

חברותא - ראש השנה

בלי הערות

הרב יעקב שולביץ שליט"א

• [פרק ראשון - ארבעה ראשי שנים](#) • [פרק שני - אם אינם מכירין](#) • [פרק שלישי - ראוהו בית דין](#) • [פרק רביעי - יום טוב](#)

פרק ראשון - ארבעה ראשי שנים

ב ב ג ג ד ד ה ה ו ו ז ז ח ח ט ט י
י יא יא יב יב יג יג יד יד טו טו טז טז יז יז
יז יח יח יט יט כ כ כא כא כב כב

פרק שני - אם אינם מכירין

כב כג כג כד כד כה כה כז כז

פרק שלישי - ראוהו בית דין

כו כו כז כז כח כח כט כט כט

פרק רביעי - יום טוב

ל ל לא לא לב לב לג לג לד לד לה לה

פרק ראשון - ארבעה ראשי שנים

דף ב - א

מסכת ראש השנה דנה בעניני ראש השנה שחל בראשון לחודש תשרי.

אך בתחילת המסכת פותחת המשנה ומבארת שישנם ארבעה תאריכים במשך השנה, הנחשבים לראשי שנים, לענינים מסוימים.

מתניתין:

ארבעה ראשי שנים הם. בארבעה תאריכים במשך השנה, מתחילים למנות "שנה חדשה" לענין דינים מסוימים:

א. באחד בניסן - ראש השנה למלכים.

בזמן המשנה היו רגילים לכתוב את תאריכי השטרות על פי שנות מלכות המלך. כגון: בכך וכך לחודש פלוני, בשנת אחת למלכות מלך פלוני. (1)

באחד בניסן היו מתחילים למנות שנה חדשה לשנת מלכות המלך. ולכן, אפילו מלך שהתחיל למלוך באדר, הרי מיד כאשר הגיע א' בניסן היו כבר כותבין בשטר "ביום א' לחודש ניסן, שנה שניה למלך פלוני".

וכמו כן היה אחד בניסן, גם ראש השנה **לרגלים**. ודבר זה יתבאר בגמרא.

ב. באחד באלול - ראש השנה למעשר בהמה.

מצות עשה להפריש "מעשר בהמה" מכל הבהמות הטהורות שנולדו לאדם בכל שנה ושנה. (2) ואין מצרפין את הנולדים משנה אחת לנולדים משנה אחרת, אלא מעשרים את הנולדים באותה שנה, בפני עצמן. (3)

ובאחד באלול מתחילה ה"שנה החדשה" לענין דין זה. (4)

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי הוא ראש השנה למעשר בהמה, ולא באחד באלול. (5) ג. **באחד בתשרי - ראש השנה:**

לשנים, כפי שיתבאר בגמרא.

ולשמיטין. שנת השמיטה מתחילה באחד בתשרי. ומשנכנס תשרי אסור לזרוע ולחרוש מן התורה. (6)

וליובלות. גם שנת היובל מתחילה באחד בתשרי. ומשנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה. **לנטיעה.** לענין מנין שלשת השנים הראשונות של נטיעה, שבהן פירותיה אסורים באכילה ובהנאה משום ערלה. (7)

שאפילו נטיעה שנטעו אותה בחודש אב, מסתיימת שנתה הראשונה בסוף אלול, ומתחילים למנות לה שנה שניה לערלה מאחד בתשרי. (8)

ולירקות. לענין מעשר ירקות.

אין מעשרים ירקות שנלקטו בשנה אחת על ירקות שנלקטו בשנה האחרת. ובאחד בתשרי מתחילה שנה חדשה לענין דין זה. (9)

ד. **באחד בשבט - ראש השנה לאילן.** לענין מעשר פירות האילן, לפי שאין מעשרים מפירות שחנטו בשנה אחת, על פירות שחנטו בשנה אחרת. (10)

ובאחד בשבט מתחילה שנה חדשה לענין דין זה. (11).

וזהו **כדברי בית שמאי.**

אבל, **בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו,** בשבט, הוא ראש השנה לאילנות.

גמרא:

שנינו במשנה: באחד בניסן ראש השנה למלכים. והוינן בה: **למלכים - למאי הלכתא?** לשם מה קבעו חכמים יום מיוחד שבו מתחילה שנת המלכים? ומדוע לא נמנה את השנה של כל מלך ומלך לפי היום שהתחיל למלוך בו? (12)

ומשנינן: **אמר רב חסדא - הלכתא לשטרות!** כדי שנוכל להבחין איזה שטר חוב נכתב לפני שעת ההלואה, והרי הוא שטר מוקדם, ואיזה שטר חוב נכתב אחרי ההלואה, והרי הוא שטר מאוחר.

וכמו **דתנן** במסכת שביעית [י ה]: **שטרי חוב המוקדמין,** אשר התאריך הכתוב בהם הוא לפני שעת ההלואה, (13) **פסולין.**

השטר פסול, וההלואה נחשבת כמלוה על פה בלבד, ולא כמלוה בשטר.

וההבדל בין מלוה בשטר למלוה על פה הוא לענין הזכות לגבות מקרקעות הלוה אם הן נמכרו לאדם אחר.

קרקעות אלו נקראות "נכסים משועבדים", ומלוה בשטר נגבה אפילו מנכסים משועבדים. אך מלוה על פה אינו נגבה אלא מנכסים שברשות הלוה עצמו, ולא מנכסים משועבדים. (14)

ואילו שטרי חוב המאוחרין, שהתאריך הכתוב בהם הוא לאחר ההלוואה - כשרין!

ואם היו מונים את שנת כל מלך ומלך לפי היום שהתחיל למלוך בו, יש חשש שמא הדיינים שהשטר בא לפנייהם, ישכחו את התאריך המדוייק שהתחיל בו המלך למלוך, ולא ידעו אם השטר שהגיע לפנייהם הוא מוקדם או מאוחר.

כגון: שטר שבא לפני הדיינים, וכתוב בו שההלוואה היתה בחודש כסלו בשנה השלישית למלך. והעדים החתומים על השטר אומרים כי בשעה שהם חתמו על השטר לפי בקשת הלוה, הם לא ראו את ההלוואה, ואין הם זוכרים אם ההלוואה היתה לפני כתיבת השטר או אחריו, אבל הם זוכרים שההלוואה היתה בתמוז, בשנה השלישית למלך.

הרי, אם הדיינים לא זוכרים את התאריך שבו התחיל המלך למלוך, אי אפשר להם לדעת אם השטר מוקדם, ופסול, או מאוחר, וכשר.

שהרי, אם המלך התחיל למלוך לאחר כסלו ולפני תמוז, נמצא כי חודש תמוז, שבו נעשתה ההלוואה, הוא לפני כסלו שבו נכתב השטר [ודבר זה הוא בכל שנות המלך הזה]. והרי השטר הזה שטר מאוחר, וכשר הוא.

אבל אם המלך התחיל למלוך לאחר תמוז ולפני כסלו, נמצא שכסלו מוקדם לתמוז בכל שנות המלך הזה, והרי השטר מוקדם, ופסול הוא. (15).

ולכן, תיקנו חכמים, שיהיה יום קבוע בשנה למנין שנות המלכים. ותאריך זה לא ישכח מהדיינים. (16).

תנו רבנן: מלך שעמד, אם התחיל למלוך אפילו בעשרים ותשעה באדר, הרי כיון שהגיע אחד בניסן - עלתה לו שנה. הסתיימה בתאריך זה שנתו הראשונה, ומעתה מונים לו את שנה שניה.

ואם לא עמד אלא באחד בניסן - אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר, בשנה הבאה.

והגמרא מבארת מה באה הברייתא להשמיענו:

אמר מר בברייתא: מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר, הרי כיון שהגיע אחד בניסן - עלתה לו שנה.

דף ב - ב

ומבארין: **הא** **קא משמע לן**, את זה בא התנא להשמיענו: **דניסן ראש השנה למלכים**, ואפילו **יום אחד בשנה** [כט אדר] **חשוב שנה** [ומשהגיע אי ניסן מונים שנה שניה]. (17)

עוד שנינו בברייתא: **ואם לא עמד אלא באחד בניסן - אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר**.

ומקשינן: **פשיטא!** שהרי דבר זה פשוט ומובן מאליו! ומדוע היה עולה בדעתנו לומר שימנו לו שנה חדשה?

ומתרצינן: **לא צריכא**, לא הוצרכה הברייתא להשמיענו דבר זה, אלא באופן **דאימנו עליה**, שכבר נמנו וגמרו השרים למנותו **מחודש אדר**, אלא שבפועל מינוהו באחד בניסן.

מהו דתימא שמא תאמר, כיון שהחלטה על המינוי כבר היתה בחודש אדר לפניו, **נימנו ליה תרתי שנין**, נמנה למלך את שנתו השניה מאחד בניסן הראשון, היות שהיה ברור כבר באדר שהוא עומד למלוך והרי זה כאילו הוא כבר מלך.

קא משמע לן התנא שאין מונים לו אלא משעת מלכותו בפועל, ואין מונים לו החל מאי ניסן אלא שנה אחת.

תנו רבנן:

א. **מת המלך באדר, ועמד מלך אחר תחתיו באותו אדר - מונין שנה לזה ולזה**. והבא לכתוב שטר אחרי שמלך המלך השני, יכול לכתוב בשנה פלונית למלך שמת. וגם יכול לכתוב בשנה ראשונה למלך החדש. (18)

ב. ואם **מת המלך בניסן, ועמד אחר תחתיו באותו ניסן -**

מונין שנה לזה ולזה. והבא לכתוב שטר אחרי שמלך המלך השני, יכול הוא למנות למנין השנים של הראשון שמת, (19) או לשנה הראשונה למלך החי.

ג. ואם **מת** המלך **באדר**, **ועמד אחר תחתיו בניסן** -

מונין את השנה **הראשונה** שלפני ניסן, כשנת המלכות **למלך הראשון**.

ואילו את השנה ה**שניה**, מאחד בניסן והלאה, מוניים כשנת המלכות הראשונה **למלך השני**.

ועתה מבארת הגמרא מה בא התנא בברייתא להשמיענו :

אמר רב בברייתא: **מת המלך באדר, ועמד אחר תחתיו באותו אדר, מונין שנה לזה ולזה**.

ומקשינן: **פשיטא!** הרי דבר זה הוא מובן מאליה! כי מדוע היה עולה בדעתנו לומר שלא ימנו שנה לזה ולזה? ומתריצין: **מהו דתימא**, שמא תאמר, **שתא לבי תרי - לא מנינן!** אין מוניים את אותה השנה לשני מלכים, אלא מוניים אותה רק לאותו המלך שמלך בתחילת השנה, וממשיכים ומוניים שנה זו לו בלבד. (20)

לכן **קא משמע לן** התנא שמוניים שנה לזה ולזה.

עוד שנינו בברייתא: **מת בניסן ועמד אחר תחתיו באותו ניסן - מונין שנה לזה ולזה**.

ומקשינן: **פשיטא!** ומדוע טרח התנא להשמיענו דבר זה?

ומתריצין: **מהו דתימא**, שמא תאמר, **דכי אמרינן** מה שאמרנו **שיום אחד בשנה חשוב שנה**, הוא רק **בסוף השנה**. וכגון מלך שהתחיל למלוך באדר, משהגיע אחד בניסן מוניים לו שנה שניה, כי היום האחרון שבסוף השנה [כט אדר] חשוב לו כשנה שלימה.

אבל מלך שמלך יום אחד **בתחילת השנה**, ומת - **לא אמרינן** שמלכותו ביום הראשון בלבד חשוב כאילו הוא זה שמלך כל השנה. ומשעה שמת אין כותבין בשטר את השנה הזאת על שמו. (21)

לכן **קא משמע לן** התנא שמוניים שנה לזה ולזה.

עוד שנינו בברייתא: **מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן - מונין את השנה הראשונה** שלפני ניסן **לראשון**, ואת ה**שניה** שמאחד בניסן והלאה מוניים **לשני**.

ומקשינן: **פשיטא!** ומדוע טרח התנא להשמיענו דבר זה?

ומתרצינן: **לא צריכא**, לא הוצרך התנא להשמיענו זאת, אלא באופן **דאימנו עליה מאדר**. שכבר נמנו וגמרו השרים באדר למנותו למלך, וגם **מלך בן מלך הוא**, והמלכות עוברת בירושה מהאב אל הבן. (22)

הילכך, **מהו דתימא**, שמא תאמר, נחשיב את חודש אדר כאילו הוא כבר מלך בו, ומשהגיע ניסן **נימנו ליה תרתין שנין** [נמנה לו שנתיים למלכותו]. (23).

קא משמע לן התנא שאין מונים לו אלא שנה אחת.

הגמרא מבארת מנין למדה המשנה ששנת המלכים מתחילה באחד בניסן:

אמר רבי יוחנן: מנין למלכים שאין מונין להם את שנות מלכותם **אלא מניסן?**

שנאמר [מלכים א ו]: **"ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים. בשנה הרביעית בחדש זיו [אייר] הוא החדש השני למלוך שלמה על ישראל"**. (24)

ומקרא מסורס הוא, וכך כוונת הכתוב: בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל, בחדש זיו, שהוא החדש השני. (25)

והמקרא הזה קורא לשנה זו שנת ארבע מאות ושמונים ליציאת מצרים, ושנת הארבע למלכות שלמה.

מקיש הכתוב את **מלכות שלמה ליציאת מצרים**. (26) **מה יציאת מצרים**, כשם שאת השנים אשר מונים מיציאת מצרים, מתחילים **מניסן** - **אף מלכות שלמה** מתחילים למנות את שנות המלכות **מניסן**. (27)

ומקשינן: **ויציאת מצרים גופה** - **מנלן דהחל מניסן מנינן?!?**

דילמא, שמא גם אותה - **מתשרי מנינן?!?**

ואף על פי שבני ישראל יצאו ממצרים בניסן, בכל זאת משהגיע תשרי התחילה השנה השניה. שהיות ותשרי הוא ראש השנה לשנים הנמנות לבריאת העולם, הוא גם ראש השנה לשנות יציאת מצרים.

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**. לא יעלה על דעתך לומר כך!

דכתיב [במדבר לג]: **"ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה', וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בחדש החמישי, באחד לחדש"**.

החדש החמישי המוזכר כאן הוא אב, שהוא חמישי מניסן.

שנאמר [שמות יב ב]: **"החדש הזה [ניסן] לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה"**. מכלל, שכל שאר החדשים שנזכרו בתורה בדרך של מנין [כגון חמישי שיש], כולם נמנים מניסן, שהוא הראשון. (28)

אך שנת הארבעים המוזכרת כאן, יש לדון בה האם היא התחילה בניסן או בתשרי. והגמרא מוכיחה והולכת ששנת הארבעים התחילה בניסן.

וכתיב [דברים א] **"ויהי בארבעים שנה [ליציאת מצרים], בעשתי עשר חדש, באחד לחדש, דבר משה אל בני ישראל"**.

והיינו, שמשה התחיל לומר לבני ישראל את ספר משנה תורה, שהוא ספר דברים. (29)

וחודש זה הוא חודש שבט, שהוא החודש האחד עשר במנין החודשים, החל מניסן.

והגמרא נוקטת עתה שמיתת אהרן היתה לפני שמשה אמר לבני ישראל את משנה התורה. ולהלן הגמרא תשאל, מנין לנו שאכן כך היה.

מדקאי, מכך שהפסוק הראשון מדבר **באב, וקרי לה "שנת ארבעים"**.

ואילו הפסוק השני **קאי**, מדבר, **בשבט, וקרי גם לה "שנת ארבעים"**.

מכלל, דראש השנה ליציאת מצרים - לאו תשרי הוא!

שהרי אם ראש השנה ליציאת מצרים היה בתשרי, בהכרח שחודש שבט שאחריו שבו אמר משה את משנה התורה, היה בשנת הארבעים ואחת. (30)

ומקשינן: **בשלמא היאך קרא**, נכון הוא שהפסוק הראשון שהבאנו [בענין מיתת אהרן], הרי הכתוב **מפרש דליציאת מצרים** הוא מונה את השנים.

אלא האי, הפסוק השני, בענין משנה התורה - **ממאי דלמנין יציאת מצרים** הוא מונה ארבעים שנה?

דילמא, שמא הכתוב הזה מונה ארבעים שנה **להקמת המשכן**, שהיה בשנה השניה ליציאת בני ישראל ממצרים.

ויתכן, שמיתת אהרן היתה בחודש אב בשנת הארבעים ליציאת מצרים. ומשה אמר
לאחר מכן את משנה תורה, בחודש שבט, בשנת הארבעים להקמת המשכן!

ומתרצינן: **כדאמר רב פפא**, כשם שרב פפא אמר להלן [ג ב] על פסוק שמוזכר בו שנת
עשרים סתם שלומדים **"שנת עשרים - שנת עשרים" לגזרה שוה** ממקום אחר,
כדי לדעת מהי שנת העשרים.

הכא נמי, גם כאן ביחס לזמן אמירת משנה תורה לומדים את **"שנת ארבעים"**
מ**"שנת ארבעים"** שבמיתת אהרן, **לגזרה שוה**:

מה כאן, כשם שכאן במיתת אהרן, שנת הארבעים האמורה בה היא נמנית **ליציאת
מצרים - אף כאן** באמירת משנה תורה, שנת הארבעים האמורה בה, נמנית היא
ליציאת מצרים.

ועדיין יש להקשות קושיא אחרת:

וממאי, מנין **דמעשה** מיתת אהרן **דחודש אב קדים** לאמירת משנה תורה שהיתה
בשבט?

דילמא [שמא] **מעשה** אמירת משנה תורה **דשבט קדים**, והיה לפני מיתת אהרן?

ואדרבה, נאמר שבאחד בתשרי מונים שנה חדשה ליציאת מצרים, ולכן אמירת משנה
תורה בשבט, ומיתת אהרן באב, שניהם היו בשנת הארבעים ליציאת מצרים!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך!** לא יעלה בדעתך לומר שאמירת משנה תורה קדמה
למיתת אהרן:

משום **דכתיב** [שם פסוקים ג ד] בענין אמירת משנה תורה:

"ויהי בארבעים שנה. דבר משה אל בני ישראל. אחרי הכותו את סיחון".

ומוכח שאמירת משנה תורה היתה אחרי כיבוש ממלכת סיחון.

והרי **כי נח נפשיה דאהרן - אכתי הוה סיחון קיים!** הרי כאשר מת אהרן עדיין
סיחון היה חי, ובהכרח שאהרן מת לפני אמירת משנה תורה.

ומנין שכאשר מת אהרן עדיין היה סיחון חי?

דף ג - א

דכתיב [במדבר כא א]: **"וישמע הכנעני מלך ערד, וילחם בישראל"**. (31)

ודרשו חכמים: **מה שמועה שמע הכנעני, שמכוחה הוא בא להלחם בישראל?**

שמע שמת אהרן, ונסתלקו ענני הכבוד שהיו מגינים על ישראל במדבר. **וכסבור** היה שניתנה רשות מהקב"ה להלחם בישראל, כי אין הוא מגן עליהם יותר.

ולהלך מבואר שהכנעני המוזכר בפסוק הוא סיחון.

והיינו דכתיב [במדבר כ כט]: **"ויראו כל העדה כי גוע אהרן"**.

ואמר רבי אבהו: אל תקרי "ויראו" שמשמעותו שבני ישראל ראו.

אלא "וייראו", שמשמעותו: נראו בני ישראל ונגלו.

כלומר: נתגלו כל העדה, היות שגוע אהרן ונסתלקו אז ענני הכבוד.

ולמד רבי אבהו שאין קורין ויראו אלא וייראו, **כדריש לקיש:**

דאמר ריש לקיש: "כי" - משמש מתפרש בד' לשונות, אפשרויות:

א. **אי** [אם].

ב. **דילמא** [שמא].

ג. **אלא**.

ד. **דהא**, שהרי. כנתינת טעם לדבר [וכמו "מפני"]. (32)

ואם נפרש את **"ויראו כל העדה כי גוע אהרן"** כפשוטו, הרי אי אפשר לפרש את המילה **"כי"** באף אחת מארבעת האפשרויות.

ומכאן למד רבי אבהו שכוונת הפסוק היא לומר **"וייראו"**, נתגלו בני ישראל **"כי גוע אהרן"** - שהרי גוע אהרן, ונסתלקו ענני הכבוד, ואז התגלו. (33)

ולמדנו מהפסוק **"וייראו"**, כי גוע אהרן ששם הכבוד נסתלקו משמת אהרן. ולזה התכוון הכתוב **"וישמע הכנעני מלך ערד"**, שהכנעני מלך ערד [סיחון] שמע שאהרן מת. מכאן שסיחון היה חי בזמן מיתת אהרן.

ומקשינן: **מי דמי?** וכי יש להוכיח ממה שהכנעני מלך ערד חי בזמן מיתת אהרן, שגם סיחון חי באותה שעה?

והרי **התם**, שם [בפסוק "וישמע הכנעני"] מדובר במלך **כנען**, ואילו **הכא**, כאן [בענין משנה תורה] נאמר "אחרי הכותו את **סיחון**!"

ומתוצינן: **תנא** בברייתא: **הוא סיחון** - הוא בעצמו נקרא **ערד**, וכן הוא עצמו **כנען** ["הכנעני" המוזכר בפסוק]. (34)

ולמה נקרא בכל השמות הללו?

"**סיחון**" - **שדומה לסייח** (35) **במדבר** [שהוא קל ברגליו. ערוך].

"**כנען**" ["הכנעני"] - **על שם מלכותו** [שמלך על כנען].

ומה שמו? - "**ערד**" שמו.

איכא דאמרי [יש אומרים]: "**ערד**" - **שדומה לערוך** [חמור הבר] **במדבר**. "**כנען**" ["הכנעני"] - **על שם מלכותו**. **ומה שמו? סיחון שמו**.

ומאחר שהוכחנו שבזמן שאהרון מת עדיין היה סיחון חי, אם כן בעל כרחך שאמירת משנה תורה [שנאמר בה "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש"]. דבר משה. אחרי הכותו את סיחון", היתה לאחר מיתת אהרן.

ומאחר שמיתת אהרן היתה בראש חודש אב, ומשנה תורה נאמר בחודש שבט שאחריו, ושניהם היו בשנת הארבעים, מוכח, שאין מונים את שנות יציאת מצרים מתשרי.

ומקשינן: אמנם יש להוכיח שראש השנה ליציאת מצרים אינו בתשרי. אבל יש להקשות, מנין לנו שהוא בניסן?

ואימא, עדיין אני יכול לומר **שראש השנה** ליציאת מצרים בחודש **אייר** הוא!

ומתוצינן: **לא סלקא דעתך** [לא יעלה בדעתך לומר כך]!

דכתיב [שמות מ]: "**ויהי בחדש הראשון** [בניסן] **בשנה השנית** [ליציאת מצרים] **באחד לחודש הוקם המשכן**".

וכתיב [במדבר י]: "**ויהי בשנה השנית** [ליציאת מצרים], **בחדש השני** [באייר], **בעשרים בחדש**, **נעלה הענן מעל משכן העדות**, ויסעו בני ישראל".

מדקאי, מזה שהכתוב המדבר על הקמת המשכן, עומד **בניסן** (36) **וקרי לה** לאותה שנה **"שנה שנית"**.

והכתוב שמספר על כך נעלה הענן מעל המשכן **קאי** [עומד] **באייר**, ועדיין **קרי לה** **"שנה שנית"**.

מכלל זה אתה למד **דראש השנה** ליציאת מצרים - **לאו אייר הוא!** [שהרי אם ראש השנה היה באחד באייר, אם כן בהכרח היה הכתוב צריך לומר שהענן נעלה מעל המשכן בשנה השלישית].

ומקשינן: אמנם לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים היה באייר, אבל יש להקשות: **ואימא**, אמור **שראש השנה הוא בסיון!**

ומתריצין: **לא סלקא דעתך!** לא יעלה בדעתך לומר כן!

דכתיב [שמות יט]: **בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים** [בסיון]. ביום הזה באו מדבר סיני".

ואם איתא, ואם אכן ראש השנה ליציאת מצרים הוא באחד בסיון, הרי **"בחדש השלישי בשנה השנית לצאת בני ישראל מארץ מצרים"** - **מיבעי ליה** [היה ראוי לומר]. שהרי מסיון ואילך מתחילה השנה השניה!

ובהכרח, שראש השנה ליציאת מצרים אינו באחד בסיון.

ועד עתה הגמרא הוכיחה:

א. לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים חל בין אב לשבט [שהרי מיתת אהרן היתה באב, ומשנה תורה נאמר בשבט שאחריו, ושניהם בשנת הארבעים].

ב. לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים חל באייר [שהרי הקמת המשכן היתה בניסן. והענן נעלה באייר שאחריו, ושניהם בשנה השנית].

ג. לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים היה בסיון [שהרי נאמר "בחדש השלישי לצאת בני ישראל", ולא נאמר "בשנה השנית"].

ומקשינן: **ואימא**, אמור, שראש השנה ליציאת מצרים, הוא בחודש **תמוז**. **ואימא אב**. **ואימא אדר**.

שהרי לגבי שלושת החדשים הללו לא הבאנו כל הוכחה שראש השנה ליציאת מצרים אינו חל בהם, ומנין לנו שראש השנה ליציאת מצרים הוא באחד בניסן? (37)

אלא, אמר רבי אלעזר, אין צורך ללמוד את שנות שלמה המלך מיציאת מצרים.

אלא אפשר ללמדם **מהכא**, מהפסוק זה [דברי הימים ב, ג ב]:

"ויחל [שלמה] לבנות [את בית המקדש] בחדש השני, בשני, בשנת ארבע למלכותו". ויש לעיין: **מאי "בשני"?** הרי כבר נאמר "בחדש השני", ולמה חזר הכתוב ואמר "בשני"?

לאו, הלא כך הוא המובן: בחודש השני [אייר], שהוא החודש השני במנין החודשים לאחר חודש ניסן, שהוא הירח שמונין בו למלכותו!?

ומכאן ששנות המלכות מתחילות בניסן. (38)

מתקיף לה רבינא: ואימא, אמור שכוונת הכתוב היא לשני בחדש! ומנין לך שכוונת הכתוב שני לירח שמונים למלכותו?

ומתרצינן: **אם כן** [שכוונת הכתוב לשני בחדש], **"שני בחדש" - בהדיה** במפורש הוה **כתיב ביה!**

וכמו שמצאנו בכמה מקומות "באחד לחדש" [שמות מ] "בשנה השלישית בעשור לחדש". (39) ומקשינן: **ואימא**, אמור שכוונת הכתוב לומר את התאריך בשבוע, **בשני בשבת!**

ומתרצינן: אי אפשר לומר כן משני טעמים:

חדא, דלא אשכחן "שני בשבת", דכתיב. הרי לא מצאנו בשום מקום שהוזכר היום בשבוע, בדברי הכתוב. (40)

ועוד: מקיש שני בתרא לשני קמא. הכתוב מקיש את "שני" האחרון שהוזכר בפסוק "בחדש השני", ל"שני" הראשון, שהוזכר בו.

מה, כמו ש"שני" קמא הוא תאריך של חדש ולא תאריך של יום בשבוע, **אף "שני" בתרא** הוא תאריך של חדש ולא של יום בשבוע!

תניא בברייתא **כוותיה** [כדבריו] **דרבי יוחנן:**

מניין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן?

שנאמר [מלכים א, ו]: **"ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים**, בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל".

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים. כשם שיציאת מצרים נמנית מניסן, אף מלכות שלמה נמנית מניסן. וכדברי רבי יוחנן לעיל.

והברייתא מוסיפה ומביאה את כל הפסוקים שהגמרא הוצרכה להביא כדי לתרץ מנין לנו שאכן יציאת מצרים נמנית מניסן:

וכתיב [במדבר לג]: **"ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה'**, וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בחדש החמישי [באב] באחד לחדש".

וכתיב [דברים א]: **"ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש** [בשבט] באחד לחדש דבר משה".

ומיתת אהרן קדמה למשנה תורה. ושניהם בשנת הארבעים. ומכאן שלא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים הוא בין אב לשבט.

וכתיב [שם]: **"אחרי הכותו את סיחון**.

ומכאן שמשנה תורה נאמר אחרי מיתת סיחון.

ואמר [במדבר כא]: **וישמע** הכנעני" [סיחון שמע שמת אהרן].

ואומר [שם]: **"ויראו כל העדה כי גוע אהרן"**.

שנסתלקו ענני הכבוד במיתת אהרן. ומטעם זה סיחון בא להלחם בישראל.

ומכאן שמיתת אהרן היתה בחיי סיחון.

ומאחר שבמשנה תורה נאמר "אחרי הכותו את סיחון", הרי מוכח שמשנה תורה נאמר לאחר מיתת אהרן. ולכן אי אפשר לומר שראש השנה ליציאת מצרים הוא בין אב לשבט.

ואומר [שמות מ]: **"ויהי בחדש הראשון** [בניסן] **בשנה השנית** באחד לחדש הוקם המשכן".

ואומר [במדבר י]: **"ויהי בשנה השנית בחדש השני** [באייר] נעלה הענן מעל משכן העדות".

ומכאן שראש השנה ליציאת מצרים אינו באייר.

ואומר [שמות יט]: **"בחדש השלישי לצאת בני ישראל"**.

ומכאן שראש השנה ליציאת מצרים אינו בסיון.

ועדיין יתכן שיציאת מצרים נמנית מתמוז, אב, או אדר, ולכן מביאה הברייתא גם את הפסוק שהביא רבי אליעזר:

ואומר [דברי הימים ב, ג ב]: **"ויחל [שלמה] לבנות [את בית המקדש] בחדש השני [באייר]**. **בשני** [בחדש השני לירח שמונים בו למלכותו], **בשנת ארבע למלכותו**".

ומכאן שבאחד בניסן ראש השנה למלכים. (41)

אמר רב חסדא: לא שנו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, **אלא למלכי ישראל**.

אבל למלכי אומות העולם [כשכותבין בשטר שנה מסוימת למלוך מלך ממלכי האומות] - **מתשרי מנין** [אנו מונים].

ומנין לנו ששנות מלכי האומות מתחילות בתשרי?

שנאמר [נחמיה א א]: **"דברי נחמיה בן חכליה. ויהי בחדש כסלו, שנת עשרים ואני הייתי בשושן הבירה"**. (42) **וכתיב** [שם ב א]: **"ויהי בחדש ניסן, שנת עשרים לארתחשסתא** [דריוש] המלך, [הביאו] יין לפניו". (43)

מדקאי, מזה שבכתוב הראשון עומד נחמיה בחדש כסליו, **וקרי ליה שנת עשרים** [לארתחשסתא המלך].

ובפסוק השני **קאי** [עומד] **בניסן, וקרי ליה שנת עשרים**.

מכלל זאת אתה למד, **דראש השנה** למלכי האומות **לאו בניסן הוא!**

שהרי אם ניסן הוא ראש השנה למלכי האומות, הפסוק השני היה צריך לומר "בשנת העשרים ואחת". (44) ולהלן תבאר הגמרא מנין שהמעשה שהוזכר בפסוק השני היה אחרי המעשה שבפסוק הראשון.

והוינן בה: **בשלמא היאך**, אמנם נכון שהפסוק השני **מפרש, דלארתחשסתא** הוא מונה עשרים שנה.

אלא האי, הפסוק הראשון, ממאי מהיכן יודעים אנחנו דלארתחשסתא הוא מונה עשרים שנה?
עשרים

דף ג - ב

דילמא: למנינא אחרינא הוא! (45)

אמר רב פפא: כיון שבשני הפסוקים נאמרה "שנת עשרים", אנו לומדים "שנת עשרים, שנת עשרים" לגזירה שוה. ללמדך, ששתייהן נמנות אותו המנין:

מה התם, כשם שבפסוק השני, השנים נמנות לארתחשסתא. אף הכא, בפסוק הראשון, המנין הוא לארתחשסתא.

ומקשינן: וממאי, מנין לנו דמעשה דכסליו [שהוזכר בפסוק הראשון] קדים למעשה שבניסן [שהוזכר בפסוק השני]? דילמא [שמא] מעשה דניסן, קדים!?

ויתכן לפי זה, שבאמת מונים למלכים מניסן, ופסוק אחד הוא בניסן בשנת העשרים לארתחשסתא, והשני הוא לאחר מכן, בכסלו.

ומתרצינן: לא סלקא דעתך [לא יעלה על דעתך לומר כך]!

דתניא: דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו - אמרן נחמיה למלך בניסן. (46)
ומפרש והולך: דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו מה הן?

שנאמר [נחמיה א א והלאה. ההוספות בפסוקים בתוך מסגרות מבוססות בעיקרן על פירוש המצודות]:

"דברי נחמיה בן חכליה:

ויהי בחדש כסלו שנת עשרים, ואני [נחמיה] הייתי בשושן הבירה.

ויבא חנני, אחד מאחי [מחברי], הוא ואנשים מיהודה, ואשאלם על היהודים הפליטה [הפליטה של היהודים] אשר נשאר [בירושלים] (47) מן השבי [של בבל], ועל ירושלם [על בנין חומותיה]".

"ויאמרו לי [חנני והאנשים שבאו אתו מיהודה]: **הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה** [בירושלים, הם] **ברעה גדולה ובחרפה. וחומת ירושלים מפורצת, ושעריה נצתו באש".**

ומנין שאת הדברים הללו **אמרן נחמיה למלך בניסן?**

שנאמר [שם ב א והלאה]: **"ויהי בחדש ניסן, שנת עשרים לארתחשסתא** [דריוש] **המלך,** [הביאו] **יין לפניו. ואשא את היין** [אנוכי נחמיה שר המשקים, נשאתי את היין מן החצר] **ואתנה למלך. ולא הייתי** [רגיל לבוא בדרך כלל] **רע** [ברוע פנים] **לפניו. ויאמר לי המלך: מדוע פניך רעים, ואתה אינך חולה? אין זה כי אם רע לב** [שיש בלבבך רצון רע להמיתני בסם המות בכוס זו], **ואירא הרבה מאד"** [מעלילת המלך].

"ואומר למלך: המלך, לעולם יחיה! מדוע לא ירעו פני [בזמן] **אשר העיר** [ירושלים] **בית קברות אבותי חרבה, ושעריה אוכלו באש?"**

"ויאמר לי המלך: על מה זה אתה מבקש!"

"ואתפלל אל אלהי השמים [שימלא את בקשתי], **ואחר תפילתי, ואומר למלך:"**

"אם על המלך טוב, ואם ייטב עבדך לפניך - זאת היא בקשתי:

אשר תשלחני אל יהודה, אל עיר קברות אבותי, ואבננה!" **"ויאמר לי המלך, והשגל** [והמלכה היתה] **יושבת אצלו:**

עד מתי יהיה מהלכך [כמה זמן יהיה המהלך שתלך לירושלים], **ומתי תשוב** [לכאן]?

וייטב לפני המלך [שאלך לירושלים], **ואתנה לו זמן" אימתי אשוב.**

ולמדנו מכל זה, שהמעשה שבכסלו קדם למעשה שבניסן. ושניהם היו בשנת העשרים לארתחשסתא.

ומכאן שראש השנה למלכי האומות אינו בניסן, אלא בתשרי.

מתיב רב יוסף סתירה למה שלמדנו לעיל שראש השנה למלכי האומות הוא בתשרי:

נאמר בספר חגי [א טו]: **"ביום עשרים וארבעה לחדש, בששי** [בחדש השישי שהוא אלול] **בשנת שנים לדריוש"**, התחילו להכין את הדברים לצורך בנית בית המקדש השני בציווי חגי הנביא.

וכתיב בפסוק שאחריו: **"בשביעי** [בחדש השביעי שהוא תשרי] **בעשרים ואחד לחדש** היה דבר ה' ביד חגי הנביא, לאמר". (48)

ומשמע שמדבר על אותה שנה שהוזכרה בפסוק הקודם, דהיינו שנת שנים לדריוש.

ואם איתא, ואם אכן מונים למלכי האומות מתשרי, הרי **"בשביעי בשנת שלש"** **מבעי ליה**, היה ראוי לומר! שהרי בתשרי מתחילה שנה חדשה של מנין מלכי האומות!

אמר תירץ רבי אבהו:

כורש - מלך כשר היה, כי על שם שהיה כשר קראוהו כרש [דהיינו המילה "כשר" בשינוי סדר האותיות], ושמו מעיד עליו. **לפיכך - מנו לו** את שנותיו מניסן, **כמלכי ישראל**.

אבל לכל שאר מלכי האומות מונים להם מתשרי.

מתקיף לה רב יוסף לתירוץ הגמרא, בשתי קושיות:

חדא [קושיא ראשונה]: **דאם כן** שמנו לכורש מניסן, **קשו קראי אהדדי** הפסוקים סותרים זה את זה:

דכתיב בספר עזרא [ו טו]: **"ושיצא ביתא דנא** [נשלם בנין הבית הזה, כלומר, בית המקדש השני], **עד יום תלתא לירח אדר, די היא שנת שית למלכות דריוש מלכא** [בג' אדר בשנה השישית לדריוש המלך]".

ותניא: באותו זמן לשנה הבאה, עלה עזרא מבבל וגלותו עמו [כלומר כעבור שנה מסיום עבודת בית המקדש המוזכרת בפסוק הקודם, עזרא וגלותו יצאו מבבל (49)].

וכתיב [שם ז ט]: **"ויבא עזרא ירושלם, בחדש החמישי, אב, היא שנת השביעית למלך"**.

ומעתה קשה: **ואם איתא**, אם אכן מניסן מונים את שנות כורש - **"שנת השמינית"** **מבעי ליה!** היה ראוי לומר שנת השמינית! שהרי השלמת בית המקדש היתה באדר של השנה השישית. ועזרא יצא מבבל שנה אחר כך [בשנה השביעית], ובחדש אב שאחריו

הגיע לירושלים. ומאחר שבניסן מתחילה שנה חדשה, נמצא שאב הוא בשנה השמינית!
(50)

ועוד מקשה רב יוסף:

אמנם רבי אבהו אמר שכורש מלך כשר היה, אבל **מי דמי**, וכי ניתן ללמוד מזה על דריוש
[שמוכח מהפסוקים דלעיל שמנו לו מניסן] שגם הוא היה כשר?!

הרי **התם** בדברי רבי אבהו מוזכר **כורש**, ואילו **הכא** [בפסוקים שהביא רב יוסף לעיל]
מוזכר **דריוש!** (51)

ומתרצינן על הקושיא השניה: **תנא: הוא כורש - הוא דריוש** (52), **והוא**
ארתחשסתא!

אף דריוש, בן אחשורוש ואסתר, שהיה אחר מלכות אחשורוש, היה נקרא כורש. [רש"י].
(53)

ולמה נקרא בשלשת השמות הללו?

"כורש" - מפני שמלך כשר היה ["כרש" בחילוף סדר האותיות הרי זה "כשר"].

"ארתחשסתא" - על שם מלכותו. (54)

ומה שמו - "דריוש" שמו.

ובזה מתורצת הקושיא השניה של רב יוסף, שאף דריוש נקרא כרש מפני שמלך כשר היה,
ולכן מונים לו מלכי ישראל.

אבל **מכל מקום** עדיין **קשיא** הקושיא הראשונה של רב יוסף, שהוכיח מהפסוקים
בספר עזרא שלא מנו לדריוש מניסן.

ומתרצינן: **אמר רב יצחק לא קשיא: כאן** בפסוקים שבספר חגי שמוכח שלא מנו
לדריוש מתשרי, מדובר **קודם שהחמיץ**, לפני שהוא נעשה רשע, ולכן מנו לו מניסן
כמלכי ישראל.

ואילו **כאן**, כאשר עלה עזרא לירושלים [שמוכח מהפסוק בספר עזרא ז, ט שלא מנו לו
מניסן], היה זה **לאחר שהחמיץ**, אחרי שנעשה רשע. ולכן מנו לו מתשרי כמלכי אומות
העולם.

מתקיף לה רב כהנא: ומי החמיץ?!

וכי דריוש נעשה רשע?! **והכתיב** בספר עזרא [ו ט] שדריוש שלח לשלטונות הגויים
שבירושלים מגילה. (55) וכך כתוב בה:

דף ד - א

”ומה השחן, כל מה שיחפצו הכהנים תנו להם מרכושי.

וקחו גם **בני תורין** [בני בקר], **ודכרין** [אילים], **ואמרין** [כבשים], **לעלון לאלה
שמיא**, כדי לעלותם לאלהי השמים.

וכן **חנטיין** [חיטים], **מלח**, **חמר** [יין], **ומשח** [שמן] **כמאמר כהניא די בירושלם**
[כפי השיעור שיאמרו הכהנים שבירושלים], **להוא מתיהב להם יום ביום, די לא
שלו** [ינתן להם בכל יום, ולא תשכחו].

ומכאן, שדריוש מלך כשר היה! (56)

אמר לו רבי יצחק לרב כהנא: **רבי, מטונך** [ממשאך - מטענתך] ממקום שבאת
להוכיח שלא כדברי, משם אוכיח לך כדברי, ושלא כדבריך: (57)

שכך נאמר בהמשך מגילת דריוש [בפסוק י]:

”די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא [תתנו ליהודים את כל הדברים הללו,
כדי] שיהיו מקריבים קרבנות לאלהי השמים.

ומצלין לחיי מלכא ובנוהי”, ויהיו מתפללים לחיי המלך ובניו.

ומכאן, שדריוש לא התכוין לתת את מתנותיו לשם שמים, אלא לשם חיי המלך ובניו. ויש
ללמוד מכך שהוא החמיץ. (58)

ומקשינן: **וכי מאן דעבד הכי - לאו מעליותא היא?!** וכי העושה כן, שנותן ממונו
למצוה לשם חייו וחיי בניו, אין הדבר נחשב לו לדבר מעלה?!

**והתניא: האומר ”סלע זו לצדקה - בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה בה
לחיי העולם הבא”**, הרי זה צדיק גמור, אם רגיל הוא לתת צדקה.

ומתרצינן: **לא קשיא**:

כאן בברייתא, שלמדנו בה שהנותן צדקה לשם חיי בנו הרי זה צדיק גמור, מדובר **באדם מישראל**, שלבו לשמים, וגם אם מריעים לו משמים בחייו אינו קורא תגר, אלא תולה את היסורים בעונותיו. (59)

ואילו **כאן**, בדברי רבי יצחק, שדריוש נחשב רשע מפני שנתן מרכושו לבית המקדש לשם חייו וחיי בניו, מדובר **בעובדי כוכבים**, שאם אין הקדוש ברוך הוא מיטיב עמהם כגמולם, הם קוראים תגר כלפי מעלה.

ואיבעית אימא, יש מקור אחר שממנו יש ללמוד שדריוש החמיץ:

מנלן דאחמיץ דריוש?

דכתיב [בספר עזרא ו ד], כאשר שלח דריוש לשלטונות הנכרים בירושלים, שיקימו את הכתוב במגילת כורש [הראשון], (60) וכך היה כתוב במגילה:

קירות בית המקדש יבנו באופן זה:

”נדבכין די אבן גלל - תלתא!

שלש שורות אבני שיש.

ונדבך די אע חדת. ושורה אחת של עץ.

ונפקתא - מן בית מלכא תתיהב. וההוצאות לצורך בנין הבית ינתנו מבית המלך”.

ומדייקת הגמרא: **למה ליה דעבד הכי?** למה ציוה דריוש לבנות את קירות הבית באופן שכזה? (61) **סבר, אי מרדו בי יהודאי - איקלייה בנורא!** שחשב דריוש, אם ימרדו בי היהודים, אשרוף את בית המקדש באש. ולכן ציוה שיעשו שורות של עץ בבית המקדש.

ומכאן שדריוש החמיץ.

ומקשינן: **אטו, וכי שלמה המלך, כשבנה את בית המקדש - לא עבד הכי!?**

והרי עשה כך שלמה המלך, כשבנה את בית המקדש הראשון.

והכתיב בספר מלכים א [ו לז], בענין בית המקדש שעשה שלמה:

”שלשה טורי גזית, שלש שורות של אבנים מסותתות.

ועליהן **טור כרתות ארזים**". ושורה אחת מארזים כרותים ומסותתים היטב! (62)

ומתרצינן: **שלמה עבד מלמעלה**. שלמה עשה את שורת העץ מלמעלה, כדי שבית המקדש לא ישרף.

ואילו **איהו**, דריוש, **עבד מלמטה**. עשה את שורת העץ מלמטה. (63) כדי שאם ישרפנה יתמוטט הבית.

ועוד: **שלמה שקעיה בבנינא**. שיקע את שורת העץ בין שורות האבן פנימה כדי שלא תשרף.

אבל **איהו**, דריוש, **לא שקעיה בבנינא**.

ועוד: **שלמה סדייה בסידא**, סייד את העץ בסיד כדי שלא ישרף.

אבל **איהו**, דריוש, **לא סדייה בסידא**.

והגמרא מביאה מקור נוסף לכך שדריוש החמיץ:

רב יוסף, ואיתימא, ויתכן שרבי יצחק אמר זאת:

מנלן דאחמיץ דריוש - מהכא, מהפסוק הזה, שנאמר [נחמיה ב ו]:

"ויאמר לי המלך דריוש. והשגל היתה יושבת אצלו". (64)

מאי "שגל"?

אמר רבה בר לימא משמיה דרב: כלבתא כלבה למשכב [ובני נח הוזהרו שלא לעשות כך (65)].

ומקשינן: **אלא מעתה**, שאמרנו כי שגל היא כלבה, יש להקשות:

הא דכתיב [זה שכתוב בספר דניאל ה כג] שדניאל אמר לבלשאצר מלך בבל:

"ועל מרא שמיא התרוממת, ועל אדון השמים נתגאית, ולמאנייא די ביתיה היתיו קדמך, ואת הכלים של בית המקדש הביאו לפניך, ואנת ורברבניך שגלתך, ולחנתך חמרא שתין בהון. ואתה ושריך, ושגלתך ופלגשך, שתיתם בהם יין".

ואי שגל כלבתא היא, קשה: וכי **כלבתא - בת משתיא חמרא היא?!** וכי כלבה מסוגלת לשתות יין?!

אלא, משמע, שהשגל איננה כלבה!

ומתרצינן: **הא לא קשיא - דמלפא לה ושתיא**. אפשר לאלף את הכלבה לשתות.

אלא מעתה, שאמרנו ששגל היא כלבה יש להקשות עוד קושיא:

דכתיב [תהלים מה] בשבח עם ישראל: (66)

"בנות מלכים ביקרותיך, מיקרות אותך לעתיד לבוא.

נצבה שגל לימינך בכתם אופיר. בזהב משובח הבא מאופיר".

ואי שגל כלבתא היא - מאי קא מבשר להו הנביא לישראל?

וכי שבח הוא שהכלבה תתייצב לימינם?!

ומתרצינן: **הכי קאמר**. כך היא כוונת הכתוב:

בשכר שחביבה התורה לישראל כמו שחביבה השגל לעובדי כוכבים, לכן זכיתם לכתם אופיר, לזהב משובח הבא מאופיר.

ואיבעית אימא, יש ליישב את דברי רבה בר לימא, שהסביר שהשגל שישבה אצל דריוש היתה כלבה, באופן אחר: **לעולם שגל - מלכתא היא**.

ורבה בר לימא שאמר שהשגל שישבה אצל דריוש היא כלבה - **גמרא גמיר לה! קבל** דבר זה מרבותיו, שהשגל המוזכרת אצל דריוש, היתה כלבה.

ואמאי קרי לה הכתוב "שגל"?

מפני שהיתה חביבה עליו כשגל, כמלכה.

אי נמי, מפני שהושיבה במקום של השגל.

איבעית אימא, מנלן דאחמיץ דריוש - מהכא מפסוק זה [עזרא ז כב]:

שמספר הכתוב, כי דריוש שלח מכתב ביד עזרא הסופר שעלה מבבל, (67) ובו הוא צוה את הפקידים הממונים על אוצרות המלך, לתת בידו של עזרא לעבודת המקדש:

"עד כסף ככרין מאה. עד מאה ככר כסף.

ועד חנטין כורין מאה. ועד מאה כורים חיטים.

ועד חמר בתין מאה. מאה "בתים" [ה"בת" היא מידה מסוימת] של יין.

ועד בתין משח מאה. מאה בתים שמן.

ומלח די לא כתב. ולמלח לא נתן קצבה, אלא יתנו כדי הצורך".

ומדייקת הגמרא :

מעיקרא בלא קיצותא. מתחילה ציוה דריוש לתת לעבודת המקדש כרצון הכהנים בלא קצבה. (68)

ואילו השתא, עכשיו כשעזרא עלה מבבל, ציוה לתת להם רק **בקיחותא.** במידה קצובה בלבד.

ומכאן אתה למד שהחמיץ.

ומקשינן : **ודילמא, מעיקרא לא הוה קים ליה בקיחותא.** אולי מתחילה לא ידע דריוש מהי הקצבה הנצרכת לעבודת המקדש, ולכן ציוה לתת לפי בקשת הכהנים. אך לבסוף נודע לו כמה צריך, ולכן ציוה לתת להם כפי הצורך. ואם כן, אין להוכיח מכאן שדריוש החמיץ.

ומסקינן שאכן אין להוכיח מכאן שדריוש החמיץ.

אלא, מחוורתא - כדשניין מעיקרא.

מתחזור שיש להוכיח שדריוש החמיץ ממה שהוכחנו לעיל, מזה שהוא בנה שורת עצים בקירות בית המקדש, כדי שיוכל לשורפו, ומזה שהיתה לו כלבה למשכב.

שנינו במשנה : באחד בניסן ראש השנה למלכים, **ולרגלים.**

ומלשון התנא משתמע, לכאורה, שהרגל הראשון שבשנה הוא באחד בניסן.

ותמהינן : וכי יתכן לומר שראש השנה של **רגלים - באחד בניסן הוא?!?**

והרי **בחמשה עשר בניסן הוא** חג המצות!

אמר תירץ רב חסדא : כוונת המשנה היא לומר כי **רגל שבו,** הרגל שבחודש ניסן, שמתחיל החודש באחד בניסן - הרי הוא **ראש השנה לרגלים.** (69)

והנפקא מינה למעשה, מכך שפסח הוא ראש השנה לרגלים - **לנודר**, למי שהתחייב ממון בנדר לגבוה, **למיקם עליה ב"בל תאחר"**!

שאם עברו שלשה רגלים כסדרן משעה שנדר, ולא קיים נדרו לגבוה, הרי הוא עובר ב"בל תאחר", שעליו נאמר [דברים כג כב]: "כי תדור נדר לה' אלהיך - לא תאחר לשלמו".

והשמיעה המשנה, שהרגל הראשון למנין שלשת הרגלים, כדי לעבור עליו בבל תאחר, הוא פסח [והאחרון הוא סוכות].

ומשנתנו - לדברי **רבי שמעון היא** :

דתניא: אחד הנודר, האומר "דמי עלי לגבוה", ששמים את שווי להמכר כעבד, ונותן את הדמים להקדש. (70)

ואחד המקדיש דבר מה לבדק הבית. (71)

ואחד המעריך, שאומר "ערכי עלי", שחייב לשלם להקדש ערך קבוע לפי מספר שנות חייו. (72)

כל אחד מאלו, **כיון שעברו עליו שלשה רגלים** ולא קיים את נדרו, הרי הוא **עובר ב"בל תאחר"**, ואפילו אם לא עברו עליו שלשה רגלים כסדרן, החל מפסח.

וכגון שנדר את נדרו לפני סוכות, הרי הוא עובר בבל תאחר כשעבר חג השבועות. כיון שעברו עליו שלשה רגלים, ואף על פי שאינם כסדרם מפסח.

רבי שמעון בר יוחאי **אומר** : אינו עובר בבל תאחר, אלא אם כן עברו עליו **שלשה רגלים כסדרן**, **וחג המצות** הוא **תחילה** לסדר הזה.

וכן, כך היה **רבי שמעון בן יוחאי אומר** : **הרגלים** שגורמים לאדם לעבור על "בל תאחר", **פעמים** שהם **שלשה**, **פעמים** שהם **ארבעה**, ו**פעמים** שהם **חמשה**.

כיצד?

נדר לפני הפסח - עובר בבל תאחר אחרי **שלשה** רגלים.

נדר **לפני עצרת** [שבועות] - עובר בבל תאחר אחרי **חמשה** רגלים.

כי אחרי שנדר ועברו שבועות וסוכות, הרי הוא מתחיל למנות שלשה רגלים מפסח. ונמצא שאינו עובר בבל תאחר אלא אחרי חמשה רגלים.

נדר **לפני החג** הסוכות - עובר בבל תאחר אחרי **ארבעה** רגלים.

כי אחרי שעבר עליו סוכות, הרי הוא מתחיל למנות שלשה רגלים מפסח, ונמצא שעובר בבל תאחר אחרי ארבעה רגלים.

תנו רבנן בברייתא, מי הם העוברים בבל תאחר, ומתי הם עוברים :

חייבי הדמין, האומר "דמי עלי", ששמים אותו כעבד, ונותן דמיו להקדש.

והערכין, האומר "ערכי עלי", שנותן להקדש ערך הקצוב בתורה, לפי שנותיו.

החרמין, האומר הרי זה חרם לבדק הבית. (73)

וההקדשות, האומר הרי זה הקדש. (74)

וחייבי **חטאות ואשמות** [העובר על חטא כזה שהתורה חייבתו חטאת או אשם].

וכן מי שהתנדב **עולות ושלמים**.

או מי שנדר ליתן **צדקות**. (75) וחייבי **מעשרות**, (76) מעשר ראשון, מעשר שני ומעשר עני.

ומי שנולד לבהמתו **בכור**. (77) וחייבי **מעשר** בהמה. (78)

וחייבי קרבן פסח. (79)

דף ד - ב

וכן חייבי **לקט, שכחה, ופאה**. (80) (81)

כל אלו, **כיון שעברו עליהן שלשה רגלים** ולא קיים את חיובו, הרי הוא **עובר ב"בל תאחר"**.

ואפילו אם שלשת הרגלים היו שלא כסדרם.

רבי שמעון אומר : אינו עובר בבל תאחר אלא אם כן עברו עליו **שלשה רגלים כסדרן, וחג המצות תחלה**. שחג המצות הוא הרגל הראשון בסדר של שלשת הרגלים.

רבי מאיר אומר: כיון שעבר עליהן רגל אחד בלבד - עובר בבל תאחר.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כיון שעברו עליהן שני רגלים - עובר בבל תאחר.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיון שעבר עליהן חג הסוכות - עובר עליהן בבל תאחר.

והיינו, ש"בל תאחר" תלוי בחג הסוכות בלבד. ואם אחרי שחל על האדם חיוב, עבר חג הסוכות ולא קיים את חיובו, עבר בבל תאחר.

והוי"ן בה: **מאי טעמא?** מהו טעמו **דתנא קמא** שאומר שלשה רגלים גורמים לאדם לעבור בבל תאחר?

ומשנינן: בספר דברים פרק טז [פסוקים א טו] פרט הכתוב את דיני חג המצות חג השבועות וחג הסוכות.

ואחר כך נאמר [בפסוק טז]: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר: בחג המצות, ובחג השבועות, ובחג הסוכות. ולא יראה את פני ה' ריקם".

וצריך ביאור: **מכדי**, הרי **מינייהו סליק**, מאחר שהכתוב סיים לפרט את דיני שלשת הרגלים - **למה לי למהדר ומיכתב**, למה הוצרך הכתוב לחזור ולכתוב בענין מצות העליה לרגל "**בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות**"?

והרי מכיון שנאמר "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", מובן מאליו שהכוונה היא לשלשת הרגלים האלו. (82)

אלא, **שמע מינה**, שכוונת הכתוב היא ללמד על "**בל תאחר**".

וכך פירוש הפסוק: בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות - לא יראה את פני ה' ריקם, אלא היו נראים לפניו, לשלם לו את נדריכם.

ורבי שמעון אומר: הכתוב אינו צריך לומר "בחג הסוכות", שהרי בו דיבר הכתוב.

שהרי בפרשת דיני חג הסוכות נאמר הפסוק "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", ואם כן, היה מספיק שהכתוב יאמר "שלש פעמים בשנה. בחג המצות ובחג השבועות". ומיותר לומר חג הסוכות, שהרי הוא מובן מאליו.

ואם כן, **למה נאמר** בו גם "בחג הסוכות"? **לומר, שזה** [חג הסוכות], הוא **האחרון** בשלשת הרגלים, ואינו עובר על בל תאחר אלא אם עברו שלשת הרגלים בסדר הזה. (83)

ורבי מאיר, שאמר אם עבר עליו רגל אחד עובר בבל תאחר - **מאי טעמא?** מהו טעמו?

דכתיב [דברים יב, ה ו'] "**ובאת שמה** [לבית המקדש] **והבאתם שמה** עלתיכם וזבחיכם".

אמר הכתוב, כי כאשר תבוא לרגל לבית המקדש, עליך לקיים את חיוביך. ומכאן, שאם עבר עליו רגל אחד ולא קיים את חיובו, עובר בבל תאחר.

ורבנן, וכן כל התנאים החולקים על רבי מאיר, סוברים שאין ללמוד מכאן לבל תאחר. כי הפסוק **ההוא - לעשה** הוא בא! לומר שיש מצות עשה לקיים את חיובו ברגל הראשון.

אבל ביחס ללאו של בל תאחר, אם עבר רגל אחד ולא הביאו, אינו עובר בלא תעשה.

ומכאן קושיא על רבי מאיר. שהרי הפסוק נאמר בלשון "עשה", ["והבאתם שמה"], ואיך אפשר ללמוד מכאן ל"בל תאחר"?

ורבי מאיר יתרץ: **כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי**, כיון שהתורה צויתה את האדם להביא קרבנותיו ברגל הראשון, ולא הביאם, הרי זה בגדר איחור.

וממילא, אם לא הביא, **קם ליה ב"בל תאחר"**.

ורבי אליעזר בן יעקב, שאמר כיון שעברו עליו שני רגלים עובר בבל תאחר - **מאי טעמא?**

דכתיב [במדבר כט לט] בפרשת המועדות:

"אלה תעשו לה' במועדיכם".

"מועדיכם" הוא לשון רבים, ו**מיעוט "מועדים"** הוא **שנים**.

ומכאן שאם עברו על האדם שני רגלים ולא קיים חיובו עובר בבל תאחר. (84) **ורבנן**, החולקים על רבי אליעזר בן יעקב, סוברים שאין ללמוד מ"במועדיכם" לבל תאחר. כי הפסוק **ההוא**, נצרך ללמוד ממנו **לכדרבי יונה**:

דאמר רבי יונה: הוקשו בפסוק זה כל המועדים כולם זה לזה. (85) ללמד, שכולן, כל שעירי החטאת הקריבים בכל המועדות - **מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו.** (86) כשם שנאמרה כפרה זו בשעיר ראש חודש.

ורבי אלעזר ברבי שמעון, שאמר כיון שעבר עליהן חג הסוכות עובר עליהן בבל תאחר - **מאי טעמא?**

כדתניא בברייתא: **רבי אלעזר ברבי שמעון אומר:** נאמר בפרשת חג הסוכות "שלוש פעמים בשנה: בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות".

ויש לבאר: הרי גם אם **לא יאמר** הכתוב "**חג הסוכות**", היה מובן מאליו שחג הסוכות הוא אחד משלוש הרגלים, שהרי **בו דיבר הכתוב!**

ואם כן, **למה נאמר** "חג הסוכות"?

אלא **לומר, שזה** [חג הסוכות] הוא **הגורם** לו לאדם לעבור על בל תאחר.

ומקשינן: ולדעת **רבי מאיר** שלומד שעוברים על בל תאחר ברגל הראשון מ"ובאת שמה והבאתם שמה". וכן לדעת **רבי אליעזר בן יעקב** שלומד שעוברים על בל תאחר כעבור שני רגלים מ"במועדיכם", יש להקשות:

האי פסוק זה "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות", שהוא מיותר - **מאי דרשו ביה?** מה הם למדו ממנו?

ומתרצינן: לדעתם פסוק זה אינו מיותר. כי **מיבעי להו,** הפסוק הזה נצרך לדעתם **לכדרבי אלעזר אמר רבי אושעיא:**

דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מנין לעצרת [לחג השבועות], שאם לא הקריב בה שלמי חגיגה, (87) **שיש לה תשלומין כל שבעה,** שאפשר לשלם את חיובו עד ששה ימים אחרי חג השבועות, ונמצא שבסך הכל אפשר להקריב את שלמי החגיגה שבעה ימים? (88)

תלמוד לומר: "**בחג המצות, בחג השבועות ובחג הסוכות**".

מקיש הכתוב את **חג השבועות לחג המצות,** לומר לך, **מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה ימי החג - אף חג השבועות, יש לו תשלומין כל שבעה.**

ומקשינן: מנין לנו להקיש את חג השבועות לחג המצות, ויהיו בו תשלומין רק שבעה ימים, ולא לחג הסוכות, ויהיו בו תשלומים שמונה ימים?!

וליקש, אולי יש להקיש את חג השבועות לחג הסוכות:

מה להלן, לחג הסוכות יש לו תשלומים **שמונה ימים** [עד שמיני עצרת], **אף כאן**, לחג השבועות, יהיו לו תשלומים **שמונה ימים**!

ולמה אמרנו שאין תשלומין לעצרת אלא שבעה ימים בלבד?

ומתרצינן: **שמיני עצרת - רגל בפני עצמו הוא**, (89) ואינו חלק מחג הסוכות. לפיכך אין תשלומין לשלמי חגיגה של סוכות אלא שבעה ימים בלבד.

ודחינן את התירוץ: **אימור דאמרינן**, כל מה שאמרנו ש**שמיני הוא רגל בפני עצמו** הוא, לא אמרנו זאת אלא **לענין** ששה דינים בלבד, וסימנם **פז"ר קש"ב**. (90). [ראה הערה (91)]

אבל לענין תשלומין - לדברי הכל שמיני עצרת **תשלומין דראשון הוא**. השלמה של יום טוב ראשון של סוכות הוא.

דתנן [חגיגה ט א]: **מי שלא חג**, שלא הביא חגיגתו **ביום טוב הראשון של חג** הסוכות, (92) - **חוגג את כל הרגל**. מביא את חגיגתו בכל ימי חג הסוכות, וגם **ביום טוב האחרון של חג**, בשמיני עצרת.

ומעתה, חוזרת הקושיא: מדוע לא מקישים את חג השבועות לחג הסוכות, שיש לו תשלומין כל שמונה?

ומתרצינן: במקום שיש להסתפק אם להרבות או למעט, אמרו חכמים: **תפשת מרובה - לא תפשת!**

אם אתה תתפוס את המרובה, עלול להיות שתתפוס שלא כדון, שהרי יתכן שהיה לך לתפוס את המועט.

אבל אם **תפשת מועט - תפשת!** כי אין ספק שתפסת כדון. שהרי בכלל המרובה יש גם את המועט. (93)

ולכן כאן בעצרת, שיש לנו ספק אם ללמוד מחג המצות שתשלומיו שבעה, או ללמוד מחג הסוכות שתשלומיו שמונה, אנו תופסים את המועט, ואומרים שתשלומי עצרת הם רק שבעה.

ומקשינן: **אלא**, מאחר שמקישים אנו את עצרת לחג המצות ולא לחג סוכות, אם כן קשה:

למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות? לאיזה צורך חזר הכתוב ואמר את "חג הסוכות"?

ומתרצינן: כדי **לאקושיה**, להקישו **לחג המצות**, וללמוד בהיקש הזה:

דף ה - א

מה חג המצות טעון לינה, שצריך ללון בירושלים במוצאי יום טוב הראשון של פסח - **אף חג הסוכות טעון לינה**.

ומבארת הגמרא: **והתם**, בחג המצות עצמו - **מנלן**, מנין לנו שהוא טעון לינה?

משום **דכתיב** [דברים טז] בענין קרבן הפסח: **"ופנית בבקר, והלכת לאהליך"**.

ואין כוונת הכתוב לבוקר של יום טוב הראשון, שהרי הוא יום שחובה להיראות בו בעזרה. (94)

אלא, כוונת הכתוב היא לבוקר הראשון של חול המועד. (95)

העולה מדברי הגמרא:

א. לדעת תנא קמא ורבי שמעון, נאמר "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות", ללמד בהיקש, שאם עברו על האדם שלשה רגלים ולא קיים חיובו, הרי הוא עובר בבל תאחר.

ב. לדעת רבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב, נאמר "חג המצות" כדי להקיש את חג השבועות לחג המצות, לומר שיש לו תשלומין כל שבעה.

ג. "חג הסוכות" נכתב בפסוק, כדי להקישו לחג המצות לענין לינה.

ומקשינן: **ותנא קמא ורבי שמעון**, שדרשו את הפסוק לענין בל תאחר - **תשלומין לעצרת, מנא להו?** מנין להם שיש תשלומין לעצרת כל שבעה? (96)

ומתרצינן: **נפקא להו** יצא להם דין זה **מדתני**, ממה ששנה **רבה בר שמואל**:

דתני רבה בר שמואל: אמרה תורה:

א. בענין ראש חודש: **מנה** שלשים **ימים, וקדש** את ראש **חדש** בקרבנות המוספים.

שנאמר [במדבר יא]: "עד חדש ימים". ומכאן למדו שמנין החודש הוא בימים. (97)

ואין הכונה שיש מצוה למנות את ימי החודש, אלא לומר שהחודש נמנה לימים ולא לשעות, על אף שההפרש בין מולד למולד אינו שלשים יום, אלא כ"ט יום ושתיים עשרה שעות ותשצ"ג חלקים [רבינו תם בתוס', חגיגה יז ב]].

ב. כמו כן אמרה תורה בענין חג השבועות: **מנה חמישים ימים, וקדש את חג העצרת** בקרבנותיו. (98)

ולמדנו בבנין אב:

מה ראש חודש, קדושתו בקרבנות מוספים היא **למנויו**, באחד ממנויו.

והיינו, לפי שהחודש נמנה על ידי יחידות זמן של ימים, כי מונים בו שלשים יחידות זמן של יום.

ובאחד מהימים האלו שהוא נמנה על ידם, מקדשים בו את ראש החודש, בהבאת קרבנות מוסף.

אף חג העצרת, קדושתו בקרבנות חג השבועות היא **למנויו**, באחד ממנויו, ביחידת הזמן שהוא נמנה על ידו.

והרי עצרת נמנית על ידי ספירת יחידות זמן של שבועות, שנאמר [ויקרא כג טו]: "וספרתם לכם, שבע שבתות תהיינה".

ומכאן שקרבנות עצרת יש להם השלמה כל שבעה.

ומקשינן: **ואימא** שקדושת חג **העצרת** בקרבנותיו היא רק **חד יומא**, היות שחג העצרת נמנה על ידי יחידות זמן של ימים, שנאמר [שם פסוק טז] "תספרו חמישים יום"!

אמר תירץ רבא: אטו וכי את מנין שבעת השבועות של **עצרת** רק לפי יחידות זמן של **יומי מנינן** ואילו לפי יחידות זמן של **שבעי לא מנינן**?

והאמר מר [אביי, במסכת מנחות סו א]:

מצוה של ספירת העומר היא **למימני יומי**, למנות בספירת העומר ארבעים ותשע יום, מיום הבאת העומר ועד חג השבועות.

ומצוה למימני שבועי. ויש גם מצוה למנות שבעה שבועות מיום הבאת העומר ועד חג השבועות. (99)

וכיון שמוניים בספירת העומר גם יחידות זמן של שבועות, הרי קידוש חג השבועות בקרבנות הוא במשך יחידת זמן של שבוע.

ועוד, הרי בענין חג העצרת - **"חג שבועות" כתיב** [דברים טז טז]. ומכאן שעיקר המנין שמוניים עד עצרת הוא מנין השבועות.

שנינו בברייתא: חייבי הדמין, בכור, ומעשר בהמה, ופסח. כיון שעברו עליהן שלשה רגלים, עובר בבל תאחר.

והוינן בה: וכי קרבן **פסח** - **בר מיקרב ברגלים הוא?!?**

וכי קרבן הפסח ראוי להקרב בשלשת הרגלים, עד שאתה מחייבו בבל תאחר כשעברו שלושה רגלים ולא הביאו?!?

הרי לקרבן **פסח** - **זימנא קביעא ליה**. התורה קבעה לו זמן בי"ד ניסן בלבד.

הילכך, **אי אקרביה** לקרבן הפסח ביום י"ד בזמנו, **אקרביה**, הרי כבר הקריבו, ופשוט הדבר שלא שייך כאן איסור בל תאחר.

ואי לא אקרביה - **אי דחי ליה!** אם לא הקריבו בזמנו, הרי הוא נדחה מיד מהקרבה בזמן אחר, ולכן מיד הוא עובר בבל תאחר! (100)

אמר רב חסדא: פסח - כדי נסבא! אכן התנא נקט בחינם את פסח, כי באמת על איחור בהקרבת קרבן הפסח הוא עובר בבל תאחר מיד כשעבר י"ד ניסן ולא הקריבו. (101)

רב ששת אמר: מאי "פסח", מהו "פסח" המוזכר בברייתא - **שלמי פסח** הוא.

שהיה לו קרבן פסח, ואבד, והקריב אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון, שהרי הוא קרב שלמים. (102)

ואם עברו שלשה רגלים ולא הקריבו כקרבן שלמים, אז הוא עובר בבל תאחר.

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן כוונת הברייתא לאיחור בהקרבת שלמי הפסח, אם כן **היינו שלמים** ממש!

שהרי הוא קרב לשלמים, וזה כבר שנינו בברייתא "שלמים", ולמה הוצרך התנא להזכיר שוב את שלמי הפסח?

ומתרצינן: **תנא**, התנא שנה את האיחור ב**שלמים הבאין מחמת פסח**, כגון פסח שאבד והקריב אחר תחתיו, והרי הוא קרב שלמים.

ותנא, ושנה גם את דין איחור בשלמים הבאין מחמת עצמן. כגון שהפריש מלכתחילה את הבהמה לשם שלמים.

וצריך התנא להשמיע לנו גם את השלמים הבאין מחמת הפסח.

משום דסלקא דעתך אמינא, היה עולה על הדעת לומר שהואיל ומחמת קדושת פסח קאתו, באו השלמים הללו,

דף ה - ב

לכן, כפסח דמו, דינם כדין הפסח עצמו, וברגל הראשון יעבור עליהם בבל תאחר. (103) קא משמע לן, השמיע לנו התנא, שאין עוברים עליהם בבל תאחר, אלא משעברו שלשה רגלים.

ועתה הגמרא מבארת, מנין למדה הברייתא שאיסור בל תאחר נאמר על כל הדברים המובאים בברייתא לעיל:

מנהני מילי? מנין שאיסור בל תאחר נאמר בכל הדברים המובאים בברייתא?

דתנו רבנן:

נאמר [דברים כג כב]: "כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו. כי דרוש ידרשנו ה' אלהיך מעמד, והיה בך חטא".

והברייתא הולכת ומפרשת את לשון הפסוק:

נאמר בפסוק: "כי תדור נדר" -

אין לי אפשרות ללמוד מפסוק זה את איסור בל תאחר **אלא** רק לגבי איחור של **נדר** בלבד. דהיינו, מי שאומר "הרי עלי להביא קרבן פלוני", ולא הביאו בזמן. (104) **נדבה**, האומר "הרי בהמה זו קדושה לקרבן פלוני" - **מנין** שגם על כך נאמר "בל תאחר"?

נאמר כאן, לענין בל תאחר, "נדר", **ונאמר להלן "נדר"** [ויקרא ז טז] בענין קרבן השלמים: "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו".

מה להלן, כשם שבענין נדר האמור בענין קרבן השלמים, הוזכרה **נדבה עמו** - **אף** "נדר" שהוזכר **כאן** לענין בל תאחר, **נדבה עמו**,

ומכאן למדנו שאף בנדבה נאמר בל תאחר.

וכן נאמר בפסוק הזה: " (כי תדור נדר) **לה' אלהיך**". ושתי המילים הללו מיותרות. (105)
ודרשו חכמים, שהכתוב בא לרבות כל דבר שיתן אדם לה', ואין לכהנים חלק בו:

אלו הדמין. האומר "דמי עלי", שמין אותו כעבד ונותן דמיו להקדש.

הערכין, האומר "ערכי עלי", שנותן להקדש ערך הקצוב בתורה לפי שנותיו.

והחרמין, האומר הרי זה חרם לבדק הבית.

וההקדשות, האומר "הרי זה הקדש".

ונאמר בהמשך הפסוק "**לא תאחר לשלמו**".

"לשלמו" היינו לשלם אותו, ומשמע שדוקא **הוא**, הקרבן עצמו, נכלל באיסור בל תאחר,
ולא חילופיו!

שאם החליף את הקרבן בבהמה אחרת, ואיחר מ"לשלמה", להביאה ולהקריבה, אינו
עובר בבל תאחר. ולהלן הגמרא תבאר באיזה אופן של חילופין מדובר כאן.

ובהמשך הפסוק נאמר: "**כי דרוש ידרשנו**". בא לרבות קרבנות הנדרשים מן האדם,
כיון שהוא חייב בהן, **ואלו חטאות ואשמות**, שהוא חייב בהן בגלל שחטא. **ועולות**
ראיה, **ושלמים**, שלמי חגיגה, שהוא חייב בהן כשעולה לרגל. (106), (107)

ובהמשך הפסוק נאמר: "כי דרוש ידרשנו **ה' אלהיך**". ושתי המילים האחרונות הן
מיותרות. שהרי בתחילת הפסוק כבר נאמר "כי תדור נדר לה' אלהיך", והיה ראוי לומר
"כי דרוש ידרשנו מעמד", ומובן מאליו שכל המשך הפסוק ממשיך לדבר על ה' אלהיך.

ולמה נאמר "לה' אלהיך"?

בא הכתוב לרבות חיובים נוספים שנאמר בעניינם "לה' אלהיך", לבל תאחר:

אלו צדקות שנאמר בהן: "ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך" [דברים כד].

ומעשרות, ובכור, שנאמר בהן: "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך, ובכורות בקרך
וצאנך". [שם יד] (108).

ובהמשך הפסוק נאמר: "כי דרוש ידרשנו ה' אלהיך **מעמד**".

והמילה "מעמד" היא מיותרת. ובאה לרבות מתנות עניים. שעל העני נאמר "העני עמד" (שמות כב) - זה לקט שכחה ופאה. (109)

ובהמשך הפסוק נאמר: "והיה בך חטא".

ומהמילה "בך" דרשו, שאם תאחר מלהביא את הקרבן יהיה רק בך חטא, ולא יהיה בקרבנך חטא [פסול].

שאף על פי שהמאחר מלשלם את קרבנו עובר בלא תעשה, בכל זאת אין הקרבן פסול. (110)

עד כאן דברי הברייתא, והגמרא מבארת חלקים מהברייתא:

אמר מר בברייתא: נאמר "**לא תאחר לשלמו**", ומשמע שדוקא הוא, הקרבן עצמו הוא בבל תאחר, ולא חילופיו, שאם החליף את הקרבן בבהמה אחרת ואיחר מלשלמה, אינו עובר בבל תאחר.

והוינן בה: **חילופי מאי?** בחילופי איזה קרבן מדובר?

אי, אם נאמר שהמדובר הוא בחילופי עולה ושלמים שאבדו, והפריש בהמות אחרות במקומן ולבסוף נמצאו הראשונות והקריבון, ומיעט הכתוב שאם איחר מלשלם את החילופין אינו עובר בבל תאחר. (111)

אי אפשר לומר כן.

שהרי החילופין הללו **מקרב קרבי**, ראויים הם להקרבה, והרי זה כמפריש בהמה לעולה ולשלמים, שודאי הם נכללים ב"לשלמו" המוזכר בפסוק!

אי, ואם נאמר שמדובר בחילופי חטאת, חטאת שאבדה, והפרישו הבעלים בהמה אחרת במקומה לחטאת, והקריבוה, ולבסוף נמצאה הראשונה, ומיעט הכתוב שאם איחר מלשלם אותה אינו עובר בבל תאחר, אי אפשר לומר כך.

שהרי חילופי חטאת - **למיתה אזלא!** שכונסים אותה לחדר ומרעיבים אותה עד שתמות. (112)

וכיון שאין מקריבים אותה, פשוט הדבר שלא שייך כאן בל תאחר כלל, ואין צריך מיעוט לזה!

אלא, מאי חילופיו - חילופי תודה.

תודה שאבדה, והפריש בהמה אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה. ולפני שהספיקו להקריבה התערבו הבהמות זו בזו. (113)

ודין חילופי תודה שונה מדין התודה עצמה, שהתודה עצמה קרבה יחד עם ארבעים חלות (114). ואילו הקרבן שהוא "חילופי התודה" קרב בלא לחם. (115)

וכאשר התודה וחילופיה התערבו זה בזה, אפשר להביא ארבעים חלות ולומר "הרי הלחם הזה מוקדש לשם אותה הבהמה שהיא קרבן התודה". ושחטת התודה מקדשת את הלחם, כדינה. (116)

והפסוק שממעט "הוא, ולא חליפיו" מדבר באופן שמתה אחת מן הבהמות, ואי אפשר להביא את החלות לשם קרבן התודה עצמה, שהרי יתכן שהיא מתה. (117)

דתני רבי חייא: תודה שנתערבה בתמורתה, (118) ומתה אחת מהן - חברתה, החיה, **אין לה תקנה,** ואי אפשר להקריבה. שהרי:

היכי ליעביד? כיצד יעשה?

ליקרבה, וליקריב לחם בהדה, אם תאמר שיקריב את הבהמה החיה, ויקריב איתה גם את הלחמים, הרי אי אפשר לעשות כן, שהרי יש לחשוש **דלמא [שמא] תמורה היא,** ותמורת תודה קריבה בלא לחם!

שמא תאמר, **ליקרבה בלא לחם,** הרי גם כך אסור לו לעשות. שהרי יש לחשוש **דלמא** שמא **התודה עצמה היא,** והתודה עצמה אינה קריבה בלא לחם!

ומאחר שחילופי התודה אין להם תקנה, לכן אם איחר מלשלם שלשה רגלים אינו עובר בבל תאחר. (119) ומקשינן: **והא כיון דבהמה שהיא "חילופי תודה" לאו בת הקרבה היא,** אם כן, **קרא למעוטי - למה לי?!?** מדוע יש צורך בפסוק למעט אותה מבל תאחר? הרי מאחר שאי אפשר להקריבה, מובן מאליו שלא שייך בה "איחור"!

אמר רב ששת: לעולם מה שדרשנו בברייתא "הוא" ולא חילופיו, בא **למעוטי חילופי עולה ושלמים,** שהמאחר מלשלם שלשה רגלים אינו עובר בבל תאחר.

ומה שהקשינו על זה לעיל, שחילופי עולה ושלמים קריבים, וממילא הרי הם בכלל לא תאחר לשלמו, ואי אפשר לומר שהם התמעטו מבל תאחר!

על זה מתרץ רב ששת: **והכא במאי עסקינן,** במה מדובר כאן, **כגון שכבר עברו עליו,** על הקרבן הראשון המקורי, **שני רגלים,** ועדיין לא הקריבו, ואז הוא **הומס,** נפל בו מום, **וחיללו על קרבן אחר** תמים. ואמר "הרי התמים תחת בעל המום". והתמים מתקדש בקדושת הקרבן, ובעל המום יוצא לחולין.

ועבר עליו על התמים **רגל אחד**, ולא הקריבו, ו**סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר: **הואיל** והקרבת התמים הזה **מכח** קדושת קרבן **קמא קאתי**, הוא בא, והרי הוא עומד במקומו, וכאשר עבר עליו רגל אחד **כמאן דעברו עליו שלשה רגלים דמי**, שהרי שתי הבהמות קדושות באותה קדושה, ועל שתיהן יחד [על הראשונה שני רגלים ועל השניה רגל אחד, וביחד] עברו שלשה רגלים.

קא משמע לן, השמיע לנו הפסוק הזה, שדוקא אם עבר על קרבן אחד בפני עצמו שלשה רגלים הוא עובר בבל תאחר, ואין מצרפין אותו ואת חילופיו לאיחור של שלשה רגלים. (120)

אך עדיין יש להקשות.

מאחר שרב ששת פירש שהדרשה "הוא ולא חילופיו" באה ללמדנו שאין מצרפין את הקרבן ואת חילופיו לשלשה רגלים, תיקשי:

ולרבי מאיר, דאמר שבכל קרבן **כיון שעבר עליו רגל אחד, עובר בבל תאחר - מאי איכא למימר?** במה נעמיד את המיעוט "הוא ולא חילופיו"? והרי לדברי רבי מאיר אין צורך בצירוף של הקרבן וחילופיו זה לזה, היות שבכל אחד מהם מיד כשעבר עליו רגל אחד ולא הקריבו הרי הוא עובר בבל תאחר!

אמר תירץ רבא: לדעת רבי מאיר, **הכא במאי עסקינן**, במה דיבר הכתוב, **בכגון שהומם** הקרבן הראשון **בתוך הרגל**, באמצע הרגל הראשון, ואז **חיללו על קרבן אחר** [תמים], **ועבר עליו סוף הרגל**.

סלקא דעתך אמינא, היה עולה על דעתך לומר כי **הואיל** וקדושתו של השני **מכח** קדושתו של **קמא קאתי**, באה, והרי הוא עומד במקומו, וכאשר עבר עליו סוף הרגל **כמאן דעבר עליה כוליה רגל דמי**, והרי זה כאילו עבר עליו רגל שלם, שהרי שתי הבהמות קדושות באותה קדושה, ועל שתיהן יחד עבר רגל שלם.

קא משמע לן, השמיע לנו הכתוב שדוקא אם עבר על האחד בפני עצמו זמן איחור [רגל שלם] הרי הוא עובר בבל תאחר, ואין מצרפין אותו ואת חילופיו. (121) שנינו בהמשך הברייתא:

כתיב **"והיה בך חטא"**, ומהמילה "בך" דרשו, שאם תאחר מלהביא את הקרבן, יהיה רק בך חטא, **ולא יהיה בקרבנך חטא**, שאף על פי שהמאחר מלשלם את קרבנו עובר בלא תעשה, לא נפסל הקרבן בכך.

ומקשינן: **והא**, וכי דבר זה **מהכא נפקא** מכאן הוא נלמד!?

והרי מדבריהם של "אחרים" נפקא! הרי יש ללמוד דבר זה מהדרשה שדרש רבי מאיר [הקרוי גם בשם "אחרים"]:

דתניא: אחרים אומרים : מצוה להקריב את הבכור בשנה הראשונה לחייו. (122)

שנאמר [דברים טו כ] בענין הבכור: "לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה". ומשמעות הכתוב, שתקריב את הבכור ותאכלנו בשנתו הראשונה.

ומאחר שמצוה להקריב את הבכור בתוך שנתו, הייתי יכול לומר שיהא דינו של בכור שעברה שנתו ולא הקריבו, כדין "פסולי המוקדשין", קרבנות שהוממו, ויפסל להקרבה. (123)

תלמוד לומר, [דברים יד]: "ואכלת לפני ה' אלהיך, מעשר דגנך, תירושך ויצהרך, ובכורות בקרך וצאנך".

מקיש הכתוב בכור למעשר של תבואה, לומר לך שדיניהם שווים:

מה, כמו שמעשר תבואה אינו נפסל אם הוא נותר משנה אחת לחברתה.

שנאמר [דברים יד כח]: "מקצה שלש שנים [בשנה השלישית לשמיטה], תוציא את כל מעשר תבואתך. ובא הלוי". שאם עדיין לא נתן את מעשרות השנה הראשונה והשניה, נותנן בשנה השלישית. ולא נפסלו המעשרות משעברה שנתן. (124)

אף קרבן בכור אינו נפסל אם נותר משנה אחת לחברתה.

ומאחר שלמדנו מהפסוק הזה כי בכור שעברה שנתו אינו נפסל מהקרבה, מעתה קשה, מדוע הוצרך הכתוב בענין בל תאחר לומר "והיה בך חטא" כדי ללמד "ולא בקרבנך חטא"?

ומתריצין: **איצטריך**. הכתוב הוצרך ללמדנו שאף המאחר מלשלם את שאר הקרבנות, לא נפסלו הקרבנות בכך, ולא היינו יכולים ללמוד דבר זה מבכור.

כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, שאף על פי שלימד הפסוק שהבכור אינו נפסל משנה לחברתה, מכל מקום, **הני מילי**, הדברים אמורים דוקא בבכור, **דלאו "בר הרצאה" הוא**, שהקרבתו אינה נעשית בשביל להתרצות להקב"ה, אלא היא חובה מכח קדושת הבכור שחלה עליו עם הוולדו.

אבל שאר הקדשים, **דבני הרצאה נינהו**, שהקרבתם נעשית להתרצות, כגון עולה שמכפרת על העובר על מצות עשה, וכן שלמים, שהם דורון לתת שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, (125) **אימא לא לירצו**.

שהואיל ונעשתה בהם עבירה [בל תאחר], אין הם ראויים לרצות את בעליהם, והרי הם פסולים. (126)

קא משמע לן הכתוב שאף על פי כן, הרי הם כשרים בדיעבד.

ומקשינן: **ואכתני**, עדיין אין צריך את הפסוק "והיה בך חטא", ללמד שקרבן שאיחרו מלשלמו אינו נפסל בכך.

דף ו - א

שהרי מהדרשה **דבן עזאי נפקא**, נלמד דבר זה:

דתניא בברייתא, **בן עזאי אומר**:

קרבן ששחטוהו על מנת לאכלו לאחר זמנו, הרי הוא נהיה "פיגול", כמבואר בויקרא ז יח. (127)

ונאמר שם על הקרבן הזה "לא ירצה. המקריב אותו לא יחשב לו. פגול יהיה!".

והמילה "אותו" מיותרת, כי מתחילת הפסוק מדובר בקרבן ששחטוהו על מנת לאכלו לאחר זמנו, ומובן מאליו שגם המשך הפסוק מתייחס אליו.

וכך דרש בן עזאי בברייתא:

"אותו" - **מה תלמוד לומר**. מה יתור זה בא ללמדנו? **לפי שנאמר** [דברים כג]: "וכי תדור נדר, לא תאחר לשלמו".

שומע אני אף מאחר נדרו, הואיל ונעשה איסור של איחור הזמן בקרבנו, הרי גם הקרבן הזה נכל **"בל ירצה"** האמור בפיגול, שהוא פסול מחשבה של איחור זמן אכילת הקרבן, והקרבן יהיה פסול.

תלמוד לומר, לכך נאמר בענין פיגול "אותו". לומר לך, כי רק המקריב **אותו**, במחשבת איחור זמן אכילתו, הרי הוא בכלל **"לא ירצה"**, ואין מאחר נדרו בכלל **"לא ירצה"**.

ומכח קושיא זו, אומרת הגמרא שאכן הפסוק "והיה בך חטא" לא בא ללמד שהקרבן עצמו כשר, כי זאת כבר יודעים אנו מהמיעוט "אותו", וכמו ששנינו בברייתא בשם בן עזאי.

אלא, כך צריך לגרוס בברייתא לעיל:

"והיה בך חטא" - ולא באשתך חטא!

מלמד שאין האשה נענשת בגלל שבעלה עבר על "בל תאחר".

וצריך הכתוב להשמיענו זאת, כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, שהואיל ואמר רבי יוחנן, **ואי תימא** [ויתכן] **שרבי אלעזר** אמר זאת:

אין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשים ממנו ממון שהוא חייב לשלם, (128) **ואין לו לשלם**. וכמו **שנאמר** [משלי כב כז]:

"אם אין לך לשלם [חובך] - למה יקח הקב"ה משכבך [אשתך] מתחתיד".

אימא, בהאי עון דבל תאחר נמי, הייתי אומר שבעון בל תאחר, שהאדם מתאחר מלשלם את חובו לה'. גם על זה נאמר **שאשתו מתה**. לכן **קמשמע לן** הכתוב, שאין אשתו של האדם מתה בעון "בל תאחר". (129)

עד כאן הגמרא עסקה בביאור הכתוב [דברים כג כב]: "כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו".

ועתה עוסקת הגמרא בפסוק הנאמר בהמשך הפרשה [שם פסוק כד]:

"מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה, אשר דברת בפיק".

תנו רבנן: "מוצא שפתיך" - זו מצות עשה.

שמן הסתם כוונת הכתוב היא לומר: מוצא שפתיך - קיים! (130)

"תשמור" - זו מצות לא תעשה.

שאסור להתאחר מלשלם את הנדר, שכל מקום שנאמר בתורה "השמר" או "פן", או "אל", הרי זה מצות לא תעשה. (131)

"ועשית" - בעל כרחך! ומכאן אזהרה לבית דין, ש"יעשוד", שיכפו אותך לקיים את נדרך. (132)

"כאשר נדרת" - זה נדר, שאמר "הרי עלי להביא קרבן" פלוני.

"לה' אלהיך", מילים אלו מיותרות, ודורשים מכאן, לרבות קרבנות חובה - אלו חטאות ואשמות, עולות ושלמים. (133)

"נדבה" - כמשמעו: האומר "הרי בהמה זו לקרבן פלוני".

"אשר דברת", מילים אלו מיותרות, ובאו לרבות עוד דבר שיש בו חלק לגבוה - אלו קדשי בדק הבית!

שהיות וכבר ריבה הכתוב לעיל את קדשי המזבח, עלינו לדרוש מילים אלו לענין קדשי בדק הבית. (134)

"בפיך", גם מילה זו מיותרת היא, וממנה למדנו - זו צדקה. (135)

עד כאן דברי הברייתא. ולמדנו בה מהפסוק שלש מצות: א. מצות עשה. ב. מצות לא תעשה. ג. מצוה לבית דין שיעשוד [יכפו אותך].

והגמרא להלן מקשה, ששלשת המצות הללו כבר נאמרו בתורה במקומות אחרים:

אמר מר בברייתא:

א. "מוצא שפתיך" - זו מצות עשה.

וקשה: **למה לי פסוק זה?**

הרי מ"ובאת שמה [לבית המקדש] **והבאתם שמה** עלתיכם וזבחיכם" [דברים יא, ה ו] **נפקא**, למדנו מצות עשה זו!

ב. "תשמור" - זו מצות לא תעשה,

וקשה: **למה לי מקרא זה?** הרי מ"לא תאחר לשלמו" **נפקא**, למדנו למצות לא תעשה זו!

ג. **"ועשית" - זו אזהרה לבית דין שיעשוד**, שיכפו עליך להביא את חובותיך בזמנם.

וקשה: **למה לי מקרא זה?** הרי מ"**יקריב אותו**" **נפקא**, למדנו דין זה, מהא **דתניא** בברייתא:

נאמר [ויקרא א ג] בענין קרבן עולה: **"אם עולה קרבנו מן הבקר, זכר תמים יקריבנו. אל פתח אהל מועד יקריב אותו"**.

והמילים **"יקריב אותו"** הן מיותרות, שהרי כבר נאמר **"יקריבנו"**!

אלא, הכתוב הזה **מלמד שבית דין כופין אותו** להביא את קרבנו. (136) **יכול** שבית דין כופין אותו **בעל כרחו?**

תלמוד לומר [בהמשך הפסוק]: **"לרצונו"**.

הא כיצד יתכן דבר שכזה לכופו אותו לרצונו?

כופין אותו עד שיאמר "רוצה אני!". (137)

ומתרגינן: אכן כל אחת משלשת המצות שבברייתא [א. מצות עשה. ב. מצות לא תעשה. ג. אזהרה לבית דין שיעשוך], הוזכרה בתורה פעמיים.

חד, פעם אחת מדובר באופן **דאמר** "הרי עלי להביא קרבן", ועדיין **לא אפריש** [לא הפרישו].

וחד, ופעם אחת מדובר באופן שכבר **אפריש**, ועדיין **לא אקריב** [לא הקריבו]. (138)

וצריכא, וצריך הכתוב להשמיע לנו את כל אחד משני האופנים הללו, כי אין ללמוד אופן אחד מהשני:

דאי אשמעינן, שאילו השמיענו הכתוב רק באופן **שאמר ולא אפריש**, (139) הייתי אומר שדוקא באופן כזה אסור להתאחר מלהביא את הקרבן [ורק בו נאמרו בו שלשת המצות האלו], **משום דלא קיימיה לדיבוריה**, שעדיין לא קיים את דברו כלל.

אבל אפריש ולא אקריב, אימא: כל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה. הייתי אומר שבכל מקום שהקרבן נמצא בו, כאילו הוא נמצא ברשות גבוה, שהרי כל מקום בעולם "רשות גבוה" היא, ולכן אין איסור לאחר את הבאת הקרבן למקדש.

לכן **צריכא**.

ואי אשמעינן, ואילו השמיענו הכתוב רק באופן **לא אקריב**, (140) הייתי אומר שרק באופן זה אסור להתאחר מלהביא את הקרבן, משום **דקא משהי ליה גביה**, שמשעה בידו קרבן, ואינו מקריבו.

אבל אמר ולא אפריש, שאין בידו קרבן, **אימא: דיבורא - לא כלום הוא!** הייתי אומר שאין איסור לאחר את נדרו, כיון שאין בידו דבר של גבוה, אלא חיוב נדר בלבד. (141)

לכן **צריכא**. הוצרך הכתוב ללמדנו את שלשת המצות [עשה, לא תעשה, ומצות עישוי] בשני האופנים.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת**, וכי ניתן לומר שאפשר להעמיד את אחד מהפסוקים האלו רק באופן **דאמר ולא אפריש**, ולא הייתי יודע ממנו אלא איחור נדר של "הרי עלי קרבן" בלבד, ולא הייתי יודע ממנו איחור בנדבה של "הרי זה קרבן"? והרי שני הפסוקים מדברים באדם שכבר הפריש!

והא, הרי בפסוק "מוצא שפתיך תשמור ועשית", **נדבה כתיבא** בו במפורש: "כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה".

וכן הפסוק של בל תאחר, למדנו בגזירה שוה בברייתא לעיל [ה ב], שהוא מדבר גם בנדבה. ומוכיחה עתה הגמרא ממשנה במסכת קינים שאכן "נדבה" היא "אפריש ולא אקריב", באומר "הרי בהמה זו קרבן", שכבר הפרישה. (142)

ותנן, שנינו במשנה במסכת קינין [א א]:

אי זהו נדר - האומר "הרי עלי להביא קרבן עולה", ולא הפריש את הבהמה בשעת נדרו.

ואי זו נדבה - האומר "הרי בהמה זו עולה", שמקדיש את הבהמה בשעת דיבורו.

ומה ההבדל למעשה בין נדר לנדבה? נדר, אם הפריש, לאחר שנדר, קרבן לשם קיום נדרו, **ומת הקרבן או נגנב - חייב באחריותו**. וחייב להביא קרבן אחר לשלם את נדרו, שהרי אמר הרי עלי להביא קרבן, ולא הביאו.

ואילו **נדבה**, אם **מתה או נגנבה - אינו חייב באחריותה**, שהרי לא התחייב להביא קרבן, אלא רק הקדיש את הבהמה המסוימת הזאת, ואמר "הרי זו קרבן". לפיכך כאשר הבהמה מתה לא מוטל עליו שום חיוב. (143)

ולמדנו מדברי המשנה ש"נדבה" היינו האומר "הרי זו קרבן", דהיינו שהבהמה כבר מופרשת בשעת דיבורו.

ומכאן קשה על מה שאמרנו שפסוק אחד מדבר באופן שאמר ועדיין לא הפריש. שהרי בשני הפסוקים הוזכרה "נדבה"!

אמר תירץ רבא: משכחת לה, אפשר למצוא "נדבה" גם באופן שאמר "הרי עלי" ועדיין לא הפרישה.

וכגון דאמר "הרי עלי עולה - על מנת שאיני חייב באחריותה", שכאשר אפרישנה לא אתחייב באחריותה.

ומאחר שאינו חייב באחריותה, הרי זו בגדר נדבה. (144)

ובאופן זה יש להעמיד את הנדבה שבאחד מן הפסוקים האלו. (145)

שנינו בברייתא: "בפיך" - זו צדקה. ללמד שגם על צדקה נאמרו המצות האמורות בפסוק [עשה, לא תעשה, עישוי בית דין].

אמר רבא: וצדקה, שונה היא משאר הדברים שהוזכרו בפסוק, בכך שמיחייב עלה לאלתר.

מיד כשיכול לתת את הצדקה לעניים, ולא נתן - עבר על איסור בל תאחר. (146)

מאי טעמא, מהו הטעם שבצדקה עוברים מיד - דהא קיימי עניים.

שהרי העניים קיימים בכל מקום, ואין צורך לחזר אחריהם למרחקים ויכול לתת להם צדקה בכל שעה. מה שאין כן קרבנות, שאי אפשר להקריבם אלא בירושלים. (147)

ומקשינן: **פשיטא!** הרי פשוט ומובן מאליו שיש חיוב לתת את הצדקה מיד, ומדוע הוצרך רבא להשמיענו דבר פשוט כזה?

ומתרצינן: **מהו דתימא, שמא היית אומר, כיון דבעניינא דקרבנות כתיבא, הואיל והצדקה מוזכרת לענין "בל תאחר" ביחד עם הקרבנות, לכן אינו עובר עליה עד דעברי עלה** [עד שיעברו עליה] **שלשה רגלים, כקרבנות.**

קא משמע לן, השמיע לנו רבא, שאף על פי שצדקה מוזכרת יחד עם הקרבנות, בכל זאת יש הבדל ביניהם:

התם הוא דתלינהו רחמנא. דוקא בקרבנות תלה הכתוב את החיוב שלהם ברגלים.

אבל הכא, בצדקה לא! דהא שכיחי עניים. שהרי העניים מצויים סמוך לאדם בכל שעה. ולכן עובר עליה לאלתר.

אמר רבא: אף על פי שדעת חכמים [לעיל ד ב] שאין עוברים על בל תאחר אלא אחרי שלשה רגלים, בכל זאת, כבר קודם לכן, **כיון שעבר עליו, על הקרבן, רגל אחד - עובר בעשה.**

שנאמר [דברים יב, ה ו]: "ובאת שמה [לבית המקדש ברגל] והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם". (148)

מיתבי סתירה לדברי רבא מהמשנה בעדיות [ז ו]:

א. **העיד רבי יהושע ורבי פפיס לפני חכמים, על ולד של בהמת שלמים, שיהיה קדוש גם הוא בקדושת אמו, ושיקרב שלמים.** (149)

ב. **אמר רבי פפיס: אני מעיד שהיתה לנו פרה מעוברת של זבחי שלמים, ולאחר שהולידה הפרה ולד, הקרבנו את האם, ואכלנוה לפרה ההיא בפסח.**

והיות שולד בהמת שלמים גם הוא קדוש בקדושת שלמים, **אכלנו את ולדה בתורת זבחי שלמים - בחג.**

וסתם "חג" המוזכר במשנה הוא חג הסוכות. (150)

ולדברי רבא, שאמר "כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה", קשה, האיך השהה רבי פפיס את הולד לאחר הפסח, ולא הקריבו עד סוכות?

בשלמא, אמנם מובן מדוע בפסח לא אקרבוה לולד, כי אימור, אפשר לומר דמחוסר זמן הוה, שנולד בפסח ולא עברו עליו שמונה ימים. ואין מקריבים בהמה לפני היום השמיני מלידתה [ויקרא כב כז].

אלא, זה שהעידו רבי פפיס שאכלו את ולדה בחג הסוכות קשה:

ולדה בעצרת - היכי משהי לה?! איך כשהגיע חג השבועות השהו את הולד ולא הקריבוהו, אלא המשיכו להשהותו עד לחג הסוכות, ועברי עליה ועברו עליו בעשה! שהרי עבר עליו רגל אחד ולא הקריבוהו!

אמר רב זביד תירוץ משמיה דרבא:

דף ו - ב

כגון **שהיה הולד חולה בעצרת, והיה אסור אז להקריבו. (151) והרי זה כאילו לא עבר עליו הרגל. (152)**

רב אשי אמר תירוץ אחר:

מאי, מהי משמעות דברי רבי פפייס **"ואכלנו ולדה שלמים בחג"**, דקתני בברייתא - כך היא :

"ואכלנו ולדה שלמים בחג השבועות!"

ואכן לא השהו אותה, אפילו לא רגל אחד.

ואידך, רבא שלא תירץ כרב אשי, לא נראה לו לבאר ש"חג" הינו חג השבועות, משום שכל היכא דתני פסח - תני עצרת. בכל מקום שהזכירו במשנה את פסח ושבועות, קורא התנא לחג השבועות "עצרת", ולא "חג". (153)

ואמר רבא: כיון שעברו עליו שלשה רגלים - בכל יום ויום עובר מחדש בבל תאחר.

כלומר, לא רק ביום שעברו עליו שלשה רגלים ולא הקריבו עבר על הלאו, אלא מכאן ואילך בכל יום הוא חייב להקריבו, ואם אינו מקריבו עובר בבל תאחר.

מיתיבי סתירה לדברי רבא מברייתא :

שנינו בברייתא : **אחד בכור, ואחד כל הקדשים -**

כיון שעברו עליהם שנה שלימה, (154) אפילו בלא שעברו ג' רגלים [ולקמן הגמרא תפרש איך יתכן דבר שכזה].

וכן אם עברו עליהם שלשה רגלים, אפילו בלא שעברה שנה.

הרי זה **עובר בבל תאחר**. (155)

ומי שהביא את התיובתא [הסתירה] לדברי רבא מהברייתא לא פירש מדוע לדעתו הברייתא סותרת את דברי רבא.

ולכן הגמרא תמהה : **והאי - מאי תיובתיה?!?** במה הברייתא הזאת סותרת לדברי רבא?

אמר רב כהנא: מאן דקא מותיב, זה שהביא מהברייתא הוכחה לסתור את דברי רבא, **שפיר קא מותיב**, אכן הביא סתירה טובה. וכך היתה כוונתו להקשות :

מכדי, הרי התנא - **אלאוי קא מהדר**.

הלא התנא מחזר אחרי כל הלאוים שיכול למצוא, (156) כמו ששמע מלשונו : כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים, רגלים בלא שנה.

ואם נאמר כדעת רבא, שאחרי שעברו שלשה רגלים עובר בכל יום בבל תאחר, אזי קשה :

ליתני, היה ראוי לו לתנא לשנות "**בכל יום ויום - עובר בבל תאחר**". ולהשמיענו שיש על האדם עוד לאוין בכל יום ויום.

אלא בהכרח, שאין עוברים על בל תאחר בכל יום ויום!

וזו היתה כוונתו של המקשה, שהביא תיובתא לדברי רבא מהברייתא הזאת.

ומבארת הגמרא את דברי רבא :

ואידך, רבא עצמו [וכן הגמרא שהקשתה לעיל "והאי, מאי תיובתיה" (157)], סבור שאין להוכיח מהברייתא הזאת שאין עוברים על בל תאחר בכל יום ויום.

כי **התנא** רק "**מקבעייה בלאו קא מהדר**", שהתנא רק מחזר אחרי כל הזמנים שבהם מתחיל לחול על האדם בל תאחר.

אבל לחייבו למאחר **בלאו יתירי - לא קא מהדר!**

אין התנא מחזר אחרי מנין כל הלאוין הרבים שעובר בכס האדם המאחר.

כלומר, התנא בא רק להודיענו את כל הזמנים שבהם מתחיל דין בל תאחר, ולא בא להודיענו שיש לאוים רבים בבל תאחר. אלא באמת, משעה שמתחיל לחול על האדם בל תאחר, הרי מכאן ואילך, בכל יום ויום הוא עובר עליו.

גופא. עכשיו באה הגמרא לדון בגוף דברי הברייתא שהבאנו לעיל :

שנינו בברייתא : **אחד בכור, ואחד כל הקדשים, כיון שעברו עליהם שנה בלא שלשה רגלים, או שלשה רגלים בלא שנה, הרי זה עובר בבל תאחר.**

וקשה : **בשלמא**, אמנם שפיר תיתכן האפשרות **שרגלים בלא שנה - משכחת לה**. שנוכל למצוא כך. שהרי הנודר לפני פסח, עוברים עליו שלשה רגלים אחרי חג הסוכות, ועדיין לא עברה שנה שלימה.

אלא, שנה בלא רגלים - היכי משכחת לה!?! האיך נוכל למצוא דבר שכזה? והרי מאחר שעברה שנה שלימה, ודאי כבר עברו שלשת הרגלים!

ומבארת הגמרא שקושיא זו אינה קשה לדברי הכל, אלא רק לדעת חכמים בלבד :

הניחא למאן דאית ליה כסדרן, דברי הברייתא מיושבים לדעת רבי שמעון, הסובר שאין עוברים על כל תאחר אלא אם עברו שלשה רגלים כסדרן [כשחג המצות תחילה], הרי לדבריו שפיר **משכחת לה** שעברה שנה שלימה, ועדיין לא עברו שלשת הרגלים כסדרן.

וכגון שנדר אחרי פסח, וכאשר עוברת שנה שלימה, נמצא שלא עברו עליו שלשת הרגלים כפי סדרן.

ואף על פי שרבי שמעון עצמו סובר שאין עוברים בבל תאחר אלא אם עברו שלש רגלים כסדרן, ולא אם עברה שנה, (158) בכל זאת, יש לומר שהתנא בברייתא חולק עליו בפרט זה, אך סובר כמוהו לענין סדר הרגלים. (159)

אלא, למאן דלית ליה כסדרן, לדעת חכמים שסוברים ששלשת הרגלים גורמים לאדם לעבור בבל תאחר, ואפילו אם היו שלא כסדרן.

אם כן, **היכי משכחת לה**, איך נמצא שנה שאין בה שלשה רגלים?

והגמרא מוסיפה ומבארת, שגם הקושיא שהקשנו לדעת חכמים, תלויה היא במחלוקת אחרת, ואינה קשה לדברי הכל:

בשלמא, לדעת רבי, שאינו מחשיב את חודש העיבור בכלל השנה, אלא מונה רק שלש מאות ששים וחמשה יום, **משכחת לה**, אפשר למצוא שנה שלימה בלא שלשה רגלים, **בשנה מעוברת**.

והגמרא מבארת והולכת:

המוכר לחבירו בית, בעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, יכול לגאול ממנו את הבית רק בשנה הראשונה.

שאם המוכר מחזיר לקונה את דמי הבית, הרי הבית חוזר אליו, ואפילו בעל כרחו של הקונה.

ואם לא גאל את הבית בשנה הראשונה, נעשה הבית קנין גמור של הקונה, ואינו חוזר לרשות המוכר אפילו ביובל [ויקרא כה, כט ל. ורש"י שם].

וכך נאמר בתורה: "ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית, לקונה אותו - לדורותיו".

ונחלקו חכמים ורבי מה היא ה"שנה תמימה" שהוזכרה בפסוק:

דתניא: "שנה תמימה" - מה היא?

רבי אומר: מונה שלש מאות וששים וחמשה יום, כמנין ימות שנת החמה.

שנת החמה ארוכה יותר משנת הלבנה. כי שנת הלבנה 354 יום, ואילו שנת החמה 365 יום.

ולדעת רבי, השנה המוזכרת בתורה, היא שנת החמה, ואין התורה מתייחסת למנין ימות השנה שאנו מונים על פי הלבנה.

וחכמים אומרים: מונה י"ב חדש בחדשי הלבנה מיום ליום.

כגון אם מכר את השדה בבי' בניסן, הרי השנה מסתיימת בא' ניסן לשנה הבאה.

ואם נתעברה שנה, שהוסיפו בית דין אדר שני - **נתעברה לו** לטובת המוכר, שיכול לגאול את השדה 13 חדש, עד שיגיע ב' ניסן. (160)

וכן בכל מקום שנאמר בתורה "שנה", אנו לומדים מבתי ערי חומה שהכוונה היא ל"שנה תמימה", דהיינו 365 יום לדעת רבי.

ולדעת חכמים י"ב חדש חודשי לבנה מיום ליום. (161)

ולפי זה, גם ביחס למנין ימות השנה המוזכרת בבכור ובשאר קדשים לענין בל תאחר - נחלקו רבי וחכמים:

לדעת רבי: לעולם מונים 365 יום, בין אם השנה מעוברת ובין אם אינה מעוברת.

לדעת חכמים: מונים לפי מנין ימות שנות הלבנה, ואם נתעברה השנה, אינו עובר בבל תאחר אלא לאחר 13 חודש.

ועתה הגמרא דנה איך אפשר לתרץ את דברי הברייתא דלעיל [שיש שנה בלא רגלים] לפי דברי רבי ורבנן.

וממשיכה עתה הגמרא במה שהחלה לומר לפני שהביאה את הברייתא, "בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת":

משכחת לה לרבי, לדעת רבי אפשר למצוא שנה שאין בה שלשה רגלים בשנה מעוברת, באופן **דאקדשה בתר חג המצות**, שהקדיש את הבהמה אחרי חג המצות.

דכי מטא שלהי אדר בתראה, וכאשר מגיע סוף חודש אדר ב', כבר **שנה מליא**, מלאה לה כבר שנת חמה, שהיא 365 יום. (162) ואילו **שלשה רגלים** - עדיין **לא מלו** [מלאו].

אלא, לרבנן הסוברים ששנה מעוברת נחשבת כולה כשנה אחת לענין בל תאחר, קשה:
היכי משכחת לה? האיך תוכל למצוא שנה בלא שיהיו בה שלשה רגלים?

ומתרצינן: יש אפשרות שתעבור שנה בלי שלשה רגלים, **כדתני רב שמעיה**:

עצרת -

פעמים שהיא חלה בה' בסיון.

פעמים בששה בסיון.

פעמים בשבעה בסיון.

הא כיצד?

נאמר [ויקרא כג, טו כא]: "וספרתם לכם ממחרת השבת [ממחרת יום טוב הראשון של פסח] שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום. וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש".

מכאן שחג השבועות נקבע ביום החמישים להבאת העומר [והבאת העומר היא בט"ז ניסן].

לפיכך, לא תמיד חג השבועות היה חל באותו תאריך בחודש סיון, שהרי לפעמים החודשים ניסן ואייר היו מלאים [30 יום], ולפעמים הם חסרים [29 יום]. (163)

אם היו **שניהן**, ניסן ואייר, **מלאין**, יחול חג השבועות ב**חמשה** בסיון.

שהרי מט"ז ניסן ועד סוף ניסן יש 15 יום + 30 יום באייר + 5 ימים בסיון, ובסך הכל 50 יום.

ואם היו **שניהן חסרין** יחול חג השבועות ב**שבעה** בסיון.

שהרי מט"ז ניסן ועד סוף ניסן יש 14 יום + 29 ימים באייר + 7 ימים בסיון. ובסך הכל 50 יום.

ואם היה חודש **אחד מלא**, וחודש **אחד חסר**, עצרת תחול ב**ששה** בסיון.

כי מט"ז ניסן ועד סוף אייר יש 44 ימים + 6 ימים בסיון, ובסך הכל 50 יום.

ולפי זה נוכל למצוא שנה בלא שלשה רגלים. כגון שעצרת חלה בה' בסיון [ובכגון שניסון ואייר היו מלאים], ולמחרת, בו' בסיון הקדיש בהמה לעולה, ואילו בשנה שאחריה היו ניסון ואייר חסרים, ועצרת חלה בז' סיון.

ונמצא שבשעה שהגיע ו' בסיון, כבר מלאה שנה שלימה, ועדיין לא עברו שלשה רגלים [שהרי עדיין לא עברה עליו עצרת].

הברייתא שאנו דנים בה "אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים עובר בבל תאחר" שנויה בתוספתא ערכין [ג ט]. (164)

ובתחילת הברייתא הובאו בה דברי חכמים, הסוברים שאחרי שלשה רגלים עובר בבל תאחר, ודברי רבי שמעון, הסובר שדוקא אם היו שלשת הרגלים כסדרן, עובר בבל תאחר. ולא הוזכר בדבריהם שיש אופן שעובר בבל תאחר בלא שעברו עליו שלשה רגלים ועברה שנה.

לפיכך משמע לגמרא, שהתנא בתחילת הברייתא, לא סובר את הדין הזה. ולדעתו לא יתכן שנה שאין בה שלשה רגלים.

ובהכרח שהוא חולק על הברייתא שהביא רב שמעיה שעצרת אינה חלה בתאריך קבוע. ולדעתו לעולם עצרת חלה באותו תאריך. (165)

והוינן בה: **ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה?** מיהו התנא החולק על הברייתא שהביא רב שמעיה? ומשנינן: תחילת הברייתא - כדעת **אחרים היא.**

דתניא: אחרים אומרים: כשנחלק את ימות השנה לשבועות שלמים, נמצא שלעולם **אין בין עצרת** שבשנה אחת **לעצרת** שבשנה שאחריה, וכן **אין בין ראש השנה** שבשנה אחת **לראש השנה** שבשנה שאחריה, **אלא הפרש של ארבעה ימים** בלבד.

לדעת אחרים יש סדר קבוע לחדשים. חודש אחד מלא והחודש שאחריו חסר [תשרי מלא חשון חסר וכן הלאה], ולעולם אין מעברים חודש חסר, ולא מחסרים חודש מלא, ואפילו אם יש צורך בדבר.

ולפיכך כל שנה יש בה 354 יום. וכשנחלק את השנה לשבועות שלמים, נמצא שיש בה 50 שבועות, ועוד 4 ימים נוספים.

ולפיכך, אם בשנה אחת עצרת היתה ביום ראשון, הרי בשנה שאחריה עצרת תהיה ביום חמישי. וכן לענין ראש השנה.

ואם היתה אותה **שנה מעוברת**, אזי יש בין עצרת שבשנה אחת, לעצרת שבשנה שאחריה **חמשה ימים**, וכן בין ראש השנה לראש השנה.

מפני שחודש העיבור [אדר ב'] לעולם הוא חסר, דהיינו 29 ימים, שהם 4 שבועות שלמים, ועוד יום אחד נוסף.

וכשנצרך יום זה ל - 4 הימים הנוספים בשנה רגילה, נמצא שבשנה מעוברת יש הפרש של 5 ימים בין עצרת לעצרת, ובין ראש השנה לראש השנה.

בעי, הסתפק **רבי זירא: יורש** שירש מאביו בהמה שהוקדשה [על ידי אביו] לקרבן - **מהו** דינו לענין לעבור **בבל תאחר**, אם איחר מלהקריבו שלש רגלים?

האם נאמר שבענין בל תאחר **"כי תדור נדר" אמר רחמנא. והא**, יורש זה, **לא** הוא **נדר** אלא אביו. ולפיכך אינו עובר בבל תאחר.

או דלמא, שמא נאמר, הרי כתוב [בדברים יב]: **"ובאת שמה** [לבית המקדש ברגל] **והבאתם שמה** עולותיכם".

והא, יורש זה, גם הוא הרי **מיחייב** לבוא לבית המקדש ברגל. ולפיכך הוא חייב גם להביא את עולותיו, אף על פי שלא הוא נדר להקדישם, ואם לא הביאם עובר בבל תאחר! (166) ומביאה הגמרא ראיה לפשוט את הספק:

תא שמע ראיה מהא **דתני רבי חייא** בבבלי:

נאמר בענין בל תאחר [דברים כג, כב]: **"כי דרש ידרשנו ה' אלהיך מעמד"**.

וכיון שהמילה "מעמד" מיותרת, דרשו חכמים: דוקא **"מעמד"** ידרשנו ה' - **פרט ליורש**, שאינו עובר בבל תאחר.

ומקשינן: והלא **האי "מעמד"** אינו מיותר! שהרי **מיבעי ליה**, צריך אותו לדרשא שדרשנו לעיל [ה ב]:

"מעמד" - **זה לקט שכחה ופאה** [שהן חלקו של עני, שאמר עליו הכתוב "את העני עמד". שמות כב]:

ואם כן, האיך אפשר לדרוש מכאן גם למעט את היורש?

ומתרצינן: **קרי ביה**, דרוש בו **"עמד"** [שהוא העני שנאמר עליו "העני עמד"] לרבות לקט שכחה ופאה.

וקרי ביה, ודרוש בו גם **"מעמד"**, מתוספת האות מ', למעט את היורש. [שהרי הכתוב יכל לומר "עמד", ואמר "מעמד", לדרשה נוספת]. (167)

בעי שאל רבי זירא: אשה - מה היא, מה דינה בענין בל תאחר, האם גם היא מצווה בלאו זה?

וצדדי הספק הם :

מי אמרינן לפוטרה מבל תאחר דהא לא מיחייבא בראייה.

האם אנו אומרים שאיסור בל תאחר שייך רק באותם אנשים שחייבים להיראות בעזרה ברגל, שעליהם מוטלת החובה להביא את קרבנותיהם כאשר הם באים.

אבל אשה, שאינה חייבת להיראות בעזרה ברגל [וכמו שנאמר [דברים טז] "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", זכורך ולא הנקבות], כיון שאינה חייבת לעלות לרגל, היא אינה בכלל "בל תאחר"!

או דלמא, שמא אף על פי שאינה מצווה להיראות בעזרה ברגלים, מכל מקום, הא איתה בשמחה הרי היא בכלל מצות "ושמחת בחגך" [דברים טז]. ובזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים. (168) וכדי לאכול מבשר השלמים בחג עליה לעלות לרגל. הילכך, אף האשה בכלל "בל תאחר".

אמר ליה אביי לרבי זירא: מדוע אתה מסתפק בדבר? **וטיפוק ליה,** תלמד שהיא חייבת, מכך **דהא איתה בשמחה,** שהרי היא מצווה בשמחת הרגל, והיא חייבת לעלות כדי לקיים מצות השמחה באכילת שלמי שמחה, ובודאי גם היא בבל תאחר!

ותמהינן על דברי אביי: **ומי אמר אביי הכי?!?** וכי אביי סובר שאשה מצווה באכילת בשר שלמים משום שמחת הרגל?!

והאמר אביי, והרי אביי עצמו אמר: **"אשה בעלה משמחה** בבבל בבגדי צבעונים. ובארץ ישראל בבגדי פשתן המגוחצים" [שאותם בגדים היו חשובים במקומותיהם]!

הרי, ששמחת הרגל של האשה איננה בבשר השלמים, ואם כן אין היא חייבת לעלות לירושלים ברגל! (169).

ומתרצינן: אכן לדעת אביי אין האשה חייבת לאכול מבשר השלמים ברגל. ואביי - **לדבריו דרבי זירא,** שאמר שאשה חייבת לאכול מבשר השלמים ברגל, **קאמר.**

שלפי רבי זירא, אשה היא בכלל בל תאחר. (170)

הגמרא הזכירה לעיל [ה ב, ו ב] שמצוה להקריב את הבכור ולאכלו בתוך שנתו הראשונה. שנאמר [דברים טו כ] בענין בכור: "לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה".

ועכשיו הגמרא דנה מאימתי מתחילים למנות לו שנה.

האם נאמר שהואיל והזכר בפסוק "תאכלנו שנה בשנה", משמעות ה"שנה" של הבכור היא שנה שלימה שכולה ראויה לאכילת הבכור. וכיון שאין הבכור ראוי להקרבה אלא מיום השמיני והלאה, ורק משהורצה דמו על המזבח מותר לאכול את בשרו - תיגמר השנה רק בתום שנה ושמונה ימים מלידתו.

או שה"שנה" של הבכור מתחילה מזמן שנולד, ומסתיימת בתום השנה ללידתו, והיא כוללת אפילו את הזמן שאינו ראוי לאכילה. (171)

איבעיא להו: נשאלה שאלה לבני הישיבה:

בכור - מאימתי מונין לו שנה?

אביי אמר: משעה שנולד.

רב אחא בר יעקב אמר: משעה שנראה להרצאה. מהיום השמיני והלאה, שנאמר [ויקרא כב כז]: "שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה".

ומהיום השמיני והלאה מונים לו שנה תמימה.

ולא פליגי, אביי ורב אחא בר יעקב אינם חולקים, אלא הכל מודים שאין מתחילים למנות שנה אלא משעה שהבכור ראוי לאכילה. אלא שכל אחד מהם דיבר באופן אחר:

הא, רב אחא שאמר שמונים לו מיום השמיני, דיבר בבכור **תם**, שעומד להרצאה [להקרבה], ולפיכך מונים לו מהיום השמיני, שאז הוא נראה להרצאה.

דף ז - א

הא, אביי שאמר שמונים לו משעה שנולד, דיבר בבכור שנולד **בעל מום**, העומד להשחט מחוץ לעזרה בתורת חולין, ומיום שנולד הוא ראוי לכך. (172)

ומקשינן: **בעל מום - מי מצי אכיל ליה!?!** וכי אפשר לאכול בעל מום ביום שנולד?! והרי יתכן שהוא נפל שאסור באכילה, ואין השחיטה מתירה לאכול בהמה אלא מיום השמיני והלאה, שאז הבהמה יוצאת מכלל ספק נפל. (173)

ומתריצין: אביי דיבר באופן **דקים ליה ביה**, שהבעלים יודעים **שכלו לו חדשיו**, שמלאו חדשי הריון הבהמה לפני שהוא נולד, ובמקרה שכזה אפשר לאכול מיד. (174)

(175)

תנו רבנן: באחד בניסן הוא ראש השנה ל - מנין החדשים [ניסן נקרא החודש הראשון, אייר השני, וכן הלאה]. (176)

ולעיבורין. ומניחה הגמרא שהמדובר להושיב בית דין ולעיין אם השנה הבאה צריכה להתעבר, להוסיף לה אדר שני.

והשנה מתחילה לענין זה מאחד בניסן. ומאז והלאה יכולים בית דין לדון בדבר. והגמרא להלן תדון בזה.

ולתרומת שקלים, להתחיל להקריב קרבנות שנקנו מתרומת הקופות של שקלי השנה החדשה. (177)

ויש אומרים, אף לשכירות בתים.

האומר לחבירו הריני משכיר לך בית לשנה זו. כלתה שנתו באחד בניסן, ואפילו אם לא דר בו אלא חודש אחד בלבד.

והגמרא מבארת את דברי הברייתא:

והוינן בה: **לחדשים - מנא לן?** מנין לנו שאחד בניסן הוא ראש השנה לחדשים?

ומשנינן: **דכתיב** [שמות יב]: **"החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה"**. ומנין שהכתוב מדבר בחודש ניסן, ולא בחודש אחר?

שנאמר בהמשך לפסוק הזה:

"דברו אל כל עדת ישראל לאמר: בעשור לחדש הזה, ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית. והיה לכם [השה] למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים".

מכאן שבחדש הראשון הקריבו קרבן פסח. אך עדיין אינני יודע איזה חודש הוא "החודש הראשון".

וכתיב [דברים טז א]: **"שמור את חדש האביב, ועשית פסח לה' אלהיך"**. מכאן שהחודש הראשון, שהקריבו בו את הפסח, קרוי "חדש האביב".

"אביב" הוא ביכור התבואה. (178) דהיינו שהשעורים, (179) שהם מבשילים תחילה, גומרים להתבשל בחודש זה.

איזהו חדש שיש בו "אביב" שהוא בישול התבואה?

הוי אומר : זה ניסן!

וקרי ליה הכתוב לחודש ניסן **"ראשון"**.

ומכאן שניסן הוא החודש הראשון.

ומקשינן : **ואימא**, שהחדש הראשון הוא **אייר**, שגם בו עדיין יש תבואה שמבשילה!

ומתריצין : **בעינא**, אנו צריכים שבחדש הראשון תהיה התבואה **"אביב"**, שתהיה ביכורי התבואה המבשילה.

ואת זה **ליכא** באייר. היות שהתבואה, המבשילה באייר, אינה ביכורי התבואה אלא היא תבואה "אפילה", מאוחרת. (180)

ומקשינן : **ואימא** שהחדש הראשון הוא **אדר**, שראשוני השעורים מבשילים בו!

ומתריצין : **בעינא** אנו צריכים שבחדש הראשון יהיה **רוב אביב**, שרוב התבואות יתבכרו בו, **וליכא**. שאין רוב התבואות מתבכרות עד ניסן.

ודחינן את התירוץ : **מידי** [וכי] **"רוב אביב" כתיב!!** והלא לא נאמר אלא "אביב". ויתכן שהכוונה לאדר!

אלא, אמר רב חסדא : מנין שניסן הוא החודש הראשון? - **מהכא**, מפסוק הזה [ויקרא כג]:

"אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי, באספכם את תבואת הארץ, תחוגו את חג ה' [סוכות] שבעה ימים".

איזהו חדש שיש בו אסיפה? שאוספים בו את הפירות שמונחים בשדות כדי להתייבש.

הוי אומר : זה תשרי! שאז רגילים להכניס את הפירות לבתים כדי שלא ירד עליהם הגשם ויתרטבו.

וקא קרי ליה, וקורא לו הכתוב **"שביעי"**!

ומאחר שתשרי הוא החודש השביעי, בהכרח שמתחילים למנות את החדשים מניסן.

ומקשינן : **ואימא** שהחדש השביעי הוא **מרחשון**.

ומאי שביעי, לאיזה חודש הוא שביעי - שביעי לאייר!

ונאמר שאייר הוא החדש הראשון! (181)

ומתרצינן: **בעינא**, אנו צריכים שבחדש השביעי יהיה **"אסיף"**, **וליכא!** שאין אסיף בחדש חשון.

ומכאן שאין הוא החדש השביעי.

ומקשינן: **ואימא** שהחדש השביעי הוא **אלול**, שיש אנשים המקדימים לאסוף תבואתם באלול! **ומאי שביעי**, לאיזה חודש הוא שביעי - **שביעי לאדר!**

ונאמר שהחדש הראשון הוא אדר!

ומתרצינן: **בעינא**, אנו צריכים שבחדש השביעי יהיה **רוב "אסיף"**, **וליכא!** אין רוב האנשים אוספים את התבואה באלול אלא בתשרי!

ודחינן את התירוץ: **מידי**, וכי **"רוב אסיף כתיב!?"** והלא לא נאמר אלא **"אסיף"**. ויתכן שזהו אלול. שהוא שביעי לאדר! וחוזרת השאלה: מנין שהחדש הראשון הוא ניסן?

אלא, אמר רבינא: אכן **דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו**. אלא רק **מדברי קבלה** [קבלת הנביאים] **למדנו**:

שנאמר [זכריה א]: **"ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש** [החדש האחד עשר, אשר] **הוא חדש שבט"**.

ומכאן שהחדש הראשון הוא ניסן, ששבט הוא האחד עשר לו. (182)

רבה בר עולא אמר, מהכא, מפסוק הזה למדנו שניסן הוא הראשון [אסתר ב]:

"ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש, אל בית מלכותו, בחדש העשירי, הוא חדש טבת".

ומכאן שהראשון הוא ניסן.

רב כהנא אמר מהכא [זכריה ז]: **"בארבעה לחדש התשיעי, בכסלו"**.

רב אחא בר יעקב אמר מהכא [אסתר ח]: **"ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי, הוא חדש סיון"**.

רב אשי אמר מהכא [אסתר ג ז]: "הפיל פור, הוא הגורל לפני המן מיום ליום, ומחדש לחדש שנים עשר, הוא חדש אדר".

ואיבעית אימא, אם תרצה תוכל ללמוד שניסן הוא החדש הראשון **מהכא,** ממה שנאמר [בתחילת הפסוק]:

"בחדש הראשון הוא חדש ניסן, הפיל פור, הוא הגורל לפני המן".

הרי מבואר בפירוש שניסן הוא החדש הראשון!

ומקשינן: **וכולהו,** כל האמוראים שהוכיחו ממנין שאר החדשים שניסן הוא החדש הראשון - **מאי טעמא לא אמרי מהאי!!** מדוע לא למדו מפסוק זה שבמפורש מדבר בניסן עצמו שהוא החדש הראשון?

ומתרצינן: הם סוברים שאין להוכיח מכאן שניסן הוא החדש הראשון בכל מקום, מפני שיש לדחות: **דלמא** [שמא] **מאי** מהו **"ראשון"** שהוזכר כאן - **ראשון למילתיה!** למעשה של גזירת המן להשמיד את כל היהודים! ואין ללמוד מכאן שגם בכל התורה החדש הראשון הוא ניסן. (183)

ועתה הגמרא מבארת מדוע משנתנו לא הזכירה שאחד בניסן הוא גם ראש השנה לחדשים: **ותנא דידן,** התנא ששנה את משנתנו - **בשנים קמיירי,** דיבר רק לענין ראשי שנים. אבל בענינם של **חדשים לא קמיירי,** לא דיבר אודותם. (184)

והגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא:

שנינו בברייתא: באחד בניסן ראש השנה לחדשים **ולעיבורין.**

הגמרא הבינה שכוונת הברייתא לומר שמאחד בניסן מתחילה השנה לענין העיבור, שמכאן ואילך יכולים בית דין לדון בצרכי הציבור, ולקבוע אם ראוי לעבר את השנה הזאת. (185)

והוינן בה: וכי **לעיבורין** - **מניסן מנינן!!** וכי מונים את השנה מניסן, ומאז אפשר לעבר אותה?! **והתניא:** אין מעברין את השנה לפני ראש השנה, שאם יודיעו לבני הגולה לפני ראש השנה שעיברו את השנה, יש חשש שמא ישתכח הדבר עד אדר הבא. ויחוגו את חג הפסח באדר.

ואם עיברוה לפני ראש השנה - **אינה מעוברת,** ואין מעברים אותה עד שיגיע אדר.

אבל מפני הדחק, כגון שבית דין חוששים שהגויים ימנעו מהם לשבת ולדון בדבר (186) - **מעברין אותה אחר ראש השנה מיד.**

ואף על פי כן, אף על פי שאפשר לעבר את השנה מתשרי בשעת הדחק, **אין מעברין אלא את אדר**, להוסיף חודש נוסף, אדר שני, אחרי אדר הראשון. ואין מעברים חודש אחר, למרות שכבר עתה ברור שצריכים לעבר את השנה בחודש נוסף.

על כל פנים, שנינו בברייתא זו שאי אפשר לעבר את השנה לפני ראש השנה. ואם כן מה היא כוונת הברייתא דלעיל, שאמרה אחד בניסן הוא ראש השנה לעיבורין?

אמר רב נחמן בר יצחק: מאי "עיבורין" - הפסקת עיבורין! שמאחד בניסן ואילך, מתחילה כבר שנה חדשה לענין עיבור, ולכן אין בית הדין יכולים לעבר את ניסן, לומר שניסן זה הוא אדר שני. (187)

דתנו, כך שנינו דין זה במשנה [עדות ז ז]:

הן, רבי יהושע ורבי פפיס, **העידו** שקיבלו מרבותיהם **שמעברין** את **השנה** במשך **כל** ימי חודש **אדר**. שאפילו אם ראו בית דין לאחר פורים שראוי לעבר את השנה, יכולים לעבר אותה אז.

ולמה הוצרכו [רבי יהושע ורבי פפיס] להעיד על זה?

מפני **שהיו** חכמים **אומרים** שאין מעברין את השנה אלא **עד הפורים**. לכן העידו רבי יהושע ורבי פפיס שקיבלו מרבותיהם שמעברין בכל חדש אדר.

והוינן בה: **מאי טעמא**, מה הטעם בדבריו **דמאן דאמר שמעברין עד הפורים** בלבד?

ומפרשינן: **כיון דאמר מר** בברייתא:

הדרשנים **שואלין**, נושאים ונותנים לפני הציבור **בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום**, (188) והקהל ישמע מהדרשנים שצריכים לקיים את הפסח בעוד שלושים יום.

ואם בית הדין יעברו את השנה וידחו את הפסח, יש לחוש שמא הציבור יפקקו בדברי שלוחי בית הדין, ויקיימו את הפסח במועדו כפי ששמעו מהדרשנים. (189) **ואתי לזלזולי**, ויבואו לזלזל באיסור **חמץ** בזמן איסורו. (190)

כלומר, במועד שנקבע לו אחרי שעיברו את השנה.

ואידך, התנאים הסוברים שמעברים את השנה עד א' ניסן, מדוע אין הם חוששים שמא יזלזלו באיסור חמץ?

משום שמידע ידיע דשתא מעברתא - בחושבנא תליא מלתא! הכל יודעים
שעיבור השנה תלוי בחשבון בית הדין.

וסברי, וסבורים הם כי **חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד האידנא**. החשבון
לא נשלם לחכמים עד עכשיו, ולכן דרשו הדרשנים בהלכות הפסח. אבל לבסוף השלימו
חכמים את חשבונם, ועיברו את השנה.

ועתה הגמרא מבארת מדוע משנתנו לא הזכירה שאחד בניסן הוא גם ראש השנה
לעיבורין:

ואמרינן: **ותנא דידן**, ששנה את משנתנו רק **בהתחלה קמיירי**, דיבר רק בדינים
המתחילים לחול בראש השנה. אבל **בהפסקה לא קמיירי**. בדינים המפסיקים
בתחילת השנה, שמכאן ואילך אי אפשר לעבר את השנה, לא דיבר.

והגמרא מבארת את המשך דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: באחד בניסן ראש השנה לחדשים ולעיבורין, **ולתרומת שקלים**,
להתחיל להקריב קרבנות שנקנו מתרומת הקופות של שקלי השנה החדשה.

והוינן בה: **מנלן?** מנין לנו שמאחד בניסן מתחילים להקריב קרבנות משקלי השנה
החדשה?

אמר רבי יאשיה: אמר קרא [במדבר כח]: **"זאת עלת חדש בחדשו לחדשי
השנה"**. חזר הכתוב שלש פעמים על המלה חודש, ליתורא, - **אמרה תורה: חדש
והבא קרבן - מתרומה חדשה**.

וגמרי, ולומדים חכמים את השנה שהוזכרה כאן, בגזירה שוה של **"שנה שנה"**
מחודש ניסן.

דכתיב [שמות יב ב] בענין חדש ניסן: **ראשון הוא לכם לחדשי "השנה"**. כשם
ששנה זו מתחילה בניסן, אף שנת הקרבנות מתחילה בניסן.

ומקשינן: **ולגמור** נלמד בגזירה שוה **"שנה שנה" מתשרי**.

דכתיב [דברים יב]: **"מראשית השנה"**, והגמרא להלן [ח א] מוכיחה שמדובר
בתשרי, שהוא ראשית השנה לענין הדין, שהקב"ה דן בו את כל באי עולם, ונלמד מכאן
ששנת הקרבנות מתחילה בתשרי ולא בניסן!

ומתרצינן: **דנין**, לומדים **שנה** בענין הקרבנות, **שיש עמה חדשים**, שהוזכרו עמה חדשים "לחדשי השנה", **משנה** המתחילה בניסן **שיש** גם **עמה חדשים**, "ראשון הוא לכם לחדשי השנה".

ואין דנין את **השנה** שבענין הקרבנות **שיש עמה חדשים**, "לחדשי השנה", **משנה** המתחילה בתשרי, **שאין** מוזכרים **עמה חדשים** [דכתיב בה רק "מראשית השנה"].

והגמרא מבארת עת ענין תרומת השקלים:

אמר רב יהודה אמר שמואל: קרבנות צבור הבאין באחד בניסן - מצוה להביא אותם מן החדש, מתרומת שקלי השנה החדשה.

ואם הביא מן הישן, משקלי שנה שעברה - **יצא** ידי חובה, **אלא שחיסר מצוה** של הבאת הקרבנות משקלי השנה החדשה.

תניא נמי הכי, אף בברייתא שנינו כך: **קרבנות צבור הבאין באחד בניסן - מצוה להביא מן החדש. ואם הביא מן הישן - יצא, אלא שחיסר מצוה.**

וממשיכה הברייתא: **ויחיד שהתנדב בהמות משלו**, והקדישם לשם קרבנות הציבור - **כשרין** הקרבנות הללו להקרב כקרבנות ציבור.

ובלבד, בתנאי **שימסרם לצבור** בשעה שמקדישם לקרבנות ציבור!

ומקשינן: **פשיטא**, פשוט הוא שיחיד שהקדיש בהמותיו לקרבן ציבור שיהיו שלהם, הרי הם כשרים! ומדוע טרח התנא להשמיענו דבר פשוט כל כך?!

ולכאורה יש חידוש גדול מאד בכך שיחיד יכול להקדיש קרבן ציבור, שהרי קרבן זה לא נקנה מהשקלים שתרמו כלל ישראל, וכיצד הוא ייחשב כקרבן הציבור, בשעה שהוא הוקדש על ידי אדם יחיד, מרכושו הפרטי?!

וביאור הדברים [עפ"י החזו"א או"ח קכו לג], שאותו יחיד מקדיש את הקרבן כאילו הוא מזכה אותו לציבור, ומקדישו עבור הציבור.

והיינו, ששמו של הקרבן כקרבן ציבור, מתייחס לציבור, כאילו הציבור הקדישו אותו, ולכן אין צורך לקנותו מהשקלים של הציבור, ודבר זה פשוט הוא.

ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא הייתי אומר, **ליחוש**, שיש לחשוש **שמא**:

דף ז - ב

אותו היחיד שמקדיש את קרבן הציבור **לא ימסרם לצבור יפה יפה** בלב שלם, כאילו הם הקדישוהו, ואין לו שום שייכות עצמית להקדשתו, אלא ירצה שבמידה מסוימת יתיחס "שם מקדיש הקרבן" אליו, ואז הבהמות תהיינה פסולות מלהקריבן כקרבנות ציבור על המזבח [חזון איש]

קא משמע לן, השמיענו התנא שאין חוששין לכך, אלא סומכים עליו שימסרנו לציבור בלא כל התייחסות אליו כמקדיש.

ועתה הגמרא מבארת מדוע משנתנו לא הזכירה שאחד בניסן הוא ראש השנה לתרומת שקלים:

ותנא דידן, ששנה את משנתנו, לא הזכיר שראש חודש ניסן הוא ראש השנה לשקלים, **כיון דקתני**, ששנינו בברייתא: **אם הביא** קרבן ציבור מן השקלים הישנים, **יצא - לא פסיקא ליה מילתא!**

כיון שאין זה דין החלטי שחייבים להביא את קרבנות הציבור מתרומת השקלים של השנה החדשה, אלא יוצאים ידי חובה גם בהבאתם משקלי השנה הקודמת, ואין זה אלא דין לכתחילה, לכן התנא לא החשיבו בין יתר דיני ראשי השנים.

והגמרא מבארת את המשך דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: באחד בניסן ראש השנה לחדשים. **ויש אומרים אף לשכירות בתים.**

תנו רבנן ברייתא המבארת דין זה:

המשכיר בית לחבירו, ואמר לו: "הריני משכיר לך בית זה **לשנה**" - **מונה שנים עשר חודש מיום ליום**, והשוכר דר שם כל אותו הזמן.

ואם אמר לו: "הריני משכיר לך בית זה **לשנה זו**" - **אפילו** אם **לא עמד** שם השוכר **אלא באחד באדר**, בכל זאת **כיון שהגיע יום אחד בניסן**, אזי **עלתה לו** [הסתיימה לו לשוכר] **השנה**, וכלתה שכירותו. (191)

ומשמע מדברי הברייתא שדוקא אם השוכר עמד שם לפחות באחד באדר, עלתה לו שנה, אבל אם עמד שם מאוחר יותר, בתוך אדר, לא עלתה לו שנה.

והגמרא מבארת את טעם הדבר:

ואפילו למאן דאמר יום אחד בסוף השנה חשוב כשנה, (192) בכל זאת לענין שכירות אין אומרים שכלתה שכירותו, אלא אם כן דר שם שלשים יום :

כי **שאני הכא**, שונה הוא הדין של שכירות בתים, **דלא טרח איניש למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין**. שאין אדם טורח ושוכר דירה על מנת לגור בה פחות משלושים יום. ולכן אף על פי שבשעת השכירות קבעו ביניהם לשנה זו, ברור שלא התכוונו שהשכירות תסתיים באחד בניסן. אלא השוכר יכול לגור שם י"ב חודש מיום ליום. (193) ומקשינן על שיטת "יש אומרים" שבברייתא: מדוע לדעתם ראש השנה לשכירות בתים הוא בניסן? **ואימא**, אמור שהוא **בתשרי!** ואם שכר בית באחד באלול, אזי באחד בתשרי עלתה לו שנה!

ומתצינן: **סתם כי אגר איניש ביתא**, כאשר אדם שוכר בית סמוך לתשרי, הרי מן הסתם, **לכולהו ימות הגשמים אגר**. לכל ימות הגשמים בדעתו לשכור, ולא לחודש אחד בלבד. כי אינו רוצה להחליף דירתו בימות הגשמים

ומדברי התנא שבתחילת הברייתא, שלא הזכיר שאחד בניסן הוא ראש השנה לשכירות בתים, משמע שסובר כי אין אחד בניסן ראש השנה לשכירות בתים. וכן נראה מדברי משנתנו שלא הזכירה דין זה.

והגמרא מבארת את טעמים :

ותנא קמא דברייתא, ותנא דיין, ששנה את משנתנו, הם סוברים שבניסן נמי **מישכח שכיחי קיטרי**. שגם בניסן שכיחים עננים וגשמים. ולכן אין אדם שוכר את דירתו באחד באדר לשלושים יום בלבד, עד אחד בניסן. (194) שנינו במשנה: **באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה**. שאין מצרפים את הבהמות שנולדו לפני אחד באלול להתעשר יחד עם הבהמות שנולדו אחר אחד באלול.

והוינן בה: **מני?** מי שנה את דברי המשנה?

ומשנינן: **רבי מאיר היא**.

דתנן [בבכורות נז ב]: **רבי מאיר אומר: באחד באלול - ראש השנה למעשר בהמה**.

ושוב הוינן בה: בתחילת המשנה שנינו באחד בניסן ראש השנה [למלכים] **ולרגלים**, שהנודר קרבן, משעברו שלשת הרגלים כסדרן, וחג המצות תחילה [ולא הביא את קרבנו], הרי הוא עובר בבל תאחר.

מני - מי שנה זאת?

ומשנין: **רבי שמעון היא!** כמו שהגמרא אמרה לעיל, שדעת רבי שמעון שאין עוברים בבל תאחר אלא לאחר שלש רגלים כסדרן.

ומעתה יש להקשות: **אימא סיפא** אומר לך את סוף דברי המשנה:

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה!

ומאחר שהוכחנו לעיל שרבי שמעון שנה את תחילת המשנה ["ולרגלים"], ורבי מאיר שנה את המשך המשנה [באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה], אם כן קשה:

רישא וסיפא של משנתנו לדברי **רבי שמעון היא**, ואילו **מציעתא** לדברי **רבי מאיר היא!** ואיך יתכן דבר כזה? **אמר תירץ רב יוסף:**

לעולם משנתנו - לדברי **רבי היא**.

רבי הוא זה אשר שנה את תחילת משנתנו [ולא רבי שמעון, ואף לא רבי מאיר].

ונסיב לה - אליבא דתנאי, ושנה את דבריו על פי דברי שני תנאים:

בענין רגלים - סבר לה כרבי שמעון.

ואילו **במעשר בהמה - סבר לה כרבי מאיר.**

ואחר כך הביא רבי את דברי רבי אלעזר ורבי שמעון שחולקים עליו, וסוברים שאחד בתשרי הוא ראש השנה למעשר בהמה.

אלא שלפי זה יש להקשות מדוע שנינו בתחילת המשנה "ארבעה ראשי שנים הן". והרי כשנחשב את מנין ראשי השנים שהוזכרו במשנה נמצא שהם חמשה:

א. באחד בניסן - למלכים.

ב. בט"ו בניסן [שהוא הרגל שבניסן] - לרגלים.

ג. באחד באלול - למעשר בהמה.

ד. באחד בתשרי - לשנים.

ה. באחד בשבט [לבית שמאי] או בט"ו בשבט [לבית הלל] - לאילן.

נמצא שתחילת המשנה ["ארבעה ראשי שנים הן"] סותרת להמשך המשנה [שנמנו חמשה ראשי שנים].

ואילו היינו אומרים שרבי שמעון שנה את תחילת המשנה "ולרגלים", ורבי מאיר שנה את המשך "באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה", הרי אז יכלנו ליישב את דברי המשנה, ולומר שלדעת כל אחד מן התנאים יש ארבעה ראשי שנים בלבד. כדלהלן:

לדעת רבי שמעון:

א. אחד בניסן, למלכים. ב. ט"ו בניסן, לרגלים. ג. אחד בתשרי, למעשר בהמה, ולשנים. ד. ט"ו בשבט לאילן.

אבל אחד באלול אינו ראש השנה לדעת רבי שמעון.

ולדעת רבי מאיר:

א. אחד בניסן, למלכים. ב. אחד באלול, למעשר בהמה. ג. אחד בתשרי, לשנים וכו'. ד. ט"ו בשבט, לאילן.

אבל ט"ו בניסן אינו ראש השנה לרגלים לדעת רבי מאיר. שהרי לדעתו הנודר קרבן, משעבר עליו רגל אחד ולא הביאו, מיד עובר בבל תאחר.

אך, מאחר שאמרנו שרבי שנה את משנתנו, והוא הרי סובר שט"ו בניסן ראש השנה לרגלים [כדעת רבי שמעון], ואחד באלול ראש השנה למעשר בהמה [כדעת רבי מאיר].

אי הכי, קשה: וכי רק **ארבעה** ראשי שנים יש?!

והלא חמשה הוו!

[א] אחד בניסן - למלכים. [ב] ט"ו ניסן - לרגלים. [ג] א' אלול - למעשר בהמה. [ד] א' תשרי - לשנים וכו'. [ה] ט"ו בשבט - לאילן.

אמר תירץ רבא: כך הם דברי רבי:

אני, רבי, סובר שיש חמשה ראשי שנים, אך אין הכל מודים לי בזה. אבל, לפחות **ארבעה** ראשי שנים יש - **לדברי הכל**:

לרבי מאיר, על אף שהוא סובר שבאחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, בכל זאת יש רק **ארבעה** ראשי שנים. כי **דל**, הוצא את ט"ו בניסן, שאינו ראש השנה **לרגלים**. שהרי לדעתו של רבי מאיר, המאחר מלהביא את נדרו רגל אחד בלבד עובר כבר בבל תאחר.

וכן **לרבי שמעון** על אף שהוא סובר שט"ו בניסן הוא ראש השנה לרגלים, בכל זאת יש רק **ארבעה** ראשי שנים. כי **דל**, הוצא את א' אלול שאינו ראש השנה **למעשר בהמה**, אלא אחד בתשרי.

רב נחמן בר יצחק אמר תירוץ אחר:

כך אמר רבי: **ארבעה חדשים** הן, **ובהן יש כמה ראשי שנים**.

כי אף על פי שבניסן יש שני ראשי שנים [באחד בניסן למלכים. בט"ו בניסן לרגלים], בכל זאת התנא מונה אותם כאחד, מפני ששניהם בחודש אחד.

מיתיבי קושיה על רבא ורב נחמן בר יצחק, המסבירים את דברי משנתנו שמנתה ארבעה ראשי שנים בלבד:

הרי שנינו בברייתא: **ששה עשר בניסן - ראש השנה לעומר**. שהבאת קרבן העומר בט"ז ניסן, מתירה לאכול מהתבואה החדשה מכאן ואילך. (195)

ששה בסיון שהוא חג השבועות - **ראש השנה לשתי הלחם**. שהבאת שתי הלחם מתירה להביא מנחות מן התבואה החדשה, (196) ונתחדשה השנה לענין זה. (197)

ומכאן קשה על רבא ועל רב נחמן בר יצחק, המסבירים את משנתנו: **לרבא**, שהסביר את המשנה, שאמרה "ארבעה לדברי הכל", תיקשי, אם כן **ליתני ששה**.

שהיה ראוי לשנות ששה ראשי שנים: הארבעה השנויים במשנתנו, וששה עשר בניסן, וששה בסיון, שהוזכרו בברייתא.

ולרב **נחמן בר יצחק** שהסביר שהמשנה אמרה ארבעה חדשים שבהם כמה ראשי שנים, אמנם מובן שששה עשר בניסן אינו ראוי למנין בפני עצמו [שהרי ניסן נמנה במשנתנו], אבל, עדיין תיקשי, **ליתני חמשה!** שהיה ראוי לו לשנות חמשה ראשי שנים: הארבעה שבמשנתנו וששה בסיון, שהרי סיון לא נשנה במשנתנו?!

ומדוע שנינו ארבעה ראשי שנים בלבד?

אמר רב פפא תירוץ:

כי קא חשיב התנא במשנתנו - רק **מידי דחייל מאורתא**, רק את ראשי השנים שמתחילים בתחילת הלילה, מיד משקדש היום.

אבל **מידי דלא חייל מאורתא - לא קא חשיב**.

דברים שאינם חלים מבערב כגון, כמו ט"ז ניסן, שלא נתחדשה השנה להתיר לאכול מן החדש מבערב, אלא רק למחרת, כאשר קרב העומר.

וכן בששה בסיון, שלא הותר מיד להקריב מן החדש אלא עד למחרת, כאשר הקריבו את שתי הלחם. (198)

את אלו לא שנה התנא במשנתנו.

הגמרא מנסה לדחות את דברי רב פפא, ולהוכיח שדין ט"ו בניסן שהוזכר במשנתנו אינו חל מבערב:

הגמרא מבינה שאיסור בל תאחר נקבע על ידי הרגלים, מפני שברגלים חייב האדם להביא את קרבנותיו. (199)

ואין מקריבים קרבנות אלא ביום, אחרי שקרב התמיד של שחר.

ולפיכך, הבינה הגמרא שדין בל תאחר נקבע רק החל מהבוקר של יום ט"ו בניסן, ולא בלילה. (200)

ואם נדר בלילה הראשון של פסח, עובר בבל תאחר מיד כשעבר חג הסוכות. והרי זה כאילו עברו עליו שלשה רגלים שלמים. (201)

ומכאן קשה על דברי רב פפא, שאמר דברים שאינם חלים מבערב לא נשנו במשנה:

והרי רגלים, דלא חיילי מאורתא, שאין ראש השנה שלהם ביחס לבל תאחר חל מבערב, ובכל זאת **קחשיב** התנא לראש השנה שלהם במשנתנו! (202) ומתצינן: ליל ט"ו בניסן הוא ראש השנה לרגלים ולא הבוקר. ואף על פי שאי אפשר להקריב קרבנות בלילה, בכל זאת אם נדר לפני הרגל, הרי **לאיתויי - מעיקרא מיחייב וקאי!** הרי הוא מחוייב ועומד להביא ולהקריב את קרבנותיו כבר בערב יום טוב. (203)

ולכן אם נדר בליל הפסח, אינו עובר בבל תאחר אחרי סוכות, שהרי לא עברו עליו שלשה רגלים שלמים. (204)

והגמרא מנסה לדחות את דברי רב פפא, ולהוכיח שהתנא שנה במשנתנו ראשי שנים על אף שאינם חלים מבערב:

ומקשינן: **והרי יובלות**, ששנינו במשנה באחד בתשרי ראש השנה ליובלות, **דלא חיילי מאורתא**, שאין דיני היובלות חלים מבערב, אלא כאשר תוקעים בשופר ביום הכיפורים.

שנאמר [ויקרא כה, ט י] בענין היובל: "ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם וקדשתם את שנת החמישים שנה".

ואף על פי כן **קחשיב**, החשיבם התנא את ראש השנה ליובלות בין ראשי השנים! (205)

ומתרצינו: משנתנו, כדעת **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא. דאמר** [לקמן ח ב]: **כבר מראש השנה חייל דין יובל**, ואין הוא תלוי בתקיעת השופר ביום הכיפורים.

הלכך דיני היובל חלים כבר בתחילת ליל ראש השנה.

רב שישא בריה דרב אידי אמר טעם אחר, מדוע לא הוזכרו במשנתנו ששה עשר בניסן וששה בסיון:

כי קא חשיב - מידי דלא תלי במעשה.

התנא החשיב במשנתנו רק את מנין ראשי השנים שדיניהם חלים ללא עשיית מעשה.

אבל **מידי דתלי במעשה**, שנה שאינה מתחילה אלא על ידי מעשה, כגון: התרת התבואה החדשה לאכילה או לקרבן, שאינן מותרות אלא על ידי הקרבת העומר (206) ושתי הלחם, את זה התנא **לא קא חשיב**.

ולכן לא הוזכרו ט"ז בניסן וששה בסיון במשנתנו.

וגם כאן הגמרא הבינה שאיסור בל תאחר נקבע בזמן שאדם יכל להקריב קרבן ולא הקריבו. ולפיכך שלשת הרגלים לגבי בל תאחר מתחילים רק בבוקר של יום ט"ו בניסן, אחרי שהקריבו את התמיד, שאז האדם יכול להקריב את נדריהו. אבל לפני הקרבת התמיד אסור להקריב קרבנות אחרים.

ולכן מקשינו: **והרי** ראש השנה **לרגלים** גם הוא **מידי דתלי במעשה**, שאין שנתו מתחילה עד שיעשו מעשה של הקרבת התמיד. ובכל זאת **קא חשיב** החשיבו התנא במנין ראשי השנים!

ומכאן שהתנא הביא במשנתנו גם את ראשי השנים שחלים על ידי מעשה!

ומתרצינו: **בל תאחר** אינו תלוי בהקרבת התמיד, אלא הוא **ממילא חייל**. מאליו הוא חל משקדש היום

וכמו שהגמרא אמרה לעיל, שאף על פי שאין הלילה ראוי להקרבת הקרבן, מכל מקום האדם התחייב להביא את קרבנותיו כבר לפני הרגל. (207)

דף ח - א

ומקשינן: **והרי יובלות**, שאין הם מתחילים אלא על ידי מעשה של תקיעת השופר, ואף על פי כן נשנו במשנה! ומכאן יש לנו לומר שהתנא חישב אף את ראשי השנים שחלים על ידי מעשה.

ומתריצין: משנתנו לשיטת **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא**, הסובר שהיובל חל מאליו בראש השנה ולא על ידי תקיעת השופר ביום הכיפורים.

עד כאן הגמרא נשאה ונתנה בתירוץ של רב שישא בריה דרב אידי, שאמר הטעם שטי"ז ניסן וששה בסיון לא הוזכרו במשנתנו, היינו מפני שאין דיניהם חלים אלא על ידי מעשה. [הקרבת העומר ושתי הלחם].

רב אשי אמר טעם אחר מדוע לא הוזכרו במשנתנו אלא ארבעה ראשי שנים, ולא יותר:

כי כך הם דברי המשנה: **ארבע ראשי השנים הם, שהן חלים בארבע ראשי חדשים**. ולא נשנו במשנתנו ט"ו בניסן לרגלים, וט"ז ניסן לעומר, וששה בסיון לשתי הלחם, שכל אלו אינם חלים בראשי חדשים.

ולדברי רב אשי אלו הן ארבעת ראשי השנים: [א] א' ניסן. [ב] א' אלול. [ג] א' תשרי. [ד] א' שבט.

ולכן מקשינן: וכי התנא שנה בתחילת משנתנו **באחד בשבט** שזה כדברי **בית שמאי?!!** והלא אין דרכו של התנא לשנות סתם משנה כדברי בית שמאי, שהרי אין הלכה כדבריהם! ומתריצין: התנא ששנה בתחילת משנתנו ארבעה ראשי שנים הם, לא התכוין לקבוע זאת כהלכה פסוקה. אלא, **הכי קאמר**, מיד הוא פירש את דבריו, ואמר:

מה שאמרתי תחילה שארבעה ראשי שנים הן אין זה הלכה פסוקה, אלא **שלשה** מתוכם **לדברי הכל** הן.

והרביעי, שהוא **באחד בשבט**, הרי זה תלוי במחלוקת **בית שמאי ובית הלל**.

ומה שאמרנו "שלשה לדברי הכל" אין זה לדברי כל התנאים, שהרי רבי אלעזר ורבי שמעון נחלקו על מה ששנינו באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, ואמרו באחד בתשרי. אלא הגמרא מתייחסת כאן רק למחלוקת בית הלל ובית שמאי. (208)

שנינו במשנה: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה [שאין מכניסים את הצאן שנולדו מכאן ואילך, יחד עם הצאן שנולדו בשנה שעברה, להתעשר יחד]. אלו דברי רבי מאיר, שמשנתנו סתמה כדבריו.

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים : ראש השנה למעשר בהמה הוא **באחד בתשרי**.

ועתה הגמרא מבארת את טעמיהם של רבי מאיר ושל רבי אלעזר ורבי שמעון :

אמר רבי יוחנן: ושניהם, רבי מאיר, ואף רבי אלעזר ורבי שמעון, **מקרא אחד דרשו**, אלא שנחלקו איך לדרשו: **שנאמר** [תהלים סה]: **"לבשו כרים הצאן הכבשות התעברו** [ונראה כאילו הן משמשות לבוש לטלאים שבקרבן, והטלאים נקראים כרים. ר"ח] **ועמקים יעטפו בר"**, יתכסו בתבואה.

כלומר, שהזרעים יתחילו לצמוח, ויהיו ניכרים היטב על הארץ, עד שהעמקים נראים כעטופים בהם.

וכאשר התבואה תגדל, **"יתרועעו אף ישירו"**, הרוח תנשב בה, ואז השבולים יהיו נוקשים זה על זה, ונשמע קולם כעין שירה, ונראות השבלים כמשוררות. (209)

והכל מודים שיש ללמוד את הכבשות שהוזכרו בתחילת הפסוק, מן התבואה שהוזכרה בסופו, כדלהלן :

רבי מאיר סבר, כך אמר הכתוב :

אימתי "לבשו כרים התעברו **הצאן" ? - בזמן ש"עמקים יעטפו בר"**, בזמן שהתבואה תתחיל לצמוח.

ואימתי "עמקים יעטפו בר" ? - באדר, שאז הזרעים צומחים וניכרים היטב על פני הארץ.

ומכאן שהכבשות **מתעברות באדר**. וזמן עיבור הכבשות הוא חמשה חדשים. (210) ונמצא שהן **יולדות באב**, שהוא לאחר חמשה חדשים מאדר.

ולכן, **ראש השנה שלהן הוא אלול**.

היות והגמרא להלן לומדת ש"סמוך לגמרו - עישורו". שבראש החודש לאחר שהולדות נגמרו [נולדו], אז חל ראש השנה למעשר בהמה. (211)

ואילו **רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים**, כך אמר הכתוב :

אימתי "לבשו כרים [התעברו] **הצאן" ? - בזמן שהשבלים "יתרועעו אף ישירו"**. (212)

ואימתי שבלים אומרות שירה, כשמלאו הקשים בגרעיני התבואה? בניסן. ומכאן שהכבשות מתעברות בניסן, וזמן עיבור הכבשות הוא חמשה חדשים, ונמצא שהן יולדות באלול.

ולכן, ראש השנה שלהן הוא תשרי [שהוא סמוך לזמן שנגמרו, נולדו, הולדות].

ומאחר שבפסוק הוזכרו שני זמנים בענין התבואה:

א. "עמקים יעטפו בר", שהוא באדר.

ב. "יתרועעו אף ישירו", שהוא בניסן.

ונחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון לאיזה פרק זמן של תבואה יש לדמות את התעברות הצאן. ומבארת עתה הגמרא מדוע בחר כל אחד מהתנאים החולקים את הדימוי שלו:

ואידך, רבי מאיר, נמי, הא כתיב, "יתרועעו אף ישירו", שהוא בניסן! ומדוע אמר רבי מאיר שהכבשות מתעברות באדר?

ומבארת הגמרא: ההוא קרא, מדבר באפלתא, בכבשות המתאחרות להתעבר, דהויין בניסן. והפסוק אומר שהן מתעברות בניסן, כאשר התבואה הבשילה, ובשעה שנושבת בה הרוח היא נראית כאילו אומרת שירה.

ואילו רוב הכבשות, כבר התעברו באדר, כפי שלמדנו מ"עמקים יעטפו בר". (213)

ועתה מבארת הגמרא את דברי רבי אלעזר ורבי שמעון: ואידך, נמי, הכתיב גם: "ועמקים יעטפו בר", שהוא באדר! ומדוע הם אמרו שהכבשות מתעברות בניסן?

ומתרצינן: ההוא קרא מדבר בחרפייתא, במקדימות להתעבר, דאתיין מאדר. שאכן גם באדר הכבשות מתעברות, אבל אין אלו אלא המקדימות, ואילו רוב הכבשות אינן מתעברות עד ניסן.

ועדיין יש להקשות על כל אחד מן התנאים: הרי בפסוק נאמרו שני זמנים, אדר וניסן, ומנין ידע כל אחד באיזה זמן רוב הכבשות מתעברות, ובאיזה זמן אין מתעברות אלא מיעוטן?

בשלמא לדעת רבי מאיר, שלמד את דבריו מסדר הפסוק, כדכתיב:

א. "לבשו כרים הצאן" - בזמן ש"עמקים יעטפו בר", באדר.

ב. **ואיכא נמי**, ויש גם צאן שמתעברות בזמן שהשבליים "יתרועעו אף ישירו", בניסן.

מכאן למד רבי מאיר שעיקר זמן עיבור הצאן הוא באדר, שאז העמקים מתעטפים בבר.
אלא לרבי אלעזר ורבי שמעון, הסוברים שעיקר זמן עיבור הצאן הוא בניסן, שאז השבליים אומרות שירה, יש להקשות:

הרי לדבריהם, **איפכא מיבעי ליה** לכתוב לומר.

שהיה ראוי לכתוב לומר את דבריו בסדר הפוך:

א. "לבשו כרים הצאן" - בזמן דהשבליים "יתרועעו אף ישירו", בניסן.

ב. **ואיכא נמי**, ויש גם צאן שמתעברות קודם לכן, בחודש אדר, בזמן ד"עמקים יעטפו בר"!

אלא, אמר רבא: אכן **דכולי עלמא** מודים שכך אמר הכתוב: "לבשו כרים רוב הצאן" בזמן ש"עמקים יעטפו בר", דהיינו באדר.

והכא, בענין ראש השנה למעשר בהמה - **בהאי קרא קמיפלגי**, נחלקו איך לדרוש את המקרא דלהלן:

נאמר [בדברים יד]: "עשר תעשר את תבואת זרעך".

ומכפל הלשון "עשר תעשר" דרשו חכמים: **בשני מעשרות הכתוב הזה מדבר: אחד - מעשר בהמה. ואחד - מעשר דגן** [תבואה].

והכתוב בא להקישן זה לזה. ונחלקו התנאים איך להקישם:

רבי מאיר סבר: מקיש הכתוב את מעשר בהמה למעשר דגן:

מה כמו שמעשר דגן, סמוך לגמרו - עישורו!

שראש השנה למעשר דגן הוא באחד בתשרי [כפי שיתבאר בברייתא להלן יב א], והוא ראש החודש הסמוך לגמר מלאכת התבואה. שהתבואה עומדת בשדות כל ימות החמה כדי שתתייבש. (214) ומכאן נלמד:

אף מעשר בהמה, סמוך לגמרו - עישורו. שראש השנה למעשר בהמה אף הוא חל סמוך לגמרו. דהיינו סמוך ללידת הולדות, שנולדים בחודש אב, שהוא החודש החמישי מאדר, ובו מסתיים עיבור הצאן.

ומכאן למד רבי מאיר, שראש השנה למעשר בהמה הוא באחד באלול.

ורבי אלעזר ורבי שמעון סברי: מקיש הכתוב את מעשר בהמה למעשר דגן:

מה כמו שמעשר דגן, ראש השנה שלו הוא אחד בתשרי (215) -

אף מעשר בהמה, ראש השנה שלו הוא אחד בתשרי.

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים.

והוינן בה: **למאי הלכתא**, לענין איזו הלכה מתחיל ראש השנה "לשנים" בתשרי? (216).

אמר רב פפא: למנין שנות המלכים בשטרות.

שהיו רגילים לכתוב בשטר תאריך לפי מנין שנות המלך, "בשנת כך וכך לחיי המלך".

ומשהגיע אחד בתשרי מלאה שנה למלך. ואפילו אם התחיל למלוך בכ"ט אלול. בכל זאת משהגיע תשרי היו כותבים בשנת שתים למלך.

דתנן [במסכת שביעית י ה]: **שטרי חוב המוקדמין**, שהתאריך הכתוב בהם הוא לפני שעת ההלואה, **פסולין**. השטר פסול, וההלואה נחשבת כמלוה על פה ולא כמלוה בשטר. (217)

ואילו שטרי חוב **המאוחרין**, שהתאריך הכתוב בהם הוא אחרי מועד ההלואה, **כשרים**.

וכדי שנדע אם השטר שבא לפנינו הוא מוקדם או מאוחר. תיקנו יום קבוע שמתחילה בו שנת המלך. ועל ידי זה נוכל לדעת באיזה שנה למלך עומדים. והוסבר ענין זה בהרחבה בתחילת הפרק. (218)

ומקשינן: **והתנן**, הרי שנינו בתחילת משנתנו:

באחד בניסן ראש השנה למלכים.

ואמרינן על כך לעיל: **למאי הלכתא**, לאיזה צורך קבעו להם יום קבוע לראש השנה?

ואמר רב חסדא: לשטרות. שמלך אשר עמד באדר, הרי מיד כשהגיע אחד בניסן מונים לו בשטרות שנה שניה!

ואיך אמר רב פפא שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשטרות?

ומתרצינן: **לא קשיא.**

כאן, בתחילת המשנה, ששנינו אחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, מדובר באדם שכתב בשטרו תאריך לשנות **מלכי ישראל**. וראש השנה שלהם הוא בניסן.

ואילו **כאן**, בהמשך המשנה, ששנינו אחד בתשרי הוא ראש השנה לשטרות, מדובר באדם שכתב בשטרו תאריך לשנות **מלכי אומות העולם**, וראש השנה שלהם הוא בתשרי.

ומקשינן על דברי רב פפא, שאמר "באחד בתשרי ראש השנה לשנים", היינו לשטרות.

אלא, מעתה יש להקשות: **הא דאמר רב חסדא לעיל**, על תחילת המשנה, שאחד בניסן ראש השנה למלכים:

לא שנו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים **אלא לענין מלכי ישראל. אבל למלכי אומות העולם - מתשרי מנינן.**

וכי **רב חסדא - מתניתין אתא לאשמועינן!?** וכי הוא בא להשמיענו דבר שנכתב במשנה עצמה?! והרי במשנה עצמה כבר נאמר שראש השנה לשטרות הוא בתשרי. ובהכרח שיש לחלק בין מלכי ישראל למלכי האומות, וכדלעיל! (219).

ומתרצינן: **לא**. רב חסדא לא בא להשמיענו את דברי המשנה.

אלא **רב חסדא - קראי אתא לאשמועינן**. ללמדנו את המקראות שמהם למדו חכמים שלמלכי אומות העולם מונים מתשרי, וכפי שהגמרא הביאה לעיל [גא] את המשך דברי רב חסדא, שהביא ראייה לדבר מן המקרא.

ואיבעית אימא, ואם תרצה תאמר, שרב חסדא לא בא ללמדנו רק את המקראות שמהם למדו חכמים שלמלכי האומות מונים מתשרי, אלא גם את עצם הדין שלמלכי האומות מונים מתשרי הוא בא ללמדנו.

מפני שרב חסדא סובר שמשנתנו לא אמרה שבאחד בתשרי ראש השנה למלכי האומות.

ורב חסדא חולק על רב פפא, שהסביר כי מה ששנינו "באחד בתשרי ראש השנה לשנים", הכוונה לשטרות.

אלא **כרבי זירא מתני לה**, מפרש את משנתנו כדברי רבי זירא, וכדלהלן: (220)

דרבי זירא אמר: מה ששנינו "באחד בתשרי ראש השנה לשנים", הכוונה היא **לתקופה**, שמחשבים לפי אחד בתשרי את זמן בריאת החמה והלבנה בשעת בריאת העולם, ואת חישוב תקופת החמה, דהיינו, ארבעת עונות השנה [תקופת תשרי, תקופת טבת, תקופת ניסן ותקופת תמוז]. וכן את מולדות חודשי השנה.

ומשנתנו, כדעת **רבי אליעזר היא, דאמר בתשרי נברא העולם**. (221) וכל החישובים של התקופות והמולדות בנויים על כך שתחילת המהלך של השמש והירח היו בתשרי.

רב נחמן בר יצחק אמר הסבר אחר:

מה ששנינו שאחד בתשרי הוא "ראש השנה לשנים", הכוונה היא **לדין**, שהקדוש ברוך הוא דן באחד בתשרי את כל באי העולם, וגוזר עליהם את כל מה שיעבור עליהם עד תשרי הבא.

דכתיב [דברים יא יב]: "תמיד עיני ה' אלהיך בה [בארץ ישראל] **מראשית השנה ועד אחרית שנה**".


ודרשינן: **מראשית השנה - נידון מה יהא בסופה**, ב"אחרית שנה".

וממשיך רב נחמן בר יצחק לבאר:

וממאי ד" ראשית השנה, אחד בתשרי הוא?!

דכתיב [תהילים פא ד]: "**תקעו בחדש, בראש חדש שופר, בכסה**, כאשר הלבנה מתכסה, **ליום חגנו**". [לפי הרד"ק]

דף ח - ב

איזהו חג  **שהחדש**, הירח (222) **מתכסה בו**?

כלומר, איזה חג חל בראש חדש, שאז בזמן המולד, מתכסה הלבנה, וגם אם היא מתגלית בו הרי היא קטנה מאוד, ואינה נראית היטב?

הוי אומר זה ראש השנה, שהוא החג היחיד שחל בראש חודש. (223)

וכתיב בפסוק הבא: **"כי חק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב"**. שאלהי יעקב יושב בו במשפט.

מכאן שראש השנה הוא יום הדין.

ואגב שהבאנו את הפסוק **"כי חק לישראל הוא"** מביאה הגמרא עוד ברייתות שדורשות פסוק זה בקשר לדין, שהקב"ה דן את העולם:

תנו רבנן:

נאמר: **"תקעו בחדש שופר. כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב"**.

"חק לישראל הוא", שביט דין של ישראל קובעים בו את חוק [מצות] קידוש החדש.

מלמד הכתוב, שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין, אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש.

וכך אמר הכתוב: אם קבעו ישראל את החדש, הרי אז יהיה המשפט שעושה אלהי יעקב.

תניא אידך, ברייתא אחרת, שמפרשת את המקרא באופן אחר:

"כי חק לישראל הוא", שראש השנה הוא היום שבו הקדוש ברוך הוא דן את ישראל.

אין לי ללמוד מכאן שראש השנה הוא יום דין, **אלא לישראל** בלבד.

אך זה שראש השנה הוא יום דין גם **לאומות העולם** - מנין לנו?

תלמוד לומר [לכך נאמר]: **"משפט לאלהי יעקב"**, ומשמע שיש משפט לכל.

אם כן, שיש משפט לכל - מה תלמוד לומר **"כי חק לישראל הוא"**?

מלמד הכתוב שישראל נכנסין תחילה לדין, לפני שאר האומות.

ודבר זה הוא כעין דבריו **דרב חסדא**.

דאמר רב חסדא: כשהקדוש ברוך הוא דן **מלך וציבור**, אזי **מלך נכנס תחילה לדין**.

שנאמר, על ידי שלמה המלך [מלכים א, ח כט]:

"לעשות **משפט עבדו** [והתכוין שלמה לעצמו], **ומשפט עמו** ישראל". הזכיר הכתוב את משפט עבדו של הקב"ה, שהוא שלמה המלך, לפני משפט שאר העם.

ועם ישראל כנגד שאר העמים - הרי הם כמלך כנגד העם. (224)

ומפרשינו: **מאי טעמא?** מהו הטעם שהמלך קודם לשאר העם?

אי בעית אימא, לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי. אין זה דרך ארץ שהמלך ימתין בחוץ.

ואיבעית אימא, המלך נכנס תחילה, **מקמי דליפוש חרון אף,** לפני שיתרבה חרון אף הקב"ה, מחמת עונות הציבור.

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים **ולשמיטין.**

והוינן בה: **מנלן** מנין לנו ששנת השמיטה מתחילה באחד בתשרי?

דכתיב [ויקרא כה]: "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ".

וגמר, ונלמד את השנה שהוזכרה כאן, בגזירה שוה "שנה - שנה" **מתשרי.**

דכתיב [דברים יא]: "מראשית השנה", ופירשנו לעיל [בסוף עמוד א'] ששנה זו מתחילה בתשרי.

ומקשינן: **ולגמור,** מדוע לא נלמד בגזירה שוה "שנה - שנה" מחודש ניסן?

דכתיב [שמות יב ב]: "החדש הזה [ניסן] לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה!" (225).

ומתרצינן: **דנין** לומדים בגזירה שוה "שנה" בשמיטה, **שאינ** מוזכרים עמה "חדשים", **מ"שנה"** המתחילה בתשרי, **שאינ** מוזכרים עמה **חדשים.**

ואין דנין גזירה שוה "שנה" בשמיטה **שאינ** מוזכרים עמה **חדשים,** מ"שנה" המתחילה בניסן, **שיש עמה חדשים.** שנאמר בה "לחדשי השנה".

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **וליובלות.**

ומקשינן: וכי **ליובלות - באחד בתשרי הוא** ראש השנה?!

והרי **יובלות - בי' בתשרי הוא** ראש השנה!

דכתיב [ויקרא כה] בענין היובל: **"ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמישים שנה"**!

ומתרצינן: **הא מני**, כדעת מי נשנית משנתנו? - כדעת **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא היא!**

דתניא: זה שאמר הכתוב [שם]: **"וקדשתם את שנת החמישים שנה"** - מה **תלמוד לומר**, מה בא ללמדנו?

והרי כבר נאמר דין זה של קידוש שנת החמישים בתחילת הענין [פסוק ח], שנאמר:

"וספרת לך שבע שבתות שנים, תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחדש השביעי [שאחרי 49 השנים] בעשור לחדש".

ומובן מאליו שזהו בשנת החמישים! **לפי שנאמר "ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם"**.

יכול לא תהא מתקדשת שנת החמישים, **אלא מיום הכיפורים ואילך. תלמוד לומר** [לכך נאמר]: **"וקדשתם את שנת החמישים"**.

מלמד הכתוב שתהא שנת החמישים מתקדשת והולכת מתחילתה.

מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא: מראש השנה עד יום הכיפורים אמנם לא היו עדיין עבדים נפטרין לבתיהן, (226) שהרי עדיין לא תקעו בשופר [ונאמר: "תעבירו שופר", ורק אחר כך נאמר "וקראתם דרור"].

ואולם, כבר **לא היו משתעבדין לאדוניהם** [שהרי כבר נכנסה שנת החמישים].

אלא, היו אז העבדים **אוכלין ושותין, ושמחין, ועטרותיהן בראשיהן**. (227)

כיון שהגיע יום הכפורים - תקעו בית דין בשופר.

ואז, **נפטרו עבדים לבתיהן**, והיו השדות חוזרות לבעליהן.

ומעתה קשה על שיטת חכמים הסוברים ששנת היובל מתחילה ביום הכיפורים: מדוע חזר הכתוב ואמר "וקדשתם את שנת החמישים"? הרי מובן מאליו שמדובר בשנת החמישים, שנאמר "וספרת לך תשע וארבעים שנה, והעברת שופר".

ומתרצינן: **ורבנן סוברים**, שהפסוק בא להדגיש שרק **שנים אתה מקדש**, שכאשר נכנסה שנת החמישים מצוה על בית הדין לומר "מקודשת השנה".

ואי אתה מקדש שום חדשים.

והיינו, שלדעת רבנן, בית הדין רק מברר אימתי יתחדש החודש, אך אין בית הדין צריכים לומר דבר. והחודש מתקדש מאליו, לפי מהלך הלבנה. (228)

הגמרא מביאה ברייתא נוספת הקשורה למחלוקת חכמים ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא:

תניא אידך, שנינו בברייתא אחרת:

"יובל היא" - מה תלמוד לומר! ? מה בא כתוב זה ללמדנו? (229)

לפי שנאמר "וקדשתם את שנת החמישים", ומכאן ששנת היובל מתקדשת מתחילתה, לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא.

יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה לפני יום הכיפורים, **כך מתקדשת והולכת בסופה** עד יום הכיפורים שאחרי היובל.

ואל תתמה כיצד מעלים אנו על הדעת ששנת היובל תמשיך גם בשנת החמישים ואחת עד יום הכיפורים, **שהרי מוסיפין מחול על קדש**.

תלמוד לומר, לכך נאמר **"יובל היא - שנת החמישים"**. והמילה "היא" ממעטת, שדוקא את **שנת החמישים אתה מקדש**, ואי אתה מקדש את **שנת החמישים ואחת כלל**.

ודרשה זו נצרכת לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, הסובר ששנת היובל מתקדשת מתחילתה [ולפי זה היה מקום ללמוד שאף בסופה היובל ממשיך עד יום הכיפורים].

אבל לדעת רבנן, שאין היובל מתחיל אלא ביום הכיפורים, אין צורך ללמדנו שאין היובל ממשיך עד יום הכיפורים.

ומעתה קשה, לדעת רבנן מדוע נאמר בפסוק **"יובל היא"**?

ומתרצינן: **ורבנן** דורשים מהפסוק "יובל היא שנת החמישים", ללמדך, שבאותה שנה רק את "**שנת חמישים**" בלבד **אתה מונה**.

ואי אתה מונה בה את אותה השנה לשני מנינים:

א. **שנת חמישים** ליובל שעבר.

ב. **ואחת** ליובל הבא.

שאינ מתחילים למנות ליובל הבא חמישים שנה החל משנת היובל עצמה. אלא רק החל משנה שאחרי היובל.

והפסוק בא לדעת רבנן, **לאפוקי** להוציא **מדרבי יהודה, דאמר שנת חמישים עולה לכאן ולכאן!** ולדעתו היא נחשבת גם לשנת היובל שעבר, וגם שנה ראשונה למנין השמיטה הבאה.

קא משמע לן, השמיענו הפסוק - **דלא**. (230)

והגמרא חוזרת לבאר את הברייתא, הסוברת כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. ששינונו בה:

יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה, ואל תתמה, שהרי "מוסיפין מחול על הקודש".

והוינן בה: **וד"מוסיפין מחול על קודש"** - **מנלן**, מנין למדים זאת?

דתניא: נאמר [שמות לד כא]: "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות, **בחריש ובקציר תשבות**".

ופסוק זה צריך ביאור: וכי רק חרישה וקצירה נאסרו בשבת? והלא יש שלשים ותשע אבות מלאכות, שנאסרו בשבת!?

רבי עקיבא אומר, אם כי תחילת הפסוק הוא בענין שמירת שבת, סופו של הפסוק "בחריש ובקציר תשבות", בהכרח שהוא מתייחס לשביעית, ולא לשבת.

כי לא יתכן לומר שבשבת יהיה אסור רק חריש וקציר, שהן עבודות השדה, ולא שאר המלאכות.

אך שביעית, שאסורים בה מן התורה רק ארבע מלאכות השדה והאילן [זריעה, זמירה, קצירה, בצירה], אפשר לומר שהפסוק מזכיר רק את שתי מלאכות השדה, ומתן נדע גם את שתי מלאכות האילן, זמירה ובצירה, המקבילות לחריש ולקציר:

א. זמירה, שהיא מלאכה המביאה לצמיחת האילן, נלמדת מ"חריש" האמור בפסוק, שמשמעות ה"חריש" הזה הוא מלאכת זריעה, כי באמצעות החרישה מהפכים את הזרעים לתוך הקרקע.

ב. בצירה נלמדת מ"קציר" האמור בפסוק, שהרי גם בצירה היא מלאכת קצירה.

אך גם אם יתכן להעמיד את הכתוב הזה באיסור מלאכה בשביעית, עדיין יש להקשות, שהרי הוא מיותר.

כי **אינו צריך** הכתוב הזה **לומר שחריש וקציר של שביעית** אסורים.

שהרי כבר נאמר [ויקרא כה, ד ה] בענין שביעית:

"שדך לא תזרע. את ספיח קצירך לא תקצור". (231) ואם כן, מה בא הכתוב הזה ללמדנו? (232).

אלא אם פסוק זה "אינו ענין" לשביעית עצמה, "תנהו ענין" והעמידו לענין איסור **חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית**.

והיינו, שפסוק זה אינו מיותר אלא יש בו חידוש, שאינו נלמד ממקום אחר.

ובו לימדה תורה, שיש איסור אפילו בשנה השישית, ערב השמיטה, לחרוש חרישה לפני השביעית לתועלת גידולי הקרקע שיצמחו בשביעית!

ומכאן למדנו שיש מצות "תוספת" לשביעית בתחילתה, לפני שהשביעית התחילה.

ואילו הקציר שהוזכר בפסוק, בא לחדש שנוהגים דיני שביעית אפילו **בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית**.

והיינו, בתבואה שגדלה והביאה שליש בשביעית, ולא נקצרה עד מוצאי שביעית.

והשמיענו הכתוב שחייבים לנהוג באותה תבואה, הן בקצירתה, והן בקדושתה, כדין תבואה שגדלה ונקצרת בשביעית עצמה. (233)

ומכאן למדנו שיש תוספת לשביעית בסופה, אחרי שהשביעית הסתיימה. (234) **ורבי ישמעאל** חולק על רבי עקיבא **ואומר**: הפסוק "בחריש ובקציר תשבות" אינו מדבר בענין השביעית ולא בענין תוספת שביעית, אלא בענין שבת עצמה. וכמו שתחילת הפסוק אמורה בשבת: "ששת ימים תעבוד, וביום השביעי תשבות".

ובא הכתוב לומר:

מה כמו חריש שנאסר בשבת, המדובר בחריש **רשות**, ולא של מצוה, שהרי אין שום חרישה שהיא חובה.

ואפילו החורש והזורע לצורך קיום מצות העומר או מצות שתי הלחם, אין כל מצוה בחרישתו ובזריעתו, עד שנתיר לו חרישה וזריעה בשבת לצורך מצות העומר.

שהרי אם מצא שדה חרושה או זרועה, הרי היא ראויה לקצור ולהביא ממנה תבואה לצורך העומר.

ולא התירה התורה חרישה וזריעה לצורך העומר, היות ואין מצוה בחרישה או בזריעה לשם גידול תבואה עבור מצות הקרבת העומר.

ונמצא שהקציר שאסרה תורה בשבת הוא רק קציר של רשות ולא של מצוה [כי לא שייך "קציר מצוה"].

אף קציר שאסרה תורה בשבת הוא דוקא קציר של **רשות**.

יצא מכלל איסור זה, **קציר העומר**, שמותר לעשותו בשבת, היות שהוא קציר **מצוה**.
(235)

כי אפילו אם יש לפנינו חיטים קצורות, מצוה לקצור אחרות לשם מצות העומר. וכאן התירה התורה לקצור את קציר העומר בשבת.

ומעתה, נמצינו למדים, לדברי רבי עקיבא, מהו המקור לדין שמוסיפים מן החול על הקודש.

אך עדיין יש למצוא את המקור לכך לפי רבי ישמעאל.

ומבאר הגמרא: **ורבי ישמעאל**, שאינו דורש מהפסוק הזה את תוספת שביעית. אם כן, הדין ש"מוסיפין מחול על קדש" - **מנא ליה?!?** (236)

נפקא ליה, דין זה יוצא לו **מדתניא**:

נאמר [ויקרא כג לב] בענין יום הכיפורים:

"ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש [תשרי]".

יכול שיהיו חייבים להתענות **בתשעה** לחדש?

תלמוד לומר בהמשך הפסוק: **"בתשעה לחדש, בערב!"**

שמשמעותו: בערב, שלאחר התשעה לחדש - אז תתחיל מצות התענית.

אי "בערב", יכול שמצות העינוי מתחילה רק משתחשך? תלמוד לומר:
"בתשעה לחדש". ואילו משתחשך הרי זה כבר עשרה לחדש, ולא תשעה, ובהכרח,
שמצות העינוי מתחילה מבעוד יום! **הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום.** (237)
וכאן הכתוב **מלמד שמוסיפין מחול על קדש.** מיום התשיעי שהוא חול, על יום
העשירי שהוא קדש.

אין לי מקור ללמוד שמוסיפין מחול על קדש אלא בכניסתו של יום הכיפורים, לפני
שהתחיל יום הכיפורים.

ביציאתו של יום הכיפורים - מנין שמוסיפין עליו? תלמוד לומר בהמשך הפסוק:
"מערב עד ערב". (238)

כלומר, עד הערב [הלילה] שאחרי יום הכיפורים, ועד בכלל.

ומכאן שמוסיפין על יום הכיפורים גם ביציאתו.

ואין לי מקור ללמוד שמוסיפין מחול על קדש, אלא ביום הכיפורים, שבו דיבר
הכתוב.

שבתות - מנין שיש לנו להוסיף עליהן מן החול על הקודש בכניסתן ובצאתן?

תלמוד לומר בהמשך הפסוק ההוא: " [מערב עד ערב] תשבתו".

ומילה זו מיותרת היא, ובאה ללמד שאף בשבת, שנאמר בה דין שביתה מכל מלאכה,
מוסיפין מחול על קדש.

ימים טובים - מנין שמוסיפין מחול על קדש?

תלמוד לומר בהמשך הפסוק: " [מערב עד ערב תשבתו] שבתכם".

ומילה זו מיותרת. ובאה לרבות שיש עוד ימים שמצוה להוסיף עליהם מחול.

הא כיצד? כל מקום שיש בו שבות [דין שביתה ממלאכה] (239) - מוסיפין בו
מחול על קדש. (240)

ועתה הגמרא מקשה על רבי עקיבא, הסובר שלומדים מ"בחריש ובקציר תשבות"
שמוסיפין מחול על הקדש: **ורבי עקיבא, האי, פסוק זה, של "ועניתם את**
נפשותיכם בתשעה לחדש בערב" - מאי עביד ליה?

מה הוא ילמד מפסוק זה, והלא לשיטתו אין הכתוב צריך ללמדנו שמוסיפין מחול על קדש, שהרי דין זה נלמד כבר מ"בחריש ובקציר תשבות!"

ומתרצינן: **מיבעי ליה**, פסוק זה נצרך הוא לדרשה אחרת, **לכדתני חייא בר רב מדפתי**:

דתני חייא בר רב מדפתי: נאמר "ועניתם את נפשותיכם בתשעה".

ודברי הפסוק הזה צריכים ביאור: **וכי בתשעה ביום מתענין? והלא בעשירי בלבד מתענין**, שהרי נאמר "בתשעה לחודש - בערב!"

אלא, בא הכתוב **לומר לך**:

כל האוכל ושותה בתשיעי - מעלה עליו הכתוב: כאילו התענה תשיעי ועשירי.

וכך אמר הכתוב: אכילת תשעה בחדש נחשבת כעינוי. וכיון שהאכילה בתשיעי חשובה כעינוי, מצוה להרבות באכילה ושתיה בתשיעי. (241)

דף ט - ב

הברייתא לעיל [ח ב] דורשת את הכתוב בפרשת היובל [ויקרא כה] בפסוק יא:

"יובל היא שנת החמישים שנה תהיה לכם".

ועתה הגמרא מביאה ברייתא הדורשת את הנאמר בפסוק י:

"יובל היא תהיה לכם".

להבנת הסוגיא שלפנינו נקדים, שבענין היובל נאמרו בתורה ארבעה דינים:

[א] תקיעת שופר ביום הכיפורים. שנאמר [בפסוק ט]: "ביום הכיפורים תעבירו שופר".

[ב] שילוח העבדים העבריים לחפשי. שנאמר [בפסוק י]: "וקראתם דרור בארץ".

[ג] השמטת הקרקעות. שהקונה שדה מחבירו צריך להחזירה לו ביובל. שנאמר [בהמשך פסוק י]: "ושבתם איש אל אחזתו".

[ד] שביתת הארץ מזריעה, קצירה ובצירה. שנאמר [בפסוק יא]: "לא תזרעו. ולא תקצרו את ספיחיה, ולא תבצרו את נזיריה".

תנו רבנן: נאמר בענין היובל בפסוק י:

"יובל היא תהיה לכם".

והמילים "יובל היא" נראות כמיותרות, שהרי נאמר בפסוק יא:

"יובל היא, שנת החמישים שנה תהיה לכם". (242)

ודרשו חכמים מיתור המילה "יובל" ללמד:

אף על פי שלא שמטו הציבור את הקרקעות שקנו, ולא החזירו למוכרים.

ואף על פי שלא תקעו בשופר.

בכל זאת יש על שנת החמישים הזאת שם של "שנת היובל", והיא אסורה בזריעה, קצירה ובצירה.

יכול. שמא תאמר, שהיובל חל **אף על פי שלא שלחו** את עבדיהם לחפשי?

תלמוד לומר "יובל היא". והמילה "היא" באה להורות שרק אם יקיימו את דין שילוח העבדים ביובל הרי היא "שנת היובל".

ואם לאו, אינה יובל, ומותרת בזריעה קצירה ובצירה.

[ולהלך הגמרא תבאר מנין למדנו שהמילה "היא" באה ללמד שהיובל תלוי בשילוח עבדים ולא באחד משאר הדינים שנאמרו בפרשה].

אלו הם **דברי רבי יהודה**.

רבי יוסי אומר: נאמר **"יובל היא"**.

המילה "יובל" באה ללמד **שאף על פי שלא שמטו** הציבור את הקרקעות שקנו, **ואף על פי שלא שלחו** את העבדים לחפשי, בכל זאת הרי שנת החמישים היא "שנת היובל", ואסורה בזריעה קצירה ובצירה.

יכול, שמא תאמר שהיובל חל **אף על פי שלא תקעו** בשופר?

תלמוד לומר [לכך נאמר] **"היא"**.

המילה "היא" מורה על מיעוט: היא - ולא אחרת.

ובא הכתוב למעט, שדוקא אם קיימו את תקיעת השופר בשנת היובל הרי היא יובל.

אלא מעתה יש לבאר, לפי שמצינו כתוב אחד מרבה, וכתוב שני ממעט:

וכי מאחר שמקרא אחד ["יובל"] **מרבה**, שהיובל חל אף על פי שלא נתקיימו כל דיניו.

וכנגדו **מקרא אחד** ["היא"] **ממעט**, שדוקא אם נתקיימו דיני היובל הרי הוא חל.

מפני מה אני אומר שהמילה "יובל" מרבה שהיובל חל **אף על פי שלא שלחו** את העבדים. ואילו המילה "היא" ממעטת, **ואין יובל חל אלא אם כן תקעו**.

ומדוע שלא נאמר להיפך?!

לפי שאפשר לעולם בלא שתהיה אפשרות לקיים את מצות **שילוח עבדים**, כגון שלא יהיה אף עבד עברי.

ואי אפשר לעולם בלא שתהיה אפשרות של **תקיעת שופר**, שהרי השופרות מצויים בכל הזמנים, (243) ומסתבר שלא תלה הכתוב את דיני היובל אלא בדבר המצוי לעולם. (244)

דבר אחר, טעם אחר מדוע מסתבר שהיובל תלוי בתקיעת שופר ולא בשילוח עבדים: **זו**, מצות תקיעת שופר, **מסורה לבית דין**, שעליהם מוטל לתקוע בשופר ביום הכיפורים, (245) ובידם לצוות את שלוחם לעשות זאת.

ואילו **זו**, מצות שילוח העבדים, **אינה מסורה לבית דין**, אלא לבעלי העבדים. ואם נאמר שאין היובל חל אלא אם נתקיימה מצות שילוח עבדים, נמצא שאם האדון ימאן לשלח את עבדו, יתבטל היובל. ומסתבר שלא תלה הכתוב את היובל אלא בדבר המסור לבית דין. (246)

והגמרא דנה בדברי רבי יוסי.

והוינן בה: **מאי דבר אחר** לאיזה צורך הוסיף רבי יוסי "**דבר אחר**", טעם נוסף, שתקיעת שופר מסורה לבית דין, ושילוח עבדים אינו מסור בידיהם, ומדוע לא די בטעם הראשון שאפשר לעולם שלא תהיה בו אפשרות לשילוח עבדים? ומשינן: כך אמר רבי יוסי: **וכי תימא**, ואם תדחה את הטעם הראשון, ותאמר: **אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח**, שלא יתכן שבכל העולם אין אדם אחד שיש לו עבד עברי שיהיה מצווה לשלחו! (247)

לכן אומר לך דבר [טעם] אחר: **זו** [תקיעת שופר] **מסורה לבית דין**, **וזו** [שילוח עבדים] אינה מסורה לבית דין.

ועתה הגמרא דנה בדברי רבי יהודה הסובר שיובל תלוי בשילוח עבדים, ולא בתקיעת שופר.

והוינן בה: **בשלמא לדעת רבי יוסי**, שמרבה מהמילה "יובל" שהוא חל אף על פי שלא שלחו עבדים, וממעט מהמילה "היא" שאין היובל חל אם לא תקעו - **כדקאמר טעמיה**, כפי שהוא עצמו הסביר את טעמו.

אלא, לדעת רבי יהודה - מאי טעמיה?

מדוע הוא מרבה מ"יובל" שהוא חל אפילו אם לא תקעו, וממעט מ"היא" שאינו חל כשלא שלחו עבדים? ומשינן: **אמר קרא**: "והעברת שופר תרועה, וקראתם דרוור בארץ - יובל היא".

וקסבר רבי יהודה מקרא נדרש רק על הכתוב **שלפניו**, הסמוך לו, **ולא על** הכתוב **שלפני פניו**, על הפסוק שלפני הפסוק הסמוך לו.

ולכן דרש רבי יהודה מהמילה "היא" שה"דרור", שילוח עבדים, הכתוב במקרא שלפניו מעכב. אבל תקיעת השופר, הכתובה במקרא שלפני פניו, אינה מעכבת. (248)

ומוסיפה הגמרא לבאר את ענין הדרור שבפרשה:

דכולי עלמא, לדברי הכל, **"דרור"** האמור בפרשה **לשון "חירות"** הוא. ולכן פירשו את המילה "דרור" לענין שילוח עבדים.

ומבארין: **מאי משמע?** מנין שמשמעות המילה "דרור" היא שילוח עבדים?

דתניא: אין דרוור אלא לשון חירות.

אמר רבי יהודה: מה הוא לשון דרוור? כמדוייר בי דיירא, כאדם החפשי לדור בכל מלון שהוא חפץ, **ומוביל סחורה בכל מדינה.**

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: ברייתא זו היא **דברי רבי יהודה ורבי יוסי.**

אבל חכמים חולקים על שניהם **ואומרים** : בין החזרת השדות, ובין שילוח עבדים, ובין תקיעת שופר ביום הכיפורים - **שלושתן מעכבות בו** ביובל. ואם לא התקיימה מצוה אחת מהן אין היובל חל, (249) ומותר לזרוע, לקצור, ולבצור בו כמו בכל שנה. (250) ומהו טעמם של חכמים?

קסברי המקרא "היא" **נדרש** הן **לפניו**, לענין דרור, והן **לפני פניו**, לענין תקיעת שופר. וכן הוא נדרש גם **לאחריו**, לענין החזרת השדות. וכמו שנאמר :

א. והעברתם שופר.

ב. וקראתם דרור.

ג. יובל היא.

ד. ושבתם איש אל אחוזתו.

ומקשינן : **והכתיב "יובל היא"**, וגם המילה "יובל" היא מיותרת, ומה מרבים ממנה חכמים?

ומתוצינן : ה"יובל" **הוא מרבה דאפילו בחוצה לארץ** משלחים את העבדים. (251)

ותמהינן : **והכתיב "וקראתם דרור בארץ"**, ומשמע שאין היובל נוהג אלא בארץ, ולא בחוץ לארץ!

ומתוצינן : המקרא **הוא**, "בארץ", בא ללמד שרק **בזמן שנוהג דרור בארץ**, כאשר רוב יושביה עליה, אז **נוהג דרור גם בחוצה לארץ**.

אבל **בזמן שאינו נוהג בארץ** (252) - **אינו נוהג גם בחוצה לארץ**. שנינו במשנה : באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **ולנטיעה**, לענין מנין שלש השנים הראשונות שהאילן אסור משום "ערלה". שאפילו אם נטע נטיעה באב, מסתיימת השנה הראשונה בסוף אלול, ומתחילים למנות שנה שניה באחד בתשרי.

והוינן בה : **מנלן**, מנין לנו דבר זה, שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה?

דכתיב [ויקרא יט כג] : **"שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל"**.

וכתיב בפסוק שאחריו : **"ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הילולים לה"**.

מכאן, ששני הערלה מסתיימים ב"שנה" הרביעית. (253)

ויליף, התנא למד בגזירה שוה **"שנה - שנה"** משנה המתחילה בתשרי :

דכתיב [דברים יא]: "עיני ה' אלהיך בה [בארץ ישראל, לדון] **מראשית השנה**" [מה יהיה באחריתה]. והגמרא לעיל [ח א] הוכיחה שאחד בתשרי הוא ראש השנה לענין זה.

ומקשינן : מדוע התנא למד "שנה שנה" בגזירה שוה משנה המתחילה בתשרי?

ויליגמר [ילמד] **"שנה - שנה"** משנה המתחילה בניסן.

דכתיב [שמות יב ב]: **"ראשון הוא [ניסן] לכם לחדשי השנה!"**

ומתרצינן : **דנין** למדים **"שנה"** שנאמרה בנטיעה, **שאינ** מוזכרים **עמה "חדשים"**, **מ"שנה"** המתחילה בתשרי, **שאינ** מוזכרים **עמה "חדשים"**.

ואין דנין למדים **"שנה"** שנאמרה בנטיעה, **שאינ** מוזכרים **עמה "חדשים"**, **מ"שנה"** המתחילה בניסן **שיש עמה "חדשים"**, שנאמר בה "לחדשי השנה".

הסוגיא שלפנינו דנה באיסור ערלה בנוטע לפני ראש השנה, אימתי עלתה לו שנה אחת. וכן מתי מסתיים איסור הערלה :

תנו רבנן :

אחד הנוטע נטיעה, **ואחד המבריך** המכופף את הענפים לארץ ומכסה מקצתם בעפר וקוצץ את הענף מן האילן. (254) **ואחד המרכיב** (255) ענף של אילן על גזע של אילן אחר (256) - כל אלו חשובים כנטיעה חדשה.

ואם עשאן **בערב שביעית, שלשים יום לפני ראש השנה** - משהגיע ראש השנה **עלתה לו שנה** ראשונה למנין שנות ערלה. ומעתה עליו למנות עוד שתי שנים בלבד לאיסור ערלה.

וכן **מותר לקיימן** לנטיעות הללו שנטען עד שלשים יום לפני ראש השנה, **בשביעית**, שאין נטיעות אלו בכלל גידולי שביעית.

אבל, אם נטע, הבריך, או הרכיב, **פחות משלשים יום לפני ראש השנה** [שהוא דבר שאסור לעשותו בערב שביעית], אזי משהגיע ראש השנה - **לא עלתה לו שנה** ראשונה למנין שנות ערלה, עד ראש השנה שאחריו.

ואם היתה אותה שנה ערב שביעית, **אסור לקיימן** [את אותן נטיעות] **בשביעית**, משום שאסור לנטוע שלושים יום קודם שביעית מן התורה משום תוספת שביעית. (257)

דף י - א

ומוסיפה הברייתא: אף על פי שאמרנו שהנוטע שלשים יום לפני ראש השנה משהגיע ראש השנה עלתה לו שנה ראשונה, בכל זאת אין שלשת שנות הערלה מסתיימות בראש השנה, אלא:

ופירות נטיעה זו - אסורין עד ט"ו בשבט. אם מדובר לענין **ערלה**, הרי הפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט בשנה הרביעית הן **ערלה**.

ואם מדובר לענין **"רבעי"**, (258) הרי הפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט בשנה החמישית, עדיין אסורים באכילה מחוץ לירושלים, משום **"רבעי"**. (259).

כי אף על פי שאחד בתשרי הוא ראש השנה ל"נטיעה", (260) מכל מקום, הרי כעבור שלש שנים, נעשית הנטיעה ל"אילן", ואין השנה השלישית או הרביעית של שנות האילן נגמרות אלא בט"ו בשבט. (261)

והוינן בה: **מנא הני מילי?**

מנין לנו שאף לאחר שכלו שלשת שני ערלה מלאות, עדיין נוהג איסור ערלה על הפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט בשנה הרביעית? וכן מנין לנו שדין רבעי נמשך גם מעבר לשנה הרביעית, עד ט"ו בשבט שאחריו?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ומטו בה, יש אומרים זאת משמיה דרבי ינאי:

אמר קרא [ויקרא יט, כג כה]: "שלש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל.

ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה'.

ובשנה החמישית תאכלו את פריו."

ובאה האות ו' להוסיף על הענין הראשון, ולומר: שלש שנים יהיה לכם ערלים, ואף בשנה הרביעית יהיה ערלה.

וכן לענין רבעי: בשנה הרביעית יהיה פריו קדש, ואף בשנה החמישית.

פעמים שהפירות חונטים בשנה הרביעית, ועדיין הנטיעה אסורה משום ערלה.
(262) דהיינו, כשחנטו הפירות לפני ט"ו בשבט.

וכן פעמים שהפירות חונטים בחמישית, ועדיין הנטיעה אסורה משום רבעי,
כשהם חונטים לפני ט"ו בשבט. (263)

שנינו בברייתא: הנוטע המבריך והמרכיב פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה, ואסור לקיימן בשביעית.

והוינן בה: **לימא**, האם צריכים אנו לומר שהברייתא הזאת היא **דלא כרבי מאיר?**

דאי, שאם תאמר שהברייתא נשנית על ידי **רבי מאיר**, יקשה:

הא אמר רבי מאיר להלן שאפילו **יום אחד בשנה חשוב כשנה** שלימה! ואם כן, אפילו אם נטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה צריך שתעלה לו למנין שנה ראשונה של שנות ערלה? ומבארת הגמרא היכן מצינו שרבי מאיר סובר שיום אחד בשנה חשוב כשנה:

דתניא: "פר" האמור בתורה סתם, כל מקום שנאמר בתורה "פר" סתם, (264) הרי הוא פר **בן עשרים וארבעה חדש** [שנתיים] ועוד **יום אחד, דברי רבי מאיר**.

רבי אלעזר אומר: פר האמור בתורה סתם, הרי הוא פר **בן עשרים וארבעה חדש**, ועוד **שלשים יום**.

לפי שהיה **רבי מאיר אומר**:

כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם, הרי זה **בן שנה** [כמו שנאמר: "עגל וכבש בני שנה". ויקרא ט].

וכל מקום שנאמר "עגל **בן בקר**" (265) הרי זה **בן שתיים** שנים. (266) וכל מקום שנאמר "פר" (267) הרי זה **בן שלש** שנים.

ונחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר אימתי נחשב הפר בן שלש:

לדעת רבי מאיר משנכנס יום אחד בשנה השלישית הרי הוא בן שלש. מפני שיום אחד בשנה חשוב שנה.

ואילו לדעת רבי אלעזר רק כאשר עברו שלשים יום בשנה השלישית הרי הפר בן שלש, כי שלשים יום בשנה חשובים שנה.

וכיון שבברייתא לעיל שנינו שהנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה.

הרי אם אם נאמר שהברייתא נשנית על ידי רבי מאיר, יקשה: מדוע הנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה? הרי לדעת רבי מאיר יום אחד בשנה חשוב שנה!

ומיישבת הגמרא את הברייתא אף לדעת רבי מאיר:

אפילו אם תימא שהברייתא נשנית גם לפי **רבי מאיר**, יש ליישב את דברי הברייתא:

כי אימתי קאמר רבי מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה, דוקא **בסוף** מנין **שנה**. (268) וכגון יום אחד בתחילת השנה השלישית, שהיא סוף השנים הנצרכות להכשיר את הפר להקרבה. **אבל בתחלת מנין שנה**, כגון ביום הראשון של השנה הראשונה של הנטיעה, שהיא בתחילת מנין שנות הערלה - **לא** אמר רבי מאיר שיום אחד חשוב שנה, אלא מודה הוא בזה שדוקא שלושים יום חשובים שנה. ומתירוף הגמרא עולה שהשנה שבסוף המנין קל יותר להחשיב בה יום בשנה כמו שנה, מאשר השנה שבתחילת המנין. שהרי בסוף מנין השנים לדעת רבי מאיר יום אחד בשנה חשוב שנה. ואילו בתחילת המנין דוקא שלושים יום חשובים שנה. ומוכיח רבא שאין לומר כן, אלא אדרבה, סוף המנין חמור מתחילתו: **אמר רבא**: איך יתכן לומר כדברי התרצן לעיל שסוף המנין קל מתחילתו? **וכי לאו קל וחומר הוא** שתחילת המנין עדיף על סופו לענין שהמקצת יחשב ככולו?!

אשה שראתה דם בימי נדתה, מדאורייתא אינה צריכה למנות שבעה ימים נקיים מדם, אלא מונה שבעה ימים מתחילת ראייתה.

ואפילו אם ראתה דם כל שבעת הימים, אלא שפסקה לראות לפני סוף היום השביעי, הרי מן התורה היא יכולה להטהר מיד, בערב שאחרי היום השביעי, שאז היא טובלת ונטהרת. (269) ואפילו אם האשה ראתה דם ביום הראשון של תחילת ראייתה סמוך לשקיעה, הרי מיד כשהגיעה השקיעה עלה לה אותו היום למנין שבעת הימים שהיא צריכה למנות לימי נדותה, ואינה צריכה למנות מכאן ואילך אלא רק עוד ששה ימים נוספים, כדי שתוכל לטבול ולהטהר.

ומה נדה, שאין תחלת היום השביעי **עולה לה בסופה**, אלא היא חייבת להמתין כל היום, ולטבול רק בערב שאחריו.

אף על פי כן, **סוף היום** הראשון **עולה לה בתחילתה**, לגבי זה שאם ראתה דם סמוך לשקיעת החמה, עולה לה אותו היום למנין שבעת ימים, ואינה צריכה למנות מכאן ואילך אלא ששה ימים נוספים.

שנה, שיום אחד עולה לה בסופה, לגבי מנין השנים המכשירות את הפר להקרבה.

דף י - ב

וכי **אינו דין** שנאמר **שיום אחד** [בסוף שנה ראשונה] **עולה** לה למנין שנה, אף **בתחילתה**, בתחילת קצבת השנים, מקל וחומר?!

שהרי תחילת המנין קלה יותר מסופו, כפי שלמדנו בענין נדה. (270)

אלא, בהכרח, שלדעת רבי מאיר, הסובר שיום אחד בשנה חשוב בסוף השנים, הרי אף בתחילתן יום אחד בשנה חשוב שנה.

ומעתה, בהכרח, שהברייתא לעיל [שאמרה הנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה] היא שלא כדעת רבי מאיר.

ותמהינן: **ואלא מאי?** כדעת מי כן תעמיד את הברייתא?

אם לדעת **רבי אלעזר** [הסובר שלששים יום בשנה חשובים שנה]? הרי לדעת רבי אלעזר צריך **שלשים** יום לקליטת הזרע בקרקע, ועוד **שלשים** יום אחרים **בעי** [צריך] כדי להחשיבם לשנה. שהרי כל זמן שהזרע לא נקלט בקרקע הרי הוא כמונח בבית. [ואין מתחילים למנות את השנה הראשונה אלא לאחר שהזרע נקלט].

הילכך הנוטע פחות משישים יום לפני ראש השנה, לא עלתה לו שנה לדעת רבי אלעזר. ואיך אפשר להעמיד את הברייתא דלעיל כדבריו?

דתנן [שביעית ב ו] שאין הנטיעה נקלטת בקרקע בפחות משלשים יום:

אין נוטעין נטיעות, **ואין מבריכין**, אין מכופפים את הענף מן העץ לתוך הארץ [על מנת שיגדל עץ חדש], **ואין מרכיבין** אילן על גבי גזע של אילן אחר, **בערב שביעית** - **פחות משלשים יום לפני ראש השנה**, היות שזמן קליטת הנטיעה הוא שלשים יום.

ואם נטע והבריך והרכיב בתוך אותם שלשים יום - **יעקור!** (271)

רבי יהודה אומר: כל הרכבה שאינה קולטת בשלשה ימים - שוב אינה קולטת אפילו בשלשים יום.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים : זמן הקליטה הוא **שתי שבתות** [ארבעה עשר יום].

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא : **לדברי התנא האומר** שהנטיעה נקלטת בשלשים יום - הנוטע לפני השביעית **צריך** שיקדים **שלשים** יום לקליטה, ועוד **שלשים** יום לתוספת שביעית. (272)

ולדברי האומר שהנטיעה נקלטת בשלשה ימים, הרי הנוטע בערב שביעית **צריך** שיקדים ויטע **שלשה ושלשים** יום לפני השביעית.

ולדברי האומר שהנטיעה נקלטת ב**שתי שבתות**, הרי הנוטע לפני שביעית **צריך** שיקדים **שתי שבתות ועוד שלשים יום**.

ולפי זה, אם נאמר שהברייתא דלעיל [שהנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה] סוברת כדעת רבי אלעזר ששלשים יום בשנה חשובים שנה, אם כן, אפילו אם נטע יותר משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה, שהרי צריך להקדים עוד שלשים יום לקליטה, [לדעת תנא קמא שבמשנה בשביעית הנזכרת].

ואי נמי, וגם אם נאמר שרבי אלעזר **כרבי יהודה סבירא ליה** שהנטיעה נקלטת בשלשה ימים, [ולא בשלשים יום], עדיין קשה: שהרי **שלשה** ימים לקליטה ועוד **שלשים** יום **בעי!** ומדוע שנינו בברייתא שהנוטע שלשים יום לפני ראש השנה, עלתה לו שנה?

ובהכרח, שאי אפשר להעמיד את הברייתא דלעיל [שהנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה] כדעת רבי אלעזר.

אלא לעולם, בהכרח שהברייתא נשנית על ידי **רבי מאיר**, הסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה.

וכי קאמר, ומה שאמר רבי מאיר [בברייתא] שצריך שיקדים לנטוע **שלשים** יום לפני ראש השנה, זהו משום שלדעת רבי מאיר צריך שלשים יום **לקליטה**. (273)

ומקשינן: מאחר שאמרנו שלדעת רבי מאיר אין הנטיעה נקלטת אלא לאחר שלשים יום. **אי הכי**, אם כן, מדוע שנינו בברייתא שהנוטע שלשים יום לפני ראש השנה, עלתה לו שנה?

הרי **ל"א בעי!** צריך שיקדים שלשים ואחד יום לפני ראש השנה; 30 יום לקליטה, ועוד יום אחד כדי שיחשב לשנה ראשונה של ערלה [שיום אחד בשנה חשוב שנה]!

ומתרצינן: **קא סבר** רבי מאיר, **יום שלשים עולה** [נחשב] **לכאן ולכאן**, גם לסוף ימי הקליטה, וגם לענין שיום אחד בשנה חשוב שנה.

והגמרא מפרשת את טעמיהם של רבי מאיר ורבי אלעזר [שנחלקו כמה ימים בשנה חשובים שנה]: **אמר רבי יוחנן: ושניהן** [רבי מאיר ורבי אלעזר], **מקרא אחד דרשו**:

נאמר [בראשית ח] בענין המבול: **"ויהי באחת ושש מאות שנה** [לחיי נח] **בראשון** [בחדש הראשון] **באחד לחדש** חרבו המים מעל הארץ". (274)

ורבי יוחנן מפרש את דעתו של רבי מאיר:

רבי מאיר סבר: מדאכתי, ממה שעדיין רק **יום אחד הוא דעייל נכנס בשנה** האחת ושש מאות, **וקא קרי**, וקורא **לה** הכתוב **"שנה"** (275) - **שמע מינה שיום אחד בשנה חשוב שנה. ואידך**, רבי אלעזר [הסובר שיום אחד בשנה אינו חשוב שנה] דוחה את ראייתו של רבי מאיר, ועונה לו:

אמנם **אי כתיב "בשש מאות ואחת שנה"** אכן היתה מכאן ראיה **כדקאמרת**, שיום אחד בשנה חשוב שנה.

אבל **השתא**, עכשיו **דכתיב "באחת ושש מאות שנה"**, יש לפרש ש**"שנה"** - **אשש מאות קאי**. והיינו, שהמילה "שנה" מתייחסת רק לשש מאות [שנכתב בסמוך לה] ולא על האחת.

ומאי "אחת"?! - אתחלתא דאחת!

כלומר, לאחר שש מאות שנה, בתחילת השנה האחת.

ועתה רבי יוחנן מפרש את דעתו של רבי אלעזר:

ורבי אלעזר, הסובר ששלשים יום בשנה חשובים שנה - **מאי טעמיה?**

משום **דכתיב** בפסוק הזה: **"בראשון** [בחדש הראשון] **באחד לחדש"**. (276)

מדאכתי, ממה שעדיין רק **יום אחד הוא דעייל** [שנכנס] **בחדש**, **וקא קרי ליה** הכתוב **"חדש"** - **שמע מינה שיום אחד בחדש חשוב חדש**.

ומזה דיום אחד בחדש חשוב חדש - אנו לומדים שאף **שלשים יום בשנה חשובין שנה**.

והיינו, כשם שמצינו יום אחד נחשב "חדש"

- **למנויין**, שיחידת זמן של יום, שעל פיה מוגדר ונמנה החודש, שהרי החודש הוא סך המנין של שלשים יום [וכמו שנאמר [במדבר יא] "עד חדש ימים"], נחשבת יחידת הזמן כמו החודש כולו.

ומכאן שאף בענין **שנה**, אחד **למנוייה** חשוב שנה. והשנה הרי נמנית על ידי מנין החדשים שנאמר [שמות יב]: "לחדשי השנה".

ומכאן למד רבי אלעזר ששלשים יום [חדש] בשנה חשובים שנה.

[מכלל דתרווייהו, רבי מאיר ורבי אלעזר, **סבירא להו בניסן נברא העולם**]. (277) **תניא**: (278) **רבי אליעזר אומר**:

א. **בתשרי נברא העולם**. (279) (280)

ב. **בתשרי נולדו אבות** - אברהם ויעקב.

ג. **בתשרי מתו אבות** - אברהם ויעקב.

ד. **בפסח נולד יצחק**.

ה. **בראש השנה נפקדה שרה** לטובה לפני הקדוש ברוך הוא, ונגזר עליה הריון. וכן נפקדו רחל וחנה.

ו. **בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין**.

דף יא - א

ז. **בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים**.

ח. **בניסן נגאלו ממצרים, ובתשרי עתידין ליגאל לעתיד לבוא**.

רבי יהושע אומר:

א. **בניסן נברא העולם**. (281)

ב. בניסן נולדו האבות, אברהם ויעקב.

ג. בניסן מתו האבות, אברהם ויעקב.

ד. בפסח נולד יצחק.

ה. בראש השנה נפקדה שרה לטובה ונגזר עליה הריון. וכן נפקדו בו רחל וחנה.

ו. בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים.

ז. בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים.

ח. בניסן נגאלו ממצרים, ובניסן עתידין ליגאל לעתיד לבוא.

ועתה מביאה הגמרא ברייתא, ובה המקורות לדברי רבי אליעזר ורבי יהושע:

תניא: רבי אליעזר אומר: מנין שבתשרי נברא העולם?

שנאמר ביום השלישי לבריאת העולם [בראשית א יא]:

"ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא [תתכסה הארץ בדשאים], **עשב מזריע זרע,**
עץ פרי [עץ המלא פירות]".

איזהו חודש שהארץ מליאה בו דשאים, והאילן מלא בו בפירות?

הוי אומר: זה חודש תשרי!

ועוד סיוע לכך שבתשרי נברא העולם, היות **ואותו הפרק**, הזמן שנברא בו העולם - הרי
זמן רביעה [ירידת גשמים] **היתה. וירדו גשמים, וצימחו את הצמחים.**

שנאמר [שם ב ו]: **"ואד יעלה מן הארץ, והשקה את כל פני האדמה"**.

וחודש תשרי הוא הזמן שבו צריך את הגשמים להשקות את הצמחים.

רבי יהושע אומר: מנין שבניסן נברא העולם?

שנאמר ביום השלישי לבריאת העולם [בראשית א יב]: **"ותוצא הארץ דשא, עשב**
מזריע זרע, ועץ עושה פרי". (282)

מכך שנאמר "ותוצא הארץ" ולא נאמר "ותדשא הארץ", יש לנו להבין כי החודש שנברא בו העולם, הוא החודש שבו הארץ כבר גומרת להוציא את הדשאים. (283)

ואילו מכך שנאמר באותו הפסוק "עץ עושה פרי" ולא נאמר "עץ פרי", יש לנו להבין שמדובר בו בחודש שעדיין לא גומר בו האילן להוציא את פירותיו.

איזהו החדש שהארץ כבר מוציאה בו דשאים, ואילו האילן עדיין מוציא פירות
[ולא גמר להוציאם]?

הוי אומר: זה חודש ניסן!

ועוד סיוע לכך שבניסן נברא העולם: שהרי באותו הזמן הוצרכו הבהמות והחיות להזדווג לראשונה, ואם נאמר שבניסן נברא העולם, זהו הזמן המתאים לכך, היות **ואותו הפרק** [העת] הוא **זמן בהמה וחיה ועוף, שמזדווגין זה אצל זה**.

שנאמר [תהילים סה]: **"לבשו כרים הצאן"**. והגמרא לעיל [ח א] כבר הוכיחה מפסוק זה שזמן הזדווגות הצאן הוא בחודש ניסן. (284)

נמצינו למדים, שרבי אליעזר הוכיח את שיטתו שהעולם נברא בתשרי מהציווי של ה' לארץ להוציא דשא ועץ פרי. ואילו רבי יהושע הוכיח את שיטתו שהעולם נברא בניסן, מהוצאת הדשאים והעצים.

ומקשינן על רבי אליעזר:

ואידך, ורבי אליעזר **נמי - הא כתיב "עץ עושה פרי"**, ומשמע שהאילן עדיין לא התמלא פירות. ומדוע אמר רבי אליעזר שאותו החדש הוא תשרי, כשהאילן מלא אז פירות?

ומתרצינן: לדעת רבי אליעזר, המקרא **הוא - לברכה לדורות הוא דכתיב**. שהאילן התברך אז שיוציא פירות לדורות. אבל האילן עצמו שנברא אז, נברא כאילן שכבר גמר להוציא את פירותיו, לפי שנברא בחודש תשרי.

ומקשינן על רבי יהושע:

ואידך, רבי יהושע **נמי - הא כתיב "עץ פרי"**, ומשמע שהאילן כבר התמלא בפירות. ומדוע אמר רבי יהושע שאותו החודש הוא ניסן, והרי עדיין העצים אינם מלאים בו פרי?

ומתרצינן: לדעת רבי יהושע המקרא **הוא - בא ללמדנו כדבריו של רבי יהושע בן לוי**:

דאמר רבי יהושע בן לוי: כל מעשה בראשית - בקומתן המושלמת נבראו.

לדעתן נבראו, ששאלם ה' אם הם חפצים להבראות, וענו הן.

לצביונן, בצורתם וטעמם **נבראו**.

שנאמר [בראשית ב]: **"ויכלו השמים והארץ וכל צבאם"**.

אל תקרי "צבאם", אלא "צביונם". (285)

אבל הם עדיין לא הצמיחו פירות, כדכתיב "עץ עושה [בעתיד] פרי". אלא, שהם היו כבר בקומתם, והיו ראויים להצמיח פירות מיד. ולכך נאמר "עץ פרי".

וממשיכה הברייתא להביא את מקור דברי רבי אליעזר, שבתשרי נולדו האבות [אברהם ויעקב]:

רבי אליעזר אומר: מנין אני אומר שבתשרי נולדו האבות?

שנאמר [מלכים א, ח]: **"ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים, בחג [הסוכות], הוא החדש השביעי [תשרי]"**. (286)

ומדוע נקרא החדש השביעי "ירח האיתנים"? שהוא **ירח החדש שנולדו בו האבות**, שהם **"איתני עולם"**.

ומפרשינו: **מאי משמע? מנין שה"איתנים" משמעותם אבות?**

משום **דהאי "איתן" - לישנא דתקיפי הוא**. לשון חוזק הוא.

כדכתיב [במדבר כד]: **"איתן מושבך"**. והאבות הם חוזק האומה. (287)

והראיה שאיתנים הם האבות:

שהרי הכתוב **אומר** [מיכה ו]: **שמעו הרים את ריב ה', והאיתנים מוסדי ארץ"**. ומכאן שהאיתנים הם ההרים.

וההרים הם האבות, היות **והכתוב אומר** [שיר השירים ב ח]:

"קול דודי [הקדוש ברוך הוא] הנה זה בא [לפני קץ גלות מצרים]. (288) **מדלג [ממהר את הגאולה] על ההרים, מקפץ על הגבעות"**:

"מדלג על ההרים" - בזכות האבות שנקראים "הרים".

"מקפץ על הגבעות" - בזכות האמהות שנקראות "גבעות".

ולפי זה ירח האיתנים הוא החודש שנולדו בו האבות, שהרי האיתנים הם הרים, והאבות נקראו הרים.

והברייתא מביאה את מקור דברי רבי יהושע שבניסן נולדו האבות [אברהם ויעקב]:

רבי יהושע אומר: מנין אני אומר שבניסן נולדו האבות?

שנאמר [מלכים, א ו]: **"ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בשנה הרביעית בחדש זיו [אייר], (289) הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל. ויבן הבית לה"**

מהו "בחדש זיו"? **בירח שנולדו בו זיתני עולם.** כי כאשר התחדש חודש אייר כבר נולדו האבות [שהם זיו העולם], שהרי הם נולדו בניסן. (290)

ומקשינן על דעת רבי יהושע:

והכתיב [מלכים - א ח]: **"בירח האיתנים** בחג [הסוכות] הוא החדש השביעי". ואיתנים הם האבות, כפי שביאר רבי אליעזר לעיל, ומכאן שבתשרי נולדו האבות!

ומתרצינן: רבי יהושע סובר שכוונת הכתוב **התם** [שם], **דתקיף במצות**, שחדש תשרי הוא איתן [חזק] במצות רבות: מצות שופר, יום הכיפורים, סוכה, לולב, ערבה, וניסוך המים. (291)

ומקשינן על דעת רבי אליעזר:

ואידך, רבי אליעזר, **נמי - הכתיב "בחדש זיו [אייר]** הוא החדש השני למלך שלמה". וחדש אייר נקרא "זיו" מפני שהאבות נולדו כאשר נתחדש אייר, וכפי שביאר רבי יהושע לעיל, ומכאן שבניסן נולדו האבות!

ומתרצינן: רבי אליעזר סובר שכוונת הכתוב **הוא**, לומר **דאית ביה זיוא לאילני**. שבאייר יש זיו לאילנות.

וכמו **דאמר רב יהודה: האי מאן דנפק ביומי ניסן**, היוצא בתקופת ניסן, **וחזי אילני דמלבלבי**, ורואה אילנות מלבלבים, **אומר:**

"ברוך שלא חיסר מעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות (292) [להנות] **בהן בני אדם"**.

ועתה הגמרא מפרשת את מקור דבריהם של רבי אליעזר ורבי יהושע שנחלקו מתי מתו האבות [לדעת רבי אליעזר בתשרי ולדעת רבי יהושע בניסן]:

מאן דאמר, רבי יהושע, **בניסן נולדו** האבות, סבר גם **שבניסן הם מתו**.

מאן דאמר, רבי אליעזר, **בתשרי נולדו**, סבר שגם **בתשרי מתו**.

לפי **שנאמר** בספר דברים [פרק לא]: **"ויאמר אליהם** [משה לבני ישראל ביום מותו]: **בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"**.

שאין תלמוד לומר, שאין צורך לומר **"היום"**, שהרי גם אם היה אומר שהוא "בן מאה ועשרים" היה מובן מאליו שכוונתו להיום.

ואם כן **מה תלמוד לומר**, למה נאמר **"היום"**?

אלא, כך אמר משה לישראל: **היום מלאו ימי ושנותי** [שבאותו התאריך שנולד, הוא גם נפטר בו].

ובא הכתוב **ללמדך, שהקדוש ברוך הוא יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום, מחדש לחדש**, שהן מתים באותו יום בחודש שבו נולדו.

שנאמר בכתוב [שמות כג כו], שהקדוש ברוך הוא בירך את ישראל [אם יקיימו את רצונו]: **"את מספר ימיך אמלא"**.

ולכן, למאן דאמר בניסן נולדו האבות, בניסן הם גם מתו. ולמאן דאמר בתשרי נולדו האבות, בתשרי הם גם מתו.

שנינו בבבלי: **בפסח נולד יצחק**, לדברי הכל.

והוינן בה: **מנלן** מנין לנו שבפסח נולד יצחק?

ומשנינן: **כדכתיב** [בראשית יח יד] שהמלאך בישר לאברהם: **"למועד** [בחג הקרוב] **אשוב אליך** כעת חיה, ולשרה בן". מכאן שיצחק נולד בחג הקרוב ביותר לזמן שאברהם התבשר על לידתו. (293)

ומאחר שמזמן הבשורה ועד הלידה עברו כל ימי הריונה של שרה. הלכך אנו מקדימים את זמן הבשורה עד החג הקודם ללידה [ואי אפשר להקדים יותר, שהרי במועד הראשון שלאחר הבשורה נולד יצחק].

אימת קאי, מתי הוא החג שבו נתבשר אברהם על לידת יצחק?

אילימא, אם נאמר שהמלאך בא לאברהם **בפסח**, **וקאמר ליה** שיצחק יוולד **בעצרת** [בשבועות].

אין זה אפשרי.

כי **בחמשינ יומין - מי קא ילדה!!**? והרי אי אפשר ללדת בהריון של חמישים יום בלבד!!

אלא שמא תאמר **דקאי**, שהמלאך עמד אצל אברהם **בעצרת**, **וקאמר ליה** ובישר לו שיצחק יוולד **בתשרי**, בחג הסוכות? גם זה לא יתכן.

שהרי **אכתי** [עדיין] יש לתמוה: וכי **בחמשה ירחי מי קא ילדה?** וכי אפשר ללדת בחודש החמישי להריון!! שהרי החודש הרביעי להריונה נגמר כשבוע לפני חג הסוכות, ונמצא שבחג הסוכות היא היתה בתחילת החודש החמישי של הריונה!?

אלא, בהכרח, **דקאי**, שהמלאך עמד אצל אברהם **בחג הסוכות**, **וקאמר לה** שיצחק יוולד **בניסן**, שהרי מסוכות עד פסח יש את הזמן הגדול ביותר שבין שני חגים. (294)

ומיד הגמרא תמהה: אך **אכתי**, עדיין יש לתמוה: וכי **בשיתא ירחי מי קא ילדה!!**? וכי אפשר ללדת בהריון של ששה חדשים?! והלא אין הריון אלא של שבעה או של תשעה חדשים!

ומתרצינן: **תנא**, שנינו בברייתא: **אותה שנה - מעוברת היתה!** ונמצא שמסוכות עד פסח היו שבעה חדשים, שהם ימי הריון.

ומקשינן: הרי שנינו [בבא מציעא פז א] ששרה אמנו, באותו היום שנתבשרה על לידת יצחק, היא נטמאה בטומאת נדה. (295)

ואם כן, אף על פי שאותה שנה היתה מעוברת, הרי **סוף סוף, כי מדלי מר** שבעה **יומי טומאה** של נידות - **בצרי להו!**

כאשר נפחית מתקופת שבעה החדשים את שבעת ימי הנידויות לפני שיכלה שרה להתעבר, נמצא שימי ההריון היו פחותים משבעה חדשים שלמים! ועדיין קשה: האיך שרה ילדה בהריון שאין בו שבעה חדשים שלמים?

אמר מר זוטרא לתרץ: **אפילו למאן דאמר** שאשה **היולדת לתשעה** חדשים **אינה יולדת** ולד בר קיימא **למקוטעין** [לחדשים שאינם מלאים, אלא דוקא לתשעה חדשים מלאים]:

אשה היולדת לשבעה - יולדת אף לחדשים **מקוטעין**, שאינם מלאים, והולד הוא בר קיימא ולא נפל.

שנאמר [שמואל א, יט כ]: "וידע אלקנה את חנה. ויהי לתקופות הימים ותהר חנה ותלד בן, ותקרא את שמו שמואל".

מיעוט "תקופות" הרי הן **שתיים** תקופות. וכל "תקופה" היא שלושה חדשים. (296)
ומיעוט "ימים", הרי הם **שנים** ימים.

ומאחר שנאמר "לתקופות הימים", למדנו שילדה חנה את שמואל כעבור ששה חדשים ושני ימים. והיינו, שהיו רק יומיים מהחודש השביעי!

שנינו בברייתא: **בראש השנה נפקדה שרה, רחל וחנה** [לדברי הכל]. (297)

והוינן בה: **מנלן?**

אמר רבי אלעזר: אתיא בגזירה שוה "**פקידה פקידה**". ו**אתיא** גם בגזירה שוה "**זכירה זכירה**". כדלהלן:

כתיב ברחל [בראשית ל]: "**וויזכור אלהים את רחל**". ו**כתיב בחנה** [שמואל א - א, יט]: "**וויזכרה ה'**".

ואתיא, ולמדים את הזכירה שנאמרה ברחל ובחנה בגזירה שוה של "**זכירה זכירה**" **מראש השנה**. **דכתיב** [ויקרא כג] **בראש השנה "שבתון זכרון תרועה"**.

וכשם שהזכירה האמורה כאן היא **בראש השנה**, אף הזכירה שאמורה ברחל וחנה היתה **בראש השנה**.

ומנין שאף שרה נפקדה **בראש השנה?**

דבר זה נלמד בגזירה שוה "**פקידה פקידה**":

כתיב בחנה [שמואל א - א ב]: "**כי פקד ה' את חנה**".

וכתיב בשרה [בראשית כא]: "**וה' פקד את שרה**".

וכשם שחנה נפקדה **בראש השנה** [כדלעיל], אף שרה נפקדה **בראש השנה**.

שנינו בברייתא: **בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין** [לדברי הכל].

והוינן בה: **מנלן?**

ומשנינן: **דכתיב** [תהלים פא]: **"תקעו בחדש** [בראש חדש] **שופר, בכסה ליום חגנו** [בחג של ראש השנה שהלבנה מכוסה בו]. (298) **כי חק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב**".

דף יא - ב

עדות ביהוסף שמו בצאתו [מבית האסורים, לשלוט] על ארץ מצרים". וגו'.

כלומר, באותו היום [בראש השנה] הוציא ה' את יוסף למשול על ארץ מצרים. (299)

שנינו בברייתא: **בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים**, לדברי הכל.

ומביאה הגמרא מקור לדבר:

כתיב הכא בענין שיעבוד מצרים [שמות ו]: **"והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים"**.

וכתיב התם בתהילים, בהמשך הפסוק: **"תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו**. עדות ביהוסף שמו. **הסירותי מסבל שכמו"**.

מכאן שהוסר הסבל של שיעבוד מצרים בראש השנה. (300)

שנינו בברייתא: רבי אליעזר אומר, בניסן נגאלו ממצרים, בתשרי עתידין להגאל לעתיד לבוא.

ומביאה הגמרא את המקור לדבריו:

בניסן נגאלו - כדאיתא! כמו שמפורש בתורה בענין יציאת מצרים.

בתשרי עתידין ליגאל - אתיא למדים זאת בגזרה שוה **"שופר שופר"**:

כתיב הכא [בתהילים שם]: **"תקעו בחדש שופר** בכסה ליום חגנו", בחג ראש השנה.

וכתיב התם [ישעיה כז] בענין הגאולה לעתיד לבוא: **"ביום ההוא יתקע בשופר גדול"**.

כשם שתקיעת השופר האמורה בתהילים [שם] היא בראש השנה, אף תקיעת שופר האמורה בגאולה שלעתיד לבוא, היא בראש השנה.

שנינו בברייתא: **רבי יהושע אומר: בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל.**

והוינן בה: **מנלן** הא?

ומשנינן: **אמר קרא** [שמות יב] בענין ליל פסח, **"ליל שימורים"**. ללמדך, כי זה הוא הליל המשומר ובא לגאולה, **מששת ימי בראשית.**

ואידך, רבי אליעזר, הסובר שבתשרי עתידין להגאל, מפרש את המקרא "ליל שימורים", שהוא **לילה המשומר ובא** בכל הדורות **מן המזיקין**. (301) שנינו בברייתא לעיל, שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו מתי נברא העולם: לדעת רבי אליעזר העולם נברא בתשרי. ואילו לדעת רבי יהושע העולם נברא בניסן.

ומאחר שנחלקו בענין בריאת העולם. לכן, **אזדו לטעמייהו**, נחלקו והלכו לשיטתם אף בענין זמן המבול, כדלהלן: (302)

דתניא: נאמר [בראשית ז יא] בענין המבול:

"בשנת שש מאות שנה לחי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש, ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארבות השמים נפתחו" [והתחיל המבול].

ונחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר מה הוא היום ה"שבעה עשר יום לחדש השני" שהוזכר בפסוק?

רבי יהושע אומר:

מאחר והעולם נברא [לדעתו] בניסן, לכן החדש השני המוזכר בנח, הוא החודש שאחרי חודש ניסן, היות ובניסן מתחיל מנין שנות כל הדורות.

הלכך, **אותו היום** שהחל בו המבול - **"ז באייר היה"**, שהוא החדש השני מניסן.

והוא **יום שמזל כימה**, זנב מזל טלה (303) - **שוקע ביום** מתחת לארץ.

ואף **מעיינות מתמעטין** באייר, שהרי כבר כלתה עונת הגשמים.

ומתוך ששינו אנשי דור המבול את מעשיהן, מטוב לרע - **שינה הקדוש ברוך הוא עליהם את מעשה בראשית**, בשני דברים:

א. המבול ירד ביום. שהרי נאמר [בראשית ז יג]: "בעצם היום הזה בא נח אל התבה". ונח נכנס לתיבה רק כאשר ירדו המים והכריחוהו להכנס לתיבה, שנאמר [שם פסוק ז]: "ויבא נח אל התבה מפני מי המבול". מכאן שהמבול ירד ביום.

וכיצד הביא הקדוש ברוך הוא את המבול? נטל שני כוכבים ממזל כימה, שהוא זנבו של מזל טלה, שיש בו הרבה כוכבים, ונעשה נקב בשמים. ודרכו ירדו המים לארץ. (304) ומאחר שבי"ז אייר מזל כימה הוא מתחת לארץ, (305) הוצרך הקדוש ברוך הוא לשנות ממעשה בראשית, **והעלה את מזל כימה ביום.**

ונטל שני כוכבים מכימה, ונעשה נקב בשמים. ודרך אותו הנקב הביא הקדוש ברוך הוא **מבול לעולם.**

ב. בי"ז אייר המעיינות מתמעטים. (306) ושינה הקדוש ברוך הוא את מעשה בראשית, והתגברו המעיינות, ושטפום.

רבי אליעזר אומר:

מאחר שהעולם נברא [לדעתו] בתשרי, לכן החדש השני המוזכר בפסוק נמנה החל מתשרי, שבו מתחיל מנין שנות כל הדורות.

הלכך, **אותו היום** ["בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש"] שהתחיל המבול - י"ז **במרחשון היה** [שהוא החדש השני מתשרי].

והוא **יום שמזל כימה עולה ביום** מעל הארץ. (307)

ואף **המעיינות מתגברים** במרחשון, שהרי אז היא עונת הגשמים. הלכך, לא הוצרך הקדוש ברוך הוא לשנות את מעשה בראשית ולהעלות את כימה ביום. (308) ואף לא הוצרך להגביר את המעיינות. שהרי מזל כימה עולה במרחשון ביום, ואף המעיינות מתגברים באותו הזמן.

דף יב - א

ומתוך ששינו אנשי דור המבול את מעשיהם - שינה הקדוש ברוך הוא עליהם את מעשה בראשית. והגמרא להלן תבאר במה שינה ה' את מעשה בראשית.

והעלה את מזל כימה ביום. ונטל שני כוכבים מכימה, ונעשה נקב בשמים. ודרך אותו הנקב הביא הקדוש ברוך הוא **מבול לעולם.** והוינן בה: **בשלמא** מובן הדבר

לדעת **רבי יהושע**, הסובר שהמבול התחיל לרדת באייר, **היינו דכתיב** "בחדש השני". שהרי אייר הוא החדש השני למנין החדשים.

אלא, לרבי אליעזר, הסובר שהמבול התחיל לרדת במרחשון, קשה: **מאי "שני"?** מדוע חודש מרחשון נקרא כאן "החדש השני"? והרי אייר הוא החודש השני למנין החדשים! (309)

ומתצינן: **שני לדין!** שחודש חשון הוא השני לחודש תשרי, שבו הקב"ה דן את העולם, ובו הוא גזר את המבול על אותו הדור.

שנינו בברייתא שלדברי הכל, שינה הקדוש ברוך הוא את מעשה בראשית כאשר הוא הביא מבול לעולם.

והוינן בה: **בשלמא לרבי יהושע - היינו דשינה הקב"ה!**

שהיה במבול שינוי מדרכו של עולם, היות ובאייר מזל כימה שוקע ביום, והעלהו הקדוש ברוך הוא ביום. ועוד, שהמעיינות מתמעטים באייר, והקדוש ברוך הוא הגבירם.

אלא לרבי אליעזר קשה: **מאי שינה?** והרי במרחשון מזל כימה עולה ביום. ואף המעיינות מתגברים, ולא היה הקב"ה צריך לשנות עליהם את מעשה בראשית!

ומתצינן: לדעת רבי אליעזר השינוי במעשה בראשית היה **כדרב חסדא**.

דאמר רב חסדא: ברותחין קלקלו - וברותחין נידונו.

ורב חסדא מפרש את דבריו:

ברותחין קלקלו אנשי דור המבול **בעבירה** של איסורי ביאה.

ובמים רותחין נידונו על כך.

שהרי **כתיב הכא** [בראשית ח] בענין המבול: **"וישכו המים"**.

וכתיב התם [מגילת אסתר ז]: **"וחמת המלך שככה"**. וסתם חמה רותחת היא. שנאמר [שם]: **"וחמתו בערה בו"**. ומכאן שמי המבול היו רותחים.

תנו רבנן: חכמי ישראל מונין את מנין השנים והחודשים למבול - כרבי אליעזר, שהמבול התחיל במרחשון. מפני ששנות בריאת העולם ושנות הדורות נמנות מתשרי.

אך ביחס לזמן בריאת העולם הם סוברים כרבי יהושע, שהעולם נברא בניסן. ולכן ביחס לחישוב זמן התחלת ה"תקופה", של כל אחת מארבעת עונות השנה, הם מחשבים **כרבי יהושע**. (310)

והיינו, שהחמה נתלתה ברקיע השמים בתחילת ליל יום רביעי. ומשך הזמן של שנת החמה, הוא 365 ימים שלמים, ועוד רבע יום [דהיינו, עוד שש שעות, שהם רבע יממה בת עשרים וארבע שעות].

הלכך, לעולם תקופת ניסן מתחילה באחד מארבעת רבעי היום.

שהרי בשנה הראשונה התחילה התקופה של ניסן [תקופת האביב], בתחילת הלילה. ובשנת השניה היא התחילה שש שעות מאוחר יותר, בחצות הלילה. דהיינו כעבור 365 ימים שלמים ועוד 6 שעות מתקופת ניסן שלפניה.

ובשנה השלישית היא התחילה בתחילת היום. ובשנה הרביעית התחילה התקופה באמצע היום. ואילו בשנה החמישית היא חזרה והתחילה בתחילת הלילה.

וחכמי אומות העולם מונין אף למבול כרבי יהושע, שמנין שנות הדורות מתחיל בניסן, הלכך המבול התחיל לרדת באייר [שהוא החודש השני מניסן] בשנת שש מאות לחיי נח. (311)

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **ולירקות**. שאין מעשרים מהירקות שנלקטו לפני אחד בתשרי, על הירקות שנלקטו לאחריו.

תנא בתוספתא: באחד בתשרי ראש השנה לשנים. **לירקות ולמעשרות ולנדורים**.

והוינן בה: ראש השנה **לירקות - מאי נינהו?!?** מהו ראש השנה לירקות? הרי בהכרח שהכוונה היא לענין **מעשר ירק**.

ואם כן, קשה: מדוע אמרה הברייתא: "באחד בתשרי ראש השנה לירקות ומעשרות"? והרי "ירקות" - **היינו מעשרות?!?** (312)

ומתריצין: **תנא**, שנה התנא תחילה את מעשר ירק שהוא **מדרבנן** (313) בפני עצמו, והשמיענו שיש ראש השנה קבוע לירק. ואין מעשרים מן הנלקט לפני ראש השנה על הנלקט לאחריו.

ואחר כך **קתני** מעשר **דאורייתא** בדגן תירוש ויצהר. (314) שאף להם יש יום רשא השנה קבוע שאין מעשרים מן החדש על הישן. (315)

ומקשינן: **וליתני**, היה זה מן ראוי שהתנא ישנה מעשר **דאורייתא ברישא!** שהרי מעשר דאורייתא חשוב יותר ממעשר דרבנן.

ומתריצין: **אידי דחביבא ליה - אקדמה**. מעשר דרבנן חביב על התנא, מפני שיש בזה חידוש, (316) הלכך הקדים ושנה אותו לפני מעשר דאורייתא.

והוינן בה: **ותנא דידן**, התנא ששנה את משנתנו, שלא שנה "מעשרות", אלא רק מעשר ירקות שהוא מדרבנן - מה טעמו?

ומבארין: **תנא** מעשר ירקות **דרבנן**. והשמיענו שיש לו ראש השנה קבוע לענין חדש וישן.

וממילא מובן מאליו, **שכל שכן** שבמעשרות **דאורייתא** נאמר דין זה.

ומקשינן על הברייתא בתוספתא:

מדוע שנינו "מעשרות" בלשון רבים? **וליתני "מעשר"** בלשון יחיד!

ומתריצין: כוונת התנא לומר שבאחד בתשרי הוא ראש השנה לענין שני מעשרות: **אחד מעשר בהמה**, (317) **ואחד מעשר דגן**.

ומקשינן על המשנה והתוספתא: מדוע שנינו "ירקות" בלשון רבים? **וליתני ירק** בלשון יחיד!

ומתריצין: יש **תרי גווני ירק**, יש שני מיני ירקות, ויש הבדל ביניהם לענין הלכות מעשר:

דתנן במסכת מעשרות [א ה]: גמר מלאכתו של **ירק הנאגד**, שדרכו להמכר כשהוא אגוד באגודות, היא **משעה שיאגד**. ומאז אסור לאכול ממנו אפילו אכילת עראי, כל זמן שלא עישרוהו. (318)

וירק **שאינו נאגד** אלא נמכר בתפזורת, אסור לאכול ממנו אכילת עראי **משימלא את הכלי**. (319) לפי שמילוי הכלי נחשב ל"גמר מלאכתו".

תנו רבנן בהמשך התוספתא הנזכרת:

כיצד [הוא ראש השנה] לירקות?

ליקט ירק בערב ראש השנה עד שלא תבא השמש [לפני השקיעה].

דף יב - ב

משתבא השמש, (320) הרי אף על פי שכל הירק גדל בשנה אחת, בכל זאת **אין תורמין ומעשרין מזה על זה**.

לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש. (321) ובירקות הולכין אחר לקיטתם, ולא אחר גידולם, לקבוע איזה ירק הוא מן הישן, מהשנה הקודמת, ואיזה הוא מן החדש, מהשנה הזאת.

ואם היתה השנה השניה לשנות השמיטה נכנסת לשלישית, ולקט מקצת מן הירק לפני ראש השנה, ומקצתו לאחר ראש השנה, אזי, מה שלקט בשנה ה**שניה** [לפני ראש השנה] מפריש ממנו **מעשר ראשון ומעשר שני**.

ומה שלקט בשנה ה**שלישית**, מפריש ממנו **מעשר ראשון ומעשר עני**.

והוינן בה: **מנא הני מילי?** מנין שבשנה השלישית אין מפרישים מעשר שני אלא מעשר עני?

אמר רבי יהושע בן לוי: נאמר [דברים כו] **"כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית - שנת המעשר"**.

מדוע נקראה השנה השלישית "שנת המעשר"?

מפני שהיא **שנה שאין נוהג בה אלא מעשר אחד**, מהמעשר שנהגו בו בשנים שלפניה.

הא כיצד? אילו מעשרות נוהגות בשנה השלישית?

מעשר ראשון - שיתן כדרך שנתן עד כה.

ומעשר עני - שיתן במקום מעשר שני.

לפי שנאמר [שם]: **"כי תכלה לעשר, בשנה השלישית שנת המעשר. ונתתה ללוי [מעשר ראשון], לגר ליתום ולאלמנה [מעשר עני]. ואכלו בשעריך ושבעו"**.

ומעשר שני, שנוהג בשנתיים שלפניה - **יבטל** בשנה השלישית.

או שמא תאמר שהמקרא "שנת המעשר" **אינו** כפי שביארנו, **אלא** כוונת הכתוב לומר שהיא שנה שאין נוהג בה אלא מעשר עני בלבד, **ואף מעשר ראשון נמי יבטל**.

וכך אמר הכתוב: "בשנה השלישית, שנת המעשר [עני]. ונתתה את [מעשר עני] ללוי [שהוא בכלל עני, מפני שאין לו חלק בארץ], לגר, ליתום ולא למנה".

תלמוד לומר, לכך נאמר [במדבר יח כו]: "**ואל הלויים תדבר, ואמרת אליהם: כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר [הראשון], אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם**".

הקישו הכתוב את המעשר הראשון **לנחלה**. לומר לך, **מה נחלה** [כשם שנחלה] **אין לה הפסק**, אלא לעולם היא שייכת לבעליה. **אף מעשר ראשון אין לו הפסק**, והוא נוהג אף בשנה השלישית.

תניא נמי הכי, שנינו בברייתא אחרת: מנין אנו לומדים שבשנה השלישית נוהג מעשר ראשון ולא מעשר שני:

נאמר [דברים כו]: "**כי תכלה לעשר**, שנת המעשר" - **שנה שאין נוהג בה אלא מעשר אחד** מהמעשרות בשנתיים שלפניה.

הא כיצד? איזה מן המעשרות נוהג בשנה השלישית?

מעשר ראשון, יתן כדרך שנתן עד כה.

ומעשר עני יוסיף במקום מעשר שני.

שנאמר [שם]: "בשנה השלישית, שנת המעשר, ונתתה ללוי [מעשר ראשון] לגר ליתום ולא למנה [מעשר עני] ואכלו בשעריך ושבעו".

ומעשר שני [שנהג בשנתיים שלפניה] **יבטל**.

יכול, שמא תאמר, **אף מעשר ראשון נמי יבטל**, וכוונת הכתוב "שנת המעשר" היא לומר שאין נוהג בשנה זו אלא מעשר עני. וכך אמר הכתוב: "ונתתה ללוי [שאף הוא בכלל עני מפני שאין לו חלק בארץ] לגר ליתום ולא למנה [מעשר עני]".

תלמוד לומר, לכך נאמר [דברים יד, כט]: "**ובא הלוי**". ומקרא זה מדבר בשנה השלישית, שנאמר שם [פסוק כח]: "מקצה שלש שנים". ובא הכתוב לומר, **שכל זמן שהלוי בא לקחת את מעשר ראשון המגיע לו - תן לו**.

אלו דברי רבי יהודה.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: הפסוק "ובא הלוי" **אינו צריך** להשמיענו דבר זה. שהרי הוא [הכתוב] **אומר** [במדבר יח כו]: **"ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם: כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם"** - הקישו הכתוב את המעשר לנחלה.

ללמדך, **מה נחלה אין לה הפסק** אלא לעולם היא שייכת לבעליה, **אף מעשר ראשון אין לו הפסק** בשנה השלישית.

שנינו ברייתא בתוספתא: באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **ולנדריים**.

תנו רבנן בהמשך התוספתא: כיצד הוא ראש השנה לנדריים?

המודר הנאה מחבירו לשנה, אדם שאסר על עצמו בנדר מלהנות מחבירו במשך שנה - **מונה שנים עשר חודש מיום ליום**.

ואם אמר שאוסר את הנאת חבירו עליו **"לשנה זו"**, אזי **אפילו אם לא עמד** בשעת הנדר **אלא בעשרים ותשעה באלול** - **כיון שהגיע יום אחד בתשרי, עלתה לו שנה**, ומכאן ואילך רשאי להנות מחברו.

כלומר, **"ראש השנה לנדריים"** הוא ביחס לנדר של **"שנה זו"**, שמאחד בתשרי מתחילה שנה אחרת.

ומבארין: מה ששנינו בתוספתא שהנודר בכ"ט אלול ואמר **"לשנה זו"**. משהגיע א' תשרי עלתה לו שנה, הוא **אפילו למאן דאמר** [לעיל י א] **יום אחד בשנה אינו חשוב שנה**.

כי בנדר אומדים את דעת הנודר, **שלצעוריה נפשיה קביל עליה**, שכוונתו בנדרו היתה לצער את עצמו לזמן מה, **והא אצטער ליה**, והרי הוא הצטער יום אחד, ולא היה בדעתו לאסור על עצמו יותר מזה. (322)

ומקשינן: מנין למד התנא שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנדריים?

ואימא, ואולי ראש השנה לנדריים הוא **בניסן!**

ומתרצינן: **בנדריים הלך אחר לשון בני אדם**. מפני שאין אדם נודר אלא בלשון שהוא רגיל לדבר בה. ובני אדם קוראים לאחד בתשרי ראש השנה. ועל כן אנו אומרים שדעת הנודר היתה לנודר עד אחד בתשרי.

שנינו בתוספתא שאחד בתשרי הוא ראש השנה לירקות, ולמעשרות דאורייתא בדגן תירוש ויצהר.

והתוספתא פירשה כיצד הוא ראש השנה לירקות, שירק הנלקט לפני ראש השנה אינו מתעשר עם ירק הגדל אחר ראש השנה. אבל לענין מעשרות דאורייתא לא התבאר בתוספתא מה נחשב "ישן" ומה נחשב "חדש", האם הולכים אחר הלקיטה, או אחר דבר אחר. ועתה הגמרא מרחיבה את הסבר הענין: **תנן התם**, שנינו במסכת מעשרות [א ג]: **התלתן**, שהוא מין תבלין, מתחייב במעשר (323) - **משתצמח!** (324)

ואחר השנה שצמחה בה היא מתעשרת, ולא הולכין בה אחר הלקיטה. (325)

התבואה דגן ותירוש, **והזיתים** - מתחייבים במעשרות **משיביאו שלישי** מגידולם. (326)

ואחר השנה שהביאו בה שלישי הם מתעשרים. (327)

ומפרשין: **מאי**, מה היא כוונת המשנה שאמרה "התלתן **משתצמח**" - **משתצמח לזרעים**, שהזרעונים צמחו בתוך התרמילים. (328)

שנינו במשנה במעשרות: **התבואה והזיתים** מתחייבים במעשרות **משיביאו שלישי**, ומתעשרים אחר אותה שנה שבה הביאו שלישי בישולם.

והוינן בה: **מנא הני מילי** שהתבואה והזיתים מתעשרים אחר אותה שנה שהביאו בה שלישי? (329)

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן, ומטו בה, יש אומרים שרבי יוחנן אמרה, **משמיה דרבי יוסי הגלילי: אמר קרא** [דברים לא י]: **"מקץ שבע שנים** [בסוף שבע שנות השמיטה, בתחילת השנה הראשונה של השמיטה הבאה (330)] **במועד שנת השמיטה בחג הסוכות**".

ודברי הכתוב צריכים ביאור: **"שנת השמיטה"** - **מאי עבידתיה?!?**

מה ענינה של שנת השמיטה לחג הסוכות בשנה השמינית, בסוף שבע שנים?! והרי החל מראש השנה של השנה השמינית כבר עברה וחלפה לה שנת השמיטה. ומאותה שעה - שנה **שמינית היא!**

אלא כך אמר הכתוב: יש דבר שגדל בשמינית ובכל זאת נוהגים בו דיני שביעית. והכתוב בא **לומר לך**, שכל תבואה שהביאה שלישי מגידולה **בשביעית לפני ראש השנה** - אתה נוהג בה מנהג דיני **שביעית** גם בשנה השמינית.

אמר ליה רבי זירא לרב אסי יש להקשות על דבריך:

דף יג - א

ודלמא לא עייל כלל, אולי הכתוב מדבר בתבואה שלא התחילה להתבשל בשביעית כלל, וקאמר רחמנא - תשמט ותיזיל! שאמר הכתוב כי שנת השמיטה ממשיכה לנהוג עד חג הסוכות, ואסור לחרוש ולקצור באותו הזמן. (331)

ענה רב אסי ואמר לרבי זירא: לא סלקא דעתך! לא יתכן לפרש את הפסוק בתבואה שלא הביאה שלישי בשביעית, שהרי מוכח בפסוק אחר שאין הכתוב מדבר אלא בתבואה שהביאה שלישי:

דכתיב [שמות כג]: "וחג האסיף [סוכות] בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה".

מאי "אסיף"? מהו האסיף המוזכר בפסוק?

אילימא, אם נאמר שחג הסוכות נקרא "חג האסיף", והכתוב בא להשמיענו שחג הסוכות הוא חג הבא בזמן אסיפה [בזמן שרגילים לאסוף את התבואה מן השדה], אם כן קשה: הכתיב בסוף הפסוק "באספך את מעשיך מן השדה", ומכאן אנו יודעים שחג הסוכות בא בזמן אסיפה, ומדוע הוצרך הכתוב לקרוא לסוכות "חג האסיף"?

ובהכרח, שאין כוונת הכתוב לומר שחג הסוכות נקרא חג האסיף.

אלא, מאי "אסיף" - קציר!

וכך אמר הכתוב: (332)

"חג" אשר הוא "באספך את מעשיך מן השדה" - ה"אסיף" שאתה קוצר בו נחשב "בצאת השנה", שהוא שייך לשנה השביעית היוצאת.

וקים להו לרבנן, חכמים יודעים דכל תבואה שנקצרה בחג הסוכות, בידוע שהביאה שלישי מבישולה לפני ראש השנה.

וקא קרי לה, וקורא הכתוב לאותה תבואה "בצאת השנה", דהיינו שתבואה זו שייכת לשנה היוצאת.

ומכאן למדו שהתבואה שייכת לשנה שבה היא הביאה שלישי מבישולה. (333)

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: וכי קים להו לרבנן, וכי חכמים כה בקיאים בטיב גידול התבואה, שיכולים הם להבדיל בין גידול של שלישי לגידול של פחות משלישי, עד כדי כך שאמרו שאין התבואה ראויה להקצר בחג הסוכות אלא אם הביאה שלישי בשנה שעברה!? (334) **אמר ליה רבי זירא: לאו אמינא לך, וכי לא אמרתי לך כבר: (335) לא תפיק נפשך לבר מהלכתא!** אל תוציא את עצמך מלקבל את ההלכה שבידי חכמים [לדקדק איך יתכן דבר זה (336)].

שהרי **כל המידות שנתנו חכמים - כן הוא**, שנתנו שיעור מצומצם ומדויק. כגון:

א. **בארבעים סאה הוא [האדם] טובל.** (337)

ואילו **בארבעים סאה חסר קורטוב** [מידה קטנה מאוד (338)] **אינו יכול לטבול בהן.**

ב. אוכל **כביצה מטמא** [מטמא או נטמא] **טומאת אוכלין.** שנאמר [ויקרא יא לד] בענין טומאת אוכלין: "מכל האוכל אשר יאכל, יטמא". מלמד הכתוב "אשר יאכל", שרק אוכל הנאכל בבת אחת מקבל טומאה, ושיערו חכמים שבית הבליעה מכיל כביצה בדיוק, לא פחות ולא יותר.

ואילו אוכל בשיעור **כביצה חסר כמידת שומשום - אינו מטמא טומאת אוכלין.** (339)

ג. וכן בגד בשיעור של **שלשה טפחים על שלשה טפחים מטמא** [נטמא ומטמא] טומאת **מדרס**, (340) מפני שבגד בשיעור זה ראוי לשיבה. ואילו בגד של **שלשה על שלשה חסר נימא** [שערה] **אחת - אינו מטמא טומאת מדרס.** (340*)

הדר [אחר כך] אמר רבי ירמיה: לאו מילתא היא דאמרי!

אין ממש במה שהקשיתי: וכי חכמים בקיאים לומר שהתבואה הנקצרת בסוכות הביאה שלישי בשנה שעברה.

כי יש להוכיח שחכמים אכן בקיאים בדבר:

דבעו מיניה חברייא מרב כהנא [ששאלו החברים את רב כהנא]: **עומר** (341) **שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ - מהיכן הקריבוהו?** הרי הם לא הספיקו לגדל בעצמם תבואה! (342) **ואם תאמר** שהביאו עומר **דעייל**, שהתבשל **ביד נכרי** לפני שהגיעו לארץ, יש להקשות:

הלא **"קצירכם" אמר רחמנא**, (343) **ולא קציר נכרי!** ואי אפשר להקריב את העומר מתבואה שגדלה ביד הנכרי.

ועוד לפני שהגמרא מסיימת להביא את תשובת רב כהנא, ואת סיוס דבריו של רבי ירמיה, מיד הגמרא תמהה:

ממאי דאקריבו?!? מנין היו השואלים בטוחים שאכן בני ישראל הקריבו עומר בכניסתם לארץ?

דלמא, אולי באמת **לא אקריבו** בכניסתם לארץ את קרבן העומר!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך!** לא יתכן לומר שבני ישראל לא הקריבו את העומר בכניסתם לארץ!

משום **דכתיב** [יהושע ה, י יא]: "ויחנו בני ישראל בגלגל, **ויאכלו מעבור הארץ ממחרת** [יום טוב ראשון של] **הפסח**". (344)

ומשמע שרק **ממחרת** יום טוב ראשון של **הפסח אכול**, אכלו מתבואת הארץ. אבל **מעיקרא**, לפני הבאת העומר - **לא אכול**.

שהם נמנעו מלאכול את התבואה החדשה קודם הקרבת עומר, ורק לאחריה, כאשר העומר התיר להם לאוכלה, ממחרת היום טוב הראשון של פסח, התחילו לאכול מתבואת הארץ.

ובהכרח **דאקריבו עומר, והדר** ורק אחר כך **אכלו**, אכלו. (345)

ולאחר שהגמרא סיימה את ביאור הענין של הקרבת העומר בשנה הראשונה, היא חוזרת לשאלה ששאלו את רב כהנא:

עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ - **מהיכן הקריבו?**

אמר להן רב כהנא: הם יכלו להביאו **מכל** דגן **שלא הביא שלישי ביד נכרי** לפני שנכנסו לארץ, ומשנכנסו לארץ גמר להתבשל ביד ישראל. (346)

והוכיח מכאן רבי ירמיה, שחכמים בקיאים בטיב גידול התבואה, ויודעים להבדיל בין תבואה שהביאה שלישי ביד נכרי, לתבואה שלא הביאה שלישי:

שהרי היה להם לחכמים לחשוש: **ודלמא**, שמא בשעה שקנו את התבואה מהנכרי כבר **עייל** התבואה שלישי בידו, **ולא קים להו**, ואין הם בקיאים להכיר בדבר. ומדוע לא חששו לזה?

אלא בהכרח **שקים להו**, חכמים בקיאים בזה, וידעו להבדיל בין תבואה שהביאה שלישי ביד נכרי, לתבואה שלא הביאה שלישי ביד נכרי.

ואם כן, **הכא נמי**, גם בענין תבואה הנקצרת בסוכות - **קים להו**. חכמים בקיאים לומר שודאי הביאה שלישי לפני ראש השנה.

אך הגמרא דוחה את ראייתו של רבי ירמיה: **ודלמא לא עייל כלל**, אולי כאשר הגיעו בני ישראל לארץ, בדקו ומצאו תבואה שלא התחילה להתבשל כלל, וממנה הביאו את העומר, וזה דבר הניכר לכל אדם.

אבל, היכא דעייל ריבעא, בתבואה שכבר התבשלה לפחות רבע מבישולה, עדיין יתכן **שבין שלישי לפחות משליש לא קים להו**. שחכמים לא בקיאים להבחין בדבר!

והגמרא מנסה ליישב את דברי רבי ירמיה: **לא סלקא דעתך!** לא יתכן לומר שהעומר שהביאו ישראל בכניסתם לארץ, לא התחיל להתבשל ביד נכרי!

דכתיב [יהושע ד יט]: **"והעם עלו מן הירדן [לארץ ישראל] בעשור לחודש הראשון [ניסן]"**.

ואי סלקא דעתך דלא עייל כלל, ואם תאמר שהקריבו את העומר מתבואה שלא התחילה להתבשל כלל לפני שנכנסו לארץ, אם כן קשה: וכי **בחמשה יומי מי קא מליא?!?** וכי בחמשה ימים יכולה תבואה שלא התבשלה כלל להתמלאות!?

אלא בהכרח, שהעומר שהקריבו ישראל בכניסתם לארץ התחיל להתבשל ביד נכרי לפני שנכנסו לארץ, ולא הביא שלישי ביד נכרי. ומכאן הוכיח רבי ירמיה שחכמים היו בקיאים להבדיל בין תבואה שהביאה שלישי ביד נכרי, לתבואה שלא הביאה שלישי ביד נכרי.

אך הגמרא חוזרת בה מתירוץ זה:

אלא מאי, מה רצונך לומר, שמדובר בתבואה **דעייל רבעא או דנקא**, שהעומר שהקריבו ישראל הביא רבע או שישית גידולו [שהם פחות משליש] ביד נכרי.

הרי **אכתי**, עדיין גם על זה יש לתמוה: וכי **בחמשה יומי - מי קא מליא?!?** וכי בחמשה ימים בלבד, תבואה כזאת גומרת להתמלאות!?

אלא, מאי אית לך למימר, מה אתה מוכרח לומר, שארץ ישראל היא שונה משאר הארצות, משום ש"**ארץ צבי" כתיב בה** [דניאל יא].

ומשמעות הדברים היא, כשם שהצבי מהיר יותר מכל החיות, כך גם ארץ ישראל מהירה להבשיל את פירותיה יותר משאר כל הארצות. ולכן התבואה שהביאה רבע או שישית בכניסתם לארץ, התבשלה כל צרכה בחמשה ימים בלבד.

הכא נמי גם בזה נאמר, ש"ארץ צבי" **כתיב בה** בארץ ישראל, והרי היא שונה משאר הארצות, ופירותיה ממהרים להבשיל בתוך חמשה ימים את כל בישראל. (347)

ולפי זה, יתכן שכאשר בני ישראל נכנסו לארץ, בדקו ומצאו תבואה שלא התחילה להתבשל כלל, והיא התמלאה בידם תוך חמשה ימים, עד לקצירת העומר, ואף על פי שאין דרך התבואה להתבשל תוך חמשה ימים.

ובכך נדחתה ראייתו של רבי ירמיה שחכמים בקיאים להבדיל בין תבואה שהביאה שלישי לפחות משליש.

ומכל מקום, עדיין יש לומר כדברי רב אסי, גם בלא ראייתו של רבי ירמיה, שחכמים בקיאים ויודעים שכל תבואה שנקצרת בסוכות בידוע שהביאה שלישי לפני ראש השנה.

ונאמר [שמות כג]: "וחג האסיף בצאת השנה", ו"אסיף" היינו קציר. וכך אמר הכתוב: כל תבואה הנקצרת בחג הסוכות, שהביאה שלישי לפני ראש השנה, הרי היא שייכת לשנה היוצאת.

מתקיף לה רבי חנינא לדברי רב אסי, ותמה על דבריו:

ומי מצית אמרת דהאי "אסיף" - קציר הוא!! וכי אתה יכול לומר שה"אסיף" המוזכר בענין חג הסוכות, פירושו "קציר"!!

והרי, מדוע אתה [רב אסי] מוציא את המילה "אסיף" מפשוטו של מקרא? מפני שאתה אומר שהמילה "אסיף" מיותרת, היות שנאמר בהמשך אותו פסוק: "באספך את מעשך מן השדה"! יש לדחות את דבריך: **כי והכתיב** במקום אחר בתורה [דברים טז]: **"באספך מגרונך ומיקבך"**.

ואמר מר [רבי יוחנן (348)]: **בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר**. שהכתוב בא ללמד לעשות את סכך הסוכה רק מדברים שהם כעין פסולת הגורן [פסולת התבואה, כגון קש], ופסולת היקב [פסולת הגפנים, כגון זמורות] שהם גדלים מן הארץ, ואינם מקבלים טומאה. (349)

ולפי זה, כך יש לפרש את הפסוק שהביא רב אסי [שמות כג] "וחג האסיף" - חג הבא מפסולת הנאספת מהגרנות ומהיקבים, וזהו שם החג.

והרי זה כאילו נאמר "וחג הסוכות בצאת השנה", והכתוב מוסיף ומבאר אימתי יעשו את חג הסוכות: "באספך את מעשיך [בזמן שרגילים לאסוף את התבואה] מן השדה".

אמר רבי זירא: הא מילתא הואי בידן, מדברי רב אסי חשבנו ללמוד שבתבואה הולכים בה אחר השנה שהיא הביאה בה שלישי.

ואתא [ובא] **רבי חנינא, שדא ביה נרגא** [השליך בו גרזן].

כלומר, דחה את דברי רב אסי, ואמר שה"אסיף" המוזכר בפסוק אינו מיותר.

אלא, מאחר שנדחו דברי רב אסי, חוזרת השאלה: **מנלן** שבתבואה הולכים אחר השנה שבה היא הביאה שלישי?

ומתרצינן: **כדתניא** בברייתא:

רבי יונתן בן יוסף אומר: נאמר [ויקרא כה, כ כא] "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע. וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית, **ועשת** [ותעשה] **את התבואה לשלש השנים**".

דף יג - ב

ודרשו חכמים: **אל תקרי "לשלש", אלא "לשליש"**.

כלומר עשייתה של התבואה, היא כאשר הביאה שלישי מבישולה. (350)

ומקשינן על הברייתא: **והא מיבעי ליה לגופיה!**

הרי המקרא הזה אינו מיותר, שהוא בא לענות תשובה על השאלה "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית?"

והואיל והמקרא אינו מיותר, מנין לנו להוציא את הפסוק מפשוטו "לשליש" במקום "לשלוש"!!

ומתרצינן: המקרא הזה, "ועשת את התבואה לשלש השנים", הוא אכן מיותר. שהרי **כתיב קרא אחרינא** [שם פסוק כב]: **"וזרעתם את השנה השמינית** [בשעה שתזרעו בשנה השמינית, אזי עדיין] **ואכלתם מן התבואה ישן** [ממה שזרעתם בשנה השישית], **עד השנה התשיעית**".

ומכאן שאכלו מן התבואה שלש שנים: מקצת השישית, וכל השביעית, והשמינית.

ואם כן, מדוע הוצרך הכתוב לומר: "ועשת את התבואה לשלש השנים"? אלא, שפסוק זה הוא מיותר, ונכתב כדי שנדרוש ממנו "לשליש".

ועד כה למדנו שירקות מתעשרים לפי שנת לקיטתם. ודגן תירוש ויצהר מתעשרים לפי השנה שהביאו שלישי.

ועתה הגמרא מביאה שדין הקטניות שונה מדין הירקות (351) ומדין דגן תירוש ויצהר:

תנן התם במסכת שביעית [ב ז]: האורז והדוחן והפרגין והשומשמן [מיני קטניות] שהשרישו לפני ראש השנה -

אם היה זה ראש השנה של שנה רגילה, שאינה של שמיטה, וגדלו בה אחר שכבר השרישו בשנה הקודמת, לפני ראש השנה - הרי הם **מתעשרין לשעבר**, כדין פירות השנה שעברה.

דהיינו, אם היתה השנה שעברה, שנה ראשונה או שניה, מפריש מעשר שני, ואם היתה שנה שלישית או שישית, מפריש מעשר עני.

ואם השרישו לפני ראש השנה של השנה של השנה השביעית - הרי הם **מותרין בשביעית**, שלא נוהגת בהם קדושת שביעית, מפני שדינם כדין פירות של השנה השישית.

ואם לאו, אם לא השרישו לפני ראש השנה,

אם היה זה בשנה השישית, שלא השרישו לפני ראש השנה של השנה השביעית, הרי הם **אסורין בשביעית**. (352)

ואם היתה השנה הבאה שנה רגילה, ולא השרישו לפני ראש השנה - הרי הם **מתעשרין לשנה הבאה**, כדין השנה הבאה.

אמר רבה: יש לתמוה: הרי **אמור** אמרו **רבנן** להלן [טו ב]:

אילן מתעשר **בתר חנטה**, לפי השנה שחנט בה. (353)

תבואה [דגן ותירוש (354)] **וזיתים**, מתעשרים **בתר שלישי**, לפי השנה שהביאו בה שלישי.

ירק מתעשר **בתר לקיטה**, לפי השנה שבה נלקט.

ואם כן קשה: **הני קטניות - כמאן שוינהו רבנן?**

כאיזה דין מן המעשרות דנו חכמים את הקטניות? והרי לא מצינו דבר שמתעשר לפי השנה שהשריש בה!?

הדר [אחר כך] **אמר רבה** בעצמו תירוץ :

מתוך שהקטניות אינן כשאר הירקות, שבשאר הירקות אדם לוקט את כל מה שגדל בשדהו ביום אחד, ואילו הקטניות **עשויין פרכין פרכין**, לקיטות לקיטות, שהיום לוקטים מעט, ולמחר לוקטים מעט - לכן לא הלכו חכמים בקטניות אחרי שעת לקיטתם.

שהרי אם נלך אחרי שעת לקיטתם יהיו החדשים שנלקטו אחרי ראש השנה, מעורבין עם הישנים שנלקטו לפני ראש השנה. וכאשר יפרישו מהם מעשרות, יש חשש שמעשר מן הפירות החדשים על הישנים, או להיפך. (355)

ולכן, **אזלי רבנן בתר השרשה!** חכמים הלכו אחר שנת השרשתן היות והקטניות משרישות בשנה אחת, שהרי בבת אחת זורעים אותן. וכך אין לחשוש שמא יעשר מפירות של שנה אחת על פירות שנה אחרת. (356)

אמר הקשה **ליה אביי** לרבה: ומה איכפת לנו שאין מלקטים את כל הקטניות כאחת? והרי אף על פי שהחדש והישן מתערבים זה בזה, עדיין יש פתרון לדבר.

וכך יעשו: **יצבור** בעל השדה **את גורנו לתוכו**, שיערב את כל הגורן היטב לאמצעו, ויפריש ממנו תרומות ומעשרות.

ונמצא שבשעה שיתרום ויעשר, הרי הוא **תורם** ומעשר גם **מן החדש שבו על החדש שבו**, וגם **מן הישן שבו על הישן שבו**.

שהרי בתערובת שהוא מפריש כתרומה וכמעשר, יש בה גם מן החדש וגם מן הישן, כפי היחס שיש בשאר הגורן.

והואיל ואפשר לעשר את הקטניות אף אם נלך בהם אחר הלקיטה, מדוע הוציאו אותם מכלל שאר הירקות, והלכו בהם אחרי השרשה?

שהרי **מי לא תניא**, האם לא שנינו בברייתא:

פול המצרי מין קטנית הוא, פעמים שזורעים אותו על מנת לאכול את זרעיו, ופעמים שזורעים אותו על מנת לאכול את העלים שלו.

כאשר זרעוהו על מנת לאכול את זרעיו דינו כדין קטניות, והולכים אחר ההשרשה. וכאשר זרעוהו על מנת לאכול את עליו, דינו כדין ירק, והולכים אחר הלקיטה.

רבי יוסי בן כיפר אמר משום רבי שמעון בן שזורי: פול המצרי שזרעו לזרע, על מנת לאכול את זרעיו [ודינו כדין קטניות, שהולכים בו אחר ההשרשה], שמקצתו השריש לפני ראש השנה, ומקצתו השריש לאחר ראש השנה - אין תורמין ומעשרין מזה על זה.

לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש.

כיצד הוא [התורם] עושה? והרי יש טורח לאסוף את הישן בפני עצמו, ואת החדש בפני עצמו!

צובר את גורנו לתוכו, לאמצעו.

אחרי שהניח מן הישן בצד אחד ומן החדש בצד אחר, חוזר וצובר אותם יחד באמצע הגורן עד שיתערבבו היטב.

ונמצא, שהוא תורם ומעשר מן החדש שבו [שבגורן] על החדש שבו, ומן הישן שבו על הישן שבו. שהרי יש בתרומה ובמעשר מן החדש ומן הישן באותו היחס שיש בשאר הגורן.

ומאחר ששנינו בברייתא בשם רבי שמעון שזורי, שאין לחשוש שמא הגורן לא התערב היטב, אלא אנו סומכים על העירבוב שנעשה בגורן, ואומרים שהוא תורם ומעשר מן החדש והישן באותו היחס שיש בשאר הגורן, אם כן קשה: מדוע בקטניות שאינן נלקטות כאחת הולכים אחר ההשרשה? הרי אפילו אם נלך אחר הלקיטה כשאר הירקות, עדיין יש תקנה לעשרם על ידי בלילה!

אמר תירץ ליה רבה לאביי: האם מדברי רבי שמעון שזורי קאמרת, הוכחת שסומכים על בלילת הגורן?!

והרי מה ששנינו בברייתא היא דעתו של **רבי שמעון שזורי** בלבד, **שסבר "יש בילה"**, שאפשר לסמוך על הבליחה, ולומר שיש בתרומה ובמעשר מן החדש והישן באותו היחס שיש בשאר הגורן.

ואילו **רבנן סברי "אין בילה"**, אין לסמוך על הבליחה, כי יתכן שהגורן לא נבלל היטב, ורובו של המעשר הוא מן החדש או מן הישן, שלא באותו היחס שיש בשאר הגורן.

ומאחר שלדברי חכמים אין סומכין על בלילה, לכן אין הולכים בקטניות אחר הלקיטה, שהרי אין לקיטתן כאחת, ואי אפשר לעשרן על ידי בלילה. (357)

אמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי בן כיפר, שאמר משום רבי שמעון שזורי, שאפשר לעשר על ידי בלילה את פול המצרי שהשריש לפני ראש השנה יחד עם מה שהשריש אחרי ראש השנה.

מתקיף לה רבי זירא: ומי אמר שמואל הכי?! וכי שמואל אמר שיש אפשרות של בלילה שוה?!

והא אמר שמואל: לכל הדברים אין בילה, היות שאי אפשר לערבם היטב, חוץ מיין ושמן שהם נוזלים, ולכן הם נבללים היטב.

והמערב יין עם חדש, או שמן ישן עם חדש, יכול לתרום ולעשר ממנו. מפני שיש בתרומה ובמעשר מן החדש והישן באותו היחס שיש בכל התערובת!

ואם כן, איך יתכן ששמואל פסק כרבי שמעון שזורי הסובר שפול המצרי נבלל היטב?

ודחינן את קושית רבי זירא, ואמרינן: **אשתמיטתיה**, נעלם מרבי זירא (358) **הא דאמר שמואל: הכל הולך אחר גמר פרי!** שאין הולכים בקטניות אחר ההשרשה אלא אחר גמר הפרי.

ולכן, אף על פי ששמואל סובר שאין סומכין על בלילה בפול המצרי, בכל זאת אפשר לעשר את מה שהשריש לפני ראש השנה עם מה שהשריש לאחריו, מפני שהכל גדל ונגמר אחרי ראש השנה.

ומה ששמואל אמר "הלכה כרבי שמעון שזורי", אין הכוונה אלא לדינו של רבי שמעון שזורי שאפשר לעשר את מה שהשריש לפני ראש השנה עם מה שהשריש אחריו בגורן אחד. אבל לא מטעמו של רבי שמעון שזורי: שרבי שמעון שזורי סובר שהולכים אחר ההשרשה ובכל זאת אפשר לעשר את החדש עם הישן על ידי בילה. ואילו שמואל סובר שאין בילה. אבל הולכים אחר גמר פרי.

ובסוגייתנו הובאו שלשה מאמרים של שמואל:

א. הלכה כרבי שמעון שזורי [שמעשרים פול המצרי שהושרש לפני ראש השנה, עם פול המצרי שהושרש לאחר ראש השנה].

ב. הכל הולך אחר גמר פרי.

ג. לכל אין בילה חוץ מיין ושמן.

דף יד - א

ואמרינן: **וצריכא**, הוצרך שמואל להשמיענו את כל שלשת המאמרים הללו, כי אי אפשר ללמוד מאמר אחד מחבירו:

דאי אשמעינן שמואל **"הלכה כרבי שמעון שזורי"** - הוה **אמינא** הייתי אומר שטעמו של שמואל הוא **משום דקסבר "יש בילה"** [וכפי שסובר רבי שמעון שזורי עצמו].

לכן **קא משמע לן** שמואל **"לכל אין בילה**, חוץ מיין ושמן".

ואי אשמעינן שמואל רק את המאמר **"לכל אין בילה"** - הוה **אמינא**, הייתי אומר שבענין פול המצרי שמקצתו השריש לפני ראש השנה ומקצתו לאחריו, **כרבנן סבירא ליה** לשמואל, שאי אפשר לתרום ולעשר מתוכו אלא אם מפרישים עליו ממקום אחר. (359)

לכן **קמשמע לן** שמואל **שהלכה כרבי שמעון שזורי**, שאפשר לתרום מתוך הגורן עצמו.

ואי אשמעינן שמואל רק **הני תרתי** את שני המאמרים האלו בלבד - הוה **אמינא** **שקשיא דשמואל אדשמואל!**

הייתי אומר שיש להקשות מדברי שמואל שאמר **"הלכה כרבי שמעון שזורי"**, על דברי שמואל עצמו שאמר **"אין בילה"**. שהרי רבי שמעון שזורי סובר שיש בילה!

לכן **קא משמע לן** שמואל כי **הכל הולך אחר גמר פרי**.

ואי אשמעינן, ואם היה שמואל משמיענו רק את המאמר **"הכל הולך אחר גמר פרי"**, לא היינו מבינים מעצמנו שהלכה כרבי שמעון שזורי שאפשר לעשר את מה שהושרש לפני ראש השנה עם מה שהושרש לאחריו.

משום שאמנם היינו יודעים שאפשר לעשר את מה שהושרש לפני ראש השנה עם מה שהושרש לאחריו. אבל **הוה אמינא** שזה שאמר שמואל **"הכל הולך אחר גמר פרי"** משמעותו היא **שאפילו תבואה** [דגן ותירוש (360)] **וזיתים נמי**, גם הם כלולים ב"הכל", והולכים אף בהם אחר גמר פרי.

לכן **קא משמע לן** שמואל **שהלכה כרבי שמעון שזורי** רק **במאי דפליג**.

והיינו, כיון שפול המצרי מתעשר אחר השנה שבה נגמר הפרי, הרי מה שאמר שמואל "הכל הולך אחר גמר פרי", כוונתו היא רק בקטניות, שבהן נחלק רבי שמעון שזורי על רבנן. (361)

אבל בתבואה וזיתים הולכים אחר הבאת שליש הבישול.

ומקשינן: ולשמעינן הני תרתי!

הרי די היה בכך ששמואל ישמיענו את שני המאמרים דלעיל:

א. הלכה כרבי שמעון שזורי.

ב. הכל הולך אחר גמר פרי.

וממילא, היינו מבינים מדבריו שאין בילה. שהרי מאחר ששמואל אמר הלכה כרבי שמעון שזורי, מדוע הוא הוצרך לומר שהכל הולך אחר גמר הפרי? בהכרח, ששמואל בא לומר שלמרות שההלכה היא כרבי שמעון שזורי, אין זה משום שיש בילה אלא משום שהולכים אחר גמר הפרי [ולעולם אין בילה].

ואם כן זה שאמר שמואל "לכל אין בילה"

- **למה לי**, לאיזה צורך אמר זאת?

ומתרצינן: **הא קמשמע לן** שמואל, את סוף דבריו "חוץ מיין ושמן", **דליין ושמן יש בילה**.

עד כאן התבאר בגמרא מדוע הולכים בתבואה אחר שליש הבישול, ובקטניות הולכים אחר ההשרשה.

ועתה הגמרא מביאה ברייתא שמבארת מדוע הלכו בפירות האילן אחר החנטה, ובירקות אחר הלקיטה:

תניא: רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר [דברים טז]: **"באספך מגרונך ומיקבך"**. בא הכתוב לומר שלומדים את שאר מיני פירות וירקות מגורן ויקב.

מה גורן ויקב מיוחדין הם בכך שהם **גדילין על מי שנה שעברה**. לפי שהבאת שליש בישולם נחשבת כגמר גידולם, היות ובשעת הדחק אפשר לקוצרם ולאכלם משהביאו שליש.

והרי דרכם להביא שליש בשנה שעברה [לפני השנה שהם נלקטים בה], ונמצא שהם גדלו על ידי המים של שנה שעברה.

ולכן אמרה התורה שהן **מתעשרין לפי השנה שעברה**.

אף כל הדברים **שגדילין על מי שנה שעברה**, שהם פירות האילן, שכל גדילת הפירות נעשית על ידי המים של השנה שעברה, שאז חנטו הפירות וכל הפרי גדל מן השרף שהעלה האילן לפני החנטה - הרי הם **מתעשרין לפי השנה שעברה**.

יצאו ירקות, שאין הם מתעשרים לפי השנה שעברה, מפני שהם **גדילין על ידי מי שנה הבאה**. שגמר גידולם של הירקות אינו בשעה שהם מביאים שלישי, כי כאשר קוצרים את הירק הוא חוזר וגדל.

אלא גמר הגידול הוא רק בשעת הלקיטה.

ולכן, הם **מתעשרין לפי השנה הבאה**, שהיא שנת לקיטתם, שהרי הם גדלו על ידי המים של אותה שנה.

רבי עקיבא אומר: חכמים דרשו את הפסוק באופן אחר: **"באספך מגרנד ומיקבך"** - בא הכתוב לומר שלומדים את שאר מיני הפירות והירקות מגורן ויקב.

מה גורן ויקב הם **מיוחדין** בכך שהם **גדילין על "רוב מים"** - על מי גשמים, שהם רוב המים המשמשים להשקיה. (362)

ולכן התורה אמרה שהם **מתעשרין לפי שנה שעברה**. (363)

אף כל הדברים **שגדילין על רוב מים**, מי גשמים, דהיינו פירות האילן - הרי הם **מתעשרין לפי שנה שעברה**.

יצאו ירקות, שאין מי הגשמים מספיקים להם, אלא הן **גדילין על "כל מים"**, דהיינו שמשקים אותם אף במים שאובים.

ולכן הן **מתעשרין לשנה הבאה**.

והוינן בה: מאחר שבין לרבי יוסי הגלילי ובין לרבי עקיבא פירות האילן מתעשרים לפי השנה שעברה [שנת החנטה], והירקות מתעשרים לפי שנת לקיטתם, אם כן **מאי בינייהו?** איזה הבדל יש ביניהם הלכה למעשה?

אמר רבי אבהו: בצלים הסריסין, בצלים קטנים שאינם גדלים לגודל שאר הבצלים, (364) **ופול המצרי - איכא בינייהו**.

ובאופן **דתנן** במסכת שביעית [ב ט]:

בצלים הסריסין ופול המצרי (365) **שמנע מהן מים**, שלא השקם, **שלשים יום לפני ראש השנה**, הרי הן **מתעשרין לשעבר** כדין שנה שעברה.

ואם היה זה ראש השנה של שביעית - הרי הן **מותרין בשביעית** [מפני שהם משתייכים לשנה שעברה].

ואם לאו [אם לא מנע מהם מים שלשים יום לפני ראש השנה] - הרי הן **אסורין בשביעית, ומתעשרין לפי דין שנה הבאה**. (366)

וברייתא זו היא כדעת רבי יוסי הגלילי, הסובר שדברים הגדלים על מי שנה שעברה מתעשרין לשעבר. ומאחר שמנע מהם מים שלושים יום לפני ראש השנה, נמצא שגדלו על מי שנה שעברה.

אבל לדעת רבי עקיבא, שמיני הפירות הגדלים על כל מים מתעשרין לשנה הבאה, גם בצלים הסריסין ופול המצרי מתעשרין לפי דין השנה הבאה, מאחר שגם אותם היו משקים. (367)

שנינו במשנה: **באחד בשבט ראש השנה לאילן**, לענין מעשרות פירות האילן, שאין מעשרים מפירות שגדלו לפני א' שבט על הפירות שגדלו אחר כך. וזהו כדברי בית שמאי. אבל בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו [בשבט].

והוינן בה: **מאי טעמא?** מהו הטעם שבאחד בשבט הוא ראש השנה לאילן? (368)

אמר רבי אלעזר, אמר רבי אושעיא: הואיל וכבר יצאו ירדו רוב גשמי השנה, ומכחם עולה השרף באילנות, והפירות חונטים.

ועדיין רוב התקופה של ימות הגשמים - מבחוץ, שעדיין לא הגיעה.

ומיד תמהינן: **מאי קאמר?** וכי מפני שרוב תקופת ימות הגשמים מבחוץ הגיע זמן חנטת האילן!

אדרבה, היה ראוי לומר שראש השנה לאילן יהיה באדר שאז עברה רוב תקופת הגשמים!

ומתרצינן: **הכי קאמר: אף על פי שרוב תקופה של ימות הגשמים מבחוץ**, בכל זאת ראש השנה לאילן הוא באחד בשבט (369) - **הואיל ויצאו ירדו רוב גשמי השנה**. (370)

והגמרא מביאה ברייתא הקשורה למחלוקת בית שמאי ובית הלל, אימתי הוא ראש השנה לאילן:

תנו רבנן :

מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג (371) שהוא פרי האילן, באחד בשבט של השנה השלישית משנות השמיטה, ונהג בו שני עישורין:

דף יד - ב

עישור אחד הוא מעשר עני, כמו בשנה השלישית, וכדברי בית שמאי הסוברים שאחד בשבט הוא ראש השנה של השנה השלישית. ומשהחשיך ליל א' בשבט נכנסה השנה.

ועישור אחד מעשר שני כדין השנה השניה, וכדברי בית הלל הסוברים שראש השנה הוא ט"ו בשבט, ולפיהם בא' שבט עדיין לא החלה השנה החדשה למנין שנות האילן.

רבי יוסי בר יהודה אומר: רבי עקיבא, שנהג שני עישורין, לא הסתפק אם הלכה כבית שמאי או כבית הלל.

ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה.

אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה, שהסתפק כמי מהם יש לפסוק להלכה. וכדלהלן:

דתנן [ביכורים ב ו]: אף על פי שאתרוג הוא מין אילן, בכל זאת דינו אינו כשאר אילנות לכל דבר.

אלא אתרוג שוה לאילן בג' דרכים, ושוה לירק בדרך אחד:

שוה לאילן שהולכים בו אחר החנטה (372) בג' דרכים: א. לערלה. ב. ולרבעי. ג. ולשביעית. (373)

ושוה לירק [שהולכים בו אחר הלקיטה] בדרך אחד - שבשעת לקיטתו של האתרוג עישורו כדרך שנוהגים בירק. ואם חנט בשנה השניה ונלקט בשנה השלישית, מתעשר כדין השנה השלישית, מפני שרגילים להשקות את האתרוג במים שאובין והרי הוא "גדל על כל מים". ולכן דינו למעשה הוא כדין הירק. (374)

אלו דברי רבן גמליאל.

רבי אליעזר חולק ואומר: אתרוג שוה לאילן לכל דבר.

ורבי עקיבא הסתפק אם ההלכה כרבן גמליאל שאתרוג מתעשר כשעת לקיטתו, והרי הוא נלקט בשנת מעשר עני, או שהלכה כרבי אליעזר שאתרוג מתעשר כשעת חנטתו, והרי הוא חנט בשנת מעשר שני, ולפיכך עישר שני עישורין.

ומשמע לכאורה, שרבי עקיבא סובר כדעת בית שמאי, הסוברים שאחד בשבט הוא ראש השנה.

שהרי לדעת בית הלל, אפילו אם הולכים אחר הלקיטה, הרי האתרוג נלקט לפני ט"ו בשבט, וממה נפשך אין צורך להפריש אלא מעשר שני בלבד. ולהלן הגמרא תמחה על כך.

ותמהינן על דברי תנא קמא [האומר שרבי עקיבא נהג שני עישורין, אחד כבית שמאי. ושני כבית הלל]: **ומי עבדינן כתרי חומרי?!?**

וכי עושים כשתי חומרות הסותרות זו את זו!?

והתניא, הלא שנינו בברייתא: **לעולם הלכה כדברי בית הלל**, מפני שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כדבריהם:

ולפני שיצאה בת הקול - **הרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה**, והרוצה לעשות **כדברי בית הלל, עושה**. (375)

אבל העושה **מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל** - הרי הוא **רשע**.

והעושה **מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל** בדברים הסותרים זה את זה [כדלהלן], **עליו הכתוב אומר** [קהלת ב]: **"והכסיל בחשך הולך"**. שאינו יודע להבחין על מי לסמוך.

אבל בשתי מחלוקות שאינן סותרות אפשר לתפוס כקולת שניהם או כחומרת שניהם. שבדבר אחד סובר כבית שמאי ובדבר אחר כבית הלל.

ומסיימת הברייתא: **אלא, אי רצה לעשות כבית שמאי יעשה כדבריהם בקוליהון ובחומריהון**.

ואי רצה לעשות כבית הלל יעשה כדבריהם בקוליהון ובחומריהון.

והרי רבי עקיבא, שנהג באותה שנה מעשר שני ומעשר עני, נהג כחומרי בית שמאי ובית הלל בדברים הסותרים זה לזה. שהרי אם השנה היא שנת מעשר שני, בעל כרחך אין היא שנת מעשר עני!

ומתרצינן: **רבי עקיבא** רצה לעשות כבית הלל [לפי שהלכה כמותם], אך **גמריה** [לימודו] **אסתפק ליה, ולא ידע אי בית הלל באחד בשבט אמרו** שהוא ראש השנה לאילן, **אי בט"ו בשבט אמרו** שהוא ראש השנה לאילן.

שנינו בברייתא: **רבי יוסי בר יהודה אומר: לא כמנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה** רבי עקיבא. **אלא כמנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר** [שנחלקו אם הולכין באתרוג אחר החנטה או אחר הלקיטה] **נהג בה**. והגמרא הניחה כי מאחר שהחנטה היתה לפני אחד בשבט, והלקיטה היתה לאחריו, לכן הוא עישר שני מעשרות.

ולכן תמהינן: וכי רבי עקיבא - **כבית שמאי** הסוברים שבאחד בשבט ראש השנה לאילן **נהג בה?! והלא הלכה היא כבית הלל!**

אמר רבי חנינא, ואיתימא [ואולי] רבי חנינא אמר זאת:

אותו אחד בשבט לא היה בתחילת השנה השלישית [וכדעת בית שמאי]. אלא השנה השלישית נכנסה בט"ו בשבט שעבר, וכדעת בית הלל.

והכא, באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאיזך שבט עסקינן.

כאן אנו עוסקים באתרוג שחנט לפני ט"ו בשבט שעבר, שהרי אתרוג יכול להשאר על האילן ולגדול כמה שנים, ואחר כך הוא נלקט באחד בשבט שאחריו.

והיות והלכה כבית הלל [שאחד בשבט עדיין שייך לשנה שעברה], נמצא שהאתרוג חנט בשנה השניה, ונלקט בשלישית.

ובדין הוא שרבי עקיבא היה נוהג שני עישורין **אפילו** אם היה לוקט את האתרוג **קודם לכן** [בכסליו או בטבת וכיוצא בזה], שהרי כבר נכנסה השנה השלישית בט"ו בשבט שעבר.

ואולם, **מעשה שהיה - כך היה**, שבאחד בשבט היתה הלקיטה.

רבינא אמר: אמנם מדובר שרבי עקיבא ליקט את האתרוג בתחילת השנה השלישית [ולא בסופה].

ומה שהקשינו: וכי רבי עקיבא סובר כבית שמאי?!

תשובתך: **כרוך ותני**, הוסף על דברי רבי יוסי בר יהודה וכפול את מחלוקתם, ושנה כך:

רבי יוסי בר יהודה אומר: **לא אחד בשבט היה, אלא ט"ו בשבט היה**, שהוא ראש השנה לאילן לדעת בית הלל.

ולא כמנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה, שהרי לדברי הכל כבר נתחדשה השנה השלישית. **אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה** [שנחלקו אם הולכין באתרוג אחר הלקיטה או אחר החנטה].

ואגב שהבאנו את הברייתא הדנה באתרוג, אם דינו כאילן או כירק, מביאה הגמרא כמה מימרות בענין דין האתרוג:

אמר רבה בר רב הונא: השתא דאמר רבן גמליאל אתרוג אחר לקיטתו עישורו כירק, אם כן **ראש השנה שלו** לענין מעשר, הוא **תשרי**, כשם שראש השנה לירק הרי הוא בתשרי.

מיתבי סתירה לרבה בר הונא מברייתא: דתניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: ליקט אתרוג בערב ט"ו בשבט עד שלא תבוא השמש [לפני השקיעה], **וחזר וליקט משתבוא השמש** ונכנס ט"ו בשבט, הרי **אין תורמין ומעשרין מזה** שנלקט לפני שתבוא השמש, **על זה** שנלקט אחר כך.

לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש שנלקט בשנה הזאת, **על הישן** שנלקט בשנה שעברה, **ולא מן הישן על החדש**.

ואם **היתה שנה שלישית שנכנסת לשנה הרביעית**, אזי מה שנלקט בשנה השלישית מפרישים ממנו **מעשר ראשון ומעשר עני**, כדין השנה השלישית. ומה שנלקט **ברביעית**, מפרישים ממנו **מעשר ראשון ומעשר שני**. (377)

ורבי שמעון בן אלעזר ודאי סובר שהולכין באתרוג אחר הלקיטה.

דף טו - א

ומאן שמעת ליה דאזיל בתר לקיטה - מיהו התנא הסובר שהולכים באתרוג אחר הלקיטה? הרי הוא **רבן גמליאל!**

ונמצא שרבי שמעון בן אלעזר סובר כרבן גמליאל.

והרי **קתני** בדברי רבי שמעון בן אלעזר, שראש השנה למעשר האתרוג הוא **בשבת!** ואם כן, האיך אמר רבה בר רב הונא שלדברי רבן גמליאל ראש השנה למעשר האתרוג הוא בתשרי? ומסקינן: בהכרח, שלא יתכן שרבה בר רב הונא אמר שראש השנה למעשר האתרוג לדברי רבן גמליאל הוא בתשרי.

אלא אי אתמר, אם אכן נאמרה מימרא בשם רבה בר רב הונא בענין זה, **הכי איתמר**, כך היא נאמרה:

אמר רבה בר רב הונא: אף על גב דאמר רבן גמליאל אתרוג הולכין בו אחר הלקיטה כירק, בכל זאת **ראש השנה שלו** הרי הוא **בשבת**. וכמו שמוכח בבבלייתא הזאת.

ומקשינן על לשון הברייתא המביאה את דברי רבי שמעון בן אלעזר:

שנינו בדברי הברייתא: היתה שלישית נכנסת לרביעית, מפרישים בשנה השלישית מעשר ראשון ומעשר עני. רביעית, מעשר ראשון ומעשר שני.

וקשה: **מאי שנא התם**, במה שונה הברייתא המדברת על מי שליקט ירק [לעיל יב, א ב], **דקתני** בה: **"אם היתה שנה שניה נכנסת לשלישית"**.

ומאי שנא הכא, במה שונה ומיוחדת הברייתא הנשנית כאן, **דקתני** בה: **אם היתה השנה השלישית נכנסת לרביעית?** כלומר, מדוע לא נשנו שתי הברייתות באותו השנה? (378)

ומתרצינן: **מילתא אגב אורחיה קא משמע לן**, התנא בבבלייתא הנשנית כאן משמיענו בדרך אגב דבר נוסף: **דאתרוג - קשיא ליה ידא**. משמוש הידים מזיק לעץ האתרוג,

ולכן, **אידי דמשמשי ביה כולי עלמא בשביעית, לא טעין פרי עד תלת שנין**. היות והכל ממשמשין באילן בשנה השביעית, שהרי הוא הפקר לכל, לכן אין דרך האילן להיטען בפירות עד השנה השלישית. ולכן לא שנינו "היתה שניה נכנסת לשלישית", שהרי באותה העת אין פירות על האילן, ואי אפשר ללקטם. (379)

בעא מיניה רבי יוחנן מרבי ינאי: אתרוג, ראש השנה שלו - אימתי?

אמר לו רבי ינאי: בשבת, כשאר האילנות.

וחזר רבי יוחנן ושאל: האם הכוונה ל"**שבת דחדשים**" כפי שאנו מונים לחדשי הלבנה, או שהכוונה ל"**שבת דתקופה**", לפי שנת החמה.

והיינו, משנכנסה תקופת טבת [ביום הקצר ביותר של השנה נכנסת תקופת טבת] מונים שלושים יום, ואז הוא "אחד בשבט דתקופה" [והוא ראש השנה לדברי בית שמאי. ולדברי בית הלל מונים ארבעים וחמשה יום עד "ט"ו בשבט דתקופה"], והוא ראש השנה לאילן, מפני שעד אותו הזמן יורדים רוב גשמי השנה. (380)

אמר ליה רבי ינאי: הכוונה היא ל"שבט דחדשים", לפי מנין חדשי השנה, היות שישראל מונים את החדשים על פי חדשי הלבנה.

בעא מיניה רבא מרב נחמן, ואמרי לה [ויש אומרים] שרבי יוחנן שאל זאת מרבי ינאי:

אם היתה אותה **שנה מעוברת - מהו?** אימתי הוא ראש השנה לאילן?

האם הוא בשבט הסמוך לטבת כמו בשנה רגילה, או שהוא באדר ראשון? (381)

אמר ליה: הלך אחר ראש השנה הנוהג ב**רוב שנים**, שהוא חודש שבט.

והגמרא מביאה מימרא נוספת בענין דין האתרוג:

אמר רבה: א. אתרוג בת השנה הששית שנכנסה לשביעית, שחנט בשישית וגדל בשביעית -

הרי מצד אחד, היא **פטורה מן המעשר**, כדין פירות שביעית, שהן הפקר. (382)

ומצד שני, היא **פטורה מן הביעור**, ובזה היא שונה מהדין הנוהג בפירות שביעית.

שנאמר [ויקרא כה, ו ז] בענין הביעור בפירות השנה השביעית: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול".

ודרשו חכמים בתורת כהנים: כשהוא אומר "ולבהמתך ולחיה", הקיש הכתוב בהמה לחיה. ללמדך, כל זמן שחיה המצויה בשדה אוכלת בשדה, האכל לבהמתך מן הבית. אך אם כבר כלה לחיה מן השדה - כלה [תכלה] לבהמתך מן הבית.

ומדרשה זו אנו למדים, שאסור לאכול מהפירות שנאספו בשביעית אלא בזמן שהם מצויים גם בשדה. אבל בזמן שמין ממיני הפירות כלה מן השדה חובה לבער אותו מן הבית.

[ונחלקו הראשונים אם הביעור הוא הפקר, שאסור לאוכלו אלא חייב להפקירו, או שחייב לבערם מן העולם]. (383)

ורבה בר הונא מחדש, שאף על פי שאתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר, כדין פירות שביעית, בכל זאת היא פטורה אף מן הביעור כדין פירות שישית. ולהלן הגמרא תבאר את טעם הדבר.

ב. ואילו אתרוג **בת שביעית שנכנסה לשמינית - פטורה במעשר** כדין השנה השביעית, ואף **חייבת בביעור** כדין פירות השנה השביעית. ולהלן הגמרא תבאר את טעם הדבר.

אמר הקשה ליה אביי לרבה: הרי יש כאן סתירה כפולה:

א. ברישא עצמה, שחילקת בה בין דין מעשר, שהלכת בו אחר לקיטה, ונתת לאתרוג דין שביעית, ופטרת אותו מן המעשר, (384) ובין דין ביעור, שהלכת בו אחר חנטה, ונתת לו דין ששית.

ב. בין הרישא והסיפא. שברישא פסקת שלגבי מעשר הולכים באתרוג אחר לקיטה, ופוטרם אותו ממעשר היות והוא נלקט בשביעית. ואילו בסיפא אתה הולך באתרוג אחר חנטה לדין מעשר, ופוטר ממעשר את האתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית!

אך אמנם יש לומר שאתה מסופק אם הולכים לענין דיני שביעית באתרוג אחר הלקיטה כדרך שהולכין לענין מעשר, או אחר החנטה. (385)

ולכן, **בשלמא** מובן היטב שהלכת ב**סיפא** [בשביעית הנכנסת לשמינית] **לחומרא**, ולכן יש לנהוג באתרוג בכל דיני שביעית, שמצד אחד הרי הוא הפקר, ופטור מן המעשר, ומצד שני הוא אף חייב בביעור לחומרא, כדין פירות השביעית, מפני שדין השביעית הוא דין דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא. (386)

אלא על **רישא** של דבריך, שאמרת באתרוג שחנט ב"שישית שנכנסה לשביעית" שהיא **פטורה מן הביעור**, יש לתמוה: **אמאי?!**

והרי הפטור מן הביעור קולא הוא. ובהכרח שלדבריך הטעם לפטור את האתרוג מן הביעור הוא משום **דאמרינן** בודאות - **זיל בתר חנטה!**

שודאי שהולכין אחר החנטה אפילו להקל, ואין ספק בדבר, ומאחר שהיא חנטה בששית, דין ששית עליה!

ולפי זה מתורצת אחת הסתירות, שמתאים סיום הרישא עם כל דברי הסיפא, שהולכים באתרוג בודאי אחר החנטה לענין שביעית, ואפילו להקל.

אך מאחר שאינך מסופק בדבר, ופשוט לך שהולכין אחר חנטת האתרוג, ולכן האתרוג שחנט בששית וגדל בשביעית דינו כדין פירות ששית, אם כן, תיקשי:

אי הכי, אם כך, מדוע אמרת שאתרוג שחנט בשישית הנכנסת לשביעית פטור מן המעשר?

והרי אתרוג זה בודאי אין בו קדושת שביעית, ואין הוא הפקר, ואם כן, **תיחייב במעשר! אמר תירץ ליה רבה**: אף על פי שאין הבעלים חייבים להפקיר את האתרוג שחנט בשישית, בכל זאת מבחינה מעשית ועובדתית, לפי שכל שדות האילן והפרדסים הן הפקר בשביעית, אי אפשר לשמור על האתרוג בפני עצמו.

ובעל כרחו של בעליו - **יד הכל ממשמשין בו**, והרי הוא עובדתית כהפקר.

ואת אמרת תיחייב במעשר!? וכי אתה יכול לומר שהוא יתחייב במעשר?! והלא הפקר פטור מן המעשר!

לסיכום: דעת רבה שהולכין באתרוג אחר החנטה לענין שביעית, ואף על פי כן אתרוג בת שישית הנכנסת לשביעית פטורה מן המעשר, מפני שבני אדם נוהגים בה מנהג הפקר, על אף שמצד הדין אינה הפקר.

ורב המנונא חולק על רבה, ואמר:

אתרוג **בת ששית שנכנסת לשביעית - לעולם** דינה כפירות **ששית**. מפני שהולכים באתרוג אחר החנטה לענין דיני שביעית.

ואף על פי שיד הכל ממשמשין בה, אין הפקר כזה פוטר מן המעשר, אלא גזל הוא. ורק פירות שביעית פטורים מן המעשר.

[או מפני שהפקירום בעליהם, או מפני שהן מופקרים מאליהם על ידי הקב"ה, שציוה "והשביעית תשמטנה ונטשתה". וכמו שנחלקו רבותינו האחרונים בדבר].

ואותה הלכה שהולכים בודאות רק אחר חנטה, נוהגת גם באתרוג **בת שביעית הנכנסת לשמינית, שלעולם** דינה כפירות **שביעית** מפני שהולכין אחר החנטה.

ולמדנו מכאן שרבה ורב המנונא מסכימים ביניהם שהולכין באתרוג אחר החנטה לענין שביעית. אלא שנחלקו האם הפקר שבני אדם נוהגין בה שלא כדין הרי הוא פוטר מן המעשר [לדעת רבה - פוטר. ולדעת רב המנונא - אין הוא פוטר].

מיתבי סתירה לדברי רבה ורב המנונא:

שנינו בברייתא: **רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אתרוג בת ששית שנכנסת לשביעית, הרי זו פטורה מן המעשר** כדין פירות השביעית, **ופטורה מן הביעור** כדין פירות הששית.

והטעם שהיא פטורה מן הביעור הוא - מפני שבכל האילנות הולכין אחר החנטה, ואף באתרוג יש לומר כן.

והטעם שהיא פטורה מן המעשר הוא - מפני שאין לך דבר שחייב במעשר, אלא אם כן גדל בשעת חיוב, וגם נלקט בשעת החיוב.

ופירות ששית שנכנסו לשביעית נלקטו בזמן פטור, בשביעית, שהיא הפקר, ולפיכך יד הכל ממשמשין בהם, ופטורה מן המעשר.

ובת שביעית שנכנסת לשמינית - פטורה מן המעשר כדין פירות השביעית. **ופטורה מן הביעור** כדין פירות השמינית.

והטעם שהוא פטור מן המעשר הוא, משום שלא חייבוהו חכמים במעשר, אלא אם גדל בשעת חיוב, ונלקט בשעת חיוב.

והטעם שהוא פטור מן הביעור הוא, משום שאין לך דבר שחייב בביעור, אלא אם כן גדל בשביעית ונלקט בשביעית! שהרי מצות ביעור נלמדת מהפסוק [ויקרא כה ז]: "ולבמהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול". ומקרא זה מדבר בשנת השביעית [שבאותה שנה משעה שנתבערו הפירות מן השדה אסור לאכול מן הנלקט לבתים], ולא בשנת השמינית. (387)

ומדברי הברייתא מקשינן על רבה ורב המנונא כדלהלן:

רישא, תחלת הברייתא, ששנינו בה שאתרוג בת שישית הנכנסת לשביעית פטורה מן המעשר, מפני שיד הכל ממשמשין בה, הרי זו **קשיא לרב המנונא**. שהרי לדבריו אף על פי שיד הכל ממשמשין באתרוג, אין זה הפקר הפוטר מן המעשר [מפני שהוא גדל]!

סיפא, סוף הברייתא, ששנינו בה שאתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית פטורה מן הביעור, הרי זו **קשיא בין לרבה בין לרב המנונא**, שהרי שניהם אמרו שאתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית חייבת בביעור!

ומתרצינן: אכן רבי שמעון בן יהודה בשם רבי שמעון חולק על דבריהם של רבה ורב המנונא. אך מכל מקום יש תנא אחר הסובר כדבריהם:

כי **תנאי היא**, שנחלקו תנאים בדבר.

דתניא: אמר רבי יוסי:

א. **אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים** שאמרו, **אתרוג הולכין אחר לקיטתו למעשר** [כדעת רבן גמליאל לעיל יד ב].

ב. ואילו **רבותינו נמנו באושא** [נחלקו בדבר באושא. ועמדו למנין ורבו החכמים שאמרו כדלהלן], וגמרו **ואמרו**: אתרוג הולכין **אחר לקיטתו - בין למעשר ובין לשביעית**.

ומיד הגמרא תמהה: משמע מסיום דברי רבי יוסי, שרבותינו נמנו באושא ואמרו שהולכין אחר לקיטתו לשביעית, שאבטולמוס חלק על זה.

וקשה: **שביעית - מאן דזכר שמיה?!?** היכן הוזכרה שביעית בדברי אבטולמוס?

דף טו - ב

ומתרגינן: הברייתא **חסורי מיחסרא**. חסר בה, **והכי קתני**, כך צריך לשנותה:

אמר רבי יוסי: אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים: **אתרוג** הולכין מצד אחד **אחר לקיטתו למעשר**, ומצד שני **אחר חנטה לשביעית** [וכדעת רבן גמליאל לעיל יד ב].

ורבותינו נמנו באושא וגמרו שהולכין **אחר לקיטתו בין למעשר, בין לשביעית**.

וכך פירוש דברי אבטולמוס: אתרוג הולכין אחר לקיטתו למעשר - בין לענין שאין מעשרין מן החדש על הישן, ובין לענין שנה שניה הנכנסת לשלישית, שמפרישים ממנו מעשר עני כדין השנה השלישית.

ואחר חנטה לשביעית - בין לענין הפקר ובין לענין ביעור, כשאר האילנות.

ואף על פי שלענין מעשרות הולכין אחר שעת הלקיטה, בכל זאת אתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית פטורה מן המעשר. שהיות והחנטה היתה בשביעית חלו עליה דיני שביעית, והרי היא הפקר, והפקר פטור מן המעשר.

ורבה ורב המנונא סוברים כדעת אבטולמוס, שהולכין אחר החנטה לענין שביעית לגמרי, ולכן בת שביעית הנכנסת לשמינית חייבת בביעור, שהרי היא חנטה בשביעית. ואילו בת ששית הנכנסת לשביעית פטורה מביעור, שהרי היא חנטה בששית. (388)

ונחלקו רבה ורב המנונא בדעת אבטולמוס לענין בת שישית הנכנסת לשביעית:

לדעת רב המנונא - מאחר שהחנטה היתה בששית, הרי אין היא הפקר, ולפיכך הרי היא חייבת במעשר. ואין מתחשבים במה שיד הכל ממשמשין בה, מפני שאין זה אלא גזל.

ואילו לדעת רבה - אף על פי שהחנטה היתה בששית, בכל זאת מאחר שהכל ממשמשין בה הרי היא כהפקר, ומודה אבטולמוס שהיא פטורה מן המעשר. (389)

איתמר: רבי יוחנן וריש לקיש אמרי תרוייהו, שניהם אמרו:

אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית - לעולם דינה כפירות ששית לכל דבר, והרי היא חייבת במעשר, ופטורה מן הביעור [וכדעת רב המנונא דלעיל].

כי אתא רבין, כאשר רבין בא מארץ ישראל לבבל, **אמר בשם רבי יוחנן** [שהיה גר בארץ ישראל]:

אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית, אפילו אם לא גדלה בשישית אלא עד שיעור כזית, (390) **וועשית** בשביעית גדולה **ככר - חייבין עליה משום טבל**, מפני שהולכין אחר החנטה, ואינה הפקר כשביעית, ולפיכך הרי זו חייבת במעשר. (391)

תנו רבנן:

אילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט - מתעשר לפי דין שנה שעברה [אם היתה שנת מעשר שני, מפרישים ממנו מעשר שני, ואם היתה שנת מעשר עני מפרישים ממנו מעשר עני].

ואילן שחנטו פירותיו **אחר ט"ו בשבט - מתעשר לפי דין השנה הבאה**.

אמר רבי נחמיה: במה דברים אמורים שהולכין אחר החנטה, **באילן שעושה שתי "בריכות"**, שני מחזורים של פירות [ו"בריכות" הוא לשון מושאל מ"גוזלות" (392)] **בשנה אחת**, כדלהלן:

ותמהה הגמרא על לשון "בריכה" שנקט בו רבי נחמיה, שאין לשון זאת אלא בגוזלות של ממש.

וכי **שתי בריכות - סלקא דעתך?!?** וכי אילן עושה גוזלות?! ומדוע נקט התנא לשון שכזה.

אלא אימא, אמור כך: אמר רבי נחמיה: במה דברים אמורים [שהולכין אחר החנטה], באילן שעושה פירות **כעין שתי בריכות** בשנה, שאין פירותיו נגמרים כאחת, אלא כל אחד מתבשל בזמן אחר, כגון עץ התאנה.

אבל אילן העושה פירות כעין בריכה אחת, שכל פירותיו מתבשלים ונלקטים כאחת, כגון דקלים וזיתים וחרובין - אף על פי שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט, אין הולכין בהם אלא אחר לקיטתם, אלא הם מתעשרין לשנה הבאה.

אמר רבי יוחנן: נהגו העם בחרובין ודקלים וזיתים (393) כרבי נחמיה, שהולכין אחר לקיטתם.

איתיביה ריש לקיש סתירה לרבי יוחנן מהא דשנינו במסכת שביעית [ה א]:

בנות שוח [תאנים לבנות], שביעית שלהן נוהגת בשנה שניה של שנות השמיטה, מפני שעושות את פירותיהם לשלש השנים.

שפירות החונטים בהן, נגמרים לאחר שלש שנים. הלכך, פירות שנגמרו בשנה השניה בידוע שהם חנטו בשנה השביעית [דהיינו לפני שלש שנים].

ומכאן, שהולכין בבנות שוח אחר החנטה, אף על פי שהן נלקטות כאחת. ושלא כדבריו רבי יוחנן, שאמרת שהולכין בפירות כאלו אחר הלקיטה!

אישתיק. שתק רבי יוחנן ולא ענה לריש לקיש תשובה.

והגמרא הבינה ששתיקת רבי יוחנן מתפרשת כהודאה, שהודה לריש לקיש. (394)

אמר ליה רבי אבא הכהן לרבי יוסי הכהן: אמאי אישתיק?! מדוע רבי יוחנן שתק.

לימא ליה, הרי הוא היה יכול לענות לריש לקיש ולומר לו: **אמינא לך אנא** [אמרתי לך אני] שהלכה **כרבי נחמיה** שאמר בפירוש בברייתא שהולכין בחרובים וכדומה אחר הלקיטה.

ואילו **את אמרת לי** קושיא על דברי, מדברי **רבנן?!** ואיזו קושיא היא זו? הלא רבי נחמיה אמר בפירוש כדברי!

ענה רבי יוסי הכהן: רבי יוחנן לא ענה כך, **משום דאמר ליה** [כך היה אומר לו] **ריש לקיש:**

וכי **שבקת רבנן,** עזבת את דברי חכמים שהם רבים, **ועבדת כרבי נחמיה** שהוא יחיד? והלא, יחיד ורבים שנחלקו - הלכה כרבים!

חזר ושאל רבי אבא הכהן: **ולימא ליה,** הרי רבי יוחנן יכל לענות ולומר לריש לקיש:

קאמינא לך, אני אמרתי לך **נהגו** העם כרבי נחמיה. **ואת אמרת לי**, ואילו אתה שואל אותי ממשנה שמוכח שהעם עשו **איסורא!!**? הלא גם אני מודה בכך שאסור לעשות כך, אלא העם הם שנהגו כך, ואין מוחין בהם.

ענה רבי יוסי הכהן: רבי יוחנן לא ענה כך. משום **דאמר ליה** [ריש לקיש היה יכול לענות ולומר לו]: **במקום** שיש **איסורא** - **כי נהגו, שבקינן להו!!**? כאשר העם נוהגים באיסור, וכי אנו מניחים להם לעבור איסור ולא מוחין בידם?!

חזר ושאל רבי אבא הכהן: **ולימא ליה**, הרי רבי יוחנן יכל לענות לריש לקיש ולומר לו:

כי אמינא לך אנא, כל אשר אמרתי לך היה לענין **מעשר חרובין** ודומיהן שהוא **דרבנן**, שהרי מן התורה אין חיוב לעשר אלא דגן תירוש ויצהר, [תוספות יב ב].

ואילו **את אמרת לי**, ואתה שואל אותי מ**שביעית** שהיא נוהגת מ**דאורייתא** בכל מיני הפירות והירקות!! והרי יש לחלק ולומר, שבענין שביעית הולכין אחר החנטה כדין תורה, אבל בענין מעשר שהוא מדרבנן [בחרובין ודומיהם] הקילו חכמים והלכו אחר הלקיטה!
(395)

ועל טענה זו לא מצא רבי יוסי הכהן תשובה.

אלא, אמר רבי אבא הכהן: תמיהני, אני מסופק [ריטב"א] **אם השיבה ריש לקיש לתשובה זו**, אם טען ריש לקיש טענה זו כדי לדחות את דברי רבי יוחנן.

ותמהינן: איך זה יתכן שרבי אבא הכהן הסתפק **אם השיבה ריש לקיש? הא אותבה!** הרי ידוע הוא שהשיבה!

אלא אימא, אמור שכך אמר רבי אבא הכהן: תמיהני [אני מסופק] **האם קיבלה רבי יוחנן** לטענת ריש לקיש ושתק מפני שחזר בו, **אם** [או שמא] **לא קיבלה** לטענת ריש לקיש, ושתק מפני שלא היתה קושית ריש לקיש חשובה בעיניו קושיא.

שהרי יש לחלק בין מעשר פירות שהוא מדרבנן, לבין שביעית בפירות שהיא מדאורייתא, שבשביעית הלכו אחר החנטה כדין תורה, ובמעשר דרבנן הקילו והלכו אחר הלקיטה.

דף טז - א

מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו שבאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים, ובדרך אגב נשנו במשנה כל ארבעת ראשי השנים.

משנתנו מבארת מהו הדין שהקדוש ברוך הוא דן את העולם בראש השנה. ובדרך אגב נשנו במשנה ארבעה זמנים שבהם העולם נידון:

בארבעה פרקים [זמנים] בשנה העולם נידון:

א. **בפסח העולם נידון על התבואה**, איזו כמות תגדל בשנה הזו.

ב. **בעצרת** [בשבועות] העולם נידון **על פירות האילן**, כמה פירות יגדלו בשנה הזו.

ג. **בראש השנה - כל באי עולם עוברין לפניו**, לפני הקב"ה, **כבני מרון** ככבשים [והגמרא תפרש את כוונת דברי המשנה].

שנאמר [תהלים לג]: **"היוצר**, (396) רואה **יחד**, בסקירה אחת, את **לבם**.

והוא **המבין אל כל מעשיהם**" [וגם זה יתבאר בגמרא].

ד. **ובחג הסוכות נידונין על המים** - על הגשמים שירדו בשנה הזו. (397)

גמרא:

שנינו במשנה: בפסח [נידונין] על התבואה.

והוינן בה: **הי תבואה?** באיזו תבואה מדובר כאן?

אילימא הא תבואה דקיימא, אם נאמר שמדובר בתבואה העומדת בשדות במחובר, ומוכנה עתה בתקופת הפסח להקצר, הרי יש לשאול:

כל הני הרפתקי דעדו עלה - אימת איתדון?!? כל המאורעות שעברו על התבואה עד עתה, אימתי מתי הן נדונו? **אלא** בהכרח, הדין הוא על **תבואה דמזדרעא**, שעתידה להזרע בחשון הבא.

והוינן בה: **למימרא, דחד דינא מתדנא!?** האם ניתן לומר שהתבואה נידונה רק פעם אחת בשנה, בפסח בלבד?

והתניא: תבואה שאירע בה קרי, הפסד הבא מידי שמים, כגון ברד או שדפון, **או** שאירע בה **אונס**, הפסד על ידי אדם.

אם ההפסד אירע **קודם הפסח**, בהכרח שהיא כבר **נידונית** על ההפסד הזה **לשעבר**, קודם שנזרעה, בפסח של השנה שעברה.

ואם ההפסד אירע **לאחר הפסח**, בהכרח שהיא **נידונית להבא**, בפסח שלאחר זריעתה, דהיינו בפסח האחרון.

וכן, **אדם שאירע בו קרי**, נזק בידי שמים, **או אונס** בידי אדם, אם אירע הדבר **קודם יום הכיפורים** בידוע שהוא **נידון לשעבר**, ביום הכיפורים שעבר נגזר עליו הנזק.

ואם אירע הדבר **לאחר יום הכיפורים**, בידוע שהוא **נידון להבא**, ביום הכיפורים שעבר זה עתה [בזמן הקרוב].

אמר ענה רבא: אכן **שמע מינה** מדברי הברייתא כי **תרי דיני מתדנא**. התבואה נידונת בשני דינים, דין אחד בפסח שלפני זריעתה, ודין שני בפסח הסמוך לזמן הקצירה.

וזו כוונת משנתנו: בפסח העולם נידון על התבואה, הן על התבואה העומדת להקצר, והן על התבואה העומדת להזרע בחשון.

קיימים שני מיני תבואה: זרעים הנקראים "אפלים", המתאחרים מלהתבשל זמן רב, ואותם זורעים בחודש חשון כדי שיספיקו לגדול עד ניסן או אייר, ואלו הן החיטה והכוסמת.

ויש זרעים "חריפים", הממהרים להתבשל. וזורעים אותם סמוך לניסן, והם מספיקים לגדול עד ניסן או אייר.

אמר אביי: מאחר שאמרנו שבפסח העולם נידון, בין על התבואה שכבר צמחה, ובין על התבואה העומדת להקצר. **הלכך, כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא** כאשר אדם רואה שהזרעים האפלים הנזרעים בחשון מצליחים וגדלים יפה, הרי זה סימן שבפסח שעבר נגזר דין התבואה לטובה.

ולכן, **ליקדים וליזרע חרפא, דעד דמטי למדייניה - קדים סליק!** יקדים בזריעת הזרעים החריפים [שהדרך לזרעם סמוך לניסן], ויזרעם מוקדם ככל האפשר, כדי שעד שיגיע פסח הבא, כבר יספיקו לגדול קצת, ואפילו אם בשנה הבאה יגזר על התבואה דין קשה, בכל זאת התבואה שכבר גדלה קצת אינה מתקלקלת במהרה.

הגמרא מנסה לברר מיהו התנא ששנה את משנתנו שבארבעה פרקים העולם נידון:

ומקשינן: **מני מתניתין?** מיהו התנא ששנה את משנתנו? הרי יש להוכיח **שלא רבי מאיר** הוא, **ולא רבי יהודה**, **ולא רבי יוסי ולא רבי נתן**. וכדלהלן:

דתניא: הכל [אדם, תבואה, פירות האילן והמים], נידונים בראש השנה.

וגזר דין שלהם - נחתם ביום הכיפורים, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: הכל נידונין בראש השנה.

וגזר דין שלהם - נחתם כל אחד ואחד בזמנו המיוחד לו:

בפסח - נחתם על התבואה.

בעצרת - נחתם על פירות האילן.

בחג הסוכות - נידונין על המים.

ואדם נידון בראש השנה, וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים.

רבי יוסי אומר: אדם נידון בכל יום ויום.

שנאמר [איוב ז]: "ותפקדנו לבקרים". אתה ה' דן את האדם כל בוקר ובוקר.

רבי נתן אומר: אדם נידון בכל שעה [זמן].

שנאמר [בהמשך הפסוק]: "לרגעים תבחננו". מלמד הכתוב שבכל רגע הקב"ה בוחן ודן את האדם.

הגמרא מנסה לתרץ את דברי משנתנו:

וכי תימא, ואם תאמר כי לעולם משנתנו כרבי יהודה היא. וכי קתני מתניתין, ומה ששינו במשנתנו "בארבעה פרקים העולם נידון" הכוונה היא **אגזר דין**, שהדין נחתם באותם פרקים.

אי אפשר לתרץ כך. שהרי:

אי הכי, אם אכן כך הוא, שלפי רבי יהודה נשנית משנתנו, וכונת המשנה אינה לדין, אלא לגזר דין - **קשיא "אדם"!**

שהרי במשנתנו שינו אדם נידון בראש השנה, ואם כוונת המשנה היא לגזר דין, הרי רבי יהודה אומר שגזר דינו של אדם נחתם ביום הכיפורים!

אמר תירץ רבא: האי תנא של משנתנו - תנא דבי של בית מדרשו של רבי ישמעאל היא!

דתנא דבי רבי ישמעאל: בארבעה פרקים העולם נידון:

א. בפסח על התבואה.

ב. בעצרת על פירות האילן.

ג. בחג הסוכות נידונין על המים.

ד. ואדם נידון בראש השנה.

וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים.

וכי קתני מתניתין, ומה ששינו במשנתנו "העולם נידון", מדובר **אתחלת דין**: (398) והגמרא מבארת את טעמו של רבי יוסי שאמר אדם נידון בכל יום:

אמר רב חסדא: מאי טעמיה דרבי יוסי?

ועוד לפני שהגמרא מסיימת להביא את דברי רב חסדא, מיד היא תמהה: הרי אין צורך לפרש מהו טעמו של רבי יוסי, שהרי טעמו **כדקאמר** הוא עצמו, ש**טעמיה** משום שנאמר **"ותפקדנו לבקרים"**!

ומפרשינן את דברי רב חסדא:

אנן, הכי קאמרינן, כך הקשינו: **מאי טעמא לא אמר רבי יוסי כרבי נתן** שאדם נידון בכל שעה, והרי נאמר "לרגעים תבחננו"?

ובהכרח שטעמו של רבי יוסי הוא משום ש**"בחינה"** זו אינה דין גמור, אלא **עיוני בעלמא היא**, שהקדוש ברוך הוא בודק את מעשה האדם!

ואם כן קשה: הרי **"פקידה" נמי - עיוני בעלמא היא!** אף פקידה שהוזכרה בפסוק ["ותפקדנו לבקרים"] אינה דין גמור, אלא בדיקה במעשי האדם בלבד!

ומדוע אמר רבי יוסי שאדם נידון בכל יום?

אלא, הלכך, **אמר רב חסדא** טעם אחר:

טעמיה דרבי יוסי הוא, שלמד דבר זה **מהכא**, מהפסוק הזה, שנאמר בתפילת שלמה [מלכים א ח]: **"לעשות משפט עבדו** [שלמה המלך] **ומשפט עמו ישראל, דבר יום ביומו"**. מכאן שאדם נידון בכל יום.

ואגב שהבאנו את הפסוק "לעשות משפט עבדו" היא מביאה מימרא נוספת של רב חסדא, שלמד מכאן דבר נוסף:

ואמר רב חסדא: מלך וצבור הבאים לפני ה' למשפט, **המלך נכנס תחלה לדין**.

שנאמר: "לעשות משפט עבדו" [שלמה המלך], **והדר** ואחר כך נאמר **"ומשפט עמו ישראל"**. ומשמע מסדר הפסוק שהמלך נידון לפני שאר העם.

מאי טעמא, מהו טעם הדבר?

איבעית אימא, אם תרצה תוכל לומר **לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי**. אין זה דרך ארץ שהמלך ימתין לעם מחוץ למקום המשפט.

ואיבעית אימא, המלך נכנס לדין **מקמי דליפוש**, לפני שירבה **חרון אף** מחמת עוונות העם.

אמר רב יוסף: כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי, כדעת מי מן התנאים אנו עושים כיום, כאשר אנו מתפללים בכל יום על רפואת תלמידי החכמים [שהם תשושי כח] ועל החולים שיבריאו? (399)

כמאן - כרבי יוסי שאדם נידון בכל יום.

ואיבעית אימא, לעולם אנו סוברים **כרבנן**.

ואף על פי כן אנו מתפללים על החולים יום יום, **כדרבי יצחק**:

דאמר רבי יצחק: יפה צעקה [תפילה] **לאדם, בין קודם גזר דין, בין לאחר גזר דין**. שבכח התפילה לקרוע את גזר הדין.

והגמרא מביאה עתה ברייתא המבארת מנין למדו חז"ל שהעולם נידון בארבעת הפרקים שנשנו במשנתנו:

תניא: אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא:

א. מפני מה אמרה תורה: הביאו עומר בפסח!?!

וכמו שנאמר בויקרא [פרק כג]: "והניף את העומר. ממחרת השבת [יום טוב ראשון של פסח] יניפנו הכהן".

מפני שהפסח, זמן הדין על התבואה הוא.

ולכן **אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: הביאו לפני עומר בפסח מן התבואה, כדי שתתברך לכם התבואה שבשדות.** (400)

ב. ומפני מה אמרה תורה: הביאו שתי הלחם בעצרת?

וכמו שנאמר: "והקרבתם מנחה חדשה לה'. לחם תנופה שתיים. וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש", דהיינו חג העצרת [ויקרא כג].

מפני שעצרת, זמן הדין על פירות האילן הוא.

לכן, **אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת שהן מתירים להביא ביכורים מפירות האילן, כדי שיתברכו לכם פירות האילן.** (401)

ג. ומפני מה אמרה תורה [הלכה למשה מסיני]: נסכו מים בחג הסוכות על המזבח?

[מפני שהחג - זמן גשמי שנה הוא].

ולכן, **אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה.**

ד. ואמר הקדוש ברוך הוא לישראל: אמרו לפני בראש השנה פסוקי מלכיות שמוזכר בהם המלכת ה', ופסוקי זכרונות שמוזכר בהם שה' זוכר ופוקד הכל, ופסוקי שופרות שמוזכר בהם תקיעת השופר:

מלכיות - כדי שתמליכוני עליכם, שתקבלו עליכם את עול מלכותי.

זכרונות - כדי שיעלה זכרוניכם לפני בדין לטובה.

ובמה יעלה זכרוניכם לטובה? בשופר. (402)

ומאחר שהגמרא אמרה שהשופר מעלה את זכרון ישראל לטובה בדין, היא מביאה מאמר הקשור לזה: **אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל, ולא בשופר של בעל חי אחר?** (403)

מפני שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל: **תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם**, שנשחט תמורתו איל, ואז **מעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם לקרבן לפני**. (404)

והגמרא מביאה מאמר נוסף הקשור לענין:

אמר רבי יצחק: למה תוקעין בראש השנה?

ומיד הגמרא תמהה: **למה תוקעין?! וכי זו שאלה?! הרי רחמנא אמר** [בתורה] **תקעו!**

אלא כך שאל רבי יצחק: **למה מריעין** תרועה בשופר? ושוב הגמרא תמהה: למה **מריעין?! וכי זו שאלה?! הרי רחמנא אמר** [ויקרא כג]: **"זכרון תרועה"**, ומכאן שמריעין!

אלא כך שאל רבי יצחק: **למה תוקעין ומריעין** לפני תפילת מוסף של ראש השנה, **כשהן** [הציבור] **יושבין**.

דף טז - ב

ושוב **תוקעין ומריעין כשהן עומדין** בתפילת מוסף [שחובה לעמוד בתפילה]?

והלא לא נאמר בתורה לתקוע ולהריע אלא פעם אחת ולא שתי פעמים! (405)

אלא טעם הדבר הוא, **כדי לערבב** [לעכב] **את השטן** שלא ישטין. (406) כי בשעה שהוא שומע את ישראל מחבבים את המצות, ותוקעים פעם שניה אף על פי שאינם חייבים בדבר, דבריו נסתמים. (407), (408)

והגמרא מביאה עתה מאמרים נוספים של רבי יצחק. [חלקם קשורים לדין ולתקיעת שופר, וחלקם לא]:

ואמר רבי יצחק: כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה בראש השנה, מריעין לה בסופה.

שצריכים להתריע בסופה מפני הצרות שיבואו עליהם, וכמו ששינונו בפרק שני של מסכת תענית, שמתריעין על הצרות [בית יוסף על הטור. והמהרש"ל פירש ש"מתריעין" הוא מלשון "רעה", שיהיה רע בסופה].

מאי טעמא מריעין לה בסופה?

משום **דלא איערבב שטן** על ידי התקיעות.

ואמר רבי יצחק: כל שנה שרשה בתחלתה, שישראל עושים את עצמם כרשים [כעניים] בתפילתם, ומתפללים בלשון תחנונים [כעין מה שנאמר: "תחנונים ידבר רש"].
משלי יח], הרי היא **מתעשרת בסופה**.

שנאמר [דברים יא] בענין ראש השנה: **"מראשית השנה** ועד אחרית שנה".

לא נאמר "מראשית", אלא **"מרשית" כתיב**, מלשון רש. ואחר כך נאמר **"ועד אחרית"** - **סופה שיש לה אחרית!**

ואמר רבי יצחק: אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שהוא נידון בה. ואפילו אם גלוי וידוע לפני הקב"ה שהוא עתיד להרשיע אחר כך.

שנאמר [בראשית כא] על ישמעאל בן אברהם: **"כי שמע אלהים אל קול הנער - באשר הוא שם"**.

ואמרו חז"ל במדרש בראשית רבה: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ישמעאל, שעתידין בניו להמית את בניך בצמא בעתיד - אתה מעלה לו באר להצילו מן הצמא?!

אמר להם הקב"ה: בשעה זו צדיק הוא, או רשע?

אמרו לו: צדיק.

אמר להם: **"באשר הוא שם"**. כלומר, איני דן את העולם אלא בשעתו.

ואמר רבי יצחק: שלשה דברים מזכירין את עונותיו של אדם לפני הקב"ה. ואלו הן:

א. העובר תחת **קיר נטוי**. הרי הוא מזכיר את עונותיו של האדם, מפני שהקב"ה אומר: וכי אדם זה ראוי שיעשה לו נס, שהרי הוא מסכן את עצמו? ומתוך כך עונותיו נזכרים.

ב. **ועיון תפילה**. הסומך על תפלתו שתהיה נשמעת, ומתוך כך מתאמץ להתכוין בה היטב. (409)

והקב"ה אומר: וכי ראוי זה שודאי שתתקבל תפילתו? ומתוך כך עונותיו נזכרים.

ג. **ומוסר להקב"ה דין על חבירו**, שמבקש שהוא ידון אותו.

דאמר רב חנון: כל המוסר דין על חבירו לבית דין של מעלה - הוא נענש תחילה.

כי אומרים עליו: וכי הוא ראוי שחבירו יענש בגללו?! ומתוך כך עונותיו נזכרים.

וכמו שמסרה שרה את דינו של אברהם לשמים, שבאה בתערומת עליו מדוע בשעה שהתפלל שיהיה לו בן הוא לא התפלל שהבן הזה יהיה ממנה, ולכן היא נענשה.

שנאמר [בראשית טז]: **"ותאמר שרי אל אברם: חמסי - עליך**. ישפוט ה' ביני ובינך" [ה"חמס" האמור כאן, הוא מניעת התפילה. כי בשעה שישועתו של האדם תלויה בתפילת חבירו עליו, וחבירו אינו מתפלל, הרי הוא "חומס" ממנו את ישועתו].

וכתיב [בראשית כג]: **"ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה"**. מכאן ששרה מתה לפני אברהם.

ואמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין את גזר דינו הרע של האדם, ואלו הן:

א. **צדקה**.

ב. **צעקה תפילה**.

ג. **שינוי השם**. שינוי שמו של האדם.

ד. **ושינוי מעשה**. אם שב ממעשיו הרעים.

ורבי יצחק מפרש מנין למד את דבריו:

א. **צדקה - דכתיב** [משלי י]: **"וצדקה תציל ממות"**.

ב. **צעקה - דכתיב** [תהילים קז]: **"ויצעקו אל ה' בצר להם, וממצוקותיהם יוציאם"**.

ג. **שינוי השם - דכתיב** [בראשית יז] שה' אמר לאברהם: **"שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי, כי [מכאן ואילך] שרה שמה"**.

וכתיב בהמשך המקרא: **"וברכתי אותה, וגם נתתי ממנה לך בן"**.

ד. **שינוי מעשה - דכתיב** [יונה ג] **"וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה"**.

וכתיב בהמשך הכתוב: **"וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם, ולא עשה"**. **ויש אומרים: אף שינוי מקום** קורע את גזר דינו הרע של האדם [משום שהדבר גורם לו הכנעה. ריטב"א].

דכתיב: [בראשית יב]: **"ויאמר ה' אל אברם: לך לך מארצך"**.

והדר, ואחר כך נאמר: **"ואעשך לגוי גדול"**.

ואידך, רבי יצחק, שלא אמר שינוי מקום קורע את גזר דינו הרע של האדם, סובר שאין ללמוד מאברהם אבינו לכל אדם.

כי **ההוא**, הברכה: **"ואעשך לגוי גדול"**, אינה משום שאברהם שינה את מקומו, אלא מפני שנכנס מחוץ לארץ ישראל.

וזכותא דארץ ישראל, הוא דאהניא שהועילה ליה.

אבל המשנה ממקום למקום בחוץ לארץ, או בארץ, אין גזר דינו נקרע.

ואמר רבי יצחק: חייב אדם להקביל פני רבו ברג ל.

שנאמר [מלכים ב ד]: **"מדוע את הולכת אליו [אל הנביא אלישע] היום? [הרי] לא חדש [ראש חדש], ולא שבת היום"**.

מכלל, משמע מתוך דברי הכתוב, **דבחדש ושבת איבעי ליה למיזל**. היה מן הראוי לה ללכת אל הנביא.

והיינו, אם האדם קרוב אל רבו חייב הוא ללכת אליו כל שבת או בראש חדש. ואם רחוק עוד יותר, הרי זה חייב ללכת ברגל בלבד. ורבי יצחק נקט את החיוב המוטל על האדם לכל הפחות. (410) **ואמר רבי יצחק: חייב אדם לטהר את עצמו ברגל**.

שנאמר [ויקרא יא]: **"ובנבלתם לא תגעו"**. ופסוק זה מדבר בשעת הרגל, כדלהלן. והכתוב מזהיר שהאדם לא יהיה טמא ברגל.

תניא נמי הכי: נאמר בכתוב: **"ובנבלתם לא תגעו"**.

יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה, שלא ינגעו בנבילה כל ימות השנה.

תלמוד לומר [ויקרא כא]: **"אמור אל הכהנים בני אהרן, ואמרת אליהם לנפש [מת] לא יטמא"**.

ומשמע שרק **בני אהרן מוזהרין** שלא להטמא. אבל **בני ישראל אין מוזהרין**.

ואף על פי שפסוק זה מדבר בטומאת מת, ואילו הפסוק דלעיל ["ובנבלתם לא יגעו"] מדבר בטומאת נבלה, בכל זאת אי אפשר לחלק את דיניהם כדלהלן:

והלא הדברים קל וחומר: ומה טומאה חמורה, טומאת מת [מת מטמא את האדם לשבעה ימים, ואילו נבילה, הנוגע בה אינו נטמא אלא עד הערב. וטובל ונטהר], כהנים בלבד מוזהרין עליה, אבל ישראלים אינן מוזהרין עליה.

טומאה קלה, טומאת נבילה - האם לא כל שכן שאין ישראל מוזהרין עליה בשאר ימות השנה!?

אלא, מה תלמוד לומר "ובנבלתם לא תגעו"!!?

הפסוק מדבר **ברגל**. והזהיר את ישראל שלא להטמא בטומאה קלה. וכל שכן בחמורה. (411)

והגמרא חוזרת לבאר את הדין שדן הקב"ה את העולם בראש השנה:

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים של זכרון מעשי הבריות. נפתחין בבית דין של מעלה בראש השנה:

אחד - של רשעים גמורין, שהעונות שבידם מרובין מזכיותיהם.

ואחד - של צדיקים גמורין, שזכויותיהם מרובים מעונותיהם.

ואחד - של בינוניים, שיש בידם מחצה זכויות ומחצה עונות.

צדיקים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר בראש השנה עצמו לחיים.

רשעים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה.

בינוניים - תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכיפורים. ודינם נחתם ביום הכיפורים.

אם **זכו** [שעמדו בזכותן, שעדיין יש בידם מחצה עונות על מחצה זכויות], הרי הם **נכתבין ביום הכיפורים לחיים.**

ואם לא זכו, שבנתיים הספיקו להוסיף חטא, הרי הם נכתבין ביום הכיפורים למיתה.
(412), (413)

אמר רבי אבין: מאי קרא? מאיזה פסוק יש ללמוד שבראש השנה נפתחים שלשה ספרים?

שנאמר [תהלים סט]: **"ימחו מספר חיים, ועם צדיקים אל יכתבו"**.

ורבי אבין מפרש את הפסוק והולך:

"ימחו מספר" - זה ספרן של רשעים גמורין [שהם נמחים ונכתבים למיתה].

"חיים" - זה ספרן של צדיקים [שנכתבים לחיים].

"ועם צדיקים אל יכתבו" - זה ספרן של בינוניים, שעדיין לא נכתבו עד יום הכיפורים. (414)

רב נחמן בר יצחק אמר: מהכא, מכאן למדו ששלשה ספרים נפתחים בראש השנה:

שכך אמר משה להקב"ה [שמות לב]: **"ועתה אם תשא חטאתם [של ישראל, הרי מוטב]."**

ואם אין - מחני נא מספרך, אשר כתבת".

ורב נחמן בר יצחק מפרש את הפסוק והולך:

"מחני נא" - זה ספרן של רשעים [שהם נמחים ונכתבים למיתה].

"מספרך" - זה ספרן של צדיקים.

"אשר כתבת" - זה ספרן של בינוניים. שעדיין לא נחתמו עד יום הכיפורים. (415)

תניא: בית שמאי אומרים: ג' כתות הן ליום הדין שלאחר תחית המתים:

אחת - של צדיקים גמורין.

ואחת - של רשעים גמורין.

ואחת - של בינוניים.

צדיקים גמורין, נכתבין ונחתמין לאלתר, מיד בשעת הדין לחיי עולם הבא.

רשעים גמורין, נכתבין ונחתמין לאלתר. מיד בשעת הדין, לגיהנם.

שנאמר דניאל יב: "ורבים מישני עפר יקיצו, אלה [הצדיקים] לחיי עולם, ואלה [הרשעים] לחרפות לדראון עולם.

בינוניים - יורדין לגיהנם.

דף יז - א

ומצפצפין. צועקים ובוכים מתוך יסוריהם שעה אחת, ועולין.

שנאמר [זכריה יג]: "והבאתי את [הכת] השלישית באש, וצרפתים כצרוף את הכסף, ובחנתים כבחון את הזהב.

הוא, הבינוני שירד לגיהנם, יקרא בשמי, ואני אענה אותו".

ועליהם, על הבינוניים, אמרה חנה בתפלתה [שמואל - א ב]: "ה' ממית ומחיה, מוריד שאול ואחר כך יעל [מעלה אותם].

בית הלל אומרים: הבינוניים אינם יורדים לגיהנם אפילו שעה אחת. שנאמר "ורב חסד", הקב"ה, שהוא רב חסד, מטה את כף המאזניים כלפי חסד.

ועליהם אמר דוד את המזמור [בתהילים קטז]: "אהבתי כי ישמע ה' את קולי".

שנאמר בו "אפפוני חבלי מות", שיש בידו של הבינוני מחצה עונות ואופפים אותו חבלי מות.

ועליהם, על אותם הבינוניים, אמר דוד את המשך כל הפרשה כולה, שנאמר שם: "דלותי, כאשר הייתי דל במצות, אזי - ולי יהושיע", שמושיעני הקב"ה על ידי שהוא מטה כלפי חסד. (416)

והברייתא מפרטת כמה מיני רשעים, ואת גזר דינם לעתיד לבוא:

א. פושעי ישראל שפשעו בגופן [להלן יתבאר באיזה פשעים מדובר], וכן פושעי אומות העולם שפשעו בגופן - הרי הם יורדין לגיהנם ונידונין בה י"ב חדש.

ולאחר י"ב חדש גופן כלה, ונשמתן נשרפת, ורוח מפזרתן, מפזרת את אפרם, ונעשין עפר תחת כפות רגלי הצדיקים.

שנאמר [מלאכי ג]: **"ועסותם רשעים**, אתם תמעכו ותכתתו את הרשעים, **כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם"**. (417)

ב. **אבל המינין**, צדוקים ובייתוסים, ששינו את כוונת המקראות לרעה.

והמסורות, מלשינים המוסרים את ממון ישראל לעובדי כוכבים.

והאפיקורסים, מבזי תלמידי חכמים.

והאנשים **שכפרו בתורה**, שאומרים אין תורה מן השמים.

והאנשים **שכפרו בתחיית המתים**.

והאנשים **שפירשו מדרכי ציבור**, מדרכי ישראל [עיין ברש"י ביחס לגירסא].

והאנשים **שנתנו חיתיתם בארץ חיים**, ויבואר להלן במה המדובר.

והאנשים **שחטאו והחטיאו את הרבים**, כגון **ירבעם בן נבט וחביריו**, שמנעו מישראל לעלות למקדש, וגרמו לעבוד עבודה זרה.

כל אלו **יורדין לגיהנם, ונידונין בה לדורי דורות**.

שנאמר [ישעיה סו]: **"ויצאו** [הגויים, הבאים להשתחוות לפני ה' לעתיד לבוא, יצאו מירושלים לעמק יהושפט] **וראו בפגרי האנשים הפושעים בי**. כי תולעתם לא תמות [לעולם], ואישם לא תכבה [לעולם], והיו דראון לכל בשר".

כי אפילו כאשר עונש **הגיהנם כלה** לרשעים האלה, הרי רק עונש הגיהנם עצמו כלה, ואילו הן, הם עצמם, **אינן כלין**, אלא הם ממשיכים ונחלשים מן היסורים שלהם. (418)

שנאמר [תהילים מט]: **"וצורם**, וצורתם עתידה **לבלות את השאול"**.

וכל כך למה הם נענשים?

מפני שפשטו ידיהם בזבול. שגרמו בעונותיהם להחריב את בית המקדש, כמו **שנאמר** בסוף הכתוב: **"וצורם לבלות שאול מזבול לו"**.

ואין "זבול" אלא בית המקדש.

שנאמר [מלכים א ח] בדברי שלמה, בעת חנוכת בית המקדש: **"בנה בניתי בית זבול לד"**.

ועליהם, על כל הרשעים הללו **אמרה חנה** בשירתה [שמואל א ב]: **"ה', יחתו [יפחדו] מריביו"**.

כי הרשעים הללו הם יריביו של הקב"ה, שהרי הם גרמו להחריב את בית המקדש. ובהם נאמר במקרא לעיל "ורשעים, בחושך ידמו". (419) **אמר רבי יצחק בר אבין: ופניהם של אותם הרשעים, דומין לשולי קדירה**, שהיא שחורה מן האש.

ואמר רבא: ואינהו, אותם הרשעים, הם **משפירי שפירי בני מחוזא**, מהמעונגים ומהשמינים שבמחוזא [עירו של רבא], **ומקריין**, והם עתידים להקרא **"בני גהינם"**.

והגמרא מבארת את דברי הברייתא הנזכרת:

אמר מר בברייתא: **בית הלל אומרים**: אין הבינוניים יורדים לגיהנם אפילו לשעה אחת. שנאמר: **"ורב חסד"**, הקב"ה, **מטה** את הדין **כלפי חסד**, ואינו מורידם לגיהנם כלל.

ומקשינן: **והכתיב** [זכריה יג]: **"והבאתי את השלישית באש"**. ופירשו בית שמאי שהפסוק מדבר על הבינוניים!

הרי מפורש בפסוק שהבינוניים נידונים באש של גהינם!

ומתרצינן: לדעת בית הלל, **התם**, אותו פסוק, מדבר **בפושעי ישראל בגופן**, ולא בבינוניים.

ומקשינן: **והא אמרת** בברייתא שפושעי ישראל בגופם **לית להו**, אין להם **תקנתא** כלל, שהרי הם נעשים אפר תחת כפות רגלי הצדיקים. ואילו בפסוק הזה נאמר "וצרפתים כצרוף את הכסף", ומשמע, שימרקו יסוריהם את עונותיהם, ויצאו מן הגיהנם!

ומתרצינן: **כי לית להו תקנה**, כל אשר אמרנו שאין להם תקנה, לא דיברנו, אלא בפושעי ישראל בגופם שיש להם **רוב עונות** [יותר מזכויות].

אבל **הכא**, בפסוק הזה, מדובר באנשים שיש להם **מחצה עונות ומחצה זכיות**, ואית **בהו נמי**, ויש בכלל מחצה העונות גם **עון ד"פושעי ישראל בגופן"**.

ואותם אנשים, אף על פי שיש להם מחצה זכויות, דינם שונה משאר הבינוניים, ולא סגיא ליה, שאין מתכפר להם, כל זמן דלאו, שלא יתקיים בהם המקרא: "והבאתי את השלישית באש", שירדו לגהינם לשעה אחת.

אך ואם לאו, שאין באותו מחצה של עונות עון של "פושעי ישראל בגופן", בזה נאמר: "ורב חסד", שהקב"ה מטה את דינם כלפי חסד, ואין הם יורדים לגיהנם כלל.

ועליהן אמר דוד "אהבתי כי ישמע ה'".

דרש רבא: מאי דכתיב "אהבתי כי ישמע ה'". -

כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם! אימתי אני אהובה לפניך? בזמן שאתה שומע את קול תחנוני.

"דלותי ולי יהושיע" - אף על פי שדלה אני מן המצות, בכל זאת לי נאה להושיע.

שנינו בברייתא: פושעי בני ישראל בגופן.

והוינן בה: פושעי בני ישראל בגופן - מאי ניהו, מי הם?

אמר רב: היינו קרקפתא דלא מנח תפילין. אדם שלא הניח תפילין בראשו מעולם, ואפילו פעם אחת. (420) פושעי אומות העולם בגופן [ששנינו בברייתא] - מה הן?

אמר רב: בעבירה - בזנות.

ושנתנו חיתתם בארץ חיים - מי הם?

אמר רב חסדא: זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור, יותר מן הצורך, שלא לשם שמים.

ואגב שדיברנו על פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, מוסיפה הגמרא ומדברת בעניינו:

אמר רב יהודה אמר רב: כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן תלמיד חכם.

שנאמר [איוב לז]: "לכן יראוהו אנשים [אם יראו ממנו האנשים, אזי] לא יראה כל [בנים] חכמי לב".

שנינו בברייתא: **בית הלל אומרים: "ורב חסד"**, הקב"ה, **מטה** את דין הבינוניים **כלפי חסד**.

והוינן בה: **היכי עביד?!?** כיצד מטה הקב"ה את הדין כלפי חסד?

רבי אליעזר אומר: כובשו, כובש את כף המאזניים של הזכויות כלפי מטה, ומכריע את כף המאזניים לזכות.

שנאמר "ישוב ירחמנו, יכבוש עונותינו".

רבי יוסי בר חנינא אמר: נושא, מרים את כף המאזניים של חובה כלפי מעלה, ומכריע את המאזניים לזכות.

שנאמר "נושא עון ועובר על פשע".

וכיצד עושה הקב"ה?

תנא דבי רבי ישמעאל: בתחילת מנין העונות והזכויות, הקב"ה **מעביר** [שומט] את העון הראשון **הראשון** שעובר לפניו.

שאם היה האדם במדריגת ביניני, ובתחילת משקל הזכויות והעונות הם היו שוים, מחצה על מחצה. הרי בנטילת העון הראשון מכף המאזניים על ידי הקב"ה, מכריעה כף הזכות את דינו, לזכות.

וכן היא המדה! כך הוא המנהג [לעולם]. (421)

אמר רבא: ואף על פי שתמיד הקדוש ברוך הוא מעביר את העון הראשון, בכל זאת **העון הראשון עצמו אינו נמחק** לגמרי, אלא מונח בצד.

ונפקא מינה, **דאי איכא** בסופו של דבר, גם לאחר שניטל העון הראשון, **רובא עונות**. והיינו, שלא הכריעה כף הזכות אלא היא נשארה מאוזנת עם כף החובה, נמצא שמתחילה היה לו רוב עונות, ולכן אז העון הראשון - **מחשיב בהדיהו!**

שהיות והעברת העון הראשון לא הועילה לו לזכות בדין, מעתה מתחשבים גם בעוון שהועבר, ומצרפים אותו על כף המאזניים עם שאר העונות, והוא מטה את המאזניים לחובה, והרי הוא נידון עם רשעים גמורים.

אמר רבא: כל אדם המעביר על מידותיו, העובר על כעסו ומניחו, ואיננו מדקדק עם האנשים המצערים אותו, להשיב להם מדה כנגד מדה, אזי **מעבירין לו בשמים על כל פשעיו**. שאין מידת הדין מדקדקת אחר כל פשעיו, אלא מניחתן והולכת.

שנאמר [מיכה ז]: **"נושא עון ועובר על פשע"**.

לומר, **למי** הקב"ה **נושא** [סולח] על **עון? למי שעובר על הפשע** שפושעין כלפיו הבריות.

והגמרא מביאה ראייה שהקב"ה אינו מדקדק עם מי שמעביר על מדותיו:

רב הונא בריה דרבי יהושע חלש, חלה.

על רב פפא לשיולי ביה, נכנס רב פפא לשאול בשלומו. **חזייה דחליש ליה עלמא**, וראה שהוא עומד למות.

אמר להו [לעומדים שם]: **צביתו ליה זוודתא**, הכינו לו צידה לדרך, כלומר, תכריכין.

לסוף איתפח, בסופו של דבר הבריא רב הונא בריה דרבי יהושע.

הוה מכסיף רב פפא למחזייה, היה רב פפא מתבייש לראותו מפני שאמר להכין לו צרכי מתים. (422)

אמרו ליה, שאלו את רב הונא בריה דרב יהושע: **מאי חזית?** מה ראית בשעה שהיית חולה? **אמר להו: אין, הכי הוה**. אכן כדברי רב פפא שחשב שאני הולך למות, כך היה הדבר, שנגזר עלי מיתה.

ואמר להו הקב"ה לבית דין של מעלה, הואיל ולא מוקים במיליה, הואיל ואין הוא עומד על מידותיו, אלא מוותר לפוגעים בו - **לא תקומו בהדיה**, אל תדקדקו עמו בדין.

שנאמר [מיכה ז]: **"נושא עון ועובר על פשע"**.

למי הקב"ה **נושא עון? לעובר על פשע!**

ונאמר בהמשך הפסוק: " [נושא עון ועובר על פשע] **לשארית נחלתו**".

אמר רבי אחא בר חנינא, פסוק זה הרי הוא משל ל**אליה** שמינה, **וקוץ בה**.

כלומר, דבר תנחומין יש בפסוק, שהקדוש ברוך הוא נושא עון ועובר על הפשע [והרי זה כאליה], אבל יש בתוך אותם התנחומין דבר קשה. שהקב"ה נושא עון רק **לשארית נחלתו**, **ולא לכל נחלתו**.

דף יז - ב

שאינו נושא אלא רק **למי שמשים עצמו כ"שירים"**. כמו אדם ששם עצמו "טפל" ולא כ"עיקר". (423)

והגמרא ממשיכה לדון בענין מידותיו של הקב"ה :

רב הונא רמי, שאל על סתירה לכאורה בין הפסוקים : **כתיב** [תהילים קמה] : **"צדיק ה' בכל דרכיו"**.

וכתיב בהמשך הפסוק : **"וחסיד בכל מעשיו"**.

צדיק משמעו דן משפט אמת וצדק, ואילו חסיד משמע שמתנהג בחסד, לפני משורת הדין!

ורב הונא עצמו ענה :

בתחלה ה' צדיק, ודן את העולם במידת הדין.

ולבסוף, כשרואה שאין העולם מתקיים בדין, הרי הוא **חסיד**.

רבי אלעזר רמי סתירה לכאורה בין הכתובים :

כתיב [תהילים סב] : **"ולך ה' חסד"**.

וכתיב בהמשך : **"כי אתה תשלם לאיש כמעשהו"**.

ומשמע שהקב"ה דן את העולם בדין ולא בחסד.

ורבי אלעזר ענה :

בתחלה מתקיים הכתוב **"כי אתה תשלם לאיש כמעשהו"**, במדת הדין.

ולבסוף, כשה' רואה שאין העולם מתקיים בדין, מתקיים הכתוב : **"ולך ה' חסד"**.

אילפי, ואמרי לה [ויש אומרים] **אילפא, רמי** הקשה שיש סתירה, לכאורה, בין הכתובים : **כתיב** [שמות לד] : **"ורב חסד"**.

וכתיב בהמשך הפסוק : **"ואמת"**.

ומשמע שהקב"ה דן את העולם במידת האמת המדוייקת, ולא במידת החסד!

וענה: **בתחלה מתקיים "ואמת"**.

ולבסוף - "ורב חסד".

בענין מידותיו של הקב"ה נאמר [שמות לד]:

"ויעבור ה' על פניו [של משה] ויקרא [י"ג מידות]".

אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב - אי אפשר היה לאדם לאומרו מעצמו.

מלמד הכתוב, שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור, ציוה למלאך להתעטף כש"ץ [ר"ח], והראה לו למשה סדר תפילה.

אמר לו הקב"ה למשה: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה שיאמרו י"ג מידות, ואני מוחל להם.

ומבאר הגמרא את תחילת י"ג המידות:

"ה' ה'"", שם זה הוא מידת הרחמים, ונאמר פעמיים, לומר:

אני הוא ה', הנוהג במידת הרחמים קודם שיחטא האדם, לכתבו לחיים. (424)

ואני הוא ה', הנוהג במידת הרחמים גם לאחר שיחטא האדם, ויעשה תשובה. שאני מקבלו כאילו לא חטא.

והריני **"אל רחום וחנון"**, וגומר. (425)

אמר רב יהודה: ברית כרותה לי"ג מדות, אם יזכירום ישראל [בתפילת תעניתם. רש"י. ולא נודע מקורו] - שאינן חוזרות ריקם. (426)

שנאמר [שמות לד] בענין י"ג המידות: "הנה אנכי כורת ברית", על י"ג המדות האמורות לעיל.

אמר רבי יוחנן: גדולה תשובה, שמקרעת גזר דינו של אדם לאחר שנחתם.

שנאמר [ישעיהו ו]: "השמן לב העם זה, ואזניו הכבד, ועיניו השע, פן יראה בעיניו, ובאזניו ישמע, ולבבו יבין, ושב ורפא לו". ומשמע שאם ישוב, ירפא לו.

אמר שאל ליה רב פפא לאביי: ודלמא, שמא פסוק זה מדבר לפני גזר דין? אמר ליה אביי: "ורפא לו" כתיב. משמע שכבר חלה, ועתה הוא מתרפא.

איזהו דבר שצריך רפואה? הוי אומר זה גזר דין רע, שכבר נגזר על האדם.

מיתבי סתירה לדברי רבי יוחנן, מהא דתניא:

השב בינתיים, בין ראש השנה ליום הכיפורים, מוחלין לו.

לא שב בינתיים - אפילו הביא כל אילי נביות [מין חשוב של אילים] שבעולם לקרבנות, אין מוחלין לו, מאחר שנגזר דינו ביום הכיפורים!

ומוכח שאין תשובה עוזרת אחר גמר דין, כנגד דברי רבי יוחנן.

ומתריצין: לא קשיא. הא, זה ששנינו שאי אפשר לקרוע את גזר הדין לאחר יום הכיפורים, מדובר ביחיד, בגזר דין של יחיד שאין הוא נקרע.

ואילו הא, שאמר רבי יוחנן תשובה מקרעת גזר דינו של אדם, מדובר בצבור, בגזר דין שנגזר על הציבור. שהציבור יכול לחזור בתשובה ולקוע גזר דינו.

מיתבי לרבי יוחנן מבריייתא, שגם גזר דין של ציבור אינו נקרע:

דתניא: נאמר [דברים יא]: "תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה".

עתיים שבסוף השנה עיניו לטובה להקל על ארץ ישראל מן הפורענות שנגזרה עליה בראשית השנה.

עתיים עיניו לרעה, לפחות מן הטובה שנגזרה בראשית השנה.

עתיים לטובה - כיצד?

הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה, ופסקו להם שיהיו גשמים מועטים באותה שנה. ולסוף - חזרו בהן מרשעים.

להוסיף עליהן על הגשמים שנגזרו להם, אי אפשר, מפני שכבר נגזרה גזרה.

אלא, הקב"ה מורידן בזמן, בזמן שהם מועילים, לאחר הזריעה, על הארץ הצריכה להן, שדות כרמים וגנות - הכל לפי הכמות הראויה לאותה הארץ.

עתים לרעה - כיצד?

הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בראש השנה, ופסקו עליהם גשמים מרובים. לסוף, חזרו בהן ונעשו רשעים.

לפחות מהן אי אפשר, מפני שכבר נגזרה גזרה.

אלא, הקב"ה מורידן שלא בזמנן, לפני הזריעה, על הארץ שאינה צריכה להם, יערות ומדברות.

ולפי מה שאמרנו לעיל, שאפילו אם נגזר דינם של הציבור לרעה, הרי הוא נקרע בתשובה, אם כן קשה:

במקום שישראל שינו מעשיהם מרעה **לטובה, מיהא, מיהו** - **ליקרעיה לגזר דינייהו, ולוסיף להו**. הרי אפשר לקרוע את גזר דינם כאשר הם שבו בתשובה, ולהוסיף להם עוד גשמים!

ומתרצינן: **שאני התם, דאפשר בהכי**. שונה ענין הגשמים משאר גזרות רעות. מפני שבמקום שנפסקו גשמים מועטין יש להם תקנה על ידי שיורדים בזמנם, ועל הארץ הראויה להם.

תא שמע ראייה נוספת שתשובה אינה קורעת את גזר דינו של האדם, מהא דתניא:

נאמר בספר תהילים [קז, כג כו]:

"יורדי הים באניות, עושי מלאכה במים רבים - המה ראו מעשי ה'.

ויאמר, ויעמד רוח סערה, ותרום גליו. יחוגו וינועו כשכור.

ויצעקו אל ה' בצר להם - ממצוקותיהם יושיעם.

יודו לה' חסדו".

הכתוב **עשה להן** לאותם פסוקים **סימניות**, אות נוי"ן הפוכה בין פסוק לפסוק.

וסמניות הללו הן מיעוטים, **כאכין ורקין שבתורה**, כמו מקומות שנאמר בתורה "אך" או "רק", שאלו הן מיעוטים. **לומר לך**: לא תמיד כשיצעקו אל ה' בצר להם, הוא יוציאם ממצוקותיהם. אלא רק אם **צעקו קודם גזר דין**, אז אמר הכתוב שהן **נענין**. אבל אם **צעקו לאחר גזר דין - אינן נענין**.

ומכאן קשה על מה שאמר רבי יוחנן שתשובה מקרעת גזר דין! ומתרצינן: **הני נמי**, יורדי הים - **כיחידין דמו**. שהרי זה כגזר דין שנגזר על יחידים, ולא על כלל הציבור.

תא שמע ראייה אחרת שתשובה אינה מקרעת את גזר דינו של האדם, מהא דתניא:

שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל:

כתיב [דברים י] על הקב"ה: **"אשר לא ישא פנים"**.

וכתיב [במדבר ו]: **"ישא ה' פניו אליך"**.

נטפל לה רבי יוסי הכהן לענות לה תשובה,

אמר לה: אמשול לך משל: למה הדבר דומה? לאדם שנושה בחבירו מנה שהוא חייב לו.

וקבע לו הלוח זמן בפני המלך להחזיר בו חובו.

ונשבע לו הלוח בחיי המלך, שיפרע בזמן שקבע לו.

הגיע זמן, ולא פרעו.

בא הלוח לפייס את המלך.

ואמר לו המלך: עלבוני מחול לך. אבל לך ופייס את חברך.

והנמשל: **הכא נמי, יש ליישב:**

כאן, ב"ישא ה' פניו אליך", מדובר **בעבירות שבין אדם למקום**, שהקב"ה מוחל עלבונו.

ואילו **כאן**, שנאמר כי ה' אינו נושא פנים, מדובר **בעבירות שבין אדם לחבירו**. שבהן הקב"ה אומר לאדם: אמנם עלבוני מחול לך, אבל לך ופייס את חברך.

עד שבא רבי עקיבא, ולימד תשובה אחרת על שאלת בלוריא הגיורת:

כאן, בפסוק שנאמר בו כי ה' ישא פנים, מדובר **קודם גזר דין**.

ואילו **כאן**, בפסוק שנאמר שה' אינו נושא פנים, מדובר **לאחר גזר דין**.

ומכאן קשה על מה שאמר רבי יוחנן שתשובה מקרעת גזר דין!

ומתרצינן: **הכא נמי** גם כאן ששנינו שתשובה אינה מקרעת גזר דין, מדובר בגזר דין של **יחיד**, אבל גזר דין של ציבור הרי הוא נקרע.

והגמרא מוכיחה שתנאים נחלקו ביחיד שעשה תשובה אם נקרע גזר דינו:

ואמרינן: **וגזר דין דיחיד - תנאי היא**, שנחלקו תנאים בדבר:

דתנאי: היה רבי מאיר אומר: שנים שעלו למטה מחמת מחלה, וחולין שוה, ושניהם התפללו שיתרפאו.

וכן שנים שעלו לגרדום [של בית משפט נכרי שדנים בו להריגה] **לידון, ודינן שוה**, ושניהם נידונים על דבר אחד, ושניהם התפללו שינצלו.

ולבסוף, **זה ירד ממתת חוליו, וזה לא ירד**.

או **זה ניצל מן הגרדום, וזה לא ניצל**. אם תשאל: **מפני מה: זה ירד, וזה לא ירד**.

או מפני מה **זה ניצל, וזה לא ניצל**.

תשובתך: **זה התפלל ונענה, וזה התפלל ולא נענה**.

ושמא תמשיך ותשאל: **מפני מה זה נענה בתפלתו, וזה לא נענה?**

תשובתך: **זה התפלל תפלה שלמה, בכוונה, ולפיכך נענה**.

וזה לא התפלל תפילה שלמה בכוונה, ולפיכך לא נענה.

רבי אלעזר אומר: כאן, האדם שנענה, התפלל **קודם גזר דין**. ואילו **כאן**, האדם שלא נענה, התפלל **לאחר גזר דין**.

ומכאן שרבי מאיר סובר שתשובה מבטלת אפילו גזר דין של יחיד, ורבי אלעזר חולק עליו. (427)

רבי יצחק אמר: יפה צעקה [תפילה] לאדם בין קודם גזר דין, בין לאחר גזר דין.

על כל פנים, לדברי הכל, גזר דין של הציבור נקרע על ידי תשובה.

ומקשינן: **וגזר דין דצבור - מי מיקרע?! וכי הוא נקרע?!**

והא כתוב אחד [ירמיה ד] אומר: "כבסי מרעה לבך ירושלים למען תושעיי".

וכתיב [שם ב] "כי [אפילו] אם תכבסי בנתר, ותרבי לך בורית [מיני חומרי כביסה] נכתם עונך לפני".

והרי לכאורה הכתובים סותרים זה לזה!

מאי לאו, האם לא צריך לומר, כי כאן, הפסוק האומר שעונות ירושלים יתכבסו בתשובה, מדבר קודם גזר דין.

ואילו כאן, הפסוק האומר שעונות ירושלים לא יתכבסו בתשובה, מדבר לאחר גזר דין?!

ומכאן, שאפילו גזר דין של צבור אינו נקרע על ידי תשובה!

ומתרצינן: **לא** כך יש לתרץ את הסתירה בפסוקים.

אלא, **אידי ואידי**, זה וזה, שני הכתובים מדברים **לאחר גזר דין**. **ולא קשיא:**

כאן, שלא יתכבסו עונותיהם, מדובר **בגזר דין שיש עמו שבועה**.

ואילו **כאן**, שעונותיהם יתכבסו, מדובר **בגזר דין שאין עמו שבועה**.

וכמו דאמר **רב שמואל בר אמי**.

דאמר רב שמואל בר אמי, ואמרי לה [ויש אומרים] אמר רב שמואל בר נחמני אמר רב יונתן:

מנין לגזר דין שיש עמו שבועה - שאינו נקרע?!

שנאמר [שמואל - א ג]: "ולכן נשבעתי לבית עלי, אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה. אמר רבה: דוקא בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה.

אביי אמר: דוקא בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים.

רבה ואביי מדבית עלי קאתו, היו מבני בניו של עלי הכהן, ונאמר על בית עלי [שם ב]: "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים". כלומר, צעירים, ולא יאריכו ימים יותר מעשרים שנה. (428)

רבה דעסק בתורה חיה [חי] ארבעין שנין. ואילו **אביי דעסק בתורה** ואף בגמילות חסדים, **חיה שיתין שנין**, חי שישים שנה.

תנו רבנן ברייתא המדברת על בני עלי:

משפחה אחת היתה בירושלים, שהיו מתיה מתין בני י"ח שנה.

באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי.

אמר להם: שמא ממשפחת עלי אתם, דכתיב ביה [שם]: "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים", צעירים פחות מבני עשרים שנה [ר"ח].

ועל כן, **לכו ועסקו בתורה - וחיו!**

הלכו ועסקו בתורה, וחיו.

והיו קורין אותה "משפחת רבן יוחנן", על שמו.

אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב: מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם? ומיד הגמרא תמהה: וכי אינו נחתם!?

והכתיב [ירמיה ב]: "נכתם עונך לפני!"

אלא כך שאל רב: מנין לגזר דין של צבור, שאף על גב שנחתם הרי הוא נקרע?

שנאמר [דברים ד]: "כה' אלהינו [העונה לנו] בכל קראנו אליו". משמע בכל אופן שהציבור צועקים, גזר דינם נקרע.

ומקשינן: **והכתיב [ישעיה נה]: "דרשו ה' בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב".** ומשמע כי דוקא בזמן שה' נמצא וקרוב לאדם, תפילתו נשמעת! [ולהלן יתבאר מתי הוא זמן זה].

ומתרצינן : **התם**, באותו פסוק מדובר **ביחיד**, ואילו **הכא**, שאמרנו שגזר דין של ציבור שנחתם הרי הוא נקרע, מדובר **בצבור**.

והוינן בה : **ביחיד - אימת!!**? אימתי הוא הזמן שה' קרוב אל האדם ותפלתו נשמעת?

אמר רבה בר אבוא : אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.

נאמר [בשמואל - א כה] : **"ויהי כעשרת הימים** [כעבור עשרה ימים] **ויגף ה' את נבל** [על חטאו]".

והוינן : **"י ימים מאי עבידתייהו!!**? מדוע ה' המתין עשרה ימים עד אשר המית את נבל?

אמר רב יהודה אמר רב : כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד.

דוד שלח לנבל עשרה עבדים, ולכל אחד מהם נתן נבל סעודה, ולפיכך המתין הקב"ה עשרה ימים עד שהמיתו.

רב נחמן אמר בשם רבה בר אבוא : אלו י' ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, שהמתין לו הקב"ה שישוב בתשובה, ולא שב.

שנינו במשנה : **בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו** [לפני ה'] **כבני מרון.**

והוינן בה : **מאי "כבני מרון"?**

ומבארין : **הכא תרגימו כבני אמרנא.**

בבבל פירשו שהכוונה לבני הכבשים העוברים דרך פתח צר שבדיר, אחד אחד, כדי לקבוע את הטלה העשירי למעשר בהמה. וכמו כן בדין שבראש השנה כל אחד ואחד עובר בפני עצמו.

ריש לקיש אמר : כמעלות בית מרון, שהדרך צרה, ואין שנים יכולים ללכת שם זה לצד זה, מפני שיש מדרון תלול משני צידי הדרך.

רב יהודה אמר בשם שמואל : "מרון" הוא מלשון מרות ואדנות.

והיינו, **כחיילות של בית דוד**, שהיו יוצאין בזה אחר זה, ומונים אותם בצאתם לקרב.

אמר רבה בר בר חנא : אף על פי שכל אחד נידון בפני עצמו, בכל זאת - **וכולן נסקרין**

בסקירה אחת, בהבטה אחת. (429)

אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא אף אנו למדנו דבר זה ממשנתנו, שהוכיחה שכל באי עולם עוברים כבני מרון מהכתוב [תהילים לג]: **"היוצר יחד לבם, המבין אל כל מעשיהם"**: **מאי קאמר?** מה התכוון הזה הכתוב לומר?

אילימא הכי קאמר, אם נאמר שלכך התכוין:

דברנהו לכולי עלמא, ומייחד לבייהו כהדדי. הקב"ה מנהיג את כל העולם, ומייחד את לבו של זה שיהיה כלבו של זה, הרי אין לומר כך: **והא קא חזינן דלאו הכי**, הרי בעינינו אנו רואים שאין הדבר כך.

אלא לאו [האם לא] בהכרח **שהכי קאמר**:

היוצר רואה יחד את לבם בסקירה אחת, שנאמר במקרא הקודם "השגיח אל כל יושבי הארץ", ועל זה אמר הכתוב: היוצר את יושבי הארץ רואה יחד את לבם, ובכל זאת **מבין אל כל מעשיהם**" - ודן כל אחד לפי מעשיו (430).

מתניתין:

מכאן ועד תחילת פרק שלישי, הוא ענין קידוש החדש, והדברים הנלווים אליו.

בזמן המשנה היו מקדשים את החדשים על פי ראיית הלבנה, ולא על פי החשבון כבימינו.

ראש השנה חל בראש חדש תשרי, והיו מקדשים את החודש בו ביום:

על **ששה חדשים** במשך השנה, היו **השלוחין** של בית דין **יוצאין** ומודיעים לבני הגולה (431) אימתי קדשו את החדש. כי יש חדשים שיש בהם 29 ימים, ומקדשים את החדש הבא ביום השלושים. ויש חדשים שהן 30 יום, ומקדשים את החדש הבא ביום השלושים ואחד:

א. **על ניסן** היו יוצאים השלוחים, **מפני הפסח**, כדי שידעו בני הגולה מתי חל הפסח. (432)

ב. **על אב, מפני התענית**, שידעו מתי חל צום תשעה באב. (433)

ג. **על אלול, מפני ראש השנה**. שבדרך כלל חודש אלול הוא חסר [29 יום], וראש השנה חל ביום השלושים. אבל אם לא ידעו מתי חל ראש חדש אלול, לא יוכלו לדעת מתי חל ראש השנה.

ולכן הודיעום השלוחים מתי חל ראש חדש אלול, ועשו את ראש השנה ביום השלושים. (434)

ד. **על תשרי**, לאחר שבית דין קדשו את תשרי, היו השלוחין יוצאים למחרת, והולכים עד מקום שיכולים להגיע עד סוכות, **מפני תקנת המועדות**.

היו מודיעים לבני הגולה אם עיברו בית דין את אלול, וראש השנה היה ביום השלושים ואחד, ואפילו אם לא עיברו את החדש היו יוצאין [אף על פי שבני הגולה בין כה וכה סומכין על הרוב ואומרים שאלול היה חסר], כדי שלא יהא לבם נוקפם ביום הכיפורים ובסוכות. ה. (435) **על כסליו - מפני חנוכה**.

ו. **ועל אדר - מפני הפורים**. (436)

וכשהיה בית המקדש קיים היו יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן, פסח שני [הנקרא פסח קטן מפני שהוא יום אחד], החל בי"ד אייר, ומי שהיה טמא או שהיה בדרך רחוקה בי"ד ניסן, ולא יכל להקריב פסח ראשון, צריך לדעת מתי חל י"ד אייר, שאז הוא מקריב פסח שני. (437)

גמרא:

שנינו במשנה: על ששה חדשים השלוחין יוצאין: ומקשינן: **וליפקו נמי אתמוז וטבת!?**

מדוע השלוחין אינם יוצאים בתמוז וטבת, שהרי יש בהם ימי תענית כשם שיש באב!

דף יח - ב

דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: מאי דכתיב [זכריה ח]:
"כה אמר ה' צבאות: צום החודש הרביעי, וצום החודש החמישי, וצום החודש
השביעי, וצום החודש העשירי - יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה".

וקשה: מצד אחד **קרי להו**, קורא הכתוב לימים הללו **צום**, ומצד שני, הוא **קרי להו**
ששון ושמחה! ואיך מתיישבים שני הדברים הללו? (438)

אלא כך כוונת הכתוב: **בזמן שיש שלום**, שאין יד הנכרים שולטת על ישראל (439) -
יהיו ימים אלו לששון ולשמחה, ואסורים בהספד ובתענית. (440)

אבל בזמן שאין שלום - יהיו **צום**.

ומכאן שצמים ביי"ז בתמוז, שהוא צום החודש הרביעי [מניסן], וכן בעשרה בטבת, שהוא צום החודש העשירי [מניסן].

ואם כן: מדוע השלוחין לא יוצאים בהם לגולה?

אמר רב פפא: הכי קאמר רבי שמעון חסידא:

א. בזמן שיש שלום - יהיו לששון ול שמחה.

ב. בזמן שיש גזרת שמד של המלכות (441) - יהיו ימי צום, וחובה להתענות בהם.

ג. בזמן שאין גזרת המלכות, ואין שלום:

רצו - מתעניין, רצו שלא להתענות - אין מתעניין. (442)

ומאחר שבזמן שאין גזרת שמד אין חובה להתענות, לפיכך אין מטריחים לשלוח עליהם שלוחין. (443)

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן כוונת הפסוק שבזמן שאין גזרת שמד ואין שלום, הצום הוא רשות, ומטעם זה לא שלחו שלוחין, אם כן קשה: **תשעה באב נמי** - לא יצאו עליו שלוחין, שהרי הצום בו הוא רשות בזמן הזה!

אמר תירץ רב פפא: שאני [שונה] תשעה באב מיתר הצומות, הואיל והוכפלו בו הרבה צרות:

דאמר מר: בתשעה באב: חרב הבית בראשונה [הבית הראשון], ובשניה [הבית השני], ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר ירושלים.

ואף על פי שגם ביי"ז בתמוז ארעו ארבע צרות, בכל זאת חורבן הבית הוא צרה גדולה מאוד. (444) **תניא: אמר רבי שמעון: ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש, ואני אין דורש כמותו:**

א. "צום הרביעי" שהוזכר בפסוק - זה ט' בתמוז, שבו הובקעה העיר ירושלים.

שנאמר [ירמיה נב]: "בחדש הרביעי בתשעה לחדש, ויחזק הרעב בעיר, ולא היה לחם לעם הארץ, ותבקע העיר". (445)

ואמאי קרי לה הכתוב "צום הרביעי"? מפני שהוא בחדש הרביעי לחדשים, שמתחילים למנותן מניסן.

ב. **"צום החמישי"** שהוזכר בפסוק - **זה תשעה באב, שבו נשרף בית אלהינו. ואמאי קרי ליה "חמישי"? מפני שהוא החדש החמישי לחדשים.**

ג. **"צום השביעי"** - זה ג' בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם.

ומי הרגו? ישמעאל בן נתניה הרגו! (446)

ומאחר שצמים על הריגת גדליה הצדיק, כשם שצמים על שריפת המקדש, יש בדבר זה **ללמדך, ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו!** (447)

ואמאי קרי ליה הכתוב **"שביעי"**? מפני שהוא בחדש השביעי לחדשים.

ד. **"צום העשירי"** - זה עשרה בטבת, שבו סמך מלך בבל וצר על חומות ירושלים.

שנאמר [יחזקאל כד]: **"ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי** [טבת] **בעשור לחדש לאמר: בן אדם כתב לך את שם היום, את עצם היום הזה, סמך מלך בבל אל ירושלים** [לצור עליה] **".**

ואמאי קרי ליה הכתוב **"עשירי"**? מפני שהוא **עשירי לחדשים.**

והלא היה ראוי זה לכתוב את צום עשרה בטבת ראשון בסדר הפסוק, שהרי הוא היה הראשון בסדר המאורעות, **ולמה נכתב כאן** באחרונה?

כדי להסדיר חדשים כתיקנן. שהצומות יהיו מסודרים לפי סדר החדשים שהם חלים בהם.

עד כאן דברי רבי עקיבא.

ואמר על זה רבי שמעון: **ואני איני אומר כן.**

אלא כך אני אומר בענין **"צום העשירי"**:

"צום העשירי" - זה חמשה בטבת, שבו באת [באה] השמועה לגולה שהוכתה העיר, ונשרף הבית. (448)

שנאמר [יחזקאל לג]: **"ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי** [בטבת] **בחמשה לחדש, לגלותנו** [כלומר, בשנת שתי עשרה לגלותנו], **בא אלי הפליט מירושלם, לאמר: הוכתה העיר!"**

ועשו את יום השמועה ליום צום, כדרך שעשו ביום השריפה, דהיינו תשעה באב.

ומוסיף רבי שמעון ואומר: ונראין דברי יותר מדבריו!

שאני אומר על הצום הראשון שנכתב במקרא, דהיינו צום י"ז תמוז, שהוא ראשון בסדר הצרות.

שהרי בתחלה ב"ז תמוז הובקעה העיר. ואחר כך, בתשעה באב, נשרף הבית. ואחר כך, בג' תשרי נהרג גדליה. ובטבת שאחריו באה השמועה לגולה.

ועל צום אחרון שהוזכר בכתוב, דהיינו צום ה' בטבת, אני אומר שזה אחרון בסדר הצרות.

ואילו הוא, רבי עקיבא, **אומר על הצום שהוזכר במקרא ראשון**, י"ז תמוז, שהוא **אחרון בסדר הצרות.**

ועל הצום שהוזכר אחרון, דהיינו עשרה בטבת, הוא אומר שהוא ראשון בסדר הצרות. שבו צר מלך בבל על ירושלים, ורק לאחר מכן ב"ז תמוז הבקעה העיר.

אלא שהוא, רבי עקיבא, אומר שהכתוב מונה את הצומות לפי סדר חדשים.

ואני מונה אף לסדר פורעניות.

הגמרא אמרה לעיל שבזמן שיש שלום היו ארבעת התעניות הללו לששון ולשמחה. כלומר, שהם אסורים במספד ובתענית, ואילו בזמן שאין שלום היו הימים הללו צומות.

ואגב כך הגמרא דנה בכל ה"ימים הטובים" האסורים בתענית משום שארעו בהם ניסים, ויש מהם שאסורים אף בהספד - והם מפורטים במגילה הנקראת "מגילת תענית"

- האם בזמן הזה, שהבית חרב ואין שלום, בטלו דיני הימים הללו:

איתמר: רב ורבי חנינא אמרי: בטלה מגילת תענית משחרב הבית, והימים הטובים המנויים בה מותרים בהספד ובתענית.

רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: לא בטלה מגילת תענית.

והגמרא מפרשת את טעמיהם:

רב ורבי חנינא אמרי, בטלה מגילת תענית, משום שהכי קאמר הכתוב בצומות שנקבעו זכר לחורבן הבית הראשון:

בזמן שיש שלום, יהיו הצומות לששון ולשמחה.

ואף על פי כן, כאשר **אין שלום** הרי זה **צום**. **והנך נמי**, שאר הימים שנקבעו בזמן הבית השני במגילת תענית, כ"ימים טובים" לששון ולשמחה, שאסורים בתענית והספד - **כי הני**, גם הם דינם כדין ארבעת הצומות הללו, שנקראו בזמן בית שני "ימים טובים", ומשחרב הבית בטלה שמחתם.

ואילו **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי**, **לא בטלה מגילת תענית**, משום שדוקא **הני**, הצומות הללו, **הוא דתלינהו רחמנא**, אותם בלבד תלה הכתוב **בבנין בית המקדש**.

שמתחילה הם נקבעו לימי צום על חורבן הבית, ועל ידי בנין בית המקדש הם נקבעו ליום טוב. כי כאשר נבנה בית המקדש, שאלו בני הגולה אם להמשיך ולצום, והשיב להם הנביא זכריה [זכריה ז] שמכאן ואילך יהיו הימים הללו לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

אבל הנך, שאר הימים המוזכרים במגילת תענית - לא תלה אותם הכתוב בבנין בית המקדש, אלא **כדקיימי קיימי!** כשם שעמדו באיסור הספד ותענית בזמן שהבית היה קיים, כך הם עומדים באיסורם גם היום.

מתיב רב כהנא, סתירה לדברי האומרים שבטלה מגילת תענית:

שהרי שנינו בברייתא: **מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד**, והצריכו להתענות בחמשה עינויים: באכילה, בשתיה, בסיכה, ברחיצה, ובנעילת הסנדל.

וירד רבי אליעזר ורחץ, ורבי יהושע וסיפר [והסתפר]. (449) **ואמרו להם** לאנשי לוד: **צאו והתענו על מה שהתעניתם**, מפני שחנוכה אסור בתענית, כמבואר במגילת תענית.

והרי רבי אליעזר ורבי יהושע חיו לאחר חרבן הבית [שנחרב בימיו של רבן יוחנן בן זכאי רבם], ומכאן שאף לאחר שחרב הבית לא בטלה מגילת תענית [ושלא כדברי האומרים שבטלה מגילת תענית]. (450)

אמר תירץ רב יוסף: שאני [שונה] **חנוכה** משאר הימים שהוזכרו במגילת תענית, והכל מודים שלא התבטלה בזמן הזה, משום **דאיכא מצוה**. שיש בה מצות הדלקת הנר, והיא לא בטלה. (451)

אמר ליה אביי: ותיבטיל איהי, חנוכה עצמה, **ותיבטל** אף **מצותה!** (452)

אלא, אמר תירץ רב יוסף, תירוץ אחר: שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. הרי הוא גלוי לכל, מפני שנהגו בו את מצוותיו, והחזיקו בו כאילו הוא חג מדאורייתא.

מותיב רב אחא בר הונא סתירה לדברי האומרים שבטלה מגילת תענית: ממה שנאמר במגילת תענית [הכתובה בארמית]:

בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא. בגי' תשרי ביטלו חכמים את הזכרת ה' מן השטרות. לפי **שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם.**

וכשגברה מלכות חשמונאי על היונים, ונצחום, התקינו מלכות בית חשמונאי שיהו מזכירין שם שמים בפיהם, ואפילו בשטרות.

וכך היו כותבין בשטרות: "בשנת כך וכך ליוחנן, כהן גדול לאל עליון".

וכששמעו חכמים בדבר אמרו: למחר זה [הלוה] פורע את חובו, ונמצא שטר [קרוע (453)] **מוטל באשפה.** והרי זה בזיון לשם שמים.

וביטלום מלהזכיר את שם שמים בשטרות.

והיה קשה מאוד לבטל את העם ממנהג זה. וכאשר עלה הדבר בידי חכמים, החשיבו זאת לנס, **ואותו היום עשאוהו יום טוב.** (454) והגמרא הניחה שמעשה זה היה לאחר חרבן הבית, כדלהלן:

ומכאן קשה על הסוברים שבזמן הזה בטלה מגילת תענית:

שהרי, **ואי סלקא דעתך לומר בטלה מגילת תענית,** קשה: אם **קמייתא בטול - אחרנייתא מוסיפין!?** הרי הימים הטובים הראשונים, אף על פי שכבר נהגו בזמן הבית, בטלום חכמים, ואיך יתכן שיוסיפו ימים חדשים, שמעולם לא נהגו בהם שמחה בזמן הזה.

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן,** אימתי אירע מעשה זה - **בזמן שבית המקדש היה קיים.** ולפיכך קבעום כימי יום טוב שאסור בתענית.

דף יט - א

ומקשינן : אם אכן היה הדבר בזמן שבית המקדש היה קיים : **ותיפוק ליה**, דיו שיהיה יום שמחה משום **דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!**

כי גם לפני שבטלו את הזכרת השם מן השטרות, כבר היה אותו היום יום שמחה, שהרי בזמן הבית נהגו שמחה, ביום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!

אמר תירץ רב: לא נצרכה, לא הוצרכו חכמים לקבוע יום זה במגילת תענית, **אלא** כדי **לאסור** אף **את** היום **שלפניו** [ב' תשרי].

שהרי כתוב במגילת תענית: הימים האלה, הם, ולפניהם, ולאחריהם אסורים בתענית [או בהספד].

ולולי שהיו חכמים קובעים יום זה במגילת תענית, היה היום שלפניו מותר בתענית, ולכן קבעוהו מחדש. (455)

[ולהלן הגמרא מקשה, שגם לולי זאת היה היום שלפניו אסור, משום שהוא יום שלפני צום גדליה].

ומקשינן : יום **שלפניו** - **נמי** היה אסור בתענית, גם לולי שקבעוהו ליום טוב מחדש. שהרי **תיפוק ליה**, די בכך, **דהוה ליה יום שלאחר ראש חודש** תשרי. וראש חודש הרי הוא מועד, ולפיכך יש לאסור אף את היום שאחריו בתענית! (456) ומתצינן : **ראש חודש** - מועד **דאורייתא** הוא. (457)

ומועד **דאורייתא** - **לא בעי חיזוק**. אין צורך לחזק את האיסור להתענות בו, על ידי שנאסור את הימים הסמוכים לו, מפני שהוא מדאורייתא.

אבל מועדים שהם מדרבנן, אילו לא אסרו חכמים להתענות בסמוך להם, יש לחשוש שמא יבואו להתענות במועד עצמו.

והגמרא מוכיחה מברייתא שמועדים דאורייתא אינם צריכים חיזוק :

דתניא: הימים האלה הכתובין במגילת תענית, אסורין בין לפניהם בין לאחריהם.

אבל **שבתות וימים טובים**, רק **הם אסורים** במספד ותענית, אבל **לפניהן ולאחריהן, מותרין**.

מה הפרש בין זה לזה?

הללו, שבתות וימים טובים, הרי הם **דברי תורה, ואין דברי תורה צריכין חיזוק**.

אבל הללו, המועדים הכתובים במגילת תענית - **דברי סופרים** [חכמים] הם, **ודברי סופרים צריכין חיזוק**.

והגמרא חוזרת להקשות על מה שאמרנו כי היום שבטלה בו הזכרת השם מהשטרות, היה בזמן הבית, והוצרכו לקבעו מחדש כדי לאסור את היום שלפניו:

ומקשינן: **ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!**

הרי בלאו הכי היה ב' בתשרי אסור, משום שהוא יום שלפני ג' בתשרי שנהרג בו גדליה, ונהגו בו בזמן הבית שמחה.

ויום זה אינו נוהג מדאורייתא, ואם כן חוזרת השאלה: מדוע הוצרכו לקבוע את ג' בתשרי מחדש ליום שמחה?

אמר תירץ רב אשי: יום שנהרג בו **גדליה בן אחיקם**, יום שמחה המוזכר **בדברי קבלה** [בספרי הנביאים] **הוא**.

ודברי קבלה הרי הם **כדברי תורה דמו**, שאינם צריכים חיזוק, והיום שלפניו לא נאסר מחמתו.

מתיב רב טובי בר מתנה סתירה לדברי האומרים שבטלה מגילת תענית, מדברי מגילת תענית עצמה:

נאמר במגילת תענית: **בעשרים ותמניא ביה**, בכ"ח אדר, **אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא**. הגיעה בשורה טובה ליהודים שאינם צריכים לסור מהכתוב בתורה. שלפני כן **גזרה המלכות גזרה שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו את בניהם, ושיחללו שבתות**.

מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו?

הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא גברת חשובה **אחת**, **שכל גדולי רומי מצויין אצלה**, **אמרה להם: בואו והפגינו בלילה!**

הלכו והפגינו בלילה כדי שישמעו השרים וירחמו עליהם, **ואמרו**:

אי שמים, למען הקב"ה! **וכי לא אחיכם אנחנו?! וכי לא בני אב אחד אנחנו?!**
וכי לא בני אם אחת אנחנו?! שאותה מלכות, מבני עשיו היתה, והרי הוא בן יצחק אבינו ורבקה אמנו. (458)

מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות?

ועזרה ההפגנה, וביטולם לגזירות.

ואתו היום [כ"ח אדר] - **עשאוהו יום טוב.**

והגמרא הבינה שמעשה זה היה בזמן הזה, ומכאן קשה על הסוברים שבטלה מגילת תענית:

ואי סלקא דעתך, אם יעלה בדעתך **שבטלה מגילת תענית**, קשה:

אם **קמייתא בטול**, הימים הראשונים, המנויים במגילת תענית כימים טובים על נסים שארעו בעבר, אף על פי שהם נהגו בזמן הבית, ביטולם חכמים.

אחרנייתא - מוסיפין!? וכי ראוי להוסיף עתה ימים אחרים שלא נהגו בהם מעולם שמחה!?

וכי תימא, ואם תרצה לתרץ כי **הכא נמי**, גם מעשה זה היה **בזמן שבית המקדש** היה **קיים**, קשה:

והא יהודה בן שמוע שיצא להפגין עם חביריו - **תלמידו דרבי מאיר** היה.

ורבי מאיר - בתר הכי הוה, חי לאחר החרבן, שהרי הוא היה מתלמידי תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, שחי בזמן החורבן. (459)

והראיה שיהודה בן שמוע היה תלמידו של רבי מאיר, ממה ששנינו בענין טומאת כלים.

כלי טמא שנשבר, ובטל מלהיות כלי, בטלה טומאתו הראשונה. אך חכמים גזרו בכלי מתכות, שאם חזר ותיקן, חזרו לטומאתם הראשונה, אף על פי שלא נטמאו מחדש.

כלי זכוכית טמאים שנשברו, אפילו אם חזר ותיקנם אינם חוזרים לטומאתן הראשונה. מפני שכלי זכוכית אינם מקבלים טומאה מדאורייתא כלל, אלא רק מדרבנן, ולפיכך לא גזרו עליהם שאם חזר ותיקנם יחזרו לטומאתם הראשונה [שבת טז א ב]. (460) **דתניא** במסכת שבת [טו ב]: **כלי זכוכית שנטמאו, ואחר כך ניקבו**, שנקבו אותם כדי לטהרם מידי טומאתם, על ידי שביטולם מתורת "כלי", ולאחר שניקבום ונטהרו, **הטיף לתוכן אבר**, עופרת, כדי לסתום את הנקב, וחזר להיות כלי.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: נחלקו חכמים בשאלה האם חזר הכלי לטומאתו הראשונה.

יהודה בן שמוע מטמא, משום רבי מאיר. מפני שהאבר הוא מין ממיני המתכות, ומאחר שהוא הגורם לזכויות לחזור לתורת כלי, נתנו לכלי דין של כלי מתכת, והרי הוא חוזר לטומאתו הראשונה. (461)

דף יט - ב

וחכמים מטהרין. כי מאחר שעיקרו של הכלי הוא מזכויות, דין כלי זכויות עליו. (462)

וכיון שיהודה בן שמוע אמר את דבריו בשם רבי מאיר, משמע שהוא תלמידו.

ומוכח שיהודה בן שמוע חי לאחר החורבן, ואותה תקנה שכ"ח אדר הוא יום טוב נתקנה לאחר החורבן. וחוזרת הקושיא על הסוברים שבטלה מגילת תענית לאחר חורבן הבית!

ומתרצינן: **תנאי היא.** תנאים נחלקו בדבר. ואף על פי שמוכח ממגילת תענית שלא בטלה מגילת תענית, בכל זאת יש חולקים על זה:

דתניא: הימים האלו הכתובין במגילת תענית, בין בזמן שבית המקדש קיים, בין בזמן שאין בית המקדש קיים, הרי הם אסורין, דברי רבי מאיר.

רבי יוסי אומר: רק בזמן שבית המקדש קיים היו אסורין, מפני ששמחה היא להם. אבל כאשר אין בית המקדש קיים הרי הם מותרין בהספד ובתענית, מפני שזמן אבל הוא להם.

ומסקינן: א. והלכתא - בטלו.

ב. והלכתא - לא בטלו.

ותמהינן: **קשיא הלכתא אהלכתא.** הרי יש סתירה בהלכות שאמרנו!

ומתרצינן: **לא קשיא:**

כאן, שאמרנו לא בטלו מדובר **בחנוכה ופורים.**

כאן שאמרנו שבטלו, מדובר **בשאר יומי** שהוזכרו במגילת תענית. (463), (464)

שנינו במשנה: השלוחין היו יוצאים **על אלול מפני ראש השנה, ועל תשרי, מפני תקנת המועדות.**

ותמהינן: **כיון דנפקי להו אאלול**, מאחר שהשלוחין כבר יצאו והודיעו לבני הגולה מתי חל ראש חדש אלול, אם כן, **אתשרי - למה להו לצאת?** הרי בידוע שאלול לעולם הוא חסר [29 יום], וראש השנה חל ביום השלושים של אלול!

וכי תימא, שמא תתרץ שיש לחשוש **דלמא עברוה לאלול**, שמא עיברו את אלול ועשאוהו שלשים יום.

אין לתרץ כך. כי:

והאמר רבי חיננא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר! ואם כן אין לחשוש לזה!

ומתרצינן: אמנם רב אמר שמימות עזרא **לא מצינו אלול מעובר**, אך טעמו הוא משום **דלא איצטריך**, לא הוצרכו לעברו.

אבל, **הא איצטריך - מעברינן ליה**. אם הוצרכו לעברו היו מעברין אותו.

ומתי הוצרכו לעבר את אלול? כאשר יום כיפור חל סמוך לשבת, או כאשר שאר ימים טובים חלו סמוך לשבת, היו מעברים את החדש, מפני שהירקות שנתלשו מן השדה, היו עומדים יומיים בתלוש, והיו מרקיבים.

וכן משום המתים, שאם ימתינו מלקברם יומיים הם יסריחו. (465) ותמהינן: איך יתכן שמשום תקנת הירקות יעברו את אלול?

הא מיקלקל ראש השנה! הרי תהיה תקלה לבני הגולה הרחוקים, שלא ידעו שעיברו את החודש, ויעשו את ראש השנה שלא בזמנו! (466)

ומתרצינן: **מוטב תיקלקל ראש השנה, ולא יתקלקלו כולהו מועדות!** [שכאשר שבת יוצאת סמוך לראש השנה, הרי היא יוצאת גם בסמוך ליום טוב ראשון של סוכות, ואף לשמיני עצרת], שלא יוכלו לאכול בהם ירקות. (467)

דיקא נמי, יש לדייק ממשנתנו, כי משום שלא יתקלקלו שאר המועדות מעברים את אלול, על אף שיתקלקל ראש השנה לבני הגולה:

דקתני: יוצאים השלוחים **על תשרי - מפני תקנת המועדות** בלשון רבים.

ומסקינן: **אכן שמע מינה**.

שנינו במשנה: **ועל כסליו** היו השלוחין יוצאים **מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים**.

לדעת רבי [להלן], אם אירע שיצאו השלוחים על חודש אדר, ורק לאחר מכן ישבו בית דין והחליטו שצריך לעבר את השנה, ולהוסיף אדר שני, צריכים לחזור ולשלוח שלוחים גם באדר שני כדי שידעו אימתי התקד החודש, וידעו מתי לעשות פורים באדר שני. (468)

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה, שיוצאים על אדר ראשון, ולא אמרה שיוצאים על אדר שני, שאין משנתנו כרבי:

ואילו "נתעברה השנה לאחר שכבר יצאו השלוחים על אדר ראשון - יוצאין אף על אדר שני מפני הפורים" -

דבר זה לא קתני במשנה.

ומכאן שמתניתין, משנתנו - היא דלא כרבי.

דתניא: רבי אומר: אם נתעברה השנה - יוצאין אף על אדר השני, מפני הפורים.

והוינן בה: **לימא, בהא קמיפלגי**, האם נאמר שרבי והתנא של משנתנו נחלקו בדבר זה:

דמר, התנא של משנתנו **סבר: כל מצות הנוהגות** לכתחילה באדר שני [דהיינו מצוות פורים], הרי הן **נוהגות בראשון**.

והיינו, שאם עשאו באדר ראשון יצאו ידי חובתם. (469)

ולכן, התנא במשנתנו סובר שהשלוחין לא יצאו על אדר שני, כי לדעתו אם עשו פורים בראשון יצאו ידי חובתם.

ומר, רבי, שאמר יוצאים אף על אדר שני, **סבר כל מצות הנוהגות בשני** לכתחילה, **אין הן נהגות בראשון**, ואפילו עשאו בראשון, לא יצאו ידי חובה.

ודחינן: לא בכך נחלקו!

אלא, **דכולי עלמא**, הכל מודים ש**מצות הנוהגות בשני**, אין נהגות בראשון, ואפילו עשאו בדיעבד בראשון לא יצאו ידי חובה.

ובכל זאת דעת התנא במשנתנו, שאין השלוחים יוצאים על אדר שני כשעיברו את אדר [ויידעו על עיבור השנה וכי יש לעשות אדר שני, מכך שלא יגיעו שלוחי חודש ניסן. תוס'].

והכא - בעיבור שנה, קמיפלגי.

התנא של משנתנו ורבי נחלקו כמה ימים הוא אדר הראשון כאשר מעברים את השנה :

דתניא: כמה ימים הוא אדר הראשון כאשר עושים עיבור שנה - שלושים יום.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: חודש.

והגמרא הבינה שכוונת רבן שמעון בן גמליאל לומר, שאדר הראשון הוא עשרים ותשעה ימים. (470)

ודעת התנא במשנתנו היא כדעת חכמים, הסוברים שלעולם אדר הראשון הוא שלושים יום, ולכן לא היה צורך להודיע לבני הגולה אם התעבר אדר הראשון. (471)

ומיד הגמרא תמהה: משמע מדברי התרצן שרבי סובר כרבן שמעון בן גמליאל, וקשה:

מאי שנא במה שונה דעת חכמים, הסוברים שאדר ראשון הוא **שלושים יום**, שאמרנו שאין צורך לשלוח שלוחין לגולה, משום **דידעי** שהכל יודעים שאדר הראשון הוא שלשים יום! אם כן, זה ש"חודש" הוא לעולם עשרים ותשעה יום, הרי **נמי ידעי**, שהרי לדבריו כולם יודעים שאדר א' הוא בן 29 יום!

ומדוע לדעת רבי שולחים שלוחין כשעיברו את אדר?

אמר רב פפא תירוץ: מאן דאמר חודש, כך התכוין לומר: אם בית דין **רצה** עושה את אדר ראשון **חודש** [דהיינו 29 יום]. ואם **רצה** עושה אותו **שלושים יום**.

ולכן, רבי, הסובר כרבן שמעון בן גמליאל, אמר ששולחין שלוחים על אדר שני, כדי שבני הגולה ידעו אם עברו את אדר ראשון או לא, ולפי זה ידעו מתי חל פורים.

והגמרא מביאה דעה נוספת בענין כמה ימים הוא אדר ראשון:

העיד רבי יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דירושלים, על שנה שיש בה שני אדרים, שמקדשים אותם ביום עיבוריהם.

דהיינו, ביום השלשים לאדר ראשון מקדשים את אדר שני, נמצא שאדר הראשון היה חסר [בן 29 יום]. וכן ביום השלשים לאדר שני מקדשים את ניסן, נמצא שאדר שני גם הוא היה חסר.

[יום השלשים נקרא "יום עיבור", מפני שכאשר מעברים את החדש, עושים את היום השלושים עיבור לחודש הקודם. רש"י].

ורבי יהושע בן לוי בא **למימרא** [לומר] **דחסרין עבדינן**, עושים את שני האדרים חסרים.

אבל **מלאין** - לא **עבדינן** [אין עושים].

לאפוקי להוציא מדדרש רב נחמן בר חסדא: העיד רבי סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על שני אדרים:

שאם רצו לעשותן שניהן מלאין - עושין.

ואם רצו לעשותן **שניהן חסרין - עושין.**

וכן אם רצו לעשותן **אחד מלא ואחד חסר - עושין.**

וכך היו נוהגים בגולה.

ומשום רבינו, רב, אמרו: לעולם היו בני הגולה מניחים שעשו **אחד מלא ואחד חסר, עד שיוודע לך** על ידי בני ארץ ישראל היורדים לגולה **שהוקבע ראש חדש** אדר ב' **בזמנו**, ביום השלושים לאדר הראשון. ועשו את הראשון חסר [29 יום].

שלחו ליה רבנן למר עוקבא: אדר הסמוך לניסן - לעולם חסר. בין באדר ב' בשנה מעוברת, ובין באדר בשנה שאינה מעוברת. (472)

מתיב רב נחמן סתירה לדבריהם:

שנינו במשנה [להלן כא ב]: **על שני חדשים** היו העדים שראו את הלבנה מתחדשת ביום השלושים, יוצאים לירושלים, **ומחללין את השבת** בכך שיצאו חוץ לתחום שבת [שהוא אלפיים אמה], כדי שבית דין שבירושלים יוכלו לקדש את החדש בזמנו:

על ניסן, ועל תשרי, מפני שכל המועדים תלויים בראשי החדשים הללו.

אי אמרת בשלמא זמנין מלא וזמנין חסר, אם תאמר שאדר הסמוך לניסן פעמים שהוא מלא ופעמים שהוא חסר, מובן **שמשום הכי מחללינן**, כדי שבית דין ידעו שהלבנה נראתה ביום השלשים, וצריך לקדש את החדש באותו היום, ולא למחרת.

דף כ - א

אלא, אי אמרת, אם תאמר שאדר הסמוך לניסן הוא **לעולם חסר, אמאי מחללינן** עליו את השבת?! הרי גם אם לא יבואו העדים ויעידו, בלאו הכי בית דין יקדשו את ניסן ביום השלשים, שהרי אדר הסמוך לניסן לעולם הוא חסר! (473)

ומתריצין: הטעם שחיללו את השבת איננו כדי שהחדש יתקדש בזמנו, אלא **משום דמצוה לקדש על ידי הראייה,** על פי עדים שראו את חידוש הלבנה, ולא על פי חשבונות חכמים.

שנאמר [שמות יב]: "החדש הזה לכם ראש חדשים". ודרשו חכמים מהמילה "הזה", שאמר הקב"ה למשה "כזה [את חידוש הלבנה] ראה, וקדש".

איכא דאמרי, יש אומרים שרב נחמן בא להוכיח מהמשנה דלהלן שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר:

אמר רב נחמן: אף אנן נמי תנינא, אף ממשנתנו יש להוכיח שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר.

שהרי שנינו: **על שני חדשים מחללין את השבת - על ניסן ועל תשרי.** ורב נחמן הבין שטעם הדבר הוא משום שמצוה לקדש את החודש על פי הראיה, ולא על פי חשבונות חכמים.

ולכן, **אי אמרת בשלמא,** המשנה מובנת רק אם תאמר שאדר הסמוך לניסן **לעולם חסר, ומשום הכי מחללינן את השבת,** משום **דמצוה לקדש על פי הראייה.**

אלא, אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר, אם תאמר שאדר הסמוך לניסן פעמים שהוא מלא ופעמים שהוא חסר - **אמאי מחללינן?!?**

ומדוע לא יתקנו שאם נראתה הלבנה בשבת, ימתינו העדים עד יום השלשים ואחד, ולא יחללו את השבת, אלא **נעבריה האידנא,** בית דין יימנעו מלקדש את החדש עתה ביום השלשים, וממילא נמצא שהחדש מעובר. **ונקדשיה למחר,** שלמחרת יגיעו העדים ויעידו שראו את חידוש הלבנה, ויקדשו בית דין את החדש על ידי ראייתם!

ודוחה הגמרא את ראיית רב נחמן, כי אי אפשר להוכיח מכאן שאדר הסמוך לניסן הוא לעולם חסר. אלא, לעולם הוא לפעמים מלא ולפעמים חסר.

ומה שדייק רב נחמן, שאם הוא יכול להיות מלא, מדוע מחללים עליו את השבת, והרי יכולים העדים להמתין עד למחר, ויהיה מלא, ויתקדש על פי עדותם למחר, יש להשיב:

אי דאקלע יום שלשים בשבת - הכי נמי שאין העדים מחללין את השבת. אלא ימתינו למחר, ויעידו ביום השלשים ואחד, ויקדשו בית דין את החודש על פיהם.

אך **הכא, במאי עסקינן**, במה מדובר כאן - **דאקלע יום שלשים ואחד בשבת**, וראו עדים באותו היום את הלבנה. ואם לא יבואו העדים, הרי אין חודש יותר משלושים ואחד יום, ולפיכך בית דין יקדשו את החדש שלא על פי הראיה.

ולכן מחללים הם את השבת, משום **דמצוה לקדש על הראיה**. (474)

מתיב הקשה **רב כהנא** על מה שאמרנו שמחללים את השבת משום שמצוה לקדש על הראיה, ועל מאן דאמר שאדר הסמוך לניסן הוא לעולם חסר, מהמשנה לקמן [כא ב]:

דתנן: **כשהיה המקדש קיים, היו מחללין אף על כולן**, על כל החדשים, **מפני תקנת הקרבן**, מוספי ראש חדש שיקרבו בזמנם, ביום שהלבנה התחדשה.

מדכולהו, ממה שלמדנו שהטעם שמחללים שבת על כל החדשים, הוא **לאו משום דמצוה לקדש על פי הראייה**, אלא משום תקנת הקרבן, כדי שיקרב בזמנו, יש לנו ללמוד **שניסן ותשרי, נמי** - זה שמחללים עליהם את השבת, זה **לאו משום דמצוה לקדש על הראייה**, אלא כדי שבית הדין ידעו שהלבנה התחדשה ביום השלשים, ויקדשו את החדש באותו היום, ולא למחרת.

אי אמרת בשלמא, זמנין מלא וזמנין חסר, אם תאמר שאדר הסמוך לניסן פעמים הוא מלא ופעמים הוא חסר, **משום הכי מחללינן** על ניסן, כדי שבית דין יקדשוהו ביום השלשים, ולא ביום השלשים ואחד.

אלא, אי אמרת שאדר הסמוך לניסן, **לעולם הוא חסר** - **אמאי מחללינן?** הרי גם אם העדים לא יחללו את השבת, בית דין יקדשו את ניסן ביום השלשים!

ומסקינן: **תיובתא!** אכן מכאן יש סתירה לדברי הסוברים שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. (475)

לעיל הגמרא הוכיחה שבית דין יכולים לעבר את אלול, והגמרא כאן ממשיכה לדון בדבר.

כי אתא, כאשר בא עולא מארץ ישראל לבבל, **אמר: עברוה לאלול!** בית דין שבירושלים עיברו את אלול, ועשאוהו שלשים יום.

אמר עולא: ידעי חברין בבלאי, מאי טיבותא עבדינן בהדייהו! בני בבל מכירים בטובה שאנו, בני ארץ ישראל, עושים עמהם כאשר אנו מעברים את אלול.

והוינן בה: **מאי טיבותא?**

ומשנין: **עולא אמר: משום ירקיא**. כאשר הימים הטובים שבתשרי היו עומדים לחול בצמוד לשבת, לפנייה או לאחריה, היו מעברים את החודש. ובכך היו מפרידים ביום חול בין השבת והיום טוב.

ועשו זאת כדי למנוע מצב של שני ימים צמודים של חג ושבת, שאז מרקיבים הירקות שנאכלין כשהן חייין, כיון שנתלשו בערב יום טוב או בערב שבת, והיה הדבר מונע את שמחת יום טוב. (476)

[ולהלן הגמרא תבאר מדוע היתה תקנה זו לטובת בני בבל ולא לבני ארץ ישראל].

רבי אחא בר חנינא אמר: משום מתיא.

בגלל כבוד המתים. כי כאשר חל יום הכיפורים סמוך לשבת אי אפשר לקבור את המתים שמתו באחד מהם, עד מוצאי היום השני.

ועיברו את השנה משום כבוד המתים, שלא יסריחו [על ידי ששוהין יומיים] בבבל.

[ולהלן הגמרא תבאר מדוע בני ארץ ישראל לא היו צריכים לזה].

והוינן בה: **מאי בינייהו?** מהו ההבדל להלכה בין שני הטעמים?

ומשנין: **איכא בינייהו**, יש הבדל ביניהם, לענין **יום הכיפורים שחל להיות אחר השבת**:

מאן דאמר שעיברו את אלול **משום מתיא** [המתים], אזי גם באופן זה **מעברינן**, כדי להפריד בין הימים, בשביל שלא יסריחו המתים.

ואילו **למאן דאמר משום ירקיא**, הרי יום הכיפורים אסור באכילה, ולא **ימת קא בעי להו**, למתי צריך את הירקות - **לאורתא**, למוצאי יום הכיפורים.

ולדבריו אין צורך לעבר את אלול, שהרי **לאורתא - טרח ומייתי!** בערב אפשר לטרוח ולתלוש ירקות טריים מן השדה, ואין צורך ללקט מערב שבת בשביל מוצאי יום הכיפורים. ולכן אין צורך לעבר את אלול משום הטעם הזה.

ומקשינן: **ולמאן דאמר** שהיו מעברין את אלול **משום ירקיא**, אמנס אין צורך לעבר בשביל הירקות את אלול כשחל יום הכיפורים לאחר השבת - אך **לעבריה לאלול משום מתיא!** שבכל זאת יעברוהו בית דין, משום כבוד המתים, שלא ירקיבו!

ולכן, חוזרת בה הגמרא, ואומרת: אכן לדברי הכל מעברים את אלול כשיום הכיפורים חל באחד בשבת:

אלא, איכא בינייהו, ההבדל ביניהם הוא אחר :

לענין **יום טוב הסמוך לשבת - בין מלפניה, בין מלאחריה :** (477)

למאן דאמר משום ירקיא - מעברינן כדי שלא ירקיבו הפירות ביום השני, ויתבטל משמחת שבת או יום טוב.

ואילו **למאן דאמר משום מתיא, אין מעברינן, כי הרי אפשר** לקבור את המתים ביום טוב **בעממי**, על ידי נכרים, [כמבואר במסכת ביצה ו א].

אבל ביום הכיפורים שקדושתו כשבת, לא התירו לקבור את המת על ידי נכרים.

ומקשינן : **ולמאן דאמר משום מתיא, אמנם אין צורך לעבר את אלול כשיום טוב חל סמוך לשבת משום מתיא, אך בכל זאת, לעבריה יעברוהו משום ירקיא!**

ומתריצין : לדעתו **אפשר** לתקן את הירקות **בחמימי**, על ידי ששורים אותם במים חמים, והרי הם חוזרים לקדמותם.

ולכן אין מעברים את אלול משום ירקיא. (478)

ומקשינן : **אי הכי**, אם מעברים את אלול משום הירקות או משום כבוד המתים, מדוע אמר עולא שעיברו את השנה לטובת בני בבל?

מאי שנא לדידן, במה שונים בני בבל, שעיברו דוקא בשבילם את השנה?

הרי **אפילו לדידהו נמי**, אפילו לצורך בני ארץ ישראל צריך לעבר את אלול, שהרי גם להם יש ירקות ומתים!

ומתריצין : **לדידן - חביל לן עלמא**. לנו, בני בבל, חס, מפני שבבל עמוקה ואין האויר שולט בה כבארץ ישראל.

אבל **לדידהו**, לבני ארץ ישראל, שהארץ היא ארץ הרים ובקעות, שולט שם האויר, **ולא חביל להו עלמא**, לא חס להם.

ומקשינן : **איני!** הרי יש סתירה לדברי עולא ורב אחא בר חנינא, שאמרו מעברים את אלול לצורך הירקות או המתים :

והתני רבה בר שמואל ברייתא :

יש צורך לעבר את השנה משום שלש סיבות: א. עדיין לא צמחה התבואה הנקראת "אביב", ואם לא יעברוה, נמצא שפסח לא יהיה בחדש האביב. ובתורה נאמר "שמור את חדש האביב ועשית פסח".

ב. עדיין לא הגיעה תקופת ניסן על פי שנת החמה.

ג. עדיין לא צמחו פירות האילן. (479)

ואז היו מעברים את השנה בהוספת חודש אדר [כמבואר בסנהדרין יא ב].

ושנינו בברייתא: **יכול כשם שמעברין את השנה לצורך** [שלשת הענינים המבוארים], **כך מעברין את החדש לצורך** [ירקות או מתים]?

תלמוד לומר שמות יב: "**החדש הזה לכם ראש חדשים**". ודרשו חכמים: **כזה**, כחידוש הלבנה הזה, **ראה, וקדש** מיד, ולא תמתין אפילו לצורך!

ואם כן, איך אמרו עולא ורב אחא בר חנינא שמעברים את חודש אלול לצורך ירקות או מתים?

אמר רבא: לא קשיא.

כאן שהתירו עולא ורב אחא, זה **לעברו**, להפוך חדש חסר למלא, לצורך.

ואילו **כאן**, הברייתא שאסרה, זה **לקדשו** ביום השלושים, לצורך, כשלא נראתה הלבנה באותו היום.

שאם אירע והלבנה לא נראתה בכ"ט אלול, אין מקדשים את יום השלשים לצורך הירקות או המתים, על אף שאם לא יקדשוהו עתה יהיו שבת ויום הכיפורים סמוכים זה לזה.

והכי קאמר התנא בברייתא:

יכול כשם שמעברין את השנה ואף את החדש לצורך, כך גם מקדשין את החדש לפני זמנו לצורך?

תלמוד לומר: "החדש הזה לכם" -

כזה ראה, קודם כל תראה כזה חידוש לבנה, ורק אחר כך **קדש**.

אבל לעבר חודש חסר לצורך, מותר, מפני שכאשר נכנס ראש חדש [ביום השלשים ואחד], כבר נראה חידוש הלבנה מאתמול.

וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי : בית דין מאיימין על העדים שבאו להעיד על החדש שנראה בזמנו, ביום השלשים, שלא יעידו, כאשר רצו בית דין לעברו.

ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו, ביום השלשים, שיעידו עדות שקר שראו את הלבנה, גם אם רצו בית דין לקדשו לפני זמנו, לצורך.

ומקשינן : **איני!** הרי יש סתירה למה שאמר רבי יהושע בן לוי (480) [שאין מאיימין על העדים להעיד עדות שקר ביום השלשים, ולומר שראו שהלבנה התחדשה]:

והא שלח ליה רבי יהודא נשיאה לרבי אמי : (481) **הוּ יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו: מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו** ביום השלשים, להעיד עדות שקר שראו שהלבנה התחדשה באותו היום, כדי לקדשו ביום השלשים לפני זמנו.

ואף על פי שלא ראוהו, יאמרו "ראינו"! (482)

אמר תירץ אביי: לא קשיא :

הא, מה שאמר רבי יוחנן שמקדשים את החדש לפני זמנו, מדובר **בניסן ותשרי,** שהמועדות תלויים בהם, ומקדשים אותם לצורך [ירקיא או מתיא]. (483)

ואילו **הא,** מה שאמר רבי יהושע בן לוי שאין מקדשין את החדש לפני זמנו, מדובר **בשאר ירחי,** שאין בהם צורך למועדות, אין מקדשים אותם לפני זמנם לצורך אחר.

[משום ששנינו במסכת ערכין ח ב, שאין פוחתין מארבעה חדשים מעוברים בשנה, ואין מוסיפין יותר משמונה, וטעם הדבר מפורש שם.

ואם אירע שעיברו כבר שמונה חדשים השנה, ועתה הגיע חדש שהלבנה לא נראתה בו ביום השלושים, אזי יש צורך לחסרו כדי שלא יהיו יותר משמונה חדשים מעוברים.

וחידש רבי יהושע בן לוי, שמשום צורך כזה אין מקדשים את החודש לפני זמנו. אלא רק בניסן ותשרי עושים זאת משום צורך המועדות. רש"י]. (484) (485)

רבא אמר : מה ששנינו בברייתא שהביא רבה בר שמואל שאין מקדשין את החדש שלא בזמנו, כוונתו היא שאין מקדשים לפני זמנו, ואף לא מעברין לאחר זמנו [כמו ששמע מלשון הברייתא], ובכל זאת אין מכאן קושיה על עולא ורב אחא שאמרו שמעברים את אלול לצורך: משום **שהא דתני רבה בר שמואל** - כדעת **"אחרים" היא,** אבל חכמים חולקים על זה:

דתניא: **אחרים אומרים: אין בין עצרת שבשנה אחת לעצרת שבשנה הבאה, ואין בין ראש השנה שבשנה אחת לראש השנה שבשנה הבאה, אלא ארבעה ימים בלבד.**

כלומר, אם חל עצרת שבשנה אחת ביום ראשון, אזי עצרת שאחריו תחול ביום חמישי, [כעבור ארבעה ימים בשבוע] וכן בראש השנה.

מפני שלעולם שנת הלבנה היא 354 יום:

350 יום, הרי הם 50 שבועות שלמים, ונותרו עוד ארבעה ימים.

ולכן עצרת שבשנה הבאה מתאחרת ארבעה ימים לאחר עצרת זו.

ולדעת אחרים, כיון שהשנה היא 354 יום, לעולם יש ששה חודשים חסרים, ועוד ששה מלאים בשנה - חודש אחד מלא וחודש אחד חסר.

משום שמולד הלבנה הוא כל 29 ימים ומחצה. (486) והרי זה 59 ימים בשני חדשים, לפיכך עושים חדש אחד מלא וחדש אחד חסר, ויחד הם 59 ימים. וסך הכל בשנה יש 354 יום. ולדבריהם אין מעברין או מחסרין שום חדש בשנה, ואפילו לצורך. (487)

ואם היתה שנה מעוברת, יש בין עצרת שבשנה זו לעצרת שבשנה הבאה חמשה ימים, מפני שמוסיפים באותה שנה חדש חסר, (488) והרי הוא מוסיף יום אחד מעבר לשבועות השלמים [28 יום הם 4 שבועות שלמים, ויום אחד מיותר].

זו דעת אחרים.

אבל דעת רבי יהושע בן לוי כחכמים, ולפיכך אמר שמאיימים על העדים כדי לעבר את החדש, אבל לא כדי לקדשו.

רב דימי מנהרדעא מתני בדברי רבי יהושע בן לוי איפכא:

מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו, שיעידו שקר, שהלבנה התחדשה ביום השלשים, כדי לקדשו לפני זמנו.

ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו, שלא יעידו שראו את חידוש הלבנה, כדי לעברו.

טעמא?

מאי

דף כ - ב

ומשנין: **האי**, כאשר החדש נראה ביום השלשים, ואין העדים מעידים על הדבר, הרי זה **מחזי כשקרא**.

השקר גלוי לרבים, מפני שיש הרבה אחרים שראו את הלבנה, ונראה שבית דין עיברו את החדש על ידי שקר.

אבל **האי**, כאשר החדש לא נראה בזמנו, הרי גם אם העדים יעידו בשקר שראוהו, בכל זאת, **לא מחזי כשקרא**.

אין השקר הזה גלוי לרבים, שהרי אף על פי ששאר האנשים לא ראו שהתחדשה הלבנה, יתכן שהעדים ראו.

והגמרא ממשיכה לעסוק בענין קידוש החדש:

אמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולה גולה, אני יכול להתקין את סדר השנים והחדשים לכל בני הגולה, בלי לראות את הלבנה, מפני שאני בקי במהלך הלבנה ובסדר המזלות. ואם הייתי צריך לקבוע לוח שנה, הייתי מסוגל לעשות זאת.

אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל: האם ידע מר, האי מילתא דתניא בסוד העיבור, האם יודע הרב, מה הוא הביאור בדברי הברייתא הנקראת "סוד העיבור", שנאמרו בה דברים ברמז.

"נולד קודם חצות או נולד אחר חצות". יש חילוק בין אם היה מולד הירח קודם חצות או אחר חצות. ודבר זה רמז הוא.

אמר ליה שמואל: לא ידעתי מובנו.

אמר ליה אבא, אבוה דרבי שמלאי: מדהא לא ידע מר, איכא מילתא אחרנייתא דלא ידע מר. ממה שאתה לא יודע את המושג הזה, נראה שיש דברים נוספים שאינך יודע.

כי סליק רבי זירא, כאשר רבי זירא עלה לארץ ישראל, **שלח להו**, לחבריו שבבבל, שני דברים שלמד בארץ ישראל: א. לדעת הסוברים שמאיימים על העדים שלא ראו את חידוש הלבנה ביום השלשים, שיעידו עדות שקר על מנת לקדש את החדש לפני זמנו. הדברים אינם אמורים בכל מקרה. אלא -

צריך שיהא לילה ויום מן החדש. צריך שבלילה, אור ליום השלשים, כבר לא יראו את הלבנה השייכת לחודש שעבר.

אבל אם עדיין רואים בלילה, אור ליום השלשים, את הלבנה מן החדש שעבר, היום כולו הולך אחר הלילה שלפניו.

ומאחר שהלילה היה שייך לחודש שעבר, ממילא גם היום שייך לחודש שעבר. (489)

ואין מקדשים את החדש לפני זמנו, כי היות ובלילה עדיין נראתה הלבנה מהחודש שעבר, הכל יודעים שיום זה אינו ראש חודש. ואם יקדשו בו את החודש לפני זמנו, הדבר נראה לעין כל כשקר.

ב. וזו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי לפני שמואל, ולא ידע לפרש מהו החילוק בין נולד קודם חצות לנולד אחר חצות, כך פירושה:

המולד, הינו הזמן שבו הלבנה מתחדשת, ומתחילה את מחזור החודש החדש.

הלבנה מקיפה את כדור הארץ [בחישוב ממוצע, שידוע מדורות קודמים, במסורת חז"ל], אחת לעשרים ותשעה ימים, ושתיים עשרה שעות, ותשצ"ג חלקים [כל "חלק" הוא שלש שניות, בקירוב].

רק חציו של הירח מואר על ידי קרני החמה, ואילו חציו השני הוא אפל לעולם.

במשך ההקפה סביב כדור הארץ משתנה, בהדרגה, החלק המואר של הירח הפונה כלפי כדור הארץ, כאשר בתחילת ההקפה מופנה אלינו בעיקר חלקו האפל של הירח, ורק חלק זעיר מחלקו המואר פונה אלינו. מילוי הירח באופן הדרגתי, מתחילת החודש עד אמצעיתו, וכן חסרון הירח לאחר אמצע החודש, הוא תוצאה מהשינוי המתמיד של מיקום הלבנה בהקיפה את כדור הארץ.

השמש מקרינה את אורה על הלבנה, והלבנה מחזירה אותו לעבר כדור הארץ. בשעה שהלבנה עושה את מחצית היקפה סביב כדור הארץ, נחשף כלפי כדור הארץ כל צידו של הירח הפונה אל קרני השמש, ולכן באמצע החודש נראית הלבנה זורחת במלואה. בשעת המולד עצמו, נשלמת ההקפה החדשית של הלבנה סביב כדור הארץ, ואז אין הלבנה נראית לעין כלל. כי אז היא נמצאת בין כדור הארץ לשמש, וכל הצד המואר פונה כולו כלפי השמש.

לקראת סוף ההקפה, וכן בתחילת ההקפה, "נעלמת" הלבנה מעין כל רואה, עקב מיעוט קרני האור המוחזרים ממנה, לפי שאין עין האדם מסוגלת אז לקלוט קרני אור מועטות כל כך.

מחשבין את תולדתו, את שעת מולד הירח של חודש תשרי, שהוא ראש השנה, על פי החשבון, ולפי זה יודעים מתי הוא יראה לעין:

אם **נולד קודם חצות היום** - **בידוע שנראה** הירח לעין אחרי שש שעות, **סמוך לשקיעת החמה**, והרי יום זה הוא ראש השנה.

ואם **לא נולד קודם חצות** - **בידוע שלא נראה** לעין **סמוך לשקיעת החמה**, אלא אחר כך, ואי אפשר לעשותו לראש השנה.

מפני שהירח נראה לאחר המולד בקצה המערבי דרומי של השמים.

והוא קרוב לבני ארץ ישראל הגרים במערב, כדלהלן. ולכן הם רואים אותו שש שעות לאחר המולד. (490)

והוינן בה: **למאי נפקא מינה** מתי הירח יראה? הרי על פי עדים מקדשים את החודש, ובלאו הכי אין הם יכולים להעיד עד שהירח יראה!

אמר ענה רב אשי: נפקא מינה **לאכחושי סהדי!** אם אנו יודעים שהמולד היה לאחר חצות, והעדים מעידים שראו את הלבנה לפני השקיעה, בידוע שהם עדי שקר.

אמר רבי זירא אמר רב נחמן: כ"ד שעי מכסי סיהרא. 24 שעות הירח מכוסה מן העין:

ואם אירע שהיה המולד בחצות היום, הרי:

לדידן, לבני בבל, הירח מתכסה **שית מעתיקא, ותמני סרי מחדתא.**

שש שעות לפני המולד מתכסה לנו הירח במחזור השייך לחודש שעבר, ושמונה עשרה שעות לאחר המולד מתכסה הירח במחזור השייך לחודש הבא. (491)

כי לבני בבל, הגרים במזרח ארץ ישראל, שוקעת החמה ביום האחרון של החודש לפני שהיא שוקעת בארץ ישראל, ואין הם יכולים לראות את הופעת הלבנה סמוך לשקיעת החמה כפי שהיא מופיעה אז בארץ ישראל, שש שעות אחר המולד שהיה באמצע היום.

ולכן, מתכסה מהם הירח בשש השעות שלפני המולד, ואין הוא מופיע לפניהם אלא למחרת בבוקר, שמונה עשרה שעות לאחר המולד. [אלא, מחמת אור השמש בשעת הזריחה אי אפשר להבחין בו באופן רגיל, אלא סמוך לשקיעת החמה].

ואילו **לדידהו**, לבני ארץ ישראל, השוכנת מערב לבבל, הירח מתכסה **שית מחדתא**, שש שעות במחזור השייך לחודש החדש. **ותמני סרי מעתיקא.** ושמונה עשר שעות מן המחזור השייך לחודש הישן.

מפני שהירח החדש [שלאחר המולד] נמצא בקרן מערבית דרומית הנראית יותר מאוחר לבני ארץ ישראל. ולפיכך אינו מתכסה מהם אלא שש שעות, ומופיע סמוך לשקיעה. אבל

לפני המולד, בפעם האחרונה שיכול להראות, ובשעת זריחתו במזרח, והוא רחוק אז מארץ ישראל, ולכן אין רואים אותו 18 שעות לפני המולד. (492)

נמצא שבכל מקום מתכסה הירח בסך הכל 24 שעות.

למאי נפקא מינה בדבר?

אמר רב אשי: לאכחושי סהדי.

אם העדים אמרו שראו את הלבנה הישנה והחדשה בתוך 24 שעות, בידוע שהם עידי שקר.

אמר מר, רבי זירא, לעיל: צריך שיהא לילה ויום מן החדש.

שלא תראה הלבנה הישנה אפילו בלילה אור ליום השלשים שבו מקדשין את החדש.

אבל אם נראתה בתחלת הלילה, אין בית דין יכולים לקדשה לצורך ביום השלושים.

והוינן בה: **מנלן דין זה?**

ומשנינן: **רבי יוחנן אמר:** לפי שנאמר [ויקרא כג] בענין יום הכיפורים: **"מערב עד ערב** תשבתו שבתכם". מכאן שהיום הולך אחר הלילה במועדות [המועד מתחיל מהלילה, ומסתיים בסוף היום].

וכן בראש חדש, הרי הוא מתחיל מהלילה. ולפיכך צריך שאף ליל ראש חודש לא יהיה שייך לחודש שעבר.

ריש לקיש אמר: לפי שנאמר [שמות יב] בענין אכילת מצות בחג הפסח: **"בראשון** בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות, **עד יום האחד ועשרים לחדש בערב"**. מכאן שהמועד יוצא בתחילת הערב. והיינו, שהמועדים מתחילים מן הלילה, ומסתיימים בסוף היום שלמחרת.

והוינן בה: **מאי בינייהו,** מה ההבדל ביניהם להלכה?

אביי אמר: משמעות דורשין איכא בינייהו. אין ביניהם הבדל הלכה למעשה, אלא נחלקו מהיכן לדרוש דבר זה.

רבא אמר: אם נראתה הלבנה במחזור השייך לחודש שעבר לפני **חצות הלילה,** בזה **איכא בינייהו.** יש הבדל הלכה למעשה בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש:

לדעת רבי יוחנן, שלמד שהיום הולך אחר הלילה מיום הכיפורים, צריך שמתחילת הלילה לא תראה הלבנה השייכת למחזור הישן. שהרי יום הכיפורים מתחיל מתחילת הלילה שנאמר: "מערב עד ערב".

אך לדעת ריש לקיש, שלמד כי היום הולך אחר הלילה מאכילת מצה, אין תחילת הלילה שייכת לראש חדש עד חצות.

מפני שהפסוק אומר: "בראשון [בניסן], בארבעה עשר יום לחדש בערב, תאכלו מצות. עד יום האחד ועשרים לחדש בערב".

ופסוק זה מדבר באכילת רשות בשבעת ימי הפסח, שהרי אין חובה לאכול מצה אלא רק בלילה הראשון בלבד.

ובלילה הראשון של פסח, שאכילת המצה היא חובה, היא נאכלת עם קרבן הפסח, שנאמר בו: "ואכלו את הבשר בלילה הזה, על מצות ומרורים יאכלוהו", וקרבן פסח נאכל עד חצות.

ומאחר שקרבן הפסח נשחט ביום ארבעה עשר בניסן, הרי אכילתו ואכילת המצה שעמו, שייכים ליום הארבעה עשר, שבו נשחט הפסח.

ומכאן, שרק מחצות הלילה נחשבת אכילת המצה שייכת לט"ו בניסן, שהוא יום טוב ראשון של פסח.

ולכן, לדעת ריש לקיש, אם לא נראית הלבנה הישנה אלא לאחר חצות, אם רצו בית דין לאיים על העדים למחרת שיעידו שראו את חידוש הלבנה על מנת לקדשו לפני זמנו, כדי להרחיק את יום הכיפורים משבת, הם רשאים לעשות כן.

אמר רבי זירא אמר רב נחמן: בחוץ לארץ, שאין יודעים מתי בית דין יקדשו את החודש, עושים שני ימי יום טוב מספק.

וכל ספיקא - לקמיה שדינן! כל יום טוב שני שעושים מחמת הספק, עושים אותו ביום שאחרי התאריך הכתוב בתורה, לפי הלוח הנהוג בחוץ לארץ, על פי החשבון.

כגון: יום טוב ראשון של פסח, שהוא בט"ו ניסן, עושים אותו בט"ו וט"ז על פי חשבונם.

וכן יום טוב ראשון של סוכות, שהוא בט"ו תשרי, עושים אותו בט"ו וט"ז.

[בחוץ לארץ היו מחשבים את הלוח, בהנחה שאלול ואדר חסרים, ושאר החדשים בדרך כלל עושים אחד מלא ואחד חסר, כפי שאנו מחשבים היום על ידי חשבון].

ורב נחמן בא **למימרא**, לומר, **דחמיסר ושיתסר עבדינן**. אבל **ארביסר לא עבדינן**. שעושים רק את ט"ו וט"ז ימים טובים, אבל לא את י"ד שלפניהם.

ומקשינן: **וליעבד נמי ארביסר**, יעשו גם את י"ד יום טוב **דלמא** [שמא] **חסרוה לאב** **וחסרוה לאלול**. ואנחנו בני חוץ לארץ, הרי אנו מחשיבים את אב חודש מעובר [ואת אלול חסר], ונמצא שביום השלשים לאלול שבו חל ראש השנה לפי חשבוננו, כבר היה ב' תשרי בארץ ישראל [וראש השנה שלהם חל יום אחד קודם לכן].

ולכן צריך לעשות גם את יום י"ד תשרי יום טוב, מפני שהוא חל ט"ו בארץ ישראל.

וכן לענין ניסן, יש לחוש שמא בארץ ישראל חיסרו את שבט, ואילו בני חוץ לארץ מחשיבים את שבט חודש מעובר.

דף כא - א

ומתריצין: מאחר שסדר החדשים הוא אחד מלא ואחד חסר [היות שכל 29 יום וחצי בקירוב הלבנה מתחדשת. ובמשך 59 יום עוברים 2 חדשים], הרי תמוז הוא חודש חסר. ואם עשו גם את אב חסר, נמצא שהיו שני חדשים חסרים, זה אחר זה.

ותרי ירחי חסירי - קלא אית להו. כאשר שני חדשים חסרים זה אחר זה, הרי זה דבר יוצא דופן, ויש קול לדבר, והקול מגיע לפני תשרי אף למקום שאין שלוחי בית דין [שהיו יוצאים באלול] מגיעים.

[וכן לענין פסח: הרי טבת חסר לפי סדר החדשים. ואם חיסרו את טבת ושבט זה אחר זה, הקול מגיע אף למקומות הרחוקים, לפני הפסח].

ועתה הגמרא מביאה כאן כמה מעשים הקשורים לעיבור החדש ועיבור השנה:

לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. לוי הזדמן לבבל בי"א תשרי על פי חשבונם של בני בבל.

אמר: בסיס תבשילא דבבלאי - ביומא רבה דמערבא! טעים תבשיל הבבלים ביום צום הכיפורים שבארץ ישראל.

כלומר, בבבל חיטבו את אלול חודש חסר, כפי סדר החדשים. אך בארץ ישראל עיברו את אלול באותה שנה. ונמצא שיום הכיפורים חל בי"א תשרי לפי חשבון בני בבל. (493)

אמרי ליה: אסהיד! בא והעד בפני בית דין שעיברו את אלול, ונסמוך על דבריך.

אמר להו: לא שמעתי מפי בית דין שאמרו ביום העיבור [יום השלשים ואחד] "מקודש".

ולהלן [עמוד ב] שנינו שאין השלוחין יוצאים לגולה להעיד על עיבור החדש עד שישמעו מבית דין שקידשוהו, ואף על פי שהם יודעים שלא קידשוהו ביום השלשים, ועל כרחם יקדשו ביום העיבור. (494) **מכריז רבי יוחנן: כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי**, כל מקום בגולה שמגיעים לשם השלוחים שבניסן לפני פסח, אבל השלוחין שבתשרי אינם מספיקים להגיע לשם לפני סוכות. מפני שהשלוחים היו הולכים רק בימות החול, ולא בשבתות וימים טובים, ובתשרי אין השלוחים יכולים ללכת בראש השנה וביום הכיפורים.

אזי, **ליעבדו תרי יומי**. יעשו שני ימים טובים אפילו בפסח, אף על פי שהגיעו השלוחים והודיעום, כי גזרו **גזירה על ניסן - אטו תשרי**.

כי אם יעשו יום אחד בלבד בניסן, על פי עדות השלוחים, יבואו לעשות גם יום אחד בסוכות, על פי החשבון, בלא עדות השלוחים, ויש לחוש שמא יטעו בחישובם.

רבי אייבו בר נגרי ורבי חייא בר אבא, תלמידי רבי יוחנן, **איקלעו לההוא אתרא דהוה מטו שלוחי ניסן**. הזדמנו למקום שמגיעים שלוחי ניסן, **ולא מטו**, ולא מגיעים אליו **שלוחי תשרי**.

ועבדי חד יומא, ועשו בני המקום יום אחד בלבד, על פי עדות השלוחים, **ולא אמרי להו ולא מידי**. ולא מחו בידם.

שמע רבי יוחנן רבם, ואיקפד.

אמר להו: וכי לאו אמרי לכו, וכי לא אמרתי לכם, **היכא דמטו** היכן שמגיעים **שלוחי ניסן, ולא מטו** ולא מגיעים **שלוחי תשרי, ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי!?**

ועתה מבארת הגמרא איך נהגו ביחס ליום כיפור בגולה:

אף על פי שהשלוחין לא היו מגיעים לבלבד לפני יום הכיפורים, לא היו צמים שם אלא יום אחד. (495)

ואילו **רבא החמיר על עצמו, והוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי**. היה מתענה יומיים שמא עיברו את אלול.

זימנא חדא אשתכח כוותיה, ופעם אחת נמצא שאכן חל יום הכיפורים חל ביום השני, שבו צם רבא, היות ועיברו את החודש.

רב נחמן היה רגיל לצום יום אחד בלבד.

פעם אחת **יתיב בתעניתא כוליה יומי דכיפורי**, התענה כל יום הכיפורים.

לאורתא, לפנות ערב, לקראת צאת יום הכיפורים, **אתא ההוא גברא**, בא איש אחד, **ואמר ליה לרב נחמן: למחר - יומא רבה במערבא!** מחר חל יום הכיפורים בארץ ישראל, מפני שבית דין עיברו את חדש אלול.

אמר ליה רב נחמן: מהיכא את? מהיכן אתה?

אמר ליה: מדמהרייא.

אמר ליה רב נחמן: "דמהרייא", בראשי תיבות - דם תהא אחריתו של רב נחמן.

כלומר: אתה מצריך אותי לצום יומיים רצופים, ועל ידי כך אני אמות.

קרי רב נחמן עליה, על אותו אדם את הפסוק [איכה ד] "קלים היו רודפינו".

הגמרא מביאה מעשה בענין עיבור השנה:

ונקדים לבאר כמה דברים בענין תקופות השנה.

א. השנה מחולקת לארבע תקופות: תקופת תשרי, תקופת טבת, תקופת ניסן, תקופת תמוז.

ב. תקופות אלו אינן שייכות לשנת הלבנה, אלא לשנת החמה, שהיא 365 יום, וכל תקופה היא רבע שנת החמה.

ג. היום שחלה בו התקופה:

תקופת טבת חלה ביום הקצר ביותר בשנה.

תקופת תמוז חלה ביום הארוך ביותר בשנה.

ואילו תקופת תשרי וניסן, שתיהן חלות בימים שהיום והלילה שווים בהם.

ד. להלכה, היום שבו חלה התקופה נחשב יום ראשון לתקופה הבאה, ולא יום אחרון לתקופה הקודמת ["יום תקופה מתחיל"]. סנהדרין יג א.

ה. מאחר שאנו מחשבים את החדשים לפי מהלך הלבנה ולא לפי החמה, נמצא שאין התקופות חלות כל שנה בתאריך זהה.

ו. נאמר [דברים טז]: "שמור את חדש האביב ועשית פסח" - "אביב" היינו בישול התבואה. ומכאן שפסח צריך לחול בתקופת ניסן, שהיא הזמן שהתבואה מבשילה בו.

וכאשר חודש ניסן עומד לחול בתקופת טבת, מוסיפים אדר שני, ומעברים את השנה, כדי שניסן יחול לאחר שתצא תקופת טבת, ותכנס תקופת ניסן:

ז. נחלקו תנאים במסכת סנהדרין [יג א - ב], כמה ימים מתוך חודש ניסן צריכים להיות בתקופת ניסן של החמה.

שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא:

כד חזית, לכשתראה, דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן, שתקופת טבת נמשכת עד ששה עשר בניסן, ובששה עשר עצמו חל יום התקופה, ומתחילה תקופת ניסן, ונמצא שיום טוב ראשון של פסח שהוא בט"ו, חל בתקופת טבת, ושאר החג חל בתקופת ניסן - **עברה לה היא שתא!** עבר את אותה שנה, כדעת "אחרים" [כינוי לרבי מאיר] הסוברים כן.

ולא תחוש לה. אל תחשוש ותאמר שאין לפסוק כאחרים מאחר שזו דעת יחיד. ואילו לשאר התנאים [בסנהדרין יג א - ב] אין מעברים את השנה באופן זה אלא אם כן נמשכת תקופת טבת יותר [כמבואר במסכת סנהדרין שם].

מפני שהכתוב מסייע לדעת אחרים.

דכתיב [דברים טז]: "שמור את חדש האביב".

כלומר, **שמור אביב של תקופה**. שמור זאת, שתקופת ניסן שבה מתבשלת התבואה הנקראת אביב, **שיהא בחדש ניסן**.

וכאילו נאמר בתורה שמור את האביב, שיהיה ב"חודש".

ו"חודש" הוא מלשון חידוש. ואין שום חידוש בחמה, אלא רק בחדשי הלבנה. שהלבנה מתכסה בסוף החודש, וחוזרת ומתחדשת, והולכת וגדלה, עד י"ד בחודש, שאז היא מגיעה לשיא גודלה, ומכאן ואילך הרי היא הולכת וקטנה.

ומכאן, שכוונת התורה לומר, שתקופת ניסן של החמה תחול בתוך ארבעה עשר הימים הראשונים שבחדש ניסן. (496) לפי שכל אותו הזמן הלבנה היא בחידוש, עד אמצע החודש, שאז היא מתמעטת והולכת.

ולכן, אם תקופת ניסן חלה בט"ו ניסן, אין צורך לעבר את השנה, אלא יש תקנה לדבר, שבית דין מעברים את אדר, ונמצא שתקופת ניסן תחול ביום י"ד.

אבל כאשר התקופה חלה בט"ז ניסן, לא די לנו אם נעבר את חודש אדר, לעשותו שלשים יום, שהרי אז תחול התקופה בט"ו ולא בי"ד.

הלכך, מעברים את השנה, ותקופת ניסן תחול בט"ז אדר ב', ונמצא שחודש ניסן כולו חל בתקופת ניסן של החמה.

ועתה הגמרא מביאה מעשה הקשור לענין קביעות החדשים:

אמר להו רב נחמן להנהו נחותי ימא, ליורדי הים: אתון דלא ידעיתו בקביעא דירחא, אתם שאינכם בקיאים בסדר קביעות החדשים, אזי, בניסן, כי חזיתו סיהרא דמשלים ליומא, כאשר תראו שהירח נראה כל הלילה עד הנץ החמה (497) - בעירו חמירא. בערו את החמץ שבידכם.

ומקשינן: **אימת משלים**, באיזה תאריך הירח זורח עד הנץ החמה? **בחמיסר**, בט"ו בחדש!

והא אנן מארביסר מבערינן! הרי צריך לבער את החמץ בי"ד ניסן ולא בט"ו ניסן!

ומתרצינן: **לדידהו, דמגלו להו עלמא**. ליורדי הים, שכל העולם גלוי לפניהם, ואין שום דבר שמפריע להם לראות את קצה השמים - **מארביסר משלים**. כבר בי"ד לחודש הירח נראה עד נראה עד הנץ החמה.

דף כא - ב

מתניתין:

מן התורה, עדים שראו את חידוש הלבנה בשבת, הרי הם מחללים את השבת, ויוצאים מחוץ לתחום, אל ירושלים, כדי להעיד לפני בית דין.

אך חכמים אסרו לחלל את השבת על רוב החדשים מלבד, ניסן ותשרי, כדלהלן: **על שני חדשים מחללין את השבת: על ניסן ועל תשרי.**

שהרי קביעת חדשים אלו חשובה. ומצאנו שתיקנו חכמים **שבהן שלוחין יוצאין לסוריא** להודיע לבני הגולה מתי נקבע ראש חדש.

ובהן מתקנין את המועדות. (498)

והיות שתיקון המועדות תלוי בשני החדשים הללו, התירו לחלל עליהם את השבת.

וכשהיה בית המקדש קיים, היו מחללין אף על כולן, על כל החדשים, מפני תקנת הקרבן, כדי שיקריבו את קרבן מוסף של ראש חדש בזמנו.

גמרא:

שנינו במשנה: על שני חדשים מחללין את השבת. שבהן [בניסן ובתשרי] שלוחין יוצאין לסוריא.

ותמהינן: וכי **על שני חדשים** בלבד היו השלוחין יוצאים, ותו לא ולא יותר!?

ורמינהו סתירה מהמשנה הקודמת: שהי שנינו במשנה הקודמת: **על ששה חדשים השלוחין יוצאין!**

אמר תירץ אביי:

הכי קאמר, כך התכוין התנא לומר: **על כולן**, על שאר החדשים שהשלוחין יוצאים, היו השלוחין יוצאין **מבערב**.

אף על פי שאין בית דין יושבים ומקדשים את החדש אלא ביום, אם ידעו השלוחים שודאי יקדשו בית דין את החדש ביום שלמחרת, היו יוצאין בערב שלפניו.

כגון, שכבר ביום כ"ט בחדש, או בליל שלושים נראה חידוש הלבנה בבירור, וודאי יש עדים בדבר.

או, כגון, שבית דין לא קידשו את החדש ביום השלשים. וודאי שיקדשוהו למחרת.

אבל, **על ניסן ועל תשרי** לא היו השלוחין יוצאים - **עד שישמעו מפי בית דין** שיאמרו **"מקודש"** ביום. (499) [ולפיכך, בשאר החדשים שהשלוחין יוצאים עליהם, חילול השבת של העדים לא יתן זמן נוסף למהלך השלוחין, וכדלהלן, מה שאין כן בניסן ותשרי:

מפני שכאשר אירע שהלבנה התחדשה בשבת, אזי בשאר חדשים שהשלוחין יוצאים, בין אם העדים יעידו בשבת ויקדשו את החדש בו ביום, ובין אם העדים לא יחללו שבת ובית דין יקדשו את החדש למחרת [ביום העיבור], בכל האופנים השלוחים יוצאים במוצאי שבת:

אם קדשוהו בשבת, יוצאים במוצאי שבת מפני שאין הליכתם דוחה שבת. ואם לא קדשוהו בשבת, הרי ברור שיקדשוהו מחר, ובשאר החדשים השלוחין יוצאים מהערב.

אבל, בניסן ותשרי, אם העדים לא יחללו שבת, ובית דין יקדשו את החודש למחרת, לא יוכלו העדים לצאת במוצאי שבת עד שיגיע היום ויאמרו בית הדין מקודש. ונמצא שיתקצר הזמן שהעדים יכולים ללכת בו, ולא יגיעו למקומות הרחוקים לפני פסח. (500)
תניא נמי הכי: על כולן יוצאין מבערב, על ניסן ועל תשרי - עד שישמעו מפי בית דין מקודש.

תנו רבנן:

מנין שמחללין עליהן את השבת?

תלמוד לומר [ויקרא כג]: **"אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדים"**. הזהיר הכתוב שקריאת המועדים מקראי קדש תהיה במועדם ולא אחר כך, והדבר תלוי בקידוש החדש על ידי בית דין.

[ואף ראש חדש קרוי מועד, ולכן מדאורייתא מחללים שבת בכל החדשים אף שאין בהם מועדים]. (501)

יכול, שמא תאמר, **כשם שמחללין העדים את השבת עד שיתקדשו** [לפני שהחדשים התקדשו] כדי שיתקדשו בזמנם, **כך מחללין** השלוחין את השבת לאחר שהחדשים התקדשו **עד** [כדי] **שיתקיימו** המועדות בזמנם.

תלמוד לומר: "אשר תקראו אותם". ללמדך כי דוקא **על קריאתם אתה מחלל**. ואי אתה מחלל על קיומן.

שנינו במשנה: **וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן.**

תנו רבנן:

בראשונה היו מחללין אף על כולן אפילו משחרב בית המקדש.

אמר להן רבן יוחנן בן זכאי: וכי עכשיו יש קרבן שצריך לחלל בשבילו את השבת?

לכן, התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד.

מתניתין:

משנתנו ממשיכה לדון בחלול השבת של העדים: **בין שנראה הירח בשעת חידושו בעליל, בבירור, שהשמים היו בהירים [תפארת ישראל], בין שלא נראה בעליל, מחללין עליו את השבת.**

רבי יוסי אומר: אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת, מפני שודאי ראוהו גם אנשי ירושלים, ויכולים להעיד בלא לחלל את השבת.

מעשה שעברו בלוד יותר מארבעים זוג [זוגות] של עדים בדרכם לירושלים להעיד על חידוש הלבנה, ושבת היתה, ועיכבם רבי עקיבא בלוד, מפני שאין צורך בכל העדים הללו.

שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים כשאינן בהם צורך, נמצאת מכשילן לעתיד לבוא, שימנעו מלבוא להעיד, כשיראו שאין דבריהם נשמעים, ושמה בעתיד יהיה צורך באחד מהם שהוא לבדו ראה את חידוש הלבנה. (502)

גמרא:

והוינן בה: **מאי משמע דהאי "עליל" - לישנא דמיגלי הוא?! מנין למדנו ש"עליל" הוא מלשון גילוי [שהדבר ניכר לכל]?**

אמר רבי אבהו: אמר קרא [תהילים יב]: "אמרות ה' אמרות טהורות [כמו] כסף צרוף [שצורפים אותו] בעליל לארץ במקום מגולה שבמעמקי הארץ, מזוקק שבעתיים. (503) ואגב שהגמרא הביאה את הפסוק, מביאה הגמרא שמועה בשם רב ושמואל, שדרשו מקרא זה:

רב ושמואל נחלקו אם ניתנו לשלמה המלך שערי בינה כפי שניתנו למשה רבינו. כדלהלן:

חד אמר: מהו "מזוקק שבעתיים"?

"שבעתיים" היינו 7*7, כלומר 49.

מכאן שחמישים שערי בינה נבראו בעולם.

וכולן - ניתנו למשה, חסר שער אחד.

שנאמר [תהילים יב] "מה אנוש כי תזכרנו. ותחסרהו מעט מאלהים", ממלאכים. (504)

ואותו המזמור נדרש [בפרק רבי עקיבא] על משה רבינו. (505)

ומאחר שנאמר על משה "שבעתיים" כלומר שניתנו לו 49 שערי בינה, למדנו שחמישים שערי בינה נבראו, שהרי נאמר "ותחסרהו מעט".

ועל זה נאמר [קהלת יב]: **"בקש קהלת למצוא דברי חפץ"**.

כלומר, **בקש קהלת להיות כמשה**.

יצאה בת קול ואמרה לו [שם בהמשך המקרא]: **"וכתוב יושר דברי אמת"**! כבר נאמר במשנה תורה [דברים לד]: **"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה"**.

וחד מהם אמר: בנביאים לא קם כמשה, אבל במלכים קם.

אלא, במה אני מקיים את המקרא "בקש קהלת למצוא דברי חפץ"?

כך כוונת המקרא: **בקש קהלת לדון דינין שבלב על פי חכמתו, שלא בעדים ושלא בהתראה**.

יצתה בת קול ואמרה לו [בהמשך הפסוק] **"וכתוב יושר דברי אמת"**! כלומר, כבר נאמר במשנה תורה [דברים יז] **"על פי שנים עדים יקום דבר"**.

דף כב - א

שנינו במשנה: **מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועכבן רבי עקיבא בלוד וכו'.**

תניא: אמר רבי יהודה: חס ושלום שרבי עקיבא עיכבן, שהרי יש לחוש שמא לא יבואו לעתיד לבוא [כמו שאמר רבן גמליאל].

אלא שזפר, ראשה של גדר, עיכבן, ושלח רבן גמליאל, והורידוהו מגדולתו.

מתניתין:

אב ובנו שראו את החדש, את חידוש הלבנה - ילכו לירושלים להעיד.

לא מפני שמצטרפין זה עם זה לעדות אחת [שהרי הקרובים אינם כשרים להעיד זה עם זה]. אלא כדי שאם יפסל אחד מהן, שאם ישל אחד מהם בדיבורו כשבית דין יבדקוהו, יצטרף השני עם אחר. (506)

רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובין הפסולים בשאר העדויות, כשרין לעדות החדש.

אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים, הוא ובנו ועבדו משוחרר.

וקבלו הכהנים אותו ואת בנו [כרבי שמעון שהקרובים כשרים].

ופסלו את עבדו המשוחרר, מפני שסברו שצריך שהעדים יהיו מיוחדים. (507)

וכשבאו לפני בית דין, קבלו אותו ואת עבדו המשוחרר, שדינו כדין ישראל, ופסלו את בנו, כדעת חכמים, הפוסלים את הקרובים לעדות החדש.

גמרא:

אמר רב לוי: מאי טעמא דרבי שמעון?

דכתיב [שמות יב]: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן, בארץ מצרים לאמר: החדש הזה לכם".

למדנו מהמילה "לכם", כי עדות זו, עדות החדש - תהא כשרה בכס, משה ואהרן, אף על פי שאתם קרובים זה לזה.

ורבנן, החולקים על רבי שמעון, מפרשים את הכתוב:

עדות זו [עדות החדש] תהא מסורה לכם, שאתם חשובי הדור.

שלחשובי הדור אני מוסר שיקבלו עדות ויקדשו את החדש. ולא בא הכתוב להכשיר את הקרובים.

שנינו במשנה: אמר רבי יוסי מעשה בטוביה הרופא.

ממעשה זה מוכח שבית דין שבירושלים סוברים כדעת תנא קמא, ולא כרבי שמעון.

אמר רב חנן בר רבא: הלכתא כרבי שמעון.

אמר ליה רב הונא לרב חנן בר רבא: הרי רבי יוסי סובר כתנא קמא, ואף המעשה שהביא מוכיח כדברי תנא קמא.

ואילו את אמרת: הלכתא כרבי שמעון!?

אמר לו רב חנן בר רבא: והא זמנין סגיאין אמרית קמיה דרב, והלא פעמים רבות אמרתי לפני רב שהלכתא כרבי שמעון, ולא אמר לי רב ולא מידי [כלום].

אמר ליה רב הונא: היכי תנית? איך אתה שונה את דברי משנתנו?

אמר ליה רב חנן בר רבא: אפכא!

"רבי יוסי אומר: אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החדש, אמר רבי שמעון מעשה בטוביה הרופא".

אמר ליה רב חנן בר רבא: אכן, לפי מה שאתה שונה הלכה כרבי שמעון, שהוכיח כדעתו של תנא קמא, משום הכי, לכן לא אמר לך רב ולא מידי [כלום].

אמר טבי בריה דמרי טבי, אמר מר עוקבא, אמר שמואל: הלכתא כרבי שמעון.

מתניתין:

אלו הן הפסולין לעדות. (508)

א. המשחק בקוביא.

הרגיל להשתתף במשחק בקוביא שמהמרים בה על כספים, והוא פסול לעדות מפני שלוקח כספים מחבירו שלא כדין, שכן "אסמכתא לא קניא".

והיינו, כספים שניתנו על ידי אדם שסמך על כך שהוא ירויח, אין זו גמירות דעת, והכסף לא נקנה לחבירו.

והרי הוא כגזלן, הפסול לעדות, (509) שנאמר [שמות כג]: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". ודרשו חז"ל: "אל תשת עד חמס" [גזלן]. (510)

ומדאורייתא אין גזלן פסול לעדות, אלא כשנוטל ממון מחבירו שלא בהסכמתו, כעין שנאמר: "ויגזול [חטף] את החנית מיד המצרי" [שמואל ב כג]. (511) אבל משחק בקוביא, שאינו חוטף ממון חבירו, הרי הוא כשר לעדות מן התורה, אלא שחכמים פסלוהו. (512)

ב. **ומלוי בריבית**, פסולים מדרבנן ולא מן התורה, מפני שהלוה נתן למלוה את ריבית מדעתו. (513)

ג. **ומפריחי יונים**. המשתתף במשחק הימורים על יונים, שאומר אם יונתך תקדים את יונתי - הכסף נתון לך. והרי זה כעין משחק בקוביא. (514) ד. **וסוחרי שביעית**, העושים סחורה בפירות שביעית ועוברים על מה שנאמר [ויקרא כה] "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". ודרשו חז"ל, "לאכלה" ולא לסחורה. וכל אלו פסולים מדרבנן, (515) מפני שחכמים חשדום שכשם שהם רגילים לעבור על הדת למען בצע כסף, כך יעידו שקר למען ממון ושוחד. (516)

ה. **ועבדים** כנענים פסולים מן התורה, מפני שדין העבד כדין האשה. ואשה פסולה לעדות [כמבואר בבבא קמא פח א]. (517)

זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה - אף הן, הפסולים המוזכרים במשנתנו, **אינן כשירין לה**.

גמרא:

שנינו במשנה: זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשרין לה.

ומדייקין: **הא עדות שאשה כשירה לה**, כגון להעיד על אשה עגונה שמת בעלה, או להעיד על סוטה שהיא נטמאה, כדי שלא תשתה ממי המרים - **אף הן כשרין לה!**

אמר רב אשי: זאת אומרת, יש להוכיח ממשנתנו, כי **גזלן דדבריהם** [כגון משחק בקוביא ומפריחי יונים, מלוי בריבית וסוחרי שביעית, שהוזכרו במשנה] - **כשירין לעדות אשה**.

ודוקא גזלן מדרבנן, אבל גזלן דאורייתא שחצוף עד כדי כך לגזול בפרהסיא, לא הכשירוהו חכמים לעדות אשה, אף על פי שהכשירו את האשה והעבד שהם פסולים מדאורייתא.

מתניתין:

מי שראה את החדש, חידוש הלבנה, בשבת, **ואינו יכול להלך** לבית דין ברגליו - **מוליכים אותו על החמור**. (518)

ואף על פי שאסור להוציא משא על הבהמה בשבת, ואדם חולה שאינו יכול ללכת על רגליו חשוב כמשוי. (519)

ואפילו במטה נושאים אותו, על אף שהמיטה היא משאוי!

ואם צודה להם, אם יש אורבים בדרך [ואלו הם הבייתוסים והכותים שהיו אורבים להם לעכבם כדי להטעות את החכמים] - **לוקחין בידן מקלות**, אף על פי שהם מטלטלים בידים ברשות הרבים.

ואם היתה דרך רחוקה - לוקחין בידם מזונות. (520)

לפי **שעל מהלך "לילה ויום"**, באופן שיספיקו להגיע לירושלים עוד ביום השבת, ויוכלו בית דין לקדש את החודש בזמנו, **מחללין את השבת, ויוצאין לעדות החדש.**

שנאמר [ויקרא כג]: **"אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדים"**. הזהיר הכתוב שקריאת המועדים מקראי קודש תהיה במועדם ולא אחר כך. והדבר תלוי בקידוש החדש על ידי בית דין.

הדרן עלך פרק ארבעה ראשי שנים

פרק שני - אם אינם מכירין

מתניתין:

המשנה ממשיכה לעסוק בעדות החדש:

אם בית הדין המקדשים את החדש **אינן מכירין אותו**, את העד העולה לירושלים בשבת, היו בית הדין שבעירו **משלחין עמו אחר להעידו**, להעיד עליו שהוא כשר לעדות. (1)

בראשונה היו בית דין מקבלין עדות החדש מכל אדם, אף אם לא הכירוהו.

משקלקלו הבייתוסים [הגמרא תפרש] **התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין.** ולפיכך שנינו לעיל שהוצרכו בית דין שבעירו לשלוח עמו אחר להעיד עליו. (2)

גמרא:

שנינו במשנה: אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו.

והוינן בה: **מאי** מהו טיבו של ה"אחר" שמשלחים עמו? - עד אחד.

ומשמע שעד אחד נאמן להכשירו!

דף כב - ב

וקשה: **חד - מי מהימן!** ? וכי עד אחד נאמן להעיד על העד שהוא כשר?! (3)

והתניא, והרי שנינו בברייתא: **מעשה שבא הוא**, העד לפני בית דין בשבת להעיד על חידוש הלבנה, **ועדיו באו עמו להעיד עליו** שהוא נאמן.

ומאחר שהוצרכו לבוא עמו שני עדים בשבת, מכאן ראייה שעד אחד אינו נאמן!

אמר רב פפא תירוץ:

מאי [מהו] "אחר" שהוזכר במשנה? - **זוג אחר.**

הכי נמי מסתברא.

כך גם נראה מתוך דברי המשנה: **דאי לא תימא הכי**, שהרי אם לא תאמר כך, אלא תאמר שאחר הוא אחד - האיך תבאר את תחילת דברי המשנה, ששנינו: **"אם אינן מכירין אותו"**.

מאי "אותו"? **אילימא אותו חד**, אם נאמר ש"אותו" היינו את העד האחד, הרי יש להקשות:

וחד - מי מהימן?

וכי עד אחד נאמן לעדות החודש!?

והלא **"משפט" כתיב ביה**, בענין קידוש החודש נאמר "כי חק לישראל הוא משפט לאלוהי יעקב" [תהילים פא]!

ומשפט היינו דיני ממונות, ועדות דיני ממונות אינה כשרה אלא בשנים!

אלא מאי אותו? אותו הזוג.

אם כן, **הכי נמי** גם במה ששנינו "משלחין עמו אחר להעידו" **מאי אחר? זוג אחר!**

על כל פנים, הגמרא הסיקה שעד אחד אינו נאמן להעיד על עד שהוא כשר.

ותמהינן: וכי עד אחד לא מהימן!?

והתניא, והרי שנו בברייתא: **מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו בשבת באושא** כשישבה שם סנהדרין, ושם היו מקדשים את החדש. מכאן שרבי נהוראי היה נאמן על זה, אף על פי שהוא עד אחד בלבד! (4)

אמרי תירוץ: רבי נהוראי - שהדא אחרינא הוה בהדיה. עד אחר היה עם רבי נהוראי.

והא דלא חשיב ליה, מדוע לא הזכירו התנא? - **משום כבודו של רבי נהוראי**.

שהרי התנא לא הזכיר את רבי נהוראי אלא כדי להוכיח שמותר לעשות כך בשבת, שהרי אפילו רבי נהוראי נהג היתר בדבר, ואין כבודו שנביא את ראייתנו אף מן חבירו, הקטן ממנו.

רב אשי אמר תירוץ אחר:

רבי נהוראי - שהדא אחרינא הוה באושא, רבי נהוראי ידע שיש עד אחר באושא שאף הוא מכיר את העד הזה.

ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה, ורבי נהוראי הלך לאושא על מנת להצטרף עליו שיעידו שניהם על הדבר. (5)

ומקשינן: **אי הכי - מאי למימרא!?** אם היה שם עד נוסף, מה בא התנא לחדש? (6)

ומתריצין: **מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא**, הייתי יכול לומר שיש לחשוש שמא אין אותו העד נמצא בביתו, ומספק אין מחללים את השבת. **קא משמע**

לן התנא שמחללים. (7) (8) הגמרא מביאה שיש עדות בענין קדוש החדש שהיא יוצאת מן הכלל, ואפילו עד אחד נאמן להעיד עליה:

כי אתא עולא, כאשר עולא בא מארץ ישראל לבבל **אמר: קדשוה לירחא במערבא**. קדשו את החודש בארץ ישראל ביום השלשים.

אמר רב כהנא: לא מיבעיא אין צריך לומר על **עולא דגברא רבה הוא, דמהימן**.
אלא, אפילו איניש דעלמא, אפילו אדם אחר **נמי מהימן**.

מאי טעמא? כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי! דבר העתיד להתברר לכל, אנשים לא משקרים בזה. כדי שלא יוחזקו לשקרנים.

תניא נמי הכי: בא אחד מסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש נאמן.
שנינו במשנה: **בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם**, משקלקלו הבייתוסים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין.

תנו רבנן:

מה קלקול קלקלו הבייתוסין?

פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים. (9)

שכרו שני בני אדם בארבע מאות זוז, אחד היה משלנו [מן הפרושים] **שלא הכירוהו בית דין, ואחד היה משלהם** [מן הבייתוסים].

העד **שלהם העיד עדותו כרגיל, ויצא**.

והעד **שלנו, אמרו לו בית הדין: אמור כיצד ראית את הלבנה?**

אמר להם: עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתיו [את הירח] **שהוא רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אזניו דומין לגדי, קרניו דומות לצבי, וזנבו מונחת לו בין ירכותיו, והצצתי בו, ונרתעתי ונפלתי לאחורי**.

ואם אין אתם מאמינים לי - הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני שקבלתי אותם כדי להעיד עדות שקר [חצי מהארבע מאות זוז שקבלו שני העדים יחד].

אמרו לו: מאחר שלא העדת עדות שקר - מי הזקיקך לכך, לעדות זו?

אמר להם: שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים.

לכן אמרתי: **אלך אני להעיד, ואודיע להם** שהעדות עדות שקר.

כי אם לא הייתי אני הולך, **שמה יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים.**

אמרו לו חכמים: אף על פי שקבלת שכר מהבייתוסים על מנת להעיד שקר, ולא עשית כן [ואדם המקבל ממון בשכרו חייב לקיים את תנאון], בכל זאת הרי **מאתים זוז הללו נתונין לך במתנה!** שהרי יש רשות לבית דין לקנוס את האדם בממונו.

והשוכר להטעות את חכמים - **ימתח על העמוד** למלקות [שכך מלקים את החייב מלקות: כופתים את שתי ידיו על העמוד, כמבואר במסכת מכות כב ב].

באותה שעה התקינו שלא יהיו מקבלין את עדות החודש אלא מן המכירין.

מתניתין:

משנתנו מביאה תקנה נוספת שתיקנו חכמים משום קלקול הכותים:

בראשונה לא היו שולחים שלוחים לגולה להודיעם על קביעות החודש, אלא **היו משיאין משואות** נושאים לפידים ליד בית הדין, כדי שיראום בני הערים הקרובות ויבינו שקידשו את החדש, ובאותם הערים חזרו והדליקו לפידים עד שהגיעו לגולה [כמבואר להלן]. (10)

משקלקלו הכותים, שבית דין לא היו משיאין משואות אלא כאשר קידשו את החדש ביום השלושים, שאז היו משיאין משואות בערב, וכאשר לא היו משיאין משואות ביום השלושים בערב, היו הכל יודעים שבית דין עיבר את החודש.

פעם אחת עיברו בית דין את החודש, ולפיכך לא השיאו משואות ביום השלושים בערב. והכותים השיאום בהרים שהיו יושבים בהם, והטעו את בני הגולה ועשאוהו חסר.

ומכאן ואילך **התקינו שיהו שלוחין יוצאין.**

וכיצד היו משיאין משואות בראשונה?

היו **מביאין כלונסאות של ארז ארוכין**, כדי שכאשר יציתו אש בראשם, האש תראה למרחוק, **וקנים, ועצי שמן, ונעורת של פשתן**, שכל אלו מגדילים את השלהבת.

וכורך אותם במשיחה [מין חוט] בראשי הכלונסאות.

ועולה לראש ההר, ומצית בהן את האור.

ומוליך ומביא, ומעלה, ומוריד את המשואות [כדי שלא יטעו לחשוב שזה כוכב. ירושלמי].

עד שהוא רואה את חבירו, העומד בהר אחר, שהוא עושה כן בראש ההר השני.

וכן היה בראש ההר השלישי, וכן הלאה.

ומאין, מאיזה הרים היו משיאין משואות?

מהר המשחה [מהר הזיתים] היו מתחילים, שהוא סמוך לירושלים, **לסרטבא** עד שראו שעושים כן אף בסרטבא,

ומסרטבא לגרופינא, ומגרופינא לחוורן, ומחוורן לבית בלתין.

ומבית בלתין לא זזו משם, אלא מוליך ומביא, ומעלה ומוריד את המשואות עד שהיה רואה את כל הגולה לפניו כמדורת האש [מבואר בגמרא].

גמרא:

והוינן בה: **מאי משמע דמשיאין לישנא דיקוד הוא?** מנין לומדים שלשון "משיאין משואות" משמעותו "ייקידת אש"?

ומשנינן: **דכתיב** [שמואל - ב ה]: **"וישאם דוד ואנשיו"**.

ומתרגמינן: ואוקדינן [שרף אותם] **דוד**.

תנו רבנן: אין משיאין משואות אלא על החדש [חידוש הירח] **שנראה בזמנו** ביום השלושים. (11)

ואימתי משיאין? - לאור עיבורו. ביום השלושים בלילה, שהוא הלילה שבתחילת יום השלושים ואחד.

[**"אור"** הוא כינוי ללילה. ויום השלושים נקרא יום העיבור, מפני שעושים אותו עיבור לחדש הקודם].

למימרא, שהברייתא משמיעה לנו **דאחסר עבדינו**, אמלא לא עבדינו, רק כאשר החדש הקודם היה חסר השיאו משואות, ולא כאשר היה מלא, וקידשו את החדש ביום השלושים ואחד.

מאי טעמא?

אמר רבי זירא: גזירה, משום ראש חדש חסר, ראש חדש הנקבע ביום השלושים לחדש שעבר [ועל ידי כך החדש שעבר חסר], **שחל להיות בערב שבת**, ואסור להשיא משואות בלילה שאחריו שהרי הוא שבת.

אימת עבדי, מתי יכולים להשיא משואות?

באפוקי שבתא,
במוצאי שבת.

דף כג - א

ואי אמרת נעביד נמי אמלא, אם תאמר ששיאו משואות גם כאשר החדש הקודם היה מלא, הרי אתו למיטעי, יבואו לטעות.

אמרי, ויסתפקו בדבר: האם האי חודש חסר הוא. והאי דלא עביד מאתמול, והטעם שלא השיאו משואות אתמול - משום דלא אפשר להדליק בליל שבת.

או דלמא [שמא] מלא הוא, ובזמנו עבדו. שלכן השיאו את המשואות במוצאי שבת, בזמן הקבוע. דהיינו, ביום השלושים ואחד בערב.

ומקשינו: **וליעביד בין אמלא בין אחסר**, ישיאו משואות בין בחודש מלא בין בחודש חסר, וכי מקלע ראש חדש בערב שבת - לא ליעביד כלל. וכאשר יחול ראש חדש לאחר חודש חסר בערב שבת, לא ידליקו משואות כלל.

וכיון שידעו דלא עבדינו משואות על חודש חסר **במוצאי שבת**, **ועבדינו** משואות במוצאי שבת רק אמלא, על חודש מלא, הרי כיון שלא ישיאו במוצאי שבת, ממילא **מידע ידעי** [יבינו] **דחסר הוא**. ומחמת שראש חדש חל בערב שבת לא יכלו להשיא משואות בערב [מפני שהוא שבת]!

ומתרצינו: **אפילו הכי אתו למטעי**. אף על פי כן, עדיין יבואו לטעות.

כי אמרי יאמרו: **האי - מלא הוא**.

והאי דלא עבדי - איתנוסי הוא דאיתנוסי. נאנסו בשכרות בסעודת השבת, ולכן לא הדליקו במוצאי שבת. (12)

ומקשינן: **וליעביד משואות רק אמלא, ולא ליעביד משואות אחר כלל**.

לעולם ישיאו משואות רק אחרי חודש מלא, ולא אחרי חודש חסר [אפילו כאשר חל בשאר ימי השבוע]. ואז, כאשר יקדשו את ראש חדש ביום השלושים שחל בערב שבת, ולא ידליקו במוצאי שבת, הכל ידעו שקידשו היום את החדש, ולא יתלו את הדבר בשכרות. כי מאחר שבכל החדשים החסרים אין משיאין בהם משואות, יאמרו שאף חדש זה חסר, ויתלו זאת בדבר השכיח [ולא בשכרות שאינה שכיחה]!

אמר אביי לתרץ: משום שאם ישיאו משואות רק לאחר חדש מעובר, לעולם יהיה **ביטול מלאכה לעם** בראש השנה - **שני ימים**.

שהרי כאשר יחול ראש השנה ביום השלושים, ולא ישיאו משואות בערב, עדיין לא ידעו העם שקידשו את החדש, עד למחרת בלילה [שיראו שאין משיאין משואות אף הערב], ונמצא שמחמת הספק [שמא היום ראש השנה], היו בטלים ממלאכה יומיים. (13)

ולכן, תיקנו ישיאו משואות רק לאחר חודש חסר. ואם קידשו את ראש השנה ביום השלושים, היו משיאין משואות במוצאי ראש השנה, ואז ידעו הכל שקדשו את החדש ביום השלושים, ולמחרת יוכלו לעשות מלאכה. ולא יהיו בטילים ממלאכה אלא בחודש מעובר [שאף ביום השלושים בטלו ממלאכה שמא היום יום טוב].

שנינו במשנה: **כיצד היו משיאין משואות? מביאין כלונסות של ארז וכו'.**

אמר רב יהודה: ד' מיני ארזים הן: ארז, קתרום, עץ שמן, וברוש [מיני אילנות].

ומהו **קתרום**?

אמר רב: אדרא.

דבי רב שילא אמרי: מבליגא. ואמרי לה, ויש אומרים: זו גולמיש.

וכולם הם שמות עצים שהיו ידועים בזמנם.

ומה שאמר רב יהודה שיש ארבעה מיני ארזים, **פליגא**, חולק הוא על המימרא **דרבה בר רב הונא**:

דאמר רבה בר רב הונא, אמרי ביה רב [כך אמרו תלמידי רב]:

עשרה מיני ארזים הם, וחלקם הוזכרו בכתוב.

שנאמר [ישעיה מא]: **"אתן במדבר: ארז, שטה והדס, ועץ שמן. אשים בערבה ברוש, תדהר ותאשור יחדו"**.

ארז הוא **ארזא**. **שטה** היא **תורניתא**. **הדס** הוא **אסא** [הדס]. **עץ שמן** הוא **אפרסמא** [אפרסמון]. **ברוש** הוא **ברתא**. **תדהר** הוא **שאגא**. **תאשור** הוא **שוריבנא**. **הני**, כל אלו בסך הכל, **שבעה הוו**.

כי אתא רב דימי אמר: הוסיפו עליהם עוד שלשה אילנות שאף הם מיני ארזים: **אלונים, אלמונים, אלמוגין**.

אלונים הם בוטמי. אלמונים הם בלוטי [אלה]. **אלמוגין הם כסיתא**.

איכא דאמרי, יש אומרים שהוסיפו שלשה מינים אחרים: **ארונים, ערמונים, אלמוגין**.

ארונים הם ערי. ערמונים הם דולבי [ערמונים]. **אלמוגין הם כסיתא**. אלמוגים הגדלים בקרקעית הים.

ואגב שדיברנו על האלמוגים, מביאה הגמרא אגדתא, המדברת עליהם:

ישעיהו התנבא שעתיד לצאת נחל מים דק מבית המקדש, שבסופו יתרחב מאד, עד כדי כך ש"**וצי אדיר - לא יעברנו**".

מהו "צי אדיר"?

אמר רב: זו בורני - ספינה גדולה שעושים בה מעשה גבורה, ולכן היא נקראת "צי אדיר". ואדיר הוא לשון גבורה. (14)

היכי עבדו, למה היתה מיועדת ספינה זו, ואיזו גבורה היו עושים באותה ספינה? (15)

מייתו שית אלפי גברי בתריסר ירחי שתא, מביאים ששת אלפי איש, שיעבדו במשך שנים עשר חדשי השנה.

ואמרי לה, יש אומרים: **תריסר אלפי גברא בשיתא ירחי שתא**. מביאים שנים עשר אלף איש שיעבדו במשך ששה חדשים.

ומעמידים את הספינה בים, באזור שגדלים בו אלמוגים, על מנת לעקור אלמוגים מקרקעית הים.

וטעני לה חלא עד דשכנא. וממלאים בה חול עד שקרקעיתה שוכנת על קרקע הים, ושוליה מעל פני הים. ובאיזור שבו גדלים האלמוגים אין הים עמוק כל כך.

ונחית בר אמוראי, וקטר אטוני דכיתנא בכסיתא, וקטר להו בספינתא. ויורד צוללן, וקושר חבלי פשתן עבים [שאינם מתנתקים בקלות], ראשם האחד באלמוגים, וראשם השני בספינה.

ונטלי חלא ושדו לבראי. ונוטלים את החול שבספינה ומשליכים אותו החוצה, **וכמה דמדליא עקרא ומתיא.** וככל שהספינה מתרוממת היא עוקרת את שרשי אילן האלמוגים, ומביאה אליה את האלמוגים.

ואותם אלמוגים הם יקרים עד כדי כך, שמחליף על חד - **תרין בכספא.** מחליפים אותם בעד כמות כפולה של כסף.

והגמרא מוסיפה בענין האלמוגים :

תלת פרוותא הויין. שלשה נמלים חשובים היו בים :

תרתי בי ארמאי, שני נמלים היו שייכים לרומאים.

וחדא דבי פרסאי. ונמל אחד היה שייך לפרסים.

דבי ארמאי - מסקן כסיתא. הרומאים העלו מן הים אלמוגים באמצעות בר אמוראי [צוללן].

דבי פרסאי - מסקן מרגנייתא. הפרסים העלו מן הים מרגליות. **ומקרייא "פרוותא דמשמהיג".** ונמל הפרסים היה נקרא נמל המלכות.

ואגב שהבאנו לעיל את הפסוק "אתן במדבר ארז". מביאה הגמרא דרשה שנאמרה על פסוק זה :

אמר רבי יוחנן: כל עץ שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים - עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לה.

שנאמר [ישעיה מא]: "אתן במדבר ארז, שטה".

ואין "מדבר" אלא ירושלים.

שנאמר [ישעיה סד]: **"ציון מדבר היתה ירושלים שממה"**.

והגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי יוחנן באגדה:

ואמר רבי יוחנן: כל הלומד תורה ואינו מלמדה לאחרים - הוא דומה להדס שבמדבר [שהוא כהדס, וסביבו יש מדבר], **דליכא דליתהני מיניה**, שאין מי שיהנה מריחו.

איכא דאמרי, יש אומרים שהמשילו את ההדס שבמדבר לדבר משובח:

כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין תלמידי חכמים - דומה להדס במדבר, דחביב.

והגמרא מביאה עוד מימרא של רבי יוחנן באגדה: **ואמר רבי יוחנן: אוי להם לעובדי כוכבים, שאין להם תקנה.**

שנאמר [ישעיה ס]: **"תחת הנחשת שנטלו הבבלים מישראל אביא לעתיד לבוא זהב**, שהוא מעולה מן הנחשת.

ותחת הברזל אביא כסף.

ותחת העצים - נחשת. ותחת האבנים - ברזל".

מכאן שתחת כל דבר שנטלו הגויים מישראל, יקבלו ישראל דבר מעולה ממנו.

ואם כן, **תחת רבי עקיבא וחביריו** שהרגום עובדי כוכבים באכזריות - **מאי מביאין?! והיינו**, שאין להם תקנה.

ועליהם על אותם עובדי כוכבים **הוא אומר** [יואל ד]: **"ונקיתי**, אם אבוא לנקות את העכו"ם משאר העוונות, **דמם לא נקיתי"**. לא אנקה אותם על ששפכו את דמם של ישראל.

שנינו במשנה: **ומאין היו משיאין משואות וכו' ומבית בלתינ וכו'.**

ומבארין: **מאי בית בלתינ?**

רב:

אמר

דף כג - ב

זו בירם.

שנינו במשנה: ומבית בלתיך לא זז, עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש.

ומבארין: מאי "גולה"?

אמר רב יוסף: זו פומבדיתא.

מאי "כמדורת האש"? תנא בברייתא: כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו, ועולה לראש גגו.

תניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף חרים וכייר, וגדר וחברותיה, היו משיאים משואות בראשי ההרים הסמוכים להן.

והיכן היו אותם הערים?

איכא דאמרי [יש אומרים]: ביני ביני הוּו קיימי. בין הערים המוזכרות במשנה היו.

איכא דאמרי [ויש אומרים]: להך גיסא דארץ ישראל הוּו קיימי. לצד אחר של ארץ ישראל היו עומדות. ומשני צדדים של ארץ ישראל יש דרך שבה מגיעים לבבל [צפון, ומזרח].

מר חשיב דהאי גיסא, ומר חשיב דהאי גיסא. התנא ששנה את משנתנו מנה את הערים הפונות לבבל מהצד אחד. ורבי שמעון בן אלעזר מנה את הערים הפונות לבבל מהצד שני.

אמר רבי יוחנן: בין כל אחת ואחת מן הערים המוזכרות במשנתנו, היתה דרך שאורכה שמונה פרסאות.

ומקשינן: כמה הוּו להו, כמה הן בסך הכל אורך הדרכים - **תלתין ותרתין** 32 פרסאות!

והרי האידנא טובא פרסאות הוּו! והלא בימינו מידת הדרך בין ירושלים ועד העיר האחרונה היא ארוכה הרבה יותר!

אמר אביי: אסתתומי אסתתום להו דרכי.

הדרכים בין ההרים נסתמו בימינו, וההולכים בדרך צריכים להקיף, ולכן הדרך מתארכת.

דכתיב [הושע ב]: **"לכן הנני שך את דרכך בסירים"**. הנני גודר את דרכיך בקוצים.

רב נחמן בר יצחק אמר מהכא מפסוק זה: **דכתיב** [איכה ג]: **"נתיבותי עוה"**. עיות את דרכי.

מתניתין:

חצר גדולה היתה בירושלים, ובית יעזק היתה נקראת.

ולשם כל העדים שבאו להעיד עדות החודש בשבת, היו **מתכנסין**.

ובית דין היו **בודקין אותם שם, וסעודות גדולות עושין להם** באותה חצר, **בשביל שיהו רגילין לבא.**

בראשונה לא היו זזין משם העדים **כל היום**. מפני שהגיעו לירושלים מחוץ לתחום. והיוצא בשבת אל מחוץ לתחום שבת [אלפיים אמה] אסור לו לצאת מחוץ לארבע אמות, וכל החצר כארבע אמות היא. (16) וכדי שלא ימנעו מלבוא ולהעיד מחמת שאסורים לצאת מן החצר, **התקין רבן גמליאל הזקן, שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח.**

ולא אלו בלבד התיר להם רבן גמליאל לצאת חוץ לארבע אמות, אף על פי שיצאו אל מחוץ לתחום, **אלא אף חכמה** מיילדת, **הבאה** בשבת מחוץ לתחום **ליילד, וכן הבא** בשבת מחוץ לתחום כדי **להציל מן הדליקה ומן הגייס, חייל שונאים, ומן הנהר** העולה על גדותיו, **ומן המפולת - הרי אלו כאנשי העיר** שבאו אליה כדי להציל.

וגם לאחר שהצילו **יש להם אלפיים אמה לכל רוח** מחוץ לעיר, כדי שלא ימנעו מלבוא בעתיד.

גמרא:

איבעיא להו: האם בית יעזק תנן, או בית יזק תנן?

ומבארת הגמרא את השאלה:

האם **"בית יעזק" תנן**, שקראו לחצר כך משום מעלתה, ו"יעזק" **לישנא מעליא הוא**, לשון המבטאת דבר טוב הוא.

דכתיב [ישעיה ה]: "כרם היה לידידי בקרן בן שמן, ויעזקהו, ויסקלהו". גדר אותו וסיקל [הסיר] את אבניו ממנו.

או דלמא [שמא] "**בית יזק**" **תנן**, שקראו לחצר כך משום צער העדים, שאסור היה להם לצאת משם כל היום. ו"יזק" **לישנא דצערא הוא**.

כדכתיב [ירמיה מ]: "**והוא אסור באזיקים**". ואף העדים, שאינם יכולים לצאת, הרי הם כאסורים באזיקים.

אמר אביי: תא שמע ראייה לפשוט את הספק, מהמשך המשנה:

דתנן: **סעודות גדולות היו עושין להם שם, כדי שיהו רגילים לבוא**.

ומכאן שלא היו העדים מצטערים שם, ו"בית יעזק" שנינו.

ודחינן: **דלמא תרתי הוו עבדי בהו**. שמא שני הדברים התקיימו בהם: מצד אחד היה להם צער כאסורים, ומצד שני היו נהנים לבוא לסעודות.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בסדר חקירת העדים המעידים על חידוש הלבנה:

ונקדים כמה ידיעות להבנת משנתנו וסוגית הגמרא:

א. סדר הילוך החמה: החמה זורחת בצפון מזרח של אופק השמים, ומשם היא עוברת למזרח, וממשיכה דרך הדרום, לכיוון מערב, ובסוף היום היא שוקעת בצפון מערב.

ובימות החורף הילוכה מצטמצם, כמבואר בגמרא.

ב. אור הלבנה הוא החזר קרני אור החמה, המקרינה על הלבנה.

הלבנה עגולה ככדור, ולעולם חציה מואר וחציה השני לעולם אפל.

באמצע החודש, נראה לנו כל חצי כדור הלבנה המואר על ידי החמה.

ואילו בתחילת החדש, נראה לנו רק חלק קטן מחצי הכדור המואר, ורובו מוסתר מעינינו, אלא מופנה אלינו בעיקר חלקו האפל, ואין אנו רואים אלא את שוליו.

ג. כאשר החמה והלבנה עומדות זו מול זו, שנמצאת הלבנה בין כדור הארץ ובין השמש, השמש מאירה כנגד חצי הלבנה הנסתרת מעינינו, בקו ישר ממש, ולכן, אין אור הלבנה מגיע אלינו כלל. שעה זו היא שעת המולד

ומשעה שהלבנה זזה מעט, והרי היא עומדת באלכסון מועט לחמה, נראה לנו מקצת מהשטח המואר של הלבנה. (17)

ד. "קרנות הירח": בתחילת החודש ובסופו נראה הירח כמחצית עיגול עם קרניים. קרנותיו של הירח הן אור קרני השמש המוחזרות אלינו משיפולי הצד המואר של הירח, ומכאן שלעולם לא יתכן שקרנות הירח יפנו אל מול השמש אלא רק אל הצד הנגדי. כי "פגימת הלבנה", שהיא הצד האפל של הירח, מופנה תמיד אל הצד הנגדי של החמה, ולא אליה.

כיצד בודקין את העדים?

זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון.

ומכניסין את הגדול [החשוב] שבהן, ואומרין לו: אמור, כיצד ראית את הלבנה? א. האם לפני החמה או לאחר החמה. האם היא מקדימה את החמה בסדר מסלולה, ונמצא שהחמה מתקדמת אל כיוון הלבנה.

או אדרבה, היא אחרי החמה, ונמצא שהחמה מתרחקת והולכת מהמקום שבו נמצאת הלבנה עכשיו [ובגמרא יתבאר איזה צד הוא לפני החמה ואיזה אחריה].

ב. האם היא היתה **לצפונה** של החמה, או **לדרומה**?

ג. **כמה היה הירח גבוה** מן הארץ, לפי אומדנכם?

ד. **ולאין היה נוטה**, האם קרנות הירח פנו לכיוון צפון או לדרום?

ה. **וכמה היה הירח רחב**?

אם העד **אמר** שהלבנה היתה **לפני החמה** - **לא אמר כלום** [מבואר בגמרא].

ואחר כך, אחרי שגמרו לחקור את הגדול שבעדים, **היו מכניסין את העד השני, ובודקין גם אותו.**

ואם נמצאו דבריהם מכוונים - עדותן קיימת.

ושאר כל הזוגות, היו בית דין **שואלין אותן ראשי דברים** בלבד. שהרי כבר נתברר על ידי הזוג הראשון שאפשר לקדש את החדש, ולכן גבו את עדותם בלי חקירה יסודית.

ולא מפני שהיו צריכים להם, לשאר העדים, גבו את עדותם. **אלא** עשו זאת **כדי שלא יצאו בפחי נפש**, על שטרחו ובאו בחינם.

וחכמים דאגו שלא יצאו בפחי נפש, **בשביל שיהו רגילים לבוא**.

גמרא:

בתחילת החדש, סמוך לשעת חידושה של הלבנה, היא נראית דקה מאוד, ואינה יכולה להראות בשעות היום כאשר האור רב, אלא רק סמוך לשקיעת החמה. ובאותו הזמן החמה פונה מן הדרום, ונכנסת אל המערב, והולכת שם עד לקצה הצפון, שבפינה הצפונית מערבית הוא מקום שקיעתה. (18)

השאלה הראשונה ששאלו את העדים היא: כיצד ראית את הלבנה, לפני החמה או לאחר החמה?

ומאחר שביארנו שאין הלבנה נראית אלא סמוך לשקיעה, שאז החמה בצד מערב, והיא פונה צפונה, הרי "לפני החמה" הוא צפון, שהחמה פונה אז לשם, ואילו "לאחר החמה" הוא דרום.

ולכן מקשינן: הרי שאלו את העדים שתי שאלות:

[א] כיצד ראית את הלבנה - לפני החמה או לאחר החמה?

[ב] לצפונה או לדרומה?

וקשה: **היינו לפני החמה, היינו לצפונה**.

היינו לאחר החמה, היינו לדרומה.

הרי שאלה אחת היא!!

ומתרצינן: **אמר אבוי**: השאלה הראשונה במשנה אינה מתייחסת למקום שבו עומדת הלבנה, אלא לאיזה צד נוטים קרניה.

וכך שאלו את העדים: האם **פגימתה**, הצד האפל שלה היה **לפני החמה**, היה פונה אל מול החמה, או שפגימתה היתה פונה **לאחר החמה**, שצידה המואר של הלבנה היה פונה אל החמה, והצד האפל לכיוון הנגדי.

ולכן שנינו בסיפא: **אם אמר "לפני החמה"**

- **לא אמר** כלום. שהרי לעולם אין קרניה של הלבנה פונות אל החמה.

דאמר רבי יוחנן: מאי דכתיב, כוונת הכתוב [איוב כה]: "המשל ופחד עמו, עושה שלום במרומיו" היא לומר: כי מעולם לא ראתה חמה את פגימתה של הלבנה [הצד האפל של הלבנה, שהוא בכיוון קרנותיה].

וכמו כן מעולם לא ראתה החמה את פגימתה של קשת.

ומבאר רבי יוחנן:

למה החמה לא רואה את **פגימתה של הלבנה**? משום **דחלשה דעתה** של הלבנה על ידי זה, ועל זה נאמר "עושה שלום במרומיו". (19)

ולמה החמה לא רואה את **פגימתה של קשת**? **דלא לימרו**, כדי שלא יאמרו **עובדי החמה**:

דף כד - א

גירי קא משדיא. הקשת הזו, היא קשת שבה החמה יורה חיצים לעבר הכופרים בה. שדרך היורה בקשת להעמיד את מרכזה מולו, ואת פגימתה לצד פניו. ועל זה נאמר "המשל ופחד עמו". (20)

שנינו במשנה: **כמה היה הירח גבוה ולאין היה נוטה.**

פיסקה זו אין מקומה כאן! (21)

תנא חדא. שנינו בברייתא אחת: אם העד אמר שהלבנה עמדה **לצפונה** של החמה - **דבריו קיימין**, ואם אמר שהלבנה עמדה **לדרומה** של החמה - **לא אמר כלום** [והטעם יתבאר להלן].

ומקשינן: **והתניא איפכא**, הרי שנינו בברייתא אחרת להיפך:

לדרומה - דבריו קיימין. לצפונה - לא אמר כלום!

ומתרצינן: **לא קשיא.**

כאן, בברייתא האחרונה, ששנינו בה "לדרומה, דבריו קיימין" מדובר **בימות החמה**. **כאו**, ואילו בברייתא הראשונה, ששנינו בה "לצפונה, דבריו קיימים", מדובר **בימות הגשמים**.

וזהו טעם הדבר :

[א] כך הוא סדר מהלך החמה :

בתקופות תשרי וניסן, הימים והלילות שוים, והחמה יוצאת מאמצע המזרח, ועוברת דרך הדרום, ושוקעת באמצע המערב.

בימות החמה, החמה יוצאת מצפון מזרח, עוברת דרך הדרום, ושוקעת בצפון המערב.

ביום הארוך ביותר החמה יוצאת מקצה הרוח הצפונית, הסמוכה למערב, ובערב היא עוברת את כל המערב, ושוקעת בקצה הצפון.

ככל שהימים מתקצרים, החמה מתקרבת בזריחה למרכז המזרח, ובשקיעה למרכז המערב.

בימות הגשמים, השמש יוצאת בקצה המזרח סמוך מאוד לדרום, ושוקעת בקצה המערב, סמוך מאוד לדרום.

[ב] הלבנה נמצאת בזמן חידושה בקצה מערבי דרומי של הרקיע, ואין היא נראית אלא סמוך לשקיעה.

הלכך, בימות הגשמים שאין החמה נכנסת למערב אלא בשעת השקיעה, והלבנה נראית סמוך לשקיעה, נמצא שהלבנה כבר במערב עוד לפני שהחמה הגיעה לשם, שהרי עד סמוך לשקיעה ממש, עדיין החמה בדרום, נמצא שהלבנה מצפון לחמה.

אבל בימות החמה, החמה עוברת את רוב המערב, ולפעמים אפילו את כולו, ושוקעת בקצה הצפון מערבי. ומאחר שהלבנה אינה נראית אלא סמוך לשקיעה, והיא בדרום המערב, נמצא שכאשר הלבנה נראית [סמוך לשקיעה], כבר עברה החמה את דרום המערב, ומכאן שבימות החמה הלבנה נראית מדרום לחמה.

שנינו במשנה : כמה היה גבוה ולאן היה נוטה.

תנו רבנן :

עד **אחד אומר** שהירח היה **גבוה** כשיעור **ב' מרדעות** [מידה מסוימת של המקל שמכים בו את הבקר], **ואחד אומר ג' - עדותן קיימת**. מפני שיתכן שכל אחד שיער את הגובה בצורה אחרת.

ואם **אחד אומר** היה גבוה **ג' מרדעות**, **ואחד אומר ה' - עדותן בטלה!** מפני שיש הפרש גדול מידי ביניהם. **אבל מצטרפין** הם **לעדות אחרת**. אם נמצא עד אחר שאומר כדברי אחד מהם, הרי הוא מצטרף איתו, ועדותן מתקבלת.

תנו רבנן :

עדים שאמרו : **ראינוהו משתקף במים**, או **ראינוהו משתקף בעששית**, (22) בזכוכית המקיפה את הנר, או **ראינוהו בעבים**, ביום המעונן ראינוהו דרך העבים - **אין מעידין עליו**. אינם יכולים להעיד עליו.

אמרו : **ראינו חציו במים**, **ראינו חציו בעבים**, **ראינו חציו בעששית** - **אין מעידין עליו**.

ותמהינן : **השתא**, כאשר ראו את **כולו במים**, בעששית, או בעבים - **אמרת שלא** יכולים להעיד עליו.

ראו **חציו - מבעיא!?!** וכי צריך לומר שאם ראו רק חצי ירח [בעששית, במים, ובעבים] אין מעידים עליו!?

אלא: הכי קאמר : אמרו **ראינו חציו במים וחציו השני ברקיע**. **חציו בעבים וחציו ברקיע**. **חציו בעששית וחציו ברקיע** - **אין מעידין**.

תנו רבנן :

עדים שאמרו : **ראינוהו, ושוב** אחר כך **לא ראינוהו - אין מעידין עליו**.

ותמהינן : וכי **כל הכי חזו לה ואזלי!?!** וכי לעולם הם צריכים להמשיך ולראותו!?

אמר אביי: הכי קאמר, כך התכוין התנא לומר :

ראינוהו מאלינו, בלא כוונה להעיד עליו, **ושבנו** והתכוונו **לראותו מדעתנו** כדי להעיד עליו, ואז שוב **לא ראינוהו - אין מעידין עליו**. (23) **מאי טעמא?**

אימור כוביתא דעיבא בעלמא הוא דחזי. שמא עיגול קטן של ענן הם ראו, ונדמה להם כלבנה, וכלה הענן, והלך לו. (24)

מתניתין:

א. אחרי שבית דין קיבלו את עדות החודש, היה **ראש בית דין אומר**: **"מקודש"**.

וכל העם עונין אחריו: **"מקודש, מקודש"**.

ב. **בין שנראה הירח בזמנו** בליל השלושים. (25)

בין שלא נראה בזמנו -

מקדשין אותו.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו, אין מקדשין אותו ביום השלשים ואחד, מפני שכבר קידשוהו שמים.

כי ביום השלשים ואחד אין הדבר תלוי בבית דין. לפיכך אינם צריכים לומר ביום השלשים ואחד "מקודש".

גמרא:

שנינו במשנה: ראש בית דין אומר מקודש, וכו'. והוינן בה: מנהני מילי, מנין למדו את הדברים הללו?

אמר רבי חייא בר גמדה, אמר רבי יוסי בר שאול, אמר רבי:

אמר קרא [ויקרא כג]: "וידבר משה את מועדי ה'".

מכאן, שראש בית דין אומר מקודש.

ופירוש הפסוק: משה אמר את מועדי ה', על ידי שאמר על החדש "מקודש", ועל ידי זה נקבעו המועדות.

שנינו במשנה: וכל העם עונין אחריו "מקודש מקודש".

והוינן בה: מנלן?

אמר רב פפא: אמר קרא [שם]: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם".

נאמר "אתם" בלא האות ו'.

ולכן, קרי ביה "אתם"! ללמד, כי אתם תקראו אותם מועדי ה'. (26)

רב נחמן בר יצחק אמר: נאמר [שם]: "אלה הם מועדי". ללמדך, "הם", העם, יאמרו "מועדי", בכך שיענו "מקודש מקודש" אחרי ה"מקודש" של בית דין.

והוינן בה: "מקודש מקודש" - תרי זימני למה לי?! מדוע העם ענו מקודש מקודש פעמיים?

ומשנינן: **דכתיב מקראי קודש**, ומשמע שתי קריאות, והיינו שיקראו פעמיים "מקודש".

שנינו במשנה: **רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה חידוש הירח בזמנו** (בליל השלשים) - **שוב אין מקדשין אותו.**

תניא: פלימו אומר: אם חידוש הירח נראה **בזמנו**, בליל השלושים, **אין מקדשין אותו.** מפני שעכשיו הוא זמנו, והרי הוא קדוש מאליו, בלא חיזוק של אמירת "מקודש" על ידי בית דין.

אבל אם נראה **שלא בזמנו**, בליל השלשים ואחד, אז בית דין **מקדשין אותו.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: בין כך ובין כך - אין מקדשין אותו.

שנאמר [ויקרא כה]: **"וקדשתם את שנת החמשים שנה"** - שנה [שנת היובל] **אתה מקדש, ואי אתה מקדש חדשים.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק, שבזמנו מקדשים, ושלא בזמנו אין מקדשים.

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא, אף אנו נלמד כך מדברי משנתנו [להלן כה ב]:

דתנן: **ראוהו בית דין וכל ישראל**, בליל שלושים, או שנחקרו העדים ביום השלשים ונמצאו עדי אמת, **ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר**, אין ראש חדש חל ביום השלשים, אלא ביום השלשים ואחד.

"מעובר" - אין. כלומר, דוקא "מעובר" שנינו במשנה, ומשמעותו משעה שחשיכה ליל שלשים ואחד הרי הוא מתקדש מאליו.

אבל **"מקודש למחר"**, שבית דין צריך לקדשו למחרת היום [לפי שבית דין מקדשים רק ביום ולא בלילה] - **לא שנינו בה.**

ומכאן שאין בית דין מקדשים אותו כלל!

ודחינן: יתכן שהמשנה סוברת שגם כאשר נראה שלא בזמנו מקדשים אותו.

ומכל מקום, **מעובר - איצטריכא ליה.** התנא הוצרך להשמיענו שהחדש מעובר.

כי אילו הוא היה שונה "מקודש למחר", אזי **סלקא דעתך אמינא**, היית אומר, **הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל - איפרסמא מילתא, ולא ליעברוה**. כבר התפרסם הדבר, ולא יעברו את החדש, אלא למחר יאמרו בית דין: הרי החדש מקודש מאתמול.

לכן **קא משמע לן** התנא שהחדש מעובר.

מתניתין:

דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל, והיו מצויירות **בטבלא**, על השלחן, **ובכותל - בעלייתו**, ששם קיבל את העדים.

שבהן, באותן צורות, היה **מראה את ההדיוטות**, אנשים פשוטים, שאינם מבינים את השאלות המוזכרות במשנה הקודמת.

ואומר לעד: הכזה ראית או כזה?

גמרא:

ותמהינן: **ומי שרי**, וכי מותר לעשות כדמות צורת הלבנה!?

והכתיב [שמות כ]: "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. **לא תעשון אתי**".

ודרשו חכמים במסכת עבודה זרה [מג א] "**לא תעשון**" **כדמות שמשי**, העומדים "**אתי**".

והניחה הגמרא כי "שמשים העומדים אתי", משמעותם: שמש, ירח וכוכבים.

ומתרצינן: **אמר אביי: לא אסרה תורה לעשות אלא שמשין שאפשר לאדם לעשות כמותן ממש**. כגון אלו השנויים בברייתא דלהלן:

כדתניא: לא יעשה אדם בית שהוא כתבנית היכל, כמידת היכל בית המקדש, בארכו, רחבו, וגבהו, ופתחיו כשיעור מידת פתחי ההיכל. אבל אם שינה במקצת מותר. [רש"י ע"ז מג א].

ולא **אכסדרה**, **כתבנית אולם** שהיה לפני ההיכל.

ולא **חצר**, **כנגד** [כמידת] **העזרה**.

ולא **שלחן כנגד השלחן** שבמקדש.

ולא **מנורה כנגד המנורה** שבמקדש, שהיו בה שבעה נרות.

דף כד - ב

אבל עושה מנורה של חמשה נרות, **ושל ששה נרות**, **ושל שמונה נרות**.

ומנורה של שבעה - לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות.

כי אף על פי שבענין המנורה נאמר: "ועשית מנורת זהב טהור", בכל זאת הגמרא במנחות [כח ב] דורשת מן הכתוב, שאם עשאה משאר מתכות היא כשרה, לפיכך אסור לעשות כדוגמתה גם משאר מתכות. (27)

רבי יוסי בר יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה.

מפני שאף אם עשו במקדש מנורה מעץ, הרי היא כשרה, **כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי**, כאשר נצחו את היוונים והוציאו מירושלים וטיהרו את המקדש, והיו עניים ולא יכלו לעשות את המנורה מזהב.

ומהם נלמד שאף מנורת עץ כשרה [וטעמו של רבי יוסי בר יהודה מפורש במנחות שם (28)].

אמרו לו חכמים: וכי משם ראייה שאף מנורה של עץ כשרה?!

והרי המנורה שעשו מלכי בית חשמונאי לא של עץ היתה! אלא **שפודין של ברזל היו**, **וחיפום בבעץ**, בדיל. (29)

וכאשר **העשירו - עשאו של כסף**.

חזרו והעשירו יותר - עשאו של זהב.

ולעולם אין המנורה כשרה בשל עץ, אלא בשל מתכת בלבד.

ומדברי הברייטא למדנו שאין איסור לעשות כדמות השמשים של ה', אלא רק בדומים להם ממש. ומאחר שאי אפשר לעשות כדמות הלבנה ממש, מותר לעשות כצורתה.

ותמהינן: **וכי שמשין שאי אפשר לעשות כמותן - מי שרי?! וכי מותר לעשות כמותן?!**

והתניא : נאמר [שמות כ] : **"לא תעשון אתי"**.

לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום.

ומניחה הגמרא שהשמש ב"מרום" הם השמש והירח והכוכבים, שאי אפשר לעשות כמותם ממש!

ומשינן : **אמר אביי : לא אסרה תורה לעשות כדמות השמש והירח והכוכבים שבמרום.**

אלא זה שאסרה תורה לעשות הוא **דמות "ארבעה פנים" בהדי הדדי**. פני שור, אדם, אריה ונשר בחיה אחת.

וזה כדוגמת חיות הקדש, כמבואר בתחילת ספר יחזקאל. (30)

ומשמעות "אתי" - דמות החיות השוכנות אצלי. (31)

ומקשינן : **אלא, מעתה, פרצוף אדם לחודיה - תשתרי!**! מאחר שאחד מארבעת הפנים של חיות הקדש הם פני אדם, ואמר אביי שאין איסור אלא כאשר עושים את דמות ארבעת הפנים יחד, אם כן, מותר לעשות דמות פרצוף אדם לבדו!

אלמה, למה תניא: כל הפרצופות מותרין לעשות כדוגמתן, חוץ מפרצוף אדם.

אמר רב הונא בריה דרב אידי: מפרקיה דאביי שמיעא לי, שמעתי משיעורו של אביי, שכך הוא דרש את הפסוק "לא תעשון אתי" - לא תעשון אותי!

כלומר, כדמות אדם, לפי שכך אני נראה בו לנביאים בחזיונם. (32)

ותמהינן : **ושאר שמשין - מי שרי!**? וכי מותר לעשות כדמות שאר השמשין חוץ מצורת אדם? **והא תניא: "לא תעשון אתי" - לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום. כגון: אופנים, ושרפים, וחיות הקודש, ומלאכי השרת!** (33)

אמר תירץ אביי: לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון, ברקיע השביעי העליון, שנאמר "אתי".

אבל חמה, לבנה, כוכבים ומזלות, אינם גבוהים כל כך, אלא ברקיע השני הם.

ותמהינן : וכי שמשין **שבמדור התחתון - מי שרי!**? וכי מותר לעשות כדוגמתן?!

והתניא: נאמר [שמות כ]: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת". ודרשינן:

"אשר בשמים" - לרבות חמה ולבנה, כוכבים ומזלות.

"ממעל" - לרבות מלאכי השרת! ומתצינן: **כי תניא ההיא**, כל כוונת הברייתא ההיא, היא לענין שאסור **לעבדם**, אבל מותר לעשותם.

ותמהינן: **אי**, אם הברייתא מדברת לענין **לעבדם**, הרי **אפילו לשלשול** תולעת **קטן נמי** אסור לעבוד! ולמה הזכירה הברייתא רק את שוכני השמים?

ומתצינן: **אין הכי נמי**. אכן הברייתא בהמשך דבריה אומרת שאף לשלשול אסור לעבוד.

דתניא בברייתא:

"אשר בארץ" - לרבות הרים וגבעות ימים ונהרות אפיקים [מוצאי מים] **וגאיות.**

"מתחת" - לרבות שלשול קטן [הדר מתחת לארץ בתוך הקרקע].

אך הגמרא דוחה את דברי אביי: ותמהינן: **ועשייה גרידתא - מי שרי!?**

וכי מותר לעשות כצורת השמשים שבמרום שלא על מנת לעבדם?!

והתניא: **"לא תעשון אתי"** - מלמד, **שלא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני, כגון: חמה ולבנה כוכבים ומזלות!**

ומכאן מוכח שאסור לעשות כצורת שמש מרום אפילו שלא על מנת לעבדם.

וחוזרת קושית הגמרא דלעיל: איך היו לרבן גמליאל צורות לבנה? הרי אסור לעשותם?

ומתצינן: **שאני שונה רבן גמליאל, דאחרים, נכרים עשו לו** אותם.

ואף על פי שגזרו חכמים שאסור לומר לנכרי לעשות דבר איסור, לצורך מצוה התירו [תוספות. ריטב"א].

ומקשינן: **והא רב יהודה, דאחרים עשו לו** צורה אסורה בטבעתו [טבעת ובראשה חותמת, שבה היה רגיל לחתום], ואף על פי כן **אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא** ["שנונן"]! **סמי השחת עיניה דצורה דין**. השחת את צורתה של זאת.

ומתרצינן : **התם** [שם] **חותמו בולט הוה**.

ואסור לעשות כן **משום חשדא** שיחשדוהו שהוא עובד לצורה זו עבודה זרה.

כדתניא: טבעת ובה צורה שאסור לעשותה :

אם **חותמו בולט - אסור להניחה** באצבעו מפני החשד.

ומותר לחתום בה על שעה [כפי שנהגו בימיהם], כי כאשר חותמים בה על השעה, בליטת הצורה שבטבעת, גורמת לשעה לשקוע באותה צורה, ומותר לעשות צורה שוקעת. (34)

ואם **חותמו שוקע - מותר להניחה** באצבעו.

ואסור לחתום בה על שעה, כי בשעה נעשית צורה בולטת.

ולכן, שמואל אמר לרב יהודה שישחית את הצורה הבולטת שהיתה בטבעתו.

ומתוך דברי הגמרא להלן יתבאר מדוע רבן גמליאל לא היה צריך להשחית את הצורות שבידו.

ותמהינן : **ומי חיישינן לחשדא!?! וכי אנו חוששין לחשד זה!?!**

והא ההיא בי כנישתא ד"שף ויתיב" בנהרדעא, והלא באותו בית כנסת שהיה ב"שף ויתיב" [שם מקום] אשר בנהרדעא, **דהוה ביה אנדרטא**, צורת דמות המלך.

ובכל זאת **הוּו עיילי**, היו נכנסים בו **רב, ושמואל, ואבוה דשמואל, ולוי, ומצלו התם**, ומתפללים שם.

ולא חיישי לחשדא, לא חששו שיחשדו בהם שמא הם מתפללים לעבודה זרה!

ומכאן ראייה שאין חוששים לחשד זה!

ומתרצינן : צורה השייכת ל**רבים**, כגון בבית הכנסת, **שאני**, היא שונה מצורה השייכת ליחיד, שמותר לקיימה היות ואין חושדים ברבים.

ותמהינן : **והא רבן גמליאל - יחיד הוא!** ואף על פי כן, הוא השתמש בצורות הלבנה שהיו לו ולא חשש לחשד!

ומתרצינן : אף על פי שהצורות היו שלו בלבד, בכל זאת **כיון דרבן גמליאל נשיא הוא** - **שכיחי רבים גביה**. רבים שכיחים בביתו, והרי זה כצורה של רבים, שאין חושדים בהם.

איבעית אימא, ואם תרצה, תוכל לתרץ, שצורות הלבנה שביד רבן גמליאל **דפרקים הוה** - היו עשויות חוליות, ולא היה מחברם אלא בשעת בדיקת עדים, ולא ראו זאת כל יום, ולפיכך אין חשד בדבר. (35)

ואיבעית אימא : רבן גמליאל עשה בעצמו את צורות הלבנה שבידו, (36) משום שכדי **להתלמד עבד**, עשה זאת.

וכתיב [דברים יח] : "לא תלמד לעשות כתועבות הגויים ההם". ודרשינן :

לא תלמד על מנת לעשות - אבל אתה למד לעשות על מנת להבין ולהורות.

מתניתין:

מעשה שבאו שנים עדים, ואמרו ראינוהו [את חידוש הירח] **בשחרית במזרח.**

דף כה - א

ובערבית ראינוהו במערב.

אמר רבי יוחנן בן נורי: עדי שקר הם, כי לא יתכן שבתוך 12 שעות תתרחק הלבנה כל כך. (37)

כשבאו ליבנה, קיבלן רבן גמליאל. וטעמו יתבאר להלן.

ועוד מעשה, שבאו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ביום השלשים, ובליל עיבורו לא נראה, וקיבלן רבן גמליאל. (38)

אמר רבי דוסא בן הורכינס: עדי שקר הן, שהרי **היאך מעידים על האשה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה!?**

כלומר, איך יתכן שלאחר המולד וחידוש הלבנה תחזור הלבנה ותיסתר מעינינו?

אמר לו רבי יהושע: רואה אני את דבריך.

ואותו חדש - תשרי היה. ונמצא שנחלקו רבן גמליאל ורבי יהושע מתי חל יום הכיפורים.

שלח לו רבן גמליאל הנשיא לרבי יהושע: גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ותטלטלם בידך, ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך.

הלך ומצאו רבי עקיבא את רבי יהושע, כשהוא מיצר [מצטער], שהנשיא גזר עליו לחלל את יום הכיפורים.

אמר לו: יש לי ללמוד, שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שכך הוא הדין אפילו אם הוא טעה.

שנאמר [ויקרא כג]: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם". נאמר "אשר תקראו", מכאן שבקריאת בית דין תלויים המועדות.

בין קידשום בזמנן, בין שלא בזמנן - אין לי מועדות אלא אלו.

בא לו רבי יהושע אצל רבי דוסא בן הורכינס שחשבונו היה שוה לחשבון רבי יהושע [וכדלעיל].

אמר לו רבי דוסא: אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל אם דן כהוגן, הרי צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו. אלא שאין אנו צריכים לדון אחר בית דין:

שנאמר [שמות כד]: "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל". ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים?

אלא, בא הכתוב ללמד, שכל שלשה ושלשה שעמדו [שנעשו] בית דין על ישראל - הרי הוא כבית דינו של משה!

שאם בא אדם לדון אחר בית דין שבימיו, ולומר: וכי בית דין זה הוא כמשה ואהרן וכאלדד ומידד ששמותיהם נתפרשו?!

אומרים לו: שמא חשוב הוא כשלשה מן שאר שבעים הזקנים, שלא התפרשו שמותיהם.

נטל רבי יהושע מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל, ביום שחל יום הכיפורים להיות, בחשבונו.

עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו.

אמר לו בוא בשלום "רבי" ו"תלמידי".

הרי אתה רבי בחכמה, ותלמידי, שקבלת את דברי.

גמרא:

שנינו במשנה: מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב. אמר רבי יוחנן בן נורי עדי שקר הם. כשבאו ליבנה קבלם רבן גמליאל.

תניא: אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כך מקובלני מבית אבי אבא: פעמים שבא הירח בדרך ארוכה ואינו עובר בתוך 12 שעות מן המזרח ועד למערב. ופעמים שבא בקצרה, ועובר מן המזרח למערב בתוך 12 שעות.

אמר רבי יוחנן: מאי טעמייהו ד"בי רבי", בית סבו, הסוברים שהירח בא בקצרה?

דכתיב [תהילים קד]: "עשה [הקב"ה] ירח למועדים, שמש ידע מבואו". רק שמש הוא ידע בקביעות את מבואו, שמסלול החמה הוא קבוע ומדויק.

אבל ירח - לא ידע מבואו.

וכך כוונת הכתוב: "עשה ירח למועדים". מועדים משמעותם פעמים, שלפעמים הוא שוקע כאן ולפעמים שם, ואין מקומו קבוע. אבל שמש ידע בקביעות את מבואו [על פי ר"ח].

רבי חייא חזיין לסיהרא, דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה. רבי חייא ראה את הירח מהמחזור של החודש שעבר, שנראה ברקיע ביום העשרים ותשעה לחודש בבקר.

שקל קלא, גוש עפר, פתק ביה, זרק כלפיו, ואמר:

לאורתא - בעינן לקדושי בך.

אנו רוצים לעשות הערב את יום טוב של ראש השנה ולחסר את חודש אלול כדי שלא יהיה יום הכיפורים סמוך לשבת [משום תקנת הירקות והמתים, כדלעיל כ א]. ובדעתנו לאיים על העדים לומר מחר שראו את חידוש הלבנה [כדלעיל שם].

ואילו את - קיימת הכא?! ועדיין עתה כאן?!

זיל, איכסי! לך והתכסה לפני הלילה! כי אם הירח מן החודש שעבר נראה בלילה, אין מקדשים למחרת את החדש [כדלעיל שם].

[ואזלא ואכסי - הלך הירח והתכסה]. (39)

אמר ליה רבי לרבי חייא: מאחר שהירח ממחזור החדש שעבר נראה היום, **זיל לעין טב, וקדשיה לירחא**. לך למקום הנקרא עין טב, וקדש את החדש שם, אבל אל תקדשנו בעירנו, היות ואנשי העיר ראו את הלבנה של החודש החולף היום, ויתלוננו על שאנו מקדשים את החדש מחר. (40)

ושלח לי ביד שליח סימנא, שאדע שקדשת את החדש - **"דוד מלך ישראל חי וקים"**.

ובזה אדע שקדשת את החדש. ונקט סימן זה, מפני שדוד נמשל ללבנה, שנאמר עליו [תהילים פט]: **"כסאו כשמש נגדי, כירח יכון עולם"**. (41)

תנו רבנן: פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש.

כסבורים היו העם לומר היום ראש חדש, ובקשו בית דין לקדשו.

אמר להם רבן גמליאל: כך מקובלני מבית אבי אבא: אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה [12 שעות שהם חצי יממה], **ושני שלישי שעה, ושבעים ושלושה חלקים** [מתוך 1080 חלקי שעה שיש בשעה]. (42)

ואותו היום שבו היה מעשה זה, מתה אמו של בן זא, והספידה רבן גמליאל הספד גדול.

ולא מפני שהיתה ראויה לכך הספידה הספד שכזה. אלא, כדי שידעו העם שלא קידשו בית דין את החודש. שהרי ראש חדש אסור בהספד.

ומזה שהספיד רבן גמליאל באותו היום, יבינו הכל שלא קידשו את החדש.

שנינו במשנה: **שלח לו רבן גמליאל [לרבי יהושע]: גוזרני עליך שתבוא אלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך**.

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר. וכו'.

איבעיא להו נשאלה שאלה לבני הישיבה:

מי הוא זה שהיה מיצר? האם רבי עקיבא הוא זה שהיה מיצר על מה שנגזר על רבי יהושע.

או רבי יהושע מיצר על הגזירה שנגזרה עליו עצמו?

תא שמע ראיה לפשוט את הספק:

דתניא: הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר.

אמר לו רבי עקיבא לרבי יהושע רבו: רבי! מפני מה אתה מיצר?

אמר לו רבי יהושע: עקיבא! ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש [דיבר על עצמו בלשון נסתר כמרחיק קללה מעצמו], היה עדיף לי לחלות שנים עשר חדשים, **ואל יגזור עליו [עלי] גזירה זו!**

אמר לו רבי עקיבא: רבי, האם תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני?

אמר לו רבי יהושע: אמור! אמר לו: הרי הוא הכתוב אומר בענין המועדות שלש פעמים "אשר תקראו אותם".

ונכתב "אותם" חסר, בלא ו'.

"אתם", "אתם", "אתם" - ג' פעמים. כדי לומר:

א. **"אתם", אפילו אם אתם שוגגין**, וסוברים בטעות שראוי לעבר את החדש.

ב. **"אתם", אפילו אם אתם מזידין.**

ג. **"אתם", אפילו אם אתם מוטעין**, על ידי עדי שקר. (43)

ובלשון הזה אמר לו רבי יהושע לרבי עקיבא: עקיבא! נחמתני, נחמתני.

שנינו במשנה: **בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינס.** אמר לו: אם באים אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל. שנאמר: "ויעל משה ושבעים מזקני ישראל". ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים? וכי.

תנו רבנן: למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו?

כדי **שלא יאמר אדם** על דייני דורו: וכי **פלוגי** הדיין הוא **כמשה ואהרן?** וכי **פלוגי** הדיין הוא **כנדב ואביהוא?** וכי **פלוגי** הדיין הוא **כאלדד ומידד?**

ולכן לא הוזכרו שמות שאר הזקנים, כדי שיענו לו: שמא חשובים הם כשלשה מן הדיינים שלא הוזכרו שמותיהם.

וראיה לדבר, שהרי הכתוב **אומר** :

"ויאמר שמואל אל העם: ה', אשר עשה לכם ניסים, את משה ואת אהרן [על ידי משה ואהרן]".

ואומר הכתוב בהמשכו של אותו ענין:

"וישלח ה' את ירובעל, ואת בדן, את יפתח, ואת שמואל [שמואל אמר זאת על עצמו]".

הרי שהמקרא מונה ששה זקנים, את ירובעל, בדן, יפתח, יחד עם משה אהרן ושמואל.

ומי הם ירובעל ובדן ויפתח שהוזכרו במקרא הזה?

ירובעל - זה השופט גדעון.

ולמה נקרא שמו ירובעל? מפני שעשה מריבה עם הבעל. שניתץ את מזבח הבעל, כמבואר בשופטים [ו, כח לב],

בדן - זה שמשון.

ולמה נקרא שמו בדן? דאתי [שבא] מדן.

יפתח - כמשמעו.

ושלשת אלו, הוזכרו עם משה, אהרן ושמואל.

דף כה - ב

והכתוב **אומר** [תהילים צט]: **"משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה', והוא יענם".** שקל הכתוב את שמואל כמשה ואהרן.

מכאן **ששקל הכתוב שלשה "קלי עולם"**, גדעון, יפתח ושמשון, כמו **שלשה "חמורי עולם"** [צדיקי עולם] - משה, אהרן ושמואל. (44)

לומר לך:

ירובעל [גדעון] בדורו - כמשה בדורו.

בדן [שמשון] בדורו - כאהרן בדורו.

יפתח בדורו - כשמואל בדורו.

ללמדך, שאפילו מי שהוא קל שבקלין, ונתמנה פרנס על הצבור - הרי הוא מעתה כאביר שבאבירים.

והכתוב אומר [דברים יז]: **"ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט"**

ויש לשאול: מדוע הוזכר בפסוק: **"השופט אשר יהיה בימים ההם"?**

וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו?

הא, בא הכתוב ללמדך, שאין לך לילך [לחפש] אלא אצל שופט שבימיו. (45)
ואומר [קהלת ז]: **"אל תאמר: מה היה, שהימים הראשונים היו טובים מאלה! כי לא מחכמה שאלת על זה"**.

שלא תאמר: לפי שהדורות הראשונים היו טובים וצדיקים מהדורות האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה!

מכאן, שאי אפשר שיהיו הדורות האחרונים גדולים כראשונים. (46)

שנינו במשנה: **נטל רבי יהושע מקלו ומעותיו בידו וכו'.**

תנו רבנן:

כיון שראה אותו רבן גמליאל, עמד מכסאו, ונשקו על ראשו.

אמר לו: שלום עליך "רבי" ו"תלמידי".

"רבי" - שלמדתני תורה ברבים.

ו"תלמידי" - שאני גוזר עליך גזירה, ואתה מקיימה, כתלמיד.

אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים! קל וחומר שקטנים נשמעים לגדולים.

והניחה הגמרא שמקל וחומר יש לומר "אשרי הדור שהקטנים נשמעים לגדולים". (47)

ולכן תמהינן: וכי נכון לומר שרק ענין של מעלה הוא, הנלמד בקל וחומר, שאשרי הדור הזה שקטנים נשמעים בו לגדולים?

והלא חיובא הוא! חובה גמורה היא לקטנים להשמע לגדולים, ואין זה ענין של מעלה, עד שיאמרו על הדור הזה "אשרי הדור".

ומתרצינן: אלא, כך אמר רבן גמליאל: מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים - נושאים קטנים קל וחומר בעצמן, שעליהם לקיים את חיובן. (48)

הדרן עלך פרק אם אינן מכירין

פרק שלישי - ראוהו בית דין

הפרק שלפנינו עוסק ברובו בדיני שופר, אך המשנה הראשונה עדיין עוסקת בהלכות קדוש החדש:

מתניתין:

ראוהו בית דין וכל ישראל, (1) את חידוש הלבנה, ביום השלשים.

או שראוהו שני עדים, ונחקרו העדים בבית דין ונמצאו עדי אמת.

ולא הספיקו בית דין לומר "מקודש" עד שחשיכה, ושקעה החמה, והגיע ליל השלושים ואחד - הרי חודש זה מעובר, (2) בן שלשים יום. ויהיה ראש חודש רק למחרתו, ביום השלשים ואחד.

ראוהו בית דין בלבד, ואין עדים אחרים בדבר. הרי אף על פי שכל הדיינים ראוהו, בכל זאת - **יעמדו שנים** מתוך הדיינים, **ויעידו בפניהם** של שאר הדיינים, **ויאמרו "מקודש" "מקודש"**.

ומדובר כאן שיש שלשה דיינים, מלבד השניים המעידים. (3) ובגמרא יתבאר טעם הדבר.

ואם **ראוהו שלשה בלבד**, **והן בית דין** - **יעמדו השנים** [מתוך השלשה] לעדות, **ויושיבו שני דיינים מחבריהם** שאינם מבית הדין, **אצל היחיד**, ויהיו בסך הכל שלשה דיינים.

ויעידו השנים בפניהם, ויאמרו "מקודש מקודש".

ומדוע הוצרכו להוסיף שני דיינים אל היחיד?

מפני **שאין היחיד נאמן על ידי עצמו** לומר מקודש.

גמרא:

שנינו במשנה: ראוהו בית דין וכל ישראל, ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר.

ומקשינן: **למה לי למיתנא "ראוהו בית דין וכל ישראל"**? מדוע המשנה הוסיפה שראוהו כל ישראל? הרי כבר ראוהו בית דין, ויכלו לקדש את החדש אף בלא ראיית כל ישראל!

ומתריצין: **איצטריך התנא הוצרך להוסיף זאת**, משום **דסלקא דעתך אמינא** [היה עולה בדעתך לומר] שכאשר ראוהו אף כל ישראל משתנה הדין.

כי **הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל - איפרסמא לה, ולא ליעברוה!** התפרסם שהירח נראה ביום שלשים, וראוי שיתקדש החודש מכח הפרסום הזה, ולא יעברוהו.

לכן **קא משמע לן**, השמיענו התנא, כי מאחר ולא אמרו בית דין "מקודש" אין הוא מתקדש, אלא מעברים את החדש.

שנינו בהמשך המשנה: [ראוהו בית דין וכל ישראל] נחקרו העדים.

והגמרא הניחה שהכל ענין אחד הוא. וכוונת המשנה לומר שראוהו כל ישראל, ואף העידו עדים לפני בית דין, ונחקרה עדותן.

ומקשינן: **וכיון דתנא ליה**, מאחר ששנינו "ראוהו בית דין וכל ישראל". אם כן, "נחקרו העדים" - **למה לי?** מדוע הוצרכו לחקור את העדים? והרי ידוע לכל שעדותם נכונה! ומתצינן: **הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר: "ראוהו בית דין וכל ישראל".

אי נמי, או שלא ראוהו בית דין אלא עדים, ונחקרו העדים, **ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה - הרי זה מעובר.**

ותמהינן: **וכיון דתנא**, היות ושנינו כי כאשר ראוהו בית דין וכל ישראל, אם לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, **הרי זה מעובר - למה לי למיתנייה את חקירת העדים כלל!?**

למה הוצרך התנא להשמיע שאף כשנחקרו העדים הדין כך?

והרי קל וחומר הוא: אם כאשר ראוהו כל ישראל והדבר התפרסם, אין אומרים מקודש אלא ביום, ולא כשחשיכה, כל שכן כשרק נחקרו העדים, (4) וחשכה, שאין מקדשים אלא ביום!

ומתצינן: **איצטריך** להשמיענו גם בנחקה עדותם וחשכה, שאין מקדשים.

כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, שתיהוי חקירת העדים כתחילת דין, ואמירת "מקודש" "מקודש" כגמר דין.

והואיל ותחילת הדין היתה ביום לא יעברו את החודש, אלא יגמרו את הדין בלילה, ולקדשי בליליא. יקדשו את ראש חדש בלילה, ויאמרו שהוא מקודש למפרע ביום השלשים, ועל פי חשבון זה יקבעו את המועדות.

מידי דהוה אדיני ממונות, כשם שכך נוהג הדין בדיני ממונות, וכדלהלן:

דתנן [סנהדרין לב א] בענין דיני ממונות:

דיני ממונות דנין ביום, וכיון שהתחילו לדון ביום - **גומרין** אותם אפילו בלילה.

ולכן היה מקום לומר כי **הכא נמי מקדשין בליליא**. שגם לענין קידוש החדש, כאשר נחקרה העדות ביום, יהיו מקדשים את החדש בלילה, למפרע.

קא משמע לן, השמיענו התנא שאין בית דין אומרים "מקודש" בלילה.

ומקשינן: מדוע אין בית דין מקדשין את החדש בלילה?

ואימא הכי נמי, שאכן קידוש החדש יהיה שוה לדיני ממונות!

ומתוצינן: **אמר קרא** [תהילים פא]: **"כי חק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב"**.

ופסוק זה נדרש לעיל [ח ב] על קדוש החדש.

אימת הוי "חק", אימתי קידוש החדש נקרא "חק"?

רק בגמר דין!

וקא קרי ליה רחמנא "משפט", דהיינו תחילת דין. ללמדך: **מה "משפט" הוא רק ביום, אף הכא נמי**, גמר דין של קידוש החודש, אינו נעשה אלא **ביום!**

שנינו במשנה: **ראוהו בית דין בלבד**, אף על פי שכל הדיינים ראוהו, בכל זאת **יעמדו שנים** מתוך הדיינים **ויעידו בפניהם** של שאר הדיינים.

ומקשינן: **ואמאי**, למה יעמדו שנים ויעידו? הלא כולם ראוהו, ויקדשוהו כולם על סמך ראייתם!

שהרי **לא** יתכן **שתהא שמיעה** שבית דין שומעים עדות מאחרים יותר **גדולה** [חשובה] **מראייה** שהם ראו בעצמם.

שהרי בענין קידוש החדש לא נאמר בתורה שצריך עדות, אלא נאמר "החדש הזה" [שמות יב], ודרשינן [לעיל כ א] "כזה ראה - וקדש" (5) ומשנינן: **אמר רבי זירא**: המדובר במשנתנו הוא **בכגון שראוהו בית דין בלילה**, ואין מקדשים את החדש בלילה.

ולמחרת, בשעה שהם באים לקדש את החדש, אינם רואים אז את הלבנה. הלכך הם זקוקים שיעידו בפניהם. (6)

שנינו במשנה: **ראוהו שלשה בלבד והן בית הדין כולו** - **יעמדו שנים** מן הדיינים ויעידו. **ויושיבו מחבריהם** דיינים אחרים **אצל היחיד**. וכי.

ותמהינן: **ואמאי?** מדוע צריכים שנים לעמוד ולהעיד?

הכי נמי, נימא, אף כאן נאמר שיקדשוהו כולם בראייתם. שהרי **לא** יתכן **שתהא שמיעה** של העדים, **גדולה מראייה** שראו בית דין עצמם! **וכי תימא**, ואם תרצה לתרץ **שהכא נמי מדובר בכגון שראוהו בלילה**.

אם כן קשה: **היינו - הך!** הרי זה ממש כמו ששנינו לעיל: ראוהו בית דין, יעמדו שנים!

ולמה הוצרך התנא להוסיף ולשנות "ראוהו שלשה, והן בית דין"?

ומתרצינן: אכן גם כאן מדובר כשראוהו בלילה.

וסיפא אצטריכא ליה. בגלל סוף הקטע הזה [המדובר בשלשה דיינים בלבד] שנה התנא את כולו.

שכך שנינו בסיפא: **"דאין היחיד** [הדיין שנותר יחידי משני חבריו המעידים], **נאמן על ידי עצמו". דסלקא דעתך אמינא,** שהיה עולה על דעתך לומר: **הואיל ותניא: דיני ממונות בשלשה דיינים, ואם היה דיין מומחה, מנוסה וחכמתו ידועה לרבים** [נמוק"י תחילת סנהדרין בשם העיטור], הרי הוא **דן אפילו ביחיד.**

הלכך **הכא נמי,** אף כאן בענין קידוש החדש, אם היה מומחה, **ניקדשיה** לחודש **ביחידי מומחה.**

לכן, **קא משמע לן,** השמיענו התנא, שיחיד מומחה אינו מספיק לקידוש החודש.

ומקשינן: מדוע באמת יחיד מומחה אינו מספיק לקידוש החדש?

ואימא הכא נמי, שיחיד מומחה מקדש את החוד ביחיד, כשם שהוא דן דיני ממונות ביחיד!

ומתרצינן: **אין לך מומחה הידוע לרבים בישראל יותר ממשה רבינו.**

ובכל זאת **קאמר ליה הקב"ה:** אל תקדש את החדש **עד דאיכא אהרן בהדך,** עד שאהרן יהיה עמך.

דכתיב [שמות יב]: **"ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר: החדש הזה לכם"**

- עדות זו תהא מסורה לכם, שתהיו אתם הדיינים בדבר, ותקדשו את החודש.

והיות שאין עושים בית דין שקול, כדי שאם יתחלקו הדיינים בדעותיהם לא יהיה מצב שכל צד שקול לחבירו, לפיכך מוסיפים עליהם עוד דיין אחד, והרי הם שלושה. [תוספות, ריטב"א].

ומשנתנו, שאמרה כי הדיינים שראו את חידוש הלבנה יכולים לקדש את החדש, באה **למימרא** [לומר] **ד"עד נעשה דיין"**. שאף מי שראה עדות בדבר, ויכול להעיד על כך, הרי הוא כשר להיות דיין באותו נידון.

שהרי כל הדיינים ראו את חידוש הלבנה. ובכל זאת מקצתם נעשים דיינים ואומרים "מקודש". (7)

והוינן בה: **לימא**, האם ניתן לומר **שמתניתין משנתנו היא דלא כדעת רבי עקיבא**, דלהלן?

דתניא: סנהדרין שראו אדם אחד שהרג את הנפש.

דף כו - א

מקצתן נעשו עדים, ואפילו אם ראו את הדבר ביום, אין הם יכולים לפסוק על ידי ראייתם בלבד, משום שנאמר [דברים יז]: "על פי שנים עדים יומת המת". (8) [רש"י].

אלא, יעידו בפני חבריהם, **ומקצתן**, מחבריהם, **נעשו דיינים, דברי רבי טרפון.**

רבי עקיבא אומר: כולן נעשין עדים, מאחר שהם ראויים להעיד, ו"אין עד נעשה דיין"!

ולדעת רבי עקיבא, לכאורה אף במשנתנו נפסלו הדיינים מלקדש את החדש, מאחר שהם ראו את חידוש הלבנה, וראויים להעיד על כך.

ומסקינן: **אפילו תימא** [תאמר] שמשנתנו **כרבי עקיבא** היא, יש ליישב את דברי משנתנו:

כי **עד כאן לא קאמר רבי עקיבא התם**, שם, שהראוי לעדות פסול לדון, **אלא** רק **בדיני נפשות**.

משום **דרחמנא אמר** בענין דיני נפשות [במדבר לה]: "**ושפטו העדה**", [בית דין] **והצילו העדה**".

מכאן שבית דין צריכים להפך בזכות הנידון, ולנסות להצילו.

וכיון דחזיוהו דקטל נפשא - לא מצו חזו ליה זכותא.

שהיות והם ראוהו הורג נפש, הרי הם לא יוכלו למצוא לו זכות ולהצילו ממיתה, ולכן רבי עקיבא פסלם לדון. (9)

אבל הכא, בקידוש החדש, שאין צורך לחפש בזכות אדם כלשהו, **אפילו רבי עקיבא מודה** שהראוי להעיד כשר לדון.

זאת, אם לא העיד ממש. אבל שני עדים המעידים, אינם כשרים לשבת עם חבריהם ולומר "מקודש" [רש"י].

מתניתין:

ממשנה זו ועד סוף הפרק, עוסקת המשנה בהלכות תקיעת שופר:

כל השופרות כשרים לתקיעת שופר בראש השנה, בין שופר של איל [כבש זכר] ובין של יעל.

חוץ משופר של פרה, שהוא פסול, **מפני שהוא נקרא "קרן"**, ולא "שופר". (10)

ובענין התקיעה שביום הכיפורים של יובל נאמר "והעברת שופר תרועה", ותקיעת ראש השנה נלמדת מתקיעת היובל בגזירה שוה, שבשניהם נאמר בתורה "שביעי" [להלן לד א].

אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו "קרן", ואף שופר של איל נקרא כן, **שנאמר** [יהושע ו]: **"במשוך בקרן היובל"**. ויובל הוא איל, כמבואר בגמרא. הרי למרות שקרן האיל נקראת קרן, בכל זאת היא כשירה לתקיעת שופר, ואם כן, אף קרן הפרה כשרה לתקיעת שופר.

גמרא:

ותמהינן: הרי **שפיר קאמר רבי יוסי** שקרן הפרה כשרה לתקיעה. שהרי הוא הוכיח את דבריו, ומה רבנן יענו על כך?

ומתרצינן: **ורבנן יענו: כל השופרות גם אקרו** [נקראו] **שופר וגם אקרו קרן**.

ואילו **קרן דפרה רק קרן אקרי**, אבל **שופר לא אקרי**.

דכתיב [דברים לג]: **"בכור שורו - הדר יש לו**.

וכמו **קרני ראם**, הם **קרניו** של בכור שורו".

והוא הדין קרן הפרה, שהיא הנקבה של מין השוורים.

ורבי יוסי אמר לך : קרן דפרה נמי מצינו דאקרי שופר.

דכתיב [תהילים סט] : **"ותיטב לה' תפילתי**

- משור פר".

ויש לשאול למה נאמר גם שור וגם פר?

אם נאמר **"שור"** - למה נאמר **"פר"**.

ואם פר - למה נאמר **שור**?

אלא, בהכרח, **מאי** היא המשמעות של **"משור פר"**?

הרי זה כאילו נאמר **"משופר"**!

כלומר, תפילתי תיטב לה' יותר מאשר תקיעת שופר של פר, שבו דיבר הכתוב לפי פשוטו של מקרא [מהרש"א].

ומכאן, שאף קרנו של הפר נקראת שופר.

וקשה על דעת רבנן, הסוברים שקרנו של הפר לא נקראת בכלל שופר.

ומבארין את דעת רבנן : **ורבנן**, הם סוברים **כדרב מתנה**.

דאמר רב מתנה : מאי "שור פר"?

לומר, שהשור האמור בפסוק, למרות שהוא רק "בן יומו", כבר הוא קרוי "פר".

שהוא גדול כפר בן שלש שנים, והוא שור של מעשה בראשית שנברא בקומתו המלאה.

אבל שור רגיל, אינו נקרא פר לפני השנה השלישית.

עולא אמר : היינו טעמא דרבנן, זהו טעמם של רבנן, האומרים ששופר של פרה

פסול, **כדרב חסדא**. דלהלן :

דאמר רב חסדא : מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים

לקודש הקדשים [ביום הכיפורים] **לעבוד** בהם **עבודה**, כשם שהוא עובד בהם כל ימות

השנה?

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. והזהב הוא קטיגור, מפני שבני ישראל עשו בצאתם ממצרים עגל זהב לעבודה זרה, ולכן אין הוא נעשה סניגור לכפר על עוונותיהם בעבודות הנעשים בקדש הקדשים. [כי הוא מזכיר את עון העגל (11)].

ולפיכך, אף שופרו של העגל אינו יכול להעשות סניגור בתקיעת שופר, ואף קרן הפר והפרה הרי הם קרני עגלים שגדלו, ולפיכך הם פסולים.

ותמהינן: וכי לא יכול קטיגור להעשות סניגור!?

והא איכא, והרי יש את **דם הפר**, שהיו מזים אותו בקדש הקדשים ביום הכיפורים, והרי הוא קטיגור, שמזכיר את חטא העגל, ובכל זאת הוא נעשה סניגור!

ומתרצינן: **הואיל ואשתני, אשתני.** הואיל והשתנה מראהו של הדם, ואין ניכר בו שהוא מן הפר, השתנה גם דינו, והרי הוא ראוי להקרבה בפנים.

ועוד תמהינן: **והא איכא,** והרי יש בבית המקדש **ארון וכפורת וכרוב,** שכל אלו עשויים מזהב, ואין אומרים בהם "אין קטיגור נעשה סניגור"!

ומתרצינן: "**חוטא - בל יקריב**"! **קאמרינן.** דוקא האדם לא יקריב את הזהב למקדש, מפני שהוא חטא בו. ולכן, אין הכהן נכנס בבגדי זהב שעליו. אבל מותר שיהיה שם זהב בלא הקרבת האדם, ולכן היה שם ארון, כפורת וכרובים מזהב.

ועוד תמהינן: **והא איכא,** והרי יש **כף ומחתה** העשויים זהב, שכהן גדול הכניסם לקדש הקדשים [ביום הכיפורים] לצורך הקטרת הקטורת, ומכאן שחוטא רשאי להכניס זהב לקדש הקדשים!

ומתרצינן: מותר לאדם להכניס בידיו זהב לקדש הקדשים, אף על פי שהזהב הוא קטיגור, כי "**חוטא - בל יתנאה**"! **קאמרינן.** כל אשר אמרנו שאין קטיגור נעשה סניגור, לא אמרנו זאת אלא בבגדי זהב, שהם נוי לאדם, ואין ראוי לחוטא שיתנאה בהם.

וכן התוקע בשופר, אין ראוי לו שיתקע בשופר של פרה, מפני שהוא מתנאה ומרצה בו את אדוניו. (12)

ומקשינן: **והא איכא בגדי זהב מבחוץ,** והרי כהן גדול עובד במקדש בבגדי זהב מחוץ לקדש הקדשים, ומדוע לא נאמר בזה "אין קטיגור נעשה סניגור"?

ומתרצינן: **מבפנים - קאמרינן.** דוקא בעבודות שבפנים קדש הקדשים אמרנו שאין ראוי לקטיגור להיעשות סניגור.

ותמהינן: אם כן, איך אמר עולא, שטעמם של רבנן שאין תוקעים בשופר של פרה הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור?

הרי תקיעת שופר, נמי - מבחוץ הוא!

ומתרצינן: **כיון דלזכרון הוא**, היות ותקיעת השופר נעשית לזכרון לפני הקב"ה, להכניס את תפלתם של ישראל לפניו (13) - **כבפנים דמי!** כעבודה שבפנים קדש הקדשים היא.

ומקשינן על תירוצו של עולא:

והא תנא "מפני שהוא קרן" - קאמר!

הלא התנא ששנה את משנתנו הסביר שטעמו הוא משום ששופר הפרה נקרא "קרן", ולא כפי שאמר עולא שטעמו משום שאין קטיגור נעשה סניגור!

ומתרצינן: **"חדא, ועוד" קאמר.**

התנא אמר שיש שני טעמים לפסול את קרן הפרה:

חדא [טעם אחד]: משום **דאין קטיגור נעשה סניגור.**

ועוד טעם: **מפני שהוא נקרא קרן.**

ומשמע לעולא שהטעם שהוזכר במשנה, ששופר של פרה פסול מפני שהוא נקרא קרן - הוא טעם חלוש בפני עצמו, ולפיכך הוסיף טעם נוסף לחזק את הדבר. (14)

ורבי יוסי, המכשיר קרן פרה לתקיעת שופר, **אמר לך** מענה, על שתי טענותיהם של חכמים:

א. **דקא אמרת**, זה אשר טענתם שאין קטיגור נעשה סניגור, יש לדחות, כי הני **מילי מבפנים**, הדברים אמורים רק בקדש הקדשים.

והאי שופר - מבחוץ הוא.

ב. **ודקא אמרת**, וזה אשר טענתם ששופר של פרה פסול מפני שהוא נקרא "קרן", יש לדחות, שכל השופרות נמי אקרו [נקראו] "קרן". וכדלעיל.

אביי אמר: היינו טעמייהו דרבנן, זהו טעמם של רבנן הפוסלים שופר של פרה:

משום ש"שופר" אמר רחמנא, ולא שנים ושלושה שופרות.

והא קרן דפרה, כיון דקאי גילדי גילדי, שבכל שנה ושנה נוסף בו כעין גלד בפני עצמו - מתחזי הרי התוקע בו נראה כאילו הוא תוקע בשנים ושלושה שופרות המחוברים זה לזה.

כי בסופו של שופר אחד, מתחיל השופר השני, ובסופו של השני ממשיך השלישי.

ותמהינן על אביי: והא תנא, "מפני שהוא קרן" - קאמר!

הלא טעמם של רבנן מפורש במשנתנו "מפני שהוא קרן", ולא מפני שהוא דומה לשנים ושלושה שופרות!

ומתרצינן: **"חדא, ועוד" קאמר.** התנא אמר שיש שני טעמים לפסול את קרן הפרה:

חדא - דשופר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלושה שופרות כאחד, ושופר הפרה הרי הוא כשנים ושלושה שופרות.

ועוד - מפני שהוא נקרא "קרן" ולא שופר.

ואילו **רבי יוסי**, המכשיר קרן של פרה לתקיעת שופר, **אמר לך** מענה על שתי טענותיהם של חכמים:

א. **דקאמרת**, זה אשר טענתם כי **"שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות"** יש לדחות, שקרן הפרה אף על פי שהיא עשויה גלדים גלדים, בכל זאת **כיון דמחברי אהדדי**, שהגלדים מחוברים זה לזה - שופר אחד הוא!

ב. **ודקאמרת**, וזה אשר טענתם ששופר של פרה פסול מפני שהוא קרן, יש לדחות שכל השופרות נמי אקרו נקראו קרן, כדלעיל.

שנינו במשנה: אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו קרן, ואף שופר של איל, שנאמר: **"במשוך קרן היובל"**. ויובל הוא איל.

והוינן בה: **מאי משמע דהאי "יובלא" לישנא ד"דכרא" הוא?**

כיצד למדנו מן המקרא הזה שה"יובל" שהוזכר בפסוק זה הוא איל?

ומתרצינן: **דתניא: אמר רבי עקיבא: כשהלכתי לערביא, היו קורין לדכרא [איל] יוב לא.**

והגמרא מביאה עתה את המשך הברייתא:

ואמר רבי עקיבא: כשהלכתי לגליא, היו קורין לנדה "גלמודה".

**מאי "גלמודה"? גמולה דא - מובדלת זאת מבעלה. ואמר רבי עקיבא:
כשהלכתי לאפריקי, היו קורין למעה "קשיטה".**

למאי נפקא מינה? לפרושי ש"מאה קשיטה" דאורייתא - מאה דנקי.

לפרש את "מאה קשיטה" שהוזכר בתורה [בראשית לג], שהן מאה מעות.

אמר רבי: כשהלכתי לכרכי הים, היו קורין למכירה שמוכר האדם - "כירה".

למאי נפקא מינה?

**לפרושי, לפרש את האמור בכתוב [בראשית נ]: "בקברי אשר כריתי לי", דהיינו,
אשר קניתי לי מהמוכר.**

ובדרך אגב מובאים בגמרא עוד מעשים, במטרה לבאר מילים קשות מן התנ"ך:

**אמר רבי שמעון בן לקיש: כשהלכתי לתחום "קן נשרייא", היו קורין לכלה
"נינפי", ולתרנגול "שכוי".**

ומבארין: לכלה "נינפי" - מאי קרא?

איזה פסוק מתבאר על ידי מה ששמע ריש לקיש שקראו לכלה "נינפי"?

הפסוק [תהילים מח]: **"יפה - נוף - משוש כל הארץ"**, והכוונה ליופי של כלה.

ומה שאמר ריש לקיש: **"ולתרנגול שכוי"**

- איזה פסוק מתבאר על ידי זה?

**אמר רב יהודה אמר רב, ואיבעית אימא רבי יהושע בן לוי: מאי קרא, איזה
פסוק מבואר בכך?**

הפסוק [איוב לח]: **"מי שת בטוחות חכמה, או מי נתן לשכוי בינה".**

וכך הוא ביאור הפסוק:

"מי שת בטוחות [ב"חלוקות"] חכמה" - אלו כליות, שהן חלוקות לאונות אונות.

"או מי נתן לשכוי בינה" - זה תרנגול, היודע להבחין בעוד לילה את בואו הקרוב של הבוקר.

ומעשה נוסף:

לוי איקלע הזדמן לה הוא אתרא למקום אחד.

אתא גברא לקמיה, בא לפניו אדם אחד, ואמר ליה:

דף כו - ב

"קבען פלניא!"

ולא הוה ידע לוי מאי קאמר ליה אותו אדם.

אתא, בא לוי, ושאל בי מדרשא, בבית המדרש, מה התכוין האדם שאמר "קבען פלוני".

אמרו ליה: מלשון גזלן אמר לך! כלומר, גזלני פלוני.

דכתיב [מלאכי ג]: "היקבע אדם אלהים!?" כי אתם קובעים אותי! ואמרתם: במה קבענוך? - המעשר והתרומה".

כלומר, בני ישראל גוזלים את הקב"ה בכך שאינם נותנים את המעשר והתרומה.

אמר ליה רבא מברניש לרב אשי: אי הואי התם, אילו אני הייתי שם [ולא לוי], הוה אמינא ליה הייתי אומר לאותו אדם: היכי [איך] קבעך? במאי קבעך? ואמאי מדוע קבעך?

וממילא הוה ידעינא. ומתוך תשובתו הייתי מבין מה פירוש "קבען פלניא!"

ואיהו, לוי, שלא עשה כן, סבר: מילתא דאיסורא קאמר ליה. חשב שהכוונה לדבר איסור, ולא שייך לשאול עליו "איך קבעך", וכדומה.

במסכת מגילה [יז א] שנינו שאם קרא את המגילה בפורים לסירוגין, יצא.

ולא הוו ידעי רבנן מאי "סירוגין".

שמעוה לאמתא דבי רבי, דחזתנהו רבנן דהווי עיילי פסקי פסקי, שמעו את השפחה של בית רבי, שראתה את התלמידים נכנסים לבית המדרש קבוצות קבוצות, בהפסקות ביניהם, שלא נכנסו כולם בבת אחת.

אמרה להו: עד מתי אתם נכנסין סירוגין סירוגין?

ומכאן הבינו שסירוגין היינו חלקים.

וכוונת המשנה במגילה: הקורא את המגילה חלקים חלקים שלא ברצף אחד יצא.

מעשה נוסף:

במסכת יומא שנו בברייתא [יח א] ששבעת ימים לפני יום הכיפורים היו מונעים את הכהן הגדול מלאכול שום וחלוגלות.

ולא הווי ידעי רבנן מאי חלוגלות.

יומא חד, שמעוה לאמתא דבי רבי, דחזית להווא גברא דקא מבדר פרפחיניה, יום אחד שמעו את השפחה של בית רבי, שראתה אדם שמפזר מין ירק [הנקרא פרפחינה].

אמרה ליה: עד מתי אתה מפזר חלוגלות.

מעשה נוסף: **לא הווי ידעי רבנן מאי מה פירוש הכתוב במשלי [פרק ד], האמור על התורה: "סלסלה - ותרוממך".**

יומא חד, שמעוה לאמתא דבי רבי, דהוות אמרה להווא גברא דהוה קא מהפך בשעריה.

אמרה ליה: עד מתי אתה מסלסל בשערך?

ומכאן שפירוש הכתוב "סלסלה", חפש והפוך, במטמונים שבתורה. ואז, התורה "תרוממך".

מעשה נוסף:

לא הווי ידעי רבנן מאי כוונת הכתוב [ישעיה יד]: "וטאטאתיה [את בבל] במטאטא השמד".

יומא חד, שמעוה לאמתא דבי רבי, דהוות אמרה [שהיתה אומרת] לחבירתה: שקולי טאטיתא וטאטי ביתא. קחי מטאטא וטאטאי את הבית.

מעשה נוסף:

לא הוו ידעי רבנן מאי, מה פירוש הכתוב [תהילים נה]: "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך". לא הבינו את פירוש המלה "יהבך".

אמר רבה בר בר חנה: יומא חד, הוה אזלינא בהדי ההוא טייעא, יום אחד הלכתי עם ישמעאלי אחד.

הוה דרינא טונא, ונשאתי משא.

ואמר לי הישמעאלי: שקול יהביך, הרם משאך, ושדי אגמלאי! השלך על גמלי.

ומכאן ש"יהבך" שהוזכר בפסוק היינו משאך. ופירוש הפסוק הוא כך: השלך על ה' יהבך - בטח בה' שיסייע לך. ואז, אם תבטח בו, הוא יכלכלך.

מתניתין:

אף על פי ששנינו במשנה הקודמת שכל השופרות כשרים לתקיעת שופר [חוץ משל פרה - לדעת רבנן], בכל זאת, לכתחילה - (15)

שופר של ראש השנה, צריך שיהיה שופר של יעל, (16) שהוא פשוט ולא כפוף. (17)

ובבית המקדש היה פיו מצופה זהב.

ותוקעים בבית המקדש בשתי חצוצרות מן הצדדין, שהיו שני אנשים תוקעים בחצוצרות משני צידי התוקע בשופר - השופר היה מאריך בתקיעתו, וחצוצרות מקצרות.

שלאחר שהשתתקו החצוצרות, עדיין נשמע קול השופר, מפני שמצות היום בשופר [ובגמרא יתבאר מה כוונת המשנה כאן].

ובתעניות, תקעו בשופרות של זכרים אילים שהם כפופין, ופיהן היה מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע בין שתי השופרות.

ובתעניות השופר היה מקצר בתקיעתו, ואילו חצוצרות היו מאריכות - מפני שמצות היום בחצוצרות, היות ותקעו לאסיפת העם.

וכל איסוף העם היה בחצוצרות, שנאמר [במדבר י]: "עשה לך שתי חצוצרות כסף. והיו לך למקרא העדה". (18)

שוה יום הכיפורים של שנת **היובל לראש השנה - לתקיעה**, שבשניהם תוקעים בשופר של יעל פשוט.

ואף על פי שאין סיבת תקיעתו דומה לתקיעת ראש השנה, שהרי תקיעת ראש השנה היא לזכרון ולתפילה, ואילו התקיעה של יום הכיפורים היא סימן לשילוח העבדים ולהשמטת מכירת השדות. בכל זאת, דינו כראש השנה.

היות שהגמרא לומדת שדיני השופר של היובל ושל ראש השנה שוים, משום שבשניהם נאמר "שביעי", ולומדים זה מזה בגזירה שוה. [להלן לד א]. (19)

ולכן, כמו שביום הכיפורים תוקעים בשופר, כך גם בראש השנה תוקעים.

וכמו שבראש השנה תוקעים בשל יעל כך גם ביום הכיפורים תוקעים בשל יעל.

וכן, שוה היובל לראש השנה **לברכות**, שאומרים במוסף של יום הכיפורים של יובל תשע ברכות, ובהן שלוש ברכות ראשונות, ושלוש אחרונות כבכל יום, ובאמצע שלש ברכות - מלכיות, זכרונות, ושופרות.

רבי יהודה חולק ואומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים אילים, וביובלות בשל יעלים.

ורבי יהודה אינו לומד את ראש השנה והיובל בגזירה שוה [מפני שלא קיבל גזירה שוה זו מרבתי].

גמרא:

אמר רבי לוי: מצוה לכתחילה, (20) שיהיה שופר של ראש השנה ושל יום הכיפורים של יובל - בשופרות כפופין.

ושל כל השנה בתעניות - בשופרות פשוטין. (21)

ומקשינן על רבי לוי: **והתנן**, הרי שנינו במשנתנו: **שופר של ראש השנה - של יעל פשוט!?!**

ומתרצינן: **הוא**, רבי לוי, **דאמר כי האי תנא:**

דתניא: רבי יהודה אומר: בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין, וביובלות בשל יעלים.

ומקשינן: אם כן, **ולימא**, היה ראוי לרבי לוי לומר **"הלכתא כרבי יהודה"**!

ומתרצינן: **אי אמרת "הלכתא כרבי יהודה"**, אזי הוה **אמינא**, הייתי אומר שאפילו בשופר של יובל נמי יהודה סבירא ליה, שתוקעים בו בשל יעלים.

לכן **קא משמע לן** רבי לוי, ואמר: "מצוה של ראש השנה ויום הכיפורים בכפופין. ושל כל השנה [בתעניות] בפשוטין".

הגמרא מבארת את טעמיהם של תנא קמא ורבי יהודה: והוינן בה: **במאי קמיפלגי**, במה נחלקו חכמים ורבי יהודה?

ומשנינן: **מר**, רבי יהודה, **סבר: בראש השנה, כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי**. ככל שאדם מכופף את נפשו בתפילתו לארץ עדיף יותר, ותקיעת השופר של ראש השנה באה לתפילה, ולהזכיר עקידת יצחק. ולכן תוקעים בשופרות כפופין.

וביום הכיפורים של יובל, שאין התקיעה באה לתפילה - **כמה דפשיט איניש, דעתיה טפי מעלי**. ככל שאדם פושט את לבו ומיישרו, עדיף יותר. (22) ולכן תוקעים בו בשופרות פשוטין.

ואילו **מר**, תנא קמא, **סבר: בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי!** ככל שאדם מיישר את נפשו, עדיף, מפני שנאמר [איכה ג]: "נשא לבבנו אל כפיים".

וביום הכיפורים של יובל **נמי**, שוה הוא לראש השנה, משום **דגמר גזירה שוה** "שביעי שביעי", ללמד שדיניהם שוים.

ובתעניות, [כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי] (23) - אין הבדל בין פשוט לכפוף.

וכדי להבדילם מראש השנה ויום הכיפורים, תיקנו שיתקעו בכפופין.

ורבי לוי סובר כדעת רבי יהודה לענין שופר של ראש השנה, שתוקעים בכפוף משום שבתפילה צריך שהאדם יכופף את לבו. וסובר שלומדים את יום הכיפורים מראש השנה בגזירה שוה, הלכך בשניהם תוקעים בכפופים [רש"י].

דף כז - א

שנינו במשנה: **ופיו של השופר של ראש השנה, היה מצופה זהב.**

ומקשינן: **והתניא: ציפהו זהב במקום הנחת פיו של התוקע - השופר פסול.** מפני שהתקיעה נעשית בזהב, ולא בשופר עצמו.

ואם ציפהו זהב **שלא במקום הנחת פיו - כשר!**

ואם כן, האיך שנינו במשנה שפיו היה מצופה זהב?

אמר תירץ אביי: כי תנן נמי מתניתין, מה ששנינו במשנתנו שפיו היה מצופה זהב - שלא במקום הנחת פה, תנן.

שנינו במשנה: **ושתי חצוצרות מן הצדדים.**

ותמהינן: **ותרי קלי - מי משתמעו!?**

וכי ניתן לשמוע את קול השופר וקול החצוצרות, שהם שני קולות הנשמעים יחד?!

והתניא והרי שנינו בברייתא: **"זכור** את יום השבת לקדשו" האמור במתן תורה בחומש שמות [כ - ח]. **ו"שמור** את יום השבת לקדשו" האמור במתן תורה בחומש דברים [ה, יב] שניהם **בדיבור אחד** של ה' **נאמרו, מה שאין הפה של האדם יכולה לדבר. ואין האוזן יכולה לשמוע** [אלא על ידי נס שמעו את הדברים כאחד].

ומכאן ששני קולות אינם נשמעים יחד!

ומתריצין: **לכך מאריך בשופר** לאחר שגמרו החצוצרות לתקוע, וכמבואר במשנה, כדי שיצא ידי חובתו בשעה ששומע את קול השופר בפני עצמו.

ומקשינן: **למימרא**, מדבריק התרצן, מוכח שאתה אומר [סובר] **דכי** [שכאשר] **שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא. וממילא יש ללמוד מדבריק שגם השומע תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא**, שהרי אין שום הבדל בין סוף תקיעה בלא תחילתה, לבין תחילת תקיעה בלא סופה!

תא שמע, בוא ושמע ראייה שלא כדבריק:

בראש השנה תוקעים שלש סדרות של תר"ית [דהיינו: תיקיעה תירועה, תיקיעה]. פעם אחת כנגד מלכיות, ואחת כנגד זכרונות, ואחת כנגד שופרות.

[כמבואר להלן לג ב. אך כיום אנו נוהגים לתקוע שלש סדרות של תשר"ת תש"ת תר"ת].

ושנינו להלן [שם]: מי שתקע תקיעה ארוכה **בראשונה**, בסדר הראשון של תר"ת את התקיעה שלאחר התרועה, **ומשך** את אותה התקיעה **בשניה**, שהאריך את אותה התקיעה שלאחר התרועה **כשתיים**, כשיעור שתי תקיעות, מפני שרצה לצאת בה את התקיעה שבסוף תר"ת הראשון, ושבתחילת תר"ת השני -

אין בידו אלא תקיעה אחת. ויצא רק ידי חובת סדר תר"ת אחד. (24)

ולדברך, שאתה אומר שאפשר לצאת ידי חובה בחצי תקיעה, **אמאי?** מדוע אין בידו אלא אחת?

תיסלק ליה בתרתי! תעלה לו התקיעה הארוכה עבור שתי תקיעות! חציה עבור תר"ת הראשון, וחציה עבור תר"ת השני! ומתצינן: אמנם אפשר לצאת בחצי תקיעה, אבל אין לצאת בתקיעה אחת ידי חובת שתי תקיעות. **כי פסוקי תקיעתא מהדדי - לא פסקינן!** אין לחתוך ולחלק תקיעה אחת ולעשותה שתי תקיעות.

תא שמע, בוא ושמע ראייה אחרת, שאי אפשר לצאת בחצי תקיעה כלל:

שנינו במשנה [להלן כח א]: **התוקע לתוך הבור או לתוך הדות**, כעין בור שבונים מעל הקרקע [על ידי בניית גדר על הארץ], **או התוקע לתוך הפיטס**, חבית גדולה, **אם קול שופר שמע - יצא.**

ואם קול הברה [הד] שמע - לא יצא.

ואם אכן השומע חצי תקיעה יצא, **אמאי** למה השומע קול הברה לא יצא? **ליפוק**, ייצא ידי חובתו **בתחילת התקיעה**, **מקמי דליערבב קלא**, לפני שקול השופר התערבב עם ההד!

ומכאן, שאין יוצאים בשמיעת חצי תקיעה.

ולכן, הגמרא חוזרת בה מן התירוץ הזה.

ובהכרח, כי אף על פי שתקעו בשתי חצוצרות מן הצדדים, בכל זאת יצאו ידי חובתן בכל תקיעת השופר, מתחילתה ועד סופה, ולא בסוף התקיעה בלבד, כאשר השופר האריך יותר מן החצוצרות.

ומה שהקשינו לעיל הרי "תרי קלי לא משתמעיי" [שני קולות אינם נשמעים יחד], וכמו שהגמרא הוכיחה לעיל מהברייתא האומרת שזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, והוא דבר

שאין האוזן יכולה לשמוע - יש לומר: **אלא, תרתי קלי**, שני קולות, רק כאשר הם יוצאים **מחד גברא**, הרי הם **לא משתמעו**. כעין זכור ושמור, ששניהם יצאו מפי ה'.

אבל שני קולות **מתרי גברי** [משני אנשים] **משתמעו**.

הלכך אפשר היה לשמוע את קול השופר, אף על פי שהחצוצרות היו נשמעות יחד איתו, מפני שלא יצאו מפיו של אדם אחד.

ותמהינן: **ומתרי גברי, מי משתמעו!?** וכי שני קולות משני אנשים, נשמעים!?

והא תניא: בזמן חז"ל היו קורים בתורה ובנביא בבית הכנסת ואף מתרגמים אותם לארמית כדי שהציבור יבין. ושנינו בברייתא:

בתורה - אחד קורא ואחד מתרגם. ובלבד שלא יהא אחד קורא בתורה ושנים מתרגמין, היות ושני קולות אינם נשמעים יחד [וכל שכן שלא יהיו שנים קוראים בתורה יחד].

ומכאן ששני קולות משני בני אדם, אף הן אינם נשמעים!

ומתרגינן: **הא**, תקיעת השופר והחצוצרות, **לא דמיא אלא לסיפא**, אינה דומה אלא לאמור בסוף הברייתא:

בהלל ובמגילה - אפילו עשרה קורין בבת אחת.

והשומעים יוצאים ידי חובתם אף על פי שאי אפשר להם לדייק שיאמרו כולם אותה תיבה ממש, אלא אחד קורא תיבה אחת, ואחר קורא את התיבה שאחריה.

אלמא, מכאן למדנו, **שכיון דחביב - יהיב דעתיה**. דבר חדש, שאינו נוהג יום יום, הרי הוא חביב על האדם, ונותן את דעתו ושומע אותו, אף על פי שהוא שומע שני קולות יחד.

הכא נמי, גם לענין תקיעת שופר וחצוצרות, **כיון דחביב**, שמצות תקיעת שופר חדשה וחביבה על האדם, לכן, **יהיב דעתיה, ושמע**. נותן לבו לשמוע את תקיעת השופר היוצא מבין החצוצרות.

ומקשינן: **אלא**, מאחר שלמסקנה היו יוצאים בכל תקיעת השופר כולה, יש לשאול: **למה מאריך בשופר יותר מן החצוצרות?**

ומתרגינן: כדי **לידע שמצות היום היא בשופר**, ולא בחצוצרות.

שנינו במשנה: **ובתעניות תקעו בשל אילים זכרים כפופין, ופיו מצופה כסף.**

והוינן בה: **מאי שנא התם**, במה שונה ומיוחד השופר של ראש השנה במקדש, שעשו את ציפוי פיו **דזהב**.

ומאי שנא הכא, בתעניות, שעשו את ציפוי השופר **דכסף**?

ומתריצין שני תירוצים:

א. **איבעית אימא**, אם תרצה תאמר: **כל כינופיא**, כל כינוס - בתקיעת חצוצרות **דכסף הוא נעשה**.

כי כל תקיעה לשם אסיפת העם נעשתה בחצוצרות כסף.

דכתיב [במדבר י]: **"עשה לך שתי חצוצרות כסף**, והיו לך למקרא העדה".

וגם כאן, עשו את ציפוי פי השופר בכסף.

ב. **ואיבעית אימא**, ואם תרצה, תאמר, שמצאנו שהתורה חסה על ממונן של **ישראל**.

וכמו שמצינו שחסה התורה על ממונם של ישראל בענין צרעת הבית, שנאמר "וצוה הכהן, ופנו את הבית" [ויקרא יד]. וזאת, כדי שלא ייטמאו כלי החרס שבבית כאשר הכהן יטמא את הבית המנוגע, ויילכו לאיבוד היות ואין להם טהרה.

ולפיכך עושים את החצוצרות כסף, שהוא זול מן הזהב.

ולכן עשו גם את ציפוי פיו של השופר מכסף.

ותמהינן על הטעם השני:

התם נמי, בראש השנה במקדש, **נעביד** לציפוי פי השופר **דכסף**, ולא של זהב, ונחוס על ממון ישראל!

ומתריצין: **אפילו הכי**, אף על פי שהתורה חסה על ממון ישראל, בכל זאת **כבוד יום טוב** של ראש השנה **עדיף**, ולכן עשאוהו זהב.

רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין. חשב לעשות מעשה כדברי משנתנו, ולתקוע גם בחצוצרות בשעת תקיעת השופר.

אמר ליה רבא: לא אמרו לתקוע בחצוצרות אלא במקדש.

תניא נמי הכי: במה דברים אמורים, שהיו שתי חצוצרות בצדדים? - **במקדש** בלבד.

אבל בגבולין, בשאר ערי ישראל, **מקום שיש חצוצרות**, דהיינו בתעניות (25) - **אין** תוקעים בשופר.

ומקום שיש שופר - אין תוקעים בחצוצרות.

וכן, כדברי משנתנו שהיו תוקעים בשתי חצוצרות עם השופר, **הנהיג רבי חלפתא** **בציפורי**, **ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני**.

וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח העזרה [דהיינו בעזרת נשים], **ובהר הבית בלבד**.

הגמרא מבארת מדוע יש הבדל בין המקדש לגבולין בענין זה:

אמר רבא, ואיתימא [ואולי] רבי יהושע בן לוי: מאי קראה? מאיזה פסוק למדו שתוקעים בחצוצרות ושופר יחד רק במקדש, ולא בגבולין?

דכתיב [תהילים צח]: "בחצוצרות וקול שופר - הריעו לפני המלך, ה'".

ומכאן, שדוקא **לפני המלך ה' הוא דבעינן**, צריכים בו חצוצרות וקול שופר יחד.

אבל בעלמא - לא. שנינו במשנה: **שוה היובל לראש השנה לתקיעה, וכן לברכות**, שמזכירים במוסף של יום הכיפורים של יובל: מלכיות, זכרונות ושופרות, כשם שמזכירים בראש השנה.

אמר רבי שמואל בר יצחק: כמאן מצלינן האידינא, כדעת מי אנו מתפללים בימינו, ואומרים בסדר זכרונות של ראש השנה **"זה היום תחלת מעשיך**. שהיום נבראו כל מעשיך, **זכרון ליום ראשון** שבו נברא העולם".

כמאן, כדעת מי? - **כרבי אליעזר, דאמר, בתשרי נברא העולם**.

[אבל לדעת רבי יהושע לעיל ח א, בניסן נברא העולם].

מתיב רב עינא: סתירה למנהגנו, שאנו אומרים בזכרונות של ראש השנה **"זה היום תחלת מעשיך"**, מכך ששנינו במשנתנו:

שוה יובל לראש השנה לתקיעה, ולברכות.

וקשה, **הא איכא**, הרי יש הבדל ביניהם לענין אמירת "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון".

דבראש השנה איכא, יש זכרון ליום בריאת העולם. ולכן אנו אומרים כן בזכרונות שבראש השנה.

ואילו **ביובל ליכא** זכרון שכזה, שהרי אומרים את הברכה הזאת ביום הכיפורים, ואין אומרים כן בזכרונות שביום הכיפורים, שהרי בראש השנה נברא העולם, ולא ביום הכיפורים!

ומכך שמשנתנו אומרת שהם שוים לנוסח הברכות, מוכח שלדעת משנתנו אין אומרים בתפילת ראש השנה "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון". והלכה כסתם משנה (26)!

ומתרצינן: **כי קתני**, כל אשר שנינו "שוה יובל לראש השנה לתקיעה ולברכות" - **אשאר**, רק על שאר הדברים, שנינו.

אך יש הבדל ביניהם לענין אמירת "זה היום תחלת מעשיך". (27)

רב שישא בריה דרב אידי מתני הכי, שנה את שאלת רב שמואל בר יצחק ותשובתו באופן אחר: **אמר רב שמואל בר יצחק: הא דתנן שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות - כמאן**, כדעת מי סוברת משנתנו?

דלא כרבי אליעזר!

דאי משנתנו **כרבי אליעזר** היא. תיקשי:

הרי, **כיון דאמר** רבי אליעזר **כי בתשרי נברא העולם**, ממילא מזכירים זאת בברכת הזכרונות שבתפילת מוסף.

ואם כן, **הא איכא**, הרי יש הבדל בין ראש השנה ליובל בענין "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון".

דבראש השנה איתא, שמזכירים זאת בתפילת ראש השנה, **וביובל ליתא**, שאין מזכירים זאת בתפילת יום הכיפורים! ומכאן, שמשנתנו הסוברת שאין אומרים בתפילת ראש השנה "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון" סוברת שבניסן נברא העולם, וכדעת רבי יהושע!

ודחינן: יתכן שמשנתנו סוברת כרבי אליעזר.

וכי קתני, וכל אשר שנינו ששוה יובל לראש השנה לתקיעה ולברכות, **אשאר**. רק על שאר הדברים שנינו.

אך יש הבדל ביניהם לענין "זה היום תחלת מעשיך".

מתניתין:

א. **שופר שנסדק** (28) **ודבקו** בדבק, (29) או על ידי חימום באש (30) - **פסול**.

מפני שהוא כשני שופרות. (31)

והכתוב אמר לתקוע בשופר אחד ולא בשנים או שלשה שופרות.

ב. **דיבק שברי שופרות** - **פסול**.

שהרי זה כשני שופרות. (32) והכתוב אמר לתקוע בשופר אחד ולא בשנים ושלשה שופרות.

דף כז - ב

ג. **ניקב השופר, וסתמו** -

אם הנקב מעכב את התקיעה אחר שסתמה, שאין קול השופר חוזר לכמות שהיה לפני שניקב (33), הרי זה **פסול**.

היות שאין התוספת מהודקת היטב לשופר, ואינה בטלה אליו. ונמצא שהוא תוקע בשופר ודבר אחר. (34) ואפילו אם סתמו במינו, הרי זה כתוקע בשתי שופרות. (35)

ואם לאו, אם קול השופר אינו שונה מכפי שהיה לפני שניקב - **כשר**, מפני שהסתימה בטלה לשופר, ושופר אחד הוא. והרי זה כתוקע בשופר אחד. (36)

ד. **התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות**, שהוא מקום מוקף מחיצות על הארץ, **או לתוך הפיטס**, חבית גדולה -

אם קול שופר ברור שמע - **יצא**.

ואם קול הברה, הד, שמע - **לא יצא**.

ה. [וכן] מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר בראש השנה, או שמע קול מגילה בפורים -

אם כוון לבו לצאת [יתבאר בגמרא] - יצא. ואם לאו - לא יצא. ולכן יתכן ששנים ישמעו קול שופר או מגילה, ואחד מהם יצא ידי חובתו, והשני לא יצא.

ומבאר המשנה: **אף על פי שזה שכיון לבו שמע, וגם זה שלא כיון לבו שמע.**

בכל זאת, **זה כוון לבו**, ולכן יצא, ו**זה לא כוון לבו**, ולכן לא יצא.

גמרא:

הגמרא מביאה ברייתא שמובאים בה דברים שהובאו במשנתנו:

תנו רבנן:

א. שופר שהיה **ארוך וקצרו - כשר.**

ב. **גרדו** [מבפנים או מבחוץ, כדלהלן] **והעמידו על גלדו**, שעשאו דק כמין "גלד" (37) - **כשר.**

לעובי הפה של השופר יש צד פנימי וצד חיצוני. וניתן לצפות לחוד את עובי צידו החיצוני או את צידו הפנימי בזהב. ולכן:

ג. **ציפהו זהב**, אם צפה את עובי פי השופר בצדו הפנימי, **במקום הנחת פה**, דהיינו בקצה הפנימי של עוביו, ששם התוקע מניח את פיו (38), הרי זה **פסול**, מפני שהזהב חוצץ בין פיו לבין השופר (39).

אבל אם היה הציפוי חיצוני, **שלא במקום הנחת פה - כשר.**

ד. **ציפהו זהב, מבפנים**, את דופן הפנימית - **פסול** מפני שהתקיעה היא בזהב. (40)

ציפהו **מבחוץ**, אם **נשתנה קולו מכמות שהיה - פסול**, מפני שצריך לשמוע קול שופר לבדו. (41)

ואם לאו - כשר.

ה. **ניקב וסתמו - אם הנקב מעכב את התקיעה**, שאחר שסתמו עדיין אין קולו זהה למה שהיה לפני שניקב, הרי הוא **פסול**, היות שהסתימה אינה מהודקת היטב לנקב, ולכן אינה בטלה לשופר, והרי זה כתוקע בשני שופרות (42).

ואם לאו - כשר.

ו. **נתן שופר בתוך שופר -**

אם את קול הפנימי שמע, כגון שהשופר הפנימי בולט מן החיצון, ותקע בו - **יצא**. (43)

ואם קול חיצון שמע - לא יצא. מפני שמחיצות השופר הפנימי מפסיקות את התקיעה. (44)

הגמרא מביאה ברייתא נוספת הדנה בדברים אלו:

תנו רבנן:

א. **גרדו בין מבפנים בין מבחוץ כשר**, ואפילו אם **גרדו והעמידו על גלדו** - עשאו דק כגלד **כשר**.

ב. **הניח שופר בתוך שופר, אם קול פנימי שמע יצא, ואם קול חיצון שמע לא יצא** וכנ"ל.

ג. **הפכו ותקע בו לא יצא** [הגמרא מבארת מיד].

אמר רב פפא: מה ששנינו "הפכו ותקע בו לא יצא", **לא תימא דהפכיה ככיתונא**, אל תחשוב שכוונת הברייתא לומר שהתוקע הפך את השופר כשם שהופכים כתונת, שהחלק הפנימי נעשה חיצון.

אלא שחימם את השופר במים רותחין, והרחיב את הצד הקצר, וקיצר את הצד הרחב, ותקע בו. (45)

ומאי טעמא, מהו הטעם שפסול? - **כדרב מתנה**.

דאמר רב מתנה: נאמר [ויקרא כה]: "**והעברת שופר תרועה**". מכאן **שדרך העברתו בעינן**. צריך לתקוע בו כדרך שהוא עובר בראשו של האיל בעודו חי, שראשו הצר הוא כנגד פה האדם. (46)

שנינו במשנה: **דיבק שברי שופרות פסול**.

תנו רבנן:

הוסיף עליו, על השופר, כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו - פסול, מפני שהרי זה כתוקע בשני שופרות. (47)

ניקב השופר וסתמו - בין סתמו במינו בין שלא במינו, פסול (48)

רבי נתן אומר: אם הוסיף עליו בדבר שהוא מינו, אם אינו מעכב את התקיעה, **כשר**. (49)

אך אם סתמו **שלא במינו - פסול**.

ומבאר הגמרא את שיטת רבי נתן, האומר שאם הוסיף עליו **במינו כשר**:

אמר רבי יוחנן: והוא, דוקא שנשתייר רובו של השופר, אבל אם לא נשתייר רובו פסול.

ומדייקת הגמרא: **מכלל** זה אתה למד, דאם [לרבי נתן] הוסיף עליו **שלא במינו - אף על פי שנשתייר בו רובו, פסול**.

שהרי רבי נתן דיבר באופן שנשתייר רובו, ועל זה הוא אמר שבמינו כשר ושלא במינו פסול.

איכא דמתני לה אסיפא. יש שונים את דברי רבי יוחנן על סוף דברי רבי נתן, שאמר **"שלא במינו - פסול"**.

ועל זה **אמר רבי יוחנן: והוא, שנפחת רובו**. אבל אם נשתייר רובו, הרי הוא כשר, אפילו שלא במינו. (50)

ועל כך מדייקת הגמרא: **מכלל, דבמינו - אף על פי שנפחת רובו הרי הוא כשר**.

שהרי רבי נתן דיבר באופן שנפחת רובו, שרק באופן זה, שלא במינו פסול, ועל זה הוא אומר שבמינו כשר. (51)

וממשיכה הברייתא:

ציפהו זהב: מבפנים - פסול. מפני שהתקיעה יוצאת מן הזהב.

מבחוץ - אם נשתנה קולו מכמות שהיה, פסול, מפני שצריך לשמוע קול שופר לבדו. (52) **ואם לאו - כשר**.

נסדק כולו לאורכו - פסול.

נסדק כולו לרוחבו -

אם נשתייר בו ממקום הסדק עד מקום הנחת הפה **שיעור הראוי לתקיעה** [ושיעור זה יבואר להלן] - **כשר**. הרי זה כאילו ניטל כל החלק שמן הסדק והלאה, וכשופר ארוך וקיצרו שהוא כשר. (53)

ואם לאו, אם לא נשתייר שיעור תקיעה - **פסול**. (54)

וכמה הוא שיעור תקיעה? פירש רבן שמעון בן גמליאל: כדי שיאחזנו [שיאחז את השופר] **בידו, ויראה את השופר בולט מידו, לכאן ולכאן**. (55)

היה קולו של השופר דק או עבה או צרוד - כשר. מפני שכל הקולות כשירין בשופר.

שלחו ליה רבנן לאבוה דשמואל: קדחו [נקבו] ותקע בו - יצא.

והגמרא הבינה שהכוונה כאן לומר שקדחו את השופר בעוביו הצר לעשות בו חור כדי לנשוף בו.

ולכן תמהינן: **פשיטא** שהקודחו יצא, שהרי **כולהו נמי - מיקדח קדחו להו**. את כל השופרות קודחים לעשות להם פה.

ומשנינן: **אמר רב אשי**: כאשר השופר מחובר לבהמה, עצם בולטת מן הבהמה ונכנסת לתוך השופר, ומוציאים אותה מתוכו. וכאן מדובר שלא הוציא את הכל עובי עצם אלא **שקדחו בזכרותו**, באותה העצם הבולטת.

מהו דתימא, שמא תאמר אפילו **מין במינו חוצץ**, והרי אינו תוקע בשופר.

קא משמע לן, השמיענו התנא שמין במינו אינו חוצץ, (56) ותקיעתו כשרה.

שנינו במשנה: **התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס**, אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה [הד] שמע, לא יצא.

אמר רב הונא: לא שנו שהשומע קול הברה לא יצא, אלא לאותן אנשים העומדים על שפת הבור, ושומעים קול הברה של התוקע הנמצא בתוך הבור.

והוא הדין אם היה ראשו של התוקע מחוץ לבור והוא תוקע לתוך הבור, לא יצא.

אבל אותן העומדין בבור - יצאו. שהם שומעים את קול השופר, ולא הד. (57)

תניא נמי הכי, כדברי רב הונא, שהשומעים הנמצאים בתוך הבור יוצאים:

דתניא: **התוקע לתוך הבור או לתוך הדות - יצא.** וקשה: **והתנן** במשנתנו "אם קול הברה שמע - לא יצא"!!?

אלא, לאו, שמע מינה, הלא יש ללמוד מכאן כדברי רב הונא, שיש לחלק בין השומעים מבחוץ, ששומעים רק קול הברה, לבין השומעים בתוך הבור, ששומעים קול תקיעה.

ומסקינן: אכן, **שמע מינה** כדברי רב הונא.

אך יש השונים את דברי רב הונא באופן אחר - כתירוץ על הסתירה שבין המשנה לברייתא. וכדלהלן:

איכא דרמי להו מירמא, יש שהקשו סתירה בין משנתנו לברייתא:

תנן: התוקע לתוך הבור או לתוך הדות, לא יצא.

והתניא, הרי שנינו בברייתא "יצא"!!

ועל כך **אמר רב הונא: לא קשיא.**

כאן, במשנה שאמרה לא יצא, מדובר **לאותן העומדין על שפת הבור,**

וכאן בברייתא שאמרה יצא - מדובר **לאותן העומדין בבור.** ועתה הגמרא מביאה מימרא של רבה הדנה על השומע תקיעה מן הבור:

רבה:

אמר

א. שמע מקצת תקיעה בבור, ומקצת תקיעה על שפת הבור - יצא.

והגמרא מניחה כעת, שהשומע עמד על שפת הבור, והתוקע עמד בבור, והתחיל לתקוע, ויצא מן הבור תוך כדי התקיעה, וסיימה בחוץ.

נמצא ששמע חצי תקיעה פסולה [הברה מהבור], וחצי תקיעה כשירה [חוץ לבור].

ויוצאים בה ידי חובה, כי השומע מקצת תקיעה כשירה יצא [ולהלך הגמרא תמהה על כך].

ב. שמע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר, ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר - לא יצא!

מפני שזמן תקיעת השופר הוא ביום שנאמר "יום תרועה יהיה לכם". ודרשו חז"ל [מגילה כ ב]: יום ולא לילה. ולפני עלות השחר לילה הוא.

אמר הקשה ליה אביי:

מאי שנא התם, במה שונה התוקע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת לאחר שיעלה עמוד השחר, שאינו יוצא ידי חובתו, משום **דבעינא כולה תקיעה בחיובא, וליכא.**

היות וצריך שתהא התקיעה כולה ב"חיוב", שאפשר לצאת בכולה התקיעה ידי חובה, ואין יוצאים בתקיעה שבמקצתה אי אפשר לצאת ידי חובה, למרות שבמקצת האחר של התקיעה היו יכולים לצאת ידי חובה.

כי צריך לשמוע תקיעה שלימה שיוצאים ידי חובה - בכולה!

אם כן, **הכא נמי,** גם השומע תקיעה שמקצתה היתה בבור ומקצתה מחוץ לבור, **בעינא כולה תקיעה בחיובא, וליכא!**

שהרי בשמיעת מקצת התקיעה שבתוך הבור אי אפשר לצאת ידי חובה, ותיקשי: למה יצא כאן השומע ידי חובתו?

ענה לו רבה: **הכי השתא!** מהו הדמיון בין שני המקרים?!

התם, השומע תקיעה שמקצתה לפני עלות השחר, לא יצא משום **שלילה לאו זמן חיובא הוא כלל,** ונמצא שתחילת התקיעה אינה תקיעה של מצוה [אינה תקיעה של "חיובא"].

אבל **הכא**, כאן, השומע מקצת תקיעה בבור, יצא ידי חובה משום **שהבור** - "מקום חיובא" הוא. שהרי התקיעה בבור מועילה **לאותן העומדין בבור** עצמו. ראה הערה. (58) וכיון שכל התקיעה היא תקיעה של מצוה, יכולים העומדים בחוץ לצאת ידי חובה בשמיעת חלק מהתקיעה הזאת.

ותמהינן: **למימרא**, בהכרח צריך אתה לומר, **דסבר רבה: שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה - יצא**. [כי לכן השומע מקצת תקיעה מחוץ לבור יצא].

וממילא יש להסיק מכך, שגם השומע **תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא**. שהרי אין הבדל בין סוף התקיעה בלא תחילתה, לתחילתה בלא סופה!

תא שמע, בוא ושמע ראייה שלא כדבריך, שהרי שנינו במשנה [להלן לג ב]:

בזמן המשנה היו תוקעים בתפילת מוסף של ראש השנה, רק שלשה סדרים של תר"ת [תקיעה תרועה תקיעה]: סדר אחד למלכויות, סדר אחד לזכרונות, וסדר אחד לשופרות.

והמשנה לקמן אומרת, שאין אדם יכול לתקוע תקיעה ארוכה כמו שתיים, ותעלה לו התקיעה הארוכה לשתי תקיעות, לתקיעה האחרונה של סדר מלכויות, ולתקיעה הראשונה של סדר זכרונות.

דתנן: **תקע בראשונה**, את התקיעה הראשונה בסדר מלכויות כדינה, ולאחר מכן תקע תרועה כדינה, ואחר כך תקע את התקיעה שלאחר התרועה, **ומשך**, והאריך בתקיעה השנייה שאחרי התרועה כמו **שתיים** תקיעות, כדי לצאת בה ידי שתי תקיעות [אחת שבסוף סדר תר"ת הראשון, ושניה שבתחילת סדר תר"ת השני] - **אין בידו**, לא עלתה לו **אלא** תקיעה **אחת** [ויצא בסדר אחד של תר"ת].

ואמאי? למה אין בידו אלא אחת?

הרי מאחר שאמרת שאפשר לצאת בחצי תקיעה - **תסלק לה בתרתי!!** תעלה התקיעה השניה בעד שתי תקיעות!

אלא מכאן ראייה, שאי אפשר לצאת בחצי תקיעה [וזה שלא כדבריך]!

ומתרצינן: אמנם אפשר לצאת בחצי תקיעה, אבל **פסוקי תקיעתא מהדדי - לא פסקינן**. אין מחלקים תקיעה אחת לצאת בה ידי חובת שתי תקיעות.

ומביאה הגמרא ראייה אחרת שאין יוצאים ידי חובה בחצי תקיעה:

תא שמע, בוא ושמע ממה ששנינו במשנה :

התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות [מקום מגודר על הארץ], **או לתוך הפיטס**
חבית גדולה -

אם קול שופר ברור שמע - יצא.

ואם קול הברה, הד, שמע - לא יצא.

ומשמע לגמרא שאין לו אפשרות לצאת ידי חובה למרות שתחילה הוא שומע קול שופר בלבד, ורק בהמשך התקיעה, כשמגיע קול ההד, מתערבב קול התקיעה עם קול ההד ואינו שומע את קול התקיעה כראוי.

ויש לשאול: **ואמאי** אינו יוצא ידי חובתו בשמיעת קול השופר בתחילת התקיעה, לפני שהתערב בה קול ההד?

כי אמנם בשעה ששומע קול הברה עם קול השופר אינו יוצא, משום ששני קולות אינם נשמעים יחד.

אבל, **ליפוק**, שיצא ידי חובתו **בתחילת תקיעה, מקמי לפני דליערבב קלא**, לפני שהתערבב קול השופר עם ההד! (59)

ומסקינן: אכן, השומע חצי תקיעה לא יצא. (60)

וכי קאמר רבה, ומה שאמר רבה "שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא", הוא רק **בתוקע ועולה - לנפשיה!** במי שתוקע לעצמו ולא להוציא אחרים ידי חובתם, ותוך כדי תקיעתו עלה מן הבור. כי לו עצמו יש תקיעה שלימה, שהרי בעודו בבור אינו שומע קול הברה, אלא את קול השופר עצמו [וכדלעיל כז ב], וממילא יש כאן תקיעה שלימה כשירה, שהרי בין בעודו בבור, ובין בצאתו חוץ לבור, תקיעתו ושמיעתו היא כשירה. (61)

ותמהינן: **אי הכי**, אם אכן מדובר בתוקע לעצמו, שכל תקיעתו כשרה, **מאי למימרא**, מה בא רבה לחדש? הרי מובן מאליו שיצא ידי חובתו!

ומתריצין: **מהו דתימא**, שמא היית אומר, **זמנין דמפיק רישיה, ואכתי שופר בבור, וקא מיערבב קלא**. שיש לחוש שמא יוציא את ראשו לפני שהוציא את השופר, ובאותה השעה יתערבב קול השופר עם קול הברה, שהרי הוא מחוץ לבור, והשופר בבור, ואז אינו יוצא ידי חובה.

קא משמע לן שאין לחוש לזה. (62)

אמר רב יהודה: בשופר של בהמת עולה שתלשו מן הבהמה בחייה - לא יתקע, כי הבהמה קדושה. (63)

ואם תקע בשוגג (64) - יצא. (65)

ואילו **בשופר של שלמים - לא יתקע.**

ואם תקע בשוגג - לא יצא.

ומבארין: **מאי טעמא?**

עולה - בת מעילה היא בחייה, מפני שהיא קדשי קדשים, והנהנה מקדשי קדשים בשגגה מעל, וחייב לשלם קרן וחומש ולהביא קרבן אשם כמבואר בתורה [ויקרא ה יד - טז].

וכיון דמעל בה, שהתחייב לשלם את דמיה מדין מעילה - נפקא לה יצאה לה לחולין. ובשעה שתוקע אינו עובר עבירה, מפני שכבר יצא השופר לחולין.

אבל **שלמים**, שהם קדשים קלים, **דלאו בני מעילה נינהו**, שאין מועלים בהם בחייהם מפני שהם של הבעלים, ורק לאחר שחיטה מועלים באימורים השייכים לגבוה, ולכן **איסורא בלבד הוא דרכיב בהו**, מוטל עליהם, אך אין בהם דין מעילה!

ולכן, **לא נפקי לחולין**, אין הם יוצאים לחולין על ידי שימוש בהם, ומאחר שלא יצאו לחולין, הרי כל זמן שתוקע בהם עובר באיסור, ותקיעתו היא בגדר "מצוה הבאה בעבירה", ולפיכך לא יצא. (66)

ומדובר כאן באופן שתלש את השופר מן האיל מחיים. אבל אם תלשו לאחר זריקת הדם, אפילו בעולה אין מעילה, לא בעורה ולא בקרניה, מפני שהם שייכים לכהנים. (67)

מתקיף לה רבא: מדוע התוקע בשופר של עולה יצא? הרי אימת [מת] מעל - לבתר דתקע, רק לאחר שתקע ונהנה מהשופר! אבל כי קא תקע - באיסורא תקע!

שהרי בזמן שתקע עבר איסור, מפני שעדיין השופר לא יצא לחולין, והרי זו מצוה הבאה בעבירה!

אלא, אמר רבא: אחד זה ואחד זה, בין התוקע בשופר של עולה, ובין התוקע בשופר של שלמים - לא יצא! שהרי בשעת התקיעה עבר עבירה.

הדר, אחר כך חזר בו רבא, ואמר: אחד זה ואחד זה - יצא.

היות ומצות - לאו ליהנות ניתנו.

המצוות לא ניתנו לישראל על מנת שיהנו מקיומם, אלא לעול על צוארם ניתנו. ונמצא שלא נהנה מן ההקדש כלל בתקיעתו בשופר, ואין כאן מצוה הבאה בעבירה.

אמר רב יהודה: בשופר של עבודה זרה, שהשתמשו בו לעבודה זרה, והוא אסור בהנאה, כמבואר במסכת עבודה זרה [נא ב] - **לא יתקע**. משום שהוא מאוס. (68) **ואם תקע** בו - **יצא**. כי "מצות לאו ליהנות ניתנו", והתוקע בשופר לא נהנה ממנו. ולפיכך לא עבר עבירה. (69)

בשופר של עיר הנדחת, עיר שרוב יושביה עבדו עבודה זרה, והורגים את העובדים עבודה זרה ואת נשיהם וטפם. [רמב"ם עבודת כוכבים ה ו] ושורפים את ממון כל אנשי אותה העיר [דברים יג יז. ורמב"ם שם]. ובשופר של אנשי אותה העיר - **לא יתקע**.

ואם תקע - לא יצא אפילו בדיעבד.

מאי טעמא?

עיר הנדחת, שכל רכושה עומד להשרף הרי הוא כשרוף. וממילא כבר מעכשיו כבר נחשב כאילו **כתותי מיכתת שיעוריה**. נכתת משיעורו.

ושופר צריך שיהיה לו שיעור, כדי שיאחזנו בידו ויראה אותו בולט לכאן ולכאן [כדלעיל כז ב]. (70)

אמר רבא: המודר הנאה מחבירו, מי שאסר על עצמו בנדר ליהנות מחבירו - **מותר** לחבירו **לתקוע לו** להוציא אותו ידי חובת **תקיעה של מצוה**, מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

וכן, **המודר הנאה משופר**. מי שאסר על עצמו בנדר ליהנות משופר - **מותר לו לתקוע בו תקיעה של מצוה**, מפני שמצות לאו ליהנות ניתנו. (71)

ואגב שדיברנו במודר הנאה שמותר לתקוע לו בשופר משום שמצות לאו ליהנות ניתנו, הגמרא מביאה עוד דוגמאות שאמר רבא לדין זה:

ואמר רבא: המודר הנאה מחבירו. מי שאסר על עצמו ליהנות מחבירו, והיה טמא מת, שצריך להזות עליו מי חטאת ביום השלישי וביום השביעי כדי לטהרו [כמבואר בספר ויקרא יט יא - יב] -

חבירו **מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים**. לפי שאין בהם הנאת רחיצה מהקור של המים, אלא רק הנאת קיום המצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו.

אבל לא מזה עליו בימות החמה, היות שמלבד קיום המצוה [שאינו חשוב הנאה] יש לו גם הנאת הגוף ברחיצה, והנאה זו אסורה עליו.

וכן **המודר הנאה ממעין**, שאסר על עצמו ליהנות מן המעין - **טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים** מפני שמצות לאו ליהנות ניתנו.

אבל לא טובל בימות החמה, מפני שגופו נהנה מן המים.

שנינו במשנה: מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה, אם כוון לבו יצא. ואם לאו, לא יצא.

ויש לדון בדברי משנתנו, האם מדובר בה בכוונה לצאת ידי המצוה, או בכוונה לשמוע את התקיעה.

לצורך בירור הענין, הגמרא מביאה כאן את הסוגיא שלפנינו, הדנה אם מצוות צריכות כוונה לצאת ידי חובה, ובתוכה דנו גם בדברי משנתנו:

שלחו ליה רבנן דבר הלכה לאבוה דשמואל:

מי **שכפאו** בעל כרחו, **ואכל מצה** בפסח בכפיה - **יצא** ידי מצות אכילת מצה [ומיד יבואר מי כפאו].

והוינן בה: **כפאו מאן?** מי הוא זה שכפה אותו לאכול מצה?

אילימא כפאו שד. אם נאמר שכפאו שד המביא את האדם לידי שגעון, ואכל מצה באותה שעה, ואחר כך בתוך זמן חיובו הבריא, (72) האיך יתכן שיצא ידי חובתו?

והתניא: מי שהוא **עתיים חלים**, לפעמים הוא בריא בנפשו, **עתיים** ולפעמים הוא **שוטה** -

כשהוא חלים - הרי הוא כפיקח לכל דבריו, וחייב בכל המצות שבתורה.

וכשהוא שוטה - הרי הוא כשוטה לכל דבריו, ופטור מכל המצות האמורות בתורה.

ומאחר שבזמן שהוא שוטה הרי הוא פטור מכל המצוות שבתורה, אם כן בשעה שכפאו שד של שיגעון ואכל מצה לא היה חייב אז במצוה כלל. והרי זה כאילו אכל מצה בשאר ימות השנה, שודאי לא יצא!

אמר רב אשי: מדובר באדם בריא החייב באכילת מצה, **שכפאוהו פרסיים** לאכול מצה, ויצא ידי חובתו, ואינו צריך לשוב ולאכול מצה שנית. (73)

אמר רבה: זאת אומרת, המימרא הזאת [”כפאו ואכל מצה”], מלמדת אותנו **שהתוקע בשופר בראש השנה לשם שיר - יצא!**

אף על פי שלא התכוין לצאת ידי מצות תקיעת שופר. שהרי אף מי שכפאוהו פרסיים לא התכוין לאכול מצה לשם מצוה, ובכל זאת הוא יצא.

ותמהינן: **פשיטא** שהתוקע לשיר יצא, שהרי **היינו הך!** שזה דומה ממש לכפאוהו ואכל מצה, ומדוע הוצרך רבה לטרוח ולהשמיענו דבר פשוט כל כך? ומתצינן: **מהו דתימא**, שמא היית אומר, כי דוקא באכילת מצה אין צריך כוונה, משום **שהתם** באכילת מצה, **”אכול מצה” אמר רחמנא**.

כלומר, מצות מצה היא מצוה על אכילה, **והא אכל**. והרי נהנה מן האכילה.

ולפיכך אכילתו נחשבת אכילה, אפילו שאכלה מחמת כפיה ואינו בכלל ”מתעסק”.

שהרי שנינו: (74) המתעסק בחלבים ואכלם בלא שנתכוין, וכן המתעסק בעריות, הרי הוא חייב חטאת, ש”כן נהנה” [בשונה מהמתעסק באיסורים שאינם תלויים באכילה והנאה, שהמתעסק בהם פטור]. (75)

דף כח - ב

אבל הכא, כאן לענין שופר, אין המצוה תלויה באכילה או בהנאת הגוף, אלא במעשה, שהרי **”זכרון תרועה” כתיב** בה.

והאי, זה שלא התכוין למעשה של תקיעת שופר - **מתעסק בעלמא הוא**, ואין למעשהו שם של ”מעשה תקיעה”. ולכן הייתי אומר שלא יצא.

קא משמע לן, השמיענו רבה, שכל המצוות אינן צריכות כוונה. (76) **אלמא**, מוכח מכאן, **שקסבר רבה: מצות - אין צריכות כוונה** לצאת בהם ידי חובה.

איתיביה סתירה לדברי רבה, ממה ששנינו במשנה [ברכות יג]:

דתנן: אדם שהיה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא של קריאת שמע, והוא היה קורא בתורה באותו הזמן בפרשת שמע;

אם כוון ליבו - יצא. ואם לאו - לא יצא.

מאי, מה היא כוונת המשנה ב"כוון לבו"?

לאו, הלא לזה התכוין התנא, לומר שאם **כוון לבו לצאת** ידי חובתו, יצא.

ומכאן שמצוות צריכות כוונה לצאת.

ודחינן: **לא!** כוונת המשנה אם כיון לבו לקרות.

ומיד הגמרא תמהה: אם תאמר שהמדובר במשנה הוא בכיוון לבו לקרות, כיצד מחלקת המשנה בין כיוון לבו לקרות לבין לא כיוון לבו לקרות, **והא קא קרי!**

הרי הוא קורא קריאת שמע, וודאי שאין הוא קורא מאליו בלי כוונה לקריאה!

ומתרצינן: המדובר במשנה הוא בקורא להגיה. שכל זמן שאינו מתכוין לקרות, אין קריאתו טובה, מפני שאינו קורא התיבות כקריאתן, אלא ככתיבתן, החסרות והיתרות, כפי שהן כתובות. (77)

תא שמע, בוא ושמע ראייה אחרת, שמצות צריכות כוונה: שנינו במשנתנו: **היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר** בראש השנה, **או קול מגילה** בפורים.

אם כוון לבו - יצא. ואם לאו - לא יצא.

מאי, מה היא כוונת המשנה באומרה "כוון לבו"?

לאו, הלא כוונתה לומר, שאם **כוון לבו לצאת!?**

ומכאן, שאם לא כוון לצאת לא יצא, מפני שמצות צריכות כוונה.

ודחינן: **לא!** כוונת המשנה: אם כיון לבו **לשמוע** יצא. ואם לא כוון לבו לשמוע הרי לא שמע ולכך לא יצא.

ותמהינן: וכי צריך כוונה מיוחדת **לשמוע!?**

והא שמע מאליו!

ומאחר שמצות אינן צריכות כוונה והוא שמע - למה לא יצא?

ומתרצינן: כל זמן שלא כוון לבו, אין הוא יודע שתקיעת אדם היא, כי **סבור** השומע, שהקול הזה - צהלת **חמור בעלמא הוא**.

ולכן לא יצא.

איתיביה סתירה לדברי רבה [האומר שמצות אינן צריכות כוונה] מברייתא המדברת בענין תקיעת שופר: דתניא: **נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע**.

או שנתכוין **משמיע ולא נתכוון שומע**.

לא יצא - עד שיתכוון שומע ומשמיע.

וגם בדברי הברייתא הזאת יש לדון, האם כוונתה היא לכוונת שמיעה, או לכוונה לצאת ידי חובה.

בשלמא, מובן מה ששנינו "נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע", שמדובר בכוונת שמיעה, וכל זמן שהשומע לא התכוון, הרי **כסבור חמור בעלמא הוא**. ולכן לא יצא.

אלא, זה ששנינו "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע" - היכי משכחת לה? באיזה אופן תימצא מציאות שכזאת?

וכי יתכן שהוא יחשוב שתקיעתו אינה אלא צהלת חמור?!

אלא, לאו, הלא בהכרח מדובר **בתוקע לשיר!**

ומבואר בברייתא שהתוקע לשיר לא יצא [מפני שמצות צריכות כוונה], ושלא כדברי רבה!

ומתרצינן: **דלמא דקא מנבח נבוחי**. שמא מדובר באדם שאינו תוקע כשיעור תקיעה [המפורש להלן לג ב], אלא תוקע בדוגמת נביחות קצרות.

ולפיכך, צריך שיכוין לתקוע כשיעור תקיעה. (78)

אבל אם ידוע שתקע כשיעור תקיעה, אפילו התוקע לשיר יצא, וכדברי רבא.

אמר הקשה ליה אביי לרבה:

אלא, מעתה, שאתה אומר שהעושה מצוה בלא כוונה הרי הוא כמתכוין, אם כך, אדם **הישן בשמיני** עצרת **בסוכה** שלא לשם קיום מצוה **ילקה**, מפני שהוא עובר על "בל תוסיף".

ואף על פי שלא התכוון לשם מצוה, הרי גם בלא כוונתו נידון מעשהו כמעשה מצוה!

והרי מקובל בידינו שהישן בסוכה בשמיני שלא לשם מצוה אינו לוקה! (79)

אמר תירץ לו רבה: הטעם שאינו עובר בבל תוסיף, הוא מפני **שאני אומר: מצות - אינו עובר עליהן** משום "בל תוסיף", **אלא כשעשאן בזמנן**.

כגון המניח חמש פרשיות בתפילין, בזמן מצות תפילין, או חמש ציציות בטלית בזמן מצות ציצית, חמש מינים בלולב בזמן נטילת לולב.

ודוקא בזה עובר משום "בל תוסיף". אבל המוסיף יום על ימים שקבעה התורה, או שעה על שעות שנקבעו בתורה, אין זה בכלל בל תוסיף.

ואפילו אם התכוין לשם מצוה, אינו עובר בבל תוסיף. (80)

מתיב רב שמן בר אבא סתירה לתירוצו של רבה, שאמר שאין עוברים על בל תוסיף אלא בזמן המצוה, ממה ששנינו בברייתא:

דתניא: **מנין לכהן שעולה לדוכן, שלא יאמר: הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל - אוסיף להם ברכה אחת משלי**.

כגון שאברכם בפסוק [דברים א]: **"ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דיבר לכם"**.

תלמוד לומר [לכך נאמר]: **"לא תוסיפו על הדבר"**.

והא הכא, והרי כאן בדוגמא המובאת בברייתא, **כיון דבריך ליה**, מאחר שהכהן כבר ברך את ישראל כדינו, כבר **עברה ליה זמניה**, עבר זמן חיובו.

ובכל זאת **קתני דעבר** בבל תוסיף!

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן בדלא סיים**.

מדובר שהכהן הוסיף ברכה נוספת באמצע ברכת כהנים לפני שהוא סיים את כל הברכות.

ומקשינן: **והתניא**: כהן שסיים את ברכת כהנים והוסיף ברכה אחת - עובר בבל תוסיף!

ומתצינן: מדובר שסיים ברכה אחת מתוך שלשת הברכות שבברכת כהנים.

ומקשינן: **והתניא**: סיים כל ברכותיו, והוסיף ברכה משלו, עובר בבל תוסיף!

ומתצינן: שאני הכא, שונה היא ברכת כהנים, שכיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא, הדר מברך, מאחר ואם יזדמן לפניו ציבור אחר, הוא יברך שנית ברכת כהנים - הרי כוליה יומא, זמניה הוא! לפיכך כל היום זמנו הוא, גם אם כבר בירך, ולכן אם מוסיף ברכה משלו עובר על בל תוסיף. (81)

והוינן בה: **ומנא תימרא**, ומנין לקחת לומר, שמאחר ואם יזדמן לו ציבור אחר הוא יברך אותו, הרי זה נחשב כמוסיף בתוך זמנו?

ומשנינן: מהא דתנן בענין מתן הדם של קדשים:

יש קרבנות שדמם ניתן על המזבח במתנה [נתינה] אחת בלבד. והם הבכור, המעשר והפסח.

ואילו העולה, השלמים, האשם והתודה - דמם ניתן על המזבח בשתי מתנות שהם ארבע. דהיינו, זורק הכהן את הדם בשתי זוויות נגדיות של המזבח, והדם מתפשט לארבעת קירות המזבח [כל זריקה מתפשטת על שני קירות הנפגשים באותה זווית].

ושנינו במסכת זבחים [פ א]:

דמים הניתנין במתנה אחת [דם הבכור והמעשר והפסח] שנתערבו בניתנין מתנה אחת.

וכגון דם הבכור שהתערב בדם בכור אחר או בדם המעשר.

ינתנו, ינתן מן הדם המעורב **מתנה אחת**, ונמצא שנתן מן המזבח מדם שני הקרבנות המעורבים זה בזה.

וכן דמים הניתנים על המזבח **במתן ד'** [שלמים, תודה, אשם ועולה, שניתנים על המזבח בשתי מתנות שהן ארבע], שהתערבו בדמים הניתנים **במתן ד'**.

ינתנו כשהם מעורבים יחד, על המזבח, **במתן ד'**.

אבל דמים הניתנים **במתן ד'** שהתערבו בדמים הניתנים **במתן אחת** [כגון דם הבכור שהתערב בדם עולה] נחלקו תנאים בדבר:

רבי אליעזר אומר: ינתנו במתן ד'.

רבי יהושע אומר: ינתנו במתן אחת. אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: לדברך שאמרת ינתנו במתן אחת - **הרי הוא עובר ב"בל תגרע"!**

שהרי דם עולה צריך להנתן במתן ארבע.

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: לדברך שאמרת ינתנו במתן ד' - **הרי הוא עובר על "בל תוסיף"!**

שהרי דם הבכור צריך להנתן רק במתן אחת!

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: לדברי אין הוא עובר על בל תוסיף, מפני שלא נאמר **"בל תוסיף" אלא כשהוא בפני עצמו**, ולא כאשר הוא מעורב בדם אחר.

כי כאשר הוא מעורב בדם אחר, הרי תוספת מתן הדם אינה נעשית כדי להוסיף מתן דם בדם שאינו צריך לכך, אלא כדי לתת מתן ד' בדם הצריך לכך.

כי רק משום שהדמים מעורבים זה בזה ניתן גם דם הבכור במתן ארבע. (82)

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: **לא נאמר "בל תגרע" אלא כשהוא בפני עצמו**. ולא כאשר הוא מעורב בדם אחר.

[ומאחר שכאשר הדמים מעורבים אינו עובר לא בבל תוסיף ולא בבל תגרע, מובנים דברי רבי אליעזר, שאמר ינתנו מתן ד', כדי שלא יגרע מן המצוה. (83) ורבי יהושע סובר, מאחר שבדיעבד אם נתן מתנה אחת יצא. אין צורך להוסיף יותר. ועוד מוסיף רבי יהושע ומבאר את טעמו, להלן]. (84)

ועוד אמר רבי יהושע: גם אם הוא עובר ב"בל תגרע", הרי זה עדיף, מאשר לעבור על **"בל תוסיף"**. (85) כי:

כשלא נתת ארבע מתנות של דם המחוייב מתן ארבע, **עברת** אמנם **על בל תגרע**, ואולם, **לא עשית מעשה איסור בידך**, אלא רק נמנעת מקיום מצוה ב"שב ואל תעשה".

אבל, **כשנתת** ארבע מתנות של דם הטעון מתן אחת, **עברת** בכך **על "בל תוסיף"**, **ועשית מעשה איסור בידך**.

ואינו דומה העושה איסור בידים ליושב ולא עושה דבר.

ויש לשאול על דברי המשנה הזאת:

והא הכא, והרי כאן, כיון דיהיב ליה, מאחר שנתן מתנה אחת מדם הבכור המעורב בדם עולה, כבר עברה ליה לזמניה. שהרי בנתינה הראשונה יצא ידי חובתו בנתינת דם הבכור.

ובכל זאת **קתני דעבר משום בל תוסיף** [אילו הדם לא היה מעורב בדם אחר]!

לאו, הלא טעם הדבר הוא משום דאמרינן: כיון דאילו מתרמי ליה היה מזדמן לו בוכרא אחרינא, דם בכור אחר, הדר מזה מיניה, היה צריך להזות מדמו של אותו הבכור - לכן, כוליה יומא זימניה! כל היום חשוב זמנו.

כלומר, בכך שהאדם כבר יצא ידי חובתו, אין זה חשוב שלא בזמן המצוה, כיון שיתכן שיתחייב באותה מצוה באותו הזמן, כגון שיזדמן לפניו בכור אחר.

ומכאן ראייה לתירוצו של רבה, שכהן אשר הוסיף על ברכותיו, עובר בבל תוסיף, כיון שכל היום הוא זמנו.

ותמהינן: **ממאי**, איך אפשר להוכיח מכאן את סברת רבה שכל היום נחשב זמנו?

דלמא שמא קסבר רבי יהושע: המוסיף על המצות - עובר עליהן בבל תוסיף אפילו שלא בזמנו!

ולכן, הנותן מתן ארבע עובר משום בל תוסיף, על אף שעבר זמנו, משעה שיצא ידי חובתו במתן הדם הראשון.

ומתרצינן: אכן אין ראייה מכאן לדברי רבה.

אלא, רבה הוכיח מכאן שיש לדחות את קושית רב שמן בר אבא, וכדלהלן:

ואנן, הכי קאמרינן:

הרי יש להבין את **רב שמן בר אבא**, שהקשה על רבה מהברייתא האומרת שכהן המוסיף ברכה על ברכת כהנים עובר בבל תוסיף, והוכיח משם שאף לאחר שעבר זמן המצוה עובר בבל תאחר -

מאי טעמא שביק מתניתין, ומותיב מברייתא.

מדוע הוא עזב את המשנה הנזכרת, שמבואר בה כי המוסיף על מתן דם הבכור עובר בבל תוסיף, והקשה מהברייתא? והרי המשנה חשובה יותר מן הברייתא, ועדיף להקשות ממשנה.

ואם כן, **לוליב** [יקשה] **מתניתין!**

אלא, בהכרח, **מתניתין מאי טעמא לא מוליב**, מדוע רב שמן בר אבא לא הקשה ממשנתנו, הרי זה משום **שכיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא - בעי מזה מיניה**. לכן, **כוליה יומא זמניה הוא**.

כי אילו הזדמן לו בכור אחר, הוא היה צריך להזות מדמו על המזבח, ולכן כל היום נחשב זמנו.

ואם כן, לדברי רב שמן בר אבא, **ברייתא נמי**, גם על דברי הברייתא המדברת בכהן המוסיף על ברכת כהנים, יש לומר:

כיון דאי מתרמי אילו הזדמן צבורא אחרינא, הדר, היה חוזר ומברך - ולכן **כוליה יומא זמניה**, כל היום הוא זמנו.

ומכאן הוכיח רבה שיש לדחות את קושית רב שמן בר אבא, לפי מה שיש להוכיח מדברי רב שמן עצמו שהוא סובר כן.

ורב שמן בר אבא יישב את קושייתו, שיש לחלק בין מתן דמים לבין ברכת כהנים כדלהלן:

התם, בבכור, **לא סגי דלא יהיב**.

אילו יזדמן לפניו בכור אחר אין לו אפשרות להמנע מלתת את דמו, שהרי אסור להפסיד קדשים, ולפיכך כל היום הוא זמנו.

ולכן, אין להקשות משם על דברי רבה, שאמר אין עוברים בבל תוסיף אלא בזמן המצוה.

אבל **הכא**, בברכת כהנים, אפילו אם יזדמן לפניו ציבור אחר, אינו חייב לברך.

אלא, **אי בעי**, אם הוא רוצה - **מברך**.

אי בעי, ואם הוא רוצה - **לא מברך**.

נמצא שאין כל היום זמנו. לפי שאין הכהנים חייבים לברך את ישראל אלא פעם אחת ביום בלבד. [תוספות]. ובתנאי שיקראום הציבור לעמוד ולברכם. [ריטב"א].

לסיכום : דעת רבה שמצוות אינן צריכות כוונה.

והקשה אביי, אם כן הישן בסוכה בשמיני ילקה משום בל תוסיף!!

והשיב רבה שאין עוברים בבל תוסיף אלא בזמן חיוב המצוה. דהיינו, כל זמן שיתכן ותזדמן לפניו המצוה ויעשנה - קרוי זמנה.

רבא אמר תירוץ אחר על קושיית אביי, מדוע הישן בסוכה בשמיני אינו לוקה]:

אף על פי שאמרנו מצות אין צריכות כוונה, דוקא **לצאת** ידי המצוה **לא בעי** [אין צריך] **כוונה**.

אבל **לעבור** בבל תוסיף - **בעי כוונה** לשם מצוה, ואם לא התכוון לשם מצוה, לא עובר בבל תוסיף.

ותמהינן : **והא מתן דמים לרבי יהושע**, שאמר אין נותנים מדמו מתן ד', משום **דלעבור** בבל תוסיף הוא, **ולא בעי כוונה**.

הרי אין הוא מתכוין במתן ד' אלא לשם דם העולה ולא לשם מתן דם הבכור, ואף על פי כן אמר רבי יהושע שעובר בבל תוסיף.

ואף רבי אליעזר מודה בזה שלולא שדמו היה מעורב בדם קרבן אחר, היה עובר בבל תוסיף. [ריטב"א]!

ובהכרח, שאין לומר שלעבור בבל תוסיף צריך כונה.

אלא, אמר רבא : לענין **לצאת** ידי המצוה - **לא בעי** אין צורך ב**כוונה**.

אבל לענין **לעבור** על בל תוסיף, יש חילוק בדבר :

בזמנו של המצוה - **לא בעי כוונה**. ולכן אף הנותן מתן ד' בלא כוונה עובר בבל תוסיף.

שלא בזמנו - **בעי כוונה**. ולכן הישן בסוכה בשמיני אינו עובר בבל תוסיף.

אמר ליה רבי זירא לשמעיה, לשמשו, לפני תקיעת שופר :

דף כט - א

איכוון, התכוון לתקוע בשמי, להוציאני ידי חובתי, **ותקע לי**. (86)

ומסיקה הגמרא: **אלמא**, למדנו מכאן, **שקסבר** רבי זירא **"משמיע בעי** [צריך] **כוונה"** להוציא את השומע. (87), (88)

מיתיבי סתירה לדברי רבי זירא, ממשנה: שנינו במשנה: **היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה**

אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא.

ויש לשאול: **וכי כוון לבו מאי הוה?** והרי גם כאשר השומע כוון לבו אין זה מועיל, כי הרי **היאך**, התוקע, **לא קא מיכוין אדעתא דידיה**. לא התכוון להוציא, שהרי התוקע לא ידע שהוא עובר באותה שעה אחורי בית הכנסת!

ומתרצינן: **הכא** [כאן] **בשליח צבור עסקינן, דדעתיה אכולי עלמא**, שדעתו להוציא את כל מי ששומע אותו, ורוצה לצאת ידי חובה בתקיעתו.

תא שמע, בוא ושמע סתירה לדברי רבי זירא, מברייתא:

דתניא: מי ששמע קול שופר מאדם אחר, שהשמיע קול שופר בתקיעתו, הרי:

אם **נתכוון רק שומע, ולא נתכוון משמיע** [יבואר בסמוך].

או אם **נתכוון רק משמיע, ולא נתכוון שומע** -

לא יצא השומע - עד שיתכוון גם השומע וגם המשמיע.

ומדייקת הגמרא: **קתני** הזכיר התנא כוונה של **המשמיע, דומיא** כמו שהזכיר כוונה **דשומע**.

ומשמע, שבשניהם מדבר התנא על אותה צורת כוונה.

מה, כמו ש"כונת השומע", משמעותה, שהוא מתכוין להיות **שומע** תקיעת שופר כדי לצאת בה הוא **עצמו** -

אף "כונת המשמיע", משמעותה, שהוא **משמיע** תקיעת שופר בכונה לצאת בה הוא **עצמו**.

ומשמע, כי די בכונה זו של המשמיע, כדי להוציא את השומע, המתכוין לצאת. ואין צריך המשמיע להתכוין להוציא גם את השומע.

וקתני, אם לא נתכוון המשמיע להוציא את עצמו ידי חובתו - רק אז **לא יצא** השומע, על אף שהתכוין לצאת.

ומשמע, שאם גם המשמיע היה מתכוון לצאת בתקיעה זו ידי חובתו, הרי גם השומע היה יוצא, אף על פי שהמשמיע לא התכוין להוציא את השומע!

[ובהגהות מהר"ב רנשבורג הביא בשם הגר"א, שדיוק הגמרא הוא מכך שנקט התנא "לא יצא" בלשון יחיד. ומשמע כי רק המשמיע, שלא התכוין לצאת ידי חובה, הוא זה שלא יצא, אבל השומע, שהתכוין לצאת, אכן יצא, על אף שלא התכוין המשמיע להוציאו].

אמנם הברייתא הזאת סוברת שאין המשמיע צריך להתכוון להוציא.

אבל **תנאי היא**, תנאים נחלקו בדבר, ודעת רבי זירא היא כדעת התנא החולק על הברייתא הנזכרת:

דתניא: שומע, שומע לעצמו. ומשמיע, משמיע לפי דרכו. ואין צורך שהמשמיע ידע שיש כאן שומע הרוצה לצאת ידי המצוה.

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, שאין המשמיע צריך לדעת שיש לו שומע - **בשליח ציבור**, שדעתו להשמיע לכולם.

אבל ביחיד התוקע לעצמו - **לא יצא** השומע **עד שיתכוין שומע לצאת ומשמיע** להוציא. (89)

מתניתין:

שנינו במשנה הקודמת: העובר מאחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה, אם כיוון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. אף על פי שזה שמע וזה שמע - זה כוון לבו וזה לא כוון לבו.

ואגב כך, מביאה משנתנו פסוק הנדרש לענין כוונת הלב: (90)

נאמר [שמות יז]: **"והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל**. וכאשר יניח ידו וגבר עמלק".

ויש לשאול: **וכי ידיו של משה עושות מלחמה, או שוברות מלחמה?**

אלא, בא הכתוב, לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, כשידיו של משה היו מורמות, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים - היו מתגברים.

ואם לאו - היו נופלים.

כיוצא בדבר אתה אומר:

כאשר העם התלוונו על ה' ועל משה על אכילת המן שאכלו במדבר, שלח ה' את הנחשים הרפים שנשכו את ישראל, ומתו עם רב מישראל.

והעם באו אל משה, ואמרו: חטאנו, התפלל בעדנו. ומשה התפלל בעדם [במדבר כא ד - ז].

ונאמר [שם]: "ויאמר ה' אל משה: עשה לך [נחש] שרף, ושים אותו על נס [מקל גבוה]. והיה כל הנשוד, וראה אותו, וחי".

ויש לשאול: וכי נחש ממית או נחש מחיה?

אלא, בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין.

ואם לאו - היו נימוקים.

ועתה המשנה חוזרת לענין התוקע בשופר כדי להוציא את הציבור ידי חובתם:

חרש, שוטה וקטן - אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, כדלהלן:

זה הכלל: כל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ולכן חרש שוטה וקטן הפטורים מן המצוות אינם יכולים להוציא אחרים החייבים, ידי חובתם. (91)

גמרא:

תנו רבנן:

הכל חייבין בתקיעת שופר: כהנים, ולוים, וישראלים, גרים, ועבדים כנענים משוחררים, שדינם כישראלים בני חורין.

אבל עבדים כנענים שאינם משוחררים, דינם כנשים, הפטורות מתקיעת שופר [היות ותקיעת שופר היא מצות עשה שהזמן גרמה. וכל מצות עשה שהזמן גרמה, נשים פטורות ממנה, כמבואר במסכת קידושין כט א].

וכן טומטום, שמקום הזכרות או הנקבות שלו מכוסה בקרום עור, ואין ידוע אם הוא איש או אשה.

וכן אנדרוגינוס, שיש לו גם סימני זכר וגם סימני נקבה.

הרי אלו חייבים מספק, שמא הם זכרים.

וכן, **מי שחציו עבד וחציו בן חורין**, כגון עבד כנעני של שני אדונים, ואחד האדונים שחררו, נמצא חציו עבד וחציו בן חורין, וחייב בתקיעת שופר משום חצי בן חורין שבו.

טומטום (92) - אינו מוציא, לא את מינו, טומטום אחר, ולא את שאינו מינו.
(93)

אינו מוציא אפילו את מינו, כי יתכן שהוא עצמו נקבה ואילו חברו הוא זכר. (94)

ואין הנקבה מוציאה את הזכר, היות וכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את חברו ידי חובתו, כמבואר במשנתנו.

אך **אנדרוגינוס**, שיש בו סימני זכר ונקבה - **מוציא את מינו**, אנדרוגינוס אחר כמותו. היות שלכולם דין אחד: אם הולכין אחר הזכרות שבהם, הרי כולם זכרים, ואם אחר הנקבות שבהם, הרי כולן נקבות.

אבל לא את שאינו מינו. כי יתכן שהוא נקבה, ופטור מתקיעת שופר, ואילו השומע הוא זכר, וחייב בתקיעת שופר.

מי שחציו עבד וחציו בן חורין - אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו.

אפילו את מינו אינו מוציא, משום שמעורב בו צד של עבד כנעני, שדינו כאשה, ופטור מתקיעת שופר. ואין צד העבד שבו יכול להוציא את צד בן חרות של השומע.

אמר מר בברייתא:

”הכל חייבין בתקיעת שופר: כהנים לויים וישראלים.”

וקשה: **פשיטא!** הרי אף בלא דברי התנא הדבר פשוט שהם חייבים, שהרי, **אי הני לא מיחייבי - מאן מיחייבי!?**

אם אלו אינם חייבים בתקיעת שופר, מי יהיו חייבים בתקיעת שופר?

ומתריצין: חיובם של **כהנים** בתקיעת שופר - **אצטריכא ליה**, הוצרך התנא להשמיענו.

כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר: **הואיל וכתוב** [במדבר כט] בראש השנה: **"יום תרועה יהיה לכם"**. ומשמע שרק ביום זה יש תרועה, ולפיכך היום הזה נקרא "יום תרועה".

לכן, רק **מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא**, ישראלי, שאין עליו מצוה לתקוע במשך כל השנה כולה אלא אך ורק ביום אחד בשנה - **הוא דמיחייב** בתקיעת שופר בראש השנה, כי לגביו נקרא ראש השנה "יום תרועה", היות ורק בו הוא מריע בשופר.

ואילו **הני כהנים, הואיל ואיתנהו**, היות והם שייכים במצות **תקיעות דכל השנה, דכתיב** [במדבר י]: **"ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם"**, אימא, הייתי אומר, **שלא ליחייבו** במצות שופר של ראש השנה, שהרי אין הוא קרוי לגביהם "יום תרועה", לפי שהם מריעים בשופר כל השנה!

קא משמע לן התנא, שאף הכהנים חייבים בתקיעת שופר.

ותמהינן: **מי דמי?!?** וכי התקיעות שתקעו הכהנים בכל השנה, דומות לתקיעה שבראש השנה?!

הרי **התם**, כל השנה, תקעו **בחצוצרות**.

ואילו **הכא** בראש השנה תקעו **בשופר!**

ואם כן, לא היה עולה על דעתנו לפטור את הכהנים מתקיעת שופר בראש השנה! ומדוע הוצרך התנא להשמיענו שהכל חייבים בתקיעת שופר, כהנים לויים וישראלים?!

אלא, צריך לומר תירוץ אחר:

אצטריך התנא הוצרך להשמיענו שאף הכהנים והלויים חייבים בתקיעת שופר. כי, **סלקא דעתך אמינא**:

הואיל ותנן [לעיל כו ב]: **שזה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות**, לפיכך הייתי אומר שרק **מאן דאיתיה** מי ששייך **במצות היובל** הוא **איתיה** גם **במצוה** דתקיעה בראש השנה.

ואילו **הני כהנים, הואיל וליתנהו במצוה דיובל**, שאין הכהנים מצווים במצות היובל [כדלהלן], לפיכך אף תקיעת שופר של ראש השנה אינה נוהגת בהם.

דתנן: אדם המוכר שדה אחוזתו לרעהו, חוזרת אליו השדה בשנת היובל [ויקרא כה].

ישראל המקדיש שדה אחוזתו, ומכרה הגזבר לאדם אחר, אין שדהו חוזרת אליו ביובל. אלא היא יוצאת ביובל מהקונה אותה מהקדש, וניתנת אז לכהנים. (95)

ושנינו במסכת ערכין [כו ב]: **כהנים ולוים** -

מקדישין את שדותיהם לעולם, בכל זמן שירצו.

[ואף הישראלים מקדישים לעולם, לדעת רב, (96) כמבואר בערכין כז א, אלא עיקר חידוש המשנה הוא בהמשך. ואילו "מקדישין" הוזכר כאן אגב הרישא של המשנה שם (97)].

וגואלין לעולם. יכולים לפדות את השדה לעצמם לעולם, בין לפני היובל בין לאחר היובל. (98)

ומכאן, שאין היובל נוהג בשדות הכהנים והלוים להפקיען מן הכהן או הלוי המוכר, ולחלקן לכהנים.

וכיון שתקיעת ראש השנה שוה לדין תקיעת היובל, והכהנים והלוויים אינם שייכים בדין היובל הנזכר, לכן, **אימא**, הייתי אומר, שאף **במצוה** של תקיעת שופר **דראש השנה** גם **לא ליחייבו**.

קא משמע לן, השמיענו התנא בברייתא, שאף הם חייבים בתקיעת שופר בראש השנה.

שנינו בברייתא: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו**.

אמר רב הונא: ולעצמו - מוציא. יכול הוא לתקוע כדי להוציא את עצמו ידי חובה.

אמר הקשה ליה רב נחמן קושיא לרב הונא:

מאי שנא לאחרים, דלא, מדוע שונה חציו עבד וחציו בן חורין, שאינו יכול להוציא אחרים שאף הם חציו עבד וחציו בן חורין? הרי זה משום **דלא אתי** [שלא בא] **צד עבדות** שבו, **ומפיק**, ומוציא ידי חובה את **צד חירות** שבחבירו.

ואם כן, **לעצמו נמי** איך הוא יכול לתקוע? הרי **לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה!** הרי לא יכול צד העבדות שבו להוציא את צד החירות שבו, כי

במעשה תקיעתו מעורב גם כוחו של צד עבדות, ואיך יצא צד חירות שבו ידי מצות תקיעת שופר בשמיעת תקיעתו של צד עבדות?

אלא, אמר רב נחמן: אף לעצמו אינו מוציא. אלא צריך הוא לשמוע תקיעת שופר מישראל גמור, ויצא בתקיעתו. (99)

תניא נמי הכי: מי שחציו עבד וחציו בן חורין - אף לעצמו אינו מוציא.

שנינו במשנה: זה הכלל: כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו.

והגמרא דנה עתה באדם שהוא שייך בכלל החיוב, אלא שכעת אינו חייב, כגון אם כבר יצא ידי חובתו - האם הוא יכול להוציא את הרבים, או היות וכעת לא מוטל עליו חיוב, אין הוא יכול להוציא את האחרים.

תני [שנה] אהבה בריה דרבי זירא ברייתא:

כל הברכות כולן [כל ברכות המצות, כגון ברכת לולב וכדומה, ואף ברכות קריאת שמע (100)] - **אף על פי שיצא** ידי חובתו בעצמו, בכל זאת הוא **מוציא** את הרבים ידי חובתו, מפני שכל ישראל ערבין זה לזה למצות. (101)

חוץ מברכת הלחם [המוציא], **וברכת היין**, וברכות שאר הפירות והבשמים -

שם לא יצא וגם הוא חייב בדבר [כגון שרוצה לאכול] הרי הוא **מוציא** את האחרים.

ואם יצא ואינו חייב לברך עתה, **אינו מוציא**. היות והברכות הללו אינן חובה על האדם, רק אם בא ליהנות, אסור לו ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ועל זה אין דין ערבות, כי אין כאן חובה על האדם. ואומרים לו: אל תאכל, ולא תצטרך לברך.

בעי הסתפק **רבא:**

דף כט - ב

ברכת הלחם, "המוציא לחם מן הארץ", **של** אכילת **מצה** בליל פסח, שמברכים לפני אכילתה.

וכן **ברכת היין של קידוש היום**, שמברכים לפני הקידוש -

מהו שיברך, ויוציא בהן אחרים:

בברכת "על אכילת מצה", או בברכת הקידוש "מקדש ישראל והזמנים", אין ספק שאף על פי שיצא, מוציא את חבירו, שהרי ברכות חובה הן. (102)

אך לענין ברכת המוציא שבאכילת מצה, וברכת היין שבקידוש, יש להסתפק:

האם **כיון דברכה זו חובה היא**, שהאדם חייב באכילת מצה בליל פסח, ובשתיית היין בקידוש, ובעל כרחו הוא צריך לברך לפניהם, לפיכך נאמר בהן דין ערבות, **ומפיק**, והרי הוא מוציא את חבירו, אף על פי שהוא עצמו כבר יצא ידי חובתו.

או דלמא כיון שברכה על הלחם ועל היין לאו חובה היא, אלא משום שנהנה הוא מברך, דנים את הברכות האלו כשאר ברכות הנהנין. (103) ומביאה הגמרא ראייה לפשוט את הספק:

תא שמע, שאף ברכות אלו נידונות כברכות חובה, וגם אם יצא - מוציא:

דאמר רב אשי: כי הוינן בי רב פפי, כאשר היינו בביתו של רב פפי **הוה מקדש לן**, היה מקדש ומוציא אותנו ידי חובתנו.

וכי הוה אתי אריסיה מדברא, וכאשר מאוחר יותר, כשהגיעו אריסיו של רב פפי מן המדבר, **הוה מקדש להו**. היה חוזר ומקדש להוציאם ידי חובתם.

ומכאן שאף על פי שיצא ידי חובתו בקידוש, חוזר ומוציא אחרים אף בברכת בורא פרי הגפן. וכן לענין המוציא על המצה, שהרי דיניהם שוים.

תנו רבנן: לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין, ויברך המוציא להוציאם, שהרי אין הם מחויבים בדבר, שהרי יכולים הם שלא לאכול, **אלא אם כן הוא אוכל עמהם**, שאז הוא מחויב בדבר.

אבל, פורס הוא לבניו ולבני ביתו, ומברך המוציא להוציאן, **כדי לחנכן במצות**.

כיון שאיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן, התירו לעשות כן לצורך חינוך. (104)

ובברכת ההלל ובברכת המגילה - אף על פי שיצא מוציא, שהרי הכל חייבים בהן, וכל ישראל ערבים זה לזה.

הדרן עלך פרק ראוהו בית דין

פרק רביעי - יום טוב

הפרק שלפנינו ממשיך לעסוק בהלכות תקיעת שופר, ובענין אמירת פסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות.

כמו כן מתבארים בפרק זה כמה תקנות של רבן יוחנן בן זכאי, בנוסף לתקנתו בתקיעת שופר בשבת.

מתניתין:

א. יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת -

במקדש היו תוקעין.

אבל לא היו תוקעים במדינה, בירושלים וביתר המקומות. (1)

ובגמרא יתבאר טעם הדבר.

[ויש אומרים שכל ירושלים היא בכלל המקדש. והמדינה היא חוץ לירושלים (2)].

ב. משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום

שיש בו בית דין. (3)

אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיתקעו בשבת אלא ביבנה

בלבד, שהיתה שם בימיו סנהדרין גדולה של שבעים ואחד זקנים, וכן בכל מקום שגלתה

לשם סנהדרין גדולה.

אבל במקום שיש בו רק סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה דיינים, לא היו תוקעים בראש

השנה שחל בשבת.

אמרו לו חכמים: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין תוקעים בו [ויבואר

בגמרא].

ג. כאן חסר קטע מדברי המשנה, אודות מעלה מיוחדת שהיתה בירושלים יותר מאשר ביבנה. ויבואר בגמרא.

ד. **ועוד זאת** [מלבד המעלה שהיתה בירושלים, שתבואר בגמרא] - **היתה ירושלים**, בעודה בבנינה, **יתירה על יבנה**, לענין תקיעה בראש השנה שחל בשבת: **שכל עיר שהיא רואה**, שרואים ממנה את ירושלים, וגם **שומעת** את קול השופר שבירושלים, וגם **קרובה** לירושלים, וגם **יכולה לבוא**, שיכולים להגיע ממנה לירושלים, ואין נהר מפסיק בינה לירושלים - היו **תוקעין** בה בשבת.

[ומדובר כאן לפני החורבן, לאחר שהסנהדרין גלו מלשכת הגזית וישבו בעיר ירושלים. שאז תקעו בכל ירושלים, ואף בעיירות הקרובות לה. אבל כשהסנהדרין ישבו בלשכת הגזית, לדעת רש"י לא היו תוקעים אלא במקדש, כמבואר בתחילת המשנה. (4) ריטב"א].

ואילו **ביבנה**, לא היו תוקעין בשבת **אלא בבית דין בלבד**.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי**, מנין למדנו את דין משנתנו, שאין תוקעים במדינה בראש השנה שחל בשבת?

אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא: כתוב אחד אומר [ויקרא כג] על ראש השנה: **"שבתון זכרון תרועה"**, ומשמע שאין מריעין ממש בשופר, אלא מזכירים פסוקים שהוזכרה בהם התרועה.

וכתוב אחד אומר [במדבר כט] על ראש השנה: **"יום תרועה יהיה לכם"**, ומשמע שמריעים בשופר.

ולכאורה המקראות סותרים!

אלא, **לא קשיא**.

כאן, הכתוב הראשון, "זכרון תרועה", מדבר **ביום טוב** של ראש השנה **שחל להיות בשבת**, ואסור לתקוע ולהריע, ולפיכך מזכירים פסוקי שופרות בלבד.

ואילו **כאן**, הכתוב השני, "יום תרועה", מדבר **ביום טוב** של ראש השנה **שחל להיות ביום חול**. ואז תוקעים בשופר.

וכיון שלמדנו מן הכתוב שאין תוקעים בשופר בראש השנה שחל בשבת, הרי "תקנה" זו היא דין מן התורה.

אמר רבא : אי אפשר לומר שתקנה זו היא דין מן התורה!

כי **אי מדאורייתא היא**, אם מדאורייתא אין תוקעים בשופר בראש השנה שחל להיות בשבת - **במקדש היכי תקעינן?! איך התירו לחלל את השבת ולתקוע במקדש?**

ועוד, וכי אפשר לומר שתקיעה בשופר **מלאכה היא**, עד **דאצטריך קרא למעוטי**, שהוצרך הכתוב למעט שאין מחללים בה את השבת [כשחל ראש השנה בשבת]!?

והראיה שתקיעת שופר אינה מלאכה :

דתנא דבי שמואל : נאמר [במדבר כט] : **"כל מלאכת עבודה לא תעשו"**.

יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה, ואינה מלאכה של עבודה או יצירה, ולכן אין בה איסור מן התורה!

אלא, אמר רבא :

מדאורייתא אף בשבת **מישראל שרי**, מותר לתקוע בשבת.

ורק **רבנן הוא דגזור ביה**, חכמים גזרו שלא יתקעו בראש השנה שחל בשבת, **כדרבה**, מטעמו של רבה :

דאמר רבה : **הכל חייבין בתקיעת שופר** [ואפילו עמי הארץ].

ואין הכל בקיעין [בקיאין] **בתקיעת שופר**.

ולכן, גזרו חכמים **גזירה**, ואסרו את התקיעה בשבת, מחמת החשש **שמא** מי שאינו בקי **יטלנו לשופר בידו, וילך אצל הבקי** במצות תקיעת שופר ובהלכותיה, **ללמוד** לתקוע והלכות תקיעה, **ויעבירונו לשופר ד' אמות ברשות הרבים**. ויעבור על האיסור לטלטל ארבע אמות ברשות הרבים בשבת. (5) **והיינו טעמא דלולב**. מטעם זה, שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים אף אסרו חכמים ליטול לולב בשבת.

והיינו טעמא דמגילה. ומטעם זה אף אסרו לקרוא במגילה בפורים שחל בשבת [שמא יטלם אל הבקי ללמוד סדר נטילת לולב וקריאת המגילה, ויטלטלם ארבע אמות ברשות הרבים].

אך התירו לתקוע במקום שיש בית דין, מפני שבית דין מזהירים את העם שלא יטלטלו את השופר ברשות הרבים. (6)

שנינו במשנה: **משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי** שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין.

הגמרא מביאה ברייתא המתארת כיצד אירע שרבן יוחנן בן זכאי תיקן תקנה זו:

תנו רבנן:

פעם אחת, משגלתה סנהדרין מירושלים ליבנה, **חל ראש השנה להיות בשבת. והיו כל הערים** שסביבות יבנה **מתכנסין** לשם לשמוע תקיעת שופר משלוחי בית דין, כשם שהיו רגילים לעשות כאשר היתה הסנהדרין בירושלים.

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה, שהיו גדולי הדור: **נתקע** כדרך שהיו תוקעין בירושלים.

אמרו לו בני בתירה: קודם **נדון** בדבר אם אכן התקיעה מותרת כאן!

כי יתכן שאפילו במקום שיש בית דין יש לגזור שמא יטול אדם את השופר בידו, וילך לבקי, ויטלטלנו ארבע אמות ברשות הרבים.

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: קודם כל **נתקע**. ורק **אחר כך נדון** בדבר. ותקעו בשופר.

לאחר שתקעו, אמרו לו בני בתירה לרבן יוחנן בן זכאי: עכשיו **נדון** בדבר. האם בשנה אחרת, כשיחול ראש השנה בשבת, תוקעין בבית דין.

אמר להם: כבר נשמעה קרן השופר ביבנה, ואין משיבין לאחר מעשה! גנאי הוא שנדחה את דברינו, ונאמר שטעינו בדבר.

שנינו במשנה: **אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד**. שהיה בה סנהדרין גדולה של שבעים ואחד זקנים.

אמרו לו חכמים: **אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין** התקין רבן יוחנן בן זכאי שיתקעו בהם.

ומקשינן: הרי תנא קמא כבר אמר "התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בית דין", ולא אמר "בכל מקום שיש סנהדרין".

ולדבריו גם במקום שאין סנהדרין גדולה, אלא בית דין של עשרים ושלושה בלבד, היו תוקעים בשופר.

ואם כן, זה ש"אמרו לו חכמים לרבי אלעזר: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין"

- היינו הם אותם דברים ממש שאמר **תנא קמא**.

ולמה חוזרת המשנה ושונה דבריו של התנא נוסף, בלשון "אמרו לו חכמים לרבי אלעזר"? ומתרצינן: אכן שתי דעות חלוקות הן, דעתו של תנא קמא, ודעתו של התנא השונה "אמרו לו".

ואיכא בינייהו - בי דינא דאקראי. יש הבדל בין דעת תנא קמא, לדעת "אמרו לו" לענין בית דין שנמצא באקראי בעיר, ואינו יושב שם באופן קבוע.

לדעת תנא קמא תוקעים שם שהרי יש שם בית דין, ואילו לדעת "אמרו לו", צריך שבית הדין שבאותו מקום יהיה דומה ליבנה, בכך שיהיה קבוע במקום.

וכך הם אמרו: אחד יבנה, ואחד כל מקום שיש בו בית דין הדומה בקביעותו ליבנה - תוקעים שם, ולא במקום שיושב בו בית דין באקראי.

שנינו במשנה: **אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין**.

אמר רב הונא:

דף ל - א

ועם בית דין דוקא תוקעין.

ומבארין: **מאי "ועם בית דין" - בפני בית דין! לאפוקי [למעט] שלא בפני בית דין דלא תוקעין**, אף על פי שיש בית דין באותו מקום.

מתיב רבא סתירה לדברי רב הונא:

שנינו במשנה: **ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה**, שכל עיר שהיא רואה ושומעת, וקרובה ויכולה לבוא, תוקעין. וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

ויש לשאול על משנתנו: **מאי "ועוד זאת"**, כי משמע מדברי המשנה שהיתה מעלה נוספת בירושלים על פני יבנה.

אילימא כדקתני, אם נאמר שכל המעלות שיש בירושלים יותר מיבנה, הן אלו השנויות במשנה, הרי לא נשנית בה אלא מעלה זו בלבד.

ואם כן, **"זאת** היתה ירושלים יתירה על יבנה" - **מיבעי ליה** לומר! ולא כמו שנקט בלשונו "ועוד זאת"!

אלא, שמא תאמר, שנקט התנא לשון "ועוד זאת", **דבירושלים** היתה מעלה נוספת על יבנה, בכך שבירושלים היו **תוקעין** גם **יחידין**, ואילו **ביבנה אין תוקעין יחידין** אלא שלוחי בית דין בלבד. ומעלה זו היא שחסרה במשנה, ולכן כך יש לנו לתרץ את המשנה.

אין זה נכון. היות:

וכי אפשר לומר שביבנה אין תוקעין יחידין!?

והא כי אתא [כאשר בא] **רב יצחק בר יוסף** מארץ ישראל לבבל, **אמר: כי** [כאשר] **מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה - לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי**. לא שמע אדם שום קול אחר באזניו, מחמת רוב התקיעות שתקעו היחידיים, שאיחרו ולא שמעו את תקיעת שליח הציבור [ר"ח].

ומכאן שאף ביבנה תקעו היחידיים!

אלא לאו, הלא בהכרח, את המעלה הזאת צריך להוסיף בדברי משנתנו:

דבירושלים תוקעין בין בזמן שבית דין יושבים, בשש שעות הראשונות שביום, **ובין שלא בזמן בית דין**.

ואילו **ביבנה**: רק **בזמן בית דין**, אין, היו תוקעים, אבל **שלא בזמן בית דין - לא** היו תוקעים.

ומדייק רבא: **הא**, משמע מכאן, **שבזמן בית דין**, **מיהא**, על כל פנים, היו **תוקעין** ביבנה, **ואפילו היחידין - שלא בפני בית דין!**

ומכאן הביא רבא סתירה לדברי רב הונא, שאמר לא היו תוקעין ביבנה אלא בפני בית דין.

ומשנינן: **לא!** אל תוסיף כך בדברי משנתנו, וממילא לא תהיה ממנה סתירה לרב הונא.

אלא, את המעלה הזאת יש להוסיף בדברי משנתנו:

דאילו בירושלים, תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין, וביבנה :
רק **בפני בית דין, אין**, כן תוקעים.

אבל **שלא בפני בית דין - לא** תוקעים.

וזה כדברי רב הונא.

איכא דמתני להא דרב הונא, יש אומרים, שרב הונא, שאמר "ועם בית דין", לא
התייחס בדבריו כלל למשנתנו, אלא אמרם **אהא דכתיב** [ויקרא כה]:

"והעברת שופר תרועה. **ביום הכיפורים** [של היובל] **תעבירו שופר בכל ארצכם**".

והברייתא, מבארת את הפסוק הזה :

דתניא : הכתוב שאמר "תעבירו שופר" בלשון רבים, **מלמד, שכל יחיד ויחיד חייב לתק וע.**

ועל כך **אמר רב הונא: ועם בית דין** דוקא, תוקעים היחידים.

ומאי ומהי משמעות "ועם בית דין" - **בזמן בית דין**, בשש שעות הראשונות של
היום, שבית דין יושבים אז, זהו הזמן בו תוקעים היחידים ביום הכיפורים של שנת
היובל.

[וכאן אין לפרש "בפני בית דין", וכפי שביארנו לעיל בענין תקיעה בראש השנה שחל
בשבת. שהרי בכתוב נאמר בפירוש: "בכל ארצכם", ומשמע שתוקעים היחידים אף שלא
בפני בית דין. רש"י].

לאפוקי [למעט] **שלא בזמן בית דין - דלא** תוקעים היחידים ביום הכיפורים באותה
שעה.

מתיב רבא סתירה לדברי רב הונא :

שנינו בברייתא : **תקיעת יובל דוחה את השבת בגבולין** [מחוץ למקדש], "איש
ובי תו".

מאי "איש וביתו" ? אילימא, אם נפרש : **איש ואשתו**.

לא יתכן לפרש כך. כי יש לשאול :

וכי **איתתא** - מי **מיחייבא**? וכי אשה חייבת בתקיעת שופר של יום הכיפורים שביובל?!

והא מצות עשה שהזמן גרמא היא [שזמן זה, דהיינו יום הכיפורים שביובל, הוא הגורם למצות תקיעת שופר].

וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות [כמבואר במסכת קידושין כט א]!

אלא לאו, האם לא, כך אמר התנא בברייתא: **"איש תוקע בביתו", ואפילו שלא בזמן בית דין!** (7)

ודחינן: **לא** זו כונת התנא לומר.

אלא, **לעולם** כונתו לומר שהיחיד תוקע בביתו - **בזמן בית דין!** (8)

מתיב רב ששת סתירה לדברי רב הונא מדברי ברייתא אחרת:

דתניא: **שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות.**

אלא שיש הבדל ביניהם:

שביום הכיפורים של יובל -

א. **תוקעין בין בבית דין שקידשו בו את החדש, ובין בבית דין שלא קידשו בו את החדש.**

ב. **וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע.**

ואילו **בראש השנה** שחל להיות בשבת [שדין שבת ודין יום הכיפורים שוים לענין איסור מלאכה] -

א. **לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החדש** בלבד.

דהיינו בסנהדרין הגדולה, שהם היו מקדשים את החדשים. וברייתא זו רבי אליעזר שנה אותה [שהוא סובר במשנתנו כן].

ב. **ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע.**

ויש לשאול: **מאי**, מה הביאור ש"**אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע**" בראש השנה שחל בשבת?

אילימא, אם תרצה לומר שיש הבדל בין יום הכיפורים שביובל לראש השנה בכך:
דביובל תוקעין יחידין, ובראש השנה שחל בשבת אין תוקעין יחידין.

אי אפשר לומר כן. כי:

והא, כי אתא כאשר בא רב יצחק בר יוסף מארץ ישראל לבבל, אמר:

כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה, כאשר סיים שליח הציבור לתקוע לפני בית דין שביבנה בראש השנה שחל בשבת - **לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי**. לא היה אדם יכול לשמוע באזניו שום קול אחר, מחמת רוב התקיעות שתקעו היחידים, שאיחרו ולא שמעו את תקיעת שליח הציבור.

ומכאן שאף בראש השנה שחל בשבת היו היחידים תוקעים!

אלא לאו, בהכרח שכך צריך לפרש את הברייתא: יש הבדל בין היובל לראש השנה לענין זה:

דאילו ביום הכיפורים ביובל: תוקעין היחידים בין בזמן בית דין בין שלא בזמן בית דין.

ואילו **בראש השנה** שחל בשבת: **בזמן בית דין, אין**, רק אז היחידים כן היו תוקעים. אבל **שלא בזמן בית דין, לא** היו היחידים תוקעים.

ומעתה יש סתירה לדברי רב הונא, שאמר אין היחידים תוקעים בשופר ביום הכיפורים אלא בזמן בית דין:

שהרי **קתני מיהת**, מכל מקום שנינו: **תוקעים ביובל, בין בזמן בית דין בין שלא בזמן בית דין!**

ודחינן: **לא**. אין כוונת הברייתא לחלק בין יום הכיפורים שביובל לבין ראש השנה לענין זמן בית דין.

אלא, **לעולם** אפילו ביום הכיפורים אין היחידים תוקעין אלא **בזמן בית דין**.

והכי קתני, זהו החילוק שהברייתא חילקה בין יום הכיפורים לראש השנה שחל בשבת: ביום הכיפורים **ביובל: בזמן בית דין - תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין**.

אבל, **בראש השנה** שחל בשבת: **תוקעין רק בזמן בית דין, ודוקא בפני בית דין**.

וזה כדברי רב הונא, שאמר אף ביום הכיפורים אין תוקעים אלא בזמן בית דין בלבד.

איתמר נמי, נאמרה בבית המדרש מימרא המסייעת לרב הונא :

אמר רבי חייא בר גמדה, אמר רבי יוסי בן שאול, אמר רבי: אין תוקעין יחידים ביום הכיפורים ביובל **אלא כל זמן שבית דין יושבין** במקומן, שאז תוקעים היחידים בכל העיר.

בעי הסתפק **רבי זירא**: אם כבר **ננערו**, נעקרו הדיינים ממושבים כדי **לעמוד** ולילך משם, ועדיין **לא עמדו** לילך - מהו לתקוע אז?

וצדדי הספק הם :

האם **בית דין יושבין בעינן**, האם צריך רק שיהיו בית דין יושבים במקומם, כדי לתקוע, **והא איכא**. וזה יש כאן, כי דבר זה מתקיים כל זמן שהם לא נעמדו ממש.

או דלמא שמא **זמן בית דין בעינן**, צריך שיתקעו ב"זמן בית דין", **ולכא**. ודבר זה אינו מתקיים כאן, כי משנעקרו הזקנים ממושבים כדי לעמוד ולילך, עבר כבר זמן מושב בית דין [שהרי לכן הם נעקרים לעמוד וללכת].

ומסקינן: **תיקו!** שנינו במשנה: **ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה** שכל עיר שהיא רואה ושומעת. **וכו'**. תוקעין.

והגמרא מבארת עתה את כל הלשונות שהוזכרו במשנתנו :

"רואה" - **פרט לעיר** שהיא **יושבת בנחל**, בעמק, ואינה יכולה לראות את העיר, שאף על פי שהיא קרובה ושומעת, לא תקעו שם. (9)

"שומעת" - **פרט ליושבת בראש ההר**. שאף על פי שהיא רואה את ירושלים, אין תוקעין בה, מאחר שאינה שומעת את קול השופר מירושלים.

"קרובה" - **פרט ליושבת מחוץ לתחום** [אלפיים אמה].

"ויכולה לבוא" - **פרט למפסיק לה נהרא**. פרט לעיר שנהר מפסיק בינה ובין ירושלים, שאף על פי שהיא קרובה ורואה ושומעת, אין תוקעים שם.

מתניתין:

אגב ששנינו במשנה הקודמת תקנה שהתקין רבן יוחנן בן זכאי, מביאה משנתנו [והמשנה שאחריה] את שאר תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי :

א. **בראשונה היה הלולב ניטל במקדש** בחג הסוכות בכל **שבעה** ימי החג.

שנאמר [ויקרא כג]: "ולקחתם לכם ביום הראשון: פרי עץ הדר, כפות תמרים, וענף עץ עבות, וערבי נחל. ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".

ודרשו חכמים שהשמחה "לפני ה' אלהיכם" היא במקדש. שמצוה לשמוח בו בנטילת ארבעת המינים במשך "שבעת ימים".

ואילו **במדינה** יש מצוה מן התורה ליטול את ארבעת המינים, **יום אחד** בלבד.

שנאמר בתחילת המקרא: "ולקחתם לכם ביום הראשון". (10)

משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה ימים של חג הסוכות - זכר למקדש!

ב. ועוד התקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב המקדש: **שיהא יום הנף** העומר, שהוא ט"ז ניסן - **כולו אסור** לאכול בו מן התבואה החדשה. כדלהלן:

נאמר [ויקרא כג]: "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, וקצרתם את קצירה.

והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן.

והניף את העומר לפני ה' ממחרת השבת [למחרת יום טוב ראשון של פסח].

ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם".

והפסוק האחרון טעון ביאור:

כי מתחילת הפסוק "לא תאכלו עד עצם היום הזה" - משמע שהיום עצמו מתיר לאכול בחדש, משהאיר המזרח, בט"ז ניסן.

ואילו סיומו של הפסוק "עד הביאכם את קרבן אלהיכם" - משמע שאף על פי שהאיר המזרח אסור לאכול מן החדש, אלא רק משקרב קרבן העומר!

הא כיצד?

בזמן הבית - העומר מתיר את החדש.

ובזמן הזה, שאין עומר - עצם היום מתיר.

והתקין רבן יוחנן בן זכאי, שכל יום הנף העומר, ט"ז ניסן, יהא אסור מדרבנן בזמן הזה [וטעם הדבר יתבאר בגמרא].

גמרא:

שנינו במשנה: התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש.

והוינן בה: **ומנלן מנין המקור דעבדינן שעושים "זכר למקדש"?**

ומשנינן: **דאמר קרא** [ירמיה ל]:

"כי אעלה ארוכה לך [לירושלים].

וממכותיך ארפאך, נאם ה'.

כי "נדחה" - קראו לך.

ציון, היא דורש - אין לה."

ומכלל דברי הנביא ירמיהו, שמתלונן על כך שאין דורש [זוכר] לציון, למדנו דציון - בעיא דרישה!

והיינו, שירושלים צריכה שיזכרה.

שנינו במשנה: ועוד התקין רבן יוחנן בן זכאי, **שיהא יום הנף כולו אסור.**

והוינן בה: **מאי טעמא?** מדוע תיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהיה כל היום אסור?

ומשנינן: שהרי **מהרה יבנה בית המקדש.**

ואז **יאמרו העם: אשתקד**, בשנה שעברה, כשבית המקדש היה חרב, **מי וכי לא אכלנו** מן החדש מיד **בשעה שהאיר המזרח**, אף על פי שלא קרב העומר!?

אם כן, גם **עכשיו**, לאחר שנבנה המקדש, **נמי ניכול**, גם עתה נאכל משעה שהאיר המזרח, ואפילו לפני הקרבת העומר!

ולא ידעי, ולא ידעו **דאשתקד**, **שלא הוה עומר**, אזי **האיר מזרח** [בט"ז ניסן] **התיר** את החדש באכילה.

אבל **השתא**, עתה **דאיכא** קרבן **העומר** - רק **העומר מתיר** את החדש משעה שהוא קרב, ולא עצם היום.

והוינן בה: **דמיבני - אימת?** על איזה זמן חשש רבן יוחנן בן זכאי שיבנה בו המקדש ויבואו האנשים לכלל טעות, ומכח החשש הזה הוא אסר עליהם את היום כולו, ולא הסתפק באיסור עד חצות היום?

אילימא דאיבני בשיתסר, אם נאמר שחשש שמא המקדש יבנה בשנה הבאה בששה עשר בניסן.

אי אפשר לומר כן. כי:

הרי בשעה שהאיר המזרח באותו היום, עדיין היה המקדש חרב. ואם כן **"האיר מזרח"** בששה עשר כבר **התיר!** ומה איכפת לי שיאכלו חדש לפני שקרב העומר?

אלא שמא תאמר שהחשש הוא במקרה **דאיבני בחמיסר**, שמא המקדש יבנה בחמשה עשר בניסן, שהוא יום טוב ראשון של הפסח, ונמצא שביום ששה עשר כבר נבנה המקדש, ואז אין התבואה החדשה מותרת אלא לאחר הקרבת העומר.

[ואף על פי שאין בנין בית המקדש דוחה שבת, כמבואר במסכת שבועות [טו ב], כל זה אמור בבנין בידי אדם, אבל בית המקדש שלעתיד יבנה בידי שמים].

וכמובן שאותו חשש הוא אם יבנה בית המקדש קודם לכן, במשך השנה.

אין זה נכון.

כי לפי זה יקשה: מדוע גזר רבי יוחנן איסור על היום כולו?

והרי **מחצות היום ולהלן - לשתרי!**? כי גם אם יהיה כבר המקדש בנטי, הרי מחצות היום והלאה, תהיה התבואה החדשה מותרת בכל המקומות, כיון שאז יוקרב כבר בודאי קרבן העומר!

דהא תנן [עירובין לב א]: בזמן שבית המקדש היה קיים, **הרחוקין** מהמקדש, שאינם יודעים באיזה שעה קרב העומר בששה עשר - הרי הם **מותרין** באכילת תבואה חדשה **מחצות היום, ולהלן.**

לפי שאין בית דין מתעצלים בו, בהקרבת העומר, ובודאי כבר קרב עד אותה שעה.

ולכן, אף על פי שאנו חוששים שמא יבנה המקדש בט"ו ניסן, או קודם לכן, בכל זאת ודאי יספיקו בית דין לקצור מן התבואה החדשה במוצאי יום טוב, ולהקריבה עד חצות.

ולכן, אפילו אם יאמרו אשתקד אכלנו מחצות היום, אין בכך כלום, שהרי גם השנה הם מותרים בכך מחצות, מפני שודאי כבר קרב העומר!

ומתרצינו: התקנה של רבן יוחנן בן זכאי **לא נצרכה**, אלא למקרה **דאיבני בחמיסר**, מחשש שמא המקדש יבנה בחמשה עשר בניסן, **סמוך לשקיעת החמה**. ויהיו עסוקים אז בבנינו, ויתמהמו מלקצור את העומר, ועד שיקצרו ויכינו אותו, יש לחוש שתהיה ההקרבה לאחר חצות.

אי נמי, או **דאיבני בליליא**. שמא יבנה בית המקדש בליל שבין ט"ו לט"ז ניסן, בחצות או סמוך לעלות השחר. ואז לא תהיה להם שהות מספקת עד חצות היום, לקצירת העומר, ולהבהובו באבוב, ולטחינתו לסולת, ולהרקדתו [כדי לסלק את הפסולת], ולהקרבתו.

ותתאחר הקרבת העומר יותר מחצות.

ואם יהיו ישראל רגילים לאכול חדש בזמן הזה מחצות היום ואילך, יש לחשוש שמא גם באותו היום יאכלו החל מחצות ואילך, ויעברו על איסור אכילת חדש לפני הקרבת העומר.

והגמרא מביאה דעה נוספת, לטעם של תקנת רבן יוחנן בן זכאי:

רב נחמן בר יצחק אמר: רבן יוחנן בן זכאי, שהתקין שיהא יום הנף [ט"ז ניסן] כולו אסור, לא משום גזירה התקין תקנה זו.

דף ל - ב

אלא, **בשיטת רבי יהודה אמרה**.

שמצינו את רבי יהודה, שהוא תלמיד תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, **דאמר**: אסור מן התורה לאכול את החדש בזמן הזה כל יום ט"ז ניסן.

לפי שנאמר [ויקרא כג]: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו **עד עצם היום הזה**". ומשמעותו - **עד עצמו של יום**.

וקסבר רבי יהודה, שכל מקום שנאמר בו "עד", הכונה היא ל"עד, **ועד בכלל**".

וכאן כונת הפסוק היא לומר, שאסור לאכול מן החדש עד עצם היום הזה, ואף אותו היום עצמו הוא בכלל האיסור.

ולהלן תבאר הגמרא מדוע שנינו "התקין" רבן יוחנן בן זכאי, והרי מן התורה הדין כן!

ותמהינן : **ומי**, וכי **סבר לה** רבן יוחנן בן זכאי **כוותיה**, כמו רבי יהודה, שכל היום הוא אסור מן התורה אם לא הוקרב העומר!?

והא מפליג פליג עליה, הלא שנינו במסכת סוכה [מא א] שרבי יהודה נחלק על רבן יוחנן בן זכאי בדבר.

דתנן: משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור.

אמר רבי יהודה: והלא מן התורה הוא אסור. דכתיב: "עד עצם היום הזה", ואין צורך בתקנה על הדבר!

ומתריצין: אף רבן יוחנן בן זכאי סובר שכל היום הוא אסור מן התורה.

והתם, מה ששמע במשנה הנזכרת, שרבן יוחנן בן זכאי סובר שמן התורה מותר כבר בתחילת היום - **רבי יהודה הוא זה דקא טעי**, שטעה בדברי רבן יוחנן בן זכאי.

כי **איהו**, רבי יהודה, **סבר**, שרבן יוחנן בן זכאי תקנה **מדרבנן קאמר**, לגזור על הדבר, מחשש שמא יבנה בית המקדש.

ולא היא, ואין הדבר כן.

אלא אף רבן יוחנן בן זכאי - איסור **מדאורייתא קאמר!** שאסור לאכול מן החדש כל היום מן התורה.

ומקשינן: **והא "התקין** רבן יוחנן בן זכאי" **קתני!** ומשמע שמן התורה מותר לאכול אף קודם לכן, ורבן יוחנן התקין תקנה לאסור את החדש כל היום! ואיך אמרת שלדעתו הוא אסור מן התורה!?

ומתריצין: **מאי "התקין"** - **דרש** לעם את הפסוק "עד עצם היום הזה" שהוא "עד, ועד בכלל".

והתקין שינהגו באיסור מן התורה, כפי מה שדרש להם מן הפסוק.

והוצרך לדאוג ולתקן זאת, לפי שכל זמן שהיה המקדש קיים, היו אוכלים חדש מיד אחר חצות, שאז ודאי הוקרב העומר.

אבל משחרב הבית, ואין מקריבים את העומר, הרי נאסר היום כולו באכילה מן התורה. והם לא היו מורגלים לכך, היות והיו אוכלים בזמן הבית מן החדש לאחר חצות היום.

ולכן, היה צריך רבן יוחנן לתקן את הדבר, ולהעמידם על האיסור מן התורה שהוא במשך כל היום.

מתניתין:

במשנתנו מובאת תקנה נוספת של רבן יוחנן בן זכאי:

ג. **בראשונה היו מקבלין עדות החדש** של ראש חודש תשרי, שהוא ראש השנה, במשך **כל היום** [יום השלשים לחודש אלול].

ואם היו מגיעים העדים אפילו לקראת סיומו של אותו היום, היה אותו היום מתקדש למפרע כראש השנה.

ולכן, גם לפני הגעת העדים, החל מתחילת לילו של אור ליום השלושים של חודש אלול, היו נמנעים מלעשות בו מלאכה. כי שמא יבואו בו ביום עדים, ואז הוא יתקדש למפרע, משעת כניסת יום השלשים.

וכאשר לא באו עדים כל היום, עשו גם את היום שלמחרת יום טוב, ועיברו את אלול. (11)

פעם אחת, נשתהו העדים מלבוא, לאחר הזמן שהיו רגילים לבוא בו.

כי כרגיל הם היו מגיעים לפני זמן הקרבת התמיד של בין הערביים, ואילו הפעם הם הגיעו לאחר זמן הקרבתו.

ובשעת הקרבת התמיד של בין הערביים, הסתפקו הלויים:

האם עוד יגיעו היום העדים, לאחר הקרבת התמיד, ויתקדש ראש השנה למפרע, ונמצא שעכשיו הוא יום טוב של ראש השנה, וצריך לשיר על קרבן התמיד את השיר של יום טוב.

או שמא לא יגיעו העדים, ונמצא שעכשיו הוא יום חול, וצריך לשיר על התמיד שיר של יום חול.

ונתקלקלו הלויים בשיר.

והגמרא מפרשת איזה קלקול היה.

לפיכך, **התקינו חכמים שלא יהו מקבלין עדות החודש בראש השנה אלא עד המנחה**, שהוא זמן הקרבת תמיד של בין הערביים. (12) **ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה** [והלאה], היו מעברים את חודש אלול, והיה מתקדש ראש חודש תשרי רק למחרת.

ואף על פי שידוע עתה שלא יקדשו את החדש היום, אלא למחר, בכל זאת מאחר שכבר התחילו לנהוג בו דיני יום טוב [מתחילת הלילה, אור ליום השלשים], לפיכך **היו נוהגין אותו היום כולו קודש**.

כי אם יפסיקו לנהוג קדושת יום טוב מן המנחה והלאה, יבואו לזלזל בקדושת ראש השנה בשנה הבאה. ויאמרו, אשתקד נהגנו בו דיני יום טוב בחינם, שהרי מן המנחה והלאה חזרנו לנהוג בו כמו ביום חול.

ולמחר נהגו דיני **קודש** מן התורה, שהרי עיברו בית דין את השנה.

ומשחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. כי עתה אין חשש שיתקלקלו הלויים בשיר, שהרי בטל קרבן התמיד, ובטלה שירת הלויים עליו.

גמרא:

שנינו במשנה: פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר.

והוינן בה: **מה קלקול קלקלו הלויים בשיר?**

הכא תרגימו, כאן בבבל, פירשו שלא אמרו שירה על תמיד של בין הערביים כל עיקר.

מפני שהסתפקו האם יקדשו היום בית דין את החדש, ונמצא שעכשיו הוא יום טוב, או שמא לא יקדשוהו היום, ונמצא שעכשיו הוא יום חול. ומחמת שהסתפקו איזה שיר ראוי לשיר, נמנעו ולא שרו שום שיר.

אך בתמיד של שחר שרו הלויים שיר של חול, כי לא תיקנו לו שיר של יום טוב כלל, מפני שבדרך כלל לא היו עדי החודש מגיעים לפני הקרבת תמיד של שחר.

ולכן, לא היה בו שום "קלקול" בשיר של הלויים, גם אם היה מתקדש היום, בשעה יותר מאוחרת, למפרע. כי, כאמור, בכל השנים לא תיקנו לו שיר של קודש, אלא הוא נשאר בשיר של חול, כרגיל.

אבל תמיד של בין הערביים, כיון שבדרך כלל היו עדי החודש מגיעים לפני הקרבתו, וידעו שהוא יום טוב, תיקנו לומר עליו שיר של יום טוב.

ובאותה שנה שנשתהו העדים מלבוא, הסתפקו הלויים איזה שיר ראוי לשיר, ולפיכך לא אמרו שירה כלל. (13)

רבי זירא [שהיה מבני ארץ ישראל] **אמר** : הקלקול היה בכך **שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים**.

ובסופו של דבר קדשו את החדש באותו היום, ונמצא שביטלו את השיר של יום טוב, הראוי לו.

ורבי זירא מביא ראיה לדבריו :

אמר לו רבי זירא לאהבה בריה [בנו] : **פוק תני להו**, צא ושנה לבני בבל, האומרים שלא אמרו שירה באותה שנה כלל, ברייתא הסותרת את דבריהם :

דתניא : **התקינו חכמים, שלא יהו מקבלין עדות החדש, אלא בכדי שיהא שהות ביום**, לאחר שיקדשו את החדש - **להקריב תמידין ומוספין ונסכיהם**.

שהרי לפני שקידשו את החדש לא יכלו להקריב מוסף של ראש השנה, כי שמא לא יקדשו את החודש, ונמצא שיום חול היום, ואין בו קרבנות מוסף.

ואף צריך שתהא בו שהות בכדי שיספיקו הלויים **לומר** עליו שירה **שלא בשיבוש**.

וכך טען רבי זירא : **אי אמרת בשלמא, שאמור**, שאמרו עליו הלויים **שירה דיום חול - היינו דאיכא שיבוש!** הרי זהו השיבוש שמוזכר בברייתא.

אלא, אי אמרת לא אמור כלל, לא אמרו באותה שנה שירה כלל - **מאי שיבוש איכא?!?** איזה שיבוש וטעות שייך בשירה שלא נאמרה כלל?

ודחינן את טענת רבי זירא :

כיון דלא אמור כלל, מאחר שלא אמרו שירה באותה שנה כלל - **אין לך שיבוש גדול מזה** בעצמו, בכך שלא אמרו שירה.

מתיב רב אחא בר הונא סתירה לדברי בני בבל, מברייתא :

דתניא : **תמיד של ראש השנה**, הקרב ביום השלושים של חודש אלול, **בשחרית - קרב כהלכתו**. שהיו הלויים שרים עליו כסדר שיר של יום חול [כל יום בשבוע, כפי השיר הנוהג בו].

ולא תיקנו לומר שיר של יום טוב בתמיד של שחר, מפני שבדרך כלל לא הגיעו העדים עד אחר הקרבת התמיד, ובאותה שעה לא היו יודעים אם יתקדש היום או לא.

בהקרבת קרבן **מוסף** של ראש השנה, שהוקרב אחר שבאו העדים והתקדש החודש -
מהו אומר? מה שרו עליו הלויים?

את המזמור הפותח במילים **"הרנינו לאלהים עוזנו, הריעו לאלהי יעקב"**
[מזמור פא].

והוא השיר שאומרים ביום חמישי מימות החול, ואומרים אותו על מוסף של ראש השנה
מפני שהוא יום תרועה.

במנחה, בתמיד של בין הערביים - **מהו אומר?** מה שרו הלויים?

מזמור כט בתהילים.

שנאמר בו **"קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש"**. ומזמור זה מדבר על מתן התורה
במדבר, ואמרוהו כדי להזכיר את זכות קול השופרות של מתן תורה.

ובזמן שחל ראש השנה להיות בחמישי בשבת, שהשירה שלו, של כל יום
חמישי, בתמיד של שחר, היא המזמור הפותח במילים **"הרנינו לאלהים עוזנו"**.

[ומדובר שהספיקו העדים לבוא לפני הקרבת התמיד של שחר, או שלא באו עדים,
והתעבר חודש אלול, ומקריב ביום השלשים ואחד תמיד של שחר, כאשר הוא בטוח
שעתה הוא ראש השנה] -

לא היה אומר בשחרית "הרנינו"! מפני שאם יאמר את כל אותו המזמור
בשחרית, נמצא **שחוזר וכופל את הפרק פעמיים** באותו היום. שהרי היו אומרים
אותו גם על קרבן מוסף.

אלא, מהו אומר בשחרית של ראש השנה שחל ביום חמישי?

את חלק המזמור, מהפסוק **"הסירותי מסבל שכמו"** והלאה [במזמור פא], היות
ובראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, והפסוק הזה מדבר על כך.

ואם חל ביום חמישי, **ובאו העדים לאחר הקרבת תמיד של שחר**, ובשעת הקרבת
התמיד לא ידעו אם יקדשו את ראש השנה היום, אזי בשחרית אומרים את **"הרנינו**
לאלהים" כולו.

ובמוסף **אומר "הרנינו"**, אף על פי שהוא חוזר וכופל את הפרק.

ומברייתא זו מוכיח רב אחא כשיטתו של רבי זירא, שמספק אמרו הלויים שיר של חול. והקשה ממנה על דברי בני בבל, האומרים שהלויים קלקלו ולא אמרו שירה באותו היום כלל:

שהרי **אי אמרת בשלמא: כל היכא דמסתפקא - אמרינן שירה דחול**. שבכל מקום שמסופקים איזה שיר לומר אומרים של חול, מובנים דברי התנא.

כי **היינו דקאמר**, זהו שאמר התנא, שאם באו עדים ביום חמישי אחר התמיד של שחר, אומר "הרנינו" במוסף, אף על פי שהוא **אומרו וכופלו**.

שהרי בשחרית אמרו "הרנינו" מספק, כדרך שאומרים בימות החול, וזה כשיטתו של רבי זירא, שכאשר העדים נשתהו מלבוא, אמרו הלויים על תמיד של בין הערביים שיר של יום חול, מחמת הספק.

אלא, אי אמרת כדברי בני בבל, שאותו היום **לא אמור**, לא אמרו הלויים שיר של יום כלל על התמיד של בין הערביים, מחמת הספק - **מאי**, איך יש לפרש את מה ששנינו "אומרו וכופלו".

והרי כאשר יש ספק אין אומרים לדעתם שיר של יום כלל, ואם כן, גם בשחרית, כשעדיין לא יודעים אם יתקדש היום, לא אומרים שיר של חול מספק.

כי אין סיבה שיהיה שונה שיר של שחרית משיר של מנחה. וכמו שבמנחה אין אומרים שירה לשיטתם של בני בבל, כיון שהדבר בספק, כך צריך להיות הדין גם בשחרית, שמספק לא יגידו כלום.

ואם, כך, לא, מצינו שחוזר וכופלו!

דף לא - א

ומתצינן את דעת בני בבל: אמנם כאשר יש ספק איזה שיר צריכים לומר במנחה, אין אומרים שיר של יום כלל, הרי זה מחמת שהשיר של יום חול לא שייך כלל בראש השנה, ואילו השיר של ראש השנה אינו שייך כלל בחול.

אך, **שאני התם**, שונה הוא השיר של שחרית של ראש השנה שחל ביום חמישי בשבוע, משאר הימים.

כי גם אם יתכן שהיום הוא ראש השנה, אפשר לומר בו את השיר של יום חמישי חול, כרגיל.

משום **דשירה דיומיה היא**. היות ושירת היום היא, שהרי הוא מתחיל ב"הריעו לאלהים עוזנו".

וזה שכאשר ראש השנה חל ביום חמישי משנים בו את השיר של יום, הוא רק כדי לא לכפול את אותו השיר גם במוסף.

הלכך, מספק, לא מבטלים את שיר של יום חול, כיון שאף הוא ראוי לראש השנה. שמשום ספק כפילה לא מבטלים שיר של תמיד

תניא: רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא:

ביום ראשון בשבוע מה היו הלויים אומרים בשירתם על הקרבן?

"לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה" [תהלים כד] עד סוף המזמור.

ואמרו מזמור זה ביום ראשון, **על שם שקנה** הקב"ה את השמים והארץ ביום הראשון [על ידי בריאתם], **והקנה** את תבל ליושבי בה.

כלומר, ה' קנה [ברא] את העולם, על מנת להקנותו ליושבו.

והיה אז **שליט יחיד בעולמו**, שלא נבראו עדיין המלאכים עד היום השני. ולכן נאמר בו **"לה' [לבדו] הארץ ומלואה"**.

ביום שני מה היו אומרים?

"גדול ה' ומהולל מאוד בעיר אלהינו הר קדשו" [תהילים מח].

על שם שחילק הקב"ה את **מעשיו**, שהבדילם על ידי עשיית הרקיע בין המים העליונים לתחתונים. **ומלך עליהן, ונתעלה וישב במרום**, ושכן בו כעין שהוא שוכן בעירו ובהר קדשו.

ולכן קוראים בו את המזמור **"גדול ה' ומהולל מאוד**, בעיר אלהינו, הר קדשו".

בשלישי היו אומרים: "אלהים נצב בעדת אל" [תהילים פב].

על שם שגילה ארץ בחכמתו ביום השלישי.

שנאמר [בראשית א] ביום השלישי: **"יקוו המים, ותראה היבשה"**.

והכין תבל לעדתו. שהארץ היא המקום שבו הציב הקב"ה את עדתו. ועל זה נאמר במזמור הזה: **"אלהים נצב בעדת אל"**.

ברביעי היו אומרים: "אל נקמות ה'". [תהילים צד]

על שם שברא ה' ביום הרביעי חמה ולבנה, ועתיד הוא ליפרע - להנקם מעובדיהן.

בחמישי היו אומרים: "הרנינו לאלהים עוזנו" [תהילים פא].

על שם שברא הקב"ה ביום החמישי עופות ודגים, לשבח לשמו. שכאשר אדם רואה עופות ודגים שונים זה מזה, הוא משבח את מי שבראם.

ועל זה אנו אומרים: "הרנינו לאלהים".

בששי היו אומרים: "ה' מלך גאות לבש" [תהילים צג].

על שם שגמר מלאכתו ביום השישי, ומלך עליהן.

בשביעי היו אומרים: "מזמור שיר ליום השבת".

ליום שכולו שבת!

שהעולם עתיד להחרב באלף השביעי. ואלף שנים חשובים כיום לפני הקב"ה, שנאמר: "אלף שנים בעיניך כיום אתמול" [רש"י סנהדרין צז א].

ובאותו זמן לא יהיה אדם, וכל המלאכות ישבתו, ועל אותו יום אומרים את השיר של שבת.

אמר הקשה רבי נחמיה: וכי מה ראה רבי עקיבא לחלק בין הפרקים הללו? מדוע חילק רבי עקיבא את ההסבר בין הפרקים [המזמורים] הנאמרים בששת ימי החול, לבין הפרק הנאמר בשבת? שבששת ימי החול הוא הסביר שנאמרים הפרקים על שם העבר, ואילו בשבת הוא הסביר שנאמר הפרק על שם העתיד?

אלא, הכל נאמר על שם העבר:

בימות החול הוא כדברי רבי עקיבא:

בראשון אומרים "לה' הארץ ומלואה", על שם **שקנה והקנה ושליט בעולמו.**

בשני אומרים "גדול ה' ומהולל מאד", על שם **שחילק מעשיו ומלך עליהם, ונתעלה וישב במרום.** ושכן בו כדרך שהוא שוכן בעירו ובהר קדשו.

בשלישי אומרים "אלהים ניצב בעדת אל", על שם **שגילה ארץ בחכמתו**, אשר בה ניצבת עדתו, **והכין תבל לעדתו**.

ברביעי אומרים "אל נקמות ה'", על שם **שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן**.

בחמישי אומרים "הרנינו לאלהים עוזנו", על שם **שברא עופות ודגים** השונים זה מזה, שזה גורם לאדם **לשבח לשמו**.

בששי אומרים "ה' מלך גאות לבש", **על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהם**.

ואילו בשבת, ההסבר הוא אחרת מהסברו של רבי עקיבא:

בשביעי אומרים "מזמור שיר ליום השבת"

- **על שם ששבת** הקב"ה ממעשיו בבריאת העולם, שהיתה בעבר, ביום השביעי לבריאתו.

נמצא, שכל הפרקים הנאמרים בשבעת הימים שווים, וכולם נאמרים על מה שעבר.

ורבי עקיבא ורבי נחמיה, שנחלקו האם שיר של שבת נאמר על שם העתיד, **קמיפלגי**, יסוד מחלוקתם הוא, **בדברי רב קטינא**.

דאמר רב קטינא: שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב.

ששת אלפים שנה יתקיים העולם, ואלף אחד יחרב.

שנאמר [ישעיה ב]: "**ונשגב ה' לבדו ביום ההוא**". ויום אחד של הקב"ה הוא אלף שנה.

ואילו **אביי אמר: תרי אלפים חרוב**. העולם יחרב אלפיים שנה לעתיד לבוא.

שנאמר [הושע ו]: "**יחיינו מיומיים** [אחרי אלפיים שנה שהעולם יחרב], ביום השלישי יקימנו [לתחייה] ונחיה".

ורבי עקיבא, שדרש את הפסוק "מזמור שיר של יום השבת" על לעתיד לבוא, סובר כרב קטינא, שהעולם יחרב וישבות אלף שנה בלבד.

אבל רבי נחמיה, סובר כאביו, שהעולם יחרב אלפיים שנה. ולדבריו אי אפשר לומר את המזמור הזה על יום אחד שכולו שבת לעתיד לבוא, שהרי לדבריו, יומיים הם. לפי שאלפיים שנה הם כיומיים של הקב"ה.

ועתה הגמרא מבארת מה היו הלויים אומרים בשעת הקרבת קרבנות מוסף של שבת:

במוספי דשבתא מה היו אומרים?

אמר רב חנן בר רבא אמר רב: היו אומרים את שירת האזינו, וחילקו אותה לששה חלקים כסדר הזה:

א. "האזינו", וכו'.

ב. "זכור ימות עולם", וכו'.

ג. "ירכיבהו על במותי ארץ", וכו'.

ד. "וירא ה' וינאץ", וכו'.

עד כאן היו בכל פרק ופרק ששה פסוקים מתוך שירת האזינו. ומכאן ואילך היו בכל פרק שמונה פסוקים:

ה. "לולי כעס אויב אגור", וכו'.

ו. "כי ידין ה' עמו", וכו' עד סוף השירה.

והסימן לזכור את חלוקת השירה, הוא - **הזי"ו ל"ד**.

ובכל שבת אמרו פרק אחד מתוך השירה, עד שסיימו אותה כעבור שש שבתות. ושוב חזרו והתחילו מתחילתה של השירה [מסקנת הגמרא להלן].

ואמר רב חנן בר רבא אמר רב: כדרך שחלוקים פרקי שירת האזינו כאן, בשיר שהלויים אומרים - כך הם חלוקין בקריאת התורה בבית הכנסת.

שעולים ששה קוראים לתורה לפי חילוק הפרשיות הללו, וקוראים את שירת האזינו כפי החלוקה הזאת.

והעולה לתורה השביעי, קורא מאחרי השירה עד סוף הפרשה.

ועתה הגמרא מבארת את השיר שהיו הלויים אומרים בשעת הקרבת התמיד של בין הערביים של שבת:

במנחתא דשבתא - מה היו הלויים אומרים?

אמר רבי יוחנן : מחזור של שלש שבתות היה :

בשבת הראשונה אמרו מחצית משירת הים. שהיו מתחילים **"אז ישיר"**, עד **"מי כמכה**
באלים ה'".

ובשבת השניה, אמרו את המחצית השניה של שירת הים :

"מי כמכה באלים ה'", עד סוף השירה.

ובשבת השלישית אמרו : **"אז ישיר** ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה", עד סוף
אותה שירה [במדבר כא יז - כ].

אבעיא להו נשאלה שאלה לבני הישיבה :

הני כולהו, כל אותם הפרקים של שירת האזינו, האם **בחד שבתא אמרי להו**, האם
אומרים את כולם בשבת אחת, והיו מחלקים ביניהם, על ידי שהחליפו את מנגינת השיר,
וכן החליפו את כלי הזמר, ושינו את תקיעת החצוצרות.

או דלמא שמא **כל שבתא ושבתא אמרי חד**. בכל שבת ושבת אמרו פרק אחד בלבד,
וכאשר גמרו לקרוא את המחזור של כל ששת הפרקים, חזרו והתחילו שוב מתחילת
הסדר.

תא שמע, בוא ושמע ראייה לפשוט את הספק :

דתניא : **אמר רבי יוסי** : **עד שהראשונה**, שירת האזינו [שהוזכרה ראשונה],
אומרת אחת, נאמרת על המוספין בשלמות, פעם אחת במחזור של שש שבתות.

שניה, השירה של מנחה, הנאמרת במחזור של שלש שבתות - **חוזרת שתיים!**

כי במחזור של שש שבתות יש שני מחזורים של שלש שבתות.

ומדייקת הגמרא : **שמע מינה**, מדברי הברייתא הזאת אתה למד, **שכל שבתא**
ושבתא אמרי חד, שבכל שבת אמרו פרק אחד בלבד.

ומסקינן : אכן **שמע מינה** שכך היה.

במשנתנו [ובמשנה הקודמת] נשנו תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי ביבנה.

ועתה מביאה הגמרא מימרא של רבי יוחנן, שממנה נלמד שהסנהדרין גלתה מירושלים בימי רבן יוחנן בן זכאי, וישבה ביבנה.

אמר רב יהודה בר אידי אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה, והסתלקה מישראל דרגה אחר דרגה, מעט מעט.

דבר זה נלמד **מקראי**, מהכתובים לקמן.

וכנגדן - גלתה סנהדרין, והתרחקה מבית המקדש עשר מסעות, מעט מעט, ודבר זה, **מגמרא**, כך קיבל רבי יוחנן מרבותיו.

ורבי יוחנן מבאר את דבריו:

עשר מסעות נסעה שכינה - מקראי, אלו הן:

א. **מהכפורת** שעל הארון, התרחקה השכינה **לכרוב** שמעל הכפורת.

ב. **ומכרוב** התרחקה השכינה **למפתן** בית המקדש.

ג. **וממפתן** הבית התרחקה השכינה ונסעה **לחצר**, אל חלק העזרה שבין האולם והמזבח, שהוא קדוש יותר משאר העזרה, כמבואר במסכת כלים.

ד. **ומחצר** התרחקה השכינה **למזבח** החיצון.

ה. **וממזבח** החיצון **לגג** ההיכל.

ו. **ומגג** ההיכל **לחומה** - לחומת העזרה.

ז. **ומחומה** [מחומת העזרה] **לעיר** ירושלים.

ח. **ומהעיר** ירושלים **להר** הזיתים.

ט. **ומהר** הזיתים **למדבר**.

י. **ומהמדבר** עלתה וישבה **במקומה** ברקיע.

שנאמר [הושע ה]: **"אלך ואשובה אל מקומי"**, שהוא הרקיע.

והטעם שהשכינה הסתלקה מעט מעט, הוא משום שהיה קשה בעיני הקב"ה להסתלק מישראל. ולפיכך הסתלק לאט לאט, והיה מצפה שמא ישובו בתשובה [רש"י].

ורבי יוחנן מביא את הכתובים שמהם למד על עשר המסעות הללו :

א. **מכפורת לכרוב**. ב. **ומכרוב למפתן** הבית - זאת למדים אנו מן הכתובים הבאים :

דכתיב [שמות כה] בענין הארון שבבית המקדש :

"ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת", מכאן שתחילה היתה השכינה על הכפורת.

וכתיב בספר יחזקאל [פרק ט] : **"וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו, אל מפתן הבית"**.

מכאן שבימי יחזקאל שהה "כבוד ה'" [השכינה] על הכרוב כמה ימים, ואחר כך הסתלק משם ושכן על מפתן הבית.

ומכאן למדנו שמן הכפורת הסתלקה השכינה לכרוב, ומכרוב למפתן הבית.

ג. **וממפתן** בית המקדש **לחצר** [אל חלק העזרה שבין האולם והמזבח] - זאת למדים אנו מ**דכתיב** בספר יחזקאל אחרי הפסוק הזה [פרק י פסוק ד] :

"וימלא הבית את הענן, והחצר מלאה את נגה כבוד ה'".

[נגה כבוד ה'" - זו השכינה].

ד. **מחצר** התרחקה השכינה **למזבח** החיצון, **דכתיב** בספר עמוס [פרק ט] : **"ראיתי את ה' נצב על המזבח"**. ואף על פי שעמוס חי לפני יחזקאל, בכל זאת, מאחר וסילוק השכינה היה דרגה אחר דרגה, כלפי חוץ, בעל כרחך שעמוס התנבא על העתיד, שמן החצר השכינה תתרחק ותשכון על המזבח.

ה. **וממזבח** החיצון **לגג** ההיכל, **דכתיב** [משלי כא] :

"טוב לשבת על פנת גג מאשת מדנים [מריבות] ובית חבר".

ופסוק זה אמרו שלמה על השכינה : טוב לה לשכינה להסתלק אל הגג, משבת עם כנסת ישראל, שנמשלה לאשת מדנים מפני שהעמידה צלם בהיכל.

[וי"בית חבר" הינו בית המקדש, שישראל חברו בו את הצלם עם השכינה. ושלמה התנבא על העתיד, כדרך שהתנבא עמוס].

ו. **מגג** ההיכל **לחומה** [לחומת העזרה], **דכתיב** [עמוס ז] :

"והנה ה' נצב על חומת אנך [החומה הנבנית בעזרת "אנך", דהיינו משקולת הקשורה לחוט ובעזרתה מיישרים את הבניה. מפרשי הני"ך].

ז. **מחומה לעיר ירושלים, דכתיב** [מיכה ו]: **"קול ה' לעיר יקרא"**.

ח. **ומעיר ירושלים להר הזיתים, דכתיב** [יחזקאל יא]: **"ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם** [ממזרח] **לעיר"** והוא הר הזיתים העומד ממזרח לירושלים.

ט. **ומהר הזיתים למדבר, דכתיב** [משלי כא]: **"טוב שבת בארץ מדבר** מאשת מדינים [מריבות] **וכעס"**. אשת מדינים וכעס היא כנסת ישראל שהכעיסה את הקב"ה. ושלמה אמר שטוב לשכינה לשבת במדבר. מלשבת בקרבת כנסת ישראל בהר הזיתים.

י. **וממדבר עלתה וישבה במקומה בשמים, דכתיב** [הושע ה]: **"אלך ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו** [עד שיחזיקו ישראל את עצמם אשמים ויודו על אשמתם] **ובקשו פני"**.

אמר רבי יוחנן: ששה חדשים לאחר החורבן, ולאחר שגלתה השכינה מישראל, **נתעכבה שכינה לישראל במדבר**, ולא עלתה לשמים, כי ציפתה להם, **שמא יחזרו בתשובה**.

כיון שלא חזרו, אמר הקב"ה: תיפח נפשן!

שנאמר [איוב יא]: **"ועיני רשעים תכלינה, ומנוס, הקב"ה שהוא מבטחם, אבד מנהם** [מהם]. **ותקותם** - תהיה להם **למפח נפש"**.

ועתה רבי יוחנן מפרש את מה שאמר: **"וכנגדן גלתה סנהדרין** אף היא עשר מסעות, **ודבר זה נלמד מגמרא"**.

מסעות השכינה הללו היו בימי בית ראשון, ואילו מסעות הסנהדרין דלהלן היו בימי בית שני. (14)

[והמהרש"א כתב שכנגד אותן מסעות נסעו הסנהדרין בבית ראשון].

בתחילה, ישבה הסנהדרין בלשכת הגזית, כאשר חציה של הלשכה היה בעזרה, וחציה מחוץ לעזרה [מדות ד ד] והסנהדרין היתה יושבת בחציה שבחול [יומא כה].

ואלו הן עשר מסעות הסנהדרין:

א. **מלשכת הגזית - לחנות**. שהוא מקום בהר הבית ושמו היה "חנות". (15) וארבעים שנה לפני חורבן הבית גלתה לשם הסנהדרין.

מפני שהתרבו הרוצחים ולא הספיקו לדונם. ולפיכך גלו מלשכת הגזית, כי אין דיני נפשות נוהגים בשום מקום אלא בזמן שהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית. (16)

ב. **ומחנות** גלתה הסנהדרין **לירושלים** מחוץ להר הבית.

ג. **ומירושלים ליבנה**. שם דר רבן יוחנן בן זכאי, שהיה הנשיא.

דף לא - ב

ד. **ומיבנה לאושא**, בימי רבן גמליאל הנשיא גלתה הסנהדרין למקום מגוריו שבאושא.

ה. **ומאושא חזרו ליבנה**.

ו. **ומיבנה חזרו לאושא**, בימי רבן שמעון בנו של רבן גמליאל. [ומפני שהוא היה גר באושא גלתה הסנהדרין אחריו].

ז. **ומאושא לשפרעם**.

ח. **ומשפרעם גלו לבית שערים** ששם גר רבי יהודה הנשיא [המכונה "רבי"].

ט. **ומבית שערים גלו לציפורי**. כאשר רבי חלה הוליכוהו לציפורי, וגלתה הסנהדרין אחריו.

י. **ומצפורי גלתה הסנהדרין לטבריא**. כאשר רבי עבר לגור שם [בימי אנטונינוס הרומאי].

וטבריא עמוקה מכולן. כלומר, בזמן שגלו לטבריא היתה הסנהדרין מושפלת יותר משהיתה בשאר כל מסעותיה.

שנאמר [ישעיה כט]: **"ושפלת** [כאשר תשפילי לטבריא, אזי] **מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך"**.

רבי אלעזר אומר: שש גלויות גלו הסנהדרין. שנאמר [ישעיה כו]:

”כי השח יושבי מרום.

קריה נשגבה ישפילנה.

ישפילה עד ארץ.

יגיענה עד עפר”.

וכל לשון שפלות שבפסוק נדרשת על גלות אחת:

”השח” - זו גלות אחת.

”ישפילנה” - זו גלות שניה.

”ישפילה” - זו גלות שלישית.

”עד ארץ” - זו גלות רביעית.

”יגיענה עד עפר” - אלו שתי גלויות נוספות: שהיה הכתוב יכול לומר ”ישפילנה עד ארץ ועפר”, והמילה יגיענה מיותרת, לפיכך דרשו:

”יגיענה” - זו גלות חמישית.

”עד עפר” - זו גלות שישית.

אמר רבי יוחנן: ומשם, מן הגלות האחרונה שבטבריא, שנאמר עליה לעיל ”ומעפר תשח אמרתך” - עתידין ליגאל!

שנאמר [ישעיה נב]: **התנערי מעפר** [מטבריא], **קומי שבי”**. (17)

מתניתין:

משנתנו מביאה תקנה נוספת של רבן יוחנן בן זכאי בענין קידוש החודש:

אמר רבי יהושע בן קרחה: ועוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי: שאפילו ראש בית דין נמצא בכל מקום שמחוץ למקום ישיבת הסנהדרין, ועיקר קידוש החודש תלוי בו. וכמו ששנינו לעיל [כד א] שבשעת קדוש החודש היה ראש בית הדין אומר ”מקודש”.

בכל זאת, התקין רבן יוחנן בן זכאי, **שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הועד.** למקום ישיבת הסנהדרין.

והסנהדרין יקדשו את החדש בלא ראש בית הדין.

גמרא:

הגמרא מביאה מעשה, שממנו נלמד כי תקנת רבן יוחנן בן זכאי האמורה במשנתנו אינה אמורה אלא לענין עדות החדש בלבד:

ההיא איתתא, דאזמנה לדינא, קמיה דאמימר בנהרדעי. מעשה באשה שהוזמנה לדין בבית דינו של אמימר אשר בנהרדעא.

אזל אמימר למחוזא, ולא אזלא בתריה. באותו הזמן הלך אמימר [שהיה ראש בית הדין] למחוזא, והאשה נשארה בנהרדעא, ולא הלכה אחריו להתדין לפניו במחוזא.

כתב פתיחא עילוה, כתב אמימר שטר חרם על אותה אשה.

אמר הקשה ליה רב אשי לאמימר: והא אנן תנן, הלא שנינו במשנתנו: התקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום, שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד!

ואם כן, אף על פי שאתה [אמימר] היית במחוזא, אין האשה צריכה ללכת אלא לבית דינך אשר בנהרדעא!

אמר ליה אמימר תשובה לרב אשי:

הני מילי, דברי משנתנו אמורים, רק לענין עדות החדש.

וטעם הדבר משום **דאם כן**, אם תטריח את העדים ללכת אחר ראש בית הדין - **נמצאת מכשילן לעתיד לבוא**, שלא יבואו להעיד כלל.

אבל הכא, בענין דיני ממונות, נאמר [משלי כב]: **"עבד לווה לאיש מלוה"**. ובעל כרחו חייב הלווה לבוא לדין, ועל כן חייב ללכת אחר ראש בית הדין.

תנו רבנן: אין כהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן.

וזו אחד מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי.

מדברי הברייתא מבואר שתשע תקנות התקין רבן יוחנן בן זכאי. ומבארינן אלו הן:

שית - דהאי פירקא. שש תקנות נישנו בפרק זה, עד כה:

א. התקנה שבברייתא הזאת - שלא יעלו הכהנים בסנדליהן לדוכן.

[וחמש התקנות דלהלן נישנו במשניות דלעיל:]

ב. שיהיו תוקעים בבית דין בראש השנה שחל בשבת.

ג. שיהיה לולב ניטל בכל מקום, כל שבעת ימי הסוכות.

ד. שיהא יום הנף העומר [טז ניסן] כולו אסור בחדש בזמן הזה.

ה. משעה שחרב המקדש יקבלו עדים בראש השנה כל היום. [ואפילו אחרי מנחה].

ו. שלא יהיו עדי החדש הולכים אחר ראש בית הדין, אלא למקום הוועד [שיבת הסנהדרין].

וחדא, עוד תקנה אחת **דפירקא קמא**, ששינו אותה בפרק ראשון [לעיל כא ב]:

ז. שבזמן הזה אין עדי החודש מחללים שבת אלא על ניסן ועל תשרי.

ואידך, תקנה אחרת מוזכרת בברייתא דלהלן:

ח. גר שמתגייר אינו נכנס בבריתו של הקב"ה, ואינו מותר לאכול בקדשים - עד שיעשה כפי שעשו אבותינו, כאשר הקב"ה כרת עמהם ברית [כמבואר בחומש שמות כד].

ואלו הם ארבעת הדברים אשר עשו אבותינו כשנכנסו לברית:

[א] מילה. [ב] טבילה. [ג] הרצאת דמים [זריקת דם על המזבח]. [ד] הזאת דמים על העם.

והיינו, שגם הגר צריך שיזו עליו דם.

[כך מוכיחה הגמרא בכריתות ט א. ואף על פי שלא הוזכרה בפסוק טבילה, בכל זאת מאחר והוזכרה הזאת דמים, אין הזאה בלא טבילה. ומכאן שאף טבילה היתה שם].

וכדי לקיים את זריקת הדמים והזאתם, צריך הגר להביא לכל הפחות שתי תורים או שני בני יונה לעולה.

דמי הקן היו רבע שקל, שהוא חצי דינר. ובענין זה תיקן רבן יוחנן בן זכאי תקנה:

דתניא: גר שנתגייר בזמן הזה שבית המקדש חרב [ואי אפשר להביא קרבן ולזרוק את דמו ולהזותו] - **צריך שיצניע רובע שקל לשם קינו, לקנות בו קן.**

כלומר, שני תורים או בני יונה לעולה - לעתיד לבוא.

אמר רבי שמעון בן אלעזר: כבר נמנה עליה בית דינו של רבן יוחנן בן זכאי, וביטלה להלכה זו מפני התקלה. שמא יבואו להנות מאותן מעות, וימעלו בהקדש.

ט. **ואידך**, בתקנה התשיעית, יש **פלוגתא** [מחלוקת] **דרב פפא ורב נחמן בר יצחק**, מהי אותה תקנה:

רב פפא אמר: אותה תקנה היתה בענין **כרם רבעי**.

כרם בשנה הרביעית לנטיעתו, צריך להעלות את הפירות לירושלים, ולאכלם שם. ואם קשה לו, יכול לפדותם ולהעלות את דמיהם לירושלים, ולקנות בהם מאכל, ולאכלו שם.

והתקין רבן יוחנן בן זכאי תקנה בענין זה. כדלהלן.

ואילו **רב נחמן בר יצחק אמר:** אותה תקנה היתה בענין **לשון של זהורית**, שהיתה מלבינה ביום הכיפורים בשעה שדחפו את השעיר המשתלח מן הצוק בעזאזל. וכדלהלן.

והגמרא מבארת מה הן אותן שתי תקנות שנחלקו בהן:

רב פפא אמר: כרם רבעי תיקן -

דתנן: כרם רבעי היה עולה בעצמו לירושלים. תיקנו שיהיה חייב להעלות את הפירות לירושלים ולא את פדיון, אם היה הכרם בתוך מרחק **מהלך יום** מירושלים **לכל צד**.

ואף על פי שמחוץ לירושלים מותר מן התורה לפדות את הפירות, תיקנו חכמים שלא יפדום סמוך לירושלים בתוך מרחק של מהלך יום לכל צד. [הטעם יבואר להלן].

וזו היא תחומה: אילת מן הדרום. ועקרבת מן הצפון. לוד מן המערב. וירדן מן המזרח.

ואמר עולא ואיתימא [ואולי] רבה בר עולא אמר רבי יוחנן:

מה הטעם לתקנה זו?

כדי לעטר את שוקי ירושלים בפירות. לפיכך אסרו לפדות את הפירות הקרובים לירושלים בתוך מהלך יום אלא חייב להעלותם לירושלים.

ותניא: כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר במזרח לוד, בין ירושלים ללוד [שהרי שנינו לעיל שלוד ממערב לירושלים, ומכאן שירושלים ממזרח ללוד], **בצד כפר טבי.**

ומאחר שאסור לפדות את הפירות שבאותו מקום, והיה קשה לרבי אליעזר להעלות את הפירות לירושלים, לפיכך, **ביקש רבי אליעזר להפקירו לעניים.**

אמרו לו תלמידיו: רבי! כבר נמנו חבריך עליו, על האיסור לפדות את הפירות הקרובים לירושלים, **והתירוהו!** התירו לפדותם, מפני שחרבה ירושלים, ולכן אין צורך לעטרה בפירות.

ואמר רב פפא: **מאן "חבירך"**, מי הם חבריו של רבי אליעזר, שהוזכרו בברייתא?

רבן יוחנן בן זכאי ובית דינו!

[וזה התקנה התשיעית שהתקין רבן יוחנן בן זכאי].

והגמרא מבארת את דעתו של רב נחמן בר יצחק: **רב נחמן בר יצחק אמר:** התקנה התשיעית היתה בענין **לשון של זהורית.**

דתניא: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, וכאשר דחו את השעיר מן הצוק בעזאזל, היתה הלשון מלבינה.

שנאמר: "אם יהיו חטאיכם כשנים [כצמר אדום] - כשלג ילבינו".

אם הלשון הלבין, **היו העם שמחין** מפני שהיה זה סימן שהתכפרו עוונותיהם.

ואם **לא הלבין, היו עצבין.**

לכן **התקינו, שיהו קושרין אותו אל פתח אולם מבפנים,** כדי שלא יראוהו העם, ולא יעצבו אם לא ילבין.

ועדיין היו מציצין ורואין.

אם הלבין - **היו שמחין. לא הלבין - היו עצבין.** (18)

התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע שבעזאזל, **וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח,** ורק המשלח את השעיר לעזאזל היה רואה אם הלבנה אותה לשון.

ובברייתא לא התפרש מי התקין תקנה זו. ודעת רב נחמן בר יצחק, שרבן יוחנן בן זכאי ובית דינו התקינו תקנה זו.

ומקשינן על דעת רב נחמן בר יצחק:

רב נחמן בר יצחק מאי טעמא [מדוע] **לא אמר כרב פפא** שהתקנה ששנינו בענין כרם רבעי נתקנה על ידי רבן יוחנן בן זכאי?

ומשנינן: **אמר לך** רב נחמן בר יצחק: **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך לומר ש**רבן יוחנן בן זכאי** התקין את התקנה ששנינו בענין כרם רבעי, יש להקשות:

מדוע תלמידיו של רבי אליעזר אמרו לו "כבר נמנו חבריך עליו והתירוהו"?

והרי רבן יוחנן בן זכאי - **חבריו דרבי אליעזר, מי הוה?!?**

וכי רבן יוחנן ובית דינו חבריו של רבי אליעזר היו?!

הרי רבן יוחנן בן זכאי - **רבו** של רבי אליעזר **הוה!**

ומכאן למד רב נחמן בר יצחק שלא רבן יוחנן בן זכאי התקין את התקנה ששנינו בענין כרם רבעי.

ואידך, רב פפא, הסובר שרבן יוחנן בן זכאי התקין תקנה זו, יענה על טענת רב נחמן בר יצחק:

כיון דהאומרים לרבי אליעזר תלמידים שלו הוו, לאו אורח ארעא למימרא ליה לרביה - "רבך"!

אין זה דרך ארץ שיאמר התלמיד לרבו: "כך וכך אמר רבך".

ולכן משום דרך ארץ אמרו לו: "כבר נמנו חבריך".

ומקשינן על דעת רב פפא:

ורב פפא - מאי טעמא לא אמר כרב נחמן בר יצחק [הסובר שהתקנה הנשנית בענין לשון של זהורית, רבן יוחנן בן זכאי תיקנה?]

ומתרצינן: **אמר לך** רב פפא: **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך לומר ש**רבן יוחנן בן זכאי** התקין תקנה זו, יש להקשות:

בימי רבן יוחנן בן זכאי, כאשר היה רבן יוחנן מורה הלכות ומתקן תקנות - **מי הוה**, האם היה לשון של זהורית מלבין?!

והתניא: כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי, מאה ועשרים שנה היו. ארבעים שנה עסק בפרקמטיא [בסחורה]. ארבעים שנה למד תורה. וארבעים שנה לימד לתלמידים.

ותניא בברייתא אחרת: ארבעים שנה קודם שנחרב הבית, לא היה לשון של זהורית מלבין, אלא מאדים.

ותנן במשנה לעיל [ל ב]: "משחרב הבית התקין רבן יוחנן בן זכאי".

ומכאן שרבי יוחנן חי אף לאחר החורבן.

ואם כן ארבעים שנותיו האחרונות של רבן יוחנן בן זכאי [שבהם היה מלמד לאחרים ומתקן תקנות] היו בתוך אותם ארבעים השנים האחרונות לפני החרבן, ובאותן שנים מעולם לא הלבנה לשון של זהורית.

והרי בענין תקנת הלשון של זהורית שנינו: "הלבין - היו שמחים, לא הלבין - היו עצבין, התקינו".

ומכאן שבשעת התקנה עדיין היה הלשון מלבין לפעמים.

ומכאן שתקנה זו נתקנה לפני שהיה רבן יוחנן בן זכאי מורה הוראה ומתקן תקנות! **ואידך**, רב נחמן בר יצחק, הסובר שרבן יוחנן בן זכאי תיקן תקנה זו, יענה:

אותם ארבעים שנה [שבאמצע חייו של רבן יוחנן בן זכאי] **דלמד - תלמיד יושב לפני רבו הוה. ואמר מילתא**, רבן יוחנן בן זכאי אמר לפני רבו שראוי לתקן שלא יקשרו את הלשון על פתח ההיכל, **ואסתבר טעמיה** והסתבר טעמו לפני רבו.

דף לב - א

וקבעיה רביה בשמיה. וקבעו רבו [של רבן יוחנן בן זכאי] בשמו, שימנו תקנה זו בין שאר תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי. ולפיכך שנינו שרבן יוחנן בן זכאי תיקן תשע תקנות.

מתניתין:

משנתנו מפרטת את סדר מוסף של ראש השנה, שחכמים תיקנו שיתקעו בו בשופר. כדלהלן:

כך הוא **סדר הברכות** שבתפילת מוסף :

אומר ברכת אבות, "מגן אברהם", **וגבורות**, ברכת "אתה גבור", שמוזכרים בה גבורות ה' בגשמים ובתחיית המתים, (19) **וברכת קדושת השם**, "אתה קדוש".

וכולל פסוקי מלכויות שמוזכר בהם מלכות ה', **עמהן**, (20) בברכת "אתה קדוש".

ואינו תוקע.

ואחר כך אומר את הברכה של **קדושת היום**, "אתה בחרתנו" עד "מקדש ישראל ויום הזכרון", **ותוקע**. ומוסיף ואומר פסוקי **זכרונות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע**.

ומוסיף ואומר פסוקי **שופרות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע**.

מפני שמצוה לתקוע שלש פעמים, ובכל פעם תוקעים שלש תקיעות, כמבואר להלן [לג א].

ואומר ברכת עבודה, והיא ברכת "רצה", שמזכיר בה "והשב את העבודה".

וברכת **הודאה**, "מודים".

וברכת כהנים, "שים שלום". (21)

אלו הן **דברי רבי יוחנן בן נורי**.

אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות - למה הוא מזכיר אותם? ובגמרא מקשינן, הרי התורה ציוותה לומר פסוקי מלכויות, ומדוע אומר רבי עקיבא שאם לא תוקעים בהם אין ענין להזכירם.

אלא, אומר אבות, וגבורות, וקדושת השם.

ואחר כך **כולל** את פסוקי **מלכיות עם** ברכת **קדושת היום, ותוקע**.

ואחר כך אומר **זכרונות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע**.

ואחר כך אומר **שופרות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע**.

ואומר עבודה, והודאה, וברכת כהנים. (22) (23)

גמרא:

שנינו במשנה: **אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות - למה הוא מזכיר אותם?**

ותמהינן: היאך הוא שואל **"למה הוא מזכיר"**?

והרי **רחמנא אמר: אידכר!** שחייבה תורה להזכיר פסוקי מלכיות, [וכדלהלן בברייתא]!

ומתרצינן: **אלא**, כך שאל רבי עקיבא: **למה** הוא מזכיר **עשר** פסוקים למלכיות [כמבואר במשנה הבאה]?

לימא תשע פסוקים בלבד, **דהואיל ואשתני אשתני**.

שהואיל וסדר מלכיות שונה מזכרונות ושופרות בכך שאין תוקעים בו, היה ראוי לשנותו גם במנין הפסוקים שאומרים בו! (24)

תנו רבנן: מנין שאומרים בתפילה ברכת **אבות?**

שנאמר [תהילים כט]: **"הבו לה'**, הזכירו לפני ה' את **בני אלים"**, את החזקים, דהיינו האבות, הנקראים "איתנים".

ומנין שאומרים גבורות, ברכת אתה גבור [שמוזכרים בה גבורות ה' בגשמים ותחיית המתים]?

שנאמר בהמשך המזמור: **"הבו לה'**, הזכירו לפני ה', **כבוד ועוז"**. ועוז הוא גבורה.

ומנין שאומרים קדושות ["אתה קדוש"]?

שנאמר בהמשך המזמור: **"הבו לה' כבוד שמו, השתחוו לה' בהדרת קדש"**.

ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות? רבי אליעזר אומר: דכתיב [ויקרא כג] על ראש השנה: **"שבתון זכרון תרועה מקרא קודש"**:

"שבתון" - זה קדושת היום של ראש השנה.

"זכרון" - אלו זכרונות.

"תרועה" - אלו שופרות.

"מקרא קדש" - קדשהו בעשיית מלאכה [שלא תעשה בו מלאכה].

אמר לו רבי עקיבא: מפני מה לא נאמר, מדוע שלא נדרוש את "שבתון" מלשון שבות ממלאכה, שבו פתח הכתוב תחילה, שתחילה ראוי להזהיר שלא לעשות מלאכה, מפני שזהו הציווי העיקרי ביום טוב!

אלא כך נדרוש את הפסוק:

"שבתון", מלשון שביתה - קדשהו בעשיית מלאכה.

"זכרון" - אלו זכרונות.

"תרועה" - אלו שופרות.

"מקרא קדש" - זו קדושת היום [ברכת "אתה בחרתנו"].

ובין רבי אליעזר ובין רבי עקיבא לא דרשו מהפסוק הזה מלכיות.

ומנין שאומרים מלכיות?

תניא: רבי אומר: נאמר בתורה סמוך לפרשת ראש השנה [ויקרא כג כב]: "אני ה' אלהיכם".

וכתיב מיד בסמוך: "וידבר ה' ובחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה". [והיינו ראש השנה].

ו"אני ה' אלהיכם" זו מלכות. כלומר, אני אדון לכם.

מכאן שמזכירים מלכיות בראש השנה. (25)

רבי יוסי בר יהודה אומר: המקרא הזה אינו צריך להשמיענו שאומרים מלכיות, שהרי הוא [הכתוב] אומר [במדבר י]: "ותקעתם בחצוצרות, והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם, אני ה' אלהיכם":

שאין תלמוד לומר שאין הכתוב צריך לומר "אני ה' אלהיכם", שהרי דבר זה ידוע!

ומה תלמוד לומר, לאיזה צורך נאמר "אני ה' אלהיכם"?

זה בנה אב, זה מלמד לכל מקום שנאמר בו זכרונות - שיהיו, שיאמרו פסוקי מלכיות עמהם. (26)

כשם שנאמר כאן "והיו לכם לזכרון", ומיד נאמר "אני ה' אלהיכם", דהיינו, מלכויות.

והיכן אומרה לקדושת היום?

תניא: רבי אומר: עם המלכיות אומרה, בברכה אחת הכוללת את שניהם.

שהרי **מה** כמו **שמצינו בכל מקום**, בכל החגים שאומרים בהם ברכה על קדושת היום - שאומרים אותה **בברכה רביעית! אף כאן**, במוסף של ראש השנה, אומרים את קדושת היום בברכה הרביעית, שהיא מלכיות!

רבן שמעון בן גמליאל אומר: עם הזכרונות אומרה, דהיינו **בברכה החמישית**.

כי **מה** כמו **שמצינו בכל מקום** שקדושת היום נאמרת **באמצע**, שהרי בשאר התפילות שבחגים יש שבע ברכות, שלוש ראשונות, שלש אחרונות, וקדושת היום באמצע!

אף כאן, במוסף של ראש השנה, אומר את קדושת היום **באמצע**.

ומאחר שיש תשע ברכות במוסף של ראש השנה, הרי החמישית היא באמצע.

וכשקידשו בית דין את השנה באושא, ירד רבי יוחנן בן ברוקא לפני התיבה, לפני רבן שמעון בן גמליאל. ועשה כדברי רבי יוחנן בן נורי המוזכר במשנתנו, שכלל את המלכויות בברכת "אתה קדוש".

אמר לו רבן שמעון בן גמליאל: לא היו נוהגין כן כשהיתה הסנהדרין ביבנה בימי רבן גמליאל, אבי!

ליום השני [יבואר להלן] **ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כרבי עקיבא**, המוזכר במשנתנו. שכלל את המלכויות עם קידוש היום בברכה אחת.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: כך היו נוהגין ביבנה. ותמהינן: למימרא, וכי אפשר לומר דרבי שמעון בן גמליאל כרבי עקיבא סבירא ליה!?

והא אמר רבי עקיבא: מלכיות - עם קדושת היום אמר להו, אומר אותם שליח הציבור.

ואילו רבן שמעון בן גמליאל אומר: קדושת היום - עם הזכרונות אמר להו, אומר אותם שליח הציבור!

ואיך יתכן שרבן שמעון בן גמליאל אמר על סדר תפילתו של רבי עקיבא שכך היו נוהגים ביבנה?

אמר רבי זירא: אכן רבן שמעון בן גמליאל לא הסכים עם רבי עקיבא בכל דבריו.

אלא התכוין **לומר** לרבי חנינא, **שתוקעין למלכיות** כפי שהוא עשה, ושלא כדברי רבי יוחנן בן נורי הסובר שתוקעים לאחר ברכת קדושת היום, ואין תוקעים אחר מלכיות.

אבל במה שרבי עקיבא אמר שקדושת היום נאמרת עם מלכיות, לזה לא הסכים רבן שמעון, ולדעתו מזכירים את קדושת היום עם זכרונות.

שנינו בברייתא: **ליום השני ירד רבי חנינא**, בנו של רבי יוסי הגלילי לפני התיבה.

והוינן בה: **מאי "שני"?**

אילימא, אם נאמר שהכוונה **ליום טוב שני** של ראש השנה, דהיינו, שבאותה שנה לא באו עדים לאושא לקדש את החדש כל אותו היום, ולפיכך עיברו את החדש, ונהגו גם ביום השני דיני יום טוב. הרי יש להקשות:

והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר!

אמר רב חסדא: מאי שני? ליום שני היינו יום טוב של ראש השנה הבא אחריו, לשנה הבאה.

מתניתין:

אין פוחתין מעשרה פסוקים של מלכיות. ומעשרה פסוקים של זכרונות, ומעשרה פסוקים של שופרות.

רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמר שלשה שלשה מכולן, יצא. והגמרא תבאר את דבריו.

גמרא:

והוינן בה: **הני, אלו עשרה פסוקי מלכיות - כנגד מי תקנום?**

אמר רבי לוי: כנגד עשרה הילולים שאמר דוד בספר תהילים. עשר פעמים שאמר דוד לשון הללו או הללויה בספר תהילים.

ותמהינן: הרי **"הלולים"** בספר תהילים - **טובא הוו!** הרי הרבה יותר מעשר פעמים אמר דוד לשון הילול בתהילים! ומתצינן: רבי לוי דיבר על **הנך דכתיב בהו**, על אותם הילולים שנאמרו במזמור **"הללוהו בתקע שופר"**. והיינו מזמור ק"נ בתהילים, שבו נאמרו עשר פעמים לשון הילול בזמן **"תקע שופר"**, שהוא ראש השנה.

רב יוסף אמר: עשרה פסוקי מלכיות הם **כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני**. והיה קול שופר חזק מאוד באותו מעמד, ולכן אומרים עשרה הילולים של מלכיות גם בעת תקיעת שופר בראש השנה.

רבי יוחנן אמר: **כנגד עשרה מאמרות של הקב"ה, שבהן נברא העולם** בראש השנה.

ומקשינן: **הי נינהו**, אלו הם עשרת המאמרות שבהם נברא העולם?

הרי כשנמנה את **"ויאמר אלהים"**, **"ויאמר אלהים"**, דהוזכרו בענין מעשה בראשית - רק **תשעה הו**, ולא עשרה!

ומתריצין: הפסוק **"בראשית** ברא אלהים את השמים ואת הארץ" - **נמי** על ידי **מאמר ה' הוא**, והוא משלים את מנין עשרת המאמרות.

ואף על פי שלא נאמר בו **"ויאמר אלהים: יהי שמים"**, יש להוכיח שבמאמר ה' הם נבראו ולא ב"ידיו".

דכתיב [תהלים לג]: **"בדבר ה' - שמים נעשו"**.

שנינו במשנה: **רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמר שלש שלש מכולן יצא.**

להלן, במשנה הבאה, מבואר שלדעת חכמים, שאמרו עשרה פסוקים, היו פותחים בפסוקים מן התורה, ואחר כך בפסוקים מן הכתובים, ומסיימים בפסוקים מן הנביאים.

איבעיא להו: נשאלה שאלה לבני הישיבה:

היכי קתני, מה כוונת רבי יוחנן בן נורי, שאמר "שלש שלש מכולן"?

האם כוונתו לומר **שלשה מן התורה, שלשה מן הנביאים, ושלשה מן הכתובים**.

דהו, שבסך הכל הם, **תשעה פסוקים**.

והיינו, שאם אמר תשעה פסוקים במלכויות, ותשעה בזכרונות, ותשעה בשופרות - יצא.

ולפי זה **איכא בינייהו חדא**, ההבדל בין דעתו לדעת חכמים, הוא באמירת פסוק אחד בלבד. שלדעת חכמים אם לא אמר עשרה פסוקים לא יצא, ולדעת רבי יוחנן בן נורי אם אמר תשעה יצא.

או דלמא, שמא "שלשה שלשה מכולן". דהיינו שלשה לסדר מלכויות, שלשה לסדר זכרונות, שלשה לסדר שופרות.

ובכל סדר וסדר אמר פסוק **אחד מן התורה, ואחד מן הנביאים, ואחד מן הכתובים**.

דהויין להו, שבסך הכל הם **שלשה** פסוקים לכל סדר וסדר.

ולפי זה, **איכא בינייהו**, ההבדל בין דעתו לדעת חכמים, הוא **טובא**, הבדל גדול.

שהרי לדעת חכמים אמרו עשרה פסוקים. ואילו לדעת רבי יוחנן בן נורי אמרו שלשה פסוקים בלבד.

תא שמע ראייה שלדעת רבי יוחנן בן נורי, מי שאומר פסוק אחד מן התורה, אחד מן הנביאים, ואחד מן הכתובים, יצא:

דתניא: אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות. ואם אמר שבע מכולן יצא.

ואותם שבע הם **כנגד שבעה רקיעים**. לרמז שבראש השנה הקב"ה עולה לרקיע השביעי, לשפוט את העולם [מהרש"א].

רבי יוחנן בן נורי אומר: הפוחת - לא יפחות לכתחילה משבע.

ואם אמר שלש מכולן יצא.

ואותם שלש הם **כנגד תורה, נביאים וכתובים**.

ואמרי לה [ויש אומרים]: **כנגד כהנים, לויים וישראלים**.

ואם נפרש שרבי יוחנן בן נורי אמר שהאומר שלש מן התורה שלש מן הנביאים שלש מן הכתובים יצא, אם כן אף מה ששנינו בתחילת דבריו "הפוחת לא יפחות משבע", היינו שבע מן התורה, שבע מן הנביאים, שבע מן הכתובים. ונמצא שהוא מוסיף על הפסוקים שאמרו רבנן, ואילו במשנתנו משמע שהוא בא למעט!

ומכאן שרבי יוחנן בן נורי סובר שאם אמר שלש פסוקים לכל סדר יצא.

אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי יוחנן בן נורי. (27)

מתניתין:

א. **אין מזכירין פסוקים של מלכות, של זכרונות, ושל שופרות, כשהם פסוקים של פורענות.**

ב. בכל סדר וסדר, **מתחיל בפסוקים מן התורה.**

וממשיך בפסוקים מן הכתובים.

ומשלים [ומסיים] בפסוקים מן הנביא. (28)

רבי יוסי אומר: אם השלים [סיים] בפסוקים מן התורה - **יצא.** (29)

דף לב - ב

גמרא:

שנינו במשנה: אין מזכירין מלכות, זכרונות, ושופרות של פורענות.

והגמרא מביאה דוגמאות לדבר:

כיצד הוא פסוק בלשון פורענות **במלכיות?**

כגון מה שכתוב בספר יחזקאל [כ]:

"חי אני נאום ה' אלהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה, אמלוך עליכם".

ואף על גב דאמר רב נחמן במסכת סנהדרין [קה א]: **כל כי האי ריתחא, לירתח קודשא בריך הוא עלן, וליפרוקינן!** מי יתן ויבא עלינו הכעס הזה, שהקב"ה יגאלנו בעל כרחנו, וימלוך עלינו [רש"י שם].

ואם כן, לכאורה, אין זה פורענות.

בכל זאת, **כיון דבריתחא אמור**, מאחר ופסוק זה נאמר בלשון רתיחה וכעס, הרי **אדכורי ריתחא בריש שתא - לא מדכרינן!** אין מזכירים לשון כעס של הקב"ה עלינו, בראש השנה.

זכרון של פורענות -

כגון [תהילים עח]: **"ויזכור [ה'] כי בשר המה, רוח הולך ולא ישוב".**

שופר של פורענות -

כגון [הושע ה]: **"תקעו שופר בגבעה. הריעו [להזהיר, על אשר] בית און [גייס] אחריך בנימין".**

אבל אם בא לומר פסוקי מלכות, פסוקי זכרון, ופסוקי שופר - של פורענות עובדי כוכבים, אומר.

מלכות -

כגון [תהילים צט]: **"ה' מלך ירגזו עמים".**

וכגון "ה' מלך עולם ועד, אבדו גוים מארצו".

זכרון -

כגון [תהילים קלז]: **"זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים", לשלם להם גמול רע על כד. (30)**

שופר -

כגון [זכריה ט]: **"וה' אלהים בשופר יתקע, והלך בסערות תימן".** שהקב"ה ילך ברוח סערה להחריב את תימן. (31)

וכתיב בפסוק שאחריו: **"ה' צבאות יגן עליהם".** יגן על ישראל שלא ילקו עם האומות. (32)

ומכאן שהפורענות שבפסוק הזה אמורה רק על הגויים שבתימן.

ועתה הגמרא מביאה ברייתא המדברת בדיני "זכרונות":

דתניא:

א. **אין מזכירין פסוק המדבר על זכרון של יחיד, ואפילו זכרון לטובה. כגון** [תהילים קו] זה שהתפלל דוד המלך ואמר: **"זכרני ה' ברצון עמך".** בשעה שאתה מתרצה לכל עמך, זכור אף אותי [מצודות].

וכגון [נחמיה ה] תפילתו של נחמיה: **"זכרה לי אלהי לטובה".**

ב. **פקדונות**, פסוקים שמוזכר בהם לשון פקידה, **הרי הן כזכרונות**.

כגון [בראשית כא]: **"וה' פקד את שרה"**. (33)

וכגון: "פקוד פקדתי אתכם",

היות ואף לשון "פקידה" משמעותו "זכירה".

דברי רבי יוסי.

רבי יהודה אומר: פקדונות - אינן כזכר ונ ות.

ומקשינן על דברי רבי יוסי:

ולרבי יוסי, שהזכיר את הפסוק "וה' פקד את שרה", קשה:

נהי נמי, אמנם נכון הדבר דפקדונות לדעת רבי יוסי הרי הן כזכרונות.

אבל, **"וה' פקד את שרה" - פקדון דיחיד הוא!** ואין מזכירים זכרון של יחיד, וכדלעיל!

ומתרצינן: **כיון דאתו רביס מינה**, מאחר שמחמת אותה פקידה נולד יצחק, וממנו נולד כל עם ישראל, שהם רביס, לפיכך, פקידה שכזו כפקידה של **רביס דמיא** היא נחשבת.

ג. והברייתא ממשיכה ודנה במקרא שבתהילים פרק כד, כמה פסוקי מלכויות הוא נחשב:

"שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם, ויבוא מלך הכבוד.

מי זה מלך הכבוד?

ה' עזוז וגבור. ה' גבור מלחמה.

שאו שערים ראשיכם, ושאו פתחי עולם, ויבוא מלך הכבוד.

מי הוא זה מלך הכבוד?

ה' צבאות - הוא מלך הכבוד, סלה."

הזכרת "שאו שערים" הראשונה יש בה הזכרת **שתיים** מלכויות, הואיל והוזכר בה פעמיים "מלך".

והזכרת "שאו שערים" השניה יש בה הזכרת **שלש** מלכויות, הואיל והוזכר בה שלש פעמים "מלך", **דברי רבי יוסי**.

רבי יהודה אומר : מה שאמר הכתוב בלשון שאלה "מי הוא זה מלך הכבוד", אינו נחשב ממנין המלכויות.

ולפיכך, הזכרת "שאו שערים" הראשונה, עולה רק כנגד הזכרת מלכות **אחת**. והזכרת "שאו שערים" השניה עולה כנגד **שתיים** מלכויות.

ד. ועתה הברייתא דנה בפסוק נוסף, כנגד כמה פסוקי מלכויות הוא :

נאמר [בתהלים מז]: **"זמרו אלהים זמרו, זמרו למלכנו זמרו, כי מלך כל הארץ אלהים"**.

פסוק זה עולה כנגד **שתיים**, שהרי הוזכר בו "מלכנו" ו"מלך", דברי רבי יוסי.

רבי יהודה אומר : פסוק זה עולה כנגד **אחת** בלבד : דוקא "מלך כל הארץ" נחשב "מלכות".

אבל "מלכנו" אינו נחשב, היות ולא מוזכר בו אלא מלכות על אומה אחת [ישראל] בלבד.

ושוין רבי יוסי ורבי יהודה בפסוק [שם] : **"מלך אלהים על גוים, אלהים ישב על כסא קדשו" - שהיא "מלכות" אחת** בלבד. כי "ישב על כסא קדשו" אינו נחשב מלכות.

ה. **"זכרון" שיש בו "תרועה", כגון [ויקרא כג] :** **"שבתון זכרון תרועה מקרא קדש"**.

אם ירצה **אומרה עם הזכרונות**. ואם ירצה **אומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי**.

רבי יהודה אומר : אינו אומרה אלא עם הזכרונות בלבד, היות ולא הוזכר בה לשון "שופר", אלא לשון "תרועה". (34) **"מלכות" שיש עמו "תרועה", כגון [במדבר כג] :** **"ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו"**.

רצה, **אומרה עם המלכויות**. ואם רצה, **אומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי**.

רבי יהודה אומר: אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד היות ולא הוזכר בה לשון "שופר", אלא לשון "תרועה".

"תרועה" שאין עמה ולא כלום, כגון [במדבר כט]: "יום תרועה יהיה לכם" - אומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי.

רבי יהודה אומר: אינו אומרה כל עיקר, היות ואין מזכירים בשופרות אלא פסוק שנאמר בו לשון "שופר", ולא לשון "תרועה".

שנינו במשנה: בכל סדר וסדר **מתחיל בשלשה פסוקים מן התורה,** וממשיך בשלשה פסוקים מן הכתובים, **ומשלים** [ומסיים] בארבעה פסוקים מהנביא.

רבי יוסי אומר: אם השלים את הפסוק העשירי בפסוק מן התורה יצא.

ודייקין בדברי רבי יוסי: מהלשון **"אם השלים בתורה יצא"**.

משמע שדוקא **דיעבד, אין**. רק אם כבר השלים בתורה יצא בדיעבד.

אבל **לכתחילה - לא** ישלים בתורה.

ומקשינן: **והתניא: רבי יוסי אומר: המשלים בתורה - הרי זה משובח!** ומתרגינן: אלא **אימא,** אמור כך במשנתנו: רבי יוסי אומר: **משלים** לכתחילה בתורה.

ומקשינן: **והא "אם השלים בתורה יצא", קתני.**

שמשמע **דיעבד, אין,** רק אם כבר עשה כן, יצא. אבל **לכתחילה - לא** יעשה כן.

ומתרגינן: **הכי קאמר,** כך אמרה המשנה: **מתחיל בתורה** וממשיך בכתובים **ומשלים בנביא.**

רבי יוסי אומר: לכתחילה **משלים בתורה.** ובדיעבד, **אם השלים בנביא יצא.**

תניא נמי הכי: אף בברייתא שנו כן:

אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: וותיקין היו משלימין אותה, מסיימים כל סדרה וסדרה מהפסוקים, **בפסוק מהתורה.**

והיינו, שאמרו בתחילה שלשה מן התורה. ואחר כך שלשה מן הכתובים ושלשה מן הנביאים, ולבסוף סיימו שוב בפסוק מן התורה. נמצא שהזכירו ארבעה פסוקים מן התורה בכל סדר וסדר.

ומקשינן: **בשלמא זכרונות ושופרות - איכא טובא.**

אמנם בענין זכרונות ושופרות, דברי רבי יוסי מיושבים היטב, שהרי יש הרבה פסוקים של זכרונות ושופרות בתורה, ואפשר לומר ארבעה מהם בכל סדר.

אלא מלכיות - רק תלת הוא דהויין! הרי אין בתורה אלא שלשה בלבד! [א] **"ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו"** [במדבר כג].

[ב] **"ויהי בישורון מלך"** [דברים לג].

[ג] **"ה' ימלוך לעולם ועד"** [שמות טו].

וקשה: הרי **אנן בעינן עשרה פסוקים, וליכא!** לדברי רבי יוסי, אנו צריכים עשרה פסוקים, ובהם ארבעה פסוקים מהתורה. ואין ארבעה פסוקים של מלכויות בתורה כלל!

אמר רב הונא: יש ליישב את דברי רבי יוסי על פי דבריו בברייתא דלהלן:

תנא, שנינו בברייתא:

[א] הפסוק **"שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד"** [דברים ו] הרי הוא **מלכות**, אף על פי שאין מוזכר בפסוק לשון מלכות, אבל ענינו הוא מלכות ה', **דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינה מלכות, מפני שלא הוזכר בפירוש לשון מלכות.

[ב] הפסוק **"וידעת היום, והשבות אל לבבך, כי ה' הוא האלהים, אין עוד"** [דברים ד] הרי הוא **מלכות, דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינה מלכות, מפני שלא מוזכר בפסוק בפירוש לשון מלכות.

[ג] הפסוק **"אתה הראת לדעת, כי ה' הוא האלהים, אין עוד מלבדו"**, הרי הוא **מלכות, דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינה מלכות.

ולדעת רבי יוסי בברייתא, הרי מצאנו עוד שלשה פסוקים של מלכויות בתורה, מלבד השלשה הנזכרים. ואפשר לומר ארבעה פסוקים של מלכויות מן התורה.

מתניתין:

בתפילת הימים הטובים בבוקר, היו רגילים לעבור לפני התיבה שני שליחי ציבור, אחד לשחרית ואחד למוסף. (36)

העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה - השני מתקיע.

דהיינו, בחזרת הש"ץ השני, שמתפלל מוסף, אז תוקעים בשופר.

ובשעת ההלל, בימים טובים שאומרים בהם הלל (37) - הש"ץ הראשון הוא זה שמקרא את ההלל אחר סיום תפילת שחרית.

גמרא:

והוינן בה: **מאי שנא שני מתקיע**, במה שונה ומיוחד הש"ץ השני, המתפלל מוסף בראש השנה, שדוקא בתפילתו תקעו ולא בשחרית?

הרי זה משום ד"ברוב עם הדרת מלך" [משלי יד]. שאף אלה האנשים המאחרים לתפילת שחרית מגיעים הם לתפילת מוסף, ותוקעים אז, בשעה שיש עם רב, משום הדר המלך.

אי הכי, הלל נמי - נימא בשני! אם כן, גם את ההלל יאמרו אחר תפילת מוסף, משום ד"ברוב עם הדרת מלך"!

אלא בהכרח, **מאי שנא הלל דבראשון**, מדוע קראו את ההלל אחר תפילתו של הראשון [שחרית]? - משום דזריזין מקדימין למצות! אם כן קשה להיפך: **תקיעה נמי - נעביד בראשון!** אף את התקיעות יתקעו בתפילת שחרית, משום "דזריזין מקדימין למצות"!

וכשם שלענין הלל עדיף להזדרז ולהקדים במצות, מאשר לאומרו ברוב עם, כך גם בתקיעות נאמר כן! (38)

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן: בשעת גזרת המלכות שנו** את משנתנו. שהמלכות גזרה שלא יתקעו בשופר.

והיות ובתחילה היו נוהגים לתקוע בשחרית לפני שש שעות, היו הגויים מחכים עד סוף שש שעות, שהוא סוף זמן תפילת שחרית, והולכים להם. ולפיכך העבירו את התקיעות לתפילת מוסף, והיו מתפללים מוסף לאחר שש שעות. (39)

שנינו במשנה: ובשעת ההלל [בימים טובים שאומרים בהם הלל] הראשון מקרא את ההלל.

ומדייקין: מדקאמר התנא "בשעת ההלל"

- מכלל דבראש השנה עצמו, ליכא, אין בו קריאת הלל.

והוינן בה: מאי טעמא? מדוע שונה ראש השנה משאר ימים טובים, שקוראים בהם את ההלל? אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! מפני מה אין ישראל אומרים שירה [הלל] לפניך בראש השנה וביום הכיפורים?

אמר להם: וכי אפשר שהמלך יושב על כסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה!?

אין ראוי לעשות כן!

מתניתין:

משנתנו עוסקת בדברים שאסור לעשות ביום טוב לצורך קיום מצות תקיעת שופר:

א. שופר של ראש השנה, אין מעבירין עליו את התחום. אין עוברים תחום שבת [אלפיים אמה] כדי לשמוע תקיעת שופר.

ואין מפקחין עליו את הגל. אם נפל על השופר גל של אבנים, אסור לטלטל את האבנים כדי להגיע לשופר ולתקוע בו. מפני שהאבנים מוקצין, ואסורים בטלטול בשבת. (40)

לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה על מנת להגיע לשופר. [כי הדברים הללו אסורים מדרבנן בשבת ויום טוב שמא יתלוש ענף מן האילן כמבואר במסכת ביצה פרק משילין].

ולא שטין על פני המים על מנת להגיע לשופר, או כדי לשמוע תקיעת שופר, מפני שאסרו חכמים לשוט ולשחות בשבת ויום טוב שמא יעשה סירה לשוט בה. [ביצה שם].

ואין חותכין אותו את השופר כדי לתקנו, בין בדבר שאיסורו הוא משום שבות דרבנן, ובין בדבר שאיסורו הוא משום לא תעשה מדאורייתא.

[הגמרא תבאר מה אסור משום שבות. ומה אסור מדאורייתא].

אבל אם רצה ליתן לתוכו [לתוך השופר] **מים או יין** [כדי לצחצחו], **יתן**, ואין זה אסור משום תיקון כלי.

ב. **אין מעכבין את התנוקות מלתקוע**. לא מונעים מן התנוקות מלתקוע תקיעות רשות בראש השנה [לאחר שכבר יצאו ידי חובה].

אבל מתעסקין עמהן, שאומרים להם לתקוע, ועוזרים להם [הרב המגיד. תוי"ט] **עד שילמדו**.

ג. **והמתעסק בשופר ואינו מתכוין לתקוע בו, ותקע, לא יצא**.

והשומע מן המתעסק אף הוא לא יצא.

גמרא:

שנינו במשנה: שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום.

והוינן בה: **מאי טעמא**, מדוע אין מצות תקיעת שופר שהיא מצות עשה, דוחה את איסור יציאה חוץ לתחום ביום טוב, שהוא לא תעשה. והרי עשה דוחה לא תעשה!

ומשנינן: **שופר מצות עשה הוא**, ["יום תרועה"]. ואילו שביתה ממלאכה ביום טוב, **עשה** ["שבתון"] **ולא תעשה** ["כל מלאכת עבודה לא תעשו"]. ויקרא כג כד - כה].

ואין מצות עשה דוחה את לא תעשה ועשה.

ואפילו דברים האסורים מדרבנן אינם נדחים מפני השופר, מפני שכל מה שתיקנו חכמים, כעין דאורייתא תיקנו. (41)

שנינו במשנה: **לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה. וכו'.**

האיסורים הללו הם איסורים מדרבנן, גזירה שמא יעבור על איסורים דאורייתא: אסור לרכוב על הבהמה שמא יחתוך זמורה כדי להנהיג את הבהמה, ואסור לעלות על האילן שמא יתלוש ממנו.

ותמהינן: **השתא באיסורי דרבנן - אמרת לא**, מאחר שכבר שנינו בתחילת המשנה שאסור לעבור על איסור תחומין ופיקוח הגל, אף על פי שהם איסורי דרבנן שאין בהם חשש שמא יעבור על איסור תורה.

איסורי **דאורייתא - מיבעיא** לומר שאסור?!

וכי התנא צריך להשמיענו שאין תוקעים בשופר במקום שחששו שמא האדם יעבור על איסור מן התורה, כגון ברכיבה, שמא יחתוך זמורה, ובעליה לאילן, שמא יתלוש?!

ומתרגיין: משנתנו בדרך של "זו ואין צריך לומר זו" קתני [נשנתה].

כך כוונת התנא לומר: שופר של ראש השנה - אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל. ואין צריך לומר שלא עולין באילן. שהרי קל וחומר הוא. (42)

דף לג - א

שנינו במשנה: **ואין חותכין אותו**, את השופר, **בין בדבר שאיסורו הוא משום שבות** דרבנן, **ובין בדבר שאיסורו הוא משום לא תעשה** מן התורה.

ומבאריין: **משום שבות**, כשחותכו **במגלא** מגל. לפי שאין דרך לחתוך בו שופרות, ותיקון כלי בדבר שאין דרכו בכך, שהוא מלאכה "כלאחר יד", אינו אסור אלא מדרבנן.

משום לא תעשה - כשחותכו **בסכינא**, בסכין, שדרך לחתוך בו שופרות. והמתקן את השופר כדרכו, הרי זה מלאכה גמורה מדאורייתא של "מכה בפטיש".

ותמהיין: **השתא, משום שבות אמרת לא**. מאחר שאתה [התנא] כבר אמרת לנו שאסור לחתוך את השופר בדבר שאיסורו משום שבות, אם כן, בחיתוך כדרכו שהוא **לא תעשה** מן התורה - **מיבעיא**, וכי צריך התנא להשמיענו שאין חותכים את השופר בדבר שאסור מן התורה בלא תעשה?!

ומתרגיין: משנתנו נשנית בדרך של "זו ואין צריך לומר זו".

שהתנא אמר שאסור לחתוך את השופר בדבר שאיסורו משום שבות, ואין צריך לומר שאסור לחתוך בדבר האסור מדאורייתא, שקל וחומר הוא.

שנינו במשנה: **אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן**.

ומדייקיין: דוקא **מים או יין, אין**. כן. אבל **מי רגלים לא** יתן לשופר, כדלהלן.

מתניתין מני, כדעת מי נשנית משנתנו? **כאבא שאול היא**.

דתניא: אבא שאול אומר: מים או יין מותר - כדי לצחצחו.

אבל מי רגלים אסור - מפני הכבוד של המצוה.

שנינו במשנה: **אין מעכבין** [מונעים] את התינוקות מלתקוע. ומדייקין: משמע שדוקא את התינוקות אין מעכבין, מפני שצריך לחנכם במצות שיתחייבו בהם כאשר הם יגדלו.

הא נשים שפטורות לגמרי מתקיעת שופר, מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממנה, **מעכבין**, מונעים אותן מלתקוע. מפני שאם הן תתקענה, הרי הן עוברות על "בל תוסיף".

ומקשינן: **והתניא**, והרי שנינו בברייתא: **אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב!**

אמר אביי: לא קשיא, אין להקשות סתירה בין משנתנו לברייתא:

הא, משנתנו היא כדעת **רבי יהודה**.

הא, הברייתא היא כדעת **רבי יוסי ורבי שמעון**, וכדלהלן:

דתניא: נאמר [ויקרא א] בענין קרבן עולה: **"דבר אל בני ישראל** ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם. וסמך ידו על ראש קרבנו".

דוקא **בני ישראל** [שהוזכרו בפסוק] **סומכין**, ואין בנות ישראל סומכות, ואפילו אם רוצות לסמוך אינן רשאיות, מפני שעוברות על "בל תוסיף", **דברי רבי יהודה**.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים אף על פי שאינן חייבות לסמוך, אם רצו **סומכות רשות**, מדעתן. ואין הדבר אסור משום בל תוסיף.

ולפי זה, משנתנו, האומרת שמונעים את הנשים מלתקוע בראש השנה, סוברת כדעת רבי יהודה, שהפטור מן הדבר ועושהו עובר בבל תוסיף. ולפיכך אסור לנשים לתקוע בראש השנה.

ואילו הברייתא סוברת כדעת רבי יוסי ורבי שמעון. שנשים יכולות לקיים מצוות שהן לא מחויבות בהם, ואין בדבר איסור משום "בל תוסיף". (43)

שנינו במשנה: אין מעכבין את התינוקות מלתקוע **אבל** [אלא] **מתעסקין בהם**, שאומרים להם לתקוע, **עד שילמדו**.

אמר רבי אלעזר : אפילו בשבת מתעסקים עם התנוקות עד שילמדו. ואין חוששים שמא יבואו לטלטל ארבע אמות ברשות הרבים.

מפני שהגדול אינו טרוד בעצמו במצוה, אלא מתעסק בלימוד הקטן. ולא גזרו שמא יטלטל ארבע אמות, אלא כשחייב בתקיעת שופר, שמא מתוך טרדתו ישכח את השבת. רע"ב.

תניא נמי הכי, אף בברייתא שנו כן :

מתעסקין בהן [בקטנים] עד שילמדו, אפילו בשבת.

ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע בשבת.

ואף על פי שאסור לטלטל את השופר ארבע אמות בשבת, לא חששו שמא יבואו לטלטלו.

ואין צריך לומר שאין מעכבין אותם ביום טוב, שמותר לטלטל בו את השופר ברשות הרבים.

ותמהינן : **הא גופא קשיא.** דברי הברייתא סותרים מיניה וביה :

בתחילה אמרת שמתעסקין בהן עד שילמדו, ואפילו בשבת.

אלמא, מכאן אנו לומדים שלכתחילה אמרינן תקעו! שהגדולים יכולים לומר לקטנים לכתחילה לכו תקעו.

והדר תנא, ואחר כך שנו בברייתא : אין מעכבין את התינוקות מלתקוע בשבת.

ומשמע שדוקא לענין **עכובא, הוא דלא מעכבין.**

הא, אבל לכתחילה - לא אמרינן אין אומרים להם תקעו!

נמצאו דברי הברייתא סותרים זה לזה!

ומתרצינן : **לא קשיא.**

דף לג - ב

כאן, ברישא ששנינו מתעסקין בהם [אומרים להם תקעו] מדובר - **בקטן שהגיע לחינוך**, ומצוה לחנכו.

ואילו **כאן**, בסיפא ששנינו בה שאין מעכבין אותם, מדובר **בקטן שלא הגיע לחינוך**, אין מצוה לחנכו. לפיכך אין אומרים לו לתקוע. אלא שאם הוא תוקע מדעתו, אין מונעים זאת ממנו. (44)

שנינו במשנה: **והמתעסק** בשופר שלא על מנת לתקוע, ותקע - **לא יצא**.

ומדייקינן ממשנתנו: דוקא **מתעסק הוא דלא יצא**, מפני שלא התכוון לתקיעה כלל. וכגון הרוצה להוציא קולות של נביחות קצרות בשופר, ועלתה בידו תקיעה כהלכתה. או הנושף בשופר ויצא ממנו קול תקיעה. (45)

ומשמע, **הא תוקע לשיר יצא** - כיון שהתכוין לתקוע, אלא שהיתה כונת תקיעתו לשם שיר ולא לשם מצוה.

שהרי, אם נאמר שאף התוקע לשיר לא יצא, היה ראוי לתנא להשמיענו חידוש גדול יותר, שאפילו אם התכוין לתקוע, אלא שתקע לשיר לא יצא.

ואמרינן: **לימא מסייע ליה לרבא**. האם יש להוכיח ממשנתנו כדברי רבא.

דאמר רבא: (46) "התוקע לשיר - יצא"!

ודחינן: **דלמא**, שמא התוקע לשיר לא יצא.

ותוקע לשיר נמי "מתעסק" קרי ליה. אף התוקע לשיר נקרא במשנתנו "מתעסק", מפני שהוא לא התכוין בתקיעתו לשם מצוה, אלא התעסק בתקיעתו לשם שיר. והשמיענו התנא שאף בזה לא יצא, ושלא כדברי רבא.

שנינו במשנה: **והשומע מן המתעסק לא יצא**.

ומדייקינן: משמע מדברי משנתנו שהשומע לא יצא מפני שהשמיע התעסק בתקיעתו שלא על מנת לצאת.

אבל, השומע מן המשמיע לעצמו, מאדם שתקע על מנת לצאת ידי המצוה, אלא שלא התכוין להוציא אחרים, **מאי**, מה דינו של השומע - **יצא!**

לימא תיהוי תיובתיה דרבי זירא. האם נאמר שמשנתנו סותרת את דברי רבי זירא:

דאמר ליה רבי זירא לשמעיה לשמשו: איכוון, ותקע לי!

שרבי זירא אמר לשמשו : התכוין בתקיעתך להוציא אותי ידי חובה. (47) ואילו במשנתנו שנינו שהשומע מן המתעסק לא יצא, משמע שאם המשמיע התכוין לצאת ידי המצוה, אף השומע יצא, אף על פי שהמשמיע לא התכוין להוציאו!

ושלא כדברי רבי זירא!

ודחינן : **דלמא**, שמא אף השומע מן התוקע שהתכוין בתקיעתו לשם מצוה, לא יצא, אלא אם כן המשמיע התכוין להוציאו, וכדברי רבי זירא.

ואידי דתנא רישא מתעסק, ואגב שהתנא שנה ברישא שהמתעסק עצמו לא יצא - **תנא** [שנה] אף **בסיפא נמי** השומע מן המתעסק.

אבל באמת התנא יכל להשמיענו חידוש גדול יותר, שאף אם התכוין המשמיע לצאת, אם לא התכוין להוציא את השומע לא יצא.

מתניתין:

א. **סדר תקיעות** כך הוא :

תוקע **שלוש** תקיעות.

וכל אחת משלשת התקיעות הללו, אינה תקיעה בודדת, אלא היא "סדר תקיעה", **של שלוש שלוש** תקיעות בכל סדר וסדר.

שבכל סדר של תקיעה, היה תוקע : תקיעה, תרועה, ותקיעה, שהם שלשה מיני תקיעות.

ותוקעים סדר אחד למלכיות, סדר אחד לזכרונות, וסדר אחד לשופרות.

ב. **שיעור** אורך "תקיעה" הוא **כשלוש תרועות** [ובגמרא יתבאר שהשיעור הוא כאורך תרועה אחת, ולשון המשנה יתבאר בגמרא].

ושיעור התרועה הוא כשלוש יבבות.

שלשה קולות קצרים, כל שהן, זה אחר זה. (48) [ויש אומרים שכל יבבא היא שלשה קולות, כל שהן. נמצא שהתרועה היא תשעה קולות]. (49)

ג. אם **תקע** בסדר הראשון [שבמלכיות] **בראשונה**, את התקיעה הראשונה הפשוטה שלפני התרועה, כשיעור תקיעה פשוטה, כדינה.

ולאחריה תקע תרועה.

ואחרי התרועה, שוב תקע תקיעה פשוטה.

ומשך בתקיעתו הפשוטה השניה כאורך שתיים תקיעות, כדי לצאת בה ידי חובת שתי תקיעות:

האחת, של התקיעה האחרונה הפשוטה, לאחר התרועה, שבסדר הראשון [של מלכויות].

והשנית, של התקיעה הראשונה הפשוטה, לפני התרועה, שבסדר השני [של זכרונות].

אין בידו אלא תקיעה **אחת**, של התקיעה אחרי התרועה בסדר ראשון [של מלכויות]. מפני שאין מחלקים את תקיעה אחת לשתי תקיעות. (50) ד. **מי ש** התפלל תפלת מוסף **ובירך** בה תשע ברכות, [הכוללות את מלכויות זכרונות ושופרות], ולא היה לו שופר, **ואחר כך נתמנה, נזדמן, לו שופר -**

תוקע, ומריע, ותוקע, ועושה כסדר הזה שלש פעמים.

ואף על פי שאינו תוקע על סדר ברכות מלכויות זכרונות ושופרות, בכל זאת תוקע שלש פעמים כנגדן.

כשם ששליח צבור חייב להתפלל בעצמו, בין בראש השנה ובין בשאר ימות השנה, **כך כל יחיד ויחיד** הבקי ויודע להתפלל בעצמו, **חייב** להתפלל בעצמו, ואינו יוצא בתפילת הש"ץ. (51)

ואין הש"ץ יורד לפני התיבה אלא להוציא את מי שאינו בקי. [גמרא].

רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את כל הרבים ידי חובתן, בין את הבקיאים בתפילה ובין את מי שאינם בקיאים. (52)

גמרא:

שנינו במשנה: שיעור תקיעה כשלש תרועות.

ומקשינן: **והתניא: שיעור תקיעה - כתרועה אחת!**

ומשנינן: **אמר אביי:** הכל מודים ששיעור התקיעה הוא כתרועה אחת. אלא, **שתנא דידן, קא חשיב את התקיעה הראשונה דכולהו בני, ותרועות דכולהו בני.**

התנא במשנתנו, החשיב את שלושת התקיעות הראשונות שבשלושת הסדרים (53) ואת שלשת התרועות שבשלושת הסדרים.

וכך אמר התנא: "שיעור שלשת התקיעות הראשונות, שבתחילת כל סדר, הוא כשלש תרועות".

דהיינו, שיעור תקיעה אחת, הוא כתרועה אחת.

ואף שלשת התקיעות האחרונות שיעורם הוא כך. אלא שהתנא לא הוצרך לומר זאת בפירוש, מאחר שכבר שנינו את שיעור התקיעות הראשונות, ומובן מאליו ששיעור התקיעות האחרונות שוה לראשונות. (54)

ואילו **תנא ברא - קא חשיב חד בבא, ותו לא**. התנא שבברייתא החשיב רק את התקיעה והתרועה שבסדר אחד בלבד.

וכך אמר: שיעור תקיעה אחת - כשיעור תרועה אחת.

ונמצא שדעת כל התנאים שוה. כי היות ושנינו בברייתא ששיעור תקיעה אחת הוא כתרועה אחת, נמצא ששיעור שלש תקיעות הוא כשיעור שלש תרועות, וכפי ששנינו במשנה.

שנינו במשנה: **שיעור תרועה כשלש יבבות**. ומקשינן: **והתניא: שיעור תרועה - כשלשה שברים!**

והרי שברים הם יותר ארוכים מיבבות!?! (55)

אמר אביי: אף על פי שאמרתי לעיל שאין המשנה והברייתא חולקות בענין שיעור אורך התקיעה, **בהא**, בענין שיעור התרועה - **ודאי פליגי!**

ודאי הוא שנחלקו, ואי אפשר למצוא שום תירוץ ליישב את דבריהם שלא יסתרו זה לזה. ובהכרח שבכך נחלקו: לדעת משנתנו - תרועה היא שלש יבבות. ולדעת הברייתא - שלשה שברים.

וממשיך אביי ומבאר טעם מחלוקתם:

דכתיב [במדבר כט]: **"יום תרועה יהיה לכם"**.

ומתרגמינן: "יום יבבא יהא לכוון". ומכאן, שתרועה היא יבבא.

ומה היא יבבא?

כתיב באימיה דסיסרא, נאמר על הבכי של אם סיסרא [שופטים ה]: **"בעד החלון נשקפה, ותיבב [ובכתה] אם סיסרא"**.

ולמידים אנו מכאן שהיבבא שהזכיר התרגום בענין תקיעת ראש השנה, לשון בכי הוא, כבכיה של אם סיסרא.

ונחלקו התנא שבמשנתנו והתנא שבברייתא בפירוש לשון הקודש מהו "ותיבב": (56)

מר, התנא שבברייתא, שאומר ששיעור תרועה כשלשה שברים, **סבר**: **גנוחי גנח**, יבבה כגניחות אדם חולה המאריך בגניח ותיו.

ומר, התנא שבמשנתנו, **סבר**: **ילולי יליל**. כאדם הבוכה בקולות קצרים הסמוכים זה לזה. (57)

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את מקור דברי משנתנו בענין סדר התקיעות:

תנו רבנן:

נאמר בתורה בענין ראש השנה "יום תרועה". ולא הוזכר בפירוש במה נעשית תרועה זו.

מנין שהתרועה שהוזכרה בראש השנה נעשית **בשופר**, ולא בחצוצרה או בכלי אחר?

תלמוד לומר [ויקרא כה] בענין יום הכיפורים שבשנת היובל: **"והעברת שופר תרועה"**. מכאן שהתרועה נעשית בשופר.

אך, **אין לי ראייה אלא שביובל** התרועה נעשת בשופר!

אבל **בראש השנה** - **מנין** שאף התרועה שהוזכרה בו נעשת בשופר?

תלמוד לומר בענין היובל: **"והעברת שופר תרועה בחדש השביעי** בעשור לחדש, ביום הכיפורים תעבירו שופר".

שאין תלמוד לומר, שהרי אין צורך לומר **"בחדש השביעי"**, שהרי נאמר בהמשך הפסוק ביום הכיפורים, וכבר נאמר בתורה שיום הכיפורים הוא בחודש תשרי, שהוא השביעי למנין החדשים. [ר"ן]

ואם כן, **מה תלמוד לומר** לאיזה צורך נאמר **"בחדש השביעי"**? לומר לך, **שיהיו כל תרועות של חדש שביעי**, תשרי [בין התרועה שבראש השנה, ובין התרועה שביום הכיפורים של היובל] **זה - כזה**.

כשם שהתרועה של היובל נעשת בשופר, כך התרועה של ראש השנה נעשת אף היא בשופר.

ובתורה לא הוזכרה בפירוש אלא תרועה בלבד.

ולפיכך יש לשאול: **ומנין שתקיעה פשוטה** [ארוכה] **לפניה?**

תלמוד לומר בענין היובל: **"והעברת שופר תרועה"**.

"והעברת" היינו העברת קול אחד.

כלומר, תקיעה ארוכה, ולא תרועה, שהיא כמה קולות. (58)

ומאחר שנאמר תחילה "והעברת שופר", ואחר כך נאמר "תרועה" למדנו שתקעו לפני התרועה.

ומנין שתקיעה פשוטה לאחריה, אחרי התרועה? **תלמוד לומר**: "והעברת שופר תרועה. **תעבירו שופר"**. מכאן שאחר התרועה העבירו שנית תקיעה פשוטה בשופר.

ואין לי ראייה לכך שתקעו תקיעה לפני התרועה ותקיעה לאחריה, **אלא ביובל** שבו נאמר הפסוק הזה.

אבל **בראש השנה** - **מנין** שתוקעים בו תקיעה לפני התרועה, ותקיעה לאחריה?

תלמוד לומר בענין היובל: **"בחדש השביעי"**.

דף לד - א

שאינ תלמוד לומר, שהרי אין צורך לומר **"בחדש השביעי"**, שהרי כבר נאמר "ביום הכיפורים", והכל יודעים שיום הכיפורים הוא בחדש השביעי!

ומה תלמוד לומר, ולא יזה צורך נאמר **"בחדש השביעי"**?

לומר לך, **שיהו כל תרועות החדש השביעי - זה כזה**.

וכשם שבתרועה של יום הכיפורים, תוקעים תקיעה פשוטה לפני ולאחריה, אף בראש השנה עושים כן.

ומנין לשלש, שתוקעים שלש סדרות של תקיעות [למלכיות, זכרונות, ושופרות] שכל סדר הוא של **שלש שלש** תקיעות, דהיינו כל סדר תוקעים תקיעה, תרועה, ותקיעה [כפי שהתבאר לעיל]? **תלמוד לומר**:

[א] בענין היובל נאמר [שם]: **"והעברת שופר תרועה"**.

[ב] בענין ראש השנה נאמר [ויקרא כג כד]: **"שבתון זכרון תרועה"**.

[ג] עוד נאמר בענין ראש השנה [במדבר כט]: **"יום תרועה יהיה לכם"**.

וכאשר נצרף את המקראות האמורים בראש השנה וביובל, נמצא שהוזכרו שלש פעמים תרועות במקרא, ללמד שתקעו שלשה סדרים, בין בראש השנה, ובין ביובל.

אך יש לשאול: הרי שלשת התרועות הללו לא נאמרו בענין אחד.

ומנין ליתן את האמור, התרועה האמורה במקרא, **של זה** שבראש השנה, **בזה**, ביובל.

ואת התרועה **של זה** שביובל, **בזה**, בראש השנה?

וכאילו נכתב שלש פעמים "תרועה", בין בראש השנה ובין ביובל. (59)

תלמוד לומר, לכך נאמר **"שביעי"** [בחדש השביעי] בראש השנה, ו**"שביעי"** ביובל.

ללמד **גזירה שוה**. וכל מה שאמור בזה, הרי הוא כאמור גם בחבירו.

הא כיצד? כמה תוקעים בסיכום?

שלש סדרות [שבכל אחת מהן יש שלש תקיעות], **שהן** בסך הכל **תשע** תקיעות.

ושיעור תקיעה כתרועה.

ושיעור תרועה כשלשה שברים. (60)

ומקשינן על דברי הברייתא: **האי תנא, מעיקרא מייתי לה בהקישא**. בתחילת הברייתא התנא לומד שראש השנה שוה ליום הכיפורים מהיקש, שנאמר בענין היובל "בחדש השביעי" [ומילים אלו מיותרות, ובאזן] ללמד שיהיו כל תקיעות החדש השביעי שוים.

ואילו **השתא**, בסוף הברייתא, **מייתי לה בגזירה שוה**. התנא למד שכל התרועות האמורות בזה הרי הם כאמורות בחבירו, בגזירה שוה, שנאמר "שביעי" בראש השנה, ו"שביעי" ביום הכיפורים.

ונמצא, שדברי התנא סותרים זה את זה! שהרי מאחר שהוקשו כל התרועות שבחדש השביעי זה לזה, בעל כרחך כל התרועות האמורות בזה נאמרו גם בחברו, שאם לא כן

קשה : הרי בראש השנה נאמרו שתי תרועות, וביום הכיפורים נאמרה אחת, ואין הם שוים! אלא בהכרח אתה צריך לתת את של זה בזה! (61)

ומתרצינן : **הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר : **אי לאו גזירה שוה**, אילו לא נאמר למשה בסיני ללמוד "שביעי" "שביעי" לגזירה שוה, אין אדם לומד גזירה שוה מדעתו.

ואז, **הוה מייתנא לה בהיקשא**, הייתי לומד זאת מדעתי בהיקש.

[שנאמר ביובל "בחדש השביעי", לומר שיהיו כל תרועות החודש השביעי זה כזה], מפני שאדם יכול ללמוד היקש מדעתו אף במה שלא קיבל מרבותיו.

אבל, **השתא, דאתיא גזירה שוה** [הלכה למשה מסיני] ולימדה אותנו שדיני התרועה שבראש השנה ושביובל שוים, ממילא **הקישא לא צריך**.

הגמרא מביאה ברייתא הלומדת שתוקעים תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה ממקום אחר :

והאי תנא שבברייתא שלפנינו, **מייתי לה** לומד זאת **בגזירה שוה** מהתקיעות שתקעו **במדבר** כדלהלן :

דתניא :

נאמר [במדבר י'] : "וידבר ה' אל משה לאמר, עשה לך שתי חצוצרות כסף. והיו לך למקרא העדה [לקרוא לסנהדרין ולעם על ידי החצוצרות] ולמסע את המחנות".

בשעת מסע המחנות היו תוקעים בהם לסימן שידעו שצריכים לנסוע.

ונאמר [שם פסוק ה'] : "ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה".

ושנו בברייתא : אף על פי שנאמר "**ותקעתם תרועה**" אין הכוונה שתתקעו תרועה בלבד, אלא לשון **תקיעה** ["ותקעתם"] **בפני עצמה** היא, **ותרועה בפני עצמה** היא.

וכך כוונת הכתוב :

"ותקעתם" - תקיעה.

ואחר כך הריעו - "תרועה".

והברייתא תמהה : **אתה אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה?! או**, אולי, מה שאמרנו **אינו נכון**, **אלא תקיעה ותרועה אחת היא**, וכך אמר הכתוב "היו תוקעין תרועה"!

עונה הברייתא: **כשהוא** [כשהכתוב] **אומר** [בהמשך הפרשה, בפסוק י]: **"ובהקביל את הקהל תתקעו ולא תריעו"**.

הוי אומר שלשון **תקיעה**, בפני עצמה היא.

ולשון **תרועה**, בפני עצמה היא. שהרי אם אף על תרועה אפשר לומר "תתקעו", איד נפרש את הכתוב "תתקעו ולא תריעו", הרי התקיעה היא היא התרועה! (62)

ומכאן שלפני המסעות תקעו ואף הריעו.

וכך אמר הכתוב: "ותקעתם" - תקיעה. והריעו - "תרועה". "ונסעו המחנות החונים קדמה".

ומנין שפשוטה לפניו, לפני התרועה?

תלמוד לומר: "ותקעתם", ואחר כך נאמר **"תרועה"**.

ומנין שפשוטה לאחריה?

תלמוד לומר [שם פסוק ו]: **"תרועה יתקעו למסעיהם"**.

"תרועה" נאמרה ראשונה, ואחר כך נאמר "יתקעו".

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: אינו צריך ללמוד זאת מסדר הפסוק "תרועה יתקעו".

אלא, **הרי הוא**, הכתוב, **אומר** שם:

"ותקעתם תרועה - ונסעו המחנות החונים קדמה [במזרח]".

"ותקעתם תרועה שנית - ונסעו המחנות החונים תימנה [בדרום]":

שאינ תלמוד לומר "שנית".

אין צורך לומר "ותקעתם שנית", שהרי הכתוב כבר אמר שתקעו תקיעה אחת לפניו, ונסעו המחנות שבמזרח. וגם אילו לא נאמר כאן "ותקעתם שנית", גם היה מובן מאליו שזו היא התקיעה השניה.

ויש לשאול: **ומה תלמוד לומר**, לאיזה צורך נאמר **"שנית"**?

אלא, **זה בנה אב**, זה מלמד, **שכל מקום שנאמר "תרועה" - תהא תקיעה שניה לה**, אחריה.

וכך אמר הכתוב: "ותקעתם תקיעה שנית לתרועה". (63)

וממשיכה ושואלת הברייתא:

אין לי מקור לומר שתוקעים תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה, **אלא במדבר** בלבד.

אבל, **בראש השנה - מנין?**

תלמוד לומר, לכך נאמר "**תרועה**" בענין ראש השנה, ו"**תרועה**" במדבר, ללמוד זה מזה **בגזירה שוה**.

וממשיכה הברייתא:

ושלש תרועות נאמרו בראש השנה: א. "**שבתון זכרון תרועה**" [ויקרא כג].

ב. "**יום תרועה**" [במדבר כט].

ג. "**והעברת שופר תרועה**" [ויקרא כה]. ופסוק זה נאמר בענין יום הכיפורים שביובל. אך לומדים את ראש השנה מיום הכיפורים בגזירה שוה.

ושתי תקיעות לכל אחת ואחת, תקיעה לפני כל תרועה ותקיעה לאחריה.

מצינו [נמצאנו] **למדין** שבסך הכל **שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בראש השנה**.

ואף על פי שדרשנו את שלושת התרועות האלו, לומר שתוקעים שלש סדרים, בכל זאת, אין כל התקיעות הללו מדברי תורה. אלא, חלקם הוא מן התורה, וחלקם מדרבנן, שאמרו לתקוע על סדר מלכיות זכרונות ושופרות, ודרשו מהפסוק כדבריהם, כדי להסמיך ולחזק את תקנתם. וכדלהלן:

שתיים, שתי תרועות נדרשות **מדברי תורה**.

ואחת, **מדברי סופרים**:

[א] "**שבתון זכרון תרועה**" [ב] "**והעברת שופר תרועה**" -

פסוקים אלו נדרשים **מדברי תורה**, כנגד שתי תרועות.

אבל הפסוק השלישי **"יום תרועה יהיה לכם"**

- **לתלמודו הוא בא**, הרי הוא בא לצורך גזירה שוה "תרועה תרועה" ממדבר. ללמדנו שתוקעים תקיעה לפנייה ותקיעה לאחריה. ואי אפשר למנות אותנו במנין התרועות שבראש השנה.

רבי שמואל בר נחמני אמר בשם **רבי יונתן**: תרועה אחת מדברי תורה, ושתים מדברי סופרים:

הפסוק **"והעברת שופר תרועה"**, נדרש **מדברי תורה** לחיוב תרועה אחת. ואילו הפסוקים: [א] **"שבתון זכרון תרועה"**, [ב] **"יום תרועה יהיה לכם"** - **לתלמודו הוא בא**, נכתבו כדי ללמוד מהם דבר הלכה כדלהלן.

והוינן בה: אמנם מובן שפסוק אחד לתלמודו הוא בא, שצריך את הפסוק ללמוד "תרועה תרועה" לגזירה שוה מן המדבר [שתוקעים תקיעה לפני התרועה ותקיעה לאחריה].

אבל על רבי יונתן שאמר ששני כתובים באו לתלמודם, יש לשאול:

מאי "לתלמודו הוא" [הפסוק השני] בא?"

ומשינין: **מיבעי**, צריך פסוק אחד מהם ["יום תרועה"], ללמד שתוקעים **ביום ולא בלילה**. והשני לגזירה שוה.

ומקשינן: **ואידך**, ותנא קמא, שדרש שתי תרועות מדברי תורה, **ביום ולא בלילה מנא ליה**, מנין הוא למד שתוקעים ביום ולא בלילה? [הרי לדעתו הפסוק "יום תרועה" לא נכתב לצורך לימוד זה!]

ומתרצינן: **נפקא ליה** דין זה יצא לו מן הפסוק **"ביום הכיפורים** [של יובל] תעבירו שופר".

ודרש ביום הכיפורים ולא בליל הכיפורים. ודיני תקיעת ראש השנה נלמדים מתקיעת היובל בגזירה שוה "שביעי" "שביעי", וכדלעיל.

ותמהינן: **אי מ"ביום הכיפורים" יליף**, אם התנא ששנה את הברייתא הזאת אף הוא לומד את דיני תקיעת ראש השנה בגזירה שוה מתקיעת יום הכיפורים. אם כן יש לשאול:

מדוע הוצרך התנא ללמוד גזירה שוה ממדבר ["תרועה תרועה"] שתוקעים תקיעה פשוטה לפני התרועה, ותקיעה פשוטה לאחריה?

נגמור נמי מינה. נלמד בגזרה שוה מיום הכיפורים גם לענין שתוקעין פשוטה לפני ופשוטה לאחריה!

שהרי ביום הכיפורים של יובל נאמר "והעברת שופר תרועה", ונאמר "תעבירו שופר", והעברה זו היינו תקיעה פשוטה [וכפי שאמרה הגמרא לעיל לג ב].

ומתצינן: התנאים ששנו את הברייתא הזאת [תנא קמא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. והאחרים], "והעברת" "תעבירו" לא משמע להו. אין הם מפרשים את המילים "והעברת" ו"תעבירו" מלשון תקיעה פשוטה.

ומקשינן: **אלא מאי דרשי בהו?** מה הם דורשים מכך שאמר הכתוב:

[א] "והעברת"

[ב] "תעבירו"

ומתצינן:

[א] "והעברת" - דורשים **כדרב מתנא.**

דאמר רב מתנא: "והעברת", מלמד שצריך לתקוע בשופר **דרך העברתו**, כדרך שהשופר "עובר", גדל בראשו של האיל.

מכאן שאם הפך את השופר, דהיינו הרחיב את חלקו הצר, והצר את הרחב, ותקע בו - לא יצא. [כדלעיל כז ב].

[ב] "תעבירו" - נכתב פעם שניה, כי אילו נאמרה פעם אחת בלבד לשון העברה, היינו טועים ומפרשים **דקאמר רחמנא נעבריה ביד.**

שכוונת הכתוב לומר שצריך להעביר את השופר ביד, ואין הכוונה שצריך לתקוע, לכן נאמר לשון העברה פעמיים, ללמד מיתור הפסוק שהכוונה לתקיעה דרך העברה, כלומר, תקיעה בשופר שאינו הפוך. (64)

ומקשינן: **ואידך**, יש להקשות על התנא ששנה את הברייתא הקודמת דלעיל, שדרש "והעברת" "והעבירו" מלשון תקיעה פשוטה. ולמד מכאן שתקעו תקיעה פשוטה לפני ולאחריה:

הרי שני דברים למדנו עכשיו מלשון העברה:

[א] דרך העברתו ולא הפוך. [ב] שאין כוונת הכתוב להעברה ביד!

ולדברי התנא שבברייתא דלעיל, הרי אין לשונות ההעברה הללו מיותרים, ומנין נלמד לדבריו את שני הדברים הללו?

ומתרצינן :

[א] את דינו של **רב מתנא** [שצריך לתקוע דרך העברתו] למד התנא דלעיל **מדשני קרא בדיבוריה**.

מזה שהפסוק שינה בלשונו ולא אמר "ותקעתם", אלא "והעברתם", משמע שחוץ ממה שלמדים מכאן לתקיעה פשוטה, למדים משינוי הלשון שצריך לתקוע דרך העברה.

[ב] הלימוד השני שלמדנו, שאין כוונת הכתוב להעברה ביד, הוא מיותר לדעת התנא דלעיל. כי **תעבירו ביד - לא מצית אמרת**. אינך יכול לומר שכוונת הכתוב היא להעברה ביד, **דגמר העברה העברה ממשה**, מפני שלמדים את ההעברה האמורה כאן מן ההעברה הכתובה במשה רבינו, כדלהלן: **כתיב הכא** [כאן]: **"והעברת שופר תרועה"**.

וכתיב התם [שמות לו]: **"ויצו משה ויעבירו קול במחנה"**.

מה להלן, בקול. כשם שההעברה האמורה שם היתה על ידי קול [ולא העברה ביד].

אף ההעברה האמורה **כאן**, ביום הכיפורים, היא **בקול** ולא ביד.

והגמרא מקשה על התנא ששנה את הברייתא האחרונה, שלמדים תקיעה לפניה ולאחריה בגזירה שוה ממדבר:

ומקשינן: **ולהאי תנא, דמייתי לה ממדבר**, לתנא הזה שלמד זאת בגזירה שוה ממדבר.

אי, אולי נאמר, **מה להלן חצוצרות**, כשם שהתרועה המוזכרת במדבר היתה על ידי חצוצרות, כך, **אף** התרועה המוזכרת **כאן** בראש השנה, היא על ידי **חצוצרות!**

ומנין לנו שהתרועה שהוזכרה בראש השנה היא בשופר?

ומתרצינן: **תלמוד לומר** [תהלים פא]: **"תקעו בחדש** [בראש חדש] **שופר, בכסה ליום חגנו"** - בחג שהירח מתכסה בו.

ואי זהו חג שהחדש [שהירח] **מתכסה בו?**

הוי אומר: זה ראש השנה! שהוא החג היחידי שחל בראש חדש!

וקאמר רחמנא באותו פסוק: "תקעו שופר".

ומכאן שהתרועה שהוזכרה בראש השנה נעשתה בשופר.

העולה מדברי הגמרא הוא, שמדאורייתא תוקעים בראש השנה תקיעה תרועה ותקיעה. ונחלקו בדבר:

יש אומרים, שמדאורייתא תוקעים שני סדרים של תקיעה תרועה ותקיעה.

ורבנן תיקנו לתקוע במלכויות זכרונות ושופרות, דהיינו שלשה סדרים של תקיעה תרועה ותקיעה.

ויש אומרים שמדאורייתא תוקעים סדר אחד של תקיעה תרועה ותקיעה בלבד, והשאר מדרבנן.

הסוגיא שלפנינו דנה כיצד תוקעים את סדר תקיעה תרועה ותקיעה:

אתקין [הנהיג] **רבי אבהו בקסרי** שיהיו תוקעים כסדר הזה: **תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה.**

ותמהינן על הנהגתו של רבי אבהו: **מה נפשך**, איך רבי אבהו סובר?

אי ילולי יליל, אם לדעתו תרועה שהוזכרה בתורה היא יללה בקולות קצרים [כדעת משנתנו] - **לעביד**, יעשו **תקיעה תרועה ותקיעה**, בלא שברים!

ואי גנוחי גנח, ואם דעתך כדעת הברייתא [לעיל לג ב] שתרועה היא גניחות ארוכות קצת - **לעביד**, יעשו **תקיעה, שלשה שברים, ותקיעה**, בלא תרועה!

ומדוע תיקן רבי אבהו שיתקעו גם שברים וגם תרועה? ומתצינן: **מספקא ליה**, רבי אבהו הסתפק מה היא תרועה האמורה בתורה, **אי גנוחי גנח, אי ילולי יליל**. האם היא גניחות ארוכות דהיינו שברים, או יללות קצרות דהיינו תרועה.

ולכן הנהיג שיתקעו שברים ותרועה.

מתקיף לה רב עזירא: מאחר שרבי אבהו הסתפק מה היא התרועה האמורה בתורה, אם כן: **ודלמא ילולי הוה**, שמא התרועה היא יללה קצרה ולא שברים. והתורה אמרה לתקוע תקיעה פשוטה סמוך לתרועה. ואילו כאשר האדם תוקע תקיעה שברים תרועה

כפי תקנת רבי אבהו, הרי הוא **קא מפסיק** על ידי **שלשה** שברים **בין התרועה לבין התקיעה** שלפניה!

ואין התקיעה סמוכה לתרועה!

ומתריצין: כדי לצאת מידי החשש הזה, הנהיג רבי אבהו **דהדר עביד**, שאחרי שתקע התוקע תשריית [תיקיעה שיברים תרועה תיקיעה] היה חוזר ותוקע **תקיעה, תרועה, ותקיעה**. ולא היה מפסיק בין התקיעה לתרועה.

מתקיף לה רבינא: ודלמא שמא התרועה האמורה בתורה **גנוחי הוה**, היא גניחות, דהיינו שברים, ולא מה שנקרא אצלנו תרועה.

והתורה אמרה לתקוע תקיעה פשוטה מיד לאחר השברים.

ואילו כאשר האדם תוקע תקיעה, שברים תרועה, ותקיעה [כפי תקנת רבי אבהו] הרי **קא מפסקא**, מפסיקה **התרועה בין השברים לבין התקיעה** שאחריה, ואין התקיעה סמוכה לשברים! (65)

ומתריצין: כדי לצאת מידי חשש זה, הנהיג רבי אבהו **דהדר עביד תש"ת** - שאחרי שתקעו תשריית [תיקיעה שיברים תרועה תיקיעה] היו חוזרים ותוקעים תש"ת [תיקיעה שיברים תיקיעה].

ולא היו מפסיקים בין השברים לתקיעה.

וכן היו תוקעים גם תר"ת, כמבואר לעיל.

ומקשינן: **אלא**, מאחר שהוצרכו לתקוע תש"ת [תיקיעה שיברים תיקיעה] בפני עצמו ותר"ת [תיקיעה תרועה תיקיעה] בפני עצמו, **רבי אבהו - מאי אתקין?!?**

מה תיקן רבי אבהו בכך שהנהיג שיתקעו אף תשריית [תיקיעה שיברים תרועה תיקיעה].

הרי **אי**, אם תרועה האמורה בתורה היינו **גנוחי גנח** [שברים] - **הא עבדיה**, הרי עשו כן בנפרד תש"ת.

ואי היינו **ילולי יליל - הא עבדיה** הרי עשו כן בנפרד תר"ת!

ולמה הוצרכו לתקוע אף תשריית?!

ומתריצין: **מספקא ליה**, רבי אבהו הסתפק: **דלמא**, שמא תרועה האמורה בתורה היא שני הדברים יחד, דהיינו **גנח ויליל**. מתחיל בשברים ומסיים בתרועה.

ולפיכך הנהיג שיתקעו תקיעה, ואחריה שברים - תרועה, שזאת "תרועה" האמורה בתורה, ואחריה תקיעה.

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן רבי אבהו הסתפק שמא "תרועה" האמורה בתורה היא שברים ותרועה יחד - **ליעבד נמי איפכא!**

היה ראוי לעשות גם להיפך: **תקיעה, תרועה, שלשה שברים, ותקיעה.**

כי **דלמא** שמא תרועה האמורה בתורה היינו **יליל וגנח**, שמתחיל בתרועה ומסיים בשברים!

ומתריצין: מאחר שתרועה היא יבבה, דהיינו בכי [וכפי שהגמרא למדה לעיל לג ב מהפסוק "ותיבב אם סיסרא"], הרי **סתמא דמילתא כי מיתרע באיניש מילתא - ברישא גנח, והדר יליל**. מן הסתם, כאשר קורה לאדם דבר רע, תחילה הוא גונח גניחות ארוכות, ואחר כך הבכי נעשה מהיר [ואז הוא מייילל בקולות קצרים, הסמוכים זה לזה].

ולפיכך אף תרועה האמורה בתורה, אם היא כוללת את השברים והתרועה, אין זה אלא כדרך הבוכים - קודם שברים, ואחר כך תרועה. (66)

שנינו במשנה: **תקע בתקיעה הראשונה** שלפני התרועה, תקיעה כדרכה. **ומשך**, והאריך **בשניה** שאחרי התרועה, **כשתים** כדי לצאת בחציה ידי חובת התקיעה שבסוף הסדר הראשון, ובחציה השני לצאת ידי חובת התקיעה שבתחילת הסדר השני - אין בידו אלא

דף לד - ב

אמר רבי יוחנן: מי ששמע **תשע תקיעות**, שלשה סדרים של שלש תקיעות, ובכל סדר "תקיעה תרועה ותקיעה" [ובסך הכל תשע תקיעות, כולל תרועות], (67) אפילו שמע תקיעות מפוזרות **בתשע שעות ביום - יצא**. ואף על פי שאין התקיעות רצופות זו אחר זו.

תניא נמי הכי: שמע תשע תקיעות אפילו היו מפוזרות **בתשע שעות ביום - יצא**. ואם שמע תשע תקיעות **מתשעה בני אדם כאחד**, (68) **תקיעה מזה ותרועה מזה - יצא**.

כי בדבר החביב על האדם הוא מסוגל לשמוע שני קולות כאחד, אפילו כשהם יוצאים משני בני אדם. (69)

ואפילו השומע תשע תקיעות **בסירוגין**, שאין התקיעה והתרועה רצופים זה אחר זה, אלא בהפסקות. (70) **ואפילו** אם היה הסירוג **כל היום כולו** - יצא.

ומאחר שרבי יוחנן אמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא. נמצא שיש שהות של שעה שלימה בין התקיעה לתרועה, וכן בין התרועה לתקיעה שאחריה, ואף על פי כן יצא.

ותמהינן: **ומי וכי אמר רבי יוחנן הכי כד?!**

והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: בקריאת ההלל ובמגילה, אם הפסיק באמצע קריאתו, ושהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש הקריאה!

ואם כן, גם התוקע בשופר והפסיק באמצע הסדר בין תקיעה לתרועה, אם שהה כדי לגמור את כל הסדר צריך לחזור לראש!

ומתריצין: **לא קשיא**:

הא, זה שאמר רבי יוחנן השומע תשע תקיעות בתשע שעות יצא - **דידיה**, זו דעתו שלו.

ואילו **הא**, מה שאמר השוהה בקריאת ההלל והמגילה כדי לגמור את כולה חוזר לראש - **דרביה**, זו היא דעת רבי שמעון בן יהוצדק, רבו.

ותמהינן: **וכי דידיה לא?!**

וכי מה שאמר רבי יוחנן בשם רבו [שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש], זו אינה דעתו שלו?!

והא יש להוכיח שאף רבי יוחנן עצמו סובר כך, מהמעשה דלהלן:

רבי אבהו הוה שקיל ואזיל בתריה דרבי יוחנן, והוה קרי קריאת שמע. רבי אבהו הלך מאחורי רבי יוחנן וקרא קריאת שמע.

כי מטא למבואות מטונפות אישתיק, וכאשר הגיע למבואות מטונפות שתק והפסיק לקרוא, מפני שלדעת רבי אבהו אסור לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפות [ברכות כד ב].

בתר דחליף, לאחר שעבר מהמבואות המטונפות, **אמר ליה** רבי אבהו לרבי יוחנן: **מהו לגמור?!?** האם אני יכול להמשיך את קריאת שמע מהמקום שהפסקתי ולגמור אותה, או שעלי לחזור ולקרוא מן ההתחלה.

אמר ליה רבי יוחנן: **אם שהית בהפסקה כדי לגמור את כולה - חזור לראש!**

ומכאן, שאף רבי יוחנן עצמו סובר שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וחוזרת השאלה: היאך אמר רבי יוחנן שהתקוע תשע תקיעות בתשע שעות יצא?

ומתרצינן: לעולם רבי יוחנן עצמו סובר שאף אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר.

והכי קאמר ליה רבי יוחנן לרבי זירא:

לדידי - לא סבירא לי.

אני אינני סובר כמוך, במה שהפסקת לקרוא במבואות המטונפות.

אלא לדעתי, הקורא את שמע והגיע למבואות מטונפות מניח את ידו על פיו וממשיך לקרוא [כמבואר בברכות כד ב].

ואף, במה ששאלת "מהו לגמור" אינני סובר כמוך, שהרי מדבריך יש להבין, שלדעתך המפסיק באמצע קריאתו צריך לחזור, אלא שאתה מסופק מהו שיעור ההפסקה המחייב לחזור לראש. ואילו אני סובר שלעולם אין המפסיק בקריאתו חוזר לראש.

אבל, **לדידך**, ששאלת אם צריך לחזור, משמע **דסבירא לך** שהמפסיק בקריאתו חוזר, ושאלת מהו השיעור המחייב לחזור לראש?

התשובה לשאלתך: **אם שהית כדי לגמור את כולה** הרי זה הפסק. **וחזור לראש.**
(71)

ועתה הגמרא מביאה ברייתא, הדנה באדם היודע לתקוע רק חלק מן התקיעות ולא כולן. וכן במי שאינו יודע את כל שלשת הברכות [מלכיות זכרונות שופרות], האם יתקע ויברך את מה שהוא יודע:

תנו רבנן:

בתעניות [שבשאר ימות השנה] היו מוסיפים בתפלת שמונה עשרה עוד שש ברכות. ואחרי כל ברכה מאותן שש ברכות, תקעו תקיעה, תרועה, ותקיעה, כמבואר במסכת תענית.

ואותן **תקיעות** שתוקעים בתעניות, **אין מעכבות זו את זו**, שאדם שיודע לתקוע תקיעה ולא תרועה [או להיפך] יתקע את אשר הוא יודע.

וכן, אותן שש **ברכות** שמוסיפים בתפלת התעניות **אין מעכבות זו את זו**, ואם אינו יודע לומר את כל הברכות, יאמר את אשר הוא יודע. (72)

אבל **תקיעות** של ראש השנה, ו**ברכות** מלכיות זכרונות ושופרות **של ראש השנה**, ו**של יום הכיפורים** של היובל - **מעכבות זו את זו**. ואם יודע לתקוע תקיעה ולא תרועה, או להיפך, לא יתקע כלל.

וכן אם אינו יודע לברך את כל הברכות לא יברך את מקצתן. (73)

והוינן בה: **מאי טעמא?** מדוע ברכות ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זו ודינן שונה מברכות תענית? (74)

ומשנינן: **אמר רבה**: מפני שיש להם סדר שבו מרצים שלשתם יחד, שכך **אמר הקדוש ברוך הוא**: **אמרו לפני בראש השנה: מלכיות, זכרונות ושופרות**:

מלכיות - כדי שתמליכוני עליכם.

זכרונות - כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה.

ובמה? בשופר [ולכן אומרים שופרות].

שנינו במשנה: **מי שבירך מלכיות זכרונות ושופרות בתפלת המוסף. ואחר כך נתמנה** [הזדמן] **לו שופר - תוקע ומריע ותוקע** שלש פעמים.

ומדייקין: **טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא**, משמע ממשנתנו שהטעם שתוקע שלא על סדר התפילה הוא משום שלא היה לו שופר בשעת התפילה.

הא הוה ליה שופר מעיקרא, מכלל שאם היה לו שופר בשעת התפילה, **כי שמע להו - אסדר ברכות שמע להו**. עליו לשמוע את סדר התקיעות על סדר הברכות [מלכיות זכרונות ושופרות].

רב פפא בר שמואל קם לצלויי, עמד להתפלל מוסף ביחיד.

אמר ליה לשמעיה, אמר לשמשו: **כי נחירנא לך**, כאשר אני ארמז לך בקולי שסיימתי ברכה [מברכות מלכיות זכרונות ושופרות] - **תקע לי** כמו שתקנו חז"ל לתקוע על סדר הברכות.

אמר ליה רבא: לא אמרו חכמים לתקוע על סדר הברכות, **אלא בחבר עיר** בחבורה של הציבור, בעשרה אנשים.

אבל יחיד - גומר את תפילתו, ואחר כך תוקע את כל התקיעות יחד.

תניא נמי הכי כדברי רבא :

כשהוא שומען לתקיעות השופר, צריך שיהיה :

א. **שומען על הסדר** של התקיעות שהתקין רבי אבהו [א. תקיעה שברים תרועה תקיעה. ב. תקיעה שברים תרועה. ג. תקיעה תרועה תקיעה].

וצריך שישמע תחילה תקיעה, אחר כך תרועה ותקיעה, ולא יקדים תרועה לתקיעה ראשונה. (75)

ב. ושומען לתקיעות על **על סדר ברכות** [תשר"ת למלכויות, תש"ת לזכרונות, ותר"ת לשופרות].

במה דברים אמורים, כששומען בחבר עיר, במנין.

אבל אם אדם מתפלל **שלא בחבר עיר**, שלא בציבור - **שומען על הסדר**, כפי שסדרו חז"ל שלש סדרות, ובכל סדר תקיעה תרועה ותקיעה [תשר"ת, תש"ת, תר"ת].

ושומען **שלא על סדר ברכות** [מלכויות זכרונות ושופרות], אלא תוקע אחר תפלת מוסף, תשע תקיעות זו אחר זו.

ג. **ויחיד שלא תקע בעצמו - חבירו תוקע לו** להוציאו ידי חובתו.

ויחיד שלא בירך את הברכות שבתפילה - **אין חבירו מברך עליו** להוציאו ידי חובתו, אם הוא בקי בעצמו. (76)

ד. **ומצוה שבתוקעין** [דהיינו תקיעת השופר] **יותר חשובה מן המברכין**. ממצות ברכות התפילה.

כיצד?

אם היו לפניו **שתי עיירות**.

באחת תוקעין, ובאחת מברכין - **הולכין למקום שתוקעין** כדי לצאת מצות תקיעת שופר דאוריתא, **ואין הולכין למקום שמברכין**, היות שהברכות הם מצוה מדרבנן בלבד.

ומקשינן : **פשיטא**, פשוט ומובן מאליו שעדיף לצאת ידי התקיעה. שהרי **הא** [התקיעה] **דאורייתא**, והא [התפילה] **דרבנן**. וודאי שמצוה דאורייתא חשובה יותר ממצוה דרבנן! ומדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו דבר זה?

ומשנינן : **לא צריכא**, לא הוצרכה הברייתא להשמיענו דבר זה, אלא לומר לך, **דאף על גב** אם אירע:

דהא, ודאי, שאם ילך למקום שמברכים, ודאי יהיו שם עשרה אנשים והש"ץ יוציאם בברכות. ואילו **הא**, תקיעת השופר היא **ספק**, כי שמא כבר תקעו הציבור והלכו לבתייהם.

בכל זאת עדיף ללכת למקום שיתכן שיקיים שם מצוה דאורייתא, אף על פי שהוא ספק, מאשר ללכת למקום שודאי יקיים בו מצוה דרבנן.

שנינו במשנה: **כשם ששליח ציבור חייב להתפלל בעצמו** [שהרי אין אדם אחר מוציאנו ידי חובה] - **כך כל יחיד ויחיד חייב להתפלל בעצמו**, ואינו יכול לצאת בתפילת הש"ץ [בין בראש השנה בין בשאר ימות השנה].

רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן.

תניא: אמרו לו חכמים לרבן גמליאל: לדבריך, למה צבור מתפללין בלחש? הרי שליח צבור מוציאם בתפילתו!

אמר להם: כדי שבאותו הזמן אף השליח ציבור יתפלל בלחש, להסדיר שליח צבור תפלתו.

כי בימיהם לא היו מצויים סידורים והתפללו בעל פה, והש"ץ היה מתפלל תחילה בלחש, כדי לחזור על תפלתו שתהא סדורה בפיו, ולא יתבלבל.

אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? הרי כל יחיד ויחיד חייב להתפלל בעצמו!

אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי, ואף על פי שאנחנו [חכמים] אמרנו שכל יחיד חייב להתפלל בעצמו, הדברים אמורים רק ביחיד הבקי בסדר התפילה. אבל מי שאינו בקי יוצא בחזרת הש"ץ.

אמר להם רבן גמליאל: מאחר ואתם מודים שהש"ץ מוציא את מי שאינו בקי, אם כן, כשם שמוציא את מי שאינו בקי - כך מוציא את הבקי!

אמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: לאחר שנחלקו חכמים על רבן גמליאל, חזרו בהם, **ומודים חכמים לרבן גמליאל** שהשיץ מוציא אף את הבקי.

ורב אמר: עדיין היא מחלוקת.

שמעה רבי חייא בריה דרבה בר נחמני את השמועה האמורה כאן. [מחלוקת רבי יוחנן ורב האם חכמים חזרו בהם].

אזל אמרה לשמעתא, הלך ואמר שמועה זו **קמיה בר דימי בר חיננא.**

אמר ליה רבי חייא בריה דרבה בר נחמני לרב דימי בר חיננא: **הכי אמר רב: עדיין היא מחלוקת.**

אמר ליה, רב דימי ענה לרבי חייא: **אף רבה בר בר חנה** שאמר בשם רבי יוחנן: מודים חכמים לרבן גמליאל, **נמי, הכי קאמר,** כך הוסיף ואמר:

כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא, כאשר אמר רבי יוחנן דבר זה, **אפליג,** נחלק עליה **ריש לקיש, ואמר עדיין היא מחלוקת.**

ותמהינן על אשר אמרנו בשם רבי יוחנן שמודים חכמים לרבן גמליאל: **ומי אמר רבי יוחנן הכי?! וכי יתכן שרבי יוחנן אמר כך?!**

והאמר רבי חנה ציפוראה [מהעיר ציפורין] **אמר רבי יוחנן: הלכתא כרבן גמליאל.**

ומאחר שרבי יוחנן אמר **"הלכתא"** - **מכלל דפליגי!** מוכח שחכמים חולקים עליו!

שהרי, אם הכל מודים בדבר, אין צורך לפסוק הלכה בדבר זה!

[דף לה - א](#)

ומתרצינן: **כי סליק רבי אבא מימי,** כאשר רבי אבא הפליג בספינה לים [לארץ ישראל], וחזר, **פירשה,** פירש את דברי רבי יוחנן על פי מה ששמע מחכמי ארץ ישראל:

מה שאמר רבי יוחנן: **מוזדים חכמים לרבן גמליאל** - מדובר **בברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים** שביובל, שאף הבקי יוצא ידי חובתו בחזרת הש"ץ. והטעם יבואר להלן.

ומה שאמר רבי יוחנן: **הלכה** כרבן גמליאל, שיש לדייק מדבריו, **מכלל דפליגי**, שחכמים עדיין חולקים על רבן גמליאל - מדובר **בברכות דכל השנה**. שבוזה חכמים סוברים שאין הש"ץ מוציא את הבקי.

ופרכינן: **איני!** אין זה כך. כי:

והאמר, הרי אמר **רבי חנה ציפורה** [מהעיר ציפורי] **אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים** שביובל. ומכאן, שאף בברכות ראש השנה ויום הכיפורים חולקים חכמים על רבן גמליאל!

ולכן, הגמרא מתרצת באופן אחר:

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: מאן מוזדים מי הם החכמים שאמר רבי יוחנן עליהם שהם מוזדים לרבן גמליאל? - **רבי מאיר** הוא, ולא שאר החכמים.

ומה שאמר רבי יוחנן **הלכה** כרבן גמליאל, שיש לדייק מדבריו - **מכלל דפליגי** - שחולקים על רבן גמליאל - אלו הם **רבנן**, שאר החכמים, חוץ מרבי מאיר, שעדיין עומדים במחלוקתם ולא הודו לרבן גמליאל.

דתניא: בברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים שביובל, **שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן** ואפילו את הבקיאים, **דברי רבי מאיר**, שהודה לרבן גמליאל בברכות ראש השנה ויום הכיפורים בלבד.

וחכמים אומרים: כשם ששליח ציבור חייב להתפלל בעצמו, כך כל יחיד ויחיד הבקי בתפילה, **חייב** להתפלל בעצמו.

והגמרא מבארת את טעמו של רבי מאיר, שמחלק בין ברכות ראש השנה ויום הכיפורים לתפלת כל ימות השנה:

והוינן בה: **מאי שנא הני**, מדוע שונות הברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים שביובל, מברכות כל השנה?

אילימא משום דנפיש קראי, אם נבאר שיש פסוקים רבים במוספין של ראש השנה, ויום הכיפורים של יובל, מפני שמזכירים שם את פסוקי קרבנות המוסף, ואת

פסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות. וחששו שהיחידים יטעו בהם מחמת שהם מרובים, ולכן תיקנו שאף הבקיאים יוצאים בחזרת הש"ץ.

אי אפשר לומר כך. כי:

והאמר, הרי אמר **רב חננאל אמר רב: כיון שאדם אמר** בתפילת מוסף: "נעשה ונקריב לפניך [קרבנות מוסף] כמצות רצונך, וכמו שבתורתך כתוב לאמר" - **שוב אינו צריך** לומר את פסוקי המוספין! (77)

אלא, זה שברכות ראש השנה, ויום הכיפורים של היובל שונות מתפלות שאר ימות השנה, הוא **משום דאורי ברכות**, שהברכות עצמן תשע הן, והן ארוכות, ומטעות, והכל אינם בקיאין בהם.

ולפיכך תיקנו שאפילו הבקיאין יוצאים בחזרת הש"ץ.

גופא. עתה דנה הגמרא בגוף דברי רב חננאל אמר רב, שהוזכרו לעיל:

אמר רב חננאל אמר רב: כיון שאדם אמר בתפילת מוסף: "נעשה ונקריב לפניך [מוספין] כמצות רצונך, וכמו שבתורתך כתוב לאמר" - **שוב אינו צריך** לומר את פסוקי המוספין.

סבור מינה, בני הישיבה הבינו, שהדברים אמורים דוקא בתפילת היחיד.

אבל בצבור - לא אתמר, לא נאמר דין זה. אלא בצבור צריך לומר את פסוקי המוסף.

אתמר, נאמר בבית המדרש: **אמר רבי יהושע בן לוי: אחד יחיד ואחד צבור, כיון שאמר בתפילתו "ובתורתך כתוב לאמר"**

- **שוב אינו צריך** לומר את הפסוקים.

ואגב ששנינו לעיל בדברי רבן גמליאל שהתקינו את תפילת לחש כדי שהש"ץ יסדיר תפילתו בפיו, מביאה הגמרא מימרא של רבי אלעזר בכעין זה:

אמר רבי אלעזר: לעולם יסדיר אדם תפילתו, ישנן את תפילתו, כדי שלא יתבלבל, ורק **אחר כך יתפלל**.

אמר רבי אבא: מסתברא מילתיה דרבי אלעזר בברכות של ראש השנה, ושל יום הכפורים, ושל פרקים, מועדים.

אבל בתפילה **דכל השנה** - לא צריך לשנן אותה לפני שמתפללים, כי מן הסתם היא שגורה בפיו ולא יטעה.

איני! הרי יש סתירה לדברי רבי אבא :

והא רב יהודה מסדר צלותיה, ומצלי. היה משנן את תפלתו עד שתהא סדורה בפיו, ורק אחר כך התפלל!

ומתרצינן : **שאני**, שונה רב יהודה משאר האנשים. שרב יהודה היה עסוק בתלמודו והיה מסיים כל שלשים יום את תלמודו, ורק אז היה מתפלל.

וכיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי - כפרקים דמי.

מאחר שבין תפילה אחת לחברתה היה ממתין שלשים יום, הרי זה כתפילת הרגלים, שיש חשש שבתוך השלשים יום הללו נשכח ממנו סדר התפילה, ואינו שגור על לשונו.

ועתה הגמרא דנה בדעת רבן גמליאל, הסובר שהש"ץ מוציא בתפילתו אפילו את היחידים הבקיאים בסדר התפילה :

אמר רב אחא בר עזירא, אמר רבי שמעון חסידא: פוטר היה רבן גמליאל אפילו את העם שבשדות, שאינם שומעים את הש"ץ, ואף על פי כן הם יוצאים בתפילתו.

ומלשון רב אחא בר עזירא [שאמר בשם רבי שמעון חסידא] "אפילו עם שבשדות", משמע, **שלא מבעיא** שהוא פוטר **הני דקיימי הכא**, שאין צריך לומר שהש"ץ פוטר את האנשים הנמצאים בעיר ולא בשדות, ואפילו כשאינם בבית הכנסת.

ותמהינן : **אדרבה!** מסתבר יותר לפטור את אנשי השדות מאנשי העיר. שהרי **הני**, אנשי השדות, **אניסי**, אנוסים מלבוא לבית הכנסת, שהרי הם מחוץ לעיר, ואילו **הני**, אנשי העיר, **לא אניסי**, שהרי הם קרובים לבית הכנסת, ויכולים לבוא!

וראיה לדבר : **דתני אבא בריה דרב בנימין בר חייא ברייתא** : אף על פי שהעם שבשדות הם מתברכים על ידי ברכת הכהנים, בכל זאת **עם שמאחורי כהנים - אינן בכלל ברכה**, כי הם יכולים לבוא לפני הכהנים, ויפנו הכהנים אליהם ויברכום.

ולכן, אם לא באו אינם בכלל הברכה.

ומכאן נלמד, שאף לענין לצאת בחזרת הש"ץ, מסתבר יותר לפטור את העם שבשדות שאינם יכולים לבוא, מאשר לפטור את אנשי העיר שיכלו לבוא ולא באו!

אלא, כי אתא כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל, אמר בשם רבי יעקב בר אידי:
כך אמר רבי שמעון חסידא:

לא פטר רבן גמליאל את מי שאינו שומע את חזרת הש"ץ, אלא רק את העם שבשדות.

מאי טעמא? - משום דאניסי במלאכה, מפני שהם אנוסים במלאכתם שבשדה, ואינם יכולים לבוא לבית הכנסת.

אבל אדם הנמצא בעיר, ולא בא לבית הכנסת - לא יוצא בתפילת הש"ץ. (78)

**הדרן עלך פרק יום טוב
וסליקא לה מסכת ראש השנה**