

“עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני” - האמנם!?

- א. הקדמה
- ב. הלכת עשר נטיעות (מועד קטן ג, ג - ד, א) - אפשרות קיומה של ההלכה לכל הדעות
- ג. ניסוך המים (זבחים קי, ב) - שילוב דו כיווני
- ד. ביאור סוגיית ערבה (סוכה מג, ב - מד, א) - הבנות שונות למצווה
 1. קשיים בסוגיית הגמרא
 2. קשיים בדברי הרמב"ם
 3. פירוש ר"ח בסוגיה והקשיים שבו
 4. ביאור הסוגיה על פי פירוש ר"ח ודברי הרמב"ם
 5. יישוב הקושיות
 6. מסקנות מסוגיית ערבה
- ה. מסקנות - "קראי" אינם שוללים הלכה
- ו. שיטת רבי עקיבא - הסבר רעיוני

א. הקדמה

למדנו בכמה מקומות בש"ס (סוכה לד, א; מד, א; תענית ג, א; מועד קטן ג, ב; זבחים קי, ב):

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני.

פירוש הדברים, "עשר נטיעות מפוזרות לתוך בית סאה - חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה" (משנה שביעית א, ו), ואיסור חרישה בתוספת שביעית (דהיינו קודם ראש השנה השביעית) אינו נוהג בהן. מכאן, הסיקה הגמרא במועד קטן (ד, א), לדין תוספת שביעית בכללו מהלכה למשה מסיני זו. שהרי, היתר מיוחד זה שניתן לנטיעות, לא היה צריך להיאמר, אילולא נאסרה חרישה כלשהי קודם השביעית. בלשון הגמרא: "וכיון דהלכתא למישרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסורה?". בהלכה זו עוסקים שני פרקיה הראשונים של מסכת שביעית.

המאמר מוקדש לאשתי היקרה לי מכל יונינה תחי, אשר הגתה, יזמה ואיפשרה לי תקופת לימוד שקטה בשיבה בחודשי קיץ תשי"ס, פינתה ממני כל טירדה, ועודדה אותי לשקוע בלימוד ואך ורק בו. מאמר זה, הינו פריה של תקופה זו, ולפיכך מוקדש הוא לה.

הלכת ערבה, נאמרה למצוות ערבה שבמקדש בחג, מלבד ערבת הלולב. הלכת ניסוך המים, מלמדת על מצווה זו שנהגה במקדש בחג. דיניהן של שתי מצוות אלה מבוארים בפרק הרביעי ממסכת סוכה.

הרמב"ם מנה הלכות אלה במניין ההלכות למשה מסיני שבהקדמתו לפירוש המשנה¹ (מהדורת מו"ר הרב שילת, עמ' לט-מ), וציין כל אחת מהן במקומה².

והנה, לגבי כל אחת משלוש ההלכות, מוצאים אנו תנאים שחלקו על מקורן, ולמדון מפסוקים. לגבי עשר נטיעות (משנה שביעית א, ד³):

שנאמר: "בחריש ובקציר תשבת" (שמות לד, כא) - אין צורך לומר חריש וקציר של שביעית, אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית, וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית.

דרשה זו נאמרה בברייתא בשם רבי עקיבא. לעומתו, הוציא רבי ישמעאל את הפסוק ללימוד אחר (שם במשנה), והגמרא (מועד קטן ד, א) הסיקה מתוך כך: "הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא".

לגבי ערבה (סוכה לד, א):

אבא שאול אומר: "ערבי" (ויקרא כג, מ) - שתים, אחת ללולב ואחת למקדש.

ולגבי ניסוך המים (זבחים קי, ב⁴):

רבי עקיבא אומר: "ונסכיה" (במדבר כט, לא) - בשני ניסוכים הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין.

לגבי שתי ההלכות האחרונות, נקט הירושלמי בגישה דומה לזו שראינו בבבלי מועד קטן, לגבי עשר נטיעות (שביעית פ"א, ה"ז):

רבי זעירא, רבי לא, רבי יסא בשם רבי יוחנן: ערבה הלכה למשה מסיני. **ודלא** כאבא שאול, דאבא שאול אמר: ערבה דבר תורה...
רבי בא רבי חייא בשם רבי יוחנן: ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני. **ודלא** כרבי עקיבא, דרבי עקיבא אמר: ניסוך המים דבר תורה...

1. יש לתת את הדעת על כך, שהרמב"ם מפריד במניין זה את הלכת עשר נטיעות, ומונה אותה בפני עצמה, בעוד שאת הלכות ערבה וניסוך המים מנה בחדא מחתא. לא מצאתי תשובה שתבאר את סיבת הדבר (עיין לקמן הערה 57). עוד יש לשים לב, כי במקום ה"קוד" - "עשר נטיעות", המוזכר בדברי רבי יוחנן, מפרט הרמב"ם יותר: "עשר נטיעות מפוזרות לתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן", כלשון המשנה. אולם, בפירוט זה בולטת בחסרונה הסיומת: "עד ראש השנה" (כן כתב ר"ח תענית ג, א). עיין מה שנבאר בזה לקמן בהערה 15, ובפרק ה.

2. עשר נטיעות: פירוש המשנה שביעית א, א; שם ו; הלכות שמיטה ויובל ג, א; שם ד; ערבה: פירוש המשנה סוכה ד, ג; הלכות לולב ז, כ; ניסוך המים: פירוש המשנה סוכה ד, ח; זבחים יג, ו; הלכות תמידין ומוספין י, ו.

3. דרשה זו מופיעה באופן מפורט יותר בבבלי מועד קטן ג, ב, ובהרחבה בירושלמי שביעית פ"א, ה"א.

4. בירושלמי שביעית פ"א, ה"ז וכן סוכה פ"ד, ה"א מובאת דרשה אחרת בשם רבי עקיבא. עיין בהערה הבאה.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

מבואר, אם כן, שאין דרשות אלה אסמכתות בעלמא⁵, אלא דרשות גמורות, החולקות על הסוברים כי הלכה למשה מסיני יש כאן, ולפיהן, הלכות אלה דבר תורה הן. במאמר זה, ננסה לעמוד על שתי נקודות בהבנת מחלוקות אלה -

האחת, האם מאן דאמר שההלכה נלמדת מן הפסוקים, סובר שלא נאמרה כל הלכה למשה מסיני בעניין זה, או שמא, מקבל הוא את אותה ההלכה, אלא שסובר שמקור הדין הוא מהפסוק, וההלכה למשה מסיני באה ללמד על פרט מסוים או גדר בתוך המצווה, ולא על כלל המצווה.

הנקודה השניה אותה יש לברר היא, האם ישנה נפקא מינה כל שהיא להלכה ממחלוקות אלה, או שמא הן בבחינת "משמעות דורשים" בלבד. לא נעסוק במאמר זה בהרחבה בנושא תוקפה של הלכה למשה מסיני⁶, אלא בשאלה, האם לימוד ההלכה מן המקרא יוצר הבדל בגדריה, לעומת גדרי אותה הלכה כפי שהם נלמדים מהלכה למשה מסיני.

על מנת לענות על שאלות אלה, נעיין בסוגיות הגמרא, הדנות במחלוקות אלה. בשניים מהמקומות (שביעית א, א; זבחים יג, ה), התייחס אף הרמב"ם בפירושו למשנה לדעה שהלכות אלה נלמדות מפסוק, כאשר ביאור דעה במשנה היה כרוך בכך. בשני המקומות, הביא מיד את הדעה החולקת וסוברת כי הלכה למשה מסיני היא. ננסה להיעזר בפירושו, קטן הכמות אך רב האיכות, על מנת להבין את השלכותיהן של המחלוקות, ולברר את הנקודות עליהן הצבענו.

ב. הלכת עשר נטיעות (מועד קטן ג,ב - ד,א) - אפשרות קיומה של ההלכה לכל הדעות

הגמרא במסכת מועד קטן (ג,ב) דנה בתוקפה של תוספת שביעית. הגמרא מביאה את מימרת רבי שמעון בן פזי, כי רבן גמליאל ובית דינו בטלו דין זה. כתשובה אפשרית לשאלה, מניין היתה להם הסמכות לעשות זאת, העלתה הגמרא, כי בית הלל ובית שמאי, שכביכול תקנו דין זה, התנו ביניהם ש"כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל" (שם). על הסבר זה מקשה הגמרא (בסוגריים - פירוש רש"י):

5. עיין תוספות מועד קטן ג,ב, ד"ה ניסוך, לגבי דרשת "מ"ם יו"ד מ"ם". צריך לומר, שדבריהם נאמרו לשיטת הגמרא שם ש"ניסוך המים" הלכה למשה מסיני. וכך הם גם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, סוכה ד, ח.

6. עיין בפירוש המשנה לרמב"ם זבחים יג, ו. מדבריו בביאור המחלוקת לגבי ניסוך המים, משתמע, כי אין לוקים על דבר הנלמד מהלכה למשה מסיני, ואם כן תוקפו חלש מדין דאורייתא גמור. עיין בתוספות יום טוב על אותה משנה, שתמה על חילוק זה. הרב קאפח (שם הערה 25) טען כי נחלקו בדבר הבבלי והירושלמי, שלבבלי תוקף הלכה למשה מסיני הוא כדאורייתא, ולירושלמי הוא כדרבנן. ועיין בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות ט, טו. ועיין באנציקלופדיה תלמודית כרך ט, עמוד שעב-שעט, ובעיקר בעמוד שעו למטה, במה שנוגע לעניין מלקות, שם מצאתי את ההפניה לדברי ר' חיים.

דידהו היא (תקנתם היא)!! הלכה למשה מסיני היא! דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני!

אמר רבי יצחק: כי גמירי הלכתא שלשים יום לפני ראש השנה, ואתו (בתקנה דידהו) הני, תקון מפסח ומעצרת, ואתנו בדידהו: כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל.

והני הלכתא נינהו?! קראי נינהו! דתניא: "בחריש ובקציר תשבות", רבי עקיבא אומר: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר: "שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור" (ויקרא כה, ז); אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית. רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות, אף קציר רשות; יצא קציר העומר שהיא מצוה! אלא אמר רב נחמן בר יצחק: כי גמירי הלכתא למישרי ילדה⁷, קראי למיסר זקינה.

וכיון דהלכתא למישרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסורה?
אלא, הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא.

ההלכה, כאמור, נאמרה בפרטות להתיר ילדה, אולם ממילא יש לשמוע ממנה שזקינה אסורה. נמצא, שמקורו של איסור זקינה גופו הוא הלכה למשה מסיני, לדעת רבי ישמעאל. ממהלך הסוגיה משתמע, כי בנקודה זו, היינו במקורו של ה**איסור**, נחלק עליו רבי עקיבא ולמדו מהפסוק: "בחריש ובקציר תשבות".

מהי דעת רבי עקיבא לגבי ילדה? אין הוא מביא כל לימוד מן הפסוק להוציא ילדה מכלל האיסור ולהתירה. אין גם לומר כי לעניין זה מקבל הוא את ההלכה, שהרי אם נאמרה הלכה להתיר ילדה, ממילא זקינה אסורה, וקרא למה לי? לפיכך מסיק הריטב"א על אתר: "ורבי עקיבא לית ליה דרבי נחוניא לגבי נטיעות". כלומר, אין רבי עקיבא מקבל את החילוק שבין ילדה לזקינה, ואיסור תוספת שביעית חל לשיטתו גם על נטיעות.

אמנם, בעל הטורי אבן (ראש השנה ט, א), מקשה על הסבר זה קושיה חזקה, אותה מביא גם רבי עקיבא איגר בתוספותיו למשנה (שביעית א, אות ט). המשנה בסוף פרק ראשון ממסכת שביעית, לאחר שהביאה את ההיתר המיוחד לנטיעות, מבארת (משנה ח):

עד אימתי נקראו נטיעות?... רבי עקיבא אומר: נטיעה כשמה.

הנה מפורש, כי לרבי עקיבא ישנו חילוק בדין תוספת שביעית בין נטיעה לאילן, והרי מהגמרא משמע, כפי שהראינו, כי אין רבי עקיבא מקבל את ההלכה המחלקת! וצריך עיון.

על מנת לתרץ קושיה זו, נעיין תחילה בתוספתא (שביעית א, ב). זו מנתה שתי נפקא מינות בין נטיעה לזקינה:

7. "ילדה" כאן משמעותה נטיעה, ו"זקינה" - אילן. אף אנו נשתמש לסירוגין בשני המינוחים.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

מה בין זקנה לנטיעה? זקנה עד עצרת, נטיעה עד ראש השנה; זקנה מעין שלשה, ונטיעה עשרה.

דברי התוספתא רומזים לשתי הלכות המוזכרות במשניות הפרק הראשון בשביעית. לגבי שדה אילן נאמר (משניות א-ב): "עד אימתי חורשין שדה האילן ערב שביעית?... עד העצרת... אי זהו שדה אילן? כל שלשה אילנות לבית סאה". לעומת זאת, לגבי נטיעה (משנה ו): "עשר נטיעות מפוזרות לתוך בית סאה - חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה".

וביתר ביאור - שני חילוקים ישנם בין דין בית סאה בו נטועים אילנות, לזה בו נטועות נטיעות. האחד, בעצם חלות איסור תוספת שביעית; בעוד שבשדה של אילנות אסור לחרוש מן העצרת ואילך, בשדה נטיעות לא חל איסור זה. בזה חמור דין אילנות מדין נטיעות. חילוק שני ישנו, לגבי הכמות המחילה על השדה שם "שדה אילן", בניגוד ל"שדה הלבן" בו נאסרה החרישה מן הפסח. באילנות - די בשלושה, בשעה שהנטיעות צריכות לעמוד למניין עשרה⁸. בעניין זה חמור דין הנטיעה מדין האילן.

מובן הדבר, כי על מנת לקבוע את מעמד כל אילן פרטי, יש לקבוע הגדרות למה ייקרא נטיעה, ובאיזו נקודה תהיה הנטיעה לאילן. בזאת דנה משנה ח, אותה ציטטנו לעיל, כאשר רבי עקיבא מחווה את דעתו, ובכך מראה, כי מקבל הוא את החילוקים שביניהם.

והנה, הרמב"ם, בפרשו את אותה משנה, כותב:

וכבר נתבאר לך בלי ספק, שההבדל בין הנטיעה והאילן הוא, שהאילנות שלשה לבית סאה, והנטיעות עשר לבית סאה, ואז נקראת שדה אילן.

והקשה רבי עקיבא איגר בתוספותיו למשנה (אות ז):

אמאי לא כתב הרמב"ם גם ההפרש זה, דבאילנות חורשים רק עד העצרת, ובנטיעות עד ראש השנה? וצריך עיון.

נראה, שיש לתרץ את שתי קושיותיו של רבי עקיבא איגר זו בזו. מהסוגיה במועד קטן משתמע אמנם, כי לרבי עקיבא אין חילוק בין נטיעה לאילן לעניין האיסור עצמו. שהרי הלכה המתירה חרישה בשדה נטיעות, מניחה בהכרח שבאילן הדבר אסור, דבר שלא ניתן להיאמר בשיטת רבי עקיבא. ואם כן, ברור שלא תיתכן הלכה המתירה נטיעה לדעתו.

8. יש לציין, שבאילנות בין שלשה לתשעה נדרשת כמות של תוצרת ע"מ להחיל שם שדה אילן. עיין משנה שביעית א, ב-ד.

נפקא מינה נוספת היא בפיזור. באילנות אין חשיבות למיקומם בשדה; כל שיש שלשה אילנות בבית סאה, שם שדה אילן עליו. לעומת זאת, על הנטיעות להיות מפוזרות בבית סאה. אם "היו עשויות שורה או מוקפות עטרה" - דהיינו, מרוכזות - "אין חורשין להן אלא לצרכן" (משנה שביעית א, ו). גם בעניין זה חמור דין הנטיעה מדין האילן. לא ציינו זאת, בעקבות התוספתא, שכן נפקא מינה זו הינה כעין תת-סעיף לנפקא מינה במניין האילנות. והדברים ברורים.

אמנם, הלכה המחלקת בין נטיעה לאילן לעניין המניין המחיל על השדה שם שדה אילן, ומחמירה בנטיעה יותר מבאילן, אפשרית היא גם בדעת רבי עקיבא, ולא ניתן ללמוד ממנה דבר "ממילא" לעניין איסור תוספת שביעית בכללו.⁹ לשם כך יידרש הפסוק.

והכל, אם כן, מבואר בפשטות. שני החילוקים, אותם הזכירו המשנה והתוספתא, נלמדים לדעת רבי ישמעאל מההלכה למשה מסיני. על פי דרכו, הלכה זו מלמדת על איסור תוספת שביעית כולו. לרבי עקיבא לא לימדה ההלכה כל חילוק בין נטיעה לאילן לעניין חלות האיסור, וממילא לא היה ניתן להקיש מכאן על קיומו.

אמנם, מכל מקום, אף לרבי עקיבא לימדה ההלכה חילוק אחר בין נטיעה לאילן, לעניין חלות שם שדה אילן על בית הסאה, באילנות - בשלושה, ובנטיעות - בעשר. לצורך חילוק זה, באר רבי עקיבא עצמו במשנה ח - "עד אימתי נקראו נטיעות". ובכך מתורצת קושיית הטורי אבן.

כך תתורץ גם קושייתו של רבי עקיבא איגר על פירוש המשנה לרמב"ם. אמנם, להלכה קיימא לן כשני החילוקים שמנתה התוספתא, שהרי הלכה כרבי ישמעאל. אולם, בפירושו למשנה, המזכירה גם את רבי עקיבא, השמיט הרמב"ם את החילוק לעניין חלות איסור תוספת שביעית, שהרי בו לא דיבר רבי עקיבא, ונקט את החילוק היחיד המוסכם על כולם בלבד, החילוק במניין¹⁰.

עלה, אם כן, בידינו, כי אף רבי עקיבא, הלומד את עצם האיסור של תוספת שביעית מן הפסוק, מקיים את ההלכה למשה מסיני לפרט מפרטי האיסור, דהיינו, הגדרת "שדה אילן", השונה באילנות ובנטיעות. בכך, נתבררה איפה הנקודה הראשונה אותה העלנו

9. עיין תוספות מועד קטן ג,ב, ד"ה הלכה, בדרך הסקת איסור תוספת שביעית בכללו מתוך היתר עשר נטיעות: "ואבל להיתרא לחוד לילדה לא איצטריך, דמהיכא תיתי לאסור?". משמע, שהלכה המתירה דבר המותר ועומד, ואינה מחדשת דבר כשלעצמה, היא זו המלמדת ממילא על קיומו של איסור, אשר מכללו באה היא להתיר. מה שאין כן לעניין זה, אין ההלכה באה להתיר דבר המותר, אלא לחלק בין שני דברים, ולפיכך לא ניתן ללמוד ממנה דבר.

דבר דומה לכך מוצאים אנו בהלכת "שיעורין, חציצין ומחיצין", עיין סוכה ה,ב. היעלה על דעתו של מישוה לומר, שמאחר שקבעה ההלכה למשה מסיני של שיעורין, שהנכנס לבית המנוגע לבוש בכליו, נטמאים הם רק בעבור זמן אכילת פרס פת חטיין, שכל טומאת בית המנוגע הלכה למשה מסיני היא, ואין צריך פסוק לכך? או כשקבעה ההלכה כגרוגרת להוצאת שבת, ממילא נלמד לאיסור הוצאה הלכה למשה מסיני? ברור כי כוונת הדברים היא, שהלכה זו לא באה אלא לקבוע את גדרי החיוב בדין הדאורייתא הנלמד מן הפסוק. ועיין שם, שבאותו אופן בו פירשנו כאן את דעת רבי עקיבא, ביארה הגמרא שם את הלכת חציצין, לאחר שבהווה אמינא חשבה כי ההלכה מתייחסת לעצם הדין של חציצה ולא לגדריו. זאת, הקשתה הגמרא, לא ניתן לומר, מאחר שזהו דין דאורייתא, לו נמצא מקור בפסוק. ענתה הגמרא כנ"ל, שההלכה לא באה ללמד על עצם הדין, אלא רק לקבוע את גדריו של דין אשר הוא עצמו מדאורייתא. גם כאן, כמובן, לא ניתן להקשות, שמאחר שההלכה מתייחסת במפורש לדין זה, ממילא נלמד על קיומו. ועיין לקמן הערה 28 בשיטת התוספות.

10. אחרי שכתבתי דברים אלה, שמחתי למצוא, כי בספר "גנון והציל" (ספר שנועד ליישב את קושיותיו של רבי עקיבא איגר בתוספותיו למשנה), תירץ את הקושיה באופן דומה.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

בהקדמה, לגבי הלכה זו. אין כוונתו של מאן דאמר "קרא" לומר שלא נאמרה כל הלכה למשה מסיני בעניין זה, אלא לצמצמה לפרט מסויים, ולא לעצם הדין.¹¹

לגבי השאלה, האם קיימת נפקא מינה בין החולקים במקור הדין, על פי פירוש זה נראה, כי קיימת נפקא מינה גדולה. יוצא, כי משנת "עשר נטיעות מפוזרות לתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה", נאמרה רק בשיטת רבי ישמעאל, הסובר שבאה ההלכה והתירה זאת. לדעת רבי עקיבא, כפי שפירש הריטב"א, היתר זה אינו קיים, שהרי אין לו כל מקור.

אמנם, ניתן לפרש בדרך אחרת. על מסקנת הגמרא "הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא", פירש תלמיד ר"י מפריש (חידושו על הסוגיה במו"ק):

וממילא שרי רבי עקיבא ילדה, דקסבר: אוקמי אילנא בעלמא הוא.

מניין לו לרבי עקיבא סברה זו? ביאור הדברים כך הוא¹². הפסוק, שאסר לדעת רבי עקיבא חרישה קודם השביעית, דיבר בעבודת הארץ בלבד, ולא בעבודת האילן. חריש וקציר עבודות הארץ הן. כך כתב הרמב"ם, בבארו את האיסור (הלכות שמיטה ויובל ג, א): "עבודת הארץ בשנה הששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה"¹³. כך מבואר גם מן הירושלמי (שביעית פ"א, סוף ה"א):

11. זוהי, למעשה, תפיסתו של רב נחמן בר יצחק, שהעמיד "כי גמירי הלכתא למישרי ילדה, קראי למיסר זקינה". רצונו לומר, גם לרבי עקיבא נאמרה ההלכה, אולם היא נוגעת לפרט מסוים - היתר ילדה, בעוד שעצם האיסור נלמד מן הפסוק. העמדתו נדחתה, שכן פרט זה ללמד על הכלל כולו יצא, ואחר שנאמר, שוב אין מקום ללימוד מהפסוק. מכל מקום, תפיסתו העקרונית, על מקומה של ההלכה כפרט בתוך דין דאורייתא, במקומה עומדת. ועיין לקמן הערה 28.

12. להבנה זו העירני מורי ורבי הרב יונתן רוזין.

13. ראיות נוספות: א. בהביאו את דרשת רבי עקיבא לאיסור תוספת שביעית (פירוש המשנה שביעית א, א), העתיק הרמב"ם כמעט מילה במילה את לשון הירושלמי (שם), אך שינה את הפסוק המבאר מדוע לא ניתן לומר כי "בחריש ובקציר תשבות" מתייחס לשביעית עצמה. בירושלמי: "ואם לענין שבתות שנים, והלא כבר נאמר (ויקרא כה, ג): 'שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך' " [ובבבלי: "שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמר" (שם ד)]. לעומת זאת, בפירוש המשנה: "לא תזרעו, ולא תקצרו את ספיחיה" (שם יא). וכבר תמה הרש"ש בהגהותיו למשנה זו: "זה נאמר ביובל, ומדוע סני ליה קרא ד'שדך לא תזרע' כו', שמביא הגמ', הכתוב בשמיטה?". אלא שבמכוון נמנע הרמב"ם מלהביא את אותם הפסוקים, המזכירים גם את הזמירה, שהיא עבודת האילן, שהרי בה אין מדובר, והביא את הפסוק היחיד המדבר על עבודת הארץ בלבד.

ב. שם בפירוש המשנה, לאחר שהזכיר שרבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו (פסח ועצרת) והתירום, הוסיף: "ואמרו עוד בתוספתא: 'רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהו מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה'". תוספת זו מיותרת לכאורה. אלא ודאי, נקטה להשמיענו שזהו דווקא איסור תוספת שביעית (עיין שם בהמשך פירושו על משנה זו, שחזר ונקט בלשון דומה). כמובן, תוספתא זו כשלעצמה, ראייה היא ליסוד זה.

ג. שם בפירוש משנה ד, בעקבות הירושלמי, באר: "והלמידות הזו, שלמד מן 'בחריש ובקציר', מוסב על מה שאמר: 'אין חורשין להן אלא לצרכן' (משנה ג), ומה שאסר חרישת מה שזולת זה, ואפילו בערב שביעית". שוב, מבואר שהאיסור מוסב רק על מה שאין בו צורך האילנות. גם כאן, מן הירושלמי גופו נלמד (המפרשים התלבטו מאד בביאור דברי הירושלמי, ולא העלו ארוכה. הגר"א אף מחק את המילים 'אין

ולמה עד העצרת? עד כאן הוא יפה לפרי, מכאן ואילך הוא מנבל פירותיו.
 והא תנינן (משנה ג): "אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל!"
 עד כאן הוא מעבה את הכורת (=הגזע), מיכן ואילך הוא מתיש את כוחו.
 ויחרוש!
 מתוך שהוא יודע שהוא מתיש כוחו שלאילן, אף הוא אינו מתכוין לעבודת
 הארץ?

החרישה בשדה האילן הותרה כל זמן שהדבר הוא לתועלת האילן. כאשר אין בחרישה כל
 תועלת שכזו, ממילא מוכח שנעשית היא לצורך הארץ, והיא אסורה. אמנם, לו יצויר
 שהחרישה היתה מועילה לאילן אף לאחר העצרת, לא היתה נאסרת.

מכאן סברת "אוקמי אילנא", על פיה, כך פירש תלמיד הר"י מפריש, התיר רבי עקיבא
 חרישה לצורך הנטיעות עד ראש השנה. הנטיעות הצעירות והחלשות, זקוקות לחרישה זו,
 וממילא עבודת האילן היא ולא עבודת הארץ, ולא נאסרה¹⁴.

אם כנים הדברים, בהלכה הראשונה מתוך שלוש ההלכות עליהן אנו דנים, מוצאים אנו, כי
 אף הסובר שמקור הדין בפסוק, אינו שולל את קיומה של ההלכה למשה מסיני, אלא שהוא
 לומד שהיא לא נאמרה אלא לעניין מסוים בלבד¹⁵. לעניין, האם קיימת נפקא מינה בגדרי
 דין עשר נטיעות, ראינו כי נחלקו בכך ראשונים, ואין הכרע של ממש בדבר.

חורשין להן אלא לצורכין מלשון הירושלמי. עיין במהדורת פרופ' יהודה פליקס לירושלמי שביעית חלק א,
 עמודים 55-56 בביאור, ובמה שהביא שם בשם ר"ח אלבק).

14. אין לחזור כעת ולהקשות את קושייתו השניה של רבי עקיבא איגר, מדוע השמיט הרמב"ם בפירוש המשנה
 נפקא מינה זו שבין נטיעה לאילן. לפי הסבר זה, אין כאן כל הבדל בין נטיעה לאילן. בשניהם נכונה הגדרת
 המשנה הראשונה, כי מותר לחרוש "כל זמן שהוא יפה לפרי" או "מעבה את הכורת". כמובן, שקושיית
 הטורי אבן שוב אינה קשה לשיטה זו.

15. ניתן לומר שרבי עקיבא למד מסברתו גם את החילוק שבין שלושה לעשרה, ולית ליה הלכה למשה מסיני
 כלל. כך גם נראה מלשונו של תלמיד הר"י מפריש (מועד קטן ד, א): "דרבי עקיבא לית ליה הך הלכתא
 דעשר נטיעות, דהא גבי ניסוך המים נמי לית ליה לרבי עקיבא הלכתא". וכן (שם ג, ב): "וקים להו לרבנן,
 דבית סאה ראוי כולו לעשר נטיעות לצורך יניקתם, וכשהן אילנות גדולים, עוקרין אותן ונוטעין אותן שלש
 שלש בתוך בית סאה", משמע, שסברת רבנן היא, ואין צריך הלכה למשה מסיני לכך.

תלמיד הר"י מפריש, כריטב"א, הבין כי דברי הגמרא: "הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא", הם
 מוחלטים, ולא קרב זה אל זה. כפי שנראה לקמן (הערה 28), וכפי שכבר רמז תלמיד הר"י מפריש עצמו כאן,
 הדבר נובע מתפיסה רחבה יותר, הנוגעת לשאלה הראשונה שבראש מאמר זה. מניין לנו שלית ליה לרבי
 עקיבא הלכה זו של עשר נטיעות? שהרי לית ליה הלכת ניסוך המים! ואם כן, שלא כפי שכתבנו בגוף
 המאמר בתשובה לשאלה הנדונה, מכאן מוכח, שמאן דאמר קרא לית ליה הלכתא מכל וכל.

אמנם, לעניות דעתי, מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות נראה יותר, כי לדעתו למד רבי עקיבא את החילוק
 שבין שלושה אילנות לעשר נטיעות מן ההלכה למשה מסיני. בפירוש המשניות למשנת עשר נטיעות (שביעית
 א, ו) כתב: "נטיעות הן האילנות בתחילת נטיעתן, והוא יבאר לקמן עד מתי נקראו נטיעות. ואמרו: 'עשר
 נטיעות הלכה למשה מסיני'". כל דברי הרמב"ם בפירושו לאותו הפרק, נאמרו בשיטת רבי עקיבא. בכל
 מקום שנחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ציין זאת בפירושו (עיין פירושו למשנה א ולמשנה ד). כן פירשנו
 גם דבריו בפירושו למשנה ח (אליה רומז הוא בפירושו כאן), שאף הם נאמרו בשיטת רבי עקיבא. לא
 מסתבר לומר, שדווקא כאן באמצע הפרק, פירש לפי רבי ישמעאל, ושתק מלהזכיר את דעת רבי עקיבא

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

ג. ניסוך המים (זבחים קי,ב) - שילוב דו כיווני

הסוגיה הבאה בה נעיון, היא זו הנוגעת לאחרונה מבין שלוש ההלכות - הלכת ניסוך המים. העיון בסוגיה זו, והמסקנות ממנו, יהיו לנו לעזר בבואנו לעיון בסוגיית ערבה, ולפיכך הקדמנו. בניגוד לסוגיית עשר נטיעות, שאינה דנה כלל בהשלכות המחלוקת, ומפשוטה משתמע כי "משמעות דורשים איכא בינייהו" ותו לא, סוגיית ניסוך המים קושרת מחלוקת דינית בשיטות השונות למקורה של ההלכה.

המשנה בזבחים (קי,ב), הדנה באיסור העלאת קדשים בחוץ, מביאה את דעת רבי אלעזר, הסובר ש"אף המנסך מי החג בחג בחוץ חייב". בגמרא ביארו (שם, בסוגריים - פירוש רש"י):

אמר רבי יוחנן משום רבי מנחם יודפאה: רבי אלעזר בשטת רבי עקיבא רבו אמרה, דאמר: ניסוך המים דאורייתא. דתניא: רבי עקיבא אומר: "ונסכיה" (במדבר כט, לא) - בשני ניסוכים הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין.

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: אי מה להלן שלשת לוגין - אף כאן שלשת לוגין, והא רבי אלעזר "מי החג" קאמר (ואפילו פחות משלשה לוגין)! אי מה להלן בשאר ימות השנה - אף כאן בשאר ימות השנה, ורבי אלעזר "בחג" קאמר!

אישתמיטתיה הא דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני.

בעניין. ואם כן, "אמרו: עשר נטיעות הלכה למשה מסיני", לצדדים קתני - רבי ישמעאל כדאית ליה (להתירן עד ראש השנה), ורבי עקיבא כדאית ליה (להצריך עשר לבית סאה).

ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר יש להביא מהשמטת הרמב"ם את המילים "עד ראש השנה", בהביאו הלכה זו בהקדמה לפירוש המשנה (עיון לעיל הערה 1). הרמב"ם מונה שם, כידוע, את ההלכות למשה מסיני, וטוען כי מעולם לא נחלק עליהם אדם. קולמוסים רבים נשתברו לבאר דברים אלה, ואין זה מענייננו כאן. ברם, לגבי הלכה זו ניתן לומר, כי אכן על ההלכה כפי שכתבה הרמב"ם, המזכירה את מניין הנטיעות והדרישה שיהיו מפוזרות, לא נחלק אדם. לגבי המילים "עד ראש השנה", המבטאות את אי חלות איסור תוספת שביעית לגבי נטיעות, לא תהיה קביעה זו נכונה, שהרי נחלק על כך רבי עקיבא, בדין לפי הבנת הריטב"א או במקור האיסור לפי הבנתו של תלמיד הר"י מפריש.

לענייננו, מסקנת הדברים היא, כי בשאלה הראשונה אותה הצגנו, האם למאן דאמר קרא ישנה הלכה למשה מסיני, נראה שנחלקו ראשונים. הריטב"א ותלמיד הר"י מפריש למדו כי לגבי איסור תוספת שביעית, שולל רבי עקיבא את קיומה של ההלכה מכל וכל. דעת הרמב"ם לעומת זאת היא, שרבי עקיבא מקבל את ההלכה לעניין מסוים. עיון לקמן הערות 28 ו-53, שתלמיד הר"י מפריש והרמב"ם הולכים בעניין זה לשיטתם בהלכת ניסוך המים. בגוף המאמר, מתמקדים אנו בשיטת הרמב"ם, ולפיכך נקטנו כצד השני. בשאלה השנייה, אם ישנה נפקא מינה בין החולקים במקור הדין, נחלקו הריטב"א ותלמיד הר"י מפריש. בדעת הרמב"ם אין הכרע, אם כי דבריו מטיים כדברי תלמיד הר"י מפריש. שהרי, כפי שביארנו לעיל בהערה זו, פירש את משנה ו, המתירה חרישת כל בית סאה בו מפוזרות עשר נטיעות עד ראש השנה, גם בשיטת רבי עקיבא. על פי הריטב"א, רבי עקיבא חולק על משנה זו, והיה לו לרמב"ם לפרש כן. ועיון בפרק ה, לגבי חלות האיסור בזמן שאין בית המקדש קיים.

ביאור הדברים, רבי יוחנן בשם רבי מנחם יודפאה ייחס את שיטתו של רבי אלעזר, המחייב על ניסוך מים בחוץ, לשיטתו של רבי עקיבא שניסוך המים דאורייתא. רבי עקיבא הקיש בין ניסוך היין לניסוך המים, והבין שהפסוק מלמד על שניהם, ולשניהם מעמד שווה. כמות זה כן זה, חובת ניסוכו בפנים מדאורייתא, וממילא יתחייב המנסכו בחוץ¹⁶.

על כך הקשה ריש לקיש, שאם היקש גמור נאמר כאן, הרי שיש להקיש את דיני ניסוך המים לדיני ניסוך היין לגמרי. המסקנה המוכרחת מכך תהיה, שכשם שחובת ניסוך היין נאמרה בשלושה לוגין ובכל ימות השנה¹⁷, כך גם חובת ניסוך המים. אם נמשיך באותו כיוון, נסיק, כי המנסך מים בחוץ יתחייב לפי אותם התנאים - בניסוך שלושה לוגין ובכל ימות השנה. שיטה זו, טען ריש לקיש, אינה תואמת לשיטת רבי אלעזר במשנה, המחייב בתנאים שונים - "מי החג בחג", וממילא נפרך הסברו של רבי מנחם יודפאה.

תגובת הגמרא לקושיית ריש לקיש סתומה, וכבר התקשו בכך הראשונים, למי מתייחס הביטוי "אישתמיטתיה"? רש"י פירש: "אישתמיטתיה למנחם יודפאה". לפי זה, משמעות דברי הגמרא היא, שהעמדתו דחויה, שכן דברי רבי אלעזר במשנה הם כשיטת האומר שניסוך המים הלכה למשה מסיני, ולא כשיטת רבי עקיבא, כפי שביקש מנחם יודפאה לטעון.

התוספות (ק"ב ד"ה אישתמיטתיה), לעומת זאת, לא נחה דעתם בפירוש זה, ולפיכך פירשו: "אישתמיטתיה לריש לקיש". לפי זה, באים דברי הגמרא לומר, כי דברי רבי מנחם, שזיהה בין דברי רבי אלעזר לדברי רבי עקיבא רבו, נאמרו רק לגבי כך שניסוך המים חיוב יש בו מדאורייתא. אולם, במקורו של החיוב, חלוק היה רבי אלעזר על רבי עקיבא, ולדעתו, הלכה למשה מסיני היא, ולא מן הפסוק נלמדה, ולכן אין להקיש לניסוך היין. אמנם, גם בפירוש זה נדחקו (עייני שם).

כך או כך, הגמרא מקבלת את הבנתו של ריש לקיש בשיטת רבי עקיבא, ולומדת שלדבריו ההיקש לניסוך היין מחייב. באשר לשיטת רבי אלעזר, טוענת הגמרא, רש"י כדאית ליה ותוספות כדאית להו, ניסוך המים הלכה למשה מסיני הוא, ואינו נלמד מן הפסוק, וממילא אין הלכותיו כפופות לגדרי ניסוך היין.

נבחן כיצד מתיישב המשך הסוגיה עם פירוש זה. הגמרא (שם) מצטטת את התוספתא (קורבנות יב, ד):

16. עיני זבחים קט,א בעקרונות החיוב על העלאה בחוץ.
 17. עיני בתוספות שם על הסוגיה ד"ה אי, בשם ר"ת, שגרס: "אי מה להלן בשאר ימות החג לא", בהתאם לשיטת רבי עקיבא בתענית ב,ב (עיני לקמן הערה 23, מה שנבאר בעזרת ה' בשיטתו של רבי עקיבא בסוגיה זו). התוספות דחו את הגירסה שלפנינו, בטענה "דהא רבי עקיבא מודה דאין ניסוך המים אלא בחג", וממילא אין לקבל הבנה זו בשיטתו. לבסוף, קיימו התוספות את הגירסה שלפנינו, כמתייחסת לניסוך בחוץ בלבד. אנו נקיים את הגירסה שלפנינו, וכמתייחסת לניסוך בפנים בדווקא, שהרי על כך מדבר הפסוק לדעת רבי עקיבא (ועיני בהערת המלאכת יום טוב על התוספות הנ"ל). לפי הבנת הרמב"ם בסוגיה, אותה נציע בעזרת ה' בהמשך, תתיישב קושיית התוספות (עיני הערה 22).

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

תנו רבנן: המנסך שלשת לוגין מים בחג בחוץ חייב; רבי אלעזר (ברבי שמעון)¹⁸ אומר: אם מלאן לשם חג - חייב. מאי בינייהו? אמר רב נחמן בר יצחק: ביש שיעור במים קמיפלגי... רבינא אמר: בלמדין ניסוך המים מניסוך היין פליגי.

לפי דרכם של רש"י ותוספות נצטרך להסביר, כי תנא קמא ורבי אלעזר נחלקו במקור דין ניסוך המים. דעת תנא קמא כאן, מתאימה לדעת רבי עקיבא, הלומד את ניסוך המים מדרשת "ונסכיה", ולפיכך מצריך שלושה לוגין ו"יש שיעור במים", כבין. לרבי אלעזר, שכפי שהסיקה הגמרא קודם לכן, ניסוך המים הלכה למשה מסיני הוא, אין אנו מחויבים לגדרי ניסוך היין, ו"אין שיעור במים", כדעתו במשנה.

הסבר זה נתקל בקושי ניכר - מדוע מחייב תנא קמא דווקא "בחג"? אם אכן נכון ביאורו של ריש לקיש, ולימוד מניסוך היין מחייב לגמרי, יתחייב אף המנסך בשאר ימות שנה לפי העמדתו של רבינא!¹⁹

אם נעיין בפירוש המשנה, נראה כי לרמב"ם הבנה אחרת לגמרי, למעשה, הפוכה, בסוגיה. זו לשונו (זבחים יג, ו):

ורבי אלעזר סבר שזה [ניסוך המים - ש.א.] חובה מן התורה, ולפיכך אומר, שהמנסך מי החג בחג בחוץ חייב, ואפילו ניסך איזה שיעור שיהיה. ואין הדבר כן, אלא הוא הלכה למשה מסיני. אבל כל זמן שניסך שלשת לוגין מים בחוץ, הרי זה חייב לדברי הכל.

בניגוד גמור לדרכם של רש"י והתוספות, מפרש הרמב"ם שלדעת רבי אלעזר נלמד ניסוך המים מן הפסוק דווקא, בשיטת רבי עקיבא רבו, והעמדתו של רבי מנחם יודפאה במקומה עומדת, כדרך שהובנה מתחילה. דעה זו דווקא היא שתסבור שהמנסך מי החג בחג חייב, ואין שיעור במים. לעומת זאת, יהיו אלו הסוברים כי ניסוך המים הלכה למשה מסיני, שיצריכו שלושה לוגין!

נאמן לדברים אלה, פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין י, ו) כדברי האומר שניסוך המים הלכה למשה מסיני, ויחד עם זאת, הצריך שלושה לוגין לחייב מנסך מים בחוץ (מעשה הקורבנות יט,

18. סוגריים אלה נמצאים לפנינו בדפוס וילנא, בהתאם למקור הציטטה, תוספתא קורבנות יב, ד, שם ליתא למילים אלה. מסתבר שזוהי טעות סופר, שהחליף עם מחלוקת דומה הסמוכה לזו (בתוספתא ובגמרא) לגבי ניסוך היין.

19. עיין ברש"י על הסוגיה, שנדחק לפרש את דברי רבינא, כנראה בלחץ קושיה זו. ועיין בהערת התוספות על פירושו של רש"י (קיא, א ד"ה בקרבו), ובדוחק הגדול שנוקקו להכנס בו. ודאי שדבריהם של רבן של ישראל ושל רבותינו בעלי התוספות צריכים יישוב, אך אין כאן מקומו.

ג. אחרונים רבים, שלמדו את פשט הסוגיה כרש"י וכתוספות, הקשו על הסתירה, לכאורה, בין פסקים אלה, ונשאו ונתנו בדבריו כאן בפירושי המשניות²⁰.

כיצד הפך הרמב"ם את היוצרות²¹? המפתח להבנת שיטתו הוא הבנת הביטוי "אישתמיטתיה". ברור הוא, כי שלא כרש"י ותוספות, הבין הרמב"ם כי אין ביטוי זה דוחה את העמדתו של רבי מנחם יודפאה בשום אופן. דבריו שרירים וקיימים למסקנה, בצורתם המקורית. הבנתו של ריש לקיש ברבי עקיבא, היא זו שנדחתה²². בניגוד לה, מסיקה הגמרא, כי האמירה שרבי אלעזר בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה, אינה מחייבת להכפיף את דיני ניסוך המים לאלה של ניסוך היין.

הכיצד? והלא שפיר קאמר ריש לקיש! אלא שאישתמיטתיה לריש לקיש, שקיימת הלכה למשה מסיני, הקובעת את גדריה של מצוות ניסוך המים, אף לשיטת רבי עקיבא הסובר "ניסוך המים דאורייתא". ולכן, אף שסובר רבי עקיבא, כי מקורו של עצם החיוב לנסך מים בחג נעוץ בפסוק, המזהה בין ניסוך זה לניסוך היין, מכל מקום, מודה הוא שגדריו עצמאיים, כדרך שלימדה ההלכה למשה מסיני - ניסוך המים נוהג כל שבעת ימי החג²³, ובהם בלבד, ושיעורו אינו בהכרח שלושה לוגין.

20. עיין בספר המפתח במהדורת פרנקל, הלכות תמידין ומוספין יט, ד בד"ה פחות משלשה לוגין, רשימה ארוכה של אחרונים הדנים בעניין זה. לא עיינתי בכל האחרונים שצוינו שם. רצינו רק להצביע על כך, שהרקע לקושיה הוא הבנת הסוגיה כדרכם של רש"י ותוספות (עיין למשל בתוספות יום טוב זבחים יג, ו, שנשאר בצריך עיון על פסקי הרמב"ם ועל פירושו למשנה, מחמת הבנתו בסוגיה כדעת התוספות).

21. עיין הנשקה, "ליסוד תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי כ"י, עמ' 111-112, הערה 33. לפי מה שנבאר אין צורך בהצעתו.

22. כך היא משמעותו של כל לשון "אישתמיטתיה" שבש"ס - דחיית הבנתו של המקשן (עיין עירובין יב,ב; קידושין עא,ב; בבא קמא עו,ב; זבחים צו,א; חולין ז,א; שם מה,א; שם קכ,א; בכורות נו,א; המקורות מפרוייקט השו"ת). כמעט באף אחד מן המקומות לא משמע שלמסקנה מתקבלת דעתו של המקשן, ובוודאי שלא משמע שהביטוי "אישתמיטתיה" מתייחס לזה שהקשו עליו כפירוש רש"י כאן. המקום היחיד בו ניתן לקבל בדוחק הבנה שכזו הוא בחולין מה,א, אך ככלל, אין זו ההבנה הרווחת של ביטוי זה. על פי ההבנה שהצענו בסוגיה, מתיישבת גם קושיית התוספות על גירסת הספרים לקושיית ריש לקיש: "אי מה להלן בשאר ימות השנה - אף כאן בשאר ימות השנה". התוספות הקשו, שאין זה תואם את דעת רבי עקיבא. הקושיה נובעת משיטתם בסוגיה, שהבנת ריש לקיש בדברי רבי עקיבא היא נכונה. לדברינו, ניתן לומר כי ריש לקיש לא הציע את הבנתו בדעת רבי עקיבא, אלא הקשה שעל פי היקש זה מתחייבות המסקנות הללו, דבר שאינו מתיישב עם דעתו של רבי אלעזר. למסקנה, נדחתה הבנתו, וממילא אין צורך לטרוח ולהעמיד את דבריו עם שיטת רבי עקיבא.

23. פירוש זה נסתר לכאורה מסוגיית הגמרא בריש תענית (ב,ב - ג,א), הדנה ביום בו מתחילים להזכיר גבורות גשמים, ותולה את מחלוקת התנאים בעניין, בזמן חיוב ניסוך המים. כך הוא לשון הגמרא שם: רבי עקיבא אומר: בששי בחג הוא מזכיר, שנאמר בששי (במדבר כט, לא): "ונסכיה" - בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין... כי כתיב ניסוך יתירא בששי... אלא הא דתנן: "ניסוך המים כל שבעה" מני?... אי רבי עקיבא - תרי יומי! אלא רבי יהושע היא, וניסוך המים כל שבעה הלכתא גמירי לה, דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

מכאן, שיטתו של רבי אלעזר במשנה - "אף המנסך מי החג בחג בחוץ חייב". **עצם** חיוב המלקות בא מכח הלימוד מן הפסוק; **גדרי** החיוב - יונקים מן ההלכה למשה מסיני²⁴. זהו פשט דברי רבי מנחם יודפאה, שלא ניתן להבינם מבלי להכיר בקיומה של ההלכה למשה מסיני, אף בשיטה זו.

ביארנו, אם כן, את המשפט הראשון בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל, שלסובר שניסוך המים חובה מן התורה הוא, לוקה על ניסוכו בחוץ, "ואפילו ניסך איזה שעור שיהיה". כעת יש לבאר, מניין למד את המשך הדברים, שלדברי האומר שניסוך המים הלכה, לוקה אם ניסך שלושה לוגין.

ההסבר לכך טמון בהבנת התוספתא והאוקימתות שהובאו בהמשך הסוגיה, לפי שיטתו של הרמב"ם. תנא קמא, המחייב רק בשלושה לוגין וסובר "יש שיעור במים", לומד, כדברי

מגמרא זו מבואר לכאורה, כי לדעת רבי עקיבא ניסוך המים נוהג רק בימים הששי והשביעי, ולא כל ימי החג, וכיצד, אם כן, תעמוד הבנת הרמב"ם בסוגייתנו, שרבי אלעזר בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה לגמרי, והא רבי אלעזר "בחג" כולו קאמר!

עיין בפירוש רבנו חננאל שם בסוגיה, שנראה מדבריו שלא גרס "אלא רבי יהושע היא". על פי גירסתו יש לפרש, שקושיית הגמרא שם היא קושיית ריש לקיש בסוגייתנו, והתירוץ הוא ה"אישתמיטתיה" של סוגייתנו. ביאורם של דברים הוא, שבהווה אמינא הבינה הגמרא, שהלימודים מן הפסוקים הם גמורים, ולדעת רבי עקיבא אכן מנסכים יומיים בלבד. והראיה, שפסק רבי עקיבא במפורש: "בששי בחג הוא מזכיר", ולמד כן מניסוך המים! על כך השיבה הגמרא "ניסוך המים **כל שבעה** הלכתא גמירי לה". לא עצם החיוב לנסך הוא הנדון כאן, אלא ההלכה שיש לנסך כל שבעה, ולא רק בשני הימים האחרונים, ועליה נאמר שנלמדת היא מן ההלכה למשה מסיני. דבר זה נכון לכולי עלמא, ואף לרבי עקיבא שלמד את עצם החיוב מן הפסוק, כדרך שביארנו בסוגייתנו (ועיין פירוש רש"י שם, לשיטתו, שלית ליה לרבי עקיבא הלכתא). ועיין לקמן בפרק ה, מה שנבאר בדברי ר"ח.

מדוע, אם כן, קבע רבי עקיבא להזכיר בששי? והלא אף לשיטתו לא קיימא לן שמנסכים מן הששי ואילך בלבד, ומה משמעות יש כעת לרמיזת הפסוק בששי? דבר זה יש לתרץ על פי הירושלמי ראש השנה פ"א, ה"ג: "ובחג נידונין על המים (משנה שם) - מתני' דרבי עקיבא, דרבי עקיבא אמר: ניסוך המים דבר תורה; בשני - ונסכיה' (במדבר כט, יט), בששי - ונסכיה' (שם לא) ובשביעי - 'כמשפט' - מ"ם יו"ד מ"ם - מים. אמרה תורה: הבא שעורים בכורים בפסח, שתתברך לפניך התבואה... אמור מעתה: ניסוך המים בחג, שיתברכו לפניך המים".

דברי הירושלמי אינם מובנים. מה ראו להעמיד דברי המשנה, "בחג נידונין על המים", כרבי עקיבא דווקא. אם כדי לקושרו למצוות ניסוך המים הנוהגת בחג, וכי יש מאן דהו הסובר כי אין מצווה זו נוהגת? אלא, שניסוך הדבר מונח במילים "אמרה תורה". רק אם ניסוך המים דבר תורה הוא, ואינו הלכה למשה מסיני שאינה רמוזה בפסוק, ניתן לייחס לחג ולמצווה משמעות שכו. לא ייתכן לומר, שיום דין שזוה לא תהיה לו התייחסות, ולו ברמז, בפסוק.

כך גם נפרש את יסוד הקשר עליו מצביעה הגמרא בתענית, בין ניסוך המים להזכרת גבורות הגשמים. מכיוון שבימי החג נידונין על המים, אמרה תורה לנסך מים במקדש, ויש להזכיר גבורות גשמים בתפילה כדי שזוכה בדין. אם כן, אף שלהלכה, מודה רבי עקיבא, שניסוך המים נוהג כל שבעה, מכל מקום, אין כל רמז לכך בכתוב, ו"כי כתיב ניסוך יתירא בששי" הוא דכתיב. חובת הזכרת גבורות גשמים, נלמדת מן הזמן בו "אמרה תורה ניסוך המים", וזה אינו אלא בששי.

24. עיין בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות ט, טו, בביאור שיטת הרמב"ם לגבי דין דאורייתא, שגדריו נקבעים ע"י הלכה למשה מסיני.

רבינא, מניסוך היין. רבי אלעזר, כפי שראינו, מחייב אף בפחות, שאינו לומד מניסוך היין. אם מבינים כהבנת הרמב"ם, שרבי אלעזר בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה לגמרי, תתפרש מחלוקת זו באופן הפוך מהדרך בה למדוה רש"י והתוספות.

רבי אלעזר למד את עצם החיוב מן הפסוק "ונסכיהם". פסוק זה, מקיש לשיטתו את ניסוך המים לניסוך היין, לומר לך, שכשם שחייבים בזה כן חייבים בזה. אמנם, גדריהם שונים, שכן באה ההלכה למשה מסיני וקבעה את גדרי מצוות ניסוך המים לבדה. לפיכך, לדעת רבי אלעזר, לעניין גדרי ניסוך המים, אין למדים מניסוך היין, וחייבים אף בפחות משלושה לוגין.

מכאן נעבור להבנת דעת תנא קמא. אף הוא סבר לדרשת "ונסכיהם" - אחד ניסוך היין ואחד ניסוך המים". אולם, כיוון שאת עצם חיוב ניסוך המים בחג למד מהלכה למשה מסיני, הוציא את דרשת הפסוק ללמד על **גדרי** המצווה.

ואם תאמר, כעת, כשהתורה מתייחסת לניסוך המים, הלכה למשה מסיני למה לי? יש לבאר כך - אילולא נאמרה ההלכה למשה מסיני, לא הייתי דורש כך את הפסוק. אלא, שמשנאמרה ההלכה, למדתי ששני נסכים יש, אחד ניסוך היין ואחד ניסוך המים. שתי מצוות שונות הן בעלות חיובים שונים, אך לשתייהן בשם "נסך" ייקרא. מעתה, כשאמרה תורה "ונסכיהם", החילה את דיניה על כל מה ששם נסך עליו, וניסוך המים בכלל.

אין לחייב לפיכך, זהות מוחלטת בין דיני ניסוך היין לדיני ניסוך המים. חובת ניסוך המים עצמאית היא. רק במקומות בהם לימדה תורה שכך הוא דין הנסכים, יחולו הם גם על ניסוך המים בשווה לניסוך היין, באשר גם הוא שם נסך עליו.

כך הוא בגמרא זבחים קט, א, שם למדו שלוקין על ניסוך בחוץ מן הפסוק (ויקרא יז, ט): "ואל פתח אהל מועד לא יביאנו", ודרשו: "כל הבא לפתח אהל מועד חייבין עליו בחוץ" - כל הבא, ואין זה משנה מה מקור חיובו. לפיכך, ניסוך המים אף הוא בכלל, שהרי גם עליו שם "בא לפתח אהל מועד". אמנם, כיוון שכל לימוד חיובו בחוץ, לא בא אלא מהקשתו לניסוך היין, כדברי רבינא, לכן, יתחייב כגדרי ניסוך היין, קרי, בשלושה לוגין.

עוד הלכות נלמדו מניסוך היין לניסוך המים, בבבלי תמורה יד, ב; תענית ב, ב ובירושלמי סוכה פ"ד, ה"ו. את כולן פסק הרמב"ם להלכה, על אף שפסק, כאמור, שניסוך המים הלכה למשה מסיני. יש להבין את כל הלימודים הנ"ל באותו אופן - בנויים הם על ההנחה, כי ניסוך המים הלכה למשה מסיני, ומחילים הלכות מסוימות שלימדה תורה לגבי ניסוך היין גם על ניסוך המים בהתאם לחיוביו²⁵.

25. בכך ניתן להעלות ארוכה לקשיים עליהם הצביעו האחרונים בלימודים אלה. עיין למשל בגבורת ארי על הגמרא בתענית, ובמפרשי הירושלמי שהתקשו בזה. ועיין במשך חכמה, במדבר כט, יט. על פי מה שכתבנו, יובן היטב יסוד דבריו, ואף אין צריך להגותו בגמרא בתענית ובירושלמי. ואין להאריך בזה כאן.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

העולה מכל זה בביאור הסוגיה הוא, כי שני הצדדים במחלוקת מקבלים את שני המקורות לגבי ניסוך המים - את ההלכה למשה מסיני, כמו גם את ההיקש "ונסכיהם" לניסוך היין. אלא, שנחלקו מהו עיקר ומהו טפל. לדעת רבי אלעזר, שאמר בשיטת רבי עקיבא רבו, עיקר דין וחיוב ניסוך המים נאמר בכתוב, המלמד כי קיים חיוב לנסך שני ניסוכים, כחלק מקרבנות החג. אמנם, אף על פי שהקיש הכתוב ניסוך המים לניסוך היין, באה הלכת ניסוך המים לקבוע, כי גריו של ניסוך המים אינם תלויים בגדרי ניסוך היין, לא לענין שיעורו ולא לענין זמן חיובו.

לעומת זאת, תנא קמא בברייתא סובר, כי עיקר דין ניסוך המים הלכה למשה מסיני הוא. לפיכך, דין עצמאי ומיוחד הוא זה, שאין כל הווה אמינא לזהותו עם ניסוך היין חברו. משנאמרה ההלכה למשה מסיני, חל על ניסוך המים שם נסך. בכמה מקומות, גילתה לנו התורה, כי לגבי הלכות מסוימות הוקשו שני הנסכים זה לזה, ובהן נמצא כי ניסוך היין מלמד וניסוך המים למד. לפיכך, מוצאים אנו הלכות בניסוך המים שמקורן בניסוך היין, באשר שניהם שם נסך להם. כמו בכל בניין אב או היקש, אין כוונת הכתוב לזהות לגמרי בין הדינים²⁶.

לפי ביאור זה, מוסברים דברי הרמב"ם בפירוש המשניות. ראשית, כתב הרמב"ם: "ורבי אלעזר סבר שזה [ניסוך המים - ש.א.] חובה מן התורה, ולפיכך אומר, שהמנסך מי החג בחג בחוץ חייב, ואפילו ניסך איזה שעור שיהיה" - שהרי אם עיקר הדין מן התורה הוא, שוב כל ששם נסך המים עליו יש לו שם קדשי מזבח מדאורייתא, ולפיכך המנסכו בחוץ ילקה. כיוון שנאמרה הלכה למשה מסיני, שבשונה מניסוך היין, "אין שיעור במים", ממילא ילקה המנסכן בחוץ "ואפילו ניסך איזה שעור שיהיה", שהרי בכל שיעור ישנו חיוב דאורייתא גמור בפנים.

ממשך הרמב"ם וכותב: "ואין הדבר כן, אלא הוא הלכה למשה מסיני" - ולפיכך, אין לחייב ב"איזה שיעור שיהיה", שהרי אין לוקין על הלכה למשה מסיני גרידא²⁷. "אבל כל זמן שניסך שלשת לוגין מים בחוץ, הרי זה חייב לדברי הכל" - שהרי לענין זה גילה הכתוב בהיקשו "ונסכיהם", שכשם ששיעור היין בשלושה לוגין, כך גם "יש שיעור במים".

נבחן כעת את המסקנות מסוגיה זו, לשאלות עליהם דנים אנחנו במאמר זה. מדרך הצעת הדברים, כמתחייב מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה ומפסקיו בהלכות, מבואר, כי על אף המחלוקת במקור חיוב ניסוך המים בחג, אם מן הפסוק הוא או מהלכה למשה מסיני, מכל מקום, לכולי עלמא נאמרה הלכה למשה מסיני בענין ניסוך המים. לדעת האומר, שעצם החיוב נלמד מן הפסוק, נאמרה ההלכה לקביעת הגדרים. אין לשלול את קיומה של ההלכה מפאת הלימוד מן הפסוק, אלא יש להבינה באופן אחר, כמתייחסת לגדרי הדין, דהיינו, לשיעור הניסוך ולזמן החיוב.

26. בכך מבואר, מדוע הקושיה שהקשינו על פירוש רש"י ותוספות לדעת תנא קמא שבתוספתא, אינה קשה לשיטת הרמב"ם כלל.
27. עיין לעיל הערה 6.

בנקודה זו, חולק הרמב"ם על הבנת רש"י ותוספות בסוגיה, לשיטתם, האומר "ניסוך המים דאורייתא", אינו מכיר בקיומה של ההלכה למשה מסיני, ועצם החיוב, כמו גם גדריו, נלמדו כולם מן הפסוק²⁸. אין לקבל עירוב פרשיות בעניין זה.

לעניין השאלה השניה, מצאנו כאן נפקא מינה לגבי שיעורו של ניסוך המים. הנפקא מינות מצויות בהלכות הנלמדות מהיקש הפסוק בין ניסוך המים לניסוך היין. באופן מפתיע, לדעת הרמב"ם דווקא מאן דאמר קרא לא יקבל לימודים אלה, בעוד שמאן דאמר הלכה יקבלם.

ד. ביאור סוגיית ערבה (סוכה מג, ב - מד, א) - הבנות שונות למצווה

28. עיין לעיל הערה 15, שם ביארנו את מחלוקתו של הרמב"ם עם תלמיד הר"י מפריש בשאלה זו, בסוגיית עשר נטיעות. תלמיד הר"י מפריש, רומז לנו (מועד קטן ד, א), כי את שיטתו שם ייסד על סוגייתנו: "דרבי עקיבא לית ליה הך הלכתא דעשר נטיעות, דהא גבי ניסוך המים נמי לית ליה לרבי עקיבא הלכתא". סוגייתנו, לדבריו, ראייה פשוטה היא, לתפיסתו של רבי עקיבא בשאלת קיומה של הלכה למשה מסיני זו. דעת לנבון נקל, שהראיה בנויה על הבנת רש"י ותוספות בסוגייתנו, בבית מדרשם גדל תלמיד הר"י מפריש, וכפי שהבינה רוב המפרשים. לשיטתו זו, באר את דין עשר נטיעות בשיטת רבי עקיבא כ"סברה" וכ"קיים להו לרבנן". כל זאת, כדי להמנע משימוש כל שהוא בהלכה למשה מסיני, אשר לפי הבנתו אינה קיימת. אף אנו נאמר בשיטת הרמב"ם (על פי לשונו של תלמיד הר"י מפריש), ש"רבי עקיבא אית ליה הך הלכתא דעשר נטיעות, דהא גבי ניסוך המים נמי אית ליה לרבי עקיבא הלכתא". בשתי הסוגיות, הולך הרמב"ם בשיטה אחת, שרבי עקיבא קבל את המימרה "עשר נטיעות ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני", אלא שסבר, שאינן מלמדות את עיקר הדין, אלא נוגעות לגדריו בלבד. ועיין עוד לקמן בהערה 53, לגבי סוגיית ערבה.

ועיין לעיל בהערה 9, שם ביארנו שהדגם להלכה למשה מסיני הקובעת את גדריו של דין דאורייתא, הוא הלכת "שיעורין, חציצין ומחיצין". מפשט הסוגיה שם, נראה כי זהו תפקידן של הלכות אלה, ואולם, בתוספות (סוכה ו, ב ד"ה דבר תורה) הקשו, שהשטא שנאמרה הלכה למשה מסיני בדין חציצה, שוב קרא למה ליי מקיומה של ההלכה בעניין זה, נלמד על העניין כולו! והעמידו את דרשת הכתוב בעניין צדדי, של חציצה בבית הסתרים.

ברור מדברי התוספות, שהאפשרות שגדרי דין דאורייתא ייקבעו על ידי הלכה למשה מסיני, לא נתקבלה על דעתם. לפיכך, לא רצו לפרש שזהו גדרה של הלכת חציצין. שוב, רואים אנו את התוספות לשיטתם בביאור סוגייתנו וסוגיית עשר נטיעות (תלמיד הר"י מפריש). ייתכן, כי התוספות שמו את סוגייתנו ואת סוגיית עשר נטיעות עיקר, מהן הכריחו את היסוד שקראי לחוד והלכתא לחוד, וחזרו ויישמוהו בסוגיית "שיעורין חציצין ומחיצין" (עיין בתוספות המקביל בסוגיה זו בעירובין ד, ב ד"ה דבר תורה, שאת קושייתם לשם מה נצרך הפסוק, סיימו במילים: "וכי האי גוונא פריך בכמה דוכתי". ככל הנראה, רומזים הם לקושיית הגמרא בעניין עשר נטיעות: "וכיון דהלכתא למישרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסורה?", המוכיחה לדעתם את שיטתם. ועיין בהערה 11, שניתן להבין קושייה זו באופן אחר, וממילא אין הראיה מוכרחת). לפי זה, ייתכן שהרמב"ם הלך בכיוון ההפוך; את הלכת "שיעורין חציצין ומחיצין" למד כפשוטה (עיין רש"י עירובין שם ד"ה דבר תורה וד"ה ועל מיעוטו המקפיד), ועשאה עיקר. ממנה למד הרמב"ם כי אין הלכה למשה מסיני הקובעת את גדרי הדין, הופכת את הפסוק למיותר (עיין בהערות/הגהות התוספות ישנים על התוספות הנ"ל בעירובין, הובאה בגיליון הדף שם, ליישב את מה שהוקשה לתוספות). לאחר שייסד שיטה זו, חזר הרמב"ם ובאר על פיה את דעת רבי עקיבא בהלכת "עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים".

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

מכאן נעבור לעיון בסוגיה שנתרה, זו הדנה במצוות ערבה. סוגיה זו הינה מורכבת וקשה, וכדי להסיק ממנה את המסקנות הנוגעות לענייננו, יהיה עלינו לדון בה בארוכה, ולהכנס בעובי הקורה. נציג תחילה מספר קשיים בסוגיה ובדבריהם של הראשונים עליה, כרקע להבנתה.

1. קשיים בסוגיית הגמרא

את הפרק הרביעי ממסכת סוכה, פותחת המשנה בשתי מצוות הנוהגות בימי החג (משנה א):
לולב וערבה ששה ושבעה.

והמשנה הולכת ומבארת (שם ב-א):

לולב שבעה כיצד? יום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת - לולב שבעה,
ושאר כל הימים - ששה.
ערבה שבעה כיצד? יום השביעי של ערבה שחל להיות בשבת - ערבה שבעה,
ושאר כל הימים - ששה.

מבואר במשניות אלו, כי שבת החלה ביום טוב ראשון של חג, היא לבדה ניתנה להידחות מפני מצוות לולב. במקרה זה, תקוים מצוות לולב בכל שבעת ימי החג. אם חלה שבת בשאר הימים, על אף שגם בהם נוהגת מצוות לולב, לא תידחה השבת מפניה, ומצוות הלולב תקוים ששה ימים בלבד. לעומת מצוות הלולב, דוחה מצוות הערבה את השבת אם חלה ביום השביעי של חג, ואינה דוחה בשאר הימים. הוא שאמרה המשנה: "לולב וערבה ששה ושבעה".

הגמרא ביארה, כי הסיבה שלא תדחה מצוות הלולב את השבת, נעוצה בגזירה המוכרת ממקומות אחרים (גמרא סוכה מג,א): "אמר רבה: גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה".

מדוע, אם כן, דוחה מצוות הלולב את השבת אם חלה השבת ביום טוב הראשון של חג? על כך משיבה הגמרא (שם):

ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין, לא גזרו בהו רבנן; הנך [שאר הימים] -
ש.א. [דליתנהו מן התורה בגבולין, גזרו בהו רבנן].

הפסוק אומר (ויקרא כג, מ): "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר... ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". ביאור הפסוק, "ביום הראשון" מחויבים אתם לקחת "לכם", דהיינו לכל אחד ואחד אף בגבולין, את ארבעת המינים המפורטים בפסוק; אך "לפני ה' אלקיכם", רצונו לומר, במקדש, עליכם "לשמוח", בלולב, "שבעת ימים". מכאן, שחיוב מצוות לולב נוהג במקדש כל שבעה, ובגבולין ביום טוב הראשון בלבד. מכיוון שביום טוב הראשון נוהגת מצוות לולב אף בגבולין, לא גזרו רבנן שלא תידחה בו השבת. מה שאין כן בשאר הימים, בהם אין מצוות לולב נוהגת בגבולין, גזרו רבנן שלא תידחה השבת מפני מצוות לולב.

דיון דומה מתנהל בגמרא לגבי מצוות ערבה, אם כי, על פניו, מסקנותיו שונות. נביא אותו בלשונו (שם מגב):

ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת?
אמר רבי יוחנן: כדי לפרסמה שהיא מן התורה.
אי הכי, לולב נמי לידחי (בשאר ימים - רש"י) כדי לפרסמו שהוא מן התורה!
לולב גזרה משום דרבה.
אי הכי, ערבה נמי נגזור!
ערבה שלוחי בית דין מייתי לה, לולב לכל מסור.
אי הכי, כל יומא נמי לידחי!
אתי לפקוקי בלולב.
ולידחי ביום טוב ראשון!
לא מוכחא מלתא, אמרי: לולב הוא דקא דחי.
ולידחי בחד מהנד!
כיון דקא מפקת לה מראשון - אוקמה אשביעי.

הגמרא מציינת הבדל מהותי בין ערבה ללולב באופיה של המצווה, ממנו נובע הבדל לגבי הצורך בגזירה. בעוד שמצוות לולב הינה חובה על כל אחד ואחד, מצוות ערבה "אינה מצוה לכל אדם, אלא כהנים"²⁹ המקיפין בה את המזבח" (לשון רש"י ד"ה שלוחי בית דין). לפיכך, אין לחשוש כאן "שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים", שכן "הכהנים זריזין הן" (לשון התוספות ד"ה שלוחי בית דין).

מצד הדין, המשיכה הגמרא, היה לה למצוות ערבה לדחות שבת בכל יום משבעת הימים, אלא שמחשש שהדבר ישפיע לרעה על היחס לחברתה, מצוות לולב, נקבע שתדחה יום אחד בלבד. יום זה נקבע לשביעי, משיקולי היכר בין שתי המצוות, וקביעת "יום מסויים" (לשון רש"י ד"ה אוקמה אשביעי).

כאן המשיכה הגמרא ושאלה:

אי הכי, האידנא נמי לידחי!

כלומר, מאחר שניתנה שבת החלה ביום השביעי להידחות מפני מצוות ערבה, יש לה למצוות ערבה לדחות את השבת אף בזמן הזה, ומדוע אינה דוחה! מכאן נכנסת הגמרא לדיון ארוך, המשווה בסופו את דיני דחיית השבת מפני מצוות לולב לדחייתה מפני מצוות ערבה בזמן הזה.

בתוספות תמהו על קושיית הגמרא (ד"ה שלוחי בית דין):

ומיהו קשה, דפריך "האידנא נמי לידחי", והאידנא ערבה לכל מסורה!

29. את הביטוי "שלוחי בית דין מייתי לה", ניתן לפרש גם באופן אחר. עיין לקמן.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!?

כיצד זה, שואלים התוספות, יעלה על הדעת שתדחה מצוות הערבה את השבת בזמן הזה? והלא הגמרא הסיקה, כי הסיבה בגינה דוחה ערבה שבת במקדש, היא משום ש"ערבה שלוחי בית דין מייתי לה". מאחר שאין היא מסורה לכל, אין חשש "שמא יטלנו בידו" וכו'. כיצד ניתן ללמוד מכאן שתדחה ערבה שבת בזמן הזה, בו השתנה אופיה, ומסורה היא לכל, וטעם גדול יש לגזור בה?

רש"י הרגיש בקושי, ופירש (ד"ה האידנא נמי):

לידחי בשביעי, ויטלוה ויחבטוה שלוחי בית דין... שהרי לא גזרו עליה בשביעי, ולאחר חורבן מי גזר?

רש"י רוצה לעקור את עיקר טענת הקושיה. אין כל גזירה על ערבה שלא תדחה שבת בשביעי. אמנם, כיוון שסיבת הדבר היא ש"שלוחי בית דין מייתי לה", יש לתקן שכך תינטל ערבה אף האידנא. לא נאמר כל דין שערבה בזמן הזה צריכה להיות מסורה לכל.

התוספות הביאו את פירוש רש"י, אך הקדימו לו את מילים: "ובקונטרס דחק לפרש". ואכן, בעיה קשה קיימת כאן. אם מקבלים אנו את הנחת התוספות, שערבה בזמן הזה לכל מסורה, ולא נכנסים לדחקיו של רש"י, הרי שאין כל מקום להשוואה בין דין המקדש לדין הזמן הזה, ואין כל ביאור לקושיית הגמרא, שנאמרה כמסקנה המתחייבת מן הדיון הקודם ("אי הכי, האידנא נמי לידחיי")!

יש שרצו לפרש (תוספות שם), כי משמעות המילים "שלוחי בית דין מייתי לה", היא ששלוחי בית דין מביאים את הערבות לבית המקדש, ולא העם כבלולב; אמנם, המצווה עצמה, היתה מתקיימת על ידי הכל, ולא כהנים לבדם הם שהיו מקיימים אותה. לפיכך מובן כיצד מספיק הטעם שלא גזרו במקדש, שלא לגזור גם האידנא, שהרי בשני המקומות אופן קיום המצווה דומה, והשיקולים לגזירה שווים. אולם לפי זה, היא גופא תקשי, מדוע לא גזרו אף במקדש?

לפני שנבוא לבאר גמרא קשה זו, נצביע תחילה על קשיים נוספים בסוגיה, ובדברי הראשונים. הגמרא בהמשך הסוגיה, מביאה דיון בין ריש לקיש לרבי יוחנן (שם מד, א):

אמר ריש לקיש: כהנים בעלי מומין נכנסים בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה.

אמר ליה רבי יוחנן: מי אמרה?

מי אמרה?! הא איהו אמר! דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני!

אלא: מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה? מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים?

דבריו של ריש לקיש, נובעים מהבנתו, שמצוות ערבה חלה באופן פרטי על כל כהן וכהן. ממילא, נכנסים אותם בעלי מומים בין האולם ולמזבח, "כדי לצאת" ידי חובת המצווה.

כנראה, כפי שביארו הראשונים במקום (עיין רש"י ותוספות על אתר), החיוב החל על כל אחד מהם דוחה את איסור בעלי המומים להכנס בין האולם ולמזבח.

למסקנת הגמרא טענתו של רבי יוחנן היא, שאין חיוב בנטילה, שאז חייב כל כהן וכהן, אלא בזקיפה על גבי המזבח, ויכול כהן אחד לזקפה על ידי כולם. כך פירשו רש"י והתוספות.

אולם, הסבר הגמרא לדברי רבי יוחנן צריך עיון. בגמרא לעיל (מגב), נידונה כבר השאלה אם ערבה בנטילה או בזקיפה בלבד, ושם הסיקה הגמרא:

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 בצדי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת. אלמא בנטילה היא! תיובתא.

הנה, הגמרא הביאה ראיה שאין עליה תשובה לכך שערבה בנטילה, ולא רק בזקיפה, וכיצד זה נקטה הגמרא כאן בדברי רבי יוחנן, שערבה בזקיפה ואינה בנטילה?³⁰

התוספות (ס) כתבו, שלשם כך נקטו בדברי רבי יוחנן שתי תשובות. התשובה השניה של "מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים", הובאה לומר לך ש"אפילו אם תמצי לומר בנטילה, כדאסקינן לעיל, דאיתותב מאן דאמר בזקיפה", עדיין יש לומר שאין מצוות ערבה חלה על בעלי מומים. אלא, שאם כן, תשובה מספיקה יש בידי של רבי יוחנן, ומדוע היה צריך כלל לנקוט אפשרות זו של זקיפה, שנדחתה כבר, כתשובה לקיש לקיש?

לסיכום פרק זה, שתי הקושיות עליהן הצבענו בגמרא הן -

א. מהטעם שנתנה הגמרא לדחיית השבת על ידי מצוות ערבה במקדש ("שלוחי בית דין מייתי לה"), לא ניתן להסיק דבר לזמן הזה. אדרבה, שם חסר אותו הטעם. ואם כן, מה פשר קושיית הגמרא: "אי הכי, האידינא נמי לידחיי?"

ב. כיצד ביארה הגמרא בדברי רבי יוחנן שמצוותה של ערבה בזקיפה בלבד, לאחר שדעה זו נפרכה כבר ונדחתה?

2. קשיים בדברי הרמב"ם

מכאן, נעבור לכמה קושיות על דברי הרמב"ם בפסיקותיו בעניין זה בהלכות לולב. כך כתב בפרק ז:

30. דברים אלה לא אמרם רבי יוחנן עצמו, אלא זוהי פרשנות הגמרא לדבריו: "מי אמרה". הקושיה מופנית, איפה, לעורך הסוגיה.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

ג. הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת, חוץ מערבה שבלולב...
כא. כיצד היתה מצותה? בכל יום ויום משבעת הימים, היו מביאין מורביות של ערבה, וזוקפין אותן על צדדי המזבח... חל יום שבת להיות בתוך החג, אין זוקפין ערבה, אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת, זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה.

כב. כיצד היו עושים? מביאין אותה מערב שבת למקדש... ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח, ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה, כדרך שעושים בכל יום.

וערבה זו, הואיל ואינה בפירוש בתורה, אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש, אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה. כיצד הוא עושה? לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב, וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה, שדבר זה מנהג נביאים הוא.

מבואר מדבריו, כי מצוות ערבה בזקיפה היא. כך הגדירה מתחילה בהלכה כא, ולא הזכיר שם כלל את הנטילה. כפי שכבר הזכרנו לעיל, דחתה הגמרא את דעת הסובר שערבה בזקיפה בלבד, והוכיחה את דברי הסובר שערבה בנטילה. וצריך עיון, שמהרמב"ם משמע שמצוות ערבה בזקיפה!

את הנטילה מזכיר הרמב"ם מאוחר יותר, כבדרך אגב, בבארו את מעשה היום השביעי שחל בשבת. שם הוא כותב, שהנטילה היתה נעשית על ידי העם, "כדרך שעושים בכל יום", ויש לתת את הדעת על כך, שהרי בהזכירו את מעשה המצווה בכל יום, לא הזכיר את הנטילה כלל!³¹ בהמשך, חזר והזכיר את הנטילה בהקשר לזמן הזה. יש לבאר, אם כן, מה מקומה של הנטילה לשיטתו.

הרואה יראה, כי קושיה זו על דברי הרמב"ם והקושיה השניה שהעלנו על הגמרא בפרק הקודם, קושיה אחת היא; כיצד זה, שלאחר שנדחו דברי האומר שערבה בזקיפה, שוב חוזרת דעה זו ונראית? ברור הוא, כי בניגוד לפירוש התוספות אותו הבאנו לעיל, ששתי טענות שמה הגמרא בפיו של רבי יוחנן, והשניה: "מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים", נאמרה משום שקודמתה דחויה, הבין הרמב"ם, שדברי הגמרא: "מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה", נכונים הם.

31. טענה זו מורה, כי אין לומר שהרמב"ם אכן סובר שהנטילה שהזכיר כאן שהיתה נעשית בכל יום, היא חלק מן המצווה, כסוגיית הגמרא. יש להביא ראיה נוספת לכך שהרמב"ם פסק כמאן דאמר "בזקיפה". איתא בגמרא (מג, ב): "איתיביה אביי (למאן דאמר שערבה בזקיפה - ש.א.): 'בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואתו היום שבע פעמים' - מאי לאו, בערבה! לא, בלולב". כלומר, מאן דאמר שמצוות ערבה בנטילה, יפרש משנה זו כמדברת בערבה, אשר בה מקיפים. לעומתו, יסבור מאן דאמר שערבה בזקיפה, שמשנה זו אמורה בלולב. בגמרא שם, הביאו מחלוקת אמוראים, האם משנה זו עוסקת בלולב או בערבה. כמובן, שלאור פסיקת הגמרא שערבה בנטילה, ממילא נקבל שהמשנה עוסקת בערבה. והנה, הרמב"ם כאן בהלכה כג פוסק: "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולבין בידיהן פעם אחת... וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים". הרי שפוסק כמאן דאמר שערבה בזקיפה.

כך פירש רבנו חננאל במקום :

מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים - פירוש, שכיון שמצוותה **בזקיפה**, לא יתכן כהנים בעלי מומין לזוקפה על המזבח, שמתראה כאילו הן כשרים לגבי המזבח. פירוש תמימין - **לזוקפה**, כלומר, הכהנים התמימים הן זוקפין אותה על המזבח.

רבנו חננאל מפרש, שתשובה אחת משיב רבי יוחנן לריש לקיש, והתשובה "מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים", יכולה להאמר רק על פי הסברה "מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה". נראה, שכך פירש גם הרמב"ם. אך עדיין, הקושי במקומו עומד - כיצד ניתן לפסוק כך, ולפרש פירוש זה בדברי רבי יוחנן, שהרי מאן דאמר בזקיפה איתותב!

קושיה נוספת על דברי הרמב"ם היא זו שהקשה המגיד משנה. הגמרא מביאה דיון בין אביי לרבא (מד, א):

אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש, ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש?...
אמר רב זביד משמיה דרבא: לולב דאורייתא - עבדינן שבעה זכר למקדש, ערבה דרבנן - לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש.
למאן? אילימא לאבא שאול - האמר: "ערבי נחלי" 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.

בניגוד למסקנת הגמרא, שהדבר תלוי בכך שאין לה לערבה עיקר בגבולין, נוקט הרמב"ם באופן תמוה טעם אחר: "וערבה זו, הואיל ואינה בפירוש בתורה, אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש". על כך הקשה הרב המגיד, מדוע לא נקט הרמב"ם את טעם הגמרא, וסיים: "ואולי היה לו לרבנו גירסה אחרת בזה, וצריך עיון".

לסיכום, שתי הקושיות שהעלנו בדברי הרמב"ם הן -

א. מדוע פסק שערבה בזקיפה, בשעה שהגמרא דחתה דעה זו?

ב. מדוע שינה מטעם הגמרא לכך שאין עושים בערבה שבעה זכר למקדש?

3. פירוש ר"ח בסוגיה והקשיים שבו

רבנו חננאל, בפירושו על הסוגיה, מציע פירוש חדשני, המסייע לפתרון כמה מן הבעיות אותן הצגנו. את קושיית הגמרא, "אי הכי, האידנא נמי לידחיי", מפרש הוא כך:

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

ואקשינן: אי הכי, שערבה מן התורה היא שתהא ביום השביעי ניטלת, תדחה שבת אצל בני ארץ ישראל דידיעי בקביעא דירחא, ויודעים שבודאי היום יום שביעי של חג הוא³².

הקושיה, מבאר ר"ח, מבוססת על ההבנה, כי מצוות ערבה ביום השביעי מן התורה היא, ולפיכך, יש לה לדחות את השבת ביום זה אף האידנא.

וביתר ביאור; רש"י והתוספות למדו, שהמילים "אי הכי" מוסבות על דברי הגמרא: "ערבה שלוחי בית דין מייתי לה". הם למדו, כי זו הסיבה בגללה לא גזרו חז"ל על מצוות הערבה שלא תדחה שבת שחלה ביום השביעי, ולכן התקשו כיצד מסיקה מכך הגמרא לזמן הזה.

לעומתם, הר"ח למד שהמילים "אי הכי" מתייחסות למשפט המסיים את הדיון הגמרא: "כיון דקא מפקת לה מראשון - אוקמה אשביעי", ומכאן שבשביעי דין מיוחד. לא נבחר השביעי מצד שהוא "יום מסויים" בעלמא³³, כפי שפירש רש"י, אלא מצד שיש בו דווקא חיוב דאורייתא, שאינו, כפי שמשמע מפירושו של ר"ח, בימים אחרים³⁴.

מכאן, שעיקר הטעם לפיו דוחה מצוות הערבה את השבת ביום השביעי של חג (שאת פשרו של דין זה ביקשה הגמרא מתחילה לברר), הוא כפי שהשיב רבי יוחנן בתחילת הסוגיה: "כדי לפרסמה שהיא מן התורה". וכך יובן הדיון בגמרא: "ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת? אמר רבי יוחנן: כדי לפרסמה שהיא מן התורה" ביום זה, שרק בו מצוותה של ערבה מן התורה. ממילא, מובנת ההשלכה שתהיה לדבר אף האידנא, ונפתרה הקושיה הראשונה שהקשינו על הגמרא.

אמנם, הדברים אינם פשוטים כל כך. לפי פירוש זה, יש להבין מה מקומם של דברי הגמרא: "ערבה שלוחי בית דין מייתי לה"; אם הטעם של "כדי לפרסמה שהיא מן התורה" הוא טעם מספיק לדחייתה של השבת ביום זה, לשם מה נזקקה הגמרא לטעם ש"שלוחי בית דין מייתי לה"? אלא על כרחך, "שלוחי בית דין" הוא תנאי הכרחי להמנעותם של חז"ל מלגזור במקרה זה, ואם כן, הדרה קושיא לדוכתה - כיצד ניתן להקיש מכך לזמן הזה, בו תנאי זה אינו מתקיים?

עוד יש לשאול, הרי הרקע לדיון זה בגמרא ("ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת?"), הוא דברי המשנה: "לולב וערבה ששה ושבעה". כלומר, אין חולק על כך שמצוות ערבה נוהגת כל

32. סיומת זו מבוססת על המשך דברי הגמרא; על חשיבותה, עיין בהערה הבאה.

33. סיוע לכך שהשביעי נקבע מצד דין מיוחד שקיים בו שאינו בשאר הימים, ניתן להביא מתשובת הגמרא, שערבה אינה דוחה שבת בשביעי האידנא, מאחר שאין אנו בקיאים בקיבועא דירחא. משמע, שיש חשיבות לזיהוי ודאי של יום זה כשביעי דווקא, שאם לא כן, לא ניתנה השבת להידחות. אם נפרש כרש"י ותוספות, שאין עדיפות לשביעי על שאר הימים, אלא שנקבע מחמת שהוא "יום מסויים", צריך להבין, מה בכך שאין אנו בקיאים בקיבועא דירחא? הרי השביעי האידנא, גם הוא יום מסויים, ואף אם אינו השביעי "באמת"! אמנם, יש לדחות, שלאחר שנקבעה התקנה לשביעי, הפך זה ליום היחיד בו ניתנה השבת להידחות, ואם אין זה השביעי בוודאי - שוב לא ניתן לדחות את השבת.

34. כן הוא גם בר"ח תענית ג, א: "ערבה ביום השביעי של חג... הלכה למשה מסיני".

שבעה, הדיון בגמרא סובב סביב שאלת דחיית השבת מפני המצווה בשביעי בניגוד לשאר הימים. כיצד יפרנס ר"ח, שלשיטתו מצוות ערבה עצמה היא בשביעי בלבד, את דברי המשנה? וצריך עיון³⁵.

שתי קושיות נוספות העלה הרב דוד מצגר שליט"א, המהדיר לפירוש הר"ח על מסכת סוכה מהדורת לב שמח. נביא את לשונו (פרק ד, הערה 13, בתוספת פיסוק קל):

והנה, אין לומר דכוונת רבינו דערבה מהתורה היא אפילו בזמן הזה, ומשום כך ידחה שבת, דלהדיא אמרינן להלן מד,א: "ערבה דלית לה עיקר מן התורה בגבולין". וכן אמרינן שם בעמוד ב, אליבא דרבי יוחנן: "כאן במקדש כאן בגבולין"³⁶, ובפרט לפירוש רבינו שם, דבזמן הזה מדרבנן הוא. ובעל כרחך, כונת רבינו אזמן שבית המקדש קיים. אכן, לפי זה לא מובן משום מה ידחה שבת בזמן הזה, וצריך עיון.

עוד יש לעיין בדברי רבינו כאן, דמשמע מדבריו שאין ערבה מן התורה אלא ביום שביעי... אכן, לפי זה אינו מובן המשך דברי הגמרא: "ולידחי ביום טוב ראשון, לא מוכחא מילתא" וכו', דמבואר דטעם הפרסום שייך גם בשאר הימים, וצריך תלמוד.

לסיכום פרק זה, הר"ח הציע בפירושו אפשרות להבנת דברי הגמרא "אי הכי, האיכא נמי לידחי". הוא פירש, כי הסיבה לדחיית השבת בשביעי היא, שמצוות ערבה ביום זה מן התורה היא. לפיכך, יש לדין זה לחול אף בזמן הזה. דבריו מעוררים ארבע קושיות:

א. מכך שהגמרא נזקקת לטעם "שלוחי בית דין", משמע שטעם זה הכרחי הוא לדחיית השבת, ואם כן, שוב לא מובן, כיצד ניתן ללמוד משם לזמן הזה, בו אין טעם זה שייך.

ב. מהמשנה משתמע באופן ברור, כי מצוות ערבה נוהגת כל שבעה. הדבר עומד, לכאורה, בסתירה לדברי ר"ח שהמצווה היא ביום השביעי בלבד.

ג. מהמשך הסוגיה, ואף מפירושו של ר"ח עצמו עליה, מוכח כי מצוות ערבה בזמן הזה היא מדרבנן אף ביום השביעי. בכך נשמט הבסיס ליישום הטעם לפיו דוחה ערבה שבת במקדש בשביעי (שמצוותו מן התורה), בזמן הזה.

ד. בדיון בשאלה מדוע דוחה ערבה שבת ביום השביעי, מעלה הגמרא את ימי החג האחרים, כמועמדים שוים להיות היום בו תידחה השבת. מכך משתמע, שמצד עצם המצווה אין כל עדיפות מהותית ליום השביעי על פני שאר הימים.

4. ביאור הסוגיה על פי פירוש ר"ח ודברי הרמב"ם

35. עיין במהדורת לב שמח של הרב דוד מצגר שליט"א לפירוש הר"ח על מסכת תענית, פרק א הערה 27, שהקשה באופן דומה.

36. המילים: "כאן בגבולין" מתייחסות לדברי רבי יוחנן שם שערבה מנהג נביאים היא.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

נציע כאן ביאור למהלך הסוגיה, שנדמה שיש בו ליישב את הקשיים החמורים שבסוגיה זו. ביאור זה נובע מתוך פירושו של רבנו חננאל לסוגיה, ומתוך פסיקות הרמב"ם. תחילה, נבאר את תפיסתם של הר"ח והרמב"ם למונחי היסוד בסוגיה, ומשם נבוא, בעזרת ה', לתרץ את הקושיות שהעלנו אחת לאחת.

כפי שכבר הזכרנו, נימקה הגמרא את הדין שלולב דוחה את השבת ביום טוב ראשון של חג, בכך שמצוותו של היום הראשון נוהגת אף בגבולין, מה שאין כן השאר הימים. נימוק זה צריך ביאור; כיצד קשורה חלות המצווה בגבולין לדחייתה את השבת במקדש? האם חומרתה היתירה של המצווה באותו יום היא זו שהביאה את חז"ל שלא לגזור עליו?

הרמב"ם בהלכות לולב רומז על הסבר העניין (ו, יג-יד):

מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד **בכל מקום ובכל זמן** ואפילו בשבת, שנאמר: "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כג, מ). ובמקדש לבד נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג, שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". חל יום השבת להיות בתוך ימי החג, אינו ניטל בשבת, גזרה שמא יוליכנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים, כמו שגזרו בשופר. ולמה לא גזרו גזרה זו ביום טוב הראשון? מפני שהוא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין. נמצא, שאין דינו ודין שאר הימים שוה, שבשאר ימי החג אין **אדם חייב ליטול לולב** אלא במקדש.

דבר גדול לימדנו הרמב"ם במתק לשונו. דינו של היום הראשון שונה משאר ימי החג, לא רק בדין המיוחד שיש בו, שחיובו נוהג אף בגבולין. אם זו הסיבה - לשם מה נקט הרמב"ם אריכות שכזו בביאור הטעם שלא גזרו? האם לא היה די לומר: "מפני שהוא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין"? אלא שהבדל זה מורה לנו, כי דין לולב ביום הראשון ודין לולב בשאר הימים, שני דינים שונים בתכלית הם.

בעוד שבשאר הימים החיוב מוגבל למקדש בלבד, ביום הראשון נוהג לולב "בכל מקום". מכך שנוהג הוא "בכל מקום", מוכח שחיוב זה אינו מוגבל בשום דרך וחל בכל מצב. יסוד הדבר הוא בהבנה, כי זה שחייבה התורה ביום הראשון בכל מקום, מורה כי מצוות לולב ביום הראשון היא **חובת גברא**, המוטלת על כל אדם מישראל באשר הוא.

מה שאין כן בשאר הימים, בהם אין חיוב על הגברא ליטול לולב. החיוב מוטל בימים אלה על הנמצאים במקדש בלבד. הוא שכתב הרמב"ם: "שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב" - אין החיוב חל על כל גברא - "אלא במקדש". זהו יסוד החילוק שביניהם, וממנו נובע החילוק שבדחיית השבת³⁷.

37. עיין במאירי, שבפירושו למשנה (ריש פרק לולב וערבה) כתב שהטעם לפיו דוחה את השבת ביום הראשון ולא בשאר הימים, הוא שרק ביום הראשון הזכירה התורה במפורש את החובה **ליטול** לולב ("ולקחתם"), מה שאין כן בשאר הימים. על אף שהמאירי עצמו לא פירש כן בהמשך, ניתן ללמוד מכאן על אופיו השונה של החיוב, עליו רומזת התורה בנסחה את המצווה באופן זה. עוד יש לציין כאן דין נוסף שקיים ביום הראשון ולא בשאר הימים, והוא דין "לכם", שצריך האדם לצאת בלולבו שלו, המורה גם כן

כיון שלולב ביום הראשון חובת גברא הוא, שהרי נוהג הוא "בכל מקום", ממילא נוהג הוא "בכל זמן ואפילו בשבת"³⁸. בשאר הימים, בהם לא יבטל אף אדם שום חיוב המוטל עליו בכך שלא יטול לולב, שהרי אין הוא מחויב ליטלו, גזרו חכמים שלא ליטול בשבת. ביום הראשון, לעומת זאת, לא גזרו, באשר על ידי גזרה כזאת, יבטל כל אדם מישראל חיוב המוטל על קרקפתו³⁹. על בסיס זה, מובנת היטב קושיית הגמרא לגבי לולב (מג,א): "אי הכי, האידנא נמי", שהרי חיוב הגברא ביום הראשון קיים אף האידנא, ולכן אין לגזור עליו.

נבחן כעת האם יש מקום למהלך שכזה במצוות ערבה. כפי שראינו, נחלקו אמוראים בגמרא בגדרה של מצוות ערבה, האם בזקיפה היא או בנטילה. הגמרא הקשתה, מדוע לא נדחה ערבה את השבת כשחלה ביום השביעי האידנא, וזה לשון הגמרא (מג,ב - מד,א):

אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה?
 איתיביה אביי: לולב וערבה ששה ושבעה. מאי לאו - כלולב, מה לולב
בנטילה, אף ערבה בנטילה!
 מידי אריא? הא כדאיתיה והא כדאיתיה...

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 בצדי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת. אלמא בנטילה היא! תיובתא.

ואלא נדחו!

כיון דאנן לא דחינן - אינהו נמי לא דחו.

והא יום טוב הראשון, דלדידן לא דחי ולדידהו דחי!

אמרי: לדידהו נמי לא דחי.

על אופיה של מצווה זו המוטלת על הגברא המיוחד, ואין אחר יכול להוציאו ידי חובתו, לא במעשה ולא בבעלות.

38. הכפות תמרים (סוכה מג,א) הקשה, שדרשה זו של "ואפילו בשבת" נאמרה בגמרא (שם) רק לשיטת רבי אליעזר, להתיר מכשירי לולב בשבת. לדידן, אין לימוד זה נצרך, וצריך עיון מדוע הביאו הרמב"ם? על פי מה שביארנו, מניח כאן הרמב"ם את היסוד להבנת ההבדל המהותי שבין היום הראשון לשאר הימים, וממנו להבנת הטעם בגינו לא גזרו חכמים ביום הראשון. אין הרמב"ם דורש כרבי אליעזר: "ביום" - ואפילו בשבת", אלא "ראשון" - ואפילו בגבולין". בזאת גילה הפסוק, שמצוות לולב בראשון, שלא כבשאר ימי החג, חובת גברא היא, ומוטלת על כל אדם מישראל בכל מקום שהוא. ממילא, ממשך הרמב"ם, חיוב גברא זה חל בכל זמן ואפילו בשבת, ולא גזרו רבנן להפקיע חיוב גברא.

39. אין להקשות משופר, שם גזרו חכמים גזירה דרבה, אף על פי שחייב כל אדם מישראל לשמוע שופר בכל מקום שהוא. שהרי בשופר המצווה היא **לשמוע** ולא לתקוע (ספר המצוות עשה קע; הלכות שופר א, א). ואם כן, אין אף אדם עליו מוטל חיוב קום ועשה של תקע, ובכך שאין תוקעין לא יבטל אף אדם חיוב הרובץ עליו. אמנם, בזה בהכרח תבטל השמיעה, אך לא עליה גזרו.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

מדברי הגמרא עולה, כי מאן דאמר שערבה בנטילה, לומד זאת מהשוואה, הקיימת לדעתו, בין מצוות לולב למצוות ערבה. המשנה, שנקטה את שתי המצוות בבבא אהת: "לולב וערבה ששה ושבעה", מהווה, לדבריו, ראיה ליסוד זה. המשנה מורה שמצוות ערבה היא "כלולב, מה לולב בנטילה, אף ערבה בנטילה". כך משתמע גם מלשון התוספתא שהובאה בגמרא: "לולב דוחה את השבת בתחילתו, וערבה בסופו". ויש לברר מה מקור ההשוואה, ומניין למד זאת התנא?

זאת ועוד, ההשוואה בין ערבה ללולב מופיעה במקומות אלה דווקא בהקשר לדין דחיית השבת. גם במשנה וגם בברייתא, מלמד התנא בנשימה אחת כי הלולב והערבה דוחים את השבת באחד משבעת ימי החג, ואינם דוחים אותה בשאר הימים. לכאורה, הדבר צריך עיון, שהרי הגמרא הסיקה שלדחיית הלולב את השבת ביום הראשון ולדחיית הערבה את השבת ביום השביעי, טעמים שונים בתכלית - הראשון הוא מחמת שיש בו חובת גברא באותו היום; באחרונה, לעומת זאת סיבת הדבר נעוצה בכך שאין סיבה כלל לגזור, שכן "שלוחי בית דין מייתי לה!"

ועוד יותר קשה, כיצד חוזרת הגמרא ומקשה שוב מערבה ללולב, שכשם שבערבה אין השבת נדחית האידנא, לא ל"דידהו ולא לדידן", כך יהיה גם הדין בלולב, הרי לולב ביום הראשון יש בו חיוב גברא מדאורייתא אף האידנא, מה שאין כן בערבה!⁴⁰

כדי לבאר את המחלוקת לאור הנקודות הטעונות בירור אותן העלנו, נזכיר את סוגיית ניסוך המים, אותה ביארנו לעיל בפרק ג. ראינו שם, כי שני מקורות שונים יש למצוות ניסוך המים; האחד - הלכה למשה מסיני, והשני - ריבוי הפסוק "ונסכיהם", המתייחס לניסוך היין, ומלמד על קיומו של ניסוך נוסף.

לפי הלימוד השני התחייב, שגדרי מצוות ניסוך המים וחיובה יהיו זהים למקור ממנו נלמדו, ניסוך היין, מלבד גדרים מסוימים, עליהם באה ההלכה למשה מסיני ולימדה ששונים הם מניסוך היין. גדרים אלה היו רק בבחינת "שיעורין". הם קבעו את הזמנים בה נוהגת המצווה ואת שיעוריה, אך לא שינו את אופיה.

מאידך, למאן דאמר שניסוך המים הלכה למשה מסיני הוא, זוהי מצווה עצמאית, ואינה כפופה לגדריה של מצווה אחרת. בכמה עניינים, בא הפסוק ולימד כי חלים גם על מצווה זו הלכות מסוימות, החלות על כל אשר שם נסך עליו. גם כאן, גדרים אלה לא נגעו לעיקרה ולאופיה של המצווה.

מחלוקת דומה ניתן למצוא לגבי מצוות ערבה (ירושלמי שביעית פ"א, ה"ז; שתי הדעות הובאו גם בסוגייתנו סוכה מד, א):

40. עיין לעיל בקושייתו הראשונה של הרב מצגר שליט"א על הרי"ת, שם הוכיח מן הסוגיה כי ערבה בגבולין מדרבנן.

רבי זעירא, רבי לא, רבי יסא בשם רבי יוחנן: ערבה הלכה למשה מסיני. ודלא כאבא שאול, דאבא שאול אמר: ערבה דבר תורה - "וערבי נחל" - שתיים, חד ערבה ללולב וערבה למקדש.

לאבא שאול, נלמדת מצוות ערבה מכך שהתורה נוקטת לשון רבים - "ערבי", כאשר מדברת היא לכאורה על מצווה אחת בלבד, מצוות לולב. על כרחך, בא הכתוב לומר כי עוד ערבה יש, ערבת המקדש. לימוד זה זהה ללימודו של רבי עקיבא לניסוך המים מ"ונסכיהם". ממילא, כל האמור שם נכון הוא אף כאן. גם כאן יש להקיש את מצוות ערבה למצוות לולב לכל דיניה, שהרי משם נלמדה.

ממילא מובנים דברי אביי: "כלולב, מה לולב בנטילה, אף ערבה בנטילה". לפי שיטה זו יתחייב גם לומר: "כלולב, מה לולב במקדש כל שבעה ובגבולין יום אחד, אף ערבה במקדש כל שבעה ובגבולין יום אחד"⁴¹, ובהתאם למה שביארנו במצוות לולב, יש להמשיך ולומר: "כלולב, מה לולב יום טוב ראשון יש בו חובת גברא, אף ערבה יום טוב ראשון יש בה חובת גברא".

מובן, אם כן, מדוע השווה התנא ערבה ללולב, ומדוע השווה את דין דחיית השבת על ידי שתי המצוות. בשתייהן, תידחה השבת רק ביום אחד מתוך שבעת הימים בהם הן נוהגות, מכיוון שרק ביום זה יש בהן חובת גברא, מה שאין כן בשאר הימים בהם נוהגות הן במקדש לבד.

אך דבר אחד נותר קשה על פי זה - מניין נובע החילוק: "לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו"? אם מצוות ערבה זהה למצוות לולב, יש לה לדחות את השבת ביום טוב ראשון! בנקודה זו נמשכת ההקבלה שבין סוגייתנו לזו של ניסוך המים, ולתמונה נכנסת ההלכה למשה מסיני, ומחדשת שבערבה חובת הגברא בשביעי היא, וביום זה נוהגת היא בגבולין ולא בראשון ככלולב.

זהו כמובן, פירוש דבריו של רבנו חננאל המובאים לעיל בביאור קושיית הגמרא "אי הכי, האידנא נמי לידחי". אם כך הוא, שואלת הגמרא, "שערבה מן התורה היא שתהא ביום השביעי ניטלת", דהיינו בגבולין, אם כן - "תדחה שבת" האידנא, שהרי ביום זה יש בה חיוב גברא גמור, כיום הראשון בלולב. שאלה זו של הגמרא, זהה לשאלת הגמרא לגבי לולב - "אי הכי, האידנא נמי", באשר שתיהן מתבססות על חיוב הגברא הקיים ביום זה בכל מקום, שלא ניתן להידחות על ידי גזירת חכמים.

בכך תתיישב הקושיה השניה מבין ארבע הקושיות שהקשינו על דברי ר"ח לעיל. מצוות ערבה נוהגת כל שבעה מן הפסוק, אך ביום השביעי נאמרה הלכה כי ניטלת היא על ידי כל אדם ואף בגבולין, ומחיוב זה גופו עולה השאלה: "אי הכי, האידנא נמי לידחי". זהו גם פשר ההשלכה החוזרת בסוף סוגייתנו ללולב, לומר שגם הוא לא ידחה אף לבקיאין בקביעות החודש, כשם שהסקנו בערבה, שהרי תוקפן וגדרן בגבולין שווה.

41. עיין לקמן הערה 50, שנוכיח מגירסת ר"ח שלדעת אביי נוהגת ערבה בגבולין מדאורייתא.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

כל זאת, כאמור, לפי דעת אבא שאול, הסובר שהמקור למצוות ערבה הוא בפסוק "ערבי נחלי", ויונקת היא ממצוות לולב. דברים אלה עולים בקנה אחד עם הדרך בה ביארנו את שיטת הרמב"ם בסוגיות עשר נטיעות וניסוך המים. בשתייהן השתמע מדבריו, כי אף הסובר שמקורן של הלכות אלה בפסוק, מודה בקיומה של הלכה למשה מסיני בעניין, ומקיימה לגדר מגדרי המצווה⁴².

לעומת זאת, למאן דאמר שעיקרה של מצוות ערבה הלכה למשה מסיני הוא, ממילא אין ללמוד דבר ממצוות לולב למצוות ערבה. שתי מצוות שונות הן, בעלות חיובים שונים. ממילא, כפי שפירש רב יוסף את לשון המשנה: "הא כדאיתיה והא כדאיתיה", כל אחת מהן בפני עצמה עומדת, וערבה בזקיפה.

דבר הלמד מעניינו הוא, שבדומה להלכת ניסוך המים חברתה, נאמרה גם הלכת ערבה למקדש בלבד. אין בה חובת גברא בשום זמן, וחובת המזבח לבדה היא. כך הוא בגמרא מועד קטן (ד,א), לגבי דין עשר נטיעות:

וכי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - לא.

דהיינו, הלכה זו של "עשר נטיעות ערבה וניסוך המים", לא נאמרה לזמן שאין בית המקדש קיים (עיין תוספות שם ד"ה אלא אמר רב אשי). על הלכה כזאת אין לומר, כבלולב, שחיובים בה "בכל מקום ובכל זמן", וממילא אינה חובת גברא באף אחד מן הימים.

נמצא, כי המחלוקת אם ערבה בנטילה או בזקיפה, נובעת מן המחלוקת אם מקורה של מצוות ערבה בפסוק או בהלכה למשה מסיני, ומכאן, האם יש להקשה למצוות לולב או לא (בהתאמה). קיומו של חיוב ערבה בגבולין תלוי אף הוא, במחלוקת זו. מכאן, מובנת בקלות תשובתו של רב יוסף לשאלה מדוע אין ערבה דוחה שבת בזמן הזה.

רב יוסף השיב: "מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה?". כך פירש רבנו חננאל (על הדף):

ושני רב יוסף, כיון דלא אשכחן דכתיב לקיחה בפירוש⁴³, כי בהלכה מפורש מצות ערבה, ודלמא בזקיפה היא, וקיום מצוותה בזקיפה, ולפיכך לא הוצרכנו לנטילת ערבה, והלכך לא דחי שבת.

רב יוסף אינו דן בשאלה המעשית של מה היה נעשה במקדש, אלא על גדר מצוות ערבה ומקורה, וממילא, תוקף חיובה בגבולין. שאלת הגמרא, כפי שפירשה ר"ח, הניחה "שערבה מן התורה היא שתהא ביום השביעי ניטלת" בגבולין, שהרי נלמדת היא מלולב, בו כתובה

42. עיין לקמן בפרק ה, כיצד מתבארים לפי זה דברי ר"ח. לעומת זאת, עיין לקמן הערה 53 בביאור שיטת התוספות בסוגייתנו באורך.

43. עיין לעיל הערה 37, ועיין בהערת הרב מצגר שליט"א על הר"ח שם הערה 16, שלפי מה שנבאר בפנים הגיה ללא צורך.

הלקיחה בפירוש. ממילא, יש לה לדחות שבת אף האידנא, שלא גזרו חכמים לבטל חיוב גברא.

על כך השיב רב יוסף, ש"לא אשכחן דכתיב לקיחה" לגבי ערבה, שהרי מצוות ערבה מקורה בהלכה. לפיכך יש לומר, שההלכה לא חייבה את הגברא, אלא קבעה חיוב למזבח, ו"לא הוצרכנו" מדאורייתא "לנטילת ערבה"⁴⁴. אם כן, הנטילה היא מדרבנן בלבד זכר למקדש, "והלכך לא דחי שבת".

5. יישוב הקושיות

על פי מה שהצענו בהבנת היסודות עליהם מושתתת הסוגיה, כפי שייסודם הר"ח והרמב"ם, נחזור ונראה כיצד מתיישבות הקושיות הרבות שנערמו על הגמרא ועל דבריהם⁴⁵.

נפתח בקושיה העיקרית בפסיקת הרמב"ם - מדוע פסק שערבה בזקיפה, בשעה שהגמרא דחתה דעה זו? כזכור, זו היתה גם הקושיה השניה שהתקשינו בה בגמרא, שלאחר שהסיקה שערבה בנטילה, ביארה את דברי רבי יוחנן כאומר שערבה בזקיפה.

קושיה זו ניתן לתרץ על פי המשך הגמרא, שכעת יובן היטב (מד, א - מד, ב, בסוגריים פירוש ר"ח):

אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי⁴⁶, חד אמר: ערבה יסוד נביאים, וחד

אמר: מנהג נביאים. תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר יסוד נביאים, דאמר רבי

אבהו אמר רבי יוחנן: ערבה יסוד נביאים הוא, תסתיים.

44. עיין בפירוש רש"י על דברי רב יוסף. מדבריו משתמע שהדיון הוא מעשי/עובדתי - כיצד היתה המצווה נעשית במקדש, והאם לפי זה יש במעשינו זכר למקדש או לא. אין זה דיון עקרוני הנוגע למהות חיובה של מצוות ערבה במקדש ובגבולין. ועיין במה שנרחיב בזה בהערה 53.

45. עיין בפרק הקודם, שם תורצה כבר הקושיה השניה שהקשינו על פירוש ר"ח.

46. מעניינת במיוחד היא שיטתו של רבי יהושע בן לוי לגבי הלכה זו של "עשר נטיעות ערבה וניסוך המים". מנייתוח הסוגיה כאן, משתמע שעל עיקר דין ערבה סבר כי הוא מנהג נביאים בעלמא. שהרי הגמרא סיימה את דעת רבי יוחנן כמאן דאמר יסוד נביאים, והסיקה כי הוא מתייחס למקדש, ובה חלק עליו רבי יהושע בן לוי, וסבר מנהג נביאים! (עיין ברש"י ובתוספות, שפירשו את מסקנת הסוגיה באופן אחר, ש"ייסוד נביאים" בדברי רבי יוחנן אינו מתייחס למקדש, כנראה כדי להמנע ממסקנה שכזו בדעת רבי יהושע בן לוי. ועיין בהערה הבאה שגם רבנו חננאל נוהר מזה).

ועיין עוד בגמרא מועד קטן (ג,ב) בעניין איסור תוספת שביעית:

אמר רבי שמעון בן פזי אמר **רבי יהושע בן לוי** משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על

שני פרקים הללו ובטלו. אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן: רבן

גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל, והא תנן: אין בית דין יכול

לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין!

גם כאן, נראה כי רבי יהושע בן לוי תופס כי "עשר נטיעות" אינו הלכה למשה מסיני, אלא תקנת בית שמאי ובית הלל בעלמא (עיין ירושלמי שביעית פ"א, ה"א, בדעת רבי יוחנן!), אפשרות מעין זו. ועיין במהדורתו של פרופ' יהודה פליקס, מה שסיכם בזה בסוף הפרק הראשון, עמודים 82-86).

אכן, בשני המקומות יש לתרץ את דעתו, כך שלמסקנה יסכים הוא לקיומה של ההלכה למשה מסיני. אך מכל מקום, נראה כי הדבר אומר דרשני, ושיטה ייחודית היתה לו בזה, שלא מן הנמנע שראתה בדינים אלה דינים דרבנן בעלמא (עיין בתוספות זבחים ק"ב ד"ה אישתמיטתיה, ששללו אפשרות שכזו לגבי ניסוך

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים הלכה למשה מסיני!

אשתומם כשעה חדא, ואמר: שכחום וחזרו ויסדום. ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: דלכון אמר(י), דלהון היא (כלומר, רב כהנא החכם שלכם שהוא בבלי, אמר... כי ערבה מדרבנן היא, ואינה לא יסוד נביאים ולא הלכה)! לא קשיא - כאן במקדש, כאן בגבולין.

נתמקד בדעת רבי יוחנן. שלוש מימרות נאמרו בשמו. האחת, הידועה לנו עד עתה, בה הוא מלמד כי ערבה הלכה למשה מסיני היא. השניה, בה אמר רבי אבהו משמו כי ערבה יסוד נביאים היא. השלישית, "דלכון אמר(י) דלהון היא", בה מסכים רבי יוחנן עם רב כהנא, כי ערבה מנהג נביאים היא.

את הסתירה שבין שתי המימרות הראשונות כבר פתרה הגמרא על ידי "שכחום וחזרו ויסדום". כלומר, שתי המימרות אחת הן. את הסתירה שנוטרה בין המימרה השלישית לבין שתי הראשונות, פותרת הגמרא על ידי חילוק בין המקדש לגבולין. כלומר, במקדש ערבה הלכה למשה מסיני, ששכחו וחזרו נביאים ויסדוה, ובגבולין - מנהג נביאים⁴⁷.

כפי שראינו לעיל בטענתו של רב יוסף, תוקף החיוב בגבולין, אם מדאורייתא הוא או מדרבנן, תלוי במחלוקת אם ערבה בנטילה או בזקיפה. למעשה, החילוק: "כאן במקדש, כאן בגבולין", משמעו: "כאן בזקיפה, כאן בנטילה".

ביאור הדברים הוא, שאם עיקר מצוות ערבה בנטילה, כדעת הסוברים שמן הפסוק נלמדה, הרי שקיימת בה חובת גברא ביום השביעי אף בגבולין (וכמובן אף בזמן הזה). אולם, לדעת רבי יוחנן, שמקור המצווה בהלכה למשה מסיני, עיקר המצווה בזקיפה הוא, שהרי היא חובת המזבח. ממילא, יש לחלק בין המקדש, בו מחייבת ההלכה, לגבולין, בהם אין מזבח ולא נאמרה בהם כל הלכה. אלא שהנהיגו נביאים ליטול ערבה בגבולין, כדרך שנהגו ליטול במקדש, שאף על פי שמצוות ערבה בזקיפה בלבד, נהגו נביאים ליטלה כבר במקדש, משום חיוב מצווה.

בהביאה דיון זה, משמיעה לנו הגמרא, כי אף שהסקנו שערבה בנטילה, ייתכן כי אין זה עיקר המצווה, ולא נטלו אלא בתורת מנהג בעלמא. בנקודה זו נחלקו מאן דאמר שמצוות ערבה נלמדת מן הפסוק, לפיו עיקרה של מצווה בנטילה כלולב, ומאן דאמר שערבה הלכה

המים. על השימוש בביטוי "הלכה למשה מסיני" לדיני דרבנן, עיין בספרו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל, שיעורים לזכר אבא מרי, חלק א, עמודים רכז; רלא-ד).

47. רבנו חננאל עצמו, פירש את תירוץ הגמרא באופן אחר, לפיו משתמע כי בזמן הבית החיוב בגבולין חזק יותר ממנהג בעלמא. נראה שהבין שהתירוץ השני דוחה את "שכחום וחזרו ויסדום", ובזמן הבית בגבולין הוא יסוד נביאים (עיין בהערה הקודמת). מכל מקום בנוגע לענייננו, אף לשיטתו ערבה בזמן הזה מדרבנן, ואין ההלכה נוהגת בזמן שאין בית המקדש קיים.

למשה מסיני, הסובר כי לא היתה אלא מנהג שהנהיגו הנביאים, וממחלוקת זו נבעה גם מחלוקתם בגבולין.

ברור, אם כן, שאת תשובתו של רבי יוחנן, הסובר שערבה הלכה למשה מסיני, יש לבאר בהתאם. לפיכך נקטה הגמרא בביאור דבריו: "מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה". שכן, על אף שהסיקה שערבה בנטילה, מכל מקום אין זה מוכרח שעיקר מצוותה בכך⁴⁸.

מעתה, מבוארים דברי הרמב"ם כמין חומר. אין קושי בכך שפוסק הוא כמאן דאמר בזקיפה, שהרי אין זה שולל את עצם קיומה של הנטילה, אותו בלבד הוכיחה הגמרא. לשיטתו לגבי עשר נטיעות וניסוך המים, פסק כמאן דאמר שערבה הלכה למשה מסיני, וממילא מצוותה בזקיפה. אם נעייין שוב בלשונו, נראה כי הבחין בין מעשה הזקיפה ומעשה הנטילה (הלכות לולב פ"ז):

כא. כיצד היתה מצוותה? בכל יום ויום משבעת הימים, היו מביאין מורביות של ערבה, וזוקפין אותן על צדדי המזבח...
כב. כיצד היו עושין? מביאין אותה מערב שבת למקדש... ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח, ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה, כדרך שעושין בכל יום.

הרי, שייחד הלכה אחת, הפותחת במילים: "כיצד היתה מצוותה", ללמד על גדרי החיוב. בהלכה זו לא הזכיר את הנטילה אלא את הזקיפה לבדה. רק בהלכה השניה, הפותחת במילים: "כיצד היו עושין", הזכיר שהיו העם באין ונוטלין, שהרי כך היה המנהג, ואין זה חלק מעיקרה של מצווה.

בכך, תיפטר גם קושיית המגיד משנה על הרמב"ם. הרב המגיד הקשה, מדוע שינה הרמב"ם מן הטעם שהובא בגמרא לכך שאין עושים בערבה שבעה זכר למקדש? אם נעייין היטב בדברי הרמב"ם, על פי מה שביארנו, נראה שהטעם שהביא, הוא הוא טעם הגמרא. זו לשונו (שם):

וערבה זו, הואיל ואינה בפירוש בתורה, אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש, אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה. כיצד הוא עושה? לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב, וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה, שדבר זה מנהג נביאים הוא.

במילים "וערבה זו" מתייחס הרמב"ם למאי דסליק מיניה: "ובאין העם ונוטלין אותה". מאחר שפסק שערבה הלכה למשה מסיני היא, הרי שהנטילה אינה בפירוש בתורה⁴⁹. זהו רק

48. מיד לאחר הדיון בין רבי יוחנן לריש לקיש, ציטט רבנו חננאל בפירושו את דברי הירושלמי שהבאנו לעיל: "ערבה הלכה למשה מסיני ולא כאבא שאול דאמר ערבה מן התורה". להורות, שפירוש הגמרא לדברי רבי יוחנן נאמר דווקא לשיטתו שערבה הלכה למשה מסיני. ועייין לקמן הערה 53, הסבר מפורט לגמרא זו.
 49. כדברי רבנו חננאל שהבאנו לעיל: "דלא אשכחן דכתיב לקיחה בפירוש, כי בהלכה מפורש מצות ערבה", וכמו שביארנו את דבריו.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

מה שהיו העם עושים, אך אין בו חיוב, ולפיכך אין אף חיוב בגבולין מן התורה. לפיכך, שלא כמו בלולב, עושים לערבה זכר למקדש יום אחד בלבד. הוא שאמר רבא: "ערבה דלית לה עיקר מן התורה בגבולין - לא עבדינן שבעה זכר למקדש"⁵⁰.

נותר כעת לבאר את הדיון שפותח את הסוגיה בשאלת "ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת", על כל הקשיים שבו. הקשינו, כיצד מסיקה הגמרא מן הטעם "ערבה שלוחי בית דין מייתי לה", שתדחה ערבה שבת האידנא, בו מסורה ערבה לכל? פתרון אפשרי לכך מצאנו בדברי רבנו חננאל, שהציע כי שאלת הגמרא "אי הכי, האידנא נמי", מבוססת על ההנחה כי קיימת חובת גברא מיוחדת בשביעי, החלה אף בגבולין. אמנם, פירוש זה נתקל בקשיים רבים, כפי שסיכמנו בסוף הפרק העוסק בפירושו.

לפני שנציע ביאור לדברים וישוב לקושיות, נפתח ברקע לדיון זה בסוגיה, הלא הוא משניות הפרק העוסקות במצוות לולב ובמצוות ערבה. מבואר במשנה (סוכה ד, ה):

מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה, ובאים וזוקפין אותן על צידי המזבח... בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת... ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים.

משנה זו יכולה להשתמע לשני פנים. מחד, מבואר בה שערבה בזקיפה, דבר המעיד על חוסר תלותה במצוות לולב ובגדריה. מאידך, הסיפא מדברת על הקפת המזבח, דהיינו נטילה, דבר המלמד על זהותה של מצוות ערבה למצוות לולב. בהבנת משנה זו נעוצה המחלוקת בין מאן דאמר בזקיפה ובין מאן דאמר בנטילה, על כל ההשלכות הנובעות ממנה. כפי שהולכת הגמרא ומבארת בהמשך (מג, סוף עמוד ב), יפרש מאן דאמר בזקיפה שההקפה המוזכרת בסיפא היא בלולב.

50. דעת רבא כבר הובאה לעיל בסוגיה (מג, ב): "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". כפי שהבאנו לעיל (הערה 31), כך פסק גם הרמב"ם, ודברים אלה הם בשיטת מאן דאמר בזקיפה. מוכח, אם כן, שלרבא ערבה הלכה למשה מסיני, הנטילה מנהג נביאים היא, ולפיכך אין לה עיקר בגבולין.

נראה לפרש, שזוהי גם כוונתו של רב זביד משמיה דרבא בתשובתו הראשונה לשאלת אביי (מד, א): "לולב דאורייתא - עבדינן שבעה זכר למקדש, ערבה דרבנן - לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש". ההבחנה מתייחסת לגבולין, ועל כך בא הביאור בתשובה השניה.

דעת אביי היא שערבה בנטילה. כך מבואר לעיל בסוגיה (מג, ב): "איתביה אביי...: כלולב, מה לולב בנטילה, אף ערבה בנטילה!... איתביה אביי: בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים. מאי לאו - בערבה!". לדעתו, חיוב ערבה אף בגבולין מדאורייתא. עיין בגירסת רבנו חננאל לשאלתו: "מאי שנא לולב דעבדינן ליה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן?". מבואר, ששביעי של ערבה שאנו עושים אינו זכר למקדש, אלא חיוב גמור הוא, וכיצד זה, שואל אביי, שאין עושים בערבה זכר למקדש כלל?

ממילא, לא ניתן לקבל לדעת אביי את התשובה: "ערבה דרבנן - לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש", אף בהתייחס לגבולין, והיה על רב זביד לתקן את דבריו לניסוח: "לית לה עיקר מן התורה בגבולין", שיכול להיות מקובל גם לשיטת אביי.

שאלת הגמרא: "ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת?", נשאלה לפי ההבנה שערבה בזקיפה. על פי שיטה זו, טעם הדחיה אינו ברור, שכן אין בערבה חובת גברא.

על כך ענה רבי יוחנן, בעל שיטה זו: "כדי לפרסמה שהיא מן התורה". דהיינו, על אף שמצד הדין אין לה לדחות שהרי אינה חובת גברא, מכל מקום, ראו חכמים שלא לגזור בה כדי שתזכה לפרסום⁵¹.

"אי הכי", הקשתה הגמרא, שאף במקום שאין חובת גברא רצו חכמים לפרסם מצווה שאינה מפורשת בתורה, "לולב נמי לידחי (בשאר ימים - רש"י) כדי לפרסמו שהוא מן התורה!"

על כך ענתה הגמרא: "ערבה שלוחי בית דין מייתי לה", שהרי בזקיפה היא ונעשית רק על ידי הכהנים, "לולב לכל מסור", שהרי הוא בנטילה. לפיכך, במקום כזה, בו החשש שיטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים קטן, ראו חכמים לדחות את השבת כדי לפרסמה שהיא מן התורה. בלולב המסור לכל בו החשש גדול, גזרו חכמים, ואף טעם הפרסום אינו מספיק.

"אי הכי", שאלה הגמרא, שאין ערבה דוחה את השבת משום חובת הגברא, שהרי אין בה חובת גברא כלל, "כל יומא נמי לידחי!" שהרי טעם הפרסום והעדר החשש להעברה ברשות הרבים קיימים בכל אחד משבעת ימי ערבה בשווה.

אפשרות זו דחתה הגמרא, משיקולי הפגיעה האפשרית בלולב. בשאלת קביעת היום בו תדחה ערבה את השבת, הסיקה הגמרא: "כיון דקא מפקת לה מראשון - אוקמה אשביעי". מדוע דווקא השביעי? על כרחך, שדברי המשנה: "בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת... ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים", בערבה אמורים⁵². לפי זה, דחיית השבת ביום השביעי אינה צריכה את טעם הפרסום, ואף לא את טעם "שלוחי בית דין", שהרי לשיטה זו ערבה בשביעי חובת גברא היא, ודוחה בו את השבת כלולב בראשון.

"אי הכי", הקשתה הגמרא, "שערבה מן התורה היא שתהא ביום השביעי ניטלת" (לשון ר"ח) בתורת חיוב גברא, "האידינא נמי לידחי!"

נמצא, ששתי שיטות חלוקות יש כאן - האחת, לפיה ערבה חובת המזבח היא הנעשית על ידי הכהנים "שלוחי בית דין", ואין בה כל חובת גברא. דחיית השבת באה לצורך פרסום המצווה, ונשענת על כך ש"ערבה שלוחי בית דין מייתי לה". ליום השביעי אין כל עדיפות על שאר הימים לשיטה זו.

51. עיין בירושלמי (סוכה פ"ד, ה"ו) לגבי ניסוך המים: "אמר רבי יוסי בן חנינה: כדי לעשות פומפי לדבר". צורך זה קיים בדברים שאינם מפורשים בתורה, ובשל כך אין הצדוקים מודים בהם. ועיין תוספתא כפשוטה סוכה, עמודים 869-870.

52. עיין במאירי (בפירושו למשנה ריש פרק לולב וערבה): "ומאחר שהוציאוה מראשון, העמידוה בשביעי שהוא עיקר חיובה במקדש".

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

שיטה שניה, לעומת זאת, סוברת כי דחיית השבת בשביעי נובעת מאופיה המיוחד של המצווה ביום זה, בו מוטלת היא על ראשו של כל אדם מישראל, בין במקדש ובין בגבולין, ואין רבנן גוזרים להפקיע חיוב שכזה. לשיטה זו, לא זו בלבד שטעם "שלוחי בית דין" אינו נצרך, אלא שהוא אף אינו נכון, שהרי מצוותה של ערבה בשביעי היא חובת גברא, המוטלת על כל אדם, ולא רק על הכהנים.⁵³

53. הבנה זו שופכת אור גם על הדיון בין ריש לקיש לרבי יוחנן. נביאו שוב בלשונו (מד, א):

אמר ריש לקיש: כהנים בעלי מומין נכנסים בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה.

אמר ליה רבי יוחנן: מי אמרה?

מי אמרה! הא איהו אמר! דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית

חוררתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני!

אלא: מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה? מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים?

עיין בפירושו ר"ח, שבאר בדברי רבי יוחנן כך: "אמר ליה רבי יוחנן: מי אמרה בנטילה דלמא בזקיפה - פירוש, זה שהיו מקיפין **שבעה פעמים** בלולב היה ולא בערבה". פירוש ר"ח מורה לנו, שהדיון סובב על היום השביעי בלבד. רק בו אמר ריש לקיש שכהנים בעלי מומים נכנסים בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה, שהרי ביום זה חלה על כל אחד ואחד מהם חובת גברא, ודוחה את האיסור להכנס בין האולם ולמזבח. לדבריו, אפילו זרים נכנסים מאותו הטעם עצמו, אלא שנקט "בעלי מומין" כלשון המשנה בכלים (א, ט): "בין האולם ולמזבח מקודש ממנה, שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסין לשם" (עיין תוספות מד, ד"ה כהנים).

אמנם, כל זה נכון רק לשיטת הסובר שערבה מן הפסוק נלמדה, ומצוותה בנטילה, וחיובה בשביעי חיוב גברא הוא. על כך השיב רבי יוחנן, הסובר שערבה הלכה למשה מסיני, שתי תשובות שהן אחת: "מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה", ומינה - "מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים - פירוש, שכיון שמצוותה בזקיפה, לא יתכן כהנים בעלי מומין לזקפה על המזבח" (לשון ר"ח). לא ניתן לשיטה זו לנתק בין שתי הטענות, שהרי למאן דאמר ערבה בנטילה, חל חיוב הגברא ביום השביעי על ראשם של בעלי מומים וזרים כשם שחל על התמימים, ואין לחלק ביניהם. וכפי שביארנו בפנים, שהמשפט: "ערבה שלוחי בית דין מייתי לה", נאמר רק בשיטת ערבה בזקיפה (עיין גם בהערה 48).

זהו סלע המחלוקת בין שיטת ר"ח והרמב"ם בסוגיה לשיטת רש"י ובעלי התוספות. ראינו שרש"י פירש את דברי הגמרא: "ערבה שלוחי בית דין מייתי לה" כ"אינה מצוה לכל אדם, אלא כהנים המקיפין בה את המזבח". כלומר, טיעון זה נכון הוא אף לדברי האומר שערבה בנטילה. על פי זה, התקשו התוספות מה פשר קושיית הגמרא: "אי הכי האידינא נמי לידחי". הם הבינו שקושייה זו מבוססת על טעם הגמרא: "ערבה שלוחי בית דין מייתי לה", כדרך שפירשו רש"י, ותמחו, כיצד ניתן להסיק מכך לדחות שבת האידינא, כאשר מסורה היא לכל. מדבריהם ברור, שאף לדברי האומר שערבה בנטילה, עדיין אין זה מחייב שכל גברא יהיה מחויב בה, וחייבים בה הכהנים בלבד (כך גם מוכח מפירושו רש"י לדיון אם ערבה בנטילה או בזקיפה, כפי שהצבענו בהערה 44).

על פי זה ביארו, שבפיו של רבי יוחנן שתי תשובות שאינן תלויות זו בזו. האחת, שמא ערבה בזקיפה, ואז יזקוף כהן אחד על ידי כולם, והשניה, שאף אם ערבה בנטילה, שמא חייבים בה תמימים בלבד ולא בעלי מומים, כשם שאין ישראל חייבים בה, לפי הנחתם (עיין תוספות מד, ד"ה אמר ליה. ועיין שם, שאכן התקשו מדוע לדעת אבא שאול לא יכנסו אף זרים, ועיין במהרש"א שם שהצביע על כך שלפי זה, שוב אין לומר "שלוחי בית דין מייתי לה"). לדבריהם יש לומר, שמצוות נטילה נאמרה רק לגברי הכשרים לבוא בין האולם ולמזבח, ועיין בערוך לנר שכך באר.

שורש שיטתם של רש"י והתוספות נעוץ בשיטתם העקבית בשאלת מקומה של ההלכה למשה מסיני כקובעת גדרי דין דאורייתא. עיין לעיל הערות 15 ו-28, בהן הראינו כי לדבריהם לא ייתכן קיומה של הלכה למשה מסיני שכזו, שכן עצם קיומה הופך כל לימוד מן הפסוקים בדין זה למיותר. אף כאן נכון הדבר בשיטתם. על מנת להבין את דין ערבה בשביעי כחובת גברא, כשיטת ר"ח והרמב"ם, היה עלינו לשלב בין הלימוד מן הפסוק להלכה למשה מסיני (עיין לקמן בפרק ה, בביאור שיטת ר"ח). היקש הפסוק ללולב לימד

קושיית הגמרא: "אי הכי, האידנא נמי לידחי", יכולה להיאמר רק לפי השיטה האחרונה, כפי שציין ר"ח. רק לשיטה זו יש בסיס להשלכה של דחיית השבת במקדש לזמן הזה. כמו בלולב, דחיית השבת נובעת מחיוב גברא הקיים ביום זה, וכשם שאין גוזרים עליו במקדש, כך אין לגזור עליו בגבולין; נוהג הוא "בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת".

לעומת זאת, לפי השיטה הראשונה, אין כל הווה אמינא לומר שערבה תדחה שבת בגבולין, שם חיובה הוא מנהג נביאים בלבד, והתנאי לדחיית השבת: "שלוחי בית דין", נעדר. על כך ניטשה המחלוקת בגמרא אם ערבה בזקיפה או בנטילה, וממילא, אם נבחר השביעי מצד חיוב הגברא שיש בו, ואז יש מקום לשאלת "האידנא נמי לידחי", או שמא, נבחר השביעי כיום המסוים בלבד, ואין כלל מקום להסיק מכאן שידחה שבת האידנא.

על פי הסבר זה למהלך הגמרא מיושבות היטב הקושיות שהקשינו על פירוש ר"ח, ונמצא כי הן בבחינת "גברא אגברא קא רמית". ראשית הקשינו, שמכך שהגמרא מזדקקת לטעם "שלוחי בית דין", משמע שטעם זה הכרחי הוא לדחיית השבת, ואם כן, שוב לא מובן כיצד ניתן ללמוד משם לזמן הזה, בו אין טעם זה שייך.

על המבנה הדומה, של שבעה ימים במקדש ויום אחד בגבולין, ועל גביו קבעה ההלכה למשה מסיני שבערבה יום זה הוא השביעי, בשונה מלולב. אם לא מקבלים שילוב שכזה, אין כל מקור אחר לדין מיוחד הקיים בשביעי בשונה משאר הימים. אם נקיש ערבה ללולב לגמרי, הרי שחיוב זה נמצא בראשון, דבר שודאי לא ניתן להיאמר בערבה. אם לא נקיש - הרי שהפסוק או ההלכה ישמשו ללמד על עצם מצוות הערבה כל שבעה, ולא נותר דבר שייחד את השביעי.

ממילא, מתחייב ש"כיון דקא מפקת לה מראשון - אוקמה אשביעי", אינו מציין שום ייחוד שקיים ביום השביעי, אלא הוא מצד שהוא יום המסוים בלבד, והטעם היחיד לדחיית השבת הוא ש"שלוחי בית דין מיייתי לה", שנאמר לפי זה לדברי הכל. מכאן מתחייבת הבנת שאר הסוגיה כאמור לעיל. עניין נוסף שיש לבאר כאן הוא שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות. זו לשונו (סוכה ד, ג): "ערבה זו היא הלכה למשה מסיני שתהא ערבה ניטלת חוץ מערבה שבלולב, והיה מנהג נביאים ליטלה בלא ברכה". לכאורה הדברים עומדים בסתירה למה שפירשנו, כי למאן דאמר שערבה הלכה למשה מסיני היא, יתחייב כי מצוותה בזקיפה. אכן נראה שכך סבר בכתבו את פירוש המשניות, שאז קיבל את תיובת הגמרא על מאן דאמר בזקיפה כמחלטת, וממילא את דברי רבי יוחנן פירש כאומר שני טיעונים שונים, וכפירוש התוספות.

אמנם, אין בדבר כדי להעמיד את דבריו כאן בשיטה אחת עם גישתם העקרונית של התוספות, ולומר שלא קיבל את ההלכה למשה מסיני לדברי אבא שאול. זאת, השמיע לנו בפירושו המקורי למנהג הנביאים. בביאור הדברים נראה, כי פירש את הסוגיה באופן דומה לדרך בה ביארנו את שיטתו בהלכות, שנחלקו מאן דאמר קרא ומאן דאמר הלכה אם יש בערבה יום שיש בו חובת גברא או שאין בה. למאן דאמר קרא, הנטילה ביום השביעי היא בתורת חובת גברא, ומחוייבים בה כל ישראל בין במקדש ובין בגבולין. לפיכך, תינטל בברכה, ואף האידנא.

לעומת זאת, לדעת רבי יוחנן שערבה הלכה למשה מסיני, נאמרה הנטילה במקדש בלבד בדומה לניסוך המים. ממילא, אין בנטילתה חיוב גברא, ואינה נוהגת בגבולין. לפיכך נטלוה הנביאים במקדש בלא ברכה, להורות, שאין הם מחוייבים מן הדין לצאת בערבה, וכך לא ייכנס זר או בעל מום בין האולם ולמזבח. כך גם ידעו האידנא שאין ערבה דוחה שבת, שכן לא בתורת חובת גברא נאמרה, ואין לה עיקר בגבולין, כמו שפירש רבא.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

אכן, הגמרא למדה לזמן הזה רק לפי המסקנה: "כיון דקא מפקת לה מראשון - אוקמה אשביעי", שלפיה שוב אין אנו צריכים לטעם "שלוחי בית דין", שהרי מדין חובת הגברא אתינן עלה. הזכרת טעם זה בגמרא נצרכה רק לפי ההווה אמינא שערבה בזקיפה, ואין בה חובת גברא שתדחה שבת מצד עצמה.

כמו כן, אין להקשות מהמשך הסוגיה, שם מוכח כי מצוות ערבה בזמן הזה היא מדרבנן. גם כאן נתרץ שלדעת הסוברים שערבה בזקיפה מצוותה בזמן הזה מנהג נביאים היא, וזוהי דעת רבי יוחנן ורבא. ההשוואה בין המקדש לגבולין נאמרה לפי דעת הסוברים שערבה בנטילה, וממילא חיובה בזמן הזה הוא מדאורייתא⁵⁴.

על פי זה, מובן גם מדוע מעלה הגמרא את ימי החג האחרים, כמועמדים שווים ליום השביעי להיות היום בו תידחה השבת, אשר מכך משתמע שמצד עצם המצווה אין כל עדיפות מהותית ליום השביעי על פני שאר הימים. כל זה נאמר בשלב בו הבינה הגמרא שאכן אין בשביעי כל מצווה מיוחדת, כשיטת האומר שערבה בזקיפה, והטעם לדחיית השבת הוא "כדי לפרסמה", טעם השייך אף בשאר הימים. אין בכך כל סתירה לדברי ר"ח "שערבה מן התורה היא שתהא ביום השביעי ניטלת", שנאמרו בשיטת הסוברים שערבה בנטילה.

6. מסקנות מסוגיית ערבה

לאחר דיון מקיף זה בסוגיית הסבוכה של ערבה, ראינו כי גם בה עולים דברי הרמב"ם בקנה אחד עם דבריו בסוגיות הקודמות. אין בלימוד מן הפסוק כדי לדחות את קיומה של ההלכה למשה מסיני. כשם שהלכות עשר נטיעות וניסוך המים מקובלות הן אף על רבי עקיבא שלמד דינים אלה מן הכתובים, כך גם הלכת ערבה מהווה אבן יסוד להבנת שיטתו של אבא שאול, שלמד את עיקרה של המצווה מן הפסוק.

המחלוקת בין הלומד את עיקר הדין מן הפסוק לזה הטוען שנתחדש מן ההלכה, אינה בשאלת עצם קיומה של הלכה למשה מסיני בעניין, אלא בתוכנה. לדעת אבא שאול, אופיה ומהותה של מצוות ערבה נקבעו בפסוק, שהקיש מצוות ערבה למצוות לולב, והעניק לזו את אופיה של זו. ההלכה למשה מסיני לימדה פרט מפרטי מצוות ערבה, בו שונה היא מאחותה, והוא זמנו של חיוב הגברא שיש בה.

לגבי השאלה השניה בה פתחנו את המאמר, האם קיימת נפקא מינה כלשהי בין החולקים, נראה כי סוגיה זו מציעה לנו השלכות רבות למחלוקת בדבר מקורה של מצוות ערבה. לדעת הסובר שמקורה של המצווה בפסוק, התחייב כי מצוותה בנטילה, ונוהגת היא במקדש כל שבעה ובגבולין ביום השביעי מדאורייתא. ביום זה מוטל חיוב ליטול ערבה על קרקפתו של כל אדם מישראל בכל מקום שהוא ובכל זמן ואפילו בשבת, ואף בזמן הזה.

54. עיין לעיל הערה 50, שכן מוכח מגירסת ר"ח לדברי אב"י, הסובר שערבה בנטילה.

לעומתו, לדעת הסובר כי ערבה הלכה למשה מסיני היא, מצוותה של ערבה בזקיפה, ונוהגת היא במקדש בלבד כל שבעה. מנהג נביאים הוא ליטול ערבה במקדש, והנהיגוהו אף בגבולין ואף האידנא. מנהג זה שבגבולין אינו דוחה את השבת. אמנם, הלכה למעשה אין הערבה דוחה שבת בזמן הזה לכולי עלמא, כמסקנת הגמרא, אולם חלות המצווה בגבולין, בין בזמן הבית ובין בזמן הזה, נתונה במחלוקת זו.

ה. מסקנות - "קראי" אינם שוללים הלכה

רבי יוחנן לימד כי נתקבלה הלכה למשה מסיני, וענייניה שלושה: "עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים". לדעתו, דינים אלה אין להם רמז בתורה שבכתב, ונתחדשו על ידי ההלכה. להנחה זו קמו חולקים, שטענו לגבי כל אחת משלוש ההלכות שמקורה בפסוק.

לאחר עיון מעמיק בסוגיות הנוגעות בדבר, ובהתייחסויותיו של רבנו הרמב"ם אליהן, עלה בידינו כי אותם חולקים לא ערערו על המסורה שבהלכה זו. גם הם קיבלו שנאמרה הלכה למשה מסיני בעניינים אלה, אלא שפירשו שלא את עצם קיומם של הדינים מחדשת ההלכה, אלא באה היא לקבוע גדרים מסוימים, בדינים שעיקרם בדרשת הכתובים. שיטה זו יש בה כדי ליישב קשיים רבים בסוגיות הדנות בהלכות אלה, והיא מתבארת ומתבהרת מתוך לשונות הרמב"ם.

אמנם, כפי שהראינו, שנויה שיטה זו במחלוקת, ומדברי ראשונים אחרים, ובראשם רש"י ובעלי התוספות, עולה כי לדעתם שלל זה שלומד את ההלכות מן הפסוקים את קיומה של ההלכה מכל וכל. לטענתם, לא תיתכן הלכה למשה מסיני המתייחסת לדין דאורייתא הנלמד מן הפסוק. קיומה של הלכה למשה מסיני בעניין מסוים, הופך את הלימוד מן הפסוק למיותר, ואת ההלכה למקורו הבלעדי של הדין.

בגוף המאמר, התמקדנו בשיטת הרמב"ם, ובהערות⁵⁵ עימתנו את השיטות זו עם זו, והראינו לאורך כל הדרך את העקביות שבשתי השיטות. הראינו כי הרמב"ם הלך בעניין זה בעקבות רבנו חננאל, שדבריו ופירושו מצביעים על גישה דומה, ומשמשים כעזר רב להבנתן ויישובן של הסוגיות.

לסיכום, נביא את דברי רבנו חננאל בפירושו לגמרא במסכת תענית, המזכירה הלכה למשה מסיני זו. אלו דבריו (ג,א):

ואסיקנא, ניסוך המים שבעה גמרא היא, דאמר משמיה דרבי יוחנן: ערבה ביום השביעי של חג, וניסוך המים כל שבעת ימי החג, ועשר נטיעות מפוזרות בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן... ואלו כולן גמרא בידינו, כי הלכה למשה מסיני הם.

55. בעיקר בהערות 15, 28 ו-53. התייחסויות נוספות לשיטת רש"י ותוספות ולמסתעף ממחלוקתם עם הרמב"ם ניתן למצוא בהערות 17, 19, 20, 22, 26, 33 ו-44.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

יש לתת את הדעת על הדרך בה מנסח רבנו חננאל כל אחת מן ההלכות. בכל אחת מהן מוסיף הוא או גורע משהו. להלכת ערבה הוסיף: "ביום השביעי של חג"; להלכת ניסוך המים הוסיף את המילים: "כל שבעת ימי החג"; ובהלכת עשר נטיעות השמיט את ההיתר לחרוש בשבילך "עד ראש השנה". יש להבין למה מנסה הוא לרמוז.

בהערה 23 הבאנו גמרא זו, וביארנו כי דברי הגמרא אותם מפרש ר"ח נאמרו בשיטת רבי עקיבא, הלמד ניסוך המים מן הכתוב. אף לשיטתו, ביארה הגמרא, מגדירה ההלכה למשה מסיני כי חל החיוב כל שבעת ימי החג, שלא כפי שמשמע מן הפסוק.

לפי זה, מובנת היטב לשון הר"ח ומאירים דבריו. מאחר שבשיטת רבי עקיבא קיימין, הרי שיש לבאר את מימרת רבי יוחנן: "עשר נטיעות ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני", בדרך בה הבינה רבי עקיבא. לא חידשה הלכה זו את עיקרם של דינים אלו, אלא קבעה פרטים וגדרים של דינים קיימים.

ואלו הגדרים אותם לימדה ההלכה:

א. "ערבה **ביום השביעי** של חג" - שהרי עצם חיובה בכל שבעת הימים, וחיוב הגברא המיוחד שיש בה באחד מהם, נלמדו בפסוק ממצוות לולב. ההלכה לימדה רק כי חיוב גברא זה חל בערבה בשביעי.

ב. "וניסוך המים **כל שבעת ימי החג**" - שהרי עצם החיוב לנסך מים בחג, נלמד מן הריבוי "ונסכיהם". ההלכה לימדה שחיוב זה נוהג כל שבעת ימי החג, ולא כפי שמשמע מן הפסוק שרמזה רק ביום הששי.

ג. "ועשר נטיעות מפוזרות בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילך" (והשמיט "עד **ראש השנה**") - שכן, איסור תוספת שביעית בכללו, ודין שדה אילן שחורשין בו כל זמן שהוא יפה לפרי, כל אלה נלמדו כבר מן הפסוק: "בחריש ובקציר תשבת". ההלכה משמיעה לנו כי שונה שיעורו של שדה אילן המורכב מאילנות בוגרים, מזה של המורכב מנטיעות⁵⁶.

הכל כמו שביארנו בניתוח דעה זו, בסייעתא דשמיא.

לעניין השאלה השניה בה דנו במאמר, האם ישנה נפקא מינה בין הדעות החלוקות במקורם של הדינים, לא מצאנו קו המאחד את הסוגיות. בסוגיית עשר נטיעות, לא היה הכרע לכאן או לכאן; בסוגיית ניסוך המים נמצאו הבדלים קלים בפרטים מסוימים; סוגיית ערבה היתה היחידה בה יצרה המחלוקת בדבר מקור הדין, הבדל מהותי בהבנת עצם המצווה וגדרה.

56. עיין לעיל הערה 15, שכן ביארנו דברי הרמב"ם שנקט לשון זו בהקדמה לפירוש המשניות. ייתכן שיש בביאור זה כדי לפתוח פתח להבנת שיטת הרמב"ם במניין ההלכות למשה מסיני שמביא בהקדמתו לפירוש המשניות. הדבר דורש כמובן עיון רב ובירור פרטני לגבי כל אחת מן ההלכות, אך מעניין יהיה לבדוק אפשרות זו לומר שכל ההלכות אותן הוא מונה לא נחלק אדם על עצם קיומן, אולם אין הכי נמי שנחלקו בתוכן.

הבדל אחד עליו הצביעה כבר הגמרא במועד קטן (ד,א) הוא חלותם של הדינים בזמן שאין בית המקדש קיים. למי שלומד את מקור הדינים מן ההלכה למשה מסיני, מסירתן של שלוש ההלכות כיחידה אחת מלמדת, שכמו ניסוך המים, נוהגות גם שתי האחרות רק בזמן הבית. לעומת זאת, זה הלומד מן הפסוק וסובר שלא נאמרה הלכה זו ללמד על עיקרם של הדינים, לא יקבל היקש זה ביניהן, כפי שמורה הגמרא שם⁵⁷.

גם כאן, כפי שביארנו בארוכה למעלה, יוצרת נפקא מינה זו הבדל של ממש רק בהלכת ערבה. מצוות ניסוך המים, שייכת במקדש בלבד; השאלה הנתונה במחלוקת היא רק אם לדמות אליו את שתי ההלכות האחרות. בעניין עשר נטיעות, ההבדל מתבטא אך ורק בתקפותו של האיסור בזמן שאין בית המקדש קיים, אך אין לו כל נגיעה לגדרי הדין עצמו, שיתכן כי הם מוסכמים בזמן שהאיסור נוהג.

אמנם, סוגיית ערבה שונה היא. שם חיוב החל אף בזמן הזה משנה את כל אופיה של המצווה, ומקנה לה דין מיוחד של חובת גברא ביום השביעי (בו היא נוהגת בגבולין). דין זה אינו קיים אם נסבור כמאן דאמר ערבה הלכה למשה מסיני, שאין ערבה נוהגת בזמן הזה. למחלוקת זו השלכות רבות, כפי שדנו בפרק ד.

ו. שיטת רבי עקיבא - הסבר רעיוני

לסיום מאמר זה, נצביע כאן על נושא שיש לתת עליו את הדעת ביחס הכולל למונח "הלכה למשה מסיני", וביחסו הייחודי של רבי עקיבא למונח זה. ראינו לעיל כי בשתיים מתוך שלוש ההלכות אותן מנה רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, הציע רבי עקיבא דרשה חלופית מפסוק. תלמיד הר"י מפריש אף קישר ביניהן: "דרבי עקיבא לית ליה הך הלכתא דעשר נטיעות, דהא גבי ניסוך המים נמי לית ליה לרבי עקיבא הלכתא", ומכך מתבקשת המסקנה, שאף גבי ערבה לית ליה, וסבר כאבא שאול.

גם לפי הדרך בה הלך הרמב"ם בביאור דעתו של רבי עקיבא לגבי הלכות עשר נטיעות וניסוך המים, והדרך הדומה בה נקט בהסבר דעתו של אבא שאול לגבי הלכת ערבה, מסתבר לומר כי רבי עקיבא יצדד בגישה זו להלכת ערבה, ושוב נמצא כי גישה ייחודית יש לו.

הנחה זו מתחזקת בעקבות הלכה למשה מסיני "משולשת" נוספת, לה דורש רבי עקיבא מקור בפסוקים (מנחות פט,א):

57. על פי זה יש אולי להסביר מדוע חילק הרמב"ם הלכות אלה, ולא מנאן בצוותא בהקדמתו לפירוש המשניות, כפי שהצבענו בהערה 1. אם נמשיך בדרך שביארנו בהערה הקודמת, שדבריו שם אמורים גם לדעה שמקורן בפסוק, וניסחן בדרך עליה לא חלק אדם, נאמר שלפיכך חילקו, שהרי היקשן זו לזו נתון במחלוקת, ולפיכך אינו תואם רשימה זו העוסקת בדברים עליהם לא נחלק אדם.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

תניא: רבי עקיבא אומר: מה תלמוד לומר (ויקרא ז, יב): "בשמך", "בשמך" שני פעמים? אילו לא נאמר אלא "בשמך" אחד, הייתי אומר: הרי הוא ככל המנחות ללוג; עכשיו שכתב: "בשמך" "בשמך", הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט - מיעטו הכתוב לחצי לוג... אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא! אם אתה מרבה כל היום כולו "בשמך" "בשמך", איני שומע לך! אלא, חצי לוג שמן לתודה, ורביעית שמן לנוזל, ואחד עשר יום שבין נדה לנדה - הלכה למשה מסיני.

על בסיס זה העמידה הגמרא בסוף נדה (עגא) גם את הלכת אחד עשר יום שבין נדה לנדה, שנמצא לה סמך בפסוקים:

לרבי עקיבא קראי, לרבי אלעזר בן עזריה הלכתא.

אם כן, גם לגבי שלוש ההלכות הללו מסיקה הגמרא כי מקורן לדעת רבי עקיבא בפסוקים, ולא נתחדשו למשה מסיני, הלא דבר הוא! לא מסתבר לומר כי אך מקרה הוא זה, כי בכל ההלכות האלה גישתו של רבי עקיבא שונה היא. ודאי גישה אחרת היתה לו, ותפיסה שונה למונח "הלכה למשה מסיני", שיש להתחקות אחר שורשיה.

לא עלה בידינו לגבש הבנה במישור העיוני-למדני לגישתו הכוללת של רבי עקיבא⁵⁸. נציע הסבר במישור הרעיוני, בעקבות כמה מקורות אגדיים המובאים בש"ס בהקשר זה, ומגלים לנו פן אחר ומפתיע. כך מספרת הגמרא במנחות (כט, ב):

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקדוש ברוך הוא שיושב וקושר כתרים לאותיות; אמר לפניו: רבוננו של עולם, מי מעכב על ידך?

אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בר יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.

אמר לפניו: רבוננו של עולם, הראהו לי!

אמר לו: חזור לאחורך.

הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מניין לך? אמר להן: **הלכה למשה מסיני! נתיישרה דעתו.**

הנה, בדין אקראי, אותו **דרש רבי עקיבא מן הפסוקים**, כפי שהעיד עליו יוצרו, אומר רבי עקיבא שמקורו הוא בהלכה למשה מסיני! כיצד זה הופך רבי עקיבא את היוצרות? את ההלכות המקובלות בפי כל כהלכות למשה מסיני דורש הוא מן הפסוקים, ודרשות גמורות מכנה הוא בשם: "הלכה למשה מסיני"! אתמהה.

לא זו בלבד, אלא שבמקום אחר משמיע רבי עקיבא טענה גורפת אף יותר (נדה מה, א):

58. עיין בא. השל, "תורה מן השמים באספקלריה של הדורות", ספר שני, עמ' 229-233.

כשם שכל התורה כולה הלכה למשה מסיני, כך פחותה מבת שלש שנים כשרה לכהונה הלכה למשה מסיני⁵⁹.

לא במקרה נתקלו תלמידיו של רבי עקיבא ב"הלכה למשה מסיני" כשאלו את פי רבם למקור דבריו. תשובתו של רבי עקיבא היתה ככל הנראה זהה, לו היו שואלים אותו לגבי כל הלכה אחרת. גם אם היו שואלים על מקורו של ניסוך המים, או על מקורם של אחד עשר הימים שבין נדה לנדה, היה עונה להם רבי עקיבא באותה המטבע: "הלכה למשה מסיני"!

והיא הנותנת. לדידו של רבי עקיבא, אין המושג "הלכה למשה מסיני", מגדיר מספר מצומצם של הלכות. אין מונח זה מצביע אף על המקור ממנו נובעת הלכה זו או אחרת. מינוח זה הינו כללי הרבה יותר, ומבטא את מקור יניקתה ונביעתה של תורה שבעל פה. שאלת התלמידים לרבי עקיבא לא היתה למקורו של הדין, אלא להבנת השיטה.

אחרי שדרש רבם "על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות", אחר שלימד הלכות ודרש כל אחת ואחת מהן מן הפסוק, אז שאלוהו תלמידיו: "רבי, מניין לך?" - מניין לך שזו כוונת הפסוק? מניין לך שכך יש לדרוש? מניין לך שזו אמיתה של תורה? על כך ענה להם: זהו סוד תורה שבעל פה, זהו סוד המסורת והשתלשלותה מדור לדור, וממשה מסיני. אינני מחדש דבר, אני ממשיך את הדרך אותה קיבלתי מרבתי.

כדי להבין לעומק את פשר הדברים, נעיין בדברי הרב קוק, המדבר על "רוח הקודש של הלכה למשה מסיני". זו לשונו (אורות הקודש חלק א, חכמת הקודש פרק יז, ההדגשות שלנו):

רוח הקודש של הנבואה, ביחוד של האספקלריא המאירה, שהיא נבואת התורה, נבואתו של אדון הנביאים, הוא משונה בצביונו מאותו רוח הקודש של תורה שבעל פה, בין אותו רוח הקודש שיוצר את ההלכות ההולכות ומתחדשות מעצמותה של תורה, בין אותו רוח הקודש הכללי, שעל פיו נאמרו ההלכות שלמשה מסיני, שהן אבני הפינה של התורה שבעל פה. רוח הנבואה הוא מלא תפארת אידיאלית, ורוח ההלכותי מלא גבורה מלכותית, מעשית.

הרב מציב זה מול זה, שני סוגים של רוח הקודש. האחד, זה של הנבואה, שבשיאה היא נבואת משה רבנו, נבואת התורה (נראה שמדובר בתורה שבכתב, על פי ההנגדה); השני הוא זה של ההלכה, קרי, תורה שבעל פה. רוח הקודש הראשון עוסק בעניינים שברומו של עולם. הוא מצייר ערכים ואידיאלים גדולים. הוא מלא תפארת. האחרון לעומתו, מעשי הוא. יורד

59. כך נראה שהיה הנוסח המקורי של סיפור זה בגמרא (עיין תשובות הרשב"א חלק א, סימן אלף חלא וכן חוות יאיר קצב, שכך גרסו), ולא כפי שהגיה המהר"ם, שמשפט זה אמרו לו תלמידיו לרבי עקיבא. על פי מה שנבאר בהמשך בעזרת השם, יתיישבו הדברים בהקשר הסיפור שם, ויפתר הקושי שאילץ את המהר"ם להגיה. עיין הערה 64.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!!

הוא לפרטים וקובע הלכות. מולך הוא בפועל על עולם המעשה, ואינו עוסק בעניינים הגדולים⁶⁰.

גם בתוך "רוח הקודש של התורה שבעל פה", ישנה חלוקה לשני סוגים של אותה רוח הקודש; האחד הוא זה המחדש הלכות מעצמותה של תורה, והשני, אותו מגדיר הרב כ"רוח הקודש הכללי", דרכו נמסרו ההלכות למשה סיני, "שהן אבני הפינה של תורה שבעל פה". על אף שרובה של התורה שבעל פה מורכב הוא מהסוג הראשון של ההלכות, נראה מדברי הרב שהסוג השני כולל הרבה יותר. הדבר אינו נעוץ בכמותן של ההלכות המשתייכות לסוג זה, אלא באיכותן ויסודיותן. מכל מקום, שני הסוגים מאופיינים בכך שהם מלאים "גבורה מלכותית, מעשית".

ונבאר את הדברים. הרב אינו עוסק בתורה שבכתב מול התורה שבעל פה או בהלכות המתחדשות מעצמותה של תורה לעומת ההלכות שנאמרו למשה מסיני, אלא ב**רוח הקודש** שבה נאמרו הדברים. את הוראתו של המושג "רוח הקודש" באר תלמידו של הרב, הנזיר, בפתיחת מבואו לאורות הקודש (פרק א, אות א):

הרוח, הנבואי, או רוח הקודש, הוא ראשית חכמת ישראל, העתיקה, בתנ"ך, ובתלמוד ומדרשים, ואחר כך בספרות העיונית, הפנימית, הרזית, והנגלית, המחקרית.

הרוח הוא ה**איך**, לא ה**מה**, לא התוכן הלימודי, הענייני, המה אלא האיך, הוא הרוח.

אם ניישם את דברי הנזיר לפרקנו, נבין כי אין הרב מדבר על תוכנה של תורה שבכתב לעומת תוכנה של תורה שבעל פה, אלא על ה"איך", על דרך התהוותו, והמקור ממנו הן יונקות. ה**מקור** הנבואי הוא זה הנבדל כאן מן ה**מקור** ההלכתי.

ברור, אם כן, מדוע ליתרון הכמותי של ההלכות המתחדשות מעצמותה של תורה אין כל חשיבות. אם דנים בדרך ההתהוות, במקור, הרי שההלכות שנאמרו למשה מסיני, מקוריות הן יותר, יסודיות הן יותר, ולפיכך הן הן אבני הפינה של התורה שבעל פה כולה, ובתוכה גם ההלכות המתחדשות מעצמותה של תורה.

ההבחנה המקובלת בין הלכה למשה מסיני לזו הנדרשת מן הכתובים, היא בכך שעל הראשונה אין לחלוק, מה שאין כן באחרונה, שזה דורש בכה וזה דורש בכה, כל אחד לפי הבנתו ולפי ראות עיניו. הוא שאמרו (משנה יבמות ח, א): "אם הלכה - נקבל, ואם לדין - יש תשובה". כך חילק הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה (מהדורת מו"ר הרב שילת, עמ' מ)

60. במילים "תפארת", "גבורה" ו"מלכות", רומז הרב לספירות הנושאות שמות אלה, כאשר ספירת המלכות היא זו הנוגעת להתגלות עצמה, בעולם המוחשי. השוואה דומה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה ניתן למצוא באורות התורה א, א. עיין שם והשלם לכאן.

ובהלכות ממרים (א, ג). אחרים הרחיבו חלוקה זו אף לדינים מאוחרים יותר, שכיון שכבר נתקבלו ונחתמו להלכה, שוב אין לדון בהם.⁶¹

אם כן, כך נראה, שתי "רוחות" שונות מתהלכות כאן; רוח הקודש של ההלכות המתחדשות מבטאת את שכל האדם, את יכולתו לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ, להבין מדעתו ולחדש. לעומתה, נובעת רוח הקודש של ההלכות למשה מסיני ממקור עליון, משל היו כמין "אקסיומה", המתקבלת כנכונה ללא ביקורת השכל. לא ממנו יונקת היא את סמכותה, ולפיכך אין בכוחו לערער עליה. בכך נעוצה גם החשיבות הגדולה שבהגדרת מקורה של כל הלכה.

אך לאור זה, דברי הרב שרוח הקודש של ההלכות שלמשה מסיני הוא אבן הפינה אף להלכות המתחדשות מעצמותה של תורה, אינם מובנים כלל ועיקר. הרי שני מקורות שונים בתכלית הם, ואפשר שאף סותרים! הלכות אלו - תולדת הקבלה הן, ואילו אלו - נוצרו מתוך חקירה וניתוח שכליים! מה מבוא יש לשכל בתורה שבעל פה אם הקבלה היא אבן הפינה שלה?

אכן, במבט ראשון יש כאן סתירה, אך אצל רבי עקיבא סתירה זו לא היתה מורגשת. אדרבה, שני הדברים היו לאחד, שני הכוחות התאחדו.⁶² הכיצד? אדם שאין לו רקע בחכמת המתימטיקה, הרי שכל משפט מתימטי שישמע, יהיה בשבילו בבחינת "הלכה למשה מסיני", אקסיומה שאין בה כל הגיון והנמקה. אף אם תציג בפניו את הוכחת המשפט, ואת הדרך בה הגיעו אליו - עדיין יישאר הדבר חתום בפניו.

הדבר נובע מכך, שלאותו אדם חסרה יכולת החשיבה המתימטית. מעולם לא התנסה בחשיבה שכזו, מעולם לא רכש את יסודותיה של חכמה זו, אין הוא רגיל בשיטות ההוכחה ודרכי ההיקש, ולפיכך, אין הוא מוצא טעם בדברים אלה.

ואם נכון הדבר בחכמה אנושית, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר ברכישת חכמת התורה שהיא חכמה אלוקית. לפיכך, מכנה הרב את מקורן של ההלכות המתחדשות מעצמותה של תורה בשם "רוח הקודש". אין זה השכל האנושי לבדו שמכוון לאמיתה של תורה. זהו שכל המכוון על ידי רוח הקודש.

את המפתח להכנס לשערי הבנת התורה ולחדש בה, נתנו לנו ההלכות שנאמרו למשה בסיני. הן הורו את הדרך, הן התוו את השיטה. על בסיסן, ועל בסיס שלושים ושתיים המידות בהן

61. עיין בדברי הנצי"ב בקדמת העמק (הקדמתו לספרו הגדול העמק שאלה על השאלות) א, ב, שבאר שדברי הרמב"ם מתייחסים לכל ההלכות שנתקבלו מדור לדור כדבר מוגמר, אף על פי שאין מקורן בסיני. דברים דומים כתב הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל בספרו שיעורים לזכר אבא מרי חלק א, במאמר "שני סוגי מסורת" (עמודים רכ-רלט).

62. היכולת להביט בשורשי הדברים, ולהביא בכך לאיחוד בין קצוות שעל פני השטח נראים כסותרים, מאפיינת את רבי עקיבא. עיין בגמרא המפורסמת בסוף מסכת מכות (כד, א-ב); בית יוסף אורח חיים סימן רפח ד"ה כתב האגור; ובדבריו הנפלאים של הרב קוק בעולת ראייה חלק ב, עמודים ג-ד. עיין גם בא.א. אורבך, "ההלכה מקורותיה והתפתחותה", עמ' 75-76 וכן 186 שנגע בדברים וביארם בכיוון דומה.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!:

נדרשת התורה, שאף הן נתקבלו מסיני, יכול תלמיד חכם לחדש הלכות. ככל שילמד יותר ויעמיק, יקנה לעצמו את דרכי החשיבה אותן הנחיל לנו הבורא יתברך. שכלו יתעלה ליכולות ניתוח והבנה, שיש בהן בחינה של רוח הקודש.

מבחינה זו, ההלכות למשה מסיני הן אבני הפינה של תורה שבעל פה, כפי שכתב הרב. ואף אם הלכה זו נמסרה מסיני, ורעותה נתחדשה בסברה מאוחרת - בשורשן, רוח הקודש אחת יצרתן. גם ההלכה שנתקבלה מסיני תוכל להיות מובנת בשכל, כאשר זה יתעלה ויקנה את יסודות החכמה האלוקית, וגם הסברה שיצרה וחיידשה, יונקת את אמיתתה ותקפותה מהמסורה של אותה חכמה אלוקית עמוקה, "ואפילו מה שתלמיד וותיק עתיד להורות לפניו רבו כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי מגילה, פ"ד, ה"א)⁶³.

על כך הצביע רבי עקיבא כששאלוהו תלמידיו: "רבי מניין לך?". חידשתי הלכה זו מן המקרא, ענה, חידשתי בסברה, שאבן הפינה שלה היא רוח הקודש של ההלכה למשה מסיני. על כך גם הצביע, כאשר מצא מקור בפסוקים להלכות המקובלות כהלכה למשה מסיני. אכן הלכה הם, אמר, אך יכול אני למצוא בה טעם והבנה, יסוד וסברה⁶⁴.

63. ראוי להביא כאן את דבריו של הרב עמיאל זצ"ל, במבואו לספרו "המידות לחקר ההלכה" (פרק א, אות ג):

גם לבעלי ההלכה גופא, אם כי כל מהלך מחשבתם היא הלכותית, אבל אי אפשר להם לתת דין וחשבון לנפשם מהיכן המה באים לכך. בעלי ההלכה גופא, אפילו מהמדרגה הכי עליונה; אפילו אלה ה"מחדשים" בעצמם, המה מקשים ומפרקים; מסתפקים ופושטים; חוקרים ומנמקים, ותמיד על פי יסודות ה"סברא", אבל אינם יכולים לבאר, אפילו לעצמם, מאין באה להם סברה זו, ומאי אבן הבוחן לבחון את הסברא, אם היא מיוסדה על האמת, או אפילו קרוב לאמת.

אלא מי שמשקיע את כל כשרונותיו - אם בעל כשרון הוא בכלל - כל ימי חייו רק בחכמת התלמוד בלבד, הוא בא עד כדי כך, שבאופן אוטומטי נעשה שכלו - שכל תלמודי. שהמשא ומתן שלו בהלכה הוא מעין המשא ומתן שבתלמוד גופא, מעין "הוויות דאביי ורבא". וכשחולקים חכמים כאלה זה עם זה, אנו שומעים בזה הד קול של החכמים הקדמונים, שישבו בישיבות סורא ופומבדיתא.

ואם יורשה להוסיף - אף שומעים בזה את מסירתה של התורה למשה מסיני.

64. באופן דומה מבאר רבי צדוק הכהן מלובלין, בספרו "דובר צדק" (מצוות עשה א, ד"ה ודבר זה), את דברי רבי עקיבא לתלמידיו שהבאנו לעיל: "כשם שכל התורה כולה הלכה למשה מסיני, כך פחותה מבת שלש שנים כשרה לכהונה הלכה למשה מסיני" (הוא דוחה את גירסת המהר"ם). התלמידים התקשו כיצד מחדש רבי עקיבא דין מסברתו, שהרי עוסקים הם בהלכה למשה מסיני! בתשובתו, רצה רבי עקיבא ללמד, כי הגדרת הלכה מסויימת כהלכה למשה מסיני אינה יוצרת הבדל בינה לבין הלכות אחרות. שכן "כל התורה כולה הלכה למשה מסיני", ובכל התורה כולה משתמשים אנו בשכלנו וסברותינו. כך גם יש לנהוג בהלכה זו.

הלכה למעשה אין לפסוק לפי זה, שכן בהלכות כאלה אין לשנות ממה שנמסר. זאת הדגישה הגמרא בסיימה שם: "ואף רבי עקיבא לא אמרה אלא לחדד בה את התלמידים". אולם, המסר העיקרי של דברי רבי עקיבא הוא - אין אלו שני עולמות. יש מקום לסברת השכל גם בהלכות אלו, ובכל סברה בתורה שבעל פה ישנו יסוד של הלכה למשה מסיני. ועיין גם בחוות יאיר סימן קצב.

על פי זה, יש להסביר את גישתו של רבי עקיבא להלכות למשה מסיני אותן ביארנו. כאמור, רבי עקיבא לא חלק על ה"מה" אלא על ה"איך". לעיתים מחלוקת זו יצרה גם השלכות ל"מה", אך זאת על בסיס פרשנות שונה להלכה למשה מסיני, שרבי עקיבא "הרשה לעצמו" להכניס. לדעת רבי עקיבא, ניתן אולי לומר, אין

גדלות זו שהיתה ברבי עקיבא, היא זו שהפכה אותו למייצג יותר מכל את התורה שבעל פה - "וכולהו אליבא דרבי עקיבא" (סנהדרין פו,א). הוא הדוגמה הבולטת למימושה האידיאלי של רעיון התורה שבעל פה - איחוד השכל האנושי עם המסורה האלוקית. ההגעה לנקודה בה אין השכל חושב בכלים ומושגים אנושיים, ועל ידם מנסה להבין את תורת ה', אלא החשיבה עצמה התעלתה, הכלים התרחבו ו"תורה דיליה היא" (קידושין לב,ב)⁶⁵!

מדרגה מיוחדת זו שהיתה בו ברבי עקיבא, ביכולת לגשר על הפער שבין ההבנה האנושית לקבלה האלוקית, מבטאת הגמרא במסכת בבא בתרא (יב,א-ב):

אמר רבי אבדימי דמן חיפה: מיום שחרב בית המקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים... מן החכמים לא ניטלה...

אמר אביי: תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא משמיה **דגברא רבה אחרינא** כוותיה.

אמר רבא: ומאי קושיא? ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו!

אלא אמר רבא: תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא משמיה **דרבי עקיבא בר יוסף** כוותיה.

אמר רב אשי: ומאי קושיא? ודילמא להא מילתא בר מזליה הוא!

כאן כלל מחלוקת. אכן, בהתגלות החיצונית, זו הלכה למשה מסיני ואחרות אינן, אך בשורש, הרי "כל התורה כולה הלכה למשה מסיני", ובכל זאת סוברים אנו סברות, מבארים ומפלפלים בגדרי הדינים. האם כוונתו לשלול את החלוקה בין שני סוגי ההלכות מכל וכל? זאת אין לומר. מבחינת דרך הפסיקה ומשקלן של הסברות ביחס לקבלה, קיים הבדל בין ההלכות. ייתכן שמשום כך קיים אף הוא את ההלכה למשה מסיני לעניין מסוים, כדי להשאיר את תוקפה של המסורה בדין זה על קנה. מכל מקום, שב והראה כי גם את ההלכה למשה מסיני יש לבאר בגדרי השכל, שכל התורה.

65. יש להעיר על נקודה נוספת הטעונה הסבר בדברי הרב. הרי הבסיס לתורתו של רבי עקיבא, "רוח הקודש של תורה שבעל פה", שהוא "רוח ההלכותי מלא גבורה מלכותית, מעשית" נמסר למשה מסיני. כיצד, אם כן, ניתן להגדיר את נבואת משה רבנו, "נבואת התורה, נבואתו של אדון הנביאים", כ"רוח הקודש של הנבואה", זה ה"מלא תפארת אידיאלית"? הרי יוצא שלפי זה יסודה ושרשה של תורה שבעל פה, של חכמתה האלוקית, הוא בסיני!

זאת יש לבאר על פי דברי הרב בעין איה (שבת פרק א, אות יח). הרב מבאר שם את הפסוק (שמות לד, כט): "ומשה לא ידע כי קרן עור פניו". תוכן דבריו שם מתאים לדבריו בפרק זה, באפיינו את נבואת משה רבנו כ"תכלית העליונה הפנימית של התורה", זוהי תורה שבכתב. אמנם, תכלית עליונה זו, תתמלא בעולם "על ידי הרחבת התורה בחיצוניותה, בדקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, המביאים להשריש כח התורה יפה בלבבות, ומראים לדעת את ערכה האלוקי". הרחבה זו, מסומלת בקרינת עור פניו של משה, שאף הוא עצמו אינו מודע לה, ואינו רואה עד היכן כוחה מגיע.

כך ממשיך הרב ומבאר את האגדה ממסכת מנחות, על נוכחותו של משה בבית מדרשו של רבי עקיבא. התורה שבעל פה הנידונה שם אינה נבואת משה עצמה, היא רק תולדתה. היא הונחלה לנו ממשה, אך רק כביטוייה החיצוני של עיקר תורתו, "התפארת האידיאלית". משה, שלא ידע כי קרן עור פניו, אינו מבין את חידושי ההלכות, את הגילוי החיצוני של התורה, את ה"גבורה המלכותית, המעשית". רק כאשר מקשר רבי עקיבא את ההלכות, את הצד החיצוני למקור יניקתו, אל התפארת, או אז מתיישבת דעתו של משה. הוא מבין, כי רבי עקיבא מוציא הוא אל הפועל את הערכים העליונים הגנוזים בתורתו של משה. ועיין עוד במכתב מאליהו חלק ג, עמודים 53-54, והשלם לכאן.

"עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים - הלכה למשה מסיני" - האמנם!?

אלא אמר רב אשי: תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא הלכה למשה

מסיני כוותיה.

ודלמא כסומא בארובה?

ולאו טעם יהיב?!

הגמרא מנסה להוכיח את קיומו של מימד נבואי בסברות חכמים, ומביאה לשם כך שלוש הוכחות שונות, המבטאות שלוש דרגות זו מעל זו - סברת החכם התלמודי (גברא רבה), סברה של רבי עקיבא והלכה למשה מסיני. שתיים מההוכחות נדחו, בטענה שקיים בהן מימד אנושי, וממילא אין בהן בלעדיות של המימד הנבואי.

נבאר יותר; ידועים דברי הגמרא (ברכות ה,א) ש"מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". משמעות הדברים היא, שמיום שחרב בית המקדש לא קיים יותר רוח הקודש של "התפארת האידיאלית". הגדלות שבנבואה, הרוממות שהיא מביאה לאדם, ניטלה ונגוזה. "ניטלה הנבואה מן הנביאים".

לא כן הדבר לגבי רוח הקודש של תורה שבעל פה, זה המלא "גבורה מלכותית, מעשית". רוח הקודש הזה נשאר בעולם, ודרכו מגלה ה' את סודו ליראיו. דרך ההתקשרות של הקדוש ברוך הוא עם עולמו, נמצאת כעת בארבע אמות של הלכה בלבד. "מן החכמים לא ניטלה". זהו שורש תורה שבעל פה, סוד השרדותו של עם ישראל בזמנים בהם מסתיר אביהם שבשמים את פניו.

מכאן באה הגמרא להוכיח כי אכן קיימים גילויים עליונים, שריח נבואה עולה מהם, בחידושי התורה שבעל פה. ההוכחה הראשונה היא מכך ששני חכמים מכוונים לסברה אחת. בכך, מתגלה מימד מוחלט בדבריהם, ומוכח כי יש כאן גילוי שנתגלה לשניהם.

הוכחה זו דחה רבא בטענה, כי עדיין יש לתלות את הדבר בניתוח שכלי פשוט, ושני החכמים חוננו ביכולת הבנה וניתוח דומה, שהביאה אותם לאותה מסקנה. אין זה עדיין מורה על משהו מוחלט.

הצעתו של רבא להוכחת המימד הנבואי שבתורה שבעל פה, היא מכך שלעיתים מכוון חכם בחידושו לסברה של רבי עקיבא. אין לומר על כך כי דרך הניתוח השכלית גרידא היא שהביאה את שניהם לחדש אותו חידוש, שהרי דרך הניתוח של רבי עקיבא שואפת למוחלט. דרכי הבנתו והסתכלותו על הסוגיה נובעים הם ממדרגה גבוהה הרבה יותר. נמצא, אם כן, שסברתו של אותו חכם, יונקת ממקורות עליונים, ורוח הקודש יש בה.

זאת דוחה רב אשי בטענה, כי אף בתורתו של רבי עקיבא קיים מימד אנושי המבוסס על אדני השכל. אין תורתו של רבי עקיבא כולה קבלה ומסורה. אדרבה, הוא זה שהביא את השכל האנושי למדרגה בה יוכל להכנס בהיכלות רוח הקודש של התורה שבעל פה. יונקת היא תורתו מן המקור האנושי והאלוקי גם יחד, ויוצרת מהם שיטה אחת. אם כן, על אף שדרכו הכללית של רבי עקיבא גבהה ממחשבת השכל האנושי הפשוט, מכל מקום, ייתכן

שעניין זה בו כיוון החכם לסברתו, הוא מן הפרטים שיש בהם מבוא לחכמה האנושית, ושוב, אין זה מורה בהכרח על גילוי עליון.

הוכחתו של רב אשי, שהיא זו המתקבלת לבסוף, היא מכך שמכוון חכם להלכה למשה מסיני. זו ודאי שלא ניתנה להשגת השכל האנושי, וכדי שיחדשה חכם מדעתו, צריך הוא להסתייע ברוח הקודש. אם לדרגה שכזאת הגיעה התורה שבעל פה, מוכרח הוא שלא ניטלה הנבואה מחכמיה. מוכרח הוא שנותנת היא ללומדיה השגה שהיא גבוה מעל כל מה שיכול האדם להשיג בשכלו לבד.

זהו עיקרה של תורה שבעל פה. זהו שורשה וייחודה. זוהי עבודתם של לומדיה - לגלות משהו, כל אחד לפי דרכו המיוחדת, לפי "מזלו", מחכמתו של הבורא. לקנות, כביכול, את דרכי החשיבה העליונה. כל חידוש, יש בו נסיון להוציא מן ההעלם אל הגילוי עוד טפח מחכמתו יתברך.

הסיפור הבא, המובא בספר "תולדות הגר"א" (הרב מימון, מהדורה חדשה של מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ס, עמוד פב), ממחיש נקודה זו, בראייתו החודרת של הרבי מקוצק, וראוי לסיים בו:

פעם אחת נכנס האדמו"ר רמ"מ מקוצק לבית מדרשו, ומצא שנים מגדולי תלמידיו מן החריפים שבהם, יושבים ומתווכחים ביניהם על פירושה של סוגיה חמורה אחת בתלמוד, זה בונה וזה סותר, זה מיישב וזה מפרך. הקשיב רבי מנחם מנדל לדברי פלפולם ואמר: חבל על אבוד הזמן! לפי הגהותיו של הגנב מווילנה ב"הגהות הגר"א" שלו, אין כאן אף ריח של קושיה ותמיהה, וכל פלפולכם הם אפס ותוהו.

הסתכלו התלמידים זה בפני זה והתלחשו ביניהם: פה קדוש כמו האדמו"ר מקוצק יכנה את הגר"א בשם גנב?

מה אתם מתלחשים - נוף בהם רבי מנחם מנדל - כך מקובלני מפי רבותי "היהודי הקדוש" ורבי שמחה בונם מפשיסחה: כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נמסר למשה מסיני, מקופל וטמון בתוך אותיות התורה, ומשה נהג בנו טובת עין ומסר לנו כללים ומידות, שעל פיהם יכולים אנו אחרי יגיעה ושקידה והתעמקות לעמוד על בוריה של פרשה זו או אחרת. כמובן, שכל אדם עלול לשגות, ומשום כך יכולים גם גדולי ישראל להכנס בפרצה דחוקה ובפלפולי שוא ולהעלות חרס בידם. ואולם היו נשמות כאלו במעמד הר סיני, שהתגנבו ועמדו מאחורי גבו של משה ושמעו כל הביאורים והפירושים, כפי שנמסרו מפי הקדוש ברוך הוא למשה בעל פה. בין ה"גנבים" האלה היה גם הגאון מווילנא, ומשום כך הוא יכול לתרץ בהגהה אחת קטנה וקצרה את הקושיא החמורה ביותר, כי הוא יושב ולומד כמשה מפי הגבורה...