנן האם ערבה היא מצווה למשה מסיני או שנביאים ייסדו אותה

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים במקור ההלכה של ערבה. אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי נחלקו במקור ההלכה של ערבה: חד אמר: מצות ערבה היא "יסוד נביאים". שחייבו הנביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי, לקיים את מצות הערבה כתקנה מחייבת. וחד אמר: מנהג נביאים היא, שהנהיגו את העם לנהוג בה בתורת מנהג, ולא התקינו אותה כתקנה מחויבת. ומוכיחה הגמרא: תסתיים יש לך להוכיח דרבי יוחנן הוא דאמר "יסוד נביאים" היא. דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: ערבה - יסוד נביאים הוא. ומסקינן: תסתיים. אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי וכי אמר רבי יוחנן הכי שערבה היא רק יסוד נביאים, ותו לא!? והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני הן! ומתוך קושיא זו ענה לו כי בעצם בערבה יש שני אופני מצווה, החובה לבצעה בבית המקדש - היא אכן הלכה למשה מסיני, ואילו בגבולין האופן בה אנו מקיימים מצוות ערבה, הוא מלכתחילה נקבע כמנהג נביאים, ולא מצד ששכחו זאת בבבל, שהרי כשדיבר רבי יוחנן עם רב כהנא זכה לראות כי לא ששכחו את התורה בבבל.

התוס' מבארים את תשובת הגמרא בסגנון שונה

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, שאין זה בבחינת משחק מילים יסוד נביאים או מנהג, אלא שיש לזה גם משמעות הלכתית. כי יסוד הוא כעין מצווה מדרבנן שעליה מברכים. בניגוד למנהג, שזה בא מאליו, ולכן לא מתאימה בו לשון הברכה וציוונו שבא מלמעלה. "במקדש - הלכה למשה מסיני, בגבולין - פליגי. ר' יוחנן אמר יסוד נביאים, ור' יהושע בן לוי אמר מנהג נביאים. ופי' רש"י, דנפקא לן מינה, דאי יסוד נביאים הוא - בעיא ברכה, ואי מנהג - לא בעיא ברכה, דליכא למימר וצונו, דמנהג בעלמא הוא שהנהיגו העם, ואפי' בכלל לא תסור - ליתיה, וכן אמרינן בסמוך, חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא."

התוס' מביאים דעה של אלו הרוצים להסיק מערבה להלל בראש חודש

הרעיון הוא שבכלל רב רצה להפסיק את אמירת ההלל בראש חודש, ורק מאחר וראה שהם מדלגים, הרי נוכח שזה לא מכוח מצווה אלא מנהג, ואיפשר להם לעשות כך. ומהשוואת מנהג ערבה למנהג הלל בראש חודש הם רוצים ללמוד כמו שבערבה אין ברכה למנהג, כך יהיה גם לגבי ההלל. והתוס' מעירים, שאין לפרש את דברי רבי יוחנן כי יחיד גומר את ההלל שמונה עשרה יום בשנה, והשאר זה רק מנהג, אלא שהלשון גומר, משמעו שאומרה. וכמו שההלל הוא מנהג, אלא שמנהג זה תיקנו רק לימים בהם הוא גומר את ההלל, בעוד שלא תיקנו כלל לגבי ראש חודש, ולא שתיקנו לשנות ולקרוא בדילוג.

שיטת רבינו תם, ערבה בהיותה טלטול בעלמא אין כוח לברך על מנהג זה, בניגוד למנהגים אחרים כדוגמת הלל בראש חודש

"ור"ת אומר דאין ראיה מערבה להלל. דערבה - אינה אלא טלטול בעלמא. וכיון דלאו תקנה היא - לא חשיב למקבע ביה ברכה, אבל קריאת הלל - דבר חשוב הוא, מידי דהוה אקריאת התורה, אף על גב דאינו אלא מנהג בעלמא - ראוי לקבוע עליו ברכה, ודכוותיה אשכחן בשני ימים טובים של גלויות, דאינן אלא מנהג בעלמא כדאמרינן פ"ק דביצה, הזהרו בהם שמנהג אבותיכם בידיכם, ומברכין וצונו על תקיעת שופר ועל אכילת מצה."

אלא שהתוס' דוחים את דבריו. כי כל מה שהשמיטו את הברכה בערבה הוא מצד שאף אחד לא ציווה כך. וגם בשני ימים טובים רגילים אין את הנוסח וציוונו, אלא שרק יש בו הזכרת היום, ואעפ"כ לא ניתן להשוות לתקיעת שופר ביום השני של ראש השנה, בהיותו חמור ויש בו קדושה אחת רציפה, ולכן שם כן ראוי לברך.

הראייה מעצם הדיון מדוע רבינא לא פסק כשהגיע אורח חשוב

הגמרא בברכות דנה "אמר רבה: ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל - בין פרק לפרק פוסק, באמצע הפרק אינו פוסק; וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל - אפילו באמצע הפרק פוסק. איני? והא רב בר שבא איקלע לגביה דרבינא, וימים שאין היחיד גומר את ההלל הוה, ולא פסיק ליה! שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא." מכאן מחלץ רבינו תם, שיש כן חשיבות להלל גם בימים זו אין מברכים עליו. ובלשון תוס' הרא"ש "ואי אין מברכין עליו - מה הפסקה שייך בו? כיון דאין מברכין עליו תחלה וסוף - הוי כאדם שקורא בספר תלים." כלומר, כל הדיון להביא ראייה שלא הפסיק אמנם היא בגלל שלא היה למי להפסיק, אבל אם היה אדם משמעותי יותר, אף רבינא היה נאלץ להפסיק.

התוס' דנים על מה שרב שמע את ההלל והנוסח שהוא שונה כשקוראים או גומרים את ההלל

וגם כאן נביא תוס' הרא"ש. "ועוד ראיה, מההיא דתענית, מעובדא דרב, דקסבר לאפסוקינהו, א"כ משמע דמברכין, דאי לא מברכין - היה לו לידע שהוא מנהג אבותיהם מדלא מברכין, ומסתמא לא באמצע הלל נכנס לבית הכנסת, וא"ת אכתי מכיון ששמע שמברכין לקרות - היה לו לידע שמדלגים ואמאי סבר לאפסוקינהו? וי"ל דמהא - לא היה יכול לידע דמדלגי, דאפי' כשגומרין את ההלל - יכול לברך לקרות, כמו שמברכין על מקרא מגלה, ומה שנהגו לברך לגמור כשגומרין את ההלל, ולקרות כשמדלגים - סימנא בעלמא נהגו כן, ובין בזה ובין בזה - יכולין לברך לקרות - כמו על מקרא מגלה, או לגמור - כמו ותיקים גומרים."

אין להביא ראייה מהלשון שהיחיד גומר את ההלל

לכאורה מהו הלשון על היחיד, והרי זה על כלל הציבור, ואפילו רב כשהגיע לבבת היה זה לרבים בבית כנסת. ותירצו

על כך בשני אופנים. כי החידוש שאפילו היחיד גומר את ההלל בימים הללו. ועוד שכל עוד שאין כאן כלל ישראל, הרי זה ברמת יחיד.

החילוק לגבי שאר צרות

מאחר ואסון רודף אסון, הרי אין כל תקנה לומר הלל. מצד שני ברגע שהתחילו לאומרו, יסיימו. ורבינו חננאל ביאר את הנאמר שזה על הברכה, כי אם התחיל, אף שלא היה כיחיד זקוק לברכה, חובה עליו לסיימה.

יכולתו של היחיד לחייב את עצמו

ובתוס׳ בברכות מביא מדברי השר מקוצי ״ומידו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב ואתקיעות, דהני נשי מברכות אף על גב שאינן חייבות.״ בתוס׳ בערכין מוכיחים, כי בשאר הימים לא צריך לאומרו כלל, והראייה כי רב לאחר שראה שאמרו אמר שזה רק מכוח מנהג ולהשאיר להם, אבל לנו כלל אין חובה באמירתו. ובתוס׳ בתענית למדו כי מאחר וקיבלו עליהם במנהג - יוצר הדבר איסור לדבר באמצע הלל. ויש כאן הסתכלות מעניינת, שעם היות ואין חובה, הרי היחיד כאן רשאי לחייב את עצמו (דומה למה שהבאנו לעיל מדברי השר מקוצי.״

ואינה ניטלת אלא בפני עצמה -

לא שיאסור ליטול הערבה עם הלולב,
דלא מיירי אלא באגידי בהדי הדדי.

רבי אמי ביאר על אופן נטילת הערבה

רבי אמי אמר שלושה כללים לגבי ערבה, והשני - ״ואינה ניטלת אלא בפני עצמה.״ והוסיפו התוס׳ שיש לראות האם הערבה והלולב הם יחידה אחת, זה כאשר אגודים, ואז נאסר. אבל בשעה שהוא לוקח ביחד ואינם אגודים, עדיין יש הפרדה. כלומר, מה שהוא מבטל את המצוה אם הוא לוקח את הערבה בפני עצמה, שאז לא יהיה ניכר שזה לצורך המצווה, זה דוקא כשהוא אוגד אותה עם עוד דבר. כלומר האיגוד מוציאה מגדר כמות והופך להיות בבחינת איכות. ונמצא שהערבה מתבטלת לשאר בכך שהיא אגודה - הרי אין לה ממשות.

שלשה בדי עלין לחין -

ששלשה בדין - יוצאין מקלח אחד.

שיעור מצוות הערבה

הביאה הגמרא ״אמר רבי אמי: ערבה - צריכה שיעור״ ונחלקו בשיעורה אמוראים. ״וכמה שיעורה? אמר רב נחמן: שלשה בדי עלין לחין. ורב ששת אמר: אפילו עלה אחד ובד אחד. - עלה אחד ובד אחד סלקא דעתך? אלא אימא: אפילו עלה אחד בבד אחד.״

משמעות דברי התוס׳

המהרש״א פירש, דתוס׳ סברי, דלא בעינן ג׳ בדים ממש, אלא די בג׳ שיוצאים מקלח אחד. וכן משמע בחידושי הריטב״א. והמהר״ם כתב שצריך לגרוס ג׳ עליו יוצאים מקלח אחד, ונראה כונתו, דתוס׳ באו לחדש, דבעינן בכל בד ובד ג׳ עלין לחין, ולא סגי בעלה לח אחד בכל בד.

[דף מה עמוד א]

וכי לייבשן הוא צריך -

תימה,
שאותו תנא נתחלפה שיטתו,
דהכא - דהוה ליה למיתני על גב,
הוה תני על גג,
ובפ״ק **דפסחים** (יג:),
גבי שתי חלות של תודה,
דה״ל למיתני על גג - הוה תני על גב.

ויש לומר,
דאותו התנא היה שונה שניהם בשוה על גב,
או שניהם על גג,
וכשהגיה לו רב יהודה בראשון,
ואמר לו **ששעה,**
והיה סבור, שכן יש להיות גם באחר.

הגמרא מבארת כיצד התנא שונה בטעות את הדברים, וכיצד תיקנו אותו

מאחר והתוס׳ משווים בין שתי מסכתות, נביא תחילה את הסוגיה בגמרא כאן בסוכה, ולאחר מכן בפסחים. בסוגייתנו בסוכה מובא. שנינו במשנה: מצות לולב - כיצד? תני תנא שנה התנא [אמורא השונה את המשניות והברייתות לפני חכמים] את לשון משנתנו קמיה דרב נחמן, בשינוי לשון: סודרין הלולבים על ״גג״ האיצטבא [במקום ״על גב האיצטבא״]. אמר ליה רב נחמן: וכי לייבשן ללולבין הוא צריך, ולכן הוא שוטחן בשכיבה על גג האיצטבא? והרי לולב יבש - פסול! אלא אימא: היו סודרין את הלולבים על גב האיצטבא, שהיו משעינים אותם זקופים על הכותל של האיצטבא. ואז הסבירו לו את המציאות בשטח כיצד היה נראה הר הבית. אמר רחבא אמר רבי יהודה: הר הבית - סטיו כפול היה. היה בנוי שורות של איצטבאות, זו לפנים מזו, סטיו לפנים מסטיו.

כלומר, רב נחמן משתמש בחוש ההומור על מנת להראות לו, שהוא עצמו יבין שגירסתו אינה נכונה. וחוש ההומור הוא ליקח את הטעות שלו, ולהבהיר לו, כי אם אכן יעשה כדבריו בראשונה, שירגיש בעצמו שיש בהם טעות.

הסוגיה בפסחים, כיצד ראוי לומר שם

הגמרא בפסחים מבארת טעות נוספת. שנינו במשנה: ועוד אמר רבי יהודה, שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גב האיצטבא. תני תנא קמיה דרב יהודה, האמורא שהיה רגיל לשנות את המשניות לפני רב יהודה, שנה בלשון הזה, ״מונחות על גב האיצטבא״. כלומר, שהניחום על הספסל ממש.

אמר ליה רב יהודה: וכי להצניען הוא צריך? והלא הן נתונות שם כדי שכל העם יראו אותן, ומעל גב האיצטבא - אין הן נראות? אלא תני בלשון המשנה ״על גג האיצטבא״, שמעל האיצטבא היה בנוי גג למחסה מפני הגשמים, ושם הניחו את החלות, ומשם הן נראות היטב. אמר רחבא אמר רבי יהודה: הר הבית - סטיו [איצטבא] כפול היה. שתי שורות

איצטבאות היו מקיפות את הר הבית סביב, זו לפנים מזו. תניא נמי הכי: הר הבית סטיו כפול היה. רבי יהודה אומר: "איסטוונית" היתה נקראת אותה איצטבא כפולה. כלומר, סטיו לפנים מסטיו.

התוס' מבארים גדרה של טעות, וכיצד ראוי להגיה

השוואת שתי הטעויות יוצרת בחינה מגוחכת. מילא, לעשות טעות אחת זה דבר מיקרי, אבל כשעושים שתי טעויות, זה כבר שיטה עקומה, ויש להבין כיצד נוצרה כאן שרשרת של טעויות. ומאחר וזו כבר שרשרת, הרי דרגת גיחוך זו מעלה לנו את רמת שאלת התוס' לתימהון, תימה.

וכאן התוס' צוללים להבין כיצד טעויות מתרחשות. ואכן בתחילה היתה לו רק טעות אחת לתנא. וטעות זו היתה רק במסכת פסחים. וגם שם רב יהודה השתמש בשיטת הגיחוך על מנת להראות לו עד כמה גירסתו היא שגויה. כי ההנחה לפי הנוסח שלו אינה משרתת את מטרת הנחת חלות התודה. ומסתמא שאותו התנא, לא רק שהבין את טעותו, אלא שמיוזמתו שינה את הגירסה הנכונה שהיתה לו במקום האחר. וזה גם היה יכול להיות להיפך, שתחילה טעה במסכת סוכה, ואז תיקן את עצמו במסכת פסחים.

השתמשנו בביאור בלשון תוס' הרא"ש, וכן הגהנו בגוף לשון התוס'. (לשנות מהגיע להגיה). שיש כאן טעות מוכחת. ולאחר מחשבה, ניתן לומר גם בלשון הגיע, שלשון זו באה לציין את גרירת הטעות של התנא למקום השני. שהיא קרתה מאחר והוא עכשיו הגיע לסוגיה האחרת, ומחמת שהגיהו לו בסוגיה הראשונה, כעת כשהגיע לשנות את הסוגיה השניה, הרי הוא הפעם מגיה, ושוב יוצר לעצמו ביזיון נוסף. ומדוייק בתוס' שלנו שהלשון היא נתחלפה שיטתו, שהדגש הוא על החפצא, כיצד יש לנו שתי טעויות בשיטתו. ובתוס' הראש מדובר על הגברא שהחליף שיטתו.

"תימה, שהתנא החליף שיטתו, דהכא - דהוה ליה למיתני על גב, תנא על גג, ובפ"ק דפסחים תנא גבי שתי חלות של תודה על גב - והוה ליה למיתני על גג, וי"ל דאותו תנא היה שונה שניהם בשוה, שניהם על גב או שניהם על גג, וכשהגיה לו רב יהודה בראשון, היה סבור שיש לשנות שניהם בשוה."

זוקפין אותן בצדי המזבח -

היינו לאחר שהקיפוהו פעם אחת,
למ"ד ערבה - בנטילה.

התוס' באים לבאר כיצד היתה מצוות ערבה לשתי השיטות

מהמשנה משמע שעיקר המצווה בערבה היתה בזקיפה. ששאלה וביארה המשנה, מצות ערבה - כיצד? מקום היה למטה מירושלים, ונקרא מוצא. היו יורדין לשם, ומלקטין משם מורביות ענפים של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח. וראשיהן של המורביות היו כפופין על גבי המזבח.

מאחר ולעיל קיימת דעה שערבה מצוותה בנטילה, ומפשט לשון המשנה משמע שיש כאן רק זקיפה, ביארו התוס' שתחילה הקיפו את המזבח, לשיטת האומרים שערבה בנטילה, והזקיפה המתוארת במשנה היא לאחר מכן. שהרי ההכרעה לעיל (מג, ב) היא כדברי אביי, שגם לערבה יש מצוות נטילה, ולא כרב יוסף הסובר שרק יש בערבה זקיפה. ועם הערבה סובבו כל יום את המזבח פעם אחת ובהושענא רבא שבע פעמים.

תקעו והריעו ותקעו -

משום שמחה.

הטעם לצורך לתקוע בעת מצוות הערבה

המשנה מתארת את מצות הערבה. וכיצד תקעו והריעו ותקעו. כתבו התוס' משום שמחה, ומכאן מקור למה שכתב הרמ"א סי' תר"ס סעי' ב' דמי שאירע לו אבל בחג אינו מקיף וכן אבל כל י"ב חדש על ואמו ובביאור הגרסא שם כתב הטעם משום דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם והוא בשעת הקפה ועיין בפסקי הרי"ד שכתב טעם התקיעות לא הוי משום שמחה, אלא כדי לעשות פרסום לדבר מפני הבייתוסים, לסימן שינסכו המים על גבי המזבח.

וכוונת התוס', שבדרך כלל מטרת התקיעות היא כהכנה לדבר מה, ואילו כאן מה כביכול יש צורך בהכנה, ולכן ביארו כי התקיעות לא היתה להם מטרה לעתיד, אלא בהווה לשם הוספת השמחה. או שממילא מאחר וכה שמחים מאליהם גרם הדבר שתקעו והריעו ותקעו.

הטעם שיש צורך להבין את מטרת התקיעות – ואולי זה עצמו קשור מי התוקע

ואכן דן על כך הרב סולובייצ'יק ברשימות שיעורים: "הרמב"ם מביא הלכה זו, בלי שיאמר שהתקיעות הן משום שמחה. ואולי דעתו, שסובר מפני שיש בהן מצות בית המקדש, ולאו משום שמחה. ויתכן שלרמב"ם דוקא כהנים מקיימים את מצות התקיעות, שהם החייבים במצוות המקדש. אבל כשתוקעים משום שמחה כתוס', מסתבר שהלויים היו תוקעים, שהם החייבים בשירת שמחה במקדש."

אני והו -

בגימטריא אנא ה'.

ועוד,
משבעים ושתים שמות הן, הנקובין בשלשה מקראות,
הסמוכין בפרשת ויהי בשלח,
ויסע מלאך וגו', ויבא בין מחנה וגו',
ויט משה את ידו וגו',
ושלשתן בני שבעים ושתים אותיות,
ומהם שם המפורש,
אות ראשונה של פסוק ראשון,
אחרונה של אמצעי וראשון של אחרון,
וכן בסדר הזה כולם, כך פירש הקונטרס.

ועדיין צריך טעם לזה,
למה נשתנו שני שמות הללו?
דאמרינן להו טפי מאחריני,
משום דדרשינן באיכה רבתי,
קרא דכתיב ביחזקאל (א) **ואני** בתוך הגולה,

וקרא דכתיב בירמיה (מ) **והוא** אסור בזיקים,
כביכול הוא בעצמו,
והיינו הושענא, שיושיע לעצמו.

בעת ההקפה גם אמרו אני והו הושיענא נא

מבארת המשנה בכל יום משׁשׁת ימי החג הראשונים היו מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא. רבי יהודה אומר: כך היו אומרים: "אני והו - הושיעה נא". שהוא גימטריא של אנא ה' [78], וכמו כן הוא מורכב משני שמות מתוך שבעים ושתים שמות אשר מהן מורכב השם המפורש.

מהלך הפיכה השם המפורש וקישורו לאמירת אני והו, והקושי על כך

השם המפורש נלמד משלשת פסוקים סמוכים, בני שבעים ושתיים אותיות כל אחד, בפרשת בשלח [פרק יד פסוקים יט כ כא] הפסוק הראשון הוא "ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם". הפסוק השני הוא "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך, ויאר את הלילה, ולא קרב זה אל זה כל הלילה". הפסוק השלישי הוא "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים כל הלילה, וישם את הים לחרבה, ויבקעו המים". השם המפורש הוא צירופים של שמות בני שלש אותיות, כאשר כל שם בן שלש אותיות מורכב מצירוף אותיות משלשת הפסוקים, לפי הסדר הזה: האות הראשונה היא האות הראשונה שבפסוק הראשון, האות השניה היא האות האחרונה של הפסוק האמצעי, והאות השלישית היא האות הראשונה שבפסוק השלישי.

צירוף זה נותן את השם "והו". השם השלשים ושבע הוא צירוף האות השלשים ושבע מתחילת הפסוק הראשון, והאות השלשים ושבע כשמונים את האותיות אחורה מסוף הפסוק האמצעי, והאות השלשים ושבע מתחילת הפסוק השלישי. צירוף זה נותן את השם "אני".

אך הרבה ראשונים [ועיין בתוס'] גורסים "אני והוא", על שם הכתוב "עמו אנכי בצרה", שכביכול מבקשים אנו שיושיע ויגאל את עצמו ואותנו מהסבל שהוא סובל כביכול יחד עמנו.

גם בריטב"א מבואר לשלול את פירוש רש"י

"פירש רש"י ז"ל שם בן ע"ב אותיות, היוצאים משלשה פסוקים שבפרשת ויהי בשלח, ואינו נכון, שאם כן היה לו לומר אני והו בלא אל"ף, ובכל המשניות ישנות גם חדשות, ובכל הספרים כתוב באל"ף, ובירושלמי פירשו, שהענין כענין עמו אנכי בצרה, שאף השכינה עמנו בגלות, ותהיה עמנו בישועה, וכמו שאמרו בירושלמי ממה שכתוב ולכה לישועתה לנו, ואף כאן אנו אומרים לנו ולך הושיעה נא, ואני אומר, והוא כדי לומר בלשון נסתר דרך כבוד כלפי מעלה, וכן עיקר.

מיד תינוקות שומטין לולביהן -

לולבי התינוקות - **שומטין הגדולים מידן,**
ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות,
ואין בדבר גזל ולא משום דרכי שלום,
אלא שכך נהגו בו מחמת שמחה,
כך פירש בקונטרס.

ויש ללמוד מכאן,
לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן,
ונלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חבירו,
או מקלקל לו סוסו,
שהן פטורין,
שכך נהגו מחמת שמחת חתן.

ועוד יש לומר,
דמתניתין לא איירי כלל,
שיחשפו הגדולים מידן של תינוקות,
אלא מיד, כלומר לאלתר,
התינוקות שומטין לולבי עצמן מתוך הערבה,
לפי שהלולב ארוך ושוחקין בו,
ואתרוגיהן - היו אוכלין.

והשתא ניחא,
הא דפריך בגמרא,
למאן דאמר אתרוג בשביעי - מותר,
דהכא משמע, תינוקות - אין, גדולים - לא.

ובקונטרס דחק לפרש,
דהכי פריך,
תינוקות דווקא, שלא הוקצה למצוה גמורה,
אבל של גדולים - הוקצה למצוה גמורה,
אסורין כל היום.

וקשה,
דא"כ הוה ליה למימר,
דתינוקות - אין, דגדולים - לא.

רש"י מבאר באיזה אופן התינוקות שומטין את לולביהן ביום השביעי של החג

ביאר רש"י: מיד תינוקות שומטין את לולביהן - הגדולים שומטין את לולבי הקטנים מידם בשביעי. ואוכלין אתרוגיהן - של תינוקות, ואין בדבר לא משום גזל, ולא משום דרכי שלום, שכך נהגו מחמת שמחה. והיו שאמרו שיש להתרחק מהנהגה זו לחטוף מחבירו.

התוס' מרחיבים דין זה במקום אחר

בשעת שמחת חתן היו שנהגו לרכב על הסוסים ולקרוע את בגדי השני ולחבל את סוסו. ועם היות שמנהג זה נראה מוזר ויש בו בהיזק. הרי מכוח המנהג, שמטרתו לשמח, כאילו הצדדים מראש מחלו זה לזה. אלא שדנו על כך הפוסקים, והיו שחילקו בין היזק ממון שאכן ניתן למחילה, וזה משום שמחת מצווה, בבחינת הפקר בית דין הפקר. או היזק הגוף, ובין היזק קטן להיזק משמעותי.

על פי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש יש לבאר שהתינוקות הם אלו דאכלו את האתרוג בשביעי

הגמרא בהמשך מביאה את מחלוקת האמוראים רבי יוחנן וריש לקיש. "אמר רבי יוחנן: אתרוג, בשביעי - אסור, בשמיני - מותר. סוכה - אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר:

אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר. במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי. איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן: מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן. מאי לאו - הוא הדין לגדולים! - לא, תינוקות דוקא. איכא דאמרי, איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן. תינוקות - אין, גדולים - לא! - הוא הדין דאפילו גדולים, והאי דקתני תינוקות - אורחא דמלתא קתני."

מדייקים התוס', שעם היות וריש לקיש הוא המתיר את האתרוג, כי לאחר שקיימו בו את המצווה - הרי ניתן לאוכלו, ומכאן מובנת קושיית רבי יוחנן עליו, שדווקא התינוקות הם אלו שאכלו. ואמנם ריש לקיש עונה לו, שכך היה שם המנהג, אבל לשיטתו גם הגדולים יכלו לאוכלו.

חקירה מעניינת מדוע רק למבוגרים הוקצה האתרוג לכל היום

בביאור הדברים דהקצאת לולב של קטן - אינה הקצאה מדעת גברא, אלא הקצאה מחמת המצוה בעצמה, בזו אינו חל דין מיגו דאתקצאי למקצת יומא מוקצה לכולא יומא. לעומת זאת, בשל גדול הואיל ויש בו הקצאת גברא, כיון דחיילה למקצת יומא - אוסרת לכולא יומא. יסוד החילוק הוא שדין מיגו דאתקצאי חל דוקא בהקצאת גברא, ובקטן - אין הקצאת גברא אלא הקצאה הבאה מאליה מחמת המצוה וכשנגמרה המצוה - נתבטלה המוקצה.

עלה שלש זהו מקום קרנות -

ולא גרסינן וכנס אמה,
שהקרנות לא היו משוכין לפנים כלום,
אלא מביא מלבן,
שהוא אמה על אמה ברום אמה,
ונתנו לקרן,
ומלאהו חלקי אבנים וסיד וזפת וקוניא,
וכן בכל קרן,
כך פירש בקונטרס.
וכן מוכיח בזבחים פרק איזהו מקומן (ד' נד.),
ובפרק שתי הלחם (מנחות ד' צז:),
שהקרנות לא היו משוכין לפנים כלום.

אבל מ"מ מוחק בחנם גרסת הספרים,
שכתוב בכל הספרים,
עלה שלש וכנס אמה וזה מקום קרנות,
כלומר,
דבאותה כניסה היו הקרנות בנוים.
והשתא הוי ממש דומיא דאחריני,
עלה אמה וכנס אמה כו'.
זה מקום קרנות,
מקום הכניסה הוא מקום קרנות.

האופן בו זקפו את הערבות על המזבח

שנינו במשנה: ובאין וזוקפין אותן בצידי המזבח. תנא: ערבות רבות וארוכות היו. וגבוהות אחד עשר אמה, כדי שיהו גוחות מוטות על המזבח, בשיעור אמה. אמר מרימר משום מר זוטרא: שמע מינה שאת רגלי הערבות - על היסוד מנח להו, ולא על רצפת העזרה בסמוך למזבח. דאי סלקא דעתך שאארעא, על רצפת העזרה, מנח להו - לא יתכן שיהיו ראשי הערבות "מוטות" בצורה של הטייה כלפי מטה, אמה על המזבח.

הגמרא מוכיחה על ידי מבנה המזבח, מדוע הערבות היו על היסוד

כי מכדי, הרי גובה המזבח מרצפת העזרה עד גגו היה תשע אמות, לפי המבואר להלן: המזבח היה בנוי בצורה של שלש קוביות, זו על גבי זו. א. הקוביה התחתונה, הנקראת "יסוד המזבח" היתה רחבה אמה מכל צד יותר מהקוביה האמצעית שמעליה. וגבוהה אמה. ב. הקוביה האמצעית היתה צרה מהתחתונה אמה מכל צד, ורחבה מהקוביה העליונה אמה מכל צד. על המשטח של רוחב האמה הזאת היה ה"סובב", המיועד להליכת הכהנים כדי ליתן את הדם של קרבנות החטאת על פינות המזבח. גובהה של קוביה זאת היה חמש אמות.

ג. הקוביה העליונה היתה גבוהה שלש אמות, וצרה מהקוביה האמצעית באמה אחת מכל צד. על הפינות של משטח הקוביה העליונה היו ארבע "קרנות", של אמה על אמה בגובה אמה.

וכך שנינו במסכת מדות [ג א]: א. מעל רצפת העזרה עלה גובה המזבח בשיעור אמה. וכנס, והצטמצם שם רוחבו של המזבח בשיעור אמה. וזהו חלק המזבח הנקרא "יסוד המזבח". ב. ואחר כך טיפס הגובה ועלה חמש אמות. וכנס אמה. ומקום כניסת האמה זהו חלק המזבח הנקרא "סובב".

ג. ואחר כך עלה הגובה עוד שלש אמות. המשטח שלמעלה הוא גגו של המזבח, ובארבעת פינותיו היו ארבעת הקרנות, וגובה הקרן היה אמה. וזהו "מקום הקרנות". נמצא שגובה המזבח, מהרצפה עד גגו, הוא תשע אמות.

וכדי שתהיינה הערבות "גוחות" [מוטות] אמה מעל המזבח דרוש שהן תהיינה מוגבהות מעליו לפחות שתי אמות, כי בפחות מגובה זה אי אפשר להטותן אמה על המזבח, אלא רק לקפל אותן מעליו. ואם כן, שתהיינה הערבות גוחות [מוטות, כשהן מכופפות בצורה של הטייה כלפי מטה, ולא מקופלות בזוית ישרה] על גבי המזבח - היכי משכחת לה אם נעמידן על רצפת העזרה?

והרי כיון שגובהן של הערבות הוא אחד עשרה אמה, אם יעמידו את רגליהן על רצפת העזרה, לא ישאר להן גובה של שתי אמות בראשיהן מעל גובה המזבח, היות ויש שתי אמות הפרש בין מקום עמידתם על רצפת העזרה לבין ראש המזבח, על ידי כניסת אמת היסוד ואמת הסובב, וצריך להטותן באלכסון ממקום עמידתן אל גג המזבח.

ונמצא, שבהגיען אל גג המזבח, כשהן עומדות באלכסון, לא ישאר בראשיהן שתי אמות כדי שאפשר יהיה להטותן אמה מעל המזבח. אלא, לאו שמע מינה: איסוד, על רצפת היסוד של המזבח, מנח להו היה מניח את רגלי הערבות.

ונמצא, שהיה גבוה ראשן של הערבות [אילו היו זקופות] מעל גובה המזבח שלוש עשרה אמות, וכך היו יכולים להטותם באלכסון אל גג המזבח, ועדיין נשאר בגבהן שתי

אמות, שאותן אפשר להטות אמה על גבי המזבח. ומסקינן: שמע מינה.

הגמרא בזבחים מבארת גם היא את יצירת המזבח

דתני לוי: כיצד בונין את המזבח? מביאין מלבן [מסגרת מרובעת עשויה מארבע קרשים] שהוא שלשים ושתים אמה על שלשים ושתים. וגובהו אמה. ומביא חלוקי אבנים מפולמות לחות, בין גדולות בין קטנות. ומביא סיד, וקוניא עופרת מותכת, וזפת. וממחה, מתיך, ושופך על האבנים כדי להדביקן, וממלא את כל המלבן. וזה הוא מקום יסוד!

וחוזר ומביא מלבן שני, שהוא שלשים אמה על שלשים אמה, ומושיבו על הבנין של המשטח הראשון, ואמה מכאן ואמה מכאן העודפת מכל צד זהו היסוד. וגובהו של המלבן השני הוא חמש אמות. ומביא חלוקי אבנים, ועושה הכל כמקודם.

וחוזר ומביא מלבן שלישי, שהוא עשרים ושמונה על עשרים ושמונה אמות, ובונה אותו על המשטח השני, והאמה העודפת מכל צד הוא הסובב, המשמש להילוך הכהנים סביב המזבח לצורך הקטרה ומתן דמים. וגובהו של המשטח השלישי הוא שלש אמות, ומביא חלוקי אבנים כמקודם, וממלאו. והוא מקום המערכה, בראש המזבח!

וחוזר ומביא מלבן רביעי, שהוא אמה על אמה בגובה אמה, ומושיבו בזוית המזבח מלמעלה, ומביא חלוקי אבנים מפולמות בין גדולות בין קטנות. ומביא זפת וקוניא, וממחה ושופך. וזהו קרן. וכן הוא עושה לכל קרן וקרן.

הרעיון הוא שמבנה המזבח הוא שיש מקום לכוהנים להלך באמצעו, שהוא בגלל מבנה המזבח. ועם היות והיה קרנות בשל הסובב לא בכל ארבעת צדדיו, הרי מקום הליכה אפשר לבצע את הסיבוב. מחדשים התוס׳, כי חייבים לומר כי הקרנות היו בדיוק בפינות, ולא היו משוכין אמה. אלא מידתן היתה אמה על אמה, ובאמצע דיבקו את האבנים, שעשו את זה עם עץ חלול בריבוע מעוקב של אמה. עם כל זאת לא משנים התוס׳ את הגירסא של עלה שלוש וכנס אמה וזה מקום הקרנות. ומצליחים התוס׳ לבאר עם הגירסא הזאת, למרות שנשארים שהקרנות היו בדיוק בשפיץ. ויש על כך ביאור של הערוך לנר המבאר מדוע רש״י לא רצה לפרש כתוס׳. וכן יש חידוש בריטב״א שהעמיד את התוס׳ באופן שונה. וראוי להראות הדברים בציור, כי את כל החילוקים קשה להבין ללא ציור.

[דף מה עמוד ב]

סביב שמנה עשר אלף -

והאי קרא כתיב בסוף יחזקאל (מח),
גבי מדתה של ירושלים דלעתיד,
היקיפה שמנה עשר אלף קנים,
דנמצאת מדת ריבועה (על),
ארבעת אלפים וחמש מאות קנים אורך,
על ארבעת אלפים וחמש מאות קנים רוחב,
ומדת הקנה שש אמות.

ומה שכתוב בספרים תמניסר אלפים פרסי,
לא גרסינן פרסי,
דאטו פרסי מי כתיב בקרא?
אלא גרסינן תמניסר אלפי,
הוה דרא קמי הקדוש ברוך הוא,
והוא היקף הקנה,
דנמצאת ריבוע ד׳ אלפים וחמש מאות קנים אורך,
על ד׳ אלפים וחמש מאות קנים רוחב,
דהכי כתיב קרא (יחזקאל מח),
ואלה תוצאות העיר,
מפאת צפון חמש מאות וארבעת אלפים מדה,
וכתיב (שם) ופאת ימה,
חמש מאות וארבעת אלפים מדה,
וכתיב (שם) ופאת נגבה,
חמש מאות וארבעת אלפים מדה,
וכתיב (שם) ופאת קדמה,
חמש מאות וד׳ אלפים מדה,
והדר כתיב סביב שמנה עשר אלף.

ואף על גב דקרא גבי ירושלים כתיב,
דרשינן מיניה דדרא דקמיה קודשא בריך הוא,
הוא דכתיב בסיפיה דקרא,
ושם העיר מיום ה׳ שמה.

מה הכמות של בני העלייה?

מביאה הגמרא - ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי לפי מעשי האדם [והר״ח כתב שראה זאת ברוח הקודש], בני עלייה המקבלים שכינה, והן מועטין. אם אלף הן - אני ובני מהן. אם מאה הם - אני ובני מהן. אם שנים הן - אני ובני הן.

הקשתה הגמרא על אימרה זו: ומי זוטרי וכי כה קטן הוא מספרם של מקבלי שכינה כולי האי, כל כך!? וכי יתכן שרק שני אנשים הם מקבלי פני שכינה? והא אמר רבא: תמני סרי אלפי דרא [שורות] שמונה עשר אלף שורות של צדיקים הוה דקמיה העומדים לפני קודשא בריך הוא, הנתונים לפניו לפני מלאכי השרת. שנאמר [יחזקאל מח] ״סביב - שמונה עשר אלף״.

ומתרצת הגמרא בחילוק - לא קשיא. הא דמסתכלי באספקלריא המאירה, שהמחיצה בינם לבין הקדוש ברוך הוא היא כמו מראה בהירה, שבאמצעותה רואים ראיה ברורה, הם מועטים. הא דלא מסתכלי באספקלריא המאירה, שהמחיצה שלהם אינה בהירה, ואינם רואים ראיה ממשית, הם רבים.

התוס׳ רומזים על מספר הצדיקים משטחה העיר ירושלים

עם היות והפסוק ביחזקאל דן על היקפה של העיר ירושלים. הרי ידוע כי כאשר עושים מהיקף מעגל, הרי זה כשלושה רבעים (זה קירוב גס למספר פיי). ולא נצרך לבצע את החישוב המדוייק, ואף לא נאמרה מידת פרסאות, אלא כל קנה הוא שש אמות. אף שהפסוק לא מציין את מספר בני אדם אלא רק השטח של ירושלים תובב״א, ניתן לחשב מספר הצדיקים, שיקיפו את הקב״ה, כשישרה את שכינתו כאן לעולמי עולמים ממידת העיר.

אחת ללולב ואחת למזבח -

לא יתכן כלל לפרש,
דרבי יוחנן בן ברוקה - לא פליג אלא בשביעי,
אלא אכולהו - נמי פליג,
דסבר חריות של דקל היו מביאין כל שבעה,
ולא ערבה.
כי היכי דאבא שאול,
דדריש, ערבי - אחד למקדש, דהיינו כל ז';
וכן רבנן דנפקא להו מהלכה,
דהיינו כל ז',
ור' יוחנן בן ברוקה דריש להוערבי,
כשאר תנאי דלולב הגזול,
והלכה - לית ליה.
והא דקתני מתניתא ואותו היום,
לאו דוקא יום אחד.

ומיהו לרבי לוי,
דמפרש טעמא דר' יוחנן בן ברוקה כתמר,
ולא מקרא דריש,
אלא סברא שהוא סימן יפה לקילוסן של ישראל,
שאין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים,
(אי) **אפשר דלא הוי - אלא יום אחד**,
בין יהיה יום אחד,
בין יהיה כל שבעה,
לא היתה ערבה בטלה,
ותרוייהו היו,
מרביות של ערבה וחריות של דקל.

ראשית יש להביא את דעת רבי יוחנן בן ברוקה, כפי שנאמרה במשנה

במשנה הובא: רבי יוחנן בן ברוקה אומר: ביום השביעי, בין בחול ובין בשבת - חריות ענפים של דקל היו מביאין, וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח. ואותו היום היה נקרא "יום חבוט חריות".

הגמרא מביאה שני אמוראים המבארים את טעמו של רבי יוחנן בן ברוקה

אמר רב הונא: מאי טעמא, מהו מקורו דרבי יוחנן בן ברוקה? דכתיב [ויקרא כג] "כפת תמרים", ולפי הקריאה הוא לשון רבים, שהוא לפחות שנים, ללמדך: כפת אחת ללולב, וכפת אחת למזבח.

ורבנן אמרי: כפת כתיב, ולפי הכתיבה הוא לשון יחיד.

רבי לוי אומר: טעמו של רבי יוחנן בן ברוקה שמביאים חריות של דקל אין לה מקור מהמקרא, אלא סברא הוא, שהתמר הוא סימן יפה לשבחן של ישראל. לפי שנמשלו ישראל כתמר: מה תמר זה אין לו אלא לב אחד - אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים.

תוס' הרא"ש בשינויים קלים הבהיר את התוס', המבארים את המהלך לכל אמוראי

"נראה דר' יוחנן ס"ל דחריות של דקל היו מביאין כל שבעה ולא ערבה, כי היכי דאבא שאול דריש ערבי שתים, אחת ללולב ואחת למקדש, דהיינו כל שבעה, וכן רבנן דנפקי להו מהלכה, היינו כל שבעה, ור' יוחנן בן ברוקא דריש ערבי כשאר תנאי, דלולב הגזול והלכה לית ליה, ומהאי קרא נפקא ליה דהיו מקיפים בחריות של דקל, והא דקתני מתני', ואותו היום לאו דוקא יום אחד.

אבל ר' לוי דמפרש טעמא כתמר, ולא מקרא קא דריש, אלא סברא שהוא סימן יפה לקילוסן של ישראל, נראה שלא היתה הערבה בטלה, אלא שניהן היו מביאין - מורביות של ערבה וחריות של דקל, וערבה - מקרא או מהלכה, וחריות של דקל - סימן לקילוסן של ישראל, שאין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, ואפשר דהוי אותו יום דוקא."

המהר"ם ביאר את מהלך התוס'

"וצריך ליתן טעם לדברי התוס', דאמאי כתבו דלר' לוי בין יהיה יום א' ובין יהיה כל ז' - לא היתה ערבה בטלה, ותרוייהו היו לר' יוחנן בן ברוקה. ולרב הונא דמפרש טעמא דר' יוחנן בן ברוקה, דליף מקרא דכפות - כתבו התוס' לעיל בסמוך דסבר חריות של דקל היו מביאים כל ז', ולא ערבה. אימא לרב הונא נמי ס"ל לר' יוחנן בן ברוקה תרוייהו הוו.

ונראה דטעמם דודאי פשוטן של דברים משמע דר' יוחנן בן ברוקה פליג, וס"ל דחריות של דקל היו מביאים ולא ערבה, אלא שלפי סברת ר' לוי דאמר דהחריות של דקל לא היו מביאים אלא לסימן טוב, ע"כ צ"ל דגם לר' יוחנן בן ברוקה היו זוקפים הערבה ע"ג המזבח, מטעם גזירת הכתוב לאבא שאול או מהלכה לרבנן, ואגב זה היו זוקפין ג"כ חריות של דקל לסימן טוב.

אבל אי ס"ל דלא היו מביאים ערבה כלל לר"י ב"ב - לא מסתבר לומר שהיו מביאים החריות של דקל לבדו לסימן טוב, מאחר שלא היו מביאים שום דבר זולת זה ע"ג המזבח, מדינא מצד החיוב, דמאיזה דמיון וסיבה נפלו על ענין זה להביא דבר אל המזבח לסימן טוב, אם לא מחמת שבלאו הכי היו מביאים הערבה להמזבח, הביאו ג"כ החריות של דקל לסימן טוב.

אחד זה ואחד זה שבעה -

אין סוכה ולולב שוין לברכה,
דאלולב - אין מברך אלא פעם אחת ביום,
אבל סוכה - כל אימת דנכנס לה,
כדי שיאכל וישתה וישן,
ואפילו עשר פעמים ביום מברך אכל אחת ואחת,
מידי דהוה אתפילין,
כל זמן שמניחן,
והיינו טעמא דסוכה,
דאי מתרמי ליה סעודתא,
לא אפשר למיכל חוץ לסוכה,
אף על פי שכבר אכל בו ביום בסוכה,
וכן תפילין כל היום מצותן,

שיהו מונחין בראשו ובזרועו,
אבל לולב - אין עיקר מצותו אלא פ"א ביום,
כדאמרינן (לעיל מב.),
מדאגבהיה - נפיק ביה.

ההבדל והדומה בברכת לולב ובברכת סוכה

הגמרא משווה אותם. "כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד זה ואחד זה שבעה." אולם התוס' מבארים כי יש חילוק, באשר מצוות הלולב היא פעם ביום, ומרגע שהגביהו יוצא בה. ואילו הסוכה המצווה בה היא לכל היום, אבל כל פעם מחדש בשעה שהוא אוכל הוא מברך לישב בסוכה והשוו זאת לתפילין.

תוס' הרא"ש פרט לכך שהרחיב, דן מדוע אינו מברך כלל על השינה

"אין סוכה ולולב שוין לברכה, דאלולב - אין צריך לברך כי אם פעם אחת ביום, אבל סוכה - בכל פעם ופעם שנכנס בה לאכול, ואפילו עשרה פעמים ביום - מברך על כל פעם ופעם, מידי דהוה אתפילין שמברך כל פעם שמניחן, והיינו טעמא דסוכה דאי מתרמי ליה סעודתא - אי אפשר לו לאכול חוץ לסוכה, אף על פי שכבר אכל בו ביום בסוכה. וכן תפילין מצותן כל היום שיהיו מונחים בראשו ובזרועו, אבל לולב - אין שכר מצותו אלא פעם אחת ביום, כדאמרינן מדאגבהיה נפק ביה.

"ומה שאין מברכין על השינה בסוכה, אף על פי שמצינו שהשינה חמורה מן האכילה, שאפילו שינת עראי - אסור לישן חוץ לסוכה, ואכילת עראי - מותר, ומפרש ר"ת, משום דעיקר חובת [נ"א מצות] סוכה - היינו אכילה, וכשהוא מברך בשעת אכילה - נפטר באותה ברכה כל מה שיקיים מצות סוכה בין סעודה לסעודה, כגון בשינה בשינון ובטיול, ברכה לישב בסוכה שבירך בשעת אכילה - פוטרתן, א"נ אי אפשר לו לברך על השינה, כי שמא לא יוכל לישן."

[דף מו עמוד א]

העושה סוכה לעצמו -

דווקא נקט לעצמו,
אבל לאחר - לא מברך מידי להאי תנא,
דסבר דאין מברך לעשות,
כדדייקינן פרק התכלת (מנחות דף מב. ושם:).

ואיכא תנא,
דתני בירושלמי בפרק הרואה,
עשאה **לעצמו - מברך לעשות** סוכה,
עשאה **לאחר - מברך על עשיית סוכה.**

הברכה היא רק כשעושה את הסוכה עבור עצמו

בגמרא מובא העושה סוכה לעצמו מערב יום טוב, אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו. וכאשר נכנס לישב בה בחג הסוכות, אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. מדייקים התוס', שלשיטת תנא זה, רק אם עשאה לעצמו הרי הוא מברך. כי העשייה היא חלק ממצוות הסוכה עבורו.

התוס' סומכים זאת מדיוק במסכת מנחות

הגמרא במנחות, מביאה כיצד זלזל רב נחמן על שפגש את רב אהדה בר אהבה אשר בירך לעשות ציצית. אמר ליה בלשון לגלוג: מאי ציצי דקא שמענא? הרי הכי אמר רב: עשיית ציצית אין צריכה ברכה.

ומסכמת שם הגמרא בברייתא לגבי סוכה. דתניא: העושה סוכה לעצמו אומר: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, נכנס לישב בה אומר: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. ואילו ברכת "לעשות סוכה" לא מברך.

וביארו כמה פירושים מדוע אינו מברך, או שעיקר המצווה ינה הישיבה בסוכה ולא עשייתה, או מצד שאינו שמח בעשייתה לאחרים. ועי' שלמי תודה סימן ח שכתב שלמ"ד שמברכין לעשות, והיינו שעצם העשייה היא גוף המצוה - מברך גם בשביל אחר, דחשיב שיש לו שמחה במצות עשייה זו. אבל למ"ד שאין מברכין לעשות וברכת שהחיינו דעשייה הוא בשביל השמחה של קיום המצוה שיקיים בסוכה אח"כ, והיינו דחשיב דאיכא שמחת קיום המצוה כבר משעת עשיה, זה שייך רק כשעושה לעצמו ולא שייך כשעושה הסוכה לאחר. וזה על דרך ההדגשה החסידית כי יש כבר שמחה גדולה בהכנה למצווה.

חילוק הברכה בין לעצמו ולבין לאחרים

הירושלמי בברכות בפרק הרואה הלכה ג מביא - הָעוֹשֶׂה סוּכָּה לְעַצְמוֹ, אוֹמֵר בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִידְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִיָּונוּ לַעֲשׂוֹת סוּכָּה. שכן לדעת תנא זה מברכים על הכשר מצוה. עשה סוכה לַאֲחֵרִים מברך ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לַעֲשׂוֹת לוֹ סוּכָּה לְשְׁמוֹ. ואנחנו בלשון התוס' עשינו הגהה, הן כביאור הגר"א והן כתוס' הרא"ש. והמהרש"ל הוסיף לשמו, וכפי שאנו רואים בירושלמי, שטרחנו להביאו.

העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו -

צריך לפרש טעם,
מאי שנא דיש מצות שתקינו לברך שהחיינו,
ויש מצות שלא תקינו,
בעשיית סוכה ולולב תקינו, כדאשכחן הכא,
ובעשיית ציצית ותפילין - לא תקינו,
כדמוכח פרק התכלת (ג"ז שם),
דמפרש ר' יוחנן,
מאי מברך אתפילין של יד ותפילין של ראש,
ואילו לעשות תפילין - לא מברך,
דלא חשיב ליה,
וכמו כן יש לדקדק,
דשהחיינו - נמי לא מברך מדלא חשיב לה,
וכן אפדיון הבן - מברך שהחיינו,
כדאיתא בסוף פרק ערבי פסחים (פסחים דף קכא:),
ואילו אמילה - לא מברך,
מדלא חשיב בפ' התכלת (מנחות שם),
ובסוף ר"א דמילה (שבת דף קלז:),
בהדי ברכות של מילה,

וכן אקריאת מגילה - מברך שהחיינו,
כדאיתא בריש הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כא:),
ואילו אקריאת הלל - לא מברך.

ונראה,
דמצוה שיש עליה שמחה - תקנו שהחיינו,
ודאמרינן בהרואה (ברכות דף נד.),
דמברך על כלים חדשים,
כתב רב שרירא גאון דלא סמכינן עלה,
דמסקינן בפרק בכל מערבין (עירובין ד' מ:),
דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן,
וקשה מפדיון הבן.

הגמרא מביאה ברייתא שמברכים שהחינו על הכנת לולב וסוכה

דתניא: העושה לולב לעצמו [ולא העושה סוכה לאחרים], אומר בערב יום טוב: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. נטלו לצאת בו ביום טוב, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב.

ואף על פי שבירך עליו יום ראשון - חוזר ומברך כל שבעה.

העושה סוכה לעצמו מערב יום טוב, אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו. וכאשר נכנס לישב בה בחג הסוכות, אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. וכיון שבירך יום ראשון - שוב אינו מברך.

התוס' מתקשים בשני עניינים לגבי ברכת שהחינו

קושי ראשון, מדוע רק על חלק מהמצוות תיקנו ברכת שהחינו על ההכנה, כמו כאן בלולב ובסוכה, ואילו במצוות כמו תפילים או ציצית לא תיקנו. הקושי השני, מה הכלל הגורם לברכת שהחיינו, ורואים זאת ממה שלא תיקנו לברך כמו תפילין או ציצית. וקושי שלישי הוא גופא בנושא של ברכת שהחינו, אלא שכאן שאלו לגבי צמדים. מדוע בפדיון הבן כן מברכים ואילו במילה לא מברכים. וכן מדוע בקריאת מגילה כן מברכים ואילו בהלל לא מברכים.

עצם הקשיים גרמו לנסיון למציאת כללים

וז"ל תוס' רבינו פרץ ונראה דאמצוות שיש עמהן שמחה תקון, כדאמר פרק הרואה מי שיש לו כלים חדשים - מברך שהחיינו. ולהכי לא מברכין אמילה, ואבדיקת חמץ, משום שהוא עצב על צער הבן ועל לחמו שהוא שורף. ואע"ג דמברכין אפדיון הבן שהוא צער משום ה' סלעים, מ"מ איכא שמחה שהוא שמח על בנו שיצא מכלל נפל. אבל שהשמחה במעונו לא מברכין אפדיון הבן, כדאיתא בירושלמי הבן שמת אחרי ל' חייב לפדות, והתם - ליכא שמחה.

ולכן על כל מה שלא תיקנו ניסו למצוא איזה בעיה, כמו תפילין שאינו קשור בזמן, או מילה, שתמיד יש עליו חיוב. וגם כאן התקשו שהרי מילה היא לשמונה ימים. אלא שאז ממעטים כי ברכת שהחינו שזכה להחיות ולהגיע לכך, וזמן שבועיים קצר מדי. ויש שניסו למצוא על מצוות שלא מבצעים בתמידות, אלא מגיעים מעת לעת, ואז מברכים ששוב זכו לקיימה בעת החדש. או שיש מעלה בפדיון הבן בהיותה מצווה שאינה שכיחה. ויש שאמרו שבהלל אין מספיק שמחה. או שאמרו שכבר אמרו את השמחה בערב על החג, ולכן זה שונה ממגילה שהיא משהו עיקרי בקריאתה בגוף שמחת הפורים. על כל פנים אנו רואים כי יש להתקשות בכללים, כי בכל כלל יש תמיד שאלות על חלק מהמקרים.

נכנס לישב בה מברך לישב בסוכה -

מדלא קאמר מברך שתים,
כדקתני סיפא בעשויה ועומדת,
ואין יכול לחדש בה דבר,
משמע, דנפיק אהא דבירך אעשייה שהחיינו.

ותימה,
ותיפוק ליה, דמברך משום יום טוב,
כמו שמברכין איום טוב דפסח ועצרת,
וכל שאר ימים טובים.

ושמא,
כיון דסוכה - מחמת חג קאתיא,
סברא הוא דזמן דידה,
אף על פי שבירך בחול,
פטור הוא אף בחג,
דזמן כי קא אתי - **מחמת מועד קאתי,**
אפילו בלא יום טוב,
כדאמר לקמן (דף מז:),
דאי לא בריך האידנא,
מברך למחר או ליומא אוחרא.

מאחר וכבר בירך שהחיינו על עשיית הסוכה, אינו נדרש לברך שוב בשעה שנכנס לישב בה בחג

ברישא הגמרא מדברת על מי שעשה לעצמו סוכה. עוד מערב יום טוב, אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו.

וכאשר נכנס לישב בה בחג הסוכות, אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה.

הגמרא התייחסה לכך בהמשך הדף. היתה הסוכה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה בעשייתה דבר לפני החג, מחדש, ומברך על העשיה המחודשת לפני החג, ברכת שהחיינו. אם לאו - לכשיכנס לישב בה, מברך שתים, לישב בסוכה ושהחיינו. מדייקים התוס' על פי הסיפא בה נאמר מפורשות מברך שתיים, הרי סימן שיצא בברכת שהחיינו על מה שברך על עשייתה בחול.

מקשים התוס', ומדוע לא יברך שהחיינו על היום טוב שהתחדש?

קושיית התוס' הינה בהשוואה לשאר ימים טובים, בהם אנו מברכים בכניסת החג, ומה ההבדל כאן? ועונים מסברא, כי כל מהות הסוכה הינה מחמת החג. וכפי שברכת הזמן הינה מחמת המועד, ולא מחמת יום טוב. וכפי שהגמרא בהמשך אומרת, שאם טרם ברך, נדרש לברך שהחיינו גם לאחר היום טוב.

דכל אימת דמשמשי מברכי -

דמצוה למשמש בהן שלא יסיח דעתו,
דבפרק קמא דיומא (ד' ז:),
ילפינן מציץ,
ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת.

ולא אתפרש מאי הוא מברך,
אם מברכין לשמור את חוקיו,
כמו שמברכין בתר דמסלקין תפלתו,
או להניח, כמו שמברכין בשעת הנחה,
כדאיתא בהקומץ רבה (מנחות דף לז. ושם),
דהכא - הרי מונחין ועומדין,
ומסתברא דמברכין לשמור חוקיו,
כמו דמברכין לשמור בתר דמסלקין תפלתו,
כדאיתא פרק בא סימן (נדה דף נא:).

כמות ואופן הברכות בתפילין

הדבר שנוי במחלוקת - דתניא: ברכת תפילין - כל זמן כל פעם שחולץ את התפילין ומניחן מחדש מברך עליהן, דברי רבי. וכמותו סובר רבי יוחנן בסוכה, שבכל פעם מברך מחדש, כמו תפילין שחלצן והניחן מחדש. וחכמים אומרים: אינו מברך אלא פעם אחת, בהנחתן שחרית, בלבד. וכן בסוכה, מברך בפעם הראשונה בלבד. אתמר, אביי אמר: הלכתא כרבי. ורבא אמר: הלכתא כרבנן.

ויש עוד דעות כיצד נהגו

אמר מר זוטרא: חזינא ליה לרב פפי, דכל אימת, בכל פעם, דמנח תפילין - מברך. רבנן דבי רב אשי, כל אימת דמשמשי בהו בתפילין מברכי, היות וחייב אדם למשמש בהם בכל שעה, כדי שלא יסיח דעתו מהן.

התוס' מביאים ממסכת יומא, את החובה למשמש בתפילין, למניעת היסח דעת

הכהן הגדול נשא את הציץ, ונאמר בו וְהָיָה עַל־מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה', אלא שברור שאינו יכול להיות תמיד כי אסור שיהיה בשעה שהוא מתפנה, אלא הכוונה היא, בדברי רבי יהודה, כי ההוא תמיד, בא ללמדנו שלא יסיח הכהן הגדול דעתו ממנו בשעה שהוא על מצחו.

וכדרבה בר רב הונא. דאמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ושעה בשעה שהתפילין עליו. ודרשינן כן בקל וחומר מציץ: ומה ציץ, שקדושתו קלה, שאין בו אלא אזכרה אחת של השם, שכן היה כתוב עליו קודש לה', אמרה בו תורה שיהיה "על מצחו תמיד", שלא יסיח דעתו ממנו.

תפילין, שקדושתן חמורה שהרי יש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

התוס' ביומא מבארים שהלימוד אינו קל וחומר גמור, אלא מתקנת חכמים

"דאינו ק"ו גמור דאורייתא אלא מדרבנן, וה"ק נהי נמי דאיכא חומרא טפי בציץ כדמפרש, מ"מ כיון דאיכא בתפילין צד חשיבות זה טפי, שיש בהן אזכרות הרבה, סברא הוא שמן הדין, יש לחכמים לתקן למשמש בהן כל שעה."

נחלקו מהי הברכה שנדרש לומר בשעה שממשמש

תוס' הרא"ש מביא את דברי התוס' כאן, ומעט חולק, וראוי להביא דבריו. "כל אימת דמשמשי בהו מברכי, מצוה למשמש בהם שלא יסיח דעתו. דבפ"ק דיומא ילפינן מקל וחומר מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה, והיה על מצחו תמיד, שלא יסיח דעתו ממנו, ולא איתפרש מאי מברך, ונראה שהיו מברכים להניח, כמו שמברכים בשעת הנחה. ותימה, מה צריך לברך להניח? הרי כבר מונחים ועומדים, ומסתבר, דמברך לשמור חוקיו, כמו דמברכי בתר דמסלקי תפילייהו, כדאיתא בפרק בא סימן,

ולא נהירא לי, דהאי ברכה - לא שייכא אלא בשעת סילוק, ולמ"ד לילה - לאו זמן תפילין הוא, ושמרת את החוקה הזאת, בחוקת תפילין הכתוב מדבר, ודווקא כשהוא מסלקן סמוך לחשיכה, דיש מצוה בסילוקן, הילכך נראה לי, שמברך להניח, והאי דמברכי כל אימת דמשמשי בהו, היינו לאחר שהסיחו דעתם, והוי משמוש זה כתחלת הנחה. ויש מפרשים, כל אימת דמשמשי בהו להחזירן למקומם, וכגון שיצאו חוץ למקום הנחת תפילין."

הרואה נר של חנוכה צריך לברך -

בשאר מצות כגון אלולב וסוכה,
לא תקינו לברך לרואה,
אלא גבי נר חנוכה, **משום חביבות הנס,**
וגם משום,
שיש כמה בני אדם שאין להם בתים,
ואין בידם לקיים המצוה,
וטעם ראשון - ניחא,
דלא תיקשי ליה מזוזה.

ועוד יש לפרש,
דאין שייך לתקן לרואה,
ברכה שאין העושה מברך.

גדר ברכת חנוכה למדליק ולמברך

הגמרא חילקה בין הברכות שאומר המדליק לברכות שאומר המברך. דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך עליו, על אף שמצות הדלקת נר חנוכה היא רק מדרבנן.

ומכאן יש לנו ללמוד שהוא הדין לפי רב, שצריך לברך על הלולב כל שבעה. רבי ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה דולק בפתח הבית של ישראל אחר, והוא לא הדליק בביתו - צריך לברך על הראיה הראשונה.

הטעם שרק בנר חנוכה תיקנו ברכה גם לרואה

מדייקים התוס', שברכה של הרואה הינה יוצא מן הכלל. והביאו על כך שני טעמים, הטעם הראשון, חביבות הנס, ובכך מצרפים גם את הרואים למעגל הנס על ידי אמירת הברכה. והטעם השני הוא לדאוג לאלו שאין להם בית, ובכך יוכלו לקיים את המצווה. אלא שמעירים התוס' בניתוח העדיפות

בין הטעמים, שגם מי שאין לו בית, אינו מברך על מזוזה שהוא רואה, ולכן הטעם הראשון הוא העדיף.

הטעם שהרואה יכול לברך רק ברכה שגם העושה מברך

וביאר המהר"ם. "דבשלמא בנר חנוכה, דהמדליק שהוא העושה בעצמו - מברך להדליק וגם שעשה נסים, תקנו שהרואה יברך אחת מהן, דהיינו שעשה נסים. אבל בסוכה, דאין העושה מברך כי אם לישב בסוכה, וברואה - לא שייכא ברכה זו, אם כן נצטרך לתקן ברכה חדשה, שאינה בעושה, וזה אין שייך וכן בלולב ובשאר המצות. ואין להקשות, דלתקן שיברך הרואה שהחיינו, שאין ברכת שהחיינו ברכה על המצוה בעצמו, אלא על הזמן, ואינה אלא צירוף לברכת המצוה."

[דף מו עמוד ב]

אתרוג בשביעי אסור -

אפילו לאחר שיצא בו,

כמו שמפרש,
דלכולי יומא אתקצאי,
ואפילו לריש לקיש, דאמר **בשביעי - מותר,**
היינו לבתר דנפק ביה,
כדאמרינן למצותה אתקצאי.

ותימה,
רבי חנינא,
דאמר פרק לולב הגזול (לעיל דף לו:),
דמטביל ביה ברישא, **והדר נפיק ביה,**
כמאן? דלא כרבי יוחנן ולא כריש לקיש?

וי"ל,
כיון דלא אכל ליה כוליה,
ומשייר בה כשיעור דמצי נפיק ביה,
שרי אפילו לר' יוחנן,
ואף על גב דממה נפשך נאסרה כולה ביום ראשון,
דחסר כל שהוא - פסול,
דלמא רבי חנינא הפריש כולה ליום ראשון,
ומקצתה לשאר הימים,
מידי דהוה אז' אתרוגין לשבעת הימים דלקמן בשמעתין.

ואף על גב דתנאי דמהני בסוכה,
לא מהני אלא באומר,
איני בודל מהן כל בין השמשות,
כדאיתא פרק המביא כדי יין (ביצה דף ל:),
והכא ביום ראשון ממה נפשך בודל מכולן,
הא אמרינן התם,
אתרוג דמפסקי לילות מימים,
כל חד וחד - באנפי נפשיה,
סוכה דלא מפסקי לילות מימים,
כולה - כחד יומא אריכתא דמי,
והיה ר' חנינא מתנה כוליה ליום ראשון,
ובשאר הימים,
אינו בודל ממקצתו בבין השמשות שלהן.

ומיהו קשה,
דלעיל פרק לולב הגזול (דף לח.),
גבי מי שבא בדרך ואין בידו לולב,
דקתני לכשיבא לביתו **ישול על שולחנו,**
משמע בגמרא, **דמפסיק סעודתו בשביל לולב,**
וכל שכן שלא יתחיל,
א"כ רבי חנינא היכי מטביל בה ברישא?

וצריך לומר דהכי קאמר,
מטביל בה **היום, ונפיק** בה **למחר.**

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לגבי איסור אתרוג ביום השביעי

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים וטעמם. "אמר רבי יוחנן: אתרוג, בשביעי - אסור, בשמיני - מותר. סוכה - אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר: אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר. במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי."

מדייקים התוס' בדעת רבי יוחנן שהאיסור על האתרוג ביום השביעי, אף לאחר שקיים בו המצווה

הגמרא דנה בפרק לולב הגזול על אתרוג שנקבוהו עכברים. ועם היות ורב אמר שזה פסול שאין בו הדר, ואפילו מיאוס יש בו הרי רבי חנינא הוה מטביל בה, כלומר, היה אוכל מקצתו של האתרוג [בלשון הגמרא קרוי הדבר "מטביל" לפי שכל מאכלם היה על ידי טיבול], ונפיק [ויוצא ידי חובתו] במה שנשאר בה, ואם כן מוכח שאתרוג החסר כשר, ומדוע פסלו אתרוג שנקבוהו עכברים?!

מקשים התוס' על רבי חנינא, שאכל את האתרוג שאכלוהו עכברים ולאחר מכן יצא בו, שאינו לשיטת אף אמורא

וכעת שואלים התוס', כיצד נהג רבי חנינא, שקודם אכלו ורק לאחר מכן יצא בו? שהרי איסורו של רבי יוחנן הוא על היום, אף לאחר שיצא בו, ואיסורו של ריש לקיש הוא על החפצא, כלומר שהוא מתיר לאחר שיצא בו. ואילו הנהגת רבי חנינא קודם לאוכלו ולאחר מכן לצאת - היא לא כאף אחד מהם.

עונים התוס' בשני יסודות עדיין נשארה כמות לברכה, ומדובר לא על היום הראשון שמפריע שיהיה חסר, וניתן להקצות אתרוג ליום מסויים

(נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש) "כיון דלא אכיל ליה לכוליה, ומשייר כשיעור דמצי נפיק ביה - שרי אפילו לר' יוחנן, אף על גב דממה נפשך כוליה נאסר ביום הראשון, מקצתו - שרי בשאר הימים, מידי דהוה אהפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים דלקמן בשמעתין, אף על גב דתנאי דמהני בסוכה - לא מהני אלא באומר איני בודל מהם כל בין השמשות, כדאיתא בפרק המביא כדי יין, והכא ממה נפשך

בודל מכולם, הא אמרינן התם, אתרוג דמפסקי לילות מימים - כל חד וחד מצוה באפי נפשיה, סוכה דלא מפסקי לילות מימים - כחד יומא אריכא דמי, והכא ר׳ חנינא היה בודל מכולו ביום ראשון, ושאר הימים - אינו בודל ממקצתו בין השמשות.״

התוס׳ מקשים ממקרה נוסף, כיצד לסעודה מפסיקים עבור מצוות לולב, וכאן הוא אכל קודם, ומתרצים בחילוק, ביום שאכל אכן לא יצא בו

״ומיהו קשה, דלעיל פרק לולב הגזול, גבי מי שבא בדרך ואין בידו לולב, קתני משיבוא לביתו - יטול על שלחנו, ומשמע בגמרא דמפסיק סעודתו בשביל לולב. כל שכן שלא יתחיל, ואם כן רבי חנינא היכי מטביל ביה ברישא, וצריך לומר, דהכי קאמר, מטביל ביה היום, ונפיק ביה למחר.״

תינוקות אין גדולים לא -

פירושו במתניתין.

הגמרא מביאה את מחלוקת האמוראים רבי יוחנן וריש לקיש לגבי גדר המוקצה, ומקשים מהמשנה

שנינו במשנה: מיד תינוקות שומטין לולביהן ואוכלים אתרוגיהם. אמר רבי יוחנן: אתרוג - במשך כל יום שביעי הוא אסור בהנאה, אפילו לאחר שיצא בו ידי מצות נטילה, כיון שעדיין ״מוקצה״ הוא מהנאה, מכח הקצאתו למצות אתרוג. אבל למחרתו, בשמיני עצרת, שאין בו מצות אתרוג - מותר להנות ממנו.

אבל סוכה - אפילו בשמיני עצרת היא אסורה בהנאה, על אף שלא נוהגת ביום זה מצות סוכה.

וריש לקיש אמר: אתרוג - אפילו בשביעי נמי מותר. ומבארת הגמרא תחילה: במאי קא מיפלגי, מהו יסוד מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש בהקצאת אתרוג ביום השביעי, לאחר שיצא בו? מר ריש לקיש סבר שהאתרוג רק למצוה אתקצאי, ומשעה שיצא בו ביום השביעי, ושוב אינו צריך אותו למצוה, בטלה הקצאתו. ומר רבי יוחנן סבר: אתרוג לכולי יומא אתקצאי.

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן ממשנתנו: מיד תינוקות שומטין את לולביהן, ואוכלין אתרוגיהן.

מאי לאו - הוא הדין לאתרוגם של גדולים, שלאחר קיום מצותן מותרים הם באכילה, כנגד דברי רבי יוחנן.

ותירץ לו רבי יוחנן: לא כמו שרצית לומר. אלא אתרוגם של תינוקות דוקא מותר באכילה מיד, כיון שלא הוקצה ל״מצוה גמורה״ של מצות אתרוג, אלא רק למצות חינוך של קטן.

איכא דאמרי איפכא: איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן. ומדייק רבי יוחנן: אתרוגם של תינוקות - אין, הוא המותר באכילה מיד, אבל אתרוגם של גדולים - לא, כי היות והוא מוקצה למצוה גמורה הרי הוא מוקצה לכל היום, וכנגד דברי ריש לקיש.

ותירץ ריש לקיש: הוא הדין דאפילו אתרוג של גדולים מותר באכילה מיד. והאי דקתני אתרוג של תינוקות - אורחא דמלתא קתני. שהדרך לשמוט אתרוגים מהקטנים ולא מן הגדולים.

במשנה מבואר כי האתרוגים שנשמטו היו של התינוקות, אך מי שהשמיט מידם היו המבוגרים

מאחר והתוס׳ שלחו אותנו למשנה, נביא את פירוש המשנה.

גם לאחר הקיום של מצות אתרוג לולב וערבה, עדיין היו הלולבים והאתרוגים ״מוקצים למצוותן״ למשך כל היום. וכדי לשמוח מיד עם סיום הקיום של המצוות הללו, היו הגדולים לוקחים את לולביהם ואתרוגיהם של הקטנים, שהם לא הוקצו למצוה. וכך עשו: מהיד של התינוקות - היו שומטין את לולביהן. והיו אוכלין את אתרוגיהן.

ואילו התוס׳ שם פירשו, שהקטנים הם שאכלו את האתרוגים שלהם. כי אז אנו אומרים כי האתרוג הוקצה לכל היום, ולא יועיל לגדולים לאכול את האתרוג של הקטנים. ואכן אפילו נאמר שהגדולים השמיטו, אבל זה רק מצד השמחה ולא מצד האכילה. ופעמים רבות שהתוס׳ שולחים למקום אחר בו הם עצמם ביארו. ואין הם חלוקים לגבי עיקר הדין של היתר היזק בשעת שמחה, אלא רק כיצד היתה המציאות.

דאי איתרמי ליה סעודתא -

אף על **גב דאתרוג נמי מוקצה בין השמשות, מטעם ספק יום,**
לא קשיא מידי,
כדפרישת פ״ק (דף י: ושם בד״ה עד),
גבי עיטרה בקרמים.

וא״ת,
ולמה לי טעמא דאי איתרמי ליה סעודתא,
תיפוק ליה דאסור משום איסור סתירת אהל.

וי״ל,
דאיצטריך למיסר בשמיני,
אפי׳ נפלה בחול המועד, **הואיל ואתקצאי לשבעה, ואפילו בין השמשות,**
מחמת דהוה אכיל בה אם היתה קיימת,
וכולה כחד יומא,
כדפרישית, כיון דלא מפסקי לילות מימים.

א״נ,
לענין נויי סוכה,
דאין בהם משום סתירת אהל.

החילוק בין מצוות סוכה לאתרוג, ביחס לחיוב ביום השמני בהבנת אביי בשיטת רבי יוחנן

נביא תחילה את הגמרא. אמר ליה רב פפא לאביי: לדעת רבי יוחנן הסובר שאתרוג מוקצה לכל היום, גם לאחר קיום מצותו, יש לבאר: מאי שנא סוכה שנאסרת בהנאה ביום השמיני, הואיל והוקצתה למצותה בין השמשות שבין היום השביעי והשמיני. וכיון שהוקצתה בין השמשות הוקצתה לכל היום השמיני [לפי הכלל במוקצה, שכל דבר שהוקצה לבין השמשות של כניסת שבת או יום טוב הוקצה לכל היום].

מאי שנא אתרוג שנאסר רק ביום השביעי, ולא ביום השמיני? והרי שניהם נוהגים רק ביום השביעי!

אמר ליה אביי: סוכה - כיון דחזיא, שהיא ראויה ועומדת לקיום מצות סוכה גם בשעת בין השמשות, בין יום השביעי ליום השמיני, דאי איתרמי ליה, שהרי אם תזדמן לו סעודתא בבין השמשות הרי בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה, צריך הוא לשבת בה אז, ולאכול בה - לכן היא אתקצאי למצוה גם לפרק הזמן של בין השמשות.

ומיגו דאתקצאי, שנאסרת הנאתה מחמת הקצאתה למצות סוכה לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא דשמיני, מחמת הקצאה של יום טוב, כדין כל דבר שהוקצה בין השמשות, שנהיה מוקצה לכל היום.

לפי שכל דבר שהוקצה מהנאה בבין השמשות של כניסת שבת או חג, הרי הוא מוקצה משימוש ומטילטול לכל השבת או החג. שזהו דין מוקצה, שהקצאת הדבר בבין השמשות מחילה עליו שם מוקצה ליום כולו.

אבל אתרוג, דלא חזי לבין השמשות, שהרי אתרוג משעה שנטלו בבוקר ויצא בו שוב אין הוא עומד להיות ניטל בבין השמשות, כי המצוה היא ליטלו פעם אחת ביום ותו לא. ומה שהוא מוקצה לכל היום השביעי, גם לאחר נטילתו, הוא רק מחמת שאיסור מוקצה למצוה תופס את היום כולו. אך הקצאה שכזו [שאינה מחמת שהוא עדיין עומד למצוה, אלא רק מחמת שחל עליו שם "מוקצה", ושם מוקצה חל למשך כל היום] היא רק ביום עצמו, והוא לא אתקצאי לבין השמשות. וממילא לא אתקצאי לכולי יומא דשמיני.

אין לומר כי האתרוג הינו מוקצה גם הוא בין השמשות

התוס' בשאלת אף על גב, שמשמעו שמלכתחילה אין כאן קושי אמיתי מעלים שלכאורה לגבי אתרוג, אלא שמבארים את החילוק על כך. והדברים התבארו בתוס' בפרק ראשון, והבאנו כאן על פי לשון תוס' הרא"ש - "ואם תאמר אתרוג נמי, ממה נפשך אסור בין השמשות, דשמא יום הוא, וכיון דאיתקצאי לבין השמשות - איתקצאי לכולי יומא. וי"ל דבכי האי גוונא - לא שייך לומר מיגו דאיתקצאי לבין השמשות כיון דלא נאסר בין השמשות, אלא מחמת ספק יום שעבר, וכן נמי אמרינן הפריש ז' אתרוגים לז' ימים - כל אחד ואחד יוצא בו ואוכלו למחר, ואף על גב דאיתקצאי לבין השמשות, משום ספק יום שעבר."

מקשים התוס' על האיסור לסתור את הסוכה מדין אהל, ולא מחשש שמא יבואו אורחים

מציעים התוס' שעד שהגמרא הביאה כי הסיבה של חיוב הסוכה הוא שמא יצטרכו להשתמש בה על ידי אורחים, שיהיה זה בשל סתירת אוהל. ובלשון תוס' הרא"ש "א"ת למה לי האי טעמא? תיפוק ליה דאסור משום סתירת אהל? י"ל דאיצטריך למיסר בשמיני, אפילו נפלה בחול המועד, הואיל ואיתקצאי לשבעה ימים, אפילו בשביעי [בין השמשות], מחמת דהוה אכיל בה, אם היתה קיימת, וכולה כחד יומא דמיא כדפרישית, כיון דלא מיפסקי לילות מימים, אי נמי לענין נויי סוכה, דאין בהם משום סתירת אהל." כי בשעה שמוריד את נויי הסוכה, אין כאן כלל איסור סתירה.

אתרוג אפילו בשמיני אסורה -

דגזר אתרוג **אטו** סוכה,
כדמפרש פ"ק גבי עיטרה בקרמים.

להבין שיטת לוי באיסור שמיני למצוות אתרוג

לוי אמר: אתרוג - אפילו בשמיני אסור. וביאר המהר"ם שיטת התוס', שלמדו זאת מהשוואה לסוכה. "לא מסתבר להו להתוס' פירושו של רש"י דפי' טעמו של לוי ג"כ גבי אתרוג מטעם מיגו דאיתקצאי לבין השמשות וכו' משום דס"ל דליכא למ"ד בעולם דס"ל דאסרינן איזה דבר מטעם מיגו מחמת יום דלשעבר כמו שכתבו לעיל פ"ק."

וזה לשון התוס' לעיל (י, ב ד"ה עד) "ופירש שם בקונטרס מיגו דאסור בין השמשות בשמיני, משום דספק יום דשביעי הוא, איתקצאי לכולי יומא, אלמא אהני מיגו דאיתקצאי משום יום שעבר לאסור בשמיני. לא יתכן, דאפילו רב אסי, דאסר ביצה פ"ק דביצה (דף ד:) בשני ימים טובים של גליות, לא אסר אלא משום דמספקא ליה, אם קדושה אחת הן או לא, אלא היינו טעמא משום דגזר אתרוג אטו סוכה."

דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני -

לא דמי לבר שטיא,
דפרק ארבעה אחין (יבמות דף לא.),
דאמרינן, כשהוא שוטה זבן,
כשהוא שוטה זבין,
דשוטה - גרע, ולא קני ולא מקני.

הקטן יכול רק לקנות אך לא להקנות בחזרה

הגמרא מביאה דין המבוסס על יכולתו של הקטן רק לקנות לעצמו ולא להקנות בחזרה. אמר רבי זירא: לא ליקני איניש לא יקנה אדם "הושענא" [כינוי ללולב האגוד עם ההדסים והערבה], לינוקא לבנו הקטן ביומא טבא קמא, ביום טוב ראשון של חג הסוכות, כאשר עדיין לא יצא בו האבא ידי חובתו.

מאי טעמא?

היות דינוקא, שהקטן - מקנא קני, יכול הוא רק לקנות ולזכות בלולב, לפי שתקנו חכמים שקטן יכול לזכות לעצמו, למרות שמן התורה אינו בר קנין לפי שאין לו דעת. אבל אקנויי - לא מקני! אין הקטן יכול לחזור ולהקנותו לאביו, היות ואינו בר דעת.

ולכן, אם יקנה לקטן את לולבו לפני שהוא עצמו יצא בו ידי חובתו, אשתכח ימצא דקא נפיק שהוא עצמו ייצא ידי חובה [כשיחזור ויקחנו מן הקטן, ולא תועיל קנייתו ממנו], בלולב שאינו שלו.

ואילו ביום הראשון אין יוצאים ידי חובה אלא בלולב השייך לבעליו.

דינו של בר שטיא ביבמות

מאחר והתוס' מביאים את גדרו של בר שטיא, לפני שנאמר את ההשוואה, נביא את מהלך הגמרא עימו ביבמות. והראיה שתרי ותרי הוא ספיקא דרבנן, ומדאורייתא מעמידים על חזקה, מידי דהוה, כמו שמצינו אנכסי דבר שטיא, בנכסיו של אדם שנקרא "בר שטיא", שלעתים הוא היה שוטה, ולעתים

הוא היה בר דעת. דבר שטיא, זבין נכסי, מכר את נכסיו, מקרקעין. אתו בי תרי, באו שני עדים ואמרי: כשהוא חלים, בריא בנפשו, זבין, מכר את נכסיו, וקנה הלוקח. ואתו בי תרי אחריני, ואמרו כשהוא שוטה זבין, ואין מכרו של שוטה מכר, ולא קנה הלוקח את הקרקע!

ואמר רב אשי: אוקי תרי להדי תרי, העמד עדות שנים מול עדות השנים שנגדם. וארעא, את הקרקע, שיש עליה עדות מוכחשת אם היא שייכת למוכר או לקונה - אוקמא העמד בחזקת בר שטיא, בחזקת המוכר, לפי שהיתה בחזקתו לפני המכר המסופק, והוא נשאר בה! והיינו, שמן התורה מעמידים על החזקה גם במקום תרי ותרי.

ואגב מדייקים שם התוס׳, כי מאחר וזה בא אצלו בהפתעה מתי הוא בריא ומתי הוא שוטה, הרי מבחינתו אין את המצב הרגיל, כמו שמישהו שהיה בריא, וזה המצב הרגיל, וכשהוא שכיב מרע הרי זה חידוש. ולכן ההתייחסות היא לגבי הקרקע, שהיכן שהיתה שם היא נשארת, גם מבחינת השייכות לבר שטיא.

בר שטיא הוא פחות מהקטן

כפי שלמדנו שהקטן יכול לקנות ורק חסר לו בהקנאה, נמצא שהקטן הוא עדיף על בר שטיא, שמאחר והוא שוטה, אינו יכול לא לקנות ולא להקנות. ומאחר והדיון כאן הוא על התינוק, הרי התוס׳ בחרו במילה המפחיתה את בר שטיא, שהוא גרוע מהקטן.

שמיני ספק שביעי אסור׳ -

בארץ ישראל דליכא ספיקא,
לא גזור אטו סוכה,
אבל בבבל דאיכא ספיקא,
אף על גב דלא מברך ביה,
גזור אטו סוכה,
אבל תשיעי ספק שמיני,
לא גזור אתרוג אטו סוכה.

יש כמה מחלוקות כיצד יש להתייחס לאתרוג ולהקצאתו

חוזרת עתה הגמרא לענין הקצאת האתרוג למצותו או למשך היום כולו, שנחלקו בה לעיל רבי יוחנן וריש לקיש, ומביאה הגמרא מחלוקת דומה בין אמוראים: ובפלוגתא דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. במחלוקת זו של רבי יוחנן וריש לקיש, אם אתרוג מוקצה רק למצותו או שהוא מוקצה לכל היום, נחלקו גם רב ורב אסי: דאיתמר: הפריש שבעה אתרוגין לשבעה ימים, לכל יום אתרוג מסויים.

לפי גירסת רש״י, המבוארת בב״ח: אמר רב אסי: כל אחת ואחת יוצא בה, ואוכלה לאלתר. כיון שלא הוקצה האתרוג לכל היום אלא רק למצותו. ורב אמר: כל אחת ואחת יוצא בה, ואוכלה רק למחר.

ומבארת הגמרא: במאי קא מיפלגי? מר רב אסי סבר כריש לקיש, שרק למצותה אתקצאי.

ומר רב סבר כרבי יוחנן, שלכולי יומא אתקצאי. וכיון שבין לרבי יוחנן ובין לרב, אתרוג נאסר בכל היום השביעי, הלכה כמותם, ואתרוג אסור כל היום השביעי ומותר ביום השמיני.

ודנה עתה הגמרא מה דינו של האתרוג אצל בני הגולה ביום השמיני, שהוא ספק יום השביעי, האם אוסרים אותו מכח הספק: ואנן, דאית לן תרי יומי - היכי עבדינן, איך נוהגים אנו באתרוג ביום השמיני? אמר אביי: שמיני עצרת, שהוא בגולה ״ספק שביעי״ - אסור בו האתרוג כמו בשביעי.

אך ביום התשיעי, שהוא יום טוב שני של גלויות, והוא ״ספק שמיני״, מותר האתרוג באכילה, שהרי אין יום זה בכלל ״ספק שביעי״. מרימר אמר: אפילו היום השמיני שהוא ״ספק שביעי״ - מותר.

בסורא עבדי כמרימר, ואכלו את האתרוג בשמיני. רב שישא בריה דרב אידי עביד כאביי, ואסרו בשמיני. והלכתא - כאביי.

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: שמיני, בחוצה לארץ, שהוא ״ספק שביעי״ - הרי הוא כיום שביעי לגבי מצות ישיבת סוכה, שיש לישב בו בסוכה, וכיום השמיני לברכה, שמזכיר את יום השמיני בתפילה ובקידוש ובברכת המזון. ורבי יוחנן אמר: הרי הוא שמיני לזה ולזה.

התוס׳ מחלקים בין שלושת הימים שביעי שמיני ותשיעי, בין לארץ ישראל ובין לבבל

פירוש, משום דהוקשה להו, דהא ע״כ הא דאמר אביי שמיני ספק שביעי אסור וכו׳, אליביה דרי יוחנן הוא, דאי אליביה דלוי, הא בלא ספק אסר ליה בשמיני, ולכך הוקשה לו מ״ט אסור לאביי בשמיני ספק שביעי? אי מטעם דאתקצאי לכולי יומא - הא לא שייך זה אלא בשביעי, אבל בשמיני אפי׳ לדידן דהוה ספק שביעי, כיון דלא נטלינן לולב ואתרוג בשמיני, לא אתקצאי כ״א לז׳ ימים ולא לשמיני, ואי משום דגזר אתרוג אטו סוכה, הא ר׳ יוחנן לית ליה גזירה, דהא אמר לעיל אתרוג בשמיני מותר.

לכך קאמר, דדוקא בא״י לא גזר ר׳ יוחנן בשמיני אתרוג אטו סוכה, אבל בבבל וכו׳ גזר. והביאור, דאע״פ ששוין א״י ובבל לענין נטילת לולב שאינו ניטל בשמיני, מ״מ יש חילוק ביניהם, דבא״י סוכה אינה אסורה רק מטעם מוקצה, והמוקצה עצמו אסור מטעם ספק ביה״ש, דאי אתרמי ליה וכו׳, ומטעם זה הוקצה גם ליום שמיני, בזה לא אמרינן דנגזור אתרוג אטו סוכה, כיון דסוכה עצמה אינה אסורה מדאורייתא, אלא מטעם מוקצה, אבל בבבל דבשמיני ספק שביעי - אסורה הסוכה מטעם ספיקא דאורייתא שמא הוא שביעי, בזה שפיר גזרינן אתרוג אטו סוכה.

[דף מז עמוד א]

מיתב כולי עלמא לא פליגי דיתבין -

בלולב - **לא רצו לתקן כלל שיטלנו הלולב מספק,**
לפי שהוא י״ט, ומוקצה לטלטול,
ומינכרא למילתיה שנוהג בו מנהג חול,
אבל סוכה - **פעמים שסוכתו עריבה עליו,**
אוכל בה אפילו בי״ט.

ההנהגה ביום השמיני שהוא ספק שביעי

הגמרא מביאה הכרעה ממעשה. אמר רב יוסף: נקוט דרבי יוחנן בידך, והיינו, נהג לפי דבריו. היות ודרב הונא בר ביזנא

וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי - מיתב הוו יתבי, הם ישבו בסוכה, אבל ברוכי עליה - לא בריכי.

התוס' מבארים את החילוק בין ישיבה למצוות לולב בשמיני ספק שביעי

עם היות ויש שתי פעולות שעליהן הדיון לגבי שמיני, הרי שונות הן במהותן. הישיבה היא לאו דווקא מחמת המצווה, אלא לפעמים נוח לאדם לישב בה, בבחינת סוכתו עריבה עליו, ולכן לא מנעו ממנו לישב בה אף ביום טוב. אבל לולב - היא פעולה שכל כולה מהותה שהוא כעת מקיים מצווה, שהרי עליו ליקח דבר שהוא מוקצה לטלטול ביום טוב, ולכן לא רצו חכמים לתקן לבצע פעולה, שניכר שהוא כעת עושה עם הלולב מעשה חול של נטילה. כי אז כל התקנה היתה נטילה רק מחמת הספק. מה עוד שמצוותו שלא ביום הראשון היא מדרבנן, ולא מהתורה.

גם תירוץ גורם גדר הלכתי, ולכן אמנם אם באותו יום עת צינה או רוחות או שום שינוי אויר - אין מן הראוי לאכול בסוכה ביום שמיני ספק שביעי.

גמירי דמאפר קאתו -

באין מן האפר שבהמותיהן רועות שם,
ולא ישבו בסוכה כל ימי החג,
ואף על גב דאמרינן בפרק קמא,
סוכת רועים - כשירה,
שמא, אפילו סוכת רועים לא היה להם.

הגמרא מכריעה על פי מעשה רב, שאין לברך בסוכה בשמיני ספק שביעי

הוכחה על פי מעשה רב היא חזקה. רב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי - מיתב - הוו יתבי, הם ישבו בסוכה, אבל ברוכי - לא בריכי. אלא מקשה הגמרא שכביכול, יש לנו לפרוך הוכחה זו, ודלמא סבירא להו כמאן דאמר "כיון שבירך יום טוב ראשון שוב אינו מברך", ולכן לא ברכו עליה, ולא מחמת שהיה זה היום השמיני. ואין להביא מהם ראיה לדידן, שאנו מברכים בכל פעם, שאין מברכים על הסוכה בשמיני.

הגמרא דוחה את נסיון הפירכא: גמירי, רב יוסף היה יודע במסורת הקבלה, דמאפר, ממקום המרעה, אתו, באו זה עתה, ולא קיימו עדיין מצות סוכה. ואם היה זה יום שחייב בברכה על הסוכה, הם היו מברכים עליו, אפילו אם היו סוברים שאין מברכים על הסוכה אלא פעם אחת.

כיצד היתה מציאות שלא היתה להם כלל סוכה, ואף לא סוכת רועים?

התוס' מתקשים, כיצד לא היתה להם לפחות סוכת רועים שהיא כשירה. שהרי אם שמרו על בהמותיהם, לפחות היה להם צורך בסוכת רועים, שהיא כשירה. וכפי ששנתה הגמרא (ח, ב) סוכת רועים, שעושים סוכה בשדות המרעה, להגן עליהם מפני החום, שהיא כשירה. ואכן מתרצים התוס' שגם זה לא היה להם.

יש להבין כיצד אירעה מציאות כזאת

התמיהה ידועה, כיצד יתכן לומר על כל גדולי הדור, שהיו במרעה עם בהמותיהן כל ימי הסוכות כדפרש"י ולא ישבו בסוכה, ואף סוכת רועים לא יכלו לסדר כמ"ש תוס'? שהרי הרועה לוקח לעצמו סוכה להגנה על החום והיה ניתן לצאת בה. ואפשר לומר, שזה היה בזמן שנאספו לחשבון עיבור השנה, שזה דוחה כל המצוות כדאי' במס' שבת י"א ע"א, שאין מפסיקין אפילו לק"ש כדי שלא יתקלקלו המועדות, ולזה היו צריכין להתאסף כל גדולי הדור.

הכא כתיב כמשפט -

בכולהו - כתיב כמשפט,
והאי בתרא - כתיב כמשפטם.
ואין זה כענין האחרים,
דרב פפא דאמר בכולהו כתיב פרים,
ובהאי כתיב פר,
דקאי אשמיני,
וכן אההיא דר"נ בר יצחק,
אבל לרב אשי,
אשביעי קאי דכתיב ביה כמשפטם,
לפי שהוא סוף הרגל,
וגמר החג כתב רחמנא כמשפטם,
לומר לך,
זהו משפטם של ששה,
ואין שמיני הבא אחריו כמשפט זה,
לומר לך כמשפטם.

הגמרא דנה על ההפרש בין יום השמיני עצרת לשביעי של פסח

ברכת שהחינו מראה, כי יש כאן משהו חדש. ולכן יש הפרש בין שמיני עצרת ולבין שביעי של פסח. אמר רבי יוחנן: אומרים זמן ברכת שהחיינו בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח. ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא: תדע שיש לומר זמן בשמיני, שהרי חלוק הוא היום השמיני בשלושה דברים מחג הסוכות: בסוכה, ולולב, וניסוך המים, שאינם נוהגים בו.

וגם לרבי יהודה, דאמר בלוג מים היה מנסך כל שמונה הימים, ואפילו בשמיני עצרת, בכל זאת יש לברך ברכת הזמן, כי הרי עדיין חלוק היום השמיני מחג הסוכות בשני דברים, בלולב ובסוכה שאין נוהגים בו.

הגמרא ניסתה לומר, ששביעי של פסח גם חלוק כי רק בלילה הראשון אכילת מצה הינה חובה. ודחתה בכמה אופנים. ראשית, שאפילו החילוק הוא רק לגבי הלילה, ואפילו היום הראשון של פסח חלוק בעניין חובת אכילת המצה מהלילה. תירוץ שני משמו של רבינא, זה שמיני עצרת חלוק מהיום האחרון של סוכות שלפניו, ולכן מברך עליו ברכת הזמן.

ואילו זה שביעי של פסח, חלוק מהליל הראשון של פסח שלפני פניו, וחלוקה רחוקה שכזאת אינה מחלקת את שביעי של פסח ליום בפני עצמו, לברך עליו ברכת הזמן.

תירוץ שלישי - רב פפא אמר: החילוק בין שמיני עצרת וחג הסוכות - יש לו ראיה מהתורה, ולכן מברכים ברכת הזמן. שהרי הכא ביום השמיני כתיב פר אחד בלבד, ואילו התם, בימי חג הסוכות כתיב פרים רבים בכל יום.

תירוץ רביעי - רב נחמן בר יצחק אמר שיש להביא ראיה נוספת מהכתוב: הכא בשמיני עצרת כתיב בתחילת פרשת קרבנותיו "ביום השמיני". ואילו התם בקרבנות חג הסוכות כתיב בכל אחד מהימים וביום, בוי"ו החיבור, ללמדך שרק שבעת הימים של חג הסוכות הם חג אחד, ואילו היום השמיני הוא חג נפרד.

תירוץ חמישי - רב אשי אמר: הכא ביום השמיני כתיב בקרבנותיו [במדבר כט] "במספרם כמשפט". ומשמע שיש לו משפט [דין] בפני עצמו. ואילו התם, ביום השביעי של חג הסוכות, כתיב "במספרם כמשפטם". ומשמע שיש משפט אחד לשבעת ימי החג. ואין זה "כמשפט" של היום השמיני.

התוס' נעמדים על תירוצו של רב אשי

רוצה לומר, דתוס' לא ניתא להו פירש"י, דמדכתיב בשמיני כמשפט לא כמשפטם, משמע דחלוק לעצמו, דהא גם בשאר הימים כתיב כמשפט, ואעפ"כ אין חלוקים. ואי מדכתיב כמשפט אחר כמשפטם, הו"ל למימר כן בהדיא, לזה פי' דמ"ש הכא כתיב כמשפט, היינו דבכל שאר הימים כתיב כמשפט, ובז' כתיב כמשפטם. והיינו דר"ל משפטם של ו' הקודמים, ולחלקם מהבא אחריהם, דאל"כ הו"ל למימר גם בז' כמשפט. ומש"ה קאמר דאין זה כענין האחרים, דבאחרים קאי מ"ש הכא אשמיני. ולר"א קאי מ"ש הכא אשאר הימים, ומ"ש התם אשביעי, והמהר"ם נדחק בזה והגי' בתוס' ללא צורך.

ובתוס' הרא"ש ותוס' רבנו פרץ הגירסא והכא כתיב כמשפטם, במקום והאי בתרא כתיב כמשפטם, וזה אתי שפיר טפי, ואולי כצ"ל גם בתוס' דידן [וע' דקדוקי סופרים]. עכ"פ מבואר דהתוס' והרא"ש ורבנו פרץ לא גרסו בגמ' כגירסתנו, ולפי גירסתם מובנת היטב קושייתם, דלעיל שאמרה הגמ' הכא כתיב פר, הכא כתיב ביום - הכוונה על שמיני עצרת, אבל כשאומרת הגמ' לגירסתם הכא כתיב כמשפטם - הכוונה על יום שביעי של סוכות, וא"כ אין זה כענין האחרים.

שיר -

פירש בקונטרס,
לא פירוש מהו שיר של שמיני?
ובמסכת סופרים משמע,
שהיו אומרים בבית הכנסת למנצח על השמינית,
ושמא כמו כן היו אומרים הלוים בבית המקדש,
וכן משמע בירושלמי.

שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו, לענין פז"ר קש"ב, והש' עניינו שיר נפרד

מאחר והוא נחשב כרגל, הרי אילו השיר שלו הוא שונה. נביאים התוס' כי רש"י ציין שיש לו שיר, רק אינו יודע מה הוא. "שיר - שהלוים אומרים בקרבנות, שמיני אינו מסדר שיר החג, ולא פירש לי שיר של שמיני." אלא שהתוס' מוסיפים, שבבית הכנסת היו אומרים למנצח על השמינית, אלא שזהו רק לעניין כמו פסוקי דזמרא. ומסברא היה נראה שגם במקדש היו הלויים אומרים אותו. אלא שהתוס' ישנים ביומא ג. דחו זאת, שאין לקשר שני אופני אמירת המזמורים.

הרבי בתורת מנחם (תשמ"ה ח"א ע' 249) מוכיח מדוע הרמב"ם לא הביא את שיר של יום הכיפורים ושמיני עצרת, והכריע כי פסק רק לפי הבבלי ולא לפי מסכת סופרים. וגם הירושלמי אינו בנמצא.

לינה -

ללון לילה של מוצאי י"ט ראשון בירושלים,
דגמרינן מפסח,
דכתיב (דברים טז) ופנית בבוקר והלכת לאהליך,
ואי אפשר לומר והלכת לאהליך,
אלא בחולו של מועד,
דביום טוב - חייב בראיית פנים בעזרה,
אלא לבוקרו של מוצאי י"ט קאמר.
והא לא קשיא ליה,
לינה - כל שבעה מי איכא?
דפשיטא ליה דאיכא,
דמי שלא הביא חגיגה יום ראשון,
והביא באחד הימים,
צריך ללון לילה שאחריו;
אבל אזמן קשיא ליה,
דלא אסיק אדעתיה,
אם לא אמרו בראשונה שיאמרו בשני.
ועוד,
משום כוס.

וא"ת,
ותיפוק ליה דטעון לינה משום שלמי שמחה,
דאיכא כל שמנה,
דתנן (לעיל דף מב:),
ההלל והשמחה - כל שמנה,
ואפילו בשאר ימות השנה אם הביא קרבן,
טעון לינת לילה,
כדתניא בספרי (פרשת ראה),
ופנית בבקר והלכת לאהליך,
מלמד שטעונין לינה.
כלומר,
כל הזבחים דומיא דפסח.
אין לי אלא אלו בלבד,
מנין לרבות עופות ומנחות ועצים ולבונה,
שנאמר ופנית,
כל פינות שאתה פונה, מן הבקר ואילך.
[ובפסח] שני - פליגי תנאי בשמעתין,
ובפרק מי שהיה טמא (פסחים צה: ושם),
ובספרי **מפרש טעמא דמ"ד טעון לינה,**
דהרי הוא כעצים ולבונה.

וי״ל,
דמשכחת,
דלא מייתי קרבן ביום שבא לירושלים,
כגון דשלח שלמיו מאתמול,
דנאכלין לשני ימים.

ועוד,
דבפ״ק דחגיגה (דף ח. ושם),
תניא,
ושמחת בחגך, לרבות כל מיני שמחות לשמחה,
ואמרינן בפסחים פרק אלו דברים (דף עא.),
אפילו בכסות נקיה ויין ישן,
ובענין אחר - לא משכחת לה שמחת שמנה,
כשחל יום ראשון להיות בשבת,
משום דבעינן זביחה בשעת שמחה.

וכי האי גוונא אשכחן בירושלמי בפרק שני דביכורים,
דתנן וטעונין לינה,
אמר רבי יונתן,
בשאין עמהן קרבן;
אבל יש עמהן קרבן,
בלא כך טעונין לינה מחמת הקרבן.

ובפרק דם חטאת (זבחים דף צז. ושם),
משמע קצת, דטעונין לינה כל שבעת ימי הפסח,
שכולן חשובין כלילה אחת.
גבי הא דתנן,
רבי טרפון אומר,
אם בישל בכלי מתחילת הרגל,
יבשל בו כל הרגל.
ואמרינן בגמרא מ״ט דר״ט,
א״ר יצחק,
דאמר קרא ופנית בבקר והלכת לאהליך,
הכתוב עשאן כולן בקר אחד.
ואף על גב דלא קיימא מסקנא הכי,
דפריך עלה וכי אין פיגול ברגל,
וכי אין [דף מז עמוד ב] נותר ברגל,
מ״מ לענין לינה - יתכן דעשאן בקר אחד,
כפשטיה דקרא, שאחר הרגל ישוב לביתו.

וניחא השתא,
דשמיני עצרת וביכורים דטעונין לינה,
מיתרבו מדכתיב ופנית,
ולחג הסוכות - בענין היקישא מחג המצות,
ולא מיתרבי מדכתיב ופנית.
כדאמרינן פ״ק דר״ה (דף ה. ושם),
למאי הלכתא כתב רחמנא לחג הסוכות,
לאקושי לחג המצות,
מה חג המצות טעון לינה,
אף חג הסוכות טעון לינה.
דאי משום דכתיב ופנית - הוה אמינא לילה אחד,
ואתיא היקישא לאשמועינן,
דאסור לצאת מירושלים כל ז׳ ימי החג,
שכל הרגל חשוב בקר אחד, כחג המצות.
וניחא נמי, הא דקאמרינן הכא,
שכשם ששבעת ימי החג טעון לינה.

הגדרת כל יום בחג מתבטאת בארבעה דברים

אמר להן רבי יהודה: שמיני - רגל בפני עצמו הוא. ואין ללמוד משינוי קרבנותיו שלא הקפידה התורה על מספר הקרבנות בחג הסוכות. שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן לעצמן, וכן שיר מיוחד שהיו אומרים הלויים, לעצמן, וכן ברכה [כפי שיתבאר להלן], לעצמן, וכן מצות לינה בירושלים לאחר הבאת הקרבן, לעצמן. אף שמיני טעון קרבן מיוחד לעצמו, ושיר, וברכה, ולינה מיוחדים לעצמו.

התוס׳ מבארים את החובה של הלינה, שעם היות והיא רק ליום אחד, הרי ניתן ללון בכל שבעה

בפסח כתוב ׳ופנית בבקר והלכת לאהליך׳, כאשר הכוונה היא לבוקר של יום א׳ של חול המועד. ומקישים סוכות לפסח, בפסוק ׳שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה׳ .. בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות׳ לחייב לינה במוצאי יו״ט ראשון, והיתר הליכה לבית ביום א׳ של חוה״מ. מכאן שחובת לינה היא רק ללילה אחד - מוצאי יו״ט א׳, ולא חייב להשהות כל החג.

וקשה, אם ׳ופנית בבקר והלכת לאהלך׳ מתכוון רק למוצאי יו״ט א׳, למה לא מקשים כאן כפי שמקשים בעמוד ב׳ על ׳ברכה׳, שאין חובת לינה באף אחד משאר שבעת הימים? ואיך אומרת הברייתא ששבעת ימי החג טעונים לינה?

ועונים על כך, כי המקשה ידע, שהתנא סבר שמי שלא הספיק להקריב עולת ראייה ושלמי חגיגה ביו״ט - יש תשלומים בחוה״מ, וחובת לינה בלילה, משא״כ ב׳שהחיינו׳, המתחייבת מחידוש החג, ובחוה״מ - החג אינו חדש; וכאמור חובת לינה היא רק בלילה שאחר ההקרבה, ולא כל ימי החג.

תירוץ נוסף, המקשה חשב שאין ברכה בלא כוס, וכוס אינה מצויה בחוה״מ, משא״כ בלינה, שאינה קשורה לגורם כמו כוס.

מקשים התוס׳ שהרי יש לו חיוב של שלמי השמחה בכל שמונת הימים

מקשים התוס׳, למה אמרנו שהמקשה הבין שחובת לינה נובעת מתשלומים של מי שאיחר להביא עולת ראייה או שלמי חגיגה, דבר שהוא דבר שלילי, כשהיה יכול לומר, שמדובר במי ששהה בירושלים בחול המועד, ושחט שלמי שמחה לבשר, וחייב ללון. ואל תאמר, שזאת משום שאין חובת לינה בשלמי שמחה, שכן כל דבר שאדם מביא להעלות על המזבח - מחייב לינה, כגון עולת וחטאת העוף מנחות קרבן שבא עם מתנת עצים למערכה ולבונה, כפי שדורשים מ׳ופנית בבקר והלכת לאהליך׳. ואל תשאל מדברי רבי יהודה בעמוד ב׳ ׳את שטעון ששה - טעון לינה, את שאינו טעון ששה- אינו טעון לינה׳, כי בספרי מובא שחכמים חולקים

וסוברים, שפסח שני אינו פחות מעצים ולבונה שמביאיהם חייבים ללון, מכאן שגם המביא שלמי שמחה חייב ללון.

התוס' מביאים מצב בו אין חובת לינה בשלמי שמחה

עונים התוס', שאם היית הולך לכיוון של שלמי שמחה, הרי כאן הדרישה היא רק על עצם יכולתו לאכול. ומאחר והשלמים הוא ליומיים, הרי הוא יכול לשלוח שלמים עם שליח, והיה זה ביום הראשון של חול המועד בעוד הוא עצמו בא רק ליום השני. ואז לא יהיה חייב בלינה, כי הלינה היא רק אם הוא הקריב. וגם שאת מצוות השמחה ניתן לקיים בלא קורבן כלל לדוגמא על ידי בגדים נאים ויין טוב.

מהירושלמי בביכורים רואים כי יש חובת לינה על הבאת קרבן

בירושלמי מובא בגמרא [בכורים פ"ב ה"ג] את מעלת הביכורים שיש בהם גם לינה. ומבארים שם, שרק אם לא היה קורבן, אז הלינה היא מחמת הביכורים, אבל בלאו הכי בשעה שהביא קרבן - יש לו חובת לינה. וְלִינָה. דִּכְתִיב בקרבן פסח(שם טז) וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאׇהָלֶיךָ ודורש הָא כׇל פְּינוּת שֶׁאַתְּ פּוֹנֶה לֹא יְהוּ אֶלָּא בַּבּוֹקֶר וכן הדין בביכורים. אָמַר רַבִּי יוֹנָה הַדָּא דְאַתְּ אָמַר זה שאמרת שצריך לינה מחמת הבכורים כְּשֶׁאֵין עִמָּהֶן קָרְבָּן. אֲבָל יֵשׁ עִמָּהֶן קָרְבָּן בְּלא כָּךְ כלומר, לא מחמת הבכורים טְעוּן לִינָה אלא טעון לינה מֻחְמַת הַקָּרְבָּן. והבאת הירושלמי בתוס' נועדה להראות, כי על שלמי שמחה אכן יש חובת לינה.

התוס' מנסים להראות בזבחים דעה נוגדת שיש חיוב לינה בכל שמונת הימים

המשנה בזבחים מביאה מחלוקת רבי טרפון וחכמים. רבי טרפון אומר: אם בשל בו מתחילת הרגל, כלי שבישל בו בשר קדשים מתחילת החג, יבשל בו כל הרגל בלא מריקה ושטיפה. ובסוף הרגל ימרוק וישטוף, כי היות ויש הרבה קרבנות ברגל, ומבשל בו בכל יום, פולט כל יום מה שבלע אתמול קודם שנעשה נותר. וחכמים אומרים: עד זמן אכילה מותר לבשל בו בלי מריקה ושטיפה עד כלות סוף אכילת הקרבן, דהיינו, שלמים שני ימים ולילה אחד, ובחטאת יום ולילה, ואחר כך, אפילו בישל בו בינתיים, צריך מריקה ושטיפה, כי שמא נשאר בו מהבלוע הראשון שנעשה עכשיו נותר.

התוס' מדייקים מהבאת טעמו של רבי טרפון בגמרא. שהפסוק קרא לכל הימים בוקר אחד, כלומר מחוייב הוא לינה בירושלים. אמנם דברי רבי יצחק נדחים, שהרי ברור שדינים הקשורים בזמן לגבי הקורבן כמו פיגול או נותר נשארים. ועם היות שלכאורה מאחר וטעמו נדחה אין ראייה מדברין, הרי בכל זאת, העיקרון שהתורה עשתה את כולם לבוקר אחד, יישאר נכון לעניין לינה, שזה אינו סותר אף דין בגדרי הקרבן כמו פיגול או נותר. ולכן התוס' קוראים להוכחה זו רק משמע קצת. כי אין זה ממש מוכרח בלימוד. ובתוס' בזבחים מובאת ההוכחה מדוע הוא קורא לבוקר את כל שבעת הימים, מכיוון שכל הימים ראויים הם לקורבן. "ונראה לפרש דמשמע ליה כולהו בקר אחד משום דכולהו ז' תשלומין דראשון דחגיגה יש לה תשלומים כל ז'."

אמר רבי יצחק: דאמר קרא "ופנית בבקר והלכת לאהלך", ודרשינן: הכתוב עשאו כולן לבקר אחד. שבהכרח מדובר בפסוק בבוקר של חול [כי ביום טוב לא יכול להיות, שהרי הוא חייב עדיין להיות בירושלים], וקרא הפסוק לכל הימים של החג, עד למחרת החג, "בקר אחד".

אלא שהגמרא דוחה זאת: מתקיף לה רב אחדבוי בר אמי: וכי אין פיגול ברגל, אם שחט על מנת לאכול למחר, וכי אינו פיגול, שכל הימים הם יום אחד לפי רבי טרפון? ואין נותר ברגל? וכי אם הותיר בשר חטאת למחר אינו נותר משום שיום אחד הוא לרבי טרפון!?

ויש בתוס' בזבחים בסופו התייחסות מעניינת לפסח שני. ויש בכל ראייה לסברא שיש חיוב לינה כל שבעת הימים. "וקשיא לי, אי לינה ברגל - אינו רק יום א', אמאי פסח שני אין טעון לינה, מי גרע ממביא עוף או מנחה בחול, דטעון לינה יום אחד? אבל אי רגל טעון לינה ז' - אתי שפיר, דקמ"ל דפסח שני אין טעון לינה - רק יום אחד."

התוס' מתרצים בחילוק מהיכן המקור ללינה, ולפי זה יש חיוב שונה

אכן לחיוב של לינה ללילה את זה למדים מהפסוק ופנית, ועל כך דנים לגבי שמיני עצרת וביכורים. אבל את הלימוד של סוכות למדים מההיקש לחג המצות. וכאן בהיקש אנו למדים מעבר ללינת לילה אחד, אלא חיוב הלינה הוא כל שבעה. וכמובא בתוס' בראש השנה "ואתיא היקישא לאשמועינן, דאסור לצאת כל שבעת ימי הרגל, שכל הרגל - חשוב בקר אחד, כחג המצות." ולא צריכים לדחוק במי שאחר להביא את הקרבן ומביאו רק בחול המועד.

הביכורים טעונים קרבן שיר תנופה ולינה -

בפרק ג' דביכורים (מ"ו) מפרש,
דבאמצע הקריאה היתה תנופה,
דתנן הגיע לארמי אובד אבי,
מוריד הסל מכתפו ואוחזו בשפתותיו,
וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו,
וקורא מארמי אובד אבי,
עד שגומר כל הפרשה כולה,
ומניחו בצד המזבח ומשתחוה ויוצא,
משמע, שלא היה מניף, אלא בשעת הקריאה.

אבל בספרי (פרשת ראה) משמע,
דאיכא שתי תנופה,
דקתני והנחתו לפני ה' אלהיך,
מלמד שטעונין תנופה ב' פעמים,
אחת - בשעת קריאה,
ואחת - בשעת השתחויה,
והתם בספרי דרש ב' תנופות,
מדכתיב ולקח הכהן הטנא מידך,
כר' אליעזר בן יעקב,
ושמא, סבר לה נמי כרבי יהודה,
דדריש הכא, והנחתו זו תנופה,
ולהכי בעי ב' תנופות,
דולקח הכהן - באמצע קריאה כתיב,
וכי כתיב והנחתו - גבי השתחויה כתיב,

ומשמע ליה לשון תנופה,
מלשון לך נחה את העם (שמות לב),
מנא"ר בלע"ז ומוליך ומביא.

א"נ,
מדאחר הנחת כהן,
כתיב' עוד הנחה אחריתא לאחר קריאה,
ש"מ **דלאחר הנחת כהן חזר ונטלו,**
כדי לחזור ולהניף אחר קריאה,
דהיינו בשעת השתחויה.

אבל קשה,
דבפרק בתרא דמכות (דף יח:),
אמרינן מאן תנא דפליג עליה דרבי יהודה,
ר"א בן יעקב,
מנא ליה דפליגי?
דלמא דרשי תרוייהו כמו תנא דספרי,
והתם - משמע דר"א מייתר ליה והנחתו,
לומר דהנחה מעכבת בהן.

ושמא,
מדלא מייתי כל חד דרשא דחבריה,
מכלל דלא סבירא ליה.

ומיהו קשה,
דרבי יהודה דריש תנופה מוהנחתו,
ואפ"ה מוקי לה בשעת קריאה,
כדתנן פרק ג' דביכורים (מ"ו),
משום דוהניחו [קמא] - גבי קריאה כתיב.

לכך נראה,
דבספרי דריש תנופה להשתחויה מדאיתקש להנחה.
ועוד תנא שלישי דלית ליה תנופה כלל,
כדמשמע הכא,
מאן שמעת דאמר תנופה רבי יהודה,
מכלל דרבנן - לא בעו תנופה כלל,
והוא תנא פרק כל המנחות באות מצה (מנחות דף סא.),
דתנן התם גבי ואלו טעונות תנופות,
הביכורים כדברי ר"א בן יעקב,
שמע מינה, דלרבנן - לא בעו תנופה.
וכי קאמר במכות,
מאן תנא דפליג עליה דרבי יהודה?
רבי אליעזר בן יעקב,
ניחא ליה לאתויי תנא דמשכח בהדיא.

ועוד יש לומר,
דב' תנופות - לאו דוקא,
אלא לפי שיש ביכורים שאין טעונין קריאה,
כגון מן החג ועד החנוכה,
כדתנן פ"ק דביכורים (מ"ו),
וקאמר,
דהטעונין קריאה - מניף בשעת קריאה,
ושאין בהן קריאה - מניף בשעת השתחואה.

הגמרא מביאה שהן רבי יהודה והן רבי אליעזר בן יעקב סוברים שיש תנופה בביכורים

והראיה שרבי יהודה הוא הסובר שיש מצות תנופה בביכורים, מהא דתניא: רבי יהודה אומר: כתיב בתחילת פרשת הבאת ביכורים [דברים כו ד]: "ולקח הכהן הטנא מידך, והניחו לפני מזבח ה' אלהיך".

ובסיומה של הפרשה, לאחר וידוי הדברים שאומר מביא הבכורים, כתיב [בפסוק י]: "והנחתו לפני ה' אלהיך". ודורש רבי יהודה את "והניחו" הראשון, ואת "והנחתו" השני, כך: [לפי גירסת הגר"א]: "והניחו" - זו תנופה. והיינו, שבא הכתוב לומר שתחילה מניח מביא הביכורים את הטנא ליד המזבח, ואחר כך לוקח הכהן את הטנא משם, ומניפו. אתה אומר זו תנופה, או אינו אלא הנחה לפני המזבח ממש, ותו לא? כשהוא חוזר ואומר בסוף הפרשה "והנחתו לפני ה' אלהיך" - הרי הנחה לפני המזבח אמור. הא מה אני מקיים "והניחו" בתחילת הפרשה? - זו תנופה.

והיינו, שתחילה מניח מביא הביכורים את הטנא עם הביכורים, ומניחו לפני המזבח. ולאחר הנחתו נוטלו משם הכהן, ומניפו, וחוזר ומניחו לפני המזבח, ומשם נטלוהו הכהנים לעצמם.

הגמרא מנסה לפרוך ולומר, ואולי אנו בשיטת רבי אליעזר בן יעקב? ודלמא המשנה האומרת שביכורים טעונים תנופה ולינה אינה לפי רבי יהודה, אלא לפי רבי אליעזר בן יעקב היא, שגם הוא סובר שביכורים טעונים תנופה. ואם כן, אין לנו ראיה שרבי יהודה, הסובר שביכורים טעונים תנופה, סובר גם שהם טעונים לינה!? דתניא: [דברים כו] "ולקח הכהן הטנא מידך" - לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. ומבארת הגמרא: מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? אתיא בגזירה שוה "יד יד", של ביכורים משלמים. כתיב הכא בביכורים "ולקח הכהן הטנא מידך". וכתיב התם [ויקרא ז] בשלמים "המקריב את זבח השלמים - ידיו תביאינה את אשי ה', את החלב על החזה יביאנו, את החזה - להניף אותו תנופה לפני ה'". מה כאן בתנופת הביכורים כהן מניף - אף להלן בשלמים כהן מניף. ומה להלן, בתנופת החלבים והחזה בקרבן שלמים, בעלים מניף - אף כאן בתנופת ביכורים בעלים מניף. הא כיצד? כהן מניח ידו תחת יד בעלים, והיינו, שהכהן שם ידיו מתחת לתחתית הטנא, ואילו הבעלים אוחזים בשפת הטנא, ומניף. ונמצא שמתקיימת מצות תנופה גם בכהן וגם בבעלים.

התוס' מוכיחים מהמשנה בביכורים כי לשיטת רבי יהודה היתה הנפה יחידה בשעת הקריאה

המשנה בביכורים מביאה את שיטת רבי יהודה. "ר' יהודה אומר עד ארמי אובד אבי הגיע לארמי אובד אבי מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא." ומדייק הברטנורא "מכאן משמע, שלא היה מניף, כי אם תנופה אחת, בשעת הקריאה בלבד."

כל הבאת הדעה שיש תנופה אחת היא בניגוד לשיטת הספרי שיש שתי תנופות

נביא את המשך דברי הברטנורא, המביא את שיטת הספרי "ותנא דספרי - מצריך שתי תנופות. אחת - בשעת הקריאה, דכתיב (דברים כו) ולקח הכהן הטנא מידך והניחו, וגמרינן יד יד, מידיו תביאנה את אשי ה', (ויקרא ז) מה להלן תנופה - אף כאן תנופה. והשנית לאחר שהשלים הקריאה, דלאחר הקריאה כתיב והנחתו, לשון לך נחה את העם (שמות לב) דהיינו תנופה, שמוליך ומביא. מעלה ומוריד."

ביאור הספרי, והשאלה האם זו דעת רבי אליעזר בן יעקב או רבי יהודה

את ביאור שתי הדרשות ביארנו לעיל, רבי אליעזר בן יעקב לומד זאת מגזירה שווה יד, ורבי יהודה לומד מוהניחו. והחידוש בספרי שמאחר והוא מביא את שתיהן, משמע שאינן חולקות. ויש לדייק כי והנחתו אינו מנוחה ועצירה, ואילו והנפתו משמע תנועה, אלא המשמעות של השורש היא לשון הנחיה והובלה, לך נחה את העם.

אפשרות נוספת בדברי הספרי, לשון הנחה, הכהן מניח, ובעל הבית נוטל ומניף

אופן אחר לבאר שווהנחתו' - משמעותה להניח ולעזור. ורבי יהודה והספרי דורשים תנופה שניה מפשטות הענין, שאם נאמר בפסוק ד' 'ולקח הכהן הטנא מידך והניחו', למה כתוב בפסוק י' 'והנחתו'? אלא מכאן שאחר שהכהן מניף את הטנא ומניחו אצל המזבח, בעל הפירות מגביה את הטנא, מניפו שנית ומניחו שוב אצל המזבח, משתחוה ויוצא. כלומר אכן יש שתי הנפות, ואנו משכפלים את ההנפה על ידי שני אנשים שונים.

הקושי שיש ממסכת מכות

במסכת מכות מופיעה במפורש השאלה מי חלוק על רבי יהודה, והתשובה הינה רבי אליעזר בן יעקב. ואם כן כיצד כאן תוס' מציעים ששניהם כלל אינם חלוקים. ועונים על כך התוס', שלא ניתן לומר בהכרח שהם חלוקים כי כל אחד כלל אינו מביא את דעת השני.

יש להבין את דרשת רבי יהודה

התוס' מתקשים, מהיכן למד רבי יהודה שהתנופה היא דווקא בעת הקריאה, שהרי כל לימודו הוא מהמילה והניחו שאינה קשורה לתנופה אלא להנחה. ועונים כי הוא מקיש והניחו, לוהנחתו. חוזרים תוס' לדון במקור של הספרי, שיש תנופה שניה בשעת ההשתחויה כלהלן. ועתה אם ר"י מקיש תנופה הנלמדת מ'והנחתו' להתבצע במקום שנאמר בו 'והניחו' בשעת הקריאה, אפשר לומר שהספרי לומד תנופה באמצע הקריאה מהגזירה שווה של ראב"י 'יד יד', ומקישה תנופה שניה בשעת השתחויה מיוהניחו' אל 'והנחתו'. ולפי זה הספרי אינו נוקט כלל בשיטת ר"י, אלא בשיטת ראב"י בתוספת היקש, ואין מחלוקת בין הספרי לסוגיא במכות, כי שניהם סוברים שר"י וראב"י חולקים. ר"י סובר שלומדים תנופה שניה מ'והנחתו' וראב"י לומד תנופה מ'והניחו' בתוספת תנופה שניה ע"י היקש לשעת ההשתחויה.

התוס' מעירים, כי בכלל יש דעה שלישית של רבנן, שכלל אין תנופה, ומה שלא מביאים כי הם החלוקים על רבי יהודה, שהעדיפו להביא תנא האומר זאת מפורשות.

התוס' מבארים כי ניתן לחלק שיש שתי תקופות בשנה שבכל אחת ההנהגה אחרת, ואין מחלוקת בין רבי יהודה לרבי אליעזר בן יעקב

ייתכן שהנחתנו שהספרי סובר שיש שתי תנופות בביכורים, והדיון במקורות של הספרי, בטעות יסודם, והספרי סובר שיש רק תנופה אחת, המחולקת לפי זמן ההבאה. המביא משבועות עד סוכות וחייב בקריאה - חובת התנופה חלה בשעת הקריאה. והמביא מסוכות עד חנוכה ואינו קורא - חובת התנופה חלה בשעת ההשתחואה. ולפי זה, הספרי סובר שר"י וראב"י חולקים לגבי מקור לתנופה, אבל מסכימים שיש רק תנופה אחת, ובעל הספרי יכול לסבור כר"י או ראב"י

כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף -

לאו דוקא קאמר תחת יד הבעלים **ממש**,
דא"כ הויא חציצה בין הכלי ובין הכהן.
ובסוף שתי מדות, מסקינן גבי בעלים חברים,
לנפו כולהו בהדי הדדי,
קא הויא חציצה,
אלא כדתנן פרק ג' דביכורים (מ"ו),
גבי סל של ביכורים,
אוחזו בשפתותיו,
וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו,
והיינו תחת יד הבעלים.

ומיהו,
בההיא דבעלים חברים פי' שם בקונטרס,
דבתנופת הכהן,
לא איכפת לן אם יש בה חציצה,
דעיקר תנופה - בבעלים היא.

ותימה היא,
מנא ליה הא? דתרוייהו כתיבי.
והתם (מנחות דף סא:),
תניא גבי תנופה דשלמים,
הא כיצד?
כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף,
כיצד עושה?
מניח אימורין על פיסת היד וחזה ושוק עליהם.
והתם מצינו למימר,
שאוחז הכהן באימורים היוצאין חוץ לפיסת היד,
ולפי שהבעלים למעלה - קאמר תחת יד הבעלים.

ובירושלמי דסוטה משמע קצת,
דהוי בנגיעה ממש,
גבי תנופת מנחת סוטה,
דפריך בירושלמי ואין הדבר כעור,
מביא מפה. ואינו חוצץ, מביא כהן זקן.

ואפילו תימא ילד,
אין יצר הרע מצוי לאותה שעה.

מיהו מצינו למימר,
דאף על פי שזה למשה מן הכלי,
וזה למעלה מן הכלי,
פעמים שנוגעין ידו בידה, על ידי שמתעסקין בתנופה.

שיטת רבי אליעזר בן יעקב שביכורים טעונים תנופה

הגמרא מביאה כי לא רק רבי יהודה לומד שיש בביכורים תנופה, אלא גם רבי אליעזר בן יעקב. דתניא: [דברים כו] "ולקח הכהן הטנא מידך" - לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. ומבארת הגמרא: מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב? אתיא בגזירה שוה "יד יד", של ביכורים משלמים. כתיב הכא בביכורים "ולקח הכהן הטנא מידך". וכתיב התם [ויקרא ז] בשלמים "המקריב את זבח השלמים - ידיו תביאינה את אשי ה', את החלב על החזה יביאנו, את החזה - להניף אותו תנופה לפני ה'". מה כאן בתנופת הביכורים כהן מניף - אף להלן בשלמים כהן מניף. ומה להלן, בתנופת החלבים והחזה בקרבן שלמים, בעלים מניף - אף כאן בתנופת ביכורים בעלים מניף.

הא כיצד? כהן מניח ידו תחת יד בעלים, והיינו, שהכהן שם ידיו מתחת לתחתית הטנא, ואילו הבעלים אוחזים בשפת הטנא, ומניף. ונמצא שמתקיימת מצות תנופה גם בכהן וגם בבעלים.

התוס' מבארים כי לא ניתן להניף שהכהן אוחז תחת יד הבעלים

התוס' מסתמכים על ההוכחה דרך השלילה הנאמרת במנחות צד, א (סוף פרק שתי מידות), שאם יש ריבוי אנשים הנזקקים להביא קורבן - לא אפשר שתהיה תנופה נעשית בכל בעלי הקרבן, שהרי: היכי ליעביד [כיצד יעשו]: לינפו כולהו בהדי הדדי [יניפו כולם כאחד, ידו של זה תחת ידו של זה] - קא הויא חציצה. ואף כאן לא יוכל הכהן להניח את ידו מתחת ליד הבעלים, כי תהיה בכך חציצה.

אלא ההצעה היא כדוגמת סל הביכורים, שהבעלים אוחזים בצידי הסל, ועם היות והכהן מכניס ידו תחת הסל, הרי זה נקרא תחת יד הבעלים.

ופרט לזה ניתן לומר, תחת יד הבעלים - לאו דוקא דהוי חציצה, אלא לומר שמסייע עמהם, והבעלים עיקר והוא טפל.

התוס' ביארו, כי בשלמים יכול הכהן להניח מתחת למה שיוצא משטח ידי הכהן. מצינו יד הבעלים קצוות האימורים גולשים מעבר ליד הבעלים, ונוטים למטה, והכהן שם את ידיו מתחת לקצוות האמורים, נמצא שידיו נמוכות מידי הבעלים ואינן נוגעות בהן, ולזאת מתכוונת הברייתא 'תחת ידי הבעלים'.

התוס' מביאים את הנאמר בירושלמי בסוטה [פ"ג ה"א]

כְּתִיב (במדבר ה) וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת מִנְחַת הַקְּנָאוֹת ובהמשך והניף את המנחה. ושואל וְכִי עַל יָדוֹ בלבד הוּא מֵנִיף, וְלֹא עַל יָדָהּ הוּא מֵנִיף? הרי תנופה בבעלים וצריך שגם ידה תהיה בתנופה! ועונה אֶלָּא מִיכָּן שֶׁהוּא נוֹטְלָהּ מִתּוֹךְ כְּלִי חוֹל שבכלי הזה היתה המנחה ועל הלקיחה הזאת נאמר ולקח הכהן וְנוֹתְנָהּ בִּכְלִי שָׁרֵת ואז וְכֹהֵן מַנִּיחַ אֶת יָדוֹ תַּחְתֶּיהָ וּמְנִיפָהּ ושניהם מניפים כדי שתהיה תנופה בבעלים. ושואל וְאֵין הַדָּבָר כָּאוּר? האין זה דבר מכוער שידו תחת ידה? ועונה מֵבִיא מַפָּה שתחצוץ בין ידיהם. ושואל וְאֵינוֹ חוֹצֵץ? הרי המפה חוצצת בין היד לכלי! ועונה וּמֵבִיא כֹּהֵן זָקֵן כלומר, לעולם לא הייתה שם מפה, ומה ששאלת הרי זה מכוער, כיון שזה נעשה ע"י כהן זקן אין כאן כיעור. תירוץ נוסף אֲפִילּוּ תֵּימַר יֶלֶד לאו דווקא בכהן זקן, והטעם שעושה כך לפי שֶׁאֵין יֵצֶר הָרַע מָצוּי לְשָׁעָה. תַּנְיָי רַבִּי חִיָּיה, סוֹטָה גְּיֵידֶמֶת קטועת ידים שְׁנֵי כֹהֲנִים מְנִיפִין עַל יָדֶיהָ בשבילה.

התוס' מדייקים כי ההוכחה היא רק במקצת, כי הרי מדובר באופן שאינו לחיבה, והיא גופא נענשת על כך, ובוודאי שלא יבואו להיכשל בה, והרי זו נגיעה לפי שעה, אלא שאעפ"כ יש מקום להרחיק, הגם שהנגיעה תהיה בכעין היסח הדעת. ומהירושלמי משמע, שאו שמביאים זקן או שמביאים ילד, אלא שכל העניין הוא ממש לזמן קצר, אין לכתחילה בעיה. ויש דיון שלם על המצוה טאנץ, שהוא אפילו על ידי מטפחת, ויש האוסרים זאת.

[דף מח עמוד א]

רגל בפני עצמו -

דאין יושבין בסוכה.
קרבן לעצמו שאינו בסדר פרי החג,
דאם כן היו בו ששה פרים.
ברכה לעצמו,
את יום שמיני חג העצרת הזה.
ובתוספתא משמע שמברכין את המלך,
דה"ג בה,
ברכה לעצמו,
שנאמר ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך,
כך פירש בקונטרס.

והשתא - **לא הוי כי ההוא דתניא לעיל**,
דאמרינן, כשם שחג טעון שיר קרבן ברכה ולינה,
כך שמיני - טעון קרבן שיר וברכה ולינה.

ורבינו תם מפרש,
ברכה דהכא - ברכת המזון,
ותפלה כי ההיא דלעיל,
ורגל בפני עצמו, לענין שטעון לינה.

ורבינו חננאל מפרש,
לענין [שידחה] אבילות,
משום דאמרינן פרק בתרא דמועד קטן (דף יט.),
דהקובר את מתו שבעה ימים קודם הרגל,
בטלה ממנו גזרת שלשים,
וזימנין דליכא שבעה קודם לרגל,

ואפ"ה בטלה הימנו גזרת ל', משום שמיני עצרת,
ורבינו תם עצמו יסד במעריב של שמיני עצרת,
קודש ללינה ושלשים ידחם,
כאשר אבלים ינחם,
ומיהו, אי אפשר לומר שידחה לגמרי,
דהא פרק בתרא דמו"ק (דף כד: ושם),
אמרינן, יום אחד לפני החג וחג ושמיני שלו,
הרי כאן עשרים ואחד יום.

וברכת המלך - לא בעי למיתני,
משום דצריך למיתני,
דומיא דברכה של ז' ימי החג.

שיר - שהיו אומרים מזמור שלם,
משא"כ בשאר ימי החג,
שלא היו אומרים מזמור שלם,
אלא חציו היום וחציו למחר, כך מפרש ר"ת,
כדאיתא בשילהי החליל (לקמן דף נה.),
דמותיב בה סימנא הומבה"י.

ולעיל פירשתי,
שהיו אומרים למנצח על השמינית.

הכרעת הגמרא לומר זמן בשמיני עצרת

הגמרא למדה את היותו של השמיני כרגל לעניין ששה דברים. "והלכתא: אומרים זמן בשמיני של חג. תניא כוותיה דרב נחמן: שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב: פייס בפני עצמו, זמן בפני עצמו, רגל בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, שירה בפני עצמו, ברכה בפני עצמו."

התוס' מביאים את דברי רש"י, ומה הקושי עליה

ראשית מאחר ואין יושבים בסוכה, משמע שהוא יוצא מגדר חג הסוכות. ועוד שאם היה המשך, הרי מספר הפרים היה צריך להיות ששה, ולא פר אחד. וכן מובא פירוש אחר לברכה, שהיא בכלל למלך.

הפירוש הראשון של רש"י מתנגש בברייתא בדף מז, א בפרט אחד, ופירושו השני מתנגש בשני פרטים. רבי יהודה אומר שם ששמיני עצרת מיוחד בזה שיש בו מצות לינה, ורש"י לא מזכיר לינה - הרי כאן שינוי אחד. וכן הגמרא שם מסבירה שיברכה' מתכוונת ל'שמיני עצרת החג הזה' בתפלה ובברכת המזון, ורש"י בפירושו השני אומר ש'ברכה' מתכוונת לברכת המלך.

אמנם לשיטת רבינו תם, כבר אין קושי. ולגבי אבילות, היה מי שחידש שהוא נחשב כרגל בפני עצמו, לעניין שמי שמתה אשתו שנדרשים שלושה רגלים.

סיכום השיטות השונות

א רגל - רש"י שם בפני עצמו, ר"ת לינה, ר"ח לענין אבילות.

ב ברכה - רש"י ברכת המלך ר"ת 'שמיני עצרת החג הזה'.

ג שיר - רש"י לא ברור, ר"ת שיר שלם, תוס' למנצח על השמינית.

פוחת בה ארבעה -

טפחים **ופוסלה**, כך פירש בקונטרס.

ותימה,
מה שיעור הוא זה בארבעה?
והלא אויר פוסל בשלשה,
בין בסוכה גדולה בין בסוכה קטנה,
בין באמצע, בין מן הצד,
כדמוכח שילהי פרק קמא (דף יז.).

האופן בו הוא עוקר גדר סוכה, על מנת לאכול בה בשמיני עצרת

ותמהינן: כיצד יתכן שאין לו כלים כלל? אלא כי אשתמש בימי חג הסוכות בסוכה - במאי אשתמש?

ומשנינן: אלא, כך הוינן בה: אם אין לו מקום אחר שאליו הוא יכול להוריד כליו, ולאכול שם, אלא הוא צריך להמשיך ולאכול בסוכה - מהו? כיצד יעשה שלא יעבור ב"בל תוסיף"? רב חייא בר אשי אמר: פוחת בה בסכך הסוכה חלל אויר שיש בו ארבעה טפחים, ופוסלה לסוכה. וכך פירש רש"י.

התוס' תמהיה והרי השיעור לפסול הסוכה הוא רק ג' טפחים, ומתרץ בתוס' הרא"ש "אלא נקט ד' טפחים שהוא מקום חשוב."

כיצד יש לתרץ את קושיית התוס'?

וכן ראוי לראות תשובת הריטב"א. "ותימה, למה לי ד' טפחים, דהא אויר שלש טפחים פוסל בין בסוכה גדולה בין בסוכה קטנה בין [באמצע בין] מן הצד, ואם כן בפוחת ג' טפחים - סגי?, וי"ל דכל היכא דליכא לסוכה זו אלא ג' דפנות דכי איכא אויר שלשה - מיפסלא, משום דאויר מפסיק, וליכא ג' דפנות הכי נמי דסגי בפיחת בה שלשה טפחים, אבל כל היכא דאית לה ד' דפנות, והיא סוכה גדולה שיש מלבד האויר שיעור סוכה וג' דפנות, ולא מיפסלא - בהכי אשמועינן רב, דפוחת בה ארבעה שהוא מקום חשוב, דאע"ג דלא מיפסלא בהכי, דהא משתייר הכשר סוכה בד' דפנות, מ"מ בטול הוי וגלוי דעתיה שעבר זמנה, ולא גרע מהורדת כלים מתוכה, דסגי לה בהכי, הלכך נקיט ארבעה טפחים, לרווחא דמילתא, שזהו שיעור המספיק בכל סוכה שבעולם."

מדליק בה את הנר -

פירשנו לעיל,
פרק הישן (דף כט. ושם בד"ה ואמרי לה).

הגמרא הביאה כי הדלקת הנר הינה על מנת להראות שאינו משתמש עוד בסוכה

בסוף יום השביעי, לקראת סופו. מה נדרש לו להורות שאינו מסתמש בה, אך אינו פוסלה בידיים. רבי יהושע בן לוי אמר: אין צורך לפוסלה, אלא דיו שיהיה מדליק בה את הנר. שהיות ואין מדליקים את הנר בסוכה קטנה, הרי כשמדליק בה את הנר - זה סימן שאינו מקיים בה עתה מצות סוכה.

הסיבות לא להשתמש בנר בסוכה קטנה

מנו הראשונים חמש סיבות מדוע לא להשתמש בנר בסוכה קטנה.

סיבה ראשונה - מיירי בסוכה בשיעור מצומצם של ז׳ טפחים, ולכן הנר ממעט מהשיעור ותפסל הסוכה. סיבה שניה - שמא יתקרב לדופני הסוכה ותשרף הסוכה. (כמובא בתוס׳ בפרק הישן ״ושמא היינו טעמא, דמשום דמוקמינן בסוכה קטנה וחיישינן שמא תשרף סוכתו. ותדע, דהדלקה דוקא, מדלא נקט מעייל את הנר, כדנקיט התם, מעייל בה מאני מיכלא.״ סיבה שלישית - שמא יצא מהסוכה משום הבלא. סיבה רביעית - משום מיאוס. סיבה חמישית - משום שממעט מקום השימוש בסוכה.

שער המים -

מן השערים הדרומיים שבעזרה הוא,
דתנן במסכת מדות (פ״ב מ״ו),
שערים הדרומיים סמוכים למערב,
וקחשיב שער המים,
וקתני,
למה נקרא שער המים?
שבו מכניסין צלוחית המים של ניסוך המים בחג.

המשנה מספרת את אופן ניסוך המים

אומרת המשנה - ניסוך המים - כיצד היה נעשה? צלוחית של זהב שהיתה מחזקת שלשה לוגים מים היה ממלא מן מעין השילוח. הגיעו נושאי הצלוחית ומלויהם ל״שער המים״ שבעזרה - תקעו והריעו ותקעו, משום שמחה, לקיים את מקרא הכתוב ״ושאבתם מים בששון״.

התוס׳ מבארים מהו שער המים

שער המים מצוין במסכת מדות. שַׁעַר הַמַּיִם. וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ שַׁעַר הַמַּיִם? שֶׁבּוֹ מַכְנִיסִין צְלוֹחִית שֶׁל מַיִם שֶׁל נִסּוּךְ בֶּחָג. כלומר המשנה במסכת מידות אכן שמו של השער הוא בשל הכנסת ניסוך המים.

וחוזרין על העקב -

לא כמו שפירש בקונטרס,
משום שלא ירבה **בהילוך בחנם,**
דא״כ כשהיא בקרן דרומית מזרחית - נמי,
אלא היינו **טעמא דהכא,**
דחזרתן על העקב - **הוי דרך ימין.**

אופן ההליכה שצריכים לחזור על העקב

מובא בדף הבא ״עלה בכבש ופנה לשמאלו כו׳. תנו רבנן: כל העולים למזבח עולין דרך ימין, ומקיפין ויורדין דרך שמאל. חוץ מן העולה לשלשה דברים הללו, שעולין דרך שמאל וחוזרין על העקב, ואלו הן: ניסוך המים, וניסוך היין, ועולת העוף כשרבתה במזרח.״

התוס׳ גורסים באופן שונה של רש״י ומתקנים, אבל אין קושי בגירסתנו

לתוס׳ היתה גירסה שונה ברש״י מזו שבידינו, דכל כמה דמצינן למעוטי בהילוך - ממעטינן. (יש למעט בהליכה על גבי המזבח). וברש״י שלנו ׳דכל כמה דמצינן למעוטי בהילוך של שמאל - ממעטינן׳. ההבדל בין למעט בהליכה ובין למעט בהליכה של שמאל, גורם לבעיה שתוס׳ מציגים.

רש״י מפרש, שהכהן לא מקיף את כל המזבח, אלא עולה מן הכבש לקרן דרום מערבית, גומר את הניסוך וחוזר על עקבותיו דרך הכבש, כדי למעט בהליכה על גבי המזבח. ואין זה נכון, דא״כ נמי שאם המגמה היתה למעט בהליכה על גבי המזבח, למה כשגמרו להקריב את עולת העוף בקרן דרום מזרחית - לא חזרו על עקבותיהם לירד בכבש, אלא הקיפו את כל המזבח בכיוון נגד השעון?

לא היתה מגמה של מיעוט הליכה על המזבח, אלא הטעם שהכהן חזר על עקבותיו היתה, שאם היה מקיף את כל המזבח החל מקרן דרום מערב וכלה בקרן דרום מזרח, הוא היה מקיף דרך שמאל לכיוון השעון, היינו התחלה מהצד השמאלי של המזבח ביחס לכבש ועושה את דרכו אל הצד הימיני. וכאמור הגירסה שלנו ברש״י תואם את דברי תוס׳

ועולת העוף כשרבתה במזרח -

ברייתא זו כולה,
משנה שלימה היא במסכת זבחים,
פרק קדשי קדשים (דף סג.),
והתם דייק מדקא אמר כשרבתה במזרח,
מכלל דמקומה במזרח,
ועל חנם נקט טעמא מן הדיוק,
דבהדיא תנן התם (דף סד:),
עולת העוף כיצד היתה נעשית?
עלה לכבש ופנה לסובב,
בא לו לקרן דרומית מזרחית.

הכלל של פניה לימין ומהיכן מיקום ההקרבה ברגיל ובחריגים

תנו רבנן: כל העולים למזבח עולין דרך ימין, שפונים ימינה בעלותם על המזבח, היות ומצוה על העולה למזבח לפנות תחילה לצד מזרח. וכיון שהכבש הוא בצד הדרומי של המזבח, נמצא שהעולה עליו ומגיע למעלה, וצריך לפנות מזרחה - צריך לפנות לצד ימין. והפניה לצד מזרח נלמדת מהכתוב ביחזקאל [מג] ״ומעלותו - פנות קדים״.

ומקיפין אותו מסביב, ויורדין דרך שמאל. ואין לחזור לאחוריו ולירד מצד ימין, כיון שיש דין נוסף, ש״כל פניות שאתה פונה - לא יהיו אלא דרך ימין״. ואם הוא חוזר על עקביו אחורה אל הכבש, נמצא שצדו השמאלי של גופו פונה אל המזבח. ולכן, עליו להמשיך ולהקיף את המזבח, כאשר צדו הימני של גופו מופנה אל המזבח, ובהגיעו אל מקום הכבש, עליו לפנות מהמזבח שמאלה, אל הכבש, ולרדת מהמזבח.

חוץ מן העולה לשלשה דברים הללו, שבהם עולין דרך שמאל, וחוזרין על העקב, ואלו הן:

ניסוך המים, וניסוך היין, ועולת העוף [שמקומה הרגיל הוא בצדו הדרומי מזרחי של המזבח], כשרבתה עולת העוף במזרח, ולא היה שם די מקום עבור הקטרתה, שאז מקטירים אותה בקרן המערבית דרומית.

לגבי מיקום עולת העוף ביאר לנו רש"י

"כשרבתה במזרח - מקום עולת העוף על קרן דרומית מזרחית היא, מפני שקרובה לבית הדשן, ששם זורקין מוראה ונוצה, כדכתיב (ויקרא א) והשליך אותה אצל המזבח וגו', ובית הדשן היה אצל הכבש במזרחה, סמוך לה בשלשה טפחים, ורחוק מן המזבח עשרים אמה, כדתנן במסכת תמיד (פרק א' משנה ד') גבי תורם את הדשן, וכשעולת העוף רבה במזרח, שיש שם כהנים רבים מולקין עולת העוף - באין ועושין אותה במערבית דרומית, אותם שאין יכולין לעמוד שם."

התוס' מבארים כי ברייתא זו הינה משנה בזבחים

וזה לשון המשנה בזבחים סג. "חטאת העוף היתה נעשית על קרן דרומית מערבית, ובכל מקום היתה כשירה, אלא זה היתה מקומה. ושלשה דברים היתה אותה קרן משמשת מלמטה ושלשה מלמעלה, מלמטה: חטאת העוף, והגשות, ושירי הדם; ומלמעלן: ניסוך היין והמים, ועולת העוף כשהיא רבה במזרח. כל העולין למזבח - עולין דרך ימין מקיפין ויורדין דרך שמאל, חוץ מן העולה לג' אלו, שהיו עולין ויורדין על העקב."

חידוש התוס' שלא היה צריך לדייק מהכלל של רבתה במזרח, שהרי בהמשך בזבחים (סד:), מבואר במשנה אחרת, עולת העוף כיצד היתה נעשית? עלה הכהן העובד לכבש משום שעולת העוף נעשית למעלה במזבח, ופנה הכהן לסובב, בא לו לקרן דרומית מזרחית, שאע"פ שהמליקה כשרה גם בקרן אחרת במזבח, מכל - מקום לכתחילה היה מולק בקרן דרומית מזרחית מפני שקרובה לבית - הדשן שלשם היה משליך את מוראתה ונוצתה.

שני ספלים של כסף -

תימה,
דתנן במנחות פרק שתי הלחם (דף צט:),
שתי שולחנות היו באולם,
אחד של כסף ואחד של זהב,
על של כסף נותנין לחם הפנים בכניסתו,
ועל של זהב ביציאתו,
שמעלין בקודש ולא מורידין.
פי', **משסילקוהו מעל שלחן הזהב בהיכל,**
לא היו יכולים להורידו ולהניחו בשל כסף.
וא"כ הכא,
שהיו ממלאים בצלוחית של זהב,
היאך היו מנסכין בספלין של כסף?

וכי תימא,
בצלוחית שאינה מקודשת היו ממלאין,
לא היא,
דגבי חבית כשנתמלא מערב שבת,
קתני מתניתין שאינה מקודשת,
כדמפרש טעמא בגמרא,
אבל צלוחית שהיו ממלאין בחול - היתה מקודשת.

וי"ל,
דספלים היו קבועים בסיד,
ולא כלים נינהו דנחשבין כגופו של מזבח,
והרי הם כלבונה שהיתה בבזיכין של זהב,
שהיו מקטירין על המזבח.

המשנה מתארת את ניסוך המים

בעמוד הבא מבואר במשנה סדר ניסוך המים. ניסוך המים - כיצד היה נעשה? צלוחית של זהב שהיתה מחזקת שלשה לוגים מים היה ממלא מן מעין השילוח. הגיעו נושאי הצלוחית ומלויהם ל"שער המים" שבעזרה - תקעו והריעו ותקעו, משום שמחה, לקיים את מקרא הכתוב "ושאבתם מים בששון". עלה הכהן המנסך את המים בכבש המצוי בדרומה של העזרה, אל גגו של המזבח, ופנה שם למעלה מערבה לשמאלו, עד שהגיע לקרן הראשונה שהוא פוגש, שהיא הקרן הדרומית מערבית, שבסמוך לה הוא מקום ניסוך המים והיין.

ומביאה הגמרא מחלוקת כיצד היו הספלים שם. שני ספלים של כסף היו שם קבועים בקרן המערבית דרומית, שלתוכם נסכו את המים ואת היין. רבי יהודה אומר: ספלים של סיד היו, אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין. והיו דומים לצבע הכסף, שהוא נוטה לגוון השחור יותר מן הסיד, הנוטה יותר לגוון הלבן.

שאלת התוס' כיצד בבואם עם צלוחית זהב, יכלו ליתן בצלוחית כסף, והרי זו ירידה בקדושה

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "תימה, דתנן במנחות פרק שתי הלחם שתי שולחנות היו באולם אחד של כסף ואחד של זהב, על של כסף נותנים לחם הפנים בכניסתו, ועל של זהב ביציאתו, שמעלין בקודש ולא מורידין, דלאחר שסילקוהו מעל שלחן של זהב שבהיכל - לא היו יכולין להורידו ולהניחו בשל כסף, ואם כן הכא דממלאים בצלוחית של זהב, היאך היו מנסכין בספלים של כסף?"

מציעים התוס' תירוץ ודוחים אותו, שהצלוחית לא היתה מקודשת, ולכן יכלו לרדת בקדושה

"וכי תימא בצלוחית שאינה מקודשת היו ממלאים הלכך לא מיקריא הורדה, לא היא דגבי חבית שנתמלאת מערב שבת קתני מתני' שאינה מקודשת כדמפרש טעמא בגמרא אבל צלוחית שהיו ממלאים בה בחול היתה מקודשת."

מחדשים התוס', כי מאחר והספלים היו מקובעים, לא נחשבו ככלי עצמאי נפרד, והמים דומים ללבונה שהקטירוה בבזיכי זהב

"ויש לומר, דספלים היו קבועים במזבח כמו לרבי יהודה, שהיו של סיד ונחשבים כגופו של מזבח. ודמי ללבונה, שבבזיכין של זהב היו מקטירין אותה על גבי המזבח." ובלשון

המאירי ״צריך שתדע שמחוברים היו למזבח, והרי הם כקרקע המזבח.״

[דף מח עמוד ב]

כמין חוטמין דקין -

פירש בקונטרס,
חוטם אחד בספל, ונקב אחד בחוטמו,
והכהן מערה בפי הספלים,
והנסכים מקלחין דרך החוטמין ע״ג המזבח,
ובמזבח היה נקב,
שבו המים והיין יורדין לשיתין של מזבח,
שהיו חלולין מאד ועמוקין.

וזו תימה גדולה,
מנין לו כל אותו הענין?
שמחוטם של הספלים מקלח על גג המזבח,
ומשם לנקב המזבח,
ומשם לשיתין,
דלמא הוא דמנקב הספלים יורדין לשיתין,
ומנוקבים כמין שני נקבי החוטם,
ולא שהיה בולט כמין חוטם,
כי ההיא דתנן במסכת מדות (פ״ג מ״ב),
גבי דמים,
ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים,
כמין שני חוטמין דקין,
שהדמים הניתנין על יסוד מערבית ועל יסוד דרומית,
יורדין בהן ומתערבין באמה.

ושמא,
כמין בליטת חוטם היה עשוי על הנקב,
שלא יפול עליו דבר לסותמו.

הגמרא מבארת כיצד היו הספלים בהם עשו את הניסוך

שני ספלים של כסף היו שם קבועים בקרן המערבית דרומית, שלתוכם נסכו את המים ואת היין. רבי יהודה אומר: ספלים של סיד היו, אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין. והיו דומים לצבע הכסף, שהוא נוטה לגוון השחור יותר מן הסיד, הנוטה יותר לגוון הלבן. ומנוקבין היו שני הספלים כמין שני חוטמין דקין. שהיה בקצה כל אחד משני הספלים מעין חוטם, ובחוטם היה נקב, וממנו היה מקלח הזרם, של המים או היין, מן הספל אל גגו של המזבח. ומשם היה נשפך אל נקב שבגג המזבח, היורד לשיתין של המזבח, שהיו ״עמוקים וחלולין מאד״ [לשון רש״י].

התוס׳ מביאים תחילה את פירוש רש״י והם חלוקים עליו, ומבארים שיש ללמוד זאת מנתינת הדמים למזבח

לשון תוס׳ הרא״ש ״פירש רש״י, חוטם אחד בספל ונקב אחד בחוטמו, והכהן מערה את המים בפי הספלים, והנסכים מקלחים דרך החוטמים על גב המזבח. ובמזבח היה נקב שבו המים והיין יורדין לשיתין של מזבח.

ותימה לפרש כך, דמחוטם הספלים היה מקלח על גבי המזבח ומשם לנקב המזבח ומשם לשיתין, ונראה לפרש, דמנקב הספלים יורדין לשיתין, ובאותן הנקבים כמין שני נקבי חוטם, ולא שהיה בולט כמין חוטם, כי ההיא דתנן במס׳ מדות גבי דמים, שבקרן דרומית מערבית היו שני נקבים כמין שני חוטמים דקים, שהדמים ניתנין על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי, ויורדין בהן ומתערבין באמה, ושמא כמין חוטם היה עשוי על הנקב, שלא יפול דבר עליו לסותמו.״ כלומר, מאחר והוזכרו חוטמים, הכוונה היא למניעת סתימת הנקבים. כעין פקק חיצוני. וכמו שהחוטם, האף יש בו בחיטה, לכן ציינו נקבי החוטם.

אחד מעובה ואחד דק -

פירש בקונטרס,
אחד מן הנקבים מעובה,
משמע שרוצה לומר,
שהיה הנקב רחב וגדול זה מזה.

ולשון מעובה,
משמע **ששולי הספל היו עבים,**
ומתוך כך **אין המשקה ממהר לצאת.**

מבנה הספלים ואופן נקביהם

מאחר והיה בו זמנית גם ניסוך המים וגם ניסוך היין, ורצו ששניהם יתבצעו יחדיו. וכיון שהמים זורמים דרך נקב במהירות, ואילו יין זורם באיטיות, עשו בשני הספלים שני נקבים בעלי רוחב שונה.

נקב אחד, של הספל המיועד לניסוך היין, היה נקב מעובה, ונקב אחד, של הספל המיועד לניסוך המים, היה דק. זאת, כדי שיהו הנסכים שניהם, של היין ושל המים - כלין בבת אחת. וכאן ביארנו לפי רש״י.

לשון תוס׳ הרא״ש ״פירש רש״י, אחד מן הנקבים מעובה, משמע שרוצה לומר, שהנקב - היה רחב וגדול זה יותר מזה, ולשון מעובה משמע, ששולי הספל היו עבים. ומתוך כך אין המשקה ממהר לצאת.״ וביאר זאת המהר״ם ״פירוש, והנקב היה בתחתיתו, דהיינו שוליו, ומתוך שהשוליים עבים - אין המשקה ממהר לצאת.״

כלומר, העיקרון שהניסוך יהיה ביחד הוא שווה, ורק השאלה על מה הלשון של מעובה

יש לומר, דרש״י סבירא ליה, דהאי לשון מעובה ודק דרבנן, הוא כמו לשון רחב וקצר דר׳ יהודה בברייתא לקמן. וכיון דר״י מיירי מנקבים, ה״ה ג״כ לרבנן. ועוד דבירושלמי נראה, דמעובה ודק אנקבים קאי. וכן פירש רבינו חננאל, וכך פסק הרמב״ם, אבל התוס׳ סברו כי הנקבים היו שווים, ואת התמרון לקצב הזרימה עשו על ידי עובי הספל.

שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח -

שמא שתה מהן נחש והארס מעורב במים,
ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור,
שהרי הארס משלים לשיעורן,
כך פירש בקונטרס.

ויתכן פירוש זה,
למאי דסלקא דעתיה מעיקרא בגמרא,
דפריך (לקמן נ.) **ונעברינהו במסננת,**
אבל לפי המסקנא מפרשינן,
משום הקריבהו נא לפחתך.

המשנה מבארת כיצד היה עושה אם החבית של המים נתגלתה

כמעשהו של שאיבת המים בחול - כך מעשהו בשבת. אלא, שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב, שאינה מקודשת, מן השילוח, ומניחה בלשכה. אם נשפכה צלוחית המים בשבת, או נתגלתה, הוסר כסויה, ואינו יכול לנסך את המים, כפי שיתבאר בהמשך - היה ממלא את הצלוחית במים מן הכיור, ומנסך אותם. ומבארת המשנה את הטעם, לפי שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח, ויבואר הטעם בגמרא.

שיטת רש"י - חיסרון בכמות

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, כאן על המשנה, ומבארים שלפי מסקנת הגמרא הפירוש שונה. ומביאים כי החשש שאם מצוי הארס במים, הרי חסר בשיעור המים. "ולא היה מנסך מהן לפי שהיין [והמים] המגולין פסולין לגבי מזבח, דחיישינן שמא שתה מהן נחש, והארס מעורב בהן, ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור, שהרי הארס משלים לשיעורן."

התוס' מקבלים את דברי רש"י רק לפי מה שהגמרא סברא בתחילה

מביאה הגמרא את המשנה ומקשה על כך. שנינו במשנה: נשפכה או נתגלתה החבית, נפסלו המים מלנסך. והקשתה על כך הגמרא: ואמאי נפסלו המים כאשר התגלתה החבית? והרי כל החשש הוא שמא שתה נחש מהמים, והקיא בהם את ארסו, ונמצא שאין בשלשת הלוגים מים כשיעור, היות ומעורב בהם גם ארס הנחש. ואם כן, ליעבר, יעבירו את המים במסננת, ואם יש בהם ארס הנחש יסונן הארס, וידיה שיעור מלא במים!?

שיטת תוס' – חיסרון באיכות

בהמשך מבואר, כי רבי נחמיה לא חשש לארס הנחש. אמר רבי נחמיה: אימתי יש לחוש לארס הנחש - בזמן שהכלי התחתונה מגולה. אבל בזמן שהתחתונה מכוסה, אף על פי שהעליונה מגולה - אין בה משום גילוי. מפני שארס נחש דומה לספוג, צף ועומד במקומו, ולכן הוא אינו עובר דרך המסננת.

אלא שענו לו חכמים, כי עדיין אסור לעשות זאת, לא מצד שיש ארס במים, כי אם שהאיסור הוא אף לשיטתו שהארס אינו נכנס למים. והבעיה שמים כאלו - מלכתחילה אינם ראויים להקרבה, ואף שבכמות המים שמקריב זה צף למעלה. וסמכו זאת על הפסוק ממלאכי. [מלאכי א] "הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך, אמר ה' צבאות! ", שמכאן למדנו שאין להביא לגבוה דבר שאינו נאה להביאו לאדם מכובד! ומשקה מסונן מארס - אין מביאים לאדם מכובד, וכל שכן לגבוה.

מנא הנ"מ -

דתוקעין ומריעין בשאיבת מים של ניסוך,
כך פירש הקונטרס.

ועוד יש לפרש,
דמנלן דמי השילוח בעי?
ומפרש, מדכתיב ממעייני הישועה.

הגמרא בשאלה מנא הני מילי באה להביא מקור מהתורה

המשנה דנה על ניסוך המים, ובין השאר הביאה כמה נושאים. עצם התקיעות, ושהיו מביאים מממעיין השילוח. רש"י למד, כי שאלת הגמרא מנא הני מילי, למצוא מקור מפסוק, נסובה על "דתוקעין ומריעין בשאיבת המים של נסוך." וענתה הגמרא אמר רב עינא: דאמר קרא [ישעיהו יב] "ושאבתם מים בששון". ובתקיעות יש שמחה.

התוס' מביאים שהפסוק עונה גם על שאלה אחרת נוספת

אלא שמחדשים התוס', שהשאלה נסובה על מי השילוח ובתשובה ממעייני הישועה, זו ההוכחה. ואין להקשות לפירוש התוספות למה תקעו? די"ל כמו שאמרו בירושלמי בפרקין, הטעם כדי לעשות פומבי לדבר, אבל הא דשאבו ממי השילוח - אין לומר דהוא משום פרסום דהיו יכולים להביא מים אחרים שהי רחוקים מן העזרה כדי לעשות פרסום לדבר.

ויש להוכיח כהתוספות, דאילו לרש"י מדוע תקנו כשהגיעו לשער המים? היה להם לתקוע בשעת השאיבה, כדכתיב ושאבתם מים בששון. וכתבו אחרונים, שלא באו התוספות לחלוק על רש"י, אלא להוסיף ששאלת הגמרא קאי גם על מי מעין וגם על התקיעות.

[דף מט עמוד א]

שכל מזבח שאין לו קרן -

וזה **שקרנו נפגמה,**
הוה ליה קרן כמאן דליתיה,
ולכך נפסל לעבודה,
דאין לו קרן,
דפגימה - פוסלת באבני מזבח,
כדי שתחגור בה צפורן,
כדאמר פ"ק דחולין (דף יח. ושם).
וטעמא פירש שם בקונטרס,
משום דכתיב - אבנים שלמות תבנה.

[ובסידא] - פליגי בה תנאי התם,
ר"ש בן יוחי אומר טפח,
ר' אליעזר בן יעקב אומר כזית.

וי"ל,
דהטעם משום דלא חשיב ריבוע,
למר - בהאי שיעורא,

ולמר - בהאי שיעורא,
וריבוע מעכב כדקתני הכא.

ומיהו,
במזבח ניחא,
דכתיב רבוע יהיה המזבח,
אבל קרן - מנלן דסיד היה בקרן?
דאע"פ שפירש כאן בקונטרס,
קרן אבן מרובע אמה על אמה ברום אמה,
לא יתכן,
דע"י מלבן נעשה,
כדאיתא בפרק איזהו מקומן (זבחים נד.),
ושמא, רבוע דקרן ילפינן ממזבח.

וא"ת,
ואבני מזבח - מאי איריא משום דנפגמה?
תיפוק ליה משום דחסרה האבן,
ואפילו לא נפגמה - לא קרינן בהו שלמות,
כדמוכח פרק איזהו מקומן (שם),
גבי מזרחית דרומית שלא היה לו יסוד,
דפריך, היכי עבדי לה?
אי דגייז לה - **אבנים שלמות אמר רחמנא.**

וי"ל,
דהכי קאמר ליה התם,
אי גייז לשבר האבן?,
אי אפשר [לשבר] בלא פגימה,
ואין כאן שלמות,
ואם בא לפחות ולהחליק בסכין בלא פגימה,
איכא **איסורא דלא תניף עליהן ברזל.**

וכן משמע במסכת ע"ז,
פרק ר' ישמעאל (דף נב:),
גבי אבני מזבח שקצצום וגנזום בית חשמונאי,
דקאמר היכי נעביד?
ניתברינהו? אבנים שלמות אמר רחמנא,
נסרינהו? פירוש לעשות בלא פגימות.
לא תניף עליהם ברזל כתיב.

וא"ת,
וליעבדו על ידי שמיר? דבבית שני הוה שמיר,
כדמוכח במסכת סוטה בפרק עגלה ערופה (דף מח.),
דקאמר משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים,
משחרב בית המקדש בטל שמיר,
והיינו בית שני,
דאי בית ראשון ליערבינהו,
משחרב בית המקדש בטלו אורים ותומים ושמיר,
דמשמתו נביאים הראשונים היה חורבן הבית,
כדתניא בגמרא,
משחרב בהמ"ק בטלו אורים ותומים,
והיינו בית ראשון,
דחמשה דברים חסר בית שני מבית ראשון,
כדאיתא ביומא (דף כא:),
אלא בטל השמיר - היינו לאחר בית שני,
וכן הא דקאמר רשב"ג התם,
משחרב בהמ"ק - ניטל טעם הפירות,
מסתמא לאחר חורבן בית שני קאמר שחרב בימיו,
תדע,
דאשכחן בבית שני,
שהיו פירות מתברכין בימי שמעון בן שטח,
שנעשין חטין ככליות של שור הגדול.

ועוד יש להביא ראיה,
דהוה שמיר בבית שני,
מעובדא דדמא בן נתינה,
דפ"ק דקידושין (דף לא.),
ודפ"ב דע"ז (דף כג: ושם),
שבקשו ממנו חכמי ישראל אבנים לאפוד,
ואבני אפוד בעו שמיר,
כדקאמר ר' נחמיה פרק עגלה ערופה (סוטה מח:),
כדכתיב במלואותם,
ואפי' ר' יהודה דפליג עליה,
ואמר שמיר שבו בנה שלמה את בהמ"ק,
מודה נמי דאבני אפוד בעו שמיר,
כדמוכח פרק מי שאחזו (גיטין סח. ושם),
גבי בנין בהמ"ק שעשה שלמה,
דקאמרינן היכי נעביד?
איכא שמיר דאייתי משה לאבני אפוד,
וההיא על כרחך רבי יהודה היא,
דלר' נחמיה - לא הוה שמיר לבית המקדש,
ועובדא דדמא בן נתינה בבית שני הוה,
דקאמרינן התם לשנה נולדה לו פרה אדומה בעדרו,
ושבע פרות היו,
הראשונה שעשה משה,
שניה שעשה עזרא,
כדתנן במסכת פרה (פ"ג מ"ה),
וכיון שהיה שמיר בבית שני כדפרישית,
אמאי גנזום בית חשמונאי?

וי"ל,
שמיר - אין עושה אותן שלמות,
שלא תחגור בה צפורן.

וא"ת,
א"כ היאך בנו את המזבח?
דלא אפשר לומר, שהיה מתקן מבחוץ ומכניסו מבפנים,

דאפילו כי האי גוונא, במזבח - אסור,
כדתניא במכילתא בסוף פרשת וישמע יתרו,
לא תבנה אתהן גזית,
בו - אין אתה בונה גזית,
אבל אתה בונה גזית בהיכל ובקודש הקדשים,
ומה אני מקיים ומקבות והגרזן,
וכל כלי ברזל לא נשמע בבית?
בהבנותו בבית אינו נשמע,
אלמא במזבח - אפילו בחוץ אינו נשמע,
וכן יסד רבינו אליהו הזקן,
באזהרת אמת יהגה חיכי,
אבני מזבח תוך ובר כן נגוזו ועבר.

והיינו יכולין לחלק,
בין קודם שהוקדשו אבנים למזבח דעודן חולין,
לאחר שהוקדשו,
אבל אין צריך,
דמשמע בפרק איזהו מקומן (זבחים נד. ושם),
שבנו אותו באבנים החלוקות,
כגון חלוקי אבנים מן הנחל שבחול הים,
ובחול הים נבראו חלקות משׁשׁת ימי בראשׁית.

ומיהו קשׁה,
דגבי בית המקדש כתיב **אבן שלמה מסע נבנה,**
ואמר ר׳ יהודה, דהוה שמיר לבהמ״ק.

המעשׂה עם פגימת המזבח בשׁל שׁרגמו העם את הצדוקי באתרוגיהן

הגמרא מוכיחה, כי המעשׂה במה שׁזרקו העם את האתרוגים על חוצפתו של הצדוקי, פסל את המזבח. תנו רבנן: מעשׂה בצדוקי אחד שׁניסך על גבי רגליו, ורגמוהו כל העם באתרוגיהן. ואותו היום נפגמה קרן המזבח, מאבנים שׁזרקו על הצדוקי, והביאו בול [מלוא אגרוף] של מלח, וסתמוהו. ומה שׁעשׂו זאת, הוא לא מפני שׁהוכשׁר בכך המזבח לעבודה, כי אין בול המלח נחשׁב כחלק מן המזבח, ונשׁאר המזבח פגום לעבודה, כדין מזבח חסר. אלא מפני כבודו של מזבח, שׁלא יראה מזבח פגום. שׁכל מזבח שׁאין לו לא כבש, ולא קרן, ולא יסוד, ולא ריבוע - פסול לעבודה. רבי יוסי בר יהודה אומר: אף הסובב, אם הוא חסר, הרי המזבח פסול לעבודה.

התוס׳ מבארים הטעם לכך שׁהמזבח נפגם

מבארים התוס׳, כי טעם הפסילה הוא, כי אז כאילו אין כאן קרן. ומביאים תמצית דברי רש״י. ונביא את מלוא דבריו. ״להכי אין כשׁר לעבודה, שׁכל המזבח שׁאין לו קרן וכבש ויסוד וריבוע - פסול לעבודה, הכי גרסינן, קרן - אבן אמה על אמה ברום אמה לכל קרן, ויסוד - דהיינו אמה כניסה ראשׁונה, וריבוע - שׁאינו מרובע, אם חסר אחד מכל אלו - פסול, וטעמא אמר רב הונא בשׁחיטת קדשׁים (זבחים סב, א): כל מקום שׁנאמר המזבח - לעכב, דהכי משׁמע: המזבח - זהו המזבח העשׂוי כן, והנך בכולהו כתיב המזבח, על קרנות המזבח באצבעך במלואים (שׁמות כט), ובכבש כתיב אל פני המזבח (ויקרא ו), והכבש הוא פניו של מזבח שׁהוא פתחו ועלייתו, וביסוד כתיב אל יסוד המזבח (שׁם /ויקרא/ ח), ובריבוע כתיב רבוע יהיה המזבח (שׁמות כז).״

בחולין מבואר מה שׁיעור פגימת המזבח

מבואר במסכת חולין שׁיעור פגימת המזבח, ושׁיש חילוק על מקום הפגימה. וכמה שׁיעור פגימת המזבח? כדי שׁתחגור בה צפורן. שׁאם יעבירו את הצפורן על האבן היא תתעכב על ידי הפגימה.

מיתיבי מהא דתניא: כמה פגימת המזבח? רבי שׁמעון בן יוחאי אומר: טפח, רבי אלעזר בן יעקב אומר: כזית. וקשׁיא לרבי שׁמעון בן לקיש, האומר שׁהשׁיעור הוא בכדי שׁתחגור בה צפורן, שׁהוא קטן מכזית וטפח? ומתרצינן: לא קשׁיא. הא דברייתא - בסידא, שׁנפגם המזבח במקום הסיד [שׁהמזבח היה בנוי מתערובת של סיד ואבנים ושׁאר חומרים]. הא דתחגור בה הצפורן באבנא שׁנפגם אבן במזבח, שׁנפסל בפגימה כל שׁהיא, דכתיב ״אבנים שׁלמות״.

התוס׳ במסכת חולין מתפלאים כיצד בנו את המזבח

דנים התוס׳ באותה סוגיה על הקושׁי הוא מהיכן ימצאו אבנים ללא פגימה? והקושׁי נלמד כי לגבי אבני מזבח ששׁקצום אנשׁי יון וגנזום בית חשׁמונאי דנה על כך הגמרא במסכת עבודה זרה ששׁאלו כיצד יעשׂו? ומנו כמה אפשׁרויות. וביארו מה הקושׁי בכל אחת מהן. אם ישׁברו אותם, לא ניתן, שׁהרי יש לבנות את המזבח באבנים שׁלמות. לנסר אותם על מנת שׁלא תהיה פגימה, לא ניתן, שׁהרי נאמר לא תניף עליהם ברזל. לעשׂות על ידי שׁמיר - לא ניתן כי השׁמיר עושׂה פגימה, שׁאינו עושׂה אותם מספיק חלקות עד שׁלא תהיה בהן פגימת הציפורן. והציעו התוס׳ ששׁבנו אותם באבנים קטנות חלקות שׁלא היה בהם שׁום פגימה כגון חלוקי אבנים של נחל, ואף על הצעה זו קשׁה, דגבי בית המקדש נמי כתיב, אבן שׁלמה מסע נבנה. ומביאים משׁמו של רבי יהודה בסוטה דבית המקדש נבנה ע״י שׁמיר.

מתרצים התוס׳ שׁהבעיה היא בכלל העדר הריבוע

עונים התוס׳ כי הבעיה כאן שׁנוצרה, שׁלא היה המזבח רבוע, לכל אחד מהתנאים לפי השׁיעור שׁלו, והרי כפי שׁהבאנו מרש״י שׁגם הריבוע מעכב. אלא שׁמקשׁים שׁיש לחלק, שׁעם היות והמזבח נאמר בו רבוע יהיה - הרי זה שׁיכול להיבנות מחומרים נוספים, אבל עדיין יהיה קושׁי לגבי הקרן. שׁהתוס׳ אינם מוכנים לקבל שׁנעשׂית מלבן, ולאחר מכן מקבלים שׁאולי יש כן ללמוד גם את הקרן מהמזבח.

התוס׳ מביאים את הגמרא לגבי מה שׁגנזום בית חשׁמונאי ומציעים שׁבית המקדש נבנה על ידי גזית

התוס׳ פותחים בדיון על קיומו של השׁמיר בבית המקדש. ומוכיחים מגמרא בסוטה שׁמה שׁנאמר שׁבטל השׁמיר היה זה לאחר בית שׁני. ומביאים על כך ראיה מדברי רשב״ג שׁניטל טעם הפירות, ואף שׁנאמר שׁזה משׁחרב בית המקדש, הרי ברור שׁזה היה לאחר חורבן בית שׁני, כי מצינו שׁכן היו בבית שׁני פירות מבורכים. ומביאים ראיה נוספת שׁהיו צריכים אבנים לאפוד מדמה בן נתינה, ואבני אפוד צריך שׁמיר על מנת לשׁים אותם. ומסכמים התוס׳ שׁזו מחלוקת תנאים. אכן לשׁיטת רבי יהודה על ידי השׁמיר נזקקו לבנות את הבית, ואילו לשׁיטת רבי נחמיה ניתן היה להניף ברזל מחוץ לבית

המקדש. ואת הגימורים כמו חריטת אבני החושן אבני השוהם והמזבח, ביצעו על ידי השמיר.

אל תיקרי בראשית אלא ברא שית -

האי תנא ורבי יוחנן,
סברי מששת ימי בראשית נבראו,
אבל אידך תנא,
דדריש, וגם יקב חצב - **לית ליה,**
דמההוא קרא דריש מזבח,
ושיתין ומזבח - **בידי אדם הוה,**
ובמילתיה גרסינן - ועליו כרה דוד.

ומיהו,
קשה דרבי יוחנן אדרבי יוחנן,
דהכא סבר - **מששת ימי בראשית נבראו,**
דדריש מעשה ידי אמן,
מעשה אומנותו של מקום,
ולקמן בפרק החליל (נג.),
א"ר יוחנן **בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא,**
ושמא, אמוראי נינהו, ואליבא דרבי יוחנן.

מאימתי נבראו השיתין?

בתחילה מובאת דעתו של רבי יוחנן, כי השיתין הינם מששת ימי בראשית. והוא לומד זאת מדיוק בשיר השירים. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שיתין החלולין במזבח, מתחת לנקב של הנסכים שבגג המזבח - מששת ימי בראשית נבראו. שנאמר [שיר השירים ז] "חמוקי ירכיך כמו חלאים, מעשה ידי אמן". "חמוקי סתרי ירכיך" - אלו השיתין הנמצאים בסתר, מתחת לגג המזבח, בצדו, הנקרא "ירך המזבח". "כמו חלאים" - שמחוללין ויורדין עד התהום. "מעשה ידי אמן" - זו מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא.

לאחר מכן מגיעה אמרתו של רבי ישמעאל המדייק שהם נבראו מבראשית מספר בראשית. תנא דבי רבי ישמעאל: [בראשית א] "בראשית". אל תיקרי בראשית אלא ברא שית. כלומר, הקב"ה הוא שברא את השיתין, ואינם מעשה אדם.

וזה מה שפותחים התוס', כי לפי שתי הדעות הללו, אכן השיתין מששת ימי בראשית נבראו.

מביאים התוס' כי שיטת רבי יוסי חלוקה. שהרי הוא לומד זאת מישעיה הנביא המדמה את הכרם שהיה לדודי. והרי את המזבח וכן את השיתין היה זה על ידי בני אדם. וכפי שמגיה הגר"א בתוספתא (סוכה פרק ג הלכה ד) "שיתין מחוללין ויורדין עד התהום ונבראו מששת ימי בראשית ועליהן כרה דוד ששה עשר אלף אמה."

התוס' מתקשים בדעת רבי יוחנן

כאן אנו רואים כי מעשה ידי אומן הולך על הקב"ה, ובפרק החליל מובא משמו שדוד הוא שכרה את השיתין, והיתה הצפה, ולכן היה צריך להשליך פתק עם שם ה'. ומתרצים התוס' כי יתכן שאלו הם שני אמוראים בדברי רבי יוחנן. וניתן להמתיק את דבריהם, שהרי רבי יוחנן היה מארץ ישראל, והנה כאן הוא מובא משמו של רב בר בר חנה, שהיה מנחותי ימא, ומטלייי בין ארץ ישראל לבבל, ופעמים רבות הוא מובא אף משמו של אמורא אחר. ולכן דווקא אצלו ניתן לתרץ כך.

דרכים מעניינות לתרץ זאת

לגבי דעת רבי יוסי, שעליה נאמר ועליה כרה דוד. המהרש"א בחידושי אגדות הביא דאיתא בילקוט שמעוני ר' יוסי אומר שיתין מימי בראשית נבראו ועליהן כרה דוד וכו'. חזינן דאף לר' יוסי מימי בראשית נבראו, אלא שלא היו נחצבים עד התהום, ודוד הוסיף לחצוב שיהיו מגיעין עד התהום, ולפי זה ניחא נמי דלא תיקשי הסתירה שהקשו התוס' בדברי רבי יוחנן.

בפענח רזא מובא - השיתין מו' ימי בראשית נבראו, אבל דוד כרה אותן, לכן בכל ט"ו שיר המעלות (אשר יסדן עליהם) כתובים אותיות השיתין (שאין שום מזמור בכולן שיחסר בו אות ה' או ש' או י' או ת' או ן', משא"כ בכל שאר אותיות האלפ"א בית"א הרבה מהם לא נמצא בכל אלה המזמורים חוץ ממזמור י"ג שכל האותיות נמצא בו יגעתי ומצאתי תאמין):

ויטעהו שורק זה בית המקדש ויבן מגדל בתוכו זה מזבח וגם יקב חצב בו אלו השיתין -

כך כתוב בכל הספרים, וזה גרסת הקונטרס,
אבל בתוספתא גריס,
ויבן מגדל בתוכו - זה היכל,
וגם יקב חצב בו - זה מזבח,
וקרי למזבח יקב,
לפי שמנסכין עליו את היין שמוציאין מן היקבים,
ומריבויא דגם - **דרשינן שיתין.**

הגמרא מביאה הוכחה מדברי הנביא ישעיה על שהשיתין היו עד התהום

תניא, רבי יוסי אומר: שיתין - מחוללין ויורדין עד תהום. שנאמר [ישעיהו ה], אמר ישעיהו הנביא:

"אשירה נא להקדוש ברוך הוא ידידי, עבורו ובמקומו, שירת דודי לכרמו [את שירת הקובלנה על עם ישראל, הנמשל לכרמו]: כרם היה להקדוש ברוך הוא ידידי בקרן בן שמן. בארץ ישראל המשובחת ["שמן"] מכל הארצות. ויעזקהו, בנה להם שם ערים בצורות המוקפות כטבעת [הנקראת "עיזקא"].

ויסקלהו, סיקל ופינה את יושבי הארץ מפניהם". "ויטעהו שרק. ויבן מגדל בתוכו, וגם יקב חצב בו".

התוס' מביאים תחילה את נוסח רש"י שהוא בכל הספרים

ודרשינן להאי קרא הכי: "ויטעהו שרק" - זה בית המקדש, שבנה את בית המקדש כמו כרם משובח, שנוטעים בו נטיעות חדשות עם שורש, ואין נוטעים בו זמורות של עצי גפנים אחרים. "ויבן מגדל בתוכו" - זה מזבח, העשוי בו כמגדל עוז [לשון רש"י]. וגם יקב חצב בו, באותו המגדל - אלו השיתין. [שית הוא לשון שוחה, בור חפור].

התוס' מביאים את גירסת התוספתא ומבארים את משמעותה

לפי דרשת הנוסח הרגיל, שורק הוא בית המקדש, המגדל הוא המזבח, ויקב אלו השיתין. אבל התוספתא דורשת כי המגדל הוא ההיכל, היקב הוא המזבח, ומבארים התוס' מה טעם לכנות את המזבח יקב, ועונים, כי מנסכים עליו את היין הבא מן היקבים. ומאחר וכל הדרשה באה על השיתין, שהם מחוללין ויורדים עד תהום, הרי את עניין השיתין למדים מהוספת המילה וגם.

[דף מט עמוד ב]

נסכים בתחילה מועלין בהם -

משנה היא במעילה,
פרק ולד חטאת (דף יא.),
ומסיק עלה בגמרא,
בלשונות אחרים שאין כתובים כאן,
וגירסא דהכא - עיקר.

הדיון לגבי נסכים מופיע בשתי מסכתות

במסכת מעילה סוגיה שכאן היא המשנה, ואילו הגמרא היא שונה מכאן. והתוס' בסוכה טוענים, שיש לקבל את גירסת הגמרא המובאת כאן, ולא את מהלך הגמרא המובא במעילה.

[דף נ עמוד א]

ואי מייתי להו במקודשת איפסלו בלינה -

וא"ת,
דנעשה כמי שמלאוהו הקוף,
כיון שנתמלאה שלא בזמנה,
דכלי שרת אינם מקדשים שלא בזמנו,
ואי משום, דכי מטו לילי דבי שימשי - תיקדוש,
דלילה אין מחוסר זמן ומיפסלו בלינה,
סוף סוף מאחר דקודם לכן נתמלאו,
יש לנו לחושבן כאלו מלאו הקוף,
כדאשכחן במנחות פרק שתי הלחם (דף ק. ושם),
גבי לחם הפנים שסידרו אחר השבת,
שאפילו הוא על השלחן כמה ימים,
אין בכך כלום,
דנעשה כמי שסידרו הקוף.

וי"ל,
דלא דמי,
דשאני הכא,
דלא בעי כהן ובגדי כהונה במילוי.

וא"ת,
והלא צלוחית של זהב המחזקת שלשה לוגין,
מקודשת היתה,
דלא קתני שאינה מקודשת,
כדקתני גבי חבית,
ולא קתני,
שיהו מקדשין אותן בכלי שרת אחר קודם ניסוך,
וא"כ היאך היו ממלאין ממי השילוח,
הא מיפסלי ביוצא,
כיון דנתקדשו בכלי שרת, כי היכי דמיפסלי בלינה?
וכן פירש בקונטרס בהדיא,
בריש שתי מדות (מנחות פז: ושם),
גבי שלחן,
אבל מקדש ליפסל בלינה וביוצא.
ובפרק המזבח מקדש (זבחים דף פח.),
מפרש בקונטרס,
אבל מקדשין ליפסל - אם יצא חוץ לקלעים,
או נגע בו טבול יום,
וגם רבינו שלמה פירש,
פ"ב דזבחים (דף כ: ושם),
גבי יציאה,
מהו שתועיל בקידוש ידים ורגלים,
כדרך כל הקדשים בכלי הנפסלים ביוצא,
והשתא קשה ממי דצלוחית, דלא מיפסלי ביוצא.

ומיהו,
אין מכאן קושיא כל כך,
דאין כלי שרת מקדש בחוץ עד שיכנס לפנים,
כדאמר שמואל בהדיא,
בשילהי המזבח מקדש (שם דף פח.),
דכלי שרת אין מקדשין אלא מתוכן,
ואין מקדשין אלא מבפנים.

אבל קשה,
מפ"ק דמנחות (דף ט. ושם),
דפליגי בבללה חוץ לחומת עזרה,
דריש לקיש אמר כשירה,
דמדכהונה - לא בעיא, פנים - נמי לא בעיא,
ורבי יוחנן אמר פסולה,
כיון דעשייתו בכלי,
נהי דכהונה לא בעיא, פנים - מיהא בעיא,
אלמא בפנים מתקדשא,
ואפ"ה לא מיפסלא ביוצא.

וכן משמע בפרק התכלת (שם מז.),
דאמר רב ששת הני תנאי כרבי סבירא להו,
דאמר שחיטה מקדשא,
פירוש, דאיפסלא ביוצא.
ובסוף ההיא שמעתא (דף מח.) קאמר,
הא - דלא כרבי,
דאי כרבי,
כיון דאמר שחיטה מקדשא,

דפריק להו, היכא?
אי אבראי? - איפסלי ביוצא,
משמע,
דוקא משום דשחיטה מקדשא הוא מיפסל ביוצא,
הא לאו הכי - לא,
אף על גב דרבי - אית ליה תנור מקדש,
במנחות פרק רבי ישמעאל (דף עב:).

מיהו יש לדחות,
דבאין עם הזבח - שאני.
דהא נסכים הבאים עם הזבח,
לא מיפסלי בלינה אלא בשחיטת הזבח,
כדאמר זעירי בפרק התודה (מנחות עט.),
ואילו בפני עצמן,
תנן במס' מעילה (דף י.),
קידשו בכלי - נפסלו בלינה.

ועוד יש לדקדק,
מהנהו דתנן פרק שני דמעילה (שם),
קדשו בכלי - **הוכשרו ליפסל,**
בשבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה,
ולא קתני וביוצא,
אף על גב דגבי עופות וזבחים,
הוה מצי למיתני ליה,
ולא תני ליה,
אייד דלא תני ליה,
גבי שתי הלחם ולחם הפנים ומנחות,
לא תני ליה בהנהו.

והא דאמרינן בפרק כל שעה (פסחים לו.),
גבי לישה דמנחות,
נהי דבזריזין ליתא,
במקום זריזין - איתא,
אורחא דמילתא הוא, דדרך לעשותה במקום זריזין.

ויציאה דקידוש ידים ורגלים,
לאו משום פסול יוצא הוא,
אלא כדקאמרינן התם,
כיון דפריש - אסוחי אסח דעתיה.

והא דדייק פרק שתי הלחם (מנחות צה:),
אמרת לישתן ועריכתן מבחוץ,
אלמא מדת יבש - לא נתקדשה,
וכן בסוף כל המנחות באות מצה (שם סג.),
דדריש ר' שמעון תנור תנור שתי פעמים,
שתהא אפייתן בתנור, ושיהא הקדישן בתנור,
ופריך מהא דתנן,
ר"ש אומר לעולם הוי רגיל לומר,
שתי הלחם ולחם הפנים,
כשירות בעזרה וכשירות אבי פגי,
לאו משום דאי מקדשא - הוי מיפסיל ביוצא,
אלא משום דדבר מכוער הוא,
להוציא דבר לחוץ שנתקדש.

וא"ת,
כיון דבקדושת כלי - לא מיפסלא ביוצא,
מנחת כהנים וחביתי כהן גדול,
דלית בהו קמיצה ונסכים הבאים בפני עצמן,
אימת מיפסלי ביוצא?

וי"ל,
ודאי דבאותן מועיל קידוש כלי,
דכוותיה אמרינן בסוף ב"ש בזבחים (דף מה:),
יש לו מתירים - משקרבו מתיריו,
אין לו מתירין - משיקדשו בכלי.

ואם תאמר,
לפי מה שפירש',
דכלי שרת אין מקדשין אלא בפנים,
אם כן אכתי תיקשי לן,
וניתי במקודשת,
ולא יכניסום בעזרה עד לאחר עמוד השחר,
כדי שלא יפסלו בלינה.

וי"ל,
דא"כ מה יועיל שתהא מקודשת,
ועוד,
דדבר מכוער הוא,
להשהותם כל כך בכלי שרת בחוץ.

הגמרא מבארת כיצד היה ניסוך המים בשבת

המשנה ביארה כמעשהו של שאיבת המים בחול - כך מעשהו בשבת. אלא, שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב, שאינה מקודשת, מן השילוח, ומניחה בלשכה. שאלה הגמרא מה צורך היה למלא בחבית שאינה מקודשת? הציעה הגמרא למלא בחבית מקודשת. והטעם שהמקשן סבר כך, הוא שהניח שאין המים נפסלים בלינה, עם היות והונחו בכלי שרת. אלא שעל מנת להתקדש צריכים שני תנאים, שיניחם על דעת לקדשם, ואם כן לא החבית המקודשת יוצרת את הבעיה, אלא כוונתו. ועוד שדווקא אם הניח בשיעור הראוי לקידוש. אלא מאחר ונדרשים שלושה לוגין לקידוש אלא שאם מילאוה ביותר מכך, לכן לא היו מתקדשים.

הטעם שסבר התנא שהוצרכו למלא בחבית שאינה מקודשת

מבאר זעירי מדוע התנא חולק, כי התנא של משנתנו סבר באותם דברים בדיוק הפוך. ראשית, אין שיעור למים, ואפשר לנסך יותר משלושה לוגים, ולכן מתקדשים המים אפילו אם יש בהם יותר משלושה לוגים. ושנית, וכלי שרת מקדשין גם שלא מדעת! ולכן, אי מייתי אם יביאום למים בחבית מקודשת, יתקדשו המים בקדושת הגוף, וכמו אימורי קרבן

המתקדשים בקדושת הגוף כאשר שמים אותם בכלי שרת. ובהיותם קדושים קדושת הגוף - איפסילו להו בלינה, כשיעבור עליהם ליל שבת.

ובבוקר יום השבת, בעת שצריך לנסך את המים, הם יהיו פסולים מלנסך אותם מחמת פסול "לינה".

ולאחר מכן מביאה הגמרא תירוצים נוספים משמו של חזקיה, שאפילו שהוא לא קדשם לדעת, זה לא מעיקר הדין אלא בשל גזירה, שמא יטעו אנשים, ויאמרו שהמים הללו שבחבית - לדעת נתקדשו. וכאשר יראו שמנסכים אותם על המזבח יבואו לכלל מכשול, שיחשבו כי אין פסול לינה נוהג בנסכים.

ומביאה הגמרא אמורא שלישי העונה על שאלתנו מדוע הביאה בחבית שאינה מקודשת. אמר רבי ינאי אמר רבי זירא: אפילו תימא יש שיעור למים, וכלי שרת אין מקדשין אלא מדעת, יצא מכשול אם ימלאו חבית של מים, אפילו ימלאונה בשיעור גדול מהשיעור שצריך לנסך בו.

וגזירה - שמא יאמרו הרואים את מילוי החבית במים: לצורך קידוש ידים ורגלים של הכהנים מלאן, את המים, לחבית. וכיון שאין שיעור למי קידוש ידים ורגליים, הרי הכלי ראוי להם, ומקדשם. וכשיראו לאחר מכן שמנסכים מהמים הללו שבחבית על המזבח, יטעו לומר שאין פסול לינה בנסכים.

[והם לא ידעו שלצורך נסכים מלאום, ואין המים מתקדשים היות והם יותר מהשיעור].

מקשים התוס', שאפילו החבית היתה מקודשת מאחר והמילוי לא היה בזמן – הרי זה כמעשה קוף ואינו נפסל, ומביאים על כך דוגמא ממנחות

הנחת הלחם לבדו - אינה פועלת פיסול לינה. אם לא היה זה בזמן. ולכן מבארת המשנה כיצד היה יכול לעשות על מנת לא יפסל. כיצד יעשה:

יניחנה לשבת הבאה כי לא תיפסל בלינה, ומשום שאפילו היא על השולחן ימים רבים קודם לשבת אין בכך כלום, כלומר, מה שהיה הלחם על השולחן קודם לשבת ואפילו כמה ימים, אין בכך כלום לפוסלו בלינה; שאין קידוש לחם על ידי השולחן אלא כשנסדר עליו בזמנו בשבת, ואז נפסל הוא בלינה לאחר מוצאי שבת השניה. אלא שעל כך מקשה הגמרא במנחות מה התועלת שמניחו לשבת הבאה, כי מטי ליליא דבי שימשא ליקדוש וליפסול, לכשיבוא ליל שבת הבאה - יתקדש, מאחר שכאילו כבר הגיע זמנו, וייפסל הלחם לכשיעבור עליו ליל השבת הבאה, ולמחרתו הלחם פסול!? והתירוץ השני המובא שם משמו של רב אשי (בדף ק, ב), שמה שאינו נפסל הוא אפילו תימא שמשנתנו עוסקת בשלא קדם וסילק בליל שבת, ומכל מקום לא תיקשי: ליקדוש בליל שבת וליפסל: כיון דסידרו שלא כמצותו שהרי סידרו קודם לזמנו, נעשה כמי שסידרו הקוף ואינו מתקדש בזה ליפסל. כלומר, היות והסידור לא נעשה בזמנו - הרי אין הוא מתקדש.

ומתרצים התוס' שם במנחות, שיש חילוק בין סוגייתנו להנחת הלחם. "הא דאמרינן בסוף לולב וערבה (סוכה דף נ.) דלא היה ממלא במקודשת משום פסול לינה, ולא אמרינן דנעשה כמי שמלאהו הקוף, שאני התם, דלא בעי כהן בבגדי כהונה במילוי." כלומר, מאחר ולא נדרש כהן עם בגדי כהונה למילוי, הרי זה כן היה מתקדש אפילו שהניחו לפני הזמן. כי רק במקום בו הקפידה התורה על כל הפרטים, כמו דווקא כהן ודווקא בבגדי כהונה, הרי בא המחוסר זמן, וכמו שפרט אחר היה מבטל את המעשה, הרי גם הפרט שלא שם בזמו הנכון מבטל את המעשה. אבל כאן, ששפיכת המים לכלי שרת אפשרית אפילו על ידי זר, אין בכוח העדר הזמן על מנת להחשיב שלא עשה כראוי, וכאילו לא עשאו.

מקשים התוס', כי מאחר והצלוחית לא היתה שאינה מקודשת - היה ראוי שתיפסל ביוצא, ומביאים ראיה ממנחות וזבחים

הגמרא במנחות מביאה השולחן אינו מקדש את הלבונה ליקרב, אבל מקדש השולחן את הלבונה ליפסל, כלומר, להקדישה קדושת הגוף לענין שתפסל בטבול יום וביוצא, וכאילו היתה מונחת בבזיכים. והתוס' מעירים כי הדיון הוא על הצורך להיפסל שנדרש גם על כלי שרת. "ומיהו הא דמסיק אינו מקדש ליקרב אבל מקדש ליפסל - לפירוש הקונטרס - ניחא, דמקדש ליפסל בטבול יום ובלינה, דאי לאו שולחן - לא מיפסלי, דעדיין לא נתקדשה בכלי שרת, כיון דלא נתנוה בבזיכין, אבל למאי דפרישית, הא מיקמי הכי כבר נתקדשה כולה מנחה בכלי שרת, ומיפסלא בטבול יום ובלינה."

ואם כן החשש הוא על פיסול מדין יוצא על צלוחי הזהב שממנה היו ממלאין במי השילוח, והפיסול הוא מחמת יוצא.

וכן הובאה בעיה על כך בזבחים. איבעיא להו: יציאה שיוצא הכהן מחוץ לעזרה מהו שתועיל לפסול בקידוש ידים ורגלים מדין "יוצא" אף שלא הסיח דעתו? שהרי גם אם תימצי לומר שלינה לא פסלה בקידוש ידים ורגלים, יתכן שהטעם לכך הוא משום דלא פירש מעבודה, ולכן אין עלות השחר פוסל את קידושו מאתמול. אבל יציאה אל מחוץ לעזרה, דפריש ביציאתו מעבודתו, נחשב הדבר כמי שאסוחי דעתיה מעבודה וצריך לחזור ולקדש. או דילמא, כיון דבידו לחזור ולעבוד, לא מסח דעתו מהעבודה, ואינו צריך לקדש? והתוס' שם דנים ומביאים שזה מחלוקת רש"י והתוס'. "פירש בקונטרס, כדרך שפוסלת בכל הקדשים שקדשו בכלי, שאם יצאו - נפסלין ביוצא. ואי אפשר לומר כן, אלא כדמפרש טעמא משום דכיון דפריש אסוחי מסח דעתיה מיניה דמשום קידוש כלי לא מיפסל ביוצא במידי שלא נעשה בו עבודה עדיין."

ועונים התוס', כי עם היות שהצלוחית הינה כלי שרת, היא לא קידשה את המים עד שלא נכנסה לפנים.

התוס' מקשים ממחלוקת אמוראים במנחות לעניין בלילה בפנים

במסכת מנחות הובאה מחלוקת אמוראים. איתמר, בללה למנחה בשמן חוץ לחומת עזרה, רבי יוחנן אמר פסולה, ריש לקיש אמר כשרה. ריש לקיש אמר כשרה, מה טעמו, דכתיב "ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה" והדר כתוב "והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ" - מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה דשמן ובלילה שכשרין בזר, ומדכהונה לא בעיא ביציקה ובלילה, עשיה בפנים העזרה נמי לא בעיא. ורבי יוחנן אמר פסולה, מה טעמו, כיון דקדושת כלי היא, שהרי עושה הבלילה בכלי שרת, נהי דכהונה לא בעיא, עשיה בפנים - מיהת בעיא.

התוס׳ מדייקים משיטת רבי יוחנן, שמאחר ונדרשת היא לעשייתה בפנים, ואעפ״כ אינה נפסלת ביוצא. ומסיקה מכאן לענייננו, כעם היות והצלוחית התקדשה בכלי שרת, הרי היא לא נפסלת ביוצא.

קושיה נוספת מפרק התכלת במנחות

מובא במנחות בברייתא שתי הלחם שיצאו מן העזרה בין שחיטה לזריקה, וזרק דמן של כבשים במחשבה לאכול משתי הלחם ומבשר הכבשים חוץ לזמנו, שמחשבה זו מפגלת את הכבשים, ואלמלא יצא הלחם מן העזרה היה הפיגול חל גם עליו. ואז מביאים שני תנאים החולקים, ומבאר שם רב ששת כי הם סוברים כשיטת רבי. רבי אליעזר לטעמיה, דאמר - אין זריקה מועלת ליוצא! שאינה פועלת כלפי חלק הקרבן ה״יוצא״ להחיל בו דין פיגול, מפני שכבר נפסל עם יציאתו, ואין פיגול חל בקרבן פסול. ורבי עקיבא לטעמיה דאמר - זריקה מועלת ליוצא! ולפיכך אף כאן מועילה הזריקה להחיל פיגול גם בלחם שיצא ממקומו לאחר שחיטה ונפסל. ומכאן מוכיחים התוס׳, שדבר שהתקדש בפנים על ידי שחיטה נפסל ביוצא, ולא דבר שהתקדש בכלי שרת. ועוד שלחם שהתקדש בשחיטת הכבשים נפסל ביוצא, אבל לחם שהתקדש בתנור אינו נפסל ביוצא.

מתרצים התוס׳ שיש לחלק כאשר באים עם הזבח

עונים התוס׳, שרש״י יוכל לדחות את שתי הראיות האחרונות ולומר, שאכן דבר שבא עם זבח אע״פ שהושם בכלי שרת, אינו נפסל ביוצא עד שנשחט הזבח. אבל דבר הבא בלא זבח, ומתקדש בכלי שרת, נפסל ביוצא. ומביאים ראיה שיש דין אחר, לדבר הבא עם הזבח. נסכים הבאים עם עולה או שלמים ומתקדשים בשחיטתם אינם נפסלים בלינה אע״פ שהיו בכלי שרת אבל נפסלים בשחיטה פסולה ואילו נסכים הבאים בלא זבח מתקדשים בכלי שרת ונפסלים בלינה.

ממשיכים התוס׳ ומקשים ממסכת מעילה, אלא שלכאורה יש לתרץ

למרות הדחייה של שתי הראיות האחרונות, ניתן להוכיח ממקום אחר, שדבר שהתקדש בכלי שרת - אינו נפסל ביוצא. שם במשניות מובא ששתי הלחם ולחם הפנים ומנחות אם באו בכלי שרת - הוכשרו להיפסל בנגיעת טבול יום, ומחוסר כיפורים ולינה, אבל לא מוזכרת יציאה. מכאן שדבר שהתקדש בכלי שרת - אינו נפסל ביוצא, בניגוד לדברי רש״י.

אבל יש לטעון נגד הראיה שמובא במשנה, גם דיני זבחים ועופות שנפסלים ביוצא, ולא מוזכר שם הפסול של יוצא, וא״כ אין ראיה שדבר שהתקדש בכלי שרת אינו נפסל ביוצא, רק מכך שלא הוזכר פסול זה אצל מנחות.

אין להביא ראייה שיש חובה לעשות את הלישה בפנים, כי יש לתלות זאת בטעם אחר

במסכת פסחים מובא כי עם היות ולישת המנחה כשירה בזר, אלא שמרות זאת יש לבצעה בעזרה, במקום בו מצויים הכהנים הזריזים, ובקיאים לעשותה באופן שהסולתץ לא תחמיץ. ולכאורה היהה מקום לדייק, שהסיבה שמנעו מהזר ללוש בחוץ היא מכיוון שהמנחה נפסלת ביציאתה. אלא שהתוס׳ דוחים הסיון לדייק מכאן, ואומרים שפשוט נהגו ללוש במקום של הכהנים. שהדרך לבצעה שם מחמת זריזותם והמקצועיות שלהם.

עניין נוסף שאנו עלולים לטעות ולפרשו שהאיסור הוא מחמת היוצא הפסול

איסור היציאה במי שקידש ידיו ורגליו אינו מחמת יוצא, כפי שביארו רש״י, אלא יש לבארו מטעם שהוא מסיח את דעתו. וכל זה נלמד בזבחים כ, ב בגוף השאלה, שזה הדבר הקובע. ולא מחמת היציאה לבדה. וכך חקרה הגמרא בזבחים. איבעיא להו: יציאה שיוצא הכהן מחוץ לעזרה - מהו שתועיל לפסול בקידוש ידים ורגלים מדין ״יוצא״ אף שלא הסיח דעתו? שהרי גם אם תימצי לומר שלינה לא פסלה בקידוש ידים ורגלים, יתכן שהטעם לכך הוא משום דלא פירש מעבודה, ולכן אין עלות השחר פוסל את קידושו מאתמול. אבל יציאה אל מחוץ לעזרה, דפריש ביציאתו מעבודתו, נחשב הדבר כמי שאסוחי דעתיה מעבודה, וצריך לחזור ולקדש. או דילמא, כיון דבידו לחזור ולעבוד, לא מסח דעתו מהעבודה, ואינו צריך לקדש?

התוס׳ מקשים כי כל הסיבה שלא נתקדשה הוא רק בגלל יבש

מובא במנחות פרק שתי הלחם במשנה - אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן מלגול הבצק בחוץ ואפייתן בפנים בעזרה. והגמרא מעירה, אמרת לישתן ועריכתן בחוץ, אלמא מדת יבש לא נתקדשה. משמע מהערת הגמרא, שהלישה והעריכה הן בחוץ, משום שהכלי לא קידשה את הסולת, אבל אם היה מקדש את הסולת - היתה הסולת נפסלת ביציאה, כדעת רש״י, ובניגוד למה שאמרו תוס׳.

הגמרא מקשה על ר״ש, כי במקום אחד הוא אומר, שהתנור כלי שרת - מקדש את הלחם, ובמקום אחר אומר שמותר להוציא את הלחם מן העזרה לכל העיר ירושלים, ומשמע מעצם הצגת הקושיא שדבר שהתקדש בכלי שרת - נפסל ביציאה כרש״י.

תוס׳ מיישבים את שתי הקושיות כאחת, הגמרא לא התכוונה לומר שדבר שהתקדש בכלי שרת נפסל ביציאה, אלא שדבר שהתקדש בכלי שרת - לא הוצאה משום פגיעה בכבוד הקודש, שדבר מכוער הוא להוציא לחוץ דבר כבר נתקדש.

מקשים התוס׳ על מנחת כהנים וחביתי כהן גדול

מאחר ואין בהם נסכים הבאים איתם ואין בהם קמיצה, הרי אם לשיטת אינם נפסלים ביוצא, בהיותם בקדושת כלי, יש להתקשות מתי הם כן נפסלים ביוצא? עונים התוס׳ שבהם מאחר ואין לו דברים אחרים להתירו - אזי קדושת הכלי פועלת.

התוס׳ מציעים לבצע דרך מחודשת על מנת לעקוף את הבעיה

לפי הנחת היסוד שכלי השרת אינם מקדשים אלא בפנים. ניתן אכן להביאם בכלי מקודש, ורק להימנע מלהכניסו בעזרה עד שיעלה עמוד השחר, וכך לא יפסלו בלינה, ומדוע אכן לא עושים זאת? וענו התוס׳ לא מחמת איסור, אלא מכוער הדבר לעשות התחכמות זו, בשעה שמשהה את כלי השרת בחוץ זמן כה רב. ומדוייק הלשון מכוער הדבר, שאפילו אם תתחכם, הרי לא ראוי לבצע התחכמות זו.

חזקיה אמר כלי שרת אין מקדשין שלא מדעת -

תימה,
דבפרק התודה (מנחות עח:),
פליגי בתודה ששחטה על שמונים חלות,
חזקיה אמר - קדשו ארבעים מתוך שמונים,
ר' יוחנן אמר - לא קדשו,
ומסיק אביי,
דפליגי בכלי שרת מקדשין שלא מדעת,
חזקיה סבר - מקדשין.

וכמו כן קשיא דרבי יוחנן אדר' יוחנן,
דרב פפא קאמר התם,
דכ"ע כלי שרת - מקדשין שלא מדעת,
ובפ"ק דמנחות (דף ז. ושם),
גבי קמיצת פסולין,
דתניא לא שנו אלא קמץ, אבל קידש - פסל,
ופריך,
וכי מהדר ליה לקומץ לדוכתיה - ליקדש וליפסול,
א"ר יוחנן,
זאת אומרת, כלי שרת - אין מקדשין אלא מדעת.

ומיהו,
דר' יוחנן איכא לשנויי,
שאני תודה **דמתוך שמקדש** מ' מתוך פ' **מדעת,**
מקדש נמי שלא מדעת,
אבל מהך קשה,
שאין שיעור למים,
ואפ"ה - **אין מקדשין שלא מדעת.**

וי"ל,
דשאני הכא - שלא בזמן הוא,
אף על גב דאמרינן בסוף שתי הלחם (שם ק.),
דכלי שרת - מקדשין שלא בזמנו,
מ"מ גרע שלא בזמנן מבזמנן,
לענין שלא מדעת.

הכנת המים לניסוך בחול

שנינו במשנה: כמעשהו של ניסוך המים בחול כך מעשהו בשבת. אלא שהיה ממלא בערב שבת חבית של זהב שאינה מקודשת. שאלה הגמרא מדוע הביאו בחבית שאינה מקודשת? וחשבה הגמרא להציע שאפילו בחבית מקודשת. והניחה הגמרא עתה שאין המים נפסלים ב"לינה", למרות שהונחו בכלי שרת, ולמרות שכל דבר המתקדש בקדושת כלי שרת נפסל בלינה.

וטעמו של דבר, מחמת אחד מהטעמים הבאים: או משום שאין כלי שרת מקדש את מה שהונח בו בקדושת הגוף אלא אם כן הוא הונח בו על דעת לקדשו. ולכן, אם יניחו את המים בכלי שרת בלא כונה לקדשם הם לא יתקדשו, וממילא לא יפסלו בלינה. או משום שאין כלי שרת מקדשים, אלא אם יש בדבר המתקדש את השיעור הראוי לקידוש, ולא יותר. וכאן היו ממלאים את החבית מים בשיעור הגדול משלושה לוגין, שהוא שיעור המים המתנסכים על גבי המזבח, ולכן לא קדשו המים.

שיטת זעירי המים כן היו מתקדשים, כי גם בכמות גדולה יתקדשו וגם שלא כיוון לקדש בה

על כך ענה זעירי לשלול את שני הטעמים הללו, א. אין שיעור למים, ואפשר לנסך יותר משלושה לוגים, ולכן מתקדשים המים אפילו אם יש בהם יותר משלושה לוגים. ב. וכלי שרת מקדשין גם שלא מדעת! ולכן, אי מייתי אם יביאום למים בחבית מקודשת, יתקדשו המים בקדושת הגוף, וכמו אימורי קרבן המתקדשים בקדושת הגוף כאשר שמים אותם בכלי שרת. ובהיותם קדושים קדושת הגוף - איפסילו להו בלינה, כשיעבור עליהם ליל שבת. ובבוקר יום השבת, בעת שצריך לנסך את המים, הם יהיו פסולים מלנסך אותם מחמת פסול "לינה".

חזקיה דן בטעמיו של זעירי, ומבאר למרות שחלוק על הטעם השני לא עשו זאת מחמת גזירה

חזקיה אמר: הדין הראשון, שאין שיעור למים, אכן מוכח ממשנתנו. כי אם היה שיעור למים, היה אפשר למלאות אותם בחבית מקודשת, בשיעור הגדול משלושה לוגים, והמים לא היו מתקדשים וממילא לא נפסלים בלינה.

אך את הדין השני, שכלי שרת מקדשין שלא מדעת, אין להוכיח ממשנתנו. כי אפשר לומר שכלי שרת אין מקדשין אלא מדעת. ואכן אין המים מתקדשים, היות ואינו חושב לקדשם, וממילא אינם נפסלים בלינה. ומה שלא שאבו את המים בחבית מקודשת זה מחמת גזירה, שמא יטעו אנשים, ויאמרו שהמים הללו שבחבית - לדעת נתקדשו. וכאשר יראו שמנסכים אותם על המזבח יבואו לכלל מכשול, שיחשבו כי אין פסול לינה נוהג בנסכים.

התוס' מקשים על דברי חזקיה מדבריו במסכת מנחות

התוס' מביאים קושיית סתירה חזקה מדבריו של חזקיה כאן, שכלי שרת אינם מקדשים אלא לדעת, ואילו במנחות כפי שאביי מעמיד את מחלוקת חזקיה ורבי יוחנן, שמחלוקתם היתה האם כלי שרת מקדשים לדעת או לא.

"איתמר: תודה ששחטה על שמונים חלות - חזקיה אמר: קדשו ארבעים מתוך שמונים (מה שראוי לתודה), ורבי יוחנן אמר: לא קדשו ארבעים מתוך שמונים (וממילא החלות העודפות גורמות לו שלא יצא ידי נדרו). אמר רבי זירא: הכל מודים, היכא דאמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים - קדשו, אל יקדשו ארבעים אלא אם כן יקדשו שמונים - לא קדשו, כי פליגי בסתמא, מר סבר (חזקיה): לאחריות קא מיכוין (שאם יאבדו אלו יביא את אלו), ומר סבר (רבי יוחנן): לקרבן גדול קא מיכוין (הוא רוצה את כל השמונים, ומאחר שהוא רוצה קורבן גדול, ומתקיים בו כל המוסיף גורע). אביי אמר: דכולי עלמא (לאחריות) קא מיכוין, ובכלי שרת מקדשין שלא מדעת קא מיפלגי, מר סבר (חזקיה): כלי שרת מקדשין שלא מדעת, ומר סבר: כלי שרת - אין מקדשין שלא מדעת."

התוס' מקשים כי גם יש קושיה על רבי יוחנן

מצד אחד, בהמשך הסוגיה במנחות לפי רב פפא, בלשון

הראשונה, שגם רבי יוחנן סובר כי כלי שרת מקדשים אף שלא מדעת. רב פפא אמר לפרש את מחלוקתם באופן אחר: דכולי עלמא לקרבן גדול קמכוין, ודכולי עלמא שאר כלי שרת מלבד סכין מקדשין את הראוי להם שלא מדעת; והכא בסכין דוקא קא מיפלגי: מר - חזקיה - סבר: אף סכין מקדשת כשאר כלי שרת את הראוי לה ואפילו שלא מדעת הבעלים. ומר - רבי יוחנן - סבר: סכין, כיון דלית ליה לסכין תוך [בית קיבול], ושאר כלי שרת אין מקדשין אלא מתוכן, אלא שחידוש הוא שחידשה תורה בסכין שתקדש אפילו שלא מתוכה, לכן אינה מקדשת כשאר כלי שרת את הראוי לה שלא מדעת.

ומצד שני, בתחילת מנחות מובאת דעתו של רבי יוחנן להיפך. אמר רבי יוחנן, זאת אומרת, כלי שרת אין מקדשין אלא אם נתן בהם מדעת לקדש, וכאן כיון שההחזרה לכלי לא היתה על דעת לקדש אין זה נחשב לקמץ וקידש.

עונים התוס׳ כי בציור בו מקדש ארבעים מתוך השמונים מדעת, הרי שאר החלות מתקדשות אף שלא מדעת. אבל גדר זה לא ניתן לאומרו על המים. כי הם לא מתקדשים מעבר לשיעור שלא מדעת.

התוס׳ מבארים שאין אנו אומרים פעמיים ב״כוח״, שעם היות שכלי השרת מקדשים אף שלא בזמנם, הרי גם שזה יהיה מחוץ לזמן וגם שלא מדעת - הרי שני דברים בבת אחת כבר לא אומרים.

◇