

הסוגיא השש עשרה: 'מוקצה' (מו ע"ב)

מיד תינוקות < שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן >.

- [1] אמר רבי יוחנן: אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר. סוכה, אפילו בשמיני אסורה.
- [2] וריש לקיש אמר: אתרוג, אפילו בשביעי נמי מותר.
- [3] במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי.
- [4] איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן: מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן – מאי לאו, הוא הדין לגדולים?
- [5] לא, תינוקות דוקא.
- [6] איכא דאמרי, איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן – תינוקות, אין; גדולים, לא!
- [7] הוא הדין דאפילו גדולים, והאי דקתני תינוקות, אורחא דמלתא קתני.
- [8] אמר ליה רב פפא לאביי: לרבי יוחנן, מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג? אמר ליה: סוכה, דחזיא לבין השמשות, דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגויה ומיכל בגויה – אתקצאי לבין השמשות, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דשמיני; אתרוג, דלא חזי לבין השמשות, לא אתקצאי לבין השמשות ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני.
- [9] ולוי אמר: אתרוג, אפילו בשמיני אסור.
- [10] ואבוה דשמואל אמר: אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר.
- [11] קם אבוה דשמואל בשיטתיה דלוי, [12] קם רבי זירא בשיטתיה דאבוה דשמואל.
- [13] דאמר רבי זירא: אתרוג שנפסלה – אסור לאוכלה כל שבעה.
- [14] אמר רבי זירא: לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא. מאי טעמא? דינוקא מקנא קני, אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו.
- [15] ואמר רבי זירא: לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר: למדו לשונם דבר שקר.

א. מחלוקת אמוראים ראשונה בענין אתרוג ומוקצה, דיונים המוסבים עליה

ב. מחלוקת אמוראים שנייה בענין אתרוג ומוקצה, המנוסחת כהמשך המחלוקת הקודמת

ג. קובץ מימרות של רבי זירא; המימרא הראשונה משמשת להוכיח שרבי זירא מסכים עם עמדת אבוה דשמואל המקורית

[16] ובפלוגתא > ויש גורסים "כפלוגתא", ובדפוסים נוסף: "דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, דאיתמר" <: הפריש שבעה אתרוגין לשבעה ימים – אמר רב: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר, ורב אסי אמר: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה למחר.

ד. מחלוקת אמוראים שלישיית בעניין אתרוג ומוקצה, דיון בה

[17] במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי.

[18] ואנן, דאית לן תרי יומי, היכי עבדינן?

ה. מחלוקת אמוראים רביעית בעניין אתרוג ומוקצה, הפעם בחוץ לארץ, והכרעות הלכה למעשה

[19] אמר אביי: שמיני ספק שביעי – אסור; תשיעי ספק שמיני – מותר.

[20] > ברוב העדים נוסף: "אמימר אמר: אפילו תשיעי ספק שמיני אסור". <

[21] מרימר אמר: אפילו שמיני ספק שביעי מותר.

[22] בסורא עבדי כמרימר. רב שישא בריה דרב אידי עביד כאביי. והלכתא כאביי.

מסורת התלמוד

[1] אתרוג בשביעי אסור – השו"ת ירושלמי סוכה ג יד, נד ע"ד ("א"ר אבון: זאת אומרת שהוא אסור בהנייה"). סוכה אפילו בשמיני אסורה – תוספתא סוכה א ז (מהד' ליברמן, עמ' 257); ביצה ג ט (מהד' ליברמן, עמ' 295). וראו גם משנה ביצה ד ב; ירושלמי שבת ג ה, ו ע"ב, ביצה א א, ס ע"ב; בבלי שבת כב ע"א, מה ע"א, ביצה ל ע"ב, סוכה י ע"א-ע"ב. [2] אפילו בשביעי מותר – השו"ת ירושלמי סוכה ד ד, נד ע"ג; בבלי סוכה לו ע"ב ("רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה"). [3] למצוותה איתקצאי – שבת מה ע"א. והשו"ת שבת כב ע"א; ביצה ל ע"ב. לכולי יומא אתקצאי – שבת מג ע"א. והשו"ת שבת מה ע"א. [4] מיד ... אתרוגיהן – משנה סוכה ד ז. [5] תינוקות דוקא – ירושלמי סוכה ד ד, נד ע"ג. [8] ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא – שבת מג ע"ב. והשו"ת ביצה כו ע"ב. [11-12] קם ... בשיטתיה – שבת צב ע"א, קמ ע"א; בבא בתרא קנח ע"ב. [13] אתרוג שנפסלה אסור לאוכלה כל שבעה – הנגידו ירושלמי סוכה ד ד, נד ע"ג. [14] לא ליקני איניש ... ביומא טבא קמא ... בלולב שאינו שלו – ראו משנה סוכה ג יג; תוספתא סוכה ב יא (מהד' ליברמן, עמ' 265); ספרא אמור פרק טז סימן ב (מהד' וייס, קב ע"ג-ע"ד); ירושלמי סוכה ג יב, נד ע"א; בבלי סוכה מא ע"ב. דינוקא מקנא קני – משנה גיטין ה ז; תוספתא גיטין ג יב (מהד' ליברמן, עמ' 259). אקנווי לא מקני – ראו ירושלמי גיטין ה ט, מז ע"ב-ע"ג; בבלי גיטין סד ע"ב-סה ע"א. [15] משום דאתי לאגמוריה שיקרא שנאמר למדו לשונם דבר שקר – יבמות סג ע"א. למדו לשונם דבר שקר ירמיהו ט ד. [16] יוצא בה ואוכלה – השו"ת ירושלמי סוכה ד ד, נד ע"ג; בבלי סוכה לו ע"ב ("רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה"). [17] למצותה איתקצאי – שבת מה ע"א. והשו"ת שבת כב ע"א; ביצה ל ע"ב. לכולי יומא אתקצאי – שבת מג ע"א. והשו"ת שבת מה ע"א. [18] ואנן דאית לן תרי יומי היכי עבדינן – השו"ת להלן, סוכה נה ע"א (פרק ה, סוגיא טו, 'לפי המוספין', [39-41]); תענית ד ע"ב; מגילה לא ע"א.

רש"י

אסור לאכילה, ואפילו לאחר שיצא בה, כדמפרש טעמא: קסבר לכל שבעת הימים אתקצאי. סוכה אפילו בשמיני אסורה להסקה, וטעמא מפרש לקמן מאי שנא מאתרוג. ואפילו בשבעה נמי מותרת משיצא בה, ואינה עומדת למצוה עוד, דקסבר: למצותה אתקצאי, ותו לא. מיד תינוקות שומטין כו' בשביעי קאי במתניתין, ויש מפרשים: מיד תינוקות, כלומר: מיד, אחר סיום מצות לולב התינוקות שומטין את לולביהן, כלומר: מניחין אותם, כמו שומטו ומניחו בקרן זוית, והולכין ואוכלין אתרוגיהן, ואין נראה, דאמרינן (בבראשית רבה) (מסורת הש"ס: [בויקרא רבה סדר בחוקותי פרשה לז]): מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני, והקניטתו אשתו וברח, ולא היה לו במה להתפרנס, בשביעי של ערבה הלך ושמט אתרוגין מיד התינוקות, כדתנן תמן: מיד התינוקות שומטין כו', והיה אותו חסיד עובר בספינה דרך כרך אחד, והוצרכו לבית המלך לאתרוגין דמצוה לרפואה, ומכרן ביוקר גדול, וחזר לביתו, אלמא: גדולים שמטי ליה מיד התינוקות. מאי לאו הוא הדין באתרוגין של גדולים, נמי שרו באכילה. תינוקות דוקא שלא הוקצה למצוה גמורה, אבל של גדולים שהוקצה למצוה גמורה – אסורין כל יום. אורחא דמילתא שאין דרך לשמוט מיד הגדולים את אתרוגיהם. דחזיא לבין השמשות שהרי מצותה כל היום. אתרוג לא חזי לבין השמשות משיצא בו שחרית. אתרוג אפילו בשמיני אסורה מיגו דאסירה בין השמשות דשמיני, משום דבין השמשות ספק יום הוא, ובשביעי אתקצאי לכולי יומא, וכיון דבין השמשות אסורה, ואף על גב דלא חזיא לבין השמשות – אסורה לכולי יומא. קם אבוה דשמואל בשטתיה דלוי חזר בו מדבריו ואמר כלוי. קם רבי זירא בשיטתיה דאבוה דשמואל אמר בבית המדרש: בשביעי אסור בשמיני מותר. אתרוג שנפסלה רבותא נקט, דאפילו נפסלה אסורה כל שבעה – שמתחילה לשבעה הוקצה, אבל בשמיני מותרת. לא ליקני איניש הושענא לינוקא במתנה, עד שלא יצא בו הוא. מקנה קני דרבנן תקינו ליה זכיה לנפשיה. אקנווי לא מקני אינו יכול לחזור ולהקנותו לאביו במתנה, דלאו בר דעת הוא, ובפלוגתא – הא דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש איפלוג נמי רב ורב אסי, וכיון דקמו רב אסי ורבי יוחנן בחדא שיטתא – הלכתא כוותיהו, ואסורה בשביעי ומותרת בשמיני, והיינו דקבעי: ואנן דאית לן בשמיני תרי יומי, היכי עבדינן מי אסרינן ליה ביומא קמא משום ספק שביעי, או לא? מרימר אמר אפילו תשיעי ספק שמיני אסורה לא גרסינן לה.

תקציר

לפי משנה סוכה ד ז, במקדש אכלו תינוקות את האתרוגים ושמטו את הלולבים מידיהם לאחר הקיום האחרון של מצוות ארבעת המינים בשביעי של ערבה. האם מותר גם למבוגרים לאכול את האתרוג ביום השביעי? בסוגיא זו נשתמרו ארבע מחלוקות אמוראים באשר למעמד האתרוג במשך ימי החג: מן הנאמר בסוגיא עולה שהאמוראים הללו תמימי דעים שהאתרוג הוקצה למצוותו בשעת קיום המצווה, אך הם נחלקו בשאלת מועד סיום איסור מוקצה זה: יש אומרים שהאיסור פג לאחר קיום המצווה ביום השביעי, יש האוסרים גם בשמיני, ויש האוסרים גם בתשיעי ספק שמיני בחוץ לארץ. כיוצא בזה נחלקו האמוראים במי שהקצה שבעה אתרוגים כדי לצאת ידי חובתו באתרוג אחר בכל יום מימי החג: האם ניתן לאכול את האתרוג מיד עם סיום נטילת הלולב בכל יום, או שמא הוא הוקצה למצוותו כל היום עד למחרת. לעומת ריבוי הדעות בקשר לאתרוג, הסוכה נחשבת מוקצה לאורך כל החג ואף בשמיני עצרת.

הניתוח מתמקד ביחס שבין שתי המחלוקות הראשונות, שיש ביניהן כפילות לכאורה, ובתולדות המושג "מוקצה למצווה". המחלוקת השנייה קדמה במקור לראשונה, אך עורך מאוחר הוסיף את המחלוקת הראשונה ועיבד את השנייה כדי שתתפרש כהמשך לראשונה. התפיסה האמוראית שלפיה אביזרי מצווה אסורים בהנאה משום שהוקצו למצוותם התפתחה עם הזמן. לפי בבלי סוכה לו ע"ב נגס רבי חנינא, מראשוני האמוראים, מאתרוגו כל יום מימי החג והמשיך לצאת בו ידי חובה, מבלי לחשוש לאיסור הנאה כלשהו. מתברר שתפיסה תנאית ולפיה הסוכה ונויה הן מוקצה בשבת ויום טוב משום שהסיח דעתו מהם במשך החג, התרחבה בתקופת האמוראים לכדי איסור הנאה מאביזרי מצווה אף בחול, כגון בחול המועד ובחנוכה, משום ביזוי מצווה. אפשר שחלק מן הדעות האמוראיות המקלות בסוגיא שלנו שיקפו במקור את העמדה שלפיה אביזרי מצווה אינם אסורים בהנאה כלל, אך הם עובדו כדי להתאימם לתפיסה המאוחרת.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

ביסוד הסוגיא שלנו עומדות ארבע מחלוקות אמוראים שלכולן נושא אחד: האיסור לאכול אתרוג של מצווה. לכל ארבעת המינים היה שימוש בחיי היומיום: נטלו הדסים כדי להריח בהם וערבות כדי להניף בהן בפני החולה. לולבים שימשו לטאטוא הבית, ואתרוגים – למאכל.¹ אולם בכל ארבע המחלוקות המובאות בסוגיא שלנו, שלפחות שלוש מהן אינן תלויות זו בזו או ברביעית, נקטו האמוראים באתרוג כדוגמה. ונראה שלא דיברו אלא בהווה: את האתרוג נהגו כולם לאכול לאחר החג, מה שאין כן שאר המינים, שלא היו יקרים ושימושם אינו מהנה כל כך. וכך עולה גם ממשנתנו, סוכה ג ז, שלפיה לפחות בימי הבית נהגו התינוקות לאכול את האתרוגים בהזדמנות הראשונה, ואילו את הלולבים שמטו, אך לא השתמשו בהם.



אגודה של לולב, הדס וערבה ומשמאלה אתרוג על מטבע מימי מרד בר כוכבא. על המטבע רשום 'לחרות ירושלם'

1 ראו ירושלמי סוכה ג ד, נד ע"ד; בבלי שבת קכד ע"ב. וראו לעיל בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': איסור טלטול הלולב ביום טוב ראשון שחל בשבת, והערה 42 שם; שם, עיוני הפירוש לפיסקא [1], והערה 56 שם; ולהלן בדיון בסוגיא זו, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מוקצה למצווה וביזוי מצווה.

ארבע מחלוקות האמוראים

עיקרן של המחלוקות נסב על שאלת משכו המדויק של איסור ההנאה מן האתרוג. בעניין זה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בפיסקאות [1-2]; אבוה דשמואל ולוי בפיסקאות [9-10], רב ורב אסי בפיסקא [16], ואביי, אממר ומרימר בפיסקאות [18-21]. חלק מהשיטות חוזרות על עצמן, אבל בכל מחלוקת יש חידוש. השיטות העיקריות הן: זו של ריש לקיש, שלפיה אין איסור הנאה מן האתרוג לאחר שיצא בו ידי חובה ביום השביעי [2], ושיטת רבי יוחנן, שלפיה האתרוג אסור למשך כל היום השביעי, אבל מותר בשמיני [1]. במחלוקת השנייה נוספה שיטה חדשה, זו של לוי, שלפיה האתרוג אסור גם בשמיני [9]. במחלוקת השלישית נדונה השלכת שאלת הקצאת האתרוג למצוותו על מקרה מיוחד שבו הוקצו שבעה אתרוגים שונים למצוות נטילת לולב, אחד לכל יום מימי החג [17], ואילו המחלוקת הרביעית עניינה משך האיסור ביום טוב אחרון של חג בגולה, שם שמיני עצרת הוא ספקו של שביעי של חג, ואילו היום התשיעי, המכונה בחוץ לארץ בימינו 'שמחת תורה', הוא ספקו של היום השמיני [19-21].

לפי רבי יוחנן, האתרוג אסור בהנאה כל שבעה אבל מותר בשמיני עצרת [1], ולפי ריש לקיש הוא מותר בהנאה גם ביום השביעי [2]. מניסוח דברי ריש לקיש משתמע שגם הוא מסכים שיש איסור ליהנות מן האתרוג משום שהוקצה למצוותו כל שבעה, אלא שלדעתו, לאחר הקיום האחרון של מצוות נטילת לולב בשביעי של חג ניתן לאוכלו או ליהנות ממנו לצורך אחר, וכפי שנהגו התינוקות לפי משנה סוכה ג ז, שעליה מוסבת הסוגיא שלנו. וכך מפורש בדברי עורך הסוגיא: לפי הסברו, רבי יוחנן סבור שהאתרוג הוקצה ליומו, דהיינו ליום שלם בכל יום שבו מצוותו נוהגת, וריש לקיש סובר אף הוא שהאתרוג הוקצה, אבל רק למשך תקופת קיום מצוותו [3]. מפיסקאות [4-8] עולה שרבי יוחנן וריש לקיש עצמם התווכחו בשאלת משמעותה של משנה סוכה ג ז והשלכותיה על שאלת הקצאת האתרוג ביום השביעי לאחר גמר מצוותו, אלא שהוויכוח ביניהם השתמר בגירסאות שונות.

מימרת רבי יוחנן שבפיסקא [1] מנוסחת כהשוואה בין אתרוג לסוכה: "אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר. סוכה, אפילו בשמיני אסורה". אולם דברי רבי יוחנן בעניין סוכה אינם חידוש שלו: כך נרמז כבר במשנה ביצה ד ב, שאין נוטלים עצים מן הסוכה ביום טוב, ושמיני עצרת נכלל מן הסתם באיסור זה. וכך מפורש בתוספתא ביצה ג ט (מהד' ליברמן, עמ' 295): "אין נוטלין עצים מן הסוכה אפי' ביום טוב האחרון של חג. אם אמר: לכשארצה אטול, הרי זה מותר". וכיוצא בזה בפירות שתולה בסוכה לנוי, לפי תוספתא סוכה א ז (מהד' ליברמן, עמ' 257) "לא יאכל מהן אפילו ביום טוב האחרון של חג, ואם התנה עליהן שיאכל מהן בחג – מותר". ולפי זה נראה שרבי יוחנן לא בא לחדש בעניין סוכה, שהרי דינה פורש כבר בברייתות, אלא להשוות בין הסוכה האסורה בשמיני לבין האתרוג המותר בשמיני. ועל כך דנים רב פפא ואביי בפיסקא [8]. אביי מסביר שגם בין השמשות, עם כניסת יום טוב אחרון של חג, מי שאוכל אוכל בסוכה, משום שסוכה בשביעי היא מצווה מן התורה, וספק שביעי לחומרא, ומכיוון שהוקצתה הסוכה למצוותה בין השמשות הוקצתה לכל יום טוב אחרון, כדין מוקצה בשבת. לעומת זאת, אין נוטלים את האתרוג בין השמשות, על אף היותו ספק שביעי, משום שלולב בחול המועד אינו אלא מדרבנן וספקו לקולא, ולכן הוא אינו מוקצה בין השמשות של כניסת יום טוב אחרון של חג, ולא בשמיני עצרת בכלל.

מחלוקת שנייה מובאת בפיסקאות [9-10], הפעם בין אבוה דשמואל ללוי. מן הסגנון של לשון ההצעה לדברי לוי: "ולוי אמר...", ניכר שבעל סוגייתנו מבקש שנראה במחלוקת זו, או לפחות בעמדת לוי, המשך של מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בפיסקאות [1-2]. ולפי זה עלינו לומר שהעורך הוא שהפסיק את המחלוקת באמצע, קודם הצעת שיטת לוי, כדי להוסיף את דיונו בדברי רבי יוחנן וריש לקיש, את הדיונים שלהם עצמם בנוגע למשנה סוכה ד ז ואת הדיון בין רב פפא לאביי בכל הנוגע לעמדת רבי יוחנן [3-8]. אולם כפי שנראה להלן, בעיוני הפירוש לפיסקאות [9-12], ישנן כמה ראיות לכך שמלכתחילה לא נוסחה מחלוקת לוי ואבוה דשמואל כהמשך מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, והראיה הראשונה לכך היא העובדה שעמדת אבוה דשמואל זהה לעמדת רבי יוחנן! ומכיוון שרבי יוחנן וריש לקיש הם בני פלוגתא ואבוה דשמואל

ולוי הם בני פלוגתא, הדעת נותנת שלפנינו שתי מחלוקות באותו נושא. אולם עמדת לוי שונה הן מזו של רבי יוחנן הן מזו של ריש לקיש: לדעתו, האתרוג מוקצה גם ביום האחרון של החג. על הטעם לכך נעמוד להלן בעיוני הפירוש, אבל ראוי לציין כאן שהעובדה שאביי לא התייחס כלל בפיסקא [8] לשיטת לוי, ואף בעל סוגייתנו אינו רואה לנכון להסביר את שיטת לוי לאור דברי אביי שבפיסקא [8], מצביעה על כך שאין לראות בדברי לוי המשך המחלוקת המקורית, אלא מקור נפרד שנמסר יחד עם דברי אבוב דשמואל.

בעל הגמרא האחראי לחלק (ב) של הסוגיא מזהה את עמדתו לשעבר של אבוב דשמואל עם עמדת רבי זירא, בעקבות מימרא של זה האחרון, שלפיה אפילו אתרוג שנפסל במשך ימי החג אסור לאוכלו כל שבעה, ומכאן שהוקצה לכל שבעת ימי החג, ולא רק עד גמר מצוותו. המימרא של רבי זירא שממנה הסיק בעל הגמרא את עמדתו במחלוקת אבוב דשמואל ולוי מוצגת במסגרת קובץ של שלוש מימרות של רבי זירא: לשתיים מהן זיקה מפורשת לארבעת המינים [13-14], ונראה שיש להן שייכות כלשהי להלכה שבמשנתנו: "מיד התינוקות שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן".² ואף המימרא השלישית [15] נאמרה ככל הנראה לענין ארבעת המינים, כפי שנסביר להלן בעיוני הפירוש. מסיבות אלו נראה שאין כאן קובץ ערוך שליקט בעל הגמרא מדברי רבי זירא, אלא קבוצה של שלוש מימרות שאמר רבי זירא בהזדמנות אחת, במסגרת דיון במשנתנו. נראה שגם אילולא נזקק עורך הסוגיא למימרת רבי זירא כדי להראות שהוא "קם ליה בשיטתיה דאבוב דשמואל" היה קובץ זה מובא כאן, ובעל הגמרא פשוט ניצל את המימרא הראשונה לצרכיו.

בעל הסוגיא האחראי לחלק (א) של הסוגיא ולעיבוד הסוגיא כולה קושר בין מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש למחלוקת שלישית, בין רב לרב אסי: הם נחלקו במקרה שבו הקצה אדם אתרוג מיוחד לכל יום מימי החג. שניהם מסכימים שהאתרוג נאכל למחרת יום נטילתו, אבל נחלקו אם הוא מותר או אסור באכילה ביום נטילתו לאחר שיצא בו ידי חובה, כלומר, אם הוקצה האתרוג למצוותו בלבד או ליומו [16-17], לשיטת בעל הסוגיא בפיסקא [3].

המחלוקת האחרונה, בין אביי, אמיר ומרימר, עניינה איסור אכילת האתרוג בשני הימים האחרונים של חג בחוץ לארץ, הימים המכונים בימינו בחוץ לארץ 'שמיני עצרת' ו'שמחת תורה'. לפי מרימר מותר לאכול את האתרוג בשני הימים [21]. ייתכן שהוא פוסק כרבי יוחנן וכרבי זירא (עמדת אבוב דשמואל לשעבר), ולדעתו אין טעם להחמיר בשמיני כבשביעי מכיוון שהאתרוג לא הוקצה בין השמשות של כניסת שמיני עצרת. אבל מכיוון שמרימר היה ראש ישיבת סורא, ובסורא פסקו כמותו [22], נראה שהוא סבר כרב (וכריש לקיש), שהאתרוג מותר בארץ ישראל גם בשביעי, ומכיוון שאין נוטלים את האתרוג בשמיני ספק שביעי משום שספק דרבנן להקל, הרי שנגמרה מצוותו כבר בשביעי שחרית גם בחוץ לארץ.

אביי סבור ששמיני ספק שביעי אסור [19]. ייתכן שהוא סובר כלוי (וכאבוב דשמואל לאחר שחזר בו) שהאתרוג אסור בשמיני עצרת גם בארץ ישראל, אבל רגילים לפרש שדעתו כדעת רבי יוחנן ורבי זירא (עמדת אבוב דשמואל לשעבר), אלא שלשיטתו, אף אם אין נוטלים לולב בשמיני ספק שביעי משום שספק דרבנן לקולא, אין זה אלא כדי לא לפגוע באופיו ובייחודו של שמיני עצרת, אבל בדבר שאינו פוגע באופיו של שמיני עצרת, כגון אי אכילת אתרוג של מצווה, ראוי להחמיר. בנוגע לאמיר [20], נראה פשוט שדעתו כדעת לוי (וכדעת אבוב דשמואל לאחר שחזר בו), ושמיני אסור בארץ ישראל, ולכן ראוי להחמיר גם בתשיעי ספק שמיני בבבל, שוב, כיוון שאי אכילת אתרוג של מצווה אינה פוגעת באופיו של החג. רש"י מחק שיטה זו מתלמודו, ובעקבותיו הלכו דפוסי התלמוד. נראה שסבר שמן הראוי שכל אמוראי בבל מהדורות האחרונים יפסקו כרבי יוחנן, והיה קשה לו שאמיר פסק כלוי וכאבוב דשמואל. אולם נראה שבנהדרעא נהגו כאבוב דשמואל לאחר שחזר בו, ודברי אמיר – שאף הוא היה ראש ישיבת נהדרעא – משקפים מסורת זו.

יחס הסוגיא למשנה ולסוגיות הקרובות

לעיל הצענו שלושה הסברים אפשריים למיקומן של סוגיא זו, שלוש הסוגיות שלפניה ושתי הסוגיות שלאחריה במקומן הנוכחי בפירקין.³ לפי הפיסקא שבראש הסוגיא שלנו, הסוגיא מוסבת על משנה ז בפירקין: 'מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן' – המשנה המובאת כראיה בשני הלשונות של הדורשיח בין רבי יוחנן לריש לקיש בעיצומה של הסוגיא [4, 6]. ואכן, תופעה זו, של הבאת סוגיא בהקשר למשנה מסוימת משום שמשנה זו מצוטטת בעיצומה של הסוגיא, מוכרת ממקומות אחרים.⁴

אולם מיקומה של הסוגיא שלנו יאה לה מסיבות נוספות. בפתחה מובאת מימרא של רבי יוחנן המשווה בין אתרוג לסוכה, והסוגיא שלנו והסוגיות הנלוות אליה מצויות בפרק היחיד במסכת הדין הן בארבעת המינים הן בסוכה, ובתפר שבין 'חטיבת ארבעת המינים' – משניות א-ז בפירקין – לדיון בסוכה שבמשנה ח. ולא זו בלבד, אלא שבשלוש מתוך ארבע המחלוקות בסוגיא נדון התפר שבין שביעי של חג לשמיני עצרת, ומיקום הסוגיא בין משניות א-ז – שעניינן שבעת ימי החג בלבד, ומשנה ח, שבה מוזכר שמיני עצרת בשני הקשרים שונים – ממחיש אף הוא תפר זה.

אפשר אפוא שהסוגיא שלנו והסוגיות הנלוות אליה מקומן כאן, במשנה ז, ואפשר שמקומן בתפר שבין משנה ז למשנה ח. אך יותר נראה שהסוגיא שלנו וסוגיות טז-יח בכלל היו במקורן חלק מהגמרא על משנה ח בפירקין. בפתח הסוגיא שלנו מובאת מימרת רבי יוחנן שלפיה סוכה אסורה גם בשמיני עצרת [1], והמחלוקת האחרונה בסוגיא [18-22] עוסקת בין היתר ב'שמיני ספק שביעי', דהיינו שמיני עצרת בחוץ לארץ. גם הסוגיא הבאה, פרק ד, סוגיא יז, 'שמיני ספק שביעי', מו ע"ב-מו ע"א, מוקדשת כולה לנושא זה, והסוגיא שלאחריה, פרק ד', סוגיא יח, 'בפני עצמו', מז ע"א-מח ע"א, מוקדשת אף היא לאופיו של שמיני עצרת, בין בארץ בין בחוץ לארץ. והנה עניין שמיני עצרת ועניין הסוכה בשמיני עצרת, הנידונים בראש הסוגיא שלנו, נידונים במפורש במשנה הבאה, משנה ח בפירקין:

ההלל והשמחה שמונה כיצד? מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג.

סוכה שבעה כיצד? גמר מלאכול, לא יתיר סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג.

ייתכן אפוא שהגרסנים שהוסיפו את הפיסקא בראש משנתנו טעו, וסוגיות טז-יח (כמו גם סוגיות יג-טו, שהיו ממוקמות במקורן לאחר סוגיא יז לשיטתנו לעיל בדיון בפרק ד', סוגיא יג, 'ברכה') היו אמורות להיות מוסבות על משנה ח בפירקין, ולא על משנה ז. אם אכן כך, כי אז הופיעו סוגיות אלו כגמרא על משנה ח יחד עם פרק ד, סוגיא יט, 'אך שמח', מח ע"א, שאף היא עניינה שמיני עצרת.⁵

מוקצה למצווה וביזוי מצווה

כל האמוראים בסוגייתנו יוצאים מתוך הנחה שאתרוג של מצווה אסור בהנאה.⁶ לא נחלקו אלא בשאלת המועד המדויק שבו מסתיים איסור זה. רבי זירא [13] מחיל איסור זה אף על אתרוג שנפסל, אולם גם רבי אבינא, האומר בשם רב בירושלמי סוכה ד ד, נג ע"ד, שאתרוג שנפסל ביום הראשון מותר לאוכלו, מודה מן הסתם שאתרוג כשר של מצווה אסור באכילה.

3 ראו לעיל בדיון בפרק ד, סוגיא יג, 'ברכה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מיקום הסוגיא בפרק ולשונה הסתום של המחלוקת הראשונה'.

4 ראו לדוגמה מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 509, 513-514.

5 ראו להלן בדיון בפרק ד, סוגיא יח, 'בפני עצמו', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מיקום הסוגיא בפרק'.

6 לכל הנושא הזה ראו בהרחבה מ' בנוביץ, 'מוקצה למצווה', בתוך: תפארת לישראל, ספר היובל לכבוד פרופסור ישראל פרנצוס (בעריכת י' רוט, מ' שמלצר וי' פרנצוס), ניו יורק תש"ע, עמ' 169-181.

אך עצם ההנחה של הבבלי והירושלמי שהאתרוג אסור באכילה או בהנאה משום שהוקצה למצוותו אינה נחלת הכלל. בבבלי סוכה לו ע"ב נאמר: "רבי חנינא הוה מטביל ביה ונפיק ביה". רבי חנינא, שפעל בדור המעבר בין התנאים לאמוראים, היה טובל את האתרוג בחומץ או במשקה אחר, נוגס ממנו, ואחר כך נוטלו לשם מצווה. ובסוגיא שם הקשו עליו מטעם הלכות אתרוג והידור מצווה, אבל לא מטעם מוקצה.⁷ התוספות נדחקו לפרש שגם לפי רבי יוחנן האתרוג מותר באכילה כל זמן שהותיר ממנו די כדי לצאת בו יד חובה,⁸ אבל נראה פשוט שרבי חנינא לא הכיר את איסור ההנאה מן האתרוג שבסוגיא שלנו. ונראה שבסוגיא שלנו ובירושלמי למשנתנו נחלקו ראשוני האמוראים בנוגע להיקף האיסור, משום שלפי ההלכה התנאית לא היה שום איסור פורמלי ליהנות מארבעת המינים, ולכן לא הכיר רבי חנינא איסור כזה.

חפצי מצווה מוגדרים בספרות התנאית כמוקצה בשניים או בשלושה מקורות בלבד, וכולם עוסקים בסוכה. במשנה ביצה ד ב שנינו: "אין נוטלים עצים מן הסוכה, אלא מן הסמוך לה". רגילים לפרש שהכוונה במשנה היא לצריף כלשהו, ולא דווקא לסוכה של חג הסוכות, וזאת על פי ברייתא ששנה רבי חייא בר יוסף לפני רבי יוחנן, לפי הנאמר בבבלי ביצה ל ע"ב:

אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה, ורבי שמעון מתיר. ושויין בסוכת החג בחג שאסורה, ואם התנה עליה, הכל לפי תנאו.

אולם סתם סוכה ביום טוב היא סוכת החג בחג, ובתוספתא ביצה ג ט (מהד' ליברמן, עמ' 295) שנוי: "אין נוטלין עצים מן הסכה אפי' ביום טוב האחרון של חג. אם אמ': לכשארצה אטול, הרי זה מותר", מה שמצביע על כך שאולי גם הסוכה שבמשנה היא סוכת החג בחג. בין כך ובין כך, ממקורות אלו עולה שעצי הסוכה אסורים בשימוש אף ביום טוב האחרון של חג, ונראה שזהו המקור למימרת רבי יוחנן כאן בפיסקא [1]: "סוכה, אפילו בשמיני אסורה".

כיוצא בזה שנוי בתוספתא סוכה א ז (מהד' ליברמן, עמ' 257):

תלה בה אגוזין הפרסקאות ורמונים וגלוסקאות, פרכילי ענבים ועטרות של שובלין – כשירה. לא יאכל מהן אפילו ביום טוב האחרון של חג, ואם התנה עליהן שיאכל מהן בחג – מותר.

ונראה שברייתא זו היא הרחבה של הדין שבמשנה ובתוספתא ביצה. מברייתא זו אנו למדים שלא זו בלבד שעצי הסוכה אסורים אף ביום טוב האחרון של חג, אלא שגם נויי הסוכה אסורים ביום טוב האחרון של חג.

אולם הבדל גדול יש בין שלושת המקורות התנאיים שבהם נרמז איסור ההנאה מן הסוכה למימרת רבי יוחנן: "אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר. סוכה, אף בשמיני אסורה". מדברי רבי יוחנן משתמע בבירור שאיסור ההנאה מן הסוכה (ומן האתרוג) תקף גם בחול המועד, ואם כן, אינו עניין ל'מוקצה' קלאסי, כיוון שאין איסור מוקצה בחול המועד. הסוכה והאתרוג 'הוקצו' למצוותם, ולכן אסור להשתמש בהם לצורך אחר, כנראה מפני חשש ביזוי מצווה. אבל הם אינם 'מוקצה' במובן הרגיל של המילה, אם כי ייתכן ואף סביר להניח שאיסור השימוש גורר אחריו איסור טלטול בשבת וביום טוב, אם לא לצורך קיום המצווה.⁹

אך במקורות התנאיים איסור מיוחד זה אינו מפורש. מן ההקשר של משנה ביצה ד ב מוכח שדנים באיסור מוקצה ממש, וביום טוב דווקא, והאיסור לטלטל את עצי הסוכה, בין אם מדובר בסוכת החג בין אם מדובר בסוכה אחרת, הוא איסור טלטול רגיל, הנובע מכך שהעצים הוקצו לסוכה. ואף הוסיפו טעם אחר לאיסור זה: חשש מפני עברה על איסור דאורייתא של סתירת בניין ביום טוב. וגם מתוספתא ביצה ג ט מצטייר האיסור כאיסור מוקצה רגיל, ולא משום ביזוי מצווה, ו"אפילו ביום טוב האחרון של חג" אין פירושו בנוסף לשבעת ימי החג, אלא בנוסף ליום טוב ראשון ושבת חול המועד, שאז פשוט שהסוכה הוקצתה לשימושה בחג ואין העצים

7 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [16-17].

8 תוספות סוכה מו ע"ב, ד"ה אתרוג בשביעי אסור.

9 וראו שאלות שלח, קכו (קמג במהדורת מירסקי) ופירוש העמק שאלה לנצי"ב שם, ואנציקלופדיה תלמודית כרך ג, ערך 'בזוי מצווה', עמ' נב-נד.

שבה מוכנים כלל. המשנה וההלכה שבתוספתא באות להוסיף שאף בשמיני עצרת מוקצה הסוכה מדעתו של אדם, בין מן הטעם המובא בסוגיא שלנו: "מגו דאיתקצאי בין השמשות", ובין משום שזו דרכו של עולם: אדם הבונה סוכה חושב על עצי הסוכה כעצי סוכה ולא כעצי הסקה, גם אחרי שהסוכה סיימה את תפקידה כסוכה של מצווה. וכך ניתן לפרש גם את תוספתא סוכה א ז, בעניין עיטורי הסוכה: כשתלה האדם את הפירות בסוכה לשם קישוט, הקצה אותם משימושם הקודם כאוכל, ומצב זה תקף כל זמן שהם תלויים שם, אף בשמיני עצרת. ונראה שמסיבות אלו מועיל תנאי לשנות את מעמד העצים מעצי בניין לעצי הסקה, ואת מעמד הפירות התלויים בסוכה מקישוטים למאכל אדם, שכן מוקצה או מוכן הם ברמה העקרונית עניין של דעת.¹⁰

החידוש נמצא אפוא דווקא בניסוח שבברייתא שבבבלי ביצה ל ע"ב, המבחינה בין סוכת החג לסוכה אחרת:

תניא רבי חייא בר יוסף קמיה דרבי יוחנן: אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה, ורבי שמעון מתיר. ושזין בסוכת החג בחג שאסורה. ואם התנה עליה – הכל לפי תנאו.

מן הסתם, הסיבה שאף רבי שמעון אוסר ליטול עצים מסוכת החג בחג קשורה במעמד הסוכה כאביזר של מצווה.¹¹ ולא עוד אלא שלקדושה זו של הסוכה מובאים סימוכין ממדרש ההלכה, כפי שעולה מהמשך הסוגיא בבבלי שם:

ושזין בסוכת החג שהיא אסורה. ואם התנה עליה – הכל לפי תנאו. ומי מהני בה תנאי? והאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? שנאמר: חג הסוכות שבעת ימים לה' (ויקרא כג לד), ותניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה? תלמוד לומר: חג הסוכות שבעת ימים לה' – מה חג לה', אף סוכה לה'. אמר רב מנשיא בריה דרבא: סיפא אתאן לסוכה דעלמא, אבל סוכה דמצוה, לא מהני בה תנאה. וסוכה דמצוה לא? והתניא: סככה כהלכתה ועטרה בקרמים ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזים, שקדים, אפרסקים ורמונים ופרכילי ענבים, יונת, שמנים וסלתות ועטרות שבלים – אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג. ואם התנה עליהם – הכל לפי תנאו! אביי ורבא דאמרי תרויהו: באומר, איני בודל מהם כל בין השמשות, דלא חלה קדושה עלייהו. אבל עצי סוכה – דחלה קדושה עלייהו – אתקצאי לשבעה. ומאי שנא מהא דאתמר: הפריש שבעה אתרוגים לשבעת הימים – אמר רב: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר, ורב אסי אמר: כל אחת יוצא בה ואוכלה למחר? התם, דמפסקו לילות מימים, כל חד וחד יומא מצוה באפי נפשיה הוא; הכא, דלא מפסקו לילות מימים, כולהו יומי כחדא יומא אריכתא דמי.

מסוגיא זו עולה שלא זו בלבד שהיתה שיטה תנאית, זו של רבי שמעון, שאסרה דווקא את השימוש בעצי סוכת החג ולא בסוכות אחרות, אלא שאיסור זה מעוגן בשתי דרשות הכתוב על ויקרא כג לד – אחת של רב ששת משום רבי עקיבא: "מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? שנאמר: חג הסוכות שבעת ימים לה'", ואחת של רבי יהודה בן בתירא: "מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה? תלמוד לומר: חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה', אף סוכה לה'".

אולם דרשות אלו מופיעות רק בבבלי. בספרא אמור פרשה יב סימן ג, מהד' וייס, קב ע"ב, מצאנו דרשה הפוכה:

10 לפי ברייתא המובאת בירושלמי שבת ג ז, ו ע"ג: "תני: ואם התנה עליו מותר", ניתן להתנות כך גם בנר כדי לטלטלו לאחר שיכבה, אף למאן דאית ליה מוקצה.

11 וכפי שנאמר בשבת מה ע"א. הסוגיא ההיא חשובה מאוד לענייננו: רבי יוחנן מפרש שם את המשנה שבת ג ו: "מטלטלין נר חדש, אבל לא ישן. רבי שמעון אומר: כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר הדולק בשבת", בלשון: "הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו", וכך מצאנו לכאורה שימוש ראשון מפורש במושג 'מוקצה למצווה', וזאת בדברי האמורא רבי יוחנן. אך ראו בנוכח (לעיל, הערה 6), שם שיערנו שמימרת רבי יוחנן המקורית לא כללה את המילים 'הוקצה למצותו', שכן בימי התנאים והאמוראים בארץ ישראל לא נתפסה הדלקת נר של שבת כמצווה של ממש, ושמדובר בתוספת של בעל הגמרא על פי תפיסות הבאות לידי ביטוי בשבת כה ע"ב (שם נאמר שר שבת חובה או מצווה) ובביצה ל ע"ב – מקור המובא כאן בפנים. וראו גם י' קרצ'מר-רויאל, מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה ב'מוקצה' בתלמוד הבבלי, עבודת גמר, ירושלים תשס"ה, עמ' 172-173.

חג הסוכות שבעת ימים לה' – יכול תהיה חגיגה וסוכה לגבוה? ת"ל: חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים. אי חג הסוכות תעשה לך, יכול יהא חגיגה וסוכה להדיוט? ת"ל: חג הסוכות שבעת ימים לה'. הא כיצד? חגיגה לגבוה וסוכה להדיוט.

ונראה שבימי התנאים, רוב התנאים, אם לא כולם,¹² לא ייחסו קדושה כל שהיא לעצי הסוכה, ולא הבחינו בין סוכה של מצווה לשאר סוכות, והלכות מוקצה חלו על סוכת החג ועל קישוטיה בשבת וביום טוב בלבד, כשאר דברים שהוקצו משימוש שוטף בשבת וביום טוב, ולא מחמת היותם אביזרי מצווה.

גם לשיטה המיוחסת בבבלי ביצה ל ע"ב לרבי עקיבא, לרבי שמעון ולרבי יהודה בן בתירא, שלפיה יש לסוכה קדושה מיוחדת, אין זה אלא מפאת גזרת הכתוב המיוחדת "לה". נראה אפוא שקושיית הגמרא שם: "ומאי שנא מהא דאתמר: הפריש שבעה אתרוגים לשבעת הימים – אמר רב: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר, ורב אסי אמר: כל אחת יוצא בה ואוכלה למחר", והתשובה: "התם, דמפסקו לילות מימים, כל חד וחד יומא מצוה באפי נפשיה הוא; הכא, דלא מפסקו לילות מימים, כולהו יומי כחדא יומא אריכתא דמי", אינן בהתאם לרוח הדברים בענין סוכה המצוטטים בגמרא שם מפי רבי עקיבא ומפי רבי יהודה בן בתירא, שלפיהם מדובר בדין מיוחד בקדושת הסוכה ("לה"), שדבר אין לו עם האתרוג. וכך עולה גם מתוספתא סוכה ג א, שלפיה נהגו לחבוט בערבות בתום השימוש בהן בהושענא רבה, וממשנה סוכה ד ו, שלדעת רבי יוחנן בן ברוקה המובאת שם נהגו לחבוט גם בכפות התמרים, וממשנתנו, סוכה ד ז, שלפיה נהגו התינוקות לשמוט את לולביהם ולאכול את אתרוגיהם מיד עם תום נטילתם בשחר שביעי של ערבה. ומן הסתם, אם מדובר באיסור חמור כמו זה המתואר בסוגיא שלנו, לא היה להם לגדולים להרשות לקטנים לנהוג כך. ולשיטתנו לעיל, שהתקיעה והתרועה והתקיעה שבמשנה סוכה ד ה נועדו להודיע בפומבי שחובטים בערבות ושמצוות נטילת ארבעת המינים תמה ויש להתחיל בשמיטת הלולבים ובאכילת האתרוגים,¹³ ודאי שאין בכך איסור. ואף רבי חנינא היה טובל את אתרוגו ונוגס ממנו תוך כדי קיום המצווה בשבעת ימי החג.

נמצינו למדים שהתנאים לא סברו שארבעת המינים, או אביזרי מצווה בכלל, אסורים בהנאה. כיצד הפכה שיטה תנאית בנוגע לקדושת הסוכה, שלא מצאה ביטוי במקורות התנאיים עצמם, להלכה פסוקה בימי האמוראים? ולא זו בלבד, אלא כיצד הרחיבו את מעמדה המיוחד של הסוכה לפי שיטה זו והחילו אותו על כל אביזרי המצווה, עד כדי כך שנחלקו אמוראים לפרטי פרטים בשאלת מעמדו של האתרוג בצהרי הושענא רבה, בין השמשות של שמיני עצרת, ביום שמיני עצרת ולמחרתו בחוץ לארץ? ואם נגס רבי חנינא באתרוגו ואחר כך יצא בו, כיצד נחלקו רב ורב אסי אם מותר לאכול את האתרוג לאחר שיצא בו כשהקצה אתרוג אחד לכל יום, וכיצד נחלקו רבי זירא בבבלי ורב בירושלמי בשאלה אם אתרוג פסול מותר או אסור באכילה?

דומה ששתי סוגיות, אחת בירושלמי ואחת בבבלי, יכולות להעיד על השתלשלותה של הלכה זו ועל הרחבתה בארץ ישראל ובבבל. בירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א, דנים חברייה והאמורא רבי יוסי בדברי התנא רבי יוסי במשנה סוכה ג יב: "יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים – פטור, מפני שהוציא ברשות". חברייה מפרשים הלכה זו על פי הכלל 'מצות עשה דוחה מצוה בלא תעשה'. אך האמורא רבי יוסי מזהה את הפטור של התנא

12 נראה שאילו באמת סברו רבי עקיבא, רבי שמעון ורבי יהודה בן בתירא שעצי הסוכה /או עיטוריה אסורים בהנאה כל שמונת ימי החג, ואפילו בחול המועד, מפאת קדושתם, היה הדבר בא לידי ביטוי במקורות נוספים ולא רק בבבלי ביצה ל ע"ב. ואפשר לפרש שלפי רבי שמעון, עצי צריף מן השורה אינם מוקצים בשבת וביום טוב משום שצריף עשוי להתפרק בכל זמן. הוא מודה בסוכת החג בחג משום שמן הסתם אין האדם מתכוון לפרקה עד לסיום החג. יחד עם זאת, אם התנה שיתפסק מעציה, כגון בשמיני עצרת, הכל לפי תנאו, ואין צורך להניח שיש כאן איסור מיוחד ליהנות מעצי הסוכה. אף הברייתא של רבי יהודה בן בתירא, שלפיה "חל שם שמים" על הסוכה, אין פירושה דווקא שיש לסוכה קדושה ואסור ליהנות מעציה או מקישוטיה. ייתכן שיש כאן דברי אגדה שלפיהם השכינה שורה בסוכה משום ששם ה' נקרא עליה בתורה, או כיוצא בזה. אשר לדרשת רב ששת משמיה דרבי עקיבא, שבה מפורש שעצי סוכה אסורים כל שבעה, אין כאן ברייתא אלא מימרא תנאית שנמסרה על ידי אמורא בבלי, וללא ספק יש כאן עיבוד של דרשת רבי יהודה בן בתירא שבברייתא, שהיא עצמה אינה אלא היפוך הדרשה שבספרא, כלומר לגול אמוראי של מדרש הלכה תנאי שמשמעו המקורי היה שונה.

13 ראו לעיל בדיון בפרק ד, סוגיא ג, 'ערבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מצוות ערבה בספרות התנאים'.

רבי יוסי כדין מיוחד בלולב, דין המשתקף גם בברייתא הבאה, שאותה הוא מפרש לעניין יום ראשון של חג שחל בשבת:

אמר לון רבי יוסי: לא מן הדא אלא מן הדא. דאמר רבי אילא ותניי תמן, כך היה המנהג בירושלם: אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו, נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו, לשאת את כפיו ולקרוא בתורה נותנו לחבירו. הניחו בארץ – אסור לטלטלו.

מכיוון שברייתא זו מסתיימת במילים 'הניחו בארץ אסור לטלטלו' מסיק ממנה האמורא רבי יוסי שמדובר ביום טוב ראשון שחל בשבת, ואף על פי שהוצאה לרשות הרבים אסורה בשבת, מנהג אנשי ירושלים היה להוציא את הלולב מרשות לרשות במשך כל היום, כל זמן שלא הניחוהו על גבי הארץ, וכפי שפירשנו לעיל.¹⁴ אבל משהניחוהו על גבי הארץ, לא זו בלבד שמצוות 'ולקחתם' הסתיימה ואסור להוציא את הלולב לרשות הרבים, אלא אסור לטלטלו כלל. לעיל פירשנו שאיסור טלטול זה הוא הגזרה המפורסמת שמביא האמורא רבה בסוגיא הראשונה בפירקין, האוסרת על טלטול לולב בשבת, גזרה שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים.¹⁵

אולם חריייתא לא פירשו שברייתא זו עוסקת ביום טוב ראשון של חג שחל בשבת דווקא, אלא בכל יום מימי הסוכות. אם כן, מה פשר הסיפא של הברייתא: "הניחו בארץ – אסור לטלטלו"? על כך עונה הירושלמי שם, "אמר רבי אבון: זאת אומרת שהוא אסור בהנייה". מכיוון שארבעת המינים אסורים בהנאה, אוסרת ברייתא זו לטלטלם משהניחם לאחר שקיים מצוותם, בין ביום טוב ראשון של חג בין בחול המועד, בין בשבת בין בחול, שמא יסתפק מהם או ייהנה מהם, שהרי לולא היו אסורים בהנאה, "תני: מטלטלין עצי בשמים להריח בהן לחולה בשבת. רבנן דקיסרין אמרין: ערבה, מותר להניף בה לחולה בשבת", כלומר ארבעת המינים אינם מוקצים מחמת גופם אפילו בשבת, ואם יש איסור לטלטלם הרי שהוא נובע מאיסור ההנאה החל עליהם.¹⁶

נמצינו למדים שרבי יוסי פירש את הברייתא שם כפשוטה, כאיסור לטלטל את הלולב בשבת לאחר שיצא בו, גזרה שמא יעבירו ברשות הרבים. אבל פירוש זה לא התקבל על דעת חריייתא, רבי אבון (הוא רבין הנחותא, תלמידו של רבי יוחנן) ובעל הגמרא בירושלמי שם. כל אלה לא הכירו את הגזרה המיוחדת הזאת שמא יעבירו ברשות הרבים, וביקשו להעמיד את הברייתא באיסור טלטול מסוג אחר: איסור טלטול שיסודו באיסור הנאה. הם הסיקו מברייתא זו שארבעת המינים הוקצו למצוותם ואסורים בהנאה, הגם שאיסור טלטול זה נבע במקורו מחשש אחר לגמרי. ואם הוקצו ארבעת המינים למצוותם, הרי שיש לדון בהיקפו המדויק של איסור זה, ומכאן הדעות השונות של האמוראים בסוגיא שלנו.

וכיוצא בזה מצאנו עדויות מעניינות בנוגע להרחבה ההדרגתית של איסור ההנאה מחפצי מצווה בבבלי שבת כב ע"א, בעניין נר חנוכה:

אמר רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב): אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: וכי נר, קדושה יש בה? מתקיף לה רב יוסף: וכי דם, קדושה יש בו? דתניא: ושפך וכסה (ויקרא יז יג) – במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזווית עליו; הכא נמי, שלא יהו מצות בזווית עליו. בעו מיניה מרבי יהושע בן לוי: מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה? אמר להו: הרי אמרו, אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. אמר רב יוסף: מריה דאברהם! תלי תניא בדלא תניא. סוכה, תניא; חנוכה, לא תניא. דתניא: סככה כהלכתה ועיטרה בקרמים ובסדינין המצוירין ותלה בה אגוזים, אפרסקין, שקדים ורמונים ופרכילי

14 בדיון בפרק ד, סוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: משנה סוכה ג יד ותוספתא סוכה ב יא ומקבילתה בירושלמי'. וראה הערה 40 שם.

15 בדיון שם, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: איסור טלטול הלולב ביום ראשון של חג שחל בשבת'.

16 ועל עצם מעמדם המוכן של עצי הבשמים והערבה שואלת הירושלמי שם: "אף בסכין של מילה כן? אף במצה כן?", האם גם הם מוקצים רק מחמת איסור ההנאה הנובע מכך שהם אביזרי מצווה ומותרים בהנאה לאחר גמר מצוותם? על כך משיב הירושלמי: "מן מה דאמר רבי יוחנן דברי רבי יוסה: אפילו פירש חזר אפילו על הציצין שאינן מעכבין את המילה, הדא אמרה: אף בסכין של מילה כן אף במצה כן". אולם מצוות ארבעת המינים אינה מסתיימת ביום טוב ראשון של חג או בשבת חול המועד, ולכן חל עליהם איסור ההנאה מאביזרי מצווה עד שביעי של חג לפחות, ולפיכך אוסרת הברייתא לטלטלם משהניחם על גבי הקרקע לאחר שיצא בהם ידי חובתו.

ענבים ועטרות של שבליים, יינות שמנים וסלתות – אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג. ואם התנה עליהן – הכל לפי תנאו! אלא אמר רב יוסף: אבוהן דכולהו, דם.

לפנינו תופעה נדירה ביותר בספרות האמוראית: רב יוסף רואה לנכון להגדיר בדיוק את השתלשלות איסור ההנאה מחפצי מצווה, עקב פקפוקו של שמואל ב'קדושת' נר חנוכה ו'טעותו' של רבי יהושע בן לוי, שהסיק מנר חנוכה לעניין סוכה ולא להפך. לפי רב יוסף, 'קדושת' חפצי מצווה ואיסור ההנאה מהם אינם אלא השלכות של איסור לבזות את המצוות, שמלבד היותו עיקרון סביר כשלעצמו, נלמד ממדרש הלכה לויקרא יז יג, המופיע גם בספרא אחרי מות, פרק יא סימן ז (מהדר' וייס, פד ע"ד): 'ושפך וכסה – במה ששפך, בו יכסה. לא יכסנו ברגל, שלא יהו מצוות בזויות עליו'. אך במדרש עצמו לא מצאנו שום איסור הנאה, אלא רק עיקרון שלפיו יש לנהוג נכון במצוות ולעשותן בדרך מכובדת ולא בזויה. ולא זו בלבד, אלא שאין בספרא אפילו איסור מפורש לבזות את המצוות, שהרי יש הבדל בין "אסור לבזות את המצוות" לבין "שלא יהו מצוות בזויות עליו" כטעם לכיסוי הדם ביד ולא ברגל, ובוודאי לא הוגדר שם השימוש באביזרי מצווה לצרכים אחרים כביזוי, שהרי הדרשה שם עוסקת בכיסוי הדם ביד ולא ברגל, ולא באביזרים כלל. ואף על פי כן, לפי רב יוסף, העיקרון המצוין בספרא הוא אבי איסור ההנאה מאביזרי מצווה. תולדה ראשונה של 'אב' זה היא סוכה, שלגביה שנוי בפירוש שאסור להסתפק מעיטורי הסוכה "עד מוצאי יום טוב האחרון של חג". מניסוח זה עולה שאסור להסתפק מהם גם בחול המועד, וזאת בניגוד לניסוח הדברים שבתוספתא: "לא יאכל מהן אפילו ביום טוב האחרון של חג", שאין צורך להוציאו מידי איסור מוקצה רגיל הנוהג רק ביום טוב ראשון, בשבת חול המועד וביום טוב אחרון, כפי שראינו. אפשר שנוסח הדברים בבבלי משקף את פרשנותו של רב יוסף לאיסור ההנאה מחפצי מצווה, אולם אפשר גם שרב יוסף כבר גרס את הנוסח החדש בנוגע לעיטורי הסוכה, שהושפע מהתפיסה האמוראית שראינו בסוגיא שלנו ובמקומות אחרים, שלפיה אסור ליהנות מחפצי מצווה, ובמיוחד מסוכה, שלגביה כתוב "לה". ואם תיקנו חכמים נר חנוכה דוגמת סוכה, וגם ממנו אסור ליהנות, אזי קל וחומר למצוות אחרות מדאורייתא, כגון אתרוג, שהוקצו למצוותן ויש בהנאה מהן משום ביזוי מצווה.

אולם מדברי רבי יהושע בן לוי עולה שבארץ ישראל בדורות הראשונים של האמוראים טרם פירשו את השתלשלות העניינים כפי שפירשה רב יוסף: רבי יהושע בן לוי תלה את איסור ההנאה מעיטורי הסוכה באיסור ההנאה מנר חנוכה, אם משום שלא הכיר את הברייתא בנידון, אם משום שהכירה בנוסח שבתוספתא, אך פירשה כעניין למוקצה רגיל בשבת וביום טוב בלבד, וכפי שפירשנו.¹⁷

נמצינו למדים שאיסור ההנאה מאביזרי מצווה התחיל במצוות בודדות, וכמעט באקראי: משנה וברייתא בעניין עצי הסוכה וקישוטי הסוכה, שעסקו במוקצה ממש בשבת וביום טוב, התפרשו מחדש כאיסור ליהנות מאביזרי מצווה, ומדרש הלכה תנאי בנדון הובא בבבלי בהיפוך לשונו כדי לגזור את הרעיון מגזרת הכתוב. בלולב התפרש איסור טלטול שמטרתו המקורית היתה למנוע הוצאה ברשות הרבים בשבת כאיסור ליהנות מארבעת המינים, ומשנה בעניין אכילת אתרוגים על ידי תינוקות התפרשה כאיסור על הגדולים לאכול אותם אתרוגים. בנר חנוכה קבעו חלק מהחכמים שאסור להשתמש באורו, ואף שחלק מאמוראי בבל תהו על כך,¹⁸ הצדיק רב יוסף קביעה זו כיישום של עיקרון כללי יותר: איסור לבזות את המצוות. מן הרגע שנקבע הכלל של רב יוסף נאסרו כל חפצי מצווה בהנאה באותה מידה, בין אם יש לגביהם גזרת הכתוב או מקור תנאי המתפרש – בצדק או שלא בצדק – כאיסור הנאה גורף, ובין אם לאו.

17 ואף רבי יוחנן, המתייחס למושג 'מוקצה למצווה' במפורש לפי שבת מה ע"א במתכונת הנוכחית, עסק במקור במוקצה מחמת איסור בלבד, וההתייחסות ל'הוקצה למצוות' היא תוספת של בעלי הגמרא שם. ראו בנוביץ (לעיל, הערה 6); רויאל-קרמר (לעיל, הערה 11).

18 דומה שלא רק שמואל בשבת כב ע"א, אלא גם אבוי בשבת כב ע"א, פקפק באיסור השימוש באור נר חנוכה מאותו טעם. ראו מ' בנוביץ, "עד דכליא ריגלא דתרמודאי": נר חנוכה בארץ ישראל בימי התנאים והאמוראים", בתוך תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא פרידמן (בעריכת ד' גולניקין, מ' בנוביץ, מ"ע פרידמן, מ' שמלצר וד' שפרבר), ירושלים תשס"ח, עמ' 68-70.

לאור זה, ייתכן שדעת ריש לקיש שלפיה אתרוג מותר בשביעי [2] ודעת מרימר שלפיה שמיני ספק שביעי מותר [21] אינן מבוססות על הטעם המובא בסוגיא, שלמצוותו הוקצה ולא ליומו, אלא על הטעם הפשוט שלא 'הוקצה' האתרוג כלל: לדעתם, אין איסור ליהנות מחפצי מצווה, כפי שראינו אצל רבי חנינא, שאכל מן האתרוג תוך כדי יציאה בו ידי חובה. ריש לקיש ומרימר אינם מבחינים בהכרח בין שאר ימי החג לשביעי, או בין שביעי קודם שיצא באתרוג ידי חובה לשביעי לאחר שיצא בו, אלא דיברו בהווה: על אף ההתנהגות החריגה של רבי חנינא, אין דרכו של אדם לאכול מאתרוגו כל זמן שלא יצא בו ידי חובה.

עיוני פירוש

[9-1] אמר רבי יוחנן: אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר. סוכה – אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר: אתרוג, אפילו בשביעי נמי מותר. במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי ... אמר ליה רב פפא לאביי: לרבי יוחנן, מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג? אמר ליה: סוכה, דחזיא לבין השמשות, דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה – אתקצאי לבין השמשות, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דשמיני; אתרוג, דלא חזי לבין השמשות, לא אתקצאי לבין השמשות ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני

הרעיון שלפיו הסוכה אסורה בהנאה במהלך כל ימי החג, ואף בשמיני עצרת, יסודה במשנה ביצה ד, ב, בתוספתא ביצה ג ט (בנוגע לעצי הסוכה) ובתוספתא סוכה א ז (בנוגע לעיטורי הסוכה). אך כפי שראינו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מוקצה למצווה וביזוי מצווה, מקורות אלו יכולים להתפרש בנקל כאיסור מוקצה בשבת וביום טוב בלבד, מן הטעם שהעצים או הפרות הוקצו למצוותם ולכן אין דעת האדם עליהם בין השמשות. לעומת זאת, מן הניסוח שבדברי רבי יוחנן עולה שגם בחול המועד אסור להשתמש בעצי הסוכה או בעיטוריה. רעיון זה, לגבי סוכה בפרט ולגבי חפצי מצווה בכלל, גובש לראשונה בימי האמוראים. רבי יהושע בן לוי לומד בשבת כב ע"א את האיסור ליהנות מן הסוכה קל וחומר מנר חנוכה, אולם רב יוסף שם מסביר שכל חפצי המצווה אסורים בהנאה משום שהנאה זו היא בגדר ביזוי מצווה, הנאסר בעקבות מדרש ההלכה בעניין כיסוי הדם.

איננו יודעים כיצד התייחס רבי יוחנן לתולדות איסור זה, אולם מדבריו משתמע שלדעתו אסור להשתמש באתרוג של מצווה ובסוכה. ייתכן שיש כאן הלכות מיוחדות הקשורות בסוכות בעקבות דרשה על ויקרא כג לד: "חג סכות שבעת ימים לה", וכפי שמצאנו בביצה ל ע"ב, אלא שלדעת יוחנן, גם ארבעת המינים הם בכלל "לה" משום שגם הם מצוות הקשורות לחג הסוכות. ואפשר שדברי רבי יוחנן הם בהתאם לדברי תלמידו, רבי אבון – בירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א – שלפיהם איסור טלטול הלולב לאחר שהניחו על גבי הקרקע חל גם בחול המועד, ויסודו באיסור הנאה. אפשר גם שדברי רבי יוחנן מבוססים על משנתנו, שלפיה רק התינוקות אכלו את האתרוגים בשביעי של חג.¹⁹

בעל הגמרא מפרש שלפי רבי יוחנן, לא זו בלבד שאתרוג וסוכה של מצווה אסורים בהנאה, אלא שהם גם הוקצו ליומם לאחר סיום המצווה [3]. כפי שהראה נ' עמינח,²⁰ דבריו אלו מבוססים על דברי אביי בפיסקא [8] להלן:

19 אפשר גם שעד ימי רבי יוחנן כבר נהוג היה לאסור הנאה מכל חפצי המצווה, כפי שעולה מדברי רב יוסף בשבת כב ע"א. אולם ישנם כמה סימנים לכך שרבי יוחנן עצמו לא גרס איסור גורף שכזה. מסוף הסוגיא בירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א, עולה שהוא התיר שימוש בסכין של מילה כדי לייפות את המילה בשבת, אף בהסרת ציצין שאינם מעכבים, ולא סבר שסכין של מילה הוקצתה למצוותה. ולפי הירושלמי שם, הוא הדין במצה של מצווה, שאינה אסורה בהנאה לאחר גמר מצוותה. זאת ועוד: רבי יוחנן עצמו גרס אמנם איסור להשתמש באור הנר בחנוכה, אבל לא מטעמים של רב, רב אסי ורב יוסף, משום ביזוי מצווה, אלא כדי לפרסם את הנס, מחשש פן הרואה לא יבין שמדובר בנר מיוחד ויחשוב שלאורו הוא צריך. ראו בנוביץ (לעיל, הערה 6).

20 נ' עמינח, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי, תל אביב תשמ"ט, עמ' 135.

סוכה, דחזיא לבין השמשות, דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה – אתקצאי לבין השמשות, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דשמיני; אתרוג, דלא חזי לבין השמשות, לא אתקצאי לבין השמשות ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני.

אולם נראה שבעל הגמרא לא דייק בדברי אביי. המושג 'מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא', שאותו שאב אביי כנראה מדברי רבי אבהו בשבת מג ע"א, עוסק רק במוקצה אמתי בשבת וביום טוב, שכן מוקצה אמתי מבוסס על חשיבות ההכנה לקראת שבת, ולכן, כל שאין מצפים להשתמש בו במשך השבת מחמת מצבו עם כניסת השבת נחשב מוקצה מדעת ואסור בשימוש בשבת וביום טוב. וכך גם בנוגע לדברי אביי בפיסקא [8]: יהא טעם איסור ההנאה בחול המועד אשר יהא, אם איסור הנאה זה חל עם כניסת החג בין השמשות של היום השמיני, הוא אסור במשך כל אותו יום. דבר זה נכון לגבי אתרוג, שאין לו שימוש של מצווה בין השמשות של היום השמיני, כיוון שספק דרבנן לקולא, ולכן לא ייטול אדם לולב בין השמשות גם אם שכח ליטול אותו בוודאי שביעי. אך לא כן לגבי סוכה, שכן אם מזדמן לאדם לאכול בין השמשות עם כניסת שמיני עצרת, הוא חייב לעשות זאת בסוכה, בין בארץ ישראל בין בחוץ לארץ, משום שבין השמשות הוא עדיין ספקו של היום השביעי, וסוכה בשביעי דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא.

כל זה אינו שייך כטעם לאיסור השימוש באתרוג ביום השביעי אחר הצהריים לאחר שיצא בו ידי חובה: הרי אין שום סיבה לכך שדיני מוקצה התלויים בחשיבות ההכנה לקראת שבת ויום טוב יכתיבו את הלכות איסור ההנאה מן האתרוג בחול המועד, ואין שום ייחוד בבין השמשות של ליל הושענא רבה שצריך לשמש בהגדרת המעמד של אביזרי מצווה במשך כל אותו יום.²¹

טעם אחר לאיסור השימוש באתרוג של מצווה לאחר סיום מצוותו בשחר של הושענא רבה מצאנו בירושלמי על משנתנו 'מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן'. וזה לשון הירושלמי סוכה ד ד, נד ע"ג:

לא אמר אלא קטן, הא גדול – לא. לא כן אמר רבי אבינא בשם רב: אתרוג שנפסל ביום טוב הראשון מותר לאוכלו! א"ר יוסה: תמן, הוא אינו ראוי לצאת בו, אחרים ראויין לצאת בו; ברם הכא, לא הוא ולא אחרים יוצאין בו.

מסוגיא זו משתמע שהאתרוג אסור בהנאה בשביעי של ערבה גם לאחר שיצא בו בעליו ידי חובה משום שאחרים יכולים עדיין לצאת בו, מה שאין כן אתרוג שנפסל. ונראה שזהו הטעם האמתי לדברי רבי יוחנן בסוגיא שלנו: תהא הסיבה המדויקת לאיסור ההנאה מן האתרוג אשר תהא – איסור ביזוי חפצי מצווה, דרשה 'לה' או כל דבר אחר – האתרוג עומד בקדושתו כל זמן שניתן לצאת בו, ואין חשיבות לשאלה אם בעל האתרוג יצא בו כבר או לא. זאת במיוחד לאור העובדה שביום השביעי ובחול המועד בכלל, ארבעת המינים אינם צריכים להיות 'משלכם', וניתן לצאת ידי חובה גם באתרוג של אחר.

אשר לעמדת ריש לקיש, בעל הגמרא יוצא מתוך הנחה שכל האמוראים מסכימים על כך שהאתרוג אסור בהנאה. אולם כפי שראינו, איסור זה לא התקבל על דעת כל האמוראים ואין לו זכר של ממש במקורות תנאיים. לכן נראה שלפי ריש לקיש "אתרוג אפילו בשביעי מותר" משום שהוא מותר בכלל, וריש לקיש אינו מבחין בין שביעי קודם שיצא באתרוג ידי חובה לשביעי לאחר שיצא בו, אלא שמטבע הדברים אין אדם אוכל מאתרוגו כל זמן שלא יצא בו ידי חובה.

[4-7] איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן: מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן – מאי לאו, הוא הדין לגדולים? לא, תינוקות דוקא. איכא דאמרי, איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן – תינוקות, אין; גדולים, לא! הוא הדין דאפילו גדולים, והאי דקתני תינוקות, אורחא דמלתא קתני

21 אף הריטב"א סוכה מו ע"ב, ד"ה אמר רבי יוחנן, הבחין בנקודה זו, אלא נדחק לפרש שבעל הגמרא שלנו מתכוון בדבריו בפיסקא [3]: "מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכוליה יומא", אך ורק לכך שבעל האתרוג הקצה אותו מראש למצוותו למשך כל שבעת ימי החג שמא יפשע ולא ייטלנו שחרית. ודחק לפרש כן, ודאי שאילו היה כאן נימוק חדש של בעל הגמרא, היה צריך להבהיר זאת. ועוד: פשיטא שדעתו של אדם להקצות את האתרוג למצוותו, בין נוטלו שחרית בין נוטלו לאחר מכן, ואף לדעת ריש לקיש אינו מקצה את האתרוג לשחרית אלא למצוותו, והיינו הך.

התכנים של שני הלשונות בדו-שיח שבין ריש לקיש לרבי יוחנן זהים: לפי שניהם, רבי יוחנן פירש ש"תינוקות" במשנה סוכה ד ז הם דווקא, ודייק מכך את איסור ההנאה מאתרוג בשביעי. לפי ריש לקיש, לעומת זאת, התיאור במשנה סוכה ד ז הוא תיאור המציאות, ולא בא לרמוז לאיסור זה או אחר, אלא "אורחא דמילתא קתני". וכך נראה לפרש לפשוטה של המשנה, במיוחד לאור פירושו לתקיעת השופר ולחיבוט הערבה בהושענא רבה במשנה ה, שסימנו לפירושו באופן רשמי את סיום מצוות נטילת לולב והתירו את אכילת האתרוגים ואת שמיטת הלולבים, שהיו בבת אחת שיא השמחה לפני ה' בארבעת המינים וכליזי ארבעת המינים תוך כדי שמחה זו לאחר שנגמרה מצוותם.²²

מבין שני הניסוחים שהובאו בסוגיא שלנו, הלשון השני סביר יותר מהלשון הראשון. קשה להניח שריש לקיש הקשה על רבי יוחנן ממשנתנו בטענה "מאי לאו הוא הדין לגדולים". אילו באמת ביקש ריש לקיש להסתייע במשנתנו כדי להוכיח שהאתרוג אינו אסור בשביעי, היה מצטט מהמשנה ללא התוספת "מאי לאו הוא הדין לגדולים"; הרי בין אם הגדולים עצמם אכלו את אתרוגיהם בין אם לאו, עצם העובדה שהם הרשו לקטנים לאכול מוכיחה שהאתרוגים אינם אסורים באכילה. והראיה: לא נאמר בשום מקום שהתינוקות אכלו את אתרוגיהם בששת הימים הראשונים של החג. וממה נפשך: אם דווקא הקטנים אכלו את אתרוגיהם בשביעי בניגוד לרצון חכמים, מדוע לא אכלו את האתרוגים עוד קודם היום השביעי? ואם ברצון חכמים עשו, מכאן ראייה לכך שהם אינם אסורים בהנאה ביום השביעי.

לכן נראה שהלשון השני הוא המקורי. אולם בעל הגמרא ביקש לשים את המילה האחרונה בפי רבי יוחנן, שהלכה כמותו, אולי בהשפעת הפרשנות שבסוגיא שבירושלמי – שהגיעה אליו בצורה זו או אחרת – שגם לפיה "תינוקות" דווקא. לכן הפך את הלשון השני ויצר ממנו את הלשון הראשון.

[9-13] ולוי אמר: אתרוג, אפילו בשמיני אסור. ואבוה דשמואל אמר: אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר. קם אבוה דשמואל בשיטתיה דלוי, קם רבי זירא בשיטתיה דאבוה דשמואל, דאמר רבי זירא: אתרוג שנפסלה, אסור לאוכלה כל שבעה

כך הנוסח בכל העדים. אך כפי שהערנו לעיל, סגנון זה זר לתלמוד: מן הראוי לפתוח מחלוקת ב'אמר לוי' ולא ב'ולוי אמר'. הלשון 'אפילו' אינו מתאים לעמדה הראשונה, והיינו מצפים שהדעות יובאו בסדר הפוך: קודם העמדה הבסיסית של אבוה דשמואל ואחר כך העמדה המחמירה של לוי, בלשון 'אפילו ... אסור'.

פיסקא [9] מצטיירת אפוא כהמשך מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש שבפסיקאות [1-2]:

[1] אמר רבי יוחנן: אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר. סוכה – אפילו בשמיני אסורה.

[2] וריש לקיש אמר: אתרוג, אפילו בשביעי נמי מותר.

[9] ולוי אמר: אתרוג, אפילו בשמיני אסור.

אבל לא ניתן לומר שהיא היתה כך מלכתחלה, משלוש סיבות:

1. המשך הדברים, עמדת אבוה דשמואל, אינו יכול להיות חלק מהמחלוקת הראשונה, שהרי עמדתו זהה לזו של רבי יוחנן.

2. רבי יוחנן וריש לקיש הם בני פלוגתא ואבוה דשמואל ולוי הם בני פלוגתא, ולא מצאנו בשום מקום שלוי חולק על רבי יוחנן, שחי ופעל אחריו. וודאי שאין מקום להצמיד את עמדת לוי למחלוקת אמוראי ארץ ישראל שפעלו אחריו ושאותם לא הכיר, אם חלק בעניין זה גם על חברו אבוה דשמואל שבמחיצתו בילה בסוף ימיו כשירד מארץ ישראל לבבל.

3. בעל הגמרא בפיסקאות [11-12] להלן אינו בעל הגמרא שהעיר על דברי רבי יוחנן וריש לקיש בפיסקא [3], ומן הסתם בעל הגמרא בפיסקאות [11-12] פעל לפני בעל הגמרא האחראי לפיסקא [3]. בעל הגמרא בפיסקאות [11-12] לא הכיר את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש שבפיסקאות [1-2], שהרי לאחר שחזר אבוה דשמואל להורות כלוי, קבע בעל הגמרא את השמועה של אבוה דשמואל בשם רבי זירא ("קם רבי זירא בשיטתיה דאבוה דשמואל") מכלל דברים אחרים שאמר זה האחרון בפיסקא [13]. אם הכיר דברים מפורשים שאמר רבו של רבי זירא, רבי יוחנן, הוזהים לדברי אבוה דשמואל, ודאי היה מעדיף לקבוע את השמועה בשם רבי יוחנן, וכפי שעשה בעל הגמרא האחראי לחלק (א) של הסוגיא.

מכל הסיבות הללו נראה ברור שמחלוקת אבוה דשמואל ולוי נאמרה קודם למחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, ובנפרד ממנה, מה שכמובן מתבקש גם מבחינה כרונולוגית וגאוגראפית, שכן אבוה דשמואל ולוי חיו לפני רבי יוחנן וריש לקיש; אבוה דשמואל פעל בבבל, ולוי הגיע שמה בסוף ימיו. ונראה שבמקור הדברים הובאה עמדת אבוה דשמואל קודם עמדת לוי, בחילוף הפיסקאות [9] ו-[10] כדלהלן:

[10] אמר אבוה דשמואל: אתרוג, בשביעי – אסור; בשמיני – מותר.

[9] ולוי אמר: אתרוג, אפילו בשמיני אסור,

שהרי כפי שראינו, הלשון 'אפילו' בדברי לוי מצביע על היותו במקום השני במחלוקת. אולם בעל הגמרא האחרון, שקבע את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בראש הסוגיא והעיר עליה בפיסקא [3], ביקש ליצור רצף בין שתי המחלוקות, משום שמבחינה עניינית עמדת לוי היא עמדה שלישית, עמדה מחמירה בהשוואה לעמדת ריש לקיש המקלה ולעמדת רבי יוחנן שהיא באמצע. לכן החליף את המקומות של דברי לוי ודברי אבוה דשמואל במחלוקת שהיתה לפניו, אבל שימר את לשון ההצעה המקורי לדברי לוי: "ולוי אמר", שנלקח מהמקום השני במחלוקת שבינו לבין אבוה דשמואל. משום כך הוא גם נאלץ לשנות את לשון ההצעה לדברי אבוה דשמואל מ"אמר אבוה דשמואל" ל"ואבוה דשמואל אמר".

על כל פנים, אבוה דשמואל חזר בו – לפי בעל הגמרא הקדום – מעמדתו, ו"קם בשיטתיה" של לוי [11], ואילו את מקומו של אבוה דשמואל תפס רבי זירא ("קם רבי זירא בשיטתיה דאבוה דשמואל" [12]), שפסק כנראה כרבו רבי יוחנן. אלא שבעל גמרא קדום זה לא הכיר את עמדת רבי יוחנן כפי שנמסרה בחלק (א) של הסוגיא, ולכן הסתמך על דברי רבי זירא בעניין איסור האתרוג "כל שבעה" שהאתרוג אינו אסור בשמיני עצרת, וקבע את עמדת אבוה דשמואל המקורית על שם רבי זירא.

מלבד בסוגיא שלנו, ישנן בבבלי שלוש מחלוקות נוספות שלגביהן משתמשים בביטוי 'קם' ... בשיטתיה ד...'. בשבת צב ע"א משמש הביטוי כעין 'מחלפא שיטתיה': אביי קם בשיטת רבא ורבא קם בשיטת אביי, וכך פותרים סתירה בין שתי מחלוקות שבהן עמדותיהם מוחלפות. גם בשבת קמ ע"א מוחלפות שיטות רבי אלעזר ורבי יוחנן, ומסבירים עובדה זו בכך שכל אחד מהם חזר בו והודה לשני. אבל המקרה הדומה ביותר למקרה שלנו הוא זה שבבבא בתרא קנח ע"ב. על משנה בבא בתרא ט י: "נפל הבית עליו ועל אמו – אלו ואלו מודין שיחלוקו. אמר ר"ע: מודה אני בזו שהנכסים בחזקתן", נאמר בבבלי שם:

בחזקת מי? ר' אילא אמר: בחזקת יורשי האם. ר' זירא אמר: בחזקת יורשי הבן. כי סליק רבי זירא, קם בשיטתיה דרבי אילא, קם רבה בשיטתיה דרבי זירא. אמר רבי זירא, שמע מינה: אוירא דארץ ישראל מחכים. וטעמא מאי? אמר אביי: הואיל והוחזקה נחלה באותו שבת.

מסוגיא זו אנחנו יכולים ללמוד כמה דברים: (א) המסורות על אלו שקמו בשיטתם של אלו נוצרו עוד בחיי האמוראים שבהם מדובר, שכן רבי זירא מעיר על שינוי דעתו: "שמע מינה, אוירא דארץ ישראל מחכים"; (ב) במקרה זה שינה רבי זירא את דעתו בעקבות עלייתו לארץ ישראל, שם הושפע מדברי רבי אילא הארץ ישראלי, ואילו את 'מקומו' כנציג ההלכה הבבלי או הפרשנות הבבלי במשנה תפס חברו שאותו השאיר מאחור בבבל, האמורא רבה.

ומכיוון שרבי זירא נוטל חלק גם בחילופי השיטות בסוגיא שלנו, נראה שיש להסבירם על רקע דומה. לוי ירד מבבל לארץ ישראל ושכנע את חברו, אבוה דשמואל, שיש לאסור את ההנאה מן האתרוג גם בשמיני עצרת. אולם רבי זירא, שעלה מבבל לארץ ישראל שנים לאחר מכן, וראה שמבין חכמי ארץ ישראל לא נשאר אחד שפוסק כלוי, אלא אדרבה, רבי יוחנן פוסק כאבוה דשמואל וריש לקיש מקל אף יותר ממנו, הזדהה עם עמדת רבי יוחנן (עמדת אבוה דשמואל לשעבר) והחלו להביאה בבבל בשמו.

ולאור חילופים אלה, התלויים בגאוגרפיה, יש לשקול את האפשרות שאבוה דשמואל השתכנע לאמץ את גישת לוי בבבל דווקא, שם שמיני הוא ספק שביעי, וכדברי אביי להלן. ואילו רבי זירא, שנהג איסור הנאה מאתרוג בשמיני עצרת בהיותו בבבל, ויתר על חומרא זו כשעלה לארץ ישראל דווקא, שם שמיני עצרת אינו ספק שביעי, משום שפירש את המנהג הבבלי שהכיר, מנהגם המשותף של אבוה דשמואל ולוי, כעניין של 'שמיני ספק שביעי' דווקא.

[15-13] דאמר רבי זירא: אתרוג שנפסלה – אסור לאוכלה כל שבעה. אמר רבי זירא: לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא. מאי טעמא? דינוקא מקנא קני, אקנווי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו. ואמר רבי זירא: לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר: למדו לשונם דבר שקר

כאן מצאנו קובץ שלוש מימרות של רבי זירא, בדומה לקובץ המימרות של רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא שמצאנו בסוגיא הקודמת, פרק ד, סוגיא טו, 'מצוות הרבה', מו ע"א-ע"ב.²³ בעל הגמרא הקדום, האחראי לפיסקאות [11-12], היה זקוק למימרא הראשונה שבקובץ, זו שבפיסקא [13], כדי לקבוע את שיטתו המקורית של אבוה דשמואל על שמו של רבי זירא. יצוין שלפי רבי אבינא בשם רב בירושלמי סוכה ד ד, נד ע"ג, אתרוג שנפסל ביום ראשון של חג מותר לאוכלו כל שבעה, אבל דווקא כשנפסל. רבי זירא, לעומת זאת, מחמיר באתרוג הפסול ואוסר לאוכלו כל שבעה. קשה להבין את המקור לחומרא זו של רבי זירא: הרי אתרוג שנפסל אינו יכול לשמש את בעל האתרוג או אחרים, כפי שנאמר בירושלמי, ואינו אביזר מצווה כלל, שהרי נפסל, ולכן לא נראה שיהיה באכילתו משום ביזוי נוסף, לדעת אלו האוסרים את אכילת האתרוג משום ביזוי מצווה. ואם יטען הטוען על סמך הדרשה 'לה' או כיוצא בה שהאתרוג עומד בקדושתו גם לאחר שנפסל, מניין לנו שניתן לאוכלו גם לאחר החג? אולם מכיוון ששתי המימרות האחרונות בקובץ עוסקות בחינוך ילדים, ייתכן שגם המימרא הראשונה: "אתרוג שנפסלה – אסור לאוכלה כל שבעה", עניינה חינוך ילדים למצוות נטילת לולב. זאת אם נשער שבימי רבי זירא נהגו לתת לתינוקות אתרוגים פסולים כדי שיטלו אותם בחג לשם חינוך, וכפי נוהגים בימינו (במיוחד בחוץ לארץ, שם מחירי ארבעת המינים גבוהים במיוחד) למכור לילדים ארבעה מינים שכשרותם מפוקפקת במחיר זול, לשם חינוך. ומכיוון שאתרוג פסול יכול לשמש את התינוקות לשם חינוך, במיוחד בחול המועד שכל עצמה של מצוות לולב בו אינה אלא מדרבנן, אסור לאכול גם את האתרוג הפסול כל שבעה. ואפשר שרבי זירא דייק מלשון המשנה "מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן" שגם אתרוגים של תינוקות במשמע, דהיינו אתרוגים פסולים,²⁴ וגם הם אסורים עד ליום השביעי, וגם אז מותרים לתינוקות בלבד.

ואם כן, נמצאו למדים שקובץ דברי רבי זירא נאמר במקורו על ידי רבי זירא עצמו כקובץ.²⁵ רבי זירא העיר שתי הערות בעניין ארבעת המינים המשמשים ילדים: (1) גם אתרוגיהם הפסולים של התינוקות אסורים באכילה כל שבעה, משום שהתינוקות יוצאים בהם ידי חובת חינוך, ומותרים רק בתום טקס חיבוט הערבה בהושענא רבה; (2) אין למסור לילדים את ארבעת המינים של גדולים ביום טוב ראשון של חג קודם שהגדולים יצאו בהם ידי חובה.

23 עיינו בדיון בסוגיא הזיא, סוף מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'.

24 ראו אוצר מפרשי התלמוד, סוכה, כרך ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' תרעא-תרעב.

25 וכפי שמצאנו בנוגע לקובץ שבסוגיא הקודמת, פרק ד, סוגיא טו, 'מצוות הרבה', מו ע"א-ע"ב. ראו לעיל, הערה 23.

ועל רקע זה ניתן להבין כיצד שייכת המימרא השלישית לכאן: אמנם נוהגים לתת לתינוקות אתרוגים פסולים במשך כל ימי החג ולולבים שאינם קנויים להם, לשם חינוך, ולכן אינם "משלכם" ביום טוב ראשון, אולם יש ליידע את הילדים שאין בכך קיום מצוות ארבעת המינים כהלכתה, שהרי חינוך למצוות אינו אמור להיות חינוך לשקר. מסר זהה עולה מדברי רב לבנו חייא בר רב ביבמות סג ע"א:

רב, הוה קא מצערא ליה דביתהו. כי אמר לה: עבידי לי טלופחי, עבדא ליה חימצי. חימצי – עבדא ליה טלופחי. כי גדל חייא בריה, אפיך לה. אמר ליה: איעליא לך אמך! אמר ליה: אנא הוא דקא אפיכנא לה. אמר ליה, היינו דקא אמרי אינשי: דנפיק מינך טעמא מלפך. את לא תעביד הכי, שנאמר: למדו לשונם דבר שקר העוה (ירמיהו ט ד) וגו'.

אשתו של רב ציערה אותו והיתה מכינה לו דווקא את האוכל שלא ביקש. בנו הפך את בקשתו של אביו כשמסרה לאמו כדי שזו תכין לאביו את אשר ביקש. ואף על פי שרב ראה בכך דברי טעם, הוא התנגד לכך משום שדברים אלו באו תוך כדי שקר, והוא מסתמך על אותו פסוק המצוטט בסוגיא שלנו: "למדו לשון דבר שקר" (ירמיהו ט ד).

[14] אמר רבי זירא: לא ליקני איניש הושענא לינוקא טבא קמא. מאי טעמא? דינוקא מקנא קני, אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו

לכאורה, דברי רבי זירא אינם תואמים את דין הפעוטות כפי שהוא משתקף במשנה גיטין ה ז ובתוספתא גיטין ג יב. במשנה שנינו: "הפעוטות – מקחן מקח וממכרן מכר במיטלטלין", ולפי זה, קטן כגדול, וכשם שניתן לתת את הלולב לגדול במתנה, כפי שמפורש בכמה מקורות, כך ניתן לתתו לקטן, והוא יכול להקנות את הלולב בחזרה. וכיוצא בזה בתוספתא (מהד' ליברמן, עמ' 259): "הפעוטות – מקחן מקח וממכרן במיטלטלין, אבל לא בקרקעות. רבן שמעון בן גמליאל או': לא אמרו פעוטות אלא בהווה". גם לשיטת רבן שמעון גמליאל, שפעוטות (=hepteteis, בני שבע שנים) לאו דווקא, הכוונה היא: "כל אחד לפי חורפיה", כפי שמפורש בגיטין נט ע"א, וכפי שפירש שאל ליברמן.²⁶

הריטב"א פירש שדברי רבי זירא מתייחסים לילד שלא הגיע אפילו לגיל הפעוטות, זאת על פי גיטין סה ע"א:

אמר רבא, ג' מדות בקטן: צרור וזורקו, אגוז ונוטלו – זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים, וכנגדן בקטנה, מתקדשת למיאון; הפעוטות – מקחן מקח וממכרן מכר במיטלטלין, וכנגדן בקטנה, מתגרשת בקידושי אביה; הגיעו לעונת נדרים – נדריהן נדר והקדשן הקדש, וכנגדן בקטנה, חולצת. ולמכור בכסי אביו – עד שיהא בן עשרים.

לדעת הריטב"א, הילד שאליו התייחס רבי זירא הוא ילד שנותר לו צרור וזורקו, אגוז ונוטלו, הזוכה רק לעצמו אבל לא לאחרים, מן הסתם משום שילדים מפתחים חוש בעלות על דברים שתחת ידיהם עוד קודם שהם לומדים לשתף אחרים בדברים אלו, והוא הדין בנתינת מתנה.²⁷ נראה יותר שיש להבין את דברי רבי זירא על פי ירושלמי גיטין ה ו, מז ע"ב. שם מצאנו קני מידה מחמירים מאלו שבבבלי:

תמן אמרין בשם רב נחמן בר יעקב: כל שנותרין לו אגוז ומשליכו, צרור ונוטלו – המוציא בידו כמוציא לאישפה. אגוז ונוטלו, צרור וזורקו – גזילו גזל מפני דרכי שלום. אגוז וצרור, נוטלן ומצניען ומביאן לאחר זמן – גזילו גזל גמור, זוכה לעצמו אבל לא לאחרים. רב הונא אמר: כשם שזוכה לעצמו זוכה לאחרים.

הכל מודין שאין מתנתו מתנה, שנאמר: כי יתן איש (שמות כב ו, ט) – מתנת איש מתנה ואין מתנת קטן מתנה.

26 תוספתא כפשוטה, ח, גיטין, ניו יורק תשל"ג, עמ' 847-848.
27 לרמב"ם, הלכות לולב ח י, פירוש אחר בדברי רבי זירא. עיינו שם ובאוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 24), עמ' תרעט-תרפז.

לדעת רב נחמן, במקרה של "אגוז ונטלו צרור ומשליכו" יש בקנייתו של הקטן משום איסור גזל מפני דרכי שלום, אולם כדי שיזכה זכייה גמורה לעצמו צריך "אגוז וצרור, נוטלן ומצניען ומביאן לאחר זמן". רב הונא טוען שבכגון זה זוכה גם לאחרים. אבל כל זה לעניין זכייה. לעניין מתנה לומד הירושלמי מגזרת הכתוב שאין מתנתו מתנה – ממש כדברי רבי זירא כאן. ונראה לפי זה שהמשנה בגיטין עוסקת בממכר תמורת תשלום – מושג שקטנים תופסים במוקדם או במאוחר – אבל כדי לתת מתנת חנם צריך להיות 'איש' ממש, וזאת גזרת הכתוב. ונראה שעל זה התבסס רבי זירא בהזהירו את האבא מלתת לינוקא את הלולב ביום ראשון של חג קודם שיצא בו יד חובה בעצמו, ולא הבחין בין ינוקא שהגיע לשלב הפעוטות לבין ינוקא שלא הגיע לשלב זה, זאת משום שאין מתנתו מתנה כלל עד שיביא שתי שערות.

[17-16] וכפלוגתא: הפריש שבעה אתרוגין לשבעה ימים – אמר רב: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר. ורב אסי אמר: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה למחר. במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי

בעל הגמרא שלנו מפרש את מחלוקת רב ורב אסי כפי שפירש את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לעיל; פיסקא [17] וזהו לפיסקא [3], דבר המאפשר לו להציע את המחלוקת בין רב לרב אסי בלשון 'כפלוגתא' או 'כפלוגתא' (ראו להלן בסמוך).

אולם לעיל הצענו פירוש אחר למחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן, שלפיו ריש לקיש אינו סבור שהאתרוג הוקצה למצוותו כלל, אלא דעתו כרבי חנינא, שהיה "מטביל ביה ונפיק ביה"²⁸. ניתן לפרש גם את דברי רב כאן כאילו לפיהם האתרוג אינו מוקצה כלל. רב אמנם לא הציע לאכול מן האתרוג קודם שייצא בו ידי חובה כפי שנהג רבי חנינא, אבל אין זה אלא משום שחשש מפגימת האתרוג. ואכן, על משנה סוכה ג ו: "נקלף, נסדק, ניקב וחסר כל שהוא – פסול", נאמר בבבלי סוכה לו ע"ב:

איתמר, אתרוג שנקבוהו עכברים, אמר רב: אין זה הדר. איני? והא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה! ולרבי חנינא קשיא מתניתין! בשלמא מתניתין לרבי חנינא לא קשיא, כאן ביום טוב ראשון, כאן ביום טוב שני, אלא לרב קשיא! אמר לך רב: שאני עכברים, דמאיסי. איכא דאמרי, אמר רב: זה הדר, דהא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה. ולרבי חנינא קשיא מתניתין! לא קשיא: כאן ביום טוב ראשון, כאן ביום טוב שני.

לפי שני הלשונויות שם המסקנה היא שרב מסכים עם רבי חנינא על כך שנגיסה של אדם אינה מאוסה כנגיסת עכברים. אולם לפי פשוטם של הדברים נראה שרב חולק על רבי חנינא ורואה בנגיסת עכברים ובנגיסת בני אדם דבר שאינו הדר, וכפשוטה של משנה סוכה ג ו: "חסר כל שהוא – פסול".

שק"ר כפולוגתא: הפריש שבעה אתרוגין לשבעה ימים אל רב כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר. רב הונא ורב אסי אל כל אחת ואחת יוצא בה

גירסת כתב יד מינכן 140 'כפלוגתא'

[16] וכפלוגתא

כמה לשונות הצעה נשתמרו בעדי הנוסח של הפרק למחלוקת רב ורב אסי. הדפוסים גורסים: "ובפלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, דאיתמר: הפריש שבעה אתרוגין לשבעה ימים אמר רב...". אבל גירסא זו לא נשתמרה כלל בכתבי היד ואף אינה סבירה, שכן צריך לומר: "ובפלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש הא דאיתמר הפריש" או כיוצא בזה, או: "ובפלוגתא דרב ורב אסי, דאיתמר: הפריש...". שפירושו שהמחלוקות דלעיל הן כמחלוקת רב ורב אסי. ונראה שטעו המדפיסים

בפירוש רש"י ד"ה ובפלוגתא: "ובפלוגתא – הא דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש איפלוג נמי רב ורב אסי...", וסברו שחלק מהפירוש שייך לדיבור המתחיל, והגיהו בגמרא בהתאם.

כ"י וטיקן 134 גורס "דתניא הפריש..." – גירסא שאינה סבירה לאור העובדה שגם לפי כתב יד זה, מדובר במחלוקת רב ורב אסי. וכיוצא בזה גירסת כ"י לונדון: "וכפלוגתא הני תנאי דתניא הפריש...".

כתבי היד מינכן 95 ואוקספורד 366 גורסים: "בפלוגתא הפריש...", כגירסת הדיבור המתחיל ברש"י. והכוונה בגירסא זו היא לכך שהמחלוקות דלעיל הן במחלוקת רב ורב אסי, וכפי שפירש רש"י. אולם גירסא זו מוקשה מבחינת התחביר. ולכן נראה שצריך להיות: "כפלוגתא: הפריש...", כגירסת כ"י מינכן 140 וכתבי היד התימניים (בכתבי היד התימניים: "כי פלוגתא הפריש..."), ו'כפלוגתא' במחלוקת אמוראים מקביל ל'כתנאי' במחלוקת תנאים.²⁹

[18-22] ואנן, דאית לן תרי יומי, היכי עבדינן? אמר אבוי: שמיני ספק שביעי – אסור; תשיעי ספק שמיני – מותר. אממר אמר: אפילו תשיעי ספק שמיני אסור. מרימר אמר: אפילו שמיני ספק שביעי מותר. בסורא עבדי כמרימר. רב שישא בריה דרב אידי עביד כאבוי. והלכתא כאבוי

ראו לעיל בסוף מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: ארבע מחלוקות האמוראים', ולעיל, סוף עיוני הפירוש לפיסקאות [9-13].

29 ואף על פי שבגוון זה הסגנון הרגיל הוא 'בפלוגתא ד... קמיפלגי' ולא מצאנו 'כפלוגתא' לבד בשום מקום בדפוס וילנה, מצאנו אותו לבד בעדי נוסח אחרים של הבבלי בכמה מקומות: ראו למשל דפוס פזרו ליבמות יד ע"א; כ"י וטיקן 130 לגיטין כט ע"א; כ"י פריז 1337 להוריות ב ע"א.