



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת סוכה - פרק המישי
פרק החליל

דף נ עמוד א - דף נו עמוד ב

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



הרב שגיב הלוי עמית
תמוז תשפ"ו, פתח תקוה



לע"נ



אהרון בן יצחק גונשרובסקי



לע"נ



אסתר בת יהודה הבש



שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

סדר נזיקין

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

סדר נשים

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

מסכת גיטין: פרק 1,2; פרק השולח 1.

מסכת קידושין: פרק 1,3-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

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.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת סוכה - פרק חמישי - החליל

הקדמה - עם ישראל בנוי על צמיחה דווקא מתוך המכה והכאב



מהמשיבר להולדה בפרט אצל בעלי התוספות

ערוך, ובכך מאחד את מנהגי אשכנז עם הפסיקה הספרדית ובונה את הבית היהודי המודרני.

ניתן לראות שזה גורל עמנו בעשר מאורעות מדהימים
חורבן הבית ← משנה: מחורבן פיזי לחוקה רוחנית.
שקיעת א"י ← גמרא: מיצירת מרכז מקומי למרחב אינטלקטואלי עולמי.
גזירות המואחידון ← רמב"ם: מהתפרקות הקהילה לסדר הלכתי ומחשבתי.

ניתוק בבל ואירופה ← רש"י: מבורות וחוסר הבנה ל"מפתח" לכל יהודי.

מסעות הצלב ← תוספות: מרדיפות פיזיות לחריפות שכלית ופלפול.

המגיפה השחורה ← המהרי"ל והמעבר למזרח: מחורבן המערב לבניית ה"מנהג" והמרכז בפולין.

גירוש ספרד ← האר"י הקדוש: משבר הגירוש לגילוי סודות התיקון והגאולה.

פרעות ת"ח ות"ט ← חסידות: מייאוש ועוני לחום הלב, שמחה ודבקות.

השכלה וחילון ← ישיבות ליטא: ממשבר הזהות ללמדנות מופשטת ותנועת המוסר.

השואה והמדינה ← הברור הסופי: מ"מבול של בלבול" וסטירה רוחנית - לציפייה דרוכה לגילוי התורה בטהרה וביאת המשיח. מאגרי המידע כדוגמת אוצר החוכמה, המבארים והמאספים.

לאחר שמנינו עשר מאורעות שברובם הולידו ספר משמעותי או סדרת ספרים, בהרחבה על צירי לידה מול הגאולה שבו. ונראה שדורנו כן זוכה בסופו של דבר לאסוף את האוצרות לבארסוף וגם כמות החיבורים היוצאת מדי שנה היא אדירה. ודווקא בדור כה נמוך, באה הטכנולוגיה, כי פעם להוציא ספר זה היה גם מפעל חיים, ודרש הוצאות כספיות מרובות. וכיום בקלילות רבה מדי שנה מתחדש עולם הספר הן בסדרות ספרים המבארים, והן בריבוי פרטים. לא בכדי אוצר החוכמה עבר את המאה וחמישים אלף ספרים, ויש מאגרים נוספים. אלא צריך לראות בכל משבר לא את הקושי שבו אלא להסתכל על העתיד, מה שכבר יוצא ממנו מכל משבר. וידיעת ההיסטוריה היא הרי מצווה בבחינת שאל אביך ויגדך.

המשיברים בזמן כתיבת התוספות היו עוצמתיים ביותר, אך הולידו צמיחה

כל צמיחת התוספות קמה בתקופה של משבר נוראי. לא בכדי משבר הוא מה שהולדת יושבת עליו. וכאן מסעות הצלב הראשון והפרעות האדירים הגיעו עד לרש"י, השבר: מסע הצלב הראשון (תתנ"ו). טבח נורא בקהילות עמק הריינוס. השבר הפיזי איים להחריב את עולם הישיבות של רש"י. הצמיחה: נכדי רש"י יוצרים את שיטת הפלפול. ככל שהעולם בחוץ הפך לאלים ומצומצם, הדינמיקה השכלית בתוך בית המדרש הפכה לסוערת וחדשנית יותר.

ואילו מסעות הצלב השני הגיעו וסיכנו את רבינו תם, וכן שריפת התלמוד מהויכוחים בפריז של המשומדים, שילוב של מלחמה הן בחומר והן ברוח. וכליאת המהר"ם מרוטנברג מאחורי בעלי התוספות סללו צמיחה אדירה. באופן שכל העולם מסביב היה תקוע בשפל של הדבר השחור, כאן צמחה תורה לתפארה. וניתן לראות זאת לאורך כל הדורות.

הצמיחה בזמן בעלי התוס' היתה ייחודית

ואם היות וכאן מובא בתמצית שזו גזירת וצמיחת העם, הרי הקפיצה המשמעותית שהיה בזמן בעלי התוס' היתה פשוט מיוחדת. וכך השבר של שריפת התלמוד בפריז הוליד את הצמיחה של הזיכרון והסיכום:

הלידה: כיוון שהספרים הפיזיים נעלמו, בעלי התוספות (ובראשם המהר"ם מרוטנברג שהיה שם) החלו לכתוב סיכומי הלכות ופסקים קצרים ומדויקים יותר.

התוצאה: הקינה "שאלי שרופה באש" שהפכה לחלק בלתי נפרד מלוח השנה היהודי, והתחזקות הלימוד ה"שיטתי" שאינו תלוי רק בטקסט שלפניך אלא בבנייה מחדש של הסוגיה בראש.

סיום תקופת בעלי התוס' יוצר מהלך חדש אשר רק בונה את פירוש התוס' בהעמקה

וגם לאחר התקופה יש משבר נוסף המוליד צמיחה שאף היא קשורה בתוספות. השבר: המגיפה השחורה וגירוש גרמניה/צרפת.

חיסול כמעט מוחלט של יהדות מערב אירופה. פליטים חסרי כל נודדים מזרחה לפולין "הריקה" מתורה.

הצמיחה: הקמת מרכזי התורה האדירים בלובלין וקרקא. הרמ"א (רבי משה איסרליש) כותב את ה"מפה" על השולחן

עשרת הלידות מתוך המשבר

1. משבר חורבן הבית ← לידת המשנה
 - ★ הצירים: אובדן המקדש והקרבת (סוף עולם ה"מעשה").
 - ★ הלידה: העברת השכינה לדפי הספר. התורה הופכת לבית הנייד של היהודי.
2. משבר שקיעת ארץ ישראל ← לידת הגמרא
 - ★ הצירים: גזירות רומי וביזנטיון שחנקו את הלימוד בארץ.
 - ★ הלידה: התלמוד הבבלי - מרחב שבו השכל היהודי יכול לבנות עולמות גם בגלות הכי חשוכה.
3. משבר גזירות המואחידון ← לידת הרמב"ם
 - ★ הצירים: רדיפות אסלאמיות קיצוניות ופיזור הקהילות.
 - ★ הלידה: "משנה תורה" - היד החזקה שסידרה את כל הבלבול ההלכתי למבנה אחד יצוק.
4. משבר ניתוק מרכזי התורה ← לידת רש"י
 - ★ הצירים: יהדות אירופה הצעירה עומדת מול גמרא חתומה ללא מורה.
 - ★ הלידה: ה"מפתח" לכל יהודי. רש"י הופך את התורה לשווה לכל נפש.
5. משבר מסעי הצלב (תתנ"ו) ← לידת התוספות
 - ★ הצירים: טבח פיזי נורא בקהילות הריינוס.
 - ★ הלידה: יצירת הדינמיקה השכלית. ככל שסגרו את היהודי בגטו, השכל שלו פרץ גבולות בפלפול.
6. משבר המגיפה השחורה ← לידת מרכז פולין והמהרי"ל
 - ★ הצירים: השמדת קהילות מערב אירופה.
 - ★ הלידה: בניית ה"מנהג" האשכנזי. הזיכרון הופך לחומה בצורה ששומרת על הניצולים.
7. משבר גירוש ספרד ← לידת האר"י הקדוש
 - ★ הצירים: העקירה הגדולה ביותר של העת החדשה.
 - ★ הלידה: תורת הסוד שנתנה משמעות קוסמית לסבל והבטיחה שהתיקון בדרך.
8. משבר ת"ח ות"ט ושבתי צבי ← לידת החסידות
 - ★ הצירים: טבח המוני ואחריו אכזבה מרה ממשיח שקר.
 - ★ הלידה: הבעש"ט מחזיר את החיות והשמחה. הלידה של "הלב היהודי" מתוך הייאוש.
9. משבר ההשכלה (וולוז'ין) ← לידת עולם הישיבות ותנועת המוסר
 - ★ הצירים: פיתוי החוץ והניסיון לשנות את טהרת הלימוד.
 - ★ הלידה: הקמת מבצרי התורה העצמאיים ובניית ה"אדם" דרך המוסר.
10. משבר השואה והמדינה ← לידת הבירור האחרון
 - ★ הצירים: חורבן פיזי מוחלט ואחריו "סטירה" רוחנית של חילון ובלבול ערכים.
 - ★ הלידה: "קולעים בול". ההבנה שאין על מי להישען אלא על אבינו שבשמיים, מתוך אחדות אמת.

אלא שיש לחלק זאת מדברים שנכפו עלינו ודברים שאנו צריכים לתקן

חלק א': 10 משברים שנכפו עלינו (לידות של חסד והישרדות)

- בכל אלו, השבר הגיע מבחוץ והוליד "תרופה למכה" כדי לשמר את הגחלת.
1. חורבן בית שני: הרומאים החריבו ← המשנה: נולדה הריבונות הרוחנית.
2. גזירות אדריאנוס: ניסיון למחוק את התורה ← הגמרא: נולד ים התלמוד הנייד.
3. עליית האסלאם הקנאי (המואחידון): גירוש ופרעות ← הרמב"ם: נולד הסדר וההיגיון ההלכתי.
4. ניתוק מרכז בבל מאירופה: הגלות התרחבה ← רש"י: נולדה הנגישות לכל יהודי.
5. מסעות הצלב (תתנ"ו): טבח בקהילות הריינוס ← התוספות: נולדה חריפות השכל והפלפול.
6. המגיפה השחורה: השמדת קהילות המערב ← המהרי"ל: נולדה חומת ה"מנהג" האשכנזי.

7. גירוש ספרד: עקירה המונית ← האר"י הקדוש: נולדה קבלת צפת וסודות התיקון.
8. פרעות ת"ח ות"ט: טבח חמלניצקי ← תנועת המוסר והשיקום: נולדה בבואה של עבודת המידות.
9. גזירות הקנטוניסטים: גיוס ילדים לשמר ← האחדות: נולדה הערבות ההדדית בין חוגים.
10. השואה: חורבן יהדות אירופה ← שיקום עולם התורה: נולדה "חברת הלומדים" המודרנית.

חלק ב': 10 משברים שקלקלנו (לידות של תיקון ובחירה)

- בכל אלו, השבר הגיע מבפנים - מהתנהגותנו - והוליד צמיחה מתוך בירור ותשובה.
1. מכירת יוסף: שנאת אחים ← הגלות במצרים: הולידה את כור ההיתוך לעם אחד.
 2. חטא העגל: איבוד סבלנות ואמונה ← לוחות שניים ומשכן: הולידו את האפשרות לתשובה ושכינה בתוך חומר.
 3. מחלוקת קורח: ערעור על הסמכות ← התבצרות התורה: הולידה את ההבנה שאין תורה ללא שלשלת הקבלה.
 4. שנאת חנם בבית שני: פירוד פנימי ← גלות אדום הארוכה: הולידה את הצורך בבניית אהבת ישראל כתיקון יסודי.
 5. התייוונות: התבוללות מרצון בערכי יוון ← נס חנוכה: נולדה הגבורה המכבית וטהרת השמן (פנימיות התורה).
 6. משבר שבתי צבי: משיחיות שקר ורדיפה אחרי דמיון ← החסידות: נולדה האמונה הטהורה והפשוטה בנשמה (הבעש"ט).
 7. פירוד החסידים והמתנגדים: חרמות וביזוי תלמידי חכמים ← האחדות מול השלטון: נולדה ההבנה ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים".
 8. תנועת ההשכלה: עזיבת התורה לטובת מדעים חיצוניים ← ישיבות ליטא: נולדה העצמאות האינטלקטואלית של "טהרת הקודש".
 9. הבושה והפירוד בדורנו (הגיוס): "מכירת" חוג אחד על ידי אחר ← מכת בכורות לבלבול: הלידה של "כולם תחת האלונקה" באחדות אחת.
 10. "מבול של בלבול" (הסטירה של המדינה): טשטוש בין חול לקודש ← הגאולה האמיתית והשלמה: לידת גילוי התורה בטהרתה - קולעים בול למטרה.



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת סוכה פרק החליל

[דף נ עמוד א]

החליל -

הא דלא קתני,

כיצד יום טוב שחל להיות בשבת,

חליל ששה ובשאר כל הימים חמשה,

כדלעיל בפרק לולב (דף מב:),

משום דבעי למיסמך ולמימר חליל של בית השואבה,

דדייק מינה בגמרא,

האי - הוא דלא דחי, הא דקרבן - דחי.

גדרו של החליל בשמחת בית השואבה

המשנה מבארת את הימים המותרים בחליל, ושאינו דוחה לא שבת ולא יום טוב. החליל פעמים שמחללים בו חמשה ימים בחג הסוכות, ופעמים ששה ימים. וזהו החליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת, ולא את יום טוב, כיון שהחילול שמחללים בו אינו מכלל עבודה אלא הוא לשמחת בית השואבה, שאינה שירה על הקרבן. ולכן, אם חל יום טוב הראשון ביום חול, מחללים בו רק חמשה ימים, כי אין מחללים בו לא ביום טוב ולא בשבת חול המועד. ואם חל יום טוב בשבת, מחללים בו ששה ימים.

התוס' משווים את שינוי הלשון למשנה אחרת

במשנה בפרק לולב וערבה נאמר על החליל "החליל - חמשה וששה". ועוד המשנה שם מפרטת לגבי לולב, אך לא לגבי חליל. ועונים התוס', שכאן הוא רוצה לסמוך זאת ולפרט שמדובר בחליל של בית השואבה, שיש לצמצם ולומר, כי רק הוא שאינו דוחה, אבל עצם הקורבן אינו נדחה.

שאינו דוחה לא את יום טוב ולא את השבת

-

אף על גב דחליל אינו אסור,

אלא משום שמא יתקן כלי שיר,

כמו לא מספקין ולא מטפחין,

דפרק משילין (ביצה דף לו:),

וקיי"ל דאין שבות במקדש,

בית השואבה - שאני,

כדאמרין בגמרא, דאינה אלא משום שמחה יתירה.

גדרו של איסור החליל

מצד אחד המשנה אומרת מפורשות כי "החליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב". ומעירים התוס', שכאורה אין איסורו כה חמור. שהרי כל איסור השבות שנאמר במסכת ביצה לגבי "ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין - גזרה שמא יתקן כלי שיר." אלא שלפי זה, מאחר ואין שבות במקדש, לכאורה היה מותר, שהרי כל

איסורו של החליל אינו הנגינה אלא משום גזירה שמא יתקן כלי שיר. ומבארים התוס' כי הטעם לאוסרו הוא שאינו חלק של עבודת המקדש, אלא רק כשמחה יתירה, שאין בכוחה לדחות. אבל חליל דקרבן - יש דעה שדוחה שבת ויום טוב לפי שהוא בכלל עבודה של הקרבן.

[דף נ עמוד ב]

חד תני שואבה -

בירושלמי מפרש,

שמשם שואבים רוח הקודש,

שהשכינה שורה מתוך שמחה,

דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה',

ומייתי עובדא דיונה בן אמיתי,

שהיה מעולי רגלים,

ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שכינה.

הטעם ללשון של שמחת בית השואבה

בגמרא מבואר לא רק שהאומר שמחת בית השואבה אינו טעם לא נכון, ולא משתבש, אלא שיש בו טעם חיובי. דכתיב [ישעיהו יב] "ושאבתם מים בששון". ועל שם שאיבת המים נקראת השמחה.

התוס' מביאים טעם חדש לשואבה, מלשון ששואבים

את רוחה הקודש מהשמחה

ואילו התוס' מוסיפים בשמו של הירושלמי טעם נוסף. א"ר יהושע בן לוי, למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם (ישעיהו יב) ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה. ובהמשך מבארים כיצד יונה בן אמיתי קיבל נבואתו בבית המקדש, בשמחת בית השואבה.

א"ר יונה, יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה, ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש שילך לנינוה ומשם ברח ליפו ולמדרך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח. מ"ט היכן הדבר מרומז שהשכינה שורה מתוך שמחה? שנאמר (מלכים ב, ג) והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים. א"ר בנמינ בר לוי, והיה כנגן המנגן אין פתיב כאן, אלא והיה כנגן המנגן כאשר הכינור ניגן (מלכים ב, ג, טו) ואז ותהי עליו רוח אלהים על דוד המלך.

וחד תני חשובה -

בריש מסכת ע"ז (דף ב. ושם),

גבי עידיהן ואדיהן,

מפרש טעמא מאן דתני אדיהן,

מ"ט לא תני עידיהן,

ובשמעתין - לא דייק הכי,

ולא בדוכתי טובא,

בריש כיצד מעברין (עירובין דף נג.) מעברין ומאברין,

ורב יוסף דהכא איתותב מברייטא.

וצ"ל דמתניתין דערכין ודעירובין,
הוה מוקי להו רב יוסף כרבי יוסי בר יהודה.

ומיהו אכתי קשה,
דבסוף תמיד נשחט (פסחים סה.),
משמע דמילתא דפשיטא היא,
דאין שבות במקדש,
ואפי' ר' נתן דמחמיר התם,
מודה דשבות צריכא התירו.

ועוד,
תנן בפירקין (דף נג:),
גבי תקיעות של מקדש,
דבכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות,
ואפילו בשבת,
כדדייק בגמרא דבכל יום תנן,
ולא אשתמיט דפליג שום תנא,
ואין לומר דהנהו תקיעות דאורייתא,
דהא (דקתני) שלש לפתיחת שערים,
ותקיעות נמי שלש כדי להבטיל העם ממלאכה,
דוחות י"ט שחל להיות בערב שבת,
כדתנן פרק קמא דחולין (דף כו:),
י"ט שחל להיות בערב שבת תוקעין ולא מבדילין,
שהיו משנין בהם במקצת,
כדמפרש התם טעמא בגמרא,
וכל הני דהתם דרבנן,
ולא גזור במקדש,
ובמילוי המים דכתיב ושאתם מים בששון - גזור.

וי"ל,

דלפי שהיה שם רוב כלי שיר,
חלילים כנורות מצלתים נבלים,
שצריכים לתקן תדיר,
גזור בהו טפי מהנך,
דסגי בשופר דלא בעי תיקון,

ואגב דגזור בהו,
גזור נמי שלא יתקעו למילוי המים בי"ט,
כדמוכח בפירקין (דף נד:),
דפריך אי הכי ערב שבת שבתוך החג,
נמי לא ליחשביה זימנין דלא אשכחן,
כגון דחל יום טוב ראשון של חג בע"ש,
כלומר דבצרי להו תקיעות,
משום דלא תקעי למילוי המים,
והיינו טעמא כדפרישנא,
לפי שרגילין בהו,
להרבות בשאר כלי שיר בלא מספר,

ובפרק הגזול בתרא (ב"ק קטז:), גבי מסיקין ומציקין,
ובריש פרק שני דיבמות (דף יז. ושם),
גבי ראשונה ושניה,
וכן בפרק משילין (ביצה דף לה:).

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים כיצד לקרוא לשמחת בית השואבה

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים כיצד ראוי לקרוא לשמחת בית השואבה ונותנת טעם חיובי לכל אחד מהם. איתמר, רב יהודה ורב עינא נחלקו בגירסת המשנה, בענין שמחת בית השואבה: חד תני: שמחת בית השואבה. וחד תני: שמחת בית החשובה. אמר מר זוטרא: מאן דתני "שואבה" לא משתבש, וגם מאן דתני "חשובה" לא משתבש. מאן דתני "שואבה" לא משתבש - דכתיב [ישעיהו יב] "ושאתם מים בששון". ועל שם שאיבת המים נקראת השמחה. ומאן דתני "חשובה" לא משתבש - דאמר רב נחמן: מצוה חשובה היא, ובאה על ידי יצירת השיתין מתחת למקום המזבח עוד מששת ימי בראשית כדי לקבל את הנסכין.

הסגנון שיש להביא במחלוקת על השמות, רק ביאור או גם טעם למה לא בחר אחרת

מאחר וכאן רק הביאו את הביאור החיובי לכל אמורא מדוע בחר בגירסתו. התוס' מביאים מחלוקות נוספות בלשון שחלקם שואלים לא רק פירוש חיובי לכל דעה, אלא מדוע לא בחר באפשרות השניה. וכפי שיש פעמים רבות שכל דעה מאומתת כנגד הדעה השניה. אלא מאחר וכאן רק מדובר בלשוניות, הרי כמו כאן לא נדרשים לעמת אותם, אלא די לנו להביא סיוע לכל אחד מה טעמו. ושאיין זו גירסא משובשת.

ורבנן סברי עיקר שירה בפה -

תימה,
דבפרק המוצא תפילין (עירובין קב:),
תנן קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה,
ואיכא תנא בגמרא,
דאמר **לא היה קושרה אלא עונבה;**
ועד כאן **לא פליגי אלא בתיקון כלי,**
אי דחי שבת משום מכשירי קרבן,
אבל שיר עצמו - לכ"ע דחי.

ותנן נמי פרק שני דערכין (דף י.),
בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח,
בשחיתת פסח ראשון ובפסח שני,
ובי"ט הראשון של פסח ובי"ט של עצרת,
ושמנה ימי החג,

אלמא דחי שבת וי"ט,
דא"א לשמנת ימי החג בלא שבת.

ולרב ירמיה בר אבא,
דמסיק בשמעתין בשיר של שואבה פליגי,
אבל שיר של קרבן לכ"ע דחי - ניחא,

הדיוק מהמשנה בערכין שלפי מספר הימים שהחליל מכה, בהכרח דוחה שבת

במשנה בערכין מובא, כי החליל מנגן בכל שמונת ימי חג הסוכות, ובהכרח שהיה שבת באמצע. "ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח: בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת, ובשמונת ימי החג." כי בכל יום שגומרים את כל ההלל, החליל בהכרח מנגן. ומכאן ההוכחה שדוחה גם שבת וגם יום טוב.

מבארים התוס' כיצד יפרשו זאת רב יוסף ורב ירמיה בר אבא. ורב יוסף דהכא איתותב מברייטא ואמאי לא אותביה מהנך מתני', וי"ל דמתני' - ליכא לאותובי ליה, דהוה מוקי להו כר' יוסי ב"ר יהודה. שהרי שנינו בברייטא בתחילת הפרק "תנו רבנן: החליל דוחה את השבת, דברי רבי יוסי בר יהודה, וחכמים אומרים: אף יום טוב אינו דוחה."

ולגבי רב יוסף שהוקשה עליו מהברייטא. פירוש, ולמה לא איתותב ממתניתין. ואע"ג שלפי האמת לא איתותב מהברייטא, דלקמן דאמרין פליגי בשיר של שואבה וד"ה לקרבן, אלא דמתניתין דהכא איתותב מדיוקא, "זהו דאינו דוחה, אבל דקרבן - דוחה" וי"ל, כיון דאי לאו ברייתא, דאית ליה לרבי יוסי ברבי יהודה, בשיר של שואבה דדוחה, הוי מצינן לאוקמי מתני' שפיר כריוסי ברבי יהודה, כדאמרין לקמן, ולא הוי איתותב רב יוסף כלל ממתניתין, ושפיר קאמרי דמברייטא איתותב נמי בהך מילתא.

אלא שעיקר התמיהה היא מעירובין, ששם אין כל תנא החלוק.

הקושיה ממסכת פסחים לגבי שבות המקדש

מובא בפסחים. שנינו במשנה: כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. אלא שהכהנים מדיחים את העזרה [בשבת] שלא ברצון חכמים. דייקה על כך הגמרא: שלא ברצון מאן? מי הם החכמים שלא היה לרצונם שהדיחו את העזרה בשבת? אמר רב חסדא: שלא ברצון רבי אליעזר היא. שרבי אליעזר סובר שהמכבד קרקע בשבת חייב חטאת. ולכן אף במקדש, כיון שכבר נעשה צורך גבוה, אסור להדיח, כיון שהוא מעשה הדומה לכיבוד הקרקע. דאי רבנן, שאם תאמר שרבנן שחולקין על רבי אליעזר בכיבוד קרקע הם חכמים שבמשנתנו, הא אמרי שבות הוא הרי הם סוברים שהמדיח קרקע אסור מדרבנן משום "שבות".

בהמשך מביאה הגמרא את מחלוקת חכמים ורבי אליעזר, הדחת העזרה בשבת לדברי רבי אליעזר אסורה מדאורייתא, מפני שמשוה גומות [ואף על פי שרצפת העזרה היתה משיש היו גומות בין רובד לרובד]. אבל לרבנן, הדחת קרקע - אסורה רק משום שבות מדרבנן, כמו כיבוד הבית, ולא גזרו שבות במקדש. אלא שמבאר הגמרא משמו של רב אשי, שניתן עדיין לומר, שאפילו לדעת חכמים יש איסור. רב אשי אמר: אפילו תימא [תאמר] שהכהנים היו מדיחין את העזרה שלא ברצון חכמים שנחלקו על רבי אליעזר, שהם סוברים שהדחת אסורה משום שבות, אף על פי כן לא התירוה בשבת. ומשנתנו רבי נתן היא. דתניא: רבי נתן אומר: שבות צריכה - שיש צורך לעבור עליה בשביל עבודת הקרבנות - התירו. שבות שאינה צריכה לעבודת הקרבנות - לא התירו. ולכן הדחת העזרה אסורה, משום שאין זה לצורך עבודת הקרבנות.

כדתנן בפירקין (דף נא:), גזרו שלא יתקעו כלל.

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים לגבי דחיית החליל את השבת

הגמרא מביאה את מחלוקתם של התנאים רבי יוסי בר יהודה ורבנן, ולאחר מכן יש גם מחלוקת אמוראים לפרש זאת בין רב יוסף ורב ירמיה בר אבא. ומאחר והתוס' יתייחסו בהמשך לשתי המחלוקות, ראוי להביאם תחילה.

תנו רבנן: החליל דוחה את השבת, דברי רבי יוסי בר יהודה. וחכמים אומרים: אף את יום טוב אינו דוחה. אמר רב יוסף: כל המחלוקת היא רק בשיר של קרבן, שהיו מחללים הלויים בחליל בשעת ניסוך היין של קרבן ציבור. דרבי יוסי סבר: עיקר מצות שירה של הלויים על הקרבן היא בצירוף נגינת כלי. ולכן הנגינה בחליל על הקרבן בכלל עבודה של הקרבן היא נחשבת. ולכן היא דוחה את השבת כמו שעבודת קרבן ציבור דוחה את השבת. ואילו רבנן סברי: עיקר שירה היא בפה, ואילו הנגינה בכלי המצטרפת אליה לאו בכלל עבודה היא. ולכן היא אינה דוחה את השבת. אבל שיר של שואבה - דברי הכל שמחה היא ואינה עבודה, ולכן הנגינה בכלי בשעת שמחת בית השואבה אינה דוחה את השבת.

ובהמשך מובאת הדעה השניה. ורבי ירמיה בר אבא אמר: מחלוקת אם החליל דוחה את השבת היא רק בשיר של שואבה ששרו כל הלילה על המעלות, שאינו עבודת הקרבן אלא רק כדי להרבות את השמחה. דרבי יוסי בר יהודה סבר: שמחה יתירה של שואבה נמי דוחה את השבת. היות והנגינה בחליל אינה מלאכה מן התורה אלא רק איסור שבות מדרבנן, והוא נדחה מפני מצות השמחה.

ורבנן סברי: "שמחה יתירה" אינה דוחה את השבת, אפילו לא איסור שבות מדרבנן. אבל בשיר של קרבן, שעיקרו בכלי - דברי הכל עבודה היא, ודוחה את השבת.

הסוגיה במסכת עירובין לגבי קשירת נימה של כינור שנפסקה בשבת

המשנה מתירה לקשור נימא במקדש בלבד, מאחר ונקרעה בשבת. שהיו הלויים מנגנים בכינור במקדש בשעת הקרבת הקרבנות, ואם נפסקה נימא מהכינור מותר לקשור אותה בשבת, ואפילו בקשר של קיימא, שאסור מדאורייתא. כי לדעת תנא דמתניתין מכשירי מצוה שאי אפשר לעשותם מערב שבת, כגון הכא, שנפסקה הנימא היום - דוחין את השבת.

בהמשך הובאה ברייתא חולקת. נימת כינור שנפסקה במקדש - לא היה קושרה אלא עונבה, שהיה עושה קשר עניבה בלבד, שאינו אסור בשבת. וקשיא אמתניתין שמתירה אפילו לקשור את הנימא! והגמרא מבארת, כי יש כאן מחלוקת, הא - רבי שמעון, הא - רבנן. מצינו שנחלקו בזה רבי שמעון ורבנן. דלרבי שמעון מותר רק עניבה, ולרבנן מותר אף קשירה.

ומדייקים התוס' שכל הויכוח הוא רק על מעשה התיקון, אבל על עצם יכולת השיר, לא נחלקו, ומותר לכולם. והתוס' מבארים כי ניתן לבאר זאת כמו רבי ירמיה בר אבא, ורב יוסף יעמיד את המשנה בעירובין כמו רבי יוסי בר יהודה, הסובר כי החליל דוחה את השבת.

וי"ל,

דהא מפרש טעם, משום דאין שבות במקדש.

ובירושלמי פריך,

ומשני,

רישא - רבי יוסי בר' יהודה היא.

**הדיון האם עיקר שירה הוא בכלי או בפה גזוז
התייחסות לנגינה בשבת**

שנינו בברייתא מחלוקת חכמים ורבי יוסי ברבי יהודה, האם החליל דוחה את השבת? תנו רבנן: החליל דוחה את השבת, דברי רבי יוסי בר יהודה. וחכמים אומרים: אף את יום טוב אינו דוחה. אמר רב יוסף: כל המחלוקת היא רק בשיר של קרבן, שהיו מחללים הלויים בחליל בשעת ניסוך היין של קרבן ציבור. דרבי יוסי סבר: עיקר מצות שירה של הלויים על הקרבן היא בצירוף נגינת כלי. ולכן הנגינה בחליל על הקרבן בכלל עבודה של הקרבן היא נחשבת. ולכן היא דוחה את השבת כמו שעבודת קרבן ציבור דוחה את השבת. ואילו רבנן סברי: עיקר שירה היא בפה, ואילו הנגינה בכלי המצטרפת אליה לא בכלל עבודה היא. ולכן היא אינה דוחה את השבת.

ובהמשך מובאת דעה אחרת. ורבי ירמיה בר אבא אמר: מחלוקת אם החליל דוחה את השבת היא רק בשיר של שואבה ששרו כל הלילה על המעלות, שאינו עבודת הקרבן אלא רק כדי להרבות את השמחה. דרבי יוסי בר יהודה סבר: שמחה יתירה של שואבה נמי דוחה את השבת. היות והנגינה בחליל אינה מלאכה מן התורה אלא רק איסור שבות מדרבנן, והוא נדחה מפני מצות השמחה. ורבנן סברי: "שמחה יתירה" אינה דוחה את השבת, אפילו לא איסור שבות מדרבנן. אבל בשיר של קרבן, שעיקרו בכלי - דברי הכל עבודה היא, ודוחה את השבת.

הגמרא דנה לגבי הדיון האם עיקר שירה הינה בכלי או בפה

הגמרא בסוכה מביאה משמו של רב פפא, שמנסה לפשוט את השאלה האם עיקר שירה, אם הוא בפה או בכלי - כתנאי. מחלוקת תנאים הוא. מאי לאו, בהא קא מיפלגי רבי מאיר ורבי חנינא בן אנטיגנוס: דמאן דאמר [רבי מאיר] עבדים היו, קסבר שעיקר שירה הוא בפה, והלויים שוררו בפה, והעבדים נגנו בכלי. ומאן דאמר [רבי חנינא בן אנטיגנוס] לויים היו, קסבר שעיקר שירה הוא בכלי.

**התוס' דנים על שני המהלכים, ושלא ניתן לפשוט
מהגמרא בערכין לגמרא בסוכה**

המשנה בערכין מביאה מחלוקת תנאים משולשת מי היה מנגן בחליל. ועבדי כהנים היו אותם המנגנים בחליל, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: ממשפחת בית פגרים ובית ציפרא וממקום ששמו עימעום. שישראלים מיוחסים היו ומשום כן היו משיאים בנותיהן לכהונה. רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: לויים היו המזמרים בחליל. אלא שמאחר ונאמר כי החליל היה מנגן שנים עשר יום בשנה, ומביאים גם את שמונת ימי חג הסוכות, הרי בהכרח ששבת תהיה ביניהם. וחייבים אנו לומר כי השירה בכלי היא הגורמת לכך שניתן לנגן בשבת.

ומכאן מדייקים התוס', שמאחר ויש כאן שבות הנצרכת לנגינה, הרי בכך אפילו רבי נתן המחמיר, יודה שבכזאת שבות כן התירו במקדש, וממילא כן ניתן לנגן אף בשבת ויום טוב. שהוא בגדר של שבות לצורך אותו כן התירו חכמים. וקשה על רב יוסף, אפילו אם יש תנא שסובר עיקר שירה בפה, הרי נגינה אינה אלא שבות, ושבות כזאת שהיא לצורך - מותר במקדש.

**התוס' מסיימים את קושייתם על רב יוסף, מנגינה
עצמה שלא אסרה במקדש**

הקושיא היא מגמר הפרק בו נאמר שהיו תוקעים בכל יום כולל שבת עשרים ואחת תקיעות. ודוחים נסיון לומר שהתקיעות הללו היו מהתורה ואילו כאן מדרבנן, מאחר ששלוש תקיעות המנויות מבין 21 התקיעות היו לשלוש תקיעות לפתיחת שערים שאינם מן התורה. וגם הם לא נאסרו ביום טוב.

תוס' מסיימים את קושייתם, ומכאן יש להקשות איך אומר רב יוסף שהסובר עיקר שירה בפה אוסר נגינה בשבת וי"ט של החג?

תוס' מוסיפים עוד קושיא, אין לפתיחת השערים והודעה לציבור ששבת מתקרבת רמז במקרא, ולמרות זאת אין אדם האוסר את תקיעותיהם בשבת או יו"ט, ואילו מילוי המים בחג, שיש רמז במקרא בישעיה, ושבתם מים בששון, ובכל זאת רב יוסף סובר שרבנן אסרו את התקיעות.

**תוס' מתרצים מהי דעתו של רב יוסף, ומדוע כאן היה
כן מקום בכל זאת לגזור**

רב יוסף ישיב, שאין להקשות מתקיעת שופר על נגינה בכלי שיר בחג, כי ב'שמחה' נגנו בזמן השירה בכלים מכל הסוגים, כולל אלו שזקוקים לתיקונים לעתים תכופות, ולכן אסרו לנגן בכל סוג של כלי בשבת ויו"ט, אף שאינו טעון תיקון. ובזאת מתורצת הקושיא על רב יוסף.

ולגבי הקושיא למה אסרו את התקיעות במילוי המים? י"ל שבמסגרת האיסור על כלי שיר בשבת ויו"ט בחג, כללו גם התקיעות במילוי מים ביו"ט, משא"כ בכל השנה בפתיחת השערים, ותקיעות בערב שבת, שתקעו רק בשופר לא ראו חז"ל צורך לאסרן. ונמצא שיש לצרף תירוץ אחר שכל זה הוא רק עבור שמחה יתירה, ובכך הוא פחות חובה. ולכן מאחר ויש את שתי הסיבות, יכלו לגזור בגלל ריבוי הכלים, כי כל הנגינה הוא מחמת ריבוי הכלים.

[דף נא עמוד א]

כתנאי עבדי כהנים היו -

משנה היא פרק שני דערכין (דף י.).

ותימה,

דהא - מסקינ דכ"ע עיקר שירה בפה,

והתם - קתני רישא,

דחליל מכה בשמונה ימי החג,

ואי אפשר בלא שבת.

דגרס, והכא - במעלין מדוכן למעשרות וליוחסין קמיפלגי, ומיהו,

גם לפי מה שפירשתי שם יש לישבו.

משמעות מחלוקת התנאים בערכין לגבי זהותם של הנגנים בבית המקדש

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים משולשת מי היו הנגנים, ומבארת כי מחלוקתם אינה קשורה לדיון האם עיקר שירה בפיה או בכלי, אלא שהחילוק בין שלשת התנאים הוא רק בסיפור המעשה, מי היו המנגנים בכלי, ולא בהלכה מי ראוי לנגן. ומתוך כך מבארים כי אכן יש למחלוקת משמעות הלכתית, אלא שהיא בנושא האם מי שעומד במקדש על הדוכן עם הלויים, ומנגן בכלי, ראוי להחשיבו כישראל מיוחד, שאינו צריך בדיקה כדי להשיאו למיוחדות, וכן האם ראוי לתת לו מעשר ראשון בתורת לוי.

התוס' מביאים את שיטת רש"י שהמחלוקת הינה עד כמה ניתן לסמוך על הדוכן ולהעלות ממנו

מבארים התוס' כי לשיטת רש"י מאחר וידוע היה החשש שמי שיעמוד בדוכן לנגן הוא לוי, הרי זאת היתה הסיבה למנוע מעבדים לנגן במקדש. דתנן במסכת ערכין: המנגנים, אוחזי כלי השיר, בשעת השירה על הקרבן - עבדי כהנים היו, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: ישראלים, מאנשי משפחת "בית הפגרים" ומאנשי משפחת "בית צפריא" [כך היו קרויים] הם שהיו אוחזים בכלי השיר. אותן משפחות מאמאום [שם מקום] היו. והיו משפחות ישראליות מיוחדות, ללא פגם של ממזרות או חללות, ומפני יחוסם היו משיאין את בנותיהם [או אלמנותיהם] לכהונה. רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: אותם אוחזי כלי השיר - לויים היו. ורק הם ראויים לשירה בכלי, ולא ישראלים. כלומר, החשש הוא העיקר, והוא הגורם לקביעה מי ראוי יהיה לנגן.

התוס' חולקים על כך שזאת לא משמעות הלשון

הביטוי שהובא הכי הווה המעשה, משמעו שמאחר וזאת היתה המציאות, הרי עלינו להתחשב במציאות. כי אנו לוקחים לנגן בבית המקדש רק את המוכשרים ביותר, ואפילו היו עבדים. כי בשעה שהעבדים היו המוכשרים ביותר לנגינה, העמידו אותם לנגן, ומבלי לבדוק את הייחוס.

והדברים התבארו בתוס' הרא"ש, המציג כיצד יש לפרש, וכיצד אין לפרש: "מאן דאמר לויים היו - קסבר מעלין מדוכן בין ליוחסין בין למעשרות, פירוש, חיישינן דילמא אתי להעלות מדוכן בין ליוחסין בין למעשרות, הילכך - לא היו מניחים לעמוד לדוכן כי אם לויים, ומר סבר - לא חיישינן, ואין לפרש, דמר סבר שהדין הוא כך שמעלין מן הדוכן ליוחסין ולמעשרות, ומר סבר אין מעלין, דמה פלוגתא שייך בזה? יאמרו דאין מעלין, ויעמדו עבדים על הדוכן."

התוס' מביאים התייחסות מהגמרא בערכין

הגמרא בערכין כן תולה את מחלוקת התנאים בדיון להעלות מהדוכן, ומשמע שאין זה שסתם היה המעשה כך, וזה לשון הגמרא שם: "והכא - במעלין מדוכן ליוחסין ולמעשרות קמיפלגי, מ"ד עבדים היו, קסבר: אין מעלין מדוכן

וקושיית התוס' שבאותה המשנה מצד אחד הכל סוברים כי עיקר שירה בפיה, ומצד שני באותה המשנה נאמר כי נגנו בכלי בשבת.

ועונים על כך התוס', שניתן לומר כי הגמרא הולכת לפי רבי ירמיה בר אבא, שעיקר שירה היא בפיה, ואעפ"כ לא אסרו את הכלים בשבת, מאחר ואין שבות במקדש. ובירושלמי מובא כי משנתנו הינה בשיטת רבי יוסי ברבי יהודה.

ושואל, ממה שאמר במשנה שהחליל הזה אינו דוחה שבת הא ש'ל קרבן החליל שהיו מחללים בו בשעה שהקריבו קרבן דוחה שבת. מתני' דר' יוסי בי ר' יהודה. דתני, חליל ש'ל קרבן דוחה את השבת, דברי ר' יוסי בי ר' יהודה. וחכ"א אינו דוחה לא את השבת ולא את י"ט.

בליקוטי הלכות בובח תודה העיר, דבירושלמי (פ"ה ה"א) מיייתי להדיא ברייתא דפליגי ר' יוסי בר' יהודה ורבנן בשיר של קרבן, ולכך העמיד הירושלמי מתניתין דערכין בר' יוסי בר' יהודה דוקא. אבל תלמודא דילן לא גריס הכי בברייתא הלכך מסקינן דלא פליגי בשיר של קרבן.

מעלין מדוכן -

ראוהו עומד על הדוכן עם הלויים,

אין צריך לבדוק אחריו,

לא להשיאו מיוחדות וליתן לו מעשר ראשון,

דודאי לוי הוא,

שמפני דבר זה לא הרגילו עבדים לעמוד שם,

כך פירש בקונטרס.

משמע שרוצה לומר,

דפליגי בהכי,

דמר סבר - אין להעמיד עבדים לדוכן,

דחיישינן, שמא יעלו ליוחסין ולמעשר,

ומר סבר - לא חיישינן למעשר,

אבל חיישינן ליוחסין,

ומר סבר - אף ליוחסין לא חיישינן.

ואין הלשון משמע כן,

דקאמר,

והכא - בהא קא מיפלגי,

מר סבר - הכי הוה מעשה,

ומר סבר - הכי הוה מעשה,

משמע,

שהמעשר אין תלוי בהעלאה,

אלא העלאה תלויה במעשר,

דמר סבר - הכי הוה מעשה,

שהלויים היו בקיאים בכלי שיר,

ומר סבר,

עבדים היו בקיאים יותר מן הכל והעמידום.

ומיהו,

פרק שני דערכין (דף יא. ושם),

משמע כפירש הקונטרס,

כלי דויד מלך ישראל" - לבסומי להנעים ולהשביח קלא, את קול השירה בפה.

ושוב מקשים לדעה ההפוכה: ואידך [הסובר שעיקר שירה בכלי] נמי, הא כתיב "ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים", ולא הוזכר בו כלל כלי שירה? ועונים על כך ומתרצים: הכי קאמר: משוררים דומיא דמחצצרים. מה "מחצצרים" תוקעים בכלי - אף "משוררים" מנגנים בכלי.

התוס' מביאים את פירוש הקונטרס על המקשה לדעה הסוברת שעיקר שירה בכלי

רש"י מבאר כי חסרה המילה כלי, ואפילו שכתוב למחצצרים, הרי חצוצרות אינן כלי שיר, אלא מטרתם היחידה היא קריאה לתקיעות התמידים והמוספים. וזה כאילו היינו קוראים לאזעקה מוזיקה.

אלא שהתוס' מקשים כי בפסוק בדברי הימים שהוזכר המילה כלי שיר, ובפרט שיש בו הרמת קול אחד להודות ולהלל. ומפאת חשיבות הפסוק נביאו בשלימותו. (דברי הימים ב, ה) וַיְהִי כִּאֲחַד לְמַחְצָצִים וְלְמִשְׁרָרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל־אֶחָד לְהַלֵּל וּלְהוֹדוֹת לַה' וְכִהְרִים קוֹל בַּחֲצָצְרוֹת וּבְמִצְלִיתִים וּבְכָלִי הַשִּׁיר וּבַהֲלֵל לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ וְהַבִּית מְלֹא עֵנָן בֵּית ה'.

מתרצים התוס' שעדיין יכול הוא לענות גם על פסוק זה, ולא עוד אלא אפילו להביא ממנו ראייה לשיטתו. כי ההילולים מתחלקים לשנים. ויש מטרה בהכפלת ההלל. שההלל הראשון הוא העיקרי וההלל השני הוא רק כנסמך וכתוספת. בתחילה הלשון הוא להשמיע קול אחד להודות ולהלל לה', והכוונה לשיטתו היא בפה, ומה שמובא לאחר מכן ההלל הנוסף, וכהרים קול בחצצרות ובמצילתים ובכלי השיר, זה רק כליווי, מה שהגמרא מכנה לבסומי קלא, הרקע שהוא כבושם לעיקר הדבר שהוא בקול.

כלומר, כל הדיון כאן הוא דיון היאך ללמוד זאת מהפסוקים, ואינו דיון מחשבתי מה עדיף בעיני השומע. שהרי לכאורה היה יכול להיות דיון על שביום טוב אין כלי שיר בשמחת בית השואבה, ומכאן משמע, כי ניתן להסתדר אף ללא כלים, ומאידך במוצאי החג, כשמתווספים הכלים, הרי השמחה פרצה ביתר שאת. אלא שעדיין לא ניתן להשוות הופעה של זמר לקונצרט נגינה שהוא ללא זמר, אלא רק ריבוי הכלים.

מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן -

תימה,

דלא חשיב נמי כתונת,

שגם היא היתה של שש.

הגמרא מספרת כיצד עשו את הפתילות למנורות בשמחת בית השואבה

מבלאי מכנסי כהנים, ומהמייניהן, מאבנטיהם - מהן היו מפקיעין קורעים חתיכות אריג, כדי לעשות מהן פתילות. ובהן, בפתילות אלו, היו מדליקין את השמן שבספלים אשר בראש המנורות. ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה. ועל כך שואלים התוס', מדוע לא הוסיפו מבלאי המכנסיים, שעשויים אף הם מכתונת שש?

לא ליוחסין ולא למעשרות; מ"ד ליום היו, קסבר: מעלין מדוכן בין ליוחסין בין למעשרות; ולמ"ד ישראלים היו, קסבר: מעלין מדוכן ליוחסין ולא למעשרות."

ומבאר המהר"ם כאן "הלשון דחוק, ונראה לי, דרוצה לומר, שגם לפי הגירסא דהתם יש ליישב. דרוצה לומר כמו שפירשו התוס' כאן, דהעלאה - תלויה במעשה, ואין ראייה לפירוש הקונטרס מהתם."

למחצצרים ולמשוררים -

והכא לא כתיבי כלים,

וחצוצרות - לא כלי שיר נינהו,

שהם לתקיעות התמידין והמוספין,

כך פירש בקונטרס.

ותימה,

קרא גופיה כתוב בכלי שיר,

דקרא הכי כתיב בדברי הימים (ב' ה'),

גבי שלמה כאחד למחצצרים ולמשוררים,

להשמיע קול אחד להלל ולהודות לה',

וכהרים קול בחצוצרות ובמצלתים ובכלי השיר,

ובהלל לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

וי"ל,

דדייק מדחלקם לב' הילולים,

דמעיקרא - כתיב גבי שירה בפה,

להשמיע קול אחד להלל להודות לה',

ולבתר הכי - כתיב גבי כלי השיר ובהלל לה',

שמע מיניה, דעיקר שירה בפה,

וכלי השיר - לבסומי קלא.

טעמי המחלוקת האם עיקר שירה הוא בפה או בכלי

ועתה מבארת הגמרא את עיקר המחלוקת אם שירה היא בפה או בכלי: מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי? לפי שכך מוכח מהא דכתיב בדברי הימים ב [פרק כט]: "ויאמר חזקיהו להעלות העולה להמזבח. ובעת החל העולה, החל שיר ה' והחצוצרות, ועל ידי כלי דויד מלך ישראל". ומוכח שכלי דוד נקראים שיר. ומהחצוצרות אין ראייה, שהם לא היו לצורך השירה אלא למצות התקיעות, שהיו תוקעים על קרבנות התמידים והמוספים.

מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בפה? משום דכתיב בדברי הימים ב [פרק ה] "ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים להשמיע קול אחד". ולא מוזכר בפסוק זה כלי נגינה. [וכאמור, אין החצוצרות המוזכרות כאן משמשות לשיר, אלא למצות תקיעה על תמידין ומוספין].

הגמרא מקשה מהדעה האחת על השניה, מהראיות שכל דעה הפוכה הביאה: ואידך [הסובר שעיקר שירה בפה] נמי, הא כתיב "ויאמר חזקיהו להעלות העולה למזבח. ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצוצרות, ועל ידי כלי דוד מלך ישראל"?! ומתרצת הגמרא: הכי קאמר הכתוב: "החל שיר ה'" - בפה. לפי שהשירה בפה היא עיקר המצוה. "ועל ידי

[דף נא עמוד ב]

קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו -

תימה,

דמשמע שמקרות הגבר הולכין לשאוב מים,**וא"כ היו נפסלין בלינה,**

דעד כאן לא פליגי פ"ב דזבחים (דף כ.),

אלא לענין קידוש ידים ורגלים,

מקרות הגבר ועד צפרא,

[אי] פסלא בלינה או לא,

אבל מי הכיור (עצמו) - נפסלין בעמוד השחר,

כדמוכח התם,

ואפילו סילקן מן הבור אחר קרות הגבר,

הדר משקע ליה.

וי"ל,

דשוהין היו בתקיעות ובתרועות ובהפיכת פניהם

למערב,

וגם בחזרה לאחר מילוי,

והיה מאיר היום **קודם שיגיעו לעזרה,****ועד שיקדשן בכלי - לא הוכשרו ליפסל בלינה,**

כדתנן פרק חטאת העוף במסכת מעילה (דף י.),

גבי נסכים.

ואף על פי שהצלוחית היתה מקודשת,

מכל מקום,

אין כלי שרת מקדשין בחוץ, אלא בפנים.

המשנה מתארת את התקיעות בשמחת בית השואבה

המשנה מתארת בצורה חיה את שמחת בית השואבה. והלויים היו מנגנים בכנורות ובנבלים ובמצלות ובחצוצרות ובכל שיר בלא מספר. והיו עומדים הלויים המנגנים על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים. וחמש עשרה מעלות אלו הן כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר, ואומרים שירה.

ועמדו שני כהנים בשער העליון, שיורד מעזרת ישראל לעזרת נשים, ושני חצוצרות בידיהן. בשעה שקרא הגבר [התרנגול] - תקעו והריעו ותקעו, והיה זה סימן שיש ללכת ולמלאות מים ממעין השילוח, כדי לנסך את המים בבוקר, עם תמיד של שחרית. והחלו שני הכהנים התוקעים בחצוצרות לרדת מהשער העליון, בחמש עשרה המעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים. הגיעו הכהנים למעלה עשירית, ושוב תקעו והריעו ותקעו. הגיעו לעזרה [עזרת נשים] בסוף המדרגות - תקעו והריעו ותקעו.

מקשים התוס', על עיתוי התקיעות

התוס' דן למה לא נפסלו המים אחר קריאת הגבר עד צפרא דגמר הלילה אם נשאבו המים נפסלו וא"כ צריך להמתין, ולא להתחיל מיד בקריאת הגבר. ובפירוש התוס' מבחינת עיתוי הזמנים מצינו מחלוקת בין המהרש"ל והמהרש"א.

המהרש"ל בחכמת שלמה מבאר דקרות הגבר הוא בזמן עלות השחר, ובאותו זמן עדיין איכא פסול לינה עד צפרא,

הבן יהוידע ביאר זאת בדרך אגדה

מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהם מהן היו מפקיעים וכו'. וקשה, למה אין לוקחים אלא משני מינים אלו בלבד, ואין לוקחים מן הכתונות? והתוספות הרגישו בזה והניחו בקושיא. ונראה לי בס"ד דאמרו רבותינו ז"ל אבנט מכפר על הרהור הלב ומכנסיים על עריות, אבל הכתונת מכפרת על שפיכות דמים. והנה בקיבוץ עם רב שנמצאים שם אנשים ונשים שמחים, אז היצר הרע יתגרה יותר בשתי עוונות אלו, להחטיאם בעריות ובהרהור הלב. לכן מביאין בגדים אלו, המכפרים על זה ועל זה להדלקת מצוה כדי שיהיו בבחינת הגנה, שבאותו מעמד לא יתגרה היצר הרע בשתי מכשולות אלו, וגם לעורר את לב האנשים אשר רואין את זאת ההדלקה, לקחת מוסר לעצמם להיות נשמרים בדבר זה:

שעליהן הלויים עומדין בכלי שיר -

לשמחת בית השואבה,

אבל דוכן לשיר דקרנן - אצל המזבח היה,

כך פירש בקונטרס.

ובמסכת מדות (פ"ב מ"ו) תנן,

ומייתי לה בפ"ק דיומא (דף טז.),

רבי אליעזר בן יעקב אומר,

מעלה היתה שם גבוהה אמה,

ודוכן נתון עליה,

ואותה מעלה - היתה בין עזרת ישראל לעזרת**כהנים.****הגמרא מתארת את נגינת הלויים בשמחת בית****השואבה**

והלויים היו מנגנים בכנורות ובנבלים ובמצלות ובחצוצרות ובכל שיר בלא מספר. והיו עומדים הלויים המנגנים על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים. וחמש עשרה מעלות אלו - הן כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר, ואומרים שירה.

התוס' מביאים את רש"י שחילק בעמידת הלויים בשיר**לקרנן ולשמחת בית השואבה**

פירש רש"י על מיקום וגודל המעלות. חמש עשרה מעלות - אורך המעלה ברוחב העזרה, ורוחב המעלה חצי אמה ורומה חצי אמה, כדאמרינן במסכת מדות (פרק ב' משנה ג') ובסדר יומא (טז, א). שעליהן הלויים עומדין [בכלי] שיר - לשמחת בית השואבה, אבל דוכן לשיר הקרנן - אצל המזבח היה.

התוס' מקשים על רש"י

כוונתם להקשות על רש"י, שכתב שהדוכן היה אצל המזבח, ואילו במשנה במדות מבואר שהיה בין עזרת ישראל לעזרת כהנים. ובדעת רש"י צ"ל שגם הוא מודה שהדוכן היה בין עזרת ישראל לעזרת כהנים, אלא כיון דרוחב עזרת כהנים היה רק י"א אמה - שפיר קרי ליה אצל המזבח. מה שאין כן השיר של בית השואבה, שהיה על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, והמעלה העליונה הקרובה ביותר למזבח - היתה במרחק של כ"ב אמה - לא מקרי אצל המזבח.

דאי לאו הכי,
קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה.

השוואת בית הכנסת באלכסנדריא לבית המקדש

לאחר שהגמרא דנה על הפאר האדיר שהיה בבית המקדש בירושלים, עד שאמרו שלא ראה בניין מפואר מימיו, והכוונה לבניין הורדוס. הביאה הגמרא מה שרבי יהודה דיבר על הבניין שהיה באלכסנדריא.

תניא, רבי יהודה אומר: מי שלא ראה דיופלוסטון - בנין פאר של בית הכנסת של אלכסנדריא של מצרים - לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו: כמין בסילקי פלטרין גדולה היתה, סטיו לפנים מסטיו, מחיצה של תא לפנים למחיצה של תא, שהיו שם שורות של תאים מכובדים, ופעמים שהיו שם ששים רבוא איש, כיוצאי מצרים. ואמרי לה: כפלים כיוצאי מצרים. והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב. והעמידו להם סנהדרין.

מקשים התוס' שלכאורה יש סתירה מרבי יהודה כאן על דעתו במסכת סנהדרין

הגמרא בריש סנהדרין מביאה, כי רבי יהודה הוא הסובר שהסנהדרין מנו רק שבעים. ואם כן מאחר שהוא מספר על המבנה באלכסנדריא, מה צורך היה לעשות ע"א קתדראות, לפי דעת החלוק עליו.

וזה לשון הגמרא בסנהדרין. "סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד, וקטנה של עשרים ושלשה. מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, ומשה על גביהן, רבי יהודה אומר: שבעים." הגדול בחכמה נקרא נשיא, ולפי רבי יהודה לא היה במנין הסנהדרין. וכאילו שאומר, שברגע שיש מניין הרי כולם בדרגה אחת, ואילו משה הוא בדרגה הנפרדת מהם.

תירוץ התוס' שהאחת הנוספת היתה עבור מופלא שבבית דין שהוא מחוץ לחשבון

לכאורה יש כפילות בדברי התוספות. דמאחר שהקשו בתחילה דר"י אדר"י, א"כ למה הוצרכו לכפול ולומר דאל"ה קשיא דר"י אדר"י? הרי מתחילה כך היתה הקושיא, ותרתי למה ל"י ויש שכתבו דכוונת תוספות ליישב קושיא אחרת. דהנה ביומא אמרין גבי פלוגתא דר"מ ור' יהודה, דר"מ אמר אחת ושתיים, ור"י אמר שנים ואחת, ולא פליגי מר כי אתריה ומר כי אתריה. פירוש, דבאתריה דר"מ היו קורין מתחילה הכלל ואח"כ הפרט, ובאתריה דר"י היו קורין הפרט ואח"כ הכלל, כגון שתיים ועשרים שלש ועשרים, והשתא תקשי דאמאי נקט כאן ר' יהודה שבעים ואחד? הלא לפי מקומו היה לו לנקוט אחד ושבעים? ואולם לפי מה שפרשו התוספות, דקתדרא אחת היתה להמופלא שבב"ד, ואינו מחשבון הסנהדרין, א"כ שפיר אמר ר"י שבעים ואחד. ר"ל שבעים - לסנהדרין, ואחד - למופלא שבב"ד, וזהו שמסיימין התוספות, דאל"ה קשיא דר"י אדר"י, היינו מהגמרא ביומא לענין הלשון.

דהוא עלות השמש ממש, וזה מיקרי האיר היום. וכן דעת הרמב"ם (בפ"ב מתמידין ומוספין הי"א), שכתב דתורמין המזבח כשיעלה עמוד השחר. ובמתני' דיומא (כ.) תנן, דתורמין בקרות הגבר, ואם כן זמן קרות הגבר בזמן עלות השחר הוא, ובפ"ה מביאת מקדש ה"ט כתב דפסול לינה הוא בזריחת השמש.

אבל המהרש"א מוכיח ממה שכתבו התוס' דמי הכיור נפסלין בעמוד השחר. ועמוד השחר הוא עלות השחר כדמוכח במגילה, חזינן דפסול לינה הוא עד עלות השחר, והוא האיר המזרח, אבל קרות הגבר הוא קודם לעלות השחר.

התוס' מסתייעים בקושייתם מדיוק במסכת זבחים

התוס' מבארים כי כל המחלוקת בזבחים היתה רק על קידוש ידים ורגלים, אבל לעניין שיפסלו מי הכיור, לא נחלקו. ואפילו העלה את הכיור מהבור, הרי לאחר מכן הוריד את הכיור בחזרה.

כהן שקידש ידיו בלילה - רבי סובר שביום חייב לקדשן שנית, משום שלינה פוסלת בקידוש, אפילו כשידיו היו מנוגבות בשעת עמוד השחר, ורבי אלעזר בר"ש אומר, שאין לינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים. בזבחים כ"א חולקים רבא ואביי אליבא דרבי, אם מקרות הגבר ועד עלות השחר קידוש ידים ורגלים נפסל בלינה, אבל מסכימים שהמים שבכיור שממנו מקדשים את הידים והרגלים נפסלים בלינה, אם לא הספיקו להשקיע את הכיור במים חיים קודם עלות השחר. וגם כאן ראוי שהמים שלוקחים מן המעיין בשעת קרות הגבר, ייפסלו עם עלות השחר.

התוס' מתרצים שהמהלך היה שונה לחלוטין

נקדים, שיש המתרצים זאת באופן אחר, כמו שהמים לא היו בפסול לינה לילה שלם, או שיש דין מיוחד לשמחת בית השואבה.

אבל התוס' תירצו במהלך שונה. שהספיקו לחזור מהמעין עם המים בצלוחית לעזרה - היה זה כבר אחרי עלות השחר, וכל עוד הצלוחית מחוץ לעזרה, אינה מקדשת את המים.

והיו בה ע"א קתדראות של זהב כנגד ע"א זקנים שעשו להם סנהדרין -

פירוש, סנהדרין.

תימה,

הא דתנן פרק קמא דסנהדרין (דף ב. ושם), סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד,

רבי יהודה אומר - שבעים,

[וא"כ ה"ל לעשות רק שבעים קתדראות].

ומתוך כך צריך לפרש,

שאותה קתדרא,

היתה למופלא שבב"ד, ולא היה מן החשבון,

[דף נב עמוד א]

לא היו יכולים הכל לשמוע את שליח הציבור, היה הלה החזן [השמש] מניף בסודר, וכל העם עונין אמן.

התוס' הביאו את קושיית רבינו נסים שיש כאן אמן יתומה

כאשר אמירת האמן מנותקת משמיעתה, הרי זו כאמן יתומה, והתקשו מה היתה ההנהגה באלכסנדריא. ולכן תירצו בחילוק. שגדר אמן יתומה, הוא על מי שחייב בברכה, ורוצה לצאת בה, ואז הוא מחוייב לשמוע. ולכן ביארו כי היה מדובר בקריאת התורה, שלא על השומע יש חיוב. ומביאים ראיה לכך. וכן מפורש בגמרא ירושלמי בפירקין בימה של עץ באמצע וחזן הכנסת עומד עליה, עמד אחד מהן לקרות בתורה, היה הממונה מניף בסודרין והן עונין אמן על כל ברכה וברכה.

התוס' מביאים תירוץ נוסף, הוא אכן יודע על מה מברכים, רק שיש לו חסרון בשמיעה. (לשון תוס' הרא"ש) "ורבינו שמואל תירץ, דהא דקאמר בפרק שלשה שאכלו, שאין עונין אמן יתומה, מיירי שאינו יודע על איזה ברכה הוא עונה אמן, אבל הכא - מיירי שהיו יודעים סדר ברכות, והיה יודע על איזה ברכה הוא עונה אמן, אלא שלא היה שומע את קול החזן".

אם ברזל הוא מתפוצץ -

שנאמר וכפטיש יפוצץ סלע.

ותימה,

הא משמע שהפטיש הוא ברזל מפוצץ סלע.

וכמו כן קשה,

פרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לד. ושם), דקאמרין,

מה ברזל מתחלק לכמה ניצוצות,

אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

וכן קשיא במסכת שבת,

פרק אמר רבי עקיבא (דף פח: ושם),

מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות,

אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא,

מתחלק לשבעים לשון,

ובההיא דסנהדרין היה מגיה רבינו שמואל מחלק,

ולא גרסינן מתחלק,

ולא יתכן להגיה כן כלל,

דמה לו להזכיר הפטיש,

ה"ל למימר מה סלע מתחלק,

ועוד בהך דשמעתין משמע,

שהברזל מתפוצץ.

ואית דגריס הכא,

אם ברזל הוא - מפעפע,

שנאמר הלא כה דברי כאש,

ואש מפעפע את הברזל,

ואם סלע - הוא מתפוצץ,

שנאמר וכפטיש יפוצץ סלע.

וכיון שהגיע לענות אמן מניף בסודר וכל העם עונין אמן -

בערוך קשיא ליה לרבינו נסים,

הא דאמר,

בריש גמרא דשלשה שאכלו (ברכות דף מז.),

אין עונין אמן יתומה,

והא הכא - לא שמעו הברכה,

אלא בהנפת הסודרין יודעין שהגיע עונת אמן,

והן עונין אמן יתומה.

ומפרש בשם רבנן דבני מערבא,

שעל מי שהוא חייב ברכה קאמר,

ובענייתו אמן רוצה לצאת ידי חובתו,

צריך שישמע ואחר כך יענה אמן,

ולא יענה אמן יתומה,

והא דעונין אמן בהנפת סודרין,

היינו בקריאת ספר תורה ולא בתפלה,

ולא בדבר,

ששליח ציבור מוציא רבים ידי חובתו.

וכן מפרש בגמרא דפירקין בירושלמי,

בימה של עץ באמצע,

וחזן הכנסת עליה,

עמד אחד מהן לקרות,

היה הממונה מניף בסודרין,

והם עונין אמן על כל ברכה וברכה.

ובברכות ירושלמי בסוף אלו דברים קאמר,

איזו היא אמן יתומה,

הונא אמר רב הן הן דחייב לומר ברכה,

ולא ידע מה הוא עונה.

ורב כהן צדק גאון אמר,

חייב צבור לשותוק,

ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן,

ואח"כ יענה אמן,

לאחר שתכלה הברכה מפי המברך.

ועוד יש לומר,

יודעים היו לכוון סדר הברכות,

שזו אחר זו במנין שמונין כסדרן.

הגמרא מספרת על האופן שענו אמן באלכסנדריא עקב ריבוי האוכלוסיה בו

מאחר והיו בבית הכנסת כיוצאי מצרים ויש האומרים אף כפליים, מספרת הגמרא על האופן שענו אמן ומבלי לשמוע. ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו. וכיון שהגיע לענות אמן, ומחמת גודלו של בית הכנסת

וכפטיש יפוצץ סלע". בשעה שהאש מפעפעת את הברזל ניתנים ממנו ניצוצות, כמו בשעת פיצוץ. ולכך נמשלה התורה, שהיא דבר ה'.

כפטיש יפוצץ סלע משמע כי הפטיש גובר על הסלע

מקשים התוס', קושיית תמיהה, על הלשון אם ברזל הוא מתפוצץ, שמשמע שמנצחים את הברזל. ואילו הפסוק שבא מירמיהו להוכחה על כך, מדובר שהפטיש העשוי מברזל הוא המפוצץ את הסלע. שזה בדיוק הפוך.

קושייה נוספת מקשים התוס' על לשונות הגמרא בסנהדרין ובשבת

הן בסנהדרין בו שאלו מה ברזל מתחלק לכמה ניצוצות, אף במקרא יש ריבוי טעמים. והן במסכת שבת ה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא מתחלק לשבעים לשון. והרי ראינו כי הסלע הוא שמתפוצץ ומתחלק לריבוי חלקים ולא הברזל או הפטיש.

מתוך כך מביאים התוס' גירסא אחרת

הדרך לעקור קושי הוא שינוי גירסא. "אית דגריס הכא אם ברזל הוא מפעפע שנאמר הלא כה דברי כאש ואש מפעפע את הברזל ואם סלע הוא מתפוצץ שנאמר וכפטיש יפוצץ סלע".

אבל רבינו תם משתדל לקיים את גירסא, וכפי שמובא בדבר אגדה, שהסלע שהיה סנפירין, הכוונה לאבן הספיר. אכן שבר את הסדן העשוי מברזל. אלא שהקשו עליו מתענית שהתלמיד חכם הומשל כברזל המפוצץ סלע. ויש שתירצו שזו בדיוק התשובה שנאמרה שם בגמרא. "אמר ליה רבי אבא לרב אשי: אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה - דכתיב ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה אלא בוניה." בה מהפכים כי הבוניה, שהם התלמידי חכמים משולים לאבנים, וכנראה מהסוג של האבנים השוברות את הברזל.

משביעו -

שמרבה בתשמיש ביום ובלילה.

דהא מייתי לה בחלק (סנהדרין דף קז.),

גבי עובדא דדוד,

שאמר בחנני ה' ונסני,

דקאמר,

מיד לעת ערב, ויקם דוד מעל משכבו,

ואמר רב יהודה אמר רב,

שהפך משכבו של לילה למשכבו של יום,

ונתעלמה ממנו הלכה,

דאמר רבי יוחנן אבר קטן יש בו באדם.

רבי יוחנן דיבר בגנות ריבוי התשמיש לאדם

אמר רבי יוחנן: אבר קטן יש לו לאדם. מרעיבו - שבע, יהיה שלם בגופו. משביעו - רעב. שלעת זקנה יהיה גופו תשוש ורעב. שנאמר [הושע יג] על המשביעים את יצרם: "כמרעיתם וישבעו, שבעו וירם לבם". וענשם: "ואהי להם כמו שחל" [אטרפם כאריה].

ורבינו תם,

מקיים גירסת הספרים ומפרש,

וכפטיש יפוצץ סלע,

שהסלע מפוצץ את הברזל,

כדאמרין במדרש (אגדה),

מעשה באחד שקנה סנפירין,

ובא לבדקו נתנו על הסדן,

והכה בקורנס נבקע הסדן,

[דף נב עמוד ב] **ונחלק הקורנס,**

וסנפירין לא נחלק ממקומו,

היינו הוא דכתיב וכפטיש יפוצץ סלע,

הסלע יפוצץ את הפטיש,

וסנפירין הוא אבן ספיר,

ואף על גב דלא כתב יפוצצו סלע,

הרבה פסוקים יש בענין זה,

אבנים שחקו מים (איוב יד),

פירוש, שחקו אותן מים.

וקצת קשה,

דהכא - מדמה פטיש ליצה"ר,

ובהנהו - מדמי פטיש לדברי תורה, בסנהדרין ובשבת.

ושמא ה"ט, **דמקרא אחד יוצא לכמה טעמים.**

וקשה לפירוש ר"ת,

דבריש מסכת תענית (דף ד.),

אמר כל תלמיד חכם **שאינו קשה כברזל,**

אינו תלמיד חכם,

שנאמר כפטיש יפוצץ סלע,

אלמא פטיש קשה ומפוצץ את הסלע.

דברי ריש לקיש ותנא דברי רבי ישמעאל על כיצד

ניתן לשבר את היצר

אמר רבי שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ומבקש להמיתו. שנאמר [תהלים לז] "צופה יצר הרע, הנקרא 'רשע', בתמידות לצדיק. ומבקש להמיתו". ואלמלא הקדוש ברוך הוא שעוזר לו - אינו יכול האדם לו, ליצר הרע, לנצחו בכוחות עצמו. שנאמר [תהלים לז] "ה' לא יעזבנו לצדיק בידו של יצר הרע. ולא ירשיענו לצדיק בהשפטו עם יצרו הרע".

תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה [יצר הרע] - משכחו לבית המדרש. אם אבן הוא היצר הרע - הרי הוא נימוח בבית המדרש. אם ברזל הוא - הרי הוא מתפוצץ שם. והרריה מן הכתוב:

אם אבן הוא - נימוח, דכתיב [ישעיהו נה] "הוי כל צמא לכו למים". ואין מים אלא תורה, לפי שנמשלה התורה למים. וכתיב [איוב יד] "אבנים - שחקו מים". ומוכח שיש בכח התורה, המשולה למים, לשחוק אבנים. אם ברזל הוא - מתפוצץ, דכתיב [ירמיהו כג] "הלא כה דברי כאש, נאום ה',"

שמלכתחילה לא הגיעו לכלל איסור, ולא שבררו בפועל, אלא שריבוי האור גרם שב"כוח" יכולות היו לברור. ועל ב"כוח", לא שייך כלל להקשות שיש כאן איסור.

אם אני כאן -

פירש בקונטרס,

שהיה הלל אומר **בשמו של הקדוש ברוך הוא.**

אבל בירושלמי משמע,

שהיה אומר על עצמו,

דפריך ולקילוסיו הוא צריך?

כלומר, וכי היה צריך לשבחו?

והכתיב אלף אלפין ישמשוניה,

ומשני, **דכנגד ישראל היה אומר,**

וחביב עליו קילוסן של ישראל מן הכל,

שנאמר (שמואל ב כג א) ונעים זמירות ישראל,

וכתיב (תהלים כב) ואתה קדוש יושב תהלות ישראל.

ומיהו,

הא דקאמר,

אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך,

לא אפשר אלא בשכינה,

דהא דריש ליה מדכתיב,

בכל המקום אשר אזכיר את שמי,

אבא אליך וברכתיך.

ביאור דברי הלל בשיטת רש"י, שאני - הולך על הקב"ה

מביאה הגמרא ברייתא המתארת את מה שהתרחש בשמחת בית השואבה. תניא, אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה היה דורש לרבים בשמו של הקדוש ברוך הוא ואמר כן:

אם אני, הקדוש ברוך הוא, רוצה להיות כאן, שתהיה שכינתי בבית המקדש, אם תנהגו כשורה - הכל יבואו כאן, לפי שאז יהיה כבודו של הבית הזה קיים. ואם תחטאו, איני כאן, אסלק את שכינתי מכאן, ואז - מי יבוא לכאן?!

התוס' מביאים את הירושלמי, הלומד שהלל שיבח את עצמו

הירושלמי מקשה לא ניתן לפרש זאת על עצמו הלא הוזקן כד הוה חמי לון עבדין בפחז כשהלל ראה שהיו עושים שמחת בית השואבה בקלות ראש הוה אומר לון, דאנן הכא - מאן הכא? כשאנו כאן, מי אנו? וכי ולקילוסן הוא צריך? לקילוסנו מחכה הקדוש ברוך הוא? הרי לאפס נחשבו כל התשבחות אם אינן נעשות ביראה ובאימה והקב"ה ובראיה שאינו צריך לקילוסינו שאמר (דניאל ז) אֵלֶּף אֲלֶפֶין יִשְׁמְשׁוּנָה וְרִבּוֹ רִבְבָן קְדֻמוֹהִי יְקוֹמּוֹן אֶלְפֵי אֶלְפִים יִשְׁמְשׁוּ אוֹתִי, וריבי רבבות עומדים לפני! נמצא שאינו צריך לנו.

הירושלמי אינו נבהל מהקושיא וכי לשבחם של ישראל נזקק הקב"ה ועונה שאכן כן

הירושלמי מבאר, כי אכן מה שישראל משבחים לקב"ה יש בו מעלת יתר אף על המלאכים, ומדייקים זאת מפסוקים. הוה

דוד המלך טעה שחשב שאם ישמש רק ביום יהיה שבע, ולא ירצה לשמש בלילה

הגמרא בפרק חלק בסנהדרין מספרת כיצד דוד המלך רצה שיכללו את שמו בילד עם אבות האומה. וענה לו הקב"ה שאותם הוא ניסה. ואז דוד המלך ביקש שינסה אותו. אמר לו הקב"ה, כי להם לא הודעתי במה אנסה אותם, אבל לך אודיע שהנסיון יהיה בדבר ערוה. ומספרת הגמרא כיצד דוד המלך נהג, וטעה בכך שנתעלמה ממנו ההלכה של רבי יוחנן בנושא.

מיד - "ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו וגו'", משמע ששכב ביום. אמר רב יהודה: שהפך משכבו של לילה - למשכבו של יום. שהיה משמש מיטתו ביום, כדי שיהא שבע מתשמיש, ולא ירהר אחר אשה כל היום. וכל שכן שלא יתאוו לאשה אחרת, ובכך חשב שינצל ויצליח לעמוד בנסיון. אך בדיוק בכך הוא נכשל. שהרי ונתעלמה ממנו הלכה: אבר קטן יש באדם [הוא אבר התשמיש]. אם האדם משביעו - הרי הוא נעשה רעב. שאדרבה, מתרבה תאוותו. ואם הוא מרעיבו - הרי הוא נעשה שבע, שאינו מתאוו יותר.

ואז כשראה את בת שבע, לא היה שבע כפי שהוא חשב, אלא אדרבא, ולכן נכשל בה. ועם היות והיתה ראויה לו מששת ימי בראשית אכלה טרם זמנה.

[דף נג עמוד א]

אשה היתה בורדת חיסין לשמחת בית השואבה -

בירושלמי פריך,

היאך בורדת האיכא מעילה,

דשמן ופתילה היו של הקדש,

ומשני,

דקול ומראה וריח - אין בהן משום מעילה.

וקשה,

דבפרק כל שעה (פסחים דף כו. ושם),

אמרינן עלה,

מעילה הוא דליכא, הא איסורא - איכא.

וי"ל,

דבורדת - לאו דוקא,

אלא כלומר, היתה יכולה לברור מרוב אורה.

המציאות של ברירת החטים לאור של שמחת בית השואבה

דברי הירושלמי שמלכתחילה אין מעילה במראה. תני לא הוה חצר בירושלם שלא היתה מאירה מאור בית השואבה. תני יכולה אשה לבור חטייה לאור המערכה. ושואל ולא היו מועלות? הרי משתמשות וניהנות מההקדש! ועונה לאו! לא מועלים דאמר רבי יהושע בן לוי, הריח של הקטורת והמראה של האש והקול של כלי שיר אין בהן מעילה לפי שאין בהם ממשות.

מקשים התוס', ממסכת פסחים, שהרי בכל מקרה יש כאן איסור, אפילו אם לא תהיה מעילה. ומתריצים התוס',

תקיעות. אין פוחתין בכל יום מעשרים ואחת תקיעות במקדש. ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה. לפי הפירוט הזה:

בכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות במקדש: שלש [תקיעה תרועה תקיעה] לפתיחת שערים. ותשע לתמיד של שחר, שהיו תוקעים על כל אחד משלשת פרקי השירה שהיו הלויים משוררים בשעת ניסוך היין. וכאמור, כל "תקיעה" היתה שלש תקיעות [תקיעה תרועה תקיעה]. ותשע תקיעות היו תוקעים על כל אחד משלשת פרקי השירה שהיו משוררים הלויים לתמיד של בין הערבים. ובמוספין היו מוסיפין עוד תשע, תקיעה משולשת על כל אחד משלשת פרקי שירת המוספין.

ובערב שבת היו מוסיפין שש: תחילה היו תוקעים שלש תקיעות כדי להבטיל את העם ממלאכה. ושלש תקיעות היו תוקעים בשעה שקדש היום, להבדיל בין קדש לחול, שמעתה הוא באיסור סקילה.

התוס' משווים זאת למסכת שבת

במסכת שבת מצויין מפורשות שש תקיעות. אלא שמאחר והן בסדר של תקיעה ולאחריה תרועה, לכן הקשתה הגמרא שם שהתקיעה שהיא נקראת השניה - היא בכלל תרועה. ואילו לרבי יהודה כל השלוש תקיעות הן יחידה אחת.

לשון מסכת שבת. "תנא דבי רבי ישמעאל, שש תקיעות תוקעין ערב שבת: התחיל לתקוע תקיעה ראשונה - נמנעו העומדים בשדה מלעדור ומלחרוש ומלעשות כל מלאכה שבשדות, ואין הקרובין רשאים ליכנס עד שיבואו רחוקין ויכנסו כולם כאחד. ועדיין חנויות פתוחות ותרסיסין מונחין, התחיל לתקוע תקיעה שניה - נסתלקו התריסין ונגעלו החנויות, ועדיין חמין מונחין על גבי כירה וקדירות מונחות על גבי כירה. התחיל לתקוע תקיעה שלישית - סילק המסלק, והטמין המטמין, והדליק המדליק. ושוהה כדי צליית דג קטן, או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת."

התוס' במסכת שבת מציין שהתקיעה השניה לא היתה תרועה כתמיהה, ומכאן הוכחה לגוף הדברים

"כמו שפירש בקונטרס, שהיו תוקעין תקיעה תרועה תקיעה, אף על גב דקצת משמע לקמן דשלש ראשונות תקיעות הן, דקתני התחיל לתקוע תקיעה שניה, לאו דווקא נקט תקיעה, וכן מוכיח בפרק החליל (סוכה דף נג: ושם) דתנן אין פוחתין מכ"א תקיעות במקדש, ואין מוסיפין על מ"ח תקיעות, וחשיב באותן מ"ח, שלש להבטיל את העם ממלאכה, ואמר בגמרא מתניתין דלא כר' יהודה, דתניא רבי יהודה אומר, הפוחת - אל יפחות משבע, והמוסיף - אל יוסיף על ט"ז. ומפרש במאי פליגי. ר' יהודה סבר תקיעה תרועה תקיעה - אחת היא. ואם ג' להבטיל את העם ממלאכה כולן תקיעות, למה היה ר' יהודה מחשיבם כאחת?"

התוס' מבארים כי בתקיעות להבטיל את העם היה הבדל מתקיעות האחרות

התוס' מבארים שיש חילוק ביו שאר התקיעות, שמאחר והרצף בהן היה תקיעה תרועה ותקיעה ברצף, ולכן יכל רבי יהודה לקוראן תקיעה אחת. אלא שההנהגה בערב שבת, היתה שונה. כי כאן לכל תקיעה היה מטרה, ולכן המירווחים היו בניגוד לשאר השלשות.

אמר, די לא נן הקא מאן הקא אם לא אנו כאן לשבח אותו, מי יעשה זאת במקומנו? שָׁאף על פי שֵׁשׁ לִפְנֵי כְּמֵה קִילוּסִין מרובות המלאכים עדיין חָבִיב הוא קִילוּסִין שֶׁל יִשְׂרָאֵל יוֹתֵר מִכָּל. מֵה טַעְמָא? הִיכֵן מִצָּאנוּ רִמּוֹ לִזְהָ? שְׁנֵאמֵר (שמואל ב, כג) וַיִּנְעִים יְמֵרוֹת יִשְׂרָאֵל יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל שׁוּה נַעִים לִפְנֵי וּמִתְהַלֵּל הוּא בְּתִהִלּוֹת שֶׁל יִשְׂרָאֵל. וכן נאמר תנו עוז לאלקים, שעל ידי שירות ותשבחות שאנו מקלסים ומהללים אותו יתברך, כביכול נעשה עיזו וגיבור.

התוס' מחזקים את סברת רש"י מהמשך הגמרא שניתן לפרש רק על הקב"ה

ומביאה הגמרא אימרה נוספת של הלל בשמו של הקדוש ברוך הוא: הוא, הלל, היה אומר כן בשמו של הקדוש ברוך הוא: למקום שאני אוהב - שם רגלי מוליכות אותי. ומדוע המקום שאני אוהב?

אם תבא אתה האדם אל ביתי למקדש - אני אבא אל ביתך. אם אתה לא תבא אל ביתי - אני לא אבא אל ביתך. שנאמר [שמות כ כא] "בכל המקום אשר אזכיר את שמי - אבא אליך, וברכתיך".

[דף נג עמוד ב]

רבי יהודה סבר תקיעה ותרועה ותקיעה אחת היא -

מכאן ראיה לפירוש הקונטרס, דפרק במה מדליקין (שבת דף לה: ושם), **גבי שש תקיעות בע"ש,**

שכולן בסדר תקיעה ותרועה ותקיעה, והא דקתני התם התחיל לתקוע תקיעה שניה, תקיעה - לאו דוקא, דתרועה היא; דהא קתני מתניתין, שלש להבטיל את העם ממלאכה, **ור' יהודה - לא חשיב לה אלא אחת.**

ואף על גב דאמרין בשמעתין לרבי יהודה, אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום, לאו אכולהו קאי,

דנהן להבטיל את העם מן המלאכה, היה שהות גדול בין זו לזו, כדאמר בסוף במה מדליקין (ג"ז שם).

המשנה המציינת את אופן התקיעות בבית המקדש אינה בשיטת רבי יהודה

משנתנו היא כשיטת חכמים, המחשבים את התקיעה תרועה ותקיעה שלאחריה כשלוש תקיעות ולא כאחת, כפי שרבי יהודה מונה. התקיעות שבמקדש היו תמיד בצורת "תקיעה תרועה ותקיעה".

ועל אף שתמיד היו תוקעים את התרועה יחד עם תקיעה לפניה ואחריה, נחשבות הן כמצוות חלוקות, ונמנות כשלש

[דף נד עמוד א]

לדעתם להפסיק מעט ביניהן?! ואם כן, למה לה לגמרא להשמיענו דבר זה!?

עונה על כך הגמרא, כי כוונת רב כהנא היא אף לשיטת רבנן, ולומר שלא ראוי שיהיה הפסק מרובה, והוא רק בא לשלול את דברי רבי יוחנן. דאמר: שמע תשע תקיעות שחייב אדם לשמוע בראש השנה מן התורה, אפילו היו הפסקות גדולות בין שמיעתן, שאפילו שמען בתשע שעות ביום - יצא. לכן קא משמע לן הגמרא, שלפי רב כהנא - אין לעשות הפסקה אפילו לא מועטת, ודבריו הם רק לפי רבי יהודה.

התוס' מוסיפים לנו גורם נוסף משיטת רבי אבהו של חוזר לראש

התוס' מבארים כי שיטת רבי אבהו שאם שהה כדי לגמור את כולה הוא לשיטת רבי יהודה. מאחר ורבי יהודה סובר, כי תקיעה ותרועה ותקיעה - אחת היא, הרי עליו לבצען בבת אחת, ואינו יכול לקחת הפסקה מעבר לנשימה באמצע. כי ברור שחובה על כל תקיעה ותרועה להישמע בנפרד, כדי שידעו מתי הוא ובאיזה שלב. שתקיעה צריכה להיות בפני עצמה, ותרועה בפני עצמה. וזה בניגוד לשיטת רבי יוחנן, שניתן שכל דבר יהיה בנפרד ואינו נצרך לחזור לראש. אבל לשיטת רבנן לא מפריע לנו שיפסיק הרבה, ואפילו כרבי יוחנן. ונמצא כי כל שיטת רבי אבהו שחייב לחזור לראש הוא רק כרבנן.

אף שאין מחלוקת לשיטת רבי יהודה בין רבי אבהו ורבי יוחנן בתקיעות, אבל בשאר דברים גם לגבי הינם חלוקים

מעירים התוס' (לפי המהרש"א) אם אמרנו שאין קא מינה לרבי יהודה בשיטות רבי אבהו ורבי יוחנן, זה רק לגבי תקיעות, כי גבי שאר דברים (הלל מקרא מגילה וכו') שבהם רבי יהודה לא מחייב רצף מוחלט כפי שמחייב בתקיעות) כן יש נפקא מינה, גם לרבי יהודה אם פוסקים כרבי אבהו או כרבי יוחנן.

שייך ערב הפסח -

שיש בשחיטת הפסח עשרים ושבע תקיעות, שהפסח נשחט בשלש כתות,

כת אחר כת,

כדתנן בתמיד נשחט (פסחים דף סד.),

וכל כת קוראה את הלל שלש פעמים,

שהיו פסחיהן מרובים,

והיו טעונים הלל בשחיטתן,

ולא היו מספיקין לשחוט פסחיהם כל כת וכת,

עד שיקראוהו ג' פעמים.

ואף על גב דתנן,

ואף על פי שלא שלשו מימיהן,

היינו לא גמרו פעם שלישית,

אבל מיהו,

אין כת שלא היתה גומרתו שתי פעמים,

ומתחלת בו פעם שלישית,

ואין חסר מן התקיעות כלום,

מהו דתימא אפילו כרבנן -

ואין בין דקאמר,

שלא יפסיק בין זה לזה הפסקה מרובה,

כדי לגמור שלשתן,

כדברי אבהו,

דאמר בשילהי ראש השנה (דף לד: ושם),

שהה כדי לגמור את כולה - **חוזר לראש,**

ולאפוקי מדברי יוחנן,

דאמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום - יצא,

דשהה כדי לגמור את כולן - אינו חוזר לראש,

קמ"ל, דוקא לרבי יהודה קאמר רב כהנא,

משום דתקיעה ותרועה ותקיעה - כולה אחת היא,

ואפילו הפסקה מועטת,

פחות מכדי לגמור שלשתן - לא יפסיק,

אלא כדי נשימה, דהפסקה צריך,

כדאמר בשילהי ר"ה (שם),

ותקעתם תרועה,

תקיעה - בפני עצמה,

ותרועה - בפני עצמה,

אבל לרבנן - לא חיישינן אי מפסיק טובא.

והשתא,

לענין תקיעות - לא נפקא לן מיניה מידי,

לרבי יהודה בפלוגתא דר' אבהו ור' יוחנן,

וכי פליגי אליבא דרבנן,

ולענין מילי טובא,

בהלל ובמגילה ובק"ש ובתפלה.

קיימת מחלוקת רבנן ורבי יהודה כיצד יש למנות את התקיעות

המשנה מונה את מספר התקיעות הפחות והמירבי ביום, אלא שהיא מונה באופן שכל שלשה של תקיעות הבנויה תקיעה תרועה ותקיעה נספרת בפני עצמה. מעירה הגמרא כי המשנה אינה בשיטת רבי יהודה, המחשיב כל שלשה כזו של תקיעות (תקיעה תרועה ותקיעה) כאחת. וביררה הגמרא את טעמם. לשיטת רבי יהודה אמר קרא [במדבר י'] "ותקעתם תרועה". אלמא, תרועה ותקיעה - אחת היא. ורבנן סברי: ההוא קרא - לחייב תקיעה פשוטה לפנייה של התרועה, ותקיעה פשוטה לאחריה, הוא דאמא.

כמו מי הולכת שיטת רב כהנא

שואלת הגמרא על דברי רב כהנא שאמר אין מפסיקים בין תקיעה לתרועה ולא כלום, אלא רק הפסק של "כדי נשימה". ועונה: כמאן? - כרבי יהודה, לפי שהוא סובר ששתייהן הן מצוה אחת. אלא שמקשה הגמרא והרי אין כאן כל חידוש שהיה לגמרא צורך להשמיענו. באשר פשיטא, שרק לפי רבי יהודה הסובר שהתקיעה והתרועה מצוה אחת הן - אין להפסיק ביניהן. כי לרבנן שתי מצוות הן, ולמה לא יוכל

שבתחלת קריאה תוקעין,

ובכל קריאה שלש תקיעות,
כך פירש בקונטרס.

ואין הלשון משמע כן,

דתנן התם קראו את ההלל,

אם גמרו שנו ואם שנו שלשו,

אף על פי שלא שלשו מימיהן,

משמע שאפילו כת ראשונה,

לא התחילה פעם שלישית מעולם.

ועוד,

משמע שבראשי פרקים היו תוקעין,

כדאשכחן בסוף מסכת תמיד,

גבי שיר של תמיד,

דברו הלויים בשיר,

הגיעו לפרק,

תקעו והשתחוו העם,

על כל פרק - תקיעה,

ועל כל תקיעה - השתחוואה;

ושני פרקים יש בהלל,

מדד' יהודה דאמר מימיהם של כת שלישית,

לא הגיעה לומר אהבתי,

משמע דאהבתי הוא תחילת הפרק,

והודו נמי תחילת הפרק,

כדאמרין פרק לולב הגזול (לעיל דף לח: ושם),

מכאן שמצוה לענות בראשי פרקים;

והם היו תוקעין בתחלת ההלל שלש תקיעות,

כדתנן פרק תמיד נשחש (פסחים דף סד.),

ננעלו דלתות העזרה,

תקעו והריעו ותקעו,

וכן לכל פרק ופרק.

נמצא להלל אחד תשע תקיעות,

וכן לכל כת וכת,

ואין לך כת שלא היתה גומרת הלל אחד לרבנן,

נמצא לשלשה כתות שלשה הללות,

ובהן כ"ז תקיעות,

אפילו כשלא היו שונות את ההלל כלל,

וכשהיו שונות נפישו תקיעות טובא,

אלא הני דפסיקי ליה קאמר דשייר.

והא דתנן אין מוסיפין על מ"ח,

הוה מצי לאקשווי, זימנין דמוסיפין,

כגון היכא דשונות את ההלל,

אבל בלאו הכי פרכינן עלה,

מערב הפסח שחל להיות בשבת,

דנפישו לרבי יהודה ולרבנן,

ומשני,

כיון דליתיה בכל שנה - לא קא חשיב.

ומה שפירש בקונטרס,

שהכת קוראה את ההלל,

לא היתה הכת קוראה אלא הלויים קוראים,

וכן איתא בתוספתא דפסחים,

הלויים היו עומדים על דוכנן,

ואומרים את ההלל בשיר,

אם גמרו שנו ואם שנו שלשו,

ואף על פי שלא שלשו מימיהם.

א"ר יהודה מימיהם של כת שלישית,

לא הגיעה לומר אהבתי.

כלומר,

לא הגיעו הלויים לומר אהבתי בשחישת פסחיהן.

הגמרא דנה כי אם נאמר כי משנתנו הינה כברייטא של

רבי אחא בר חנינא מדדומא יש סתירה

תנן במשנתנו: ערב שבת שבתוך החג היו שם ארבעים

ושמנה. ואם איתא לדברי רבי רבי אחא שיש לתקוע על כל

מוסף, ליתני כך: שבת שבתוך החג - משכחת לה חמשין וחד!

שיש לתקוע בה שלש תקיעות נוספות [תקיעה תרועה תקיעה]

על מוסף החג מלבד שלשת התקיעות על מוסף השבת.

ומוסיפים שיש להקשות אף מראש השנה שחל בשבת שיש

בו שלושה מוספים, ראש השנה ראש חודש ושבת, ולפי זה

גם כאן יש ארבעים ושמנה תקיעות. ומדוע לא שנינו זאת

במשנה, ועונים את התשובה הידועה, שהתנא שייר. אלא שאז

יש צורך להביא עוד מקרה, שאף הוא יש בו ארבעים ושמנה

תקיעות ולא הובא. ועל כך מתרצים, שייר ערב הפסח, שבזמן

שחיטת הפסח היו תוקעים עשרים ושבע תקיעות על אמירת

ההלל, כאשר כל כת היתה אומרת את ההלל שלש פעמים,

והיו תוקעים על כל קריאה וקריאה שלש תקיעות.

התוספות מביאים את דברי רש"י לביאור עשרים ושבע

התקיעות ומקשים עליו

התוס' מבארים תחילה משמו של רש"י, כיצד תמיד אף

הכת השלישית היו תוקעים בה תשע תקיעות, ומה שנאמר

ולא שילשו, הוא רק שאף כת לא סיימה פעם שלישית, אבל

כל כת כן סיימה פעמיים, והחלה בפעם השלישית, ומאחר

והתקיעות היו בתחילת הקריאה של ההלל, הרי הגיעו

לעשרים ושבע תקיעות רק מהקרבת הפסח.

מקשים התוס' על דברי רש"י, כי לשון המשנה בפסחים

הוא "קראו את ההלל, אם גמרו - שנו, ואם שנו - שלשו, אף

על פי שלא שלשו מימיהם". ואם כן משמע שאפילו הכת

הראשונה מעולם לא הגיעה לפעם השלישית.

קיים חשבון נוסף, בו אנו רואים כי לבטח בכל שנה יש

ריבוי תקיעות יותר מכ"ז, ובפרט שערב הפסח חל

בשבת

ונביא את הקושי בלשון תוס' הרא"ש: "ועוד משמע,

שבראשי פרקים היו תוקעים, כדאשכחן במס' תמיד, גבי שיר

של תמיד, דברו הלויים בשיר הגיעו לפרק - תקעו והשתחוה

הפסח, שבזמן שחיטת הפסח היו תוקעים עשרים ושבע תקיעות על אמירת ההלל, כאשר כל כת היתה אומרת את ההלל שלש פעמים, והיו תוקעים על כל קריאה וקריאה שלש תקיעות. ואז מנסים לתרץ, לאחר ההעמדה שערב הפסח אינו שויר, כי משנתינו היא כרבי יהודה, אשר לפיו לא היו בערב פסח עשרים ושבע תקיעות. דאמר רבי יהודה: מימיהם של כת שלישית, לא הגיעה לומר [תהלים קטז] "אהבתי כי ישמע ה'", בקריאת ההלל הראשונה שלה, מפני שהיו עמה מועטין. ונמצא שלא תקעו בה על שלש קריאות, ולא היו בה אלא ארבעים ושנים תקיעות.

התוס' מקשים קושיה חזקה, היאך יכול הוא להעמיד כרבי יהודה, רק על מנת להקשות עליו

לכאורה ההנחה שמשנתנו היא כדעת יחיד ורבי יהודה, הרי אם היה מעמיד כרבנן, כלל לא היתה את הקושיה. כלומר, אין לנו כל רווח בהעמדה כרבי יהודה, רק על מנת שיקשה עליו.

הגמרא מביאה כי גם במסכת נזיר דחקו כך. בתחילה יש את דברי אביי "אמר אביי: אבל חרצן - לוקה שנים, אבל זג - לוקה שנים, אבל חרצן זוג - לוקה שלש; רבא אמר: אינו לוקה אלא אחת, שאינו לוקה אלא שבכללות". ואז מביאים שוב דבר שעליו מתווכחים האם הוא מהווה שויר או לא. "אכל ענבים לחים ויבשים, חרצנים זוגים, וסחט אשכול של ענבים ושתה - לוקה חמש; אי הכי, לילקי שש, אחת על מכל אשר יעשה. תנא ושייר. מאי שייר דהאי שייר? שייר לא יחל דברו. אי משום האי לאו שוירא הוא, כי קתני מידי דלא איתיה בדוכת' אחריתי, לא יחל דברו איתיה בנדרים."

התוס' בנוזיר מקשים על מהלך גמרא זה "וא"ת וכי נאמר כן כדי להקשות לאביי? וי"ל דקאמר הכי משום דלא תקשי לרבא מאי שייר, דהאי שייר, דשייר בל יחל אומר הגמ' כן. דומיא דהכי מפרש ר"י בפ"ק דב"ק (דף טו.) גבי אי משום חצי כופר - לאו שוירא הוא."

בשפת אמת ביאר מדוע כאן יש קושי בשיור

"דפירוש תנא ושייר, הוא דהיכא דאיכא כמה מילי דשייר, סמך התנא שלא יבאו לידי טעות ע"י שמשייר דבר אחד, דכיון דאיכא נמי מידי דשייר, נדע דתני ושייר. אבל בשיור מילתא חדא - יש לחוש שיטעה א' להוציא שלא כדיון, ולהכי נמי, כיון דאפשר דסבר כר"י, ולדידיה לא שייר רק חדא, שפיר הו"ל לתנא לחוש, שלא לשייר כלום."

הריטב"א לומד שחייבים לשייר משהו שאין לו דחייה

"תמיהא מילתא. דהא בכל דוכתא דחקין ומשנינן בהכי כי היכי דלא תקשי, ואלו הכא - דחקין באיפכא לאוקומי מתניתין יחידאה, כי היכי דתקשי לן אמאי לא תני, ר"ה שחל להיות בשבת, ולא קשיא. דהכי אורחא דתלמודא כה"ג בלחוד דלא לאחזוקי תנא בשיורא, כל היכא דאפשר למדחי, דלא שייר עד דמוכרח לן להדיא, דשייר מידי דלית ליה דחייה. וכדאמרין בפ"ק דבבא קמא (ט"ו א') אי משום חצי כופר - הא לאו שוירא הוא, הא מני? רבי יוסי היא!"

גם במסכת בבא קמא דוחים אנו ואומרים כי השיור שהציע אינו ראוי

בבבא קמא טו א אומר רב פפא פלגא נזקא - ממנוא (סתם שוורים - מהווים סכנה לציבור, ולכן אם הזיקו - חייב הבעל

העם. על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחוואה, ושני פרקים יש בהלל, מדאמר ר' יהודה מימיהם של כת שלישית לא הגיעה לומר אהבתי, משמע דאהבתי הוא תחלת הפרק, והודו נמי תחלת הפרק, כדאמרין פרק לולב הגזול, מכאן שמצוה לענות בראשי פרקים, והם היו תוקעים בתחלת הלל ג' תקיעות, כדתנן בפרק תמיד נשחט ננעלו דלתות העזרה - תקעו והריעו, וכן לכל פרק ופרק, נמצא להלל אחד - תשע תקיעות, וכן לכל כת וכת, ואין לך כת שלא היתה גומרת ההלל פעם אחת לרבנן, נמצא לשלשה כתות שלשה הללות, ובהן כ"ז תקיעות, אפילו כשלא היו שונות את ההלל כלל, וכשהיו שונות - נפישו טובא תקיעות, אלא הני פסיק ליה, משום הכי קאמר דשייר, כי פריך ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה - הוה מצי לאקשוויי מכל ערב פסח, דזימנין דמוסיפין כששונים את ההלל, אלא בלאו הכי פריך ליה שפיר מערב פסח שחל להיות בשבת, דנפישו לעולם בין לר' יהודה בין לרבנן, ומשני כיון דליתיה בכל שנה לא קחשיב."

קריאת ההלל לא היתה על ידי הכתות כרש"י, אלא על ידי הלויים

"ומה שפי' רש"י, שהכת קוראה את ההלל, לא שהיו הם קוראים בעצמם, אלא הלויים היו קוראים. והכי איתא בתוספתא דפסחים, הלויים עומדים על דוכנם ואומרים את ההלל בשירה, אם גמרו - שנו, ואם שנו - שלשו, אף על פי שלא שילשו מימיהם. אמר רבי יהודה, מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לומר אהבתי, כלומר לא הגיעו הלויים, לומר אהבתי בשחיטת פסחיהם של כת שלישית."

[דף נד עמוד ב]

אי משום ערב הפסח לאו שוירא הוא הא מני רבי יהודה היא -

תימה,

וכי יעמידנה כר' יהודה - כדי שיקשה לו?

וכי האי גוונא איכא בנוזיר,

פרק שלשה מינים (דף לח: ושם),

אי משום בל יחל - לאו שוירא הוא.

וכן בב"ק ספ"ק (דף טו.),

ובכתובות פרק אלו נערות (דף מא. ושם),

אי משום חצי כופר - לאו שוירא הוא.

ומיהו בההיא - ניחא טפי,

דאיצטריך ליה למימר הכי,

כדי שלא יקשה למ"ד פלגא נזקא ממנוא,

דשייר חצי כופר,

מאי שייר - דהאי שייר.

מספר התקיעות המירבי שהיו תוקעים בכל יום

רבי אחא בר חנינא שנה לנו שתוקעין בכל מוסף ומוסף. אלא שהגמרא מקשה עליו. והקשו שבת שבתוך החג - משכחת לה חמשין וחד! שיש לתקוע בה שלש תקיעות נוספות [תקיעה תרועה תקיעה] על מוסף החג מלבד שלשת התקיעות על מוסף השבת. אלא למדה הגמרא שייר ערב

ובפרק ב' דערכין (דף ט: ושם) פריך,
דאיכא יומא דשעי לתלת שני,
ואיכא יומא דחלקים לתלתין שני,
לפי שיש עדיין שמונה שעות ותתע"ו חלקים,
ועולות השעות יום אחד לסוף שלש שנים,
והחלקים עולין ליום לסוף שלשים שנה,
ומשני,

כיון דליתא בכולי שני - לא קחשיב.

במסגרת ריבוי התקיעות ביום הגמרא דנה האם יכולה להיות מציאות בה חל ערב שבת בתוך החג

לאחר שסיימה הגמרא כי ערב הפסח שחל להיות בערב שבת הוא אירוע נדיר, ולכן לא התייחסו אליו במשנה, לגבי שיא התקיעות ביום אחד. ועל כך הקשתה הגמרא: וכי אטו ערב שבת שבתוך החג - מי איתיה בכל שנה? והרי זימנין דלא משכחת ליה, והיכי דמי - כגון שחל יום טוב ראשון בערב שבת, שאז חל שמיני עצרת ביום שישי, ואין ערב שבת בתוך החג.

ותירצה הגמרא: לעולם יהיה בחג הסוכות ערב שבת שבתוך החג, כי לא יקרה אף פעם שיחול יום טוב ראשון של חג הסוכות בערב שבת. כי, היות ואם מקלעין, יארע שצריך לחול יום טוב ראשון בערב שבת - מדחי דחינן ליה, שלא יארע כך באמצעות עיבור חודש אלול [על אף שנראתה בו הלבנה ביום ל' אלול, ואין צריך לעברו].

ומאי טעמא מעברים את אלול [שלא כדין] כדי לדחות את יום טוב ראשון שלא יחול בערב שבת? כי כיון דאם איקלע יום טוב הראשון של חג להיות בערב שבת, הרי יום הכיפורים שלפניו - אימת הוי?

בחד בשבת! שהרי הוא ארבעה ימים לפני חג הסוכות. ונמצא שהשבת ויום הכיפורים שלאחריו הם שני ימים רצופים של שבתון גמור. הלכך דחינן ליה, על ידי שמעברים את חודש אלול, כדי שלא יהיו שני ימים רצופים של שבתון, ולא יסריחו המתים, ולא יכמשו הירקות.

האם דוחים יום כיפור שהוא רצוף וסמוך לשבת? - מחלוקת רבנן ורבי מאיר

ותממה הגמרא: ומי דחינן ליה בגלל יום הכיפורים הרצוף לשבת? והא תנן: חלבי תמיד של בין הערביים של שבת - קריבין ביום הכיפורים שחל במוצאי שבת דברי רבי עקיבא. רבי ישמעאל אומר אינם קריבים בו.

ואמר על כך רבי זירא: כי הוינן בי רב כאשר הייתי בבית מדרשו של רב בבבל, הוה אמרי הייתי סבור כי הא דתניא: יום הכיפורים שחל להיות ערב שבת לא היו תוקעין בו לפני השבת, לפי שאין צורך להבטיל את העם ממלאכה, שהרי הם שובתים מכח השבתון של יום הכיפורים. וכמו כן אם חל יום הכיפורים במוצאי שבת - לא היו מבדילין במוצאי שבת על הכוס בין קודש לקודש כדרך שמבדילים במוצאי שבת בין שבת ליום טוב שאחריו, כיון שיום הכיפורים הנכנס הוא חמור כמו יום שבת היוצא, בכך ששניהם אסורים במלאכה.

הייתי סבור כי ברייתא זו - דברי הכל היא, בין לרבי עקיבא ובין לרבי ישמעאל, החולקים אם חלבי שבת קריבים ביום הכיפורים. אבל כי סליקית להתם, כשעליתי לארץ ישראל,

לשלם נזק שלם אולם התורה לקחה בחשבון שהשור אינו מועד לכך, ומחייבת לשלם רק חצי נזק) ורב הונא בריה דרבי יהושע אומר פלגא נזקא קנסא (סתם שוורים אינם מהווים סכנה לציבור, ואם הזיק הרי שמן הדין שהבעל יהיה פטור, אבל התורה הטילה קנס וחייבוהו לשלם חצי נזק).

ורב פפא מקשה על רב הונא בדרי"י ממשנה 'מה בין תם למועד? שהתם - משלם חצי נזק מגופו (חצי נזק שאינו עולה על ערך השור שהזיק) ומועד - משלם נזק שלם מן העלייה' (תשלום מלא אפילו אם הוא עולה על ערך השור שהזיק). ואם איתא (ואם פלגא נזקא קנסא, והמודה בקנס פטור) ליתני נמי, הא תם - אינו משלם על פי עצמו, מועד - משלם על פי עצמו (הברייתא היתה בודאי מוסיפה עוד הבדל זה בין תם למועד, שהמודה ששורו הזיק כשהיה בחזקת תם, פטור מלשלם, אבל המודה ששורו הזיק כשהיה בחזקת מועד - משלם נזק שלם).

ורב הונא בדרי"י משיב) תנא ושייר (ורב פפא מקשה) מאי שייר? והאי שייר (ורב הונא משי) חצי כופר (תם שהרג אדם אינו משלם חצי כופר אבל מועד שהרג אדם משלם כופר מלא) ורב פפא דוחה את דברי רב הונא) אי משום חצי כופר - לאו שיורא הוא, הא מני רבי יוסי הגלילי היא, דאמר תם משלם חצי כופר (בעל הברייתא הוא ריה"ג המחייב תם לשלם חצי כופר ואין הבדל בין תם ומועד לגבי החיוב לשלם כופר, ונמצא שאין עוד 'שייר' כדי שתוכל לומר שתנא השמיט גם את הדין שמודה ששורו הזיק בחזקת תם פטור, וקשה על רב הונא בדרי"י שאומר פלגא נזקא קנסא).

כגון שחל יום טוב הראשון של חג להיות בערב שבת -

דאין תקיעות של שמחת בית השואבה,

דוחות יום טוב,

אף על פי שהתקיעות של **בטלה ממלאכות,**

דוחות יום טוב,

כדתנן בסוף פ"ק דחולין (דף כו:),

והטעם - פי' בריש פירקין.

תקיעות של שמחת בית השואבה אינו דוחות יום טוב

הטעם התבאר בתוס' נ, ב ד"ה ורבנן "דלא תקעי למילוי המים, והיינו טעמא כדפרישנא, לפי שרגילין בהו להרבות בשאר כלי שיר בלא מספר, כדתנן בפירקין (דף נא:): גזרו שלא יתקעו כלל." על מנת שברור שמשהו יתקלקל ולכן מלכתחילה עשו תקנה לא להשמיע.

המשנה בחולין מבארת איזה תקיעות כן דוחות יום טוב

יום טוב שחל להיות בערב שבת, תוקעין כבכל ערב שבת, שהיו תוקעין לפני כניסת השבת שש תקיעות כדי שידעו העם להפסיק ממלאכה. ואף על פי שהיום הוא יום טוב ואסור במלאכה, מכל מקום היו תוקעין כדי להפסיק ממלאכת אוכל נפש המותרת ביום טוב.

אלא ד' ימים בלבד -

דקסבר אין מעברין את החדש לצורך,

וכולם הולכים לפי המולדות,

ואם היה אומר רק אין מעברין את החדש אלא לצורך, היינו מפרשים שזה דוקא כשיש עדי ראיה, וצריך לקדש את החדש על פיהם בשביל שיהיו חדשים כסדרם, ואין לדחותם. אבל כשלא באו עדים לא נקדש את החדש ביום ל', לכן נקטו אחרים מניין להשמיענו שגם באופן זה מקדשים.

לאחר מספר שנים יש שאריות, ואז הכלל אינו מדויק
מתקין לה רבינא: והרי זה שאין בין עצרת לעצרת אלא ד' ימים, אין זה תמיד. שהרי הטעם הוא, משום שעושים את החדשים כסדרם כדי שתעלה שנה לשנ"ד יום כמנין ימי י"ב מולדות וישו י"ב חדשים לשנת לבנה. והאיכא חד יומא שנוסף מצירוף דשעי אחת לשלש שנים. שהרי י"ב מולדות הם שנ"ד יום ושמונה שעות ותתע"ו חלקים, ונמצא דבכל שלש שנים מצטרף עודף השעות לכ"ד שעות. לפיכך יש לעשות שנה שלישית שנ"ה ימים דהיינו שבעה מלאים. ואז יהיה בין עצרת לעצרת ה' ימים. ועוד קשה, שהרי עודף התתע"ו חלקים לשנה מצטרף ליומא חד כל תלתין שני. ושנת השלשים יש לעשותה שנ"ה יום. וגם אז יש בין עצרת לעצרת ה' ימים.

עונה על כך הגמרא: כיון דליתא, הפרש של ה' ימים, בכל שתא, לא חשיב לה אחרים. ודיבר רק על ההפרש בסתם שנה.

ואמאי תדיר ושאינו תדיר קודם -

בלא רב ספרא, יכול להקשות כן.

מהלך הגמרא האם התדיר דוחה לחלוטין את שאינו תדיר או רק מקדים בסדר

מיתיבי לרבי אחא, דאמר תוקעין לכל מוסף ומוסף, מהא דתניא: ראש חדש שחל להיות בשבת - שיר של ראש חדש דוחה שיר של שבת. ואי איתא שתוקעים על כל מוסף ומוסף - לימא גם שיר דשבת, ולימא נמי גם שיר דראש חדש! אמר רב ספרא: מאי "שיר של ראש חדש דוחה שיר של שבת"? - דוחה לקדם, שמקדימים שיר של ראש חדש לפני שיר של שבת! הקשתה על כך הגמרא: אמאי? והא תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם! אמר רבי יוחנן: עושים זאת לידע שהוקבע ראש חדש בזמנו.

התוס' מעיירים שהקושיה על התדיר הקודם היא גם ללא רב ספרא

יש לנו שתי שאלות שונות, מובן כי הכלל של קודם, הוא כאשר שני הדברים מתרחשים ורק השאלה היא מה הסדר שלהם, ואז ניתן לומר שהתדיר בתחילה. ולכן שאלו על רב ספרא, כיצד הוא רוצה להקדים ראש חודש שאינו תדיר.

מחדשים התוס', שגם אם היינו אומרים כי הראש חודש בא ומבטל את השבת, גם כאן היה ניתן לשאול כיצד מי שפחות תדיר יכול לגבור על התדיר ולדחותו לחלוטין.

דתניא אברי תמיד ניתנין מחצי כבש ולמטה במערב ושל מוספין ניתנין מחצי כבש

ולמטה במזרח ושל ראשי חדשים ניתנין על כרכוב המזבח ולמעלה -

והיא שנויה כן בסוף מסכת שקלים (פ"ח מ"ח),

אשכחתייה לרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, דיתיב וקאמר: ברייתא זו - רבי עקיבא היא! אבל רבי ישמעאל חולק עליו. ומשמע שיתכן יום הכיפורים הצמוד לשבת, אלא שנחלקו אם חלבי השבת קרבים אז ביום הכיפורים או לאו! ומשנינן: לא קשיא. הא, משנתנו, שלפיה העמדנו שדוחים את יום הכיפורים כדי שלא יחול בצמוד לשבת - רבנן היא. הא שמצינו שחלבי שבת קרבים ביום הכיפורים, ומשמע שהם יכולים להיות צמודים היות ולא דוחים את יום הכיפורים - אחרים [רבי מאיר] היא.

לשיטת רבי מאיר אין מעברים את אלול רק כדי להפריד יום הכיפורים משבת

דתניא, אחרים אומרים: אי אפשר לעבר את חודש אלול כדי להפריד בין השבת ויום הכיפורים, היות וכלל הוא: אין בין עצרת לעצרת, ואין בין ראש השנה לראש השנה [לאחר שנחלק את כל ימות השנה לשבע] אלא הבדל של ארבעה ימים בלבד. ואם היתה שנה מעוברת - חמשה ימים. ואין להוסיף על ההפרש ביניהם אפילו לצורך.

מהלך הגמרא בערכין, שברייתא זו מופיעה בה

התוס' מבארים כי חשבונו של רבי מאיר, מבוסס על העיקרון שאין לעבר את החודש לצורך, אלא צריך להיצמד על פי החשבון של המולדות. ומקשים שגם לשיטתו יש חובה מפעם לפעם לצאת מהחשבון הקבוע של ארבעה וחמישה ימי הפרש, אלא מאחר ואין זה קורה בכל שנה, לכן בחר את הכלל הפשוט, למרות שאינו מדויק תמיד. וכפי שהגמרא בערכין ביארה זאת.

המשנה בערכין (ח, ב) לומדת, כי חכמים הגבילו את מספר החודשים המעוברים בשנה. "אין פוחתין מארבעה חדשים המעוברים בשנה, ולא נראה יתר על שמונה." ובהמשך הגמרא מובא הכלל שלנו כאן. דתניא: אחרים אומרים אין בין עצרת זו לעצרת שאחריה ואין בין ראש השנה לראש השנה שלאחריו אלא ארבעה ימים של שבוע בלבד. [כי שנה כסדרה של ששה חסרים וששה מלאים עולה לשלש מאות וחמישים וארבעה ימים. שהם חמישים שבועות שלימים, וארבעה ימים עודפים]. ואם היתה שנה מעוברת יש ביניהם חמשה ימים. [שאו עושים שבעה חסרים וששה מלאים כדלקמן. ועולה השנה לשלש מאות ושמונים ושלושה יום. ויש עודף של חמשה ימים אחר שתחלקם לשבועות שלמים]. הרי מתבאר שלאחרים לעולם עושים את החדשים כסדרן, אחד מלא ואחד חסר, ולא כתנא במשנתנו. והברייתא היא כשיטת אחרים ומובן שחל ראש השנה באור עיבורו. ובוזה מתורצת הקושיא בין לרב הונא ובין לעולא.

מקשה שם הגמרא, מה באה שיטתו לבאר לנו? שיאמר שאין מעברים החודש

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא: וכי אחרים מניינא אתא לאשמועינן? והיה לו לומר רק, אין מעברים את החדש [מלבד ששה המעוברים] אלא לצורך. וממילא נדע שיש בין עצרת לעצרת ד' ימים.

ומשני ליה: הא קמשמע לן, דלא בעינן שאין מצוה לקדש על פי הראיה. ואף כשלא באו עדים שראו את מולד הלבנה מקדשים את החודש בליל ל' בשביל שיהיה החודש שעבר חסר ולא יתקלקל הסדר שאחד מלא ואחד חסר.

ואין גירסת הספרים שלפנינו נכונה.

הקרבת קרבן המשולש כשראש חודש הל בשבת

ראשית ביארה הגמרא, כי היו מקדימים את השיר של חודש לשיר של השבת, למרות הכלל של תדיר קודם, וזה על מנת שידעו שראש חודש הוקבע בזמנו, ולגבי שלושת הקרבנות שמים כל אחד במקום אחר, בחלקו התחתון חלקו בין תמיד השחר והמוספין חלקו חלק במזרח וחלק במערב. ושל ראש החודש בחלקו העליון של המזבח. אלא מאחר ויש שיבוש בגירסת המשנה כתבונה התוס'.

התוס' באו לתקן את גירסת המשנה המשובשת אצלנו

לשון תוס' הרא"ש "הכי גרסינן, דתנן אברי תמיד ניתנין מחצי כבש ולמטה במערב, ושל מוספים ניתנין מחצי כבש ולמטה במזרח, ושל ראשי חדשים ניתנין על כרכוב המזבח מלמעלה, וכך היא שנויה בסוף מס' שקלים, וכן יסד רבינו מאיר, שליח צבור אזי ים כבש מלחום ובאו, וגירסת הספרים - אינה נכונה."

ביאור חלוקה זו היא שונה מהירושלמי

בתוס' כתב, צ"ל כרכוב המזבח ולמעלה. אמנם בירושלמי כתב, שהוא על מקום הילוך רגלי הכהנים, וכ"כ הרמב"ם פ"ו מתמידין ומוספין ה"ג ושל ראשי חדשים נותנין על המזבח מלמעלה בין קרן לקרן במקום הילוך רגלי הכהנים, כדי לפרסמו [ועי' ערול"נ משי"כ לבאר הגירסא שלפנינו]. ושמעתי לפרש נוסח התפלה בר"ח 'מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו', שאין אומרים כן בשאר המוספין, שזה מכוון על העלאת האברים למעלה במזבח, ולא בכבש כשאר הקרבנות, שהיו עושין הן רק בר"ח בשביל להודיע שהוקבע ר"ח בזמנו.

[דף נה עמוד א]

אתקין אמימר דמדלגי דלוגי -

יום ראשון של חול המועד,
אומר במוסף ביום השני וביום השלישי,
לפי שהוא ספק שני ספק שלישי,
וכן בכל יום ויום של חול המועד,
ספק הראוי.

ופירש בקונטרס,

כי היכי דאתקין אמימר לענין תפלה,
עבדינן נמי לענין קוראי התורה.
ורביעי,

שנתוסף לחול המועד יותר משאר ימים,
וניכר שהוא בא לכבוד היום,
הוא קורא ספיקי היום,
כמו שש"ץ אומר.

ואם שבת הוא - קוראן המפטיר.

וג' הקוראים תחילה,

שנים ראשונים - קוראים שתי ספיקות היום,

והשלישי בפרשת יום המחרת,

והרביעי - חוזר וקורא מה שקראו שנים הראשונים.

והשתא לפי סדר זה,

ישתנה הסדר ביום הושענא רבא,

שאם יקראו שנים הראשונים שתי ספיקות,

היה השלישי זקוק לקרות,

ביום השמיני עצרת תהיה לכם,

ואין נכון לקרות בחג פרשה שאינה של חג,

ואם מתחיל הראשון,

וקורא פרשה שלפני הספיקות,

ושני ושלישי קוראים הספיקות,

נמצא שאין סדר זה כסדר שאר הימים.

ועוד,

דבחנוכה כשקוראין בפרשת נשיאים,

רגילים שנים הראשונים לקרות נשיא אחד דיומא,

ושלישי קורא דלמחרת,

אלמא חשיב ראשון עיקר,

ובחג איפכא,

דאדרבה, האחרון נחשב עיקר.

לפיכך ראוי להנהיג,

שכל הארבעה הקוראים בתורה,

אין קוראים כי אם בספיקות,

יום ראשון של חול המועד,

קורא ראשון ביום השני, ושני ביום השלישי,

וחוזר שלישי וקורא ביום השני,

ורביעי ביום השלישי,

וכיוצא בזה קורין בספיקות בכל יום ויום.

אופן אמירת המוספים ושיר של יום

הגמרא מנתה את המזמורים שהלויים היו אומרים על הקרבנות מוסף שבכל יום. ולמדו כי אם חל שבת באחד הימים, הרי המזמור האחרון ידחה, ובכך הוכיחה הגמרא, שבשבת דוחים את המזמור של חג, ואין אומרים את שניהם מוכח במפורש כנגד רבי אחא שאמר תוקעין לכל מוסף לעצמו, כי הרי התקיעה היא על השיר, ולדברי הברייתא אין אומרים אלא שיר אחד.

המשיכה הגמרא לדון, לגבי אמירת קרבנות המוספים בתפילה. ומהי ההתייחסות של בני חוצה לארץ, שיש לנו שני ימים. בשני הימים הראשונים פשיטא שאומרים רק את הפסוקים של היום הראשון, ואין אומרים את פסוקי היום השני, כדי שלא להחשיבו כיום חול. והספק הוא: האם לומר בחוצה לארץ ביום הראשון של חול המועד, שהוא היום השלישי לחג, את פסוקי היום השני, שהיו צריכים להאמר אתמול, וביום השני של חול המועד, שהוא היום הרביעי לחג, היו אומרים את פסוקי היום השלישי, ונמצא שביום השביעי היו אומרים את פסוקי היום השישי, ואת פסוקי יום השביעי לא היו אומרים כלל.

וכי קאמר בגמרא,
לאתויי פר העלם דבר של צבור ושעירי ע"ז,
הוה מצי לאתויי מוסף שבת,
דבהדיא קתני בתוספתא, שהוא למשמר הקבוע.

והא דמרבה לחם הפנים טפי,

דיאכלו - משמע מידי דאכילה הוא עיקרו,

והיינו לחם הפנים,

**שכבר נעשה מצותו, משבת שעברה שסידרוהו על
השלחן,**

ואינו מחוסר מעתה אלא סילוק;

דאי משום הקטרת בזיכין,

להתיר לחם קאתיין,

ואין עבודה זו בגוף הלחם.

אופן חילוק לחם הפנים - כל המשמרות שוות

המשנה מדברת כיצד יש לתת לכולם את חילוק לחם
הפנים. בשלשה פרקים בשנה, בשלשת הרגלים, היו כל
משמרות הכהונה שוות ביניהן בחלוקת המתנות המגיעות
במקדש לכהנים בקרבנות הבאים מחמת הרגל. .. ובין בחילוק
לחם הפנים בשבת שברגל. וכן באה הברייתא ואומרת. תנו
רבנן: מנין שכל המשמרות שוות בחילוק לחם הפנים בשבת
שברגל?

מבארים התוס' בחילוק, שיש הבדל בין האכילה לביצוע העבודה

מדדיקים התוס' שכל הריבוי הוא לאכילה בלבד, שהיא
נועדה לכלל המשמרות בשווה. ומביאים מהתוספתא, כי כל
שאר העבודות הקשורות בלחם הפנים אכן התבצעו דווקא
על ידי המשמר הקבוע, וכפי שמפרטים זאת. והחידוש שהם
מלבישים את זה על הגמרא, כי הריבוי לאכילה לא נועד
להשוות את הריבוי לכל שאר הדברים, אלא לאכילה בלבד.

התוס' מבארים מדוע בחרו לרבות את לחם הפנים יותר מקרבן התמיד

דיאכלו - משמע דמרבי מידי דאכילה הוא עיקרו. והיינו
לחם הפנים, שכבר נעשה מצותו משבת שעברה, שסידרוהו
על השלחן ואינו מחוסר עתה אלא סילוקו. ואי משום הקטרת
בזיכין - הני להתיר לחם קאתיין, ואין עבודתו בגוף הלחם.
כלומר כאן בלחם הפנים בחג יש רק עניין של אכילה, כי כל
כולו כבר מוכן.

נמצא שכל הלימוד הוא שלכן כל העבודות וזכות האכילה
בקרבנות שאינם מחמת הרגל, שייכים אך ורק למשמר העובד
ברגל, לפי תורו. ועל כרחך לא לימד ההיקש "חלק כחלק
יאכלו" שתהיה זכות לכל הכהנים גם בקרבנות שלא מחמת
הרגל.

ולכן, אין לנו ללמוד מההיקש, אלא רק לדרוש את משמעות
הפסוק כשלעצמו: "חלק כחלק יאכלו" - דבר שאין בו עבודה
אלא אכילה בלבד, שהוא לחם הפנים, שאין בו כל עבודה
למשמר שזוכה באכילתו [שהרי עבודת סידור הלחם על
השלחן נעשת בשבת הקודמת, על ידי המשמר הקודם] -
יתחלקו בו בשבת שברגל כל הכהנים.

או שמא היו מדלגים על פסוקי היום השני לגמרי, ואומרים
ביום הראשון של חול המועד, שהוא שלישי לחג, את פסוקי
היום השלישי.

ועל כך הביאה הגמרא את תקנתו של אמימר. אתקין
אמימר בנהרדעא דמדלגי דלוגי. שאומרים ביום הראשון של
חול המועד את פסוקי היום השני והשלישי, וכן בכל יום, את
פסוקי היום הקודם ואת היום הזה.

התוס' כאן דנו על מספר נושאים בעקבות התקנה של אמימר

נושא ראשון - מה קוראים ביום הראשון של חול המועד,
ומאחר ויש כאן ספק הם זה היום השני או השלישי, קוראים
את שניהם. ועל פי עיקרון זה בכל שאר הימים.

נושא שני - אופן קריאת התורה, ואף כאן, נשארים באותו
העיקרון. כאשר עליית הרביעי, שהוא מי שהתווסף לכבוד
חול המועד, עליו לקרוא בדוגמת התפילה. וכך הראשון יקרא
ביום השני, השני יקרא ביום השלישי, השלישי יקרא ביום
הרביעי, בפרשת יום המחרת, והרביעי שהתחדש יחזור ויקרא
שני ושלישי.

נושא שלישי - אופן קריאת השבת. שהמפטיר הוא קורא
את הספקות.

נושא רביעי - קריאת הושענא רבא. וכאן הבעיה היא שאם
השלישי יקרא את יום השמני שהוא עצרת, הרי אינו שייך
כלל לערבב את החגים. ואז אם ישנו ויקדימו את הראשון,
הרי זה הבדל משאר הימים. ועוד שבחנוכה העיקר הם השניים
הראשונים, שקוראים את פרשת הנשיא, והשלישי למחרת,
ואילו בחג זה הפוך, והאחרון שמתחדש הוא העיקר.

כתוצאה מקושי זה מציעים התוס' מהלך מחדש. שכל
בעלי הקריאה אינם קוראים משהו חדש, בבחינת היום
למחרת, אלא רק את הספקות. ואז ביום הראשון החלוקה
היא הראשון קורא רק ביום השני, ואילו השני קורא ביום
השלישי, השלישי חוזר וקורא שוב ביום השני, והרביעי יקרא
ביום השלישי. וכך גם לא תהיה תקלה בהושענא רבא.

[דף נה עמוד ב]

ובחילוק לחם הפנים -

דוקא בחילוקו שוין,

**אבל סילוקו וסידורו והקטרת הבזיכין - למשמר
הקבוע.**

דהכי תניא בתוספתא,

לחם הפנים - עבודתו במשמר הקבוע,

ואכילתו - בכל המשמרות,

והיינו טעמא,

משום דבגמרא מרבינן ליה,

מחלק כחלק יאכלו,

משמע, לאכילה רביה רחמנא, ולא לעבודה.

ומוסף שבת - לא מפרשה מתניתין מידי,

ושיירא,

והוי בכלל דשאר קרבנות צבור.

[דף נו עמוד א]

ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום מחמת שני טעמים: האחד, היות שהיין הוא הגורם לקידוש שתאמר. שאילו לא היה לו יין לא היה אומר את הקידוש, ונמצא שהקידוש תלוי ביין, ולכן יש להקדים את ברכת היין. דבר אחר: ברכת היין היא תדירה, וברכת היום אינה תדירה.

ולכן יש להקדים את ברכת היין, לפי הכלל: תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם.

ואם כן, לימא רב, הסובר שיש להקדים את ברכת הסוכה לפני ברכת הזמן לפי שהיא חובת היום, על אף שברכת הזמן תדירה מברכת הסוכה, דאמר כבית שמאי. ואילו רבה בר בר חנה, הסובר שיש להקדים את ברכת הזמן התדירה לפני ברכת הסוכה שאינה תדירה, דאמר כבית הלל הסוברים שתדיר עדיף מחובת היום!?

רב מבאר שהוא אפילו לפי שיטת בית הלל

אמר לך רב: אנא - דאמרי אפילו לבית הלל. כי עד כאן לא קאמרי בית הלל התם בקידוש, שתדיר עדיף מחובת היום, אלא משום שיש שם סיבה נוספת, שהיין גורם לקידוש שתאמר. אבל תדיר גרידא אינו עדיף. אבל הכא אין ברכת הזמן מהווה גורם לברכת הסוכה. שהרי אי לאו ברכת הזמן, מי לא אמרינן ברכת סוכה!? והרי כל ימות החג מברכים ברכת הסוכה בלי ברכת הזמן!

ההבדל בין מה שגורם לברכה

יש שתמה, דאין כאן קושיא כלל, דוודאי סברת תדיר - אין בכוחה לעמוד נגד סברת חובת היום דעדיפא מינה, אלא דכנגד חובת היום היינו סברת ב"ש, שהיום גורם ליין, איכא סברא שהיין גורם לקידוש, ולא מטעם תדיר, ולא נשאר עתה רק סברא שניה דב"ש, דכבר קידש היום. על זה השיבו ב"ה ותסברא דתדיר עדיף?

ויש ליישב קושיתם, דמה שברכת זמן חשיב תדיר, אינו משום דאמרינן לה גם על פירות ומצוות המתחדשים השנה, דאלו אין לכלול עם ברכת זמן של המועדות, וא"כ כיון שאין אומרים זמן רק פעם אחת בכל רגל, וברכת סוכה אומרים בכל שבעת ימי החג, א"כ יש סברא נגדית, דיש לחשוב לברכת סוכה תדיר יותר מברכת הזמן, שברכת הזמן דמועדות - אינה אלא ששה פעמים בשנה, ואילו ברכת סוכה ז' ימים, ובכל יום יותר מפעם אחת.

וזהו היא כוונת הש"ס, אבל הכא אי לאו זמן - מי לא אמרינן סוכה? רוצה לומר, כיון שאומר סוכה גם בשאר הימים, שאין אומרים בו זמן, חשיב סוכה ג"כ תדיר נגד ברכת הזמן, ואין לשניהם קדימה זה על זה ע"י מעלת תדיר. ויש מקום לומר, דגם ב"ה ס"ל סוכה קדים מחמת מעלת חיובא דיומא.

ויש מתרץ קושית התוספות, דכוונת הגמרא "על כורחך לא קאמרי ב"ה התם, אלא שהיין גורם לקידוש שתאמר", רוצה לומר, כיון שצריך לקדש על היין בשבת, א"כ ברכת היין ג"כ חובת היום, וקדושת שבת גורמת ג"כ לברכת היין שיהא נקרא מקודש, כדאמרינן אטו שבת לברכת היום אהני, ליין לא אהני? והוי ברכת היין תדיר וגם מקודש, ולכן קודם הוא לברכת היום, מחמת שיש בו ג"כ מעלת תדיר, אבל הכא אי לאו זמן - מי לא אמרינן סוכה?

פירוש, כיון דהזמן והסוכה אינם תלויים זה בזה, דחובת ברכת הזמן בא מחמת עשיית הסוכה, שהיתה חיובה בחול

עד כאן לא קאמרי ב"ה התם אלא שהיין גורם לקידוש שתאמר -

תימה,

הא קאמרי ב"ה דהיין תדיר.

וי"ל,

לא מטעם זה לחודיה קודמת לחובת היום,

דנימא מטעם זה יקדים זמן לסוכה,

ושמא, אינו בא ליישב דברי רב,

אלא לפי דבריו בדין,

ולא לפי טעמי בית הלל.

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לגבי אופן סדר הברכה בסוכה זמן, שהחיינו מול סוכה

איתמר בענין ברכת המצוות וברכת הזמן [שהחיינו] בסוכה: רב אמר: מברך תחילה על מצות ישיבת סוכה, ואחר כך מברך את ברכת הזמן. רבה בר בר חנה אמר: קודם מברך ברכת הזמן, ואחר כך מברך על מצות ישיבת סוכה. ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם:

רב אמר מברך על הסוכה ואחר כך מברך ברכת הזמן, היות וחייב הסוכה הוא "חיובא דיומא", ולכן הוא עדיף. ולפיכך יש להקדים את ברכת הסוכה לברכת הזמן. ואילו רבה בר בר חנה אמר מברך זמן ואחר כך סוכה, לפי הכלל שאם הזדמן לאדם דבר מצוה שהוא תדיר ודבר מצוה שאינו תדיר - תדיר קודם. ואף כאן, ברכת הזמן היא תדירה יותר מברכת הסוכה, שהרי ברכת הזמן נוהגת בכל שלשת הרגלים, ואילו ברכת הסוכה נוהגת רק בחג הסוכות, ולכן יש להקדים את ברכת הזמן לפני ברכת הסוכה.

הגמרא מנסה לתלות מחלוקתם במחלוקת תנאים בית שמאי ובית הלל

לימא, האם יש לנו לומר כי רב ורבה בר בר חנה - בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל קמיפלגי?!

דתנו רבנן: אלו הם הדברים שבין בית שמאי ובית הלל, שנחלקו בהלכות סעודה: בית שמאי אומרים: מקדש אדם בכניסת השבת על היין, ומברך תחילה על היום, את ברכת קידוש השבת, ורק אחר כך, בסיום הקידוש, מברך ברכת בורא פרי הגפן על היין. ובית הלל אומרים: מברך על היין תחילה, ואחר כך מברך את ברכת קידוש של שבת על היום.

ומבארת הברייטא את טעמי מחלוקתם: בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, מחמת שני טעמים: האחד, היות שהיום הוא הגורם ליין שיבא לפני הסעודה. שהרי אם לא היה לו צורך בקידוש היום הוא לא היה צריך לברך על כוס של יין לפני הסעודה, וכיון שקידוש היום הוא הגורם לברכת היין עתה, יש להקדים את קידוש היום לברכת היין. וטעם נוסף: הרי כבר קידש היום משעה שהחשיך, ועדיין יין לא בא. דהיינו: קידוש היום קודם לברכת היין היות וקדושת היום חלה מאליה, גם בלא שיבוא יין לפני היום. ואילו היין בא רק לאחר שחלה קדושת היום.

הלל אומרים: מברך על היין תחילה, ואחר כך מברך את ברכת קידוש של שבת על היום.

ומבאר הברייתא את טעמי מחלוקתם: בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, מחמת שני טעמים: האחד, היות שהיום הוא הגורם ליין שיבא לפני הסעודה. שהרי אם לא היה לו צורך בקידוש היום הוא לא היה צריך לברך על כוס של יין לפני הסעודה, וכיון שקידוש היום הוא הגורם לברכת היין עתה, יש להקדים את קידוש היום לברכת היין. וטעם נוסף: הרי כבר קידש היום משעה שהחשיך, ועדיין יין לא בא. דהיינו: קידוש היום קודם לברכת היין היות וקדושת היום חלה מאליה, גם בלא שיבוא יין לפני היום. ואילו היין בא רק לאחר שחלה קדושת היום.

ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום מחמת שני טעמים: האחד, היות שהיין הוא הגורם לקידוש שתאמר. שאילו לא היה לו יין לא היה אומר את הקידוש, ונמצא שהקידוש תלוי ביין, ולכן יש להקדים את ברכת היין. דבר אחר: ברכת היין היא תדירה, וברכת היום אינה תדירה. ולכן יש להקדים את ברכת היין, לפי הכלל: תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם.

ואם כן, לימא רב, הסובר שיש להקדים את ברכת הסוכה לפני ברכת הזמן לפי שהיא חובת היום, על אף שברכת הזמן תדירה מברכת הסוכה, דאמר כבית שמאי. ואילו רבה בר בר חנה, הסובר שיש להקדים את ברכת הזמן התדירה לפני ברכת הסוכה שאינה תדירה, דאמר כבית הלל הסוברים שתדיר עדיף מחובת היום?!

אמר לך רב: אנא - דאמרי אפילו לבית הלל. כי עד כאן לא קאמרי בית הלל התם בקידוש, שתדיר עדיף מחובת היום, אלא משום שיש שם סיבה נוספת, שהיין גורם לקידוש שתאמר. אבל תדיר גרידא אינו עדיף. אבל הכא אין ברכת הזמן מהווה גורם לברכת הסוכה. שהרי אי לאו ברכת הזמן, מי לא אמרינן ברכת סוכה? והרי כל ימות החג מברכים ברכת הסוכה בלי ברכת הזמן!

ורבה בר בר חנה אמר לך: אנא - דאמרי אפילו לבית שמאי. כי עד כאן לא אמרי בית שמאי התם שיש להקדים את הקידוש לברכת היין למרות שברכת היין תדירה, אלא משום שהיום גורם ליין שיבא.

אבל הכא, אי לאו סוכה - מי לא אמרינן זמן? והרי גם אנשים הפטורים מסוכה, כגון עובדי דרכים, מברכים ברכת הזמן על חג הסוכות.

הגמרא מקשה מהמשנה כאן על רב, ומבאר כיצד רב יעמיד, כתנא החלוק על המשנה

ועתה מקשה הגמרא ממשנתנו על דברי רב: תנן: בעצרת, שמביאים בה את שתי הלחם העשויות חמץ, אומר לו "הילך מצה הילך חמץ". ומוכח שמקדימים את חלוקת לחם הפנים העשוי מצה, לחלוקת שתי הלחם העשויים חמץ. וזאת, למרות שחובת היום בעצרת היא שתי הלחם, ואילו חלוקת לחם הפנים היא מחמת העבודה שנעשתה בו בשבת הקודמת. והא הכא, דשתי הלחם שהן חמץ הם עיקר חובת היום, ולחם הפנים שהוא מצה הוא טפל, לפי שעבודת סידורו נעשתה בשבת שעברה. ובכל זאת קטני "הילך מצה והילך חמץ". ומוכח שחלוקת לחם הפנים, שהיא תדירה, קודמת לחלוקת

לפירש"י, דמיירי שלא בירך שהחיינו בעת עשייתה, וע"ז אין סברא לומר דקדושת הסוכה אהני לזמן, שיהא גם על ברכת הזמן קדושת הרגל, כיון דחיובה מחמת עשיית הסוכה באה, שהיא בחול. וא"כ סוכה נקראת מקודש לגבי זמן, וע"ז אמר רב, שפיר דסוכה קודם, דחיובא דיומא עדיף.

והלכתא סוכה ואח"כ זמן -

ולא חיישינן לסתם מתניתין,
דקטני הילך מצה הילך חמץ.

א"נ,

חשיב נמי לחם הפנים חובת היום,
אף על פי שהם משבת שעברה.

מחלוקת אמוראים בסדר הברכות, והגמרא מאריכה עד שמכריעה כרב, סוכה ולאחר מכן זמן

שנינו במשנה: בעצרת אומר לו הילך מצה הילך חמץ. וכעת הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, שישתמשו במשנה כאן לנסות ולהקשות על דעת רב. שנינו לעיל בדף מו א: העושה סוכה לפני חג הסוכות, מברך ברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה. וכאשר נכנס לסוכה בליל חג הסוכות מברך ברכת המצוות, לישב בסוכה. ומי שלא ברך ברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, מברך אותה כשנכנס לישב בה בחג, יחד עם הברכה על מצות ישיבה בסוכה. ונחלקו רב ורבה בר בר חנה בדינו של אדם שלא ברך שהחיינו בשעת עשייה, ובא לברך שתיים בשעת ישיבת סוכה - איזה ברכה קודמת לחברתה.

איתמר בענין ברכת המצוות וברכת הזמן [שהחיינו] בסוכה: רב אמר: מברך תחילה על מצות ישיבת סוכה, ואחר כך מברך את ברכת הזמן. רבה בר בר חנה אמר: קודם מברך ברכת הזמן, ואחר כך מברך על מצות ישיבת סוכה.

ומבאר הגמרא את טעם מחלוקתם: רב אמר מברך על הסוכה ואחר כך מברך ברכת הזמן, היות וחיוב הסוכה הוא "חיובא דיומא", ולכן הוא עדיף. ולפיכך יש להקדים את ברכת הסוכה לברכת הזמן. ואילו רבה בר בר חנה אמר מברך זמן ואחר כך סוכה, לפי הכלל שאם הוזמן לאדם דבר מצוה שהוא תדיר ודבר מצוה שאינו תדיר - תדיר קודם. ואף כאן, ברכת הזמן היא תדירה יותר מברכת הסוכה, שהרי ברכת הזמן נוהגת בכל שלשת הרגלים, ואילו ברכת הסוכה נוהגת רק בחג הסוכות, ולכן יש להקדים את ברכת הזמן לפני ברכת הסוכה.

הגמרא דוחה נסיון להעמיד את רב כשיטת בית שמאי ולא כהלכה

פלפלה על כך הגמרא: לימא, האם יש לנו לומר כי רב ורבה בר בר חנה - בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל קמיפלגי? דתנו רבנן: אלו הם הדברים שבין בית שמאי ובית הלל, שנחלקו בהלכות סעודה:

בית שמאי אומרים: מקדש אדם בכניסת השבת על היין, ומברך תחילה על היום, את ברכת קידוש השבת, ורק אחר כך, בסיום הקידוש, מברך ברכת בורא פרי הגפן על היין. ובית

ובחסדי דוד על התוספתא קרבנות פ"י ה"ג כתב, דלחם הפנים אי אפשר לאוכלו קודם, לכך נחשב חובת היום, משום דהקטרת בזיכין מעכבת אכילתו, וההקטרה נעשית בשבת, משא"כ ברכת הזמן אפשר לברכו קודם החג.

[דף נו עמוד ב]

בוצינא טבא מקרא -

משל הדיוט הוא.

האומר לחברו,
דלעת קטנה אני נותן לך במחבור,
אם תרצה להניחה עד שתיגדל ותיעשה קרא,
תניחה;

טוב לו ליטלה מיד,

שמא לאחר זמן יתחרט בו זה,

או שמא לא יצטרך זה לזה.

כך פירש בקונטרס.

ור"ת מפרש,

דעל כרחך בוצינא וקרא - שני מינים הם,

דקשוואין - מתרגמינן בוצינא,

ודלעת - היינו קרא,

כדמוכח בנדירים,

פרק הנודר מן המבושל (דף נא),

דאמרינן מאי דלעת הרמוצה - קרי קרקוזאי;

וקישואין ודילועין ב' מינים,

כדמוכח במסכת כלאים (פ"ג מ"ה),

דתנן נוטע אדם קישות ודלעת בתוך גומא א',

ובלבד שתהא זו נוטה לצד זו,

וזו נוטה לצד זו,

ונוטה שער של זו לכאן,

ושער של זו לכאן.

ועוד ראה,

מהא דאמרינן בפרק שלשה שאכלו (ברכות דף מח),

בוצינא מקטפיה ידיע,

משמע, דלאחר שנגמר הפרי - נקרא בוצינא.

ואומר ר"ת,

שהקישות - מין פרי קטן מדלעת,

שממהר להתבשל ויכול לתולשו מיד,

והדלעת גדולה ואינה ממחרת להתבשל,

ואין יכול לתולשה עד לאחר זמן,

ואוהב אדם דבר מועט לאלתר,

מדבר מרובה לאחר זמן.

אופן חלוקת החלות בין המשמר הנכנס והיוצא

שנינו במשנה מחלוקת תנאים "ובשאר ימות השנה - הנכנס נוטל שש והיוצא נוטל שש. רבי יהודה אומר: הנכנס נוטל שבע, והיוצא נוטל חמש." הגמרא ביררה בדעת רבי יהודה,

שתי הלחם, על אף ששתי הלחם הן חובת היום!?! תיובתא דרב!

אמר לך רב: משנתנו לא לדברי הכל היא. אלא תנאי היא, שנחלקו בדין זה, ואני סובר כדעת התנא החולק על דעת התנא שבמשנתנו! דתניא: כך היו מחליפים ביניהם, שהיו אומרים: הילך מצה הילך חמץ. ולפי זה קדמה המצה התדירה לחמץ שהיא חובת היום. אבא שאול אומר: כך היו אומרים: הילך חמץ הילך מצה. ולפיו עדיפה חובת היום על תדיר. וכדעתו סובר רב.

הגמרא מסכמת להלכה, מציגה שתי דעות כיצד יש להכריע, ומכריעה שההלכה כרב

דרש רב נחמן בר רב חסדא: לא נוהגים אנו כדברי רב, דאמר סוכה ואחר כך זמן, אלא אנו מברכים תחילה ברכת הזמן, ואחר כך על ישיבת סוכה. ורב ששת בריה דרב אידי אמר: סוכה ואחר כך זמן.

ומסקנת הגמרא היא: והלכתא כרב: סוכה ואחר כך זמן.

התוס' מתמקדים בפסק הגמרא, כיצד ניתן לפסוק כנגד המשנה

הקשו התוס' כיצד נפסק הלכתא כרב, דחיובא דיום עדיף מתדיר, ולכך מקדימים ברכת הסוכה על ברכת הזמן - הא הוי נגד סתם משנתנו, 'הילך מצה הילך חמץ', שהקדימו לחם הפנים בגלל תדירותו. ותירצו התוס' שני תירוצים: א - דלא חשו לסתם משנה. ב - דלחם הפנים נחשב חיובא דיומא.

ובביאור תירוצם הראשון מצינו כמה ביאורים באחרונים, הערוך לנר ביאר דלא חשו לסתם משנה משום שזהו תלוי במחלוקת, האם מוספין קודמין לבזיכין או בזיכין קודמין למוספין.

עוד כתב הערוך לנר, דבירושלמי הזכירו טעמים אחרים מהבבלי, דטעם קדימת מצה משום דחביב, ואף שיש סיבה להקדים חמץ משום שתדיר אוכלים אותו, והוא איפכא מהא דמצינו בסוגיא דידן דמבואר דטעם לתדיר מקדים מצה, וא"כ שמא במסקנא נקטינן כהירושלמי, ולכן קיי"ל שסוכה ואח"כ זמן משום דחובת היום קודם לתדיר, כמו דמצינו דמצה דחביב קודם לתדיר, עפ"י מש"כ הירושלמי. והקרבן נתנאל על הרא"ש (פ"ד אות ז) כתב דמה שפוסקים כרב, אינה משום דחיוב היום עדיף מתדיר אלא כמו שכתב הרא"ש דמה שברכת הזמן מברך בסוף, משום שזה קאי גם לסוכה, ולכך צריך להקדים ברכת הסוכה, וא"כ נמצא שאין זה סותר לדברי המשנה, דתדיר קודם, משום דהכא יש ענין לאחר את ברכת הזמן.

והנה על תירוץ השני דהתוס' דלחם הפנים נחשב חיובא דיומא, הקשה המהרש"א, דא"כ מדוע דחקה הגמ' להעמיד דברי רב במחלוקת תנאים, הרי רב יכול לסבור כמשנתנו, דלחם הפנים קודם, לפי שהוא חיוב היום. ותירץ דאיה"נ הגמ' היתה יכולה לומר כן, אך מכיון שיש מחלוקת תנאים בצורת חלוקת לחם הפנים ושתי הלחם ניתן להעמיד מחלוקתם במחלוקת זו.

וברש"ש הקשה בדברי התוס', דכתבו שלחם הפנים נחשב חיובא דיומא, הרי לחם הפנים הוא כל שבת ושבת, ואיזה חיוב יש בו משום חובת היום, ואת"ל דכיון שמתחלק היום נחשב חובת היום, א"כ אף ברכת הזמן תחשב חובת היום, כיון שמברכין אותה היום, ואף שמברכין אותה בכל רגל.

שאינו מתבשל יפה. וכמובא במסכת נדרים, אמר שמואל: קרא [דלעת] קרקוזאי [ממקום שנקרא קרקוז].

ומוכיח רבינו תם ממסכת כלאים, כי הם שני מינים. שמובא במשנה שם לפי הברטנורא "קישות ודלעת. שהעלים שלהן מתפשטים ומתערבים זו עם זו וכל שכן שאר מינים: זו נוטה לצד זה. דאע"ג דאין הפסק של תלם מועיל להן, הטיית העלים זו לצד זה וזו לצד זה מועיל להן, הואיל ומה שאסרו חכמים בכלאים - לא אסרו אלא מפני מראית העין:

התוס' מוכיחים גם ממסכת ברכות

גם שם היה משל שרבה בדק את אביי ורבא בקטנותם, כששאל אותם למי מברכים. רבא הצביע כלפי התקרה, ואילו אביי יצא החוצה והצביע לשמים, ואמר להם רבם רבה, ששניהם תהיו חכמים, ושוב השתמש בדלעת כמשל. בוצין בוצין מקטפיה ידיע! [טיב הדלעת ניכר בה משעת חניטתה, כשיוצאת משרף האילן]. ומשל הוא, שטיבם ניכר מילדותם. ומכאן מוכיח רבינו תם, שדווקא לאחר שנגמר הפרי נקרא בוצינא.

הוכחת התוס' הינה שכאן נאמר שכבר בהיותו קטן ידוע מה יהיה בסופו, בעוד שלשיטת רש"י בוצינא הוא קטן שלא נתבשל.

כעת רבינו תם נדרש לבאר כיצד המציאות ובמה זה קשור לכאן. ומבאר כי הבוצינא ממחר להתבשל, ואף שהוא קטן, הרי המהירות מוכיחה עד כמה הוא זמין, כי לאדם אין את הסבלנות לחכות למין השני, שיוכל לתולשה רק לאחר זמן, עם היות ואז הוא יקבל יותר. וגם זה משל להנהגת האדם שמעדיף מעט וזר מאשר להמתין ולקבל הרבה יותר.

מדוע יש פער בין המשמרות. ועבור מה מגיע להם יותר. ועונה הגמרא ומתרצת כי אכן עשו עוד פעולה "אמר רבי יצחק: הם נוטלים אותן בשכר הגפת דלתות בערבית, שפתח אותן המשמר היוצא ולא הגיפם."

וכאן שואלת הגמרא ומה שווה לך לקבל עכשיו עוד שתיים, והרי לכאורה עדיף לך לוותר עליהם ולקבל גם ביציאתך שש חלות.

משל בוצינא טבא מקרא

ועונה על כך אביי, ונבאר לפי פירוש רש"י, וכפי שהתוספות הביאוהו תחילה. אביי אומר שזה בעצם משל. מי שאמר לחבירו ליטול במתנה משדהו דלעת, ונותן לו את האפשרות לתולשה עתה בתחילת גידולה, כשהיא קטנה [הנקראת "בוצינא"], או להמתין עד שתגדל ותהיה לדלעת גדולה [הנקראת "קרא"], ואז יתלשנה ויטלנה במתנה - מוטב לו שיטלנה כבר עתה, למרות שהיא עדיין קטנה.

כי בוצינא הקטנה הניתנת לו כבר עתה - טבא, עדיפה לו מאשר קרא, מלהמתין וליטלה כשתהיה דלעת גדולה. כי שמא יתחרט בו הנותן, או שמא לא יצטרך לה המקבל בעתיד.

וגם ביחס לחלוקת לחם הפנים, עדיף לקבל עתה מיד, מאשר להמתין עד השבוע הבא.

שיטת רבינו תם - בתחילה הוא עוקר את פירוש רש"י, ולאחר מכן מבאר המשל

רבינו תם חולק, שבכלל הבוצינא והקרא אינו יכול להיות דבר אחד שגדל ושינה את שמו, מאחר ומדובר על שני מינים. שהקישוא מתורגם לבוצינא, והקרא הוא דלעת. והדלעת הרמוצה שהנודר מן התבשיל מותר בה, שהיא סוג של דלעת

