

מצוות השופר בקולו או בגופו?

רבין שושטרי

בשני מקומות בתורה מוזכר החג שבראש החודש השביעי. עניינו המרכזי של היום הוא התרועה כפי שנאמר בוויקרא כג, כד: "זכרון תרועה", ובבמדבר כט, א: "יום תרועה יהיה לכם".¹ החוקרים עמדו על ההתפתחות הרבה שחלה באופן קיום המצווה מההלכה הקדומה שבה המצווה הייתה מוטלת רק על בית הדין הגדול או על הכוהנים במקדש² ועד חז"ל שקובעים בתוספתא, ראש השנה ב, ה: "הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים לויים וישראלים גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים ממזרין".³ התפתחות זאת מעניקה אופי אחר למצווה ומשנה את מהותה.⁴ במאמר זה אבדוק היבט נוסף הנוגע לאופי המצווה והוא תפקיד השופר בקיום המצווה במקורות התנאיים ובתלמודים. האם עיקר המצווה הוא הפקת הקול והשופר הוא רק אמצעי טכני לכך או שמא השופר עצמו הוא מרכיב חשוב בקיום מצווה (מצווה בגופו כלולב)?⁵ אבחן שאלה זאת באמצעות עיון בשאלת הצורך בבעלות על השופר והלכות שופר נקוב.

- 1 ראו: יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס, עמ' 242-245 שמפרט את דרשות חז"ל הלומדים מהפסוקים השונים את הקולות שצריך כדי לקיים את מצוות היום.
- 2 ראו: צבי קארל, "הערות למסכת ראש השנה", תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 478-479 שהציווי הוא לבית הדין הגדול ולא להמון העם. גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 106-108 מוכיח מפילון ומבירייתות בתלמודים שמצוות השופר נהגה רק במקדש והייתה קשורה בקורבן היום. צבי אריה שטיינפלד, "על התרועה בראש השנה", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 123-136, סובר שהתקיעה הייתה בלשכת הגזית בבית הדין הגדול שקידש את החודש ואין היא קשורה לתקיעה בחצוצרות על הקורבנות. וראו: תבורי (לעיל הערה 1), עמ' 245-246.
- 3 אומנם התוספתא מתארת חובה על כל יחיד ויחיד אך שליח הציבור מוציא את הרבים, ראו: שמואל ספראי וזאב ספראי, משנת ארץ ישראל מסכת ראש השנה, ירושלים תשע"א, עמ' 275, 438-439. וראו: מאיר בר אילן, "הפולמוס בין חכמים וכוהנים בשלהי ימי בית שני", מורשת ישראל 8 (תשע"א), עמ' 37-53, שדן במקורות תנאיים הפותחים בחיבת "הכול" ומסיק שהם משקפים פולמוס אנטיכוהני שבו החכמים מטילים את החובה על כל רבדי הציבור ופוגעים בזכויות הייחודיות של הכוהנים.
- 4 ראו: תבורי (לעיל הערה 1), עמ' 253-256 על משמעות השופר במקורות השונים.
- 5 ראו: יעקב גנג, "ארבעת המינים כקרבן בהלכה של חז"ל", דעת 49 (תשס"ב), עמ' 14-15: "במצות שופר כמו במצות ארבעת המינים, האדם משתמש בחפץ כדי לבצע את הריטואל. אבל אין דומה תפקידו של השופר בתוך הפולחן לתפקידם של ארבעת המינים. השופר אינו המוקד של הפולחן אלא אמצעי ליצור קול, ועל ידי הקול האדם מקיים את המצווה... לעומת זאת במצות ארבעת המינים הם עצמם מוקד המצווה. ב'גופם' של ארבעת המינים חלה המצווה. תכונה זאת של ארבעת המינים מסבירה מדוע יש להקפיד על איכותם – עליהם להיות תמימים ולא בעלי מומים – ומדוע יש משמעות להיותם בבעלות

א. האם יש צורך בבעלות על השופר? שיטות אמוראי ארץ ישראל

המשנה, סוכה ג, א פוסקת שלולב הגזול פסול. על משנה זאת אומר הירושלמי:⁶

[א] תני ר' חיה ולקחתם לכם משלכם ולא הגזול
 [ב] אמ' ר' לוי זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה לאחד שכיבד את השלטון
 תמחוי אחד ונמצא משלו אמרו אי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו⁷
 [ג] שופר שלע"ז ושלעיר הנידחת ר' לעזר אמ' כשר תני ר' חיה כשר תני ר'
 הושעיה פסול
 הכל מודין בלולב שהוא פסול
 [ד] מה בין שופר ומה בין לולב
 [ה] אמר ר' יוסה בלולב כת' ולקחתם לכם משלכם לא משלאיסורי הנייה ברם הכא
 יום תרוע' יהיה לכם מכל מקום
 [ו] אמר ר' לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא ויש קול אסור
 בהנייה

[ז] מה פליגין בשגזלו משופה אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו

בפסקה ג הירושלמי אומר שבלולב של עבודה זרה כולם מודים שהוא פסול כיוון שלולב של מצווה צריך להיות בבעלותו של האדם כפי שנלמד מהפסוק "ולקחתם לכם" (כך עולה מפסקה ה), ולכן אינו יוצא ידי חובה באיסורי הנאה שאינם בבעלותו.⁸ לעומת זאת, בשופר של עבודה זרה חולקים ר' אלעזר, ר' חיה ור' הושעיה.

של האדם המביא אותם. אב טיפוס של פולחן כזה הוא הקורבנות". כאמור, הבחנה זאת בין מצוות השופר למצוות הלולב נמצאת במקורות, אך כפי שנראה יש המקרים את מצוות השופר למצוות הלולב ובשתייהן המצווה היא בגופו.

סוכה ג, א (נג ע"ג; טור 644-645). ציטוטי הירושלמי כאן ולהלן עפ"י כ"י לידן (סקליגר 3 [Or. 4720])
 כפי שהועתק בתלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.

לביאור היחס בין דעת ר' לוי לדעת ר' חיה ראו להלן הערה 17. דעות אלה נמצאות גם בוויקרא רבה (מרגליות) פרשת אמור פרשה ל (עמ' תשא-תשד): "ולקחתם. תני ר' חיה במקח ולא בגזול. לכם, לכל אחד ואחד מכם. לכם, משלכם ולא מן הגזול. אמ' ר' לוי מי שהוא לוקח לולב גזול למה הוא דומה... כך אדם לוקח לולב לזכות בו ואם היה גזול צווח לפני הקדוש ברוך הוא ואומר גזול אני חמוס אני, ומלאכי השרת אומרים אוי לזה שנעשה סניגורו קטיגורו". בוויקרא רבה המשל של ר' לוי ארוך ומפורט עיינו שם.

מסוגיית הירושלמי עולה שאיסורי הנאה אינם נחשבים "לכם". רש"י בפסחים ו ע"ב כתב שחמץ לאחר זמנו כלל אינו שלו כי אסור בהנאה. הראב"ד סובר לגבי אתרוג של עורלה שאינו נחשב "לכם", אך הריטב"א חולק על הראב"ד וסובר שהם עדיין שלו ונחשבים "לכם" (שתי הדעות מובאות בחדושי הריטב"א בסוכה לה ע"א). וראו ערוך לנר (שם) שמקשה על הריטב"א מסוגיית הירושלמי הסוברת שאיסורי הנאה אינם נחשבים "לכם". קצוה"ח סי' תו ס"ק ב סובר שאיסורי הנאה נחשבים בבעלותו של האדם אך הוא אינו יכול להפקיר אותם כי אין לו בעלות לעניין זה, כמו בגולה שלא התיימשו הבעלים שהם אינם יכולים להקדישה כי אינה ברשותם. לסיכום הדעות ראו: אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תש"נ, ב, ערך "אסורי הנאה", טור צו-צז. יש לציין שגם אם יש בעלות על איסורי הנאה ייתכן שאין זה מספיק בשביל דין "לכם" – ראו בבלי, סוכה לה ע"א שאתרוג פסול כאשר אין בו דין אכילה (רש"י מפרש: "ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו", אך ראו ריטב"א).

מצוות השופר בקולו או בגופו?

הירושלמי בפסקות ד-ו מציע שני ביאורים לשיטת המכשירים שופר של עבודה זרה בשם שניים מאמוראי ארץ ישראל. ר' יוסה דורש זאת מהפסוק "יהיה לכם". ר' אלעזר⁹ מבאר שמצוות השופר היא בקולו ולא בגופו של השופר, ולכן יוצא ידי חובה בשופר של עבודה זרה כי הקול אינו אסור בהנאה. כלומר, אין צורך בבעלות על השופר כיוון שהמצווה היא בקולו של השופר ואין בעלות על הקול. לעומת זאת, בלולב המצווה היא בגופו ולכן לא יוצא ידי חובה בלולב של עבודה זרה כי הלולב אסור בהנאה. הירושלמי אינו מבאר את נימוקו של ר' הושעיה הפוסל שופר של עבודה זרה, אך מתוך הדיון של ר' יוסה ור' אלעזר בשיטת המכשירים עולה שהוא סובר שמצוות השופר בגופו והשופר צריך להיות בבעלותו, וכפי הנראה לומד זאת מתיבת "לכם" בפסוק "יום תרועה יהיה לכם". משום כך שופר של עבודה זרה פסול כיוון שהוא אסור בהנאה ואינו בבעלותו.¹⁰

ר' יוסה מתייחס לפסוק "לכם" לשיטת המכשירים שופר של עבודה זרה, אך לא מתייחס לשאלת תפקיד השופר בקיום המצווה. יש שתי אפשרויות בביאור דברי ר' יוסה:

א. ר' יוסה כלל אינו מצריך בעלות על השופר כיוון שהפסוק אינו ממעט שופר שאינו בבעלותו.¹¹ לפי ביאור זה ייתכן שר' אלעזר אינו חולק על ר' יוסה אלא רק מבאר שההבדל בין לולב לשופר נובע מהבדל מהותי ביניהם בגדר המצווה.¹²

ב. ר' יוסה סובר שצריך בשופר בעלות (= "לכם"), ולכן שופר גזול פסול, אך שופר של עבודה זרה כשר כי מרבית אותו מתיבת "יהיה".¹³ הריכוזי חל רק בשופר של עבודה

9 ר' אלעזר הנמצא ברובד זה של הסוגיה הוא ר' אלעזר בן פדת המבאר את שיטת ר' אלעזר בברייתא שהוא כפי הנראה ר' אלעזר בן שמוע.

10 לפי ר' הושעיה המצווה היא לתקוע בשופר ולכן השופר הוא חלק מהמצווה. ר' אלעזר סובר שהמצווה היא להשמיע קול שופר, ולכן עצם התקיעה אינה המצווה אלא רק פעולה טכנית הנדרשת כדי להשמיע את הקול.

11 לפי אפשרות זאת ר' יוסה מבאר ש"לכם" מוסב על היום ולא על השופר, ולכן אין למעט שופר שאינו בבעלותו. וכך מבאר הלבוש סי' תקפו סעיף ב: "דהתם משמע הליקחה תהיה משלכם, אבל כאן יום תרועה יהיה לכם כתיב, דקאי לכם על היום, לומר היום יהיה לכם יום שמיעת תרועה בשופר, יהיה השופר של מי שיהיה". ביאור זה מתאים להיקרות נוספת של דברי ר' יוסה. בירושלמי, יבמות יב, ב (יב ע"ג; טור 886-887) מובאת סוגיית שופר של עבודה זרה (מחלוקת ר' חייה ור' הושעיה ומחלוקת ר' יוסה ור' אלעזר), ולאחריה מביא הירושלמי: "הכל מודי' בסנדל של עיר הנדחת שהוא כשר דכת' חלוץ הנעל מכל מקום אמר רבי מנא כמא דאת אמר' תמן יום תרועה יהיה לכם מכל מקום' כן את אומר הכא חלוץ הנעל מכל מקום'". המשנה, יבמות יב, ב קובעת שאין צורך בבעלות על הסנדל: "חליצה בסנדל שאין שלו... חליצתה כשרה". הירושלמי אומר שגם הפוסלים שופר של עיר הנדחת מודים בסנדל של עיר הנדחת שהוא כשר כיוון שמרבית מחלוץ הנעל שכשר מכל מקום. מכאן שהירושלמי מבאר שאין למעט סנדל שאינו שלו כי הפסוק לא מיעט, וכן בשופר הפסוק "לכם" לא ממעט שופר שאינו בבעלותו (בבבלי, יבמות קג ע"ב-קד ע"א חליצה כשרה בסנדל של עבודה זרה אך פסולה בסנדל של עיר הנדחת. רש"י מבאר שם שהפסול הוא משום "כתותי מיכתת" כפי שהבבלי מבאר לגבי שופר ולולב, אך נימוק זה אינו נמצא בירושלמי לגבי שופר ולולב והדיון בירושלמי הוא משום הבעלות). ברם, קשה מדוע הירושלמי לא מביא זאת על המשנה שמכשירה חליצה בסנדל שאינה שלו וצ"ע.

12 כך מבאר הפרי מגדים (משבצות זהב) או"ח סי' תקפו ס"ק ב: "דאין בקול דין גזל, ותרועה איך שיהיה הוה לכם... וסובר בירושלמי לא פליגי אהרדי".

13 הפני משה מבאר: "ויהיה ריבויא הוא מ"מ ואפי' משל איסורי הנאה". אך יש להקשות על כך שאם מרבית כל שופר שלא בבעלותו מדוע הפסוק נוקט בלשון "לכם", ועדיף שלא יכתוב "לכם" ולא יהיה צורך לרבות. משום כך נראה ש"לכם" ממעט שופר שאינו בבעלותו ו"יהיה" מרבה רק שופר של עבודה זרה.

זרה (איסורי הנאה) שיש לו בעלות קלושה ולכן הוא כשר.¹⁴ נמצא, שלפי ר' יוסה המצווה היא בגופו וצריך בעלות על השופר אך די בבעלות קלושה, ואילו ר' אלעזר כלל לא מצריך בעלות כי המצווה בקולו ואין בעלות על הקול ולכן מכשיר גם שופר גזול.¹⁵

לפי הביאור השני (פני משה) למחלוקת ר' יוסה ור' אלעזר ניתן להציע פירוש חדש לפסקה ז בסוגיית ירושלמי סוכה. הירושלמי שם שואל במה הם חולקים ומשיב שחולקים במקרה שגזלו משופה ולא קנה אותו בקניין גזלה (שינוי מעשה), אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו.¹⁶ מפרשי הירושלמי חולקים על מה מוסכת פסקה זאת. הפני משה מבאר שפסקה זאת מתייחסת לדברי ר' חיה ור' לוי לגבי לולב הגזול (פסקות א-ב).¹⁷ מוסקוביץ דוחה פירוש זה כיוון שהוא לא הולם את המונח "מה פליגינן" אלא את המונח "מה נפיק מן ביניהון" שהוא המונח המקובל להצעת נפקותות בין טעמים שונים. כמו כן, פירוש זה אינו

ביאור זה ייתכן בהיקרות נוספת של דברי ר' יוסה. בירושלמי, ערלה א, א (ס ע"ד; טור 331-332) רב חונה שואל אם יש איסור עורלה באתרוג של מצווה והוא מסיק: "ברם הכא כמ' דתימ' גבי שופר יום תרועה יהיה לכם מכל מקום וכא שלש שנים יהיה לכם ערילים לא יאכל מכל מקום". כלומר איסור עורלה הוא דווקא בעץ שלו אך מרביתם מ"היה" אתרוג של מצווה. כמובן שאפשר לבאר את הדרשה שם שבעורלה כלל לא צריך שהעץ יהיה שלו, ו"לכם" לא מוסב על העץ (בדומה לביאור הפמ"ג את הדרשה בשופר). יש הבדל בין הביאורים לגבי איסור עורלה בעץ גזול (לפי הפמ"ג יש איסור עורלה בעץ גזול ואילו לפי הפנ"מ אין איסור וצריך "לכם"). אמנם המשנה בערלה א, ב אומרת שגזול שנטע חייב בעורלה, אך הירושלמי בערלה א, ב (סא ע"א; טור 333) מבאר: "בשגזול קרקע ויש קרקע נגזל אמר רבי הילא אף על פי שאין קרקע נגזל יש ייאוש לקרקע". הפני משה והגר"א מבארים שהגזול קונה את הקרקע בייאוש ולכן היא נחשבת "לכם". ברם, לפסקה זאת בירושלמי ביאורים אחרים ולפיהם גזול חייב בעורלה גם אם הקרקע אינה שלו (מהר"א פולדא).

14 לפי ביאור זה צריך לומר שהירושלמי סובר שיש בעלות על איסורי הנאה אך היא קלושה (כעין מה שמבאר קצות החושן ראו לעיל הערה 8), ולכן אינו נחשב "לכם" כלולב, אך בשופר ריבו איסורי הנאה ונחשב "לכם".

15 לפי ביאור זה לר' יוסה מובן מדוע המחלוקת של ר' חיה ור' הושעיה היא בשופר של עבודה זרה ולא בשופר גזול, שהרי גם ר' חיה סובר ששופר גזול פסול. לפי ר' אלעזר הם חולקים גם בשופר גזול, וצריך לומר שמחלוקתם מובאת במקרה של שופר עבודה זרה להודיען כוחו של ר' הושעיה שפוסל אפילו בשופר של עבודה זרה ולא רק בשופר גזול.

16 לייב מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 411-412: "בדרך כלל מה פליגינן מצמצם תחולתה של מחלוקת שכבר הוזכרה בסוגיה למקרה המצוין בהמשך".

17 הפני משה מבאר את הירושלמי על פי סוגיית הבבלי. בבבלי, סוכה כט ע"ב-ל ע"א מובא שלפי ר' יוחנן לולב הגזול פסול ביום טוב ראשון משום "לכם" ובשאר הימים משום מצווה הבאה בעבירה, ואילו לפי ר' יצחק פסול רק ביום ראשון משום "לכם". לפי זה מבאר הפני משה שר' חיה ור' לוי חולקים אם לולב הגזול פסול רק ביום ראשון (ר' חיה) או כל שבעה (ר' לוי). ברם, בירושלמי אין זכר לכך שהם חולקים אם לולב גזול פסול כל שבעה ולפירושו העיקר חסר מן הספר. משום כך נראה שר' לוי לא חולק על ר' חיה אלא ר' חיה הציע הסבר הלכתי ור' לוי הוסיף טעם להלכה זאת, וכפי שהציע ישראל בורגנסקי, "מסכת סוכה של תלמוד בבלי: מקורותיה ודרכי עריכתה", עבודת דוקטור אוניברסיטת בר אילן, תשל"ט, עמ' 464-465; וכן כתב לייב מוסקוביץ, "הערות וביאורים בירושלמי", סידרא י (תשנ"ד), עמ' 75. וראו: רבין שושטרי, "מאגדה להלכה-לגלגוליה של סוגיית מצוה הבאה בעבירה (סוכה כט ע"ב-ל ע"א)", HUCA 81 (2010), עמ' 75. יש לציין, שבבבלי המושג "מצווה הבאה בעבירה" כאמירה הלכתית הפוסלת את המצווה אינו נמצא אצל האמוראים ומקורו בסתם הבבלי שניסח מימרה הלכתית כזאת בשם ר' יוחנן – ראו: שושטרי שם, עמ' לו-לט.

מתאים למיקום הפסקה בסוגיה וכן אינו מתאים לפועל "שיפוי" שאינו פעולה הנעשית בלולב.¹⁸ קורבן העדה מפרש פסקה זאת על המחלוקת בשופר,¹⁹ שהרי הלשון "משופה" מתאימה לשופר ולא לתיקון הלולב. לפי הביאור השני למחלוקת ר' יוסה ור' אלעזר ניתן לבאר שהיא מוסבת על מחלוקתם, שהרי פסקת "מה פליגין" ממוקמת בסוגיית הירושלמי מייד לאחר הצעת מחלוקתם. ר' יוסה מרבה שופר של עבודה זרה מ"היה", אך שופר גזול פסול משום שאינו "לכם" גם לפי ר' חיה. אולם לפי ר' אלעזר המצווה היא בקול, ואם כן הוא סובר שר' חיה מכשיר גם שופר גזול. אך אם גזל שופר שאינו משופה ותיקן אותו קנה בשינוי מעשה, ולכן לכל הדעות נחשב "לכם" וכשר לקיום המצווה.²⁰ לסיכום, סוגיית הירושלמי מביאה מחלוקת בין אמוראי ארץ ישראל בתפקיד השופר במצווה. ר' הושעיה סובר שהמצווה בגופו ולכן צריך בעלות גמורה. ר' אלעזר סובר שהמצווה בקולו של השופר ובקול אין בעלות. ר' יוסה מבאר את הפסוק "יום תרועה יהיה לכם" לשיטת ר' חיה, אך יש ספק כיצד לבאר את דעתו אם הוא אינו מצריך כלל בעלות ור' אלעזר אינו חולק עליו או שמצריך בעלות אך די בבעלות קלושה ולכן יוצא בשופר של איסורי הנאה.

ב. האם יש צורך בבעלות על השופר? שחזור שיטות אמוראי בכל

בבבלי לא נמצאת סוגיה העוסקת בצורך בבעלות על השופר. אולם גם בבבלי בדומה לירושלמי נמצא דין שופר של עבודה זרה. דין זה נמצא בתוך סוגיה בבבלי הדנה בקיום המצווה בשופר של קודשים ושופר של עבודה זרה. הסוגיה הערוכה לפנינו מתמודדת עם בעיית מצווה הנעשית תוך כדי איסור. ברם, שחזור הרובד האמוראי בסוגיית שופר של קודשים ושל עבודה זרה בבבלי מלמד שכפי הנראה היא עוסקת בשאלת הבעלות, ואילו ברובד הסתמאי הסיטו את נושא הסוגיה מבעלות למצווה הנעשית תוך כדי איסור. אציג תחילה את הניתוח המוביל לשחזור זה של הרובד האמוראי ואנסה לעמוד על הסיבות לשינוי נושא הסוגיה ברובד הסתמאי.

- 18 מוסקוביץ (לעיל הערה 17), עמ' 74-75.
- 19 נראה שכוונתו למחלוקת ר' חיה ור' הושעיה בשופר של עבודה זרה (לפי ר' חיה שופר גזול כשר, ואילו לפי ר' הושעיה ודאי ששופר גזול פסול).
- 20 ב"שיירי הקרבן" מקשה הרי אין התייחסות מפורשת בסוגיה לשופר גזול אלא לשופר של עבודה זרה. מוסקוביץ (לעיל הערה 17), עמ' 76 מבאר שפסקה זאת אין מקורה בסוגייתנו והיא הועברה לכאן מירושלמי, גיטין ה, ה (מז ע"א; טור 1076): "[גזל] מריש ובנאו בבירה בית שמי אומ' יקעקע כל הבירה ויתננו לו ובית הלל אומ' נותן לו דמיו בשוויו מפני תקנת השבין אומ' ר' לעזר מה פליגין בשגזלו משופה אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו". פסקה זאת נמצאת בסוגיית גיטין על מחלוקת בית הלל ובית שמאי בגזל מריש ושם היא מתאימה. מוסקוביץ מבאר שפסקה זאת הועברה לסוגייתנו קטועת ראש (בלי "גזל מריש") מפני שיש בה את העיקרון ההלכתי העומד ביסוד הדיון בהמשך הסוגיה ("גזל לולב... ואגדן"). אכן מסתבר שבהעברה עסקינן, אולם ניתן לבאר פסקה זאת על המחלוקת של ר' יוסה ור' אלעזר. כאמור, אם ר' יוסה מכשיר רק שופר של עבודה זרה אזי הם חולקים בדין שופר הגזול. בפסקה זאת מבואר שהם אינם חולקים בשופר שגזלו ושיפהו. מכיוון שהפסקה הועברה לכאן ואינה מקורית בסוגייתנו היא אינה מהודקת דייה, וההשלכה ממחלוקת ר' יוסה ור' אלעזר לדין שופר הגזול חסרה בסוגיה. לפי ביאור זה ההעברה ממוקמת לאחר המחלוקת שעליה היא מוסבת. כמו כן, ההעברה אינה קטועת ראש, שהרי מוסבת על מחלוקת בסוגייתנו ולא על "גזל מריש".

בבבלי, ראש השנה כח ע"א נאמר:²¹

אמר רב יהודה: בשופר של עולה – לא יתקע, ואם תקע – יצא. בשופר של שלמים – לא יתקע, ואם תקע – לא יצא.

מאי טעמא? עולה בת מעילה היא, כיון דמעל בה – נפקא לה לחולין, שלמים דלאו בני מעילה נינהו – איסורא הוא דרכיב בהו.²²

מתקיף לה רבא²³ אימת מעל – לבתר דתקע, כי קא תקע – באיסורא תקע. אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה – לא יצא.

הדר אמר: אחד זה ואחד זה – יצא,²⁴ מצות לא ליהנות ניתנו.

אמר רב יהודה: בשופר של עבודה זרה – לא יתקע, ואם תקע – יצא. בשופר של עיר הנידחת – לא יתקע, ואם תקע – לא יצא.

מאי טעמא? עיר הנידחת – כתותי מיכתת שיעוריה.

אמ' רבא: המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיע' של מצוה. המוד' הנאה משופ' מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. ואמר רבא: המודר הנאה מחבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה. המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה.

הסוגיה מציעה שתי מימרות של רב יהודה על שופר של קודשים (עולה ושלמים) ושופר של עבודה זרה ועיר הנידחת. המשותף לשופרות אלה שהם אסורים בהנאה, ולמרות זאת הדין של התוקע בהם אינו זהה: בשופר של עולה ושל עיר הנידחת אינו יוצא ידי חובה, ואילו בשופר של שלמים ושל עבודה זרה יוצא ידי חובה. רבא מתייחס רק לשופר של קודשים ואינו מקבל את ההבחנה בין שופר של שלמים לשופר של עולה. בתחילה רבא סבר שלא יוצא ידי חובה בשופר של קודשים אך לאחר מכן חזר בו וסבר שיוצא ידי חובה. לאחר הבאת דברי רב יהודה הגמרא מבארת את ההבדל בדין שופר של עולה לדין שופר של שלמים. בעולה יצא כיוון שבתקיעה מעל והשופר יצא לחולין, אך בשלמים לא מעל ולכן איסורא הוא דרכיב בהו. כלומר, בשלמים התקיעה היא באיסור כיוון שנהנה מקודשים ולכן לא יצא.

21 על פי דפוס פיזור (רס"ט-רע"ו).

22 בכ"י אוקספורד 366 נוסף: "לא נפקי להו לחולין", וכע"ז בגיליון כ"י לונדון 400: "לא נפיק לחולין". בשאר העדים חסר. בק"כ Szekesfehevar: Inc. 226: "דרכיב ליה אכתפיה" (וכן בין השיטין של כ"י מינכן 95). לתיאור כתבי היד ראו: דוד גולניקין, "פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי: מהדורה מדעית עם פירוש", עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח, עמ' טו-נ. לתיאור קטעי הגניזה ראו: דוד גולניקין, גנזי ראש השנה, ניו יורק וירושלים תש"ס, עמ' 42-46.

23 בכ"י תימני ביהמ"ל 319 Enelow (Rab. 108): "אמר רבה". בקט"ג קיימברידג' T-S NS 291.94: "מתקיף ליה ראבה" (הצורה הנפוצה היא "מתקיף לה", ראו: אבינועם כהן, רבינא וחכמי דורו, רמת גן תשס"א, עמ' 131 הערה 80; אליקים ח' וייסברג, "מערכת הזמנים בארמית הבבלית: הזמנים הדקדוקיים פעל ופעל בסיפור ההיסטורי", לשוננו עג [תשע"א], עמ' 150-151). בכ"י מינכן 95 ובכ"י אוקספורד 366 ובגיליון קט"ג קיימברידג' T-S F(2).62 נוסף: "סוף סוף".

24 בכ"י ביהמ"ל אדלר 850 (Rab. 1608) נוסף: "מאי טעמא", וכן הוא (בשינויים קלים) בכ"י לונדון 400, כ"י אוקספורד 366, כ"י מינכן 95, דפוס פס (רע"ו-רפ"ב), ק"כ Szekesfehevar: Inc. 226 ובפירוש ר"ח.

הנימוק לדברי רב יהודה אינו חלק מדבריו ונוסף בסוגיה לאחר הטרמין "מאי טעמא". הוא מורכב משני היגדים: (א) המעילה גורמת לכך שיוצא ידי חובה. (ב) כאשר לא מעל לא יוצא ידי חובה כי עובר על איסור.²⁵ ההיגד הראשון עולה מתוך התקפת רבא על רב יהודה (הלוא הוא מעל רק לאחר תחילת התקיעה ולכן לא אמור לצאת),²⁶ ומכאן שלפי רב יהודה יוצא ידי חובה בגלל המעילה. ההיגד השני עולה מתוך דעת רבא לאחר שחזר בו וסבר שיוצא ידי חובה בשופר של שלמים ושל עולה כיוון שמצוות לאו ליהנות נתנו. כלומר, הוא לא נהנה מהקודשים ולכן לא עבר איסור בתקיעה. ומכאן שהבעיה בתקיעה בשופר של קודשים היא האיסור שעובר בתקיעה.

ההלכה השנייה של רב יהודה מבוארת רק בחלקה בגמרא. פסול שופר של עיר הנידחת מתבאר משום ש"כתותי מיכתת שיעוריה", אך אין ביאור לכך שבשופר של עבודה זרה יצא. רש"י מפרש: "דמצוות לאו הנאה ניהו".²⁷ אולם ביאור זה הוא לפי שיטת רבא הסובר שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואילו בעל המימרה הוא רב יהודה הסובר שלא יוצא ידי חובה בשופר של שלמים כיוון שעובר על איסור, ואם כן גם בשופר של עבודה זרה צריך לפסוק שלא יצא משום שעובר איסור.²⁸ ואם הוא סובר שמצוות לאו ליהנות ניתנו

25 נימוק זה קשה, ומה בכך שעבר איסור. הריטב"א מבאר שלא יוצא ידי חובה בגלל מצווה הבאה בעבירה. ברם, עיון בסוגיית מצווה הבאה בעבירה מלמד שאמירה זאת כאמירה הלכתית שבגינה לא יוצאים ידי חובה היא מאוחרת ואינה נמצאת אצל האמוראים הבבליים (ראו לעיל הערה 17). אומנם בירושלמי, חלה א, ח (נח ע"א; טור 430) נמצא כלל דומה בשם אמוראי ארץ ישראל, אך ראו ירושלמי, שבת יג, ג (יד ע"א; טור 430) יוסה מחלק בין מצה גזולה שלא יוצא בה ידי חובה לקורע בשבת שיוצא ידי חובה: "אמר לון תמן גופה עבירה ברם חכא הוא עבר עבירה כך אנו אומ' הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח". לפי חילוק זה העבירה אינה פוסלת את המצווה אם אין על השופר שם עבירה. ראו גם תוספות, סוכה ל ע"א (ד"ה משום) שכלול של עבודה זרה אפילו שם העבירה אינו פוסל: "דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצווה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה". אכן הריטב"א מביא ביאור נוסף ולפיו רב יהודה סובר שיצא אך נוקט בלשון "לא יצא" כדי להרחיק את האדם מהעבירה. אולם דחוק לבאר כך את הלשון "לא יצא".

26 לפי רבא צריך שכל התקיעה תהיה כשרה ואם תחילת התקיעה פסולה לא יצא ידי חובה. עמדה זאת עולה מתוך דברי רבא/רבה בסוגיה הקודמת (תקיעה בתוך הבור): "אמר רבה שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא, מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא". כלומר, התקיעה צריכה להיות כולה בכשרות, ולכן אם מקצת תקיעה קודם עלות השחר לא יצא. יש להעיר שהראשונים חולקים בסוגיה שם אם לא יצא גם אם תקע שיעור תקיעה לאחר עלות השחר (ראו טור או"ח סי' תקפז: "ואין באותה מקצת שיעור תקיעה לא יצא ובה"ע כתב שאפילו אם יש במקצתה שיעור תקיעה לא יצא").

27 ביאור זה נמצא גם ברי"ף: "אמר רב יהודה בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא דמצוות לאו להנות ניתנו". יש לציין, שנימוק זה נמצא בגרסת התלמוד של הריטב"א: "ואם תקע יצא מאי טעמא מצוות לאו להנות ניתנו". ברם, בכתבי היד אין חבר לגרסה זאת ומסתבר שמדובר בפירוש שחזר לגוף הטקסט.

28 תוספות הרא"ש מביא שר"ח גורס "רבה" במימרת שופר של עבודה זרה וכך אין סתירה בין המימרות (יש לציין שלפנינו בפירוש ר"ח לא נמצא במפורש שרבא/רבה הוא בעל המימרה, אך ר"ח מביא את המימרה על שופר של עבודה זרה לאחר דברי רבא על שופר של עולה ושופר של שלמים ולא מציין שאלו דברי רב יהודה ולפיכך אפשר שגם אלו דברי רבא). ייחוס המימרה הזו ל"רבא" נמצא אצל הגאונים בהלכות גדולות, מהדורת עזריאל הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, א, עמ' 312, וכן בהלכות פסוקות, מהר"ם סלימאן ששון, ירושלים תשי"א, עמ' כא ובבעל המאור (דף ז ע"א בדפי הרי"ף). מצב העדים

ולכן לא עבר על איסור (כפי שמפרש רש"י), אזי צריך לצאת ידי חובה גם בשופר של שלמים כפי שסובר רבא.²⁹

ברם, הקושי בסוגיה נגרם מהפרשנות הסתמאית למימרות האמוראיות, אולם אם נפריד את השכבה האמוראית מהשכבה הסתמאית ניתן להציע נימוק אחר לשיטות האמוראיות הבבליות, וזאת לפי השיטות של אמוראי ארץ ישראל בירושלמי. אציע תחילה את הסוגיה באופן המפריד בין השכבה האמוראית לסתמאית:³⁰

אמר רב יהודה: בשופר של עולה – לא יתקע, ואם תקע – יצא. בשופר של שלמים – לא יתקע, ואם תקע – לא יצא.

מאי טעמא? עולה בת מעילה היא, כיון דמעל בה – נפקא לה לחולין, שלמים דלאו בני מעילה ניהו – איסורא הוא דרכיב בהו.

מתקין לה רבא³¹ אימת מעל – לבתר דתקע, כי קא תקע – באיסורא תקע!

אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה – לא יצא.

לסוגיה הוא כך: הגרסה "רב יהודה" במימרה של שופר של עבודה זרה רשומה בכ"י תימני ביהמ"ל (Rab. 108) Enelow 319; כ"י מינכן 140; כ"י ביהמ"ל אדלר 850 (Rab. 1608); כ"י לונדון 400; כ"י אוקספורד 366; דפוס פזיז; קט"ג קיימברידג' T-S NS 291/94; קט"ג 58/11- OXF-BOD Heb. d. 18; ק"כ Szekesfehervar: Inc. 226. רק בכ"י מינכן 95 הגרסה היא: "רבא", ובדפוס פס (רע"ו-רפ"ב): "רבה". אומנם הגרסה "רבא" נמצאת אצל הגאונים, אך ברוב מניין ובניין של כתבי היד הגרסה היא "רב יהודה", וכך גם גורס הר"ף (הריטב"א מעיר: "אבל בעיקר נוסחי ובהלכות הר"ף גרסין רב יהודה"). כמו כן, גרסת "רב יהודה" היא הגרסה הקשה, ולפיכך מסתבר שהיא המקורית ואילו גרסת "רבא" מקורה בתיקון עקב הקושי בגרסה "רב יהודה".

29 הריטב"א מתרץ שבעקבות הסתירה בין מימרות רב יהודה (מימרת רב יהודה בשופר של שלמים לבין המימרה בשופר של עבודה זרה) רבא מתקן את מימרת רב יהודה ובין בשלמים ובין בעולה יצא (תירוצו דומה נמצא אצל בעל המאור). אך תירוצו זה קשה, שהרי הגמרא לא מקשה כי קיימת סתירה בדברי רב יהודה. כמו כן, רבא לא נוקט בלשון המתייחסת למימרת רב יהודה ("אלא אי איתמר הכי איתמר"), אלא מביא את דעת עצמו. ר"ת (תוספות, חולין פט ע"א ד"ה והתניא) מעמיד את מימרת רב יהודה בשופר של עבודה זרה לאחר ביטול, אך קודם ביטול לא יוצא כי כתותי מיכתת שיעוריה. תוספות מתרץ לפי ר"ת את הגרסה "רב יהודה" שמדובר שתקע בשופר של עבודה זרה לאחר ביטול, ולכן יצא למרות שרב יהודה סובר מצוות ליהנות ניתנו כיוון שלאחר ביטול לא עובר על איסור ורק קודם הביטול תוקע באיסור. ברם, העיקר חסר מן הספר ובמימרת רב יהודה לא מוזכר שמדובר לאחר ביטול. הראב"ד ב"כתוב שם" מבאר שלפי רב יהודה לא יצא בשלמים כי העצמות אסורות לעולם וכתותי מיכתת שיעוריה (ולא משום האיסור), ואילו רבא סובר שהעצמות מותרות לאחר זריקה ולכן יצא (אין פסול של מצווה הבאה בעבירה כי מצוות לאו ליהנות ניתנו). ביאור זה לא מתאים לנאמר בסוגיה שטעמו של רב יהודה הוא משום האיסור, ואילו רבא סובר שלא עובר על איסור כי מצוות לאו ליהנות ניתנו.

30 לפי שיטת ההפרדה יש להבחין בין דברי האמוראים לפירוש שנוסף עליהם (סתם התלמוד). ראשי המדברים של שיטה זאת הם הלבני ופרידמן ראו: David Weiss Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Jeffrey L. Rubenstein (ed. and trans.), Oxford 2013; דוד הלבני, מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשס"ט; שמא י. פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה", מחקרים ומקורות, א (תשל"ח), עמ' 301-314. לביקורת על שיטה זאת ראו: ירחמיאל ברורי, "סתם התלמוד ודברי האמוראים", איגוד א (תשנ"ח), עמ' 213-232; הנ"ל, "לתיארוך החלקים הסתמיים של התלמוד הבבלי", סידרא כד-כה (תש"ע), עמ' 71-81. 31 אומנם ההתקפה מיוחסת לרבא, אך הלבני טוען ש"מתקין לה רב פלוני" לפני "אלא אמר ר' פלוני" (אותו אמורא) אינו תמיד מן האמורא עצמו. ראו: דוד הלבני, מקורות ומסורות: עירובין ופסחים, ירושלים

מצוות השופר בקולו או בגופו?

הדר אמר: אחד זה ואחד זה – יצא, מצות לא ליהנות ניתנו.
אמר רב יהודה: בשופר של עבודה זרה – לא יתקע, ואם תקע – יצא. בשופר של עיר הנידחת – לא יתקע, ואם תקע – לא יצא.

הלכות האמוראים הבבליים בפני עצמם ללא ביאור הסתמא מתבארות בפשטות על ידי הקבלתם לדעות ר' יוסה ור' אלעזר בירושלמי.³² רב יהודה סובר שבשופר צריך "לכס", ולכן הוא פוסל שופר של שלמים שאינו שלו אך מכשיר שופר של עולה שכיוון שמעל הוא שלו. מאידך הוא מכשיר שופר של עבודה זרה כיוון שדי בבעלות כזאת בשופר, כפי שדורש ר' יוסה מהפסוק "יהיה לכס".³³ כלומר, רב יהודה סובר כשיטת ר' יוסה שיש צורך בבעלות על השופר מ"לכס", אך הוא מכשיר שופר של עבודה זרה מ"יהיה לכס".³⁴ לפי ביאור זה אין סתירה בין ההלכות של רב יהודה בשופר של קודשים ובשופר של עבודה זרה: בשופר של שלמים אין בעלות ולכן לא יצא ידי חובה, ואילו בשופר של עבודה זרה יש מספיק בעלות ולכן יצא ידי חובה.³⁵

לפי זה, ביאור הגמרא לשיטת רב יהודה שההבדל בין שופר של עולה לשופר של שלמים הוא שבשופר של עולה מעל ולכן יצא לחולין הולם את שיטתו. ברם, ההבדל בדין הוא משום שבעולה הוא מעל ויצא לחולין ולכן הוא בבעלותו, ואילו בשלמים הוא לא מעל ולכן אינו בבעלותו.

תשמ"ב, עמ' תנה-תנו. אפשרות נוספת היא שההתקפה היא של רבא ורק המילים "כי קא תקע באיסורא תקע" הן מהסתמא.

32 כאמור בסעיף א, הירושלמי דן בשופר של עבודה זרה והדין הוא בשאלת הצורך בבעלות. כלולב, לכל הדעות צריך בעלות ("לכס") ולכן לולב של עבודה זרה פסול. בשופר, ר' הושעיה מצריך בעלות ולכן פוסל שופר של עבודה זרה, ואילו ר' חייא מכשיר שופר של עבודה זרה. לפי ההצעה השנייה לעיל סעיף א האמוראים חולקים בביאור דעתו של ר' חייא: ר' יוסה מבאר ששופר של עבודה זרה נחשב "לכס", ואילו ר' אלעזר סובר שאין צורך בבעלות על השופר כי המצווה היא בקולו ולא בגופו. לביאור הסוגיה האמוראית לפי ההצעה הראשונה ראו הערה הבאה.

33 ראו לעיל סעיף א שהצעת ביאור אחר ולפיו ר' יוסה אינו מצריך כלל בעלות ואין מחלוקת בין ר' יוסה לר' אלעזר. לפי זה צריך לומר שרב יהודה אינו בשיטת ר' יוסה אלא בשיטת רב הושעיה שמצריך בעלות, ולכן לא יצא ידי חובה בשופר של שלמים, אך הוא חולק על רב הושעיה בשופר של עבודה זרה וסובר שיוצא ידי חובה כיוון שיש בעלות על איסורי הנאה (ראו לעיל הערה 8). אכן רבא בבבלי, סוכה לא ע"ב פוסק: "לולב של עבודה זרה לא יטול, ואם נטל כשר". מכאן שרבא סובר שהלולב נחשב "לכס" למרות שאסור בהנאה ורק לולב של עיר הנידחת פסול כי חייב בשרפה ו"כתותי מיכתת שיעוריה" (תוספות, סוכה לא ע"ב ד"ה באשרה, נדחקים ומעמידים את הלכת רבא ביום טוב שני שאין צריך "לכס", אך אין לכך זכר במימרת רבא). יש לציין שבבבלי, סוכה לה ע"א אתרוג של עורלה פסול כי אין בו דין אכילה ומשמע שאיסורי הנאה אינם נחשבים "לכס" וראו ריטב"א.

34 נמצא שרב יהודה סובר שהתקוע בשופר של עולה יצא בגלל שמעל. מכאן שהוא סובר שהתקוע מועל למרות שזאת מצווה, ואם כן מצוות ליהנות ניתנו. לפי זה הוא סובר שיוצא כאשר המצווה באה בעבירה, שהרי הוא פוסק שיוצא בשופר של עבודה זרה למרות שעובר עבירה. וראו לעיל הערה 17 שפסול מצווה הבאה בעבירה אינו נמצא אצל האמוראים הבבליים אלא בשכבה מאוחרת בסוגיית הבבלי סוכה ריש פרק לולב הגזול.

35 ראו לעיל הערה 29 שהראב"ד מבאר את מחלוקת רב יהודה ורבא עם נימוק אחר ("כתותי מיכתת שיעוריה") ולא בגלל האיסור. הביאור שהצעתי מסתמך על מחלוקת הנמצאת בירושלמי, ולכן נראה הולם יותר את פשט המימרות האמוראיות.

דעת רבא בתחילה הייתה שבין בשלמים ובין בעולה לא יצא. בשלב זה גם רבא סבר שצריך בעלות על השופר. נראה שיש להעביר את הנימוק "מצוות לא ליהנות ניתנו" ולהסיבם על דברי רבא לפני שחזר בו. כלומר, התקיעה אינה הנאה, ולכן אין כאן מעילה ולא יוצא ידי חובה כי השופר אינו בבעלותו.³⁶ לפי זה הכלל של "מצוות לאו ליהנות ניתנו" משמש כאן כנימוק לכך שלא יוצא ידי חובה שלא כבהקדוה אחרות של הכלל שבהם הוא משמש כהיתר לעשיית מצווה בדבר האסור עליו.³⁷

לאחר מכן רבא חזר בו וסבר שבין שופר של שלמים ובין שופר של עולה יצא ידי חובה. נראה שרבא חזר בו וסבר כר' אלעזר שהמצווה היא בקול, ולכן אין צורך בבעלות על השופר.

נמצא שצורת הסוגיה האמוראית הייתה בערך כך:³⁸

אמר רב יהודה: בשופר של עולה – לא יתקע, ואם תקע – יצא. בשופר של שלמים – לא יתקע, ואם תקע – לא יצא.
רבא אמר: אחד זה ואחד זה – לא יצא. מצוות לא ליהנות ניתנו.
הדר אמר: אחד זה ואחד זה – יצא, בקולו הוא יוצא.
אמר רב יהודה: בשופר של עבודה זרה – לא יתקע, ואם תקע – יצא. בשופר של עיר הנדחת – לא יתקע, ואם תקע – לא יצא.

לפי שחזר זה אכן דברי רבא "מצוות לא ליהנות ניתנו" מופיעים בסוגיה המקורית, אך כנימוק לכך שלא יוצא ידי חובה בשופר של עולה. רבא לא חזר בו משיטה זאת שמצוות לאו ליהנות ניתנו אלא חזר בו מכך שיש צורך בבעלות על השופר. אכן, בהמשך הסוגיה מובאת מימרת רבא המבוססת על שיטתו שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן מודר הנאה מחברו או משופר מותר לתקוע בו.³⁹

נמצא, שהסוגיה המקורית עסקה בצורך בבעלות על השופר הנגזרת מתפקיד השופר בקיום המצווה (בגופו או בקולו). הסתמא מסיטה את נושא הסוגיה למצווה הבאה בעבירה. לפי ביאור הסתמא רב יהודה סבר שבשלמים לא יצא ידי חובה כי עובר עבירה ("איסורא הוא דרכיב בהו"). הגמרא הוסיפה שרבא התקיף את מימרת רב יהודה בטענה שהמעילה

36 ראו לעיל הערה 31 שיש אפשרות שההתקפה היא מדברי רבא, ואם כן הנימוק של רבא לפני שחזר בו הוא שלא כל התקיעה נעשתה כאשר השופר בבעלותו. לפי אפשרות זאת הסוגיה המקורית כלל לא עסקה במצוות לאו ליהנות ניתנו.

37 ראו: בבלי, עירובין לא ע"א; ר"ה כח ע"א; נדרים טז ע"ב; חולין פט ע"א.

38 הנימוקים מוצגים בכתב נטוי כיוון שאינני בטוח שהם חלק מהמימרות המקוריות. בכל אופן, הם הנימוקים למימרות אלה. יש לציין, ששחזר זה אינו נתמך בעדויות הנוסח, כיוון שהוא שייך לביקורת הגבוהה ולניסיון לשחזר את צורת הסוגיה הקדומה לפני ההוספות הסתמאיות, ולכן לא נמצאו עדי נוסח שבהם תוספת זאת נעדרת.

39 ושמא עורך הסוגיה קבע כאן מימרה זאת כדי להדגיש שרבא לא חזר בו משיטתו שמצוות לאו ליהנות ניתנו (לפי העיבוד של הסתמא לסוגיה הנימוק נמצא בדברי רבא לאחר שחזר בו וזאת העמדה הסופית. אולם לפי הסוגיה המקורית הנימוק נמצא בדברי רבא לפני שחזר בו וצריך להבהיר שלא חזר בו משיטתו שמצוות לאו ליהנות ניתנו). שיטה זאת של רבא נמצאת גם בחולין פט ע"א: "אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה: מכסין בעפר עיר הנדחת. ואמאי? איסורי הנאה הוא... ורבא אמר: מצוות לאו ליהנות ניתנו". בסוגיה שם נימוק זה משמש כדי להתיר לכתחילה שימוש בעפר עיר הנדחת לכיסוי הדם.

היא לאחר תחילת התקיעה ושתחילת התקיעה נעשית באיסור ("כי קא תקע באיסורא תקע"). משום כך רבא סבר שלא יוצא ידי חובה גם בשופר של עולה.⁴⁰ לאחר מכן רבא חזר בו וסבר שיוצא ידי חובה בין בשלמים ובין בעולה, והסתמא נימקה את דעתו של רבא משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו. כאמור, נימוק זה משמש בסוגיה המקורית כנימוק לדעת רבא לפני שחזר בו לכך שהוא לא מעל, ולכן אינו בעלים של השופר ולא יוצא ידי חובה גם בעולה. אך לפי הסתמא אין צורך בבעלות והבעיה היא קיום המצווה באיסור, ולכן נימוק זה לא התאים לדעת רבא לפני שחזר בו והוא הועבר לדעת רבא לאחר שחזר בו וסבר שיוצא ידי חובה כי לא עובר איסור בתקיעה.⁴¹ כמו כן, הסתמא אינה מביאה את הנימוק שמצוות השופר בקולו. נימוק זה הכרחי אם הדיון בסוגיה הוא הבעלות, אך לפי השכבה הסתמית גם אם המצווה בגופו אין צורך בבעלות ולא יצא ידי חובה כי תוקע באיסור, ולכן גם השיטה שמצוות לאו ליהנות ניתנו מנמקת היטב את שיטת רבא.

אם נכונים דברינו, יש לשאול מדוע הגמרא מבארת את מחלוקת רב יהודה ורבא משום האיסור (מצווה הבאה בעבירה) ולא משום הצורך בבעלות?

ייתכן שהבבלי לא מצריך בעלות על השופר, ולכן הוא מבאר את הפסול בסוגיה משום האיסור ולכל הדעות לא צריך בעלות. אפשרות נוספת היא שהבבלי סובר שלא יוצא ידי חובה במצווה הבאה בעבירה גם אם לא צריך בעלות, ולכן הוא מנמק את דעת רב יהודה עם הנימוק הנזכר, ואילו רבא סובר שאין בכך עבירה כי מצוות לאו ליהנות ניתנו.

אולם מעיון בגדרי המצווה לפי ביאור הבבלי לסוגיה עולה נתון נוסף והוא שלכל הדעות המצווה היא בגופו של השופר, שהרי אם המצווה בקולו אין מעשה התקיעה חשוב מעילה (אין מעילה בקול), ואינו מקיים את המצווה באיסור. כמו כן, לפי רבא אם המצווה בקולו אין צורך בנימוק מצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי אין איסור בקול.⁴² לפי זה אפשר שמגמת הבבלי היא לבאר שמצוות השופר היא בגופו של השופר ולא רק בקולו. כלומר, המחלוקת המקורית עסקה בגדר מצוות שופר, רב יהודה סובר שבגופו ולכן צריך בעלות על השופר ואילו רבא סובר שבקולו וממילא אין צורך בבעלות. הגמרא מעוניינת לבאר שהמצווה היא בגופו של השופר כמו בלולב ולא רק בקולו, ולכן היא מעבירה את נושא הדיון בסוגיה לשאלת התקיעה באיסור ומבארת שלפי רב יהודה האיסור פוסל ורבא סובר שאין בכך איסור כי מצוות לאו ליהנות ניתנו. אך מכל מקום היא נאלצת לסבור שאין

40 אומנם הגמרא מייחסת את ההתקפה לרבא, אך ראו לעיל הערה 31 והערה 40.

41 בחלק מהעדים אף הפרידו בין המימרה לנימוק על ידי הטרמין "מאי טעמא", ראו לעיל הערה 24.

42 לפי זה לא יוצאים ידי חובה בשופר גזול כי זאת מצווה הבאה בעבירה. הרמב"ם, הלכות שופר א, ג סובר שמצוות שופר בקולו, ולכן יוצא ידי חובה בשופר גזול כי אין בקול דין גזל. הלחם משנה מקשה על הרמב"ם שאם המצווה היא בקול הרי אין מעילה בקול, וכיצד רב יהודה סובר שאם תקע בשופר של עולה מעל, ודבר זה קשה אף לרבא שהרי גם הוא מסכים שהתוקע בשופר מועל. המאירי מבאר ששיטה זאת מסתמכת על דעת ר' אלעזר בירושלמי: "שופר הגזול לא נזכר דינו בתלמוד שלנו אבל בתלמוד המערב פירשו שאין תוקעין בו לכתחלה אבל אם תקע בו יצא ואף על פי שבלולב אמרו לא יצא לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל". כאמור, לפי הסוגיה הבבליית כפי שהיא ערוכה לפנינו המצווה היא בגופו ולא יצא ידי חובה בשופר גזול, המאירי מביא שיטה זאת: "ולקצת גדולי הדור ראיתי שחולקין עם תלמוד המערב לפסול בדיעבר שכל המקיים מצוה בדבר הגזול לא קיים את המצוה אא"כ קנאה מן הדין כגון ביאוש ושנוי מעשה ואין הדברים נראין כלל".

צורך בבעלות על השופר, כי אם לא כן מדוע רבא מכשיר שופר של שלמים הרי הוא לא מעל ואינו בבעלותו?

נמצינו למדים שהבבלי סובר שלכל הדעות המצווה היא בגופו של שופר ואין צורך בבעלות. הפסול הוא משום מצווה הבאה בעבירה, ורב יהודה ורבא חולקים אם יש איסור בשימוש בקודשים לשם מצווה.

כאמור, העליתי שלוש אפשרויות במגמת הבבלי בהצעת המחלוקת: (א) לכל הדעות אין צורך בבעלות. (ב) יש פסול של מצוה הבאה בעבירה. (ג) לכל הדעות המצווה היא בגופו של השופר.⁴³

מסתבר שמגמת הבבלי היא כאפשרות השלישית. אם מגמת הבבלי היא להציע שלכל הדעות אין צורך בבעלות או לנמק את הפסול משום מצווה הבאה בעבירה, אזי ניתן להסתפק בשינוי הנימוק לדעת רב יהודה (לא יצא ידי חובה משום האיסור ולא משום חיסרון הבעלות), ולהשאיר את עמדת רבא שהמצווה היא בקול ולכן אין איסור.⁴⁴ אולם אם מגמת הבבלי היא להציע שלכל הדעות המצווה היא בגופו של שופר, אזי הגמרא אינה יכולה לנמק את דעת רבא משום שהמצווה היא בקול. משום כך הגמרא העבירה את הדיון בסוגיה מדיון בצורך בבעלות (=האמוראים חולקים אם המצווה בגופו או בקולו) לדיון על מצווה שנעשית באיסור (=האמוראים חולקים אם יש איסור). רב יהודה סובר שלא יצא ידי חובה משום האיסור, ואילו רבא סובר שאין איסור כיוון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. התוצאה הנלווית היא שהבבלי סובר שאין צורך בבעלות על השופר, וכן שיש פסול של מצווה הבאה בעבירה.⁴⁵

לסיכום, המחלוקת המקורית של האמוראים הבבליים, כפי ששוחזר כאן על פי המחלוקת בירושלמי, היא אם מצוות השופר בגופו או בקולו. לעומת זאת הרובד הסתמאי בבבלי נימק את המחלוקת באופן שונה כך שלכל הדעות מצוות השופר היא בגופו ולא בקולו, ובכך הבבלי קירב את מצוות השופר למצוות לולב. ברם, פעולות העריכה של הרובד הסתמאי יצרו קשיים מהותיים בסוגיה.

43 שתי האפשרויות הראשונות מתמקדות בדעת רב יהודה שפשט דבריו שפסול בגלל "לכס", ואילו הגמ' מבארת שאין צורך בבעלות, ולכן הפסול הוא משום מצווה הבאה בעבירה. האפשרות השלישית מתמקדת ברבא המכשיר כי המצווה בקול והגמרא משנה זאת לכך שמכשיר כי אין איסור.

44 אפשר שהמגמה של הבבלי היא שאין צורך בבעלות בשופר, ולכן העבירו את הדיון למצווה הבאה בעבירה וכיוון שכך לא היה צורך לנמק את דעת רבא משום שהמצווה בקולו ויכלו להשתמש בדעת רבא שלפיה אין כאן איסור כי מצוות לאו ליהנות ניתנו. ברם, גם לפי הסבר זה דעתו של רבא עברה עיבוד ושינוי גם אם זאת לא עיקר המגמה. זאת ועוד, מסתבר יותר שהמגמה היא עיבוד דעתו של רבא שהלכה כמותו.

45 כמובן, שייתכן שהבבלי לא הכיר את הנימוק המקורי של רבא שהכשיר משום שהמצווה בקולו, ולכן הוא משתמש בנימוק של רבא "מצוות לא ליהנות ניתנו" ומעביר את הדיון למצווה הבאה בעבירה. יתירה מכך, הנימוק "מצוות לא ליהנות ניתנו" מובא בדרך כלל כנימוק להיתר, ואילו במימרה המקורית הוא נימוק לאיסור (לא יוצא ידי חובה כי אין מעילה ואינו בעלים). לכן ייתכן שהעבירו את הנימוק למימרה של רבא שיצא ידי חובה כפי שהוא משמש בדרך כלל כנימוק להיתר. מכל מקום, לפי הסוגיה הבבלית הערוכה אזי לכל השיטות המצווה היא בגופו ואין שיטה שהמצווה היא בקול.

מצוות השופר בקולו או בגופו?

ג. שלמות השופר

המקורות התנאיים (משנה, תוספתא וברייתות בתלמודים) עוסקים בהלכות שופר חסר שתוקן באופן מלאכותי. הלכות אלה משקפות את שיטתם על תפקיד השופר במצווה (בגופו או בקולו). אם המצווה היא בגופו אזי מסתבר שיש צורך בשופר ללא פגם. אולם אם המצווה בקולו אזי אין חשיבות למראה של השופר אלא רק לקולו. המשנה בראש השנה ג, ו אומרת:⁴⁶

שופר שניסדק ודבקו – פסול,

דיבק שיברי השופרות – פסול.

ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה – פסול,⁴⁷ ואם לאו – כשר.

המשנה מביאה שלושה מקרים. בשני המקרים הראשונים השופר פסול ללא סייג. במקרים אלה הפגיעה בשופר היא משמעותית וממילא התיקון יוצר שופר מלאכותי⁴⁸ ולא שופר טבעי, ולכן השופר פסול.⁴⁹ במקרה השלישי השופר ניקב ולאחר מכן נסתם באופן מלאכותי. תיקון זה אינו נחשב יצירה של שופר מלאכותי, ולכן יש אפשרות שהשופר כשר. המשנה קובעת שהקריטריון הוא אם מעכב את התקיעה.⁵⁰ קריטריון זה מתייחס לקול של השופר ולא למראהו. כלומר, הסתימה אינה פוסלת את השופר אם אין עיכוב של הקול.⁵¹ הלכה זאת נוטה יותר לשיטה שעיקר המצווה בקולו, ולכן השופר פסול רק אם מעכב את התקיעה.⁵² גישה זאת נמצאת במקבילה בתוספתא, ראש השנה ב, ד: "ניקב וסתמו אפי'

46 הנוסח עפ"י כ"י קאופמן.

47 כך הוא בכל הנוסחאות, אך במשנה שבירושלמי "אם עיכב את התקיעה". וראו שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1041: "והוא תיקון ע"פ הסוגיא שם, ואין לו על מה לסמוך כלל".

48 ראו: ספראי וספראי (לעיל הערה 3), עמ' 381 שרוב הראשונים סוברים שנסדק זהה לנשבר, וכך נוצרו שני שופרות.

49 ייתכן שבמצב זה שהשופר נשבר אין אפשרות להחזיר את הקול המקורי, ולכן המשנה פוסלת ללא סייג. לגבי הקריטריון של מעכב ראו: ליברמן (לעיל הערה 47), עמ' 1041: "ולפי פשוטו הוא מתייחס לנזק כלומר אם הנזק מעכב את התקיעה. ויש לפרשו בשני פנים: א. אם הנזק היה כ"כ רחב שעיכב את התקיעה לפני שסתמו, אף שעכשיו אינו מעכב את התקיעה; ב. שהוא מעכב את התקיעה אף עכשיו, כלומר שלא נסתם יפה", וראו שם הערה 18. אפשרות נוספת מביא חנוך אלבק, ששה סדרי משנה: סדר מועד, ירושלים תשי"ב, עמ' 319: "אם מה שסתם מחליש את קול השופר".

51 לעיל הערה 50 הובאו שלוש אפשרויות בפרוש הלשון "מעכב" ובהתאם לכך יש לבאר את הדין במשנה: אם "מעכב" מתייחס לנזק, אזי גם אם הסתימה טובה והחזירה את קול השופר המקורי השופר פסול כיוון שהקול הוא של הסתימה ולא של השופר. אם "מעכב" מתייחס לשופר הסתום, אזי השופר כשר אם הסתימה טובה וקול השופר המקורי חזר באמצעות הסתימה (במקרה זה הסתימה היא חלק מהשופר. הרמב"ן מבאר את הפסול אם הקול לא חזר לקדמותו למרות הסתימה: "שכיון שלא נסתם יפה אינו מצטרף עם השופר"). אם "מעכב" מתייחס לסתימה, אזי השופר פסול רק אם הסתימה מחלישה את קול השופר.

52 אברהם וולפיש, "שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 116-117 דן במיקום של משנה ו העוסקת בשלמות השופר. משניות ב-ה עוסקות בסוג השופר ואילו משנה ז עוסקת בקול השופר. וולפיש מעלה שתי אפשרויות: משנה ו יכולה להיות שייכת לקובץ העוסק בשופר עצמו ומצריכה שלמות השופר. מאידך היא יכולה להיות שייכת למשנה העוסקת בקול השופר ומצריכה סתימה שלא משפיעה על הקול. כאמור, תוכן ההלכה של משנה ו עוסק בשופר עצמו אך הקריטריון לכשרות הוא הפגיעה בקול ולא בגופו.

במינו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר". התוספתא מציינת שאפילו סתימה במינו אינה כשרה אם מעכב את התקיעה. נמצא שעיקר המצווה בקולו, ולכן הפגיעה בקול השופר היא הקריטריון לכשרות השופר.

בברייתא בירושלמי, ראש השנה ג, ו (נט ע"א; טור 675) מובאת מחלוקת בדין שופר שניקב וסתמו:

ניקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו אם היה מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר

ר' נתן או' במינו כשר שלא במינו פסול

תנא קמא סובר כהלכת המשנה שהקריטריון הוא אם מעכב את התקיעה. אך ר' נתן סובר שהקריטריון הוא סוג הסתימה: במינו כשר, שלא במינו פסול.

יש שלוש אפשרויות לבאר את דברי ר' נתן:

(א) ר' נתן סובר שכדי להכשיר שופר נקוב שסתמו צריך שהסתימה תהיה במינו ואין זה משנה אם מעכב או לא.

(ב) ר' נתן סובר שכדי להכשיר שופר נקוב שסתמו צריך שלא יעכב את התקיעה וגם שהסתימה תהיה במינו. לפי זה ר' נתן מחמיר.

(ג) ר' נתן סובר שכדי להכשיר שופר נקוב שסתמו צריך שלא יעכב או שהסתימה תהיה במינו. לפי זה ר' נתן מקל.

מסתבר שגם ר' נתן מצריך שהקול יהיה קול השופר ולא קול הסתימה. ברם, לפי שתי האפשרויות הראשונות ר' נתן מתייחס גם לגופו של השופר ומצריך סתימה במינו גם אם אין השפעה על הקול, ואם כן הוא חולק באופן מהותי על דעת תנא קמא וסובר שהמצווה גם בגופו ולא רק בקולו (לפי האפשרות הראשונה במינו כשר גם אם מעכב כיוון שנטמעת בו ונחשבת כקול השופר). אולם לפי האפשרות השלישית ר' נתן לא חולק על תנא קמא שהקריטריון הוא הקול ולא גופו של השופר, ולכן אם אינו מעכב כשר גם בסתימה שאינה במינו. אולם הוא מקל אם הסתימה במינו אפילו אם מעכב את הקול כיוון שהיא נטמעת בשופר ואין זה קול הסתימה אלא קול השופר.

מסוגיית הירושלמי מוכח כאפשרות השלישית ולפיה ר' נתן מקל ומכשיר שופר שניקב וסתמו באחד מהתנאים: לא מעכב או סתימה במינו. כלומר, הירושלמי מבאר את ר' נתן לפי הגישה שהמצווה היא בקולו. בירושלמי, ראש השנה ג, ו (נט ע"א; טור 675) נאמר:

[א] שופר שנשדק ודיבקו פסול למי נצרכה לר' נתן

[ב] דיבק שיבירי שופרות פסול עוד היא דר' נתן

[ג] ניקב וסתמו ר' חיייה בשם ר' יוחנן דר' נתן היא

דתני ניקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו אם היה מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר ר' נתן או' במינו כשר שלא במינו פסול

[ד] ר' חיייה בשם ר' יוחנן כיני מתנית' אם היה מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר

[ה] ר' אבא בר זמינא בשם ר' זעורה והוא שסתמו אבל אם לא סתמו כשר שכל הקולות כשירין בשופר

מפסקאות א-ב מוכח שהירושלמי סובר שר' נתן מכשיר שופר נקוב שנסתם במינו אפילו אם הנקב מעכב. בפסקאות אלו הירושלמי טוען ששתי ההלכות הראשונות במשנה (שופר שנסדק ודיבקו ודיבק שברי שופרות) נצרכות רק לשיטת ר' נתן אך אינן נצרכות⁵³ לפי דעת תנא קמא בניקב וסתמו.⁵⁴ כלומר, לפי ר' נתן ניקב וסתמו במינו כשר אפילו אם הנקב מעכב את התקיעה. משום כך אפשר היה לחשוב שאם הוא מדביק את הסדק או את שברי השופרות כשר כי הסתימה במינו, ולכן המשנה פוסקת שבמקרה זה לכל הדעות פסול כיוון שזה שופר מלאכותי ולא רק תיקון של השופר הטבעי.⁵⁵ מכאן עולה שהירושלמי אינו מפרש את דברי ר' נתן כאפשרות השנייה, כיוון שסובר שהוא מכשיר שופר שניקב וסתמו במינו גם אם הנקב מעכב.

בפסקה ג' ר' חייא אומר שר' נתן מקבל את הקריטריון של המשנה שהשופר שניקב וסתמו כשר כאשר אינו מעכב, ולכן המשנה יכולה להיות גם בשיטת ר' נתן.⁵⁶ פירוש זה אינו מתאים לאפשרות הראשונה שהצעת בפירוש דברי ר' נתן ולפיה הקריטריון להכשר הוא רק סוג הסתימה. נמצינו למדים מפסקות אלו שהירושלמי מפרש את שיטת ר' נתן כאפשרות השלישית שהצעת לעיל. בפסקה ד'⁵⁷ הירושלמי מבאר שהקריטריון "מעכב את התקיעה" מוסב על הנקב, דהיינו כאשר הנקב משפיע על הקול השופר פסול בכל סתימה.⁵⁸

53 הירושלמי שואל "למי נצרכה". מוסקוביץ (לעיל הערה 16), עמ' 367-368 מפרש מונח זה: "למי נצרכה שואל אליבא דאיזה תנא יש חידוש במקור שעליו הוא מוסב". כלומר, הלכה זאת פשוטה לפי תנא קמא, שהרי סובר שאפילו ניקב וסתמו פסול אם מעכב את התקיעה.

54 אפשר היה לתרץ שאפילו אם דיבק באופן שלא מעכב את התקיעה פסול, כיוון שאין זה תיקון לשופר אלא יצירה של שופר מלאכותי ואין זה השופר הראשוני והטבעי. ברם, בפסקה ד' הירושלמי מבאר את המשנה שכדי להכשיר נקב צריך שלא יהיה מעכב. כלומר, שהנקב אינו מעכב את התקיעה, ואם כן נסדק ודיבק שברי שופרות ודאי שפסול, שכן הסתם מעכב את התקיעה. וראו להלן הערה 58.

55 כך מבאר הפני משה: "אבל הכא שמחבר הסדק בדבק לא מיקרי שלא במינו מכיון שאין הדבק ניכר בין הסדקים והרי הוא כמו שהיה אימא מכשיר הוא רבי נתן קמ"ל דאף לר' נתן פסול דהוי ליה כשני שופרות, דאלו לרבנן דלקמן דסבירא להו בניקב אפילו סתמו במינו פסול אם מעכב את התקיעה פשיטא דבנסדק ודיבק בדבק שהוא פסול".

56 כך מבאר הפני משה: "כלומר הא דמחלק במתני' דאם מעכב את התקיעה פסול אף ר' נתן מודה בזה". בהמשך דבריו מבאר הפני משה שלפי ר' נתן אם מעכב את התקיעה פסול תמיד ואם אינו מעכב כשר רק במינו. ברם, ביאר זה סותר את הנאמר בתחילת סוגיית הירושלמי שלא נצרכה אלא לר' נתן, ומכאן שר' נתן מקל יותר מתנא קמא ומכשיר במינו אפילו אם מעכב וצ"ע. ייתכן שר' יוחנן סובר שר' נתן מחמיר יותר מתנא קמא (מצריך מינו ונקב שאינו מעכב) ואינו רואה בעיה בכך שההלכה של שופר שנסדק היא פשוטה ואין בה חידוש. אך תחילת הסוגיה בירושלמי שמבררת למי נצרכה ודאי סוברת שר' נתן מקל. כמו כן, דחוק לומר שהיא חולקת על ר' יוחנן וסוברת שלפי ר' נתן הקריטריון הוא רק מינו.

57 על המונח "כינוי מתניתא" ראו: מוסקוביץ (לעיל הערה 16), עמ' 276-280.

58 בעל המאור מפרש פסקה זאת כהמשך לפסקה הקודמת המעמידה את המשנה גם כר' נתן: "ר' חייא בשם ר"י כך היא מתניתא אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר פירוש כן היא המתניתא אשלא במינו דרבי נתן". לפי ביאורו אין לגרוס "היה". ברם, לפי פירושו העיקר חסר מן הספר ור' חייא היה צריך לציין שהמשנה בשלא במינו. יש לציין, שמסוגיית הירושלמי משמע שמעמידים את המשנה שהנקב מעכב (היה מעכב), שהרי אם מוסב על הסתימה, אזי תנא קמא מכשיר סתימה שאינה מעכבת, ואם כן ההלכות של שופר שנסדק ושברי שופרות שדבקן נצרכות גם לתנא קמא שמכשיר בסתימה שאינה מעכבת, והלוא הירושלמי אמר שהלכות אלה נצרכות לר' נתן. מכאן שלפי תנא קמא נקב המעכב פסול, ולכן אין צורך לומר ששופר שנסדק ושברי שופרות שדבקן פסול.

מכל האמור עולה שאלו שיטות התנאים ונימוקם לפי הירושלמי:
תנא קמא סובר שכאשר הנקב מעכב את הקול אזי השופר פסול כיוון שהסתימה משפיעה על הקול, ולכן פסול כי הקול אינו רק קול השופר. אולם כאשר הנקב אינו מעכב אזי הסתימה אינה פוסלת כי אינה משפיעה על הקול, ומראה השופר עם סתימה אינו פוסל.

לפי ר' נתן כאשר הסתימה במינו היא נטמעת בשופר וחשובה חלק ממנו, ולכן השופר כשר גם אם הנקב מעכב את התקיעה והסתימה משפיעה על הקול כיוון שזה נחשב כקול השופר. כלומר, הקריטריון הוא הקול, ולכן סתימה המשפיעה על הקול פוסלת את השופר, וסתימה שאינה משפיעה על הקול אינה פוסלת. ר' נתן מכשיר סתימה במינו כי היא נטמעת בשופר, וממילא הקול הוא של השופר ולא של הסתימה. כאשר הנקב אינו מעכב השופר כשר גם אם סתם את הנקב באינו מינו, ולמרות שהסתימה אינה נטמעת בו היא לא משפיעה על הקול ואינה פוסלת, ומכאן שאין צריך שופר שלם.⁵⁹ זאת ועוד, בירושלמי בפסקה ה נאמר שהנקב אינו פוסל את השופר גם אם הוא מעכב (משפיע על הקול) כי כל הקולות כשרים (במצב כזה הסתימה פוסלת כי הקול הוא גם מהסתימה ולא רק של השופר). כלומר, שופר עם נקב אינו פסול כי אין הקפדה על גופו של השופר אלא על קולו, וכן סתימה שאינה משפיעה על קול השופר אינה פוסלת ורק סתימה המשפיעה על קולו פוסלת.

נעניין עתה בדברי הבבלי בעניין. בבבלי המקבילה בבבלי, ראש השנה כז ע"ב נאמר:⁶⁰

ניקב וסתמו, בין במינו בין שלא במינו – פסול.⁶¹ רבי נתן אומר: במינו – כשר, שלא במינו – פסול.

59 לרמב"ן פירוש אחר בירושלמי וליברמן (לעיל הערה 47), עמ' 1041 הולך בעקבותיו (ראו בהרחבה בנספח). לפי פירושו, ר' נתן סובר שכאשר הנקב מעכב צריך סתימה במינו ושהסתימה לא תעכב. מכל מקום, גם לפי פירושו נקב שאינו מעכב וסתם אותו באינו מינו כשר לכל הדעות (כך הוא מפרש את תנא קמא בבבלי שביירושלמי), ואם כן העיקר הוא הקול.

60 הלכה זאת נמצאת בתוך אחת מהבבליות המציעות את הלכות השופר בבבלי, ר"ה כז ע"ב. להלן ההלכות המופיעות בבבליות (ההלכה שאדון בה מודגשת): ברייתא ראשונה: ארוך וקצרו, גדרו, ציפהו זהב, ניקב וסתמו, שופר בתוך שופר. ברייתא שנייה: גדרו, גדרו, שופר בתוך שופר, הפכו, דיבק שבירי שופרות, הוסיף עליו, ניקב וסתמו, ציפהו זהב, נסדק לאורכו, קולו דק או עבה. בדפוסים ובכ"י ביהמ"ל אדלר 850 גורסים אחרי הדין של דיבק שבירי שופרות "תנו רבנן", אך ברוב עדי הנוסח מילים אלו חסרות (כ"י לונדון 400, כ"י אוקספורד 366, כ"י מינכן 95, כ"י מינכן 140 [ושם המילים נוספו בין השיטין], קט"ג אוקספורד Heb. d. 58/11-18). וראו: דקדוקי סופרים, עמ' 70 אות ק "וכולה חדא ברייתא היא".

61 מסורת זאת של דעת תנא קמא הפוסל בניקב וסתמו ללא סייג נמצאת בכ"י מינכן 95, כ"י ביהמ"ל אדלר 850, כ"י לונדון 400, כ"י אוקספורד 366, קט"ג אוקספורד Heb. d. 58/11-18, דפוסים, הלכות פסוקות ובריי"ף. אך בכ"י מינכן 140, בהלכות גדולות ובר"ח חסרה ההלכה ניקב וסתמו פסול (בגיליון כ"י מינכן 140 נוסף: "פיס' ניקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו פסול"), ודברי ר' נתן מוסבים על ההלכה "הוסיף עליו כל שהוא בין ממנו בין שלא ממנו פסול" (על הלכה זאת ראו להלן הערה 64). וראו חידושי ה"שפת אמת" על אתר שהציע לגרסת הנוסח הרווח שדברי ר' נתן המכשיר במינו מוסבים גם על הלכה זאת ולא רק על שופר נקוב שסתמו, אך הוא מסיים שמסתימת הפוסקים לא משמע כן). ברי שהנוסח המקורי הוא עם דברי ת"ק, ודברי ר' נתן מוסבים על שופר שניקב וסתמו, שהרי ר' יוחנן מוסב על דברי ר' נתן ומתייחס לשופר שניקב. מסתבר שזאת השמטה מחמת הדומות (המילה הדומה "פסול"). ראו: ר"ח, מהדורת דוד

לפי מסורת הברייתא בבבלי תנא קמא פוסל כל שופר שניקב וסתמו, ואילו ר' נתן מכשיר במינו. שתי הדעות בברייתא שבבבלי שונות משיטת המשנה.⁶² ברם, לא רק מחלוקת בהלכה לפנינו אלא גישה שונה למצוות השופר. לפי דעת תנא קמא כל תוספת לשופר פוסלת גם אם הנקב אינו מעכב את הקול (ושמא גם הנקב לבדו ללא סתימה פוסל?⁶³). לפי דעת ר' נתן כל סתימה שלא במינו פוסלת את השופר⁶⁴ אפילו אם הנקב אינו

מצגר, ירושלים תשנ"ד, עמ' פ שלא גורס את דברי תנא קמא, ובהערה 89 מוכיח המהדיר שהוא מחמת השמטה. בקט"ג קיימברידג' T-S F2(2) 62 גורס: "דיבק שבירי שופרות וכול' ר' נתן או' במינו כשר...". בקטע זה חסרה הלכת ניקב וסתמו וכן חסרה הלכת הוסיף עליו כל שהוא! גרסה זאת אינה יכולה להתבאר משום השמטה מחמת הדומות. אם כי, אפשר שלפניו או לפני אביו של כתב היד הנ"ל עמדה הגרסה "דיבק שבירי שופרות פסול" ודילג מחמת המילה הדומה "פסול", וקיצר וכתב "וכל" תמורת "פסול". אכן בקט"ג הזה יש סימן להלכות הברייתא השנייה: ג"ג ה"ה ר"ס נ"צ נ"ק סי'. הפענוח הוא: ג"ג=גרדו, גרדו. ה"ה=הניח, הפכו. ר"ס=דיבק (צ"ל ד"ס תמורת ר"ס), הוסיף. נ"צ=ניקב, צפהו. נ"ק=נסדק, קולו. בסימן נמצאות ההלכות "הוסיף עליו" ו"ניקב", וכן נמצא סימן להלכות אלה בכ"ל לונדון 400 (גורס "ד"ס" וצריך לגרס "ד"ס" והכוונה ל"דיבק" ו"הוסיף"). על הסימנים בתלמוד ראו: אבישי יורב, "מסורת התלמוד – הסימנים", סידרא טז (תש"ס), עמ' 59-80. וראו: אליעזר סגל, "מסורות הנוסח של בבלי מגילה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 103; אליעזר דיימנד, "דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א בצירוף מבוא", עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ן, עמ' 25, שמשמש במספר הסימנים כהוכחה לטיב כה"י. אך ראו: מרדכי סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 325, שמעלה הסתייגויות מקריטריון זה.

62 הראשונים מיישבים את המשנה עם אחת השיטות בברייתא שבבבלי. מפירוש המשנה לרמב"ם עולה שהמשנה היא בשיטת ר' נתן. הוא פוסק שצריך שני תנאים כדי להכשיר את הנקב שנסתם: נקב שאינו מעכב ומינו. כלומר, הברייתא והמשנה משלימות זו את זו, המשנה מצריכה שהנקב לא יעכב ור' נתן בברייתא מוסיף שצריך שהסתימה במינו, וכן פוסק הרמב"ם בהלכות שופר וסוכה ולולב א, ה. לפי ביאור זה גם המשנה היא בשיטה שהמצווה בגופו, ולכן כל סתימה באינו מינו פוסלת ורק סתימה במינו נקב שאינו מעכב כשר (לרמב"ן ביאור דומה, אך בעקבות הברייתא בירושלמי הוא מכשיר נקב שאינו מעכב אפילו נסתם באינו מינו ראו נספח א). בעל המאור והרא"ש מבארים את הברייתא שבבבלי לפי מסורת הברייתא שביירושלמי ומעמידים אותה במעכב את התקיעה, ולכן תנא קמא פוסל כשיטת המשנה ואילו ר' נתן מכשיר במינו אפילו במעכב. לפי ביאור זה גם הברייתא בבבלי היא בשיטה שהמצווה בקולו, ולכן אם אינו מעכב אינו פוסל אפילו באינו מינו. לסיכום השיטות וביאורן ראו: יצחק שילת, זכרון תרועה, ירושלים תשל"ה, עמ' 116-124.

63 בבבלי אין התייחסות לשאלה אם הנקב עצמו פוסל את השופר. ברם, הנימוק שכל הקולות כשרים המובא בירושלמי כדי להכשיר שופר נקוב, נמצא בבבלי לגבי שופרות שקולם אינו אידיאלי ולא לגבי שופר שאינו שלם (ר"ה כז ע"ב): "היה קולו דק או עבה או צרוד כשר, שכל הקולות כשירין בשופר". אכן הרמב"ם בפירוש המשנה פוסק ששופר נקוב פסול: "ויש בנקיבתו חלוקי דינים, והוא, שצריך לסתום הנקב...".

64 יסוד לשיטה זאת הפוסלת תוספת שאינה משפיעה על הקול נמצא כבר בברייתא בתוספתא, ר"ה ב, ד: "צפהו מבפנים פסול מבחוץ כשר צפהו מקום הנחת פיו או שהוסיף עליו כל שהוא אפי' במינו פסול". הברייתא פוסלת ציפוי מבפנים כיוון שהתקיעה היא בזהב, אך ציפוי בחוץ כשר (בברייתא המקבילה בבבלי, ר"ה כז ע"ב נוסף: "אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול, ואם לאו כשר". בברייתא בירושלמי, ר"ה ג, ג [נח ע"ד; טור 674] נוסף: "או שהיה קולו עבה מחמת הציפוי פסול"). ציפוי במקום הנחת פיו פסול כי חוצץ. הברייתא מסיימת שכל תוספת פוסלת, והראשונים מבארים שמשום שופר אחד ולא שני שופרות (נימוק זה נאמר בבבלי, ר"ה כז ע"א על שופר של פרה). ברם, הלכה זאת הפוסלת כל תוספת אינה הולמת את הלכות ציפוי וזה הפוסלות בפנים או על מקום הנחת פיו בלבד. אכן בכ"י ארפורט

מעכב,⁶⁵ ורק במינו כשר כיוון שנשמעת בשופר. נמצא שגם לפי ר' נתן יש צורך בשופר שלם ללא תוספות. שיטות אלה מתאימות לגישה שמצוות השופר בגופו ולא רק בקולו.⁶⁶ מהי המסורת המקורית של הברייתא?⁶⁷

הברייתא בבבלי קצרה יותר⁶⁸ ובעיקר היא קשה כיוון ששיטת המשנה אינה נמצאת בה. מכאן מסתבר שדווקא הברייתא בירושלמי הארוכה יותר מהברייתא שבבבלי מושפעת מהמשנה ועובדה באופן ששיטת המשנה תופיע בה.⁶⁹ אם נכונים דבריי, אזי הירושלמי

הגרסה "כשר", אך ברי שמדובר בתיקון עקב הקושי בדין "פסול". בברייתא בבבלי הגרסה בכ"י מינכן 95: "הוסיף עליו כל שהו וגמרו [בין] ממינו כשר [בין] שלא ממינו פסול". לפי גרסת כ"י מינכן 95 התוספת פוסלת כאשר אין שיעור לשופר והתוספת משלימה את שיעורו, וגם תוספת כזאת כשרה במינו (כעין שיטת ר' נתן בניקב וסתמו). אין ספק, שגרסה זאת מקורה בתיקון עקב הקושי בגרסה "פסול". וראו בראבי"ה סי' תקלא הגורס: "הוסיף עליו כל שהוא וגמר בין במינו בין שלא במינו פסול". וכן גורס האור זרוע סי' רנט. הריטב"א כותב שיש גורסים "הוסיף עליו כל שהו וגמרו בין במינו..." , כלומר שלא התוספת אין שיעור שופר ולכן פסול, אך הריטב"א דוחה גרסה זאת וסובר שהלכה זאת פוסלת כל תוספת (אכן גרסה זאת אינה מקוימת בעדים שלפינו מלבד בכ"י מינכן 95 שפוסל רק בתוספת שאינה במינו שגומרת את שיעור השופר). וראו ראב"ד בדרשה לר"ה עמ' לו ובר"י מלוגיל שמפרשים את הברייתא באין בה שיעור תקיעה ללא התוספת אך לא גורסים זאת במפורש בברייתא. בירושלמי ר"ה ג, ג (נח ע"ד; טור 674) הביאו את הברייתא הדנה בציפהו מבפנים ובמקום הנחת פיו ללא ההלכה הקשה "או שהוסיף עליו כל שהוא". בבבלי הביאו את הברייתא וגרסו שם את דין ציפהו (בבבלי ובירושלמי מצוין שציפה זהב), אך לא הביאו את הדין של הוסיף עליו כל שהוא והמשיכו בהבאת דינים נוספים. לאחר הברייתא הזאת הביאו ברייתא נוספת ושם גרסו: "הוסיף עליו כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו – פסול. ניקב וסתמו, בין במינו בין שלא במינו – פסול. רבי נתן אומר: כשר, שלא במינו – פסול... ציפהו זהב...". בבבלי הלכה זאת סמוכה להלכת שופר שניקב לפי השיטות המחמירות (יש לציין, שבברייתא הראשונה הבבלי הביא בצמוד להלכת ציפהו זהב את הלכת שופר שניקב כמסורת המשנה שאם מעכב פסול ואם לאו כשר). הלכת "הוסיף עליו" פוסלת תוספת המגדילה את השופר ומצריכה שופר בלבד, ולפי המסורת הבבליית תנא קמא פוסל סתימת נקב על אף שלא מגדילה את השופר המקורי או כיוון שהשופר אינו שלם והנקב פוסל. הלכות אלה מתאימות לגישה שהמצווה בגופו.

כך פוסק הרמב"ם בפירוש המשנה ובהלכות שופר סוכה ולולב א, ה: "ניקב אם סתמו שלא במינו פסול". שיטה זאת המצריכה שופר שלם נמצאת בפסיקתא רבתי לט (מהר"ם מאיר איש שלום, קסה ע"ב): "למדנו רבינו שופר שניקב וסתמו מהו שיהא כשר לתקוע בו, כך שנו רבותינו אם מעכב הוא התקיעה פסול ואם לאו כשר, מה טעם, דכתב וה' אלהים בשופר יתקע מה שופרו של הקדוש ברוך הוא שלם אף שופר של ר"ה יהא שלם. למה שבר"ה הם נגאלים ממלאך המות". הפסיקתא פוסקת לפי הקריטריון של המשנה הנוגע לקול השופר, אך מבארת את הפסול משום הפגיעה בשלמות השופר, ומשקפת את השיטה שמצוות השופר בגופו. כאמור, השיטה של המשנה אינה נובעת מהצורך בשופר שלם בגופו אלא פוסלת קול מהסתמה, ובעל הפסיקתא נימק את שיטת המשנה על ידי השיטה האחרת הפוסלת שופר פגום בגופו. וראו הרוקח סי' רג: "שופר צריך שיהא שלם למצוה כדאמר' בפסיקתא רבתי...". בביאור הגר"א סי' תקפ"ו ס"ז מביא את הפסיקתא רבתי כמקור לשיטת המחמירים שלא לתקוע בשופר נקוב.

קשה להניח שמדובר בשתי מסורות שאינן תלויות זו בזו, ראו: שמו"י פרידמן, "ברייתות שבתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן בתוספתא", דניאל בויערין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית לכבוד ח"י דימטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 196-198.

על הכלל הפילולוגי "הנוסח הקצר עדיף" ראו: עמנואל טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים תש"ן, עמ' 231-233. כמובן, שכלל זה לא חל כאשר יש סיבה להשמטה של הסופר מחמת הדומות או מכל סיבה אחרת.

על הכלל הפילולוגי "הרמוניזציה" ראו: טוב (לעיל הערה 68), עמ' 233-234: "כלל זה הוא תת סוג של כלל הגירסה הקשה, הואיל וגירסה שהשוותה לגירסה אחרת היא בבחינת גירסה קלה".

עיבד את הברייטא כדי להתאימה למשנה,⁷⁰ ובכך העלים את דעת תנא קמא הדורש שופר ללא תוספות (פוסל כל סתימה) והשווה אותו לשיטת המשנה המכשירה באינו מעכב ולפיה המצווה בקולו.

נמצינו למדים, שהמשנה משקפת את השיטה שהמצווה בקולו, אך הברייטא משקפת את השיטה שהמצווה בגופו. כאמור, שיטות אלה ממשיות גם אצל האמוראים הארצישראליים והבבליים. אולם הסתמא שבבבלי עיבדה את שיטות האמוראים הבבליים וכך העלימה את השיטה שהמצווה בקולו. מאידך, הירושלמי עיבד את הברייטא והתאימה למשנה וכך העלים את השיטה התנאית שהמצווה בגופו. בנוסף לכך, הירושלמי מבאר את שיטת ר' נתן כך שתתאים לשיטה שהמצווה בקולו, ולכן בנקב שאינו מעכב השופר כשר גם אם הסתימה שלא במינו.

סוף דבר

מצוות השופר עברה גלגולים רבים מהמקרא ועד ההלכה שהתקבעה בחז"ל. במאמר זה עסקתי בהתפתחות חשובה והיא היחס לגופו של השופר.

בדיקת סוגיית הבבלי בדיון שופר של קודשים ושופר של עבודה זרה והשוואתה לסוגיית הירושלמי מלמדת שיש שיטה אצל אמוראי ארץ ישראל (=ר' אלעזר) וכן אצל אמוראי בבל (=רבא) שהמצווה היא בקולו של השופר ואין חשיבות לגוף השופר, שלא כמצוות לולב שם הלולב גופו הוא חלק מהמצווה. ברם, ברובד הסתמי של הסוגיה הבבליה ביארו את שיטות האמוראים באופן שונה, ולפיו לכל הדעות המצווה היא בגופו של השופר וכך העלימו את השיטה שהמצווה היא בקולו.

עיון במגמת השינוי מלמד שהוא נעשה כדי להעמיד את מצוות השופר בגופו של השופר בדומה ללולב ולא רק בקולו. אם נכונים הדברים, אזי מחקר המקורות מלמד על פרשנות מחודשת של הבבלי למחלוקת אמוראים, וכל זאת במגמה לתת תפקיד לשופר עצמו במצוות התקיעה, ובכך קירב את מצוות השופר למצוות הלולב. כלומר, המגמה היא לתת לשופר עצמו מקום מרכזי במצוות תקיעת השופר ולא רק כאמצעי טכני להפקת הקול. בדיקת המקורות העוסקים בשלמות השופר מלמדת על חילופי מסורות משמעותיים הנוגעים לשאלת מצוות השופר בקולו או בגופו. שיטת המשנה היא ששופר נקוב סתמו כשר אם אינו מעכב. שיטה זאת מתאימה לגישה שמצוות השופר בקולו. ברם, בברייטא בבבלי מובאות שתי שיטות שונות מהמשנה (תנא קמא ור' נתן) ולפיהן יש צורך בשלמות השופר. בברייטא המקבילה בירושלמי שיטת תנא קמא היא כשיטת המשנה ולא כשיטת

70 על עיבודים של ברייתות בבבלי ראו: פרידמן (לעיל הערה 67), עמ' 165-166, 195-197 הסובר שיש לשקול אפשרות של עריכה פעילה של סגנון ותוכן הנעשית אגב המסירה. וראו שם עמ' 183-193 דיון מפורט בעמדות החוקרים השונים בסוגיה זאת. ראו גם: ורד נעם, "הויי דמוסיפין ומחדשין רבנן בתראיי": לגלגוליה של סוגיית נזיקין", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 168 הערה 67. במקרה זה נראה שדווקא הירושלמי (ר' חיה?) עיבד את הברייטא. וראו: בנימין קצוף, "יחס הברייטות בתוספתא למקבליהן התלמודיות עיון מחודש לאור מסכת ברכות", HUCA 75 (2004), עמ' כא-כב דוגמאות רבות לכך שהבבלי שימר נוסח קרוב לתוספתא ואילו בירושלמי המסורת שונה מהתוספתא. קצוף מעלה שם את האפשרות שמכאן ניתן ללמוד שדווקא הבבלי משמר לעיתים את המסורת המקורית.

תנא קמא בבבלי. כאמור, שיטה זאת מתאימה לשיטה שהמצווה בקולו. כמו כן, הירושלמי מפרש גם את שיטת ר' נתן כך שהוא הולך בשיטה שהמצווה היא בקולו.

נספח: ביאור הרמב"ן לסוגיית הירושלמי והקשיים בפירושו

הרמב"ן⁷¹ מבאר את הירושלמי:

דתניא ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה, לא גרסינן בכאן היה אע"פ שהוא במקצת נוסחי לא גרסינן וכן במקצת נוסחי ליתיה, [אם] מעכב את התקיעה פסול. ור' נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול, רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן כיני מתני' אם היה מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר, פ"י כך היא הבריתא, דברי ת"ק אם היה מעכב את התקיעה קודם סתימה פסול אע"פ שעכשו אינה מעכבת שכבר סתמה יפה יפה, ורבי נתן סבר כיון שסתמה לגמרי במינו כשר, נמצאת מתני' ר' נתן שאלו לת"ק לעולם פסול בסתמו אע"פ שאינו מעכב עכשו את התקיעה.

הרמב"ן מפרש שיש הבדל בין המשנה לבין שיטת תנא קמא בברייתא לאחר התיקון של ר' יוחנן בברייתא. המשנה פוסקת שאם הסתימה אינה מעכבת (הקול המקורי של השופר חזר) השופר כשר. בברייתא לא גורסים "היה" אלא "מעכב" לחוד, ור' יוחנן מתקן את הברייתא וגורס בה "היה" ("כיני מתניא" מוסב רק על הברייתא). כלומר, תנא קמא מכשיר רק כאשר הנקב אינו מעכב את הקול והוא חולק על המשנה ור' נתן מכשיר אם הסתימה במינו. הרמב"ן כותב על היחס בין המשנה לשיטת ר' נתן בברייתא:

ומאי דשייר מתני' פירש בברייתא ומאי דשייר בברייתא פירש במתני', שכל דברי תורה צריכין זה לזה זה נועל וזה פותח.

לפי הרמב"ן שיטת ר' נתן בברייתא מתפרשת על פי המשנה. ר' נתן סובר שאם הסתימה במינו והנקב הסתום אינו מעכב השופר כשר. כמו כן, הרמב"ן מבאר שהמשנה מכשירה שופר שהנקב הסתום אינו מעכב וצריך להוסיף על פי הברייתא שהסתימה במינו. תנא קמא סובר ששופר נקוב שסתמו פסול גם אם הסתימה במינו והנקב הסתום אינו מעכב (רק נקב שאינו מעכב וסתם אותו אינו פסול). לפי ביאורו דברי ר' חייא "דר' נתן היא" מדויקים כיוון שהמשנה היא רק לפי ר' נתן, שהרי תנא קמא פוסל שופר שניקב גם אם הסתימה אינה מעכבת. הירושלמי אומר שהלכות המשנה הפוסלות "שופר שנשדק ודבקו" ו"דיבק שבירי שופרות" נצרכות לר' נתן המכשיר נקב סתום שאינו מעכב והסתימה במינו. אולם לרבנן גם אם הסתימה אינה מעכבת פסול, ואם כן ודאי ששופר סדוק או דיבק שבירי שופרות פסול. יש מספר קשיים בביאורו של הרמב"ן:

א. בכ"י ליידין הגרסה בברייתא היא "היה", ואם כן ודאי שה"כיני מתניא" מוסב על המשנה.⁷²

71 חידושי הרמב"ן, ראש השנה כז ע"ב ד"ה ניקב. ליברמן (לעיל הערה 47), עמ' 1041 מבאר את הירושלמי כפירוש הרמב"ן.

72 ראו: ליברמן (לעיל הערה 47), עמ' 1041 הערה 19 שמכריע לפי הנוסחאות שאינן גורסות את המילה "היה" בברייתא: "כן מעתיק בעל המאור. וכן מעיד הרמב"ן בחידושי בשם 'מקצת נוסחאות', וכן בחי' הרשב"א, עמ' 149 (אבל עיי"ש, עמ' 150), אבל במלחמות כותב שכן היא הגירסה בכל הנוסחאות.

- ב. מדוע הירושלמי מתקן את הברייתא וגורס "היה" ומפריד בין דעת תנא קמא בברייתא שמכשיר רק נקב שאינו מעכב לבין המשנה שמכשירה אף סתימה שאינה מעכבת, ולא מזהה את המשנה עם דעת תנא קמא בברייתא. בעיקר כשר' נתן אינו הולם את דעת המשנה שלא מזכירה שצריך במינו.⁷³
- ג. האמירה "לא נצרכה אלא לר' נתן" אינה מובנת, הרי גם הלכת המשנה "שופר שניקב" היא כר' נתן, ואם כן ודאי שגם ההלכות ברישא הם לר' נתן.⁷⁴

ולפנינו, וכן לפני כמה מן הראשונים: אם היה מעכב: ומסתבר שהוא תיקון ע"פ דברי ר' חייה להלן". מכל מקום, גם אם נקבל את הנוסח שאינו גורס את המילה "היה", אין סיבה להפריד את המשנה והברייתא ומסתבר שדברי ר' חייה שמוסיף "היה" מוסבים על המשנה והברייתא.

73 המניע של הרמב"ן להפריד בין הברייתא לבין המשנה הוא כדי ליישב את מסורת הברייתא בירושלמי עם מסורת הברייתא בבבלי. בנוסף לכך, לפי פירושו המשנה היא רק בשיטת ר' נתן ולא בשיטת תנא קמא. המשנה מכשירה במקרה שהסתימה אינה מעכבת, ואילו תנא קמא בברייתא בבבלי פוסל ללא סייג אפילו אם הסתימה אינה מעכבת ואינו בשיטת המשנה. ברם, בברייתא בירושלמי שיטת תנא קמא היא כשיטת המשנה. משום כך הרמב"ן מבאר שגם שיטת תנא קמא בברייתא בירושלמי אינה כשיטת המשנה והוא מכשיר רק נקב שאינו מעכב ואילו המשנה מכשירה גם בסתימה שאינה מעכבת. אומנם לפי תנא קמא בברייתא בבבלי הסתימה פוסלת ללא סייג שלא כדעת תנא קמא בברייתא בירושלמי המכשיר נקב שאינו מעכב, אך הרמב"ן מבאר שתנא קמא בברייתא בבבלי מסכים לזה: "והאי דלא קתני בברייתא בגמ' דילן אם היה מעכב את התקיעה, משום דפשיטא ליה דבנקב שמעכב קאמרי דאי בשאינו מעכב פשיטא דהא אין קול הסתימה ניכר בו ואותו הנקב כמאן דליתיה דמי". הרמב"ן מפריד בין "אינו מעכב" שבמשנה (מוסב על הסתימה) ל"אינו מעכב" שבברייתא שביירושלמי (מוסב על הנקב). כמו כן, הוא מוסיף לשיטת תנא קמא בבבלי שכאשר הנקב אינו מעכב כשר, וכך מיישב את מסורת הירושלמי ומסורת הבבלי. כאמור, אלו שתי מסורות שונות ואין צורך ליישב ביניהן.

74 לפי הביאור שהצעתי בירושלמי אזי המשנה היא כתנא קמא ששופר שניקב כשר רק אם הנקב לא מעכב, ואם כן ודאי ששופר שנסדק או שהדביק שברי שופרות פסול. ולכן צריך לומר שהחידוש הוא לר' נתן שמכשיר במינו גם אם הנקב מעכב. אך לפי הרמב"ן הלכת המשנה "שופר שניקב" היא כר' נתן ותנא קמא כלל לא מזכיר במשנה.