

הסוגיא השנייה: 'ביום' (מג ע"א-ע"ב)

- [1] אמר מר: ביום ואפילו בשבת.
- [2] מכדי טלטול בעלמא הוא, איצטריך קרא למישרי טלטול?
- [3] אמר רבא: לא נצרכא אלא למכשירי לולב, ואליאב דהאי תנא. [4] דתניא: לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר.
- [5] מאי טעמא דרבי אליעזר? אמר קרא ביום – ואפילו בשבת.
- [6] ורבנן: האי ביום מאי עבדי ליה? מיבעי ליה: ביום ולא בלילה.
- [7] ורבי אליעזר, ביום ולא בלילה מנא ליה? – נפקא ליה מסיפא דקרא, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים – ימים ולא לילות.
- [8] ורבנן, אי מהתם – הוה אמינא: לילף ימים ימים מסוכה, מה להלן ימים ואפילו לילות – אף כאן נמי ימים ואפילו לילות.
- [9] וסוכה גופה מנלן? ג. מדרש הלכה לויקרא כג מב
- [10] דתנו רבנן: בסכות תשבו שבעת ימים – ימים ואפילו לילות. אתה אומר ימים ואפילו לילות, או אינו אלא ימים ולא לילות? ודין הוא: נאמר כאן ימים ונאמר בלולב ימים, מה להלן ימים ולא לילות – אף כאן ימים ולא לילות. או כלך לדרך זו: נאמר כאן ימים ונאמר במלואים ימים, מה להלן ימים ואפילו לילות – אף כאן ימים ואפילו לילות. נראה למי דומה: דנין דבר שמצותו כל היום מדבר שמצותו כל היום, ואל יוכיח דבר שמצותו שעה אחת. או כלך לדרך זו: דנין דבר שמצותו לדורות מדבר שמצותו לדורות, ואל יוכיחו מלואים שאין נוהגין לדורות. תלמוד לומר: תשבו תשבו לגזרה שוה. נאמר כאן תשבו ונאמר במלואים תשבו, מה להלן ימים ואפילו לילות – אף כאן ימים ואפילו לילות.

מסורת התלמוד

[1] **ביום ואפילו בשבת** – לעיל, מג ע"א (פרק ד, סוגיא א, 'רבה' [10]); ספרא אמור פרק טז, סימן ג (מהד' וייס, קב ע"ד). **ביום** – ויקרא כג מ. [2] **טלטול בעלמא** – ראו תוספתא סוכה ב יא (מהד' ליברמן, עמ' 265); ירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א; בבלי שבת קכד ע"ב; לעיל, מב ע"ב (פרק ד, סוגיא א, 'רבה'); להלן, מו ע"ב (פרק ד, סוגיא טז, 'מוקצה'). [4] השוו משנה שבת יט א; ירושלמי שבת יט א, טז ע"ד; בבלי שבת קלא ע"א-ע"ב. [5] **ביום ואפילו בשבת** – לעיל, מג ע"א (פרק ד, סוגיא א, 'רבה' [10]); ספרא אמור פרק טז סימן ג (מהד' וייס, קב ע"ד). [6] **ביום ולא בלילה** – ספרא, שם. [7] **ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים** – ויקרא כג מ. [8] הוה אמינא לילף ימים ימים מסוכה מה להלן ימים ואפילו לילות אף כאן נמי ימים ואפילו לילות – הנגידו להלן, [10]; ספרא אמור פרק יז סימן ו (מהד' וייס, קג ע"א). [10] ספרא אמור פרק יז סימנים ה-ח (מהד' וייס, קג ע"א). **בסכות תשבו שבעת ימים** – ויקרא כג מב. **ונאמר בלולב ימים** – שם, כג מ. **ונאמר במילואים ימים** – שם, ח לה. **ונאמר במילואים תשבו** – שם.

רש"י

ביום אפילו בשבת דמשמע כל דהו יום, וקרא יתירא הוא, דמצי למכתב בראשון. **ראשון אף בגבולין** לאו מרבויה דריש, אלא ולקחתם ביום ראשון ולא פירש מקדש – משמע אפילו בגבולין. **הראשון ה"א** מיעוטא הוא, כלומר: בראשון לחודיה הוא דאמינא לך ואף בשבת. **אצטריך קרא למישרא טלטול דרבנן**, עדיין לא נאסר טלטול בעולם, ובא הכתוב להתיירו כאן? **למכשירי לולב** בא הכתוב ללמדך שמכשירי לולב דוחין את השבת, כלומר: תיקוניה, ואפילו לקוצצו מן המחובר ולאוגדו. **ונאמר להלן ימים בלולב**, מה להלן ימים ולא לילות, כדכתיב ביום הראשון. **במלואים** כדכתיב (ויקרא ח) ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה וגו', סוכה מצותה כל היום, ומלואים מצותם כל היום, לישב בעזרה ושלא לצאת, כדכתיב ויקרא ח ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים ונאמר ויקרא ח תשבו יומם ולילה שבעת ימים. **תשבו יומם ולילה**, ולולב מצותו שעה אחת, שלא נאמר בו אלא לקיחה.

תקציר

לפי מדרש ההלכה שהובא בסוף הסוגיא הקודמת, דחיית השבת מפני נטילת הלולב ביום טוב ראשון נדרשת מן המילה "ביום" שבויקרא כג מ. לפי הסוגיא שלנו, אין צורך במדרש הלכה זה כדי להתיר את הנטילה עצמה, שאין בה כל חילול שבת. האמורא רבא מסביר שגזרת הכתוב נועדה להתיר מכשירי מצוות לולב, כגון קצירת הלולב והבאתו דרך רשות הרבים כדי לצאת בו ידי חובה, וזאת לשיטת רבי אליעזר שגם מכשירי מצוות לולב דוחים את השבת. אך לפי החכמים מכשירי מצווה אינם דוחים את השבת, והמילה "ביום" באה ללמד שנטילים לולב ביום ולא בלילה. מדרש הלכה ארוך המובא בסוף הסוגיא מצדיק את ההלכה שלפיה יושבים בסוכה יומם ולילה, על אף השימוש במילה "ימים" בויקרא כג מב בקשר למצוות סוכה.

מן הניתוח עולה שמירת רבא בתחילת הסוגיא הייתה מוסבת במקורה על נוסח קדום וקצר של הסוגיא הקודמת שבו הובא מדרש ההלכה שבסוף הסוגיא מיד לאחר דברי רבה בתחילתה, כסימוכין לדבריו. מימרת רבא בראש הסוגיא שלנו נועדה במקורה להסביר כפילות במדרש ההלכה ההוא: "ביום" – ואפילו בשבת... הראשון – מלמד שאין דוחה שבת אלא יום טוב הראשון בלבד". הסוגיא בירושלמי שבת יט א, טז ע"ד, אינה מודעת לפרשנות של רבא למדרש זה, ואינה מכירה מדרש הלכה מיוחד שלפיו מכשירי לולב דוחים את השבת. רבא חידש את הפרשנות הזו למדרש הלכה זה, ובעל הגמרא בבבלי שבת קלא ע"ב, המקבילה הבבלי לטוגיא שבירושלמי שבת, הרחיב את הרעיון של רבא, ודרש דרשות דומות אליבא דרבי אליעזר בקשר למכשירי סוכה, מצה ושופר.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

סוגיא זו קשורה קשר הדוק בסוגיא הקודמת, גם מבחינה פורמלית – כפי שמעיד לשון הפתיחה: 'אמר מר' [1] – וגם מבחינה עניינית. לפי משנה סוכה ד א-ב, נטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת, אך לא כן נטילה בשבת חול המועד. הסוגיא הקודמת פתחה בהסבר לאי דחיית השבת בחולו של מועד, ואילו הסוגיא שלנו עוסקת בצורך בפסוק כדי להוכיח שנטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת [2-4]. בשני המקרים הבסיס לתמיהה זהה: נטילת לולב אינה אלא "טלטול בעלמא" [2], ואין בטלטול זה משום חילול שבת, לפחות לא מדאורייתא,² וממילא אין טעם לא לקיים את מצוות העשה של נטילת לולב בשבת. הלכך היינו מצפים לכך שנטילת לולב תתקיים הן בשבת חול המועד הן בשבת שחל בה יום טוב ראשון, וללא צורך במדרש הלכה מיוחד שיוורנו על כך. סדר הסוגיות – דיון בחול המועד קודם, ואחר כך ביום טוב ראשון – מוכתב על ידי מספר גורמים:

1. סדר המילים במשנה סוכה ד א: "לולב וערבה ששה ושבעה". "ששה" היינו כשחלה שבת בחולו של מועד, ו"שבעה" היינו כשחלה שבת ביום טוב ראשון.³
2. שתי הסוגיות הן ביסודן סוגיות אמוראיות, ורבה – הדמות המרכזית בסוגיא הראשונה שעניינה אי נטילת לולב בשבת חול המועד – פעל בדור שלפני רבא, שהוא הדמות המרכזית בסוגיא השנייה, כך שגם סדר התהוותן של הסוגיות תואם את סדר הצעתן.
3. הסדר הזה מסתבר גם מבחינת העניין, שהרי אם יוצאים מתוך הנחה שנטילת לולב אינה אלא טלטול בעלמא, ההלכה המפתיעה יותר היא אי נטילת לולב בשבת חול המועד,⁴ ורק לאחר מכן יש מקום לדון בשאלת הצורך בגזרת כתוב כדי ללמד שנטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת.

1 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

2 ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, ר'בה, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

3 במספר עדי נוסח מוסבת הסוגיא הקודמת על הפיסקא 'זשאר כל הימים ששה' שבסוף משנה ב, אבל הפיסקאות הוכנסו לגמרא בתקופה מאוחרת, ואין בהן כדי להעיד על סידורי המקורי של התלמוד.

4 זאת במיוחד לפי גישת בעל הסוגיא קודמת, שלפיה כבר במקדש בוטלה נטילת לולב בשבת חול המועד מכוח גזרת רבה, ומדובר בעקירת דבר מן התורה בשב ואל תעשה. ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, ר'בה, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מימרת רבה ומהלך הסוגיא, ולהלן בסמוך.

חלוקה זו בין תוכני הסוגיא הקודמת לתוכני הסוגיא הנוכחית אינה מוחלטת, שכן לאחר פתיחה קצרה בעניין חולו של מועד עסק רוב מניינה ובניינה של הסוגיא הקודמת אף הוא בשאלת נטילת לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת – במקדש ובגבולין, בארץ ומחוץ לארץ, בימי הבית והאידינא.⁵ אולם לא הרי זה כהרי זה: בסוגיא א יצא בעל הסוגיא מתוך הנחה שנטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת מדאורייתא גם בגבולין, והקשה מדוע לא גזרו חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, "גזרה שמא יוליכנו ארבע אמות ברשות הרבים", וכפי שגזרו – לשיטת בעל הסוגיא⁶ – בנוגע לנטילת לולב במקדש בשבת חול המועד, שאף היא מדאורייתא. ואילו בסוגיא שלנו השאלה היא מדוע היה צורך בגזרת כתוב כדי להתיר נטילת לולב בשבת ביום טוב ראשון, אם נטילה זו אינה כרוכה באיסור שבת כלשהו [2].

בסוגיא הקודמת קבע רבה שחכמים גזרו לא ליטול לולב בשבת חול המועד, שמא ישכח אדם ויצא עם הלולב לרשות הרבים. שיערנו שאלילב דרבה עצמו לא גזרו חכמים במקדש אלא בגבולין בלבד,⁷ וזאת לאחר שבשלהי ימי הבית הועברה נטילת לולב בחולו של מועד – לשיטתנו ולפירושו למשנה סוכה ד ד⁸ – מן המקדש אל הגבולין. והוא הדין לאחר החורבן, כשהועמדה נטילת לולב בחולו של מועד על תקנת רבן יוחנן בן זכאי בלבד, לא הנהיגו נטילת לולב בשבת חול המועד מחשש העברת הלולב ברשות הרבים. לדברינו שם, בעל הסוגיא הקודמת הוא שקבע שגזרת רבה יסודה כבר במקדש, כשנטילת לולב בחולו של מועד נתפסה כמצווה מדאורייתא, וממילא באה גזרת חכמים זו לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. דברי בעל הסוגיא שם מתבססים על דברי האמורא רבא בראש השנה כט ע"ב, שהרחיב את העיקרון שבגזרת רבה כאן, וקבע שלפי רבה חכמים ביטלו מאותה סיבה את תקיעת השופר בראש השנה שחל בשבת מחוץ למקדש ומחוץ לבית הדין, אף על פי שתקיעת שופר בגבולין היא מצווה מדאורייתא. העובדה שרבא יישם את דברי רבה – שנאמרו במקורם בנוגע למצוות נטילת לולב בחול המועד, שאינה אלא מדרבנן – גם לעניין תקיעת שופר, שהיא מצווה מדאורייתא,⁹ הביאה את בעל הסוגיא הקודמת להקשות "אי הכי, יום טוב ראשון נמי!", שהרי אין טעם לחלק בעניין זה בין מצוות נטילת לולב מן התורה למצוות תקיעת שופר מן התורה, ואם עקרו חכמים תקיעת שופר מחמת חשש זה, היה עליהם לעקור מאותה סיבה גם את נטילת לולב ביום טוב ראשון. הוא משיב בדוחק שלא גזרו על נטילת לולב ביום טוב ראשון משום שהיא נוהגת במקדש ובגבולין מדאורייתא: "ראשון, דאיתיה מן התורה בגבולין, לא גזרו בהו רבנן; הנך, דליתנהו מן התורה בגבולין, גזרו בהו רבנן", וככל הנראה הכוונה היא לכך שנטילת לולב ביום טוב ראשון נוהגת אף בגבולין ודוחה שם את השבת.¹⁰ לשם ביסוס הטענה שנטילת לולב ביום טוב ראשון נוהגת מן התורה בגבולין ודוחה שם את השבת, מסתיימת הסוגיא הראשונה במובאה מבריייתא שהיא מדרש הלכה תנאי:

דתנאי: ולקחתם – שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד; לכם – משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול; ביום – ואפילו בשבת; ראשון – אפילו בגבולין; הראשון – מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד.

זוהי נקודת המוצא של הסוגיא שלנו, הפותחת בלשון 'אמר מר' ומביאה לאחריה בבא מתוך ברייתא זו: "ביום – ואפילו בשבת" [1], שאליה מתייחסת המימרא של רבא: "לא נצרכה אלא

5 למעשה, פיסקאות [10-3] בסוגיא הקודמת עוסקות בנטילת לולב ביום טוב ראשון, ורק פיסקאות [2-1] עניינן נטילת לולב בשבת חול המועד.

6 לפירוש המקורי של דברי רבה והפרשנות שהעניק להם בעל הסוגיא, ראו להלן בסמוך.

7 ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מימרת רבה ומהלך הסוגיא', ובעיוני הפירוש לפיסקא [2], שם.

8 ראו שם, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: משנה סוכה ד ד'.

9 אמנם בסוגיא בראש השנה כט ע"ב במתכונתה הנוכחית מצאנו גם מימרא מפורשת של רבה בעניין שופר, אך ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', עיוני הפירוש לפיסקא [2], שם הראינו שמימרא זו נוסחה על פי דברי רבה בסוגיא שלנו, ושלמעשה רבא הוא שיישם לראשונה את 'גזרת רבה' לעניין תקיעת שופר בשבת.

10 ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מימרת רבה ומהלך הסוגיא', ובעיוני הפירוש לפיסקאות [10-9] ר [10], שם.

למכשירי לולב" [3], העומדת בבסיס הסוגיא. אולם כפי שיתברר להלן, בעיוני הפירוש לפיסקא [1], יש להניח שלא כל הסוגיא הקודמת עמדה לפני רבא כשהתייחס לבבא מתוך הברייתא שהובאה בסופה; רבא הכיר סוגיא אמוראית קצרה שבה מצויים דברי רבה העומדים בראש הסוגיא הקודמת ומדרש ההלכה המובא בסופה, שבתוכו הדרשה 'ביום' – ואפילו בשבת' שעליה מוסבים דברי רבא.

רבא קובע שמדרש ההלכה 'ביום' – ואפילו בשבת' רבי אליעזר היא, הסבור שגם מכשירי לולב דוחים שבת [3-5]. בעקבות דברי רבא מציע בעל הסוגיא שחכמים – החלוקים על רבי אליעזר בעניין זה – דורשים מהמילה 'ביום' את ההלכה "ביום – ולא בלילה", ואילו רבי אליעזר לומד זאת מהסיפא של הפסוק: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים – ימים ולא לילות" [6-7]. חכמים אינם מסתפקים בפסוק זה, שהרי 'שבעת ימים' במצוות סוכה משמעה הפוך: "ימים – ואפילו לילות" [8]. הסוגיא מסתיימת במובאה ממדרש הלכה בעניין הביטוי 'שבעת ימים' הנאמר במצוות סוכה, המוכיחה שהכוונה שם היא ל"ימים – ואפילו לילות" [9-10].

עיוני פירוש

[1] אמר מר: ביום – ואפילו בשבת

לפי הכללים שקבע אברהם וייס בספרו לקורות התהוות הבבלי: גופא ואמר מר, השימוש ב'אמר מר' מצביע על כך שהמובאה השנייה מתוך הברייתא היא פתיחה של סוגיא חדשה, וסוגיא חדשה זו לא עמדה במקום כשעוצבה הסוגיא שלפניה.¹¹ ברם וייס עצמו מצביע על כך שמערכת הסוגיות שלנו יוצאת דופן, משום שרק כאן מצאנו תבנית של דברי תנאים המובאים בלשון 'אמר מר' בפתח הסוגיא השנייה כשסוגיא זו היא סוגיא אמוראית, בעוד שהסוגיא הראשונה, שבמסגרתה הובאה לראשונה הברייתא העומדת בבסיס הדיון, היא דיון סתמי של בעל גמרא.¹² בכגון זה קשה לומר שהסוגיא הראשונה קדמה לשנייה, שהרי לפי התפיסה הרווחת, דיונים סתמיים שייכים לרובי העריכה של הבבלי המאוחרים לדברי האמוראים המשובצים בהם. לכן שיער וייס שאולי הסוגיא הראשונה שלנו כוללת 'סתמא' שהתגבשה סביב מימרא של האמורא רבה בימיו ממש או סמוך לאחריהם. הסוגיא הזו היא, שהסתמייה במדרש ההלכה על ויקרא כג מ, גובשה כבר בימי האמורא רבא, ובסוגיא השנייה מתייחס רבא לסוגיא הראשונה – כולל דברי רבה, הדיון הסתמי המוסב עליהם, ומדרש ההלכה לויקרא כג מ שהובא במסגרת דיון סתמי זה – שכבר עמדה על תלה.¹³

עקרונית ייתכן קיומן של סוגיות סתמיות מפותחות שגובשו כבר בימי האמוראים ושאליהן מתייחסים אמוראים מאוחרים יותר,¹⁴ אולם קשה לקבל תיאור זה של הדברים כאן. כפי שראינו, תפיסת בעל הסוגיא הראשונה מושתתת על פרשנותו של רבא לדברי רבה בראש השנה כט ע"ב, וקשה מאוד לומר שבעל הסוגיא הראשונה גיבש את הסוגיא הסתמית לאחר שרבא אמר את דבריו בראש השנה כט ע"ב, ואז שמע רבא את הסוגיא הסתמית בסוכה מג ע"א המבוססת על דבריו שלו והתייחס אליה, תוך כדי העמדת מדרש ההלכה 'ביום' – ואפילו בשבת' במכשירי לולב ואליבא דרבי אליעזר.¹⁵ נראה אפוא שבימי רבא עמדה על תלה סוגיא אמוראית קצרה יותר במקום הסוגיא הראשונה הנוכחית, במתכונת זו או כיוצא בה:

11 ראו א' וייס, לקורות התהוות הבבלי: גופא ואמר מר, ורשה 1929, עמ' 125. וזאת לעומת המונח 'גופא', המשמש כשהסוגיא השנייה כבר היתה במקום כשהתהוותה הסוגיא שלפניה. ראו גם ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, כרך הנוסח, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 135; מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 23-24. וייס, שם, עמ' 91-92, והערה 2 בעמ' 92.

12 וייס, שם, עמ' 93, הערה 5.

13 ראו מ' בנוביץ, פרק שבועות שנים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי – מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 4-11.

14 האפשרות היחידה העולה על הדעת, אם נבקש לאמץ את גישתו של וייס, היא שרבא עצמו הוא בעל הגמרא בסוגיא הקודמת, שבנה את הסוגיא סביב דברי רבה כשם שהרחיב את משמעותם ואת תקפותם של דברי רבה בראש השנה כט ע"ב. (לעורכי סוגיות מבין האמוראים, המתבססים על חומרים שהיו לפנייהם בסוגיא ומוסיפים סתמות ומימרות, ראו בנוביץ, שבועות [לעיל, הערה 14], עמ' 155; בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע [לעיל, הערה 11], עמ' 107-116.) אולם במקרה שלנו נראה יותר כפי שהצענו בפנים, ומטעמים הקשורים לתולדות פרק ד, סוגיא א עצמה. ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, רבה, עיוני הפירוש לפיסקא [10], ולהלן בסמוך.

לולב וערבה ששה ושבעה.

אמר רבה: גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, דתניא: ולקחתם – שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד; לכם – משלכם, להוציא את השאלו ואת הגזול; ביום – ואפילו בשבת; ראשון – אפילו בגבולין; הראשון – מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד.

מדרש ההלכה הובא במקור על ידי בעל הסוגיא הראשונה כדי להסביר שגזרו 'גזרת רבה' בשבת חול המועד משום שנטילת לולב אינה דוחה את שבת חול המועד: "הראשון – מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד". נטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת, ולכן אין לחשוש שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, שהרי ההעברה היא בהיתר. אבל בחול המועד אין נטילת לולב דוחה שבת, ואף אינה נוהגת כלל בגבולין מדאורייתא, ולכן אומר רבה שגזרו בשבת חול המועד דווקא שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. רק בעיבוד הבתרא-אמוראי של סוגיא א הושם הדגש על הפיסקא 'ראשון – אפילו בגבולין' שבברייתא, ולא על עיקר הברייתא, שעניינו דחיית השבת, כעיקר עניינה של הסוגיא עצמה.

[3-2] מכדי, טלטול בעלמא הוא, איצטריך קרא למישרי טלטול? אמר רבא: לא נצרכא אלא למכשירי לולב

הסוגיא שלנו בנויה סביב מימרת רבא, 'לא נצרכא אלא למכשירי לולב'. הסוגיא אמנם פותחת בשאלה המקדימה "מכדי טלטול בעלמא הוא, איצטריך קרא למישרי טלטול?".¹⁶ קושיא זו נוספה בשלב מאוחר יותר על ידי בעל הסוגיא לתוספת הבהרה, אך רבא התייחס במקור הדברים ישירות למדרש ההלכה 'ביום – ואפילו בשבת'.¹⁷ אולם גם אם מדובר בשאלה שהועלתה על ידי בעל הסוגיא, ייתכן שגם רבא עצמו ראה בדרשה 'ביום – ואפילו בשבת' דרשה מיותרת משום שלולב "טלטול בעלמא הוא", כפי שהבין בעל הסוגיא. אם כן הדבר, הרי שדברי רבא כאן דומים לדברים שהוא אמר בעניין שופר. על משנה ראש השנה ד א: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת – במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה", מצאנו בראש השנה כט ע"ב את הסוגיא הבאה:

מנא הני מילי? אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא, כתוב אחד אומר: שבתון זכרון תרועה (ויקרא כג כד), וכתוב אחד אומר: יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט א). לא קשיא: כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות בחול.

אמר רבא: אי מדאורייתא היא, במקדש היכי תקעינן? ועוד: הא לאו מלאכה היא דאיצטריך קרא למעוטי, דתנא דבי שמואל: כל מלאכת עבודה לא תעשו (שם) – יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה. אלא אמר רבא: מדאורייתא מישרא שרי, ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה.

16 את השאלה אפשר להבין באחת משתי דרכים: א: אין צורך בגזרת הכתוב כדי להתיר מעשה טלטול של ארבעת המינים, שהרי מעשה זה אין בו שום איסור, והוא מותר לכתחילה בשבת; או ב: אמנם אסור לטלטל את ארבעת המינים מדין מוקצה, אבל מכיוון שאיסור מוקצה אינו אלא מדרבנן, אין צורך במדרש הלכה כדי להתירו לצורך קיום מצוות נטילת לולב, ואין זה סביר שהתורה התייחסה לבעיה שישודה באיסור הרבנן. לפירוט והערכה של פירושים אלו, ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה'; עיוני הפירוש לפיסקא [1].

17 בדרך כלל, תשובות של אמוראים המוסבות על שאלות סתמיות קדמו לאותן שאלות, כפי שהראו כמה חוקרים. ראו ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות א (תשל"ח), עמ' 296-299, וציונים שם לדברי ח' קליין וא"ש רונטל בעמ' 297, הערה 46. ראו מיד בסמוך. ואף לדעת החוקרים הסבורים שבכגון זה אפשר שרבא עצמו או בן דורו הקשה "איצטריך קרא למישרי טלטול?" (ראו דברי ח' אלבק ד' הלבני המצוינים אצל פרידמן, שם, עמ' 297, הערה 46), כאן מסתבר שהשאלה נוספה על ידי עורך, שהרי היא אינה מתאימה בדיוק לתשובתו של רבא. משתי סיבות: א: בדרך כלל מתייחס 'לא נצרכא...' לייתור בדברי תנאים ואמוראים, כגון כתשובה לשאלות 'פשיטא' או 'מאי למימרא'. רק כאן מוסב 'לא נצרכא...' על ייתור בפסוק. ב: 'איצטריך קרא' הוא לשון זכר, ואילו 'לא נצרכא אלא' הוא לשון נקבה. הצריכותא ('נצרכא') מתייחסת להלכה 'ביום – ואפילו בשבת' כולה, ולא לייתור שבמילה 'ביום' (שהיא ככל הנראה יידוע המילה 'יום' הבאה לידי ביטוי בניקוד שתחת הבי"ת; ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [5-7]).

גם בסוגייתנו וגם בסוגיא בראש השנה קובע רבא שאין בקיום המצווה משום מלאכה, ולכן אין צורך בפסוק כדי 'לדחות' את השבת.¹⁸

אך במשנה סוכה ג יד קובע רבי יוסי: "יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים – פטור, מפני שהוציאו ברשות", ובבבלי סוכה מב ע"א מציע רבא עצמו תרחיש שלפיו נטילת לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת תהיה כרוכה בחילול שבת מדאורייתא: אם יוציא אדם את הלולב מביתו לבית הכנסת בכלי קודם שיטלנו בידו כדי לצאת בו ידי חובה. אמנם לשיטת הבבלי אין כאן היתר מלכתחילה אלא פטור בדיעבד בלבד,¹⁹ אבל גם פטור זה מצריך פסוק, וקשה לומר שרבא שם מציע תרחיש שלפיו מצוות לולב עצמה דוחה שבת ביום טוב ראשון, ובסוגיא שלנו הוא קובע שאין תרחיש כזה ושעלינו להעמיד את מדרש ההלכה במכשירי לולב. נראה אפוא שהצריכותא של רבא התייחסה במקורה לא לצורך בדרשה כדי ללמד שנטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת, אלא לכפילות המצווה במדרש ההלכה עצמו, וכדרך של שאלות 'צריכותא'. כפי שהערנו לעיל,²⁰ במדרש ההלכה שעליו מתבססים דברי רבה מצאנו דרשה כפולה בנוגע לנטילת לולב בשבת: "ביום – ואפילו בשבת ... הראשון – מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב ראשון בלבד". מהמילה 'ביום' דורשים שהלולב ניטל אפילו בשבת, מן הסתם בין ביום טוב ראשון שחל בשבת בין בשבת חול המועד, ומהאות ה"א שבראש המילה 'הראשון' דורשים שרק הנטילה של יום טוב ראשון דוחה שבת. לפי פירושו לעיל, הדרשה 'ביום – ואפילו בשבת' באה ללמד שלולב ניטל במקדש כל שבעה, כולל בשבת חול המועד, אלא שאין לחלל את השבת לצורך הנטילה, והדרשה השנייה באה ללמד שביום טוב ראשון נטילת לולב דוחה שבת, וניתן לחלל עליה את השבת, משום שמצוות 'ולקחתם' מחייבת הולכת הלולב מהבית אל המקדש. אך בימי רבא כבר פירשו שאין נוטלים לולב כלל בשבת חול המועד, בשל גזרת חכמים, ושניתן לצאת ידי חובת נטילה ביום טוב ראשון ללא חילול שבת, שכן גם ביום טוב ראשון, כמו בחול המועד, "מדאגבהיה נפק ביה", ומצוות 'ולקחתם' אינה מחייבת אלא הגבהה בלבד.²¹ לפי ההלכה המאוחרת בימי רבא, אין צורך אלא בדרשה אחת: 'הראשון – מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב ראשון בלבד', וגם דרשה זו לא באה אלא לפטור את המוציא את הלולב לרשות הרבים בשוגג בטרם יצא בו ידי חובתו.²² מדוע אפוא היה צורך בדרשה נוספת: 'ביום – ואפילו בשבת'? רבא מפרש שדרשה נוספת זו היא אליבא דרבי אליעזר, הסבור שגם מכשירי לולב דוחים את השבת ושמי שלא הכין את ארבעת המינים קודם החג יכול ביום הראשון לקצור אותם מן המחובר, ואפילו בשבת.

[4-3] אמר רבא: לא נצרכא אלא למכשירי לולב, ואליבא דהאי תנא

כך בדפוסים. בכתבי היד: "ואליבא דרבי אליעזר".

דתניא: לולב וכל מכשירי דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר

רבא מסביר שגזרת הכתוב שלפיה נטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת באה לרבות מכשירי לולב, ואליבא דרבי אליעזר. כוונתו היא למחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא המופיעה במשנה שבת יט א בנוגע למילה בשבת, ובמשנה פסחים ו ב בנוגע למכשירי קרבן פסח שחל להיות בשבת, שם מצטרף רבי יהושע לעמדת רבי עקיבא. במשנה שבת יט א שנינו:

18 מצד שני, ייתכן שגם בראש השנה כט ע"ב נוספה הקושיא "ועוד: הא לאו מלאכה היא דאיצטרין קרא למעוטי... על ידי בעל הסוגיא, ורבא עצמו הקשה רק את השאלה הראשונה: "אי מדאורייתא היא, במקדש היכי תקעין?". ואם כן, ייתכן שהרעיון שקיים המצווה אינו כרוך בחילול שבת מדאורייתא הוא תוספת של העורך לדברי רבא, הן לגבי תקיעת שופר בראש השנה הן לגבי נטילת לולב כאן (ראו מיד בסמוך).

19 לפירושו לעיל לדברי רבי יוסי במשנה סוכה ג יד, ראו בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': משנה סוכה ג יד ותוספתא סוכה ב יא ומקבילתה בירושלמי'. לפי פירושו, לדברי רבי יוסי ישנו היתר גמור להוציא את הלולב לרשות הרבים קודם שיצא בו אדם ידי חובה (מפני שהוציאו ברשות), ודברי רבי יוסי: "...ושכח והוציא", מתייחסים למי שכבר יצא בלולב ידי חובה והניחו מידו. אולם לשיטת הבבלי, גם קודם שיצא אדם ידי חובה בלולב הוא אינו פטור על הוצאתו לרשות הרבים אלא בדיעבד, ובשוכח.

20 ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מצוות 'ולקחתם'.

21 ראו שם, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מימרת רבה ומהלך הסוגיא'.

22 כפי שפירשו אביו ורבא עצמם בדיונים במשנה סוכה ג יד בסוכה מב ע"א. לפי רבא מדובר במי שהוציא את הלולב בכלי לרשות הרבים.

רבי אליעזר אומר: אם לא הביא כלי מערב שבת – מביאו בשבת מגולה, ובסכנה מכסהו על פי עדים. ועוד אמר רבי אליעזר: כורתין עצים לעשות פחמין ולעשות כלי ברזל. כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת, ושאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת.

ובמשנה פסחים ו א-ב שנינו:

[א] אלו דברים בפסח דוחין את השבת: שחיתנו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו, אבל צלייתו והדחת קרביו אינן דוחין את השבת. הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת. רבי אליעזר אומר: דוחין.

[ב] אמר רבי אליעזר, והלא דין הוא: מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת, אלו, שהן משום שבות, לא ידחו את השבת? אמר לו רבי יהושע: יום טוב יוכיח, שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות. אמר לו רבי אליעזר: מה זה יהושע? מה ראייה רשות למצוה? השיב רבי עקיבא ואמר: הזאה תוכיח, שהיא משום מצוה והיא משום שבות, ואינה דוחה את השבת, אף אתה אל תתמה על אלו שאף על פי שהן משום מצוה והן משום שבות לא ידחו את השבת. אמר לו רבי אליעזר, ועליה אני דן: ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת, הזאה שהיא משום שבות, אינו דין שדוחה את השבת? אמר לו רבי עקיבא, או חלוף: מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת, שחיטה שהיא משום מלאכה, אינו דין שלא תדחה את השבת? אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, עקרת מה שכתוב בתורה: במועדו – בין בחול בין בשבת! אמר לו: רבי, הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה! כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת. שחיטה, שאי אפשר לעשותה מערב שבת, דוחה את השבת.

'מכשירי מצווה' היינו 'מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת' בלשון רבי עקיבא במשנה שבת יט א ובמשנה פסחים ו ב. דברי רבי עקיבא מנוסחים ככלל הן בשבת הן בפסחים, אבל דברי רבי אליעזר מוזכרים במשנה שבת רק בנוגע למילכה, ובמשנה פסחים רק בנוגע לקרבן פסח. ולא עוד אלא שבמשנה פסחים ו ב מצאנו שדברי רבי אליעזר מתבססים על מדרשי הלכה מסוגים שונים בנוגע לקרבן פסח בלבד. בירושלמי שבת יט א, טז ע"ד, נחלקו רבי יוחנן ורבי שמואל בר יצחק אם גם דבריו של רבי אליעזר הם כלל, או שמא נאמרו דווקא בקרבן פסח ובמילכה ובמקומות אחרים שבהם מצאנו גזרות הכתוב – מדרשי הלכה ספציפיים שמהם ניתן ללמוד שמכשיריה של מצווה מסוימת דוחים שבת:

אמר רבי יוחנן: הוינן סברין מימר בכל הדברי' חלוק ר' אליעזר. ממה שצרך רבי אליעזר לדרוש ביכורין: מה ביכורין שנאמר בעומר דוחין השבת, אף ביכורין שנאמר בשתי הלחם דוחין את השבת, הדא אמרה: לא בכל הדברים חלוק רבי אליעזר.

אמר רבי שמואל בר רב יצחק: בכל הדברים חלוק רבי אליעזר.²³ ולמה צרך רבי אליעזר לדרוש ביכורין ביכורין? אלא על ידי שעיקר דחייתן שבת ומכשיריהן מלאכה.

התיבון, והתני: לולב ומכשיריו דוחין את השבת! אמר רבי יונה: להביאו מראש הדקל. והתני: שופר ומכשיריו דוחין את השבת! להביאו מחוץ לתחום.

ותני כן? אין מגרדין ולא מגרדין <צ"ל: מגרדין > ולא מפרכין,²⁴ תני בשם רבי אליעזר: לולב ומכשיריו דוחין את השבת.

אמר רבי יונה: סלקת מתניתא.

23 מילים אלו הושמטו בהשמטת הדומות בדפוסים קרוטושין ווילנה.

24 לא נשתמרה ברייתא זו בשום מקום אחר, והגדרתן המדויקת של מלאכות אלו אינה ברורה כל צורכה. אולם ההקשר מחייב שתהיה כאן סדרת פעולות האסורות בשבת, כגון אלו שבמשנה ביצה ה ב (והשוו משנה שביעית ב ו, וסגנונה זהה לרשימתנו אבל עניינה מלאכות האסורות בשביעית); תוספתא שבת ט יז-יח (מהד' ליברמן, עמ' 40) ובכמה רשימות בירושלמי שבת ז ב, ט ע"ג-י ע"ב, ובבבלי שבת עג ע"ב-ע"ג ע"ב. ראו י"ד גילת, פריקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 40-47. הפעולות עצמן לא נתבררו כל צורכן, אולם ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 204, מגיה "מגרדין", דהיינו קטיף תמרים, ואפשר שאחת הפעולות האחרות היא תלישת הלולב מהדקל. על כל פנים, מכיוון שמדובר ברשימת מלאכות האסורות בשבת, נראה שבצדק הקשו מברייטא זו על רבי יונה, ותירצו: "סלקת מתניתא", דחוק. אם אכן נשתמרו דברי רבי אליעזר בעניין מכשירי לולב יחד עם רשימה זו או בסמוך לה, ואין לפקפק בכך, שהרי אם לא כן אין כל בסיס לשאלה (ראו ליברמן שם), הרי שהוא בא לסייג את ההלכה שבברייטא ולהתיר פעולות אלו בשבת כשמדובר במכשירי מצוות נטילת לולב.

הנחת היסוד של הירושלמי היא שאין בנמצא מדרש הלכה המלמד על כך שלולב או מכשירי לולב דוחים את השבת. ואכן, כפי שראינו בדיון בסוגיא הקודמת,²⁵ מדרש הלכה זה או כיוצא בו אינו מובא כלל בירושלמי, ואמוראי ארץ ישראל נושאים ונותנים בפשוטו של מקרא בנושא זה כאילו אין מסורת תנאית מחייבת בנדון. וכך עולה גם מן הסוגיא במסכת שבת: רבי יוחנן סבור שדברי רבי אליעזר נאמרו רק במילה ובמצוות אחרות שבנוגע אליהן מצאנו מדרשי הלכה ספציפיים המלמדים שמכשיריהן דוחים שבת. אילו היה מדובר בכלל הנוגע לכל המצוות, אומר רבי יוחנן, לא היה צורך לדרוש את היתר מכשירי ביכורים (היינו שתי הלחם) ממכשירי העומר בגזרה שווה. רבי שמואל בר יצחק חולק עליו וסובר שכללו של רבי אליעזר מקביל לכללו של רבי עקיבא, ורבי אליעזר סבור שכל מכשירי מצוות עשה דוחים שבת. גזרות הכתוב הכרחיות רק בעומר וביכורים, משום ששני אלה אין במצוותם מלאכה, כי אם שבות, ואין זה ברור שמכשיריהם, שהם מלאכה ממש, דוחים שבת.²⁶

אחר כך מקשים על רבי יוחנן ממקרים אחרים שבהם אמר רבי אליעזר שמכשירי מצווה דוחים שבת: לולב ושופר. לפי המסורת הארץ ישראלית, מצוות אלו הן מלאכה: מצוות 'ולקחתם' מחייבת, לפי הפירוש המוצע כאן, את הוצאת הלולב מן הבית למקדש או לבית הכנסת דרך רשות הרבים ביום טוב ראשון, ותקיעת שופר יש בה משום מלאכה מדאורייתא לפי חלק מהמקורות הארץ ישראלים.²⁷ רבי יונה מפרש בדוחק שמכשירי לולב ושופר, שאליהם התייחס רבי אליעזר, הם איסורי שבות בלבד, שאינם אלא מדרבנן, כגון לטפס על אילן כדי להביא לולב מראש הדקל²⁸ ולצאת מתחום שבת. באשר לדברי הברייתא הסתמית "אין מגרדין ואין מגרדין ואין מפרכין [את הלולב בשבת, ואפילו לצורך מצוה]" שעליה חולק רבי אליעזר ואומר: "לולב וכל מכשירי דוחים את השבת", המוכיחה לכאורה שרבי אליעזר סבור שמכשירי לולב דוחים שבת מכל וכל, אומר רבי יונה: "סלקת מתניתא", כלומר, מדובר בשתי ברייתות נפרדות²⁹ – הברייתא הראשונה, זו האוסרת מלאכה בשבת לצורך מכשירי לולב, היא לדעת הכל, ואילו דברי רבי אליעזר שלפיהם מכשירי לולב דוחים שבת הם ברייתא נפרדת המתייחסת אך ורק לאיסורי שבות.³⁰

25 הדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', עיוני הפירוש לפיסקאות [9-10].

26 כפירוש בעל יפה עיניים לשבת קלא ע"א, וש' ליברמן, ירושלמי בפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 204. וראו הסתייגותיו של בעל יפה עיניים, שם, מפירושי פני משה וקרנן העדה על אתר. להמשך הסוגיא מצוין בעל יפה עיניים לפירושו לירושלמי שאבד, וחבל על דאבדין.

27 כך מפרש בעל פני משה על אתר, אלא שלדעתו כמובן אין מצוות 'ולקחתם' מחייבת הוצאה מרשות לרשות, אך היא מחייבת את מי שלא תלש את הלולב מהדקל קודם החג לעשות זאת בחג. אפשרות אחרת היא שהקושיא מופנה גם לרבי שמואל בר יצחק וגם לרבי יוחנן. לפי פירוש זה, גם הירושלמי סבור שנטילת לולב אינה אלא טלטול בעלמא ושתקיעת שופר חכמה היא ואינה מלאכה, ולכן גם מצוות אלו, כמו מצוות עומר וביכורים, "עיקרן שבות ומכשיריהן מלאכה". ולפי זה קשה גם לרבי יוחנן וגם לרבי שמואל בר יצחק מלולב ומשופר: על רבי יוחנן משום שאלו מצוות נוספות שלגביהן אמר רבי אליעזר שמכשיריהן דוחים שבת אף על פי שאין לגביהן גזרות כתוב, ועל רבי שמואל בר יצחק משום שגם מצוות אלו, כמו עומר וביכורים, עיקרן שבות ומכשיריהן מלאכה, ואם כן, גם רב שמואל בר יצחק זקוק לגזרת כתוב. אולם נראה כפירוש בעל פני משה, שהרי לדברינו לעיל בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', המקורות הארץ ישראלים ראו במצוות 'ולקחתם' מצווה של העברת הלולב דרך רשות הרבים, ואף תקיעת שופר בשבת מצטיירת לפי חלק מהמקורות הארץ ישראלים הקדומים כמלאכה ממש האסורה מדאורייתא בשבת, אם כי ישנן עדויות אחרות בעניין זה. ראו ד' הנשקה, 'תקיעת שופר בשבת', סידרא ח (תשנ"ב), עמ' 19-37, וציונים שם (ובמיוחד בעמ' 22-23).

28 מכאן ראייה נוספת לכך שלפי הירושלמי הולכת הלולב לבית הכנסת אינה בגדר מכשיר מצווה, אלא היא מותרת משום שהיא היא המצווה של 'ולקחתם', וכפי שפירשנו את המשניות במסכת סוכה פרקים ג, ד בדיון בסוגיא הקודמת, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה', ואת דברי רבי יונה וחברייא שבירושלמי ראש השנה ד ג, נט ע"ב (= סוכה ג יג, נד ע"א), שם, בעיוני הפירוש לפיסקאות [9-10]. אילו היה הירושלמי סבור כמו הבבלי ש"מדאגבהיה נפק ביה", מה היה אדם עושה עם הלולב לאחר שהביאו מראש הדקל? הלוא אסור להעבירו ארבע אמות ברשות הרבים! ומה צורך יש בהבאתו מראש הדקל, הלוא די בהגבהה בלבד, והיה על רבי יונה לנקוט לשון 'עולה בדקל ליטול לולב' במקום 'להביאו מראש הדקל', שכן השבות כאן היא לעלות באילן.

29 ראו ש' ליברמן, הירושלמי בפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 80, 205; הנ"ל, הלכות הירושלמי לרבנו משה בן מימון, ניו יורק וירושלים תשנ"ה, עמ' סח.

30 מחלוקת זו בין רבי יוחנן לרבי יונה מצד אחד לבין רבי שמואל בר יצחק מצד שני, דומה למחלוקת אחרת בין רבי יונה לרבי יוסי בעניין מצוות עשה הדוחות מצוות לא תעשה. בירושלמי חלה ב א, נח ע"ב; ביצה א ג, ט ע"ב; נדרים ג ט, לח ע"ב, נאמר שרבי יונה סבור שכל מצוות עשה דוחה כל מצוות לא תעשה, ולכן: מצוות מצה בפסח דחתה את איסור חדר כשנכנסו ישראל לארץ (חלה ב א, נח ע"ב); מצוות כיסוי הדם דוחה איסור חפירה ביום טוב (ביצה א ג, ט ע"ב); מצוות מילה דוחה צרעת (נדרים ג ט, לח ע"ב). רבי יוסי סובר במקרים אלו שישאל אפו את המצוות עם הכניסה לארץ מקמח שקנו מתגרי גוים; שהחפירה היא המשך מצוות השחיטה המותרת ביום טוב; שמילה דוחה צרעת על סמך גזרת הכתוב. והנה, רבי יונה נוקט עמדה הפוכה בשני

עניין זה נדון גם בבבלי שבת קלא ע"א-ע"ב. גם לפי המקבילה בבבלי רבי יוחנן סבור שלא בכל מצווה אמר רבי אליעזר שמכשיריה דוחים שבת מדאורייתא, אלא רק במצוות שלגביהן ישנה גזרת כתוב מפורשת המורה על כך. אולם לפי הבבלי, בין מקרים אלו נמנות גם מצוות לולב, סוכה, מצה ושופר! לגבי כל אלו מובאות בבבלי ברייתות שלפיהן רבי אליעזר אומר במפורש שמכשיריהן דוחים שבת, ומובאות גזרות כתוב בהתאם. לפי הבבלי, רק לגבי מצוות ציצית ומזוזה אין רבי אליעזר סבור שמכשיריהן דוחים שבת. אשר לעצם הצורך – על פי רבי יוחנן – בגזרות כתוב נפרדות לכל מצווה ומצווה, מסביר הבבלי שלא די בבניין אב מעומר ושתי הלחם, שכן אלו צורך גבוה הם, וכן אין ללמוד את מצוות שופר, לולב, סוכה ומצה זו מזו, משום שלכל אחת מהן אפיון מיוחד. בנוגע למצוות נטילת לולב נאמר בבבלי שם (קלא ע"ב) כדלהלן:

אמר מר: לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר. מנא ליה לרבי אליעזר הא? אי מעומר ושתי הלחם, שכן צורך גבוה! אלא אמר קרא: ביום, ביום – אפילו בשבת. ולמאי הלכתא? אילימא: לטטול, איצטריך קרא למישרי טטול? אלא למכשיריו. ורבנן? ההוא מיבעי ליה: ביום – ולא בלילה. ורבי אליעזר, ביום ולא בלילה מנא ליה? נפקא ליה מושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים: ימים – ולא לילות. ורבנן? איצטריך. סלקא דעתך אמינא: נילף שבעת ימים מסוכה, מזה להלן: ימים ואפילו לילות, אף כאן: ימים ואפילו לילות, קא משמע לן. וליכתוב רחמנא בלולב וניתו הנך ונילפו מיניה! משום דאיכא למיפרך: מה ללולב שכן טעון ארבעה מינים.

נראה ברור שהסוגיא שלנו קדמה לסוגיא ההיא, ורבה הוא החוליה החסרה בין דברי רבי יוחנן ורבי יונה בירושלמי שבת לבין שיטת בעל הגמרא בבבלי שבת. רבי יוחנן אכן אמר: "לא בכל הדברים חלוק רבי אליעזר", אך לא פירט באילו דברים הוא חלוק, פרט למילה ולקרובן פסח המפורשים במשנה, ולעומר ולשתי הלחם שהדרשה בעניינם מוזכרת על ידי רבי יוחנן עצמו בירושלמי. אמוראי ארץ ישראל, שלא הכירו שום דרשה תנאית אחרת שלפיה מכשירי מצווה כלשהי דוחים שבת, סבורים היו שרבי יוחנן מגביל את דברי רבי אליעזר למקרים אלו בלבד, ותמהו על שתי ברייתות שבהן אמר רבי אליעזר במפורש שמכשירי לולב ושופר דוחים שבת. רבי יונה, שתמך בדברי רבי יוחנן למרות ברייתות אלו, הסביר בדוחק שהמילה 'מכשירין' בברייתות אלו מתייחסת לשבות, ולא למלאכה מדאורייתא. אולם רבא בסוגיא שלנו, שהכיר את מימרת רבי יוחנן אך הכיר גם את הדרשה התנאית 'ביום – ואפילו בשבת', הסביר ללא כל דוחק שגם בנטילת לולב, כמו בעומר ובשתי הלחם, מצאנו גזרת כתוב מפורשת שלפיה מכשיריה דוחים שבת, שהרי כאמור, אמוראי בבל הכירו את הדרשה 'ביום – ואפילו בשבת', ואמוראי ארץ ישראל לא הכירוה.

בעל הסוגיא בבבלי שבת הכיר את הסוגיא שלנו, אך לא הסתפק בדרשה שהביא רבא לעניין לולב, אלא המציא דרשות מקבילות בנוגע לסוכה, למצה ולשופר. על בסיס הדרשה 'ביום – ואפילו בשבת' שאותה יישם רבא לעניין מכשירי לולב אליבא דרבי אליעזר, דרש בעל הסוגיא בשבת קלא ע"ב שגם מכשירי סוכה ומכשירי מצה דוחים שבת, שכן לדעתו, לגבי סוכה, רבי אליעזר "גמר שבעת ימים שבעת ימים מלולב", ולגבי מצה "גמר חמשה עשר חמשה עשר מחג הסוכות". גם הדרשה בעניין שופר מבוססת על זו שמצאנו בסוגיא שלנו בנוגע ללולב, אלא ששם אין לימוד ישיר כי אם העתקה של הדרשה המקורית 'ביום – אפילו בשבת', שנאמרה בעניין לולב, לעניין שופר ולפסוק "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט א). לפי גירסת רוב כתבי היד, הדרשה היא: "יום תרועה יהיה לכם: יום – ואפילו בשבת", ואילו גיליון כתב יד מינכן והדפוסים גורסים: "יום תרועה יהיה לכם: ביום – ואפילו בשבת". העובדה שמדובר בהעתקת הדרשה התנאית שנאמרה בנוגע לנטילת לולב ניכרת מכך שבנוגע לתקיעת שופר לא מצאנו 'ביום' אלא 'יום'. הדעת נותנת שבדרשה המקורית בנוגע לנטילת לולב דורשים את הייתור שבידוע, אבל המילה 'יום [תרועה]' אין בה כל ייתור, ושתי הגירסאות מוקשות: לגירסת רוב

המחלוקות: בדרך כלל הוא סבור שמצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה ללא צורך בגזרת הכתוב, אבל בעניין מכשירי מצווה אליבא דרבי אליעזר הוא סבור שאינם דוחים שבת ללא גזרת כתוב שתורה על כך. ואפשר דהא בהא תליא: מכיוון שהמצווה עצמה דוחה שבת ללא גזרת כתוב, הרי שאם יש גזרת כתוב, היא באה ללמד שגם מכשירי מצווה דוחים את הלאו.

כתבי היד לא ברור כיצד לומדים מהמילה 'יום' את הרעיון "בשבת". חוסר האיזון מוכר בדרשה עצמה, וגרסן הדפוס נאלץ לשבש את הפסוק "יום תרועה יהיה לכם" כדי לדרוש "ביום – ואפילו בשבת", כמו בלולב.³¹

בעל הסוגיא בבבלי שבת הרחיב אפוא את דברי רבא שבסוגיא שלנו, שנאמרו על סמך דרשה אותנטית שיש לה מקבילה בספרא אמור פרק טז סימן ג: "ביום – ולא בלילה; ביום הראשון – ואפילו בשבת; ביום הראשון – אין דוחים את השבת אלא על יום טוב הראשון בלבד". נראה שהוא לא הביא את דברי רבא בעניין נטילת לולב בשם אומרם משום שלא רצה להבליט את העובדה שהדרשה בעניין לולב קדומה וסבירה יותר משאר הדרשות, שאותן דרש בעצמו בעקבות הדרשה ההיא.

[4] דתניא: לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר

כאמור, נחלקו רבי עקיבא ורבי אליעזר בעניין מכשירי מילה במשנה שבת יט א, ובעניין מכשירי קרבן פסח במשנה פסחים ו א-ב. רבי אליעזר סבור שמכשירי מילה דוחים שבת, ואילו רבי עקיבא קובע כלל: "כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ושאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת". מהברייתא המובאת כאן, כמו גם ממקורות תנאיים אחרים המובאים בסוגיות הבבלי והירושלמי למשנה שבת שם, מתברר שכללו של רבי עקיבא והלכתו של רבי אליעזר לא נאמרו לעניין מילה בלבד, אלא כללים הם במכשירי מצוות עשה, כשמצוות העשה עצמה דוחה את השבת.³²

יש לציין שהמחלוקת אינה בנוגע לשבת בלבד. לפי משנה ראש השנה ד ח, מכשירי מצווה אסורים אפילו ביום טוב שאינו חל בשבת, אפילו כשמדובר במעשים שאין בהם אלא משום שבות: "שופר של ראש השנה – אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו; בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה". משנה זו הולכת מן הסתם בשיטת רבי עקיבא, שכן לפי שיטת רבי אליעזר, מכשירי שופר, שהם מלאכה דאורייתא, דוחים אף את השבת. נמצינו למדים שרבי עקיבא מחמיר מאוד בעניין מכשירי מצווה, וטוען שאפילו מכשירים האסורים מדרבנן אסורים ביום טוב, וכל שכן שבת, ואילו רבי אליעזר מקל מאוד בעניין זה, וקובע שאפילו מכשירים האסורים מדאורייתא דוחים שבת, וכל שכן יום טוב, ואף מכשירי מצווה האסורים מדרבנן מותרים ביום טוב.

יצחק דב גילת הצביע על שורשיה של מחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר בתורת בית הלל ובית שמאי, בהתאמה. במשנה ביצה א ב שנינו:

השוחט חיה ועוף ביום טוב – בית שמאי אומרים: יחפור בדקר ויכסה, ובית הלל אומרים: לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום...

כדי לקיים את מצוות שמחת יום טוב יש לאכול בשר, ובית הלל ובית שמאי מסכימים על כך ששחיטה מותרת ביום טוב לצורך אוכל נפש. אך נחלקו בהכנת העפר לכיסוי הדם במקרה שבו מבקש אדם לשחוט חיה או עוף: לפי בית שמאי מותרת גם חפירה זו ביום טוב, ולפי בית הלל – אסורה. הווה אומר: לפי בית שמאי מכשירי מצווה דוחים יום טוב, ולפי בית הלל – לא.³³

כמו כן, את שורשיה של גישת רבי עקיבא ניתן לראות בדיון בין הלל הזקן לבני בתירא בעניין קרבן פסח הדוחה שבת, המובא בתוספתא פסחים ד יד (מהד' ליברמן, עמ' 165), בירושלמי פסחים ו א, לג ע"א, ובבבלי פסחים סו ע"א. לפי מקורות אלו, הקרבן עצמו דוחה שבת, כפי שעולה מכמה וכמה דרשות שדרש הלל, אולם מכשירי המצווה, כגון העברת סכין השחיטה ברשות הרבים, אינם דוחים שבת, ומי שלא הביא את סכין השחיטה לבית המקדש בערב שבת

31 ובאמת, הדרשה המתבקשת מ'יום תרועה' היא זו המובאת בראש השנה לד ע"ב, שם נאמר שהמילה 'יום' באה "לתלמודו" כדי ללמד "ביום – ולא בלילה".

32 לגבי היקף יישומו של הכלל של רבי אליעזר ראו לעיל, עיוני הפירוש לפסיקאות [4-3].

33 י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, תל אביב תשכ"ח, עמ' 129-133.

נאלץ לתחוב אותה בגיזת הצמר של הטלה או בין קרני הגדי ולהובילה אגב הטלה או הגדי. וכך נהגו העם בפועל גם ללא התייחסות להלכותיו של הלל, על פי הסיפורים המובאים במקורות הללו.

ולכאורה מצביע סיפור זה על כך שההלכה הקדומה היתה דווקא כבית הלל, שהרי לפי הסיפור שבברייתא זו, עוד בימי הלל הזקן נהגו לא להוציא את סכין השחיטה מרשות לרשות בשבת, אף על פי שקרבן פסח עצמו דוחה שבת. ולא עוד אלא שבניגוד להוכחות שהלל מביא לכך שהפסח עצמו דוחה שבת, בנוגע למכשירי הקרבן הוא מסתמך דווקא על ההלכה הקדומה שאותה שמע מרבותיו ושכח, ונזכר בה לאחר שראה כיצד נוהג העם, שאם לא נביאים הם, בני נביאים הם. מפתיע אפוא שבהלכה זו משקפת עמדת הלל, בית הלל ורבי עקיבא דווקא את ההלכה הקדומה המחמירה ואת המסורת, ואילו עמדת בית שמאי ורבי אליעזר מסתמכת על גזרות כתוב ומצטיירת כחידוש מקל. הרי בית שמאי ורבי אליעזר מייצגים בדרך כלל את ההלכה הקדומה המחמירה, המסתמכת על המסורת, ואילו הלל ובית הלל מייצגים בדרך כלל את ההלכה המקלה משלהי ימי הבית והתקופה שלאחר החורבן, כשמדרש ההלכה שימש טכניקה להתאמת חוקי התורה לתנאים משתנים ולהקלה בתנאים הקשים!³⁴

אולם גם במקרה זה ניתן לומר שההלכה של בית שמאי ורבי אליעזר מחמירה בקיום מצוות העשה, וקובעת שיש לקיימן גם אם הדבר מצריך חילול שבת או יום טוב בדברים שאפשר היה להכין מראש. ומסתבר שזו דווקא ההלכה הקדומה יותר. ההלכה המקורית בעניין מצוות עשה הדוחות שבת (וכל שכן יום טוב) ראתה בדרישה לקיים את המצווה בשבת דרישה מוחלטת, וכפירוש הטבעי והראשוני למושג 'א דוחה ב': חייבים לנקוט בכל האמצעים כדי לקיים את א, גם במחיר ב, ואסור בשום אופן לוותר על קיומו של א. לפיכך, מי שמוצא את עצמו במצב שבו לא הכין את מכשירי המצווה מבעוד יום עדיין חייב במצווה, מצווה זו דוחה שבת, וכל האמצעים הנדרשים לקיומה הם חלק מן המצווה הדוחה את השבת.³⁵ בית הלל, לעומת זאת, מחייבים את האדם לוותר על קיום מצוות העשה בשבת או ביום טוב אם לא הכין את צורכי המצווה מבעוד יום, וזאת על אף גזרת כתוב או קביעה מפורשת בפסוקי התורה שהמצווה דוחה שבת.

וגם אם ניתן להצביע על הברייתא של בני בתירא שלפיה דווקא גישת הלל הזקן היא ההלכה הקדומה במקרה זה, הרי שפסוקים בספר נחמיה מצביעים על כך ששנים רבות לפני הלל הזקן דחו מכשירי המצוות סוכה ולולב יום טוב, ומן הסתם גם שבת – כשיום טוב ראשון חל בשבת – שהרי נטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת. ההלכה הקדומה היתה אפוא דווקא כרבי אליעזר ובית שמאי, לפחות בכל הנוגע למצוות לולב וסוכה. כפי שהראינו בדיון בסוגיא הקודמת, עדות לכך שההלכה הקדומה פירשה את מצוות "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר..." (ויקרא כג מ) כמצווה של הבאת הלולב ושאר המינים מן ההרים אל המקדש ביום טוב ראשון נמצאת בנחמיה ח יד-טז:

וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי. ואשר ישמעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר: צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשת סכת ככתוב. ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלהים וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים.

עולי בבל פירשו שהשמחה לפני ה' אינה נטילה דרך טלטול, אלא בניית סוכות מהמינים ושמחה בתוכן,³⁶ ומצוות לקיחה התפרשה אצלם כמצווה לקחת את המינים מההר ולהביאם למקדש ולירושלים כדי לבנות סוכות. הלקיחה והבנייה נעשו שתייהן ביום טוב עצמו. אם כך פירשו בימי

34 על תופעה זו הצביעו חוקרים רבים, והיא עולה מספרו של גילת (ראו בהערה הקודמת) כולו, על כל צעד ושעל, כשהמקרה של מכשירי מצווה ועוד כמה מקרים הם יוצאי דופן. וראו ו' נעם, "בית שמאי וההלכה הכיתית", מדעי היהדות מא (תשס"ז), עמ' 45-67.

35 כידוע, אנשי קומראן ובעל ספר היובלים הקפידו על לוח שנה שבו אין הימים הטובים חלים בשבת כלל, בין היתר משום שלא רצו להיתקל בדרישה מוחלטת זו לחלל שבת.

36 ראו ציונים לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מצוות "ולקחתם"', הערה 8.

נחמיה את הפסוק ויקרא כג מ, הרי שאין בלקיחת המינים ובבניית הסוכה משום מכשירי מצווה, אלא הן גוף המצווה הדוחה את השבת. אך הביטוי 'צאו והביאו' שבנחמיה ח טו מתפרש היטב אך ורק לעניין תלישת הלולבים מן המחובר, שהרי ממה נפשך: אם תלשו את הענפים בערב יום טוב מדוע לא הביאו אותם העירה מערב יום טוב? ואם לא תלשו את הענפים בערב יום טוב מה עשו כשהגיעו להרים? קשה לומר שמצווה זו מניחה שהלולבים והענפים יימצאו בהרים תלושים ומוכנים ללקיחה. דומה אפוא שהפרשנות הקדומה ביותר לויקרא כג מ, זו המשתקפת בנחמיה יד טו, היא שלא זו בלבד שלקיחת הלולב דוחה יום טוב, אלא גם מכשירי לקיחת הלולב דוחים יום טוב, ואמורים להתרחש ביום טוב הראשון עצמו.³⁷ ואם מצווה זו דוחה שבת, כפי שעולה ממדרש ההלכה לויקרא כג מ, הרי שגם היציאה להרים, תלישת הענפים, לקיחתם העירה ובניית הסוכות התרחשו מן הסתם ביום טוב ראשון, אף כשחל בשבת. ההלכה העממית מימי הלל ובני בתירא, שלפיה הקפידו להביא את סכין השחיטה למקדש בערב פסח שחל בשבת מבלי לחלל את השבת, משקפת אפוא שלב שני בתולדות ההלכה לעומת ספר נחמיה, ודעת בית שמאי ורבי אליעזר משקפת דווקא את ההלכה הקדומה יותר.

[5-7] מאי טעמא דרבי אליעזר? אמר קרא: ביום – ואפילו בשבת. ורבנן, האי 'ביום' מאי עבדי ליה? מיבעי ליה: ביום – ולא בלילה. ורבי אליעזר, 'ביום ולא בלילה' מנא ליה? נפקא ליה מסיפא דקרא: ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים: ימים – ולא לילות

הדרשה בעניין נטילת לולב בשבת מופיעה כאמור בספרא ובבבלי, אבל מוכח מכמה סוגיות בירושלמי שאמוראי ארץ ישראל לא ידעו על קיומו של מדרש ההלכה לויקרא כג מ הדורש את הביטוי 'ביום הראשון' לעניין שבת:

1. מירושלמי שבת יט א, טז ע"ד, עולה כאמור שאמוראי ארץ ישראל לא הכירו את הדרשה 'ביום – ואפילו בשבת', שהרי אילו הכירו דרשה כזו היו רואים בנטילת לולב מקרה נוסף שבו יכול רבי אליעזר להסתמך על פסוק כדי ללמוד ש"לולב וכל מכשיריו דוחים את השבת" כמו עומר וביכורים.

2. העובדה שלא כל האמוראים בארץ ישראל הכירו את גזרת הכתוב שלפיה נטילת לולב דוחה שבת עולה גם משיטת רבי יונה הכללית, שלפיה אין צורך בפסוק כדי ללמד שמצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה (ירושלמי חלה ב א, נח ע"ב; ביצה א ג, ס ע"ב; נדרים ג ט, לח ע"ב), וגם מיישומה של שיטה זו לעניין נטילת לולב על ידי חברייה בירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א.

37 אנחנו רגילים לרעיון שמכיוון שיום טוב ראשון של חג ושל פסח הם ימי איסור מלאכה כמו שבת, נעשות ההכנות למצוות היום קודם כניסת יום טוב, כשם שההכנות לקראת שבת נעשות מבעוד יום, וכפי שמצטייר מפרשת המן. חז"ל אף קבעו שכשם שהמן לא ירד בשבת, וביום הששי ירד לחם יומיים, כך לא ירד המן ביום טוב, ולחם משנה ירד גם בערב יום טוב (מכילתא ויסע ד, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 169), וזאת ללא שום רמז לכך בתורה שבכתב. פשוטו של מקרא אינו מאשר השלכה זו משבת ליום טוב. אדרבה: מה טעם התיירה התורה צורך אוכל נפש ביום טוב אם גם ביום טוב אמורות ההכנות להתבצע בערב יום טוב מבעוד יום? ועוד: הן במצוות נטילת לולב (שאולי היתה במקורה, על פי נחמיה ח יד-טז, מצוות לקיחת הסכך כדי לבנות את הסוכה) הן במצוות ביעור חמץ מצאנו שהתורה נקטה לשון 'ביום הראשון': "ולקחתם לכם ביום הראשון ... ושמתם" (ויקרא כג מ), ו"אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (שמות יב טו). ושמה ואולי על רקע ביעור חמץ ביום טוב ראשון יש להבין את פשוטה של המצווה התמוהה "ששת ימים תאכל מצות" בדברים טז ח לצד המצווה הסטנדרטית "שבעת ימים תאכל מצות" שמצאנו בשמות יג ו, כג טו, לד יח; דברים טז ג: מכיוון שלפי פשוטו של מקרא מתרחשת השבתת השאור רק ביום טוב ראשון, הרי שאוכלים מצות במשך חלק מהיום הראשון ועוד שישה ימים שלמים, וזאת בנוסף לאכילת מצה והשבתת חמץ בשבת זבח הפסח ואכילתו יום קודם לכן). מפסוקים אלו, ומהיתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב, מצטייר מצב שבו יום טוב ראשון של חג הוא יום שופע פעילות והכנה, כשמתחת החג ומצוותיה מתרחשות בעיקר לאחר פעולות ההכנה, בהמשך היום הראשון, ביחול המועד' וביום טוב האחרון. ואף על פי שעד ימי בית שמאי כבר פירשו ללא ספק מקראות אלו כפי שנהוג כיום, הרי שההלכה הקדומה שימרה שריד מתפיסה זו של אפיו של יום טוב ראשון בצורת ההלכה 'מכשירי מצוה דוחים שבת'. לעומת זאת, לבית הלל נראה פשוט שמכשירי מצווה אינם דוחים אפילו יום טוב.

על רקע זה נראה ברור שכשבת שמאי פוסקים במשנה ביצה א ה שהוצאה מרשות לרשות מותרת ביום טוב רק לצורך אוכל נפש, ולכן "בית שמאי אומרים: אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרשות הרבים, ובית הלל מתיירין", אין הכוונה ללולב של מצווה, שהוא ומכשיריו דוחים שבת ולא כל שכן יום טוב, אלא הכוונה היא ללולב לאחר שיצא בו אדם ידי חובה, וכפי שפירשנו לעיל את דברי רבי יוסי במשנה סוכה ג יד לעניין שבת: "רבי יוסי אומר: יום טוב הטוב ראשון שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים – פטור, מפני שהוציאו ברשות", ושלא כפי שפירשו שם בבבלי אביי ורבא שמדובר במי שעוד לא יצא ידי חובתו בלולב. וראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא א, ירבה, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': משנה סוכה ג יד ותוספתא סוכה ב יא ומקבילתה בירושלמי, והערה 38 שם.

3. כך עולה גם מהדיון בין רבי יונה לחברייא בירושלמי ראש השנה ד ג, נט ע"ב (=סוכה ג יג, נד ע"א), שבו הם דנים מחדש בפשוטו של המקרא ויקרא כג מ ובמשתמע ממנו לעניין נטילת לולב בשבת ללא התייחסות כל שהיא לדרשות תנאים בעניין.

מצד שני, אי אפשר לטעון שהדרשה שבספרא היא ברייתא בבליית שהוכנסה לספרא בשלב מסוים על פי הבבלי, או אפילו שמדובר בדרשה תנאית אותנטית שהיתה מוכרת משום מה בבבל ולא בארץ ישראל. הרי האמורא רבי יוסי חולק על רבי יונה באופן כללי, וסובר שאין עשה דוחה לאו אלא אם כן נרמז הדבר בפסוקים, ורומז בירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א, לדרשה מיוחדת כזו לעניין לולב. מן הסתם עלינו להניח שהוא הכיר מדרש תנאים שלפיו נטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת, אף שלא ציין דרשה כזו במפורש. וכן מוכח שדרשה זו היתה מוכרת בארץ ישראל בתקופת האמוראים מן העובדה שהדרשה שבספרא מובאת כמעט כלשונה בויקרא רבה פרשה ל, סימן ח (מהד' מרגליות, עמ' תשו): "ביום הראשון – ביום ולא בלילה; ביום – ואפילו בשבת. ביום הראשון – אין דוחה את השבת אלא יום הראשון בלבד".

לכן נראה שנשתמרו בין חכמי ארץ ישראל שתי מסורות מקבילות של מדרשי תנאים למילים 'ביום הראשון' שבויקרא כג מ. היו שדרשו "ביום – ולא בלילה; הראשון – ואפילו בגבולין", והיו שדרשו "ביום – ואפילו בשבת; הראשון – מלמד שאין דוחין את השבת אלא על יום טוב הראשון בלבד". בברייתא שבבבלי ובזו שבספרא מצאנו גיבובים שונים של דרשות אלו, אבל בפועל, מי שדרש מילים אלו לעניין שבת לא דרש אותן לעניין שעות היום והגבולין, אלא למד דברים אלו ממקום אחר,³⁸ ומי שדרש מילים אלו לעניין שעות היום והגבולין לא ראה צורך בפסוק כדי ללמוד שמצוות נטילת לולב דוחה שבת, אם משום שסבר שמצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה גם ללא גזרת כתוב,³⁹ אם משום שסבר שפשוטו של המקרא 'שבעת ימים' מוכיח שלולב ניטל גם בשבת,⁴⁰ ואם משום שסבר שמצוות לולב אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה משום חילול שבת.⁴¹

מדרשי ההלכה שבספרא ובבבלי הם ביסודם מדרש אחד, הדורש שתי הלכות מן הביטוי 'ביום הראשון': מהמילה 'ביום' דורשים שלולב ניטל אפילו בשבת (ככל הנראה אף בשבת חול המועד). ומהמילה 'הראשון' דורשים שנטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת וניתן להעבירו דרך רשות הרבים. כך עולה מהמשותף לשני המדרשים (המילים המורחבות):

בבלי

ספרא

ביום – ולא בלילה

ביום – ואפילו בשבת

ביום הראשון – ואפילו בשבת

ראשון – אפילו בגבולין

הראשון – מלמד שאינו דוחה אלא

יום טוב הראשון בלבד

ביום הראשון – אין דוחים את השבת אלא

על יום טוב הראשון בלבד

דומה שבשלב זה דרשו את היידוע שבמילה 'ביום' (הפתח שבאות בי"ת) כדי ללמד על כך שהלולב ניטל "אפילו בשבת", ואת היידוע שבמילה 'הראשון' (ה"א הידיעה) כדי ללמד על כך שנטילת לולב ביום טוב ראשון דוחה שבת, כפי שמופיע בבבלי. הדרשות מן היידוע נובעות מכך שהיידוע מיותר, אולם עצם הביטוי 'ביום ראשון' (בי"ת חטופה), ללא יידוע, הוצרך לגופו

38 כפי שיתברר להלן, מי שלומד "ביום – ואפילו בשבת" מהייתור שביידוע, יכול ללמוד "ביום – ולא בלילה" מעצם השימוש במילה "יום" (השוו ראש השנה לד ע"א-ע"ב בעניין הביטוי "יום תרועה" שבבבלי כט א, וראו בהערה הקודמת), והעובדה שנטילת לולב ביום טוב ראשון נהגת בגבולין משתמעת מהדרשה למילה "לכם": "לכם – כל אחד ואחד", ומהדרשה על "לפני ה' אלהיכם שבעת ימים – לפני ה' אלהיכם שבעת ימים ולא בגבולין שבעת ימים", ומכלל לאו אתה שומע הן.

39 כדעת רבי יונה בירושלמי חלה ב א, נח ע"ב; ביצה א ג, ס ע"ב; נדרים ג ט, לח ע"ב, המיושמת לעניין לולב על ידי חברייא בירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א.

40 כדעת חברייא בירושלמי ראש השנה ד ג, נט ע"ב (=סוכה ג יג, נד ע"א).

41 כפי שסבור בעל הגמרא בסוגיא שלנו ובסוגיא הקודמת.

של עניין כדי ללמד על כך שהלולב ניטל "לכם ביום ראשון", דהיינו "במדינה יום אחד", כלשון המשנה ראש השנה ד ג וסוכה ג יב. אך לתוך דרשה זו נשתרבו אלמנטים של דרשה חלופית שלא ראתה צורך בדרשות בעניין השבת, מהטעם שהזכרנו לעיל, ודרשה את הביטוי כולו: 'ביום הראשון', עם היידוע, כדי ללמד על כך שהלולב ניטל ביום ולא בלילה, ואפילו בגבולין – דרשות הקרובות לפשוטו של מקרא.

מערכת דרשות זו מצאה דרכה לתוך הנוסח הסופי של מדרשי ההלכה בספרא ובבבלי. בספרא נוספה הדרשה 'ביום – ולא בלילה', ומכיוון שלא רצו שתי דרשות רצופות למילה 'ביום' הסבו את הדרשה 'אפילו בשבת' לביטוי 'ביום הראשון': "ביום הראשון – ואפילו בשבת", משום שהניחו שעדיף לדרוש שתי דרשות בעניין שבת מאותו ביטוי: 'ביום הראשון'. ונראה שלא פירשו כפי שפירשנו לעיל, שהדרשה המקורית 'ביום – ואפילו בשבת' נסבה אף על שבת חול המועד, ועניינה נטילת לולב בטלטול בעלמא ללא חילול שבת, ולכן ראו בשתי הדרשות פְּעִינִין ביטויים לאותו רעיון, הנדרש מאותן מילים: 'ביום הראשון'. לתוך המדרש שבבבלי נשתרבו החלק השני של המדרש החלופי: "ראשון – אפילו בגבולין".

בספרא לא הוסיפו את הדרשה החלופית 'ראשון – אפילו בגבולין' משום שהם דרשו "לכם – כל אחד ואחד", ו"ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים – ולא בגבולים כל שבעה", ומשתי דרשות אלו עולה ממילא שנטילת לולב ביום טוב ראשון נהגת בגבולין, וללא קשר לנוכחות במקדש. ובבבלי לא הוסיפו את הדרשה 'ביום – ולא בלילה' משום שלשיטת הבבלי דרשה זו היא דרשה חלופית לדרשה 'ביום – ואפילו בשבת'. עניין זה נדון במפורש בסוגיא שלנו, שבה מבוארת שיטת הבבלי שלפיה הדרשה 'ביום – ולא בלילה' משקפת את שיטת חכמים, ואילו הדרשה 'ביום – אפילו בשבת' היא דברי רבי אליעזר. ברם לפי דרכנו אין הכרח בחלוקה זו, שכן בתקופת התנאים נתפסו לא רק מכשירי הלולב אלא גם עיקר מצוות לולב כדבר הדורש דחיית שבת ביום טוב ראשון, משום שנהגו לקחת את הלולב לבית הכנסת דרך רשות הרבים. הלכה זו נובעת מהכלל שמצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה, ומי שמצריך גזרת כתוב דורש זאת מהיידוע שבביטוי 'ביום הראשון'. מהבי"ת הפתוחה דורשים שלולב ניטל בשבת בין ביום טוב ראשון בין בשבת חול המועד, אך ללא חילול שבת, ומה"א הידיעה שבמילה 'הראשון' דורשים שנטילת לולב ביום טוב ראשון אף דוחה שבת.

הדרשה 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים: ימים – ולא לילות' היא המצאה של בעל הסוגיא, שנועדה להשלים את הדיון בהלכות ובדרשות אליבא דרבי אליעזר ואליבא דחכמים. ברם כאן אין יידוע, ולכן אין ייתור, מה שמוכח מן העובדה שאותן מילים נדרשות לגבי סוכה לחיוב לילות כימים, וכפי שמוכח ממדרש ההלכה שבפיסקא [10], אשר לה מקבילה בספרא אמור פרק יז סימנים ה-ח.⁴²

[10-7] ורבי אליעזר, 'ביום ולא בלילה'! מנא ליה? נפקא ליה מסיפא דקרא: ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים: ימים – ולא לילות. ורבנן? אי מהתם, הוה אמינא: לילף 'ימים' 'ימים' מסוכה – מה להלן ימים ואפילו לילות, אף כאן נמי ימים ואפילו לילות. וסוכה גופה מנלן? דתנו רבנן, בסכות תשבו שבעת ימים: ימים – ואפילו לילות. אתה אומר: ימים ואפילו לילות, או אינו אלא: ימים ולא לילות? ודין הוא – נאמר כאן: ימים, ונאמר בלולב: ימים; מה להלן: ימים ולא לילות, אף כאן: ימים ולא לילות. או כלך לדרך זו – נאמר כאן: ימים, ונאמר במלואים: ימים; מה להלן: ימים ואפילו לילות, אף כאן: ימים ואפילו לילות! נראה למי דומה: דנין דבר שמצותו כל היום מדבר שמצותו כל היום ואל יוכיח דבר שמצותו עשה אחת, או כלך לדרך זו: דנין דבר שמצותו לדורות מדבר שמצותו לדורות ואל יוכיחו מלואים שאין נוהגין לדורות? תלמוד לומר: 'תשבו' 'תשבו' לגזרה שוה. נאמר כאן: תשבו, ונאמר במלואים: תשבו. מה להלן: ימים ואפילו לילות, אף כאן: ימים ואפילו לילות

בעל הסוגיא מציע שרבי אליעזר, המשתמש במילה 'ביום' שבביטוי 'ולקחתם לכם ביום הראשון' שבראש הפסוק ויקרא כג מ כדי לדרוש שמכשירי לולב דוחים שבת, ילמד "ביום – ולא בלילה" מהביטוי 'שבעת ימים' שבסוף אותו פסוק בעניין ארבעת המינים: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" [7]. ברם החכמים החלוקים על רבי אליעזר חששו לדרוש בעצמם דרשה זו, שהרי אותו ביטוי: 'שבעת ימים', משמש בויקרא כג מב לעניין סוכה כבסיס לדרשה 'ימים – ואפילו לילות' [8]. לאחר מכן שואל בעל הסוגיא: "וסוכה גופה מנלן [ש'ימים' שם פירושה ימים ואפילו לילות]?" כתשובה הוא מביא דרשה תנאית מן המוכן, שלפיה נאמר בנוגע לימי המילואים: "תשבו יומם ולילה שבעת ימים" (ויקרא ח לה), וברור ששם הכוונה היא לשבעה ימים רצופים, ולכן דורשים בגזרה שווה שגם "תשבו שבעת ימים" שנאמר בעניין מצוות סוכה בויקרא כג מב פירושו "יומם ולילה" ברצף.

דומה שמסקנת המדרש, שדורשים גזרה שווה 'תשבו – תשבו' כדי ללמד שדין סוכה כדין המילואים, ולא כדין לולב, ששבעת ימיו הם 'ימים – ולא לילות', אינה לימוד טכני בלבד, אלא יש בה תובנה תחבירית נכונה: בעוד שאזכור זמן ליד פועל יכול באופן תאורטי לציין משך זמן (accusative of duration of time), זמן מדויק (accusative of time) או פרק זמן שבמהלכו מתרחשת הפעולה (accusative of time within which),⁴⁵ הרי שמסתבר שמיקומו ליד הפועל 'תשבו' מלמד על כך שהכוונה היא למשך זמן, שכן כך דרכם של 'יושבים', המתגוררים במקום למשך זמן. ברם מסתבר שגם בפסוק 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר ... ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' הכוונה היא לשבעה ימים רצופים, שהרי גם 'שמחה' היא פעולה מתמשכת, ולכן סביר להניח שבמקור פירשו שלקחו את ארבעת המינים למקדש ביום הטוב ראשון ושם שמחו שבעה ימים רצופים (אולי על ידי בניית סוכות, כפי שמפורש בנחמיה), וכפי שפירשנו לעיל, בדיון בסוגיא א, 'רבה', מב ע"ב-מג ע"א, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מצוות "ולקחתם"'. הפירוש המאוחר, שלא לפי פשוטו של מקרא, שלפיו לוקחים או נוטלים או מגביהים את הלולב ביד ביום הראשון, וחוזרים על פעולה זו בשמחה במשך שבעת ימי החג, הוא שגרים להתלבטות בנוגע למשמעות הביטוי הזהה 'שבעת ימים' המופיע במילואים, בלולב ובסוכה.

מדרש הלכה זה מופיע בשינויים קלים בספרא אמור פרק יז סימנים ה-ח:

ספרא	בבלי
(ה) ...ימים – אין לי אלא ימים, לילות מניין?	ימים – ואפילו לילות. אתה אומר: ימים ואפילו לילות, או אינו אלא: ימים ולא לילות?
הריני דן. נאמר כאן: שבעה, ונאמר שבעה באוהל מועד; מה שבעה האמור באוהל מועד עשה בהם לילות כימים, אף שבעה האמורים כאן נעשה בהם הלילות כימים.	ודין הוא. נאמר כאן: ימים, ונאמר בלולב: ימים; מה להלן ימים ולא לילות, אף כאן ימים ולא לילות.
(ו) או לכה לדרך זה – נאמר כאן: שבעה, ונאמר שבעה בלולב; מה שבעה אמורים בלולב לא עשה בהם את הלילות כבימים אף שבעה האמורים כאן לא נעשה בהן את הלילות כבימים?	או כלך לדרך זו: נאמר כאן: ימים, ונאמר במילואים: ימים; מה להלן ימים ואפילו לילות אף כאן ימים ואפילו לילות?
(ז) נראה למי דומה: דנין שבעה שהם תדירים כל היום משבעה שהם תדירים כל היום, ואל יוכיחו שבעה שבלולב שאינן תדירים כל היום.	נראה למי דומה: דנין דבר שמצותו כל היום מדבר שמצותו כל היום, ואל יוכיח דבר שמצותו שעה אחת.

43 ראו *Gesenius' Hebrew Grammar* (ed. E. Kautsch, revised A.E. Cowley), Oxford 1910, paragraphs 118i, 118k והשוו מחלוקת תנא קמא ורבי יוסי במשנה מנחות יא ז ובסוגיית הבבלי שם, צט ע"ב, לעניין פירוש תוארי הזמן המקראיים 'תמיד' ו'יומם ולילה'.

או כלך לדרך זו: דנין דבר שמצותו לדורות מדבר שמצותו לדורות, ואל יוכיחו מלואים שאין נוהגין לדורות?

תלמוד לומר: תשבו תשבו לגזרה שוה. נאמר כאן: תשבו, ונאמר במלואים: תשבו; מה להלן ימים ואפילו לילות, אף כאן ימים ואפילו לילות.

(ח) או לכה לדרך זו: דנין שבעה שהם מנהג לדורות משבעה שהם מנהג לדורות, ואל יוכיחו שבעה שבאהל מועד שאין מנהג לדורות?

תלמוד לומר: תשבו שבעת ימים תשבו שבעת ימים לגזירה שוה; מה תשבו שבעת ימים שנאמר באהל מועד עשה בהם את הלילות כימים, אף תשבו שבעת ימים אמורים כאן נעשה בהם את הלילות כימים.

סדר הבבות שבספרא, שלפיו הדרשה פותחת ומסיימת בלימוד הנכון הלכה למעשה: "הדין הנכון (לימוד ממילואים) – דין מוטעה (לימוד מלולב) – נכון (מילואים) – מוטעה (לולב) – תלמוד לומר: נכון (מילואים)", הוא המתבקש בברייתות 'או כלך'⁴⁴ אלא אם כן הן פותחות בלשון 'כול' או כיוצא בו, שהוא לשון הצעה של לימוד שנדחה, שאז הסדר הוא: "מוטעה – נכון – נכון – מוטעה – תלמוד לומר: נכון", כפי שהעיר מו"ר ש"י פרידמן.⁴⁵ במקרה שלנו אפוא סדר הבבות בבבלי⁴⁶ חריג ודורש הסבר.⁴⁷

נראה שבעל הסוגיא בבבלי החליף את סדרן של שתי הבבות הראשונות במדרש בכונה. עיקר עניינו אינו בהלכות סוכה, הנדונות בשני הפרקים הראשונים של המסכת. עצם היוקקותו לשאלת משמעות המילה 'ימים' אצל סוכה נובעת מהצעתו בפסקא [8], שלפיה החכמים החלוקים על רבי אליעזר לא דרשו "שבעת ימים, ימים – ולא לילות" בלולב, משום שאותו ביטוי: 'שבעת ימים', משמעו בסוכה 'ימים' – ואפילו לילות", והם חששו מכך שיגזרו גזרה שווה מוטעית מסוכה ללולב. את הרעיון לגזרה שווה מוטעית זו ודאי שאב בעל הסוגיא ממדרש ההלכה התנאי בסגנון 'או כלך' שהיה לפניו, ושאותו הביא בפסקא [10], ומכיוון שעיקר עניינו במדרש הלכה זה היה בגזרה השווה הנדחית, הוא הקדים אותה לרישא, הן כדי להגיע מיד לעיקר מעיינו הן כדי להצמיד את הדרשה הנדחית המובאת בספרות התנאים לדרשה המוטעית שאותה הציע בעצמו בפסקא [8], כדי להראות שאין זו הצעה פרועה משלו, אלא היא מסתמכת על דברי תנאים.

[10] או כלך

כפי שהעיר מו"ר ש"י פרידמן, "או כלך לדרך זו" היינו "או (ל)כה לך לדרך זו", כשהלמ"ד השוואית נשלה בהגייה ואחר כך בכתב.⁴⁸ וכן פירש רש"י בשבת קמה ע"ב: "כלך – לכה לך, אלא שקיצר הלשון".

44 ראו פירוש רבינו הלל לספרי דברים לו; Y. Elman, "The Order of Arguments in *Kalakh-Baraitot* in Relation to the Conclusion", *Jewish Quarterly Review* 79 (1989), pp. 295-304; ש"י פרידמן, "המונח 'או כלך לדרך זו' ושימושו במדרשי התנאים", סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 61-74.

45 פרידמן, שם, עמ' 64-65.

46 נוסח הבבלי כאן הוא לפי דפוס וילנא, וזהו סדר הבבות גם ברוב עדי הבבלי: כ"י מינכן 95, מינכן 140, וטיקן 134, לונדון 5508 והדפוסים האחרים. סדר הבבות בשני כתבי היד התימניים: אוקספורד 2677 ובית המדרש לרבנים 270, הוא כסדר הבבות שבספרא, אבל אין נראה שגירסת זו היא המקורית, שהרי גירסת רוב העדים היא הגירסת הקשה, וקשה להבין כיצד שובשה גירסת כתבי היד התימניים, שהשתמרה אך ורק בכתבי היד התימניים המאוחרים, לגירסת קשה זו. ואפשר שכתבי יד אלו הושפעו מדברי רבינו חננאל על אתר, המציג במקום הברייתא דרשה מכרזת אחת המורכבת מהגזרה השווה 'שבעת ימים שבעת ימים' ממילואים ומהגזרה השווה 'תשבו תשבו' ממילואים. עיינו שם (וראו מאמריו של א' עמית, "מקומם של כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים", *Hebrew Union College Annual* 73 [2002], עמ' לא-עו; הנ"ל, "על גרסת רבנו חננאל בבבלי פסחים ח ע"ב", תרביץ כא [תשס"ו], עמ' 133-144). ואפשר גם שכתבי היד התימניים הוגוהו על פי הספרא או על פי סברא או על פי מקור אחר.

47 אלמן (לעיל, הערה 44), עמ' 301, הערה 10, מציין את המקרה שלנו בבבלי בין אלו שבהם נשמר הסדר הרגיל: "The conclusion is almost always foreshadowed by the opening argument; see bSuk 43a". בהקשר של המאמר ברור שהביטוי 'טיעון הפתיחה' (opening argument) כאן מתייחס לטיעון הראשון מבין הארבעה שקדמו ל"תלמוד לומר", דהיינו, לפי גירסת הדפוס: 'ודין הוא: נאמר כאן: ימים, ונאמר בלולב: ימים; מה להלן ימים ולא לילות, אף כאן ימים ולא לילות', וברור שטיעון פתיחה זה אינו רומז למסקנה. ייתכן שאלמן הסתמך על כתבי היד התימניים אף שלא ציין זאת. אולם אם הוא התבסס על נוסח רוב העדים, ייתכן שהוטעה על ידי הפתיחה לדרשה שלפני ארבעת הטיעונים: 'ימים' – ואפילו לילות. אתה אומר: ימים ואפילו לילות...". שאינה חלק משלבי ה'או כלך'.

48 פרידמן (לעיל, הערה 44), עמ' 72-74, ושם גם דיון מפורט בהצעות אחרות לפירוש הביטוי.