

הסוגיא השלישית: 'ערבה' (מג ע"ב-מד ע"א)

ערבה שבעה כיצד.

- [1] ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת? א. שאלה על המשנה ותשובה של רבי יוחנן
- [2] אמר רבי יוחנן: כדי לפרסמה שהיא מן התורה. ב. דיון ראשון בתשובת רבי יוחנן
- [3] אי הכי, לולב נמי לידחי כדי לפרסמו שהוא מן התורה! ג. דיון שני בתשובת רבי יוחנן
- [4] לולב גזרה משום דרבה. [5] אי הכי, ערבה נמי נגזור! [6] ערבה שלוחי בית דין מיייתי לה, לולב לכל מסור.
- [7] אי הכי, כל יומא נמי לידחי! ד. תחילת דיון שלישי בתשובת רבי יוחנן
- [8] אתי לפקפוקי בלולב. [9] ולידחי ביום טוב ראשון! [10] לא מוכחא מלתא, אמרי: לולב הוא דקא דחי. [11] ולידחי בחד מהנך! [12] כיון דקא מפקת לה מראשון, אוקמה אשביעי.
- [13] אי הכי, האידינא נמי לידחי! ד. תחילת דיון שלישי בתשובת רבי יוחנן
- [14] אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. [15] אינהו דידעו בקיבועא דירחא, לידחי! [16] כי אתא בר הדיא אמר: לא איקלע. כי אתא רבין וכל נחותי אמרי: איקלע, ולא דחי.
- [17] ואלא קשיא!
- [18] אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה? [19] איתיביה אביי: לולב וערבה ששה ושבעה. מאי לאו – כלולב, מה לולב בנטילה, אף ערבה בנטילה! [20] מידי אריא? – הא כדאיתיה, והא כדאיתיה. [21] איתיביה אביי: בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים. מאי לאו – בערבה! [22] לא, כלולב. [23] והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: בערבה! [24] אמר ליה: הוא אמר לך בערבה ואנא אמינא בלולב.
- [25] אתמר: רבי אלעזר אומר: בלולב. רב שמואל בר נתן אמר רבי חנינא: בערבה. וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: בערבה.
- [26] אמר ליה רבא לרב יצחק בריה דרבה בר בר חנה: בר אוריא, תא ואימא לך מלתא מעליתא דהוה אמר אבוך. הא דתנן כל היום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים, – הכי אמר אבוך משמיה דרבי אלעזר: בלולב.
- [27] איתיביה: לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת, והביאו מרביות של ערבה מערב שבת, והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ, ושמטום מתחת האבנים, והביאום הכהנים וזקפום בעידי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת. [28] אלמא בנטילה היא!
- [29] תיובתא.

[30] ואלא נדרחו!

ו. המשך הדיון
השלישי בדברי רבי
יוחנן

[31] כיון דאנן לא דחינן, אינהו נמי לא דחו.

[32] והא יום טוב הראשון, דלדידן לא דחי ולדידהו דחי! [33] אמרי: לדידהו נמי לא דחי. ואלא קשיא הני תרתי; דתנא חדא: כל העם מוליכים את לולביהם להר הבית, ותניא אידך: לבית הכנסת. ומתרצינן: כאן – בזמן שבית המקדש קיים, כאן – בזמן שאין בית המקדש קיים, לא. אידי ואידי – בזמן שבית המקדש קיים, ולא קשיא: כאן – במקדש, כאן – בגבולין.

[34] אמר ליה אביי לרבא <כך בכל העדים, אך יש לגרוס "רבה">: מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש, ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש?

ז. דיון אמוראי בבלי
בשאלת מצוות ערבה
בששת הימים
הראשונים של סוכות
בזמן הזה

[35] אמר ליה: הואיל ואדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. [36] אמר ליה: ההוא משום לולב הוא דקא עביד ליה. [37] וכי תימא דקא מגבה ליה והדר מגבה ליה – והא מעשים בכל יום דלא קא עבדינן הכי!

[38] אמר רב זביד משמיה דרבא: לולב דאורייתא – עבדינן שבעה זכר למקדש. ערבה דרבנן – לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש. [39] למאן? אילימא לאבא שאול – האמר ערבי נחל כתיב, שתים – אחת ללולב ואחת למקדש. אי לרבנן – הלכתא גמירי לה, דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים – הלכה למשה מסיני.

[40] אלא אמר רב זביד משמיה דרבא: לולב דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין, עבדינן ליה שבעה זכר למקדש; ערבה דלית לה עיקר מן התורה בגבולין, לא עבדינן שבעה זכר למקדש.

מסורת התלמוד

[2] כדי לפרסמה – השוו משנה מנחות י ג; ירושלמי סוכה ד ו, נד ע"ג ("כדי לעשות פומפי לדבר"). שהיא מן התורה – תוספתא סוכה ג א (מהד' ליברמן, עמ' 266); ירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב; בבלי סוכה מד ע"א (להלן [39]); פרק ד, סוגיא ד, 'בעלי מומין', מד ע"א; פרק ד, סוגיא ה, 'נביאים', מד ע"א-ע"ב. [4] לולב גזרה משום דרבה – סוכה מב ע"ב (פרק ד, סוגיא א, 'רבה', לעיל). [6] שלוחי בית דין מיייתי להו – ראו משנה סוכה ד ה-ו; השוו משנה מנחות י ג; תוספתא מנחות י כג. [10] לא מוכחא מילתא אמרי לולב הוא דקא דחי – השוו דברי רב חסדא בשם רבי יצחק, להלן מד ע"ב (פרק ד, סוגיא ו, 'אייבו'), ודברי רבה להלן, [35]. [15-13] אי הכי, האינדנא נמי לידחי ... אינהו דידעו בקיבועא דירחא לידחי – השוו לעיל, מג ע"א (פרק ד, סוגיא א, 'רבה'). [16] כי אתא בר הדיא ... ולא דחי – השוו ירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב ("רבי סימון מפקד..."). [18] אמר רב יוסף ... דלמא בזקיפה – השוו להלן, מד ע"א (פרק ד, סוגיא ד, 'בעלי מומין', [5]). בזקיפה – ראו משנה סוכה ד ה. [19] לולב וערבה ששה ושבעה – משנה סוכה ד א. [21] בכלל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואותו היום שבע פעמים – משנה סוכה ד ה. [22] בלולב – השוו מדרש תהלים כו ה. [23] והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: בערבה להלן, [25]. [26] בר אוריא תא ואימא לך מלתא מעליתא דהוה אמר אבוך – ברכות יב ע"א; עבודה זרה לא ע"ב. כל היום מקיפין את המזבח פעם אחת ואותו היום שבע פעמים – משנה סוכה ד ה. [27] לולב דוחה ... לפי שאין בניתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת – תוספתא סוכה ג א. [31] כיון דאנן לא דחינן אינהו נמי לא דחו – השוו סנהדרין ה ע"א; הנגידו פסחים נא ע"א, חולין יח ע"ב. [33] ואלא קשיא ... כאן בזמן שאין בית המקדש קיים – לעיל, מד ע"א (פרק ד, סוגיא א, 'רבה'). כל העם מוליכם את לולביהם להר הבית – משנה סוכה ד ד. לבית הכנסת – משנה סוכה ג יג. כאן במקדש כאן בגבולין – השוו להלן, מד ע"ב (פרק ד, סוגיא ה, 'נביאים', [6]). [34] לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש – משנה ראש השנה ד ג; סוכה ג יב. [35] הואיל ואדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב – ראו דברי רב חסדא בשם רבי יצחק, להלן מד ע"ב (פרק ד, סוגיא ו, 'אייבו', [4]). [37] דקא מגבה ליה והדר מגבה ליה – להלן שם, [3]. [38] ערבה דרבנן – ירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב; להלן, מד ע"ב (פרק ד, סוגיא ה, 'נביאים', [1]). [39] אילימא לאבא שאול האמר ערבי נחל כתיב שתיים אחת ללולב ואחת למקדש – תוספתא סוכה ג א (מהד' ליברמן, עמ' 266); ספרא אמור פרק טז סימן ו (מהד' וייס, קב ע"ד); ירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב; בבלי סוכה לג ע"ב. ערבי נחל – ויקרא כג מ. אי לרבנן הלכתא גמורי לה דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני – תוספתא סוכה ג א (מהד' ליברמן, עמ' 266); ירושלמי שביעית א ה, לג ע"ב; סוכה ד א, נד ע"ב; בבלי סוכה לג ע"ב; להלן, מד ע"ב (פרק ד, סוגיא ד, 'בעלי מומין', [4]; פרק ד, סוגיא ה, 'נביאים', [3]). עשר נטיעות – משנה שביעית א ו. וניסוך המים – משנה סוכה ד ט. [40] לולב דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין עבדינן ליה שבעה זכר למקדש – לעיל, מג ע"א (פרק ד, סוגיא א, 'רבה', [6]).

רש"י

מאי טעמא דוחה ולא גזור בה כי היכי דגזור בלולב, דהא הכא נמי ליתא מן התורה בגבולין כשאר ימי החג לגבי לולב, ואמאי לא גזור בה במקדש? לפרסמה שהיא מן התורה לפי שאינה מפורשת מן התורה בהדיא – שבקו לה רווחא למידחי שבת חד יומא, כדי לפרסמה שמן התורה היא. לולב נמי נידחו בשאר ימים במקדש, כדי לפרסמו שהוא מן התורה כל שבעה, דהא לא מפרשא בהדיא, דאיכא למיטעי ולמימר דהאי ושמתם לפני ה' שבעת ימים – לאו שמחת לולב קאמר. שלוחי בית דין מיייתי לה מערב שבת, ולמחרת אינה מצוה לכל אדם אלא כהנים המקיפין בה את המזבח. אי הכי דליכא למיגזר בה מידי, והוא כל שבעה במקדש מן התורה. כל יומא נמי דאיכלע בשבת נידחי, מאי שנא חד יומא ותו לא? אתי לפקפוקי בלולב לזלולי בלולב, משום דלא דחי בלולב אלא בחד יומא, והא דחי כל יומא, אתי למימר: לולב לאו מצוה חשובה היא. ולידחי ערבה ביום טוב ראשון כלולב. לאו מוכחא מילתא דמשום ערבה הוא דמיפרסם שהיא מן התורה, דאמרי: משום דנתנה לדחות אצל לולב, נדחית אף אצל ערבה, ועיקר משום לולב הוא. בחד מהנך באחד משאר הימים. אוקמה אשביעי יום מסויים, או ראשון או אחרון. האינדנא נמי לאחר חורבן, דעבדינן ערבה חד יומא, כדאמרינן לקמן (סוכה מד, א): מנהג נביאים היא בגבולין, כיון דליכא למיחש מידי – לידחי בשביעי, ויטלוה ויחבטוה שלוחי בית דין לפרסמה שהיא במקדש מן התורה שהרי לא גזרו עליה בשביעי, ולאחר חורבן מי גזר עליה? לא ידעינן בקביעא דירחא ושמא אין שביעי שלנו שביעי. לא איקלע הם מעברים את אלול או אחד מן החדשים, כשוראין שיארע שביעי בשבת. וכל נחותי כל הסיעה שירדו מארץ ישראל לבלב, ושעלו מבבל לארץ ישראל וחזרו. מאן לימא לן דערבה במקדש בנטילה, דלידחי השתא ערבה איסורא מדרבנן זכר למקדש, דנידחי שבת. דלמא בזקיפה – לא היו נוטלין אותה ביד, אלא זוקפין אותו בצידי המזבח לחוד, כדתנן במתניתין, והשתא

ליכא מזבח, היכא נזקפה? ואותו היום בשביעי, מדקתני פעם אחת ושבע פעמים שמע מינה הקפה ברגל סביב המזבח הוא, ובמה מקיפין לאו בערבה? לא בלולב מקיפים, לאחר שזקפו הערבה סביב המזבח. בתחילתו ביום טוב ראשון. וערבה בסופו בשביעי. מרביות נטיעות. והכירו בהן בייתוסין הרגישו תלמידי בייתוס והן צדוקים, ואינם מודים בערבה, שאינה מפורשת מן התורה. וכבשום טמנום, כמו: בהדי כבשי דרחמנא למה לך, במסכת ברכות (י, א), ויש מפרשים: כמו יכבוש עונותינו (מיכה ז) – יכסה, כסית כל חטאתם סלה (תהלים פה). תחת האבנים ויודעים הם בחכמים שלא יטלטלו למחר האבנים. עמי הארץ שלא היו בקיאים באיסור טלטול, והם היתה ידם עם הפרושים. והביאום הכהנים וזקפום כו' אבל ישראל לא היה נכנס בין האולם ולמזבח, ומדקתני חיבוט ערבה – מכלל דביד נוטלין אותה ומנענעים, ומקיפין בה הכהנים את המזבח ברגליהם, ואחר כך זוקפין אותה. ואלא לידחי כיון דבנטילה הוה – יש לו לעשות זכר למקדש, ולידחי שביעי דילה שבת. כיון דאנן בגולה לא דחינן, משום דלא קים לן בקביעא דירחא. לדידהו נמי לא דחי שלא לעשות ישראל אגודות אגודות, ונראה כשתי תורות, דלדידן לא דחי לולב שבת. בגבולין מוליכין לבית הכנסת, וכולהו בזמן הבית, דהוו כולהו בארץ, וסמוכים להיות בית דין, ויודעים אימת הוקבע החדש, אבל עתה, משחרב בית המקדש, אין לולב דוחה שבת אפילו לבני ארץ ישראל. דלא עבדינן לה שבעה אבל יום אחד מיהא עבדינן, כדאמרינן לקמן (עמוד ב) ברבי אלעזר בר צדוק, והוא היה לאחר חורבן, שהיה רבי צדוק אביו בימי רבי יוחנן בן זכאי, ובימי רבי אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל היה, כדאמרינן בבכורות (לו, א): כלום חלקנו בין חבר לעם הארץ, והוא היה השואל. למאן אליבא דמאן קאמר ערבה דרבנן. עיקר יום אחד מיהא יש לו שורש, אבל ערבה אין לה שום שורש מן התורה בגבולין.

תקציר

לפי משנה סוכה ד ג אין מצוות הערבה דוחה את השבת אלא אם כן חל שביעי של ערבה – הושענא רבה – בשבת. אגב דיון בהלכה זו, מיקם עורך הפרק בסוגיא זו ובשלוש הסוגיות הבאות את עיקר הדיון בנוהג הערבה, אף שהנוהג עצמו מתואר במשנה בהמשך בפרק, במשניות ה-ז.

הסוגיא פותחת בהסברו של רבי יוחנן שהערבה דוחה את השבת בשביעי כדי לפרסמה שהיא מן התורה. בחירת היום האחרון של החג לצורך זה מתוארת כבחירה שרירותית, הנובעת בעיקר מכך שאם היו קובעים שהערבה, כמו הלולב, דוחה את השבת ביום טוב ראשון דווקא הייתה מצוות הערבה נטמעת בתוך מצוות הלולב, והמסר שערבה היא מן התורה לא היה נקלט. התלמוד שואל למה ערבה אינה דוחה את השבת ביום השביעי בימינו, ומציע כמה תשובות: יש אומרים ששביעי של ערבה אינו חל בשבת בימינו, אך יש גם המתכחשים לקביעה זו. רב יוסף טוען שמצוות הערבה היא בזקיפתה לצד המזבח ולכן אין היא נוהגת בימינו כלל, אך מובא סיוע תנאי לעמדתו המנוגדת של אביי שלפיה מצוות הערבה מדאורייתא היא בנטילתה. מן הראוי, אפוא, ליטול ערבה גם בימינו כשחל שביעי של ערבה בשבת, אך בבבל אין עושים כן משום ספקא דיומא, וארץ ישראל נגרת אחר בבל לעניין זה, כשם שהיא נגרת אחר בבל לעניין נטילת לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת (בניגוד לנאמר בסוגיא הראשונה, "רבה", בעניין זה). לבסוף שואל אביי למה ערבה ניטלת בימינו רק בשביעי, ולא בשאר ימי החג, כשלולב ניטל בימינו כל שבעה זכר למקדש. רבה משיב לו שהערבה ניטלת בכל יום גם בימינו, באגד ארבעת המינים. רב זביד משיב בשם רבא שערבה אינה נוהגת בימינו מכיוון שגם במקדש היא לא נהגה אלא מדרבנן – וכשמקשים על תשובה זו לאור דברי רבי יוחנן בתחילת הסוגיא ומקור נוסף, מגיחים בדברי רב זביד: הערבה לא נהגה בגבולין בימי הבית אלא מדרבנן, בניגוד ללולב שמצוותו מן התורה ביום טוב ראשון גם בגבולין.

הדיון שלנו נפתח בשחזור תולדותיו הסבוכות של נוהג הערבה: מעיון במקורות מימי הבית השני עולה שמצוות ערבה החלה כקיום מצוות "ולקחתם לכם ביום הראשון... וערבי נחל, ושמחתם לפני ה'... שבעת ימים" (ויקרא כג מ). הערבה הופרדה בשלב כלשהו בימי הבית משאר המינים משתי סיבות: (א) לפי פשוטו של מקרא ולפי ההלכה הקדומה אין הערבה ניטלת אלא מן הנחל, בעוד שלפי נחמיה ח יד-טו נהגו לקחת את שאר המינים מהרי יהודה וירושלים. (ב) הלולב, האתרוג וההדס נשמרים היטב גם באוויר הפתוח למשך שבעה ימים, אך ערבות מתייבשות לאחר יום, ולכן היה צורך לחדש את האספקה של ערבות טריות במשך ימי חול המועד.

מכיוון שלפי פשוטו של מקרא וההלכה הקדומה היה עיקר המצווה הולכת המינים ממקום מוצאם אל המקדש ("ולקחתם לכם"), התפתחו שני טקסים נפרדים של "ולקחתם" – היחיד לקח שלושה מתוך ארבעת המינים מן ההרים אל המקדש ביום הראשון, והציבור הולך ערבות טריות מנחל מוצא למקדש בכל יום מימי החג. אפשר שחלק מן הערבות הללו ניטלו ישירות על ידי יחידים יחד עם לולביהם, אתרוגיהם והדסיהם, אך קיימו גם טקס ציבורי ליד המזבח בסוף התהלוכה. בטקס זה הקיפו את המזבח תוך כדי נטילת הערבות, וקפו את הערבות מסביב למזבח בכל יום מימי החג, ולאחר מכן ניטלו ערבות אלו מעל המזבח ושימשו את הכוהנים בלולביהם (ראו משנה מעילה ג ז). לפי השחזור המוצע כאן של המקורות שהיו לפני עורך המשנה בשעת עריכת המשניות ה-ז בפרקנו צוין סיום מצוות ארבעת המינים ביום השביעי של חג בחיבוט הערבות שמסביב למזבח, אכילת האתרוגים ושמירת הלולבים על גבי הקרקע. מכאן הקשר בין חיבוט ערבות והושענא רבה. מכיוון שהקפות וזקיפת הערבות לצד המזבח לא היו כרוכות בחילול שבת כלשהו, ורק חיבוט ערבות היה כרוך בחילול שבת, נקבע שמצוות ערבה דוחה את השבת רק ביום השביעי.

אך עורך המשנה פירש מחדש את המקורות הללו. הוא סבר שחיבוט ערבות על המזבח או על הקרקע מסביב למזבח אינו הולם את קדושת המקדש, והוא ניצל את העובדה שהפועל חב"ט פירושו גם "הכה" וגם "השכיב, הניח במאוזן" כדי לפרש את חיבוט הערבות ככפיפת ראשי הערבות והשכבתן על פני המזבח לאחר זקיפתן. פירוש חדש זה הביא לאי-בהירות בשאלת מעמדם של מרכיבי המצווה השונים – התהלוכה, ההקפות, הזקיפה, הנטילה והחיבוט: אילו נהגו במקדש כל שבעה ואילו נהגו ביום השביעי בלבד, אילו מן היסודות הללו נהגו בערבה בלבד ואילו בכל המינים, אילו דוחים את השבת בשביעי של ערבה

ואילו אינם דוחים, אילו מצוותם מן התורה ואילו אינם אלא מנהג, אילו נוהגים גם לאחר החורבן וכיצד מקיימים את הנוהג לאחר החורבן ללא מזבח.

השלד האמוראי הקדום של הסוגיא כלל שתי שיחות של אמוראים: בין אביי ורב יוסף ובין אביי ורבה. שתיהן עסקו במקורן בנוהג הערבה בבבל שנתפס כמצווה מדרבנן או כמנהג, זכר למקדש. במקור הדברים שאל אביי את רב יוסף מדוע אין טקס הערבה נוהג בבבל במשך כל החג, ורב יוסף השיב לו, בהתאם לעמדת עורך המשנה, שמצוות ערבה בוקיפה לצד המזבח, ולכן אינה ישימה בימינו. אך אביי טען שמכיוון שהנוהג שבמקדש כלל גם את יסוד הנטילה, אין סיבה שלא להמשיך את הנוהג בימינו – כמצווה מדרבנן או כמנהג זכר למקדש – כשם שנוטלים את הלולב כל שבעה בימינו זכר למקדש. רבה השיב שאכן מקיימים את מצוות נטילת הערבה בימינו, בתוך אגד ארבעת המינים, ורב זביד השיב שאין נוהגים ליטול ערבה לחוד בימינו משום שמצוות ערבה גם במקדש לא הייתה אלא מדרבנן. עורך מאוחר עיבד את החומר הזה וחומר אחר שהיה לפניו לכדי הסוגיא הנוכחית, והסיט את מוקד הדיון משאלת המעמד של הנוהג הבבלי לשאלת דחיית השבת – מדוע מצוות ערבה דחתה את השבת בימי הבית ומדוע אין היא דוחה את השבת בימינו. לדעתו מצוות ערבה היא מדאורייתא, ומן הראוי שתדחה את השבת גם בימינו, אלמלא ספקא דיומא.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

מצוות ערבה

סוגיא זו ושלוש הסוגיות הבאות: 'בעלי מומין', 'נביאים' ו'איבו', עניינן מצוות הערבה, הנתפסת במשניות הפרק שלנו כמצווה נפרדת ממצוות ארבעת המינים (המכונה 'מצוות לולב'). הסוגיות דנות במוצאה ובמעמדה של מצוות הערבה, באופן קיומה ובחלותה מחוץ למקדש ובזמן הזה. דיונים בסיסיים אלו באופייה של המצווה, ראוי היה שיבואו בהקשר למשניות ה-ז בפירקין – יחידה הדנה במצוות ערבה ופותחת: "מצות ערבה כיצד?", אולם בפועל מוסבות הסוגיות על משניות א, ג בפירקין: "לולב וערבה ששה ושבעה ... ערבה שבעה כיצד? יום שביעי של ערבה שחל להיות בשבת – ערבה שבעה, ושאר כל ימים – ששה". בעל הסוגיא פתח בעניין מצוות ערבה בשביעי, הדוחה שבת, ואגב דיון זה הביא כמה סוגיות הדנות בהיבטים שונים של תופעת הערבה בכלל.¹

נושאן המרכזי של הסוגיא שלנו והסוגיות הבאות הוא מעמדה ההלכתי של תופעת הערבה: מנהג נביאים או מצווה; ואם מצווה, מדאורייתא או מדרבנן; ואם מדאורייתא, מפורש בכתוב או הלכה למשה מסיני?² אף דרך קיום המצווה אינה ברורה כל צורכה מהמקורות התנאיים, ונחלקו האמוראים גם בשאלה זו. שתי הדעות העיקריות המובאות בסוגיא שלנו הן: (1) מצוות

1 על משניות ה-ו בפירקין מוסבות סוגיות ח-ד, שאף הן רוב עניינן ערבה, אולם הנושאים הנדונים בסוגיות אלו שוליים יחסית לאלו הנדונים בסוגיא שלנו ובסוגיות ד-ו. סוגיא ח, 'מוצא', מה ע"א, היא סוגיא קצרה, בת משפט אחד, העוסקת במקום שבו ליקטו את הערבות; סוגיא ט, 'אסרו חג', מה ע"א-ב, עניינה פירושים שונים למזמור קיח כז, אולם רק פירוש אחד מתוכם קשור למצוות ערבה; סוגיא י, 'אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחאי', מה ע"ב, מסתעפת מסוגיא ט, ואינה קשורה במישרין למצוות ערבה; סוגיא יא, 'שעת פטירתן', מה ע"ב, עוסקת בדברים שנאמרו בשעת הקפת המזבח; סוגיא יב, 'כפת', מה ע"ב, עוסקת בשיטת רבי יוחנן בן ברוקה בעניין חיבוט חריות; סוגיא יג, 'ברכה', מה ע"ב-מו ע"ב, שוב אינה קשורה לערבה כלל, ונראה שהיא הובאה היכן שהובאה משום שעניינה לולב וסוכה, ולכן מקומה בין המשניות העוסקות בלולב לבין משנה ח בפירקין, הן בין היתר בסוכה; סוגיא יד, 'אכסא דקדושה', מו ע"א, מוסבת על משנה ז: "מיד התינוקות שומטים לולביהן ואוכלים את אתרוגיהן". נמצא ששיקף הדיון בבבלי במצוות ערבה הוא דווקא בסוגיא שלנו ובשלוש הסוגיות הבאות, ולא בסוגיות הדנות במשניות המתארות את טקס הערבה.

2 גם בירושלמי מצאנו חלוקה של החומר בעניין ערבה בין המשניות שבראש הפרק, שעניינן ערבה בשבת, לבין המשניות להלן, שעניינן טקס הערבה בכלל. אולם עניינים חשובים, הנדונים בבבלי בסוגיות הראשונות, נדונים בירושלמי בסוגיא על המשניות העוסקות בטקס הערבה בכלל. ונראה שבירושלמי החלוקה היא כזו: בדיון במשניות הראשונות (א-ג לפי המספור שבדפוס המשנה, הלכה א בירושלמי) נדון כמובן עניין ערבה בשבת כמו גם השאלה אם מצוות ערבה היא מדאורייתא או מדרבנן משום שדיון זה הכרחי לשאלת דחיית השבת הנדונה בתחילת הפרק. לעומת זאת, עניינים הקשורים להתנהלות הטקס במקדש ובגבולין בזמן הזה נדונים בדיונים הקשורים למשניות שבאמצע הפרק (ה-ו לפי המספור שבדפוס המשנה, הלכה ג בירושלמי). כדי לסבר את האוזן נכנה את נוהג הערבה בדרך כלל 'מצוות ערבה', כלשון משנה ה בפירקין, אלא אם כן נדון בפירוש באפשרות שמדובר במנהג בלבד, שאז נכנה את התופעה 'נוהג הערבה' או 'תופעת הערבה' כדי להימנע מקביעה בנוגע לאופייה: מנהג או מצווה.

ערבה היא זקיפת ערבות בצדי המזבח; (2) מצוות ערבה היא נטילת ערבה ביד תוך כדי הקפת המזבח [18-29]. ממחלוקת זו מסתעף דיון בחלות המצווה מחוץ למקדש ובזמן הזה: לפי הסוגיא שלנו לא ניתן לומר שמצוות ערבה נוהגת בזמן הזה – לא בהושענא רבה ולא בשאר ימי החג – אם אכן מצוותה בזקיפה על גבי המזבח, שכן אין דרך לקיים מצווה מסוג זה בימינו. לעומת זאת, אם עיקר המצווה היה בהקפת המזבח תוך כדי נטילת הערבה ביד, הרי שייתכן שמצוות נטילת ערבה נוהגת גם בגבולין וגם בימינו, אפילו בהיעדר מזבח. זאת ועוד: אם מצוות ערבה בנטילה, אפשר שיוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, ואם כן, ממילא מקיימים יחד עם מצוות נטילת הלולב גם את המצווה הנוספת של נטילת הערבה. זאת במיוחד לפי מנהגנו, שרווח כבר בימי האמוראים, ליטול שתי ערבות – כדעת רבי ישמעאל במשנה סוכה ג ד – אף על פי שהלכה כרבי עקיבא שם שדי בלולב אחד, באתרוג אחד, בהדס אחד ובערבה אחת כדי לקיים את מצוות נטילת לולב.³

שתי הדעות – זו שלפיה מצוות ערבה בזקיפה וזו שלפיה מצוותה בנטילה – מבוססות על הרישא ועל הסיפא של משנה סוכה ד ה, בהתאמה:

מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלם, ונקרא: מוצא. יורדין לשם ומלקטין משם מרביות של ערבה ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו.

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. רבי יהודה אומר: אני והו הושיעה נא. ואותו היום מקיפין את המזבח שבעה פעמים.

ומאן דאמר מצוות ערבה בנטילה פירש שמקיפים את המזבח תוך כדי נטילת הערבה [21].

ברם טקס שלישי נרמז במשנה שלאחר המשנה ההיא, משנה ו:

ר' יוחנן בן ברוקה אומר: חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח, ואותו היום נקרא: יום חבוט חריות.

רגילים לפרש כאן שרבי יוחנן בן ברוקה חולק על תנא קמא⁴ או מוסיף על דבריו,⁵ ואין בהכרח קשר בין חיבוט החריות שהוא מזכיר לבין קיום מצוות ערבה. ברם בברייתא המובאת בסוגיא שלנו [27] ובמקבילתה שבתוספתא סוכה ג א מוזכר גם חיבוט ערבה. וזה לשון התוספתא:



חיבוט ערבה נוסח יהודי חבאן, בחצר בית הכנסת. חבאן שוכנת כשלוש מאות ק"מ צפונית מהעיר עדן, ומנהגי יהודיה שונים ממנהג יהדות תימן. התמונה צולמה במושב ברקת מקום מגורי העדה מאז עלייתה בשנת 1950

3 ראו סוכה לד ע"ב ('חזר בו רבי ישמעאל ... אמר שמואל ... ולידרוש להו כרבי עקיבא...'). וכך פסקו רבים מן הראשונים: ראו רמב"ן על התורה, ויקרא כג מ (וראו גם ר"ן על הרי"ף, דפי הרי"ף סוכה טז ע"ב, בשם הרמב"ן); ראב"ן, הלכות סוכה סימן תסד (נג ע"א); ראב"ה, הלכות לולב סימן תרטט (מהד' אפטוביצר, חלק ב, עמ' 378); מרדכי פ"ג דסוכה סימן תשמט; ריטב"א סוכה לד ע"ב, ד"ה מאי טעמא. וראו גם ציונים נוספים בשו"ת יביע אומר חלק ח או"ח סימן נ"ב, ובאוצר מפרשי התלמוד, סוכה חלק א (ירושלים תשמ"ט), עמ' קצו-קצח.

4 ראו סוכה מה ע"ב, ותוספות שם, ד"ה אחת ללולב ואחת למזבח.

5 ראו ריטב"א שם, ד"ה כמעשהו. יש גם אפשרות שלישית, והיא, שרבי יוחנן בן ברוקה אינו חולק על תנא קמא, אלא מתאר את חיבוט הערבות הזקופות מסביב למזבח באמצעות חריות של דקל, שהרי הפועל חב"ט במקרא פירושו להכות צמח באמצעות מקל או מכשיר אחר עד כדי השרת עליו או פירותיו, וייתכן שהחריות שימשו ככלי החיבוט ולא כדבר הנחבט. אולם הכינוי 'יום חיבוט חריות' שבסוף דברי רבי יוחנן בן ברוקה מצביע כנראה על כך שהחריות הן שנחבטו.

לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. מעשה וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת. הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום והוציאו מתחת אבנים בשבת לפי שאין ביתסין מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת.

ומכאן משתמע שהמצווה היתה לחבוט בערבות הללו, וכפי שנהגו בימי האמוראים לפי סוגיא ו, 'אייבו', מד ע"ב, ובמקדש חבטו בהן אפילו בשבת, תוך כדי השרת עליהן.⁶ אך קשה להבין מדוע חיבוט זה אינו מוזכר במשנה אלא בנוגע לחריות של דקל ולשיטת רבי יוחנן בן ברוקה, ומדוע נחלקו אמוראי בבל בסוגיא שלנו אם מצוות ערבה בנטילה או בזקיפה, ולא הזכירו חיבוט כלל. על כך נעמוד בהמשך הדברים.

כשם שמקור נוהג הערבה ומעמדו לוטים בערפל ושנויים במחלוקת כפולה ומכופלת בסוגיא שלנו ובמקורות אחרים, וכשם שאופן קיום הנוהג – נטילה, זקיפה או חיבוט – אינו ברור כל צורכו, נתון לרמזים שונים במקורות התנאיים ושנוי במחלוקת אמוראים, כך גם שנויים במחלוקת בסוגיא שלנו הזמן והמקום שבהם ערבה נוהגת: רק בימי הבית או גם בזמן הזה; רק במקדש או גם בגבולין. כפי שהדברים מוצגים בסוגיא, רב יוסף ואמוראים אחרים סבורים שמצוות ערבה בזקיפה מסביב למזבח, ולכן אין היא נוהגת מחוץ למקדש או בזמן הזה [18].⁷ לעומת זאת, אביי ורבה סבורים שמצוות ערבה נוהגת גם בימינו, אולם בשביעי של ערבה בלבד [34, 38], ואילו רבה, רבו של אביי, סבור שהיא נוהגת כל שבעה, מחוץ למקדש ובזמן הזה, אלא שיוצאים בה ידי חובה בנטילת הלולב, שכן יש בה גם נטילת ערבה [35].⁸

ערבה כמצווה נפרדת ממצוות ארבעת המינים

מן המפורסמות היא שמצווה זו אין לה רמז בתורה, ולכן העמידוה חכמים על 'הלכה למשה מסיני'. רק אבא שאול מצא לה סימוכין בתורה: "ערבי נחל כתיב, שתיים: אחת ללולב ואחת למקדש" [39].⁹ אולם כפי שנראה להלן, החלו להתייחס למצווה כהלכה למשה מסיני רק בתקופת האמוראים.¹⁰ לכן נראה שללא כל קשר לדרשת אבא שאול, יסוד מצוות ערבה כפי שנהגה בימי הבית השני, כמו גם יסוד מצוות לולב, הוא בויקרא כג מ: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים, ענף עץ עבת וערבי נחל, ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". בשלב מסוים בתולדות ההלכה הפרידו את הערבה מיתר המינים וקבעו שיש לשמוח לפני ה' בערבה בדרך שונה מזו הנוהגת בשאר המינים. דומה שהפרדה זו של מצוות ערבה ממצוות 'ארבעת המינים' קדומה מאוד, והיא משתקפת בכמה וכמה מקורות מימי הבית השני:

1. כפי שראינו לעיל, בדיון בסוגיא א, 'רבה',¹¹ העדות הקדומה ביותר לדרך שבה קיימו בעת העתיקה את מצוות ארבעת המינים מצויה בנחמיה ח יד-טז:

וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי. ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר: צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ

6 חיבוט זה יש בו כדי להסביר את התנגדות ביתסין לקיום מצוות ערבה בשבת, ואף את השימוש במשנתנו בלשון 'דוחה שבת' בנוגע למצוות ערבה לשיטת משנתנו שהערבות הובאו בערב שבת והוכנסו לגיגיות, שהרי אין בהוצאת הערבות מהגיגיות שבעזרה ובזקיפתן מסביב למזבח משום מלאכה של ממש הדוחה שבת. אך ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [27], שם שיערנו שהשאיירו את הערבות התלושות במוצא בערב שבת והביאו אותן למקדש בשבת, וביתסין כבשו את הערבות התלושות במוצא תחת האבנים, ולא את הגיגיות שבעזרה שאליהן הוכנסו הערבות בערב שבת מבעוד יום.

7 וכן נראה, אלא שכפי שיתבאר בהמשך, במקור הדברים לא התייחס רב יוסף כלל לשאלת דחיית מצוות ערבה את השבת בזמן הזה, אלא לשאלת אביי המופנית לרבה בפיסקא [34]: "...ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש".

8 כך נראה לפרש את דברי רבה בפיסקא [35]: אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב גם מבלי להגביהה ולחזור ולהגביהה, וכך אף רצוי לנהוג, שכן נהגו במקדש. ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [34-38].

9 זו הגירסת בסוגיא שלנו בבבלי, והשוו ירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב, וספרא אמור פרק טז סימן ו: "ערבי נחל שתיים: ערבה ללולב וערבה למקדש". בתוספתא סוכה ג א רבו הגירסאות בדברי אבא שאול, אך בכולן מופיע "ערבה למזבח" במקום "ערבה למקדש".

10 זאת, למרות אזכור שיטה זו בתוספתא סוכה ג א. ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [39-40], ולהלן, בדיון בסוגיא ה, 'נביאים'.

11 מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מצוות 'ולקחתם'.

שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשת סכת ככתוב. ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרתיהם ובחצרות בית האלהים וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים.

מצוות 'ולקחתם' מתקיימת באמצעות הבאת "עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות" לבניית הסכות. עלי תמרים הם כמובן כפות תמרים. נראה שיש לזהות את הזית עם עץ ההדר שבויקרא,¹² ועלי עץ שמן (אורן¹³) ועלי הדס הם דוגמאות ל"ענף עץ עבות" שבויקרא, שאינו מתייחס לפי הנאמר כאן למין ספציפי, ובנוסף לאלו הביאו עולי בבל גם "עלי עץ עבות" נוספים.¹⁴ אולם 'ערבי נחל' אינן מוזכרות כאן כלל, וקשה לטעון שהן הובאו במסגרת "עלי עץ עבות" הכלליים, שכן בויקרא כג מ מצאנו "ענף עץ עבות" לחוד ו"ערבי נחל" לחוד, כלומר, ערבי נחל אינם "עץ עבות".

2. בתרגום השבעים לויקרא כג מ מצאנו חמישה מינים: "פרי עץ הדר, כפות תמרים, ענפי עץ עבות, ערבות (iteas) וענפי ערבות מן הנחל (agnou kladous ek kheimarrou)". דומה שיש כאן הרחבה מפורשת של דרשת אבא שאול: "אחת ללולב ואחת למקדש". לפי תרגום השבעים, בויקרא כג מ מחייב ליטול גם ערבות וגם ערבי נחל, וככל הנראה נרמז כאן על טקס נפרד המתקיים עם ערבי נחל, שבו מחויב גם מי שנטל את כל ארבעת המינים במסגרת מצוות נטילת לולב.¹⁵

3. בספר מקבים ב י ז מובא שהמכבים חגגו את טיהור המקדש בהלל ובנענועים: "על כן, עם מקלות מקושטים וענפי הדר ותמרים בידיהם אמרו הלל לפני מי שהצליח בידם לטהר את מקומו". יש הרואים ב"מקלות המקושטים" כאן "ענפי עץ עבות",¹⁶ ואם כן, שוב מצאנו שלושה מינים בלבד: הדר, תמרים וענף עץ עבות, ללא ערבי נחל.¹⁷

4. בספר היובלים יז ל מצאנו ציווי לדורות לחגוג את חג הסוכות: "...כי חוק לישראל לעולם הוא לקיים אותו ולישב בסוכות ולהניח עטרות בראשיהם ולקחת ענפי עלים וערבי נחל". אולם בפסוק הבא: יובלים יז לא, מצאנו תיאור של הדרך שבה חגגו אברהם אבינו את החג: "ויקח אברהם לבות תמרים ופרי עץ הדר, ובכל יום הקיף את המזבח בענפים. שבע פעמים ביום, עם שחר, הילל והודה לאלוהיו על הכל". הרי שאברהם לוקח פרי עץ הדר וכפות תמרים ומקיף את המזבח בענפים, וערבי הנחל אינן מוזכרות. לעומת זאת, בצו לדורות מצאנו ענפים וערבות, אולם ללא פרי עץ הדר וכפות תמרים.

נמצינו למדים שבימי הבית השני יש שלקחו פרי עץ הדר, כפת תמרים וענף עץ עבות ללא ערבה; יש שלקחו ערבה פעמיים, פעם עם פרי עץ הדר, כפת תמרים וענף עץ עבות, ופעם בנפרד; ויש שלקחו לולב ואתרוג וענפים לחוד, וענפים וערבות לחוד. נראה שבכל התיאורים

12 א' רופא, "מחקר המשפט המקראי לאור השיטה הפילולוגית-היסטורית", משפטים יג (תשמ"ד), עמ' 491, הצביע על שתי עדויות מקראיות לכך שהזית 'יפה תאר' ושהוא מלא 'הדר', כלומר: הדר. בירמיהו יא טו כתוב: "זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך", ובהושע יד ז: "ויהי כזית הדר". וראו גם J. Milgrom, *Leviticus 23-27* (Anchor Bible), New York 2001, p. 2041, וציונים שם.

13 מילגרם, שם, עמ' 2064.

14 שם, עמ' 2065.

15 אך ראו אפשרות נוספת, שלפיה המילה iteas, 'ערבות', בתרגום השבעים, היא לשון פירוש ל"ענף עץ עבות" דווקא, להלן, בדיון בסוגיא ט, 'אסרו חג', מה ע"א-ע"ב, עיוני הפירוש לפסיקא [3], הערה 18.

16 ביוניית המילה היא thyrsoi, מקלות מקושטים בעלי קיסוס ובעלי גפן ובראשיהם אצטרובלים, ששימשו בפולחן דיוניסוס. אולם א' כהנא תרגם: "ענפי עץ עבות", וראה בתירסוס אגד של ענפי עץ עבות, ככל הנראה מתוך הנחה שיש כאן תיאור לא מדויק ביוניית של טקס נטילת הלולב על פי ויקרא כג מ. ייתכן שיש באיגרות בר כוכבא הוכחה לכך שדווקא הלולב נקרא thyrsoi; ראו שחזור האיגרת היוונית בעניין ארבעת המינים אצל Hayim Lapin, "Palm Fronds and Citrons: Notes on Two Letters from Bar Kosiba's Administration", *Hebrew Union College Annual* 64 (1993), pp. 116-117. תהליכה במקדש עם thyrsoi בצמוד לתיאור יום הכיפורים וחג הסוכות מצאנו גם אצל הסופר היווני פלוטרכוס, בן המאה הראשונה לספירה (Moralia 671e). גם יוסף בן מתתיהו משתמש במילים היווניות thyrsoi (קדמוניות יג, 372) ו-ειροσιον (אביזר פולחן יווני אחר העשוי ענף זית או דפנה, מכוסה בצמר, ועליו תלויים פירות, ששימש בפולחן אפולו; קדמוניות ג, 245) כדי לתאר את אגד ארבעת המינים; ראו J. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995, pp. 78, 82. ישנם גם חוקרים הסבורים שהמקלות ששימשו בחנוכה היו thyrsoi ממש ושיש כאן השפעה הלניסטית. ראו H. Ulfgard, *The Story of Sukkot*, Tuebingen 1998, pp. 184-185, וציונים שם.

17 אמנם ראה זו אינה מכרעת, שכן התיאור כאן מתייחס לטקס שהתקיים בחנוכה, ולא בסוכות, ושני המינים האחרים המצוינים כאן הם ענפי הדר ופירות תמר, בהיפוך לפירות ההדר ולענפי התמר שבמצוות חג הסוכות. ואף על פי כן אין לפקפק בדמיון שבין מינים אלו לבין אלו של סוכות, וכך או כך, הערבות ניכרות בהיעדרותן.

הללו יש משום קיום "ולקחתם לכם ... ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" לפי פשוטו של מקרא, שהרי מהפסוק לא משתמע בהכרח שנוטלים את כל המינים יחד ומקיימים עמם אותו טקס דווקא.¹⁸ אולם נראה שהפרדת הערבה דווקא מעל שלושת המינים האחרים, הפרדה המשתקפת בכל המקורות הללו בדרך זו או אחרת, יסודה בשתי תופעות:

1. לפי העדות הקדומה ביותר לקיום המצווה, זו המופיעה בספר נחמיה, כל אחד ואחד לוקח את ארבעת המינים מן ההרים ביום הראשון עצמו. ברם את הערבות יש לקחת לפי פשוטו של מקרא מן הנחל, ולא מן ההר או מן השדה, וככל הנראה זו היתה ההלכה הקדומה.¹⁹ נראה אפוא שבימי הבית נטל כל אחד ואחד לולב, אתרוג והדס מכל הבא ליד מהרי ירושלים ליד ביתו, ואילו נטילת ערבי הנחל, מנחל מוצא, היתה פעולה מאורגנת מטעם המקדש, שבוצעה על ידי 'שלוחי בית דין'.

2. לפי המצווה המקורית לקחו את ארבעת המינים למקדש ביום הראשון ושמו שם שבעה ימים, בין בבניית סוכות מארבעת המינים וישיבה בהן בין בנענועים בשעת אמירת ההלל או כיוצא בזה. עניין זה אינו קשה במיוחד בכל הנוגע ללולב, לאתרוג ולהדס, אבל כפי שידוע כל מי שמקיים מצוות ארבעת המינים בימינו, ערבות אינן נשמרות היטב באוויר הפתוח במשך שבעה ימים. הן עלולות להתייבש בין אם הן מונחות על גבי סוכה במקדש כסכך בין אם הן מאוחסנות על גג האצטבא במשך ימי החג (משנה סוכה ד ד) ומורדות רק לצורך נענועים או אמירת ההלל. נראה שגם מטעם זה ארגנו הבאת ערבות המונית ממוצא יום יום במשך ימות החג: את מצוות נטילת שלושת המינים קיימו על ידי לקיחה חד פעמית ביד כל אחד ואחד ביום הראשון והשאריתם על גבי האצטבא בימי חול המועד, ואת מצוות נטילת ערבה קיימו על ידי הבאה קיבוצית של ערבות טריות יום יום ממוצא למקדש.

בימי עזרא, כשבנו סוכות מהמינים, לא הוזכרו הערבות כלל, אך אין זה אומר שלא נטלו ערבות ושלא קיימו בהן כל טקס. ספר נחמיה אינו מצטט אלא את לשון הכרוז שדרש מהעם לאסוף את המינים ביום הראשון מן ההרים ולבנות מהם סוכות. מאוד ייתכן ששמחו לפני ה' בערבי נחל בדרך אחרת, כגון נטילה, זקיפה או חיבוט מסביב למזבח. מכל מקום, משהחלו לקיים את מצוות לולב לא על ידי בניית סוכות אלא ידי הלל ונענועים בכל יום מימות החג, ודאי נזקקו לערבי נחל טריות כדי לשמוח לפני ה' יום יום, בין בנטילה בין בדרך אחרת, וכך, יש להניח, התפתחה התהליכה ממוצא כ'מצוות ערבה' מיוחדת.

מצוות ערבה בספרות התנאים

מה עשו עם הערבות הללו כשהגיעו למקדש? ייתכן שחלק מהערבות שהובאו ממוצא חולקו בין העומדים בעזרה וניטלו עם שלושת המינים שהובאו מהבית או הושארו על גג האצטבא. ברם בתיאור השוטף היחיד שנשתמר בידינו מצאנו מצווה מיוחדת של שמחה לפני ה' בערבות אלו, מצווה הקשורה במזבח. מעבר לנטילת הערבות התקיים גם טקס ציבורי של ערבה בין האולם למזבח,²⁰ כפי שמתואר במשנה סוכה ד ה-ז:

18 מילגרם (לעיל, הערה 12), עמ' 2066-2065. לפי משנה מנחות ג ו וספרא אמור פרק טו סימן ח, מהד' וייס, קב ע"ד, ארבעת המינים שבלולב אמנם מעכבים זה את זה, אולם נחלקו תנאים ואמוראים אם חייבים ליטלם ביחד אם לא; ראו מנחות כו ע"א. ואפשר שהעמדה שלפיה אם יש לאדם את כל המינים הוא יכול ליטלם בזה אחר זה משקפת את ההלכה הקדומה, שלפיה שמחו לפני ה' עם ארבעה מינים אלו בדרכים שונות.

19 שלא כהלכה המאוחרת, שדרשה דרשת ריבוי מו"ו החיבור: "וערבי נחל", שניתן לקחת גם ערבות מן ההרים או מן הבעל, היינו מן השדה. ואפשר שאבא שאול חולק על דרשה זו; עיינו היטב בספרא אמור פרק טו סימן ו; סוכה לג ע"ב-לד ע"א; תוספות שם, לד ע"א, ד"ה ורבנן. וראו דין אצל י' בורגנסקי, מסכת סוכה של תלמוד בבלי, מקורותיה ודרכי עריכתה, דיסרטציה, רמת גן תשל"ט, עמ' 512-520. התוספות שם אף פסקו הלכה למעשה שיש להקפיד על ערבי נחל דווקא.

20 נחלקו החוקרים בשאלה מי הקיף את המזבח ומי חבט בערבות שמסביב למזבח: הכהנים בלבד או כל העם. ראו בדיון בסוגיא הבאה, 'בעלי מומין', מד ע"א, עיוני הפירוש לפיסקא [1], שם הכרענו כדעת ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, ירושלים-תל אביב תשי"ב, עמ' 476, וא' אפטוביצר, ספר רבייה, חלק ב, ניו יורק תשמ"ג, עמ' 397-398, הערה 9, שהכהנים עסקו בעבודה זו כנציגי העם, כבשאר עבודות המקדש. ולפי זה ייתכן שמצוות ערבה המיוחדת יסודה בפרשנות לויקרא כג מ, כגון: "ולקחתם לכם [כל אחד ואחד מכם] ביום הראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים, ענף עץ עבת [כדי ליטלם ביד]. וערבי נחל [תקחו באופן קולקטיבי] ושמתם לפני ה' אלהיכם [כלומר בחזית ההיכל ממש, באזור המזבח] שבעת ימים", או כיוצא בזה, אולי בהסתמך על האות וי"ו המפרידה בין ערבי הנחל לשאר המינים שבפסוק.

[ה] מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלם, ונקרא: מוצא. יורדין לשם ומלקטין משם מרביות של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו.

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא. רבי יהודה אומר: אני והו הושיעה נא, ואותו היום מקיפין את המזבח שבעה פעמים.²¹

[ו] כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת ומניחים אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו.

ר' יוחנן בן ברוקה אומר: חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותם על גבי המזבח, ואותו היום נקרא: יום חבוט חריות.

[ז] מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן.

ישנם כמה קשיים במשניות אלו:

1. הביטוי 'אותו היום' המופיע בסיפא של משנה ה, אינו מובן, שהרי עד כאן לא הוזכר הושענא רבה כלל, ואיך ייתכן שהוא מוזכר כאן בכינוי 'אותו היום'? על פי רוב מפרשים שהנושא המקדים הוא 'יום שביעי של ערבה' הנזכר במשנה ג. אולם משנה ה עוסקת במצוות ערבה כל שבעה, והיא פותחת שוב בשאלה "מצות ערבה כיצד", וזאת לאחר דיון ארוך במצוות נטילת לולב במשנה ד. קשה אפוא להניח שהתנא של משנתנו הסתמך על נושא הנמצא כה רחוק מהכינוי 'אותו היום'. קושיא זו מתעצמת לנוכח שימושו של רבי יוחנן בן ברוקה באותו ביטוי: 'אותו היום', במשנה הבאה, סוכה ד ו: "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת ומניחים אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו. ר' יוחנן בן ברוקה אומר: חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח, ואותו היום נקרא: יום חבוט חריות". בעל תפארת ישראל אמנם מפרש על אתר שלדעת רבי יוחנן בן ברוקה השתמשו בחריות במקום בערבות בשבת בלבד, משום שאינן נכמשות כל כך מהר,²² ולפי זה, 'אותו היום' שבדברי רבי יוחנן בן ברוקה היינו שביעי של ערבה שחל בשבת, שכן זה נושא משנה ו: "כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת". אבל על רקע זה בולט עוד יותר היעדר נושא מקדים לביטוי 'אותו היום' שבמשנה ה.

2. קשה להבין את תחביר המילים 'תקעו והריעו ותקעו' שבסוף הרישא של משנה ה. כל הפעלים במשנה זו הם בבינוני, פרט לאלו. במקומות אחרים במשנה שבהם מצאנו 'תקעו והריעו ותקעו' בתיאור סדרי עבודה (משנה פסחים ה ה; סוכה ד ט, ה ד; תמיד ז ג), גם פעלים אחרים המופיעים לפני או אחרי הפעלים הנזכרים הם בזמן עבר. כשמובאת בתוספתא סדרה של פעולות בבינוני, כמו במשנה שלנו, מצאנו 'תוקעין ומריעין ותוקעין', בבינוני (תוספתא תענית א י, יג [מהד' ליברמן, עמ' 326-327]; תוספתא סוטה ז טו [מהד' ליברמן, עמ' 196]). יוחנן ברויאר מסביר שבמקרה שלנו, הביטוי 'תקעו והריעו ותקעו' שאול מפסחים ה ה; מסוכה ד ט או מסוכה ה ד – מקומות שבהם שולט זמן עבר – או ממקור אחר הדומה להם ולא שרד.²³ אולם משנה סוכה ד ט, כמו משנתנו, פותחת במשפט ייחוד עם בינוני, כמתבקש במשפטי ייחוד,²⁴ ועוברת לזמן עבר רק בשלב שבו יש גם המשך בלשון עבר. נראה שמשנתנו ומשנה ד ט, הדומות כל כך, מוצאן במקום אחד ונערכו בבת אחת,²⁵ ואם כן, חוזרת הקושיא למקומה: מדוע העתיק התנא את הלשון 'תקעו והריעו ותקעו' משם לכאן דווקא, אם הוא זה שחיבר את שתי המשניות? וכי לא

21 בדפוסי המשנה נוסף כאן: "בשעת פטירתן מה הן אומרים? יופי לך מזבח, יופי לך מזבח. רבי אליעזר אומר: ליה ולך מזבח, ליה ולך מזבח", אך אין זו אלא ברייתא שהוכנסה בשלב מאוחר לחלק מעדי הנוסח של המשנה. ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 928-929; ולהלן, בדיון בסוגיא יא, 'בשעת פטירתן', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'.

22 וכן נראה. קשה לומר שתנא שלא ראה במו עיניו את בית המקדש חולק על כל העולם בשתיים: מתכחש לחלוטין לקיומה של מצווה בשם 'ערבה' על כל גוניה ופירושיה לאורך הדורות, ומוסר על דעת עצמו, ומבלי שהדבר מרומז אף לא במקור אחד נוסף, על טקס של חיבוט חריות של דקל במזבח בחג הסוכות. סביר יותר להניח שרבי יוחנן בן ברוקה מתייחס רק לשבת, וכפי שמוצגים הדברים בהקשרם הנוכחי, בתוך משנה שעניינה "כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת אלא ש...". ראו להלן בסמוך, וראו להלן, בדיון בסוגיא יב, 'כפת', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'.

23 י' ברויאר, "פעל' ובינוני בתיאורי טכס במשנה", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 309.

24 ברויאר, שם, עמ' 314-315.

25 ראו לעיל, בדיון בסוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': משנה סוכה ד ד'; להלן, בנספח לדיון בסוגיא כא, 'ששון', מח ע"א-ע"ב, מדור 'החליל ושמחת בית השואבה', והערה 36.

היה רצוי וטבעי יותר לנסח את שתי המשניות לפי כללי התחביר? בריואר עצמו רומז לכך שחלק מהחריגות בשימוש בזמנים בתיאורי טקס במשנה עשויות לבוא על פתרון המלא רק בעקבות הביקורת הגבוהה,²⁶ ונראה שהמקרה שלנו הוא אחד מהם.

3. מצאנו בתוספתא סוכה ג א, כאמור, אזכור של חיבוט ערבה בימי הבית, ולפי סוגיא ו, 'אייבו', מד ע"ב, כך נהגו בתקופת האמוראים. גם דברי רבי יוחנן בן ברוקה בעניין חיבוט חריות במשנה ו מסתברים יותר על רקע ההנחה שמצוות ערבה אף היא בחיבוט. אולם חיבוט הערבה עצמו חסר בתיאור מצוות ערבה במשנה.

4. על מה מוסבת מילת היחס 'מיד' שבראש משנה ז? רש"י פירש שאין כאן מילת יחס כלל אלא תיאור השמטת הלולבים מידי התינוקות.²⁷ אולם מלבד העובדה שפירוש זה מוקשה מצד הלשון – שעליו להיות "מידי התינוקות נוטלין", ולא "מיד התינוקות שומטין" – ומצד העניין – מדוע החזיקו תינוקות בלולבים עד עכשיו ומדוע לוקחים מהם הגדולים את הלולבים עכשיו? – כבר העירו חוקרים רבים שמוכח מויקרא רבה פרשה לו, סימן ב (מהד' מרגליות, עמ' תתנח) ש'מיד' במשנה זו הוא ציון זמן.²⁸ ברור שאין מדובר בהמשך התיאור של "מעשהו בשבת" שבמשנה ו, שכן לפי הפירוש המקובל לא נטלו כלל לולב ואתרוג בשביעי של ערבה שחל בשבת. אם נפרש שדברי רבי יוחנן בן ברוקה עוסקים בין בשבת בין בחול, ייתכן שמדובר בהמשך דבריו ושבוים חול מיירי: "מיד [אחרי חיבוט החריות] התינוקות שומטין לולביהן ואוכלין את אתרוגיהן". אך אם נפרש כבעל תפארת ישראל, שדברי רבי יוחנן בן ברוקה עוסקים בשבת בלבד, אזי לא ניתן לפרש כך, שהרי לפי הפירוש המקובל, לולב ואתרוג לא נהגו כלל בשבת חול המועד, ואף לשיטתנו, שלפיה הם נהגו בשבת חול המועד בשלב הקדום, ודאי שאין טעם להגביל את מעשה התינוקות לשבת בלבד. קשה גם לפרש אליבא דרבי יוחנן בן ברוקה שמשנה ז היא המשכו של תיאור מצוות ערבה ביום חול שבמשנה ה, המסתיימת בתיאור ההקפות ב'אותו היום', דהיינו יום שביעי של ערבה: "אותו היום הקיפו את המזבח שבע פעמים. מיד התינוקות שומטין לולביהן ואוכלים את אתרוגיהם", שהרי הקפת המזבח שבע פעמים אינה ציון זמן מדויק שלאחריו שייך לשון 'מיד'.

מלבד הפרק שלנו במשנה, שני מקורות תנאיים נוספים, תוספתא סוכה ג א ומשנה מעילה ג ז, עוסקים אף הם בקיום מצוות ערבה בימי הבית. שני מקורות אלו אינם תלויים לא זה בזה ולא במשניות הפרק שלנו כלשונן. בתוספתא סוכה ג א שנוי, כאמור: "...לפי שאין ביתסין מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת", ומכאן עדות על חיבוט ערבה ממקור עצמאי. במשנה מעילה ג ז שנינו: "ערבה לא נהנין ולא מועלין. רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: נותנין היו ממנה זקנים בלולביהם". קשה לומר שמשנה זו עוסקת בערבות שכבר חבטו בהן, והדעת נותנת שהזקנים האמורים נטלו ערבות מעל גבי המזבח והשתמשו בהן בלולביהם. כיצד ניתן לגשר על הפער בין שני מקורות אלו? פשוט שרבי אלעזר ברבי צדוק עוסק במצוות ערבה של כל ימי החג, ולא דווקא בשביעי של ערבה, שכן בשביעי של ערבה כבר אין צורך בערבות ללולב. מצד שני, העדות לחיבוט ערבה מתוספתא סוכה ג א אינה אלא ביום שביעי של ערבה, שכן רק באותו יום דוחה הערבה את השבת. שני המקורות שעניינם 'חיבוט', המעשה שבתוספתא סוכה ג א ודברי רבי יוחנן בן ברוקה, מתייחסים אפוא לשביעי של ערבה, ומסתבר שנהגו כך רק באותו יום. הדעת נותנת אפוא שבכל יום זקפו ערבות מסיב למזבח, ובתום הטקס נכנסו זקני כהונה בין האולם למזבח ונטלו מהערבות שזקפו על גבי המזבח לצורך לולביהם. בשביעי של ערבה, לעומת זאת, חבטו בערבות בתום הזקיפה וההקפות.

'חיבוט' במקרא פירושו הכאה במקל עד כדי השרת עלים או פירות, וכך נראה לפרש גם כאן – חבטו בערבות הזקופות לצדי המזבח במקלות. מעבר להבעה מיוחדת של שמחה בשיאו של החג ביום השביעי, חיבוט הערבה תוך כדי השרת עליה מצטייר כפעולת סיום לקיחת ארבעת המינים, כמו שמיטת הלולבים ואכילת האתרוגים על ידי התינוקות במשנה ז. חבטו בערבות כמעשה של

26 בריואר (לעיל, הערה 23), עמ' 308-309.

27 רש"י סוכה מה ע"א, ד"ה מיד תינוקות שומטין את לולביהן. וראו בהערה הבאה.

28 ראו מ' מרגליות בהערותיו על אתר במהדורתו (ניו יורק וירושלים תשנ"ג), עמ' תתנח; אלבק, מועד (לעיל, הערה 20), עמ' 476. ראו גם רש"י סוכה מו ע"ב, ד"ה מיד תינוקות שומטין כו' בדפוסי התלמוד, וראו מה שכתב על כך אלבק בהשלמותיו שם.

שמחה, אבל שמחה זו היא שמחת 'קונדס' כשמיטת הלולבים ואכילת האתרוגים, וכמותם היא מסתברת רק על רקע סיום מצוות 'ולקחתם ... ושמחתם' ביום השביעי. נראה שחיבוט הערבה בא לידי ביטוי מפורש במקור שהיה לפני רבי בבואו לערוך את משניות ה-ז בפירקין. על סמך הקשיים שהעלינו לעיל נראה לשחזר מקור זה כדלהלן:

שחזור המקור שהיה לפני רבי

מצות ערבה כיצד

מקום היה למטה מירושלם, ונקרא: מוצא. יורדים לשם ומלקטים משם מרביות של ערבה ובאים וזוקפים אותם לצדדי המזבח,

ובשביעי חובטין אותן על גבי המזבח.

תקעו והריעו ותקעו, מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן.

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא הושיעה נא, אנא הושיעה נא. רבי יהודה אומר: אני והוא הושיעה נא, אני והוא הושיעה נא.

אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים.

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת ומניחים אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו.

ר' יוחנן בן ברוקה אומר: חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותם על גבי המזבח, ואותו היום נקרא: יום חבוט חריות.

משנת רבי

מצות ערבה כיצד?

מקום היה למטה מירושלם, ונקרא: מוצא. יורדים לשם ומלקטים משם מרביות של ערבה ובאים וזוקפים אותם לצדדי המזבח,

וראשיהם כפופים על גבי המזבח.

תקעו והריעו ותקעו.

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא הושיעה נא, אנא הושיעה נא. רבי יהודה אומר: אני והוא הושיעה נא, אני והוא הושיעה נא.

אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים.

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת ומניחים אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו.

ר' יוחנן בן ברוקה אומר: חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותם על גבי המזבח, ואותו היום נקרא: יום חבוט חריות.

מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן.

על סמך הקושי שבהצמדת הכינוי 'אותו היום' לשביעי של ערבה בסיפא של משנה ה, מבלי שהוזכר יום זה קודם לכן במשנה, ועל סמך ההבחנה שהבחנו בין זקיפה שבכל יום לבין חיבוט ביום השביעי דווקא, נראה לומר שבחומר שהיה לפני רבי בבואו לערוך את משניות ה-ז בפירקין היה ברישא של משנה ה אזכור מפורש של חיבוט הערבות בשביעי של ערבה. ועל סמך היעדר הקשר מתאים למשנה ז, הפותחת במילה 'מיד', והיעדר הקשר מתאים למילים 'תקעו והריעו ותקעו' ברישא של משנה ה, המופיעות כאמור בזמן עבר במקום בבינוני, נראה להצמיד את משנה ז למילים אלו: תקעו והריעו ותקעו, ומיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין את אתרוגיהן. מסיבה זו מופיע הביטוי 'תקעו והריעו ותקעו' בזמן עבר, ו'מיד התינוקות שומטין' בבינוני. הראשון הוא סימן לשני, ומתאים לכך תחביר המשמש כשהסיפא מותנית ברישא: זמן עבר + בינוני.²⁹

29 ראו מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב תרצ"ו, עמ' 126. לדעת ברויאר (לעיל, הערה 23), עמ' 305, שימוש זה מוגבל למקרה שבו "הפעולה האמורה ברישה היא חסרת עניין, וכל עצמה לא באה אלא לשם ציון היחס הכרונולוגי אל הסיפא". כאן יש לכאורה חשיבות לתקיעה עצמה, אבל נראה שהשימוש ב'מיד' בפתח הסיפא מצדיק את התחביר ומוכיח שהעניין האמתי הוא בשמיטת הלולבים, והתקיעות אינן אלא סימן לכך. יצוין שמצאנו תחביר דומה במקרה האחר היחיד במשנה שבו מופיעה המילה 'מיד' בתחילת משפט, משנה זבים ב ג: "גוי שראה קרי ותגיייר, מיד הוא מיטמא בויבה", אולם שם מדובר בתוצאה הלכתית של ממש.

כאמור, ביתסין התנגדו לחיבוט הערבה דווקא בשבת, משום שיש בו משום השרת עלים, ואף רבי יוחנן בן ברוקה מוסר שבשבת המירו את חיבוט הערבות בחיבוט חריות של דקל, כנראה משום שאין דרך עלי חריות לנשור בחיבוט. ונראה שגם רבי, כמו ביתסין, תמה על הפרושים שהתירו ואף חייבו השרת עלי ערבה בשבת, במיוחד לאור העובדה שבימיו רווחה הדעה שערבה היא מצווה מדרבנן, מיסודן של נביאים, ואין שום סיבה לכך שיסוד נביאים ידחה שבת. עוד נראה שרבי ראה בחיבוט הערבות תוך השרת עליהן, כמו גם בשמיטת הלולבים ובאכילת האתרוגים, הוללות שאינה יאה למקדש. לכן חלק רבי על פירוש המילה 'חיבוט' שהופיעה בדברי התנאים שהיו לפניו, כגון רבי יוחנן בן ברוקה והתנא של תוספתא סוכה. תנאים אלו התבססו על משמעות הפועל חב"ט במקרא, שפירושו להכות צמח באמצעות מקל או מכשיר אחר עד כדי נשירת פירותיו או פסולתו.³⁰ רבי פירש שהפועל חב"ט אין פירושו להכות או להשיר דווקא, אלא לכופף: פעולה שאין בה חילול שבת. בלשון חכמים ובארמית מצאנו את הפועל חב"ט לא רק במובן הכאת צמח כדי להשיר את פירותיו, אלא גם במובן השפלה עדי ארץ או כפיפה, ולא דווקא על ידי מכות.³¹ ואם בכפיפת ראשיהן הרכים של מרביות ערבה מדובר, אזי הפעולה מתרחשת כמעט מאליה כל אימת שזוקפים ערבות ארוכות לצדדי המזבח, ואין טעם לחלק בין זקיפת הערבות במשך החג לבין 'חיבוטן', היינו כפיפת ראשיהן על גבי המזבח, בשביעי של ערבה. נמצא שלדעת רבי זקיפת הערבות היא היא חיבוטן, וכשזוקפים ערבות ארוכות לצדי המזבח, "ראשיהם כפופים על גבי המזבח" באופן טבעי, בין בששת הימים הראשונים של סוכות בין בשביעי של ערבה. כדי להבהיר את משמעות הפועל חב"ט לשיטתו המיר רבי את המילים 'ובשביעי חובטין אותן על גבי המזבח' בביטוי 'וראשיהן כפופים על גבי המזבח', לאו דווקא בשביעי.

בשלב זה העביר רבי את המילים 'מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין את אתרוגיהן' לאחר דברי רבי יוחנן בן ברוקה. העברה זו היתה מוצדקת כארגון מחדש של החומר, שכן הלכה זו עוסקת בשביעי של ערבה, ולפי השכתוב והפרשנות של רבי, הרישא של משנה ה עניינה מצוות ערבה שבכל יום, ולא דווקא ביום השביעי. לכן מקומה של ההלכה 'מיד התינוקות שומטין...' הוא בסוף התיאור, ולא בתחילתו. אולם מיקומה החדש של הלכה זו יצר את הרושם כאילו שמיטת הלולבים ואכילת האתרוגים – שגם בהן ראה רבי משום הוללות יתרה שאינה ברוח החג – אינן אלא לדברי רבי יוחנן בן ברוקה, המפרש ממילא את החיבוט במובן המקורי והגס, ודעתו דעת יחיד.

לעומת זאת, רבי השאיר את המילים 'תקעו והריעו ותקעו' ברישא של משנה ה, אף על פי שלפי שחזורנו התייחסו גם הן במקורן רק לשביעי של ערבה. נראה שרבי פירש שהתקיעה המתוארת כאן היא היא התקיעה שלהלן, משנה סוכה ה ה: "על גבי מזבח", ומהרשימה שם מתברר שתקיעה זו התקיימה בכל יום מימות החג, שכן המשנה היא עוסקת דווקא בערב שבת שבאמצע החג.³² אולם נראה יותר שתקיעה זו היא התקיעה שבשעת ניסוך המים, כפי שפירש הרמב"ם.³³ על כל פנים, העברת ההלכה 'מיד התינוקות...' לסוף עניין ערבה השאירה את תיאור התקיעות ללא הקשר, וללא הסבר להצעת הפעלים שם בזמן עבר כשכל המשנה היא בבניונו. לפי המקור שעמד לפני רבי, לעומת זאת, "תקעו והריעו ותקעו" לאחר חיבוט הערבה, כדי להודיע לעם העומדים בעזרה שתמו טקס הערבה ומצוות ארבעת המינים, ושניתן לשמוט את הלולבים ולאכול את האתרוגים.

30 יזת (דברים כד כ), דיש הדגן (שופטים ו יא; רות ב יז; ישעיהו כז יב), דיש הקצח (ישעיהו כח כז). השוו לגיליון של בן סירא לה יז בכ"י ב ('לא יטש צעקת יתום ואלמנה כי תחבט [במקום: 'תרבה'] שיח').

31 שימוש רחב אחד חדש בלשון חז"ל, על פי הארמית, הוא במובן הכאת בני אדם או הפלתם לקרקע. שימוש אחר הוא השפלה או כפיפה של דבר כלשהו (השוו עירובין מב ע"ב), עד כדי כך שגם התייחסות הלכתית לעצם משופע כאילו אינו משופע נקרא בעברית 'חבוט' (עירובין ט ע"א), על פי הארמית 'חבוט רמי' (סוכה כב ע"ב). יצוין ששימוש אחרון זה מתועד רק בבבלי, ואף על פי כן נראה שהוא היה מוכר גם בארץ ישראל, כך שרבי הרשה לעצמו לפרש את חיבוט הערבות במובן זקיפתן עם ראשים כפופים. רש"י סוכה מד ע"ב, ד"ה חביט, מפרש: "לשון נענוע". וראו להלן, בדיון בסוגיא ה, 'אייבו, מד ע"ב.

32 כך גם לפי הבבלי, סוכה נד ע"א, שם מיוחסות שתי המשניות לרבי אליעזר בן יעקב. וראו י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 352, על הקשיים שבייחוס משנתנו לרבי אליעזר בן יעקב.

33 הלכות כלי המקדש ז ו. וראו אלבק, מועד (לעיל, הערה 20), השלמות למשנה סוכה ה ה, עמ' 478, וציונים ודיון שם. שיטתנו שלפיה במקור הדברים תקעו בשעת זקיפת הערבה רק ביום השביעי פותרת את הבעיות שהעלו הראשונים בנוגע לשיטת הרמב"ם; עיינו אצל אלבק, שם, וראו להלן הדיון בפרק ה, סוגיא יד, 'על גבי המזבח', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'.

רבי מיינ את ההלכות שהיו לפניו לשתי קבוצות: אלו שעניינן לדעתו מצוות ערבה של כל יום, ואלו שעניינן לדעתו שביעי של ערבה בלבד, כדלהלן:

[ה] מצות ערבה כיצד?

[כל יום]

מקום היה למטה מירושלם, ונקרא: מוצא. יורדים לשם ומלקטים משם מרביות של ערבה ובאים וזוקפים אותם לצדדי המזבח, וראשיהם כפופים על גבי המזבח.

תקעו והריעו ותקעו.

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים: אנא הושיעה נא, אנא הושיעה נא. רבי יהודה אומר: אני והוא הושיעה נא, אני והוא הושיעה נא.

[שביעי של ערבה בלבד]

אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים.

[ו] כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת ומניחים אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו.

ר' יוחנן בן ברוקה אומר: חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותם על גבי המזבח, ואותו היום נקרא: יום חבוט חריות.

[ז] מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן.

אולם פרט לשינויים שהזכרנו לעיל הוא השאיר את לשון ההלכות על כנו, מה שגרם לקשיי התחביר והפרשנות שהעלינו לעיל.

מצוות לולב ומצוות ערבה בשבת ובחול

לשיטתנו, כזכור, עד לשלהי ימי הבית נטלו את הלולב כל שבעה במקדש, ואף בשבת, אלא שלא דחו את השבת בהוצאת הלולב מרשות לרשות אלא ביום טוב ראשון בלבד, כדי לקיים את מצוות 'ולקחתם'.³⁴ המשנה 'לולב ... ששה ושבעה' יסודה בשלהי ימי הבית, בתקופה שלאחר העברת מצוות לולב מהמקדש אל הבית בימי חול המועד בעקבות תקנת הסכנה המתוארת במשנה סוכה ד ד. ונראה שהוא הדין ל'ערבה ששה ושבעה' – דין זה משקף את המציאות של שלהי ימי הבית, כשארבעת המינים ניטלו בחול המועד מחוץ למקדש. קודם תקנה זו קיימו את מצוות 'ולקחתם ... ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' בכל ימי החג, גם כשחלו בשבת. מכיוון שהתהלכה ממוצא אינה דוחה שבת ביום טוב ראשון, יש להניח שכשחל יום טוב ראשון בשבת הביאו כל העם את לולביהם, את אתרוגיהם, את הדסיהם ואת ערבי הנחל שהוכנו על ידי כל יחיד ויחיד מערב שבת אל המקדש דרך רשות הרבים. למחרת, ביום הראשון של חול המועד סוכות, הביאו ערבות חדשות ממוצא, שאותן נטלו יחד עם הלולבים, ההדסים והאתרוגים שהורדו מן האצטבא, ועמם הקיפו את המזבח, וכן בכל יום מימי חול המועד סוכות. כשחל יום טוב ראשון בחול, יש להניח שמצוות ערבה דחתה יום טוב ראשון, והטקס במוצא התקיים כרגיל.³⁵ בשבת חול המועד, לעומת זאת, לא התקיים טקס הבאת ערבי הנחל ממוצא. נראה שלא זרקו את הערבות שהובאו ממוצא ביום שישי שאותם נטלו ביום ששי, אלא השאירו אותן על גבי האצטבא יחד עם הלולבים, ההדסים והאתרוגים, ולמחרת, בשבת, נטלו את כל ארבעת המינים,

34 ראו לעיל, בדיון בסוגיא א, 'רבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'.

35 לפי בעל תפארת ישראל בפירושו למשנה סוכה ד ו, אות ל, וח' אלבק, מועד (לעיל, הערה 20), עמ' 476, ליקוט הערבות במוצא לא התקיים אפילו ביום טוב ראשון שחל בחול, שהרי אסור לתלוש ערבות ביום טוב. אולם מפשרה של המשנה, שאינה עוסקת בבעיית ערבה ביום טוב ראשון כלל, נראה שאין הדבר כן, אלא טקס הערבה התקיים במלואו, כולל תלישת הערבות והתהלכה ממוצא, גם ביום טוב ראשון של חג (וראו דברי המאירי הדחוקים המובאים על ידי אלבק שם, שלפיהם משנה ה אינה עוסקת אלא במצוות ערבה של היום השביעי, והטקס במוצא התקיים רק ביום ההוא). לשיטתנו לעיל אין בכך כל קושי, שהרי מצוות 'ולקחתם' ביום טוב ראשון כוללת גם ערבי נחל, ולשיטתנו, בשלב הקדום פירשו שיש ליטול ערבי נחל בלבד, וההלכה הקדומה קבעה שמכשירי ארבעת המינים דוחים יום טוב ראשון, כפי שמשמע מנחמיה ח טו. ראו לעיל, בדיון בסוגיא א, 'רבה', הערה 9, ובדיון בסוגיא ב, 'ביום', עיוני הפירוש לפסיקא [4].

ואולי אף זקפו את הערבות בצדי המזבח והקיפו עמן את המזבח ללא חילול שבת, כדי לקיים את מצוות 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. ונראה שכך ציפו ביתסין שינהגו גם בשביעי של ערבה שחל בשבת. אך עמי הארץ התעקשו לקיים את המצווה המיוחדת של 'ושמחתם' בשביעי של ערבה על ידי חיבוט ערבה גם כשחל שביעי של ערבה בשבת, וחכמי הפרושים נתנו אף הם גושפנקא לענייני זה, ובעקבות עמי הארץ החלו אף הם לראות בחיבוט הערבה ביום השביעי דרך בלעדית לקיים את מצוות 'ושמחתם' ביום השביעי, ולכן גם מצוות עשה הדוחה שבת. ואפשר שדרשו "ושמחתם ... שבעת ימים – ואין שבעה ללא שבת" או כיוצא בזה, אף על פי שלא מצאנו דרשה מפורשת כזו בספרות התנאים.

זו משמעותה של הרישא של הברייתא המובאת בפיסקא [27] בסוגיא שלנו, ובמקבילתה בתוספתא סוכה ג א. וזה לשון התוספתא:

לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. מעשה וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת. הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום והוציאו מתחת אבנים בשבת לפי שאין ביתסין מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת.

לולב וערבה, כמו גם אתרוג והדס, ניטלו לשיטתנו במקדש כל שבעה, לקיים מה שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". אין בכך דחיית שבת משום שאין בנטילת ארבעת המינים או בזקיפת הערבות מסביב למזבח משום עשיית מלאכה בשבת. אולם מצוות 'ולקחתם לכם', מן הבית או מן השדה אל המקדש, המכונה אצל חז"ל מצוות לולב, דוחה שבת בתחילת חג הסוכות, ומצוות ערבה של היום השביעי, היינו חיבוט ערבה, דוחה שבת בסוף חג הסוכות, משום ששתי מצוות אלה כרוכות בחילול שבת. ונראה שביתסין הודו במצוות 'ולקחתם' ובכך שהיא דוחה שבת, ואף לא התנגדו לשמחה המיוחדת של חיבוט ערבה בסוף חג הסוכות, אולם לא הודו בכך "שחיבוט ערבה דוחה את השבת" משום שלא ראו טעם לקיים את מצוות השמחה ביום השביעי בחיבוט הערבה תוך כדי השרת עליה דווקא, כשהדבר כרוך בחילול שבת, וחשבו שבמקרה זה יש להסתפק בנטילת הערבה אגב שאר המינים, כפי שנהגו בשבת חול המועד. לכן ניסו להחביא את הערבות שהוכנו בערב שבת מבעוד יום תחת אבנים, אולם עמי הארץ הבחינו בערבות וחילצו אותן.³⁶ מן העובדה שמדובר ב'עמי הארץ' משתמע שחכמי הפרושים לא התעקשו על חיבוט הערבות בשבת, והיו מוכנים להסתפק בנטילת ערבות של היום הקודם, כמו ביתסין, אלא שהם נגררו אחר עמי הארץ לקבוע שמצוות 'ושמחתם' ... שבעת ימים' חייבת לכלול חיבוט ערבות ביום השביעי דווקא, ושמצווה זו דוחה שבת.

מדרש ההלכה על הביטוי 'וערבי נחל' והשפעתו על תפיסת מצוות הערבה

בשלב מסוים דרשו דרשות המורות על כך שאין צורך בערבי נחל דווקא, ואין צורך בערבות טריות דווקא, אלא יוצאים ידי חובה גם בערבות הבעל, שנלקטו מן השדות ולא מן הנחל, וגם בערבות כמושות. כך עולה ממשנה סוכה ג ג: "ערבה ... כמושה ושנשרו מקצת עליה, ושל בעל – כשרה", ומספרא אמור פרק טז סימן ו: "וערבי נחל – אין לי אלא של נחל, של בעל ושל הרים מנין? תלמוד לומר: וערבי נחל". דרשה זו הפכה את טקס הבאת הערבות ממוצא לטקס מיותר, שהרי אין צורך בערבות טריות דווקא, וניתן ליטול ערבות מהשדה בדיוק כפי שנוטלים משם לולב, אתרוג והדס, ואין טעם אפוא להפריד את הערבות משאר המינים. ואם אין בין לקיחה ושמחה בערבה ללקיחה ושמחה בשלושת המינים האחרים, הרי שכל הטקסים המיוחדים שנעשו עם ערבי הנחל ממוצא כדי לשמוח בהן לפני ה' בדרך מיוחדת אינם הכרחיים מדאורייתא, ולכן קבעו התנאים שהם 'יסוד נביאים', ואבא שאול דרש שיסודם בריבוי של 'ערבי נחל' – אחת ללולב ואחת למזבח.³⁷

36 לדיון בפרטי הסיפור בתוספתא ובברייתא שבבבלי ובהבדלים בין שתי הגירסאות, וכן למשמעותו המקורית של הסיפור ומיקומו, ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [27].

37 אפשר שאבא שאול חולק על הדרשה שלפיה ערבות שדה הבעל וערבות ההרים כשרות, ומצריך דווקא 'ערבי נחל', לפחות למזבח. ראו ציונים לעיל, הערה 19.

ואם מצווה זו – לדעת רוב התנאים – אינה אלא מדרבנן, אין טעם שחיבוט ערבות ידחה שבת אפילו לדעת הפרושים. לכן פירש רבי יוחנן בן ברוקה שבשבת חבטו חריות במקום ערבות, ובחיבוט זה אין משום השרת עלים האסורה בשבת, ואילו רבי פירש את עניין החיבוט כחלק מהזקיפה: כוח המשיכה גורם לכך שראשי הערבות כפופים מאליהם על גבי המזבח. אין בין שביעי של ערבה לשאר ימים בחיבוט זה, ואף אם נהגו לזקוף את הערבות בשביעי של ערבה, לא חיללו שבת ממש בחיבוטן במקלות והשרת עליהן. עניין החיבוט ממש הועמד על דעת יחיד של רבי יוחנן בן ברוקה, ואף זו בחריות ולא בערבות, כדי שלא יהיה חשש של השרת עלים.³⁸ לדעת רבי, ערבה בשביעי 'דוחה' שבת רק במובן זה שזוקפים את הערבות מסביב למזבח גם בשביעי שחל בשבת, אבל אין הדבר כרוך בחילול שבת, ותלישת הערבות במוצא והבאתן למקדש לא נעשו בשבת אלא מערב שבת.

עמדתו של רבי הפכה להלכה פטוקה בארץ ישראל, וקיום מצוות ערבה באמצעות חיבוט הערבות, במובן של הכאתן, נתפס כדעת יחיד של רבי יוחנן בן ברוקה, או כמנהג קדום מימי הבית שלא היה חלק עיקרי ממצוות ערבה אפילו בבית המקדש. נראה שמחורבן הבית ועד לימי האמוראים לא קיימו בארץ ישראל שום נוהג מיוחד בערבה, לא כמצווה מדאורייתא או מדרבנן, לא כמנהג ולא כזכר למקדש.³⁹ מצוות ערבה: זקיפתה מסביב למזבח והקפת המזבח עמה, נתפסה כחלק מעבודת המקדש מסביב למזבח, ואילו לאחר החורבן נתפסה הערבה כמין אחד מארבעת המינים, שנהג כל זמן שהלולב נוהג. אולם בבבל נשתמר זכר לחיבוט הערבה ביום השביעי במובן המקורי, ושם נהגו להטיח ערבות בקרקע בשביעי של ערבה. לא נהגו כן כשחל שביעי בשבת, ובעל סוגייתנו תופס עניין זה כסטייה מההלכה שבמשנה ג, שלפיה "יום שביעי שחל להיות בשבת – ערבה שבעה". זוהי נקודת המוצא של הסוגיא שלנו במתכונתה הנוכחית, כפי שהיא נערכה על ידי בעל הגמרא.

התשתית האמוראית של סוגייתנו

בתשתית סוגייתנו עומדים שני דיונים אמוראיים: הדיון בין אביי לרב יוסף והדיון בין אביי לרבה, המובאים בפסקאות [18-27] ו-[34-38] בהתאמה. פסקאות [34-38] עוסקות במפורש במצוות ערבה כפי שנהגה בבבל. בפרטי דיונים אלו נעסוק להלן, בעיוני הפירוש. כאן עלינו לציין רק שאביי שואל את רבו, רבה, מדוע אין מקיימים את מצוות ערבה במשך כל ימי החג, זכר למקדש. רבה משיב לו בצדק שכך אכן עושים, ויוצאים ידי חובה בערבה שבלולב. נטילת ערבות כמין מארבעת המינים היא זכר למצוות ערבה שנהגה במקדש כל שבעה, שכן גם שם, עיקר תפקידן של הערבות שהובאו ממוצא היה לשמש כערבי נחל בלולב, וממילא אין דרך לקיים בימינו זכר לזקיפת הערבות מסביב למזבח. חיבוט ערבה לא נהג בימי הבית אלא ביום השביעי, וכזכר לחיבוט זה, אנו – הבבלים – אכן חובטים בערבות ביום השביעי של החג.

אולם אביי לא הסתפק בתשובה זו, משום שלדעתו פשוט שערבה של ארבעת המינים לחוד וערבה של מצוות ערבה לחוד, ולכן, גם מי שרוצה לצאת ידי חובה בערבה שבלולב צריך ליטול ערבה פעמיים. ואף רבא מסכים עם תפיסה זו, אלא שלדעתו, מכיוון שערבה במקדש אינה אלא מדרבנן, ניתן להסתפק בזכר לערבה ביום השביעי בלבד.

בניגוד לדיון בין אביי לרבה, הדיון בין אביי לרב יוסף שבפסקאות [18-27] לא השתמר בהקשרו המקורי, אלא שובץ בתוך דיונו של העורך עצמו בשאלת דחיית שבת בזמן הזה. אולם נראה שהדיון ההוא דמה במקורו לדיון בין אביי לרבה.⁴⁰ אביי הפנה את השאלה ששאל את רבה: "מאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש", גם אל רב יוסף, והלה השיב: "מאן לימא לן דערבה בנטילה? דלמא בזקיפה!" ; כלומר, ממילא אין בימינו אפשרות לקיים זכר למצוות ערבה שבמקדש, שלא היתה מצווה של נטילה אלא מצווה של זקיפה מסביב למזבח, ובהיעדר

38 כך נראה לפרש, ולא שרבי יוחנן בן ברוקה חשש מפני כמישת הערבות, כפי שפירש בעל תפארת ישראל (ראו לעיל, הערה 22, שהרי לפי ההלכה המאוחרת, ערבה כמושה כשרה).

39 ראו להלן, בדיון בסוגיא ה, 'נביאים', עיוני הפירוש לפיסקא [5].

40 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [18].

מזבח אין מה לקיים אפילו כזכר. על כך השיב אביי בהוכחות שגם במקדש כללה מצוות הערבה הקפת המזבח תוך כדי נטילת הערבה, אלא שרב יוסף הסביר שהקפה זו נעשתה עם כל ארבעת המינים, וממילא יש לנו זכר להקפות אלו בנטילת הלולב. ונראה שתשובת רב יוסף ותשובת רבה: "הואיל ואדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב", היינו הך. אולם לדעת אביי נטלו ערבה לחוד והקיפו בה את המזבח כל שבעה, וכזכר למצווה זו היה עלינו ליטול ערבה לחוד גם בימינו במשך כל שבעת ימי החג.

מלאכת עורך הסוגיא

חומר זה הגיע לידי בעל הסוגיא. עמד לפניו גם דיון נוסף בשאלת הקפת המזבח, אם בערבה אם בלולב [25-26], וכן מחלוקת בין אמוראי ארץ ישראל בשאלה אם שביעי של ערבה חל בשבת בזמן הזה [16]. אך בעל הסוגיא התעניין בשאלה אחרת, והיא: מדוע ערבה בזמן הזה, דהיינו נטילת הערבה וחיבוטה בקרקע כפי שנהגו בבבל, אינה דוחה שבת. כפי שנראה להלן, בעל הסוגיא שלנו כבר הכיר את סוגיא א, 'רבה', מב ע"ב-מג ע"א, הערוכה, והוא מצטט אותה בפסקא [33]. ונראה שהסוגיא הערוכה היא ועניינה בשאלת דחיית השבת היתה לו להשראה.

חלק (א) של הסוגיא מורכב משאלה סתמית: "ערבה בשביעי מאי טעמא דוחה את השבת?" [1], המבוססת על השאלה שבראש סוגיא א בפירקין; מתשובה המיוחסת לרבי יוחנן: "כדי לפרסמה שהיא מן התורה" [2];⁴¹ ומשלושה דיונים סתמיים בתשובת רבי יוחנן. בדיון הראשון [3-6] משווה עורך הסוגיא בין הלכות לולב להלכות ערבה במקדש; בדיון השני [7-12] הוא משווה בין ערבה בשביעי במקדש לערבה בשאר ימי החג במקדש; ובדיון השלישי [13-31] הוא משווה בין דין ערבה במקדש לדין ערבה בימיו, ובעקבות זאת מתייחס גם לדין לולב בימיו [32-33]. לבעל הסוגיא משנה סדורה בעניינים אלו: מצוות ערבה היא מצווה מן התורה אך אינה מפורשת בתורה, בדיוק כמו מצוות נטילת לולב במקדש בחול המועד, שהיא פרשנות לסיפא של ויקרא כג מ: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" – מקרא הנתון גם לפרשנות אחרת. מצוות ערבה בנטילה, בדומה למצוות לולב, ולא עוד אלא שנראה שיוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, שהרי לפי בעל הסוגיא, אילו היו אומרים שערבה דוחה שבת ביום טוב ראשון היו סבורים העם לומר ש"לולב הוא דקא דחיי" [10]. כדי לפרסמה שהיא מן התורה, קבעו חכמים שערבה לחוד דוחה שבת ביום השביעי של סוכות, ללא ליווי הלולב, שהרי אין נוטלים לולב בשבת חול המועד מחשש הוצאתו לרשות הרבים בדרך למקדש. לעומת זאת, לא חששו מפני הוצאת הערבה לרשות הרבים בדרך למקדש בשביעי של ערבה שחל בשבת משום ששלוחי בית הדין הם האחראים על הבאת הערבות למקדש. וכדי שלא יבואו להחשיב את מצוות הערבה יותר ממצוות הלולב, קבעו שכשם שלולב דוחה שבת רק ביום אחד בסוכות, ביום הראשון, כך תדחה ערבה את השבת רק ביום אחד של סוכות, ביום השביעי, ויום זה נבחר כמעט באקראי להיות יום דחיית השבת, משום שביום טוב ראשון הערבה היתה ניטלת בשבת אגב הלולב ("כיון דקא מפקת מראשון, אוקמה אשביעי", [12]). ואף לאחר החורבן לולב וערבה היו צריכים באופן עקרוני לדחות שבת ביום הראשון וביום השביעי, בהתאמה, אלא שבבבל אין הם דוחים שבת משום ספקא דיומא, וארץ ישראל נגררת אחר בבל לעניין זה [31].

הדיון הראשון [3-6] והדיון השני [7-12] הם על טהרת דברי העורך, אולם בתוך הדיון השלישי [13-33] ארוגים כאמור שלושה דיונים אמוראיים:

1. מחלוקת בין נחותי – אמוראים מארץ ישראל שהגיעו לבבל (בר הדיא מחד, ורבין וכל הנחותי מאידך, [16]) – בשאלת האפשרות ששביעי של ערבה יחול בשבת, והצהרה שאפילו אם וכאשר חל שביעי של ערבה בשבת אין מצוות ערבה דוחה שבת, בניגוד לנאמר במשנה ג בפירקין. הרקע למחלוקת מתברר מן המקבילה בירושלמי סוכה ד א, נב ע"ג. לפי הנאמר שם, נעשה מאמץ מיוחד – החל מימי רבי סימון, כלומר מימי בר הדיא ורבין עצמם, ואילך – לסדר את לוח

41 ניסוח זה, המיוחס על ידי בעל הסוגיא לרבי יוחנן, הוא סיכומו של בעל הסוגיא את שיטת רבי יוחנן כפי שהיא מובאת בירושלמי על ידי רבי זעירא, רבי אילא ורבי יסא מצד אחד, ורבי יוסי רבין בון בשם לוי מצד שני. ראו להלן, עיוני הפירוש לפסקא [2].

השנה כך ששביעי של ערבה לא יחול בשבת. הרי שבר הדיא מציג את המדיניות החדשה ואת המצב בשנים האחרונות. כפי שנראה להלן, שאלה זו לא עלתה כלל בארץ ישראל עד לימי רבי יוחנן, שכן בתקופת התנאים לא היה המנהג הבבלי – לחבוט בערבות בשביעי של ערבה אף בזמן הזה – מוכר בארץ ישראל כלל, ומצוות ערבה נתפסה כחלק מעבודת המקדש בלבד. לכן לא היה אכפת לבני ארץ ישראל אם שביעי של ערבה חל בשבת או לא – איקלע ולא דחי – משום שהמנהג לא היה מוכר אף בחול. אולם החל בימי רבי יוחנן ואילך אימצו בני ארץ ישראל את מנהג בני בבל לחבוט בערבות בשביעי של ערבה, ואף נגררו אחר המנהג הבבלי שאין עושים כן בשבת. נראה שרוב אמוראי בבל סברו שאין עושים כן בשבת משום שערבה בזמן הזה אינה אלא מדרבנן או מנהג בעלמא. בעל הסוגיא שלנו, לעומת זאת, תפס את נוהג הערבה בזמן הזה כמצווה מן התורה, והסביר שאין עושים כן בשבת משום ספקא דיומא, ועל כן מן הראוי היה שחיבוט ערבה בארץ ישראל ידחה שבת בשביעי של ערבה. נראה שבארץ ישראל שמחו מצד אחד לאמץ את המנהג הבבלי, שנתפס שם דווקא כקיום מצווה של ממש מימי הבית, אולם מצד שני לא היה תקדים לכך שמנהג זה ידחה שבת לאחר ימי הבית. לכן הקפידו ששביעי של ערבה לא יחול בשבת.

2. מחלוקת רב יוסף ואביו בשאלת אופי מצוות ערבה: אם בנטילה אם בזקיפה מסביב למזבח, בתוספת סדרת הוכחות המיוחסות לאביו, המורות על כך שמצוות ערבה בנטילה [18-28]. כבר פירשנו שמחלוקת זו היתה מוסבת במקורה על שאלת ערבה בזמן הזה, ומדוע אין נוהגים בה שבעה ימים, וכפי שמקשה אביו לרבה להלן [34-38].

3. מחלוקת אמוראים בנושא הקפת המזבח בשבעת ימי החג, אם בלולב אם בערבה, המשובצת באמצע הדיון בין אביו לרב יוסף [25-26].

המחלוקת הראשונה משקפת היטב את עמדת בעל הסוגיא: באופן עקרוני צריכה ערבה לדחות שבת שחל בה יום שביעי של חג גם בזמן הזה, אולם מכיוון שארץ ישראל נגררת אחר בבל בעניין זה, גם שם נוהגים כפי שנוהגים הבבלים מחשש ספקא דיומא. בעל הסוגיא אינו יודע שלא נהגו לחבוט ערבה בימי התנאים בארץ ישראל, ולכן, לפי תפיסתו, בעבר נגררו אחר הבבלים, ואף כשחל שביעי של ערבה בשבת לא דחו את השבת מפני מצוות ערבה, אולם בזמן האחרון החלו לחשוש שאין ראוי לנהוג כן, ובמקום ליטול ערבה בשבת דאגו לכך שלא יחול שביעי של ערבה בשבת. נראה אפוא שבעל סוגייתנו הוא שהביא את דברי האמוראים הארץ ישראלים הללו כאן כסמך לשיטתו.⁴²

לא כן בנוגע לשתי המחלוקות המובאות בפיסקאות [18-28] (השנייה בפיסקאות [25-26] המשובצות בתוך המחלוקת הראשונה). נראה שאלו היו מונחות לפני בעל הגמרא עוד קודם שהרצה את סוגייתו, והוא שילב אותן מן המוכן בתוך הדיון שבנה, שהרי ישנן כמה סתירות בינן לבין הנחות היסוד של בעל הגמרא: רב יוסף סבור שמצוות ערבה מתקיימת בזקיפת הערבה על גבי המזבח, וברור שאין מצווה זו נוהגת כלל בזמן הזה, לא בארץ ישראל ולא בבבל, ואין מקום לדון בשאלה אם היא דוחה שבת אם לאו. ואף בזמן הבית לא היה במצווה זו משום חשש לחילול שבת, שהרי כל כולה מתרחשת בין האולם למזבח, ואין המצווה בנטילה, וממילא אין חשש מפני הוצאה לרשות הרבים, כטענת בעל הסוגיא בתחילת הסוגיא. ואף הדעה השנייה במחלוקת זו, זו של אביו, חלוקה על הנחות היסוד של בעל הסוגיא. בניגוד לבעל הסוגיא, הסבור שערבה ניטלת בחול אגב הלולב ("אמרי: לולב הוא דקא דחי", [10]), סבור אביו שנטלו ערבה לחוד והקיפו עמה את המזבח בכל אחד מימי חג הסוכות, כולל ביום טוב הראשון, ובשביעי הקיפו את המזבח עם הערבה לחוד שבע פעמים, שהרי הוא אומר במפורש בהמשך הסוגיא [35-37] שאין יוצאים ידי חובה בערבה שבלולב אם אין נוטלים אותה גם לחוד. זאת ועוד: לפי אביו, ייחודו של היום השביעי אינו בעובדה שהוא נבחר כמעט באקראי כיום שבו ערבה דוחה

42 אך האמת היא שלא עלה על דעת בני ארץ ישראל להיגרר אחר הבבלים בעניין הקשור בספקא דיומא, ואדרבה, הקפידו לטור את הלוח משום שחששו שאם יחול שביעי בשבת הם ייאלצו ליטול ערבה בשבת! ההיגררות אחר בני בבל אינה אלא לעניין עצם מצוות ערבה – מנהג בבלי שאומץ על ידי בני ארץ ישראל בתקופת האמוראים.

שבת, כשיטת בעל הסוגיא ("כיון דמפקת מראשון אוקמה אשביעי", [12]), אלא הוא ניכר גם כשחל שביעי של ערבה בחול, בכך שמקיפים בו את המזבח שבע פעמים עם ערבה [21, 23].⁴³ ואף על פי ששיטת אבבי אינה זהה לשיטתו של בעל הסוגיא, ודאי היה לבעל הסוגיא עניין להכריע את המחלוקת לטובת אבבי, שהרי לפי שיטת רב יוסף, שמצוות ערבה בזקיפה, אין ערבה נוהגת כלל בזמן הזה, לא בארץ ישראל ולא בבבל, לא עקרונית ולא בפועל, ואלה הנוטלים ערבה בשביעי של ערבה עושים כן כמנהג בבלי בלבד. משום כך הסב בעל הסוגיא את התיובתא האחרונה [27-28], שהיתה במקורה קושיא מוחצת של רב יוסף כנגד אבבי, לקושיא מוחצת של אבבי כנגד רב יוסף.⁴⁴ לפי הבנתו של בעל הסוגיא, הברייתא ההיא מוכיחה באופן חד משמעי שמצוות ערבה בנטילה, שהרי אין חיבוט ללא נטילה,⁴⁵ ולכן היא נוהגת לדעתו גם בזמן הזה. בעל הסוגיא סבור כאמור שערבה ניטלת בדרך כלל אגב הלולב, אלא אם כן חל שביעי של ערבה בשבת, שאז היא ניטלת בפני עצמה "כדי לפרסמה שהיא מן התורה" [2]. גישה זו אינה חופפת במדויק אף לא אחת מהדעות בעניין הקפת המזבח המובאות בפיסקאות [21-26], שכל אחת מהן מיוחסת תחילה לאמורא ארץ ישראלית ממוצא בבלי, רבי חנינא ורבי אלעזר, בהתאמה, ואחר כך לשורה של אמוראים בבליים. רבי חנינא, רבה בר אבוה, רב נחמן ואבבי סבורים שמקיפים את המזבח כל שבעה אך ורק עם ערבה; בשבת אין מקיפים מן הסתם את המזבח לא עם לולב ולא עם ערבה, אלא אם כן חל שביעי של ערבה בשבת, שאז מקיפים את המזבח עם ערבה. ואילו רבי אלעזר, רבה בר בר חנא, רב יוסף ורבה סבורים שמקיפים את המזבח כל שבעה עם לולב, ומן הסתם לא הקיפו את המזבח בשבת חול המועד לאחר גזרת רבה לשיטתם גם בשביעי של ערבה, ובשביעי של ערבה שחל בשבת זקפו את הערבות מסביב למזבח מבלי להקיפו עמן. ואף על פי כן, לבעל הסוגיא יש עניין להכריע כאבבי שהקפה עם ערבה לחוד אף בשביעי של ערבה, משום שהקפה זו מזוהה לדעתו עם נטילה, ונטילה נוהגת גם בזמן הזה.

חלק ז בסוגיא

התשתית של חלק ז בסוגיא היא דיון בין אבבי לרבה בשאלת מצוות ערבה בזמן הזה. בניגוד לבעל הסוגיא, הסבור שייחודו של שביעי של ערבה אינו אלא בכך שערבה ביום זה דוחה שבת, ואף יום זה נבחר כמעט באקראי [12], סבור אבבי שמצוות ערבה אינה נוהגת כלל בזמן הזה אלא בשביעי של ערבה, והוא מנסה לעמוד על הסיבה לכך [34]. תשובתו של רבה היא שאכן מצוות ערבה נוהגת כל יום בסוכות גם בזמן הזה, אלא שיוצאים ידי חובה בערבה שבלולב [35], ודברי רבה הם כדעת רב חסדא בשם רבי יצחק בסוגיא ו, 'אייבו', מד ע"ב. זו גם דעת בעל הסוגיא עצמו, כאמור, שחשש שאם ערבה תדחה שבת ביום טוב ראשון, יאמרו: "לולב הוא דקא דחיי" [10], ומן הסתם יוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, וללא נטילה נוספת של הערבה לחוד. אולם אבבי אינו מקבל תשובה זו [36], שכן דעתו כדעת רבי חונה בירושלמי ורבי אמי בסוגיא ו להלן, שערבה אינה ניטלת אלא בפני עצמה, ולא כך נוהגים בפועל. רב זביד מציע תשובה חלופית בשם רבא, שמצוות ערבה אינה אלא מדרבנן אפילו במקדש, ולכן אין עושים לה זכר בזמן הזה אלא יום אחד בלבד, בשביעי של ערבה [38]. בעוד שתשובת רבה היא ברוח דברי בעל הסוגיא בחלק א, הרי שתשובת רב זביד בשם רבא סותרת באופן מוחלט את גולת הכותרת של הסוגיא – הסיכום החגיגי של תורת ארץ ישראל בעניין זה שאותו ייחס בעל הסוגיא לרבי יוחנן: "כדי לפרסמה שהיא מן התורה" [2], ואת המסורת הארץ ישראלית בעניין מחלוקת רבנן ואבא שאול [39]. לכן מגיה בעל הסוגיא מדעתו (אם כי ללא המינוח הרגיל 'אלא אי איתמר הכי איתמר') בדברי רב זביד בשם רבא: "ערבה – דלית לה עיקר מן התורה בגבולין" [40], במקום "ערבה

43 גם לדעת בעל סוגיא שלנו מקיפים את המזבח ביום השביעי שבע פעמים, שהרי כך מפורש במשנה ה בפירקין, אולם לדעתו, הקפה זו היתה עם כל ארבעת המינים, וממילא אין קשר מיוחד בין היום השביעי לערבה, פרט לכך שבי'שביעי של ערבה; ערבה דוחה שבת.

44 ראו להלן, עיוני הפירוש על פיסקאות [27-28].

45 כך נראה לפרש, ולא ש'חיבוט' פירושו נטילה ונענוע כפי שפירש רש"י סוכה מד ע"ב, ד"ה חביט חביט (והשוו רש"י סוכה מג ע"ב, ד"ה והביאום הכהנים חקפום), ובעל העיטור, הלכות לולב צג ע"ב. ראו להלן, בדיון בסוגיא ו, 'אייבו', מד ע"ב, עיוני הפירוש לפיסקא [9].

דרבנן". יש בכך שני שינויים לעומת דבריו המקוריים של רב זביד בשם רבא: השכתוב משאיר על כנה את האפשרות שיש למצוות ערבה עיקר מן התורה במקדש, והוא משאיר גם על כנה את האפשרות שמצוות ערבה בזמן הזה אין לה עיקר מן התורה, אך גם אינה מדרבנן, אלא היא מרומזת בתורה או דינה הלכה למשה מסיני. עניין זה חשוב במיוחד לבעל הסוגיא, שכן כל מניינה ובניינה של תחילת הסוגיא פרי מלאכתו עוסק בשאלת דחיית מצוות ערבה את השבת, ואם ערבה אינה אלא מדרבנן במקדש, כדברי רבא, אזי לכאורה ביתסין צודקים, ואין טעם שהיא תדחה שבת אף ביום השביעי.

סיכום

נמצינו למדים שלפי המקורות העתיקים ביותר, מצוות ערבה היא מצוות ערבה שבארבעת המינים, אלא שבמקדש נהגו במין זה בדרך אחרת מבשאר המינים, משום שהערבות היו צריכות לבוא מן הנחל, ותוחלת החיים הקצרה שלהן הצריכה אספקה שוטפת של ערבות טריות במשך ימי החג. אולם לפי ההלכה התנאית המאוחרת, מצוות ערבה מדאורייתא מתקיימת במסגרת ארבעת המינים גם בערבות שאינן מן הנחל, וממילא יוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, ומה שנהג במקדש לא היה אלא מדרבנן, או מדאורייתא על סמך הריבוי של אבא שאול. לפי הסוגיא האמוראית העומדת בתשתית הסוגיא שלנו, מצוות ערבה בזמן הזה אינה אלא מדרבנן או מנהג, זכר למקדש. יש אומרים שיוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, וממילא אין כל ייחוד בערבה אלא ביום השביעי, שאז נטלו או זקפו ערבות שהובאו על ידי שלוחי בית דין ללא הלולב – לפחות כשחל שביעי בשבת; ויש אומרים שאין יוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, ובמקדש נטלו או זקפו ערבה לחוד כל שבעה, ובימינו נוטלים ערבה לחוד ביום השביעי בלבד, זכר למקדש.

לפי בעל הסוגיא, לעומת זאת, מצוות ערבה היא מדאורייתא או הלכה למשה מסיני אף בזמן הזה, ומצוותה בנטיילה, ויוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, פרט ליום שביעי של ערבה שחל בשבת, שאז ערבה דוחה שבת ונוטלים אותה לחוד. וכן ראוי היה לנהוג גם בימינו. אולם בבבל נזהרו מליטול ערבה אף בשביעי שחל בשבת משום ספקא דיומא, וארץ ישראל נגררה אחר בבל. בעל הסוגיא סבור שבתקופת התנאים לא נטלו בארץ ישראל ערבה בשביעי משום שנגררו אחר בבבל, ובשלב מסוים החלו מתכנני הלוח להקפיד שלא יחול שביעי של חג בשבת כלל. אבל לפי הבנתנו בהשתלשלות המנהגים, לא נהגו בתקופת התנאים ליטול ערבה בשביעי בארץ ישראל, לא בשבת ולא בחול, ורק בימי האמוראים נגררו אחר בבל בעניין עצם המנהג, ואז גם דאגו לכך ששביעי לא יחול בשבת, שכן לא היה תקדים לדחיית השבת לאחר החורבן לצורך זה.

עיוני פירוש

[1] ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת?

כפי שראינו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה', דחיית הערבה בשביעי את השבת התפרשה בתקופות שונות בדרכים שונות. שאלת בעל הגמרא שלנו מוסבת על משנה ג בפירקין: "יום שביעי של ערבה שחל להיות בשבת – ערבה שבעה, ושאר כל הימים – ששה". הלכה זו, כמו גם ההלכה המקבילה בעניין לולב במשנה ב בפירקין: "יום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת – לולב שבעה, ושאר כל הימים – ששה", יסודה בשלהי ימי הבית, כאשר לפי שחזורנו את תולדות הלכות לולב הועברה מצוות ארבעת המינים מן המקדש אל הבית או אל בית הכנסת, וחששו מפני הוצאה לרשות הרבים. ייתכן שבתקופה ההיא החלו לדרוש "וערבי נחל" לרבות ערבות מן ההרים ומן השדות, וכל יחיד ויחיד דאג לערבות ההרים ללולב כשם שדאג לשאר המינים, וייתכן גם שכבר אז הקלו בדין הערבה הכמושה ושמרו את הערבות מיום ליום. על כל פנים, מכיוון שהלולב ניטל בתקופה ההיא בבית, נראה שטקס הבאת ערבי הנחל ממוצא למקדש כבר לא שימש כמקור בלעדי לערבות שבלולב. בשבת חול המועד לא נטלו לא ערבה ולא שאר מינים, ולא התקיים טקס הבאת הערבות ממוצא. ביום טוב הראשון של חג שחל בשבת

נטלו ערבה עם הלולב וקיימו בכל ארבעת המינים את מצוות 'ולקחתם' הדוחה שבת, אך נטילה זו לא נתפסה כדחיית שבת על ידי ערבה דווקא. שלא בשבת נטלו את ארבעת המינים בבית, אך המשיכו ללקוט ערבי נחל במוצא ולזקוף מסביב למזבח, ובשביעי אף חבטו בהן, וכן עשו בשביעי של ערבה שחל בשבת, עם ערבות שנתלשו במוצא מערב שבת.

לפני התקופה הזאת, נטלו את ארבעת המינים במקדש בכל יום משבעת ימי החג, ואפילו בשבת, וזקפו ערבי נחל ממוצא מסביב למזבח בכל יום, ככל הנראה אפילו בשבת. אין זה נקרא דחיית שבת, שכן לא היה בכך משום עשיית מלאכה בשבת. לעומת זאת, ביום טוב ראשון שחל בשבת דחתה מצוות 'ולקחתם' את השבת בהולכת הלולב למקדש דרך רשות הרבים, ושביעי של ערבה דחה את השבת לא משום שזקפו ערבות מסביב למזבח ביום זה (הרי כך עשו כנראה בשלב ההוא בכל שבת חול המועד, ולא רק כשהיא חלה בשביעי). אלא משום שחבטו בערבות שזקפו מסביב למזבח. וככל הנראה גם בבבל ("בגבולין") חבטו בערבות ביום השביעי, אולי כבר בימי הבית, והמשיכו לעשות כן לאחר החורבן זכר למקדש, אלא שלא עשו כן בשבת.

אולם עד לימי בעל הסוגיא החלו לפרש את המשניות בפירקין כאילו לא נטלו כלל את ארבעת המינים בשבת במקדש, פרט ליום טוב ראשון, כפי שעולה מדברי בעל הגמרא בסוגיא א, רבה, לעיל מב ע"ב-מג ע"א. ולפי זה נטלו ערבות וזקפו אותן מסביב למזבח בשביעי של ערבה גם כשלא נטלו את שאר המינים. על כך מקשה בעל הסוגיא: על סמך מה ולמה הבחינו בין מצוות ערבה ביום השביעי למצוות לולב ביום השביעי? מדוע קבעו שיש ליטול ערבה במקדש ביום השביעי שחל בשבת, בעוד שעל מצוות לולב – לשיטת בעל הגמרא בסוגיא א לעיל – גזרו?

[2] אמר רבי יוחנן: כדי לפרסמה שהיא מן התורה

תשובת בעל הסוגיא היא שהקפידו ליטול דווקא ערבה בשביעי שחל בשבת ולזקפה מסביב למזבח (אמנם ללא חיבוט של ממש, ולכן גם ללא חילול שבת של ממש) כדי לפרסם בפני העם שמצווה זו יש לה מעמד של מצווה דאורייתא, אף שאינה מפורשת בתורה. כשיראו העם בשלהי ימי הבית שדווקא נוטלים וזוקפים את הערבות שהובאו ממוצא מסביב למזבח ביום שביעי של ערבה, כששאר המינים אינם נוטלים באותו יום, יבינו שמצוות ערבה היא מצווה חשובה שיש לה מעמד של מצווה מן התורה.

את התשובה הזאת ייחס בעל הגמרא לרבי יוחנן. אין לפקפק בכך שרבי יוחנן סבר שלמצוות זקיפת ערבה במקדש היה מעמד של מצווה מדאורייתא, שכן הוא עצמו טען שמדובר בהלכה למשה מסיני.⁴⁶ ואפשר שהוא טען שגם דחיית השבת היא הלכה למשה מסיני, כדי לפרסמה. אולם ספק אם רבי יוחנן עצמו היה משתמש בביטוי 'שהיא מן התורה', שכן לדעת רבי יוחנן מדובר בהלכה למשה מסיני, ובירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב, מוצגת דעתו של רבי יוחנן כאילו היא מנוגדת לדעת אבא שאול, שלפיה ערבה למזבח היא 'מן התורה' ממש, שנאמר: "ערבי נחל" – רבים.⁴⁷ ולכן נראה שגם אם הסביר רבי יוחנן כך את העובדה שערבה בשביעי דחתה שבת במקדש, הוא לא ניסח את הדברים בלשון זה. בעל הסוגיא ניסח את המימרא בלשון זה, משום שביקש להציג את העמדה הארץ ישראלית הכוללת, שערבה מן התורה, מבלי להיתפס לדקויות כגון ההבדל בין מדרש הלכה להלכה למשה מסיני.

אך יותר נראה שבעל הסוגיא יצר את המימרא הזאת מחומרים ארץ ישראלים בעצמו, וייחסה לרבי יוחנן, וכדרכן של מסורות ארץ ישראליות המגיעות לבבל, שנוטים לייחסן לרבי יוחנן.⁴⁸ המימרא מורכבת משני חלקים: "כדי לפרסמה", ו"שהיא מן התורה". כאמור, רבי יוחנן סבר שלערבה מעמד של מצווה מן התורה משום שהיא הלכה למשה מסיני. מאידך, כמה מסורות ארץ ישראליות סיפרו שנהגו מנהגים פומביים בהלכות השנויות במחלוקת כיתתית בימי הבית כדי לפרסמן. במשנה מנחות י ג שנינו:

46 פיסקא [39] להלן, וראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא זו, ולהלן, בדיון בסוגיא ה, 'נביאים'.
 47 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [39], ובדיון בסוגיא ה להלן, 'נביאים'. גם מהסוגיא בובחים קי ע"ב ניכר שרבי יוחנן עצמו הקפיד על ההבחנה בין 'מן התורה' להלכה למשה מסיני; עיינו שם היטב, וראו רש"י ותוספות, ד"ה אישתמיטתיה.
 48 ראו מ' בנביא, פרק שבועות שנים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי: מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 76-78, 95-96, 267, 300-301.

כיצד היו עושים? שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב ועושים אותו כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור, וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול. כיון שחשכה, אומר להם: בא השמש? אומרים: הין. בא השמש? אומרים: הין. מגל זו? אומרים: הין. מגל זו? אומרים: הין. קופה זו? אומרים: הין. קופה זו? אומרים: הין. בשבת אומר להם: שבת זו? אומרים: הין. שבת זו? אומרים: הין. אקצור? והם אומרים לו: קצור. אקצור? והם אומרים לו: קצור. שלשה פעמים על כל דבר ודבר, והם אומרים לו: הין, הין, הין. כל כך למה? מפני הביתוסים שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב.

לגבי ניסוך המים, שגם בו לא הודו ביתסין, מספר האמורא הארץ ישראל רבי יוסי ברבי חנינא שתקעו והריעו ותקעו בשעת מילוי המים בשילוח "כדי לעשות פומפי לדבר ... דרבי עקיבה היא, דרבי עקיבה אמר: ניסוך המים דבר תורה".⁴⁹ ונראה שבעל הגמרא שלנו יצר את מימרת רבי יוחנן כאן על סמך שלושה דברים: (א) עדות הברייתא בפסקא [27] להלן שלפיה ביתסין אינם מודים שחיבוט ערבה דוחה שבת; (ב) תפיסתם הכללית של אבא שאול ורבי יוחנן שמצוות ערבה היא מצווה מדאורייתא; (ג) מימרת רבי יוסי ברבי חנינא בנוגע לניסוך המים: "כדי לעשות פומפי לדבר ... דרבי עקיבה אמר: ניסוך המים דבר תורה", שהגיעה לידי בעל הסוגיא בצורה זו או אחרת.

[3-6] אי הכי, לולב נמי לירחי כדי לפרסמו שהוא מן התורה! לולב, גזרה משום דרבה. אי הכי, ערבה נמי נגזור! ערבה – שלוחי בית דין מייתי לה; לולב – לכל מסור

בעל הסוגיא עוסק במציאות במקדש לאחר הגזרה "שמא ... יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים". בשלב זה לא נטלו לולב בשביעי של חג שחל בשבת, ואף על פי כן נטלו ערבות, זקפו אותן סביב המזבח והקיפו עמן את המזבח. בעל הסוגיא שואל מהו הבסיס להבחנה זו בין לולב לערבה, הרי זו מצווה מן התורה וזו מצווה מן התורה, ושתייהן מצוות שאינן מפורשות בתורה, שהרי ניתן לפרש את הפסוק "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" כשמחה שהיא לאו דווקא באמצעות נטילת לולב. ותירץ בעל הסוגיא שאין הכי נמי, ושתייהן מצוות מדאורייתא הדוחות שבת כדי לפרסמן, אלא שעל לולב גזרו משום דרבה, משום שכל אחד מביא לולב משלו ואולי יהיה מי שיביאנו למקדש דרך רשות הרבים, ואילו על ערבה לא גזרו, משום ששלוחי בית הדין ידאגו להביא את הערבות ממוצא מערב שבת.

[6] שלוחי בית דין

הביטוי 'שלוחי בית דין' שאוב ממשנה מנחות ג, תיאור טקס קצירת העומר, שאף הוא היה שנוי במחלוקת כיתנית ואף לגביו משתמע שביקשו 'לפרסמו': "כיצד היו עושים? שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב ועושים אותו כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור, וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול".⁵⁰ השימוש בביטוי 'שלוחי בית דין' שם במקום 'שלוחי המקדש' או 'כהנים' או כיוצא באלו, משקף את מודעותו של התנא לכך שמדובר בעמדה של הפרושים, ולא של הכהנים/הצדוקים. את הפרושים מזהה התנא עם חכמי

49 ראו להלן, בדיון בסוגיא כה, 'צדוקי'.

50 שם פשוט הדבר שלא כל העם משתתפים בקצירת עומר שעורים אחד, ואילו כאן אפשר היה לפרש את משנה סוכה ד ה: "מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלם, ונקרא מוצא. יורדין לשם ומלקטין משם מרביות של ערבה, כאילו כל העם יורדים למוצא, ודבר זה הוא חלק מן המצווה, וכפי שאכן פירשו מקצת החוקרים, שאף ראו בהמשך התיאור: "ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח וראשיהן כופפין על גבי המזבח", מצווה שבה השתתפו כל העם, למרות האיסור הכללי על זרים להיכנס בין האולם למוצא. ראו לעיל, הערה 20, ולהלן, בדיון בסוגיא ד, 'בעלי מומין', עיוני הפירוש לפסקא [1]. אולם מכיוון שבמשנה ג שנינו במפורש, לפי עדי הנוסח הטובים של המשנה: "מצות לולב כיצד? כל העם מוליכין את לולביהן להר הבית", נראה שכאן לאו דווקא כל העם "יורדין ... ובאין וזוקפין", ואין עדות של ממש לכך שהותר לזרים להתקרב למוצא לצורך זה. תיאור טקסי המקדש בסדרה של צורות בינוני ברבים מאפיין מקרים שבהם הנושא לא מוגדר, גם כשברור שהנושא הוא כהנים מכהני המקדש או שלוחיהם, ואינו מצביע בהכרח על כך שמדובר בחובה המוטלת על כל אחד ואחד: השוו לדוגמה משנה שקלים א א-ג; יומא א א; סוכה ד ג. והשוו גם תוספתא יבמות ז ב בגירסת כ"י וינה: "כיצד מצות יבום? עושין בה מאמר...". ואף על פי ששאר העדים גורסים "עושה בה מאמר", נראה שיש בגירסת זו לפחות דוגמה לשימוש הסתמי בבינוני ברבים לאו דווקא כדי להעיד על מעשה שבו משתתפים כולם. אף משנה מעילה ג ז, שלפיה דווקא הזקנים נתנו מערבות המזבח בלולביהם (ראו להלן, בדיון בסוגיא ד, 'בעלי מומין', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'), מצביעה על כך שלא כולם השתתפו בטקס, שהרי אילו היה כל אחד מביא ערבי נחל ממוצא חזקף אותן מסביב למוצא, נראה שכל אחד היה מרשה לעצמו גם ליטול מתוך הערבות שהביא, ללולבו. גם מסיפור עמי הארץ וביתסין שבתוספתא סוכה ג א ולהלן פסקא [27] משתמע שלא כל העם עסק בליקוט הערבות והבתן ממוצא למקדש.

דורו, בית הדין הגדול של הנשיא: הסנהדרין, ומשליך את המושגים 'בית דין' ו'שלוחי בית דין' אחורה ככינויים לפרושים ולשליחיהם בימי הבית. ונראה שבעקבות השימוש ההוא במשנה מנחות יג השתמש גם בעל הסוגיא שלנו בביטוי 'שלוחי בית דין' כדי לתאר את מלקטי הערבות במוצא שפעלו בשליחות החכמים למרות התנגדות מצד כתות אחרות ומצד חלק מכהני המקדש.⁵¹

[9-12] ולידחי ביום טוב ראשון! לא מוכחא מלתא, אמרי: לולב הוא דקא דחי. ולידחי בחד מהנך! כיון דקא מפקת לה מראשון, אוקמה אשביעי

נראה ברור מדברי בעל הסוגיא כאן שהוא סבר שעיקר מצוות ערבה במקדש היה בנטילתה ולא בזקיפתה, וכך עולה גם מהכרעתו במחלוקת בעניין זה בפיסקא [29] להלן. ונראה שלדעתו, הערבות שהובאו ממוצא חולקו על ידי שלוחי בית הדין בין העומדים בעזרה, והשתמשו בהן למצוות ארבעת המינים. רק חלק מהן נזקפו על גבי המזבח, וגם מהן נטלו אחר כך הזקנים ללולביהם. נמצא שאילו היינו אומרים שמצוות ערבה דוחה שבת ביום טוב ראשון דווקא, לא היינו מבחינים בין מצוות ערבה למצוות לולב, שהרי את הערבות ממוצא נטלו יחד עם הלולב. ולכן בחרו כמעט באקראי לסיים את החג במצוות ערבה לחוד כשחל שביעי בשבת, והוא מכונה שביעי של ערבה בעיקר משום שנוטלים ערבה ביום ההוא לחוד כשהוא חל בשבת. אמנם גם הקיפו את המזבח באותו יום שבע פעמים תוך כדי נטילת ארבעת המינים, אבל עניין זה אינו קשור לערבה דווקא.

תפיסה זו של בעל סוגייתנו אינה משקפת את המציאות בימי הבית כפי ששחזרנו אותה לעיל. לשיטתנו, שביעי של ערבה לא נבחר באקראי כיום שבו ערבה דוחה שבת; ערבה ניטלה בשבת במקדש כל יום, יחד עם שאר המינים, אך לא דחו את השבת כדי לחבוט בה אלא ביום השביעי בלבד, משום שחיבוט הערבה נהג רק ביום השביעי, כשיא השמחה וכסימן לסיום מצוות ארבעת המינים. ובשלהי ימי הבית, כשכל מצוות ארבעת המינים הועברה מהמקדש לבית או לבית הכנסת, הפסיקו כליל ליטול את ארבעת המינים בשבת חול המועד – גם ביום השביעי. אולם מצוות הקפת המזבח בערבות וזקיפתן מסביב למזבח המשיכה לנהוג בכל יום במקדש, ואף בשביעי שחל בשבת.

[13-31] אי הכי, האידנא נמי לידחי! אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. אינהו, דידעו בקיבועא דירחא, לידחי! כי אתא בר הדיא, אמר: לא איקלע. כי אתא רבין וכל נחותי, אמרי: איקלע, ולא דחי. ואלא קשיא! אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה? ... איתיביה: לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת והביאו מרביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ ושמתם תחת האבנים והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת. אלמא: בנטילה היא! תיובתא. ואלא נדחו! כיון דאנן לא דחינן, אינהו נמי לא דחו

עד כאן עסק בעל הסוגיא בימי הבית. אולם בבבל נהגו בשביעי של ערבה להטיח את הערבות בקרקע,⁵² והיו שראו בכך קיום מצוות ערבה בזמן הזה, והמשך המצווה מן התורה או ההלכה למשה מסיני מימי הבית. מדוע נהוג זה אינו דוחה את השבת? שלוש תשובות מוצעות בסוגיא. לדעת בר הדיא, שביעי של ערבה פשוט אינו חל בשבת בזמן הזה; לדעת רב יוסף אין קשר בין

51 ובכל זאת נראה שייחוס ליקוט הערבות במוצא 'שלוחי בית דין' נעשה על סמך דמיון חיצוני בלבד בין שני המקרים, שכן קשה לומר שבעל הסוגיא סבר שהפולמוס סביב מצוות ערבה דמה דמיון של ממש לפולמוס סביב מועד קצירת העומר. הוא עצמו הביא אמנם להלן [27] את הברייתא שלפיה "אין ביתסין מודין שחיבוט ערבה דוחה את השבת", אבל שם לא נאמר שביתסין כפרו במצוות ערבה בכלל אלא בחיבוט הערבה בשבת בלבד, וכפי שראינו לעיל, הבחנה זו משמעותית. ועוד: מניין לו לבעל הסוגיא שביתסין אלו מונגדים לפרושים דווקא? הרי בסיפור ההוא מונגדים ביתסין ל'עמי הארץ' ולא דווקא לפרושים, שאתם אפשר לכנות 'בית דין'! אלא נראה שבעל סוגיא שלנו תפס פולמוס כיתתי כלשהו מכאן ומכאן, ומעשה קצירה מכאן ומכאן, ושאל את הביטוי 'שלוחי בית דין' מהמשנה ההיא.

אפשרות אחרת היא שבעל הגמרא הבבלי התבסס על המציאות שנהגה בבתי הכנסת בבבל בימי האמוראים ובימיו, שבהם אורגנה הבאת הערבות בהושענא רבה על ידי בתי הדין של אמוראי בכל (ראו להלן, בדיון בסוגיא ג, 'אייבר', מד ע"ב, עיוני הפירוש לפיסקאות [9-10]), והשליך מציאות זו, כמו גם את הביטוי 'שלוחי בית דין', אחורה לימי הבית. ואפשר שזה וזה גם. ראו להלן, בדיון בסוגיא ג, 'אייבר', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה', ובעיוני הפירוש לפיסקא [9] שם.

המנהג בזמן הזה לבין מצוות ערבה בימי הבית, שהרי מצוות ערבה בימי הבית לא היתה בנטילה (וכל שכן שלא בחיבוט) אלא בזקיפה מסביב למזבח, ובימינו אין מזבח; ולדעת בעל הסוגיא, מצוות ערבה, כמו מצוות לולב, אינה דוחה שבת בזמן הזה משום ספקא דיומא בבבל, וארץ ישראל נגררת אחר בבל לענין זה.

נראה שבעל הסוגיא הוא שהביא כאן את מחלוקת בר הדיא ורבין, שכן יש בזה משום תשובה ישירה לשאלתו מדוע נטילת לולב בזמן הזה אינה דוחה שבת. אולם ברור שהדברים לא נאמרו במקורם כתשובה לשאלתו, אלא מדובר במידע כללי שמסרו הנחותי הללו על קיום מצוות ערבה בארץ ישראל. הדרישה בין רב יוסף לאביי, לעומת זאת, היה כבר חלק מתשתית הסוגיא שמצא העורך לפניו בבואו לערוך את הסוגיא, ועניינו נסב כאמור על שאלת אביי לרבה המובאת להלן בפסקא [34]. אולם בתשובת רב יוסף לאביי היתה גם משום תשובה לשאלת בעל הסוגיא, ולכן הביא את הדברים בהקשר זה. את התיובתא של רב יוסף כנגד שיטת אביי, מהברייתא בענין ביתסין המזכירה במפורש שזקיפה היא עיקר מצוות ערבה הדוחה את השבת (ראו להלן, עיוני הפירוש לפסקא [27]), הסב בעל הסוגיא לתיובתא של רבי יוסף כנגד אביי המתבססת על המילה 'חיבוט' המופיעה בברייתא. וזאת משום שבעל הסוגיא היה משוכנע שהמנהג הבבלי ליטול ערבות בשביעי של ערבה ולחבוט בהן הוא המשך ישיר של מצוות ערבה בימי הבית, ואם אכן כך, הרי פשוט שעיקר מצוות ערבה בנטילה ובחיבוט. וכפי שראינו, תחושה זו של בעל הסוגיא היתה מוצדקת, ואכן בתוספתא אין רמז לזקיפה בברייתא זו, וכולה עניין לחיבוט דווקא. אלא שרבי יהודה הנשיא פירש 'חיבוט' לשון כפיפה, וסבר, כרב יוסף, שמצוות ערבה בזקיפה ולא בנטילה ובחיבוט.

על כל פנים, היה חשוב לבעל הסוגיא לדחות את דברי בר הדיא ורב יוסף, משום שהוא ביקש להדגיש את תשובתו שלו ואת נקודתה העיקרית, והיא, שמנהג בבל ליטול ערבה ביום השביעי הוא מצווה מדאורייתא, ומן הראוי שידחה שבת, והוא אינו דוחה שבת רק משום ספקא דיומא, כדין לולב ביום ראשון של חג בבבל בזמן הזה. ולפי בעל הסוגיא אף ארץ ישראל נגררת אחר בבל בענין זה, ולא רק בענין ערבה בשביעי אלא גם בענין לולב בראשון, בניגוד לפשוטה של משנה סוכה ג יג ודברי בעל הסוגיא הראשונה בפרקין, שנאמרו על סמך המשנה ההיא.

שלוש התשובות, זו של בר הדיא, זו של רב יוסף וזו של בעל הסוגיא, יש בהן יסודות המשקפים את המציאות ההיסטורית ויסודות שאינם משקפים אותה. נתחיל מתשובתו של בעל הסוגיא, שמצוות ערבה בנטילה, והיא אינה דוחה שבת בזמן הזה משום ספקא דיומא, וארץ ישראל נגררת אחר בבל בענין זה. אכן, עיקר מצוות ערבה היה במקורה ענין של נטילה שבעה ימים וחיבוט בשביעי של ערבה, וכפי שנהגו אחר כך בבבל. ואכן, מצווה זו דחתה את השבת במקדש, אבל אין זה אלא משום שפירשו את הביטוי 'ערבי נחל' כפשוטו, ונזקקו לערבות טריות יום יום מן הנחל, ובעקבות זאת התפתחו טקסים מיוחדים מסביב למזבח, כולל חיבוט הערבות הזקופות לצד המזבח ביום השביעי – חיבוט שממנו הסתעף הנוהג הבבלי. אבל לאחר שדרשו ז' ערבי נחל' לרבות ערבות כמושות וערבות בעל והרים, חזר דין ערבה במקדש להיות כדן שאר המינים, ונטלו אותן יחד עם המינים האחרים, ואפשר שלא חבטו בהן כלל, אלא כופפו ראשיהן על צדי המזבח כפירוש רבי יהודה הנשיא במשנתו, ונראה על כל פנים שלא חבטו בהן בשבת. ואכן, בבבל לא נטלו ערבה בשביעי של ערבה שחל בשבת, אבל זאת משום שערבה בשביעי בזמן הזה אינה אלא מנהג, וודאי אינה דוחה שבת, מה גם שמדובר בספקא דיומא. ובארץ ישראל לא נטלו ערבה בשביעי כלל לאחר החורבן או מחוץ למקדש עד לימי האמוראים. וכשהנהיגו את המנהג הבבלי של חיבוט ערבה בארץ ישראל בימי האמוראים, ביקש רבי סימון, מקובעי הלוח, לגרום לכך שלא יחול שביעי של חג בשבת כדי למנוע את הדילמה בנוגע לנוהג ערבה בזמן הזה. כלומר, נכונה האמירה שארץ ישראל נגררה אחר בבבל בענין זה, אבל לא משום שהיא סרה למרותם של חכמי בבל בדבר שיסודו בספקא דיומא, אלא משום שכל הנוהג בארץ ישראל היה ייבוא חדש מבבל בימי רבי יוחנן.

הדרך שבה נגררה ארץ ישראל אחר בבל בענין זה היתה זו של בר הדיא, כפי שעולה מירושלמי סוכה ג א, נד ע"ב: "רבי סימון מפקד לאילין דמחשבין: יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתה

בשבתא ולא ערבתא בשבתא, ואין אדחקתון, עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא". כשחל ראש השנה בשבת יש לתקוע בבתי הדין – עניין השנוי במחלוקת וכוונתו בקשיים מסוימים, אבל בכל זאת נתפס כקיום מצווה מדאורייתא הדוחה שבת. מנהג חיבוט הערבה, לעומת זאת, היה ייבוא חדש מבבל, ומכיוון שבארץ ישראל לא נהגו בימי התנאים נוהג זה, ומעמדו היה שנוי במחלוקת, לא ידעו אם יש או אין לדחות את השבת מפניו. במקדש דחתה מצוות ערבה בשביעי את השבת, אבל לא ברור כיצד בדיוק נהגו במקדש ואם ניתן לקיים אותה מצווה גם בזמן הזה, וגם אם כן, לא ברור מה יהיה מעמדה של אותה מצווה, במיוחד לאור העובדה שבבבל, שם נהג מנהג זה במשך הדורות (אולי מאז ימי הבית), לא דחו שבת לצורך נטילת ערבה או חיבוטה. היו שהסבירו שבבבל לא דחו חיבוט הערבה שבת משום ספקא דיומא, ואם כן, בארץ ישראל יש לחבוט בערבה. אבל היו שהסבירו שחיבוט הערבה בזמן הזה אינו אלא מנהג, ואם כן, גם בארץ ישראל אין לדחות שבת לצורך זה. עדיף היה אפוא שלא יחול שביעי של ערבה בשבת, גם אם בשל כך יחול ראש השנה בשבת, שהרי ברור שתקיעת שופר בראש השנה דוחה שבת בכל מקום שבו יש בית דין. האם מוצדק לכנות את ההתלבטויות הללו 'כיון דאנן לא דחינן, אינהו נמי לא דחו'? אולי. אבל אין זה אומר שארץ ישראל נגררה אחר ספקא דיומא של בבל. אך לבעל הגמרא הבבלי שלנו וחבריו הבבלים היה נראה שכוחם רב, ושחכמי ארץ ישראל סרו למרותם בעניין זה, מה גם שבימיהם כבר לא נהגו בארץ ישראל ליטול לולב ביום טוב ראשון של חג, לפחות לא בפומבי, ושם באמת מדובר ככל הנראה בהשפעה בבליית, שכן מצוות לולב היא מדאורייתא.

דברי רב יוסף, שמצוות ערבה בזקיפה מסביב למזבח, ואין בה יסוד של חובת הגוף שבה משתתפים כל העם כגון נטילה או חיבוט, וממילא אין קשר בינה לבין מה שנוהג לאחר החורבן, משקפים את האמת של רבי יהודה הנשיא. רבי יהודה הנשיא פירש מחדש את עניין חיבוט הערבה כעניין של "ראשיהם כפופים על גבי המזבח" בלבד, וממילא, גם במקדש לא היתה מצווה של חיבוט אלא רק של זקיפה. כאמור, ייתכן שכך אכן פירשו הפרושים לאחר שדרשו ש'ערבי נחל' הן לאו דווקא מן הנחל. במקרה זה ודאי שאין במנהג הושענא רבה הבבלי משום אותה מצווה מן התורה שנהגה במקדש, וודאי שאינו דוחה שבת.

[18] אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה? דלמא בזקיפה!

דברי רב יוסף מוסבים בהקשר הנוכחי על שאלת סתם התלמוד: "אי הכי, האידינא נמי לידחי... ואלא קשיא" [17-13]. אולם מלבד העובדה שאין זה מקובל במחקר שדברי אמורא מוסבים על שאלה של בעל הגמרא, ודאי לא בהקשר של דיון סתמי נרחב כגון זה שלפנינו, כבר הצביע דוד הלבני על כך שבמקרה שלנו בעל הגמרא מקשה משום שהוא סבור שהלכה כרבה, ונטילת לולב אינה דוחה שבת בחול המועד, ובבבל היא אינה דוחה שבת אפילו ביום ראשון של חג "גזרה שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים", ואילו רב יוסף במגילה ד' ע"ב חולק על רבה בעניין זה.⁵³ ומכיוון שלצד הדו-שיח בין אביי לרב יוסף מצאנו דו-שיח בין אביי לרבה בנושא דומה, שהקשרו מתאים לתוכן הדברים של רב יוסף ושל אביי כאן, הדעת נותנת שההקשר של הדיון הבא הוא הוא ההקשר של הדיון הזה. הדבר יכול להסביר מדוע עוברת הגמרא מדו-שיח בין אביי לרב יוסף בנושא נטילה וזקיפה לדו-שיח בין אביי לרבה בנושא ערבה בזמן הזה בטבעיות רבה כל כך: למעשה מדובר בהמשך של אותו דיון אמוראי, אלא שבעל הסוגיא יצר לדברי רב יוסף ולדו-שיח בינו לבין אביי הקשר חדש.

[24-19] איתיביה אביי: לולב וערבה – ששה ושבעה; מאי לאו כלולב, מה לולב בנטילה, אף ערבה בנטילה? מידי אריא? הא כדאיתיה והא כדאיתיה. איתיביה אביי: בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים; מאי לאו בערבה? לא, כלולב. והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: בערבה! אמר ליה: הוא אמר לך בערבה, ואנא אמינא כלולב

⁵³ ד' הלבני, מקורות ומסורות, מועד, עמ' רלד. הסברו של הלבני, על פי רבינו חננאל, שדברי רב יוסף מוסבים על דברי רבי יוחנן "כדי לפרסמה שהיא מן התורה", ורב יוסף סבר שערבה הלכה למשה מסיני גם בזמן הזה, ולכן עליה לדחות שבת גם בזמן הזה, אינם נהירים כל צורךם, שהרי אם ערבה בזקיפה, פשיטא שהיא אינה הלכה למשה מסיני בזמן הזה, משום שאין לנו מזבח. זאת ועוד: כפי שראינו, גם דברי רבי יוחנן במתכותם הנוכחית הם סיכום של תורת רבי יוחנן וארץ ישראל שחיבר בעל הגמרא, ולא מימרא של ממש שעמדה בפני רב יוסף.

אביי סבור שמצוות ערבה בנטילה, ושהאנשים הקיפו את המזבח כשבידם ערבה. נראה שהוא פירש את האמור במשנה סוכה ד ה: "יורדין לשם ומלקטין משם מרביות של ערבה ובאין וזוקפים ... בכל יום מקיפין..." במובן זה: את חלק מהערבות שהביאו ממוצא זקפו מסביב למזבח, ואילו את רוב הערבות שהובאו משם חילקו בין הכהנים והעם לנטילה בעזרה ולהקפת המזבח. אפשרות אחרת היא שאביי ויתר האמוראים שסברו שהאנשים הקיפו את המזבח כשבידם ערבות סברו שהורידו את הערבות מהמזבח מיד לאחר זקיפתן, והקיפו עמן את המזבח.

שתי האפשרויות מוקשות, שהרי הקפת המזבח עם ערבה לא הוזכרה במשנה ה, ולפי פשוטה של משנה זו זקפו את כל הערבות שהביאו ממוצא מסביב למזבח, ואחר כך הקיפו את המזבח ללא ערבות ביד. נראה שמסיבות אלו פירשו אמוראים אחרים, כגון רב יוסף, שלא הקיפו את המזבח עם ערבה כלל אלא "בלולב". נראה ש"בלולב" לאו דווקא, שהרי לולב מאן דכר שמייה? אלא הכוונה היא לכך שהקיפו את הערבות הזקופות ואמרו 'הושענות' בלי ערבות ביד, והעובדה שנקטו לשון לולב אינה אלא משום שאנשי ירושלים החזיקו את ארבעת המינים בידיהם כל היום במהלך חג הסוכות,⁵⁴ וממילא גם בשעת ההקפות לא היו ידיהם ריקות מלולביהם.

לגבי פשוטה של המשנה יש גם אפשרות נוספת, והיא, ש"מקיפין את המזבח" אינו עניין להקפות של בני אדם אלא מדובר בהמשך תיאור זקיפת הערבות: "...ובאים וזוקפים אותם לצדדי המזבח וראשיהם כפופים על גבי המזבח ... בכל יום מקיפין את המזבח [בשכבת ערבות] פעם אחת ... ובאותו היום מקיפין אותו שבע פעמים [דהיינו, בשבע שכבות ערבה]".

[25-26] אתמר, רבי אלעזר אומר: בלולב. רב שמואל בר נתן אמר רבי חנינא: בערבה. וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבבה: בערבה. אמר ליה רבא לרב יצחק בריה דרבה בר בר חנה: בר אוריא, תא ואימא לך מלתא מעליתא דהוה אמר אבוך. הא דתנן: כל היום מקיפין את המזבח פעם אחת ואתו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים, הכי אמר אבוך משמיה דרבי אלעזר: בלולב

אביי שמע את הפירוש 'בערבה' מרב נחמן בשם רבה בר אבבה, וציטט אותו לעיל. אך עורך הסוגיא, שהכיר סדרה נוספת של מימרות בעניין זה מלבד אלו של אביי, רבה בר אבבה ורב יוסף, הביא אותן כאן. למעשה, שני הפירושים, 'בערבה' ו'בלולב', הם פירושים ארץ ישראלים של חכמי ארץ ישראל ממוצא בבבלי: רבי אלעזר ורבי חנינא. וייתכן שמאן דאמר 'בערבה' התכוון במקור הארץ ישראלי ל'הקפת' המזבח בשכבת ערבות, וכפי שפירשנו בעיוני הפירוש לפיסקאות הקודמות.

על כל פנים, קשה להבין את התפעלותו הגדולה של רבא מן הפירוש 'בלולב' שאותו שמע מרבה בר בר חנה בשם רבי אלעזר. אפשר שהוא מתייחס לתמיהה שלנו בנוגע למשנה זו: כיצד ייתכן שזוקפים את הערבות מסביב למזבח ואחר כך נוטלים אותן כדי להקיף עמן את המזבח, והוא מביע קורת רוח מכך שדברי רבי אלעזר פותרים בעיה זו. אולם נראה יותר שיש טעם אחר לכך שרבא מכנה את דברי רבי אלעזר כאן "מילתא מעליתא". להלן בפיסקא [38] מובאים דברי רב זביד בשם רבא, שלפיהם רבא סבר שנטילת ערבה בימי הבית לא היתה אלא מדרבנן. כמו כן, רבי יוחנן מעיר להלן בסוגיא ה, 'נביאים', פיסקא [5], מד ע"א-ע"ב: "דלכון אמרי דלהון הוא", כלומר אנשים משלכם, מבבל, טוענים שמצוות ערבה אינה הלכה למשה מסיני, אלא מצווה מדרבנן שבה הם נוהגים עד היום הזה. אם אכן טען רבי אלעזר שבמקדש לא נטלו ערבות כלל, אלא זקפו אותן מסביב למזבח בלבד, אזי אין לקשור בין ערבה בשביעי בבבל לבין מצוות הערבה במזבח, וייתכן שנטילת ערבה בזמן הזה אינה אלא מצווה מדרבנן, ולא מצווה מדאורייתא שהיא הלכה למשה מסיני (כדעת עורך הסוגיא שלנו) או אפילו מנהג זכר למקדש, אלא מצווה מדרבנן בפני עצמה, שדווקא הבבלים שימרו.

[27] איתיביה: לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת והביאו מרביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ ושמתום מתחת האבנים

54 כך לפי ברייתא המובאת בתוספתא סוכה ב י; ירושלמי סוכה ג יד, נד ע"א; בבלי סוכה מא ע"ב.

והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת

המילה 'הכהנים' שבמשפט 'והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח' חסרה בכל העדים פרט לדפוס, ונראה שמדובר בתוספת על פי רש"י על אתר, ד"ה 'והביאום'. פירוש רש"י זה הוא מהסוג שאין בו הבחנה ברורה בין הדיבור המתחיל לבין לשון הפירוש, וכבר לאחר המילה 'והביאום' הוסיף רש"י את המילה כהנים, וכל פירושו הוא הצדקה והסבר לתוספת פרשנית זו. כך ניכר גם מדברי בעלי התוספות, ד"ה והביאו, המכניסים את עניין הכהנים בשורה האחרונה וכאילו אין המילה מפורשת בברייתא.⁵⁵ ואף על פי שמלשון הברייתא עצמה בנוסח המקורי משתמע שעמי הארץ זקפו את הערבות מסביב למזבח, אפשר שלפי המסופר הם עשו כן בלית בררה משום שהכהנים סברו אף הם שחיבוט ערבה אינו דוחה שבת, ואילו עמי הארץ סברו שבלית בררה דוחה מצוות ערבה גם את איסור כניסת זרים בין האולם למזבח כשם שהיא דוחה את השבת. אפשרות אחרת היא שגם ללא המילה 'הכהנים', הנושא של הפועל 'זקפום' או של הפעלים 'והביאום וזקפום' הוא סתמי, ואינו מורה על עמי הארץ דווקא, שפעולתם הסתיימה בשמיטה מתחת לאבנים.

מיקומה של ההערה "שאינן ביתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת" מוקשה במקצת, שכן מן הראוי שידיעה זו תבוא מיד לאחר המשפט "וכבשום תחת אבנים". ייתכן שהתנא ביקש לסיים את הסיפור קודם שיסביר את הרקע לסיפור. אולם בכתבי היד התימניים מופיע המשפט "שאינן ביתוסין מודין" מיד לאחר "וכבשום תחת האבנים", וחסר לחלוטין מעשה עמי הארץ. וזה לשון כ"י אוקספורד התימני:

אותיביה לולב דוחה שבת בתחלתו וערבה בסופו פעם אחת חל שביעי שלערבה להיות בשבת הביאו מרביות שלערבה [וה]ניחום בעזרה הכירו בהם ביתוסין וכבשום תחת האבנים שאין ביתוסין מודין בחיבוט ערבה שדוחה השבת

אפשר שמשתקפת כאן גירסא אחרת, שלפיה המשפט "שאינן ביתוסין מודין בחיבוט ערבה שדוחה שבת" בא מיד לאחר מעשה הביתוסין. אין לומר שלגירסא זו לא היה המשך למעשה בברייתא; קשה לרמיין ברייתא פולמוסית כזו המסתיימת בניצחון הביתוסין על הפרושים. אולם מכיוון שההוכחה מן הברייתא אליבא דבעל הסוגיא היא דווקא מהביטוי 'חיבוט ערבה', שממנו משתמע גם נטילה וחיבוט, ולא רק זקיפה לצדי המזבח, נראה שכתבי היד התימניים שבהם הופיעה הערה זו: "שאינן ביתוסין מודין", באמצע הברייתא, קיצרו בלשון הברייתא שעמדה לפנייהם. אבל ייתכן גם שמדובר בקפיצת עין מ"וכבשום תחת האבנים" ל"ושמטום מתחת האבנים", ולפי זה, כתבי היד התימניים לא גרסו מלכתחילה בברייתא את המילים 'והביאום וזקפום בצידי המזבח'.

בהקשר הנוכחי משמשת ברייתא זו כהוכחה מוחצת של אביי כנגד עמדת רב יוסף, שטען שהערבות נזקפו מסביב למזבח ולא ניטלו כלל. ההוכחה היא מן הלשון 'חיבוט ערבה' – ביטוי שהוזכר דווקא בהצגת התאוריה שמאחורי עמדת ביתוסין, ולא כחלק מהסיפור. בעל הסוגיא ראה בביטוי 'חיבוט ערבה' הוכחה לכך שדין ערבה בנטילה, שכן לפי המנהג הבבלי המתואר להלן בסוגיא ו, 'אייבו', מד ע"ב, וכפי שנהוג היום, חובטים את הערבות בקרקע, ודבר זה לא ניתן להיעשות אלא אם כן נוטלים אותן. אולם הוכחה זו, ודאי שאינה ראויה להערה 'תיובתא' [29], כאילו אין עליה משיבים. כבר ראינו שרבי יהודה הנשיא פירש חיבוט זה לשון "זקיפה ... וראשיהם כפופים",⁵⁶ והברייתא הבבליה כלשונה, לפי רוב העדים, מעידה על כך שביתוסין ניסו למנוע חיבוט ערבה בשבת, אבל עמי הארץ הכירו בערבות המוחבאות ושמטו אותן, 'והביאום וזקפום בצידי המזבח'! וגם אם נפרש שעמי הארץ עצמם זקפו את הערבות בצידי המזבח, עדיין מוכח מהברייתא שחיבוט זה אין פירושו שכל אחד נטל ערבה או אגד ערבות וחבט בהן

55 ונראה שרש"י בא להוציא מדעה רווחת באשכנז המבוססת על החיבור 'ספר ירושלמי' שרווח שם, שלפיו כל העם השתתפו בטקס הערבה בין האולם למזבח. ראו לעיל, הערה 20, ולהלן, בדיון בסוגיא הבאה, 'בעלי מומין', עיוני הפירוש לפיסקא [1].

56 ראו לעיל, 'מדור מהלך הסוגיא ותולדותיה: מצוות ערבה בספרות התנאים'.

בקרקע, אלא כפי שפירשנו, זקפו את הערבות סביב המזבח ורק אחר כך חבטו בהן במקלות. ואף על פי שכל זקיפה מתחילה בנטילה, אין זה אומר שנטילה זו היא חלק מהותי מן המצווה, וודאי שאין כאן הוכחה מוחצת לטובת אביי. אדרבה: יש כאן יותר מרמז לכך שמצוות ערבה בזקיפה דווקא.

ברייתא זו מובאת כאמור גם בתוספתא סוכה ג א, ושם חסר המשפט "והביאום וזקפום בצידי המזבח". הבה נשווה בין לשון התוספתא ללשון המקבילה בבבלי:

סוכה מג ע"ב	תוספתא סוכה ג א
לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו.	לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו.
פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת והביאו מרביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה,	מעשה
והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים.	וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת.
למחר הכירו בהן עמי הארץ ושטום מתחת האבנים והביאום <כצ"ל> וזקפום בצידי המזבח.	הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום והוציאום מתחת אבנים בשבת,
לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת.	לפי שאין ביתסין מודין שחיבוט ערבה דוחה את השבת.

במבט ראשון נראה שנוסח הברייתא שבתוספתא מסייע לבעל הסוגיא שלנו, שהרי שם אין אפילו רמז לזקיפה בצידי המזבח. אך ניכר מן הלשון 'וגררום והוציאום' שפעולת עמי הארץ כפי שהיא מובאת בתוספתא מסתיימת בהוצאת הערבות מתחת לאבנים והשארית במקום, כדי שתהיינה ערבות זמינות להמשך הטקס, שלא היה באחריותם. אילו היה גם המשך הטקס באחריות עמי הארץ, היינו מצפים להמשך תיאור המעשה שלהם, כגון: "וגררום והוציאום מתחת לאבנים בשבת ונטלום וחבטו בהן", או כיוצא בזה. ומכאן נראה שבין אם מדובר בחיבוט בין אם מדובר בזקיפה בין אם מדובר בזקיפה ובחיבוט גם יחד, אין מדובר בנטילה אישית של ערבות, שאילו כך היה, היו עמי הארץ נוטלים את הערבות ועושים עמן מה שצריך, ולא היו מסתפקים בגרירה ובהוצאה.

כיצד ניתן להסביר את ההבדלים בין הברייתא שבתוספתא לזו שבבבלי? ניכר שהברייתא שבבבלי מושפעת מן הלשונות "מרביות של ערבה" ו"מערב שבת", המופיעים במשנה ה ומשנה ו בפירקין, בהתאמה. אך עדיין יש הבדל גדול בין המתואר במשנה למתואר בתוספתא ובבבלי. לפי משנה סוכה ד ה-ו: "[ה]... מקום היה למטה מירושלם, ונקרא: מוצא. יורדים לשם ומלקטים משם מרביות של ערבה ובאים וזוקפים אותם לצדדי המזבח... [ו] כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת ומניחים אותן בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו". נהוג לפרש שגיגיות הזהב היו במקדש, ושהפועל 'מלקטין' שבמשנה ו מתייחס הן לתלישת הערבות הן להבאתן ממוצא למקדש מערב שבת.⁵⁷ ואף על פי שנראה שהפועל 'מלקטין' המופיע במשנה ה אינו כולל את הבאת הערבות למקדש, שכן לאחר מכן שנוי: "ובאים", וביאה זו היא ההבאה למקדש, קשה לומר שבערב שבת ליקטו את הערבות במוצא והשאירו אותן בגיגיות של זהב

57 ראו למשל רמב"ם הלכות לולב ז כב: "כיצד היו עושין? מביאין אותה למקדש מערב שבת ומניחין אותה בגיגיות...".

במוצא עד למחרת, ואז הביאו אותן מהגיגיות שבמוצא לירושלים. זאת, משתי סיבות: (א) קשה להניח שהשאיירו גיגיות של זהב מופקרות ליד נחל מוצא; (ב) אם לקיטת הערבות מן העצים אינה דוחה את השבת, מדוע דוחה הבאתן ממוצא למקדש את השבת? על כורחנו נפרש ש'מלקטין', גם במשנה ה, פירושה "תולשין ערבות ומוליכין אותן ממוצא לירושלים", ושהלשון 'ובאים' מתייחס דווקא להכנסתן למקדש היישר אל המזבח. וכן נראה גם במשנה ו, שגיגיות הזהב היו במקדש, ולמחרת הוציאו מהן את הערבות וזקפו אותן בצדי המזבח.

אך כל זה לפי התיאור שבמשנה. הגיגיות האמורות חסרות הן בתיאור הדברים שבתוספתא הן בתיאור הדברים שבברייתא שלנו בבבלי, וקשה להניח את קיומן לפי המסופר שם. קשה לומר שהלשון 'גררום והוציאו' או 'שמטום' מתייחס לגיגיות מלאות ערבה שהיו כבושות תחת אבנים: אילו היה מדובר בערבות שבתוך הגיגיות היו עמי הארץ מסלקים את האבנים מעל לגיגיות ומשאיירים את הגיגיות במקומן, כדי שהכהנים יוכלו ליטול את הערבות מתוך הגיגיות, כפי שנהגו כשלא קלקלו ביתסין. גם הלשונות 'גרר והוציא' או 'שמט' מתאימים יותר לתיאור משיכת ענפים מתחת לאבנים מאשר להוצאת גיגיות מתחת לאבנים המכסות אותן.⁵⁸

לכן נראה שהגיגיות הן תוספת מאוחרת למסורת בנוגע למעשה ערבה בשבת. בתיאורים הקדומים לא היו גיגיות של זהב. מדוע לא דאגו, לפי התיאורים הקדומים, לשים את הערבות בגיגיות? נראה שהן נלקטו בערב שבת מעצי מוצא אבל הושארו שם בערמות על הקרקע, והתהלכה יצאה ממוצא בין בשבת בין בחול. כך מצאנו במשנה מנחות י ג ובתוספתא מנחות י כג, שההכנות לקצירת העומר כשחל מוצאי יום טוב ראשון של פסח בשבת נעשו בערב יום טוב, גם כשהקצירה עצמה נעשתה בשבת. ונראה שכאן הקפידו לקצור את הערבות בערב שבת, אבל השאירו אותן במקומן עד למחרת, וערבה דוחה שבת גם במוכן זה שהבאת הערבה ממוצא למקדש דוחה שבת בשביעי של ערבה. פירוש זה גם מסביר את הימצאותן של אבנים גדולות באזור: לא מדובר בעזרה, ולכן לא היו ביתסין צריכים לגרור אבנים גדולות למקדש, עניין שוודאי היה מעורר חשד, אלא הם יצאו ממוצא קודם כניסת השבת וכבשו את ערמת הערבות התלושות מתחת לאבנים שמצאו במקום.

אבל לפי זה נשאלת השאלה, למה דווקא עמי הארץ גררו את הערבות מתחת לאבנים? הרי אם סברו הפרושים שערבה בשביעי דוחה איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת, על אחת כמה וכמה שהיא דוחה איסור מוקצה! כמה תשובות בדבר: (א) כבר ראינו שהפרושים נגררו אחר עמי הארץ בהיבט זה של מצוות ערבה, שהרי מעיקר הדין, גם אם דרושות ערבי נחל, ניתן להשתמש בערבי נחל שבהן השתמשו ביום הקודם. עמי הארץ הם שייחסו חשיבות מיוחדת לשביעי של ערבה דווקא, והחכמים נגררו אחריהם בעניין דחיית השבת. (ב) ייתכן שייחסו המעשה לעמי הארץ לא בא לרמוז שרוח חכמים לא היתה נוחה מהם, כפי שנהוג לפרש, משום שעברו על איסור מוקצה, אלא שמלאכה זו של גרירת ענפים מתחת לאבנים, ובשבת, אינה לפי כבודם של תלמידי חכמים, ולכן הניחו לעמי הארץ לעשות זאת. (ג) מכיוון שגרירה זו, לפי פירושו, התרחשה במוצא, היה בביצועה תפקיד חשוב לכפריים המקומיים המכונים כאן 'עמי הארץ', וכדרכם של טקסי המקדש המתחילים מחוץ למקדש.⁵⁹ ולפי זה, הכינוי 'עמי הארץ' אינו כינוי גנאי בהקשר זה כי אם תיאור מעשה שהיה.

על כל פנים, נראה שכשם שמה שמופיע במשנה ה: "מלקטין ... ובאים", פירושו תולשים ומביאים, ומשתמע מכך ש'מלקטין' לבד פירושו לתלוש מבלי להביא, כך 'מלקטין' במשנה ו, פירושו המקורי היה: תולשים ומשאיירים במוצא. אלא שרבי הוסיף את עניין גיגיות הזהב כאנלוגיה לגיגית ששימשה בניסוך המים בשבת (ראו משנה סוכה ד ט; מעילה ג ז), וכך יצר את הרושם שכבר בערב שבת הובאו הערבות למקדש.

לשון התוספתא מתאים דווקא יותר לצורכי בעל הסוגיא מלשון הברייתא כפי שהיא מובאת בסוגיא שלנו, שהרי בעל הסוגיא רוצה כאמור להוכיח שערבה בנטילה ולא בזקיפה, ואילו

58 השוו לשימוש בביטוי 'היתה כבושה באבנים' כדי לתאר חבילת עצים בתוספתא עירובין ח י.

59 כגון תהלוכת הביכורים המתוארת במשנה ביכורים ג ב-ד וטקס קצירת העומר המתואר במשנה מנחות א ג.

בברייתא שבבבלי נאמר בפירוש שגם אם התקיים סוג כלשהו של חיבוט ערבה, הרי שעיקר מצוות ערבה בזקיפה, ולא בנטילה. ולכן נראה שלא בעל הסוגיא הוא ששינה את לשון התוספתא כדי להוסיף בו אלמנטים מלשון המשנה: 'מרביות', 'הניחום בעזרה' (ביטוי המבוסס על רעיון הגיגיות) ו'זקפום מסביב למזבח', אלא כך נמסרה הברייתא עוד לפניו. ובאמת, כפי שטענו לעיל, נראה שסוגיא אמוראית בבבליית קדמה לסוגיא שלנו, ולפי הסוגיא ההיא נחלקו אביי ורב יוסף בשאלת טיב מנהג חיבוט ערבה שנהג בימיהם. רב יוסף ניסה לטעון שאין כל קשר בין מנהג נטילת ערבה וחיבוטה על הקרקע שנהג בבבל לבין מצוות ערבה מימי הבית, שהרי זו האחרונה בזקיפה, ולא בנטילה וחיבוט. נראה שרב יוסף פירש את המשנה ואת הברייתא כפי שפירשנו אליבא דרבי, שלא חבטו בערבות כלל, אלא נתנו לראשי הערבות להיות כפופים על גבי המזבח, וזה הנקרא 'חיבוט'. אביי, לעומת זאת, טען שנטלו ערבה וחיבוטו בה גם במקדש בשלב מסוים של הטקס. ואפשר שניסוח הברייתא כפי שהיא מובאת בבבלי הוא הדבר שהביא רב יוסף כטענה כנגד אביי: הרי גם הברייתא שהיא לכאורה המקור לרעיון חיבוט הערבה בימינו מתייחסת לחיבוט כאל חלק מתהליך זקיפת הערבות ולא כנטילה וחיבוט כפי שנהוג בבבל. וכשהסב בעל הסוגיא את הברייתא הזאת להוכחה של אביי כנגד רב יוסף, לא זו לשון הברייתא ממקומו. וראו בעיוני הפירוש לפיסקא הבאה.

[28] אלמא, בנטילה היא!

כך בדפוס. כתבי היד גורסים: "וחיבוט נטילה היא", או כיוצא בזה, גירסא המבהירה את הוכחת בעל הסוגיא לשיטת אביי וכנגד רב יוסף, שהיא כאמור בניגוד לתפקידה המקורי של הברייתא בסוגיא האמוראית שעמדה בתשתית הסוגיא שלנו.

[31] כיון דאנן לא דחינן, אינהו נמי לא דחו

משתמע מכאן שארץ ישראל נגררת אחר בבל אפילו בדבר התלוי ביום טוב שני של גלויות. ובאמת מצאנו עדויות סותרות בבבלי בעניין יחסי הכוחות בין ארץ ישראל לבבל, ומי נגרר אחר מי: בסנהדרין ה' ע"א טוען עורך הסוגיא שנטילת רשות לדון בבבל תקפה גם לגבי ארץ ישראל ואילו ההפך אינו נכון, "דהכא שבט והתם מחוקק". אולם בפסחים נא ע"א ובחולין יח ע"א אומר אביי שמנהגי ארץ ישראל הם החשובים והקובעים "כיון דאנן כייפינן להו, עבדינן כוותיהו". אהרן עמית הצביע על כך שחל שינוי בעניין זה מימי האמוראים ועד לימי עריכת התלמוד⁶⁰, וכפי שראינו לעיל, בדיון בסוגיא א, 'רבה', עיוני הפירוש לפיסקאות [7-8], בעל סוגיא ג שלנו הוא בעל גמרא מאוחר, המכיר את דברי עורך הסוגיא הראשונה בפרק וחולק עליהם, כך שאין זה מפתיע שדעתו כדעת בעל הסוגיא בסנהדרין ה' ע"א שסמכות חכמי בבל תקפה בארץ ישראל ולא להפך.

בצדק טען בעל הסוגיא שלנו שבני ארץ ישראל נגררו אחר בני בבל בעניין לולב וערבה. אבל יש הבדל גדול בין שני העניינים. בעניין ערבה דאגו כבר בתחילת ימי האמוראים לכך ששביעי של ערבה לא יחול בשבת, כדי שלא יצטרכו ליטול ערבה בשבת, וזאת לאחר שמנהג נטילת ערבה וחיבוטה בהושענא רבה הובא מבבל לארץ ישראל. אולם שם נגררו בני ארץ ישראל אחר בבל משום שעצם המנהג יסודו בבבל, והוא נקלט בארץ ישראל רק בימי האמוראים, וגם אז לא אימצו את מנהג בבל שלפיו אין ערבה דוחה שבת משום ספקא דיומא, אלא דאגו לכך שהושענא רבה לא יחול בשבת כדי שלא יצטרכו ליטול ערבה בשבת. לעומת זאת, נראה שבימי התנאים והאמוראים הראשונים, לא זו בלבד שנטלו בארץ ישראל לולב ביום טוב ראשון של חג שחל בשבת, אלא אף הביאו את הלולב ביום טוב ראשון לבית הכנסת דרך רשות הרבים, ורק בתקופה מאוחרת יותר נגררו אחר בני בבל והפסיקו ליטול לולב בשבת, כמפורש בהמשך סוגייתנו.

⁶⁰ א' עמית, תלמוד האיגוד: מקום שנהגו, ירושלים תשס"ט, עמ' 91-93, והשוו' י' גפני, יהדות בבל, ירושלים תשנ"א, עמ' 100-101, וציונים שם לספרות המחקר בהערות 49-51; הנ"ל, "Talmudic Babylonia and the Land of Israel", *Te'uda* 12 (1996), pp. 97-109. גפני אינו מגיע למסקנות חד משמעיות בעניין זה. רבינו תם (תוספות סנהדרין ה' ע"א, ד"ה דהכא שבט והתם מחוקק) סבור שהעליונות הארץ ישראלית היא בתחום האיטור וההיתר, ואילו העליונות הבבלית היא בתחום המשפט. אולם בסוגיא שלנו מדובר בתחום האיטור וההיתר: דחיית השבת על ידי מצוות לולב וערבה. ונראה כדעת עמית, שמדובר בהתפתחות כרונולוגית גרידתא.

[32-33] והא יום טוב הראשון, דלדידן לא דחי ולדידהו דחי! אמרי: לדידהו נמי לא דחי. ואלא קשיא הני תרתי; דתנא חדא: כל העם מוליכים את לולביהם להר הבית, ותניא אידך: לבית הכנסת. ומתצינן: כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים. לא. אידי ואידי בזמן שבית המקדש קיים, ולא קשיא: כאן במקדש, כאן בגבולין

ראו לעיל, בדיון בסוגיא א, 'רבה', מב ע"ב-מג ע"א, עיוני הפירוש לפיסקאות [7-8]. ברור שהסוגיא שלנו מכירה את הסוגיא ההיא ודוחה את מסקנותיה, כפי שראינו שם. ניתוח זה תואם את טענתנו כאן, שהסוגיא שלנו היא סוגיא מאוחרת הבנויה על תשתית סוגיא בבליית אמוראית קדומה יותר, שבה תפקדו חלק מן היסודות שבסוגיא בדרך אחרת. וכדרכו של עורך הסוגיא שלנו בנוגע למקורות שהיו לפניו כאן, כך דרכו בנוגע לחומר הגלם שמצא על אתר בסוגיא א, בעריכת עורך אחר. הוא מסיק מסקנות שונות מאותם חומרים, ומשנה את השקלא וטריא בהתאם. וראו גם להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [38-40].

[34-38] אמר ליה אביי לרבה <כצ"ל. בדפוס: "רבא">: מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש? אמר ליה: הואיל ואדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. אמר ליה: ההוא, משום לולב הוא דקא עביד ליה. וכי תימא דקא מגבה ליה והדר מגבה ליה, והא מעשים בכל יום דלא קא עבדינן הכי! אמר רב זביד משמיה דרבא: לולב – דאורייתא – עבדינן שבעה זכר למקדש; ערבה – דרבנן – לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש

לדעת אביי:

1. הקיפו את המזבח עם ערבות בימי הבית וחבטו בהן, כפי שעולה מהדורשיח בין אביי לרב יוסף לעיל;
 2. מצוות ערבה במקדש היתה מדאורייתא, כמו מצוות נטילת הלולב במקדש כל שבעה, כפי שעולה מהדורשיח כאן;
 3. נוהג הערבה בבבל – נטילת ערבה וחיבוטה – התרחש ביום שביעי של ערבה בלבד, כמו בימינו;
 4. נוהג זה נתפס על ידי אביי כמצווה מדרבנן, כמו מצוות לולב בחול המועד בגבולין "זכר למקדש", שכן הוא משווה בין השתיים בפנייתו לרבה כאן.
- עורך הסוגיא, לעומת זאת, סבור:

1. נטלו את הערבה יחד עם הלולב במקדש, כדעת רבי אלעזר והאמוראים האחרים המובאים לעיל, ולכן, אילו היה קובעים שמצוות ערבה דוחה ביום טוב ראשון את השבת, לא היה ניכר שמדובר בדין מיוחד בערבה;
2. מצוות ערבה בימינו ומצוות ערבה בימי הבית היינו הך;
3. שתיהן מתרחשות בעיקר בשביעי של ערבה;
4. שתיהן מדאורייתא, ושתיהן היו דוחות שבת אלמלא ספקא דיומא.

רבה סבר כנראה כאביי בשלוש הנקודות האחרונות, שאם לא כן היה עליו להעיר לו על אי הבנה בסיסית באשר לעצם שאלתו. אולם בניגוד לאביי סבר רבה שבמקדש הקיפו את המזבח עם לולב ועם ערבה גם יחד, והזכר למצווה זו בזמן הזה הוא בנטילת הערבה שבלולב. ונראה שלא זו בלבד שלפי עורך הסוגיא, כמו גם לפי רבה, יוצאים ידי חובה בערבה שבלולב, אלא שכך מצוותה של ערבה: נוטלים את הערבה יחד עם הלולב ומקיפים עמה את המזבח, ובזמן הזה נוטלים אותה ללא הקפת המזבח, וביום השביעי חובטים בה. נראה שזו גם דעת רב חיסדא בשם רבי יצחק המופיעה להלן, סוגיא ו, 'אייבו', מד ע"ב: "אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב".⁶¹ אולם אביי פוסק כרבי אמי שם וכאייבו בירושלמי סוכה ד ג, נד ע"ג שאין יוצאים בערבה שבלולב. ונראה שמחלוקת זו תלויה במחלוקת עם מה הקיפו את המזבח.

בניגוד לרבה, לאביי ולבעל הסוגיא, האמורא רבא סבור שאפילו מצוות ערבה במקדש אינה אלא מדרבנן, ומסיבה זו עושים לה זכר רק ביום השביעי. נראה שלדעתו ערבה בנטילה ובזקיפה אך לא בחיבוט, וכשאומרים שערבה דוחה שבת אין בכך משום חילול שבת ממש באיסור דאורייתא, ולכן ערבה נוהגת בשבת על אף היותה מצווה מדרבנן. על כל פנים, לשיטה זו נטלו ערבה לחוד כל יום במקדש, ומקיימים לכך זכר בימינו ביום השביעי בלבד, אולי בתוספת חיבוט. ייתכן שגם זכר זה נתפס על ידי רבא כמצווה מדרבנן, כמו הזכר של רבן יוחנן בן זכאי במצוות לולב, אבל יותר נראה שאין זה אלא מנהג בעלמא, ולכן שונה אופיו במקצת מהמנהג המקורי.

רבא בוודאי סבור היה שחיבוט החריות המוזכר במשנה סוכה ד ז אינו אלא אליבא דרבי יוחנן בן ברוקה, ולהלכה לא חבטו כלל בשעת מצוות ערבה במקדש, וכפי שביקש רבי שנבין כשערך את סדר הדברים במשניות ה-ו להלן. ונראה שרבא לא הכיר את הברייתא בעניין ביתסין, או הכירה אבל סבר שחיבוט אין פירושו אלא זקיפה עם כפיפה, כפי שפירש רבי.

[39-40] למאן? אילימא לאבא שאול, האמר: ערבי נחל כתיב, שתים: אחת ללולב ואחת למקדש. אי לרבנן, הלכתא גמירי לה, דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים – הלכה למשה מסיני. אלא אמר רב זביד משמיה דרבא: לולב – דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין – עבדינן ליה שבעה זכר למקדש; ערבה – דלית לה עיקר מן התורה בגבולין – לא עבדינן שבעה זכר למקדש

בעל הסוגיא סבר כאמור שערבה היא מצווה מדאורייתא, הן במקדש הן בזמן הזה, ושיסודה בהלכה למשה מסיני או בביטוי 'וערבי נחל'. הוא היה מודע לכך שלא כולם מסכימים שערבה בזמן הזה היא מצווה מן התורה, אך לא היה מוכן לקבל שאמורא יסבור שגם במקדש לא היתה הערבה מצווה מדאורייתא, שכן הוא מזהה דעה זו עם דעת ביתסין. הרי ערבה דוחה שבת כדי לפרסמה שהיא מדאורייתא, ואיך ייתכן שפרסום זה לא הגיע לתודעתו של האמורא רבא? לכן הגיה דבריו רב זביד בשם רבא. נראה שלדעתו רבא סבור כאבא שאול, שדורשים "אחת ללולב ואחת למקדש", כלומר, בגבולין אין למצוות ערבה עיקר מן התורה, אלא רק במקדש. לפיכך, לאחר החורבן, כשכבר נהגו מדאורייתא ליטול לולב ביום טוב ראשון, הרחיבו את המצווה לשבעה ימים זכר למקדש מדרבנן, אך את מצוות ערבה אימצו רק ביום השביעי מדרבנן, זכר לנעשה במקדש כל שבעה. ובדומה לכך מסביר בעל הגמרא בסוגיא ה, 'נביאים', מד ע"ב, את עמדת רבי יוחנן בעניין זה: ערבה במקדש היא מצווה מן התורה, ואילו ערבה בגבולין היא מנהג בלבד.

מימרת רבי אסי בשם רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן מופיעה בסוכה מד ע"א שלוש פעמים בשלוש הסוגיות הרצופות 'ערבה' (סוגייתנו), 'בעלי מומין' ו'נביאים'. עיקר מקומה בסוגיא ה, 'נביאים', מד ע"א-ע"ב, ושם נדון בפרטי שלוש ההלכות המוזכרות בה: "עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים".⁶² רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן הוא דמות מעבר בין תקופות התנאים והאמוראים, ולכאורה נתפסו דבריו המובאים כאן בבבלי כדברי תנא, ומשום כך מובאים תוכני המימרא הזאת גם בתוספתא סוכה ג א, כעמדת התנא קמא שעליו חולק אבא שאול:

לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. מעשה וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת. הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום והוציאו מתחת אבנים בשבת, לפי שאין ביתסין מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת.

ערבה הלכה למשה מסיני. אבא שאול או: מן התורה, שנ': וערבי נחל – ערבה [ללולב, וערבה] למזבח.

אך בירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב, מצאנו שרבי נחוניא איש בקעת בית חורתן חולק על קביעה זו המיוחסת לו בבבלי, והדעה שלפיה "ערבה הלכה למשה מסיני" היא דעתו של רבי יוחנן עצמו, ולא דעה תנאית! וזה לשון הירושלמי:

רבי זעורה רבי אילא רבי יסא בשם רבי יוחנן: ערבה הלכה למשה מסיני ... רבי בא, רבי חייה בשם רבי יוחנן: ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני ... רבי בא בר זבדא בשם רבי חונייא דברת חוורן: ערבה וניסוך המים ועשר נטיעות מיסוד הנביאים הם.

לפי הירושלמי, רבי יוחנן הוא בעל הרעיון שערבה הלכה למשה מסיני, ורבי חונייא דברת חוורן, הוא רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, סבור שמדובר ביסוד נביאים. כמו כן, בספרא אמור פרק טז סימן ו מוזכרת דעתו של אבא שאול ללא הדעה האלטרנטיבית שמדובר בהלכה למשה מסיני. ואף מבבלי סוכה לג ע"ב עולה בבירור שבבבל ייחסו דעה זו ל'רבנן' החולקים על אבא שאול בנוגע להלכה הנדרשת מהביטוי 'ערבי נחל' על סמך דברי רבי יוחנן בלבד, מבלי שהיתה להם ברייתא בנדון. לכן נראה שמחלוקת אבא שאול וחכמים בתוספתא סוכה ג א נוספה לתוספתא בימי האמוראים, לאחר ימי רבי יוחנן, והיא נועדה להסביר מדוע סברו הפרושים שמצוות ערבה דוחה שבת בעוד שביתסין לא סברו כך. ברם לא כל הפרושים, ואף לא כל התנאים והאמוראים, סברו כאבא שאול או כרבי יוחנן, שערבה מדאורייתא. באשר לנסיבות שהביאו לייחוס דעה זו לרבי נחוניא איש בקעת בית חורתן בבבלי, ראו להלן, בדיון בסוגיא ה, 'נביאים'.⁶³