

הסוגיא התשע עשרה: 'סוכה ואחר כך זמן' (נו ע"א)

בעצרת אומר לו הילך וכו'.

- [1] איתמר, רב אמר: סוכה ואחר כך זמן, רבה בר בר חנה אמר: זמן ואחר כך סוכה. א. מחלוקת רב ורבה בר בר חנה
- [2] רב אמר: סוכה ואחר כך זמן, חיובא דיומא עדיף. ב. הסברים לשתי הדעות
- [3] רבה בר בר חנה אמר: זמן ואחר כך סוכה, תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם.
- [4] לימא רב ורבה בר בר חנה בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל קמיפלגי; דתנו רבנן: דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה: בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום. בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין – שהיום גורם ליין שיבא, וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא. ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום, שהיין גורם לקידושא שתאמר. דבר אחר: ברכת היין תדירה, וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם. לימא רב דאמר כבית שמאי ורבה בר בר חנה דאמר כבית הלל!
- [5] אמר לך רב: אנא דאמרי אפילו לבית הלל, עד כאן לא קאמרי בית הלל התם – אלא שהיין גורם לקידושא שתאמר, אבל הכא – אי לאו זמן, מי לא אמרינן סוכה?
- [6] ורבה בר בר חנה אמר לך: אנא דאמרי אפילו לבית שמאי, עד כאן לא אמרי בית שמאי התם – אלא שהיום גורם ליין שיבא, אבל הכא – אי לאו סוכה, מי לא אמרינן זמן?
- [7] תנן: בעצרת אומר לו: הילך מצה הילך חמץ. והא הכא, דחמץ עיקר ומצה טפל, וקתני: הילך מצה והילך חמץ, תיובתא דרב! ד. קשיא על רב ממשנתנו, ותירוץ על פי ברייתא
- [8] אמר לך רב: תנאי היא, דתניא: הילך מצה הילך חמץ, אבא שאול אומר: הילך חמץ הילך מצה.
- [9] דרש רב נחמן בר רב חסדא: לא כדברי רב דאמר סוכה ואחר כך זמן, אלא: זמן ואחר כך סוכה. ה. פסקי הלכה
- [10] ורב ששת בריה דרב אידי אמר: סוכה ואחר כך זמן.
- [11] והלכתא: סוכה ואחר כך זמן.

מסורת התלמוד

[1] השוו בבלי סוכה מו ע"א ("דקאמר להו לכולהו אכסא דקידושא"). רב אמר: סוכה ואחר כך זמן. ירושלמי ברכות ח א, יב ע"א; סוכה א ב, נב ע"ב. [2] חיובא דיומא עדיף... תדיר קודם. השוו בבלי מנחות מט ע"א ("תמידין עדיפי דהו להו תדיר... מוספין עדיפי דהו להו מקודש"). [4] דתנו רבנן דברים שבין בית שמאי... תדיר קודם. תוספתא ברכות ה כה (מהד' ליברמן, עמ' 29); ירושלמי ברכות ח א, יא ע"ד; פסחים י ב, לו ע"ג; בבלי ברכות נא ע"ב; פסחים קיד ע"א. בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום. משנה ברכות ח א; פסחים י ב. [5] בעצרת אומר לו הילך מצה הילך חמץ. סוכה ה ז. [8] דתניא: הילך מצה הילך חמץ, אבא שאול אומר: הילך חמץ הילך מצה. תוספתא זבחים י ו (מהד' צוקרמנדל, עמ' 494); השוו ירושלמי סוכה ה ח, נה ע"ד.

רש"י

סוכה ואחר כך זמן מי שלא בירך שהחיינו בעשייתה – שהיתה עשויה ועומדת, ותניא בפרק לולב וערבה (לעיל סוכה מו, א): כשנכנס לישב מברך שתיים – סוכה וזמן, ואמר רב: סוכה לימא ברישא, והדר זמן. זמן תדיר שנוהג בכל הרגלים. דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה דברים שנחלקו בהלכות סעודה. מברך על היום כשמקדש בערבי שבתות – קדוש היום תחילה, ואחר כך ברכת היין. שהיום גורם ליין שיבא שאם לא מפני קידוש, לא היה נזקק לכוס לפני סעודה. וכבר קדש היום כלומר, ועוד טעם אחר: שקדש היום מאליו משחשיכה, ועדיין יין לא בא לפניו. שהיין גורם לקידוש שתאמר שאם לא היה לו יין, לא היה מקדש בכדי, והוא הדין נמי למקדש על הפת – מקדים ברכת הפת, מהאי טעמא שהפת במקום יין. לימא רב דאמר: חובת היום עדיפא מתדיר – דאמר כבית שמאי. ורבה כבית הלל דאמרי תדיר עדיף. אלא שהיין גורם כו' אי לאו דהאי טעמא נמי איכא – משום תדיר לא הווי מקדמו ליה, דחובת היום עדיפא. אי לאו סוכה אי לאו ישיבת סוכה, מי לא אמרינן זמן, כגון הולכי דרכים דפטורין מן הסוכה, אומרינן זמן בשביל המועד כמו בשאר רגלים. דחמץ עיקר שהיא חובה ליום. ומצה טפל שהוא של שבת שעברה, וקתני דפלגי מצה ברישא, אלמא, תדיר עדיף.

תקציר

סוגיא זו פותחת במחלוקת אמוראים באשר לסדר הברכות "לישב בסוכה" ו"שהחיינו" בלילי יום טוב הראשון של חג. לפי רב ברכת הסוכה קודמת, ולפי רבה בר בר חנה ברכת "שהחיינו" קודמת. בעל הגמרא מסביר שלרב חובת היום קודמת, ולרבה בר בר חנה תדיר קודם. לאחר ניסיונות לא מוצלחים ליצור זיקה בין מחלוקת זו למחלוקת בית הלל ובית שמאי בעניין סדר הברכות בקידוש, וניסיון להוכיח ש"שהחיינו" התדירה קודמת ממשנה סוכה ה' ז שלפיה לחם הפנים התדיר חולק לפני לחם הביכורים בשבועות (הסיבה הפורמלית למיקום הסוגיא כאן), מובאים כמה פסקי הלכה בנדון, והכרעה סופית כרב, שברכת הסוכה קודמת.

מן הניתוח עולה שבעל הגמרא העביר את הנימוקים לשתי הדעות מבבלי מנחות מט ע"א-ע"ב, אך אין הנידון דומה לראיה, והשימוש בנימוקים הללו לפי הכללים של הסוגיא היא היה מוביל למסקנה אחרת מוז שמטיק בעל הגמרא שלנו. נימוקים סבירים יותר לשתי הדעות מוצעים על סמך בבלי סוכה מו ע"א ובבלי סוכה עירובין מ ע"ב: אפשר שרב סבר שברכת "שהחיינו" מוסבת בין היתר על הסוכה החדשה, לפיכך הקדים לברכה היא את ברכת הסוכה, כדי שיהא ניכר שהיא מוסבת על הסוכה, ואפשר שרבה בר בר חנה סבר שהיה לו לברך את ברכת "שהחיינו" בשעת בניית הסוכה, ומכיוון שאיחר בברכתה עליו לברכה בהקדם האפשרי.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

סוגיא זו עוסקת במחלוקת רב ורבה בר בר חנה בעניין סדר הברכות בליל חג הסוכות. לפי רב ברכת "לישב בסוכה" קודמת לברכת "שהחיינו", ואילו לפי רבה בר בר חנה ברכת "שהחיינו" קודמת לברכת "לישב בסוכה" [1]. עמדת רב מנומקת בכך שהברכה על חיוב היום עדיפה על ברכת "שהחיינו", שהיא ברכה כללית יותר [2], ואילו עמדת רבה בר בר חנה מנומקת בכך שברכת "שהחיינו" התדירה קודמת לברכת המצווה על הסוכה, על פי הכלל "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם" [3]. בעל הגמרא מנסה לדמות מחלוקת זו למחלוקת המפורסמת שבין בית שמאי ובית הלל בעניין סדר ברכת היין וברכת היום בקידוש [4], אך נקבע שאין הנידון דומה לראיה: מחלוקת בית שמאי ובית הלל נסבה על שאלת התלות של היסודות יין וקדושת היום זה בזה, ואילו בליל סוכות כולם מודים שאין ברכת "שהחיינו" תלויה בסוכה ואין ברכת הסוכה תלויה ב"שהחיינו" [5-6]. לאחר מכן מקשים על רב ממשנה סוכה ה' ז, משנתנו, הקובעת שהתדיר קודם בחלוקת לחם הפנים ושתי הלחם בשבועות [7], אך מובאת גם עמדה תנאית החולקת על משנתנו, זו של אבא שאול, ולפיה דווקא שתי הלחם, חיוב היום, קודם [8]. לבסוף מובאים פסקי הלכה סותרים של אמוראי בבלי בעניין, אך הסוגיא מסתיימת בפסק הלכה כרב [8-10].

הסוגיא אינה קשורה לזו שלפניה או לזו שלאחריה, והעילה הפורמלית להימצאותה כאן היא המובאה ממשנה סוכה ה' ז בפיסקא [7], וכדרכן של סוגיות המובאות ליד משנה מסוימת משום שהמשנה הזו היא מובאת בהן. אף על פי כן, נראה ברור שהעורך שהחליט להרחיב בעניין זה כאן שם לב לכך שהנושא העיקרי של הסוגיא עוסק בברכות על הסוכה וסדרן, כולל ברכת "שהחיינו", נושא שראוי לדון בו במסכת סוכה. המקום הטבעי של סוגיא זו היה צריך להיות בין הסוגיות בפרק הקודם, "לולב וערבה", העוסקות בברכות הלולב והסוכה, כולל ברכת "שהחיינו" וברכת "לישב בסוכה" (בבלי סוכה מה ע"ב – מו ע"א). אפשר שעורך הפרקים הללו בחר לשבץ את הסוגיא כאן דווקא, ולא שם, משום שסופה של מסכת סוכה אינו עוסק בחג

1 על פי הנהגת בימינו, המבוסס על מנהג רב כהנא המתואר על ידי מר עוקבא לעיל, מו ע"א, ברכות אלו הן בסוף הקידוש, לאחר ברכת היין והזמן, וכך יוצא מן המקבילות למימרת רב שבירושלמי ברכות ח א, יב ע"א, וירושלמי סוכה א ב, נב ע"ב (ראו מובאות להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1]). אך תאורטית אפשר לפרש שאת שתי הברכות מברכים מיד עם הכניסה לסוכה. ראו לעיל, הדין בפרק ד, סוגיא יד, 'אכסא דקידושא', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מנהג רב כהנא'. כן פירש בעל ערך השלחן, אורח חיים תרמג א.

הסוכות כלל אלא בסדרי העבודה במקדש: משנה סוכה ה ז-ח עניינה חלוקת העבודה בין משמרות הכהונה בכל ימות השנה, ולא דווקא בסוכות. כדי לקשור גם את החטיבה האחרונה של סוגיות הפרק שלנו (סוגיות יז-כה), המוסבות על המשניות ההן, לענייני חג הסוכות, השאיר העורך את הדיון במחלוקת רב ורבה בר בר חנה לטוף המסכת, בעילה הפורמלית שמצאנו בסוגיא מובאה ממשנתנו בעניין חלוקת הלחם – לא בסוכות, אלא בעצרת – שבועות – דווקא.

עיוני פירוש

[1] איתמר, רב אמר: סוכה ואחר כך זמן, רבה בר בר חנה אמר: זמן ואחר כך סוכה. רב אמר: סוכה ואחר כך זמן, חיובא דיומא עדיף. רבה בר בר חנה אמר: זמן ואחר כך סוכה, תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם

בירושלמי סוכה א ב, נב ע"ב, מצאנו שרב מוסיף ברכת "שהחיינו" אחר ברכת הסוכה:

העושה סוכה לעצמו מהו אומר? ברוך אקב"ו לעשות סוכה. לאחר, לעשות סוכה לשמו. נכנס לישב בה אומר ברוך אקב"ו לישב בסוכה. משהוא מברך עליה בלילי יום טוב הראשון אינו צריך לברך עליה עוד מעתה.

חנין בר בא בשם רב: זמן.

מן הסוגיא בירושלמי סוכה אין זה ברור אם חנין בר בא בשם רב מוסיף "זמן" לאחר ברכת "לעשות סוכה", שאותה מברכים בשעת בניית הסוכה, לפני כניסת החג, או לאחר ברכת "לישב בסוכה", בלילי יום טוב הראשון. אך מצאנו מימרא אחרת של חנין בר בא בשם רב בירושלמי ברכות ח א, יב ע"א:

יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, רבי יוחנן אמר יקנ"ה יין קידוש נר הבדלה. חנין בר בא אמר בשם רב יין קידוש נר הבדלה סוכה וזמן.

אם לא נאמר שדברי רב חנין בר בא נאמרו מכללא, עלינו לפרש שאף בירושלמי סוכה התכוון חנין בר בא בשם רב לכך שמברכים ברכת "שהחיינו" בליל החג, בשעת הקידוש. נראה שדברי רב בסוגיא שלנו, "סוכה ואחר כך זמן", הם הם דברי חנין בר בא בשם רב בירושלמי ברכות ח א, יב ע"א: "...סוכה וזמן", ואף בירושלמי סוכה הכוונה היא "נכנס לישב בה אומר ברוך אקב"ו לישב בסוכה... חנין בר בא בשם רב: זמן", דהיינו "לישב בסוכה וזמן", או בלשון הסוגיא שלנו, "סוכה ואחר כך זמן".²

על כל פנים, לפי הנאמר לעיל בפרק לולב וערבה, בבלי סוכה מו ע"א, מברכים "שהחיינו" בשעת עשיית הסוכה, אך אם לא בירך בשעת עשיית הסוכה ניתן לברך בשעת הישיבה בסוכה. כך מפרש רש"י ד"ה "סוכה ואחר כך זמן" בסוגיא שלנו, שמדובר במי שלא בירך "שהחיינו" בשעת עשיית הסוכה.³ אפשר, אם כן, שרבה בר בר חנה חולק על רב לא משום שהוא סבור שברכת "שהחיינו" התדירה עדיפה, אלא מפני שזמנה הנכון של ברכת "שהחיינו" לפני כניסת החג, בשעת עשיית הסוכה, ומי ששכח ולא בירך בשעת עשיית הסוכה ונזכר רק בליל החג צריך להקדים עד כמה שאפשר את ברכת הזמן, ולכן יש לברכה לפני ברכת הסוכה. לעומת זאת, רב סבר שיש חובה עצמאית לברך "שהחיינו" על החג עצמו בליל החג, כפי שעולה מבבלי עירובין מ ע"ב:

ואמר רבה: כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן: מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים? כיון דמזמן לזמן אתי – אמרינן, או דילמא: כיון דלא איקרו רגלים – לא אמרינן? לא הוה בידיה.

2 ראו לעיל, הדיון בפרק ד, סוגיא יד, 'אכסא דקידושא', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': יחס הסוגיא שלנו לירושלמי סוכה א ב, נב ע"ב.

3 ראו ההפניה בהערה הקודמת, ושם, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מנהג רב כהנא.

כי אתאי בי רב יהודה אמר: אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן. – אמר ליה: רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי – חובה מאי? – אמר לי: רב ושמאל דאמרי תרווייהו: אין אומר זמן אלא בשלש רגלים.

לכן אין ברכת הזמן הנאמרת בליל החג תשלומין על ברכת הזמן שלא נאמרה בשעת עשיית הסוכה, אלא ברכה עצמאית, והיא נאמרת בסוף הקידוש. אם נצא מתוך הנחה שרב בירך על שלושת הרגלים עצמם ולא בשעת עשיית הסוכה ערב החג, אפשר שיש לברך זמן דווקא לאחר ברכת הסוכה, כדי שהברכה תתייחס לא רק לקדושת היום אלא גם למצוות סוכה.⁴

על כל פנים, בעל הגמרא שלנו אינו מתייחס כאן כלל לאפשרות שהיו אמורים לברך "שהחיינו" בשעת עשיית הסוכה. במקום זה, הוא מביא טעמים אחרים לשתי השיטות. רב מקדים את ברכת הסוכה לברכת "שהחיינו" משום שחיוב היום עדיף, ואילו רבה בר בר חנה מקדים את התדיר, על פי הכלל "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם". הביטוי "חיובא דיומא" משמש בקשר לסוכה, אף על פי שגם ברכת הזמן היא חיוב היום: נראה שבעל הגמרא סבר שברכה על חיוב שהוא ייחודי ליום הזה, היינו מצוות סוכה, עדיפה על פני ברכה כללית המשמשת בכל רגל. נמצא ש"חיובא דיומא" פירושו בהגדרה ההפך מ"תדיר", דהיינו החיוב המיוחד לאותו יום שאינו תדיר. לפי זה מתברר שבעל הגמרא שלנו סבור שיש אמוראים החולקים על הכלל התנאי "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", שאותו הוא עצמו מצטט כשיטת בית הלל בברייתא שבפסקא [4], והדבר מוקשה במקצת. אך דומה שבעל הגמרא שאב את ההנגדה בין "תדיר" ל"חיובא דיומא" מן הסוגיא במנחות מט ע"א-ע"ב:

בעא מיניה ר' חייא בר אבין מרב חסדא: ציבור שאין להן תמידין ומוספין, אי זה מהן קודם? היכי דמי? אילימא תמידין דיומיה ומוספין דיומיה, פשיטא, תמידין עדיפי, דהוו להו תדיר ומקודש! אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידינא, תמידין עדיפי שכן תדיר, או דלמא מוספין עדיפי דהוו להו מקודש? אמר ליה, תניתוה: התמידין אין מעכבין את המוספין, ולא המוספין מעכבין את התמידין, ולא המוספין מעכבין זה את זה... וקתני: אין מעכבין זה את זה, אלמא כי הדדי נינהו.

רבי חייא בר אבין שואל את רב חסדא: אם אין מספיק כבשים במקדש לתמידים ולמוספים, איזה מהם עדיף? הגמרא מפרשת שמדובר במוספים של היום ותמידים שלמחר, כשההתלבטות היא אם עדיף "מקודש", דהיינו הקרבן של היום, במקרה הזה מוספים, או "תדיר", דהיינו הקרבן הרגיל יותר, במקרה זה תמידים. אך מכיוון שהביטוי "מקודש" אינו ברור כל צורכו, ומתאים יותר לעולם הקרבנות, שבו "קודשו" הכבשים שנועדו לקרבן היום מעצם היותם במקדש בו ביום, מאשר לעולם הברכות, שכולן "קדושות" באותה מידה, המיר בעל הגמרא שלנו את הביטוי "מקודש" בביטוי אחר מאותה סוגיא במנחות, לשון התלמוד שם, "דיומיה" – והיינו "חיובא דיומא" שבסוגיא שלנו.

אך נראה שבעל הגמרא העביר את הטעמים האלה לכאן באופן מלאכותי, ולא דייק בהם. הרי בסוגיא היא עצמה נאמר שכשהתמידים והמוספים הם של אותו יום, התמידים נחשבים לתדיר ומקודש, דהיינו "דיומיה", ופשיטא שהם קודמים למוספים, שאינם אלא "מקודש" בלבד. לפי זה, ברכת "לישב בסוכה" צריכה להיחשב "חיובא דיומא" בלבד, ואילו ברכת הזמן צריכה להיחשב גם תדירה וגם "חיובא דיומא". בשימוש של בעל הסוגיא, הביטוי "חיובא דיומא" הפך מביטוי למיידידות ("דיומא" לעומת "דמחר") לביטוי לייחוד. אך בתור מושג שעניינו ייחוד, "חיובא דיומא" אינו אלא היפוכו של הכלל "תדיר ושאינו תדיר קודם". אם המיוחד נתפס כחשוב יותר, אזי לא התדיר קודם אלא המיוחד, היינו "שאינו תדיר".

4 כך פירש הטור, אורח החיים סימן תרמג, שלא כדברי הגמרא כאן; ראו בית חדש שם, ד"ה ומה שכתב לפי שהזמן חוזר על קידוש היום; שלחן ערוך אורח חיים תרמג א, וט"ז שם, סק"א; ובמיוחד ערוך השלחן אורח חיים תרמג א.

[4-6] לימא רב ורבה בר בר חנה בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל קמיפלגי; דתנו רבנן: דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה: בית שמאי אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום ואחר כך מברך על היין, ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום. בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין – שהיום גורם ליין שיבא, וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא. ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום. שהיין גורם לקידושא שתאמר. דבר אחר: ברכת היין תדירה, וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם. לימא רב דאמר כבית שמאי ורבה בר בר חנה דאמר כבית הלל! אמר לך רב: אנא דאמרי אפילו לבית הלל, עד כאן לא קאמרי בית הלל התם – אלא שהיין גורם לקידושא שתאמר, אבל הכא – אי לאו זמן, מי לא אמרינן סוכה? ורבה בר בר חנה אמר לך: אנא דאמרי אפילו לבית שמאי, עד כאן לא אמרי בית שמאי התם – אלא שהיום גורם ליין שיבא, אבל הכא – אי לאו סוכה, מי לא אמרינן זמן?

כשם שבעל הגמרא שלנו לא דייק בהעבירו את המינוח של "תדיר" לעומת "חיובא דיומא" ממנחות מט ע"א לסוגיא שלנו, כך לא דייק בניסיונו להשוות את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין יין וקידוש. גם כאן תפס בעל הגמרא את מחלוקת בית שמאי ובית הלל במבט ראשון כעניין של "תדיר" לעומת "מיוחד", כאילו בית שמאי סבורים שקידוש היום המיוחד, היינו "שאינו תדיר", קודם לתדיר. אך כאן דחה בעל הגמרא את הפרשנות הפשטנית הזאת למחלוקת בית שמאי ובית הלל בטענה שאינה זו המשתקפת בברייתא: הברייתא עוסקת מפורשות בתלות של ברכת היין ביום, או בתלות של ברכת היום ביין, ואילו בסוכה וזמן אין כלל תלות של זו בזו. דומה שגם בטענה הזאת הושפע בעל הגמרא שלנו מן הסוגיא במנחות מט ע"א-ע"ב: גם שם העובדה שתמידים ומוספים אינם מעכבים אלו את אלו, דהיינו אינם תלויים אלו באלו, היא שמוכיחה שאין סיבה להקדים את המאוחר, ויש להקדים את החיוב המידי גם אם אינו תדיר. אך כאן שני החיובים הם של היום, אלא שאחד מיוחד ליום זה והשני תדיר, ובעל הגמרא שלנו סבור שנחלקו בשאלה איזה מהם עדיף. אף בית שמאי יכול להקדים כאן את התדיר, שאינו תלוי במיוחד, ואף בית הלל יכול להקדים כאן את המיוחד, שאינו תלוי בתדיר.

רבים הקשו על העובדה שבעל הגמרא מתעלם מן הסיפא של הברייתא בעניין בית הלל ובית שמאי, שבה מפורש שלבית הלל "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם", ואיך אפשר לטעון אליבא דרב "אנא דאמרי אפילו לבית הלל...", הרי לבית הלל מקדימים את התדיר ללא קשר לשאלת התלות, ואילו רב מקדים דווקא את המיוחד!

בעלי התוספות מציעים שני תירושים לקושיא זו: לפי התירוץ הראשון, בית הלל מקדימים את היין ליום רק משום שישנם שני הטעמים גם יחד: היין תדיר, והקידוש נאמר רק בגלל היין. לולא הטעם של התלות לא היו בית הלל מקדימים בהכרח את היין ליום; אולי היו מקדימים דווקא את המיוחד. אך הלשון "דבר אחר" שבברייתא מוכיח שמדובר בשני טעמים עצמאיים.

לפי התירוץ השני של התוספות הקושיא והתירוץ אינם תלויים כלל בטעמים שבברייתא, אלא בדין. המקשה סבר לדמות את דין סוכה וזמן לדין קידוש ויין, ואילו המתירן מסביר לו שיש סיבה להבחין ביניהם בדין, ודי בכך. בעלי התוספות מניחים שבעלי הסוגיא שלנו הכירו את הברייתא אך השתמשו בה לא כדי לעמוד על הטעמים של בית הלל ובית שמאי אלא כדי להצביע על אפשרות כלשהי להבחין בין המקרה ההוא למקרה שלנו.⁵

5 ד' הלבני, מקורות ומסורות, מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' רנא, סבור שמי שהציע "לימא רב דאמר כבית שמאי ורבה בר בר חנה דאמר כבית הלל", שאותו הוא מכנה "המקשה", לא הכיר את הברייתא כלל. המקשה הציע "לימא רב דאמר כבית שמאי ורבה בר בר חנה דאמר כבית הלל" על סמך ההלכות שבמשנה ברכות ח א ומשנה פסחים י ב, בעניין סדר הברכות, בלבד, ובמשנה לא הובאו טעמים כלשהם. הוא סבר שנחלקו אם תדיר קודם או מיוחד קודם. אך בעל גמרא נוסף, "המתירן", שהכיר את הברייתא, השיב לו על סמך הברייתא שאפשר שנחלקו בעניין התלות של ברכת היום ביין והתלות של ברכת היין ביום, ורב יכול לתרץ את שיטתו גם אליבא דבית הלל ורבה בר בר חנה גם אליבא דבית שמאי, שכן במקרה שלנו אין כלל תלות בין הברכות. אך קשה מאוד להניח שהיה רובד של הסוגיא שלנו שבו עמדה ה"לימא רב ורבה בר בר חנה בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל" ללא תירוץ. פשוט הוא שהקושיא והתירוץ יצאו מתחת ידו של בעל גמרא אחד שביקש לדחות את האפשרות שמאן דהוא ידמה את שני המקרים. ואם כן הדבר, הרי שהכיר גם את ה"דבר אחר" של בית הלל, וקשה להבין כיצד יוכל לטעון "אמר לך רב: אנא דאמרי אפילו לבית הלל".

ונראה כתירוץ השני של בעלי התוספות. כבר ראינו שבעל הגמרא שלנו, אף שהכיר את לשון המקבילות בעניין תמידין ומוספין שבמנחות מט ע"א-ע"ב, לא דייק בתכנים שלהם. הוא סבר לדמות תמידים ומוספים לזמן וסוכה בהנחה שבשני המקרים אחד מבני הזוג הוא תדיר והשני מיוחד, מקודש או חיובא דיומא, ולא דייק בכך, ונראה שהוא ביקש לדמות יין וקידוש לזמן וסוכה מאותה סיבה: בית הלל מקדימים את התדיר ובית שמאי את המיוחד. אך כאן הוא ציין בעצמו שלא דייק בהשוואה זו: קדימת היין לקידוש או להפך נתפסת על ידי בית שמאי ובית הלל עצמם כשאלה של מה תלוי במה, ולא כשאלה של תדיר לעומת מקודש או כיוצא בזה. אם כן הדבר, הניסיון להשוות ביניהם נופל, והנוסח "אמר לך רב אנא דאמרי אפילו כבית הלל" אינו אמור להיות דיון ממצה אלא דחיית ההשוואה בין שני המקרים.

לגופו של עניין, הברכה התדירה צריכה לקדום בעניין זה. לכן נראה שרוב הקדים את ברכת הסוכה לברכת הזמן לא משום ש"חיובא דיומא עדיף", אלא מן הסיבה שצינו לעיל, המובאת גם בטור אורח חיים סימן תרמג. לשיטתו ברכת הזמן, הנוהגת בכל יום טוב ראשון, מוסבת בסוכות גם על מצוות סוכה, וכפי שמצאנו שנהג תלמידו רב כהנא לברך "כולהו", מן הסתם ברכה על הישיבה בסוכה ו"שהחיינו", ואולי גם ברכה על עשיית הסוכה, "אכסא דקידושא". אם כן, פשוט הוא שברכת "שהחיינו" מוסבת גם על מצוות סוכה, ולכן מאחרים לברכה לאחר ברכת הסוכה.

[7-8] תנן: בעצרת אומר לו: הילך מצה הילך חמץ. והא הכא, דחמץ עיקר ומצה טפל, וקתני: הילך מצה והילך חמץ, תיובתא דרב! אמר לך רב: תנאי היא, דתנאי: הילך מצה הילך חמץ, אבא שאול אומר: הילך חמץ הילך מצה

המשמעות של הקושיא ברורה: במשנה מקדימים מצה – חלוקת לחם הפנים הנוהג כל השנה, העשוי מצה – לשתי הלחם הקרבים בעצרת (שבועות), העשויים חמץ, והיינו תדיר ל"חיובא דיומא", בניגוד לשיטת רב בעניין ברכות הסוכה והזמן. אך קשה מאוד להבין את לשון בעל הסוגיא "והא הכא, דחמץ עיקר ומצה טפל". חמץ הוא חיוב היום, שתי הלחם, ואילו מצה היינו החיוב התדיר, לחם הפנים, אך בשום אופן אין המצה טפלה לחמץ. אדרבה, יש שתיים עשרה חלות של לחם הפנים, ורק שתיים של שתי הלחם, וכשחילקו אותן יחד בין כל המשמרות הרי שהחמץ ודאי נראה טפל למצה!

נראה שבעל הגמרא הסגיר כאן את תפיסתו מלכתחילה: בניגוד לכלל "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", בעל הסוגיא מעדיף את המיוחד. המחלוקת בעניין תדיר לעומת "חיובא דיומא" הן בעצם מחלוקות בעניין תדיר לעומת מיוחד, ובעל הגמרא תופס את המיוחד כ"עיקר": בימות חג ומועד הנטייה הטבעית של בני אדם היא להדגיש את ענייני דיומא החגיגיים.

כיוצא בזה מצאנו בירושלמי סוכה ה א, נה ע"א (=ה ה ח, נה ע"ד) שהמיוחד, דהיינו החמץ, שתי הלחם, מכונה "חביב". זה לשון הסוגיא, לפי הגהת בעל פני משה ובעל שערי תורת ארץ ישראל:

אית תנני תני הילך מצה הילך חמץ. אית תנני תני הילך חמץ הילך מצה.
מאן דאמר הילך מצה שהוא [תדיר]. מאן דאמר הילך חמץ שהוא [חביב].⁶

שתי הלחם האפויים חמץ הם חביבים, משום שהם מיוחדים לשבועות, בעוד שהמצה של לחם הפנים היא תדירה. נמצא שהן בבבלי הן בירושלמי מנסים להעמיד את המחלוקת כעניין של חביב לעומת תדיר, או "עיקר" לעומת תדיר, משום שהמיוחד נתפס כחביב ועיקר, והתדיר נתפס כתפל וטפל.

6 ראו פני משה בהיקרות הראשונה של הסוגיא ההיא בפרק, סוכה ה א, נה ע"א, דפוס וילנה כב ע"ב, ד"ה ובעצרת וכו'; ז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 271. לעומתם, בעל קרבן העדה ו' עמינח, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי, תל אביב תשמ"ט, עמ' 221-222, מקיימים את הנוסח שלפנינו: "מאן דאמר הילך מצה שהוא חביב. מאן דאמר הילך חמץ שהוא תדיר", ומפרשים שהחמץ הוא התדיר משום שהוא נאכל כל השנה, ושתי הלחם אינם שונים מכל לחם אחר מבחינת הטעם, ולעומת זאת החביב הוא דווקא המצה הנדירה, הנאכלת רק בפסח או במקדש.

אך נראה פשוט שהגירסא שלפנינו היא הגדה של סופר שלא שם לב לכך ששתי הלחם הם חמץ ולחם הפנים מצה, ולכן התקשה להבין כיצד מצה תדירה מחמץ. הוא הגיה, אפוא, בהחלפת "תדיר" ו"חביב". ולא היא: שתי הלחם הם החביבים משום שהם באים רק בעצרת, ובמקרה הם חמץ, ואילו לחם הפנים הוא התדיר משום שהוא נאכל לכוהני המשמר כל שבת, ובמקרה הוא אפוי מצה.