פרק א

הלכה א

משנה

°ארבעה ראשי שנים הן: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה; רבי לעזר ורבי שמעון אומרין: באחד בתשרי. °א,א

תלמוד

"ארבעה ראשי שנים הן" כול'. – כתיב: "החודש הזה לכם ראש חדשים" –

פרק א

המסכת עוסקת בשני עניינים: בעניין קידוש החודש (מפרק א עד פרק ג הלכה א), ובהלכות שופר ותקיעתו וברכות התפילה התלויות בתקיעות (מפרק ג הלכה ב עד סוף פרק ד).

בראש המסכת נסדרו הלכות על ארבעה ראשי שנים וארבעה פרקי הדין בשנה, שהן כעין הקדמה לעניינים הנידונים במסכת.

הלכה א

משנה

ארבעה ראשי שנים הן: — ארבעה ימים הם בשנה, שכל אחד מהם הוא ראש השנה לעניינים המפורטים להלן:

באחד בניסן ראש השנה למלכים — למניין שנות המלוכה של מלכי ישראל, שאם הומלך מלך באחד מחודשי השנה, משהגיע אחד בניסן מתחילים למנות לו שנה שנייה, **ולרגלים** (החגים פסח שבועות וסוכות) — באחד בניסן ראש השנה למניין הרגלים ולסדרם, שסדר רגלי השנה מתחיל מניסן, וחג הפסח שהוא בחודש ניסן הוא הרגל הראשון בשנה.

באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה — שאין מעשרים מבהמות שנולדו לפני אחד באלול על בהמות שנולדו אחרי אחד באלול, וכן אין בהמות שנולדו לפני אחד באלול ובהמות שנולדו אחרי אחד באלול מצטרפות למניין עשר בהמות החייבות במעשר; **רבי לעזר** (רבי אלעזר בן שמוע, תנא בדור הרביעי) **ורבי שמעון** (בן יוחאי, תנא בדור הרביעי) **אומרין: באחד בתשרי** — ראש השנה למעשר בהמה.

ב**תוספתא ראש השנה** א,א שנו: ניסן ראש השנה למלכים ולרגלים ולחודשים (למניין החודשים, שמתחילים למנות מניסן שהוא החודש הראשון)...

ושם א,ג שנו: כיצד לחודשים? - אף על פי שנאמר: "בחודש הראשון" (אין כאן הבאה ישרה מן הכתוב, אלא ניסוח של בראשית ח,יג: "בראשון באחד לחודש", והכוונה לתשרי) ו"בחודש השני" (בראשית ז,יא, ופירושו במרחשון, והוא המניין הקדמון של אבות העולם), אין מתחילים למנות אלא מניסן, שנאמר: "החודש הזה לכם ראש חודשים" (שמות יב,ב).

פירוש התוספתא הוא, שאף על פי שלפני יציאת מצרים מנו מתשרי, מכל מקום אחרי יציאת מצרים מנו רק מניסן. הברייתא שבתוספתא היא כרבי אליעזר שאמר שבתשרי נברא העולם, ולדעתו קודם יציאת מצרים היה תשרי ראש השנה לחודשים, כמו שתשרי ראש השנה למניין השנים, וביציאת מצרים קבעה התורה את ניסן ראש השנה לחודשים. אבל רבי יהושע אמר שבניסן נברא העולם, ולדעתו היה ניסן ראש השנה לחודשים אף קודם יציאת מצרים.

בבבלי ראש השנה ז,א למדו שניסן הוא ראש השנה לחודשים בדרכים אחרות. תחילה למדו מן התורה, שנאמר בה שחודש האביב שזה ניסן נקרא החודש הראשון, וכן נאמר בה שחודש האסיף שזה תשרי נקרא החודש השביעי, ודחו מה שלמדו, ולבסוף למדו מדברי קבלה (ספרי נביאים וכתובים), שמזכירים את שמות החודשים ומונים את מספרם הסידורי מניסן.

במשנה חסר "לחודשים" שישנו בברייתות.

סדר ראשי השנים במשנה (הלכות א ו-ב) הוא כסדר מניין החודשים: ניסן, אלול, תשרי, שבט. בכך רמזה המשנה שניסן ראש השנה לחודשים, אף על פי שהשמיטה שאחד בניסן ראש השנה לחודשים.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: "**ארבעה ראשי שנים הן:** באחד בניסן ראש השנה למלכים".

מה המקור בכתוב שניסן הוא ראש השנה למלכים? - מביאים ברייתא: **כתיב:** — כתוב (בעניין פסח מצרים): "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב,ב) — החודש

לכם הוא ראש, ואינו ראש לא לשנים ולא לשמיטים ולא ליובילות ולא לנטיעה ולא לירקות. – ואֵמר: לכם הוא ראש, ואינו ראש לא למלכים ולא לרגלים! – רבי יעקב בר אחא רבי יסא בשם רבי יוחנן: כתיב: "ויחל לבנות בחודש השני בשני בשנת ארבע למלכותו" – הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים, מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן. – או אינו אלא שנים בחודש? – כל מקום שנאמר שנים בחודש פירש. – או אינו אלא שנים בשבת? – לא מצאנו חשבון זה מן התורה. – והא כתיב: "ויהי ערב ויהי בוקר יום שני"! – אין

אור לישרים

הזה (חודש ניסן שאתם עומדים בו עתה) הוא ראש לסדר מניין חודשי השנה. מכאן שניסן הוא ראש השנה לחודשים. ויש ללמוד מהמילה "לכם" הבאה למעט (להוציא מתוך הכלל): – **לכם הוא ראש** — ניסן הוא ראש השנה לחודשים שאתם קובעים לכם (קביעת ראש החודש תלויה בבית דין), **ואינו ראש לא לשנים ולא לשמיטים ולא ליובילות ולא לנטיעה ולא לירקות** — אבל ניסן אינו ראש השנה לשנים ולשמיטים וליובלות ולנטיעה ולירקות (במשנה בהלכה ב שנינו, שתשרי הוא ראש השנה לשנים ולשמיטים וכו'). ואין למעט אלא שנים ושמיטים וכו', אבל לא מלכים ולא רגלים. הרי שיש ללמוד מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

ומקשים: **ואֵמר:** — וְאֶמוֹר: **לכם הוא ראש** — ניסן הוא ראש השנה לחודשים שאתם קובעים לכם, **ואינו ראש לא למלכים ולא לרגלים** — אבל ניסן אינו ראש השנה למלכים ולרגלים! - שכשם שיש למעט שנים ושמיטים וכו', כך יש למעט מלכים ורגלים. הרי שאין ללמוד מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

ובכן מניין שניסן הוא ראש השנה למלכים? -

מביאים מקור: **רבי יעקב בר אחא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) אמר בשם **רבי יסא** (רבי אסי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) שאמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **כתיב:** — כתוב (בבניין בית המקדש): "וַיָּחֶל לִבְנוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשֵּׁנִי בְּשִׁנַּת אַרְבַּע לְמַלְכוּתוֹ" (דברי הימים ב ג,ב) — שלמה התחיל לבנות את בית ה' בחודש השני (למניין חודשי השנה), בחודש השני (למניין חודשי השנה למלכים) שבשנה הרביעית למלכותו, – **הקיש** (השווה, דימה) **שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים** — הכתוב, שהזכיר בפסוק אחד ("בחודש השני בשני") את החודש השני למניין חודשי השנה (-שני שבחודשים) ואת החודש השני למניין חודשי השנה למלכים (-שני שבשנת ארבע למלכותו), השווה אותם זה לזה, **מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן** — כמו שניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה, שנאמר: "החודש הזה לכם ראש חודשים", כך ניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה למלכים. מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

ודוחים: **או אינו אלא שנים בחודש?** — אולי "בשני" שבכתוב הזה אין משמעו בחודש השני אלא משמעו ביום השני של החודש? ואם כן, אין כאן היקש.

ומשיבים: **כל מקום שנאמר שנים בחודש פירש** — בכל מקום שהכתוב מזכיר את היום השני של החודש הוא אומר במפורש "שני לחודש" או "שני בחודש", ואינו סותם ואומר: "שני", ולכן אילו "בשני" שבכתוב הזה היה משמעו ביום השני של החודש, היה צריך לפרש "בשני לחודש" (אמנם בשום מקום לא נאמר היום השני של החודש, כיוון שלא היה צורך לאומרו, אך כל מקום שנאמר יום פלוני של החודש פירש).

ודוחים: **או אינו אלא שנים בשבת?** — אולי "בשני" שבכתוב הזה אין משמעו בחודש השני אלא משמעו ביום השני של השבוע? ואם כן, אין כאן היקש.

ומשיבים: **לא מצאנו חשבון זה מן התורה** — לא מצאנו בתורה ואף לא בנביאים ובכתובים מניין ימים של השבוע, אלא רק מניין ימים של החודש.

ומקשים: **והא כתיב:** — והרי כתוב (במעשה יום שני משבעת ימי בראשית): "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי" (בראשית א,ח) — היה ערב (לילה, זמן החושך) והיה בוקר (יום, זמן האור), והם היו יום (יממה) שני משבעת ימי בראשית! הרי שמצאנו בתורה מניין ימים של השבוע (הביאו כאן את הכתוב ביום שני משבעת ימי בראשית, משום שדנים כאן ב"שני").

ומתרצים: **אין למידין מברייתו של עולם** — אי אפשר ללמוד מהמסופר בתורה בעניין בריאת העולם. לכן "בשני" שבכתוב הזה אין משמעו אלא בחודש השני, ויש כאן היקש.

אין למדים מבריאת העולם, מפני שאין מדובר שם ביום שני בשבוע אלא ביום שני לבריאת העולם (תוספות, רשב"א, ריטב"א).

ושואלים: כיוון ש"בשני" שבכתוב הזה משמעו כמו

למידין מברייתו של עולם. – והיי דין הוא שני שבחדשים, והיי דין הוא שני שבשנים? – רבי חנניה ורבי מנא – חד אמר: "ויחל לבנות בחודש השני" – זה שני שבחדשים, "בשני" – זה שני שבשנים; וחורנה: אפילו מיחלף לית בה כלום.

אור לישרים

"בחודש השני", **והיי דין הוא** — ואיזה הוא **שני שבחדשים** — החודש השני למניין חודשי השנה, **והיי דין הוא** — ואיזה הוא **שני שבשנים** — החודש השני למניין חודשי השנה למלכים?

ומשיבים: **רבי חנניה** (דציפורין, אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי) **ורבי מנא** (השני, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי) — שני האמוראים נחלקו, – **חד אמר:** — אחד (מהם) אמר: **"ויחל לבנות בחודש השני"** – **זה שני שבחדשים** — החודש השני למניין חודשי השנה, **"בשני"** – **זה שני שבשנים** — החודש השני למניין חודשי השנה למלכים, כיוון ש"בשני" סמוך ל"בשנת ארבע למלכותו"; **וחורנה** [**אמר**]: — והאחר אמר: **אפילו מיחלף לית בה כלום** — אפילו להחליף (להפוך) אין בה כלום (חילוף הדברים: "ויחל לבנות בחודש השני" - זה שני שבשנים, "בשני" - זה שני שבחודשים).

המונח "**והא כתיב**" מציע פסוקים שמהם מקשים על האמור לפני כן. בדרך כלל, המונח מציע קושיה שמטרתה לפרוך קביעה המופיעה לפני כן, מכיוון שהפסוק המוצע על ידי המונח נראה כסותר קביעה זו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בוא' מסכתא דפסחא פרשה א נאמר: "החודש הזה לכם ראש חודשים" - מגיד שניסן ראש לחודשים. ומניין אף למלכים? - תלמוד לומר: "הוא החודש השני למלוך שלמה על ישראל" (מלכים א ו,א). ומניין אף לרגלים? - תלמוד לומר: "חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות" (דברים טז,טז) (פסח נזכר ראשון בין החגים). נמצינו למדים שניסן ראש לחודשים למלכים ולרגלים. אבל לא לשנים ולא לשמיטים ולא ליובלות ולא לנטיעה ולא לירקות, שנאמר: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" וגו' "בבוא כל ישראל" וגו' (דברים לא,י-יא), ואומר: "וחג האסיף בצאת השנה" (שמות כג,טז), "וחג האסיף תקופת השנה" (שמות לד,כב), זה הוא האמור לך לשנים לשמיטים וליובלות לנטיעה ולירקות.

ו**במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי** יב,ב נאמר: "ראש" - יכול ראש לשנים ולשמיטים וליובלות? - תלמוד לומר: "ראש חודשים" - לחודשים הוא ראש, ואינו ראש לא לשנים ולא לשמיטים ולא ליובלות.

הברייתא שהובאה בירושלמי כאן דומה לברייתא שבמכילתא דרבי שמעון בר יוחאי.

ב**בבלי ראש השנה** ב,ב-ג,א אמרו: אמר רבי יוחנן: מניין למלכים שאין מונים להם אלא מניסן? - שנאמר: "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחודש זיו (רש"י: הוא אייר) הוא החודש השני למלוך שלמה על ישראל" (מלכים א ו) (רש"י: אשנה רביעית קאי, ומקרא מסורס הוא: בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל בחודש זיו הוא החודש השני) - מקיש מלכות שלמה (רש"י: לעניין מניין השנים) ליציאת מצרים (רש"י: שהרי המקרא הזה מנה שנה זו שנת ארבע מאות ושמונים ליציאת מצרים ושנת ארבע למלוך שלמה), מה יציאת מצרים מניסן (רש"י: מניין השנים שמונים לה מתחיל מניסן), אף מלכות שלמה מניסן.

...אמר רבי אלעזר: מהכא: "ויחל לבנות בחודש השני בשני בשנת ארבע למלכותו" (דברי הימים ב ג). מאי "שני" (רש"י: דהדר כתב פעם אחרת בקרא "בשני")? שני לחודש שמונים בו למלכות. - מתקיף לה רבינא: ואימא שני בחודש! - אם כן, שני בחודש בהדיא הוה כתיב (רש"י: כדכתיב בכמה מקומות: "באחד לחודש", וכתיב: "בעשור לחודש"). - ואימא שני בשבת! - אמר רב אשי: חדא: שני בשבת לא אשכחן. ועוד: מקיש שני בתרא לשני קמא, מה שני קמא - חודש, אף שני בתרא - חודש.

תוספות וריטב"א אמרו, שרבי יוחנן נצרך להיקש, ואינו לומד מהאמור בכתוב במפורש שהחודש השני למניין חודשי השנה לשלמה המלך היה חודש אייר, משום שאלמלא ההיקש, הייתי אומר שכך אירע, שמלך שלמה בחודש ניסן ומנו לו מהחודש שבו מלך, אבל לעולם מונים את חודשי השנה למלכים מהחודש שבו מלכו, ולפיכך בא ההיקש ללמד, שלעולם מונים את חודשי השנה למלכים מחודש ניסן. תוספות וריטב"א אמרו, שגם רבי אלעזר סמך על ההיקש שאמר רבי יוחנן, משום אותו טעם שנצרך רבי יוחנן להיקש.

בבבלי אמרו, שרבי יוחנן למד שמונים למלכים מניסן מן הכתוב במלכים א שהקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים, ורבי אלעזר למד מן הכתוב בדברי הימים ב. ובירושלמי אמרו, שרבי יוחנן למד מן הכתוב בדברי הימים ב שהקיש מלכות שלמה למניין החודשים (ונצרך רבי יוחנן להיקש, משום אותו טעם שאמרו תוספות וריטב"א).

הפסוק שלמד רבי יוחנן ממנו לפי הבבלי, בלא הדיבור "מקיש

רבי שמעון בר כרסנא בשם רבי אחא שמע לה מן הדא: "החודש הזה לכם" – מיעט, "ראשון הוא לכם" – מיעט, מיעוט אחר מיעוט לרבות למלכים ולרגלים. – °וירבה לשנים ולשמיטים וליובילות ולנטיעה ולירקות! – כהיא דאמר רבי יעקב בר אחא רבי יסא בשם רבי יוחנן: "ויחל לבנות בחודש השני בשני בשנת ארבע למלכותו" – הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים, מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן. רבי יונה רבי יצחק בר נחמן בשם רבי חייה בר יוסף: "ויחל לבנות בחודש השני" – זה שני שבחדשים, "בשני" – זה שני

°א,ב

אור לישרים

מלכות שלמה ליציאת מצרים", מובא במכילתא דרבי ישמעאל כמקור שניסן ראש למלכים.

לפי הירושלמי למד רבי יוחנן מהפסוק שלמד רבי אלעזר ממנו לפי הבבלי, אך בשינוי קצת. רבי אלעזר בבבלי למד מייתור לשון "שני" שהוא "שני לחודש שמונים בו למלכות", ולא השתמש הבבלי בהיקש אלא לתרץ את הקושיה: "ואימא שני בשבת!". ואילו רבי יוחנן בירושלמי הוכיח על ידי היקש שאין מונים אלא מניסן ("מקורות ומסורות").

מציעים מקור אחר: **רבי שמעון בר כרסנא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי או החמישי) **בשם רבי אחא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) **שמע לה מן הדא:** — שמע אותה (למד את ההלכה שניסן הוא ראש השנה למלכים ולרגלים) מן זאת (מהברייתא הזאת): "**הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם** רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב,ב) — החודש הזה (חודש ניסן שאתם עומדים בו עתה) הוא ראש לסדר מניין חודשי השנה, – **מיעט** (הוציא מתוך הכלל) — המילה "לכם" באה למעט - לכם הוא ראש (לחודשים שאתם קובעים לכם), ואינו ראש לדברים אחרים, "**רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם** לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שם) — בחודש הזה (חודש ניסן) תתחילו את מניין חודשי השנה, – **מיעט** — המילה "לכם" השנייה באה למעט, **מיעוט אחר מיעוט לרבות** (להוסיף על הכלל) **למלכים ולרגלים** — כיוון שיש שני ביטויי מיעוט בעניין אחד, המיעוט השני ממעט את הראשון, ויש כאן ריבוי, שניסן הוא ראש השנה גם למלכים ולרגלים. הרי שיש ללמוד מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

ודוחים: **וירבה לשנים ולשמיטים וליובילות ולנטיעה ולירקות!** — מדוע לא ילמדו מכאן שניסן הוא ראש השנה גם לשנים ולשמיטים וכו'? אלא כשם שאין לרבות שנים ושמיטים וכו', כך אין לרבות מלכים ורגלים. הרי שאין ללמוד מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

ובכן מניין שניסן הוא ראש השנה למלכים? -

ואומרים: **כהיא** (כההיא) **דאמר** — כאותה (כמו המימרה ההיא) שאמר **רבי יעקב בר אחא** בשם **רבי יסא** שאמר **בשם רבי יוחנן: "ויחל לבנות בחודש השני בשני בשנת ארבע למלכותו"** (דברי הימים ב ג,ב) – **הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים, מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן** — כמו שניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה, כך ניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה למלכים. מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

המונח "**שמע לה מן הדא**" מציע בדרך כלל מקור או סימוכין לקביעה המופיעה לפני כן. קביעה זו יכולה להיות דעה תנאית (כמו כאן) או אמוראית. בכמה מקומות המונח מציע מקור חלופי במקום המקור שהוצע לפני כן. בדרך כלל המונח מציע פסוקים, עם דרשות או בלעדיהן.

המונח "**כיי דאמר רבי פלוני**" ("כהיא דאמר רבי פלוני") מציע מימרות המסייעות בדרכים שונות למה שנאמר לפני המונח, או הפושטות בעיות או מתרצות קושיות שלפני המונח. המונח מציע מימרות אמוראים, הן מימרות שנאמרו לעניין אחר ובהקשר ספרותי ועניינים אחר, והן מימרות המצויות במקום אחר באותה סוגיה (כמו כאן, מפנה לאמור לעיל) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

גם סתם הירושלמי לעיל וגם רבי שמעון בר כרסנא בשם רבי אחא הביאו ברייתות ללמוד מן הכתוב "החודש הזה לכם" שניסן הוא ראש השנה למלכים, אבל דחו אותן ואמרו שאין ללמוד זאת אלא מן הכתוב בדברי הימים ב כמו שלמד רבי יוחנן.

רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) אמר בשם **רבי יצחק בר נחמן** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) שאמר **בשם רבי חייה בר יוסף** (אמורא בדור השני): "**ויחל לבנות בחודש השני**" – **זה שני שבחדשים** — החודש השני למניין חודשי השנה, "**בשני**" – **זה שני שבשנים** — החודש השני למניין חודשי השנה למלכים,

שבשנים, וכשהוא אומר: "בשנת ארבע למלכותו" – הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים, מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן.
תני שמואל ופליג: "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" – מיכן שמונין חדשים ליציאת מצרים. אין לי אלא חדשים; שנים מניין? – "וידבר י"י אל משה במדבר סיני בשנה השנית". אין לי אלא לאותו הזמן; לאחר הזמן הזה מניין? – "בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים". אין לי אלא לשעה; לדורות מניין? – "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים" וגו'. משנבנה הבית התחילו מונין לבניינו, – "ויהי מקץ

אור לישרים

וכשהוא אומר: "בשנת ארבע למלכותו" – הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים, מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן — כמו שניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה, כך ניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה למלכים. מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

המימרה כאן בשם רבי חייה בר יוסף היא כמו המימרה לעיל בשם רבי יוחנן, אלא שבמימרה כאן נתפרש איזה הוא שני שבחודשים ואיזה הוא שני שבשנים, דבר שלא נתפרש במימרה לעיל ונחלקו בו רבי חנניה ורבי מנא.

מציעים ברייתא: **תני שמואל** (מגדולי אמוראי בבל בדור הראשון) **ופליג:** — שנה (ברייתא) שמואל וחלק (הברייתא ששנה שמואל חלוקה על המקורות לעיל שלמדו שמונים את החודשים מניסן מן הכתוב "החודש הזה לכם"): נאמר (בפרשת מתן עשרת הדיברות במעמד הר סיני): "**בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם** בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי" (שמות יט,א) — ביום ראש החודש השלישי ליציאתם ממצרים (באחד לחודש סיון) באו בני ישראל אל מדבר סיני. – **מיכן** (מכאן) **שמונין חדשים ליציאת מצרים** — מהכתוב הזה למדים שמונים את חודשי השנה מהחודש שבו יצאו ישראל ממצרים. ומכאן שמונים את החודשים מניסן, שכן יציאת מצרים היתה בניסן. - הרי שברייתא זו למדה דבר זה מן הכתוב "בחודש השלישי", שלא כמו המקורות לעיל שלמדו מן הכתוב "החודש הזה לכם". **אין לי אלא חדשים** — אין לי ללמוד מהכתוב הזה אלא שמונים חודשים ליציאת מצרים; **שנים מניין?** — אבל מניין למדים שמונים גם שנים ליציאת מצרים? – שנאמר (בפרשת פסח מדבר ופסח שני): "**וַיְדַבֵּר י"י אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית** לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן" (במדבר ט,א) — ה' דיבר אל משה ביום ראש החודש הראשון (באחד לחודש ניסן) בשנה השנייה ליציאתם ממצרים. מהכתוב הזה למדים שהיו מונים את השנים מהשנה שבה יצאו ישראל ממצרים. **אין לי אלא לאותו הזמן** — אין לי ללמוד מהכתוב הזה אלא שבאותו הזמן שיצאו ממצרים היו מונים שנים ליציאת מצרים, שכן היה זה בשנה שלאחר צאתם ממצרים; **לאחר הזמן הזה מניין?** — אבל מניין למדים שגם לאחר הזמן שיצאו ממצרים היו מונים שנים ליציאת מצרים? – שנאמר (בפרשת מסעי בני ישראל): "וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הֹר הָהָר עַל פִּי ה' וַיָּמָת שָׁם, **בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם** בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" (במדבר לג,לח) — מכאן למדים שגם בשנת הארבעים לצאת ישראל ממצרים היו מונים שנים ליציאת מצרים. **אין לי אלא לשעה** — אין לי ללמוד מהכתוב הזה אלא שבאותה תקופה שיצאו ממצרים היו מונים שנים ליציאת מצרים; **לדורות מניין?** — אבל מניין למדים שגם בתקופות שלאחר שיצאו ממצרים היו מונים שנים ליציאת מצרים? – שנאמר (בבניין בית המקדש): "**וַיְהִי בִּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם** בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לִמְלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לה'" (מלכים א ו,א) — שלמה התחיל לבנות את בית ה' בשנת הארבע מאות ושמונים לצאת ישראל ממצרים. **משנבנה הבית התחילו מונין לבניינו** — מזמן שנבנה בית המקדש הפסיקו למנות את השנים ליציאת מצרים והתחילו למנות לבניין הבית, – שנאמר (במעשי שלמה): "**וַיְהִי מִקְצֵה עֶשְׂרִים שָׁנָה אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה אֶת שְׁנֵי הַבָּתִּים** אֶת בֵּית ה' וְאֶת בֵּית הַמֶּלֶךְ..." (מלכים א ט,י) — לאחר עשרים שנות בניין, שבע שנים שבנה שלמה את בית ה', ושלוש עשרה שנה שבנה את ביתו, נמצא שהמעשים שהכתוב מדבר בהם כאן נעשו עשרים שנה לאחר שהתחיל שלמה לבנות את בית ה' (במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי נוסף,

עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים" וגו'. לא זכו למנות לביניינו, התחילו מונין לחרבנו, – "בעשרים וחמש שנה לגלותינו בראש השנה בעשור לחודש" וגו'. לא זכו למנות לעצמן, התחילו מונין למלכיות, – שנאמר: "בשנת שתים לדריוש", "בשנת שלש לכורש מלך פרס". – ואֵמר: "ויחל לבנות בחודש השני בשני בשנת ארבע למלכותו" – הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים, מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן.

אור לישרים

שמשנבנה הבית התחילו מונים את השנים גם למלכי ישראל). **לא זכו למנות לביניינו** — כשחרב הבית ולא נמצאו ראויים למנות את השנים לבניין הבית, **התחילו מונין לחרבנו** — הפסיקו למנות את השנים לבניין הבית והתחילו למנות לחורבן הבית, – שנאמר (במראה בית המקדש שראה יחזקאל): **"בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ** בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה אַחַר אֲשֶׁר הֻכְּתָה הָעִיר..." (יחזקאל מ,א) — בשנה העשרים וחמש לגלות יהויכין (שיחזקאל גלה עימו), שהיא השנה הארבע עשרה לחורבן ירושלים והמקדש (בספר יחזקאל נמנו השנים לגלות יהויכין, ואף לאחר שחרב הבית, כמו בפסוק הזה, ונראה שכיוון שמנו בספר זה את השנים לגלות יהויכין לפני שחרב הבית, המשיכו למנות בספר זה את השנים לגלות יהויכין אף אחרי שחרב הבית). **לא זכו למנות לעצמן** — כשנשתעבדו למלכי האומות ולא נמצאו ראויים למנות את השנים למלכי ישראל, **התחילו מונין למלכיות** — התחילו למנות את השנים למלכי האומות, – **שנאמר** (מילה זו נוספה במסירה שלפנינו על ידי מגיה): **"בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ..."** — בשנה השנייה למלכות דריוש מלך פרס (תאריך זה נזכר בחגי א,א; שם א,טו; שם ב,י; זכריה א,א; שם א,ז), **"בִּשְׁנַת שָׁלוֹשׁ לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס..."** (דניאל י,א) — בשנה השלישית למלכות כורש מלך פרס. – **ואֵמר** (נראה שצריך לומר כמו בדפוסים המאוחרים: **ואומר**): — והכתוב אומר: **"ויחל לבנות בחודש השני בשני בשנת ארבע למלכותו" – הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים, מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן** — כמו שניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה, כך ניסן הוא ראש השנה למניין חודשי השנה למלכים. מכאן שניסן הוא ראש השנה למלכים.

הברייתא ששנה שמואל היא מדרש הלכה. הברייתא הזו דומה בתחילתה לגמרי למכילתות, אבל סופה: "ואומר: 'ויחל לבנות'" - אינו במכילתות.

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'יתרו' מסכתא ד"בחודש" פרשה א נאמר: "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" - מגיד שמונים חודשים ליציאת מצרים, אין לי אלא חודשים; שנים מניין? - תלמוד לומר: "בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים" (במדבר ט,א). אין לי אלא באותו הפרק; בפרק אחר מניין? - תלמוד לומר: "בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (במדבר לג,לח). כל אלו עד שלא נכנסו לארץ; משנכנסו לארץ מניין? - תלמוד לומר: "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (מלכים א ו,א). כל אלו עד שלא נבנה הבית; משנבנה הבית מניין שמונים לבניינו? - תלמוד לומר: "ויהי מקץ עשרים שנה אשר בנה שלמה את בית ה'" (דברי הימים ב ח,א). לא רצו למנות לבניינו, ימנו לחורבנו, שנאמר: "אחר אשר הוכתה העיר" (יחזקאל מ,א). לא רצו למנות לעצמם, ימנו לאחרים, שנאמר: "ובשנת שתיים למלכות נבוכדנצר חלם נבוכדנצר חלומות" (דניאל ב,א), ואומר: "בשישי בשנת שתיים לדריוש המלך" (חגי א,טו), ואומר: "אם לא תדעי לך היפה בנשים..." (שיר השירים א,ח), ואומר: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך... ועבדת את אויביך" (דברים כח,מז-מח). וב**מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי** יט,א נאמר: "בחודש השלישי לצאת בני ישראל" - מלמד שהיו מונים לחודשים ליציאתם ממצרים. אין לי אלא לחודשים; לשנים מניין? - תלמוד לומר: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית..." (במדבר ט,א). אין לי אלא באותו הפרק; שלא באותו הפרק מניין? - תלמוד לומר: "ויעל אהרן הכוהן..." (במדבר לג,לח). אין לי אלא עד שלא נכנסו ישראל לארץ; משנכנסו ישראל לארץ מניין? - תלמוד לומר: "ויהי מקץ שמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל" (מלכים א ו,א). כיוון שנבנה המקדש התחילו מונים לשני מלכים ולבניין בתים, שנאמר: "ויהי מקצה עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים" (מלכים א ט,י), ואומר: "ויהי בארבע עשרה שנה למלך חזקיהו" (ישעיהו לו,א). לא זכו למנות לבניינו, ימנו לחורבנו, שנאמר: "בעשרים וחמש שנה לגלותנו..." (יחזקאל מ,א). לא זכו למנות לעצמם, ימנו למלכיות אחרות, שנאמר: "ובשנת שתיים למלכות נבוכדנצר" (דניאל ב,א), ואומר: "בשנת שתיים לדריוש" (חגי א,א), ואומר: "אם לא תדעי לך היפה בנשים..." (שיר השירים א,ח), ואומר: "יען וביען" (ויקרא כו,מג) - אין "יען וביען" אלא עין בעין, מידה במידה, שנאמר: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך... ועבדת את אויביך" (דברים כח,מז-מח).

רבי לעזר בשם רבי חנינה: אף למלכי אומות העולם אין מונין אלא מניסן, – "בשישי בשנת שתים לדריוש", "בשמיני בשנת שתים לדריוש", – נאמר: 'בשמיני בשנת שלש'! – חיפה אמר: שמיני נאמר תחילה, אלא שאין מוקדם

ו**בספרי במדבר** פסקה סד נאמר: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחודש הראשון" - ללמדך שהיו מונים ליציאתם ממצרים, שנאמר: "בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים". באו לארץ, התחילו מונים לביאתם. נבנה הבית, התחילו מונים לבניינו, שנאמר: "ויהי מקצה עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים" (מלכים א ט,י). חרב הבית, התחילו מונים לחורבנו, שנאמר: "אחר אשר הוכתה העיר" (יחזקאל מ,א). תקף עליהם עול השעבוד, התחילו מונים לשעבודם, שנאמר: "בשנת שתיים לדריוש המלך" (חגי א,א), ואומר: "ובשנת שתיים למלכות נבוכדנצר" (דניאל ב,א). וכשם שהיו מונים לשנים, כך היו מונים לחודשים, שנאמר: "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (שמות יט,א).

בספרי נאמר, שכשבאו לארץ התחילו מונים לביאתם לארץ, עד שנבנה הבית. אבל בירושלמי ובמכילתא נאמר, שהיו מונים ליציאת מצרים עד שנבנה הבית. וצריך לומר לפי הספרי, שכשבאו לארץ היו מונים גם ליציאת מצרים, שהרי נאמר: "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (מלכים א ו,א).

ב**מדרש זוטא - שיר השירים** (בובר) פרשה א [פסוק ו] נאמר: "שמוני נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי" - לא היה נפשכם להיות כתובים לימי בראשית (לבריאת העולם) ולא לבניין בית המקדש ולא ליציאת מצרים, והיו כתובים לשני ה[חרב]ות (לחורבן הבית). חזרו ישראל להיות כתובים לחמישים למלכותו של אוגוסטוס, לעשרים וחמש שנה למלכות של אדריינוס, וכן לשמונה עשרה שנה למלכות של אסוירוס.

ב**בבלי עבודה זרה** י,א אמרו: תניא: בגולה אין מונים אלא למלכי יוונים בלבד.

הכתובים בספר מלכים ובספר דברי הימים מונים את המאורעות למניין שנות המלכים. בספר מלכים מתואמים בדרך קבע זמני עליית מלכי ישראל לשלטונם עם זמני מלכי יהודה שמלכו באותה שעה וכן זמני עליית מלכי יהודה לשלטונם עם זמני מלכי ישראל שמלכו באותה שעה.
משנשתעבדו ישראל למלכי הגויים, התחילו הכתובים למנות גם למניין שנות מלכי הגויים. בסוף ספר מלכים ב ובספר ירמיהו בא המניין לנבוכדנצר מלך בבל. בסוף ספר מלכים ב ובסוף ספר ירמיהו בא גם המניין לגלות יהויכין, והוא המניין הרווח בספר יחזקאל. המניין לשנות מלכי הגויים רווח בספרים שנכתבו בימי שיבת ציון: דניאל, אסתר, עזרא ונחמיה, והוא בא גם בסוף דברי הימים ב.

רבי לעזר (בן פדת, אמורא בדור השני) אמר **בשם רבי חנינה** (בר חמא, אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון)**: אף למלכי אומות העולם אין מונין אלא מניסן** — גם למלכי אומות העולם מונים את חודשי השנה מחודש ניסן, כמו שמונים למלכי ישראל, שניסן הוא ראש השנה בין למלכי ישראל ובין למלכי האומות, – שנאמר: **"בששי בשנת שתים לדריוש"** — הכוונה לכתוב: "בְּשִׁשָּׁה לַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְבַר ה' בְּיַד חַגַּי הַנָּבִיא..." (חגי א,א). הרי שהתחיל חגי את נבואתו בחודש הששי (הוא אלול) בשנה השנייה למלכות דריוש מלך פרס, ונאמר: **"בשמיני בשנת שתים לדריוש"** — הכוונה לכתוב: "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְבַר ה' אֶל זְכַרְיָה בֶן בֶּרֶכְיָה בֶן עִדּוֹ הַנָּבִיא..." (זכריה א,א). הרי שהתחיל זכריה את נבואתו בחודש השמיני (הוא מרחשון) בשנה השנייה למלכות דריוש. וכיוון שניבא חגי לפני זכריה, שכן כך סדרם של ספרי שני הנביאים האלה במקרא, הרי שהחודש הששי (אלול) של שנה שנייה לדריוש שבו התחיל חגי את נבואתו קדם לחודש השמיני (מרחשון) של שנה זו שבו התחיל זכריה את נבואתו, ומכאן שלמלכי האומות מונים את חודשי השנה מחודש ניסן, – **נֹאמַר: 'בשמיני בשנת שלש'!** — אם היו מונים למלכי האומות את חודשי השנה מחודש תשרי, היה צריך להיאמר בתחילת ספר זכריה: 'בחודש השמיני בשנת שלוש לדריוש'! שהרי חגי ניבא לפני זכריה, ובחודש השביעי (תשרי) התחילה שנה שלישית (החודשים נמנים בכל המקרא מניסן, אף אם מונים את שנות המלכים מתשרי).
חיפה (עיפה, אמורא בבלי בדור הרביעי, בנו של האמורא רחבה מפומבדיתא) **אמר: שמיני נאמר תחילה, אלא שאין מוקדם ומואחר** (מאוחר (בלשון חכמים יש חילופי צורות בינוני של פָּעַל (מקוטל) בבינוני של הֻפְעַל (מוקטל))) **בתורה** — אפשר שנבואת זכריה בחודש השמיני (מרחשון) של שנה שנייה לדריוש קדמה לנבואת חגי בחודש הששי (אלול) של שנה זו, ואם כן, למלכי האומות מונים את חודשי השנה מחודש תשרי. ואין ללמוד מסדרם של ספרי שני הנביאים האלה במקרא שניבא חגי לפני זכריה, מפני שאין למדים מסידור הפרשיות שבתורה, לפי שלא הקפידה תורה להקדים את

ומואחר בתורה. – אמר רבי יונה: כתיב: "ועתה שימו נא לבבכם מן היום הזה ומעלה מטרם שום אבן על אבן בהיכל י"י". הא כיצד? – בשישי הוסד, בשמיני נאמר המקרא הזה. – אין תימר: כבר שמו – יאות אמר חיפה. אין תימר: לא שמו – לא אמר חיפה כלום.

אור לישרים

המוקדם ולאחר את המאוחר, ואף בנביאים ובכתובים לא הקפידו על סדר מוקדם ומאוחר (עיין מכילתא דרבי ישמעאל 'בשלח' מסכתא דשירה פרשה ז, מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי טו,ט וקהלת רבה פרשה א [פסוק יב]). - חיפה חולק על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה.

חגי ניבא כמה נבואות. נבואה אחת באחד לחודש השישי (אלול) בשנה השנייה לדריוש (חגי א,א-יא). נבואה שנייה בעשרים ואחד לחודש השביעי (תשרי) (שם ב,א-ט). נבואה שלישית בעשרים ואחד לחודש התשיעי (כסליו) בשנה השנייה לדריוש (שם ב,י-יט), ונבואה רביעית בו ביום (שם ב,כ-כג). לפי חיפה צריך לומר, ששלוש הנבואות של חגי בפרק ב קדמו לנבואה שלו בפרק א, אלא שאין מוקדם ומאוחר.

אמר רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **כתיב:** — כתוב: "**וְעַתָּה שִׂימוּ נָא לְבַבְכֶם מִן הַיּוֹם הַזֶּה וָמָעְלָה, מְטֶרֶם שׂוּם אֶבֶן אֶל אֶבֶן בְּהֵיכַל י"י**" (חגי ב,טו) — עד היום הזה, עשרים וארבעה לחודש התשיעי (כסליו) בשנת שתיים לדריוש, שבו נאמרה נבואה זו (כמפורש בכותרת לנבואה זו - חגי ב,י), שעדיין לא הוחל בבניין בית המקדש, היתה קללה בכל (כמתואר שם טז-יז). וכתוב אחריו: "שִׂימוּ נָא לְבַבְכֶם מִן הַיּוֹם הַזֶּה וָמָעְלָה, מִיּוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַתְּשִׁעִי, לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר יֻסַּד הֵיכַל ה' שִׂימוּ לְבַבְכֶם, ...מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ" (שם יח-יט) - מהיום הזה, עשרים וארבעה לחודש התשיעי, שבו הוחל בבניין בית המקדש, תתחיל הברכה. **הא כיצד?** — באיזה אופן יתקיים הכתוב הזה, שמשמע ממנו שלפני עשרים וארבעה לחודש התשיעי לא הוחל בבניין בית המקדש? והרי נאמר: "וַיָּעַר ה' אֶת רוּחַ זְרֻבָּבֶל בֶּן שַׁלְתִּיאֵל פַּחַת יְהוּדָה וְאֶת רוּחַ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶת רוּחַ כֹּל שְׁאֵרִית הָעָם, וַיָּבֹאוּ וַיַּעֲשׂוּ מְלָאכָה בְּבֵית ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵיהֶם, בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ בַּשִּׁשִּׁי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ" (חגי א,יד-טו) - בעשרים וארבעה לחודש השישי (אלול) בשנת שתיים לדריוש הוחל בבניין בית המקדש! – אלא **בשישי הוּסַד** — בחודש השישי הוחל בבניין בית המקדש, וזהו מה שנאמר בחגי א,יד-טו, **בשמיני** (נראה שצריך לומר: **בתשיעי**) **נאמר המקרא הזה** — בחודש התשיעי נאמר הפסוק הזה בחגי ב,טו, ובנבואה זו זירזם חגי לשום אבן אל אבן, ואין כוונת הכתוב שבעשרים וארבעה לחודש התשיעי הוחל בבניין בית המקדש, אלא שישימו ליבם ביום הזה לכך, שלפני שהוחל בבניין בית המקדש והושמה אבן אל אבן היתה קללה בכל, אבל לאחר שיוחל בבניין בית המקדש ותושם אבן אל אבן תתחיל הברכה (נראה שהמילים "בשמיני נאמר" הן אשגרה בטעות מדברי חיפה לעיל).

ואומרים (לדעת חיפה, שמונים למלכי האומות את חודשי השנה מחודש תשרי, והחודש התשיעי (כסליו) של שנה שנייה לדריוש קדם לחודש השישי (אלול) של שנה זו): **אין תימר:** — אם תאמר: **כבר שמו** — בחודש השישי (אלול), שבו הוחל בבניין בית המקדש, גם כבר שמו אבן אל אבן, – **יאות אמר חיפה** — טוב ויפה אמר חיפה, שכן אם כבר שמו אבן אל אבן בחודש השישי, אי אפשר לומר שמה שנאמר בחודש השישי קדם למה שנאמר בחודש התשיעי, שלא ייתכן שזירזם חגי בחודש התשיעי לשום אבן אל אבן, כיוון שכבר שמו בחודש השישי שלפניו, ולכן יש הכרח לומר שמה שנאמר בחודש התשיעי קדם למה שנאמר בחודש השישי, ובחודש התשיעי זירזם חגי לשום אבן אל אבן, ובחודש השישי שלאחריו הוחל בבניין בית המקדש. אבל **אין תימר:** — אם תאמר: **לא שמו** — בחודש השישי (אלול), שבו הוחל בבניין בית המקדש, עוד לא שמו אבן אל אבן, – **לא אמר חיפה כלום** — דבריו של חיפה אינם מוכרחים, שכן אם עוד לא שמו אבן אל אבן בחודש השישי, אפשר לומר שמה שנאמר בחודש השישי קדם למה שנאמר בחודש התשיעי, שייתכן שזירזם חגי בחודש התשיעי לשום אבן אל אבן, כיוון שעוד לא שמו בחודש השישי שלפניו, ולכן אין הכרח לומר שמה שנאמר בחודש התשיעי קדם למה שנאמר בחודש השישי. ברם גם אפשר לומר שמה שנאמר בחודש התשיעי קדם למה שנאמר בחודש השישי, שייתכן שבחודש התשיעי זירזם חגי לשום אבן אל אבן, ובחודש השישי שלאחריו הוחל בבניין בית המקדש.

המונח "**יאות אמר רבי פלוני**" מציין שדעתו של חכם מסוים נראית נכונה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כסגנון זה שאמרו כאן: "אין תימר... יאות אמר... אין תימר... לא אמר כלום", אמרו גם בירושלמי עירובין א,ט וסוכה א,א.

התיב רבי יצחק: והכתיב: "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחודש", ותני עלה: שנת המבול אינה עולה מן המניין! - °תיפתר כרבי אליעזר, דרבי אליעזר אמר: בתשרי נברא העולם. - °ב,א

אור לישרים

לדעת רבי אלעזר בשם רבי חנינה, שמונים למלכי האומות את חודשי השנה מחודש ניסן, והחודש השישי (אלול) של שנה שנייה לדריוש קדם לחודש התשיעי (כסליו) של שנה זו, יש לומר, שבחודש השישי הוחל בבניין בית המקדש, אך עוד לא שמו אבן אל אבן, ובחודש התשיעי שלאחריו זירזם חגי לשום אבן אל אבן.

בתוספות רא"ש (ראש השנה ג,ב) מובא הירושלמי שלפנינו בכמה שינויים, ואלה דברי רא"ש: וכעניין זה (שבבבלי שם, ראה להלן) מצאתי בירושלמי: **רבי יוחנן** (לפנינו: רבי לעזר) **בשם רבי חנינא** (**אמר**): **אף למלכי אומות העולם אין מונין אלא מניסן, - (דכתיב)** "ביום עשרים וארבעה לחודש **בששי בשנת שתים לדריוש"** (חגי א,טו), (**וכתיב**) **"בשביעי** (לפנינו: בשמיני) **בשנת שתים לדריוש"** (הכוונה לחגי ב,א: "בשביעי בעשרים ואחד לחודש היה דבר ה' ביד חגי הנביא". רש"י (ראש השנה ג,ב): נבדק במקרא ולא נמצא כתוב בפסוק שני "בשנת שתיים", אך יש לומר שלפסוק שלמעלה הימנו קאי, שכתוב בו "בשנת שתיים". תוספות רא"ש: הני קראי כתיבי אהדדי, ואין מפורש שם מה היה ביום עשרים וארבעה לחודש השישי, ואף על פי שהוא תחילת פרשה, צריך לפרש דקאי אפרשה קמייתא דכתיב לעיל מיניה: "ויבואו ויעשו מלאכה בבית ה' צבאות אלוהיהם" (חגי א,יד), כלומר, ביום עשרים וארבעה לחודש השישי התחילו לכתת באבנים ולנסר בעצים, ובשביעי בעשרים ואחד לחודש היה דבר ה' אל חגי לזרזם ולהתחזק על המלאכה), **- נימר: 'בשביעי בשנת שלש'! - חיפא אמר: שמיני** (כמו שהוא לפנינו) **נאמר תחלה, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. - אמר רבי יונה: כתיב: "ועתה שימו [נא] לבבכם מן היום הזה ומעלה מטרם שום אבן אל אבן** (**אל**) **[ב]היכל ה'"** (חגי ב,טו). **הא כיצד? - בששי הוסד, ובשביעי** (לפנינו: בשמיני) **נאמר המקרא הזה. - אין תימר: כבר שמו - יאות אמר חיפא. ואין תימר: לא שמו - לא אמר חיפא כלום.** ונראה קצת טעות סופר בירושלמי (שבירושלמי שלפני רא"ש נשתבשו הפסוקים, שרבי חנינה הוכיח מהכתוב בחגי "בשביעי בשנת שתים", וחיפה דחה מהכתוב בזכריה א,א: "בחודש השמיני בשנת שתים לדריוש", ויש לגרוס בכל הקטע "שביעי" ולא "שמיני", ונחלקו רבי חנינה וחיפה בשני הכתובים בחגי, או שיש לגרוס בכל הקטע "שמיני" ולא "שביעי", ונחלקו רבי חנינה וחיפה בכתוב בחגי ("בששי") ובכתוב בזכריה).

מקשים: **התיב** — השיב (הקשה על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה) **רבי יצחק** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): **והכתיב** (=והא כתיב): — והרי כתוב (בפרשת המבול): "**וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ** חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ" (בראשית ח,יג) — בשנת שש מאות ואחת לחיי נח, באחד לחודש הראשון, יבשו המים מעל הארץ, **ותני עלה:** — ושנוי (שנו ברייתא) עליה (על הכתוב): **שנת המבול אינה עולה מן המניין** — השנה שהיה בה המבול אינה נחשבת במניין השנים של חיי נח, שכן לפני המבול חי נח שש מאות שנה (בראשית ז,ו), והמבול נמשך שנה אחת, משבעה עשר לחודש השני (שם ז,יא) עד עשרים ושבעה לחודש השני כעבור שנה (שם ח,יג-יד), ולאחר המבול חי נח שלוש מאות וחמישים שנה (שם ט,כח), הרי שכל שנות חייו של נח הן תשע מאות וחמישים ואחת שנה, והרי הכתוב אומר שכל שנות חייו של נח הן תשע מאות וחמישים שנה (שם ט,כט), אלא ששנת המבול אינה מן המניין של שנות חיי נח! — המבול התחיל בחודש אייר (החודש השני, שהחודשים נמנים מניסן) בשנה השש מאות ואחת לחיי נח, שהרי לפני המבול חי נח שש מאות שנה, ובאחד בניסן (החודש הראשון) שלאחר מכן חרבו המים מעל הארץ. אם מונים את השנים למלכי אומות העולם מחודש תשרי, ובכלל זה השנים של חיי נח, הרי שבאחד בתשרי שבתוך שנת המבול (שקדם לאחד בניסן שבו חרבו המים מעל הארץ) התחילה השנה השש מאות ושתיים לחיי נח, ולכן אין ליישב את הכתוב האומר שאחד בניסן שבו חרבו המים מעל הארץ היה בשנת שש מאות ואחת לחיי נח ולא בשנת שש מאות ושתיים, אלא אם כן נאמר ששנת המבול אינה עולה מן המניין, כמו ששנו בברייתא. אבל אם מונים את השנים למלכי אומות העולם מחודש ניסן, כמו שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה, ובכלל זה השנים של חיי נח, הרי שאחד בניסן שבו חרבו המים מעל הארץ היה גם היום שבו התחילה השנה השש מאות ושתיים לחיי נח, ולכן אפשר ליישב את הכתוב האומר שאחד בניסן שבו חרבו המים מעל הארץ היה בשנת שש מאות ואחת לחיי נח ולא בשנת שש מאות ושתיים, אם נאמר שכיוון שלא התחיל לשנה אלא יום אחד, היא נקראת עדיין שנת שש מאות ואחת (מפני שיום אחד בשנה אינו נחשב שנה ("יפה עיניים")), ואין הכרח לומר ששנת המבול אינה עולה מן המניין. כך הקשה רבי יצחק על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה.

ומתרצים: **תיפתר** — תתפרש (כתוב זה יוסבר) **כרבי אליעזר** (בן הורקנוס, תנא בדור השני), **דרבי אליעזר אמר: בתשרי נברא העולם** — ולכן החודשים נמנים

והכתיב: "ויהי בחודש ניסן שנת עשרים", "ויהי בחודש כסליו שנת עשרים"! – תיפתר כרבי אליעזר, דרבי אליעזר אמר: כל שנה שלא נכנסו לה שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה. – והכתיב: "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית

אור לישרים

מתשרי, ולא מניסן (אבל אחרי יציאת מצרים אין החודשים נמנים אלא מניסן). ולדעה זו המבול התחיל בחודש מרחשון (החודש השני) בשנה השש מאות ואחת לחיי נח, ובאחד בתשרי (החודש הראשון) שלאחר מכן חרבו המים מעל הארץ. ואם מונים את השנים למלכי אומות העולם מחודש ניסן, ובכלל זה השנים של חיי נח, הרי שבאחד בניסן שבתוך שנת המבול התחילה השנה השש מאות ושתיים לחיי נח, ולכן אין ליישב את הכתוב האומר שאחד בתשרי שבו חרבו המים מעל הארץ היה בשנת שש מאות ואחת לחיי נח ולא בשנת שש מאות ושתיים, אלא אם כן נאמר ששנת המבול אינה עולה מן המניין.

המונח "**התיב**" מציע קושיות. תפקידו העיקרי של המונח הוא לפרוך דעות המופיעות לפני כן. על פי רוב אלו הן דעות אמוראיות. "התיב" כזה יכול להציע מקור ספרותי שממנו מקשים, בסגנון כגון "והא כתיב". כשהמונח בא בצורת היחיד, הוא עשוי להופיע בסגנון "התיב רבי פלוני".
המונח "**והא כתיב**" ("והכתיב") מציע פסוקים שמהם מקשים על האמור לפני כן. בדרך כלל, המונח מציע קושיה שמטרתה לפרוך קביעה המופיעה לפני כן, מכיוון שהפסוק המוצע על ידי המונח, לבדו או בצירוף דרשתו, נראה כסותר קביעה זו. המונח עשוי להופיע עם מונחי קושיה אחרים הבאים לפני כן, כגון "התיב".
המונח "**ותני עלה**" מציע מקור תנאי המוסב על מקור אחר שהובא לפני כן, והמוסיף על מקור זה מידע הדרוש להבנת הדיון בהמשך. בדרך כלל, המונח מוסב על משניות, אולם יש שהוא מוסב על ברייתות, ובמקומות ספורים אף על פסוקים (כמו כאן).
המונח "**תיפתר**" מציע פרשנות למקורות ספרותיים המבוססת על אוקימתות. המונח ממלא תפקידים שונים. במקומות רבים הוא מתרץ קושיות. המונח מציע אוקימתות מסוגים שונים. הוא מופיע בכמה סגנונות, כגון "תיפתר כרבי פלוני". כשהמונח מציע תירוצים לקושיות, הפרשנות שהוא מציע מתייחסת כמעט תמיד למקור שממנו הקשו. על פי רוב, המונח מציע פרשנות למקורות תנאיים, אולם לעיתים הוא מציע פרשנות למקורות אמוראיים ואף לפסוקים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בראשית רבה** לב,ו נאמר: "ונח בן שש מאות שנה" וגו' - רבי יודה אומר: שנת המבול אינה עולה מן המניין. - אמר לו רבי נחמיה: עולה היא בתקופות ובחשבונות.

ב"טורי אבן" (בבלי ראש השנה י,ב) העיר, שאף בשנות הדורות אין מונים את שנותיו של אדם מיום ליום לפי לידתו, אלא מונים מניסן או מתשרי, שהרי בכתובים שנאמרו במבול נמנו שנותיו של נח, ואם נמנו שנותיו לפי לידתו, אין להוכיח מהכתובים האלה שמונים את השנים מניסן או מתשרי, שהרי אפשר שנולד בחודש אחר.

ומקשים (הקשה רבי יצחק עוד על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה): **והכתיב** (=והא כתיב): — והרי כתוב (בפרשת עליית נחמיה): "**וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים** לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ" (נחמיה ב,א) — בשנה העשרים למלכות ארתחשסתא מלך פרס, "**וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים**" (שם א,א) — בשנה העשרים לארתחשסתא! — העניין הראשון היה בחודש כסליו, והעניין השני היה בחודש ניסן באותה שנה (לפי הדברים האמורים שם, העניין הראשון קדם לעניין השני, כמו שאמרו בבבלי). מניין השנים כאן הוא מתשרי, שהרי ניסן שאחרי כסליו עדיין נחשב לשנת עשרים. מכאן שמונים למלכי האומות את חודשי השנה מחודש תשרי, שלא כדברי רבי אלעזר בשם רבי חנינה!
ומתרצים (על מה שהקשו על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה): **תיפתר** — תתפרש (כתוב זה יוסבר) **כרבי אליעזר, דרבי אליעזר אמר: כל שנה שלא נכנסו לה שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה** — אם לא התחילו לשנה שלושים יום, אין השנה נמנית במניין השנים, אלא היא עדיין נחשבת השנה הקודמת. ולדעה זו אפשר לומר, שמונים למלכי האומות את חודשי השנה מחודש ניסן, ואמנם העניין השני בפרשת עליית נחמיה היה כשהתחילה השנה שלאחר שנת עשרים, אך מכיוון שלא נכנסו לשנה שלושים יום, היא נקראת עדיין שנת עשרים.
ומקשים (על מה שתירצו): **והכתיב:** — והרי כתוב (בהקמת המשכן): "**וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הוּקַם הַמִּשְׁכָּן**" (שמות מ,יז) — באחד לחודש ניסן של השנה השנית ליציאת בני ישראל ממצרים הוקם המשכן! - מניין השנים ליציאת מצרים הוא מחודש ניסן. הרי שאף שלא נכנס לשנה השנייה

באחד לחודש הוקם המשכן"! – אין תימר: שנת שלישית היא – על ידי שלא נכנסו שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה. והכתיב: "ויהי בחדש השני בשנה השנית בעשרים בחודש", והא אית בשתא חמשין יומין, ואין מונין אותה שנה שלימה! – הדא מן תתובתה דרבי יצחק דאינין קשיין.

אור לישרים

אלא יום אחד, היא נקראת שנה שנית, שלא כמו שהשיבו לעיל! – **אין תימר:** — אם תאמר (בתשובה לשאלה הזו): **שנת שלישית היא – על ידי שלא נכנסו שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה** — המשכן הוקם בשנה השלישית ולא בשנה השנייה, ומכיוון שלא נכנסו לשנה השלישית שלושים יום, היא נקראת עדיין שנה שנית. **והכתיב:** — והרי כתוב (בנסיעת בני ישראל ממדבר סיני): "וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ נַעֲלָה הֶעָנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת" (במדבר י,יא) — בעשרים לחודש אייר של השנה השנית ליציאת בני ישראל ממצרים התרומם הענן מעל המשכן, **והא אית בשתא חמשין יומין** — והרי יש בשנה חמישים ימים (שכבר נכנסו לשנה חמישים יום, מאחד בניסן עד עשרים באייר), **ואין מונין אותה שנה שלימה** — אף על פי כן, השנה עדיין נחשבת השנה הקודמת! – אילו הוקם המשכן בשנה השלישית, היה צריך להיאמר בכתוב השני המספר על מה שאירע לאחר הקמת המשכן: 'ויהי בשנה השלישית', שכיוון שנכנסו לשנה שלושים יום, היא נקראת שנה שלישית. הרי שאין לומר שהוקם המשכן בשנה השלישית, ולכן הקושיה על מה שתירצו עומדת, ונדחה התירוץ על מה שהקשו על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה.

ואומרים: **הדא מן תתובתה דרבי יצחק דאינין קשיין** — זאת (הקושיה השנייה שהקשה רבי יצחק על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה) מן התשובות (קושיות, פרכות) של רבי יצחק שהן קשות (ואין לקושיות תירוץ, שהרי נדחה התירוץ על הקושיה הזאת).

בכמה מקומות המונח "**אין תימר**" מציע אפשרות עיונית כדי לדחותה. המונח בהוראה זו יכול לבסס טיעונים הממלאים תפקידים שונים במשא ומתן התלמודי, למשל, פירוט וביסוס קושיות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** ג,א-ב אמרו: אמר רב חסדא: לא שנו (שמונים למלכים מניסן) אלא למלכי ישראל, אבל למלכי אומות העולם - מתשרי מנינן. שנאמר: "דברי נחמיה בן חכליה, ויהי בחודש כסליו שנת עשרים" (נחמיה א,א), וכתיב: "ויהי בחודש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא" (נחמיה ב,א). מדקאי בכסליו וקרי ליה 'שנת עשרים', וקאי בניסן וקרי ליה 'שנת עשרים' - מכלל דראש השנה לאו ניסן הוא (ר"ח: שאם לא, 'שנת עשרים ואחת' היה לו לכתוב. ראשונים: וכיוון שניסן אינו ראש השנה, מונים מתשרי, שתשרי ראש השנה לשנים ולכמה דברים).

בשלמא היאך - מפרש דלארתחשסתא, אלא האי - ממאי דלארתחשסתא? דילמא למניינא אחרינא? - אמר רב פפא: "שנת עשרים" "שנת עשרים" לגזירה שווה, מה התם לארתחשסתא, אף הכא לארתחשסתא. - וממאי דמעשה דכסליו קדים, דילמא מעשה דניסן קדים? - לא סלקא דעתך: דתניא: דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו, אמרם נחמיה למלך בניסן. דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו - שנאמר: "דברי נחמיה בן חכליה, ויהי בחודש כסליו שנת עשרים ואני הייתי בשושן הבירה. ויבוא חנני אחד מאחי הוא ואנשים מיהודה... ויאמרו לי..." (נחמיה א,א-ג). אמרם נחמיה למלך בניסן - שנאמר: "ויהי בחודש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא המלך... ואומר למלך..." (נחמיה ב,א-ו).

מתיב רב יוסף: "ביום עשרים וארבעה לחודש בשישי בשנת שתיים לדריוש" (חגי א,טו), וכתיב: "בשביעי בעשרים ואחד לחודש" (חגי ב,א) (רש"י: נבדק במקרא ולא נמצא כתוב בפסוק שני "בשנת שתיים", אך יש לומר שלפסוק שלמעלה הימנו קאי, שכתוב בו "בשנת שתיים"), **ואם איתא** (שמונים למלכי האומות מתשרי) - 'בשביעי בשנת שלוש' מיבעי ליה! - אמר רבי אבהו: ...מלך כשר היה, לפיכך מנו לו כמלכי ישראל (מניסן).

מתקיף לה רב יוסף (ר"ח: על הא דרבי אבהו): אם כן, קשו קראי אהדדי (ריטב"א: דהשתא אמרת דמנו לדריוש מניסן, ואילו מהני קראי דבעינן לאתויי משמע דלא מנו ליה מניסן), דכתיב: "ונגמר בית זה עד יום שלושה לחודש אדר שהוא שנת שש למלכות דריוש המלך" (עזרא ו), ותניא: באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עימו (ריטב"א: שלא עלה אלא באחד בניסן הסמוך לאדר לשנה האחרת, כדכתיב: "כי באחד לחודש הראשון הוא יסוד המעלה מבבל" (עזרא ז)), וכתיב: "ויבוא ירושלים בחודש החמישי היא שנת השביעית למלך" (עזרא ז) (ריטב"א: הרי שמחודש אדר שנבנה הבית עד חודש אב שבא עזרא לירושלים עברו שני ניסנים), **ואם איתא** (רש"י: דמנו לו מניסן) - 'שנת השמינית' מיבעי ליה! (ריטב"א: דכיוון דאדר דבניין הבית בשנת שש, הוה ליה אב בשנת שמונה)... - אמר רבי יצחק: לא קשיא; כאן (שמנו לו מניסן כמלכי ישראל) - קודם שהחמיץ (התקלקל), כאן (שמנו לו מתשרי כמלכי האומות) - לאחר שהחמיץ (רש"י: כשעלה עזרא כבר החמיץ).

רב יוסף בבבלי הוכיח מכתובים בחגי שלמלכי אומות העולם מונים מניסן, כמו שהוכיח רבי אלעזר בשם רבי חנינה בירושלמי מכתובים דומים בחגי ובזכריה. כנגד זה הוכיח רב

יוסף מכתובים בעזרא שלמלכי אומות העולם מונים מתשרי. רא"ש ור"ן אמרו, שרב יוסף עצמו סבור שלמלכי אומות העולם אין תאריך קבוע בשנה לתחילת מלכותם, אלא מונים לכל מלך מזמן עלייתו לשלטון, ולכן אין קשיים בהבנת הכתובים.

רבי יצחק, הן בבבלי והן בירושלמי, סבור שלמלכי אומות העולם מונים מתשרי.

דברי רב חסדא בבבלי, שהוכיח מכתובים בנחמיה שלמלכי אומות העולם מונים מתשרי, הם כשאלה השנייה ששאל רבי יצחק על מה שאמר רבי אלעזר בשם רבי חנינה.

ותני עלה

"ותני עלה" משמש כרגיל פתיחה לברייתא המוסיפה על משנה. "ותני עלה" משמש פתיחה גם למשנה המוסיפה על משנה או לברייתא המוסיפה על ברייתא. בירושלמי כאן ולהלן בהלכה זו ושקלים א,א, "ותני עלה" משמש פתיחה לברייתא על כתוב שבתורה.

והיה צריך לומר כאן: "ותני עליה", שהרי כתוב הוא לשון זכר, אלא שהושגר המונח לכאן (אשגרת מינוח).

כמו כן, "תיפתר", שנאמר כרגיל ביחס לשמועה (משנה, ברייתא או מימרה) שהיא לשון נקבה, אמור כאן ביחס לכתוב שהוא לשון זכר, אלא שהושגר המונח לכאן.

רבי אליעזר אמר: בתשרי נברא העולם

ב**בבלי ראש השנה** י,ב אמרו: תניא: רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם. רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם.

ו**שם** יא,ב אמרו: ואזדו לטעמייהו (רש"י: רבי אליעזר ורבי יהושע), דתניא: "בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש" (בראשית ז). רבי אליעזר אומר: אותו היום שבעה עשר במרחשון היה... רבי יהושע אומר: אותו היום שבעה עשר באייר היה... (רש"י: דלרבי אליעזר בתשרי נברא העולם... ולרבי יהושע בניסן נברא העולם...)

ו**בבראשית רבה** כב,ד נאמר: רבי אליעזר אמר: בתשרי נברא העולם. רבי יהושע אמר: בניסן.

ו**בסדר עולם רבה** פרק ד נאמר: רבי יהושע אומר: "בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש" (בראשית ז,יא) - זה אייר, שהוא שני לניסן שבו נברא העולם... רבי אליעזר אומר: "בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש" - זה מרחשון, שהוא שני לתשרי שבו נברא העולם...

ב**ויקרא רבה** כט,א, ב**דברים רבה** פרשת 'דברים' יג ו**בפסיקתא דרב כהנא** כג,א נאמר: תני בשם רבי ליעזר: בעשרים וחמישה באלול נברא העולם. באחד בתשרי / בראש השנה נברא אדם הראשון.

הרי שלדעת רבי אליעזר לא נברא העולם בתשרי ממש, אלא יום ראשון לבריאה היה בעשרים וחמישה באלול, והאדם הוא שנברא באחד בתשרי.

כל שנה שלא נכנסו לה שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה

ב**סדר עולם רבה** פרק ד נאמר: "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחודש" (בראשית ח,יג) - הא למדתה, שיום אחד מן החודש הרי הוא ככל החודש, וחודש אחד מן השנה הרי הוא ככל השנה, יום אחד נכנס בחודש מונים אותו חודש שלם, וחודש אחד נכנס בשנה מונים אותה שנה שלימה.

ב**תוספתא נידה** ו,ג שנו (בעניין אילונית וסריס שנחשבים לגדולים כשהגיעו לעשרים שנה): רבי יוסי בן כיפר אמר משום רבי אלעזר (בן שמוע): שנת עשרים שנכנסו הימנה שלושים יום מונים אותה שנה שלמה (אפילו בת תשע עשרה שנה ושלושים יום היא כבת עשרים, לפי ששלושים יום בשנה חשובים שנה, וכאילו מלאו לה כבר עשרים שנה).

ו**בבבלי ראש השנה** י,ב אמרו: ורבי אלעזר (בן שמוע) - מאי טעמא (ששלושים יום בשנה נחשבים שנה)? - דכתיב: "בראשון באחד לחודש" (בראשית ח,יג), - מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחודש, וקא קרי ליה חודש (רש"י: דכתיב "באחד לחודש". ריטב"א: שהיה לו לומר "בראשון באחד", ואמר "בראשון באחד לחודש"), שמע מינה: יום אחד בחודש חשוב חודש. ומדיום אחד בחודש חשוב חודש, שלושים יום בשנה חשובים שנה, מה חודש למנוייו (רש"י: אחד מן המנויים שלו חשוב חודש, שהחודש נמנה בימים), אף שנה למנוייה (רש"י: אחד מן המנויים שלה חשוב שנה, והשנה נמנית בחודשים).

בבבלי נידה מז,ב שבו הובאה התוספתא בנידה גרסו בטעות "רבי אליעזר" במקום "רבי אלעזר" (בבבלי ראש השנה נכתב "ר"א" בראשי תיבות, ויש שפענחו בטעות "רבי אליעזר" במקום "רבי אלעזר"). לא נמצא מקור שבו אמר רבי אליעזר (בן הורקנוס) שרק שנה שנכנסו לה שלושים יום מונים אותה שנה שלמה, כפי שאמרו בירושלמי כאן. ואפשר שיש לגרוס בירושלמי כאן: "תיפתר כרבי אלעזר, דרבי אלעזר אמר" (וכן כתב "ערוך לנר" בדברי תוספות בבלי ראש השנה ג,ב שהביאו את הירושלמי כאן), והגרסה "רבי אליעזר" היא אשגרה בטעות מלעיל.

הדא מן תתובתה דרבי יצחק דאינין קשיין

בכמה מקומות בירושלמי אמרו "רבי יצחק שאל" או "רבי יצחק מקשי". לעומת מה שאמרו כאן על שאלתו של רבי יצחק, אמרו ב**ירושלמי הוריות** ג,ג: כל זה [מן] שאילָתֵה דרבי יצחק [ד]לית היא כלום.

נמצאנו למדים שחילקו את שאלות רבי יצחק לשלושה סוגים:

בין כמאן דאמר: מניסן מונין, בין כמאן דאמר: מתשרי מונין, מה ביניהון? – אמר רבי יונה: שטרות יוצאות ביניהון, לווה מלווה באייר וכתב בה שנה שנייה למלכות, מכר מכירה במרחשון וכתב בה שנייה למלכות, – מאן דאמר: מניסן מונין – מלווה קדמה; מאן דאמר: מתשרי מונין – מכירה קדמה.

אור לישרים

קושיות שהן קשות ואין להן יישוב (כמו כאן), שאלות שאינן כלום (כמו בהוריות), ושאלות טובות שיש להן תירוץ ("מחקרים בתורת ארץ ישראל").

שואלים: **בין כמאן דאמר:** — בין כמי שאמר (גם לדעת רבי אלעזר בשם רבי חנינה שאמר): **מניסן מונין** — למלכי אומות העולם מונים את חודשי השנה מחודש ניסן, **בין כמאן דאמר:** — בין כמי שאמר (גם לדעת מי שחלוק עליו שאמר): **מתשרי מונין** — למלכי אומות העולם מונים את חודשי השנה מחודש תשרי, **מה ביניהון?** — מה ביניהם? (מה ההבדל בין שתי הדעות?) ומשיבים: **אמר רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **שטרות יוצאות** — שטרות הבאים לפני בית דין (בשטרות היו כותבים את התאריך לפי מניין שנות המלוכה של המלך ממלכי אומות העולם המולך באותו זמן), **ביניהון** — ביניהם (המקרה הזה הוא ההבדל בין שתי הדעות), כגון: **לווה מלווה באייר וכתב בה שנה שנייה למלכות** — אדם לקח סכום כסף בהלוואה, וכתב בשטר ההלוואה שהיתה בחודש אייר בשנה שנייה למלך פלוני ממלכי האומות, **מכר מכירה במרחשון וכתב בה שנייה למלכות** — אותו אדם גם מכר שדה, וכתב בשטר המכירה שהיתה בחודש מרחשון בשנה שנייה לאותו מלך ממלכי האומות, – **מאן דאמר:** — מי שאמר: **מניסן מונין – מלווה קדמה** — ההלוואה שהיתה בחודש אייר קדמה למכירה שהיתה בחודש מרחשון, כיוון שמתחילים למנות את החודשים מניסן, ואם כשהגיע זמן פירעון ההלוואה לא היה ללווה ממה לשלם, יכול המלוה לגבות את חובו מהשדה שמכר הלווה, שיכול להוציא אותה מידי הקונה לגביית חובו, מפני ששעבודו של המלוה על נכסי הלווה קדם למכירת השדה על ידי הלווה; **מאן דאמר:** — מי שאמר: **מתשרי מונין – מכירה קדמה** — המכירה שהיתה בחודש מרחשון קדמה להלוואה שהיתה בחודש אייר, כיוון שמתחילים למנות את החודשים מתשרי, ואם כשהגיע זמן פירעון ההלוואה לא היה ללווה ממה לשלם, אין המלוה יכול לגבות את חובו מהשדה שמכר הלווה, מפני שמכירת השדה על ידי הלווה קדמה לשעבודו של המלוה על נכסי הלווה.

המונח "**מה ביניהון** / מה נפיק מן ביניהון" מציע מקרה נפקות בין שתי דעות או אפשרויות שנידונו לפניו. בדרך כלל, אחרי שהתלמוד מציע את הנפקות, הוא מפרט מה יסבור כל צד.

במקרים רבים המונח "**ביניהון**" עונה על שאלות בסגנון "מה ביניהון / מה נפיק מן ביניהון" (כמו כאן), והוא מציע את מקרה הנפקות במילה בודדת או בביטוי קצר. לפעמים בא אחרי מקרה הנפקות פירוט הדין לפי כל אחת מן הדעות (כמו כאן).

המונח "**מאן דאמר... מאן דאמר...**" מתייחס באופנים שונים ליחס בין עמדותיהם של חכמים בעלי דעות שונות. בכמה מקומות המונח מפרט את עמדותיהם של בעלי הדעות שנזכרו לפני כן בקשר למקרה שלא נחלקו אודותיו במפורש ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בבבלי ראש השנה ב,א שאלו על אחד בניסן שהוא ראש השנה למלכים, לשם מה נקבע בהלכה יום מיוחד לראש השנה למלכים, ותירץ רב חסדא שהוא לצורך השטרות, שהיו כותבים בהם את התאריכים לשנות המלכים, וביארו שעל ידי קביעת תאריך קבוע להתחלת שנות המלכים מונעים טעות בכתיבת שנות המלכים בשטרות, וכך יודעים בבירור אילו שטרות מוקדמים (שטרי חוב שנכתב בהם תאריך מוקדם להלוואה, שהם פסולים, כדי שלא יגבה בהם המלוה את חובו שלא כדין מהשדות שמכר הלווה לאחר הזמן שנכתב בהם ולפני זמן ההלוואה) ואילו שטרות מאוחרים (שטרי חוב שנכתב בהם תאריך מאוחר להלוואה, שהם כשרים), כמו ששנינו במשנה שביעית י,ה.

וכן שאלו בבבלי שם ח,א על אחד בתשרי שהוא ראש השנה לשנים, ותירץ רב פפא שהוא גם כן לשטרות, ואמרו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכי ישראל ואחד בתשרי ראש השנה למלכי אומות העולם. אבל רבי זירא פירש לעניין תקופה, שאחד בתשרי הוא ראש השנה למניין השנים והתקופות, שהן נמנות מתשרי, וכרבי אליעזר שבתשרי נברא העולם, ואילו רב נחמן בר יצחק פירש לעניין דין, שבאחד בתשרי העולם נידון (ראה משנה בהלכה ג). לרבי זירא ולרב נחמן בר יצחק שלא פירשו לעניין שטרות, יש לומר, שאף למלכי אומות העולם מונים מניסן, כשם שמונים כך למלכי ישראל, כדעת רבי אלעזר בשם רבי חנינה בירושלמי.

כיצד למלכים? – מת באדר ועמד מלך באדר – נמנית שנה לזה ושנה לזה. אמר רבי יונה: והוא שנכנס לניסן. די לא כן כהדא: "וימלך ירח ימים בשומרון"?!

לפי מה שאמרו בירושלמי כאן, על ידי קביעת תאריך קבוע להתחלת שנות המלכים יודעים האם שטר מלוה קדם לשטר מכירה או שטר מכירה קדם לשטר מלוה. ראשונים (ר"ח, ר"נ גאון, תוספות, תוספות רא"ש, רשב"א ור"ן) הביאו את הירושלמי כאן. רשב"א אמר, שמה שאמרו בבבלי "שטרי חוב המוקדמים והמאוחרים" אין הכוונה שקבעו תאריך קבוע להתחלת שנות המלכים משום הדין ששנינו במשנה שביעית של שטרי חוב שנכתב בהם תאריך מוקדם או מאוחר להלוואה, אלא הכוונה שקבעו תאריך קבוע משום הדין הכללי של שטרי חוב המוקדמים או מאוחרים לשטרי מכירה, שבשטרי חוב המוקדמים המלוה גובה מהשדות שמכר הלווה, ובשטרי חוב המאוחרים אין המלוה גובה מהשדות שמכר הלווה, וכמו שאמרו בירושלמי כאן, שמזה נובע הדין ששנינו במשנה שביעית. אבל תוספות, תוספות רא"ש ור"ן אמרו, שלירושלמי כאן שיטה אחרת מזו של הבבלי.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: "באחד בניסן ראש השנה למלכים". מביאים ברייתא (בתוספתא): **כיצד למלכים?** — באיזה אופן אחד בניסן הוא ראש השנה למלכים? – **מת** המלך **באדר ועמד** (עלה לשלטון) **מלך** אחר תחתיו **באדר – נמנית שנה לזה ושנה לזה** — השנה המסתיימת באדר נמנית כשנה האחרונה למלך הקודם שמת וגם נמנית כשנה הראשונה למלך החדש, וכשמגיע חודש ניסן מתחילים למנות למלך החדש שנה שנייה. והוא הדין אף אם מת המלך ועמד מלך אחר תחתיו באחד משאר חודשי השנה.

אמר רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **והוא שנכנס לניסן** — רק אם הגיע המלך החדש לניסן, שמלך גם בשנה הבאה המתחילה בניסן, נמנית לו השנה הקודמת כשנה הראשונה, והשנה הבאה נמנית לו כשנה השנייה. אבל אם מת המלך החדש לפני שהגיע ניסן, השנה המסתיימת באדר אינה נמנית למלך החדש אלא נמנית רק למלך הקודם. **די לא כן כהדא:** — (וכי) היא (ההלכה ההיא) לא כך כמו זאת (כמו הכתוב הזה): "שַׁלּוּם בֶּן יָבֵישׁ מָלַךְ בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וָתֵשַׁע שָׁנָה לְעֻזִּיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה **וַיִּמְלֹךְ יֶרַח יָמִים בְּשֹׁמְרוֹן**" (מלכים ב טו,יג) — שלום בן יביש מלך על ישראל חודש אחד?! – ולהלן כתוב: "בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וָתֵשַׁע שָׁנָה לַעֲזַרְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ מְנַחֵם בֶּן גָּדִי עַל יִשְׂרָאֵל עֶשֶׂר שָׁנִים בְּשֹׁמְרוֹן" (מלכים ב טו,יז). הרי שמנחם, שהמית את שלום בן יביש ומלך תחתיו, עלה לשלטון באותה שנה שעלה שלום לשלטון - בשנת שלושים ותשע לעוזיה=עזריה מלך יהודה. נמצא ששלום לא נכנס לניסן של השנה שלאחר השנה שבה עלה לשלטון, שאילו היה נכנס לניסן, היה צריך להיאמר שמנחם מלך בשנת ארבעים לעוזיה, שכן ניסן הוא ראש השנה למלכים. והנה בכל אחד ממלכי ישראל הנמנים בספר מלכים נאמר שהוא "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" ו/או שהיה "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (ראה להלן), ואילו בשלום לא נאמר כך, ואין להסביר את הדבר אלא אם כן נאמר, שמכיוון ששלום עלה לשלטון באמצע השנה ולא נכנס לניסן של השנה הבאה, אינו נקרא מלך ואין נמנית לו השנה שבה מלך.

ב**תוספתא ראש השנה** א,א שנו: כיצד למלכים? - מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר - מונים שנה לזה ולזה. מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן - מונים שנה לזה ולזה. מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן - הראשונה נמנית לראשון והשנייה נמנית לשני. וב**בבלי ראש השנה** ב,ב אמרו: תנו רבנן: מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר - מונים שנה לזה ולזה (רש"י: הבא לכתוב שטר באדר לאחר שעמד השני, אם רצה לכתוב בשטר בשנה פלונית למלך פלוני שמת - כותב, ואם רצה - כותב בשנה ראשונה למלך פלוני שעמד). מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן (רש"י: והוא הדין אם עמד באחד מכל החודשים שעד ניסן הבא) - מונים שנה לזה ולזה (רש"י: אם רוצה למנות בכל השטרות שכותב משעמד השני למניין שנות הראשון - מונה, והרוצה כותב בשנה ראשונה למלך שעמד). מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן - מונים ראשונה לראשון ושנייה לשני (רש"י: הבא לכתוב שטר משעמד זה לא ימנה שנה שנייה למלך שמת, שאין שנה זו שלו, ולא ימנה את הראשונה לשני לקרות שנה שעמד בה שנייה, אלא שנה זו ראשונה לשני).

רש"י וריטב"א פירשו, שאם היו שני מלכים בשנה אחת, יכולים למנות בשנה זו לאחר שעמד המלך החדש גם לראשון וגם לשני, וכותבים בשטרות: שנה פלונית למלך הקודם, או: שנה ראשונה למלך החדש. אבל ר"מ המאירי פירש, שבחלק השנה שמלך בה המלך הקודם מונים לראשון וכותבים בשטרות: שנה פלונית למלך הקודם, ובחלק השנה שמלך בה המלך החדש מונים לשני וכותבים בשטרות: שנה ראשונה למלך החדש. ו"טורי אבן" פירש, שמונים אותה שנה לשני המלכים כאחד, וכותבים בשטרות: שנה פלונית למלך הקודם ושנה ראשונה למלך החדש.

° אין לך לעמוד על שני מלכי ישראל אלא משני מלכי יהודה, ולא על שני מלכי יהודה אלא משני מלכי ישראל. ° ב,ב

אור לישרים

רשב"א וריטב"א הביאו את הירושלמי כאן ופירשו את הראיה מן הכתוב בספר מלכים כך: שלא כתב 'וימלוך שנה בשומרון' אלא "וימלוך ירח ימים". ריטב"א אמר על כך: ומן הכתוב אין כאן ראיה, דהא פשיטא דכי מנינן שנות מלכות לא מנינן אלא קושטא דמילתא או קרוב לדבר, כגון שיאמר שתי שנים אם עברה רובה של שנה שנייה או אפילו מקצתה, אבל על מי שמלך ירח ימים לא יאמר שמלך שנה אחת, והירושלמי גם כן סמך בעלמא נקטיה לקרא.

גם תוספות רא"ש הביא את הירושלמי כאן: אמר רבי יונה: והוא שנכנס לניסן, דאי לא כן, לא נקרא מלך, דכתיב: "וימלוך ירח ימים בשומרון".

המילים "לא נקרא מלך" הן בוודאי תוספת פירוש של רא"ש לירושלמי. פירושנו בירושלמי כאן ללימוד מהכתוב הזה בספר מלכים מיוסד על פירושו של רא"ש, ולא על פירושם של רשב"א וריטב"א.

רשב"א אמר: ונראה מן הירושלמי, שדווקא כשהגיע לניסן מונים אותה לו שנה ראשונה, אבל אם מת קודם שהגיע לניסן אין מונים אותה לשני זה אלא על שם הראשון.

"ערוך לנר" הביא דברים אלה וכתב: נראה, שגם אם לא מת (המלך השני) אין מונים לו באדר שנה אחת עד שיגיע ניסן ואז מונים לו שנה שנייה, שמלך חדש שלא הגיע עד סוף השנה לא נמנית לו השנה ("ערוך לנר" כיוון למה שפירש רא"ש, ראה להלן).

רא"ש פירש את כוונת הירושלמי: רוצה לומר, שבכל חודש אדר אין כותבים בשטר אלא לשם המלך הראשון, וכשיגיע ניסן מונים לו (למלך השני) שנה שנייה.

הרי שלפי הירושלמי כפי שפירש רא"ש, אם מת המלך באדר, ממשיכים בכל חודש אדר לכתוב למניין שנות המלך הראשון, וכשיגיע ניסן מונים שנה שנייה למלך השני, אבל קודם שיגיע ניסן אין מונים למלך השני, שמא ימות ונמצא שאין לו מניין. אבל לפי הראשונים שהובאו לעיל, באדר כבר מונים למלך השני.

מלכי ישראל

ירבעם - "וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל" (מלכים א יב,כ)
נדב - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים א טו,כה)
בעשא - "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים א פרק טו), "מָלַךְ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל" (מלכים א טו,לג)
אלה - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים א טז,ח)
זמרי -
עמרי - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים א טז,כג)
אחאב - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל... וַיִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים א טז,כט), "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים א פרקים כ-כב)
אחזיהו - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל... וַיִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים א כב,נב)
יהורם - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב ג,א), "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב פרקים ג-ט)
יהוא - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב י,לו)
יהואחז - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב יג,א)
יהואש - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב יג,י), "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב פרקים יג-יד)
ירבעם (השני) - "מָלַךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב יד,כג)
זכריה - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב טו,ח)
שלום -
מנחם - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב טו,יז)
פקחיה - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב טו,כג)
פקח - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב טו,כז), "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב פרקים טו-טז)
הושע - "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב יז,א), "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב פרק יח)

גם בזמרי, שמלך שבעה ימים, לא נאמר שהוא "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" ו/או שהיה "מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל", אולם אפשר להסביר את הדבר בכך, שכשקשר זמרי על אלה בן בעשא ומלך תחתיו, המליכו כל ישראל את עמרי על ישראל.

בזכריה נאמר: "בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה לַעֲזַרְיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ זְכַרְיָהוּ בֶן יָרָבְעָם עַל יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁמְרוֹן שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים" (מלכים ב טו,ח). הרי שזכריה עלה לשלטון בשנה שלפני השנה שבה עלה שלום לשלטון, ואף על פי שמלך רק שישה חודשים, הוא נכנס לניסן של השנה הבאה, שהרי שלום שהמית אותו ומלך תחתיו עלה לשלטון בשנה הבאה, ולכן בזכריה נאמר שהוא "מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל".

המאמר להלן מובא כאן בשל הברייתא לעיל בעניין מניין השנים שמונים למלכים, שאם הומלך מלך באחד מחודשי השנה, משהגיע אחד בניסן מתחילים למנות לו שנה שנייה.

אין לך לעמוד על שני מלכי ישראל אלא משני מלכי יהודה — אי אפשר לך להבין את חשבון השנים של מלכי ישראל אלא מתוך חשבון השנים של מלכי יהודה, **ולא על שני מלכי יהודה אלא משני מלכי ישראל** — וכן אי אפשר לך להבין את חשבון השנים של מלכי יהודה אלא מתוך חשבון השנים של מלכי ישראל.

כתיב: "והימים אשר מלך דוד על כל ישראל ארבעים שנה" וגו', וכתיב: "בחברון מלך על יהודה שבע שנים וששה חדשים ובירושלם מלך" וגו'. – בכלל חסירים ובפרט יתירים! – רבי יצחק בר קצתה בשם רבי יונה: שלשים ושתים ומחצה היו, אלא בשביל לחלוק לו כבוד לירושלם הוא מונה אותן שלימות. יהודה בירבי אומר: חשבון מרובה בולע לחשבון ממועט.

אור לישרים

בספר מלכים מתואמים בדרך קבע זמני עליית מלכי ישראל לשלטונם עם זמני מלכי יהודה שמלכו באותה שעה (כמו בפסוק שהובא בירושלמי לעיל) וכן זמני עליית מלכי יהודה לשלטונם עם זמני מלכי ישראל שמלכו באותה שעה. אולם ההשוואה בין סך השנים שמלכו מלכי ישראל מזה ומלכי יהודה מזה בפרק זמן אחד מעלה לעיתים מספרים שונים. לעיתים קרובות יוצא הבדל של שנה אחת בחישוב שנות המלוכה לפי מלוך המלכים. הגורם לכך, ששנה שמלך מת בתוכה עולה בחשבון שנות המלוכה למלך המת ולמלך שאחריו, כמו ששנו בברייתא שבירושלמי כאן. יוצא ששנה כזאת נחשבת פעמיים.

על בעשא נאמר: "בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּתִרְצָה עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע שָׁנָה" (מלכים א טו,לג). והרי בשלוש השנים של אסא היו שנתיים של ירבעם (מלכים א יד,כ; שם טו,ט) ושנתיים של נדב בנו (שם טו,כה). על כורחך, השנה השנייה לאסא נמנית לירבעם ולנדב, והשנה השלישית לאסא נמנית לנדב ולבעשא.

על אלה בן בעשא נאמר שמלך בשנת עשרים ושש לאסא (מלכים א טז,ח). והרי בעשא, שמלך בשנת שלוש לאסא, מלך עשרים וארבע שנה. על כורחך, השנה העשרים ושש לאסא נמנית לבעשא ולאלה.

מן העיון במניין שנות המלכים שבספר מלכים עולה, שיש מלכים (ובעיקר מלכי יהודה) שהכתוב מונה להם שנים שלמות, ויש מלכים (ובעיקר מלכי ישראל) שהכתוב מונה להם שנים קטועות. וזהו שאמרו בירושלמי כאן: אין לך לעמוד על שני מלכי ישראל אלא משני מלכי יהודה (כשהשנים של מלכי ישראל קטועות והשנים של מלכי יהודה שלמות), ולא על שני מלכי יהודה אלא משני מלכי ישראל (כשהשנים של מלכי יהודה קטועות והשנים של מלכי ישראל שלמות).

גם מפרשי המקרא עמדו על שני סוגי השנים במניין שנות המלכים.

כיוון שדיברו לעיל במניין שנות מלכי ישראל ומלכי יהודה, מדברים כאן במניין שנות מלכותו של דוד המלך.

שואלים: **כתיב:** — כתוב (במות דוד): "**וְהַיָּמִים אֲשֶׁר מָלַךְ דָּוִד עַל יִשְׂרָאֵל אַרְבָּעִים שָׁנָה, בְּחֶבְרוֹן מָלַךְ שֶׁבַע שָׁנִים וּבִירוּשָׁלַיִם מָלַךְ שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ שָׁנִים**" (מלכים א ב,יא), **וכתיב:** — וכתוב (במשיחת דוד למלך על כל ישראל): "**אַרְבָּעִים שָׁנָה מָלָךְ, בְּחֶבְרוֹן מָלַךְ עַל יְהוּדָה שֶׁבַע שָׁנִים וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים וּבִירוּשָׁלַיִם מָלַךְ שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה**" (שמואל ב ה,ד-ה). – ויש לשאול: **בכלל חסירים ובפרט יתירים!** — הכתובים המונים את ימי מלכותו של דוד ערוכים בדרך של כלל ופרט, הכלל הוא סיכום השנים שמלך דוד, והפרט הוא פירוט השנים שמלך דוד בחברון ובירושלים. בכלל שבשני הכתובים האלו נאמר שמלך ארבעים שנה, ובפרט שבכתוב בספר שמואל נאמר שמלך בחברון שבע שנים ושישה חודשים ובירושלים מלך שלושים ושלוש שנים, שהם ארבעים שנה ושישה חודשים. נמצא שבכלל שבשני הכתובים האלו חסרים שישה חודשים מהימים שמלך בחברון שנמנו בפרט שבכתוב בספר שמואל, ובפרט שבכתוב בספר שמואל יתרים שישה חודשים מהימים שמלך בחברון שלא נמנו בכלל שבשני הכתובים האלו. הרי שהכלל והפרט סותרים זה את זה!

ומשיבים (תשובה אחת): **רבי יצחק בר קצתה** (צריך לומר: קצרתה) (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי) אמר **בשם רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **שלשים ושתים ומחצה היו** — בירושלים מלך רק שלושים ושתיים שנים ושישה חודשים, ולא שלושים ושלוש שנים, **אלא בשביל לחלוק לו** (לה) **כבוד לירושלים הוא מונה אותן שלימות** — כדי לתת כבוד לירושלים, הכתובים מונים את השנים שמלך בה שלמות, ונחשבת חצי השנה כשנה שלמה. הרי שהכלל שבשני הכתובים האלו מדויק.

ומשיבים עוד (תשובה שנייה): **יהודה בירבי** (אמורא בדור הראשון, בנו של רבי חייא הגדול, ולא נסמך ונקרא על פי רוב בלא תואר רבי) **אומר: חשבון מרובה בולע לחשבון ממועט** — צירוף מספרים קטנים (כגון חודשים) נבלע בתוך צירוף מספרים גדולים (כגון שנים), שכשמצרפים יחד מספרים קטנים וגדולים, המספר הגדול שמתקבל מצירוף המספרים הקטנים מצטרף לסיכום של המספרים הגדולים, והמספר הקטן שמתקבל מצירוף המספרים הקטנים אינו נמנה בסיכום של המספרים הגדולים. ולכן, כשהכתוב מצרף את השנים ואת החודשים שמלך דוד בחברון ובירושלים, אין הוא מונה בסיכום של השנים את שישה החודשים מהימים

אמר רבי שמואל בר נחמן: "והיה כי ימלאו ימיך" – אמר לו הקב"ה: דוד, ימים מליאים אני מונה לך, איני מונה לך ימים חסירים. – שלמה בנך בונה בית המקדש אלא להקריב קרבנות. חביב עלי משפט וצדקה שלך יותר מכל הקרבנות, שנאמר: "עשה צדקה ומשפט נבחר לי'י מזבח". – רב חונא אמר: כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט. אמר רבי יודן בירבי שלום: כתיב: "כי ששת חדשים ישב שם

אור לישרים

שמלך בחברון. הרי שהכלל שבשני הכתובים האלו אינו מדויק.

ומשיבים עוד (תשובה שלישית): **אמר רבי שמואל בר נחמן** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): נאמר (בחזון נתן הנביא על דוד): **"והיה כי ימלאו ימיך"** — בשמואל ב ז,יב כתוב: "כִּי יִמְלְאוּ יָמֶיךָ" (אפשר ש"והיה" נשמט בשל דמיון לשם ה' שבסוף הפסוק הסמוך שלפניו), ובדברי הימים א יז,יא כתוב: "וְהָיָה כִּי מָלְאוּ יָמֶיךָ" - כשתחיה את מלוא חייך, כשתאריך ימים; ויש לדרוש את הכתוב: – **אמר לו הקב"ה** — לדוד: **דוד, ימים מליאים אני מונה לך, איני מונה לך ימים חסירים** — ה' אמר לדוד, שבימי מלכותו נמנות לו שנים שלמות ואין נמנות לו שנים חסרות, שמנה ה' לדוד את השנים של ימי מלכותו מיום שבו עלה לשלטון, ולא מנה לו את השנים כדרך שמונים למלכים, ששנה חסרה נחשבת להם כשנה שלמה (שאם הומלך מלך באחד מחודשי השנה, משהגיע אחד בניסן מתחילים למנות לו שנה שנייה). דוד מלך ארבעים שנה שלמות מיום ליום, והן השנים שנמנו בסיכום השנים שמלך, ומהן מלך בחברון שבע שנים, אך כיוון שעלה לשלטון בחברון באמצע השנה, נמנו בפרט שבכתוב בספר שמואל שישה חודשים יתרים, אלא שלא עלו לו במניין ימי מלכותו לשנה שלמה.

שני המשפטים הבאים נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה, והם הועתקו מהירושלמי ברכות ב,א ומועד קטן ג,ז, וכן הם בירושלמי שקלים ב,ז (בקטע שנוסף שם במסירה שלפנינו על ידי מגיה). המשפטים האלה קשורים לדרשת רבי שמואל בר נחמן מהכתוב "כי ימלאו ימיך", אך אין מקומם בירושלמי כאן (ועיין מה שנכתב בפירושנו לירושלמי מועד קטן ג,ז).

המשיך ואמר הקב"ה לדוד: (במקבילות: **כלום**) **שלמה בנך בונה בית המקדש אלא** (במקבילות: לא) **להקריב** (במקבילות נוסף: בו / בתוכו) **קרבנות?!** — וכי שלמה יהיה בונה את בית המקדש שלא על מנת להקריב בו קורבנות?! הרי שלמה יהיה בונה את בית המקדש רק על מנת להקריב בו קורבנות. **חביב עלי משפט וצדקה שלך** (במקבילות: שאת עושה) **יותר מכל** (במקבילות: מן) **הקרבנות** — המשפט והצדקה שאתה עושה (כמו שנאמר בשמואל ב ח,טו: "וַיְהִי דָּוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה לְכָל עַמּוֹ") חביבים עלי יותר מהקורבנות שיקריבו בבית המקדש שיבנה שלמה, ולכן אינני מחסיר מימי חייך אפילו שעה אחת, אף על פי שלא ייבנה בית המקדש עד שתמות, **שנאמר:** (במקבילות: מה טעמא?) **"עֲשֹׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחָר לַי'י מִזָּבַח"** (משלי כא,ג) — עשיית צדקה ומשפט רצויה יותר לה' מהקרבת קורבנות (משפט משמעו החוק והנוהג שלפיו קובעים ומכריעים בכל דבר, וצדקה מציינת את מידת היושר והאמת בהערכת המשפט).

ומשיבים עוד (תשובה רביעית): **רב חונא** (רבי הונא, אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) **אמר: כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו** — בימי מרד אבשלום בדוד (כמסופר בשמואל ב טו-יט), **בשעירה היה מתכפר כהדיוט** — ולא בשעיר כמלך, מפני שמרדו בו ישראל, שכן בעבירה שנעשתה בשוגג שמביאים עליה קורבן חטאת, נשיא (מלך) שחטא כשהוא נשיא מביא שעיר (הזכר שבעיזים) (ויקרא ד,כב-כו), אבל אם עבר מגדולתו וחטא כשהוא הדיוט (אדם פשוט), אינו מביא שעיר אלא כשבה או שעירה (הנקבה שבעיזים) כדין הדיוט שחטא (ויקרא ד,כז-לה), כמו ששנינו במשנה הוריות ג,ב, ולכן, אילו חטא דוד באותם שישה חודשים שברח, היה מביא קורבן חטאת כהדיוט ולא כמלך. וכיוון שבאותם שישה חודשים לא היה לדוד דין מלך, לא עלו לו אותם שישה חודשים מן המניין של ימי מלכותו ולא נמנו בסיכום השנים שמלך.

המימרה של רב חונא נאמרה גם בירושלמי הוריות ג,ד וברות רבה ה,ו.

ומשיבים עוד (תשובה חמישית): **אמר רבי יודן בירבי שלום** (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי): **כתיב:** — כתוב: "כִּי שִׁשֶּׁת חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד

יואב וכל ישראל" – אמר לו הקדוש: אני אמרתי לך "אל תתגרו בם", וביקשת להתגרות בם, חייך שאינן נימנין לך.

אור לישרים

הִכְרִית כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם" (מלכים א יא,טז) — שישה חודשים התעכבו בארץ אדום יואב ואנשי המלחמה מישראל עד שהשמידו את הזכרים בבני אדום. – **אמר לו הקדוש** (הקדוש ברוך הוא) — לדוד: **אני אמרתי לך "אַל תִּתְגָּרוּ בָם"** (דברים ב,ה) — ה' אסר על ישראל להילחם בבני עשו שישבו בארץ אדום, **וביקשת להתגרות בם** — דוד עבר על האיסור ונלחם בבני אדום, **חייך** — אני נשבע בחייך, **שאינן נימנין לך** — אין אותם שישה חודשים עולים לדוד מן המניין של ימי מלכותו, ולא נמנו בסיכום השנים שמלך.

הקטע בירושלמי כאן על ימי מלכותו של דוד הוא גוף זר אגדי, כלומר, קטע אגדה שאי אפשר להבין למה שובץ בהקשרו הנוכחי, מאחר שאינו מתקשר עם האמור לפניו או לאחריו, ונראה ששובץ במקומו הנוכחי בטעות. אפשר שקטע זה חדר מן הגיליון לתוך הנוסח שלא במקומו. האם קטע זה הובא כאן אגב האמור לעיל בקשר ל"שנים שלמות" ("כל שנה שלא נכנסו לה שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה"), ושם עיקר מקומו? ("תרביץ" סד עמוד 242 הערה 24).

הקטע הזה בירושלמי על ימי מלכותו של דוד נאמר גם במדרש שמואל כו,ה (בשינוי סדר המימרות).

ב<u>בבלי סנהדרין</u> קז,א-ב אמרו: אמר רב יהודה אמר רב: שישה חודשים נצטרע דוד ונסתלקה הימנו שכינה ופירשו ממנו סנהדרין (בשל חטאו במעשה בת שבע). - הני שישה חודשים מנלן? - דכתיב: "והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה, בחברון מלך שבע שנים ובירושלים מלך שלושים ושלוש שנים" (מלכים א ב), וכתיב: "בחברון מלך על יהודה שבע שנים ושישה חודשים" וגו' (שמואל ב ה), והני שישה חודשים לא קחשיב, שמע מינה דנצטרע (רש"י: מדהכא חשיב להו ובאידך קרא לא חשיב להו, שמע מינה לא היתה מלכותו שלמה, שנצטרע אותם שישה חודשים). וב**<u>בבלי הוריות</u>** י,א אמרו: תנו רבנן: "אשר נשיא יחטא" - פרט לנשיא שנצטרע (רש"י: כהדיוט דמי ואינו מביא שעיר), שנאמר: "וינגע ה' את המלך (עוזיה) ויהי מצורע עד יום מותו וישב בבית החופשית" (מלכים ב טו) (רש"י: דנעשה חופשי מן המלכות).

מרש"י משמע שהקשו בבבלי, שבפרט שבכתוב בספר שמואל נאמר שמלך בחברון שבע שנים ושישה חודשים, ובפרט שבכתוב בספר מלכים נאמר שמלך בחברון שבע שנים. והשיבו בבבלי, שאותם שישה חודשים לא נמנו בספר מלכים כיוון שנצטרע בהם. משמע שנצטרע דוד כשמלך בחברון (כן כתבו גם בתוספות סנהדרין כ,א). וקשה, שהרי נצטרע דוד בשל חטאו במעשה בת שבע, כמו שאמרו בבבלי, וזה היה כשמלך בירושלים.

אולם בירושלמי הקשו, שהכלל והפרט סותרים זה את זה. וכך יש לפרש גם מה שהקשו בבבלי.

הרי שבבבלי השיבו תשובה אחרת לגבי אותם שישה חודשים שלא נמנו בסיכום השנים שמלך דוד.

לפי התשובה הרביעית והתשובה החמישית בירושלמי ולפי התשובה בבבלי, שישה החודשים שלא נמנו בסיכום השנים שמלך דוד הם מהימים שמלך בירושלים, שכל הדברים שאירעו לפי התשובות האלו באותם שישה חודשים אירעו כשמלך בירושלים, ונמצא שדוד מלך בחברון שבע שנים ובירושלים מלך שלושים ושלוש שנים ושישה חודשים. אולם מסתירת הכתובים המונים את ימי מלכותו של דוד עולה, ששישה החודשים שלא נמנו בסיכום השנים שמלך דוד הם מהימים שמלך דוד בחברון. ונראה שבשביל לחלוק כבוד לירושלים לא הוסיף הכתוב בספר שמואל את שישה החודשים הללו לימים שמלך בירושלים אלא הוסיף אותם לימים שמלך בחברון.

בכלל חסירים ובפרט יתירים

ב**<u>ירושלמי סנהדרין</u>** א,ו אמרו (בעניין מפקד הלווים במדבר): אנטונינוס הגמון שאל את רבן יוחנן בן זכאי: בכלל חסירין ובפרט יתירין! (הסך הכולל שאמר הכתוב הוא שניים ועשרים אלף, ואילו לפי סיכום המספרים החלקיים שאמר הכתוב הסך הכולל הוא עשרים ושניים אלף ושלוש מאות) - אמר לו: אותן שלש מאות יתירין בכורי כהונה היו, ואין קודש מוציא קודש (אינם פודים את בכורי ישראל, ולכן לא הובאו בחשבון).

בשביל לחלוק כבוד לירושלים הוא מונה אותן שלימות

ב**<u>ירושלמי פסחים</u>** ד,א ו**<u>תעניות</u>** ד,ב אמרו (בעניין המעמדות): עמוד מירושלם וחצי עמוד מיריחו. אף יריחו היתה יכולה להוציא עמוד שלם, אלא בשביל לחלוק כבוד לירושלם היתה מוציאה (יריחו) חצי עמוד.

בשביל לחלוק כבוד לירושלים, חצי בירושלים נחשב שלם כמו שאמרו כאן, ושלם במקום שהוא לעומת ירושלים נעשה חצי כמו שאמרו שם.

"אל תתגרו בם"

ב**<u>בבלי בבא בתרא</u>** כא,א-ב אמרו: כתוב: "כי ששת חודשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום" (מלכים א

מאן תנא רגלים? – רבי שמעון, דרבי שמעון אמר: שלשה רגלים כסדרן, ובלבד חג המצות ראשון. אשכחת אמר: פעמים חמשה, פעמים ארבעה, פעמים שלשה. לפני עצרת – חמשה, לפני החג – ארבעה, לפני הפסח – שלשה. רבי לעזר בירבי שמעון אמר: ובלבד חג המצות אחרון. אשכחת אמר: פעמים שלשה, פעמים שנים, פעמים אחד. וחכמים אומרים: רגל שפגע בו תחילה, ובלבד שיעברו עליו רגלי שנה כולה.

אור לישרים

יא). - כשבא יואב לפני דוד, אמר לו: מפני מה עשית כך (שהרגת את הזכרים בלבד)? - אמר לו: שכתוב: "תמחה את זֵכֶר עמלק" (דברים כה) (שקרא "זֵכֶר" תחת "זֵכֶר", ועמלק מזרע אדום הוא). - אמר לו: והרי אנו קורין "זֵכֶר"! - אמר לו: אני "זֵכֶר" הקריאוני.

לפי הבבלי, היה דוד סבור שיש להשמיד את כל בני אדום, משום שהם בכלל עמלק. ואילו לפי הירושלמי היה אסור לדוד להילחם בבני אדום, ומכאן שאין הם בכלל עמלק.

רמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות) אומר, שאף שהותר לדוד להילחם באדום משום שאדום פרצו את הגדר תחילה (שלא הניחו ליואב לעבור בארצם כשהלך להילחם עם ארם) (בראשית רבה עד,טו; מדרש תנחומא פרשת 'דברים' סימן ג), לא הורשו להשמיד את כל הזכרים ולכבוש את ארצם.
בשו"ת "קול מבשר" (חלק ב סימן מב) כתב, שלפי הבבלי, אולי קצת מבני עמלק נתיישבו בארץ אדום, ואותם בני עמלק הכרית יואב כל זכר, ולא יקשה לקרוא לעמלק בשם אדום, כי עמלק נמנה בין בני עשיו, ואין כל אדומי עמלקי, אבל כל עמלקי הוא אדומי.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: "באחד בניסן ראש השנה לרגלים".
בדברים כג,כב נאמר (בעניין נדרים): "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ". מכאן שאסור מן התורה לאדם לאחר הבאת קורבנות שנדר או שנדב אחרי הזמן שקבעה התורה. איסור זה נקרא 'בל תאחר'. תנאים נחלקו כמה זמן ישהה אדם את קורבנותיו ויעבור ב'בל תאחר'.
שואלים: **מאן תנא** — מי שנה (מי החכם ששנה את המשנה הזאת האומרת) באחד בניסן ראש השנה **לרגלים**?
ומשיבים: **רבי שמעון** (בן יוחאי, תנא בדור הרביעי) — הוא החכם ששנה את המשנה הזאת, **דרבי שמעון אמר: שלשה רגלים כסדרן, ובלבד חג המצות ראשון** — אין אדם עובר (חוטא) ב'בל תאחר' אלא אם כן עברו (חלפו) עליו אחרי שנדר שלושה רגלים כסדר שהם מנויים בתורה, פסח שבועות וסוכות. **אשכחת אמר:** — נמצאת אומר (המונח "אשכחת אמר" בא בעיבוד המונח "נמצאת אומר" שבספרות התנאים): **פעמים חמשה** — לפעמים אינו עובר ב'בל תאחר' אלא לאחר שיעברו עליו חמישה רגלים, **פעמים ארבעה** — לפעמים אינו עובר ב'בל תאחר' אלא לאחר שיעברו עליו ארבעה רגלים, **פעמים שלשה** — לפעמים עובר ב'בל תאחר' לאחר שיעברו עליו שלושה רגלים. כיצד? - **לפני עצרת** (חג השבועות) - **חמשה** — אם נדר בין פסח לשבועות עובר לאחר שיעברו עליו חמישה רגלים: שבועות וסוכות, ואחריהם שלושת הרגלים כסדרם, **לפני החג** (חג הסוכות) - **ארבעה** — אם נדר בין שבועות לסוכות עובר לאחר שיעברו עליו ארבעה רגלים: סוכות, ואחריו שלושת הרגלים כסדרם, **לפני הפסח - שלשה** — אם נדר בין סוכות לפסח עובר לאחר שיעברו עליו שלושת הרגלים כסדרם.
רבי לעזר בירבי שמעון (תנא בדור החמישי, בנו של רבי שמעון בן יוחאי) **אמר: ובלבד חג המצות** (המילים הללו הן אשגרה בטעות מלעיל, וצריך לומר: ובלבד חג **הסוכות**) **אחרון** — אין אדם עובר ב'בל תאחר' אלא אם כן עבר עליו אחרי שנדר חג הסוכות (כך דעתו של רבי אלעזר בירבי שמעון בתוספתא ובבבלי). **אשכחת אמר:** — נמצאת אומר: **פעמים שלשה** — לפעמים עובר ב'בל תאחר' לאחר שיעברו עליו שלושה רגלים, **פעמים שנים** — לפעמים עובר ב'בל תאחר' לאחר שיעברו עליו שני רגלים, **פעמים אחד** — לפעמים עובר ב'בל תאחר' לאחר שיעבור עליו רגל אחד. כיצד? - נדר לפני הפסח - שלושה. נדר לפני עצרת - שניים. נדר לפני החג - אחד.
וחכמים אומרים: רגל שפגע בו תחילה — אדם חייב להביא קורבנות שנדר ברגל הראשון שהגיע לאחר שנדר, **ובלבד שיעברו עליו רגלי שנה כולה** — אבל אינו עובר ב'בל תאחר' אלא כשעברו עליו אחרי שנדר שלושה רגלים ואפילו שלא כסדרם. - משנתנו האומרת שאחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים, נשנתה לדעת רבי שמעון, שחג הפסח בחודש ניסן הוא הרגל הראשון בשנה לעניין 'בל תאחר'.

המונח "**מאן תנא**" שואל איזה תנא עומד מאחורי קביעה

כתיב: "מלבד שבתות י'י ומלבד מתנותיכם" וגו' "אשר תתנו לי'י" – מה תלמוד לומר? – שיכול אין ליקרב ברגל אלא קרבנות הרגל בלבד; מניין

תנאית עלומת שם. המונח יכול להיות מוסב על משניות או ברייתות. לעיתים מובא מקור ספרותי לדברי החכם ששמו מופיע אחרי המונח.
המונח "**אשכחת אמר**" מציע מסקנה העולה מתוך העיון באמור לפניו. המונח מציע מסקנות העולות מתוך עיון ודקדוק במקורות שאליהם הוא מתייחס. המונח יכול להתייחס לדעות תנאיות (כמו כאן) או לדעות אמוראיות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

חכמינו השתמשו במילה "רגל" במשמעות של "חג", ולכן ראו בה לשון זכר ("שלושה רגלים") ולא לשון נקבה ("שלוש רגלים") כפי שהוא במקרא. "רגל" במקרא אינה "חג" שבו עולים לרגל אלא "פעם".

ב**תוספתא ראש השנה** א,ב שנו: כיצד לרגלים? - אחד הנודר ואחד המעריך ואחד המקדיש אינו עובר משום 'בל תאחר' עד שיעברו עליו רגלי שנה כולה. רבי שמעון אומר: שלושה רגלים כסדרם, וחג המצות ראשון. וכן היה רבי שמעון אומר: פעמים שהם שלושה, פעמים שהם ארבעה, פעמים שהם חמישה. כיצד? נדר לפני הפסח - עד שיעברו עליו הפסח ועצרת והחג, נדר לפני עצרת - עד שיעברו עליו עצרת והחג והפסח ועצרת והחג, נדר לפני החג - עד שיעברו עליו החג והפסח ועצרת והחג.
ו**תוספתא ערכין** ג,יז-יח שנו: חייבי עולות ושלמים והדמים וערכים וחרמים והקדשות ונדרים ונדבות וחטאות ואשמות וצדקות ומעשרות ולקט שכחה ופאה ובכור ומעשר בהמה והפסח - כיוון שעברו עליהם שלושה רגלים עובר עליהם משום 'בל תאחר'. רבי שמעון אומר: שלושה רגלים כסדרם, וחג המצות ראשון. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיוון שעבר עליהם חג הסוכות עובר עליהם משום 'בל תאחר'.

ב**בבלי ראש השנה** ד,א-ב אמרו: "ולרגלים". - רגלים באחד בניסן הוא? בחמישה עשר בניסן הוא! - אמר רב חסדא: רגל שבו - ראש לרגלים (רש"י: רגל שהוא בחודש הנכנס באחד בניסן, הוא ראש לרגלים). למאי נפקא מינה (רש"י: דהאי ראש השנה)? - לנודר, למיקם עליה ב'בל תאחר' (רש"י: שהוא מוזהר ב'בל תאחר', ותלה הכתוב איחורו בשלושה רגלים, ואשמעינן מתניתין שאינו עובר עד שיהא פסח ראשון לשלושתם, ואם עברו עליו שלא כסדרם - אינו עובר), ורבי שמעון היא. דתניא: אחד הנודר (רש"י: האומר 'דמיי עליי', ששמים אותו כעבד הנמכר בשוק) ואחד המקדיש (רש"י: דבר לבדק הבית) ואחד המעריך (רש"י: האומר 'ערכי עליי', שהערך קצוב בתורה כפי שניו), כיוון שעברו עליו שלושה רגלים עובר ב'בל תאחר'. רבי שמעון אומר: שלושה רגלים כסדרם, וחג המצות תחילה. וכן היה רבי שמעון בן יוחי אומר: רגלים - פעמים שלושה (רש"י: פעמים שהוא ב'בל תאחר' בשלושה רגלים), פעמים ארבעה, פעמים חמישה. כיצד? - נדר לפני הפסח - שלושה, לפני עצרת - חמישה (רש"י: משום דבעינן שלושה רגלים כסדרם), לפני החג - ארבעה.
תנו רבנן: חייבי הדמים (רש"י: אמר 'דמיי עליי') והערכים, החרמים (רש"י: חרמי גבוה) וההקדשות, חטאות ואשמות, עולות ושלמים, צדקות ומעשרות (ראשונים: מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני), בכור ומעשר (רש"י: מעשר בהמה) ופסח, לקט שכחה ופאה, כיוון שעברו עליהם שלושה רגלים עובר ב'בל תאחר'. רבי שמעון אומר: שלושה רגלים כסדרם, וחג המצות תחילה. רבי מאיר אומר: כיוון שעבר עליהם רגל אחד עובר ב'בל תאחר'. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כיוון שעברו עליהם שני רגלים עובר ב'בל תאחר'. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיוון שעבר עליהם חג הסוכות עובר ב'בל תאחר'.

הברייתא הבאה מקורה בספרא 'אמור' פרשה יב ובספרי דברים פסקה סג.

כתיב: — כתוב (בפרשת המועדים): "**מִלְּבַד שַׁבְּתֹת י'י, וּמִלְּבַד מַתְּנֹותֵיכֶם** וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבֹותֵיכֶם **אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לי'י**" (ויקרא כג,לח) — קורבנות המועדים הם בנוסף לקורבנות השבת (שגם בשבת שחלה במועדים מקריבים את הקורבן המיוחד לשבת) ובנוסף לקורבנות המובאים על ידי יחידים שנדרו ונדבו אותם מרצונם לה'. – **מה תלמוד לומר?** — מה בא הכתוב הזה ללמדנו? – **שיכול** — יכול אני לומר, **אין ליקרב** (צריך לומר כמו בנוסחאות שבספרא ובספרי: אין **לי** קרב) **ברגל אלא קרבנות הרגל בלבד** — אין מקריבים ברגל אלא קורבנות שהם חובת הרגל בלבד (הלשון 'יכול / שיכול אין לי...' הוא לשון קבוע במדרשי הלכה, גם עם בינוני אחריו); **מניין קרבנות היחיד וקרבנות הציבור שהוקדשו ברגל שיבואו ברגל? שהוקדשו לפני הרגל שיבואו ברגל?** — מניין שמקריבים ברגל גם קורבנות חובה וקורבנות נדר ונדבה של יחידים או של ציבור שהקדישו אותם בתוך הרגל או לפני הרגל? (בספרא: מניין קורבנות היחיד וקורבנות הציבור שהוקדשו ברגל שיבואו ברגל? ובספרי: מניין לקורבנות ציבור שהוקדשו לפני הרגל שיבואו ברגל [ושהוקדשו ברגל שיבואו ברגל] וקורבנות היחיד שהוקדשו לפני

קרבנות היחיד וקרבנות הציבור שהוקדשו ברגל שיבואו ברגל? שהוקדשו לפני הרגל שיבואו ברגל? – תלמוד לומר: "מלבד שבתות י"י". "אשר תתנו לי"י" – אלו עופות ומנחות, לרבות את כולם שיהו קריבין ברגל. – יכול רשות? – תלמוד לומר: "אלה תעשו לי"י במועדיכם" – [] אלא קבען חובה, שיהו כולן קריבין ברגל. – יכול באי זה רגל שירצה? – תלמוד לומר: "ובאת שמה והבאתם שמה" – אם להתיר – כבר התיר. אם לקבוע – כבר קבע. אם כן, למה נאמר "ובאת שמה והבאתם שמה"? – אלא זה רגל הראשון שפגעת בו. – יכול אם עיבר אחד מהן ולא הביא יהא עובר עליו משום 'בל תאחר'? – תלמוד לומר: "אלה תעשו לי"י במועדיכם" – אינו עובר עליו

אור לישרים

הרגל שיבואו ברגל ושהוקדשו ברגל שיבואו ברגל?) – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב הזה ללמדנו ולומר: "**מלבד שבתות י"י** ומלבד מתנותיכם ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם" — גם קורבנות חובה וקורבנות נדר ונדבה של יחידים או של ציבור קרבים ברגל. "**אשר תתנו לי"י**" – **אלו עופות ומנחות, לרבות** (להוסיף על הכלל) **את כולם שיהו** (שיהיו) **קריבין ברגל** — המילים הללו שבכתוב הזה באות ללמדנו, שגם קורבנות עוף וקורבנות מנחה, שהם חובה או שהם נדר ונדבה, קרבים ברגל (בכמה מקומות מרבים עופות ומנחות מהמילה "לה'", משום שיש קורבנות עוף וקורבנות מנחה שכולם לה', כגון עולת העוף ומנחת כוהן ומנחת נסכים, אבל אין קורבנות בהמה שכולם לה', שאף עולת בהמה עורה לכוהנים).

יכול — יכול אני לומר, **רשות** — הקרבת כל קורבנות נדר ונדבה ברגל היא רשות ואינה חובה? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (בפרשת מוספי המועדים) ללמדנו ולומר: "**אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַי"י בְּמוֹעֲדֵיכֶם**, לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם" (במדבר כט,לט) — אתם חייבים להקריב את קורבנות המוסף במועדים, בנוסף לקורבנות המובאים על ידי יחידים שנדרו ונדבו אותם; הנדרים והנדבות קרבים כעולות וכזבחי שלמים, שאליהן נוספים מנחה ונסך. – [צריך להוסיף כאן כמו בספרא ובספרי: **אם להתיר** — אם בא הכתוב הזה ללמדנו שמותר להקריב קורבנות נדר ונדבה ברגל, – **כבר התיר** — הרי כבר למדנו דבר זה מהכתוב "ומלבד מתנותיכם... אשר תיתנו לה'". **אם כן, למה נאמר "אלה תעשו לה' במועדיכם"?** –] **אלא** (במסירה שלפנינו חסרות המילים הקודמות שבספרא, ובשל כך מחק הסופר את האות 'א' השנייה במילה "אלא" ומגיה הוסיף במקומה "ה" כאילו זו המילה "אלה" שבכתוב הזה) **קבען חובה, שיהו** (שיהיו) **כולן קריבין ברגל** — הכתוב הזה בא ללמדנו, שהקרבת כל קורבנות נדר ונדבה ברגל נקבעה כחובה.

יכול — יכול אני לומר, **באי זה רגל שירצה** — אדם יכול להביא קורבנות שנדר בכל רגל שירצה להביא? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (בעניין המקדש וקודשיו) ללמדנו ולומר: "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ **וּבָאתָ שָּׁמָּה וְהֵבֵאתֶם שָּׁמָּה** עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֶת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם" (דברים יב,ה-ו) — כשאתם באים למקדש ברגל, ששם מקום משכנו של ה', אתם חייבים להביא את קורבנותיכם, ובהם קורבנות נדר ונדבה. – **אם להתיר** — אם בא הכתוב הזה ללמדנו שמותר להקריב קורבנות נדר ונדבה בבואם למקדש ברגל, – **כבר התיר** — הרי כבר למדנו דבר זה מהכתוב "מלבד מתנותיכם... אשר תיתנו לה'". **אם לקבוע** — אם בא הכתוב הזה ללמדנו שחובה להקריב קורבנות נדר ונדבה בבואם למקדש ברגל, – **כבר קבע** — הרי כבר למדנו דבר זה מהכתוב "אלה תעשו לה' במועדיכם". **אם כן, למה נאמר "ובאת שמה והבאתם שמה"? – אלא זה רגל הראשון שפגעת בו** — הכתוב הזה בא ללמדנו, שאדם חייב להביא קורבנות שנדר ברגל הראשון שהגיע לאחר שנדר, ואפילו נדר אותם בתוך הרגל חייב להביא אותם באותו הרגל (בספרי: שלא יבואו אלא ברגל ראשון שפגע בו).

יכול — יכול אני לומר, **אם עיבר אחד מהן** (בספרא ובספרי: אם עבר רגל אחד) **ולא הביא יהא עובר עליו משום 'בל תאחר'** — אם עבר הרגל הראשון לאחר שנדר ולא הביא את הקורבנות שנדר, יעבור ב'בל תאחר'? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (בפרשת מוספי המועדים) ללמדנו ולומר: "**אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַי"י בְּמוֹעֲדֵיכֶם**..." – **אינו עובר עליו משם 'בל תאחר' עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה** — אדם יכול להביא את הקורבנות שנדר בכל אחד משלושה הרגלים (-"תעשו לה' במועדיכם") המנויים בפרשה זו, ואם לא הביא ברגל הראשון מביא ברגל השני, ואם לא הביא ברגל השני מביא ברגל השלישי, ואינו עובר ב'בל תאחר' אלא כשעברו עליו אחרי שנדר

משם ׳בל תאחר׳ עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה. רבי שמעון אומר: שלשה רגלים כסדרן. כיצד? נדר לפני הפסח – עד שיעברו עליו פסח ועצרת וחג. נדר לפני העצרת – עד שיעברו עליו עצרת וחג ופסח ועצרת וחג. נדר לפני החג – עד שיעברו עליו החג ופסח ועצרת וחג.

° ג,א ° בעון קומי רבי אילא: עד כדון ב׳עשה׳; ב׳לא תעשה׳ מניין? – תלמוד לומר: ״ובאת שמה והבאתם שמה״ – מה אנן קיימין? אם ב׳עשה׳ – הרי כבר אמור. אלא אם אינו עניין ב׳עשה׳ – תניהו עניין ב׳לא תעשה׳.

אור לישרים

שלושה רגלים ואפילו שלא כסדרם. זו דעת חכמים שהובאה בברייתא לעיל.

רבי שמעון אומר: שלשה רגלים כסדרן (בספרא נוסף: וחג המצות ראשון) — אין אדם עובר ב׳בל תאחר׳ אלא אם כן עברו עליו אחרי שנדר שלושה רגלים כסדר שהם מנויים בתורה, פסח שבועות וסוכות. **כיצד? נדר לפני הפסח – עד שיעברו עליו פסח ועצרת וחג** — אם נדר בין סוכות לפסח עובר לאחר שיעברו עליו שלושת הרגלים כסדרם. **נדר לפני העצרת – עד שיעברו עליו עצרת וחג ופסח ועצרת וחג** — אם נדר בין פסח לשבועות עובר לאחר שיעברו עליו חמישה רגלים: שבועות וסוכות, ואחריהם שלושת הרגלים כסדרם. **נדר לפני החג – עד שיעברו עליו החג ופסח ועצרת וחג** — אם נדר בין שבועות לסוכות עובר לאחר שיעברו עליו ארבעה רגלים: סוכות, ואחריו שלושת הרגלים כסדרם. גם דעת רבי שמעון הובאה בברייתא לעיל. בברייתא כאן מנה רבי שמעון שלושה, חמישה, ארבעה, כסדר השנה. ובברייתא לעיל מנה רבי שמעון חמישה, ארבעה, שלושה.

ב**ספרי במדבר** פסקה קנב נאמר: ״אלה תעשו לה׳ במועדיכם, לבד מנדריכם ונדבותיכם״ - אלו נדרים ונדבות שנדר ברגל שיביאם ברגל (שאף שנדר אותם בתוך הרגל חייב להביא אותם באותו הרגל). אתה אומר: אלו נדרים ונדבות שנדר ברגל שיביאם ברגל; או אינו אלא נדרים ונדבות שנדר קודם הרגל שיביאם ברגל (אבל אם נדר ברגל, כיוון שלא היה חייב בתחילת הרגל, אינו חייב להביא אותם אלא ברגל הבא)? - כשהוא אומר: ״כי תידור נדר לה׳ אלוהיך״ וגו׳ (דברים כג,כב), הרי נדרים ונדבות שנדר קודם הרגל אמורים (הגר״א מגיה: כשהוא אומר: ״ובאת שמה והבאתם שמה״. ויש לקיים הגרסה שלפנינו לרבי מאיר שאמר שברגל אחד עובר ב׳בל תאחר׳). הא מה תלמוד לומר: ״אלה תעשו לה׳ במועדיכם, לבד מנדריכם ונדבותיכם״? - אלו נדרים ונדבות שנדר ברגל שיביאם ברגל. ״לעולותיכם״ - אלו קיני זבים וזבות, שנתנה תורה רשות שיביאם ברגל.

בעון קומי — שאלו לפני **רבי אילא** (רבי אלעאי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **עד כדון ב׳עשה׳** — עד עכשיו (עד כאן) למדנו שאדם חייב להביא ברגל את הקורבנות שנדר, שנאמר: ״אלה תעשו לה׳ במועדיכם״ (במדבר כט,לט), כמו שאמרו לעיל, ואם עבר הרגל ולא הביא את הקורבנות שנדר - עובר ב׳עשה׳ זה; **ב׳לא תעשה׳ מניין?** — אבל מניין למדים שאם עבר הרגל ולא הביא את הקורבנות שנדר - עובר גם ב׳לא תעשה׳? (ב׳בל תאחר׳ אינו עובר אלא כשעברו עליו שלושה רגלים)

[**אמר לון**: — אמר להם (רבי אילא):] **תלמוד לומר:** — בא הכתוב הזה ללמדנו ולומר (אפשר שהיה כתוב ״א׳ל׳ (=אמר לון) ובאת שמה...״ ושובש ל-״ת׳ל׳ (=תלמוד לומר) ובאת שמה...״): ״**וּבָאתָ שָּׁמָּה וַהֲבֵאתֶם שָּׁמָּה**״ (דברים יב,ה-ו) — כשאתם באים למקדש ברגל, אתם חייבים להביא את קורבנותיכם, ובהם קורבנות נדר ונדבה, – **מה אנן קיימין?** — במה אנו עומדים (עסוקים)? (במה הכתוב הזה מדבר?) **אם ב׳עשה׳** — אם בא הכתוב ״ובאת שמה והבאתם שמה״ ללמדנו לעניין ׳עשה׳, שאם עבר הרגל ולא הביא את הקורבנות שנדר - עובר ב׳עשה׳, – **הרי כבר אמור** — הרי כבר למדנו דבר זה מהכתוב ״אלה תעשו לה׳ במועדיכם״. **אלא אם אינו עניין ב׳עשה׳** — אם אין בכתוב ״ובאת שמה והבאתם שמה״ צורך לעניין ׳עשה׳, – **תניהו עניין ב׳לא תעשה׳** — השתמש בכתוב הזה לעניין ׳לא תעשה׳, שאם עבר הרגל ולא הביא את הקורבנות שנדר - עובר גם ב׳לא תעשה׳.

המונח ״**בעי**״ (״בעון״ בלשון רבים באה ברגיל כדי לציין חכמים עלומי שם) רגיל להציע שאלות וקושיות.

ברגיל המונח ״**עד כדון**״ מציע שאלות המתייחסות למקור המופיע לפני כן והמורכבות משני חלקים, ושיעורן שדינו או מקורו של המקרה הנזכר לפני כן הוא פשוט, אך מה בנוגע למקרה אחר דומה הנזכר בהמשך (כאן המונח שואל מה מקורה של הלכה מסוימת). המונח יכול להיות מוסב על משניות, ברייתות ומימרות אמוראיות, ובכללן דרשות פסוקים.

פסחים בזמנן, מהו שיעבור? – אשכחת תני: פסחים בזמנן – עובר. – דלא כן, מה אנן אמרין? – אמר רבי שמואל בריה דרבי יוסה בירבי בון: שלא תאמר, שאם אבד ונמצא מאחר שכיפרו בו הבעלים – גופו קרב שלמים. – עד כדון צריכה: פסחים בזמנן, מהו שיעבור?

אור לישרים

המונח "**מה אנן קיימין**" שואל באיזה מקרה יש להעמיד מקור ספרותי מסוים. המונח מציע שאלות המשמשות כפתיח לתשובות, שאחד מתפקידיהן הוא הצעת פרשנות למקור הנידון, כדי שמקור זה יוכל למלא תפקיד מסוים במשא ומתן התלמודי, כגון פשיטת בעיה. המונח יכול להיות מוסב על פסוקים, מקורות תנאיים, או מקורות אמוראיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הרי שאדם שלא הביא ברגל את הקורבנות שנדר, עובר עליהם ב'עשה' וב'לא תעשה'. כמו כן, הוא עובר עליהם ב'בל תאחר' כשעברו עליו שלושה רגלים.

ב**בבלי ראש השנה** ו,א אמרו: אמר רבא: כיוון שעבר עליו רגל אחד, עובר ב'עשה' (רש"י וריטב"א: "ובאת שמה והבאתם שמה". רש"י תמורה יח,ב: דמשמע: ברגל ראשון שתבוא שמה הבא כל נדרים שעליך).

שואלים: **פסחים בזמנן** — אם הפריש קורבן פסח ולא הקריב אותו בזמנו, שהוא יום ארבעה עשר בניסן, בערב חג הפסח, מחצות היום עד הערב, **מהו שיעבור?** — האם עובר עליו מיד ב'בל תאחר', או שמא אינו עובר עליו ב'בל תאחר' עד שיעברו עליו שלושה רגלים כמו שאר הקורבנות?

ומשיבים: **אשכחת** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי": אשכח) **תני:** — נמצא שנוי (מצאו ברייתא ששנו בה): **פסחים בזמנן – עובר** — נראה שלשון הברייתא שמציע הירושלמי היא קיצור או ניסוח אחר של הברייתא בתוספתא ערכין ג,יז ששנו בה: "...והפסח, כיוון שעברו עליהם שלוש רגלים - עובר עליהם משום 'בל תאחר'". מכאן, שאם הפריש קורבן פסח ולא הקריב אותו בזמנו, עובר עליו ב'בל תאחר' כשעברו עליו שלושה רגלים, ואינו עובר עליו מיד (אילו שנו בברייתא בפירוש "פסחים בזמנן - עובר", לא היה מובן להמשך הדברים בסוגיה).

ומקשים: **דְּלָא** (=דְּאֵין לא) **כן** — שאם לא כך (אם לא שנו בברייתא שהפסח עובר עליו ב'בל תאחר' כשעברו עליו שלושה רגלים), **מה אנן אמרין?** — מה אנו אומרים? (וכי אנו אומרים שהפסח אינו עובר עליו ב'בל תאחר' כשעברו עליו שלושה רגלים?! והרי כל הקורבנות עובר עליהם ב'בל תאחר' כשעברו עליהם שלושה רגלים! ואם כן, למה היה צריך לשנות בברייתא שהפסח עובר עליו ב'בל תאחר' כשעברו עליו שלושה רגלים?)

ומתרצים: **אמר רבי שמואל בריה די** — בנו של **רבי יוסה בירבי בון** (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי): היה צריך לשנות בברייתא שהפסח עובר עליו ב'בל תאחר' כשעברו עליו שלושה רגלים, כדי **שלא תאמר, שאם אבד** — אם הפריש קורבן פסח ואבד, והפריש קורבן אחר במקומו, **ונמצא מאחר שכיפרו בו** (מילה זו יתרה, ואינה ב"שרידי הירושלמי") **הבעלים** — הקורבן שאבד נמצא אחרי שנשחט הקורבן האחר שהופרש במקומו, – **גופו קרב שלמים** — הקורבן שאבד ונמצא הוא עצמו מוקרב כקורבן שלמים. והואיל וקורבן שלמים זה בא מחמת פסח ואינו בא מחמת עצמו, שלא נדרו הבעלים להביאו שלמים, הייתי אומר שאינו עובר עליו כלל ב'בל תאחר', לכן באה הברייתא ללמדנו שקורבן זה הוא כמו כל הקורבנות, ואם עברו עליו שלושה רגלים עובר עליו ב'בל תאחר'.

ואומרים: **עד כדון צריכה:** — עד עתה (עדיין) צריכה (מסופקת, אינה ודאית): **פסחים בזמנן** — אם הפריש קורבן פסח ולא הקריב אותו בזמנו, **מהו שיעבור?** — האם עובר עליו מיד ב'בל תאחר', או שמא אינו עובר עליו ב'בל תאחר' עד שיעברו עליו שלושה רגלים כמו שאר הקורבנות? - שאין להשיב על השאלה הזו מהברייתא, שהרי הברייתא באה ללמדנו שקורבן פסח שאבד ונמצא עובר עליו, ולא באה ללמדנו שקורבן פסח עצמו עובר עליו.

המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו יכול לבוא לפני השאלה, לעיתים תוך ציון נושא השאלה במילים ספורות לפני המונח.

המונח "**אשכח תני**" (לפעמים משתבש כ"אשכחת תני", כמו כאן) מציע ברייתא או קיצור או ניסוח אחר של ברייתא, המכריעה בנוגע לעניין שלגביו שורר חוסר ודאות. המונח מציע הכרעות בעקבות סוגים שונים של חוסר ודאות. לכן המונח יכול להציע פשיטת בעיה, תגובה לקושיה, שלילת "הווה אמינא".

המונח "**דלכן מה אנן אמרין**" מציין שהמקור שעליו הוא מוסב נראה מיותר, מכיוון שהדין המצוי בו נראה מובן אליו. בדרך כלל תפקידו של המונח הוא להקשות על קביעה הנראית מיותרת. הקביעות שעליהן מקשה המונח יכולות

בעון קומי רבי זעורא: בין רגל לרגל, מהו שיעבור? – התיב רבי בא: והתני: חגיגה שלא קרבה בראשון תיקרב בשני. ומתירין לו לעבור?! ועוד מן הדא:

אור לישרים

להיות אמוראיות או סתמיות, אך לפעמים מדובר במקורות תנאיים (כמו כאן) ובדרשות פסוקים. בדרך כלל מופיע אחרי המונח הסבר מדוע הקביעה שעליה הוא מוסב נראית "פשיטא". לעיתים רחוקות אין התלמוד מסביר את התמיהה שמציע המונח (כמו כאן). בדרך כלל התלמוד מתרץ את התמיהות שמציע המונח על ידי מציאת חידוש בקביעה שעליה מוסב המונח, המצדיק את קיומה.

המונח "**שלא תאמר**" מציע ושולל סוגים שונים של "הווה אמינות" המנוגדות לאמור לפני כן, במסגרת הסבר מדוע האמור בשלב הקודם הוא נכון, כשהוא עשוי להיראות שגוי, או מדוע האמור שם נחוץ או מחודש, כשהוא עשוי להיראות מיותר. בכמה מקומות (כמו כאן) המונח בא במסגרת בירור החידוש במקור שעליו הוא מוסב, ולכן רגילים לבוא לפניו מונחים המקובלים ב"צריכותות" בירושלמי. במקרים כאלה המונח מוסב ישירות על המקור הנידון, והוא מראה כיצד מקור זה שולל אפשרות המנוגדת לו, שלכאורה היה מקום לאמצה אלמלא קביעתו ההפוכה של המקור. לעיתים קרובות "לפום כן צרך מימר" בא אחרי "שלא תאמר". כש"לפום כן צרך מימר" אינו בא אחרי "שלא תאמר", המשפט המוצע על ידי "שלא תאמר" מסתיים באפשרות שהוא שולל. לא ברור מתי בא "לפום כן צרך מימר" אחרי "שלא תאמר" ומתי לא, וייתכן שהדבר תלוי ביד המקרה.

המונח הנדיר "**עד כדון צריכה**" מציע בעיות שלא נפתרו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כסגנון זה שאמרו כאן: "דלא כן מה אנן אמרין? - שלא תאמר... - עד כדון צריכה...", לא נמצא עוד בירושלמי.

ב**בבלי ראש השנה** ה,א-ב אמרו: תנו רבנן: ...ושלמים ...ופסח, כיוון שעברו עליהם שלושה רגלים - עובר ב'בל תאחר'. - ופסח בר מקרב ברגלים הוא? פסח זימנא קביעא ליה (ר"ח: אין זמן הפסח אלא בארבעה עשר בניסן בלבד), אי אקרביה - אקרביה, ואי לא אקרביה - אידחי ליה (ר"ח: אם עבר זמנו - אסור לשוחטו לשם פסח בשאר ימות השנה, שכבר נדחה. תוספות: והרי מיד עובר עליו)! - אמר רב חסדא: פסח פסוק ניביה (ר"ח: חתוך זכרו מזו הברייתא). רב ששת אמר: מאי פסח? - שלמי פסח (רש"י, תוספות וריטב"א: שאבד והקריב אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון, שקרב שלמים, ואותם שלמים, אם עברו שלושה רגלים - עובר). - אי הכי היינו שלמים! - תנא שלמים הבאים מחמת עצמם, ותנא שלמים הבאים מחמת פסח. סלקא דעתך אמינא, הואיל ומחמת פסח קאתו, כפסח דמו, קא משמע לן.

הסוגיה בבבלי והסוגיה בירושלמי מתייחסות לברייתא ששנו בה שפסח עובר עליו. רב ששת בבבלי ורבי שמואל בריה דרבי יוסה בירבי בון בירושלמי אמרו שניהם, שהברייתא נשנתה בקורבן פסח שאבד ונמצא ולא בקורבן פסח עצמו. הפסח עצמו, בירושלמי לא נפשטה הבעיה האם עובר עליו מיד, ואילו בבבלי לא היה בו ספק כלל.

הפסח עצמו נחלקו בו ראשונים. רש"י ותוספות אומרים, שאף עליו עוברים ב'בל תאחר', אלא שההבדל בינו לשאר הקורבנות הוא בזמן, שעל שאר הקורבנות עוברים אחר שלושה רגלים, ועל הפסח עוברים מיד כשלא הקריבו בזמנו. ור"מ המאירי אומר, שעל הפסח עצמו אין עוברים כלל ב'בל תאחר', שאין 'בל תאחר' אלא אם יש לו תשלומים כשאיחר מלהקריבו בזמנו, אבל פסח לאחר זמנו שוב אינו ראוי להקריבו בתורת קורבן פסח.

בעון קומי — שאלו לפני **רבי זעורא** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): **בין רגל לרגל, מהו שיעבור?** — אם לא הביא את הקורבנות שנדר, האם עובר (חוטא) עליהם ב'עשה' וב'לא תעשה' האמורים לעיל ("אלה תעשו לה' במועדיכם", "ובאת שמה והבאתם שמה"), גם בכל יום ויום שעובר (חולף) עליו בין רגל לרגל, או שמא אינו עובר עליהם ב'עשה' וב'לא תעשה' האמורים לעיל אלא בכל רגל שעובר עליו?

התיב — השיב (הקשה על מה ששאלו לפני רבי זעורא) **רבי בא** (רבי אבא, אמורא בדור השלישי): **והתני** (=והא תני): — והרי שנוי (שנו ברייתא בתוספתא): **חגיגה** — חגיגת ארבעה עשר (קורבן שלמים שמקריבים בארבעה עשר בניסן עם קורבן הפסח), **שלא קרבה בראשון** — שלא הקריב אותה בפסח ראשון (בארבעה עשר בניסן), ואף לא הקריב אותה בחג הפסח, **תיקרב בשני** — יקריב אותה ברגל השני (בחג השבועות) (עד כאן הברייתא). ויש לשאול: **ומתירין לו לעבור?!** — וכי מתירים לו להקריב ברגל השני ועל ידי כך גורמים לו לעבור עליה ב'עשה' וב'לא תעשה' בכל יום ויום?! (אם עובר (חוטא) עליה בכל יום ויום שעובר (חולף) עליו בין הרגל הראשון לרגל השני, מדוע התירו לו להקריב את החגיגה רק ברגל השני, ולא התירו לו להקריב אותה בכל יום ויום שעובר עליו בין הרגל הראשון לרגל השני?) - מכאן, שאם לא הביא את הקורבנות שנדר, אינו עובר עליהם בכל יום ויום שעובר עליו בין רגל לרגל.

ועוד מן הדא: — ועוד (וגם יש להוכיח כך) מן זאת (הברייתא להלן): נאמר (בעניין נדרים): "כִּי תִדֹּר נֶדֶר

"ועשית" – ב'עשה'; "תשמור" – ב'לא תעשה'. כלום הוא עובר על 'עשה' ועל 'לא תעשה' לא עד שיעברו עליו שלשה רגלים?!

לה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַאֲחֵר לְשַׁלְּמוֹ... מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ, כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לה' אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ" (דברים כג,כב-כד) - אתה חייב להקפיד לקיים את הנדר, כפי שנדרת לה' וביטאת בפיך לתת נדבה. ולומדים מהכתוב הזה: **"ועשית"** – **ב'עשה'** — אתה חייב להקדים ולקיים את נדרך; **"תשמור"** – **ב'לא תעשה'** — אסור לך לדחות את נדרך לקיימו לאחר זמן (לשון שמירה הוא אזהרה של 'לא תעשה', כמו שלומדים בכמה מקומות מהמילה "הישמר"). מכאן, שאם אדם לא הביא את הקורבנות שנדר, הוא עובר על 'עשה' ועל 'לא תעשה' אלו (עד כאן הברייתא). ויש לשאול: **כלום** (וכי) **הוא עובר על 'עשה' ועל 'לא תעשה' לא** (שלא) **עד שיעברו עליו שלשה רגלים?!** — וכי, אם לא הביא את הקורבנות שנדר, הוא עובר על 'עשה' ועל 'לא תעשה' אלו שלא עד (לאחר) שיעברו עליו שלושה רגלים (אלא קודם לכן)?! והרי הוא עובר על 'עשה' ועל 'לא תעשה' אלו רק עד (לאחר) שיעברו עליו שלושה רגלים! (כשם שהוא עובר על 'בל תאחר' האמור בכתוב הזה רק לאחר שעברו עליו שלושה רגלים) - וכשם שאינו עובר בכל יום ויום על 'עשה' ועל 'לא תעשה' אלו לאחר שיעברו עליו שלושה רגלים, כך אינו עובר בכל יום ויום שעובר עליו בין רגל לרגל על 'עשה' ועל 'לא תעשה' האמורים לעיל ("אלה תעשו לה' במועדיכם", "ובאת שמה והבאתם שמה").

המונח "**התיב**" מציע קושיות. תפקידו העיקרי של המונח הוא לפרוך דעות המופיעות לפני כן. במקומות אחרים, המונח בא אחרי בעיות כדי לפשוט אותן (אפשר לראות הוראה זו של המונח כשינוי של הוראתו העיקרית, שכן כאן המונח מציע קושיה על הבעיה, לאמור: כיצד אפשר לשאול בקשר למקרה דנן, שהרי התשובה לכך עולה בבירור ממקור ספרותי מסוים או מן הסברה). במקרים כאלה, המונח מציע כמעט תמיד מקרה או מקור ספרותי.

המונח "**והא תני**" מציע קושיות ממקורות תנאיים על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה. לעיתים המונח מציע קושיות שמטרתן לפשוט בעיה הבאה בשלב הקודם של הסוגיה.

המונח "**ועוד מן הדא**" מציע מקור נוסף המסייע לאמור לפניו. המונח יכול להציע מקורות המסייעים לקביעה או לקושיה. לפעמים מוצע אחרי המונח מקור ספרותי ללא לשון הצעה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** ו,א אמרו: אמר רבא: כיוון שעבר עליו רגל אחד, עובר ב'עשה' (רש"י וריטב"א: "ובאת שמה והבאתם שמה"). ב**בבלי תמורה** יח,ב יש נוסח שונה במימרה זו של רבא: קודשים, כיוון שעבר עליהם רגל אחד, כל יום ויום עובר עליהם ב'עשה'.

לדעת הירושלמי, אינו עובר ב'עשה' האמור לעיל ("אלה תעשו לה' במועדיכם", "ובאת שמה והבאתם שמה") בכל יום ויום שעובר עליו בין רגל לרגל אלא בכל רגל ורגל. גם לפי הנוסח בבבלי ראש השנה אינו עובר ב'עשה' בכל יום ויום ("פני יהושע" ראש השנה ד,א; וראה "ערוך לנר" שם ו,ב).

חגיגה שלא קרבה בראשון

ב**תוספתא פסחים** ט,טו שנו: הפסח (שאבד ונמצא לאחר שנתכפרו הבעלים) שלא קרב בראשון (בפסח ראשון, אם לא קרב בחג הפסח מפני שהיה אבוד או משום איזה טעם) - יקרב בשני (ברגל שני, בשבועות). לא קרב בשני (בשבועות מפני שהיה אבוד או משום איזה טעם) - יקרב בשלישי (ברגל שלישי, בסוכות). חגיגה שלא קרבה בראשון - תקרב בשני. לא קרבה בשני - תקרב בשלישי.

וב**תוספתא יומא** ג,יא שנו: פסח שלא קרב בראשון - יקרב בשני. לא קרב בשני - יקרב בשלישי. חגיגה שלא קרבה בראשון - תקרב בשני. לא קרבה בשני - תקרב בשלישי. לא קרבה בשלישי - תקרב להבא (מיד אחרי הרגל, שהרי כבר עברו עליה שלושה רגלים ועובר עליה בכל יום, ולפיכך צריך להקריב מיד).

בבבלי יומא סו,א פירשו את ההלכה של פסח, שבפסח עצמו אנו עוסקים, ובנטמאו בעלים לפני הפסח, ועדיין הפסח עצמו עומד לקורבן פסח, ויקריבו בפסח שני, ואם לא הקריבו בפסח שני, יקריבו לפסח בשנה הבאה, אם עדיין לא תעבור שנתו ויהא ראוי לפסח. בבבלי לא גרסו כאן: "לא קרב בשני - יקרב בשלישי".

ברם לפי הגרסה שבתוספתא ("בשני... בשלישי...") הכוונה לפסח שלא קרב בראשון מפני שהיה אבוד, ונמצא לאחר שנתכפרו הבעלים, ו"בשני" פירושו ברגל שני, ו"בשלישי" פירושו ברגל שלישי.

רבי בא בירושלמי לא השיב מן ההלכה של פסח, מפני שאפשר היה לדחות, ולפרש שבפסח עצמו אנו עוסקים, ו"בשני" פירושו בפסח שני, כפירוש הבבלי, ולפיכך השיב מחגיגה, שבה אי אפשר לפרש "בשני" - בפסח שני, שפסח שני אינו טעון חגיגה ("תוספתא כפשוטה").

ב'עשה'; ב'לא תעשה'

ב**ספרי דברים** פסקה רסה וב**בבלי ראש השנה** ו,א נאמר:

רבי אבון בשם רבנן דתמן: באומר: הרי עלי עולה להביאה בשני בשבת – כיון שבא שני בשבת ולא הביאה, עובר.
שלמה שנתו – את מפיל יום האחרון והוא עובר על כל יום ויום. – °אין כיני, עברו עליו שלשה רגלים – את מפיל את רגל האחרון והוא עובר על כל רגל ורגל. °ג,ב

אור לישרים

"מוצא שפתיך" - מצוות 'עשה' (רש"י: דמסתמא הכי אמר קרא: מוצא שפתיך קַיֵּם). "תשמור" - מצוות 'לא תעשה' (רש"י: שלא תאחר. ראשונים: שכל מקום שנאמר "הישמר" אינו אלא 'לא תעשה').

רבי (ב"שרידי הירושלמי": רב) **אבון** (רבין, אמורא בדור השלישי והרביעי) אמר **בשם רבנן דתמן** — בשם החכמים של שָׁם (אמוראי בבל): **באומר** (נראה שצריך לומר: האומר): **הרי עלי עולה להביאה בשני בשבת** — אם נדר להביא קורבן עולה ביום שני בשבוע, – **כיון שבא שני בשבת ולא הביאה** — לאחר שבא יום שני בשבוע אחרי שנדר ולא הביא את קורבנו, **עובר** — ב'בל תאחר', שלא אמרו שלושה רגלים אלא כשנדר סתם, אבל כשנדר והזכיר זמן ידוע ועבר הזמן - עובר ב'בל תאחר' כשעבר הזמן.

לפעמים המונח "**רבנן דתמן**" מציע קביעות המיוחסות לחכמי בבל. רוב החכמים המביאים את "רבנין דתמן" הם אמוראים בבליים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

רב אבון נולד כנראה בבבל ועלה לארץ ישראל. הוא ירד כמה פעמים לבבל והביא עימו מאמרי חכמי ארץ ישראל שהפיצם בישיבות בבל. הוא הביא עימו לארץ ישראל מאמרים של חכמי בבל.

ר"ן (בבלי נדרים ד,א) כתב, שכשאמר "הרי עליי להביא קורבן מיד", עובר מיד ב'בל תאחר'. ור"מ המאירי (בבלי ראש השנה ו,א) כתב, שכשנדר סתם, אם הוא בירושלים שמזבח וכוהנים לפניו, עובר מיד.

בירושלמי נדרים ח,א אמרו: נדר להתענות (קיבל עליו להתענות יום אחד) ושכח ואכל כזית - איבד תעניתו (מתענה יום אחר, ואינו גומר את היום בתענית). רבי בא בשם רבנין דתמן: והוא שאמר "יום" **סתם** (משום שיכול להתענות יום אחר תחתיו); הא אם אמר "יום זה" (אם נדר להתענות ביום מסוים) - **מתענה ומשלים** (אף על פי ששכח ואכל, גומר את היום בתענית, משום שהנדר חל על יום זה ואינו יכול להתענות יום אחר תחתיו).
בשו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן סימן רנט) כתב, שהנשבע לעשות דבר ביום פלוני, אם עבר ולא עשה, שוב אין חיוב שבועה עליו, ולוקה על שעבר על שבועתו, ופטור מלעשות. הוא הוכיח כן מהירושלמי בנדרים.

ב"אור שמח" (הלכות אישות ז,יא) כתב, שלפי הירושלמי כאן, האומר "הרי עליי עולה להביאה בשני בשבת", אם עבר הזמן - שוב אין חיוב כלל, כמו שכתב בשו"ת הרשב"א. הרי שרבנן דתמן בירושלמי כאן הלכו לשיטתם בירושלמי נדרים.

"שני בשבת" שאמרו כאן הוא לאו דווקא, ונקטו אחד מימי החול (על פי רש"י בבלי פסחים נח,ב).
היחידים נהגו להתענות בימי שני וחמישי, ומי שנדר להתענות ביום פלוני ייחד לתענית את שני בשבת או את חמישי בשבת. לפי האמור לעיל, דומים הם דין הנודר להתענות ביום פלוני ודין הנודר להביא קורבן ביום פלוני. אפשר שמשום כך נקטו כאן "שני בשבת" (בדומה לזה כתב גם "עלי תמר").

להלן אמרו, שגם בכור וגם כל קורבנות נדר ונדבה, כשם שעוברים עליהם ב'בל תאחר' בשלושה רגלים, כך עוברים עליהם ב'בל תאחר' כשעברה עליהם שנה, שנאמר בבכור: "לפני ה' אלוהיך תאכלנו שנה בשנה" (דברים טו,כ), ומרבים מן הכתוב הזה כל הקודשים.

שָׁלְמָה שנתו — בכור שעברה עליו שנה שלמה משעת לידתו, או קורבן שעברה עליו שנה שלמה משעה שנדר, ולא הקריב אותו, – **את** (אתה) **מפיל יום האחרון** — אתה מבטל את כוחו של היום האחרון באותה שנה, שגורם שאינו עובר ב'בל תאחר' בכל יום ויום שעובר עליו בתוך אותה שנה אלא עובר רק כשעברה עליו אותה שנה, **והוא עובר על כל יום ויום** — לאחר שעברה עליו אותה שנה הוא עובר ב'בל תאחר' בכל יום ויום שעובר עליו.
ומסיקים: **אין כיני** (=כן היא) — אם כך היא, **עברו עליו שלשה רגלים** — בכור שעברו עליו שלושה רגלים משעת לידתו, או קורבן שעברו עליו שלושה רגלים משעה שנדר, ולא הקריב אותו, – **את** (אתה) **מפיל את** (מילה זו אינה ב"שרידי הירושלמי") **רגל האחרון** — אתה מבטל את כוחו של הרגל האחרון משלושה הרגלים, שגורם שאינו עובר ב'בל תאחר' בכל רגל ורגל שעובר עליו אלא עובר רק כשעברו עליו שלושה רגלים, **והוא עובר על כל רגל ורגל** — לאחר שעברו עליו שלושה רגלים הוא עובר ב'בל תאחר' בכל רגל ורגל שעובר עליו.
הרי שאדם שלא הביא את הקורבנות שנדר, כשעברו עליו שלושה רגלים ועדיין לא עברה עליו שנה - עובר עליהם ב'בל תאחר' בכל רגל ורגל שעובר עליו,

רבי בון בר חייה בעי: שלמה שנתו בעצרת, איפשר לומר: הוא אינו כשר, ועובר? – כהדא: "לא ילין חלב חגי עד בוקר". ואימורי חול קריבין ביום טוב? – אמר רבי אבהו: קיימתיה בשחל ארבעה עשר להיות בשבת. [– רבי

אור לישרים

וכשעברה עליו שנה - עובר עליהם ב'בל תאחר' בכל יום ויום שעובר עליו.

המונח "**אין כיני**" מציע מסקנה העולה מתוך המקרה הנידון לפני כן. על פי רוב נראה שהמונח מציע קושיות. ברם דומה שבמקומות אחרים אין הכרח לפרש כך, ואפשר שהמונח מתפרש בניחותא, ומטרתו להוביל למסקנות שאפשר להסיק מן המקור שעליו הוא מוסב, שכן במקרים כאלה אין הוכחה חד משמעית שהמסקנה המוצעת בלשון "אין כיני" אינה מתקבלת על הדעת ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כשעברה שנה עוברים ב'בל תאחר' בכל יום ויום, שכן באותו פסוק של "לפני ה' אלוהיך תאכלנו שנה בשנה", שממנו למדים הזמן של שנה, לא נזכרה כלל ביאת מקדש שהיא ברגל.

ב**בבלי ראש השנה** ו,ב אמרו: אמר רבא: כיוון שעברו עליו שלושה רגלים, בכל יום ויום עובר ב'בל תאחר'.

ר"מ המאירי כתב, שבקורבנות עוברים ב'בל תאחר' בכל יום, מפני שבכל יום מתחדש ה'לאו', שמכיוון שאין לילה זמן הקרבה, נמצא שמתחדש עליו ה'לאו' בכל יום.

לדעת הירושלמי, לפי פירושנו, לאחר שעברו עליו שלושה רגלים אינו עובר ב'בל תאחר' בכל יום ויום אלא בכל רגל ורגל.

רבי בון בר חייה (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **בעי** – שואל: **שלמה שנתו בעצרת** – בכור שעברה עליו שנה שלמה משעת לידתו, או קורבן שעברה עליו שנה שלמה משעה שנדר, ולא הקריב אותו, אם נגמרה אותה שנה בחג השבועות (שאינו אלא יום אחד שהוא יום טוב, שלא כמו חג הפסח וחג הסוכות), **איפשר לומר: הוא אינו כשר, ועובר?** – האם אפשר לומר, שאף על פי שאינו מותר להקריב אותו בעצרת (מפני שאין נדרים ונדבות קרבים ביום טוב אלא חובות של יום טוב), הוא עובר ב'בל תאחר'? והרי אין ראוי שיעבור ב'בל תאחר' על יום שאינו כשר להקריב בו!

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.
המונח "**אפשר לומר**" מציע תמיהות המורכבות משני חלקים - הנחת התלמוד הנבחנת, ואחר כך הצגת המסקנה התמוהה העולה לאור הנחה זו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ומציעים מקור (כדי להשיב על השאלה): **כהדא:** – כמו זאת (ההלכה כאן היא כמו ההלכה הזאת המובאת להלן):
כאן התחלת מקבילה בירושלמי פסחים ו,א.
כתוב (בעניין המצוות של חג המצות): "...**וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר**" (שמות כג,יח) – חלקי הקורבן המובא בחג הנשרפים על גבי המזבח יש להעלותם על המזבח ביום שחיטת הקורבן ובלילה שלאחריו, ואסור לעכבם ולהניחם מחוץ למזבח עד הבוקר של מחרת יום שחיטת הקורבן. ואם עבר כל הלילה שלאחר יום שחיטת הקורבן, וכבר הגיע הבוקר, ועדיין לא הועלה החלב על גבי המזבח, מי שגרם לכך עובר ב'לאו' הזה. "לא ילין" משמע כאן: לא ישהה מחוץ למקומו הראוי לו במשך כל הלילה. משום שבמחצית הראשונה של הפסוק ("לא תזבח על חמץ דם זבחי") מדובר בקורבן הפסח, הכוונה של "חגי" האמור כאן היא לקורבן הפסח. בפסוק המקביל בשמות לד,כה כתוב: "וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח". יש חכמים שפירשו ש"חגי" זה חגיגת ארבעה עשר (קורבן שלמים שמקריבים בארבעה עשר בניסן עם קורבן הפסח). ויש לשאול על הפסוק: **ואימורי חול קריבין ביום טוב?** – וכי מותר להקריב ביום טוב אימורים (חלקי קורבנות הנשרפים על המזבח) של קורבנות המובאים ביום חול (יום שאינו שבת ולא חג)? וכיוון שאסור להקריב אימורי חול ביום טוב, כיצד התורה אומרת שכדי שלא לעבור ב'בל ילין' יש להעלות את החלב של חגיגת ארבעה עשר, שהם אימורי חול, בלילה שלאחריו (ליל חמישה עשר בניסן), שהוא יום טוב! – **אמר רבי אבהו** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **קיימתיה בשחל ארבעה עשר להיות בשבת** – אני, רבי אבהו, העמדתי אותה (פירשתי ותירצתי את הדבר), כשחל ארבעה עשר בניסן בשבת (וכיוון שאימורי שבת קריבים ביום טוב, לכן מותר להעלות את החלב של חגיגת ארבעה עשר שחל בשבת, שהם אימורי שבת, בלילה שלאחריו, שהוא יום טוב).](המוסגר הושלם על פי "שרידי הירושלמי" כאן ועל פי המקבילה, ונשמט במסירה שלפנינו כאן בשל שוויון סופות) – **רבי יוסה**

יוסה בעי: אם בשחל ארבעה עשר להיות בשבת –] אין חגיגה באה עמו. אמרה תורה: הקריבהו מבעוד יום, שלא יבוא לידי ׳בל תלין׳. והכא – הקריבהו מבעוד יום, שלא יבוא לידי ׳בל תאחר׳. – אמר רבי חיננא: אילו עבר והביא – שמא אינו כשר? מאחר שאילו עבר והביא – כשר, עובר.

אור לישרים

(במקבילה: יונה) (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) **בעי** — שואל (על מה שאמר רבי אבהו): **אם בשחל ארבעה עשר להיות בשבת –] אין חגיגה באה עמו** — כשחל ערב פסח להיות בשבת, אין מקריבים קורבן חגיגה עם קורבן הפסח (משנה פסחים ו,ג), מפני שחגיגת ארבעה עשר היא רשות ולא חובה, ואינה דוחה את השבת. ולכן אי אפשר לפרש את הדבר כשחל ארבעה עשר בניסן בשבת. אלא כך יש לפרש את הדבר: **אמרה תורה: הקריבהו מבעוד יום, שלא יבוא לידי ׳בל תלין׳** (צריך לומר: בל ילין) — התורה התכוונה שיש להעלות את החלב של חגיגת ארבעה עשר, שהיא באה בחול, מבעוד יום (בעוד שהוא יום), שהרי אם לא יועלה החלב של חגיגת ארבעה עשר מבעוד יום, שוב לא יוכלו להעלותו בלילה שלאחריו, שהוא יום טוב, ויבוא מי שגרם לכך לידי ׳בל ילין׳ (איסור הלנת קורבן) (יש שפירש, שמשפט זה הוא מדברי רבי יוסה. אך אפשר, שרבי יוסה רק הקשה, והתירוץ הוא מסתם תלמוד). **והכא** — וכאן (כששלמה שנתו בעצרת, גם יש לפרש את הדבר כך) – **הקריבהו מבעוד יום, שלא יבוא לידי ׳בל תאחר׳** — יש להקריב את הבכור או את הקורבן שנדר, שנגמרה שנתו בחג השבועות, בערב חג השבועות, שהרי אם לא יוקרב בערב חג השבועות, שוב לא יוכל להקריבו למחר, שהוא יום טוב, ויבוא לידי ׳בל תאחר׳.

ומשיבים עוד (על השאלה לעיל): **אמר רבי חיננא: אילו עבר והביא** — אם עבר על האיסור להקריב נדרים ונדבות ביום טוב, והקריב ביום טוב בכור או קורבן שנדר, – **שמא אינו כשר?** — האם אין הבכור או הקורבן שנדר כשר? הרי הוא כשר! **מאחר שאילו עבר והביא – כשר, עובר** — מכיוון שאם עבר על האיסור והקריב ביום טוב בכור או קורבן שנדר - הרי הוא כשר, לכן כששלמה שנתו בעצרת עובר ב׳בל תאחר׳ (המונח "אילו... שמא..." מציע שאלה מליצית, שתשובתה המתבקשת מנוגדת לאפשרות שהוצעה בלשון "שמא". כאן מטרתה של שאלה זו לתרץ קושייה).

המונח "**כהדא**" מציע במספר מקומות מקור ספרותי כדי לתרץ קושיה (כמו כאן) או לפשוט בעיה.
המונח "**קיימה**" ("קיימתיה") מציע תירוצים לקושיות, המבוססים ברגיל על אוקימתות למקורות שמהם הקשו. התירוצים שהמונח מציע מבוססים ברגיל על העמדת המקור הבעייתי במקרה מסוים, ולכן הסגנון הרווח אצל המונח הוא: "קיימה ב-[מקרה מסוים]".
המונח "**והכא**" בא בסוף היסקים המבוססים על השוואות, כדי לציין שדין או קביעה הבא לפני כן חל או אמור לחול גם במקרה אחר. המונח בא בסוף השוואות, שמעצם טיבן ממלאות תפקידים מגוונים בסוגיה, כמו פשיטת בעיות.
המונח "**אילו ... שמא**" מציע שאלות נמלצות, שתשובתן המתבקשת מנוגדת לאפשרות שהוצעה בלשון "שמא". תפקידן של השאלות שהמונח מציע, וכן יחסן לחלק הקודם של הסוגיה, משתנה ממקום למקום. לעיתים מטרתן של התמיהות הללו לתרץ קושיות (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי פסחים.
הקטע מ"לא ילין חלב חגי עד בקר" ועד "הקריבהו מבעוד יום שלא יבוא לידי בל תלין" לא נאמר כאן במקורו, אלא במקום אחר (סוגיה מצוטטת). הוא הובא כאן משום סופו ("אמרה תורה" וכו'), כדי לפשוט את הבעיה "שלמה שנתו בעצרת" וכו'.
כל הסוגיה הזו הועברה מראש השנה לפסחים, ובטעות הועברו לשם גם המילים מ"והכא הקריבהו מבעוד יום" ועד סוף הסוגיה שאין מקומן שם אלא כאן, שהרי הן תשובות לשאלה ששאלו כאן: "שלמה שנתו בעצרת" וכו'.

אחת מדרכי העריכה הנקוטות בירושלמי היא ציטוט סוגיות על ידי סוגיות אחרות, כאשר הסוגיה המצטטת משתמשת בסוגיה המצוטטת, שממלאת תפקיד כלשהו במשא ומתן של הסוגיה המביאה אותה (כגון אישוש קביעות, פשיטת בעיות וכדומה) ("תעודה" י עמודים 39-40).

כששלמה שנתו בחג השבועות, עובר ב׳בל תאחר׳ בחג השבועות, אם לא הקריבו בערב חג השבועות או ביום טוב. אבל כשעברו עליו שלושה רגלים בחג השבועות, כיוון שחג השבועות יש לו תשלומים כל שבעה (שמי שלא חגג (לא הביא עולת ראייה ושלמי חגיגה) ביום חג השבועות חוגג כל שבעה, ויש לו תשלומים כל ששת הימים שלאחר חג השבועות), אינו עובר ב׳בל תאחר׳ אלא אם עברו עליו ימי התשלומים ולא הקריבו, שימי התשלומים נחשבים כימי הרגל, ואינו עובר ברגל השלישי עד שיעברו כל ימי הרגל.

כתיב: "לפני י"י אלהיך תאכלנו שנה בשנה" – שנה לו ושנה לתמורתו; שנה לתם ושנה לבעל מום; שנה לבכור ושנה בקדשים. "שנה בשנה" – מלמד שהבכור נאכל לשני ימים ולשתי שנים. – היך עבידא? – שוחטו בערב ראש השנה, ואוכלו ערב ראש השנה ובראש השנה.

אור לישרים

מה שאמרו בשלמה שנתו בעצרת הוא גם בשלמה שנתו בשבת או ביום טוב, ונקטו כאן עצרת משום שלהלן אמרו שייתכן שתעבור שנה שלמה ועדיין לא עברו שלושה רגלים כששלמה שנתו בעצרת ("שהיתה עצרת בחמשה ונולד בששה והיתה עצרת הבאה בשבעה") (רידב"ז).

ב**מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי** כג,יח נאמר: "לא ילין חלב חגי עד בוקר" - אין לי אלא חלבי חגיגה, חלבי פסח מניין? - תלמוד לומר: "ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח".
וב**בבלי פסחים** ע,א אמרו: מתני רב לחייא בריה: "ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח" (שמות לד). "זבח חג" - זה חגיגה (חגיגת ארבעה עשר), "הפסח" - כמשמעו.

ב**בבלי פסחים** נט,ב אמרו: רמי ליה רב ספרא לרב: כתיב: "לא ילין לבוקר זבח חג הפסח" (שמות לד). לבוקר הוא דלא ילין, הא כל הלילה ילין (רש"י: ויקטירנו בלילי יום טוב, ואף על פי שנותר מקורבן של חול, דהא ארבעה עשר שנזרק דם הפסח בו חול הוא), והתניא: "עולת שבת בשבתו" (במדבר כח) - ולא עולת חול בשבת, ולא עולת חול ביום טוב! - אמר ליה: כבר רמייה ניהליה רב אבא בר חייא לרבי אבהו, ושני ליה: הכא בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן, דחלבי שבת קריבים ביום טוב. - אמר ליה: משום דחלבי שבת קריבים ביום טוב, אנן נימא ליה לקרא, דכי כתיבת - בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיבת? - אמר ליה: שבקיה לקרא, דהוא דחיק ומוקים אנפשיה (רש"י: מדקשו קראי אהדדי, על כורחך קראי גופייהו מוקמי אנפשייהו הכי).

לפי מסורת הבבלי, רב אבא בר חייא הקשה לרבי אבהו את הקושיה: "ואימורי חול קריבים ביום טוב?", ורבי אבהו תירץ לו אותו התירוץ שבירושלמי.

בכור בהמה טהורה (זכר מבקר וצאן, שנולד ראשון לאימו) נותנים אותו לכוהן, בין שהבכור הוא תם (שלם, בלי מום) ובין שהוא בעל מום (שיש בו מום, הפוסל אותו להקרבה). בכור תם מצוותו להקריב אותו על גבי המזבח, ובשרו נאכל לכוהנים, ואילו בעל מום הוא ממונו של כוהן, ונשחט בכל מקום כחולין, ונאכל לכל אדם.

מביאים ברייתא: **כתיב:** — כתוב (בעניין בכור בהמה טהורה): "לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'" (דברים טו,כ) — אתה הכוהן, שקיבלת את הבכור מישראל, חייב לאכול את הבכור בתוך שנתו במקדש, ואסור לך להשהות את אכילתו משנה אחת לחברתה. ולמדים מכפל הלשון "שנה בשנה": – **שנה לו ושנה לתמורתו** — גם בכור וגם תמורת בכור (בהמת חולין שהומרה בבכור וחלה הקדושה על בהמת החולין) חייב הכוהן לאכול אותם בתוך שנתם - בכור בתוך שנתו משעת לידתו ותמורת בכור בתוך שנתה משעה שהומרה (במשנה תמורה ג,ה שנינו, שתמורת בכור היא כבכור, ולא שיש להקריב אותה, אלא שיש לנהוג בה קדושת בכור, שתרעה עד שייפול בה מום ותישחט כבכור שנפל בו מום, ותיאכל במומה לכוהן); **שנה לתם ושנה לבעל מום** — גם בכור תמים (בלא מום) וגם בכור בעל מום חייבים לאכול אותם בתוך שנתם משעת לידתם (וכן שנינו במשנה בכורות ד,א: הבכור נאכל שנה בשנה, בין תמים בין בעל מום, שנאמר: "לפני ה' אלוהיך תאכלנו שנה בשנה"); **שנה לבכור ושנה בקדשים** (צריך לומר: לקדשים. וכן הוא ב"שרידי הירושלמי") — גם בכור תמים וגם שאר הקודשים חייבים להקריב אותם בתוך שנתם - בכור בתוך שנתו משעת לידתו ושאר קדשים בתוך שנתם משעה שהוקדשו. ולמדים עוד: "**שנה בשנה**" – **מלמד** — דבר זה מורה, **שהבכור נאכל לשני ימים ולשתי שנים** — הבכור נאכל יום אחד בשנה אחת ועוד יום אחד בשנה אחרת ("שנה בשנה" - שנה ועוד שנה).
וממחישים את הדברים: **היך עבידא?** — איך עשויה? (כיצד? באיזה אופן נאמר שהבכור נאכל לשני ימים ולשתי שנים?) – **שוחטו בערב ראש השנה** — הכוהן רשאי לשחוט את הבכור ביום שלפני תחילת השנה השנייה ללידתו, שהוא היום האחרון של השנה הראשונה ללידתו, והוא מקריב אותו, **ואוכלו בערב ראש השנה ובראש השנה** — הוא אוכל את בשרו ביום השחיטה וביום שלאחריו, שהם היום האחרון של השנה הראשונה ללידתו והיום הראשון של השנה השנייה ללידתו. הרי שבאופן זה הבכור נאכל יום אחד בשנה אחת ועוד יום אחד בשנה אחרת, שהם שני ימים ושתי שנים. מכאן למדים, שזמן אכילתו של בכור תם הוא שני ימים (והלילה שביניהם).

על פי רוב, המונח "**היך עבידא**" ממחיש את הדברים

תני רבי ישמעאל: נולד לו מום בחמשה עשר יום בתוך שנתו – רשאי לקיימו לאחר שנתו עד חמשה עשר יום. – אמר רבי אילא: זאת אומרת, שאין שנתו של בעל מום מחוורת. – אמר רבי יוסה: לשם מתניתא מסייעא לרבי אילא: הבכור בזמן הזה רשאי לקיימו אפילו ארבע וחמש שנים עד שלא הראהו למומחה. מה אנן קיימין? אם לתם – הא כבר אמור. אלא אם אינו עניין

° ד,א

אור לישרים

שלפניו על ידי מתן דוגמה מוחשית לדברים אלה (״הטרמינולוגיה של הירושלמי״).

ב**ספרי דברים** פסקה קכד נאמר: ״כל הבכור״ - מלמד שהבכור נאכל כל שנתו (סומך על סוף המקרא שכתוב: ״לפני ה׳ אלוהיך תאכלנו שנה בשנה״). אין לי אלא בכור תם; בעל מום מניין? - תלמוד לומר: ״כל הבכור״. אין לי אלא בכור; מניין לרבות שאר כל הקדשים? - תלמוד לומר: ״כל הבכור״.

הבכור נאכל לשני ימים

ב**ספרי במדבר** פסקה קיח נאמר: ״ובשרם יהיה לך, כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהיה״ (במדבר יח,יח) - בא הכתוב והקיש את הבכור לחזה ושוק של שלמים. מה חזה ושוק של שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף הבכור יהיה נאכל לשני ימים ולילה אחד. ...רבי אלעזר אומר: לשני ימים ולילה אחד. אתה אומר לשני ימים ולילה אחד; או אינו אלא ליום ולילה? - תלמוד לומר: ״לפני ה׳ אלוהיך תאכלנו שנה בשנה״ (דברים טו,כ) - מלמד שנאכל לשני ימים ולילה אחד.

וב**ספרי דברים** פסקה קכה נאמר: ״לפני ה׳ אלוהיך תאכלנו שנה בשנה״ - מלמד שהבכור נאכל לשני ימים, יום אחד לשנה זו ויום אחד לשנה הבאה.

וב**בבלי בכורות** כז,ב אמרו: ״שנה בשנה״ - יום אחד בשנה זו ויום אחד בשנה זו (רש״י: דכי שחטו ביום אחרון לשנתו, יכול לאוכלו אותו היום ויום המחרת שהוא משנה שניה, דהיינו שני ימים). לימד על הבכור שנאכל לשני ימים ולילה אחד.

וב**בבלי זבחים** נז,א (וב**כורות** כז,ב) אמרו: תנו רבנן: מניין לבכור שנאכל לשני ימים ולילה אחד? - שנאמר: ״ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין״ (במדבר יח) (רש״י: בבכור כתיב) - הקישו הכתוב לחזה ושוק של שלמים. מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד.

בירושלמי מעשר שני א,ב וקידושין ב,ח למד רבי יהושע בן לוי שהבכור נאכל לשני ימים ולילה אחד מהכתוב ״יהיה לך״.

ב**משנה בכורות** ד,ב שנינו: נולד לו מום בתוך שנתו (נפל מום בבכור קודם שמלאה לו שנה) - מותר לקיימו כל שנים עשר חודש (מיום שנולד); לאחר שנתו (נפל בו מום לאחר שמלאה לו שנה) - אינו רשאי לקיימו אלא עד שלושים יום (מיום שנפל בו המום, ולאחר מכן יאכלנו).

מציעים ברייתא: **תני** — שנה (ברייתא) **רבי ישמעאל** (מגדולי התנאים בדור השלישי): **נולד לו מום** (מילה זו נוספה במסירה שלפנינו על ידי מגיה) **בחמשה עשר יום בתוך שנתו** — אם נפל מום בבכור חמישה עשר יום לפני גמר שנתו, – **רשאי לקיימו לאחר שנתו עד חמשה עשר יום** — שאף אם נפל בו מום בסוף שנתו, מותר לקיימו שלושים יום מיום שנפל בו המום, ואף על פי שהוא מתאחר לאחר שנתו, ולכן במקרה זה משלימים לו חמישה עשר יום אחר שנתו.

אמר רבי אילא (רבי אלעאי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **זאת אומרת, שאין שנתו של בעל מום מחוורת** — מכאן (מההלכה הזאת ששנה רבי ישמעאל יש להסיק) שמצוות אכילתו של בכור בעל מום בתוך שנתו אינה מחוורת מדבר תורה (אין ברור הלימוד שלה מן הכתוב), שדבר זה הוא מדברי חכמים (מדרבנן), ומצאו לו סמך בכתוב (כמו שאמרו לעיל: ״שנה בשנה״ - שנה לתם ושנה לבעל מום), ורק מצוות אכילתו של בכור תם בתוך שנתו היא מן התורה, שאילו היתה מצוות אכילתו של בכור בעל מום בתוך שנתו מן התורה, אם נפל בו מום חמישה עשר יום לפני גמר שנתו - לא היה רשאי לקיימו לאחר שנתו אפילו שעה אחת.

אמר רבי יוסה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **לְשֵׁם** (במסירה שלפנינו נמחקה מילה זו על ידי מגיה. וב״שרידי הירושלמי״: **לישן**) **מתניתא מסייעא** — לשון (ניסוח) המשנה (הברייתא להלן) מסייעת **לרבי אילא: הבכור בזמן הזה רשאי לקיימו אפילו ארבע וחמש שנים עד שלא הראהו למומחה** — בכור שלא בזמן המקדש מותר לקיימו אפילו כמה שנים קודם שמראה אותו למומחה שיתיר לו לשוחטו (בכור שנפל בו מום אין שוחטים אותו אלא על פי מומחה, שהוא חכם הבקי בענייני מומים והלכותיהם שקיבל רשות מן הנשיא שבארץ ישראל או מבית דין של סמוכים שבארץ ישראל להתיר בכורות במומם). **מה אנן קיימין?** — במה אנו עומדים (עסוקים)? (במה הברייתא זו מדברת?) **אם לתם** — אם באה הברייתא הזו ללמדנו שבכור בזמן הזה שלא נפל בו מום, מקיימו אפילו כמה שנים עד שייפול בו מום, כיוון שבזמן הזה אי אפשר להקריבו, – **הא כבר אמור** (ב״שרידי הירושלמי״: כבר הוא אמור) — הרי

לתם – תניהו עניין לבעל מום.

כבר למדנו דבר זה ממקום אחר (אפשר שהכוונה לברייתא אחרת שבתוספתא בכורות ששנו בה: בכור תם בזמן הזה רשאי לקיימו שתיים ושלוש שנים עד שלא הראהו למומחה). **אלא אם אינו עניין לתם** — אם אין בברייתא הזו צורך לעניין בכור שלא נפל בו מום, – **תניהו עניין לבעל מום** — השתמש בברייתא הזו לעניין בכור בזמן הזה שנפל בו מום ויש צורך להראותו למומחה שיתיר לשוחטו, שרשאי לקיימו אפילו כמה שנים קודם שמראה אותו למומחה. מכאן שמצוות אכילתו של בכור בעל מום בתוך שנתו אינה מחוורת מדבר תורה, שאילו היה דבר זה מן התורה, לא היה רשאי לקיימו כמה שנים קודם שמראה אותו למומחה, אלא אם נולד לו מום בתוך שנתו - היה רשאי לקיימו כל שנים עשר חודש ולא יותר.

המונח "**תני רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם. הסגנון "תני רבי ישמעאל" מציע ברייתות שמקורן ככל הנראה באוספים שנערכו בבית מדרשו של רבי ישמעאל.
המונח "**זאת אומרת**" מציע היסק העולה מן האמור לפניו. המונח מוסב בדרך כלל על מקורות תנאיים. המונח רגיל לבוא בפיהם של חכמים נקובי שם.
המונח "**מה אנן קיימין**" שואל באיזה מקרה יש להעמיד מקור ספרותי מסוים. המונח מציע שאלות המשמשות כפתיח לתשובות, שאחד מתפקידיהן הוא הצעת פרשנות למקור הנידון, כדי שמקור זה יוכל למלא תפקיד מסוים במשא ומתן התלמודי. המונח יכול להיות מוסב על פסוקים, מקורות תנאיים, או מקורות אמוראיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

יש כאן סיוע לרבי אילא, אך אין כאן ראיה גמורה, כיוון שאפשר שכוונת הברייתא הזו לבכור תם, כמו ששנו בברייתא שבתוספתא בכורות.

"אם ל... - כבר אמור, אלא אם אינו עניין ל... - תנהו עניין ל..." הוא כלל ללימוד מן המקראות בתורה. בירושלמי כאן השתמשו בכלל זה בביאור ברייתא. השתמשו בכלל זה גם בירושלמי להלן א,י בביאור משנה ובירושלמי סוטה ג,ו בביאור ברייתא.

אם בכור בעל מום מצוות אכילתו בתוך שנתו היא מדרבנן, הטעם שגזרו חכמים הוא, שמא ישהה ויבוא לידי תקלה בגיזה ובעבודה ("פרישה" ו"טורי זהב" על "יורה דעה" סימן שו).

אף אם בכור בעל מום מצוות אכילתו בתוך שנתו היא מן התורה, אם נולד לו מום לאחר שנתו - מן התורה רשאי לקיימו כמה שירצה, ומדברי חכמים אין רשאי לקיימו אפילו שעה אחת, אבל מפני השב אבידה לבעלים (שלא יבוא לידי הפסד) אמרו: רשאי לקיימו שלושים יום (ראה להלן). משום כך לא הביאו סיוע לרבי אילא מהמשנה בבכורות ששנינו בה שאם נולד לו מום לאחר שנתו אינו רשאי לקיימו אלא עד שלושים יום. אילו מן התורה לא היה רשאי לקיימו אפילו שעה אחת, לא היו חכמים מתירים איסור מן התורה מפני השב אבידה לבעלים.

ב**תוספתא בכורות** ג,ב שנו: בכור תם בזמן הזה רשאי לקיימו שתיים ושלוש שנים עד שלא הראהו (עד שלא נראה להראותו) למומחה. משהראהו (משנראה להראותו) למומחה, נולד בו מום בתוך שנתו - רשאי לקיימו כל שנים עשר חודש, לאחר שנים עשר חודש - אין רשאי לקיימו [אפילו שעה אחת, אבל מפני השב אבידה לבעלים אמרו: רשאי לקיימו] שלושים יום.

בברייתא שבתוספתא שנו "בכור תם", שלא כמו בברייתא שבירושלמי.

ב**בבלי בכורות** כח,א אמרו: תניא: בכור בזמן הזה, עד שלא נראה להראותו לחכם (רש"י מפרש, שעדיין לא נפל בו מום שיצטרך להראותו לחכם מומחה שיתיר לו לשוחטו. ותוספות מפרשים, שכבר יש בו מום אלא שאין מצוי שם חכם) - רשאי לקיימו שתיים ושלוש שנים; ומשנראה להראותו לחכם (רש"י מפרש, שנפל בו מום ויש צורך להראותו לחכם שיתיר לשוחטו. ותוספות מפרשים, שמצוי שם חכם), נולד לו מום בתוך שנתו - רשאי לקיימו כל שנים עשר חודש (ולא יותר), אחר שנתו (נולד לו מום אחר שנתו) - אינו רשאי לקיימו אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת, אבל מפני השבת אבידה לבעלים אמרו: רשאי לקיימו שלושים יום (רש"י מפרש, שהבעלים הוא הכוהן, שאם הוא ביד ישראל ימתין שלושים יום, מפני שלפעמים לא ימצא הישראל כוהן לתת לו ואם ישחטנו מיד יסריח הבשר ויפסיד הכוהן, לכן אמרו שרשאי לקיימו שלושים יום, ואם גם לאחר שלושים יום לא ימצא כוהן, ישחטנו וימלח הבשר עד שימצא כוהן. ותוספות מפרשים, שאם הוא ביד כוהן נתנו לו חכמים זמן שלושים יום, שמא אינו צריך עכשיו לבשר, אבל ישראל לעולם ממתין עד שימצא כוהן). נולד לו מום בחמישה עשר יום בתוך שנתו - משלימים לו חמישה עשר יום אחר שנתו.

לפי רש"י, הבבלי והירושלמי חלוקים בעניין בכור בזמן הזה שנפל בו מום, שלדעת הבבלי אינו רשאי לקיימו כמה שנים, שמצוות אכילתו בתוך שנתו היא מן התורה, ולדעת הירושלמי

אחד בכור ואחד כל הקדשים עובר עליהם משם רגלים בלא שנה, שנה בלא רגלים. – ניחא רגלים בלא שנה; שנה בלא רגלים! – תמן אמרין: תיפתר, שהיה מחוסר זמן לפסח. – כמה דאת אמר תמן: הראוי למקצת שנה ראוי לכולה, ואמור אוף הכא: הראוי למקצת הפסח ראוי לכולו! – אמר רבי אבא מרי: תיפתר, שהיתה עצרת הבאה בחמשה ונולד בששה והיתה עצרת הבאה בשבעה.

רשאי לקיימו אפילו כמה שנים, שמצוות אכילתו בתוך שנתו היא מדרבנן. אבל לפי תוספות, אף לדעת הבבלי רשאי לקיימו אפילו כמה שנים, אם אין מצוי שם חכם.

מביאים ברייתא: **אחד הבכור ואחד כל הקדשים עובר עליהם משם רגלים בלא שנה** — גם בכור שעברו עליו שלושה רגלים משעת לידתו, וגם שאר הקודשים שעברו עליהם שלושה רגלים משעה שהוקדשו - עובר עליהם משום ׳בל תאחר׳ אם לא הקריב אותם, אף על פי שעדיין לא עברה עליהם שנה שלמה, **שנה בלא רגלים** — גם בכור שעברה עליו שנה שלמה משעת לידתו, וגם שאר הקודשים שעברה עליהם שנה שלמה משעה שהוקדשו - עובר עליהם משום ׳בל תאחר׳ אם לא הקריב אותם, אף על פי שעדיין לא עברו עליהם שלושה רגלים (גם בכור וגם שאר הקודשים חייבים להקריב אותם בתוך שנתם, ואסור לאחר אותם יותר, כמו שאמרו לעיל: "שנה בשנה" - שנה לבכור ושנה לקודשים).

ומקשים: **ניחא רגלים בלא שנה** — נוח (מובן, מקובל) שיעברו שלושה רגלים ועדיין לא עברה שנה שלמה, שכן הזמן של שלושה רגלים (כגון מפסח עד סוכות) הוא פחות מהזמן של שנה שלמה; אבל **שנה בלא רגלים**! — איך ייתכן שתעבור שנה שלמה ועדיין לא עברו שלושה רגלים?

ומתרצים (תירוץ אחד): **תמן אמרין**: — שם (בדרום של ארץ ישראל) אומרים: **תיפתר** — תתפרש (ברייתא זו תוסבר), **שהיה מחוסר זמן לפסח** ("לפסח" זהו בפסח, שכן בארץ ישראל השתמשו באותיות היחס ׳ב׳ ו-׳ל׳ ללא כל אבחנה, והיו רגילים להחליף אותם זו בזו) — שנולד הבכור סמוך לפני חג הפסח, והיה מחוסר זמן בחג הפסח, שעדיין לא נמלאו לו שבעה ימים מיום שנולד, ולא היה ראוי להקרבה, ולכן אין חג הפסח עולה למניין שלושה רגלים, ולא יעברו עליו שלושה רגלים עד שיעבור חג הפסח הבא. באופן זה תעבור שנה שלמה משעת לידתו של הבכור, ועדיין לא עברו שלושה רגלים.

ומקשים (על תירוץ זה): **כמה דאת אמר תמן**: — כמו שאתה אומר שם (בעניין אחר): **הראוי למקצת שנה ראוי לכולה** — הבכור מונים לו שנה משעת לידתו, אף על פי שבשבעת הימים מיום שנולד אינו ראוי להקרבה, שכיוון שהיה ראוי להקרבה בתוך השנה, לאחר שנמלאו לו שבעה ימים מיום שנולד, אתה אומר, שהראוי להקרבה במקצתה של השנה נחשב כמי שהיה ראוי להקרבה בשנה כולה, **ואמור** (ב"שרידי הירושלמי": וֶמר (=ואמר)) **אוף הכא**: — וְאֱמוֹר אף כאן: **הראוי למקצת הפסח ראוי לכולו**! — כיוון שהיה הבכור ראוי להקרבה בתוך חג הפסח, לאחר שנמלאו לו שבעה ימים מיום שנולד, יש לך לומר, שהראוי להקרבה במקצתו של חג הפסח נחשב כמי שהיה ראוי להקרבה בחג הפסח כולו, ולכן חג הפסח עולה למניין שלושה רגלים, ואם כן, באופן זה יעברו שלושה רגלים (מפסח עד סוכות), ועדיין לא עברה שנה שלמה. - מעתה יש להקשות שוב: איך ייתכן שתעבור שנה שלמה ועדיין לא עברו שלושה רגלים?

ומתרצים (תירוץ אחר): **אמר רבי אבא מרי** (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי): **תיפתר** — תתפרש (ברייתא זו תוסבר), **שהיתה עצרת הבאה בחמשה** (צריך לומר: שהיתה עצרת בחמשה ("שערי תורת ארץ ישראל")) **ונולד בששה והיתה עצרת הבאה בשבעה** — שבאותה שנה היו ניסן ואייר שניהם מלאים (כשקידשו את החודשים על פי ראיית הירח היה יכול כל חודש להיות חסר או מלא), והיה חג השבועות שבאותה שנה בחמישה בסיון (שלעולם הוא ביום החמישים אחרי חג הפסח), ונולד הבכור למחרתו בשישה בסיון, ולכן אין חג השבועות שבאותה שנה עולה למניין שלושה רגלים, כיוון שלא היה ראוי אף למקצת העצרת, שעצרת אינה אלא יום אחד, ולשנה הבאה היו ניסן ואייר שניהם חסרים, והיה חג השבועות שבשנה הבאה בשבעה בסיון. באופן זה תעבור שנה שלמה ביום שישה בסיון, ועדיין לא עברו שלושה רגלים.

המונח "**ניחא**" מציע קושיות ששיעורן, שדינו של פרט מסוים או פרטים מסוימים שנזכרו לפני כן מובן, אבל אין דינו של פרט אחר מובן. המונח מציע קושיות המורכבות משני חלקים: החלק הראשון מציין את המקרה המובן, והחלק השני מציין את המקרה הבעייתי.

נראה שהמונח "**תמן אמרין**" מציע מימרות המיוחסות לחכמי בבל עלומי שם (קשה למצוא הוכחות חותכות

בסוגיות עצמן ש"תמן" בביטוי זה הוא בבל. פרשנות זו נסמכת על שני שיקולים: א. השימוש הרווח בלשון "תמן" בירושלמי כדי לציין בבל. ב. קיומה של התאמה לא מבוטלת, גם אם לא מלאה, בין הרבה מימרות "תמן אמרין" בירושלמי למימרות מקבילות, לפחות באופן חלקי, המצויות בבבלי והמיוחסות שם לחכמי בבל. עם זאת, ברור שאין בכוחם של שיקולים כאלה להכריע בנוגע לכל היקרויותיו של המונח). המונח מציע קביעות מסוגים שונים: קביעות הלכתיות רגילות (שכיח ביותר), פרשנות, תירוצים (כמו כאן), פשיטת בעיות, ואף מחלוקות.

המונח "**תיפתר**" מציע פרשנות למקורות ספרותיים המבוססת על אוקימתות. המונח ממלא תפקידים שונים. במקומות רבים הוא מתרץ קושיות, ובהן קושיות שאינן נובעות מסתירה מפורשת בין מקורות שונים. המונח מופיע בכמה סגנונות, כגון "תיפתר ש[קרה דבר מסוים]".

המונח "**כמה דתימר**" ("כמה דאת אמר") מציע במקומות רבים היסקים, בניחותא או בתמיהה, לאור מקור ספרותי או דעה אחרת הבאים אחרי המונח. כשהמונח מציע משפטים בתמיהה, אלה יכולים להיות קושיות; במקומות אחדים קושיות אלו באות בסגנון: "כמה דתימר... ואמור אוף הכא כן" (כמו כאן). המונח בהוראה זו יכול להציע ציטוטים או ניסוחים אחרים של מקורות תנאיים, אמוראיים או סתמיים. בכמה מקומות המונח בא בצורה "כמה דתימר תמן". במקרים כאלה המונח רגיל להציע דברים שנזכרו לפני כן בסוגיה ("תמן") שמקורם ככל הנראה מחוץ לסוגיה המקומית, אולם לעיתים לשון זה מציע דברים שלא הובאו לפני כן בסוגיה.

המונח "**ואמור אוף...**" מציע קושיות ששיעורן, מדוע לא נאמר כפי שהוצע בהמשך, כפי שמתבקש לכאורה לאור דברים מקבילים שנאמרו לפני כן. במקומות אחדים המונח בא אחרי "כמה דתימר (תמן)" ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הלשון של שתי התשובות שהשיבו בירושלמי כאן מוכיחה שהן נאמרו לעניין בכור ולא לעניין קודשים, על אף שהשאלה ששאלו "שנה בלא רגלים!" מוסבת אף לעניין קודשים, שהרי שנו בברייתא: "אחד הבכור ואחד כל הקודשים". התשובה הראשונה לא נאמרה לעניין קודשים, כיוון שאסור להקדיש מחוסר זמן. אולם אפשר להשיב תשובה דומה לעניין קודשים, כגון שהקדיש אותם בתוך חג הפסח, ולכן אין חג הפסח עולה למניין שלושה רגלים. אבל אפשר לדחות תשובה זו, שאם הקדיש בתוך חג הפסח עובר ב'בל תאחר' באמצע חג הפסח הבא, ששני חצאי רגלים מצטרפים לרגל שלם (תוספות וריטב"א בבלי ראש השנה ו,ב). גם התשובה השנייה נאמרה לעניין בכור, שכן אמרו "נולד". אולם אפשר להשיב תשובה דומה לעניין קודשים, כגון שהיתה עצרת בחמישה והקדיש אותם בשישה והיתה עצרת הבאה בשבעה.

לפי ר"מ המאירי (בבלי ראש השנה ד,א), התשובה הראשונה בירושלמי כאן היא, שנולד הבכור בפסח, שהוא מחוסר זמן בפסח, ואין הפסח עולה לחשבון שלושה רגלים. אך לפי זה, אין מובן למה שאמרו בדחיית תשובה זו: "ומר אוף הכא: הראוי למקצת הפסח ראוי לכולו!", שהרי אם נולד בפסח, אינו ראוי אף למקצת הפסח, כיוון שנמלאו לו שבעה ימים מיום שנולד רק משעבר הפסח.

ב**תוספתא בכורות** ג,ה ו**ערכין** ג,יח שנו: אחד הבכור והמעשר ואחד כל הקדשים שהקדישם, שנה של רגלים ורגלים של שנה - עובר עליהם משום 'בל תאחר'.

בברייתא שבתוספתא נזכר מעשר בהמה, ובברייתא שבירושלמי ובבבלי לא נזכר.

ב**בבלי ראש השנה** ו,ב אמרו: אחד בכור ואחד כל הקדשים, כיוון שעברו עליהם שנה בלא רגלים, רגלים בלא שנה - עובר ב'בל תאחר'.

בשלמא רגלים בלא שנה - משכחת לה. אלא שנה בלא רגלים - היכי משכחת לה? - הניחא למאן דאית ליה כסדרם (לרבי שמעון שסבור שעובר כשעברו שלושה רגלים כסדרם דווקא) - משכחת לה (רש"י: דעברה שנה ולא עברו רגלים כסדרם, ולימדך דכיוון דעברה שנה, אף על פי שלא עברו רגלים כסדרם - חייב, וסבר לה כרבי שמעון בחדא ופליג עליה בחדא). אלא למאן דלית ליה כסדרם (שסבור שעובר כשעברו שלושה רגלים אפילו שלא כסדרם) - היכי משכחת לה? - ...כדתני רב שמעיה: עצרת - פעמים חמישה (חמישה בסיון), פעמים שישה (שישה בסיון), פעמים שבעה (שבעה בסיון). הא כיצד? שניהם מלאים - חמישה, שניהם חסרים - שבעה, אחד מלא ואחד חסר - שישה (רש"י: ומשכחת לה שנה בלא רגלים, כגון שניהם מלאים, ואירע עצרת בחמישה בסיון והקדישה למחרת בשישה בסיון, ולשנה הבאה היו שניהם חסרים, ואירע עצרת בשבעה בסיון, והשנה משהקדישה מלאה בשישה בסיון ועדיין לא עבר עליו עצרת).

הראשונים (רש"י, רשב"א, ריטב"א ור"ן ראש השנה ו,ב) מתקשים במה שאמרו בבבלי: "הניחא למאן דאית ליה כסדרם - משכחת לה (שנה בלא רגלים)", הרי לדעת רבי שמעון שצריכים שלושה רגלים כסדרם, אינו עובר ב'בל תאחר' בשנה בלי רגלים, שהרי הוא אומר שהרגלים פעמים הם שלושה ופעמים ארבעה ופעמים חמישה, והרי בארבעה או בחמישה רגלים כבר עברה שנה. רש"י סבור, ששיטת תנא זה "דאית ליה כסדרם" אינה לגמרי כרבי שמעון, ולדעתו צריכים שלושה רגלים כסדרם רק כשלא עברה שנה, אבל אם עברה שנה, אפילו לא היו כסדרם, עובר ב'בל תאחר'.

רבי בון בר חייה בעא קומי רבי זעורה: כתיב: "לא יבקר בין טוב לרע" – עבר וביקר, מהו שיעבור? – אמר ליה: כל דבר שבא להתיר אינו עובר. – מה בא להתיר? – כאן התירה התורה להקדיש בעלי מומין.

אור לישרים

שנה של בכור נחלקו בה רבי וחכמים האם היא שנת חמה (שלוש מאות ושישים וחמישה ימים) או שנת לבנה. לחכמים שסוברים בבתי ערי חומה שמונים שנים עשר חודשי לבנה מיום ליום, ואם נתעברה השנה חודש העיבור בכלל השנה, ומונים שלושה עשר חודשים, אף בשנה של בכור כך, שלמדים מבתי ערי חומה. התשובה שהשיבו בבבלי "כדתני רב שמעיה" היא לשיטת חכמים.

בבבלי השיבו כמו שאמר רבי אבא מרי בירושלמי. אך בבבלי לא השיבו כמו שאמרו "תמן" בירושלמי, משום שלפי הירושלמי להלן (בסוף הלכה זו), בכור תם מונים לו שנה משעת לידתו, ואילו לפי הבבלי, בכור תם אין מונים לו שנה משעת לידתו אלא מיום שמיני ללידתו, שהוא ראוי להקרבה (תוספות ותוספות רא"ש). ולכן "תמן" כאן אין הכוונה לבבל אלא הכוונה לדרום של ארץ ישראל, ובכמה מקומות בירושלמי כך הוא משמעו של "תמן" (דוגמה לדבר: "רבנן דתמן" בירושלמי ביצה ג,ג, שאין הכוונה לאמוראי בבל אלא לחכמים שבדרום ארץ ישראל ("גנזי שכטר" ב, עמוד 540)).

בבכור נחלקו ראשונים מי הוא שעובר עליו ב'בל תאחר': יש סוברים, שהכוהן הוא שעובר עליו, אם איחר מלהקריבו לאחר שקיבלו מהישראל, ויש סוברים, שהישראל עובר ב'בל תאחר', אם עיכבו בידו ולא נתנו לכוהן (ר"מ המאירי), ומכל מקום, בבכור בעל מום, מצדדים ראשונים, שאין הישראל עובר ב'בל תאחר', אם לא נתנו לכוהן בזמנו (תוספות), לפי שאינו ראוי להקרבה, ועל מתנות כהונה אין איסור 'בל תאחר' ("טורי אבן").

רבי בון בר חייה (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **בעא קומי** — שאל לפני **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): **כתיב:** — כתוב (בעניין מעשר בהמה): **"לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ, וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ"** (ויקרא כז,לג) — כשיפריש מעשר מהבהמות (ההפרשה נעשית על ידי העברת הבהמות אחת אחת ומנייתן, וכל בהמה עשירית מופרשת כמעשר), הוא אסור להבחין בין בהמה טובה (תמימה, שראויה להקרבה) לבהמה רעה (בעלת מום, שאינה ראויה להקרבה) ולחפש אחר בהמה טובה או רעה כדי שתופרש כמעשר, שכל בהמה שתיקבע למעשר תהיה קדושה הן טובה והן רעה ("יבקר" - לשון חיפוש). ואף אם יראה שנקבעה בהמה רעה למעשר, הוא אסור להחליף אותה בבהמה טובה (-"ולא ימירנו"). ואם בכל זאת ימיר את הבהמה שנקבעה למעשר בבהמה אחרת, שתי הבהמות יהיו קדושות (מעשר בהמה תם מקריבים אימוריו על המזבח ובשרו נאכל לבעלים בירושלים, ובעל מום נאכל לבעלים בכל מקום. תמורת מעשר בהמה אינה קריבה אלא תרעה עד שייפול בה מום ותיאכל במומה לבעלים (משנה תמורה ג,ה)). – **עבר וביקר** — אם עבר על האיסור לבקר, וביקר, שחיפש אחר בהמה טובה (תמימה) כדי שתופרש כמעשר, **מהו שיעבור?** — האם עובר עליה ב'בל תאחר' כשאיחר מלהקריב אותה? (כשלא ביקר, אם נקבעה בהמה טובה למעשר - עובר עליה ב'בל תאחר' כשאיחר מלהקריב אותה, שדינה ככל הקורבנות, ואם נקבעה בהמה רעה למעשר - אינו עובר עליה ב'בל תאחר', לפי שאינה קריבה. אבל כשביקר אחר בהמה טובה כדי שתופרש כמעשר, יש להסתפק האם עובר עליה ב'בל תאחר' או לא, שאפשר שאינו עובר עליה, כיוון שאפשר לומר שאילו לא ביקר, היתה מופרשת כמעשר בהמה רעה שלא היה עובר עליה ב'בל תאחר') **אמר ליה:** — אמר לו (רבי זעורה לרבי בון בר חייה): **כל דבר שבא להתיר אינו עובר** — כל מקום שבא הכתוב להתיר, כמבואר להלן, אינו עובר עליו ב'בל תאחר'. ואומרים: **מה בא להתיר?** — מה בא הכתוב "לא יבקר" להתיר? – **כאן התירה התורה להקדיש בעלי מומין** — אף על פי שבשאר הקודשים אסרה התורה להקדיש בהמה שיש בה מום לקורבן, אבל במעשר בהמה התירה התורה להקדיש בעלי מומים, שכל בהמה שתיקבע למעשר תהיה קדושה הן טובה (תמימה) והן רעה (בעלת מום), משום שכתוב: "לא יבקר בין טוב לרע". והואיל וגם בהמה רעה שנקבעה למעשר היא קדושה, לכן, כשביקר אחר בהמה טובה כדי שתופרש כמעשר, אינו עובר עליה ב'בל תאחר', כיוון שאפשר לומר שאילו לא ביקר, היתה מופרשת כמעשר בהמה רעה שלא היה עובר עליה ב'בל תאחר'.

המונח "**בעי**" ("בעא") רגיל להציע שאלות וקושיות. המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו יכול לבוא לפני השאלה, לעיתים תוך ציון נושא השאלה במילים ספורות לפני המונח ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**ספרא** 'בחוקותי' פרשה ח נאמר: מתוך שנאמר: "וכל מבחר

תמן תנינן: ביום השמיני מביא שלש בהמות: חטאת ואשם ועולה. והדל היה מביא חטאת העוף ועולת העוף. – ואין חטאת (העוף) מחוסרת זמן אצל אשם? – אמר רבי לעזר: כאן התירה התורה להקדיש מחוסרי זמן.

אור לישרים

נדריכם", יכול יהיה מורגל ומוציא את היפה? - תלמוד לומר: "לא יבקר בין טוב לרע".
ו**בבלי בכורות** לו,ב ו-נג,ב אמרו, שאסור לכוון ולהוציא עשירי בעל מום, משום שכתוב: "לא יבקר".

הרי שאסור לבקר ולחפש אחר בהמה טובה או רעה כדי שתופרש כמעשר, ואם ביקר - עבר על ה'לאו' הזה.

השאלה בירושלמי כאן "עבר וביקר, מהו שיעבור?" היא לעניין 'בל תאחר', שהוא העניין הנדון בסוגיה כולה. שאלות דומות לעניין 'בל תאחר' נזכרות לעיל: "פסחים בזמנן, מהו שיעבור?", "בין רגל לרגל, מהו שיעבור?", וכן להלן: "עבר ולא הביא, מהו שיעבור?", "עבר ולא מל, [מהו שיעבור]?".
גם ריפ"פ (בביאורו לספר המצוות לרס"ג מצוות 'עשה' פו) פירש את השאלה כאן לעניין 'בל תאחר', שלא כמפרשי הירושלמי שפירשו את השאלה לעניין ה'לאו' של "לא יבקר".

מציעים משנה: **תמן תנינן:** — שם (במקום אחר - משנה נגעים יד,ז) שנינו (בסדר טהרת המצורע): **ביום השמיני** — לטבילתו הראשונה של המצורע, כשגילח וטבל שנית ביום השביעי, **מביא שלש בהמות** — לקורבנות: **חטאת ואשם ועולה** — כמו שכתוב: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִם (לאשם ולעולה) וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה (לחטאת)" (ויקרא יד,י). **והדל** — שאין ידו משגת להביא שלוש בהמות, **היה מביא חטאת העוף ועולת העוף** — מלבד כבש לאשם, כמו שכתוב: "וְאִם דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אָשָׁם... וּשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה" (ויקרא יד,כא-כב). - מלשון המשנה "מביא... חטאת ואשם" משמע שהוא מקדיש את החטאת קודם לאשם.
ושואלים: **ואין חטאת (העוף** (מילה זו יתרה, ואינה ב"שרידי הירושלמי")) **מחוסרת זמן אצל אשם?** — והאם אין חטאת מצורע, שהקדיש אותה קודם לאשמו, נחשבת מחוסרת זמן לגבי האשם? בהקרבה של קורבנות המצורע צריך להקדים את האשם לחטאת, כסדר הכתוב בתורה (וראה להלן). לכן יש לומר, שאף בהקדשה של קורבנות המצורע צריך להקדים את האשם לחטאת, שכל שקודם בהקרבה קודם בהקדשה. ואם בהקדשה הקדים את החטאת לאשם, נמצא שהקדיש את החטאת כשאינה ראויה להקרבה, שהרי עדיין לא הגיע זמן הקרבתה, והיא נחשבת מחוסרת זמן לגבי האשם. ואם כן, מדוע שנינו במשנה "מביא... חטאת ואשם"? והרי אסור להקדיש מחוסר זמן!
ומשיבים: **אמר רבי לעזר** (בן פדת, אמורא בדור השני): **כאן התירה התורה להקדיש מחוסרי זמן** — אף על פי שבשאר הקודשים אסרה התורה להקדיש מחוסר זמן לקורבן, אבל במצורע התירה התורה להקדיש מחוסר זמן, שכן במצורע הקדימה התורה הבאת עולה לחטאת (ויקרא יד,י), ומשמע שהוא מקדיש את העולה קודם לחטאת, בעוד שבהקרבה צריך להקדים את החטאת לעולה (ויקרא יד,יט-כ). ולכן בהקדשה המצורע מותר להקדים את החטאת לאשם.

המונח "**תמן תנינן**" מציע משנה, בדרך כלל ממקום אחר. למונח תפקידים מגוונים. לפעמים המונח מציע משנה, בתוספת דיון בה או בלעדיו, מפני שקיים קשר בינה לבין שאר חלקי הסוגיה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

השאלה והתשובה לגבי המשנה בנגעים הובאו כאן כהקדמה לקטע הבא בעניין 'בל תאחר' בקורבנות מצורע, שדומה לקטע הקודם בעניין 'בל תאחר' במעשר בהמה.

ב**משנה זבחים** י,ה שנינו: כל החטאות שבתורה קודמות לאשמות (שאם הובאו למקדש חטאת ואשם, מקריבים תחילה את החטאת ואחר כך את האשם), חוץ מאשם מצורע (שהקרבת אשמו של מצורע קודמת לחטאתו), מפני שהוא בא על ידי הכשר (האשם בא להכשיר את המצורע שנתרפא מצרעתו לאכילת קודשים ולביאת מקדש).

לפי תירוץ אחד בתוספות בזבחים צ,ב, דברי המשנה שאשם מצורע קודם לחטאת אמורים לעניין קדימת אשם מצורע לחטאתו. ולפי תירוץ שני בתוספות שם, דברי המשנה אמורים לעניין קדימת אשם מצורע לשאר חטאות, אבל קדימתו לחטאת מצורע שלו למדנו מסדר ההקרבה שנאמר בתורה (אחרונים בפירוש כוונת תוספות).

ב**תוספתא פסחים** ד,א ו**בבא קמא** י,יט שנו: מצורע שהביא חטאתו קודם לאשמו - לא יהא אחד ממרס בדמיה עד שיביא אשמו (כדי שלא יקרוש דמה עד שישחוט את האשם ויזה מדמו), אלא תעובר צורתה (יניחנה עד למחר ותיפסל בלינה, ואינה נשרפת מיד) ותצא לבית השריפה (שכיוון שדינו של האשם להקריבו קודם, נמצא שהחטאת עוד לא הגיע זמנה והרי הקורבן מחוסר זמן).

ד,ב° **רבי בא בר ממל בעא קומי רבי אימי: °כתיב: "בשמיני יביא" – עבר ולא הביא, מהו שיעבור? – אמר ליה: כל דבר שבא להתיר אינו עובר. – מה בא להתיר? – כהיא דאמר רבי לעזר: כאן התירה התורה להקדיש מחוסר זמן. – אמר רבי יוסי בירבי בון: כל שבעה אין אומרים לו: הבא. מיכן ואילך אומרים**

ובתוספתא נגעים ח,י שנו: הקדים חטאתו לאשמו - תעובר צורתה ותצא לבית השריפה.

בבבלי מנחות ה,א אמרו: ...אמר רב אדא בר אהבה: קסבר ריש לקיש: אין מחוסר זמן לבו ביום (אין פסול מחוסר זמן נוגע לקורבן הראוי להיקרב באותו יום). - ...מתיב רב פפא: הקדים חטאתו לאשמו, לא יהיה אחר ממרס בדמה, אלא תעובר צורתה ותצא לבית השריפה. ואי אין מחוסר זמן לבו ביום, יהא אחר ממרס בדמה, ויקריב אשם ויחזור ויקריב חטאת!
בבבלי זבחים יב,א אמרו: ...פסח כשר (בזמנו לשמו) לבן בתירא היכי משכחת לה? - ...אמר רבי אבהו: תהא לאחר חצות (במפריש בארבעה עשר בניסן לאחר חצות היום, שהוא זמן שחיטתו וראוי להיקרב לשמו). אביי אמר: אפילו תימא מצפרא, אין מחוסר זמן לבו ביום (אף במפריש בארבעה עשר בניסן שחרית, ואף על פי שעדיין אינו ראוי להקרבה, אינו דחוי מתחילתו מלהיקרב, הואיל והוא ראוי להיקרב באותו יום לאחר חצות היום).

לפי הבבלי במנחות, יש מחוסר זמן לבו ביום, ואילו לפי הבבלי בזבחים, אין מחוסר זמן לבו ביום. בתוספות בזבחים אמרו, שיש לחלק בין שני המקורות. ובתוספות במנחות אמרו, שיש לחלק, שבבבלי במנחות דיברו בהקרבה, ובבבלי בזבחים דיברו בהפרשה (בהקדשה), שבהקרבת אשם מצורע בלבד הוא שאמרו שקודם לחטאת, אבל בהפרשה יכול להקדים החטאת לאשם.
יש להביא סיוע לדברי תוספות מהירושלמי כאן.
"חזון יחזקאל" כותב, שיש לחלק בין פסח למצורע, שבפסח הוא מחוסר זמן מפני שחלק מהיום אינו ראוי להקרבת הפסח, אולם כיוון שבאותו יום עצמו לאחר חצות הוא חייב להקריב את הפסח, אין מחוסר זמן לבו ביום, אבל במצורע אין מגיע זמן הקרבת החטאת עד שיקריב את האשם, ואף שיש בידו להקריב את האשם בו ביום, אך כיוון שיכול להקריבו גם למחר, אין הדבר תלוי באותו יום, ולכן במצורע יש מחוסר זמן לבו ביום.

רבי בא בר ממל (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) **בעא קומי** — שאל לפני **רבי אימי** (רבי אמי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **כתיב:** — כתוב: **"בשמיני יביא"** — בטיהור המצורע כתוב: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִם וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה" (ויקרא יד,י). – **עבר ולא הביא** — אם עבר המצורע על הציווי להביא את קורבנותיו ביום השמיני, ולא הביא, **מהו שיעבור?** — האם עובר עליהם גם ב'בל תאחר', ככל מי שאיחר מלהביא את קורבנו בזמן שקבעה התורה?
אמר ליה: — אמר לו (רבי אימי לרבי בא בר ממל): **כל דבר שבא להתיר אינו עובר** — כל מקום שבא הכתוב להתיר, כמבואר להלן, אינו עובר עליו ב'בל תאחר'.
ואומרים: **מה בא להתיר?** — מה בא הכתוב כאן להתיר? – **כהיא** (כההיא. ב"שרידי הירושלמי": כיי) **דאמר** — כאותה (כמו המימרה ההיא) שאמר **רבי לעזר: כאן התירה התורה להקדיש מחוסרי זמן** — כאמור לעיל. וכיוון שבא הכתוב כאן להתיר להקדיש מחוסר זמן, לכן אם עבר ולא הביא ביום השמיני - אינו עובר עליו ב'בל תאחר', שמותר לו להשהות את קורבנותיו, ולא נאמר שיביא ביום השמיני אלא שלא יביא בשבעת הימים שלפניו.

המונח "**כיי דאמר רבי פלוני**" ("כההיא דאמר רבי פלוני") מציע מימרות המסייעות בדרכים שונות למה שנאמר לפני המונח, או הפושטות בעיות או מתרצות קושיות שלפני המונח. המונח מציע מימרות אמוראים, הן מימרות שנאמרו לעניין אחר ובהקשר ספרותי ועניני אחר, והן מימרות המצויות במקום אחר באותה סוגיה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הכתוב "בשמיני יביא" שבדברי רבי בא בר ממל הוא ניסוח אחר של הכתוב בנזיר שנטמא: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבֹא" (במדבר ו,י), ואילו במצורע כתוב: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח" (ולא "יביא"). אף על פי כן, רבי בא בר ממל דיבר במצורע ולא בנזיר שנטמא, כיוון שבמצורע התירה התורה להקדיש מחוסרי זמן, כאמור לעיל.

נזיר שנטמא למת בתוך ימי נזירותו, מונה שבעה ימים כדין כל טמא מת, וביום השמיני לאחר שטהר מטומאתו חייב להביא קורבנות, כמו שנאמר: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבֹא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה (לחטאת ולעולה)" (במדבר ו,י), "וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם" (שם ו,יב).

אמר רבי יוסי בירבי בון (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי): **כל שבעה אין אומרים לו: הָבֵא** — בשבעת הימים שלפני היום השמיני אין אומרים לנזיר שנטמא שהוא חייב להביא את קורבנותיו. **מיכן ואילך אומרים לו: הָבֵא** — מהיום השמיני והלאה אומרים לנזיר

לו: הבא. – מתניתא פליגא על רבי יוסי בירבי בון: כולהם מתכוונין ומביאין קרבנותיהן ברגל. – ניחא נזיר; מצורע – לא מחוסר כיפורים הוא? והא תנינן: ההלל והשמחה שמונה! – פתר לה בנזיר. – רבי זכריה חתניה דרבי לוי בעי: ראשה אתון פתרין בנזיר וסיפא במצורע! – אמר רבי חנניה בריה דרבי הילל: לא כבר איתתבת תמן? ואמר רבי יוסה: קיימה רבי אבודמא נחותה בכהנים

אור לישרים

שנטמא שהוא חייב להביא את קורבנותיו, שאסור לו להשהות את קורבנותיו, והוא חייב בכל יום ויום להביא אותם.

ומקשים (על רבי יוסי בירבי בון): **מתניתא פליגא** — המשנה (הברייתא להלן) חלוקה **על רבי יוסי בירבי בון: כולהם** (כולם) **מתכוונין ומביאין קרבנותיהן ברגל** — כל החייבים להביא קורבנות, כגון נזיר שנטמא ומצורע, מותרים להשהות את הבאתם עד הרגל, כדי להביאם ברגל, בשעה שהם באים למקדש (מקורה של ברייתא זו אינו ידוע). מכאן שמותר לנזיר שנטמא להשהות את קורבנותיו, שלא כרבי יוסי בירבי בון.

נראה מהאמור להלן שנשמט כאן: **פתר לה במצורע** — פירש (רבי יוסי בירבי בון) אותה (את הברייתא) במצורע (שהברייתא מדברת במצורע ולא בנזיר שנטמא, שנזיר שנטמא אסור לו להשהות את קורבנותיו עד הרגל. - כך מתרצים את מה שהקשו על רבי יוסי בירבי בון).

ומקשים (על הברייתא): **ניחא נזיר** — נוח (מובן, מקובל) שמותר לנזיר שנטמא להשהות את קורבנותיו עד הרגל (יבואר להלן); אבל **מצורע** — אינו מובן שמותר למצורע להשהות את קורבנותיו עד הרגל, – **לא מחוסר כיפורים הוא?** — וכי מצורע אינו מחוסר כיפורים? והרי מצורע הוא מחוסר כיפורים! שאף על פי שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו, עדיין לא נגמרה טהרתו כדי לאכול בקודשים עד שיביא את קורבנו (כפרתו), וקודם שיביא את קורבנו אסור באכילת קודשים. ולכן, מדוע מותר לו להשהות את קורבנותיו עד הרגל? **והא תנינן:** — והרי שנינו (משנה סוכה ד,א): **ההלל** — אמירת פרקי ההלל (תהילים קיג-קיח), **והשמחה** — הבאת קורבנות שלמים ואכילה מבשרם בזמן המקדש, **שמונה** — מצוותם שמונת ימי חג הסוכות, אף ביום טוב האחרון של החג! — ואם ישהה המצורע את קורבנותיו עד חג הסוכות, לא יקיים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג, שהרי לא יוכל לאכול מהשלמים עד שיביא את קורבנותיו, וביום טוב הראשון של החג אין מקריבים את קורבנותיו, שקורבנות שאין קבוע להם זמן אינם דוחים יום טוב. אבל נזיר שנטמא למת וטהר מטומאתו מותר לאכול בקודשים אף קודם שיביא את קורבנותיו, ולכן אף אם ישהה את קורבנותיו, יקיים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג.

ומתרצים (את מה שהקשו על הברייתא): **פתר לה בנזיר** — פירש אותה (את הברייתא) בנזיר (שהברייתא מדברת בנזיר שנטמא ולא במצורע, שמצורע אסור לו להשהות את קורבנותיו עד הרגל, כדי שיקיים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג).

השימוש במונח "פתר לה" כאן נראה מוזר, מפני שאינו מתייחס לדברים המיוחסים לחכם נקוב שם, כמקובל אצל "פתר לה". ושמא צריך לומר "תפתר" - תתפרש, במקום "פתר לה".

רבי זכריה (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) **חתניה דר-** — חתנו של **רבי לוי בעי:** — שואל (מקשה על מה שתירצו): **בראשה** (במסירה שלפנינו הגיה מגיה: רישא) **אתון פתרין בנזיר** (נראה שצריך לומר: **במצורע**) **ובסיפא** (ב"שרידי הירושלמי": **וסופה**) **במצורע** (נראה שצריך לומר: **בנזיר**)**!** — בתחילה אתם פותרים (מפרשים את הברייתא) במצורע ובסוף (אתם פותרים את הברייתא) בנזיר! (והרי דבריכם סותרים זה את זה! שהרי בתחילה, כשהשבתם על מה ששאלו מהברייתא על רבי יוסי בירבי בון, אמרתם שהברייתא מדברת במצורע ולא בנזיר שנטמא (-"פתר לה במצורע"), ואילו בסוף, כשהשבתם על מה ששאלו על הברייתא, אמרתם שהברייתא מדברת בנזיר שנטמא ולא במצורע (-"פתר לה / תיפתר בנזיר"))

מקושייתו של רבי זכריה מוכח שנשמט לעיל "פתר לה במצורע". מכאן מתברר שאין כוונת הביטוי "פתר לה" שבפועל החכם שעליו הקשו תירץ את הקושיה או פירש את המקור כפי שהוצע, אלא שהיה יכול לתרץ או לפרש באופן הנזכר. שכן לפי פירושנו "אתון פתרין במצורע" היינו "פתר לה במצורע" שלעיל, ואילו היתה הכוונה שרבי יוסי בירבי בון פירש את הברייתא במצורע, לא היה אפשר לרבי זכריה לומר "אתון פתרין במצורע", ולא היה אפשר לו להקשות.

מפרשי הירושלמי סברו ש"ראשה" / "רישא" ו"סופה" / "סיפא" הם החלק הראשון והחלק האחרון של הברייתא, ולכן התקשו בפירושה של הסוגיה.

אמר רבי חנניה בריה דרבי — בנו של רבי **הילל** (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי)**: לא כבר איתתבת תמן?** — וכי לא כבר הושבה שם? (וכי לא כבר שאלו על המשנה בסוכה האומרת: "השמחה שמונה"? והרי כבר שאלו

בשעיר. אוף הכא הכהנים בשעיר.

אור לישרים

בירושלמי סוכה וחגיגה מהמשנה על דברי אמורא, שאם חל יום טוב ראשון בשבת, אין מקיימים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג אלא שבעה ימים, שהרי בשבת אין מקריבים שלמי חגיגה, וכיצד אמרה המשנה "השמחה שמונה", שלעולם מצוות השמחה שמונה ימים?) **ואמר רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי)**: קיימה** — העמיד אותה (פירש את המשנה בסוכה) **רבי אבודמא** (רב דימי, אמורא בבלי בדור השלישי והרביעי) **נחותה** — היורד (מהגר לבבל מארץ ישראל), **בכהנים בשעיר** — כשחל יום טוב ראשון בשבת, מקיימים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג על ידי שעיר החטאת של מוסף חג הסוכות הנאכל לכוהנים, שבשבת אוכלים הכוהנים מבשר החטאת הקרבה באותו יום ויוצאים בה ידי חובת שמחה (כמו ששנינו במשנה חגיגה א,ד, שהכוהנים יוצאים ידי חובתם בחטאות). הרי שאין כוונת המשנה שכל אדם מישראל חייב לקיים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג, אלא כוונת המשנה שאפשר לה למצוות השמחה להתקיים כל שמונת ימי החג, **אוף הכא** — אף כאן, **הכהנים** (צריך לומר: בכהנים) **בשעיר** — גם כאן, כששאלו מהמשנה בסוכה על דברי הברייתא, שאם מצורע מותר לו להשהות את קורבנותיו עד הרגל, אינו מקיים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג, יש לפרש את המשנה באופן דומה, שאחרים אוכלים בשר ויוצאים ידי חובת שמחה, שאין כוונת המשנה שכל אדם מישראל חייב לקיים את מצוות השמחה כל שמונת ימי החג. הרי שאין צורך לפרש את הברייתא שהיא מדברת בנזיר שנטמא ולא במצורע כמו שהשיבו לעיל כששאלו מהמשנה בסוכה על דברי הברייתא, וממילא בטלה קושייתו של רבי זכריה על מה שהשיבו לעיל.

המונח "**מתניתא פליגא**" מציע מקור תנאי - משניות או ברייתות - שחולק על דעה אמוראית המובאת לפני כן. בכמה מקומות קושיית "מתניתא פליגא" מבוססת על דיון במקור התנאי, המוצע אחרי המקור (למשל: "מתניתא פליגא... ניחא...").

המונח "**ניחא**" מציע קושיות ששיעורן, שדינו של פרט מסוים או פרטים מסוימים שנזכרו לפני כן מובן, אבל אין דינו של פרט אחר מובן. המונח מציע קושיות המורכבות משני חלקים: החלק הראשון מציין את המקרה המובן, והחלק השני מציין את המקרה הבעייתי. לעיתים התלמוד מסתפק בציון המקרה הבעייתי בלי להציג את תוכן הקושיה ממנו, אולם במקומות רבים תוכן הקושיה מפורט ואף מנומק.

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה.

המונח "**פתר לה**" מתרץ קושיה על אמורא על ידי מתן פרשנות חדשה למקור שממנו הקשו. במקרים רבים מאוד, המונח מתרץ קושיות על סמך אוקימתות, ולכן הוא רגיל לבוא בסגנון כמו "פתר לה ב[מקרה מסוים]".

המונח "**קיימה**" מציע תירוצים לקושיות, המבוססים ברגיל על אוקימתות למקורות שמהם הקשו. התירוצים שהמונח מציע מבוססים ברגיל על העמדת המקור הבעייתי במקרה מסוים, ולכן הסגנון הרווח אצל המונח הוא: "קיימה ב[מקרה מסוים]".

המונח "**והכא**" ("אוף הכא") בא בסוף היסקים המבוססים על השוואות, כדי לציין שדין או קביעה הבא לפני כן חל או אמור לחול גם במקרה אחר. המונח בא בסוף השוואות, שמעצם טיבן ממלאות תפקידים מגוונים בסוגיה, כמו הצעת תירוצים. בהרבה מקומות המונח מציע את הדין האמור לחול במקרה הנידון, אולם יש שהוא מציע אוקימתות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בירושלמי סוכה ד,ה **וחגיגה** א,ד אמרו: רבי זעורא עולא בר ישמעאל בשם רבי לעזר: שלמי חגיגה ששחטן מערב הרגל אינו יוצא בהן ידי חובתו ברגל (מפני שצריך לשחוט אותם בשעה הראויה לחגיגה). - ...התיבון: והתנינן: ההלל והשמחה שמונה. הגע עצמך שחל יום טוב הראשון להיות בשבת. לשוחטן מערב הרגל - אין את יכול, דאמר רבי זעורא עולא בר ישמעאל בשם רבי לעזר: שלמי חגיגה ששחטן מערב הרגל אינו יוצא בהן ידי חובתו ברגל. לשוחטן ברגל - אין את יכול, שכבר למדנו שאין חגיגה דוחה את השבת. אימתי אמרו: ההלל והשמחה שמונה? - אמר רבי יוסה: קיימה רב אבודמי נחותה בכהנים בשעיר.

ו**בבבלי פסחים** ע,ב-עא,א אמרו: אמר עולא אמר רבי אלעזר: שלמים ששחטם מערב יום טוב אינו יוצא בהן לא משום שמחה (שלמי שמחה) ולא משום חגיגה (שלמי חגיגה). משום שמחה - דכתיב: "וזבחת שלמים ושמחת" (דברים כז) - בעינן זביחה בשעת שמחה (רש"י: ביום טוב, שהוא זמן שמחה) - וליכא. משום חגיגה - הוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. - ...מתיב רבא: ההלל והשמחה (רש"י: בשלמים) שמונה. ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה - הא זמנין דלא משכחת לה אלא שבעה, כגון שחל יום טוב הראשון להיות בשבת! (רש"י: ומבערב אין יכול לשחוט, דהא בשעת שמחה בעית) - אמר רב הונא בריה דרב יהודה: משמחו בשעירי הרגלים (רש"י: שעיר החטאת

רבי חגיי בעא קומי רבי יוסה: כתיב: "וביום השמיני ימול" – עבר ולא מל? – אמר ליה: "כי תדר נדר לי' אלהיך לא תאחר לשלמו" – דבר שהוא ניתן לתשלומין; יצא זה שאינו ניתן לתשלומין.

"לא תאחר לשלמו" – ולא את חליפיו. כהדא דתני: "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו" – ולא את חליפיו. – אמר רבי יונה: °פירשה לוי בן סיסי קומי רבי: באומר: הרי עלי עולה, ועברו עליה שלשה רגלים והביא אחרת °ה,א

אור לישרים

האמור בראשון, שבכל יום היה שעיר בא משל ציבור, וכל חטאות החיצונות נאכלות, וכל קורבן ציבור הקבוע דוחה שבת). - אמר רבא: שתי תשובות בדבר. חדא: דשעירי הרגלים חי נאכלים, צלי אין נאכלים, ושמחה בחי ליכא (רש"י: אם בא לאוכלו בשבת לא יאכלנו כי אם חי, דאין צלייתו ובישולו דוחים שבת, ובשר חי אין כאן שמחה). ועוד: כוהנים אוכלים וישראל שמחים? (רש"י: נהי נמי דיש שמחה בבשר חי, הרי חטאות אין נאכלות אלא לכוהנים, והם אוכלים וישראל שמחים?) - אלא אמר רב פפא: משמחו בכסות נקייה ויין ישן.

גם בבבלי וגם בירושלמי שאלו מהמשנה בסוכה על מאמרו של עולא בשם רבי אלעזר, והתשובה שהשיב רבי אבודמא בירושלמי השיב רב הונא בריה דרב יהודה בבבלי, אלא שבבבלי השיב רבא שתי תשובות בדבר ורב פפא יישב את המשנה בדרך אחרת.

בירושלמי לפעמים סוגיות שלמות נרמזות ואף מצוטטות. יש שאמוראים נקובי שם מצטטים סוגיות שלמות (למשל, רבי חנניה בריה דרבי הילל בירושלמי כאן) ("תעודה" י עמוד 32 הערה 5).

רבי חגיי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) **בעא קומי** — שאל לפני **רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **כתיב:** — כתוב (בעניין טומאת היולדת וטיהורה): "**וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ**" (ויקרא יב,ג) — ביום השמיני ללידת ילד זכר יש למול את ערלת בשרו, – **עבר ולא מל**[, מהו שיעבור]? — אם עבר אדם על הציווי למול את בנו ביום השמיני, ולא מל, האם עובר עליו גם ב'בל תאחר', שהרי איחר מלקיים את המצווה במועד שקבעה התורה?

אמר ליה: — אמר לו (רבי יוסה לרבי חגיי): נאמר (בעניין נדרים): "**כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַי"י אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ**" (דברים כג,כב) — כשתידור, שתקבל על עצמך בדיבור פיך לעשות מצווה, אסור לך לדחות את מועד קיום הנדר. ויש ללמוד מהמילה "לשלמו": – **דבר שהוא ניתן לתשלומין** — בכלל ה'לאו' הזה כל דבר שאפשר לתת תשלום, כגון קורבנות שנותנים למזבח, הקדשות שנותנים להקדש, צדקות שנותנים לעניים, תרומות שנותנים לכוהנים, מעשרות ומתנות עניים שנותנים ללווים ולעניים; **יצא** (הוצא מחוץ לכלל) **זה שאינו ניתן לתשלומין** — מצוות מילה אינה בכלל ה'לאו' הזה, מפני שהיא אינה דבר שאפשר לתת תשלום, ולכן, אם עבר אדם ולא מל את בנו ביום השמיני, אינו עובר עליו ב'בל תאחר'.

המונח "**בעי**" ("בעא") רגיל להציע שאלות וקושיות. לפעמים מוצע מיד אחרי המונח נתון המשמש כיסוד לבעיה, ואחר כך מפורטת הבעיה (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

מביאים ברייתא: "**לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ**" (דברים כג,כב) — יש ללמוד מהמילה "לשלמו" - לשלם אותו: – **ולא את חליפיו** — ה'לאו' הזה אמור על הקורבן עצמו, ולא על חליפיו של הקורבן. להלן מבואר באיזה חליפי קורבן מדובר כאן.

ומציעים סיוע: **כהדא דתני:** — כזאת (הברייתא לעיל היא כמו הברייתא הזאת) ששנויה: נאמר (בעניין איסור שחיטת קורבן חוץ לעזרה במקדש): "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, **וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ** לְהַקְרִיב קָרְבָּן לה'..." (ויקרא יז,ג-ד) — אדם ששוחט אחת מהבהמות המותרות להקרבה כקורבן, כדי להקריב את הבהמה כקורבן לה' במקום ששחט, ולא הביא את הבהמה אל מקום המזבח במקדש, כדי להקריב אותה שם כקורבן לה', ייענש בעונש כרת, אם היה מזיד (ואם היה שוגג - חייב להביא חטאת). ויש ללמוד מהמילה "הֱבִיאוֹ" - הביא אותו: – **ולא את חליפיו** — אם שחט את הקורבן עצמו מחוץ לעזרה - חייב, אבל אם שחט את חליפיו של הקורבן מחוץ לעזרה - אינו חייב (ראה להלן הצעה לחילוף גרסה בברייתא הזאת).

אמר רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **פירשה** — פירש אותה (את הברייתא שאמרה: "לא תאחר לשלמו" - ולא את חליפיו) **לוי בן סיסי** (לוי, בדור המעבר שבין התנאים לאמוראים) **קומי** — לפני **רבי** (רבי יהודה הנשיא, תנא בדור החמישי): **באומר:** — הברייתא דיברה כשאמר הנודר: "**הרי עלי עולה**" — שנדר להביא קורבן עולה ("הרי עליי קורבן" הוא לשון נדר), והפריש בהמה לקורבן עולה, **ועברו עליה שלשה רגלים** — שאין אדם עובר ב'בל תאחר' אלא אם כן עברו

והקריבה מיד. היתי אומר: ייפטר מן הראשונה. לפום כן צרך מימר: "לא תאחר לשלמו" – ולא חליפיו. – אמר רבי יוסה: אם באומר: הרי עלי – מיד הוא עובר. אלא כן אנן קיימין, באומר: הרי זה עולה, ועברו עליה שני רגלים והביא אחרת, ועבר עליה רגל שלישי. היתי אומר: תצטרף עם תמורה שלשה רגלים. לפום כן צרך מימר: "לא תאחר לשלמו" – ולא את חליפיו.

אור לישרים

שלושה רגלים לאחר שהפריש בהמה לקורבן ולא הקריב אותה, **והביא אחרת** — שהמיר את הבהמה שהפריש בבהמת חולין, וחלה על בהמת החולין קדושת תמורה, **והקריבה מיד** — הקריב מיד את הבהמה האחרת. **היתי אומר: ייפטר מן הראשונה** — יהיה פטור מ׳בל תאחר׳ על הבהמה הראשונה ולא יעבור עליה, אף על פי שעברו עליה שלושה רגלים, מפני שהתמורה באה מכוחה של הבהמה הראשונה, ולכן היה אפשר לומר שיצא ידי נדרו בבהמה האחרת, והרי הקריב אותה מיד. **לפום כן צרך מימר:** — לפיכך צריך לומר (לכן היתה הברייתא צריכה לומר): **"לא תאחר לשלמו" – ולא** את **חליפיו** — שאם הפריש קורבן לנדרו ועברו שלושה רגלים לאחר שהפריש והחליף אותו בבהמה אחרת והקריב אותה, עובר ב׳בל תאחר׳ על הקורבן, שיוצא ידי נדרו רק בקורבן עצמו ולא בבהמה האחרת שהיא חילופי הקורבן. **אמר רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי)**: אם באומר:** — אילו דיברה הברייתא כשאמר הנודר: **"הרי עלי"** — שנדר להביא קורבן עולה, כמו שפירש לוי בן סיסי, – **מיד הוא עובר** — מיד משנדר מונים לו זמן של שלושה רגלים לתשלום נדרו, ואפילו לא הפריש קורבן לנדרו כשנדר, ואם עברו שלושה רגלים לאחר שנדר ולא הביא את הקורבן שנדר, הוא עובר עליו ב׳בל תאחר׳. ולכן לא היתה צריכה הברייתא לומר, שאם הפריש קורבן לנדרו ועברו שלושה רגלים לאחר שהפריש והחליף אותו בבהמה אחרת והקריב אותה, עובר ב׳בל תאחר׳ על הקורבן, הואיל וכבר עבר ב׳בל תאחר׳ כשעברו שלושה רגלים לאחר שנדר ולא הביא את הקורבן שנדר. **אלא כן אנן קיימין** — אלא כך אנו עומדים (עסוקים, בכך הברייתא הזאת מדברת), **באומר:** — הברייתא דיברה כשאמר הנודר: **הרי זה עולה** — שהפריש בהמה ונדב להביא אותה לקורבן עולה (״הרי זה קורבן״ הוא לשון נדבה), **ועברו עליה שני רגלים והביא אחרת** (במסירה שלפנינו נוסף כאן על ידי מגיה: ״...תחתיה ולא הקריבה מיד״. מילים אלו אינן ב״שרידי הירושלמי״) — שהמיר את הבהמה שהפריש בבהמת חולין, וחלה על בהמת החולין קדושת תמורה, **ועבר עליה** — על הבהמה הראשונה, **רגל שלישי** — ולא הקריב אותה. **היתי אומר: תצטרף עם תמורה** (נראה שצריך לומר: תצטרף עמה תמורה) — התמורה מצטרפת לבהמה הראשונה להיות כמוה, **שלשה** (צריך לומר כמו ב״שרידי הירושלמי״: לשלושה) **רגלים** — ויעבור ב׳בל תאחר׳ גם על התמורה, אף על פי שלא עברו עליה שלושה רגלים, מפני שהתמורה באה מכוחה של הבהמה הראשונה, ולכן היה אפשר לומר שהיא נחשבת כמי שעברו עליה שלושה רגלים. **לפום כן צרך מימר:** — לפיכך צריך לומר (לכן היתה הברייתא צריכה לומר): **"לא תאחר לשלמו" – ולא את חליפיו** — שאם הפריש קורבן לנדבתו והחליף אותו בבהמה אחרת ועברו שלושה רגלים לאחר שהפריש ולא הקריב אותו, אינו עובר ב׳בל תאחר׳ על הבהמה האחרת שהיא חילופי הקורבן, אף על פי שעובר ב׳בל תאחר׳ על הקורבן, אבל עובר על הבהמה האחרת כשעברו שלושה רגלים לאחר שהמיר בה.

המונח **"כהדא דתני"** מציע ברייתא המסייעת בצורות שונות לאמור לפניו, או הפותרת בעיות הבאות לפניו. לפעמים המונח מציע ברייתות של מדרשי הלכה (כמו כאן), אולם בדרך כלל, המונח מציע ברייתות שאין בהן דרשות פסוקים.

בדרך כלל, המונח **"לפום כן צרך מימר"** מסביר מדוע קביעה שהוצעה לפני כן בסוגיה או במשנה נחוצה, בניגוד למה שאפשר היה לחשוב. המונח בא בשני סוגי צריכותות. הסוג האחד: אחרי שהתלמוד מעלה את האפשרות שאלמלא קביעה מסוימת אפשר היה להגיע למסקנה הפוכה אך מוטעית, בא המונח. הקביעות שהמונח מציע יכולות להיות דברי תנאים, דברי אמוראים, או פסוקים, בדרך כלל בלווית דרשותיהם (כמו כאן).

המונח **"כן אנן קיימין"** מציע אוקימתא למקור המופיע לפני המונח (״הטרמינולוגיה של הירושלמי״).

בפירוש הראשון לברייתא אמרו שמדובר באופן שעברו שלושה רגלים והביא אחרת, ובפירוש השני לברייתא אמרו שמדובר באופן שעברו שני רגלים והביא אחרת ועבר רגל שלישי. בכל אחד מהפירושים ציירו אופן אחר, מפני שלפי הפירוש הראשון היה מסתבר יותר לומר שייפטר מן הראשונה מ׳בל תאחר׳ כשהקריב את האחרת מיד ולא עבר עליה אפילו רגל אחד, ולא כשהקריב אותה לאחר שעבר עליה רגל אחד, אבל לפי הפירוש השני היה מסתבר יותר לומר שתצטרף האחרת עם הראשונה

לעבור עליה ב'בל תאחר' כשעבר עליה לפחות רגל אחד ולא הקריב אותה, ולא כשלא עבר עליה אפילו רגל אחד.

נדר הוא כשאומר: "הרי עליי קורבן", ולכן עדיין לא הפריש כשנדר, אבל נדבה היא כשאומר: "הרי זה קורבן", ולכן כבר הפריש כשנדב.
ב**בבלי ראש השנה** ו,א אמרו, שאיסור 'בל תאחר' הוא בין כשנדר ואפילו לא הפריש (נדר) ובין כשהפריש ולא הקריב (נדבה).

ב**ספרי דברים** פסקה רסד נאמר: "לא תאחר לשלמו" - הוא ולא חילופיו.

ב**בבלי ראש השנה** ה,ב אמרו: תנו רבנן: "לא תאחר לשלמו" - הוא ולא חילופיו (רש"י: עליו אתה עובר, ולא על חילופיו).
חילופי מאי? אי חילופי עולה (רש"י: כגון אבדה, והפריש אחרת תחתיה ונתכפר בה, ואחר כך נמצאה הראשונה) - מקרב קרבה (רש"י: וכיוון דקרבה, הרי היא קורבן לעצמה (ויש עליה שם קורבן ולא שם חליפין), ו"לשלמו" קרינא בה (ולא נתמעטה מ"לשלמו" ולא חליפיו, שבכלל "לשלמו" היא)), [אי חילופי שלמים - מקרב קרבי,] אי חילופי חטאת (רש"י: שכיפרו בעליה) - למיתה אזלא (רש"י: מחמש חטאות המתות היא, ופשיטא דלא עבר עליה ב'בל תאחר')! (תוספות: ואי חליפי אשם - לרעייה אזלא)...
אלא אמר רב ששת: לעולם חילופי עולה ושלמים. והכא במאי עסקינן - כגון שעברו עליו שני רגלים, והומם (נפל בו מום) וחיללו על אחר (רש"י: ובעל מום יוצא לחולין), ועבר עליו (על האחר) רגל אחד (ולא הקריבו). מהו דתימא: כיוון שמכוחו של זה הראשון בא (הקורבן האחר, שהרי הופרש כחילוף לו), כמאן דעברו עליו שלושה רגלים דמי (ועובר עליו ב'בל תאחר'), קא משמע לן (שאין הדבר כן, ואינו עובר עליו עד שיעברו עליו שלושה רגלים מהזמן שהופרש. רש"י: והכי קאמר קרא: אם עבר על האחד זמן איחור - חייב, ולא שיצטרפו הוא וחילופיו לשלושה רגלים).
ולרבי מאיר, דאמר: כיוון שעבר עליו רגל ראשון עובר ב'בל תאחר', מאי איכא למימר? - אמר רבא: הכא במאי עסקינן - כגון שהומם בתוך הרגל (תוספות: ואין 'בל תאחר' אלא בכל הרגל), וחיללו על אחר, ועבר עליו הרגל. מהו דתימא: כיוון שמכוחו של זה הראשון בא, כמאן דעבר עליה כוליה רגל דמי, קא משמע לן.

פירושו לברייתא של רבי יוסה בירושלמי הוא כפירושו לברייתא של רב ששת בבבלי, אלא שלרב ששת החילוף הוא על ידי חילול קורבן בעל מום בבהמה אחרת, ולרב יוסה החילוף הוא על ידי המרת קורבן בבהמה אחרת.
ב"טורי אבן" פירש את מה שאמר רב ששת בנדבה ולא בנדר, וטעמו הוא כמו שאמר רבי יוסה בירושלמי: "אם באומר: 'הרי עליי' - מיד הוא עובר", אך הוא לא הזכיר את הירושלמי.

נראה שהדיבור "לעולם חילופי עולה ושלמים" אינו מרב ששת אלא מן המסדר, ורב ששת באמת התכוון גם לחטאת, שכן לפי פירושו לברייתא של רב ששת: "הומם וחיללו על אחר", הוא גם בחטאת (ראה משנה תמורה ד,ד: המפריש חטאתו והרי היא בעלת מום - מוכרה ויביא בדמיה אחרת). ולא עוד אלא אדרבה, משום שרצה לכלול חטאת, לכן לא פירש "חילופי" כמו שרצו לומר מקודם, היינו אבדה והפריש אחרת תחתיה ונתכפר בה ואחר כך נמצאה הראשונה, משום שאז לא היה יכול לכלול גם חטאת, כי חטאת שכיפרו בעליה תמות ("מקורות ומסורות").

כהדא דתני: "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו" - ולא את חליפיו

בקורבנות מצינו כמה אופנים של חליפין / חילופין. אופן אחד הוא המפריש קורבן ואבד, והפריש בהמה אחרת תחתיה והקריב אותה, ואחר כך נמצאה הראשונה, שהראשונה היא חליפי השנייה. אופן שני הוא המפריש קורבן ונפל בו מום, וחילל אותו על בהמה אחרת, שהאחרת היא חליפי הראשונה. אופן שלישי הוא הנודר קורבן והפריש בהמה לנדרו, ואחר כך הפריש בהמה אחרת תחתיה לנדרו, שהאחרת היא חליפי הראשונה. אופן רביעי הוא המפריש קורבן והמיר אותו בבהמה אחרת, שהאחרת היא חליפי הראשונה, שתמורה נקראת חליפין (על פי לשון הכתוב בויקרא כז,י בעניין תמורה: "לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ"). שני האופנים הראשונים נזכרו בבבלי שהובא לעיל, ושני האופנים האחרונים נזכרו בירושלמי כאן.
אין חייבים על שחיטת חוץ אלא בדבר הראוי לבוא אל פתח אוהל מועד (שעומד להיקרב בעזרה). לכן בכל האופנים הללו חייבים על שחיטת חוץ של החליפין, כיוון שבכל האופנים החליפים קרבים על גבי המזבח (מלבד חליפי חטאת שהולכת למיתה). הרי שקשה לפרש את הברייתא, שהובאה בירושלמי כאן, האומרת, שאם שחט את חליפיו של הקורבן מחוץ לעזרה - אינו חייב. זאת ועוד, שלא מצינו בשום מקור ברייתא בנוסח זה בעניין שחיטת חוץ.

נראה להציע חילוף גרסה בברייתא הזאת:
כהדא דתני: "וְהֵבִיא אֶת הַפָּר אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (ויקרא ד,ד) **- ולא את חליפיו**.
כתוב זה נאמר בעניין פר החטאת של הכוהן המשיח (הכוהן הגדול). הברייתא אומרת, שהוא חייב להביא פר, ואסור להביא בהמה אחרת במקום פר. מקור הברייתא הזאת בספרא (ראה להלן), והובאה בירושלמי כאן בגלל דמיון הלשון שלה לזה של הברייתא בעניין 'בל תאחר', על אף שאין מובנו של חליפין בברייתא הזאת כמובנו של חליפין בברייתא בעניין 'בל תאחר'. שיבוש הגרסה בברייתא הזאת שהובאה בירושלמי כאן הוא בשל דמיון הפסוקים: "והביא את הפר אל פתח אוהל מועד" - "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו".

"כי דרוש ידרשנו" – אלו חטאות ואשמות. "י' אלהיך" – זה הקדש בדק הבית. "מעמך" – זה לקט שכחה ופיאה. "והיה בך חטא" – ולא בקרבנך חטא. דלא כן, מה אנן אמרין? – אמר רבי שמואל בריה דרבי יוסה בירבי בון: שלא תאמר: שמא ימצא זבח פסול. לפום כן צרך מימר: "והיה בך

אור לישרים

ב**ספרא** 'ויקרא' דיבורא דחובה פרשה ג נאמר (בעניין פר החטאת של הכוהן המשיח): "והביא את הפר" (ויקרא ד,ד) - פר הוא מביא, ואינו מביא חילופין.

בספרא מצינו דרשות דומות גם בעניין קורבנות אחרים.

ב**ספרא** 'ויקרא' דיבורא דחובה פרשה ו נאמר (בעניין חטאתו של ההדיוט): "ושחט אותה" (ויקרא ד,לג) - ולא חילופה, ולא ולדה, ולא תמורתה.
וב**ספרא** 'צו' פרשה ה נאמר (בעניין התודה): "והקריב על זבח התודה" (ויקרא ז,יב) - התודה טעונה לחם, ואין ולדה טעון לחם, ולא חילופה ולא תמורתה טעונים לחם (וכן הוא במשנה מנחות ז,ד).

אין נראה להציע אחת משתי הדרשות הללו שבספרא כחילוף גרסה בברייתא שהובאה בירושלמי כאן (ב"שערי תורת ארץ ישראל" הוצעה הדרשה השנייה כחילוף גרסה בברייתא הזאת), כיוון שאין כל דמיון בין שני הפסוקים הללו ובין הפסוק שהובא בירושלמי כאן, ולא ייתכן ששיבוש הגרסה בברייתא הזאת היה עד כדי כך. בשתי הדרשות הללו מובנו של חילוף הוא כמו האופן הראשון האמור לעיל, ואין מובנו כמו שני האופנים שנזכרו בירושלמי כאן בעניין 'בל תאחר'.

ב"אור שמח" (הלכות מעשה הקורבנות יח,ב) ביאר את המאמר הסתום שבירושלמי כאן באופן זה: קודשים שהוקדשו בשעת היתר הבמות (קודם שהוקם המשכן) והוקרבו בחוץ בשעת איסור הבמות (לאחר שהוקם המשכן) אין עונשם כרת אלא הם ב'עשה' וב'לא תעשה', ולמדים זאת מהכתוב "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קורבן לה' לפני משכן ה'... ונכרת האיש ההוא מקרב עמו", ומשמע מהכתוב שהוקדש כדי להקריב במשכן, ומכאן שהיה המשכן קיים באותה שעה, הרי שהכתוב מדבר בקודשים שהוקדשו בשעת איסור הבמות, ודווקא קודשים אלו עונשם כרת כאמור בכתוב הזה, אבל קודשים שהוקדשו בשעת היתר הבמות אין עונשם כרת (עיין בבלי זבחים קו,א-ב). והנה לפי זה, אם הקדיש בהמה בשעת היתר הבמות, והוממה והחליפה בבהמה אחרת, ובשעה שהחליף נאסרו הבמות, הייתי אומר שאינו חייב כרת על שחיטתה בחוץ של הבהמה האחרת, הואיל והבהמה שמכוחה היא באה הוקדשה בשעת היתר הבמות, לכן משמיע לנו הכתוב הזה שאמר "לא הביאו" שאינו פטור מכרת על הבהמה האחרת. ופירוש זה מתאים לפירוש שפירשו בעניין 'בל תאחר'.

ב"אור שמח" ביאר בעניין שחיטת חוץ שהחילוף הוא על ידי חילול קורבן בעל מום בבהמה אחרת, כמו שאמרו בבבלי בעניין 'בל תאחר', אך אפשר לבאר שהחילוף הוא על ידי המרת קורבן בבהמה אחרת, כמו שאמרו בירושלמי.

בדברים כג,כב נאמר (בעניין נדרים): "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ, כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ (ה' דורש ממך שתקיים את נדרך) וְהָיָה בְךָ חֵטְא" (אם לא תקיים את נדרך, ייחשב לך הדבר כחטא, שה' עלול להענישך בגללו).

מביאים את המשך הברייתא דלעיל: **"כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ"** — יש ללמוד מהמילים האלו: – **אלו חטאות ואשמות** — אף קורבנות חטאת ואשם, שה' דורש ממך ומחייב אותך להביא אותם לכפרה במקרים מסוימים, נתרבו לאיסור 'בל תאחר'. **"י' אֱלֹהֶיךָ"** — יש ללמוד מהמילים האלו: – **זה הקדש בדק הבית** — אף נכסים שהוקדשו לצורכי בית המקדש, שהם ל"ה' אלוהיך", הם בכלל האיסור של 'בל תאחר'. **"מֵעִמָּךְ"** — יש ללמוד מהמילה הזו: – **זה לקט, שכחה ופיאה** — אף על מתנות עניים, שאתה חייב לתת לעניים הנמצאים "עימך" (אצלך, בקרבתך, בשכנותך), עובר ב'בל תאחר'. **"וְהָיָה בְךָ חֵטְא"** — יש ללמוד מהמילים האלו: – **ולא בקרבנך חטא** (ב"שרידי הירושלמי": לא בקרבנך) — כשאיחר מלהביא את הקורבן, אין הדבר נחשב לקורבן כחטא.
ומקשים: **דְּלָא** (=דְּאֵין לא) **כן** — שאם לא כך (אם לא שנו בברייתא "ולא בקורבנך חטא"), **מה אנן אמרין?** — מה אנו אומרים? (וכי אנו אומרים, שהדבר נחשב לקורבן כחטא, כשאיחר מלהביא אותו?! והרי פשוט הוא שאין הדבר נחשב לקורבן כחטא! ואם כן, למה היתה צריכה הברייתא לומר "ולא בקורבנך חטא"?)
ומתרצים: **אמר רבי שמואל בריה די-** — בנו של **רבי יוסה בירבי בון** (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי): **שלא תאמר: שמא ימצא זבח פסול** (נראה שהמילים "שמא ימצא" הן אשגרה בטעות מהירושלמי שבת יט,א ופסחים ו,ד, ששם אמרו: "שמא ימצא הזבח פסול..."', וכאן צריך לומר: "שלא תאמר: זבח פסול", וכן הגיה ב"יפה עיניים") — כדי שלא תאמר: שהקורבן נפסל להקרבה, משום שעבר עליו ב'בל תאחר'. **לפום כן צרך מימר:** — לפיכך צריך לומר (לכן היתה הברייתא צריכה לומר): **"והיה בך חטא"** – **בך ולא בקרבנך חטא** — שאין

חטא" – בך ולא בקרבנך חטא.
"מוצא שפתיך תשמור ועשית"; "תשמור ועשית" – להזהיר בית דין שיעשוך.

אור לישרים

הקורבן נפסל להקרבה, כשאיחר מלהביא אותו (הסופר במסירה שלפנינו כתב: "לפום כן צרך מימר: לא תאחר לשלמו - ולא את חליפיו", וכן הוא ב"שרידי הירושלמי", והוא אשגרה בטעות מלעיל, ותוקן במסירה שלפנינו על ידי מגיה).

המונח "**דלכן מה אנן אמרין**" מציין שהמקור שעליו הוא מוסב נראה מיותר, מכיוון שהדין המצוי בו נראה מובן אליו. בדרך כלל תפקידו של המונח הוא להקשות על קביעה הנראית מיותרת. הקביעות שעליהן מקשה המונח יכולות להיות אמוראיות או סתמיות, אך לפעמים מדובר במקורות תנאיים ובדרשות פסוקים (כמו כאן). בדרך כלל מופיע אחרי המונח הסבר מדוע הקביעה שעליה הוא מוסב נראית "פשיטא". לעיתים רחוקות אין התלמוד מסביר את התמיהה שמציע המונח (כמו כאן). בדרך כלל התלמוד מתרץ את התמיהות שמציע המונח על ידי מציאת חידוש בקביעה שעליה מוסב המונח, המצדיק את קיומה. לעיתים חידוש זה מבוטא בסגנון: "דלכן מה אנן אמרין... שלא תאמר... לפום כן צרך מימר..." (כמו כאן).
המונח "**שלא תאמר**" מציע ושולל סוגים שונים של "הווה אמינות" המנוגדות לאמור לפני כן, במסגרת הסבר מדוע האמור בשלב הקודם הוא נכון, כשהוא עשוי להיראות שגוי, או מדוע האמור שם נחוץ או מחודש, כשהוא עשוי להיראות מיותר. בכמה מקומות המונח בא במסגרת בירור החידוש במקור שעליו הוא מוסב, ולכן רגילים לבוא לפניו מונחים המקובלים ב"צריכותות" בירושלמי. במקרים כאלה המונח מוסב ישירות על המקור הנידון, והוא מראה כיצד מקור זה שולל אפשרות המנוגדת לו, שלכאורה היה מקום לאמצה אלמלא קביעתו ההפוכה של המקור ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**ספרי דברים** פסקה רסד נאמר: " כי תידור נדר לה' אלוהיך" - אלו ערכים וחרמים והקדשות. "כי דרוש ידרשנו" - אלו חטאות ואשמות. "ה' אלוהיך" - זה הקדש בדק הבית. "מעימך" - זה לקט, שכחה ופיאה. "והיה בך חטא" - בך חטא, ולא בקורבנך חטא.

ב**בבלי ראש השנה** ה,ב אמרו: תנו רבנן: "כי תידור נדר לה' אלוהיך" - אלו הדמים (שאמר "דמי עליי" או "דמי פלוני עליי") והערכים (שאמר "ערכי עליי" או "ערך פלוני עליי") והחרמים (שאמר "דבר זה חרם לשמים") וההקדשות (שאמר "דבר זה הקדש" או "הרי עליי הקדש". רש"י: שהם קודשי בדק הבית, וכולם לה', ואין לכוהנים בהם כלום). "כי דרוש ידרשנו" - אלו חטאות ואשמות (רש"י: שהם נדרשים ממך, שהרי הם מוטלים עליך חובה), עולות ושלמים (רש"י: כגון עולות ראייה ושלמי חגיגה שהם חובה, דאילו דנדר ונדבה - ברישא דקרא כתיבי). "ה' אלוהיך" - אלו צדקות ומעשרות (רש"י: דהא קרא יתירא הוא, דהוה ליה למכתב "כי דרוש ידרשנו", וכבר "ה'" כתוב למעלה במקרא, דרשינן ביה לאתויי צדקות ומעשרות שכתוב בהם שֵׁם זה: "ולך תהיה צדקה לפני ה' אלוהיך" (דברים כד), "ואכלת לפני ה' אלוהיך... מעשר דגנך" (דברים יד)). "מעימך" - זה לקט, שכחה ופאה (רש"י: שהם חלקו של עני, דכתיב ביה: "את העני עימך" (שמות כב)). "והיה בך חטא" - בך חטא, ולא בקורבנך חטא (רש"י: אין הקורבן נפסל בכך).

לקט, שכחה ופאה
אף על פי שאין בלקט שכחה ופאה מצוות נתינה, אלא עזיבה בשדה בלבד, מכל מקום אם עבר ונטלם חייב להחזירם לעניים, ובפאה אם לא הפריש מן הקמה מפריש מן העומרים או מן הכרי, ואם איחר מלהחזיר ומלהפריש עובר ב'בל תאחר', או אפילו לקח בהיתר, כגון שלא היו אז עניים, שמותר ליטלם ולהחזירם אחר כך לעניים, ואם איחר מלהחזירם עובר ב'בל תאחר' (תוספות ור"מ המאירי), או כגון שליקט לצורך פלוני עני, שצריך ליתנו או לאותו עני או לעני הנמצא ראשון, ואם איחר מליתנו עובר ב'בל תאחר' (תוספות).

ולא בקורבנך חטא
בתוספות (בבלי ראש השנה ה,ב וזבחים כט,א) שאלו, מהי הסברה שיהיה הקורבן פסול, אם לא נלמד הדבר מהכתוב? ובשיטה מקובצת לזבחים ובקרן אורה פירשו, שאפשר היה לחשוב, שקורבן שאיחר מלהביאו הריהו כקורבן שעבר זמנו מצד עצמו (כגון כבש שנעשה איל וכיוצא בו) ונפסל על ידי האיחור, ולכן הוצרך הכתוב ללמד שאינו נפסל. ובתוספת קדושה פירש, שאפשר היה לחשוב, שקורבן שעבר עליו ב'בל תאחר' הריהו כקורבן שנעבדה בו עבירה שפסול למזבח.
ונראה לומר, שאלמלא הלימוד "ולא בקורבנך חטא", היה אפשר לפרש את הכתוב "לא תאחר לשלמו" - לא תשלם אותו באיחור, שאסור להביאו אחרי הזמן שקבעה התורה.

בדברים כג,כד נאמר (בעניין נדרים): "מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ, כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ" (אתה חייב להקפיד לקיים את הנדר, כפי שנדרת לה' וביטאת בפיך לתת נדבה).

מביאים את המשך הברייתא דלעיל: נאמר (בעניין נדרים): "**מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ**"; ולומדים מהכתוב הזה: "**תשמור ועשית**" – **להזהיר בית דין שיעשוך** (שיגרמו לך שתעשה. ב"שרידי הירושלמי":

רבנן דקיסרין בשם רבי אבונא: מיכן למשכון. "כאשר נדרת לי' אלהיך נדבה" – ויש נדר קרוי נדבה? – אלא לחייב על כל נדר ונדר ועל כל נדבה ונדבה.

אור לישרים

שֶׁיַּעֲשֶׂיאוך) — אתה חייב להקפיד לקיים את נדרך (-"תשמור"), ואם לא תקפיד, תקיים את נדרך בעל כורחך (-"ועשית"), שבית דין מוזהרים להכריח אותך לקיים את נדרך.

רבנן דקיסרין — חכמי קיסריה (עיר על חוף ים התיכון) אמרו **בשם רבי אבונא** (רבי אבינא, אמורא בבלי בדור השלישי): **מיכן** (מכאן) **למשכון** — מזה שבית דין מוזהרים לעשות (מלשון עישוי) את הנודר, נלמדת ההלכה, שבית דין צריכים למשכן (ליטול משכון) את מי שנדר להביא קורבן כששוהה מלהביא אותו.

ב**ספרי דברים** פסקה רסה נאמר: "ועשית" - הרי זו אזהרה לבית דין שיעשוך.

ב**בבלי ראש השנה** ו,א אמרו: תנו רבנן: "ועשית" (רש"י: על כורחך) - אזהרה לבית דין שיעשוך. - למה לי? מ"יקריב אותו" נפקא! דתניא: "יקריב אותו" (ויקרא א) - מלמד שכופים אותו. יכול בעל כורחו? - תלמוד לומר: "לרצונו" (שם). הא כיצד? - כופים אותו עד שיאמר: רוצה אני. - אחד (ריטב"א: קרא ד"מוצא שפתיך", דלית כאן אלא אמירה) שאמר (נדר קורבן) ולא הפריש (ר"ח: שכופים אותו להפריש), ואחד (ריטב"א: קרא ד"יקריב אותו", דמשמע שאינו מחוסר אלא הקרבה) שהפריש ולא הקריב (ר"ח: שכופים אותו להקריב).

מיכן למשכון

ב**משנה ערכין** ה,ו שנינו: חייבי ערכים (החייבים לשלם להקדש ערכים שקיבלו עליהם) ממשכנים אותם (אם הם שוהים מלשלם, בית דין נוטלים מהם משכון בעד החוב בעל כורחם). חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם (הואיל וקורבנות אלו באים לכפרה על חטא, אין החייבים משהים אותם, לכן אין צריכים למשכנם עליהם). חייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם (שלא יבואו להשהותם). אף על פי שאין מתכפר לו עד שיתרצה (להביאם מעצמו), שנאמר: "לרצונו" (ויקרא א,ג), כופים אותו (כשבית דין ממשכנים אותו, הם כופים אותו) עד שיאמר: "רוצה אני" (ודי באמירה זו שיהא נקרא "לרצונו").

וב**תוספתא ערכין** ג,יד-טז שנו: חייבי נדרים ונדבות והערכים והחרמים וההקדשות בית דין ממשכנים אותם. חייבי חטאות ואשמות והדמים אין בית דין ממשכנים אותם, והדמים שנישומו הרי הם כערכים. עולות הבאות עם חטאות בית דין ממשכנים אותם, הביא חטאתו ולא הביא עולתו בית דין ממשכנים עליה, הביא עולתו ולא הביא חטאתו אין בית דין ממשכנים עליה.

חייבי חטאות שאין ממשכנים אותם, כתבו ראשונים (תוספות בבלי ראש השנה ו,א; רמב"ן במלחמות בבלי בבא קמא ראש פרק ד), שלא נאמרו הדברים אלא כשלא עברו עדיין שלושה רגלים ולא עבר על 'בל תאחר', אלא שרואים בו שהוא מתעצל להביא ומוציא הוצאות שלא לצורך, כדי שלא יישאר בידו במה לקנות, ולכן ממשכנים בחייבי שלמים ועולות (וכתבו תוספות, שאם אין רואים שמתעצל, אין ממשכנים חייבי עולות ושלמים עד שיבוא לידי 'בל תאחר'), אבל עברו עליו שלושה רגלים, בכולם ממשכנים, שבכולם נאמר: "ועשית" (דברים כג,כד), ודרשו בו: אזהרה לבית דין שיעשוך.

ממשכנים שאמרו, נראה מדברי רמב"ן (במלחמות בבלי בבא בתרא לו,ב) שאינה גביית החוב, כדרך שבית דין עושים בהלוואה, אלא נוטלים ממנו משכון עד שיביא קורבנו, שמא יפשע, ולכשיביא יחזירו לו משכונו.

ומביאים את המשך הברייתא דלעיל: **"כאשר נדרת לי' אלהיך נדבה" – ויש נדר קרוי נדבה?** — שפתח הכתוב בנדר ("נדרת") וסיים בנדבה, והיה הכתוב צריך לסיים כעין שפתח, שכן נדר ונדבה הם שני סוגי התחייבויות שונים, כאמור להלן. – **אלא לחייב על כל נדר ונדר ועל כל נדבה ונדבה** — יש ללמוד מכאן, שאדם עובר ב'בל תאחר' בין על נדר ובין על נדבה (נראה שהלשון "לחייב על כל נדר ונדר ועל כל נדבה ונדבה" הוא צירוף של שני חילופי נוסח: 'לחייב על כל אחת ואחת' ו'לחייב על נדר ועל נדבה', שאנו מוצאים כמותם במקומות רבים).

ב**ספרי דברים** פסקה רסה נאמר: "כאשר נדרת" - זה נדר. "נדבה" - זו נדבה.

וב**בבלי ראש השנה** ו,א אמרו: "כאשר נדרת" - זה נדר, "נדבה" - כמשמעו.

וב**בבלי מגילה** ח,א אמרו: "אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותם ונדבות אינו חייב באחריותן". - הא לעניין 'בל תאחר' - זה וזה שווים.

כאן התחלת מקבילה בירושלמי מגילה א,ט.

ב**משנה מגילה** א,ו שנינו: אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותם (אם הפריש הנודר את קורבנו ומת או נגנב, חייב הוא להביא קורבן אחר) ונדבות אינו חייב באחריותן (אם מתה הבהמה שנדב לקורבן או נגנבה, אינו חייב להביא אחרת במקומה).

אי זהו נדר שאמרו? – האומר: הרי עלי עולה. אי זהו נדבה שאמרו? – האומר: הרי זו עולה. – רבי חמא חברהון דרבנן בעי: אמר: הרי עלי, וחזר ואמר: הרי זו? – רבי חיננא בעי: לא מסתברא די לא אמר: הרי זו, וחזר ואמר: הרי עלי – איסור חמור חל על איסור קל; אין איסור קל חל על איסור חמור?

הוסיפו עליהן שכר בתים ותרומת שקלים. שכר בתים – אמר רבי יונה:

אור לישרים

ואומרים: **אי זהו נדר שאמרו** — חכמים? – **האומר:** "**הרי עלי עולה**" — שנדר להביא קורבן עולת בהמה או עוף. **אי זהו** (ב"שרידי הירושלמי" ובמקבילה: ואיזו היא) **נדבה שאמרו** — חכמים? – **האומר:** "**הרי זו עולה**" — שהפריש בהמה או עוף ונדב להביא אותה לקורבן עולה (כך שנינו במשנה קינים א,א).

במשנה קינים א,א שנינו: איזהו נדר? - האומר: "הרי עליי עולה"; ואיזהו נדבה? - האומר: "הרי זו עולה". מה בין נדרים לנדבות? - אלא שהנדרים, מתו או נגנבו (הקורבנות לאחר שהפרישום) - **חייבים באחריותם** (חייב להביא קורבנות אחרים, שכל זמן שלא הביא הנודר את הקורבן שנדר, חייב הוא להביאו); ונדבות, מתו או נגנבו (לאחר שהופרשו) - אין חייבים באחריותן (אינו חייב להביא קורבנות אחרים, שלא נדב אלא אלו).

רבי חמא חברהון דרבנן — חברם של החכמים (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **בעי:** — שואל: **אמר:** "**הרי עלי**" — שנדר להביא קורבן, והפריש בהמה לקורבן שנדר, **וחזר ואמר:** — אמר שנית: "**הרי זו**" — שנדב להביא לקורבן את הבהמה שהפריש לשם נדרו - האם חל שם נדבה על שם נדר, ואם מת הקורבן הזה או נגנב אינו חייב באחריותו כדין נדבה; או שמא אין שם נדבה חל על שם נדר, ואם מת הקורבן הזה או נגנב חייב באחריותו כדין נדר?

רבי חיננא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **בעי:** — שואל (מקשה על מה ששאל רבי חמא): **לא מסתברא די לא** (דְּלָא=דְּאָלָא) — האם לא מסתבר (לא מתקבל על הדעת) אלא: **אמר:** "**הרי זו**" — שהפריש בהמה ונדב להביא אותה לקורבן, **וחזר ואמר:** — אמר שנית: "**הרי עלי**" — שנדר להביא לקורבן את הבהמה שנדב, – **איסור חמור חל על איסור קל** — שם נדר חל על שם נדבה, ואף על פי שאין איסור חל על איסור, מכל מקום איסור חמור חל על איסור קל, והרי נדר חמור מנדבה, שכן נדר חייב באחריותו ונדבה אינו חייב באחריותה; אבל אם אמר: "הרי עליי", וחזר ואמר: "הרי זו" - **אין איסור קל חל על איסור חמור** — אין שם נדבה חל על שם נדר, משום שאין איסור קל חל על איסור חמור, - האם לא מסתבר כך? - רבי חיננא בא לפשוט את מה ששאל רבי חמא.

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.
המונח "**לא מסתברא דלא**" מציע בעיה או הצעה ששיעורה, שההפך של האמור לפני כן הוא נכון. על פי רוב, המונח מציע תמיהה שמטרתה לפרוך דעה מסוימת, אולם לפעמים המונח בא לתרץ קושיות או לפשוט בעיות (כמו כאן). במספר מקומות המונח בא אחרי מונחים המקובלים להצעת בעיות או קושיות (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי מגילה.

כלל גדול הוא בכל האיסורים שבתורה, שאין איסור חל על איסור (דבר האסור מן התורה, אין איסור אחר יכול לחול עליו). יש מהתנאים שסוברים, שאם האיסור השני הוא חמור יותר מהראשון הרי הוא חל (רבי בבבלי כריתות כג,ב; רבי יהודה בבבלי חולין ק,ב ורש"י). אף על פי שבכל מקום אין איסור חל על איסור, בקודשים יש מן התנאים סוברים שאיסור חל על איסור, ואף אם האיסור השני קל מהראשון (רבי בבבלי כריתות כג,ב; רבי שמעון ללשון ראשון שם).
גורמים שונים קובעים את היחס בין איסורים מצד החומרות והקולות שלהם.

הלשון "איסור חמור חל על איסור קל, ואין איסור קל חל על איסור חמור" נאמרה גם בירושלמי פסחים ב,ג.

☆ ☆ ☆

מביאים ברייתא: **הוסיפו עליהן** — חכמים הוסיפו על הדברים שראש השנה להם באחד בניסן שנמנו במשנה את **שכר בתים** — באחד בניסן ראש השנה למניין שנות השכירות של בתים, **ותרומת שקלים** — שמשנכנס ניסן מתחילים להביא קורבנות ציבור מתרומת השקלים החדשים של שנה זו (תרומת שקלים היא מילוי קופות גדולות מן השקלים שהיו נותנים כל ישראל ומניחים אותם במקדש בלשכה מיוחדת. שלוש פעמים בשנה היו תורמים את הלשכה, והפעם הראשונה בראש חודש ניסן).
ואומרים: **שכר בתים** — ששנו בברייתא הזאת, שאחד בניסן ראש השנה לדבר זה, – **אמר רבי יונה** (מגדולי

והוא שאמר: שנה זו; אבל אם אמר: שנה אחת – נותן מעת לעת. ותרומת שקלים – כהיא דאמר רבי שמואל בר יצחק: כתחילתה: "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן", ותני עלה: ביום שהוקם

אור לישרים

אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **והוא שאמר: "שנה זו"** — רק אם המשכיר בית לחברו התנה עימו שמשכיר לו את הבית לשנה זו - כשהגיע אחד בניסן נגמרה השנה; **אבל אם אמר: "שנה אחת" – נותן מעת לעת** — אם המשכיר בית לחברו התנה עימו שמשכיר לו את הבית לשנה אחת - לא נגמרה השנה עד שיעברו שנים עשר חודשים מיום ליום.

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בוא' מסכתא דפסחא פרשה א נאמר: נמצינו למדים שניסן ראש לחודשים, למלכים ולרגלים. רבי נתן ורבי יצחק אומרים: אף לשכירות בתים.

ב**תוספתא ראש השנה** א,א שנו: ניסן ראש השנה למלכים ולרגלים לחודשים ולתרומת שקלים. ויש אומרים: אף לשכר בתים.

ושם א,ד שנו: כיצד לתרומת שקלים? - כל קורבנות ציבור קריבים (שקריבים) באחד בניסן, אם בא החדש בזמנו (אם בא ראש חודש ניסן בזמנו, בשלושים באדר, שראו עדים את הירח החדש ביום שלושים באדר וקידשו בית דין את חודש ניסן בו ביום) - קריבים מן החדשה (מהשקלים שניתנו לצורך קורבנות ציבור של השנה החדשה ונתרמו מן הלשכה שבמקדש בו ביום), ואם לאו - קריבים מן הישנה (מהשקלים שניתנו לצורך קורבנות ציבור של השנה הקודמת ונתרמו מן הלשכה שבמקדש בשנה הקודמת).

ושם א,ה שנו: כיצד לשכר בתים? - המשכיר בית לחבירו לשנה - שכר הימנו שנים עשר חודש מיום ליום. אם אמר "לשנה זו", אפילו לא שכר ממנו אלא באחד באדר - אין לו אלא עד אחד בניסן.

נראה שלא היתה לפני הירושלמי ברייתא זו שבתוספתא ("כיצד לשכר בתים?" וכו') ("תוספתא כפשוטה").
תוכנה של ברייתא זו נמסר בירושלמי בשם רבי יונה.

ב**בבלי ראש השנה** ז,א-ב אמרו: תנו רבנן: באחד בניסן ראש השנה לחודשים ולעיבורים (שלאחר שנכנס חודש ניסן, אין בית דין רשאים לעבר את השנה שעברה) ולתרומת שקלים. ויש אומרים: אף לשכירות בתים.
"ויש אומרים: אף לשכירות בתים". - תניא: המשכיר בית לחברו לשנה - מונה שנים עשר חודש מיום ליום. ואם אמר: "לשנה זו", אפילו לא עמד אלא באחד באדר, כיוון שהגיע אחד בניסן - עלתה לו שנה (רש"י: אבל בבציר מהכי לא אמרינן עלתה לו שנה, ודר בה שנה שלמה, דליכא למימר דאדעתא דההיא שתא אגרה, שאין אדם טורח לשכור בית לפחות משלושים יום).

ואימא תשרי (רש"י: ראש השנה לשכירות בתים, ואם לא עמד אלא באחד באלול - כיוון שהגיע תשרי עלתה לו שנה)! - כי אגר איניש ביתא (רש"י: סמוך לתשרי), לכולהו ימות הגשמים אגר (ולכן, אם שכר שלושים יום לפני ימות הגשמים - אינו יכול להוציאו, אפילו אמר "לשנה זו"). - ותנא דידן (של משנתנו) ותנא קמא דברייתא (שלא שנו שכירות בתים): בניסן נמי משכח שכיחי קיטרי (מצויים עבים המתקשרים להוריד גשם, ולכן כשאדם שוכר בית סמוך לניסן, שוכר לדור בו גם בניסן).

רשב"א וריטב"א פירשו, שלדעת התנא של משנתנו ותנא קמא של הברייתא (שלא שנו שניסן ראש השנה לשכירות בתים), אפילו אמר "לשנה זו" - שכר לשנים עשר חודש. ור"ן ורשב"ץ כתבו, שתשרי ראש השנה לשכירות בתים, ואם אמר "לשנה זו" - שכר עד אחד בתשרי, שהולכים אחרי לשון בני אדם, ובלשון הדיבור השנה מתחילה באחד בתשרי.
לשיטת התוספתא והבבלי ברור שהברייתא "המשכיר בית לחברו לשנה" וכו' היא דווקא כיש אומרים, שהם רבי נתן ורבי יצחק שבמכילתא, והתנא של משנתנו ותנא קמא בתוספתא חולקים. אבל בירושלמי כאן שנו סתם: "הוסיפו עליהן שכר בתים ותרומת שקלים", ולא נחתו כלל לדיוקים למה דילגו עליהם במשנתנו ("תוספתא כפשוטה").

ואומרים: **ותרומת שקלים** — ששנו בברייתא הזאת, שאחד בניסן ראש השנה לדבר זה, – **כהיא** (כההיא. ב"שרידי הירושלמי": כיי) [כאן התחלת מקבילה בירושלמי שקלים א,א] **דאמר** — כאותה (כמו המימרה ההיא) שאמר **רבי שמואל בר** (ב"שרידי הירושלמי" ובמקבילה נוסף: **רב**) **יצחק** (אמורא בדור השלישי): **כתחילתה:** — כמו שהיה בתחילה של תרומת השקלים (כמו שעשו אותה קדמונים בזמן המקרא), שנאמר (בהקמת המשכן): "**וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הוּקַם הַמִּשְׁכָּן**" (שמות מ,יז) — באחד לחודש ניסן של השנה השנית ליציאת מצרים נבנה המשכן, **ותני עלה:** — ושנוי (שנו ברייתא) עליה (על הכתוב): **ביום שהוקם המשכן, בו ביום נתרמה התרומה** — באותו יום, שהוא ראש חודש ניסן, תרמו את תרומה הלשכה מן השקלים שהביאו ישראל, והביאו מהם את קורבנות הציבור שהקריבו במשכן מיום זה ואילך. וכשם שכשהוקם המשכן תרמו את תרומת השקלים החדשים באחד בניסן, כך גם לדורות תורמים את תרומת השקלים החדשים באחד בניסן.

המשכן, בו ביום נתרמה התרומה. רבי טבי רבי יאשיהו בשם כהנא: נאמר כאן: "חדשי", ונאמר להלן: "חדשי". מה "חדשי" שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן, אף "חדשי" שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן. – אמר רבי יונה: שבק רבי טבי ראשה ואמר סופא. דלא כן כהדא דתני: "זאת עולת חודש בחדשו" – יכול יהא תורם בכל חודש וחודש? – תלמוד לומר: "בחדשו לחדשי" – בחודש אחד הוא תורם לכל חודשי השנה. – יכול באי זה חודש שירצה? – נאמר כאן: "חדשי", ונאמר להלן: "חדשי". מה "חדשי" שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן, אף "חדשי" שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן.

אור לישרים

השימוש בלשון "כתחילה" / "כתחילתה" בירושלמי סגנון מיוחד הוא, והוא נתינת טעם להלכה או למנהג. והפירוש: כמו שהיה בתחילה, כמעשה קדמונים בזמן המקרא.

רבי טבי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמר בשם **רבי יאשיהו** (ב"שרידי הירושלמי" ובמקבילה: יאשיה) (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) שאמר **בשם כהנא** (רב כהנא השני, אמורא בבלי בדור השני): **נאמר כאן:** "חָדְשֵׁי" — בעניין מוסף של ראש חודש נאמר: "זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (במדבר כח,יד) - זאת העולה שתהיה בכל ראש חודש וראש חודש, בכל חודשי השנה. ולמדים מכתוב זה, שיש להביא את מוסף של ראש חודש, וכן שאר קורבנות ציבור, מתרומת השקלים החדשים שתורמים בראש חודש, **ונאמר להלן** (במקום אחר): "חָדְשֵׁי" — בעניין פסח מצרים נאמר: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים, רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב,ב) - בחודש ניסן תתחילו את מניין חודשי השנה. **מה "חדשי" שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן** — כמו שלחודשים אין מתחילים למנות אלא מניסן, **אף "חדשי" שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן** — כך גם לתרומת שקלים אין מתחילים למנות אלא מניסן, שמראש חודש ניסן מתחילים להביא קורבנות ציבור מתרומת השקלים החדשים שתורמים בראש חודש ניסן. מכאן שתורמים את הלשכה לצורך כל חודשי השנה בראש חודש ניסן.

אמר רבי יונה: שבק רבי טבי ראשה ואמר סופא (ב"שרידי הירושלמי": סופה) — נטש רבי טבי את ראשה (של הברייתא) ואמר את סופה (והיה לו לרבי טבי לומר את הברייתא כולה, כיוון שסופה של הברייתא הוא המשך ראשה). **דלא** (=דְּי לא) **כן כהדא דתני:** — (וכי) זו (הברייתא הזו שאמר רבי טבי) לא כך כמו זאת (כמו הברייתא הזאת) ששנויה: נאמר (בעניין מוסף של ראש חודש): "זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (במדבר כח,יד) — ולמדים מכתוב זה, שיש להביא את מוסף של ראש חודש (-"עולת חודש"), וכן שאר קורבנות ציבור, מתרומת השקלים שתורמים בראש חודש (-"בחודשו"), – **יכול** — יכול אני לומר, **יהא תורם בכל חודש וחודש?** — שיהיו תורמים את הלשכה בכל ראש חודש וראש חודש לצורך אותו חודש? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב הזה ללמדנו ולומר: "בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" – **בחודש אחד הוא תורם לכל חודשי השנה** — תורמים את הלשכה בראש חודש אחד בשנה לצורך כל חודשי השנה. – **יכול** — יכול אני לומר, **באי זה חודש שירצה?** — שיהיו תורמים את הלשכה לצורך כל חודשי השנה בכל ראש חודש שירצו לתרום? – יש ללמוד גזירה שווה: **נאמר כאן: "חדשי"** — "זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה", **ונאמר להלן: "חדשי"** — "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים, רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב,ב). **מה "חדשי" שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן** — כמו שלחודשים אין מתחילים למנות אלא מניסן, **אף "חדשי" שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן** — כך גם לתרומת שקלים אין מתחילים למנות אלא מניסן, שמראש חודש ניסן מתחילים להביא קורבנות ציבור מתרומת השקלים החדשים שתורמים בראש חודש ניסן. מכאן שתורמים את הלשכה לצורך כל חודשי השנה בראש חודש ניסן.

המונח "**כיי דאמר רבי פלוני**" ("כהיא דאמר רבי פלוני") מציע מימרות המסייעות בדרכים שונות למה שנאמר לפני המונח, או הפושטות בעיות או מתרצות קושיות שלפני המונח. אחד מהתפקידים העיקריים של המונח הוא: הצעת מקור, הסבר או סיוע לדברים המופיעים לפני כן (כמו כאן). המונח מציע מימרות אמוראים.

המונח "**ותני עלה**" מציע מקור תנאי המוסב על מקור אחר שהובא לפני כן, והמוסיף על מקור זה מידע הדרוש להבנת הדיון בהמשך. בדרך כלל, המונח מוסב על משניות, אולם יש שהוא מוסב על ברייתות, ובמקומות ספורים אף על פסוקים (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי שקלים.

תמן תנינן: רבי מאיר אומר: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. בן עזאי אומר: ◦האלוליים מתעשרין בפני עצמן. – אמר רב חונה: טעמיה דרבי מאיר – עד כאן הן מתמצות לילד מן הישנות, מיכאן והילך הן מתחילות לילד מן החדשות. – רבי יוסה בירבי בון בשם רב חונה: טעמא דרבי לעזר ורבי שמעון – "לבשו כרים הצאן" – אלו הבכירות, "ועמקים יעטפו בר" – אלו האפילות, "יתרועעו אף ישירו" – אלו ואלו נכנסין לדיר להתעשר.

◦ ה,ב

אור לישרים

סגנון כזה שאמר רבי יונה נמצא גם בירושלמי פסחים ה,א.

בבבלי ראש השנה ז,א (**יומא** סה,ב **ומגילה** כט,ב) אמרו: "ולתרומת שקלים". - מנלן? - אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה: אמר קרא: "זאת עולת חודש בחודשו לחודשי השנה" (במדבר כח). אמרה תורה: חדש והבא קורבן מתרומה חדשה (רש"י: חודשים יתירי כתיבי, לדרשה, לומר לך: יש חודש שאתה צריך לחדשו בהבאת עולות תמידים ומוספים מתרומה חדשה). וגמר 'שנה' 'שנה' מניסן, דכתיב: "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות יב). - ולגמור 'שנה' 'שנה' מתשרי, דכתיב: "מראשית השנה" (דברים יא)! - דנים שנה שיש עימה חודשים משנה שיש עימה חודשים, ואין דנים שנה שיש עימה חודשים משנה שאין עימה חודשים.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: "באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה; רבי לעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי".

כאן התחלת מקבילה בירושלמי שקלים ג,א.

מציעים משנה: **תמן תנינן:** — שם (במקום אחר - משנה בכורות ט,ה) שנינו: **רבי מאיר** (גדול התנאים בדור הרביעי) **אומר: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה** — שאין מעשרים מבהמות שנולדו לפני אחד באלול על בהמות שנולדו אחרי אחד באלול, וכן אין בהמות שנולדו לפני אחד באלול ובהמות שנולדו אחרי אחד באלול מצטרפות למניין עשר בהמות החייבות במעשר. הרי שסתם המשנה במסכתנו רבי מאיר. **בן עזאי** (שמעון בן עזאי, תנא בדור השלישי) **אומר: האלוליים** — הנולדים בחודש אלול, **מתעשרין בפני עצמן** — שאינם מצטרפים למעשר עם אלו שנולדו לפני אלול או לאחריו. טעמו של בן עזאי מבואר להלן.

ומסבירים: **אמר רב חונה** (רבי הונא, אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **טעמיה דרבי מאיר** — טעמו (נימוקו) של רבי מאיר (שאומר: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה), – **עד כאן הן מתמצות** (ב"שרידי הירושלמי" כאן ובשקלים: מחמצות) **לילד מן הישנות** — עד אחד באלול הבהמות מְתַמְצוֹת (גומרות) / מְחַמְּצוֹת (משהות, מאחרות) ללדת ממה שהתעברו בשנה הקודמת שהסתיימה באדר, **מיכאן והילך הן מתחילות לילד מן החדשות** — מאחד באלול הבהמות מתחילות ללדת ממה שהתעברו בשנה הזו שהתחילה בניסן (בהמה טהורה דקה (עז, כבש) יולדת (זמן עיבורה) לחמישה חודשים (תוספתא בכורות א,י), ולכן בהמה שהתעברה בסוף אדר יולדת עד אחד באלול ובהמה שהתעברה בתחילת ניסן יולדת מאחד באלול ואילך).

רבי יוסה בירבי בון (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי) אמר **בשם רב חונה: טעמא דרבי לעזר** (רבי אלעזר בן שמוע, תנא בדור הרביעי) **ורבי שמעון** (בן יוחאי, תנא בדור הרביעי) — הטעם (הנימוק) של רבי אלעזר ורבי שמעון (שאומרים: באחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה), – נאמר: "**לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן** (שדות המרעה לבשו את הצאן, והכוונה שצאן רבות מילאו את השדות וכיסו אותם כמלבוש) **וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר** (עמקים התעטפו בתבואה. פירוש אחר: עמקים התעטפו בכבשים ("בר" הוא "עֲבוּר" במקרא ו"עִבּוּר" בארמית, ו'עַבּוּר' בערבית הוא כבש)), **יִתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ** (הצאן והעמקים ישמיעו קולות תרועה ושירה. פעיית הצאן וקול הרוח הנושבת בקמה מתוארים כשירה)" (תהילים סה,יד), ודורשים את הכתוב: "**לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן**" — הצאן, שהן הנקבות, לבשו את הכרים, שהם הכבשים הזכרים, כלומר, הצאן התייחמו והתעברו מהכרים (כך פירשו בתרגומים חלק זה של הכתוב), – **אלו הבְּכִירוֹת** — חלק זה של הכתוב מתייחס לבהמות המקדימות להתעבר לפני ניסן, "**וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר**" — הצאן שבעמקים התעטפו בכבשים, כלומר, הצאן התעברו (ואפשר שדרשו "בר" מלשון עיבור (הריון), שכן "בר" מתורגם בארמית "עִבּוּר" (תבואה)), – **אלו הָאֲפִילוֹת** — חלק זה של הכתוב מתייחס לבהמות המאחרות להתעבר בניסן (אפשר שפירשו "יעטפו" כמו: "וּבְהֶעָטִיף הַצֹּאן", "הֶעָטֵפִים" (בראשית ל,מב בעניין התייחמות הצאן של יעקב ולבן), ותרגמו בתרגומים: עיטוף - איחור), "**יִתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ**" – **אלו ואלו** — הנולדים לפני אלול מהבהמות המקדימות להתעבר, והנולדים באלול מהבהמות המאחרות להתעבר, **נכנסין לדיר להתעשר** — נכנסים לדיר כדי להתעשר, שהם

אמר בן עזאי: הואיל ואלו אומרים כך ואלו אומרים כך, יהו האלוליים מתעשרין בפני עצמן. הא כיצד? נולד לו חמשה באב וחמשה באלול []

אור לישרים

מצטרפים למעשר ומעשרים מאלו על אלו (דרשו "יתרועעו" - יתחברו מלשון רֵעַ (חבר), ודרשו "ישירו" כאילו כתוב "יעשרו" מלשון מעשר). מכאן שאין אחד באלול ראש השנה למעשר בהמה אלא אחד בתשרי.

המונח "**תמן תנינן**" מציע משנה, בדרך כלל ממקום אחר. המונח "**טעמא דרבי פלוני**" מציע טעמה של דעה מסוימת, על סמך פסוק ודרשתו או על סמך שיקולים הגיוניים שאינם תלויים בדרשות פסוקים. במקרים רבים הטעמים שמציע המונח מבוססים על פסוקים ודרשותיהם, אולם במקומות אחרים הטעם הוא סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** ז,ב אמרו: "באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה". - מני? רבי מאיר היא, דתנן: רבי מאיר אומר: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה.

ושם ח,א אמרו: "רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי". - אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, שנאמר: "לבשו כרים הצאן (ר"ח: נעשו הצאן מלבוש לכרים שהם הטלאים (עוברי הטלאים), שמתעברות. תוספות רא"ש: לבשו זכרים הנקבות, שבאים עליהן ומתלבשות הצאן ומתכסות מן הזכרים) ועמקים יעטפו בר (ר"ח: מתכסים העמקים מצמחי התבואה) יתרועעו אף ישירו (ר"ח: התבואה גדולה ונעשית קמה, ובזמן שהרוח מנשבת בה נשמע מתוכה קול הברה, וזו היא כעין שירה)" (תהילים סה). רבי מאיר סבר: אימתי "לבשו כרים הצאן"? - בזמן ש"עמקים יעטפו בר". ואימתי "עמקים יעטפו בר"? - באדר. מתעברות באדר ויולדות באב (רש"י: זמן עיבור בהמה דקה חמישה חודשים), ראש השנה שלהן - אלול (רש"י: דסמוך לגמרן הוא זמן שלהן לחידוש השנה). ורבי אלעזר ורבי שמעון סברי: אימתי "לבשו כרים הצאן"? - בזמן ש"יתרועעו אף ישירו". ואימתי שיבולים אומרות שירה? - בניסן. מתעברות בניסן ויולדות באלול, ראש השנה שלהן - תשרי. - ואידך (רבי מאיר) נמי, הא כתיב: "יתרועעו אף ישירו"! - ההוא באפלתא (ר"ח: האפילות), דהויין בניסן (רש"י: מאחרות להתעבר עד ניסן, אבל רובן מאדר הן). - ואידך (רבי אלעזר ורבי שמעון) נמי, הא כתיב: ו"עמקים יעטפו בר"! - ההוא בחרפייתא (ר"ח: הבכירות), דהויין מאדר (מקדימות להתעבר מאדר).

...אלא אמר רבא: דכולי עלמא "לבשו כרים הצאן" - בזמן ש"עמקים יעטפו בר", באדר. והכא בהאי קרא קמיפלגי: "עשר תעשר" (דברים יד) - בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. רבי מאיר סבר: מקיש מעשר בהמה למעשר דגן, מה מעשר דגן - סמוך לגמרו עישורו (רש"י: ראש השנה למעשרות תשרי, ותשרי סמוך לגמרו הוא, שכל ימות החמה מניחים אותו להתייבש בגרנות שבשדות), אף מעשר בהמה - סמוך לגמרו עישורו (באחד באלול, שרוב הבהמות יולדות בחודש אב). ורבי אלעזר ורבי שמעון סברי: מקיש מעשר בהמה למעשר דגן, מה מעשר דגן - ראש השנה שלו תשרי, אף מעשר בהמה - ראש השנה שלו תשרי.

לפי הבבלי, דרשו כולם, רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון, את הכתוב בתהילים. אבל לפי הירושלמי, רק רבי אלעזר ורבי שמעון דרשו את הכתוב הזה. ובבבלי דרשו את הכתוב שלא כמו שדרשו בירושלמי.

הטעמים של רבי מאיר ושל רבי אלעזר ורבי שמעון שאמרו בבבלי ובירושלמי יפים לגבי צאן שזמן עיבורן חמישה חודשים, ואף על פי שבקר זמן עיבורם תשעה חודשים (תוספתא בכורות א,י: בהמה טהורה גסה יולדת לתשעה חודשים), מכל מקום נקבע ראש השנה אחד למעשר בקר וצאן, וקבעו ראש השנה למעשר בהמה על פי הצאן, כיוון שהצאן הן הרוב (חידושי הר"ן), גם מצד מספר המינים - בקר הם מין אחד וצאן הן שני מינים, כבשים ועיזים, וגם מצד מספר הוולדות בלידה אחת - בקר יולדים ולד אחד וצאן יולדות כמה ולדות ("טורי אבן").

ב"אור שמח" (הלכות בכורות ז,ו) הקשה על טעמו של רבי מאיר שאמרו בירושלמי כאן, שהרי בירושלמי יבמות ד,יא ונידה א,ד אמרו שבהמה טהורה יולדת לחודשים מקוטעים (יולדת קודם השלמת חודשי העיבור), ואם כן, אפשר שבהמה שהתעברה בתחילת ניסן יולדת קודם אחד באלול. ואולי רבי מאיר סבור שבהמה טהורה דקה יולדת לחודשים שלמים ולא לחודשים מקוטעים (ראה בראשית רבה כ,ו שחילקו בין בהמה דקה לבהמה גסה).

מביאים ברייתא (בתוספתא ראש השנה ובכורות): **אמר בן עזאי: הואיל ואלו אומרים כך ואלו אומרים כך** — שרבי מאיר אומר: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, ורבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי, ואיני יודע הלכה כמי, **יהו** (יהיו) **האלוליים מתעשרין בפני עצמן** — שאינם מתעשרים עם הנולדים בחודשים אחרים, משום ספק חדש בישן. **הא כיצד?** — באיזה אופן האלוליים מתעשרים בפני עצמם? - **נולד לו חמשה באב וחמשה באלול** — אם נולדו לו חמש בהמות באב וחמש בהמות באלול[, **חמשה באלול] וחמשה בתשרי**

וחמשה בתשרי – אינן מצטרפין. נולד לו חמשה באב וחמשה בתשרי [] – הרי אלו מצטרפין.
ובן עזאי מכריע על דברי תלמידיו? – רבי ירמיה רבי מיישא בשם רבי שמואל בר רב יצחק: שכן נחלקו עליה אבות העולם. – מאן אינון אבות העולם? – תנא רבי יונה קומי רבי ירמיה: רבי ישמעאל ורבי עקיבה. –

אור לישרים

— או אם נולדו לו חמש בהמות באלול וחמש בהמות בתשרי שאחריו, – **אינן מצטרפין** — אין מצטרפות למניין עשר בהמות החייבות במעשר, שאין הנולדים בחודש אלול מצטרפים לנולדים בחודשים האחרים, כיוון שהאלוליים מתעשרים בפני עצמם (המוסגר הושלם על פי התוספתא). **נולד לו חמשה באב וחמשה בתשרי** — אם נולדו לו חמש בהמות באב וחמש בהמות בתשרי שאחריו, [– **אינן מצטרפין** — אין מצטרפות למניין עשר בהמות החייבות במעשר, כיוון שלא נולדו באותה שנה. **נולד לו חמשה בתשרי וחמשה באב** — אם נולדו לו חמש בהמות בתשרי וחמש בהמות באב שאחריו,]– **הרי אלו מצטרפין** — הן מצטרפות למניין עשר בהמות החייבות במעשר, כיוון שנולדו באותה שנה ואין בהן אלוליים (המוסגר הושלם על פי התוספתא).

ב**תוספתא ראש השנה** א,ו שנו: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה; רבי לעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי. אמר רבי שמעון בן עזיי: הואיל ואלו אומרים: באחד באלול, ואלו אומרים: באחד בתשרי, יהו האלוליים מתעשרים לעצמם. כיצד? נולדו לו חמישה באב וחמישה באלול, חמישה באלול וחמישה בתשרי, חמישה באב וחמישה בתשרי - אין מצטרפים; חמישה בתשרי וחמישה באב - הרי אלו מצטרפים.

גם בתוספתא בכורות ז,ט שנו את דברי רבי שמעון בן עזאי.

הבבא "חמישה באב וחמישה בתשרי (- אין מצטרפים)" נשנית אגב הסיפא "חמישה בתשרי וחמישה באב - הרי אלו מצטרפים" לתפארת הסגנון ("תוספתא כפשוטה").

ב**בבלי בכורות** נח,א אמרו: תניא: כיצד אמר בן עזאי: האלולים מתעשרים לעצמם? - נולדו לו חמישה באב וחמישה באלול - אין מצטרפים. חמישה באלול וחמישה בתשרי - אין מצטרפים. חמישה בתשרי וחמישה באב (שאחריו) - מצטרפים. - פשיטא! - מהו דתימא: כי היכי דמפסקי שנים, מפסקי נמי גרנות (זמנים בשנה למעשר בהמה, ואין מעשרים מהנולדים לפני הגורן על הנולדים אחריו) - קא משמע לן (שהגורן אינו מפסיק), כדתנן: חמישה לפני ראש השנה וחמישה לאחר ראש השנה - אין מצטרפים. חמישה לפני הגורן וחמישה לאחר הגורן - הרי אלו מצטרפים.

(במסירה שלפנינו נכתב כאן על ידי מגיה: "זאת אומרת שבן עזאי חבר ותלמיד היה לו לרבי עקיבא". מקומה של הגהה זו אינו כאן אלא להלן)
ושואלים (על דברי בן עזאי שאמר: הואיל ואלו אומרים כך ואלו אומרים כך): **ובן עזאי מכריע על דברי תלמידיו?** — וכי בן עזאי היה יכול להכריע על דברי תלמידיו שנחלקו בעניין ראש השנה למעשר בהמה? והרי בן עזאי היה בדור שלפני רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון, ובימיו עדיין לא נחלקו בעניין זה! (הכרעה זו היא פשרה, במקצת כדברי זה שהוא אומר באחד בתשרי ובמקצת כדברי האומר באחד באלול. רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון היו תלמידיו של רבי עקיבה, אבל כיוון שבן עזאי היה בדורו של רבי עקיבה, נחשבו רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון כתלמידי בן עזאי)
ומשיבים: **רבי ירמיה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי והרביעי) אמר בשם **רבי מיישא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) שאמר **בשם רבי שמואל בר רב יצחק** (אמורא בדור השלישי): **שכן נחלקו עליה אבות העולם** — בן עזאי היה יכול להכריע בעניין זה, משום שכבר נחלקו בעניין זה חכמים גדולים קדומים).

במקבילה בשקלים בדפוסים המאוחרים מופיע 'אתא' לפני דברי רבי ירמיה. אולם תיבה זו אינה כאן ובמקבילה לפי המסירה שלפנינו ודפוס ונציה, אף על פי שהיא מתאימה לפי העניין ("מחקרי תלמוד" ג חלק ב עמוד 506 הערה 7).

ואומרים: **מאן אינון** — מי הם **אבות העולם** — האמורים כאן? – **תנא** — שנה (ברייתא) **רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) **קומי** — לפני **רבי ירמיה: רבי ישמעאל** (מגדולי התנאים בדור השלישי) **ורבי עקיבה** (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים) — שני התנאים האלה הם החכמים הקדומים שכבר נחלקו בעניין זה, ובן עזאי שהיה בדורם הכריע על דבריהם ולא על דברי רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון (רבי יונה שנה ברייתא שבה נחלקו בעניין זה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ("מדקדוקי ירושלמי" בתוך "מחקרים בספרות התלמוד" ב עמוד 293 הערה 4), ומכאן שהם אבות העולם).

ב**בבלי בכורות** נח,א אמרו: תניא: אמר בן עזאי: הואיל והללו (רבי אלעזר ורבי שמעון) אומרים כך (שאחד בתשרי ראש השנה למעשר

זאת אומרת: בן עזאי תלמיד וחבר היה לרבי עקיבה. אין תימר: רביה – איתבר נש אמר לרביה: הואיל ואלו אמר כן ואלו אמר כן? – רבי אבהו בשם רבי שמואל בר רב יצחק שמע מן הדא: אמר לו בן עזאי: על החלוקין אנו מצטערין, אלא שבאת לחלוק עלינו את השוין. זאת אומרת: בן עזאי חבר

אור לישרים

בהמה) והללו (רבי מאיר) אומרים כך (שאחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, ואין בידינו להכריע כמי הלכה), האלולים מתעשרים לעצמם. - וליחזי טעמיה דמאן מסתבר (ויכריע כשיטתו)! וכי תימא דלא מצי למיקם אטעמייהו, והתניא: בן עזאי אומר: כל חכמי ישראל דומים עליי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה! (רש"י: היינו רבי עקיבא. אלמא דבן עזאי היה חכם גדול, והוי מצי למיקם אטעמייהו) - אמר רבי יוחנן: מפי השמועה אמרוה, מפי חגי זכריה ומלאכי (ומפני שנחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון בשמועה, לא היה יכול בן עזאי להכריע מסברה).

השאלה ששאלו בירושלמי על מה שאמר בן עזאי אינה השאלה ששאלו בבבלי.
בבבלי אמרו, שרבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון אמרו מפי השמועה. ובירושלמי אמרו, שרבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון אמרו מפי רבי ישמעאל ורבי עקיבא. ואפשר שמפי השמועה (מה ששמעו מפי רבותיהם) זהו מפי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שכן רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון היו תלמידיו של רבי עקיבא, ורבי מאיר היה גם תלמידו של רבי ישמעאל.

אבות העולם

במשנה עדויות א,ד ובתוספתא עדויות א,ג נקראו שמאי והלל "אבות העולם".
בירושלמי חגיגה ב,ב נקראו חכמי הזוגות "אבות העולם".
בירושלמי חגיגה ב,א, בבראשית רבה א,טו ו-יב,יד, בויקרא רבה לו,א ובמדרש תנחומא (בובר) פרשת 'בראשית' סימן יט נקראו בית שמאי ובית הלל "אבות העולם".
אך לרוב נקראו אברהם, יצחק ויעקב "אבות העולם".

ומסיקים: **זאת אומרת: בן עזאי תלמיד וחבר** (במקבילה ו"בשרידי הירושלמי" בשקלים: חבר ותלמיד (כמו להלן). ונראה שכאן מקומה של ההגהה לעיל של המגיה) **היה לרבי עקיבה** — מכאן (מהדברים האלה שאמר בן עזאי על רבי ישמעאל ורבי עקיבה: הואיל ואלו אומרים כך ואלו אומרים כך, יש להסיק) שבן עזאי, שהיה תלמידו של רבי עקיבה (זאת עובדה ידועה ממקורות רבים), היה גם חברו. ומוכיחים: **אין תימר: רביה** — אם תאמר: רבו (שהיה רבי עקיבה רבו של בן עזאי, ובן עזאי היה תלמידו ולא היה גם חברו), – יש לך לשאול: **איתבר נש אמר לרביה: הואיל ואלו אמר כן** (במקבילה ו"בשרידי הירושלמי": אומרים כך) **ואלו אמר כן** (במקבילה ו"בשרידי הירושלמי": אומרים כך)? — (וכי) יש אדם אומר לרבו: הואיל ואלו אומרים כך ואלו אומרים כך? (והרי היה צריך לומר לו בדרך כבוד: הואיל ורבי אומר כך וכו'! - אלא מכאן שבן עזאי היה גם חברו של רבי עקיבה).

המונח "**זאת אומרת**" מציע היסק העולה מן האמור לפניו. לעיתים התלמוד מוכיח בהמשך שההיסק הוא נכון, כמו כאן ("זאת אומרת... אין תימר..."). המונח מוסב בדרך כלל על מקורות תנאיים. בדרך כלל, המונח מציע היסקים בהקשרים הלכתיים, אולם מצויים חריגים ספורים (כמו כאן).
בכמה מקומות המונח "**אין תימר**" מציע אפשרות עיונית כדי לדחותה. המונח בהוראה זו בא לבסס את האמור לפניו בדרך של הוכחה בדרך השלילה. הסגנון המקובל אצל המונח בהוראה זו הוא: "אין תימר:" [טענה המנוגדת לאמור לעיל, שתישלל בהמשך] - [נימוק לשלילת הטענה]. הטענות המועלות בלשון "אין תימר" נדחות בדרך כלל מפני שהן בלתי אפשריות מבחינה הלכתית או מבחינה מציאותית. בכמה מקומות המונח בא אחרי טענות המוצעות בלשון "זאת אומרת" כדי להוכיחן (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ומציעים מקור לסיוע: **רבי אבהו** (במקבילה ו"בשרידי הירושלמי": רבי אבון) **בשם רבי שמואל בר רב יצחק שמע** (במקבילה ו"בשרידי הירושלמי" נוסף: **לה**) **מן הדא:** — שמע אותה (למד את העובדה שבן עזאי היה גם חברו של רבי עקיבה) מן זאת (מהמשנה הזאת - בבא בתרא ט,י): **אמר לו בן עזאי** — לרבי עקיבה (שאמר שם שחולקים בית הלל על בית שמאי גם בדבר שתנא קמא אמר שבית שמאי ובית הלל מודים בו): **על החלוקין אנו מצטערין** — על המחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל שבמשניות הקודמות (שם) אנו מצטערים, **אלא שבאת לחלוק עלינו את השוין** — ועוד באת להוסיף מחלוקת ביניהם אף במקום שדעותיהם שוות (עד כאן המשנה). ומסיקים: **זאת אומרת: בן עזאי חבר ותלמיד היה לרבי עקיבא** — מהדברים האלה (שאמר בן עזאי לרבי עקיבה) נובע, שבן עזאי, שהיה תלמידו של רבי עקיבה, היה גם

ותלמיד היה לרבי עקיבא. אין תימר: רביה – אית בר נש אמר לרביה: אלא שבאתה לחלוק כול'?

תמן תנינן: מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול – הרי אלו מצטרפין. חמשה לפני ראש השנה וחמשה לאחר ראש השנה – אינן מצטרפין. חמשה לפני הגורן וחמשה לאחר הגורן – הרי אלו מצטרפין. אם כן, למה אמרו:

אור לישרים

חברו. ומוכיחים: **אין תימר: רביה** — אם תאמר: רבו (שהיה רבי עקיבה רבו של בן עזאי, ובן עזאי היה תלמידו ולא היה גם חברו), – יש לך לשאול: **אית בר נש אמר לרביה: אלא שבאתה לחלוק כול'?** — (וכי) יש אדם אומר לרבו: אלא שבאת לחלוק וכו'? (והרי היה צריך לומר לו בדרך כבוד: אלא שבא רבי לחלוק וכו'! - אלא מכאן שבן עזאי היה גם חברו של רבי עקיבה. - במסירה שלפנינו נשמט מ"אית בר נש אמר לרביה" לעיל עד "אית בר נש אמר לרביה" כאן בשל שוויון סופות, והושלם על ידי מגיה כמו שהוא במקבילה. ובדפוסים נשמטו המילים "אלא שבאת לחלוק..." שבסוף הקטע).

המונח "**שמע לה מן הדא**" מציע בדרך כלל מקור או סימוכין לקביעה המופיעה לפני כן. קביעה זו יכולה להיות דעה תנאית או אמוראית או סתמית (כמו כאן). המונח יכול להציע מקורות לקביעות הלכתיות או לקביעות שאינן הלכתיות (כמו כאן). בדרך כלל המונח מציע פסוקים, אולם לפעמים הוא מציע מקורות תנאיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**ירושלמי בבא בתרא** ט,יב אמרו: אמר רבי שמואל בר רב יצחק: זאת אומרת, שבן עזאי חבר ותלמיד לרבי עקיבה.
וב**בבלי בבא בתרא** קנח,ב אמרו: "אמר לו בן עזאי: על החלוקים אנו מצטערים" וכו'. - אמר רבי שמלאי: עדא אמרה (זאת אומרת): בן עזאי תלמיד חבר דרבי עקיבא הוה (רשב"ם: פשיטא לן דמתחילה היה תלמידו, והדא אמרה דלבסוף היה חברו), דקאמר ליה: "שבאת" (ולא אמר לו בלשון כבוד: "שבא רבינו").

בירושלמי: חבר ותלמיד (או: תלמיד וחבר). ואילו בבבלי (בכמה מקומות): תלמיד חבר.
תלמיד חבר הוא תלמיד שגדל בתורה עד שנעשה כחבר לרבו, או לעיתים הוא צעיר יותר שנזקק לשמועות ההלכה מפי הרב אף שאינו נזקק להסברתו.

בן עזאי היה מקודם תלמידו של רבי עקיבא ואחר כך חברו. ישנן הלכות ואגדות שבהן חולק בן עזאי על רבי עקיבא, אולם יש מקומות שבהם הוא מוסיף על דברי רבו ומשלימם. בהגיבו על מאמריו של רבי עקיבא אמר בעצמו: "איני כמשיב על דברי רבי, אלא כמוסיף על דבריו" (מכילתא דרבי ישמעאל 'בוא' מסכתא דפסחא פרשה א, ספרא 'ויקרא' דיבורא דנדבה פרשה א). הוקרתו של בן עזאי את רבו רבי עקיבא מתבטאת גם במאמרו: "כל חכמי ישראל דומים עליי כקליפת השום חוץ מן הקרח (על פי הערבית: תקיף) הזה (הוא רבי עקיבא)!" (בבלי בכורות נח,א). פעם ביקר את דברי רבי עקיבא באומרו: "על החלוקים (של בית שמאי ובית הלל) אנו מצטערים, ואתה באת לחלק עלינו את השווים" (בבא בתרא קנח,ב) ("אבות הדורות"). בן עזאי אמר לרבי עקיבא כמה הלכות בשם רבי יהושע (בן חנניה, מגדולי התנאים בדור השני). כנראה היה רבי יהושע רבו של בן עזאי.

ב**בבלי ברכות** כז,ב אמרו: רבי ירמיה בר אבא תלמיד חבר הוה (לרב), והיינו דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב: "מי בדלת?" (רש"י: אותו היום שהתפלל רב של שבת בערב שבת אמר לו רבי ירמיה בר אבא: מי (האם) בדלת מן המלאכה, הואיל וקיבלת עליך שבת בתפילתך)... ולא אמר: "מי בדיל מר?" (רש"י: שמע מינה: תלמיד חבר הוה ליה).

הוכחת הבבלי בברכות ממה שאמר רבי ירמיה בר אבא דומה להוכחת הירושלמי והבבלי ממה שאמר בן עזאי.

☆ ☆ ☆

מציעים משנה: **תמן תנינן:** — שם (במקום אחר - משנה בכורות ט,ו) שנינו: (צריך להוסיף כמו במשנה ובמקבילה: **כל הנולדין**) **מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול** — כל הבהמות שנולדו במשך כל השנה, – **הרי אלו מצטרפין** — לעדר אחד להתעשר. משנה זו סוברת כרבי אלעזר וכרבי שמעון, שאחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה. **חמשה לפני ראש השנה וחמשה לאחר ראש השנה** — אם יש לאדם עשרה טלאים, שחמישה מהם נולדו לפני ראש השנה וחמישה נולדו אחרי ראש השנה, – **אינן מצטרפין** — לעדר אחד להתעשר, שאין חדש וישן מתעשרים זה על זה. **חמשה לפני הגורן וחמשה לאחר הגורן** — אבל אם נולדו באותה שנה, אלא שחמישה נולדו לפני אחד הזמנים שקבעו חכמים למעשר בהמה שהוא קרוי "גורן" (ראה משנה בכורות ט,ה), וחמישה נולדו לאחר אותו הזמן, – **הרי אלו מצטרפין** — לעדר אחד של עשרה טלאים החייבים להתעשר. **אם כן, למה אמרו: שלש גרנות למעשר בהמה?** — אם כל הנולדים במשך השנה

שלש גרנות למעשר בהמה? – שעד שלא תגיע הגורן – מותר למכור ולשחוט; הגיעה הגורן – לא ישחוט, ואם שחט – פטור. – אמר רבי יוסה: זאת אומרת: מעשר בהמה לא עשו אותו לא כחנט ולא כשליש. אין תימר: כחנט – ניתני: כל המעוברים מעשרים ותשעה באלול! אין תימר: כשליש – ניתני: כל הנולדים עד עשרים ושנים בו!

אור לישרים

מצטרפים, לשם מה קבעו חכמים שלושה זמנים בשנה למעשר בהמה שהם קרויים "גרנות"? – **שעד שלא תגיע הגורן** — הזמן הקובע למעשר בהמה לפי תקנת חכמים, – **מותר למכור ולשחוט** — בהמותיו קודם שיעשרן; **הגיעה הגורן** – **לא ישחוט** — בהמותיו עד שיעשרן, **ואם שחט** — קודם שעישר, – **פטור** — מעונש, והבהמה מותרת באכילה (סופה של המשנה לא הובא במקבילה, והוא מיותר כאן).

ומסיקים: **אמר רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **זאת אומרת: מעשר בהמה לא עשו אותו** (אינו נחשב) **לא כחנט ולא כשליש** — מכאן (מההלכה הראשונה במשנה: כל הנולדים מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול - הרי אלו מצטרפים, יש להסיק) שכשקבעו חכמים בבהמה שמתעשרת לפי שנת הלידה, לא הלכו בה חכמים כמו באילן שמתעשר לפי שנת חנטה (התחלת התהוות הפרי), וגם לא הלכו בה כמו בתבואה (וכן בזיתים) שמתעשרת לפי שנת גידול שליש (הגעת הזרע לכדי שליש ממשקלו הסופי (ירושלמי שביעית ד,ט)).

ומוכיחים: **אין תימר:** עשו אותו **כחנט** — אם תאמר שהלכו חכמים בבהמה כמו באילן שמתעשר לפי שנת חנטה, – **ניתני:** — (ש)נִשְׁנֶה (היה לנו לשנות את המשנה בבכורות בנוסח זה:) **כל המעוברים מעשרים** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי" בשקלים: **עד** עשרים) **ותשעה באלול** — כל המעוברים (כל הבהמות שהתעברו במעי אימן) מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול - הרי אלו מצטרפים (כיוון שהתעברו באותה שנה, היה להן להצטרף לעדר אחד להתעשר, שהתעברות בבהמה נחשבת כחנטה באילן, ולכן היה לבהמה להתעשר לפי שנת ההתעברות)! **אין תימר:** עשו אותו **כשליש** — אם תאמר שהלכו חכמים בבהמה כמו בתבואה שמתעשרת לפי שנת גידול שליש, – **ניתני:** — (ש)נִשְׁנֶה (היה לנו לשנות את המשנה בבכורות בנוסח זה:) **כל הנולדים עד עשרים ושנים בו** — כל הנולדים מעשרים ושלושה באלול עד עשרים ושניים באלול בשנה שלאחר מכן - הרי אלו מצטרפים (כל הבהמות שנולדו מעשרים ושלושה באלול עד עשרים ושניים באלול בשנה שלאחר מכן - יום השמיני ללידתן הוא מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול, וכיוון שהגיעו ליום השמיני ללידתן באותה שנה, היה להן להצטרף לעדר אחד להתעשר, שהיום השמיני ללידת בהמה, שממנו והלאה הבהמה ראויה לחיות ולהתקיים, נחשב כגידול שליש בתבואה, שממנו והלאה התבואה ראויה להיזרע ולהצמיח (הזרע יכול לנבוט ולהתקיים (ירושלמי שביעית ב,ז ומעשרות א,ג וחלה א,ד)), ולכן היה לבהמה להתעשר לפי שנת ההגעה ליום השמיני ללידתה! - אבל כיוון ששנינו: כל הנולדים מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול - הרי אלו מצטרפים, הרי שלא הלכו חכמים בבהמה לא כמו באילן שמתעשר לפי שנת חנטה ולא כמו בתבואה שמתעשרת לפי שנת גידול שליש).

המונח "**תמן תנינן**" מציע משנה, בדרך כלל ממקום אחר.

המונח "**זאת אומרת**" מציע היסק העולה מן האמור לפניו. לעיתים התלמוד מוכיח בהמשך שההיסק הוא נכון ("זאת אומרת... אין תימר..."). המונח מוסב בדרך כלל על מקורות תנאיים. המונח רגיל לבוא בפיהם של חכמים נקובי שם.

בכמה מקומות המונח "**אין תימר**" מציע אפשרות עיונית כדי לדחותה. המונח בהוראה זו בא לבסס את האמור לפניו בדרך של הוכחה בדרך השלילה. במקומות מספר המונח בא בסגנון: "אין תימר: [טענה מסוימת] - "ניתני:...". במקומות מספר המונח בהוראה זו בא פעמיים בזה אחר זה (כמו כאן).

המונח "**ניתני**" מציע קושיות ששיעורן, שמקור תנאי מסוים היה צריך להיות מנוסח באופן אחר, המפורט בדרך כלל אחרי המונח. בדרך כלל, המונח בא במשפטים מותנים, לאמור, שאם הנחה מסוימת שהועלתה לפני כן נכונה, אזיי המקור התנאי שעליו מוסב המונח היה צריך להיות מנוסח באופן אחר. לכן, המונח רגיל לבוא באמצע משפטים: בסגנון כמו "אין תימר... ניתני" (כמו כאן). בכמה מקומות המונח בא כחלק מהוכחה לדעה הבאה לפני כן, ובמקרים כאלה הוא רגיל לבוא אחרי הלשונות "זאת אומרת", "אין תימר" (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

רבי שמי בשם רבי בון בר חייה: כשליש עשו אותו, כרבי שמעון, דרבי שמעון אמר: מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר. – קם רבי מנא עם רבי שמי, אמר ליה: את אמרת הדא מילתא? והא תנינן: בן עזאי אומר: האלוליים מתעשרין בפני עצמן. לא אפילו נולד עד עשרים ותשעה באלול? אית לך מימר: בן עזאי כרבי שמעון? לא כרבנן הוא? כמה דאת אמר על דרבנן: מניחן ומעשרן לשנה הבאה והן מתעשרין עם בני שנתן, כן את אמר על דבן עזאי: מניחן לגורן הבא והן מתעשרין עם בני אלול.

אור לישרים

רבי שַׁמַי (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי והחמישי) אמר **בשם רבי בון בר חייה** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **כשליש עשו אותו** — אפשר לומר שהלכו חכמים בבהמה כמו בתבואה שמתעשרת לפי שנת גידול שליש, **כרבי שמעון** (בן יוחאי, תנא בדור הרביעי) — כדעת רבי שמעון בעניין הזמן שבו בהמה ראויה להתעשר, **דרבי שמעון אמר: מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר** — בהמה אף בתוך שבעת ימים ללידתה נכנסת לדיר כדי להתעשר, אף על פי שאינה ראויה לקורבן אלא מהיום השמיני ללידתה והלאה. וכיוון שבהמה ראויה להתעשר מיום לידתה, לכן יום לידתה נחשב כגידול שליש בתבואה, שממנו והלאה התבואה ראויה להתעשר. נמצא שכשקבעו חכמים בבהמה שמתעשרת לפי שנת הלידה, הלכו בה כמו בתבואה שמתעשרת לפי שנת גידול שליש. - רבי שמי דחה את מה שאמר רבי יוסה.

ב**משנה בכורות** ט,ד שנינו: הכל נכנס לדיר להתעשר, חוץ מן ...מחוסר זמן.

וב**תוספתא בכורות** ז,ו שנו: רבי שמעון אומר: מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר.

ומקשים: **קם רבי מנא** (השני, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי) **עם רבי שמי** — עמד רבי מנא עם רבי שמי (להקשות על דבריו. "קם עם" בארמית שומרונית מתפרש כמו 'נאבק עם'), **אמר ליה:** — אמר לו (רבי מנא לרבי שמי): **את אמרת** (ב"שרידי הירושלמי" בשקלים נוסח אחר: אתה [ש]מע[ת]ה מן אבוך. והוא אשגרה בטעות ממקומות אחרים בירושלמי) **הדא מילתא?** — האם אתה אמרת את הדבר הזה (שכשליש עשו אותו כרבי שמעון)? (במקבילה וב"שרידי הירושלמי" בשקלים נוסף: **אמר ליה:** — אמר לו (רבי שמי לרבי מנא): **אין** — כן (אמרתי את הדבר הזה). - **אמר ליה:** — אמר לו (רבי מנא לרבי שמי:) **והא תנינן:** — והרי שנינו (במשנה בכורות ט,ה): **בן עזאי אומר: האלוליים מתעשרין בפני עצמן** — שאינם מצטרפים למעשר עם אלו שנולדו לפני אלול או לאחריו. **לא אפילו נולד עד עשרים ותשעה באלול?** — וכי לדעת בן עזאי אין אף הנולדים עד עשרים ותשעה באלול מתעשרים בפני עצמם עם שאר הנולדים באלול? והרי לדעתו כל הנולדים מאחד באלול עד עשרים ותשעה בו מתעשרים בפני עצמם! **אית לך מימר:** — וכי יש (אפשר) לך לומר: **בן עזאי כרבי שמעון** — בן עזאי סבור כרבי שמעון, שלדעתו מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר? **לא כרבנן הוא?** — וכי אין בן עזאי סבור כחכמים, שחולקים על רבי שמעון, שלדעתם מחוסר זמן אינו נכנס לדיר להתעשר? והרי בוודאי בן עזאי סבור כחכמים, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובים! ולכן לבן עזאי אין הבהמה ראויה להתעשר אלא מהיום השמיני ללידתה והלאה. **כמה דאת אמר** (ב"שרידי הירושלמי" בשקלים נוסף: תמן) **על דרבנן: מניחן ומעשרן** (במקבילה וב"שרידי הירושלמי" בשקלים אין מילה זו) **לשנה הבאה והן מתעשרין עם בני שנתן, כן את אמר** (ב"שרידי הירושלמי" בשקלים נוסף: הכא) **על דבן עזאי: מניחן לגורן הבא והן מתעשרין עם בני אלול** — נראה שיש להפוך את שני חלקי המשפט ולגרוס כך: **כמה דאת אמר על דבן עזאי: מניחן לגורן הבא והן מתעשרין עם בני אלול, כן את אמר על דרבנן: מניחן לשנה הבאה והן מתעשרין עם בני שנתן** (וכן הגיה הגר"א) - כמו שאתה אומר לדעתו של בן עזאי (שאמר: האלוליים מתעשרים בפני עצמם), שהוא מניח (משאיר) לגורן הבא את הבהמות שנולדו מעשרים ושלושה באלול עד עשרים ותשעה בו ומעשר אותן עם שאר הבהמות שנולדו בחודש אלול, כך אתה אומר לדעתם של חכמים (שאמרו: כל הנולדים מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול - הרי אלו מצטרפים), שהוא מניח לשנה הבאה את הבהמות שנולדו מעשרים ושלושה באלול עד עשרים ותשעה בו ומעשר אותן עם שאר הבהמות שנולדו בשנה שהן נולדו (לדעת בן עזאי כל הבהמות שנולדו בחודש אלול מתעשרות בפני עצמן, אך כיוון שהבהמות שנולדו מעשרים ושלושה באלול עד עשרים ותשעה בו אינן ראויות להתעשר בעשרים ותשעה באלול, שאין הבהמה ראויה להתעשר אלא מהיום

אמר רב חונה: זאת אומרת: ימים שהבכור מחוסר זמן בהן עולין לו מתוך

אור לישרים

השמיני ללידתה והלאה, לכן אתה צריך לומר לדעת בן עזאי שהוא מניח אותן לזמן שבו יהיו ראויות להתעשר ומעשר אותן עם שאר הבהמות שנולדו בחודש אלול. וכמו שאתה צריך לומר לדעת בן עזאי, כך אתה יכול לומר לדעת חכמים (רבי אלעזר ורבי שמעון), שלדעת חכמים כל הבהמות שנולדו מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול מצטרפות להתעשר, אך כיוון שהבהמות שנולדו מעשרים ושלושה באלול עד עשרים ותשעה בו אינן ראויות להתעשר בעשרים ותשעה באלול, שאין הבהמה ראויה להתעשר אלא מהיום השמיני ללידתה והלאה, לכן אתה יכול לומר לדעת חכמים שהוא מניח אותן לזמן שבו יהיו ראויות להתעשר ומעשר אותן עם שאר הבהמות שנולדו בשנה שהן נולדו. - כך אמר רבי מנא לרבי שמיי).

המונח "**קם...**" מציע בעיה או קושיה שחכם אחד העלה בפני חברו.

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה. המונח מציע קושיות על מימרות אמוראיות. במקומות מספר המונח בא כחלק ממבנים מורכבים יותר, כגון לפני "אית לך מימר".

המונח "**אית לך מימר**" מציע תמיהה על הנחה קודמת כדי לשלול אותה. על פי רוב, המונח בא במסגרת הצעת קושיות על דעות שהובאו לפני כן. במקומות רבים מאוד הוא בא כמונח עזר אחרי לשונות קושיה אחרים, בעיקר "והא תני/נן". על פי רוב, המונח מציע את ההנחה העומדת ביסוד השלב הקודם, שאותה הוא מבקש לשלול, ללא דיון נוסף. אולם במקומות אחדים מוצע דיון נוסף.

המונח "**כמה דתימר**" ("כמה דאת אמר") מציע במקומות רבים היסקים, בניחותא או בתמיהה, לאור מקור ספרותי או דעה אחרת הבאים אחרי המונח. המונח בהוראה זו יכול להציע ציטוטים או ניסוחים אחרים של מקורות תנאיים, אמוראיים או סתמיים. בכמה מקומות המונח בא בצורה "כמה דתימר תמן". במקרים כאלה המונח רגיל להציע דברים שנזכרו לפני כן בסוגיה ("תמן") שמקורם ככל הנראה מחוץ לסוגיה המקומית, אולם לעיתים לשון זה מציע דברים שלא הובאו לפני כן בסוגיה. נראה שאין הבדל עקרוני בין "כמה דתימר" ל"כמה דתימר תמן", ואפשר שלפנינו שתי צורות חלופיות של אותו מונח. ואמנם, יש ששתי הצורות מתחלפות (כמו כאן - במסירה שלפנינו "כמה דאת אמר", אולם ב"שרידי הירושלמי" בשקלים "כמא דתמר תמן"), אם כי אפשר שאין כאן חילופים אמיתיים, אלא שיבושים, והתיבה "תמן" נשמטה או נוספה מחמת טעות סופרים בחלק מעדי הנוסח ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ההכרח בתיקון הגרסה בדברי רבי מנא הוא, משום שמדעתו של בן עזאי אנו למדים לדעתם של חכמים.

בן עזאי לא קבע גורן למעשר בהמה לבהמות הנולדות בחודש אלול, אך נראה שלדעתו האלוליים מתעשרים בעשרים ותשעה באלול.

רבי מנא אמר, שבן עזאי אינו כרבי שמעון שאמר שמחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר, ולכן לדעת בן עזאי, אם נולדו בהמות בחודש אלול עד עשרים ותשעה בו, אינן ראויות להתעשר בעשרים ותשעה באלול, ולפיכך מניחן לגורן הבא.

לפי רבי שמיי, חכמים (רבי אלעזר ורבי שמעון) כרבי שמעון שאמר שמחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר, שהרי ודאי שרבי שמעון הולך לשיטתו בעניין מחוסר זמן, ולכן לדעת חכמים, אף אם נולדו בהמות עד עשרים ותשעה באלול, הן ראויות להתעשר בעשרים ותשעה באלול (שלדעתם הוא הגורן האחרונה למעשר לבהמות שנולדו באותה שנה).

אבל לפי רבי מנא, חכמים (רבי אלעזר ורבי שמעון) אינם כרבי שמעון שאמר שמחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר, שהרי אפשר שרבי אלעזר אינו סבור כרבי שמעון בעניין מחוסר זמן, ולכן לדעת חכמים, אם נולדו בהמות עד עשרים ותשעה באלול, אינן ראויות להתעשר בעשרים ותשעה באלול, ולפיכך מניחן לשנה הבאה.

הלשון "מניחן לגורן הבא", שמשמעה הזמן הבא שנקבע למעשר בהמה, היא לאו דווקא, מכיוון שמניחן לזמן שבו יהיו ראויות להתעשר (מהיום השמיני ללידתן והלאה), ולא לזמן הגורן הבא. גם הלשון "מניחן לגורן הבא" וגם הלשון "מניחן לשנה הבאה" כוונתן היא שמניחן לזמן שבו יהיו ראויות להתעשר. לגבי בן עזאי לא נקטו בלשון "מניחן לשנה הבאה", משום שלבן עזאי ספק הוא האם ראש השנה למעשר בהמה הוא אחד באלול או אחד בתשרי, ואם אחד באלול הוא, הרי שהוא מניח את בני אלול לזמן שאינו נחשב אצלם כשנה הבאה אלא כאותה שנה. אבל לגבי חכמים (רבי אלעזר ורבי שמעון) נקטו בלשון "מניחן לשנה הבאה", משום שלחכמים ראש השנה למעשר בהמה הוא אחד בתשרי, הרי שהוא מניח את בני אותה שנה לזמן שנחשב אצלם כשנה הבאה.

לפי רבי מנא, כשקבעו חכמים בבהמה שמתעשרת לפי שנת הלידה, לא הלכו בה כמו בתבואה שמתעשרת לפי שנת גידול שליש.

ומסיקים: **אמר רב חונה** (רבי הונא, אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **זאת אומרת: ימים שהבכור מחוסר זמן**

שנתו. – אמר רבי מנא: רבי יונה אבא שמע לה מן הדא: "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש לי' אלהיך". הכיצד? משעת לידתו את מונה לו שנה.

הלכה ב

משנה

א,ו° באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובילות ולנטיעה °ולירקות.

אור לישרים

בהן עולין לו מתוך שנתו — מכאן (מההלכה במשנה בבכורות שהובאה לעיל: כל הנולדים מאחד בתשרי עד עשרים ותשעה באלול - הרי אלו מצטרפים, הרי שהבהמות שנולדו מעשרים ושלושה באלול עד עשרים ותשעה בו מתעשרות עם אלו שנולדו קודם לכן באותה שנה, אף על פי שאינן ראויות להקרבה באותה שנה, כיוון שהן בתוך שבעת ימים ללידתן, יש להסיק), ששבעת הימים מיום שנולד בכור בהמה, אף על פי שבהם אינו ראוי להקרבה, נחשבים לו מהימים של שנתו הראשונה, שהבכור מונים לו שנה (לעניין זמן שהייתו) משעת לידתו, ואין מונים לו שנה מהיום השמיני ללידתו (הבכור נאכל בתוך שנתו הראשונה, בין תם בזמן המקדש ובין בעל מום אפילו בזמן הזה).

ומציעים מקור לסיוע: **אמר רבי מנא** (השני, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי): **רבי יונה אבא** — אבי (רבי מנא היה בנו של רבי יונה) **שמע לה מן הדא:** — שמע אותה (למד את ההלכה שהבכור מונים לו שנה משעת לידתו) מן זאת (מהכתוב הזה): נאמר (בעניין בכור בהמה טהורה): "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַי' אֱלֹהֶיךָ" (דברים טו,יט) — כל בכור זכר שייוולד בבקרך ובצאנך אתה חייב להקדיש אותו לשם ה' (לתת אותו לה'). ונאמר (שם כ): "לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'" - אתה הכוהן, שקיבלת את הבכור מישראל, חייב לאכול את הבכור בתוך שנתו במקדש, ואסור לך להשהות את אכילתו משנה אחת לחברתה. **הכיצד?** — באיזה אופן יתקיים הכתוב הזה, שמשמע ממנו שאתה חייב לתת את הבכור לה' משייוולד? והרי בשבעת הימים מיום שנולד אינו ראוי להקרבה! - **משעת לידתו את** (אתה) **מונה לו שנה** — אתה מונה לבכור את השנה שבה יש לתת אותו לה' משעת לידתו, ובאופן הזה יתקיים הכתוב הזה.

המונח "**שמע לה מן הדא**" מציע בדרך כלל מקור או סימוכין לקביעה המופיעה לפני כן. קביעה זו יכולה להיות דעה תנאית או אמוראית. בכמה מקומות המונח מציע מקור חלופי במקום המקור שהוצע לפני כן. בדרך כלל המונח מציע פסוקים, עם דרשות או בלעדיהן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי שקלים.

בבבלי ראש השנה ו,ב-ז,א אמרו: איבעיא להו: בכור מאימתי מונים לו שנה (לעניין 'בל תאחר')? - אביי אמר: משעה שנולד. רב אחא בר יעקב אמר: משעה שנראה להרצאה (משעה שראוי להקרבה, והוא מהיום השמיני והלאה). ולא פליגי, הא - בתם (רש"י: שעומד להרצאה - מונים לו משנראה להרצאה), הא בבעל מום (רש"י: שנולד במומו ועומד להישחט בחוץ - מיום שנולד הוא ראוי לכך, ומונים לו משנולד). - בעל מום מי מצי אכיל ליה (רש"י: ביום שנולד)? (רש"י: שמא נפל היה, ואין שחיטה מטהרתו עד שישהה שמונה ימים, ששוב יצא לו מכלל נפל) - שמוחזק לו בו שכלו לו חודשיו.

בבבלי חילקו בין תם לבעל מום, שתם מונים לו שנה מיום שמיני ללידתו, ובעל מום מונים לו שנה משעת לידתו. אבל לפי הירושלמי, אף בכור תם מונים לו שנה משעת לידתו, שהכתוב שממנו למדו הלכה זו מדבר בתם.

לפי הבבלי, בכור שנולד בעל מום, מונים לו מיום שנולד, והוא שכלו לו חודשיו, שנראה לאכילה ביום לידתו, אבל אם לא ידעו בוודאי שכלו לו חודשיו, מונים לו מיום שמיני. ודווקא שנולד במומו, אבל היה תם ונעשה בעל מום, ונולד לו המום בתוך שנתו, כיוון שלא היה ראוי לאכילה עד יום השמיני, אפילו כלו לו חודשיו, אין מונים לו אלא משעה שראוי להקרבה (תוספות).

☆ ☆ ☆

הלכה ב

משנה

באחד בתשרי ראש השנה לשנים — למניין השנים, שהשנה מתחילה באחד בתשרי, **ולשמיטין** — ששנת השמיטה מתחילה באחד בתשרי, שמשנכנס תשרי אסורות עבודות הקרקע (שמיטה היא השנה השביעית במניין שבע שנים שמונים וחוזרים ומונים. מן התורה אסורות בשנת השמיטה זריעה וקצירה בשדה וזמירה ובצירה באילנות, ויש אומרים שאף חרישה אסורה מן התורה. שאר העבודות, כשיש בהן משום תיקון הקרקע או משום תיקון האילן והשבחתו, אסורות מדברי סופרים), **וליובילות** — ששנת היובל מתחילה באחד בתשרי (יובל הוא שנת החמישים במניין חמישים שנה שמונים וחוזרים ומונים. בשנת היובל מצווה לשלח עבדים עבריים לחירות ולהחזיר לבעליהן הראשונים שדות שנמכרו ואסורות עבודות הקרקע), **ולנטיעה** (צמח נטוע) — לעניין שלוש שנות ערלה, שהנוטע אילן,

באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמי; ובית הלל אומרין: בחמשה עשר בו.

תלמוד

שנים מניין? – כתוב אחד אומר: "וחג האסיף בצאת השנה", וכתוב אחר אומר: "וחג האסיף תקופת השנה". איזהו חודש שיש בו חג ותקופה ואסיף ושנה יוצא בו? איזה זה? – זה תשרי. אין תימר טבת – אית בה תקופה ולית ביה חג ואסיף. אין תימר ניסן – אית ביה תקופה וחג ולית ביה אסיף. אין

אור לישרים

כשמגיע אחד בתשרי מתחילים למנות לנטיעה שנה שנייה משנות הערלה, וכעבור שנתיים מאותו אחד בתשרי נגמרות שלוש שנות הערלה, **ולירקות** — לעניין מעשר ירקות, שירקות מתעשרים לפי שנת לקיטתם, ואין מעשרים מירקות שנלקטו לפני אחד בתשרי על ירקות שנלקטו אחרי אחד בתשרי.

באחד בשבט ראש השנה לאילן — לעניין מעשר פירות האילן, שפירות האילן מתעשרים לפי שנת חנטתם (התחלת התהוות הפרי) (שהפירות שחנטו בשנה השלישית לשמיטה לפני שבט, אף על פי שנקטפו לאחר שבט, דנים אותם כפירות של שנה שנייה לשמיטה, ונוהג בהם מעשר שני, ואילו הפירות שחנטו משבט ואילך נוהג בהם מעשר עני), ואין מעשרים מפירות שחנטו לפני אחד בשבט על פירות שחנטו אחרי אחד בשבט, **כדברי בית שמי** (שמיי); **ובית הלל אומרין: בחמשה עשר בו** — בחמישה עשר בשבט ראש השנה לאילן.

ב**תוספתא ראש השנה** א,ז שנו: תשרי ראש השנה לשנים ולשמיטים וליובלות לנטיעה ולירקות ולמעשרות. כיצד לשנים ולשמיטים וליובלות? - אין מתחילים למנות לשנים ולשמיטים וליובלות אלא מתשרי.

חנטה היא ראשית התפתחות הפרי לאחר הפריית הפרח, המלווה בדרך כלל בנשירת עלי העטיף.

"כדברי" שנאמר במשנה מציין כאן שהיתה משנה ישנה סתמית, ונוסחה היה: "ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. באחד בתשרי ראש השנה לשנים... באחד בשבט ראש השנה לאילן", והתנא של משנתנו הוסיף עליה מחלוקת.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: באחד בתשרי ראש השנה לשנים.

מביאים ברייתא: **שנים מניין?** — מה המקור בכתוב שלשנים מונים מחודש תשרי? – **כתוב אחד אומר:** "וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה" (שמות כג,טז) — (ועוד תחוג לי את) חג האסיף (חג אסיפת התבואה ופירות האילן), (וזמנו הוא) בצאת השנה (לאחר שיצאה השנה שעברה והחלה שנה חדשה), לאחר שאתה אוסף את יבולך מהשדה, **וכתוב אחר אומר:** "וְחַג הָאָסִף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה" (שמות לד,כב) — חג האסיף תעשה לך בתקופת השנה (העונה שמסתיים בה סיבוב השנה שעברה ומתחיל סיבוב השנה החדשה. והכוונה לשנה החקלאית התלויה בסיבוב החמה בשמים. לכן משמעותה של "תקופה" בלשון חכמים היא הרגע שבו ניכר שינוי בסיבוב החמה בשמים. ויש בשנה ארבעה רגעים כאלה: תקופת ניסן, תקופת תמוז, תקופת תשרי ותקופת טבת. ומכאן שיש ארבע תקופות בשנת החמה. "תקופה" בצירוף זה משמעה גם רגע התקופה וגם משך הזמן שבין רגע תקופה אחת לרגע התקופה שלאחריה). הרי שהחודש שהשנה יוצאת בו (החודש שלאחר שיצאה השנה שעברה והחלה שנה חדשה) יש בו חג ותקופה ואסיף. **איזהו חודש שיש בו חג ותקופה ואסיף ושנה יוצאה בו? איזה זה? – זה תשרי** — שחודש תשרי יש בו חג (חג הסוכות) ותקופה (רגע תקופת תשרי) ואסיף (שבו נגמר איסוף התבואה ופירות האילן) ו(לכן) שנה יוצאת בו. מכאן שלשנים מונים מחודש תשרי. **אין תימר** — אם תאמר: **טבת** — שהחודש ששנה יוצאת בו הוא טבת, ואם כן, לשנים יהיו מונים מחודש טבת, – **אית ביה תקופה ולית ביה חג ואסיף** — יש בו (בחודש טבת) תקופה (רגע תקופת טבת), ואין בו חג ואסיף (ולכן טבת אינו החודש ששנה יוצאת בו). **אין תימר** — אם תאמר: **ניסן** — שהחודש ששנה יוצאת בו הוא ניסן, ואם כן, לשנים יהיו מונים מחודש ניסן, – **אית ביה תקופה וחג ולית ביה אסיף** — יש בו (בחודש ניסן) תקופה (רגע תקופת ניסן) וחג (חג הפסח), ואין בו אסיף (ולכן ניסן אינו החודש ששנה יוצאת בו). **אין תימר** — אם תאמר:

תימר תמוז – איתּ ביה תקופה ואסיף ולית ביה חג. ואיזה זה? – זה תשרי. אמרין חברייא קומי רבי יונה: ויהא תמוז! – אמר לון: כתיב: "בחודש השביעי", ואתון אמרין הכין?! – אמרין ליה: ויהא תמוז! – אמר לון: מיכן והילך על שמות חדשים אתם רבים עלי, דאמר רבי חנינה: שמות חדשים עלו

אור לישרים

תמוז — שהחודש ששנה יוצאת בו הוא תמוז, ואם כן, לשנים יהיו מונים מחודש תמוז, – **איתּ ביה תקופה ואסיף ולית ביה חג** — יש בו (בחודש תמוז) תקופה (רגע תקופת תמוז) ואסיף (שבו מתחיל איסוף התבואה ופירות האילן), ואין בו חג (ולכן תמוז אינו החודש ששנה יוצאת בו). **ואיזה זה?** – **זה תשרי** — שרק חודש תשרי יש בו חג (חג הסוכות) ותקופה (רגע תקופת תשרי) ואסיף (שבו נגמר איסוף התבואה ופירות האילן) ו(לכן) שנה יוצאת בו. מכאן שלשנים מונים מחודש תשרי.

בכמה מקומות המונח "**אין תימר**" מציע אפשרות עיונית כדי לדחותה. המונח בהוראה זו בא לבטל קושיה אפשרית על קביעה הבאה לפני המונח כדי לבסס את הקביעה, באמצעות סוג של הוכחה בדרך השלילה. הסגנון המקובל אצל המונח בהוראה זו הוא: "אין תימר: " [טענה המנוגדת לאמור לעיל, שתישלל בהמשך] - [נימוק לשלילת הטענה]. הטענות המועלות בלשון "אין תימר" נדחות בדרך כלל מפני שהן בלתי אפשריות מבחינה הלכתית או מבחינה מציאותית ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בוא' מסכתא דפסחא פרשה א נאמר: "החודש הזה" (שמות יב,ב) - זה ניסן. אתה אומר זה ניסן; או אינו אלא אחד מחודשי השנה? - כשהוא אומר: "וחג האסיף בצאת השנה" (שמות כג,טז), "וחג האסיף תקופת השנה" (שמות לד,כב), אמרת: צא וראה, אי זה חודש שיש בו אסיף ותקופה ושנה יוצאה בו וקרוי שביעי? - אי אתה מוצא אלא תשרי. לאחר שלמדת ששביעי זה תשרי, ראשון זה ניסן. ו**במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי** שמות כג,טז נאמר: "וחג האסיף בצאת השנה", ולהלן הוא אומר: "תקופת השנה" (שמות לד,כב). אימתי שנה יוצאה? - הוי אומר: בתקופה. - יכול תקופת טבת? - תלמוד לומר: "חג", יצאת תקופת טבת שאין בה חג. - יכול תקופת ניסן, שהרי יש בה חג? - תלמוד לומר: "חג האסיף" - שיש בה אסיף, יצאת תקופת ניסן שאין בה אסיף. - יכול תקופת תמוז, שהרי יש בה אסיף? - תלמוד לומר: "חג האסיף בצאת השנה", ולהלן הוא אומר: "תקופת השנה" - תקופה שיש בה חג ואסיף ושנה יוצאה בה. והיזו זו? - זו תקופת תשרי. **ושם** שמות לד,כב נאמר: "וחג האסיף תקופת השנה", ולהלן הוא אומר: "בצאת השנה" (שמות כג,טז). איזה הוא חג שיש בו אסיף ותקופה ושנה יוצאה בו? - הוי אומר: זה תשרי.

הירושלמי כדרכו החליף כאן את הלשון המקורית של הברייתא: "יכול...? - תלמוד לומר..." (שלוש פעמים) בלשון ארמית: "אין תימר... - ...".

בבבלי ראש השנה ח,א שאלו על אחד בתשרי שהוא ראש השנה לשנים, לאיזה עניין נאמר הדבר, ותירץ רב פפא שהוא לשטרות (לציון תאריכים בשטרות), אבל רבי זירא פירש לעניין תקופה, שאחד בתשרי הוא ראש השנה למניין השנים והתקופות, שהן נמנות מתשרי, וכרבי אליעזר שבתשרי נברא העולם, ואילו רב נחמן בר יצחק פירש לעניין דין, שבאחד בתשרי העולם נידון (ראה משנה בהלכה ג).
בירושלמי כאן משמע שפירשו "ראש השנה לשנים" כרבי זירא.

כיוון שלמדו לעיל מן הכתוב שראש השנה הוא בתשרי ולא בתמוז, מביאים ויכוח של חכמים בשאלה דומה.

אמרין חברייא קומי — אמרו החברים (קבוצת החכמים בבית המדרש) לפני **רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **ויהא תמוז!** — מדוע לא אמרו שהחודש שיש בו ראש השנה (לשנים וכו', וכן יום הכיפורים וחג הסוכות) הוא תמוז?
אמר לון: — אמר להם (רבי יונה לחברים): **כתיב:** — כתוב (בפרשת המועדים): "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה" (ויקרא כג,כד) — הרי שראש השנה הוא בחודש השביעי (וכן כתוב באותה פרשה ביום הכיפורים ובחג הסוכות), **ואתון אמרין הכין?!** — ואתם (החברים) אומרים כך (כמו שאמרתם, שיהיה ראש השנה בתמוז, שאינו החודש השביעי)?!
אמרין ליה: — אמרו לו (שוב החברים לרבי יונה): **ויהא תמוז!** — מדוע לא אמרו שהחודש שיש בו ראש השנה (לשנים וכו', וכן יום הכיפורים וחג הסוכות) הוא תמוז?
אמר לון: — אמר להם (רבי יונה לחברים): **מיכן והילך** (משעה זו והלאה) **על שמות חדשים אתם רָבִים עלי** — מעתה, הואיל וחזרתם ושאלתם אותה שאלה עצמה, הרי שאתם מתווכחים עימי על סדר שמות החודשים, ואתם מתכוונים לשאול אותי: מדוע לא קראו לחודש שיש בו ראש השנה בשם תמוז אלא בשם תשרי? (מה שנקטו תמוז הוא לאו דווקא), אך יש לי להשיב לכם, **דאמר** — שאמר **רבי חנינה** (בר חמא, אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון): **שמות חדשים עלו בידם מבבל** — כשעלו

בידם מבבל. בראשונה "בירח האיתנים" – שבו נולדו אבות, מתו אבות, נפקדו אימהות. בראשונה "בירח בול" – שבו העלה נובל והארץ עשויה בולות בולות, שבו בוללים לבהמה מתוך הבית. בראשונה "בירח זיו" – שבו זיוו של עולם, הצמחים ניכרין והאילנות ניכרין. מיכן והילך "ויהי בחודש ניסן שנת עשרים", "ויהי בחודש כסליו שנת עשרים", "בחודש העשירי הוא חודש טבת".

אור לישרים

ישראל מבבל, הביאו עימהם את שמות החודשים שהיו נוהגים בבבל ואת סדרם, ולפי זה, מניין החודשים תחילתו מניסן, ותשרי הוא החודש השביעי ולא תמוז. **בראשונה** (בתחילה, בימים שעברו) היו קוראים לחודש תשרי ירח האיתנים, שנאמר (בחנוכת המקדש): "וַיַּקְהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל **בְּיֶרַח הָאֵתָנִים** בֶּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי" (מלכים א ח,ב) — שיעור הכתוב: בחג (הסוכות) בירח האיתנים הוא החודש השביעי (למניין החודשים שתחילתו מניסן); – הרי שירח האיתנים הוא השם הקדום לחודש תשרי, ונקרא כך משום **שבו נולדו אבות** — אברהם אבינו ויעקב אבינו נולדו בחודש תשרי (אבל יצחק אבינו נולד בחודש ניסן), **מתו אבות** — אברהם אבינו ויעקב אבינו מתו בחודש תשרי, שהקב"ה משלים שנותיהם של הצדיקים, וכיוון שנולדו בתשרי מתו בתשרי, **נפקדו אימהות** — ה' זכר לטובה בחודש תשרי את שרה אימנו ואת רחל אימנו, שהיו עקרות ונתן ה' להן ילדים; ולכן חודש תשרי נקרא כך על שם האיתנים (החזקים), הם האבות והאימהות של ישראל. **בראשונה** היו קוראים לחודש מרחשון ירח בול, שנאמר (בבניין בית המקדש): "וּבַשָּׁנָה הָאַחַת עֶשְׂרֵה **בְּיֶרַח בּוּל** הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי כָּלָה הַבַּיִת" (מלכים א ו,לח) — בניין הבית כלה בשנה האחת עשרה למלכות שלמה בחודש בול שהוא החודש השמיני (למניין החודשים שתחילתו מניסן); – הרי שירח בול הוא השם הקדום לחודש מרחשון (באכדית: בולו - עץ יבש), ונקרא כך משום **שבו העלה נובל** — בחודש זה העלים שעל האילנות מתייבשים ("ירח בול' מלשון נבילה), **והארץ עשויה בולות בולות** — בחודש זה האדמה עשויה גושים גושים, כיוון שבחודש זה, כשהאדמה מתייבשת לאחר שהגשמים יורדים, גרגרי העפר נדבקים לגושים ("ירח בול' על שם בולות), ונקרא כך גם משום **שבו בוללים לבהמה מתוך הבית** — בחודש זה מתקינים מזון לבהמות מן התבואה שבתוך הבית, כיוון שבחודש זה כבר כלה הכל מן השדה ("ירח בול' מלשון בלילה). **בראשונה** היו קוראים לחודש אייר ירח זיו, שנאמר (בבניין בית המקדש): "בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית יֻסַּד בֵּית ה' **בְּיֶרַח זִו**" (מלכים א ו,לז) — יסודות הבית הונחו בשנה הרביעית למלכות שלמה בחודש זיו, ככתוב: "וַיְהִי... בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לִמְלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לה'" (מלכים א ו,א) - שלמה התחיל לבנות את בית ה' בשנה הרביעית למלכותו בחודש זיו שהוא החודש השני (למניין החודשים שתחילתו מניסן); – הרי שירח זיו הוא השם הקדום לחודש אייר, ונקרא כך משום **שבו זיוו של עולם** — בחודש זה העולם מבהיק (מנצנץ ומאיר) מהזיו (הזוהר) של אור השמש, **הצמחים ניכרין** (שאפשר להכירם) — זה מזה, שאינם דומים זה לזה, וזיוום (המראה) אינו כאחד, כיוון שבחודש זה הצמחים נעשים גדולים, **והאילנות ניכרין** — זה מזה, שאינם דומים זה לזה, וזיוום אינו כאחד, כיוון שבחודש זה האילנות עושים פירות; אבל קודם לכן אין הצמחים והאילנות ניכרים זה מזה. **מיכן והילך** — לאחר שגלו ישראל לבבל, קראו לחודשים בשמות שלנו, שהם: ניסן, אייר וכו', שנאמר (בעליית נחמיה מהגולה): "וַיְהִי **בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים** לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ" (נחמיה ב,א), "וַיְהִי **בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים**" (נחמיה א,א) — לארתחשסתא המלך, ונאמר (בבחירת אסתר למלכה): "וַתִּלָּקַח אֶסְתֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶל בֵּית מַלְכוּתוֹ **בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא חֹדֶשׁ טֵבֵת**" (אסתר ב,טז) — אסתר נלקחה לאישה למלך והובאה לבית המלכות בחודש העשירי (למניין החודשים שתחילתו מניסן) הוא חודש טבת. הרי שלאחר שגלו ישראל לבבל קראו לחודשים בשמותיהם הבבליים, ולא קראו להם עוד בשמותיהם העבריים הקדומים. מכאן ששמות החודשים עלו בידם מבבל.

בכמה מקומות המונח "**ואת אמר**" (לעיתים בא כחלק מהצורה "ואת/ון אמר/ין הכין") בא במשפטים המתפרשים בתמיהה, והוא מציע את הדין החל במקרה הנידון, שאינו אמור להיות נכון לאור האמור לפני כן. המונח בהוראה זו בא במשפטים בעלי שני חלקים: בחלק הראשון מוצע נתון העולה מן הדיון הקודם, ובחלק השני מוצעת המסקנה התמוהה העולה מכך. בכמה מקומות תוכנה של מסקנה זו מוצע בצורה מפורשת, ואילו במקומות אחרים המסקנה מוצעת בסגנון "ואת אמר הכין". לעיתים המונח בא כדי לתרץ קושיה (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בנוסף לחודשים ניסן, כסליו וטבת, נזכרו במקרא גם החודשים סיון, אלול, שבט ואדר. כל שמות החודשים הללו נזכרו בספרים: זכריה, אסתר, עזרא ונחמיה. ספרים אלה נכתבו

לאחר שגלו ישראל לבבל. תמוז נזכר בספר יחזקאל כשם אליל. שמות החודשים מקורם באכדית.

ב**בבלי ראש השנה** ז,א אמרו: תנו רבנן: באחד בניסן ראש השנה לחודשים (רש"י: למניין חודשי השנה). - ...אמר רבינא: דבר זה מתורת משה רבנו לא למדנו, אלא מדברי קבלה למדנו: "ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חודש הוא חודש שבט" (זכריה א). - רבה בר עולא אמר: מהכא: "ותילקח אסתר אל המלך אחשוורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי הוא חודש טבת" (אסתר ב). - רב כהנא אמר: מהכא: "בארבעה לחודש התשיעי בכסליו" (זכריה ז). - רב אחא בר יעקב אמר: מהכא: "וייקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חודש סיון" (אסתר ח). - רב אשי אמר: מהכא: "הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר" (אסתר ג). - ואיבעית אימא מהכא: "בחודש הראשון הוא חודש ניסן" (אסתר ג).

בבבלי אמרו, ששמות החודשים וסדרם למדנו מדברי קבלה (ספרי נביאים וכתובים). ובירושלמי אמרו, ששמות החודשים וסדרם עלו בידם מבבל. ודבר אחד הוא, שהכתובים שהביאו בבבלי הם מספרים שנכתבו לאחר שגלו ישראל לבבל, כמו שהביאו בירושלמי (וראה תוספות בבבלי שם).
ר"מ המאירי (בבלי ראש השנה ב,ב) הביא את הירושלמי כאן בנוסח: "סדר החודשים עלה עימהם מבבל".

רמב"ן (בפירושו לתורה שמות יב,ב ובדרשה לראש השנה) כתב, שביציאתם של ישראל ממצרים נצטוו למנות את החודשים מחודש ניסן שבו יצאו ממצרים, כדי לזכור את יציאתם ממצרים, ומניין החודשים היה החודש הראשון והחודש השני וכו', שמשמעו הראשון ליציאת מצרים והשני לה, אבל כשעלו מבבל, התחילו לקרוא את החודשים בשמותיהם הבבליים, מפני שנצטוו לזכור שהוציאם ה' מבבל, שנאמר: "ולא ייאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון" (ירמיהו טז,יד-טו), וכדי לזכור את יציאתם מבבל עם יציאתם ממצרים, הזכירו את החודשים בשמותיהם הבבליים וגם את מניינם מחודש ניסן, כמו שנזכרו בכתובים בספרי זכריה ועזרא ונחמיה ובמגילת אסתר. רמב"ן (בדרשתו) הוסיף, ששמות החודשים שבמקרא, ירח זיו וירח בול וירח האיתנים, אינם שמות שנקראו בפי ישראל, אלא הם שמות תואר שהזכיר הכתוב, ודרשו חכמים אותם על מה שאירע בחודשים אלו. גם ריטב"א (בבלי ראש השנה ג,א) כתב כך.

חברייא

הכינוי 'חברייא', המופיע תכופות בירושלמי, מתייחס לקבוצת תלמידי חכמים באחת מישיבותיה של ארץ ישראל, בייחוד בטבריה, בתקופת האמוראים, שעדיין לא הגיעו להוראה.

ירח האיתנים, שבו נולדו אבות, מתו אבות, נפקדו אימהות

ב**בבלי ראש השנה** י,ב-יא,א אמרו: תניא: רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם, בתשרי נולדו אבות (רש"י: אברהם ויעקב), בתשרי מתו אבות, בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה (אימו של שמואל הנביא) (רש"י: בא זכרונן לטובה ונגזר עליהן הריון)... רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם, בניסן נולדו אבות, בניסן מתו אבות, בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה...
תניא: רבי אליעזר אומר: מניין שבתשרי נולדו אבות? - שנאמר: "וייקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג" - ירח שנולדו בו איתני עולם.
ו**בפסיקתא רבתי** פרשה ו נאמר: "בירח האיתנים" (מלכים א ח,ב) - זה חודש תשרי. ולמה הוא קורא "ירח האיתנים"? - החודש שנולד בו אברהם, שנאמר: "משכיל לאיתן האזרחי" (תהילים פט,א) (ודרשוהו על אברהם).
ו**שם** הוספה א פרשה ג נאמר: מדד (הקב"ה) את החודשים ולא מצא חודש נאה לסליחה ולכפרה כחודש תשרי שבו נולדו אבות העולם.
ו**בבראשית רבה** עג,א נאמר: אמר רבי אלעזר: בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה.
ו**במדרש תנחומא** פרשת 'וירא' סימן יז נאמר: בראש השנה נפקדה שרה. וארבע עקרות נפקדו בראש השנה, ואלו הן: שרה ורבקה ורחל ולאה.

רבי חנינה בירושלמי כאן סבור כרבי אליעזר שאמר שבתשרי נולדו אבות ובתשרי מתו אבות.

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בוא' מסכתא דפסחא פרשה יד, ב**סדר עולם רבה** פרק ה, ב**פסיקתא רבתי** פרשה ו, ב**שמות רבה** טו,יא, ו**במדרש תנחומא** פרשת 'וירא' סימן יז ופרשת 'בוא' סימן ט נאמר, שיצחק נולד בניסן / בחמישה עשר בניסן / בפסח.

ב**תוספתא סוטה** יא,ו נאמר: הקב"ה משלים שנותם של צדיקים ברצון ובשמחה, שנאמר: "את מספר ימיך אמלא" (שמות כג,כו).
ו**בבלי ראש השנה** יא,א ו**במדרש תנחומא** פרשת 'ואתחנן' סימן ו נאמר: הקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, שנאמר: "את מספר ימיך אמלא" (שמות כג,כו).

ירח בול

ב**פסיקתא רבתי** פרשה ו נאמר: שלמה גמר מלאכת המקדש בחודש מרחשון - "ובשנה האחת עשרה בירח בול כלה הבית"

רבי שמעון בן לקיש אמר: אף שמות המלאכים עלו בידן מבבל. בראשונה "ויעף אלי אחד מן השרפים", "שרפים עומדים ממעל לו". מיכן והילך "והאיש גבריאל", "כי אם מיכאל שרכם".

לשמיטים מניין? – "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" – מה שנים מתשרי, אף שמיטים מתשרי.

אור לישרים

(מלכים א ו,לח) - מהו "בירח בול"? - בירח שהביא הקב"ה את המבול.

ו**במדרש תנחומא** פרשת 'נח' סימן יא ו**במדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'נח' סימן יז נאמר: "ובשנה האחת עשרה בירח בול" (מלכים א ו,לח) - מהו בירח בול? - בירח שבלים לבהמה מן הבית / שבוללים לבהמות מתוך הבית. דבר אחר: "בירח בול" - בזמן שהארץ עושה בולים בולים.

ירח זיו

ב**בבלי ראש השנה** יא,א אמרו: "בחודש זיו" (מלכים א ו) - דאית ביה זיוא לאילני.

אתם רבים עלי

ב**בראשית רבה** לא,ד נאמר: "מֵרֹב עֲשׁוּקִים יַזְעִיקוּ, יְשַׁוְּעוּ מִזְּרוֹעַ רַבִּים" (איוב לה,ט) - "מרוב עשוקים יזעיקו" - אלו הנעשקים, "ישוועו מזרוע רבים" - אלו העושקים, אלו רַבִּים על אלו (העושקים על הנעשקים), ואלו רַבִּים על אלו (הנעשקים על העושקים. דורש "מרוב" ו"רבים" לשון ריב)...

רבי שמעון בן לקיש (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השני) **אמר: אף שמות המלאכים עלו בידן מבבל** — כשעלו ישראל מבבל, הביאו עימהם גם את שמות המלאכים. **בראשונה** (בתחילה, בימים שעברו) לא נזכרו שמות המלאכים, שנאמר (בחזון שליחת ישעיהו להינבא): "וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים" (ישעיהו ו,ו), "שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ" (ישעיהו ו,ב) — מלאכים עומדים סביב ה', ואחד מהם עף אל ישעיהו. **מיכן והילך** — לאחר שגלו ישראל לבבל, נזכרו שמות המלאכים, שנאמר (בחזון שנגלה לדניאל): "וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף" (דניאל ט,כא) — המלאך גבריאל, שראה דניאל בחזון שלפני כן, עף בטיסה מהירה, ונאמר (במראה שנגלה לדניאל): "וְאֵין אֶחָד מִתְחַזֵּק עִמִּי עַל אֵלֶּה כִּי אִם מִיכָאֵל שַׂרְכֶם" (דניאל י,כא) — (המלאך אמר לדניאל:) אין מלאך אחר מסייע לי להילחם עם שרי האומות לבד ממיכאל שהוא שרו של עם ישראל (במקרא נזכרו בשמותם רק המלאכים גבריאל ומיכאל, ושניהם בספר דניאל. אולם בספרות חכמים מצויים שמות של מלאכים נוספים). הרי שלא נזכרו שמות המלאכים בספרי המקרא שנכתבו קודם שגלו ישראל לבבל אלא נזכרו בספרי המקרא שנכתבו אחר שגלו ישראל לבבל. מכאן ששמות המלאכים עלו בידם מבבל.

ב**בראשית רבה** מח,ט נאמר: "והנה שלושה אנשים ניצבים עליו" (המלאכים שנקראו כאן "אנשים" היו לפי המדרש מיכאל וגבריאל ורפאל) - אמר רבי חנינה: שמות חודשים עלו בידם מבבל. רבי שמעון בן לקיש אמר: אף שמות מלאכים מיכאל וגבריאל ורפאל (ולפי ששמות המלאכים עלו בידם מבבל, לא נקראו כאן המלאכים בשמם).

ב**בבלי ברכות** ד,ב אמרו: ...במיכאל כתיב: "ויעף אלי אחד מן השרפים" (ישעיהו ו)... מאי משמע דהאי "אחד" מיכאל הוא? - אמר רבי יוחנן: אתיא "אחד" "אחד". כתיב הכא: "ויעף אלי אחד מן השרפים", וכתיב התם: "והנה מיכאל אחד השרים הראשונים בא לעוזרני" (דניאל י).

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: באחד בתשרי ראש השנה לשמיטים. מסבירים: **לשמיטים מניין?** — מה המקור בכתוב שלשמיטים מונים מחודש תשרי? – נאמר (בעניין שנת השמיטה): "מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה" (דברים טו,א) — מראשית השנה השביעית אתה חייב לשבות מעבודת הקרקע (המילה שמיטה עניינה עזיבה ונטישה). הרי שהשמיטה תלויה בשנים. ויש ללמוד מהכתוב הזה: – **מה שנים מתשרי, אף שמיטים מתשרי** — כמו שלשנים מונים מחודש תשרי (כמו שלמדו לעיל מהכתוב), כך לשמיטים מונים מחודש תשרי.

ב**בבלי ראש השנה** ח,ב אמרו: "ולשמיטים". - מנלן (רש"י: ששנת שמיטה מקודשת מראש השנה ואסורה בעבודת הקרקע)? - דכתיב: "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ" (ויקרא כה), וגמר "שנה" "שנה" מתשרי, דכתיב: "מראשית השנה" (דברים יא). - ולגמור "שנה" "שנה" מניסן, דכתיב: "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות יב)! - דנים שנה שאין עימה חודשים משנה שאין

ליובילות מניין? – "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים" – מה שנים ושמיטין מתשרי, אף יובילות מתשרי. – התיבון: והכתיב: "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי" וגו'! – רבי יונה ורבי יוסה תריהון בשם רבי שמואל בר רב יצחק: כדי שיהו כל חדשי השנה שוין, לא יהא חודש אחד נחלק לשתי שנים. – התיבון: והתנינן: באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמי; בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו. הרי אין כל חדשי השנה שוין, וחודש אחד נחלק לשתי שנים!

אור לישרים

עימה חודשים, ואין דנים שנה שאין עימה חודשים משנה שיש עימה חודשים.

בבבלי למדו בגזירה שווה, ובירושלמי למדו בהיקש.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: באחד בתשרי ראש השנה ליובילות. מסבירים: **ליובילות מניין?** — מה המקור בכתוב שליובלות מונים מחודש תשרי? – נאמר (בעניין שנת היובל): "**וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים**" (ויקרא כה,ח) — תספור שבעה שבועות של שנים, שהם שבע פעמים שבע שנים (ובסוף ארבעים ותשע שנים תהיה שנת יובל). הרי שהיובל תלוי בשנים ובשמיטים. ויש ללמוד מהכתוב הזה: – **מה שנים ושמיטין מתשרי, אף יובילות מתשרי** — כמו שלשנים ולשמיטים מונים מחודש תשרי (כמו שלמדו לעיל מהכתובים), כך ליובלות מונים מחודש תשרי.

ומקשים: **התיבון:** — השיבו (הקשו על הלימוד מהכתוב): **והכתיב** (=והא כתיב): — והרי כתוב (באותו עניין): "**וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם**" (ויקרא כה,ט) — (בסוף ארבעים ותשע שנים) תשמיעו תרועות שופר בכל ארץ ישראל בעשירי בתשרי שהוא יום הכיפורים, לסימן שהשנה שנת יובל. הרי שליובלות יש למנות מיום הכיפורים, שלא כמו לשנים ולשמיטים שמונים מאחד בתשרי!

ומתרצים: **רבי יונה ורבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) אמרו **תריהון** — שניהם, **בשם רבי שמואל בר רב יצחק** (אמורא בדור השלישי): **כדי שיהו** (שיהיו) **כל חדשי השנה שוין** (דומים), **לא יהא חודש אחד נחלק** (מופרד לחלקים) **לשתי שנים** — כדי שיהיה חודש תשרי דומה לשאר חודשי השנה, לכן לא יהיה חודש זה מופרד לשני חלקים, חלקו האחד שעד יום הכיפורים יהיה מהשנה שלפני שנת היובל, וחלקו השני שמיום הכיפורים יהיה משנת היובל. ולכן ליובלות מונים מאחד בתשרי, אף על פי שתוקעים ביום הכיפורים.

ומקשים: **התיבון:** — השיבו (הקשו על התשובה שאמרו רבי יונה ורבי יוסה): **והתנינן** (=והא תנינן): — והרי שנינו (במשנה): **באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמי; בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו** — לעניין מעשר פירות האילן מונים מחמישה עשר בשבט. **הרי אין כל חדשי השנה שוין, וחודש אחד נחלק לשתי שנים!** — הרי, לדברי בית הלל, אין חודש שבט דומה לשאר חודשי השנה, שחודש זה מופרד לשני חלקים, חלקו האחד שעד חמישה עשר בו הוא משנה אחת, וחלקו השני שמחמישה עשר בו הוא משנה אחרת! ובכן אף ליובלות יהיו מונים מיום הכיפורים! - אין מתרצים קושיה זו.

המונח "**התיב**" ("התיבון" בלשון רבים) מציע קושיות. תפקידו העיקרי של המונח הוא לפרוך דעות המופיעות לפני כן. על פי רוב אלו הן דעות אמוראיות. "התיב" כזה יכול להציע מקור ספרותי שממנו מקשים, בסגנונות כגון "והא כתיב", "והא תני/נן". בכמה מקומות המונח בא בלשון רבים ובצורה סתמית ("התיבון"), בלי לפרש את זהותם של המקשים.

המונח "**והא כתיב**" ("והכתיב") מציע פסוקים שמהם מקשים על האמור לפני כן. בדרך כלל, המונח מציע קושיה שמטרתה לפרוך קביעה המופיעה לפני כן, מכיוון שהפסוק המוצע על ידי המונח, לבדו או בצירוף דרשתו, נראה כסותר קביעה זו.

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה. המונח מציע קושיות על מימרות אמוראיות. בדרך כלל התלמוד מציע תירוצים לקושיות אלו, אולם יש שקושיות אלו נשארות ללא תשובה.

המונח "**הרי**" מסב את תשומת ליבו של הלומד למקרה, עובדה או קביעה הלכתית שיש בה כדי להוביל את הלומד למסקנה מסוימת. תפקידו הרווח ביותר של המונח הוא להציע קושיות - בדרך כלל קושיות שמטרתן לפרוך קביעה שלפניהן. לפעמים המונח בא אחרי מונחי קושיה אחרים, כגון "התיבון", "והא תני/נן", כדי לפרט את הקושיה שתחילתה הוצעה במונחים אלה (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כיצד לנטיעה? – תני: הנוטע והמבריך והמרכיב שלשים יום לפני ראש

אור לישרים

בבבלי ראש השנה ח,ב אמרו: "ליובלות". - יובלות באחד בתשרי הוא? בעשרה בתשרי הוא, דכתיב: "ביום הכיפורים תעבירו שופר" (ויקרא כה)! - הא מני? רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא. דתניא: "וקידשתם את שנת החמישים שנה" (ויקרא כה), מה תלמוד לומר? - לפי שנאמר: "ביום הכיפורים תעבירו שופר", יכול לא תהא מתקדשת אלא מיום הכיפורים ואילך? - תלמוד לומר: "וקידשתם את שנת החמישים שנה" - מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה (מראש השנה). מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה: מראש השנה עד יום הכיפורים, לא היו עבדים נפטרים לבתיהם (שהרי עדיין לא תקעו בשופר) ולא משתעבדים לאדוניהם (שהרי כבר התחילה שנת היובל) [ולא היו שדות חוזרות לבעליהן (לא היו שדות שנמכרו חוזרות למוכריהן ולא היו קוניהן משתמשים בהן ("טורי אבן"))]... כיוון שהגיע יום הכיפורים ותקעו בית דין בשופר, עבדים נפטרים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהן (מפני שהכתוב תלה שחרור העבדים וחזרת השדות בתקיעת השופר).

לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, היובל חל מראש השנה לעניין עבודת הקרקע ולעניין שילוח העבדים וחזרת השדות, שמראש השנה אסורות עבודות הקרקע, ומראש השנה אין העבדים משתעבדים לאדוניהם והשדות יוצאות מיד קוניהן, אבל אין העבדים נפטרים לבתיהם ואין השדות חוזרות לבעליהן אלא לאחר שתקעו בית דין בשופר ביום הכיפורים.
בבבלי אמרו, שמה ששנינו במשנה: "באחד בתשרי ראש השנה ליובלות", הרי זה כדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, ואין זה כדעת חכמים. לדעת חכמים, היובל חל לעניין שילוח העבדים וחזרת השדות ביום הכיפורים לאחר תקיעת השופר. חכמים סוברים, שהכתוב "וקידשתם את שנת החמישים שנה" נדרש בעניין אחר, ואין להם פסוק לדרוש ששנת היובל מתקדשת מראש השנה.
ר"ן כתב, שלדעת חכמים אסורות עבודות הקרקע מראש השנה, ואין לומר שלא יהיו אסורות עבודות הקרקע מתחילת השנה מפני הכתוב: "ביום הכיפורים תעבירו שופר", שכתוב זה לצורך שילוח עבדים הוא כתוב, ולא העמידו את המשנה כחכמים ולעניין עבודת הקרקע, לפי שעיקר שמו של יובל על שם שילוח עבדים. ואילו ריטב"א סובר, שלדעת חכמים מותרות עבודות הקרקע עד יום הכיפורים, שלדעתם היובל תחילתו ביום הכיפורים ולא קודם לכן כלל.

לבבלי היתה מסורת שחכמים חולקים על רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה וסוברים ששנת היובל אינה מתקדשת כלל מתחילתה ("מקורות ומסורות").

בירושלמי שאלו על מה ששנינו "באחד בתשרי ראש השנה ליובלות" כמו ששאלו בבבלי, והשיבו שהיובל חל מראש השנה כדי שיהיו כל חודשי השנה שווים ולא יהיה חודש אחד נחלק לשתי שנים.

הברייתא שהובאה בבבלי מקורה 'בהר' פרשה ב (נוסח הברייתא שבבבלי שונה במקצת מהנוסח שבספרא). לפי הבבלי, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה בא לפרש את הדברים שנאמרו בתחילת הברייתא (ששנת היובל מתקדשת מראש השנה). אבל אפשר שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה בא לחלוק על הדברים שנאמרו בתחילת הברייתא, ואם כן, מי שאמר דברים אלו סובר שבראש השנה העבדים נפטרים לבתיהם והשדות חוזרות לבעליהן.

☆ ☆ ☆

פירות האילן בשלוש השנים הראשונות לנטיעתו הם פירות ערלה ואסורים באכילה ובהנאה. פירות האילן בשנה הרביעית לנטיעתו נקראים "נטע רבעי", וצריך להעלותם לירושלים ולאוכלם שם, ואם קשה להעלותם לירושלים - מחללים אותם על מעות ומעלים את המעות לירושלים ומוציאים אותם שם על דברי אכילה ושתייה.
במשנה שביעית ב,ו שנינו: **אין נוטעים ואין מבריכים ואין מרכיבים ערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה** - של שביעית (שנת השמיטה), שאין הנטיעה נקלטת באדמה אלא לאחר שלושים יום, והנוטע או מבריך או מרכיב ערב שביעית (השנה השישית לשמיטה) פחות משלושים יום לפני ראש השנה, נמצאת הנטיעה או ההברכה או ההרכבה נקלטת בשביעית, והרי זה כאילו נוטע או מבריך או מרכיב בשביעית; **ואם נטע או הבריך או הרכיב** - ערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה, **- יעקור** - את האילן שנטע או את הענף שהבריך או את הענף שהרכיב.
שלושים יום הוא זמן הקליטה של הנטיעה, ההברכה או ההרכבה. קליטה זו צריכה להסתיים לפני ראש השנה של שביעית, כדי שיהא מותר לקיים אותה נטיעה, הברכה והרכבה.

במשנה שנינו: באחד בתשרי ראש השנה לנטיעה.
ממחישים את הדברים: **כיצד לנטיעה?** — באיזה אופן אחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה? –
כאן התחלת מקבילה בירושלמי שביעית ב,ו. הברייתא להלן מובאת בירושלמי ערלה א,ב.
תני: — שנוי (שנו ברייתא): **הנוטע** — אילן, **והמבריך** — מכופף ענף של אילן לתוך האדמה ומוציא את ראשו מצד אחר, והענף מכה שם שורשים וצומח ממקומו החדש כאילן בפני עצמו, **והמרכיב** — תוחב ענף רך מאילן אחד לתוך אילן אחר (ומדברים במרכיב אילן מאכל מין במינו), **שלשים יום לפני ראש השנה** — או

השנה, ועלתה לו שנה שלימה, מותר לקיימו בשביעית; פחות משלשים יום לפני ראש השנה, ולא עלתה לו שנה שלימה, אסור לקיימן בשביעית. אבל אמרו: פירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט. – מה טעמא? – רבי יסא בשם רבי יוחנן: "ובשנה הרביעית". – °מה את שמע מינה? – אמר רבי זעורא: "שלש שנים יהיה לכם ערילים לא יאכל ובשנה". – אמר רבי בא בר ממל קומי רבי זעורה: נראים דברים בשנטעו שלשים יום לפני ראש השנה;

°ו,ב

אור לישרים

יותר, – **ועלתה** (צריך לומר כמו במקבילות: עלתה) **לו שנה שלימה** — כשהגיע אחד בתשרי נחשבת לנטיעה שנה למניין שנות ערלה, מכיוון שהנטיעה נקלטה בשנה הקודמת, ושלושים יום נחשבים כשנה שלמה, **מותר** (צריך לומר כמו במקבילות: ומותר) **לקיימו בשביעית** — אם נטע או הבריך או הרכיב בערב שביעית (השנה השישית לשמיטה) שלושים יום לפני ראש השנה של שביעית (שנת השמיטה), רשאי להשאיר בשביעית את האילן שנטע או את הענף שהבריך או שהרכיב; אבל הנוטע והמבריך והמרכיב **פחות משלשים יום לפני ראש השנה, ולא** (צריך לומר כמו במקבילות: לא) **עלתה לו שנה שלימה** — כשהגיע אחד בתשרי לא נחשבת לנטיעה שנה למניין שנות ערלה, עד שיגיע אחד בתשרי הבא, מכיוון שהנטיעה נקלטה בשנה החדשה, **אסור** (צריך לומר כמו במקבילות: ואסור) **לקיימן** (לקיימו) **בשביעית** — אם נטע או הבריך או הרכיב בערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה של שביעית, חייב לעקור בשביעית את האילן שנטע או לחתוך את הענף שהבריך או שהרכיב. **אבל אמרו** — חכמים: **פירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט** — כשנגמרו שלוש שנות ערלה ומגיע אחד בתשרי של השנה הרביעית, הפירות של אילן זה שנטע או שהבריך או שהרכיב שחנטו לפני חמישה עשר בשבט של השנה הרביעית עדיין אסורים באכילה ובהנאה משום ערלה, מפני שחמישה עשר בשבט הוא ראש השנה לאילן (לדברי בית הלל).

ומסבירים: **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה (שפירות נטיעה זו אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט)?) – **רבי יסא** (רבי אסי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): נאמר (במצוות נטע רבעי): "**וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת** יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ" (ויקרא יט,כד) (המילה "הרביעית" נוספה במסירה שלפנינו על ידי מגיה) — בשנה הרביעית מזמן נטיעת האילן ייחשבו פירותיו כקודש, שחייבים לאכול אותם במקום שבו בנוי המקדש (בירושלים). פירות השנה הרביעית קרויים בלשון חכמים "נטע רבעי". ויש ללמוד מהכתוב, שאף בשנה הרביעית הפירות אסורים באכילה ובהנאה (כמבואר להלן).

ושואלים: **מה את שמע מינה?** — מה אתה לומד ממנה? (איך אתה לומד מהכתוב שאף בשנה הרביעית הפירות אסורים באכילה ובהנאה? והרי הכתוב מדבר במצוות נטע רבעי ולא באיסור ערלה!)

ומשיבים: **אמר רבי זעורא** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): נאמר (באיסור ערלה): "**שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל**" (ויקרא יט,כג) — בשלוש השנים הראשונות מזמן נטיעת האילן ייחשבו פירותיו כערלה, שחייבים להשאיר אותם על העץ, ואסורים באכילה ובהנאה; ונאמר בתחילת הכתוב שלאחריו: "**וּבַשָּׁנָה** הָרְבִיעִת..." (ויקרא יט,כד) — ויש לדרוש את הכתוב כאילו המילים "ובשנה הרביעית" מחוברות לכתוב הקודם המדבר באיסור ערלה, שאף בחלקה הראשון של השנה הרביעית הפירות נחשבים כערלה ואסורים באכילה ובהנאה (-"שלוש שנים... לא ייאכל ו(גם) בשנה הרביעית"), ורק בחלקה השני של השנה הרביעית הפירות הם נטע רבעי (-"ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש").

המונח "**תני**" מציע ברייתות.

המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק או סברה.

המונח "**מה את שמע מינה**" שואל כיצד אפשר להסיק מסקנה מסוימת ממקור ספרותי המובא כראיה לדעה מסוימת, מכיוון שלכאורה יסוד הראיה אינו מובן. על פי רוב, המונח מוסב על דרשות פסוקים. במקום אחד (כאן) התשובה לשאלה של המונח איננה תוספת פרשנות עצמאית למקור שעליו מוסב המונח, אלא חזרה בצורה מלאה יותר על הפסוקים שנדרשו לפני המונח באופן המבהיר את היסוד לדרשה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

אמר רבי בא בר ממל (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) **קומי** — לפני **רבי זעורה: נראים דברים** — הדברים שאמרו לעיל, שפירות נטיעה זו אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט (הפירות שחנטו לפני חמישה עשר בשבט של השנה הרביעית אסורים משום ערלה), מתקבלים על הדעת, **בשנטעו שלשים יום לפני**

אבל אם נטעו פחות משלשים יום לפני ראש השנה – איתא חמי: שנה שלימה לא עלתה לו, ואת אמר הכין?! – אמר ליה: ואין כיני, ואפילו נטעו שלשים יום לפני ראש השנה – יהא אסור עד שלשים יום לפני ראש השנה! – מאי כדון? – אמר רבי מנא: מכיון שהוא עומד בתוך שנתו של אילן, משלים שנתו.

אור לישרים

ראש השנה — כשנטע את האילן שלושים יום לפני ראש השנה, וכשהגיע אחד בתשרי התחילו למנות לו שנה שנייה משנות הערלה, וכעבור שנתיים מאותו אחד בתשרי נגמרו שלוש שנות הערלה, שכיוון שהקלת עליו בתחילתו, שעלתה לו שנה שלמה ואין מונים לו שלוש שנות ערלה שלמות מראש השנה, יש לך להחמיר עליו בסופו, שיהיו הפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט; **אבל אם נטעו פחות משלשים יום לפני ראש השנה** — כשנטע את האילן פחות משלושים יום לפני ראש השנה, – **איתא חמי:** — בוא וראה: **שנה שלימה לא עלתה לו** (הגרסה במקבילה: שנה שלימה עלתה לו (רש"ס גרס שם כמו כאן, וגם כמה ראשונים גרסו כמו כאן)) — כשהגיע אחד בתשרי לא עלתה לאילן שנה למניין שנות ערלה, ורק כעבור שלוש שנים מאותו אחד בתשרי נגמרו שלוש שנות הערלה, **ואת אמר הכין?!** — ואתה אומר כך?! (וכי אתה אומר, שגם אם נטעו פחות משלושים יום לפני ראש השנה, יהיו הפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט?!) והרי, כיוון שהחמרת עליו בתחילתו, שלא עלתה לו שנה שלמה ומונים לו שלוש שנות ערלה שלמות מראש השנה, אין לך להחמיר עליו בסופו, שיהיו הפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט, אלא יהיו אסורים רק עד אחד בתשרי (רק הפירות שחנטו לפני אחד בתשרי של השנה הרביעית יהיו אסורים משום ערלה)!

אמר ליה: — אמר לו (רבי זעורה לרבי בא בר ממל): **ואין כיני** (=כן היא) — ואם כך היא (כמו שאמרת, שהדברים שאמרו לעיל, שהפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט (הפירות שחנטו לפני חמישה עשר בשבט של השנה הרביעית אסורים משום ערלה), הם רק כשנטע את האילן שלושים יום לפני ראש השנה, ומשום חומרה), **ואפילו נטעו שלשים יום לפני ראש השנה – יהא אסור עד שלשים יום לפני ראש השנה!** — כשנטע את האילן שלושים יום לפני ראש השנה, יש לך להחמיר עליו יותר, שיהיו מונים לו שלוש שנות ערלה שלמות מיום ליום, ויהיו הפירות אסורים בשנה הרביעית אף עד שלושים יום לפני ראש השנה שלאחריה (אף הפירות שחנטו לפני שלושים יום לפני ראש השנה יהיו אסורים משום ערלה)! - אלא הדברים שאמרו לעיל, שהפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט, הם בכל נטיעה, ואף כשנטע את האילן פחות משלושים יום לפני ראש השנה, ומשום שחמישה עשר בשבט הוא ראש השנה לאילן.

ואומרים: **מאי כדון?** — מהו (מהי) עכשיו? (עכשיו שנחלקו רבי בא בר ממל ורבי זעורה, מה ההלכה?) – **אמר רבי מנא** (השני, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי): **מכיון שהוא עומד בתוך שנתו של אילן, משלים שנתו** — מכיוון שבאחד בתשרי של השנה הרביעית לנטיעה האילן שנטע הוא באמצע השנה לאילן, שכן ראש השנה לאילן הוא בחמישה עשר בשבט ולא באחד בתשרי, לכן יש לסיים את השנה של האילן שנטע. הרי שבכל נטיעה הפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט.

המונח "**איתא חמי**" מציע היסקים בתמיהה המורכבים משני חלקים: נתון שלאורו מעלים היסק, ומסקנה בתמיהה העולה מתוך נתון זה. בדרך כלל המשפטים שמציע המונח מתפקדים כשלב עצמאי בדיון התלמודי (אולם בשני מקומות מצאנו חריגים, כמו כאן).

בכמה מקומות המונח "**ואת אמר**" (לעיתים בא כחלק מהצורה "ואת אמר הכין") בא במשפטים המתפרשים בתמיהה, והוא מציע את הדין החל במקרה הנידון, שאינו אמור להיות נכון לאור האמור לפני כן. המונח בהוראה זו בא במשפטים בעלי שני חלקים: בחלק הראשון מוצע נתון העולה מן הדיון הקודם, ובחלק השני מוצעת המסקנה התמוהה העולה מכך. בכמה מקומות תוכנה של מסקנה זו מוצע בצורה מפורשת, ואילו במקומות אחרים המסקנה מוצעת בסגנון "ואת אמר הכין".

המונח "**אין כיני**" מציע מסקנה העולה מתוך המקרה הנידון לפני כן, בדרך כלל כדי להקשות על האמור שם.

המונח "**מיי כדון**" ("מיי" = מה היא. הצורה "מאי כדון" משקפת השפעה בבלית) מציע פתרונות לקשיים מסוגים שונים העולים בשלב הקודם של הסוגיה, כגון הכרעה בנוגע לעניין הנתון במחלוקת. בדרך כלל, המונח מוסב על משא ומתן אמוראי. לרוב הוא מציע פתרונות שמקורם בסברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי שביעית.

לראב"ד (בהשגותיו לרמב"ם מעשר שני ונטע רבעי ט,יא) היתה גרסה דומה בירושלמי לגרסה כאן. הוא פירש, שרבי זעורה שאל את רבי בא בר ממל, שכשנטע שלושים יום לפני ראש השנה, למה לא יהיו מונים לו שלוש שנים שלמות, ויהיו הפירות אסורים בשנה הרביעית עד שלושים יום לפני ראש השנה, והשיב רבי מנא, שדי לנו שיהיו הפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט, אבל כשנטע פחות משלושים יום לפני ראש השנה, מונים לו שלוש שנים שלמות מראש השנה, ואין הפירות אסורים בשנה הרביעית עד חמישה עשר בשבט, אלא אסורים רק עד אחד בתשרי של השנה הרביעית, כמו שאמר רבי בא בר ממל.

לרז"ה היתה גרסה אחרת בירושלמי: "אמר ליה (רבי זעורה לרבי בא בר ממל): כן הוא, אפילו נטעו פחות משלושים יום לפני ראש השנה - יהא אסור" (ואינו גורס: "עד שלושים יום לפני ראש השנה"). לפי גרסת רז"ה, רבי זעורה סובר, שאף כשנטע פחות משלושים יום לפני ראש השנה ולא עלתה לו שנה, הפירות אסורים עד חמישה עשר בשבט של השנה הרביעית. רז"ה אינו מפרש את תשובת רבי מנא, אבל מפתיחת דבריו ברור שהתשובה היא, שגם במקרה זה הפירות אסורים עד חמישה עשר בשבט. בגרסת רז"ה ובשיטתו נקטו ר"ן וריטב"א. ר"ן ציין שיש בנידון מחלוקת בירושלמי ("תוספתא כפשוטה" ו"ירושלמי - מסכת שביעית").

מסקנת הירושלמי לפירושנו היא כרז"ה, על אף שגרסת הירושלמי שלפנינו היא כראב"ד.

ב**תוספתא ראש השנה** א,ח שנו: כיצד לנטיעה? - אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב שלושים יום לפני ראש השנה - עלתה לו שנה, ומותר לקיימן בשביעית; פחות מיכן - לא עלתה לו שנה, ואסור לקיימו בשביעית. ופירות נטיעה זו אסורים עד חמישה עשר בשבט, אם ערלה - ערלה, ואם רבעי - רבעי.
ו**תוספתא שביעית** ב,ג שנו: הנוטע והמבריך והמרכיב שלושים יום לפני ראש השנה - עלתה לו שנה, ומותר לקיימו בשביעית; פחות מכן - לא עלתה לו שנה, ואסור לקיימו בשביעית. פירות נטיעה זו אסורים עד חמישה עשר בשבט, אם ערלה - ערלה, אם רבעי - רבעי.

התוספתא בראש השנה מבארת את המילים "ראש השנה לנטיעה" על ידי ההלכה שבתוספתא בשביעית.
התנא בברייתא זו סובר ששלושים יום לקליטה, וכל זמן שלא נקלט הוא כמונח בכד, ובשלושים יום הוא נקלט, ויום אחד בשנה חשוב כשנה, וכרבי מאיר בבבלי ראש השנה י,ב, ויום שלושים עולה לכאן ולכאן. אבל מי שסובר ששלושים יום בשנה חשובים כשנה, צריך שלושים יום חוץ משלושים יום של קליטה ("תוספתא כפשוטה").

בירושלמי גרסו בברייתא זו: "**אבל אמרו** פירות נטיעה זו" וכו', ומלשון זו משמע שהדברים מתייחסים לרישא, שאם נטע שלושים יום לפני ראש השנה, אף על פי שעלתה לו שנה, מכל מקום הפירות אסורים משום ערלה עד חמישה עשר בשבט. וכך הסיק רבי בא בר ממל בירושלמי גם מכוח ההיגיון. אבל כגרסה בתוספתא בשביעית ובראש השנה כן הוא גם בבבלי ראש השנה, ומרצף הדברים משמע שהם מתייחסים לסיפא, כשנטע פחות משלושים יום לפני ראש השנה ולא עלתה לו שנה, ושנתו נשלמת מתשרי עד חמישה עשר בשבט, אבל ברישא, כשנטע שלושים יום לפני ראש השנה ועלתה לו שנה, אין הפירות אסורים אלא עד ראש השנה. ואמנם יש שפירשו שרק במקרה שבסיפא נמשך איסור הערלה עד חמישה עשר בשבט (ואין צריך למנות שלש שנים שלמות, אלא מונה שתי שנים ובשנה השלישית הפירות אסורים עד חמישה עשר בשבט (ראב"ד בשם קצת מפרשים בספר האשכול, וכן כנראה גם ר"ח)). ברם רש"י פירש שהאיסור עד חמישה עשר בשבט מתייחס לרישא. ורז"ה פירש שהאיסור עד חמישה עשר בשבט מתייחס לכל הברייתא, בין לרישא בין לסיפא, וזה על פי גרסתו בירושלמי ("תוספתא כפשוטה" ו"ירושלמי - מסכת שביעית").

בתוספתא ובבבלי ברייתא זו מסיימת: "אם ערלה - ערלה, אם רבעי - רבעי". המפרשים פירשו, שהפירות שחנטו עד חמישה עשר בשבט של השנה הרביעית דינם כפירות ערלה, והפירות שחנטו עד חמישה עשר בשבט של השנה החמישית דינם כפירות נטע רבעי. ברם עיון בהלכות אלה לאור המציאות החקלאית (בפרק הזמן שבין ראש השנה לחמישה עשר בשבט כמעט שאין מעצי הארץ שחונטים) מביא למסקנה, שהכוונה לפירות שהבשילו עד חמישה עשר בשבט, ואין הכוונה לפירות שחנטו עד חמישה עשר בשבט. והטעם להמשכת איסור פירות הערלה עד חמישה עשר בשבט, מפני שאז מסתיימת לגמרי הבשלת הפירות שעיקר גדילתם היתה בשנה הקודמת שנת הערלה.
טעם זה הוא מעין טעם הדבר שכתבו ר"ן וריטב"א (שכיוון שחניטת הפירות בין אחד בתשרי לחמישה עשר בשבט היא מחמת מים שהאילן שתה לפני אחד בתשרי, הרי זה כאילו חנטו הפירות לפני אחד בתשרי), אם כי אף הם פירשו ככל המפרשים שהכוונה לפירות שחנטו. ר"ן וריטב"א אמרו, שכיוון שזהו טעם הדבר, אין לחלק בין נטע שלושים יום לפני ראש השנה ובין נטע פחות משלושים יום לפני ראש השנה, כשיטת רז"ה.
לאור האמור, גם ללא דרשת הכתוב יש טעם בהמשכת שנת הערלה עד חמישה עשר בשבט. הרי שדרשת הכתוב לא באה אלא כאסמכתא, והיא בעצם דרשה של אמוראים ("ירושלמי - מסכת שביעית").

ב**בבלי ראש השנה** ט,ב-י,א אמרו: "לנטיעה". - מנלן (רש"י: דראש השנה שלה תשרי)? - דכתיב: "שלוש שנים... ערלים" (ויקרא

כיצד לירקות? – לקט ממנו ישראל ערב ראש השנה עד שלא חשיכה וגוי משחשיכה – מעשר מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו.

אור לישרים

יט), וכתיב: "ובשנה הרביעית" (שם), ויליף "שנה" "שנה" מתשרי, דכתיב: "מראשית השנה" (דברים יא). - וליגמר "שנה" "שנה" מניסן, דכתיב: "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות יב)! - דנים שנה שאין עימה חודשים משנה שאין עימה חודשים, ואין דנים שנה שאין עימה חודשים משנה שיש עימה חודשים.

תנו רבנן: אחד הנוטע, אחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלושים יום לפני ראש השנה - עלתה לו שנה (רש"י: כיוון שהגיע יום אחד בתשרי, עלתה לו שנה למניין שני ערלה), ומותר לקיימן בשביעית. פחות משלושים יום לפני ראש השנה - לא עלתה לו שנה (רש"י: עד תשרי הבא, אם אינה ערב שביעית), ואסור לקיימן בשביעית (רש"י: אם ערב שביעית היא, משום תוספת שביעית, שמוסיפים מחול על הקודש). ופירות נטיעה זו אסורים עד חמישה עשר בשבט, אם לערלה - ערלה, ואם לרבעי - רבעי (רש"י: ואף על פי שאמרנו עלתה לו שנה, מכל מקום אם חנטו בה פירות לאחר ראש השנה של שנה רביעית לפני חמישה עשר בשבט - עדיין הם אסורים משום ערלה, שאף על פי שאחד בתשרי ראש השנה לנטיעה, חמישה עשר בשבט ראש השנה לאילן, וזו כבר נעשית אילן, לפיכך אין שנתה מתחדשת לצאת מידי ערלה עד חמישה עשר בשבט, אבל אם חנטו בה פירות משם והלאה - דין רבעי עליהם, ובחמישה עשר בשבט לשנה הבאה יצאו מידי רבעי פירות החונטים בה מכאן ואילך). - מנא הני מילי (רש"י: ששנות ערלה ורבעי נמשכות לאסור פירות החונטים לפני חמישה עשר בשבט)? - אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ומטו בה משמיה דרבי ינאי: אמר קרא: "ובשנה הרביעית" (רש"י: וי"ו מוסיף על עניין ראשון: יהיה לכם ערלים אף בתוך השנה הרביעית) "ובשנה החמישית" (ויקרא יט) (רש"י: מוסיף על עניין רבעי דסליק מיניה) - פעמים שברביעית (רש"י: כגון שמיהרו פירות לחנוט ברביעית לפני חמישה עשר בשבט) ועדיין אסורים משום ערלה, ופעמים שבחמישית ועדיין אסורים משום רבעי (רש"י: כגון שחנטו פירות בחמישית לפני חמישה עשר בשבט, אבל אם איחרו לחנוט עד לאחר חמישה עשר בשבט - אין בהם איסור).

לפי הבבלי, נמסרו דברי רבי יוחנן על ידי רבי חייא בר אבא. ולפי הירושלמי, נמסרו דברי רבי יוחנן על ידי רבי יסא (אסי).

המבריך והמרכיב

ב**ספרא** 'קדושים' פרשה ג נאמר: "ונטעתם" - פרט למרכיב ולמבריך.

הרי שאין דין ערלה בהברכה ובהרכבה. רמב"ם ור"ש (משנה ערלה א,ה) אמרו לגבי הברכה, שבספרא מדובר שלא ניתק מהאילן את הענף שהבריך, אבל משניתקו מתחיל למנות שנות ערלה (וכן אמרו תוספות ורמב"ן ור"ן וריטב"א ור"מ המאירי בבלי ראש השנה ט,ב).

שיטת רבי יוחנן בירושלמי ערלה א,ב היא שאין בהרכבה ערלה כלל, והולכים בהרכבה אחר גיל האילן שעליו הרכיבו ולא אחר זמן ההרכבה. והסיקו בירושלמי שם: "לית כאן מרכיב", שהמילה "מרכיב" בברייתא שלנו היא אשגרת לשון (ר"מ המאירי בבלי ראש השנה ט,ב: לא הוזכר מרכיב אלא לפי הרגל הלשון, שרגילים להזכיר מבריך אצל מרכיב), שהרי לרבי יוחנן אין בהרכבה ערלה. "תוספתא כפשוטה" אומר, שאין הכוונה להגיה את הברייתא נגד כל הנוסחאות בתוספתא בשביעית ובראש השנה ובירושלמי ובבבלי, אלא שלא שנו בברייתא "מרכיב" לעניין ערלה, אלא לעניין שביעית בלבד ("ירושלמי - מסכת שביעית").

רמב"ם אומר, שבספרא מדובר שלא ניתק מהאילן האחד את הענף שהרכיב באילן האחר, אבל משניתקו מתחיל למנות שנות ערלה. אבל רוב הראשונים (רמב"ן ור"ן ורשב"א וריטב"א בבלי ראש השנה ט,ב) חולקים וסוברים, שאין הבדל זה בין ניתק ללא ניתק אמור אלא בהברכה, אבל בהרכבה, כשהרכיב באילן שכבר עברו עליו שנות ערלה - פטור מן הערלה, מפני שבטל הענף באילן שהורכב בו, אבל כשאין הענף יכול להיבטל באילן שהורכב בו, כגון שהורכב באילן שנטע לסייג ולקורות ולעצים, שאין בו דין ערלה, או באילן סרק - חייב בערלה.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: באחד בתשרי ראש השנה לירקות. ממחישים את הדברים: **כיצד לירקות?** — באיזה אופן אחד בתשרי הוא ראש השנה לירקות? – **לקט** (אסף) **ממנו ישראל ערב ראש השנה עד שלא חשיכה וגוי משחשיכה** — אם לקט ישראל מן הירק בערב ראש השנה קודם שהתחיל ליל ראש השנה, וגוי לקט מן הירק לאחר שהתחיל ליל ראש השנה (נקטו גוי, משום שאסור לישראל ללקוט לאחר שחשכה, מפני שהוא יום טוב), – **מעשר מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו** (שלוש המילים האחרונות נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה) — ישראל חייב לעשר מהירק שנלקט קודם שחשכה בפני עצמו ומהירק שנלקט לאחר שחשכה בפני עצמו, ואינו רשאי לעשר מזה על זה, מפני שאין מעשרים מירקות שנלקטו לפני אחד בתשרי על ירקות שנלקטו אחרי אחד בתשרי.

ב**תוספתא ראש השנה** א,ט שנו: כיצד לירקות? - ליקט ירק בערב ראש השנה עד שלא בא השמש, וחזר וליקט משבא השמש, - אין תורמים ומעשרים מזה על זה, מפני שזה חדש וזה ישן. היתה שנייה ונכנסה שלישית - הראשון מתעשר מעשר שני, והשני מתעשר מעשר עני. היתה שלישית ונכנסה רביעית - הראשון מתעשר מעשר עני, והשני מתעשר מעשר שני.

רבי זעורה רבי אילא רבי לעזר בשם רבי הושעיה – חד אמר: כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה, וכבר רובה של תקופה מבחוץ; וחורנה אמר: עד כאן הן חיין ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיין ממי השנה הבאה. ולא ידעין מאן אמר דא ומאן אמר דא. מן מה דאמר רבי יסא רבי אילא רבי לעזר בשם רבי הושעיה: כבר יצאו רוב גשמי השנה כולה, וכבר רוב התקופה מבחוץ, – הוי: רבי זעורה דו אמר: עד כאן הן חיין ממי שנה שעברה, מיכן והילך הן חיין ממי השנה הבאה.

אור לישרים

ובתוספתא תרומות ב,ו שנו: כיצד אין תורמים מחדש על הישן? - אין תורמים מפירות שנה זו על פירות שנה שעברה, ולא מפירות שנה שעברה על פירות שנה זו. ליקט ירק בערב ראש השנה עד שלא בא השמש, וחזר וליקט משבא השמש, - אין תורמים ומעשרים מזה על זה, מפני שזה חדש וזה ישן. היתה שנייה ונכנסה שלישית - הראשון מתעשר מעשר שני, והשני מתעשר מעשר עני. היתה שלישית ונכנסה רביעית - הראשון מתעשר מעשר עני, והשני מתעשר מעשר שני.

התוספתא בראש השנה מבארת את המילים "ראש השנה לירקות" על ידי ההלכה שבתוספתא בתרומות. והברייתא כורכת יחד ירקות ומעשרות, שהרי "ירקות" פירושו מעשרות של ירקות. ונקטו כאן דוגמה של ירקות שהולכים בהם אחר לקיטה, והוא הדין במעשר תבואה שהולכים בה אחר שליש, שאם הביאה שליש לפני ראש השנה אין מעשרים ממנה על תבואה שהביאה שליש לאחר ראש השנה.
יש גרסה בתוספתא: "וחזר וליקט אחר משבא השמש", ואין "אחר" אלא גוי, וזהו פירוש על פי הירושלמי כאן ("תוספתא כפשוטה").

ב**בבלי ראש השנה** יב,א-ב אמרו: תנו רבנן: ליקט ירק (רש"י: אשמועינן דירק בתר לקיטה אזיל לעניין מעשר, ואף על פי שגדל בשנה אחת, אם נלקט בשתי שנים - הוי חדש וישן, שאין תורמים מן החדש על הישן, דכתיב: "שנה שנה" (דברים יד)) ערב ראש השנה עד שלא תבוא השמש, וחזר וליקט משתבוא השמש, - אין תורמים ומעשרים מזה על זה, לפי שאין תורמים ומעשרים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. אם היתה שנייה נכנסת לשלישית, שנייה (רש"י: מה שנלקט בשנה שנייה של שמיטה) - מעשר ראשון ומעשר שני, שלישית (רש"י: מה שנלקט בשנה שלישית) - מעשר ראשון ומעשר עני.

לפי גרסת הירושלמי, נאמר בברייתא במפורש שלקט גוי משבאה השמש וחשכה ליל ראש השנה (ר"מ המאירי הוסיף, שישראל עמד עליו. ואולי הכוונה, שדווקא אם נלקט מדעת בעלים - נקבע למעשר). אבל בבבלי מדובר שלקט ישראל בליל ראש השנה באיסור, שהרי יום טוב הוא (ר"מ המאירי), או שלקט במוצאי ראש השנה (ריטב"א).

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: בית הלל אומרים: בחמישה עשר בו (בשבט ראש השנה לאילן).
מסבירים: מה טעמם של בית הלל? - **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) ו**רבי אילא** (רבי אלעאי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמרו בשם **רבי לעזר** (בן פדת, אמורא בדור השני) שאמר **בשם רבי הושעיה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הראשון), – **חד אמר:** (שתי המילים נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה) — אחד (מהם) אמר (בשם רבי אלעזר שאמר בשם רבי הושעיה): **כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה** — כבר (בחמישה עשר בשבט) נגמרו רוב הגשמים של השנה הזו, **וכבר רובה של תקופה מבחוץ** — כבר (בחמישה עשר בשבט) עבר רובה של תקופת טבת (ומחמישה עשר בשבט ואילך הפירות חונטים, ולכן יום זה הוא ראש השנה לאילן (תקופת טבת היא משך הזמן שמן היום שבו הלילה הארוך ביותר ועד היום שבו היום והלילה שווים)); **וחורנה אמר:** — והאחר אמר (בשם רבי אלעזר שאמר בשם רבי הושעיה): **עד כאן הן חיין ממי השנה שעברה** — עד חמישה עשר בשבט האילנות מתפרנסים (ניזונים) ממי הגשמים שירדו בשנה הקודמת, **מיכן והילך הן חיין ממי השנה הבאה** — מחמישה עשר בשבט ואילך האילנות מתפרנסים (ניזונים) ממי הגשמים שירדו בשנה הזאת שאחר הקודמת (ולכן יום זה הוא ראש השנה לאילן).
ואומרים: **ולא ידעין מאן אמר דא ומאן אמר דא** — ואין יודעים מי אמר זאת ומי אמר זאת (אין יודעים האם רבי זעורה הוא שאמר בשם האמוראים הללו את המימרה האחת ורבי אילא הוא שאמר בשם האמוראים הללו את המימרה האחרת או שמא להפך). **מן מה דאמר** — מן (מתוך) מה שאמר **רבי יסא** (רבי יוסי, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) בשם **רבי אילא** שאמר בשם **רבי לעזר** שאמר **בשם רבי הושעיה: כבר יצאו רוב גשמי השנה כולה, וכבר רוב התקופה מבחוץ, – הוי:** — אֲמוֹר (הסק מכאן): **רבי זעורה דו** (=דהוא) **אמר:** — רבי זעורה שהוא אמר (בשם רבי אלעזר שאמר בשם רבי הושעיה): **עד כאן הן חיין ממי שנה שעברה, מיכן והילך הן חיין ממי השנה הבאה.**

מעשה ברבי עקיבה שלקט אתרוג ונתן עליו חומרי בית שמי וחומרי בית

אור לישרים

המונח "**מן מה ד...**" מציע היסקים, בדרך כלל פשיטת בעיות או הכרעה בנוגע לעניינים מסופקים מסוגים אחרים, על סמך מקורות המוצעים אחרי המונח. בדרך כלל, בא "הוי" או "הדא אמרה" אחרי המונח כדי להציע את המסקנה השייכת לעניין.

המונח "**הוי**" (התרגום "אֶמוֹר" אינו מילולי, אולם יקשה להציע תרגום מילולי המשקף את הוראתו המדויקת של המונח) מציע מסקנה בעקבות משא ומתן בקשר לעניין מסוים. המונח מציע מסקנות מסוגים שונים. לפעמים מסקנות אלו באות בעקבות חוסר ודאות בשלב הקודם של הסוגיה (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

נראה שטעמם של בית שמיי, שאין חולקים חודש אחד לשתי שנים (כמו שאמרו לעיל לעניין יובלות), ולכן מקדימים את ראש השנה לאילן לאחד בשבט, אף על פי שעדיין לא יצאו רוב גשמי השנה ועדיין האילנות חיים ממי השנה שעברה, כמו שאמרו כאן בטעמם של בית הלל.

ב**בבלי ראש השנה** יד,א אמרו: "באחד בשבט ראש השנה לאילן...". - מאי טעמא? - אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הואיל ויצאו רוב גשמי שנה (רש"י: שכבר עבר רוב ימות הגשמים ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטים מעתה), ועדיין רוב תקופה מבחוץ (רש"י: עדיין רוב תקופת טבת לבוא). - מאי קאמר (רש"י: 'ועדיין רוב תקופה מבחוץ')? (כל שכן, דכיוון דרוב תקופה מבחוץ, עדיין לא הגיע זמן החנטה, ולא היה להם לקבוע ראש השנה עד אדר!) - הכי קאמר: אף על פי שרוב תקופה מבחוץ, הואיל ויצאו רוב גשמי שנה.

לפי ר"ח, הטעם שאמרו בא לפרש את דברי בית הלל. ולפי תוספות, הטעם שאמרו בא לפרש את דברי בית שמאי וגם את דברי בית הלל.

בשני התלמודים הובאו בשם רבי אושעיא נימוקים לקביעת שבט כראש השנה לאילן. בבבלי הנוסח הוא: "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה, ועדיין רוב תקופה מבחוץ", ובירושלמי הנוסח הוא: "כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה, וכבר רובה של תקופה מבחוץ". המפרשים פירשו "רוב גשמי שנה" - רוב מספר ימי הגשמים, וחישבו בדרכים שונות אותם ימים, לשיטת בית הלל עד חמישה עשר בשבט, ולשיטת בית שמאי עד לראשון בו. גם אפשר לפרש "רוב גשמי שנה" - רוב כמות הגשמים. ואכן חישוב רב שנתי של כמויות הגשמים באזורי הארץ השונים מוכיח, שראש חודש שבט הוא מועד גבולי מבחינת כמויות הגשמים היורדות במשך השנה. עד ראש חודש שבט יורדת כמחצית כמות הגשמים השנתית, ובחמישה עשר בשבט כבר ירדה למעלה ממחצית כמות הגשמים השנתית.

בירושלמי מובא טעם נוסף: "עד כאן הן חיין ממי שנה שעברה, מיכן והילך הן חיין ממי השנה הבאה". הכוונה היא שעד שבט מנצלים שורשי האילנות העמוקים את מי השנה הקודמת, ומכאן ואילך תופסים את מקומם מי השנה החדשה שהספיקו לחדור לעומק. בחודש שבט מורגשת התעוררות האילנות מתרדמת החורף. הם מתחילים לקלוט תמיסות מזון מהקרקע ולהזרימן לאזורי הצמיחה. בעקבות זאת מתחילים ניצני הלבלוב והפריחה להתעבות, אף שהם עדיין לא נפתחים (פרט לשקד). נראה שמחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי תאריכו של ראש השנה לאילן, יסודה בכך שבית שמאי התייחסו לסימנים המוקדמים של התעוררות זו, המופיעים כבר בראשון בשבט, בעוד שבית הלל התייחסו לסימנים מתקדמים יותר - התפתחות הניצנים - המופיעים בחמישה עשר בו ("תרביץ" מו - חמישה עשר בשבט - הלכה ומציאות).

חמישה עשר בשבט והתקופה

כיוון שחמישה עשר בשבט אינו חל בתאריך קבוע לפי חשבון לוח החמה, יש שינויים ביחס שבין חמישה עשר בשבט ובין התקופה. יש שנים שחמישה עשר בשבט חל לפני אמצע תקופת טבת ויש שנים שהוא חל אחרי אמצע תקופת טבת. בבבלי הלכו לפי השנים שחמישה עשר בשבט חל לפני אמצע תקופת טבת, ולכן אמרו שבחמישה עשר בשבט עדיין רוב תקופת טבת מבחוץ. אבל בירושלמי הלכו לפי השנים שחמישה עשר בשבט חל אחרי אמצע תקופת טבת, ולכן אמרו שבחמישה עשר בשבט כבר רוב תקופת טבת מבחוץ.

ב**משנה ביכורים** ב,ו שנינו: **אתרוג** - אילן האתרוג, **שווה ...לירק** - לירקות, **בדרך אחד**, **שבשעת לקיטתו עישורו** - שלעניין מעשרות הולכים בו אחר לקיטת הפירות ולא אחר חנטתם, שפירות האתרוג שנלקטו בשנה הראשונה לשמיטה ובשנייה וברביעית ובחמישית מפרישים מהם מעשר ראשון ומעשר שני, והפירות שנלקטו בשנה השלישית לשמיטה ובשישית מפרישים מהם מעשר ראשון ומעשר עני; **דברי רבן גמליאל. רבי אליעזר אומר: שווה לאילן** - של שאר פירות, **בכל דבר** - אף לעניין מעשרות, שהולכים בו אחר חנטה ולא אחר לקיטה.

כאן התחלת מקבילה בירושלמי ביכורים ב,ה.

מביאים ברייתא (בתוספתא שביעית): **מעשה ברבי עקיבה** (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים) **שלקט אתרוג** — עץ אתרוג, **ונתן** (במקבילה: ונהג) **עליו חומרי בית שמיי וחומרי בית הלל** — שליקט רבי עקיבה באחד

הלל. – ולמה לי אתרוג? אפילו שאר כל האילן! – תני: כחומרי רבן גמליאל וכחומרי רבי אליעזר. – רבן גמליאל ורבי ליעזר על דבית הלל אינון הווי! – אמר רבי יוסה בירבי בון: תיפתר שחנט קודם לחמשה עשר בשבט של שנייה

בשבט (כמו ששנו בתוספתא) בשנה שלישית (או שישית) לשמיטה, ורבי עקיבה סבר כרבן גמליאל (משנה ביכורים ב,ו) שאתרוג הולכים בו לעניין מעשרות אחר לקיטה, אלא שלדעת בית שמאי השנה מתחילה לעניין מעשר פירות האילן באחד בשבט, וכשליקט באחד בשבט בשנה שלישית (או שישית) לשמיטה היא כבר שנה שלישית (או שישית) למעשרות וחייב במעשר עני, אבל לדעת בית הלל השנה מתחילה לעניין מעשר פירות האילן בחמישה עשר בשבט, וכשליקט באחד בשבט בשנה שלישית (או שישית) לשמיטה עדיין היא שנה שנייה (או חמישית) למעשרות וחייב במעשר שני, ורבי עקיבה החמיר כשניהם מספק ועישר מעשר שני ומעשר עני.

ושואלים: **ולמה לי אתרוג? אפילו שאר כל האילן!** — מדוע נזכר בברייתא שהמעשה היה באתרוג? והרי, אם החמיר רבי עקיבה כבית שמאי וכבית הלל מספק, היה נוהג כך אף בשאר האילנות! שבשאר אילן, שהולכים בו אחר חנטה, כשחנט באחד בשבט בשנה שלישית לשמיטה, לדעת בית שמאי היא כבר שנה שלישית למעשרות וחייב במעשר עני, אבל לדעת בית הלל עדיין היא שנה שנייה למעשרות וחייב במעשר שני. - אין משיבים על שאלה זו.

ומציעים ברייתא: **תני:** — שנוי (שנו ברייתא בתוספתא שביעית): **כחומרי רבן גמליאל** (נשיא הסנהדרין ביבנה ותנא בדור השני) **וכחומרי רבי אליעזר** (בן הורקנוס, תנא בדור השני) (ב"שרידי הירושלמי": חומרי רבן גמליאל ורבי אליעזר) — רבי עקיבה לא נהג באתרוג שליקט חומרי בית שמאי וחומרי בית הלל, כמו ששנו בברייתא לעיל, אלא נהג בו חומרי רבן גמליאל וחומרי רבי אליעזר, שליקט רבי עקיבה בשנה שלישית למעשרות אתרוג שחנט בשנה שנייה למעשרות, ולדעת רבן גמליאל שאתרוג שונה משאר אילן לעניין מעשרות, שאין הולכים בו אחר חנטה אלא אחר לקיטה, חייב במעשר עני, ולדעת רבי אליעזר שאתרוג שווה לשאר אילן לעניין מעשרות, שהולכים בו אחר חנטה, חייב במעשר שני, ורבי עקיבה החמיר כשניהם מספק ועישר מעשר שני ומעשר עני. - לפי מה ששנו בברייתא כאן מובן מדוע נזכר בברייתא שהמעשה היה באתרוג.

הברייתא לעיל היא דעת תנא קמא בברייתא שבתוספתא שביעית. והברייתא כאן היא דעת רבי יוסה בירבי יהודה בברייתא שבתוספתא שביעית.

ומקשים: **רבן גמליאל ורבי ליעזר על דבית הלל אינון הווי!** (כן הוא גם ב"שרידי הירושלמי". ובמקבילה: ורבן גמליאל ורבי אליעזר לא מן בית הלל אינון הוו?! והגרסה בר"ח: ורבן גמליאל ורבי אליעזר **לא** על דבית הלל אינון הוו?! ונראה שיש לגרוס: ורבן גמליאל ורבי אליעזר **לא** על דבית הלל אינון הווי?!) — וכי רבן גמליאל ורבי אליעזר לא על דעתם של בית הלל הם דנו (עסקו, הביעו דעה)?! (ולדעת בית הלל חמישה עשר בשבט ראש השנה לאילן, וכיוון שאתרוג שווה לשאר אילן לעניין ראש השנה, ראש השנה שלו חמישה עשר בשבט, וכשליקטו רבי עקיבה באחד בשבט (כמו ששנו בתוספתא) בשנה שלישית לשמיטה, אף לדעתו של רבן גמליאל שאתרוג הולכים בו לעניין מעשרות אחר לקיטה, חייב במעשר שני, שהרי רבן גמליאל סבר כבית הלל שראש השנה של אילן הוא חמישה עשר בשבט, ונמצא שחנט ונלקט בשנה שנייה למעשרות, ולא היה לרבי עקיבה לעשר אלא מעשר שני בלבד!)

אין הכוונה בקושיה זו שרבן גמליאל ורבי אליעזר סברו שניהם כבית הלל, שהרי שיטת הירושלמי בכל מקום שרבי אליעזר שמותי הוא (היה תלמיד בית שמאי), ואם כן, רבי אליעזר עצמו סבר כבית שמאי, אלא הכוונה בקושיה זו שכיוון שרבי עקיבא שהחמיר כשניהם סבר כבית הלל, יש להעמיד את מה שאמרו רבן גמליאל ורבי אליעזר (עישורו אחר לקיטה או אחר חנטה) על פי מה שסברו בית הלל (חמישה עשר בשבט ראש השנה).
הביטוי "על ד..." פירושו: על דעתו של רבי פלוני. המילה "הווי" פירושה: דן, מביע דעה, והיא מהשורש 'הוי'.
הפירוש במקבילה: וכי לא מן בית הלל הם היו?! (אין משמעה של "הווי" כאן כמשמעה של "הוו" במקבילה).

ומתרצים: **אמר רבי יוסה בירבי בון** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי): **תיפתר** — תתפרש (ברייתא זו תוסבר), **שחנט קודם לחמשה עשר בשבט של שנייה ונכנסה שלישית** — במעשה ברבי עקיבה מדובר שחנט האתרוג לפני חמישה עשר בשבט בשנה שלישית לשמיטה, שעדיין היא שנה שנייה למעשרות, וכשהגיע חמישה עשר בשבט התחילה שנה שלישית למעשרות, וליקט אותו רבי עקיבה באחד בשבט בשנה הבאה (שנה

ונכנסה שלישית. על דעתיה דרבן גמליאל עישורי עני; על דעתיה דרבי אליעזר עישורי שני. – °מה עשה? – קרא שם על מעשר שבו ופדייו ונתנו לעני. °ז,א

אור לישרים

לאחר שחנט), שעדיין היא שנה שלישית למעשרות. **על דעתיה דרבן גמליאל עישורי** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי" ובמקבילה: עישורו) **עני** — לדעתו של רבן גמליאל שאתרוג הולכים בו לעניין מעשרות אחר לקיטה, חייב במעשר עני, כיוון שנלקט בשנה שלישית למעשרות; **על דעתיה דרבי אליעזר עישורי** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי" ובמקבילה: עישורו) **שני** — לדעתו של רבי אליעזר שאתרוג הולכים בו לעניין מעשרות אחר חנטה, חייב במעשר שני, כיוון שחנט בשנה שנייה למעשרות, ורבי עקיבה החמיר כשניהם מספק ועישר מעשר שני ומעשר עני. ואף אם ליקטו קודם לכן, היה רבי עקיבה נוהג כן, אלא שמעשה שהיה כך היה, כמפורש בבבלי.

ושואלים: **מה עשה** (במקבילה נוסף: לו)? — איך עישר רבי עקיבה מפירות האתרוג מעשר שני ומעשר עני? (שכן יש כאן חשש לקלקול מעשרות, שהרי אם המעשר הראשון מביניהם שהפריש אין בו צורך, לא תיקן כלל, ואותו מעשר עצמו צריך תיקון, והמעשר השני מביניהם שהפריש שיש בו צורך אינו כשיעורו, שהרי הפריש רק עשירית ממה שנשאר לאחר שהפריש את המעשר הראשון מביניהם)

ומשיבים: **קרא שם על מעשר** (ב"שרידי הירושלמי" ובמקבילה נוסף: **שני**) **שבו ופדייו ונתנו לעני** — רבי עקיבה קרא שם למעשר שני (נתן עיניו בצד הפירות ואמר: עשירית מהם היא כאן מעשר שני), ופדה אותו בדמים והוציאו לחולין, ואחר כך הפריש מהפירות מעשר עני ונתנו לעני, שכיוון שפדה מעשר שני, רשאי העני לאכול מעשר עני בכל מקום, ודמי פדיון מעשר שני העלה לירושלים (מעשר שני שלא נפדה חייבים לאוכלו בירושלים, ומעשר עני רשאי העני לאוכלו בכל מקום).

המונח "**תני**" מציע ברייתות.

המונח "**תיפתר**" מציע פרשנות למקורות ספרותיים המבוססת על אוקימתות. המונח ממלא תפקידים שונים. במקומות רבים הוא מתרץ קושיות. המונח מציע אוקימתות מסוגים שונים. הוא מופיע בכמה סגנונות, כגון "תיפתר ש[קרה דבר מסוים]".

המונח "**על דעתיה דרבי פלוני**" ממלא תפקידים מגוונים. לפעמים המונח מפרט את הדין החל במקרה מסוים אליבא דשני בני פלוגתא, ובמקרים כאלה הוא רגיל לבוא פעמיים בזה אחר זה ("על דעתיה דרבי פלוני... על דעתיה דרבי אלמוני...") ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי ביכורים.

ב**תוספתא שביעית** ד,כא שנו: מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט, ונהג בו כדברי בית שמיי וכדברי בית הלל. רבי יוסה בירבי יהודה [אומר]: כדברי רבן גמליאל וכדברי רבי ליעזר. אמר רבי יוסה: העיד רבי אבטלס משם חמישה זקנים, שאתרוג בשעת לקיטתו למעשר. ורבותינו נמנו עליו ואמרו באושא, שאתרוג בשעת לקיטתו למעשר.

בירושלמי לא נזכר שהמעשה ברבי עקיבא היה באחד בשבט, אבל מן העניין מוכח שהמעשה היה ביום זה.

וב**תוספתא תרומות** ב,ו ו**ראש השנה** א,ט שנו: ליקט אתרוג בערב חמישה עשר בשבט עד שלא בא השמש, וחזר וליקט משבא השמש, - אין תורמים ומעשרים מזה על זה, מפני שזה חדש וזה ישן.

ב**בבלי ראש השנה** יד,א-ב אמרו: תנו רבנן: מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג (רש"י: פירות אילן אתרוג) באחד בשבט, ונהג בו שני עישורים (רש"י: מעשר שני כבשנה שניה, ומעשר עני כבשנה שלישית, שהיתה שניה נכנסת לשלישית), אחד כדברי בית שמאי (רש"י: שאמרו: נתחדשה שנה וכבר נכנסה שלישית משחשיכה), ואחד כדברי בית הלל (רש"י: האומרים: לא נתחדשה שנה עד חמישה עשר בו). - רבי יוסי בר יהודה אומר: לא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בו, אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בו (רש"י: שני עישורים שנהג בו לאו משום ספק כבית שמאי ספק כבית הלל, אלא משום ספק הלכה כרבן גמליאל דאמר: אתרוג אחר לקיטה כירק, משום דדרכו ליגדל על כל מים, והרי נלקט בשלישית, או שמא כרבי אליעזר דאמר: אחרי חנטה הלכו בו כשאר אילנות, והרי חנט בשנייה). דתנן: אתרוג שווה לאילן בשלושה דרכים ולירק בדרך אחד. שווה לאילן (רש"י: לילך אחר חנטה) בשלושה דרכים: לערלה ולרבעי ולשביעית, ולירק בדרך אחד: שבשעת לקיטתו עישורו (רש"י: שאם חנט בשנייה ונלקט בשלישית - מתעשר כדת שנה שלישית כירק, לפי שאף הוא דרכו ליגדל על כל מים); דברי רבן גמליאל. רבי אליעזר אומר: אתרוג שווה לאילן לכל דבר.

"רבי יוסי בר יהודה אומר: לא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בו, אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בו". - באחד בשבט - כבית שמאי?! (רש"י: לרבי יוסי בר יהודה דאמר משום דנהג בו מנהג

הלכה ג

משנה

בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה; בעצרת על פירות האילן; ובראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבנו מרון, שנאמר: "היוצר יחד

רבן גמליאל עישרו מעשר עני כדין שלישית, אם כן כבית שמאי סבירא ליה, דנתחדשה שנה היום, דאי כבית הלל - לקיטתו וחנטתו בשנה אחת הוו) - אמר רבי חנינא, ואיתימא רבי חנניא: הכא באתרוג שחנטו פירותיו קודם חמישה עשר דאידך שבט עסקינן (רש"י: דאשתקד, שהאתרוג דר באילנו שתיים ושלוש שנים, ובחמישה עשר בשבט דאשתקד נכנסה שנה שלישית, ועדיין לא יצאת שלישית, נמצא שחנט בשנייה ונלקט בשלישית), ובדין הוא דאפילו קודם לכן (רש"י: דאם ליקטו קודם לכן, בכסליו או בטבת, נמי הוה נוהג בו שני עישורים, משום מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר), ומעשה שהיה כך היה (רש"י: בראשון בשבט היה). - רבינא אמר: כרוך ותני (רש"י: כפול את דברי רבי יוסי בר יהודה ושנה בה שתי מחלוקות): לא אחד בשבט היה (רש"י: שאין בה חידוש שנה), אלא חמישה עשר בשבט היה (רש"י: לבית הלל נתחדשה שנה), ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה, אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה.

בבבלי שאלו על רבי יוסי בר יהודה אותה שאלה ששאלו עליו בירושלמי. תשובת רבי חנינא / חנניא בבבלי היא תשובת רבי יוסה בירבי בון בירושלמי.

מעין מה שאמרו בירושלמי כאן אמרו בירושלמי מעשרות ד,ו: אביונות (פירות צלף) - נותנין עליהן חומרי אילן וחומרי זרעין. וליידה מילה? - שאם היתה שנייה נכנסת לשלישית, שהוא מפריש ופודהו ונותנו לעני.

...על דבית הלל אינון הווי

כעין סגנון זה אמרו בירושלמי מעשר שני ג,ח ושקלים ח,ה: לא הוי בה רבנן אלא על דבר קפרא.

ונתנו לעני

"טורי אבן" הקשה, למה נתנו לעני מספק, הרי המוציא מחברו עליו הראיה, ואין צריך לתת לעני מספק, ותירץ, שהירושלמי לשיטתו בפאה ד,ח שבספק מתנות עניים חייב לתת לעני. ורב ניסים גאון כתב, שעשה כן לפנים משורת הדין כדי לצאת ידי ספק.

ראש השנה לאילן

חודש שבט נבחר כמועד הקובע את השתייכות הפרי לשנה הקודמת או לשנה החדשה, מכיוון שחודש זה מפריד הפרדה גמורה בין עונת הפרי הישן לפרי החדש. בעונה זו כבר סיימו פירות הקיץ את הבשלתם, והפירות החדשים עדיין לא התחילו להתפתח. לכן העיקרון של הבשלת הפרי (ולא של חנטה) הוא העומד ביסוד ההלכות הקשורות בראש השנה לאילן (קביעת שנת המעשר וקדושת פירות שביעית). עיקרון זה עומד ביסוד האיסור של פירות ערלה עד חמישה עשר בשבט של השנה הרביעית, כיוון שפירות אלה התפתחו בשנת הערלה השלישית. לגבי האתרוג נחלקו רבי אליעזר ורבן גמליאל, האם גמר מועד הבשלת הפרי קובע את עישורו כאילן, או מועד לקיטתו כירק. האתרוג שונה מעצי הארץ בכך שהוא עשוי לפרוח, לחנוט ולהניב פרי כמעט בכל חודשי השנה, בעוד שעצי הארץ פורחים וחונטים באביב ומבשילים פריים בקיץ או בראשית החורף. לאחר שהבשיל יכול האתרוג להישאר על האילן עוד חודשים אחדים. הרי שמחנטתו ועד לקיטתו עוברת לעיתים יותר משנה. מבין עצי הארץ האתרוג הוא היחיד שאינו יכול להתקיים ללא השקאה. עקב התכונות המיוחדות של האתרוג נתעוררו לגביו בעיות הלכתיות ("תרביץ" מו - חמישה עשר בשבט - הלכה ומציאות).

☆ ☆ ☆

הלכה ג

משנה

בארבעה פרקים העולם נידון: — ארבעה זמנים הם בשנה שבהם העולם נשפט על ידי הבורא: **בפסח על התבואה** — בחג הפסח דן הבורא האם תבואת השדה תהיה מבורכת, לפי שבאותו זמן מתחילה התבואה להבשיל; **בעצרת על פירות האילן** — בחג השבועות דן הבורא האם האילנות ייתנו פירותיהם בשפע, לפי שבאותו זמן מתחילים פירות האילן להבשיל; **ובראש השנה כל באי העולם** (הנמצאים בעולם, הברואים) — בני האדם, **עוברין לפניו** — לפני הקב"ה, כשהוא דן אותם בראש השנה, **כבנו מרון** (צריך לחבר את שתי התיבות לאחת: **כבנומרון**) — כמו בגדוד חיילים (שעוברים לפני המלך או לפני מפקדם העליון. נומרון ביוונית ובלטינית הוא גדוד), **שנאמר:** "**הַיּוֹצֵר יַחַד לִבָּם, הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם**" (תהילים לג,טו) — ה' הוא שבורא את כל הלבבות של בני האדם (או: ה' הוא שבוחן ובודק את מחשבות ליבם), והוא שמתבונן ומסתכל על כל מעשיהם, ודן אותם כל אחד לפי מעשיו;

לבם, המבין אל כל מעשיהם"; ובחג נידונין על המים.

ובחג נידונין על המים — בחג הסוכות דן הבורא האם ירדו גשמי ברכה, לפי שבאותו זמן מתחילים ימי הגשמים.

בלשון חכמים בכל המקומות השם "ראש השנה" סתם הוא אחד בתשרי.
בראש השנה דן הבורא את באי העולם לחיים או למוות. ובשאר שלושת הפרקים דן הבורא את באי העולם לעושר או לעוני, לשובע או לרעב, וזהו הדין על התבואה ועל פירות האילן ועל המים.

מהפסוק "היוצר..." ראיה שאין נסתר מלפני הקב"ה, אבל אין ראיה שבראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו, ודבר זה הוא מסורת, כשם שנמסר שבפסח העולם נידון על התבואה, בעצרת על פירות האילן ובחג הסוכות על המים.

המשנה לא אמרה "ובחג על המים" כמו בראשה, אלא אמרה "ובחג נידונין על המים", משום שהאריכה בעניין ראש השנה (אך ראה ירושלמי להלן), וכיוון שלגבי ראש השנה אמרה "כל באי העולם עוברין" בלשון רבים, נקטה "נידונין" בלשון רבים, ולא נקטה "נידון" בלשון יחיד כמו בראשה (מלאכת שלמה).

בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו
ב**מדרש תהילים** יז,ה נאמר: בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, ואף ישראל עוברים לפניו עם כל באי עולם, ושרי אומות העולם אומרים: אנו נצחנו וזכינו בדין, ואין אדם יודע מי נצח, אם ישראל, אם אומות העולם, כיוון שהגיע יום טוב הראשון של חג, וכל ישראל גדולים וקטנים נוטלים לולביהם בימינם, מיד הכל יודעים שישראל נוצחים בדין.

כבנו מרון
הנוסח במשנה שבירושלמי ובפסקת המשנה שבירושלמי להלן ובכתבי יד של המשנה: כבנו מרון (שתי מילים), ובפיוטי יניי: כבנומרון (מילה אחת). אבל הנוסח בבבלי: כבני מרון, ובשיירי כתב יד של בבלי ראש השנה מהגניזה: כבנו מרון.

ב**תוספתא ראש השנה** א,יא שנו: בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו נומרון, שנאמר: "היוצר יחד ליבם" וגו'.

הנוסח בכתב יד אחד של התוספתא: נומרון. אבל הנוסח בכתבי יד אחרים של התוספתא: כבני מרון.

מתוך שבעתא לליל ראש השנה של הפייטן יניי:
כִּי כָל בָּאֵי הָעוֹלָם לְהֵילֵךְ, יַעֲבִיר כִּבְנוּמְרוֹן לְפָנָיו מֵלֵךְ.

'נומרוס' הוא מספר, וזה כינוי לחייל בצבא הרומי (ברבים: 'נומרי').

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** מסכתא ד"ויהי בשלח" פרשה א וב**מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי** שמות יד,ז נאמר: רבן שמעון בן גמליאל אומר: בוא וראה עושרה וגדולתה של מלכות חייבת זו (רומי), שאין לה נומירון אחת בטילה, שכולן רצות ביום ובלילה.
וב**ירושלמי פסחים** ד,ט נאמר: ביומוי דרבי מנא הוות נימורה (במסירה מהגניזה: נומירה) בציפורין...

יש לשאול על מציעי הנוסח במשנה "כבנומרון" (כחיילים) במקום "כבני מרון": וכי לא מצא בעל המשנה מילים עבריות, כגון: אנשי צבא, חיילים וכדומה, ונזקק למילה לטינית שבאה מיוונית? גם המילה "לפניו", אם כי מובן שהכוונה להקב"ה, אינה מתאימה, והיה ראוי שייכתב בפירוש: לפני הקב"ה.
נראה שאין כאן אלא ציטוט עתיק כלשונו מתוך פיוט קדום, ששימש מקור למשנה וגם ל"ונתנה תוקף", שהוא ללא ספק פיוט ארץ ישראלי קדום. ואת הצירוף "כבני מרון" יש לפרש: "כבני מרום", היינו המלאכים, ויש כאן החלפת מ"ם בנו"ן. והדברים מתפרשים, שבראש השנה עוברים בני אדם לפני הקב"ה כמו שעוברים לפניו המלאכים, כפי הכתוב באיוב א,ו: "וַיְהִי הַיּוֹם (יום ראש השנה) וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים (המלאכים) לְהִתְיַצֵּב עַל ה' (לעמוד בדין לפני ה')" (על פי התרגום שם).
והעניין מתפרש יפה גם מתוך תפילת "ונתנה תוקף" עצמה, וכך נאמר שם: "וּמַלְאָכִים יֵחָפֵזוּן, וְחִיל וּרְעָדָה יֹאחֵזוּן, וְיֹאמְרוּ: הִנֵּה יוֹם הַדִּין, לִפְקֹד עַל צְבָא מָרוֹם בַּדִּין, כִּי לֹא יִזְכּוּ בְעֵינֶיךָ בַּדִּין, וְכָל בָּאֵי עוֹלָם יַעַבְרוּן לְפָנֶיךָ כִּבְנֵי מָרוֹן", היינו בני אדם עוברים לפני הקב"ה כמלאכים שנזכרו לפני כן. וכך יש לפרש את דברי יניי ("פרקים" א).

מצאנו בכמה מדרשים שהמלאכים נקראים "בני מרום", "צבא מרום" (על פי ישעיהו כד,כא: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד ה' עַל צְבָא הַמָּרוֹם בַּמָּרוֹם...") ו"חיילי מרום".

ב**אוצר המדרשים** עמוד שו ועמוד תקנ נאמר: הקב"ה יושב על כיסא דין ודן אפילו למלאכי השרת, שנאמר: "הן בעבדיו (במלאכיו) לא יאמין, ובמלאכיו ישים תהלה (ימצא דופי וחטא)" (איוב ד,יח), וכתוב: "הן בקדושיו (במלאכיו) לא יאמין, ושמים (מלאכי השמים) לא זכו בעיניו" (איוב טו,טו).
וב**מדרש תהילים** קיט,לז וב**אוצר המדרשים** עמוד תקסט נאמר: "מלך (לפי הדרש: הקב"ה) יושב על כיסא דין... מי יאמר זיכיתי ליבי טהרתי מחטאתי" (משלי כ,ח-ט), "הן בקדושיו לא

תלמוד

איתּ תניי תני: כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בראש השנה. איתּ תניי תני: כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם ביום הכיפורים. איתּ תניי תני: כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו. איתּ תניי תני: כל אחד ואחד נידון בזמנו, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו.
מתניתא כמאן דאמר: כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו, דתנינן: ובחג נידונין על המים.

אור לישרים

יאמין, ושמים לא זכו בעיניו" (איוב טו,טו), ומי נמלט והכל עומדים בדין, לכך נאמר: "למשפטיך עמדו היום (לפי הדרש: ראש השנה), כי הכל עבדיך" (תהילים קיט,צא).

הרי שמצאנו בכמה מדרשים שהקב"ה דן את המלאכים, אך לא מצאנו שהם עוברים לפניו כשהוא דן אותם.

יש לשאול על מציעי הנוסח במשנה "כבנומרון" (כחיילים) במקום "כבני מרון": היה ראוי שייכתב: כנומרון, בלא ב"ת השימוש. ואולי הנוסח במשנה הוא: כבני נומרון.

☆ ☆ ☆

תלמוד

אומרים: **איתּ תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **כולהם** (כולם) **נידונין בראש השנה** — כל ארבעת הדברים המנויים במשנה (התבואה, פירות האילן, כל באי העולם, המים) נשפטים על ידי הבורא בראש השנה (עיקר הדין), **וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם** (נחתם) **בראש השנה** — פסק הדין של כל אחד מהדברים המנויים במשנה מאושר בחתימה על ידי הבורא בראש השנה.

איתּ תניי תני: — יש תנא השונה (ברייתא): **כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם ביום הכיפורים** — פסק הדין של כל אחד מהדברים המנויים במשנה מאושר בחתימה על ידי הבורא ביום הכיפורים.

איתּ תניי תני: — יש תנא השונה (ברייתא): **כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו** (בכתב יד אשכנזי נשמט "איתּ תניי תני" זה) — פסק הדין של כל אחד מהדברים המנויים במשנה מאושר בחתימה על ידי הבורא בשעתו הנכונה - של התבואה בפסח, של פירות האילן בעצרת, של כל באי העולם (לחיים או למוות) ביום הכיפורים, ושל המים בחג.

איתּ תניי תני: — יש תנא השונה (ברייתא): **כל אחד ואחד נידון בזמנו** (בכתב יד אשכנזי: [כולהון נידו]נין בזמנן) — כל אחד מהדברים המנויים במשנה נשפט על ידי הבורא בשעתו הנכונה - התבואה בפסח, פירות האילן בעצרת, כל באי העולם בראש השנה, והמים בחג, **וגזר דינו של כל אחד ואחד** (בכתב יד אשכנזי: וגזר דינן) **מתחתם בזמנו** — פסק הדין של כל אחד מהדברים המנויים במשנה מאושר בחתימה על ידי הבורא בשעתו הנכונה - של התבואה בפסח, של פירות האילן בעצרת, של כל באי העולם ביום הכיפורים, ושל המים בחג.

המונח "**איתּ תניי תני**" מציע גרסאות חלופיות עלומות שם של מקורות תנאיים. במקומות רבים הוא בא פעמיים ואף יותר בזה אחר זה (כמו כאן). הגרסה שהמונח מציע תמיד מונגדת לגרסה אחרת שהוצעה לפניה או לאחריה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

במשך כל תקופת האמוראים השתמשו ב'תנאים', שהיו שונים את המשניות ואת הברייתות ומוסרים אותן בעל פה. הם היו התחליף הבלעדי לספרים כתובים.

ואומרים: **מתניתא כמאן דאמר:** — המשנה כמי שאמר (משנתנו היא כדעת התנא שאמר): **כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו** (כן הוא גם ב"שרידי הירושלמי" וברשב"ץ. אבל בכתב יד אשכנזי: [מתחתם] בראש השנה. בכתב יד אשכנזי הועתק כאן בטעות האמור להלן ב"מלתיה דרב" ונשמט מ"מלתיה דרב" עד "מתחתם בראש השנה" ונכתב "תני בתקיעתא דרב" וכו') — כדעת "איתּ תניי תני" השלישי, **דתנינן:** — ששנינו (במשנה): **ובחג נידונין על המים** — המשנה חזרה על המילה "נידונין", אחרי שכבר בתחילתה נאמר: "בארבעה פרקים העולם נידון", ומזה יש לדייק שהדין על המים בחג אינו כמו הדין של כל באי העולם בראש השנה האמור לפני כן, שבראש השנה כל באי העולם נשפטים לחיים או למוות (עיקר הדין), אבל בחג נחתם גזר הדין של המים, ומכאן שהפרקים

מלתיה דרב אמרה: כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של אחד מהן מתחתם בראש השנה, דתני בתקיעיתא דרב: זה היום תחילת מעשיך, הואזכרון ליום ראשון. כי חוק לישראל , משפט לאלהי יעקב. ועל המדינות בו ייאמר, איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע. ובריות בו יפקדו, להזכירם לחיים ולמות.

אור לישרים

שנמנו במשנתנו הם לעניין גזר הדין ולא עיקר הדין, אלא שהמשנה השמיטה ולא הזכירה שגזר הדין של כל באי העולם לחיים או למוות נחתם ביום הכיפורים. אבל אילו לא היתה המשנה חוזרת על המילה "נידונין", היה אפשר לומר שמשנתנו היא כדעת התנא שאמר, שכל אחד נידון בזמנו וגזר דינו של כל אחד נחתם בזמנו, והפרקים שנמנו במשנתנו הם לעניין עיקר הדין.

המונח "**דתנינן**" מציע משנה המשמשת כמקור לאמור לפניו. למונח שתי הוראות עיקריות. לפעמים המונח מציע משנה המסייעת לקביעה שלפניו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הנוסח שלפנינו הקשה מאוד על המפרשים. המפרשים הבינו שהירושלמי שהביא ראיה מן המשנה מדייק מן המילה "נידונין". ורשב"ץ כתב: הראיה שהביא הירושלמי איני מבין אותה. גרסת רמב"ן (בדרשה לראש השנה) בירושלמי כאן דאמר: כולהם נידונין **בזמנן**, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו.

"אית תניי תני" הראשון הוא כרבי שמעון בן יוחי בברייתא שבירושלמי להלן (בסוף הלכה זו).

ב**תוספתא ראש השנה** א,יג שנו: הכל נידונים בראש השנה, וגזר דינם נחתם ביום הכיפורים; דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: הכל נידונים בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו - בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג על המים, וגזר דינו של אדם נחתם ביום הכיפורים.

"אית תניי תני" השני הוא כרבי מאיר בתוספתא, ו"אית תניי תני" השלישי הוא כרבי יהודה בתוספתא.

ב**בבלי ראש השנה** טז,א אמרו: מני מתניתין? לא רבי מאיר, ולא רבי יהודה. דתניא: הכל נידונים בראש השנה, וגזר דין שלהם נחתם ביום הכיפורים; דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: הכל נידונים בראש השנה, וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו - בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג על המים, ואדם ביום הכיפורים. - וכי תימא: לעולם רבי יהודה היא (שלדעתו הפרקים הללו בגזר דין הם), וכי קתני מתניתין - אגזר דין. - אי הכי, קשיא אדם! (שלדעתו גזר דינו ביום הכיפורים) - אמר רבא: האי תנא תנא דבי שמואל היא (הסובר שהפרקים הללו הם תחילת דין). דתנא דבי שמואל: בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג על המים, ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים. וכי קתני מתניתין - אתחילת דין.

"אית תניי תני" הרביעי בירושלמי הוא כתנא דבי שמואל בבבלי.
לפי הנוסח שבירושלמי לפנינו, משנתנו לפי הירושלמי כרבי יהודה, שלא כמו שאמרו בבבלי. אבל לפי גרסת רמב"ן, משנתנו לפי הירושלמי כתנא דבי שמואל, כמו שאמרו בבבלי.

ומסיקים: **מלתיה דרב אמרה:** — דברו של רב (אמורא בבלי בדור הראשון, מגדולי האמוראים) אמר (מדבריו להלן יש ללמוד שהוא סבור): **כולהם נידונין בראש השנה, וגזר דינו של אחד מהן** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי": של **כל אחד ואחד**) **מתחתם בראש השנה** — כדעת "אית תניי תני" הראשון, **דתני בתקיעיתא** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: בתקיעתא) **דרב:** — ששנוי בתקיעות (בסדר הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות שבתפילת המוסף של ראש השנה) של רב (המיוחס לרב): **זֶה הַיּוֹם תְּחִלַּת מַעֲשֶׂיךָ** — יום זה הוא ראשון ליצירת העולם, שבראש השנה נברא העולם (ירושלמי עבודה זרה א,ב); או שיום זה הוא יום בריאת האדם, שהוא תכלית כל הבריאה, **זִכָּרוֹן לְיוֹם רִאשׁוֹן. כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא** — ראש השנה הוא יום דין לישראל, **מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב** — אלוהים שופט ביום זה את כל באי העולם (כתוב בתהילים פא,ה). **וְעַל הַמְּדִינוֹת בּוֹ יֵאָמַר** — ביום זה יצא משפט המדינות, **אֵיזוֹ לַחֶרֶב וְאֵיזוֹ לַשָּׁלוֹם, אֵיזוֹ לָרָעָב וְאֵיזוֹ לָשָׂבַע**[, אֵיזוֹ לַמָּוֶת וְאֵיזוֹ לַחַיִּים]. **וּבְרִיּוֹת בּוֹ יִפָּקְדוּ, לְהַזְכִּירָם לַחַיִּים וְלַמָּוֶת** — מכאן שרב סבור, שכולם (התבואה, פירות האילן, כל באי העולם, המים) נידונים בראש השנה (-כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב), וגזר הדין של כל אחד נחתם בראש השנה (-ועל המדינות בו ייאמר, איזו לרעב ואיזו לשובע (התבואה, פירות האילן, המים). ובריות בו ייפקדו, להזכירם לחיים ולמוות (כל באי העולם)).

המונח "**מילתיה דרבי פלוני אמרה**" מציע היסק ממקור ספרותי המיוחס לחכם מסוים או ממעשה באדם מסוים. על פי רוב, המונח מציע היסקים ממקורות אמוראיים. בדרך כלל דברי החכם או המעשה מוזכרים אחרי המונח. הסגנון הרווח הוא: "מילתיה דרבי פלוני אמרה: [ההיסק], ד[תני/אמר] רבי פלוני".
המונח "**דתני**" מציע ברייתות המשמשות כמקור לאמור לפניו. בסוגיה אחת (כאן) המונח מציע מקור אמוראי של סדר התפילות ("ההטרמינולוגיה של הירושלמי").

סדר הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות שבתפילת המוסף של ראש השנה נקרא "תקיעתא", לפי שתוקעים על סדר הברכות (אחרי כל אחת מהברכות של מלכיות זכרונות ושופרות).
בבבלי ראש השנה כה,ב אמרו על הכתוב "כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב" (תהילים פא,ה), ש"חוק" הוא גמר הדין ו"משפט" הוא תחילת הדין (עיקר הדין), ולכן יש ללמוד מן הכתוב הזה האמור בתקיעות של רב, שגם עיקר הדין וגם גזר הדין הם בראש השנה.
גרסת רמב"ן בירושלמי היא כמו שהוא לפנינו: "מילתיה דרב אמרה: ...וגזר דין של כל אחד ואחד מתחתם בראש השנה", וכן היא גרסת ר"ח. אבל רשב"ץ גרס: "...מתחתם **בזמנו**", ופירש את כל דברי רב בתקיעות לעניין עיקר הדין שהוא בראש השנה, אבל גזר דינו של כל אחד נחתם בזמנו. וגרסת ריטב"א ו"עין יעקב": "...מתחתם ביום הכיפורים".

ב**פסיקתא דרב כהנא** - נספחים פרשה ז, ב**דברים רבה** (ליברמן) פרשת 'האזינו' וב**מדרש תנחומא** פרשת 'האזינו' סימן ד נאמר: הקב"ה אמר לישראל: בניי, הוו יודעים שאני דן את העולם בארבעה פרקים האלו, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו ('לפניו' הוא אשגרה מלשון המשנה, וצריך לומר: לפנַי) כבני מרון, בחג נידונים על המים. והללו שלושה פרקים יושב אני לדון דיני ממונות, להעשיר או להעני, להרבות או למעט, אבל ראש השנה זמן דיני נפשות הוא, אם למוות אם לחיים, כדאמרינן בתקיעתא דרב: "ועל המדינות בו ייאמר, אי זו לחרב ואי זו לשלום. ובריות בו ייפקדו, להזכירם לחיים ולמוות". ואם עשיתם תשובה לפניי - אני אקבל אתכם ואדון אתכם לכף זכות ואשמע תפילתכם, עד שלא אחתום גזר דין ביום הכיפורים.

לפי המדרשים הללו, כולם נידונים בזמנם, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו, וכך היא דעת משנתנו, כמו שהוא בירושלמי כאן לגרסת רמב"ן. במדרשים הללו הביאו ראיה לכך מתקיעתא דרב, ואילו בירושלמי הביאו ראיה מתקיעתא דרב, שכולם נידונים בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בראש השנה.

חרוז אחד או יותר מתקיעתא דרב מובאים גם בבבלי ראש השנה כז,א; בירושלמי עבודה זרה א,ב ("תקיעתא דבי רב"); בויקרא רבה כט,א; בפסיקתא דרב כהנא כג,א ובפסיקתא רבתי פרשה מו.

ב**ויקרא רבה** כט,א וב**פסיקתא דרב כהנא** כג,א נאמר: תני בשם רבי ליעזר: בעשרים וחמישה באלול נברא העולם. ואתיא דרב כהדא דרבי אליעזר (דעת רב המובאת להלן מתאימה לדעת רבי אליעזר), דתני בתקיעתא דרב: "זה היום תחילת מעשיך, זיכרון ליום ראשון. כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב (תהילים פא,ה). ועל המדינות בו ייאמר, איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע, איזו למוות ואיזו לחיים. ובריות בו ייפקדו, להזכירם לחיים ולמוות". את מוצא: באחד בתשרי / בראש השנה נברא אדם הראשון (שראש השנה הוא היום השישי לבריאה הוא יום בריאת אדם). שעה ראשונה עלה במחשבה, שנייה נמלך במלאכי השרת, שלישית גיבלו, רביעית ריקמו, חמישית עשאו גולם, ששית נפח בו נשמה, שביעית העמידו על רגליו, שמינית הכניסו לגן עדן, תשיעית ציווהו, עשירית עבר על ציוויו, אחת עשרה דנו, שתים עשרה נתן לו דימוס. אמר לו הקב"ה: אדם, הרי אתה סימן לבניך, מה אתה נכנסת לפניי בדין ביום הזה ונתתי לך דימוס (שחרור ופטור), אף בניך נכנסים לפניי בדין ואני נותן להם דימוס. אימתי? - "בחודש השביעי באחד לחודש" (ויקרא כג,כד).
וב**פסיקתא רבתי** פרשה מו נאמר: "זה היום תחילת מעשיך, זיכרון ליום ראשון" (בתקיעתא דרב בזכרונות לראש השנה). "זה היום תחילת מעשיך" - ראש השנה בתחילת מעשיך, בעשרים וחמישה באלול ברא את העולם... "כי חוק לישראל" (תהילים פא,ה) - באותו היום נותנים לו מזונותיו לאדם (שמראש השנה נקצצים מזונותיו של אדם, ש"חוק" הוא לשון מזונות), "משפט לאלוהי יעקב" (שם) - באותו היום דן הקב"ה דיניו של בריותיו (כוונת הדורש כאן לפרש תקיעתא דרב, שנוסחתה כך: "זה היום תחילת מעשיך... כי חוק לישראל...").

יש דעה שרב (האמורא) חיבר את התקיעות הללו לראש השנה. ויש דעה שרב קיבץ אותן, ונתחברו בימים שלפניו, היינו בתקופת התנאים. הפיוט המובא בירושלמי כאן הוא לזכרונות. בירושלמי כאן מובאים חמישה חרוזים מהפיוט. החרוז הראשון מובא בבבלי ראש השנה כז,א ובירושלמי עבודה זרה א,ב. בתנחומא 'האזינו' סימן ד מובא "ועל המדינות בו ייאמר" וכו'. שני הדיבורים "איזו למוות ואיזו לחיים" אינם בירושלמי כאן, ונמצאים בפסיקתא דרב כהנא. מן המקצב יש סמך לנוסח זה, שבלי דיבורים אלה נמצא הטור חסר.
הפיוט הזה קדמון, שהרי התלמוד והמדרש מסתייעים בו ועושים אותו סמך לדבריהם. ועוד, כשהם מביאים את דבריו, מביאים אותם בלשונות המשמשים להבאת ברייתא, כגון

ודלא כרבי יוסה, דרבי יוסי אמר: יחיד נידון בכל שעה. – מה טעמא? – "ותפקדנו לבקרים לרגעים תבחננו", – "ותפקדנו לבקרים" – זו פרנסתו, "לרגעים תבחננו" – זו אכילתו.

אור לישרים

בלשון "דתני", "דתניא", ויש שמביאים אותם בלשון "תנן" (כתבי יד בויקרא רבה) שהוא הלשון המשמש להבאת דברי משנה, ויש שמביאים אותם בלשון "כמה דאת אמר" (תנחומא 'האזינו') שהוא הלשון המשמש לרוב לציין מקרא. ולשונות הבאה אלה יש בהם כדי ללמד שחשבו פיוט זה לקדמון.
סגנון הפיוט הזה קרוב לסגנון המקרא, ודבריו נקצבים בדומה למקצב הנוהג במקרא, באין חשבון מדוקדק של הטעמות ("הפיוט").

הביטוי "בי רב" שבנוסח "תקיעתא דבי רב" (בירושלמי עבודה זרה ובכמה כתבי יד לויקרא רבה) מצוי גם בהקשרים אחרים, והוא מציין באופן כללי את בית מדרשם של חכמים.

לפי רבי אליעזר, שבתשרי נברא העולם, ראש השנה הוא יום הדין שכל באי העולם נידונים בו, משום שבראש השנה נברא אדם הראשון ועמד בדין לפני הקב"ה וזיכה אותו. גם לפי רבי יהושע, שבניסן נברא העולם, ראש השנה הוא יום הדין (ראשונים), אלא שלפי רבי יהושע, עניין יום הדין של ראש השנה וכפרת עוונות של יום הכיפורים קשור עם הריצוי למשה כשירד מהר סיני בפעם השלישית של ארבעים יום, ונקבעו ראש השנה ויום הכיפורים לימי דין מפני שהם ימי סליחה וכפרה (ר"ן על פי מדרשים). הרי שלפי רבי אליעזר, יום הדין של ראש השנה קבוע מבריאת אדם הראשון, ולפי רבי יהושע, יום הדין קבוע משעת הריצוי למשה. כמו כן, לפי רבי אליעזר, יום הדין של ראש השנה הוא לכל באי העולם, ולפי רבי יהושע, יום הדין הוא רק לישראל.

ואומרים: **ודלא כרבי יוסה** — ושלא כרבי יוסי (דעות התנאים לעיל אינן כדעת רבי יוסי), **דרבי יוסי** (בן חלפתא, תנא בדור הרביעי) **אמר: יחיד נידון בכל שעה** (נראה שצריך לומר כמו בכתב יד אשכנזי: [בכל יו]ם. וכן הוא בתוספתא ובבבלי) — ה' דן כל אדם בכל יום, שלא כדברי המשנה שהעולם נידון בארבעה פרקים. – **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה שאמר רבי יוסי?) – נאמר (במענה איוב על גורלו של אדם בארץ): "**וַתִּפְקְדֵנוֹ לְבְקָרִים, לְרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ**" (איוב ז,יח) — אתה, ה', מעביר בכל יום ויום את האדם לפניך כבמפקד למצוא את חטאיו, ואתה בוחן אותו בכל רגע ורגע. ויש ללמוד מהכתוב, שאדם נידון בכל יום, – **"ותפקדנו לבקרים" – זו פרנסתו** — האדם נידון בכל יום על פרנסתו (צרכיו ההכרחיים) שה' נותן לו באותו יום, **"לרגעים תבחננו" – זו אכילתו** — האדם נידון בכל רגע על אכילתו (מזונו) שה' נותן לו באותו רגע.

המונח "**דלא כרבי פלוני**" מציין שדעה מסוימת חולקת על דעתו של חכם אחר נקוב שם (רבי פלוני). המונח יכול להיות מוסב על דברי תנאים (משניות וברייתות) או על דברי אמוראים. בדרך כלל מוצע אחרי המונח מקור לשיטת רבי פלוני. בדרך כלל החכם הנזכר על ידי הביטוי ("רבי פלוני") הוא תנא.
המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק (ודרשתו) או סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** א,יג שנו: רבי יוסה אומר: אדם נידון בכל יום, שנאמר: "ותפקדנו לבקרים".

ב**בבלי ראש השנה** טז,א אמרו: מני מתניתין? לא רבי יוסי, ולא רבי נתן. דתניא: רבי יוסי אומר: אדם נידון בכל יום, שנאמר: "ותפקדנו לבקרים" (איוב ז). רבי נתן אומר: אדם נידון בכל שעה, שנאמר: "לרגעים תבחננו" (שם).
אמר רב חסדא: טעמיה דרבי יוסי מהכא: "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו" (מלכים א ח).

ב**מדרש תהילים** עב,ד נאמר: אמר רבי יוסי בר חלפתא: בכל בוקר ובוקר אדם נידון, שנאמר: "ותפקדנו לבקרים" (איוב ז,יח).

ודלא כרבי יוסה
ב**בבלי ביצה** טז,א אמרו: תני: כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד סוף השנה... - אמר רבי אבהו: מאי קראה (רש"י: שקוצבים מזונות בראש השנה)? - "תקעו בחודש שופר, בכסה ליום חגנו" (תהילים פא) (רש"י: תקעו בחידוש הלבנה שופר, כשהוא מתכסה ביום חגנו), איזהו חג שהחודש מתכסה בו (רש"י: שהלבנה מתכסה בו, שאינה נראית לכל אדם)? - הוי אומר: זה ראש השנה, וכתיב: "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב". - מאי משמע דהאי "חוק" לישנא דמזוני הוא?...
וב**ויקרא רבה** ל,א וב**פסיקתא דרב כהנא** כז,א נאמר: תני: מראש השנה נקצצים מזונותיו של אדם.

ברייתות אלו הן שלא כרבי יוסי, שאמר שאדם נידון בכל יום על מזונותיו.

"ותפקדנו לבקרים" - זו פרנסתו
ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בשלח' - מסכתא ד"ויסע" פרשה ב,

רבי יצחק רבה בשם רבי: מלך וציבור נידונין בכל יום. – מה טעמא? – "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו".
אמר רבי לוי: "והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים" – הקב"ה דן את ישראל ביום בשעה שהן עסוקין במצות ואת האומות בלילה בשעה שהן בטילין מן העבירות. – שמואל אמר: מי שהוא דן את ישראל הוא דן את האומות. – מה מקיים שמואל "ידין לאומים במישרים"? – דנן ככשירים שבהן. מזכיר להם מעשה יתרו, מזכיר להן מעשה רחב הזונה.

אור לישרים

במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי טז,ד ובמ**דרש תנחומא** 'בשלח' סימן כ נאמר (בעניין ירידת המן מן השמים בבוקר): "דבר יום ביומו" (שמות טז,ד) - מי שברא יום ברא פרנסתו. וב**בראשית רבה** כ,ט ו-צז,ג וב**מדרש תהילים** פ,ב ו-פט,ב נאמר: פרנסה בכל יום... פרנסה על ידי הקב"ה, שנאמר: "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" (תהילים קמה,טז).

רבי יצחק רבה (ב"שרידי הירושלמי": רובה) — הגדול (רבי יצחק בר אבדימי, תנא בדור החמישי) אמר **בשם רבי** (רבי יהודה הנשיא, תנא בדור החמישי): **מלך וציבור נידונין בכל יום** — ה' דן את מלך ישראל ואת כלל ישראל בכל יום. – **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה?) – נאמר (בברכת שלמה המלך לכל קהל ישראל בחנוכת המקדש): **"לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ"** (מלכים א ח,נט) — שלמה המלך ביקש מה' שימלא את בקשתו ואת בקשת עם ישראל לכל פרטיהן ודקדוקיהן מדי יום ביומו. ויש לדרוש את המילה "משפט" מלשון דין ומשפט, ומכאן שה' דן את המלך ואת עם ישראל בכל יום.

מאמר זה מובא בירושלמי סנהדרין ב,ג.

ב**בבלי ראש השנה** ח,ב אמרו: אמר רב חסדא: מלך וציבור (הבאים לדין לפני ה') - מלך נכנס תחילה לדין, שנאמר: "לעשות משפט עבדו (שלמה המלך) ומשפט עמו ישראל" (מלכים א ח). - מאי טעמא? - שאינו דרך ארץ שישב המלך מבחוץ (וימתין עד שייגמר דינם של הציבור). ואיבעית אימא: מלפני שירבה חרון אף (של ה' בשל עוונות הציבור, ומשום חרון אף זה ייענש גם המלך).

אמר רבי לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): כתוב: **"וְהוּא יִשְׁפֹּט תֵּבֵל בְּצֶדֶק יָדִין לְאֻמִּים בְּמֵישָׁרִים"** (תהלים ט,ט) — ה' שופט ודן את הארץ ואת עמי הארץ בצדק וביושר, – ויש ללמוד מהכתוב: **הקב"ה דן את ישראל ביום בשעה שהן עסוקין במצוות** — ואינו דן אותם בלילה בשעה שהם ישנים ובטלים מן המצוות, משום שה' חפץ להצדיק אותם בדין, וזהו שנאמר "והוא ישפוט תבל בצדק", שלמילה "בצדק" משמעות כפולה: בשביל לזכות אותם בדין, ובשעה שהם עסוקים במצוות (בספרי דברים פסקה לז ובאליהו רבה פרשה ב נאמר, ש"תבל" זו ארץ ישראל; וכאן הכוונה ליושבי תבל שהם ישראל; ו"צדק" הן המצוות, כמו שנאמר בכמה מדרשים), **ואת האומות** (הגויים, העמים חוץ מעם ישראל) **בלילה בשעה שהן בטילין מן העבירות** (בדפוסים המאוחרים (בטעות): מן המצוות) — ואינו דן אותם ביום בשעה שהם עסוקים בעבירות, משום שאין ה' חפץ להרשיע אותם בדין, וזהו שנאמר: "ידין לאומים במישרים", שלמילה "במישרים" משמעות כפולה: בישרות (שמזכה אותם בדין), ובשעה שאינם עושים מעשים לא טובים.

שמואל (מגדולי אמוראי בבל בדור הראשון) **אמר: מי שהוא** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי": מִשהוא (לאחר שהוא). וכן הוא ב"עין יעקב") **דן את ישראל הוא דן את האומות** — לאחר שה' דן את ישראל, הוא דן את האומות, שישראל נכנסים תחילה לדין לפני ה', שנאמר: "והוא ישפוט תבל" (ישראל) ואחר כך "ידין לאומים" (האומות). והטעם הוא, שאם היה דן את האומות תחילה, היה מתמלא כעס עליהם, וכשהיה אחר כך דן את ישראל היה מרשיע אותם בדין בשל כעסו, ולכן הוא דן את ישראל תחילה, כדי להצדיק אותם בדין, וזה באה המילה "בצדק" לומר לפי שמואל.

ושואלים: **מה מקיים שמואל** — מה מעמיד (מפרש) שמואל את הכתוב: **"ידין לאומים במישרים"**? — מה באה המילה "במישרים" לומר לפי שמואל?

ומשיבים: **דנן ככשירים** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי": **ב**כשירין. וב"עין יעקב": בישרים) **שבהן** — כשה' דן את האומות, הוא דן אותם באנשים הישרים (-"במישרים") שבהם, שהוא מזכיר להם את הישרים והצדיקים שהיו באומות (בכתב יד אשכנזי יש כאן הוספה, אך יש בה קורחה. לפי ההוספה, ה' מסתכל בגרים שהם עתידים לצאת מהם, ובזכות הגרים הוא מזכה אותם בדין). **מזכיר להם מעשה יתרו** — ה' מזכיר להם מה שעשה יתרו, שהיה בימי משה, שעשה תשובה והתגייר ועשה מעשים טובים, **מזכיר להן מעשה רחב**

רבי חייה בר בא בעי: תבואה שלקת בערב הפסח, מאי זה דין לוקה?

הזונה — ה׳ מזכיר להם מה שעשתה רחב, שהיתה בימי יהושע, שעשתה תשובה והתגיירה ועשתה מעשים טובים. והיה להם לאומות ללמוד ממעשיהם של יתרו ורחב, וכיוון שלא למדו אלא עשו מעשים רעים, ה׳ מרשיע אותם בדין.

רבי לוי דורש את הכתוב "ידין לאומים במישרים" לטובתם של האומות, ואילו שמואל דורש אותו לרעתם של האומות.

ב**בראשית רבה** נ,ג נאמר: אמר רבי לוי: אין הקב"ה דן את אומות העולם אלא בלילה בשעה שישנים מן העבירות (שאינם עוברים עבירות), ואינו דן את ישראל אלא ביום בשעה שעסוקים במצוות. הדא היא דכתיב: "והוא ישפוט תבל בצדק" וגו׳ (תהילים ט,ט).
וב**פסיקתא רבתי** פרשה מ נאמר: "והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים" (תהילים ט,ט). - מהו "במישרים"? - אמר רבי אלכסנדרי: דן את האומות במישרים שלהם - ברחב, ביתרו, ברות. כיצד? - אומר לאומות העולם (לכל אחד ואחד מאומות העולם): למה לא קרבת אצלי? - והוא אומר: שהייתי רשע מוחלט והייתי מתבייש. - והוא אומר לו: וכי יותר היית מרחב? שהיה ביתה בקיר החומה והייתה מקבלת את הליסטים ומזנה מבפנים, וכשנתקרבה אצלי לא קיבלתיה והעמדתי ממנה נביאים וצדיקים? אלא יתרו כומר היה לעבודה זרה, כשבא אצלי לא קיבלתי אותו והעמדתי ממנו נביאים וצדיקים? אלא רות המואביה, כשבאת אצלי לא קיבלתי אותה והעמדתי ממנה מלכים?
דבר אחר: אמר רבי לוי: דן אותם בישרות, דן אותם בלילה, כשהם ישנים מן העבירות, שביום הם עוברים עבירות וגוזלים וחומסים, לפיכך הוא דנם בלילה, בזמן שהם ישנים, בשעה שהם בטלים מן העבירות, כדי שיהא להם תקומה בעולם. למה? שאין הקב"ה חפץ אפילו באבידתם של רשעים. למה? שהכל בריותיו ומעשה ידיו. איזה יוצר מבקש שישתברו קנקניו? (היוצר הבודק את קנקניו החדשים על ידי הקשה בדפנותיהם, אינו מקיש על קנקנים מרועעים, כיוון שבהקשה אחת הם נשברים. הרשעים נמשלו לקנקנים מרועעים) לכך הוא דנם בלילה, כדי שיעמדו בעולם - "ידין לאומים במישרים". וכשהוא דן את ישראל הוא דנם ביום, שכשהם ישנים הם בטלים מן המצוות. ניער משנתו, מיד הוא משכים לבית הכנסת וקורא קרית שמע ומתפלל, שומע את התורה, שומע את הזקן (שהיה דורש).
וב**מדרש תהילים** ט,יא נאמר: "והוא ישפוט תבל בצדק" - אמר רבי לוי: בשעה שהוא דן את האומות, בלילה דן אותם, בשעה שהם ישנים מן העבירות, וישראל דנם ביום, בשעה שהם עסוקים במצוות. - רבי אלכסנדרי אמר: לא קמת מנהון רות, רחב, ציפורה ויתרו?! (וכי לא עמדה מהאומות רות שהתגיירה ויצא ממנה דוד המלך, ורחב שהתגיירה ויצאו ממנה נביאים, ויתרו שהתגייר וישבו מבני בניו בסנהדרין?!)

שמואל בירושלמי ורבי אלכסנדרי במדרשים דורשים את הכתוב "ידין לאומים במישרים" - דן את האומות במישרים / בכשרים שבהם, שה׳ מזכיר להם מעשה הישרים שבהם כדי לחייבם בדין.

ב**בבלי ראש השנה** ח,ב אמרו: תניא אידך: "כי חוק לישראל הוא" - אין לי אלא לישראל, לאומות העולם מניין? - תלמוד לומר: "משפט לאלוהי יעקב" (תהילים פא). אם כן, מה תלמוד לומר: "כי חוק לישראל"? - מלמד שישראל נכנסים תחילה לדין. כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מלך וציבור - מלך נכנס תחילה לדין, שנאמר: "משפט עבדו ומשפט עמו" (מלכים א ח). - מאי טעמא? - שאינו דרך ארץ שישב המלך מבחוץ. ואיבעית אימא: מלפני שירבה חרון אף (ריטב"א: וישראל לגבי האומות נחשבים כמלך לגבי ישראל, ומאותם טעמים שמקדימים את המלך לישראל מקדימים את ישראל לאומות).

כיוון שהביאו בירושלמי את דברי רבי יוסי שיחיד נידון בכל יום, הביאו את המימרה שמלך וציבור נידונים בכל יום. וכיוון שהמימרה האחרונה נלמדת מהכתוב "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו", הביאו את הדרשות של לוי ושמואל מהכתוב "והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים", שלדעת שמואל למדים מכאן שישראל והאומות - ישראל נכנסים תחילה לדין, שבבבלי אמרו שהוא מאותם טעמים שמלך וציבור - מלך נכנס תחילה לדין, ולמדו זאת בבבלי מהכתוב "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל".

"צדק" - מצוות

ב**מדרש תהילים** ד,ט נאמר: "זִבְחוּ זִבְחֵי צֶדֶק וּבְטְחוּ אֶל ה׳" (תהילים ד,ו) - אמר הקב"ה: פשטו ידיכם במצוות, ובטחו בי שאני משלם לכם שכר.
וב**פרקי דרבי אליעזר** פרק לח נאמר: "יַחַן רָשָׁע בַּל לָמַד צֶדֶק" (ישעיהו כו,י) - יוחן רשע זה שלא למד כל המצוות שבתורה.

☆ ☆ ☆

רבי חייה בר בא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **בעי:** — שואל (על האמור לעיל, שגזר דינה של התבואה נחתם בפסח, וגזר דינם של כל באי העולם לחיים או למוות נחתם ביום הכיפורים): **תבואה שלקת** (שלקתה) **בערב הפסח** — תבואה שניזוקה ונתקלקלה לפני הפסח, סמוך לפני הזמן שבו העולם נידון על התבואה, **מאי זה דין לוקה?** — מהדין של איזו שנה התבואה הזו לוקה?

אין תימר: משתא דעלת, – עד כדון לא עלת! אין תימר: משתא דנפקת, – הכן הוות מורכה כל שתא מלקי כדון?! – אלו שמתים מראש השנה ועד יום הכיפורים, מאי זה דין הם מתים? אין תימר: משתא דעלת, – עד כדון לא עלת! אין תימר: משתא דנפקא, – הכן הוון מורכין כל שתא ממות כדון?! ולא שמיע דאמר רבי קרוספא בשם רבי יוחנן: שלש פינקסיות הם: אחת של צדיקים גמורין, ואחת של רשעים גמורין, ואחת של בינוניים. זה של צדיקים גמורין – כבר נטלו איפיכי של חיים מראש השנה; זה של רשעים גמורין – כבר נטלו איפופים שלהן מראש השנה; של בינוניים – כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, אם עשו תשובה – נכתבין עם

אור לישרים

(באיזו שנה נידונה התבואה הזו ללקות?) **אין תימר:** — אם תאמר: **משתא דעלת** — מהשנה שנכנסת (התבואה הזו לוקה מהדין של השנה שמתחילה, שהוא בפסח שלמחר), – **עד כדון לא עלת!** — עד עתה לא נכנסה! (כשהתבואה הזו לוקה לפני הפסח עדיין לא התחילה השנה ולא נידונה התבואה הזו ללקות, ולכן אין לומר שלוקה מהדין של השנה שמתחילה) **אין תימר:** — אם תאמר: **משתא דנפקת** — מהשנה שיצאה (התבואה הזו לוקה מהדין של השנה שנגמרה, שהיה בפסח שעבר), – **הכן הוות מורכה כל שתא מלקי** (ב"שרידי הירושלמי": ומלקי) **כדון?!** — וכי כך היתה ממתינה כל השנה כדי ללקות עתה?! (כשהתבואה הזו לוקה לפני הפסח כבר עברה שנה משנידונה ללקות, ולא היה לה להמתין מללקות זמן רב כל כך, ולכן אין לומר שלוקה מהדין של השנה שנגמרה) – **אלו שמתים מראש השנה ועד יום הכיפורים** — אלו שמתים לפני יום הכיפורים, סמוך לפני הזמן שבו נחתם גזר דינם של כל באי העולם, **מאי זה דין הם מתים?** — מהדין של איזו שנה אלו מתים? (באיזו שנה נידונו אלו למות?) **אין תימר:** — אם תאמר: **משתא דעלת** — מהשנה שנכנסת (אלו מתים מהדין של השנה שמתחילה, שהוא ביום הכיפורים שלמחר), – **עד כדון לא עלת!** — עד עתה לא נכנסה! (כשאלו מתים לפני יום הכיפורים עדיין לא התחילה השנה ולא נידונו אלו למות, ולכן אין לומר שמתים מהדין של השנה שמתחילה) **אין תימר:** — אם תאמר: **משתא דנפקא** (ב"שרידי הירושלמי": דנפקת) — מהשנה שיצאה (אלו מתים מהדין של השנה שנגמרה, שהיה ביום הכיפורים שעבר), – **הכן הוון מורכין כל שתא ממות** (ב"שרידי הירושלמי": וממית) **כדון?!** — וכי כך היו ממתינים כל השנה כדי למות עתה?! (כשאלו מתים לפני יום הכיפורים כבר עברה שנה משנידונו למות, ולא היה להם להמתין מלמות זמן רב כל כך, ולכן אין לומר שמתים מהדין של השנה שנגמרה) - כך שאל רבי חייה בר בא.

ומקשים (על רבי חייה בר בא): **ולא שמיע דאמר** — וכי לא שמע (רבי חייה בר בא) שאמר **רבי קרוספא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני)**: שלש פינקסיות** (פינקס הוא קבוצת לוחות מחוברים בציר ומכוסים בשעוה המשמשים לצורכי כתיבה (מקור המילה ביוונית. בלשון חכמים באה מילה זו בלשון נקבה)) **הם** (בכתב יד אשכנזי נוסף: ליום הדין (הוספה פרשנית על פי מימרה דומה בבבלי)) — לפני הקב"ה, שנכתבים בהם כל באי העולם הנידונים בראש השנה**: אחת של צדיקים גמורין** (מוחלטים), **ואחת של רשעים גמורין, ואחת של בינוניים** — לא צדיקים גמורים ולא רשעים גמורים. **זה** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: זו) **של צדיקים גמורין – כבר נטלו איפיכי** (כך כתב הסופר במסירה שלפנינו, ומגיה הגיה בטעות: איפופסי. בקטע גניזה: אִפּוֹכֵי (ב"שרידי הירושלמי" בטעות: אִפּוֹפֵיס). ובכתב יד אשכנזי: אופכי. וברשב"ץ: אפורחי. על פי היוונית צריך לומר כך: **אָפּוֹכֵי** - שטר פירעון ושובר) **של חיים מראש השנה** — כבר בראש השנה נגמר דינם של הצדיקים לחיים, והם נכתבים בראש השנה בפינקס של הצדיקים; **זה** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: זו) **של רשעים גמורין – כבר נטלו איפופים** (ב"שרידי הירושלמי": איפופיס. ובכתב יד אשכנזי וברשב"ץ: אפופסין. על פי היוונית צריך לומר כך: **אָפּוֹפָסִיס** - גזר דין) **שלהן מראש השנה** — כבר בראש השנה נגזר דינם של הרשעים למיתה, והם נכתבים בראש השנה בפינקס של הרשעים; (ב"שרידי הירושלמי" נוסף: וזו) **של בינוניים – כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים** — בראש השנה ניתנו לבינוניים עשרת ימי תשובה, כדי שיעשו בהם תשובה, והם נכתבים בראש השנה בפינקס של הבינוניים, **אם עשו תשובה – נכתבין עם הצדיקים** (בכתב יד אשכנזי: זכו - נכתבין לחיים (שינוי על פי הבבלי)) — הם נכתבים ביום הכיפורים בפינקס של הצדיקים, שכיוון שעשו הבינוניים

הצדיקים, ואם לאו – נכתבין עם הרשעים! – מה טעמא? – "ימחו מספר" – אלו הרשעים, "חיים" – אלו הצדיקים, "ועם צדיקים אל יכתבו" – אלו הבינוניים.

אור לישרים

תשובה, נגמר דינם ביום הכיפורים לחיים, **ואם לאו** (בכתב יד אשכנזי: לא עשו תשובה) – **נכתבין עם הרשעים** — הם נכתבים ביום הכיפורים בפינקס של הרשעים, שכיוון שלא עשו הבינוניים תשובה, נגזר דינם ביום הכיפורים למיתה! – **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה?) – נאמר: "**יִמָּחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים, וְעִם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ**" (תהילים סט,כט) - קללה היא, שיימחקו שמותיהם (של האויבים) מהספר שיש בשמים שבו כתובים שמותיהם של האנשים החיים, ואל ייכתבו עם הצדיקים הנכתבים בספר חיים; וכך יש לדרוש את הכתוב: "**ימחו מספר**" – **אלו הרשעים, "חיים"** – **אלו הצדיקים** — שהצדיקים נקראים "חיים" (כמו שאמרו בבבלי ברכות יח,א, בירושלמי ברכות ב,ג ובכמה מדרשים), ו"ספר חיים" הוא הספר שבו נכתבים הצדיקים, והרשעים אינם נכתבים בספר של הצדיקים אלא נכתבים בספר לעצמם, "**ועם צדיקים אל יכתבו**" – **אלו הבינוניים** — הבינוניים אינם נכתבים בספר של הצדיקים אלא נכתבים בספר לעצמם. מכאן ששלושה ספרים / פינקסיות הם. - הרי שלא היה לו לרבי חייה בר בא לשאול לגבי אלו שמתים לפני יום הכיפורים: 'וכי כך היו ממתינים כל השנה כדי למות עתה?!', שכן אמר רבי יוחנן, שניתן לבינוניים עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ומכאן שמידתו של ה' להמתין במתן גזר הדין שמא יעשו תשובה, וכמו כן, מידתו של ה' להמתין בביצוע גזר הדין שמא יעשו תשובה, ולכן, אף על פי שכבר נגזר דינם של אלו למוות מיום הכיפורים שעבר, הם ממתינים כל השנה. הרי שאלו שמתים לפני יום הכיפורים מתים מהדין של השנה שנגמרה, שהיה ביום הכיפורים שעבר, וכן תבואה שלוקה לפני הפסח לוקה מהדין של השנה שנגמרה, שהיה בפסח שעבר.

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.
בכמה מקומות המונח "**אין תימר**" מציע אפשרות עיונית כדי לדחותה. הטענות המועלות בלשון "אין תימר" נדחות בדרך כלל מפני שהן בלתי אפשריות מבחינה הלכתית או מבחינה מציאותית.
המונח "**ולא שמיע...**" מקשה על חכם מסוים שדבריו סותרים מימרה אחרת או דעה תנאית אחרת, לאמור, וכי לא שמע חכם זה את הדברים הנזכרים. במקומות אחדים המונח מציע קושיה על קושיה אחרת, ובכך מתרצה.
המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק (ודרשתו) או סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

לפי כל כתבי היד בירושלמי כאן, הנוסח אצל הצדיקים הוא 'אפוכי'. במסירה שלפנינו הגיה המגיה בטעות 'אפופסיס', כמו הנוסח אצל הרשעים. גם בכמה מקומות במדרשים נכתב בטעות 'נטלו אפופסיס' (בצורות שונות) במקום 'נטלו אפוכי'. המילים היווניות בספרות חכמינו נשתבשו בגלל חוסר בקיאותם של הסופרים והמעתיקים בלשון זו.
במדרשים באה המילה 'אפוכי' בצורות: אפוכי, איפוכי, איפכי. במדרשים מצוי הביטוי 'נטל אפוכי' בקשר לפירעון ומחילה של עוונות.
בירושלמי סוטה ז,ה באה המילה 'אפופסיס' בצורה: איפופסין. ובמדרשים באה המילה הזו בצורות: אפופסין/ם, איפופסין/ם. בירושלמי סוטה ובמדרשים מצוי הביטוי 'נטל אפופסיס' בקשר לגזר דין של מיתה, כמו בירושלמי כאן.

ב**בבלי ראש השנה** טז,א אמרו: איזו תבואה (נידונה בפסח)? - אילימא זאת התבואה העומדת (בפסח, שכבר נזרעה וצמחה לפני פסח ועתידה להיקצר אחרי פסח) - כל אותן הרפתקאות שבאו עליה (עד פסח) אימתי נידונה (שיבואו עליה)? - אלא: תבואה שנזרעת (שעתידה להיזרע אחרי פסח). - למימרא שדין אחד נידונה (ולא יותר)? והתניא: תבואה שאירע בה קרי (מקרה) או אונס קודם הפסח - נידונית לשעבר (נידונה בפסח שבשנה שעברה שיארע בה), (אירע בה קרי או אונס) לאחר הפסח - נידונית להבא (נידונה בפסח שבשנה הזו שיארע בה). אדם שאירע בו קרי או אונס קודם יום הכיפורים - נידון לשעבר (נידון ביום הכיפורים שבשנה שעברה שיארע בו), (אירע בו קרי או אונס) לאחר יום הכיפורים - נידון להבא (נידון ביום הכיפורים שבשנה הזו שיארע בו)! - אמר רבא: שמע מינה: שני דינים נידונה התבואה (בפסח של שנה אחת נידונה התבואה על מה שיארע בה מזריעתה עד הפסח של שנה שנייה, ובפסח של שנה שנייה נידונה התבואה על מה שיארע בה מהפסח של שנה שנייה עד קצירתה).

גם בבבלי וגם בירושלמי אמרו, שתבואה שלוקה לפני הפסח לוקה מהדין שהיה בפסח שעבר, ואדם שלוקה או מת לפני יום הכיפורים לוקה ומת מהדין שהיה ביום הכיפורים שעבר.

ב**בבלי ראש השנה** טז,ב אמרו: אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלושה ספרים נפתחים בראש השנה (בשעת דינם של באי עולם): אחד של צדיקים גמורים, ואחד של רשעים גמורים, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים - נכתבים ונחתמים לאלתר

°ז,ב **רבי חנניה חברהון דרבנן בעי: °ואין הקב"ה רואה את הנולד? – ולא שמיע דאמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: אין הקב"ה דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה! – מה טעמא? – "אל תיראי כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם".**
אמר רבי לוי: כתיב: "לא יתיצבו הוללים לנגד עיניך", למה? "שנאת כל פועלי

אור לישרים

(מיד) לחיים; רשעים גמורים - נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה; בינוניים - תלויים ועומדים (בספק) מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו (עשו מצוות בינתיים) - נכתבים לחיים, לא זכו - נכתבים למיתה. - אמר רבי אבין: מאי קראה? - דכתיב: "יימחו מספר חיים ועם צדיקים אל ייכתבו" (תהילים סט), - "יימחו מספר" - זה ספרם של רשעים גמורים, "חיים" - זה ספרם של צדיקים גמורים, "ועם צדיקים אל ייכתבו" - זה ספרם של בינוניים.

ו**בפסיקתא דרב כהנא** כד,ג נאמר: אמר רבי קריספא בשם רבי יוחנן: שלוש פינקסיות הן: אחת של צדיקים גמורים, ואחת של רשעים גמורים, ואחת של בינונים. "יימחו מספר" (תהילים סט,כט) - אלו הרשעים, "חיים" (שם) - אלו הצדיקים, "ועם צדיקים אל ייכתבו" (שם) - אלו בינונים, שנתן להם הקב"ה עשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, אם עשו תשובה - נכתבים עם הצדיקים, ואם לאו - נכתבים עם הרשעים.

בכינוי הסתמי "עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים" ציין הבבלי את הימים האלה. אבל מקורות ארץ ישראלים מכנים אותם "עשרת ימי תשובה" (הירושלמי כאן, פסיקתא דרב כהנא, פסיקתא רבתי, ועוד).
בבבלי אמרו על הבינוניים: "זכו...". ואילו בירושלמי ובפסיקתא דרב כהנא אמרו: "עשו תשובה...".
ר"ח כתב: זכו ועשו תשובה - נכתבים לחיים, לא זכו לעשות תשובה - נכתבים למיתה. ר"ח פירש את הבבלי על פי הירושלמי.

רבי חנניה חברהון דרבנן — חברם של החכמים (אמורא בדור השלישי) **בעי:** — שאל (על מה שאמר רבי יוחנן, שלבינוניים ניתן להם עשרת ימי תשובה): **ואין הקב"ה רואה את הנולד?** — וכי אין הקב"ה יודע את העתיד?! וכיוון שהוא יודע את העתיד, הוא יודע כבר בראש השנה האם יעשו הבינוניים תשובה אם לאו, ומדוע אין הם נכתבים עם הצדיקים או עם הרשעים מראש השנה?
ומקשים (על רבי חנניה): **ולא שמיע דאמר** — וכי לא שמע (רבי חנניה) שאמר **רבי סימון** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) **בשם רבי יהושע בן לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון): **אין הקב"ה דן את האדם** (ב"שרידי הירושלמי": האדן. בכתב יד אשכנזי: אין הקב"ה רואה מעשה של אדם) **אלא בשעה שהוא עומד** (נמצא) **בה** — הקב"ה דן את האדם רק לפי מעשיו באותה שעה שהוא דן אותו, ולכן אין ה' קובע דינו של אדם אלא על פי מעשים שעשה, ואינו מתחשב במה שהוא עתיד לעשות, ואף אם הוא עתיד להרשיע, אינו נענש כל זמן שלא עשה עבירות! – **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה?) – נאמר (בדברי המלאך להגר לאחר שהיא וישמעאל גורשו מבית אברהם): "**אַל תִּירְאִי כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם**" (בראשית כא,יז) — ה' שמע את קול בכיו של ישמעאל מן המקום שבו הוא נמצא. ויש לדרוש את הכתוב, שה' שמע את קולו של ישמעאל, משום שה' דן אותו לפי המעשים שהוא עשה באותה שעה, ובאותה שעה היה צדיק (-"באשר הוא שם"), ולא דן אותו לפי המעשים הרעים שהוא עשה לשעבר ושהוא עתיד לעשות או לפי המעשים הרעים שצאצאיו עתידים לעשות (ראה מדרשים המובאים להלן, שצאצאיו של ישמעאל המיתו את ישראל בצמא כשהוליכו אותם בשבי בחורבן הבית הראשון). - הרי שלא היה לו לרבי חנניה לשאול לגבי הבינוניים: 'ואין הקב"ה רואה את הנולד?', שכן אמר רבי יהושע בן לוי, שאין הקב"ה דן את האדם לפי מעשיו שהוא עתיד לעשות, אף על פי שהקב"ה יודע את העתיד, ולכן אין ה' דן את הבינוניים בראש השנה לפי מעשיהם שהם עתידים לעשות בעשרת ימי תשובה, אלא דן אותם ביום הכיפורים.

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.
המונח "**ולא שמיע...**" מקשה על חכם מסוים שדבריו סותרים מימרה אחרת או דעה תנאית אחרת, לאמור, וכי לא שמע חכם זה את הדברים הנזכרים. במקומות אחדים המונח מציע קושיה על קושיה אחרת, ובכך מתרצה (כמו כאן).
המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק (ודרשתו) או סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

אמר רבי לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **כתיב:** — כתוב: "לֹא יִתְיַצְּבוּ הוֹלְלִים לְנֶגֶד עֵינֶיךָ, שָׂנֵאתָ כָּל פֹּעֲלֵי אָוֶן" (תהילים ה,ו) — אתה, ה', מסתיר פניך מהרשעים ושונא אותם; ויש לדרוש את הכתוב: "**לא יתיצבו הוללים לנגד עיניך**", **ולמה?** — מפני ש"**שנאת כל פועלי און**" — כשה' דן את בני האדם, הוא מעלים

און". – דרש רבי ישׁשכר דכפר מנדי: "כי הוא ידע מתי שוא וירא און ולא

עיניו מהמעשים הרעים שהם עתידים לעשות (-"לא יתייצבו הוללים לנגד עיניך"), ואינו דן אותם אלא לפי מעשיהם באותה שעה, מפני שה' שונא את הרשעים רק באותה שעה שהם עושים מעשים רעים (-"שנאת כל פועלי און"), אבל אינו שונא אותם לפני שהם עושים מעשים רעים. מכאן שאין הקב"ה דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה (בכתב יד אשכנזי חסר מאמר זה).

דרש רבי ישׁשכר דכפר מנדי (אמורא ארץ ישראלי בדור השני, מהיישוב כפר מנדי בגליל התחתון): נאמר (במענה צופר הנעמתי לאיוב): **"כִּי הוּא יָדַע מְתֵי שָׁוְא, וַיַּרְא אָוֶן וְלֹא יִתְבּוֹנָן"** (איוב יא,יא) — רק ה' מבחין ומכיר באנשי רשע, וכשהוא רואה את הרשע הוא חורץ את דינו מבלי להתבונן בו, [ויש לדרוש את הכתוב: – **בנוהג שבעולם** — לפי מנהג העולם, **אדם עושה גדישים גדישים** (ערימות) **של עבירות ועושה תשובה, כביכול "וירא און ולא יתבונן"** — אדם שעבר עבירות רבות ועשה תשובה, ה' רואה את חטאיו וכאילו אינו מתבונן בהם, מפני שאין ה' דן את האדם אלא לפי מעשיו באותה שעה, וכיוון שאדם זה שחטא עשה תשובה, נחשב לו כאילו לא חטא מעולם ("כביכול" - דיבור של הסתייגות כשמייחסים למישהו תכונה או מעשה מושאל שאיננו בו, ובייחוד כשמייחסים לאלוהים תכונה של אדם)].

המוסגר הושלם על פי פסיקתא דרב כהנא (ומעין זה גם במדרש תהילים). במסירה שלפנינו ובקטע אחד ב"שרידי הירושלמי" חסר מאמרו של רבי ישׁשכר על הכתוב הזה. ובקטע אחר ב"שרידי הירושלמי" נוסף: **..ביכול וירא און ולא יתבונן.** בכתב יד אשכנזי אין המוסגר שהושלם, אך נוסף: יודע הקב"ה שאנשי חמס עתידין לחטוא, אבל אינו מתבונן במעשיהן הרעים עד זמן שעושין אותן ואחר כך דן אותן.

ב**בבלי ראש השנה** טז,ב אמרו: אמר רבי יצחק: אין דנים את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה (רש"י: ואפילו הוא עתיד להרשיע לאחר זמן), שנאמר: "כי שמע אלוהים אל קול הנער באשר הוא שם" (בראשית כא).

ו**בבראשית רבה** נג,יד נאמר: "באשר הוא שם" - אמר רבי סימון: קפצו מלאכי השרת לקטרגו (כשבא ה' להמציא בארי מים לישמעאל במדבר). אמרו לפניו: ריבון כל העולמים, אדם שהוא עתיד להמית את בניך (ישראל) בצמא (כשיוליכו אותם בשבי בחורבן הבית הראשון), אתה מעלה לו את הבאר (להציל אותו מהצמא)? - אמר להם: עכשיו מה הוא? צדיק או רשע? - אמרו לו: צדיק. - אמר להם: איני דן את האדם אלא בשעתו.

ו**בשמות רבה** ג,ב נאמר: "ויאמר ה', ראה ראיתי את עוני עמי" (שמות ג) - הדא הוא דכתיב: "כי הוא ידע מתי שווא, וירא און ולא יתבונן" (איוב יא,יא). כיצד? אתה מוצא, בשעה שיצאה הגר מביתו של אברהם היא ובנה... אמר רבי סימון: ביקשו מלאכי השרת לקטרגו. אמרו לפניו: ריבון העולמים, אדם שעתיד להמית את בניך בצמא, את מעלה לו את הבאר? - אמר להם: עכשיו זה צדיק הוא או רשע? - אמרו לפניו: צדיק. - אמר להם: איני דן את האדם אלא בשעתו, לכך כתיב: "וירא און ולא יתבונן". וכך, כשהיו ישראל במצרים, ראה הקב"ה מה עתידים לעשות, הדא הוא דכתיב: "ראה ראיתי". "ראיתי" לא נאמר, אלא "ראה ראיתי". אמר לו הקב"ה למשה: אתה רואה ראייה אחת, ואני רואה שתי ראיות. אתה רואה באים בסיני ומקבלים תורתי, ואני רואה אותם מקבלים תורתי - זה "ראה", "ראיתי" - זו ראיית מעשה העגל. ואף על פי כן איני דנם לפי המעשים העתידים לעשות אלא לפי עניינם דהשתא (לפי מצבם ועיסוקם בשעה זו).

ו**בפסיקתא דרב כהנא** כד,יג נאמר: דרש רבי ישׁשכר דכפר מנדי: "כי הוא ידע מתי שווא, וירא און ולא יתבונן" (איוב יא,יא) - בנוהג שבעולם, אדם עושה גדישים גדישים של עבירות ועושה תשובה, כביכול "וירא און ולא יתבונן".

ו**במדרש תנחומא** פרשת 'ויצא' סימן ה נאמר: "כי הוא ידע מתי שווא, וירא און ולא יתבונן" (איוב יא,יא) - הכתוב מדבר בישמעאל... כיוון שכלו המים מן החמת והיה ישמעאל מת בצמא... רמז הקב"ה למלאך להראות לה את הבאר. אמר אותו מלאך: ריבונו של עולם, לרשע הזה שעתיד לקפח את העוברים ואת השבים, אתה מעלה לו את הבאר? - אמר לו הקב"ה: מהו עכשיו? לא צדיק הוא?! איני דן את האדם אלא על שעה שעומד בה בדין לפניי. לפיכך כתיב: "כי שמע אלוהים אל קול הנער באשר הוא שם". הוי אומר: "כי הוא ידע מתי שווא, וירא און ולא יתבונן".

דבר אחר: "כי הוא ידע מתי שווא" - מדבר בלאה. כשביקש הקב"ה ליתן לה בנים, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: לזו את נותן בנים? שעל ידי זמרי בן בנה ייפלו עשרים וארבעה אלף. - אמר להם הקב"ה: עכשיו זו צדקת, איני מקפחה מן הבנים. הוי אומר: "כי הוא ידע מתי שווא".

ו**במדרש תהילים** ה,ח נאמר: "לא יתייצבו הוללים לנגד עיניך" - אמר רבי ישׁשכר: אדם עומד ומחרף ועושה גדישים של עבירות, ואומר הקב"ה: יעשה תשובה וראוי לו כאילו לא חטא, הדא הוא דכתיב: "וירא און ולא יתבונן" (איוב יא,יא) (וזהו שנאמר "לא יתייצבו הוללים לנגד עיניך", שאם עשו הרשעים תשובה, אין ה' מתבונן כביכול בחטאים שהם חטאו).

רבי סימון פתר קריא ("וירא און ולא יתבונן") בישמעאל, - "ויפקח

יתבונן" [– בנוהג שבעולם, אדם עושה גדישים גדישים של עבירות ועושה תשובה, כביכול "וירא און ולא יתבונן"]. – אמר רבי יהושע בן לוי: 'אם זך וישר הייתה' אין כתיב כאן, אלא "אם זך וישר אתה".
אמר רבי חייה בר בא: "זרזיר מתנים או תיש ומלך אלקום עמו" –

אלוהים את עיניה ותרא באר מים" (בראשית כא,יט) - אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, אדם שהוא עתיד להמית בניך בצמא אתה מעלה לו את הבאר?! - אמר להם הקב"ה: עכשיו מה הוא? צדיק או רשע? - אמרו לו: צדיק. - אמר להם: איני דן את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר: "באשר הוא שם" (בראשית כא,יז), ולא כשעה שהוא עתיד להיות שם (וזהו שנאמר "לא יתייצבו הוללים לנגד עיניך", שאין ה' מתבונן כביכול בחטאים שהם עתידים לחטוא).

רבי חנינא בר פפא פתר קריא ("וירא און ולא יתבונן") בירבעם, שהוא שקול כאחיה השילוני, - "ושניהם לבדם בשדה" (מלכים א יא,כט) - שישבו לברר במעשה מרכבה, ועמדו מלאכי השרת לפני הקב"ה ואמרו לפניו: ריבונו של עולם, אדם שהוא עתיד להעמיד שני עגלים אתה מגלה לו מעשה מרכבה?! - אמר להם: עכשיו מה הוא? צדיק או רשע? - אמרו לו: צדיק. - אמר להם: איני דן את האדם אלא לפי שעתו.

במדרשים דרשו את הכתוב "כי הוא ידע מתי שווא, וירא און ולא יתבונן" בין לשעבר ובין להבא, שהן אם חטא ועשה תשובה והן אם עתיד לחטוא, אין הקב"ה דן את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, ובאותה שעה הוא נחשב צדיק. גם הכתוב "לא יתייצבו הוללים לנגד עיניך" ניתן להידרש בין לשעבר ובין להבא.

רבי יששכר דכפר מנדי נזכר בירושלמי רק כאן.

ואין הקב"ה רואה את הנולד?

בירושלמי יומא ח,ח, סנהדרין י,א ושבועות א,ט אמרו, שאם אין שעיר המשתלח ביום הכיפורים, (כגון שאבד), והיה בדעתם להביא שעיר אחר ולא הביאו (עד שתחשך), יום הכיפורים מכפר משתחשך (בסופו של היום). ושאלו שם: "ואין הקב"ה רואה את הנולד? ויכפר מיד!" (וכי אין הקב"ה יודע את העתיד?! וכיוון שהוא יודע את העתיד, הוא יודע שלא יביאו שעיר אחר, ומדוע אין יום הכיפורים מכפר מיד בתחילתו, שכשיום הכיפורים מכפר בלא שעיר, הוא מכפר מיד?). ולא השיבו שם על שאלה זו.
ויש לשאול, הרי בירושלמי כאן שאלו אותה שאלה: "ואין הקב"ה רואה את הנולד?", ומדוע לא השיבו בירושלמי שם כמו שהשיבו כאן?
ויש להשיב, שהשאלה ששאלו כאן היא כפולה, וכך שאלו, שכשהקב"ה יודע שיעשו הבינוניים תשובה, מדוע אין הם נכתבים עם הצדיקים מראש השנה, וכשהקב"ה יודע שלא יעשו הבינוניים תשובה, מדוע אין הם נכתבים עם הרשעים מראש השנה, ואולם השיבו כאן רק לעניין הרעה, שזהו כשהקב"ה יודע שלא יעשו הבינוניים תשובה, שכן אמרו שאין הקב"ה דן את האדם לפי מעשיו הרעים שהוא עתיד לעשות, שכך עניינן של המימרות המובאות בירושלמי כאן ובמדרשים, אבל לא השיבו כאן לעניין הטובה, שזהו כשהקב"ה יודע שיעשו הבינוניים תשובה, שכן הקב"ה דן את האדם לפי מעשיו הטובים שהוא עתיד לעשות. דומה לעניין הטובה כאן הוא הנידון בירושלמי שם, כשהקב"ה יודע שיום הכיפורים יכפר עליהם בלא שעיר, ולכן שאלו, שהיה ליום הכיפורים לכפר מיד בתחילתו משום העתיד להיות, ולא השיבו שם, כיוון שלעניין הטובה הקב"ה דן את האדם לפי העתיד להיות. נמצא לפי זה, שכשהקב"ה יודע שיעשו הבינוניים תשובה, הם נכתבים עם הצדיקים מראש השנה.

אמר רבי יהושע בן לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון)**:** נאמר (במענה בלדד השוחי לאיוב): "אִם זַךְ וְיָשָׁר אָתָּה, כִּי עַתָּה יָעִיר עָלֶיךָ וְשִׁלַּם נְוֵת צִדְקֶךָ" (איוב ח,ו) — אם תימצא נקי מחטא, ה' ישמור אותך וישים שלום בביתך; ויש לדרוש את הכתוב: **'אם זך וישר הייתה' אין כתיב כאן** — אין כתוב כאן (שהיה משמעו: אם גם בעבר היית זך וישר ולא רק עכשיו), **אלא "אם זך וישר אתה"** (ב"שרידי הירושלמי" נוסף המשכו של הכתוב הזה. בכתב יד אשכנזי נוסף: בין לזכות בין לחובה, אין הקב"ה דן את האדם על מה שעתיד לעשות, אלא על מה שעשה (הוספה פרשנית)) — שמשמעו: אם עכשיו אתה זך וישר, אף שבעבר לא היית זך וישר. מכאן שאין ה' דן את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, ואם עכשיו הוא נקי מחטא, אף שבעבר לא היה נקי מחטא, ה' מזכה אותו בדין.

ב**בראשית רבה** עט,ג נאמר: רבי חייא בר בא פתח: "אם זך וישר אתה" וגו' (איוב ח,ו) - 'אם זך וישר היית' אין כתיב כאן, אלא "אתה", הא לשעבר לא היה צדיק (אף אם רק עכשיו אתה זך וישר, אבל בעבר לא היית זך וישר); "כי עתה יעיר עליך ושילם נוות צדקך" (שם) - עתיד הוא (הקב"ה) להתעורר עליך ולשלם לך כל הנאת צדקות שעשית (דורש "נוות" לשון הנאה).

אמר רבי חייה בר בא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי)**:** נאמר (על ארבעה מיטיבי לכת): **"זַרְזִיר מָתְנַיִם אוֹ תָיִשׁ, וּמֶלֶךְ אַלְקוּם עִמּוֹ"** (משלי ל,לא) —

בנוהג שבעולם, זה מבקש לנצח זרזירו וזה מבקש לנצח זרזירו; אבל הקב"ה אינו כן, אלא "ומלך אלקום עמו" – לא בעי תקום על דידיה, "לא לנצח יריב" – לא לנצוח יריב. – אמר רבי לעזר: פרא בסיליום או נומום אוגריפים. בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, רצה – מקיימה, רצו – אחרים מקיימים אותה; אבל הקב"ה אינו כן, אלא גוזר גזירה ומקיימה תחילה. – מה

אור לישרים

הזרזיר הממהר לעוף, והתיש ההולך בראש העדר, ומלך גיבור שאין מי שיקום נגדו (הכתיב של בעלי המסורה המזרחיים-הבבליים: "אל קום" בשתי מילים, וכן הוא לפי הדרש כאן); ויש לדרוש את הכתוב: – **בנוהג שבעולם** — לפי מנהג העולם, **זה מבקש לנצח זרזירו וזה מבקש לנצח זרזירו** — במשחק תחרות זרזירים של שני אנשים, כל אחד מנסה לזרז בקולו את הזרזיר שלו שינצח (וכן במשחק תחרות תיישים - "זרזיר מותניים או תיש". לנצח - לגרום לנצח. בלשון חכמים מצוי מאוד הפועל 'נצח' בבניין קל, ומשום כך בא לפעמים בניין פיעל כמפעיל אחרים) (הגרסה בכתב יד אשכנזי: בנוהג שבעולם, זה מבקש לנצח זריזו. ונכתב בגיליון: זריזו - פירוש: מי ש[זריז] יותר ממנו); **אבל הקב"ה אינו כן** — הקב"ה אינו נוהג כך, שאינו רוצה לנצח את בריותיו, **אלא "ומלך אלקום עמו" – לא בעי תקום** (נראה שצריך לומר: מיקום) **על דידיה** — אינו רוצה לעמוד על שלו (להגן על עצמו, כדי לנצח), כמו שכתוב: **"לֹא לָנֶצַח יָרִיב"** (תהילים קג,ט) — אין דרכו של ה' לעמוד בכעסו לנצח; ויש לדרוש את הכתוב: – **לא לנצוח** (ב"שרידי הירושלמי": לְנָצּוֹחַ) **יריב** — שיש לקרוא את המילה "לנצח" כאילו כתוב "לנצוח", וכוונת הכתוב היא שאין רצונו של ה' לעשות מריבה עם בריותיו כדי לנצח אותם (אפשר שיש לנקד על פי פסיקתא רבתי: לְנָצּוּחַ (ניצחון)).

ב**פסיקתא רבתי** פרשה ט נאמר: "למנצח" - למי שמבקש להינצח, כמה שכתוב: "כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף" (ישעיהו נז,טז), אל תהי קורא כן אלא "לניצוח אריב". למה? אמר הקב"ה: כשאני נוצח אני מפסיד, וכשאני ניצוח אני משתכר. ניצחתי את דור המבול, לא אני הפסדתי שהחרבתי עולמי?! שנאמר: "ויימח את כל היקום" (בראשית ז,כג). וכן דור הפלגה וסדומיים. אבל בימי משה שנוצחתי עשיתי שכר (נשתכרתי) שלא כיליתי את ישראל. הוי: "למנצח" - למי שהוא מבקש להינצח.

וב**מדרש תהילים** ד,ו נאמר: "למנצח" - למי שהוא מנוצח מבריותיו. מלך בשר ודם, אם מנצחים אותו - כועס; אבל הקב"ה, מנצחים אותו והוא שמח, שנאמר: "ויאמר להשמידם, לולי משה בחירו" (תהילים קו,כג) (הרי שמשה נקרא בחיר ה' משום שניצח את ה' ומנעו מלהשמיד).

ושם קג,יב נאמר: "לא לנצח יריב" - לא כבר עשיתי מריבה עם דור המבול ועם דור הפלגה, וניצחתי והפסדתי אותם?! ולא כבר עשיתי מריבה עם אנשי סדום, וניצחתי והפסדתי אותם?! ובשעה שניצח אותי משה נשתכרתי בעולמי. הוי: "לא לנצח יריב ולא לעולם ייטור".

וב**בבלי פסחים** קיט,א אמרו: אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי: מאי דכתיב: "למנצח מזמור לדוד" (תהילים ד)? - זמרו למי שנוצחים (מנצחים) אותו ושמח. בוא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם. בשר ודם, מנצחים אותו ועצב; אבל הקב"ה, נוצחים אותו ושמח, שנאמר: "ויאמר להשמידם, לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו" (תהילים קו).

ב**איכה רבה** (בובר) ה,א נאמר: "זכור ה' מה היה לנו" - רבי יצחק פתח: "זרזיר מותניים או תיש, ומלך אלקום עימו" (משלי ל,לא) - אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבון כל העולמים, בנוהג שבעולם, אדם יש לו שני זרזירים, אחד גדול ואחד קטון, הוא מכבש את הגדול לפני הקטון, שלא יעמוד עליו ויהרגהו, בשביל שהוא חס על ממונו; ואתה אינך חס על אומתך אלא מניחה בין האומות, - "ומלך אלקום עימו" (אינו עומד על עמו).

אמר רבי לעזר (בן פדת, אמורא בדור השני): **פרא בסיליום או נומום אוגריפים** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי ניקדו מילים אלו. על פי היוונית יש לנקד כך: פָּרָא בָסִילֵיוֹס אוֹ נוֹמוֹס אַגְרָפּוֹס) — פתגם יווני: לגבי המלך (פרא בסיליוס) החוק (או נומוס) בלתי כתוב (אגרפוס). כלומר, החוק אינו מחייב את המלך, שרשאי הוא לעבור על החוקים. **בנוהג שבעולם** — לפי מנהג העולם, **מלך בשר ודם** (כינוי לאדם על שום חולשתו) **גוזר גזירה** — מצווה פקודה על אחרים, **רצה** — אם רצה המלך לקיים בעצמו את הגזירה שהוא גוזר, – **מקיימה** — גם הוא מקיים אותה, **רצו** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: רצה) — אם רצה המלך שלא לקיים בעצמו את הגזירה שהוא גוזר, – רק **אחרים מקיימים אותה** — אבל הוא אינו מקיים אותה; **אבל הקב"ה אינו כן** — הקב"ה אינו נוהג כך, **אלא גוזר גזירה** — מצווה פקודה על ישראל, **ומקיימה תחילה** — הוא מקיים אותה לפני שישראל מקיימים אותה. – **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה?) – נאמר (בהלכות כוהנים):

טעמא? – "ושמרו את משמרתי אני י"י" – אני הוא ששימרתי מצותיה של תורה תחילה. – אמר רבי סימון: כתיב: "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני י"י" – אני הוא שקיימתי עמידת זקן תחילה.

אור לישרים

"וְשָׁמְרוּ **אֶת מִשְׁמַרְתִּי... אֲנִי י'** מְקַדְּשָׁם" (ויקרא כב,ט) — הכוהנים חייבים לשמור על כלל המצוות שהיטלתי עליהם... כך אני ה' המקדש את הכוהנים מצווה אותם; ויש לדרוש את הכתוב "אני ה'": – **אני הוא ששימרתי מצוותיה של תורה תחילה** — אני ה' קיימתי את המצוות שאני מצווה אתכם לקיים, ומכאן שה' קיים את מצוות התורה תחילה.

המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק (ודרשתו) או סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

החכמים נסתייעו בביאורי המקראות שלהם לא רק בהבאות ממקורות יהודיים, אלא לפעמים גם ממקורות יווניים מתחום המשפט, הספרות ופתגמי עם. כשהשווה רבי אלעזר את מידותיו של הקב"ה למידותיו של מלך בשר ודם, פתח דרשתו בפתגם יווני (ירושלמי כאן). רבי אלעזר ציטט בבית הכנסת פתגם יווני בלשון היוונית בלי לתרגמו, מתוך הנחה שהכל מבינים אותו. פתגם זה היה רווח מאוד במזרח ("יוונית ויוונות בארץ ישראל", עמ' 28).

אמר רבי סימון (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי)**: כתיב:** — כתוב: "**מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן, וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ, אֲנִי י'**" (ויקרא יט,לב) — כשזקן עובר על פניך ואתה יושב, אתה חייב לקום מפניו ולכבדו, ועליך לקיים את המצווה הזו, מפני שיש לך לירא מה' שיעניש אותך אם תעבור על מצווה זו, ומפני שאני ה' הוא הגוזר את המצווה הזו; ויש לדרוש את הכתוב "אני ה'": – **אני הוא שקיימתי** ("שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי נוסף: מצות) **עמידת זקן תחילה** — אני ה' קיימתי את מצוות קימה מפני זקן שאני מצווה אתכם לקיים, ומכאן שה' קיים מצווה זו תחילה (ראה מדרשים המובאים להלן, שה' עמד מפני אברהם).

מאמר זה מובא בירושלמי ביכורים ג,ג.

בויקרא רבה לה,ג נאמר: אמר רבי לעזר: פרא בסיליוס נומוס אגרפוס. בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם רוצה - הוא מקיימה, ואם לאו - סוף שהוא מקיימה על ידי אחרים (שמסתפק בזה שאחרים מקיימים גזרתו); אבל הקב"ה אינו כן, אלא גוזר גזירה והוא מקיימה תחילה. "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלוהיך אני י'" (ויקרא יט,לב) - אני הוא שקיימתי מצוות עמידת זקן תחילה.

בויקרא רבה נתקצרה הדרשה של רבי לעזר, והדרשה של רבי סימון נאמרה סתם.

ב**שמות רבה** ל,ט נאמר: אין מידותיו של הקב"ה כמידת בשר ודם. מידת בשר ודם מורה לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה אינו כן אלא מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור. מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהלכו לרומי ודרשו שם: אין דרכיו של הקב"ה כבשר ודם, שהוא גוזר גזירה והוא אומר לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה אינו כן.

אני הוא שקיימתי מצוות עמידת זקן תחילה

ב**בראשית רבה** מט,ז, ב**ויקרא רבה** יא,ה וב**מדרש תהילים** יח,כב ו-יח,כט נאמר: "ואברהם עודנו עומד לפני י'" (בראשית יח,כב) - אמר רבי סימון: תיקון סופרים הוא זה, שכינה היתה עומדת וממתנת לו (היה ראוי לומר לפי העניין: "וה' עודנו עומד לפני אברהם", שכן בתחילת העניין אמר אברהם לה': "אל נא תעבור מעל עבדך", שתבע מן השכינה שתמתין לו עד שיכניס אורחים, והשכינה היתה ממתנת לו עד שאכלו האורחים ונפנה מהם. אלא תיקון סופרים הוא מפני כבוד השכינה).

וב**שמות רבה** מא,ד וב**מדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'בראשית' סימן ד נאמר: אמר רבי סימון: בוא וראה מה כתיב: "ויפנו משם האנשים וילכו סדומה, ואברהם עודנו עומד לפני ה'" (בראשית יח,כב) - לא היה צריך לומר אלא "וה' עודנו עומד לפני אברהם", אלא תיקון סופרים הוא.

הירושלמי לא פירש מתי והיכן עמד הקב"ה מפני זקן. אבל מסתבר שרבי סימון במאמרו בירושלמי כאן רומז לדרשתו שלו על הפסוק בבראשית, שהוא תיקון סופרים, והקב"ה הוא שעמד לפני אברהם ולא אברהם לפני הקב"ה ("יוונית ויוונות בארץ ישראל", עמ' 170 הערה 6).

ב**מדרש שיר השירים** (גרינהוט) פרשה ה [ה] נאמר: אמר הקב"ה: אני הוא שקיימתי מצוות עמידת זקן תחילה, דכתיב: "ואתה פה עמוד עימדי" (דברים ה,כז).

במדרש שיר השירים הובא הדרש בעילום שם אומרו, והוא מיוסד מן הסתם על מסורת אחרת, ראה בבלי מגילה כא,א ("יוונית ויוונות בארץ ישראל", שם).

אמר רבי סימון: כתיב: "כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים" וגו'. רבי חמא בירבי חנינה ורבי הושעיה – חד אמר: אי זו אומה כאומה הזאת? בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא; אבל ישראל אינו כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם ואוכלין ושותין ושמחים, יודעין שהקב"ה

אור לישרים

אמר רבי סימון (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): **כתיב: "כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים" וגו'** (דברים ד,ח) (בקטע אחד ב"שרידי הירושלמי": כתיב "כי מי גוי גדול **אשר לו אלהים קרובים אליו**" (דברים ד,ז). ובקטע אחר ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: כתיב "כי מי גוי גדול". ובקונטרס אחרון לילקוט שמעוני: כתיב "ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים". - הכתוב שדרשו בירושלמי כאן הוא זה שבדברים ד,ז שתחילתו: "כי מי גוי גדול", ולא זה שבדברים ד,ח שתחילתו: "ומי גוי גדול". נראה שבמקור היה כתוב בירושלמי רק "**כתיב כי מי גוי גדול**", ובמסירה שלפנינו הושלם בשל הדמיון הכתוב שבסמוך) — כתוב: "כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיי אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו" (דברים ד,ז) — הסיבה לגדולתם של ישראל היא, שבכל עת שאנו מתפללים אל ה', הוא קרוב אלינו לשמוע את תפילתנו. - [(במסירה שלפנינו, ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי חסר מאמרו של רבי סימון על הכתוב הזה. המוסגר הושלם על פי מה שאמרו בשם רבי סימון בפסיקתא דרב כהנא ובפסיקתא רבתי) **מתכנסים כל מלאכי השרת אצל הקב"ה ואומרים לפניו: ריבון העולמים, אימתי הוא ראש השנה** — שכל באי עולם נידונים בו לפני ה'? - **והוא אומר: ולי אתם שואלים? אני ואתם נשאל לבית דין של מטן** (מטה) — המקדשים את החודש וקובעים באיזה יום חל ראש השנה. - **ומה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה (שהדין של ה' תלוי בקביעת ראש השנה על ידי בית דין של מטה)? - נאמר: "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו **כיי אלהינו בכל קראנו אליו**" (דברים ד,ז), **ואין "קראנו" אלא מועדות** — קביעת המועדים על פי קידוש החודש על ידי בית דין, **כמה דאת אמר:** — כמו שאתה אומר (כמו שנאמר (בפרשת המועדים)): "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יי מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג,ד) — בספרא דורשים את הכתוב הזה לעניין קידוש החודש על ידי בית דין, והמילה "אֹתָם" נדרשת כאילו כתוב "אַתֶּם", שקביעת המועדים תלויה בקריאת (בקידוש) בית דין. וזהו שכתוב: "כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו" וגו', שהסיבה לגדולתם של ישראל היא, שאנו קובעים את המועדים בשביל ה' (-"קראנו אליו") (מה שאמרו בשם רבי סימון הוא גם במדרש תהילים, ושם המקור בכתוב לדבר זה הוא: "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב")].

רבי חמא בירבי חנינה (אמורא ארץ ישראלי בדור השני) **ורבי הושעיה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הראשון) — שני האמוראים נחלקו: מהו "כי מי גוי גדול" וגו'? –

חד אמר: — אחד (מהם) אמר: **אי זו אומה כאומה הזאת** (בכתב יד אשכנזי נוסף: שיודעת אופי (דעת) של אלהיה)? — איזו אומה בעולם היא כמו ישראל? כמבואר להלן. **בנוהג שבעולם** — לפי מנהג העולם, **אדם** (ב"שרידי הירושלמי": אדן) **יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף** (מתכסה, עוטף את עצמו) **שחורים** — ביום הדין, **ומגדל זקנו** (בקונטרס אחרון לילקוט שמעוני: ומגדל שערו. בכתב יד אשכנזי נוסף: ואינו חותך ציפורניו) — שאינו חושש למראה פניו שיהיה זקנו מתוקן, לפי **שאינו יודע היאך** (איך) **דינו יוצא** — ושמא דינו יוצא לחובה; **אבל ישראל אינו** (צריך לומר כמו ב"שרידי הירושלמי": אינן) **כן** — עם ישראל אינם נוהגים כך, כשיש להם דין לפני ה' בראש השנה, **אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים** — בראש השנה, **ומגלחים** (בקטע אחר ב"שרידי הירושלמי": ומתקנין) **זקנם** (בקונטרס אחרון לילקוט שמעוני: ומגלחין שערן. בכתב יד אשכנזי נוסף: ומחתכין [ציפורניהן]) — מקצרים את שערות זקנם הארוכות בערב ראש השנה, **ואוכלין ושותין ושמחים** (בכתב יד אשכנזי נוסף: בראש השנה] (בכתב יד אשכנזי נחתכו כאן כמה שורות)), לפי (בקטע אחר ב"שרידי הירושלמי" ובקונטרס אחרון לילקוט שמעוני נוסף: שהן) **יודעין שהקב"ה עושה להן ניסים** (בילקוט שמעוני נוסף: ומוציא דינם לכף זכות וקורע להם גזר דינם (רובם של השינויים וההוספות בכתב יד אשכנזי לעיל ולהלן נמצא גם בילקוט שמעוני, ונראה שאף השינויים וההוספות שבשורות שנחתכו כאן בכתב יד אשכנזי הם כמו אלה שבילקוט שמעוני. השינויים וההוספות שבכתב יד

עושה להן ניסים. – וחורנה אמר: אי זו אומה כאומה הזאת? בנוהג שבעולם, השלטון אומר: הדין היום, והליסטים אומר: למחר הדין, – למי שומעין? לא לשלטון?; אבל הקב"ה אינו כן, אמרו בית דין: היום ראש השנה, – הקב"ה אומר למלאכי השרת: העמידו בימה, יעמדו סניגורין, יעמדו קטיגורין, שאמרו בניי: היום ראש השנה, – נמלכו בית דין לעברה למחר, הקב"ה אומר למלאכי השרת: העבירו בימה, יעברו סניגורין, יעברו קטיגורין, שנמלכו בניי לעברה למחר. – מה טעמא? – "כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב", – אם אינו חוק לישראל – כביכול אינו משפט לאלהי יעקב.

אור לישרים

אשכנזי מצויות במובאות הירושלמי של ראבי"ה ואו"ז)) — אף אם אין ישראל ראויים שיצא דינם לזכות, ה' עושה להם ניסים ומזכה אותם. וזהו שכתוב: "כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו" וגו', שהסיבה לגדולתם של ישראל היא, שה' קרוב אלינו ועושה לנו ניסים ומזכה אותנו.

בגדים לבנים הם סימן לנקיות הגוף ולטהרת הנפש, ורומזים על השמחה, והם לבוש חגיגי לשבתות ולחגים. בגדים שחורים הם סימן לאבלות ולחטא. בגדים לבנים הם אות לניצחון בדין, ובגדים שחורים הם סימן להפסד בדין.

מצוות השמחה בראש השנה נזכרת בספר נחמיה (ח,ט-יב). לאחר שציוה נחמיה את העם על כך, נאמר: "וַיֵּלְכוּ כָל הָעָם לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מָנוֹת וְלַעֲשׂוֹת שִׂמְחָה גְדוֹלָה".
ראבי"ה (חלק ג ראש השנה סימן תקכט ותענית סימן תתעד), או"ז (חלק ב סימן רנז) ועוד ראשונים הביאו ראיה ממימרה זו שאין מתענים בראש השנה.

יש מביאים ראיה ממימרה זו ("מגלחים זקנם", והכוונה במספריים) שמותר לכתחילה לגלח זקן במספריים, שהגילוח במספריים אין בו השחתה, שהמספריים אינם משחיתים ואינם חותכים את השיער בעיקרו. ויש חולקים ומוכיחים בדעת ראשונים שאסור, ומה שאמרו בירושלמי כאן שישראל מגלחים זקנם, הכוונה לזקן מלבד חמש הפאות שיש בזקן, או שהגרסה היא "מגלחים שערם" או "מתקנים זקנם".

וחורנה אמר: — והאחר אמר: **אי זו אומה כאומה הזאת?** — איזו אומה בעולם היא כמו ישראל? כמבואר להלן. **בנוהג שבעולם** — לפי מנהג העולם, **השלטון** (שליט, מלך) — שהוא דן את בני המדינה, **אומר:** "**הדין היום**" — אדון היום את מי שיש לו דין לפניי, **והליסטים** (גזלן, שודד (מקור המילה ביוונית)) — שיש לו דין לפני השלטון, **אומר:** "**למחר הדין**" — מחר תדון אותי, ולא היום, – **למי שומעין? לא לשלטון?** — וכי אין שומעים לשלטון אלא לליסטים? והרי וודאי שומעים לשלטון!; **אבל הקב"ה אינו כן** — הקב"ה אינו נוהג כך, (ב"שרידי הירושלמי" נוסף: אלא) **אמרו בית דין:** "**היום ראש השנה**" — כשבית דין של מטה המקדשים את החודש קבעו שראש השנה היום, שקידשו את חודש תשרי היום, – **הקב"ה אומר למלאכי השרת** (המלאכים המשרתים את ה'): "**הַעֲמִידו בימה** (מקום מורם (מקור המילה ביוונית)) — שהקב"ה יושב עליה ודן, **יעמדו סניגורין** (מלמדי זכות, הטוענים לטובת הנידונים בפני בית הדין (מקור המילה ביוונית)), **יעמדו קטיגורין** (מלמדי חובה, הטוענים להרשעת הנידונים בפני בית הדין (מקור המילה ביוונית). בילקוט שמעוני: ספיקטורין / סקיפטורין - לבלרים, סופרי בית דין), לפי **שאמרו בניי** — קבעו בית דין של מטה: **היום ראש השנה**" — שכל באי עולם נידונים בו לפני ה' (המילים "יעמדו סניגורין...ראש השנה" נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה, כמו שהוא ב"שרידי הירושלמי"), – (בילקוט שמעוני נוסף: נשתהו העדים מלבוא או) **נמלכו בית דין לעברה** (ב"שרידי הירושלמי": לעברו) **למחר** — כששינו בית דין של מטה המקדשים את החודש את דעתם והחליטו להעביר את ראש השנה למחר, לאחר שקידשו את חודש תשרי היום, **הקב"ה אומר למלאכי השרת:** "**הַעֲבִירו** (הסירו) **בימה, יעברו סניגורין, יעברו קטיגורין** (בכתב יד אשכנזי ובילקוט שמעוני: ספיקטורין / סקיפטורין. בכתב יד אשכנזי נכתב בגיליון: ספיקטורין - הורגין. פירוש זה מוטעה, והוא פירוש המילה הדומה: ספקלטורין - תליינים), לפי **שנמלכו בניי** (בכתב יד אשכנזי: בית דין) **לעברה** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: לעברו) **למחר**". – **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה (שהדין של ה' תלוי בקביעת ראש השנה על ידי בית דין של מטה)?) – נאמר (בעניין ראש השנה): "**כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב**" (תהילים פא,ה) — ראש השנה הוא יום דין לישראל, ואלוהים שופט ביום זה את כל באי העולם, ויש לדרוש את הכתוב: – ("שרידי הירושלמי" נוסף: אם חוק לישראל הוא - משפט לאלהי יעקב) **אם אינו חוק לישראל – כביכול אינו משפט לאלהי יעקב** — אם קידשו ישראל את חודש

רבי קריספא בשם רבי יוחנן: לשעבר – "אלה מועדי י'", מיכן ואילך – "אשר תקראו אותם". – אמר רבי אילא: אם קריתם אותם – הם מועדיי, ואם לאו – אינן מועדיי.
אמר רבי סימון: כתיב: "רבות עשית אתה י' אלהיי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו", – לשעבר – "רבות עשית", מיכן והילך – "נפלאותיך ומחשבותיך אלינו". – אמר רבי [יהושע בן] לוי: למלך שהיה לו אורלוגין. כיון שעמד בנו,

אור לישרים

תשרי באותו היום וקבעו אותו ראש השנה, הקב"ה שופט באותו היום את באי העולם, אבל אם לא קידשו ישראל את חודש תשרי באותו היום ולא קבעו אותו ראש השנה, אין הקב"ה שופט באותו היום את באי העולם. וזהו שכתוב: "כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו" וגו', שהסיבה לגדולתם של ישראל היא, שאנו קובעים את המועדים בשביל ה' (-"קראנו אליו"), כמו שאמר רבי סימון לעיל.

המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק (ודרשתו) או סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בירושלמי כאן אמרו: "רבי חמא בירבי חנינה ורבי הושעיה - חד אמר... וחורנא אמר...". המאמר שאמר "חורנא" הוא המאמר שאמר רבי הושעיה בפסיקתות ובמדרש תהילים (ובסגנון אחר במדרש תנחומא). מכאן שרבי חמא בירבי חנינה הוא שאמר את המאמר שאמר "חד".

רבי קריספא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): נאמר (בפרשת המועדים): "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג,ד) - בית דין הקובעים את ראשי החודשים והמועדים צריכים להכריז על הימים שיחולו בהם המועדים האמורים להלן בפרשה שהם ימי קודש. בספרא דורשים את הכתוב הזה לעניין קידוש החודש על ידי בית דין, והמילה "אֹתָם" נדרשת כאילו כתוב "אַתֶּם". ויש לדרוש את הכתוב: **לשעבר** (לפנים) — משנברא העולם עד שיצאו ישראל ממצרים, – **"אלה מועדי י'"** — ה' קידש את החודשים וקבע את המועדים, **מיכן ואילך** (משעה זו והלאה) — משיצאו ישראל ממצרים, – **"אשר תקראו אותם"** (בכתב יד אשכנזי נוסף: לכם הוא מסור) — אתם בית דין צריכים לקדש את החודשים ולקבוע את המועדים, שהדבר מסור לכם.

אמר רבי אילא (רבי אלעאי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): יש לדרוש את הכתוב "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג,ד): **אם קריתם אותם** (צריך לומר: אַתֶּם, כמו בספרא ובפסיקתות המובאים להלן) — אם קראתם (קידשתם את החודשים) אַתֶּם (בית דין), – **הם מועדיי** — אלה מועדי ה' (הרי אלה מועדים בשביל ה'), **ואם לאו** — אם לא קראתם אַתֶּם, – **אינן מועדיי** — אין אלה מועדי ה', שבית דין הם שקובעים את המועדים בשביל ה' (בכתב יד אשכנזי חסרה מימרה זו).

דרשה בלשון זו של רבי אילא נאמרה בספרא 'אמור' פרשה ט ובירושלמי להלן ג,א.

אמר רבי סימון (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): **כתיב:** "רַבּוֹת עָשִׂיתָ אַתָּה י' אֱלֹהַי נִפְלְאֹתֶיךָ וּמַחְשְׁבֹתֶיךָ אֵלֵינוּ" (תהילים מ,ו) — מעשים גדולים ונפלאים חשבת ועשית בשבילנו, אתה ה', ויש לדרוש את הכתוב: – **לשעבר** — משנברא העולם עד שיצאו ישראל ממצרים, – **"רבות עשית"** — אתה ה' קידשת את החודשים וקבעת את המועדים על פי החשבונות של החודשים ושל השנים שהיו בידך (בכתב יד אשכנזי נוסף: משנברא העולם ועד שעמד משה היה הקב"ה יושב ומחשב חשבונות של מאורות ומולדות ותקופות), **מיכן והילך** (ואילך) — משיצאו ישראל ממצרים, – **"נפלאותיך ומחשבותיך אלינו"** — מסרת לנו את החשבונות הנפלאים (נסתרים, נעלמים, שקשה להבינם) (-"נפלאותיך ומחשבותיך אלינו"), כדי שאנו נקדש את החודשים ונקבע את המועדים על פי החשבונות (בכתב יד אשכנזי נוסף: כיוון שעמד משה, מסר להם סוד העיבור (החשבון הסודי של לוח השנה), שנאמר: "החודש הזה לכם ראש חדשים" - עד כאן היה שלי, מעכשיו יהא לכם מסור (ההוספה כנראה על פי מדרש כלשהו, שנמצא כמוהו בפסיקתות)).

מביאים שישה משלים לעניין החשבונות שהיו להקב"ה ומסרם לישראל.

אמר רבי [יהושע בן (המוסגר הושלם על פי "שרידי הירושלמי" וכתב יד אשכנזי)] **לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון) (גם במדרשים נאמרה מימרה זו משמו של רבי יהושע בן לוי): הדבר דומה **למלך שהיה לו אורלוגין** (כלי מורה שעות, שעון (מקור המילה ביוונית). בכתב יד אשכנזי נכתב בגיליון: אורלוגין - גלגל של מזלות). **כיון שעמד** (בשעה שהגיע) **בנו, מסרה לו** — כך

מסרה לו. – אמר רבי יוסה בר חנינה: למלך שהיה לו שומרה. כיון שעמד בנו, מסרה לו. – אמר רבי אחא: למלך שהיה לו טבעת. כיון שעמד בנו, מסרה לו. – אמר רבי חייה בר בא: לנגר שהיו לו כלי נגרות. כיון שעמד בנו, מסרה לו. – אמר רבי יצחק: למלך שהיו לו אוצרות. כיון שעמד בנו, מסרם לו. – ורבנן אמרי: לרופא שהיה לו נרתיק של רפואות. כיון שעמד בנו, מסרה לו.

אור לישרים

הקב"ה (המלך זה הקב"ה) היו לו החשבונות שעל פיהם מקדשים את החודשים וקובעים את המועדים. כיוון שעמדו ישראל (בנו של המלך אלו ישראל), מסר להם את החשבונות (החשבונות שעל פיהם קובעים את המועדים נמשלו לאורלוגין שעל פיו קובעים את הזמנים).

אמר רבי יוסה בר חנינה (אמורא ארץ ישראלי בדור השני): הדבר דומה **למלך שהיה לו שומרה** (סוכת השומר). **כיון שעמד בנו, מסרה לו** (בכתב יד אשכנזי חסרה מימרה זו) — כך הקב"ה היו לו החשבונות שעל פיהם מעברים את השנים ומקדשים את החודשים וקובעים את המועדים. כיוון שעמדו ישראל, מסר להם את החשבונות (החשבונות נמשלו לשומירה, שכן מהכתוב "שמור את חודש האביב" (דברים טז,א) למדים שיש לעבר את השנה כדי שיחול פסח בחודש האביב).

אמר רבי אחא (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): הדבר דומה **למלך שהיה לו טבעת** (חותם קבוע בטבעת שעל היד). **כיון שעמד בנו, מסרה לו** — כך הקב"ה היו לו החשבונות. כיוון שעמדו ישראל, מסר להם את החשבונות (החשבונות נמשלו לטבעת, שכן טבעת המלך משמשת לקביעת החוקים, והחשבונות משמשים לקביעת הזמנים).

אמר רבי חייה בר בא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): הדבר דומה **לנגר** (אומן עץ, העושה במלאכת העץ) **שהיו לו כלי נגרות. כיון שעמד בנו, מסרה** (צריך לומר: **מסרם**. וב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: מסרן) **לו** — כך הקב"ה היו לו החשבונות. כיוון שעמדו ישראל, מסר להם את החשבונות (החשבונות נמשלו לכלי נגרות, שכן כלי נגרות משמשים לתיקון, והחשבונות משמשים לתיקון המועדים).

אמר רבי יצחק (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): הדבר דומה **למלך שהיו לו אוצרות** (מחסנים של דברים יקרי ערך). **כיון שעמד בנו, מסרם לו** (בכתב יד אשכנזי נשמטו דברי רבי יצחק על ידי הדומות) — כשם שהמלך שמר על האוצרות, וכיוון שעמד בנו מסרם לו, כך הקב"ה שמר על החשבונות, וכיוון שעמדו ישראל מסר להם את החשבונות (החשבונות נמשלו לאוצרות, שכן האוצרות טמונים וגנוזים בהם סודות, והחשבונות יש בהם סודות).

ורבנן אמרי: — וחכמים אמרו: הדבר דומה **לרופא שהיה לו נרתיק** (תיק (מקור המילה ביוונית)) **של רפואות** (תרופות). **כיון שעמד בנו, מסרה** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: מסרו) **לו** — כך הקב"ה היו לו החשבונות. כיוון שעמדו ישראל, מסר להם את החשבונות (החשבונות נמשלו לנרתיק של רפואות, שכן הנרתיק יש בו רפואות סודיות, והחשבונות יש בהם סודות).

ב**תוספתא ראש השנה** א,יא שנו: "כי חוק לישראל הוא" וגו', אם קידשוהו בית דין - הדין נכנס לפניו (כל באי עולם עוברים לפני ה'), ואם לאו - אין הדין נכנס לפניו.

וב**בבלי ראש השנה** ח,ב אמרו: תנו רבנן: "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב" - מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסים לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החודש (רש"י: והכי קאמר: אם קבעו ישראל את חוק החודש - יהא משפט להקב"ה).

וב**פסיקתא דרב כהנא** ה,ב וב**פסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: "רבות עשית אתה ה' אלוהיי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו" (תהילים מ,ו) - אמר רבי סימון: חשבונותיך (כך הוא דורש את המילה "מחשבותיך") אלינו, שכל אותן שני אלפים וארבע מאות וארבעים ושמונה שנים עד שלא יצאו ישראל ממצרים היה הקב"ה יושב ומחשב חשבונות ומעבר עיבורים ומקדש שנים ומחדש חודשים, וכיוון שיצאו ישראל ממצרים מסרם להם, הדא הוא דכתיב: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמור: החודש הזה לכם" - מהו "לאמור"? - אמ[ו]ר להם (לישראל): מיכן והילך הרי הם (החשבונות של החודשים ושל השנים) מסורים לכם.

וב**פסיקתא דרב כהנא** ה,יג וב**פסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: "החודש הזה לכם" (שמות יב,ב) - מסור הוא לכם. - אמר רבי יהושע בן לוי: למלך שהיה לו אורלוגין, וכיוון שעמד בנו מסר לו אורולוגין שלו. - אמר רבי יוסה ברבי חנינה: למלך שהיה לו שומירה, וכיוון שעמד בנו מסר לו שומירה שלו. - אמר רבי אחא: למלך שהיתה לו טבעת, וכיוון שעמד בנו מסר לו את טבעתו. - אמר רבי יצחק: למלך שהיו לו אוצרות הרבה והיה

מפתח לכל אחד ואחד, וכיוון שעמד בנו מסר לו את המפתחות. - אמר רבי חייא בר אבא: לנגר שהיו לו כלי אומנות, וכיוון שעמד בנו מסר לו כלי אומנותו. - ורבנין אמרין: לרופא שהיה לו נרתיק של רפואות, וכיוון שעמד בנו מסר לו את נרתיקו.

תני רבי הושעיה: גזרו בית דין למטן ואמרו: היום ראש השנה, - הקב"ה אומר למלאכי השרת: העמידו בימה ויעמדו סניגורים ויעמדו סקיפטורים, שגזרו בית דין למטן ואמרו: היום ראש השנה. נשתהו העדים מלבוא או שנמלכו בית דין לעבר את השנה (להעבירה) למחר, הקב"ה אומר למלאכי השרת: העבירו בימה ויעברו סניגורים ויעברו סקיפטורים, שגזרו בית דין למטן ואמרו: למחר ראש השנה. - ומה טעמא? - "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב" (תהילים פא,ה) - [אם חוק לישראל הוא - משפט לאלוהי יעקב,] אם אינו חוק לישראל - כביכול אינו משפט לאלוהי יעקב.

רבי פינחס רבי חזקיה בשם רבי סימון: מתכנסים כל מלאכי השרת אצל הקב"ה ואומרים לפניו: ריבון העולמים, אימתי הוא ראש השנה? - והוא אומר: ולי אתם שואלים? אני ואתם נשאל לבית דין של מטן. - ומה טעמא? - "כי' אלוהינו בכל קוראנו אליו" (דברים ד,ז) (כשאנו קוראים המועדות אליו), ואין "קוראנו" אלא מועדות, כמה דאת אמר: "אלה מועדי י' מקראי קודש" (ויקרא כג,ד).

רבי קריספא בשם רבי יוחנן: לשעבר - "אלה מועדי י'" (שם), מיכן והילך - "אשר תקראו אותם (שם).

אמר רבי אילא / לוי: אם קריתם אתם - מועדיי / מועדי ה', ואם לאו - אינם מועדיי / מועדי ה'.

ו**במדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'בוא' סימן יב נאמר: "החודש הזה" - רבי יהושע בן לוי אמר: למה הדבר דומה? למלך שהיה לו אורלוגין, והיה מביט בה והיה יודע איזו שעה של יום; כיוון שעמד בנו על פרקו (הגיע לפרקו, גדל, התבגר), אמר לו: בני, עד עכשיו אורלוגין זה היה בידי, מעכשיו מסור הוא לך. - כך הקב"ה היה מקדש חודשים ומעבר שנים; כיוון שעמדו ישראל, אמר להם: עד עכשיו חשבונם של חודשים ושל שנים בידי, מכאן ואילך הרי הם מסורים לכם, שנאמר: "החודש הזה לכם".

ו**שם** סימן יג נאמר: אמר רבי הושעיא: בשעה שישראל מגיעים לראש השנה, הקב"ה אומר למלאכי השרת: העמידו בימה והוציאו הספרים, - והם אומרים: למה? - והוא אומר: שאני מבקש לדון לבניי למחר שהוא ראש השנה. מיד מעמידים בימה ומוציאים הספרים. נמלכו בית דין של מטה לעברו ואמרו: למחר אנו עושים ראש השנה, - אומרים מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, לא אמרת לנו למחר ראש השנה, - אומר להם: החשבון בידם, שנאמר: "החודש הזה לכם" - מסור הוא לכם, ואני ואתם נלך אצל בניי, שכל מה שהם עושים נלך עימהם. - אמר משה: "כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו כה' אלוהינו בכל קוראנו אליו" (דברים ד,ז), ואין לשון "קוראנו" אלא מועדים, שנאמר: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש" (ויקרא כג,לז). לכן כתיב: "החודש הזה".

ו**במדרש תהילים** ד,ד נאמר: אמר רבי הושעיא: איזה אומה שמסכים אלוהים עימה כאומה זו (ישראל). כיצד? בשעה שהזקנים יושבים לעבר שנה, הקב"ה מסכים על ידם, ועליהם אמר דוד: "אקרא לאלוהים עליון לאל גומר עלי" (תהילים נז,ג) (אקבע שנים בשביל ה' היושב למעלה, והוא מסכים על קביעתי). יתברך שמו של הקב"ה שהוא משלים וגומר עם ישראל מה שהם עושים (קביעת שנים). בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה ומבקשים סנקליטים (בית דין) שלו לבטלה, אינם יכולים, אלא בין ברצונם בין שלא ברצונם הם מקיימים גזירתו של מלך, אבל המלך, אם מבקש לקיים (את גזירתו) מקיים, אם לבטל מבטל. אבל הקב"ה, מה שהסנהדרין של מטה גוזרים, הוא מקיים, ואימתי? בראש השנה. כשהסנהדרין יושבים ואומרים: נעשה ראש השנה בשני בשבת או בשלישי בשבת, - מיד הקב"ה מושיב שם למעלה סנהדרין של מלאכי השרת, ואומר להם: רדו וראו מה שהסכימו התחתונים וגמרו, - ומשיבים לו: ריבונו של עולם, כך גמרו שתהא ראש השנה ליום פלוני, - ומיד הקב"ה יושב באותו היום (שקבעוהו סנהדרין של מטה) ודן את עולמו, והכיסאות (לסנהדרין של מעלה) מוצעות, והספרים נפתחים, והסנהדרין (של מעלה) יושבים עימו, אלו מלמדים זכות, ואלו מלמדים חובה. - למה? - "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב" (תהילים פא,ה) - אותו היום שישראל גזרו ראש השנה אף הוא לאלוהי יעקב, שהוא מקיים גזירתם ומסכים על ידם (שדן את עולמו באותו היום שישראל קבעו ראש השנה). הוי: "אקרא לאלוהים עליון לאל גומר עלי" (תהילים נז,ג), שהוא מסכים על דעתם של ישראל. תדע לך שהוא כן, בוא וראה מה כתוב: "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט,א), 'יהיה לי' לא נאמר, אלא "יהיה לכם", וכן הוא אומר: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש" (ויקרא כג,ב) - בין בזמנם (בין שקבעתם את המועדים בזמנם) בין שלא בזמנם, אין לי מועדות אלא אלו. הוי: "כה' אלוהינו בכל קוראנו אליו" (דברים ד,ז), ואין "קוראנו" אלא קידוש מועדות, כמה דאת אמר: "אשר תקראו אותם".

ו**שם** פא,ו נאמר: "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב" - אם אינו חוק לישראל, כביכול אינו משפט לאלוהי יעקב, דתני רבי הושעיא: גזרו בית דין למטה ואמרו היום ראש השנה, - הקב"ה אומר למלאכי השרת: העמידו בימה, העמידו סניגורים, העמידו ספיקטורים, שגזרו בית דין שלמטה ואמרו: היום ראש השנה. נשתהו העדים מלבוא או שנמלכו בית דין לעבר השנה והעבירוהו למחר, הקב"ה אומר למלאכי השרת: העבירו בימה, העבירו סניגורים, העבירו ספיקטורים, שגזרו בית דין שלמטה ואמרו: למחר ראש השנה. - ומה טעם? - "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב".

רבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון: מתכנסים כל מלאכי השרת אצל הקב"ה ואומרים: ריבונו של עולם, אימתי הוא ראש השנה? - והוא אומר להם: אליי אתם שואלים? אני ואתם

"ובראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו ככבנו מרון". – רבי אחא אמר: כהדין דירין. – ורבנן אמרי: כהדא בנומון.

נשאל לבית דין של מטה. - מה טעם? - "כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב".

ובשמות רבה טו,ל נאמר: "החודש הזה לכם" - משל למלך שהיו לו אוצרות מלאים זהב וכסף אבנים טובות ומרגליות, והיה לו בן אחד. כל זמן שהיה הבן קטן, היה אביו משמר את הכל. הגדיל הבן ועמד על פרקו, אמר לו אביו: כל זמן שהיית קטן, אני הייתי משמר את הכל. עכשיו שעמדת על פרקך, הרי הכל מסור לך. - כך היה הקב"ה משמר את הכל, שנאמר: "והיו לאותות ולמועדים" (בראשית א). כיוון שעמדו ישראל, מסר להם הכל, שנאמר: "החודש הזה לכם".

"מי גוי גדול"

בבבלי שבת עה,א אמרו: אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שמצווה על האדם לחשב תקופות ומזלות? - שנאמר: "ושמרתם ועשיתם, כי היא חוכמתכם ובינתכם לעיני העמים[, אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה]" (דברים ד,ו) - איזו חוכמה ובינה שהיא לעיני העמים? - הוי אומר: זה חישוב תקופות ומזלות.

גם הפסוק בדברים ד,ו, לפי המאמר הזה בבבלי, וגם הפסוק שלאחריו בדברים ד,ז, לפי המאמרים של רבי סימון ושל רבי הושעיה בירושלמי ובמדרשים, תולים את הסיבה לגדולתם של ישראל בחישוב החשבונות של השנים ושל החודשים ושל התקופות וקביעת המועדים על ידי ישראל.

נמלכו בית דין לעברו

בירושלמי כתובות א,ב, נדרים ו,יג וסנהדרין א,ב אמרו: בת שלוש שנים ויום אחד, בא עליה - הרי זה בסקילה, נמלכו בית דין לעברו ובא עליה - אינו בסקילה. אמר רבי אבון: "אקרא לאלוהים עליון לאל גומר עליי" - בת שלוש שנים ויום אחד, נמלכו בית דין לעברו - הבתולים חוזרים, ואם לאו - אין הבתולים חוזרים.

הלשון "נמלכו בית דין לעברו" נאמרה גם בירושלמי להלן ב,א. משמעה, שלאחר שקידשו בית דין את החודש ביום השלושים לחודש היוצא, שינו בית דין את דעתם באותו היום או למחר והחליטו להעביר את ראש החודש ליום השלושים ואחד לחודש היוצא.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: **"ובראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו ככבנו מרון".**

מהו "ככבנו מרון"? -

רבי אחא אמר (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **כהדין דירין** (ב"שרידי הירושלמי": דֵידִין. ובכתב יד אשכנזי: דירין דאמריניא (הוספה על פי הבבלי). בכתב יד אשכנזי נכתב בגיליון: [די]ר של כבשים) — מילה שאינה ברורה. ואפשר שהפירוש: כמו הדיר (מכלא, רפת) הזה (כשבעל הדיר היה רוצה לאכול מן הצאן או מן הבקר שבדיר, ששם מפטמים אותם, היה מעביר לפניו את כל הצאן או הבקר ונוטל מהם. לפי זה, נוסח המשנה הוא: "ככבני מרון" - כבני צאן).

ורבנן אמרי: — וחכמים אמרו: **כהדא בנומון** (כך כתב הסופר במסירה שלפנינו, ומגיה הגיה: במגנימין. ב"שרידי הירושלמי": בֵּינוּמִין (=בית נומין). ובכתב יד אשכנזי: מגומין) — אולי צריך לומר: כהדא בי נימרין. והפירוש: כמו בית נימרין הזאת (שהדרך המוליכה ליישוב הזה תלולה וצרה ותהום מצדדיה, והעוברים בדרך הזו צריכים לעבור אחד אחד. לפי זה, נוסח המשנה הוא: "ככבי נימרין", או "ככבני נימרין" - כבני היישוב נימרין. אפשר שהכוונה לבית נימרין - יישוב בעבר הירדן המזרחי ולרגלי הרי הגלעד, ואפשר שהכוונה לנימרין - יישוב בגליל התחתון בסביבות טבריה, ואולי היה יישוב בשם זה בדרום הגולן סמוך למצוקים היורדים לכינרת).

בבבלי ראש השנה יח,א אמרו: "בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון". - מאי כבני מרון? - הכא (בבבל) תרגימו: כבני אימרנא (רש"י: ככבשים, שמונים אותם לעשרם ויוצאים זה אחר זה בפתח קטן, שאין שניים יכולים לצאת בבת אחת). ריש לקיש אמר: כמעלות בית מרון (כך הנוסח בכתבי יד, ובהם שיירי כתב יד של בבלי ראש השנה מהגניזה. ויש נוסח: כמעלות בית חורון) (רש"י: שהדרך צר ואין שניים יכולים לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך). רב יהודה אמר שמואל: כחיילות של בית דוד (רש"י: כבני מרון - כבני חיילות של מלך. מרון - לשון מרות ואדנות. והיו מונים אותם זה אחר זה בצאתם למלחמה).

בית מרון (מירון) - יישוב במרומי הגליל העליון. אל מירון הוביל שביל תלול ומפותל במעלה הררי.

בית חורון - שני יישובים בהרי שומרון המערביים, שביניהם מעלה תלול, שבשני מורדותיו נמשכים אפיקי נחלים עמוקים.

אפשר ששמואל כיוון לנומרון - גדוד, ו"בית דוד" לאו דווקא ("מבוא לנוסח המשנה").

°מה טעם? – "היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם". – אמר רבי לוי: היוצר יחד לבם, כבר הבין את כל מעשיהן. – אמר רבי לעזר: בנוהג שבעולם, מה נוח ליוצר הזה? לעשות מאה קנקנים או להסתכל בהן? לא להסתכל בהן? – אמר רבי ברכיה: יוצרן רוצה שיהא ליבן יחיד אליו. – °ח,א

אור לישרים

לפי פירושנו, רבי אחא בירושלמי אמר כמו הפירוש הראשון שבבבלי, ורבנן בירושלמי אמרו כריש לקיש בבבלי, אלא שנחלקו בשם היישוב שנקטה המשנה.

מצאנו שפייטני ארץ ישראל, יוסי בן יוסי (בתקיעתא לזכרונות למוסף של ראש השנה) ורבי אלעזר בירבי קליר (ב"מגן" ובתקיעתא לזכרונות למוסף של ראש השנה), פירשו: צאן, מריאים (בקר מפוטם). נראה שהם פירשו "כהדין דירין" שבירושלמי כמו שפירשנו.

המילה 'מריאים' דומה למילה "מרון", ואפשר ש"בני מרון" פירושו בני בקר.

ויקרא רבה ה,ג נאמר: "אוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק" (עמוס ו,ד) - אמרו: כשהיה אחד מהם מבקש לאכול גדי מן הצאן, היה מעביר כל הצאן לפניו ונוטל השמן שבהם ועומד עליו ושוחטו; מבקש לאכול עגל, היה מעביר כל הבקר לפניו ונוטל השמן שבהם ועומד עליו ושוחטו.

כמו שהרועה מעביר כל הצאן לפניו ונוטל את השמן ושוחטו, כך בראש השנה כל באי העולם עוברים לפני הקב"ה והוא דן את הרשעים למוות.

פירוש אחר בירושלמי:

כהדין דירין - דירין פירושו רכס הרים (מקור המילה ביוונית). וכוונת המשנה היא, שבראש השנה כל באי העולם עוברים לפני ה' כבנומרון בהדין דירין - כמו גדוד חיילים בשביל שעל רכס הרים, שהחיילים עוברים אחד אחד.

כהדא בנומון - כמו בינומון (=בית נומון) הזאת. והוא שם מקום, אלא שאינו ידוע לנו, ואף בו עוברים אחד אחד (בירושלמי אמרו "**כהדא** בינומון" כרגיל בירושלמי לפני שם מקום).

הפירוש של "כהדין דירין" בירושלמי הוא כמו שפירש ריש לקיש בבבלי: "כמעלות בית חורון". הפירוש של 'דירין' בירושלמי מלשון דיר של צאן בוודאי לא ייתכן כלל, והיה צריך לומר: "כאילין דירין", ולא עוד אלא שבארץ ישראל לא פירשוה מלשון "בני אימרנא", שהרי אמרו בפירוש בבבלי: "הכא תרגימו: כבני אימרנא", וריש לקיש בן ארץ ישראל הוא שפירש: "כמעלות בית חורון", כלומר, כגדוד חיילים במעלות בית חורון, ששם החיילים עולים על המעלות אחד אחד ("תוספתא כפשוטה").

יש להעיר, שמצאנו בכמה מקומות בבבלי שאמרו "הכא תרגימו", ובירושלמי אמרו כך גם כן, כגון בבבלי סוטה כב,א (=ירושלמי סוטה ג,ד); בבא קמא נב,א (=ירושלמי קידושין א,ד ובבא בתרא ג,א); סנהדרין קג,ב (=ירושלמי סנהדרין י,ב).

הפירוש הראשון שבבבלי, "כבני אימרנא" במובן: ככבשים, נתקבל בדרך כלל, וראו ב"אימרנא" מעין "אימריא". בכמה מחזורים ישנים כתוב "כבנו מרון" (שתי מילים), ומפורש: כבני צאן, ככבשים.

במשנה שנינו: **מה טעם?** – "**הַיּוֹצֵר יַחַד לִבָּם, הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם**" (המונח "מה טעם" בא בעיבוד המונח "שנאמר" שבמשנה כאן).

מביאים כמה פירושים לכתוב הזה:

אמר רבי לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): יש לפרש את הכתוב הזה: **היוצר** (ב"שרידי הירושלמי": מיוצר) **יחד לבם, כבר הבין את** (ב"שרידי הירושלמי": אל) **כל מעשיהן** — משעה שה' ברא את כל הלבבות של בני האדם, כבר התבונן והסתכל על כל מעשיהם שהם עתידים לעשות ('יַחַד' משמעו כאן 'כל'. 'לִבָּם' משמע: הלב של כל בני האדם, כלומר: הלב של כל אדם ואדם. בכתב יד אשכנזי חסרה מימרה זו).

אמר רבי לעזר (בן פדת, אמורא בדור השני): **בנוהג שבעולם** — לפי מנהג העולם, **מה** (במסירה שלפנינו נוספה מילה זו על ידי מגיה, וכן הוא ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי) **נוח ליוצר** (קדר, עושה כלי חרס) **הזה?** — מה קל לו יותר? **לעשות מאה קנקנים** (כדים) **או להסתכל בהן?** — האם קל לו יותר לעשות קנקנים או שמא להסתכל (להתבונן, להביט) עליהם (לאחר שעשה אותם, כדי לבדוק אותם)? **לא להסתכל בהן?** — וכי אין קל לו יותר להסתכל עליהם אלא לעשות אותם? והרי ודאי קל לו יותר להסתכל עליהם! - אבל הקב"ה אינו כן, שמשעה שה' יצר את כל הלבבות של בני האדם, כבר התבונן והסתכל על כל מעשיהם. - רבי אלעזר מפרש את הכתוב כמו רבי לוי (הקנקנים היו מחרס, והיו נצרפים בכבשן. היוצר היה בודק את קנקניו החדשים על ידי הקשה בדפנותיהם, או על ידי ההסתכלות בהם בלבד. בהתאם לבדיקה זו הבחינו בין קנקנים יפים או מרועעים).

אמר רבי ברכיה (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): יש לפרש את המילים "היוצר יחד ליבם": **יוצרן רוצה שיהא ליבן יחיד** (בכתב יד אשכנזי: יחד) **אליו** — ה'

אמר רבי אבון: מי שהוא יחיד בעולמו, כבר הבין את כל מעשיהן.

"ובחג נידונין על המים". – מתניתא דרבי עקיבה, דרבי עקיבה אמר: ניסוך המים דבר תורה. בשני – "ונסכיהם", בשישי – "כמשפטם", מ"ם יו"ד מ"ם – מים. אמרה התורה: הבא שעורים ביכורים בפסח, שתתברך לפניך התבואה. הבא חיטים ביכורים בעצרת, שיתברכו

אור לישרים

שברא את בני האדם רוצה שיהיה להם לב אחד אליו (לב מיוחד מכוון לה' לבדו. לפי פירוש זה, המילה 'יחד' נקראת כאילו כתוב 'יחיד', והיא מחוברת ל'ליבם' ולא ל'היוצר').

אמר רבי אבון (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי): יש לפרש את הכתוב הזה: **מי שהוא** (נראה שצריך לומר: מְשהוא) **יחיד בעולמו** (בכתב יד אשכנזי: עד שהוא בעולמו), **כבר הבין את** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי: אל) **כל מעשיהן** — מתחילת בריאת העולם, בזמן שהיה ה' יחיד בעולמו (שלא היה בעולם אלא הוא), כבר התבונן והסתכל על כל מעשיהם של בני האדם שהם עתידים לעשות (לפי פירוש זה, המילה 'יחד' נקראת כאילו כתוב 'יחיד', והיא מחוברת ל'היוצר').

ב**בראשית רבה** ג,ח נאמר: אמר רבי יניי: מתחילת בריית העולם צפה הקב"ה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים. - "והארץ היתה תוהו" - אלו מעשי הרשעים, "ויאמר אלוהים יהי אור" - אלו מעשי הצדיקים, "וירא אלוהים את האור כי טוב" - אלו מעשי הצדיקים, "ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך" - בין מעשי הצדיקים ובין מעשי הרשעים, "ויקרא אלוהים לאור יום" - אלו מעשי הצדיקים, "ולחושך קרא לילה" - אלו מעשי הרשעים, "ויהי ערב" - אלו מעשי הרשעים, "ויהי בוקר" - אלו מעשי הצדיקים, "יום אחד" - אמר רבי יודן: יום שבו היה הקב"ה יחיד בעולמו (שלא היה בעולמו אלא הוא, שעדיין לא נבראו המלאכים).

דברי רבי אבון בירושלמי מיוסדים על דברי רבי יניי ורבי יודן בבראשית רבה.

ב**בבלי ראש השנה** יח,א אמרו: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: וכולם נסקרים בסקירה (מבט, הסתכלות) אחת (רש"י: ואף על פי שעוברים זה אחר זה). - אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא (רש"י: שכולם נסקרים בסקירה אחת, מדנסיב תנא דידן תלמודא למילתיה מהאי קרא): "היוצר יחד ליבם, המבין אל כל מעשיהם" - מאי קאמר? - אילימא הכי קאמר: שברא הקב"ה את כל ליבותיהם יחד, - והא קא חזינן דלאו הכי הוא. אלא לאו הכי קאמר: היוצר רואה יחד ליבם, ומבין אל כל מעשיהם (רש"י: ואקרא דלעיל מיניה קא מהדר: "השגיח אל כל יושבי הארץ" - היוצר אותם השגיח יחד את ליבם).

בבבלי פירשו את הפסוק "היוצר יחד ליבם" על פי דברי המשנה ודברי רבי יוחנן, מה שאין כן בירושלמי.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: **"ובחג נידונין על המים".**
אומרים: **מתניתא דרבי עקיבה** — המשנה (שאמרה שבחג הסוכות דן הבורא האם ירדו גשמי ברכה) של רבי עקיבה (כדעתו), **דרבי עקיבה** (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים) **אמר: ניסוך המים דבר תורה** — בכל שבעת ימי הסוכות מנסכים מים על גבי המזבח בשעת הקרבת קורבן התמיד של שחר. לדעת רבי עקיבה, דבר זה הוא מן התורה. רבי עקיבה דורש ממה שנאמר בפרשת קורבנות המוספים של חג הסוכות: - **בשני** — ביום השני נאמר: – "מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ **וְנִסְכֵּיהֶם**" (במדבר כט,יט) — האות מ"ם יתירה, שכן בשאר הימים נאמר: "וְנִסְכָּהּ", **בשישי** — ביום הששי נאמר: – "מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ **וּנְסָכֶיהָ**" (במדבר כט,לא) — האות יו"ד יתירה, שכן בשאר הימים נאמר: "וְנִסְכָּהּ", **בשביעי** — ביום השביעי נאמר: – "וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם **כְּמִשְׁפָּטָם**" (במדבר כט,לג) — האות מ"ם יתירה, שכן בשאר הימים נאמר: "כַּמִּשְׁפָּט", **מ"ם יו"ד מ"ם – מים** — שלוש האותיות היתרות הללו (ששתיים מהן הן במילה שעניינה הניסוך של קורבן התמיד של שחר) יוצרות את המילה "מים". מכאן לניסוך המים מן התורה. **אמרה התורה: הבא שעורים ביכורים בפסח** — אתה חייב להביא בחג הפסח (בשישה עשר בניסן) מנחת שעורים (העומר) מהתבואה החדשה, כדי **שתתברך לפניך התבואה** (בכתב יד אשכנזי נוסף: שבשדות (הוספה על פי הבבלי)) — מפני שהעולם נידון בפסח על התבואה, לכן אמרה לכם התורה להביא עומר בפסח, כדי שתתברך לכם התבואה שמתחילה להבשיל באותו זמן. **הבא חיטים ביכורים בעצרת** — אתה חייב להביא בחג השבועות מנחת חיטים (שתי הלחם) מהתבואה החדשה, כדי **שיתברכו**

לפניך פירות האילן. אמור מעתה: ניסוך המים בחג, שיתברכו לפניך המים.

אור לישרים

לפניך פירות האילן (בכתב יד אשכנזי: שבאילן) — מפני שהעולם נידון בעצרת על פירות האילן, לכן אמרה לכם התורה להביא שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן שמתחילים להבשיל באותו זמן. **אמור מעתה:** — הסק מכאן: **ניסוך המים בחג** — אתה חייב לנסך מים בחג הסוכות, כדי **שיתברכו לפניך המים** (בכתב יד אשכנזי: גשמים) — מפני שהעולם נידון בחג על המים, לכן אמרה לכם התורה לנסך מים בחג, כדי שיתברכו לכם מי הגשמים שמתחילים לרדת באותו זמן. הרי שלדעת רבי עקיבה, בחג נידונים על המים.

המונח "**מתניתא דרבי פלוני**" קובע שמקור תנאי סתמי משקף את שיטתו של תנא מסוים (רבי פלוני). המונח יכול להצביע על התאמה מסוגים שונים בין המקור שעליו הוא מוסב לדברי רבי פלוני. לפעמים תוכן המקורות זהה או כמעט זהה, אולם במקומות אחרים כוונת המונח היא שהמקור שעליו הוא מוסב מאמץ שיטה הזהה או הדומה לשיטת רבי פלוני. אחרי המונח התלמוד עשוי להציע מקור ספרותי לדברי רבי פלוני, או את תוכן שיטתו בלי מקור ספרותי המראה שזו שיטתו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

במנחת העומר נאמר: "וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַי', אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ" (ויקרא ב,יד). לדעת חכמינו, פסוק זה מתייחס למנחת העומר (ספרא 'ויקרא' דיבורא דנדבה פרשה יג).
ובשתי הלחם נאמר: "וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַי', מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה, בִּכּוּרִים לַי'" (ויקרא כג,טז-יז).

התורה לא ציינה את סוג התבואה שממנה יש להביא את העומר ואת שתי הלחם. אך התורה ציינה שחג השבועות הוא "ביכורי קציר חיטים" (שמות לד,כב), ומכאן נלמד ששתי הלחם הובאו מן החיטים. לגבי העומר, הדעת נותנת שקורבן ראשית הקציר יהיה מן השעורים שהם מקדימים להבשיל. רבי עקיבא ציין עוד, שאילו היו מביאים את העומר מן החיטים, לא היו שתי הלחם "ביכורי קציר חיטים" (ספרא 'ויקרא' דיבורא דנדבה פרשה יג).

ב**ספרי במדבר** פסקה קנ נאמר: מניין לניסוך המים בחג? - היה רבי עקיבא אומר: נאמר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות, ונאמר: הביאו ביכורים בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן, אף ניסוך המים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. - רבי יהודה בן בתירה אומר: נאמר בשני "ונסכיהם", ונאמר בשישי "ונסכיה", ונאמר בשביעי "כמשפטם", מ"ם יו"ד מ"ם - הרי מים. נמצינו למדים לניסוך המים מן התורה.
וב**תוספתא ראש השנה** א,יב ו**סוכה** ג,יח נאמר: אמר רבי עקיבא: אמרה תורה: הבא עומר שעורים בפסח, שהוא פרק שעורים, כדי שתתברך עליך תבואה. הבא חיטים ביכורים בעצרת, שהוא פרק אילן, כדי שיתברכו עליך פירות אילן. הבא ניסוך המים בחג, שהוא פרק גשמים, כדי שיתברכו עליך מי גשמים.
וב**בבלי ראש השנה** טז,א אמרו: תניא: רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא: מפני מה אמרה תורה: הביאו עומר בפסח? - מפני שהפסח זמן תבואה הוא (רש"י: זמן שהתבואה נידונה בו). אמר הקב"ה: הביאו לפניי עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה: הביאו שתי הלחם בעצרת? - מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא. אמר הקב"ה: הביאו לפניי שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ומפני מה אמרה תורה: נסכו מים בחג? - מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא. אמר הקב"ה: נסכו לפניי מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה.

הבאת שתי הלחם בחג השבועות מתירה להביא למקדש ביכורים מפירות האילן (משנה מנחות י,ו). בזכות הביכורים (ביכורי הפירות) מתברכים פירות האילן, שכל מה שהיה קרב ממנו היה מברך את מינו (קטעי מדרשים - גניזה (מאן) יז, מדרש תנחומא (בובר) פרשת 'תצוה' סימן י, מדרש תנחומא פרשת 'תצוה' סימן יג). נמצא שהבאת שתי הלחם גורמת שיתברכו פירות האילן.

בירושלמי כאן הביאו ברייתא, שרבי עקיבא לומד ניסוך המים מן התורה מאותיות מ"ם יו"ד מ"ם, כמו שלמד רבי יהודה בן בתירה בספרי, והוסיפו בירושלמי כאן, שרבי עקיבא לומד ניסוך המים מן התורה במה מצינו מעומר וביכורים, כמו שאמר רבי עקיבא בספרי ובתוספתא.

בירושלמי לעיל (בראש הלכה זו) אמרו, שמשנתנו כ"אית תניי תני" השלישי, שהכל נידונים בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו. כך היא דעת רבי יהודה בתוספתא ראש השנה א,יג. בירושלמי כאן אמרו, שמשנתנו כדעת רבי עקיבא. הרי שרבי יהודה כרבי עקיבא, וכמו שהוא אומר משמו של רבי עקיבא בברייתא שבבבלי.

ניסוך המים
ב**ירושלמי שביעית** א,ז ו**סוכה** ד,א אמרו: רבי בא רבי חייא בשם רבי יוחנן: ניסוך המים הלכה למשה מסיני. ודלא כרבי עקיבה, דרבי עקיבה אמר: ניסוך המים דבר תורה. בשני -

תני רבי שמעון בן יוחי: הרי שהיו ישראל כשירין בראש השנה ונגזרו להם גשמים מרובין ובסוף חטאו – לפחות מהן אי איפשר, שכבר נגזר גזירה. מה הקב"ה עושה? מפזרן לימים ולמדברות ולנהרות, כדי שלא תיהנה הארץ מהן. מה טעמא? – "להמטיר על ארץ לא איש מדבר לא אדם בו". הרי שלא היו ישראל כשירין בראש השנה ונגזרו להן גשמים מעוטין ובסוף עשו תשובה – להוסיף עליהן אי איפשר, שכבר נגזר גזירה. מה הקב"ה עושה להן? מורידן כדי הארץ ומשיב עמהן טללים ורוחות, כדי שתיהנה הארץ מהן. מה טעמא? – "תלמיה רוה נחת גדודיה ברביבים תמוגגנה צמחה תברך".

אור לישרים

"ונסכיהם", בשישי - "ונסכיה", בשביעי - "כמשפטם", מ'ם יו"ד מ'ם - מים.

לפי רבי עקיבא, ניסוך המים הוא מן התורה, ויש לו רמז בתורה. ולפי רבי יוחנן, ניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני, ואין לו מקור בתורה. וכן אמרו גם בבבלי.

הרמז לניסוך המים בא במילה "ונסכיהם" ובמילה "ונסכיה", לרמוז שמנסכים את המים, וכן בא הרמז במילה "כמשפטם", כדי לרמוז שחג הסוכות הוא זמן המשפט על המים (מהרש"א).

מציעים ברייתא: **תני** — שנה (ברייתא) **רבי שמעון בן יוחי** (תנא בדור הרביעי)**: הרי שהיו ישראל כשירין** (ישרים, צדיקים) **בראש השנה ונגזרו להם גשמים מרובין** — אם היו ישראל צדיקים בראש השנה, שבו נידונים על המים, ולפיכך גזר הקב"ה עליהם שירדו באותה שנה גשמים מרובים, **ובסוף חטאו** — אחרי כן חטאו ישראל, – **לפחות מהן** — מהגשמים שנגזרו להם, **אי איפשר,** מפני **שכבר נגזרה גזירה** (שלוש מילים אלו נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה. ואינן ב"שרידי הירושלמי", אך ישנן בכתב יד אשכנזי). **מה הקב"ה עושה** — לגשמים? **מפזרן** — את הגשמים, **לימים ולמדברות ולנהרות** — מקומות שאין הארץ צריכה לגשמים, **כדי שלא תיהנה הארץ מהן** — ונמצא שאין הגשמים המרובים מועילים לארץ (בכתב יד אשכנזי: [א]לא הקב"ה מורידן(י)ן שלא בזמנן [ומורידן על הארץ שאינה] צריכה לגשמים (שינוי על פי הבבלי)).
ומסבירים: **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה (שה' מוריד גשמים על הארץ שאינה צריכה להם)?) – נאמר (במענה ה' לאיוב על נפלאות הבורא): **"לְהַמְטִיר עַל אֶרֶץ לֹא אִישׁ, מִדְבָּר לֹא אָדָם בּוֹ"** (איוב לח,כו) — הבורא הוא שמוריד גשם על ארץ שאין איש בה ועל מדבר שאין בו אדם.
ומביאים את המשך הברייתא: **הרי שלא היו ישראל כשירין בראש השנה** (בכתב יד אשכנזי נחתכו כאן כמה שורות) **ונגזרו להן גשמים מעוטין** (ב"שרידי הירושלמי": מועטין) — אם היו ישראל רשעים בראש השנה, ולפיכך גזר הקב"ה עליהם שירדו באותה שנה גשמים מועטים, **ובסוף עשו תשובה** — אחרי כן חזרו ישראל מדרכם הרעה, – **להוסיף עליהן** — על הגשמים שנגזרו להם, **אי איפשר,** מפני **שכבר נגזרה גזירה** (שלוש מילים אלו נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה. ואינן ב"שרידי הירושלמי"). **מה הקב"ה עושה להן** — לגשמים? **מורידן** — את הגשמים, **כדי הארץ** — בשיעור המספיק לארץ, **ומשיב** (מעיף, מפריח) **עמהן טללים ורוחות, כדי שתיהנה הארץ מהן** — ונמצא שהגשמים המועטים מועילים לארץ.
ומסבירים: **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה (שה' מוריד גשמים על הארץ שצריכה להם)?) – נאמר (בהודיה על ירידת גשמים): **"תְּלָמֶיהָ רַוֵּה, נַחֵת גְּדוּדֶיהָ, בִּרְבִיבִים תְּמוֹגְגֶנָּה, צִמְחָהּ תְּבָרֵךְ"** (תהילים סה,יא) — אתה ה' ריווית במי גשמים את תלמי המחרשה של הארץ, הורדת מים לחריצי המחרשה, המיסות את הארץ בטיפות הגשם, בירכת את צמחי הארץ.

המונח **"תני רבי פלוני"** מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם. הסגנון "תני רבי שמעון בן יוחי" מציע ברייתות שמקורן ככל הנראה באוספים שנערכו בבית מדרשו של רבי שמעון בן יוחי.
המונח **"מה טעמא"** שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק או סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

רבי שמעון בן יוחי סובר, שכולם (התבואה, פירות האילן, כל באי העולם, המים) נידונים בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בראש השנה ("אית תניי תני" הראשון שבירושלמי לעיל בראש הלכה זו). ואף על פי שנגזר דינו של העולם על המים בראש השנה, שונה היא ארץ ישראל משאר הארצות, שהקב"ה משגיח עליה תמיד מתחילת השנה ועד סופה, ובשל

"ציה גם חום יגזלו מימי שלג שאול חטאו" – עונות שעשו ישראל בקייץ גזלו מהן מימי השלג.

כך אופן ביצוע גזר הדין בעניין המים שגזר על ישראל בתחילת השנה תלוי במעשים שהם עושים במשך השנה כולה, לפעמים הדבר הוא לטובה ("לא היו ישראל כשירין בראש השנה ונגזרו להן גשמים מועטין ובסוף עשו תשובה..."), ולפעמים הדבר הוא לרעה ("היו ישראל כשירין בראש השנה ונגזרו להם גשמים מרובין ובסוף חטאו...").

ב**ספרי דברים** פסקה מ נאמר: כתוב אחד אומר: "תמיד עיני ה' אלוהיך בה" (דברים יא,יב) (משמע שהבטה היא לטובה), וכתוב אחד אומר: "המביט לארץ ותרעד, ייגע בהרים ויעשנו" (תהילים קד,לב) (משמע שהבטה היא לרעה). כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? - לעניין טובה הוא אומר: "תמיד עיני ה' אלוהיך בה", לעניין רעה הוא אומר: "המביט לארץ ותרעד". לעניין טובה כיצד? - הרי שהיו רשעים בראש השנה ונגזרו עליהם גשמים מועטים וחזרו בהם, להוסיף עליהם אי איפשר, אלא "תמיד עיני ה' אלוהיך בה" - מורידם בזמנם ושולח בהם את הברכה, ומורידם על הארץ שהיא צריכה להם (על הצמחים ועל האילנות ועל הזרעים). לעניין רעה כיצד? - הרי שהיו צדיקים בראש השנה ונגזרו עליהם גשמים מרובים וחזרו בהם, לפחות מהם אי איפשר, אלא "המביט לארץ ותרעד" - מורידם שלא בזמנם ושולח בהם את המארה, ומורידם על הארץ שאינה צריכה להם, לימים ולמדברות.

ו**בבלי ראש השנה** יז,ב נאמר: "עיני ה' אלוהיך בה" (דברים יא) - עיתים לטובה (לפעמים השגחתו התמידית של הקב"ה על ארץ ישראל היא לטובה) עיתים לרעה. עיתים לטובה כיצד? - הרי שהיו ישראל רשעים גמורים בראש השנה, ופסקו להם גשמים מועטים, לסוף חזרו בהם - להוסיף עליהם אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה, אלא הקב"ה מורידם בזמנם על הארץ שצריכה להם (רש"י: על השדות ועל הכרמים ועל הגנות), הכל לפי הארץ. עיתים לרעה כיצד? - הרי שהיו ישראל צדיקים גמורים בראש השנה, ופסקו עליהם גשמים מרובים, לסוף חזרו בהם - לפחות מהם אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה. אלא הקב"ה מורידם שלא בזמנם (רש"י: לפני הזריעה) על הארץ שאינה צריכה להם (רש"י: ביערות ובמדברות).

לטובה, על כל פנים, יקרע את גזר דינם ויוסיף להם! - שאני התם דאפשר בהכי (להורידם בזמנם על הארץ שצריכה להם, ולכן אין צורך שיקרע את גזר דינם).

בירושלמי הסדר: "הרי שהיו ישראל כשירין... הרי שלא היו ישראל כשירין...". ובספרי בסדר הפוך: " הרי שהיו רשעים... הרי שהיו צדיקים... ". וכסדר הזה שבספרי גם בבבלי.

ומשיב עמהן רוחות

ב**בבלי תענית** ג,ב אמרו: תנא: העבים והרוחות שניות למטר (ר"ח: מועילות כמו מטר שני. רש"י: מועילות כמעט כמטר עצמו). - היכי דמי? (רש"י: איזה עבים ורוחות קאמר דשניות למטר?) - אמר עולא ואיתימא רב יהודה: דבתר מיטרא (רש"י: עבים ורוחות שלאחר המטר). ואמר רב יהודה: רוח שלאחר המטר - כמטר (יפה כמטר עצמו, מפני שהיא מועילה לאדמה).

מביאים ברייתא: נאמר (בתלונת איוב על מעשי הרשעים): **"צִיָּה גַּם חֹם יִגְזְלוּ מֵימֵי שֶׁלֶג, שְׁאוֹל חָטָאוּ"** (איוב כד,יט) — היובש והחום מייבשים את המים הנוצרים מהפשרת השלגים, כי הרשעים חטאו חטאי שאול, כלומר: חטאי מוות, חטאים נוראים; ויש לדרוש את הכתוב: – **עונות שעשו ישראל בקייץ גזלו מהן מימי השלג** — בגלל שישראל חטאו בימי הקיץ, שלא הפרישו תרומות ומעשרות בימי הקיץ מהיבול שנלקט באותם ימים ("צייה גם חום" - דברים שציווה ה' שיעשו בימי החום), נגזלים מהם מי הגשמים בימי הגשמים שלאחר ימי הקיץ, שה' גוזר עליהם שלא ירדו גשמים.

ב**ספרי דברים** פסקה מ נאמר: "צייה גם חום יגזלו מימי שלג, שאול חטאו" (איוב כד,יט) - מעשים שעשיתם עימי בימות החמה, שלא הפרשתם תרומה ומעשרות, מנעו מכם את הגשמים.

ו**בבלי שבת** לב,ב אמרו: בעוון ביטול תרומות ומעשרות (שאין מפרישים) שמים נעצרים מלהוריד טל ומטר, שנאמר: "צייה גם חום יגזלו מימי שלג, שאול חטאו" (איוב כד). מאי משמע? - תנא דבי רבי ישמעאל: בשביל דברים שציוויתי אתכם (דורש "צייה" מלשון ציווי) בימות החמה (-"חום"; וזו הפרשת תרומות ומעשרות מהיבול שנלקט בקיץ) ולא עשיתם - יגזלו מכם מימי שלג בימות הגשמים.

ו**בבלי תענית** ז,ב אמרו: אין הגשמים נעצרים אלא אם כן נתחייבו שונאיהם של ישראל (לשון נקייה, והכוונה: ישראל) כליה, שנאמר: "צייה גם חום יגזלו מימי שלג, שאול חטאו" (איוב כד) (נגזלים מימי שלג, כשאנשים חטאו חטא מוות (-"שאול חטאו")). - אין הגשמים נעצרים אלא בשביל ביטול תרומות ומעשרות, שנאמר: "צייה גם חום יגזלו מימי שלג". מאי משמע? - תנא דבי רבי ישמעאל: בשביל דברים שציוויתי אתכם בימות החמה ולא עשיתם - יגזלו מכם מימי שלג בימות הגשמים.

כיוון שהברייתא ששנה רבי שמעון בן יוחי לעיל נאמרה על הכתוב "תמיד עיני ה' אלוהיך בה", כמו שנאמר בספרי ובבבלי שהובאו לעיל, מביאים דרשה עוד על הכתוב הזה.

כתיב: "תמיד עיני י' אלהיך בה מראשית השנה" – כהנא אמר: "מרשית" כתיב – "ועד אחרית שנה" – מדוה לה בראשה, ויהב לה אחרית טבה בסיפא.

הלכה ד

משנה

על ששה חדשים השלוחין יוצאין: על ניסן מפני הפסח, ועל אב מפני התענית, ועל אלול מפני ראש השנה, ועל תשרי מפני תקנת המועדות, ועל כסליו מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים. וכשבית המקדש קיים, יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן.

אור לישרים

כתיב: — כתוב: "תָּמִיד עֵינֵי י' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה" – **כהנא** (רב כהנא (היו כמה חכמים באותו השם, ואין להכריע לאיזה מהם נתכוונו כאן)) **אמר: "מרשית" כתיב** — האות אל"ף חסרה, – "וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים יא,יב) — ה' משגיח על הארץ (ארץ ישראל) תמיד מתחילת השנה ועד סוף השנה; ויש לדרוש את הכתוב: – **מדוה לה בראשה, ויהב לה אחרית טבה בסיפא** — מצער אותה בראשה (ה' גורם צער וייסורים וצרה לשנה בתחילתה, אם לא היו ישראל כשרים בתחילת השנה), ונותן לה (לשנה) עתיד טוב בסופה (אם עשו ישראל תשובה בסוף השנה. המילה "ראשית" נדרשת במשמעות כפולה: תחילה וגם רישות (עניות, סבל, לפי הכתיב החסר "רשית"). וכן המילה "אחרית" נדרשת במשמעות כפולה: סוף וגם עתיד).

דרשה זו היא לעניין הטובה, שאם היו ישראל רשעים בראש השנה וגזר הקב"ה עליהם רעה ובסוף עשו תשובה, הקב"ה קורע להם את גזר דינם ומטיב להם. וכן לעניין הרעה, שאם היו ישראל צדיקים בראש השנה וגזר הקב"ה עליהם טובה ובסוף חטאו, הקב"ה מרע להם. דרשה זו היא מעין דברי רבי שמעון בן יוחי לעיל על הכתוב הזה.

ב**בבלי ראש השנה** טז,ב אמרו: אמר רבי יצחק: כל שנה שרשה (ענייה, שיש בה צרות) בתחילתה מתעשרת בסופה, שנאמר: "מרשית השנה" - 'מרשית' כתיב - ועד אחרית" (דברים יא) - מכלל דיש לה אחרית (עתיד).

☆ ☆ ☆

הלכה ד

משנה

משנה זו באה ללמד, שלאחר שקידשו בית דין את החודש על פי עדים שראו את הירח החדש, היו יוצאים שליחים להודיע מתי התקדש החודש, אבל לא היו שליחים יוצאים אלא בחודשים שהיה בהם יום טוב או תענית.

על ששה חדשים — המפורטים להלן, **השלוחין יוצאין** — למקומות הקרובים, כדי להודיע מתי התקדש החודש: **על ניסן** — השליחים יצאו להודיע על ראש חודש ניסן, **מפני הפסח** — כדי שידעו מתי חל חג הפסח, **ועל אב** — השליחים יצאו להודיע על ראש חודש אב, **מפני התענית** — כדי שידעו מתי חל צום תשעה באב, שכן תענית זו חמורה משאר התעניות, **ועל אלול** — השליחים יצאו להודיע על ראש חודש אלול, **מפני ראש השנה** — שהיו עושים ראש השנה ביום השלושים באלול (הרחוקים לא עשו שני ימים ראש השנה מספק, אלא עשו יום אחד, לפי שלא עיברו את אלול מעולם), וכשיודעים מתי חל ראש חודש אלול יודעים גם מתי חל יום השלושים שלו, **ועל תשרי** — השליחים יצאו להודיע על ראש חודש תשרי, **מפני תקנת המועדות** — כדי שידעו מתי חלים יום הכיפורים וחג הסוכות (מועדות - מועדים, ימים טובים), **ועל כסליו** — השליחים יצאו להודיע על ראש חודש כסליו, **מפני חנוכה, ועל אדר** — השליחים יצאו להודיע על ראש חודש אדר, **מפני הפורים. וכשהיה בית המקדש קיים, יוצאין אף על אייר** — השליחים יצאו להודיע על ראש חודש אייר, **מפני פסח קטן** — פסח שני, שהוא בארבעה עשר באייר, שכל מי שהיו בזמן הפסח הראשון טמאים או בדרך רחוקה ולא יכלו להקריב את הפסח, מקריבים אותו בארבעה עשר באייר.

השלוחין יוצאין

השליחים שיצאו למקומות הקרובים, עיירות ארץ ישראל ועבר הירדן, היו יוצאים שש פעמים בשנה. אבל השליחים שיצאו למקומות הרחוקים, כגון סוריה, היו יוצאים רק בחודש ניסן ובחודש תשרי, כמו ששנינו במשנה הבאה. גם בתוספתא ראש

תלמוד

ויצאו אף על העצרת! – עצרת חתוכה היא. אשכחת אמר: פעמים חמשה, פעמים ששה, פעמים שבעה. שלימים – חמשה, כסדרן – ששה, חסירין – שבעה.

לא כבר יצאו באלול! – אלא בגין מודעא דאיתקדש ירחא. ב,ח

אור לישרים

השנה א,יז שנו, שהשליחים היו יוצאים לסוריה. בברייתא שבתוספתא פאה ד,ו וכתובות ג,א ובירושלמי כתובות ב,ז שנו, ששליחי החודש היו מגיעים לסוריה. הרי שהשליחים היו יוצאים למקומות הקרובים ולסוריה, אך לא היו מגיעים עד לבבל.

לבבל היו מודיעים על קידוש החודש על ידי השאת משואות, אבל למקומות אחרים, ובכללם סוריה, לא היו מודיעים על ידי השאת משואות אלא היו שליחים יוצאים לאותם מקומות (ראב"ד ור"מ המאירי).

על אב מפני התענית

לפי רוב המפרשים, מדובר כאן בזמן שלאחר החורבן, שהתענו בתשעה באב, אבל בזמן המקדש לא התענו בתשעה באב. אבל רמב"ם בפירוש המשנה אומר, שגם בזמן בית שני התענו בתשעה באב, ולכן מדובר כאן אף בזמן הבית.

על אלול מפני ראש השנה

לפי רש"י, בזמן שקידשו על פי הראייה, הרחוקים מבית הדין שקידשו בו את החודש היו עושים ראש השנה ביום השלושים של אלול, והיו סומכים על רוב השנים שאין אלול מעובר (וכן כתב ר"מ המאירי). אבל לפי תוספות, היו עושים ראש השנה מספק שני ימים, יום שלושים ויום שלושים ואחד של אלול.

יוצאין אף על אייר

בכמה נוסחאות של המשנה אין "אף". "טורי אבן" מחק "אף", ופירושו "יוצאין על אייר" ולא על אב. אבל ברוב הנוסחאות יש "אף", שכשהיה בית המקדש קיים יצאו אף על אב מפני התענית, והתענו בתשעה באב אף בזמן הבית השני.

הידיעה על ראש חודש אייר היתה בעלת משמעות רק למי שהתכוון לעלות לירושלים להקריב את הפסח השני. כל שילוח השליחים על אייר נועד כדי שאנשים אלה לא יצטרכו להקדים יום אחד את עלייתם מחמת הספק, שהרי כבר ידעו מתי חל ראש חודש ניסן.

☆ ☆ ☆

תלמוד

שואלים: **ויצאו אף על העצרת!** — מדוע לא נאמר במשנה שהשליחים יצאו להודיע על ראש חודש סיון כדי שידעו מתי חל חג השבועות?

ומשיבים: **עצרת חתוכה היא** — זמנו של חג השבועות הוא גזור (מוחלט, קבוע), שלעולם הוא ביום החמישים אחרי חג הפסח, וכשיודעים מתי חל חג הפסח יודעים גם מתי חל חג השבועות, ולפיכך לא היו צריכים לצאת על סיון.

ומסיקים: **אשכחת אמר:** — נמצאת אומר: **פעמים חמשה** — לפעמים חל חג השבועות בחמישה בסיון, **פעמים ששה** — לפעמים חל חג השבועות בשישה בסיון, **פעמים שבעה** — לפעמים חל חג השבועות בשבעה בסיון. כיצד? - **שלימים** – **חמשה** — אם החודשים ניסן ואייר שלמים, ששניהם חודשים של שלושים יום, - חל חג השבועות בחמישה בסיון, **כסדרן** – **ששה** — אם החודשים ניסן ואייר כסדרם, שהאחד חודש של שלושים יום והשני חודש של עשרים ותשעה יום, - חל חג השבועות בשישה בסיון, **חסירין** – **שבעה** — אם החודשים ניסן ואייר חסרים, ששניהם חודשים של עשרים ותשעה יום, - חל חג השבועות בשבעה בסיון.

המונח "**אשכחת אמר**" מציע מסקנה העולה מתוך העיון באמור לפניו. המונח מציע מסקנות העולות מתוך עיון ודקדוק במקורות שאליהם הוא מתייחס ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ערכין** א,ט שנו: עצרת - פעמים שחל להיות בחמישה ובשישה ובשבעה, לא פחות ולא יותר.

וב**בבלי ראש השנה** ו,ב אמרו: תני רב שמעיה: עצרת - פעמים חמישה, פעמים שישה, פעמים שבעה. הא כיצד? - שניהם מלאים - חמישה, שניהם חסרים - שבעה, אחד מלא ואחד חסר - שישה.

במשנה שנינו: ועל תשרי מפני תקנת המועדות.

שואלים: **לא כבר יצאו באלול!** — וכי לא יצאו כבר השליחים להודיע על ראש חודש אלול? ומדוע יצאו השליחים להודיע על ראש חודש תשרי? שהרי כשיודעים מתי חל ראש חודש אלול יודעים גם מתי חל יום השלושים שלו, ועושים ראש השנה ביום השלושים באלול, וכשיודעים מתי חל ראש השנה (ראש חודש תשרי) יודעים גם מתי חלים יום הכיפורים וחג הסוכות. ולכן אין צורך שיהיו השליחים יוצאים על תשרי.

ומשיבים: לא יצאו השליחים להודיע על ראש חודש תשרי **אלא בגין מודעא דאיתקדש ירחא** — אלא כדי

אמר רבי יהושע בן לוי: אנא עריב לאילין דאזלין לנמורין, דלית חד מינהון מיית מי אזל.

אור לישרים

להודיע שהתקדש החודש (השליחים יצאו להודיע על ראש חודש תשרי, כדי שידעו הכל שהתקדש ראש חודש תשרי ביום השלושים באלול, ולא יחששו שמא התקדש ראש חודש תשרי ביום השלושים ואחד באלול).

בבבלי **ראש השנה** יט,ב אמרו: "על אלול מפני ראש השנה, ועל תשרי מפני תקנת המועדות". - כיוון דנפקי להו באלול, אתשרי למה להו? וכי תימא: דלמא עברוה לאלול, - והאמר רבי חיננא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר! - 'לא מצינו' - דלא איצטריך, הא איצטריך (רש"י: אי משום ירקיא, אי משום מתיא. תוספות: שלא באו עדים ביום שלושים ובאו ביום שלושים ואחד, ואין מקדשים עד יום שלושים ואחד, משום שמצווה לקדש על פי הראייה) - מעברינן ליה. - הא מיקלקל ראש השנה! (רש"י: שנמצא שלא עשאוהו בני הגולה כהלכה אם מעברים אלול) - מוטב יתקלקל ראש השנה, ולא יתקלקלו כולהו מועדות (יום הכיפורים וחג הסוכות). דיקא נמי (רש"י: דלהכי חשו רבנן דלא יתקלקלו שאר מועדות), דקתני: על תשרי מפני תקנת המועדות (ר"ן: דמדקתני "מפני תקנת המועדות" ולא קתני 'מפני המועדות' כדקתני באינך, שמע מינה דחשו לקלקולייהו ורצו בתקנתם). שמע מינה.

בירושלמי שאלו אותה שאלה ששאלו בבבלי, אלא שבבבלי ביארו את הנימוק לשאלה, והוא ש"מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר". לפי מה שהשיבו בבבלי, יצאו השליחים על תשרי רק כשעיברו את אלול, מפני תקנת המועדות, שלא יתקלקלו, ויעשום בני הגולה במועדם (ר"מ המאירי (בבלי ראש השנה יח,א) כתב, שאפילו לא נתעבר אלול, היו שולחים בתשרי, כדי שלא יהא ליבם נוקפם (מחמת הספק שמא נתעבר אלול)). אבל לפי מה שהשיבו בירושלמי, יצאו השליחים על תשרי כדי להודיע שהתקדש החודש ביום השלושים באלול.
לפי הבבלי, "לא מצינו אלול מעובר - דלא איצטריך, הא איצטריך - מעברינן ליה". אבל לפי הירושלמי (להלן ג,א), "תשרי לא נתעבר מימיו", היינו שראש חודש תשרי לא נקבע מעולם ביום השלושים ואחד באלול, שמעולם לא היה חודש אלול מעובר, וכמו שאמרו שם: "לא היה (ראש חודש תשרי מעובר)".
לפי הבבלי, משמעותן של המילים "תקנת המועדות" שבמשנה היא תיקון המועדות שלא יתקלקלו, כיוון שנתעבר אלול (כמו שפירשו ר"ח ור"ן את דיוק הלשון שאמרו בבבלי). אבל לפי הירושלמי, משמעותם של המילים "תקנת המועדות" שבמשנה היא קביעת המועדות, שיצאו השליחים להודיע את קביעת זמן המועדים שקבעו בית דין.

רבנו חננאל בפירושיו לבבלי מרבה להעתיק את הירושלמי ולבארו. בסוף פירוש ר"ח לסוגית הבבלי הזו נכתב משפט המתחיל במילה "פירו". אך משפט זה אינו פירוש לדברים שלפני כן שבהם פירש ר"ח את סוגית הבבלי (מהדירי ר"ח לא חשו בכך). ונראה שר"ח הביא בזה את מה שהשיבו בירושלמי כאן וכתב פירוש לדברי הירושלמי, אלא שנשמטו דברי הירושלמי שהביא ונותר רק הפירוש שכתב. ואלו דברי ר"ח: "פירו', להודיע לכל ישראל שהרשות ביד בית דין לעבר, ואף על פי שלא היה לעולם".
פירוש ר"ח לירושלמי שונה מפירושנו, ואפשר שגרסת הירושלמי שלפני ר"ח היתה שונה במקצת מהגרסה שלפנינו. גם ר"ח ציין, שלפי הירושלמי, לא היה אלול מעובר לעולם, שלא כמו לפי הבבלי, כפי שכתב לפני כן.

אמר רבי יהושע בן לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון): **אנא עריב לאילין דאזלין לנמורין** (ב"שרידי הירושלמי" ובכתב יד אשכנזי (בטעות): ללמודין) — אני ערב (אחראי) לאלה (השליחים) שהולכים לנמורין (יישוב בדרום סוריה) (כדי להודיע מתי התקדש החודש), **דלית חד מינהון מיית מי אזל** — שאין אחד מהם (מהשליחים) מת בהולכו (על אף החשש של סכנת הדרכים, מפני ששליחי מצווה הם, ושליחי מצווה אינם ניזוקים בהליכתם בדרכים).

בירושלמי כתובות ב,ז אמרו: שתי חזקות לכהונה: בארץ ישראל - נשיאות כפיים וחילוק גרנות; ובסוריא - נשיאות כפיים, אבל לא חילוק גרנות (מפני שהתרומה בסוריא היא מדרבנן, ואין מדקדקים בה כל כך, אבל נשיאות כפיים היא ראיה, מפני שבכל מקום ששלוחי החודש מגיעים היה שם בית דין, ודקדקו שזר לא יישא את כפיו), עד מקום ששלוחי החודש מגיעים. - עד נמרין.

הברייתא שבירושלמי שם מקורה בתוספתא פאה ד,ו וכתובות ג,א: שתי חזקות לכהונה: בארץ ישראל - נשיאות כפיים וחילוק גרנות; ובסוריא, עד מקום ששלוחי חודש מגיעים - נשיאות כפיים אבל לא חילוק גרנות.
בתוספתא לא הוזכר שם המקום נמרין. והירושלמי מוסיף: עד נמרין. ומכאן שהכוונה לעיר נמרין בסוריא (ולא לנמרין שבעבר הירדן או שבמקום אחר).

אנו מוצאים שבימי האמוראים היה המקום הקבוע שבו קידשו חודשים בעין טב שהיתה בקרבת לוד. מקומו של רבי יהושע בן לוי היה בלוד, ונראה שהיה ראש בית הדין שטיפל בקידוש החודש, ולכן אמר שהוא ערב לשליחים שנשלחו מעין טב כדי להודיע מתי התקדש החודש. סגנון תקיף זה של רבי יהושע בן לוי מעיד, שהיה פעיל מרכזי בקידוש החודש, לכן ערב לשליחי

תמן חשין לצומא רבה תרין יומין. אמר לון רב חסדא: למה אתם מכניסין עצמכם למספק הזה? חזקה שאין בית דין מתעצלין בו. – אבוה דרבי שמואל בר רב יצחק חש על גרמיה וצם תרין יומין. אפסק כרוכה ודמך.

אור לישרים

קידוש החודש שהלכו לנימרין שממזרח לירדן, ומשם פנו ללכת לבבל, דרך סוריה, ולהודיע על קידוש החודשים המיוחדים שבהם חלו המועדים - ניסן ותשרי ("עלי תמר"; "לוד וחכמיה", עמוד 133).

מתוך קדושתא "אחד באחד גשו" של הפייטן רבי אלעזר בירבי קליר לשבת וראש חודש:
...שֻׁלְּחוּ צִירִים סְלוֹל גֵּיא לְסַקֵּל.
יֵאֲתָיוּ מִגְּבוּל סִין וְעַד נְמוֹרִים, מִמְּעוֹנוֹת אֲרָיוֹת וְעַד הַרְרֵי נְמֵרִים...

יש ללמוד מדברי הפייטן, שהשליחים הלכו בדרכים שאינן מתוקנות ושיש בהן מכשולים. בשל כך אמר רבי יהושע בן לוי שהוא ערב לשליחים.

בימי התנאים היו השליחים יוצאים אף לסוריה בניסן ובתשרי. אבל בימי האמוראים הראשונים פסקו השליחים מלעבור מנמרין והלאה מפני הסכנה, שהיו הגויים יושבי סוריה מונעים את השליחים מלבוא אליהם, או שהיתה אז שעת חירום, או מאיזו סיבה אחרת. וכיוון שבזמן רבי יהושע בן לוי לא היו השליחים עוברים מנמרין והלאה אף בניסן ובתשרי, אמר שהוא ערב לאלה היושבים בסוריה והולכים לנמרין לידע מפי השליחים מתי קידשו את החודש ("שערי תורת בבל").

כאן התחלת מקבילה בירושלמי חלה א,א.

מספרים: **תמן חשין לצומא רבה תרין יומין** — שם (בבבל) חוששים (שמים לב) לצום הגדול (יום הכיפורים) שני ימים (שכשלא הגיעו אליהם השליחים שיצאו להודיע על ראש חודש תשרי, ולא ידעו בוודאות מתי חל ראש חודש תשרי, עשו יום הכיפורים שני ימים מספק, שמנו מיום שלושים ומיום שלושים ואחד באלול). **אמר לון** — אמר להם **רב חסדא** (מגדולי אמוראי בבל בדור השני והשלישי): **למה** (ב"שרידי הירושלמי": מפני מה) **אתם מכניסין עצמכם למספק הזה** — לסכנה הזו (במקבילה נוסף: המרובה)? — מדוע אתם צמים שני ימים רצופים ומסתכנים בנפשכם? **חזקה** (דבר ברור, ודאי ומוסכם) **שאין בית דין מתעצלין בו** (במקבילה (בטעות): בר) — יש לסמוך על בית דין שאינם מתרשלים בדבר (יש לכם לסמוך שהזדרזו בית דין וקידשו את ראש חודש תשרי ביום השלושים באלול ולא היה חודש אלול מעובר (מלא, של שלושים יום), ולכן יש לכם למנות מיום שלושים באלול ולעשות יום הכיפורים יום אחד בלבד. ואף אם יארע שיתקדש ראש חודש תשרי ביום השלושים ואחד באלול, ונמצא שלא תעשו את יום הכיפורים במועדו, אין לכם לחשוש שתעברו על דברי תורה, משום שכשאתם סומכים על החזקה אתם עושים כתורה, אבל כשאינכם סומכים על החזקה אתם מכניסים עצמכם לסכנה וגם עושים שלא כתורה (על פי "עלי תמר"). וזה אמור כשלא יגיעו אליהם השליחים קודם יום הכיפורים, אבל אם יגיעו אליהם השליחים קודם יום הכיפורים ויודיעו להם שהיה חודש אלול מעובר, יעשו את יום הכיפורים במועדו).

ומספרים עוד: **אבוה** (בכתב יד אשכנזי: אבוי (צורת כתיב מקורית)) **די** — אביו של **רבי שמואל בר רב יצחק** (אמורא בדור השלישי) **חש על גרמיה וצם תרין יומין** — (רב יצחק, שהיה בבבל) חשש (דאג, חרד) לעצמו (ביום הכיפורים) וצם שני ימים ("חשש על" = "חשש ל", שכן בירושלמי השימוש ב"על" במקום "ל" רגיל מאוד). **אפסק כרוכה** (במקבילה (בטעות): ברובה. ובמסירה מהגניזה (בטעות): ברוכיה. ובכתב יד אשכנזי: כרוכה. וכן הוא בראבי"ה. בכתב יד אשכנזי נכתב בגיליון: כרוכה - כרסו) **ודמך** — נפסק (ניתק, נחתך, נבקע) כרסו (מעיו) ומת (מפני שצם שני ימים רצופים).

עד כאן המקבילה בירושלמי חלה.

רב יצחק נקרא על שם בנו, לפי שהיה בנו אדם מפורסם.

בבבלי ראש השנה כא,א אמרו: לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי (ריטב"א: שהיה אחד עשר לבני בבל, שהיו סומכים על הרוב שאין אלול מעובר ומונים ליום הכיפורים מיום שלושים, ואותה שנה אירע בבית הוועד שהיה אלול מעובר, והיה להם למנות ליום הכיפורים משלושים ואחד, ונמצא כי העשירי לבני ארץ ישראל היה אחד עשר לבני בבל, ובני בבל התענו בעשירי שלהם שהוא תשיעי לבני ארץ ישראל, ואכלו באחד עשר שלהם שהוא עשירי לבני ארץ ישראל והוא יום הכיפורים). אמר להו: כמה בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה (ביום הכיפורים) במערבא (בארץ ישראל). - אמרי ליה: אסהיד, מר! (וננהג היום יום הכיפורים) - אמר להו: לא שמעתי מפי בית דין "מעובר".

רבי אייבו בר נגרי ורבי חייא בר אבא אקלעו לבבל בחדסר

הלכה ה

משנה

על שני חדשים מחללין את השבת: על ניסן ועל תשרי, שבהן השלוחין יוצאין לסוריא, ובהן היו מתקנין את המועדות. וכשבית המקדש קיים, מחללין אף על

בתשרי. אמרי להו: האידנא יומא רבה במערבא. - אמרי להו: אסהידו! - אמרי להו: לא שמענו מפי בית דין "מעובר".

לדעת רש"י ותוספות, במסופר בבבלי על לוי לא קידשו בית דין את חודש תשרי ביום השלושים באלול ועיברו את אלול, ולוי היה במקום בית דין ביום שלושים באלול, אך לא היה שם ביום שלושים ואחד באלול כיוון שיצא לבבל, ואף על פי שידע שיתעבר החודש, מכל מקום כיוון שלא היה שם כשעיברו בית דין את החודש, לא היה יכול להעיד לבני בבל, מפני שתיקנו חכמים שאין שליחים יוצאים להעיד על ניסן ועל תשרי אלא לאחר ששמעו מפי בית דין שקידשו אותם, וכן אין סומכים על מי שלא שמע מפי בית דין שקידשו אותם (ריטב"א). אבל לדעת רז"ה, אילו היה לוי במקום בית דין ביום שלושים באלול וידע שיתעבר החודש, היה יכול להעיד להם, אף על פי שלא שמע מפי בית דין שעיברו את החודש, אלא שלוי יצא כבר בחודש אלול וידע שנמלכו בית דין לעבר את אלול.
יש ללמוד מהמסופר בבבלי, שסמכו בבבל שאין בית דין מתעצלים בדבר וקידשו בית דין את ראש חודש תשרי ביום השלושים באלול ולא היה חודש אלול מעובר.

בבבלי שם כא,א אמרו: רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא (ביום הכיפורים) **תרי יומי** (רש"י: שמא עיברו בית דין את החודש, ויום אחד עשר שלנו הוא עשירי שלהם). **זימנא חדא אשתכח כוותיה** (ר"ח: שעיברו את אלול, והיה יום הכיפורים באחד עשר בתשרי).
רב נחמן יתיב בתעניתא כוליה יומי דכיפורי. לאורתא אתא ההוא גברא, אמר ליה: האידנא יומא רבה במערבא. - אמר ליה: מהיכא אתית? - אמר ליה: מדמהריא. אמר ליה: דם תהא **אחריתו** ("אחריתו" הוא כינוי במקום: אחריתי, שאמר זאת רב נחמן על עצמו בגוף שלישי. רש"י: הריני מת על ידך, שתזקיקני להתענות שני לילות ושני ימים. דם תהא אחריתו - נוטריקון של דמהריא).

רבא היה רגיל לצום ביום הכיפורים שני ימים מספק. ואילו רב נחמן צם ביום הכיפורים שני ימים רק כשנודע לו ביום הכיפורים לערב שהיה חודש אלול מעובר.

הסיפורים שבבבלי מלמדים על עיבורו של אלול בתקופת האמוראים (ראה ירושלמי להלן ג,א).

בירושלמי תעניות ד,ט סיפרו, שכמה אמוראים צמו בתשיעי ובעשירי באב על חורבן בית המקדש, אך שם לא היה זה מספק כמו כאן, אלא בדין היה, שבתשיעי התחילה הפורענות ובעשירי נשרף הבית, כמו שאמרו שם.

צומא רבה

בירושלמי ובמדרשי האגדה יום הכיפורים נקרא "צומא רבה" - הצום הגדול. נראה שהוסיפו לו את הכינוי "הגדול", כדי להבחין בינו לבין צומות אחרים שנקראו אף הם בכינוי הסתמי "צום". בבבלי שהובא לעיל מצאנו שיום הכיפורים נקרא בארץ ישראל "יומא רבה".

שאין בית דין מתעצלין בו

לשון זו מקורה במשנה מנחות י,ה: מפני מה הרחוקים (מירושלים) **מותרים** (לאכול מן התבואה החדשה ביום שישה עשר בניסן בזמן שבית המקדש קיים) **מחצות היום ולהלן** (כשיהיה חצות היום בירושלים)? - מפני שהם יודעים שאין בית דין מתעצלים בו (ומזרזים את העוסקים בהקרבת העומר שיקריבו אותו קודם חצות היום).
שני הסיפורים שבירושלמי כאן הובאו בירושלמי חלה רק אגב סופה של המשנה מנחות י,ה: "שאין בית דין מתעצלים בו", והם המשך הסוגיה שם שהובאו בה כמה מובאות מאותה משנה.

☆ ☆ ☆

הלכה ה

משנה

משנה זו דנה בעדים שראו את הירח החדש בליל שבת, האם מותר להם לחלל את השבת, כגון לצאת חוץ לתחום, כדי ללכת ולהעיד לפני בית הדין.
על שני חדשים מחללין את השבת — העדים שראו את הירח מותר להם לחלל את השבת, כדי ללכת ולהעיד לפני בית הדין: **על ניסן** — משום קביעת חג הפסח וחג השבועות, **ועל תשרי** — משום קביעת יום הכיפורים וחג הסוכות, **שבהן** (=ובהן) — בשני חודשים אלו, **השלוחין יוצאין לסוריא** — כדי להודיע על יום קביעת ראשי חודשים אלו, **ובהן** (=שבהן) **היו מתקנין את המועדות** — מפני שבשני ראשי חודשים אלו תלויה קביעת זמן המועדים העיקריים. **וכשהיה בית המקדש קיים, מחללין אף על כולן** — העדים שראו את הירח בליל שלושים

כולן מפני תקנת הקרבן.
בין שנראה בעליל ובין שלא נראה בעליל, מחללין עליו את השבת. רבי יוסי אומר: אם נראה בעליל, אין מחללין עליו את השבת.

תלמוד

מהו בעליל? – מפורסם; כמה דאת אמר: "כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתיים".

אור לישרים

מותר היה להם לחלל את השבת אף על כל החודשים, **מפני תקנת הקרבן** — כדי שיהיה קורבן המוסף של ראש חודש קרב בזמנו.

עדי החודש מותרים מן התורה לחלל את השבת על כל החודשים, שנאמר: "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם" (ירושלמי להלן א,י; בבלי ראש השנה כא,ב), וטעם הדבר שהתורה התירה הוא מפני תקנת הקורבן של ראש חודש שיקרב בזמנו. אבל לאחר שחרב בית המקדש התקינו חכמים שלא יהיו העדים מחללים אלא על ניסן ועל תשרי בלבד, מפני שבהם מתקנים את המועדים (בבלי שם). אבל השליחים שיוצאים להודיע באיזה יום נתקדש החודש אינם מחללים שבת לעולם (בבלי שם; ירושלמי שם).

בסגנון המשנה ידועה התופעה, ששי"ן הזיקה משמשת כמו וי"ו החיבור, ולעומתה וי"ו החיבור משמשת כמו שי"ן הזיקה. במשנתנו מופיעים שני חילופי וי"ו החיבור ושי"ן הזיקה. וכך הוא שיעורה של משנתנו: "על שני חודשים מחללין את השבת: על ניסן ועל תשרי, **ו**בהן השלוחין יוצאין לסוריא, **ש**בהן היו מתקנין את המועדות". תקנת המועדות היא נתינת טעם גם לחילול שבת על ידי העדים על ניסן ועל תשרי וגם ליציאת השלוחים לסוריא בחודשים אלו (ראה ראשונים). הצעה זו לפירוש המשנה פותרת קושי בהבנת המשנה.

בין שנראה — הירח החדש, **בעליל** — בבירור וגלוי לכל, **ובין שלא נראה בעליל** — כלומר, לא זו בלבד בזמן שהירח החדש לא נראה בעליל, אלא אף בזמן שנראה בעליל, אף על פי שיש לשער שוודאי ראו אותו גם במקום שבית הדין יושבים, מכל מקום **מחללין עליו את השבת** — העדים צריכים לבוא ולהעיד לפני בית הדין ואין להם לחוש לחילול השבת. **רבי יוסי** (בן חלפתא, תנא בדור הרביעי) **אומר: אם נראה בעליל** — אם נראה הירח בבירור וגלוי לכל, **אין מחללין עליו את השבת** — לפי שוודאי ראו אותו גם במקום שבית הדין יושבים.

☆ ☆ ☆

תלמוד

שואלים: **מהו בעליל?** — מה פירושה של מילה זו שנזכרה במשנה?

ומשיבים: **מפורסם** — ידוע לרבים; **כמה דאת אמר:** — כמו שאתה אומר (כמו שנאמר): "אִמְרוֹת ה' אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת **כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם**" (תהילים יב,ז) — דברי ה' הם כמו כסף שצרפוהו וטיהרוהו פעמים רבות מכל הסיגים ונראה ברור ובהיר לכל יושבי הארץ.

המונח "**מהו**" שואל בכמה מקומות מה פשר מילה, צירוף מילים או משפט מסוים. המונח בהוראה זו עשוי לשאול מה פירושו המילוני (כמו כאן) או העניני של העניין הנידון. הוא עשוי להיות מוסב על מקורות תנאיים או אמוראיים. במקומות אחדים המונח "**כמה דתימר**" ("כמה דאת אמר") מציע פסוק או מקור ספרותי אחר כסימוכין לפירוש המוצע לפניו, ובמקרים כאלה המונח מתפרש כמו "שנאמר" או "כמה שנאמר". הסימוכין שמציע המונח במקרים כאלה יכולים לשקף פרשנות למקורות הנידונים בדרך הפשט או בדרך הדרש. במקומות מספר המונח בהוראה זו מציע תמיכה לפרשנות מילונית שהוצעה לפני המונח ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** כא,ב אמרו: מאי משמע דהאי "עליל" לישנא דגלויי הוא? - אמר רבי אבהו: אמר קרא: "אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתיים" (תהילים יב).

גם בבבלי וגם בירושלמי הביאו ראיה מלשון הפסוק ללשון חכמים.

☆ ☆ ☆

הלכה ו (בדפוסים: המשך הלכה ה)

משנה

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג, ועיכבן רבי עקיבה בלוד. שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים, נמצאת מכשלן לעתיד לבוא.

תלמוד

"מעשה שעברו יותר מארבעים זוג, ועיכבן רבי עקיבה בלוד". – מפני שהן ארבעים זוג; אבל אם היה זוג אחד – לא היה מעכבו.
"שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים, נמצאת מכשלן לעתיד לבוא". – לא נמצאת מעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה?! וכל המעכב

הלכה ו (בדפוסים: המשך הלכה ה)

משנה

מעשה שעברו — בדרכם לבית דין, **יותר מארבעים זוג** — כיתות של עדים שראו את הירח החדש, ומעשה זה היה בשבת, **ועיכבן רבי עקיבה** (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים) **בלוד** (עיר במישור החוף) — שלא ילכו למקום בית הדין ביבנה (עיר במישור החוף בדרום), לפי שלא היה צורך בהם, הואיל ונראה הירח החדש בבירור וגלוי לכל; ועשה כן רבי עקיבא, כדי שלא יחללו את השבת שלא לצורך. **שלח לו רבן גמליאל** (נשיא הסנהדרין ביבנה ותנא בדור השני): **אם מעכב אתה את הרבים** — שלא יבואו להעיד, **נמצאת מְכַשְּׁלָן** (מכשל אותם) **לעתיד לבוא** — שלהבא, כשלא ייראה הירח החדש בבירור וגלוי לכל, יהיו נמנעים מלבוא, כי יאמרו שמן הסתם כבר באו אחרים להעיד.

ארבעים הזוגות של העדים הגיעו ללוד בדרכם להעיד לפני רבן גמליאל ביבנה. רבן גמליאל עמד בראש בית דין ביבנה. בית דין זה תיקן תקנות ופסק הלכות וכן קידש את החודש ועיבר את השנה.

מכשלן

הגרסה בדפוסים "מכשילן". אך הגרסה בכתבי יד של המשנה "מכשלן" בבניין פיעל. בלשון חכמים יש הבדל בין 'מכשיל' בבניין הפעיל (נותן מכשול) ובין 'מכשל' בבניין פיעל (גורם להיות כושל ומתרפה), אך המעתיקים שינו את הצורה בהשפעת לשון המקרא.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: **"מעשה שעברו יותר מארבעים זוג, ועיכבן רבי עקיבה בלוד".**

מדייקים: **מפני שהן ארבעים זוג** — רבי עקיבה עיכב אותם רק מפני שהיו ארבעים כיתות של עדים, והואיל והיה הדבר מפורסם כל כך, יש לשער שוודאי ראו את הירח גם במקום שבית הדין יושבים, ולכן לא היה צורך בעדים האלו; **אבל אם היה זוג אחד – לא היה מעכבו** — אילו היתה רק כת אחת של עדים - לא היה רבי עקיבה מעכב אותה, שהואיל ולא היה הדבר מפורסם כל כך, אפשר שלא ראו את הירח במקום שבית הדין יושבים, והיה צורך בעדים האלו.
מימרה זו נאמרה גם בירושלמי להלן ב,ח ומגילה ב,ז.

המונח "**מפני ש... אבל**" מציע דיוקים ממקורות תנאיים ששיעורם, שהאמור במקורות אלו תקף רק בהתקיים התנאי שצוין במקור הנידון. המונח מציע דיוקים הממלאים תפקידים שונים, ובהם: פרשנות למקור הנידון לפני המונח, שבה הדיוק אינו ממלא תפקיד אחר בדיון ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

במשנה שנינו: **"שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים, נמצאת מכשלן לעתיד לבוא".**
מביאים ברייתא: שלח לו רבן גמליאל: וכי **לא נמצאת מעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה?!** — שכיוון שעיכבת אותם מללכת למקום בית הדין, נמצא שעיכבת אותם מלעשות מצווה, שכל הרואה ירח בחידושו מצווה עליו לבוא לבית דין להעיד. **וכל המעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה – צריך נידוי** — ולכן צריך אתה להתנדות. כך אמר לו רבן גמליאל לרבי עקיבא (ברייתא זו נאמרה בירושלמי מועד קטן ג,א. המשנה והברייתא חלוקות בלשון הדברים ששלח רבן גמליאל לרבי

את הרבים מלעשות דבר מצוה – צריך נידוי. – אמר רבי יהודה הנחתום: חם ושלום, לא נתנדה רבי עקיבה, אלא שזכר ראש גדר היה, ושלח רבן גמליאל והעבירו מראשיתו.

הלכה ז (בדפוסים: הלכה ו)

משנה

אב ובנו שראו את החודש ילכו, לא שמצטרפין זה עם זה, אלא שמא ייפסל אחד מהן, יצטרף השני עם אחר. רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובים כשירין לעדות החודש.

אור לישרים

עקיבא). - **אמר רבי יהודה הנחתום** (תנא בדור השלישי): **חם ושלום** — לא יעלה על הדעת, **לא נתנדה רבי עקיבה** — שלא ייתכן לומר שעשה רבי עקיבא דבר שצריך עליו נידוי, **אלא שזכר** (במסירה שלפנינו נמחקה מילה זו על ידי מגיה. ובכתב יד אשכנזי: אלא ש... (והשאר נמחק)) **ראש גזר** (במסירה שלפנינו הוגה: גדר. וכן בכתב יד אשכנזי: גדר) **היה** — זכר (אדם שכך שמו), שהיה ראש השלטון המבצע של העיר גזר (עיר במישור החוף מדרום מזרח ללוד), היה זה שעיכב את העדים ונתנדה, **ושלח רבן גמליאל והעבירו מראשיתו** (אולי צריך לומר: מראשותו) — הסיר אותו ממנהיגותו, בנוסף לנידוי.

הגרסה הנכונה במסירה שלפנינו: גזר, ולא כפי שהוגה במסירה שלפנינו על ידי מגיה: גדר (עיר בעבר הירדן בצפון הגלעד). הנוסח 'גדר' חסר משמעות, כי אין כל טעם לעדים שילכו להעיד מגדר שבעבר הירדן ליבנה, מקום מושבו של רבן גמליאל, ועוד, שרק על מהלך לילה ויום מחללים את השבת להעיד על החודש (משנה להלן), וגדר שבעבר הירדן הלא היתה רחוקה מאוד מיבנה.

נידוי הוא הרחקת אדם מן הציבור ובידודו במצב של השפלה וביזיון בתורת עונש או כאמצעי כפייה.
הגורם לאיום בנידויו של רבי עקיבא היה הפגיעה בסמכות הנשיא.

ב**מסכת שמחות** ה,טו, ב**ירושלמי מועד קטן** ג,א וב**בבלי מועד קטן** טז,א נאמר: המנודה לנשיא - מנודה לכל העם / לכל אדם.

ב**בבלי ראש השנה** כב,א אמרו: תניא: אמר רבי יהודה: חס ושלום שרבי עקיבא עיכבם, אלא שזפר (רש"י: כך שמו) - ראשה של גדר - עיכבם, ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו.

הברייתא בירושלמי כאן מכחישה את העובדה שהיה איום בנידוי נגד רבי עקיבא, והברייתא המקבילה בבבלי אינה מזכירה כלל את עניין הנידוי אלא מכחישה את עצם המעשה שרבי עקיבא הוא שעיכב.
האות ש"ן במילה "שזפר" אינה מן השם, אלא כך הוא סגנון הלשון: "אלא ש...".
בבבלי: "זפר", "גדר". ובירושלמי: "זכר", "גזר".

☆ ☆ ☆

הלכה ז (בדפוסים: הלכה ו)

משנה

משנה זו והמשנה שלאחריה דנות בעדים שהם קרובי משפחה.
אב ובנו שראו את החודש — את הירח החדש, **ילכו** — שניהם למקום בית הדין להעיד, **לא שמצטרפין זה עם זה** — לקדש את החודש על פי שניהם, שהרי הם פסולים מלהצטרף לעדות מפני שהם קרובים, **אלא שמא ייפסל אחד מהן** — אם יימצא אחד מהם פסול לעדות, כגון שהוא גזלן או שהוא מהפסולים לעדות המנויים במשנה להלן, **יצטרף השני עם אחר** — עם עד אחר, ועל פי עדותם הכשרה יקדשו בית הדין את החודש. **רבי שמעון** (בן יוחאי, תנא בדור הרביעי) **אומר: אב ובנו וכל הקרובים כשירין לעדות החודש** — אף על פי שהם פסולים מלהצטרף לכל עדות אחרת.

השם "חודש" משמש גם לירח עצמו (כמו במשנה זו), גם לפרק הזמן המוגדר על ידו (כשלושים יום), וגם ליום הראשון של הפרק (היום הראשון בחודש).

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובים כשירין לעדות החודש.

תלמוד

טעמא דרבי שמעון כתחילתה: "ויאמר י' אל משה ואל אהרן החודש הזה לכם ראש חדשים" וגו'.

הלכה ח (בדפוסים: המשך הלכה ו)

משנה

אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא, שראה את החודש בירושלם הוא ובנו

מסבירים: **טעמא דרבי שמעון** — הטעם של רבי שמעון (האומר שקרובים כשרים לעדות החודש) **כתחילתה** (בכתב יד אשכנזי: (ב)[כ]תחילה של עדות): — כמו שהיה בתחילה של עדות החודש (כמו שעשו אותה קדמונים בזמן המקרא, בחודש ניסן בשנה שיצאו ישראל ממצרים), שכתוב (בעניין פסח מצרים): "**וַיֹּאמֶר י"י אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים**" וגו' (שמות יב,א-ב) — חודש ניסן הוא ראש לסדר מניין חודשי השנה. הכתוב הזה עוסק במניין חודשי השנה, אך דורשים אותו בעניין קידוש החודש, ולפי זה "החודש" משמעו: הירח החדש, ופירוש הכתוב: כאשר תראו את הירח במראה זה (שהראה ה' למשה ולאהרן את הירח החדש) תעשו לכם ראש חודש. ורבי שמעון פירש את הכתוב הזה, שעשה ה' את משה ואת אהרן כשני עדים ואמר להם שהם כשרים להעיד על הירח החדש שראו. מכאן שקרובים כשרים לעדות החודש, שכן משה ואהרן היו אחים (בכתב יד אשכנזי נוסף: עשא(ו)[ן] (ב)[כ]שני עדים... עדות זו תהא כשירה... עדות זו תהא מס(י)[ו]רה לכם (הוספה על פי הבבלי)).

המונח "**טעמא דרבי פלוני**" מציע טעמה של דעה מסוימת, על סמך פסוק ודרשתו או על סמך שיקולים הגיוניים שאינם תלויים בדרשות פסוקים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** כב,א אמרו: אמר רבי לוי: מאי טעמא דרבי שמעון? - דכתיב: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמור: החודש הזה לכם..." (שמות יב) - עדות זו כשרה בכם (רש"י: ואף על פי שאתם אחים. תוספות: "החודש הזה לכם" היינו 'בכם'). - ורבנן? - עדות זו מסורה לכם (רש"י: לחשובי הדור אני מוסר, שיקבלו העדות ויקדשו החודש, ולא להכשיר קרובים בא).

בבבלי פירשו את טעמו של רבי שמעון כמו בירושלמי. בבבלי פירשו כיצד חכמים החולקים על רבי שמעון מפרשים את הכתוב שממנו למד רבי שמעון, מה שאין כן בירושלמי. גם בבבלי וגם בירושלמי לא פירשו את טעמם של חכמים.

אף על פי ש"החודש הזה לכם" מוסב לפי הפשט על כל ישראל ולא על משה ועל אהרן, מכל מקום הדרש נכון, משום שלפי הפשט היה הכתוב צריך לומר: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן... לאמור: דברו אל כל עדת ישראל לאמור: החודש הזה לכם ראש חודשים... וייקחו להם איש שה לבית אבות...", אך מכיוון שהכתוב אמר תחילה: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן... לאמור: החודש הזה לכם ראש חודשים...", ואחר כך אמר: "דברו אל כל עדת ישראל לאמור: וייקחו להם איש שה לבית אבות...", הרי ש"החודש הזה לכם" מוסב בעיקר על משה ועל אהרן ("מרומי שדה" בבלי ראש השנה כה,ב).

ב**פסיקתא דרב כהנא** ה,טו וב**פסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: רבי חייא בר בא בשם רבי יוחנן: נתעטף הקב"ה בטלית מצויצת, והעמיד למשה מכאן ולאהרן מכאן, וקרא למיכאל ולגבריאל ועשה אותם כשלוחי החודש (עדים המעידים על ראיית הירח), ואמר להם: כאיזה צד (כיצד) ראיתם את הלבנה? לפני החמה או לאחר החמה? לצפונה או לדרומה? כמה היתה גבוהה? ולאין היתה נוטה? וכמה היתה רחבה? אמר להם: כסדר הזה שאתם רואים, כך יהיו בניי מעברים את השנה (צריך לומר: מקדשים את החודש) למטן, על ידי זקן ועל ידי עדים ועל ידי טלית מצויצת.

לפי תנא קמא החלוק על רבי שמעון, בחודש ניסן בשנה שיצאו ישראל ממצרים, היו משה ואהרן הדיינים עם הקב"ה, והם קיבלו את עדותם של מיכאל וגבריאל שהיו עדי החודש, כמו שנאמר בפסיקתאות. אבל לפי רבי שמעון, משה ואהרן היו עדי החודש.

☆ ☆ ☆

הלכה ח (בדפוסים: המשך הלכה ו)

משנה

אמר רבי יוסי (בן חלפתא, תנא בדור הרביעי): **מעשה**

ועבדו המשוחרר, וקיבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לבית דין, קיבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו.

תלמוד

"קיבלו הכהנים אותו (ואותו) [ואת] בנו ופסלו את עבדו". – משם פסול.
"וכשבאו לבית דין קיבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו". – משם קרוב.

הלכה ט (בדפוסים: הלכה ז)

משנה

אלו הן הפסולין: המשחק בקוביא, והמלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית. מ"ט,א

אור לישרים

בטוביה הרופא, שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו המשוחרר, וקיבלו הכהנים — בית דין של הכוהנים שהיה בבית המקדש, **אותו** — את טוביה הרופא, **ואת בנו** — כעדים כשרים, **ופסלו את עבדו** — לפי שסבורים היו, שקרובים כשרים לעדות החודש, כדעת רבי שמעון במשנה לעיל, ואילו העבד, אף שהוא משוחרר, פסול לעדות, לפי שאינו מיוחס. **וכשבאו לבית דין, קיבלו אותו ואת עבדו** — כעדים כשרים, **ופסלו את בנו** — שקרובים פסולים מלהצטרף לעדות, ואפילו לעדות החודש, כדעת תנא קמא במשנה לעיל.

עבד כנעני (עבד שאינו יהודי) המשתחרר הופך להיות עם שחרורו יהודי גמור.
הכוהנים הקפידו על טהרת הייחוס, ולכן פסלו עבד משוחרר מעדות על ראיית הירח.

בית דין האמור כאן אינו סנהדרין הגדולה של לשכת הגזית, שאיך יעלה על דעתנו שעדי החודש באו לפני כוהנים הדיוטות קודם שהעידו בפני סנהדרין הגדולה שבראשה עמד הכוהן הגדול עצמו. אלא ודאי שהעידו לפני בית דין של כוהנים, מפאת סמכותם במקדש, ולפני בית דין של הפרושים, מפני שהללו לא הכירו בסמכותם של הכוהנים, שהיו מהם צדוקים. המונח בית דין משמש לבית הדין המרכזי של הפרושים, ולא לבית הדין של לשכת הגזית. ואין לומר שבבית דין סתם המשנה מדברת, שהרי קידוש החודש היא אחת מהזכויות של בית הדין המרכזי ("הפרושים ואנשי כנסת הגדולה").

☆ ☆ ☆

תלמוד
במשנה שנינו: **"קיבלו הכהנים אותו (ואותו) [ואת] בנו ופסלו את עבדו".**
מסבירים: **משם** (משום) **פסול** — הם פסלו את עבדו, משום שעבד, אף שהוא משוחרר, פסול לעדות.

במשנה שנינו: **"וכשבאו לבית דין קיבלו אותו ואת עבדו** (בכתב יד אשכנזי נוסף: המשוחרר שהוא כשר (הוספה פרשנית)) **ופסלו את בנו".**
מסבירים: **משם** (משום) **קרוב** — הם פסלו את בנו, משום שקרובים פסולים מלהצטרף לעדות.

☆ ☆ ☆

הלכה ט (בדפוסים: הלכה ז)

משנה
משנה זו באה ללמד, אילו עדים פסולים לעדות החודש. משנה זו כולה מובאת ממסכת סנהדרין, ששם מקומה לפי ענינה.
כל הנקרא "רשע" - פסול לעדות מן התורה, שנאמר: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס", ודרשו: אל תשת רשע עד. מכאן, כל מי שעבר עבירה שחייב עליה מלקות - פסול לעדות, שנקרא "רשע", וכן מי שחייב כרת או מיתת בית דין - פסול לעדות, שנקרא "רשע". וכן מי שלקח ממון חברו שלא כדין, כגון גנב או גזלן, - פסול לעדות. משנה זו אינה מונה אלא פסולים מדברי חכמים, שכל אלו חשודים לעבור עבירות בדבר שבממון, ולכן נחשדו אף להעיד שקר.
אלו הן הפסולין — לעדות, ובכללה גם עדות החודש: **המשחק בקוביא** — במשחק של קוביות (עצמות או אבנים), והזוכה בו מקבל כסף כפי שהתנו ביניהם המשחקים (מקור המילה קוביא ביוונית), **והמלוה בריבית** — ואפילו בריבית שאינה אסורה אלא מדברי חכמים, **ומפריחי יונים** — משחק בתחרות יונים, וזוכה בו מי שקדמה יונתו ליונת חברו, **וסוחרי שביעית** — שעושים סחורה בפירות שגדלו בשנה השביעית (שנת

שביעית, ועבדים. זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה, אף הן אינן כשירין.

תלמוד

"אלו הם הפסולין". – המשחק בקוביא – זה המשחק בפסיפסין. אחד המשחק בפסיפסין ואחד המשחק בקליפי אגוזים ורימונים. מאימתי מקבלין אותו? משישבור את פסיפסיו ויבדק ויחזור בו חזרה גמורה.
מלוה בריבית – זה שהוא מלוה בריבית. מאימתי מקבלין אותם? משיקרע את שטרותיו ויבדק ויחזור חזרה גמורה.
מפריחי יונים – זה שהוא ממרה יונים. אחד ממרה יונים ואחד ממרה שאר בהמה חיה ועוף. מאימתי מקבלין אותו? משישבור את פגימיו ויבדק ויחזור בו חזרה גמורה.

אור לישרים

השמיטה), שאסור לעשות בהם סחורה, **ועבדים** — עבדים כנענים (עבדים שאינם יהודים). **זה הכלל:** — כך הוא סיכום הדברים: **כל עדות שאין האשה כשירה לה** — כגון לעדות בענייני ממונות ולעדות בענייני נפשות, **אף הן** — כל הפסולים הללו שנמנו במשנתנו, **אינן כשירין לה** — לעדות זו. אבל כל עדות שהאישה כשרה לה, כגון להעיד על אישה שמת בעלה כדי להתיר אותה להינשא (משנה יבמות טו,ד; טז,ז), או להעיד על סוטה שנטמאה כדי שלא להשקותה את המים המארירים (משנה סוטה ו,ב), אף כל הפסולים הללו שנמנו כאן כשרים לה.

יש שלא גרסו במשנה עבדים, שהרי המשנה אינה מדברת אלא בפסולים מדברי חכמים, ועבדים פסולים לעדות מן התורה, שדינם כנשים.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה סנהדרין ג,ג שנינו: ואלו הן הפסולין (לדון ולהעיד): המשחק בקוביא, והמלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית.

ובמשנה שבועות ז,ד שנינו: היה אחד מהן (אחד מבעלי הדין, דהיינו הנתבע) משחק בקוביא, ומלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית (והריהו חשוד על השבועה, ואין משביעים אותו) - שכנגדו (דהיינו התובע) נשבע ונוטל (שתיקנו לו חכמים להישבע וליטול את מה שהוא תובע).

כאן התחלת מקבילה בירושלמי סנהדרין ג,ו ושבועות ז,ד.

במשנה שנינו: **"אלו הם הפסולין..."**.

מביאים ברייתא (בעניין הפסולים שנמנו במשנה): **המשחק בקוביא** – **זה המשחק בפסיפסין** (אבנים קטנות (מקור המילה ביוונית)). **אחד המשחק בפסיפסין ואחד המשחק בקליפי** (בקליפות של) **אגוזים ורימונים** — אף על פי שהקליפים אינם עשויים למשחק. גם זה וגם זה פסולים לעדות. **מאימתי מקבלין אותו?** — ממתי ייחשב המשחק בקובייא ככשר לעדות? **משישבור את פסיפסיו** — כדי שלא יוכל לשחק בהם, **ויבדק** — יבדקו אותו לאחר מכן שאינו מוסיף לשחק בקובייא, **ויחזור בו חזרה גמורה** — יתחרט לגמרי על מעשיו הקודמים.
מלוה בריבית – **זה שהוא מלוה בריבית. מאימתי מקבלין אותם** (אותו)? — ממתי ייחשב המלוה בריבית ככשר לעדות? **משיקרע את שטרותיו** — על הלוואותיו בריבית, כדי שלא יוכל ליטול בהם ריבית ממי שהלוה להם, **ויבדק** — יבדקו אותו לאחר מכן שאינו מוסיף להלוות בריבית, **ויחזור בו חזרה גמורה** — יתחרט לגמרי על מעשיו הקודמים (במקבילה בסנהדרין נשמט סופו של הקטע לעיל ותחילתו של הקטע הזה).
מפריחי יונים – **זה שהוא ממרה** (מנצח) **יונים** — גורם ליונים לנצח בתחרות יונים, שמזרז אותם בקולו שיטוסו מהר ('המרה' היא משורש מ,ר,ר, ופירושה: ניצוח ("מחקרים בתורת ארץ ישראל")). **אחד הממרה יונים ואחד הממרה שאר בהמה חיה ועוף** — גם זה וגם זה פסולים לעדות. **מאימתי מקבלין אותו?** — ממתי ייחשב מפריח יונים ככשר לעדות? **משישבור את פגימיו** (אצטבאות של עץ (מקור המילה ביוונית)) — שעליהם מעמידים את היונים המתחרות, כדי שלא יוכל להמרות יונים, **ויבדק** — יבדקו אותו לאחר מכן שאינו מוסיף להפריח יונים, **ויחזור בו חזרה גמורה** — יתחרט לגמרי

סוחר שביעית – זה תגר שביעית. אי זהו סוחר שביעית? זה שהוא יושב ובטל כל שני שבוע, כיון שהגיעה שביעית התחיל מפשיט את ידיו ונושא ונותן בפירות עבירה. מאימתי מקבלין אותו? משתגיע שביעית אחרת ויבדק ויחזור בו חזרה גמורה.

תני: רבי יוסי אומר: שני שביעיות. תני בשם רבי נחמיה: חזירת ממון, לא חזירת דברים, ויאמר: הא לכם מאתים זוז וחלקום לעניים מה שנשתכרתי מפירות עבירה.

אור לישרים

על מעשיו הקודמים.

סוחרי שביעית – זה תגר שביעית — סוחר שעושה סחורה בפירות בשנה השביעית (שנת השמיטה). **אי זהו סוחר** (במקבילות: תגר) **שביעית** — שנמנה במשנה? - **זה שהוא יושב ובטל כל שני שבוע** — שאינו עושה סחורה בפירות במשך כל שאר שש השנים של שבע שנות השמיטה, **כיון שהגיעה שביעית התחיל מפשיט את ידיו** (שולח את ידיו, מתעסק לפרנסתו) **ונושא ונותן בפירות עבירה** (במקבילות: בפירות שביעית) — בשנה השביעית הוא עושה סחורה בפירות, ויש לחשוד שהוא עושה סחורה בפירות שגדלו בשנה השביעית, ולכן הוא נקרא "סוחר שביעית" ולא "סוחר פירות שביעית". אבל אם הוא עושה סחורה בפירות במשך כל שאר שש השנים של שבע שנות השמיטה, אף על פי שהוא עושה סחורה בפירות גם בשנה השביעית, כשר לעדות, שאין לחשוד שבשנה השביעית הוא עושה סחורה בפירות שביעית, אלא יש להחזיק אותו שבשנה השביעית הוא עושה סחורה בפירות היתר שהוא עושה בהם סחורה בשאר השנים (ר"מ המאירי בבלי סנהדרין כד,ב). הרי שסוחר שביעית שנמנה במשנה הוא מי שאין יודעים עליו בוודאות שהוא סוחר בפירות שביעית, והוא פסול לעדות מדברי חכמים, אבל מי שיודעים עליו בוודאות שהוא סוחר בפירות שביעית - פסול לעדות מן התורה. **מאימתי מקבלין אותו?** — ממתי ייחשב סוחר שביעית ככשר לעדות? - **משתגיע שביעית אחרת** — כשתבוא השנה השביעית הבאה, **ויבדק** — יבדקו אותו בה שאינו מוסיף בשנה השביעית לעשות סחורה בפירות, **ויחזור בו חזרה גמורה** — יתחרט לגמרי על מעשיו הקודמים.

ומציעים בריית'א: **תני:** — שנוי (שנו בריית'א): **רבי יוסי** (בן חלפתא, תנא בדור הרביעי) **אומר: שני** (במקבילה בסנהדרין: שתי) **שביעיות** — סוחר שביעית ייחשב ככשר לעדות רק כשיבואו שתי שנות השביעית הבאות ויבדקו אותו בהן שאינו מוסיף בשנה השביעית לעשות סחורה בפירות. רבי יוסי חולק על התנא לעיל, שאמר: "משתגיע שביעית אחרת" וכו' (שביעית אחת בלבד).

תני בשם רבי נחמיה (תנא בדור הרביעי) (במקבילות: רבי נחמיה אומר): **חזירת ממון** — כדי שסוחר שביעית ייחשב ככשר לעדות, צריך הוא שיחזיר את הממון שהרוויח בשנה השביעית מעשיית סחורה בפירות, **לא חזירת דברים** — אין דיו שיחזור בו בדברים, שיתחרט ויאמר שלא יוסיף בשנה השביעית לעשות סחורה בפירות, **ויאמר** (במקבילות: שיאמר להם): — צריך הוא שיאמר: **הא** (הנה, הרי) **לכם מאתים זוז** (מין מטבע) **וחלקום לעניים מה שנשתכרתי** (במקבילות: שכנסתי) **מפירות עבירה** — מה שהרווחתי בשנה השביעית מעשיית סחורה בפירות. רבי נחמיה חולק על התנא לעיל, שאמר: "ויחזור בו חזרה גמורה" (חזרת דברים בלבד).

המונח "**תני**" מציע ברייתות.

המונח "**תני בשם רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא סנהדרין** ה,ב שנו: המשחק בקוביא - זה המשחק בפסיפסין. אחד המשחק בפסיפסים ואחד המשחק בקליפי אגוזים ובקליפי רימונים. לעולם אין יכול לחזור בו עד שישבר את פסיפסיו ויחזור בו חזרה גמורה. המלוה בריבית - אין יכול לחזור בו עד שיקרע את שטרותיו ויחזור בו חזרה גמורה. מפריחי יונים - זה הממרא את היונים. אחד היונים ואחד הממרא שאר בהמה וחיה ועוף. לעולם אינו יכול לחזור בו עד שישבר את פגימיו ויחזור בו חזרה גמורה. סוחרי שביעית - זה היושב ובטל בשאר שני שבוע, כיוון שהגיע שנת השמיטה התחיל מפשיט ידיו ורגליו ונושא ונותן בפירות עבירה. לעולם אין יכול לחזור בו עד שתגיע שמיטה אחרת וייבדק ויחזור בו חזרה גמורה. רבי נחמיה אומר: חזרת ממון ולא חזרת דברים. כיצד? אמר: מאתיים דינר אלו כינסתי מפירות עבירה, חלקו אותם לעניים... במה דברים אמורים? - בקידוש החודש ובעיבור שנה, בדיני ממונות ובדיני נפשות, אבל עדות שהאישה כשירה לה - הם כשירים לה.

ב**בבלי סנהדרין** כה,א אמרו: "ומפריחי יונים". - מאי מפריחי

הוסיפו עליהן הרועים והחמסנים והגזלנים, וכל החשודין על הממון עדותן בטילה. – אמר רבי אבהו: ובלבד ברועים בהמה דקה.

יונים? - הכא תרגומה: אי תקדמיה יונך ליוני (רמ"ה: מתנים ביניהם: אם יונתך קודמת ליונתי - אני נותן לך כך וכך, ומפריחים אותן כאחת ומנקשים אחריהן, וכל אחת ואחת מכרת ניקוש של בעליה וממהרת לעוף לקול הניקוש, ומי שיונתו קודמת נוטל מחברו כפי תנאו).
רבי חמא בר אושעיא אמר: ארא (תשובות הגאונים: מנהג מפריחי יונים, שמעמידים שובכים ופיגמים ומציבים בהם יונים, שמשבשים בהן יונים של בני אדם אחרים, כדי שיעמדו עם יוניהם ויצודו אותן, והם כגזלנים. רמ"ה: קושרים חוט ארוך ביונים, וקצהו בעץ, כדי שלא תוכל היונה לנושאו ולברוח, ומפריחים אותן, והן מצפצפות, ויונים של בני העיר מתקבצות שם לקולן, והוא פורש להן רשתות ונוטלן, והוא גזל).
ושם כה,ב אמרו: המשחק בקוביא - אלו הן המשחקים בפיספסים. ולא בפיספסים בלבד אמרו, אלא אפילו קליפי אגוזים וקליפי רימונים (רש"י: שאין עשויים לכך ואקראי בעלמא הוא). ואימתי חזרתם? משישברו את פיספסיהם ויחזרו בהם חזרה גמורה. - דאפילו בחינם לא עבדי (אינם משחקים).
המלוה בריבית - אחד המלוה ואחד הלווה. ואימתי חזרתם? משיקרעו את שטריהם ויחזרו בהם חזרה גמורה. - דאפילו לנוכרי לא מוזפי (בריבית. רמ"ה: שהעושה תשובה צריך לקדש עצמו במותר לו ולעשות הרחקה יתרה, כדי שלא יבוא עוד לידי קלקול).
מפריחי יונים - אלו שממרים את היונים. ולא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו בהמה חיה ועוף (רש"י: דלאו מילתא דשכיחא הוא). ואימתי חזרתם? משישברו את פגמיהם ויחזרו בהם חזרה גמורה. - דאפילו במדבר (רש"י: דלא שכיחי יונים של אחרים) נמי לא עבדי (רש"י: והאי פירושא ללישנא דארא נקיט לה, ולא מגופא דברייתא היא. וללישנא ד'אי תקדמיה יונך ליוני' איכא לפרושי האי חזרה גמורה דאפילו בחינם נמי לא עבדי).
סוחרי שביעית - אלו שסוחרים בפירות שביעית. ואימתי חזרתם? משתגיע שביעית אחרת וייבדלו (רש"י ורמ"ה: שלא יישאו וייתנו בפירותיהם ויפקירו פירות שדותיהם לעניים). אמר רבי נחמיה: לא חזרת דברים (רש"י: לומר: לא נוסיף עוד) בלבד אמרו, אלא חזרת ממון. כיצד? אומר: אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז מפירות שביעית, והרי הם נתונים במתנה לעניים.

ר"ן בחידושיו אומר, שרבי נחמיה חולק על חכמים בעניין סוחר שביעית בלבד, שחכמים סוברים, שכיוון שלא גזל ממון מבעלים, אף על גב שנהנה מפירות שביעית, אינו חייב להחזיר ממון, ורבי נחמיה סובר, שחייב להחזיר ממון, אבל בשאר הדברים, כגון מלוה בריבית ומשחק בקוביא, שבא לידו מיד חברו ממון אסור, פשוט שאף חכמים מודים שחייב להחזיר את הממון.
רמ"ה אומר, שלא נאמרה בכולם חזרת ממון אלא בסוחרי שביעית, משום שבכולם אין צריך להשמיענו, שפשוט לנו שכל דבר שיש בו ריח גזל וכיוצא בו אין תשובתו תלויה אלא בחזרת ממון (ומי שנטל ריבית חייב להחזיר את הריבית שנטל), אבל בשביעית צריך להשמיענו, שאף על גב שהפקר הוא ואין בו גזל צריך חזרת ממון, וצריך לתת לעניים, משום שעיקר שביעית לעניים הוא, שכתוב: "ואכלו אביוני עמך".
דברי רבי יוסי "שתי שביעיות" לא נזכרו בתוספתא ובבבלי.

לא פורש מה הם אותם פירות שביעית שסחרו בהם סוחרי שביעית, האם הכוונה לפירות האילנות שבעליהם אספום ולא הפקירום, או הכוונה לספיחי זרעים וירק שהמסחר בהם אסור. ברם התיאור "כיוון שהגיעה שביעית התחיל מפשט את ידיו ונושא ונותן בפירות עבירה" מתייחס למסחר בפירות שאינם שלו ("ירושלמי - מסכת שביעית").

מביאים ברייתא: **הוסיפו עליהן** — חכמים הוסיפו על הפסולים לעדות שנמנו במשנה את **הרועים** — שסתמם שהם רועים את בהמותיהם בשדות של אחרים, והם כגזלנים, **והחמסנים** — הלוקחים דבר בעל כורחם של הבעלים ונותנים את דמיו, **והגזלנים** — שעברו על גזל מדברי חכמים (אבל הגזלנים שעברו על גזל מן התורה פסולים לעדות מן התורה), **וכל החשודין על הממון** — שהם חשודים שהם גוזלים ממון של אחרים, **עדותן בטילה.**
אמר רבי אבהו (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **ובלבד ברועים בהמה דקה** — רק רועי בהמה דקה (צאן) פסולים לעדות, שאינם יכולים למנוע מבהמותיהם רעייה בשדות של אחרים, אבל רועי בהמה גסה (בקר) כשרים לעדות, שהם יכולים למנוע מבהמותיהם רעייה בשדות של אחרים.

ב**בבלי סנהדרין** כה,ב אמרו: תנא: הוסיפו עליהם הגזלנים והחמסנים. - גזלן דאורייתא הוא? - לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן (רש"י: יש בהם גזל מפני דרכי שלום, שלא יתקוטט עם אביו או עם קרוביו).
תנא: עוד הוסיפו עליהם הרועים, הגבאים (שגובים את מיסי המלכות ולוקחים יותר מן הקצוב לפי החוק), והמוכסים (שנוטלים מכס מעוברי דרכים שלא כדין).
אמר רבא: רועה שאמרו - אחד רועה בהמה דקה ואחד רועה בהמה גסה. - ומי אמר רבא הכי? והאמר רבא: רועה בהמה דקה בארץ ישראל - פסולים (רש"י: משום יישוב ארץ ישראל), בחוצה לארץ - כשרים. רועה בהמה גסה - אפילו בארץ ישראל כשרים! - ההוא במגדלים איתמר (רש"י ורמ"ה: מגדלי בהמה דקה בבתים

אמר רב חונה: מאן תנא מפריחי יונים? רבי ליעזר, דתנינן תמן: שנים בשם רבי ליעזר: יוצא היא אשה בעיר של זהב, ומפריחי יונים פסולין מן העדות. אמר רבי מנא קומי רבי יוסה: כל ההיא דסנהדרין כרבי ליעזר? – אמר ליה: דברי הכל היא. – מהו דברי הכל היא הכא? – אמר רבי יוסה: יודעין אנו שהוא פסול מעידות ממון. מה בא להעיד? כשם שהוא פסול מעדות ממון, כך הוא פסול מעדות נפשות. ועידי החודש כעידי נפשות אינון. והא תני: זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה, אף הן אינן כשירין לה! –

אור לישרים

ובחצרות - פסולים, שבהמה דקה משתמטת והולכת לשדות של אחרים, אבל מגדלי בהמה גסה - כשרים, שבהמה גסה אינה משתמטת ואפשר לשומרה. אבל רועים שמרעים באפר של יישוב, בין בהמה דקה ובין בהמה גסה, - פסולים, שנכנסת לשדות של אחרים).

אמר רב חונה (רבי הונא, אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **מאן תנא** — מי שנה (מי החכם ששנה את המשנה הזאת במסכת ראש השנה האומרת) **מפריחי יונים** — פסולים לעדות? - **רבי ליעזר** (בן הורקנוס, תנא בדור השני), **דתנינן תמן:** — ששנינו (משנה) שם (במסכת אחרת - עדיות ב,ז): **שנים בשם רבי ליעזר:** — שני דברים נאמרו לפני רבי עקיבא משמו של רבי אליעזר: **יוצא** (יוצאה) **היא אשה בעיר של זהב** — יוצאת אישה בשבת לרשות הרבים בעטרה של זהב העשויה כדמות העיר ירושלים (ראה משנה שבת ו,א), **ומפריחי יונים פסולין מן העדות** — הרי שרבי אליעזר הוא שסבור שמפריחי יונים פסולים לעדות.

המונח "**מאן תנא**" שואל איזה תנא עומד מאחורי קביעה תנאית עלומת שם. המונח יכול להיות מוסב על משניות או ברייתות. הסגנון המקובל אצל המונח הוא: "מאן תנא [מובאה, ולעיתים ניסוח אחר, מן המקור התנאי שעליו מוסב המונח]? רבי פלוני". לעיתים מובא מקור ספרותי לדברי החכם ששמו מופיע אחרי המונח.
המונח "**דתנינן תמן**" מציע משנה המשמשת כמקור לאמור לפניו. למונח שתי הוראות עיקריות. לפעמים המונח מציע מראה מקום לדברי חכם שנזכר לפני כן. על פי רוב, המונח מציע משנה ממקום אחר ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

אמר רבי מנא (השני, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי) **קומי** — לפני **רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **כל ההיא דסנהדרין** (צריך לומר כמו במקבילות ובכתב יד אשכנזי: **עוד הדא** דסנהדרין) **כרבי ליעזר?** — האם גם זאת של סנהדרין (האם גם המשנה הזאת במסכת סנהדרין האומרת שמפריחי יונים פסולים לעדות) היא כרבי אליעזר?
אמר ליה: — אמר לו (רבי יוסה לרבי מנא): **דברי הכל היא** (צריך לומר כמו במקבילות: דברי הכל היא **הכא**) — המשנה במסכת סנהדרין דברי הכל היא, אפילו כדברי חכמים החלוקים על רבי אליעזר.
ושואלים: **מהו דברי הכל היא הכא?** (מילים אלו אינן במקבילות) — על שום מה המשנה במסכת סנהדרין דברי הכל היא? והרי חכמים סבורים שמפריחי יונים כשרים לעדות!
ומשיבים: **אמר רבי יוסה: יודעין אנו** (צריך לומר כמו במקבילה בשבועות: יודעין היו) **שהוא פסול מעידות ממון** — הכל היו יודעים דבר זה, שמפריחי יונים פסולים לעדות ממון, והכל סבורים כך, אפילו חכמים החלוקים על רבי אליעזר, שכיוון שמפריחי יונים חשודים על הממון, הם חשודים להעיד שקר בעדות ממון, ודבר זה לא היו צריכים להעיד כשנאמר דבר זה לפני רבי עקיבא משמו של רבי אליעזר. **מה בא להעיד?** — מה הדבר שהיו צריכים להעיד כשנאמר דבר זה לפני רבי עקיבא משמו של רבי אליעזר? - **כשם שהוא פסול מעדות ממון, כך הוא פסול מעדות נפשות** — הדבר שהיו צריכים להעיד הוא שמפריחי יונים פסולים לכל עדות, ואף לעדות נפשות, כמו שהם פסולים לעדות ממון, ואף על פי שעדות נפשות חמורה מעדות ממון ולא היה לנו לומר שהם חשודים להעיד שקר בעדות נפשות. וכיוון שמפריחי יונים פסולים לעדות ממון אף לדעת חכמים, לכן המשנה במסכת סנהדרין המדברת בעדות ממון היא דברי הכל. **ועידי החודש כעידי נפשות אינון** (הם) — לדבר זה, משום שעדות החודש אינה עדות בענייני ממון שהם חשודים עליו. הרי שרבי אליעזר שסבור שמפריחי יונים פסולים אף לעדות נפשות הוא שסבור שהם פסולים לעדות החודש, ולכן המשנה כאן במסכת ראש השנה המדברת בעדות החודש היא כרבי אליעזר, כמו שאמר רב חונה לעיל.

ומקשים (על רב חונה): **והא תני** (במקבילות: דתנינן / דתנינן תמן. ונראה שכאן צריך לומר: **והא תנינן**. ובמקבילות צריך לומר: והא תנינן / תנינן תמן): — והרי שנינו (במסכת ראש השנה בסופה של המשנה): **זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה** — כגון עדות ממון ועדות נפשות, **אף הן אינן כשירין לה** —

מאן תניתה? רבנן. – רבנן כרבי ליעזר?! – מודיי ליה פליגין עלויי. רבי יונה בשם רב חונה: כולהן דרבי ליעזר. – אתיין אילין פלוגוותה כאילין פלוגוותה, דתני: עד זומם פסול בכל עדות שבתורה; דברי רבי מאיר. אמר רבי יוסי: אימתי? בזמן שנמצא זומם בעדות °נפשות, אבל אם נמצא זומם בעדות ממון – על הממון נחשד ומממון נפסל. ואתייא דרבי יוסי כרבנן ודרבי מאיר כרבי אליעזר.

° ט,ב

אור לישרים

אבל עדות שהאישה כשרה לה (כגון להעיד על אשה שמת בעלה או להעיד על סוטה שנטמאה), אף הפסולים כשרים לה (תוספתא סנהדרין ה,ב)! - סופה של המשנה אינו כרבי אליעזר, שהרי הוא סבור שמפריחי יונים פסולים אף לעדות שהאשה כשרה לה, כגון להעיד על אשה שמת בעלה (משנה יבמות טז,ז), ואם כן, כיצד אמר רב חונה שהמשנה כרבי אליעזר?

ומשיבים: **מאן תניתה?** — מי שנה אותה (את סופה של המשנה במסכת ראש השנה)? **רבנן** — חכמים (החלוקים על רבי אליעזר וסבורים שהפסולים לעדות כשרים לעדות שהאשה כשרה לה, הם ששנו את סופה של המשנה).

ותמהים: **רבנן כרבי ליעזר?!** — וכי חכמים כרבי אליעזר?! (וכי חכמים סבורים כרבי אליעזר שמפריחי יונים פסולים גם לעדות נפשות?! והרי חכמים סבורים שמפריחי יונים פסולים רק לעדות ממון ולא לעדות נפשות! ואם כן, כיצד אפשר לומר שסופה של המשנה כחכמים?)

ומשיבים: **מודיי ליה פליגין** (נראה שצריך לומר כמו במקבילות: ופליגין) **עלויי** — מודים (מסכימים) לו וחלוקים עליו (חכמים מודים לרבי אליעזר בעדות נפשות, וסבורים שמפריחי יונים פסולים לכל עדות שאין האישה כשרה לה, כגון לעדות ממון ולעדות נפשות, והם חלוקים על רבי אליעזר רק בעדות שהאישה כשרה לה, וסבורים שמפריחי יונים כשרים לעדות שהאישה כשרה לה. לכן סופה של המשנה הוא כחכמים. - ברם תחילתה של המשנה היא דברי הכל).

רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) אמר **בשם רב חונה** (רבי הונא, אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) (במקבילה בסנהדרין: רבי הונא בשם רב הונא (גדול אמוראי בבל בדור השני) אמר. ובמקבילה בשבועות (בטעות): רבי הונא בשם רבי יונה): **כולהן דרבי** (צריך לומר כולה דרבי) **ליעזר** — כולה של רבי אליעזר (כל המשנה במסכת ראש השנה, לא רק תחלתה אלא גם סופה, היא כרבי אליעזר, שרבי אליעזר סבור שמפריחי יונים פסולים לכל עדות שאין האישה כשרה לה, כגון עדות ממון ועדות נפשות, אבל הם כשרים לעדות שהאישה כשרה לה, כגון להעיד על סוטה שנטמאה (משנה סוטה ו,א), אבל חכמים סבורים שמפריחי יונים פסולים רק לעדות ממון. לכן המשנה במסכת ראש השנה היא כרבי אליעזר).

ואומרים: **אתיין** (במקבילה בסנהדרין: ואתייא) **אילין פלוגוותה כאילין פלוגוותה** — באות אלו הדעות (חילוקי הדעות של התנאים שנחלקו להלן בעניין עד זומם) כמו אלו הדעות (חילוקי הדעות של התנאים שנחלקו לעיל בעניין מפריחי יונים), **דתני:** — ששנוי (שנו ברייתא): **עד זומם** — עד שהעיד שראה מעשה, ובאו עדים אחרים ואמרו לעד: איך אתה מעיד שראית את המעשה, והרי עימנו היית באותו זמן במקום אחר, **פסול בכל עדות** (במקבילות: מכל עדיות) **שבתורה** — אפילו נמצא זומם בעדות ממון, פסול אף לעדות נפשות, ואף על פי שעדות נפשות חמורה מעדות ממון ולא היה לך לומר שהוא חשוד להעיד שקר בעדות נפשות; **דברי רבי מאיר** (גדול התנאים בדור הרביעי). **אמר רבי יוסי** (בן חלפתא, תנא בדור הרביעי): **אימתי?** — באיזה זמן עד זומם פסול לכל עדות? - **בזמן שנמצא זומם בעדות נפשות** — שכיוון שעדות נפשות חמורה מעדות ממון, יש לך לומר שהוא חשוד להעיד שקר גם בעדות ממון, **אבל אם נמצא זומם בעדות ממון – על הממון נחשד ומממון נפסל** (במקבילות: אינו פסול אלא מאותה עדות בלבד) — שכיוון שעדות נפשות חמורה מעדות ממון, אין לך לומר שהוא חשוד להעיד שקר בעדות נפשות, ואינו פסול אלא לעדות ממון. **ואתייא דרבי יוסי כרבנן ודרבי מאיר כרבי אליעזר** — ובאה (דעתו) של רבי יוסי כחכמים (שסבורים שמפריחי יונים החשודים על הממון פסולים רק לעדות ממון) ו(דעתו) של רבי מאיר כרבי אליעזר (שסבור שמפריחי יונים פסולים אף לעדות נפשות. - הקשר בין שתי המחלוקות הוא לפי דברי רבי יוסה לעיל ולפי דברי רבי יונה בשם רב חונה).

המונח "**דברי הכל היא**" (גם "דברי הכל היא הכא". אין הבדל בין צורה זו, שהיא נדירה באופן יחסי, לצורה הרווחת יותר בלי "הכא" בסוף) מציין שמקור הלכתי או דין מסוים הוא נכון לפי דעת הכל, בניגוד לאפשרות אחרת שהוצעה בסוגיה, שלפיה העניין הנזכר נכון רק לפי תנא מסוים.

הלכה י (בדפוסים: הלכה ח)

משנה

מי שראה את החודש ואינו יכול להלך, מוליכין אותו על החמור, אפילו במיטה; אם צודה להן, לוקחין בידן מקלות; ואם היתה דרך רחוקה, לוקחין

אור לישרים

המונח "**מהו**" שואל בכמה מקומות מה פשר מילה, צירוף מילים או משפט מסוים. לעיתים התשובה ל"מהו" שכזה מתארת את כל השתלשלותו של העניין הנידון, ובמקרים כאלה נראה שהמונח מתפרש במובן "על שום מה".

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה. המונח מציע קושיות על מימרות אמוראיות. יש מקומות שבהם כתוב "והא תניי", ונראה שצריך לומר "והא תנינן", מפני שהמונח מציע משנה ולא ברייתא.

במקומות אחדים מצאנו את הצורה "**מאן תניתה**" במקום "מאן תנא" הרווח יותר. נראה שאין הבדל בין הצורות הללו מצד משמעותן, אולם יש הבדל סגנוני ביניהן: אחרי "מאן תנא" מוצעת הפסקה מן המקור התנאי שעליה מוסב המונח, ואילו אחרי "מאן תניתה" אין פסקה כזו, שהרי אין צורך בה.

המונח "**אתייא**" מציע קשרים מסוגים שונים בין דברי תנאים ואמוראים. המונח בא בסגנונות שונים. כאשר המונח מקשר בין שתי מחלוקות, הוא עשוי לבוא בסגנון "אתיין אילין פלגוותא כהינין פלגוותא". במקרים כאלה מחלוקת אחת מובאת כרגיל לפני המונח, והמחלוקת השנייה, שנקשרה למחלוקת הראשונה על ידי המונח, מובאת אחריו.

המונח "**דתני**" מציע ברייתות המשמשות כמקור לאמור לפניו. למונח שתי הוראות עיקריות. לפעמים המונח מציע מראה מקום לדברי חכם שנזכר לפני כן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי סנהדרין ושבועות.

ב**תוספתא עדיות** א,י-יא שנו: ...שניים משום רבי אליעזר: אישה מה היא לצאת בעיר של זהב? - ...רבי אליעזר מתיר וחכמים אוסרים. מפריחי יונים מה הן לעדות? - ...רבי אליעזר מכשיר וחכמים פוסלים.

בתוספתא החליפו את דברי רבי אליעזר בדברי חכמים ואת דברי חכמים בדברי רבי אליעזר בעניין מפריחי יונים.

ב**תוספתא מכות** א,יא שנו: עד זומם פסול מכל עדיות שבתורה; דברי רבי יהודה. אמר לו רבי יוסי: במה דברים אמורים? בזמן שהוזם לעדות נפשות, אבל לא הוזם אלא לעדות ממון - אינו פסול אלא לאותה עדות בלבד.

ב**בבלי סנהדרין** כז,א-ב אמרו: עד זומם פסול לכל התורה כולה; דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: במה דברים אמורים? שהוזם בדיני נפשות, אבל הוזם בדיני ממונות - כשר לדיני נפשות.

...הכא **סתם** לן תנא כרבי מאיר. - היכא **סתם** לן? ...אלא הכא **סתם** לן תנא, דתנן: אלו הם הפסולים: המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים. זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה - אף הם אין כשירים לה. מני? אילימא רבי יוסי - והאיכא עדות בדיני נפשות, שאין האשה כשירה לה והם כשירים לה. אלא לאו רבי מאיר היא.

אמר ליה: דברי הכל היא

כשמעמידים משנה כחכם יחיד, דרכו של האמורא רבי יוסה להעמיד אותה כדברי הכל.

יודעין היו... ומה בא להעיד?...

הלשון הזו נאמרה כאן ובמקומות אחרים שבהם הובאה הלכה שהעיד עליה חכם.

☆ ☆ ☆

הלכה י (בדפוסים: הלכה ח)

משנה

משנה זו היא המשך למשניות בהלכות ה-ו, והיא באה ללמד כיצד עדי החודש מותרים לחלל את השבת.

מי שראה את החודש — את הירח החדש, **ואינו יכול להלך** — לבית הדין להעיד, מחמת חולשה או מחלה, **מוליכין אותו על החמור** — אפילו בשבת, אף על פי שרכיבה על חמור בשבת אסורה מדברי חכמים, **אפילו במיטה** — אפילו העד חולה וצריכים לשאתו במיטה, והרי לגבי חולה המוטל במיטה אין אומרים: "חי נושא את עצמו", ואסור לשאתו בשבת, שיש בכך משום הוצאה וטלטול מן התורה, מכל מקום משום עדות החודש מותר לחלל את השבת ולשאתו לבית הדין להעיד; **אם צודה להן** — אם הם (עדי החודש) מפחדים מפני החיות או הגזלנים שבדרך לבית הדין, **לוקחין בידן מקלות** — כדי להגן על עצמם; **ואם היתה דרך רחוקה** — לבית הדין, **לוקחין בידן מזונות** — ונושאים עימהם את

בידן מזונות. שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעידות החודש, שנאמר: "אלה מועדי י"י מקראי קודש".

תלמוד

אמר רבי יצחק: דיברה התורה בכל לשון: "האיש משתאה לה"; כל גרב שהוא מחזיק סאתים; אם צודה להם לוקחים בידן מקלות.

המזונות בשבת. **שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעידות החודש** — אם אין העדים רחוקים ממקום בית הדין אלא מהלך לילה ויום (דרך שעובר ההולך בזמן של לילה ויום), מותר להם לחלל את השבת וללכת להעיד לפני בית הדין, כדי שיגיעו לבית הדין בשבת ויקדשו בית הדין את החודש בשבת על פי עדותם. אבל אם העדים רחוקים ממקום בית הדין יותר מדרך של לילה ויום, ולא יגיעו לבית הדין אלא אחר השבת, אין מחללים את השבת, שהרי אין עדותם מועילה כלל לקדש את החודש בשבת, כיוון שעד שיגיעו לבית הדין תצא השבת, ומניין שעדי החודש מחללים את השבת? - **שנאמר** (בפרשת המועדים): "**אֵלֶּה מוֹעֲדֵי י"י מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ** אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג,ד) — בית דין הקובעים את ראשי החודשים והמועדים צריכים להכריז על הימים שיחולו בהם המועדים האמורים להלן בפרשה שהם ימי קודש. בספרא דורשים את הכתוב הזה לעניין קידוש החודש על ידי בית דין, והמילה "אֹתָם" נדרשת כאילו כתוב "אַתֶּם". ולומדים מן הכתוב הזה, שאתם חייבים לקרוא (לקדש) את החודשים במועדם (בזמנם הראוי), ואפילו בשבת, שכל מקום שכתוב בו "במועד" דוחה את השבת. מכאן לומדים שמחללים את השבת להעיד על החודשים כדי שיתקדשו החודשים בזמנם.

בלשון המקרא משמש הפועל 'לקח' לציון נטילה בידיים, אבל לשון חכמים משתמשת במקומו בפועל 'נטל', ואילו 'לקח' נשתנתה הוראתו, ועניינו בלשון חכמים: קנה. אבל במשנה הקדומה הזאת (מתקופת בית המקדש) מוצאים 'לוקחין בידן' פעמיים כדרך לשון המקרא, ולא 'נוטלין בידן'.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: אם צודה להם, לוקחים בידם מקלות.

אמר רבי יצחק (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): **דיברה התורה בכל לשון:** — התורה משתמשת בכל אופני הביטוי, ואינה נמנעת מלומר דבר בלשון שמשמעה לרוב עניין אחר, כמו: "**וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאֵה לָהּ**" (בראשית כד,כא) — עבד אברהם היה משתומם ומתפלא על הנערה ("משתאה" הוא לשון יחידאית, בניין התפעל מן השורש ש,א,ה). התורה השתמשה כאן בשורש ש,א,ה שמשמעו שמם, חרב, כמו: "שָׁאוּ עָרִים מֵאֵין יוֹשֵׁב... וְהָאֲדָמָה תִּשָּׁאֶה שְׁמָמָה" (ישעיהו ו,יא), "**לְהַשְׁאוֹת** גַּלִּים נְצִים עָרִים בְּצָרוֹת" (שם לז,כו); וכן דיברו חכמים בכל לשון, שמזה שהיה לה לתורה להשתמש בלשון אחרת, ואף על פי כן לא נמנעה מלהשתמש בלשון שמשמעה אחר, למדו חכמים שלא להימנע מלומר לשון שנאמרה לרוב במשמעות אחרת, כמו שאמרו במשנה: **כל גרב שהוא מחזיק סאתים** (משנה תרומות י,ח) — "גרב" כאן הוא מין חבית של חרס המשמש לאחסון יין ושמן. אבל במקומות אחרים המילה "גרב" משמעה: מין שחין (מחלת עור), והיה לה למשנה לומר כאן "כל חבית" או "כל כלי", ואף על פי כן לא נמנעה מלומר "כל גרב"; וכן אמרו במשנתנו: **אם צודה להם, לוקחים בידן מקלות** — "צודה להם" כאן משמעו: הם מפחדים. אבל המילים "צודה להם" משמעם: אורב להם, כמו: "או השליך עליו בצדייה" - שצודה לו, "או השליך עליו כל כלי בלא צדייה" - שלא צודה לו (ספרי במדבר פסקה קס), והיה לה למשנה לומר כאן "אם היו מתייראים", ואף על פי כן לא נמנעה מלומר "אם צודה להם".

פירושו של הקטע הזה הוא על פי שו"ת רשב"א חלק א סימן תקכג (מלבד פירוש הצירוף "צודה להם" כאן). והוא מסיים בלשון זו: זהו שאני מפרש בו עד שנשמע בו טוב מזה.

"משתאה"

אונקלוס תרגם: וגברא שהי ובה מסתכל (מביט ומתבונן). ולפי זה, אפשר שעניין "משתאה" = משתעה, שהוא לשון ראייה והבטה (ישעיהו מא,כג: "וְנִשְׁתָּעֶה וְנִרְאֶה יַחְדָּו").
פירוש אחר: "משתאה" - ממתין (כך פירש רשב"א על פי אונקלוס), מלשון 'שאה' = שהה. פירוש אחר: משתומם, מוכה שאייה מרוב תימהון והתפלאות.

צודה להם

הצירוף "צודה להם" כאן בא מן הארמית הגלילית, ופירושו: הם מפחדים.

יכול כשם שמחללין את השבת להעיד עליהן, כך מחללין את השבת עליהן להודיע שנתקיימו? – תלמוד לומר: "אשר תקראו" – על קריאתן את מחלל את השבת, אין את מחלל השבת להודיע שנתקיימו.
רבי שמעון בן לקיש בעי: קצירת העומר, מהו שתדחה את השבת ביום? – התיב רבי אביי: והא תנינן: מצותו לקצור בלילה, נקצר ביום – כשר. ודוחה השבת. – ולא קיבלה. –

אור לישרים

בירושלמי ברכות א,א אמרו: צדי לון מקומי חיותא (הם מפחדים מפני החיות).
ו**בירושלמי ברכות** ז,ב ו**בבראשית רבה** צא,ג אמרו: מיצרי (ב"שרידי הירושלמי": **מיצדי**) / וצרה (גרסה אחרת: **וצדי**) לי מינך (פחדתי ממך).
ו**בויקרא רבה** יב,א ו**באסתר רבה** ה,א נאמר: וצדי לי מן נטוריא (ואני מפחד מן השומרים).
ו**במדרש שמואל** כד,ו נאמר: והוה צרי (צריך לומר: **צדי**) לי מינך דלא תקטול יתי.
ו**במדרש תהילים** קד,יט נאמר: וצרי (בכתבי יד: **וצדי**) ליה מיניה.

נראה שהמילה 'צודה' לקוחה מן הכתוב בשמואל א כד,יא: "וְאַתָּה צֹדֶה (אורב) אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ".

במשנה שנינו, שעדי החודש מחללים את השבת, שנאמר: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי י"י מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם".
מביאים ברייתא: **יכול** — יכול אני לומר, **כשם שמחללין את השבת להעיד עליהן** — העדים שראו את הירח החדש מותרים לחלל את השבת וללכת להעיד לפני בית הדין, **כך מחללין את השבת עליהן להודיע** (צריך לומר: להודיע עליהן) **שנתקיימו** — השליחים שיוצאים למקומות הקרובים והרחוקים להודיע באיזה יום נתקדש החודש יהיו מותרים לחלל את השבת? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (בפרשת המועדים) ללמדנו ולומר: "**אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ** אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג,ד) – **על קריאתן את** (אתה) **מחלל את השבת** — מותר לחלל את השבת להעיד על החודשים כדי שיתקדשו החודשים בזמנם (הקריאה היא קידוש החודש בבית הדין), **אין את** (אתה) **מחלל** [את] **השבת להודיע** [עליהן] **שנתקיימו** — אבל אסור לחלל את השבת להודיע שנתקדשו החודשים.

ב**ספרא** 'אמור' פרשה ט נאמר: מניין שמחללים את השבת להעיד עליהם? - תלמוד לומר: "אלה מועדי ה'". יכול כשם שמחללים את השבת להעיד עליהם, כך יחללו את השבת להודיע עליהם שנתקיימו? - תלמוד לומר: "אשר תקראו" - על קריאתם אתה מחלל את השבת, ואי אתה מחלל את השבת להודיע עליהם שנתקיימו.

ב**בבלי ראש השנה** כא,ב אמרו: תנו רבנן: מניין שמחללים עליהם את השבת? - תלמוד לומר: "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם" (ויקרא כג) (רש"י: הזהירם שלא יעבור המועד של זמן קריאתם. "מקראי קודש" היינו קידוש בית דין). **יכול כשם שמחללים את השבת עד שיתקדשו** (רש"י: שמחללים העדים כדי שיתקדשו בזמנם), **כך מחללים את השבת עד שיתקיימו** (רש"י: מחללים השלוחים כדי שיתקיימו המועדות בזמנם)? - **תלמוד לומר:** "אשר תקראו אותם" - על קריאתם אתה מחלל, ואי אתה מחלל על קיומם.

כאן התחלת מקבילה בירושלמי מגילה ב,ז.

העומר הוא עשירית האיפה קמח שעורים, שהיו מקריבים בשישה עשר בניסן, כדי להתיר את התבואה החדשה. במוצאי יום טוב הראשון של פסח היו קוצרים שעורים וטוחנים אותם, אחר כך היו מנפים את הקמח עד שהוציאו ממנו עישרון אחד, והיו מקריבים אותו ביום שישה עשר בניסן ככל מנחה. ואפילו חל שישה עשר בניסן להיות בשבת, היו מביאים את העומר באותו יום, שדינו ככל קורבן שזמנו קבוע שדוחה את השבת.

רבי שמעון בן לקיש (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השני) **בעי:** — שואל: **קצירת העומר, מהו שתדחה את השבת ביום?** — כשחל שישה עשר בניסן להיות בשבת, ולא קצרו בלילה כמצוותו של העומר, האם מותר לקצור בשבת ביום, שאף הקצירה ביום דוחה את השבת, או שמא אסור לקצור בשבת ביום, שרק הקצירה בלילה דוחה את השבת?
התיב — השיב (הקשה בהבאת מקור לפתרון השאלה) **רבי אביי** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני)**: והא תנינן:** — והרי שנינו (משנה מנחות י,ט) בעניין העומר: **מצותו** — של העומר, **לקצור בלילה** — במוצאי יום טוב הראשון של פסח, **נקצר ביום – כשר** — לעומר בדיעבד. **ודוחה את השבת** — רבי אביי סבור, שכוונת המשנה היא, שאף הקצירה ביום דוחה את השבת, ולכן, אם לא קצרו בלילה, מותר לקצור בשבת ביום.
ואומרים: **ולא קיבלה** (במקבילה: **קבליה**) — ולא קיבל אותה (רבי שמעון בן לקיש לא קיבל את דעתו של רבי אביי, מפני שהתקשה רבי שמעון בן לקיש בכוונת

אמר רבי אחא: חזר רבי שמעון בן לקיש מן הדא: כיון שחשיכה, אמר להן: בא השמש? – אומרים: הין. – בא השמש? – אומרים: הין. מה אנן קיימין? אם ללילה – כבר הוא אומר. אלא אם אינו עניין ללילה, תניהו עניין ליום.

אור לישרים

המשנה הזו עצמה, האם ההלכה "ודוחה את השבת" מוסבת על "מצוותו לקצור בלילה", ורק הקצירה בלילה דוחה את השבת, או שמא היא מוסבת אף על "נקצר ביום - כשר", ואף הקצירה ביום דוחה את השבת).

אמר רבי אחא (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **חזר** (במקבילה נוסף: **ביה**) **רבי שמעון בן לקיש מן הדא:** — חזר בו רבי שמעון בן לקיש (שינה את דעתו וקיבל את תשובתו של רבי אביי) מן זאת (בגלל המשנה הזאת (להלן ששנינו במנחות י,ג), המספרת כיצד היו עושים את קצירת העומר): **כיון שחשיכה** — כשהתחיל ליל שישה עשר בניסן, **אומר להן** — שליח בית דין שקוצר את העומר שואל את בני העיירות הסמוכות למקום הקצירה שנתכנסו לשם בשעת הקצירה: **בא השמש?** — שקע השמש? – **אומרים: הין** — וכולם עונים לו: כן. – **בא השמש? – אומרים: הין...** — שליח בית דין שואל אותם כמה שאלות. כל שאלה הוא שואל שלוש פעמים, ועל כל שאלה הם עונים לו בכל פעם "הן". ושנינו שם: **בשבת** — אם שישה עשר בניסן חל בשבת, **אומר להם:** — שליח בית דין שואל אותם עוד: **שבת זו?** — אקצור בשבת זו? - **אומרים: הין** — וכולם עונים לו: כן. - **שבת זו? - אומרים: הין** — כך שלוש פעמים. **מה אנן קיימין?** — במה אנו עומדים (עסוקים)? (במה ההלכה ששנינו במשנה מנחות י,ט: "ודוחה את השבת" מדברת?) **אם ללילה** — אם נאמרה הלכה זו לעניין לילה, שהקצירה בלילה דוחה את השבת, – **כבר הוא אומר** (צריך לומר כמו במקבילה: **אמור**) — כבר שנינו במשנה מנחות י,ג, המספרת כיצד היו עושים את קצירת העומר, שהקצירה בלילה דוחה את השבת. **אלא אם אינו עניין ללילה** — אם אין בהלכה זו צורך לעניין לילה, **תניהו עניין ליום** — השתמש בהלכה זו לעניין יום, שהקצירה ביום דוחה את השבת, ולכן, אם לא קצרו בלילה, מותר לקצור בשבת ביום.

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.

המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו יכול לבוא לפני השאלה, לעיתים תוך ציון נושא השאלה במילים ספורות לפני המונח.

המונח "**התיב**" מציע קושיות. תפקידו העיקרי של המונח הוא לפרוך דעות המופיעות לפני כן. במקומות אחרים, המונח בא אחרי בעיות כדי לפשוט אותן, כמו כאן (אפשר לראות הוראה זו של המונח כשינוי של הוראתו העיקרית, שכן כאן המונח מציע קושיה על הבעיה, לאמור: כיצד אפשר לשאול בקשר למקרה דנן, שהרי התשובה לכך עולה בבירור ממקור ספרותי מסוים או מן הסברה). במקרים כאלה, המונח מציע כמעט תמיד מקרה או מקור ספרותי, ועל כן הסגנון הרגיל בכגון זה הוא "התיב... הרי / והא תני/נן" וכדומה.

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה. לעיתים המונח מציע קושיות שמטרתן לפשוט בעיה הבאה בשלב הקודם של הסוגיה, כמו כאן.

המונח "**חזר ביה רבי פלוני**" מציע את חזרתו של חכם מסוים מדעה שהחזיק בה לפני כן. בדרך כלל, המונח מציע חזרה מקביעות (כאן נראה שהמונח מציע חזרה משאלה. אלא שאפשר לפרש שכאן עיקר החזרה הוא מכך ש"לא קבליה", אף על פי שכתוצאה מכך נפשטה הבעיה שהציע רבי שמעון בן לקיש בתחילת הדיון). בחלק ממקומות אלה מוצע מקור ספרותי שבגללו חזר בו (כמו כאן), בדרך כלל אחרי המונח, ונראה שבמקרים אלה יש לפרש את הביטוי במובן: חזר בו רבי פלוני לאור המקור שצוין ("ההדא").

המונח "**מה אנן קיימין**" שואל באיזה מקרה יש להעמיד מקור ספרותי מסוים. המונח מציע שאלות המשמשות כפתיח לתשובות, שאחד מתפקידיהן הוא הצעת פרשנות למקור הנידון, כדי שמקור זה יוכל למלא תפקיד מסוים במשא ומתן התלמודי, כגון פשיטת בעיה (כמו כאן). המונח יכול להיות מוסב על פסוקים, מקורות תנאיים, או מקורות אמוראיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא מנחות** י,כג שנו: יום הנף שחל להיות בשבת דוחה את השבת בקצירת העומר. כיצד הם עושים? - ...כיוון שחשיכה, אומר להם: בשבת זו? בשבת זו? בשבת זו? ...והם אומרים לו: הן, הן, הן...

מהתוספתא רואים, שעיקרו של הסיפור כיצד היו עושים את קצירת העומר בא ללמד שקצירת העומר דוחה את השבת, שכן התוספתא מספרת סיפור זה לאחר שהיא אומרת שקצירת העומר דוחה את השבת. בכך יוטעם מה שאמרו בירושלמי כאן: "אם ללילה - כבר הוא אמור".

לפי הבבלי מנחות עב,ב, אם הדין הוא שנקצר ביום, אפילו שלא ביום שישה עשר בניסן, - כשר, הרי שאין הקצירה דוחה שבת, משום שאפשר לקצור שלא ביום שישה עשר בניסן, ואם הדין

° דבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשירין מהו שידחו את השבת בלילה? – והתנינן: העמידו עושה חביתין לעשות חביתן. – תיפתר, בחול. תנא רבי חייה ° י,א

אור לישרים

הוא שנקצר ביום - פסול, הרי שהקצירה דוחה שבת, ולדברי התנא במשנה מנחות י,ט שנקצר ביום כשר, כוונת המשנה האומרת "דוחה את השבת" היא, שהקרבת העומר דוחה שבת, אבל הקצירה אינה דוחה שבת. אבל לפי הירושלמי כאן, נקצר ביום - כשר, ואף הקצירה ביום דוחה את השבת, כמו שאמר רבי אחא.

בירושלמי כאן השתמשו בביאור משנה במידת "אם אינו עניין ל... תנהו עניין ל..."", שהיא מהמידות שהתורה נדרשת בהן.

שואלים: **דבר שהוא דוחה את השבת ביום** — דבר מצווה שמותר לעשותו בשבת ביום ולא בלילה (משום שמצוותו ביום), **מכשיריו** (צריך לומר כמו במקבילה: מכשיריו) **מהו שידחו את השבת בלילה?** — האם מכשיריו של הדבר דוחים את השבת בלילה? (האם מותר לעשות אף בשבת בלילה (בליל השבת) את האמצעים המסייעים לעשייתו של הדבר, משום שהלילה והיום הם יום אחד, או שמא מותר לעשות אותם רק בשבת ביום, משום שהדבר דוחה את השבת רק ביום? (להלן מובאות דוגמאות))

ומשיבים (בהבאת מקור לפתרון השאלה): **והתנינן** (=והא תנינן): — והרי שנינו (משנה תמיד א,ג) בתיאור הקרבת קורבן התמיד של שחר: **העמידו עושה** (במקבילה: עושי) **חביתין לעשות חביתן** (גם במקבילה ובכמה כתבי יד של המשנה ושל הבבלי: 'חביתן') — כוונת המשנה שהעמידו איש בלשכת עושי חביתים לחמם מים להכנת מנחת החביתים של הכוהן הגדול (מנחת החביתים באה רבוכה, שהסולת חלוטה במים רותחים, ולשים אותה בהם). הקרבת מנחת החביתים דוחה את השבת ביום, וחימום מים להכנתה היה בעוד לילה, ומשמע אפילו בשבת (לישתה ועריכתה ואפייתה של מנחת החביתים דוחות את השבת ביום, ואי אפשר לעשותן בלילה. ראה משנה מנחות יא,ג וירושלמי שקלים ז,ז ובבלי תמיד). מכאן יש ללמוד, שדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשיריו דוחים את השבת בלילה.

ודוחים (את התשובה): **תיפתר** — תתפרש (משנה זו תוסבר), **בחול** — משנה זו מדברת ביום שאינו שבת, אבל בשבת - אפשר שחימום מים להכנת מנחת החביתים היה ביום ולא בלילה. ואין ללמוד מכאן, שדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשיריו דוחים את השבת בלילה.

ומשיבים (על הדחייה): **תנא** — שנה (ברייתא) **רבי חייה בר אדא: זה סדר תמיד לעבודת בית אלהינו, בין בחול ובין בשבת** — כך נאמר בברייתא למסכת תמיד שהיתה לפני אמורא זה ששנה אותה. הרי שסדר התמיד המתואר במסכת זו היה אף בשבת, ובכללו הכנת מנחת החביתים. מכאן יש ללמוד, שדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשיריו דוחים את השבת בלילה.

המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו יכול לבוא לפני השאלה, לעיתים תוך ציון נושא השאלה במילים ספורות לפני המונח (כמו כאן).

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה. לעיתים המונח מציע קושיות שמטרתן לפשוט בעיה הבאה בשלב הקודם של הסוגיה.

המונח "**תיפתר**" מציע פרשנות למקורות ספרותיים המבוססת על אוקימתות. המונח ממלא תפקידים שונים. במקומות רבים הוא מתרץ קושיות. במקומות אחרים המונח דוחה מסקנות שהוצעו בשלב הקודם של הסוגיה, כגון פשיטת בעיות. המונח מציע אוקימתות מסוגים שונים. הוא מופיע בכמה סגנונות, כגון "תיפתר ב-[מקרה מסוים]".

המונח "**תני רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם. המונח הזה עשוי להציע ברייתות מסוגים שונים, ובהן ברייתות המיוחסות לאמוראים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

במשנה תמיד ז,ג נוסף אחרי הסיום של תיאור הקרבת קורבן התמיד של שחר: "זה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלוהינו". הוספה זו במשנה בסוף מסכת תמיד היא מברייתא, כמו שהוא בברייתא שבירושלמי כאן ("מבוא לנוסח המשנה").

תנאים נחלקו בעניין מכשירי מצווה. לדעת רבי אליעזר מכשירי מצווה דוחים את השבת כשם שהמצווה עצמה דוחה את השבת, אבל לדעת רבי יהושע ורבי עקיבא, מכשירי מצווה שאפשר לעשותם מערב שבת - אינם דוחים את השבת, אבל מכשירי מצווה שאי אפשר לעשותם מערב שבת - דוחים את השבת.

מחלוקת זו נשנית במשנה פסחים ו,א-ב בעניין מכשירי קורבן פסח בשבת. דעת רבי אליעזר היא, שמכשירי קורבן פסח דוחים שבת. גם מכשירי שתי הלחם (אפייתם) דוחים את השבת לרבי אליעזר, כמובא בברייתא בבבלי שבת קלא,א.

מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא נשנית במשנה שבת יט,א גם בעניין מכשירי מילה בשבת. ולא מכשירי מילה בלבד דוחים שבת לדעת רבי אליעזר, אלא גם מכשירי לולב, מכשירי סוכה,

בר אדא: זה סדר תמיד לעבודת בית אלהינו, בין בחול ובין בשבת. – והתנינן: קצרוהו ונתנוהו בקופות, הביאוהו לעזרה, והיו מהבהבין אותו באור, כדי לקיים בו מצות קלי. – אמר רבי יוסה: מכיון שהתחיל במצוה, אומרים לו: מרק. – התיב רבי יודן קפודקייא קומי רבי יוסה: הגע עצמך שבא מן

אור לישרים

מכשירי מצה ומכשירי שופר. בירושלמי שבת יט,א חולקים אמוראים בדעת רבי אליעזר, האם מכשירי מצוות אלו בלבד דוחים שבת, או כל מכשירי מצווה דוחים שבת.

מחלוקת זו, שנמסרה בשם רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא, בוודאי מקורה בזמן קדום הרבה לדורם, שהרי בזמן שבית המקדש היה קיים הקריבו קורבנות בכל שבת ושבת והוצרכו להחליט האם מכשירי קורבן דוחים את השבת כקורבן עצמו.

רבי אליעזר השמותי, כשאר חברי בית שמאי, נטה למסורת הכוהנים בענייני בית המקדש וקורבנות. ולכן יש לשער, שההלכה על מכשירי קורבן שדוחים את השבת, שנמסרה בשמו, קדומה היא, והיא מסורת הכוהנים בבית המקדש עצמו. בניגוד להשקפת הכוהנים, יש לשער, שבית הלל נקטו בשיטה שנקבעה בבית המדרש על שם רבי יהושע ורבי עקיבא. בימי רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא נתגלעה המחלוקת בעניין זה בבית המדרש, ברם איסור מכשירי קורבן בשבת היה מסורת קבועה לבית הלל כמו שהיתרם היה מסורת שמותית.

ההשערה שרבי אליעזר, המתיר מכשירי מצווה, מוסר בהלכה זו את שיטתם של כוהני המקדש ובית שמאי, מתאשרת לפי שתי מסורות שנשתמרו במשנתנו, האחת במשנה עירובין י,יג, והשנייה במשנה תמיד א,ג.

בעירובין שנינו: "חותכים יבלת במקדש (כוהן שעלתה בו יבלת, הואיל והיא מעכבת את עבודתו במקדש, שעושה אותו לבעל מום, רשאי הוא לחתוך אותה בשבת), אבל לא במדינה". בבבלי אמרו, שמשנתנו רבי אליעזר היא, שאמר מכשירי מצווה דוחים את השבת. ואף שמשנתנו רבי אליעזר היא, הרי אין להטיל ספק בעדותה שנהגו למעשה במקדש שמכשירי קורבן דוחים את השבת.

עוד הוכחה שנהגו במקדש להקל במכשירי קורבן, כדברי רבי אליעזר, יש להביא מהמשנה בתמיד שבה נאמר: "העמידו עושי חביתים לעשות חביתים", ואמרו בבבלי: "להחם חמין לרביכה", וגם הירושלמי פירש כן את המשנה. וכבר הקשה באור שמח (בית הבחירה ח,יא), מדוע התירו לחמם מים בשבת להכנת מנחת החביתים, והרי אפשר לחמם מערב שבת.

מכל האמור ברור, שהכוהנים במקדש נהגו כבית שמאי וכדברי רבי אליעזר, ולא כרבי עקיבא, והם סברו שמכשירי קורבן דוחים את השבת כקורבן עצמו, ולכן נהגו להעמיד עושי חביתים להחם חמין לרביכה, אף על פי שאפשר לעשות זאת מערב שבת ("הפרושים ואנשי כנסת הגדולה", "משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס").

ומשיבים עוד (בהבאת מקור נוסף לפתרון השאלה לעיל): **והתנינן** (=והא תנינן): — והרי שנינו (משנה מנחות י,ד) בעניין העומר: **קצרוהו** — קצרו את העומר, היינו את השיבולים, **ונתנוהו בקופות** — והכניסו את השיבולים בסלים, **הביאוהו לעזרה** — לחצר בית המקדש, **והיו מהבהבין אותו באור** — ושם היו קולים את השיבולים באש, **כדי לקיים בו מצות קלי** — שכתוב: "וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לה', אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ... תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ" (ויקרא ב,יד), ופירשו חכמים, שבמנחת העומר הכתוב מדבר. הקרבת מנחת העומר דוחה את השבת ביום, והבהוב השיבולים האמור במשנה זו היה בלילה לאחר הקצירה, ומשמע אפילו בשבת (הירושלמי קיצר והביא רק את תחילתה של המשנה, שהם דברי רבי מאיר הסובר שהיו מהבהבים את גרעיני השעורה בעודם בשיבולים, אבל חכמים סוברים שהיו קולים את גרעיני השעורה אחרי שהוציאו אותם מהשיבולים. בהמשך המשנה שנינו, שלאחר הקלייה טחנו את גרעיני השעורה. אף הטחינה האמורה במשנה זו היתה בלילה לאחר הקצירה, ומשמע אפילו בשבת). מכאן יש ללמוד, שדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשיריו דוחים את השבת בלילה.

ודוחים (את התשובה): **אמר רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) (במסירה שלפנינו נמחק "אמר רבי יוסה" ונכתב על ידי מגיה: "דברי רבי מאיר" (והוא סיום המשנה במנחות) "רבי יוסי (האמורא) אומר". ובמקבילה: אמר רבי יוסה): **מכיון שהתחיל במצוה, אומרים לו: מָרֵק** — מכיוון שהתחיל את מצוות העומר בלילה, שמצוותו לקצור בלילה, ואפילו בשבת, אומרים לו שיגמור את המצווה בלילה, ולכן אף ההבהוב, שהוא גמר הקצירה, היה בלילה. ואין ללמוד מכאן למכשיריו של דבר הדוחה את השבת ביום, כשאין מתחילים את מצוותו בלילה.

התיב — השיב (הקשה) **רבי יודן קפודקייא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי, מקפדוקיה שבאסיה הקטנה) **קומי** — לפני **רבי יוסה: הגע עצמך** (גרום יגיעה לעצמך) **שבא מן העלייה** — תניח שהביאו את העומר מהתבואה הישנה שבעלייה (קומה עליונה בבית) ולא מהתבואה החדשה, שאף על פי שלא התחיל את מצוות העומר בלילה, שלא קצר, מכל מקום מהבהב בלילה, ואפילו בשבת. ואם כן,

העלייה. – מכיון שהתחיל במצוה, אין אומרים לו: מרק. – התיב רבי יעקב בר סוסיי: והתנינן: שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החודש. – אמר להן: מכיון שהיום צריך ללילה ולילה צריך ליום, כמי שכולו יום. – אמר רבי יוסי בירבי בון: ולא למפריעו הוא קדוש? מכיון שהוא קדוש למפריעו, הוא יום הוא לילה.

מכאן יש ללמוד, שדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשיריו דוחים את השבת בלילה.

אמר לו (רבי יוסה לרבי יודן קפודקייא בתשובה למה שהקשה לפניו): **מכיון שהתחיל במצוה** (צריך לומר כמו במקבילה: **כיון שלא התחיל במצוה**), **אין אומרים לו: מרק** — כשהביאו את העומר מהתבואה הישנה שבעלייה, מכיוון שלא התחיל את מצוות העומר בלילה, שלא קצר, אפשר שאין אומרים לו שיגמור את המצווה בלילה ויהבהב. ואין ללמוד מכאן, שדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשיריו דוחים את השבת בלילה.

המונח "**התיב**" מציע קושיות. תפקידו העיקרי של המונח הוא לפרוך דעות המופיעות לפני כן. על פי רוב אלו הן דעות אמוראיות. "התיב" כזה יכול להציע מקרה שממנו מקשים על הדעה הקודמת. כשהמונח בא בצורת היחיד, הוא עשוי להופיע בסגנון "התיב רבי פלוני קומי רבי אלמוני".

המונח "**הגע עצמך**" (נראה שיש לגזור את המילה 'הגע' במונח זה מן השורש יג"ע ולא מן השורש נג"ע) מציין מקרה מיוחד, שלכאורה כלול בכלל שמופיע לפניו, המצריך עיון ותשומת לב מיוחדת. על פי רוב, המונח מציע מקרה שממנו מקשים או שואלים על האמור לפניו. על פי רוב, המונח במובן זה בא כדי לפרוך את הדעה שלפניה, אולם לעיתים המונח מציע קושיות כדי לפשוט בעיה או לתרץ קושיה. במקומות אחדים מוצעות קושיות אלו בסגנון כמו: "התיב... הגע עצמך" (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

התיב — השיב (הקשה בהבאת מקור נוסף לפתרון השאלה לעיל) **רבי יעקב בר סוסיי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) (במקבילה נוסף: **קומי רבי יוסה**): **והתנינן** (=והא תנינן): — והרי שנינו (במשנתנו): **שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החודש** — עדי החודש מותרים לחלל את השבת וללכת אף בשבת בלילה להעיד לפני בית הדין, כדי שיקדשו בית הדין את החודש בשבת ביום על פי עדותם, שקידוש החודש דוחה את השבת ביום (שאין מקדשים את החודש בלילה אלא ביום). מכאן יש ללמוד, שדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשיריו דוחים את השבת בלילה.

אמר להן (צריך לומר כמו במקבילה: אמר **ליה**): — אמר לו (רבי יוסה לרבי יעקב בר סוסיי בדחיית התשובה שהשיב לפניו): **מכיון שהיום צריך ללילה ולילה צריך ליום, כמי שכולו יום** — מכיוון שכדי שיגיעו עדי החודש לבית הדין ויקדשו בית הדין את החודש ביום על פי עדותם, הם צריכים ללכת אף בלילה שלפני היום, שאם לא ילכו בלילה שלפני היום אלא ביום בלבד - לא יגיעו לבית הדין באותו היום, הרי שהלילה נחשב כמו היום, ולכן הם מותרים ללכת אף בשבת בלילה. ואין ללמוד מכאן למכשיריו של דבר הדוחה את השבת ביום, כשאין צריכים לעשות אותם בלילה כדי שייעשה הדבר ביום.

אמר רבי יוסי בירבי בון (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי) — בדחייה נוספת של התשובה שהשיב רבי יעקב בר סוסיי: **ולא למפריעו הוא קדוש?** — וכי אין החודש מתקדש למפרע (לשעבר)? **מכיון שהוא קדוש למפריעו, הוא יום הוא לילה** — מכיוון שהחודש מתקדש למפרע, שכשבית הדין מקדשים את החודש ביום, החודש מתקדש מתחילת הלילה שהיה קודם היום, לכן אין הבדל בין היום והלילה, וגם הלילה דינו כדין היום, ולכן עדי החודש מותרים ללכת אף בשבת בלילה. ואין ללמוד מכאן למכשיריו של דבר הדוחה את השבת ביום.

עד כאן המקבילה בירושלמי מגילה.

המילים "והלילה צריך ליום" שאמר רבי יוסה יתרות. ונראה שהוא אשגרה ממה שאמרו בירושלמי פסחים א,ג: אמר רבי יוסה: מכיוון שזה צריך לזה וזה צריך לזה, כמי שכולן אחד.

☆ ☆ ☆

פרק ב

הלכה א

משנה

° י,ב ° אם אינן מכירין אותו, משלחין עמו אחר להעידו. בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל האדם; משקילקלו המינים, התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין. בראשונה היו משיאין משואות; משקילקלו הכותים, התקינו שיהו שלוחין יוצאין.

תלמוד

"אם אינן מכירין אותו" כול'. – אמר רבי יונה: הכין צורכה מיתני: בראשונה

אור לישרים

פרק ב

הלכה א

משנה

משנה זו היא המשך למשניות בפרק הקודם, והיא באה ללמד בעניין נאמנות עדי החודש.

אם אינן מכירין אותו — אם אין בית דין מכירים את העד שבא להעיד על ראיית הירח החדש, ואינם יודעים האם הוא איש נאמן ואפשר לסמוך על עדותו, **משלחין עמו אחר להעידו** — בית דין שבעירו המכירים את העד משלחים עימו עד אחר להעיד עליו לפני בית הדין המקדשים את החודש שהוא איש נאמן. **בראשונה** (בתחילה, בימים שעברו) **היו מקבלין עדות החודש מכל האדם** — שכל אחד מישראל הוא בחזקת כשר ונאמן עד שייוודע שהוא פסול; **משקילקלו המינים** (הגרסה בכתבי היד של המשנה ובמשנה שבבבלי: הבייתוסים) — ששכרו עדי שקר, כדי להטעות את בית הדין, **התקינו** — חכמים, **שלא יהו מקבלין** — עדות החודש, **אלא מן המכירין** — מעדים שבית הדין מכירים אותם שהם נאמנים, ולכן, אם אינם מכירים את העד, משלחים עימו אחר להעידו.

בראשונה היו משיאין משואות — היו מדליקים מדורות אש בראשי הרים גבוהים, כמפורש במשנה הבאה, כדי להודיע מירושלים ליישובים בארץ ישראל ובארץ בבל שקידשו בית דין את החודש ('משואות' מלשון "מַשְׂאַת הֶעָשָׁן" (שופטים כ,לח), "שְׂאוּ מַשְׂאֵת" (ירמיהו ו,א)); **משקילקלו הכותים** — השומרונים, שלפעמים קבעו חודשים שלא כמו שקבעו בית דין, קלקלו, שהשיאו משואות לפי קביעתם והטעו את ישראל, **התקינו** — חכמים, **שיהו שלוחין יוצאין** — להודיע באיזה יום קידשו בית דין את החודש, כמו ששנינו לעיל (פרק א הלכה ד).

המשואות נהגו בזמן הבית השני. והכותים קלקלו והדליקו משואות לפי קביעת החודשים שלהם והטעו את ישראל, ולפיכך התקינו שיהיו שליחים יוצאים. ומשמע שהכותים קלקלו בזמן הבית, שהרי השליחים היו יוצאים בזמן הבית, כפי שמוכח מהמשנה בפרק א ("וכשבית המקדש קיים, יוצאים (השליחים) אף על אייר"). אבל בירושלמי להלן אמרו, שרבי ביטל את המשואות. והלא רבי היה כמה וכמה שנים אחר החורבן.

ראב"ד (בהשגותיו על רז"ה בבלי ראש השנה כא,ב, והביאו ר"מ המאירי שם יח,א), שנתקשה בסתירה זו, כתב (וכן כתב ר"מ המאירי שם כא,ב), שבתחילה לא היו משיאים משואות אלא בכיוון בבל (ומשקלקלו הכותים ובטלו המשואות בזמן רבי, התקינו שיהיו שליחים יוצאים לבבל), אבל מעולם לא היו משיאים משואות בכיוון מקומות אחרים, ובכללם סוריה, אלא היו שליחים יוצאים לאותם מקומות.

ולולא דברי ראב"ד, היה נראה שלא ביטלו את המשואות משקלקלו הכותים (בזמן הבית), שלא נזכר כלל במשנתנו שביטלו את המשואות, אלא שהתקינו שיהיו שליחים יוצאים, וממילא כבר לא יקלקלו הכותים, שהרי ידעו שהשליחים יודיעו ליהודים את קביעת החודש, ולא היה צורך לשלוח שליחים בכל חודש, הואיל ואין קלקול בחודשים שאין בהם מועדים. אלא שאחר כך סמכו על השליחים בלבד וביטלו את המשואות. ומסרו בירושלמי להלן, שרבי יהודה הנשיא הוא שביטל את המשואות לגמרי. והפסיקו את המשואות, כנראה בשל חשש שהרומאים שנלחמו בפרתיים יחשדו שהיהודים מאותתים מארץ ישראל לסוריה לכוחות הפרתיים ("תוספתא כפשוטה").

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: "**אם אינן מכירין אותו**, משלחין עמו אחר להעידו. בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם".

אמר רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי)**: הכין צורכה מיתני:** — כך צריך לשנות (כך היתה צריכה משנתנו לשנות)**: בראשונה היו מקבלין**

היו מקבלין עדות החודש מכל אדם. אם אינן מכירין אותו, היו משלחין עמו אחר להעידו. – אמר רבי יוסה: אפילו כמתניתן אתיא היא: אם אינן מכירין אותו, משלחין עמו אחר להעידו. למה? שבראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם.
ועד אחד נאמן? – משלך נתנו לך. בדין היה שלא יהו צריכין עדים, והן אמרו שיהו צריכין עדים, והן אמרו עד אחד נאמן.

אור לישרים

עדות החודש מכל אדם; משקלקלו המינים / הבייתוסים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין. אם אינן מכירין אותו, היו משלחין עמו אחר להעידו — סידור הדברים במשנה היה צריך להיות כפי הסדר שהם אירעו, וכיוון שההלכה "אם אינן מכירין אותו..." נקבעה כשהתקינו שלא יהיו מקבלים אלא מן המכירים, לא היתה המשנה צריכה לשנות אותה לפני המימרה "בראשונה...".

אמר רבי יוסה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **אפילו כמתניתן אתיא היא:** — אפילו כמשנתנו באה היא (זה תואם אפילו לנוסח משנתנו): **אם אינן מכירין אותו, משלחין עמו אחר להעידו. למה? שבראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם; משקלקלו המינים / הבייתוסים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין** — אפשר להעמיד את משנתנו כמו שהיא, ולפרש את דברי המשנה "בראשונה..." כטעמה של ההלכה שלפניה, שמשנתנו באה לתת טעם, משום מה צריכים בית הדין להכיר את כל אחד מעדי החודש, והיא אומרת, שאמנם בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם, אבל משקלקלו המינים התקינו שלא יהיו מקבלים עדות החודש אלא מן המכירים.

ב**תוספתא ראש השנה** א,טו-טז שנו: בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם. פעם אחת שכרו ביתוסים שני עדים לבוא להטעות את חכמים...
אם אינם מכירים אותו, משלחים עדיו עימו (להעיד על מי שראה את החודש שהוא כשר ואינו ביתוסי)...

בכמה מקומות בירושלמי (שביעית ד,א, כאן ופסחים א,ב) דחה רבי יונה את לשון המשנה וסידור דבריה. במקומות אלו הוא השתמש בלשון "הכין צורכה מיתני". בשביעית וכאן החזיק רבי יונה בלשון התוספתא וביכר אותו על פני לשון המשנה. כאן ובפסחים קיים רבי יוסה את נוסח המשנה.
משנה זו הגיהה רבי יונה. אבל רבי יוסה אמר שאפשר להעמידה כמו שהיא ולפרש "בראשונה" וכו' כטעמה של ההלכה שלפניה. אף מדברי רבי יוסה יוצא שרבי יונה נסמך כאן על ברייתא והלך אחריה, שהרי הוא אומר: "אפילו כמתניתן אתיא היא".

אלא שנראה שיש כאן בחלוקת הפרקים טעות ישנה, וההלכה "אם אינם מכירים אותו משלחים עימו אחר להעידו" שייכת עוד לסוף פרק א, ובשבת אנו עוסקים, שאף אחר להעידו מותר לשלוח בשבת, וכך מפורש בתוספתא א,טז: "אם אינם מכירים אותו, משלחים עדיו עימו, אפילו בשבת". ופרק ב היה צריך להתחיל בסיפא של משנה א: "בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם". חלוקת הפרקים המוטעית גרמה לאי הבנה ("מבוא לנוסח המשנה").

במשנה שנינו: משלחין עימו אחר להעידו.
שואלים (על דברי המשנה שעד אחד נאמן להעיד על העד שבא להעיד על ראיית הירח החדש שהוא איש נאמן): **ועד אחד נאמן?** — והאם עד אחד נאמן להעיד עליו? (והרי מן התורה אין עד אחד נאמן, וצריכים שני עדים!)
ומשיבים: **משלך נתנו לך** — מן המותר לך נתנו לך חכמים (כשהתירו לך חכמים, לא התירו דבר שהוא אסור לך מן התורה, אלא התירו דבר שהוא מותר לך מן התורה והם שאסרו אותו). **בדין היה שלא יהו צריכין עדים** — היה צריך להיות שלא יהיו צריכים עדים כלל שיעידו על העד שבא להעיד על ראיית הירח החדש, כמו שהיה בראשונה, שהיו מקבלים עדות החודש מכל אדם, מפני שכל אחד מישראל הוא בחזקת כשר ונאמן, **והן אמרו שיהו צריכין עדים** — משקלקלו המינים, אמרו חכמים, שאם אין בית דין מכירים את העד שבא להעיד על ראיית הירח החדש, צריכים עדים להעיד עליו שהוא איש נאמן, **והן אמרו עד אחד נאמן** — אבל אמרו חכמים, שעד אחד נאמן להעיד עליו, ואין צריכים שני עדים להעיד עליו.

ב**תוספתא ראש השנה** א,טז שנו: אם אינם מכירים אותו, משלחים עדיו עימו.

ב**בבלי ראש השנה** כב,א-ב אמרו: "אם אינם מכירים אותו - משלחים עימו אחר להעידו." - מאי "אחר"? - חד, וחד מי מהימן (רש"י: להכשירו לזה בחזקת נאמן)? והתניא: מעשה שבא הוא (רש"י: העד לפני בית דין בשבת להעיד על החודש) ועדיו עימו להעיד עליו (רש"י: להחזיקו נאמן)! - אמר רב פפא: מאי "אחר"? - זוג אחר. הכי

עד אחד, מהו שיהא נאמן כשנים? – היך עבידה? – היו שנים, אחד הכל מכירין אותו, ואחד אין אדם מכירו חבירו מכירו, חבירו מהו שיצטרף עם אחד מן השוק להעיד עליו?
[רבי זעירא רב חונה בשם רב: אין הוא ואחר מצטרפין על חתימת העד השני. –

נמי מסתברא, דאי לא תימא הכי - "אם אינם מכירים אותו", מאי "אותו"? - חד, וחד מי מהימן (רש"י: לעדות החודש)? "משפט" כתיב ביה (רש"י: "כי חוק לישראל הוא, משפט" וגו' (תהילים פא))! אלא מאי "אותו"? - אותו הזוג. הכי נמי, מאי "אחר"? - זוג אחר.

לדעת הירושלמי, עד אחד נאמן להעיד עליו שהוא נאמן. ובבבלי אמרו, שעד אחד אינו נאמן להעיד עליו, ו"אחר" ששנינו היינו זוג אחר של עדים, וכן הוא בתוספתא ובברייתא בבבלי: "עדיו". הרי שלפי הבבלי יש צורך בשני עדים שיעידו על כל אחד מעדי החודש.
אבל הגרסה בכתב יד אחד של הבבלי: "וחד מי מהימן? והתניא: מעשה שבא הוא ועדיו עימו להעיד עליו! - תני: עדו. רב פפא אמר: מאי 'אחר'? - זוג אחר" (גרסה זו מובאת ברשב"א, בריטב"א ובר"ן). ולפי גרסה זו, לדעת סתם הבבלי, אפילו עד אחד נאמן להעיד עליו שהוא נאמן, כמפורש בירושלמי כאן.
בבבלי פירשו את מה ששנינו "אם אינן מכירים אותו", היינו את זוג העדים. אבל יש לפרש: "אותו" - את העד, כלומר שבית הדין אינם מכירים אחד משני העדים שבאו להעיד על ראיית הירח החדש.

"טורי אבן" כתב, שאף לאחר שקלקלו המינים כל ישראל בחזקת כשרים מדין תורה, וכי מפני שוטה אחד נוציא כל ישראל מחזקת כשרות?!, אלא תקנת חכמים היא.

משלך נתנו לך
ב**משנה עירובין** י,טו שנו: רבי שמעון אומר: מקום שהתירו לך חכמים, משלך נתנו לך.

הלשון "משלך נתנו לך. בדין היה... והן אמרו... והן אמרו..." נזכר גם בירושלמי תרומות יא,א, יבמות ז,א ו-יג,א.

הלשון "הם אמרו... והם אמרו..." משמעה, שחכמים שתיקנו איזה דין הם בעצמם ביטלו את הדין.

ושואלים: **עד אחד, מהו שיהא נאמן כשנים?** — עד אחד שמעיד על העד שבא להעיד על ראיית הירח החדש שהוא איש נאמן, האם הוא יהיה נאמן כשני עדים?
ומחישים את הדברים: **היך עבידה?** — איך עשויה? (באיזה מקרה נשאלה השאלה הזו?) – **היו שנים** — כשהיו שני עדים שבאו להעיד על ראיית הירח החדש, **אחד הכל מכירין אותו** — העד האחד הכל מכירים אותו שהוא איש נאמן, **ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו** — העד השני אין מי שמכיר אותו להעיד עליו שהוא איש נאמן, אלא רק העד שבא להעיד עימו מכיר אותו, – (ובמקרה הזה יש לדון:) **חבירו מהו שיצטרף עם אחד מן השוק להעיד עליו** (נראה שלשון זו היא אשגרה מלהלן, וצריך לומר: **חבירו מהו שיעשה כאחד מן השוק להעיד עליו**)? — האם העד שבא להעיד עם העד השני רשאי להעיד על העד השני שהוא איש נאמן? (בעדות זו עד אחד נאמן, כאמור לעיל) - תשובה לשאלה זו יש ללמוד מן המקבילה המובאת להלן.

המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו יכול לבוא לפני השאלה, לעיתים תוך ציון נושא השאלה במילים ספורות לפני המונח.
על פי רוב, המונח "**היך עבידא**" ממחיש את הדברים שלפניו על ידי מתן דוגמה מוחשית לדברים אלה. המונח במובן זה מדגים קביעות ובעיות. הסגנון המקובל כשהמונח מתפרש כך הוא: "[הקטע שיודגם] - היך עבידא? - [ציור לקטע המודגם, ואחר כך חזרה על הקטע המודגם]" ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כאן התחלת מקבילה בירושלמי כתובות ב,ד.

הסוגיה שם עוסקת בעניין קיום שטר בבית הדין על ידי העדים שחתמו עליו.
חכמים תיקנו, שכדי לגבות באמצעות שטר, יש צורך לאשר את חתימות ידי העדים החתומים בו על ידי העדים החתומים עצמם, או על ידי עדים אחרים המכירים את החתימות שבשטר, או על ידי שמדמים חתימות העדים שבשטר הזה לחתימותיהם בשטרות אחרים.

המילים המוסגרות "רבי זעירא רב חונה בשם רב...הדא הוא דמר" נשמטו כאן בשל שוויון תחילות ונוספו על פי המקבילה בכתובות. מי שהעתיק את הסוגיה מכתובות לכאן טעה ודילג על תחילת הקטע והתחיל להעתיק מאמצע הקטע.
[**רבי זעירא** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) אמר בשם **רב חונה** (רב הונא, גדול אמוראי בבל בדור השני) שאמר **בשם רב** (אמורא בבלי בדור

היך עבידא? – היה אחד מכיר כתב ידו וכתב ידו של חבירו, ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו, – חבירו מה הוא שיצטרף עם אחד מן השוק להעיד עליו? – הדא הוא דמר] רבי זעורה רב חונה בשם רב: °אין הוא ואחר מצטרפין על חתימת העד השני?! – לא צורכה די לא היו שנים, אחד הכל מכירין כתב ידו, ואחד אין אדם מכירו חבירו מכירו, – חבירו מהו שייעשה כאחד מן השוק להעיד עליו? – אם כן, נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד. – אמר רבי יודן: ויאות. אילו שנים שיצאו מעיר אחת שרובה גוים, כגון °יא,א

אור לישרים

הראשון, מגדולי האמוראים): **אין הוא ואחר מצטרפין על חתימת העד השני** — עד החתום על שטר אינו רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני ולאשר אותה שהיא חתימתו של אותו העד.

וממחישים את הדברים: **היך עבידא?** — איך עשויה? (באיזה מקרה נאמרה המימרה שאמרו בשם רב?) – **היה אחד מכיר כתב ידו וכתב ידו של חבירו** — כשהיה אחד מן העדים החתומים על השטר שישנו בפני בית דין מכיר את חתימתו והוא מעיד עליה, והוא מכיר גם את החתימה של העד השני שחתם עימו, **ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו** — החתימה של העד השני אין בפני בית דין מי שמכיר אותה להעיד עליה, אלא רק העד שחתם עימו מכיר אותה, והעד השני החתום על השטר אינו בפני בית דין להעיד על חתימתו, – (ובמקרה הזה יש לדון:) **חבירו מה הוא שיצטרף עם אחד מן השוק להעיד עליו?** — האם העד שחתם עם העד השני רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני? - ובמקרה הזה נאמרה המימרה שאמרו בשם רב, שהעד הזה אינו רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני.

ודוחים: **הדא הוא דמר** — וכי זו היא שאמר] **רבי זעורה בשם רב חונה** שאמר **בשם רב: אין הוא ואחר מצטרפין על חתימת העד השני?!** (וכי במקרה הזה נאמרה המימרה שאמרו בשם רב, שהעד שחתם עם העד השני אינו רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני?! והרי פשוט הוא, שעד החתום על שטר והעיד על חתימתו אינו רשאי להעיד עם אדם אחר על חתימתו של חברו! שאילו היה רשאי להעיד עם אדם אחר על חתימתו של חברו, נמצא כל השטר מקויים על ידי עד אחד, שהרי הוא מעיד על חתימתו וגם על חתימתו של חברו)

ואומרים: **לא צורכה די לא** (דְּלָא=דְּאָלָא) — אין צריך (לא היה צורך להשמיענו את המימרה שאמרו בשם רב) אלא כשהיו **שנים** — היו שני עדים חתומים על השטר, **אחד הכל מכירין כתב ידו** — החתימה של העד האחד הכל מכירים אותה, ואין צורך שהעד האחד החתום על השטר יעיד עליה, **ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו** — החתימה של העד השני אין בפני בית דין מי שמכיר אותה להעיד עליה, אלא רק העד שחתם עימו מכיר אותה, והעד השני החתום על השטר אינו בפני בית דין להעיד על חתימתו, – (ובמקרה הזה יש לדון:) **חבירו מה הוא שיצטרף עם אחד מן השוק להעיד עליו?** — האם העד שחתם עם העד השני רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני? - וכיוון שבמקרה הזה היינו סבורים לומר, שהעד שחתם עם העד השני, הואיל ולא העיד על חתימתו, רשאי הוא להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני, לכן היה צורך להשמיענו את המימרה שאמרו בשם רב, שהעד הזה אינו רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני.

ומנמקים: **אם כן** (במסירה מהגניזה: אם אומר את כן. ובמקבילה: אם אתה אומר כן) — אם אומר אתה כך (אילו היית אומר, שהעד שחתם עם העד השני רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני), **נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד** — כל העדות שבשטר היא על פי עד אחד, שהרי חציה האחד הוא על פי חתימתו של העד האחד, שהכל מכירים אותה ואין צורך להעיד עליה, וחציה האחר הוא על פי העד הזה שמעיד על חתימתו של העד השני. והרי אין עדות מתקיימת בפחות משני עדים, חציה האחד על פי עד אחד וחציה האחר על פי עד שני! - לכן העד הזה אינו רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני (אמנם חציה האחר של העדות שבשטר הוא גם על פי האדם האחר שמעיד גם הוא על חתימתו של העד השני, אך כיוון שרוב העדות שבשטר מתקיימת על ידי העד האחד, הרי זה כמי שכולה מתקיימת על ידו).

אמר רבי יודן (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **ויאות** — טוב ויפה (נכון אמרו שהיה צורך להשמיענו את המימרה שאמרו בשם רב במקרה הזה). **אילו שנים** — שבאו להעיד עדות, **שיצאו מעיר אחת שרובה גוים** — ויש לחשוש שמא גויים הם ואינם כשרים להעיד, **כגון הדא סוסיתא** — כמו סוסיתא הזאת (יישוב בשולי

הדא סוסיתה, אחד הכל מכירין אותו שהוא ישראל, ואחד אין אדם מכירו חבירו מכירו, – חבירו מהו שייעשה כאחד מן השוק להעיד עליו? – אם אומר את כן, לא נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד?! והכא נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד.

אור לישרים

הגולן וסמוך לחוף הכינרת), שרוב תושביה באותה תקופה היו גויים, **אחד הכל מכירין אותו שהוא ישראל** — העד האחד הכל מכירים אותו שהוא יהודי, והוא כשר להעיד, **ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו** — העד השני אין מי שמכיר אותו להעיד עליו שהוא יהודי, אלא רק העד שבא להעיד עימו מכיר אותו, – (ובמקרה הזה יש לדון:) **חבירו מהו שייעשה כאחד מן השוק להעיד עליו?** — האם העד שבא להעיד עם העד השני רשאי להעיד על העד השני שהוא יהודי? (בעדות זו עד אחד נאמן) - וכי במקרה הזה היינו סבורים לומר, שהעד שבא להעיד עם העד השני רשאי להעיד על העד השני?! – **אם אומר את כן** — אם אומר אתה כך (אילו היית אומר, שהעד שבא להעיד עם העד השני רשאי להעיד על העד השני), וכי **לא נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד?!** — שהרי חציה האחד של העדות שבאו השניים להעיד הוא על פי העד האחד, וחציה האחר הוא על פי העד הזה שמעיד על העד השני. והרי אין עדות מתקיימת בפחות משני עדים! - לכן ודאי הוא שהעד הזה אינו רשאי להעיד על העד השני. **והכא** — ו(גם) כאן (במקרה ששני עדים חתומים על השטר, אחד הכל מכירים כתב ידו, ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו, אילו היית אומר, שהעד שחתם עם העד השני רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני), **נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד** — ולכן נכון הוא שגם במקרה הזה העד שחתם עם העד השני אינו רשאי להצטרף עם אדם אחר להעיד על חתימתו של העד השני.

המונח "**הדא היא דאמר רבי פלוני**" מצביע על קרבה הקיימת, או האמורה להיות קיימת, בין האמור לפני המונח לבין דברי החכם הנזכר בהמשך ("רבי פלוני"). לפעמים המונח בא במסגרת ניסיון לברר באיזה מקרה עוסקת המימרה או הדיון שלפניו.
על פי רוב, המונח "**ויאות**" מציע סיוע לאמור לפניו על סמך שיקולים המפורטים בהמשך. המונח בהוראה זו משמש כפתיח להנמקה המוצעת בהמשך, התומכת בדברים שאליהם מתייחס המונח. במקרים רבים ההנמקה שמציע המונח מבוססת על השוואה.
במקומות מספר המונח "אין תימר" בא בצורה "**אם אומר את כן**". בכמה מקומות ביטוי זה מתפרש כמו "אין תימר",

שכן הוא מציע אפשרויות עיוניות כדי לדחותן, לפעמים מפני שאימוץ האפשרות הנידונה עלול להביא לתוצאות בלתי אפשריות או בלתי מתקבלות על הדעת מבחינה הלכתית (כמו כאן).
המונח "**והכא**" בא בסוף היסקים המבוססים על השוואות, כדי לציין שדין או קביעה הבא לפני כן חל או אמור לחול גם במקרה אחר. המונח בא בסוף השוואות, שמעצם טיבן ממלאות תפקידים מגוונים בסוגיה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי כתובות.

מן המקבילה שהובאה כאן יש ללמוד תשובה לשאלה לעיל: "עד אחד מהו שיהא נאמן כשניים? - היו שניים, אחד הכל מכירין אותו, ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו, חבירו מהו שייעשה כאחד מן השוק להעיד עליו?". אילו היית אומר, שהעד שבא להעיד עם העד השני על ראיית הירח החדש רשאי להעיד על העד השני שהוא נאמן, נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד. לכן העד הזה אינו רשאי להעיד על העד השני שהוא נאמן.

סוסיתה נזכרה כאן כדוגמה לעיר שרובה גויים, משום שהיתה סמוכה לטבריה, והרי התלמוד הירושלמי נערך בטבריה.

בבבלי כתובות כא,א אמרו: אמר רב יהודה אמר רב: שניים החתומים על השטר ומת אחד מהם (מהעדים החתומים על השטר) - צריכים שניים מן השוק להעיד עליו (לאשר את חתימת העד שמת). - ואי ליכא תרי (שיעידו על חתימת העד שמת) אלא חד, מאי? - אמר אביי: לכתוב חתימת ידיה אחספא ושדי ליה בבי דינא (יכתוב העד החי את חתימת ידו על חרס ויביא אותו לבית הדין), וחזי ליה בי דינא ומחזקי ליה (ויראו אותו בית דין ויקיימו את חתימתו), ולא צריך איהו לאסהודי אחתימת ידיה, ואזיל איהו והאי ומסהדי אאידך (וילכו הוא והעד האחר ויעידו על חתימתו של העד שמת).

המימרה שאמרו בשם רב בבבלי היא כמימרה שאמרו בשמו בירושלמי. אלא שלפי מה שהעמידו בירושלמי את המימרה שאמרו בשם רב, אין מועילה העצה שאמר אביי בבבלי.

כיוון שאמרו לעיל שעד אחד נאמן בעדות על נאמנות עדי החודש, אומרים להלן שעד אחד נאמן גם בדברים אחרים.

תמן תנינן: אמר להן הממונה: צאו וראו, אם הגיע זמן השחיטה. אם הגיע, הרואה אומר: בורקי. – מהו בורקי? – ברקת. תמן אמרי: ברק ברקא – אנהר

אור לישרים

מציעים משנה: **תמן תנינן:** — שם (במקום אחר - משנה יומא ג,א) שנינו (בתיאור סדר עבודת יום הכיפורים בבית המקדש): **אמר להן הממונה** (סגן הכוהן הגדול או הממונה על הפייסות) — לכוהנים: **צאו וראו** — ממקום גבוה שבמקדש, **אם הגיע זמן השחיטה** — של קורבן התמיד של שחרית, הנשחט בעלות השחר, והשחיטה בלילה פסולה. **אם הגיע** — זמן השחיטה, **הרואה אומר: בורקי** (ב"שרידי הירושלמי": ברקי. ובמסירה מהגניזה: ברקאי. ובכתבי היד של המשנה: בוּרְקִי) — מבואר להלן.

המונח "**תמן תנינן**" מציע משנה, בדרך כלל ממקום אחר. למונח תפקידים מגוונים. לפעמים המונח מציע משנה, בתוספת דיון בה או בלעדיו, מפני שקיים קשר בינה לבין שאר חלקי הסוגיה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

משנה זו נשנית גם בתמיד ג,ב בתיאור הקרבת קורבן התמיד של שחר.

כאן התחלת מקבילה בירושלמי יומא ג,א.

ושואלים: **מהו בורקי?** — מה פירושה של מילה זו?
ומשיבים: **ברקת** (ב"שרידי הירושלמי": בָּרְקַת) — בורקי פירושו נוגה (אור), וכוונת הרואה היא שהאיר האור של היום.
ומציעים מימרה: **תמן אמרין:** — שם (בבבל) אומרים: הרואה אומר: **ברק ברקא** (במקבילה: ברוק בורקה) — ברק נוגה, – ופירוש הדברים: **אנהר מנהרא** — האיר האור (של היום).

המונח "**מהו**" שואל בכמה מקומות מה פשר מילה, צירוף מילים או משפט מסוים. המונח בהוראה זו עשוי לשאול מה פירושו המילוני או העניני של העניין הנידון. הוא עשוי להיות מוסב על מקורות תנאיים או אמוראיים.
נראה שהמונח "**תמן אמרין**" מציע מימרות המיוחסות לחכמי בבל עלומי שם. במקרים רבים יש דמיון בין מסורות "תמן אמרין" בירושלמי למסורות מקבילות בבבלי ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא יומא** א,טו שנו: אבא יוסי בן חנן אומר: ברק בורקי. וב**בבלי יומא** כח,ב אמרו: תניא: רבי ישמעאל אומר: ברק ברקאי.

בביטוי "תמן אמרין" הכוונה לברייתא בבלית זו.

מתוך סדר העבודה "אזכיר גבורות אלוה" של הפייטן יוסי בן יוסי ליום הכיפורים:

שַׂר פְּקִיד נְגִיד מְלֶאכֶת הַקֹּדֶשׁ יִשְׂלַח לְקֶדֶם צִירֵי אֱמוּנָה,
שָׂח לָמוֹ: הַבִּיטוּ אִם עָלָה הַשַּׁחַר,אִם הֵפִיץ אוֹר קָדִים עֲלֵי אָרֶץ.
סַפְּרוּ לוֹ כִּי בָרַק נוֹגַהּ...

שר פקיד נגיד - הממונה. לקדם - לצד מזרח. צירי אמונה - הכוהנים השליחים ששלח. הפיץ - התפשט. אור קדים - אור המזרח. ברק נוגה - האיר אור השחר.

מתוך סדר העבודה "אתה כוננת עולם ברוב חסד" של הפייטן יוסי בן יוסי ליום הכיפורים:

אֱמוּנֵי עִתִּים יִשְׂלַח לַקֶּדֶם, אִם בָּרַק נוֹגַהּ יְפֵן לִשְׁחִיטָה...

אמוני עיתים - הכוהנים הנאמנים להקריב קורבן התמיד במועדו. לקדם - לראות פני המזרח. לשחיטה - של התמיד.

מתוך סדר העבודה "אספר גדולות" של הפייטן יוסי בן יוסי ליום הכיפורים:

נָמוּ: בָּרַק נוֹגַהּ...

נמו - אמרו השלוחים ששלח הממונה.

מתוך סדר העבודה "אקרא בגרון" של הפייטן פינחס הכוהן ליום הכיפורים:

פְּנֵי דֶרֶךְ קָדִים הָעֵדֶם, עִם בָּרַק נוֹגַהּ פְּקָדֶם...

עם ברק נוגה - כשמבריק ומאיר אור השחר. פקדם - פקד הממונה לשחוט את התמיד.

מתוך סדר העבודה "אזכר סלה" של הפייטן יוחנן הכוהן בירבי יהושע ליום הכיפורים:

סֶגֶן יִשְׂאַל אִם בָּרַק נוֹגַהּ, שֶׂה לִקְרוֹץ בַּשַּׁחַר וְלֹא בְאִישׁוֹן.

שה - כבש של תמיד של שחר. לקרוץ - כדי לשחוט. באישון - בלילה.

דברי הפייטנים הארץ ישראלים מיוסדים על דברי הירושלמי שהרואה אמר: "בורקי" - ברק ברקא.

מנהרא. – ועד אחד נאמן? – שנייא היא הכא, שאין את יכול לעמוד עליו. – וחש לומר: עד דהוא עליל ונפק היא מנהרא! – חכימא היא מילתא.
אמר עד אחד: נולד איש פלוני בשבת, מלין אותו על פיו. חשיכה מוצאי שבת, ממלטלין אותו על פיו. רבי אמי מטלטל על פומה דמלויתה.

אור לישרים

ומקשים (על דברי המשנה יומא שעד אחד נאמן להעיד על הגעת זמן שחיטת קורבן התמיד): **ועד אחד נאמן?** — והאם עד אחד נאמן להעיד עליו? (והרי מן התורה אין עד אחד נאמן, וצריכים שני עדים!)
ומתרצים: **שנייא היא הכא** — שונה היא כאן (עדות זו על הגעת זמן שחיטת קורבן התמיד שונה משאר העדויות), **שאין את יכול** (צריך לומר: **שאת יכול** (כן הוא בר"ח יומא וראש השנה ובאו"ז הלכות נידה)) **לעמוד עליו** (במסירה מהגניזה נכתב על הגיליון "שכן" במקום "שאין") — שאתה יכול לחקור ולבדוק את דבריו של העד (שאתה יכול לצאת ולראות האם כדבריו כן הוא, ולכן הוא נאמן, שדבר העשוי להתגלות אינו משקר בו).
ומקשים: **וחש לומר:** — וחשוש לומר: **עד דהוא עליל ונפק היא מנהרא!** — עד שהוא (העד) נכנס ויוצא היא (בורקי) מאירה! (יש לך לחשוש שמא כשהעד אומר שהגיע זמן שחיטת קורבן התמיד עדיין אין היא מאירה והוא משקר, כיוון שאין הדבר עשוי להתגלות, משום שעד שיעמדו עליו היא תאיר, ולכן לא יהיה נאמן)
ומתרצים: **חכימא היא מילתא** — ידוע הוא הדבר (אף שיעמדו עליו לאחר זמן, ייוודע האם היא האירה כשאמר העד שהגיע זמן שחיטת קורבן התמיד, וכיוון שהוא דבר העשוי להתגלות אינו משקר בו, ולכן הוא נאמן).

בדרך כלל המונח "**שנייא היא**" מתפרש בניחותא, והוא מציע הבחנות עקרוניות בין עניינים שונים שהושוו בשלב קודם של הסוגיה. למונח בהוראה זו כמה שימושים עיקריים, ובהם: תירוץ קושיות. הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא (לפעמים: הכא / תמן)", ואחר כך מובא הסבר להבדל בין המקרה הנידון לבין המקרה שהושווה לו. לעיתים הסבר זה מבוסס על קביעה עובדתית או על קביעה עקרונית, ואז הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא ש-(עובדה / עיקרון)".
המונח "**וחש לומר**" מציע קושיה על דין המופיע בשלב קודם של הסוגיה, ששיעורה, כיצד אפשר לפסוק כפי שהוצע שם, שהרי יש מקום לחשוש לאפשרות מסוימת המוצעת בהמשך ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בבבלי ראש השנה כב,ב אמרו: כי אתא עולא, אמר: קידשוה לירחא. - אמר רב כהנא: לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא, דמהימן, אלא אפילו איניש דעלמא - נמי מהימן. מאי טעמא? כל מילתא דעבידא לאגלויי - לא משקרי בה אינשי. תניא נמי הכי: בא אחד מסוף העולם ואמר: "קידשו בית דין את החודש" - נאמן (אף על פי שאין מכירים אותו).

מהטעם שדבר העשוי להתגלות אינו משקר בו, אמרו בבבלי, שעד אחד נאמן להעיד שקידשו בית דין את החודש. ריטב"א כתב, שלא רק הכשר לעדות נאמן בזה, אלא אף הפסול לעדות נאמן בזה אם הוא כשר לעדות אישה. יש להביא ראיה לדבריו, שאמרו בירושלמי להלן, שאישה נאמנת בדבר שעשוי להתגלות. אבל רמב"ם סבור, שרק אדם הכשר לעדות נאמן בזה.

ואומרים (בעניין נאמנות של עד אחד): **אמר עד אחד: נולד איש** (בר"ח: לאיש) **פלוני בשבת** — אם ספק הוא האם בן שנולד לאיש פלוני נולד בשבת, כגון שנולד בערב שבת בין השמשות, ואין ידוע אם הוא ערב שבת או שבת, והעיד עד אחד עליו שהוא נולד בשבת, **מלין אותו על פיו** — סומכים על העד הזה שהעיד כך, ומלים את אותו בן בשבת הבאה (שכשיום מילתו בשבת - מלים אותו בשבת, שמילה בזמנה דוחה שבת, אבל אם ספק הוא האם יום מילתו בשבת - אין מלים אותו בשבת).
אמר עד אחד: **חשיכה מוצאי שבת** — אם ספק הוא האם התחיל ליל מוצאי שבת, והעיד עד אחד שהתחיל ליל מוצאי שבת, **ממלטלין** (**אותו** (מילה זו יתרה, ואינה ב"שרידי הירושלמי", וכן אינה בר"ח יומא ובאו"ז הלכות נידה, וכן כתב ב"ספר ניר" שאין לגרוס אותה) **על פיו** — סומכים על העד הזה שהעיד כך, ומותר לטלטל (להעביר ממקום למקום דבר האסור בטלטול בשבת או במקום האסור בטלטול בשבת).

ב"ספר ניר" כתב, שרק באיסור מדברי חכמים, כמו טלטול מוקצה, מותר לסמוך על עד אחד, אבל לא באיסור מן התורה.

אישה פסולה לעדות. אבל בדבר שעשוי להתגלות ואפשר לדעת את אמיתות הדבר שלא על פי העד, אישה נאמנת. כיוון שדיברו לעיל בעניין נאמנות של עד אחד, מספרים כאן בעניין נאמנות של אישה.

מספרים: **רבי אמי** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **מטלטל על פומה דמְלוּיְתָה** — היה מטלטל (בערב שבת) על פי הנשים השואבות מים (אם הנשים היוצאות לשאוב

רבי מתנייה מטלטל על איביריתה דזהרא. רבי אימי מל על פי נשים דאמרן: שמשא הוות על סוסיתה.
מכירו מכיריו מהו לחלל עליהן את השבת? – נישמעינה מן הדא: אמר נוהריי (כאן) [בר] שנייה: מעשה שירדתי להעיד על עד אחד באושא, ולא היו צריכין לי, אלא עילה ביקשתי להקביל פני חבריי.

אור לישרים

מים מן המעין לפני שקיעת השמש העידו שעדיין יום הוא, טלטל רבי אמי על פי עדותן, כיוון שעדיין לא נכנסה שבת ומותר לטלטל).

ב**בראשית** כד,יא נאמר: "...אֶל בְּאֵר הַמָּיִם, לְעֵת עֶרֶב לְעֵת צֵאת הַשֹּׁאֲבֹת".
הרי שהנשים השואבות מים יוצאות אל הבאר לפני שקיעת השמש.

"מלויתה" (נשים הממלאות מים מן המעין) נזכרו בבראשית רבה (תיאודור-אלבק) כי"ו פרשה צה ובויקרא רבה כא,ח.

ומספרים עוד: **רבי מתנייה** (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי) **מטלטל על** (במקבילה: על פום) **איביריתה** (ב"שרידי הירושלמי": אֲבָרְיָתָה) **דזהרא** — היה מטלטל (בערב שבת) על פי ה'אבריתה' (מילה מפוקפקת) של הירח (שעל פי המראה של הירח ידע שעדיין יום הוא ולא נכנסה שבת ומותר לטלטל, שכל זמן שלא שקעה השמש אין הירח מאיר. ואולי צריך לומר: עכריתה דזהרא - העכירות של הירח, שכל זמן שלא שקעה השמש הירח עכור (אינו בהיר)).

רבי אמי ורבי מתניה היו בטבריה. כיוון שטבריה היא בעמק, היום מעריב בה מוקדם יותר, אך עדיין יום הוא.

ומספרים עוד: **רבי אימי** (אמי) **מל** (במקבילה בטעות: מטלטל. והגרסה הנכונה: מל. וכן הוא ב"שרידי הירושלמי") **על פי נשים** (במקבילה: על פום נשייא) **דאמרן:** — שאומרות: **שמשא הוות על סוסיתה** (יישוב בשולי הגולן וסמוך לחוף הכינרת) — השמש היתה על סוסיתה (אם נולד ילד בשבת לפנות ערב, והנשים בטבריה העידו שבאותה שעה עדיין ראו את אור השמש על סוסיתא, מל רבי אמי את הילד בשבת הבאה על פי עדותן ("מחקרים בתורת ארץ ישראל")).

סוסיתה וטבריה שוכנות על חופי הכינרת, זו במזרח וזו במערב. בבוא הערב מחשיכה טבריה לפני סוסיתה השוכנת למולה, כי השמש השוקעת במערב מפילה צל על פני טבריה הבנויה לרגלי הר תלול ומאירה את סוסיתה הבנויה על ראש הר.

עד כאן המקבילה בירושלמי יומא.

שואלים: **מכירו** (צריך לומר: מכירי. וכן הוא ב"שרידי הירושלמי" ובר"ח) **מכיריו מהו לחלל עליהן את השבת?** — האם מי שמכירים את מי שמכירים את העד שבא להעיד על ראיית הירח החדש מותרים לחלל את השבת בשביל המכירים את העד (מותרים לבוא ולהעיד על המכירים את העד לפני בית דין שהם אנשים נאמנים, ואין להם לחשוש לחילול שבת)? (המכירים את העד שראה את החודש מחללים עליו את השבת, כמפורש בתוספתא, ולכן שאלו בירושלמי על מכירי מכיריו) ופושטים את הבעיה: **נישמעינה מן הדא:** — נשמע אותה (נלמד את התשובה לבעיה) מן זאת (מהברייתא שלהלן): **אמר** (במסירה שלפנינו נוספה כאן על ידי מגיה המילה "רבי", אך אינה גם ב"שרידי הירושלמי") **נוהריי (כאן)** [**בר** (תוקן על פי "שרידי הירושלמי")] **שנייה** (ב"שרידי הירושלמי": שָׁנְיָה) (תנא בדור החמישי): **מעשה שירדתי** — בשבת, **להעיד על עד אחד** — שהיה מן המכירים את העד שראה את החודש, **באושא** (עיר בגליל התחתון) — ששם ישבה הסנהדרין (בדור שלאחר מרד בר כוכבא), **ולא היו** (בר"ח: שהיו) **צריכין לי** — שהיו שם אחרים שהכירו את מי שהכיר את העד שראה את החודש, **אלא עילה ביקשתי להקביל פני חבריי** (ב"שרידי הירושלמי": חביריו. ואולי צריך לומר: חבירין) — רבי נוהריי בר שנייה חיפש סיבה לבקר בשבת את החברים (תואר כבוד של חכמים) באושא, והסיבה שמצא היתה להעיד על העד באושא, אף על פי שעדות זו לא היתה הכרחית. מכאן שאף מי שהולכים להעיד על המכירים את העד שראה את החודש מותרים לחלל עליהם את השבת.

המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו יכול לבוא לפני השאלה, לעיתים תוך ציון נושא השאלה במילים ספורות לפני המונח.
המונח "**נשמעינה מן הדא**" מציע פשיטת בעיות. טיבן של פשיטת הבעיות שמציע המונח משתנה ממקום למקום. לעיתים התשובה לבעיה מפורשת או כמעט מפורשת במקור שמציע המונח ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

° יא,ב ° **ומה קילקול הוה תמן? – שהיו אומרים: עצרת לאחר השבת, והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש. – מעתה, על ניסן – לא יקבלינון, על שאר ירחיא – יקבלינון! – אמר רבי יוסי בירבי בון: עיקר קלקלתהון מן אדר הוות. –**

אור לישרים

נהוראי בר שיניא נזכר בתוספתא מעשרות א,א ובירושלמי מעשרות א,ד.

ב**תוספתא ראש השנה** א,טז שנו: אם אינם מכירים אותו, משלחים עדיו עימו, אפילו בשבת. מעשה ברבי נהוראי שבא עם העד בשבת לאושה והעיד בו (העיד על אדם שראה את החודש שלא הכירו אותו).

במשנתנו שנינו: "אם אינם מכירים אותו, משלחים עימו אחר להעידו". והתוספתא הוסיפה: "אפילו בשבת", שאפילו העדים שלא ראו את החודש אלא שצריכים להעיד על הרואים, אף הם מחללים את השבת. ונראה לפי פשוטו, שרבי נהוראי העיד על אדם שראה את החודש שלא הכירו אותו. אבל הירושלמי (על פי הגרסה "מכירי מכיריו") פירש, שהעד שרבי נהוראי בא עימו הוא העד שנזכר בברייתא שבתוספתא ברישא, עד המכיר את העד הרואה, ורבי נהוראי בא להעיד על המכיר שהוא מכירו, ולא היתה כאן אלא עילה בלבד ("תוספתא כפשוטה").

ב**בבלי ראש השנה** כב,ב אמרו: ...וחד לא מהימן? והתניא: מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד לאושא (רש"י: כשישבה סנהדרין שם, ושם היו מקדשים את החודש) בשבת להעיד עליו (על העד)! - אמרי: רבי נהוראי, סהדא אחרינא הוה בהדיה, והא דלא חשיב ליה - משום כבודו דרבי נהוראי (רש"י: שהרי לא הוזכר רבי נהוראי אלא ללמוד ממנו שאדם גדול כמותו נהג היתר בדבר, ואין כבודו שנביא את ראיתנו אף מחברו הקטן ממנו). רב אשי אמר: סהדא אחרינא הוה באושא (רש"י: המכיר את העד הזה), ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה. - אי הכי מאי למימרא? - מהו דתימא: מספיקא (רש"י: שמא אין אותו העד בביתו) לא מחללינן שבתא, קמשמע לן.

עילה ביקשתי להקביל פני חבירים

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'יתרו' מסכתא דעמלק פרשה א, ב**ירושלמי עירובין** ה,א וב**שיר השירים רבה** פרשה ב [פסוק ה] ג נאמר: המקביל פני חברים (תואר כבוד של חכמים), כאילו מקביל פני שכינה.

הגרסה בירושלמי עירובין שלפנינו: "המקבל פני חבירו...". אבל הגרסה בקטע ירושלמי זה שבקונטרס אחרון לילקוט שמעוני: "המקביל פני חברים...". וזה הנוסח הנכון, כמו שכתב "הירושלמי כפשוטו" שם.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: משקילקלו המינים / הבייתוסים, התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין.

שואלים: **ומה קילקול הוה תמן?** — ואיזה קלקול היה שם? (מהו הקלקול שקלקלו המינים?)

ומשיבים: **שהיו אומרים: עצרת לאחר השבת** — המינים היו אומרים, שחג השבועות חל תמיד להיות ביום ראשון בשבוע. המינים פירשו את הכתוב "וספרתם לכם ממחרת השבת" (ויקרא כג,טו), שספירת שבעה שבועות מפסח עד עצרת מתחילים בה ביום ראשון בשבוע, ונמצאת עצרת חלה לעולם ביום ראשון בשבוע. משום כך, כשהיה עתיד חודש אדר להיות מלא וראש חודש ניסן לחול ביום ראשון, הם היו מעונינים להטעות את החכמים בקביעת ראש חודש ניסן, כי היו רוצים שייקבע ראש חודש ניסן בשבת, כדי שיחול יום ראשון של פסח בשבת, ונמצא חג השבועות חל ביום ראשון בשבוע כפי שיטתם, **והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש** — השליחים, שהיו יוצאים להודיע באיזה יום התקדש החודש, היו יוצאים מבערב, שאם באו עדים בליל השלושים לבית הדין להעיד על ראיית הירח החדש וקיבלו בית הדין את עדותם, לא היו השליחים ממתינים עד למחר כדי לשמוע את הכרזת קידוש החודש מפי נשיא בית הדין, אלא היו יוצאים מיד בערב להודיע שיום השלושים הוא ראש חודש, שהיה נחשב בוודאות שהתקדש החודש. כיוון שבראשונה היו בית הדין מקבלים עדות החודש מכל אדם, שכרו המינים עדי שקר להטעות את בית הדין בקביעת ראש חודש ניסן, ואף אם לאחר שקיבלו את עדותם נודע לבית הדין שהם עדי שקר, מכל מקום כבר יצאו השליחים מבערב, ובכל מקום שהגיעו השליחים האלה נתקלקלו, שעשו עצרת לאחר השבת.

ומקשים: **מעתה** (אם כן) — מאחר שהמינים הטעו את בית הדין בקביעת חודש ניסן, **על ניסן – לא יקבלינון** — על ניסן - לא יקבלו אותם (לא יקבלו בית דין את העדים אם אינם מכירים אותם, שהרי בניסן יש לחשוש לקלקול המינים), **על שאר ירחיא – יקבלינון** — (אבל) על שאר החודשים - יקבלו אותם (יקבלו בית דין את העדים אף אם אינם מכירים אותם, שהרי בשאר החודשים אין לחשוש לקלקול המינים)!

ומתרצים: **אמר רבי יוסי בירבי בון** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי): **עיקר קלקלתהון מן אדר הוות** — עיקר קלקלתם מאדר היתה (קלקולם העיקרי של

מעתה, כד היא דכוותהון – יקבלינון, אין לית הוא דכוותהון – לא יקבלינון! – זו מפני זו.
מעשה ששכרו בייתוסין שני עידי שקר להעיד על החודש שנתקדש. ובא אחד והעיד עדותו והלך לו. ובא אחר ואמר: עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתיו רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אזניו דומות לגדי, וראיתיו ונבהלתי ונרתעתי לאחוריי, והרי מאתים זוז קשורים באפונדתי. – אמרו לו: הרי מאתים זוז נתונין לך במתנה, ושלוחיך יבאו וילקו. אתה למה הכנסתה עצמך למספק? – אמר להן: ראיתי אותם מבקשין להטעות את חכמים, אמרתי: מוטב שאלך אני ונודיע לחכמים.

אור לישרים

המינים היה מחודש אדר, ששכרו המינים עדי שקר להטעות את בית הדין כבר בקביעת ראש חודש אדר, כדי שיתקדש חודש ניסן שלאחריו בשבת, ונמצאת עצרת לאחר השבת).

ומקשים: **מעתה** (אם כן) — מאחר שהמינים הטעו את בית הדין לא רק בקביעת חודש ניסן, **כד היא דכוותהון – יקבלינון** (צריך לומר כמו שהעתיק ר״ח: **לא יקבלינון** (״שערי תורת ארץ ישראל״)) — כשהיא כמותם - לא יקבלו אותם (כשקביעת ראש חודש על פי עדותם של העדים היא כמו שהיו המינים רוצים, לא יקבלו בית דין את העדים אם אינם מכירים אותם, שהרי יש לחשוש לקלקול המינים), **אִין לית הוא דכוותהון – לא יקבלינון** (צריך לומר כמו שהעתיק ר״ח: **יקבלינון** (״שערי תורת ארץ ישראל״)) — (אבל) אם אין היא כמותם - יקבלו אותם (כשקביעת ראש חודש על פי עדותם של העדים אינה כמו שהיו המינים רוצים, יקבלו בית דין את העדים אף אם אינם מכירים אותם, שהרי אין לחשוש לקלקול המינים)!

ומתרצים: **זו מפני זו** — גזרו חכמים בזו (כשקביעת ראש חודש על פי עדותם של העדים אינה כמו שהיו המינים רוצים) מפני זו (כשקביעת ראש חודש על פי עדותם של העדים היא כמו שהיו המינים רוצים, משום שלא חילקו חכמים, ולכן התקינו חכמים שבכל החודשים לא יהיו מקבלים את העדים אלא מן המכירים).

המונח ״**מעתה**״ מציע קושיות ששיעורן, שאם הדברים שלפני כן נכונים, מתעורר קושי כמוצע בהמשך (״הטרמינולוגיה של הירושלמי״).

ומביאים ברייתא (המספרת כיצד ניסו המינים להטעות את חכמים): **מעשה ששכרו בייתוסין שני עידי שקר להעיד על החודש שנתקדש** — כדי להטעות את חכמים בקביעת ראש חודש, **ובא אחד** — מהעדים, **והעיד עדותו** — שראה את הירח, **והלך לו. ובא אחר** — העד השני, **ואמר: עולה הייתי במעלה אדומים** (במדבר יהודה, על הדרך בין ירושלים ויריחו), **וראיתיו** — את הירח, **רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל** — דרך לגלוג בבייתוסים אמר כך, **אזניו דומות לגדי, וראיתיו ונבהלתי ונרתעתי** (נסוגתי מפחד) **לאחוריי, והרי מאתים זוז** — שקיבלתי בשכר עדותי, **קשורים באפונדתי** (חגורה של עור ובה כיס שהולכי דרכים מטמינים בו מעותיהם). – **אמרו לו** (בית דין): **הרי מאתים זוז נתונין לך במתנה** — אף שלא עשית את שליחותך, שכן יש כוח לבית דין להפקיע ממון, **ושלוחיך** (צריך לומר כמו ב״שרידי הירושלמי״: **ושולחיך**) — ששכרו אותך להעיד, **יבואו וילקו** — יקבלו מלקות. **אתה למה הכנסתה** (הכנסתָּ) **עצמך למספק** (ב״שרידי הירושלמי״: לַמַּספֵּק **הזה**)? — לסכנה הזו? (למה נשכרת להעיד שקר?) – **אמר להן: ראיתי אותם** — את הבייתוסים, **מבקשין להטעות את חכמים, אמרתי: מוטב שאלך אני ונודיע לחכמים.**

אף שבמעשה הזה נודע לחכמים שרצו הבייתוסים להטעותם והחודש לא התקדש כרצונם, מכל מקום כבר יצאו השליחים מבערב בחזקת שנתקדש, ובכל מקום שהגיעו השליחים האלה נתקלקלו, שעשו עצרת לאחר השבת (״שערי תורת ארץ ישראל״).

ב**תוספתא ראש השנה** א,טו שנו: בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם. פעם אחת שכרו ביתוסים שני עדים לבוא להטעות את חכמים, לפי שאין ביתוסים מודים שתהא עצרת אלא אחר שבת. בא אחד ואמר עדותו והלך לו. בא השני ואמר: עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתיו רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אוזניו דומות לגדי, קרניו דומות לצבי, וזנבו מונחת לו בין ירכותיו. ראיתיו ונבעתתי ונפלתי לאחוריי, והרי מאתים זוז צרורים לי בסדיני (שהיה עטוף בו). - אמרו לו: מאתים

ומה קילקול הוה תמן? – דהוון אילין מסבין יום דין ואילין מסבין למחר, והיו סבורין שנמלכו בית דין לעברו והן מתקלקלין.
מי ביטל את המשואות? – רבי ביטל את המשואות, והתיר רוצח, והתיר עד מפי עד, והתיר שיהו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש.

זוז נתונים לך במתנה, והשוכרך יימתח על העמוד (להלקותו). מה ראית ליזקק לכך? - אמר להם: שמעתי שהביתוסים מבקשים להטעות את חכמים, אמרתי: מוטב אלך אני ואודיע את חכמים.

בבבלי ראש השנה כב,ב אמרו: תנו רבנן: מה קלקול קלקלו הבייתוסים? - פעם אחת ביקשו בייתוסים להטעות את חכמים (רש"י: שאירע יום שלושים של אדר בשבת, ולא נראה חודש בזמנו, והבייתוסים מתאווים שיהא יום ראשון של פסח בשבת, כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת, לפי שהם דורשים "ממחרת השבת יניפנו" - ממחרת שבת בראשית, כמשמעו). שכרו שני בני אדם בארבע מאות זוז (רש"י: להעיד שראו את החודש היום), אחד משלנו (משל הפרושים. רש"י: ולא הכירוהו (הבייתוסים)) ואחד משלהם. שלהם העיד עדותו ויצא. שלנו, אמרו לו: היאך ראית את הלבנה? - אמר להם: עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתיו שהוא רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אוזניו דומות לגדי, קרניו דומות לצבי, וזנבו מונחת לו בין ירכותיו, והציץ בי, ונרתעתי ונפלתי לאחורי. ואם אין אתם מאמינים לי - הרי מאתים זוז צרורים לי בסדיני. - אמרו לו: מי הזקיקך לכך? - אמר להם: שמעתי שביקשו בייתוסים להטעות את חכמים, אמרתי: אלך אני ואודיע להם. - אמרו לו: מאתים זוז נתונים לך במתנה (רש"י: ותהא רשאי לעכבם, ואף על פי שלא השלמת תנאי שלך לשוכרך, שיש רשות לבית דין לקנוס ממון ולעשותו הפקר), והשוכרך יימתח על העמוד (רש"י: למלקות). - באותה שעה התקינו שלא יהו מקבלים עדות החודש אלא מן המכירים.

לפי הברייתא בתוספתא, בירושלמי ובבבלי, מי שקלקלו הם הבייתוסים, ולכן הגרסה הנכונה במשנה: "הבייתוסים" (ולא "המינים"). הבייתוסים היו כת בימי הבית השני, שהיו מפרשים את דברי התורה שבכתב כמשמעם המילולי ולא הודו בתורה שבעל פה ובדברי חכמי הפרושים. לפי תפיסתם של חכמינו, "ממחרת השבת" לעניין העומר הוא ממחרת יום טוב ראשון של פסח (יום טוב נקרא "שבת", משום ששובתים בו ממלאכה), שהוא בשישה עשר בניסן, וחג השבועות חל ביום החמישים לאחר מכן. ואילו הבייתוסים קבעו, שהבאת העומר חלה תמיד ממחרת שבת בראשית (היום השביעי בשבוע) - ממחרת שבת שבתוך חג המצות.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: בראשונה היו משיאין משואות; משקילקלו הכותים, התקינו שיהו שלוחין יוצאין.

שואלים: **ומה קילקול הוה תמן?** — ואיזה קלקול היה שם? (מהו הקלקול שקלקלו הכותים?)
ומשיבים: **דהוון אילין מסבין יום דין ואילין מסבין למחר** — שהיו אלה משיאים יום זה (היום) ואלה משיאים למחר (כשהחודש שעבר היה חסר (בן עשרים ותשעה יום), השיאו בית דין משואות ביום השלושים בערב להודיע שהיום שעבר היה ראש חודש, והכותים השיאו משואות למחרת), **והיו סבורין שנמלכו בית דין לעברו והן מתקלקלין** — כשראו ישראל את המשואות שהשיאו הכותים למחר, חשבו ששינו בית דין את דעתם והחליטו שהחודש שעבר היה מעובר (מלא, בן שלושים יום), והשיאו בית דין משואות שוב ביום השלושים ואחד בערב להודיע שהיום שעבר היה ראש חודש, ובשל כך התקלקלו ישראל בחשבון ימי החודש ולא עשו את המועדים בזמנם.

ושואלים: **מי ביטל את המשואות?**
ומשיבים: **רבי** (רבי יהודה הנשיא, תנא בדור החמישי) **ביטל את המשואות** — לגמרי, וסמכו על השליחים בלבד, אבל קודם לכן, משקלקלו הכותים, אף שהתקינו שיהיו שליחים יוצאים, לא ביטלו את המשואות, **והתיר רוצח** (במסירה שלפנינו הסופר מחק את האותיות השנייה והרביעית במילה זו, ומגיה הוסיף את האותיות ו ו-ח. וכן הוא ב"שרידי הירושלמי": רוצח. ונראה שצריך לומר: **רועה**) — רבי התיר לקבל עדות על קידוש החודש מפי רועה, שאם הוא מעיד שקידשו בית דין את החודש - מקבלים את עדותו, אף על פי שרועה פסול לעדות מדברי חכמים משום שהוא חשוד על הממון, לפי שהוא מרעה בהמותיו בשדות של אחרים (ראה ירושלמי לעיל א,ט), **והתיר עד מפי עד** — רבי התיר לקבל עדות על קידוש החודש מפי עד שהוא בעצמו לא שמע את הכרזת קידוש החודש מפי נשיא בית הדין אלא שמע מפי חברו שהעיד על כך, אף על פי שעד מפי עד אינו נאמן, **והתיר שיהו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש** — רבי התיר שיהיו השליחים יוצאים מבערב להודיע באיזה יום התקדש החודש, שאם באו עדים בליל השלושים לבית הדין להעיד על ראיית הירח החדש וקיבלו בית הדין את עדותם, לא היו השליחים ממתינים עד למחר כדי לשמוע את הכרזת קידוש החודש מפי נשיא בית הדין, אלא היו יוצאים מיד בערב להודיע שיום השלושים

אמר רבי אבהו: אף על גב דאמר את בטלו את המשואות, לא בטלו מים טיבריה. רבי זעורא בעא קומי רבי אבהו: אילין דחמיין צפת, מהו דיסבון? – אמר ליה: רבי ביטל את המשואות; צפת למה מסבה? אלא בגין מודעא דאינון ידעין.

אור לישרים

הוא ראש חודש, שהיה נחשב בוודאות שהתקדש החודש.

לפי פירושנו, כל הדברים שנמנו כאן שעשה רבי, ביטול המשואות והתרת רועה והתרת עד מפי עד והתרת יציאת השליחים מבערב, עניינם הוא אחד: הודעה ועדות על קידוש החודש בבית הדין. ואין לפרש התרת רוצח / רועה והתרת עד מפי עד בעניין אחר, שהרי רבי התיר כמה וכמה דברים עוד, ולא נמנו כאן משום שאין עניינם לכאן.
ב"תוספתא כפשוטה" שיער, שצריך לומר בירושלמי כאן "והתיר רועה" (וכן כתב ב"תיקוני ירושלמי" בתוך "מחקרים בתורת ארץ ישראל" עמוד 169), שהאותיות "עה" דומות מאוד בכתבי יד לאותיות "צח", אלא שפירש את הדבר בעניין אחר.

ב**תוספתא ראש השנה** א,יז שנו: רבי לעזר בירבי צדוק אומר: אין השלוחים יוצאים לסוריה (על ניסן ועל תשרי) עד שישמעו מפי בית דין למחר ["מקודש"] (ואף על פי שנראה בעליל, או שעדים כבר לפנינו, וידוע שלמחר יקדשו את החודש, אין יוצאים לסוריה מבערב).

רבי שהתיר שהשליחים יצאו מבערב גם בניסן ובתשרי חלק על רבי לעזר בירבי צדוק ("תוספתא כפשוטה").

ב**בבלי ראש השנה** כא,ב אמרו: תניא: על כולם (על החודשים שהשליחים יוצאים עליהם) יוצאים מבערב, על ניסן ועל תשרי - עד שישמעו מפי בית דין "מקודש, מקודש".

מתוך דברי רש"י שם מוכח, שאפילו בחודש מעובר, שבוודאי יתקדש ביום שלושים ואחד, אין השליחים יוצאים מבערב על ניסן ועל תשרי. אבל רז"ה חולק וסובר, שלא אמרו כן אלא אם נראה בזמנו ויש עדים שראו אותו, ואף על פי כן אין יוצאים, שמא יעמעמו בית דין ויעברוהו, אבל אם לא נראה בזמנו, הרי אין ספק שמחר יתקדש, ולמה לא יצאו מבערב. רשב"א וריטב"א הסתייעו מן התוספתא שמפורש בה שרבי לעזר בירבי צדוק שנה אותה, והרי לפי דבריו אם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו, ואינו שייך לומר "עד שישמעו מפי בית דין מקודש", ובעל כורחנו אנו מדברים באור ליום שלושים ("תוספתא כפשוטה").

בעניין הקלקול שקלקלו המינים, אמרו בירושלמי לעיל, ש"היו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש". אפשר, שבראשונה היו יוצאים עליו מבערב בחזקת שנתקדש, ומשקלקלו המינים התקינו שלא יהיו יוצאים עד שישמעו מפי בית דין למחר "מקודש", והם דברי רבי לעזר בירבי צדוק, ולפי הברייתא בבבלי התקינו כן רק בניסן ובתשרי, שהרי המינים רצו לקלקל את ניסן, ובא רבי והתיר שיהיו יוצאים עליו מבערב בכל החודשים.

אמר רבי אבהו (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי)**: אף על גב דאמר את** (ב"שרידי הירושלמי": אף על גב דתמר) — אף על גב שאתה אומר: **בטלו את המשואות, לא בטלו מים טיבריה** — משיאים משואות בראשי ההרים שבסביבות ים כינרת (כגון בצפת, כאמור להלן), שלא ביטלו את המשואות אלא בשאר המקומות.
רבי זעורא (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) **בעא קומי** — שאל לפני **רבי אבהו: אילין דחמיין צפת** (בגליל העליון)**, מהו דיסבון?** — אלה שרואים את צפת, מהו שישיאו? (האם בראשי ההרים שרואים מהם את המשואות שבצפת צריכים להשיא משואות כדי להודיע למקומות שבסביבותיהם שקידשו בית דין את החודש?)
אמר ליה: — אמר לו (רבי אבהו לרבי זעורא)**: רבי ביטל את המשואות; צפת למה מסבה?** — צפת למה משיאה? **אלא בגין מודעא דאינון ידעין** — אלא כדי להודיע שהם יודעים (הרי רבי ביטל את המשואות, ואם כן, הטעם שמשיאים משואות בסביבות ים טבריה, כגון בצפת, אינו כדי להודיע למקומות אחרים שקידשו בית הדין שבטבריה את החודש, אלא הטעם הוא כדי להודיע לבית הדין שבטבריה שהם יודעים שהתקדש החודש, ולכן אלה שרואים את המשואות שמשיאים בצפת אינם צריכים להשיא משואות).

המונח "**בעי**" ("בעא") רגיל להציע שאלות וקושיות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

צפת נזכרת רק פעם אחת בספרות חכמינו - בירושלמי כאן.

המשנה מלמדתנו: "בראשונה היו משיאים משואות; משקלקלו הכותים, התקינו שיהו שליחים יוצאים". ובירושלמי מסרו: "רבי ביטל את המשואות". קשה לייחס את המשניות והברייתות כולן, המדברות ביציאת שלוחים, לימים שלאחר רבי. ועוד, תיאור המשואות (במשנה להלן) מלמדנו, שאין הוא יכול להתייחס אלא לימי הבית. ואף רחוק להניח, שלאחר

אין משיאין לילי זמנו אלא לילי עיבורו. – לילי זמנו אין משיאין מפני יום טוב, אבל משיאין לילי עיבורו.

יב,א° **אין משיאין אלא על החדשים °המיושבין בזמנן מפני יום טוב שחל להיות בערב שבת. – לילי זמנו אין משיאין מפני יום טוב, לילי עיבורו אין משיאין מפני כבוד שבת. שאם אומר את: משיאין בין על החדשים המיושבין בזמנן בין על החדשים המעוברין שאינן מיושבין בזמנן, אם אומר את כן, אף הן סבורין שמא נמלכו בית דין לעברו והן מתקלקלין.**

אור לישרים

החורבן יכלו ישראל בדרך של קבע לקיים את המשואות עד לתוכה של סוריה (בית בלתין).
נראה, שמלבד המשואות שהיו מכוונים להודיע קידוש החודש לבני הגולה, היו נהוגים אף משואות בארץ ישראל גופה. אותן המשואות של ארץ ישראל ביטל רבי. אלא שעדיין לא נעקרו משואות אלו לחלוטין. מדברי רבי אבהו אנו למדים שלא בטלו בסביבות ים כינרת. וכן למדנו על צפת שהוסיפה להשיא משואות לאחר מכן ("תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד").

מביאים ברייתא: **אין משיאין לילי זמנו** — אין משיאים משואות בלילה שלפני יום השלושים, אפילו ראו את הירח בתחילת הלילה ובוודאי יקדשו את החודש למחר ביום השלושים, או שראו את הירח בסוף יום העשרים ותשעה וקידשו את החודש קודם צאת הכוכבים כשעדיין יום הוא (על פי רמב"ם פירוש המשנה ראש השנה ג,א ו"שערי תורת ארץ ישראל"), **אלא לילי עיבורו** — משיאים משואות רק בלילה שלפני יום השלושים ואחד (ורק כשראש חודש הוא ביום השלושים, כאמור להלן). – והברייתא מבארת: **לילי זמנו אין משיאין מפני יום טוב** — אין משיאים משואות בלילה שלפני יום השלושים, מפני שכשראש חודש תשרי, שהוא לעולם ראש השנה, הוא ביום השלושים של חודש אלול, אי אפשר להשיא משואות בלילה שלפני יום השלושים, משום שהוא ליל יום טוב של ראש השנה, וכיוון שבראש חודש תשרי אין משיאים משואות בלילי זמנו, לכן אף בשאר ראשי החודשים אין משיאים משואות בלילי זמנו, **אבל משיאין לילי עיבורו** — משיאים משואות בלילה שלפני יום השלושים ואחד, מפני שכשראש חודש תשרי הוא ביום השלושים של חודש אלול, אפשר להשיא משואות בלילה שלפני יום השלושים ואחד, משום שהוא מוצאי יום טוב של ראש השנה, וכיוון שבראש חודש תשרי משיאים משואות בלילי עיבורו, לכן אף בשאר ראשי החודשים משיאים משואות בלילי עיבורו.

"לילי" הוא צורת יחיד נסמך (ולא צורת רבים) והושפע מן הארמית.

יום השלושים ואחד נקרא יום העיבור, וליל עיבורו פירושו הלילה שלפניו. יום השלושים ואחד נקרא יום העיבור, משום שהעבירו את ראש חודש מזמנו (יום השלושים) ליום זה ("תוספתא כפשוטה").

וממשיכים את הברייתא: **אין משיאין אלא על החדשים המיושבין בזמנן** — משיאים משואות רק כשראש חודש הוא ביום השלושים, **מפני יום טוב** — של ראש השנה, **שחל להיות בערב שבת** — כמבואר להלן. – והברייתא מבארת: כשראש חודש תשרי, שהוא לעולם ראש השנה, הוא ביום השלושים של חודש אלול, והוא חל בערב שבת, **לילי זמנו אין משיאין מפני יום טוב** — אי אפשר להשיא משואות בלילה שלפני יום השלושים, משום שהוא ליל יום טוב של ראש השנה, **לילי עיבורו אין משיאין מפני כבוד שבת** — כמו כן, אי אפשר להשיא משואות בלילה שלפני יום השלושים ואחד, משום שהוא ליל שבת. וכיוון שבראש חודש תשרי שחל בערב שבת אין משיאים משואות לא בלילי זמנו ולא בלילי עיבורו, אלא משיאים משואות בלילה שלפני יום השלושים ושניים, שהוא מוצאי שבת, לכן בכל ראשי החודשים משיאים משואות רק כשראש חודש הוא ביום השלושים, ואין משיאים משואות כשראש חודש הוא ביום השלושים ואחד, **שאם אומר את** (אתה): — שאילו היית אומר: **משיאין בין על החדשים המיושבין בזמנן בין על החדשים המעוברין** (ב"שרידי הירושלמי" אין מילה זו) **שאינן מיושבין בזמנן** (מילים אלו נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה) — משיאים בכל ראשי החודשים, גם כשראש חודש הוא ביום השלושים (ומשיאים בלילה שלפני יום השלושים ואחד) וגם כשהחודש היוצא הוא מעובר (מלא, בן שלושים יום) וראש חודש הוא ביום השלושים ואחד (ומשיאים בלילה שלפני יום השלושים ושניים, להודיע שנתקדש החודש ביום שלפניו), **אם אומר את** (אתה) **כן** — אילו היית אומר כך, שמשיאים גם כשראש חודש הוא ביום השלושים ואחד, **אף הן סבורין שמא נמלכו בית דין לעברו והן מתקלקלין** — כשהחליטו בית דין שראש חודש תשרי הוא ביום

הלכה ב

משנה

כיצד היו משיאין משואות? – מביאין כלונסות של ארז ארוכין וקנים ועצי

אור לישרים

השלושים של חודש אלול, והוא חל בערב שבת, הרי כשיראו ישראל את המשואות שמשיאים במוצאי שבת, הלא הם יטעו ויחשבו שהשיאו במוצאי שבת משום שהחליטו בית דין שחודש אלול היוצא הוא מעובר וראש חודש תשרי הוא ביום השלושים ואחד של חודש אלול (בשבת), ולא ידעו שהחליטו בית דין שראש חודש תשרי הוא ביום השלושים של חודש אלול (בערב שבת) והשיאו במוצאי שבת מכיוון שאי אפשר היה להשיא בלילה שלפני יום השלושים ואחד משום שהוא שבת, ובשל כך יתקלקלו ישראל בחשבון ימי חודש תשרי ולא יעשו את המועדים בזמנם. אבל כיוון שאתה אומר, שמשיאים משואות רק כשראש חודש הוא ביום השלושים, הרי כשיראו ישראל את המשואות שמשיאים במוצאי שבת, ידעו שהחליטו בית דין שראש חודש תשרי הוא ביום השלושים של חודש אלול (בערב שבת), ואין הם מתקלקלים, שאילו החליטו בית דין שחודש אלול היוצא הוא מעובר וראש חודש תשרי הוא ביום השלושים ואחד של חודש אלול (בשבת), לא היו משיאים במוצאי שבת, כיוון שאתה אומר, שאין משיאים משואות כשראש חודש הוא ביום השלושים ואחד.

במקומות מספר המונח "אין תימר" בא בצורה "**אם אומר את כן**". בכמה מקומות ביטוי זה מתפרש כמו "אין תימר", שכן הוא מציע אפשרויות עיוניות כדי לדחותן, לפעמים מפני שהן כרוכות בחששות שונים (במקומות אלה החשש מובע בסגנון "אין תימר כן, אף הוא..." וכדומה. ההבדל העיקרי בין הצורה "אם אומר את כן" ל"אין תימר" בלי "כן" אחריו הוא סגנוני: אצל "אין תימר" האפשרות שנשללת מפורטת אחרי המונח, ואילו אצל "אם אומר את כן" אפשרות זו נרמזת בלשון "כן".
נראה שיש כאן נוסח המורכב משתי גרסאות (ושמא עדיף לכנותו "לישנא אחרינא"), האחת בסגנון "אם אומר את: (תוכן הדברים)" והשנייה בסגנון "אם אומר את כן" ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

אף על פי שלא מצינו אלול מעובר (ראה ירושלמי להלן ג,א), מכל מקום יטעו ויחשבו שבית דין נמלכו ועיברו.
אף בראש חודש שחל להיות בערב שבת, אם אומר אתה, שמשיאים על כל החודשים, הם מתקלקלים (ראה תוספתא להלן). והירושלמי נקט כאן ראש השנה שחל להיות בערב שבת, כיוון שבראש השנה אין להשיא אפילו בלילי זמנו.

ב**תוספתא ראש השנה** א,יז שנו: אימתי משיאים על החודש? - לאור עיבורו (בלילה של יום השלושים ואחד). כיצד? - חל להיות ערב שבת ושבת - משיאים עליו למוצאי שבת, ואם בא בזמנו - משיאים עליו, ואם לאו - אין משיאים עליו (אילו היו מתקנים, שכשחל ראש חודש בזמנו משיאים בליל עיבורו, וכשחל ראש חודש ביום עיבורו משיאים בליל יום השלושים ושניים, הרי אם חל זמנו של החודש בערב שבת ויום עיבורו של החודש חל בשבת, אי אפשר להשיא משואות אלא במוצאי שבת, ולא ידעו בכגון זה האם חל ראש חודש בזמנו בערב שבת והשיאו במוצאי שבת משום שאי אפשר היה להשיא משואות בליל שבת, או שמא חל ראש חודש ביום עיבורו והשיאו במוצאי שבת משום שבחודש מעובר משיאים בלילה הזה. ומשום כך התקינו שאם חל ראש חודש ביום עיבורו אין משיאים עליו כלל, אלא דווקא אם חל ראש חודש בזמנו משיאים עליו, ואם חל זמנו של החודש בערב שבת ויום עיבורו של החודש חל בשבת, כשישיאו משואות במוצאי שבת ידעו שהחודש היה חסר ונתקדש החודש ביום השלושים, שהרי אילו היה החודש מעובר לא היו משיאים כלל).
על כל ראשי חודשים היו משיאים משואות (על כל ראשי חודשים חסרים היו משיאים משואות, כמפורש לעיל, ולאו דווקא על שישה חודשים שבהם היו שלוחים יוצאים אחרי שקלקלו הכותים).

ב**בבלי ראש השנה** כב,ב-כג,א אמרו: תנו רבנן: אין משיאים משואות אלא על החודש שנראה בזמנו לקדשו. ואימתי משיאים? - לאור עיבורו.
למימרא דאחסר - עבדינן, אמלא - לא עבדינן, מאי טעמא? - אמר רבי זירא: גזירה משום ראש חודש חסר (רש"י: ראש חודש הנקבע ביום שלושים, שהחודש היוצא נמצא עכשיו חסר) שחל להיות בערב שבת (רש"י: ולא נוכל לחלל שבת להשיא משואות לאורו). אימת עבדי? - באפוקי שבתא. ואי אמרת נעביד נמי אמלא, אתו (רש"י: בני הגולה) למטעי אמרי: האי חסר הוא, והאי דלא עבדי מאתמול - משום דלא אפשר, או דלמא מלא הוא, ובזמנו עבדו (רש"י: אבל השתא דלא עבדינן אלא אחסר, כי עבדי למוצאי שבת - ידעי דחסר הוא).

☆ ☆ ☆

הלכה ב

משנה

כיצד היו משיאין משואות? – מביאין כלונסות של ארז ארוכין — מוטות ארוכים של ארז, שהוא עץ קשה ואינו נשרף מהר (מקור המילה 'כלונס' ביוונית), **וקנים** — גבעולים ארוכים של קנה, שהוא צמח מים, **ועצי שמן** —

שמן ונעורת של פשתן, וכורך במשיחה, ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור, ומוליך ומביא מעלה ומוריד, עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני, וכן בראש ההר השלישי. ומניין היו משיאין משואות? – מהר המשחה לסרטבא, ומסרטבא לגריפינא, ומגריפינא לחוורן, ומחוורן לבית בלתין; ומבית בלתין לא זזו, אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד, עד שהוא רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש.

תלמוד

מהו עצי שמן? – דדנין.

אור לישרים

ענפים של מין עץ היפה להדלקה, **ונעורת של פשתן** — פסולת הפשתן, שהופרדה מהסיבים על ידי ניפוץ (ניעור) הפשתן, והיא חומר הנדלק בקלות; וכל אלו מגדילים את השלהבת, **וכורך במשיחה** — קושר את הכל בחבל דק בראשי הכלונסאות, **ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור** — מדליק בהם אש, **ומוליך ומביא** — מצד אל צד את הכלונסות הבוערים, **מעלה ומוריד** — אותם כלפי מעלה וכלפי מטה, כדי שיכירו שאלו הן משואות ראש חודש, **עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש** (החלק העליון של) **ההר השני, וכן בראש ההר השלישי** — העומד בראש ההר השני עושה כן עד שהוא רואה את חברו שהוא עושה כן בראש ההר השלישי. וכך נדלקו משואות בראשי ההרים, כמפורט להלן.

ומניין היו משיאין משואות? — באילו הרים היו משיאים משואות? – **מהר המשחה** (הר הזיתים, ממזרח לירושלים) **לסרטבא** (הר בשולי הרי שומרון ובחלקה התיכון של בקעת הירדן), **ומסרטבא לגריפינא** (הר בירכתי הגליל התחתון המזרחי, מעל עמק הירדן ומול הרי הגלעד), **ומגריפינא לחוורן** (רכס הרים בירכתי עבר הירדן המזרחי), **ומחוורן לבית בלתין** (מקום בין גבולה המזרחי של ארץ ישראל וגבול ארץ בבל); **ומבית בלתין לא זזו** — המשיאים, **אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד** — את הכלונסאות הבוערים, **עד שהוא רואה כל הגולה** (ארץ בבל, שאליה הובאו הגולים) **לפניו כמדורת האש** — שבני בבל היו נוטלים אבוקות ועולים לראש גגותיהם (ברייתא בבבלי), כדי להודיע לשכניהם שהתקדש החודש, ועל ידי זה היו יודעים גם המשיאים בבית בלתין, התחנה האחרונה בכיוון לבבל, שנודע הדבר בבבל.

ארז

ברוב המקומות במקרא נזכר ארז הלבנון. בתקופת המשנה ולאחריה הרחיבו את השם ארז כשם כולל לעצי סרק: עצים מחטניים וגם עצי סרק בעלי עלים (כנראה ירוקי עד או בעלי עץ קשה) (בבלי ראש השנה כג,א ובבא בתרא פ,ב; ירושלמי כתובות ז,יא). בעניין 'כלונסות של ארז', נראה שהכוונה לעץ מחטני, שנקרא בימינו ברוש ("עולם הצומח המקראי").

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: מביאין... עצי שמן.

שואלים: **מהו עצי שמן?** — מה זיהויו של עץ זה?

ומשיבים: **דדנין** (ב"שרידי הירושלמי" ובמסירה מהגניזה: דָּדְנוֹן) — זה השם היווני של עץ אורן, שממנו היו מתקינים אבוקות.

המונח "**מהו**" שואל בכמה מקומות מה פשר מילה, צירוף מילים או משפט מסוים. המונח בהוראה זו עשוי לשאול מה פירושו המילוני או העניני של העניין הנידון. הוא עשוי להיות מוסב על מקורות תנאיים או אמוראיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** כג,א ו**בבא בתרא** פ,ב אמרו: עץ שמן - אפרסמא.

ב**ירושלמי שבת** ב,א אמרו: "אין מדליקין לא בלגש / בלכש". - רבי חייא בר בא אמר: לוגשא. רבי אחא בשם רבי לייא: דדינון. אמרין: היא הדא היא הדא.

לפי מה שמפרש הירושלמי, עץ שמן הוא העץ המכונה אורן ירושלים. גם לפי מה שמפרש הבבלי, אין הכוונה לשיח הבושם אפרסמון, אלא הכוונה לעץ המכונה אורן ירושלים. ממחטיו היו מתקינים פתילות, הוא ה'לכש' שבמשנה שבת ("עולם הצומח המקראי").

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: **ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור, ומוליך ומביא מעלה ומוריד.**

אמר רבי יונה: כהדין מקזנה.

אמר רבי זעורה: דלא יהוון סברין דהוא כוכב. אמר רבי יוסה: חמינן כוכב סלק ונחית. חמינן כוכב אזיל ואתי?!

תני: בהרי מכוור וגדור.

אמר רב חונה: כד סלקינן להכא, סלקינן לראש בית בלתין והוינן חמיין דקלייא דבבל כאילין חגייא.

אור לישרים

אמר רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **כהדין מקזנה** (ב"שרידי הירושלמי": מַקָזָנה) — הוא היה מוליך ומביא ומעלה ומוריד את הכלונסאות הבוערים כמו ה'מקזנה' (מילה שאינה ברורה) הזה.

אמר רבי זעורה: דלא יהוון סברין דהוא כוכב — שלא יהיו סוברים (חושבים) שהוא כוכב (לכן, כשהיו משיאים משואות, הוא היה מוליך ומביא ומעלה ומוריד את הכלונסאות הבוערים, כדי שאלה שבראש ההר האחר לא יהיו טועים ואומרים שהוא כוכב).
אמר רבי יוסה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **חמינן כוכב סלק** (במסירה מהגניזה ובראשונים: דסליק) **ונחית** — אכן ראינו כוכב שעולה ויורד (זורח מן המזרח ושוקע במערב). **חמינן כוכב אזיל** (במסירה מהגניזה ובראשונים: דאזיל) **ואתי?!** — וכי ראינו כוכב שהולך ובא (הולך אל המערב וחוזר לאחוריו ובא אל המזרח)?! (לכן, כשהוא מעלה ומוריד את הכלונסאות הבוערים יטעו שהוא כוכב, אך כשהוא מוליך ומביא אותם מצד אל צד לא יטעו שהוא כוכב, כיוון שאין כוכב שהולך ובא, והיות וכן, אם הטעם הוא כדי שלא יטעו שהוא כוכב, היה לו רק להוליך ולהביא את הכלונסאות הבוערים, ולא היה לו גם להעלות ולהוריד אותם. רבי יוסה דחה את הטעם שאמר רבי זעורה).

החלק הראשון של מימרת רבי יוסה הוא בניחותא, והחלק השני הוא בתמיהה. וכן פירש בתוספות רא"ש (בבלי ראש השנה כג,א).
כעין סגנון זה שאמר רבי יוסה כאן אמר הוא עצמו בירושלמי ביכורים א,ג כשדחה את הטעם שאמר רבי יונה שם: ...אמר רבי יוסי: שמענן פירות הרעים חייבין במעשרות. שמענן פירות הרעים חייבין בביכורים?!

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: מניין היו משיאין משואות?...
מציעים ברייתא: **תני:** — שנוי (שנו ברייתא): **בהרי מכוור** (בעבר הירדן המזרחי, מזרחה מים המלח) **וגדור** (בעבר הירדן המזרחי) (ב"שרידי הירושלמי": מְכָוָור וגָדור) — אף בראשי ההרים שבמקומות האלה היו משיאים משואות.

המונח "**תני**" מציע ברייתות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** א,יז שנו: בראשונה היו משיאים משואות בראשי ההרים הגבוהים: בהר המשחה, בסרטבא, בגרופינא, בתבור, בחוורן, בבית בילתי. רבי שמעון בן לעזר אומר: אף בהרי מכבר (מכוור), גדור וחברותיה.

התוספתא הוסיפה על משנתנו את הר תבור בין גרופינא ובין חוורן.

ב**בבלי ראש השנה** כג,ב אמרו: תניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף חרים וכייר (צריך לומר: אף הרי מכוור) וגדר וחברותיה (רש"י: היו משיאים משואות בראשי ההרים שלהם).

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: ומבית בלתין לא זזו, אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד, עד שהוא רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש.
אמר רבי חונה (רבי הונא, אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי, עלה מבבל): **כד סלקינן להכא** — כשעלינו לכאן (לארץ ישראל), **סלקינן** — עלינו (בדרך מבבל לארץ ישראל) **לראש בית בלתין, והוינן חמיין דקלייא דבבל** (במסירה שלפנינו נוסף "דקלייא ד" על ידי מגיה, כמו שהוא ב"שרידי הירושלמי") **כאילין חגייא** (ב"שרידי

הלכה ג

משנה

חצר גדולה היתה בירושלם, ובית יעזק היתה נקראת, ולשם כל העדים מתכנסין, ובית דין בודקין אותן שם. וסעודות גדולות היו עושין להן בשביל שיהו רגילין לבוא.

תלמוד

"חצר גדולה היתה בירושלם בית יעזק היתה נקראת". – מהו בית יעזק? – ששם היו עוזקין את ההלכה. כמה דאת אמר: "ויעזקהו ויסקלהו" וגו'.

אור לישרים

הירושלמי": חֲגַיָּה) — והיינו רואים (מראש המקום ההוא) את הדקלים של בבל כמו הקוצים האלה (מרוב גובה המקום).

ב**בראשית רבה** לח,ח נאמר: אמר רבי חייא בר אבא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי, עלה מבבל): המגדל הזה שבנו (דור הפלגה) שלישו שקע (נבלע באדמה) ושלישו נשרף ושלישו קיים. ואם תאמר שהוא (שלישו שקיים) קטן, - רבי הונא בשם רבי אידי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי, עלה מבבל): כל מי שעולה בראשו רואה דקלים שלפניו כאלין חגביא.

ו**במדרש תנחומא** פרשת 'נח' סימן יח נאמר: אמר רבי חייא בר אבא: מגדל שעשו (דור הפלגה) שליש נשרף שליש נבלע שליש קיים, מי שעולה לראשו רואה דקלים אשר ביריחו כחגבים.

ו**במדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'נח' סימן כה נאמר: אמר רבי חייא בר אבא: לשלושה חלקים נחלק המגדל (שעשו דור הפלגה), שליש נבלע, ושליש נפל, ושליש עומד עד עכשיו, מי שעולה לראשו רואה התמרים של יריחו כחגבים הללו.

ב"שערי תורת ארץ ישראל" וב"עלי תמר" הגיהו בירושלמי כאן על פי המדרשים: "כאילין חגבייא" (שהדקלים היו נראים להם קטנים כחגבים). אלא שהגרסה הנכונה היא זו שבירושלמי כאן, ויש להגיה במדרשים: "כאלין חגייא", "כחגים" (במקום "כחגבים").

ב**תוספתא כלאים** ג,טו שנו: החגים (שיח קוצני) מין אילן ואינם כלאים בכרם.

ו**באיכה רבה** פתיחתא כו נאמר: "ספו שנה על שנה חגים ינקופו" (ישעיהו כט) - שנה עלתה (באה), שנה נפקא (יצאה), ולא היו עולים לפעמי רגלים, והיו הדרכים מעלים הגים (המילה חַגִּים שבכתוב נדרשת כאילו נקודה חָגִים. חכמינו זיהו הָגִים - חָגִים (ביחיד: הָגָה - חָגָה. בארמית בבלית: היגו). קיצוץ ההגים העולים בשדות ובדרכים נקרא נקיפת הגים (בבלי בבא קמא קיט,ב)).

הרי שחגייא או חגים הם מין קוצים, וכן ביאר ב"עלי תמר".

☆ ☆ ☆

הלכה ג

משנה

חצר גדולה היתה בירושלים — כשהיה בית המקדש קיים, **ובית יעזק היתה נקראת, ולשם כל העדים מתכנסין** — כל הבאים להעיד לפני בית הדין הגדול שבירושלים שראו את הירח החדש היו נאספים באותה חצר, **ובית דין בודקין אותן שם** — כמבואר במשנה להלן. **וסעודות גדולות היו עושין להן** — לעדים, **בשביל שיהו רגילין לבוא** — כדי שכל הרואה את הירח החדש יהא מעונין לבוא לבית הדין בירושלים להעיד.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: "**חצר גדולה היתה בירושלים, ובית יעזק היתה נקראת**".

שואלים: **מהו בית יעזק?** — על שום מה היתה נקראת החצר בשם הזה?

ומשיבים: **ששם** — בבית הדין הגדול שבירושלים, **היו עוזקין את ההלכה** — היו מבררים את ההלכה, שהיו נמנים וגומרים וקובעים הלכה פסוקה (פירוש אחד); או שהיו עושים סייג וגדר להלכה (פירוש שני). **כמה דאת אמר:** — כמו שאתה אומר (כמו שנאמר (במשל הכרם)): "וַיְעַזְּקֵהוּ — עדר וחפר אותו ועקר את האבנים מן הקרקע (פירוש אחד); או גדר אותו (פירוש שני), וַיְסַקְּלֵהוּ — סילק את האבנים מן הכרם" **וגו'** (ישעיהו ה,ב) — הפירוש הראשון של "עוזקין את ההלכה" מתאים לפירוש הראשון של "ויעזקהו", והפירוש השני של "עוזקין את ההלכה" מתאים לפירוש השני של "ויעזקהו".

המונח "**מהו**" שואל בכמה מקומות מה פשר מילה, צירוף מילים או משפט מסוים. המונח בהוראה זו עשוי לשאול מה פירושו המילוני או העניני של הענין הנידון. לעיתים

הלכה ד

משנה

בראשונה לא היו זזין משם כל היום; התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפיים אמה לכל רוח. ולא אלו בלבד, אלא אף חכמה הבאה ליילד, והבא להציל מיד הדליקה, מיד הגיים, מיד הנהר, מיד המפולת – הרי אלו כאנשי העיר, ויש להן אלפיים אמה לכל רוח.

נראה שהמונח מתפרש במובן "על שום מה" (כמו כאן). הוא עשוי להיות מוסב על מקורות תנאיים או אמוראיים. במקומות אחדים המונח "**כמה דתימר**" ("כמה דאת אמר") מציע פסוק או מקור ספרותי אחר כסימוכין לפירוש המוצע לפניו, ובמקרים כאלה המונח מתפרש כמו "שנאמר" או "כמה שנאמר". הסימוכין שמציע המונח במקרים כאלה יכולים לשקף פרשנות למקורות הנידונים בדרך הפשט או בדרך הדרש. במקומות מספר המונח בהוראה זו מציע תמיכה לפרשנות מילונית שהוצעה לפני המונח ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בירושלמי כאן הביאו ראיה מלשון הפסוק ללשון חכמים.

ב**בבלי ראש השנה** כג,ב אמרו: איבעיא להו: בית יעזק תנן, או בית יזק (יאזק) תנן? בית יעזק תנן - לישנא מעליא היא ('יעזק' מלשון עזק, להקיף גדר, כי החצר היתה מוקפת גדר), דכתיב: "ויעזקהו (רש"י: סייגו בגדר אבנים סביב סביב) ויסקלהו" (ישעיהו ה), או דלמא: בית יזק (יאזק) תנן, לישנא דצערא / דאיסורא הוא ('יזק' מלשון אזיק, שלשלת, כי בראשונה לא היו הבאים לשם זזים משם כל היום והיו מוחזקים כאילו באזיקים. ו"בית יאזק" פירושו בית אזיקים, בית איסורים / אסורים), כדכתיב: "והוא אסור באזיקים" (ירמיהו מ)? - אמר אביי: תא שמע: סעודות גדולות היו עושים להם שם כדי שיהו רגילים לבוא! (רש"י: אלמא: לא הוה להו צערא) - דלמא תרתי הוו עבדי בהו.

ב**ירושלמי עירובין** ה,א אמרו: שער היסוד (בעזרה בבית המקדש) - ששם היו מייסדים את ההלכה.

ו**בויקרא רבה** ד,א נאמר: מה הוא "שער התוך" - ששם חותכים את ההלכה (דורש 'התוך'- חתוך, שאותיות ה' וח' דומות זו לזו במבטאם של בני גליל).

ו**בספרי במדבר** פסקה עח, ב**ספרי זוטא** פסקה י ו**רות רבה** ב,ב נאמר: "וגדרה" - זו סנהדרין, שהיא גודרת דברי תורה.

בית דין הגדול (הסנהדרין) היה בלשכת הגזית, שהיתה בעזרה בתחומו של בית המקדש.

☆ ☆ ☆

הלכה ד

משנה

בראשונה (בתחילה, בימים שעברו) **לא היו זזין משם כל היום** — אם העדים שראו את הירח החדש באו בשבת מחוץ לתחום של אלפיים אמה מחוץ לעיר (מבלי לערב עירוב תחומים), לא היו רשאים לזוז ממקומם כל יום השבת; **התקין** (הנהיג תקנה) **רבן גמליאל הזקן** (נשיא הסנהדרין בתקופה שלפני החורבן) **שיהו מהלכין אלפיים אמה לכל רוח** — הואיל ובאו מחוץ לתחום ברשות בית דין, הרי הם כאילו באו מתוך התחום ומותר להם ללכת בחזרה אלפיים אמה לכל רוח מחוץ לירושלים, כדין אנשי ירושלים. **ולא אלו בלבד** — לא רק בעדי החודש הקילו, **אלא אף חכמה** (מיילדת) **הבאה ליילד** — בשבת מחוץ לתחום, **והבא להציל** — אנשים, **מיד הדליקה** (שריפה), **מיד הגיים** — חיל האויב שהתנפל על העיר, **מיד הנהר** — שעלה על גדותיו והציף את העיר, או **מיד המפולת** (התמוטטות) – **הרי אלו כאנשי העיר** — שבאו אליה, **ויש להן אלפיים אמה לכל רוח** — מחוץ לעיר, הואיל והם באים מחוץ לתחום בהיתר גמור משום ספק פיקוח נפשות (עיין משנה עירובין ד,ג).

טעם התקנה שיש להם אלפיים אמה לכל רוח הוא, שהתירו סופם משום תחילתם (כלל זה נאמר כטעם לכמה איסורים דרבנן, שהותרו אחרי מעשה שלצורך מצווה, שאם לא יתירו אותם לא ייעשה כל המעשה, מחשש הפסד או צער, ויימנע מעשיית מצווה) (תוספות בבלי עירובין מד,ב וראש השנה כג,ב; רשב"א ביצה יא,ב), או כדי שלא תהא מכשילם לעתיד לבוא, שיימנעו מלבוא בפעם אחרת אם לא יהיו רשאים לזוז ממקומם (שיטה מקובצת בבלי ביצה יא,ב).

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: בראשונה לא היו זזין משם כל היום; התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפיים אמה לכל רוח.

תלמוד

בראשונה לא היו זזין משם כל היום. חזרו ועשו אותם ככלי שבא חוץ לתחום משחשיכה, שמותר לטלטלו בתוך ארבע אמות. חזרו ועשו אותם ככלים ששבתו בחצר, שמותר לטלטלן בחצר. עד שבא רבן גמליאל הזקן והתקין שיהו מהלכין אלפיים אמה לכל רוח.

תני: אף בא למול את הקטן כן. מתניתא דרבי ליעזר, דתנינן תמן: ועוד אמר רבי ליעזר: כורתין עצים לעשות פיחמין לעשות ברזל.

אור לישרים

מביאים ברייתא: **בראשונה לא היו זזין משם כל היום** — העדים שראו את הירח החדש ובאו בשבת מחוץ לתחום לא היו מותרים בתחילה לזוז ממקומם כלל כל יום השבת, אפילו בתוך ארבע אמות סביבם. **חזרו** — חכמים לאחר זמן, **ועשו אותם** — את העדים שבאו בשבת מחוץ לתחום, **ככלי שבא חוץ לתחום משחשיכה** — כדין כלי שהובא מחוץ לתחום בערב שבת מזמן שנעשה חושך, **שמותר לטלטלו בתוך ארבע אמות** — סביבו בלבד בשבת, אבל חוץ לארבע אמות אסור לטלטלו, הואיל ולא היה שם בכניסת השבת, ואף העדים הותרו ללכת בתוך ארבע אמות סביבם. **חזרו** — חכמים לאחר זמן, **ועשו אותם** — את העדים שבאו בשבת מחוץ לתחום, **ככלים ששבתו בחצר** — כדין כלים שהיו בחצר בכניסת השבת, **שמותר לטלטלן בחצר** — כולה בשבת, אבל אסור לטלטלן חוץ לחצר, ואף העדים הותרו ללכת בכל החצר שלשם היו כל העדים מתכנסים (בית יעזק). **עד שבא רבן גמליאל הזקן והתקין שיהו מהלכין אלפיים אמה לכל רוח** — העדים שבאו בשבת מחוץ לתחום הותרו ללכת בכל ירושלים כולה וגם מחוץ לה אלפיים אמה לכל רוח. הרי שהיו כמה שלבים לתקנה בעניין העדים, והמשנה קיצרה ולא הזכירה אלא מה היה בראשונה ומה היה בסוף.

בירושלמי ביצה ה,ז אמרו: אמר רבי זעורא: ...כלי שבא מחוץ התחום לתחום משחשיכה - מותר לטלטלו. רבי שמעון בר כרסנא בשם רבי אחא: ובלבד בארבע אמות.

בירושלמי שבת יט,א ו**עירובין** ו,ח ו-ט,א אמרו: כלים ששבתו בחצר - מטלטלין אותן בחצר.

במשנה שנינו: אף חכמה הבאה ליילד, והבא להציל מיד הדליקה, מיד הגייס, מיד הנהר, מיד המפולת - הרי אלו כאנשי העיר, ויש להן אלפיים אמה לכל רוח.

מציעים ברייתא: **תני:** — שנוי (שנו ברייתא): **אף בא למול את הקטן** — בשבת מחוץ לתחום, **כן** — כך דינו, שיש לו אלפיים אמה לכל רוח מחוץ לעיר, הואיל והוא בא מחוץ לתחום בהיתר גמור משום מצווה, שכן מילה בזמנה דוחה שבת.

ואומרים: **מתניתא דרבי ליעזר** — המשנה (הברייתא שנאמר בה שאף הבא למול את הקטן כן) של רבי אליעזר (כדעתו), **דתנינן תמן:** — ששנינו (משנה) שם (במסכת אחרת - שבת יט,א): **ועוד אמר רבי ליעזר** (בן הורקנוס, תנא בדור השני): **כורתין עצים לעשות פיחמין לעשות ברזל** — אם אין סכין למול, מותר אפילו לכרות עצים בשבת לעשות מהם פחמים, כדי לעשות סכין למילה, שלדעת רבי אליעזר אפילו מכשירי מילה, שבלא הם אי אפשר לקיים את המצווה, דוחים את השבת כמו מילה עצמה. - ואף ביאה מחוץ לתחום היא כמכשירי מילה, ולכן הבא מחוץ לתחום למול את הקטן דינו לדעת רבי אליעזר כמי שבא מחוץ לתחום בהיתר גמור. אבל חכמים חולקים על רבי אליעזר וסוברים, שמכשירי מילה, הואיל ואפשר לעשותם מערב שבת, אינם דוחים את השבת, ולכן הבא מחוץ לתחום למול את הקטן דינו לדעת חכמים כמי שבא מחוץ לתחום באיסור, שאין לו אלא ארבע אמות סביבו בלבד.

המונח "**תני**" מציע ברייתות. במקומות מסוימים נראה כי המונח מציע ניסוחים אחרים של ברייתות, כפי שעולה מניסוח הדברים הבאים אחרי המונח (וכן, כנראה, במקומות נוספים כשהמונח בא בסגנון "תני: אף... כן", כמו כאן).

המונח "**מתניתא דרבי פלוני**" קובע שמקור תנאי סתמי משקף את שיטתו של תנא מסוים (רבי פלוני). המונח יכול להצביע על התאמה מסוגים שונים בין המקור שעליו הוא מוסב לדברי רבי פלוני. לפעמים תוכן המקורות זהה או כמעט זהה, אולם במקומות אחרים כוונת המונח היא שהמקור שעליו הוא מוסב מאמץ שיטה הזהה או הדומה לשיטת רבי פלוני. המונח יכול להיות מוסב על משניות או על ברייתות.

המונח "**דתנינן תמן**" מציע משנה המשמשת כמקור לאמור לפניו. למונח שתי הוראות עיקריות. לפעמים המונח מציע מראה מקום לדברי חכם שנזכר לפני כן. על פי רוב, המונח מציע משנה ממקום אחר ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

☆ ☆ ☆

הלכה ה

משנה

כיצד בודקין את העדים? – זוג שבא ראשון, בודקין אותו ראשון, ומכניסין את הגדול שבהן, ואומרים לו: אמור, כיצד ראיתה את הלבנה? לפני החמה או לאחר החמה? לצפונה או לדרומה? כמה היה גבוה? ולאיין היה נוטה? וכמה היתה רחבה? אם אמר: לפני החמה – לא אמר כלום. היו מכניסין את השני ובודקין אותו. נמצאו דבריהן מכוונין – עדותן קיימת. ושאר כל הזוגות שואלין אותן ראשי דברים; לא שהן צריכין להן, אלא שלא יצאו בפחי נפש, בשביל שיהו רגילין לבוא. כ יב,ב

תלמוד

אמר רבי יוחנן: אפילו טועה שבטועין אינו טועה בדבר הזה.

אור לישרים

הלכה ה

משנה

כיצד בודקין — בית הדין, **את העדים** — עדי החודש? – **זוג** — של עדים, **שבא ראשון, בודקין אותו ראשון, ומכניסין את הגדול שבהן** — שהיו בודקים כל עד לחוד, ותחילה היו מכניסים לבית דין את הגדול שבעדים, **ואומרים לו: אמור, כיצד ראיתה** (ראיתָ) **את הלבנה? לפני החמה או לאחר החמה?** — מבואר בתלמוד. **לצפונה** — של החמה, **או לדרומה?** — לימין השמש או לשמאלה? שכן העומד לאחר המולד ופניו למערב כנגד הלבנה, ימינו לצד צפון ושמאלו לדרום. **כמה היה גבוה** — הירח מן האופק (המקום שהרקיע נושק את הארץ) לפי ראות עיניך? **ולאיין** (וּלְאַיִן) **היה נוטה** — הירח בצידו הפגום? לרוח מזרחית או לצפונית מזרחית או לדרומית מזרחית? **וכמה היתה רחבה** — הלבנה בחלק המואר שבה? **אם אמר: לפני החמה – לא אמר כלום** — אם, בתשובה לשאלה הראשונה "כיצד ראית את הלבנה? לפני החמה או לאחר החמה?", אמר העד: "לפני החמה" - עדותו בטלה, שדבר זה אינו אפשרי לגמרי. והוא הדין בשאר השאלות, שאם תשובת העד היתה בסתירה לדברים הידועים לבית הדין על פי חשבון המולד ומצב הירח בהתחדשותו - עדותו בטלה.

היו מכניסין את השני — את העד השני, **ובודקין אותו** — כדרך שבדקו את הראשון. **נמצאו דבריהן מכוונין** — אם תשובותיהם היו מכוונות, שלא היתה סתירה ביניהן, – **עדותן קיימת. ושאר כל הזוגות** — שבאו להעיד, **שואלין אותן ראשי דברים** — ללא פרטים יתרים; **לא שהן צריכין להן** — שהרי שני העדים שנתקיימה עדותם מספיקים כדי לקדש על פיהם את החודש, **אלא** כדי **שלא יצאו בפחי נפש** — באכזבה ובצער, על שטרחו ובאו לחינם, שלא חששו לעדותם; לכן מכניסים גם את שאר העדים ושואלים אותם ראשי דברים, **בשביל שיהו** (שיהיו) **רגילין לבוא** — לבית הדין להעיד על החודש.

לפי רמב"ם, עדי החודש צריכים חקירה בבית דין מן התורה. אבל תומים (סימן ל סעיף ג) כתב, שמן התורה אינם צריכים חקירה בבית דין, לפי שטעם חובת חקירת העדים בבית דין הוא כדי שיוכלו העדים לבוא לידי הזמה, ובקידוש החודש הרי אפילו הוזמו העדים החודש מקודש, אלא מפני שהבייתוסים היו שוכרים עדי שקר להעיד שראו את החודש כדי להטעות את החכמים, התקינו חכמים שיהיו חוקרים את העדים.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: מכניסים את הגדול שבהם, ואומרים לו: אמור, כיצד ראית את הלבנה? לפני החמה או לאחר החמה?

אמר רבי יוחנן (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **אפילו טועה שבטועין אינו טועה בדבר הזה** — אין מי שטועה בדבר הזה, כששואלים אותו: 'האם הלבנה שראית אותה בחידושה היתה לפני החמה (ממערב לשמש) או לאחר החמה (ממזרח לשמש)?', שאין מי שאומר שראה את הלבנה לפני החמה (ממערב לשמש), לפי שהכל יודעים שלאחר המולד הירח עומד ממזרח לשמש ושוקע לאחר שקיעת השמש ונראה לעולם כעומד לאחר החמה. ואף על פי כן, היו שואלים את העד על כך, שחוששים שמא יש מי שאינו יודע וטועה בדבר הזה, ונמצא שהוא משקר, או שחוששים שמא יטעה ויראה את הירח הישן ויחשוב שהוא החדש (לפני המולד הירח

"לפני החמה, לאחר החמה". – לא צורכא די לא: פיגמתה לפני החמה, פיגמתה לאחר החמה! – תני בר קפרא תרתיי: לפני החמה, לאחר החמה; פיגמתה לפני החמה, פיגמתה לאחר החמה.

עומד ממערב לשמש וזורח לפני זריחת השמש ונראה לעולם כעומד לפני החמה).

במשנה שנינו: **"לפני החמה, לאחר החמה".**
תמהים: **לא צורכא די לא** (דֶּלָּא=דְּאֶלָּא): — אין צריך אלא (לא היתה המשנה צריכה לומר אלא): **פיגמתה לפני החמה, פיגמתה לאחר החמה!**: — שהיו שואלים את העד: 'האם הלבנה שראית אותה בחידושה היתה פגימתה (הצד הקעור שלה, החלק החסר שבה) לפני החמה (מופנית כלפי החמה) או לאחריה (מופנית לצד אחר)?' - אם אמר העד, שפגימתה של הלבנה היתה מופנית כלפי החמה - לא אמר כלום, שלא פגימתה אלא הצד הקמור שלה הוא המופנה תמיד כלפי החמה, הואיל והלבנה מקבלת את אורה מן החמה. - כוונת התמיהה היא, שלא היתה צריכה המשנה לשָׁנות רק "לפני החמה, לאחר החמה", אלא היתה צריכה לשָׁנות גם "פגימתה לפני החמה, פגימתה לאחר החמה"!
ואומרים: **תני בר קפרא** (בדור המעבר שבין התנאים לאמוראים) **תרתיי:** — שנה בר קפרא (במשנתו) שתיים (שני דברים): **לפני החמה, לאחר החמה; פיגמתה לפני החמה, פיגמתה לאחר החמה** — שהיו שואלים את העד: 'האם הלבנה היתה לפני החמה או לאחר החמה? והאם פגימתה של הלבנה היתה לפני החמה או לאחר החמה?'. - בר קפרא שנה במשנתו את השאלה "לפני החמה או לאחר החמה?" כמו שהוא במשנתנו, והיא מתייחסת למקומה של הלבנה, כפשטו של דבר, והוסיף עליה את השאלה "פגימתה לפני החמה או לאחר החמה?", והיא מתייחסת לכיוון פגימתה של הלבנה.

המונח "**לא צורכא דלא**" בא בשתי הוראות עיקריות. לפעמים המונח מוסב על קביעה, והוא מציין שקביעה זו היתה צריכה להיות מנוסחת באופן אחר, או שתוכנה היה צריך להיות שונה, כמוצע בהמשך. המונח בהוראה זו עשוי להציע תיקוני תוכן או סגנון לדברים שעליהם הוא מוסב. הסגנון הרגיל אצל המונח בהוראה זו הוא: "[קביעה תמוהה לכאורה] - "לא צורכא דלא: [קביעה חלופית]". הקביעה שלפני המונח במובן זה היא בדרך כלל פסוק או משנה. ברגיל אין התלמוד מסביר מדוע קביעה זו נראית תמוהה. המונח בהוראה זו בא כמעט תמיד בדברי סתם התלמוד (כאן נראה שאין המונח חלק מדברי רבי יוחנן, אלא חלק מדברי סתם התלמוד, ולפי זה הוא מוסב ישירות על הפסקה מן המשנה).
המונח "**תני רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** א,יז שנו: אמר אחד: לפני חמה ראיתיו - לא אמר כלום. לאחריה - דבריו קיימים.

ב**בבלי ראש השנה** כג,ב אמרו: "לפני החמה..." (רש"י: החמה הולכת לעולם ממזרח לדרום ומדרום למערב וממערב לצפון, והלבנה אינה נראית ביום שלושים לעולם אלא סמוך לשקיעת החמה, שמתוך שהיא דקה וקטנה אינה נראית בעוד שהחמה בגבורתה, וקא סלקא דעתך שהיו שואלים את העדים: ראיתם אותה מהלכת לפני החמה או לאחריה? ראיתם אותה לצפונה של חמה או לדרומה של חמה?) - היינו לפני החמה - היינו לצפונה (רש"י: הא חדא מילתא היא, שהרי אין נכון לבדוק ולשאול אם לצפונה או לדרומה אלא בזמן ששניהם, החמה והלבנה, במערב, שאם הם בדרום - אינה יכולה להיות לא לצפונה ולא לדרומה, אלא או למזרחה או למערבה, וכשהם במערב, אם לפני החמה היא - זהו לצפונה, שהרי לצד צפון הם הולכים, ואם לאחריה היא - הרי זה לצד דרום), היינו לאחר החמה - היינו לדרומה! - אמר אביי: פגימתה קתני: פגימתה לפני החמה או לאחר החמה (רש"י: פונה לצד החמה או לצד אחר). אם אמר: לפני החמה (פגימתה מכוונת לפני החמה) - לא אמר כלום (רש"י: שמעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה).

בבבלי נקטו כדבר פשוט שלא כיוונו לומר לפני החמה או לאחר החמה ממש (למערבה או למזרחה, שכולם יודעים שאין היא יכולה להיות למערבה, כרבי יוחנן בירושלמי), ובעל כורחנו הכוונה לצפונה או לדרומה, ולפיכך שאלו: "היינו לפני החמה - היינו לצפונה, היינו לאחר החמה - היינו לדרומה!" (כלומר, היא שאלה אחת, ולא עוד אלא שאי אפשר לומר "לפני החמה - לא אמר כלום", שהרי בימות הגשמים הלבנה היא לפני החמה, דהיינו לצפונה). ואמר אביי, שהכוונה לפגימתה לפני החמה או לאחר החמה, ודווקא עליה אמרו במשנתנו שאם אמר 'לפני החמה' - לא אמר כלום, אבל 'לצפונה' או 'לדרומה' הדבר תלוי בתקופת השנה, עיין להלן ("תוספתא כפשוטה").

כיוון שאמרו לעיל שפגימתה של הלבנה מופנית תמיד לצד המנוגד לשמש, מביאים כאן מאמר בעניין זה.

אמר רבי יוחנן: כתיב: "המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו" – מימיה של חמה לא ראתה פגימתה של לבנה.
תני רבי שמעון בן יוחי: לפי שהרקיע של מים והכוכבים של אש, והן דרים זה עם זה ואינן מזיקין זה את זה, לפיכך: "עושה שלום במרומיו".
אמר רבי אבון: המלאך עצמו חציו מים וחציו אש ואית ביה חמש גפין,– "וגווייתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפידי אש" וגו'.
אמר רבי לוי: לעולם לית מזל חמי מה דקומוי, אלא כולהון סלקין כאילין דסלקין בסולמא הפיך.

אור לישרים

אמר רבי יוחנן: כתיב: — כתוב (במענה בלדד השוחי לאיוב): **"המשל ופחד עמו** — הממשלה והמורא נמצאים אצל אלוהים, והכוונה שאלה הם מידותיו של אלוהים, שהוא מושל יחיד בעולמו ומטיל פחדו על הכל, **עושה שלום במרומיו** — הוא עושה שלום בין העליונים במקום שכינתו" (איוב כה,ב); ומכיוון שה' עושה שלום במרומיו, לכן – **מימיה של חמה לא ראתה פגימתה של לבנה** — לעולם אין פגימת הירח מופנית כלפי השמש, אלא היא מופנית תמיד לצד המנוגד לשמש, שאילו היתה החמה רואה את פגימתה של הלבנה, היתה החמה מתגאה על הלבנה והיתה הלבנה מצטערת.

ב**בבלי ראש השנה** כג,ב אמרו: אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: "המשל ופחד עימו, עושה שלום במרומיו" (איוב כה) - מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה, - דחלשה דעתה (של הלבנה, אם תראה אותה החמה חסרה, ולכן החמה רואה תמיד את החלק שאינו חסר בירח).

ריטב"א כתב, שידעו חכמים את סיבתו הטבעית של הדבר שמעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה, אלא שהם באו לתת טעם מוסרי לדבר ואמרו שברא ה' את הלבנה באופן הזה מפני "דחלשה דעתה".

מתוך קדושתא "אחד באחד גשו" של הפייטן רבי אלעזר בירבי קליר לשבת וראש חודש:

וְלָעַד בַּל יִרְאֶה רֵיעוֹ פְּגָמוֹ לְבַל יִגְאֶה עָלָיו לְהוֹנוֹ וּלְהַעֲגִימוֹ.

בבבלי אמרו, שאין החמה רואה פגימתה של הלבנה, כדי שלא תצטער הלבנה. הפייטן פירש את הדברים יותר ואמר, שאין החמה רואה פגימתה של הלבנה, כדי שלא תתגאה החמה ועל ידי כך תצטער הלבנה.

ומביאים מאמרים עוד בעניין השלום שה' עושה בין העליונים:

תני — שנה (ברייתא) **רבי שמעון בן יוחי** (תנא בדור הרביעי): **לפי שהרקיע של מים והכוכבים של אש** — השמים עשויים ממים והכוכבים עשויים מאש, **והן דרים זה עם זה** — שהכוכבים נמצאים ברקיע, **ואינן מזיקין זה את זה** — שאין המים מכבים את האש ואין האש מכלה את המים, **לפיכך** כתוב: **"עושה שלום במרומיו"** — ה' עושה שלום בין הרקיע לכוכבים, כדי שלא יזיקו זה את זה.

אמר רבי אבון (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי): **המלאך עצמו חציו מים וחציו אש** — יש מלאך שהוא עצמו עשוי חציו ממים וחציו מאש, וה' עושה שלום ביניהם, כדי שלא יזיקו זה את זה, **ואית ביה חמש גפין** (צריך לומר: **אפין** (וכן הוא במדרשים ובר"ח)) — ויש בו (במלאך) חמש פנים (מראות), – שכתוב (במראה המלאך שראה דניאל): **"וּגְוִיָּתוֹ כְּתַרְשִׁישׁ** — מראה גופו של המלאך היה כמראה אבן תרשיש, **וּפָנָיו כְּמַרְאֵה בָרָק, וְעֵינָיו כְּלַפִּידֵי אֵשׁ,** וּזְרֹעֹתָיו וּמַרְגְּלֹתָיו כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל - מראה ידיו ורגליו היה כמראה נחושת מלוטשת, **וְקוֹל דְּבָרָיו** כְּקוֹל הָמוֹן - קולו היה אדיר כקול המון אנשים או המית מים" (דניאל י,ו) — המלאך מתואר בכתוב הזה בחמש מראות שונים: תרשיש, ברק, לפידי אש, נחושת קלל, וקול המון. ואפשר שהמראה החמישי אינו קול המון אלא כתם אופז האמור בכתוב שלפניו: "וּמָתְנָיו חֲגֻרִים בְּכֶתֶם אוּפָז" (דניאל י,ה) - בחגורה של זהב מארץ אופז. ומהכתוב הזה אנו למדים, שחלקו של המלאך הזה עשוי ממים ("וגווייתו כתרשיש". חכמים פירשו את המילה "תרשיש" - ים, על סמך זיהוי המילה 'תרשיש' עם המילה היוונית 'תלסיס' בחילוף של למ"ד - רי"ש. ראה ירושלמי מגילה ג,ב: תרשיש - תלסיס. והשווה התרגומים העתיקים של המילה "תרשיש" בתנ"ך) וחלקו עשוי מאש ("ופניו כמראה ברק, ועיניו כלפידי אש").

אמר רבי לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **לעולם לית מזל חמי מה דקומוי** — לעולם אין מזל (משנים עשר המזלות (קבוצות כוכבים המתאימות לחודשי השנה) שהם מהלכים ברקיע) רואה מה שלפניו, **אלא כולהון סלקין כאילין דסלקין בסולמא הפיך** — אלא

שלש מאות וששים וחמש חלונות ברא הקב"ה שישתמש בהן העולם, מאה

כולם (כל המזלות) עולים (ברקיע) כמו אלה (בני האדם) שעולים בסולם הפוך (לולייני, מתפתל) (שהעולים בסולם כזה אינם רואים את העולה לפניהם אלא את העולה אחריהם, וכך כל אחד מהמזלות העולה ברקיע אינו רואה את המזל העולה לפניו אלא את המזל העולה אחריו, וכל אחד מהמזלות חושב שהוא הראשון, ולפיכך עשה ה' את המזלות כך, כדי שיהיה ביניהם שלום, ולא תהיה ביניהם קנאה).

המונח "**תני רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם. הסגנון "תני רבי שמעון בן יוחי" מציע ברייתות שמקורן ככל הנראה באוספים שנערכו בבית מדרשו של רבי שמעון בן יוחי ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**דברים רבה** ה,יב נאמר: אמר רבי יוחנן: מימיה לא ראתה חמה פגימתה של לבנה. למה כן? מפני דרכי שלום, שנאמר: "המשל ופחד עימו, עושה שלום במרומיו" (איוב כה). אמר רבי לוי: אין אחד מן המזלות הללו שהם מהלכים ברקיע רואה מה שלפניו אלא מה שלאחוריו, כאדם היורד מעל הסולם ופניו לאחוריו, כדי שיהא כל מזל ומזל אומר: אני הוא הראשון, הוי: "עושה שלום במרומיו". דבר אחר: "עושה שלום במרומיו" - אמר ריש לקיש: מיכאל כולו שלג וגבריאל כולו אש, ועומדים זה אצל זה ואינם מזיקים זה את זה.

וב**שיר השירים רבה** פרשה ג [פסוק יא] נאמר: "במלך שלמה" - במלך שעשה שלום בין בריותיו. תני רבי שמעון בן יוחאי: הרקיע (שלמעלה מראשי החיות) של שלג והחיות (שבשמים) של אש; הרקיע של שלג, שנאמר: "ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא" וגו' (יחזקאל א,כב), והחיות של אש, שנאמר: "ודמות החיות מראיהם כגחלי אש" (יחזקאל א,יג), וכתיב: "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק" (יחזקאל א,יד); ולא זה (של שלג) מכבה זה (של אש), ולא זה (של אש) מכלה זה (של שלג). מיכאל שר של שלג וגבריאל של אש, ולא זה מכבה זה, ולא זה מזיק זה. אמר רבי אבין: לא סוף דבר בין מלאך למלאך, אלא אפילו בין מלאך אחד שחציו שלג וחציו אש הקב"ה עושה שלום ביניהם; ואית ליה (למלאך) חמש אפין, ואלו הן: "וגווייתו כתרשיש ופניו כמראה ברק" (דניאל י,ו), ולא זה מזיק זה ("תרשיש" תרגומו לרוב "ימא", ולפי זה אש ומים חיים בשלום).

אמר רבי יוחנן: כתיב: "עושה שלום במרומיו" (איוב כה,ב) - הרקיע של מים והכוכבים של אש, ואינם מזיקים זה לזה; ומעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה (כדי שלא לבייש אותה). אמר רבי לוי: אין לך כל מזל ומזל שהוא קודם לחברו בעלייתו; אין לך כל כוכב שמביט מה למעלה ממנו, אלא מה שלמטה ממנו, כהדין בר נשא דנחית בסולמא ואינו חמי לאחוריו (כאותו בן אדם שיורד בסולם ואינו רואה לאחוריו).

וב**פסיקתא דרב כהנא** א,ג נאמר: "במלך שלמה" (שיר השירים ג,יא) - המלך שהוא עושה שלום בבריותיו. אמר רבי יוחנן: "המשל ופחד עימו, עושה שלום במרומיו" (איוב כה,ב) - "המשל" זה מיכאל, "ופחד" זה גבריאל, אחד של אש ואחד של מים, ולא זה מזיק את זה, ולא זה מזיק את זה. ואמר רבי יוחנן: מימיה לא ראתה חמה פגימתה של לבנה. ולית מזל חמי מה דקדמוי (אלא מה שלאחוריו). אמר רבי לוי: כולהון סלקין כהדין דסלקין בסולמא הפיך. כתיב: "המקרה במים עליותיו" וגו' (תהילים קד,ג) (והפסוק הבא: "משרתיו אש לוהט") - תני רבי שמעון בן יוחאי: הרקיע של מים והכוכבים של אש, והם דרים זה עם זה ואינם מזיקים זה את זה. הרקיע של מים והמלאך של אש, והם דרים זה עם זה ואינם מזיקים זה את זה. אמר רבי אבין: לא סוף דבר בין מלאך למלאך, אלא אפילו מלאך עצמו חציו אש וחציו מים והוא עושה שלום בם; ואית ביה חמש אפין, - "וגווייתו כתרשיש" וגו' (דניאל י,ו).

וב**מדרש תנחומא** (בובר) פרשת בראשית סימן יג נאמר: "עושה שלום במרומיו" (איוב כה,ב) - אפילו העליונים צריכים שלום. המזלות עולים, שור אומר: אני תחילה, ואינו רואה מה שלפניו; תאומים אומר: אני תחילה, ואינו רואה מה שלפניו; וכך כל אחד ואחד אומר: אני ראשון. הוי אומר: העליונים צריכים שלום.

וב**קטעי מדרשים מן הגניזה** (מאן) נאמר: "עושה שלום במרומיו" - יש בשמים מלאכים, גופם של שלג ופניהם של אש, לא אלו מכבים את אלו ולא אלו מזיקים את אלו, ויש מלאכים, חצים משלג וחצים מאש, לא אש מזיקה את השלג, ולא השלג מכבה את האש, הדא היא דכתיב: "וגווייתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפידי אש" (דניאל י,ו), לכן הוא אומר: "עושה שלום".

סולם הפיך

הגרסה "סולם הפיך" שבירושלמי כאן היא אף בפסיקתא שהובאה לעיל. ברם במדרשים שהובאו לעיל כבר חלו ידי מתקנים, והגיהו שם: 'כהדין דנחית', או: 'כאדם העולה בסולם לאחריו'. הגרסה בירושלמי ובפסיקתא נכונה, והכוונה לסולם לולייני, שהיו משתמשים בו בספינות, כדי לעלות בו לקומה העליונה. המדרגות שלו היו מפותלות כפיתולי הבורג. הללו שעולים על סולם הפיך אין התחתון רואה את העליון כשהוא נמצא למעלה ממנו מאחוריו, אבל העליון רואה את התחתון שהוא למטה ממנו מלפניו. (הערות בסוף מדרש ויקרא רבה (מרגליות)).

סולם הפיך נזכר גם בויקרא רבה ד,ב ובמדרש תנחומא פרשת 'מקץ' סימן י במשל לקושי יציאת הנשמה מן הגוף.

ואומרים: **שלש מאות וששים וחמש חלונות ברא**

ושמונים ושתים במזרח ומאה ושמונים ושתים במערב ואחת באמצעו של רקיע, שממנו יצא מתחילת מעשה בראשית.
מה שחמה מהלכת לשלשים יום, הלבנה מהלכת לשני ימים ומחצה. מה שחמה מהלכת בשני חדשים, הלבנה מהלכת לחמשה ימים. מה שחמה מהלכת לשלשה חדשים, הלבנה מהלכת לשבעה ימים ומחצה. מה שחמה מהלכת לששה חדשים, הלבנה מהלכת לחמשה עשר יום. מה שחמה הולכת לשנים עשר חדש, הלבנה מהלכת לשלשים. – אמר רבי יונה: לית כאן שיעורא אלא אפילו פרא מיכן.

אור לישרים

הקב"ה שישתמש בהן העולם, מאה ושמונים ושתים במזרח ומאה ושמונים ושתים במערב — בכל יום השמש יוצא בעת הזריחה מחלון אחד במזרח ונכנס בעת השקיעה בחלון אחד במערב שכנגד החלון שבמזרח, **ואחת באמצעו של רקיע, שממנו יצא מתחילת מעשה בראשית** — מהחלון שבאמצע הרקיע יצאה החמה בתחילה במעשה בראשית (המילה "בראשית" במקרא היא תואר הפועל, ובלשון חכמים היא משמשת כשם עצם שעניינו קדמות העולם, מעשה הבריאה).

בתקופת תשרי החמה יוצאת מהחלון שבאמצע מזרח ונכנסת בחלון שבאמצע מערב, ומכאן ואילך היא הולכת לדרום, ובכל יום היא יוצאת מחלון שהוא מדרום לחלון שיצאה ביום שלפניו ונכנסת בחלון שהוא מדרום לחלון שנכנסה ביום שלפניו. בתקופת טבת החמה יוצאת מהחלון שבדרום מזרח ונכנסת בחלון שבדרום מערב, ומכאן ואילך היא פונה לצפון, ובכל יום היא יוצאת מחלון שהוא מצפון לחלון שיצאה ביום שלפניו ונכנסת בחלון שהוא מצפון לחלון שנכנסה ביום שלפניו. בתקופת ניסן החמה יוצאת מהחלון שבאמצע מזרח ונכנסת בחלון שבאמצע מערב, ומכאן ואילך היא הולכת לצפון, ובכל יום היא יוצאת מחלון שהוא מצפון לחלון שיצאה ביום שלפניו ונכנסת בחלון שהוא מצפון לחלון שנכנסה ביום שלפניו. בתקופת תמוז החמה יוצאת מהחלון שבצפון מזרח ונכנסת בחלון שבצפון מערב, ומכאן ואילך היא פונה לדרום, ובכל יום היא יוצאת מחלון שהוא מדרום לחלון שיצאה ביום שלפניו ונכנסת בחלון שהוא מדרום לחלון שנכנסה ביום שלפניו. מספר החלונות הוא לפי מספר הימים בשנת חמה (ראה פרקי דרבי אליעזר פרק ה).

ואומרים: **מה שחמה מהלכת לשלשים יום** — שהוא משך הזמן שהשמש עוברת מזל אחד משנים עשר המזלות, **הלבנה מהלכת לשני ימים ומחצה** — שהוא משך הזמן שהירח עובר מזל אחד. **מה שחמה מהלכת בשני חדשים, הלבנה מהלכת לחמשה ימים. מה שחמה מהלכת לשלשה חדשים, הלבנה מהלכת לשבעה ימים ומחצה. מה שחמה מהלכת לששה חדשים, הלבנה מהלכת לחמשה עשר יום. מה שחמה הולכת לשנים עשר חדש** — שהוא משך הזמן שהשמש עוברת את שנים עשר המזלות וגומרת את מסלולה השנתי, **הלבנה מהלכת לשלשים** יום — שהוא משך הזמן שהירח עובר את שנים עשר המזלות וגומר את מסלולו החודשי. הרי שהילוכו של זה אינו כהילוכו של זה, שהחמה מהלכת במתינות והלבנה מהלכת בזריזות, ועד שהחמה עוברת מזל אחד הלבנה עוברת את כל שנים עשר המזלות.

ב**מדרש תהילים** יט,יא נאמר: מה שהחמה מהלכת לשלושים יום, הלבנה מהלכת לשני ימים ומחצה. מה שהחמה מהלכת לשני חודשים, הלבנה מהלכת לחמישה ימים. מה שהחמה מהלכת לשלושה חודשים, הלבנה מהלכת לשבעה ימים ומחצה. מה שהחמה מהלכת לשישה חודשים, הלבנה מהלכת לחמישה עשר יום. מה שהחמה מהלכת לשנים עשר חודש, הלבנה מהלכת לשלושים יום.

וב**בראשית רבה** י,ד נאמר: יש מזל שגומר הילוכו לשנים עשר חודש כגון חמה, ויש מזל שגומר הילוכו לשלושים יום והוא לבנה.

וב**אוצר המדרשים** עמוד רפ ועמוד תקמב וב**בתי מדרשות** חלק ב ברייתא דמזלות נאמר: לא כהילוכו של זה הילוכו של זה. חמה מהלכת את המזל לשלושים יום וחמש שעות גדולות (שכל שעה היא אחד משנים עשר במעת לעת, דהיינו כל שעה היא שתי שעות קטנות) ורביע, נמצאת גומרת לשנים עשר מזלות לשלוש מאות שישים וחמישה ימים ורביע יום, שהם שנים עשר חודשי השנה. לבנה מהלכת את המזל לשני ימים ושלוש שעות (גדולות) ושליש חסר משהו, נמצאת גומרת לשנים עשר מזלות לשבעה ועשרים יום וארבע שעות (גדולות) חסר שתות משתים עשרה (שעות) ליום (וכשהיא באה למקומה הראשון כבר נתרחקה החמה הלאה במשך החודש הזה, לכן לא תאיר אורה עד עשרים ותשעה יום ומחצה יתר משהו, כשתבוא נגד השמש, וזהו מולד הלבנה).

אמר רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **לית כאן שיעורא אלא אפילו פרא מיכן** — אין

תני: נראה באשש ובמים – אין מעידין עליו.
אמר רבי חייא בר בא: ראו אותו יוצא מענן זה ונכנס לתוך ענן אחר – מעידין עליו. כהדא: רבי חנינה אזל לעין טב ל[ס]ימנא והוה אוירא מעונן.
אמר: כדון אמרין: מה נטיל אוירא דהן סבא! – והקדיח לו הקב"ה ככברה ונראה מתוכה.

כאן שיעור (שיעור מדויק) אלא אפילו פחות מכאן (השיעורים שנאמרו בעניין הילוך הלבנה אינם מדויקים אלא הם פחותים מהם, שהלבנה עוברת מזל אחד במשך פחות משני ימים ומחצה, וגומרת את שנים עשר המזלות במשך עשרים ותשעה ימים ומחצית היום ולא במשך שלושים יום).

מביאים שתי מימרות בעניין עדי החודש:
תני: — שנוי (שנו ברייתא): **נראה באשש ובמים** — אם נראה הירח החדש לעדים דרך עששית (מנורה או פנס העשויים מזכוכית) או שנראה להם בהשתקפות במים (כגון נחל או שלולית), – **אין מעידין עליו** — אינם רשאים להעיד בבית דין על ראיית הירח, שאין מעידים אלא על ראייה ישירה של הירח ללא כל אמצעים.

המונח "**תני**" מציע ברייתות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

לפעמים לא ניתן לראות את הירח בראייה רגילה, אבל ניתן לראותו באמצעים המקטבים או מסננים את קרני האור ומשפרים את הראייה. גם עששית או מים הנזכרים כאן משמשים כמקטב או מסנן.

ב**תוספתא ראש השנה** א,יז שנו: ראיתיו חציו בענן - לא אמר כלום; חציו בעשיש (בעששית) - לא אמר כלום; חציו במים - לא אמר כלום.

ב**בבלי ראש השנה** כד,א אמרו: תנו רבנן: ראינוהו במים (רש"י: תוך נהר או מעין ראינו דמותה של לבנה), ראינוהו בעששית (ריטב"א: דרך עששית שהיתה בחלון שבכותל), ראינוהו בעבים (רש"י: יום המעונן היה, וראינוה מאירה דרך עוביו של עב) - אין מעידים עליו. חציו במים, חציו בעבים, חציו בעששית - אין מעידים עליו. - השתא כולו - אמרת לא, חציו מבעיא? - אמר אביי: הכי קאמר: חציו במים וחציו ברקיע, חציו בעבים וחציו ברקיע, חציו בעששית וחציו ברקיע - אין מעידים (עליו עד שיראוהו כולו ברקיע).

אמר רבי חייא בר בא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **ראו אותו יוצא מענן זה ונכנס לתוך ענן אחר** — אם לא ראו העדים את הירח החדש בשלמות, אלא קודם ראו את חציו האחד שהתגלה מן הענן ואחר כך התכסה חצי זה בענן וראו את חציו השני שהתגלה מן הענן, – **מעידין עליו** — הם רשאים להעיד בבית דין על ראיית הירח.
ואומרים: ההלכה שאמר רבי חייא בר בא היא **כהדא:** — כזאת (כמו העובדה הזאת): **רבי חנינה** (בר חמא, אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון) **אזל לעין טב** — הלך לעין טב (יישוב ביהודה, בסביבות לוד, בצידה הדרומי, שבו היו יושבים בית דין, שקיבלו עדים וקידשו את החודשים, וממנו היו מודיעים על כך לכל ישראל), **ל[ס]ימנא** — לסימן (לקידוש החודש) (במסירה שלפנינו הסופר מחק את האות המוסגרת ומגיה הוסיף במקומה 'מ', אבל האות הזו צריכה להיות 'ס'. וצריך לומר "לסימנא" ("עלי תמר")), **והוה אוירא מעונן** — והיה האוויר מעונן (ולא נראה הירח). **אמר** (רבי חנינה): **כדון אמרין:** — עכשיו אומרים (הבריות בלעג): **מה נטיל אוירא דהן סבא!** — מה כבד (מעונן) האוויר של (מקומו של) הזקן הזה! (שבגלל רבי חנינה השמים מעוננים, שאין רוצים בשמים שהוא יקדש את החודש) – **והקדיח לו הקב"ה ככברה ונראה מתוכה** — עשה הקב"ה בשביל רבי חנינה בענן נקבים כמו כברה (נפה, שיש בה נקבים) ונראה הירח מתוך הנקבים שבענן (וקודם ראה את חציו האחד דרך נקב אחד ואחר כך ראה את חציו השני דרך נקב אחר, וקידש רבי חנינה את החודש על פי ראייה זו של הירח. הרי שמעידים על הירח בראייה כזאת).

ברוב המקומות, המונח "**כהדא**" מציע מעשה הממחיש את האמור לפניו או המתקשר אליו בצורה אחרת ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**ירושלמי סוכה** ב,ה אמרו: רב חונה אזל לעייני טב לסימנה... וב**ירושלמי סנהדרין** א,ב אמרו: רבי לעזר בשם רבי חנינה: מעשה בעשרים וארבע קריות (קרונות מלאים אנשים) של בית רבי שנכנסו לעבר שנה בלוד ונכנסה בהן עין רע (עינה הרעה של המלכות שפגעה בשיירה של רבי שהלכו לעבר את השנה בפומבי גדול) ומתו כולם בפרק אחד. מאותה שעה עקרוה (את עיבור השנה) מיהודה וקבעוה בגליל. - בעיון מיעקר אף אהן סימנא (רצו לעקור אף את הסימן (קידוש החודש) הזה). - אמר לון רבי סימון (רבי סימאי, בדור המעבר שבין התנאים לאמוראים): אין אנו מניחין ביהודה אפילו זֵכֶר?!

"סימנא" הוא הסימן שבאמצעותו הודיעו שלוחי הנשיא לנשיא שקידשו את החודש, וזה הפך למונח המשמש לציון מעשה קידוש החודש בכללותו ("הגליל בתקופת המשנה").
מעשה קידוש החודש מכונה "סימנא" על שם הסימן שנהגו לעשות כשהודיעו על קידוש החודש (ראה ירושלמי להלן ג,א שאמרו "גואלנו" לסימן), או מפני שהשלטון הרומי ראה בעין רעה את קידוש החודש, וכדי להסתיר אותו מהשלטון הרומי כינוהו "סימנא" ("שערי תורת ארץ ישראל" ו"עלי תמר").
בירושלמי סנהדרין סיפרו, שכשרצו לעקור גם את קידוש החודש מיהודה, התנגד רבי סימון לזה ואמר: "אין אנו מניחין ביהודה אפילו זכר (סימן)?!". משום כך קידוש החודש שהשאירו ביהודה מכונה "סימנא" (זכר וסימן) ("פירושים וחידושים בירושלמי").

בירושלמי סוכה סיפרו, שרב חונה נשלח מטבריה לעין טב, ומשחזר מעין טב, לא חזר מיד לטבריה, אלא האריך בדרכו ועסק בצורכי ציבור, ובתוך חול המועד של חג הסוכות עדיין היה בדרכו, וכשליח מצווה היה פטור מן הסוכה, אולם הוא החמיר על עצמו ולא טעם כלום עד שהגיע לסוכתו של רבי יוחנן הסופר בגופתא הסמוכה לציפורי ("ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד").

ב**ירושלמי נדרים** ו,יג ו**סנהדרין** א,ב אמרו: רבי הושעיה, כד הוה מקבל סהדיא בעין טב (כשהיה מקבל את עדי החודש בעין טב), הוה אמר לון: היו יודעין, כמה עדות יוצא מפיכם, כמה שכר בתים יוצא מפיכם.
וב**בבלי ראש השנה** כה,א אמרו: אמר ליה רבי לרבי חייא: זיל לעין טב וקדשיה לירחא, ושלח לי סימנא (שאדע שקידשת אותו): דוד מלך ישראל חי וקיים (רש"י: דוד מלך ישראל נמשל כלבנה, שנאמר בו: "כירח ייכון עולם" (תהילים פט). ריטב"א: מילתא בעלמא קאמר ליה, ולא שהיו יראים לומר קידוש החודש בפירוש, אלא בא להשמיענו כי דוד מלך ישראל נמשל לירח).

עין טב נזכר כמקום שקידשו בו חודשים גם בירושלמי ברכות ד,א ותעניות ב,טו ו-ד,א ובפסיקתא רבתי פרשה מא.

קידוש החודש ועיבור השנה נעשו על ידי הנשיא עם בית דינו. בימי הבית קידשו חודשים ועיברו שנים בבית הדין הגדול שבירושלים. לאחר החורבן קידשו חודשים ועיברו שנים בסנהדרין ביבנה.
לאחר מלחמת בר כוכבא עזבה הסנהדרין את יהודה והשתקעה בגליל. בדורו של רבן שמעון בן גמליאל הורו היתר לקדש חודשים בגליל. שתי עדויות מוסרות לנו על קידוש החודש באושא: בברייתא אחת שנינו: וכשקידשו בית דין את השנה באושא (ראה ירושלמי להלן ג,א ו-ד,ו). בברייתא אחרת שנינו: מעשה ברבי נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו (ראה ירושלמי לעיל ב,א). בימי רבן שמעון בן גמליאל עדיין לא העזו לחדש את קידוש החודשים ביהודה ועשו זאת בגליל התחתון.
בימי רבי יהודה הנשיא קידשו חודשים ועיברו שנים ביהודה. בית הוועד בימי רבי היה בגליל, בבית שערים ובציפורי, וקידוש החודש ועיבור השנה לא נעשו בבית הוועד אלא במקום הוועד של חודש (ראה ירושלמי להלן ד,ה), שמקומו היה בלוד שביהודה, והנשיא שלח לשם חכמים. כשנפגעה השיירה של רבי, שהלכו לעבר את השנה בלוד בפומבי גדול, על ידי לגיון רומי ששלט ביהודה, הועבר מקום עיבור השנה לגליל למקום מושבו של הנשיא (ירושלמי סנהדרין א,ב). בימי רבי סימון (רבי סימאי, בדור המעבר שבין התנאים לאמוראים) ביקשו לעקור אף את קידוש החודש, אך הוא התנגד לעקירה זו וטען: "אין אנו מניחים ביהודה אפילו זֵכֶר?!". קידוש החודש מכונה רק בשם "זכר" לגבי עיבור השנה, מפני שמעשה העיבור היה מעשה שכל כולו החלטת בית הדין שיכול לקובעו השנה או לשנה הבאה, בניגוד לקידוש החודש שבימיהם לפחות כבר נקבע בעיקר על ידי חישוב המולד.
עם עקירת עיבור השנה מלוד נעקר משם גם קידוש החודש. המקום הקבוע לקידוש החודש, לאחר שנעקר מלוד, היה בעין טב. אנו מוצאים שבימי רבי קידשו חודשים בעין טב. רבי חייא נשלח בידי רבי ממקום מושבו של רבי בבית שערים או בציפורי לקדש את החודש ביהודה (בבלי ראש השנה כה,א). בדור הראשון של האמוראים אנו מוצאים שרבי הושעיה קידש את החודש בעין טב (ירושלמי נדרים ו,יג וסנהדרין א,ב). על הדורות שלאחר מכן אנו למדים מדברי רבי יהודה בן פזי לרבי יוסי (ירושלמי ברכות ד,א ותעניות ב,טו ו-ד,א). העדות האחרונה היא מהדור הרביעי לאמוראים במעשיו של רב חונה, שנשלח מטבריה לעין טב (ירושלמי סוכה ב,ה). רב חונה חי בדור שבו נקבע הלוח בידי הלל השני. בידוע, המשיכו לקדש חודשים גם לאחר קביעת הלוח, אולם אין בידינו לומר אם גם לאחר מכן המשיכו לקדש בעין טב.
מקומה של עין טב ביהודה, דרומית מערבית ללוד, במחצית הדרך בין לוד ליבנה, והיתה מקום יישוב קטון.
מכיוון שמדורו של רבי ואילך קידשו את החודש ביהודה בעוד שהנשיאות ישבה בגליל, לכן עד לדורו של רבי מצינו את הנשיאים עוסקים בקידוש החודש, שכן קידשוהו במקום מושב הנשיא, בעוד שמימי רבי ואילך אין אנו מוצאים את הנשיאים עוסקים בכך אלא שליחיהם שנשלחו מהגליל ליהודה.
("ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד")

הנשיא היה רשאי למנות אחר לקדש את החודש ולעבר את השנה בשמו ועל פי מצוותו. בית הדין נתכנס לקידוש החודש ולעיבור השנה רק בארץ יהודה, ואף זמן רב לאחר שעברה הסנהדרין לגליל, המשיך הנשיא לשלוח שלוחיו ליהודה לקדש

רבי חייה רבה הילך לאורו של ישן (שנים עשר מיל) ארבעת מיל. רבי אבון משדי עלוי צררין, ואמר לה: לא תבהית בני מריך. ברמשא אנן בעיין תיתחמי מיכא, ואת מיתחמי מיכא. – מיד איתבלע מן קומוי.

"לצפונה? לדרומה?". – אית תניי תני: לצפונה – דבריו קיימין. אית תניי תני: לדרומה – דבריו קיימין. מאן דאמר: לצפונה – דבריו קיימין, – מן טבת ועד תמוז. מאן דאמר: לדרומה – דבריו קיימין, – מן תמוז ועד טבת.

אור לישרים

את החודש ולעבר את השנה. רק לאחר הרג על ידי הרומאים בשעת עיבור השנה, התחיל בית הדין לעיבור השנה מתכנס בגליל. מעשה זה (ירושלמי סנהדרין א,ב), שהביא לידי העברת עיבור השנה מלוד לגליל, אירע בימיו האחרונים של רבי יהודה הנשיא. רק עיבור השנה הועבר לגליל, ואילו קידוש החודש נמשך ביהודה והועבר מלוד לעין טב ("מחקרים בתולדות הסנהדרין").

כיוון שסיפרו לעיל שעשה הקב"ה בשביל רבי חנינה שיוכל לקדש את החודש, מספרים כאן שעשה הקב"ה כן גם בשביל רבי חייה.

מספרים: **רבי חייה רובה** — הגדול (בדור המעבר שבין התנאים לאמוראים) **הילך לאורו של ישן** (**שנים עשר מיל** (המילים המוסגרות נמחקו על ידי מגיה)) **ארבעת מיל** — אורו של הירח האיר לו כשהלך בדרך ארבעה מיל (מידת אורך), שנראה הירח הישן בצד מזרח בבוקר לפני זריחת השמש. **רבי אבון משדי** (המילים "רבי אבון" הן טעות סופר, וצריך לומר: **שרי משדי** ("תיקוני ירושלמי" בתוך "מחקרים בתורת ארץ ישראל" עמוד 169, "שערי תורת ארץ ישראל", "עלי תמר")) **עלוי צררין** — התחיל (רבי חייה) לזרוק עליו (על הירח) צרורות (אבנים קטנות, לסימן שיסתלק וילך לו משם), **ואמר ליה:** — ואמר לו (לירח): **לא תבהית בני מריך** — אל תבייש את בני אדוניך (אל תביך אותנו). **ברמשא אנן בעיין תיתחמי מיכא** — בערב אנו רוצים שתיראה מכאן (שייראה הירח החדש בצד מערב בערב אחרי שקיעת השמש, כדי לקדש למחר את החודש), **ואת מיתחמי מיכא** — ואתה נראה (עכשיו) מכאן (שנראה הירח הישן בצד מזרח בבוקר לפני זריחת השמש, ואם ייראה הירח הישן עוד בבוקר, לא ייראה הירח החדש בערב). – **מיד איתבלע מן קומוי** — מיד נבלע (נעלם הירח הישן) מפניו (של רבי חייה ולא נראה לו, ובערב נראה הירח החדש בצד מערב).

בבבלי ראש השנה כה,א אמרו: רבי חייא ראה את הירח (רש"י: הישן) שהיה עומד בבוקר של עשרים ותשעה באלול, לקח רגב אדמה וזרק בו. אמר: לערב אנו צריכים לקדש אותך, ואתה עומד כאן?! לך והתכסה! (שיהיה אפשר לראות את הירח החדש בערב)

ו**במדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'בוא' סימן ח נאמר: "החודש הזה לכם" - אמר הקב"ה: לכם הוא מסור, ואין אתם מסורים בידו (שאם לא נראה בזמנו - מקדשים אותו ישראל על פי החשבון). - מעשה ברבי חייא הגדול, שעלה הירח ערב ראש השנה, והלכו הבהמים (מנהיגי הבהמות) לאורו מהלך שלושה מילין. ראה אותו רבי חייא, נטל צרורות ועפר והיה זורק בו. אמר: למחר אנו מבקשים לחדשך, ועלית לך עכשיו. מיד נבלע במקומו. למה? שהוא ברשותו.

בעוד שבירושלמי נאמר שזרקו בירח צרור אבן, הרי על פי הבבלי יידו בו 'קלא', שנגזר מן 'קולעא', שהוא בסורית גוש עפר. הסיפור אירע בארץ ישראל, וכשעבר הסיפור לבבל, שאין בה אבנים אלא אדמת סחף שבין הנהרות, נתחלפה האבן בגוש עפר (על פי "קתדרה" 92, עמודים 22-23).

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: "מכניסים את הגדול שבהם, ואומרים לו: אמור, כיצד ראית את הלבנה... **לצפונה? לדרומה?**". אומרים: **אית תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **לצפונה** — אם אמר העד בתשובה לשאלה זו, שראה את הלבנה לצפונה של החמה, – **דבריו קיימין** — אבל אם אמר העד בתשובה לשאלה זו, שראה את הלבנה לדרומה של החמה - עדותו בטלה. **אית תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **לדרומה** — אם אמר העד בתשובה לשאלה זו, שראה את הלבנה לדרומה של החמה, – **דבריו קיימין** — אבל אם אמר העד בתשובה לשאלה זו, שראה את הלבנה לצפונה של החמה - עדותו בטלה. ואומרים: אין התנאים חלוקים, אלא **מאן דאמר:** — מי שאמר: **לצפונה** – **דבריו קיימין**, – **מן טבת ועד תמוז** — שבתקופת טבת החמה זורחת בדרום מזרח, וסובבת את כל הדרום, ושוקעת בדרום מערב, וסמוך לשקיעה הלבנה נראית לאחר המולד לצפונה של החמה, ומתקופת טבת ואילך החמה מתרחקת כל הזמן במערב מן הקרן הדרומית לצפון, ועדיין הלבנה נראית לצפונה של החמה. **מאן דאמר:** — מי שאמר: **לדרומה** – **דבריו**

"כמה היה גבוה?". – זה אומר: מלא מרדע אחד, וזה אומר: מלא שני מרדעים, – איתּ תנייּ תני: דבריהן קיימין, ואיתּ תנייּ תני: אין דבריהן קיימין. מאן דאמר: דבריהן קיימין, – בהינון °דהוון קיימין חד מלעיל וחד מלרע. מאן דאמר: אין דבריהן קיימין, – בהינון דהוון קיימין שווי. ° יג,א

אור לישרים

קיימין, – מן תמוז ועד טבת — שבתקופת תמוז החמה זורחת בצפון מזרח, וסובבת את כל המזרח ואת כל הדרום ואת כל המערב, ושוקעת בצפון מערב, וסמוך לשקיעה הלבנה נראית לאחר המולד לדרומה של החמה, ומתקופת תמוז ואילך החמה מתרחקת כל הזמן במערב מן הקרן הצפונית לדרום, ועדיין הלבנה נראית לדרומה של החמה.

המונח "**איתּ תנייּ תני**" מציע גרסאות חלופיות עלומות שם של מקורות תנאיים. לעיתים קרובות התלמוד מנסה ליישב סתירות בין שני "איתּ תנייּ תני" באמצעות אוקימתות, ברגיל בלשון "מאן דאמר... מאן דאמר..."', הבא אחרי "איתּ תנייּ תני" הסותרים לכאורה.
המונח "**מאן דאמר... מאן דאמר...**" מתייחס באופנים שונים ליחס בין עמדותיהם של חכמים בעלי דעות שונות. במקרים רבים המונח מיישב סתירות (מחלוקות) בין מקורות שונים על ידי העמדתם במקרים שונים או אליבא דחכמים שונים. במקומות רבים המונח מוסב על מסורות שהוצעו בלשון "איתּ תנייּ תני... איתּ תנייּ תני..." ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** א,יז שנו: לצפונה - לא אמר כלום; לדרומה - דבריו קיימים (וזהו בימות החמה, מתמוז ועד טבת).

ב**בבלי ראש השנה** כד,א אמרו: תנא חדא: לצפונה - דבריו קיימים, לדרומה - לא אמר כלום. והתניא איפכא: לדרומה - דבריו קיימים, לצפונה - לא אמר כלום! - אמר אביי: לא קשיא; כאן - בימות החמה, כאן - בימות הגשמים.

בבבלי תירצו את שתי הברייתות כמו בירושלמי.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: "מכניסים את הגדול שבהם, ואומרים לו: אמור... **כמה היה גבוה?**".
אומרים: **זה אומר:** — עד אחד אומר (בתשובה לשאלה זו): **מלא מרדע אחד** — הירח היה גבוה מן האופק כל גובהו של מרדע אחד (מַלְמָד, מקל ובראשו דרבן (וו חד) לכוון ולזרז בו את הבהמה החורשת), **וזה אומר:** — ועד אחר אומר (בתשובה לשאלה זו): **מלא שני מרדעים** — הירח היה גבוה מן האופק כל גובהם של שני מרדעים, – **איתּ תנייּ תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **דבריהן קיימין** — עדותם קיימת, **ואיתּ תנייּ תני:** — ויש תנא השונה (ברייתא): **אין דבריהן קיימין** — עדותם בטלה.
ואומרים: אין התנאים חלוקים, אלא **מאן דאמר:** — מי שאמר: **דבריהן קיימין, – בהינון דהוון קיימין חד מלעיל וחד מלרע** — (מדובר) באותם (עדים) שהיו עומדים אחד מלמעלה (במקום גבוה) ואחד מלמטה (במקום נמוך, ולכן נראה הירח לזה שעמד מלמעלה נמוך יותר מלזה שעמד מלמטה). **מאן דאמר:** — מי שאמר: **אין דבריהן קיימין, – בהינון דהוון קיימין שווי** — (מדובר) באותם (עדים) שהיו עומדים בשווה (באותו הגובה, והיה הירח צריך להיראות לשניהם באותו גובה).

אורכו (גובהו) של המרדע היה קבוע. שיעור אורך 'כמלוא מרדע' מובא גם במשנה בבא בתרא ב,יג. בבבלי שבת יב,א צוין, ששני מרדעות גבוהים משתי קומות.

ב**תוספתא ראש השנה** א,יז שנו: אחד אומר: ראיתיו גבוה (מן האופק) שתי מרדעות, ואחד אומר: שלושה - עדותם קיימת. אחד אומר: שלושה, ואחד אומר: חמישה - אין מצטרפים זה עם זה, אבל מצטרף הוא עם אחרים (עם עד אחר בעדות החודש שיעיד כדבריו).
וב**בבלי ראש השנה** כד,א אמרו: תנו רבנן: אחד אומר: גבוה שתי מרדעות, ואחד אומר: שלושה - עדותם קיימת. אחד אומר: שלושה, ואחד אומר: חמישה - עדותם בטלה, אבל מצטרפים לעדות אחרת (רש"י: אחד מהם מצטרף עם עד אחר שיאמר כמותו).

לפי התוספתא והבבלי, אם לא היתה סתירה בין העדים אלא במרדע אחד, אנו תולים שאחד מהם טעה בראייתו כמלוא מרדע. אבל לפי הירושלמי, אין תולים בטעות העדים, ומכיוון שעד אחד אינו מתאים לחברו, בטלה עדותם.

יש מפרשים 'מרדע' כמו מרדה (לוח שרודים (מוציאים) בו לחם מתוך תנור).

☆ ☆ ☆

"כמה היה רחב?". – כשעורה ויותר מכשעורה.

"ואם אמר: לפני החמה – לא אמר כלום".

במשנה שנינו: "מכניסים את הגדול שבהם, ואומרים לו: אמור... **כמה היה רחב?**".
אומרים: **כשעורה ויותר מכשעורה** (נראה שצריך לומר: **כשערה** ויותר מכשערה) — אף אם, בתשובה לשאלה "כמה היה רחב הירח בחלק המואר שבו?", אמר העד: "כשערה", וכל שכן אם אמר: "יותר מכשערה" - דבריו קיימים.

מתוך קדושתא "אתיית עד דודים כגעה" של הפייטן רבי אלעזר בירבי קליר לפרשת החודש:
בְּמֶדֶד לוֹ שְׁעֹר עָבְיוֹ אֵיךְ לְשַׁעֵר, עַד שְׁטִיפַת שֵׂעָר יְקַבְּלוּ יוֹשְׁבֵי
שַׁעַר (ה' לימד למשה רבנו את שיעור עוביו של הירח, ואפילו ייראה עובי הירח כשערה יקבלו הסנהדרין את העדות).

דברי הפייטן הארץ ישראלי מיוסדים על דברי הירושלמי כאן והם ראיה לפירושנו.

ב**ויקרא רבה** טו,ג נאמר: "מי פילג לשטף תעלה" (איוב לח,כה) - אמר רבי ברכיה: אית אתרין דצווחין לשערה שיטפה. ...אין לך כל נימא ונימא שלא ברא לה הקב"ה תעלה בפני עצמה.
וב**מדרש תנחומא** פרשת 'תזריע' סימן ו וב**מדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'תזריע' סימן ח נאמר: "מי פילג לשטף תעלה" (איוב לח,כה) - אמר רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: בערביא קורין לשער שטפא, שכל שער ושער שבאדם ברא לו הקב"ה מעין בפני עצמו (שיהא שותה ממנו).

הרי ש'שטיפה' היא שערה. והביטוי של הפייטן 'שטיפת שער' הוא כפל לשון.

כשעורה / כשערה
ב**תוספתא נידה** ד,י שנו: ואיזהו שפיר מרוקם? - תחילת ברייתו (בריאתו של ולד) ברושם (צריך לומר: כרשון (מין חגב)), שתי עיניו כשתי טיפין של זבוב, שני חוטמיו (נחיריו) כשני טיפין של זבוב, פיו מתוח כשעורה, וגווייתו כעדשה (גופו עגול ושיעורו כעדשה), ואם היתה נקבה - גווייתה כשעורה לאורכה.
וב**ירושלמי נידה** ג,ג אמרו: איזהו שפיר מרוקם שאמרו? - כל שתחילת ברייתו דומה לרשון. תני: רואין שתי עיניו כמין שתי טיפין של זבוב, שני נקובי חוטמו כמין שתי טיפין של זבוב, פיו פתוח כשעורה. רואין שתי ידיו כמין שתי טיפין של זבוב, טיבורו כמין טיפה של זבוב, גווייתו כטיפה של זבוב (גרסה זו היא אשגרה מלמעלה, וצריך לומר: כעדשה), ואם היתה נקבה - גווייתה מתוח כשערה.
וב**בבלי נידה** כה,א אמרו: תנו רבנן: איזהו שפיר מרוקם? - תחילת ברייתו מראשו (צריך לומר: כרשון (ראשונים)), ושתי עיניו כשתי טיפין של זבוב, ושני חוטמיו כשתי טיפין של זבוב, ופיו מתוח כחוט השערה, וגווייתו כעדשה, ואם היתה נקבה - נדונה כשעורה לאורכה.
וב**ויקרא רבה** יד,ח נאמר: תנא: צורת הוולד כיצד? - תחילת ברייתו דומה לרשון, שתי עיניו כשתי טיפין של זבוב, שתי אוזניו כשתי טיפין של זבוב, שני זרועותיו כשני חוטין של זהורית, פיו משוך כשערה, גווייתו כעדשה, אם היתה נקבה - גווייתה כשעורה לאורכה.

בתוספתא ובירושלמי שם צריך לומר: "פיו מתוח / פתוח כשערה" (ולא: כשעורה), כמו שהוא בבבלי ובויקרא רבה. ובירושלמי שם צריך לומר: "גווייתה... כשעורה" (ולא: כשערה), כמו שהוא בתוספתא ובבבלי ובויקרא רבה. ובבבלי צריך לומר: נדנה (ולא: נדונה), ופירושו: נרתיק שלה, והוא כינוי לגווייתה (מבוא הרחם) של נקבה ("תוספת ראשונים").
הרי שנמצא חילוף של "שעורה" ו"שערה".

מתוך הקרובה "אב בל ילדך" של הפייטן יניי:
בְּרִיַּית תְּחִלָּתוֹ כְּתַבְנִית חַרְגּוֹל, וְיִגְדַּל וְיִדְגּוֹל, עַד לְמִלֹּאתוֹ ירגול.
גְּלִילֵי אִישׁוֹנָיו כְּמוֹ טִיפֵי זְבוּב, וּכְמוֹהֶם חוֹטֶם אַפּוֹ נָבוּב.
דֶּבֶב פִּיו פָּתוּחַ, כְּשַׂעֲרָה מָתוּחַ, וְכֵן גְּוִיָּתוֹ, עַד יַגִּיעַ לִגְחִיָּתוֹ.

חרגול - זה רשון (יניי השתמש בדבי רבי ישמעאל בבבלי חולין סה,ב).
דבב - דיבור פיו. פתוח, מתוח - (יניי הרכיב את נוסח הירושלמי ונוסח התוספתא). וכן גווייתו - (לפני יניי היתה כנראה הגרסה: גווייתו כשערה). גחייתו - יציאתו מבטן אימו.

☆ ☆ ☆

"**ואם אמר: לפני החמה – לא אמר כלום**" (פסקה מן המשנה, שאין עליה תלמוד).

☆ ☆ ☆

הלכה ו

משנה

ראש בית דין אומר: מקודש!, וכל העם עונין אחריו: מקודש, מקודש!. בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו, מקדשין אותו. רבי אלעזר בירבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו – אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו שמים.

תלמוד

תני: רבי שמעון בן יוחי אומר: "וקדשתם את שנת החמשים שנה" – שנים מקדשין, ואין מקדשין חדשים. – והא תנינן: ראש בית דין אומר: מקודש! – מהו מקודש? מקויים.

הלכה ו

משנה

משנה זו היא המשך המשנה הקודמת, והיא באה ללמד, כיצד היה סדר קידוש החודש לאחר שנחקרו עדי הראייה על ידי בית הדין ונמצאו דבריהם מכוונים.

ראש בית דין — נשיא הסנהדרין, **אומר:** "**מקודש!**", **וכל העם** — הקהל שבבית הדין, **עונין אחריו:** "**מקודש, מקודש!**" — כך הוא הסדר של הכרזת קידוש החודש.

בין שנראה — הירח, **בזמנו** — בליל שלושים, וצריכים לקדש את יום השלושים, **בין שלא נראה בזמנו** — הן אם נראה הירח בליל שלושים ואחד והן אם לא נראה כלל, ונעשה החודש שעבר מעובר (מלא), וראש חודש הוא ביום השלושים ואחד, **מקדשין אותו** — שאפילו לא נראה בזמנו ונמצא שיום השלושים ואחד מתקדש מאליו, מכל מקום נוהג הסדר של הכרזת קידוש החודש.

רבי אלעזר בירבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו – אין מקדשין אותו — אין בית דין מכריזים על קידוש החודש ביום השלושים ואחד, **שכבר קידשוהו שמים** — מבואר בתלמוד.

☆ ☆ ☆

תלמוד

כאן התחלת מקבילה בירושלמי סנהדרין א,ב.

מציעים בריית׳א: **תני:** — שנוי (שנו בריית׳א): **רבי שמעון בן יוחי** (תנא בדור הרביעי) **אומר:** (במקבילה ובמסירה מהגניזה: תני רבי שמעון בן יוחי:) נאמר (בעניין שנת היובל): "וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה" (ויקרא כה,י) — בית דין צריכים לקדש את שנת החמישים לשם יובל, – **שנים מקדשין, ואין מקדשין חודשים** (במקבילה: שנים אתה מקדש ולא חדשים) — יש ללמוד מהכתוב, שבית דין צריכים לקדש רק שנים (של היובלות), אבל אין בית דין צריכים לקדש חודשים (במקבילה: שנים אתה מקדש ולא חדשים). רבי שמעון בן יוחי סובר, שאין החודש מתקדש כלל על ידי קידוש בית דין, אלא על ידי הירח החדש עצמו.

ומקשים: **והא תנינן:** — והרי שנינו (במשנתנו): **ראש בית דין אומר:** "**מקודש**" — הרי שהחודש מתקדש על ידי בית דין, שלא כדברי רבי שמעון בן יוחי!

ומתרצים: **מהו מקודש?** — מה פירושה של מילה זו? - **מקויים** — אין הכוונה שבית דין בקידושם מקדשים את החודש, אלא הכוונה שהם מקיימים את החודש, ואינם מבטלים אותו. רבי שמעון בן יוחי אינו חולק על המשנה שראש בית דין אומר "מקודש", אלא שהוא מפרש שלשון "מקודש" לאו דווקא.

המונח "**תני רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם. הסגנון "תני רבי שמעון בן יוחי" מציע ברייתות שמקורן ככל הנראה באוספים שנערכו בבית מדרשו של רבי שמעון בן יוחי.

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה. במקומות אחדים המונח מציע קושיות ממקורות תנאיים על מקורות תנאיים.

המונח "**מהו**" שואל בכמה מקומות מה פשר מילה, צירוף מילים או משפט מסוים. המונח בהוראה זו עשוי לשאול מה פירושו המילוני או הענייני של העניין הנידון. הוא עשוי להיות מוסב על מקורות תנאיים או אמוראיים. בדרך כלל המונח בהוראה זו מציע פרשנות, מפני שהעניין הנידון הוא סתום, אולם יש שהוא ממלא תפקידים אחרים, ובראשם תירוץ קושיות (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בתוספתא ראש השנה ב,ט שנו: רבי לעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו - אין מקדשים אותו, שכבר קידשוהו שמים. רבי שמעון בן לעזר אומר: אם לא נראה (צריך לומר: אפילו נראה)

תני: לקידוש החודש מתחילין מן הגדול. – אמר רבי חייה בר אדא: מתניתא אמרה כן: ראש בית דין אומר: מקודש.
תני: לעיבור השנה מתחילין מן הצד. – אמר רבי זבידא: והן בייתא דלרע לא נהגין כן. – ולא שמיע דאמר רבי חייה בר מדייא רבי יונה רבי בא רבי חייה (בשם רבי חייה) בשם רבי יוחנן: לקידוש החודש מתחילין מן הגדול; לעיבור השנה מתחילין מן הצד!

אור לישרים

בזמנו - אין מקדשים אותו, שכבר חדש שלפניו קידשו (שהירח החדש שבפניו כבר קידשו, והמולד מקדש).

בבבלי ראש השנה כד,א אמרו: "רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו - אין מקדשים אותו." - תניא: פלימו אומר: בזמנו - אין מקדשים אותו (רש"י: שאין צריך לעשות חיזוק לדבר, שהרי בזמנו בא), שלא בזמנו - מקדשים אותו. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: בין כך ובין כך - אין מקדשים אותו, שנאמר: "וקידשתם את שנת החמישים שנה" (ויקרא כה) - שנים אתה מקדש (רש"י: שנה של כל יובל ויובל מקדשים בית דין לשם יובל), ואי אתה מקדש חודשים.

דברי רבי שמעון בן אלעזר בברייתא שבתוספתא הם דברי רבי שמעון בן יוחי בברייתא שבירושלמי ודברי רבי אלעזר ברבי שמעון בברייתא שבבבלי.
רבי שמעון בן אלעזר סובר, שאין החודש מתקדש כלל על ידי קידוש בית דין, אלא על ידי הירח החדש עצמו, ואף אם לא אמרו בית דין כלום - הוא מקודש מאליו. ואף שהוא מודה שבית דין מקבלים את העדים וראש בית דין אומר "מקודש", אין הכוונה שבית דין בקידושם מקדשים את החודש, אלא הכוונה שהם מקיימים את החודש, ואינם מבטלים אותו, ואינם מעבירים אותו למחר, כמפורש בירושלמי: "מהו מקודש? - מקויים". אבל אף רבי שמעון בן אלעזר מודה שהחודשים והמועדים נתונים בידי בית דין, ויכולים בית דין לעבר את החודש, אפילו נראה בזמנו ("תוספתא כפשוטה").

מציעים ברייתא: **תני:** — שנוי (שנו ברייתא): **לקידוש החודש מתחילין מן הגדול** — כשבית דין דנים בעניין קידוש החודש, הגדול שבדיינים, שהוא ראש בית הדין, אומר תחילה את דעתו, שכן מידת החכמים שלא לדבר בפני מי שגדול ממנו.
ומציעים סיוע: **אמר רבי חייה בר אדא** (השני, אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי): **מתניתא אמרה כן:** — המשנה אמרה כך (כמו ששנו בברייתא): **ראש בית דין אומר: "מקודש"** — הרי שמתחילים מן הגדול.

המונח "**תני**" מציע ברייתות.
על פי רוב המונח "**מתניתא אמרה כן**" מציע סיוע לדברים המופיעים לפניו ממשנה או מברייתא הסמוכה למשנה. בדרך כלל המונח מוסב על קביעות אמוראיות, אולם לפעמים המונח מציע סיוע לברייתות (ממשניות) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

מציעים ברייתא: **תני:** — שנוי (שנו ברייתא): **לעיבור השנה** (במקבילה בטעות: החודש. ובמסירה מהגניזה נכתב "החודש" ונמחק ונכתב "השנה") **מתחילין מן הצד** — כשבית דין דנים בעניין עיבור השנה (הוספת חודש על השנה), הקטנים שבדיינים היושבים מן הצד אומרים תחילה את דעתם, ואילו הגדול היושב באמצע אינו אומר את דעתו אלא בסוף, והטעם הוא, שאם הגדול יאמר תחילה את דעתו, שמא לא יעיזו הקטנים לחלוק עליו ויסמכו על דעתו, ברם בקידוש החודש אין חוששים לכך.
אמר רבי זבידא (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **והן בייתא דלרע לא נהגין כן** — וזה הבית שלמטה (בית הנשיא) אין נוהגים (רגילים לעשות) כך (שאין הם מתחילים מן הצד בעיבור השנה אלא מן הגדול).
ומקשים (על הבית שלמטה): **ולא שמיע דאמר** — וכי לא שמע (הבית שלמטה) שאמר **רבי חייה בר מדייא** (במקבילה: מרייה) (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי) בשם **רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) שאמר בשם **רבי בא רבי חייה בשם רבי חייה** (במקבילה: **רבי בא בר חייה**. ואולי צריך לומר: **רבי בא** שאמר בשם **רבי חייה** (והשאר נמחק), או: **רבי בא בר חייה** שאמר בשם **רבי חייה**) שאמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **לקידוש החודש מתחילין מן הגדול; לעיבור השנה מתחילין מן הצד!** — הרי שהיה להם לבית שלמטה להתחיל מן הצד בעיבור השנה. אין מתרצים קושיה זו.

המונח "**ולא שמיע...**" מקשה על חכם מסוים שדבריו סותרים מימרה אחרת או דעה תנאית אחרת, לאמור, וכי לא שמע חכם זה את הדברים הנזכרים. בדרך כלל המונח מציע קושיה על אמורא בודד, אולם במקומות ספורים אפשר שהוא מציע קושיה על קבוצת חכמים (כמו כאן. אפשר שכאן צריך לומר "ולא שמיעין" במקום "ולא

וכבר נכנס רבי יוחנן והוא היה הקטן שבהן, אמרו לו: אמור: הרי השנה מקודשת בעיבורה. אמר: הרי השנה מקודשת בעיבור. – אמר רבי יונתן: ראה לשון שלימדנו בן הנפח. אילו אמר: בעיבורה, הייתי אומר: אלו אחד עשר יום שהחמה עודפת על הלבנה בכל שנה. אלא: בעיבור, שהוסיפו לה חכמים שלשים יום.

אור לישרים

שמיע״. ושמא המונח אינו בא כאן להקשות על התנהגותה של הקבוצה המתוארת לפני המונח, אלא על החכם שמוסר על התנהגות זו). בדרך כלל המונח מציע מימרה המיוחסת לחכם אחד, אולם לפעמים הוא מציע מימרה המיוחסת לשלשלת מוסרים (כמו כאן) (״הטרמינולוגיה של הירושלמי״).

ומספרים: **וכבר נכנס רבי יוחנן** — למקום המיוחד שבו היו דנים בעניין עיבור השנה, **והוא היה הקטן שבהן** (במקבילה: והיה קטן שבכולם) — רבי יוחנן היה הקטן שבדיינים שדנו בדבר, **אמרו לו** (חברי בית הדין לרבי יוחנן, לאחר שהסכימו שצריך לעבר את השנה): **אמור** — בהכרזת עיבור השנה: **הרי השנה מקודשת בעיבורה. אמר** (רבי יוחנן): **הרי השנה מקודשת בעיבור** (הסופר כתב ׳בעיבורה׳ ומחק את האות ׳ה׳. ובמקבילה: בעיבורה. אבל גם הגרסה במסירה מהגניזה וגרסת קצת ראשונים: בעיבור. וכן הוא בדברי רבי יונתן להלן) — ולא אמר ״בעיבורה״.

אמר רבי יונתן (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון): **רְאֵה לשון** — התבונן בלשון, **שלימדנו** — שלימד אותנו, **בן הנפח** — הוא רבי יוחנן. **אֵילו אמר** (רבי יוחנן): **בעיבורה, הייתי אומר: אלו אחד עשר יום שהחמה עודפת על הלבנה בכל שנה** — ״עיבורה״ משמע העיבור של השנה, והם אחד עשר הימים ששנת החמה יתרה על שנת הלבנה, שבשנת חמה 365 ימים, ובשנים עשר חודשי לבנה 354 ימים (בחודש לבנה 5.29 ימים). **אלא** אמר (רבי יוחנן): **בעיבור, שהוסיפו לה חכמים שלשים יום** (מגיה הוסיף כאן את המילה ״ועיברוה״, וכן הוא בר״ח, אך אינה גם במקבילה. ובמסירה מהגניזה נכתב ״ועבורה״ ונמחק) — ״עיבור״ סתם הוא חודש העיבור של שלושים ימים שהחכמים מוסיפים על השנה כשמעברים אותה. רבי יוחנן דקדק בלשונו ואמר ״בעיבור״ ולא אמר ״בעיבורה״, משום שאין מוסיפים ימים לשנה אלא מוסיפים לה חודש שלם.

יש ללמוד מהירושלמי כאן, שבקידוש החודש מתחילים את הדיון מן הגדול, והכרזת קידוש החודש היא על ידי הגדול, ואילו בעיבור השנה מתחילים את הדיון מן הקטן, והכרזת עיבור השנה היא על ידי הקטן (כמו בסיפור על רבי יוחנן).

ב**תוספתא סנהדרין** ז,ב שנו: בקידוש החודש ובעיבור השנה ובדיני ממונות מתחילים מן הגדול; בדיני נפשות - מתחילים מן הצד, שלא יהא ליבו סמוך על דברי רבו.

הברייתא שבירושלמי ורבי יוחנן חלוקים על הברייתא שבתוספתא בעניין עיבור השנה. הבית שלמטה נהגו כמו הברייתא שבתוספתא.

ב**בבלי גיטין** נט,א ו**סנהדרין** לו,א אמרו: אמר רב: אנא הואי במניינא דבי רבי, ומינאי דידי הוו מתחלי ברישא (רש״י: ממני שאלו תחילה, כשהיינו יושבים בשורה, מה דעתי נוטה. והוא היה בינוני, לא מן הגדולים ולא מן הקטנים. ואני שמעתי שקטן שבהם היה). - והאנן תנן: דיני ממונות והטהרות והטומאות מתחילים מן הגדול (רש״י: כשעומדים למניין, לראות אם רוב מטמאים או רוב מטהרים)! - אמר רבה בריה דרבא, ואיתימא רבי הלל בריה דרבי וולס: שאני מניינא דבי רבי, דכולהו מנייניהו מן הצד הוו מתחלי (רש״י: מפני ענוה יתרה שהיתה בו. ריטב״א: מפני שרבי גדול היה מאוד, ואין לך אדם שלא יכניס דבריו מפניו, והלכך אפילו בדיני ממונות חששו להכי).

בוא וראה מה בין הנשיאים הראשונים לאחרונים. בבית רבי יהודה הנשיא היו מתחילים תמיד מן הצד, ואף בדברים שמן הדין מתחילים מן הגדול, אם מפני ענוותו של רבי, ואם מפני גדולתו. ואילו בבית הנשיא שהיה כמה דורות אחרי רבי היו מתחילים אף בעיבור השנה מן הגדול.

רש״ש (בבלי סנהדרין י,ב) כתב, שבעיבור השנה מתחילים מן הצד כמו בדיני נפשות, מפני שאין אדם נעשה גדול להתחייב בעונשי נפשות אלא בשנים, איש משהוא בן שלוש עשרה שנים ואישה משהיא בת שתים עשרה שנים, ושנים אלו נקבעות לפי חשבון עיבור השנים, וכן קטן משהוא בן תשע שנים ואישה משהיא בת שלוש שנים ביאתם ביאה לחייב בעונש נפשות את אחד מכל העריות שבתורה הבא עליהם, נמצא שבעיבור השנה תלויים דיני נפשות.

ויש לתמוה על דברי רש״ש ממה שאמרו בירושלמי נדרים ו,יג וסנהדרין א,ב: ״רבי הושעיה, כד הוה מקבל סהדיא בעין טב (כשהיה מקבל את עדי החודש בעין טב), הוה אמר לון: היו יודעין, כמה עדות יוצא מפיכם, כמה שכר בתים יוצא מפיכם. - אמר רבי אבונא: ואין כיני (ואם כן היא), אפילו דיני נפשות. בת שלוש שנים ויום אחד, בא עליה - הרי זה בסקילה, נמלכו בית דין

רבי יעקב בר אחא רבי יסא בשם רבי יוחנן: לעיבור הולכין אחר המינוי, לבית הוועד הולכין אחר הרגיל, והוא שיהא כל אחד ואחד מדבר במקומו. כגון:

אור לישרים

לעברו (לעבר את החודש) ובא עליה - אינו בסקילה" (המונח "אין כיני" כאן מתפרש בניחותא). הרי שגם בקידוש החודש תלויים דיני נפשות, כיוון שהשנה מורכבת מחודשים, ואם כדברי רש"ש, היה לנו לומר שגם בקידוש החודש מתחילים מן הצד ולא מן הגדול.

צל"ח (בבלי ברכות סג,ב) כתב, שבקידוש החודש מתחילים מן הגדול ובעיבור השנה מתחילים מן הצד, מפני שרק בקידוש החודש אומרים שהחודש מקודש אפילו קידשוהו בית דין כשהם אנוסים או שוגגים או מוטעים, אבל בעיבור השנה אין אומרים כך, ולכן בעיבור השנה אין מתחילים מן הגדול, שאם יהיו מתחילים מן הגדול, יש לחשוש שמא יהא הקטן ליבו סמוך על דברי הגדול, ונמצא שעיברו את השנה כשהם מוטעים, אבל בקידוש החודש, שאין לחשוש לכך, כיוון שהחודש מקודש אפילו קידשוהו מוטעים, מתחילים מן הגדול.

אולם דברי צל"ח הם שלא כדברי ספרא 'אמור' פרשה ט, שגם בעיבור השנה, אם עיברו את השנה אנוסים או שוגגים או מוטעים - היא מעוברת.

גם בשו"ת "יביע אומר" חלק ג - "חושן משפט" סימן א הקשה כך על טעמיהם של רש"ש ושל צל"ח.

קידוש החודש נעשה לעיתים תכופות יותר מאשר עיבור השנה, אלא שמעשה העיבור היה מעשה שכל כולו החלטת בית הדין שיכול לקובעו השנה או לשנה הבאה, בניגוד לקידוש החודש שבימיהם לפחות כבר נקבע בעיקר על ידי חישוב המולד. ואמנם מצינו כי יוחסה חשיבות רבה לעיבור השנה הרבה למעלה מלקידוש החודש. ההלכה קובעת, שבעיבור השנה מתחילים למנות בסנהדרין מן הצד כמו בדיני נפשות, אולם בקידוש החודש אין קפידא בכך ומתחילים מן הגדול כמו בדיני ממונות. ההלכה השנויה בשני התלמודים קובעת, שאין מעברים את השנה אלא במזומנים לה, מה שלא הקפידו בקידוש החודש. ההלכה האמוראית קבעה, שחברים שעדיין לא זכו למינוי עולים למניין בקידוש החודש, אבל אין חברים עולים למניין בעיבור השנה ("ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד").

בייתא דלרע

בירושלמי פסחים ו,א אמרו: אמר רבי מנא: אנא שמעית מרבי יודן ומן כל רבנין: מפני מה נוהגין בבית (דין (מילה זו יתרה, ואינה בקטע מהגניזה)) שלמטן בכבוד (חולקים כבוד לבית הנשיא ואין מבזים את הדיינים שמינה הנשיא)? - שלא ירבו המחלוקת בישראל.

ובירושלמי סוטה ז,ד אמרו: כתיב: "ארור אשר לא יקים את כל דברי התורה הזאת" - וכי יש תורה נופלת? - רבי שמעון בן חלפתא אומר: זה הבית שלמטן (בית הנשיא שמוטלת עליהם החובה להחזיק את התורה. וראה רמב"ן לדברים כז,כו), דאמר רב חונה רב יהודה בשם שמואל: על הדבר הזה קרע יאשיה (את בגדיו כשהביא לו חלקיהו את ספר התורה ומצא כתוב: "ארור אשר לא יקים") ואמר: עלי להקים.

הרי שבית הנשיא נקרא "הבית שלמטה".

בית הנשיא היה בטבריה שהיא בעמק, ולכן הוא מכונה "הבית שלמטה" ("שערי תורת ארץ ישראל", "עלי תמר").

בית הנשיא נקרא גם "הבית הזה".

בירושלמי כתובות א,א אמרו: אמר רבי פינחס: מיכן לבית הזה שהן ממניין זקינים בבתי משתיות שלהן.

ובירושלמי סנהדרין א,ג אמרו: ...חזרו וחלקו כבוד לבית הזה. אמרו: בית דין שמינה שלא לדעת הנשיא - אין מינויו מינוי, ונשיא שמינה שלא לדעת בית דין - מינויו מינוי.

בן הנפח

בכמה מקומות בבבלי מצאנו שחבריו של רבי יוחנן כינו אותו "בר נפחא": ריש לקיש (כתובות כה,ב; סנהדרין צו,א; מכות ה,ב), רבי יוסי ברבי חנינא (בבא מציעא פה,ב) ורבי חנא פתוראה (השולחני) (חולין נד,ב).

אביו של רבי יוחנן היה נפח, ולכן נקרא רבי יוחנן "בן הנפח". או ש"בן הנפח" פירושו: בן כפר נפח (יישוב בגולן).

רבי יעקב בר אחא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) אמר בשם **רבי יסא** (רבי אסי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) שאמר **בשם רבי יוחנן: לעיבור הולכין אחר המינוי** — להצטרפות לדיון בעניין עיבור השנה ניתנת רשות לחכמים לפי קדימת המינוי (הסמיכה) שלהם, ומי שהתמנה (הוסמך) קודם לחברו ניתנת לו עדיפות על חברו, **לבית הוועד** (בית המדרש) **הולכין אחר הרגיל** (הגדול בחוכמה) — להצטרפות לדיון בבית הוועד ניתנת רשות לחכמים לפי גודל החוכמה שלהם, ומי שהוא גדול בחוכמה מחברו ניתנת לו עדיפות על חברו, **והוא שיהא כל אחד ואחד מדבר** (במסירה מהגניזה אין מילה זו) **במקומו** — בדיון בבית הוועד כל אחד ואחד מהחכמים מדבר כשהוא יושב במקום הראוי לו, שקובעים מקום לכל אחד לפי גודל חוכמתו.

ואומרים (בעניין הליכה אחר הרגיל לבית הוועד): **כגון:**

רבי חנינא פתח, רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש חתמין; רבי בא בר זבדא פתח, רבי חייא ורבי יסא ורבי אימי חתמין; רבי חגיי פתח, רבי יונה ורבי יֹסֵא חתמין.

כהנא איתמני קדמיי מן רבי יעקב בר אחא. עאל רבי יעקב בר אחא קדמיי מיניה לעיבורא. אמר: הכין מרה דשמועתא לא מקיים לה.

אור לישרים

— כמו: **רבי חנינא** (בר חמא) **פתח** — היה פותח (את הדיון בבית הוועד בדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל, שהיה מדבר בתחילה, לפי שהוא היה הגדול שבחכמי אותו הדור), **רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש חתמין** — היו חותמים (את הדיון בבית הוועד בדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל, שהיו מדברים בסוף, לפי שהם היו הקטנים שבחכמי אותו הדור); **רבי בא בר זבדא** (במסירה מהגניזה: רבי בא) **פתח** — היה פותח (את הדיון בבית הוועד בדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל), **רבי חייא** (בר אבא) (במקבילה אין רבי חייא) **ורבי יסא** (רבי אסי) **ורבי אימי** (רבי אמי) **חתמין** — היו חותמים (את הדיון בבית הוועד בדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל); **רבי חגיי פתח** — היה פותח (את הדיון בבית הוועד בדור הרביעי לאמוראי ארץ ישראל), **רבי יונה ורבי יֹסֵא** (כך נוקד במסירה שלפנינו. במסירה מהגניזה: יוסה. ובמקבילה: יוסי) **חתמין** — היו חותמים (את הדיון בבית הוועד בדור הרביעי לאמוראי ארץ ישראל).

לעיבור הולכין אחר המינוי

בתקופת התנאים המינוי היה מתן סמיכה לחכם, שעיקרו הוא צירוף לסנהדרין ורשות להשתתף בדיונים בסנהדרין, שהיתה אף בית המדרש הגדול. המינוי ניתן על ידי הסנהדרין והנשיא. מתקופת רבי יהודה הנשיא ואילך המינוי היה נתינת רשות לחכם להיות דיין מומחה בבית דין. המינוי לדיין בבית הדין ניתן על ידי הנשיא.

בדיונים בענייני עיבור השנה היו משתתפים רק חכמים שהועונק להם מינוי. מספר החכמים שהיה צורך בהם לדיונים בענייני עיבור השנה היה קטן מאלה שזכו במינוי, ולכן ההשתתפות בדיונים התאפשרה רק לאחדים. רבן גמליאל הזמין שבעה חכמים להצטרף אליו בדיון זה (ירושלמי סנהדרין א,ב; בבלי סנהדרין יא,א). תנאים נחלקו האם יש צורך בדיונים בעיבור השנה בשלושה או בשבעה חכמים (משנה סנהדרין א,ב; תוספתא סנהדרין ב,א). בתקופות מאוחרות יותר, עשרה חכמים נהיו המספר המקובל לכך (פרקי דרבי אליעזר ז; שמות רבה טו,כ).

לבית הוועד הולכין אחר הרגיל

ב**מסכת דרך ארץ** ה,ב שנו: לבית הוועד - הגדול קודם.

וב**בבלי בבא בתרא** קכ,א אמרו: אמר רבי אמי: בישיבה (במינוי לבית הוועד) הלך אחר חוכמה, במסיבה הלך אחר זקנה.

בתקופת התנאים המונח 'בית הוועד' מתייחס לסנהדרין, שהיתה אף בית המדרש הגדול. בתקופת האמוראים מונח זה מתייחס לבית מדרש או לבית דין מקומיים.

ב**ירושלמי עירובין** ג,ה נזכרים חכם ורגיל (וראה ב"שרידי הירושלמי" שם).

'רגיל' הוא שם נרדף לחכם, והוא תואר לחכם גדול, והוא גדול יותר מחכם סתם. בתואר "רגיל" התחילו בימי האמוראים הראשונים לתאר בעל משרה קבועה בבית הוועד, כמו שהתואר "חכם" סימֵן משרה ידועה עוד בימי התנאים ("הירושלמי כפשוטו" עירובין שם ו"תוספתא כפשוטה" עירובין ג,א, "תיקוני ירושלמי" בתוך "מחקרים בתורת ארץ ישראל" עמוד 198).

והוא שיהא כל אחד ואחד מדבר במקומו

ב**משנה סנהדרין** ד,ד שנינו (בעניין סדר הישיבה של הסנהדרין): כל אחד ואחד (מהדיינים שיושבים בסנהדרין, וכן מהתלמידים שיושבים לפניהם) מכיר את מקומו (שקובעים מקום לכל אחד לפי חוכמתו).

רבי חנינא פתח, רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש חתמין

זה היה כשרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש היו בציפורי, כשהיו בראשית דרכם, ושימשו חותמי השיעורים של רבי חנינא ("ציון" מח, עמוד 145).

מספרים (בעניין הליכה אחר המינוי לעיבור): **כהנא** (רב כהנא השלישי, אמורא בבלי בדור הרביעי, עלה לארץ ישראל) **איתמני קדמיי מן רבי יעקב בר אחא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) — רב כהנא התמנה (הוסמך) קודם לרבי יעקב בר אחא. **עאל רבי יעקב בר אחא קדמיי מיניה לעיבורא** — נכנס רבי יעקב בר אחא קודם לו (לרב כהנא) לעיבור (רבי יעקב בר אחא הוזמן לדיון בעניין עיבור השנה לפני שהוזמן רב כהנא שזכה למינוי לפניו). **אמר** (רב כהנא): **הכין מרה דשמועתא לא מקיים לה** — כך בעל השמועה (מוסר ההלכה) לא מקיים (מבצע, ממלא) אותה (שרבי יעקב בר אחא עצמו אמר, שלעיבור הולכים אחר המינוי, והקודם לזכות במינוי קודם להיכלל בדיון בעניין עיבור השנה, והיה רב כהנא

רבי חייה בר בא הוה קאים מצלי. עאל רבי כהנא וקם ליה מצלי מן אחוריי. מן דחסל רבי חייה בר בא מן צלותיה, יתיב ליה דלא מיעבור קומוי. רב כהנא מאריך בצלותיה. מן דחסל רבי כהנא, אמר ליה: הכין אתון נהיגין גביכון מצערין רברביכון?! – אמר ליה: רבי, אנא מדבית עלי, וכתיב על דבית עלי: "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם" – בזבח ובמנחה אין מתכפר לו, אבל מתכפר לו בתפילה. וצלי עֲלוי ◦ וזכה למיסב עד דאיתעבדון טפרוי סומוקן כהדא דקקה.

◦ יג,ב

אור לישרים

צריך להיכנס לעיבור לפני רבי יעקב בר אחא, אבל רבי יעקב בר אחא נכנס לפני רב כהנא).

בירושלמי שבת ב,א **ומגילה** ב,ד אמרו: ואנן חמיין רבנן מקדמין לעיבורה. רבי נחמן בשם רבי מנא: מצווה להקדים, כדי לזרז במצוות.
נראה לפרש, שהיו חכמים מקדימים להיכנס לעיבור השנה.

ומספרים עוד (על רב כהנא): **רבי חייה בר בא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **חוה קאים מצלי** — היה עומד להתפלל. **עאל רבי כהנא וקם ליה מצלי מן אחוריי** — נכנס רבי כהנא ועמד לו להתפלל מאחוריו (של רבי חייה בר בא). **מן דחסל רבי חייה בר בא מן צלותיה** — אחרי שגמר רבי חייה בר בא את תפילתו, **יתיב ליה** (במקבילה ובמסירה מהגניזה נוסף: בגין) **דלא מיעבור קומוי** — ישב (שהה) לו (רבי חייה בר בא במקום שעמד), כדי שלא לעבור לפניו (לפני רבי כהנא, מפני שאסור לעבור כנגד המתפלל בשעת תפילתו). (במקבילה נוסף: שרי) **רב כהנא מאריך בצלותיה** (מילים אלו נוספו על ידי מגיה כמו במקבילה, ואינן במסירה מהגניזה) — התחיל רבי כהנא להאריך בתפילתו. **מן דחסל רבי כהנא, אמר ליה:** — אחרי שגמר רבי כהנא (את תפילתו), אמר לו (רבי חייה בר בא): **הכין אתון נהיגין גביכון מצערין רברביכון** (במסירה מהגניזה: רברבניכון)?! — וכי כך אתם נוהגים (רגילים לעשות) אצלכם (בבבל) מצערים את רבותיכם?! (שרבי כהנא שהיה מבבל ציער את רבי חייה בר בא, שנאלץ רבי חייה בר בא לשהות במקום שעמד עד שגמר רבי כהנא את תפילתו, מפני שלא היה יכול לעבור כנגדו) – **אמר ליה:** — אמר לו (רבי כהנא לרבי חייה בר בא): **רבי, אנא מדבית עלי** — אני משל בית (משפחת) עלי, שכתוב עליהם (בנבואת הפורענות שניבא איש אלוהים לעלי הכוהן): "וְלֹא יִהְיֶה זָקֵן בְּבֵיתְךָ כָּל הַיָּמִים (בני ביתך לא יאריכו ימים); וְכָל מַרְבִּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים (רוב בני ביתך ימותו בצעירותם)" (שמואל א ב,לב-לג), **וכתיב על דבית עלי:** — וכתוב על של בית עלי (בגילוי ה' לשמואל את הפורענות העתידה לבוא על בית עלי): "וְלָכֵן נְשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֵלִי, **אִם יְתֻכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם**" (שמואל א ג,יד) — ה' נשבע שלא ייסלח עוון בית עלי בזבחים ובמנחות הבאים לכפרת עוונות, – **בזבח ובמנחה אין מתכפר לו, אבל** (מילה זו נוספה על ידי מגיה כמו במקבילה, ואינה במסירה מהגניזה) **מתכפר לו בתפילה** — יש ללמוד מהכתוב, שרק בקורבנות אין העוון מתכפר, אבל בתפילה העוון מתכפר, ולכן הארכתי בתפילתי. כך אמר רבי כהנא. - **וצלי עֲלוי** — והתפלל (רבי חייה בר בא) עליו (על רבי כהנא שיאריך ימים), **וזכה למיסב** (במסירה מהגניזה: מסאב) — וזכה (רבי כהנא) להזקין (להאריך ימים), **עד דאיתעבדון טפרוי סומוקן** (במסירה מהגניזה: סימוקן. ובמקבילה: סומקין) **כהדא דקקה** (במקבילה: רקקה. ובמסירה מהגניזה: כהדין ריקקה) — עד שנעשו ציפורניו (שבאצבעותיו) אדומות (מרוב זקנה) כמו הרקיקה (יריקה של דם) הזאת (ולפי הגרסה 'דקקה' - כמו התינוק הזה שדרכו להיות ציפורניו אדומות).

רבי חייה בר בא עצמו היה מבבל וידע שאין הבבליים נוהגים אצלם לצער את רבותיהם, ולכן תמה על רבי כהנא שציערו ואמר לו: "הכין אתון נהיגין גביכון מצערין רברביכון?!" - והרי אין אתם נוהגים אצלכם כך! ואם כן, מדוע נהגת כך?.

ב**מדרש שמואל** י,א נאמר: רב כהנא הוה קאים ומצלי, והוי רבי חייא בר אבא קאים מצלי קודמוי. כיוון דחסל רבי חייא בר אבא, לא בעא דיפסוק קודם רב כהנא. אמר ליה רבי חייא בר אבא: כן אתון נוהגין בבבל מצערין רברביכון? - אמר ליה: לית רבי ידע דאנא ממשפחת עלי קא אתי, שכתוב בו: "אם יתכפר עוון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם" (שמואל א ג) - בזבח ובמנחה הוא דאינו מתכפר, אבל מתכפר בתפילה. וצלי עלוי, והאריך ימים עד דאתעבדון טפרוי סמוקין כהלין דקקיא.

ב**בבלי ראש השנה** יח,א **ויבמות** קה,א אמרו: אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין לגזר דין שיש עימו שבועה שאינו נקרע? - שנאמר: "ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר

עוון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם" (שמואל א ג). - אמר רבה: בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה. אביי אמר: בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים. רבה ואביי באו מבית עלי (ממשפחת הכוהנים בני עלי, שנגזר עליהם קיצור ימים), רבה שעסק בתורה חיה ארבעים שנה (שהגנה עליו זכות התורה והאריך ימים), אביי שעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שישים שנה.

בבבלי אמרו, שעוון בית עלי מתכפר בתורה ובגמילות חסדים. ובירושלמי אמרו, שעוון בית עלי מתכפר בתפילה.

ב**בבלי ראש השנה** יח,א ו**יבמות** קה,א אמרו: תנו רבנן: משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתים בני שמונה עשרה שנה. באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי. אמר להם: שמא ממשפחת עלי אתם, שנאמר: "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים" (שמואל א ב)? לכו ועסקו בתורה וחיו! - הלכו ועסקו בתורה וחיו.

ו**בבראשית רבה** נט,א ו**במדרש שמואל** ח,ד נאמר: רבי מאיר אזל לממלא (שם מקום), ראה אותם כולם שחורי ראש (צעירים). אמר להם: מאי זו משפחה אתם? שמא מעלי אתם, דכתיב: "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים" (שמואל א ב,לג)? - אמרו לו: רבי, התפלל עלינו! - אמר להם: לכו וטיפלו בצדקה, ואתם זוכים לזקנה. - מה טעם? - "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תימצא" (משלי טז,לא).

ו**באליהו רבה** פרשה יא נאמר: מעשה בשתי משפחות של כוהנים שבאו לפני רבן יוחנן בן זכיי. אמרו לו: רבי, בנינו מתים בני שמונה עשרה ובני חמש עשרה ובני שתים עשרה. - אמר להם: לא הייתם אלא ממשפחת בני עלי, דכתיב ביה: "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים" (שמואל א ב,לג). - אמרו לו: רבי, ומה עלינו לעשות? - אמר להם: כיוון שמגיע בן לפירקו, ראו כמה דמיו ותנו צדקה, ויבוא מה שכתוב בו: "וצדקה תציל ממוות (משלי י,ב) ויציל את מי שכתוב בו: "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים". הלכו ועשו כן, והצילו את עצמם מן המיתה.

מתפלל תלמיד אחורי רבו; אסור לעבור כנגד המתפללים

ב**בבלי ברכות** כז,א-ב אמרו: הוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, וסיים רב (את תפילתו) ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה (רש"י: לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל, לעבור לפניו ולישב במקומו, אלא עמד על עומדו). שמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו, ושמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללים. מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אסור לעבור כנגד המתפללים. - איני? והא רבי אמי ורבי אסי חלפי! - רבי אמי ורבי אסי חוץ לארבע אמות (מן המתפללים) הוא דחלפי.

ורבי ירמיה היכי עביד הכי (שהתפלל אחורי רב)? והא אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו (רש"י: אצל רבו, ומראה כאילו הם שווים) ולא אחורי רבו (רש"י: נמי יוהרא הוא. תוספות: שנראה כמשתחוה לרבו); ותניא רבי אליעזר אומר: המתפלל אחורי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל! - שאני רבי ירמיה בר אבא, דתלמיד חבר (של רב) הוה.

המעשה ברבי כהנא ורבי חייה בר בא בירושלמי הוא כמעשה ברבי ירמיה בר אבא ורב בבבלי.

"אנא מדבית עלי"

ב**בבלי סנהדרין** יד,א אמרו: רבי חנינא ורבי הושעיא (אמוראים בדור השלישי) היה משתדל רבי יוחנן לסמוך אותם. לא היה מסתייע הדבר, והיה מצטער ביותר. אמרו לו: אל יצטער אדוני, כי אנו מבית עלי באים. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שאין נסמכים לבית עלי? (רש"י: שאינם זוכים להיות נסמכים) - שנאמר: "לא יהיה זקן בביתך כל הימים" (שמואל א ב), - מאי זקן? אילימא זקן ממש (רש"י: בא בימים) - והכתיב: "כל מרבית ביתך ימותו אנשים" (שם)! (רש"י: למה לי למהדר ומכתביה) - אלא סמיכה (רש"י: שאפילו הבאים לכלל זקנה, כגון על ידי תורה וגמילות חסדים, כדאמרינן בראש השנה (יח,א), מכל מקום לא תהא תורת זקנה עליהם להיות ראויים לסנהדרין).

ב**ירושלמי סנהדרין** א,ב אמרו: אמר רבי הושעיה: חבר (חכם שלא נסמך) הוינא ואעלי רבי שמואל בר רב יצחק לקידוש החודש, ולינא ידע אין סלקית ממיניינא אין לא. - פשיטא דלא סליק! למה (לא סליק)? בגין דהוה חתנה (רבי הושעיה היה חתנו של רבי שמואל בר רב יצחק, ואין קרובים נכנסים לקידוש החודש), או משום שאין חבירין נכנסין לקידוש החודש.

אמר רבי כהנא: חבר הוינא ואעלי רבי תנחום בר חייה לקידוש החודש, וסלקית ממיניינא. הדא אמרה: שחבירים נכנסין לקידוש החודש.

חבירים מהו ליכנס לעיבור שנה? - נישמעינה מהדא: מעשה ברבן גמליאל שאמר: יקרוני שבעה זקינים (זקנים דווקא, אבל לא חברים) לעלייה (כדי לדון בעיבור השנה)...

בבית הדין לעיבור השנה צריכים המשתתפים להיות מוסמכים, ואילו בבית הדין לקידוש החודש יכולים להשתתף אף חכמים שלא נסמכו, אף שאין ספק שראש בית הדין היה חכם מוסמך.

בתחילה לא נסמך רבי כהנא, כמו שהוא אמר על עצמו בירושלמי סנהדרין, וזה משום שהיה מבית עלי, ואין חכמים נסמכים לבית עלי, וכמו שסיפרו בבבלי על רבי חנינא ורבי הושעיא. ולבסוף, לאחר שהתכפר לו עוון בית עלי בתפילה, כמו שסיפרו בירושלמי כאן, זכה רבי כהנא להיות נסמך, ולכן היה רשאי להיכנס לעיבור השנה, כמו שסיפרו בירושלמי כאן, שכן רק חכמים שנסמכו נכנסים לעיבור השנה, כמו שאמרו בירושלמי שם. זה הקשר בין שני הסיפורים על רבי כהנא בירושלמי כאן. לפי זה, הסיפור השני אירע קודם לסיפור הראשון.

רבי שמעון בן לקיש אקדמון ליה חד סב לעיבורא ואעלוניה מן ההוא תרעא דלהל. אמר: כן יהא בשכרן. – ולא שמיע דאמר רבי קריספא בשם רבי יוחנן: מעשה שעיברו השנה שלשה רועי בקר. חד מינון אמר: בכיר לקיש באדר מינץ. וחורנה אמר: קדום באדר פוח לוחיך ופוק לקובליה. וחורנה אמר: תור באדר בעריה ימות ובטל תינתה משכיה ישלח. ואנן חמיין שתא דלית חד מינהון. ועיברו את השנה על פיהם! – אמר רבי חלבו: והסכים בית דין עמהן. – לא כן אמר רבי זעורה: והן שיהו כולם מורין מטעם אחד! –

אור לישרים

ומספרים עוד (בעניין כניסה לעיבור): **רבי שמעון בן לקיש** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השני) **אקדמון ליה חד סב לעיבורא** — (אנשי בית הנשיא המזמנים את החכמים לעיבור) הקדימו לו (לרבי שמעון בן לקיש) זקן אחד (שלא היה חכם שנסמך) לעיבור (השנה), **ואעלוניה מן ההוא תרעא דלהל** (במקבילה בטעות: דלהן. ובמסירה מהגניזה: דלעל) — והכניסו אותו (את אותו זקן למקום המיוחד שבו היו דנים בעניין עיבור השנה) מאותו השער שמעבר (שבצד השני) / שלמעלה (ולא הכניסו אותו מן השער הרגיל, כדי שייכנס לפני רבי שמעון בן לקיש, וכך לא יצרפו את רבי שמעון בן לקיש לדיונים בעיבור השנה, מפני שלא היו דנים בעיבור השנה אלא במספר חכמים מסוים, וכל הקודם להיכנס לעיבור זכה). **אמר** (רבי שמעון בן לקיש): **כן יהא בשכרן** (נראה שצריך לומר: בשכרי) — בתמיהה: כל כך מעט יהא שכרי?! האם אין ראוי אני להיכנס לעיבור?. ומקשים (על רבי שמעון בן לקיש): **ולא שמיע דאמר** — וכי לא שמע (רבי שמעון בן לקיש) שאמר **רבי קריספא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **מעשה שעיברו** (במקבילה ובמסירה מהגניזה נוסף: **את**) **השנה שלשה רועי בקר** — כמסופר להלן. **חד מינון אמר:** — אחד מהם (מרועי הבקר) אמר: **בכיר לקיש** (במקבילה ובמסירה מהגניזה: ולקיש) **באדר מינץ** — מה שנזרע במוקדם ומה שנזרע במאוחר מֻנָּץ (מצמיח ניצנים) באדר. **וחורנה אמר:** — ואחר (השני) אמר: **קדום באדר פוח לוחיך ופוק לקובליה** (במקבילה: פח בלועך יפוק לקיבליה (כן הוא הנוסח בבבלי). ובמסירה מהגניזה: פוח לועך יפוק לקבלך) — קדים (רוח יבשה ממזרח) באדר - נפיחה (פליטת אויר, נשיבה) בגרונך תצא כנגדו (האויר שתפלוט מפיך יהיה נראה, על אף הרוח). **וחורנה אמר:** — ואחר (השלישי) אמר: **תור באדר בעריה** (במסירה שלפנינו הגיה מגיה: בעדרייה. ובמקבילה: בעריה) **ימות ובטל** (במקבילה: ובטול) **תינתה משכיה ישלח** — שור באדר בקור ימות, ובצל עץ תאנה יפשיט (יסיר) את עורו (יתחכך בעץ מחמת החום, שבחודש אדר יש חליפות קור וחום) (מקור המילה 'עריה' בסורית. במסירה מהגניזה: תור בצפר בתלג ימות (שור בבוקר בשלג ימות) (כן הוא הנוסח בבבלי, וההמשך חסר)). **ואנן חמיין שתא דלית** (במקבילה ובמסירה מהגניזה נוסף: **בה**) **חד מינהון** — ואנו (רועי הבקר) רואים את השנה שאין בה אחד מהם (כך אמרו רועי הבקר, שבאדר של אותה השנה לא היה שום סימן משלושת הסימנים הללו שיש באדר של שנה רגילה, אלא היה אדר של אותה השנה כמו שבט של שנה רגילה, ולכן צריך לעבר את השנה ולהוסיף לה אדר שני, כדי שניסן של אותה השנה יהיה כמו ניסן של שנה רגילה, ויחול חג הפסח בזמן האביב). **ועיברו את השנה על פיהם** — החכמים עיברו את השנה על סמך דבריהם של שלושת רועי הבקר! - הרי שלא היה לו לרבי שמעון בן לקיש להקפיד על שהכניסו זקן אחד לעיבור השנה, שכן היה מעשה שעיברו את השנה על פי רועי בקר.

ומתרצים: **אמר רבי חלבו** (אמורא בדור השלישי): **והסכים בית דין עמהן** — החכמים לא עיברו את השנה על סמך דבריהם של שלושת רועי הבקר, אלא החכמים עצמם דנו בדבר וראו שבאדר של אותה השנה לא היה שום סימן משלושת הסימנים הללו שיש באדר של שנה רגילה, והם הסכימו עם (היתה דעתם כדעת) שלושת רועי הבקר שצריך לעבר את השנה. הרי שאין מעברים את השנה על פי רועי בקר אלא על פי חכמים שנסמכו, ולכן הקפיד רבי שמעון בן לקיש על שהכניסו זקן אחד לעיבור השנה.

המונח "**ולא שמיע...**" מקשה על חכם מסוים שדבריו סותרים מימרה אחרת או דעה תנאית אחרת, לאמור, וכי לא שמע חכם זה את הדברים הנזכרים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ותמהים (על רבי חלבו): **לא כן אמר** — וכי לא כך אמר **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): **והן** (במקבילה ובמסירה מהגניזה: והוא) **שיהו כולם מורין** (במקבילה ובמסירה מהגניזה בטעות: מודין) **מטעם** (במקבילה: מצד) **אחד** — מעברים את השנה רק

מכיון דאילין מודיי לאילין ואילין מודיי לאילין, כמי שכולן מורין מטעם אחד. – ורבי שמעון בן לקיש מקפד על הדא מילתא? – חשש להיא דאמר רבי לעזר, דאמר רבי לעזר: "והיתה ידי על הנביאים החוזים שוא והקוסמים כזב בסוד עמי לא יהיו" – זה סוד העיבור, "ובכתב בית ישראל לא יכתבו" – זה המינוי, "ואל אדמת ישראל לא יבואו" – זו ארץ ישראל. ואמר רבי לעזר: כד סלקית להכא, אמרית: הא גבי חדא. כד מנוננני, אמרית: הא גבי תרתיי. כד עלית לעיבורא, אמרית: הא תלתיהון גבי.

אור לישרים

אם כל החכמים שדנים בדבר פוסקים שצריך לעבר מאותו הטעם! — ואם כן, כיצד עיברו את השנה במעשה של רועי הבקר? והרי במעשה זה לא פסקו החכמים כולם שצריך לעבר את השנה מטעם אחד, אלא יש שפסקו שצריך לעבר בשל סימן אחד ויש שפסקו שצריך לעבר בשל סימן אחר, כדבריהם של הרועים שזה אמר סימן אחד וזה אמר סימן אחר!

ומשיבים: **מכיון דאילין מודיי לאילין ואילין מודיי לאילין** — מכיוון שאלה מודים לאלה ואלה מודים לאלה (מכיוון שהחכמים שאומרים סימן אחד מסכימים עם החכמים שאומרים סימן אחר, והחכמים שאומרים סימן אחר מסכימים עם החכמים שאומרים סימן אחד, ואין אלה חולקים על אלה), **כמי שכולן מורין** (במקבילה ובמסירה מהגניזה בטעות: מודין) **מטעם** (במקבילה: מצד) **אחד** — זה נחשב כאילו כולם פוסקים שצריך לעבר מאותו הטעם. שכן במעשה של רועי הבקר, אף על פי שיש שפסקו שצריך לעבר בשל סימן אחד ויש שפסקו שצריך לעבר בשל סימן אחר, מכל מקום נמצא שהסכימו החכמים כולם שצריך לעבר משום שהיה אדר של אותה השנה כמו שבט של שנה רגילה, ואם כן, פסקו כולם שצריך לעבר מטעם אחד.

המונח "**לא כן אמר רבי פלוני**" מציע מימרות שמהן הקשו על דעות אחרות בסוגיה. לעיתים קרובות קושיות אלו באות לפרוך דעות שהובאו לפני כן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ושואלים עוד (על רבי שמעון בן לקיש): **ורבי שמעון בן לקיש מקפד על הדא מילתא?** — וכי רבי שמעון בן לקיש מקפיד (מדקדק) על הדבר הזה (על שלא הכניסו אותו לעיבור השנה)? (מה הטעם שהקפיד על הדבר הזה?)

ומשיבים: **חשש להיא** (להההיא) **דאמר רבי לעזר** (בן פדת, אמורא בדור השני, עלה מבבל) — (הטעם שהקפיד רבי שמעון בן לקיש על הדבר הזה, שהוא) חשש (שם לב) לאותה (מימרה) שאמר רבי אלעזר, **דאמר** — שאמר **רבי לעזר:** נאמר (בתיאור שלושת העונשים שיבואו על נביאי השקר): "**וְהָיְתָה יָדִי אֶל הַנְּבִיאִים הַחֹזִים שָׁוְא וְהַקֹּסְמִים כָּזָב, בְּסוֹד עַמִּי** — במועצתם ובהתכנסותם של עם ה', **לֹא יִהְיוּ**" (יחזקאל יג,ט) – **זה סוד** (במקבילה ובמסירה מהגניזה חסרה מילה זו) **העיבור** — לא יצטרפו לאסיפת החכמים שידונו בעיבור השנה, "**וּבִכְתָב בֵּית יִשְׂרָאֵל** — ברשימת היחס של בית ישראל, **לֹא יִכָּתֵבוּ**" – **זה המינוי** — לא ייכללו ברשימת החכמים שיקבלו סמיכה, "**וְאֶל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֹא יָבֹאוּ**" — לא ישובו לארץ ישראל עם שבי הגולה, – **זו ארץ ישראל** — כמשמעו. כך פירש רבי אלעזר את דברי יחזקאל המתייחסים לקללה משולשת. **ואמר רבי לעזר: כד סלקית להכא** — כשעליתי לכאן (לארץ ישראל מבבל), **אמרית:** — אמרתי: **הא גבי חדא** — הנה אצלי אחד (יש לי זכות אחת, שנפטרתי מקללה אחת של יחזקאל). **כד מנוננני** (במסירה מהגניזה: מנוני) — כשמינו אותי (לדיין בבית הדין), **אמרית:** — אמרתי: **הא גבי תרתיי** — הנה אצלי שתיים (יש לי שתי זכויות). **כד עלית לעיבורא** — כשנכנסתי לעיבור (כשצירפו אותי לדיונים בעיבור השנה), **אמרית:** — אמרתי: **הא תלתיהון גבי** — הנה שלושתם אצלי (יש לי שלוש הזכויות). - ואף רבי שמעון בן לקיש רצה בזכות זו של כניסה לעיבור, ולכן הקפיד על שלא הכניסו אותו לעיבור השנה.

ב**בבלי סנהדרין** יח,ב אמרו: שלושה רועי בקר ששמעו חכמים מה שאמרו. אחד אמר: אם הבכיר והאפיל ינצו כאחד (אם יהא החום גדול כל כך עד שיצמח הזרע שהקדימוהו לזרוע ושאיחרוהו כאחד, סימן הוא שהאביב קרוב לבוא) - הרי זה אדר, ואם לא - אין זה אדר (אלא עדיין שבט הוא). ואחד אמר: אם השור בבוקר בשלג ימות, ובצוהריים בצל תאנה ישכב (אם יהיו חליפות קור וחום, עד שבבוקר יהא השור נראה כמת מחמת צינה ובצוהריים ישכב בצל מחמת חום) ויפשיט עורו (יתחכך באילן מחמת החום) - הרי זה אדר, ואם לא - אין זה אדר. ואחד אמר: אם הקדים עז מאוד יהא, ורוח פיך יצא כנגדו (אם רוח מזרחית תהא חזקה, ואף על פי כן הבל הפה יהא נראה) - הרי זה אדר, ואם לא - אין זה אדר. ועיברו חכמים אותה שנה (שבאותה שנה לא היו סימנים אלה).

ותסברא, רבנן ארעוותא סמוך (ועל פי דבריהם עיברו את השנה)?

אלא: רבנן אחושבנייהו סמוך (והיו צריכים לעבר את השנה על פי חשבונם), ורועי בקר איסתיועי הוא דאיסתייעא מילתייהו (שאירע שהיו דברי הרועים מכוונים להחלטת החכמים לעבר את השנה).

דבריהם של רועי הבקר זהים בבבלי ובירושלמי, ורק סדרם של השני והשלישי מהם שונה.

ו**בבבלי סנהדרין** כו,א אמרו: רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק היו מהלכים (בשנת השמיטה) לעבר שנה בעסיא (להצטרף שם לחכמים אחרים ולהוסיף חודש על השנה). פגע בהם ריש לקיש ונטפל עימהם. אמר: אלך ואראה היאך עושים מעשה. ראה אדם אחד שהוא חורש. אמר להם (ריש לקיש): כוהן וחורש! (זה כוהן הוא שחורש בשביעית, שהכוהנים היו חשודים על העבודה בשביעית). אמרו לו: יכול לומר: אגיסטון (שכיר בקרקע של נוכרי) אני בתוכו. שוב ראה אדם אחד שהוא זומר בכרם. אמר להם (ריש לקיש): כוהן וזומר! אמרו לו: יכול לומר: לעקל בית הבד אני צריך (לעשות מן הזמורות סל שנותנים בו את הזיתים כשעוצרים אותם תחת קורת בית הבד, וזמירה לשם כך מותרת בשביעית). אמר להם (ריש לקיש): הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות (פתגם ידוע שמשמעו: הלב יודע אם ליישר (להסיר את העיקול) או לעיקום הוא מתכוון. ריש לקיש אמר את הפתגם הזה, משום שיש כאן משחק מילים בין "עקל בית הבד" ובין "עקל" שבפתגם).

אמרו (רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק על ריש לקיש): טרחן הוא זה (קנתרן ומטריח בדבריו). כשהגיעו לשם עלו לעלייה (מקום שישבו בו לעבר את השנה) וסילקו (הסירו) את הסולם מתחתיו (שלא יעלה אחריהם ויקנתרם בדברים). בא (ריש לקיש) לפני רבי יוחנן ואמר לו: בני אדם החשודים על השביעית (שהרי שני החכמים הללו לימדו זכות על העובדים בשביעית), כשרים לעבר שנה? חזר ואמר (ריש לקיש בתשובה לדברי עצמו): לא קשה לי, ולא יהיו אלא כשלושה רועי בקר (שפעם אחת שמעו חכמים מה שאמרו ועיברו חכמים אותה שנה), וחכמים על חשבונם (חשבון הזמנים) סמכו (ולא סמכו חכמים על הרועים, וכן כאן חכמים סומכים על חשבונם ולא על שני החכמים הללו). חזר ואמר (ריש לקיש): אינו דומה, שם חזרו ונמנו חכמים (החכמים בעצמם נמנו על העיבור) ועיברו לאותה שנה, כאן קשר רשעים הוא (שני החכמים הללו הם עצמם במניין החכמים), וקשר רשעים אינו מן המניין (אין למנות אותם, ואין מעברים את השנה על ידם). - אמר רבי יוחנן: זו הצרה! (רש"י: שאתה קורא אותם רשעים. רמ"ה: שחכמים כאלו באים לידי חשד והשנה מתעברת על ידם) כשבאו (אותם החכמים) לפני רבי יוחנן אמרו לו: הוא קרא לנו "רועי בקר" ולא אמרת לו כלום! - אמר להם (רבי יוחנן): ואילו היה קורא לכם "רועי צאן", מה אומר לו?

בירושלמי סיפרו שריש לקיש נפגע כשנבחר לפניו בדיון בעניין עיבור השנה אדם שנחשב בעיניו פחות ראוי ממנו. ובבבלי סיפרו שריש לקיש נדחה מהשתתפות בדיון זה על ידי שני חכמים, והוא ביקש את עזרתו של רבי יוחנן.
לפי הבבלי, חזר ואמר ריש לקיש שלא קשה לו על שעיברו שני החכמים הללו את השנה, שמקרה זה דומה למקרה של רועי הבקר, שבשני המקרים לא עיברו את השנה על פי מי שאינם כשרים לעבר, אלא סמכו חכמים על חשבונם, וחזר ואמר ריש לקיש שאינו דומה מקרה זה למקרה של רועי הבקר, ששם עיברו חכמים את השנה, וכאן עיברו את השנה על ידי מי שאינם כשרים לעבר. ואילו בירושלמי שאלו על ריש לקיש, שהקפיד על שהכניסו זקן אחד לעיבור השנה, שמקרה זה דומה למקרה של רועי הבקר, שבשני המקרים עיברו את השנה על פי מי שאינם כשרים לעבר (בטעם הדמיון הזה אין הירושלמי והבבלי שווים), והשיבו בירושלמי שאינו דומה מקרה זה למקרה של רועי הבקר, ששם עיברו חכמים את השנה (כמו שאמר רבי חלבו), וכאן עיברו את השנה על ידי מי שאינו כשר לעבר (בטעם אי הדמיון הזה הירושלמי והבבלי שווים).

ב**פרקי דרבי אליעזר** פרק ז נאמר: אפילו צדיקים וחכמים בחוצה לארץ ורועי צאן ובקר בארץ - אין מעברים את השנה אלא על ידי רועי צאן ובקר. אפילו נביאים בחוצה לארץ והדיוטות בארץ - אין מעברים את השנה אלא על ידי הדיוטות שבארץ.

"כן יהא בשכר"

ב**בראשית רבה** עד,ז ו**ויקרא רבה** א,יג נאמר: מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם? - רבי חמא ברבי חנינה ורבי יששכר דכפר מנדי. רבי חמא ברבי חנינא אמר: אין הקב"ה נגלה על נביאי אומות העולם אלא בחצי דיבור (בדברים מקוטעים ומקוצרים), היך מה דאת אמר: "ויקר אלוהים אל בלעם" (במדבר כג,ד), אבל נביאי ישראל בדיבור שלם, דכתיב: "ויקרא אל משה". אמר רבי יששכר דכפר מנדי: כך יהא בשכרן?! (בתמיהה: כל כך מעט יהא שכרם של נביאי ישראל?! האם ראויים הם רק לדיבור שלם?) אין הלשון הזה "ויקר" אלא לשון טומאה, היך מה דאת אמר: "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה" (דברים כג,יא), אבל נביאי ישראל בלשון קדושה, בלשון טהרה, בלשון ברור, בלשון שמלאכי שרת מקלסים בו, היך מה דאת אמר: "וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש י"י צבאות מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו,ג).
ו**במדרש שמואל** יא,ד נאמר: "ופלשתים לקחו את ארון" וגו' (שמואל א ה,א) - רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. רבי יוחנן אמר: כיבדוהו. אמרו: זה אלוה וזה אלוה, יבוא אלוה וישרה (ישכון) אצל אלוה. רבי שמעון בן לקיש אמר: כך יהיה בשכרן (של פלשתים)?! (וכי משום שכיבדו את הארון נענשו?!) אלא אמרו: זה (דגון) נוצח וזה (הארון) נצוח, יבוא נצוח וי[ש]תעבד לנוצח.
ו**שם** כ,ג נאמר: "ויעמוד ויקרא אל מערכות ישראל" וגו' (שמואל א יז,ח) - רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. רבי יוחנן

אמר: אמר להם: אין אתם אומרים שהולד נוצר לארבעים יום, הריני ממתין לכם ארבעים יום, "ברו לכם איש וירד אלי" (שמואל א יז). רבי שמעון בן לקיש אמר: כך יהיה בשכרו (של גלית)?! אלא אמר: אותו שכתב "ה' איש מלחמה" (שמות טו), "תנו לי איש ונלחמה יחד" (שמואל א יז,י).

רבי שמעון בן לקיש היה רגיל לנקוט את הלשון "כך יהיה בשכר". בכל המקורות האלה לשון זו היא תמיהה שמשמעה זהה.

מורים מטעם אחד

לשון דומה נאמרה ב**בבלי הוריות** ו,ב: הורה ושכח מאיזה טעם הורה.

רבי אלעזר

ב**בבלי כתובות** קיב,א אמרו: רבי אלעזר, כשעלה לארץ ישראל אמר: ניצלתי מאחת (מאחת הקללות האמורות במקרא, כמפורש להלן); כשסמכוהו אמר: ניצלתי משתיים; כשהושיבוהו בסוד העיבור (בוועד החכמים שמעברים את השנה) אמר: ניצלתי משלוש, שנאמר: "והיתה ידי אל הנביאים החוזים שווא" וגו' (יחזקאל יג), "בסוד עמי לא יהיו" - זה סוד עיבור, "ובכתב בית ישראל לא ייכתבו" - זה סמיכה, "ואל אדמת ישראל לא יבואו" - כמשמעו.

בראשונה ניצל רבי אלעזר מהקללה השלישית שבכתוב, בשנייה ניצל מהקללה השנייה, ובשלישית ניצל מהקללה הראשונה. הסמיכה היתה לאחר העלייה לארץ ישראל, משום שאין סומכים בחוץ לארץ אלא בארץ ישראל (ירושלמי ביכורים ג,ג; בבלי סנהדרין יד,א), והכניסה לעיבור היתה לאחר הסמיכה, משום שאין נכנסים לעיבור השנה אלא חכמים סמוכים (ירושלמי סנהדרין א,ב).

סוד העיבור

ב**בבלי כתובות** קיא,א אמרו: רבי לוי אמר: שש שבועות הללו למה? תלתא - הני דאמרן, אינך - שלא יגלו את הקץ (רש"י: נביאים שביניהם), ושלא ירחקו את הקץ (רש"י: בעוונם), ושלא יגלו את סוד העיבור (גרסת כתבי יד ותוספות וריטב"א, וכן פירש רש"י בפירוש ראשון) לאומות העולם.

ו**בבלי ראש השנה** כ,ב אמרו: אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל (רש"י בבא מציעא פה,ב: שהיה בקי בסוד העיבור): ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור (רש"י: ברייתא שנויה ברמזים): נולד קודם חצות או לאחר חצות? (רש"י: כך שנוי בה, ורמז בעלמא הוא, לומר: נולד קודם חצות חלוק מנולד לאחר חצות) - אמר ליה: לא.

ב**פרקי דרבי אליעזר** פרק ז נאמר: מניין שנים וחודשים וימים ולילות וקיצים ותקופות ומחזורים ועיבורים היו לפני הקב"ה, והיה מעבר את השנה, ואחר כך מסרם לאדם הראשון... אדם מסר לחנוך ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה... וחנוך מסר לנח ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה... ונח מסר לשם ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה... ושם מסר לאברהם ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה... ואברהם מסר ליצחק ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה... ויצחק מסר ליעקב ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה... ויעקב מסר ליוסף ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה במצרים, מתו יוסף ואחיו ונתמנעו העיבורים מישראל (חדלו לעבר את השנים)... "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמור" - מהו "לאמור"? - אמור להם: עד עכשיו (משמת יוסף) אצלי היה סוד העיבור, מכאן ואילך שלכם הוא לעבר את השנה...

לצירוף "סוד העיבור" המופיע במקורות הללו יש שתי משמעויות שונות. בבבלי כתובות קיב,א (וכן בירושלמי כאן, גם אם הצירוף הזה איננו מקורי בו) "סוד" משמעו 'אסיפה', ו"סוד העיבור" הוא כינוי לאסיפת החכמים שדנו בעיבור השנה. בפרקי דרבי אליעזר ובבבלי כתובות קיא,א "סוד העיבור" הוא כינוי לחשבון הסודי של לוח השנה המסור לידי הסנהדרין בלבד.

הכינוי "סוד העיבור" שימש כינוי למוסד העיבור. בשם זה קראו גם לכללים ולחשבונות של הלוח העברי, משום שהלוח העברי בנוי על שני יסודות: עיבור החודש ועיבור השנה. הכללים והחשבונות, שעל פיהם נערך לוח השנה, נשמרו בסוד, כדי לשמור על אחדות העם וכדי לשמור על מעמדה של ארץ ישראל: כיוון שסוד העיבור מסור לבית-דין בלבד, אין המוני העם יודעים את קביעות השנה, והכל נושאים עיניהם להחלטת מוסד העיבור, וכך נשמרת אחדות העם סביב הנהגתו; וכיוון שמקום מושבו של מוסד העיבור הוא ארץ ישראל, הכל נושאים עיניהם להחלטת מוסד העיבור בארץ ישראל, וכך נשמר מעמדה של ארץ ישראל כמרכז לכל יהודי התפוצות.

לפי הירושלמי לעיל א,ג והמדרשים המובאים שם, החשבון היה בידי הקב"ה משנברא העולם עד שיצאו ישראל ממצרים, וכשיצאו ישראל ממצרים מסר להם את החשבון, שלא כפרקי דרבי אליעזר.

"ובכתב בית ישראל לא ייכתבו" - זה המינוי

ב**ירושלמי ביכורים** ג,ג אמרו: רבי יונה הוה בפיתקה (היה ברשימת המועמדים למינוי) ולא קביל עלויי מתמניה. אמר: עד זמן דמיתמני רבי ומינה (צריך לומר: **ז**מינה) ר' [=רביה] (רבו של רבי יונה).

"פיתקה" היתה רשימת המועמדים למינוי, שתלו אותה במקום

רבי בא בר זבדא בשם רב: טעמא דרבי לעזר בירבי צדוק: כיון שבית דין שלמעלן רואין שאין בית דין שלמטן מקדשין אותו, הן מקדשין אותו.

הלכה ז

משנה

דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בעלייתו בטבלה ובכותל, שבהן מראה את ההדיוטות ואומר: כזה ראית או כזה ראית? מעשה שבאו שנים ואמרו:

פומבי, כדי להיווכח אם אין מתנגדים למינוי ("תיקוני ירושלמי" בתוך "מחקרים בתורת ארץ ישראל" עמוד 182). ה"כתב" האמור בירושלמי כאן בעניין המינוי הוא ה"פיתקה". המינוי היה על ידי הנשיא.

בענייני הלוח היו מעורבים רק חכמים בעלי סמכות. החכם נכלל בחוג של קובעי הלוח רק לאחר שהוענק לו מינוי על ידי הנשיא. מספר החכמים שהיה צורך בהם להחלטות בענייני הלוח היה קטן מאלה שמונו, ולכן ההשתתפות בדיונים נתאפשרה רק לאחדים. המינויים לא הוענקו בקלות. חכמים אחדים היו צריכים להמתין זמן רב למינוי, והיו שלא זכו בו בכלל. לפיכך היו חיכוכים בין החכמים באשר לקדימה למינוי. בענייני מינוי וקביעת הלוח מרבית הסמכות היתה בידי הנשיא, ומשום כך היו הדרגה והמעמד של החכמים תלויים למעשה בהכרה שהעניק הנשיא או אלה שפעלו בשמו ("מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד").

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: רבי אלעזר בירבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו - אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו שמים. מסבירים: **רבי בא בר זבדא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) **בשם רב** (אמורא בבלי בדור הראשון, מגדולי האמוראים): **טעמא דרבי לעזר בירבי צדוק:** — הטעם (הנימוק) של רבי אלעזר בירבי צדוק: **כיון שבית דין שלמעלן** (שבשמים) **רואין שאין בית דין שלמטן** (שבארץ) **מקדשין אותו, הן מקדשין אותו** (במקבילה בשיבוש: בשעה שרואין בית דין שלמעלן בית דין שלמטן שמקדשין אותו, גם הם מקדשין אותו) — בית דין של מעלה ממתינים לבית דין של מטה שיקדשו את החודש, ואם לא קידשוהו בית דין של מטה בזמנו (ביום השלושים) - בית דין של מעלה מקדשים אותו ביום השלושים ואחד, ושוב אין צורך שיקדשוהו בית דין של מטה. - רב בא לבאר את טעמו של רבי אלעזר בירבי צדוק שאמר במשנה: "שכבר קידשוהו שמים".

המונח "**טעמא דרבי פלוני**" מציע טעמה של דעה מסוימת, על סמך פסוק ודרשתו או על סמך שיקולים הגיוניים שאינם תלויים בדרשות פסוקים. במקרים רבים הטעמים שמציע המונח מבוססים על פסוקים ודרשותיהם, אולם במקומות אחרים הטעם הוא סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי סנהדרין.

ראשונים מפרשים: שכבר קידשוהו שמים - שכבר נתקדש החודש מאליו ברצון שמים ביום השלושים ואחד, שהרי אין חודש יתר על שלושים יום, ושוב אין צורך בקידוש בית הדין. אך בירושלמי כאן פירשו את הביטוי "קידשוהו שמים" כמשמעו.

☆ ☆ ☆

הלכה ז

משנה

דמות צורות לבנה — ציורים שונים של הירח, **היו לו לרבן גמליאל** (נשיא הסנהדרין ביבנה ותנא בדור השני) **בעלייתו בטבלה ובכותל** (=שבכותל) — בטבלה (לוח) שהיתה קבועה בכותל בעלייתו, שהיה מקבל שם את עדי החודש, **שבהן מראה את ההדיוטות** — היה מראה את הציורים השונים לעדים ההדיוטות (פשוטים, שאינם מומחים), שלא הבינו את השאלות המפורטות במשנה לעיל או שלא יכלו להסביר כיצד ראו את הירח, **ואומר** — היה שואל כל אחד מהעדים: **כזה ראית או כזה ראית?** — כציור זה או כציור זה? וכך בדק את התאמת דברי העדים זה לזה.

מעשה שבאו שנים — שני עדים, **ואמרו: ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב** — ראינו את הירח הישן ביום העשרים ותשעה לחודש בבוקר בצד המזרח, וראינו את הירח החדש באותו יום בערב בצד המערב (לפני המולד הירח מקדים את השמש ואפשר לראות את הירח במזרח לפני זריחת השמש, ואחרי המולד השמש מקדים את הירח ואפשר לראות את הירח במערב אחרי שקיעת

ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב. אמר רבי יוחנן: עידי שקר הן. וכשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל. ועוד באו שנים ואמרו: ראינו בזמנו, ובלילה בעיבורו לא נראה. ° וקיבלן רבן גמליאל. אמר רבי דוסא בן ארכינס: עידי שקר הן. היאך מעידין על האשה שילדה, והרי כריסה בין שיניה? – אמר לו רבי יהושע: רואה אני את דבריך. ° יד,א

תלמוד

אמר רבי שמלאי: טעמיה דרבי יוחנן בן נורי: כל חודש שנולד קודם לשש

אור לישרים

השמש). **אמר רבי יוחנן** בן נורי (שתי מילים אלו נשמטו בטעות מהמשנה שבירושלמי) (תנא בדור השלישי): **עידי שקר הן** — לפי שאי אפשר שייראה הירח באותו יום שחרית במזרח וערבית במערב. **וכשבאו ליבנה** — לבית הדין הגדול, **קיבלן רבן גמליאל** — קיבל עדותם במה שאמרו שראו את הירח בערב במערב, לפי שידע על פי חשבון המולד שהיה אפשר שייראה הירח באותו ערב, ומה שאמרו שראו את הירח בבוקר במזרח היה סבור רבן גמליאל שטעו העדים וראו ענן כדמות ירח.

ועוד באו שנים — ועוד מעשה שבאו שני עדים, **ואמרו: ראינו בזמנו** — ראינו את הירח החדש בליל שלושים (עד כאן דברי העדים), **ובלילה בעיבורו** (ובליל עיבורו) **לא נראה** — בליל שלושים ואחד (בסוף יום השלושים סמוך לשקיעת השמש) לא נראה הירח לבית הדין ולעם שביקשו לראותו. **וקיבלן רבן גמליאל** — בליל עיבורו (בסוף יום השלושים סמוך לשקיעת השמש, שיש עוד שהות ביום לקדש את החודש), וקידש את החודש על פיהם, וקבע את המועדים לפי עדותם, ואף על פי שבאותה שעה לא נראה הירח, מכל מקום החזיק את החודש כמקודש מיום השלושים, מפני שידע על פי החשבון המולד שהיה אפשר שייראה הירח בליל השלושים, וזה שלא נראה הירח באותה שעה היה סבור שסיבה מסוימת גרמה כך, כגון שענן כיסה אותו. **אמר רבי דוסא בן ארכינס** (תנא בדור הראשון): **עידי שקר הן** — שהרי אי אפשר שייראה הירח בזמנו ולא ייראה בליל עיבורו. **היאך מעידין על האשה שילדה, והרי כריסה בין שיניה** — שהיא קרובה ללדת ועדיין לא ילדה? — אף כאן כך, אילו ראו העדים את הירח החדש בליל שלושים, היו רואים אותו בשמים בהירים גם בליל שלושים ואחד, ומכיוון שלא ראוהו, עדי שקר הם, ויש לעשות את החודש שעבר מעובר, ויום השלושים ואחד יהיה ראש חודש, כאילו לא באו עדים כלל. – **אמר לו רבי יהושע** (בן חנניה, מגדולי התנאים בדור השני) — לרבי דוסא בן ארכינס: **רואה אני את דבריך** — נראים לי דבריך שעדי שקר הם, ויש לקבוע ראש חודש ביום השלושים ואחד. - רבי יהושע לא קיבל את קביעת החודש כפי שנתקדש על ידי רבן גמליאל, וביקש לבטל אותה.

רבן גמליאל עמד בראש בית דין ביבנה. בית דין זה תיקן תקנות ופסק הלכות וכן קידש את החודש ועיבר את השנה.

רש"ש פירש, שקיבל רבן גמליאל את העדים לאחר ליל עיבורו, וקידש את יום השלושים למפרע, וכדעת רמב"ם (קידוש החודש ג,יח) שאם באו עדים בניסן ובתשרי לאחר יום השלושים ואמרו שראו את החודש בזמנו, בליל שלושים, מקבלים את עדותם ומונים את החודש מיום שלושים (מעשה זה היה בתשרי כאמור במשנה הבאה).

כריסה בין שיניה

במשנה נידה ה,א נאמר, שאישה נטמאת בטומאת נידה משיצא הדם מן המקור והגיע לבית החיצון, היינו לבית הערוה, אף על פי שלא יצא לחוץ. בבבלי נידה מא,ב ובירושלמי יבמות ו,א דנו בביאור המשנה ואמרו, שאישה נטמאת משיצא הדם מ"בין השיניים" (או מ"בית השיניים"). הרי שמקום כלשהו בעומק הנרתיק של האישה נקרא "בין השיניים".

הביטוי "כרסה בין שיניה" ביאורו, שהכרס המלאה, שבתוכה נמצא העובר שעתיד להיוולד בקרוב, כבר נמצאת כביכול בין השיניים, לקראת יציאתו של הוולד לחוץ.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: מעשה שבאו שניים ואמרו: ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב. אמר רבי יוחנן בן נורי: עידי שקר הן.

מסבירים: **אמר רבי שמלאי** (אמורא בדור השני): **טעמיה דרבי יוחנן בן נורי:** — טעמו (נימוקו) של רבי יוחנן בן נורי (שאמר שעדי שקר הם): **כל חודש שנולד קודם לשש שעות אין כח בעין לראות את הישן** — אם מולד הירח החדש היה לפני שש שעות ביום (לפני חצות היום), אין העין יכולה לראות את הירח הישן באותו יום

שעות אין כח בעין לראות את הישן. ותני כן: נראה ישן בשחרית – לא נראה חדש בין הערבים. נראה חדש בין הערבים – לא נראה ישן בשחרית. אמר רבי חייה בר בא: ולמה קיבלן רבן גמליאל? שכן מסורת בידיו מאבותיו, פעמים מהלך בקצרה, פעמים מהלך בארוכה.

אור לישרים

בבוקר במזרח. כמו כן, אם מולד הירח החדש היה אחרי שש שעות ביום (אחרי חצות היום), אין העין יכולה לראות את הירח החדש באותו יום בערב במערב. ולכן אי אפשר שנראה הירח הישן בבוקר במזרח ונראה הירח החדש באותו יום בערב במערב.

ומציעים סיוע: **ותני כן:** — ושנוי (שנו ברייתא) כך: **נראה ישן בשחרית** — אם נראה הירח הישן בבוקר, – **לא נראה חדש בין הערבים** — אי אפשר שנראה הירח החדש באותו יום בערב, מפני שהמולד היה אחרי שש שעות ביום. **נראה חדש בין הערבים** — אם נראה הירח החדש בערב, – **לא נראה ישן בשחרית** — אי אפשר שנראה הירח הישן באותו יום בבוקר, מפני שהמולד היה לפני שש שעות ביום.

המונח "**טעמא דרבי פלוני**" מציע טעמה של דעה מסוימת, על סמך פסוק ודרשתו או על סמך שיקולים הגיוניים שאינם תלויים בדרשות פסוקים.

המונח "**ותני כן**" מציע ברייתות המסייעות לאמור לפניהן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** כ,ב אמרו: נולד קודם חצות (היום) - בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות - בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה. למאי נפקא מינה? - אמר רב אשי: לאכחושי סהדי (שאם נולד אחר חצות ובאו עדים ואמרו שראוהו סמוך לשקיעת החמה - עדי שקר הם).

ו**בפסיקתא דרב כהנא** ה,טו ו**בפסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: רבי שמלאי תני בשם שמואל: כל חודש שלא נולד קודם לשש שעות (ביום, אלא שנולד אחרי שש שעות ביום) אין כוח בעין לראותו (את החדש) בערב (במערב).

ו**במדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'בוא' סימן י נאמר: רבי שמואל בר אבא אמר: כל חודש שהוא נולד משש שעות ולמטה - יש כוח בעין לראותו (בערב), משש שעות ולמעלה - אין כוח בעין לראותו. ואותו החודש שאמר הקב"ה למשה נולד משש שעות ולמעלה, ולא היה כוח בעין לראותו, והראהו לו הקב"ה באצבע, ואמר לו: "החודש הזה".

במשנה שנינו: וכשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל. **אמר רבי חייה בר בא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **ולמה קיבלן רבן גמליאל?** — מדוע קיבל רבן גמליאל את עדותם של העדים? **שכן מסורת בידיו מאבותיו** — משום שרבן גמליאל קיבל מאבותיו דבר שנמסר מדור לדור, והוא: **פעמים מהלך בקצרה** — לעיתים הירח נע בדרך קצרה, וממהר להיראות לאחר המולד, **פעמים מהלך בארוכה** — לעיתים הירח נע בדרך ארוכה, ומאחר להיראות לאחר המולד. הרי שהזמן שבין המולד ובין זמן ראיית הירח החדש משתנה בהתאם למהלך הירח, ורבן גמליאל שהיה בקי בחשבון מהלך הירח ידע שאפשר שייראה הירח באותו ערב כדברי העדים, ולכן קיבלם רבן גמליאל.

ב**בבלי ראש השנה** כה,א אמרו: תניא, אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כך מקובלני מבית אבי אבא: פעמים שבא בארוכה, ופעמים שבא בקצרה. - אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבן גמליאל? - דכתיב: "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו" (תהילים קד), שמש הוא ד'ידע מבואו', ירח לא ידע מבואו (מהלך הירח תלוי בכמה דברים וקשה לחשבו, שלא כמו מהלך השמש).

מסתבר שדרשה זו אסמכתא בעלמא היא. ועל פי עיקר פשוטו של מקרא, יש לתת את של זה בזה ואת של זה בזה. ושיעור הכתוב: עשה ירח ושמש למועדים, שמש וירח ידע מבואם (הנושא של הפועל "ידע" לפי פשט הכתוב הוא הקב"ה).

ו**באוצר המדרשים** עמוד רפ ועמוד תקמב ו**בתי מדרשות** חלק ב ברייתא דמזלות נאמר: אף על פי שחמה ולבנה הילוכן קבוע, לא כשבילי חמה שבילי לבנה, שבילי חמה קבועים ושבילי לבנה אינן קבועים, אלא פעמים שהיא (הלבנה) מהלכת את המזל בקצרה ופעמים שהיא מהלכת אותו בארוכה. הא כיצד? פעמים שהיא מצפנת (הולכת בצפון) את הילוכה, הרי בארוכה, ופעמים שהיא מדרמת (הולכת בדרום) את הילוכה, הרי בקצרה. ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר: "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו" (תהילים קד,יט).

☆ ☆ ☆

הלכה ח

משנה

שלח לו רבן גמליאל: גוזר אני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעותיך ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונך. הלך ומצאו רבי עקיבה מיצר, אמר לו: ויש לי ללמד, שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר: "אלה מועדי י"י מקראי קודש אשר תקראו אותם", בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו.

תלמוד

אצל מי שילח? – מן מה דתני: אמר רבי יהושע: נוח היה לי מוטל על המיטה ולא שלח רבן גמליאל הדבר הזה, – הדא אמרה: אצל רבי יהושע שילח.

הלכה ח

משנה

משנה זו היא המשך המשנה הקודמת, שהיה מעשה וקיבל רבן גמליאל עדים, ורבי דוסא ורבי יהושע חלקו על רבן גמליאל וחשבום לעדי שקר.

שלח לו רבן גמליאל — לרבי יהושע, כשנודע לרבן גמליאל שרבי יהושע חלק עליו: **גוזר אני עליך** — הרי אני מצווה ופוקד עליך, **שתבוא אצלי במקלך ובמעותיך** — שאסור לטלטלם ביום הכיפורים, **ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונך** — שהיה שונה מחשבונו של רבן גמליאל. רבי יהושע לא קיבל את קידוש החודש ואת קביעת המועדים של רבן גמליאל, אלא קבע לעצמו ראש חודש ביום השלושים ואחד, וגזר רבן גמליאל נשיא הסנהדרין על רבי יהושע לקבל את מרותו, משום שחשש שמא הדבר יביא לידי פירוד בעם. **הלך ומצאו רבי עקיבה** (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים) — את רבי יהושע, **מיצר** — שהוא מצטער על שגזר עליו רבן גמליאל לחלל את יום הכיפורים, **אמר לו** — רבי עקיבה לרבי יהושע: **ויש לי ללמד** — אפשר לי להוכיח לך, **שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי** — ואפילו טעה וקידש את החודש שלא בזמנו - דבריו קיימים, **שנאמר** (בפרשת המועדים): **"אֵלֶּה מוֹעֲדֵי י"י מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם"** (ויקרא כג,ד) — ודורשים את הכתוב: מועדי ה׳ הם אלה אשר תקראו (תקבעו) אַתֶּם (בית דין); הרי שקביעת המועדים תלויה בבית דין המקדשים את החודשים (בספרא דורשים את הכתוב הזה לעניין קידוש החודש על ידי בית דין, והמילה "אֹתָם" הכתובה חסרה נדרשת כמו "אַתֶּם"), **בין בזמנן בין שלא בזמנן** — בין שכיוונו בית דין וקבעו את המועדים בזמנם, בין שטעו וקבעו אותם שלא בזמנם, **אין לי מועדות אלא אלו** — אין מועדים אלא אלו שקבעו אותם בית דין.

דאגתו של רבן גמליאל הנשיא היתה שלא תיעשה תורה כשתי תורות ושלא יתפלג העם לכיתות כיתות. שאיפתו זו לאחדות האומה על יסוד תורה אחת התבטאה בכמה וכמה מקרים. בייחוד היה חרד על האחדות בעניין קידוש החודש, שלא יקבע לו כל חכם את המועדות על דעתו ויעשה לו מועד לעצמו ("אנציקלופדיה לחכמי התלמוד").

בימי רבן גמליאל היה מאבק חריף בין הסנהדרין ובין הנשיא לעניין הסמכויות העליונות. מאבק זה מוצא ביטוי בהתנגשות שבין רבן גמליאל ורבי יהושע בעניין קידוש החודש. יש כאן התנגשות למעשה בין חכמי הסנהדרין ובין הנשיא, שהנשיא תבע הכרה בסמכות העליונה, כנגד בית הדין, להכריע בתחום הזה ("תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד").

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: שלח לו רבן גמליאל: גוזר אני עליך שתבוא אצלי.

שואלים: **אצל** (אל) **מי שילח** — רבן גמליאל את הדבר הזה? אל רבי דוסא שילח או אל רבי יהושע שילח? שהרי שניהם חלקו על רבן גמליאל, ולא נאמר במשנה אל מי שילח.

ומשיבים: **מן מה דתני:** — ממה ששנוי (ממה ששנו בברייתא): **אמר רבי יהושע: נוח היה לי מוטל על המיטה** — מוטב היה לי אילו הייתי חולה הנתון על מיטה, **ולא שלח רבן גמליאל הדבר הזה** — ולא היה רבן גמליאל שולח אליי את הגזירה שגזר עליי. כך אמר רבי יהושע לאחר שנודעה לו הגזירה ששלח לו רבן גמליאל, – **הדא אמרה:** — זאת אומרת (מהברייתא נלמד): **אצל רבי יהושע שילח** — רבן גמליאל שילח את הדבר הזה אל רבי יהושע.

ביד מי שילח? – מן מה דתני: כלשון זה אמר לו: ניחמתני, עקיבה, – הדא אמרה: ביד רבי עקיבה שילח.
מה היה לו ללמד? – אמר רבי יוסה: יודעין היינו שאם קידשוהו שלא בעדים שהוא מקודש. ומה בא להעיד? שאם קידשוהו ואחר כך נמצאו העדים זוממין – הרי זה מקודש. – והא תנינן: מעשה שעברו יותר מארבעים זוג

אור לישרים

המונח "**מן מה ד...**" מציע היסקים, בדרך כלל פשיטת בעיות או הכרעה בנוגע לעניינים מסופקים מסוגים אחרים, על סמך מקורות המוצעים אחרי המונח. לעיתים קרובות המונח בא כדי לפשוט בעיות (כמו כאן). בדרך כלל, בא "הוי" או "הדא אמרה" אחרי המונח כדי להציע את המסקנה השייכת לעניין.
המונח "**הדא אמרה**" מציע היסק מן האמור לפניו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

רבן גמליאל שילח אל רבי יהושע ולא אל רבי דוסא, מפני שרבי דוסא היה חכם פרטי, ואילו רבי יהושע היה אב בית דין ודבריו נשמעים לכל (על פי מהרש"א). ור"א מן ההר פירש, שרבי דוסא היה זקן מופלג בשנים ובחוכמה וגדול מכל בני דורו, ולא רצה רבן גמליאל לצערו.

ושואלים: **ביד** (על ידי) **מי שילח** — רבן גמליאל אל רבי יהושע? מי היה האיש שנשלח להודיע לרבי יהושע את גזירתו של רבן גמליאל? שלא נאמר במשנה ביד מי שילח.
ומשיבים: **מן מה דתני:** — ממה ששנוי (ממה ששנו בברייתא): **כלשון זה אמר לו** — רבי יהושע: **ניחמתני** (הרגעת אותי), **עקיבה** — כך אמר רבי יהושע לרבי עקיבא, לאחר שמצא רבי עקיבא את רבי יהושע מיצר ואמר לו רבי עקיבה מה שאמר (כאמור במשנה), – **הדא אמרה:** — זאת אומרת (מהברייתא נלמד): **ביד רבי עקיבה שילח** — רבן גמליאל שילח אל רבי יהושע על ידי רבי עקיבה (שכן הדברים שאמר רבי יהושע לעיל: "נוח היה לי מוטל על המיטה ולא שלח רבן גמליאל הדבר הזה" נאמרו למי שנשלח להודיע לו את גזירתו של רבן גמליאל, וממה שאמר רבי יהושע: "ניחמתני, עקיבה" יש ללמוד שאמר לשון זה לרבי עקיבה, ומכאן יש להסיק שמי שנשלח היה רבי עקיבה, שהדברים לעיל ולשון זה נאמרו על ידי רבי יהושע לאותו האיש בשיחת דברים אחת, שלאחר שהודיע לו רבי עקיבה את הגזירה, היה רבי יהושע מיצר, ורבי עקיבה ניחמו).

הירושלמי לא גרס במשנה "הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר", אלא גרס "הלך ומצאו מיצר". רק מהברייתא הוכיח הירושלמי שרבי עקיבא הלך ומצאו מיצר.

במשנה שנינו: אמר לו (רבי עקיבה): ויש לי ללמד, שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי.

שואלים: **מה היה לו** — לרבי עקיבה, **ללמד?** — שלא אמר רבי עקיבה מה יש לו ללמד, ומה שאמר בהמשך דבריו: "שנאמר" וכו' הוא הטעם למה שהיה לו ללמד.
ומשיבים: **אמר רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **יודעין היינו** (צריך לומר: **היו** (וכן הוא בר"ח)) **שאם קידשוהו שלא בעדים שהוא מקודש** — הכל היו יודעים דבר זה, שאף על פי שמצווה לכתחילה לקדש את החודש ביום השלושים על פי עדים שראו את הירח, מכל מקום אם קידשו בית דין את החודש ביום השלושים שלא על פי עדים - ראש חודש הוא ביום השלושים, ודבר זה לא בא רבי עקיבה ללמד. **ומה בא להעיד?** — מה הדבר שכן בא רבי עקיבה ללמד? - **שאם קידשוהו** — אם באו עדים ביום השלושים והעידו שראו את הירח וקיבלו בית דין את עדותם וקידשו את החודש בו ביום על פי עדותם, **ואחר כך נמצאו העדים זוממין** — שבאו עדים אחרים ואמרו לעדים הראשונים: איך אתם מעידים שראיתם את הירח בזמן ובמקום שאמרתם, והרי עימנו הייתם באותו זמן במקום אחר, ונמצא שקידשו את החודש על פי עדותם של עדים זוממים, – **הרי זה מקודש** — ראש חודש הוא ביום השלושים. ואף על פי שהוזמו העדים, והייתי יכול לומר שבטל הקידוש, ונמצא החודש מעובר ממילא, מכל מקום הקידוש קיים (הלכה זו נאמרה גם בירושלמי להלן ג,א). דבר זה הוא שבא רבי עקיבה ללמד, וממנו יש ללמוד, שאף אם קידשו בית דין את החודש על פי עדותם של עדי שקר, כמו במקרה שחלק רבי יהושע על רבן גמליאל וחשב את העדים לעדי שקר, - ראש חודש הוא ביום השלושים.
והטעם הוא כמו ששנינו במשנה: "שנאמר: 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם', בין בזמנם בין שלא בזמנם אין לי מועדות אלא אלו".

הלשון "יודעין היו... ומה בא להעיד?..." האמורה כאן היא אשגרה ממקומות אחרים שבהם נאמרה הלכה שהעיד עליה חכם (ראה ירושלמי לעיל א,ט), שכן כאן לא העיד רבי עקיבא על הלכה אלא אמר הלכה.

ומקשים (על רבי יוסה): **והא תנינן:** — והרי שנינו (משנה ראש השנה א,ו): **מעשה שעברו** — בדרכם למקום בית הדין, **יותר מארבעים זוג** — כיתות של עדים

ועיכבן רבי עקיבה בלוד. על ידי שהיו ארבעים זוג, אבל אם היה זוג אחד – לא היה מעכבו!

הלכה ט

משנה

בא לו אצל רבי דוסא בן ארכינס, אמר לו: אם באים אנו לדון אחר בית דינו

שראו את הירח החדש, ומעשה זה היה בשבת, **ועיכבן רבי עקיבה בלוד** — שלא ילכו למקום בית הדין, לפי שלא היה צורך בהם, הואיל ונראה הירח החדש בבירור וגלוי לכל; ועשה כן רבי עקיבא, כדי שלא יחללו את השבת שלא לצורך. - ואמרו (בירושלמי לעיל א,ו ומגילה ב,ז): **על ידי שהיו ארבעים זוג** — רבי עקיבה עיכב אותם רק מפני שהיו ארבעים כיתות של עדים, והואיל והיה הדבר מפורסם כל כך, יש לשער שוודאי ראו את הירח גם במקום שבית הדין יושבים, ולכן לא היה צורך בעדים האלו, **אבל אם היה זוג אחד – לא היה מעכבו** — אילו היתה רק כת אחת של עדים - לא היה רבי עקיבה מעכב אותה, שהואיל ולא היה הדבר מפורסם כל כך, אפשר שלא ראו את הירח במקום שבית הדין יושבים, והיה צורך בעדים האלו, משום שאילו קידשו בית דין את החודש שלא על פי עדים - לא היה החודש מקודש! - מכאן יש לשאול על רבי יוסה שאמר, שרבי עקיבה סבור שאם קידשו בית דין את החודש שלא על פי עדים - הרי זה מקודש, שכן, לפי מה שאמר רבי יוסה, אף אם היה רק זוג אחד - היה רבי עקיבה מעכבו, לפי שלא היה צורך בו, שלא כמו מה שאמרו לעיל. אין מתרצים קושיה זו.

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כאן יש חילוף בין הלשון "מפני ש... אבל" (שהוא לשון המונח, וכמו שהוא בירושלמי לעיל ומגילה) ללשון "על ידי ש... אבל".

ב**בבלי ראש השנה** כה,א אמרו: איבעיא להו: מי מיצר? רבי עקיבא מיצר (ריטב"א: כיוון דמיירי ברבי יהושע וקתני "הלך ומצאו", דזה משמע לכאורה כי רבי יהושע היה ההולך), או רבי יהושע מיצר? - תא שמע, דתניא: הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע מיצר, אמר לו: רבי, מפני מה אתה מיצר? - אמר לו: עקיבא, ראוי לו (על עצמו אמר כך) שייפול למיטה שנים עשר חודש ואל יגזור עליו גזירה זו. - אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד ממה שלימדתני. - אמר לו: אמור. - אמר לו: הרי הוא אומר: "אֹתָם", "אֹתָם" (ויקרא כג), שלוש פעמים, "אֲתֶם" - אפילו שוגגים (רש"י: מאליהם, כסבורים שהוא ראוי להתעבר וטועים), "אֲתֶם" - אפילו מזידים (שיודעים את האמת אלא שמעברים לצורך, שלא יחול יום הכיפורים ביום שישי או ביום ראשון וכדומה), "אֲתֶם" - אפילו מוטעים (רש"י: על ידי עדי שקר. ריטב"א: שהטעום העדים, כגון זה של רבן גמליאל, שקידש על פי עדים שהיו עדי שקר, ולפיכך קידושו של רבן גמליאל קיים הוא, ד"אתם" אפילו מוטעים). - בלשון הזה אמר לו: עקיבא, ניחמתני, ניחמתני.

הנוסח במשנה שבבבלי ושבירושלמי: "הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר". "הלך" נמשך על השליח (רבי עקיבא), ואם כן, הנושא "רבי עקיבא" הוא שלא במקומו. אלא שהשם "רבי עקיבא" אינו מעיקר המשנה אלא תוספת מאוחרת על פי הברייתא, שכן אמרו בירושלמי: "ביד מי שילח?". הירושלמי לא היה לו איפוא במשנה אלא "הלך ומצאו מיצר" - הלך השליח (שמו לא נתפרש) ומצאו (לרבי יהושע) מיצר ("מבוא לנוסח המשנה").
ואולי זוהי משנת רבי עקיבא, ששנה: "הלכתי ומצאתיו", ותלמידיו שנו משנתו ושינו אותה: "הלך ומצאו" ("מבואות לספרות התנאים").

דומה, שהברייתא בבבלי היא הרחבה של דברי רבי עקיבא במשנה, והמילה "אותם" הכתובה חסרה נדרשת כמו "אֲתֶם". אך ר"ח פירש, שהלימוד של רבי עקיבא, ואולי גם לפי הברייתא, אינו נובע מקריאה אחרת של המילה "אֹתָם" שלוש פעמים, אלא מן המילה "תקראו", הנזכרת שם שלוש פעמים, המביעה ממילא את ציון הגוף השני ("על מסירה ומסורת").

ב**ספרא** 'אמור' פרשה ט נאמר: קידשוהו שלא בעדים, או שבאו העדים והעידו ונמצאו זוממים, מניין שיהיה מקודש? - תלמוד לומר: "[אלה מועדי ה' מקראי קודש] אשר תקראו אותם במועדם" (ויקרא כג,ד), **אם** קריתם (אם הכרזתם על קידוש החודשים, בין בעדים בין שלא בעדים) אֲתֶם - מועדיי (הרי אלה ראשי חודשים), ואם לאו - אינם מועדיי.
ב**תוספתא ראש השנה** ב,א שנו: קידשו את החודש בזמנו (ביום שלושים) ונמצאו עדיו זוממים - הרי זה מקודש.

☆ ☆ ☆

הלכה ט

משנה

משנה זו היא המשך המשנה הקודמת.
בא לו — רבי יהושע, **אצל רבי דוסא בן ארכינס** — שחלק על רבן גמליאל, ואמר: עדי שקר הם (כמו ששנינו לעיל), **אמר לו** — רבי דוסא לרבי יהושע: **אם באים אנו**

של רבן גמליאל, צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר: "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל", ולמה לא נתפרשו שמותן של זקינים? אלא ללמדך, שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל, הרי הן כבית דינו של משה. נטל מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונו. עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו, ואמר לו: בוא בשלום, רבי ותלמידי! רבי – בחכמה, ותלמידי – שקיבלת עליך את דבריי.

תלמוד

כתיב: "וי' אשר עשה את משה ואת אהרן ואשר העלה" וגו', "וישלח וי' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל", – "ירובעל" – גדעון, "בדן" – שמשון, "יפתח" – זה יפתח הגלעדי. הקיש שלשה קלי עולם לשלשה אבירי

לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל — להרהר אחריו שמא טעה, ולבדוק אחר דיניו האם נפסקו כהלכה, **צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו** — כלומר, כשם שאין אנו דנים אחר כל בית דין ובית דין שהיו בדורות הקודמים, כך לא נוכל לדון גם אחר בית דינו של רבן גמליאל, **שנאמר** (בעלייתו של משה להר סיני): "וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כד,ט) — משה ומלוויו עלו אל ההר, **ולמה לא נתפרשו שמותן של זקינים? אלא ללמדך** — בא הכתוב ללמדך, **שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל, הרי הן כבית דינו של משה** — הם כמו אותם הזקנים של בית דינו של משה, שלא נתפרשו שמותיהם ולא נודעה חשיבותם. ואף אם אין כל בית דין חשוב כמשה ואהרן ונדב ואביהוא, שמא חשוב הוא כשבעים הזקנים. מכאן שצריכים לשמוע לכל בית דין.

כיוון ששמע רבי יהושע, שאף רבי דוסא קיבל את דינו של רבן גמליאל, החליט רבי יהושע לציית לרבן גמליאל, **נטל** — רבי יהושע, **מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונו** — כמו שגזר עליו רבן גמליאל. **עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו, ואמר לו** — רבן גמליאל לרבי יהושע: **בוא בשלום, רבי ותלמידי! רבי – בחכמה** — שרבי יהושע לימד את רבן גמליאל הלכה, **ותלמידי – שקיבלת עליך את דבריי** — שרבי יהושע קיים את הגזרה שגזר עליו רבן גמליאל, כתלמיד שמקבל עליו את דברי רבו. - רבן גמליאל קיבל את רבי יהושע בשמחה ופייס אותו.

רבי יהושע הלך ליבנה (יישוב במישור החוף בדרום), מקומו של רבן גמליאל, מפקיעין (יישוב במישור החוף בדרום), מקומו של רבי יהושע.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: כל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל, הרי הן כבית דינו של משה.

מביאים ברייתא: **כתיב:** — כתוב (בתוכחת שמואל לעם): "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם: **יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה** אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמואל א יב,ו) — ה' שהגדיל את שמם של משה ואהרן והטיל עליהם להציל את ישראל ממצרים (הוא העד בישראל אם לא יעידו אמת) (משה ואהרן נזכרים שוב באותו עניין: "וַיִּשְׁלַח ה' אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַיּוֹצִיאוּ אֶת אֲבֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם" (שמואל א יב,ח)), "**וַיִּשְׁלַח יְיָ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל** וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב" (שמואל א יב,יא) — ה' שלח את השופטים האלה להציל את ישראל מאויביהם, – **"ירובעל"** – זה **גדעון** — שופטים ו,לב; ז,א (מסופר עליו בשופטים ו-ח), **"בדן"** – זה **שמשון** — שבא משבט דן ("בדן" הוא קיצור של המילים: בן דן. מסופר עליו בשופטים יג-טז), **"יפתח"** – **זה יפתח הגלעדי** (מסופר עליו בשופטים יא-יב). **הקיש שלשה קלי עולם לשלשה אבירי עולם** — הכתוב, המספר על מנהיגי ישראל ומזכיר יחד באותו עניין את משה ואת אהרן ואת גדעון ואת שמשון ואת יפתח ואת שמואל, השווה שלושה שהיו מהקטנים והפחותים ביותר בכל המנהיגים במשך

עולם. ללמדך, שבית דינו של גדעון ושל יפתח ושל שמשון שקולין כנגד משה ואהרן ושמואל; ולא עוד אלא שסמך הגדולים מיכן ומיכן והקטנים באמצע.

אור לישרים

הדורות, והם גדעון ושמשון ויפתח, לשלושה שהיו מהגדולים והחשובים ביותר בכל המנהיגים במשך הדורות, והם משה ואהרן ושמואל. **ללמדך** — בא הכתוב ללמדך, **שבית דינו של גדעון** ובית דינו **של יפתח** ובית דינו **של שמשון שקולין** (שווים בחשיבותם) **כנגד** בית דינו של **משה** ובית דינו של **אהרן** ובית דינו של **שמואל** — מכאן שצריכים לשמוע לכל בית דין; **ולא עוד אלא** (לא זו בלבד אלא גם) **שסמך הגדולים מיכן** (מכאן) **ומיכן והקטנים באמצע** — הכתוב הזכיר את הקטנים גדעון ושמשון ויפתח (בפסוק יא) באמצע בין שניים מהגדולים משה ואהרן (בפסוק ו ובפסוק ח) שהזכיר לפני הקטנים ובין שמואל השלישי מהגדולים (בסוף פסוק יא) שהזכיר אחרי הקטנים, ומכאן שהקטנים שקולים לגדולים. ואילו לא בא הכתוב ללמד שהקטנים שקולים לגדולים, היה הכתוב צריך לשנות את הסדר (בפסוק יא) ולהזכיר את שמואל לפני גדעון ושמשון ויפתח, וכך היו הגדולים בפני עצמם (משה ואהרן בפסוק ו ובפסוק ח, וסמוך להם שמואל בראש פסוק יא) והקטנים בפני עצמם (בהמשך פסוק יא), ואף על פי שלא היה זה כסדר הדורות, שכן שמואל מאוחר לכולם, ברם הרי מכל מקום לא הקפיד הכתוב על סדר הדורות, שכן הזכיר את שמשון לפני יפתח שקדם לו.

ב**תוספתא ראש השנה** א,יח שנו: למה לא סיפר שמותם של זקנים? - שלא יהא כל אחד ואחד אומר: הריני בא להקיש את רבי פלוני לאלדד ומידד, הריני מקיש את רבי פלוני לנדב ואביהוא. וכן הוא אומר: "ה' אשר עשה את משה ואת אהרן" (שמואל א יב,ו), ואומר: "וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל" (שמואל א יב,יא), - "ירובעל" זה גדעון, "בדן" זה שמשון, "יפתח" כמשמעו, ואומר: "משה ואהרן בכוהניו" וגו' (תהילים צט,ו), - שקל הכתוב שלושה קלי עולם בין שלושה גדולי עולם. ללמדך, שבית דינו של ירובעל גדול לפני המקום כבית דינו של משה, ובית דינו של יפתח גדול לפני המקום כבית דינו של שמואל. להודיעך (יש ליישם על פרנסים אותו השוויון שלמדנו בדיינים), שכל מי שנתמנה פרנס על הציבור, אפילו קל שבקלים, שקול כאביר שבאבירים (הגדול שבכל הדורות). וכן הוא אומר: "ובאת אל הכוהנים הלווים ואל השופט" וגו' (דברים יז,ט) - אין לך אלא שופט (בית דין) שבדורך; ואומר: "אל תאמר: מה היה" וגו' (קהלת ז,י).

ב**בבלי ראש השנה** כה,א אמרו: תנו רבנן: למה לא נתפרשו שמותם של זקנים? - שלא יאמר אדם (רש"י: על בית דין שבימיו): פלוני כמשה ואהרן? (רש"י: וכי פלוני כמשה ואהרן הוא שאשמע לו?) פלוני כנדב ואביהוא? פלוני כאלדד ומידד? (רש"י: עכשיו שלא נתפרשו אמור לו: אם אינו כמשה ואהרן, שמא הרי הוא כאחד משאר זקנים שאינך יודע מי הם) ואומר: "ויאמר שמואל אל העם: ה' אשר עשה את משה ואת אהרן" (שמואל א יב), ואומר: "וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל" (שם) (רש"י: שמואל הנביא אמר לישראל: הקב"ה עשה לכם ניסים על ידי שישה זקנים הללו, משה ואהרן וירובעל ובדן ויפתח ושמואל), - ירובעל זה גדעון, ולמה נקרא שמו ירובעל? - שעשה מריבה עם הבעל, בדן זה שמשון, ולמה נקרא שמו בדן? - דאתי מדן, יפתח - כמשמעו, ואומר: "משה ואהרן בכוהניו ושמואל בקוראי שמו" (תהילים צט) (רש"י: הרי ששקל הכתוב בספר תהילים שמואל כמשה ואהרן), - שקל הכתוב שלושה קלי עולם כשלושה אבירי עולם (רש"י: בכתובים הראשונים כתבו ירובעל ובדן ויפתח עם משה ואהרן ושמואל, שלושה קלים עם שלושה אבירים), לומר לך: ירובעל בדורו - כמשה בדורו, בדן בדורו - כאהרן בדורו, יפתח בדורו - כשמואל בדורו. ללמדך, שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הצבור - הרי הוא כאביר שבאבירים, ואומר: "ובאת אל הכוהנים הלווים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (דברים יז) - וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו? (ואם כן, מה משמעות המילים "בימים ההם"?) הא (הרי) אין לך אלא שופט שהיה בימיו (כלומר, כל שופט שהוא בימים ההם הוא המוסמך לדון ויש לקבל את הוראתו), ואומר: "אל תאמר: מה היה, שהימים הראשונים היו טובים מאלה" (קהלת ז) (תוספות: ולכך יש לשמוע לראשונים יותר מן האחרונים, - אל תאמר כך, שאין לך אלא שופט שהיה בימיו).

בבבלי הכניסו ביאורים לתוך הברייתא.
בתוספתא ובבבלי הביאו גם את הכתוב בספר תהילים המשווה את שמואל למשה ולאהרן. ובירושלמי הוסיפו שהכתוב הסמיך את הקטנים באמצע בין הגדולים.
הברייתא הובאה גם במדרש שמואל טו,ב ובקהלת רבה פרשה א פסוק ד.

אין מקום לפרש "גדולי עולם" ו"קלי עולם" כהגדולים בעולם כולו בשעתם והקלים בעולם כולו בשעתם. יפתח לא היה מן הקלים בדורו, אלא מן הגדולים בדורו. ולכן בלשון הבבלי: "יפתח בדורו - כשמואל בדורו". יפתח שהיה משלושה קלי עולם היה גדול בדורו, ונחשב לפני המקום כשמואל בדורו. הנמנים בין "קלי עולם" היו הקלים של מנהיגינו במשך דורות רבים, אבל לא יעלה על הדעת לומר שהם היו הקלים שבעולם כולו בזמנם ("שערי לשון" ב).

"עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו, ואמר לו: בוא בשלום, רבי ותלמידי!". – רבי – בחכמה, ותלמידי – ביראת חט. רבי – בחכמה, ותלמידי – שכל מה שאני גוזר עליו הוא מקיים.
כתיב: "אלופינו מסובלים" וגו' – רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש.

אור לישרים

"בדן" - שמשון
לא מצאנו בספר שופטים שופט בשם "בדן". חכמינו אמרו, שזה שמשון. והשבעים תרגמו: ברק (בן אבינועם, מסופר עליו בשופטים ד).
עניין השם "בדן" בערבית הוא יעל (עז הבר). ולכן אפשר שהכוונה בשם זה ליעל (אשת חבר הקיני, מסופר עליה בשופטים ד), שהרגה את סיסרא (על היותה אישיות חשובה בימי השופטים כאחד מהם, ראה שופטים ה,ו).

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: **"עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו, ואמר לו: בוא בשלום, רבי ותלמידי!** רבי בחוכמה, ותלמידי שקיבלת עליך את דבריי".
מביאים ברייתא: ...אמר לו (רבן גמליאל לרבי יהושע): בוא בשלום, רבי ותלמידי! **רבי – בחכמה** — שרבי יהושע לימד את רבן גמליאל הלכה, **ותלמידי – ביראת חט** (חטא) — שרבי יהושע למד מרבן גמליאל יראת חטא. **רבי – בחכמה, ותלמידי – שכל מה שאני גוזר עליו הוא מקיים** — כך אמר רבן גמליאל לרבי יהושע כדי לפייסו.

ב**בבלי ראש השנה** כה,ב אמרו: תנו רבנן: כיוון שראה אותו רבן גמליאל (את רבי יהושע) עמד על רגליו מכיסאו, ונשקו על ראשו, אמר לו: שלום עליך, רבי ותלמידי! רבי - שלימדתני תורה ברבים, ותלמידי - שאני גוזר עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד. אשרי הדור שהגדולים נשמעים (מצייתים) לקטנים, קל וחומר קטנים נשמעים לגדולים. - קל וחומר? חיובא הוא! - אלא: מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים, יישאו קטנים קל וחומר בעצמם (להישמע לגדולים).

הברייתא שבבבלי פירשה את דברי המשנה "רבי - בחוכמה" - שלימדתני תורה ברבים.
נראה שהמשפט "אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים" וכו' אמר אותו רבן גמליאל לרבי יהושע כדי לפייסו.

"רבי בחוכמה"
'חוכמה' פירושה לעיתים קרובות: הלכה (החלק ההלכתי שבתורה שבעל פה).

ב**בראשית רבה** סד,י נאמר: רבי יהושע בן חנניה דהוא אסכולוסטיקה דאוריתא (מלומד וחכם בחוכמת התורה).

במשנה עדיות ה,ו נשתבח עקביא בן מהללאל (חכם בדור החמישי של הזוגות) בחוכמה וביראת חטא, כמו שנשתבח רבי יהושע כאן.

כיוון שסיפרו במשנה שרבי יהושע שהיה גדול נשמע לרבן גמליאל שהיה קטן ממנו, מביאים כאן דרשות אמוראים בעניין גדולים וקטנים הסובלים אלה את אלה (וזה מעין דברי הברייתא בבבלי שהובאה לעיל בעניין דברי רבן גמליאל לרבי יהושע).

כתיב: "אלופינו מסובלים" וגו' - רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. רבי יוחנן אמר: "אלופינו (בתורה) מסובלים", - בשעה שהגדולים סובלין את הקטנים, "אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו". רבי שמעון בן לקיש מסרס הדין קרייא: 'אלופינו מסובלים' אין כתיב כאן, אלא "אלופינו מסובלים", - בשעה שהקטנים סובלין את הגדולים, "אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו".

כך היא גרסת הסופר במסירה שלפנינו.
הסופר מחק בדברי רבי יוחנן את המילה "בתורה". מילה זו היא אשגרה בטעות מהבבלי ברכות יז,א, ששם אמר רבי יוחנן על הפסוק הזה: "אלופינו - בתורה".
מגיה כתב היד הוסיף בדברי רבי יוחנן את המילים: **'אלופים מסובלים' אין כתיב כאן, אלא**, ומכאן הגרסה בדפוסים. נראה שהמגיה הוסיף כך על פי הגרסה במדרש רות רבה (ראה להלן). אולם גרסת הסופר מתאשרת על ידי הגרסה במסירה מהגניזה.

וזה הפירוש של גרסת הסופר והמסירה מהגניזה:
אומרים: **כתיב:** — כתוב (בתיאור הטובה שבשלום): **"אַלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים**, אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ" (תהילים קמד,יד) — מנהיגינו נושאים עליהם את טורח העם, אין אויב פורץ (פולש) אל הארץ, ואין חבורה יוצאת למלחמה, ואין קול צווחה (צעקה של קטטה ומריבה) נשמע ברחובותינו, שכל העם שרויים בשלום זה עם זה, – **רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני) **ורבי שמעון בן לקיש** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השני) — שני האמוראים נחלקו בדרשת הכתוב הזה (ושניהם דרשו את המילה 'אלופים' במשמע 'גדולים').

רבי יוחנן אמר: 'אלופים מסובלים' אין כתיב כאן, אלא "אלופינו מסובלים", – בשעה שהגדולים סובלין את הקטנים, "אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו". רבי שמעון בן לקיש מסרס הדין קרייא: 'אלופים מסובלים' אין כתיב כאן, אלא "אלופינו מסובלים", – בשעה שהקטנים סובלין את הגדולים, "אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו".

אור לישרים

רבי יוחנן אמר: "אלופינו מְסוּבָלִים" (כך מנוקד במסירה מהגניזה) — אין לקרוא את המילה "מְסֻבָּלִים" כפי שמקובל לקרוא אותה (שמשמעה שהגדולים מסובלים על ידי הקטנים, דהיינו שהקטנים סובלים את הגדולים), אלא יש לקרוא אותה "מְסוּבָלִים" (שמשמעה שהגדולים סובלים את הקטנים), – וזו כוונת הכתוב: **בשעה שהגדולים סובלין את הקטנים** — כשהגדולים נושאים עליהם את עול הקטנים וטורחים למענם, **"אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו"** — הגדולים סובלים את הקטנים, ומתוך כך "אין פרץ" (רבי יוחנן הרכיב בדרך דרש - "מְסוּבָלִים" - על לשון המקרא את הצורה "מְן + בינוני" המצויה בארמית הגלילית ("מחקרים בעברית ובארמית", עמוד רג)).

רבי שמעון בן לקיש מפרס הדין קרייא: — מסרס את המקרא הזה (מהפך ומשנה את סדר המילים בכתוב הזה כדי לדורשו), וכאילו כתוב: "מְסֻבָּלִים אלופינו": **'אלופינו מְסוּבָלִים'** (כך מנוקד במסירה מהגניזה) **אין כתיב כאן** — אין כתוב כאן, **אלא "אלופינו מְסֻבָּלִים"** (כך מנוקד במסירה מהגניזה) — יש לקרוא את המילה "מְסֻבָּלִים" כפי שמקובל לקרוא אותה (שלא כמו שאמר רבי יוחנן), – וזו כוונת הכתוב: **בשעה שהקטנים סובלין את הגדולים** — כשהקטנים נשמעים לגדולים, מצייתים להם ומקיימים את דבריהם, **"אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו"** — הקטנים סובלים את הגדולים, ומתוך כך "אין פרץ".

רבי שמעון בן לקיש שינה את סדר המילים בכתוב כדי לדורשו, משום שאלמלא כן, לא הייתי יודע האם "אלופינו מסובלים" משמעו שהאלופים סובלים את אחרים או שמא משמעו שהאלופים מסובלים על ידי אחרים, אבל "מְסֻבָּלִים אלופינו" משמעו שהאלופים מסובלים על ידי אחרים.

ברות רבה (וילנא) פתיחתא ו ו**ברות רבה** (לרנר) א,ו נאמר: "אלופינו מסובלים, אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו" (תהלים קמד,יד) - רבי יוחנן אמר: 'אלופינו סובלים' אין כתיב כאן, אלא "אלופינו מסובלים", - בשעה שהקטנים סובלים את הגדולים, "אין פרץ" - אין פרצה של מגפה / פורענות, "ואין יוצאת" - אין יציאה של מגפה / פורענות, "ואין צווחה" - אין צווחה של מגפה / פורענות. ריש לקיש מסריס קרייה: "אלופינו מסובלים" אל תהי קורא כן, אלא 'אלופינו מסובלים', - בשעה שהגדולים סובלים את הקטנים, "אין פרץ" - אין פרצה של גלות, "ואין יוצאת" - אין יציאה של גלות, "ואין צווחה" - אין צווחה של גלות.

רבי לוליאנוס בר טברוס בשם רבי יצחק אמר: בשעה שהגדולים סובלים את הקטנים והקטנים את הגדולים, "אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו", - "אין פרץ" - לא של פורענות ולא של גלות, "ואין יוצאת" - לא של פורענות ולא של גלות, "ואין צווחה" - לא של פורענות ולא של גלות.

רבי הונא בשם רבי יוסף אמר: בשעה שהקטנים שומעים / סובלים את הגדולים ואין הגדולים נושאים משוי של קטנים, עליהם הוא אומר: "י' במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו" (ישעיהו ג,יד).

נראה שבמדרש רות רבה נסתרסו דבריהם של רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, ויש להחליף את דברי זה בזה ואת דברי זה בזה, וכך יש לגרוס במדרש על פי הירושלמי:

רבי יוחנן אמר: "אלופינו מְסֻבָּלִים" אל תהי קורא כן, אלא 'אלופינו מְסוּבָלִים', - בשעה שהגדולים סובלים את הקטנים, "אין פרץ"... ריש לקיש מסריס קרייה: 'אלופינו מְסוּבָלִים' אין כתיב כאן, אלא "אלופינו מְסֻבָּלִים", - בשעה שהקטנים סובלים את הגדולים, "אין פרץ"...

משמעו של הביטוי "אל תהי קורא כן" הוא שינוי בקריאת מילה (על ידי שינוי בקרי או בכתיב המקובלים של המילה).

במדרש, שלא כמו בירושלמי, פירשו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש את המשך הכתוב: "אין פרץ ואין יוצאת" וגו'.

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. רבי יוחנן אמר... רבי שמעון בן לקיש מסרס הדין קרייא...

ב**ויקרא רבה** כב,ו נאמר: "שוחט השור מכה איש" (ישעיהו סו,ג) - רבי יוחנן וריש לקיש. רבי יוחנן אמר: כל מי שהוא גוזל את חברו שווה פרוטה - מעלים עליו כאילו הוא הורגו. ואית ליה קריין סגיין (ויש לו מקראות רבים, אפשר ללמוד כן מהרבה פסוקים): 'שוחט השור כמכה איש' (ישעיה סו,ג) (דורש: מי שהוא גונב שורו של חברו ושוחטו כאילו הוא הורג את חברו)... רבי שמעון בן לקיש מסרס קריא: 'מכה איש שוחט השור' (רוצח מכה נפש היה בעיניהם כשוחט השור, שלא היתה רציחה חמורה בעיניהם)...

רבי שילה דכפר תמרתה בשם רבי יוחנן: "עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו" – °מ"שמש ידע מבואו" "עשה ירח למועדים".
אמר רבי ברכיה: כתיב: "ויסעו מרעמסס בחודש הראשון" וגו' – כד יטמע בלילי מועדא, ארבע עשרה מטמיעין אית בה. הוי: משקיעת החמה את מונה ללבנה.

°יד,ב

אור לישרים

כמחלוקתם של רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש בירושלמי כאן, כך מחלוקתם במדרש שם, שרבי יוחנן דורש את הכתוב כסדר שנכתבו המילים, ורבי שמעון בן לקיש דורש את הכתוב בסירוס הסדר שנכתבו המילים.

☆ ☆ ☆

בירושלמי לעיל הלכה ז אמרו, שבמעשה הראשון שבאו עדים, קיבלם רבן גמליאל, שכן מסורת בידיו מאבותיו, פעמים מהלך בקצרה, פעמים מהלך בארוכה. ובבבלי הביאו את מה שאמר רבי יוחנן, שלמדים כן מהכתוב "עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים, שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ". בירושלמי כאן, לאחר המעשה השני שבאו עדים וקיבלם רבן גמליאל, מביאים את מה שאמר רבי יוחנן עוד, שלמדים דבר נוסף מהכתוב הזה.

רבי שילה דכפר תמרתה (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי, מהיישוב כפר תמרתה בגליל) אמר **בשם רבי יוחנן:** כתוב (במזמור המספר בפלאי הבריאה): **"עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים, שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ"** (תהילים קד,יט) — ה' עשה את הירח, לקבוע על פיו את המועדים (זמני השנה והחודשים), ועשה את השמש והוא יודע (רש"ש: קובע) את זמן שקיעת השמש; ולמדים מצירוף הנאמר כאן על הירח והשמש שקביעת המועדים נעשית לפי מהלכי השמש והירח, – **מ"שמש ידע מבואו" "עשה ירח למועדים"** — כשהשמש שוקעת, מונים את ימי החודש הנכנס, כדי לקבוע את המועדים. ולכן, אף שנולד הירח החדש באמצע היום, אין מונים את ימי החודש הנכנס מעת לעת משעת מולד הירח החדש, אלא מונים אותם משעת שקיעת השמש (מתחילת הלילה), והיום הראשון של החודש הנכנס, שהוא היום שבו מקדשים את החודש, מתחיל בשקיעת השמש בתחילת הלילה שלפניו ונגמר בשקיעת השמש בסוף היום.

כיוון שהביאו מקור לדבר שמונים לירח משקיעת השמש, מביאים מקורות עוד לדבר זה.

אמר רבי ברכיה (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **כתיב:** — כתוב (במסעי בני ישראל): **"וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן** בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר לג,ג) — בני ישראל יצאו ממצרים מארץ רעמסס ביום החמישה עשר לחודש ניסן, ביום שלאחרי שחיטת הפסח, – **כד יטמע בלילי מועדא** — כשישקע (השמש) בליל המועד (בלילה שלפני החג), **ארבע עשרה מטמיעין** (מטמועין) **אית בה** — ארבע עשרה שקיעות (שקיעות שמש) יש בו (בחודש הראשון החל מתחילתו, וכיוון שמונים את ימי החודש משקיעת השמש, יתחיל בליל החג היום החמישה עשר. בכתוב הזה קראה התורה את היום החמישה עשר בחודש הראשון "מחרת הפסח", וזה לא ייתכן אלא כשמתחילים למנות יום חדש משקיעת השמש, כי אם מונים את ימי החודש מעת לעת משעת המולד, הרי ייתכן שזמן יציאת מצרים חל באותו יום של שחיטת הפסח ולא ביום שלאחריו). **הוי:** — אֱמוֹר (הסק מכאן): **משקיעת החמה את** (אתה) **מונה ללבנה** — מונים את ימי החודש משקיעת השמש.

המונח "**הוי**" (התרגום "אֱמוֹר" אינו מילולי, אולם יקשה להציע תרגום מילולי המשקף את הוראתו המדויקת של המונח) מציע מסקנה בעקבות משא ומתן בקשר לעניין מסוים. המונח מציע מסקנות מסוגים שונים. בכמה מקומות, המסקנה השייכת לעניין כבר הוצעה בשלב קודם של הדיון, אלא שהמונח בא אחרי הוכחה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

שחיטת הפסח היא בארבעה עשר בניסן בין הערבים, והיציאה ממצרים היתה בחמישה עשר בניסן בבוקר. לפי המסורת (ראה להלן), שעת המולד של חודש ניסן בשנה שיצאו ישראל ממצרים היתה בחצות היום או לאחר חצות היום. לכן, אם מונים את ימי החודש משעת המולד, הרי בין הערביים והבוקר שלאחריו חלים באותו יום. אבל כיוון שמונים את ימי החודש משקיעת השמש, בין הערביים והבוקר שלאחריו אינם חלים באותו יום, שהרי בשקיעת השמש מתחילים למנות יום חדש.

ב**פסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: רבי שמואל בר נחמן אמר: שנה שיצאו ישראל ממצרים היו חודשי השנה וחודשי התקופה שווים. שנה שיצאו ישראל ממצרים היתה התקופה בליל חמישי בתחילת הלילה, ומולד הלבנה היה ביום רביעי בחצות היום, והתחילו חודש הלבנה וחודש התקופה בלילה.

אמר רבי סימון: "והיו" – על ידי זה ועל ידי זה.

אור לישרים

ו**במדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'בוא' סימן י נאמר: רבי שמואל בר אבא אמר: כל חודש שהוא נולד משש שעות ולמטה - יש כוח בעין לראות; משש שעות ולמעלה - אין כוח בעין לראותו. ואותו החודש שאמר הקב"ה למשה נולד משש שעות ולמעלה, ולא היה כוח בעין לראותו, והראהו לו הקב"ה באצבע, ואמר לו: "החודש הזה".

אמר רבי סימון (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): כתוב (במעשה יום רביעי משבעת ימי בראשית): "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה, **וְהָיוּ** לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א,יד) — ה' ציוה, שיהיו מאורות (השמש והירח) בשמים, כדי שיבדילו בין היום ללילה, וכדי שישמשו לסימני זמן לקביעת מועדי השנה ותקופותיה ולקביעת הימים והשנים, – ובא הכתוב ללמדנו: **על ידי זה ועל ידי זה** — השמש המשמש להאיר ביום והירח המשמש להאיר בלילה משמשים שניהם לקביעת הימים, שהימים מתחילים כשהשמש נכנס (שוקע) והירח יוצא (זורח). מכאן יש ללמוד שמונים את הימים משקיעת השמש. כך למדים מהכתוב הזה, משום ש"והיו" שהוא לשון רבים מוסב על שני המאורות, השמש והירח.

בירושלמי שלפנינו לא הובאה מהכתוב אלא המילה "והיו". אולם בקטע הירושלמי הזה שהעתיק ר"ח הובאו המילים "והיו לאותות ולמועדים". פירושנו לדברי רבי סימון הוא על פי דברי ר"ח: "על ידי זה ועל ידי זה" - כלומר, זה יוצא וזה נכנס.

ב**בראשית רבה** ו,א נאמר: "ויאמר אלוהים יהי מאורות" - רבי יוחנן פתח: "עשה ירח למועדים" (תהילים קד,יט). אמר רבי יוחנן: לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד (שכתוב: "יהי מארת" חסר, שמשמע מאור אחד). אם כן למה נבראת לבנה? - "למועדים" - כדי לקדש בה ראשי חודשים ושנים.

רבי שילא דכפר תמרתא משם רבי יוחנן: אף על פי כן, "שמש ידע מבואו" (תהילים קד) - מ"שמש ידע מבואו", אין מונים ללבנה אלא משתשקע החמה (שאין מונים ממולד הלבנה, וגם אין ממתינים למנות עד שתהא נראית בעליל כמו שדורש בשם רבי ברכיה).

יוסטא חברא (החבר, חכם שלא נסמך) משום רבי ברכיה: "ויסעו מרעמסס בחודש הראשון בחמישה עשר יום לחודש" וגו' (במדבר לג,ג), ואם ללבנה את מונה, עד כדו לית ליה אלא תלת / ארבעה עשר מטמועין (שקיעות החמה). הוי: אין מונים ללבנה אלא משתשקע החמה.

רבי ברכיה בשם רבי סימון: שניהם נבראו להאיר, שנאמר: "והיו למאורות" וגו' ("והיו" משמע שניהם יהיו למאורות, וסוף הפסוק: "להאיר על הארץ").

וב**פסיקתא דרב כהנא** ה,א נאמר: "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו" (תהילים קד,יט). אמר רבי יוחנן: לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד, (שנאמר:) "יהי מאורות" (בראשית א,יד) - 'מארת' כתיב (לומד מזה שכתוב חסר שלא נברא להאיר אלא מאור אחד). אם כן למה נבראת הלבנה? - אלא לקדש בה ראשי חדשים וראשי שנים (שנאמר: "עשה ירח למועדים").

רבי שילה דכפר תמרתה בשם רבי יוחנן: אף על פי כן, "שמש ידע מבואו" (תהילים קד), מיכן שאין מונים ללבנה אלא אם כן שקעה החמה.

יוסטה חברה בשם רבי ברכיה: "ויסעו מרעמסס בחודש הראשון בחמישה עשר יום" וג' (במדבר לג,ג) (וסוף הפסוק: "ממחרת הפסח", כלומר, יום שלאחרי שחיטת הפסח. התורה קראה את מחרת הפסח חמישה עשר, מכאן שמתחילים למנות יום חדש משקיעת החמה, שאם מונים את הימים משעת המולד, הרי ייתכן שזמן יציאת מצרים חל באותו יום של שחיטת הפסח. וכנראה היתה להם מסורת על שעת המולד שחל באותו זמן אחרי הצוהריים, ואם מונים את הימים משעת המולד, הרי בחלק מיום שני עדיין אין כאן אלא שקיעה אחת), אם ללבנה את מונה, עד כדון לית בה אלא ארבעה עשר משוקעין. מיכן שאין מונים ללבנה אלא אם כן שקעה החמה.

רבי ברכיה בשם רבי סימון: שניהם נבראו להאיר, (שנאמר:) "יהי מאורות" (בראשית א,יד) (סבור שיש אם למקרא (דרך הקריאה), וחולק על רבי יוחנן לעיל שסבור שיש אם למסורת), "והיו למאורות" (בראשית א,טו).

וב**פסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו" (תהילים קד,יט). אמר רבי יוחנן: לא נברא להאיר אלא גלגל חמה, "יהי מאורות" (בראשית א,יד), 'מארת' כתיב. ואם כן, למה נבראת לבנה? - אלא לקדש בה ראשי חודשים וראשי שנים.

רבי שילא איש כפר תמרתה בשם רבי יוחנן: אף על פי [כן] (אף על פי ש"עשה ירח למועדים"), "שמש ידע מבואו" (אף על פי שהיה המולד קודם חצות, אין החודש מקודש עד שתשקע החמה). מכאן שאין מונים ללבנה אלא אם כן שקעה חמה.

[יוסטי] חברי(י)א בשם רבי ברכיה: נאמר: "ויסעו מרעמסס בחודש הראשון [בחמישה עשר יום לחודש הראשון ממחרת הפסח" וגו'] (במדבר לג,ג), אם ללבנה אתה מונה, עד כדון לית בה אלא ארבעה עשר משוקעות (שקיעת ימים). מכאן שאין מונים ללבנה אלא אם כן שקעה חמה.

רבי ברכיה בשם רבי סימון: שניהם נבראו להאיר, "והיו למאורות" (בראשית א,טו).

ו**במדרש תהילים** קד,טז נאמר: "עשה ירח למועדים" - אמר רבי יוחנן: לא היה העולם ראוי להשתמש אלא בשמש הזה בלבד, ולמה עשה הירח? בשביל המועדים, שנאמר: "עשה ירח למועדים".

אמר רבי יוחנן: "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד". רבי שמעון בן לקיש אמר: "החדש" – עד שיהא כולו מן החדש. – אשכחת אמר: מה דאמר רבי יוחנן צריכה לרבי שמעון בן לקיש, ומה דאמר רבי שמעון בן לקיש צריכה לרבי יוחנן. אילו אמר רבי יוחנן ולא אמר רבי שמעון בן לקיש, הוינן אמרין: לא אמר אלא אפילו כולו מן החדש. הוי: צורכה להיא דאמר רבי שמעון בן לקיש. או אילו אמר רבי שמעון בן לקיש ולא אמר רבי יוחנן, הוינן אמרין: לא אמר אלא יום, הא לילה – לא. הוי: צורכה להיא דאמר רבי יוחנן, וצורכה להיא דאמר רבי שמעון בן לקיש.

אור לישרים

אמר רבי שילא מכפר תמרתא בשם רבי יוחנן: אף על פי כן, אין מונים ללבנה אלא משקיעת החמה.

אמר רבי ברכיה: "בחמישה עשר יום לחודש הראשון" (במדבר לג,ג) - אין בו אלא ארבעה עשר, והוא אומר: "בחמישה עשר". מיכן שאין מונים ללבנה אלא משקיעת החמה, שנאמר: "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו".

אמר רבי יוחנן: כתוב (במעשה יום ראשון משבעת ימי בראשית): "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד" (בראשית א,ה) — היה ערב (לילה, זמן החושך) והיה בוקר (יום, זמן האור), והם היו יום (יממה) ראשון משבעת ימי בראשית. ולמדים מן הכתוב הזה שאמר "יום אחד" ולא אמר "יום ראשון", שיום (יממה) אחד שלם הוא משך הזמן שיש בו תחילה ערב (לילה) ואחר כך בוקר (יום, הזמן שבו השמש מאירה על הארץ). מכאן יש ללמוד שמונים את הימים מתחילת הלילה (משקיעת השמש).

רבי שמעון בן לקיש אמר: כתוב (בעניין פסח מצרים): "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב,ב) — חודש ניסן הוא ראש לסדר מניין חודשי השנה. הכתוב הזה עוסק במניין חודשי השנה, אך דורשים אותו בעניין קידוש החודש, ולפי זה "החודש" משמעו: הירח החדש, ופירוש הכתוב: כאשר תראו את הירח במראה זה (שהראה ה' למשה את הירח החדש) תעשו לכם ראש חודש, – ובא הכתוב ללמדנו: **עד שיהא כולו מן החדש** — אין יום נחשב ראש החודש רק אם כולו מן החודש החדש (הנכנס), ולכן מונים את ימי החודש הנכנס מתחילת הלילה. ואין מונים את ימי החודש משעת מולד הירח החדש, שאם כן, לא היה ראש החודש כולו מן החודש החדש, אלא מקצתו (מתחילת הלילה ועד שעת המולד) מן החודש הישן (היוצא) ומקצתו (משעת המולד ועד שקיעת השמש) מן החודש החדש.

בירושלמי שלפנינו לא הובאה מהכתוב אלא המילה "החודש". אולם בקטע הירושלמי הזה שהעתיק ר"ח הובאו המילים "החודש הזה".

ומסיקים: **אשכחת אמר:** — נמצאת אומר: **מה דאמר רבי יוחנן צריכה לרבי שמעון בן לקיש** — מה (המימרה) שאמר רבי יוחנן צריכה לרבי שמעון בן לקיש (מימרתו של רבי יוחנן מתפרשת על פי מימרתו של רבי שמעון בן לקיש), **ומה דאמר רבי שמעון בן לקיש צריכה לרבי יוחנן** — מה (המימרה) שאמר רבי שמעון בן לקיש צריכה לרבי יוחנן (מימרתו של רבי שמעון בן לקיש מתפרשת על פי מימרתו של רבי יוחנן). **אילו אמר רבי יוחנן ולא אמר רבי שמעון בן לקיש, הוינן אמרין:** — היינו אומרים: **לא אמר** — רבי יוחנן, **אלא אפילו כולו מן החדש** (נראה שצריך לומר: **לא אמר אלא אחד, אבל כולו מן החדש – לא**) — אומנם משך הזמן שיש בו לילה ויום (הזמן שבו השמש מאירה על הארץ) נחשב יום (יממה) אחד, אבל אין צריך שיהיו הלילה והיום כולם מן החודש החדש, אלא די שיהיו מקצתו של הלילה והיום מן החודש החדש. **הוי:** — אֱמוֹר (הסק מכאן): **צורכה להיא** (להההיא) **דאמר רבי שמעון בן לקיש** — צריך לאותה (מימרה) שאמר רבי שמעון בן לקיש (שכן רבי שמעון בן לקיש למד מהכתוב שצריך שיהיו הלילה והיום כולם מן החודש החדש). **או אילו** — ואילו **אמר רבי שמעון בן לקיש ולא אמר רבי יוחנן, הוינן אמרין:** — היינו אומרים: **לא אמר** — רבי שמעון בן לקיש, **אלא יום** — רק הזמן שבו השמש מאירה על הארץ צריך להיות כולו מן החודש החדש, **הא** — אבל **לילה – לא** — הלילה אינו צריך להיות כולו מן החודש החדש, שכן "יום' משמעו הזמן שבו השמש מאירה על הארץ. **הוי:** — אֱמוֹר (הסק מכאן): **צורכה להיא** (להההיא) **דאמר רבי יוחנן** — צריך לאותה (מימרה) שאמר רבי יוחנן (שרבי יוחנן למד מהכתוב שמשך הזמן שיש בו לילה ויום (הזמן שבו השמש מאירה על הארץ) נחשב יום (יממה) אחד, ולכן צריך שתהיה היממה כולה מן החודש החדש, שכן "יום' משמעו גם יממה), **וצורכה להיא** (להההיא) **דאמר רבי שמעון בן לקיש** — וצריך לאותה (מימרה) שאמר רבי שמעון בן לקיש (כאמור לעיל).

המונח "**אשכחת אמר**" מציע מסקנה העולה מתוך העיון באמור לפניו. המונח מציע מסקנות העולות מתוך עיון ודקדוק במקורות שאליהם הוא מתייחס. לפעמים המונח מתייחס למספר מקורות וליחס ביניהם ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** כ,ב אמרו: כי סליק רבי זירא, שלח להו (רש"י: לחבריו שבבבל): צריך שיהא לילה ויום מן החדש (כדי שיהיה אפשר לקדש את החודש, צריך שיהיה מולדו ביום הקודם, כך שיהיה לילה ויום של החודש הנכנס לאחר שכבר נראה הירח החדש). - מנלן? - רבי יוחנן אמר: "מערב עד ערב" (ויקרא כג) (רש"י: למדנו שהיום הולך אחר הלילה לעניין המועדות). ריש לקיש אמר: "עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" (שמות יב) (רש"י: למדנו שיציאת המועד בערב, הרי שהיום הולך אחר הלילה).

דברי הירושלמי "עד שיהא כולו מן החדש" הם דברי הבבלי "צריך שיהא לילה ויום מן החדש". הבבלי והירושלמי חלוקים בכתובים שמהם למדו רבי יוחנן וריש לקיש את הדבר הזה.

ב**בבלי מגילה** ה,א אמרו: רבנן דקיסרי משום רבי אבא אמרו: מניין שאין מונים שעות לחודשים? (אין מונים את ימי החודש משעת המולד, שאם היתה שעת המולד בחצי היום, אין אומרים שיהיה חציו האחד של היום מהחודש שעבר וחציו השני מהחודש הבא) - שנאמר: "עד חודש ימים" (במדבר יא) - ימים אתה מחשב לחודשים, ואי אתה מחשב שעות לחודשים.

הקטע בירושלמי מ"רבי שילה דכפר תמרתה בשם רבי יוחנן: 'עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו'" וכו' הוא גוף זר אגדי, כלומר, קטע אגדה שאי אפשר להבין למה שובץ בהקשרו הנוכחי, מאחר שאינו מתקשר עם האמור לפניו או לאחריו. במספר מקומות מצאנו גופים זרים אגדיים בסופי פרקים בירושלמי ("תרביץ" סד עמוד 242 הערה 24, עמוד 258 הערה 116).

☆ ☆ ☆

פרק ג

הלכה א

משנה

ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים, ולא הספיקו לומר: מקודש, עד שחשיכה – הרי זה מעובר. ראוהו בית דין בלבד – יעמדו שנים ויעידו לפניהם, ויאמרו: מקודש, מקודש!. ראוהו שלשה והן בית דין – יעמדו שנים ויושיבו מחביריהם אצל היחיד ויעידו בפניהן, ויאמרו: מקודש, מקודש!, שאין היחיד נאמן על ידי עצמו.

תלמוד

"ראוהו בית דין וכל ישראל" כול'. – כיני מתניתא: או בית דין או כל ישראל.

אור לישרים

פרק ג

הלכה א

משנה

משנה זו עוסקת בעניין קידוש החודש, כשבית הדין עצמם ראו את הירח.

ראוהו בית דין וכל ישראל — אם בית דין המקדשים את החודש (שהם מוסמכים כבית דין לקדש את החודש) וכל ישראל (אין הכוונה כל ישראל דווקא, אלא ציבור גדול מישראל (ריטב"א)) ראו את הירח החדש ביום השלושים בחודש, או **נחקרו העדים** — אם לא ראוהו בית דין וכל ישראל, אלא שבאו עדים שראו את הירח וכבר נחקרו ביום השלושים, והיה צריך לפי עדותם לקדש את החודש באותו יום, **ולא הספיקו** — בית הדין ביום השלושים, **לומר: "מקודש", עד שחשיכה** — עד שהתחיל ליל שלושים ואחד, – **הרי זה מעובר** — החודש שעבר הוא מעובר, בן שלושים יום, וראש חודש הוא ביום השלושים ואחד. ואף על פי שכבר ראוהו בית דין וכל ישראל בשלושים בחודש, או אף על פי שכבר נחקרו העדים בשלושים בחודש, מכל מקום החודש מעובר, לפי שאין קביעת החודש תלויה בראייה אלא בקידוש בית דין, וכיוון שלא הספיקו בית הדין לומר "מקודש" ביום השלושים, אין החודש מתקדש אלא ביום השלושים ואחד, שאין מקדשים את החודש אלא ביום.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,א שנו: קידשוהו בלילה - אינו מקודש.

ראוהו — את הירח, **בית דין בלבד** — בית הדין המקדשים את החודש, ולא היו עימהם עדים שראו את הירח, – **יעמדו שנים** — מתוך בית הדין שראו את הירח, **ויעידו לפניהם** — לפני שאר חברי בית הדין שראוהו, לפי שצריכים לקדש את החודש על פי עדות, **ויאמרו: "מקודש, מקודש!"** — ראש בית הדין יאמר: "מקודש!", וכל העם יענו אחריו: "מקודש, מקודש!", כפי הסדר המקובל (משנה לעיל פרק ב הלכה ו).

ראוהו — את הירח, **שלשה והן בית דין** — המקדשים את החודש, ולא היו עימהם לא שאר חברי בית הדין ולא עדים שראו את הירח, – **יעמדו שנים** — מתוך שלושה אלו, **ויושיבו מחביריהם אצל היחיד** — יצרפו אל השלישי לפחות שניים אחרים מחברי בית הדין, מאותם שיש להם רשות לקדש את החודש, **ויעידו** — השניים שראו את הירח, **בפניהן** — לפני היחיד והשניים האחרים, **ויאמרו: "מקודש, מקודש!"** — כפי הסדר המקובל, **שאין היחיד נאמן על ידי עצמו** — לומר "מקודש!", אלא צריכים לכל הפחות שלושה, שאין קידוש החודש אלא בשלושה (משנה סנהדרין א,ב).

משנה זו היא המשכו של פרק ב, ופרק ג היה צריך להתחיל במשנה ב: "כל השופרות" וכו' ("מבוא לנוסח המשנה").

תמוה שלא נקבעה משנה זו בין המשניות מאותו עניין שבפרק ב. ונראה שנוספה המשנה אחר כך, אבל כדרך ההוספות שהן נקבעות בסוף העניין, נקבעה משנה זו בסוף כל ההלכות בעניין קידוש החודש, לשם השלמה, ומשום שלא רצו לטשטש את הסיום הנאה של פרק ב, חיברו משנה זו לראש פרק ג (ח' אלבק).

☆ ☆ ☆

תלמוד

שנינו במשנה: **"ראוהו בית דין וכל ישראל" כול'.**

אומרים: **כיני** (=כן היא) **מתניתא:** — כך היא המשנה: **או בית דין או כל ישראל** — יש לפרש את המשנה: או

רבי זעורה רבי אימי בשם רבי יהושע בן לוי: °מעמעמין על הנראה לעבורו, אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו. רבי בא ורבי חייה בשם רבי יהושע בן לוי: מעמעמין על שלא נראה לקדשו, ואין מעמעמין על הנראה לעבורו. °טו,א

אור לישרים

שראוהו בית דין בלבד או שראוהו כל ישראל. אבל אין לפרש שראוהו בית דין וגם כל ישראל, שאם כן, היה למשנה לומר רק "ראוהו כל ישראל" שהרי בית דין הוא בכלל כל ישראל.

המונח "**כיני מתניתא**" מציע הגהות או פירושים למקורות תנאיים. לא תמיד ברור האם המונח מציע הגהה או פירוש ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** כה,ב אמרו: למה לי למיתנא "ראוהו בית דין וכל ישראל"? - איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל - איפרסמא לה מילתא (רש"י: דביום שלושים נראה לקדשו), ולא ליעברוה, קמשמע לן. - וכיוון דתנא ליה "ראוהו בית דין וכל ישראל", "נחקרו העדים" למה לי? (רש"י: למה לי חקירתם, אחרי שהכל ראו?) - הכי קאמר: אי נמי נחקרו העדים, ולא הספיקו לומר "מקודש" עד שחשכה - הרי זה מעובר.

הבבלי (כדרכו בכמה מקומות) סבור, שסתם ו"ו ("וכל ישראל") היא ו"ו החיבור, ולכן הקשה על לשון המשנה. אבל הירושלמי מפרש: "וכל ישראל" - או כל ישראל, שו"ו זו באה לחלק ולא לחבר (במשנה רגיל כמו במקרא ו"ו במקום "או"). אבל מלשון המשנה שלאחר מכן "ראוהו בית דין **בלבד**" אינו מוכח כן, אלא שברישא ראוהו בית דין ואחרים עימהם. וכן מפורש בספרא 'אמור' פרשה ט: "נראה בעליל, או שבאו עדים והעידו לפניהם, ולא הספיקו לומר: "מקודש" עד שחשכה" וכו'; ו"נראה בעליל" הוא במקום "ראוהו בית דין וכל ישראל" שבמשנה (ח' אלבק). "נחקרו העדים" שבמשנה (בבלי: אי נמי נחקרו העדים) הוא "**או** שבאו עדים והעידו לפניהם" שבספרא.

אם באו עדים, שראו את הירח החדש, ביום השלושים לחודש היוצא (שנגמר), וקידשו בית דין את החודש הנכנס (שמתחיל) ביום זה, ראש חודש הוא ביום השלושים (בזמנו), והחודש היוצא חסר (עשרים ותשעה ימים). ואם לא באו עדים ביום השלושים לחודש היוצא, ראש חודש הוא ביום השלושים ואחד (בעיבורו), והחודש היוצא מלא (מעובר, שלושים יום).

רבי זעורה (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) אמר בשם **רבי אימי** (רבי אמי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) שאמר **בשם רבי יהושע בן לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון): **מעמעמין על הנראה**, כדי **לעברו** — אם חשבו בית דין שיש צורך לעבר את החודש היוצא, הם רשאים להעלים עיניהם מכך שנראה הירח בשלושים בחודש ולעבר את החודש היוצא, וראש חודש הוא ביום השלושים ואחד, **ואין מעמעמין על שלא נראה**, כדי **לקדשו** — אבל אם חשבו בית דין שיש צורך לקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, אין הם רשאים להעלים עיניהם מכך שלא נראה הירח בשלושים בחודש ולקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, אלא ראש חודש הוא ביום השלושים ואחד.

רבי בא (רבי אבא, אמורא בדור השלישי) אמר בשם (ו)**רבי חייה** (בר אבא, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) שאמר **בשם רבי יהושע בן לוי: מעמעמין על שלא נראה**, כדי **לקדשו** — אם חשבו בית דין שיש צורך לקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, הם רשאים להעלים עיניהם מכך שלא נראה הירח בשלושים בחודש ולקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, וראש חודש הוא ביום השלושים, **ואין מעמעמין על הנראה**, כדי **לעברו** — אבל אם חשבו בית דין שיש צורך לעבר את החודש היוצא, אין הם רשאים להעלים עיניהם מכך שנראה הירח בשלושים בחודש ולעבר את החודש היוצא, אלא ראש חודש הוא ביום השלושים.

אף על פי שהחודש היה צריך להתקדש על פי עדי ראייה, היה יכול בית דין לקדש את החודש במועד שבית הדין חשב אותו לנכון, אף ללא עדים כלל.

בבבלי (ראש השנה כ,א) הביאו את עדותו של עולא שעיברו את אלול ודחו את ראש השנה ביום אחד, ודנו בסיבות שבגללן כדאי לדחות את יום ראש השנה. עולא עצמו הציע לחשוש משום ירקות, כאשר ראש השנה סמוך לשבת, שלא יתייבשו בתוך שני ימי השבתון, ולכן אין לקבוע את ראש השנה סמוך לשבת, בין ביום שישי ובין ביום ראשון. רבי אחא בר חנינא הציע לחשוש משום מתים, כאשר יום הכיפורים יחול ביום שישי או ביום ראשון, שיצטרכו לדחות את קבורתם במשך יומיים, ויש חשש שמא יסריחו, ולכן, כדי שיום הכיפורים לא יחול בימים אלה, אין לקבוע את ראש השנה לא ביום רביעי ולא ביום שישי.

גם בירושלמי (מגילה א,ב) אמר רבי יוסה, שאין לקבוע ראשי חודשים כך שיחול יום הכיפורים ביום שישי או ביום ראשון. אבל בירושלמי (עבודה זרה א,א) אמרו, שרבי חוניה היה מבזה

מתניתא פליגא על רבי זעורא: ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים, ולא הספיקו לומר: מקודש, עד שחשיכה – הרי זה מקודש. מפני שחשיכה; הא אם לא חשיכה – לא! הדא אמרה: אין מעמעמין על הנראה לעברו.
מתניתא פליגא על רבי בא: יכול אם היה צריך שני ימים, נותנין לו שני ימים? – תלמוד לומר: "אותו" – אין לו אלא יום אחד בלבד. הדא אמרה:

אור לישרים

את מי (המחשבים ראשי חודשים) שמעביר את יום הכיפורים ממקומו שלא יחול ביום שישי או ביום ראשון.
בירושלמי (סוכה ד,א) אמר רבי סימון, שאין לקבוע את יום ראש השנה ביום ראשון, כדי שיום ערבה (היום השביעי של חג הסוכות) לא יחול בשבת, ושאין לקבוע את יום ראש השנה בשבת, כדי שלא לבטל את תקיעת השופר בראש השנה.

מעמעמין
בכמה מקומות בירושלמי נזכרת הלשון "עמעום" ("הלכות של עימעום", "ועימעמו על", "ויש עימעום לאיסור?"), ומשמעה: העלמת עין ("הירושלמי כפשוטו" שבת א,ד).
ב**ספרי במדבר** פסקה ז וב**מדרש תנחומא** פרשת 'נשוא' נאמר: "ונעלם מעיני אישה", ולא שיהא בעל רואה ומעמעם (מעלים עין).

ומקשים: **מתניתא פליגא** — המשנה (להלן ששנינו בהלכה זו) חלוקה **על רבי זעורא** — שאמר לעיל בשם רבי יהושע בן לוי. וכך שנינו במשנה: **ראוהו** — את הירח בשלושים בחודש, **בית דין וכל ישראל,** או **שנחקרו העדים, ולא הספיקו** — בית הדין ביום השלושים, **לומר: מקודש, עד שחשיכה** — עד שהתחיל ליל שלושים ואחד, – **הרי זה מקודש** (צריך לומר כמו במשנה: **מעוּבר**) — החודש היוצא הוא מעובר, וראש חודש הוא ביום שלושים ואחד. ויש לדייק מהמשנה: **מפני שחשיכה** — רק מפני שהתחיל ליל שלושים ואחד, החודש היוצא הוא מעובר; **הא** — אבל **אם לא חשיכה** — אם נראה הירח בשלושים בחודש ולא התחיל ליל שלושים ואחד, – **לא!** — אין בית דין רשאים לעבר את החודש היוצא, אפילו חשבו שיש צורך לעבר את החודש היוצא, אלא ראש חודש הוא ביום השלושים. **הדא אמרה:** — זאת אומרת (מהמשנה נלמד): **אין מעמעמין על הנראה,** כדי **לעברו** — שלא כרבי זעורה שאמר: מעמעמים על הנראה לעברו.

המונח "**מתניתא פליגא**" מציע מקור תנאי - משניות או ברייתות - שחולק על דעה אמוראית המובאת לפני כן. בכמה מקומות קושיית "מתניתא פליגא" מבוססת על דיוק מהמקור התנאי בלשון "הא...".

המונח "**מפני ש... הא**" מציע דיוקים ממקורות תנאיים ששיעורם, שהאמור במקורות אלה תקף רק בהתקיים התנאי שצוין במקור הנידון. המונח מציע דיוקים הממלאים תפקידים שונים, ובהם: פרשנות למקור שהובא בסוגיה, כדי שאפשר יהיה להוכיח משהו ממנו - קביעה, קושיה, או פשיטת בעיה.
המונח "**הדא אמרה**" מציע היסק מן האמור לפניו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**ספרא** 'אמור' פרשה ט נאמר: נראה (הירח) בעליל (בבירור וגלוי לכל), או שבאו עדים והעידו לפניהם, ולא הספיקו לומר: "מקודש", עד שחשכה, יכול יהיה מקודש? - תלמוד לומר: "[אלה מועדי ה' מקראי קודש] אשר תקראו אותם במועדם" (ויקרא כג,ד), אם **קריתם** (הכרזתם על קידוש החודשים) אֹתָם - מועדיי (הרי אלה ראשי חודשים), ואם לאו - אינם מועדיי.

ומקשים עוד: **מתניתא פליגא** — המשנה (הברייתא להלן ששנו בספרא) חלוקה **על רבי בא** — שאמר לעיל בשם רבי יהושע בן לוי. וכך שנו בברייתא: **יכול** — יכול אני לומר, **אם היה צריך שני ימים** — אם חשבו בית דין שיש צורך לעבר את החודש היוצא ולהוסיף לו שני ימים ולעשותו חודש בן שלושים ואחד ימים, **נותנין לו שני ימים** — רשאים הם להוסיף לחודש היוצא שני ימים? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב להלן ללמדנו ולומר: **"אותו"** (צריך לומר כמו בספרא: **"יום"**) — בכמה מקומות בתורה נאמר: "יוֹם לַחֹדֶשׁ", ולמדים מלשון זו, שיום לחודש אתה מעבר, ואין אתה מעבר יותר מיום אחד (במכילתא דרשו דרשה דומה בעניין עיבור החודש מהכתוב בויקרא כג,ו: "וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה". הנוסח שלפנינו "תלמוד לומר: 'אותו'" הוא אשגרה ממקומות אחרים שדרשו דרשות דומות בעניינים אחרים), – **אין לו אלא יום אחד בלבד** — בית דין, שחשבו שיש צורך לעבר את החודש היוצא, רשאים להוסיף לחודש היוצא רק יום אחד ולעשותו חודש בן שלושים יום, אף על פי שנראה הירח בשלושים בחודש, אבל אין הם רשאים להוסיף לחודש היוצא שני ימים.
הדא אמרה: — זאת אומרת (מהברייתא, שאמרה שהם רשאים להוסיף לחודש היוצא יום אחד, נלמד):

אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו.
מתניתא פליגא על רבי בא: יכול כשם שמעברין את השנה מפני הצורך, כך יקדשו את החודש מפני הצורך? – תלמוד לומר: "החודש" – אחר החודש הן הולכין. הדא אמרה: אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו.
מתניתא פליגא על רבי בא: יכול אם לא נראתה הלבנה לשני ימים, כך יקדשו את החודש לשני ימים? – תלמוד לומר: "אותם" "אלה הם" – אין אלה

אור לישרים

אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו (צריך לומר: **מעמעמין על הנראה לעברו** ("שערי תורת ארץ ישראל")) — שלא כרבי בא שאמר: אין מעמעמים על הנראה לעברו.

ב**ספרא** 'אמור' פרשה ט נאמר: יכול אם הוצרך שני ימים, נותנים לו שני ימים? - תלמוד לומר: "יום" - אין לו אלא יום אחד בלבד ("יום" יתר הוא, ובא להורות שיום לחודש אתה מעבר ואין אתה מעבר יותר מיום אחד).
ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בוא' מסכתא דפסחא פרשה ב נאמר: ...אי מה שנה (אתה מעבר) אחד משנים עשר בה, אף חודש (אתה מעבר) אחד משנים עשר בו (ויוסיפו על החודש, אם יצטרכו, עד אחד משנים עשר בו)? - תלמוד לומר: "ובחמישה עשר יום לחודש הזה" (ויקרא כג,ו) - יום לחודש אתה מעבר, ואי אתה מעבר אחד משנים עשר בו.

ומקשים עוד: **מתניתא פליגא** — המשנה (הברייתא להלן ששנו בספרא) חלוקה **על רבי בא** — שאמר לעיל בשם רבי יהושע בן לוי. וכך שנו בברייתא: **יכול** — יכול אני לומר, **כשם שמעברין את השנה מפני הצורך** — אם ראו בית דין שצריך לעבר את השנה ולהוסיף לה חודש (כגון כדי שיחול חג הפסח בזמן האביב), הם רשאים לעבר את השנה, **כך יקדשו את החודש מפני הצורך** — אם חשבו בית דין שיש צורך לקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, יהיו רשאים לקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, אף על פי שלא נראה הירח בשלושים בחודש? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (להלן בעניין פסח מצרים) ללמדנו ולומר: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב,ב) — חודש ניסן הוא ראש לסדר מניין חודשי השנה. הכתוב הזה עוסק במניין חודשי השנה, אך דורשים אותו בעניין קידוש החודש, ולפי זה "החודש" משמעו: הירח החדש, ופירוש הכתוב: כאשר תראו את הירח במראה זה (שהראה ה' למשה ולאהרן את הירח החדש) תעשו לכם ראש חודש, – **אחר החודש הן הולכין** — בית דין תלויים בראיית הירח החדש, שאם נראה הירח בשלושים בחודש, הם מקדשים את החודש הנכנס ביום השלושים, אבל אם לא נראה הירח בשלושים בחודש, אין הם רשאים לקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, אף על פי שחשבו שיש צורך לקדש את החודש הנכנס ביום השלושים, אלא ראש חודש הוא ביום השלושים ואחד. **הדא אמרה:** — זאת אומרת (מהברייתא נלמד): **אין מעמעמין על שלא נראה**, כדי **לקדשו** — שלא כרבי בא שאמר: מעמעמים על שלא נראה לקדשו.

ב**ספרא** 'אמור' פרשה ט נאמר: יכול כשם שמעברים את השנה מפני הצורך, כך יקדשו את החודש מפני הצורך? - תלמוד לומר: "החודש" - אחר החודש הם הולכים.

ומקשים עוד: **מתניתא פליגא** — המשנה (הברייתא להלן ששנו בתוספתא) חלוקה **על רבי בא** (צריך לומר: **רבי זעורא** ("שערי תורת ארץ ישראל")) — שאמר לעיל בשם רבי יהושע בן לוי. וכך שנו בברייתא: **יכול** — יכול אני לומר, **אם לא נראתה הלבנה לשני ימים** — אם לא נראה הירח החדש ביום שלושים וביום שלושים ואחד אלא נראה ביום שלושים ושניים, כגון שהחודשים שעברו היו חסרים, **כך** (מילה זו יתרה, והיא אשגרה מלעיל) **יקדשו את החודש לשני** (צריך לומר: **לאחר שני**) **ימים** — ביום שלושים ושניים, שיהיה ראש חודש ביום שלושים ושניים? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (להלן בפרשת המועדים) ללמדנו ולומר: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ **אֹתָם** בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג,ד), "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, **אֵלֶּה הֵם** מוֹעֲדָי" (ויקרא כג,ב) — בית דין הקובעים את ראשי החודשים והמועדים צריכים להכריז על הימים שיחולו בהם המועדים האמורים להלן בפרשה שהם ימי קודש. בספרא דורשים את הכתוב בויקרא כג,ב לעניין עיבור השנה על ידי בית דין ואת הכתוב החוזר בויקרא כג,ד לעניין קידוש החודש על ידי בית דין, והדרשות לעניין עיבור השנה ולעניין קידוש החודש דומות אלו לאלו. בשני הכתובים, המילה "אֵלֶּה" באה למעט, והמילה "אֹתָם" נדרשת כמו "אַתֶּם". מן הכתוב בויקרא כג,ד לומדים, שרק אם קראתם (קידשתם את החודשים) אַתֶּם במועדם - "אלה מועדי ה'" (הרי אלה ראשי חודשים), אבל חודשים שקידשו אותם שלא במועדם - **אין אלה מועדיי** — אין אלה מועדי ה' (אין אלה ראשי חודשים).

מועדיי. מפני שלא נראתה; הא אם נראתה – לא! הדא אמרה: אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו.
הוון בעיי מימר: ולא פליגין. מה דאמר רבי זעורה – בשאר כל החדשים, מה דאמר רבי בא – על ניסן ועל תשרי.
רבי אומר: ניסן לא נתעבר מימיו. – והא תנינן: אם בא חדש בזמנו! –

אור לישרים

הרי שאם קידשו בית דין את החודש ביום שלושים ושניים, אין זה ראש חודש, שאין מקדשים את החודש אלא ביום שלושים או ביום שלושים ואחד. ולכן, אם לא נראה הירח החדש ביום שלושים וביום שלושים ואחד, אין לקבוע ראש חודש ביום שלושים ושניים, אלא ראש חודש הוא ביום שלושים ואחד. ויש לדייק מהברייתא: **מפני שלא נראתה** — רק מפני שלא נראה הירח ביום שלושים, ראש חודש הוא ביום שלושים ואחד; **הא** — אבל **אם נראתה** — אם נראה הירח ביום שלושים, – **לא!** — אין בית דין רשאים לעבר את החודש היוצא, אפילו חשבו שיש צורך לעבר את החודש היוצא, אלא ראש חודש הוא ביום השלושים. **הדא אמרה:** — זאת אומרת (מהברייתא נלמד): **אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו** (צריך לומר: **אין מעמעמין על הנראה לעברו** (״ספר ניר״ ו״שערי תורת ארץ ישראל״)) — שלא כרבי זעורה שאמר: מעמעמים על הנראה לעברו.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ב שנו: לא נראית לבנה לשני ימים (שהחודשים שעברו היו חסרים, והלבנה נראית ביום שלושים ושניים), יכול יקדשוהו לאחר שני ימים? - תלמוד לומר: ״יום״ (״ובחמישה עשר יום לחודש הזה״ (ויקרא כג,ו), ודרשו: יום אחד לחודש (לירח החדש)) - אין לו אלא יום אחד בלבד (אין מעברים יותר מיום אחד).

ואומרים: **הוון בעיי מימר:** — היו (חכמים בימי האמוראים) רוצים לומר: **ולא פליגין** — ואין חלוקים (רבי זעורה ורבי בא, שאמרו לעיל בשם רבי יהושע בן לוי, אינם חולקים זה על זה). **מה דאמר** — מה שאמר **רבי זעורה** — מעמעמים על הנראה לעברו, ואין מעמעמים על שלא נראה לקדשו, ובשני המקרים ראש חודש הוא ביום השלושים ואחד לחודש היוצא, – **בשאר כל החדשים** — בשאר כל ראשי החודשים, מלבד ניסן ותשרי, **מה דאמר** — מה שאמר **רבי בא** — מעמעמים על שלא נראה לקדשו, ואין מעמעמים על הנראה לעברו, ובשני המקרים ראש חודש הוא ביום השלושים לחודש היוצא, – **על ניסן ועל תשרי** — בראש חודש ניסן ובראש חודש תשרי בלבד, מפני שאין מעברים את ניסן ואת תשרי (כאמור להלן), שבשני החודשים הללו ראש חודש שלהם הוא תמיד ביום השלושים לחודש היוצא, מה שאין כן בשאר כל החודשים, שראש חודש שלהם הוא פעמים ביום השלושים לחודש היוצא ופעמים ביום השלושים ואחד לחודש היוצא.

בדרך כלל המונח ״**הוון בעיי מימר**״ מציע ״הווה אמינא״ עלומת שם שנדחית בהמשך. הוראה זו של המונח שכיחה לפני ניסיון ליישב, לברר או לצמצם מחלוקות, בסגנון כגון ״ולא פליגין״. לעיתים נדירות המונח מציע דעה שאינה נדחית בהמשך.
המונח ״**ולא פליגין**״ מציע ששני היגדים שלכאורה חלוקים זה על זה אינם סותרים זה את זה. בדרך כלל מוסבר אחרי המונח כיצד אפשר לפרש את המקורות הסותרים לכאורה באופן שלא יחלקו זה על זה. על פי רוב הסברים אלה מבוססים על אוקימתות או פרשנות חדשה להיגדים הסותרים. לעיתים הסגנון ״הוון בעיי מימר ולא פליגין״ מציע יישובים לסתירות שאינן בגדר ״הווה אמינא״ ושלא נדחו בהמשך (כמו כאן) (״הטרמינולוגיה של הירושלמי״).

כאן התחלת מקבילה בירושלמי שביעית י,ב, נדרים ו,יג, וסנהדרין א,ב.

רבי (רבי יהודה הנשיא, תנא בדור החמישי (ב״שערי תורת ארץ ישראל״ הגיה: רב)) **אומר: ניסן לא נתעבר מימיו** — ראש חודש ניסן לא נקבע מעולם ביום השלושים ואחד לחודש אדר היוצא, שהוא בעיבורו, אלא ראש חודש ניסן נקבע תמיד ביום השלושים לחודש אדר, וחודש אדר היה חסר (עשרים ותשעה ימים). כוונת רבי אינה לחודש ניסן אלא לראש חודש ניסן, והעיבור שנקט רבי מתייחס למעשה לחודש אדר, שלא עיברו אותו והוסיפו לו את יום השלושים.

ב**משנה שקלים** ד,ה שנינו (בעניין הקטורת): **אם בא החדש בזמנו** — אם בא ראש חודש ניסן בזמנו, בשלושים באדר, שראו עדים את הירח החדש ביום שלושים באדר וקידשו בית דין את חודש ניסן בו ביום, - **לוקחים** — ביום שלושים באדר, **אותה** — את הקטורת, והוא הדין לכל קורבנות הציבור, **מתרומה חדשה** — מהשקלים שניתנו לצורך קורבנות ציבור של השנה החדשה ונתרמו מן הלשכה שבמקדש בו ביום, שהרי הוא ראש חודש ניסן, ומצווה להביא בו מן התרומה

אם בא – לא בא.
רב אמר: תשרי לא נתעבר מימיו. – והא תנינן: אם היה החדש מעובר! –
אם היה – לא היה. –

החדשה, **ואם לאו** — אם לא קידשו את חודש ניסן ביום שלושים באדר, - **מן הישנה** — מביאים ביום שלושים באדר את הקטורת וכן כל קורבנות הציבור מן התרומה הישנה (מהשקלים שניתנו לצורך קורבנות ציבור של השנה הקודמת ונתרמו מן הלשכה שבמקדש בשנה הקודמת).
ובתוספתא שקלים ב,ז **וראש השנה** א,ד שנו: כל קורבנות ציבור קריבים (שקריבים) באחד בניסן, אם בא החדש בזמנו - קריבים מן החדשה, ואם לאו - קריבים מן הישנה.
בתוספתא מפורש שהלכה זו שבמשנה אמורה בכל קורבנות ציבור הבאים מתרומת הלשכה.
יש גרסה במשנה שקלים: בא הַחֹדֶשׁ, ויש גרסה: בא הֶחָדָשׁ. גם "חֹדֶשׁ" וגם "חָדָשׁ" פירושם: הירח החדש (עיין משנה ראש השנה א,ז ו-א,ט), ולכן אין הבדל בין הגרסאות.

ומקשים (על רבי): **והא תנינן:** — והרי שנינו (משנה שקלים ד,ה): **אם בא חדש** (במקבילה בשביעית: חודש) **בזמנו** — ובהמשך שנינו שם: ואם לאו...! — הרי שאפשר שיהיה ראש חודש ניסן שלא בזמנו (ביום השלושים ואחד לחודש אדר), שלא כדברי רבי שאמר שראש חודש ניסן הוא תמיד בזמנו (ביום השלושים לחודש אדר).
ומתרצים: **אם בא – לא בא** — המשנה שאמרה "ואם לאו" באה להשמיע לנו מה הדין אילו בא ראש חודש ניסן שלא בזמנו, אבל למעשה מעולם לא בא ראש חודש ניסן שלא בזמנו, שראש חודש ניסן הוא תמיד בזמנו (ביום השלושים לחודש אדר).

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

יש מפרשים: "אם בא החדש בזמנו" - אם בא השקל החדש (השקלים החדשים) בזמנו, היינו לפני חודש ניסן. אך מן הירושלמי כאן יוצא הפירוש: אם בא חודש ניסן בזמנו, היינו בשלושים באדר.
"טורי אבן" (בבלי ראש השנה ז,א) כתב, שהמשנה באה להשמיע, שביום שלושים באדר, רק משבאו עדים וקידשו את חודש ניסן - מביאים מהתרומה החדשה, אבל קודם שבאו עדים - מביאים מהתרומה הישנה, אף על פי שכשיבואו עדים יתקדש חודש ניסן למפרע מבערב, ואין סומכים על כך שניסן לא נתעבר מימיו, מפני שכך היא גזירת הכתוב שיביאו מהתרומה החדשה רק לאחר שיקדשו את חודש ניסן.

רב (אמורא בבלי בדור הראשון, מגדולי האמוראים) **אמר: תשרי לא נתעבר מימיו** — ראש חודש תשרי, שהוא ראש השנה, לא נקבע מעולם ביום השלושים ואחד לחודש אלול היוצא, שהוא בעיבורו, אלא ראש חודש תשרי נקבע תמיד ביום השלושים לחודש אלול, וחודש אלול היה חסר (עשרים ותשעה ימים). כוונת רב אינה לחודש תשרי אלא לראש חודש תשרי, והעיבור שנקט רב מתייחס למעשה לחודש אלול, שלא עיברו אותו והוסיפו לו את יום השלושים.

במשנה שביעית י,ב שנינו: **השוחט את הפרה וחילקה** — חילק את בשרה בהקפה ללקוחות, **בראש השנה** — ביום הראשון של ראש השנה של השנה השמינית (השנה שלאחר השביעית), **אם היה החודש מעובר** — אם היה חודש אלול מעובר, בן שלושים יום, ונמצא שיום הראשון של ראש השנה הוא יום השלושים באלול של השנה השביעית, והובר שהבשר חולק בשנה השביעית, - **משמט** — השביעית משמטת את החוב של הלקוחות בעד הבשר, ששביעית משמטת בסופה, **ואם לאו** — אם חודש אלול לא היה מעובר, ונמצא שיום הראשון של ראש השנה הוא יום הראשון בתשרי של השנה השמינית, - **אינו משמט** — שהחוב היה כבר בשנה השמינית.
פירוש זה של המשנה הוא לפי הדין ששביעית משמטת כספים בסופה (ראה ירושלמי להלן ג,ה).

ומקשים (על רב): **והא תנינן:** — והרי שנינו (משנה שביעית י,ב): **אם היה החדש** (במקבילה בשביעית: חודש) **מעובר!** — הרי שאפשר שיהיה ראש חודש תשרי שלא בזמנו (ביום השלושים ואחד לחודש אלול), שלא כדברי רב שאמר שראש חודש תשרי הוא תמיד בזמנו (ביום השלושים לחודש אלול).
ומתרצים: **אם היה – לא היה** — המשנה שאמרה "אם היה החדש מעובר" באה להשמיע לנו מה הדין אילו היה חודש אלול מעובר, אבל למעשה מעולם לא היה חודש אלול מעובר, שראש חודש תשרי הוא תמיד ביום השלושים לחודש אלול.

במשנה ראש השנה ד,ה שנינו: **סדר ברכות** — של תפילת המוסף בראש השנה, שבה תוקעים: **אומר**

° טו,ב

וכשקידשו את השנה באושא, ביום הראשון עבר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר כדברי ° רבי יוחנן בן נורי. אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היינו נוהגין כן ביבנה. ביום השני עבר רבי חנינה בנו של רבי יוסי הגלילי ואמר כדברי רבי עקיבה. אמר רבן שמעון בן גמליאל: כן היינו נוהגין ביבנה. והא תני: קידשוהו בראשון ובשני! – רבי זעורה בשם רב חסדא: אותה השנה נתקלקלה. מהו בראשון, מהו בשני? – רבי בא בשם רב: שנה ראשונה ושנה

אור לישרים

(שליח הציבור) **אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עימהן** — אומר בברכת קדושת השם פסוקים של מלכיות, **ואינו תוקע** — בחתימת ברכת קדושת השם; **קדושת היום, ותוקע** — בחתימת ברכה זו; **זכרונות, ותוקע** — בחתימת ברכה זו; **שופרות, ותוקע** — בחתימת ברכה זו; **ואומר עבודה והודאה וברכת כוהנים; דברי רבי יוחנן בן נורי** (תנא בדור השלישי). **אמר לו רבי עקיבא** (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים): ...**אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עם קדושת היום** — אומר בברכת קדושת היום פסוקים של מלכיות, **ותוקע** — בחתימת ברכה זו למלכיות; **זכרונות, ותוקע; שופרות, ותוקע; ואומר עבודה והודאה וברכת כוהנים.**

ומביאים ברייתא (כדי להקשות ממנה על רב): **וכשקידשו** — הסנהדרין, **את השנה** — בראש חודש תשרי, שהוא ראש השנה, **באושא** (עיר בגליל התחתון) — כשישבה הסנהדרין באושא (בדור שלאחר מרד בר כוכבא), **ביום הראשון** — של ראש חודש וראש השנה, **עבר** — לפני התיבה, **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה** (תנא בדור הרביעי) **אומר** (צריך לומר: אמר / ואמר. וכן הוא במקבילות) **כדברי רבי יוחנן בן נורי** — שכלל מלכיות עם קדושת השם, כמו שנהגו בגליל. **אמר רבן שמעון בן גמליאל** (השני, נשיא ותנא בדור הרביעי): **לא היינו נוהגין כן** — כמו שעשה רבי ישמעאל, **ביבנה** (עיר במישור החוף בדרום) — כשישבה הסנהדרין ביבנה (לאחר החורבן של הבית השני), שביבנה שביהודה נהגו כרבי עקיבה. **ביום השני** — של ראש חודש וראש השנה, **עבר** — לפני התיבה, **רבי חנינה** (במקבילה: חנניה) **בנו של רבי יוסי הגלילי** (תנא בדור הרביעי) **ואמר כדברי רבי עקיבה** — שכלל מלכיות עם קדושת היום, כמו שנהגו ביהודה. **אמר רבן שמעון בן גמליאל: כן** — כמו שעשה רבי חנינה, **היינו נוהגין ביבנה.**

ברייתא זו מקורה בתוספתא ראש השנה ב,יא ובספרא 'אמור' פרשה יא, והיא מובאת בירושלמי להלן ד,ו.

ומקשים (על רב): **והא תני:** — והרי שנוי (שנו בברייתא זו שהובאה לעיל): **קידשוהו בראשון ובשני:** — בברייתא שנו: "וכשקידשו את השנה באושא, בראשון... בשני...". הרי שבאותה שנה עיברו את חודש אלול ונהגו ראש השנה שני ימים, ביום השלושים וביום השלושים ואחד לחודש אלול (שהרי אין ראש השנה שני ימים במושב הסנהדרין אלא אם עיברו את אלול), שלא כדברי רב שאמר שראש חודש תשרי הוא תמיד ביום השלושים לחודש אלול.

ומתרצים (תירוץ אחד): **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) אמר **בשם רב חסדא** (מגדולי אמוראי בבל בדור השני והשלישי): **אותה השנה נתקלקלה** — **פירוש אחד**: אותה השנה שהברייתא מדברת עליה נהגו קדושה ביום השלושים לחודש אלול, וזהו היום הראשון האמור בברייתא, אלא שלא באו עדים שראו את הירח החדש כל היום ולא התקדש היום, ונהגו קדושה אף ביום השלושים ואחד לחודש אלול, וזהו היום השני האמור בברייתא. **פירוש שני**: אותה השנה שהברייתא מדברת עליה טעו בית דין וקידשו את השנה ביום העשרים ותשעה לחודש אלול, וזהו היום הראשון האמור בברייתא, וכיוון שקידשו את החודש לפני זמנו אינו מקודש (כאמור להלן), וחזרו וקידשו את השנה ביום השלושים לחודש אלול, שקידשו שנית את החודש בזמנו, וזהו היום השני האמור בברייתא.

ומתרצים (תירוץ שני): **רבי בא** (רבי אבא, אמורא בדור השלישי) אמר **בשם רב: מהו בראשון, מהו בשני? – שנה הראשונה ושנה השנייה** — "בראשון" ו"בשני" שנאמרו בברייתא אין פירושם 'ביום הראשון' ו'ביום השני', כפי שמשמע מפשט הדברים, אלא "בראשון" ו"בשני" פירושם 'בשנה הראשונה' ו'בשנה השנייה' (בשנה הבאה), ששני הימים הללו לא היו באותה השנה אלא בשתי שנים שונות, שבשנה הראשונה נהגו כרבי יוחנן בן נורי ובשנה השנייה נהגו כרבי עקיבא (השינוי בסדר המילים בירושלמי כאן הוא על פי "שערי תורת ארץ ישראל". הגרסה במקבילה בשביעית: "מה בין הראשון ומה בין השני", ובמקבילה בנדרים: "מה בין הראשון לשני". ויש למחוק שם מילים אלו ולגרוס במקומן כמו כאן).

השנייה. – והא תני: ביום הראשון וביום השני!

אור לישרים

המונח "**והא תני**" מציע קושיות ממקורות תנאיים על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה.
המונח "**מהו**" שואל בכמה מקומות מה פשר מילה, צירוף מילים או משפט מסוים. המונח בהוראה זו עשוי לשאול מה פירושו המילוני או העניני של העניין הנידון. הוא עשוי להיות מוסב על מקורות תנאיים או אמוראיים. בדרך כלל המונח בהוראה זו מציע פרשנות, מפני שהעניין הנידון הוא סתום, אולם יש שהוא ממלא תפקידים אחרים, ובראשם תירוץ קושיות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הגרסה בברייתא שבתוספתא ושבספרא: "ביום הראשון" ו"ביום השני". אבל גרסת הירושלמי בברייתא זו: "בראשון" ו"בשני", כפי שציטטו ממנה בשאלה על רב: "והא תני: קידשוהו בראשון ובשני". גם התשובה של רבי בא בשם רב מתאימה לגרסה "בראשון" ו"בשני" בלבד.
נראה שבנוסח המקורי של הירושלמי לא הובאה כל הברייתא, אלא רק אמרו: "והא תני: קידשוהו בראשון ובשני", שציטטו מהברייתא רק אותן מילים הנצרכות לשאול מהן על רב, כמו לעיל שציטטו מהמשנה בשקלים ובשביעית רק אותן מילים הנצרכות לשאול מהן על רבי ורב, וכמו להלן (ראה פירושנו להלן), שכן דרכו של הירושלמי לקצר. מעתיקי הירושלמי הוסיפו את הברייתא בשלמותה לפני המילים "והא תני: קידשוהו בראשון ובשני", כדי להודיענו את המקור שציטטו ממנו בשאלה על רב, אלא שהמעתיקים הביאו את הברייתא בגרסה "ביום הראשון" ו"ביום השני" ולא חשו שגרסת הירושלמי היא "בראשון" ו"בשני".
הגר"א וכן ב"שערי תורת ארץ ישראל" החליפו את סדר המאמרים בקטע הזה שבירושלמי כאן ובמקבילות, אבל לפי פירושנו אין כל צורך בכך.

גם בקושיה הבאה ציטטו רק אותן מילים הנצרכות להקשות מהן על רב. ונראה שהמקור שציטטו ממנו בקושיה זו על רב אינו הברייתא שהובאה לעיל כפירוש רוב המפרשים, אלא הוא המשנה בעירובין (על פי רש"ס) או התוספתא בעירובין.
במשנה עירובין ג,ז שנו: **רבי יהודה אומר: ראש השנה שהיה ירא שמא תתעבר** — אם אדם הנמצא במקום בית הדין היה חושש, שמא יעשו בית דין את חודש אלול מעובר ויהיו שני ימים ראש השנה, יום השלושים באלול ויום האחד בתשרי, והוא צריך ללכת ביום הראשון לצד מזרח של העיר, וביום השני לצד מערב, **מערב אדם שני עירובין** — מניח שני עירובים ביום העשרים ותשעה באלול, אחד לצד מזרח ואחד לצד מערב, **ואומר: עירובי בראשון למזרח** — עירובי לצורך היום הראשון הוא לצד מזרח, **ובשני למערב** — ולצורך היום השני הוא לצד מערב...
גם במשנה שם ג,ח ו-ג,ט המשניות עוסקות בעניין שני ימים של ראש השנה.

ומקשים (על רב): **והא תני:** — והרי שנוי (שנו במשנה עירובין ג,ז): **ביום הראשון וביום השני!** — במשנה בעירובין שנו: "ב(יום ה)ראשון... וב(יום ה)שני..." (בתוספתא עירובין ד,ב הברייתא עוסקת ביום טוב הסמוך לשבת, וכן גם בשני ימים של ראש השנה כרבי יהודה במשנה, ושם שנו: "ביום הראשון... ביום השני..."). הרי שאפשר שיעברו את חודש אלול וינהגו ראש השנה שני ימים, ביום השלושים וביום השלושים ואחד לחודש אלול, שלא כדברי רב שאמר שראש חודש תשרי הוא תמיד ביום השלושים לחודש אלול. אין מתרצים קושיה זו.

ב**בבלי ראש השנה** יט,ב אמרו: אמר רבי חיננא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. - לא מצינו - דלא איצטריך, הא איצטריך - מעברינן ליה.
ושם כ,א אמרו: כי אתא עולא אמר: עברוה לאלול. ...עולא אמר: משום ירקיא (רש"י: להפריד שבת ויום טוב זה מזה, כדי שלא יכמשו ירקות הנאכלים כשהם חיים בשבת שאחר יום טוב או ביום טוב שאחר שבת). רבי אחא בר חנינא אמר: משום מתיא (רש"י: להפריד שבת ויום הכיפורים זה מזה, שלא יסריחו מתים שימותו באחד מהם שיהא ראשון ולא ייקברו לא היום ולא למחר).

לפי הירושלמי, רב קבע שמעולם לא נתעבר חודש אלול. אך לפי הבבלי, רב אמר שמימות עזרא לא נתעבר חודש אלול. בניסוח זה שבבבלי נרמז שבימי עזרא היה מקרה שחודש אלול היה מעובר. דבר זה נרמז גם במקרא, המעיד על התכנסות גדולה של שבי הגולה "ביום אחד לחודש השביעי" (נחמיה ח,ב) ועל התכנסות נוספת "ביום השני" (שם ח,יג).
בבבלי אמרו, שמה שאמר רב "לא מצינו" אין משמעו שאין לעשות אלול מעובר, אלא כך היה מעשה שלא הוצרכו לעבר את אלול, אבל אם הוצרכו - מעברים אותו. רש"י פירש צורך זה שהוא משום ירקות, ולכן אין לקבוע את ראש השנה סמוך לשבת, בין ביום שישי ובין ביום ראשון, או משום מתים, ולכן אין לקבוע את ראש השנה לא ביום רביעי ולא ביום שישי. ובתוספות פירשו, שהוצרכו לעבר כשאין עדים שראו את הירח החדש ביום השלושים, שאין לקדש את החודש אלא ביום השלושים ואחד, משום שמצווה לקדש על פי הראייה.

ו**בבבלי ראש השנה** לב,א אמרו: וכשקידשו בית דין את השנה באושא... ליום השני ירד (לפני התיבה) רבי חנינא. - מאי שני? אילימא יום טוב שני - למימרא דעברוה לאלול? והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר! - אמר רב חסדא: מאי ליום שני? לשנה הבאה.

בירושלמי אמרו בשם רב חסדא, שאותה השנה נתקלקלה, ובשם רב אמרו, שהיום הראשון הכוונה לשנה ראשונה, והיום השני הכוונה לשנה שנייה. הרי שהבבלי והירושלמי חלוקים בדברי רב חסדא.

ב**בבלי ראש השנה** יט,ב אמרו: העיד רבי יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דירושלים על שני אדרים, שמקדשים אותם ביום עיבוריהם (רש"י: מקדשים יום שלושים של שניהם לראש חודש הנכנס, יום שלושים של אדר הראשון הוא ראש חודש אדר השני, ויום שלושים של אדר השני הוא ראש חודש ניסן). למימרא (רש"י: בניחותא): דחסרים עבדינן, מלאים לא עבדינן. לאפוקי מדדריש רב נחמן בר רב חסדא, דדריש רב נחמן בר רב חסדא: העיד רבי סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על שני אדרים, שאם רצו לעשותם שניהם מלאים - עושים, שניהם חסרים - עושים, אחד מלא ואחד חסר (רש"י: דווקא קאמר: ראשון מלא ושני חסר) - עושים, וכך היו נוהגים בגולה. ומשום רבנו (רש"י: רב) אמרו: לעולם אחד מלא ואחד חסר, עד שייוודע לך שהוקבע ראש חודש בזמנו (רש"י: עד שיאמרו לך הבאים מארץ ישראל: קידשו בית דין ראש חודש אדר השני ביום שלושים לאדר הראשון, ועשו את הראשון חסר). שלחו ליה למר עוקבא: אדר הסמוך לניסן - לעולם חסר.

ו**בבבלי ראש השנה** כ,א אמרו: איני? (רש"י: וכי מעברים חודש לצורך (אם נראה החודש בזמנו)?) והתני רבה בר שמואל: יכול כשם שמעברים את השנה לצורך (רש"י: מפני האביב והתקופה ופירות האילן), כך מעברים את החודש לצורך? - תלמוד לומר: "החודש הזה לכם ראש חודשים" (שמות יב) - כזה ראה וקדש (רש"י: כיוון שתראה, קדש בו ביום). - אמר רבה: לא קשיא; כאן - לעברו (רש"י: לעשות את החסר מלא לצורך - מותר), כאן - לקדשו (רש"י: ביום שלושים, והלבנה לא נראית, ואם ימתינו עד יום מחר יהיו שבת ויום הכיפורים סמוכים, - אין מקדשים לצורך). והכי קאמר: יכול כשם שמעברים את השנה ואת החודש לצורך, כך מקדשים את החודש לצורך? - תלמוד לומר: "החודש הזה לכם" - כזה ראה וקדש (רש"י: ראה תחילה ואחר כך קדש, אבל כשאתה מעברו - ראה וקדש הוא). וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי: מאיימים (רש"י: ביום שלושים) על העדים (ר"ח: שיחזרו בהם ויאמרו: 'לא ראינו'. רש"י: שיחרישו) על החודש שנראה בזמנו לעברו (רש"י: בשביל לעברו (כשיש צורך בדבר)), ואין מאיימים (רש"י: ביום שלושים) על העדים (ר"ח: שיאמרו שראו את הירח. רש"י: שיאמרו: 'ראינו' ויעידו שקר) על החודש שלא נראה בזמנו (ר"ח: שראו העדים ענן שהיה דומה לירח. רש"י: שלא ראוהו) לקדשו (רש"י: בשביל לקדשו היום, כדי להפריד שבת מיום הכיפורים).

איני? והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי: הוו יודעים שכל שנותיו של רבי יוחנן היה מלמדנו: מאיימים על העדים על החודש שלא נראה בזמנו לקדשו (רש"י: אם אנו צריכים לעשותו חסר), שאף על פי שלא ראוהו, יאמרו: 'ראינו'! - אמר אביי: לא קשיא; הא (ר"ח: דרבי יוחנן) - בניסן ותשרי (רש"י: שהמועדות תלויים בהם - מקדשים לצורך), הא (ר"ח: דרבי יהושע בן לוי) - בשאר ירחי (אין מקדשים לצורך).

רבא אמר: הא דתני רבה בר שמואל (רש"י: שאין מעברים ולא מקדשים לצורך) - אחרים היא (רש"י: דאמרי: לעולם כל החודשים אחד מלא ואחד חסר). דתניא: אחרים אומרים: אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד, ואם היתה שנה מעוברת - חמישה.

רב דימי מנהרדעא מתני איפכא: מאיימים על העדים על החודש שלא נראה בזמנו לקדשו, ואין מאיימים על העדים על החודש שנראה בזמנו לעברו. מאי טעמא? - האי - מיחזי כשקרא, האי - לא מיחזי כשקרא (ר"ח: כשאמרו: 'ראינו', אם יחזרו בהם ויאמרו: 'לא ראינו', מיחזי כשקרא; אבל כשאמרו שראו ענן שהיה דומה לירח, וחזרו ואמרו שראו את הירח, לא מיחזי כשקרא. רש"י: כשנראה בזמנו ואינם מעידים, הרבה אחרים יש שראוהו, ונראה שעל שקר עיברוהו; אבל כשלא ראוהו ואמרו: 'ראינו', אין שקר נודע).

בידי בעלי הסוגיה שבבבלי היו דברי רבי יהושע בן לוי בנוסח של רבי זעורה ורבי אמי בירושלמי, בעוד שרב דימי מנהרדעא שנה את דברי רבי יהושע בן לוי בנוסח אחר של רבי בא ורבי חייה בירושלמי ("לחקר התלמוד").

עולא מסר שבארץ ישראל עיברו את אלול.

שלושה פירושים, שניים בפירוש ואחד מכללא, נאמרו בבבלי בברייתת רבה בר שמואל: "יכול כשם שמעברים את השנה לצורך, כך מעברים את החודש לצורך?". הפירוש הראשון הוא תיקונו של רבה: "יכול כשם שמעברים את השנה ואת החודש לצורך, כך מקדשים את החודש לצורך?". הפירוש האחרון יוצא (מכללא) מרב דימי מנהרדעא ש"מתני איפכא", שלדעתו אין מעברים אבל מקדשים את החודש לצורך, ולפיו אפשר לקיים את לשון הברייתא כמו שהיא. על שני הפירושים יש להקשות, שלשון הברייתא "כזה ראה וקדש" משמע שגם אין מעברים וגם אין מקדשים לצורך.

לפי רבא שאמר: "הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא", מחלוקת תנאים היא, ולברייתא ולאחרים הלוח קבוע ואין מעברים ואין מקדשים לצורך, ואילו בארץ ישראל פסקו כחולקים על אחרים ועיברו את אלול לצורך.

אלא שבספרא ובירושלמי הובאה הברייתא בנוסח אחר: "יכול כשם שמעברים את השנה מפני הצורך, כך יקדשו את החודש

קידשוהו קודם לזמנו או לאחר עיבורו יום אחד, יכול יהא מקודש? – תלמוד לומר: "אותם" "אותם" "אלה הם מועדיי" – אין אלה מועדיי. לפני זמנו – עשרים ותשעה יום; לאחר עיבורו – שלשים ושנים יום.
ומניין שמעברין את השנה על הגליות שעלו ואדיין לא הגיעו? – תלמוד לומר: "בני ישראל" "מועדיי" – עשה את המועדות שיעשו אותן כל

אור לישרים

מפני הצורך?". בירושלמי דייקו מהברייתא שדווקא אין מקדשים אבל מעברים לצורך, ואילו הכירו את הברייתא בנוסח הבבלי ("כך מעברים") מסתבר שהיו מדייקים להפך שאין מעברים אבל מקדשים לצורך.
לכאורה הנוסחאות חולקים כשני הלשונות שהובאו בירושלמי בשם רבי יהושע בן לוי ובבבלי. אלא שספק האם המילה "מקדשים" בנוסח הברייתא שבירושלמי באה לשלול 'מעברים' או שהמילה "מעברים" בנוסח הברייתא שבבבלי באה לשלול 'מקדשים'. נראה יותר שהברייתא משתמשת במילה "מקדשים" לקידוש החודש (גם לחסר וגם לעבר) ובמילה "מעברים" לעיבור השנה. נמצא שאין הבדל בין נוסח הברייתא שבבבלי ובין נוסח הברייתא שבירושלמי, ושניהם סוברים כאחרים ולומדים מן הפסוק שאין מעברים ואין מקדשים את החודש מפני הצורך ("מקורות ומסורות").

בבבלי "מאיימים על העדים...", ובירושלמי "מעמעמים...". המילה "עמעם" היתה שגורה בארץ ישראל. בבבל, שם לא נפוצה מילה זו, החליפו אותה עם "איים".

כיוון שהביאו לעיל את המימרה של רב חסדא שאמר, שבאושא אירע שקידשו את החודש לפני זמנו, מביאים ברייתא בעניין זה.

קידשוהו קודם לזמנו או לאחר עיבורו יום אחד — אם קידשו בית דין את החודש הנכנס ביום עשרים ותשעה לחודש היוצא, שהוא יום אחד לפני זמנו (יום השלושים), או שקידשו את החודש הנכנס ביום שלושים ושניים לחודש היוצא, שהוא יום אחד אחרי עיבורו (יום השלושים ואחד), **יכול** — יכול אני לומר, **יהא מקודש** (במקבילות בשביעית ובנדרים: מעובר) — יהיה ראש חודש ביום שקידשו את החודש? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (להלן בפרשת המועדים) ללמדנו ולומר: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ **אֹתָם** בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג,ד), "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ **אֹתָם** מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, **אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי**" (ויקרא כג,ב) — בספרא דורשים את הכתוב בויקרא כג,ב לעניין עיבור השנה על ידי בית דין ואת הכתוב החוזר בויקרא כג,ד לעניין קידוש החודש על ידי בית דין, והדרשות לעניין עיבור השנה ולעניין קידוש החודש דומות אלו לאלו. בשני הכתובים, המילה "אֵלֶּה" באה למעט, והמילה "אֹתָם" נדרשת כמו "אַתֶּם". מן הכתוב בויקרא כג,ד לומדים, שרק אם קראתם (קידשתם את החודשים) אַתֶּם במועדם - "אלה מועדי ה'" (הרי אלה ראשי חודשים), אבל חודשים שקידשו אותם שלא במועדם – **אין אלה מועדיי** — אין אלה מועדי ה' (אין אלה ראשי חודשים). הרי שאם קידשו בית דין את החודש ביום עשרים ותשעה או ביום שלושים ושניים, אין זה ראש חודש, שאין מקדשים את החודש אלא ביום שלושים או ביום שלושים ואחד.
ומבארים (את דברי הברייתא): **לפני זמנו – עשרים ותשעה יום** — קידשוהו קודם לזמנו יום אחד היינו ביום עשרים ותשעה; **לאחר עיבורו – שלשים ושנים יום** — קידשוהו לאחר עיבורו יום אחד היינו ביום שלושים ושניים.

ב**ספרא** 'אמור' פרשה ט נאמר: קידשוהו קודם זמנו או לאחר עיבורו יום אחד (ביום עשרים ותשעה או ביום שלושים ושניים), יכול יהיה מקודש? - תלמוד לומר: "אותם" "אותם" "אלה מועדי", ואין אלה מועדי.
ב**תוספתא ראש השנה** ב,א שנו: קידשוהו לפני זמנו או לאחר עיבורו, פחות משלושים יום או יתר על שלושים [ואחד] יום (זה בא לבאר את שלפניו: לפני זמנו הוא יום עשרים ותשעה, ולאחר עיבורו הוא יום שלושים ושניים), יכול יהא מקודש? - תלמוד לומר: "חודש" ("עולת חודש בחודשו" (במדבר כח,יד) - עולת החודש אתם חייבים בה בעת חידושו דווקא) - אין פחות משלושים (אין חודש מתחיל פחות משלושים יום, וביום עשרים ותשעה עדיין הירח הישן שולט).

מביאים ברייתא: **ומניין שמעברין את השנה על הגליות שעלו** (במקבילה בשביעית ובנדרים: שיצאו. ובמקבילה בסנהדרין בטעות: שגלו) — מהו המקור בתורה שלמדים ממנו שמעברים את השנה בגלל ישראל היושבים בחוץ לארץ שיצאו ממקומם כדי לעלות לירושלים ולעשות את פסחיהם, **ואדיין** (ועדיין) **לא הגיעו** (במקבילה בנדרים נוסף: למקומן) — לארץ? – **תלמוד לומר:** — בא הכתוב (להלן בפרשת המועדים) ללמדנו ולומר: "דַּבֵּר אֶל **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם: **מוֹעֲדַי** ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי" (ויקרא כג,ב) — מן הכתוב הזה לומדים, שעשיית המועדים תלויה בבני ישראל (במקבילה בנדרים מובא הכתוב: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי י"י אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג,מד)), ולכן – **עשה את**

ישראל. – אמר רבי שמואל בר נחמן: והן שהגיעו לנהר פרת.
רבי יעקב בר אחא רבי אימי בשם רבי יהודה בר פזי: קידשוהו ואחר כך נמצאו העדים זוממין – הרי זה מקודש. – קם רבי יוסה עם רבי יהודה בר פזי, אמר ליה: אתה שמעתה מן אבוך הדא מילתא? – אמר ליה: כן אמר

המועדות שיעשו אותן כל ישראל — בית דין צריכים לקבוע את המועדים כך שיעשו אותם כל ישראל. כיוון שקביעת המועדים תלויה בעיבור השנים, לכן, אם יצאו הגלויות ממקומם ועדיין לא הגיעו, בית דין מעברים עליהם את השנה, כדי שיספיקו הגלויות לבוא לירושלים עד הפסח ויעשו כל ישראל את המועד. בספרא דורשים את הכתוב הזה לעניין עיבור השנה על ידי בית דין.
אמר רבי שמואל בר נחמן (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי)**: והן שהגיעו לנהר פרת** — מעברים את השנה על הגלויות שיצאו ממקומם ועדיין לא הגיעו לארץ, רק אם בדרכם מבבל לארץ הגיעו כבר לנהר פרת (לגבול סוריה הרחוק ביותר מירושלים) עד עשרים ותשעה באדר, שמשם לירושלים הדרך נמשכת כרגיל חמישה עשר יום (משנה תענית א,ג), שהוא הזמן שמעשרים ותשעה באדר עד הפסח, אלא שמסיבות שונות (כגון שנתקלקלו הדרכים מחמת הגשמים ולא הספיקו לתקנן) אינם יכולים להגיע מנהר פרת לירושלים תוך הזמן הזה. אבל אם יצאו הגלויות ממקומם ועדיין לא הגיעו לנהר פרת עד עשרים ותשעה באדר, אין מעברים את השנה עליהם, מפני שהיה להם לצאת ממקומם קודם לכן.

ברייתא זו נאמרה בספרא 'אמור' פרשה ט. ברייתא זו בעניין עיבור השנה נאמרה בספרא בסמוך לברייתות לעיל בעניין קידוש החודש, ולכן הובאה ברייתא זו כאן.

עד כאן המקבילה בירושלמי נדרים וסנהדרין.

בבבלי סנהדרין יא,א אמרו: תנו רבנן: אין מעברים את השנה אלא אם כן היתה צריכה מפני הדרכים (רמ"ה: שנתקלקלו בימות הגשמים ועדיין לא נתקנו, ועולי רגלים מתעכבים בעבורם), ומפני הגשרים, ומפני תנורי פסחים (רמ"ה: שצולים בהם את פסחיהם, שהיו להם משנה שעברה ונימוקו מחמת הגשמים, ואין מספיקים לעשות חדשים ולייבשם קודם הפסח), ומפני גליות ישראל (רש"י: בני הגולה הרחוקים) שנעקרו ממקומן (רמ"ה: קודם ניסן. רש"י: לעלות לרגל לעשות פסחיהם) ועדיין לא הגיעו (רמ"ה: ונודע לבית דין לפי אורך הדרך שאם לא יעברו את השנה לא יגיעו). אבל לא מפני השלג (רש"י ורמ"ה: לפי שלא יחדלו בכך מלבוא, שהרי יכולים לבוא על ידי הדחק), ולא מפני הצינה, ולא מפני גליות ישראל שלא עקרו ממקומן (רמ"ה: לעבר כדי שיעקרו אחר כן ויספיקו).

על ישראל היושבים בארץ ישראל אין מעברים את השנה, מפני שאפילו יצאו הרחוקים מירושלים בראש חודש ניסן, יספיקו לבוא לירושלים עד הפסח (תוספות). ואף אם יצאו בראש חודש ניסן אלא שמסיבות שונות אינם יכולים להגיע לירושלים עד הפסח, אין מעברים עליהם, לפי שאין מעברים את השנה בניסן אלא באדר.

המימרה הבאה בעניין קידוש החודש היא ברייתא בספרא שמשם הובאו הברייתות לעיל, ולכן הובאה מימרה זו כאן.

רבי יעקב בר אחא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) אמר בשם **רבי אימי** (רבי אמי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) שאמר **בשם רבי יהודה בר פזי** (רבי יהודה בר סימון, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי)**: קידשוהו** — אם באו עדים ביום השלושים והעידו שראו את הירח וקיבלו בית דין את עדותם וקידשו את החודש בו ביום על פי עדותם, **ואחר כך נמצאו העדים זוממין** — שבאו עדים אחרים ואמרו לעדים הראשונים: איך אתם מעידים שראיתם את הירח, והרי עימנו הייתם באותו זמן במקום אחר, – **הרי זה מקודש** — ראש חודש הוא ביום השלושים. ואף על פי שהוזמו העדים, והייתי יכול לומר שבטל הקידוש, ונמצא החודש מעובר ממילא, מכל מקום הקידוש קיים (הלכה זו נאמרה גם בירושלמי לעיל ב,ח).
ומספרים: **קם רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) **עם רבי יהודה בר פזי** — עמד רבי יוסי עם רבי יהודה בר פזי (להקשות על דבריו. "קם עם" בארמית שומרונית מתפרש כמו 'נאבק עם'), **אמר ליה:** — אמר לו (רבי יוסי לרבי יהודה בר פזי)**: את**(ה) **שמעת**(ה) **מן אבוך הדא מילתא?** — האם אתה שמעת מאביך (רבי סימון, הוא רבי שמעון בן פזי) את הדבר הזה? (האם אמר אביך את מה שאמרו בשמך, שאם קידשו את החודש ואחר כך נמצאו העדים זוממים - הרי זה מקודש?) – **אמר ליה:** — אמר לו (רבי יהודה בר פזי לרבי יוסי)**: כן אמר אבא** — כך אמר אבי

אבא בשם רבי יוחנן: אין מדקדקין בעדות החודש.

בית דין שראו את ההורג, אמרו: אם רואין אנו אותו אין אנו מכירין אותו, – לא היו עורפין; דכתיב: "ועינינו לא ראו", מכל מקום והרי ראו.

אור לישרים

בשם רבי יוחנן (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **אין מדקדקין בעדות החודש** — אין מקפידים לבדוק בדרישה וחקירה את העדים המעידים שראו את הירח, שהרי אף אם קידשו את החודש על פי עדים ואחר כך נמצאו העדים זוממים - הרי זה מקודש. רבי יהודה בר פזי השיב לרבי יוסי בחיוב על מה ששאל אותו האם שמע מאביו את הדבר שאמרו בשמו (הגרסה במקבילה בשביעית במסירה שלפנינו: "אמר ליה: כן. רבי אבא אמר בשם רבי יוחנן: אין מדקדקין בעידי החודש". אבל הגרסה בכתב יד רומי: "אמר ליה: כן אמר אבא בשם רבי..."). הטעם שאין מדקדקים בעדי החודש הוא מפני שהחשבון הוא העיקר ולא העדים.

המונח "**קם...**" מציע בעיה או קושיה שחכם אחד העלה בפני חברו.
המונח "**כן אמר רבי פלוני**" מציע מימרה אמוראית שמטרתה להכריע בנוגע לעניין שלגביו שורר חוסר ודאות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי שביעית.

ב**ספרא** 'אמור' פרשה ט נאמר: קידשוהו שלא בעדים, או שבאו העדים והעידו ונמצאו זוממים, מניין שיהיה מקודש? - תלמוד לומר: "[אלה מועדי ה' מקראי קודש] אשר תקראו אותם במועדם" (ויקרא כג,ד), אם קריתם (אם הכרזתם על קידוש החודשים, בין בעדים בין שלא בעדים) אַתֶּם - מועדיי (הרי אלה ראשי חודשים), ואם לאו - אינם מועדיי.
ב**תוספתא ראש השנה** ב,א שנו: קידשו את החודש בזמנו (ביום שלושים) ונמצאו עדיו זוממים - הרי זה מקודש.

קם רבי יוסה עם רבי יהודה בר פזי
בדומה למעשה שסיפרו כאן, סיפרו בירושלמי שני מעשים עוד, שאמרו מימרה בשם רבי יהודה בר פזי, וקם רבי יוסי עם רבי יהודה בר פזי ושאל אותו האם שמע מאביו את הדבר שנאמר בשמו. בשני המעשים (ירושלמי ברכות ד,א ותעניות ב,טו ו-ד,א; ירושלמי מועד קטן ג,ה) השיב לו רבי יהודה בר פזי שלא אמר אביו כך אלא שאמר דבר שממנו היה אפשר לשמוע כך, שלא כמו שהשיב לו במעשה כאן.

אין מדקדקין בעדות החודש
רמב"ם (הלכות קידוש החודש ב,ב) אומר: דין תורה שאין מדקדקים בעדות החודש (מדין תורה אין צריך לשאול אותם באיזו שעה ובאיזה מקום ראו את הירח, שהרי כל השאלות האלו אינן באות אלא לעשותם "עדות שאתה יכול להזימה" וכל עדות שאינה ראויה להזמה אינה עדות, וכאן אפילו יזימו אותם - עדותם קיימת והחודש מקודש), שאפילו קידשו את החודש על פי עדים ונמצאו זוממים בעדות זו - הרי זה מקודש. לפיכך היו בראשונה (לפני שקלקלו המינים) מקבלים עדות החודש מכל אדם מישראל (אף אם לא הכירו אותו), שכל ישראל בחזקת כשרות (אף על פי שאין מכירים אותו) עד שייוודע לך שזה פסול. משקלקלו המינים והיו שוכרים אנשים להעיד שראו והם לא ראו (כדי להטעות את החכמים), התקינו (חכמינו) שלא יקבלו בית דין עדות החודש אלא מעדים שמכירים בית דין אותם שהם כשרים ושיהיו דורשים וחוקרים בעדות (באיזו שעה ובאיזה מקום וכו' כתריס בפני עדי שקר).

☆ ☆ ☆

כאן התחלת מקבילה בירושלמי סוטה ט,א.

הרוג שנמצא בשדה, ולא נודע מי הרג אותו, העיר הקרובה אל המקום שנמצא שם ההרוג תביא עגלה ויערפו אותה.

אומרים (בעניין עגלה ערופה): **בית דין** — של העיר הקרובה אל המקום שנמצא שם ההרוג, **שראו את ההורג** — כשהרג את ההרוג, **אמרו** — בית דין: **אם רואין אנו אותו אין אנו מכירין אותו** — אם לדברי בית דין שראו את ההורג, אם יראו שוב את ההורג, לא יזהו אותו בבירור כדי להעיד עליו שהרג, – **לא היו עורפין** — לא היו מקיימים מצוות עריפה; **דכתיב:** — שכתוב (בפרשת עגלה ערופה): "וְָענוּ וְאָמְרוּ: יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה **וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ**" (דברים כא,ז) — זקני בית דין של העיר הקרובה אל ההרוג אומרים כך (משנה סוטה ט,ו ותוספתא סוטה ט,ב), ולפי חכמי ארץ ישראל דברי הזקנים מכוונים להורג, שהם לא ראו את ההורג, **מכל מקום והרי** (צריך לומר: **הרי**) **ראו** — אף על פי שאם יראו בית דין שוב את ההורג, לא יכירו אותו, בכל זאת הרי ראו אותו, ואין זה נקרא "ועינינו לא ראו" את ההורג, ולכן אין עורפים.

במקבילה ב**ירושלמי סוטה** אמרו: ודא דאת אמר: אפילו עבד אפילו שפחה (שראו את ההורג) - לא היו עורפין, - באותן שאמרו: אם רואין אנו אותו מכירין אנו אותו; אבל באותן שאמרו: אם רואין אנו אותו אין אנו מכירין אותו - היו עורפין. [בית דין

ובית דין שראו את ההורג – אית תניי תני: יעמדו שנים ויעידו לפניהן; אית תניי תני: יעמדו כולן ויעידו במקום אחר.
רבי יודה בר פזי בשם רבי זעורה: כשם שהן חלוקים כאן, כך חלוקין בעידות החודש.

אור לישרים

שראו את ההורג, אמרו: אם רואין אנו אותו אין אנו מכירין אותו - לא היו עורפין,] דכתיב: "ועינינו לא ראו", והרי ראו מכל מקום.

במקבילה בסוטה במסירה שלפנינו נשמטו המילים המוסגרות "בית דין...היו עורפין" בשל שוויון סופות ונוספו על ידי מפרשי הירושלמי על פי הירושלמי כאן. גם בכתב יד רומי נשמטו המילים הללו וכן מילים נוספות. וב"שרידי הירושלמי" נשמטו המילים "היו עורפין. בית דין...אין אנו מכירין אותו".
עדים שראו את ההורג, אם לדבריהם, אם יראו שוב את ההורג, יכירו אותו - אין עורפים, ואם לדבריהם, אם יראו שוב את ההורג, לא יכירו אותו - עורפים, משום שכתוב: "לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ" (דברים כא,א), ואין זה נקרא "לא נודע" כשהעדים שראו יכירו את ההורג. ובית דין שראו את ההורג, אם לדבריהם, אם יראו שוב את ההורג, יכירו אותו - אין עורפים, שהרי הם כעדים, ואם לדבריהם, אם יראו שוב את ההורג, לא יכירו אותו - אין עורפים, משום שלגבי בית דין כתוב "ועינינו לא ראו".

ב**ספרי דברים** פסקה רה נאמר: רבי עקיבא אומר: מניין שאם ראוהו בית דין שהרג ולא היו מכירים אותו, שלא היו עורפים? - תלמוד לומר: "ועינו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה" וגו'. וב**בבלי סוטה** מז,ב אמרו: תנו רבנן: רבי עקיבא אומר: מניין לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש ואין מכירים אותו, שלא היו עורפים? - תלמוד לומר: "ועינינו לא ראו" (דברים כא), והלא ראו.

ב**ירושלמי סוטה** ט,ה אמרו: רבנין דהכא פתרין קרייה (ב"שרידי הירושלמי": מתניתה (וכן להלן)) בהורג, ורבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג. רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג: "שלא בא על ידינו ופטרנוהו" ולא הרגנוהו, "ולא ראינוהו והנחנוהו" ועימעמנו (העלמנו עינינו) על דינו. ורבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג: "לא בא על ידינו ופטרנוהו" בלא הלוייה, "ולא ראינוהו והנחנוהו" בלא פרנסה.

חכמי ארץ ישראל אומרים שדברי זקני בית דין מכוונים להורג, וחכמי בבל אומרים שהכוונה לנהרג.

כאן התחלת מקבילה בירושלמי סנהדרין א,ב.

אומרים (בעניין דיני נפשות): (ו)**בית דין** — של עשרים ושלושה דיינים, שדנים דיני נפשות, **שראו את ההורג** — שראו אחד שהרג אדם, - **אית תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **יעמדו שנים** — מתוך בית הדין שראו את ההורג, **ויעידו לפניהן** — לפני שאר חברי בית הדין שראוהו, שהשניים נעשים עדים והשאר הם דיינים; **אית תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **יעמדו כולן** — כל חברי בית הדין שראו את ההורג, **ויעידו במקום אחר** — לפני בית דין אחר, שכולם נעשים עדים ואינם יכולים להיות דיינים. התנאים נחלקו האם עד הרואה נעשה דיין (מי שרואה דבר יכול להיות דיין באותו הדבר) בדיני נפשות, אף אם אינו מעיד.
הגרסה במקבילה בסנהדרין: תני: סנהדרין שראו את ההורג - אית תניי תני: שנים נעשין עדים ומעידין בפני השאר; אית תניי תני: כולן עדים ומעידין בפני אחרים.

רבי יודה בר פזי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) אמר **בשם רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): **כשם שהן חלוקים כאן** — כשם שנחלקו התנאים בדיני נפשות לגבי בית דין שראו את ההורג, **כך** (במקבילה בסוטה נוסף: **הן**) **חלוקין בעידות החודש** — כך נחלקו התנאים בקידוש החודש לגבי בית דין שראו את הירח, שלדברי התנא האחד יעמדו שניים ויעידו לפניהם, כמו ששנינו במשנתנו ("ראוהו בית דין בלבד - יעמדו שניים ויעידו לפניהם"), ולדברי התנא האחר יעמדו כולם ויעידו במקום אחר. הרי שגם בקידוש החודש נחלקו התנאים האם עד הרואה נעשה דיין.

המונח "**אית תניי תני**" מציע גרסאות חלופיות עלומות שם של מקורות תנאיים. במקומות רבים הוא בא פעמיים בזה אחר זה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי סוטה.

בירושלמי כאן השוו קידוש החודש לדיני נפשות, שתלוי במחלוקת תנאים האם עד הרואה נעשה דיין. הטעם שהשוו קידוש החודש לדיני נפשות הוא, שקידוש החודש הוא איסור, וגם שדיני נפשות תלויים בו, כמו שאמרו בירושלמי נדרים ו,יג וסנהדרין א,ב (ריטב"א בבלי ראש השנה כה,ב). בירושלמי לעיל א,ט אמרו בעניין פסול עדות של מפריחי יונים שעדות החודש כעדות נפשות. אמנם בדברים אחרים שווה קידוש החודש לדיני ממונות, שקידוש החודש בשלושה דיינים כדיני ממונות, וכן

ויקום חד ויתיב חד, ויקום חד ויתיב חד! – שנייא היא, שאין העד נעשה דיין. כהדא: רב חונה הוה ידע שהדו לחד בר נש. אזל בעי מידון קומוי וכפר ביה. אמר ליה רבי שמואל בר רב יצחק: בגין דאת ידע דרב חונה בר נשא רבה את כפר ביה?! מה אילו ייזיל וישהד עלך קומי בית דין חורן? – אמר ליה רב

שבקידוש החודש מתחילים מן הגדול כדיני ממונות (ירושלמי לעיל ב,ו).

בבבלי ראש השנה כה,ב-כו,א אמרו: "ראוהו בית דין - יעמדו שניים ויעידו בפניהם. ראוהו שלושה והם בית דין - יעמדו שניים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם". - למימרא דעד נעשה דיין? (רש"י: מי שראוי להיות עד בדבר נעשה דיין, ואלו כולם ראויים להיות עדים, שהרי כולם ראוהו) לימא מתניתין דלא כרבי עקיבא, דתניא: סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש - מקצתם נעשו עדים (רש"י: ויעידו בפני חבריהם, דגבי דיני נפשות עדות בעינן) ומקצתם נעשו דיינים (רש"י: אבל המעידים לא ישבו וידונו עימהם, דהראוי להעיד אית ליה לרבי טרפון דנעשה דיין, אבל עד עצמו לית ליה דנעשה דיין, וגבי עדות החודש גופה נמי לא אכשרנא במתניתין להיות העדים נעשים דיינים, דאם כן, למה לי "יושיבו מחבריהם", יעידו בפני היחיד ואחר כך ישבו הם עימו ויקדשו, והכי אמרינן בכתובות (כא,ב)); דברי רבי טרפון. רבי עקיבא אומר: כולם עדים הם (רש"י: ראויים להעיד), ואין עד נעשה דיין. - אפילו תימא רבי עקיבא, עד כאן לא קאמר רבי עקיבא התם אלא בדיני נפשות, דרחמנא אמר: "ושפטו העדה", "והצילו העדה" (רש"י: יהפכו בזכותו) (במדבר לה), וכיוון דחזיוהו דקטל נפשא, תו לא מצו חזו ליה זכותא, אבל הכא אפילו רבי עקיבא מודה.

התנאים שנחלקו בעניין בית דין שראו את ההורג, ששמם לא נזכר בירושלמי, הם רבי טרפון ורבי עקיבא, כמפורש בבבלי. לפי הבבלי, מחלוקת התנאים האם עד הרואה נעשה דיין היא רק בדיני נפשות, אבל בקידוש החודש עד הרואה נעשה דיין לדברי הכל. אבל בירושלמי השוו קידוש החודש לדיני נפשות, שגם בו נחלקו התנאים האם עד הרואה נעשה דיין.

נראה שהמילים "ואין עד נעשה דיין" שבדברי רבי עקיבא אינן במקורן מרבי עקיבא, אלא הן הוספה על ידי מי שתפס שהכוונה בהן היא גם לעד הראוי להעיד (כמו בבבלי כאן: "למימרא דעד נעשה דיין?"), שהרי במקומות המקבילים "אין עד נעשה דיין" היינו עד המעיד בלבד ("מקורות ומסורות").

במשנה שנינו: ראוהו שלושה והם בית דין - יעמדו שניים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם, ויאמרו: "מקודש, מקודש!", שאין היחיד נאמן על ידי עצמו.

ושואלים: **ויקום חד ויתיב חד, ויקום חד ויתיב חד!** — ויעמוד אחד וישב אחד, ויעמוד אחד וישב אחד! (מדוע אמרה המשנה, שיושיבו שניים אחרים אצל אחד מתוך השלושה שראו והם יהיו דיינים, ושניים שראו יהיו עדים ויעידו בפני הדיינים, והדיינים יקדשו את החודש, ולא אמרה, שתחילה יהיה אחד מתוך השלושה שראו עד ושניים יהיו דיינים והאחד יעיד בפני השניים, ואחר כך יהיה אחר מתוכם עד ושניים יהיו דיינים והאחר יעיד בפני השניים, ולבסוף יקדשו השלושה את החודש?)
ומשיבים: **שנייא היא** — שונה היא (המקרה של ראוהו שלושה והם בית דין שונה מהמקרה של ראוהו בית דין), **שאין העד נעשה דיין** — מי שמעיד בדבר אינו יכול להיות דיין באותו הדבר (וכיוון שהשניים שמעידים שראו את החודש אינם יכולים להיות דיינים, לכן אמרה המשנה, שיושיבו שניים אחרים אצל אחד מתוך השלושה שראו והם יהיו דיינים, ושניים שראו יהיו עדים ויעידו בפני הדיינים).

ומספרים (מעשה שהיה בבבל): **כהדא:** — כמו זאת: (במקבילה אין מילה זו, והיא יתרה. ויש "כהדא" בירושלמי שאינו קשור למה שאמרו לפני זה) **רב חונה** (רב הונא, גדול אמוראי בבל בדור השני) **הוה ידע שהדו לחד בר נש** — היה יודע עדות לאדם אחד (עדות לטובת אדם אחד בדבר שבינו ובין אדם אחר). **אזל בעי מידון קומוי וכפר ביה** — הלך (אותו אדם) ביקש לדון (בדבר שבינו ובין האדם האחר) לפניו (לפני רב חונה, שסמך אותו אדם שלא יעיז האדם האחר לכפור בו, כיוון שהיה רב חונה יודע עדות לטובתו), וכפר (האדם האחר) בו (באותו אדם, הכחיש טענתו). **אמר ליה** — אמר לו (לאדם האחר) **רבי שמואל בר רב יצחק** (אמורא בדור השלישי): **בגין דאת ידע דרב חונה בר נשא רבה את כפר ביה?!** — וכי בגלל שאתה יודע שרב חונה אדם גדול (חשוב, ואין כבודו שילך להעיד לפני בית דין פחות ממנו בחוכמה), אתה כופר בו (באותו אדם)?! **מה אילו ייזיל וישהד עלך קומי בית דין חורן?** — מה אילו (ימחול רב חונה על כבודו ו)ילך ויעיד עליך לפני בית דין אחר? (הרי יוברר שכפרת לשקר) – **אמר ליה** — אמר לו (לרבי שמואל בר רב יצחק) **רב חונה: ועבדין כן?** — והאם עושים כך? (האם מותר לי ללכת ולהעיד על האדם

חונה: ועבדין כן? – אמר ליה: אין. ושרא רב חונה גרמיה מן ההוא דינא, ואזל ואשהד עלוי קומי בית דין חורן.
קרא ערר על חתימת ידי העדים, על חתימת ידי הדיינין – רבי בא בשם רב יהודה: °רצה לקיים בכתב ידי העדים – מקיים, בכתב ידי הדיינים – מקיים. ואני אומר: אפילו בעד אחד, אפילו בדיין אחד – מקיים.

° טז,א

אור לישרים

האחר לפני בית דין אחר? האם דיין נעשה עד? (האם מי שדן בדבר יכול להיות עד באותו הדבר?)) – **אמר ליה:** — אמר לו (**רבי שמואל בר רב יצחק לרב חונה**): **אין** — כן (מותר לך ללכת ולהעיד על האדם האחר לפני בית דין אחר). **ושרא** (במסירה מהגניזה: ושרע) **רב חונה גרמיה מן ההוא דינא** — והתיר רב חונה את עצמו (הסתלק, פרש; ולפי המסירה מהגניזה: נשמט, חמק) מהדין ההוא (שדן אותו אדם לפניו), **ואזל ואשהד עלוי קומי בית דין חורן** — והלך והעיד עליו (על האדם האחר) לפני בית דין אחר (בדפוס ונציה נכפל בטעות "אמר ליה רב חונה... בית דין חורן").

בדרך כלל המונח "**שנייא היא**" מתפרש בניחותא, והוא מציע הבחנות עקרוניות בין עניינים שונים שהושוו בשלב קודם של הסוגיה. למונח בהוראה זו כמה שימושים עיקריים, ובהם: תירוץ קושיות. הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא", ואחר כך מובא הסבר להבדל בין המקרה הנידון לבין המקרה שהושווה לו. לעיתים הסבר זה מבוסס על קביעה עובדתית או על קביעה עקרונית, ואז הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא ש-(עובדה / עיקרון)".
ברוב המקומות, המונח "**כהדא**" מציע מעשה הממחיש את האמור לפניו או המתקשר אליו בצורה אחרת. המונח חסר לפעמים בחלק מעדי הנוסח או המקבילות לסוגיה מסוימת ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי סנהדרין.

אף על פי שרב חונה ידע עדות לאותו אדם, נעשה דיין באותו הדבר, משום שלא דן על פי ידיעתו.

ב**בבלי שבועות** ל,ב אמרו: אמר רבה בר רב הונא: האי צורבא מרבנן דידע בסהדותא, וזילא ביה מילתא למיזל לגבי דיינא דבציר מיניה לאסהודי קמיה, לא ליזיל.

רב חונה לא חס על כבודו כדי להציל את העשוק מיד עושקו.

כיוון שדיברו לעיל בעניין עד שנעשה דיין, מדברים להלן בעניין עד ודיין שמצטרפים בקיום שטרות.
חכמים תיקנו, שכדי לגבות באמצעות שטר, יש צורך לאשר את חתימות ידי העדים החתומים בו על ידי העדים החתומים עצמם, או על ידי עדים אחרים המכירים את החתימות שבשטר, או על ידי שמדמים חתימות העדים שבשטר הזה לחתימותיהם בשטרות אחרים.

כאן התחלת מקבילה בירושלמי גיטין ט,ח.

קרא ערר (ערעור) **על חתימת ידי העדים, ועל חתימת ידי הדיינין** — שטר שבו חתימות העדים שראו את המעשה וגם חתימות הדיינים שקיימו את השטר, שכבר הובא השטר לבית דין והדיינים כתבו בו אישור על חתימות העדים וחתמו בו, וכשבא התובע לגבות את חובו בשטר זה, טען הנתבע טענת ערעור על החתימות של העדים ושל הדיינים, שאמר הנתבע שהשטר והאישור שבו מזויפים, שזייף התובע את החתימות של העדים ושל הדיינים, – **רבי בא** (רבי אבא, אמורא בדור השלישי) אמר **בשם רב יהודה** (מגדולי אמוראי בבל בדור השני): **רצה לקיים בכתב ידי העדים** — אם רצה התובע לקיים את השטר על ידי עדות על חתימות העדים, שיעידו העדים החתומים בשטר על חתימת ידיהם או שיעידו אחרים על חתימת ידי העדים, – **מקיים** — הוא מקיים את השטר על ידי כך, והערר בטל, רצה לקיים **בכתב ידי הדיינים** — ואם רצה התובע לקיים את השטר על ידי עדות על חתימות הדיינים, שיעידו הדיינים החתומים בשטר על חתימת ידיהם או שיעידו אחרים על חתימת ידי הדיינים, – **מקיים** — ואין צורך לקיים את השטר על ידי עדות על חתימות העדים וגם על חתימות הדיינים. **ואני** (רבי בא) **אומר: אפילו בעד אחד, אפילו בדיין אחד** — אפילו רצה התובע לקיים את השטר על ידי עדות על חתימת עד אחד ועל חתימת דיין אחד, שיעידו עד אחד ודיין אחד החתומים בשטר על חתימת ידיהם או שיעידו אחרים על חתימת עד אחד ועל חתימת דיין אחד, – **מקיים** — שלדעת רבי בא, עדות על חתימת עד אחד ועל חתימת דיין אחד מצטרפת לקיים את השטר. רבי בא חלוק על רב יהודה, שרב יהודה סבור, שאין לקיים את השטר על ידי עדות על חתימת עד אחד ועל חתימת דיין אחד.

עד כאן המקבילה בירושלמי גיטין.

ביומוי דרבי אבהו אתון בעיי מימר: "גואלינו", ואמרון: "גאולתינו" וקבלון.

אור לישרים

בירושלמי סנהדרין ג,יג אמרו: אשר (אשרה של) הדיינים (שטר שכתוב בו אישור של הדיינים שקיימו את השטר), מהו שיהא צריך בית דין (לקיום האישור, כשהנתבע טוען עליו שהוא מזוייף)? - רב הושעיה בשם שמואל, רב בניי בשם שמואל - חד אמר: יתקיים או בכתב ידי עדים או בכתב ידי הדיינים; וחד אמר: אפילו בכתב [עד] אחד ו(ב)דיין אחד.

בירושלמי שם מדובר באותו עניין שבירושלמי כאן. בירושלמי כאן נחלקו רב יהודה ורבי אבא במחלוקת האמוראים בשם שמואל בירושלמי שם. יש ללמוד מהירושלמי כאן ושם ששטר שקיימו בבית דין צריך קיום, משום שיש לחשוש לזיוף כתב ידי הדיינים.

בבבלי כתובות כא,א-ב אמרו: אמר רב יהודה אמר שמואל: עד ודיין מצטרפים (רש"י: שטר שכתוב בו הנפק (קיום ואישור השטר על ידי בית דין) וחתמו הדיינים על ההנפק, ולאחר זמן, כשהוציאו המלוה לגבות, ערער הלווה ואמר מזוייף הוא, ובא אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו ואחד מן הדיינים העיד על כתב ידו, מצטרפים להכשירו). - אמר רמי בר חמא: כמה מעליא הא שמעתא! - אמר ליה רבא: מאי מעליותא? מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא, ומאי דקא מסהיד דיינא לא קא מסהיד סהדא! (רש"י: עדי השטר מעידים על מנה שבשטר: 'אנחנו ראינו המלוה וחתמנו', והדיינים מעידים: 'בפנינו נתקיים') - אלא, כי אתא רמי בר יחזקאל אמר: לא תציתינהו להני כללי דכייל יהודה אחי (רש"י: רב יהודה אחוה דרמי בר יחזקאל הוה) משמיה דשמואל. - איקלע רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא למזבן שומשמי ואמר: הכי אמר שמואל: עד ודיין מצטרפים (ויש גורסים: אין מצטרפים).

מחלוקת האמוראים בשם שמואל בבבלי האם עד ודיין מצטרפים (לפי פירוש רש"י ועוד ראשונים) היא מחלוקת האמוראים בשם שמואל בירושלמי סנהדרין בעניין קיום שטר שיש בו אישור בית דין. רבנאי שאמר בשם שמואל בבבלי הוא רב בניי שאמר בשם שמואל בירושלמי סנהדרין. בבבלי אמר רב יהודה בשם שמואל שעד ודיין מצטרפים, ובירושלמי כאן נאמר בשם רב יהודה שעד ודיין אין מצטרפים.

ושם כא,ב אמרו: אמר רב ספרא אמר רבי אבא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא אמר רב הונא, ואמרי ליה אמר רב הונא אמר רב: שלושה שישבו (רש"י: בבית דין) לקיים את השטר (רש"י: ובלא העדאת עדים שיעידו על כתב ידם, לפי שהדיינים עצמם מכירים אותו), שניים מכירים חתימות ידי עדים ואחד אינו מכיר, עד שלא חתמו (רש"י: השניים על ההנפק) - מעידים (השניים) בפניו (רש"י: לפני השלישי שזהו כתב ידם של העדים החתומים) וחותם (רש"י: עימהם על מה שכותבים), משחתמו - אין מעידים בפניו וחותם (רש"י: דמתחזי כשקרא, דלאו תלתא הוו דידעי (כשחתמו השניים))... שמע מינה: עד נעשה דיין (רש"י: שהרי השניים העידו על החתימות)...

יתיב רבי אבא וקאמר לה להא שמעתא דעד נעשה דיין. איתיביה רב ספרא לרבי אבא: ועד מי נעשה דיין? והתנן: ראוהו שלושה והם בית דין - יעמדו שניים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם, ויאמרו: "מקודש החודש, מקודש!", שאין היחיד נאמן על ידי עצמו. ואם איתא דעד נעשה דיין, למה לי כולי האי? ליתבו בדוכתייהו (רש"י: אחר שיעידו בפניו) ולקדשו! - אמר ליה: אף לדידי קשיא לי ושאילתיה לרב יצחק בר שמואל בר מרתא, ורב יצחק לרב הונא, ורב הונא לחייא בר רב, וחייא בר רב לרב, ואמר להו: הנח לעדות החודש - דאורייתא (ובדבר שמן התורה עד המעיד אינו נעשה דיין), וקיום שטרות - דרבנן (ובדבר שמדרבנן עד המעיד נעשה דיין).

שאלת הבבלי בעניין עדות החודש "ואם איתא דעד נעשה דיין, למה לי כולי האי? ליתבו בדוכתייהו ולקדשו!" היא שאלת הירושלמי לעיל "ויקום חד ויתיב חד, ויקום חד ויתיב חד!". בירושלמי אמרו שעדות החודש שונה ולא נימקו, ובבבלי נימקו שעדות החודש דאורייתא.

גם בבבלי וגם בירושלמי דיברו בעניין עד נעשה דיין בקידוש החודש ובקיום שטרות.

אין עד נעשה דיין, משום שגזירת הכתוב היא, או משום שעדות כזו שהעדים הם הדיינים היא עדות שאי אפשר להזימה והיא פסולה, או משום שלמדים דין זה מפסוקים (ראשונים).

כיוון שדיברו לעיל בעדות על ראיית החודש, מדברים כאן בעדות על קידוש החודש.

מספרים: **ביומוי דרבי אבהו** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **אתון בעיי מימר:** — בימיו של רבי אבהו (אירע פעם אחת שהעדים שהעידו קידשו בית דין את החודש) באו רוצים לומר: "**גואלינו**" — וזה היה סימן שהיו העדים אומרים, **ואמרון:** — ואמרו (בטעות): "**גאולתינו**", **וקבלון** — וקיבל אותם (רבי אבהו קיבל את עדותם שהתקדש החודש).

אפשר שהמילה "גואלנו" היא רמז לפסוק: "גֹּאֲלֵנוּ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל" (ישעיהו מז,ד). המילה "גואלנו" היתה סימן שהתקדש החודש, כיוון שהתחדשותו של הירח היא סימן להתחדשותם העתידה של ישראל ולגאולתם.

ביומוי דרבי ברכיה אישתתקון. אמר לון: שמעתון דאיתקדש ירחא? וארכינון בראשיהון וקבלון.

הלכה ב

משנה

כל השופרות כשירין חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן. אמר רבי יוסי: והלא כל

ב**פרקי דרבי אליעזר** פרק נ נאמר: רבן גמליאל אומר: כמו שראשי חודשים מתחדשים ומתקדשים בעולם הזה, כך יהיו ישראל מתחדשים ומתקדשים לעולם הבא.

אפשר שכיוון שדרשו לעיל את הפסוק "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב,ב) בעניין קידוש החודש, סיפרו כאן על אמירת המילה "גואלנו" כסימן שהתקדש החודש, שכן במדרשי אגדה דרשו את הפסוק הזה, שאמר הקב"ה למשה שיאמר לישראל: בחודש הזה אתם נגאלים ממצרים.

ב**פסיקתא דרב כהנא** ה,יא וב**פסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: "החודש הזה לכם" (שמות יב) - רבי ברכיה בשם רבי יודן ברבי שמעון: אמר הקב"ה לישראל: בניי, חידוש גאולה יש לכם, וכן **לעתיד לבוא** (אף הגאולה לעתיד לבוא תהיה בניסן).

וב**פסיקתא דרב כהנא** ה,יב וב**פסיקתא רבתי** פרשה טו נאמר: אמר רבי ברכיה: "החודש הזה לכם" (שמות יב,ב) - סימן הוא לכם, "כירח ייכון עולם" (תהילים פט,לח) (הפסוק הזה מדבר על דוד ועל כיסא מלכותו)...

ב**בבלי ראש השנה** כה,א אמרו: אמר ליה רבי לרבי חייא: זיל לעין טב וקדשיה לירחא, ושלח לי סימנא: דוד מלך ישראל חי וקיים (רש"י: דוד מלך ישראל נמשל כלבנה, שנאמר בו: "כירח ייכון עולם" (תהילים פט). ריטב"א: מילתא בעלמא קאמר ליה, ולא שהיו יראים לומר קידוש החודש בפירוש, אלא בא להשמיענו כי דוד מלך ישראל נמשל לירח).

היה מנהג אצלם שלא לומר מפורש "נתקדש החודש" אלא לומר איזה דבר לרמז וסימן על זה. והטעם, שבשעת השמד אחר חורבן ביתר (לאחר דיכוי מרד בר כוכבא) היו יראים לומר "נתקדש החודש" ותיקנו לומר רמז וסימן, ואף על פי שבטל השמד, המנהג לא בטל. ולפעמים אמרו לסימן "גואלנו", שכמו שהירח מתכסה וחוזר ונגלה ומאיר, כך ישראל שנמשלו לירח מתכסים כשהם בגלות בין האומות וסופם להיגאל. ופעמים אמרו לסימן "דוד מלך ישראל חי וקיים" (בבלי ראש השנה כה,א), שמלכות בית דוד נמשלה גם כן לירח כדכתיב "כירח ייכון עולם" (תהילים פט,לח) ("שערי תורת ארץ ישראל").

ומספרים עוד: **ביומוי דרבי ברכיה** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) **אישתתקון** — בימיו של רבי ברכיה (אירע פעם אחת שהעדים שהעידו שקידשו בית דין את החודש) השתתקו (חדלו לדבר, נהיו אילמים). **אמר לון:** — אמר להם (רבי ברכיה לעדים): **שמעתון דאיתקדש ירחא?** — האם שמעתם שהתקדש החודש? **וארכינון בראשיהון וקבלון** — והרכינו בראשיהם (כפפו העדים את ראשם כמשיבים "הן") וקיבל אותם (רבי ברכיה קיבל את עדותם שהתקדש החודש).

ב**משנה גיטין** ז,א שנינו: נשתתק, ואמרו לו: נכתוב גט לאשתך? והרכין בראשו - בודקים אותו שלוש פעמים (בשלושה עניינים שונים, כדי להיווכח האם דעתו מיושבת): **אם** אמר על לאו - לאו (על שאלה שצריכים להשיב עליה: 'לאו', השיב כראוי: ,לאו'), **ועל הן - הן** (ועל שאלה שצריכים להשיב עליה: 'הן', השיב כראוי: ,הן', הרי זה סימן שדעתו צלולה), **הרי אלו יכתבו וייתנו** (כיוון שהרכין בראשו בעניין הגט).

וב**תוספתא גיטין** ה,א שנו: היה חולה ומשותק, אמרו לו: נכתוב גט לאשתך? הרכין בראשו - בודקים אותו שלוש פעמים: אם אמר על לאו - לאו, ועל הן - הן, דבריו קיימים. וכשם שבודקים אותו לגיטין, כך בודקים אותו למיקחות ולמתנות ולירושות ולעדיות.

ב**ירושלמי גיטין** ז,א הביאו ברייתא דומה לברייתא שבתוספתא, ואמרו, שדווקא נשתתק פתאום מתוך בוריו צריך בדיקה שלוש פעמים, אבל נשתתק מחמת חולי אין צריך בדיקה אלא פעם אחת, לפי שמחמת חולשתו הוא שנשתתק ודעתו צלולה.

☆ ☆ ☆

הלכה ב

משנה

החל ממשנה זו ועד סוף המסכת עוסקות המשניות בדיני תקיעת שופר בראש השנה. משנה זו באה ללמד, אילו שופרות כשרים לתקוע בהם בראש השנה.

כל השופרות כשירין — לתקיעה בראש השנה, הן שופר של איל (כבש זכר, שהוא מין בהמה) והן שופר של יעל (עז בר, שהוא מין חיה), **חוץ משל פרה** — והוא הדין משל שור, **מפני שהוא קרן** — הוא נקרא קרן ואינו נקרא שופר, ובראש השנה צריך דווקא שופר. **אמר רבי יוסי** (בר חלפתא, תנא בדור הרביעי): **והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר** (בדברי ה' על הקפת יריחו בעת

השופרות נקראו קרן, שנאמר: "והיה במשוך בקרן היובל כשמעכם את קול השופר".

תלמוד

הוון בעיי מימר: ולא פליגין. אשכחת תני: רבי יוסה מכשיר בשל פרה, וחכמים פוסלין. – מה טעמיה דרבי יוסי? – "והיה במשוך בקרן היובל". –

כיבושה): "**וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל** (שופר העשוי מקרן איל) **כִּשְׁמַעֲכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר**, יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְּדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ" (יהושע ו,ה) — כשיתקעו בשופר תקיעה ארוכה, ישמיעו כל העם זעקת מלחמה גדולה והחומה תיפול במקומה. מכאן שגם שופר של איל נקרא קרן. ואם קרן של איל כשרה לתקיעה בראש השנה, מפני מה קרן של פרה לא תהיה כשרה לתקיעה?.

משנה זו דנה בשופר של ראש השנה, אך היא אינה מציינת זאת. הדבר קשה, משום שבמשנה הבאה התנא מפרש שהוא דן בשופר של ראש השנה. זאת ועוד, המשנה הזו קובעת כי "כל השופרות כשרים חוץ...", ולפי המשנה הבאה "שופר של ראש השנה של יעל פשוט". הרבה מהראשונים סוברים, שאין מחלוקת בין המשניות, משנה זו עניינה לכתחילה, ב"מצווה מן המובחר", והמשנה הבאה עוסקת בדיעבד.

מכמה מקורות יש ללמוד שנהגו לתקוע בשופר בשעת קידוש החודש. לפי זה, יש להציע, שבהמשך למשנה הקודמת, שעניינה דיני קידוש החודש, ובכלל זה שיאמרו "מקודש, מקודש", התנא ממשיך לדון גם במשנה זו בעניין הנוגע לקידוש החודש, והוא התקיעה שנהגו לתקוע בקידוש החודש, והוא קובע שלתקיעה זו כל השופרות כשרים. אגב משנה זו, שעניינה שופר של ראש חודש, הובאו גם ענייניהם של שופרות אחרים: שופר של ראש השנה, תעניות ויובל ("תרביץ" נד).

נוסח המשנה שבבבלי: "שנאמר: 'והיה במשוך בקרן היובל'", ללא המשך הכתוב, שלא כמו נוסח המשנה שבירושלמי. אבל בכתב יד של המשנה ובכמה כתבי יד של הבבלי גרסת הכתוב כמו בירושלמי, וכן הוא בכמה דפוסים של המשנה ובכמה ראשונים. וברור שראית רבי יוסי היא מראשו ומסופו של הכתוב, שאף שנקרא בסיפא "שופר", מכל מקום ברישא נקרא "קרן". ואולי היה כתוב בבבלי "וגו'" ונשמט בטעות.

המשנה אמרה "של פרה" ולא "של שור", מפני שדרכם היה להשתמש בקרניים של פרה יותר מבשל שור ("מרומי שדה").

☆ ☆ ☆

תלמוד

אומרים: **הוון בעיי מימר:** — היו (חכמים בימי האמוראים) רוצים לומר: **ולא פליגין** — ואין חלוקים (רבי יוסי וחכמים במשנה אינם חולקים זה על זה, שלדברי הכל שופר של פרה פסול, אלא שטעמם של חכמים לא נראה לרבי יוסי והוא הקשה עליו). **אשכח(ת) תני:** — נמצא שנוי (מצאו ברייתא ששנו בה): **רבי יוסה מכשיר בשל פרה, וחכמים פוסלין** — הרי שנחלקו רבי יוסי וחכמים בשופר של פרה.

בדרך כלל המונח "**הוון בעיי מימר**" מציע "הווה אמינא" עלומת שם שנדחית בהמשך. הוראה זו של המונח שכיחה לפני ניסיון ליישב, לברר או לצמצם מחלוקות, בסגנון כגון "ולא פליגין". המונח בהוראה זו עשוי להידחות בהמשך על ידי דחייה של האפשרות שהוצעה אחרי המונח (כגון "אשכח תני"). במספר מקומות נראה שהמונח מוסב ישירות על המשנה.

המונח "**ולא פליגין**" מציע ששני היגדים שלכאורה חלוקים זה על זה אינם סותרים זה את זה. המונח יכול להיות מוסב על מחלוקות לכאורה בין שתי מימרות אמוראיות או בין שתי מימרות תנאיות (כמו כאן, מתייחס לשתי דעות באותה משנה). במקומות אחדים לא מוצע כל הסבר אחרי המונח (כמו כאן). במקרים אלה האפשרות שהדעות הסותרות אינן חלוקות נדחית ("ולא פליגין. אשכח תני (שיש מחלוקת)"), ואמנם נראה שההצעה ש"לא פליגין" אינה אלא "הווה אמינא".

המונח "**אשכח תני**" (לפעמים משתבש כ"אשכחת תני", כמו כאן) מציע ברייתא או קיצור או ניסוח אחר של ברייתא, המכריעה בנוגע לעניין שלגביו שורר חוסר ודאות. המונח מציע הכרעות בעקבות סוגים שונים של חוסר ודאות. לכן המונח יכול להציע פשיטת בעיה, תגובה לקושיה, שלילת "הווה אמינא" ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ואומרים: **מה טעמיה דרבי יוסי?** — מה טעמו של רבי יוסי (מה מקורו בכתוב שהוא מכשיר בשופר של פרה)? – נאמר: "**וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל כִּשְׁמַעֲכֶם** אֶת קוֹל

מה טעמון דרבנן? – "ותיטב לי' משור פר מקרין מפרים", 'מקרן' כתיב. – ורבנן! – כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר, חוץ משל פרה שנקרא קרן ולא נקרא שופר. – התיבון: הרי של יעל, הרי אינו קרוי לא קרן ולא שופר! – מאי כדון? – כהיא דאמר רבי לוי: שנייא היא, שאין קטיגור נעשה סניגור.

אור לישרים

הַשּׁוֹפָר" (יהושע ו,ה) — מכאן שגם שופר של איל נקרא קרן. וכמו שקרן של איל כשרה לתקיעה, גם קרן של פרה כשרה לתקיעה (כמו שאמר רבי יוסי במשנה).

ואומרים: **מה טעמון דרבנן?** — מה טעמם של חכמים (מה מקורם בכתוב שהם פוסלים בשופר של פרה)? – נאמר: "**וְתִיטַב לַי' מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן מַפְרִיס**" (תהילים סט,לב) — המתפלל שנודר לשיר שיר תודה לה' אומר: התודה שאביע בשירי תהא חביבה בעיני ה' יותר מקורבן תודה של שור ושל פר בעל קרניים ובעל פרסות. מכאן ששופר של שור ושל פר נקרא קרן, והוא הדין של פרה, '**מקרן' כתיב** (מילים אלו הן באשגרה מהירושלמי שבת ב,ג).

הנוסח של הסופר במסירה שלפנינו: "מה טעמון דרבנן? - והיה במשוך בקרן היובל. - מה טעמיה דרבי יוסה? - ותיטב לי' משור פר מקרין מפריס, מקרן כתיב". ומגיה תיקן.

השאלה "מה טעמיה דרבי יוסי?" מיותרת, שהרי טעמו של רבי יוסי אמור במשנה. ונראה שהנוסח המקורי של הירושלמי היה: "והיה במשוך בקרן היובל. - מה טעמון דרבנן? - ותיטב לי' משור פר מקרין מפריס, מקרן כתיב". בנוסח המקורי המילים "והיה במשוך בקרן היובל" הן פסקה מהמשנה, ולא שאלו בירושלמי אלא "מה טעמון דרבנן?". אבל הסופר במסירה שלפנינו או אחד ממעתיקי הירושלמי שלפניו טעה וחשב שחסרות המילים "מה טעמיה דרבי יוסי?" והשלימן, אלא שנשתבש והפך בין רבי יוסי לרבנן.

ושואלים: **ורבנן!** — וחכמים! (מה חכמים משיבים לרבי יוסי שהקשה על טעמם?)

ומשיבים: **כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר, חוץ משל פרה שנקרא קרן ולא נקרא שופר** — כל השופרות נקראים גם בשם קרן, אבל של פרה נקרא קרן בלבד, ואינו נקרא שופר, ולכן קרן של פרה אינה כשרה לתקיעה. כך השיבו חכמים לרבי יוסי.

ומקשים: **התיבון:** — השיבו (הקשו על מה שהשיבו חכמים לרבי יוסי): **הרי של יעל, הרי אינו קרוי לא קרן ולא שופר!** — הרי קרן של יעל אינה נקראת קרן וגם אינה נקראת שופר, ואף על פי כן קרן של יעל כשרה לתקיעה (כמו ששנינו במשנה להלן הלכה ג: שופר של ראש השנה - של יעל)! ומפני מה קרן של פרה שנקראת קרן לא תהיה כשרה לתקיעה?

ואומרים: **מאי כדון?** — מהו (מהי) עכשיו? (עכשיו שהקשו על מה שהשיבו חכמים לרבי יוסי, מה טעמם של חכמים שפוסלים בשופר של פרה?) – **כהיא** (כההיא) **דאמר** — כאותה (כמו המימרה ההיא) שאמר **רבי לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **שנייא היא** — שונה היא (קרן של פרה משאר השופרות), **שאין קטיגור** (מלמד חובה, הטוען להרשעת הנידונים בפני בית הדין (מקור המילה ביוונית)) **נעשה סניגור** (מלמד זכות, הטוען לטובת הנידונים בפני בית הדין (מקור המילה ביוונית)) — הואיל והפרה מזכירה את חטא העגל, והרי היא בבחינת קטיגור, לפיכך אי אפשר להשתמש בקרנה לשם שופר, שהוא בבחינת סניגור, בזמן שבאים בראש השנה לבקש סליחה מאת הקב"ה. זה טעמם של חכמים שפוסלים בשופר של פרה (המימרה של רבי לוי "שאין קטיגור נעשה סניגור" נאמרה במקום אחר, והמילים "שנייא היא" הן משל עורך הסוגיה).

המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק או סברה.

המונח "**התיב**" ("התיבון" בלשון רבים) מציע קושיות. תפקידו העיקרי של המונח הוא לפרוך דעות המופיעות לפני כן. בכמה מקומות המונח בא בלשון רבים ובצורה סתמית ("התיבון"), בלי לפרש את זהותם של המקשים.

המונח "**הרי**" מסב את תשומת ליבו של הלומד למקרה, עובדה או קביעה הלכתית שיש בה כדי להוביל את הלומד למסקנה מסוימת. תפקידו הרווח ביותר של המונח הוא להציע קושיות - בדרך כלל קושיות שמטרתן לפרוך קביעה שלפניהן. לפעמים המונח בא אחרי מונחי קושיה אחרים, כגון "התיבון", כדי לפרט את הקושיה שתחילתה הוצעה במונחים אלה. בכמה מקומות המונח בא פעמיים בזה אחר זה, בפעם הראשונה הוא מציע מקרה שממנו מקשים, ובפעם השנייה הוא מציין את המסקנה הנובעת ממקרה זה.

המונח "**מיי כדון**" ("מיי" = מה היא. הצורה "מאי כדון" משקפת השפעה בבלית) מציע פתרונות לקשיים מסוגים שונים העולים בשלב הקודם של הסוגיה, כגון תירוץ לקושיה שלא ניתרצה.

הלכה ג

משנה

שופר של ראש השנה – של יעל, פשוט, ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן

המונח "**כיי דאמר רבי פלוני**" ("כהיא דאמר רבי פלוני") מציע מימרות המסייעות בדרכים שונות למה שנאמר לפני המונח, או הפושטות בעיות או מתרצות קושיות שלפני המונח. המונח מציע מימרות אמוראים שנאמרו לעניין אחר ובהקשר ספרותי ועניני אחר.

בדרך כלל המונח "**שנייא היא**" מתפרש בניחותא, והוא מציע הבחנות עקרוניות בין עניינים שונים שהושוו בשלב קודם של הסוגיה. למונח בהוראה זו כמה שימושים עיקריים, ובהם: תירוץ קושיות. הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא", ואחר כך מובא הסבר להבדל בין המקרה הנידון לבין המקרה שהושווה לו. לעיתים הסבר זה מבוסס על קביעה עובדתית או על קביעה עקרונית, ואז הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא ש-(עובדה / עיקרון)" ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בבבלי ראש השנה כו,א אמרו: שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן! - ורבנן: כל השופרות אקרו קרן ואקרו שופר (רש"י: אקרו קרן - כדאמרן, ואקרו שופר - דכתיב במתן תורה (שמות יט): "במשוך היובל" וגו', וכתיב: "ויהי קול השופר"), דפרה - קרן אקרי, שופר - לא אקרי, דכתיב: "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו" (דברים לג) (רש"י: של בכור שורו). - ורבי יוסי אמר לך: דפרה נמי אקרי שופר, דכתיב: "ותיטב לה' משור פר" (תהילים סט), אם שור - למה פר, ואם פר - למה שור? אלא מאי "משור פר" - משופר (רש"י: ובשור קא משתעי קרא). - ורבנן: כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: מאי "משור פר" - משור שהוא פר.

עולא אמר: היינו טעמא דרבנן - כדרב חסדא. דאמר רב חסדא: מפני מה אין כוהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה - לפי שאין קטיגור (רש"י: זהב העגל) נעשה סניגור (רש"י: ושופר של פרה נמי קטיגור דעגל הוא). - ...והא תנא "מפני שהוא קרן" קאמר! - חדא ועוד קאמר; חדא: דאין קטיגור נעשה סניגור, ועוד: מפני שהוא קרן. - ורבי יוסי אמר לך: דקא אמרת אין קטיגור נעשה סניגור - הני מילי מבפנים, והאי שופר - מבחוץ הוא. ודקא אמרת מפני שהוא קרן - כל השופרות נמי אקרו קרן.

אביי אמר: היינו טעמייהו דרבנן: שופר אחד אמר רחמנא, ולא שניים ושלושה שופרות. והא דפרה, כיוון דקאי גילדי גילדי - כשניים ושלושה שופרות דמי. - והא תנא "מפני שהוא קרן" קאמר! - חדא ועוד קאמר; חדא: דשופר אחד אמר רחמנא, ועוד: מפני שהוא קרן. - ורבי יוסי אמר לך: דקאמרת שופר אחד אמר רחמנא - כיוון דמחברי אהדדי חד הוא, ודקאמרת מפני שהוא קרן - כל השופרות נמי אקרו קרן.

בירושלמי הביאו את הפסוק "ותיטב לה' משור פר" כראיה לחכמים ששופר של פרה נקרא קרן, ואילו בבבלי הביאו את הפסוק הזה כראיה לרבי יוסי ששופר של פרה נקרא שופר. אפשר שהבבלי הזה היה המקור לשיבוש הנוסח של הסופר במסירה שלפנינו. בירושלמי הקשו על מה שהשיבו חכמים לרבי יוסי, ונדחה טעמם של חכמים הנזכר במשנה ששופר של פרה פסול מפני שהוא קרן, ואמרו שטעמם של חכמים הוא לפי שאין קטיגור נעשה סניגור, אבל בבבלי לא הקשו על מה שהשיבו חכמים לרבי יוסי, ולא נדחה טעמם של חכמים "מפני שהוא קרן", ולכן הקשו בבבלי: "והא תנא מפני שהוא קרן קאמר!", והוכרחו לומר "חדא ועוד קאמר".

ב**ויקרא רבה** כז,ג וב**פסיקתא דרב כהנא** ט,ג נאמר: תמן תנינן: כל השופרות כולם כשירים חוץ משל פרה. - ולמה חוץ משל פרה? - מפני שהוא קרן של עגל, על שום: "ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עוון" (יחזקאל כט,טז) (כדי שלא להזכיר עוון העגל).

מהמדרשים האלה נראה, שהם פירשו את טעמם של חכמים הנזכר במשנה "מפני שהוא קרן" - מפני שהוא קרן של עגל ("אין קטיגור נעשה סניגור"), ולא פירשו כמו הבבלי והירושלמי "מפני שהוא קרן" - מפני שהוא נקרא קרן ואינו נקרא שופר.

כהיא דאמר רבי לוי: שאין קטיגור נעשה סניגור

מאמר רבי לוי נמצא ב**ירושלמי יומא** ז,ג: מפני מה אינו משמש (כוהן גדול ביום הכיפורים) בבגדי זהב? - אמר רבי לוי: שאין קטיגור נעשה סניגור. אתמול כתוב בהם: "ויעשו להם אלוהי זהב", ועכשיו הוא עומד ומשמש בבגדי זהב.

☆ ☆ ☆

הלכה ג

משנה

המשנה מתארת את אופן התקיעה הנוהגת במקדש בראש השנה.

שופר של ראש השנה – של יעל, פשוט — מצווה לכתחילה לתקוע בראש השנה בשופר של יעל (עז בר, שהוא מין חיה), שהוא פשוט (ישר) ולא כפוף (מעוקם), **ופיו** — של השופר, **מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין** — שני כוהנים היו עומדים משני צדדיו של התוקע בשופר, שהיו תוקעים עימו בחצוצרות.

הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר.

תלמוד

אמר רבי יונה: כדי שיפשטו לבם בתשובה.

"פיו מצופה זהב". – ציפהו זהב מבפנים – פסול, מבחוץ – כשר. ציפהו מקום הנחת פיו, או שהיה קולו עבה מחמת הציפוי – פסול.

אור לישרים

שופר מאריך וחצוצרות מקצרות — התוקע בשופר ממשיך בתקיעתו, אחרי שפסקו התוקעים בחצוצרות לתקוע, כדי שיישמע בסוף קול השופר בלבד, **שמצות היום בשופר** — השופר מאריך, כדי להודיע שמצוות היום בשופר.

רק במקדש תוקעים בשופר ובחצוצרות כאחד, אבל בגבולין אין תוקעים בשופר ובחצוצרות כאחד (ראה להלן הלכה ד), ומכאן שהמשנה מדברת בתקיעה שבמקדש.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: שופר של ראש השנה - של יעל, פשוט. אומרים: מה הטעם? - **אמר רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי)**: כדי שיפשטו לבם בתשובה** — התקיעות בראש השנה באות לתשובה, וכשעושים תשובה יש לפשוט (ליישר) את הלב, וכדי שיפשטו את ליבם תוקעים בראש השנה בשופר פשוט, ששופר פשוט הוא סימן לפישוט הלב.

ראש השנה הוא תחילתם של עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, שבהם עושים תשובה, ולכן התקיעות בראש השנה באות לתשובה.

ב**בבלי ברכות** נט,א אמרו: אמר רבי אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי: לא נבראו רעמים אלא לפשוט (ליישר) עקמומית שבלב.

השופר של ראש השנה בא לפשוט את הלב הן בצורתו, כמו שאמרו בירושלמי כאן, והן בקולו, כמו שאמרו בבבלי על קול הרעמים.

ב**בבלי ראש השנה** כו,ב אמרו טעם אחר: בראש השנה כמה דפשיט איניש טפי (רש"י: [המתפלל צריך שייתן עיניו למעלה,] משום "נישא לבבנו אל כפיים" (איכה ג) - (יבמות קה,ב)) מעלי (רש"י: הלכך בראש השנה דלתפילה הוא - בעינן פשוטים).

רמב"ן מסביר, שהמשנה הקודמת עוסקת בהכשר שופר מן התורה, והיא קובעת שכל השופרות כשרים חוץ משופר של פרה שהוא פסול ואין יוצאים בו. משנה זו, לעומת זאת, עוסקת במצווה לכתחילה מדרבנן, שמצווה לכתחילה לתקוע בראש השנה בשופר פשוט. ומה שאמרו "יעל פשוט", אין הכוונה שצריך דווקא יעל, אלא לדוגמה בעלמא נקטו מין זה, והעיקר הוא שיהיה שופר פשוט.

רמב"ן כתב, שמשנה זו עוסקת במצוות התקיעה במקדש. ונראה שכוונת רמב"ן שהמשנה מתארת את כל אופן התקיעה לכתחילה במקדש, בין הדינים המיוחדים למקדש - "פיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדים" וכו', ובין הדינים הנוהגים לכתחילה בכל מקום, במקדש ובגבולין - "של יעל פשוט" ("זכרון תרועה").

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: **"פיו מצופה זהב".**

מביאים ברייתא: **ציפהו זהב מבפנים** — אם ציפה את השופר בזהב מן הצד הפנימי, בתוך חללו, – **פסול** — השופר מלתקוע בו, לפי שאינו תוקע בשופר אלא בכלי זהב, אבל **מבחוץ** — אם ציפה את השופר בזהב בצד החיצון, – **כשר** — השופר לתקוע בו. **ציפהו מקום הנחת פיו** — אם ציפה את השופר מבחוץ במקום שמכניס בפיו כשתוקע בו, **או שהיה קולו עבה מחמת הציפוי** — אם ציפה את השופר מבחוץ ונשתנה קולו בשל הציפוי, שלפני שציפה היה קולו דק ועכשיו אחרי שציפה קולו עבה, – **פסול** — אם ציפהו במקום הנחת פיו, אפילו לא נשתנה קולו כלל, - פסול, משום חציצה, שהזהב מפסיק בין פי התוקע לשופר. ואם ציפהו ונשתנה קולו - פסול, לפי שאין זה קול שופר אלא קול כלי זהב.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ד שנו: ציפהו מבפנים - פסול, מבחוץ - כשר. ציפהו מקום הנחת פיו - פסול.

התוספתא מדברת במקרה שלא נשתנה הקול מחמת הציפוי, ולכן מבפנים - פסול, מבחוץ - כשר.

אמר רבי יוסה: הדא אמרה: פשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק – לא יצא. – והיי דא אמרה דא? – תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתיים – °אין בידו אלא אחת. – רבי אבא בר זמינא בשם רבי זעורה: אפילו אחת אין בידו. למה? ראשה גבי סופה מצטרף, וסופה גבי ראשה מצטרף. °טז,ב

אור לישרים

בבבלי ראש השנה כז,ב אמרו: תנו רבנן: ציפהו זהב, במקום הנחת פה - פסול (רש"י: שהתקיעה בזהב ולא בשופר. ריטב"א: דהוי חציצה, דבעינן שלא יהא חוצץ כלום בין השופר והתוקע), שלא במקום הנחת פה - כשר. ציפהו זהב מבפנים - פסול (רש"י: שהתקיעה בזהב. ריטב"א: שהרי הזהב חוצץ בינתיים ומשנה קולו). מבחוץ, אם נשתנה קולו מכמות שהיה - פסול (ריטב"א: דבעינן קול שופר לבדו וליכא), ואם לאו - כשר.

רמב"ן כותב, ש"מקום הנחת פה" הוא עובי דופן השופר בצד הצר, שאליו מצמיד התוקע את שפתיו, ו"שלא במקום הנחת פה" הוא דופן השופר מבחוץ. רמב"ן מוסיף, שיש אומרים שאף תחילת הדופן מבחוץ נחשב ל"מקום הנחת פה", כי התוקע דוחק קצת את השופר לפיו כך ששפתיו מכסות את תחילת הדופן מבחוץ. ולפי זה, "שלא במקום הנחת פה" הוא בהמשך דופן השופר מבחוץ, מקום שאין שפתי התוקע מגיעות. רמב"ן כתב, שטעם הפסול הוא שהפסק (חציצה) בין הפה לשופר פוסל.

בברייתא המובאת בירושלמי ברור שהפסקה "ציפהו מקום הנחת פיו או שהיה קולו עבה מחמת הציפוי - פסול" היא פירוש מגביל למילים "מבחוץ - כשר", כלומר, מה שאמרנו שמבחוץ כשר אין הכוונה שלעולם כשר, אלא אם ציפהו במקום הנחת פיו או שנשתנה הקול - פסול. באותו אופן יש לפרש גם את הברייתא שבבבלי, אף שסגנון הברייתא בירושלמי נוח יותר להבנה כזו מאשר זה של הברייתא בבבלי ("זכרון תרועה").

☆ ☆ ☆

במשנה ראש השנה ד,ח שנינו: השומע מן המתעסק (השומע תקיעת שופר בראש השנה ממי שמתעסק בתקיעת שופר כדי להתלמד, אף על פי שהתכוון השומע לצאת ידי חובתו בשמיעת תקיעות אלו) - לא יצא (ידי חובתו בתקיעות אלו, לפי שהתוקע לא התכוון להוציאו, והלכה היא שצריכה להיות כוונה על ידי השומע ועל ידי המשמיע).

במשנה שנינו: שופר מאריך וחצוצרות מקצרות.
מסיקים: **אמר רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **הדא אמרה:** — זאת אומרת (ממשנתנו, שאמרה שהשופר מאריך כדי שיישמע בסוף קול השופר בלבד, נלמד): **פשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק** — אם שמע אדם תקיעה שתחילתה נתקעה במתעסק ובסופה נתכוון ובסופה נתכוון לצאת ידי חובה (והאריך בה כשיעור), או להפך שבתחילתה נתכוון לצאת ידי חובה וסופה נתקעה במתעסק – (במסירה שלפנינו נוספה כאן על ידי מגיה המילה "לא", אך אין לגרוס אותה) **יצא** — ידי חובתו. הדין הזה נלמד ממשנה זו האומרת שתוקעים בתחילה בשופר ובחצוצרות כאחד ובסוף תוקעים בשופר בלבד, שאף על פי שבתחילת התקיעה אין יוצאים ידי חובה משום שאין קול השופר נשמע מפני החצוצרות, בכל זאת יוצאים ידי חובה בסוף התקיעה, משמע שיוצאים ידי חובה בשמיעת מקצת התקיעה, ואין צריכים לשמוע את כולה (גרסת הדפוסים על פי המגיה: לא יצא. אך הגרסה ברמב"ן, ברא"ש, ברשב"א, בריטב"א ובר"ן: יצא).
ומביאים סיוע: **והיי דא אמרה דא?** — ואיזו אומרת זאת? (ואיזה מקור משמעו כך או מסייע לכך? מאיזו משנה נוכל ללמוד, שפשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק - יצא?) – **תקע בראשונה** — בתקיעה הראשונה שלפני התרועה תקע כדרכה, **ומשך בשנייה כשתיים** — ובתקיעה השנייה שלאחר התרועה האריך כשיעור שתי תקיעות, כדי שיעלה לו חציה לתקיעה השנייה שלאחר התרועה וחציה לתקיעה הראשונה שלפני התרועה הבאה, – **אין בידו אלא אחת** (משנה ראש השנה ד,ט) — אין התקיעה השנייה שהאריך בה נחשבת לו אלא לתקיעה אחת, והיא התקיעה שלאחר התרועה, והוא צריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה שלפני התרועה הבאה. במשנה זו רואים, שאף על פי שחציה השני של התקיעה הארוכה היה לשם תקיעה אחרת, ונמצא שבחציה הזה הריהו כמתעסק (בגלל הכוונה שנתכוון בה לשם תקיעה אחרת) ואי אפשר לצאת בה ידי התקיעה שאחרי התרועה, בכל זאת עולה לו התקיעה הארוכה לאחת ויוצא בחציה הראשון. מכאן יש ללמוד, שאם שמע מקצת תקיעה מן המתעסק - יצא.
ואומרים: **רבי אבא בר זמינא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) אמר **בשם רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתיים - **אפילו אחת אין בידו** — אין התקיעה השנייה שהאריך בה נחשבת לו אפילו לתקיעה אחת, ואין בידו אלא התקיעה הראשונה שלפני התרועה, וזהו שאמרה המשנה: "אין בידו אלא אחת". **למה?** — מדוע אין התקיעה השנייה שהאריך בה נחשבת לו אפילו לתקיעה אחת? - **ראשה גבי סופה מצטרף** — ראשה (תחילתה של התקיעה) מתחבר לסופה (סיומה), **וסופה**

לא ראשה אית לה סוף, ולא סופה אית לה ראש.

אור לישרים

גבי ראשה מצטרף — וסופה (סיומה של התקיעה) מתחבר לראשה (תחילתה. כלומר, הראש והסוף של התקיעה צריכים זה לזה, ואי אפשר להפרידם זה מזה ולצאת באחד מהם). **לא ראשה אית לה סוף** — ראשה אין לה סוף, **ולא סופה אית לה ראש** — וסופה אין לה ראש (כשמשך בשנייה כשתיים, כדי שתעלה לו לתקיעה השנייה שלאחר התרועה וגם לתקיעה הראשונה שלפני התרועה הבאה, התקיעה השנייה שלאחר התרועה שיש לה ראש אין לה סוף, והתקיעה הראשונה שלפני התרועה הבאה שיש לה סוף אין לה ראש). לדעת רבי אבא בר זמינא פירוש המשנה אינו כפי שסבור רבי יוסה, אלא מהארוכה אפילו אחת אין בידו, מפני שמקצתה פסולה, ותקיעה ששמע מקצתה מן המתעסק - לא יצא (כך ריצ"ג מפרש את דברי רבי אבא בר זמינא).

המונח "**הדא אמרה**" מציע היסק מן האמור לפניו. לפעמים המונח מציע היסק מדין אחד לדין אחר. במקרים כאלה ההיסק מוצע מיד אחרי המקור המשמש כיסוד למסקנה.
המונח "**ויידא אמרה דא**" מציע מקור ספרותי המסייע למה שנאמר באחד השלבים הקודמים בסוגיה. על פי רוב, המונח מציע סיוע לשלב שלפני פניו, אחרי דחיית האמור בשלב הקודם של הסוגיה. במקרים אלה המונח מציע מקור חלופי הבא במקום הדעה שנדחתה. לפעמים המונח מציע סיוע לשלב שלפניו. במקרים אלה המונח מציע מקור נוסף ולא מקור חלופי (כמו כאן). בדרך כלל המונח מציע סיוע ממקורות תנאיים (משניות או ברייתות), ובמקרים אלה המקור התנאי מוצע אחרי המונח ללא לשון הצעה נוסף ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

מדיני התקיעה שהיא צריכה התחלה וסוף, שיהיו לקול הנשמע התחלה וסוף, שיהיה הקול נבדל וניכר ממה שלפניו ולאחריו, ולא יהיה לקול המשך שאינו שייך אליו מלפניו או מאחריו. כשמשך בשנייה כשתיים, אין ניכר בקול שהן שתי תקיעות אלא תקיעה אחת.

ריצ"ג (על פי מה שכתבו הראשונים בשמו) מפרש, שרבי אבא בר זמינא בשם רבי זעורה בא לבאר את המשנה ולומר, שאל תחשוב ש"אין בידו אלא אחת" פירושו שהתקיעה הארוכה עולה לו לאחת, כי באמת מהארוכה אפילו אחת אין בידו, מפני שהראש והסוף של התקיעה צריכים זה לזה, וראש בלי סוף או סוף בלי ראש אי אפשר לצאת בהם, ואם כן, ב"אין בידו אלא אחת" על כורחך הכוונה לתקיעה הראשונה שלפני התרועה.

רמב"ן דוחה את פירוש ריצ"ג לירושלמי, והוא מפרש, שרבי אבא בר זמינא בשם רבי זעורה חולק על רבי יוסה, ואומר שהשומע מקצת תקיעה מן המתעסק - אפילו אחת אין בידו, כלומר, לא יצא ואין בידו כלום, והלשון "אפילו אחת אין בידו" היא אשגרת לשון מלשון המשנה "אין בידו אלא אחת". רבי אבא בר זמינא בשם רבי זעורה מנמק זאת בכך שצריך שיהיה לתקיעה ראש וסוף, ולכן אין יוצאים בתקיעה שמקצתה פסולה אפילו יש בחלק הכשר שיעור, ואין זה דומה למשך בשנייה כשתיים שעולה לו לאחת, כי שם הוא יוצא בכל התקיעה מתחילתה ועד סופה ידי חובת התקיעה שאחרי התרועה, מפני שגם חציה השני שנתכוון בה לשם תקיעה אחרת עולה לו בדיעבד לשם התקיעה שעומד בה, שהרי מכל מקום נתכוון בה לצאת, ואין זה כשומע מקצתה מן המתעסק שהמקצת פסול ונמצאת התקיעה הכשרה חסרה ראש או סוף.
רמב"ן מסביר, שבתחילה חשבו בירושלמי שהדין של תקיעה ששמע מקצתה מן המתעסק נלמד ממשנתנו ("שופר מאריך וחצוצרות מקצרות"), אלא שאין ממנה ראיה, כי שם יוצאים גם בתחילת התקיעה, כמו שדחו בבבלי ("כיוון דחביב עליה יהיב דעתיה ושמע"), והירושלמי אומר שלא מכאן זה נלמד אלא מהמשנה "תקע בראשונה" וכו'.
מסתבר לומר, שבבית המדרש ידעו רק שרבי יוסה אמר על משנה מסוימת "הדא אמרה: פשוטה" וכו', ומתחילה חשבו שעל "שופר מאריך" נאמרה, ודחו זאת שהרי משם אין ראיה, וחזרו לומר שרבי יוסה אמר את דבריו על המשנה "תקע בראשונה", שכן אם נאמר כך, מיושב שלא הוצרך הירושלמי לפרש את הדחייה, כי אין זו קושיה על רבי יוסה אלא דחיית הנחה ראשונה של בני בית המדרש שלא דייקו בהעמדת המימרה במקומה הנכון. אבל אם נאמר, שרבי יוסה בעצמו רצה ללמוד מהמשנה "שופר מאריך", והקשו עליו שאי אפשר ללמוד משם מפני הטעם האמור בבבלי, אם כן, תמוה הדבר שקושיה זו על רבי יוסה אינה נזכרת כלל בירושלמי, והסתפקו באמירה הסתמית "והיידא אמרה דא?".

ר"ן מתקיף את פירושו של רמב"ן לירושלמי על שהוא מוציא את הלשון "אפילו אחת אין בידו" מפשוטה. רשב"א מוסיף על זה, שאם כדברי רמב"ן שרבי אבא בר זמינא מתכוון לפשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק, היה לו לומר "לא יצא" כלשון רבי יוסה שהוא חולק עליו.
ר"ן מתקיף עוד את פירושו של רמב"ן לירושלמי: רמב"ן הקשה על ריצ"ג, שאין זה נכון לומר שהחצי השני של התקיעה הארוכה אינו עולה לשם התקיעה שאחרי התרועה, אך לפירוש רמב"ן מבואר, שרבי יוסה בוודאי סובר כך, שהרי רבי יוסה מוכיח ממשך בשנייה כשתיים שתקיעה ששמע מקצתה מן

הלכה ד

משנה

ובתעניות – של זכרים, כפופין, ופיו מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע.
שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות.

תלמוד

אמר רבי יונה: כדי שיכופו את לבם בתפילה.

המתעסק יצא, ואם כן רואים שלדעתו החצי השני של התקיעה הארוכה פסול מלצאת בו ידי חובת תקיעה שלאחר התרועה, כמתעסק, והוכחתו היא מזה שבכל זאת יוצאים בחצי הראשון, כי אילו היה סובר שגם החלק השני כשר בדיעבד לתקיעה שאחרי התרועה, אם כן, לא הוכיח כלום לעניין שמע מקצת מן המתעסק, ששם המקצת פסול. וכיוון שאנו מוצאים שרבי יוסה סובר כן, אם כן, מניין לנו לומר שרבי אבא בר זמינא חולק עליו בזה.

בגלל קושיות אלה ר"ן מחזיק בפירושו של ריצ"ג לירושלמי (עד דברי רבי אבא בר זמינא פירוש הירושלמי לריצ"ג הוא כמו לרמב"ן).

ניתן לסכם את מחלוקת האמוראים בירושלמי לפי שני הפירושים כך:

לפי רמב"ן: הכל מודים שפירוש המשנה "תקע בראשונה" וכו' הוא שהארוכה עולה לו לאחת. מחלוקת האמוראים היא בשתיים: לרבי יוסה - החצי השני של התקיעה הארוכה פסול לגבי התקיעה שאחרי התרועה כמתעסק (בגלל הכוונה שנתכוון בה לשם תקיעה אחרת), ולרבי אבא בר זמינא - החצי השני של התקיעה הארוכה כשר לגבי התקיעה שאחרי התרועה; לרבי יוסה - בתקיעה שמקצתה פסולה ובמקצתה הכשר יש שיעור יוצאים ידי חובה, ולרבי אבא בר זמינא - אין יוצאים ידי חובה (רבי יוסה לומד את דינו מהמשנה, ואילו רבי אבא בר זמינא דוחה ואומר שמהמשנה אי אפשר ללמוד כך והוא אומר את דינו מסברה).

לפי ריצ"ג: הכל מודים שהחצי השני של התקיעה הארוכה פסול לגבי התקיעה שאחרי התרועה כמתעסק. מחלוקת האמוראים היא בשתיים: לרבי יוסה - פירוש המשנה הוא שהארוכה עולה לו לאחת, ולרבי אבא בר זמינא - פירושה שהארוכה אינה עולה לכלום; לרבי יוסה - השומע תקיעה שמקצתה פסולה ובמקצתה הכשר יש שיעור יצא, ולרבי אבא בר זמינא - לא יצא (אפשר שרבי אבא בר זמינא פירש את המשנה כפי שפירש מקבלה או מנימוקים אחרים, וממנה למד שהשומע מקצת תקיעה מן המתעסק לא יצא. אך אפשר גם לומר שהוא למד את דינו מסברה, ובגללה פירש את המשנה כפי שפירש).
("זכרון תרועה")

מדברי רמב"ן שפירש את הסוגיה בירושלמי כאן נמצאנו למדים, כי כאן המונח "ויידא אמרה דא" מציע מקור נוסף (מלבד משנתנו), המלמד שתקיעה ששמע מקצתה מן המתעסק יצא, בדומה לעמדת השלב הקודם של הסוגיה.

☆ ☆ ☆

הלכה ד

משנה

לאחר ששנינו במשנה הקודמת על אופן התקיעה הנוהגת במקדש בראש השנה, באה משנה זו לתאר את אופן התקיעה הנוהגת במקדש בתעניות.

ובתעניות — של ציבור, שתוקעים בהן, – **של זכרים, כפופין** — תוקעים בשופרות של אילים (כבשים זכרים, שהם מין בהמה), שהם כפופים (מעוקמים), **ופיו** — של השופר, **מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע** — שני כוהנים היו תוקעים בחצוצרות, ומימינם ומשמאלם היו שניים עומדים ותוקעים בשופרות. **שופר מקצר וחצוצרות מאריכות** — התוקעים בחצוצרות ממשיכים בתקיעתם, אחרי שפסקו התוקעים בשופרות לתקוע, כדי שיישמע בסוף קול החצוצרות בלבד, **שמצות היום בחצוצרות** — החצוצרות מאריכות, כדי להודיע שמצוות היום בחצוצרות, שנאמר: "וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת" (במדבר י,ט), ומכאן שמצווה להריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור.

הגרסה במשנה שבירושלמי ובכתבי היד של המשנה: "ופיו", והגרסה במשנה שבבבלי: "ופיהן". לכאורה הגרסה "ופיהן" נכונה יותר, שהרי שני שופרות היו להם בתעניות. אבל לפי זה היה לו לומר להלן במשנה: 'שופרות מקצרים' בלשון רבים, וכפי שנשנה "וחצוצרות מאריכות".

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: בתעניות - של זכרים, כפופים.
אומרים: מה הטעם? - **אמר רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **כדי שיכופו את לבם בתפילה** — התקיעות בתעניות הן בשעת התפילה,

קומי רבי יהושע בן לוי תקעין בתעניתא. רבי יוסה בעי: ויתקעון קומוי בחצוצרתא! – ולא שמיע דתני: חצוצרות במקדש, אין חצוצרות בגבולין! – ויתפללו לפניו עשרין וארבע! – כהדא: רבי יוחנן מתפלל בתשעה באב עשרים וארבע, ומפקד לתלמידוי: לא תילפון מיני הדין עובדה, דצריכה ליה: אבל הוא? תענית ציבור הוא?
רבי יוסה בשם רבי יהושע בן לוי: אינו תענית ציבור. רבי יונה רבי יצחק בר

אור לישרים

וכשמתפללים יש לכוף (לכופף, להכניע) את הלב, וכדי שיכופו את ליבם תוקעים בתעניות בשופר כפוף, ששופר כפוף הוא סימן לכפיפת הלב.

במסכת תעניות שנו, שבשבע התעניות האחרונות שגוזרים בית דין על הציבור כשלא ירדו גשמים, וכן בתעניות שגוזרים בית דין על צרות אחרות, תוקעים בשופרות בשעת התפילה.

ב**בבלי ראש השנה** כו,ב אמרו טעם אחר: בתעניות כמה דכייף איניש טפי (ריטב"א: משום "הלכוף כאגמון ראשו" (ישעיהו נח), כאדם הנכלם ונחפר, כי מעשיו הביאו לו הצרה הזאת) מעלי.

לפי הבבלי, בתעניות תוקעים בשופר כפוף, לרמז שבתעניות צריך האדם לכופף ראשו, כדי שירחם ה' עליו.

☆ ☆ ☆

מספרים: **קומי רבי יהושע בן לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון) **תקעין בתעניתא** — לפני רבי יהושע בן לוי תקעו (בשופרות) בתענית (בתשעה באב).

רמב"ן (לקוטות תענית טו,א) ורשב"א הוסיפו בנוסח הירושלמי כאן: "תקעין בתעניתא בשופר". התענית שמדובר בה כאן היא תשעה באב, כמו שמוכח להלן ממה שהשיבו על מה ששאלו: "ויתפללו לפניו עשרים וארבע!".

ואומרים: **רבי יוסה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) **בעי** — שואל: **ויתקעון קומוי בחצוצרתא!** — ויתקעו לפניו בחצוצרות! (מדוע תקעו לפני רבי יהושע בן לוי בשופרות ולא תקעו בחצוצרות? שבתענית ציבור תוקעים בחצוצרות, שמצוות היום בחצוצרות, כמו ששנינו במשנה)
ומקשים (על רבי יוסה): **ולא שמיע דתני:** — והאם לא שמע (רבי יוסה) ששנוי (שנו ברייתא): **חצוצרות במקדש, אין חצוצרות בגבולין** — בתעניות ציבור היו תוקעים בחצוצרות במקדש, אבל בשאר המקומות בארץ ישראל לא היו תוקעים בחצוצרות אלא רק בשופרות! ולכן נדחית שאלתו של רבי יוסה.

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.
המונח "**ולא שמיע...**" מקשה על חכם מסוים שדבריו סותרים מימרה אחרת או דעה תנאית אחרת, לאמור, וכי לא שמע חכם זה את הדברים הנזכרים. במקומות אחדים המונח מציע קושיה על קושיה אחרת, ובכך מתרצה. על פי רוב המונח מציע מימרות אמוראיות, ברם במקומות ספורים המונח מציע דברי תנאים (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

רשב"א פירש את הירושלמי כאן, שרבי יוסה שאל, שיתקעו לפניו בתענית אף בחצוצרות ולא רק בשופר, והשיבו לו, שבגבולין אין תוקעים בשופר ובחצוצרות כאחד, אלא או בשופר או בחצוצרות. וריטב"א פירש, שרבי יוסה שאל, שיתקעו לפניו בתענית בחצוצרות בלבד או בחצוצרות ובשופר.

ושואלים: **ויתפללו לפניו עשרין וארבע** ברכות! — מדוע לא התפללו לפני רבי יהושע בן לוי בתשעה באב עשרים וארבע ברכות? שבתענית ציבור מתפללים עשרים וארבע ברכות, שמונה עשרה ברכות שבכל יום, ומוסיפים עליהן עוד שש ברכות, כמו ששנינו במסכת תעניות (פרק ב).
ומשיבים: **כהדא:** — כזאת (כמו העובדה הזאת): **רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני) היה **מתפלל בתשעה באב עשרים וארבע** ברכות, **ומפקד לתלמידוי:** — ו(היה) מצווה לתלמידיו: **לא תילפון מיני הדין עובדה** — לא תלמדו ממני את המעשה הזה (את פסק ההלכה הזה, שמתפללים בתשעה באב עשרים וארבע ברכות), **דצריכה ליה** (צריך לומר: **לי**): — שנצרכה (מסופקת, אינה ודאית) לי: **אֶבֶל הוא? תענית ציבור הוא?** — האם תשעה באב הוא אבל, ואין דינו כתענית ציבור שגוזרים בית דין על הציבור על צרה שבאה עליהם, ואין מתפללים בו עשרים וארבע ברכות, או שמא תשעה באב הוא תענית ציבור, שדינו כתענית ציבור שגוזרים בית דין על הציבור על צרה שבאה עליהם, ומתפללים בו עשרים וארבע ברכות?
ואומרים: **רבי יוסה** (רבי אסי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמר **בשם רבי יהושע בן לוי: אינו תענית ציבור** — תשעה באב הוא אבל ואינו תענית ציבור. **רבי יונה** אמר בשם **רבי יצחק בר נחמן** (אמורא ארץ ישראלי

נחמן בשם רבי יהושע בן לוי: אבל הוא, אינו תענית ציבור.
אמר רבי זעורה: מילתיה דרבי יוחנן אמרה: יחיד בתשעה באב מתפלל ארבע.
לא אמר אלא ארבע, הא עשרים וארבע – לא.

אור לישרים

בדור השני והשלישי) שאמר **בשם רבי יהושע בן לוי: אבל הוא, אינו תענית ציבור** — הרי שרבי יהושע בן לוי סבור, שאין מתפללים בתשעה באב עשרים וארבע ברכות, ולכן נדחית השאלה: 'ויתפללו לפניו (לפני רבי יהושע בן לוי) עשרים וארבע!'.

המונח "**כהדא**" מציע במספר מקומות מקור ספרותי כדי לתרץ קושיה או לפשוט בעיה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בירושלמי תעניות ב,א אמרו, שבתעניות תוקעים בקרנות (בשופרות).

בגבולין היו תוקעים ומריעים ותוקעים בתעניות אחר ברכת "גואל ישראל" ואחר כל ברכה וברכה משש הברכות הנוספות בתפילה (תוספתא תעניות א,י). רבי יהושע בן לוי סבור, שאין מתפללים בתשעה באב עשרים וארבע ברכות, ולכן יש לומר, שהיו תוקעים לפניו בתשעה באב אחר ברכת בניין ירושלים, שמזכירים בה מעין המאורע של תשעה באב (ראה ירושלמי ברכות ד,ג ותעניות ב,ב) (וכן כתב "עלי תמר").

בבבלי ראש השנה כז,א אמרו: רב פפא בר שמואל סבר למעבד עובדא (בתענית) כמתניתין (רש"י: בחצוצרות ושופר). אמר ליה רבא: לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי: במה דברים אמורים - במקדש; אבל בגבולין: מקום שיש חצוצרות (רש"י: כגון תעניות. רמב"ן: כגון מלחמה) - אין שופר, מקום שיש שופר (רש"י: כגון ראש השנה ויובל. רמב"ן: כגון ראש השנה ותעניות) - אין חצוצרות. - אמר רבא, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מאי קראה? - דכתיב: "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהילים צח), "לפני המלך ה'" - הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא - לא.

נחלקו ראשונים, האם תוקעים בחצוצרות בתעניות אף בגבולין: רמב"ם סובר (וכן דעת רש"י ושאר ראשונים שצוינו להלן), שתוקעים בחצוצרות בלבד, שכן אמרו (בבלי ראש השנה כז,א) שאין תוקעים בחצוצרות ובשופרות כאחד אלא במקדש, אבל בגבולין, מקום שיש חצוצרות אין שופר, והיינו בתעניות (רש"י, רז"ה, ר"י מלוניל, ר"מ המאירי, רי"ד, ריא"ז ואו"ז). הגאונים חולקים וסוברים, שלא היו תוקעים בתעניות בגבולין אלא בשופר (עיין רמב"ן במלחמות בבלי ראש השנה כז,א ובחידושיו לתענית, שמקורו מבבלי תענית יד,א: "במה מתריעים? - בשופרות", וירושלמי כאן: "חצוצרות במקדש, אין חצוצרות בגבולין"), ומקום שיש חצוצרות שאמרו, היינו במלחמה, לפי שלא נאמרה התרעה בחצוצרות אלא במקדש או במלחמה. רשב"א מפרש, שלא אמרו אלא שבגבולין אין תוקעים בחצוצרות ובשופרות כאחד, אלא או בחצוצרות או בשופר.

ומסיקים: **אמר רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): **מילתיה דרבי יוחנן אמרה:** — דברו של רבי יוחנן אמר (מדבריו לעיל יש ללמוד שהוא סבור): **יחיד בתשעה באב מתפלל ארבע** — תפילות ביום, שחרית ומוסף ומנחה ונעילה. **לא אמר אלא ארבע, הא עשרים וארבע – לא** (צריך לומר: **לא אמר אלא עשרים וארבע, הא ארבע – לא** ("שערי תורת ארץ ישראל" ו"עלי תמר")) — רבי יוחנן שציוה לתלמידיו לא אמר אלא שלא יתפללו עשרים וארבע ברכות, אבל לא אמר שלא יתפללו ארבע תפילות ביום (שחרית ומוסף ומנחה ונעילה), שרבי יוחנן, שהתפלל בתשעה באב עשרים וארבע ברכות כמו בתענית ציבור, ודאי שהתפלל גם כן בתשעה באב ארבע תפילות ביום כדין תענית ציבור, ומזה שלא ציוה רבי יוחנן לתלמידיו שלא יתפללו ארבע תפילות יש ללמוד שמתפללים בתשעה באב ארבע תפילות.

המונח "**מילתיה דרבי פלוני אמרה**" מציע היסק ממקור ספרותי המיוחס לחכם מסוים או ממעשה באדם מסוים. על פי רוב, המונח מציע היסקים ממקורות אמוראיים. בדרך כלל דברי החכם או המעשה מוזכרים אחרי המונח, אבל לעיתים הם באים לפניו.
לפעמים המונח "**לא אמר אלא**" מציע דיוקים ממקורות ספרותיים, שהדין במקור הניתון חל רק במקרה שצוין ולא במקרים אחרים. בדרך כלל המונח מוסב על מקורות תנאיים, אולם לפעמים הוא מוסב על מקורות אמוראיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

במשנה תעניות ד,א שנינו: בשלשה פרקים הכוהנים נושאים את כפיהם ארבע פעמים ביום - בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילת שערים: בתעניות ובמעמדות וביום הכיפורים.
בירושלמי שם למדו מהמשנה, שבשלושת הפרקים הללו מתפללים ארבע תפילות ביום. אבל לפי הבבלי תענית כו,ב, בתעניות ובמעמדות היו מתפללים שחרית ומנחה ונעילה, ואין בהן מוסף, וביום הכיפורים היו ארבע התפילות.

הלכה ה

משנה

שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות. רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים, וביובל בשל יעילים.

תלמוד

"אני י׳י אלהיכם" – אלו המלכיות. "זכרון תרועה" – אלו הזכרונות. "שופר

בבבלי פסחים נד,ב אמרו: אמר רבי יוחנן: תשעה באב אינו כתענית ציבור. ...מאי אינו כתענית ציבור - לתפילת נעילה (רש"י: שבתענית ציבור היו מתפללים תפילת נעילה)... ואיבעית אימא: מאי אינו כתענית ציבור - לעשרים וארבע (רש"י: שמוסיפים בתענית ציבור שש ברכות על שמונה עשרה)...

הבבלי הזכיר תפילת נעילה ולא הזכיר גם תפילת מוסף, משום שלפי הבבלי, בתעניות מתפללים שחרית ומנחה ונעילה, ואין בהן מוסף.

בירושלמי כאן אמרו, שרבי יוחנן סבור, שתשעה באב הוא כתענית ציבור לארבע תפילות, והיה מסופק, האם תשעה באב הוא כתענית ציבור לעשרים וארבע ברכות. אבל בבבלי פירשו את דברי רבי יוחנן, שתשעה באב אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה או לעשרים וארבע ברכות. ויש שפירשו בבבלי את דברי רבי יוחנן לענייינים אחרים, ולפיהם תשעה באב הוא כתענית ציבור לתפילת נעילה ולעשרים וארבע ברכות.

☆ ☆ ☆

הלכה ה

משנה

יובל הוא שנת החמישים במניין חמישים שנה שמונים וחוזרים ומונים. מצווה לתקוע ביום הכיפורים של שנת היובל, כדי להודיע על שחרור העבדים ועל החזרת שדות האחוזה לבעליהן (ויקרא כה,ח-י). משנה זו באה ללמד, שביום הכיפורים של שנת היובל נוהגים כמו בראש השנה.

שוה היובל — יום הכיפורים של שנת היובל, **לראש השנה** — של כל שנה, **לתקיעה** — שבשניהם תוקעים בשופר של יעל פשוט, ובשניהם תוקעים שלוש פעמים, ובכל פעם תוקעים שלוש תקיעות, **ולברכות** — שאף ביום הכיפורים של שנת היובל מתפללים בתפילת המוסף מלכיות זכרונות ושופרות ותוקעים עליהם, כדרך שנוהגים בראש השנה (משנה להלן ד,ה). **רבי יהודה** (בר אלעאי, מגדולי התנאים בדור הרביעי) **אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים** — בשופר של איל, שהוא כפוף, **וביובל** — ביום הכיפורים של שנת היובל, **בשל יעילים** — תוקעים בשופר של יעל, שהוא פשוט.

כוונת ההלכה "שווה היובל לראש השנה לתקיעה" היא, שתוקעים ביום הכיפורים של יובל ביעל פשוט כמו בראש השנה. לא נאמר כן בפירוש, משום שנראה שהלכה זו היא מובאה ממשנה קדומה, שלא נאמרה במקור בקשר לשופר פשוט או כפוף, ותנא קמא הוא שהשתמש בה, אחרי שאמר שבראש השנה תוקעים ביעל פשוט, להוכיח על ידה שגם ביום הכיפורים של יובל תוקעים כן.

מסתבר שרבי יהודה אינו חולק על משנה קדומה זו אלא שמגביל את השוויון בתקיעה למניין תקיעות ולא לסוג השופר (ראה ראשונים). מכאן שבמשנה ראשונה לא היה יותר מאשר במשנה שלנו: "שווה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות" ("מקורות ומסורות").

אנו מוצאים שני פירושים לדברי המשנה "שווה היובל לראש השנה לתקיעה". רש"י פירש את המשנה לעניין התקיעה בשופר פשוט, ורמב"ם פירש לעניין מניין התקיעות. מהירושלמי משמע שהוא מפרש כרמב"ם, ולכן הוא מסמיך למשנה זו ברייתא המדברת בעניין מניין התקיעות ובעניין הברכות, באופן שהתלמוד מפרש את שני הדברים ("חקרי זמנים").

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: שווה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות. מניין למדים זאת? -

בויקרא פרק כג,כב נאמר (בסיומו של עניין פאה ולקט): "...אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם", ושם כג,כג-כד נאמר (בעניין ראש השנה): "וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה (תזכירו את קדושת היום על ידי תרועה בשופר; תיזכרו לטובה לפני ה׳ על ידי תרועה בשופר) מִקְרָא קֹדֶשׁ".

מביאים ברייתא: נאמר (בעניין ראש השנה): **"אֲנִי י׳י אֱלֹהֵיכֶם"** — ה׳ הוא האדון והמושל עליכם (על ישראל. מילים אלו לא נאמרו בעניין ראש השנה, אך הן סמוכות לו, וכאילו נאמרו בו, שה׳ הוא המולך עליכם בראש השנה), – **אלו המלכיות** — מכאן שאומרים בראש השנה מלכיות. **"זכרון תרועה"** (צריך לומר כמו בבבלי: "זִכְרוֹן") – **אלו הזכרונות** — מכאן שאומרים בראש השנה זכרונות. **"שופר תרועה"** (צריך לומר כמו בבבלי:

תרועה" – אלו השופרות. – עד כדון ראש השנה. יובל? – "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים" – שאין תלמוד לומר: "בחודש השביעי", מה תלמוד לומר: "בחודש השביעי"? – אלא כל מה שאת עושה בראש השנה, הוי עושה בעשור לחודש. מה כאן מלכיות זכרונות ושופרות, אף כאן מלכיות זכרונות ושופרות.
מניין שהיא פשוטה לפניה? – תלמוד לומר: "והעברת שופר". ומניין שהיא פשוטה לאחריה? – תלמוד לומר: "תעבירו שופר". – עד כדון יובל. ראש השנה? – "והעברת שופר תרועה בעשור לחודש ביום הכיפורים" – שאין תלמוד לומר: "בחודש השביעי", מה תלמוד לומר: "בחדש השביעי"? – אלא

אור לישרים

"**תְּרוּעָה**", וכן הגיה ב"יפה עיניים", שלא נאמר "שופר תרועה" בראש השנה אלא ביובל. לכן לעיל יש לגרוס "זכרון" במקום "זכרון תרועה") – **אלו השופרות** — מכאן שאומרים בראש השנה שופרות. – **עד כדון ראש השנה** — עד עכשיו (עד כאן) למדנו שבראש השנה אומרים ברכות אלו. **יובל?** — אבל מניין למדים שביום הכיפורים של שנת היובל אומרים ברכות אלו? – תלמוד לומר (בעניין שנת היובל): "**וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים**" (ויקרא כה,ט) — ביום הכיפורים של שנת היובל תתקעו בשופר, – **שאין תלמוד לומר:** — שלא בא הכתוב ללמד דבר במילים: "**בחודש השביעי** בעשור לחודש" — שהרי נאמר כאן "ביום הכיפורים", וכבר אמור בכמה מקומות שהוא בחודש השביעי בעשור לחודש, **מה תלמוד לומר:** — מה בא הכתוב ללמד במילים: "**בחודש השביעי** בעשור לחודש"? – **אלא כל מה שאת** (שאתה) **עושה בראש השנה** — שהמילים "בחודש השביעי" משמעם גם: בראש החודש השביעי, שהוא ראש השנה, **הוי** (הֱיֵה) **עושה בעשור לחודש** — ביום הכיפורים של שנת היובל, שלמדים מסמיכות המילים היתרות "בחודש השביעי בעשור לחודש" ש"בעשור לחודש" הוא כמו "בחודש השביעי". **מה כאן מלכיות זכרונות ושופרות** — כמו שבראש השנה אומרים ברכות אלו, **אף כאן מלכיות זכרונות ושופרות** — גם ביום הכיפורים של שנת היובל אומרים ברכות אלו.

הירושלמי כדרכו החליף כאן את הלשון המקורית של הברייתא: "אין לי אלא בראש השנה, ביובל מניין? - תלמוד לומר..." בלשון ארמית: "עד כדון ראש השנה. יובל?...". ברייתא כזו שלפנינו, שלומדת יובל מראש השנה בהיקש לעניין ברכות, אינה נמצאת בספרא.

בבבלי ראש השנה לב,א אמרו: מניין שאומרים מלכיות? - "אני ה' אלוהיכם... בחודש השביעי" (ויקרא כג) (רש"י: "אני ה' אלוהיכם" ד"לעני ולגר תעזוב", וסמיך ליה: "בחודש השביעי... זכרון תרועה". "אני ה' אלוהיכם" הוא לשון: אני אדון לכם). ומניין שאומרים זכרונות ושופרות? - "זכרון" - אלו זכרונות, "תרועה" - אלו שופרות.

הירושלמי לומד יובל מראש השנה בהיקש לעניין ברכות. היקש זה אינו בבבלי כלל. בבבלי אין אנו מוצאים שום דיון בברייתא בעניין מקור לברכות ביובל. אבל ייתכן שעניין זה כלול בדברי הברייתא: "ומניין לשלוש של שלוש שלוש?" (ראה להלן) הכוללים את מספר התקיעות לפי הברכות.

ממשיכים בברייתא: **מניין שהיא פשוטה לפניה?** — מהו המקור בתורה שלמדים ממנו שתוקעים תקיעה רגילה לפני התרועה? – **תלמוד לומר** (בעניין שנת היובל): "**וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר** תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ" (ויקרא כה,ט) — כיוון שלא נאמר 'והרעות תרועה', אלא נאמר "והעברת שופר תרועה", למדים שביום הכיפורים של שנת היובל יש להעביר קול שופר (לתקוע תקיעה רגילה) לפני התרועה. **ומניין שהיא פשוטה לאחריה?** — מהו המקור בתורה שלמדים ממנו שתוקעים תקיעה רגילה אחרי התרועה? – **תלמוד לומר** (בעניין שנת היובל): "בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים **תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר** בְּכָל אַרְצְכֶם" (ויקרא כה,ט) — כיוון שנאמר שוב "תעבירו שופר" לאחר שכבר נאמר "והעברת שופר תרועה", למדים שביום הכיפורים של שנת היובל יש להעביר שוב קול שופר (לתקוע תקיעה רגילה) לאחר התרועה. – **עד כדון יובל** — עד עכשיו (עד כאן) למדנו שביום הכיפורים של שנת היובל תוקעים תקיעה תרועה ותקיעה. **ראש השנה?** — אבל מניין למדים שבראש השנה תוקעים תקיעה תרועה ותקיעה? – תלמוד לומר (בעניין שנת היובל): "**וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים**" (ויקרא כה,ט) – **שאין תלמוד לומר:** — שלא בא הכתוב ללמד דבר במילים: "**בחודש השביעי** בעשור לחודש" — שהרי נאמר כאן "ביום הכיפורים", וכבר אמור בכמה מקומות שהוא בחודש השביעי בעשור לחודש, **מה תלמוד לומר:** — מה בא הכתוב ללמד במילים: "**בחודש השביעי** בעשור לחודש"? – **אלא** [כל]

מה שאת עושה בחודש השביעי כבעשור לחודש. מה כאן תוקע ומריע ותוקע, אף כאן תוקע ומריע ותוקע.
מניין שהן שלש של שלש שלש? – תלמוד לומר: "יום תרועה", "זכרון תרועה", "שופר תרועה".
עד כדון כרבי עקיבה. כרבי ישמעאל? – תני רבי ישמעאל: "ותקעתם תרועה", "ותקעתם תרועה שנית", "תרועה יתקעו למסעיהם". ◦אין תימר: היא תקיעה היא תרועה, והכתיב: "ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו"! ◦ י,א

אור לישרים

מה שאת (שאתה) **עושה בחודש השביעי כבעשור לחודש** — כל מה שאתה עושה בראש השנה הוא כמו מה שאתה עושה ביום הכיפורים של שנת היובל, שהמילים "בחודש השביעי" משמעם גם: בראש החודש השביעי, שהוא ראש השנה, ולמדים מסמיכות המילים היתרות "בחודש השביעי בעשור לחודש" ש"בחודש השביעי" הוא כמו "בעשור לחודש". **מה כאן תוקע ומריע ותוקע** — כמו שביום הכיפורים של שנת היובל תוקעים תקיעה תרועה ותקיעה, **אף כאן תוקע ומריע ותוקע** — גם בראש השנה תוקעים תקיעה תרועה ותקיעה.

הירושלמי כדרכו החליף כאן את הלשון המקורית של הברייתא: "אין לי אלא ביובל, בראש השנה מניין? - תלמוד לומר..." בלשון ארמית: "עד כדון יובל. ראש השנה?...". ברייתא כזו שלפנינו, שלומדת ראש השנה מיובל בהיקש לעניין פשוטה לפניה ולאחריה, נמצאת בספרא 'אמור' פרשה יא ושם 'בהר' פרשה ב.

ממשיכים בברייתא: **מניין שהן שלש של שלש שלש?** — מהו המקור בתורה שלמדים ממנו שתוקעים שלוש פעמים: ראשונה למלכיות, שנייה לזכרונות, ושלישית לשופרות, ובכל פעם תוקעים שלוש תקיעות (שלושה קולות): תקיעה תרועה ותקיעה? – **תלמוד לומר** (בעניין ראש השנה ובעניין שנת היובל): "וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ... **יוֹם תְּרוּעָה** יִהְיֶה לָכֶם" (במדבר כט,א), "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם... **זִכְרוֹן תְּרוּעָה**" (ויקרא כג,כד), "וְהַעֲבַרְתָּ **שׁוֹפַר תְּרוּעָה** בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים" (ויקרא כה,ט) — שתי תרועות נאמרו בראש השנה, ותרועה אחת נאמרה ביום הכיפורים של שנת היובל, וכיוון שראש השנה ויום הכיפורים של שנת היובל למדים זה מזה כאמור לעיל, הרי זה כאילו נאמרו שלוש התרועות גם בזה וגם בזה.

ושואלים: **עד כדון כרבי עקיבה** (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים) — עד עכשיו (עד כאן) למדנו שתוקעים תקיעה תרועה ותקיעה שלוש פעמים לשיטת רבי עקיבה, שדרכו ללמוד מהכתובים כפי שאמרו בברייתא. **כרבי ישמעאל** (מגדולי התנאים בדור השלישי)? — אבל מניין למדים שתוקעים תקיעה תרועה ותקיעה שלוש פעמים לשיטת רבי ישמעאל, שאין דרכו ללמוד מהכתובים כפי שאמרו בברייתא?

ומשיבים: **תני** — שנה (ברייתא) **רבי ישמעאל:** נאמר (בעניין שימושן של החצוצרות שעשה משה במדבר): "וּתְקַעְתֶּם **תְּרוּעָה** וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה" (במדבר י,ה) — תתקעו פעם אחת תקיעה עם תרועה להסיע את המחנות החונים במזרח, "וּתְקַעְתֶּם **תְּרוּעָה שֵׁנִית** וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה" — תתקעו פעם שנייה תקיעה עם תרועה להסיע את המחנות החונים בדרום, "**תְּרוּעָה יִתָּקְעוּ לְמַסְּעֵיהֶם**" (במדבר י,ו) — תתקעו תקיעה עם תרועה להסיע את המחנות החונים במערב ואת המחנות החונים בצפון. כיוון שלא נאמר 'והרעותם תרועה', אלא נאמר "ותקעתם תרועה", למדים שיש לתקוע תקיעה רגילה לפני התרועה. וכיוון שנאמר "ותקעתם תרועה שנית" לאחר שנאמר "ותקעתם תרועה", למדים שלאחר שתוקעים תקיעה ותרועה (פעם אחת) יש לתקוע תקיעה ותרועה (פעם שנייה) ולחזור ולתקוע תקיעה ותרועה (פעם שלישית), שאילו בא הכתוב לומר שתוקעים שתי פעמים בלבד, היה לו לומר בפעם השנייה "ותקעתם תרועה" בלא המילה "שנית", ולכן בהכרח המילה "שנית" באה לומר שתוקעים פעם נוספת מלבד שתי הפעמים הקודמות, הרי שתוקעים שלוש פעמים. וכיוון שלא נאמר "יתקעו תרועה", אלא נאמר "תרועה יתקעו", למדים שיש לתקוע תקיעה רגילה גם אחרי התרועה, שבכל פעם שתוקעים תקיעה ותרועה יש לחזור ולתקוע תקיעה. מכאן למד רבי ישמעאל, שבכל מקום שאמרה התורה לתקוע תוקעים תקיעה תרועה ותקיעה שלוש פעמים.

ומוכיחים (שרבי ישמעאל דרש נכון את הכתובים): **אין תימר:** — אם תאמר: **היא תקיעה היא תרועה** — תקיעה ותרועה קול אחד הם, וכשהכתוב אומר שיש לתקוע תרועה הכוונה שיש לתקוע תרועה בלבד, **והכתיב** (=והא כתיב): — והרי כתוב: "וּבְהַקְהִיל **אֶת** הַקָּהָל **תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ**" (במדבר י,ז) — לאסיפת העם תתקעו

תקיעה ללא תרועה! מכאן שתקיעה ותרועה שני קולות שונים הם, ולכן כשהכתוב אומר שיש לתקוע תרועה הכוונה שיש לתקוע תקיעה עם תרועה.

המונח "**עד כדון**" מציע שאלות משלושה סוגים עיקריים: א. כשהדין בקשר למקרה שנזכר לפני המונח ידוע, המונח שואל מה הדין במקרה אחר הדומה לו שנזכר בהמשך. ב. כשמקורו של הדין שנזכר לפני כן ברור, המונח שואל מה מקורו של הדין במקרה אחר הדומה לו. ג. כשמקורו של הדין ידוע אליבא דחכם מסוים, המונח שואל כיצד אפשר ללמוד דין זה אליבא דחכם אחר, שגישתו שונה מגישת החכם הראשון. במקרים כאלה החכם הראשון הוא כמעט תמיד רבי עקיבא, והחכם השני רבי ישמעאל. המונח יכול להיות מוסב על משניות, ברייתות ומימרות אמוראיות, ובכללן דרשות פסוקים. כשהמונח מתפרש בהוראתו השלישית, לעיתים נדירות התלמוד מוסיף פירוט אחרי המונח כדי להסביר את הנחת היסוד של השאלה ("עד כדון כרבי עקיבה, דו אמר לשונות ריבויין הן"). מכיוון שבדרך כלל לא הוצע פירוט כזה, לא תמיד ברור מהו היסוד לשאלות שמציע המונח בהוראה זו (כמו כאן).

המונח "**תני רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם. הסגנון "תני רבי ישמעאל" מציע ברייתות שמקורן ככל הנראה באוספים שנערכו בבית מדרשו של רבי ישמעאל. במקומות אחדים המונח מציע ברייתות שמטרתן לתרץ קושיות (שימוש כזה במונח מצוי אחרי המונח "עד כדון", כשהוא בא בסגנון "עד כדון כרבי עקיבה; כרבי ישמעאל?", ואחר כך התלמוד עונה: "תני רבי ישמעאל"). בכמה מקומות המונח "**אין תימר**" מציע אפשרות עיונית כדי לדחותה. המונח בהוראה זו בא לבסס את האמור לפניו בדרך של הוכחה בדרך השלילה. הסגנון המקובל אצל המונח בהוראה זו הוא: "אין תימר:" [טענה המנוגדת לאמור לעיל, שתישלל בהמשך] - [נימוק לשלילת הטענה] ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** לג,ב-לד,א אמרו: תנו רבנן: מניין שבשופר? (ריטב"א: דגבי ראש השנה לא כתיב אלא תרועה, וליכא זכר בדבר שתהא בשופר, ולא שתהא עימה קול פשוט) - תלמוד לומר: "והעברת שופר תרועה". אין לי אלא ביובל, בראש השנה מניין? - תלמוד לומר: "בחודש השביעי", שאין תלמוד לומר: "בחודש השביעי", ומה תלמוד לומר: "בחודש השביעי"? (רש"י: דהא כתב לן בכמה דוכתי דיום הכיפורים בחודש השביעי הוא, והכא "ביום הכיפורים" כתיב), ומה תלמוד לומר: "בחודש השביעי"? - שיהיו כל תרועות של החודש השביעי כזה (הנוסח בספרא: שתהא תרועת שביעי (תרועת ראש השנה) כזו (כתרועת יובל). מה זו בשופר, אף תרועת ראש השנה בשופר).

ומניין שפשוטה לפניה? - תלמוד לומר: "והעברת שופר תרועה" (רש"י: "והעברת" - פשוטה משמע, העברת קול אחד). ומניין שפשוטה לאחריה? - תלמוד לומר: "תעבירו שופר" (רש"י: הרי העברה תחילה וסוף, ותרועה כתיבא בינתיים). אין לי אלא ביובל, בראש השנה מניין? - תלמוד לומר: "בחודש השביעי", שאין תלמוד לומר: "בחודש השביעי", ומה תלמוד לומר: "בחודש השביעי"? - שיהיו כל תרועות של החודש השביעי כזה (הנוסח בספרא: שתהא תרועת שביעי כזו. מה זו פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, אף תרועת ראש השנה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה).

ומניין לשלוש של שלוש שלוש? (רש"י: ומניין דהך פשוטה לפניה ולאחריה ותרועה באמצע עבדינן תלתא זימני, חדא למלכיות, חדא לזכרונות וחדא לשופרות?) - תלמוד לומר: "והעברת שופר תרועה", "שבתון זכרון תרועה", "יום תרועה יהיה לכם" (רש"י: "תרועה" תלתא זימני כתיבא, ולכל אחת פשוטה לפניה ולאחריה). ומניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה? (רש"י: לפי ששלוש תרועות הללו לא נאמרו במקום אחד, ששתיים נאמרו בראש השנה ואחת ביובל, מניין ליתן את האמור בראש השנה ביובל ואת האמור ביובל בראש השנה, שיהיו כאן וכאן שלוש?) - תלמוד לומר: "[בחודש ה]שביעי" "[בחודש ה]שביעי" לגזירה שווה (רש"י: נאמר בראש השנה: "בחודש השביעי", ונאמר ביובל: "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי").

הברייתא הזו שבבבלי מקורה בספרא 'אמור' פרשה יא ושם 'בהר' פרשה ב. הנוסח בספרא "שתהא תרועת שביעי כזו" הוא מעין האמור בברייתא שבירושלמי, ואולי יש לגרוס בברייתא שבבבלי כמו בספרא.

בירושלמי הוסמכה הברייתא למשנה "שווה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות". הבבלי מסמיך ברייתא זו למשנה של "סדר תקיעות" (משנה להלן ד,ט), כשבברייתא זו הוא מפסיק בין שני חלקיה של סוגיה שדנה בשיעור התקיעה והתרועה ובדרך תקיעתן.

מהברייתא שבבבלי משמע שמן ההיקש לומדים את שתי ההלכות הראשונות, בשופר ופשוטה לפניה ולאחריה, ואילו את ההלכה האחרונה, שלוש של שלוש שלוש, לומדים בגזירה שווה. בבבלי הקשו על כך ותירצו. ברם בירושלמי לומדים גם את ההלכה האחרונה מן ההיקש.

לפיכך נראה שברייתא זו מצורפת משני מקורות שונים, מקור אחד למד את כל ההלכות מהיקש (כמו הירושלמי), ומקור אחר (שלא נמצא) למד את כל ההלכות מגזירה שווה, ובברייתא זו נצטרפה הדרשה ממקור אחד לשתי ההלכות הראשונות עם הדרשה ממקור אחר להלכה השלישית, ומכאן הקושי בברייתא ("מקורות ומסורות").

לפי רבי עקיבא, הירושלמי לומד יובל מראש השנה בהיקש לעניין ברכות, ואחר כך הוא לומד ראש השנה מיובל בהיקש

לעניין פשוטות, באופן שאנו נותנים של זה בזה ושל זה בזה, ואחר כך הירושלמי לומד "שלוש של שלוש שלוש" מראש השנה ויובל ביחד, ושוב אינו זקוק להוסיף את הבבא שבברייתא "ומניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה?" משום שכבר דן יובל מראש השנה וראש השנה מיובל, וממילא מסתבר שאנו למדים זה מזה משני הצדדים. מה שאין כן בספרא ובבבלי, שלפני בבא זו לא למדנו שום דבר יובל מראש השנה ("חקרי זמנים").

ב**בבלי ראש השנה** לד,א אמרו: והאי תנא מייתי לה ממדבר (רש"י: שתהא פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה), דתניא: "**ותקעתם תרועה**" - תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה (רש"י: דלא תימא חדא היא, והכי קאמר: היו תוקעים תרועה, אלא הכי קאמר: ותקעתם תקיעה ואחריה הריעו תרועה). אתה אומר: תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה, או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת (היינו תקיעה היינו תרועה. רש"י: והכי קאמר: היו תוקעים תרועה)? כשהוא אומר: "ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו", הרי [תקיעה אמורה (מכאן שהקפידה התורה לחלק בין תקיעה לתרועה). הא מה תלמוד לומר: "ותקעתם תרועה"? - (המוסגר הושלם על פי ספרי)] תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה.

ומניין שפשוטה לפניה? - תלמוד לומר: "ותקעתם תרועה" (רש"י: "ותקעתם" והדר "תרועה"). ומניין שפשוטה לאחריה? - תלמוד לומר: "תרועה יתקעו" (הא למדנו שתוקע ומריע ותוקע (ספרי)). - רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אינו צריך (אין צורך בדרשה "תרועה יתקעו" בשביל פשוטה לאחריה), הרי הוא אומר: "ותקעתם תרועה שנית", שאין תלמוד לומר: "שנית" (רש"י: שכבר אמר: 'ותקעתם תרועה ונסעו המחנות...', וכי הדר אמר: 'ותקעתם תרועה ונסעו המחנות...', פשיטא ד"שנית" היא), ומה תלמוד לומר: "שנית"? - זה בנה אב, שכל מקום שנאמר "תרועה", תהא תקיעה שנייה לתרועה (רש"י: והכי קאמר: ותקעתם תקיעה שנית לתרועה) (הא למדנו שתוקע ומריע ותוקע (ספרי)). - אין לי אלא במדבר, בראש השנה מניין? - תלמוד לומר: "תרועה" "תרועה" לגזירה שווה (נאמרה כאן (במדבר) תרועה, ונאמרה להלן (בראש השנה) תרועה. מה תרועה האמורה כאן תוקע ומריע ותוקע, אף תרועה האמורה להלן תוקע ומריע ותוקע (ספרי)).

שלוש תרועות נאמרו בראש השנה: "שבתון זכרון תרועה" (ויקרא כג,כד), "והעברת שופר תרועה" (שם כה,ט) (אף על גב שפסוק זה נאמר ביובל, למדנו לעיל ש"בחודש השביעי" מיותר ללמד שיהיו כל תרועות של החודש השביעי כזה), "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט,א), ושתי תקיעות לכל אחת ואחת. נמצאנו למדים: שלוש תרועות ושש תקיעות (שכל תרועה תקיעה לפניה ולאחריה) לראש השנה.

הברייתא הזו שבבבלי מקורה בספרי במדבר פסקה עג.

התנא בבבלי שלומד ממדבר לומד משם רק את ההלכה שפשוטה לפניה ולאחריה, ואילו שלוש תרועות נאמרו בראש השנה. אבל רבי ישמעאל בירושלמי שגם הוא לומד ממדבר לומד משם גם את ההלכה שהן שלוש של שלוש שלוש, ששלוש תרועות נאמרו במדבר, וראש השנה למד ממדבר.

בבבלי אמרו, שתנא זה, למרות שהוא לומד ממדבר לעניין הפשוטות, הוא לומד ראש השנה מיובל לענייינים אחרים, אלא שלא היה יכול ללמוד את הפשוטות מיובל, משום ש"והעברת" "תעבירו" אין בהם כדי ללמד על פשוטות.

בבבלי תנא קמא דורש "ותקעתם תרועה" וגם "תרועה יתקעו", ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה דורש "ותקעתם תרועה" וגם "ותקעתם תרועה שנית". אבל הירושלמי דורש את כל שלושת המקראות, לא כתנא קמא ולא כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה ("חקרי זמנים").

עד כדון כרבי עקיבה. כרבי ישמעאל?

כך היא דרכו של הירושלמי: אחרי שהביא ברייתא שהיא כשיטת בית מדרשו של רבי עקיבה, רגיל הוא לשאול: "עד כדון כרבי עקיבה. כרבי ישמעאל?". כלומר, המדרש שהובא קודם הוא כרבי עקיבה, וכיצד ידרוש רבי ישמעאל? וכתשובה הוא מביא ברייתא מבית מדרשו של רבי ישמעאל.

שאלה בלשון זו מצויה פעמים רבות בירושלמי. ברוב הפעמים לא ביארו את הדבר שנחלקו בו שני התנאים, כמו כאן. אך כמה פעמים ביארו את הדבר:

ב**ירושלמי שבת** יט,ב, **יבמות** ח,א, **סוטה** ח,א ו**נדרים** א,א אמרו: עד כדון כרבי עקיבה, דו אמר: לשונות ריבויין הן. כרבי ישמעאל, דו אמר: לשונות כפולין הן והתורה דיברה כדרכה..., מנן ליה? (רבי עקיבא דורש לשונות כפולים וחזרות של השם והפועל, אבל רבי ישמעאל אינו דורש)

וב**ירושלמי קידושין** א,ב אמרו: עד כדון כרבי עקיבה, דאית ליה למד מן הלמד (הלכה אחת נלמדת מהלכה אחרת, אף על פי שגם ההלכה הראשונה עצמה נלמדת מהלכה אחרת). כרבי ישמעאל, דלית ליה למד מן הלמד?

"יפה עיניים" פירש, שבירושלמי כאן נחלקו רבי עקיבה ורבי ישמעאל, האם שני דברים למדים זה מזה וזה מזה או לא. רבי עקיבה סבור שלמדים זה מזה וזה מזה, ולכן יום הכיפורים של שנת היובל למד מראש השנה לעניין מלכיות זכרונות ושופרות, וראש השנה למד מיום הכיפורים של שנת היובל לעניין תקיעה תרועה ותקיעה. אבל רבי ישמעאל סבור שאין למדים זה מזה וזה מזה, אלא יום הכיפורים של שנת היובל למד מראש השנה לעניין מלכיות זכרונות ושופרות, וזה וזה למדים מהחצוצרות שבמדבר שתוקעים תקיעה תרועה ותקיעה.

"יובל" – אף על פי שלא השמיטו, אף על פי שלא תקעו בשופר. – או יכול אף על פי שלא שילחו עבדים? – תלמוד לומר: "היא"; דברי רבי יודה. רבי יוסה אומר: "יובל" – אף על פי שלא השמיטו, אף על פי שלא שילחו עבדים. – או יכול אף על פי שלא תקעו בשופר? – תלמוד לומר: "היא". – אמר רבי יוסה: מאחר שהכתוב תולה אותה לעניין תקיעת שופר וכתוב אחר תולה אותה לעניין שילוח עבדים, מפני מה אני אומר: יובל שלא בשילוח עבדים? – שאיפשר ליובל בלא שילוח עבדים, אבל אי

אור לישרים

יש מפרשים את הדברים כאן לפי המחלוקת בין רבי עקיבה ורבי ישמעאל, שרבי עקיבא סובר "לשונות ריבויין הן", ורבי ישמעאל סובר "לשונות כפולין הן והתורה דיברה כדרכה", ואף כאן רבי עקיבא דורש "בחודש השביעי", ואין רבי ישמעאל דורש כך. אבל ב"יפה עיניים" פירש את הירושלמי, שהכוונה לדברי רבי ישמעאל הסובר שאין למדים למד מן הלמד. אבל דברי "יפה עיניים" אינם מסתברים, שהרי אין כאן למד שלישי באמצע ("חקרי זמנים").

נראה לפרש בדרכו של "יפה עיניים" באופן אחר. רבי עקיבה סבור שלמדים למד מן הלמד (דבר שנלמד באחת מן המידות אפשר ללמוד ממנו לדבר אחר באחת מן המידות), ולכן לרבי עקיבה, יום הכיפורים של שנת היובל למד מראש השנה לעניין מלכיות זכרונות ושופרות, וראש השנה למד מיום הכיפורים של שנת היובל לעניין תקיעה תרועה ותקיעה, וכיוון שלמדים למד מן הלמד, לכן ראש השנה ויום הכיפורים של שנת היובל למדים זה מזה וזה מזה שתוקעים תקיעה תרועה ותקיעה שלוש פעמים. אבל רבי ישמעאל סבור שאין למדים למד מן הלמד, ולכן לרבי ישמעאל גם ראש השנה וגם יום הכיפורים של שנת היובל למדים מהחצוצרות שבמדבר שתוקעים תקיעה תרועה ותקיעה שלוש פעמים.

☆ ☆ ☆

ויקרא כה,ט-י נאמר (בעניין שנת היובל): וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם. וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ, יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ. התורה ציוותה לקדש את שנת החמישים, שצריכים בית דין הגדול לקדש את שנת החמישים לשם יובל. התורה ציוותה לתקוע בשופר ביום הכיפורים בשנת היובל ולשלח עבדים עבריים לחירות ולהשיב לבעליהן הראשונים שדות שנמכרו. ביובל חייבים לתקוע בשופר בבית דין, וכן כל יחיד ויחיד חייב לתקוע. ביובל נאסרו עבודות הקרקע.

מביאים ברייתא (הדורשת את המילים "יובל היא"): "יוֹבֵל" (במסירה שלפנינו נוספה כאן על ידי מגיה המילה "היא", אך אין לגרוס אותה) (ויקרא כה,י) – **אף על פי שלא השמיטו** — אם לא החזירו קרקעות לבעליהן, אין זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל, **אף על פי שלא תקעו בשופר** — גם אם לא תקעו בשופר, אין זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל, שהמילה "יובל" מיותרת היא, ויש לדרוש ממנה שאפילו לא עשו שמיטת קרקעות ותקיעת שופר, מכל מקום נחשבת השנה שנת יובל. – **או יכול אף על פי שלא שילחו עבדים?** — אולי יכול אני לומר, שגם אם לא שילחו עבדים לחירות, אין זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל? – **תלמוד לומר: "הִיא"** — מילה זו באה למעט, שאם עשו שילוח עבדים - השנה היא יובל, ואם לאו - אינה יובל; **דברי רבי יודה** (בר אלעאי, מגדולי התנאים בדור הרביעי). **רבי יוסה** (בר חלפתא, תנא בדור הרביעי) **אומר: "יובל"** – **אף על פי שלא השמיטו** — אם לא החזירו קרקעות לבעליהן, אין זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל, **אף על פי שלא שילחו עבדים** — גם אם לא שילחו עבדים לחירות, אין זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל, שהמילה "יובל" מיותרת היא, ויש לדרוש ממנה שאפילו לא עשו שמיטת קרקעות ושילוח עבדים, מכל מקום נחשבת השנה שנת יובל. – **או יכול אף על פי שלא תקעו בשופר?** — אולי יכול אני לומר, שגם אם לא תקעו בשופר, אין זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל? – **תלמוד לומר: "היא"** — מילה זו באה למעט, שאם עשו תקיעת שופר - השנה היא יובל, ואם לאו - אינה יובל. **אמר רבי יוסה: מאחר שהכתוב תולה אותה לעניין תקיעת שופר וכתוב אחר תולה אותה לעניין שילוח עבדים** — מכיוון שפסוק אחד קובע שיהא היובל תלוי (מותנה) בתקיעת שופר ("וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה"), ופסוק אחר קובע שיהא היובל תלוי בשילוח עבדים ("וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ"), **מפני מה אני** (רבי יוסה) **אומר: יובל שלא בשילוח עבדים** — אם לא עשו שילוח עבדים - השנה היא יובל, אבל אם לא עשו תקיעת שופר - אינה יובל? – לפי **שאיפשר** (הנוסח של הסופר במסירה שלפנינו: "שאי איפשר", ומגיה תיקן: "שאיפשר" כמו בספרא) **ליובל בלא שילוח** (שלא בשילוח) **עבדים, אבל אי איפשר** (הנוסח של הסופר

איפשר ליובל שלא בתקיעת שופר. דבר אחר: תקיעת שופר תלויה בבית דין, ושילוח עבדים תלוי בכל אדם.

במסירה שלפנינו: "איפשר", ומגיה תיקן: "אי איפשר" כמו בספרא) **ליובל שלא בתקיעת שופר** — שיכול להיות שיגיע יובל ולא יהיו עבדים עבריים לשלח אותם, ונמצא שילוח עבדים בטל מעצמו, אבל לא יכול להיות שיגיע יובל ולא יהיה שופר לתקוע בו, שהשופר מצוי הוא בכל זמן, ולפיכך יש לנו לומר שכשהכתוב תולה קיום היובל אינו תולה בדבר שלפעמים אי אפשר לקיימו אלא תולה בדבר שאפשר לקיימו תמיד, ולכן אף אם לא עשו שילוח עבדים (אף שהיו עבדים לשלח אותם) - היא יובל, אבל אם לא עשו תקיעת שופר (כשהיה שופר לתקוע בו) - אינה יובל. **דבר אחר:** — טעם אחר: **תקיעת שופר תלויה בבית דין, ושילוח עבדים תלוי בכל אדם** — קיומה של חובת תקיעת שופר ביובל על בית דין ולא רק על כל יחיד ויחיד, ובית דין יקיימו תמיד את החובה שעליהם, אבל קיומה של חובת שילוח עבדים ביובל על כל יחיד ויחיד ולא על בית דין, ויחידים אם לא ירצו לא יקיימו את החובה שעליהם, ולפיכך יש לנו לומר שכשהכתוב תולה קיום היובל בדבר אינו תולה בדבר שלפעמים לא יקיימו אותו אלא תולה בדבר שיקיימו אותו תמיד, ולכן אף אם לא עשו יחידים שילוח עבדים (אף שהיו עבדים לשלח אותם) - היא יובל, אבל אם לא עשו בית דין תקיעת שופר (כשהיה שופר לתקוע בו) - אינה יובל. השמטת קרקעות היא כשילוח עבדים, שאפשר ליובל בלא השמטת קרקעות, אם אף אחד לא קנה קרקע מחברו ואין שום קרקע שצריכה לחזור ביובל, וכן השמטת קרקעות תלויה בכל אדם, ולכן אף אם לא עשו השמטת קרקעות - היא יובל. אלה נימוקיו של רבי יוסי לדעתו.

הברייתא שבירושלמי מקורה בספרא 'בהר' פרשה ב.

ב**בבלי ראש השנה** ט,ב אמרו: תנו רבנן: "יובל היא" (ויקרא כה) (רש"י: לעיל מיניה כתיב: "והעברת שופר... וקראתם דרור...", והדר כתיב: "יובל היא תהיה לכם", וקרא יתירא הוא לדרשה, והכי תדרשיה: "יובל היא" - מכל מקום, ואפילו לא נעשו בו דברים הללו) - יובל אף על פי שלא שמטו (רש"י: קרקעות שקנו זה מזה, דכתיב בתר האי קרא: "ושבתם איש אל אחוזתו"), אף על פי שלא תקעו (רש"י: אף על פי כן שם היובל עליו, להיות אסור בזריעה ובקצירה ובבצירה, כדכתיב: "לא תזרע" וגו'). יכול אף על פי שלא שלחו (רש"י: עבדים, יהא יובל)? - תלמוד לומר: "היא" (רש"י: אם עשית דברים הללו - היא יובל, ואם לאו - אינה יובל); דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: "יובל היא" - יובל אף על פי שלא שמטו, אף על פי שלא שלחו. יכול אף על פי שלא תקעו? - תלמוד לומר: "היא". וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעט, מפני מה אני אומר: יובל אף על פי שלא שלחו, ואין יובל אלא אם כן תקעו? - לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים (רש"י: פעמים שאין עבד עברי בישראל שיהא טעון שילוח), ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר (רש"י: שאי אפשר שלא יהא שופר מצוי בעולם, לפיכך יש לנו לומר שכשתלה הכתוב לא תלה אלא בדבר המצוי בעולם). דבר אחר: זו (רש"י: תקיעת שופר) מסורה לבית דין (רש"י: לצוות לשלוחם לתקוע. ריטב"א: ומסתמא לא תלה הכתוב יובל אלא בדבר המסור לבית דין), וזו (רש"י: שילוח עבדים) אינה מסורה לבית דין (רש"י: מסורה ליחידים, ואם ימאן - יבטל היובל, הלכך לא תלאו הכתוב בו). - מאי דבר אחר? - וכי תימא: אי אפשר דליכא חד עבד בסוף העולם דלא משלח (שילוח עבדים נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ), - זו מסורה לבית דין, וזו אינה מסורה לבית דין.

בשלמא לרבי יוסי, כדקאמר טעמיה, אלא לרבי יהודה מאי טעמא? - אמר קרא: "וקראתם דרור בארץ" (רש"י: וסמיך ליה: "יובל היא"), וקסבר: מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו (רש"י: מיעוטא ד"היא" אקריאת דרור קאי דסליק מיניה, ולא אתקיעת שופר הכתובה לפני פניו) [ולא לאחריו (תוספות: ולא אהשמטה הכתובה לאחריו, דכתיב בתריה: "ושבתם איש אל אחוזתו")].

תקיעת שופר שמעכבת ביובל, לסוברים כן, היא התקיעה שבבית דין הגדול, ואף על פי שאף היחידים תוקעים ביום הכיפורים של יובל, מכל מקום כל שתקעו בית דין נתקדש היובל, אפילו אם כל היחידים לא תקעו, וכן להפך, אם תקעו היחידים ובית דין לא תקעו, לא נתקדש היובל.

לא היו בישראל עבדים הטעונים שילוח ביובל, יש שכתבו שאף לסוברים ששילוח עבדים מעכב ביובל, אין היובל מתבטל בכך. ויש שכתבו שלסוברים שילוח עבדים מעכב, אם אין בכל ישראל עבדים הטעונים שילוח ביובל, היובל בטל.

לא קיימו אחת ממצוות היובל שהיובל תלוי בהן, אינו יובל להיאסר בעבודת הארץ (רש"י, תוספות, ר"מ המאירי), ונראה מדברי ראשונים שאף שאר דיני היובל אינם נוהגים (כך כתבו הרבה אחרונים), ולסוברים שתקיעת שופר מעכבת ביובל, אם לא תקעו בשופר אין העבדים יוצאים לחירות, וכן לסוברים ששילוח עבדים מעכב, אם לא שילחו עבדים אינם חייבים לתקוע בשופר ולא להחזיר קרקעות. ו"פני יהושע" כתב, שאם ביטלו אחת ממצוות היובל שהיובל תלוי בהן, אף על פי שאינו יובל לעניין איסור עבודת הארץ, חייבים לקיים בו כל שאר מצוות היובל, שכל מצווה עומדת בפני עצמה ואינה תלויה בחברותיה, וממיעוט הכתוב אין למדים אלא לעניין איסור עבודת הארץ.

ואתייא כהיא דאמר רבי שמואל בר רב יצחק: "וידבר י"י אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל" – על מה ציום? – על פרשת שילוח עבדים. ואתייא כהיא דאמר רבי אילא: לא נענשו ישראל אלא על פרשת שילוח עבדים. הדא הוא דכתיב: "מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי" וגו'.
תני בשם רבי נחמיה: "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה" – דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר.

אור לישרים

ואומרים: **ואתייא כהיא** (כההיא) **דאמר** — ובאה (המימרה של רבי יוסי, ששילוח עבדים תלוי בכל אדם) כאותה (כמו המימרה ההיא) שאמר **רבי שמואל בר רב יצחק** (אמורא בדור השלישי): נאמר (בעניין שליחותם של משה ואהרן): "וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וַיְצַוֵּם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות ו,יג) – **על מה ציום?** — על מה ציוה ה' את בני ישראל? בכתוב נאמר שה' דיבר למשה ולאהרן שיצוו את בני ישראל ואת פרעה, ולגבי פרעה מפורש בכתוב שציוה ה' אותו להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, אך לגבי בני ישראל אין מפורש בכתוב מה ציוה ה' אותם (פשט הכתוב הוא, שה' דיבר למשה ולאהרן וציוה אותם על דבר (בעניין) ישראל ועל דבר פרעה, או שה' דיבר למשה ולאהרן ומינה אותם לשליחים אל בני ישראל ואל פרעה כדי להוציא את ישראל ממצרים). – **על פרשת שילוח עבדים** — ה' ציוה את בני ישראל על המצווה של שילוח עבדים עבריים לחירות (כמו שציוה ה' את פרעה לשלח את בני ישראל העבדים לחירות, ששני הציוויים שבכתוב עניינם אחד). הרי ששילוח עבדים הוא מצווה המוטלת על כל אדם מישראל.

המונח "**אתייא**" מציע קשרים מסוגים שונים בין דברי תנאים ואמוראים. המונח בא בסגנונות שונים, ובהם: "ואתייא כיי דאמר רבי פלוני". אחרי סגנון זה באה ברגיל מימרתו של רבי פלוני ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

אפשר שהציווי שנצטוו בני ישראל לשלח עבדים עבריים לחירות היה ציווי גם לשעה ולא רק לדורות, שהיו מבני ישראל במצרים שהיו להם עבדים עבריים, וציום שישלחו מיד את עבדיהם העבריים, ובזכות זה הם עצמם יצאו לחירות ממצרים. לפי זה, הציווי "להוציא את בני ישראל מארץ מצרים" שמפורש בכתוב היה גם אל בני ישראל ולא רק אל פרעה. הרי ששחרור עבדים היא מצווה ראשונה שנצטוו ישראל במצרים (על פי "משך חוכמה" ו"תורה שלמה").

במכילתא דרבי ישמעאל - 'בוא' מסכתא דפסחא פרשה ה נאמר: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל" (שמות ו,יג) - ציום לפרוש מעבודה זרה.

במדרשים על הפסוק הזה נאמרו גם ציוויים שנצטוו משה ואהרן על בני ישראל.

ואומרים: **ואתייא כהיא** (כההיא) **דאמר** — ובאה (המימרה של רבי שמואל בר רב יצחק) כאותה (כמו המימרה ההיא) שאמר **רבי אילא** (רבי אלעאי, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **לא נענשו ישראל אלא על פרשת שילוח עבדים** — ישראל נענשו רק מפני שלא קיימו את המצווה לשלח עבדים עבריים לחירות שציוה ה' אותם כשהוציא אותם ממצרים. **הדא הוא דכתיב:** — זו היא שכתוב (במעשה שחרור העבדים העבריים ושעבודם מחדש בימי המלך צדקיהו): "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: אָנֹכִי כָּרַתִּי בְרִית אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצִאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֵאמֹר, **מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תְּשַׁלְּחוּ אִישׁ אֶת אָחִיו הָעִבְרִי** אֲשֶׁר יִמָּכֵר לְךָ וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וְשִׁלַּחְתּוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ, וְלֹא שָׁמְעוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֵלַי וְלֹא הִטּוּ אֶת אָזְנָם" (ירמיהו לד,יג-יד) — בזמן שהוציא ה' את ישראל ממצרים, הוא כרת איתם ברית, שבתחילת השנה השביעית ישלחו את עבדיהם העבריים שעבדו אותם שש שנים מיום שנמכרו להם. ומפני שלא שמעו אל ה' ולא שחררו את עבדיהם נענשו (העונש על שעבוד העבדים העבריים אמור שם בפסוקים יז-כב: מיתה בחרב ובדבר וברעב, חורבן ירושלים וערי יהודה). הרי שנצטוו ישראל על שילוח עבדים כשהוציא ה' אותם ממצרים, וזהו הציווי שלא התפרש בכתוב לעיל, כמו שאמר רבי שמואל בר רב יצחק.

ב**איכה רבה** פרשה א [פסוק ג] נאמר: "גלתה יהודה... ומרוב עבודה" - אמר רבי אחא: על שהיו משתעבדים בעבד עברי, כמא דאת אמר: "מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי" וגו' (ירמיהו לד,יד).

ומציעים ברייתא: **תני** — שנוי (שנו ברייתא) **בשם רבי נחמיה** (תנא בדור הרביעי): נאמר (בשיר שבח לאשת חיל): "הָיְתָה כָּאֳנִיּוֹת סוֹחֵר — ההולכות למרחק להביא סחורה, **מִמֶּרְחָק תָּבִיא לַחְמָהּ**" (משלי לא,יד) – **דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר** — נמשלו דברי תורה ללחם, שכמו שלחם, אם אינו מצוי במקומו,

אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי יודה ורבי יוסה, אבל דברי חכמים: קידוש בית דין ותקיעת שופר והשמט כספים משמיטין. – ניחא קידוש בית דין ותקיעת שופר; השמט כספים – לא בסוף הן משמיטין! – רבי זעורה שמע לה מן הדא: "ויאמר אלי אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר נתת לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך" – כבר נשמעו דבריך.

אור לישרים

הוא מצוי במקום אחר ויש להביאו משם, גם דברי תורה, אם אינם מפורשים במקומם, הם מפורשים במקום אחר ויש להביאם משם, כמו שמצאנו בעניין שילוח עבדים, שבמקומו של הציווי על פרשת שילוח עבדים (שמות ו,יג) אין מפורש בכתוב מה ציוה ה׳ אותם, אך במקום אחר (ירמיהו לד,יג-יד) מפורש מה ציוה ה׳ אותם.

המונח "**תני בשם רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כאן אמרו דברי תורה על דברים הכתובים בנביאים, שכן הדברים שבמקום אחר אמורים בפסוקים שבספר ירמיהו.

ב**אוצר המדרשים** עמוד רסה (ברייתת שלושים ושתיים מידות) נאמר: שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם... רבי נחמיה אומר: דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקומות אחרים, וכן הוא אומר: "היתה כאוניות סוחר ממרחק תביא לחמה" (משלי לא).
ב**במדבר רבה** יט,כח, ב**מדרש תנחומא** פרשת 'חוקת' סימן כג וב**מדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'חוקת' סימן נב נאמר: "וישלח ישראל מלאכים" (במדבר כא,כא) - כל דברי תורה צריכים זה לזה, שמה שזה נועל זה פותח (מה שסתום במקום אחד מתפרש על ידי מקום אחר). כאן נאמר: "וישלח ישראל מלאכים", ובמקום אחר תלה השליחות במשה, שנאמר: "ואשלח מלאכים ממדבר קדמות" (דברים ב,כו). הכתובים האלו צריכים זה לזה, שמשה הוא ישראל וישראל הוא משה. ללמדך, שראש הדור הרי הוא ככל הדור.

ב**מדרש משלי** פרשה לא נאמר: "היתה כאוניות סוחר ממרחק תביא לחמה" - אמר רבי שמעון בן חלפתא: אם אין אדם מַגְלה עצמו על דברי תורה, אינו למד תורה לעולם, ואין לחם אלא תורה, שנאמר: "לכו לחמו בלחמי" (משלי ט,ה).

בית דין מקדשים את היובל בראש השנה של שנת היובל ותוקעים בשופר ביום הכיפורים.
התורה ציוותה להשמיט הלוואות (לבטל חובות ולא לגבות אותם) בשנה השביעית, היא שנת השמיטה. אין השנה השביעית משמטת אלא בסופה (כשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית) ולא בתחילתה.

ואומרים: **אמר רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **זו דברי רבי יודה ורבי יוסה** — ברייתא זו (שהובאה לעיל) היא דבריהם של רבי יהודה ורבי יוסי (כמו שמפורש בברייתא שנחלקו התנאים האלה איזה דבר מעכב ביובל, ואין מפורש בברייתא דברי החכמים החלוקים עליהם), **אבל דברי חכמים:** — חכמים, החלוקים על רבי יהודה ורבי יוסי, אומרים: **קידוש בית דין ותקיעת שופר והשמט כספים משמיטין** (המילה 'משמיטין' יתרה, או שצריך לומר: מעכבין) — קידוש בית דין ותקיעת שופר והשמטת כספים מעכבים ביובל. לדעת חכמים, אם לא קידשו בית דין הגדול את השנה או אם לא תקעו בשופר או אם לא השמיטו כספים בשנת היובל, זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל.
ומקשים: **ניחא קידוש בית דין ותקיעת שופר** — נוח (מובן, מקובל) שקידוש בית דין ותקיעת שופר מעכבים ביובל, מפני שמקדשים את השנה ותוקעים בשופר בתחילתה של שנת היובל, ולכן, אם בתחילת השנה לא קידשו ולא תקעו, זה מעכב מכאן ולהבא (משעה זו והלאה) שלא ינהגו שאר דיני יובל; אבל **השמט כספים** — אינו מובן שהשמטת כספים מעכבת ביובל, – **לא בסוף הן משמיטין?** — וכי אין משמיטים כספים בסופה של שנת היובל?! והרי אין השמטת כספים ביובל אלא בסופה של השנה ולא בתחילתה (כמו בהשמטת כספים בשמיטה)! ובכן, אם בסוף שנת היובל לא השמיטו כספים, כיצד זה מעכב לשעבר (על מה שהיה קודם לכן) שלא ינהגו שאר דיני יובל?
ומתרצים: **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) **שמע לה מן הדא:** — שמע אותה (למד את התירוץ לקושיה זו) מן זאת (מהכתוב הזה): "**וַיֹּאמֶר אֵלַי: אַל תִּירָא דָנִיֵּאל, כִּי מִן הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן, אֲשֶׁר נָתַתָּ אֶת לִבְּךָ לְהָבִין וּלְהִתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֶיךָ, נִשְׁמְעוּ דְבָרֶיךָ**" (דניאל י,יב) – המלאך אמר לדניאל, שמהיום הראשון שקיבל עליו להתענות, **כבר נשמעו דבריך** — נתקבלו דבריו לפני הקב"ה, ונגזר למלא את בקשתו, אף על פי שעדיין לא התחיל להתענות, שכן לא נאמר: 'מן היום הראשון אשר התענית', אלא נאמר: "מן היום הראשון אשר נתת את ליבך להבין ולהתענות". וכן כאן בעניין השמטת כספים ביובל, מכיוון שבתחילת השנה קיבלו כל אדם עליהם להשמיט הלוואות, הרי הוא

כאילו כבר השמיטו, אף על פי שאין משמיטים אלא בסוף השנה. אבל אם בתחילת השנה לא קיבלו כל אדם עליהם להשמיט הלוואות, זה מעכב שלא ינהגו שאר דיני יובל.

המונח "**ניחא**" מציע קושיות ששיעורן, שדינו של פרט מסוים או פרטים מסוימים שנזכרו לפני כן מובן, אבל אין דינו של פרט אחר מובן. המונח מציע קושיות המורכבות משני חלקים: החלק הראשון מציין את המקרה המובן, והחלק השני מציין את המקרה הבעייתי.
המונח "**שמע לה מן הדא**" מציע בדרך כלל מקור או סימוכין לקביעה המופיעה לפני כן. ברם לפעמים המונח מציע מקור לפשיטת בעיה או לפתרון קושי המופיע לפניו (כמו כאן). בדרך כלל המונח מציע פסוקים, עם דרשות או בלעדיהן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בירושלמי תעניות ג,א נאמרו דברי רבי זעורה בעניין תענית ציבור.

ב**ספרא** 'בהר' פרשה ב נאמר: "וזה דבר השמיטה שמוט" - שביעית משמטת כספים, ואין יובל משמט כספים.
וב**ספרי דברים** פסקה קיב נאמר: שמיטה משמטת מלוה, ואין יובל משמט מלוה.

לפי ספרא וספרי, אין יובל משמט כספים. אבל לפי פירושנו בירושלמי, יובל משמט כספים. גם לפי הבבלי ערכין ד,א וראש השנה כט,א (לגרסת כתבי יד וראשונים), שמיטת כספים נוהגת ביובל.

ב"שבת הארץ" (מבוא) נכתב, שאף על פי שיובל משמט קרקע בתחילת השנה, מכל מקום כיוון שעיקר שמיטת כספים כתוב בשביעית ולא ביובל, לכן בזה יובל דומה לשביעית, ואין הוא משמט כספים אלא בסוף השנה כשביעית.

ב**בבלי ראש השנה** ט,ב אמרו: אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי, אבל חכמים אומרים: שלושתן (תקיעת שופר ושילוח עבדים והשמטת קרקעות) מעכבות בו. קסברי: מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו (רש"י: שמיטת קרקעות דכתיבא בתריה: "ושבתם איש אל אחוזתו"). - והכתיב "יובל" (רש"י: לרבות במשמע יובל מכל מקום)? - ההוא דאפילו בחוצה לארץ. - והכתיב "בארץ"! - ההוא: בזמן שנוהג דרור בארץ נוהג בחוצה לארץ, בזמן שאינו נוהג בארץ אינו נוהג בחוצה לארץ.

גם בבבלי וגם בירושלמי אמר רבי יוחנן שחכמים חלוקים על רבי יהודה ורבי יוסי, אבל בירושלמי לא הזכיר רבי יוחנן שילוח עבדים והשמטת קרקעות אלא קידוש בית דין והשמטת כספים. קידוש שנת היובל על ידי בית דין לא הוזכר בבבלי בין הדברים שמעכבים ביובל, אבל בירושלמי מנאו רבי יוחנן בין הדברים שלדעת רבי יהודה ורבי יוסי אינם מעכבים ביובל, וחכמים אומרים שמעכבים.
יש מן האחרונים שלפירושם בירושלמי אמרו שהשמטת כספים מעכבת ביובל, ששמיטת כספים נוהגת בשנת היובל (וכן הוא פירושנו). ויש מן האחרונים שהגיהו בדברי חכמים בירושלמי כמו בבבלי (קידוש בית דין ~ שילוח עבדים; והשמט כספים משמיטין ~ והשמט קרקעות מעכבין) או שפירשו את דברי חכמים בירושלמי כדי להתאימם לדבריהם בבבלי (קידוש בית דין = שילוח עבדים והשמטת קרקעות).

בסוף הן משמיטין
ב**ספרי דברים** פסקה קיא נאמר: "מקץ שבע שנים" (דברים טו,א) - יכול בתחילת השנה ולא בסופה? - הרי את דן: נאמר כאן "קץ", ונאמר להלן "קץ" (דברים לא,י). מה "קץ" האמור להלן בסופה ולא בתחילתה, אף "קץ" האמור כאן בסופה ולא בתחילתה.
וב**מדרש תנאים** לדברים טו,א נאמר: "מקץ שבע שנים" - בסוף שבע ובתחילת שמונה. - אתה אומר: בסוף שבע ובתחילת שמונה. או אינו אלא בסוף שש ובתחילת שבע? - הרי אתה דן: נאמר כאן "מקץ שבע שנים", ונאמר להלן "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות" (דברים לא,י). מה "קץ" שנאמר להלן בסוף שבע ובתחילת שמונה, אף "קץ" שנאמר כאן בסוף שבע ובתחילת שמונה.

מכאן ששביעית משמטת כספים בסופה. גם לפי ברייתא בבבלי ערכין כח,ב שביעית משמטת בסופה.

ב**משנה שביעית** י,ח-ט שנינו: המחזיר חוב בשביעית (כלומר, לווה הבא לאחר שביעית להחזיר חוב שחל עליו דין שמיטה בשביעית, שהרי אין שביעית משמטת אלא בסופה), יאמר לו (המלוה ללווה): "משמט אני". אמר לו (הלווה למלוה): "אף על פי כן" (שהלווה עומד על דעתו שרוצה להחזיר את החוב) - יקבל ממנו. המחזיר חוב בשביעית (לווה שאמר למלוה: "אף על פי כן", והחזיר לו את החוב), רוח חכמים נוחה ממנו (חכמים מרוצים ממעשהו זה).

פירוש זה של המשנה הוא לפי הדין ששביעית משמטת כספים בסופה. ברם, מפשט המשנה משמע ששביעית משמטת בתחילתה.

ב**תוספתא שביעית** ח,י שנו: אימתי כותבים פרוזבול? - ערב ראש השנה של שביעית. כתבו ערב ראש השנה של מוצאי שביעית, אף על פי שחזר וקרעו לאחר מכן, גובה עליו והולך

אמר רבי יוחנן: טעמיה דרבי יהודה כדי ליתן את המצאוי על המצאוי ואת שאינו מצאוי על שאינו מצוי.

אור לישרים

אפילו לזמן מרובה (לכתחילה יכתוב את הפרוזבול לפני שביעית, מפני שאין בית דין נזקקים לו לכתוב פרוזבול בשביעית, אבל החוב אינו משתמט עד סוף שביעית, ואם כתב בערב ראש השנה של מוצאי שביעית - כשר וגובה את חובו).

זה הנוסח בכתב יד אחד של התוספתא. אבל הנוסח בכתב יד אחר של התוספתא: "אימתי כותבים פרוזבול? - ערב ראש השנה של מוצאי שביעית. אף על פי שחזר וקרעו" וכו'.

הנוסח בכתב היד האחד של התוספתא קשה, שכן המשפט "כתבו ערב ראש השנה של מוצאי שביעית" סותר את המשפט שלפניו. אפשר שהנוסח המקורי בכתב היד האחד של התוספתא היה: "אימתי כותבים פרוזבול? - ערב ראש השנה של שביעית. אף על פי שחזר וקרעו" וכו', בדומה לנוסח בכתב היד האחר של התוספתא, אלא שמגיה כתב בשולי הגיליון: "ערב ראש השנה של מוצאי שביעית", כתיקון לנוסח שבפנים, ולאחר מכן, בשל אי הבנת כוונת ההגהה, נכנסו המילים האלו לתוך הנוסח שבפנים בתוספת המילה "כתבו". נמצא, שלפי הנוסח המקורי בכתב היד האחד של התוספתא, שביעית משמטת כספים בתחילתה, ואילו לפי כתב היד האחר של התוספתא, שביעית משמטת בסופה.

ב**ירושלמי שביעית** י,ב ו**מכות** א,ב אמרו: תני רבי ישמעאל: "קרבה שנת השבע שנת השמיטה"- לא היא "שנת השבע" היא "שנת השמיטה"? ומה תלמוד לומר: "קרבה שנת השבע שנת השמיטה"? - שלא תאמר (אתה המלוה): כל שש שנים שדהו לפניי, כרמו לפניי (בשנים אלו אני מוכן להלוות, מכיוון שאני בטוח ביכולתי לגבות את החוב), ולאחר שש שנים (בשנה השביעית) בהשמט כספים הוא (שהיא משמטת את החובות) והוא לא יגבנו (אותו חוב שהלווה בשביעית, ולכן יימנע מלהלוות). לפום כן צרך מימר: "קרבה שנת השבע שנת השמיטה" (לכן נצרך הכתוב להזהירו שלא יימנע מלהלוות גם בשביעית).

פירוש זה של הירושלמי שם הוא לפי הדין ששביעית משמטת כספים בסופה. ברם, מפשט הירושלמי שם משמע ששביעית משמטת בתחילתה, שכן אמרו שם: "לאחר שש (ולא: לאחר שבע) שנים בהשמט כספים הוא". אבל לפי סתם הירושלמי כאן, שביעית משמטת בסופה, שכן אמרו כאן: "לא בסוף הן משמיטין?!".

הרי שמצאנו מקורות חלוקים בדין שמיטת כספים בשביעית. לפי הספרי וסתם הירושלמי כאן, שביעית משמטת בסופה, ולפי פשט המשנה והירושלמי בשביעית, שביעית משמטת בתחילתה. ייתכן שרבי יוחנן בירושלמי כאן אמר את דבריו לפי הדעה ששביעית משמטת בתחילתה, והוא הדין יובל, ורבי זעורה בא ליישב את דברי רבי יוחנן אף לפי הדעה ששביעית משמטת בסופה.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעים בשל זכרים, וביובל בשל יעלים.
מסבירים: **אמר רבי יוחנן: טעמיה דרבי יהודה** — טעמו (נימוקו) של רבי יהודה, **כדי ליתן את המצאוי על המצאוי ואת שאינו מצאוי על שאינו מצוי** — בראש השנה, שהוא מצוי בכל שנה, תיקנו לתקוע בשופר של איל שהוא מצוי, ואילו ביום הכיפורים של יובל, שאינו מצוי בכל שנה, תיקנו לתקוע בשופר של יעל שאינו מצוי.

המונח "**טעמא דרבי פלוני**" מציע טעמה של דעה מסוימת, על סמך פסוק ודרשתו או על סמך שיקולים הגיוניים שאינם תלויים בדרשות פסוקים. במקרים רבים הטעמים שמציע המונח מבוססים על פסוקים ודרשותיהם, אולם במקומות אחרים הטעם הוא סברה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ג שנו: רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעים בשל זכרים, וביובל בשל יעלים. נתנו חכמים את המצוי למצוי ואת שאין מצוי לשאין מצוי.

הטעם שאמר רבי יוחנן מקורו בתוספתא.

ב**בבלי כתובות** מז,ב אמרו (בעניין אחר): תיקנו מצוי למצוי, ושאינו מצוי לשאינו מצוי.

ב**בבלי ראש השנה** כו,ב אמרו טעם אחר לרבי יהודה: בראש השנה - כמה דכייף איניש טפי (רש"י: בתפילתו, פניו כבושים לארץ, - [המתפלל צריך שייתן עיניו למטה,] משום "והיו עיניי וליבי שם" (מלכים א ט) - (יבמות קה,ב)) מעלי (רש"י: הלכך בראש השנה דלתפילה הוא - בעינן כפופים), וביום הכיפורים (של יובל) - כמה דפשיט איניש טפי מעלי (רש"י: יובלות שהם לקרוא דרור - בעינן פשוטים).

לפי הבבלי, הואיל והתקיעות בראש השנה באות לתפילה, לפיכך ראוי שביום זה יכופף אדם ראשו בשעת התפילה ויתפלל

הלכה ו

משנה

שופר שנסדק ודיבקו – פסול. דיבק שיברי שופרות – פסול. ניקב וסתמו, אם עיכב את התקיעה – פסול, ואם לאו – כשר.

תלמוד

"שופר שנסדק ודיבקו – פסול". – למי נצרכה? – לרבי נתן.

"דיבק שיברי שופרות – פסול". – ◦עוד היא דרבי נתן. ◦ יז,ב

"ניקב וסתמו". – רבי חייה בשם רבי יוחנן: דרבי נתן היא, דתני: ניקב

אור לישרים

מתוך הכנעה ושברון לב, ולכן מצווה לתקוע בשופר כפוף. אבל ביום הכיפורים של שנת היובל יש לתקוע בשופר פשוט, משום ששופר פשוט הוא סימן לחירות.

לפי טעמו של רבי יהודה שאמרו בבבלי, בתעניות תוקעים בשופר של איל שהוא כפוף. ואילו לפי הטעם שאמרו בתוספתא ובירושלמי, בתעניות שאינן מצויות תוקעים בשופר של יעל. הרי שלפי התוספתא והירושלמי, רבי יהודה חלוק על דברי המשנה לעיל שבתעניות תוקעים בשופר של איל.

☆ ☆ ☆

הלכה ו

משנה

שופר שנסדק ודיבקו — בדבק, או על ידי חימום באש, – **פסול** — השופר מלתקוע בו. **דיבק שיברי שופרות** — ועשאם לשופר אחד, – **פסול** — השופר. **ניקב** — נעשה נקב בשופר, **וסתמו** — וסתם את הנקב, **אם עיכב את התקיעה – פסול** — השופר, **ואם לאו – כשר** — השופר.

הגרסה בכל נוסחי המשנה: "אם מעכב (זמן הווה) את התקיעה". רק בנוסח המשנה שבירושלמי הגרסה: "אם עיכב (זמן עבר) את התקיעה", והוא תיקון על פי הסוגיה כאן, ואין לו על מה לסמוך כלל, כמבואר להלן ("תוספתא כפשוטה").

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: **"שופר שנסדק ודיבקו – פסול".**
אומרים: **למי נצרכה** — לדעת איזה תנא יש צורך לשנות את ההלכה הזו שבמשנה? – **לרבי נתן** (הבבלי, תנא בדור הרביעי) — ההלכה הזו נצרכה לדעת רבי נתן, אבל לא נצרכה לדעת חכמים החלוקים עליו (מחלוקת רבי נתן וחכמים מובאת להלן, ויבואר להלן).

בברייתא בבבלי ראש השנה כז,ב שנו: "נסדק לאורכו - פסול". הראשונים מפרשים, שהמשנה מדברת בנסדק לאורכו. ההבדל בין המשנה והברייתא הוא במילה "ודיבקו" הנוספת במשנה. לדעת רוב הראשונים, הבדל זה אינו מורה על מחלוקת בין המשנה והברייתא, ולדברי שתיהן שופר שנסדק לאורכו פסול בין אם דיבקו ובין אם לא דיבקו, אלא שהמשנה רצתה להשמיע שגם אם דיבקו פסול ואין אומרים שהשופר חוזר לקדמתו, ואילו הברייתא העדיפה לנקוט לשון סתמית כדי להשמיע שהפסול אינו מחמת הדיבוק אלא מחמת הסדק עצמו, ואף אם לא דיבקו פסול.
הראשונים נחלקו בשאלה, כמה ייסדק השופר וייפסל. לתוספות ולרשב"א הפסול הוא בנסדק כולו, לריטב"א בנסדק רובו, ולראב"ד אפילו בנסדק מיעוטו ("זכרון תרועה").

במשנה שנינו: **"דיבק שיברי שופרות – פסול".**
אומרים: **עוד** (גם) **היא דרבי נתן** — גם ההלכה הזו נצרכה לדעת רבי נתן, אבל לא נצרכה לדעת חכמים החלוקים עליו (יבואר להלן).

ריטב"א ור"מ המאירי כתבו, שדיבק שברי שופרות פסולו הוא משום ששופר אחד אמרה התורה ולא שניים ושלושה שופרות, שלא יהא השופר מחובר משניים ושלושה חלקים. אבל תוספות כתבו, שאין הפסול מטעם שניים ושלושה שופרות, אלא משום שאינו קרוי שופר.
רבנו יהונתן פירש, שבדיבק שברי שופרות מדובר שאין באחד מהשברים שיעור שופר. וריטב"א כתב, שבדיבק שברי שופרות מדובר שבכל אחד מהשברים יש שיעור שופר, כי שברים שאין בהם שיעור יצאו מתורת שופר, ויש ללמוד את הפסול במדבק שברים כאלה בקל וחומר מנסדק ודיבקו, שאף על פי שהוא מחובר מצד אחד אין הדיבוק מועיל לו.

במשנה שנינו: **"ניקב וסתמו".**
אומרים: **רבי חייה** (בר אבא, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני)**: דרבי נתן היא** — של רבי נתן היא (ההלכה הזו שבמשנה כדעתו של רבי נתן היא), **דתני:** — ששנוי (שנו ברייתא)**: ניקב** — נעשה נקב בשופר,

וסתמו בין במינו בין שלא במינו, אם (היה) מעכב את התקיעה – פסול, ואם לאו – כשר. רבי נתן אומר: במינו – כשר, שלא במינו – פסול. – רבי חייה בשם רבי יוחנן: כיני מתניתא: אם היה מעכב את התקיעה – פסול, ואם לאו – כשר.

אור לישרים

וסתמו — וסתם את הנקב, **בין במינו בין שלא במינו** — גם אם סתמו במינו של השופר (בחתיכה ממין השופר), וגם אם סתמו במין אחר ולא במינו של השופר, **אם (היה** (מילה זו יתרה כאן)) **מעכב** (הגרסה ברז"ה וברמב"ן: אם מעכב. הגרסה לפנינו וכן לפני כמה מן הראשונים: אם היה מעכב, ומסתבר שהוא תיקון על פי דברי רבי חייה להלן) **את התקיעה** – **פסול** — השופר, **ואם לאו** – **כשר** — השופר. **רבי נתן אומר: במינו** — אם סתם את הנקב במינו, – **כשר**, — השופר, **שלא במינו** — אם סתם את הנקב שלא במינו, – **פסול** — השופר.

רבי חייה אמר **בשם רבי יוחנן: כיני** (=כן היא) **מתניתא:** — כך היא המשנה (הברייתא): **אם היה מעכב את התקיעה** — אם עיכב הנקב את התקיעה לפני שסתמו, שאי אפשר היה לתקוע בשופר זה כשהיה נקוב, אפילו סתם את הנקב במינו, – **פסול** — השופר לדעת חכמים, אפילו אין הנקב מעכב עכשיו את התקיעה, שסתמו יפה יפה, שהואיל ומתחילה עיכב הנקב את התקיעה, נמצאת הסתימה גורמת עכשיו את התקיעה, **ואם לאו** — אם לא עיכב הנקב את התקיעה אף לפני שסתמו, – **כשר** — השופר, אפילו לדעת חכמים, שהרי הסתימה אינה גורמת את התקיעה והיא כמי שאינה. אבל לדעת רבי נתן, אם עיכב הנקב את התקיעה לפני שסתמו, אם סתמו במינו - כשר השופר. - רבי חייה בשם רבי יוחנן בא לבאר את מה ששנו בברייתא במחלוקת חכמים ורבי נתן "אם מעכב את התקיעה", שאין פירושו שהנקב מעכב את התקיעה אף עכשיו, שלא נסתם הנקב יפה, אלא פירושו שהנקב היה מעכב את התקיעה לפני שסתמו, אף שעכשיו אינו מעכב את התקיעה, שלדעת חכמים פסול בין אם מעכב עכשיו ובין אם אינו מעכב עכשיו, ורבי נתן חולק וסובר שהואיל וסתמו במינו ועכשיו אינו מעכב את התקיעה - כשר. ולפיכך אמרו לעיל על "שופר שנסדק ודיבקו - פסול" שהיא נצרכה לרבי נתן, שהרי לחכמים, אם ניקב וסתמו במינו - פסול, כל שכן נסדק כולו לאורכו ודיבקו - פסול, אבל לרבי נתן היה עולה על דעתך לומר, שאם ניקב וסתמו במינו - כשר, אף נסדק ודיבקו בעצמו של השופר על ידי חימום באש - כשר, ולכן היה צריך לומר שאף לרבי נתן פסול. וכן מה שאמרו במשנה "דיבק שברי שופרות - פסול" היה צריך לומר שאף לרבי נתן פסול. וכן מה שאמרו במשנה "ניקב וסתמו (במינו), אם מעכב את התקיעה (אם הנקב מעכב את התקיעה אף עכשיו) - פסול, ואם לאו - כשר" אף היא כרבי נתן, שהרי לחכמים פסול אף אם אינו מעכב עכשיו את התקיעה ("תוספתא כפשוטה" על פי רמב"ן).

המונח "**למי נצרכה**" שואל אליבא דאיזה תנא יש חידוש במקור שעליו הוא מוסב. המונח מוסב כרגיל על מקורות תנאיים, משניות או ברייתות. ברגיל התלמוד עונה על שאלות "למי נצרכה" בסגנון "לרבי פלוני". אחר כך התלמוד עשוי לפרט את שיטתו של חכם זה (כאן לא פורטה שיטת החכם מיד אחרי אזכורו, כי אם בהמשך הדיון). המונח מציין את שמו של החכם שלפיו יש חידוש במקור הנידון, אף על פי שתוכנו של מקור זה יהיה נכון גם אליבא דבר הפלוגתא שלו.

במקום אחד (כאן) אפשר שהמונח מתחלף על ידי גיוון המינוח ב"עוד היא דרבי פלוני". אפשר שגיוון זה נובע משיקולים סגנוניים.

המונח "**דרבי פלוני היא**" מזהה את החכם העומד מאחורי קביעה תנאית עלומת שם. לפעמים מובא מקור ספרותי אחרי המונח כמקור לזיהוי (בלשון כגון "דתני/נן"). המונח יכול להיות מוסב על משניות או על ברייתות.

המונח "**כיני מתניתא**" מציע הגהות או פירושים למקורות תנאיים. לא תמיד ברור האם המונח מציע הגהה או פירוש ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ד שנו: ניקב וסתמו, אפילו במינו, אם מעכב את התקיעה (שלא סתמו יפה) - פסול, ואם לאו - כשר.

ב**בבלי ראש השנה** כז,ב אמרו: תנו רבנן: ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה - פסול, ואם לאו - כשר.
תנו רבנן: ניקב וסתמו, בין במינו בין שלא במינו - פסול. רבי נתן אומר: במינו - כשר, שלא במינו - פסול.

אפשר שהבבלי חולק על הירושלמי, ולשיטת הבבלי לא אכפת לנו כלל לדעת חכמים שמתחילה עיכב הנקב את התקיעה, והכל תלוי אם הוא מעכב עכשיו את התקיעה, ורבי נתן חולק וסובר שאף אם הוא מעכב את התקיעה עכשיו - כשר אם סתמו במינו, ומשנתנו כחכמים, שמחלקת בין מעכב ובין אינו מעכב, ואינה מבדילה כלל בין סתמו במינו או שלא במינו; או שנפרש בבבלי שהמחלוקת היא באינו מעכב את התקיעה עכשיו, שהרי בבבלי

רבי אבא בר זמינא בשם רבי זעורה: והוא שסתמו, אבל אם לא סתמו – כשר, שכל הקולות כשירין בשופר.

לא נזכר עיכוב תקיעה במחלוקת חכמים ורבי נתן (הברייתא השנייה), ולחכמים פסול בכל עניין, בין במינו ובין שלא במינו, ורבי נתן חולק וסובר שהואיל וסתמו במינו ועכשיו אינו מעכב את התקיעה - כשר, ומשנתנו בהכרח כרבי נתן ("תוספתא כפשוטה").

רוב הראשונים סוברים, ש"אם מעכב את התקיעה - פסול" שבמשנה ובברייתא הראשונה בבבלי פירושו: אם אחרי הסתימה שונה קול השופר מזה שהיה לו קודם שניקב - פסול. רמב"ן וסיעתו (רשב"א, ריטב"א ור"ן) סוברים, שרבי נתן וחכמים בברייתא האחרונה שבבבלי נחלקו באינו מעכב את התקיעה. נמצא שחכמים פוסלים בניקב וסתמו בכל מקרה, אפילו סתמו במינו וחזר קולו לכמות שהיה קודם שניקב. ורבי נתן סובר שאם סתמו במינו וחזר קולו לכמות שהיה - כשר. משנתנו המכשירה באינו מעכב את התקיעה היא בהכרח כרבי נתן, ומדברת דווקא בסתמו במינו.

לעומת זאת, לדעת רז"ה ורא"ש מחלוקת רבי נתן וחכמים היא במעכב את התקיעה. חכמים פוסלים בין במינו בין שלא במינו, ורבי נתן פוסל שלא במינו ומכשיר במינו. נמצא שמשנתנו הפוסלת במעכב את התקיעה יכולה בוודאי להיות כחכמים, ופסול בין אם סתמו במינו ובין שלא במינו, ואפשר להעמידה גם כרבי נתן אם נפרש שמדברת דווקא בסתמו שלא במינו.
רז"ה לומד את שיטתו מהירושלמי (כאן). גרסת רז"ה היא: "רבי חייה בשם רבי יוחנן: כיני מתניתא: אם מעכב את התקיעה - פסול, ואם לאו - כשר", וכך הוא מפרשה: רבי יוחנן מתייחס למה שאמר רבי נתן בסוף הברייתא: "שלא במינו - פסול", והוא מפרש שרבי נתן פוסל שלא במינו רק אם מעכב, אבל בשאינו מעכב - כשר. רבי יוחנן בא ללמדנו בזה שדברי רבי נתן מוסבים על הרישא של דברי תנא קמא, היינו על המקרה של מעכב את התקיעה, שתנא קמא פוסל תמיד ורבי נתן מקל ופוסל רק שלא במינו, להוציא מהבנה מוטעית שרבי נתן מדבר על המקרה של אינו מעכב ובא להחמיר. הרי שמחלוקת רבי נתן וחכמים היא במעכב את התקיעה.

לעומת זאת, גרסת רמב"ן בירושלמי שונה במילה אחת מגרסת רז"ה ולפיה מתפרש העניין באופן אחר. רמב"ן גורס: "רבי חייה בשם רבי יוחנן: כיני מתניתא: אם היה מעכב את התקיעה - פסול, ואם לאו - כשר". והוא מפרש, שרבי יוחנן בא לומר ש"מעכב" האמור בברייתא פירושו שהיה מעכב קודם הסתימה, בניגוד ל"מעכב" שבמשנה שפירושו לאחר הסתימה. לפי זה, הירושלמי מתאים לשיטת רמב"ן שמחלוקת רבי נתן וחכמים היא בשאינו מעכב עכשיו את התקיעה. הברייתא מוסיפה לנו שחכמים פוסלים רק במקרה שלפני הסתימה עיכב הנקב את התקיעה, אבל אם לא עיכב, ונמצא שאין הסתימה משפיעה כלל על קול השופר - כשר.
לפי רמב"ן, מחלוקת רבי נתן וחכמים היא כשעיכב הנקב את התקיעה קודם שסתמו ועכשיו אינו מעכב, וכשלא עיכב הנקב את התקיעה אפילו קודם שסתמו, גם אם סתמו שלא במינו - כשר לדברי הכל, ואין הסתימה פוסלת, לפי שאינה משפיעה על הקול.

בניגוד לרמב"ן ולרז"ה, ראב"ד מפרש את "מעכב" שבמשנה כמתייחס למצב שלפני הסתימה. המשנה אומרת, שאם עיכב הנקב את התקיעה וסתמו, אף על פי שחזר הקול לכמות שהיה - פסול, שהרי הסתימה מסייעת לקול. אם לא עיכב הנקב מעולם - כשר, שהרי אין הסתימה משפיעה על הקול. מחלוקת רבי נתן וחכמים היא במקרה שעיכב הנקב את התקיעה קודם הסתימה, אף על פי שעכשיו אינו מעכב. לחכמים פסול אף במינו, ולרבי נתן במינו כשר. משנתנו יכולה להיות כחכמים ולעסוק בין במינו ובין שלא במינו, או כרבי נתן ודווקא שלא במינו.
ראב"ד מסתמך על דברי הירושלמי והוא גורס כרמב"ן: "כיני מתניתא: אם היה מעכב את התקיעה - פסול". הסיבה שבגללה אין הוא מקבל את שיטת רמב"ן היא מן הסתם זו, שאין נראה לו לומר ש"מעכב" שבמשנה ו"מעכב" שבברייתא פירושם שונה.

רמב"ן מפרש את ראשית הסוגיה בירושלמי כך: "שופר שנסדק ודיבקו - פסול. - למי נצרכה? - לרבי נתן" - שאילו לחכמים, הרי אפילו ניקב וסתמו במינו ואינו מעכב את התקיעה - פסול, ואין צריך לומר נסדק לכל אורכו, אבל לרבי נתן שבניקב בתנאים הנזכרים - כשר, נצרך לומר שבנסדק כולו - פסול, אף על פי שסתמו במינו, דהיינו בעצמו על ידי חימום, ואינו מעכב את התקיעה. וכן דיבק שברי שופרות - לרבי נתן נצרכה ולא לחכמים מאותו הטעם. "ניקב וסתמו. - רבי חייה בשם רבי יוחנן: דרבי נתן היא" - שהרי המשנה מכשירה בשאינו מעכב, ואילו לחכמים אפילו סתמו במינו ואינו מעכב - פסול, כמפורש בברייתא שרמב"ן מעמיד אותה באינו מעכב.
("זכרון תרועה")

רבי אבא בר זמינא (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) אמר **בשם רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי)**: והוא שסתמו** — שופר שניקב, רק אם סתם את הנקב - פסול, אם הוא מעכב את התקיעה, **אבל אם לא סתמו – כשר** — השופר לתקוע בו לדעת הכל, אף על פי שנשתנה קולו מחמת הנקב, מפני **שכל הקולות כשירין בשופר.**

רבי יעקב בר אחא אמר: אבא בר בא שאל לרבי: שופר קדוח, מהו? – אמר ליה: כזה תוקעין ביבנה. רבי בא בעי קומי רב: שופר קדוח, מהו? – אמר ליה: כזה תוקעין בעייני טב.

אור לישרים

מלשון המשנה "שופר שנסדק ודיבקו - פסול. ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה - פסול" נראה לכאורה, שכמו שבנסדק ודיבקו - פסול גם אם לא דיבקו, כך גם בניקב וסתמו - פסול אף אם לא סתמו, כדי שתהיה הסיפא דומה לרישא. וכתבו ראשונים, שלפי הירושלמי צריך לומר, שאף על פי שאין הסיפא דומה לרישא, אין בכך קושי, כי הפסולים של נסדק ושל ניקב אינם שווים בעקרונותיהם ("זכרון תרועה").

בבבלי ראש השנה כז,ב אמרו: היה קולו דק או עבה או צרור (יבש) - כשר (ריטב"א: כשאין בהם ריעות מחמת תערובת דבר הפוסל), שכל הקולות כשירים בשופר.

רבי יעקב בר אחא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) **אמר: אבא בר בא** (מחכמי בבל בראשית תקופת האמוראים, אביו של האמורא שמואל) **שאל לרבי** (רבי יהודה הנשיא, תנא בדור החמישי)**: שופר קדוח** — שלאחר שחתכו את הקרן מן הבהמה, קדחו (ניקבו, עשו חור) בעצם היוצאת מראש הבהמה ונכנסת לתוך הקרן, כדי שתוכל הקרן לשמש לתקיעה, אך לא הוציאו את העצם כולה מן הקרן, כדרך שעושים בכל השופרות, **מהו?** — מה דינו? האם שופר כזה כשר לתקוע בו? – **אמר ליה:** — אמר לו (רבי)**: כזה תוקעין ביבנה** (עיר במישור החוף בדרום) — שופר כזה שהוא קדוח תוקעים בו בסנהדרין ביבנה, ומכאן שהוא כשר. **רבי בא** (רבי אבא, אמורא בדור השלישי) **בעי קומי רב** — שאל לפני **רב** (אמורא בבלי בדור הראשון, מגדולי האמוראים)**: שופר קדוח, מהו?** — מה דינו? האם שופר כזה כשר לתקוע בו? – **אמר ליה:** — אמר לו (רב)**: כזה תוקעין בעייני טב** (עין טב - יישוב ביהודה, בסביבות לוד, בצידה הדרומי, שבו היו יושבים בית דין, שקיבלו עדים וקידשו את החודשים, וממנו היו מודיעים על כך לכל ישראל) — שופר כזה שהוא קדוח תוקעים בו בבית הדין בעין טב, ומכאן שהוא כשר (המילים "תוקעין ביבנה...אמר ליה כזה" נשמטו במסירה שלפנינו בשל שוויון סופות והושלמו על ידי מגיה, ונמצאות בדפוס ונציה, וחזרו ונשמטו בדפוסים שלאחריו. הקטע שהושלם על ידי המגיה מקוים על ידי הראשונים בבבלי ראש השנה כה,א, שכן נראה מדבריהם שבירושלמי שלפניהם הביאו שני מעשים - ביבנה ובעין טב. הנוסח בר"מ המאירי בחיבור התשובה הוא כזה שהושלם על ידי המגיה בשינויים קלים).

המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו בא בכמה מקומות אחרי תיאור המקרה ששואלים מה דינו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בבבלי ראש השנה כז,ב אמרו: שלחו ליה לאבוה דשמואל: קדחו (רש"י: נקבו; וקא סלקא דעתך: נקב הנחת פה קאמר) **ותקע בו - יצא. - פשיטא, כולהו נמי מיקדח קדחו להו! - אמר רב אשי: שקדחו בזכרותו** (רש"י: כשהוא (הקרן) מחובר בבהמה, עצם בולטת מן הראש (של הבהמה) ונכנסת לתוכו (של הקרן), ומוציאים אותה (את העצם) מתוכו, וזה לא הוציאה, אלא ניקב אותה), **מהו דתימא: מין במינו חוצץ, קמשמע לן.**

גם בבבלי וגם בירושלמי אמרו, שהשיבו לאביו של שמואל ששופר קדוח כשר.

תקיעה זו שהיו תוקעים ביבנה ובעין טב (שהם מקומות שבהם היו בית דין מקדשים את החודש) היא התקיעה שהיו בית דין תוקעים בראש חודש כשהיו מקדשים את החודש. רק בראש חודש היו תוקעים בשופר קדוח, אבל בראש השנה היו תוקעים בשופר שהוציאו את העצם כולה מן הקרן. בראש חודש שינו בכוונה ותקעו בשופר קדוח, כדי שלא להחליף את השופר של ראש חודש בשופר של ראש השנה שהתקיעה בו מן התורה. כיוון שאם תקע בשופר קדוח בראש השנה יצא בדיעבד, הרי שהוא בכלל שופר, לכן היו תוקעים בו בראש חודש. אבל אילו לא יצא בו בראש השנה, לא היו תוקעים בו בראש חודש ("עלי תמר").

תקיעה זו שהיו תוקעים ביבנה ובעין טב היא התקיעה שהיו נוהגים לתקוע בכל קידוש חודש בבית הוועד שקידשו את החודש. בבבלי סנהדרין מא,ב ונידה לח,א נזכר שופר שהיו תוקעים בקידוש החודש. מהירושלמי כאן משמע לכאורה, שבימי רבי קידשו חודשים ביבנה, אלא שייתכן שרבי רק ביקש לומר ששופר קדוח כשר אפילו לתקיעה ביבנה שהיתה בה סנהדרין חשובה ("ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד").

התקיעה שהיו נוהגים לתקוע בבית דין בשעת קידוש החודש בכל החודשים היתה תקיעה של הודעה (הודעה לציבור על קידוש החודש) וקידוש.

תקיעות ראש חודש מקורן בתקיעה של ראש השנה שהוא ראש חודש.

שופר קדוח הוא שופר שלא הוצא מתוכו החומר הקרני, ולכל

הלכה ז

משנה

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם, אם קול שופר שמע – יצא, אם קול הברה שמע – לא יצא. וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוין לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא, אף על פי שזה שמע וזה לא שמע, זה כוין לבו וזה לא כוין לבו.

אור לישרים

אורכו קדוח נקב, ודרכו התוקע משמיע את קולו. הקול שנשמע בשופר קדוח אינו גבוה.

☆ ☆ ☆

הלכה ז

משנה

לאחר שלמדנו על שופרות פסולים, באה משנה זו ללמד על קולות פסולים היוצאים משופר כשר.

התוקע — בשופר, **לתוך** (בתוך) **הבור** (חפירה באדמה) **או לתוך הדות** (נוסח אחר: החדות) (בור מוקף קירות אבן) **או לתוך הפיטם** (חבית גדולה של חרס) — שעמד בתוך הבור או בתוך הדות או בתוך הפיטס ותקע (מקור המילה 'פיטס' ביוונית), **אם קול שופר שמע** — ששמע קול ברור, - **יצא** — ידי חובתו, **אם קול הברה שמע** — שלא שמע קול ברור אלא כמין הד, - **לא יצא** — ידי חובתו.

רב האי גאון פירש, שמשנתנו נשנתה בשעת גזירות השמד (לאחר דיכוי מרד בר כוכבא), שהיו יראים לתקוע בגלוי, והיו מתחבאים בבורות ותוקעים.

יש המציע לפרש, שתקעו בשופר לתוך מאגרי מים כדי לגרש את השדים, שקולותיהם נשמעים ממקומות אלו. דוגמה לכך יש בבבלי ראש השנה כח,א לפי גרסת כתבי יד: "התוקע לשד (רש"י: להבריח רוח רעה מעליו) - יצא".

בבבלי ראש השנה כז,ב אמרו, שאותם אנשים העומדים בבור ודאי שומעים קול שופר ויוצאים ידי חובתם, אלא שמשנתנו עוסקת במי שעומד בחוץ או אפילו על שפת הבור, ובכגון זה באה המשנה ללמד, שיש להבחין בין קול שופר לקול הברה, אם קול שופר שמעו - יצאו, ואם קול הברה שמעו - לא יצאו.

וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר — בראש השנה, **או קול מגילה** — קול מגילת אסתר בפורים, **אם כוין לבו** (ריכז את מחשבתו) — לצאת ידי חובתו בשמיעה זו, - **יצא** — ואף על פי שהתוקע או הקורא את המגילה לא התכוון להוציאו, שהרי לא ראה אותו ולא ידע עליו, מכל מקום הואיל ושליח ציבור הוא, הרי דעתו להוציא את כל השומעים, לכן כל המכוון ליבו לצאת, יוצא ידי חובתו, **ואם לאו** — אבל אם לא כיוון ליבו לצאת, - **לא יצא** — ידי חובתו, **אף על פי שזה שמע וזה לא** (המילה "לא" נוספה בטעות בנוסח המשנה שבירושלמי) **שמע** — אף על פי ששניהם שמעו, יש הבדל בין שמיעתו של זה לשמיעתו של זה, **זה כוין לבו וזה לא כוין לבו** — השומע ומכוון ליבו - יוצא, והשומע ואינו מכוון ליבו - אינו יוצא. אף בהלכה זו יש הבדל בין שמיעה לשמיעה, שפעמים יצא ופעמים לא יצא, ולכן נאמר "וכן".

לפי מה שביארנו את המשנה משמע, שמצוות שופר ומצוות מגילה צריכות כוונה, שצריך אדם לכוון ליבו לצאת ידי חובת המצווה. ויש סוברים, שאין צריכות כוונה, ולדעתם אין הפירוש במשנה: "אם כיוון ליבו" - לצאת ידי חובתו, אלא הפירוש: "אם כיוון ליבו" - לשמוע את קול השופר או את קריאת המגילה.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ז שנו: רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת, וכן חולה שהיה מוטל אחורי בית הכנסת, ומי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיוון ליבו - יצא, ואם לאו - לא יצא, אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כיוון ליבו וזה לא כיוון ליבו, זה שכיוון ליבו - יצא, וזה שלא כיוון ליבו - לא יצא, שאין הכל הולך אלא אחר כוונת הלב, שנאמר: "תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ" (תהילים י,יז), ואומר: "תְּנָה בְנִי לִבְּךָ לִי וְעֵינֶיךָ דְּרָכַי תִּצֹּרְנָה" (משלי כג,כו).

המילה "וכן" משמשת לחיבור הלכות שיש ביניהן צד של שוויון מלא או חלקי בדין.

המילה "וכן" חסרה במשנה שבבבלי וכן בציטוט שבבבלי. ואולם ישנה בציטוט שבירושלמי כאן. אפשר שהמשנה קטועה, שנקטע במשנתנו "רועה" ו"חולה" ששנינו בתוספתא, ועליהם מוסב "וכן" ("מבוא לנוסח המשנה").

כשמופיעה מילת "וכן" במשנה כמילת חיבור בין שתי הלכות

תלמוד

אמר רבי יוסי בן חנינה: לא אמר אלא "וכן מי שהיה עובר"; הא אם עמד – חזקה כיוין.

נתן שופר בתוך שופר ותקע, אם קול הפנימי שמע – יצא, אם קול חיצון שמע – לא יצא.

אור לישרים

שונות, בין שני משפטים עצמאיים, אין לפרשה כמילת דמיון והשוואה במובן של "וכך", אלא כמילה של ניגוד. מילת "וכן" שבלשון התנאים קשורה למילת "אכן" במקרא. אפשר להבין את "וכן" שבמשנה, כאילו כתוב "ואכן", אלא שנפלה האל"ף, שהרי נמצא כזה הרבה בלשון ארץ ישראל. הגרסה במשנתנו "וכן", מפני שיש כאן ניגוד. יציאת ידי חובה בשמיעת קול שופר אינה תלויה בכוונת הלב בלבד (מה שמלמדת ההלכה השנייה), אלא גם בשמיעת קול שופר ממש ולא ההברה (ההלכה הראשונה) ("לשוננו" כו).

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, ושמע קול שופר, אם כיוון ליבו - יצא, ואם לאו - לא יצא.

אמר רבי יוסי בן חנינה (אמורא ארץ ישראלי בדור השני): **לא אמר אלא "וכן מי שהיה עובר"** — המשנה, שחילקה בין כיוון ליבו לבין לא כיוון ליבו, לא דיברה אלא במי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, ולא עמד בשעה ששמע קול שופר; **הא אם עמד** — אבל מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, ועמד בשעה ששמע קול שופר, – **חזקה** (דבר ברור, ודאי ומוסכם) **כיוין** — כשעמד בשעה ששמע קול שופר, הדבר ברור שכיוון את ליבו, מפני שלשם כך עמד, ולכן יצא ידי חובתו אפילו אינו יודע האם כיוון את ליבו, משום שסומכים על חזקה זו, מה שאין כן כשלא עמד בשעה ששמע קול שופר, שאין הדבר ברור שכיוון את ליבו, ולכן לא יצא ידי חובתו אלא אם הוא יודע שכיוון את ליבו.

לפעמים המונח "**לא אמר אלא**" מציע דיוקים ממקורות ספרותיים, שהדין במקור הנידון חל רק במקרה שצוין ולא במקרים אחרים. בדרך כלל המונח מוסב על מקורות תנאיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

פירשנו "אם עמד" על פי ר"מ המאירי (בבלי ראש השנה כח,א). הוא אומר, שאף לגבי מי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ששנינו במשנה, יש לומר, שלא דיברה המשנה אלא במי שהיה מתעסק בצורכי ביתו, שכל מי שבביתו סתמו מתעסק הוא בצורכי ביתו, ולא פסק להתעסק בהם בשעה ששמע קול שופר, אבל מי שהיה מתעסק בצורכי ביתו, ופסק להתעסק בהם בשעה ששמע קול שופר - חזקה כיוון.

ר"מ המאירי (חיבור התשובה) אומר, שהראשונים פסקו הלכה שמצוות אין צריכות כוונה, ולכן בעניין תקיעת שופר אין צריך התוקע לכוון להוציא ידי מצוות תקיעה ואין צריך השומע לכוון לצאת ידי מצוות תקיעה, אלא צריך התוקע לכוון לתקוע וצריך השומע לכוון לשמוע. הוא אומר, שמה שאמרו במשנה "היה עובר אחורי בית הכנסת... אם כיוון ליבו - יצא" פירושו: כיוון לשמוע, ולשון הירושלמי כאן מוכיח כן, שאמרו, שלא שנינו אלא עובר, אבל עומד - חזקה כיוון, שמאחר שעמד אי אפשר שלא תהא כוונתו לשמוע, אף על פי שלא התכוון לצאת.

☆ ☆ ☆

כיוון שדיברו לעיל (בהלכה הקודמת) בעניין פסולי שופר, מדברים כאן עוד בעניין זה.

מביאים ברייתא: **נתן שופר בתוך שופר ותקע, אם קול הפנימי שמע** — אם הקול שנשמע היה של השופר הפנימי בלבד, – **יצא** — ידי חובתו, **אם קול חיצון שמע** — אם הקול שנשמע היה של השופר החיצון, – **לא יצא** — ידי חובתו.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ד שנו: נתן שתי שופרות זה בתוך זה ותקע, אם קול הפנימי שמע - יצא, אם קול חיצון שמע - לא יצא.

ב**בבלי ראש השנה** כז,ב אמרו: תנו רבנן: נתן שופר בתוך שופר ותקע, אם קול פנימי שמע - יצא, ואם קול חיצון שמע - לא יצא (רש"י: דאיכא חציצת פנימי).

כל הראשונים מסכימים ש"אם קול פנימי שמע" היינו שהאוויר שיצר את הקול עבר רק דרך השופר הפנימי, כגון שהפנימי היה בולט מהחיצון בצד הפה ותקע רק בו. אך בנוגע ל"אם קול חיצון שמע" נחלקו הראשונים. ראב"ד ורמב"ן פירשו, שבכל מקרה ששמע קול חיצון, בין ששמע קול חיצון לבדו ובין ששמעו עם הפנימי, לא יצא. ואילו ריטב"א כתב, שהפסול הוא

רבי אבינא בעי: הפכו, מהו? – נישמעינה מן הדא: גרדו מבפנים – פסול, מבחוץ – כשר. לא אמר אלא גרדו; הא אם הפכו – פסול. מה בין זה לזה? – זה ביטל חללו, וזה לא ביטל חללו.

אור לישרים

רק בשומע קול שניהם, ופירוש הברייתא הוא: אם גם קול חיצון שמע - לא יצא, אבל השומע קול חיצון לבדו - יצא. ריטב"א כתב, ששמיעת קול חיצון לבדו היא "כגון שהכניס שפתו בפי החיצון לבדו". ונראה שכוונתו למקרה שיש קצת רווח בין השופרות, והתוקע מצמצם את שפתיו לרווח הזה ונופח את האוויר בין הפנימי לחיצון מצידו האחד של הפנימי ולא מסביב לכל הקפו, כך שהאוויר עובר רק מחוץ לפנימי ולא בתוכו.

ריטב"א, רא"ש ור"ן כתבו, שבשומע קול שניהם לא יצא, משום "שופר אחד אמר רחמנא ולא שני שופרות". בשומע קול חיצון לבדו, לדעת ראב"ד לא יצא מפני שביטל חללו של חיצון, ולדעת ריטב"א יצא כי מין במינו אינו חוצץ.

המושג "ביטול החלל" נזכר בירושלמי (להלן) בקשר לדין הפכו ותקע בו. לדעת ראב"ד המושג הזה אין פירושו דווקא שהחלל המקורי בטל לגמרי בפעולת ההיפוך, אלא פירושו שינוי החלל המקורי ("זכרון תרועה").

רבי אבינא (אמורא בבלי בדור השלישי) **בעי:** — שואל: **הפכו** — אם הפך את השופר (ונעשה החוץ פנים והפנים חוץ), **מהו?** — מה דינו? האם שופר כזה כשר לתקוע בו?

ופושטים את הבעיה: **נישמעינה מן הדא:** — נשמע אותה (נלמד את התשובה לבעיה) מן זאת (מהברייתא שלהלן): **גרדו מבפנים** — אם (לאחר שהוציאו את העצם כולה מן הקרן) גירד (שפשף, קלף) את השופר (נרתיק הקרן החלולה) מן הצד הפנימי (והשאיר מהנרתיק שכבה דקה), – **פסול** — השופר מלתקוע בו, **מבחוץ** — אם גירד את השופר בצד החיצון (והשאיר מהנרתיק שכבה דקה), – **כשר** — השופר לתקוע בו. ויש לדייק מהברייתא: **לא אמר אלא גרדו** — הברייתא שהכשירה לא דיברה אלא כשגירדו מבחוץ; **הא אם הפכו** — אבל אם הפך את השופר, – **פסול** — השופר מלתקוע בו. ואומרים: **מה בין זה לזה?** — מה ההבדל בין הפכו ובין גירדו מבחוץ? מדוע זה (הפכו) פסול וזה (גירדו מבחוץ) כשר? והרי כשגירדו מבחוץ, השכבה הדקה שהשאיר מהקרן שהיתה מתחילה (לפני שגירדו) בפנים היא עכשיו (לאחר שגירדו) בחוץ! – **זה ביטל חללו** — כשהפכו ביטל את חללו המקורי של השופר ויצר חלל אחר, ולכן זה פסול, **וזה לא ביטל חללו** — כשגירדו מבחוץ לא ביטל את חללו המקורי של השופר, ולכן זה כשר.

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.

המונח "**מהו**" שואל לפעמים מה הדין בקשר למקרה מסוים. המונח בהוראה זו בא בכמה מקומות אחרי תיאור המקרה ששואלים מה דינו.

המונח "**נשמעינה מן הדא**" מציע פשיטת בעיות. טיבן של פשיטת הבעיות שמציע המונח משתנה ממקום למקום. לעיתים התשובה לבעיה מפורשת או כמעט מפורשת במקור שמציע המונח, אולם במקומות אחרים פשיטת הבעיה מבוססת על דיוק או דיון במקור זה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ד שנו: גירדו בין מבפנים בין מבחוץ - כשר.

ראש"ש מעתיק בשם הירושלמי כמו בתוספתא. וב"אהבת ציון וירושלים" הגיה בירושלמי על פי התוספתא: "גירדו בין מבפנים בין מבחוץ - כשר. ציפהו מבפנים - פסול, מבחוץ - כשר".

ב**בבלי ראש השנה** כז,ב אמרו: תנו רבנן: גירדו, בין מבפנים בין מבחוץ - כשר. הפכו ותקע בו - לא יצא. - אמר רב פפא: לא תימא דהפכיה ככתונא (רש"י: כהפיכת חלוק לעשות פנימי חיצון וחיצון פנימי), אלא שהרחיב את הקצר (ר"ח: הוא ראש הקרן) וקיצר את הרחב (ר"ח: הוא המקום הדבוק לראש הבהמה). מאי טעמא? - כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: "והעברת" (ויקרא כה) - דרך העברתו (רש"י: בבהמה מחיים) בעינן.

ראש"ש כתב, שיש מפרשים את הבבלי "לא תימא דהפכיה ככתונא" וכו' כך: "לא תימא דהפכיה ככתונא", כי זה כשר, שאף על פי שהפכו, מכל מקום הקצר עומד במקומו והרחב עומד במקומו ודרך העברתו הוא (הדין של דרך העברתו הוא שיתקע מהצד הקצר אל הצד הרחב, וזה מתקיים גם ב"הפכיה ככתונא"), "אלא שהרחיב" וכו'. אבל רא"ש ור"ן וריטב"א דוחים שיטה זו, והם מפרשים: "לא תימא דהפכיה ככתונא" שדווקא הוא פסול, "אלא" אף "הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב" גם כן פסול. רא"ש ור"ן וריטב"א מוכיחים שיטתם מהירושלמי שמנמק את פסול "הפכו" בביטול החלל. ונראה שהם הבינו שהירושלמי מתכוון ב"הפכו" ל"הפכיה ככתונא", שלגביו מתאימה הלשון "ביטל חללו", שפעולת ההיפוך מבטלת את כל החלל המקורי, ואין הכוונה ל"הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב", כי על זה מתאים לומר "שינה צורתו" ולא "ביטל חללו" ("זכרון תרועה").

☆ ☆ ☆

הלכה ח

משנה

"והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל" וגו'. – וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? – אלא כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי למעלן ומכוונין ליבן לאביהן שבשמים – הן מתגברין, ואם לאו – היו נופלין.

תלמוד

רבי יהושע בן לוי אמר: עמלק כושפן היה. מה היה עושה? היה מעמיד בני אדם ביום גיניסיא שלו, לומר, לא במהרה אדם נופל ביום גיניסיא שלו. מה עשה משה? עירבב את המזלות. הדא הוא דכתיב: "שמש ירח עמד זבולה"

הלכה ח

משנה

אגב המשנה הקודמת מובא כאן מדרש אגדה, הבא ללמד שהכל תלוי בכוונת הלב.

"וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל, וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק" (שמות יז,יא) — פסוק זה נאמר במלחמת עמלק עם ישראל. – ושואלים: **וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה?** — האם ידיו של משה היו מנצחות במלחמה בעמלק (-"והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל"), או האם ידיו של משה היו מפסידות ונשברות במלחמה בעמלק (-"וכאשר יניח ידו וגבר עמלק")? – ומשיבים: **אלא כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי למעלן** (מעלה) **ומכוונין ליבן לאביהן שבשמים** – **הן מתגברין** — היו ישראל מנצחים במלחמה, **ואם לאו – היו נופלין** — היו ישראל מובסים במלחמה. כשהיו ידיו של משה מורמות היו ישראל מסתכלים לצד מעלה לשמים והיו מכוונים ליבם לה', וכשהיו ידיו של משה מונחות לא היו ישראל מסתכלים לצד מעלה לשמים ולא היו מכוונים ליבם לה'. נמצא שידיו של משה רק גרמו להם שהיו מתגברים. הרי נמצאנו למדים, שהכל תלוי בכוונת הלב.

הביטוי 'עשה מלחמה' רווח במקרא. ביטוי זה משמעו 'נלחם', אך הוא נמצא פעמיים במקרא במשמעות 'ניצח': "כִּי בְתַחְבֻּלוֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ מִלְחָמָה, וּתְשׁוּעָה בְּרֹב יוֹעֵץ" (משלי כד,ו); "מַחֲשָׁבוֹת בְּעֵצָה תְפוֹן, וּבְתַחְבֻּלוֹת עֲשֵׂה מִלְחָמָה" (משלי כ,יח). לשון הכתוב "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו וגבר עמלק" ותשובת המשנה "מתגברים - נופלים" מוכיחות שאין לפרש "עושות מלחמה" - נלחמות, ויש לפרשו נוצחות. גם הביטוי 'שבר מלחמה' מקורו במקרא (הושע ב,כ: "וְקֶשֶׁת וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה אֶשְׁבּוֹר מִן הָאָרֶץ"; תהילים עו,ד: "שָׁמָּה שָׁבַר רִשְׁפֵּי קָשֶׁת מָגֵן וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה").

המשנה הזאת היא דוגמה למשנת אגדה ששולבה על ידי עורכי המשנה ליד משנת הלכה שאליה מתייחסת האגדה. במשנה הקודמת ובמשנה הזאת אלו מדובר בשני מיני כוונת הלב. ההלכה מדברת על כוונת הלב לקיים את המצווה (לשמוע קול שופר ולדעת שהוא קול של מצווה), והאגדה מדברת על "מכוונים ליבם לאביהם שבשמים", ובגלל כוונה זאת נעשה לישראל נס. כאן יש העמדה זה מול זה של מושג הלכתי לעומת מושג אגדי בעלי שם אחד - כוונת הלב ("מחקרי תלמוד" ג - האגדה שבמשנה).

☆ ☆ ☆

תלמוד

רבי יהושע בן לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון) **אמר: עמלק כושפן** (כשפן, עושה כשפים) **היה** — שהיה יודע לכוון באיזו שעה ביום הוא יכול לנצח את ישראל. **מה היה עושה** — כדי לגבור על ישראל? **היה מעמיד** — במלחמה עם ישראל, **בני אדם ביום גיניסיא שלו** (צריך לומר כמו במסירה מהגניזה: **שלהם**) — ביום ההולדת שלהם (היום שבו מלאו מספר שנים ללידתו של אדם), שנולדו באותה שעה ובאותו יום שהיה מכוון בכשפיו (מקור המילה 'גיניסיא' ביוונית), **לומר** — ללמדנו, **לא במהרה אדם נופל** — אינו מובס ונכשל מהר, **ביום גיניסיא שלו. מה עשה משה** — כדי לגבור על עמלק? **עירבב** (בלבל) **את המזלות** — כדי שלא ידע עמלק איזו שעה ביום היא, ולא יוכל להעמיד בני אדם שנולדו באותה שעה ובאותו יום שהיה מכוון בכשפיו (המזלות כאן הם שבעת כוכבי הלכת: שמש וירח וחמישה כוכבים, ובכל שעה משעות היום והלילה משמש אחד מהמזלות). **הדא הוא דכתיב:** — זו היא שכתוב (בתפילת חבקוק הנביא בתיאור גילויו של ה' היוצא להכות את הכשדים ולגאול את ישראל): **"שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ עָמַד זְבֻלָה" וגו'** (חבקוק ג,יא) — השמש והירח עמדו במעונם

וגו', וכתיב: "נתן תהום קולו רום ידיהו נשא" – מ"רום ידיהו נשא" ◦ "נתן תהום קולו". ◦ יח,א

שמואל אמר: "וצבא תינתן על התמיד בפשע" – כפשעה של תורה; "ותשלך

אור לישרים

בשמים מפני פחד ה', ולא יצאו ממקומם להאיר על הארץ. ודורשים כאן את הכתוב הזה על מלחמת עמלק, שהעמיד משה את השמש והירח וערבב את המזלות, **וכתיב:** — וכתוב (בפסוק שלפניו): **"נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ, רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא"** (חבקוק ג,י) — אפילו בתהום נשמע קול ה' שהרים נגד אויביו, וה' נשא את ידיו לשמים כדי להורידן ולהכות את אויביו. ודורשים כאן את הכתוב הזה על מלחמת עמלק, שהרים משה את ידיו, – **מ"רום ידיהו נשא" "נתן תהום קולו"** — כשהרים משה את ידיו כלפי מעלה לשמים וערבב את המזלות, נתן עמלק את קולו (צעק) למטה בארץ, כי ישראל ניצחו אותו במלחמה.

במדרש תנחומא פרשת 'בשלח' סימן כח נאמר: "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש" - שהיו (עמלק ועמו) מחשבים את השעות באסטרולוגיא. מה עשה משה? העמיד גלגל חמה ולבנה ועירב את שעותיהם, שנאמר: "שמש ירח עמד זבולה" וגו' (חבקוק ג,יא), וכתיב: "נתן תהום קולו רום ידיהו נשא" (חבקוק ג,י).
ושם פרשת 'תצוה' סימן ט נאמר: משה העמיד גלגל חמה במלחמת עמלק, שנאמר: "והיה כאשר ירים משה" (שמות יז,יא), ואין "ירים" אלא לשון שהעמיד גלגל חמה, שנאמר: "נתן תהום קולו, רום ידיהו נשא; שמש ירח עמד זבולה" וגו' (חבקוק ג,י-יא).
ו**במדרש תהילים** יט,ח נאמר: חמה עמדה לו למשה כשעשה מלחמה את עמלק, שנאמר: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל" (שמות יז,יא), ואומר: "רום ידיהו נשא" (חבקוק ג,י).

במקום אחר דורשים את הכתוב "שמש ירח עמד זבולה" וגו' על מחלוקת קורח ועדתו עם משה, והתרגום לספר חבקוק דורש את הכתוב הזה על העמדת השמש והירח על ידי יהושע במלחמה עם מלכי האמורי.

יום גיניסיא

ב**משנה עבודה זרה** א,ג נזכרו יום גנוסיא של מלכים ויום הלידה.
ב**ירושלמי עבודה זרה** א,ב אמרו: יום גניסיא של מלכים - "ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה" (בראשית מ,כ).
ב**בבלי עבודה זרה** י,א אמרו, שיום גנוסיא של מלכים הוא יום שמעמידים בו מלך (והוא יום חג לכל ימי חייו).
ב**בראשית רבה** פח,ו נאמר: "ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה" - יום גיניסיא של פרעה.

לפי הירושלמי, יום גנוסיא של מלכים שנזכר במשנה עבודה זרה הוא יום הלידה של מלך, ויום הלידה שנזכר שם הוא של יחיד ולא של מלך. ולפי הבבלי, יום הלידה שנזכר במשנה שם הוא של מלך, ולכן יום גנוסיא של מלכים הוא יום שמעמידים בו מלך. דעת בראשית רבה כדעת הירושלמי.

הקשר של שני המאמרים הבאים בירושלמי כאן לעניין מלחמת עמלק עם ישראל יובן על פי המדרשים האלה:
ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בשלח' מסכתא דעמלק פרשה א, ב**מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי** שמות יז,יא וב**מדרש תנחומא** פרשת 'בשלח' סימן כז נאמר: מה תלמוד לומר "וגבר ישראל" או "וגבר עמלק"? - אלא כשהיה משה מגביה ידיו כלפי מעלה [רמז ש]עתידים ישראל להגביה דברי תורה שהם (דברי תורה) עתידים להינתן על ידיו (של משה) [והם נוצחים], וכשהיה משה ממיך (משפיל) ידיו [רמז ש]עתידים ישראל להמיך (להשפיל) דברי תורה שהם עתידים להינתן על ידיו [ואינם נוצחים].
ב**מכילתא דרבי ישמעאל** 'בשלח' מסכתא דעמלק פרשה א וב**מדרש תנחומא** פרשת 'בשלח' סימן כה נאמר: אי אפשר לישראל בלא תורה, ולפי שפירשו מדברי תורה לכך בא עליהם השונא, שאין השונא בא אלא על החטא ועל העבירה, לכך נאמר: "ויבוא עמלק".
ו**במדרש תנחומא** פרשת 'יתרו' סימן ג נאמר: בשעה שבא עמלק להילחם עם ישראל מה כתיב: "ויבוא עמלק ויילחם עם ישראל ברפידים" (שמות יז,ח) - על ידי שריפו ידיהם מן התורה ומן המצוות.
ו**במדרש תנחומא** פרשת 'בשלח' סימן כה נאמר: אין "רפידים" אלא שרפו ידיהם מן התורה, ולפיכך עמלק בא עליהם, שאין השונא בא אלא על ידי רפיון ידיים מן התורה.

הרי שעמלק בא ונלחם עם ישראל מפני שישראל פשעו בתורה, ואף ידיו של משה רמזו לישראל שכשהם פושעים בתורה האויב גובר ומנצח אותם. זהו עניינם של שני המאמרים הבאים, ולכן הם מובאים כאן.

שמואל (מגדולי אמוראי בבל בדור הראשון) **אמר:** כתוב (בחזון המלכויות): **"וְצָבָא תִּנָּתֵן עַל הַתָּמִיד בְּפֶשַׁע"** (דניאל ח,יב) — כך נדרש הכתוב: המלכות (-"צבא") של רומי תשלוט על ישראל שנצטוו ללמוד תורה תמיד (-"התמיד"), בגלל פשע, – ומהו הפשע שבגללו תשלוט מלכות רומי על ישראל? - **כפשעה** (צריך לומר: **ב**פשעה) **של תורה** — בגלל פשעם של ישראל שפשעו בתורה (הלשון "בפשע" מתפרש על פושעי ישראל ולא

אמת ארצה" – אימתי שישראל משליכין דברי תורה לארץ, המלכות הרשעה הזאת גוזרת ומצלחת. מה טעמא? "ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה". ואין "אמת" אלא תורה, היך מה דאת אמר: "אמת קנה ואל תמכור חכמה ומוסר ובינה".
אמר רבי יודה בר פזי: "זנח ישראל טוב אויב ירדפו", ואין "טוב" אלא תורה, היך מה דאת אמר: "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו".

אור לישרים

על מלכות רומי הרשעה); שנאמר (בהמשך הפסוק): "**וְתַשְׁלֵךְ אֱמֶת אַרְצָה**" (שם) — תורת האמת תושלך ארצה (תיבטל, תחולל) על ידי ישראל, – **אימתי שישראל משליכין דברי תורה לארץ** — בזמן שישראל מואסים את התורה ומנאצים את דבריה, **המלכות הרשעה הזאת** — מלכות רומי (המלכות השלטת בעת שנאמרו הדברים האלה), **גוזרת** — גזירות על ישראל, **ומצלחת** — מצליחה בגזירותיה. **מה טעמא?** — מה הטעם? (מה המקור בכתוב לדבר זה?) - "**וְתַשְׁלֵךְ אֱמֶת אַרְצָה וְעָשְׂתָה וְהִצְלִיחָה**" — התורה תושלך ארצה על ידי ישראל, ולכן מלכות רומי תצליח במעשיה. המילים "ותשלך אמת ארצה" מתייחסות לישראל, והמילים "ועשתה והצליחה" מתייחסות למלכות הרשעה. **ואין "אמת" אלא תורה** — "אמת" היא כינוי לתורה, **היך מה דאת אמר:** — כמו שאתה אומר (כמו שנאמר): "**אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר, חָכְמָה וּמוּסָר וּבִינָה**" (משלי כג,כג) — אמת קנה מפי חכם, ואמת זו היא חוכמה ומוסר ובינה. הכתוב הזה נדרש על התורה. הרי ש"אמת" היא כינוי לתורה.

אמר רבי יודה בר פזי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי): כתוב (בעונש שיבוא על ישראל): "**זָנַח יִשְׂרָאֵל טוֹב, אוֹיֵב יְרָדְפוֹ**" (הושע ח,ג) — ישראל מאס ועזב את הטוב, ולפיכך יבוא האויב וירדוף אותו, **ואין "טוב" אלא תורה** — "טוב" הוא כינוי לתורה, **היך מה דאת אמר:** — כמו שאתה אומר (כמו שנאמר): "**כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם, תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ**" (משלי ד,ב) — אני נותן לכם קנין טוב, והוא התורה. הרי ש"טוב" הוא כינוי לתורה.

המונח "**מה טעמא**" שואל מה טעמה או מקורה של קביעה מסוימת, ובתשובה לכך מוצע פסוק (ודרשתו) או סברה. במקומות אחדים המונח "**כמה דתימר**" ("היך מה דאת אמר") מציע פסוק או מקור ספרותי אחר כסימוכין לפירוש המוצע לפניו, ובמקרים כאלה המונח מתפרש כמו "שנאמר" או "כמה שנאמר". הסימוכין שמציע המונח במקרים כאלה יכולים לשקף פרשנות למקורות הנידונים בדרך הפשט או בדרך הדרש. לפעמים המונח בא במסגרת דרשת פסוק, הנפתחת בדרשת פסוק אחד, ובהמשכה מובאים הסימוכין לדרשה זו מפסוק אחר, המוצע על ידי המונח ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**איכה רבה** פתיחתא ב נאמר: שמואל [ו]תני לה בשם רבי שמואל בר אמי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): אימתי המלכות גוזרת גזירה וגזירתה מצלחת? - בשעה שישראל משליכים דברי תורה לארץ, הדא הוא דכתיב: "וצבא תינתן על התמיד בפשע" (דניאל ח,יב), אין "צבא" אלא מלכות, שנאמר: "יפקוד ה' על צבא המרום במרום" וגו' (ישעיהו כד,כא); "התמיד" - אלו ישראל, דכתיב: "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א,ח); "בפשע" - בפשעה של תורה, כל זמן שישראל משליכים דברי תורה לארץ, המלכות היא גוזרת ומצלחת, שנאמר: "ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה" (דניאל ח,יב), ואין "אמת" אלא תורה, שנאמר: "אמת קנה ואל תמכור, חוכמה ומוסר ובינה" (משלי כג,כג), אם השלכת דברי תורה לארץ מיד הצליחה המלכות, הדא הוא דכתיב: "ועשתה והצליחה" (דניאל ח,יב). - אמר רבי יהודה בן פזי: "זנח ישראל טוב, אויב ירדפו" (הושע ח,ג), ואין "טוב" אלא תורה, שנאמר: "כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזובו" (משלי ד,ב).

וב**פסיקתא דרב כהנא** טו,ה נאמר: שמואל אמר: "וצבא תינתן על התמיד בפשע" (דניאל ח,יב), בפשעה של תורה, כל זמן שישראל משליכים דברי תורה בארץ מלכות הרשעה הזאת גוזרת ומצלחת, ומה טעמא? - "ותשלך אמת ארצה" וגו' (שם), ואין "אמת" אלא דברי תורה, כמה דאת אמר: "אמת קנה ואל תמכור" (משלי כג,כג). - אמר רבי יודה בר פזי: "זנח ישראל טוב, אויב ירדפו" (הושע ח,ג), ואין "טוב" אלא דברי תורה, כמה דאת אמר: "כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזובו" (משלי ד,ב).

וב**אליהו רבה** פרשה יח נאמר: ..."וצבא תינתן על התמיד" (דניאל ח,יב) - אין "תמיד" אלא ישראל, "בפשע" (שם) - זה פשעה של תורה, "ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה" (שם), הא אם השלכת דברי תורה ארצה מיד עשתה והצליחה מלכות הרשעה. - בוא וראה כמה גדול פשעה של תורה, שלא חרב העולם בראשונה אלא בפשעה של תורה, ולא חרבה ירושלים ולא חרב בית המקדש אלא בפשעה של תורה, שנאמר: "בפשע

הלכה ט

משנה

כיוצא בו: "ויאמר י' אל משה: עשה לך שרף ושים אותו על נס" וגו'. – וכי נחש ממית ומחייה? – אלא כל זמן שישראל מסתכלין כלפי למעלן ומשעבדין את ליבן לאביהן שבשמים – היו מתרפאין, ואם לאו – היו נימוקין.

יעקב כל זאת" (מיכה א,ה), ואין "זאת" אלא תורה, שנאמר: "מי האיש החכם ויבן את זאת" וגו' "ויאמר ה': על עזבם את תורתי" (ירמיהו ט,יא-יב).

ב**איכה רבה** (בובר) פרשה א [פסוק כ] נאמר: אמר רבי יודן: לא חרבה ירושלים אלא על ביטול תורה, שנאמר: "זנח ישראל טוב" (הושע ח,ג), ואין "טוב" אלא תורה, שנאמר: "כי לקח טוב" וגו' (משלי ד,ב).

☆ ☆ ☆

הלכה ט

משנה

משנה זו היא המשך המשנה הקודמת.

כיוצא בו — דומה למה ששנינו במשנה הקודמת: "וַיֹּאמֶר י"י אֶל מֹשֶׁה: עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס וְהָיָה כָּל הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי" (במדבר כא,ח) — פסוק זה נאמר בעניין נחש הנחושת שעשה משה. ה' אמר למשה, שיעשה דמות של נחש ויתקין אותו על מוט גבוה, וכל מי שהוכש על ידי נחש ארסי יביט בו ויתרפא מהכשת הנחש ויישאר חי. – ושואלים: **וכי נחש ממית ומחייה?** — האם נחש נחושת ממית את מי שאינו מביט בו (שמכלל "וראה אותו וחי" אתה שומע הפך הדבר), או האם נחש נחושת מחייה את מי שמביט בו? – ומשיבים: **אלא כל זמן שישראל מסתכלין כלפי למעלן** (מעלה) **ומשעבדין** (מכניעים) **את ליבן לאביהן שבשמים** – **היו מתרפאין** — מהכשת הנחשים הארסיים, **ואם לאו** – **היו נימוקין** (נרקבים, מתנוונים) — כשהיו ישראל מביטים בנחש הנחושת היו מסתכלים לצד מעלה לשמים והיו משעבדים את ליבם לה', וכשלא היו ישראל מביטים בנחש הנחושת לא היו מסתכלים לצד מעלה לשמים ולא היו משעבדים את ליבם לה'. נמצא שנחש הנחושת רק גרם להם שהיו מתרפאים.

ב**מכילתא דרבי ישמעאל** בשלח' מסכתא דעמלק פרשה א נאמר: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר..." - וכי ידיו של משה מגברות את ישראל או ידיו שוברות את עמלק? - אלא כל זמן שהיה משה מגביה את ידיו כלפי מעלה - היו ישראל מסתכלים בו ומאמינים במי שפיקד את משה לעשות כן והקב"ה עושה להם ניסים וגבורות. כיוצא בו: "ויאמר ה' אל משה, עשה לך שרף" (במדבר כא,ח) - וכי נחש ממית ומחיה? - אלא כל זמן שהיה עושה כן - היו ישראל מסתכלים בו ומאמינים במי שפיקד את משה לעשות כן והקב"ה שולח להם רפואות. כיוצא בו: "והיה הדם לכם לאות" וגו' (שמות יב,יג) - וכי מה הדם מהנה למלאך או מה מהנה לישראל? - אלא כל זמן שהיו ישראל עושים כן ונותנים מן הדם על פתחיהם - הקב"ה חס עליהם, שנאמר: "ופסח ה' על הפתח...".

ו**במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי** שמות יז,יא נאמר: "והיה כאשר ירים משה ידו..." - רבי אליעזר אומר: וכי ידיו של משה מגבירות ישראל או שוברות עמלק? - אלא כל זמן שישראל עושים רצונו של המקום ומאמינים במה שפיקדו המקום למשה לעשות כך - המקום עושה להם ניסים וגבורות. כיוצא בו אתה אומר: "ולקחו מן הדם ונתנו על המשקוף ועל שתי המזוזות..." (שמות יב,ז) - וכי מה הדם מהנה למלאך או מה הדם מהנה למזוזה? - אלא כל זמן שישראל עושים רצונו של המקום ומאמינים במה שפיקדו המקום למשה לעשות כך - המקום חס עליהם. כיוצא בו אתה אומר: "ויאמר ה' אל משה, עשה לך שרף..." (במדבר כא,ח) - וכי נחש ממית ומחיה? - אלא כל זמן שישראל עושים רצונו של המקום ומאמינים במה שפיקדו המקום למשה לעשות כך - הקב"ה שולח להם רפואה.

ו**במדרש תנחומא** פרשת 'בשלח' סימן כז נאמר: "והיה כאשר ירים משה..." - וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? - אלא כל זמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את ליבם לאביהם שבשמים - היו מתגברים, ואם לאו - היו נופלים. כיוצא בו: "ויאמר ה' אל משה, עשה לך שרף..." (במדבר כא) - וכי שרף של נחושת ממית או מחיה? - אלא כל זמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את ליבם לאביהם שבשמים - היו מתרפאים, ואם לאו - היו נימוקים. כיוצא בו: "והיה הדם לכם לאות..." (שמות יב) - וכי הדם מהנה למלאך המשחית או לישראל? - אלא כל זמן שהיו ישראל נותנים מן הדם על פתחיהם - הקב"ה נגלה וחס עליהם, שנאמר: "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם...".

☆ ☆ ☆

תלמוד

אמר רבי יסא: בארבעה מקומות נאמר "עשה לך", בשלשה פירש ואחד לא פירש: "עשה לך תיבת עצי גופר"; "עשה לך שתי חצוצרות כסף"; "עשה לך חרבות צורים"; "עשה לך שרף" – לא פירש. אמר משה: עיקרה לא נחש הוא?! לפיכך: "ויעש משה נחש נחושת". – מיכן היה רבי מאיר דורש שמות. חד בר נש הוה שמיה כידור. אמר לון רבי מאיר: הוֹבָא לכון מיניה. בר נש

אור לישרים

תלמוד

מביאים ברייתא: **אמר רבי יסא** (רבי יוסי בר חלפתא, תנא בדור הרביעי): **בארבעה מקומות** — במקרא, **נאמר** "**עֲשֵׂה לְךָ**" — נאמר ציווי ה' לאדם לעשות דבר בלשון זו, **בשלשה פירש** — בשלושה מקומות מהארבעה פירש ה' בציווי ממה יעשה את הדבר שציוה לעשות, **ואחד לא פירש** — במקום אחד מהארבעה לא פירש ה' בציווי ממה יעשה את הדבר שציוה לעשות; ואלו הם ארבעה המקומות: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ:... **עֲשֵׂה לְךָ תֵּבַת עֲצֵי גֹפֶר**" (בראשית ו,יג-יד) — תיבה עשויה מעצי גופר (ממשפחת הארזיים). במקום זה פירש ה' לנח ממה יעשה תיבה; "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: **עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף**" (במדבר י,א-ב) — במקום זה פירש ה' למשה ממה יעשה חצוצרות; "בָּעֵת הַהִיא אָמַר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ: **עֲשֵׂה לְךָ חַרְבוֹת צֻרִים**" (יהושע ה,ב) — חרבות עשויות צור (אבן קשה). במקום זה פירש ה' ליהושע ממה יעשה חרבות; "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: **עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף**" (במדבר כא,ח) – **לא פירש** — במקום זה לא פירש ה' למשה ממה יעשה נחש. ואף על פי שלא פירש ה', פירש משה לעצמו. **אמר משה: עיקרה לא נחש הוא?!** — וכי שמו העיקרי של שרף, שציוה ה' את משה לעשות, אינו נחש?! (שרף הוא אחד מהשמות שנקרא נחש) וכיוון שציוה ה' אותו לעשות נחש, ודאי נתכוון ה' שיעשה את הנחש מנחושת, שהמילים "נחש נחושת" הן לשון נופל על לשון (צירוף מילים קרובות במבטא ושונות בהוראתן), שאילו נתכוון ה' שיעשה את הנחש ממין אחר, היה לו לפרש ממה יעשה אותו. **לפיכך** נאמר: "**וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נְחַשׁ נְחֹשֶׁת**" (במדבר כא,ט) — בציווי ה' נאמר "שרף", ובמעשה משה נאמר "נחש", לומר לך שמהשם "נחש" הבין משה שיעשה אותו מנחושת. – **מיכן** (מכאן) **היה רבי מאיר** (גדול התנאים בדור הרביעי) **דורש שמות** — שהיה דורש את שמותיהם של בני אדם, כדי ללמוד מהם על אופים והתנהגותם, כמו משה שעשה נחש נחושת משום שדרש את השם נחש.

ב**בראשית רבה** לא,ח נאמר: "עשה לך תבת" וגו' - אמר רבי איסי: בארבעה מקומות נאמר כלשון הזה "עשה לך", בשלושה נתפרש ובאחד לא נתפרש: "עשה לך תבת עצי גופר" [- נתפרש], "עשה לך חרבות צורים" (יהושע ה,ב) - נתפרש, "עשה לך שתי חצוצרות כסף" (במדבר י,ב) - נתפרש, "עשה לך שרף" (במדבר כא,ח) - לא נתפרש. - רבי יודן בשם רבי אסי: "ישמע חכם ויוסף לקח" (משלי א,ה) - זה משה. אמר: אם אעשה אותו של זהב או של כסף, אין הלשון הזה נופל על הלשון הזה, אלא הריני עושהו של נחושת, שהלשון הזה נופל על הלשון הזה - "נחש הנחושת" (במדבר כא,ט). - מיכן שניתנה תורה בלשון הקודש.

עיקר מקומה של הברייתא הזו בבראשית רבה על הפסוק "עשה לך תבת" וגו'. יש לתמוה שבנוסח שבבראשית רבה הקדים חרבות צורים שבספר יהושע לחצוצרות כסף שבמדבר.
עם המאמר שבבראשית רבה באים דברי רבי יודן בשם רבי אסי שדורש את הפסוק "ישמע חכם" וגו' על משה, ואחר זה: "אמר (משה)" וכו'. נראה כי מן "אמר (משה)" עד הסוף הוא מדברי התנא, שמשלים דבריו שאמר "'עשה לך שרף' - לא נתפרש". וראיה מן הירושלמי כאן, שאין רבי יודן בשם רבי אסי נזכר על מה שאמר משה.
בסוף המאמר בבראשית רבה בא דיבור של מסקנה: מיכן שניתנה תורה בלשון הקודש. בירושלמי בא בסוף המאמר דיבור של מסקנה אחרת: מיכן היה רבי מאיר דורש שמות.

ציווי ה' בלשון "עֲשֵׂה לְךָ" נאמר גם בירמיהו כז,ב: "כֹּה אָמַר ה' אֵלַי: עֲשֵׂה לְךָ מוֹסֵרוֹת (חבלים או רצועות) וּמֹטוֹת", וכן ביחזקאל יב,ג: "וְאַתָּה בֶּן אָדָם עֲשֵׂה לְךָ כְּלֵי גוֹלָה (כלים שהגולים זקוקים להם ביותר, כגון כלי אכילה ושתייה, נר וכדומה)", אלא שבשני המקומות האלו "עֲשֵׂה לְךָ" מובנו להכין ולהתקין, ואילו בארבעת המקומות לעיל "עֲשֵׂה לְךָ" מובנו לייצר, ולכן יש לפרש בהם ממה יעשו אותם.

ומספרים (על רבי מאיר שהיה דורש שמות): **חד בר נש הוה שמיה** — אדם אחד היה שמו **כידור. אמר לון** — אמר להם (לתלמידיו) **רבי מאיר: הוֹבָא** (כך נוקד במסירה שלפנינו) **לכון** (ה[ב]ו + ב{א}לכון = הבו בלכון) **מיניה** — תנו ליבכם (דעתכם) אליו (היזהרו ממנו). **בר נש ביש הוא** — אדם רע הוא (ואי אפשר

ביש הוא – "כי דור תהפוכות המה".
רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינה: 'והיה הנשוך' אין כתיב כאן, אלא "כל הנשוך" – אפילו נשיכת כלב, אפילו נשיכת נחש. ולא דמיא. נשיכת כלב –

אור לישרים

להאמין לו), שנאמר (בשירת 'האזינו'): – **"כִּי דוֹר תַּהְפֻּכֹת הֵמָּה**, בָּנִים לֹא אֵמֶן בָּם" (דברים לב,כ) — הם הפכנים, ואי אפשר להאמין להם. על פי הפסוק הזה דרש רבי מאיר את שמו של כידור, כדי ללמוד ממנו על אופיו והתנהגותו.

ב**בבלי יומא** פג,ב סיפרו: רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי היו מהלכים בדרך. רבי מאיר היה מדקדק בשם (רש"י: אם נאה אם כעור), רבי יהודה ורבי יוסי לא היו מדקדקים בשם. באו לפונדק אחד. אמרו לו (לפונדקי): מה שמך? - אמר להם: כידור. - אמר רבי מאיר (לעצמו): משמע אדם רשע הוא, שנאמר: "כי דור תהפוכות המה" (דברים לב). רבי יהודה ורבי יוסי הפקידו אצלו כיסיהם (רש"י: ערב שבת היה), רבי מאיר לא הפקיד אצלו כיסו. הלך רבי מאיר ונתן את כיסו בכד וקברו בקבר אביו של אותו האיש למראשותיו. נראה לו (לאותו האיש) אביו בחלומו: בוא וטול את הכיס שמונח למראשותיי. למחר בא לפני רבי מאיר ואמר לו: כך נראה לי בחלומי. - אמר לו: חלומות של ערבי שבתות אין בהם ממש (רש"י: מתכוון היה לדחותו, שלא ילך וייטלנו). הלך רבי מאיר ושמר את הכיס כל היום ובערב הביאו. למחר אמרו לו: תן לנו כיסינו. - אמר להם: לא היו דברים מעולם. - אמר להם רבי מאיר: מפני מה לא דקדקתם בשם? - אמרו לו: מפני מה לא אמרת לנו? - אמר להם: לא אמרתי אלא לחשוש, להחזיק (להעמידו בחזקת גנב) כלום אמרתי? משכוהו והכניסוהו לחנות, השקוהו יין. ראו עדשים בזקנו. הלכו ונתנו סימן לאשתו (רש"י: בעלך אמר שתיתני לנו כיסינו, וזה לך סימן שאכלתם היום עדשים), ונטלו את כיסיהם.

ו**במדרש תנחומא** (בובר) פרשת 'בראשית' סימן ל נאמר: אמרו רבותינו: כשהיה רבי מאיר רואה אדם היה למד שמו, ומשמו היה יודע מעשיו. פעם אחת באו אצלו שני תלמידים, והיה שם האחד כידור. אמר רבי מאיר לתלמידיו: היזהרו מכידור זה. - אמרו לו: בן תורה הוא. - אמר להם: אף על פי כן היזהרו ממנו. לאחר ימים הלכו לבית המרחץ, והפקידו בגדיהם אצל כידור. נטל בגדיהם והלך לו. יצאו ולא מצאו. הלכו לבתיהם ולבשו בגדים אחרים. באו לפני רבי מאיר. אמר להם רבי מאיר: למה חילפתם בגדיכם? - אמרו לו: הלכנו לבית המרחץ והפקדנו בגדינו אצל כידור ונטלם. - אמר להם: והלא אמרתי לכם: היזהרו מכידור זה. - אמרו לו: רבנו, בבקשה ממך, מניין היית יודע? - אמר להם: משמו, דכתיב: "כי דור תהפוכות המה" וגו' (דברים לב,כ).

הסיפור על רבי מאיר וכידור בבבלי שונה מזה שבירושלמי ובמדרש תנחומא. בירושלמי קיצרו והביאו רק את ראשיתו של הסיפור שמובא בשלמותו במדרש תנחומא.
בירושלמי ובמדרש תנחומא רבי מאיר מזהיר את תלמידיו על חשדו בכידור, אבל בבבלי רבי מאיר אינו מזהיר את חבריו על חשדו.

ב**בראשית רבה** מא(מב),ה נאמר, שרבי מאיר היה דורש שמות של חמשת המלכים של סדום וחברותיה. וב**רות רבה** ב,ה נאמר, שרבי מאיר היה דורש שמות של אלימלך, נעמי, מחלון וכליון. וב**מדרש תנחומא** פרשת 'נשוא' סימן כח (מדרש תנחומא (בובר) פרשת 'נשוא' סימן לג) נאמר, שרבי מאיר היה דורש שמות של אלישמע בן עמיהוד וגמליאל בן פדהצור.

הבו בלכון

ביטוי זה נמצא במקור סורי ארץ ישראלי, והיה רווח בשומרונית. 'הב בלך' (=הב לבך) בארמית של ארץ ישראל ובסורית של ארץ ישראל אינו אלא 'הב דעתך' בארמית (נמצא בירושלמי) ו'תן דעתך' בעברית, שהוראתו: 'היזהר!'. לכן הגרסה המקורית בירושלמי כאן היתה: 'ה[ב]ו באלכון מיניה' - היזהרו ממנו, ואפשר שיש לקרוא: 'הובאלכון' (במילה אחת), קיצור של 'הבו באלכון'. דבר זה מתאשר גם על ידי מדרש תנחומא, הגורס באותו סיפור עצמו: 'היזהרו מכידור זה', 'היזהרו ממנו' ("יוונית ויוונות בארץ ישראל" עמודים 133-134).

ב**ירושלמי דמאי** ב,ג אמרו: ...אמר לון: אבה לכון בייתא (צריך לומר: הבא-לכון מינאי), עם הארץ אני אצל הטהרות.
"הבא-לכון" הוא קיצור עממי מ"הבו באלכון" (הבו בלכון) - תנו דעתכם, היזהרו ("מחקרים בתורת ארץ ישראל").

רבי לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמר **בשם רבי חמא בר חנינה** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני): **'והיה הנשוך' אין כתיב כאן** — אין כתוב כאן, **אלא** כתוב: "וְהָיָה **כָּל הַנָּשׁוּךְ** וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי" (במדבר כא,ח) – המילה "כל" באה לרבות **אפילו נשיכת כלב, אפילו נשיכת נחש** (צריך לומר: **חמור** ("שערי תורת ארץ ישראל") או: **חיה**) — אף מי שנשכו כלב או חמור או חיה היה מתרפא כשראה את נחש הנחושת.
ואומרים: **ולא דמיא** — ואינה דומה (נשיכת כלב לנשיכת נחש, שלא היו שוות ברפואתן). **נשיכת כלב** – "וְהָיָה כָּל

"וראה", נשיכת נחש – "והביט". רבי יודה גוזריא בשם רבי אחא: נשיכת כלב שאינו ממינו – "וראה", נשיכת נחש שהוא ממינו – "והביט". ורבנן אמרי: נשיכת כלב שאינו מחלחל – "וראה", נשיכת נחש שהוא מחלחל – "והביט".

הלכה י

משנה

חרש שוטה וקטן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. זה הכלל: כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.

אור לישרים

הַנָּשׁוּךְ **וְרָאָה** אֹתוֹ וָחָי" (במדבר כא,ח) — מי שנשכו כלב היה מתרפא כשראה את נחש הנחושת, וראייה היא הסתכלות שלא בכוונה, **נשיכת נחש** – "וְהָיָה אִם נָשַׁךְ הַנָּחָשׁ אֶת אִישׁ **וְהִבִּיט** אֶל נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת וָחָי" (במדבר כא,ט) — מי שנשכו נחש לא היה מתרפא אלא אם כן הביט אל נחש הנחושת, והבטה היא הסתכלות בכוונה, ולכן בכתוב המרבה נשיכת כלב ("והיה כל הנשוך") נאמר "וראה", ואילו בכתוב המדבר בנשיכת נחש ("והיה אם נשך הנחש את איש") נאמר "והביט".

ואומרים: מה הטעם שלא היו נשיכת כלב ונשיכת נחש שוות ברפואתן? - **רבי יודה גוזריא** (הגוזר (מוהל, חותך בשר הערלה)) אמר **בשם רבי אחא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי): **נשיכת כלב שאינו ממינו** (צריך לומר: שאינו ממית (״שערי תורת ארץ ישראל״)) — כלב נושך ואינו ממית, – **"וראה"** — די לו לרפואתו בראייה, **נשיכת נחש שהוא ממינו** (צריך לומר: שהוא ממית (״שערי תורת ארץ ישראל״)) — נחש נושך וממית, – **"והביט"** — צריך הוא לרפואתו הבטה. **ורבנן אמרי:** — וחכמים אומרים (טעם אחר): **נשיכת כלב שאינו מחלחל** — כלב אין לו ארס החודר פנימה לתוך הגוף, – **"וראה"** — די לו לרפואתו בראייה, **נשיכת נחש שהוא מחלחל** — נחש יש לו ארס החודר פנימה לתוך הגוף, – **"והביט"** — צריך הוא לרפואתו הבטה.

ב**במדבר רבה** יט,כג וב**מדרש תנחומא** (בובר) 'חוקת' סימן מו וב**מדרש תנחומא** 'חוקת' סימן יט נאמר: "והיה כל הנשוך" - לא נשוך נחש בלבד, אלא "כל הנשוך" - אפילו נשוך פתן ועקרב וחיה רעה וכלב.

רש"י במדבר כא,ח אומר: "כל הנשוך" - אפילו נשכו כלב או חמור היה ניזוק ומתנוון והולך, אלא שנשיכת הנחש ממהרת להמית, לכך נאמר כאן (בנשיכת כלב וחמור): "וראה אותו" - ראייה בעלמא, ובנשיכת הנחש נאמר: "והביט" - "והיה אם נשך הנחש את איש והביט" וגו', שלא היה ממהר נשוך הנחש להתרפאות אלא אם כן מביט בו בכוונה.

לא נמצאה מקבילה לדברי הירושלמי כאן על ההבדל בין נשיכת כלב לנשיכת נחש. ולכן נראה שהמקור לדברי רש"י בפירושו לתורה הוא הירושלמי כאן. נוסח הירושלמי במסירה שלפנינו נמצא גם במסירה מהגניזה, אך דברי רש"י מסייעים לתיקון הנוסח בירושלמי ("אפילו נשיכת **חמור**", "שאינו **ממית**", "שהוא **ממית**").

☆ ☆ ☆

הלכה י

משנה

משנה זו חוזרת ללמד בעניין הוצאת אחרים ידי חובתם בתקיעת שופר, והיא באה להשמיענו, שאין אדם מוציא אחרים אלא אם כן הוא בעצמו מחויב בדבר.

חרש — שאינו שומע ואינו מדבר, **שוטה** — הרגיל לעשות דבר דרך שטות, **וקטן** — שהוא פחות משלוש עשרה שנה ויום אחד, ואינו חייב במצוות; כל אחד מהם **אינו מוציא את הרבים ידי חובתן** — אם תקע כדי להוציאם, לפי שכל אלו אינם חייבים במצוות תקיעת שופר. **זה הכלל:** — כך הוא סיכום הדברים: **כל שאינו חייב בדבר** — מצד גופו, כגון חרש שוטה וקטן, **אינו מוציא את הרבים ידי חובתן** — אבל מי שחייב במצווה, אלא שכבר יצא ידי חובתו, הריהו מוציא אחרים. והדברים אמורים בברכות המצוות, שמי שיצא מברך לחברו וחברו עושה המצווה, כגון בתקיעת שופר, אף מי שכבר יצא מברך לצורך חברו ותוקע, וחברו שומע. אבל בברכות הנהנין, מי שרוצה לצאת ידי חובתו מוציא אחרים עימו, אבל מי שיצא כבר, אינו מוציא אחרים ידי חובתם.

☆ ☆ ☆

תלמוד

תני: אבל אמרו: אשה מברכת לבעלה, עבד לרבו, קטן לאביו. - ניחא אשה מברכת לבעלה, עבד לרבו; קטן לאביו - לא כן אמר רבי אחא בשם רבי יוסה ברבי נוהריי: כל שאמרו בקטן כדי לחנכו? - תיפתר, בעונה אחריהן. כהיא דתנינן תמן: מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרים אותו, ועונה אחריהם מה שהם אומרים, ותהא לו מאירה. תבוא מאירה לבן עשרים שצריך לבן עשר.

אור לישרים

תלמוד

במשנה שנינו: קטן אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. **במשנה ברכות** ג,ג שנו: נשים ועבדים וקטנים חייבים בברכת המזון.

ובת**וספתא ברכות** ה,יד שנו: הכל חייבים בברכת המזון: כוהנים, לוויים וישראלים... כולם חייבים ומוציאים את הרבים (והוא הדין יחידים) ידי חובתם.

ושם ה,יז שנו: נשים ועבדים (אף על פי שנשים ועבדים חייבים בברכת המזון) וקטנים אין מוציאים את הרבים ידי חובתם (מפני שבזוי הוא הדבר שאישה ועבד יוציאו את הרבים). באמת אמרו: אישה מברכת לבעלה, בן (קטן) מברך לאביו, עבד מברך לרבו.

כאן התחלת מקבילה בירושלמי ברכות ג,ג וסוכה ג,יא.

מציעים ברייתא: **תני:** — שנוי (שנו ברייתא): **אבל אמרו** — חכמים: **אשה מברכת לבעלה** — אישה מברכת ברכת המזון עבור בעלה, שמוציאה את בעלה ידי חובת ברכת המזון, ולאו דווקא בעלה, אלא שדיברו חכמים בהווה, שאין דרכה של אישה לאכול עם אחר ביחידות, **ועבד מברך לרבו** — עבד שהוא גוי מברך ברכת המזון עבור אדונו, שמוציא את אדונו ידי חובת ברכת המזון, **ובן** (במסירה שלפנינו נכתב "בן" ונמחק ונכתב על ידי מגיה "קטן") מברך **לאביו** — בן קטן מברך ברכת המזון עבור אביו.

ומקשים: **ניחא אשה מברכת לבעלה, עבד לרבו** — נוח (מובן) שאישה ועבד מברכים לאחרים, משום שגם אישה ועבד חייבים בברכת המזון מן התורה (עבד שהוא גוי חייב במצוות כאישה); אבל **קטן לאביו** — אינו מובן שקטן מברך לאחרים (המילים "ניחא אשה מברכת...קטן לאביו" נשמטו במסירה שלפנינו בשל שוויון סופות ונוספו על ידי מגיה) - **לא כן** — וכי לא כך **אמר רבי אחא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) **בשם רבי יוסה ברבי נוהריי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון)**: כל שאמרו בקטן כדי לחנכו** — קטן אינו חייב בברכת המזון מן התורה, אלא שאמרו חכמים שהוא חייב כדי לחנכו במצוות? (חינוך הוא חיוב להרגיל קטן במצוות שיתחייב בהן בגדלותו)

ומתרצים: **תיפתר** — תתפרש (ברייתא זו תוסבר), **בעונה אחריהן** (במסירה שלפנינו נוספה כאן המילה "אמן" ונמחקה על ידי מגיה, וכן לא גרסו אותה כמה מן הראשונים. במקבילות נוספה כאן מילה זו ולא נמחקה) — כשהאב עונה אחרי בנו הקטן כל מה שהוא אומר, אביו יוצא ידי חובתו, מפני שהוא כמברך בעצמו. **כהיא** (כההיא) **דתנינן תמן:** — כאותה (כמו המשנה ההיא) ששנינו שם (במסכת אחרת - סוכה ג,י): **מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרים אותו** — שאינו יודע לקרוא, ועבד או אישה או קטן קוראים לפניו את ההלל, (ו)**עונה אחריהם מה שהם אומרים** — הוא חייב לענות אחריהם כל מה שהם אומרים, לפי שהם אינם חייבים בקריאת ההלל, ומי שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא את האחרים ידי חובתם, לכן הוא צריך לענות אחריהם מה שהם אומרים, **ותהא לו מאירה** — תבוא עליו קללה, על שלא למד לקרוא והוא צריך שאלו יהיו מקרים אותו. ומביאים ברייתא: (במקבילה בברכות נוסף כאן: אבל אמרו. ובמקבילה בסוכה נוסף כאן על ידי מגיה: ועוד אמרו) **תבוא מאירה לבן עשרים שצריך לבן עשר** — תבוא קללה על גדול שלא למד לקרוא והוא צריך שקטן יהיה מקרא אותו את ההלל (בירושלמי כאן נספחה הברייתא למשנה בלא ציון מיוחד, ורגיל הוא בירושלמי ("מבוא לנוסח המשנה")).

המונח "**תני**" מציע ברייתות.

המונח "**ניחא**" מציע קושיות ששיעורן, שדינו של פרט מסוים או פרטים מסוימים שנזכרו לפני כן מובן, אבל אין דינו של פרט אחר מובן. המונח מציע קושיות המורכבות משני חלקים: החלק הראשון מציין את המקרה המובן, והחלק השני מציין את המקרה הבעייתי.

המונח "**לא כן אמר רבי פלוני**" מציע מימרות שמהן הקשו על דעות אחרות בסוגיה. במקומות רבים קושיות אלו באות לחזק קושיות אחרות הבאות לפני כן, ובמקומות

אלה המונח מציע את התשתית הרעיונית-ההלכתית של הקושיה שלפני המונח (כמו כאן).

המונח "**תיפתר**" מציע פרשנות למקורות ספרותיים המבוססת על אוקימתות. המונח ממלא תפקידים שונים. במקומות רבים הוא מתרץ קושיות. המונח מציע אוקימתות מסוגים שונים. הוא מופיע בכמה סגנונות, כגון "תיפתר ב-[מקרה מסוים]".

המונח "**כיי דתנינן תמן**" ("כהיא דתנינן תמן") מציע משניות המסייעות בדרכים שונות למה שנאמר לפני המונח. לעיתים המונח מציע סיוע להנחת היסוד של הקטע הקודם (כמו כאן). במקום אחד (במקבילה בסוכה) המונח מציע את המשנה המקומית, בניגוד למצופה (לאור המילה "תמן" שבסוף המונח), אולם מסתבר שלפנינו העתקה מן הסוגיה המקבילה (ברכות וראש השנה), שם המשנה שמציע המונח אינה המשנה המקומית ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי ברכות וסוכה.

ב**בבלי ברכות** כ,ב אמרו: אמר ליה רבינא לרבא: נשים בברכת המזון - דאורייתא (רש"י: דכתיב: "ואכלת ושבעת" (דברים ח), והוי מצוות עשה שלא הזמן גרמה) או דרבנן (רש"י: דכתיב: "על הארץ הטובה אשר נתן לך" (דברים ח), והארץ לא ניתנה לנקבות להתחלק)? למאי נפקא מינה? - לאפוקי רבים (המילה "רבים" היא אשגרה מכמה מקומות אחרים) ידי חובתם. אי אמרת דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, ואי אמרת דרבנן - הוי שאינו מחויב בדבר, וכל שאינו מחויב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. מאי? - תא שמע: באמת אמרו: בן (קטן) מברך (רש"י: ברכת המזון) לאביו (רש"י: אם אין אביו יודע לברך), ועבד מברך לרבו, ואישה מברכת לבעלה. אבל אמרו חכמים: תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכים לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן - אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? - ולטעמיך, קטן בר אפוקי רבים הוא? - אלא הכא במאי עסקינן - כגון דאכל שיעורא דרבנן (רש"י: כגון כזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה, דמדאורייתא "ואכלת ושבעת וברכת" כתיב, אבל בשיעור כי האי לא מחייב אלא מדרבנן), דאתי דרבנן ומפיק דרבנן (רש"י: אתי קטן דרבנן ומפיק גדול דרבנן).

בבבלי הסתפקו האם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אבל בירושלמי פשוט שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה. בבבלי העמידו את הברייתא שאמרה שבן קטן מברך לאביו באופן שהאב אכל שיעורא דרבנן, אבל בירושלמי העמידו את הברייתא באופן שהאב עונה אחרי בנו הקטן.

ב**בבלי סוכה** לח,א אמרו: תנו רבנן: באמת אמרו (רש"י: כל "באמת" הלכה היא, ואין חולק בדבר): בן מברך לאביו (רש"י: ברכת המזון, כשהגיע לחינוך, דחייב מדרבנן, ובמסכת ברכות (כ,ב) מוקים לה כגון שלא אכל אביו אלא כזית או כביצה, דהוי שיעורא דרבנן, דאילו מדאורייתא לא מיחייב עד דשבע, דכתיב: "ואכלת ושבעת וברכת", הלכך אתי דרבנן ומפיק דרבנן), ועבד מברך לרבו, ואישה מברכת לבעלה. אבל אמרו חכמים: תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכים לו (רש"י: דוודאי משום שלא למד הוא).

גם מהירושלמי מבואר, שתבוא מאירה למי שעבד או אישה או קטן מברכים לו, כמו שאמרו לגבי קריאת ההלל.

☆ ☆ ☆

פרק ד

הלכה א

משנה

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.

אור לישרים

פרק ד

הלכה א

משנה

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש — בבית דין הגדול (הסנהדרין) שבלשכת הגזית, שהיתה בעזרה בתחומו של בית המקדש, **היו תוקעין, אבל לא במדינה** — בשאר המקומות בארץ ישראל לא היו תוקעים ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת. **משחרב בית המקדש, התקין** (הנהיג תקנה) **רבן יוחנן בן זכאי** (גדול החכמים בדור הראשון לתנאים) **שיהו תוקעין** — ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, **בכל מקום שיש בו בית דין** — בסנהדרין בכל מקום שהיא יושבת בו, כדרך שהיו תוקעים לפני החורבן במקדש.

אמר רבי אלעזר (בן שמוע, תנא בדור הרביעי)**: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין אלא ביבנה בלבד** — בסנהדרין ביבנה (עיר במישור החוף בדרום), ששם ישבה הסנהדרין בימיו לאחר שחרב בית המקדש. **אמרו לו** — חכמים לרבי אלעזר: **אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין** — רבן יוחנן בן זכאי התקין שיהיו תוקעים בראש השנה שחל בשבת גם בסנהדרין ביבנה וגם בסנהדרין בכל מקום.

לפי פשוטו נראה ש"אמרו לו" הם הם תנא קמא (שלא כבבלי שמניח ש"אמרו לו" חולקים על תנא קמא). והעניין הוא כך: רבן יוחנן בן זכאי כשהיה ביבנה התקין לתקוע ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת. חכמים (תנא קמא) תפסו שהתקין כן משום שביבנה היה בית דין ומשחרב בית המקדש מקום שיש בו בית דין דינו כמקדש. לכן מסרו: "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין". נגד זה מחה רבי אלעזר ואמר: "לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין אלא ביבנה בלבד". מבחינה עובדתית הוא צודק. לכן הרגישו חכמים לנחוץ לענות לו ולומר: אמת היא שרבן יוחנן בן זכאי התקין לתקוע רק ביבנה, אבל רק משום ששם היה בית דין. ברם "אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין" ("מקורות ומסורות").

תקיעת שופר בראש השנה אינה קשורה בקורבנות, אלא קשורה בקביעת ראש החודש והחג, שנעשית בבית הדין הגדול (ראה להלן). לכן, כשבית הדין הקובע ראשי חודשים יושב ביבנה (או במקום אחר), יש לקיים בו את מצוות התקיעה אפילו בשבת. על יסוד זה התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעים בבית דין בראש השנה שחל בשבת.

חובת התקיעה בשעת הקרבת הקורבנות בימי שמחה, במועד ובראשי חודשים מפורשת בבמדבר י,י. לפי הברייתא בספרי זוטא על הכתוב הזה, יש לתקוע גם בראש השנה, ביום הכיפורים, בשבת ואף בימות החול, כמפורש במשנה סוכה ה,ה. לעומת זאת, לגבי ראש השנה נקבעת חובת התרועה בויקרא כג,כד ובבמדבר כט,א, ומשום שתרועה זו נזכרת רק בראש השנה ולא בכל יום אחר, לכן תרועה זו מיוחדת לראש השנה ואין לה כל עניין עם התקיעות שתקעו בשעת הקרבת הקורבנות.

בתחילה היו תוקעים את התקיעה המיוחדת של ראש השנה רק בבית דין שקידשו בו את החודש אף בחול. ואף לאחר שהנהיגו לתקוע בימות החול גם מחוץ לבית הדין, הרי בראש השנה שחל להיות בשבת תקעו בבית הדין שבמקדש בלבד (ראה להלן).

רמב"ם סבור, ש"מקדש" האמור במשנה איננו בית המקדש דווקא, אלא הוא כולל את העיר ירושלים. אך ראשונים רבים סבורים, שירושלים אינה בכלל 'מקדש'. אכן מהמשנה הבאה מוכח, שבירושלים היו תוקעים בראש השנה שחל בשבת, אלא שהתקיעה בבית המקדש היא דבר תורה, ואילו התקיעה בירושלים היא מדבריהם של חכמים, וכיוון שהתקיעה במקדש

תלמוד

°יח,ב "יום טוב של ראש השנה" כול'. – °רבי אבא בר פפא אמר: רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש הוון יתיבין מקשיי. אמרין: תנינן: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה". אין דבר תורה הוא, אף בגבולין ידחה! אין ליה הוא דבר תורה, אף במקדש לא ידחה! – עבר כהנא, אמרין: הא גברא רבה דנישאול ליה. אתון שאלון ליה. – אמר לון: כתוב אחד אומר: "יום תרועה", וכתוב אחר אומר: "זכרון תרועה". הא כיצד? – בשעה שהוא חל בחול – "יום תרועה"; בשעה שהוא חל בשבת – "זכרון תרועה" – מזכירין אבל לא תוקעין.

אור לישרים

האמורה במשנה זו היא דבר תורה (כמבואר בירושלמי בהלכה זו), לכן "מקדש" האמור במשנה זו אינו כולל את ירושלים (מה שאמרו בירושלמי להלן הלכה ב: "ירושלים - דבר תורה", ראה פירושנו שם).

הכינוי 'ירושלים' (במקורותינו ובמקורות נוכריים מתקופת המשנה והתלמוד ולאחריה) אינו מתייחס לכלל המרחב העירוני של ירושלים אלא להר הבית ולסביבתו הקרובה.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: **"יום טוב של ראש השנה** שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה".

רבי אבא בר פפא (אמורא בדור השלישי) **אמר:** כאן התחלת מקבילות בפסיקתא דרב כהנא כג,יב ובויקרא רבה כט,יב.

רבי יוחנן (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני) **ורבי שמעון בן לקיש** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השני) (המילים "ר' אבא בר פפא אמ' ר' יוחנן" נתקצרו בדפוס ונציה ל"רבי אבא בר פפא א"ר יוחנן") **הוון יתיבין מקשיי** (במקבילות: מקשיין / מתקשיין) — היו יושבים ומקשים (בהלכה, כאמור להלן). **אמרין:** — אמרו (רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש): **תנינן:** — שנינו (במשנתנו): **"יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה".** ויש לשאול: **אין דבר תורה הוא** — אם דבר תורה הוא (השופר, שחובת תקיעת שופר בראש השנה היא מן התורה), **אף בגבולין** (כל מקום שאינו בתחום בית המקדש (במקבילה בפסיקתא דרב כהנא: במדינה. 'מדינה' ו'גבולין' הם מונחים נרדפים)) **ידחה!** — גם במדינה ידחה השופר את השבת, ובכל מקום יהיו תוקעים בראש השנה שחל בשבת! **אין ליה הוא דבר תורה** — אם אין הוא (השופר) דבר תורה (שחובת תקיעת שופר בראש השנה אינה מן התורה אלא מדברי חכמים), **אף במקדש לא ידחה!** — גם בבית הדין שבמקדש לא ידחה השופר את השבת, ובכל מקום לא יהיו תוקעים בראש השנה שחל בשבת! - כך הקשו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש על משנתנו. – (במקבילות נוסף: **עד דאינון יתיבין מקשיין / מתקשיין** — בעוד שהם יושבים ומקשים) **עבר כהנא** — עבר רב כהנא (השני, אמורא בבלי בדור השני), **אמרין:** — אמרו (רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש על רב כהנא): **הא גברא רבה דנישאול ליה** (המילה "רבה" והמילה "ליה" נוספו במסירה שלפנינו על ידי מגיה) — הנה אדם גדול (חשוב) שנשאל אותו (שאלה זו) (הגרסה במקבילות: הא אתא מרה דשמעתא, ניקום נשאול ליה - הנה בא בעל ההלכה, נקום ונשאל אותו). **אתון שאלון ליה** — באו (רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש) ושאלו אותו (את רב כהנא). – **אמר לון** — אמר להם (רב כהנא לרבי יוחנן ולרבי שמעון בן לקיש): **כתוב אחד** (בעניין מוסף של ראש השנה) **אומר:** "וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ... **יוֹם תְּרוּעָה** יִהְיֶה לָכֶם" (במדבר כט,א) — בראש השנה תריעו בשופר, **וכתוב אחר** (בעניין ראש השנה) **אומר:** "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם... **זִכְרוֹן תְּרוּעָה**" (ויקרא כג,כד) — בראש השנה תזכירו תרועת שופר, אבל לא תריעו בשופר (פשט הכתוב הוא: תזכירו את קדושת היום על ידי תרועה בשופר; או: תיזכרו לטובה לפני ה' על ידי תרועה בשופר). והרי שני הכתובים סותרים זה את זה. **הא כיצד?** — באיזה אופן יתקיימו שני כתובים אלו? – אלא **בשעה שהוא חל בחול** – **"יום תרועה"** — מה שכתוב "יום תרועה" זה כשראש השנה חל בחול (ביום שאינו שבת). **בשעה שהוא חל בשבת** – **"זכרון תרועה"** – **מזכירין אבל לא תוקעין** — מה שכתוב "זכרון תרועה" זה כשראש השנה חל בשבת. הרי שחובת תקיעת שופר בראש השנה היא מן התורה, אלא שחובה זו נאמרה רק כשראש השנה חל בחול, ולא נאמרה כשראש השנה חל בשבת.

המונח "**מקשי**" מציע שאלות ותמיהות מסוגים שונים.

רבי זעורה מפקד לחברייא: עולן ושמעון קליה דרבי לוי דרש, דלית איפשר דהוא מפיק פרשתיה דלא אולפן. ועל ואמר קומיהון: כתוב אחד אומר: "יום תרועה", וכתוב אחר אומר: "זכרון תרועה". הא כיצד? – בשעה שהוא חל בחול – "יום תרועה"; בשעה שהוא חל בשבת – "זכרון תרועה" – מזכירין אבל לא תוקעין.

אור לישרים

לפעמים המונח בא בצורה "יתיב מקשי" (וכן בצורת הרבים "יתיבין מקשיין". לא ברור האם הלשון "יתיב" בא לחדש משהו. מעניין שבחלק ממקרים אלה מדובר במימרות שיצאו מפי זוג אמוראים ("רבי פלוני ורבי אלמוני הוון יתיבין מקשיין") במסגרת לימודם המשותף, תופעה שהתלמוד כנראה ראה לנכון לציינה).
המונח "**תנינן**" מציע משניות המשמשות כיסוד לקושיה או בעיה המוצעת בהמשך. בדרך כלל המונח מציע את המשנה המקומית ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

זה כנראה מדרש בבלי, שהביאו רב כהנא ("מבואות לספרות התנאים").

רב כהנא השיב רק לגבי התקיעה בשופר במדינה, ולא השיב לגבי התקיעה בשופר במקדש, שעדיין יש להקשות: "אף במקדש לא ידחה!". ונראה שהקושיה "אף בגבולין ידחה!" היא קושיה חזקה, ועליה השיב רב כהנא, אבל הקושיה "אף במקדש לא ידחה!" לא חש לה רב כהנא, שמאחר שאיסור תקיעת שופר בשבת אינו אלא מדרבנן, יש לומר שתקנת חכמים היא לתקוע במקדש בשבת ("עלי תמר").

'מדינה' ו'גבולין' משמשים שתי לשונות. פעמים שהם כוללים המקומות שמחוץ למקדש ופעמים המקומות שמחוץ לירושלים.

ומספרים: **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) **מפקד לחברייא:** — (היה) מצווה לחברים (קבוצת החכמים בבית המדרש): **עולן ושמעון קליה דרבי לוי דרש** — היכנסו ושמעו את קולו של רבי לוי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) דורש, **דלית איפשר דהוא מפיק פרשתיה דלא אולפן** — שאי אפשר שהוא מוציא (קורא את כל, עובר על) הפרשה שלו בלי תלמוד (בלי לומר בדרשתו דבר שלמד אותו מן התלמוד, שהוא המשא והמתן על המשניות והברייתות ופירושיהן). **ועל ואמר** (הגרסה במקבילה בפסיקתא דרב כהנא: **עלון ודרש**) **קומיהון:** — נכנסו (החברים) ואמר (דרש רבי לוי) לפניהם: **כתוב אחד אומר: "יום תרועה", וכתוב אחר אומר: "זכרון תרועה". הא כיצד? – בשעה שהוא חל בחול** – **"יום תרועה"; בשעה שהוא חל בשבת** – **"זכרון תרועה"** – **מזכירין אבל לא תוקעין** — רבי לוי שנה בדרשתו את משנתנו, והקשה עליה את מה שהקשו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, ואמר מדרש זה שאמרו רב כהנא לעיל.

במקבילה בויקרא רבה לא הובא סיפור זה.
מכיוון שהמדרש נמסר בפי שני אמוראים באותה לשון, נראה ששל תנאים הוא.

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש הוון יתיבין מקשיין
ב**ירושלמי שביעית** ז,ג אמרו: רבי יוחנן וחברותיה הוון יתבין מקשיין. אמרין: ... - עבר רבי ינאי, אמרין: הא גברא מישאליניה. אתו שאלוניה. אמר להן: ...

חברייא
הכינוי 'חברייא', המופיע תכופות בירושלמי, מתייחס לקבוצת תלמידי חכמים באחת מישיבותיה של ארץ ישראל, בייחוד בטבריה, בתקופת האמוראים, שעדיין לא הגיעו להוראה.

שמעון קליה דרבי לוי דרש
ב**ירושלמי סנהדרין** ב,ג אמרו: רבי לוי הוה עבר פרשתא, והוה רבי זעירא מפקד לחברייא: עלון ושמעון קליה דרבי לוי דרש, דלית איפשר ליה דהוא מפקא פרשתא דלא ריבוון (בלי חידושים). עאל ומר לון: ...
וב**קהלת רבה** פרשה ו פסוק ב נאמר: רבי אבא בר כהנא עאל לבי כנישתא, ושמע קליה דרבי לוי יתיב דריש...
וב**פסיקתא רבתי** פרשה מ נאמר: רבי אמי שלח לתלמידו לשמוע את רבי לוי, והיה עוסק בפרשה זו ("בחודש השביעי באחד לחודש..." (ויקרא כג,כד)). אמר: כתוב אחד אמר: "זכרון תרועה", וכתוב אחד אמר: "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט,א), אלא ראש השנה שחל להיות בחול תוקעים בכל מקום, ואם חל להיות בשבת אין תוקעים אלא ביבנה (אשגרת לשון מן המשנה הוא, וצריך לומר: בבית דין) בלבד.

רבי לוי היה בעל אגדה ודרשן. רבי זעורה היה בעל הלכה, ואת האגדה לא היה מחשיב. יש והיה מקנטר את בעלי האגדה ומתווכח עימם, ובהם רבי לוי (ירושלמי מעשרות ג,י). אף על פי שרבי זעורה התנגד לבעלי האגדה, החשיב את רבי לוי מאוד, וציוה לתלמידיו ללכת לשמוע את דרשותיו של רבי לוי.

מעתה, אף במקדש לא ידחה! – תנא: "באחד לחודש". – מעתה, אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחודש ידחה! – תני רבי שמעון בן יוחי: "והקרבתם" – במקום שהקרבנות קריבין.

אור לישרים

ומקשים: **מעתה** (אם כן) — מאחר שחובת תקיעת שופר בראש השנה לא נאמרה כשראש השנה חל בשבת, כאמור לעיל, **אף במקדש לא ידחה!** — גם בבית הדין שבמקדש לא ידחה השופר את השבת, ובכל מקום לא יהיו תוקעים בראש השנה שחל בשבת!

במקבילות לא הובאה שאלה זו.

ומשיבים (תשובה אחרת על השאלה ששאלו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש לעיל): **תנא:** — שנה (חכם ברייתא): נאמר (בעניין ראש השנה): "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי **בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ**..." (ויקרא כג,כד; במדבר כט,א) - חובת תקיעת שופר בראש השנה היא במקום שיודעים את זמנו של ראש החודש השביעי (הוא חודש תשרי). הגרסה במקבילה בפסיקתא דרב כהנא: **תני רבי שמעון בן יוחי: ידחה במקדש שהם יודעים זמנו של החודש, ואל ידחה במקום שאינן יודעין זמנו של החודש.** והגרסה במקבילה בויקרא רבה: **אמר רבי שמעון בן יוחי: ידחה במקדש שהן מכירין זמנו של החודש, ואל ידחה בגבולין שאינן מכירין זמנו של החודש** - בבית הדין הגדול שבמקדש ידחה השופר את השבת, מפני שהם יודעים את זמנו של ראש החודש השביעי, כיוון שהם מקדשים את החודש, אבל במדינה לא ידחה השופר את השבת, מפני שבמדינה אין הם יודעים את זמנו של ראש החודש השביעי, כיוון שאין הם יודעים שקידשו בית הדין הגדול שבמקדש את החודש עד שיודיעו להם (נראה שבברייתא שבירושלמי הכוונה לברייתא של רבי שמעון בן יוחי שדרש כך את הכתוב "באחד לחודש", אלא שהדרשה עצמה המצויה במקבילות נשמטה מן הירושלמי).

ומקשים: **מעתה** — מאחר שחובת תקיעת שופר בראש השנה היא במקום שיודעים את זמנו של ראש החודש השביעי, **אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחודש ידחה!** — גם בסנהדרין בכל מקום שהיא יושבת בו שהם יודעים את זמנו של ראש החודש השביעי , כיוון שהם מקדשים את החודש, ידחה השופר את השבת, ויהיו תוקעים בראש השנה שחל בשבת! ומדוע שנינו שרק בבית הדין הגדול שבמקדש תוקעים בראש השנה שחל בשבת?

במקבילות לא הובאה שאלה זו.

ומשיבים (תשובה אחרת על השאלה ששאלו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש לעיל): **תני** — שנה (ברייתא) **רבי שמעון בן יוחי** (תנא בדור הרביעי): נאמר (בעניין מוסף של ראש השנה): "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם... זִכְרוֹן תְּרוּעָה... **וְהִקְרַבְתֶּם** אִשֶּׁה" (ויקרא כג,כד-כה) (הגרסה במקבילות: "וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ... **יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם, וַעֲשִׂיתֶם** עֹלָה..." (במדבר כט,א-ב)) - בראש השנה תקריבו קורבנות מוסף. ולמדים מכאן: - **במקום שהקרבנות קריבין** — חובת תקיעת שופר בראש השנה היא במקום שבו מקריבים את קורבנות המוסף של ראש השנה, ולכן בבית הדין הגדול שבמקדש, שהוא במקום שבו מקריבים את קורבנות המוסף של ראש השנה, ידחה השופר את השבת, אבל במדינה, שבה אין מקריבים את קורבנות המוסף של ראש השנה, לא ידחה השופר את השבת.

המונח "**מעתה**" מציע קושיות ששיעורן, שאם הדברים שלפני כן נכונים, מתעורר קושי כמוצע בהמשך. בדרך כלל תפקידו של המונח הוא לפרוך דעה שהובאה לפני כן.
המונח "**תני**" ("תנא") מציע ברייתות. על פי רוב המונח מציע ברייתות "לשמן", בלוויית דיון נוסף או בלעדיו, אולם במקומות אחדים המונח מציע ברייתות שמטרתן לפשוט בעיות או לתרץ קושיות (כמו כאן).
המונח "**תני רבי פלוני**" מציע ברייתות המיוחסות לחכמים נקובי שם. הסגנון "תני רבי שמעון בר יוחאי" מציע ברייתות שמקורן ככל הנראה באוספים שנערכו בבית מדרשו של רבי שמעון בר יוחאי. במקומות אחדים המונח מציע ברייתות שמטרתן לפשוט בעיות או לתרץ קושיות (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילות בפסיקתא דרב כהנא ובויקרא רבה.

הדרשה שתוקעים "במקום שהקרבנות קריבין" ראויה להסמיכה לפסוק "והקרבתם" כנוסח שבירושלמי ולא לפסוק "ועשיתם" כנוסח שבמקבילות. אפשר שהנוסח "ועשיתם" הוא תיקון סופרים, משום שבפסוק "ועשיתם" כתוב לפניו "יום תרועה", ואילו בפסוק "והקרבתם" כתוב לפניו "זכרון תרועה", ודרשו לעיל כתוב זה: "מזכירים אבל לא תוקעים". אבל אין צורך בתיקון זה, כיוון שהדרשה "מזכירים אבל לא תוקעים" נדחתה מכוח השאלה "מעתה אף במקדש לא ידחה!".

אמרין חברייא קומי רבי יונה: והכתיב: "והעברת שופר תרועה בחדש השביעי" וגו'! – אמר לון: זו את מעביר בארצכם, הא אחרת – לא. – אמרין ליה: או נאמר: זו אתם מעבירין בארצכם, הא אחרת – בין בארץ בין בחוצה לארץ! – אמר רבי יונה: אילו הוה כתיב: 'תעבירו שופר בארצכם', הייתי אומר: כאן מיעט ובמקום אחר ריבה, אלא "בכל ארצכם" – כאן ריבה ובמקום אחר מיעט.

אור לישרים

ואומרים: **אמרין חברייא קומי רבי יונה:** — אמרו החברים לפני רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **והכתיב:** — והרי כתוב (בעניין שנת היובל): "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם" (ויקרא כה,ט)**!** — ביום הכיפורים של שנת היובל תתקעו בשופר בכל מקום בארצכם. הרי שחובת תקיעת שופר ביובל מן התורה היא גם במדינה, ואם כן, גם חובת תקיעת שופר בראש השנה מן התורה היא גם במדינה, שכן בירושלמי לעיל ג,ה השוו את תקיעת השופר של ראש השנה ותקיעת השופר של יובל זו לזו, ואם כן, בראש השנה ידחה השופר את השבת גם במדינה!

אמר לון: — אמר להם (רבי יונה לחברים): המילים "בכל ארצכם" שנאמרו בעניין שנת היובל באות ללמד: **זו את** (אתה) **מעביר בארצכם** — תקיעת שופר זו (של יובל) אתה תוקע בכל מקום בארץ ישראל, **הא אחרת – לא** — אבל תקיעת שופר אחרת (של ראש השנה) אין אתה תוקע בכל מקום בארץ ישראל.

אמרין ליה: — אמרו לו (החברים לרבי יונה): **או נֹאמַר:** — אולי נאמר: **זו אתם מעבירין בארצכם** — תקיעת שופר זו של יובל אתם תוקעים בכל מקום בארץ ישראל, **הא אחרת – בין בארץ בין בחוצה לארץ!** — אבל תקיעת שופר אחרת אתם תוקעים בכל מקום גם בארץ ישראל וגם בחוץ לארץ.

אמר רבי יונה — לחברים: **אילו הוה כתיב:** — אילו היה כתוב: **'תעבירו שופר בארצכם', הייתי אומר: כאן מיעט ובמקום אחר ריבה** — ביובל הכתוב מיעט, שיש לתקוע רק בארץ ישראל, אבל בראש השנה הכתוב ריבה, שיש לתקוע גם בחוץ לארץ, **אלא "בכל ארצכם"** — אבל כיוון שכתוב: "תעבירו שופר בכל ארצכם", – אני אומר: **כאן ריבה ובמקום אחר מיעט** — ביובל הכתוב ריבה, שיש לתקוע בכל ארץ ישראל (המילה "כל" באה לרבות), אבל בראש השנה הכתוב מיעט, שיש לתקוע רק בבית הדין שבמקדש. הרי שחובת תקיעת שופר בראש השנה היא רק בבית הדין שבמקדש, ולכן בראש השנה השופר דוחה את השבת במקדש אבל לא במדינה. זו תשובה אחרת על השאלה ששאלו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש לעיל.

בדרך כלל המונח "**או נימר**" ("או נאמר") מציע משפט ברירה, המציע חלופה נסיונית במקום הדעה שהוצעה לפני כן בסוגיה. במקומות אחדים מוסב המונח בהוראה זו על דרשות פסוקים, והוא מציע לדרוש את הפסוקים בצורה הפוכה מזו שהוצעה לפני כן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

כהנא ורבי לוי למדו מן הכתובים, שחובת תקיעת שופר בראש השנה מן התורה היא אף במדינה אבל רק בחול. ואילו רבי שמעון בן יוחי ורבי יונה למדו מן הכתובים, שחובת תקיעת שופר בראש השנה מן התורה היא רק במקדש, אבל במדינה אין חובת תקיעת שופר בראש השנה מן התורה אפילו בחול.

על יסוד הברייתא ששנה רבי שמעון בן יוחי, אמר ראב"ד (בהשגותיו על רז"ה בבלי סוכה מב,ב), שהטעם ששופר דוחה שבת במקדש אבל לא במדינה הוא, מפני שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין, שלא אמרה תורה "שבתון זכרון תרועה" אלא במקום "והקרבתם אישה לה'". וכן אמר ר"מ המאירי (בבלי ראש השנה ל,א): בתלמוד המערב (בירושלמי) פירשו, שאין לשופר עיקר מן התורה בגבולין, שהרי נאמר "והקרבתם" - במקום "והקרבתם".

פירושנו לירושלמי כאן הוא כפי שפירשו ראב"ד ור"מ המאירי ואינו כפי שפירשו מפרשי הירושלמי.

התרועה בראש השנה

ב**ספרא** 'בהר' פרשה ב נאמר: "ביום הכיפורים" - אפילו בשבת (תרועת יובל דוחה את השבת). "תעבירו שופר בכל ארצכם" - מלמד שכל יחיד חייב (שכתוב "תעבירו", ולא כתב "תעביר" כמו שכתב בראש המקרא "והעברת", להשמיענו שלא נאמר שהעברת שופר היא בבית דין כמו ספירה שהיא בבית דין). - יכול אף תרועת ראש השנה תהיה דוחה את השבת בכל ארצכם (אפילו במדינה)? - תלמוד לומר: "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים". ממשמע שנאמר: "ביום הכיפורים", איני יודע שהוא בעשור לחודש? אם כן, למה נאמר: "בעשור לחודש"? אלא

בעשור לחודש דוחה את השבת בכל ארצכם (שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע בביתו אפילו בשבת), ואין תרועת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם, אלא בבית דין (בבית דין הגדול שבלשכת הגזית) בלבד.

הברייתא שבספרא לומדת מן הכתוב את ההלכה, שאין תרועת ראש השנה דוחה שבת אלא בבית דין בלבד, שהיא ההלכה במשנה. מכאן עולה, ש"מקדש" בנוסח ההלכה במשנה אינו כולל את ירושלים העיר (וכשיטת הראשונים הסוברים ש"מקדש" אינו כולל את ירושלים), אלא "מקדש" משמעו בית דין. משום שבית דין זה צוין במשנה כ"מקדש", מסתבר שהוא בית דין הגדול שבלשכת הגזית, שהיתה בעזרה בתחומו של בית המקדש.

בירושלמי הובאו דברי רבי שמעון בן יוחי ששנה: "והקרבתם" - במקום שהקורבנות קרבים. גם כוונת רבי שמעון בן יוחי לבית הדין שבלשכת הגזית, והוא נקט לשון זה ולא "בית דין" כבברייתא שבספרא על יסוד לשון הכתוב "והקרבתם". "מקדש" פירושו בית דין גם בברייתא של רבי שמעון בן יוחי, הנמצאת בפסיקתא דרב כהנא, שדרש את הכתוב "באחד לחודש".

מתוך שהברייתא שבספרא מבחינה בין התרועה ביובל לבין התרועה בראש השנה, עולה בפשטות שהברייתא דנה בתרועות שבימי הבית, והיא סוברת שהתרועה בראש השנה בבית דין היא מן התורה. וכל זה רק בבית דין הגדול שבלשכת הגזית, אבל התרועה שהריעו בבית דין לאחר החורבן היא מתקנת רבן יוחנן בן זכאי, וכמפורש במשנה.

ב**בבלי ראש השנה** ל,א אמרו: שווה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות, אלא שביובל תוקעים בין בבית דין שקידשו בו את החודש ובין בבית דין שלא קידשו בו את החודש, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע, ובראש השנה לא היו תוקעים אלא בבית דין שקידשו בו את החודש, ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע.

מפשוטה של הברייתא שבבבלי עולה, שאפילו בחול אין חובת התקיעה בראש השנה במדינה, כדעת הירושלמי. אמנם לפי הקשרה של הברייתא בסוגיה עולה כפירושו של רש"י שם, שהברייתא מדברת בראש השנה שחל בשבת, אולם הברייתא אינה מבחינה בין ראש השנה שחל בשבת לבין ראש השנה שחל בחול.

עיקר מצוות תקיעה אינה אלא במקדש. בראשונה לא נהגו לתקוע אלא בירושלים, ואחר כך נתחדשה הלכה לתקוע אף בגבולין. הברייתא מוסרת את ההלכה הקדומה, שלפיה לא היו תוקעים בגבולין אף בחול. אבל ההלכה שבמשנה, האוסרת את התקיעה בגבולין בראש השנה שחל בשבת, נאמרה כשנתחדשה ההלכה לתקוע אף בגבולין.

מברייתא זו אנו גם לומדים, שחובת התקיעה בראש השנה היא בבית דין, ודווקא בבית דין שקידשו בו את החודש.

כבר בימי הבית היו נוהגים לתקוע בשופר מחוץ לבית המקדש בראש השנה שחל בחול. עובדה זו נלמדת מן המשנה האומרת, שבראש השנה שחל בשבת היו תוקעים במקדש אבל לא במדינה. הנוהג לתקוע בכל מקום הפך לחובה על כל אחד מישראל, עד שקבעו: "הכל חייבים בתקיעת שופר כוהנים, לוויים וישראלים..." (תוספתא ראש השנה ב,ה). אנשים ראו את תקיעת השופר כחובה אישית ולא הסתמכו על תוקע אחד שיוציא את כולם ידי חובה. רב יצחק בר יוסף העיד, שהיו קולות התקועות של היחידים מרובים וחזקים שאדם לא היה יכול לשמוע את קולו שלו (בבלי ראש השנה ל,א).

תקיעת שופר בשבת

לפי הברייתא שבספרא, איסור התקיעה בשבת הוא מן התורה, ולכך יש ללמוד מן הכתובים שאיסור זה נדחה ביובל "בכל ארצכם", אך בראש השנה אינו נדחה אלא בבית דין בלבד.

אבל לפי הירושלמי והמקבילות בפסיקתא דרב כהנא ובויקרא רבה, אין בתקיעת שופר משום מלאכה מן התורה, אלא איסור שבות בלבד. איסור זה ראוי לו לכאורה להידחות מפני מצווה מן התורה של שופר בראש השנה, ולכך נתקשו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, מדוע בגבולין אינו נדחה, אף שבמקדש נדחה. ועל כך השיבו כהנא ורבי לוי, שלמדים מן הכתובים שמצוות שופר בגבולין מעולם לא נאמרה אלא בחול, אבל בשבת לא ציוותה תורה כלל לתקוע בשופר בגבולין.

ב**בבלי ראש השנה** כט,ב אמרו: מנא הני מילי? - אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא: כתוב אחד אומר: "שבתון זכרון תרועה" (ויקרא כג) (רש"י: ולא תרועה ממש, אלא יאמרו מקראות של תרועה), וכתוב אחד אומר: "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט). כאן - ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן - ביום טוב שחל להיות בחול.

אמר רבא: אי מדאורייתא היא - במקדש היכי תקעינן? ועוד: מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי?! (רש"י: בתמיהה), דתנא דבי שמואל: "כל מלאכת עבודה לא תעשו" (במדבר כט) - יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חוכמה ואינה מלאכה. - אלא אמר רבא: מדאורייתא משרא שרי, ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבים בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזירה שמא ייטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים (רש"י: ובמקדש לא גזור, דאין איסור שבות דרבנן במקדש).

מסקנת הבבלי, בדבר סיבת ההימנעות מתקיעה בראש השנה שחל בשבת, שונה ממסקנת הירושלמי. בבבלי המסקנה היא,

הלכה ב

משנה

ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא – תוקעין בה, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

תלמוד

והן שיהו כל הדרכים האילו בה. רואה ואינה שומעת – כגון ירושלם מלמעלן

שמצוות שופר נוהגת מהתורה בגבולין בין בחול בין בשבת, וחכמים הם שעקרו את המצווה בגבולין בגלל החשש שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, וזאת מכוח סמכותם לעקור דבר מן התורה ב"שב ואל תעשה". אבל למסקנת הסוגיה בירושלמי, מצוות שופר נוהגת מהתורה רק במקדש ולא בגבולין, וחכמים הם שהתקינו תקיעה אף בגבולין, והם התקינו לתקוע בגבולין רק בחול ולא בשבת. גזירת רבה אינה מובאת כלל בירושלמי.

לשיטת הבבלי, במקדש הותר לתקוע בשבת, כי "אין שבות במקדש" - חכמים לא גזרו גזירות בבית המקדש מחשש שיבואו לידי איסור תורה, כי הכוהנים היו "זריזים" - מיומנים וזהירים, ואין לחשוש שיעברו על איסור תורה.

מהבאת דברי רבי לוי בר לחמא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) בשם רבי חמא בר חנינא (אמורא ארץ ישראלי בדור השני) בתחילת הסוגיה בבבלי עולה, שתחילתה של המסורת הארץ ישראלית היתה ידועה בבבל, אך המשכה, כפי שהיא לפנינו בירושלמי, לא היתה ידועה, או שמא היתה ידועה ונשכחה עם הזמן.

☆ ☆ ☆

הלכה ב

משנה

משנה זו באה ללמד, שבעניין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת היה יתרון לירושלים בזמן שבית המקדש היה קיים על יבנה לאחר חורבן הבית.

ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה — גם אחרי תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליבנה, היה לירושלים יתרון על יבנה בזאת ("מבואות לספרות התנאים"), **שכל עיר** — הסמוכה לירושלים, **שהיא רואה** — את ירושלים, **ושומעת** — את קול השופר שתוקעים בירושלים, **וקרובה** — לירושלים, שהיא נמצאת בתוך תחומה, **ויכולה לבוא** — שאנשיה יכולים לבוא לירושלים ברגל, שאין גיא עמוק מפסיק ביניהן; כל עיר שיש בה ארבעת התנאים הללו, – **תוקעין בה** — בעיר הזו כל יחיד תוקע בראש השנה שחל בשבת, כמו בירושלים, **וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.**

גם בירושלים היה כל יחיד תוקע בראש השנה שחל בשבת, וביבנה לא היו תוקעים אלא בבית דין בלבד, כמפורש בסוף משנה זו. גם התקיעה בירושלים וגם התקיעה בערים הסמוכות לירושלים הן מדברי חכמים (ראה להלן).

משנה זו רבי אלעזר היא, שאמר במשנה הקודמת: "לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד" ("מבואות לספרות התנאים").

מסתבר שדברי המשנה: "ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה" וכו' נאמרו על ידי רבי אלעזר, שהרי רק הוא רואה ביבנה מקום מיוחד (יש גרסה במשנה: "ועוד **אמר** (רבי אלעזר): זו היתה ירושלים יתירה" וכו'). ואילו החכמים ("אמרו לו" במשנה הקודמת) היו אומרים: היתה ירושלים יתירה על מקום שיש בו בית דין.

כוונת רבי אלעזר לחלוק על החכמים בשני דברים. לפי חכמים התקין רבן יוחנן בן זכאי לתקוע בכל מקום שיש בו בית דין אפילו שלא בבית דין, ולדעת רבי אלעזר לא התקין אלא ביבנה בלבד ואפילו ביבנה לא היו תוקעים אלא בבית דין בלבד ("מקורות ומסורות").

"ועוד זאת..." פירושו: ועדיין בזאת היתה ירושלים יתירה וכו' ("מבוא לנוסח המשנה"). ואין פירושו במשנה זו כמו במשנה להלן (הלכה ה): "ועוד (וגם) זו / זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי".

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו על יתרונה של ירושלים, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא - תוקעים בה.

אומרים: **והן שיהו כל הדרכים האילו בה** — רק אם יש בעיר הסמוכה לירושלים כל האופנים הללו יחד - תוקעים בה בראש השנה שחל בשבת. אבל אם אין בעיר הסמוכה לירושלים אחד מהאופנים הללו - אין תוקעים בה. ומפרטים את המקרים שבהם חסר אחד מהאופנים: **רואה ואינה שומעת** — עיר הרואה את ירושלים, אבל אינה שומעת את קול השופר שתוקעים בירושלים, – **כגון ירושלים מלמעלן והעיר מלמטן** — שירושלים

ועיר מלמטן; ושומעת ואינה רואה – ההר מפסיק; רואה ושומעת ואינה יכולה לבוא – °חוץ לתחום; רואה ושומעת וקרובה ואינה יכולה לבוא – הנחל מפסיק.
רבי יונה בעי: היתה יכולה לבוא בעירובין.
היך מה דאת אמר בירושלם, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא – תוקעין בה, ואמר אף ביבנה כן! – ירושלם דבר תורה, והעיירות

°יט,א

אור לישרים

יושבת בראש ההר והעיר הסמוכה לה יושבת בתחתית אותו ההר; (ו)**שומעת ואינה רואה** — עיר השומעת את קול השופר שתוקעים בירושלים, אבל אינה רואה את ירושלים, – **ההר מפסיק** — הר מפריד בין ירושלים לעיר הסמוכה לה, שירושלים יושבת מעברו האחד של ההר והעיר יושבת מעברו האחר של ההר; **רואה ושומעת ואינה יכולה לבוא** (צריך לומר: רואה ושומעת ואינה קרובה) — עיר הרואה את ירושלים ושומעת את קול השופר שתוקעים בירושלים, אבל אינה קרובה לירושלים, – **חוץ לתחום** — שהעיר נמצאת חוץ לתחום שבת של ירושלים, ואנשיה אסורים לבוא לירושלים בשבת (תחום שבת הוא שטח עד למרחק אלפיים אמה מחוץ לעיר); **רואה ושומעת וקרובה ואינה יכולה לבוא** — עיר הרואה את ירושלים ושומעת את קול השופר שתוקעים בירושלים וקרובה לירושלים, אבל אין אנשיה יכולים לבוא לירושלים, – **הנחל מפסיק** — גיא עמוק מפריד בין ירושלים לעיר הסמוכה לה, שירושלים יושבת מעברו האחד של הגיא והעיר יושבת מעברו האחר של הגיא.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ח שנו: ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה, שכל עיר שרואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא, שלושה דברים אלו (כולם יחד) בתוכה - תוקעים בה, וביבנה לא היו תוקעים אלא בבית דין בלבד.

הברייתא מפרשת שהו"ים שבמשנתנו (**ושומעת וקרובה ויכולה לבוא**) אינם ו"ים מחלקים אלא מחברים, וכן בירושלמי כאן. ומן התוספתא כאן משמע שמנו "קרובה ויכולה לבוא" לאחת, שהרי בשניהם אינה יכולה לבוא, ומה לי אם אינה יכולה לבוא מחמת איסור, או מחמת שהחפירה מפסקת ("תוספתא כפשוטה").

ב**בבלי ראש השנה** ל,א אמרו: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו'. - [תנו רבנן:] רואה - פרט ליושבת בנחל (ר"ח: במקום נמוך, ואינה נראית מן הכרך); שומעת - פרט ליושבת בראש ההר (ר"ח: שאף על פי שנראית, אינה שומעת); קרובה - פרט ליושבת חוץ לתחום; ויכולה לבוא - פרט למפסיק לה נהר (ר"ח: שאף על פי שהיא קרובה, אינה יכולה לבוא).

בבבלי אמרו, ש"רואה" בא להוציא כגון עיר שיושבת למטה בנחל (גיא עמוק) ואינה רואה את ירושלים, ו"שומעת" בא להוציא כגון עיר שיושבת למעלה בראש ההר ואינה שומעת את ירושלים. ואילו בירושלמי אמרו, ש"רואה" בא להוציא כגון שההר מפסיק, ו"שומעת" בא להוציא כגון עיר שיושבת למטה.

רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) **בעי**: שואל: **היתה יכולה לבוא בעירובין** — אם אנשי העיר הסמוכה לירושלים יכולים לבוא לירושלים רק על ידי עירוב תחומים, האם תוקעים בה בראש השנה שחל בשבת? וצדדי השאלה הם: האם "קרובה" פירושו שהעיר נמצאת בתוך התחום של ירושלים, ואנשיה יכולים לבוא לירושלים בשבת בלי עירוב, אבל אם העיר נמצאת חוץ לתחום של ירושלים, ואנשים צריכים עירוב - אינה קרובה; או שמא לא. - ולא נפשטה השאלה.

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

במשנה שנינו, שבראש השנה שחל בשבת, בזמן שבית המקדש היה קיים היו תוקעים בערים הסמוכות לירושלים, ולאחר חורבן הבית לא היו תוקעים בערים הסמוכות ליבנה.

מקשים: **היך מה דאת אמר בירושלם** — כמו שאתה אומר בירושלים, **שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא – תוקעין בה, ואמר** (ואימר) **אף ביבנה כן!** — וְאֵמוֹר גם ביבנה כך (שכל עיר שהיא רואה את יבנה ושומעת את קול השופר שתוקעים בה וקרובה לה ויכולה לבוא אליה - יהיו תוקעים בה בראש השנה שחל בשבת)! למה היה הבדל זה בין ירושלים ליבנה?

ומתרצים: **ירושלם דבר תורה, והעיירות הסמוכות לה דבר תורה, ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבר תורה. ויבנה מדבריהן, והעיירות הסמוכות לה מדבריהן, ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבריהן?? ויש תקנה אחר התקנה?!** — נראה שגרסה זו משובשת, וצריך לומר כך: **ירושלים - דבר תורה, ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבר תורה. והעיירות הסמוכות לה - מדבריהן, ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבריהן?! ויש תקנה אחר הַתַּקָּנָה?!** (כך הוגה גם ב"ספר ניר") — פירוש הדברים: **ירושלים -**

הסמוכות לה דבר תורה, ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבר תורה. ויבנה מדבריהן, והעיירות הסמוכות לה מדבריהן, ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבריהן?! ויש תקנה אחר התקנה?!
רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: יצאו בית דין ממקום למקום ולא היו תוקעין. רבי יוסה בעא קומי רבי סימון: אפילו מבית לבית? אפילו מטריקלין לקיטון? – אמר ליה: בירבי, עד כאן שמעתי.

אור לישרים

דבר תורה — המילה "ירושלים" היא אשגרה מלשון המשנה והכוונה 'מקדש', שבבית הדין הגדול שבמקדש תוקעים בראש השנה שחל בשבת מן התורה, משום שתקיעת שופר בראש השנה במקדש היא חובה מן התורה, **ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבר תורה** — בבית הדין הגדול שביבנה תוקעים בראש השנה שחל בשבת, משום שהתקין רבן יוחנן בן זכאי תקנה כתוספת לחובה מן התורה של תקיעת שופר בבית הדין הגדול שבמקדש בראש השנה שחל בשבת. **והעיירות הסמוכות לה - מדבריהן** — בעיירות הסמוכות לירושלים (וכן בירושלים עצמה) תוקעים בראש השנה שחל בשבת מדברי חכמים, משום שתקיעת שופר בראש השנה במדינה אינה חובה מן התורה אלא היא תקנה מדברי חכמים, ובראש השנה שחל בשבת אין תוקעים במדינה, אלא שתיקנו חכמים שבעיירות הסמוכות לירושלים (וכן בירושלים עצמה) תוקעים בראש השנה שחל בשבת, **ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבריהן?!** — וכי התקין רבן יוחנן בן זכאי תקנה שיהיו תוקעים בראש השנה שחל בשבת בעיירות הסמוכות ליבנה (וכן ביבנה עצמה שלא בבית הדין הגדול) כתוספת לתקנה מדברי חכמים של תקיעת שופר בעיירות הסמוכות לירושלים (וכן בירושלים עצמה) בראש השנה שחל בשבת?! **ויש תקנה אחר התקנה?!** — וכי חכמים מתקינים תקנה שהיא תוספת לתקנה מדברי חכמים?! שלא תיקנו חכמים תקנות כתוספת לתקנות מדברי חכמים אלא רק כתוספת לחובות מן התורה.

המונח "**כמה דתימר**" ("היך מה דאת אמר") מציע במקומות רבים היסקים, בניחותא או בתמיהה, לאור מקור ספרותי או דעה אחרת הבאים אחרי המונח. כשהמונח מציע משפטים בתמיהה, אלה יכולים להיות קושיות (כמו כאן); במקומות אחדים קושיות אלו באות בסגנון: "כמה דתימר... ואמור אוף הכא כן". המונח בהוראה זו יכול להציע ציטוטים או ניסוחים אחרים של מקורות תנאיים (כמו כאן), אמוראיים או סתמיים.
המונח "**ואמור אוף...**" מציע קושיות ששיעורן, מדוע לא נאמר כפי שהוצע בהמשך, כפי שמתבקש לכאורה לאור דברים מקבילים שנאמרו לפני כן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הלשון "יש תקנה אחר התקנה?!" נאמרה גם בירושלמי חלה א,א; סוכה ג,יג ולהלן ד,ג, וכולן בקשר לתקנות רבן יוחנן בן זכאי. הלשון המקבילה בבבלי היא: "תקנתא לתקנתא לא עבדינן" (אין עושים תקנה לתקנה).

אפשר שהגרסה המשובשת בירושלמי כאן נוצרה כך: בתחילה נכתבו המילים "יבנה מדבריהן" כפירוש למילים "ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבר תורה", אחר כך נכנסו המילים "יבנה מדבריהן" לתוך נוסח הירושלמי, ובסוף, כשדימו המעתיקים שהמילים הללו שייכות לחלקו השני של המשפט הזה, הוסיפו את המילים "והעיירות הסמוכות לה דבר תורה" לחלקו הראשון של המשפט הזה, כדי להתאים את החלק הראשון לחלק השני.

רבי סימון (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) אמר **בשם רבי יהושע בן לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון): **יצאו בית דין ממקום למקום** (בדפוסים המאוחרים חסרה מילה זו) **ולא** (צריך לומר: **לא**) **היו תוקעין** — אם יצאו חברי בית הדין הגדול מהמקום הקבוע שהם יושבים בו והלכו למקום אחר - אין תוקעים במקום האחר בראש השנה שחל בשבת, מפני שהמקום גורם, שחובת תקיעת שופר בבית הדין הגדול תלויה בהימצאם של חברי בית הדין הגדול במקום הקבוע שהם יושבים בו.
רבי יוסה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי) **בעא קומי** — שאל לפני **רבי סימון: אפילו מבית לבית?** — האם אפילו יצאו חברי בית הדין הגדול מהבית הקבוע שהם יושבים בו וישבו בבית אחר באותו מקום - אין תוקעים בבית האחר בראש השנה שחל בשבת? **אפילו מטריקלין** (חדר גדול. מקור המילה ביוונית וברומית, ופירושה: חדר אורחים, אולם שיש בו שלוש מיטות) **לקיטון** (חדר קטן. מקור המילה ביוונית, ופירושה: חדר מיטות)? — האם אפילו יצאו חברי בית הדין הגדול מהחדר הקבוע שהם יושבים בו וישבו בחדר אחר באותו בית - אין תוקעים בחדר האחר בראש השנה שחל בשבת? – **אמר ליה:** — אמר לו (רבי סימון לרבי יוסה): **בירבי** — בן גדולים (תואר כבוד), **עד כאן שמעתי** —

הלכה ג

משנה

בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית

לא שמעתי מרבי יהושע בן לוי אלא מה שאמרתי בשמו, אבל מה ששאלת לא שמעתי ממנו.

כסגנון זה אמרו **בירושלמי פסחים** י,א: רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב. רבי יוסי בעא קומי רבי סימון: אפילו עבד לפני רבו? אפילו אישה לפני בעלה? - אמר ליה: ברבי, עד כאן שמעתי.

ב**בבלי ראש השנה** כט,ב אמרו: "אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין." - 'אמרו לו' היינו תנא קמא! - איכא בינייהו בי דינא דאקראי (ר"ח: מקום שאין שם חכמים קבועים לבית דין, ועכשיו נזדמן לחכמי בית דין ובאו שם. תנא קמא סבר אין תוקעים, ותנא ד"אמרו לו" סבר תוקעים. רש"י: לתנא קמא - תקעינן, ותנא ד"אמרו לו" סבר: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין קבוע דומיא דיבנה. ריטב"א: תנא קמא סבר דאפילו בית דין דאקראי, כלומר, שאין סנהדרין קבועים שם אלא שבאו שם דרך מקרה, ורבנן בתראי אתו לטפויי דבעינן קבוע).

דברי רבי יהושע בן לוי בירושלמי, שאין תוקעים בבית הדין הגדול אלא כשהם במקומם הקבוע להם, הם כדעת התנא של "אמרו לו" בבבלי, לפי פירוש רש"י וריטב"א, שאין תוקעים בבית דין דאקראי (של ארעי).

הבבלי מניח ש"אמרו לו" חולקים על תנא קמא. ומכיוון שבמשנה לא נזכר במה הם חולקים, לכן שאל: "אמרו לו היינו תנא קמא!". ותירץ שחולקים בבית דין דאקראי. אמנם לפי פשוטו נראה ש"אמרו לו" הם הם תנא קמא. והעניין הוא כך: רבן יוחנן בן זכאי כשהיה ביבנה התקין לתקוע בראש השנה שחל בשבת, כמו שאמרו בברייתא בבבלי שם: "פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה: נתקע". תנא קמא תפס שהתקין כן משום שביבנה היה בית דין ומשחרב בית המקדש מקום שיש בו בית דין דינו כמקדש. לכן מסר: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעים בכל מקום שיש בו בית דין". אבל רבי אלעזר חלק ואמר: "לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד". מבחינה עובדתית הוא צדק. לכן ענו לו חכמים ואמרו: אמת היא שרבן יוחנן בן זכאי התקין לתקוע רק ביבנה, אבל רק משום ששם היה בית דין, ואילו היה בית דין במקום אחר, היה מתקין לתקוע גם שם, "אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין" ("מקורות ומסורות").

אפילו מטריקלין לקיטון?

צדדי השאלה הם: האם יציאת חברי בית הדין מטריקלין לקיטון אינה חשובה יציאה ממקומם, כיוון שעדיין הם באותו הבית, או שמא היא חשובה יציאה ממקומם, שהרי דרך בית דין לשבת בטריקלין ולא בקיטון ("עלי תמר").

עד כאן שמעתי

ב**פסיקתא דרב כהנא** - נספחים פרשה א נאמר: אמר רבי יהושע בן לוי: עד כאן שמעתי, מכאן ואילך צא ופשר לעצמך. וב**מדרש תהילים** צ,ג נאמר: אמר רבי יהושע בן לוי: עד כאן שמעתי, מכאן ואילך את חושב לעצמך.

רבי סימון, שאמר: "עד כאן שמעתי", אמר בלשון רבו, רבי יהושע בן לוי.

ב**בבלי ראש השנה** ל,א אמרו: "ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה" וכו'. - מאי "ועוד זאת"? אילימא כדקתני - "זאת" מיבעי ליה! אלא: דבירושלים תוקעים (רש"י: בשבת) יחידים, וביבנה אין תוקעים יחידים (רש"י: והא מילתא חסרה ממתניתין, ומיבעי לן לתרוצה הכי). - איני? והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר: כשמסיים שליח הציבור תקיעות (ברכות של מלכיות זכרונות ושופרות) ביבנה - אין שומע איש קול באוזניו מקול תקיעות היחידים! אלא... דבירושלים - תוקעים בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין, וביבנה בפני בית דין - אין, שלא בפני בית דין - לא.

בבבלי מפורש, שהיה לירושלים יתרון אחר על יבנה, שאינו מפורש במשנה, שבירושלים היו תוקעים בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין, וביבנה לא היו תוקעים אלא בפני בית דין. לפי הבבלי, "ועוד זאת..." שבמשנה משמעו: 'וגם זאת...'.

☆ ☆ ☆

הלכה ג

משנה

משנה זו נשנתה כולה במסכת סוכה ג,יב, והובאה כאן אגב המשנה הראשונה בפרקנו, כדי להשמיענו שאר תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי.

בראשונה (בתחילה, בימים שעברו) — בזמן שבית המקדש היה קיים, **היה הלולב ניטל במקדש שבעה** — בכל שבעת ימי חג הסוכות, **ובמדינה** — בשאר המקומות בארץ ישראל, **יום אחד** — ביום טוב הראשון של החג. **משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי** (גדול

המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור.

תלמוד

כתיב: "ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים". אית תניי תני: בשמחת שלמים הכתוב מדבר. אית תניי תני: בשמחת הלולב הכתוב מדבר.

אור לישרים

החכמים בדור הראשון לתנאים) **שיהא לולב ניטל במדינה שבעה** — בכל שבעת ימי החג, **זכר למקדש** — שלא תישכח מצוות נטילת לולב כפי שהיתה במקדש, **ושיהא יום הנף כולו אסור** — ועוד התקין רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, שיהיה יום הנפת העומר בשישה עשר בניסן כולו אסור לאכול בו מן התבואה החדשה, זכר למקדש, שבזמן שבית המקדש היה קיים יכול היה לקרות שלא אכלו חדש כל היום, כשהקריבו את העומר אחר חצות היום.

המשנה כוללת לקיחת ארבעת המינים וקוראת אותם בשם נטילת לולב.
התקנה של רבן יוחנן בן זכאי בנטילת לולב נבעה מתוך חשש שבית המקדש עלול לעמוד בחורבנו במשך תקופה ארוכה. היו תקנות אחרות של רבן יוחנן בן זכאי שנבעו מתוך שיקול הפוך: "מהרה ייבנה המקדש".
שתי התקנות, זו של לולב וזו של יום הנף, נשנו יחד. מכאן שטעם אחד לשתיהן. בזו של לולב נאמר הטעם "זכר למקדש", וזה הטעם גם בזו של יום הנף.

בתקנתו בנטילת לולב התכוון רבן יוחנן בן זכאי לאפשר את המשך קיומה של מצוות נטילת לולב גם בהעדר מקדש. הדבר מצטרף למגמתם הכללית של מוסדות ההנהגה בתקופת יבנה להמשיך את קיומו הלאומי של העם בארצו גם לאחר חורבן ירושלים ובהעדר מקדש.

התקין שיהא יום הנף כולו אסור

ב**תוספתא מגילה** ב,י שנו: כל יום הנף אסור בחדש.

ב**ירושלמי חלה** א,א אמרו: אמר רבי יונה בשם חזקיה: בשעת הקורבן (כשבית המקדש קיים, שמביאים קורבן העומר) - הקורבן מתיר (הקרבת העומר מתירה את החדש), שלא בשעת הקורבן (כשאין בית המקדש קיים) - היום מתיר (כשהאיר המזרח החדש מותר). רבי יוחנן אמר: בין בשעת הקורבן בין שלא בשעת הקורבן - היום מתיר. - מודי רבי יוחנן באיסור שהוא אסור (בשעת הקורבן, אף על פי שהיום מתיר, אסור עד הקרבת העומר). - איסורו (לרבי יוחנן בשעת הקורבן שאסור עד הקרבת העומר) מהו? - רבי ירמיה אמר: איסורו דבר תורה (מן התורה אסור עד הקרבת העומר). רבי יונה ורבי יוסי תריהון אמרין: איסורו מדבריהן (מדברי חכמים אסור עד הקרבת העומר). - והתנינן: משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכיי שיהא יום הנף כולו אסור. אִין תימר: איסורו דבר תורה - ניחא (שהתקין על דבר תורה). אִין תימר: איסורו מדבריהן - יש תקנה אחר התקנה?! (שהתקין על דבריהם)
אמר רבי יוסי בירבי בון: מפני הרחוקים (אף על פי שבזמן המקדש אין איסורו אלא עד הקרבת העומר, התקין רבן יוחנן בן זכיי שיהא יום הנף כולו אסור, מפני הרחוקים מירושלים, שאינם יודעים מתי קרב העומר, והם אסורים בזמן המקדש כל היום).

אמנם "הרחוקים מותרים (בזמן שבית המקדש קיים) מחצות היום ולהלן" (משנה מנחות י,ה), אבל רק "מפני שהם יודעים שאין בית דין מתעצלים בו". ואם אירע והתעצלו (או מפני סיבה אחרת) ולא הקריבו את העומר לפני חצות, לא אכלו חדש כל היום. וכשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור זכר למקדש כשאסור היה לאכול חדש כל היום ("מקורות ומסורות").

☆ ☆ ☆

תלמוד

כאן התחלת מקבילה בירושלמי סוכה ג,יג.

במשנה כאן ובסוכה ג,יב שנינו: בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי, שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש.
אומרים: **כתיב:** — כתוב (בעניין חג הסוכות): "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל, **וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי י"י אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים**" (ויקרא כג,מ) — אתם חייבים לשמוח במקדש (-"לפני ה'") במשך שבעת ימי חג הסוכות. באיזו שמחה הכתוב הזה מדבר? – **אית תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **בשמחת שלמים הכתוב מדבר** — שבמקדש חייבים לשמוח באכילת בשר קורבנות שלמים (שלמי חגיגה ושלמי שמחה) במשך שבעת ימי חג הסוכות. **אית תניי תני:** — ויש תנא השונה (ברייתא): **בשמחת הלולב הכתוב מדבר** — שבמקדש חייבים לשמוח בנטילת ארבעת המינים במשך שבעת ימי חג הסוכות. ושיעור

מאן דאמר: בשמחת שלמים הכתוב מדבר, – ביום הראשון – דבר תורה, ושאר כל הימים – דבר תורה, ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבר תורה. מאן דאמר: בשמחת הלולב הכתוב מדבר, – ביום הראשון – דבר תורה, ושאר כל הימים – מדבריהן, ורבנן יוחנן בן זכיי מתקין על דבריהן?! ויש תקנה אחר תקנה?!

חברייא בעון קומי רבי יונה: כמה דאת אמר תמן: "והקרבתם אשה לי"י שבעת ימים" – אין שבעה בלא שבת, ודכוותה: "ושמחתם לפני י"י אלהיכם

הכתוב הוא: עליכם ליטול את הלולב ביום הראשון בכל מקום, אך בבית המקדש יש לשמוח בלולב במשך שבעה ימים.

ומקשים: **מאן דאמר:** — מי שאמר: **בשמחת שלמים** (צריך לומר: **לולב**) **הכתוב מדבר,** – **ביום הראשון** — ביום הראשון של החג, – **דבר תורה** — חובת נטילת לולב בכל מקום היא מן התורה, **ושאר כל הימים** — של החג, – **דבר תורה** — חובת נטילת לולב במקדש היא מן התורה, שהכתוב מדבר בשמחת לולב, **ורבן יוחנן בן זכיי מתקין על דבר תורה** — הוא התקין שיהיו נוטלים לולב במדינה בשאר כל הימים של החג כתוספת לחובה מן התורה של נטילת לולב במקדש בשאר כל הימים, כדי לעשות זכר למקדש. הרי שמובנים דברי מי שאמר שבשמחת לולב הכתוב מדבר. אבל **מאן דאמר:** — מי שאמר: **בשמחת הלולב** (צריך לומר: **שלמים**) **הכתוב מדבר** — ואין הכתוב מדבר בשמחת לולב, – **ביום הראשון** — ביום הראשון של החג, – **דבר תורה** — חובת נטילת לולב בכל מקום היא מן התורה, **ושאר כל הימים** — של החג, – **מדבריהן** — נטילת לולב במקדש היא תקנה מדברי חכמים, ואינה חובה מן התורה, שאין הכתוב מדבר בשמחת לולב, **ורבנן** (צריך לומר: **ורבן**) **יוחנן בן זכיי מתקין על דבריהן?!** — וכי הוא התקין תקנה שיהיו נוטלים לולב במדינה בשאר כל הימים של החג כתוספת לתקנה מדברי חכמים של נטילת לולב במקדש בשאר כל הימים?! **ויש תקנה אחר תקנה?!** — וכי חכמים מתקינים תקנה שהיא תוספת לתקנה מדברי חכמים?! שלא תיקנו חכמים תקנות כתוספת לתקנות מדברי חכמים אלא רק כתוספת לחובות מן התורה. הרי שאין מובנים דברי מי שאמר שבשמחת שלמים הכתוב מדבר. - אין מתרצים קושיה זו.

המונח "**אית תניי תני**" מציע גרסאות חלופיות עלומות שם של מקורות תנאיים.

המונח "**מאן דאמר... מאן דאמר...**" מתייחס באופנים שונים ליחס בין עמדותיהם של חכמים בעלי דעות שונות. בדרך כלל המונח מציע קביעות, אולם לעיתים הוא מציע בעיות או קושיות (כמו כאן). במקומות רבים המונח מוסב על מסורות שהוצעו בלשון "אית תניי תני... אית תניי תני..." ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הקטע הבא שייך למשנה במסכת סוכה ג,יג, והועתק מסוכה לכאן אגב הקטע הקודם ששייך למשנה הקודמת שם.

ב**משנה סוכה** ג,יג שנינו: **יום טוב הראשון של חג** - הסוכות, **שחל להיות בשבת** - ונטילת לולב ביום הראשון דוחה את השבת, **כל העם מוליכים את לולביהם לבית הכנסת** - בערב שבת, לפי שאסור להעבירם דרך רשות הרבים בשבת. **למחרת משכימים ובאים** - לבית הכנסת, **כל אחד ואחד מכיר את שלו** - את לולבו, **ונוטלו.**

ו**שם** ד,ב שנינו: **יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, לולב שבעה** - הלולב ניטל שבעה ימים; **ושאר כל הימים** - אבל אם חל יום טוב הראשון להיות בשאר הימים ולא בשבת, **שישה** - אין הלולב ניטל אלא שישה ימים, לפי שאינו ניטל בשבת של חול המועד.

ו**שם** ד,ד שנינו: **יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת** - שנוטלים בו לולב, **מוליכים את לולביהם להר הבית** - בערב שבת... **למחר משכימים ובאים** - להר הבית...

במשנה בפרק ג מדובר בנטילת לולב במדינה, ובמשניות בפרק ד מדובר בנטילת לולב במקדש. הרי שנטילת לולב ביום הראשון של החג דוחה שבת, בין במקדש בין במדינה, אבל בשאר הימים של החג אינה דוחה שבת.

אומרים: **חברייא בעון קומי רבי יונה:** — החברים שאלו לפני רבי יונה (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **כמה דאת אמר תמן:** — כמו שאתה אומר שם (במקום אחר - בעניין חג המצות): "וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַי"י שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג,ח) — אתם חייבים להקריב קורבן מוסף במשך שבעת ימי החג, – **אין שבעה בלא שבת** — הרי אין שבעה ימים רצופים בלי שחלה שבת באחד מהם, ומכאן שהקורבן דוחה את השבת, **ודכוותה:** — וכמוה (כמו הכתוב בעניין חג המצות, כך הכתוב בעניין חג הסוכות): "**ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים**" (ויקרא כג,מ) — אתם חייבים לשמוח במקדש

שבעת ימים" – אין שבעה בלא שבת! – אמר לון: שנייא היא, דכתיב: "ולקחתם לכם ביום הראשון" – חלק הראשון מהם. – מעתה, במקדש ידחה ובגבולין לא ידחה! – אמר רבי יונה: אילו הוה כתיב: 'ולקחתם לפני י"י אלהיכם', הייתי אומר: כאן ריבה ובמקום אחר מיעט, אלא "ולקחתם לכם" – מכל מקום, "ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים" – בירושלם.

אור לישרים

בנטילת לולב במשך שבעת ימי חג הסוכות, – **אין שבעה בלא שבת!** — הרי אין שבעה ימים רצופים בלי שחלה שבת באחד מהם, ומכאן שהלולב דוחה את השבת, ואם כן, גם בשאר הימים של החג ידחה הלולב את השבת במקדש ולא רק ביום הראשון של החג!

אמר לון: — אמר להם (רבי יונה לחברים): **שנייא היא** — שונה היא (נטילת לולב), **דכתיב:** — שכתוב (בעניין חג הסוכות): "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל" (ויקרא כג,מ) — אתם חייבים ליטול ארבעה מינים ביום הראשון של חג הסוכות, – **חָלַק הראשון מהם** — הכתוב הפריד את היום הראשון משאר כל הימים, ומכאן שדינם של שאר כל הימים אינו כדינו של היום הראשון, שהלולב דוחה את השבת רק ביום הראשון אבל לא בשאר הימים.

אמרו לו (החברים לרבי יונה): **מעתה** (אם כן) — מאחר שהכתוב הזה מלמדנו שהלולב דוחה את השבת רק ביום הראשון, **במקדש ידחה ובגבולין** (כל מקום שאינו בתחום בית המקדש) **לא ידחה!** — רק במקדש יהיה הלולב דוחה את השבת ביום הראשון, אבל במדינה לא יהיה הלולב דוחה את השבת ביום הראשון! כיוון שהכתוב הזה מדבר במקדש, שנאמר בו: "לפני ה'". והרי ההלכה היא, שהלולב דוחה את השבת ביום הראשון בין במקדש בין במדינה!

אמר רבי יונה — לחברים: **אילו הוה כתיב:** — אילו היה כתוב: 'ולקחתם לפני י"י אלהיכם ביום הראשון', **הייתי אומר: כאן ריבה ובמקום אחר מיעט** (במקבילה הגרסה בטעות: כאן מיעט ובמקום אחר ריבה) — במקדש הכתוב ריבה, שיש ליטול לולב ביום הראשון אפילו כשחל בשבת, אבל במדינה הכתוב מיעט, שאין ליטול לולב ביום הראשון כשחל בשבת, **אלא** — אבל כיוון שלא כתוב כך, אני אומר: "**ולקחתם לכם** ביום הראשון" – **מכל** (צריך לומר: בכל) **מקום** — בכל מקום הכתוב ריבה, שבין במקדש ובין במדינה יש ליטול לולב ביום הראשון אפילו כשחל בשבת, "**ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים**" – **בירושלים** — במקדש, וכן בירושלים שהיא בכלל 'מקדש' לעניין נטילת לולב, הכתוב ריבה, שיש ליטול לולב כל שבעה, אבל במדינה הכתוב מיעט, שאין ליטול לולב כל שאר הימים.

המונח "**בעי**" ("בעון" בלשון רבים באה ברגיל כדי לציין חכמים עלומי שם) רגיל להציע שאלות וקושיות.

המונח "**כמה דתימר**" ("כמה דאת אמר") מציע במקומות רבים היסקים, בניחותא או בתמיהה, לאור מקור ספרותי או דעה אחרת הבאים אחרי המונח. כשהמונח מציע משפטים בתמיהה, אלה יכולים להיות קושיות. המונח בהוראה זו יכול להציע ציטוטים או ניסוחים אחרים של מקורות תנאיים, אמוראיים או סתמיים. לעיתים המונח מציע דרשה (כמו כאן). המונח בהוראה זו מציע משפטים בני שני חלקים: החלק הראשון פותח ב"כמה דתימר" וממשיך בהצגת הנתון המשמש כיסוד להיסק, והחלק השני מציע את ההיסק עצמו.

המונח "**ודכוותה**" מציע מסקנה העולה מתוך השוואה. המונח עשוי להציע קושיות או בעיות. במקומות מספר המונח בא אחרי "כמה דתימר (תמן)", המציע את המקרה שאליו הקישו בלשון "ודכוותה". על פי רוב, ההשוואות שמציע המונח מבוססות על דמיון תוכני-ענייני בין המקרים שהוקשו זה לזה.

בדרך כלל המונח "**שנייא היא**" מתפרש בניחותא, והוא מציע הבחנות עקרוניות בין עניינים שונים שהושוו בשלב קודם של הסוגיה. למונח בהוראה זו כמה שימושים עיקריים, ובהם: תירוץ קושיות. הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא", ואחר כך מובא הסבר להבדל בין המקרה הנידון לבין המקרה שהושווה לו. בכמה מקומות הסבר ההבחנה מבוסס על מקור ספרותי, ואז הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא דכתיב (המקור הספרותי השייך לעניין)".

המונח "**מעתה**" מציע קושיות ששיעורן, שאם הדברים שלפני כן נכונים, מתעורר קושי כמוצע בהמשך. בדרך כלל תפקידו של המונח הוא לפרוך דעה שהובאה לפני כן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי סוכה.

מסתבר שמקור הסוגיה כולה הוא בסוכה ולא כאן בראש השנה, ואלה שהעתיקו אותה לכאן העתיקו לא רק את חלקה הראשון הנוגע לתקנת רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, אלא גם את חלקה השני השייך לסוכה בלבד. דבר רגיל הוא בירושלמי, שאגב העתקת קטע ממסכת

אחת לאחרת, הועתק מהמקום המקורי יותר ממה שנצרך לעניין הנידון במסכת האחרת.

ראשונים נחלקו, האם ירושלים בכלל 'מדינה' או בכלל 'מקדש' לעניין נטילת לולב. ראשונים רבים סבורים, שירושלים בכלל 'מדינה'. ואילו רמב"ם סבור, שירושלים בכלל 'מקדש', ומן התורה יש ליטול בה לולב כל שבעה. בירושלמי כאן מפורש כדברי רמב"ם.

הביטוי "לפני ה'", הנאמר בתורה פעמים רבות בהקשר למקדש, אין ענייננו שווה בכל מקום. פעמים ש"לפני ה'" ענייננו העזרה; פעמים שענייננו ההיכל; פעמים שענייננו קודש הקודשים; ופעמים שענייננו כל העיר ירושלים, כמו לגבי אכילת קודשים קלים ומעשר שני. לפי הירושלמי כאן, גם לגבי נטילת לולב, "לפני ה'" ענייננו כל העיר ירושלים. הרי ש"מדינה" ו"גבולין" האמורים לגבי נטילת לולב הם שאר המקומות בארץ ישראל חוץ לירושלים.

ב**בבלי סוכה** מב,ב-מג,א אמרו: משנה. יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת - לולב שבעה (רש"י: דיום טוב ראשון דחי שבת), ושאר כל הימים (רש"י: שחל בהם יום טוב ראשון, ונמצאת שבת בחולו של מועד) - שישה (רש"י: דלא דחי, ואף על גב דכל שבעה הוא מן התורה במקדש - לא דחי).

תלמוד. אמאי שישה? טלטול בעלמא הוא (רש"י: אין בו צד איסור, אלא כמטלטל עצים, וכיוון דמן התורה במקדש הוא כל שבעה, למה אסרוהו? מה סייג לתורה מצאו בו?), ולידחי שבת! - אמר רבה: גזירה שמא ייטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד (רש"י: נענועו או ברכתו) ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דמגילה. - אי הכי, ראשון נמי! - ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין (רש"י: דחשובה נטילתו, דאפילו בגבולין חייב) - לא גזרו ביה רבנן (רש"י: לא בגבולין ולא במקדש), הנך דליתנהו מן התורה בגבולין (רש"י: אבל שאר הימים שאינם מן התורה אלא במקדש - לא חשיבא נטילה דידהו) - גזרו בהו רבנן (רש"י: משום חומרא דשבת אף במקדש).

ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין, מנא לן? - דתניא: "ולקחתם... ביום" (ויקרא כג) - אפילו בשבת (רש"י: דמשמע כל דהו יום, וקרא יתירא הוא, דמצי למכתב 'בראשון'). "ראשון" - אפילו בגבולין (רש"י: לאו מריבויא דריש, אלא "ולקחתם ביום ראשון" ולא פירש מקדש - משמע אפילו בגבולין). "הראשון" (רש"י: ה"א מיעוטא הוא, בראשון לחודיה הוא דאמינא לך ואף בשבת) - מלמד שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד.

אמר מר: "ביום" - אפילו בשבת. - מכדי טלטול בעלמא הוא, אצטריך קרא למישרי טלטול דרבנן? (רש"י: עדיין לא נאסר טלטול בעולם, ובא הכתוב להתירו כאן?) - אמר רבא: לא נצרכא אלא למכשירי לולב (רש"י: בא הכתוב ללמדך שמכשירי לולב דוחים את השבת, ואפילו לקוצצו מן המחובר ולאוגדו).

לפי הבבלי, אסור ליטול לולב בשבת בגלל גזירה המיוחסת לאמורא רבה, שלא לקיים בשבת מצוות שיש בהן חשש שקיום המצווה יביא לידי חילול שבת, כגון לולב, שופר או מגילת אסתר. לפי סוגית הבבלי, מכיוון שחובת היום הראשון היא מן התורה בכל מקום, לא גזרו חכמים לבטל אותה גם כשיום ראשון חל בשבת. למרות זאת, בימי האמוראים לא נהגו ליטול את הלולב בשבת, גם אם חל בה היום הראשון של החג. בבבלי סוכה מג,א הסבירו, שבתקופה שהיה אצלם ספק לגבי קידוש החודש, נמנעו בבבל מליטול לולב ביום ראשון שחל בשבת, מכיוון שיום הראשון של החג היה ספק ויום השבת היה ודאי.

בירושלמי לא ידעו כלל מהגזירה של רבה, וסברו שנוטלים לולב בשבת, וכן סברו שאין תוקעים בשבת מן התורה (ירושלמי לעיל ד,א), ולא משום הגזירה של רבה, ואין קוראים במגילה בשבת, מפני שאין קוראים בכתבי הקודש אלא מן המנחה ולמעלה (ירושלמי מגילה ג,ה).

ב**ירושלמי עירובין** ג,ח אמרו: רבי אבהו אזל לאלכסנדריאה ואטעינון לולבין בשובתא (רבי אבהו הודיע להם שראש חודש תשרי נקבע בשבת, והורה להם להגביה, להרים את הלולב בשבת, ולצאת בהגבהה זו ידי חובתם)...

הרי שבימי רבי אבהו היו נוטלים בארץ ישראל לולב כשחל יום ראשון בשבת.

ב**ספר החילוקים** שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל סימן נא נאמר: אנשי מזרח (בבל) אין טוענים (מגביהים, מרימים) לולב בשבת, ובני ארץ ישראל טוענים לולב ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת.

הרי שבארץ ישראל נהגו ליטול לולב כשחל יום ראשון בשבת, אפילו בזמן הגאונים הראשונים.

אף על פי שבארץ ישראל נהגו ליטול לולב כשחל יום ראשון בשבת, היה הבדל בין נטילת לולב בשבת לבין נטילתו בשאר ימי השבוע. כשחל יום ראשון בשבת לא טלטלו את הלולב אלא למצוותו בלבד, שלא היו מחזיקים אותו אלא מגביהים ומרימים אותו בלבד ("תוספתא כפשוטה"), ו"כיוון שיצא בו ידי חובתו, אסור לטלטלו" (תוספתא סוכה ב,יא), שאחרי שיצא בו נעשה מוקצה.

במקום אחד בבבלי (סוכה מג,א) העירו, שבארץ ישראל נוהגים ליטול את הלולב כשחל יום ראשון בשבת. אך במקום אחר בבבלי (סוכה מג,ב-מד,א) העירו, שגם בני ארץ ישראל אינם נוטלים לולב בשבת, משום שבני בבל אינם עושים כך.

הלכה ד

משנה

בראשונה היו מקבלין עדות החודש כל היום. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, וקילקלו הלוים בשיר, התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה. באו מן המנחה ולמעלן – נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החודש כל היום.

אור לישרים

נראה שהיתה תקופה בארץ ישראל שבה היו מנהגים שונים, היו שנטלו והיו שלא נטלו. בעל הסוגיה הראשונה (ובעל ספר החילוקים) הכיר את המנהג שנוטלים, ואילו בעל הסוגיה השנייה הכיר גם את המנהג שלא נטלו והכריע כמותו ("מקורות ומסורות").

☆ ☆ ☆

הלכה ד

משנה

משנה זו והמשנה הבאה ממשיכות בתקנות רבן יוחנן בן זכאי, ומדובר בהן בעניין קידוש החודש.

משנה זו מספרת על תקלה שאירעה ועל תקנות שבאו בעקבותיה.

בכל יום ויום, בשעת הקרבת התמיד של שחר, וכן בשעת הקרבת התמיד של בין הערביים, היו הלווים אומרים שיר של יום. בשבתות, בראשי חודשים ובימים טובים, בשעת הקרבת המוספים, היו הלווים אומרים שירים מיוחדים לימים הללו.

בראשונה (בתחילה, בימים שעברו) **היו מקבלין עדות החודש כל היום** — של שלושים באלול, שאפילו באו עדים בסוף היום, סמוך לשקיעת החמה, והעידו שראו את הלבנה בחידושה, היו בית הדין מקדשים על פי עדותם את יום השלושים באלול ועושים אותו ראש חודש וראש השנה, אף על פי שהיום כמעט כבר עבר. והיו נוהגים בו קדושת החג מספק, לפי שמשנכנס ליל שלושים יכולים עדים לבוא כל שעה ולהעיד שראו את הירח, ונמצא אותו יום ראש השנה. **פעם אחת נשתהו העדים מלבוא** — עד סמוך לחשכה, **וקילקלו הלוים בשיר** — של קורבן התמיד הקרב בין הערביים, **התקינו** — בית דין, **שלא יהו מקבלין** — עדות החודש, **אלא עד המנחה** — עד הקרבת התמיד של בין הערביים. ואף אם **באו** עדים **מן המנחה ולמעלן** — אחרי הקרבת התמיד של בין הערביים, – **נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש** — מעברים את אלול וקובעים ראש חודש תשרי למחר, אלא שמשלימים את יום השלושים של אלול בקדושת החג, כמו שנוהגים מספק קודם שבאו העדים.

משחרב בית המקדש — ולא היה חשש לקלקול השיר, שהרי בטלו הקורבנות, **התקין רבן יוחנן בן זכאי** (גדול החכמים בדור הראשון לתנאים) **שיהו מקבלין עדות החודש כל היום** — של שלושים באלול, ואפילו באו העדים סמוך לשקיעת החמה, בית דין מקבלים עדותם ומקדשים את יום השלושים באלול ועושים אותו ראש חודש וראש השנה.

לפני הקלקול נהגו קדושה ביום השלושים באלול עד סוף היום, מחמת הספק שמא יגיעו העדים בסוף היום ויתקדש היום למפרע, אך לא הקריבו בו את קורבנות היום עד שבאו העדים ועדותם נתקבלה בבית הדין. אם הגיעו העדים, הרי הוא היה ראש השנה. ואם לא הגיעו העדים, היו נוהגים קדושה אף ביום השני ומונים אותו כראשון לתשרי.

התקנה קבעה, שאם הגיעו העדים אחרי המנחה, אין לקבל אותם כלל, בניגוד למצב הקודם, ובכל זאת יש להמשיך לשמור על קדושת אותו יום. מעתה, אם לא הגיעו העדים עד המנחה, ידעו בבירור שאותו יום כבר לא יתקדש כראש השנה, ואף אם יגיעו העדים בהמשך היום, אך התקנה קבעה שיש להמשיך לשמור על קדושת היום הראשון עד סוף היום.

לדעת רוב המפרשים, המעשה שהמשנה מספרת אירע בראש השנה, וממילא התקנה היתה נוהגת רק לגבי ראש חודש תשרי. רמב"ם פירש, שהמעשה אירע באחד החודשים האחרים, ועל פיו תיקנו שאין לקבל את עדי החודש בשום חודש אלא עד שעת המנחה.

יש אומרים, שהתקנה שלא יהיו מקבלים עדות החודש אחרי הקרבת התמיד של בין הערביים נתקנה לכל ראש חודש (תוספות, רמב"ם קידוש החודש ג,ה, שפת אמת). ויש אומרים, שהתקנה הזו נתקנה רק לראש חודש תשרי (ר"מ המאירי, רבנו יהונתן, "פני יהושע", "טורי אבן").

ב**תוספתא ראש השנה** ב,ט שנו: אמר רבי יהושע בן קרחה: דברים אלו (התקנות שבמשנתנו פרק ד משניות א-ד) התקין רבן יוחנן בן זכיי משחרב בית המקדש. לכשייבנה הבית במהרה יחזרו דברים אלו ליושנם.

☆ ☆ ☆

תלמוד

יט,ב ° אמר רבי שמואל בר נחמן: מפני מעשה שאירע. פעם אחת נפלה הברה בעיר ובאו סרקיים ונטלום, ונתקלקלו הלוים בשיר.
אמר רבי אחא בר פפא קומי רבי זעורה: חברייא בעון קומי רבי שמואל בר נחמן: בשם מן רבי אמר להּ? אמר לון: דכוותכון דאית לכון רבבין סגין?! – בשם רבי יהושע בן לוי אמרית ליה.
ורבי לא מייתי לה טעם דהלכה, דתני: שירו של חמישי היו אומרים: "הרנינו

אור לישרים

תלמוד

במשנה שנינו: פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, וקלקלו הלוויים בשיר, התקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה.

מה הטעם שהתקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה? - אומרים (טעם אחד): **אמר רבי שמואל בר נחמן** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי): **מפני מעשה שאירע.** ומה המעשה שאירע? - **פעם אחת נפלה הברה בעיר ובאו** (צריך לומר: **באו** (כמו במקבילות של הלשון "נפלה הברה בעיר")) **סרקיים ונטלום** — התפשטה שמועה בירושלים, שבאו ערביים (ישמעאלים) וחטפו את עדי החודש, ועיכבו אותם מלבוא לירושלים ולהעיד שראו את הירח, **ונתקלקלו הלוים בשיר** — של קורבן התמיד הקרב בין הערביים, ולכן התקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה.

אמר רבי אחא בר פפא (אמורא בדור השלישי) **קומי** — לפני **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): **חברייא בעון קומי רבי שמואל בר נחמן:** — החברים שאלו לפני רבי שמואל בר נחמן: **בשם מַן רבי אמר להּ?** — בשם מי אמר רבי (לשון כבוד כלפי רבי שמואל בר נחמן) אותה (את המימרה: מפני מעשה שאירע...)? **אמר לון:** — אמר להם (רבי שמואל בר נחמן לחברים): **דכוותכון דאית לכון רבבין** (צריך לומר: רבנין. והגרסה בדפוסים: רברבין) **סגין?!** — (וכי) שכמותכם (אני) שיש לכם רבנים רבים?! (אתם שיש לכם רבנים רבים, כשאתם אומרים שמועה סתם, יש להסתפק בשם מי אמרתם אותה, אבל אני איני כמותכם, שאין לי אלא רב אחד) – **בשם רבי יהושע בן לוי אמרית** (במסירה שלפנינו באה מילה זו בקיצור: אמ') **ליה** (לה) — בשם רבי יהושע בן לוי אמרתי אותה (את המימרה, שרבי יהושע בן לוי הוא רבי, וכשאני אומר שמועה סתם, בשמו אני אומר אותה).

בתקופת התנאים החלו לחדור ערבים-סרקיים לתחומי ארץ ישראל ולהתפרץ לתכלית שוד ומעשי דמים ("תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד").

ייתכן שהמעשה שאירע מתייחס להשתתפות הערבים עם הרומאים בקרבות על ירושלים בשלהי ימי הבית השני ("מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד").

נראה שבירושלמי כאן החליפו את רבי יצחק בר נחמן (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) ברבי שמואל בר נחמן. רבי שמואל בר נחמן היה מגדולי בעלי האגדה בדורו, והיה תלמידו של רבי יונתן ומסר בשמו (ולא מצאנו שמסר רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יהושע בן לוי). רבי יצחק בר נחמן היה תלמידו של רבי יהושע בן לוי, וקיבל מפיו תורה ומסר בשמו. לכן גם מוסר המימרה כאן בשם רבי יהושע בן לוי הוא רבי יצחק בר נחמן, ויש לגרוס "רבי יצחק בר נחמן" במקום "רבי שמואל בר נחמן".

גם בבבלי חולין צח,א, במסירת מימרה בשם רבי יהושע בן לוי, יש לגרוס "רבי יצחק בר נחמני" במקום "רבי שמואל בר נחמני", שאף רבי יעקב בר אידי, חברו של רבי יצחק בר נחמני (נחמן), שנזכר שם עימו במסירת המימרה, קיבל תורה מפי רבי יהושע בן לוי ומסר בשמו. וכן בבבלי סנהדרין עה,א יש לגרוס "רבי יצחק בר נחמני" במקום "רבי שמואל בר נחמני", שרבי יעקב בר אידי ורבי יצחק בר נחמני (נחמן) שנחלקו שם נחלקו כך במקבילה בירושלמי שבת יד,ד ועבודה זרה ב,ב.

בבבלי מגילה כג,א, סנהדרין י,ב (בכתב יד אחד הגרסה בסנהדרין היא כמו במקבילה במגילה) ושבועות טז,ב הסתפקו במימרה, האם אמרה רבי יצחק בר נחמני או רבי שמואל בר נחמני. הרי שכבר בימי האמוראים החליפו בין שני האמוראים הללו בשל דמיון שמותיהם.

מנהגם של חכמים שלמדו את עיקר תורתם מחכם אחד היה שלא אמרו את שמועותיו של החכם בשמו.

ואומרים (טעם שני): **ורבי לָא** (רבי אלעאי (אילא), אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) **מייתי לה טעם דהלכה** — מביא אותה (את הברייתא הבאה) (כ)טעם של ההלכה (כטעם של המשנה, שהתקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה), **דתני:** — ששנוי (שנו ברייתא): **שירו של החמישי היו אומרים:** — השיר שהיו הלוויים אומרים במקדש ביום החמישי בשעת ניסוך היין של קורבן תמיד הקרב בשחר ושל קורבן תמיד הקרב בין הערביים: "**הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵנוּ**" (תהילים פא,ב) —

לאלהים עוזינו". ובראש השנה היו אומרים: "הסירותי מסבל שכמו". חל יום טוב להיות בחמישי – בשחרית היו אומרים: "הרנינו לאלהים עוזינו", ובמנחה היו אומרים: "הסירותי מסבל שכמו". אם באו מן המנחה ולמטן – אומרים: "הרנינו לאלהים עוזינו". ואם באו מן המנחה ולמעלן – אומרים: "הרנינו לאלהים עוזינו". לא נמצאו אומרים שיר וכופלין אותו.

אור לישרים

מפסוק זה עד סוף מזמור פא שבתהילים. **ובראש השנה היו אומרים:** — השיר שהיו הלוויים אומרים בראש השנה בשעת ניסוך היין של קורבן מוסף של ראש השנה: "**הסירותי מסבל שכמו**" (נראה שצריך לומר: "**הרנינו לאלהים עוזינו**" — מפסוק זה עד סוף המזמור). **חל יום טוב** — של ראש השנה, **להיות בחמישי** — ששירו של היום החמישי ושירו של ראש השנה הם אותו שיר, – **בשחרית היו אומרים:** — השיר שהיו הלוויים אומרים בשעת ניסוך היין של קורבן תמיד הקרב בשחר: "**הרנינו לאלהים עוזינו**" — מפסוק זה עד סוף המזמור, כמו בכל יום החמישי בשחרית, **ובמנחה היו אומרים:** — השיר שהיו הלוויים אומרים בשעת ניסוך היין של קורבן תמיד הקרב בין הערביים, אם באו עדים קודם הקרבת התמיד של בין הערביים: "**הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ**" (תהילים פא,ז) — מפסוק זה עד סוף המזמור, ולא היו אומרים מפסוק ב ("הרנינו") עד סוף המזמור, כמו בכל יום החמישי במנחה. **אם באו מן המנחה ולמטן** — אם באו עדים קודם הקרבת התמיד של בין הערביים, – **אומרים:** — השיר שהיו הלוויים אומרים בשעת ניסוך היין של קורבן מוסף: "**הרנינו לאלהים עוזינו**" — מפסוק זה עד פסוק ז ("הסירותי"), שבמוסף היו אומרים את חלקו הראשון של המזמור (פסוקים ב-ו) ובתמיד של בין הערביים היו אומרים את חלקו השני של המזמור (פסוקים ז-יז), ולא היו אומרים את כל המזמור במוסף וחוזרים ואומרים אותו בתמיד של בין הערביים, שלא לכפול את המזמור. **ואם באו מן המנחה ולמעלן** — אם באו עדים אחרי הקרבת התמיד של בין הערביים, – **אומרים:** — השיר שהיו הלוויים אומרים בשעת ניסוך היין של קורבן מוסף: "**הרנינו לאלהים עוזינו**" — מפסוק זה עד סוף המזמור, כמו בכל ראש השנה. **לא** (נראה שהמילה 'לא' יתרה, ואף בדפוסים המאוחרים אינה) **נמצאו אומרים שיר וכופלין אותו** — אם באו עדים אחרי הקרבת התמיד של בין הערביים, השיר שהיו הלוויים אומרים בשעת ניסוך היין של קורבן תמיד הקרב בין הערביים היה "הרנינו" (מפסוק זה עד סוף המזמור), כמו בכל יום החמישי, שהרי כשהקריבו את התמיד של בין הערביים עדיין לא באו עדים ולא קידשו את אותו היום, והשיר שהיו הלוויים אומרים בשעת ניסוך היין של קורבן מוסף שהקריבו כשבאו עדים וקידשו את אותו היום גם היה "הרנינו" (מפסוק זה עד סוף המזמור), ובכן נמצא שהיו כופלים את המזמור. - רבי אילא הביא ברייתא זו לומר, שהטעם שהתקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה הוא, שאם יחול ראש השנה להיות בחמישי, לא יהיו כופלים את המזמור (במסירה שלפנינו המילים "ואם באו מן המנחה ולמעלן אומרים הרנינו לאלהים עוזינו" נמחקו בידי מגיה, אך נראה שאין למוחקן).

לפי הטעם שאמר רבי שמואל בר נחמן, אירע פעם אחת שנתקלקלו הלוויים בשיר, אך לא נתבררה מהות הקלקול. ואילו לפי הטעם שאמר רבי אילא, לא אירע שנתקלקלו הלוויים בשיר (ראה דברינו להלן), אך רצו בית דין למנוע את המקרה שיאמרו הלוויים "הרנינו" (כל המזמור) בתמיד של בין הערביים ויכפלו אותו במוסף.

אמר רבי פלוני: **מפני...; רבי** פלוני **מייתי לה טעם דהלכה...** כסגנון שאמרו בסוגיה כאן, אמרו ב**ירושלמי כתובות** א,א. במשנה שם שנו: בתולה נישאת ביום הרביעי ואלמנה ביום החמישי; שפעמיים בשבת בתי דינים יושבים בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.
ובתוספתא שם שנו: מפני מה אמרו בתולה נישאת ליום הרביעי? - שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין. ובירושלמי שם אמרו: "בתולה נישאת ביום הרביעי" כו'. - בר קפרא אמר: מפני שכתוב בו ברכה... רבי לעזר מייתי לה טעם דמתניתא (מביא את הברייתא הבאה כטעם של המשנה): שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.

ב"יפה מראה" שם העיר, שמסוגית הירושלמי שם מוכח שבמשנתם לא שנו שום טעם, למה בתולה נישאת ליום הרביעי, ולא גרסו במשנתם "שפעמיים בשבת" כו', אבל במשנתנו הוסיפו את הטעם על פי התוספתא שפירשה את טעם המשנה.

גם מסוגית הירושלמי כאן נראה שבמשנתם לא שנו שום טעם, למה התקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה, ולא גרסו במשנתם "פעם אחת נשתהו העדים מלבוא וקלקלו הלוויים בשיר", אבל במשנתנו הוסיפו את הטעם על פי מה שאמר רבי שמואל בר נחמן: "מפני מעשה שאירע".

סוגית הבבלי

בבלי ראש השנה ל,ב-לא,א אמרו: מה קלקול קלקלו הלוויים בשיר? - הכא (רש"י: בבבל) תרגימו: שלא אמרו שירה כל עיקר (רש"י: בתמיד של בין הערביים, לפי שלא ידעו מה שיר יאמרו, שמא עוד סוף העדים לבוא היום ויש לומר שיר של יום טוב, או לא יבואו ונמצא שהוא חול. אבל בתמיד של שחר - אין ספק, שמתוך שברוב השנים אין העדים באים קודם תמיד של שחר, לא תיקנו שיר של יום טוב בראש השנה שחרית, כדתני לקמן: תמיד של ראש השנה שחרית קרב כהלכתו. אבל לתמיד של בין הערביים תיקנו שיר של יום טוב, שכבר באו העדים. לפיכך, אותה שנה שנשתהו לבוא לא ידעו מה יאמרו). רבי זירא אמר: שאמרו שירה של חול על תמיד של בין הערביים (ר"ח: ולא אמרו "קול ה' יחיל מדבר", שהיא שירת ראש השנה במנחה).

מתיב רב אחא בר הונא: תמיד של ראש השנה שחרית קרב כהלכתו (רש"י: הלוויים אומרים על נסכיו שיר של חול כמשפט היום, כמו שאנו שונים במסכת תמיד (ז,ד)). במוסף מהו אומר? - "הרנינו לאלוהים עוזנו הריעו לאלוהי יעקב" (תהילים פא) (רש"י: וכל המזמור, והוא שיר של חמישי בשבת בשחרית בחול, ואומרים אותו על מוספי ראש השנה, לפי שהוא יום תרועה). במנחה (בתמיד של בין הערביים) מהו אומר? - "קול ה' יחיל מדבר" (תהילים כט) (רש"י: כדי להזכיר בראש השנה זכות קול שופרות של מתן תורה). ובזמן שחל ראש השנה להיות בחמישי בשבת, שהשירה שלו "הרנינו לאלוהים עוזנו" (רש"י: ובאו עדים קודם תמיד של שחר) - לא היה אומר בשחרית (בתמיד של שחר) "הרנינו" (רש"י: שיר של חול), מפני שחוזר וכופל (רש"י: במוסף) את הפרק (רש"י: המזמור (כוונתו ש'פרק' כאן אינו חלק מהשיר, כמו במשנה תמיד ז,ג, שהיו מחלקים את השיר לשלושה פרקים)), אלא מהו אומר (בתמיד של שחר)? - "הסירותי מסבל שכמו" (תהילים פא) (רש"י: משום שבראש השנה יצא יוסף מבית האסורים). ואם באו עדים אחר תמיד של שחר (רש"י: בחמישי בשבת, דבשעת שיר של תמיד לא היו יודעים אם יתקדש היום ויש לומר "הסירותי", או שמא חול הוא ושירו "הרנינו") - אומר (בתמיד של שחר) "הרנינו", אף על פי שחוזר וכופל את הפרק (רש"י: יאמרו "הרנינו" מספק, ויחזרו ויאמרו אותו במוסף, ונמצא שכפלוהו). - אי אמרת בשלמא כל היכא דמסתפקא לן מילתא אמרינן שירה דחול (והקלקול שקלקלו הלוויים במשנתנו היה שאמרו שיר של חול בתמיד של בין הערביים) - היינו דקאמר (התנא, שכשיש ספק בתמיד של שחר) 'אומרו וכופלו', אלא אי אמרת לא אמור כלל (והקלקול שקלקלו הלוויים במשנתנו היה שלא אמרו שיר כלל בתמיד של בין הערביים) - מאי 'אומרו וכופלו'? (שהיה צריך להיות, שכשיש ספק בתמיד של שחר, לא יאמרו שיר כלל) -

שאני התם, דשירה דיומיה היא (רש"י: דלעולם כל היכא דמסתפקא לן מילתא, כגון במנחה, דאי היום קודש - לא שייך למימר דחול, ואי הוא חול - לא שייך למימר דקודש, - לא אמרינן כלל; והכא בחמישי בשבת היינו טעמא דאמרינן שירה דחול - דשירה דיומיה היא, שיר הראוי ליאמר היום הוא, אלא שהיו מחלקים אותו משום כפילה, הלכך, כי מסתפקא לן, משום ספק כפילה לא מבטלינן שיר של תמיד).

השוואת הבבלי והירושלמי

שיטת הבבלי:

בראש השנה, בתמיד של שחר היו הלוויים אומרים שיר של חול של אותו היום, בין באו עדים קודם הקרבתו ובין לא באו קודם הקרבתו; ובמוסף היו אומרים שיר של ראש השנה שהוא "הרנינו" (כל מזמור פא שבתהילים); ובתמיד של בין הערביים, אם באו עדים קודם הקרבתו - היו אומרים שיר אחר של ראש השנה שהוא "קול ה'" (כל מזמור כט שבתהילים), ואם לא באו עדים קודם הקרבתו - לפי אמוראי בבל, לא היו אומרים שיר כלל, ולפי רבי זירא, היו אומרים שיר של חול של אותו היום. אם חל ראש השנה ביום החמישי, אם באו עדים קודם הקרבת תמיד של שחר - היו הלוויים אומרים בתמיד של שחר "הסירותי" (מפסוק זה עד סוף המזמור), ובמוסף היו אומרים "הרנינו" (מפסוק זה עד "הסירותי" (שהיו מחלקים את השיר משום כפילה (רש"י על פי ההגהה בדבריו))), ואם לא באו עדים קודם הקרבת תמיד של שחר - היו אומרים בתמיד של שחר "הרנינו" (כל מזמור פא שבתהילים) שהוא שיר של היום החמישי, ובמוסף היו חוזרים ואומרים "הרנינו" (כל מזמור פא שבתהילים) שהוא שיר של ראש השנה; ובתמיד של בין הערביים, אם באו עדים קודם הקרבתו - היו אומרים "קול ה'", ואם לא באו עדים קודם הקרבתו - לפי אמוראי בבל, לא היו אומרים שיר כלל, ולפי רבי זירא, היו אומרים שיר של היום החמישי שהוא "הרנינו".

אף על פי שבין לפי אמוראי בבל ובין לפי רבי זירא עשו הלוויים כדין כשנשתהו העדים מלבוא, מכל מקום המשנה קוראת למה שאירע קלקול, כיוון שכשבאו העדים אחר הקרבת תמיד של בין הערביים התברר שהיה להם לומר בתמיד של בין הערביים שיר של ראש השנה שהוא "קול ה'".

בכל יום טוב, מלבד ראש השנה, הלוויים היו אומרים בהקרבת תמיד של שחר שיר מיוחד (רש"י ערכין י,א, שו"ת "אבני נזר" "אורח חיים" סימן כד, "טורי אבן", "מגן אברהם" קלב,ד), ובהקרבת מוסף היו אומרים שיר מיוחד אחר (ערכין יא,ב, רש"י סוכה נה,א).

הן מהבבלי והן מהירושלמי מוכח, שהלוויים היו אומרים שיר בהקרבת תמיד של בין הערביים ולא רק בהקרבת תמיד של שחר ("מגן אברהם" קלב,ד, "יום תרועה", "ערוך לנר", "חתם סופר" ביצה ה,א).

שיטת הירושלמי:

בראש השנה, בתמיד של שחר היו הלוויים אומרים שיר של חול של אותו היום; ובמוסף היו אומרים שיר של ראש השנה שהוא "הרנינו" (כל מזמור פא שבתהילים); ובתמיד של בין הערביים היו אומרים שיר של חול של אותו היום.

אם חל ראש השנה ביום החמישי, בתמיד של שחר היו הלוויים

רבי אדא דקיסרין בשם רבי יוחנן: כבר עבר רובו של יום בקדושה.

אומרים "הרנינו" (כל מזמור פא שבתהילים) שהוא שיר של היום החמישי, בין באו עדים קודם הקרבתו ובין לא באו קודם הקרבתו. אם באו עדים קודם הקרבת תמיד של בין הערביים - היו הלוויים אומרים במוסף "הרנינו" (מפסוק זה עד "הסירותי"), ובתמיד של בין הערביים היו אומרים "הסירותי" (מפסוק זה עד סוף המזמור), ואם לא באו עדים קודם הקרבת תמיד של בין הערביים - היו אומרים בתמיד של בין הערביים "הרנינו" (כל מזמור פא שבתהילים) שהוא שיר של היום החמישי, ובמוסף היו חוזרים ואומרים "הרנינו" (כל מזמור פא שבתהילים) שהוא שיר של ראש השנה.

לפי הירושלמי, אמירת "הרנינו" בתמיד של בין הערביים וכפילתו במוסף נחשבות קלקול, ואילו לפי הבבלי, אמירת "הרנינו" בתמיד של שחר וכפילתו במוסף אינן נחשבות קלקול. לעומת זאת, לפי הבבלי, אמירת "הרנינו" בתמיד של שחר וכפילתו במוסף נחשבות כפילה, ואילו לפי הירושלמי, אמירת "הרנינו" בתמיד של שחר וכפילתו במוסף אינן נחשבות כפילה. נראה, שלפי הירושלמי, אמירת "הרנינו" בתמיד של שחר וכפילתו במוסף אינן נחשבות כפילה, ואילו אמירת "הרנינו" במוסף וכפילתו בתמיד של בין הערביים נחשבות כפילה, מפני שקורבן מוסף היה קרב סמוך לקורבן תמיד של בין הערביים.

מזמור פא שבתהילים

במזמור זה כתובת (פסוק א) ושני חלקים: חלק ראשון - קריאה להריע לה' על פי החוק הקדום (פסוקים ב-ו), וחלק שני - תוכחת ה' לישראל (פסוקים ז-יז).

שירו של החמישי היו אומרים: "הרנינו לאלוהים עוזנו"

ב**משנה תמיד** ז,ד שנו: השיר שהיו הלוויים אומרים במקדש:... בחמישי היו אומרים: "הרנינו לאלוהים עוזנו, הריעו לאלוהי יעקב" (רא"ש: על שום שברא עופות ודגים לשבח שמו)...

וב**מסכת אבות דרבי נתן** פרק א נאמר: ...בחמישי מהו אומר? - "הרנינו לאלוהים עוזנו, הריעו לאלוהי יעקב", - (ה') ברא (ביום החמישי) את העופות ואת הדגים ואת התנינים שהם מרננים בעולם...

ו**בבלי ראש השנה** לא,א אמרו: תניא:... בחמישי היו אומרים: "הרנינו לאלוהים עוזנו" - על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו (רש"י: כשאדם רואה עופות משונים זה מזה, נותן שבח למי שבראם).

בראש השנה היו אומרים: "הרנינו לאלוהים עוזנו"

במזמור פא שבתהילים נאמר:

(ב) הָרִנְּנוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ, הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב.

(ד) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר, בַּכֵּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ.

(ה) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפַּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב.

(ו) עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם...

"חודש" הוא יום ראש חודש, ומסתבר שהכוונה לחודש השביעי (ראש השנה), שהשופר (ותקיעתו) בו הוא "חוק" ו"משפט" ו"עדות" (חובה ודין ומצווה) שציוה ה' לישראל וליוסף (כינוי לישראל) בצאתם ממצרים. "כסה" הוא כינוי לראש חודש, שבו הלבנה מכוסה ונעלמת. "יום חגנו" הוא יום ראש השנה, שהוא יום טוב. מזמור זה הוא שיר של ראש השנה, כיוון שהוא מדבר על מצוות תקיעת שופר בראש השנה.

"הסירותי מסבל שכמו"

במזמור פא שבתהילים נאמר:

(ז) הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ, כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה.

(ח) בַּצָּרָה קָרָאתָ וָאֲחַלְּצֶךָּ...

פסוקים אלה הם דברי ה' המדבר, שגאל את ישראל משעבוד מצרים והוציאם מארץ מצרים.

ב**בבלי ראש השנה** יא,ב אמרו: בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים (רש"י: שישה חודשים לפני גאולתם פסק השעבוד). - מנלן? - אתיא סבילה סבילה. כתיב הכא: "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (שמות ו), וכתיב התם: "הסירותי מסבל שכמו" (תהילים פא).

מפני שבראש השנה בטלה העבודה הקשה מאבותינו, נקבע גם מטעם זה מזמור זה להיות שיר של ראש השנה.
אפשר, שמפני שהיום שבו יצאו ישראל ממצרים היה היום החמישי (בבלי שבת פז,ב), נקבע גם מטעם זה מזמור זה להיות שיר של היום החמישי.

ב**מסכת סופרים** יח,יא נאמר: בראש השנה אומרים מזמור: "כל העמים תקעו כף" (תהילים מז).

ממקורות ארץ ישראליים נראה שאמרו מזמור מז בבית הכנסת בערב בשעת כניסת החג.

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: באו מן המנחה ולמעלן - נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש.
רבי אדא דקיסרין (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי, מהעיר קיסריה, על חוף ים התיכון) אמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **כבר** (בדפוסים המאוחרים בטעות: סבר) **עבר רובו של היום בקדושה** — אם לא באו עדים עד המנחה, אף על פי שאין

אמר רבי חייה בר בא: רבי יוחנן מפקד לאילין דכנישא דכיפרא: סבין מטול ומיעול עד דו איממא, ואתון מדכרין "זמנו" ו"עיבורו".

אור לישרים

מקדשים את היום כראש השנה, ואף אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, בכל זאת יש לנהוג אותו היום קודש עד סופו, ואין מזלזלים בו, לפי שכבר עבר רובו של יום בקדושה.

רש"י (ראש השנה ל,ב) אומר, שנוהגים אותו היום קודש, כדי שלא יזלזלו ביום הראשון לשנה האחרת. ריטב"א (עירובין לט,ב) אומר, ששומרים על קדושת היום הראשון, משום שהוא ראש השנה מן התורה, כי העדים באו באותו יום, אף על פי שבית הדין לא קיבל אותם.

הלשון "כבר עבר רובו של יום בקדושה" נאמרה גם בירושלמי תעניות ג,יג ונדרים ח,א (בעניין "היו מתענים וירדו להם גשמים לאחר חצות - ישלימו", ובעניין "אסור להתענות עד שש שעות בשבת").

ומספרים: **אמר רבי חייה בר בא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי): **רבי יוחנן מפקד לאילין דכנישא דכיפרא:** — רבי יוחנן (היה) מצווה את אלה (האנשים) של (בית) הכנסת של כיפרא (פרבר של טבריה): **סבין** (יש לגרוס: סכון) **מטול ומיעול עד דו איממא** — ראו (הביטו, התבוננו, שימו לב) לטייל (ללכת) ולהיכנס (לבית הכנסת לסעודת ראש חודש) בעוד שהוא יום (מבעוד יום, כדי שיראו אותם בני אדם כשהם נכנסים, ויתפרסם שהוא ראש חודש), **ואתון מדכרין "זמנו" ו"עיבורו"** — ואתם מזכירים (אומרים בברכת קידוש ירחים לאחר סעודת ראש חודש): "מקודש בזמנו, מקודש בעיבורו". במקומות הרחוקים מבית הדין שקידשו את החודש, שלא ידעו באיזה יום נקבע ראש חודש, היו עושים ראש חודש שני ימים (היום השלושים והיום השלושים ואחד לחודש היוצא) בכל ראשי החודשים, והיו נוהגים שני הימים קודש. ולכן היו אומרים בברכת קידוש ירחים: 'מקודש בזמנו, מקודש בעיבורו' - החודש מקודש הן בזמנו (היום השלושים) והן בעיבורו (היום השלושים ואחד), ששני הימים קודש הם.

יום השלושים נקרא 'זמנו', משום שיום זה הוא זמנו של ראש חודש, כי חודשה של לבנה (הזמן שבין מולד למולד) הוא עשרים ותשעה ימים ומחצה. יום השלושים ואחד נקרא 'עיבורו', משום שהעבירו את ראש חודש מזמנו ליום זה ("תוספתא כפשוטה" ראש השנה).

מאמר זה של רבי חייא בר אבא מובא כאן על המשנה, שאם לא באו עדים ביום השלושים, היו נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש, שהיו עושים שני ימים של ראש חודש, כמו שהיו עושים במקומות הרחוקים מבית הדין.

מאמר זה של רבי חייא בר אבא מובא גם בירושלמי תעניות ד,ה.

סעודות ראש חודש וקידוש ירחים

אם באו עדי החודש, שראו את הלבנה בחידושה, ביום השלושים לחודש היוצא, וקידשו בית דין (בית הוועד) את החודש ביום זה, ראש חודש הוא ביום השלושים (בזמנו), והחודש היוצא חסר (עשרים ותשעה ימים). ואם לא באו עדי החודש ביום השלושים לחודש היוצא, ראש חודש הוא ביום השלושים ואחד (בעיבורו), והחודש היוצא מלא (שלושים יום). כיוון שהיו מצפים כל יום השלושים לביאת העדים, היו נוהגים בו קדושת ראש חודש מספק. אם לא באו עדים ביום השלושים, היו נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש (משנה ראש השנה ד,ד), שהיו עושים שני ימים של ראש חודש.
במקומות הרחוקים מבית הדין, שלא ידעו באיזה יום נקבע ראש חודש, היו עושים ראש חודש שני ימים (היום השלושים והיום השלושים ואחד לחודש היוצא) בכל ראשי החודשים, והיו נוהגים שני הימים קודש.

נהגו לעשות סעודות חגיגיות בכל ראש חודש, כדי לפרסם את ראש החודש. הסעודות נערכו בבתי הכנסת ובבתי המדרש בליל שלושים ואחד. נכנסו לסעודה מבעוד יום, והמשיכו את הסעודה בלילה. בסיום הסעודה, אחרי ברכת המזון, בירכו על היין, ובירכו ברכה מיוחדת מעין קידוש הנקראת 'קידוש ירחים'.

ב**תוספתא מגילה** ג,טו שנו: אימתי מסבים (מסובים) על החודש? - לאור עיבורו (אור ליום שלושים ואחד, הלילה שלפניו). כיצד? - חל (ראש חודש) להיות ערב שבת ושבת, מסבים עליו למוצאי שבת (אם חל יום שני של ראש חודש בשבת, לא היו נכנסים לסעודה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, כמו בראש חודש שחל להיות בחול, אלא מאחרים את הסעודה למוצאי שבת, שסעודת ראש חודש מאחרים (ירושלמי מגילה א,ו)).

גם ב**בבלי סנהדרין** ע,ב אמרו: תנו רבנן: אין עולים בעיבור החודש... אלא לאור עיבורו.

ב**מסכת סופרים** יט,ז נאמר: בראש חודש ישבו החבורות של

זקנים ושל בולווטים (חברי מועצת העיר) ושל תלמידים מן המנחה ולמעלה עד (לפני) שתשקע החמה. וצריך בברכת היין לומר: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם בורא פרי הגפן", "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, **אשר** ב**עגולה גידל דורשים, הורם ולימדם זמני חודשים, טיכס ירח, כילל לבנה, מינה נבונים סודרי עיתים, פילס צורנו קנצי רגעים, שבם תיקן** אותות חודשים ומועדים, דכתיב 'עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו' (תהילים קד,יט), ואומר 'כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאום ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם' (ישעיהו סו,כב)", וחותם: "ברוך אתה ה' מקדש ישראל וראשי חודשים" (החתימה בראש חודש ניסן: "מקדש ישראל וראש ראשי חודשים"). ואומר: "הודו לה' כי טוב; כהיום הזה בירושלים ששים ושמחים בבניין בית המקדש; אליהו הנביא במהרה יבוא אלינו, המלך המשיח יצמח בימינו; ירבו שמחות", ויענו העם ויאמרו: "אמן". "ירבו בשורות טובות בישראל, ירבו ימים טובים בישראל, ירבו תלמידי תורה בישראל; מקודש החודש, **מקודש בזמנו, מקודש בעיבורו**; מקודש כתורה, מקודש כהלכה; מקודש בתחתונים, מקודש בעליונים; מקודש בציון, מקודש בירושלים, מקודש בארץ ישראל, מקודש בכל מקומות ישראל; מקודש בפי רבותינו, מקודש בבית הוועד; 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו' (תהילים קיח,א ו-כט), וכולכם ברוכים".

בעגולה - בסנהדרין, שהיו יושבים בכחצי גורן עגולה לקבוע מועד לקידוש החודשים. **גידל** - פיאר. **דורשים** - חכמים. **טיכס** - סידר. **כילל** - ייפה. **פילס** - שקל, קבע בדיוק. **קנצי רגעים** - זמני הילוך המאורות. **תחתונים** - בית דין שהכריזו על קידוש החודש. **עליונים** - בית דין של מעלה.

ושם יט,ח נאמר: ואף על פי שאמר "יעלה ויבוא" ב"בונה ירושלים" (בברכת המזון), וגמר על הכוס ברכת הזימון, מביאים לו כוס אחר, ומברך "בורא פרי הגפן" ואחריו "אשר בעגולה גידל דורשים".

הקטע "אשר בעגולה" הוא קטע פיוטי קדום, שהוא חלק מנוסח הברכה. לאחריו באה שרשרת פסוקים הקשורים לעניין קידוש החודש. שרשרת הפסוקים נחתמת במטבע הברכה: "ברוך... מקדש ישראל וראשי חודשים", ולאחריו באים קטעי ברכות ואיחולים שונים. האיחול "וכולכם ברוכים" הוא מטבע סיום של ברכות מזון קדומות.

ב**בבלי סנהדרין** ע,ב אמרו (בעניין סעודת עיבור החודש): אמר רבי חייא בר אבא לבניו: הקדימו ועלו (בעוד יום לפני שקיעת החמה), הקדימו וצאו (למחר קודם הנץ החמה), כדי שישמעו בכם בני אדם (ויתפרסם ראש החודש).

רבי חייא בר אבא, שאמר לבניו שיקדימו ויעלו, הלך לשיטתו, שאמר בירושלמי כאן, שציוה רבי יוחנן לעלות לסעודה בעוד יום.

וב**ירושלמי מועד קטן** ב,ג ו**סנהדרין** ח,ב אמרו: אמר רבי יוחנן: לווים בריבית לחבורת מצווה (חבורת מסובים לסעודת מצווה. ראה תוספתא מגילה ג,טו) ולקידוש החודש (לעיבור החודש). רבי יוחנן היה נכנס לבית הכנסת בבוקר (לאחר שאכלו שם בלילה לקידוש החודש) ומלקט פירורים (שנשארו ממה שאכלו שם) ואוכל, ואומר: יהא חלקי עם אלה שאכלו כאן בערב (הגרסה בסנהדרין: יהא חלקי עם מי שקידש את החודש כאן בערב).

הרי שלרבי יוחנן, סעודת ראש חודש סעודת מצווה היא.

לפי המסופר בירושלמי כאן ובמועד קטן, רבי יוחנן לא נכנס בערב לבית הכנסת לסעודת ראש חודש. אפשר שהיה זה משום שהיו לרבי יוחנן ייסורים ולא היה יכול להיכנס, כמו שאמרו בירושלמי מגילה א,יג: רבי יוחנן עבד תלת שנין ופלג דלא נחת לבית וועדא מן צערא ("עלי תמר").

ב**ירושלמי פסחים** א,א אמרו: רבי ירמיה בעי: בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שיהו צריכים בדיקה (של חמץ לפני הפסח)? - מה צריכה ליה? שכן מכניסים לשם (חמץ) באבריות ובראשי חודשים (הבראות (סעודות) שבראשי חודשים ("תוספתא כפשוטה" מגילה)).

סעודת ראש חודש נזכרת גם בירושלמי מגילה א,ו, בירושלמי ברכות ו,א ופסחים ב,ה ("אברייתא"), ובירושלמי ברכות ו,ד ("ריש ירחא").

אברייתא (בארמית) = אבריות (בעברית).
'סעודת ראש חודש', '(סעודת) עיבור החודש' ו'(סעודת) קידוש החודש' כולם דבר אחד הם.
סעודת ראש חודש נקראת עיבור החודש, משום שאכלו אותה בראש חודש ביום העיבור ("תוספתא כפשוטה" מגילה).

הסעודות היו נעשות בבית הכנסת, כפי שמוכח מהירושלמי כאן: 'רבי יוחנן מפקד לאילין דכנישתא' וכו', וכפי שמוכח מהירושלמי פסחים ומועד קטן שהבאנו לעיל.

מלבד הסעודות הציבוריות שהיו עושים בבית הכנסת, היה כל אדם עושה סעודה בביתו בראש חודש, ועל סעודה זו נאמר בויקרא רבה ל,א ובפסיקתא דרב כהנא כז,א: תני: מראש השנה נקצצים מזונותיו של אדם, חוץ ממה שהוא מוציא בשבתות ובימים טובים ובראשי חודשים ובחולו של מועד.

☆ ☆ ☆

הלכה ה

משנה

אמר רבי יהושע בן קרחה: ועוד זו התקין רבן יוחנן בן זכאי, שאפילו ראש בית דין בכל מקום, שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד.

תלמוד

כיני מתניתא: למקום הוועד של חודש.

הלכה ו

משנה

סדר ברכות: אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עמם, ואינו

הלכה ה

משנה

אמר רבי יהושע בן קרחה (תנא בדור הרביעי): **ועוד זו התקין רבן יוחנן בן זכאי** (גדול החכמים בדור הראשון לתנאים) — בעניין קידוש החודש, **שאפילו ראש בית דין** — נשיא הסנהדרין, **בכל מקום** — שאפילו אין הנשיא בבית דינו, שאינו נמצא במקום הסנהדרין אלא הלך למקום אחר, **שלא יהו העדים** — הבאים להעיד על ראיית הירח, **הולכין אלא למקום הוועד** — למקום מושב בית הדין, והם יקבלו את העדים ויקדשו את החודש בלי ראש בית דין.

☆ ☆ ☆

תלמוד

כיני (=כן היא) **מתניתא:** — כך היא המשנה: **למקום הוועד של החודש** — (לא יהיו העדים הולכים אלא) למקום מושב בית הדין המקדש את החודש.

המונח "**כיני מתניתא**" מציע הגהות או פירושים למקורות תנאיים. לא תמיד ברור האם המונח מציע הגהה או פירוש ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

הירושלמי מפרש, ש"מקום הוועד" אינו מקום מושב הסנהדרין, אלא כאן הוא מקום שמקדשים בו את החודש.
קידוש החודש נעשה על ידי בית הדין הגדול (הסנהדרין). אבל למעשה קידוש החודש היה נעשה לא על ידי כל הסנהדרין, אלא על ידי שלושה מומחים בלבד (ראה במשנה לעיל ג,א). בית דין מיוחד זה של שלושה, שהיה מקדש את החודש, היה מוסמך מבית דין הגדול לקדש את החודש.
כמה מקורות מלמדים שהנשיא בעצמו עסק בקידוש החודש. ברם, מימי רבן יוחנן בן זכאי שתיקן תקנה זו איבד הנשיא את תפקידו המכריע.
בזמן שבית המקדש היה קיים, נעשה קידוש החודש בירושלים, שהיתה גם מקום מושב הנשיא. אחרי החורבן קידשו את החודש במקום החדש של הסנהדרין, ביבנה. אחרי מרד בר כוכבא, כשהסנהדרין עברה לגליל, קידשו את החודש במקומות שונים בגליל. בימי רבי יהודה הנשיא חזרו לקדש את החודש בארץ יהודה.
מזמנו של רבי יהודה הנשיא ואילך לא היו מקדשים את החודש בעיר מושבו של הנשיא והסנהדרין, אלא בעין טב (ראה ירושלמי לעיל ב,ה), ולשם היו העדים באים. בהתאם למצב שנשתנה פירשו "למקום הוועד" של משנתנו - "למקום הוועד של חודש".

ב**פסיקתא רבתי** פרשה מא נאמר: ולמה היו בית דין מעברים (מקדשים) את החודש בעינטב? - שהוא בית הוועד.
אף הפסיקתא פירשה כירושלמי "למקום הוועד של חודש".

ב**בבלי ראש השנה** לא,ב אמרו: "אפילו ראש בית דין בכל מקום, שלא יהו העדים הולכים אלא למקום הוועד". - הני מילי לעניין עדות החודש, דאם כן (רש"י: אם אתה מטריחם (להלך אחר ראש בית דין)), נמצאת מכשילם לעתיד לבוא.

☆ ☆ ☆

הלכה ו

משנה

משנה זו דנה בסדרן של הברכות בתפילת מוסף של ראש השנה, שבה תשע ברכות, וכוללת מלכיות זכרונות ושופרות, ותוקעים בה.
סדר ברכות — של תפילת המוסף בראש השנה, שבה תוקעים: **אומר** — שליח הציבור, **אבות** — ברכת אבות (הברכה הראשונה שבתפילה), **וגבורות** — ברכת גבורות (הברכה השנייה שבתפילה), **וקדושת השם** — ברכת קדושת השם (הברכה השלישית שבתפילה), **וכולל מלכיות עמם** — אומר בברכת קדושת השם פסוקים שנאמר בהם שה' הוא מלך, **ואינו תוקע** — בחתימת

תוקע; קדושת היום, ותוקע; זכרונות, ותוקע; שופרות, ותוקע; ואומר עבודה והודייה וברכת כהנים; דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר לו רבי עקיבה: אם אינו תוקע למלכיות, למה הוא מזכיר? אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם; וכולל מלכיות עם קדושת היום, ותוקע; זכרונות, ותוקע; שופרות, ותוקע; ואומר עבודה והודייה וברכת כהנים.

אור לישרים

ברכת קדושת השם; **קדושת היום** — אומר ברכה מעניינו של היום (הזכרה מעין המאורע של ראש השנה), **ותוקע** — בחתימת ברכה זו; **זכרונות** — אומר פסוקים שנאמר בהם שה' זוכר, וחותם בברכה, **ותוקע** — בחתימת ברכה זו; **שופרות** — אומר פסוקים שנזכר בהם שופר, וחותם בברכה, **ותוקע** — בחתימת ברכה זו; **ואומר עבודה** — ברכת עבודה (הברכה הראשונה משלוש הברכות האחרונות שבתפילה), **והודייה** — ברכת הודאה (הברכה השנייה משלוש הברכות האחרונות שבתפילה), **וברכת כהנים** — ברכת שלום (הברכה השלישית משלוש הברכות האחרונות שבתפילה); **דברי רבי יוחנן בן נורי** (תנא בדור השלישי).

אמר לו רבי עקיבה (תנא בדור השלישי, מגדולי התנאים)**: אם אינו תוקע למלכיות, למה הוא מזכיר** — אותן? — כל ברכה שמוסיפים בתפילה לכבוד החג צריכה תקיעה, ואם אתה אומר שהוא מזכיר מלכיות, הוא צריך לתקוע להן. **אלא** — כך הוא סדר הברכות: **אומר** — שליח הציבור, **אבות וגבורות וקדושת השם; וכולל מלכיות עם קדושת היום** — אומר בברכת קדושת היום פסוקים, שנאמר בהם שה' מלך, **ותוקע** — בחתימת ברכה זו למלכיות; **זכרונות, ותוקע; שופרות, ותוקע; ואומר עבודה והודייה וברכת כהנים.**

ב**תוספתא ראש השנה** א,יב שנו: אמר רבי עקיבא: ...אמרו לפניו מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות - כדי שתמליכוהו עליהם, זכרונות - כדי שיבוא זכרונכם לטובה לפניו, שופרות - כדי שתעלה תפילתכם בתרועה לפניו (זה הטעם לאמירת פסוקי שופרות).

ב**ספרי במדבר** פסקה עז נאמר: מה ראו חכמים לומר מלכיות תחילה ואחר כך זכרונות ושופרות? - אלא המליכהו עליך תחילה, ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתיזכר לו. ובמה? בשופר של חירות (זה הטעם לאמירת פסוקי שופרות אחרי מלכיות וזכרונות, אבל אינו טעם לעצם אמירתם), שנאמר: "והיה ביום ההוא ייתקע בשופר גדול" (ישעיהו כז,יג).

מצוות התקיעה בשופר שאינה קשורה במקדש או בבית דין הוצמדה לברכות האמצעיות של התפילה, כמו בתפילת התעניות. התורה מחייבת שלוש סדרות של תקיעות, וסדרות אלו נתחלקו בין שלוש הברכות האמצעיות של התפילה, אחת לכל ברכה.

משנה זו בשליח ציבור היא, שהרי נאמר בה בפירוש: "ותוקע", ואין תקיעה על סדר הברכות אלא בציבור (בבלי ראש השנה לד,ב).

בסדרי התפילה אנו מוצאים זיקה בין 'קדושה' ל'מלכות' ובין 'הקדשה' ל'המלכה'. לכן מצא רבי יוחנן בן נורי את ברכת קדושת השם ראויה שייאמרו בה מלכיות בראש השנה.

ברכת אבות

תוכן הברכה: הזכרת אבות האומה והעתרת שבחים לה'.

נוסח ארץ ישראל לפי הגניזה: "ברוך אתה, ה', אלוהינו ואלוהי אבותינו, אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב, האל הגדול, הגיבור והנורא, אל עליון, קונה שמים וארץ, מגיננו, מגן אבותינו, מבטחנו בכל דור ודור. ברוך אתה, ה', מגן אברהם".

ברכת גבורות

תוכן הברכה: הזכרת גבורותיו של ה'.

נוסח ארץ ישראל לפי הגניזה: "אתה גיבור, משפיל גאים, חזק ומדין עריצים, חי עולמים, מקים מתים, משיב הרוח ומוריד הטל / הגשם, מכלכל חיים, מחיה המתים. ברוך אתה, ה', מחיה המתים".

ברכת קדושת השם

תוכן הברכה: קדושתו של ה' וקדושת שמו.

נוסח ארץ ישראל לפי הגניזה: "קדוש אתה ונורא שמך, ואין אלוה מבלעדיך. ברוך אתה, ה', האל הקדוש".

ברכת עבודה

תוכן הברכה: בקשה שה' ישכון בציון ושנוכל לעובדו בירושלים.

נוסח ארץ ישראל לפי הגניזה: "רצה, ה' אלוהינו, ושכון בציון מהרה, יעבדוך עבדיך, ובירושלים נשתחוה לך, ואתה ברחמים תחפוץ בנו ותרצנו. ברוך אתה, ה', שאותך ביראה נעבוד".

תלמוד

°כ,א ביהודה נהגו כרבי עקיבה, ובגליל כרבי יוחנן בן נורי. עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל ביהודה – יצא. °וכשקידשו את השנה באושא, ביום הראשון עבר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה ואמר כדברי רבי יוחנן בן נורי. אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היינו נוהגין כן ביבנה. ביום השני עבר רבי חנניה בנו של רבי יוסי הגלילי ואמר כדברי רבי עקיבה. אמר רבן שמעון בן גמליאל: כך היינו נוהגין ביבנה.

אור לישרים

ברכת הודייה
תוכן הברכה: תודה לה' על הטובות והחסדים שהוא גומל עימנו.
נוסח ארץ ישראל לפי הגניזה: "מודים אנחנו לך, אתה הוא ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו, על כל הטובות והחסד והרחמים, שגמלתנו ושעשית עימנו ועם אבותינו מלפנינו. ברוך אתה, ה', הטוב לך להודות".

ברכת שלום (ברכת כוהנים)
תוכן הברכה: בקשה שה' ישים עלינו שלומו ויברכנו.
נוסח ארץ ישראל לפי הגניזה: "שים שלומך על ישראל עמך ועל עירך ועל נחלתך, וברכנו כולנו כאחד. ברוך אתה, ה', עושה השלום".

במילים 'ברכת כוהנים' המשנה מתכוונת לברכה זו ולא לפסוקי ברכת כוהנים. 'ברכת כוהנים' נזכרת גם במשנה תמיד ה,א: "ברכו (הכוהנים) שלוש ברכות: 'אמת ויציב' ועבודה וברכת כוהנים", ורמב"ם ור"מ המאירי מפרשים, שהכוונה לברכת שלום.

צורת הרבים של "מלכות" במקרא היא "מַלְכֻיּוֹת" (דניאל ח,כב), אבל בלשון חכמינו היא "מַלְכִיּוֹת".

☆ ☆ ☆

תלמוד
במשנה נחלקו רבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבה בעניין מלכיות.
מביאים ברייתא: **ביהודה** (בדרום) **נהגו כרבי עקיבה** — שכולל מלכיות עם קדושת היום, **ובגליל** נהגו **כרבי יוחנן בן נורי** — שכולל מלכיות עם קדושת השם. **עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל ביהודה** — אם עבר אדם לפני התיבה, ועשה ביהודה כמו שנהגו בגליל, או שעשה בגליל כמו שנהגו ביהודה, – **יצא** — ידי חובתו. **וכשקידשו** — הסנהדרין, **את השנה** — בראש חודש תשרי, שהוא ראש השנה, **באושא** (עיר בגליל התחתון) — כשישבה הסנהדרין באושא (בדור שלאחר מרד בר כוכבא), **ביום הראשון** — של ראש חודש וראש השנה, **עבר** — לפני התיבה, **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה** (תנא בדור הרביעי) **ואמר כדברי רבי יוחנן בן נורי** — שכלל מלכיות עם קדושת השם, כמו שנהגו בגליל. **אמר רבן שמעון בן גמליאל** (השני, נשיא ותנא בדור הרביעי)**: לא היינו נוהגין כן** — כמו שעשה רבי ישמעאל, **ביבנה** (עיר במישור החוף בדרום) — כשישבה הסנהדרין ביבנה (לאחר החורבן של הבית השני), שביבנה שביהודה נהגו כרבי עקיבה. **ביום השני** — של ראש חודש וראש השנה, **עבר** — לפני התיבה, **רבי חנניה בנו של רבי יוסי הגלילי** (תנא בדור הרביעי) **ואמר כדברי רבי עקיבה** — שכלל מלכיות עם קדושת היום, כמו שנהגו ביהודה. **אמר רבן שמעון בן גמליאל: כך** — כמו שעשה רבי חנניה, **היינו נוהגין ביבנה** — ממעשה זה יש ללמוד, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה - יצא, שהרי ביום השני עשו באושא שבגליל כמנהג יהודה.

ברייתא זו מובאת בירושלמי לעיל ג,א, עיין שם.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,יא שנו: מקום שנהגו לומר כדברי רבי עקיבא - אומר כדברי רבי עקיבא, כדברי רבי יוחנן בן נורי - אומר כדברי רבי יוחנן בן נורי. וכשקידשו את השנה באושה...

ב**ירושלמי פסחים** ד,א אמרו: הרי ראש השנה ויום הכיפורים (תפילת מוסף בראש השנה וכן ביום הכיפורים של שנת היובל) - ביהודה נהגו כרבי עקיבה, ובגליל נהגו כרבי יוחנן בן נורי! (וכי אינו אסור משום 'בל תתגודדו'?!) - שנייה היא, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה - יצא.

אושא
מרד בר כוכבא ותוצאותיו הביאו למעבר מוסדות ההנהגה מיהודה לגליל. מקומם הראשון של מוסדות ההנהגה בגליל היה באושא.
קביעת הלוח (קידוש החודש ועיבור השנה) היתה מאז ומתמיד אחד הנושאים המרכזיים שבהם בא לידי ביטוי כוחם של

רבי אבהו בשם רבי לעזר: בכל מקום עבר והזכיר "אדיר המלוכה" – לא יצא, חוץ מן "האל הקדוש" של ראש השנה ובלבד במוסף. ואתייא כרבי יוחנן בן נורי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אומר קדושת היום עם זכרונות. ואתייא כרבי עקיבה. אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה מצאנו בכל מקום אומרה אמצעית,

אור לישרים

מוסדות ההנהגה. לאחר כינון מרכז ההנהגה באושא קבעו בו את הלוח, כפי שמשתמע מהמסופר בירושלמי כאן שקידשו את השנה באושא, וכן מהמסופר בירושלמי לעיל ב,א על רבי נהוראי שירד להעיד על עד באושא.

בתקופת יבנה רווחו נוהגים שונים ביחס לסדרן של הברכות בתפילת מוסף של ראש השנה. שיטת רבי עקיבא נתקבלה ביבנה, ואילו שיטת רבי יוחנן בן נורי נתקבלה בגליל. רבי חנניה בנו של רבי יוסי הגלילי, שמקום לימודו היה ביהודה, נהג בשיטת רבי עקיבא. בואם של חכמי יהודה לגליל יצר את הצורך להכריע בין שני הנוהגים, ואכן היטה רבן שמעון בן גמליאל את הכף לקבוע כמנהג שהיה קיים ביבנה ("הגליל בתקופת המשנה").

☆ ☆ ☆

רבי אבהו (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי) אמר **בשם רבי לעזר** (בן פדת, אמורא בדור השני)**: בכל מקום** — בכל ימות השנה בתפילה, **עבר והזכיר "אדיר המלוכה"** — אם עבר אדם לפני התיבה ושינה את נוסח חתימת הברכה של קדושת השם וחתם אותה במילים "אדיר המלוכה האל הקדוש", – **לא יצא** — ידי חובתו, **חוץ מן "האל הקדוש" של ראש השנה ובלבד במוסף** — רק בתפילת מוסף של ראש השנה, אם חתם את הברכה של קדושת השם במילים "אדיר המלוכה האל הקדוש" - יצא ידי חובתו.

ואומרים: **ואתייא** — ובאה (המימרה הזו) **כרבי יוחנן בן נורי** — רבי לעזר מסכים לדעת רבי יוחנן בן נורי, שבתפילת מוסף של ראש השנה כולל מלכיות עם קדושת השם, וכיוון שמזכיר מלכיות בברכה של קדושת השם, אפשר לחתום אותה ב"אדיר המלוכה".

המונח "**אתייא**" מציע קשרים מסוגים שונים בין דברי תנאים ואמוראים. המונח בא בסגנונות שונים, ובהם: "ואתייא כרבי פלוני". במקרים רבים, אחרי שנקבע שדעה מסוימת "אתייא" כדעה אחרת, מובא מקור ספרותי לדעה האחרת. מקור ספרותי שכזה לא הובא אם דברי רבי פלוני מצויים בקרבת מקום (במשנה או בסוגיה המקומית), מכיוון שלא היה צורך לציינם ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

אין לפרש, שבתפילת מוסף של ראש השנה, אם חתם רק "אדיר המלוכה" - יצא, אף שלא הזכיר בחתימה את קדושת השם, משום שקשה לפירוש זה, שמה הוא בא להשמיענו, שכן דבר פשוט הוא, שבכל מקום אם עבר והזכיר "אדיר המלוכה" - לא יצא, שהרי לא חתם בקדושת השם כלל, ולכן נראה שמדובר שחתם בקדושת השם, אלא שהזכיר גם "אדיר המלוכה", ובכל השנה אם חתם "אדיר המלוכה האל הקדוש" - לא יצא, כיוון ששינה את מטבע הברכה, אבל במוסף של ראש השנה, לרבי יוחנן בן נורי, אף שלכתחילה צריך לחתום בקדושת השם בלבד, אם חתם "אדיר המלוכה האל הקדוש" - יצא ("ביאור הלכה" סימן תפז).

בקטעי תפילה לראש השנה וליום הכיפורים בנוסח ארץ ישראל שבכתבי יד מן הגניזה הקהירית נמצאת החתימה "אדיר המלוכה האל הקדוש" לברכת קדושת השם.

הביטוי "אדיר המלוכה" נמצא גם בחתימה לברכת קדושת היום ומלכיות בתפילת המוסף לראש השנה לפי מנהג ארץ ישראל: "ברוך אתה, ה', אדיר המלוכה, מלך כל הארץ, מקדש ישראל וראשי שנים ומחדש שנים ומועדי שמחה, זמנים ומקראי קודש".

☆ ☆ ☆

מביאים ברייתא: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אומר קדושת היום עם זכרונות** — בתפילת מוסף של ראש השנה שליח הציבור אומר אבות וגבורות וקדושת השם; מלכיות, ותוקע; זכרונות, וכולל קדושת היום עם זכרונות, ותוקע; שופרות, ותוקע; וכו'.

ואומרים: **ואתייא** — ובאה (המימרה הזו) **כרבי עקיבה** — רבן שמעון בן גמליאל מסכים לדעת רבי עקיבא, שבתפילת מוסף של ראש השנה אינו כולל מלכיות עם קדושת השם, אלא אומר מלכיות ברכה רביעית, שלא כרבי יוחנן בן נורי.

וממשיכים את הברייתא: **אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה מצאנו בכל מקום אומרה אמצעית** — כשם שמצאנו בשבתות (בכל התפילות), בראשי חודשים (בתפילת

אף כאן אומרה אמצעית. רבי אומר: מה מצאנו בכל מקום אומרה רביעית, אף כאן אומרה רביעית.

רבי יעקב בר אחא רבי זעורה חנין בר בא בשם רב: צריך לומר: "האל

מוסף) ובימים טובים (בכל התפילות) ששליח הציבור אומר את קדושת היום (ברכה מעניינו של היום) ברכה אמצעית (רביעית מתוך שבע ברכות שבתפילה), **אף כאן אומרה אמצעית** — כך גם בתפילת מוסף של ראש השנה הוא אומר את קדושת היום ברכה אמצעית (חמישית מתוך תשע ברכות שבתפילה), ולכן אומר קדושת היום עם זכרונות, שהיא ברכה אמצעית. **רבי** (רבי יהודה הנשיא, תנא בדור החמישי) **אומר: מה מצאנו בכל מקום אומרה רביעית** — כשם שמצאנו בשבתות, בראשי חודשים ובימים טובים ששליח הציבור אומר את קדושת היום ברכה רביעית, **אף כאן אומרה רביעית** — כך גם בתפילת מוסף של ראש השנה הוא אומר את קדושת היום ברכה רביעית. רבי חלוק על אביו רבן שמעון בן גמליאל, והוא סובר כרבי עקיבא, שאומר קדושת היום עם מלכיות, שהיא ברכה רביעית.

בעל "שערי תורת ארץ ישראל" מעביר את המילים "ואתייא כרבי עקיבה" לאחר דברי רבי, שרבי סובר לגמרי כרבי עקיבה, בעוד שרבן שמעון בן גמליאל אינו סובר לגמרי כרבי עקיבה.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,יא שנו: רבן שמעון בן גמליאל אומר קדושת היום עם הזכרונות. אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה מצינו בכל מקום אומרה אמצעית, אף כאן אומרה אמצעית. רבי אומר: מה מצינו בכל מקום אומרה רביעית, אף כאן אומרה רביעית.

ב**בבלי ראש השנה** לב,א אמרו: והיכן אומרה לקדושת היום? - תניא: רבי אומר: עם המלכיות אומרה, מה מצינו בכל מקום - ברביעית, אף כאן - ברביעית. רבן שמעון בן גמליאל אומר: עם הזכרונות אומרה, מה מצינו בכל מקום - באמצע, אף כאן - באמצע (רש"י: והיום תשע ברכות הן, ואומרה בחמישית). וכשקידשו בית דין את השנה באושא... ליום השני ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כרבי עקיבא. אמר רבן שמעון בן גמליאל: כך היו נוהגים ביבנה (רש"י: בימי אבא, כשהיתה סנהדרין שם). - למימרא דרבן שמעון בן גמליאל כרבי עקיבא סבירא ליה? והא אמר רבי עקיבא: מלכיות עם קדושת היום אמר להו, ורבן שמעון בן גמליאל אומר: קדושת היום עם הזכרונות אמר להו! - אמר רבי זירא: לומר שתוקעים למלכיות (אבל לא לגמרי כרבי עקיבא, שהרי רבן שמעון בן גמליאל בעצמו חולק עליו וסובר, שכולל קדושת היום עם הזכרונות, ולדברי רבי עקיבא אומר קדושת היום עם המלכיות).

לא ברור האם התירוץ בבבלי "לומר שתוקעים למלכיות" מוסב על רבן שמעון בן גמליאל, שביבנה היו נוהגים כרבי עקיבא רק לעניין תקיעות במלכיות ולא לעניין קדושת היום, אבל רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי עשה לגמרי כרבי עקיבא, כשם שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה עשה ביום הראשון לגמרי כרבי יוחנן בן נורי; או שמא גם רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי עשה כרבי עקיבא רק לעניין תקיעות.
בכל אופן, לפי הבבלי, רבן שמעון בן גמליאל 'סבר ליה כוותיה (דרבי עקיבא) בחדא ופליג עליה בחדא'.
אומנם, נראה יותר שרבן שמעון בן גמליאל ורבי חולקים ברבי עקיבא. רבן שמעון בן גמליאל סובר לגמרי כרבי עקיבא, אלא שלדעתו רבי עקיבא אמר: "קדושת היום עם הזכרונות אומרה", וכשאמר רבן שמעון בן גמליאל: "כך היו נוהגים ביבנה", התכוון בין לתקיעות במלכיות ובין לקדושת היום. ואילו רבי חולק עליו וסובר, שלרבי עקיבא "קדושת היום עם המלכיות אומרה". וכך סתם רבי במשנה כאן. כך הוא גם בירושלמי כאן: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: אומר קדושת היום עם זכרונות. ואתייא כרבי עקיבה", כלומר, גם רבן שמעון בן גמליאל, ולא רק רבי, סובר כרבי עקיבא, ואין כאן דעה שלישית ("מקורות ומסורות").

יש חילוף בין בבל לארץ ישראל בפועל המתאר את שליח הציבור העומד בתפילה. בארץ ישראל אמרו: 'עבר לפני התיבה', ואילו בבבל: 'ירד לפני התיבה'. אף באותה שמועה עצמה הופך הפועל 'עבר' שבירושלמי ל'ירד' בבבלי. חילוף מסוג זה מצוי בברייתא שבירושלמי כאן ('וכשקידשו את השנה באושא, עבר...') ובמקבילה שבבבלי ('וכשקידשו בית דין את השנה באושא, ירד...'). קשה לקבוע בבירור שהבחנה זו בין 'ירד' בבבל ל'עבר' בארץ ישראל תלויה במבנה בית הכנסת, כאילו מקומו השונה של שליח הציבור בבבל ובארץ ישראל הוא שגרם לשינוי הפעלים, שהרי אין בידינו עדות ארכאולוגית מסייעת למבנה בית הכנסת בבבל ("קתדרה" 92, עמודים 25-27).

☆ ☆ ☆

רבי יעקב בר אחא (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) אמר בשם **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) שאמר בשם **חנין בר בא** (רב חנן בר רבא, אמורא בבלי בדור השני) שאמר **בשם רב** (אמורא בבלי בדור הראשון, מגדולי האמוראים): **צריך לומר: "האל הקדוש"** — גם בתפילת מוסף של ראש השנה צריך לומר בחתימת הברכה של

הקדוש". רבי בא בשם אבא בר רב חונה: צריך לומר: "האל הקדוש ומרבה לסלוח".

קדושת השם "האל הקדוש", ואין לחתום אותה במילים "אדיר המלוכה האל הקדוש", שנוסח הברכה הזו בראש השנה הוא כמו בכל ימות השנה, ואינו כולל עימה מלכיות.

אפשר שיש להעביר את המילים לעיל "ואתייא כרבי עקיבה" לכאן לאחר המימרה בשם רב, שהמימרה הזו באה כרבי עקיבה, שלדבריו, בתפילת מוסף של ראש השנה אינו כולל מלכיות עם קדושת השם, וכיוון שאינו מזכיר בברכה מלכיות, צריך לומר "האל הקדוש", ואין לחתום ב"אדיר המלוכה", וזה בניגוד למימרה לעיל בשם רבי אלעזר, שהמימרה ההיא באה כרבי יוחנן בן נורי, שלדבריו, בתפילת מוסף של ראש השנה כולל מלכיות עם קדושת השם, וכיוון שמזכיר בברכה מלכיות, אפשר לחתום ב"אדיר המלוכה".

ב**בבלי ברכות** יב,ב אמרו: אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כולה אדם מתפלל "האל הקדוש", חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים שמתפלל "המלך הקדוש" (רש"י: לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם). ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר "האל הקדוש" - יצא, שנאמר: "ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה" (ישעיהו ה) - אימתי "ויגבה ה' צבאות במשפט"? - אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכיפורים, וקאמר "האל הקדוש".
מאי הוה עלה? - אמר רב יוסף: "האל הקדוש"; רבה אמר: "המלך הקדוש". והלכתא כרבה.

בבבלי אמרו בשם רב, שבעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים צריך לומר "המלך הקדוש". ואילו בירושלמי אמרו בשם רב, שאף בראש השנה צריך לומר "האל הקדוש".
בבבלי אמר רבי אלעזר, שבעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים אפשר לומר "האל הקדוש". ולפי מה שאמרו בירושלמי לעיל בשם רבי אלעזר ("ה'אל הקדוש' של ראש השנה"), בראש השנה אומר "האל הקדוש".

בקטעי תפילה מן הגניזה אנו מוצאים שבארץ ישראל לא שינו בראש השנה וביום הכיפורים את מטבע החיתום של ברכת קדושת השם ל"המלך הקדוש". רק בבבל החליפו בעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים את "האל הקדוש" ב"המלך הקדוש".
החתימה "המלך הקדוש" היא שריד של המנהג לפי רבי יוחנן בן נורי לומר מלכיות בראש השנה בברכה השלישית.

רבי בא (רבי אבא, אמורא בדור השלישי) אמר **בשם אבא בר רב חונה** (רבה בר רב הונא, אמורא בבלי בדור השני והשלישי): **צריך לומר: "האל הקדוש והמרבה לסלוח"** — בתפילות של ראש השנה צריך לומר בחתימת הברכה של קדושת השם "האל הקדוש והמרבה לסלוח", מפני שראש השנה הוא יום סליחה על החטאים. אפשר שהיו מוסיפים בברכת קדושת השם מעניינה של סליחה על החטאים, ומשום כך צריך לומר חתימה כפולה זו. גם הימים שמראש השנה ועד יום הכיפורים ויום הכיפורים הם ימי סליחה על החטאים, ולכן גם בתפילות של הימים שמראש השנה ועד יום הכיפורים ושל יום הכיפורים צריך לומר "האל הקדוש והמרבה לסלוח".

"המרבה לסלוח" היא חתימת ברכת הסליחה (הברכה השישית שבתפילה לימי החול).

ב**ויקרא רבה** ל,ז וב**קהלת רבה** פרשה ט פסוק ז נאמר: בערב ראש השנה גדולי הדור מתענים והקב"ה מתיר להם (לישראל) שליש מעוונותיהם, ומראש השנה ועד יום הכיפורים היחידים מתענים והקב"ה מתיר להם עוד שליש מעוונותיהם, וביום הכיפורים כולם מתענים, אנשים ונשים וטף, והקב"ה סולח על כל עוונותיהם ואומר להם: מה שהלך הלך (מחול לכם), מכאן ואילך החשבון (נתחיל חשבון חדש). אמר רבי אחא: "כי עימך הסליחה" (תהילים קל,ד) - מראש השנה הסליחה ממתנת / מופקדת / מתוקנת לך / אצלך (מוכנה ושמורה בידך, בזכותם של גדולי הדור שהתענו בערב ראש השנה). וכל כך למה? (למה אין חתימת הכפרה אלא ביום הכיפורים?) "למען תיורא" (שם) - בשביל ליתן אימתך / שתהא יראתך על בריותיך (שתהא עליהם יראת שמים ואימה ביום הכיפורים).
וב**פסיקתא דרב כהנא** כז,ז נאמר: ...באים ישראל בראש השנה ועושים תשובה והקב"ה מתיר להם שליש עוונותיהם. באים בעשרת ימי תשובה ומתענים הכשרים והקב"ה מתיר להם רוב עוונותיהם. כיוון שבא יום הכיפורים, כל ישראל מתענים והקב"ה סולח על כל עוונותיהם. אמר רבי אחא: כתיב: "כי עימך הסליחה" (תהילים קל,ד) - הסליחה מופקדת אצלך מראש השנה. וכל כך למה? "למען תיורא" (שם) - בשביל ליתן אימתך על כל ביריותיך.

הרי שראש השנה ומראש השנה ועד יום הכיפורים ויום הכיפורים הם ימי סליחה על החטאים.

כיוון שדיברו לעיל על חתימות כפולות לברכת קדושת השם, מביאים מימרה על חתימות כפולות לברכות אחרות.

רבי בא בשם אבא בר ירמיה: בתפילה הוא אומר: "אלהי דוד ובונה ירושלם";
בנביא הוא אומר: "אלהי דוד מצמיח ישועה".

רבי בא אמר **בשם אבא בר ירמיה** (רבה בר ירמיה, אמורא בבלי בדור השני והשלישי): **בתפילה** — בחתימת ברכת בניין ירושלים (הברכה הארבע עשרה שבתפילה לימי החול), **הוא** (המתפלל) **אומר: "אלהי דוד** (ו)**בונה ירושלים"** — מפני שכולל בברכה זו עניינו של דוד; **בנביא** — בחתימת הברכה שלאחר הפטרה בנביא, **הוא** (המפטיר) **אומר: "אלהי דוד מצמיח ישועה"** — מפני שברכה זו מדברת מעניין הישועה ומעניינו של דוד (בר"ח הנוסח: "אלהי דוד ומצמיח קרן ישועה").

ב**תוספתא ברכות** ג,כה וב**ירושלמי ברכות** ב,ד ו**תעניות** ב,ב אמרו: כולל של דוד ב"בונה ירושלים".
וב**ירושלמי ברכות** ד,ה אמרו: בתפילה: "אלוהי דוד ובונה ירושלים".
וב**מדרש שמואל** כו,ג נאמר: "ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים" וגו' (שמואל ב ז,ט) - מכאן קבעו חכמים "אלוהי דוד ובונה ירושלים", כנגד "אלוהי אברהם יצחק ויעקב" (שמזכירים בתפילה). ובשבת, אף על פי שאין העובר לפני התיבה מזכירו, המפטיר בנביא מזכירו: "אלוהי דוד מצמיח ישועה לעמו ישראל".
וב**מדרש תהילים** כט,ב נאמר: "ובהיכלו כולו אומר כבוד" - ...לכך אומר: "אלוהי דוד בונה ירושלים".

ברכת בניין ירושלים

תוכן הברכה לפי נוסח ארץ ישראל: בקשה שה' ירחם על ישראל, ירושלים, ציון, המקדש, ומלכות בית דוד, ובקשה על בניין בית המקדש.
נוסח ארץ ישראל לפי הגניזה: "רחם, ה' אלוהינו, ברחמיך הרבים, על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל היכלך ועל מעונך ועל מלכות בית דוד משיחך, בנה ביתך ושכלל היכלך. ברוך אתה, ה', אלוהי דוד בונה ירושלים".

בנוסח ארץ ישראל היו מתפללים בתפילה שבכל יום שמונה עשרה ברכות, וכללו עניינו של דוד בברכת בניין ירושלים. ובנוסח בבל היו מתפללים תשע עשרה ברכות, ואמרו ברכת דוד ("צמח דוד") בפני עצמה. רק בתקופת הגאונים היו אף בנוסח ארץ ישראל מתפללים תשע עשרה ברכות, ואמרו ברכת דוד בפני עצמה כמו בנוסח בבל (כך מצאנו בנוסח ארץ ישראל לפי הגניזה, ולכן לא מצאנו בספר החילוקים שבין בני בבל ובין בני ארץ ישראל חילוק בעניין זה).

בנביא

ב**מסכת סופרים** פרק יג נאמר נוסח הברכות שלאחר הפטרה בנביא, וזה נוסח הברכה השלישית שחתימתה נזכרה בירושלמי כאן: "שמחנו י"י אלוהינו באליהו הנביא עבדך ובמלכות בית דוד משיחך, במהרה יבוא ויגל ליבנו, ועל כסאו לא ישב זר, ולא ינחלו עוד אחרים את כבודו, כי בשם קודשך נשבעת לו שלא תכבה נרו לעולם, 'בְּיָמָיו תִּוָּשַׁע יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל יִשְׁכֹּן לָבֶטַח וְזֶה שְּׁמוֹ אֲשֶׁר יִקְרְאוֹ י"י צִדְקֵנוּ' (ירמיהו כג,ו). ברוך אתה, י"י, מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל".

ב**בבלי פסחים** קיז,ב אמרו: אמר רבה בר שילא: דצלותא - "מצמיח קרן ישועה", דאפטרתא - "מגן דוד". "ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים (רש"י: כאברהם, כיצחק וכיעקב. רשב"ם: נתן הנביא אמר לדוד כן מפי הקב"ה, שכשם שחותמים ב"מגן אברהם", חותמים ב"מגן דוד")" (שמואל ב ז) - **תני רב יוסף: זהו שאומרים "מגן דוד".**
וב**מדרש תהילים** יח,ח נאמר: כשם שאומרים "מגן אברהם" בתפילה, כך אומרים "מגן דוד" אחר הפטרה.
ו**שם** יח,כה נאמר: התפלל דוד שיאמרו "מגן דוד" בברכת ההפטרה, - "כי בשם קודשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד; ברוך אתה, ה', מגן דוד".

בנוסח ארץ ישראל חתמה ברכת ההפטרה "אלוהי דוד מצמיח ישועה", ובבבל חתמו "מגן דוד".
במסכת סופרים חותמת ברכת ההפטרה "מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל", ללא "אלוהי דוד". ייתכן שזו אחת ההשפעות הבבליות המצויות במסכת זו. אולם ייתכן שאף בארץ ישראל עצמה היו שנמנעו מן המטבע "אלוהי דוד".

מנהג קדום של בני ארץ ישראל היה לפתוח את תפילת הערבית של השבתות והחגים במזמורים מיוחדים מספר תהילים. לפני המזמורים נאמרה ברכה בשם ומלכות, המספרת בשבחו של דוד ובשבח מזמוריו. הברכה היתה בשימוש בארץ ישראל גם לפני המזמורים שפתחו את תפילת השחרית של כל יום. נוסח החתימה של הברכה לפי הגניזה: "ברוך אתה, ה', אלוהי דוד, מצמיח ישועה לעמו ישראל ובונה ירושלים". בנוסח זה מצורפות חתימת הברכה שלאחר הפטרה בנביא וחתימת ברכת בניין ירושלים.

☆ ☆ ☆

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת – אית תניי תני: פותח ביום טוב, וחותם בשבת. ואית תניי תני: פותח בשבת, וחותם ביום טוב. רבי אומר: פותח בשבת, וחותם בשבת, ויום טוב בנתיים. – רבי יודה בר פזי בשם רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי.

מביאים ברייתא (בעניין ברכת קדושת היום בתפילה): **יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת** — והוא הדין כל יום טוב שחל להיות בשבת, – **אית תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **פותח ביום טוב, וחותם בשבת** — מתחיל את ברכת קדושת היום בהזכרת יום טוב, ומסיים אותה בהזכרת השבת. **ואית תניי תני:** — ויש תנא השונה (ברייתא): **פותח בשבת, וחותם ביום טוב** — מתחיל את ברכת קדושת היום בהזכרת השבת, ומסיים אותה בהזכרת יום טוב, משום שתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם (במסירה שלפנינו נוספו המילים "ואית תניי תני פותח בשבת וחותם ביום טוב" בידי מגיה). **רבי אומר: פותח בשבת, וחותם בשבת, ויום טוב בנתיים** — מתחיל את ברכת קדושת היום בהזכרת השבת, ומסיים אותה בהזכרת השבת, ואומר את הזכרת יום טוב באמצע הברכה.
רבי יודה בר פזי (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) אמר **בשם רבי יהושע בן לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון)**: הלכה כרבי.**

המונח "**אית תניי תני**" מציע גרסאות חלופיות עלומות שם של מקורות תנאיים ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ברכות** ג,יג ו**ראש השנה** ב,יז שנו: יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת - בית שמיי אומרים: מתפלל עשר (ואומר ברכה של שבת לעצמה ושל ראש השנה לעצמה); ובית הלל אומרים: מתפלל תשע. יום טוב שחל להיות בשבת - בית שמיי אומרים: מתפלל שמונה, ואומר של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמו, ומתחיל בשל שבת (אומר מקודם ברכה של שבת); ובית הלל אומרים: מתפלל שבע, ומתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע. רבי אומר: אף חותם בה: "ברוך מקדש השבת וישראל והזמנים".

דברי בית הלל אינם עניין כלל לסדר בחתימת הברכה. רבי אינו חולק על דברי תנא קמא אלא מוסיף על דבריו, ותנא קמא לא דיבר כלל בחתימה. הנוסח בדברי רבי הוא בבלי, אבל בארץ ישראל אמרו: "מקדש ישראל והשבת והזמנים" ("תוספתא כפשוטה" ברכות).

ב**בבלי ביצה** יז,א אמרו: תנו רבנן: יום טוב שחל להיות בשבת - בית שמאי אומרים: מתפלל שמונה, ואומר של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמו. ובית הלל אומרים: מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת, ואומר קדושת היום באמצע. רבי אומר: אף חותם בה: "מקדש השבת וישראל והזמנים". - תני תנא קמיה דרבינא: "מקדש ישראל והשבת והזמנים". אמר רב יוסף: הלכה כרבי.

רש"י ור"מ המאירי בחידושיו מפרשים את דברי בית הלל, שאומר ברכה אחת שכולל בה שבת ויום טוב: "אתה בחרתנו... ותיתן לנו, ה' אלוהינו, שבתות למנוחה וחגים וזמנים לששון, את יום המנוח (השבת) הזה ואת יום חג פלוני הזה... והנחילנו באהבה וברצון שבת קודשך. ברוך אתה, ה', מקדש השבת".
ר"מ המאירי בחידושיו מפרש את דברי רבי, שאומר: "...והנחילנו באהבה וברצון בשמחה ובששון שבת ומועדי קודשך. ברוך אתה, ה', מקדש השבת וישראל והזמנים".

יום טוב של ראש השנה - מתפלל...
המקורות התנאיים אינם מזכירים תפילה של שבע ברכות בראש השנה המקבילה לתפילת החגים. מכאן הסיק רז"ה, שכל התפילות של ראש השנה היו של תשע ברכות. וכן קבעו ראשונים על פי ירושלמי שהיה לפניהם. רמב"ן חלק על רז"ה. ממקורות אמוראיים אנו למדים בבירור שרק תפילת מוסף של ראש השנה היתה של תשע ברכות, ואילו בשאר תפילות היום התפללו שבע ברכות בלבד.
ב"ספר ניר" מוכיח כרמב"ן ממה שאמרו בירושלמי לעיל: "בכל מקום עבר והזכיר "אדיר המלוכה" - לא יצא, חוץ מן "האל הקדוש" של ראש השנה ובלבד במוסף", הרי שרק תפילת מוסף של ראש השנה היתה של תשע ברכות ובהן מלכיות.

ב**ירושלמי שבועות** א,ה אמרו: אמר רבי אחא בר פפא: ותני כן: העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה (שחל להיות בשבת), בשחרית - בית שמי אומרים: מתפלל שמונה, ובית הלל אומרים: שבע; במוסף - בית שמי אומרים: עשר, ובית הלל אומרים: תשע.

נראה שהכוונה בברייתא ששנה רבי אחא בר פפא לתוספתא ברכות (ראה לעיל), אלא שהוא שנה אותה לפי הנוהג בזמנו שהתפללו תשע ברכות במוסף ולא בשחרית ("תוספתא כפשוטה" ברכות).

לפי ר"מ המאירי, המימרה בירושלמי שבועות אינה מדברת

הלכה ז

משנה

אין פוחתין מעשר מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות. רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמרן שלש שלש – יצא. אין מזכירין מלכות זכרון שופר של פורענות. מתחיל בתורה ומשלים בנביא. רבי יוסי אומר: אם השלים בתורה – יצא.

בראש השנה שחל בשבת, אלא היא מדברת בכל ראש השנה, ולדעת בית שמאי בשחרית יש להוסיף מלכיות בלבד ובמוסף אין לכלול מלכיות עם הברכות האחרות.

תפילת ראש השנה בארץ ישראל (לפי הגניזה)
נוסח הברכה של קדושת היום בראש השנה היה זהה בארץ ישראל לנוסח הברכה הזאת בשלוש הרגלים הן בערבית, בשחרית ובמנחה והן במוסף. הברכה כללה את כל הפסקאות של תפילות העמידה בחג: "אתה בחרת", "ותיתן לנו", פסקת הפסוקים, "אלוהינו ואלוהי אבותינו, גלה", "אנא, אלוהינו, יעלה ויבוא", "והשיאנו".
בראש השנה שחל בשבת הזכירו את השבת בפסקה "ותיתן לנו" כך: "ותיתן לנו, ה' אלוהינו, באהבה שבתות למנוחה, ומועדים לשמחה, את יום המנוח הזה, את יום מקרא קודש הזה, את יום ראש השנה הזה, את יום הזיכרון הזה...". בכתבי יד מן הגניזה לראש השנה ושבת הושמט כאן: "את יום התרועה הזה".
בראש השנה שחל בשבת הזכירו את השבת בפסקת הפסוקים כך: תחילה הזכירו את השבת בפסוק "ביני ובין בני ישראל...", ובמוסף הוסיפו את פסוקי מוסף השבת, ואחר כך הזכירו את ראש השנה בפסוקי ראש השנה: בערבית, בשחרית ובמנחה הפסוקים בויקרא כג,כג-כה והפסוק בבמדבר י,י, ובמוסף הפסוקים בבמדבר כט,א-ו.
בראש השנה שחל בשבת הזכירו את השבת בפסקה "והשיאנו" כך: "והשיאנו, ה' אלוהינו, את ברכת שבתותיך ומועדיך לשלום, כאשר אמרת ורצית כן תברכנו סלה, כי בישראל עמך בחרת ואותנו קידשת". בערבית, בשחרית ובמנחה סיימו כך: "ויום המנוח הזה, יום מקרא קודש הזה, יום ראש השנה הזה, יום הזיכרון הזה, באהבה ובשמחה הנחלתנו. וכתוב: 'ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם'". ובמוסף סיימו כך: "ונעשה לפניך את חובתנו, תמידי יום וקורבנות שני מוספים, וכתוב: 'ושמרו בני ישראל...'".
הרי שפסוקי השבת נאמרו בראש הברכה וגם בסוף הברכה לפני חתימתה.
חתימת הברכה של קדושת היום בראש השנה שחל בשבת היתה כך: "ברוך אתה, ה', מקדש ישראל והשבת וראשי שנים ומחדש שנים וזכרון תרועה ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קודש". הצירוף "זכרון תרועה" לא שימש בשבת בלבד.

נראה שנוסח ברכת קדושת היום בראש השנה שחל בשבת מיוסד על דברי רבי בברייתא שבירושלמי כאן שאמר: "פותח בשבת, וחותם בשבת, ויום טוב בינתיים", ולכן בראש הברכה נאמר פסוק השבת "ביני ובין בני ישראל..." לפני שנאמרו פסוקי ראש השנה, ובסוף הברכה נאמר פסוק השבת "ושמרו בני ישראל...".

☆ ☆ ☆

הלכה ז

משנה

במשנה הקודמת שנינו, שתפילת המוסף של ראש השנה כוללת מלכיות זכרונות ושופרות.
אין פוחתין מעשרה מלכיות — מעשרה פסוקים של מלכיות, **מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות** — שבכל ברכה מהן יש לומר לכל הפחות עשרה פסוקים המזכירים את נושא הברכה. **רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמרן שלש שלש** — אם אמר שלושה פסוקים של מלכיות, שלושה פסוקים של זכרונות ושלושה פסוקים של שופרות, – **יצא** — ידי חובתו.
אין מזכירין מלכות וזכרון ושופר של פורענות (צרה, אסון).
מתחיל בתורה ומשלים בנביא — בכל אחת מתחיל בפסוקים מן התורה ומסיים בפסוקים מן הנביאים (המשנה אינה מזכירה פסוקים מן הכתובים, אבל התוספתא קובעת ש"אומר של נביאים ושל כתובים באמצע"). **רבי יוסי** (בר חלפתא, תנא בדור הרביעי) **אומר: אם השלים בתורה – יצא** — ידי חובתו.

הגרסה בדברי רבי יוחנן בן נורי במשנה שבבבלי: "אם אמר שלוש שלוש מכולן - יצא". והגרסה בכתבי יד ובדפוסים ישנים של הבבלי: "אם אמרן שלוש שלוש - יצא", והמילה "מכולן" אינה. והגרסה בפסקה מהמשנה בירושלמי להלן: "אם אמרן שלוש - יצא".

הגרסה במשנה שבמשניות (בכתבי יד ובדפוסים) ובמשנה שבבבלי: "אין מזכירין זכרון, מלכות ושופר של פורענות" (זכרון לפני מלכות, שלא לפי הסדר), וכן הגרסה בפסקה מהמשנה

תלמוד

"אין פוחתין מעשרה מלכיות". – כנגד עשרה קילוסין שאמר דוד: "הללו יה הללו אל בקדשו הללוהו ברקיע עוזו" כול' עד "כל הנשמה תהלל יה הללו יה".

"מעשרה זכרונות". – כנגד עשרה וידויים שאמר ישעיה: "רחצו הזכו הסירו" וגו', "למדו היטב דרשו משפט" וגו'. מה כתיב בתריה? "לכו נא ונוכחה יאמר י'י" וגו'.

אור לישרים

בירושלמי להלן. ובתלמוד בבבלי ובירושלמי להלן פירשו זכרון תחילה ואחר כך מלכות. אבל הגרסה בכתבי יד של הבבלי: "אין מזכירין מלכיות, זכרונות, שופרות" וכו', כמו במשנה שבירושלמי.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: **"אין פוחתין מעשרה מלכיות".** אומרים: מדוע קבעו מספר זה של מלכיות? – **כנגד עשרה קילוסין** — אמירות של דברי שבח, **שאמר דוד** המלך: **"הַלְלוּ יָהּ, הַלְלוּ אֵל בְּקָדְשׁוֹ, הַלְלוּהוּ בִּרְקִיעַ עֻזּוֹ; הַלְלוּהוּ בִגְבוּרֹתָיו, הַלְלוּהוּ כְּרֹב גֻּדְלוֹ; הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר, הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וְכִנּוֹר; הַלְלוּהוּ בְתֹף וּמָחוֹל, הַלְלוּהוּ בְּמִנִּים וְעוּגָב; הַלְלוּהוּ בְצִלְצְלֵי שָׁמַע, הַלְלוּהוּ בְּצִלְצְלֵי תְרוּעָה; כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ, הַלְלוּ יָהּ"** (תהילים קנ,א-ו) — במזמור זה אמר דוד "הללו אל" פעם אחת ו"הללוהו" תשע פעמים, הרי עשר פעמים שדוד מצווה על המתפללים ועל המנגנים הנוכחים בשעת התפילה להלל את ה' (בגוף המזמור יש עשר פקודות להלל את ה' בלשון ציווי לנוכחים. הקריאות "הללו יה" שבראש המזמור ובסופו אינן מן המניין, מפני שהן קריאות המענה של הקהל (שליח הציבור אומר את גוף דברי המזמור, והציבור עונה "הללו יה") ואינן מגוף המזמור, וכן הפקודה בפסוק החותם את המזמור "כל הנשמה תהלל יה" אינה מן המניין, מפני שהיא בלשון נסתרת ומכוונת אל כל בעלי החיים). מלכיות הם כנגד קילוסים, כיוון שבראש השנה אנו ממליכים את ה', והמנהג היה שהיו מקלסים את המלך.

במשנה שנינו: "אין פוחתין **מעשרה זכרונות".** אומרים: מדוע קבעו מספר זה של זכרונות? – **כנגד עשרה וידויים** (כן הוא גם בראשונים. 'וידוי' הוא הצהרה, גילוי דעת. אין מובן למילה זו כאן. ונראה שצריך לומר כמו בפסיקתא רבתי: עשר **מידות** - דרכי התנהגות) **שאמר ישעיה** הנביא: **"רַחֲצוּ** (את עצמכם, חזרו בתשובה), **הִזַּכּוּ** (היטהרו), **הָסִירוּ רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם** (מעשיכם הרעים) **מִנֶּגֶד עֵינָי, חִדְלוּ הָרֵעַ** (חדלו לעשות מעשים רעים); **לִמְדוּ הֵיטֵב** (הרגילו עצמכם לעשות מעשים טובים), **דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט** (עיינו וחקרו במשפט שאתם שופטים), **אַשְּׁרוּ חָמוֹץ** (הדריכו את הגזלן לעזוב את דרכו הרעה / חזקו את הנגזל), **שִׁפְטוּ יָתוֹם** (שפטו בצדק את היתום), **רִיבוּ אַלְמָנָה** (עשו דין צדק לאלמנה)" (ישעיהו א,טז-יז) — הרי תשעה מעשים שישעיהו מצווה את העם לעשות בקריאתו לתשובה. **מה כתיב בתריה?** — מה כתוב אחריו (אחרי הפסוקים הללו)? **"לְכוּ נָא וְנִוָּכְחָה יֹאמַר י"י** (הבה ונתדיין ונשמיע את תוכחותינו, כך ה' אומר), **אִם יִהְיוּ חַטָּאֵיכֶם כַּשָּׁנִים כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ, אִם יַאְדִּימוּ כַתּוֹלָע כַּצֶּמֶר יִהְיוּ** (אם תעשו תשובה ותיטיבו את דרכיכם, ייסלח לכם ויימחקו כל עוונותיכם)" (ישעיהו א,יח) — "לכו..." הוא המעשה העשירי שישעיהו מצווה את העם לעשות (רש"י שם). זכרונות הם כנגד מידות, כיוון שבראש השנה עלינו לעשות מעשים של חזרה בתשובה כדי שיזכור ה' אותנו לטובה.

הגרסה בר"ח: "רחצו, היזכו, מה כתיב בתריה, למדו היטב, דרשו משפט, אשרו חמוץ, לכו נא וניווכחה". והגרסה ברשב"א ובר"ן: "רחצו, היזכו, מה כתיב בתריה, למדו היטב, מה כתיב בתריה, לכו נא וניווכחה".

בעל "שערי תורת ארץ ישראל" אומר, שצריך לומר: "רחצו וגו', למדו היטב וגו', לכו נא וניווכחה", והמילים "מה כתיב בתריה" יתרות, שהרי גם "לכו נא וניווכחה" הוא בכלל עשר מידות, ואולי נשתרבבו המילים "מה כתיב בתריה" מפסיקתא רבתי (ראה להלן).

ואפשר שצריך לומר (על פי מקומות אחרים שנאמרה הלשון "מה כתיב בתריה?"): "רחצו וגו', למדו היטב וגו', לכו נא וניווכחה, מה כתיב בתריה, אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" (וכן הוא בקטע הירושלמי הזה המובא בספר "מנורת המאור" לר"י אלנקוה). הרי שסמך הכתוב זכרון לטובה (הלבנת עוונותיהם של ישראל) לעשר מידות, ומכאן שזכרונות הם כנגד מידות.

"מעשרה שופרות". – כנגד שבעה כבשים, פר ואיל ושעיר.

° כ,ב

אלוהות עולין לו לשם מלכיות; דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אינן עולין לו. אלוהות ומלכיות עולין לו משם שנים, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינן עולין. "זמרו אלהים זמרו זמרו למלכינו זמרו" עולין לו משם שנים; דברי רבי יהודה. רבי יוסה אומר: אינן עולין. – רבי זעורה בעי: °ביה ובדבתריה פליגין, או ביה לגרמיה פליגין? –

אור לישרים

במשנה שנינו: "אין פותחין **מעשרה שופרות**". אומרים: מדוע קבעו מספר זה של שופרות? – **כנגד שבעה כבשים, פר ואיל ושעיר** — עשר בהמות של קורבן המוסף של ראש השנה (במדבר כט,ב ו-ה). שופרות הם כנגד קורבנות, כיוון שבראש השנה היו תוקעים בשופר במקדש במקום הקרבתם של הקורבנות.

ב**בבלי ראש השנה** לב,א אמרו: הני עשרה כנגד מי? - אמר רבי לוי: כנגד עשרה הילולים שאמר דוד בספר תהילים. - הילולים טובא הוו! - הנך (רש"י: ד"הללו אל בקדשו") דכתיב בהו "הללוהו בתקע שופר" (תהילים קנ). רב יוסף אמר: כנגד עשרת הדיברות שנאמרו לו למשה בסיני (רש"י: דכתיב בהו נמי שופר). רבי יוחנן אמר: כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם (רש"י: בראש השנה).

הטעמים שאמרו בבבלי עולים לכולם, גם למלכיות וגם לזכרונות ולשופרות. אבל בירושלמי אמרו טעם לכל אחד ואחד לפי עניינו (רשב"א ור"ן).

ב**פסיקתא רבתי** פרשה מ נאמר: אמר הקב"ה לישראל: עשו תשובה באלו עשרת הימים בין ראש השנה ליום הכיפורים, ואני מזכה אתכם ביום הכיפורים. - וכמה קורבנות נוסיף? - אמר להם: עשרה, - פר אחד, איל אחד, כבשים בני שנה שבעה, ושעיר עיזים אחד לחטאת, הרי עשרה. ולמה עשרה? - כנגד עשרת ימי תשובה. ואם עשיתם תשובה בהם ואתם באים לפני ביום הכיפורים, ואפילו יש לכם עוונות מן הארץ ועד השמים, - אני מלבינם כשלג, וכן אמר להם הנביא: "רחצו היזכו" וגו' (ישעיהו א), - תשע מידות כתב כאן כנגד תשעה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ומה כתב אחריו? - "לכו נא וניוכחה יאמר ה' אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" (שם). דבר אחר: למה עשרה (קורבנות בראש השנה)? - כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, שביום הזה כל העולם עומדים בדין לפני הקב"ה, והעולם מתחייב כליה, מפני שבריותיו מלוכלכים בעבירות, והקב"ה מזכה את עולמו, נמצאת אומר, כאילו בו ביום נברא העולם. דבר אחר: למה עשרה? - כנגד עשרת הדיברות שקיבלו בסיני, שהם סניגורים של ישראל, שלא קיבלו אותם אומות העולם, וישראל קיבלו אותם מאהבה. וכן התקינו עשרה מלכיות ועשרה זכרונות ועשרה שופרות כנגד עשרת ימי תשובה.

☆ ☆ ☆

מביאים ברייתא: **אלוהות עולין לו לשם מלכיות** — פסוק שנאמר בו שה' הוא אלוהים נחשב למי שאומר אותו כהזכרה של מלכיות; **דברי רבי יהודה** (צריך לומר: **רבי יוסי** (בר חלפתא, תנא בדור הרביעי)). **רבי יוסי** (צריך לומר: **רבי יהודה** (בר אלעאי, מגדולי התנאים בדור הרביעי)) **אומר: אינן עולין לו** — פסוק זה אינו נחשב למי שאומר אותו כהזכרה של מלכיות.

אלוהות ומלכיות עולין לו משם שנים — פסוק שנאמר בו שה' הוא אלוהים וגם נאמר בו שה' הוא מלך נחשב למי שאומר אותו כשתי הזכרות של מלכיות, **דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינן עולין** — פסוק זה אינו נחשב למי שאומר אותו כשתי הזכרות של מלכיות אלא נחשב כהזכרה אחת.

"זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמֵּרוּ, זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמֵּרוּ" (תהילים מז,ז) **עולין לו משם שנים** — פסוק זה, שנאמרו בו אלוהות ומלכות, נחשב למי שאומר אותו כשתי הזכרות של מלכיות; **דברי רבי יהודה** (צריך לומר: **רבי יוסי**). **רבי יוסה** (צריך לומר: **רבי יהודה**) **אומר: אינן עולין** — פסוק זה אינו נחשב למי שאומר אותו כשתי הזכרות של מלכיות אלא נחשב כהזכרה אחת.

רבי זעורה בעי — שואל (על המחלוקת האחרונה של רבי יוסי ורבי יהודה): **ביה ובדבתריה פליגין** — בו ובשל אחריו חלוקים (האם נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה במי שאומר את הפסוק שבתהילים מז,ז ("זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמֵּרוּ, זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמֵּרוּ") וגם את הפסוק שלאחריו בתהילים מז,ח ("כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים, זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל")), שלרבי יוסי שני הפסוקים עולים לו משום שתי אזכרות של מלכיות ("מַלְכֵּנוּ", "מֶלֶךְ"), ולרבי יהודה אין שני הפסוקים עולים לו אלא משום אזכרה אחת של מלכיות ("מֶלֶךְ"), שכאן לא נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה בעניין אלוהות אלא בעניין מלכות בלבד), **או ביה לגרמיה פליגין?** — או בו לעצמו חלוקים? (או

מן מה דתני: הכל מודין ב"מלך אלהים על גוים" שהוא אחד; הדא אמרה: ביה ובדבתריה פליגין.
"שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם" וגו' ו"שאו שערים ראשיכם ושאו פיתחי עולם" – הראשון משם אחד והשני משם שנים; דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: הראשון משם שנים והשני משם שלשה.

אור לישרים

שמא נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה במי שאומר את הפסוק שבתהילים מז,ז בלבד, שלרבי יוסי הפסוק עולה לו משום שתי אזכרות של מלכיות ("אֱלֹהִים", "מַלְכֵּנוּ"), ולרבי יהודה אין הפסוק עולה לו אלא משום אזכרה אחת של מלכיות ("מַלְכֵּנוּ"), שאף כאן נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה בעניין אלוהות; ואם כן, יש לנו ללמוד שנחלקו אף במי שאומר את הפסוק שלאחריו בתהילים מז,ח בלבד, שלרבי יוסי הפסוק עולה לו משום שתי אזכרות של מלכיות ("מֶלֶךְ", "אֱלֹהִים"), ולרבי יהודה אין הפסוק עולה לו אלא משום אזכרה אחת של מלכיות ("מֶלֶךְ"))

ומשיבים (על שאלתו של רבי זעורה): **מן מה דתני:** — ממה ששנוי (ממה ששנו בברייתא): **הכל מודין ב"מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם,** אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ" (תהילים מז,ט) **שהוא אחד** — לדברי הכל (רבי יוסי ורבי יהודה) פסוק זה נחשב למי שאומר אותו כהזכרה אחת של מלכיות ("מָלַךְ"); **הדא אמרה:** — זאת אומרת (מהברייתא נלמד): **ביה ובדבתריה פליגין** — בו ובשל אחריו חלוקים (רבי יוסי ורבי יהודה נחלקו לעיל במי שאומר את הפסוק שבתהילים מז,ז וגם את הפסוק שלאחריו בתהילים מז,ח, שאף לעיל, כמו כאן, לא נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה בעניין אלוהות אלא בעניין מלכות בלבד).

המונח "**בעי**" רגיל להציע שאלות וקושיות.
המונח "**מן מה ד...**" מציע היסקים, בדרך כלל פשיטת בעיות או הכרעה בנוגע לעניינים מסופקים מסוגים אחרים, על סמך מקורות המוצעים אחרי המונח. לעיתים קרובות המונח בא כדי לפשוט בעיות. בדרך כלל, בא "הוי" או "הדא אמרה" אחרי המונח כדי להציע את המסקנה השייכת לעניין.
המונח "**הדא אמרה**" מציע היסק מן האמור לפניו ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

לרבי יהודה, רק אם הוא אומר שה' הוא מלך כל הארץ או שהוא מלך על הגויים - עולה לו לשם מלכות, אבל אם הוא אומר שה' הוא מלך ישראל ("מַלְכֵּנוּ") - אינו עולה לו לשם מלכות.

וממשיכים את הברייתא: "**שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם, וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד; מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד; ה' צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד**" (תהילים כד,ז-ח) **ו"שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם, וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד; מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד; ה' צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד**" (תהילים כד,ט-י) – **הראשון משם אחד** — הקטע הראשון (תהילים כד,ז-ח) נחשב למי שאומר אותו כהזכרה אחת של מלכיות (שהשאלה "מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד?" אינה עולה לו לשם מלכות), **והשני משם שנים** — והקטע השני (תהילים כד,ט-י) נחשב למי שאומר אותו כשתי הזכרות של מלכיות (שהשאלה "מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד?" אינה עולה לו לשם מלכות); **דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: הראשון משם שנים** — הקטע הראשון (תהילים כד,ז-ח) נחשב למי שאומר אותו כשתי הזכרות של מלכיות (שנאמר בו "מֶלֶךְ" שתי פעמים), **והשני משם שלשה** — והקטע השני (תהילים כד,ט-י) נחשב למי שאומר אותו כשלוש הזכרות של מלכיות (שנאמר בו "מֶלֶךְ" שלוש פעמים).

בירושלמי כאן הוחלפו שמותיהם של רבי יוסי ורבי יהודה בבבא הראשונה ובבבא השלישית של הברייתא, ורק בבבא השנייה נשתמר הסדר הנכון, שבכל השלושה רבי יוסי מקל, וכן הוא בתוספתא ובבבלי ("תוספתא כפשוטה", "שערי תורת ארץ ישראל").
גם ב"נועם ירושלמי" הגיה בברייתא שבירושלמי כאן כפי שהוגה.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,יג שנו: "זמרו אלוהים זמרו" וגו', "כי מלך כל הארץ אלוהים, זמרו משכיל", "מלך אלוהים על גויים..." (תהילים מז,ז-ט) - רבי יוסה אומר: אומרן עם המלכיות. רבי יהודה אומר: לא היה אומרן עימהן.
"שמע ישראל" וגו' (דברים ו,ד), "וידעת היום והשבות" וגו' (דברים ד,לט) - רבי יוסה אומר: אומרן עם המלכיות (שאלוהות עולה לשם מלכות, וכמחלוקתם לעיל). רבי יהודה אומר: לא היה אומרן עימהן.
"שאו שערים ראשיכם" וגו', "מי זה מלך הכבוד" וגו', "שאו שערים ראשיכם...", "מי הוא זה מלך... ה' צבאות" וגו' (תהילים כד,ז-י) - רבי יוסה אומר: אומרן כל אחד ואחד בפני עצמו. רבי יהודה אומר: אומרן כולן כאחד (רבי יוסה מונה אותן כשתיים, ורבי יהודה כאחד. בבא זו שבתוספתא חולקת בין על הירושלמי ובין על הבבלי).

"רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמרן שלש – יצא". – הוינן סברין מימר: שלש מכל אחד ואחד. אשכחת תני: אפילו שלש מכולן – יצא.

אור לישרים

ב**בבלי ראש השנה** לב,ב אמרו: "שאו שערים ראשיכם והינשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד. מי זה מלך הכבוד? ה' עיזוז וגיבור, ה' גיבור מלחמה. שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד. מי הוא זה מלך הכבוד? ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה" (תהילים כד) - ראשונה - שתיים, שנייה - שלוש; דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: ראשונה - אחת, שנייה - **שתיים** (רש"י: "מי הוא זה מלך הכבוד" לאו ממניינא). "זמרו אלוהים זמרו, זמרו למלכנו זמרו. כי מלך כל הארץ אלוהים..." (תהילים מז) - שתיים, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: **אחת** (רש"י: "זמרו למלכנו" לא קא חשיב רבי יהודה, שלא המליכו אלא על אומה אחת). **ושווים** (מסכימים) ב"מלך אלוהים על גויים, אלוהים ישב על כיסא קודשו" (שם) שהיא אחת (רש"י: דלא מנינן "ישב על כיסא קודשו" בלשון מלכות).

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: "**רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמרן שלש – יצא**".

אומרים: **הוינן סברין מימר:** — היינו סוברים (חושבים) לומר (בפירוש דברי רבי יוחנן בן נורי): **שלש מכל אחד ואחד** (אחת ואחת) — אם אמר שלושה פסוקים של מלכיות, שלושה פסוקים של זכרונות ושלושה פסוקים של שופרות - יצא. אבל **אשכח**(**ת**) **תני:** — נמצא שנוי (מצאו ברייתא ששנו בה): רבי יוחנן בן נורי אומר: **אפילו שלש מכולן** — אפילו אמר שלוש בין כולן, פסוק אחד של מלכיות, פסוק אחד של זכרונות ופסוק אחד של שופרות, – **יצא** — ידי חובתו. הרי שאין לומר כמו שהיינו סוברים.

המונח "**הוינן סברין מימר**" מציע "הווה אמינות" שנדחות בהמשך. על פי רוב, ה"הווה אמינות" שמציע המונח הן קביעות פרשניות (כמו כאן). ה"הווה אמינות" שמציע המונח נשללות בהמשך בסגנונות שונים, כגון: "אשכח תני: [מקור המנוגד למה ש"הוינן סברין מימר"]".

המונח "**אשכח תני**" (לפעמים משתבש כ"אשכחת תני") מציע ברייתא או קיצור או ניסוח אחר של ברייתא, המכריעה בנוגע לעניין שלגביו שורר חוסר ודאות. המונח מציע הכרעות בעקבות סוגים שונים של חוסר ודאות. לכן המונח יכול להציע פשיטת בעיה, תגובה לקושיה, שלילת "הווה אמינא" (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

מהירושלמי כאן נראה, שהמילה "מכולן" לא היתה בדברי רבי יוחנן בן נורי במשנת הירושלמי ("אהבת ציון וירושלים").

ב**תוספתא ראש השנה** ב,יב שנו: אין פוחתים מעשרה מלכיות ומעשרה זכרונות ומעשרה שופרות; אם אמר שבע מכולם - יצא; דברי רבי עקיבא. רבי יוחנן בן נורי אומר: אין פוחתים משבע; אם אמר שלוש מכולם - יצא.

הברייתא שבתוספתא, לפי גרסה זו, היא הברייתא שבבבלי המובאת להלן, אלא ששם אין "דברי רבי עקיבא". אבל הגרסה בכתב יד אחד של התוספתא: "אם אמר שלוש מכולם - יצא; דברי רבי עקיבא".

ב**בבלי ראש השנה** לב,א אמרו: "רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמרן שלוש שלוש - יצא". - איבעיא להו: היכי קאמר: שלוש מן התורה, שלוש מן הנביאים, ושלוש מן הכתובים, דהוו להו תשע, ואיכא בינייהו (בין תנא קמא לרבי יוחנן בן נורי) חדא, או דלמא הכי קאמר: אחד מן התורה, ואחד מן הנביאים, ואחד מן הכתובים, דהוו להו שלוש, ואיכא בינייהו טובא? (רש"י: הני "שלוש שלוש" דקאמר רבי יוחנן בן נורי אמאי קאי, אתורה ונביאים וכתובים קאי, כדתנן: "מתחיל בתורה ומשלים בנביא", והכי קאמר: אם אמר שלוש מן התורה ושלוש מן הנביאים ושלוש מן הכתובים לכל אחת ואחת - יצא, ולא פליג אדרבנן אלא אחדא, דאינהו אמרי עשרה ואיהו אמר תשעה, או דלמא הני "שלוש שלוש" אמלכיות וזכרונות ושופרות קאי, שלוש למלכיות ושלוש לזכרונות ושלוש לשופרות, דהוו להו אחת מן התורה ואחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים, ופליג עלייהו אשבעה) - תא שמע, דתניא: אין פוחתים מעשרה מלכיות ומעשרה זכרונות ומעשרה שופרות, ואם אמר שבע מכולם - יצא. רבי יוחנן בן נורי אומר: הפוחת לא יפחות משבע, ואם אמר שלוש מכולם - יצא (רש"י: ואי סלקא דעתך: שלוש מן התורה ושלוש מן הנביאים ושלוש מן הכתובים לכל אחת ואחת, אם כן, שבע נמי - שבע מן התורה ושבע מן הנביאים ושבע מן הכתובים, הוה ליה רבי יוחנן בן נורי מוסיף [שתנא קמא אינו מצריך אלא עשר לכל אחת ואחת, ורבי יוחנן בן נורי מצריך עשרים ואחת לכל אחת ואחת]).

שאלת הבבלי "איבעיא להו..." תמוהה מאוד. הרי במשנה לא נזכרו כלל תורה, נביאים וכתובים, ולמה נאמר שרבי יוחנן בן נורי מוסב על תורה, נביאים וכתובים.

והנה בהלכות גדולות ובהלכות פסוקות, ואחריהם בראבי"ה, ישנה הצעת המשנה להלכה, לפי מסקנת הבבלי על פי הברייתא, בשינוי גדול: "אין פוחתים מעשרה מלכיות ומעשרה זכרונות ומעשרה שופרות, ואם אמר שלוש שלוש - יצא. רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמר שלוש מכולם - יצא".

פסקה זו שבהלכות גדולות ובהלכות פסוקות לקוחה בוודאי מן

"אין מזכירין זכרון ומלכות ושופר של פורענות". – זכרון, דכתיב: "אותם זכר י'י" וגו'. מלכות, דכתיב: "חי אני נאם י'י אלהים אם לא ביד חזקה" וגו'. שופר, דכתיב: "כי קול שופר שומעת נפשי תרועת מלחמה".

אור לישרים

השאילתות, שהיה לו לשון אחר בברייתא זו שבבבלי: "אין פוחתים מעשרה" וכו', "ואם אמר שלוש שלוש - יצא. רבי יוחנן בן נורי אומר: הפוחת" וכו', "ואם אמר שלוש מכולם - יצא". לשון זה קרוב ללשון התוספתא (לפי כתב יד אחד של התוספתא), ובוודאי שהעיקר בדברי רבי עקיבא שבתוספתא: "אם אמר שלוש שלוש - יצא", כנוסח הלכות גדולות והלכות פסוקות.

מנוסח זה של הברייתא יש לדייק, שלבעל הלכות גדולות וסיעתו היה נוסח אחר באיבעיא. בעל האיבעיא ידע שרבי יוחנן בן נורי מוסב על מלכיות זכרונות ושופרות, אלא ששאל האם שלוש, שלרבי יוחנן בן נורי אם אמר יצא, היינו מכל אחת ואחת, סך הכל תשעה (וכיוצא בו בירושלמי כאן: "הוינן סברין מימר: שלוש מכל אחד ואחד), או ששלוש היינו סך הכל שלוש, ומכל אחת ואחת רק אחד. ופשטו לו מן הברייתא, שלפי נוסח בעל הלכות גדולות וסיעתו חולקים בזה תנא קמא ורבי יוחנן בן נורי. תנא קמא סובר, שצריך לומר שלוש מכל אחת ואחת, ואילו רבי יוחנן בן נורי סובר, שאם אמר שלוש מכולם - יצא (וכן בירושלמי: "אשכחת תני: אפילו שלוש מכולן - יצא").

ולפי זה, אף הבבלי והירושלמי היה להם במשנתנו: אם אמרן שלוש - יצא. ו"אמרן" בוודאי נמשך על מלכיות זכרונות ושופרות שנזכרו לפניו ("מבוא לנוסח המשנה" ו"מקורות ומסורות").

לכאורה יש מחלוקת ברבי יוחנן בן נורי בין המשנה והברייתא. למשנה, רבי יוחנן בן נורי חולק על תנא קמא רק בדיעבד, אבל לכתחילה הוא מודה לו שאין פוחתים מעשרה פסוקים. ואילו בברייתא הוא אומר: הפוחת לא יפחות משבעה.

אלא יש לומר, שאומנם רבי יוחנן בן נורי חולק על תנא קמא לכתחילה ובדיעבד. הוא סובר שלכתחילה צריכים שבעה פסוקים, ובדיעבד אם אמר שלושה - יצא. אלא שמסדר המשנה הביא מדבריו במשנה רק מה שאמר בנוגע לדיעבד, שחשב שראוי להביא כדעת יחיד, ואילו את דבריו בנוגע לכתחילה לא חשב שראוי להביא אפילו כדעת יחיד ("מקורות ומסורות").

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: **"אין מזכירין זכרון ומלכות ושופר של פורענות".**

אומרים: **זכרון** — של פורענות, **דכתיב:** — שכתוב (בעניין גערת ירמיהו ביהודי מצרים על שהם עובדים אלילים): "הֲלוֹא אֶת הַקְּטֹר (קטורת הקורבנות) אֲשֶׁר קִטַּרְתֶּם בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַם, אַתֶּם וַאֲבוֹתֵיכֶם מַלְכֵיכֶם וְשָׂרֵיכֶם וְעַם הָאָרֶץ, **אֹתָם זָכַר י"י** וַתַּעֲלֶה עַל לִבּוֹ" (ירמיהו מד,כא) — אין ה' שוכח את הקורבנות לעבודה זרה שהקרבתם. ובהמשך כתוב, שמפני שהקריבו קורבנות לעבודה זרה, "וַתְּהִי אַרְצְכֶם לְחָרְבָּה וּלְשַׁמָּה וְלִקְלָלָה מֵאֵין יוֹשֵׁב", ו"קָרָאת אֶתְכֶם (קרתה לכם) הָרָעָה הַזֹּאת" (ירמיהו מד,כב-כג). פסוק כגון זה הוא זכרון של פורענות.

מלכות — של פורענות, **דכתיב:** — שכתוב (בנבואה נגד הרצון להיטמע בין הגויים): "**חַי אָנִי נְאֻם י"י אֱלֹהִים, אִם לֹא** (שבועה בחיוב, הלא) **בְּיָד חֲזָקָה** (על כורחכם) וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם" (יחזקאל כ,לג) — פסוק כגון זה הוא מלכות של פורענות.

שופר — של פורענות, **דכתיב:** — שכתוב (בנבואה על בוא האויב לארץ יהודה): "**...כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי, תְּרוּעַת מִלְחָמָה**" (ירמיהו ד,יט) — בנבואתו שמע ירמיהו את קולות השופר, שהאויב משמיע לתת הוראות ופקודות לחייליו בקרב. פסוק כגון זה הוא שופר של פורענות.

ב**תוספתא ראש השנה** ב,יב שנו: אין מזכירים זכרון ומלכות ושופר של פורענות. רבי יוסה אומר: אם היתה פורענות של גויים - מזכירים אותה בפני עצמה (ואינה עולה למניין).

ב**בבלי ראש השנה** לב,ב אמרו: אין מזכירים מלכות, זכרון ושופר של פורענות. - מלכות (של פורענות) - כגון: "חי אני נאום ה' אלוהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם" (יחזקאל כ). זכרון (של פורענות) - כגון: "ויזכור כי בשר המה" וגו' (תהילים עח). שופר (של פורענות) - כגון: "תקעו שופר בגבעה" וגו' (הושע ה).

אבל אם בא לומר מלכות, זכרון ושופר של פורענות של גויים - אומר. - מלכות (של פורענות של גויים) - כגון: "ה' מלך ירגזו עמים" (תהילים צט), וכגון: "ה' מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו" (תהילים י). זכרון (של פורענות של גויים) - כגון: "זכור ה' לבני אדום" וגו' (תהילים קלז), שופר (של פורענות של גויים) - כגון: "וה' אלוהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן" (זכריה ט), וכתיב: "ה' צבאות יגן עליהם (על ישראל, כשיילחמו באויביהם)" (שם).

בירושלמי, כמו בבבלי, הביאו פסוקי פורענות של ישראל, ומכאן שאם בא לומר מלכות, זכרון ושופר של פורענות של גויים - אומר.

☆ ☆ ☆

"מתחיל בתורה ומשלים בנביא". – מה, לשעבר? הא כתחילה – לא?! –
אמר רבי יוחנן: כיני מתניתא: רבי יוסה אומר: צריך להשלים בתורה.

במשנה שנינו: "**מתחיל בתורה ומשלים בנביא**. רבי יוסי אומר: אם השלים בתורה - יצא".
תמהים (על דברי רבי יוסי במשנה שנשנו בלשון בדיעבד (לאחר המעשה)): **מה** (מילת תמיהה), **לשעבר?** — האם בדיעבד? (האם רק בדיעבד שהשלים בתורה - יצא?) **הא כתחילה – לא?!** — אבל לכתחילה (לפני המעשה) - לא?! (וכי לכתחילה אין צריך להשלים בתורה?! שהרי רבי יוסי חולק על תנא קמא וסובר, שלכתחילה משלים בתורה, כמו ששנו בתוספתא)
ומשיבים: **אמר רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **כיני** (=כן היא) **מתניתא:** — כך היא המשנה: **רבי יוסה אומר: צריך להשלים בתורה** — שיש להגיה את המשנה ולשנות את דברי רבי יוסי בלשון לכתחילה ("צריך להשלים") ולא בלשון בדיעבד ("אם השלים - יצא").

המונח "**מה**" מתפרש כמו "וכי, האם", והוא מציע בעיות ותמיהות מסוגים שונים.
המונח "**כיני מתניתא**" מציע הגהות או פירושים למקורות תנאיים. לא תמיד ברור האם המונח מציע הגהה או פירוש ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

רבי יוחנן שינה את משנתנו על פי ברייתות בתוספתא ובבבלי, ודחה את משנתנו מפני הברייתות ("מבוא לנוסח המשנה").
רבי יוחנן לא שינה את משנתנו, אלא פירש את המשנה, לפי שיטתו לפרש את המשנה על פי התוספתא, אפילו בדוחק, אבל לא לשנות בה ("שערי לשון" ב).

ב**תוספתא ראש השנה** ב,יב שנו: מתחיל בתורה ומשלים בנביא. רבי יוסה אומר: מתחיל בתורה ומסיים בתורה, ואומר של נביאים ושל כתובים באמצע.

רבי יוסי חולק על תנא קמא וסובר, שאינו משלים בנביא אלא בתורה.

ב**בבלי ראש השנה** לב,ב אמרו: מתחיל בתורה ומשלים בנביא. רבי יוסי אומר: אם השלים בתורה - יצא. - "אם השלים", דיעבד - אין, לכתחילה - לא. והתניא: רבי יוסי אומר: המשלים בתורה - הרי זה זריז ומשובח! - אימא (במשנתנו): משלים. - והא "אם השלים - יצא" קתני, דיעבד - אין, לכתחילה - לא! - הכי קאמר: מתחיל בתורה ומשלים בנביא. רבי יוסי אומר: משלים בתורה, ואם השלים בנביא - יצא. תניא נמי הכי: רבי יוסי אומר: משלים בתורה.

בירושלמי הגיהו את המשנה כמו שהגיהו בבבלי בתחילה, ולא חששו לקושית הבבלי: "והא 'אם השלים - יצא' קתני!".

לא נתבאר לא במשנה ולא בירושלמי ולא בבבלי, האם רבי יוסי חולק רק על הסיום, או שחולק גם על ההתחלה, וסובר, שאינו מתחיל בתורה אלא מסיים בתורה. אלא שבתוספתא שנו, שאף לרבי יוסי מתחיל בתורה ("תוספתא כפשוטה" בשם ראשונים).

התלמוד בבבלי מעדיף להגיה את המשנה מלעשות מחלוקת בין המשנה והברייתא.
אלא שיש לתרץ את הסתירה באופן אחר, והוא, שלרבי יוסי לכתחילה צריכים להתחיל ולהשלים בתורה, כמו שאמרו בתוספתא, והמשנה מדברת שהשלים בתורה ולא התחיל בה, לכן יצא רק בדיעבד, ואילו הברייתא מדברת כשהתחיל בתורה, לכן "המשלים בתורה - הרי זה משובח". רבי יוסי חולק על תנא קמא, שסובר, שלכתחילה צריכים להתחיל בתורה ולהשלים בנביא, ויש לדייק בדברי תנא קמא, שאם לא התחיל בתורה וסיים בנביא, אף על פי שהשלים בתורה, - לא יצא. מסדר המשנה לא הביא את כל דברי רבי יוסי, אלא הביא מדבריו רק את דעתו בנוגע לדיעבד (אם השלים בתורה - יצא), אבל את דעתו בנוגע לכתחילה (מתחיל בתורה ומסיים בתורה) לא מצא ראויה להביאה אפילו כדעת יחיד ("מקורות ומסורות").

כוונת הדברים של תנא קמא במשנה כך היא: מתחיל בשלושה פסוקים מן התורה, עובר לשלושה פסוקים מן הנביאים ועוד שלושה פסוקים מן הכתובים, ומשלים את הפסוק העשירי בנביא. ההשלמה נעשית בנביא מפני הטעם המפורש בבבלי (ראש השנה לב,ב), שפסוקי מלכיות מעטים הם בתורה וקשה להשלים בהם את מניין עשרת הפסוקים. אבל לפי הנחתו של רבי יוסי, יש בתורה עוד כמה פסוקים שאפשר לפרש אותם על מלכות ה', ולכן אין מחסור בפסוקי מלכיות להשלמת המניין (בבלי שם). תבנית המלכיות קבעה גם את תבנית הזכרונות והשופרות.
למעשה נהגו להקדים את הפסוקים מן הכתובים לפסוקים מן הנביאים. נראה שאי ההבנה עלתה מדברי המשנה: "ומשלים בנביא", שמשתמע מזה כאילו כל פסוקי הנביאים נאמרים בסוף. כך התהפך הסדר והוקדמו כתובים לנביאים. הסדר המהופך כבר מופיע בפיוטי יוסי בן יוסי וגם בסידוריהם של רב עמרם גאון ושל רב סעדיה גאון ("האסופה המקראית").

☆ ☆ ☆

הלכה ח

משנה

העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה, השני מתקיע; ובשעת ההלל, הראשון מקרא את ההלל.

תלמוד

רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוחנן: מפני מעשה שאירע. פעם אחת תקעו

הלכה ח

משנה

העובר לפני התיבה — שליח הציבור היוצא ממקומו בבית הכנסת ועובר לפני התיבה להתפלל, **ביום טוב של ראש השנה, השני** — שליח ציבור השני המתפלל תפילת מוסף, **מתקיע** — תוקע את התקיעות בין הברכות, ולא הראשון המתפלל תפילת שחרית; **ובשעת ההלל** — ביום שקוראים את ההלל, וזהו בשמונת ימי החג (חג הסוכות) וביום טוב הראשון של פסח וביום טוב של עצרת (חג השבועות), שיש בהם הלל ומוסף, **הראשון** — שליח ציבור הראשון המתפלל תפילת שחרית, **מַקְרֵא את ההלל** — קורא את ההלל לפני הקהל, והם עונים אחריו הללויה (משנה סוכה ג,י). קוראים את ההלל אחר תפילת שחרית, והוא שייך לתפילת שחרית ולא למוסף.

יש ללמוד מהמשנה, שנהגו להעמיד שליח ציבור אחד לשחרית ושליח ציבור אחר למוסף.

לפי רב האי גאון באחת מתשובותיו, הלשון "מתקיע" שבמשנתנו משמעו: גורם לאדם אחר לתקוע, ששליח הציבור גורם בתפילתו שיתקע אחר בשופר בין הברכות, לפי שאין שליח הציבור רשאי לתקוע בעצמו, שמא ייטרד ולא יוכל לכוון ליבו לחזור לתפילתו.

וריטב"א סובר, שהלשון "מתקיע" פירושו: מברך ברכות התפילה של מלכיות זכרונות ושופרות, ונקטו "מתקיע" ולא נקטו "מברך", משום שאינו אומר ברכות אלו אלא כשתוקע.

"מתקיע" - תוקע בשביל הציבור. וכן "מַקְרֵא" ("מבואות לספרות התנאים").

הצורה הנדירה "מתקיע" (במקום "תוקע") שבראש משנתנו, שאינה מופיעה בשום מקום אחר בספרות חכמים פרט לציטוטים של משנתנו, נגררה אחרי הצורה הרגילה "מקרא (את ההלל)" שבסוף משנתנו.

שליח הציבור הוא שתוקע, כמו ששנינו במשנה לעיל שהוא אומר מלכיות זכרונות ושופרות ותוקע.

העובר לפני התיבה

שליח הציבור היה בין הזקנים והחכמים שישבו על הבימה במרכז בית הכנסת. בבואו להתפלל לפני הציבור, ירד שליח הציבור מן הבימה, ועמד למטה על הארץ לפני התיבה הקטנה שעל הבימה. מקומו של שליח הציבור בתפילתו היה מאחורי הבימה, והתיבה שעל הבימה היתה לפניו. לכן בשליח הציבור העומד להתפלל נאמרה הלשון "עובר לפני התיבה" או "יורד לפני התיבה".

ובשעת ההלל

ב**בבלי ראש השנה** לב,ב אמרו: מדקאמר "בשעת ההלל" - מכלל דבראש השנה ליכא הלל. מאי טעמא? - אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכיפורים? - אמר להם: אפשר, מלך יושב על כיסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה לפניו?

נמצאת המשנה מתפרשת כך: "ובשעת ההלל" - בשעה שקוראים את ההלל, היינו בשאר ימים טובים. ברם, פירוש זה קשה מאוד. היאך ייתכן שהתנא יפתח את המשנה בראש השנה ויסיים בשאר ימים טובים? וכי מה עניינם כאן?

נראה שהיו חילופי מנהגים בקריאת ההלל בראש חודש ובראש השנה בתקופת התנאים והאמוראים, והיו מקומות שנהגו לומר הלל בראש חודש ובראש השנה (נהגו לומר הלל בראש השנה, משום שהוא יום טוב, וגם משום שהוא ראש חודש תשרי). נוסח המשנה שלפנינו אינו אלא משנה אחרונה, שנשנתה לאחר ביטול המנהג של אמירת ההלל בראש השנה. אבל נוסח משנה ראשונה, שנשנתה לפי המנהג של אמירת ההלל בראש השנה, היה כך: 'העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה, הראשון מקרא את ההלל והשני מתקיע'. רבי אבהו ראה את אמירת ההלל בראש השנה בעין רעה ועשה לביטול המנהג. כיוון שנתבטלה אמירת ההלל בראש השנה, שונה נוסח המשנה והיא נשנתה כמו שהוא לפנינו.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו, שבראש השנה, השני מתקיע. מה הטעם שתוקעים בתפילת מוסף? - אומרים (טעם אחד שתוקעים בתפילת מוסף): **רבי יעקב בר אחא** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי) אמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **מפני מעשה שאירע** — שבתחילה היו תוקעים בתפילת

בראשונה, והיו השונאים סבורין שמא עליהן הם הולכין, ועמדו עליהן והרגום. מיגו דאינון חמי לון קראיי שמע ומצליין וקוראין באוריתא ומצליי ותקעין, אינון אמרין: בנימוסון אינון עסיקין. – ואמר אף בהלל כן! – לית כל עמא תמן. – ואמר אף בתקיעה כן: לית כל עמא תמן! – אמר רבי יונה: כתיב: "ואותי יום יום ידרושון" – זו תקיעה וערבה.

אור לישרים

שחרית, עד שאירע מעשה, ותיקנו שיהיו תוקעים בתפילת מוסף. ומה המעשה שאירע? - **פעם אחת תקעו בראשונה** — בתפילת שחרית, שהיא התפילה הראשונה ביום, **והיו השונאים סבורין שמא עליהן הם הולכין** — האויבים (היוונים (ראבי"ה, או"ז) או הרומאים) חשבו, אולי הם מתכוונים להתנפל עליהם, שחשדו בהם האויבים שהם תוקעים למרד, **ועמדו** (התנפלו האויבים) **עליהן והרגום.** באותה שעה תיקנו שיהיו תוקעים בתפילת מוסף (בגרסת הירושלמי שבראשונים נוסף כאן: "עמדו (פסקו) מלתקוע, ותיקנו בתפילת מוסף" (ר"ח וריצ"ג), או: "תיקנו בתפילת המוספים" (רשב"א וריטב"א)). - ומדוע אין לחשוש מפני האויבים, כשהם תוקעים בתפילת מוסף? - **מיגו** (במסירה מהגניזה: מן גו) **דאינון חמי לון קראיי** (קריי) **שמע ומצליין וקוראין** (וקריי) **באוריתא ומצליי** (במסירה מהגניזה נשמטו בשל הדמיון שלוש המילים האחרונות) **ותקעין** (במסירה מהגניזה: ובתר כן תקעין) — מתוך שהם (מפני שהאויבים) רואים אותם קוראים את "שמע" ומתפללים (תפילת שחרית) וקוראים בתורה ומתפללים (תפילת מוסף) ו(אחר כך (אחרי שהציבור מתפללים לעצמם, כששליח הציבור מתפלל)) תוקעים, **אינון אמרין:** — הם (האויבים) אומרים: **בנימוסון** (בראשונים: בנימוסיהון) **אינון עסיקין** — בנימוסיהם (מנהגיהם, חוקיהם) הם עסוקים (שהאויבים מבינים, שתקיעות של תפילה הן ולא של מלחמה).

השופר היה מכשיר אזעקה מלחמתי, ולכן הוא היה יכול לעורר חשש של מרד.

חכמים העבירו את התקיעות לשעת מוסף המאוחרת יותר, כדי למנוע אי הבנות מצד השונאים, שלא יחשבו שהתקיעות הן עניין מלחמתי אלא פולחני, ושעת התקיעות ביום תוכיח על כך, שאין יוצאים למלחמה באמצע היום.

אף על פי שכבר בטל החשש מפני האויבים, התקנה לא בטלה, משום שכל דבר שגזרו או תיקנו חכמים, אף על פי שבטל הדבר שבגללו גזרו או תיקנו, הגזרה או התקנה לא בטלו, עד שיעמוד בית דין ויבטל, ועוד, משום שהחשש מפני האויבים עלול לחזור בזמן אחר ובמקום אחר (ראשונים).

המשפט הארמי "מיגו דאינון...", שעניינו להסביר מדוע יכלו לתקוע בתפילת מוסף, הוא כנראה לא מדבריו של רבי יוחנן עצמו, שהם בעברית.

ומקשים (על מה ששנינו במשנה, שביום שקוראים את ההלל, הראשון מקרא את ההלל): **ואמר** (ואימר) **אף בהלל כן!** — וְאֵמוֹר גם בהלל כך! (שגם בהלל היה להם לתקן שיהיו קוראים את ההלל בתפילת מוסף, מפני שכשהם קוראים את ההלל בתפילת שחרית יש לחשוש מפני האויבים, שיחשדו בהם שהם קוראים למרד, שכן קוראים את ההלל בקול גדול)

ומתרצים: **לית כל עמא תמן** — אין כל העם (הציבור) שם (בבית הכנסת, שיש מהעם שאינם נכנסים לבית הכנסת ביום שקוראים את ההלל, ולכן בהלל אין לחשוש מפני האויבים, כיוון שהאויבים יראו שאינם מרובים, ולא יחשדו בהם שהם קוראים למרד).

ומקשים: **ואמר** (ואימר) **אף בתקיעה כן: לית כל עמא תמן!** — וְאֵמוֹר גם בתקיעה כך: אין כל העם שם! (שגם בתקיעה לא היה להם לתקן שיהיו תוקעים בתפילת מוסף, מפני שיש מהעם שאינם נכנסים לבית הכנסת, ולכן אין לחשוש מפני האויבים, כיוון שהאויבים יראו שאינם מרובים, ולא יחשדו בהם שהם תוקעים למרד)

ומתרצים: **אמר רבי יונה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הרביעי): **כתיב:** — כתוב: "וְאוֹתִי יוֹם יוֹם יִדְרֹשׁוּן" (ישעיהו נח,ב) — בשני ימים בשנה כל העם דורשים (מתפללים) אל ה', – **זו תקיעה וערבה** — ביום תקיעה (ראש השנה, שתוקעים בו בשופר) וביום ערבה (היום השביעי של חג הסוכות, שלוקחים בו ערבה וחובטים אותה). כך למדים מהמילים "יום יום" - יום אחד ועוד יום אחד (אבל פירוש המילים "יום יום" הוא: בכל יום). הרי שבראש השנה כל העם נכנסים לבית הכנסת, ולכן בתקיעה יש לחשוש מפני האויבים, כיוון שהאויבים יראו שהם מרובים, ויחשדו בהם שהם תוקעים למרד.

המונח "**ואמור אוף...**" מציע קושיות ששיעורן, מדוע לא נאמר כפי שהוצע בהמשך, כפי שמתבקש לכאורה לאור דברים מקבילים שנאמרו לפני כן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**בבלי ראש השנה** לב,ב אמרו: מאי שנא שני מתקיע - משום

רבי יהושע בן לוי בשם רבי אלכסנדרי שמע לה מן הדא: "שמעה י' צדק" –

ד"ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד) (מצווה הנעשית ברבים יש לה חשיבות והידור יותר), אי הכי, הלל נמי נימא בשני, משום ד"ברוב עם הדרת מלך"! אלא: מאי שנא הלל דבראשון - משום דזריזים מקדימים למצוות, תקיעה נמי נעביד בראשון, משום דזריזים מקדימים למצוות! - אמר רבי יוחנן: בשעת השמד שנו (בשעה שהוטלו גזירות שמד על היהודים בארץ ישראל לאחר דיכוי מרד בר כוכבא, ואסרו הרומאים על קיום מצוות תקיעה בשופר, והיו צריכים לדחות את התקיעות עד לתפילת המוסף, שלא ישגיחו עוד בהם).

בבבלי אמרו בשם רבי יוחנן, שבשעת השמד שנו. ובירושלמי אמרו בשם רבי יוחנן, מפני מעשה שאירע. נוסח זה שבירושלמי מורה, שאין מדובר בגזירה כמו שאמרו בבבלי, אלא במאורע חד פעמי שהשפיע על קובעי ההלכה להעתיק את התקיעות משחרית למוסף.
לפי הבבלי, בשחרית אין כל העם בבית הכנסת, ובמוסף כל העם בבית הכנסת. אבל לפי הירושלמי, בראש השנה כל העם בבית הכנסת אף בשחרית, וביום שקוראים את ההלל אין כל העם בבית הכנסת.

בירושלמי תעניות א,א אמרו, שבתפילת ערבית של יום טוב האחרון של חג הסוכות "לית כל עמא תמן", ומשמע שם, שבתפילת שחרית ובתפילת מוסף של יום טוב האחרון של חג הסוכות כל העם נכנסים לבית הכנסת, משום שביום זה מתחילים להזכיר גשם. הרי שיום טוב האחרון של חג הסוכות הוא כמו יום תקיעה ויום ערבה.

כיוון שביום ערבה (היום השביעי של חג הסוכות) וביום טוב האחרון של חג הסוכות כל העם נכנסים לבית הכנסת, אם כן, היה להם לתקן שיהיו קוראים את ההלל בימים האלו בתפילת מוסף ולא בתפילת שחרית! - ושמא לא חילקו בין הימים האלו ובין שאר הימים שקוראים את ההלל.

"ואותי יום יום ידרושון"

ב**שמות רבה** מב,ז נאמר: אמר רבי שמעון בן יוחאי: אחד עשר יום היו עם הקב"ה, ועשרים ותשעה יום היו מחשבים היאך לעשות את העגל... ורבי אליעזר בן יעקב אומר: עשרים ותשעה יום היו עם הקב"ה, ואחד עשר יום היו מחשבים היאך לעשות את העגל... ורבי יהודה ברבי אלעאי אומר: יום אחד היו עם הקב"ה... ורבי שמעון בן חלפתא אומר: שני ימים, שנאמר: "ועמי שכחוני ימים אין מספר" (ירמיהו ב), כמה "ימים"? שניים. ורבי יונה אמר טעמא מפסוק אחר, שנאמר: "ואותי יום יום ידרושון" (ישעיהו נח).

רבי יונה דרש בשמות רבה את הפסוק "ואותי יום יום ידרושון" - שני ימים, כמו שאמר בירושלמי כאן.

תקיעה וערבה

ב**ירושלמי סוכה** ד,א אמרו: רבי יוחנן אמר לרבי חייה בר בא (שעלה מבבל לארץ ישראל): בבלייא, תרין מילין סלקון בידיכון (הבבליים, שני דברים (שנוהגים בארץ ישראל) עלו על ידיכם (מבבל לארץ ישראל)): מפשיטותה דתעניתא (השתחוויה בפישוט ידיים ורגליים שנוהגים בתענית ציבור) וערובתא דיומא שביעייא (ערבה שנוהגים ביום השביעי של חג הסוכות). רבי סימון מפקד לאילין דמחשבין (היה מצווה לאלה המחשבים (ראשי חודשים)): יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתה בשבתא ולא ערבתא בשבתא (תנו דעתכם שלא תעשו (שלא יחול בחשבונכם) לא יום תקיעה בשבת ולא יום ערבה בשבת (לפי שאינו דוחות את השבת)), ואִין אדחקתון - עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא (ואם נדחקתם (בחשבונכם) - עשו יום תקיעה (בשבת) ואל תעשו יום ערבה (בשבת)).
ב**בבלי סוכה** מד,א אמרו: אמר רבי יוחנן: דלכון אמרי: דלהון היא (אחד מן התלמידים הבבליים אמר שמנהג ערבה מקורו בבבל (תוספות)).

בזמן הבית היה מנהג של זקיפת ערבות מסביב למזבח והקפתו בשירה (משנה סוכה ד,ה). מנהג הערבה נוהג בכל ימות החג, אך חשיבות מיוחדת היתה ליום השביעי של החג שבו הקיפו את המזבח שבע פעמים (משנה סוכה ד,ה). אם חלה שבת ביום השביעי של סוכות, קיימו את מנהג הערבה באותו יום, אבל אם חלה שבת באחד משאר ימי החג, ביטלו את מנהג הערבה באותו יום (משנה סוכה ד,ג).
ממקורות אמוראיים אנו למדים על מנהג אחר של נטילת ערבה ונענועה / חביטתה. לדברי רבי יוחנן בבבלי ובירושלמי שהובאו לעיל, מנהג נטילת הערבה הוא מנהג בבלי.
אין לנו עדויות המלמדות על קיום מנהג ערבה מחוץ לבית המקדש בזמן שבית המקדש היה קיים. העדויות מתקופת האמוראים מלמדות, שנהגו ליטול את הערבה רק ביום השביעי של חג הסוכות. מחוץ לבית המקדש לא קיימו מנהג ערבה בשבת כלל, גם בארץ ישראל.
חביבותה של מצוות ערבה מובלטת בדרשתו של רבי יונה בירושלמי כאן.

ואומרים (טעם שני שתוקעים בתפילת מוסף): **רבי יהושע בן לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון) **בשם רבי אלכסנדרי** (אמורא ארץ ישראלי) **שמע לה מן הדא:** — שמע אותה (למד את הטעם שתוקעים בתפילת מוסף) מן זאת (מהפסוק הזה - תהילים יז,א, שעניינו: בקשה לקבלת התפילה): "שִׁמְעָה י' צֶדֶק" — אני מבקש

° כא,א **זו קרית שמע, "הקשיבה רינתי" – °זו רינון תורה, "האזינה תפילתי" – זו תפילה, "בלא שפתי מרמה" – זו מוסף. מה כתיב בתריה? "מלפניך משפטי יצא".**

אור לישרים

שתשמע את דברי הנאמרים בצדק, – **זו קרית שמע** — קריאת שמע, "**הַקְשִׁיבָה רִנָּתִי**" — אני מבקש שתשמע את דברי הנאמרים בנעימה ובקול שירה, – **זו רינון תורה** — קריאת התורה, "**הַאֲזִינָה תְּפִלָּתִי**" — אני מבקש שתאזין לתפילתי, – **זו תפילה** — תפילת שחרית, "**בִּלְא שְׂפָתֵי מִרְמָה**" — האזינה את תפילתי הנאמרת בשפתיים שאינן מדברות דברי רמאות, – **זו** (זה) **מוסף** — תפילת מוסף. הרי שהכתוב מתאר את סדר התפילה מקריאת שמע עד לאחר תפילת מוסף. **מה כתיב בתריה?** — מה כתוב אחריו (אחרי הפסוק הזה)? "**מִלְּפָנֶיךָ מִשְׁפָּטִי יֵצֵא, עֵינֶיךָ תֶּחֱזֶינָה מֵישָׁרִים**" (תהילים יז,ב) — אני מבקש שתוציא את משפטי לאור ותשפטני בצדק ותזכה אותי במשפט. הרי ששעת המשפט היא בזמן תפילת מוסף. בראש השנה הקב"ה דן את ישראל, וכשהם תוקעים בשופר, הוא מרחם עליהם ומזכה אותם בדין, וכיוון ששעת המשפט היא בזמן תפילת מוסף, לכן תקיעת שופר היא בתפילת מוסף. מכאן למדים בדרך הרמז, שקוראים את "שמע" ומתפללים תפילת שחרית וקוראים בתורה ומתפללים תפילת מוסף ותוקעים (לפי הלימוד מן הכתוב בדרך הרמז, קריאת התורה קודמת לתפילת שחרית, אבל אין זה אלא משום שהכתוב הקדים "רינה" ל"תפילה", ו"רינה" רומזת גם לתורה, ואילו "תפילה" אינה אלא תפילה).

המונח "**שמע לה מן הדא**" מציע בדרך כלל מקור או סימוכין לקביעה המופיעה לפני כן. בכמה מקומות המונח מציע מקור חלופי במקום המקור שהוצע לפני כן. בדרך כלל המונח מציע פסוקים, עם דרשות או בלעדיהן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

יש אומר (מ' איש שלום בפסיקתא רבתי), שרבי אלכסנדרי בעל המאמר היה קודם דורו של רבי יוחנן, וקודם דורו של רבי יוחנן לא היו סומכים גאולה לתפילה, שזמן קריאת שמע לחוד וזמן תפילה לחוד, וכשהיו עומדים להתפלל, היה מנהגם לקרוא פרשת שמע שרגילה בפיהם ואחר כך להתפלל, כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ואם כן, קדם רינון תורה לתפילה, ולכן סדר הדברים הוא כמו שאמר רבי אלכסנדרי: "'שמעה י'י צדק' - זו קרית שמע, 'הקשיבה רינתי' - זו רינון תורה, 'האזינה תפילתי' - זו תפילה".

בכמה מקומות בבבלי נמצא שרבי אלכסנדרי אמר בשם רבי יהושע בן לוי. אבל בפסיקתא דרב כהנא ג,טו ובפסיקתא רבתי פרשה יב נמצא שרבי יהושע בן לוי אמר בשם רבי אלכסנדרי, כמו בירושלמי כאן.

ב**פסיקתא רבתי** פרשה מ נאמר: אמר רבי פינחס בשם רבי יהודה (צריך לומר: יהושע) בן לוי בשם רבי אלכסנדרי: למה אין ישראל תוקעים מן התפילה הראשונה אלא בתפילת המוספים? - כדי שבשעה שהם עומדים בדין יהיו מצויים מלאי מצוות הרבה ויזכו בדין. אמר דוד: "תפילה לדוד, שמעה ה' צדק, הקשיבה רינתי, האזינה תפילתי בלא שפתי מרמה, מלפניך משפטי יצא, עיניך תחזינה מישרים" (תהילים יז,א-ב), - "תפילה לדוד" - זו תפילה שאדם מתפלל בשעה שהוא נעור מן שנתו, - "ברוך מחיה המתים"; "שמעה ה' צדק" - זו קרית שמע; "הקשיבה רינתי" - זו תפילה הראשונה; "האזינה תפילתי" - זו תפילה השנייה, למה? - "בלא שפתי מרמה" - לא עמדנו לתפילה לא מתוך דבר בטלה ולא מתוך שפתי מרמה, אלא מתוך תורה ומצוות ומעשים טובים; לפיכך "מלפניך משפטי יצא", ואל תסתכל במעשים רעים אם יש לנו, שנאמר: "עיניך תחזינה מישרים".

וב**מדרש תהילים** יז,ו נאמר: "תפילה לדוד" - כשאדם קם משנתו מתפלל ואומר: "ברוך מחיה המתים"; "שמעה ה' צדק" - זו קרית שמע; "הקשיבה רינתי" - זו תפילה ראשונה של יוצר; "האזינה תפילתי" - זו תפילת המנחה; "בלא שפתי מרמה" - זו תפילת ערבית, שלא עמדנו להתפלל לא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך דברים בטלים, ולא מתוך שפתי מרמה, אלא מתוך דברי תורה ומעשים טובים. דבר אחר: "הקשיבה רינתי" - זו רינונה של תורה, שמרננים תלמידי חכמים, שנאמר: "קומי רוני בלילה" (איכה ב,יט); "האזינה תפילתי" - זו תפילת השחר; "בלא שפתי מרמה" - זו תפילת המוספים; ולפי שאיני מתפלל לפניך בשפתי מרמה אלא בלב שלם, לפיכך "מלפניך משפטי יצא", שאתה מזכה אותנו בדין.

"שמעה ה' צדק"

ב**בבלי ברכות** יד,א אמרו: אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר: "צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו" (תהילים פה) (רש"י: "צדק" - תפילה, שמצדיק לבוראו, והדר "וישם לדרך פעמיו" - לדרכי חפציו). כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך - הקב"ה עושה לו חפציו, שנאמר: "צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו".

המילה "צדק" נדרשת במשמע של תפילה, ולכן "שמעה ה' צדק" משמעו: שמע את תפילתי. גם קריאת שמע היא תפילה, כמו שדרשו כאן.

אמר רבי אחא בר פפא קומי רבי זעורה: שנייא היא, שמצות היום במוסף. אמר רבי תחליפא קיסרייא: קרייא אמר כן: "יום תרועה" "ועשיתם".

אור לישרים

רינון תורה

ב**שמות רבה** מז,ה, ב**ויקרא רבה** יט,א, ב**איכה רבה** (בובר) פרשה ב [פסוק יט] וב**מדרש שמואל** ה,ב נאמר: אמר רבי יוחנן: אין רינה של תורה אלא בלילה, שנאמר: "קומי רוני בלילה" (איכה ב,יט).

ב**מסכת סופרים** ג,יג וב**בבלי מגילה** לב,א אמרו: אמר רבי יוחנן: כל הקורא (בתורה) בלא נעימה (שירה. רש"י: כגון טעמי המקראות) ושונה בלא זמרה - עליו הכתוב אומר: "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים" וגו' (יחזקאל כ).

קריאת התורה נקראת "רינון", מפני שקוראים בתורה בנעימה.

"מלפניך משפטי יצא"

ב**ויקרא רבה** כט,ג וב**פסיקתא דרב כהנא** כג,ג נאמר: יהודה בר נחמני בשם רבי שמעון בן לקיש פתח: "עלה אלוהים בתרועה, י"י בקול שופר" (תהילים מז,ו) - בשעה שהקב"ה עולה ויושב על כיסא הדין בראש השנה, לדין הוא עולה, הדא הוא דכתיב: "עלה אלוהים בתרועה" (אלוהים הוא מידת הדין). כיוון שישראל נוטלים שופרות ותוקעים, מיד "י"י בקול שופר" (ה' הוא מידת הרחמים) - הקב"ה עומד מכיסא הדין ויושב על כיסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך להם מידת הדין למידת רחמים. אימתי? - "בחודש השביעי באחד לחודש" (ויקרא כג,כד).

וב**פסיקתא דרב כהנא** כג,יא נאמר: רבי אבא בריה דרבי פפי ורבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: כל ימות השנה ישראל עסוקים במלאכתם (בעבודת ימות החול ועל ידי זה הם באים לידי חטאים), ובראש השנה הם נוטלים שופרות ותוקעים והקב"ה עומד מכיסא הדין ויושב על כיסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך עליהם מידת הדין למידת הרחמים. אימתי? - "בחודש השביעי באחד לחודש" (ויקרא כג,כד).

וב**פסיקתא רבתי** פרשה לט נאמר: ולמה ישראל תוקעים בשופר בראש השנה? כדי שידין אותם הקב"ה ברחמים ויזכה אותם, שנאמר: "עלה אלוהים בתרועה, ה' בקול שופר" (תהילים מז,ו). אמר אסף (בעל המזמור): הואיל ובשופר הזה הקב"ה מרחם על ישראל ומזכה אותם בדין, הוו זהירים להיות נוטלים שופרות בראש השנה ומתריעים לפני הקב"ה והוא מרחם עליכם ומזכה אתכם בדין.

וב**פסיקתא רבתי** פרשה מ נאמר: אמר הקב"ה: כשתהיו באים לדין לפניי בראש השנה, היו באים בשופרות, ואפילו יש לכם כמה קטיגורים, אני אזכור עקידתו של יצחק ומזכה אתכם.

ואומרים (טעם שלישי שתוקעים בתפילת מוסף): **אמר רבי אחא בר פפא** (אמורא בדור השלישי) **קומי רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): **שנייא היא** — שונה היא (תקיעת שופר מן ההלל, שאותו מקדימים לומר בתפילת שחרית), **שמצות היום במוסף** — מצוות התקיעה בשופר ביום ראש השנה היא בתפילת מוסף.

אמר רבי תחליפא קיסרייא (אמורא ארץ ישראלי בדור השני, מהעיר קיסריה, על חוף ים התיכון): **קרייא אמר כן:** — המקרא (הכתוב בקורבנות המוסף של ראש השנה) אומר כך (שמצוות היום במוסף): "וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ... **יוֹם תְּרוּעָה** יִהְיֶה לָכֶם, **וַעֲשִׂיתֶם** עֹלָה..." (במדבר כט,א-ב) — הרי שהסמיך הכתוב את תקיעת השופר בראש השנה להקרבת קורבנות המוסף, וכיוון שתפילת מוסף היא כנגד קורבנות המוסף, לכן תוקעים בתפילת מוסף.

בדרך כלל המונח "**שנייא היא**" מתפרש בניחותא, והוא מציע הבחנות עקרוניות בין עניינים שונים שהושוו בשלב קודם של הסוגיה. למונח בהוראה זו כמה שימושים עיקריים, ובהם: תירוץ קושיות. הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא", ואחר כך מובא הסבר להבדל בין המקרה הנידון לבין המקרה שהושווה לו. לעיתים הסבר זה מבוסס על קביעה עובדתית או על קביעה עקרונית, ואז הסגנון המקובל הוא: "שנייא היא ש-(עובדה / עיקרון)" ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

לפי הטעם הראשון, מצוות התקיעה בשופר בראש השנה היא בתפילת שחרית, ובתחילה נקבעו התקיעות בתפילת שחרית, אלא שמפני מעשה שאירע, תיקנו לתקוע בתפילת מוסף. אבל לפי שני הטעמים האחרים, מצוות התקיעה בשופר בראש השנה היא בתפילת מוסף, ומלכתחילה נקבעו התקיעות בתפילת מוסף.

מלבד התקיעות על סדר הברכות של תפילת מוסף, נהגו לתקוע גם לפני תפילת מוסף. לתקיעות אלה קראו "תקיעות בישיבה", כדי להבחין בינן לבין התקיעות בעת תפילת העמידה. תקיעות אלה נזכרו בבבלי, ואין הן נזכרות במקורות ארץ ישראלים.

לעיל ד,א למד רבי שמעון בן יוחי מהכתוב הזה שמקום התקיעה בראש השנה הוא במקום הקרבת הקורבנות, וכאן למדו מהכתוב הזה שזמן התקיעה בראש השנה הוא בזמן הקרבת הקורבנות.

רבי לעזר בירבי יוסה בשם רבי יוסי בר קצרתא: בכל הקרבנות כתוב "והקרבתם", וכאן כתוב "ועשיתם". אמר להן הקב"ה: מכיון שנכנסתם לדין לפניי בראש השנה ויצאתם בשלום, מעלה אני עליכם כאילו נבראתם בריה חדשה.

רבי משרשיא בשם רבי אידי: בכל הקרבנות כתוב חטא, ובעצרת אין כתוב חטא. אמר להן הקב"ה: מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם.

אור לישרים

התקיעה בראש השנה לא באה על הקורבנות אלא היתה בבית הדין הגדול שבמקדש, שקידשו בו את החודש (ראה לעיל ד,א). העדים שראו את החודש לא הספיקו בדרך כלל להגיע לבית הדין לפני הקרבת התמיד של שחר, ולכן ברוב השנים תקעו בבית הדין בראש השנה רק לאחר הקרבת התמיד של שחר. לפי רוב השנים נקבע זמנה של התקיעה בזמן הקרבת קורבן המוסף. משום כך, לאחר שהנהיגו את התקיעות בתפילות, קבעו את התקיעה בתפילת מוסף.

שיטת רמב"ן היא, שמדין המשנה אין לנו אלא תקיעות על סדר הברכות, ובזמן האמוראים הנהיגו לתקוע קודם תפילת מוסף. לדעת ראב"ד, לא התחיל המנהג של תקיעות לפני התפילה בזמן האמוראים, אלא כך נהגו גם בתקופת המשנה. לדעת רז"ה, התקיעות שלפני התפילה אין להן זכר בתלמוד, אלא הן מנהג הדורות המאוחרים שאחר התלמוד ("זכרון תרועה").

רבי לעזר בירבי יוסה (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי, בנו של האמורא רבי יוסה) אמר **בשם רבי יוסי בר קצרתא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון)**: בכל הקרבנות כתוב** "**וְהִקְרַבְתֶּם**" (במדבר כח-כט) — בקורבנות המוספים של כל המועדים כתוב הציווי בלשון הקרבה, **וכאן כתוב** "**וַעֲשִׂיתֶם**" (במדבר כט,ב) — בקורבנות המוסף של ראש השנה כתוב הציווי בלשון עשייה ולא בלשון הקרבה. **אמר להן** (לישראל) **הקב"ה: מכיון שנכנסתם לדין לפניי בראש השנה ויצאתם בשלום** — שלא התחייבתם, **מעלה אני עליכם** — חושב אני לכם את הדבר הזה, **כאילו נבראתם בריה חדשה** — כאילו היום בראתי אתכם בריאה (יצירה) חדשה, שהמילה "ועשיתם" נדרשת כמו "ועשיתים", ומשמעות "עשייה" היא בריאה חדשה.

יש בזה רמז, שראש השנה הוא יום הדין.

בויקרא רבה כט,יב ו**בפסיקתא דרב כהנא** כג,יב נאמר: אמר רבי תחליפא קיסרייא: בכל המוספים / הקורבנות כתוב "והקרבתם", וכאן כתוב "ועשיתם" (במדבר כט,ב). אמר להם הקב"ה: מכיוון שנכנסתם לפניי בדין ביום הזה ויצאתם בדימוס (שחרור, פטור), מעלה אני עליכם כאילו היום נעשיתם, כאילו היום בראתי אתכם בריה חדשה.

ב**פסיקתא רבתי** פרשה מ נאמר: "ועשיתם עולה לה'" (במדבר כט,ב), ובמקום אחר (בכל שאר הקורבנות שבפרשה זו) הוא אומר: "והקרבתם עולה לה'" (במדבר כח-כט). - אמר רבי יצחק: למה "ועשיתם"? - אמר הקב"ה לישראל: עשו תשובה באלו עשרת הימים בין ראש השנה ליום הכיפורים, ואני מזכה אתכם ביום הכיפורים ובורא אתכם בריה חדשה.
ו**בויקרא רבה** ל,ג ו**בפסיקתא דרב כהנא** כז,ג נאמר: "תיכתב זאת לדור אחרון" (תהילים קב,יט) - מכאן שהקב"ה מקבל את השבים. "ועם נברא יהלל יה" (שם) - שהקב"ה בורא אותם (את השבים שנתכפרו להם כל עוונותיהם) בריה חדשה.

רבי משרשיא אמר **בשם רבי אידי** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי)**: בכל הקרבנות כתוב חטא** (במסירה מהגניזה: חטאת. וכן הוא בר"ח ובראבי"ה, והיא גרסה נכונה) (במדבר כח-כט) — בקורבנות המוספים של כל המועדים כתובה לגבי השעיר המילה "חטאת", שהיא לשון חטא ("שְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד"; "שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת"), **ובעצרת** (חג השבועות) **אין כתוב חטא** (חטאת) — בקורבנות המוסף של חג השבועות אין כתובה לגבי השעיר המילה "חטאת" ("שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד" (במדבר כח,ל)). **אמר להן** (לישראל) **הקב"ה: מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה** — שהתחייבתם בעצרת, שהוא יום קבלת התורה, לשקוד על התורה ולהתמיד בלימודה, **מעלה אני עליכם** — חושב אני לכם את הדבר הזה, **כאילו לא חטאתם מימיכם** — שהתורה מכפרת על כל החטאים, ולכן לא הזכיר בו לשון חטא.

יש בזה רמז, שבחג השבועות היתה קבלת התורה, שהרי לא נאמר דבר זה במפורש.
חכמינו התלבטו בתאריך מתן תורה, ולא היה ברור להם האם הוא חל בתאריך של חג השבועות. בבבלי שבת פו,ב נמצאת

הלכה ט

משנה

שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל, ולא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ואין חותכין אותו לא בדבר שהוא משום שבות ולא בדבר שהוא משום לא תעשה. אבל אם רצה ליתן לתוכו יין או מים – יתן.

מחלוקת תנאים בקביעת התאריך של מתן תורה. לדעת רבי יוסי מתן תורה היה בשביעי בסיון, ואילו חכמים חולקים עליו וסבורים שמתן תורה היה בשישי בסיון. בתקופה שקדמה לקביעת הלוח, פעמים שחל חג השבועות בחמישה בסיון, פעמים בשישה בסיון, ופעמים בשבעה בסיון. נמצא שלשיטת חכמים וגם לשיטת רבי יוסי היתה התאמה לפעמים בין חג השבועות לבין התאריך של מתן תורה.

בויקרא רבה כט,יב נאמר: רבי הונא ורבי משרשיא בשם רבי אידי: מפני מה בכל הימים כתיב חטאת, ובעצרת אין כתיב חטאת? - אמר להם הקב"ה: הואיל וקיבלתם את תורתי, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם לפניי.

ובשיר השירים רבה פרשה ד נאמר: רבי אחא ורבי משרשיא בשם רבי אידי: בכל המוספים כתיב: "שעיר עיזים אחד חטאת", "שעיר חטאת" (במדבר כח-כט), אבל בעצרת אין כתיב חטאת; ללמדך, שלא היה בידם לא חטא ולא עוון.

☆ ☆ ☆

הלכה ט

משנה

משנה זו באה ללמד, שאין מחללים יום טוב על תקיעת שופר בראש השנה, ואין עוברים מפני תקיעת שופר אפילו על איסור של חכמים.

שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום — אין עוברים בשבילו בראש השנה את התחום של אלפיים אמה מחוץ לעיר, שאסור לצאת חוץ לתחום, כדי להביא את השופר או כדי לשמוע את התקיעות (איסור תחומים נוהג ביום טוב כמו בשבת), **ואין מפקחין עליו את הגל** — אם נפל על השופר גל אבנים, אין פותחים את הגל בראש השנה, כדי להוציא את השופר, לפי שהאבנים מוקצות הן ואסור לטלטלן ביום טוב, **ולא עולין באילן** — אם השופר נמצא בראש האילן, אין עולים בראש השנה על האילן, כדי ליטול משם את השופר, מפני שאסרו חכמים לעלות באילן ביום טוב, שחוששים שמא יתלוש מן העלים או מן הענפים, **ולא רוכבין על גבי בהמה** — אם אינו יכול ללכת ברגליו לשמוע את התקיעות, כגון חולה, אסור לו לרכב על גבי בהמה, מפני שהרוכב על בהמה ביום טוב עובר על מצוות עשה מהתורה, שהוא מצווה על שביתת בהמתו (לפי הירושלמי), או מפני שאסרו חכמים לרכב על בהמה ביום טוב, שחוששים שמא יחתוך ענף להנהיג את הבהמה (לפי הבבלי), **ולא שטין על פני המים** — מפני שהשט על פני המים דוחה ומשיט את המים מאצלו, ונראה כעושה מלאכה (לפי הירושלמי), או מפני שחוששים שמא יעשה לו כלי שיט (לפי הבבלי), **ואין חותכין אותו** — כדי לתקנו לתקיעה, **לא בדבר שהוא משום שבות** — בדבר שאין דרכו לחתוך בו שופרות, שאין איסורו אלא משום שבות, והוא איסור מדברי סופרים, שאסרוהו כדי להרחיק את האדם מן המלאכה וירבה בשביתת שבת ויום טוב, **ולא בדבר שהוא משום לא תעשה** — בדבר שדרכו לחתוך בו שופרות, שהיא מלאכה גמורה האסורה מן התורה. **אבל אם רצה ליתן לתוכו יין או מים** — כדי שיהיה קולו של השופר צלול, – **יתן** — הוא רשאי לתת בראש השנה, ואין זה נקרא תיקון כלי.

לדעת ר"ח וריצ"ג, העברת התחום ופיקוח הגל שנאמרו במשנה אסורים בשבת וביום טוב מן התורה (העברת התחום של שנים עשר מיל, ופיקוח הגל בחפירה במעדר או בסתירת בניין). אבל לדעת שאר הראשונים, העברת התחום ופיקוח הגל שנאמרו במשנה אסורים מדברי חכמים (העברת התחום של אלפיים אמה, ופיקוח הגל בטלטול). לדעת כל הראשונים, עלייה באילן ורכיבה על גבי בהמה ושיט על פני המים אסורים בשבת וביום טוב מדברי חכמים משום שבות.

ריטב"א כתב, שאסרו חכמים לעבור על איסורים משום שבות בשביל קיום מצוות שופר בראש השנה, מפני שהעמידו חכמים דבריהם במקום מצוות עשה שאין בו כרת, וכשם שאין שופר דוחה מלאכה גמורה של תורה, שאין עשה של תקיעת שופר דוחה עשה ולא תעשה של יום טוב, כך אינו דוחה שבות דרבנן. ודווקא בדברים אלה שהם מכשירי מצווה העמידו דבריהם, אבל במצווה גופה בזמנה הקבוע לא העמידו דבריהם, שאף על גב שתקיעת שופר בשבת או ביום טוב אסורה משום שבות דרבנן, לא העמידו דבריהם לאסור התקיעה בראש השנה

**אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקין בהם עד שילמודו.
והמתעסק – לא יצא, והשומע מן המתעסק – לא יצא.**

תלמוד

כיני מתניתא: אסור משום שבות ובלא תעשה.

**אמר רבי לעזר: מתניתא בגדול ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת.
ותני כן: מתלמדין מלתקוע בשבת; אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביום טוב.**

ולדחות מצוות שופר, שאם כן נמצאת מצווה זו מתבטלת מכל ישראל לעולם ואינה נעשית, והיאך יאסרו לגמרי ויסתרו מה שציוותה תורה.

"ולא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים" אינו מתאים ללשון המשנה כאן ("אין" עם בינוני), והוא ממשנה ביצה ה,ב ("מבואות לספרות התנאים").

אין מעכבין את התינוקות (קטנים) **מלתקוע** — מעצמם בראש השנה, אף על פי שאין בתקיעתם מצווה, **אבל** — הוא כמו: באמת, **מתעסקין בהם עד שילמודו** — באמת מותר אפילו לגדולים להתעסק עם הקטנים ללמד אותם לתקוע.
והמתעסק — בתקיעת שופר בראש השנה כדי להתלמד, – **לא יצא** — ידי חובתו בתקיעותיו אלו, לפי שלא התכוון לצאת ידי חובתו, **והשומע מן המתעסק** — אף על פי שהתכוון לצאת ידי חובתו בשמיעת תקיעות אלו, – **לא יצא** — לפי שהתוקע לא התכוון להוציאו, והלכה היא שצריכה להיות כוונה על ידי השומע ועל ידי המשמיע.

☆ ☆ ☆

תלמוד
במשנה שנינו: ואין חותכין אותו לא בדבר שהוא משום שבות ולא בדבר שהוא משום לא תעשה.
אומרים: **כיני** (=כן היא) **מתניתא:** — כך היא המשנה: **אסור משום שבות ובלא תעשה** (או בלא תעשה) — אין חותכים את השופר לא בדבר שהוא אסור משום שבות ולא בדבר שהוא בלא תעשה (שעובר עליו בלא תעשה). הלשון הרגילה לגבי 'שבות' היא: "אסור משום שבות", וכן מצויה הלשון הקצרה: "משום שבות", כמו במשנתנו, שפירושה: אסור משום שבות, כמו שפירשו כאן. כמו כן, הלשון הרגילה לגבי 'לא תעשה' היא: "עובר בלא תעשה", אבל הלשון "משום לא תעשה" אינה נמצאת אלא במשנתנו, ולכן פירשו כאן שהכוונה במשנתנו כלשון הרגילה במשנה. "כיני מתניתא" כאן הוא פירוש ואינו הגהה ("מבוא לנוסח המשנה").

המונח "**כיני מתניתא**" מציע הגהות או פירושים למקורות תנאיים. לא תמיד ברור האם המונח מציע הגהה או פירוש ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקין בהם עד שילמודו.
לקטע הזה שני פירושים.
פירוש אחד:
אמר רבי לעזר (בן פדת, אמורא בדור השני): **מתניתא** — המשנה, **בגדול ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת** — המשנה, שאמרה שמתעסקים עם התינוקות בראש השנה ללמד אותם לתקוע, מדברת בתינוקות גדולים, שהם קטנים שהגיעו לחינוך (כך פירשו ראשונים את הירושלמי, ובהם: רמב"ן בספר המלחמות, ריטב"א, ר"ן בחידושיו ובפירושו לרי"ף), ואפילו בראש השנה שחל בשבת מלמדים אותם לתקוע, כיוון שצריך לחנך אותם לקיום המצווה. אבל תינוקות שאינם גדולים, שהם קטנים שלא הגיעו לחינוך, אין מלמדים אותם לתקוע בראש השנה שחל בשבת, אלא רק בראש השנה שחל בחול. ודווקא בראש השנה שחל בשבת מלמדים קטנים שהגיעו לחינוך לתקוע, אבל בשבת אחרת אין מלמדים אותם לתקוע (ר"ן).
ומציעים סיוע: **ותני כן:** — ושנוי (שנו ברייתא בתוספתא) כך (כמו שאמר רבי אלעזר): **מ(ת)למדין (מ)לתקוע בשבת** — מלמדים את הקטנים לתקוע, אפילו בראש השנה שחל בשבת, ודווקא קטנים שהגיעו לחינוך, אבל קטנים שלא הגיעו לחינוך אין מלמדים אותם לתקוע בראש השנה שחל בשבת; **אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביום טוב** — קטנים שלא הגיעו לחינוך, אם

תקעו מעצמם בראש השנה שחל בחול אין מעכבים אותם מלתקוע. אבל בראש השנה שחל בשבת מעכבים אותם מלתקוע.

המונח "**מתניתא ב...**" מציע פרשנות מצמצמת למקורות תנאיים ומעמיד אותם במקרים המתוארים בהמשך. המונח מציע פרשנות מצמצמת בתחילת הדיון במקור המתפרש.
המונח "**ותני כן**" מציע ברייתות המסייעות לאמור לפניהן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

המשנה לפי רבי אלעזר וכן התוספתא מדברות במקום שיש בו בית דין, שהתקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעים ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת בכל מקום שיש בו בית דין (ראשונים).

ב**תוספתא ראש השנה** ב,טז שנו: מ(ת)למדים (לקטנים שהגיעו לחינוך) **לתקוע בשבת** (בראש השנה שחל להיות בשבת, אבל לא נשים ולא קטנים שלא הגיעו לחינוך), **ואין מעכבים את הנשים ואת הקטנים / התינוקות** (שלא הגיעו לחינוך) **מלתקוע בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב** (אם תקעו מעצמם, אין מעכבים אותם, משום שאין בתקיעה איסור מהתורה, ומשום נחת רוח של הנשים אין מוחים בהן).

הגרסה בסיפא של הברייתא שבירושלמי שונה מהגרסה בסיפא של הברייתא שבתוספתא (וראה להלן בבבלי).

ב**בבלי ראש השנה** לג,א-ב אמרו:
גרסה אחת (רש"י, או"ז, רשב"א, ר"ן בחידושיו):
"אבל מתעסקים בהם עד שילמדו". - אמר רבי אלעזר: אפילו בשבת (ריטב"א ור"ן: בשבת שחל בה ראש השנה). תניא נמי הכי: מתעסקים בהם עד שילמדו, אפילו בשבת. ואין מעכבים את התינוקות מלתקוע בשבת (בראש השנה שחל בשבת), ואין צריך לומר ביום טוב (בראש השנה שחל בחול). - הא גופא קשיא; אמרת: "מתעסקים בהם עד שילמדו, אפילו בשבת" - אלמא לכתחילה אמרינן להו 'תקעו', והדר תנא: "אין מעכבים" - עיכובא הוא דלא מעכבינן, הא לכתחילה לא אמרינן להו 'תקעו'! - לא קשיא; כאן - בקטן שהגיע לחינוך (רש"י: מתעסקים בו שילמד, וכל שכן שאין מעכבים), כאן - בקטן שלא הגיע לחינוך (אין מעכבים, אבל אין מתעסקים בו שילמד. רשב"א ור"ן: קטן שהגיע לחינוך - אין מעכבים אותו מלתקוע, אפילו בשבת, אבל אין אומרים לו שיתקע, כיוון דאיכא איסורא דרבנן ולא ספינן להו בידיים. אבל קטן שלא הגיע לחינוך - מתעסקים בו כדי שילמד ואומרים לו שיתקע, ואפילו בשבת).

גרסה אחרת (בה"ג, הלכות פסוקות, רי"ד, וכן בכמה כתבי יד של הבבלי):
"אבל מתעסקים בהם עד שילמדו". - אמר רבי אלעזר: אפילו בשבת. תניא נמי הכי: מתעסקים בהם עד שילמדו, אפילו בשבת. ואין מעכבים את התינוקות מלתקוע ביום טוב. - ביום טוב לא מעכבינן, הא בשבת מעכבינן, והא אמרת רישא: אפילו בשבת אין מעכבים! - לא קשיא; כאן - בקטן שהגיע לחינוך (מלמדים אותו לתקוע, אפילו בשבת), כאן - בקטן שלא הגיע לחינוך (אין מעכבים אותו מלתקוע ביום טוב. ויש מפרשים: קטן שהגיע לחינוך - אין מעכבים אותו מלתקוע ביום טוב. אבל קטן שלא הגיע לחינוך - מלמדים אותו לתקוע, אפילו בשבת).

גם בבבלי וגם בירושלמי מביאים את דברי רבי אלעזר ואת הברייתא.
לפי הגרסה האחת בבבלי, גורסים בסיפא של הברייתא: "אין מעכבים את התינוקות מלתקוע בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב", ומקשים מ"מתעסקים בהם" על "אין מעכבים". לפי הגרסה האחרת בבבלי, גורסים בסיפא של הברייתא: "אין מעכבים את התינוקות מלתקוע ביום טוב", ומקשים ממה שאמרו "ביום טוב, אבל לא בשבת" על מה שאמרו ברישא "אפילו בשבת". בבבלי מעמידים את הרישא ואת הסיפא בברייתא זו אחת בקטן שהגיע לחינוך ואחת בקטן שלא הגיע לחינוך. הראשונים חולקים באיזה מהם מדברת הרישא ובאיזה מהם מדברת הסיפא.
לפי הגרסה האחת בבבלי, הקושיה על הברייתא היא קושיה גם על המשנה, מה שאין כן לפי הגרסה האחרת בבבלי.

לפי הפירוש האחד בירושלמי, הסוגיה בירושלמי זהה לסוגיה בבבלי, לפי הגרסה האחרת בבבלי, שגורסים בסיפא של הברייתא: "ואין מעכבים את התינוקות מלתקוע ביום טוב", ולפי הראשונים שמפרשים שמעמידים את הרישא בברייתא זו בקטן שהגיע לחינוך ואת הסיפא בקטן שלא הגיע לחינוך.

פירוש אחר:
אמר רבי לעזר (בן פדת, אמורא בדור השני)**: מתניתא** — המשנה, **בגדול ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת** — המשנה, שאמרה שמתעסקים בראש השנה ללמוד לתקוע, מדברת בגדולים החייבים בתקיעה, ואפילו בראש השנה שחל בשבת הם מתלמדים (לומדים בעצמם) לתקוע. אבל תינוקות, בין קטנים שהגיעו לחינוך ובין קטנים שלא הגיעו לחינוך, אין מלמדים אותם לתקוע בראש השנה שחל בשבת, אלא רק בראש השנה שחל בחול.
ומציעים סיוע: **ותני כן:** — ושנוי (שנו ברייתא

הלכה י

משנה

סדר תקיעות – שלש של שלש שלש. שיעור תקיעה – כדי שלש תרועות. שיעור תרועה – כדי שלש יבבות. תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתיים – אין בידו אלא אחת. מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר – תוקע ומריע ותוקע, תוקע ומריע ותוקע, שלש פעמים. כשם ששליח ציבור חייב, כך כל

בתוספתא) כך (כמו שאמר רבי אלעזר): **מתלמדין** (מ)**לתקוע בשבת** — לומדים בעצמם לתקוע, אפילו בראש השנה שחל בשבת, ודווקא גדולים, אבל קטנים, בין שהגיעו לחינוך ובין שלא הגיעו לחינוך, אין מלמדים אותם לתקוע בראש השנה שחל בשבת; **אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביום טוב** — קטנים, בין שהגיעו לחינוך ובין שלא הגיעו לחינוך, אם תקעו מעצמם בראש השנה שחל בחול, אין מעכבים אותם מלתקוע. אבל בראש השנה שחל בשבת מעכבים אותם מלתקוע.

מן המילה "בהם" שבמשנה ("מתעסקין בהם") משמע שמדובר בקטנים, כמו הפירוש האחד בירושלמי. אלא שיש כתב יד של הבבלי שאין בו מילה זו במשנה. בלא מילה זו אפשר לומר שהסיפא במשנה מדברת בגדולים, כמו הפירוש האחר בירושלמי. כמו כן, ברוב כתבי היד של הבבלי הגרסה במשנה היא: "ומתעסקין" וכו', בלי "אבל".

הראיה לרבי אלעזר מן הרישא של הברייתא היא, ששם נאמר סתם "מתלמדין", משמע גדולים, ובעיקר שקטנים לא נזכרו אלא בסיפא של הברייתא ("מקורות ומסורות"). כך לפי הפירוש האחר בירושלמי. אבל לפי הפירוש האחד בירושלמי, יש לגרוס ברישא של הברייתא: "מלמדין" (ולא: "מתלמדין"), וכן הוא הנוסח ברמב"ן בספר המלחמות, בר"ן בפירושו לרי"ף וכן בספר העיטור שהביאו את הירושלמי.

הפירוש האחד בירושלמי הוא על פי ראשונים, שפירשו ש"גדול" שאמר רבי אלעזר הוא קטן שהגיע לחינוך, והתאימו את הסוגיה בירושלמי לסוגיה בבבלי, וכן הוא ב"תוספתא כפשוטה". הפירוש האחר בירושלמי הוא משלי, וכן הוא ב"מקורות ומסורות".

חינוך הוא חיוב להרגיל קטן במצוות שיתחייב בהן בגדלותו.
קטן שהגיע לחינוך - מצוות שחייבים לחנך בהן קטן, יש שהוזכר זמן החינוך בהן משיודע לעשותן כהלכתן. ויש מצוות שהוזכר בהן סתם: קטן שהגיע לחינוך (כגון בתקיעת שופר), ונחלקו בהן ראשונים: רש"י סובר, שקטן שהגיע לחינוך הוא כבן תשע או עשר, כזמן החינוך למצוות עינוי יום הכיפורים. ותוספות חולקים וסוברים, שלא אמרו זמן זה אלא בחינוך להתענות, אבל בשאר המצוות כל קטן חייבים לחנכו לפי דרכו. ר"ח (בבלי ראש השנה לג,ב) כתב, שזמן החינוך בתקיעת שופר הוא כבן עשר או אחת עשרה, ור"י מלוניל (בבלי שם) כתב, שזמן החינוך בתקיעת שופר הוא כבן שבע או שמונה.

☆ ☆ ☆

הלכה י

משנה

משנה זו באה ללמד מניין התקיעות ושיעורן.
סדר תקיעות — בראש השנה, – **שלש של שלש שלש** — תוקעים שלוש פעמים: ראשונה למלכיות, שנייה לזכרונות, ושלישית לשופרות, ובכל פעם תוקעים שלוש תקיעות (שלושה קולות): תקיעה תרועה ותקיעה. **שיעור** (מידה) **תקיעה** – **כדי** (בשיעור של) **שלש תרועות. שיעור תרועה** – **כדי שלש יבבות** (קולות מקוטעים או רועדים). **תקע בראשונה** — בתקיעה הראשונה שלפני התרועה תקע כדרכה, **ומשך בשנייה כשתים** — ובתקיעה השנייה שלאחר התרועה האריך כשיעור שתי תקיעות, כדי שיעלה לו חציה לתקיעה השנייה שלאחר התרועה וחציה לתקיעה הראשונה שלפני התרועה הבאה, – **אין בידו אלא אחת** — אין התקיעה השנייה שהאריך בה נחשבת לו אלא לתקיעה אחת, והיא התקיעה שלאחר התרועה, והוא צריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה שלפני התרועה הבאה.
מי שבירך — מי (שליח ציבור) שהתפלל תשע הברכות של תפילת המוסף, ולא היה לו שופר לתקוע בו על סדר הברכות למלכיות ולזכרונות ולשופרות, **ואחר כך נתמנה** (נזדמן) **לו שופר** – **תוקע ומריע ותוקע, תוקע ומריע ותוקע, שלש פעמים** — תקיעה ותרועה ותקיעה בשביל מלכיות, תקיעה ותרועה ותקיעה בשביל זכרונות, תקיעה ותרועה ותקיעה בשביל שופרות, שבשעת הדחק מותר לתקוע אף שלא בשעת הברכות.
כשם ששליח ציבור חייב — להתפלל תשע ברכות של תפילת המוסף בראש השנה, **כך כל יחיד ויחיד חייב** — להתפלל תפילת המוסף בראש השנה, אם הוא יודע להתפלל, ואינו יוצא ידי חובתו בתפילתו של שליח

יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר: שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן.

תלמוד

°אמרן בנפיחה אחת – אשכחת תני: אמרן בנפיחה אחת – יצא. – °כא,ב

אור לישרים

הציבור, שאין שליח הציבור מוציא אלא את מי שאינו בקי להתפלל בעצמו. **רבן גמליאל** (נשיא הסנהדרין ביבנה ותנא בדור השני) **אומר: שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן** — בין בקי ובין שאינו בקי להתפלל בעצמו. לדעתם של רבן גמליאל וחכמים היחיד חייב להתפלל תפילת המוסף בראש השנה, ונחלקו האם שליח הציבור מוציא את היחיד הבקי או לא.

תקיעות ויבבות

לפי **ויקרא רבה** כ,ב, **קוהלת זוטא** ט,ז ו**פרקי דרבי אליעזר** פרק לא, שרה צווחה ויללה בשומעה על העקדה של יצחק בנה, וכנגד שש צווחות שצווחה נקבעו שש תקיעות (פשוטות) בראש השנה, וכנגד שלוש יללות שיללה נקבעו שלוש יבבות (תרועות) בראש השנה, לזכר עקידת יצחק.

תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתים

רמב"ן וריטב"א כתבו, שהראשונים פירשו את דברי המשנה "אין בידו אלא אחת" - התקיעה הארוכה עולה לו רק לתקיעה שאחרי התרועה, וצריך לתקוע שוב תקיעה שלפני התרועה הבאה.

רמב"ן וריטב"א הביאו בשם ריצ"ג, שבמילה "אחת" שבביטוי "אין בידו אלא אחת" הכוונה לתקיעה הראשונה שתקע קודם התרועה ולא האריך בה, שרק היא עולה לו משתי התקיעות שתקע, אבל זו שהאריך בה אינה עולה לו כלל, אף לא לתקיעה שאחרי התרועה. הטעם הוא שחלקה האחרון של התקיעה הארוכה נתקע לשם תקיעה ראשונה שלפני התרועה הבאה, ומשום כך אינו יכול לצאת בחלק האחרון הזה ידי תקיעה שנייה שאחרי התרועה, ולכן אינו יוצא גם בחלק הראשון של התקיעה, כי זהו מקצת תקיעה בלא סופה, והשומע מקצת תקיעה אף על פי שיש בו שיעור - לא יצא. לפיכך עלתה לו רק התקיעה שלפני התרועה, וכן גם התרועה עצמה, וצריך לתקוע שוב תקיעה שאחרי התרועה.

רמב"ן מתקיף את הטעם של דין המשנה לפי ריצ"ג. רמב"ן טוען, שהתקיעה הארוכה כולה כשרה לצאת בה ידי תקיעה שאחרי התרועה, ואם כן, אין כאן שומע מקצת תקיעה, ומדוע לא תעלה לו הארוכה לתקיעה שאחרי התרועה.

רמב"ן וריצ"ג מסתייעים מפירושים מנוגדים לסוגית הירושלמי לעיל ג,ג ולסוגיה להלן.

("זכרון תרועה")

שליח ציבור

ב**תוספתא ראש השנה** ב,יח שנו: רבן גמליאל אומר: שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. וחכמים אומרים: כל אחד ואחד מוציא את עצמו. - אמרו לו: אם כן (לדבריך, ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם), למה מתפללים כל אחד ואחד לעצמו? - אמר להם: מפני ששליח ציבור מתקין את עצמו (מסדר את תפילתו בינתיים, שתהא שגורה בפיו). - אמר להם (שוב אמר להם, שאחרי שהשיב על קושיתם, חזר הוא והקשה להם): אם כן (לדבריכם, ששליח ציבור אינו מוציא את הרבים), למה מורידים אותו לפני התיבה? - אמרו לו: להוציא את מי שאינו יודע. - אמר להם: כשם שהוא מוציא את מי שאינו יודע, כך הוא מוציא את מי שהוא יודע.

מן הוויכוח בין רבן גמליאל לבין חכמים נלמד שמחלוקתם אינה מיוחדת לתפילות ראש השנה, אלא היא מחלוקת עקרונית לגבי תפילת שליח הציבור. רבן גמליאל סובר, שבכל מקום שיש שליח ציבור שיאמר את התפילה לפני הציבור, אין היחידים צריכים להתפלל לעצמם כלל, ואף אם הם יודעים להתפלל. חכמים סוברים, שתפילת שליח הציבור נועדה רק למי שאינם יודעים להתפלל בעצמם.

במשנה סודרה המחלוקת לאחר סדר תקיעות. אבל בתוספתא, לאחר סדר תקיעות סודרה מחלוקת בית שמאי ובית הלל בברכות ששליח ציבור אומר ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת וביום טוב שחל להיות בשבת, ולאחריה סודרה המחלוקת של רבן גמליאל וחכמים. מכאן שנחלקו רבן גמליאל וחכמים רק בברכות ולא נחלקו גם בתקיעות.

בין לרבן גמליאל ובין לחכמים היחיד חייב בתפילת המוסף של ראש השנה משום מלכיות זכרונות ושופרות שמצאו להן רמז בתורה (ראה ירושלמי לעיל ג,ה), אבל נחלקו האם שליח הציבור מוציא את היחיד הבקי או לא.

☆ ☆ ☆

תלמוד

במשנה שנינו: סדר תקיעות שלוש של שלוש שלוש. אומרים: **אמרן** (רא"ש גרס: **עשאן**) **בנפיחה** (פליטת אוויר) **אחת** (בנפיחה רצופה ולא נופח ושוהה וחוזר ונופח) — אם תקע והריע ותקע בלי כל הפסק בין הקולות, – **אשכח**(**ת**) **תני:** — נמצא שנוי (מצאו ברייתא ששנו בה): **אמרן בנפיחה אחת – יצא** — ידי חובתו.

המונח "**אשכח תני**" (לפעמים משתבש כ"אשכחת תניי") מציע ברייתא או קיצור או ניסוח אחר של ברייתא,

והא תנינן: סדר תקיעות שלש של שלש שלש! – שלא יפחות.

המכריעה בנוגע לעניין שלגביו שורר חוסר ודאות. המונח מציע הכרעות בעקבות סוגים שונים של חוסר ודאות. לכן המונח יכול להציע פשיטת בעיה (כמו כאן), תגובה לקושיה, שלילת "ההווה אמינא" ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ר"מ המאירי ב"מגן אבות" סימן ב מפרש: אמרן בנפיחה אחת - אמר וכיוון בעצמו לעשותן בנשימה אחת.

הביטויים "בנפיחה אחת" ו"בנשימה אחת" מופיעים במשמעותם המילולית הפשוטה, דהיינו בלי לנשום בינתיים, אבל משתמשים בהם גם במובן של: בלא שום הפסק ("זכרון תרועה").

בירושלמי מגילה ג,ח אמרו: צריך לאומרן (עשרת בני המן בקריאת המגילה בפורים) בנפיחה אחת, ו"עשרת בני המן" עימהן.

אפשר ש"אמרן" בירושלמי כאן היא אשגרה בטעות מהירושלמי מגילה.

ומקשים: **והא תנינן:** — והרי שנינו (במשנה): **סדר תקיעות – שלש של שלש שלש!** — הרי שצריך להפסיק בין כל קול וקול (בין תקיעה לתרועה וכו'), שאם לא הפסיק ביניהם, אין כאן שלוש של שלוש שלוש, ומדוע יצא כשתקע והריע ותקע בנפיחה אחת ולא הפסיק בין הקולות?
ומתרצים: **שלא יפחות** — הכוונה במשנתנו שלא יפחות משלוש של שלוש שלוש, שיתקע ויריע ויתקע שלוש פעמים, אבל אין המשנה מדברת בהפסק בין הקולות, ואפילו תקע והריע ותקע בנפיחה אחת ולא הפסיק בין הקולות - יצא (על פי רמב"ן ורא"ש).

המונח "**והא תנינן**" מציע קושיה ממשנה על האמור לפניו כדי לפרוך דברים אלה ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

ב**תוספתא ראש השנה** ב,טו שנו: סדר תקיעות - שלוש של שלוש שלוש, שש תקיעות ושלש תרועות (הברייתא מבארת את משנתנו, שהשלוש של שלוש שלוש הן תקיעה תרועה תקיעה שלוש פעמים). תקע והריע ותקע בנשימה אחת - לא יצא.

כתבי היד שלפנינו של התוספתא חלוקים: בשניים מהם כתוב "לא יצא" ובאחד "יצא". כל הראשונים המביאים את התוספתא גרסו "לא יצא".

רמב"ן כתב בעניין משך בשנייה כשתיים, שמה ששנינו במשנה שאין בידו אלא אחת, הוא דווקא בתקיעה ותקיעה, לפי שאין ניכר בקול שהן שתי תקיעות, ומשום כך אין להן ראש וסוף (ראה ירושלמי להלן ולעיל ג,ג), אבל תקע והריע ותקע בבת אחת - יצא, ועולות לו לתקיעה ותרועה ותקיעה, לפי שקול התקיעה וקול התרועה שונים זה מזה, והשינוי באיכות הקול יוצר ראש וסוף לתקיעה ולתרועה. רמב"ן כתב, שהוא למד כך מן הירושלמי כאן, וכך כתבו גם רשב"א ור"ן. נראה שכוונתם לומר, שאפילו תקען בנשימה אחת ואף לא שהה ביניהן כלל - יצא, שהרי הם משווים זאת למשך בשנייה כשתיים, ושם הקול רצוף לגמרי. לדעתם דין ראש וסוף פירושו שכל אחד מהקולות צריך להיות ניכר לעצמו, בין שההכר הוא על ידי רווח לפני הקול ואחריו ובין שהוא על ידי שוני באיכות הקול המבדיל אותו ממה שלפניו ולאחריו. רמב"ן כתב, שהברייתא שבתוספתא משובשת, ויש להגיה אותה ולגרוס "יצא", שהיא אותה הברייתא שהביא הירושלמי.

ריטב"א כתב אף הוא כרמב"ן, שהתוקע תקיעה ותרועה ותקיעה בלא שום הפסק - יצא, כי שינוי הקול יוצר הפסק. אך ריטב"א מפרש את הירושלמי והתוספתא באופן שונה קצת מרמב"ן, ובפירושו הוא מיישב את הסתירה ביניהן. ריטב"א מסביר, שגם בשתי תקיעות פשוטות שעשאן בנשימה אחת, אם הפסיק ביניהן בשתיקה אף מבלי לנשום - עלו לו לשתיים. טעם הדבר הוא שהרווח שלפני התקיעה ואחריה הוא הנותן לה ראש וסוף, ואין צורך בנשימה. ריטב"א מוסיף, שכך אמרו בירושלמי: "אמרן כולן בנפיחה אחת - יצא", ולדעתו כוונת הירושלמי היא שאפילו תקע את כל תשעת הקולות בנשימה אחת - יצא, וזאת אם הפסיק בשתיקה בין תקיעה לתקיעה (בין תקיעה לתרועה אין הכרח שיפסיק, כי די בשינוי הקול, כמו שכתב ריטב"א לפני כן). ריטב"א ממשיך, שהתוספתא מדברת במי שתקע את כל תשעת הקולות בנשימה אחת (והוא הדין לכל חלק מהם שבו שתי תקיעות רצופות) ובלי שום הפסק שתיקה, והיא אומרת שלא יצא (שיש בידו רק תקיעה-תרועה-תקיעה וכל השאר לא עלה לו), מפני שכל שתי תקיעות סמוכות היו אצלו תקיעה אחת ארוכה, והמושך בתקיעה כשתיים אינה עולה לו אלא לאחת.
נראה שלפירוש ריטב"א צריך לומר, שלדעת המקשה שמקשה מהמשנה על הברייתא צריך שלכל קול תהיה נשימה משלו, ורק כך הוא נחשב לקול בפני עצמו, והירושלמי מתרץ שאין צורך בנשימות נפרדות אלא צריך רק שיהיו תשעה קולות נבדלים זה מזה, אם על ידי הפסק שהייה בין בין שתי תקיעות או על ידי שינוי הקול מתקיעה לתרועה ולהפך.

נראה שגם רמב"ן יודה לריטב"א, שהפסק שהייה, אף מבלי לנשום ממש, יוצר ראש וסוף, ולכן יודה שהתוקע שתי תקיעות

רבי זעורה רבי אבא בר עילאי בשם רב: צריך להריע מתוך פשוטה. רבי בא בשם אבא בר רב חונא: אינו צריך להריע מתוך פשוטה.

אור לישרים

בנשימה אחת והפסיק ביניהן בשהייה - עלו לו לשתיים, וזאת אף על פי שלשיטתו אין הירושלמי עוסק בכגון זה כלל, כי גרס בירושלמי "אמרן בנפיחה אחת" ולא גרס "אמרן כולן" כמו שכתב ריטב"א, ופירש שהירושלמי מתכוון לתוקע ברציפות ללא כל שהייה, ומדובר רק בתקיעה-תרועה-תקיעה ולא בכל תשעת הקולות, ובזה היה המקשה סבור שאין כאן ראש וסוף, ותירצו לו שהשינוי באיכות הקול מועיל כמו הפסק.

אך ר"מ המאירי ב"מגן אבות" כתב, שהתוספתא האומרת "לא יצא" הלכה היא, כי צריך הפסק נשימה בין תקיעה לתרועה, ומה שאמרו בירושלמי "אשכחת תני: אמרן בנפיחה אחת - יצא" דעת יחיד היא שאין הלכה כמותה, כי הלשון "אשכחת תני" מורה שרוב התנאים אינם סוברים כך. אך שאר הראשונים סומכים על הירושלמי להלכה, וברור שאין הם מסכימים עם ר"מ המאירי שהלשון הזאת מורה על היות הדעה הזאת דעת יחיד שאין הלכה כמותה. מדברי ר"מ המאירי נראה שהוא סובר שיש צורך בהפסק נשימה ממש, ולא מספיקה שהייה כדי נשימה.

נסכם את שיטות הראשונים:
התוקע תקיעה-תרועה-תקיעה ברציפות ללא כל שהייה - רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן מכשירים, ואילו ר"מ המאירי פוסל.
התוקע תקיעה-תרועה-תקיעה בהפסק שהייה - ר"מ המאירי פוסל גם בהפסק שהייה בשיעור של כדי נשימה. ר"מ המאירי מכשיר רק בהפסק נשימה ממש בין תקיעה לתרועה.
התוקע שתי תקיעות ברציפות, אם לא הפסיק ביניהן כלל אלא תקע תקיעה אחת ארוכה כשתיים - לא יצא ידי שתיים (משנה). אם תקען בהפסק שהייה - לר"מ המאירי פסול עד שיתקען בהפסק נשימה ממש, ולרמב"ן ולריטב"א כשר גם בהפסק שהייה בשיעור של פחות מכדי נשימה.
("זכרון תרועה")

בדיעבד אם לא הפסיק בין תקיעה לתרועה - יצא, כמו שאמרו לעיל, אבל לכתחילה צריך להפסיק בין תקיעה לתרועה. מביאים מחלוקת אמוראים בשיעור ההפסק בין תקיעה לתרועה.

רבי זעורה (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי) אמר בשם **רבי אבא בר עילאי** (אמורא בדור השלישי) שאמר **בשם רב** (אמורא בבלי בדור הראשון, מגדולי האמוראים)**: צריך להריע מתוך** (ממצב של) **פשוטה** — צריך להריע מיד אחרי התקיעה הרגילה, ואין להפסיק בין התקיעה לתרועה אלא הפסק מועט.
רבי בא (רבי אבא, אמורא בדור השלישי) אמר **בשם אבא בר רב חונא** (רבה בר רב הונא, אמורא בבלי בדור השני והשלישי)**: אינו צריך להריע מתוך פשוטה** — אינו צריך להריע מיד אחרי התקיעה הרגילה, אלא רשאי להפסיק בין התקיעה לתרועה יותר מהפסק מועט.

אין לומר שהביטוי "להריע מתוך פשוטה" פירושו שתוקע בלא שום הפסק בין תקיעה לתרועה, שהרי גם הביטוי "בנפיחה אחת" פירושו בלא שום הפסק, ולא ייתכן שלעיל אמרו שאם תקע והריע באופן זה - יצא בדיעבד, וכאן נחלקו אמוראים האם צריך לתקוע ולהריע באופן זה.
הראשונים, מלבד ראבי"ה, לא הזכירו את הקטע הזה שבירושלמי. ראבי"ה פירש את הירושלמי, שנחלקו האמוראים האם צריך לתקוע ולהריע בלי הפסק בין תקיעה לתרועה, ומה שאמרו לעיל שאם תקע והריע בנפיחה אחת - יצא, אין הפירוש שבדיעבד יצא, אלא הפירוש שאם הם בנפיחה אחת - יצא, שמצווה מן המובחר לעשותם בנפיחה אחת, ואם לאו - אין כאן מצווה מן המובחר. ראבי"ה הוציא את המילה "יצא" מידי משמעותה הרגילה שהיא בדיעבד, ופירש אותה שהיא לכתחילה.

ב**בבלי חולין** כו,ב אמרו: "יום טוב שחל להיות בערב שבת - **תוקעים** (רש"י: אף על פי שהיום יום טוב היה ואין בו מלאכה, תוקעים להבדיל ממלאכת אוכל נפש)". - **היכי תוקע?** (רש"י: דבעי שינוי משאר ערבי שבתות, שהרי אין קדושה הנכנסת חמורה מקדושה היוצאה כל כך) - אמר רב יהודה: **תוקע ומריע מתוך תקיעה** (רש"י ור"מ המאירי: קודם שיסיים התקיעה בשיעורה הוא מתחיל בתרועה)**;** ורב אסי אמר: (ר"מ המאירי: אינה צריכה שינוי כל כך, אלא) **תוקע ומריע בנשימה אחת** (ר"מ המאירי: שאינו מקצר בתקיעה, אלא שתוכף התרועה לתקיעה ביתר מן הרגיל, כדי שירגישו שאינה כבשאר הימים. רש"י: ומכל מקום מפסיק הוא בינתיים. ר"מ המאירי: ש"בנשימה אחת" לאו דווקא, אלא בלא הפסק שהייה (צריך להסמיכן זו לזו ולא לשהות ביניהן יותר מכדי נשימה. ר"מ המאירי סובר שבדרך כלל יש צורך בהפסק נשימה ממש, ולא מספיקה שהייה כדי נשימה)). מיתיבי: יום טוב שחל להיות בערב שבת - תוקעים ולא מריעים. מאי לאו לא מריעים כלל! - לא, רב יהודה מתרץ לטעמיה, ורב אסי מתרץ לטעמיה. רב יהודה מתרץ לטעמיה, לא מריעים בפני עצמה אלא מתוך תקיעה; ורב אסי מתרץ לטעמיה, לא מריעים בשתי נשימות אלא בנשימה אחת.

האמוראים בבבל פירשו את התקיעה בערב שבת שחל להיות

אי זו היא הרעה? – רבי חנניה ורבי מנא – חד אמר: אהן טרימוטה. וחורנה אמר: תלת דקיקן. רבי חנניה חשש להדא דרבי מנא ולהדא דידן.

ביום טוב לפי מנהג בבל שהיו נוהגים לסיים את תקיעות ההבדלה בין קודש לחול בתרועה, כמו שהעיד רבן שמעון בן גמליאל (בבלי שבת לה,ב), שהבבליים תוקעים וחוזרים ותוקעים ומריעים ושובתים מתוך מריעים, שמנהג אבותיהם בידיהם ("תוספתא כפשוטה" סוכה ד,יג).

לפי מה שפירש רש"י בבבלי חולין, הביטוי "בנשימה אחת" פירושו: בלי לנשום בינתיים אך בהפסק שהייה מועט. רש"י פירש "מריע מתוך תקיעה" כפי שפירש ר"מ המאירי, אבל אפשר לפרש שתוקע בשיעור רגיל אך בלא שום הפסק שהייה.
אולם נראה שהביטוי "בנשימה אחת" שבבבלי פירושו כמו הביטוי "בנפיחה אחת" שבירושלמי, והביטוי "מריע מתוך תקיעה" שבבבלי פירושו כמו הביטוי "להריע מתוך פשוטה" שבירושלמי. יוצא לפי מה שפירשנו בירושלמי, שהביטוי "בנשימה אחת" פירושו: בלא הפסק, והביטוי "מריע מתוך תקיעה" פירושו שתוקע בהפסק מועט בין תקיעה לתרועה.
מדברי רב אסי אנו שומעים שבדרך כלל תוקעים ומריעים בשתי נשימות (בהפסק מועט בין תקיעה לתרועה), ורק ביום טוב תוקעים ומריעים לשם שינוי בנשימה אחת (בלא הפסק בין תקיעה לתרועה). ומדברי רב יהודה אנו שומעים שבדרך כלל אין מריעים מתוך תקיעה (אלא מפסיקים יותר מהפסק מועט בין תקיעה לתרועה), ורק ביום טוב מריעים לשם שינוי מתוך תקיעה (אין מפסיקים אלא הפסק מועט בין תקיעה לתרועה).
הרי שרב יהודה (מגדולי אמוראי בבל בדור השני) בבבלי כאבא בר רב חונא בירושלמי, שבראש השנה אינו מריע מתוך פשוטה, ורב אסי (אמורא בבלי בדור הראשון) בבבלי כרב בירושלמי שבראש השנה מריע מתוך פשוטה.

אומרים: **אי זו היא הרעה** (גרסת כמה ראשונים: תרועה)? – מביאים מחלוקת אמוראים: **רבי חנניה** (דציפורין, אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי) **ורבי מנא** (השני, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור החמישי) — שני האמוראים נחלקו בדבר, – **חד אמר:** — (אמורא) אחד אמר: **אהן טרימוטה** (במסירה שלפנינו הסופר כתב: ט..ר..סה (האותיות החסרות לקויות), והמגיה הגיה: טרימוטה. וב"שרידי הירושלמי": אַהֵן טֶרְפּוֹסָה. וברמב"ן: טרופטה) — זה תקיעת קול ארוך רועד רצוף. **וחורנה אמר:** — ו(אמורא) אחר אמר: **תלת דקיקן** — שלושה קטנים (תקיעת שלושה קולות קצרים נפרדים). **רבי חנניה חשש להדא דרבי מנא ולהדא דידן** (צריך לומר: דידיה ("שערי תורת ארץ ישראל")) — רבי חנניה חשש (שם לב) לזאת (לדעה הזאת) של רבי מנא ולזאת (ולדעה הזאת) שלו (ועשה את שתי התרועות).

יש ראשונים שהבינו בירושלמי שהתרועה מורכבת משלוש טרימוטות. אבל מהגרסה "אהן טרימוטה" נראה שהתרועה כולה היא טרימוטה אחת ('אהן' הוא לשון יחיד), וכמו ש"תלת דקיקין" הם כל התרועה. האמוראים נחלקו בפירוש היבבות האמורות במשנה, אם הן קולות נפרדים או קול רועד רצוף.
בר"ח הגרסה "תרין דקיקין", ויש גורסים "תלת רקיקין" ברי"ש, ואלו הן גרסאות מוטעות.
נראה שהמילים "הדא דידן" (במקום "הדא דידיה") הן אשגרה בטעות מכמה מקומות בירושלמי שבהם מופיעה לשון זו.

ב**בבלי ראש השנה** לג,ב אמרו: "שיעור תקיעה - כשלוש תרועות". - והתניא: שיעור תקיעה - כתרועה! - אמר אביי: תנא דידן קא חשיב דכולהו בבי (חלקים) (רש"י: והכי קאמר: שיעור שלוש תקיעות כשיעור שלוש תרועות), ותנא ברא קא חשיב דחדא בבא ותו לא (רש"י: שיעור תקיעה כשיעור תרועה, ותרווייהו חדא מילתא אמרי).
"שיעור תרועה - כשלוש יבבות". - והתניא: שיעור תרועה - כשלושה שברים (רש"י: שברים ארוכים מיבבות)! - אמר אביי: בהא ודאי פליגי (רש"י: אף על גב דאוקים דברישא לא פליגי, על כורחך בהא סיפא פליגי, דלית לן לשנויי בהא מידי), דכתיב: "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט), ומתרגמינן: יום יבבא יהא לכון, וכתיב באימיה דסיסרא: "בעד החלון נשקפה ותייבב אם סיסרא" (שופטים ה). מר סבר: גנוחי גנח (רש"י: כאדם הגונח מליבו), ומר סבר: ילולי יליל (רש"י: כאדם הבוכה ומקונן).

"בבא" היא תקיעה-תרועה-תקיעה.
רוב הראשונים מבינים את תירוצו של אביי כך: המשנה והברייתא אומרות דבר אחד, והוא ששיעור תקיעה אחת הריהו כשיעור תרועה אחת. בלשון הברייתא הדבר ברור. ולשון המשנה "שיעור תקיעה - כשלוש תרועות" פירושה: שיעור תקיעה הוא כשיעור כל אחת משלוש התרועות (רמב"ן, רשב"א), או: שיעור שלוש התקיעות הראשונות (והוא הדין האחרונות) של שלוש הבבות הוא כשיעור שלוש התרועות (ר"ח, רש"י, ריטב"א, ר"ן).
שיטת תוספות, רא"ש, רמב"ן וריטב"א היא, שתירוצו של אביי על הקושיה הראשונה נשאר בתוקפו גם לאחר תירוצו על הקושיה השנייה. תירוצו הראשון קובע שלדברי הכל התקיעה והתרועה שיעורן שווה. ולכן לתנא של המשנה, שלפיו התרועה

(והיידא אמרה דא?) "תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתיים – אין בידו אלא אחת". – רבי אבא בר זמינא בשם רבי זעורה: אפילו אחת אין בידו. למה?

היא שלוש יבבות, שיעור תקיעה הוא כשלוש יבבות, ולתנא של הברייתא, שלפיו התרועה היא שלושה שברים, שיעור תקיעה הוא כשלושה שברים.

שיטת ראב"ד ורשב"א: אחרי שאביי מגיע למסקנה שיש מחלוקת בין המשנה והברייתא במהות התרועה, אין הוא זקוק לתירוץ הראשון המוציא את לשון המשנה מפשוטה, אלא ההסבר הוא ששני ההבדלים בין המשנה והברייתא תלויים במחלוקת במהות התרועה. וכך הוא העניין: שיעור התקיעה הוא לדברי הכל כדי תשע יבבות, אלא שכל תנא נותן סימן לשיעור זה לפי שיטתו בתרועה. התנא של המשנה, הסובר שהתרועה היא שלוש יבבות, אומר ששיעור תקיעה הוא כשלוש תרועות, דהיינו כתשע יבבות, ואילו התנא של הברייתא, הסובר שהתרועה היא שלושה שברים, שכל אחד מהם שיעורו כשלוש יבבות, אומר ששיעור תקיעה הוא כשיעור תרועה, דהיינו כשיעור שלושה שברים, וגם זה כתשע יבבות ("זכרון תרועה").

ושם לד,א אמרו: אתקין רבי אבהו בקיסרי: תקיעה שלושה שברים תרועה ותקיעה. - מה נפשך? אי ילולי יליל - לעביד תקיעה תרועה ותקיעה, ואי גנוחי גנח - לעביד תקיעה שלושה שברים ותקיעה! - מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל (רש"י: ועבד תרווייהו). - מתקיף לה רב עוירא: ודלמא ילולי הוה (רש"י: ואין לך לעשות שברים), וקא מפסקי שברים בין תקיעה לתרועה (רש"י: ואין כאן פשוטה לפניה)! - דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה. - מתקיף לה רבינא: ודלמא גנוחי הוה (רש"י: ואין לך לעשות תרועה), וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה (רש"י: לפשוטה שלאחריה)! - דהדר עביד תקיעה שברים ותקיעה. - אלא רבי אבהו מאי אתקין? (מה תועלת בתקנתו?) אי גנוחי גנח - הא עבדיה, אי ילולי יליל - הא עבדיה! - מספקא ליה דלמא גנח ויליל. - אי הכי, ליעבד נמי איפכא: תקיעה תרועה שלושה שברים ותקיעה, דלמא יליל וגנח! - סתמא, כי מתרע באיניש מילתא (דבר רע) - ברישא גנח והדר יליל.

אביי הסביר שהמשנה והברייתא נחלקו לא רק בשיעור התרועה אלא אף במהותה. לדעתו נחלקו התנאים אם התרועה היא ביטוי לאנחה, או שהיא ביטוי ליללה. בבבלי ייחדו את המונח "תרועה" לקול שהוא ביטוי ליללה, והקול שהוא ביטוי לאנחה נקרא "שברים".

נראה שהיו מנהגים שונים, שיש שנהגו לתקוע תרועה ויש שנהגו לתקוע שברים. רבי אבהו התקין לאחד את המנהגים השונים ולתקוע שברים-תרועה כדי לצאת ידי כל הדעות. אולם אמוראי בבל לא הסתפקו בתקנה לתקוע שברים-תרועה במקום השברים או התרועה, ותיקנו לתקוע גם תרועה בפני עצמה וגם שברים בפני עצמם.

ריצ"ג ורמב"ן פירשו את הירושלמי, ש"טרימוטה" היא "ילולי" ("תרועה") ו"תלת דקיקין" הם "גנוחי" ("שברים"), והאמוראים רבי חנניה ורבי מנא נחלקו במחלוקת המשנה והברייתא שבבבלי. לפי התנא של המשנה, התרועה היא יללה, והיא "טרימוטה" שבירושלמי (ראב"ד, ר"מ המאירי, ר"ן).

נראה שרבי חנניה הוא שאמר טרימוטה, ואמנם כך הוא הסדר הפשוט, שהתחיל במה שפתח בו, ולטרימוטה קורא הירושלמי בשם "הדא דידן", כי לפי המבואר בבבלי זו דעת המשנה ("זכרון תרועה").

"יפה עיניים" פירש, ש"הדא דידן" הוא אופן נוסף לאופן של רבי חנניה ולאופן של רבי מנא, שהאחד אמר "תרועה" והאחר אמר "שברים", והיו שאמרו "שברים-תרועה" וזהו "הדא דידן", ורבי חנניה שחשש "להדא דרבי מנא ולהדא דידן" עשה את שלושת האופנים, כמו שאמרו בבבלי.

רס"ג בסידורו כתב על קולות השופר: התקיעה היא קול ארוך ממושך, השברים הם שלושה קולות קצרים, והתרועה היא קול ארוך רועד. רס"ג צייר את צורת קולות השופר: התקיעה היא קו ארוך, השברים הם שלושה קווים קצרים, והתרועה היא שלשלת. המקור לכך הוא בירושלמי כאן.

☆ ☆ ☆

(**והיידא אמרה דא?** (נראה שמילים אלו, שישנן גם ב"שרידי הירושלמי", הן אשגרה בטעות מהירושלמי לעיל ג,ג, שהשתמשו שם בביטוי זה כשהביאו את הפסקה שלפנינו ממשנתנו, ולכן מילים אלו יתרות כאן, והקטע שלפנינו אינו המשכו של הקטע הקודם))

במשנה שנינו: "**תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתיים – אין בידו אלא אחת**".

אומרים: **רבי אבא בר זמינא** (אמורא ארץ ישראלי בדור הרביעי) אמר **בשם רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי): תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתיים - **אפילו אחת אין בידו** — אין התקיעה השנייה שהאריך בה נחשבת לו אפילו לתקיעה אחת, ואין בידו אלא התקיעה הראשונה שלפני התרועה, וזהו שאמרה המשנה: "אין בידו אלא אחת". **למה?** — מדוע אין התקיעה השנייה שהאריך בה נחשבת לו אפילו

ראשה גבי סופה מצטרף, וסופה גבי ראשה מצטרף. לא ראשה אית לה סוף, ולא סופא אית לה ראש.

במקום אחד תוקעין ובמקום אחד מברכין – אית תניי תני: הולך לו אצל

לתקיעה אחת? - **ראשה גבי סופה מצטרף** — ראשה (תחילתה של התקיעה) מתחבר לסופה (סיומה), **וסופה גבי ראשה מצטרף** — וסופה (סיומה של התקיעה) מתחבר לראשה (תחילתה. כלומר, הראש והסוף של התקיעה צריכים זה לזה, ואי אפשר להפרידם זה מזה ולצאת באחד מהם). **לא ראשה אית לה סוף** — ראשה אין לה סוף, **ולא סופא** (סופה) **אית לה ראש** — וסופה אין לה ראש (כשמשך בשנייה כשתיים, כדי שתעלה לו לתקיעה השנייה שלאחר התרועה וגם לתקיעה הראשונה שלפני התרועה הבאה, התקיעה השנייה שלאחר התרועה שיש לה ראש אין לה סוף, והתקיעה הראשונה שלפני התרועה הבאה שיש לה סוף אין לה ראש). לדעת רבי אבא בר זמינא פירוש המשנה אינו כפי שסברנו, אלא מהארוכה אפילו אחת אין בידו, מפני שמקצתה פסולה (כך יש לפרש את דברי רבי אבא בר זמינא לשיטת ריצ"ג, ראה להלן).

רמב"ן פירש את הירושלמי כך: רבי חנניה חשש למעשה לשתי הדעות ועשה תקיעה-שברים-תקיעה לחוד ותקיעה-תרועה-תקיעה לחוד (לתקיעה-שברים-תרועה-תקיעה של רבי אבהו כנראה שלא חשש, כי אם כן, היה הירושלמי מזכיר זאת). והירושלמי מסביר, שרבי חנניה עשה כל אחת לחוד ולא רצה לתקוע רק תקיעה-שברים-תרועה-תקיעה (כדי לצאת ידי שתי הדעות, ולא משום שמא שברים-תרועה היא התרועה הנכונה), כי אילו היה תוקע שברים-תרועה ביחד לא היו עולים לו אלא לאחת, מפני שהוא כמי שמאריך בתקיעה או בתרועה שעולה לו רק לאחת. ורבי אבא בר זמינא בשם רבי זעורה אומר, שאילו היה תוקע שברים-תרועה לא היו עולים לו כלל, כי נמצא שלתרועה האמיתית יש המשך פסול והריהי ראש בלי סוף או סוף בלי ראש ואין יוצאים בה. רמב"ן מסביר, ששברים-תרועה רצופים נחשבים להמשך אחד, כמו תקיעה ארוכה, ואין דינם כתקיעה ותרועה שאם עשאן ברציפות יצא, כי שינוי הקול שבין תקיעה לתרועה ניכר, ויש כאן ראש וסוף, אבל בין שברים לתרועה אין השינוי ניכר כל כך, מפני שהם דומים זה לזה, ואין כאן ראש וסוף לכל אחד.

לפירוש זה צריך להבין שהנימוק שהירושלמי מביא בתחילה על פי המשנה "משך בשנייה כשתיים - אין בידו אלא אחת" הוא לדעת רבי יוסה (ראה ירושלמי לעיל ג,ג) הסובר שיוצאים במקצת תקיעה, והחיסרון בתוקע שברים-תרועה ברציפות הוא רק בזה שקול אחד ארוך אינו יכול לעלות לשניים, וכמו במשך בשנייה כשתיים שעולה לו רק לאחת. ולדעת רבי אבא בר זמינא אין זה דומה למשך בשנייה כשתיים, כי במשך כשתיים כולה כשרה, ואילו כאן כיוון שלפי האמת מקצתה פסולה אינה עולה לו כלל, כי אין יוצאים במקצת תקיעה.

רמב"ן כתב עוד, שיש לומר באופן אחר, שכל הקטע בסוגיה בפרקנו מ"והיידא אמרה דא" הוא ציטוט מהסוגיה בפרק ג, ואינו מחובר כלל למחלוקת רבי חנניה ורבי מנא שלפניו, אלא הובא על המשנה "תקע בראשונה" וכו', שדרך הירושלמי להעתיק קטע שלם מסוגיה אחרת למרות שאין סגנונו מתאים לסוגיה שהועתק אליה.

לשיטת ריצ"ג בפירוש הירושלמי בסוגיה בפרק ג תתפרש הסוגיה בפרקנו באותו אופן כמו לרמב"ן: בתחילה אמרו על פי דעת רבי יוסה שאי אפשר היה לצאת ידי חובה בתקיעה-שברים-תרועה-תקיעה, כי שברים-תרועה רצופים יכולים לעלות רק לאחת, ורבי אבא בר זמינא אומר שאפילו לאחת אינו עולה.

על האפשרות שהעלה רמב"ן שהפסקה "והיידא אמרה דא" וכו' היא ציטוט מהסוגיה בפרק ג יש להקשות לשם מה צוטטה כאן פסקה זו, הרי דברי רבי אבא בר זמינא "אפילו אחת אין בידו" אינם מתייחסים למשנה ולפירושה אלא לדברי רבי יוסה בעניין פשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק, ואילו דברי רבי יוסה עצמו אינם נזכרים כאן, ונמצא שהקטע המצוטט אינו מסביר לנו את המשנה ואף אין אנו שומעים ממנו דבר אחר, אך זה קשה, כי כמדומה שהירושלמי נוהג לצטט קטע מסוגיה אחרת מבלי לשנות את סגנונו רק כשמתוך הקטע המצוטט יש ללמוד משהו לגבי העניין הנידון בסוגיה זו. ואמנם לשיטת ריצ"ג הדבר ברור, כי הירושלמי מצטט את הקטע כדי שנלמד ממנו את פירוש המשנה לדעת רבי אבא בר זמינא, שהארוכה אינה עולה כלל.

("זכרון תרועה")

☆ ☆ ☆

במשנה שנינו: מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר... אומרים: **במקום אחד תוקעין ובמקום אחד מברכין** — מי שיש לפניו שני מקומות, במקום אחד תוקעים, שיש שם מי שיודעים לתקוע, אבל אין מברכים (מלכויות, זכרונות ושופרות שבתפילה), שאין שם מי שיודעים להתפלל (משום שהברכות הן ארוכות, ויש קושי בלימודן), ובמקום אחר מברכים, שיש שם מי שיודעים להתפלל, אבל אין תוקעים, שאין שם מי שיודעים לתקוע, לאיזה מקום ילך? – **אית תניי תני:** — יש תנא השונה (ברייתא): **הולך לו אצל התוקע** — ילך למקום

התוקע. אית תניי תני: אצל המברך. – מאן דאמר: הולך לו אצל התוקע – כשאין ביום כדי לתקוע. מאן דאמר: הולך לו אצל המברך – בשיש ביום כדי לתקוע. – נישמעינה מן הדא דאמר רבי יעקב בר אידי בשם רבי יהושע בן לוי: במקום אחד תוקעין ובמקום אחד מברכין – הולך לו אצל תוקע ואינו הולך לו אצל מברך. – והיידא אמרה דא? יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקום אחד תוקעין ובמקום אחד מברכין – הולך לו אצל מברך ואינו הולך לו אצל תוקע. למה? שהכל יודעין לתקוע ואין הכל יודעין לברך. דבר אחר: אדם מוציא ידי חבירו בתקיעה, אין אדם מוציא ידי חבירו

אור לישרים

שיש שם מי שיודע לתקוע. **אית תניי תני:** — ויש תנא השונה (ברייתא): (ב"שרידי הירושלמי" נוסף: הולך לו) **אצל המברך** — ילך למקום שיש שם מי שיודע להתפלל.

ואומרים: אין התנאים חלוקים, אלא הם מדברים במקרים שונים: **מאן דאמר:** — מי (התנא) שאמר: **הולך לו אצל התוקע – כשאין** (בשאין) **ביום כדי לתקוע** — מדובר כשאין שהות (משך זמן מספיק) ביום בשיעור המספיק גם לתקוע, שאינו יכול בו ביום ללכת למקום שמברכים וגם למקום שתוקעים, ולכן ילך למקום שתוקעים ולא ילך למקום שמברכים, מפני שתקיעות עדיפות מברכות, שלתקיעת שופר יש עיקר מן התורה במקדש (לפי הירושלמי). **מאן דאמר:** — מי (התנא) שאמר: **הולך לו אצל המברך – בשיש ביום כדי לתקוע** — מדובר כשיש שהות ביום בשיעור המספיק גם לתקוע, שיכול בו ביום ללכת למקום שמברכים וגם למקום שתוקעים, ולכן ילך למקום שמברכים, שכן ילך גם למקום שתוקעים, אבל כשאין שהות ביום בשיעור המספיק גם לתקוע, ילך למקום שתוקעים ולא ילך למקום שמברכים.

ודוחים: **נישמעינה מן הדא דאמר** — נשמע אותה (נלמד את העובדה שהתנאים לעיל חלוקים) מן זאת (מהמימרה) שאמר **רבי יעקב בר אידי** (אמורא ארץ ישראלי בדור השני והשלישי) **בשם רבי יהושע בן לוי** (אמורא ארץ ישראלי בדור הראשון)**: במקום אחד תוקעין ובמקום אחד מברכין – הולך לו אצל תוקע** (צריך לומר: **מברך** ("שערי תורת ארץ ישראל")) **ואינו הולך לו אצל מברך** (צריך לומר: **תוקע** ("שערי תורת ארץ ישראל")) — ילך למקום שמברכים ולא ילך למקום שתוקעים. **למה?** — מדוע ילך למקום שמברכים ולא ילך למקום שתוקעים? - מפני **שהכל יודעין לתקוע ואין הכל יודעין לברך** — אנשים שיודעים לתקוע מצויים יותר מאנשים שיודעים להתפלל. **דבר אחר:** — טעם אחר: **אדם מוציא ידי חבירו בתקיעה** — גם אם יצא אדם ידי חובת תקיעה, הוא יכול לתקוע ולהוציא את חברו ידי חובת תקיעה, **אין אדם מוציא ידי חבירו בברכה** — אם יצא אדם ידי חובת תפילה, אינו יכול להתפלל ולהוציא את חברו ידי חובת תפילה, ורק אם לא יצא אדם ידי חובת תפילה, הוא יכול להתפלל ולהוציא את חברו ידי חובת תפילה. הרי שאנשים שיכולים להוציא אחרים ידי תקיעה מצויים יותר מאנשים שיכולים להוציא אחרים ידי תפילה. ולכן ילך למקום שמברכים, שאפשר שיהיה שם מי שיודע לתקוע, וגם אם מי שיודע לתקוע יצא ידי תקיעה - יכול להוציא את זה ידי תקיעה, ולא ילך למקום שתוקעים, שאפשר שלא יהיה שם מי שיודע להתפלל, ואף אם יהיה שם מי שיודע להתפלל, אם מי שיודע להתפלל יצא ידי תפילה - אינו יכול להוציא את זה ידי תפילה. - מהלשון "ואינו הולך לו אצל תוקע" ומהטעמים שנאמרו במימרה זו יש ללמוד, שמדובר כשאין שהות ביום גם כדי לתקוע, שאינו יכול בו ביום ללכת למקום שמברכים וגם למקום שתוקעים, שאילו היה מדובר כשיש שהות ביום גם כדי לתקוע, שיכול בו ביום ללכת למקום שמברכים וגם למקום שתוקעים, היה צריך לומר: "הולך לו אצל מברך" ולא להוסיף, שכן הולך לו גם אצל תוקע, ומה לי שהכל יודעים לתקוע ואין הכל יודעים לברך, ומה לי שאדם מוציא ידי חברו בתקיעה ואין אדם מוציא ידי חברו בתפילה, והלא יכול בו ביום ללכת גם למקום שמברכים (שיש שם מי שיודע להתפלל שלא יצא ידי תפילה) וגם למקום שתוקעים. הרי שאף כשאין שהות ביום גם כדי לתקוע, הולך לו אצל המברך, ולא רק כשיש שהות ביום גם כדי לתקוע, ואם כן, גם התנא לעיל שאמר שהולך לו אצל המברך מדבר אף כשאין שהות ביום גם כדי לתקוע, ונמצא שהתנאים לעיל חלוקים במקרה שאין שהות ביום גם כדי לתקוע, שזה אמר שילך למקום שתוקעים ולא ילך למקום שמברכים, וזה אמר שילך למקום שמברכים ולא ילך למקום שתוקעים.

המונח "**אית תניי תני**" מציע גרסאות חלופיות עלומות

שם של מקורות תנאיים. לעיתים קרובות התלמוד מנסה ליישב סתירות בין שני "אית תניי תניי" באמצעות אוקימתות, ברגיל בלשון "מאן דאמר... מאן דאמר..."", הבא אחרי "אית תניי תניי" הסותרים לכאורה.
המונח "**מאן דאמר... מאן דאמר...**" מתייחס באופנים שונים ליחס בין עמדותיהם של חכמים בעלי דעות שונות. במקרים רבים המונח מיישב סתירות (מחלוקות) בין מקורות שונים על ידי העמדתם במקרים שונים או אליבא דחכמים שונים. במקומות רבים המונח מוסב על מסורות שהוצעו בלשון "אית תניי תני... אית תניי תני..."".
בדרך כלל המונח "**נשמעינה מן הדא**" מציע פשיטת בעיות. כאן פירוש הסוגיה עדיין צריך עיון, ולכן קשה לקבוע מה תפקידו המדויק של המונח כאן ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

המילים "למה" וכו' הועברו למימרה כאן מהמימרה להלן ("יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת"), וכן הגיה ב"שערי תורת ארץ ישראל", אבל פירושה של הראיה מהמימרה כאן אינה כפירושו. נראה שמתחילה, כשהנוסח במימרה זו היה: "הולך לו אצל מברך ואינו הולך לו אצל תוקע", היו המילים "למה" וכו' במקומן במימרה זו, אבל כששובש הנוסח במימרה זו והוחלפו "מברך" ו"תוקע" זה בזה, הועברו המילים "למה" וכו' למימרה הבאה, שאף בה נאמר: "הולך לו אצל מברך ואינו הולך לו אצל תוקע".
אפשר שבירושלמי כאן דחו את הראיה שהביאו ממימרה זו, ולכן הביאו בסמוך ראיה ממימרה אחרת ("יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת"), אלא שדחיית הראיה נשמטה מהירושלמי שלפנינו.

ומביאים סיוע: **והיידא אמרה דא?** — ואיזו אומרת זאת? (מאיזו ברייתא נוכל ללמוד שהתנאים לעיל חלוקים?) **יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקום אחד תוקעין ובמקום אחד מברכין** – **הולך לו אצל מברך ואינו הולך לו אצל תוקע** — ילך למקום שמברכים ולא ילך למקום שתוקעים. ויש לדייק: **יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת** – **לא כמי שאין ביום כדי לתקוע?** — וכי המקרה של יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אינו דומה למקרה שאין שהות ביום גם כדי לתקוע? והרי שני המקרים דומים, שכן ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אין שהות ביום גם כדי לתקוע, משום שאין תוקעים בו בכל מקום אלא רק במקומו של בית הדין הגדול, וצריך ללכת למקום שתוקעים זמן מרובה יותר מביום טוב של ראש השנה שחל להיות בחול, **ואת אמר:** — ואתה אומר (בברייתא זו): **הולך לו אצל מברך** — הרי שאף כשאין שהות ביום גם כדי לתקוע, הולך לו אצל המברך. **הדא אמרה:** — זאת אומרת (מכאן נלמד): **פליגין** — חלוקים (התנאים לעיל חלוקים במקרה שאין שהות ביום גם כדי לתקוע, שגם התנא לעיל שאמר שהולך לו אצל המברך מדבר אף כשאין שהות ביום גם כדי לתקוע).

המונח "**ויידא אמרה דא**" מציע מקור ספרותי המסייע למה שנאמר באחד השלבים הקודמים בסוגיה. על פי רוב, המונח מציע סיוע לשלב שלפני פניו, אחרי דחיית האמור בשלב הקודם של הסוגיה. במקרים אלה המונח מציע מקור חלופי הבא במקום הדעה שנדחתה. לפעמים המונח מציע סיוע לשלב שלפניו. במקרים אלה המונח מציע מקור נוסף ולא מקור חלופי. בדרך כלל המונח מציע סיוע ממקורות תנאיים (משניות או ברייתות), ובמקרים אלה המקור התנאי מוצע אחרי המונח ללא לשון הצעה נוסף. במקומות מספר התלמוד מציין במפורש (בלשון "הדא אמרה") את המסקנה העולה מן המקור שמציע המונח (כמו כאן) ("הטרמינולוגיה של הירושלמי").

בבבלי ראש השנה לד,ב אמרו: יחיד שלא תקע - חבירו תוקע לו, ויחיד שלא בירך - אין חבירו מברך לו. ומצווה בתוקעים יותר מן המברכים. כיצד? - שתי עיירות, באחת תוקעים ובאחת מברכים - הולכים למקום שתוקעים, ואין הולכים למקום שמברכים. - פשיטא! הא (תקיעה) דאורייתא, הא (ברכה) דרבנן! - לא צריכא, דאף על גב דהא (ברכה) ודאי והא (תקיעה) ספק (רש"י: ודאי הוא שאם ילך אצל המברכים - ימצא שם עשרה ויתפלל שליח ציבור ויוציאנו ידי חובתו, ואם ילך אצל התוקעים - שמא כבר עמדו והלכו לבתיהם. ריטב"א: הא דתקיעות מוחזקת בשנים שעברו שהיה שם שופר ותוקע, אלא שאין ידוע אם יש היום שם, והיינו דקתני "באחת תוקעים" - כלומר שהיו תוקעים בזמן שעבר, וקא משמע לן דספק כזה דאורייתא עדיף מוודאי ברכות דרבנן).

בבבלי שנויה דעה אחת בדבר זה ("הולכים למקום שתוקעים"), ואילו בירושלמי הדבר שנוי במחלוקת.
בבבלי אמרו, שהולכים למקום שתוקעים, משום שתקיעת שופר מן התורה בגבולין, וכך היא שיטת הבבלי, אבל שיטת הירושלמי היא שאין תקיעת שופר מן התורה אלא במקדש אבל לא בגבולין.

אדם מוציא ידי חבירו בתקיעה, אין אדם מוציא ידי חבירו בברכה

בירושלמי ברכות ג,ג אמרו: תני: כל מצוות שאדם פטור (שכבר יצא ידי חובתו ונפטר) - אדם מוציא את הרבים (אחרים) ידי חובתן, חוץ מברכת המזון (שאם בירך - אינו מוציא אחרים). - והא תנינן (משנה ראש השנה ג,ח בעניין הוצאת אחרים ידי חובתם בתקיעת שופר):

בברכה. יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת – לא כמי שאין ביום כדי לתקוע? ואת אמר: הולך לו אצל מברך. הדא אמרה: פליגין.

"רבן גמליאל אומר: שלוח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתן". – רבי חונה רבה דציפורין בשם רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתה.
רבי זעורה ורב חסדא הוון יתיבין תמן בתקיעתא. מן דצלון את צלותא, קם רב חסדא בעי מצלייה. אמר ליה רבי זעירא: לא כבר צלינן? – אמר ליה: מצלינא

אור לישרים

כל שאינו חייב בדבר (מצד גופו, כגון חרש שוטה וקטן) - אין מוציא את הרבים ידי חובתם. הא אם היה חייב (שחיוב המצווה מוטל עליו) - אפילו אם יצא מוציא (אחרים שלא יצאו)! (וגם ברכת המזון בכלל זה, וקשה על הברייתא שחילקה בין כל המצוות לברכת המזון) - אמר רבי לייא: שנייא היא ברכת המזון (מכל המצוות), דכתיב בה: "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוהיך" - מי שאכל הוא יברך (אבל מי שלא אכל אינו יכול לברך לאחרים, ולכן אם יצא - אינו מוציא). - רבי יוסי ורבי יודה בן פזי הוון יתבין ואמרין: לא מסתברא בקרית שמע, שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו?! (שכתוב: "ושיננתם") לא מסתברא בתפילה, שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו?!

ברכת המזון, קריאת שמע ותפילה שווים בדבר, שבכולם אם לא יצא - מוציא, ואם יצא - אינו מוציא. אבל שאר המצוות, ובכללן תקיעת שופר, גם אם יצא - מוציא.

☆ ☆ ☆

כאן התחלת מקבילה בירושלמי ברכות ד,ז.

במשנה שנינו: **"רבן גמליאל אומר: שלוח (ה)ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן".**
אומרים: **רבי חונה רובה דציפורין** (רבי הונא הגדול, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי, מהעיר ציפורי, בגליל התחתון) אמר **בשם רבי יוחנן** (גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני): **הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתה** — באלה התקיעות (שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם בברכות של מלכיות זכרונות ושופרות שבתפילת המוסף של ראש השנה, משום שהברכות ארוכות, ויש קושי בלימודן).

הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות נקראות תקיעות, לפי שתוקעים בהם (ר"ן).

שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם רק בברכות של מלכיות זכרונות ושופרות, אבל אינו מוציא ידי חובה בשאר הברכות של תפילת המוסף. לכן היו נוהגים בראש השנה שבמקום שיש שליח ציבור היה כל יחיד ויחיד מתפלל תפילת מוסף של שבע ברכות (שלוש ראשונות, קדושת היום ושלוש אחרונות) ושליח הציבור היה מתפלל תפילת מוסף של תשע ברכות ומוציא את הרבים ידי חובתם בברכות של מלכיות זכרונות ושופרות. מצאנו שנהגו כך בבבל בתקופת הגאונים (ראשונים).

מספרים (מעשה שהיה בבבל): **רבי זעורה** (רבי זירא, מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי, היה בבבל ועלה לארץ ישראל) **ורב חסדא** (מגדולי אמוראי בבל בדור השני והשלישי) **הוון יתיבין** (ב"שרידי הירושלמי": יהיבין) **תמן בתקיעתא** (כן הוא ברמב"ן. במסירה מהגניזה ובמקבילה ובכתב יד רומי: באילין תקיעתא. וכן הוא ברשב"א ובר"ן) — היו יושבים / נתונים (נמצאים) שם (בבבל) בתקיעות (בברכות של מלכיות זכרונות ושופרות של ראש השנה, כשהתפלל שליח ציבור תפילת מוסף של תשע ברכות, כדי להוציא את הרבים ידי חובתם באלה התקיעות (הגרסה 'יהיבין' נוחה יותר, שאין אדם יושב בתפילה, וגם לפי הגרסה 'יתיבין' אין משמעו ממש)). **מן דצלון** — משהתפללו (לאחר שהתפללו, שסיים שליח הציבור את תפילת המוסף) **את** (ב"שרידי הירושלמי" ובמסירה מהגניזה ובמקבילה ובכתב יד רומי: **אתת**. וכן הוא ברמב"ן וברשב"א ובר"ן) **צלותא** (נראה שאין לגרוס את המילים "אתת צלותא", והן אשגרה בטעות מהירושלמי ברכות ד,ז בסמוך לפני המקבילה שם, שסיפרו שם מעשה אחר בלשון דומה ("ספר ניר")), **קם רב חסדא בעי** (מילה זו אינה ב"שרידי הירושלמי" ובמסירה מהגניזה ובמקבילה ובכתב יד רומי. וכן אינה בראבי"ה) **מצלייה** (שתי המילים האחרונות ישנן ברמב"ן, אך אינן ברשב"א וברי"ן) — עמד רב חסדא וביקש להתפלל (שוב תפילת המוסף). **אמר ליה רבי זעירא:** — אמר לו רבי זירא (לרב חסדא): **ולא כבר צלינן?** — וכי לא כבר התפללנו (ויצאנו ידי חובה באלה התקיעות שהתפלל שליח הציבור)? (ומדוע אתה חוזר ומתפלל?) – **אמר ליה:** — אמר לו (רב חסדא לרבי זירא): **מצלינא וחזר ומצלי** —

כב,א וחזר ומצלי, דנחתון מערבייא ואמרון תמן בשם רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא, ואנא דלא כוונית, אילו כוונית נפק ידי חובתי. – אמר רבי זעורה: ויאות, כל תנייא תניי לה בשם רבן גמליאל, ורבי הושעיה תני לה בשם חכמים.

אור לישרים

אני מתפלל וחוזר ומתפלל, **דנחתון מערבייא** (במסירה מהגניזה ובמקבילה נוסף: לתמן. וכן הוא בראבי״ה. ברמב״ן נוסף: מן תמן. וברשב״א ובר״ן נוסף: להכא) — מפני שירדו מערביים (ירדו אנשים מארץ ישראל) לשם (לבבל (רב חסדא הבבלי לא השתמש בלשון ׳לתמן׳, אבל דרכו של הירושלמי לכנות את בבל ״תמן״, ואף כשהמדברים הם בבבל)) **ואמרון תמן** (מילה זו אינה ב״שרידי הירושלמי״ ובמסירה מהגניזה ובמקבילה ובכתב יד רומי. וכן אינה ברמב״ן וברשב״א ובר״ן ובראבי״ה) — ואמרו **בשם רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא** — באלה התקיעות (שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם בברכות של מלכיות זכרונות ושופרות שבתפילת המוסף של ראש השנה), **ואנא דלא כוונית** — ואני שלא כיוונתי (את ליבי לצאת ידי חובה כשהתפלל שליח הציבור, לא יצאתי ידי חובתי, ולכן אני חוזר ומתפלל), (ב״שרידי הירושלמי״ ובמסירה מהגניזה ובמקבילה ובכתב יד רומי נוסף: **הא**. וכן הוא ברמב״ן) **אילו כוונית** (ב״שרידי הירושלמי״ ובמסירה מהגניזה ובמקבילה ובכתב יד רומי נוסף: **הוינא**. וכן הוא ברמב״ן) **נפק ידי חובתי** — אבל אילו כיוונתי (את ליבי לצאת ידי חובה כשהתפלל שליח הציבור), הייתי יוצא ידי חובתי (ולא הייתי חוזר ומתפלל). – **אמר רבי זעורה** (לרב חסדא): **ויאות** — טוב ויפה (נכון אמרת שהלכה כרבן גמליאל), כי **כל תנייא תניי לה** — כל התנאים (חכמים השונים משניות) שונים אותה (את דברי רבן גמליאל) **בשם רבן גמליאל** — כמו שהוא במשנתנו (משנת רבי), **ורבי הושעיה** (מגדולי אמוראי ארץ ישראל בדור הראשון) **תני לה** — שונה (במשנתו (בברייתא שלו)) אותה (את דברי רבן גמליאל) **בשם חכמים** — ששנה סתם בשיטת החכמים, שהחליף רבי הושעיה את דברי רבן גמליאל בדברי חכמים, כדי שתהיה הלכה כרבן גמליאל, ומכאן שכך הלכה.

לפי הראשונים שפירשו את המעשה הזה, רב חסדא התפלל תחילה תפילת מוסף של שבע ברכות, ורצה לצאת ידי חובת ברכות של מלכיות זכרונות ושופרות של ראש השנה בתפילת המוסף שהתפלל שליח ציבור, וכיוון שלא כיוון את ליבו לצאת ידי חובה כשהתפלל שליח ציבור, לא יצא ידי חובתו, ולכן חזר והתפלל תפילת מוסף של תשע ברכות, מפני שיש לומר את הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות בסדר הברכות של תפילת המוסף.

פירושי הראשונים שנאמרו יסודם בהנחה, שלפי מנהגם בימי התלמוד, היחידים לא התפללו במוסף של ראש השנה תשע ברכות אלא שבע, שבברכות של ראש השנה שליח הציבור מוציא את הרבים וכרבן גמליאל. והרבה תשובות לגאונים שבהן הם מעידים על מנהג זה שנהגו בו בימיהם, וקרוב לשער שכבר נהגו כן בימי התלמוד. גם בארץ ישראל נהגו כן, שכן נמצאו בקטעי גניזה נוסחי תפילת מוסף לראש השנה שאין בהם מלכיות זכרונות ושופרות, וכפי הנראה הן תפילה ליחיד. ומכל מקום, לפי פשוטם של דברים, לא נמצא כאן אפילו רמז קל למנהג שנהגו בו בימי הגאונים, ונראה יותר, שבימי האמוראים לא התפללו בבבל הציבור תפילת המוסף של ראש השנה כלל, אלא ששליח הציבור היה מוציא את הרבים בכל תשע הברכות של תפילת המוסף בראש השנה. וכך היה המעשה המסופר כאן על רבי זעורה ורב חסדא (״פירושים וחידושים בירושלמי״).

מתשובות הגאונים למדנו, שבבבל נהגו הציבור להתפלל שבע ברכות בתפילת מוסף של ראש השנה, אבל היו מקומות שנהגו שגם הציבור התפלל תשע ברכות. יש מניחים שהיה חילוק מנהג בין ארץ ישראל לבבל במספר הברכות שהיה הציבור מתפלל במוסף של ראש השנה, שבבבל נהגו הציבור להתפלל רק שבע ברכות, ובארץ ישראל נהגו הציבור להתפלל תשע ברכות. ראוי להעיר, שאם המנהג בארץ ישראל היה שהציבור התפלל תשע ברכות, הרי זה מתנגד לפסקו של רבי יוחנן המובא בירושלמי כאן שההלכה היא כרבן גמליאל ששליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. לכן יש להניח שרק בתקופת הגאונים השתנה המנהג והחל הציבור להתפלל תשע.

אפשר שב״כל תנייא״ מתחיל מאמר חדש, ורבי זעורה לא אמר אלא ״ויאות״, שיפה אמר רב חסדא שאין היחיד יוצא אלא אם כיוון לצאת, ואחרי זה הביאו מאמר סתם ששוני המשנה ורבי הושעיה נחלקו בגרסת המשנה. ולפנינו בין במשנה בין בתוספתא מחלוקת רבן גמליאל וחכמים שנויה כמו ששנו ״כל תנייא״ (״פירושים וחידושים בירושלמי״).

רבי אושעיא הגדול, ״אבי המשנה״ (ירושלמי בכמה מקומות), שיקע במשניות (ברייתות) שלו לא רק פירושים והוספות למשנת רבי, אלא שמשנתו שונה ומוחלפת בכמה מקומות ממשנת רבי. במחלוקת רבן גמליאל וחכמים במשנה, דעתו של רבי אושעיא כדעת רבן גמליאל, ועל כן שנה דברי רבן גמליאל בשם חכמים או סתם (״מבוא לנוסח המשנה״).

רבי אדא דקיסרין בשם רבי יוחנן: והוא שיהא שם מראש התפילה. אמר רבי תנחום ברבי ירמיה: מתניתא אמרה כן: סדר ברכות: אומר אבות וגבורות וקדושת השם.

אור לישרים

אומרים: **רבי אדא דקיסרין** (אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי, מהעיר קיסריה, על חוף ים התיכון) אמר **בשם רבי יוחנן: והוא שיהא שם מראש התפילה** — היחיד יוצא ידי חובת ברכות של מלכיות זכרונות ושופרות של ראש השנה בתפילת שליח הציבור, רק אם הוא ישנו שם (בבית הכנסת) מתחילת התפילה של שליח הציבור ועד סוף התפילה, שהוא צריך לשמוע את כל תשע הברכות של תפילת המוסף משליח הציבור ולכוון את ליבו לצאת. אבל אם הוא ישנו שם רק כשאמר שליח הציבור את הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות, אף על פי שאין שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם אלא בברכות האלה, לא יצא ידי חובה, מפני שאין הן ברכות לעצמן, אלא הן מסדר הברכות של תפילת המוסף של ראש השנה.

אמר רבי תנחום בירבי ירמיה (אמורא ארץ ישראלי בדור החמישי)**: מתניתא אמרה כן:** — המשנה אומרת כך (כמו שאמר רבי יוחנן)**: סדר ברכות: אומר אבות וגבורות וקדושת השם...** (משנה ראש השנה ד,ה) — משנה זו דנה בתפילת המוסף ששליח הציבור מתפלל בראש השנה, ומזכירה את הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות בסדר הברכות של תפילת המוסף, שתחילתה שלוש הברכות הראשונות - אבות וגבורות וקדושת השם, אמצעה מלכיות זכרונות ושופרות, וסופה שלוש הברכות האחרונות - עבודה והודיה וברכת כוהנים. הרי שהברכות של מלכיות זכרונות ושופרות אינן ברכות לעצמן, אלא הן מסדר הברכות של תפילת המוסף של ראש השנה.

לפי מה שפירשנו למעלה, שיש מקומות שנהגו בהם שלא התפללו הציבור תפילת המוסף של ראש השנה כלל, אלא ששליח הציבור היה מוציא אותם, צריך לפרש מה שאמרו כאן: "והוא שיהא שם מראש התפילה", שאם התפלל יחיד שבע ברכות של מוסף של ראש השנה ובא לבית הכנסת לשמוע מלכיות זכרונות ושופרות, צריך לשמוע כל תפילת מוסף כסדרה. והראיה שהביאו מהמשנה אינה אלא סמך לדבר, שהמשנה בשליח ציבור היא, שהרי נאמר בה בפירוש: "ותוקע", ואין תקיעה על סדר הברכות אלא בציבור (בבלי ראש השנה לד,ב). אלא שכך היא דרכם לדרוש כל מילה וכל אות שבמשנה, ודרשו שהמילים "סדר ברכות" מלמדות אותנו, שהיחיד צריך לשומען על הסדר האמור במשנה, וכמו שאמר רבי יוחנן שצריך שיהיה שם מראש התפילה, שאין לומר שהוצרכה המשנה להשמיענו ששליח הציבור צריך לומר את הברכות כסדרן, שהרי הכל יודעים שיש סדר לברכות שבתפילה ("פירושים וחידושים בירושלמי").

עד כאן המקבילה בירושלמי ברכות.

עיקר מקומה של סוגיה זו בראש השנה, ונעתקה הסוגיה מכאן לברכות בשל שני טעמים: הטעם האחד הוא מחלוקת רבי אלעזר בן עזריה וחכמים במשנה ברכות על תפילת מוסף, האם היא רק בחבר עיר או גם ביחיד. והטעם השני להעתקת סוגיה זו הוא, שבברכות לעיל הביאו משא ומתן בין רבי זעירא ורב נחמן באיזה אופן אדם מתפלל וחוזר ומתפלל, ומשא ומתן כעין זה נמצא גם בסוגיה זו בין רבי זעירא ורב חסדא, ומדרך הירושלמי לסדר דברים הקרובים זה לזה בצורתם ("פירושים וחידושים בירושלמי").

בבבלי ראש השנה לד,ב-לה,א אמרו: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מודים חכמים (רש"י: אחר שנחלקו חזרו והודו) לרבן גמליאל - ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי חונה ציפוראה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל. הלכה - מכלל דפליגי! - כי סליק רבי אבא מימי (רש"י: שהפליג בספינה לים וחזר) פירשה: מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים (ר"ן: יום הכיפורים של יובל, שיש בו תשע ברכות כראש השנה), והלכה מכלל דפליגי - בברכות דכל השנה. - איני? והאמר רבי חונה ציפוראה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים! - אלא אמר רב נחמן בר יצחק: מאן מודים (רש"י: בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים) - רבי מאיר, והלכה מכלל דפליגי (רש"י: דקאמר רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל, דמשמע מכלל שעמדו במחלוקתם) - רבנן (רש"י: שאר החכמים, חוץ מרבי מאיר). דתניא: ברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים - שליח ציבור מוציא הרבים ידי חובתם, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: כשם ששליח ציבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. - מאי שנא הני? - משום דאווושי ברכות (רש"י: ארוכות, ואין הכל בקיאים בהן).

גם בבבלי וגם בירושלמי אמר רבי חונה ציפוראה (מן ציפורי) בשם רבי יוחנן, שהלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה. בבבלי אמר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן, שמודים חכמים לרבן גמליאל, ובירושלמי אמרו, שרבי הושעיה שנה את דברי רבן גמליאל בשם חכמים.

בבבלי אמרו, שרבן גמליאל וחכמים נחלקו גם בברכות של שאר

ימות השנה. אולם בירושלמי לא נמצא מי שאומר בפירוש, שלרבן גמליאל גם בשאר ימות השנה שליח הציבור מוציא את הרבים.

רב האי גאון (תשובות הגאונים - הרכבי סימן רנז) הסתפק בסוגיה שבבבלי, האם המימרה הסתמית של רבי חונא ציפוראה בשם רבי יוחנן שנאמרה ראשונה היא בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים, והמימרה שנאמרה שנייה היא פירוש למימרה הראשונה, ומימרה אחת הן, שלא נחלקו רבן גמליאל וחכמים אלא בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים, או שמא שתי מימרות הן, והמימרה שנאמרה שנייה היא בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים, והמימרה הסתמית שנאמרה ראשונה היא אפילו בברכות של שאר ימות השנה, שנחלקו רבן גמליאל וחכמים גם בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים וגם בברכות של שאר ימות השנה. רב האי גאון הסיק על פי המימרה של רבי חונא ציפוראה בשם רבי יוחנן בירושלמי כאן, ששתי המימרות שבבבלי מימרה אחת הן.

☆ ☆ ☆