נ.ב. נא להעביר את הקובץ הזה לכמה שיותר אנשים, בכל מקרה יהיה להם ביאור על 144 דפי גמרא

מוגש בגאוה לפניכם קובץ הדפסה של ביאור עגי השדה על הש"ס הבבלי, לצפיה ולהדפסה. הקובץ הנה מכיל ארבעת הדפים הראשונים מכל מסכתא

בס"ד

עגלות בבלי המבוארת

עם כירוש עגי השדה

ביאור מקוף ביאור מקוף

מכיל 22,000 עמודי ביאורים ועיונים



כל הספרים בדיסק אחד

057-3195242 או 03-5795243

בני ברק ז' תמוז תשס"ו לפ"ק

בעזרת שם יתברך

מוגש בזאת לפניכם, ביאור פשוט ומעמיק על הש"ס, מבוסס על פירושי רבותינו הקדושים רש"י תוס' ושאר ראשונים ואחרונים, בלשון קל השוה לכל נפש.

©

כל הזכויות שמורות למחבר:

יואל צבי ערערא

רחוב חזון איש 3

בני ברק 51502

טל. 03-5795243

נייד. 057-3195242

(מחוץ לארץ יש לחייג "972" במקום "0")

כל המעוניין בקונטרסים או בדיסקים יפנה אך ורק לכתובת הנ"ל
(רשימת הקונטרסים בעמוד הבא).

<u>לנוחות המשתמש, קובץ זה מחולק על ידי סימניות (bookmarks), לפי מסכתות, פרקים, ודפים.</u>

בס"ד

ספרי עיצי השדה על הש"ס

תמוז תשס"ו

מסכת	דפים	פרק	שם פרק	הפ' בגמ'	מעמ'	עמודים
				2/11	63,405	20777
ברכות א	כ.-יז:	א-ב	מאימתי-היה קורא	16	385	133
ברכות ב	יז:-לד:	ג-ה	מי שמתו-תפילת השחר-אין עומדין	17	419	146
ברכות ג	לה.-נא:	ו-ז	כיצד מברכין-שלשה שאכלו	17	398	138
ברכות ד	נא:-סד.	ח-ט	אלו דברים-הרואה	13	335	114
שבת א	ב.-כ:	א	יציאות השבת	19	424	148
שבת ב	כא.-לו:	ב	במה מדליקין	16	387	134
שבת ג	לו:-נא:	ג-ד	כירה-במה טומנין	16	382	132
שבת ד	נא:-סז:	ה-ו	במה בהמה-במה אשה	16	411	143
שבת ה	סז:-פב.	ז-ח	כלל גדול-המוציא יין	14	359	123
שבת ו	פב.-צו.	ט-י	אמר ר' עקיבא-המצניע	14	322	109
שבת ז	צו.-קיא:	יא-יד	הזורק-הבונה-האורג-ח' שרצים	15	385	133
שבת ח	קיא:-קכו:	טו-יז	ואלו קשרים-כל כתבי-כל הכלים	15	382	132
שבת ט	קכו:-קמא:	יח-כ	מפנין-ר' אליעזר דמילה-תולין	15	377	130
שבת י	קמא:-קנו:	כא-כד	נוטל-חבית-שואל-מי שהחשיך	16	395	137
עירובין א	ב'.-יז:	א	מבוי שהוא גבוה	16	393	136
עירובין ב	יז:-מא:	ב-ג	עושין פסין -בכל מערבין	24	576	206
עירובין ג	מא:-סא:	ד-ה	מי שהוציאוהו-כיצד מעברין	20	487	172
עירובין ד	סא:-פב.	ו-ז	הדר-חלון	20	497	176
עירובין ה	פב.-קה.	ח-י	כיצד משתתפין-כל גגות-המוצא תפילין	24	487	172
פסחים א	ב'-כא.	א	אור לארבעה עשר	19	429	150
פסחים ב1	כא.-לא.	ב	כל שעה 1	21	494	175
פסחים ב (ספר)	לא.-נו:	ג-ד	כל שעה2-ואלו עוברין-מקום שנהגו	26	353	121
פסחים ד	נח.-ע.	ה-ו	תמיד נשחט-אלו דברים	18	372	128
פסחים ה	עד.-פו:	ז	כיצד צולין	13	319	108
פסחים ו	פז.-צט.	ח-ט	האשה-מי שהיה טמא	12	325	110
פסחים ז	צט:-קכא:	י	ערבי פסחים	23	445	156
שקלים	ב'-כב:	א-ח	כל המסכתא	21	534	190
יומא א ספר	ב'.-כח.	א-ב	שבעה ימים-בראשונה	26	649	ספר
יומא ב ספר	כח.-סב.	ג-ה	אמר לו הממונה-מתוך בקלפי-הוציאו	34	761	ספר
יומא ג ספר	סב.-פח.	ו-ח	ב' שעירי-בא לו כ"ג-יום הכפורים	27	649	ספר
סוכה א	ב.-כט:	א-ב	סוכה-הישן תחת המטה	28	612	220
סוכה ב	כט:-נ:	ג-ה	לולב הגזול-לולב וערבה-החליל	27	586	210
ביצה א	ב.-כג:	א-ב	ביצה שנולדה-יום טוב	22	523	186
ביצה ב	כג:-מ:	ג-ה	אין צדין-המביא-משילין	17	398	138
ראש השנה א	ב.-כב.	א	ארבעה ראשי שנים	20	466	164
ראש השנה א	כב.-לה.	ב-ד	אם אינן מכירין-ראוהו ב"ד-יום טוב	14	340	116
תענית ספר	ב.-לא.	א-ד	כל המסכתא (עם הגמרא)	30	785	ספר
מגילה	ב.-לב.	א-ד	כל המסכתא	31	643	232
מועד קטן	ב.-כט.	א-ג	כל המסכתא	28	610	219
חגיגה	ב.-כז.	א-ה	כל המסכתא	26	536	191
יבמות א	ב.-יז.	א	חמש עשרה נשים	15	345	118
יבמות ב	יז.-לה.	ב-ג	כיצד-ארבעה אחין	18	419	146
יבמות ג	לה.-ג.	ד	החולץ	16	351	120
יבמות ד	ג.-סו.	ה-ו	רבן גמליאל-הבא על יבמתו	16	377	130
יבמות ה	סו.-פד.	ז-ח	אלמנה לכהן גדול-הערל	18	398	138
יבמות ו	פד.-קא.	ט-יא	יש מותרות-האשה רבה-נושאין על האונסה	18	387	134
יבמות ז	קא.-קכז:	יב-טז	מצות חליצה-בית שמאי-חרש-האשה שלום-האשהבחרא	22	481	170
כתובות א	ב.-טו:	א	בתולה נישאת	14	335	114
כתובות ב	טו:-כח:	ב	האשה שנתארמלה	13	325	110
כתובות ג	כט.-מא.	ג	אלו נערות	13	319	108
כתובות ד	מא:-נד:	ד	נערה שנתפתתה	13	319	108
כתובות ה	נד:-ע.	ה-ו	אף על פי-מציאת האשה	15	356	122
כתובות ו	ע.-צ.	ז-ט	המדיר-האשה שנפלו-הכותב לאשתו	20	476	168
כתובות ז	צ.-קיב:	י-יג	מי שהיה-אלמנה-הנושא-שני דייני גזירות	23	544	194
נדרים א	ב.-כ:	א-ב	כל כינויי-ואלו מותרין	19	440	154
נדרים ב	כ:-מה.	ג-ד	ארבעה נדרים-אין בין המודר	25	549	196
נדרים ג	מה:-סו:	ה-ט	השותפין-הנודר-הנודר-קונם-ר' אליעזר	21	460	162
נדרים ד	סז.-צא.	י-יא	נערה המאורסה-ואלו נדרים	25	534	190
נזיר א	ב.-מז.	א-ב	כל כינויי-הריני נזיר	13	345	118
נזיר ב	מז.-לד.	ג-ה	מי שאמר-מי שאמר-בית שמאי	19	413	144
נזיר ג	לד.-מז.	ו	שלושה מינין	13	309	104
נזיר ד	מז.-סו:	ז-ט	כהן גדול-שני נזירים-הכותין אין להם	20	455	160
סוטה א	ב.-כג:	א-ג	המקנא-היה מביא-היה נוטל	22	492	174
סוטה ב	כג.-מט:	ד-ט	ארוסה-כשם שהשם מי שקינא אלו נאמרין-משרה קרושה	26	549	196
גיטין א	ב.-כד.	א-ב	המביא גט (קמא)-המביא גט (בתרא)	22	502	178
גיטין ב	כד.-מח:	ג-ד	כל הגט-השולח	25	560	200
גיטין ג	מח:-סז:	ה-ו	הניזקין-האומר	19	440	154
גיטין ד	סז:-צ:	ז-ט	מי שאחזו-הזורק-המגרש	23	487	172

מסכת	דפים	פרק	שם פרק	הפ' בגמ'	מעמ'	עמודי הסכר
קידושין א	כ'.-כב:	א1	האשה נקנית (1)	21	513	182
קידושין ב	כב:-מא.	א2	האשה נקנית (2)	18	419	146
קידושין ג	מא.-נח:	ב	האיש מקדש	18	460	162
קידושין ד	נח:-פב:	ג-ד	האומר-עשרה יוחסין	24	591	212
בבא קמא א	ב.-יז.	א	ארבעה אבות	15	345	118
בבא קמא ב	יז.-לו.	ב-ג	כיצד הרגל-המניח	19	471	166
בבא קמא ג	לו.-סב:	ד-ו	שור שגנח ד' וה'-שור שגנח את הפרה-הכונס	27	633	228
בבא קמא ד	סב:-פג.	ז	מרובה	21	481	170
בבא קמא ה	פג.-קא.	ח-ט1	החובל-הגוזל עצים 1	17	413	144
בבא קמא ו	קא.-קיט:	ט2-י	הגוזל עצים 2-הגוזל ומאכיל	19	455	160
בבא מציעא א	ב.-כא.	א	שנים אוחזין	19	476	168
בבא מציעא ב	כא-מד.	ב-ג	אלו מציאות-המפקיד	23	544	194
בבא מציעא ג	מד.-ס:	ד	הזהב	17	411	143
בבא מציעא ד	ס:-עה:	ה	איזהו נשך	15	387	134
בבא מציעא ה	עה:-צד.	ו-ז	השוכר את האומנין-השוכר את הפועלים	18	450	158
בבא מציעא ו	צד.-קיט.	ח-י	השואל-המקבל-הבית והעלייה	26	623	224
בבא בתרא א	ב.-יז.	א	השותפין	15	377	130
בבא בתרא ב	יז.-לח.	ב-ג1	לא יחפור-חזקת הבתים 1	21	497	176
בבא בתרא ג	לח.-ס':	ג2	חזקת הבתים 2	23	539	192
בבא בתרא ד	סא.-פד:	ד-ה1	המוכר את הבית-המוכר את הספינה 1	24	544	194
בבא בתרא ה	פד:-קח.	ה2-ז	המוכר את הספינה 2-המוכר פירות-בית כור	23	534	190
בבא בתרא ו	קח.-קל.	ח1	יש נוחלין 1	22	518	184
בבא בתרא ז	קלא.-קנג.	ח2-ט1	יש נוחלין 2-מי שמת 1	23	502	178
בבא בתרא ח	קנג.-קעו:	ט2-י	מי שמת 2-גט פשוט	24	565	202
סנהדרין א	ב.-כב:	א-ב	דיני ממונות בשלשה-כהן גדול	21	523	186
סנהדרין ב	כג.-מב.	ג-ה	זה בורר-אחד דיני ממונות-היו בודקין	20	497	176
סנהדרין ג	מב.-סח.	ו-ז	נגמר הדין-ארבע מיתות	27	591	212
סנהדרין ד	סח.-צ.	ח-י	בן סורר ומורה-הנשרפין-אלו הן הנחנקין	21	518	184
סנהדרין ה	צ.-קיג.	יא	חלק	24	518	184
מכות	ב.-כד:	א-ג	כיצד-אלו הגולין-אלו הלוקין	23	586	210
שבועות א	ב.-כה.	א-ג1	שבועות שתים-ידיעות המסאה-שבועות שתים (1)	23	539	192
שבועות ב	כה.-מט:	ג2-ח	שבועת שתים(2)-תערות-המקרקע-הדיינים-כל התשבצין-ר' שמעון	25	586	210
עבודה זרה א	ב'.-כב.	א	לפני אידיהן	21	455	160
עבודה זרה ב	כב.-מ:	ב	אין מעמידין	18	434	152
עבודה זרה ג	מ:-נא:	ג-ד	כל הצלמים-רבי ישמעאל	21	492	174
עבודה זרה ד	נב.-ע:	ה	השוכר את הפועל	15	340	116
הוריות	ב.-יד.		כל המסתא	13	351	120
זבחים א	ב.-כה.	א-כ1	כל הזבחים-כל הזבחים שקבלו דמן 1	23	549	196
זבחים ב	כה.-מז.	כ2-ד	כל הזבחים שקבלו דמן 2-כל הפסולין-בית שמאי	22	502	178
זבחים ג	מז.-ע:	ה-ז	איזהו מקומן-קדשי קדשים-חמאת העוף	24	555	198
זבחים ד	ע:-צח:	ח-יא	כל הזבחים (התעורבו)-המובח מקדש-כל התדיר-דם חמאת	28	617	222
זבחים ה	צח:-קכ:	יב-יד	מבול יום-השותפ והמעלה-פרת חמאת	22	508	180
מנחות א	ב.-יז.	א-ב	כל המנחות-הקומץ את המנחה	15	393	136
מנחות ב	יז.-לח.	ג	הקומץ רבה	21	460	162
מנחות ג	לח.-סג:	ד-ה	התכלת-כל המנחות באות מצה	26	586	210
מנחות ד	סג:-פז.	ו-ט	ר' ישמעאל-אלו מנחות נקמצות-התודה היתה באה-כל קרבנות הצבור	23	492	174
מנחות ה	פז.-קי.	י-יג	שתי מדות-שתי הלחם-המנחות והנסכים-הרי עלי עשרון	24	502	178
חולין א	ב.-יט:	א1	הכל שוחטין (1)	18	513	182
חולין ב	יט:-מב.	א2-ב	הכל שוחטין (2)-השוחט	22	502	178
חולין ג	מב.-סז:	ג	אלו טרפות	26	544	194
חולין ד	סח.-פט:	ד-ו	בהמה המקשה-אותו ואת בנו-כמוי הדם	23	460	162
חולין ה	פט:-קיז:	ז-ח	גיד הנשה-כל הבשר	28	539	192
חולין ו	קיז:-קמב.	ט-יב	העור והרובה-הזורע והלחיים-ראשית הגז-שלוח הקן	24	560	200
בכורות א	ב'.-יט:	א-ב	הלוקח עובר חמורו-הלוקח עובר פרתו	18	424	148
בכורות ב	יט:-מג.	ג-ו	הלוקח בהמה-עד כמה-כל פסולי המוקדשין-על אלו מומין	23	466	164
בכורות ג	מג.-סא.	ז-ט	מומין אלו-יש בכור-מעשר בהמה	19	398	138
ערכין א	ב:-יז.	א-ג	הכל מעריכין-אין נערכין-יש בערכין	15	369	127
ערכין ב	יז.-לד.	ד-ט	המב' ר' ראובר משקל קל-שום השיטים-אין מקדישין-הקדיש שוחה-המכר שדהו	18	437	153
תמורה א	ב.-יז:	א-ב	הכל ממירין-יש בקרבנות	16	403	140
תמורה ב	יז:-לד.	ג-ז	אלו קדשים-ולד תמאת-כיצד מעריכין-כל האומרין-יש בקדשי מזבח	17	419	146
כריתות	ב.-כח:		כל המסכתא	27	677	245
מעילה	ב.-כב.		כל המסכתא	20	474	167
	כב.-לז:		קינים תמיד מדות	16	406	141
נדה א	ב.-כא.	א-ב	שמאי אומר-כל היד	19	474	167
נדה ב	כא.-לט:	ג-ד	המפלת חתיכה-בנות כותים	19	466	164
נדה ג	מ.-נז.	ה-ז	יוצא דופן-בא סימן-דם הנדה	18	416	145
נדה ד	נז:-עג.	ח-י	הרואה כתם-האשה שהיא עושה-תינוקת	16	366	126

להשיג אצל: משפחת ערערא - רחוב חזון איש 3 - בני ברק 51502 ☎ 03-579-52-43 - 057-319-52-42



קובץ ספרי

עני חשוד

על כל

הש"ס

מן תלמוד בבלי

דיסק וגמיר

טל 03-5795243

מהדורה קמא

תפלת בית המדרש בכניסתו וביציאתו

כתוב בטור וש"ע א"ח סי' ק"י סעיף ח' הנכנס לבית המדרש יתפלל:

יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱ-לֹהַי וֵא-לֹהֵי אֲבוֹתַי, שֶׁלֹּא יֵאָרַע דְּבַר תַּקָּלָה עַל יָדִי, שֶׁלֹּא אֶכָּשֵׁל בִּדְבַר הֲלָכָה ח"ו וְיִשְׂמְחוּ בִי חֲבֵירָי, וְלֹא אוֹמַר עַל טָמֵא טָהוֹר, וְלֹא עַל טָהוֹר טָמֵא, וְלֹא מוּתָּר אָסוּר, וְלֹא עַל אָסוּר מוּתָּר, וְלֹא יִכָּשְׁלוּ חֲבֵירַי בִּדְבַר הֲלָכָה וְאֶשְׂמַח בָּהֶם, "כִּי ה' יִתֵּן חָכְמָה מִפִּיו דַּעַת וּתְבוּנָה"(משלי ב). "גַּל עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ"(תהלים קי"ט).

וכתב הט"ז שיש לומר נ"א, וכתב מ"א בשם האר"י ז"ל, יש לאמרה בכל בוקר, ותפלת מודה בכל ערב:

יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱ-לֹהַי וֵא-לֹהֵי אֲבוֹתַי, שֶׁתָּאִיר עֵינַי בְּמְאוֹר תּוֹרָתֶךָ, וְתַצִּילֵנִי מִכָּל מִכְשׁוֹל וְטָעוּת, חֵן בְּדִינַי אִיסּוּר וְהֶיתֵּר, חֵן בְּדִינַי מָמוֹנוֹת, חֵן בְּחוֹרָאָה, חֵן בְּלִימּוּד: גַּל עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ: וּמַה שֶּׁשָּׁגִיתִי כְּבָר הַעֲמִידֵנִי עַל הָאֱמֶת וְאַל תַּצֵּל מִפִּי דְּבַר אֱמֶת עַד מְאֹד כִּי ה' יִתֵּן חָכְמָה מִפִּיו דַּעַת וּתְבוּנָה:

כתוב בספר מעבר יבק (מאמר ד' ח"ב פ"ב) שקבלה בידו נ"כ לומר:

יַעֲרוֹף כַּמָּטָר לִקְחִי, תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי, כִּשְׂעִירִים עָלֵי דֶּשֶׁא, וְכִרְבִיבִים עָלֵי עֵשֶׂב (דברים ל"ב): **צוּר תְּעוּדָה חֲתוֹם תּוֹרָה בְּלִמֻּדָי** (ישעיה ח') (כל זה ישר והפוך):

בָּרוּךְ אַתָּה ה', לַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ(תהלים קי"ט) (נ"פ ישר והפוך): **בְּחֻקֹּתֶיךָ אֶשְׁתַּעֲשָׁע, לֹא אֶשְׁכַּח דְּבָרֶיךָ** (תהלים קי"ט) (נ"פ ישר והפוך):

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, הִנֵּה בָּרְכוּ אֶת ה', כָּל עַבְדֵי ה' הָעוֹמְדִים בְּבֵית ה' בַּלֵּילוֹת, שְׂאוּ יְדֵיכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת ה' , יְבָרֶכְךָ ה' מִצִּיּוֹן עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ(תהלים קל"ד):

וביציאתו יאמר:

מוֹדֶה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱ-לֹהַי וֵא-לֹהֵי אֲבוֹתַי, שֶׁשַּׂמְתָּ חֶלְקִי מִיּוֹשְׁבֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ, וְלֹא שַׂמְתָּ חֶלְקִי מִיּוֹשְׁבֵי קְרָנוֹת, שֶׁאֲנִי מַשְׁכִּים וְהֵם מַשְׁכִּימִים, אֲנִי מַשְׁכִּים לְדִבְרֵי תוֹרָה, וְהֵם מַשְׁכִּימִים לְדָבָרִים בְּטֵלִים, אֲנִי עָמֵל וְהֵם עֲמֵלִים, אֲנִי עָמֵל וּמְקַבֵּל שָׂכָר, וְהֵם עֲמֵלִים וְאֵינָם מְקַבְּלִים שָׂכָר, אֲנִי רָץ וְהֵם רָצִים, אֲנִי רָץ לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא, וְהֵם רָצִים לִבְאֵר שַׁחַת, שֶׁנֶּאֱמַר, "וְאַתָּה אֱ-לֹהִים תּוֹרִידֵם לִבְאֵר שַׁחַת, אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם, וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ" (תהלים נ"ה):

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת ברכות

פרק ראשון – מאימתי

פתיחה

בביאור המילה מסכתא. התויו"ט בפתיחתו לסדר זרעים מפרש שמלת "מסכתא" היא מלשון מסכה יינה (משלי ט' ב') שהוא מלשון מזיגה, מפני שכל מסכתא מזוגה ומעורבת מדינים שונים, וכשם שהגמרא דורשת בשבת (קט"ז-ב') הפסוק "חצבה עמודיה שבעה" (שם פסוק א') אתורה שבכתב שיש בה ז' ספרים (לדעת רבי הסובר דפרשת "ויהי בנסוע" חשוב ספר בפני עצמו) כך אפשר לדרוש המשך הפסוק "מסכה יינה אף ערכה שולחנה" אתורה שבע"פ, מפני שהיא כשולחן ערוך ומסודר, ליהנות על ידיה בתורה שבכתב, כי בלעדי הקבלה (היינו תורה שבע"פ) לא ירים איש את ידו ואת רגלו בתורה שבכתב, ואמר "מסכה יינה" על ערוב ומזיגת דברי כולה, כי דיניה ומשפטיה צדקו יחדיו ותלוים זה בזה ונלמדים זה מזה ונדרשים זה ע"י זה, ולכך קראו לקבוץ פרקים "מסכת".

ובשם הספר חסידים בסימן תתקכ"ט הוא מביא ש"מסכת" היא מלשון אריגה, כדכתיב (שופטים ט"ז י"ג) "אם תארגי וכו' עם המסכת" וכן "והמיסך" (שבת דף ע"ג), וכתב הס"ח דמצינו שתורה שבע"פ דומה לצמר ופשתים, מפני שעומלים ואורגים בה (כצמר ופשתים שעומלים בהם בכדי לעשות מהם חוטים), ונקראת מסכתא מפני שמקבצים בה כל האמירות במקום אחד, כפי שאורגים את החוטים ביחד שיהיו לבגד. ומסיים התויו"ט דלפירוש הראשון צריך לקרוא "מסכתא" בשו"א תחת המ"ם, ולפי' הס"ח צריך לקרוא "מסכתא" בפתח תחת המ"ם.

סדר זרעים. בטעם פתיחת רבינו הקדוש סדר הש"ס בסדר זרעים, כתב הרמב"ם ז"ל וז"ל, מפני שהוא כולל מצוות מיוחדות בזרע הארץ, וזרע הארץ הוא מחיה לכל בעלי חיים, וכיון שא"א לאדם לחיות בלי אכילת מזון, לא יתכן לו עבודת השם בלא מזון, ובשביל כך הקדים לדבר במצות המיוחדות בזרע הארץ עכ"ל.

וכסברא זו מצינו בפירוש הרע"ב על דברי ראב"ע באבות (ג'-ט"ז) "אם אין קמח אין תורה" דמי שאין לו מה יאכל היאך יעסוק בתורה, או כפי שמפרש התפא"י שם דכשאין קמח בביתו לפרנסתו אין דעתו מיושבת עליו ללמוד תורה.

ומוסיף התויו"ט בפתיחה דזהו בעצמו מאמרם ז"ל (שבת ל"א-א) "והיה אמונת עתך וגו' אמונת זה סדר זרעים וכו'" מפני שהעבודה להשם יתברך א"א בלא אכילת מזון כאמור, והעבודה היא האמונה, כי בלא האמונה לא יתכן ולא יצדק שום עבודה, שאם אין לו אמונת אומן למי יעבוד, עכ"ד. ז"א דע"י שיהא קיום לגופו יוכל להגיע לידי אמונה שהיא יסוד העבודה.

ואולי אפשר לפרש דע"י הזריעה עצמה אדם מגיע לידי אמונה, וכדברי הישמח ישראל (פ' במדבר אות ד') וז"ל "כי הזורע אחרי שזרע רואה בחוש כי פעילותו אפס ותוהו בלתי השגחת הבורא ב"ה, כי כל זמן שהגרעין שלם כאשר זרע לא יקבל כח העפר ולא יצמח זולת אחרי שנרקב".

מסכת ברכות. הרמב"ם בהקדמתו מפרש דהטעם שרבינו הק' התחיל במסכת ברכות הוא, שהרופא הבקי כשירצה לשמור בריאות הבריא על תכונתה יקדים תיקון המזון תחלה, דהיינו איך ובאיזה צורה יאכל, כך ראה החכם להתחיל בברכות, שכל מי שיאכל אין לו רשות לאכול עד שיברך והברכות הם תיקון המזון, וכיון שאין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד, ואין נכון לדבר בברכת ק"ש קודם שידבר על ק"ש עצמה לפיכך התחיל במאימתי קורין את שמע.

קריאת שמע. לפי דברי התוי"ט דלעיל מובן בפשיטות מה שהתחיל רבינו הקדוש בדיני קריאת שמע, דהרי יסוד האמונה היא לדעת למי מאמינים.

אולם רבינו ישעיה האחרון (הוא ר' ישעיה מטראני שהיה אחד מן הראשונים) מפרש ביותר שאת וז"ל, "ראשית חכמה יראת ה'" על כן היה סדר רבותינו הקדושים להתחיל סדר המשנה ביחודו של הקב"ה, ואמרו שחייב אדם לקרוא ק"ש לייחד שמו של הקב"ה ולקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה והמצות ערב ובקר, שנא' "ובשכבך ובקומך" ע"כ (מובא בשלטי גבורים ובהקדמת הר"מ לסדר זרעים).

ז"א דבזה רצה רבינו הקדוש להורות לנו דתחלת לימוד התורה צריך להיות יראת שמים ויראת חטא, כדאיתא באבות (ג'-ט') "רחב"ד אומר כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקימת וכו'", ופירש הרע"ב דכשמקדים במחשבתו יראת חטאו ולומד ע"מ להיות ירא חטא אז אפשר לו לקיים חכמתו, התורה הקדושה, אבל כשהוא לומד שלא ע"מ לעשות אין חכמתו מתקיימת, שמתוך שהיא מונעת אותו מללכת אחרי שרירות לבו הוא קץ בה ומואסה ומניחה, וא"כ כפי שמי שרוצה לקנות דבר יקר ערך הצריך שמירה לקיומו צריך הוא לדעת מקודם מהי שמירתו בכדי שיתקיים בידו, מכ"ש התורה הקדושה שהיא נצחית.

וראוי להביא כאן דברי המאור ושמש (בתחילת פ' משפטים) ואלו קיצור דבריו, כל המצוות וכל לימוד התורה צריכים להיות ברתת וזיעה כפי שדרשו חז"ל לקמן (כ"א-א) על הפסוק "והודעת לבניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב" מה להלן ברתת וזיעה אף כאן ברתת וזיעה, נמצא למידין שהתורה אינה ניקנית לאדם אלא אם כן לומד באימה וביראה וברתת וזיעה, וכל לימוד התורה ועשיית המצוות צריכין להיות בהתלהבות גדול דהיינו ברתת וזיעה, כמו שקיבלו אבותינו את התורה על הר סיני וצריך האדם לפשפש במעשיו היטיב ולהרהר בתשובה קודם הלימוד עכ"ד, ובכדי ללמוד ביראה ורתת הרי צריך קבלת עול מלכות שמים ולכן התחיל רבי במצות קר"ש.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ב׳ ע״א

מתני׳. אומר התנא הקדוש במשנה מאימתי קורין את שמע בערבין ממתי מתחיל הזמן שבו אפשר כבר לקרוא את ק״ש של ערבית, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן מזמן שכהנים (וודאי הם יכולים כל הזמן לאכות תרומה אלא כהנים) שהיו טמאים וכהן כשהוא טמא הוא אסור באכילת תרומה, ואפילו אם כבר טבל ונטהר מטומאתו, כל זמן שלא היה לו הערב שמש שיתבאר בגמרא שזה צאת הכוכבים עדיין הוא אסור באכילת תרומה שהרי טבול יום אסור באכילת תרומה, א״כ כהנים שנטמאו וכבר טבלו להטהר מטומאתם והעריב שמשן והגיע הזמן שלהם לאכול בתרומה שזה צאת הכוכבים כפי שנראה בגמרא זהו הזמן שאפשר כבר לקרוא ק״ש של ערבית, עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר עד מתי נמשך זמן ק״ש של ערבית, עד סוף האשמורה הראשונה, ובגמרא בדף ג׳ מבואר שהלילה מחולק למשמרות ולדעת ר״א הלילה מחולק לג׳ משמרות כך שסוף האשמורה הראשונה פירושו סוף שליש ראשון של הלילה, עד אז אפשר לקרוא ק״ש, אבל אחרי זמן זה ומשם ואילך עבר הזמן שאפשר לקרוא בו ק״ש שהרי ק״ש של ערבית נאמר עליה בתורה ״ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך״ ובשכבך זו ק״ש של ערבית שהוא זמן שכיבה, ובקומך זה זה זמן ק״ש של שחרית שהוא זמן שבני אדם קמים, ר״א מפרש שבשכבך זמן שכיבה הכוונה הזמן שבו בני אדם עוסקים בללכת לישון כפי שרש״י מפרש בדף ג׳ שזמן שכיבה לדעת ר״א זה התחלת הזמן שבני אדם הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר, אז עד סוף האשמורה הראשונה זה עדיין זמן שבו בני אדם הולכים לשכב ולפני הזמן של כהנים נכנסים לאכול בתרומתן זה עוד מוקדם מדי וזה לא זמן שבני אדם הולכים לשכב ואחרי סוף האשמורה הראשונה זה כבר שוב לא נחשב זמן שבני אדם עדיין הולכים לשכב ולכן נסתיים זמן ק״ש של ערבית לדעת ר״א בסוף האשמורה הראשונה שהוא סוף שליש ראשון של הלילה.

אומר רש״י לפיכך כיון שאמרנו שצריך לקרוא ק״ש בשכבך בזמן שראוי לשכיבה אז הקורא ק״ש קודם לכן, קודם הזמן שהוזכר במשנה, היינו קודם צאת הכוכבים, וכפי שאמרנו שכהנים נכנסים לאכול בתרומתן זה הזמן של צאת הכוכבים, ומי שקורא ק״ש קודם צאת הכוכבים לא יצא ידי חובתו, שואל רש״י א״כ למה קורים אותה בבית הכנסת, המנהג היה אז שבבית הכנסת היו קוראים ק״ש של ערבית ומתפללים תפילת ערבית מבעוד יום לפני צאת הכוכבים ולמה קורין ק״ש בבית הכנסת שזה עדיין לפני צאת הכוכבים הרי לא יוצאים בק״ש זו את המצוה של ק״ש של ערבית כי זה לפני זמן צאת הכוכבים, אומר רש״י ק״ש שקוראין בבית הכנסת איננה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה וכך אומר רש״י מבואר בברייתא ברכות בירושלמי, והתוס׳ בסוף ד״ה מאימתי קורין מביאים בשם ר״ת להסביר שהיו רגילים לקרות את ק״ש לפני שהיו עומדים להתפלל תפילת שמונה עשרה כמו שאנחנו רגלים לומר אשרי בתחילה לפני תפילת שמונה עשרה, כי צריך לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה.

אז ק״ש בבית הכנסת אין קוראין אותה כדי לצאת בה ידי חובת ק״ש שהרי זה לפני הזמן של צאת הכוכבים ולא יצא בה ידי חובתו אלא קורין את ק״ש כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ומתי הוא יצא את מצות עשה של ק״ש של ערבית, אומר רש״י לפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך, אין הכי נמי הוא חייב לקרוא את ק״ש משתחשך, היינו אחרי צאת הכוכבים כשמגיע הזמן של ק״ש, אומר רש״י שבקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו זה ק״ש שעל המיטה, על אף שהוא רגיל לקרוא רק פרשה ראשונה הוא יוצא ידי חובת מצות עשה של ק״ש של ערבית, כך פירש רש״י במשנה.

ונביא כאן בקיצור ובתמצית את דברי תוס׳ והראשונים שדנו במה שרש״י פירש כאן, והסברנו את זה שרש״י היה קשה לו כיון שבמשנה כתוב שתחילת זמן ק״ש של ערבית הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן ופירשנו בגמרא שזה צאת הכוכבים ומי שקורא את ק״ש של ערבית לפני זמן זה של צאת הכוכבים לא יצא ידי חובתו א״כ למה קורין אותה בביהכ״נ שהיו נוהגים להתפלל ערבית מוקדם מצאת הכוכבים, תירץ רש״י שאמנם לא יוצאים ידי חובתם בק״ש של ביהכ״נ וחובה עלינו לקרותה משתחשך ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מיטתו ק״ש שעל המיטה יצא ידי חובתו.

התוס׳ שואלים על פירושו זה של רש״י שהרי כיון שאין רגילין לקרוא סמוך לשכיבה רק פרשה ראשונה כמו שמפורש לקמן בגמרא דף ס׳ שקריאת שמע שעל המיטה מדינא דגמרא זה רק פרשה ראשונה ואם בק״ש זו הוא צריך לצאת ידי חובת מצות עשה של ק״ש של ערבית היה צריך לקרוא ג׳ פרשיות, ועוד שואלים תוס׳ מה עם הברכות של ק״ש שהוא קרא אותם בביהכ״נ והוא לא חוזר לומר את ברכות ק״ש כשהוא קורא ק״ש שעל המיטה, ועוד שואלים תוס׳ הרי ק״ש סמוך למיטה אינה אלא בשביל להשמר מן המזיקין כמפורש לקמן בדף ה׳, ועוד הם שואלים מגמרא לקמן בדף ד׳.

ולכן פירש ר״ת שאדרבה קריאת שמע של ביהכ״נ היא העיקר, ואם תאמר איך הוא יכול לקרוא כ״כ מבעוד יום לפני צאת הכוכבים, על זה מחדש ר״ת שמכיון דקי״ל כר׳ יהודה לקמן בדף כ״ז שזמן תחילת מנחה הוא עד פלג המנחה שזה אחרי שעברו מן היום י״א שעות פחות רבע היינו שעה ורבע לפני גמר היום ומיד שנגמר זמן תפילת מנחה מתחיל זמן ערבית ולכן לר׳ יהודה אפשר לקרוא ק״ש מוקדם יותר מאשר צאת הכוכבים.

ותוס׳ חוזרים לשאול א״כ איך אנחנו מתפללים תפילת מנחה סמוך לחשיכה אפילו שזה אחרי פלג המנחה, אומרים תוס׳ כי גם קי״ל כרבנן שזמן תפילת מנחה הוא עד הערב, והרי כך אמרנו שם בדף כ״ז שדעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד אם הוא רוצה הוא נוהג כר׳ יהודה הוא רוצה נוהג כרבנן.

חוזרים תוס׳ ושואלים שלנהוג את שני הקולות, היינו להקל גם כר׳ יהודה שאפשר כבר לקרוא ק״ש אחרי פלג המנחה, וגם להקל כרבנן שעדיין אפשר להתפלל מנחה זה הרי תרי קולות דסתרין אהדדי, וא״כ שוב קשה איך הוא יוצא ידי ק״ש במה שהוא קורא בביהכ״נ מבעוד יום, לכן אומר ר״י שוודאי כדברי ר״ת שקריאת שמע של ביהכ״נ היא העיקר ומה שאנחנו מתפללים ערבית מבעוד יום זה משום שסוברים אנו כמו התנאים בברייתא שהובאה בגמרא שהזמן לקרוא הוא משעה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שקידש היום או משעה שבני אדם נכנסים להסב שזו סעודת ערב שבת, והיא היתה מבעוד יום, ומאותה שעה כבר נחשב זמן תפילה, כך הם דברי התוס'.

ובנידון זה האריכו הרא"ש ורבינו יונה ועוד ראשונים לדון האם זמן ק"ש אפשר לצאת ידי חובה לפני צאת הכוכבים, ובקצרה נאמר שנחלקו בזה הראשונים, שיטת הרמב"ם היא כשיטתו של רש"י שההלכה היא כסתם משנה שזמן ק"ש הוא רק מצאת הכוכבים וכך סוברים עוד הרבה ראשונים, והטור הביא גם את דעת הגאונים ר' עמרם גאון ורב האי גאון ורב פלטא גאון שכך הם סוברים, ואילו כשיטתו של ר"ת סובר ר"י בעל התוס' וכך הרא"ש סובר והבעל המאור והברטנורא כך פירש, שאפשר לקרוא ק"ש לפני צאת הכוכבים.

להלכה נפסק בשו"ע כדעתם של רש"י והרמב"ם, כך מבואר בסימן רל"ה סעיף א' זמן ק"ש בלילה הוא משעת יציאת ג' כוכבים קטנים זה נקרא צאת הכוכבים ואם קרא קודם לכן חוזר וקורא אותה בלא ברכות, אז הוא חוזר לקרוא ק"ש בהגיע צאת הכוכבים בלי הברכות שהרי את הברכות הוא כבר אמר לפני כן, ואע"פ שבק"ש שהוא קרא קודם הוא לא יצא ידי חובה כי זה היה קודם ההזמן אעפ"כ אין הברכות שהוא אמר לבטלה, כפי שהמ"ב מסביר שם מדברי הרשב"א ושאר פוסקים שאע"פ שאת הברכות של ק"ש מסמיכים סמוך לק"ש הם לא נתקנו בעיקרם דווקא לק"ש ובדיעבד אם הוא קרא אותם קודם לזמן ק"ש הוא גם יצא ידי חובת ברכות ק"ש, ואם הציבור מתחילים לקרות ק"ש מבעוד יום יקרא עמהם ק"ש וברכותיה ויתפלל עמהם קריאת ערבית וכשיגיע הזמן קורא ק"ש בלא ברכות, וכך ראוי לעשות לכתחלה שאם הוא היה צריך להקדים את ק"ש בגלל שהציבור התחיל לפני צאת הכוכבים צריך הוא לחזור ולקרוא ק"ש פעם שניה אחרי צאת הכוכבים בלי הברכות, ולא כדאי אומר המ"ב אומר המ"א לסמוך על הקריאה שהוא קורא על מיטתו אפילו אם המנהג שלו לקרוא בק"ש שעל המיטה את ג' הפרשיות שהרי צריך אז לכוון לצאת ידי מצוות עשה של ק"ש ובק"ש שעל המיטה אין אדם מכוון לשם מצוה כי אם להבריח את המזיקין ולכן מן הראוי לחזור ולקרוא ק"ש אחרי צאת הכוכבים בלי הברכות.

ממשיכה המשנה, וחכמים אומרים עד חצות, חכמים חולקים על ר' אליעזר וסוברים שזמן קריאת שמע של ערבית נמשך עד חצות.

רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר, רבן גמליאל מאריך עוד יותר את זמן ק"ש של ערבית וסובר שהוא נמשך עד עלות השחר.

ובטעמו של ר"ג שהוא אומר עד שיעלה עמוד השחר אומר כאן רש"י שכל הלילה קרוי זמן שכיבה, ורש"י מבאר זאת בדף ט' שר"ג לומד ובשכבך לא כדברי ר"א שבשכבך פירושו בזמן שבני אדם עוסקים והולכים לישון אלא לדעת ר"ג ובשכבך פירושו כל זמן שבני אדם עדיין שוכבים על מיטותיהן, עדיין הם שוכבים ועדיין לא קמו זה נקרא בשכבך וזה כל הלילה עד עלות השחר, לכן סובר ר"ג שהזמן של ק"ש של ערבית הוא עד שיעלה עמוד השחר.

אומרת על כך המשנה מעשה ובאו בניו של ר"ג מבית המשתה אמרו לו לאביהם ר"ג לא קרינו את שמע עדיין לא קראנו ק"ש, אמר להם אם עדיין לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ק"ש.

ובגמרא מפורש מה היתה שאלתם של בניו של ר"ג, שאלתם היתה למה חכמים אמרו עד חצות, האם משום שהם סבורים כדברי ר"א שמפרש ובשכבך כל זמן שבני אדם עסוקים והולכים לישון, כשהולכים לשכב זה נקרא ובשכבך, שכל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב אלא שר"א סובר שזמן זה הוא רק עד סוף האשמורה הראשונה על זה רבנן חולקים ואומרים שזמן העסק של שכיבה שבני אדם מתעסקים ללכת לשכב נמשך עד חצות, וא"כ הם חולקים על ר"ג שאומר עד שיעלה עמוד השחר, לדעת חכמים עיקר הזמן מן התורה הוא רק עד חצות ויחיד ורבים הלכה כרבים ומכיון שעבר חצות כבר א"א לקרוא ק"ש כי ההלכה היא כחכמים, או שמא חכמים אמנם סוברים כר"ג שמן התורה הזמן של ק"ש הוא עד עלות השחר כי גם הם מפרשים ובשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים שזה כל הלילה עד עלות השחר ומה שהם אומרים עד חצות אינו אלא סיג מדבריהם שחכמים עשו סיג לומר שלא יקרא ק"ש רק עד חצות אבל כאן שהם היו אנוסים במה שהשתהו בבית המשתה בוודאי גם לדעת חכמים אפשר עדיין לקרוא ק"ש כי כל זמן שלא עלה עמוד השחר זה זמן חיוב ויכולים לצאת ידי ק"ש בזמנו, זו היתה השאלה של בניו של ר"ג כפי שמפורש ומבואר בגמרא בדף ט'.

ועל זה ענה להם ר"ג שחכמים סבורים כדבריו שמן התורה הזמן של ק"ש הוא עד שיעלה עמוד השחר וכל מה שאמרו עד חצות לא היה אלא סיג כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

ועל זה אומר להם ר"ג ולא זו בלבד אמרו לא רק בק"ש שזמנה מן התורה עד שיעלה עמוד השחר אמרו חכמים סיג שיקרא ק"ש רק עד חצות, אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר אם תמצא שחכמים אומרים עד חצות המצוה מן התורה היא עד שיעלה עמוד השחר וחכמים אומרים עד חצות כפי שהמשנה תסיים להסביר "כדי להרחיק את האדם מן העבירה".

הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר הקרבנות ששחטו אותם מבעוד יום וזרקו את דם הקרבן מבעוד יום (כי קרבנות אי אפשר לשחוט בלילה ואי אפשר לזרוק את הדם בלילה, שחיטת הקרבן וזריקת דמו צריכים להעשות מבעוד יום) והחלבים של כל הקרבנות שצריך להקטיר אותם על המזבח, והאיברים של קרבן עולה (קרבן עולה הרי מקריבים את כולו על המזבח) אז החלבים של שאר הקרבנות והאיברים של קרבן עולה מצוותן להקטיר אותן ולהעלות אותן על המזבח כל הלילה ואינם נפסלים בלינה (לינה הוא מלשון ללון) עד שיעלה עמוד השחר ואם בעלות עמוד השחר היו האיברים והחלבים למטה מן המזבח נפסלו בלינה ושוב אי אפשר להקטיר אותן שהרי כך כתוב בפסוק "לא ילין לבוקר", אבל כל הלילה אפשר להקטיר את החלבים והאיברים ומצוותן עד שיעלה עמוד השחר.

וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר כל הקדשים שהתורה קבעה את זמן האכילה שלהם ליום ולילה, כמו חטאת ואשם וכן כבשי עצרת הם זבחי שלמי ציבור שני כבשים שהציבור הביא להקריב ביו"ט של עצרת (בשבועות) ומנחות, שכל אלו הם קדשי קדשים שזמן אכילתן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא רק ליום ולילה, וכן קרבן תודה שהוא קדשים קלים אבל גם הוא זמן האכילה שלו הוא ליום ולילה אז הזמן של הנאכלים ליום אחד ליום ולילה הלילה הם יכולים לאכול עד שיעלה עמוד השחר, זהו מצוותן היינו זמן אכילתן עד שיעלה עמוד השחר ובהעלות עמוד השחר הוא המביא את הקדשים לידי נותר, ולומדים את זה ממה שנאמר אצל קרבן תודה ״לא יניח ממנו עד בוקר״ לומדים מזה לכל שאר הנאכלים ליום ולילה שבהגיע בוקר היינו עליות השחר הם נפסלים להיות נותר, שאסור כבר לאכול אותו, ומי שאוכל מבשר ומקדשים שנותרו אחרי זמן האכילה חייב כרת על אכילת הנותר.

אומרת המשנה **אם כן למה אמרו חכמים עד חצות** למה בק״ש שהזמן הוא עד שיעלה עמוד השחר כדברי ר״ג למה אמרו חכמים עד חצות, ובאכילת קדשים שזמן האכילה הוא עד עלות השחר למה אמרו חכמים עד חצות, **כדי להרחיק אדם מן העבירה.**

מסביר רש״י שלכן אסרו את הקדשים באכילה לפני הזמן, מן התורה הם נאסרים באכילה רק אחרי עלות השחר וחכמים אסרו את הקדשים באכילה עד חצות דהיינו שרק עד חצות מותר לאכול ולאח״כ הם אסורים באכילה כדי שלא יבוא לאכול אותם לאחר עמוד השחר והרי אם הוא יאכל את הקדשים אחרי עמוד השחר הוא יתחייב כרת כי האוכל נותר אמרנו כבר חייב כרת, וכדי להרחיק אותו מן העבירה להכשל באכילת נותר שזה חיוב כרת הרחיקו חכמים לאסור את הקדשים באכילה רק עד חצות מותר לאכול ואסרו אותם באכילה אחרי חצות, וכמו כן בק״ש כדי לזרז את האדם שלא יאמר אדם עדיין יש לי כל הלילה לפני ויש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן של ק״ש והוא הפסיד את המצוה של ק״ש לכן כדי להרחיק אותו מהפסד המצוה ג״כ זרזו אותו חכמים שיקרא ק״ש עד חצות.

אומר רש״י הקטר חלבים שהוזכר כאן במשנה לא אמרו בו חכמים עד חצות ולא נקטה המשנה והתנא לא הביא כאן את הקטר חלבים ואיברים בשביל לומר עוד דוגמא שהמצוה מן התורה היא עד שיעלה עמוד השחר וחכמים אמרו עד חצות, כי לדעת רש״י הקטר חלבים ואיברים לא אמרו בו חכמים סיג להרחיק מן העבירה ולחייב להקטיר את האיברים לפני חצות, והתנא לא הזכיר זאת כאן במשנה רק להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה, ומביא על כך רש״י משנה במגילה דף כ׳, שם כתוב מפורש ״כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואיברים״, והתוי״ט במשנה הסביר שכוונת הראיה של רש״י מהמשנה במגילה דף כ׳ ששם הרי כתוב שכל הלילה ראוי להקטר חלבים ומעולם לא מצאנו שהתנא יזכיר לנו שיש איזה שהיא הרחקה מדרבנן להקטיר את החלבים והאיברים עוד לפני חצות ובהכרח שבזה לא תקנו בכלל שצריך להקטיר לפני חצות.

אבל דעת הרמב״ם הביא כבר התוי״ט שהרמב״ם בפרק ד׳ מהלכות מעשה הקרבנות פסק שגם הקטר חלבים ואיברים אמרו בו חכמים שהוא צריך להיות עד חצות והכסף משנה אמר שמקור דבריו של הרמב״ם היא המשנה בברכות, ועל אף שלפירושו של רש״י לא כתוב במשנה שהקטר חלבים הוא עד חצות הרי דעת הרמב״ם שגם הקטר חלבים הוזכר כאן במשנה כי גם זה על אף שמן התורה מצותו עד שיעלה עמוד השחר ובכל הלילה אפשר להקטיר את החלבים והאיברים הרי חכמים תקנו ועשו סיג שיהיה רק עד חצות.

והסביר הצל״ח שלפירושו של רש״י מובן למה התנא חילק לשתי בבות לשתי חלקים הקטר חלבים ואיברים לעצמו וכל הנאכלים ליום אחד לעצמו כי הם לא שוים בדיניהם, בנאכלים ליום אחד יש סיג של חכמים לאכול רק עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה ואילו בהקטר חלבים ואיברים אין סיג של חכמים עד חצות לכן לא עירבב אותם התנא למנות אותם ביחד, אבל לשיטת הרמב״ם למה התנא לא כלל אותם יחד הקטר חלבים ואיברים וכל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, שהרי לדעת הרמב״ם בשניהם אמרו חכמים סיג עד חצות, מסביר הצל״ח משום שבאמת חלוק מצותן עד שיעלה עמוד השחר שנאמר אצל הנאכלים ממצותן עד שיעלה עמוד השחר שנאמר אצל הקטר חלבים ואיברים, הנאכלין ליום ולילה המצוה לכתחלה היא לאכול גם ביום וגם בלילה, ומשום כך המצוה של לילה אינה שונה מהמצוה של אכילת קדשים ביום, משא״כ הקטר חלבים עיקר המצוה הוא להקטיר אותם מבעוד יום, וכדברי הגמרא שבגלל כך הקטר חלבים דוחה את השבת על אף שאפשר לחכות עד מוצאי שבת כי חביבה מצוה בשעתה, והמצוה של הקטרת אימורים הזמן של המצוה הוא עוד מבעוד יום ומשום כך לא כלל אותם התנא ביחד עם הנאכלים ליום אחד, אומר הצל״ח שבסברא זו מובן שיטת רש״י שבאמת חכמים לא עשו סיג בהקטר חלבים ואיברים להקדים לפני חצות שמכיון שעיקר המצוה וחביבות המצוה היא בשעתה עוד מבעוד יום א״כ מסתמא מחבבים את המצוות ומקטירים אותם מבעוד יום ואין זה בכלל מצוי שישאירו את האימורים עד הלילה והרי שזה מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בה חכמים לעשות לה סיג, כך הסביר הצל״ח את שיטתו של רש״י.

עכ״פ הרי נתבאר לנו שנחלקו בזה רש״י והרמב״ם אם בהקטר חלבים ואיברים עשו חכמים סיג או לא, ובפירושו של המלאכת שלמה על המשניות הביא כבר שהרבה ראשונים סוברים כשיטתו של רש״י, הוא הביא שכך דעת הרשב״א בתשובותיו (סימן רמ״ה) וכך דעת החינוך במצוה צ׳, וכן היא גם דעת המאירי, והברטנורא פירש כדברי רש״י, והטעם למה באמת לא גזרו סיג עד חצות בהקטר חלבים ואיברים אומר המאירי שהטעם הוא משום שכהנים זריזים ואין צריך סיג, וכך גם הצל״ח מעלה סברה זאת מדעת עצמו שהטעם הוא משום שכהנים זריזים, ואילו לדעת הרמב״ם ג״כ סוברים כמה ראשונים כמו שהביא המלאכת שלמה מרבינו יהונתן ועוד ראשונים שסוברים כהרמב״ם שכן עשו את הסיג גם בהקטר חלבים ואיברים, אלא שפמ״ג בראש יוסף הסתפק האם לדעת הרמב״ם זה רק לכתחלה הסיג להקטיר חלבים ואיברים רק עד חצות ואם הוא עבר או הוא מקטיר אותם כל הלילה או שמא גם בדיעבד הוא לא מקטיר אותם אחרי חצות, והשאגת אריה בסימן ד׳ מדייק מדברי הרמב״ם שאמר ״ואין מקטירין אלא עד חצות״ שאפילו בדיעבד הוא ג״כ אינו מקטיר את האימורים אחר חצות, זוהי בקצרה המחלוקת בין הראשונים בענין סיג

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עד חצות אם עשו בהקטר חלבים ואיברים או לא.

גמ׳. שואלת הגמרא **תנא היכא קאי** למה מתייחס התנא בשאלה **דקתני מאימתי** שהוא שואל מאימתי קורין את שמע בערבית, מהיכן התנא הגיע שכבר למד שם את עצם החיוב שיש חובה לקרוא ק״ש שהוא מתחיל כאן לשאול על זמן הקריאה, הרי קודם צריך ללמוד שצריך בכלל לקרוא ק״ש ולאחר מכן תשאל מאימתי הוא הזמן לקרוא ק״ש, **ותו** עוד קושיא שואלת הגמרא **מאי שנא דתני דערבית ברישא לתני דשחרית ברישא** למה התנא התחיל עם ק״ש של ערבית למה הוא לא אומר את ק״ש של שחרית ראשונה, וכפי שתוס׳ מסבירים את השאלה שכך מצאנו בקרבנות תמיד שהתורה אומרת קודם את הקרבן תמיד של שחר של בוקר ולאחר מכן את התמיד של בין הערביים.

עונה הגמרא **תנא אקרא קאי דכתיב** (דברים ו׳) **בשכבך ובקומך** התנא מתייחס למה שכבר יודעים אנו מהפסוק בתורה שנאמר שם בשכבך ובקומך ומשם למד התנא את חובת הקריאה ומסיבה זאת הוא ג״כ הקדים את ק״ש של ערבית כפי שהפסוק מקדים את בשכבך שזה ק״ש של ערבית לפני ובקומך שזה ק״ש של שחרית, ובזה מתורץ שתי השאלות ששאל המקשן והגמרא ממשיכה להסביר **והכי קתני** וכך מתפרשת המשנה וכך אומר התנא **זמן קריאת שמע דשכיבה אימת** מתי הוא הזמן של ק״ש של ובשכבך **משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם**, ה״אי בעית אימא״ לא בא אלא לתרץ את הקושיא השניה למה התנא סידר את דיני ק״ש של ערבית קודם, הוא למד זאת מברייתו של עולם, מהסדר שהתורה אומרת בששת ימי המעשה **דכתיב** (בראשית א׳) **ויהי ערב ויהי בקר יום אחד** אז הרי קודם הוזכר ערב ולאחר מכן הוזכר בוקר.

שואלת הגמרא **אי הכי**, מסבירים תוס׳ שהקושיא הזאת היא רק לפי התירוץ השני, שלפי התירוץ הראשון שהוא הקדים ק״ש של ערבית בגלל בשכבך ובקומך לא שייך לשאול מברכות ק״ש שהגמרא עומדת לשאול כי זה נאמר רק על ק״ש עצמה, אבל אם הטעם הוא שלומדים מברייתו של עולם א״כ בכל דבר צריך להקדים את ערבית לפני שחרית א״כ **סיפא דקתני** במשנה בדף י״א שהיא הסיפא של המשנה שלנו כתוב **בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה** בק״ש של שחרית מברכים שתי ברכות לפני ק״ש זה הברכה של יוצא אור והברכה של אהבת עולם, ואחת לאחריה זו הברכה של אמת ויציב, **בערב** בק״ש של ערבית **מברך שתים לפניה ושתים לאחריה** שתי הברכות שלפני ק״ש של ערבית הן המעריב ערבים ואהבת עולם ושתי הברכות שלאחריה זה אמת ואמונה והשכיבנו **לתני דערבית ברישא** למה התנא לא יסדר קודם את הברכות של ק״ש של ערבית בראשונה ולאחריהן את הברכות של ק״ש של שחרית.

עונה הגמרא **תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית** התנא כפי שהסברנו אומר קודם את הדין של ק״ש של ערבית ואח״כ הוא אומר את הדין של ק״ש של שחרית שבזה מבואר במשנה הבאה מאימתי קורין את שמע בשחרית **עד דקאי בשחרית** וכשהוא עדיין עסוק בק״ש של שחרית **פריש מילי דשחרית** הוא סיים לפרש את כל הענינים של ק״ש של שחרית שזה הברכות של ק״ש **והדר פריש מילי דערבית** ואח״כ הוא חוזר לפרש ולהשלים את דיני ברכות ק״ש של ערבית.

מזכירים כאן תוס׳ מן הירושלמי שאותם ברכות שיש בק״ש לפניה ולאחריה יש כאן שבע ברכות שתים לפניה של שחר ואחת לאחריה זה שלוש, שתים לפניה ושתים לאחריה של ערבית שזה ארבע, ביחד שבע על שם שבע ביום הללתיך, ולא מונים את הברכה של יראו עינינו כפי שנהוג בחו״ל שאחרי השכיבנו אומרים יראו עינינו לפני תפילת ערבית משום שברכה זאת תיקנו חכמים כדי להמתין לחבריהם בביהכ״נ, וכפי שמבואר בדברי התוס׳ בדף ד׳ ע״ב שציין להם רע״א שברכה זאת של יראו עינינו והפסוקים שאומרים הם כגאולה אריכתא שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא והוא לא ילך מביהכ״נ עד שיגמור כל אחד תפילתו, וגם שיש באותם פסוקים שמונה עשרה אזכרות כנגד י״ח ברכות של שמונה עשרה, ואגב שתיקנו לומר אותם פסוקים תיקנו לומר חתימה של יראו עינינו כך שברכה זאת איננה מעיקר הברכות שתיקנו לק״ש שהברכות של ק״ש של שחר וערבית אינן אלא שבע על שם שבע ביום הללתיך.

אומרת הגמרא **אמר מר** למדנו במשנה **משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן** שואלת הגמרא **מכדי** אם נתבונן לראות **כהנים אימת קא אכלי תרומה** מתי הוא הזמן שהכהנים רשאים לאכול תרומה וכפי שהסברנו במשנה הכהנים שהיו טמאים וטבלו כדי להטהר מטומאתם ממתי הם רשאים לאכול תרומה **משעת צאת הכוכבים** שהוא הגמר של שקיעת השמש וביאת השמש כפי שנלמד בהמשך הסוגיא ובעמוד ב׳ א״כ כיון שהזמן של אכילת תרומה הוא משעת צאת הכוכבים **לתני משעת צאת הכוכבים** שהתנא במשנה יאמר פשוט מאימתי קורין את שמע בערבין משעת צאת הכוכבים, ולמה לו לתנא להזכיר שזה הזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

עונה הגמרא **מלתא אגב אורחיה קמשמע לן** התנא אגב אורחיה רצה להשמיענו **כהנים אימת קא אכלי בתרומה** שמתי הוא הזמן שהכהנים שהיו טמאים רשאין כבר לאכול בתרומה, **משעת צאת הכוכבים והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא** שאפילו אם הכהן היה טמא באחת הטומאות שצריך גם להביא קרבנות כדי להטהר לגמרי מן הטומאה כמו זב או מצורע אעפ״כ משעת צאת הכוכבים אחרי הטבילה שהוא טבל להטהר הוא מותר כבר באכילת תרומה והכפרה שהוא עדיין צריך להביא אינה מעכבת אותו מלאכול בתרומה ועל אף שמחוסר כפורים אסור הוא באכילת קדשים אבל באכילת תרומה אין כפרה מעכבת אותו מלאכול בתרומה, **כדתניא** כמו שלמדנו בברייתא (**ויקרא כ״ב**) **ובא השמש וטהר** פסוק זה נאמר בפרשת אמור ויקרא כ״ב שם בפסוק ז׳ כתוב ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא, שלאחר מכן הוא יכול לאכול בתרומה, מפרשת הברייתא **ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה** ובא השמש הכוונה כשהשמש שוקעת וביאת השמש שהשמש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תשקע אחרי שהוא טבל היא מעכבת אותו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה אבל הצורך בהבאת הכפרה אפילו כשהוא מהטמאים שהם מחוסרי כפורים זה לא מעכב אותו מלאכול בתרומה ואת זה התנא השמיענו אגב אורחא.

אומרים תוס׳ על אף שדין זה מפורש במשנה במסכתא נגעים בפרק י״ד ״העריב שמשו אוכל בתרומה״ אז הרי מפורש שהכהן אחרי הערב שמש אוכל בתרומה והכפרה לא מעכבת אותו ששם מדובר במצורע שצריך להביא כפרה וזה לא מעכב אותו מאכילת תרומה, עונים תוס׳ רגילות של משניות להשמיענו בקצרה אף דברים שמפורשים במשנה אחרת.

שואלת עכשיו הגמרא וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא מנין לך לפרש את הפסוק ובא השמש הכוונה שהשמש באה השמש שקעה, ומה שנאמר וטהר הכוונה טהר יומא שנטהר היום כפי שהגמרא תפרש בעמוד ב׳ כדאמרי אינשי אחרי שהשמש שוקעת מתפנה היום מן השמש והוא נטהר ועל זה נאמר שאחר יאכל מן הקדשים שאחרי ביאת השמש שהיה לו הערב שמש הוא כבר רשאי לאכול בתרומה,

- דף ב׳ ע״ב

דילמא ביאת אורו הוא אולי **ובא השמש** זה לא שהשמש באה, שוקעת, אלא שהשמש מאירה וזורחת ביום השמיני שהוא היום שהוא צריך להביא את הקרבנות, **ומאי וטהר טהר גברא** ה״וטהר״ הכוונה שהגברא, האיש הטמא, יטהר את עצמו ביום זה בהבאת הקרבנות שלו, ״ואחר״ אחרי שהוא יטהר את עצמו בהבאת הקרבנות, ״יאכל מן הקדשים״ הוא יהיה רשאי לאכול בתרומה, וכל זמן שהוא לא הביא את כפרתו הוא מעוכב מלאכול בתרומה.

אמר רבה בר רב שילא אם כן אם כוונת הפסוק הוא שהאדם צריך לטהר את עצמו בהבאת הקרבנות **לימא קרא ויטהר** שמכיון שאתה רוצה לפרש את הפסוק ״וטהר״ שזה לשון ציווי שמצוים עליו להביא את הקרבנות כדי להטהר היה צריך להיות כתוב ״ויטהר״ **מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי** כפי שרגילים לומר **איערב שמשא ואדכי יומא** שהשמש העריב, היינו שקעה החמה, ואדכי יומא לשון עבר, עבר ונתפנה מן העולם, השמש עבר ונתפנה מן העולם.

אומרת הגמרא **במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו** הם לא שמעו את דבריו של רבה בר רב שילא שפירש לדייק מהפסוק שכתוב וטהר שבהכרח הכוונה לטהר יומא, ולכן **ובעו לה מיבעיא** היה להם במערבא (בא״י) איבעיא **להי ובא השמש ביאת שמשו הוא** האם כך מתפרש הפסוק ״ובא השמש״ שזה ביאת שמשו ששקעה החמה, **ומאי וטהר טהר יומא** כמו שהסברנו שנפנה היום ונטהר, היינו עבר ונתפנה מן העולם, וא״כ הזמן שהכהנים רשאים לאכול בקדשים זה מיד אחרי צאת הכוכבים (אחרי הערב שמש) והכפרה לא מעכבת **או דילמא ביאת אורו הוא** והכוונה שזרחה החמה של יום השמיני **ומאי וטהר טהר גברא** שהוא צריך לטהר את עצמו בהבאת הקרבנות, כך היה האיבעיא של בני מערבא **והדר פשטו לה** ואח״כ הם פשטו את זה **מברייתא מדקתני בברייתא** שזו הברייתא שמובאת לקמן **בהמשך הסוגיא סימן לדבר צאת הכוכבים** שהסימן לאותו זמן שאמרנו שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן ראיה לדבר צאת הכוכבים **אז שמע מינה ביאת שמשו הוא** שמה שכתוב בפסוק ובא השמש הכוונה ששקעה החמה **ומאי וטהר טהר יומא** שהרי בברייתא מפורש שמזמן צאת הכוכבים הכהנים נכנסים לאכול בתרומתן והכפרה אינה מעכבת אותם מלאכול בתרומה.

פירשנו א״כ את הגמרא לפי גירסתו ופירושו של רש״י שהשקלא וטריא בגמרא היתה האם כהנים רשאים לאכול בתרומה מיד עם צאת הכוכבים ומפרשים ובא השמש שזה שקיעת החמה או שמא הם צריכים להבאת הקרבנות והכפרה מעכבת אותם מלאכול בתרומה ונפרש ובא השמש שזה על זריחת החמה ביום השמיני וטהר טהר גברא שיביא להקריב את קרבנותיו.

התוס׳ בד״ה דלמא ביאת אורו, מקשים על פירושו של רש״י שא״כ היה צריך לשאול ולהסתפק על מה שנאמר במשנה בנגעים ״העריב שמשו אוכל בתרומה״ מנין יודעים שהפסוק ובא השמש זה ביאת שמשו, וגם איך בכלל אפשר לפרש ובא השמש שהכוונה לזריחת החמה, הרי אם מדובר בזריחת החמה הפסוק צריך לומר וזרח השמש וטהר כמו שמצאנו ממזרח שמש, או שיהיה כתוב ויצא השמש כמו שמצאנו השמש יצא על הארץ אבל הלשון ובא השמש משמש תמיד בפסוק לשקיעת חמה ולא לזריחת החמה, וגם למה במערבא יצאו לפשוט את הספק רק מהברייתא של זכר לדבר צאת הכוכבים למה לא פשטו את עצם הספק האם הכהנים אוכלים בתרומה מיד עם הערב שמש והכפרה לא מעכבת או שהכפרה כן מעכבת מאותה משנה בנגעים שכבר הזכרנו מדברי התוס׳ בעמוד א׳ שכתוב מפורש במשנה העריב שמשו אוכל בתרומה, הרי שהמצורע על אף שהוא צריך להביא קרבנות אין הכפרה והקרבנות מעכבים אותו מלאכול בתרומה ובהכרח שובא שהשמש פירושו ביאת השמש.

לכן מפרשים תוס׳ שהשקלא וטריא בגמרא זה לא לדון אם הכפרה מעכבת אותם מלאכול בתרומה, זה פשוט שאין הכפרה שהוא צריך להביא מעכבת אותו מלאכול בתרומה אלא הנידון הוא איך אתה יודע לפרש ובא השמש שזה צאת הכוכבים אולי ובא השמש פירושו שקיעת החמה הראשונה שהתחילה את כניסתה ברקיע.

ודברי התוס׳ מבוארים לפי שיטתו המפורסמת של ר״ת שמבוארת בתוס׳ בפסחים שמצויינים בצד ששיטת ר״ת ששתי שקיעות יש לפנינו, השקיעה הראשונה זה כשהחמה נעלמת מעין כל רואה ומשם מאותה שקיעה עד צאת הכוכבים לשיטת ר״ת יש זמן שבו אדם יכול להלך חמשה מילים עד לצאת הכוכבים, וזו היא השאלה של הגמרא מנין לך ש״ובא השמש״ פירושו ביאת שמש ״וטהר״ זה טהר יומא שזה צאת הכוכבים, אולי ביאת אורו היינו תחילתו של שקיעת החמה זה הזמן שהכהנים כבר רשאים לאכול בתרומה, ואת זה לא נדע לפשוט רק מהברייתא ששם כתוב מפורש סימן לדבר צאת הכוכבים שרק בצאת הכוכבים מותר להם לכהנים לאכול בתרומה ולא בתחילתה של שקיעת החמה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה לפירושם של התוס׳ כשיטת ר״ת שישנם שתי שקיעות, הבעל המאור כפי שמצויין בגליון בעמוד א׳ לעיין בבעל המאור שהביא את גירסתם של הגאונים ואת פירושם, גם הבעל המאור מביא את פירושו של רש״י והוא מקשה עליו איך יתכן שהיה לגמרא ספק האם הערב שמש מספיק שהכהנים יוכלו לאכול בתרומה או שמא הם צריכים לחכות עד להקרבת הכפרה והקרבן שלהם ו״בא השמש״ נתפרש שזה ביאת האור היינו זריחת החמה של יום השמיני ואז הוא יקריב את קרבנותיו, הרי מהמשנה עצמה יש לפשוט את זה, הרי כתוב במשנה ״מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומה״ ואם הזמן שהכהנים רשאין לאכול בתרומה זה רק אחרי הקרבת הקרבנות שזה ביום איך זה יכול להיות זמן שבו קוראין ק״ש של ערבית, הרי זה יום ומה זה שייך לק״ש של ערבית, בהכרח שבמשנה עצמה כתוב שהזמן שבו הכהנים רשאין לאכול בתרומה זה מיד בלילה ולא למחרת ביום אחרי הקרבת הקרבנות, ולכן הביא הבעל המאור את גירסתם של הראשונים ואת פירושם של הגאונים, שבעצם זה כמו פירושם של התוס׳ אלא שהם לא יכולים ללמוד כמו התוס׳ שיש שתי שקיעות שזו שיטת ר״ת שהרי ידוע ששיטת הגאונים היא כשיטת רש״י שחולקים על שיטת ר״ת ולדבריהם שקיעת החמה היא הזמן שבו מתחיל בין השמשות ואחרי זמן בין השמשות שנחלקו בו אמוראים כפי שגם את זה נלמד בהמשך הסוגיא אם זה מהלך של שני שליש מיל או מהלך של ג׳ רבעי מיל אז זה צאת הכוכבים, אבל עצם השקלא וטריא גם לגירסת הגאונים ולשיטתם הביא בעל המאור לפרש שהשאלה היתה מי אומר ש״ובא השמש״ זה ביאת האור ו״טהר״ טהר יומא שזה שעת צאת הכוכבים אולי ביאת שמשו הכוונה שהשמש שוקעת ומיד הוא נטהר אפילו שזה עדיין לא צאת הכוכבים והמילה ״וטהר״ הכוונה הגברא טהור כלומר הוא טהור לאכול בתרומה משעת שקיעת החמה, ועל זה הבאנו לפשוט שהזמן שבו הוא נטהר לאכול בתרומה הוא צאת הכוכבים.

אומרת הגמרא **אמר מר** למדנו במשנה **משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן** זהו הזמן שבו אפשר כבר לקרוא ק״ש של ערבית, **ורמינהו** שואלת הגמרא מברייתא, שם למדנו **מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני נכנם לאכול פתו במלח, העני שאין לו נר להדליק אותו בסעודה** מקדים קצת ללכת לאכול בכל ימות החול לפני שאר האנשים, ובזמן שהעני שאין לו נר להדליק בסעודה נכנס לאכול את הפת במלח שיש לו זהו הזמן שבו מתחיל זמן ק״ש של ערבית **עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו** והזמן נמשך עד שהוא גומר את הסעודה.

אומרת הגמרא **סיפא ודאי פליגא אמתניתין** הסיפא של הברייתא שקובעת את סיום וסוף זמן ק״ש של ערבית משעה שהעני עומד להפטר מתוך סעודתו זה וודאי חולק על המשנה שהרי זה לא כר׳ אליעזר לא כרבנן ולא כר״ג, שהתנא בברייתא לומד לדרוש ובשכבך רק תחלת זמן שכיבה ואילו במשנה אפילו ר׳ אליעזר סובר שזה לפחות עד סוף האשמורה הראשונה, אז הסיפא של ברייתא זאת לגבי סיום זמן ק״ש וודאי חולקת על המשנה, **רישא מי לימא פליגא אמתניתין** האם מה שהוזכר בברייתא בתחלת הברייתא שהזמן שבו מתחיל זמן ק״ש זה משהעני נכנס לאכול פתו במלח האם זה ג״כ חולק על מה שהמשנה אמרה שהזמן שבו מתחיל זמן ק״ש זה משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

דוחה הגמרא **לא** ברישא אין מחלוקת בין הברייתא והמשנה **עני וכהן חד שיעורא הוא** העני בכל הלילות נכנס לאכול באותו זמן שהכהן שהוא טמא רשאי להכנס לאכול בתרומה שזהו הזמן של צאת הכוכבים כפי שכבר למדנו, וכך מסביר רש״י.

ורמינהו שואלת הגמרא מברייתא שלמדנו בתוספתא, **מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי רבי מאיר** בערבי שבתות היינו בלילות שבת ממהרין לסעודה שהכל מוכן עוד מלפני השבת, זהו הזמן שבו הגיע השמן לקרוא ק״ש של ערבית כך סובר ר׳ מאיר, **וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן** אז מתחיל ק״ש של ערבית, **סימן לדבר** מתי הוא הזמן שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן **צאת הכוכבים** זוהי הברייתא שבני מערבא פשטו ממנה שהעריב שמשו פירושו צאת הכוכבים שאז הכהנים זכאין לאכול בתרומתן, **ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר** אע״פ שאין לנו ראיה לדבר לומה שהיום נגמר בצאת הכוכבים זכר לדבר יש ללמוד את זה מהפסוק, **שנאמר** כתוב פסוק בנחמיה פרק ד׳, בזמן שישראל עלו מגולת בבל בימי תחילת בית שני כתוב שם, **ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים** כי הם היו מפוחדים מהשונאים אז הם היו צריכים להחזיק שמירה ברמחים, **מעלות השחר ועד צאת הכוכבים**, **ואומר** וכתוב שם עוד פסוק **והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה**.

אומרת הגמרא **מאי ואומר** למה הוצרכנו להביא ראיה מעוד פסוק, משום שמהפסוק הראשון עדיין אין להוכיח משום שאם תביא רק את הפסוק הראשון יש לשאול **וכי תימא, מכי ערבא שמשא ליליא הוא** שהאמת הוא שמשעה ששוקעת החמה זה כבר נחשב לילה **ואינהו דמחשכי ומקדמי** הם היו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים בגלל שהם היו מחשיכים, היינו ממשיכים לעשות מלאכה בלילה אחרי שקיעת החמה עד צאת הכוכבים אבל בעצם משקיעת החמה זה כבר לילה אלא שהם עבדו הלאה והמשיכו לתוך הלילה עד צאת הכוכבים, ומקדמי, הם היו מקדימים להשכים קודם שנהיה יום והיינו אומרים שיום לא מתחיל רק עם נץ החמה ועלות השחר שזה הרבה לפני הנץ החמה והם היו מקדימים לעשות מלאכה מעלות השחר שהרי עלות השחר יש מהלך של ה׳ מילים, אדם יכול להלך ה׳ מילין מזמן עלות השחר עד זמן הנץ החמה, אז היינו אומרים שהם היו מקדימים ומשכימים לפני היום להתחיל במלאכה, **תא שמע** על זה הבאנו את הפסוק **והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה** שמפסוק זה למדנו זכר לדבר שכל זמן שעשו מלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים הפסוק קורא לזה יום, ואעפ״כ אין זה נחשב ראיה לדבר כי ראיה גמורה אומרים תוס׳ אין כאן שהרי הפסוק הזה לא מדבר לענין ק״ש אבל יש כאן זכר לדבר שהיום נגמר ונסתיים עם צאת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הכוכבים.

ועכשיו מגיעה הגמרא לקושיא שרצינו לשאול מברייתא זאת, **קא סלקא דעתך** המקשן בקושיתו היה סבור **דעני ובני אדם חד שעורא הוא** שהשיעור זמן בו העני נכנס לאכול בכל ימות החול בגלל שאין לו נר להדליק בסעודה והזמן שבו כל הבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות זה אותו זמן, וא״כ שואלת הגמרא **ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא** אם כפי שרצינו לתרץ שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו והזמן שהכהנים נכנסים לאכול תרומה זה ג״כ אותו שיעור זמן א״כ **חכמים היינו ר״מ** במה נחלקו חכמים עם ר״מ בברייתא הקודמת הרי ר״מ אומר שהזמן הוא משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתם בערבי שבתות שזהו הזמן שהעני נכנס לאכול פתו וזהו הזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומה ומה החכמים באים לחלוק עליו במה שהם אומרים שהזמן הוא משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן הרי זה אותו שיעור זמן כמו שר״מ אומר שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, **אלא שמע מינה עני שעורא לחוד וכהן שעורא לחוד** ובהכרח שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו זה לא אותו זמן שהכהנים רשאין לאכול בתרומה אלא זה משתווה הזמן עם הזמן שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות וזהו הזמן שלדעת ר״מ מתחיל זמן ק״ש של ערבית וחכמים חולקים שהזמן מתחיל בשעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן.

דוחה הגמרא **לא**, באמת **עני וכהן חד שיעורא הוא**, נעמוד בתירוץ הקודם שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח והזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומה זה אותו שיעור שזה זמן צאת הכוכבים, אלא **ועני ובני אדם לאו חד שעורא הוא** אבל הזמן שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות זה לא אותו שיעור זמן כמו הזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח, ובזה נחלקו ר״מ וחכמים, ר״מ סובר שמשעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות מתחיל זמן ק״ש וחכמים אומרים שזה מזמן שהכהנים אוכלים בתרומה שזה אותו זמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח וזה לא הזמן שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות ובזה נחלקו ר״מ וחכמים.

שואלת שוב הגמרא **ועני וכהן חד שעורא הוא** וכי אפשר לתרץ שזמן עני נכנס לאכול פתו במלח והשיעור של זמן הכהנים נכנסים לאכול בתרומה זה אותו שיעור שזה צאת הכוכבים.

ורמינהו שואלת הגמרא מעוד ברייתא, למדנו בברייתא **מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין** מתי מתחיל זמן ק״ש של ערבית, **משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי רבי אליעזר**.

מסביר רש״י שהכוונה לזמן בין השמשות כשכבר ספק יום ספק לילה ומכיון שיש ספק שמא זה כבר לילה וזה שבת הרי קידש היום מספק וזהו הזמן שמתחיל זמן ק״ש של ערבית לדעת ר״א, מזמן שקידש היום בערבי שבתות היינו מזמן ביה״ש.

רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן מאז שהם נטהרו ורשאין לאכול בתרומה שזה כבר למדנו שזה צאת הכוכבים.

רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן היינו עוד לפני ביה״ש וקודם ביה״ש כדי שיהיה להם קודם ביה״ש הערב שמש שמכיון שצריך שיהיה להם הערב שמש אחרי שטבלו וביה״ש ספק יום ספק לילה אם הם לא יטבלו קודם ביה״ש אולי הביה״ש הוא כבר לילה ונמצא שהם טבלו אחרי שנהיה לילה לכן בהכרח הם טובלים קודם ביה״ש, וכך מפורש מביא רש״י מהגמרא שבת דף ל״ה שהזמן של טבילה להטהר הוא קצת זמן מועט קודם ביה״ש וזהו הזמן שלדעת ר״מ אפשר כבר לקרוא ק״ש של ערבית.

אמר לו רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים הרי הכהנים טובלים מבעוד יום, ומסביר רש״י שר׳ יהודה הוא לשיטתו שבסוגית ביה״ש (שבת דף ל״ד ע״ב) הוא סובר שזמן ביה״ש זה שיעור זמן שבו אדם יכול להלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים זהו הזמן הקרוי ביה״ש שבזמן זה יש כבר ספק יום ספק לילה והטבילה צריכה להיות לפני תחילתו של זמן זה שזה עדיין מבעוד יום וזה בוודאי לא נחשב זמן שכיבה לומר שכבר התחיל זמן ק״ש של ערבית, והגמרא תפרש בהמשך מהי תשובתו של ר״מ לר׳ יהודה אלא שכאן קודם צריך לתקן שלשון רש״י שהזמן ביה״ש לר׳ יהודה הוא כדי מהלך חצי מיל הוא לא מדוייק כפי שהגאון בהגהות הגר״א כבר תיקן שצריך לומר יותר מחצי מיל, שהרי שם בסוגיא בשבת דף ל״ד נחלקו בה רבה ורב יוסף מהו שיעור הזמן של ביה״ש לדעת רבה השיעור זמן הוא כמהלך שני שליש של מיל ולדעת ר׳ יוסף כמהלך של ג׳ רבעי מיל ובהכרח שהזמן הוא יותר מאשר מהלך חצי מיל, כך תיקן הגאון וכך גם ביאר השאגת אריה בסוף סימן ג׳, עכ״פ זוהי שאלתו של ר׳ יהודה שכיון שהוא צריך לטבול עוד לפני תחילתו של זמן ביה״ש שהוא מהלך של שני שליש מיל או ג׳ רבעי מיל קודם צאת הכוכבים אז הרי וודאי שזה עדיין יום איך אתה אומר שזה זמן לקרוא ק״ש של ערבית איך זה בשבכבך.

רבי חנינא אומר משעה שעני נכנם לאכול פתו במלח זהו הזמן שבו מתחילים לקרוא ק״ש של ערבית.

רבי אחאי ואמרי לה רבי אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב המילה להסב הכוונה נכנסים לסעודה שהרי כך היה דרכם לאכול בסעודה, ורש״י מביא בזה שני פירושים, שיש שפירשו שהכוונה שרוב בני אדם נכנסים להסב בימות החול ויש שמפרשים שרוב בני אדם נכנסים להסב לסעודה בשבתות, מ״מ זה זמן מאוחר, כך הסביר רש״י.

ומכאן שוב שואלת הגמרא מברייתא זאת **ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא** אם הזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח והזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן זה אותו שיעור זמן **רבי חנינא היינו רבי יהושע** ר״ח שאומר ברייתא שהזמן הוא משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח ור׳ יהושע שאמר שהזמן הוא משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומה שזה צאת הכוכבים אומרים אותו דבר ובמה נחלקו ר״ח ור׳ יהושע **אלא לאו שמע מינה שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד שמע מינה** מוכרח ולומדים מהברייתא זאת שהשיעור זמן של עני הנכנס לאכול פתו במלח זה לא אותו זמן שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן שהרי בשני זמנים אלו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נחלקו ר׳ חנינא ור׳ יהושע.

אומרת הגמרא **הי מינייהו מאוחר** אי זה משני זמנים אלו האם הזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח הוא המאוחר יותר או הזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן הוא המאוחר יותר, אומרת הגמרא **מסתברא דעני מאוחר** שהזמן של העני הוא יותר מאוחר **דאי אמרת דעני מוקדם רבי חנינא היינו רבי אליעזר** שהרי אם הזמן של עני הוא המקודם יותר נמצא שר׳ חנינא שקובע את הזמן משעה שההעני נכנס לאכול פתו במלח הוא כדברי ר״א שאומר שהזמן הוא משעה שקידש היום בערבי שבתות, ומוסיפים תוס׳ שבוודאי א״א לומר שזמן של עני הוא קודם לזמן ר׳ אליעזר שזה זמן קידש היום או שר״א שזמנו הוא קידש היום הוא הזמן הקודם יותר לשיעור זמן של עני נכנס לאכול פתו במלח, זה לא מסתבר לחלק כ״כ בשיעורי זמן שכיבה לומר שכל הזמנים הללו כולם שייכים לחלוק בהם בזמן שכיבה, **אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה** שזמנו של עני הנכנס לאכול פתו במלח הוא המאוחר יותר מהזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

אומרת הגמרא **אמר מר** למדנו בברייתא **אמר ליה רבי יהודה** ר׳ יהודה שאל את ר״מ **והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים** ואיך אתה יכול לומר שאז מתחיל זמן שכיבה שהוא זמן ק״ש הרי וודאי שזה עוד יום וזה לא זמן שכיבה כי הוא צריך לטבול עוד קודם ביה״ש.

אומרת הגמרא **שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר** הרי ר׳ יהודה שואל נכון את ר״מ מה ר״מ עונה על כך.

ורבי מאיר הכי קאמר ליה כך הוא עונה לר׳ יהודה **מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא** האם אתה סבור שאני אמרתי את דברי שמי שטובל קודם לפני הביה״ש שלדבריך שזה מהלך יותר מחצי מיל לפני צאת הכוכבים והוא טובל עוד לפני זה זהו הזמן שבו מתחיל ק״ש של ערבית, **אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא** אני דברתי על מי שטובל קודם שמתחיל ביה״ש של ר׳ יוסי שזהו הזמן של ק״ש של ערבית, **דאמר רבי יוסי בין השמשות כהרף עין זה נכנם וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו** ר׳ יוסי סובר שכהרף עין לפני צאת הכוכבים זהו הזמן של ביה״ש היום יוצא הלילה נכנס וא״א לעמוד עליו, ור״מ סובר כר׳ יוסי שזהו זמן ביה״ש ולכן מי שצריך לטבול קודם ביה״ש זה כבר סמוך לחשיכה כי זה סמוך לזמן קצר שהוא כהרף עין לפני צאת הכוכבים אז בהחלט מתחיל אז זמן ק״ש לדעת ר״מ כי זה כבר נחשב ובשכבך וקרינן ביה זמן שכיבה.

- דף ג׳ ע״א

שואלת הגמרא **קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר** למדנו לעיל בברייתא שר״מ אומר שהזמן של ק״ש של ערבית מתחיל משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות והוא הרי שיעור זמן מאוחר יותר משל כהן ואילו עכשיו בברייתא למדנו שר״מ סובר שהזמן הוא משעה שהוא מקדים לטבול לפני וקודם ביה״ש.

עונה הגמרא **תרי תנאי אליבא דרבי מאיר** יש באמת מחלוקת של שני תנאים אליבא דר״מ, התנא בברייתא הקודמת היה סבור אליבא דר״מ שהזמן שמתחילים לקרוא ק״ש בערבית זה משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, התנא בברייתא האחרונה סובר אליבא דר״מ שהזמן בו מתחיל ק״ש של ערבית זה משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן שזה זמן קודם הביה״ש של ר׳ יוסי שהוא כהרף עין לפני צאת הכוכבים.

עוד שואלת הגמרא **קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר** ר׳ אליעזר בברייתא סותר את דבריו במשנה, בברייתא אומר ר״א שזמן ק״ש של ערבית מתחיל משעה שקידש היום בערבי שבתות שהסברנו שזה ביה״ש ואילו במשנה כתוב מתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר״א הרי שהזמן הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

עונה הגמרא **תרי תנאי אליבא דרבי אליעזר** התנא במשנה סובר אליבא דר״א שהזמן לקרוא ק״ש של ערבית זה משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן והתנא בברייתא סובר אליבא דר״א שזמן ק״ש של ערבית מתחיל משעה שקידש היום בערבי שבתות.

ואיבעית אימא רישא לאו רבי אליעזר היא אמנם הסיפא שמדברת על סוף זמן ק״ש שהוא עד סוף האשמורה הראשונה זה אליבא דר״א ועליו חולקים רבנן ואומרים עד חצות, שהרי, מסביר רש״י כמו שהסברנו במשנה ר״א דורש בשכבך שזה הזמן של התחלת השכיבה בשעה שבני אדם הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר, וזה מסתיים לדעת ר״א בסוף האשמורה הראשונה, רבנן דורשים כמו ר״ג שבשכבך זה כל זמן שכיבה היינו כל הלילה שאדם שוכב במיתתו אלא שלדעת חכמים עשו סיג לדבר ואמרו עד חצות ולדעת ר״ג הוא לא סובר את הסיג, אז דברי ר״א שכתוב במשנה מתייחס לזמן סיום זמן ק״ש שזה סוף האשמורה הראשונה את זה סובר ר״א, אבל הרישא של המשנה שהזמן מתחיל משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן זה בכלל לא אליבא דר״א כי ר״א סובר כדבריו בברייתא שהזמן מתחיל משעה שקידש היום בערבי שבתות.

למדנו במשנה **עד סוף האשמורה** שר״א סובר שסיום וסוף זמן ק״ש של ערבית הוא עד סוף האשמורה הראשונה.

שואלת הגמרא **מאי קסבר רבי אליעזר**.

אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה וכשפי שנלמד בהמשך הסוגיא שיש בזה מחלוקת תנאים האם הלילה מתחלק לג׳ משמרות או שהיא מתחלקת לד׳ משמרות, ומה הכוונה משמרות, מסביר רש״י עבודת המלאכים ושיר של המלאכים שהם אומרים לפני הקב״ה, אז הלילה מתחלק לג׳ חלקים למ״ד אחד שבחלק ראשון של הלילה השליש הראשון כת ראשונה של מלאכים עובדת את עבודת המלאכים ושיר שלהם, לאחר מכן בשליש השני כת שניה של מלאכים, והשליש השלישי לכת שלישית, ויש מי שסובר שהלילה מתחלק לד׳ משמרות ובארבעת חלקי הלילה ד׳ משמרות ד׳ כיתות של מלאכים אומרים שירה כל אחד בחלק הרביעי של הלילה, וכשאמרנו עד סוף האשמורה הראשונה הרי הכוונה עד סוף המשמרה הראשונה של מלאכים האומרים שירה, ולכן שואלת הגמרא מה סובר ר״א אי קסבר ג׳ משמרות הוי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הלילה, אם ר"א סובר כמו אותו תנא שהלילה מתחלק לג' משמרות **לימא עד ארבע שעות** שהרי הלילה יש בו י"ב שעות ואם מחלקים אותו לג' הרי שכל משמר יש לו ד' שעות, וסוף האשמורה ראשונה פירושו לסוף ד' שעות מתחלת הלילה, שיאמר ר"א שזמן ק"ש של ערבית נמשך עד ד' שעות.

ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה ואם ר"א סבור שהלילה מתחלק לד' משרות א"כ **לימא עד שלש שעות** שהרי אם הלילה שהוא י"ב שעות תחלק אותו לד' יש לכל משמר ג' שעות וסוף האשמורה הראשונה פירושו לסוף ג' שעות, שיאמר עד סוף ג' שעות.

עונה הגמרא **לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה** באמת ר"א סובר שהלילה מחולק לג' משמרות **והא קמשמע לן דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא** בזה שהוא נתן את הסימן לדעת עד מתי הוא זמן ק"ש של ערבית שסימן זמן הקריאה הוא לסוף האשמורה הראשונה ולא פירש לך סימן מפורש לדעת מתי זה לימד אותך בזה ר"א שבוודאי יש היכר לכל אדם לדעת מתי הוא סוף זמן האשמורה הראשונה, וכמו שיש ברקיע זמני משמרות שהלילה מחולק להם כך יש לנו סימנים פה בעולם הזה לדעת מתי מתחלפים המשמרות של המלאכים, משום שיש סימן לדעת גם בארעא, ולכן כשאמר לך עד סוף האשמורה הראשונה זה סימן מספיק שתדע עד מתי הוא זמן ק"ש של ערבית, זה מה שקמ"ל ר"א במה שנקט בלשונו עד סוף האשמורה הראשונה.

דתניא כי למדנו בברייתא **רבי אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה** הלילה מחולק לג' משמרות **ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי** כביכול הקב"ה יושב ושואג כמו אריה **שנאמר** כתוב בפסוק (ירמיהו כ"ה) **ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו, שאוג ישאג על נוהו**, נזכרו כאן ג' פעמים פעם אחת ממרום ישאג ולאחר מכן שאוג ישאג הרי ג' שאגות ומזה לומד ר"א שהלילה מחולק לג' משמרות שבכל משמר כביכול הוא יושב ושואג ואלו הם ג' השאגות, **וסימן לדבר** לדעת מתי הם המשמרות, **משמרה ראשונה חמור נוער** במשמר הראשון הסימן להכיר זה כשהחמור נוער, **שניה כלבים צועקים** זה סימן שהכלבים צועקים זה סימן למשמר שני, **שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה**, מסביר רש"י כשכבר מגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים כבר מהשינה ואילו השוכבים י' זה ליד זה מספרים זה עם זה ולכן הסימן לדעת במשמר השלישי המשמרת השלישית הסימן הוא תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה.

שואלת הגמרא **מאי קא חשיב רבי אליעזר** הסימנים האלו שנתן לנו ר"א על מה הולכים הסימנים, האם לדעת מתי תחלת כל משמר ומשמר או מתי סוף כל משמר ומשמר וכפי שהגמרא שואלת.

אי תחלת משמרות קא חשיב אם ר"א נתן לנו סימנים לדעת על כל משמר ומשמר מתי תחלתו של המשמר **תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא** הוא לא צריך לתת לנו סימן לדעת מתי מתחילה משמרה ראשונה הרי זה מתחיל בתחילתו של הלילה אז יש לנו סימן פשוט אורתא הוא, כשצאת הכוכבים, תחלת הלילה, אז מתחיל משמורת ראשונה, ולמה לי סימן לדעת שהחמור נוער הוא הסימן למשמרת ראשונה.

אי סוף משמרות קא חשיב ואם הוא בא לומר לנו מתי סוף כל משמר ולכן צריך לתת סימן מתי הוא הסיום של משמר הראשון הסימן הוא חמור נוער, על זה שואלת הגמרא א"כ **סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא** לדעת מתי הוא הסוף של המשמר האחרון של הלילה אני לא צריך סימנים, נהיה יום זה סיומו של הלילה, שזה סיומו של המשמר האחרון.

אלא אומרת הגמרא **חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא** הסימן של חמור נוער שהוא הסימן של משמרה ראשונה זה הסימן של סיום וסוף המשמרה הראשונה, שהרי לתחלת המשמרה הראשונה לא צריך סימן הסימן הוא צאת הכוכבים תחלתו של הלילה, הסימן שהוא נתן תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה שזה הסימן למשמרות האחרונה זה מדובר סימן לתחלתה של משמורת האחרונה משום שסימן לדעת את סיומה וסופה של משמרת אחרונה אין לנו צורך, יממא הוא, זה כשנהיה יום, ואילו המשמרה האמצעית הסימן שהוא נתן הוא על האמעית דאמצעיתא, דהיינו מתי הוא הזמן האמצעי של אמצע המשורת האמצעית שזה בדיוק בחצות לילה, שהסימן הוא כלבים צועקים, שהרי לתת סימן מתי תחילתה של המשמרת השניה לא צריך כי כיון שיש לנו סימן מתי הוא סיום המשמרה הראשונה שם המשמרה השניה מתחילה ואין לי צורך בעוד סימן לדעת את תחלתה של משמרה השניה, לדעת מתי הוא סיומה של משמרה השניה אני גם לא צריך שהרי יש לנו סימן של תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה על תחלתה של המשמרת השלישית כי מתי שמתחילה משמרה השלישית אז מסתיימת המשמרה השניה ואין לי צורך בסימן, ובהכרח שהסימן של כלבים צועקים שניתן למשמרה שניה זה על אמצע המשמרה שזה בדיוק בחצות לילה.

אומר המהרש"א על אף שבוודאי הדברים הם גם כמשמען וכפשוטן, סימנים אלו של חמור נוער כלבים צועקים תינוק יונק משדי אמו, אעפ"כ יש לנו לתת טעם בסימנים הללו מה כוונת חז"ל הקדושים, מסביר המהרש"א שחלקי הנפש של האדם יש בהם ג' כוחות, טבעית חיונית ושכלית, ובעלי הקבלה (כך לשונו של המהרש"א) קראו להם נפש רוח נשמה, וכל פעולותיו של האדם הם תמיד כפי הפעולה והמעשה והוא נמשך אחרי כל אחד בחלקי הנפש לפי הזמן המיוחד לו, ובלילה נחלקת הלילה לג' כוחות אלו, שבתחלת הלילה האדם בא ממלאכתו ומעסקיו ממה שהוא היה עסוק בזה כל היום והוא טרוד במה שהיה עסוק כל היום, וזה הזמן הוא כולו מפעולת נפש הטבעית הנמשכת אחרי החומר של האדם ולכן נתנו סימן לכך "חמור נוער" חמור מלשון חומריות, שהחומריות ניערת או, באמצע הלילה שרוב העולם הם ישנים על מיטתם ולא פועל בהם רק נפש החיונית הרוחנית בעת השינה שעל זה אנחנו אומרים "בידך אפקיד רוחי" שמפקידים את הרוח בידו של הקב"ה כשהולכים לישון אז ניתן רשות גם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לרווחות ולמזיקין לפעול בעולם וכמו שמצאנו במכת בכורות בחצי הלילה שעל זה ניתן סימן שבו כלבים צועקין שהרי הגמרא אומרת בבבא קמא שמתי שכלבים צועקים זה סימן שמלאך המות בא לעיר, ואעפ״כ על אף שבחצי הלילה במכת בכורות ניתן רשות למשחית לחבל במצרים והיו צריכים הכלבים להיות צועקים אעפ״כ ״ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו״ זהו הנס שהיה, השליש האחרון של הלילה מסביר המהרש״א שכבר גמר האדם את השינה והוא כבר נח ורגוע, על זה פועל אז חלק הנשמה ושכל האדם שהוא החלק הזך, הרוחני, לתורה ולתפילה שהם פעולות הנפש השכלית, פעולות הנשמה שבו, ולכן נותנים בזה את הסימן ״תינוק יונק משדי אמו״ זה רמז לתורה, שדרשו חז״ל על הפסוק ״דדיה ירווך בכל עת״ שהלומד תורה מרגיש בה טעם מחודש כמו היונק משדי אמו״, ו״אשה מספרת עם בעלה״ זה רמז, האשה היא כנסת ישראל המספרת בתפילה לבקש כל צרכיה מבעלה שהוא הקב״ה, הרי שנרמז כאן בתינוק יונק משדי אמו רמז לתורה, אשה מספרת עם בעלה רמז לתפילה, כך הסביר המהרש״א.

אומרת הגמרא ואיבעית אימא כולהו סוף משמרות קא חשיב באמת הסימן שהוא נתן לדעת מתי הם המשמרות, בכולן זה סימנים של סוף המשמרות, וכי תימא אחרונה לא צריך ומה שהיה קשה לך סימן לסיומה של משמרת אחרונה אין לי צורך שהרי זה יום, למאי נפקא מינה למיקרי קריאת שמע יש לו נ״מ לדעת את הסימן הזה למי שרוצה לקרוא ק״ש, למאן דגני בבית אפל והוא יושן ושוכב בבית אפל, בית חשוך, שאין בו חלונות שממנו תאיר השמש, ולא ידע זמן קריאת שמע אימת ואינו יודע מתי הוא זמן ק״ש, על זה נתנו לו סימן כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי הגיע הזמן שיקום ויקרא ק״ש.

מסבירים התוס׳ שעל אף שר׳ אליעזר עצמו סובר כפי שנלמד לקמן במשנה בדף ט׳ ע״ב שזמן ק״ש של שחרית מתחיל משיכיר בין תכלת לכרתי שזה זמן מאוחר יותר מאשר עלות השחר שהוא סיומה של המשמרת האחרונה שאז תינוק יונק משדי אמו, אומרים תוס׳ כיון שהוא יודע מתי עולה עמוד השחר אז כשהוא קם מתלבש מכין את עצמו בזה מגיע הזמן הזה של משיכיר בין תכלת לכרתי, והוא כבר הזמן לקרוא ק״ש של שחרית.

א״כ בגמרא לא נתפרש הנפקא מינה לדעת את הסימנין מתי הם המשמרות רק בנוגע לסוף משמר האחרון שיש לנו נ״מ למי שיושן בבית אפל שידע מתי הוא צריך לקום ולקרוא ק״ש, אבל הראשונים פירשו כפי שהרשב״א כאן מביא בשם רב האי גאון, וכך הביא גם הרא״ש שהנ״מ לדעת את הזמנים האלו של המשמרות ואת הסימנים לדעת מתי התחלפות המשמרות אומרים הראשונים שנ״מ שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל רנה ותחנונים על חרבן הבית כענין שנאמר ״קומי רוני באשמורת הלילה״, כך ביאר הרשב״א בשם רב האי גאון וכך מפורש ברא״ש.

ובענין שתי הלשונות שנאמרו כאן על הסימנים של המשמרות קי״ל כלישנא בתרא, וכפי שפסק המחבר בשו״ע או״ח סימן א׳ סעיף ב׳ ״המשכים להתחנן לפני בוראו יכון לשעות שמשתנות המשמרות שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה שהתפילה שיתפלל באותן השעות על החרבן ועל הגלות רצויה״, המחבר הביא את דברי הרא״ש להלכה שמי שמשכים להתחנן לפני בוראו צריך הוא לכוון לאותן שעות שהמשמרות מתשתנות שהן שליש הלילה זה השתנות המשמרת הראשונה סוף שני שלישי הלילה השתנות ממשמרת שניה לשלישית, ולסוף הלילה סיומה של המשמרת השלישית, שהתפילה שהוא מתפלל באותן שעות על החורבן ועל הגלות רצויה.

אלא שלכאורה מכיון שיש לנו נ״מ לדעת את כל הסימנים של שלשת המשמרות כדי לדעת מתי הוא הזמן שהתפילה על החורבן והגלות רצויה למה הוצרכה הגמרא להביא את הנ״מ למי שיושן בבית אפל שידע מתי לקרוא ק״ש למה לא נאמר פשוט שהנ״מ לדעת מתי להתפלל ולהפיל תחינה לפני בוראו על החורבן ועל הגלות, קושיא זאת הקשו הפנ״י והצל״ח וכל אחד כדרכו מפרש ליישב את הדברים.

ונביא את דבריו של הצל״ח בקצרה, הצל״ח מסביר שלכן הוצרכה הגמרא לומר את הנ״מ לענין ק״ש משום שהעת רצון של תפילה על הגלות צריך לכוון את אותו העת ממש, באותו רגע באותו זמן שמסיים המשמר, ומכיון שמי שיושן בבית אפל א״כ עד שיקום ממיטתו וילבש את בגדיו כבר עבר הזמן של סיום המשמר השלישי שהוא העת רצון לתפילה על הגלות לכן הוצרך לחדש שיהיה בזה נ״מ בסימן הזה לענין ק״ש של שחרית שבאמת הזמן שלה הוא קצת אחרי סיום המשמר האחרון כפי שהבאנו מדברי התוס׳ ולאחר שהוא יקום לפי הסימן הזה של תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה וילבש את עצמו ויכין את עצמו אז הוא יגעי לזמן ק״ש, כך תירץ הצל״ח.

הרי שלמדנו את דברי הראשונים להסביר את הנ״מ לדעת את הסימנים של זמן המשמרות לפי הלשנא בתרא שבזמני התחלפות המשמרות וכפי שהלשנא בתרא אומר שכל הסימנים היו לדעת מתי הוא סיום כל משמר ומשמר, נ״מ בזה לדעת שזה הוא הזמן שרצוי לכוון כשהוא מתחנן על החורבן ועל הגלות שהתפילה באותו זמן רצויה, גם ללישנא קמא שהלישנא קמא מפרש שהסימנים הם סימן של חמור נוער הוא לסיומה של המשמרת הראשונה, סימן של תינוק יונק הוא לתחלתה של המשמרת השלישית, והסימן של כלבים צועקים הוא לאמצא של המשמרת האמצעית דהיינו חצות, מבואר להדיא בתוס׳ הרא״ש בשם רב יהודה ברזילי שגם זה נ״מ לדעת משום שהתנא במשנה בסוף פרק ראשון של מסכתא יומא מבאר את הזמן שבו היו תורמים תרומת הדשן, הרי בכל יום היו צריכים לתרום תרומת הדשן להוריד מקצת מן הדשן שעל המזבח, ותרומת הדשן בכל יום היתה נעשית בקריאת הגבר, שלפירוש אחד בגמרא הכוונה קריאת התרנגול ולפירוש אחד הכוונה לקריאתו של גביני?? כרוז שהיה מכריז עמדו כהנים לעבודתכם, אז בזמן קריאת הגבר או בסמוך לו בין מלפניו בין מלאחריו זהו הזמן שהיו תורמים את תרומת הדשן, וביום הכפורים משום חולשה של כהן גדול היו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מקדימים את תרומת הדשן לתרום אותה מחצות הלילה, ובשלשת הרגלים היו מקדימים מאשמורה הראשונה, אומר התוס' הרא"ש בשם רב יהודה ברזילאי וכשנזכר הקב"ה אותם זמנים שהיו משמשים לפני במקדש שהיו עובדים לפניו את העבודה שזה בסוף משמרה הראשונה ובחצי הלילה ובתחלת האחרונה כביכול אין שמחה לפניו, ולכן התנא תנא סימנים שיכיר בהם אדם כפי שלמדנו את אותן סימנים, אז גם לפי הלישנא קמא הרי אלו הם הזמנים שבהם הקב"ה יושב ושואג והם זמני רצון.

ומכאן רמז המג"א בסימן א' ס"ק ד' יש ראיה ומקור לדעתם של המקובלים שהאריכו בענין חשיבותה של התפילה של תיקון חצות, שהרי כאן ראינו לפי הלישנא קמא שהזמן של אמצעית דאמצעיתה הוא עת רצון שהוא העת רצון שהוא חצות, וכבר המחצית השקל דן בזה למה הוצרכו לראיה מכאן הרי זו גמרא מפורשת ביבמות דף ע"ב שזמן חצות לילה ההוא עת רצון, מסביר המחצית השקל ששם בגמרא אמנם נתבאר שזה זמן ועת רצון לתפילה אבל לאו דווקא שזה זמן שבו התפילה על חורבן ביהמ"ק רצויה, ואילו מהגמרא אצלנו לפי הלישנא קמא יש לנו ראיה שזמן חצות הוא זמן רצון להתפלל על הגלות ועל החורבן שזה זמן שבו התפילה הזאת רצויה לפני הקב"ה, כך הסביר המחצית השקל.

אלא שהרשב"א פירש שהנ"מ לדעת את הזמן של כלבים צועקים שהוא זמן חצות לפי הלשנא קמא שזה הסימן של המשמורת השני על אמצעיתה של המשמורת הנ"מ הוא לגבי אכילת קדשים, שזמן אכילת קדשים הוא הרי עד חצות כפי שלמדנו במשנה בעמוד א' שהנאכלין ליום אחד מצוותן מן התורה זמן אכילתן עד שיעלה עמוד השחר אבל חכמים עשו סיג להרחיק את האדם מן העבירה שאין הזמן אכילה שלהם רק עד חצות ובכדי לדעת מתי הוא זמן אכילת קדשים שהוא עד חצות צריך לדעת ויש נ"מ בידיעת הסימן של אמציעת דאמצעיתה, כך הסביר הרשב"א.

והאחרונים כבר האריכו לדון על דבריו של הרשב"א, הצל"ח אצלנו בסוגיא, ובחידושי בכור שור, למה הרשב"א לא הביא שנ"מ הוא לדעת את העת רצון של חצות לילה, כך שאלו האחרונים על הרשב"א.

הרי שנתבאר לנו שבסימנים אלו שבהם אפשר לדעת את זמן המשמרות יש בהם נ"מ להלכה ונ"מ למעשה כפי שהארנו מדברי הראשונים ומדביר הפוסקים.

אומרת הגמרא אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב שלש משמרות הוי הלילה כפי שאמרנו הלילה מחולק לג' משמרות ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי אוי להם לבנים שבגלל העונות שלהם אומר הקב"ה הרחבתי את הבית שלי שזה חורבן בית המקדש ושרפתי את היכלי שהוא שרף את ההיכל והגליתים לבין אומות העולם והגלתי אותם לבין האומות, הרי שהקב"ה כביכול מצטער על חרבן ביהמ"ק וזה הזמנים של ג' המשמרות האלו שעל כל משמר ומשמר הוא מצטער, מבואר א"כ ברא"ש והובא להלכה באו"ח סימן א' סעיף ג' ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן ביהמ"ק, וכאן הביא המ"ב את דברי המקובלים שהאריכו מאד בגודל מעלת לקום בחצות כי רבה היא וסדר ההנהגה והתפילות והמזמורים שצריך לומר בתיקון חצות.

אומרת הגמרא **תניא אמר רבי יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך** ר' יוסי מספר על עצמו שהוא הלך בדרך **ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל** נכנסתי אומר ר' יוסי לחורבה אחת מחורבות ירושלים כדי להתפלל, **בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח** אליהו שמר פירושו המתין כפי שרש"י מביא מהפסוק ואביו שמר את הדבר פירושו המתין לראות איך יפול דבר, וכך הוא גם בלשון חכמים בלשון המשנה "שמרה עומדת על פתח חצירה" פירושו המתין לה, ושמר לי פירושו המתין לי (ולכן לא גורסים את המילים "והמתין לי" כי זה הפירוש של ושמר לי) **עד שסיימתי תפלתי, לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך רבי, ואמרתי לו** מספר ר' יוסי עניתי לו **שלום עליך רבי ומורי, ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו לאיזה צורך נכנסת לכאן, אמרתי לו להתפלל, ואמר לי היה לך להתפלל בדרך** למה היית צריך ליכנס לחורבה כדי להתפלל, היית צריך יותר טוב להתפלל בדרך, **ואמרתי לו מתירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים** אולי האנשים שהולכים בדרך יפסיקו אותי בתפילה, **ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה** אם זה היה החשש שלך גם בגלל זה לא היית צריך ליכנס לחורבה אלא להתפלל תפילה קצרה, **אומר רש"י מה זה תפילה קצרה, הביננו, וכפי שמפורש לקמן בדף כ"ט נוסח התפילה של הביננו שזו ברכה אחת שבה הוא בקצרה מזכיר את כל הבקשות שיש בשמונה עשרה.**

תוס' אבל שואלים על רש"י שאיך אפשר להסביר שתפילה קצרה פירושו הביננו הרי לכאורה משמע שזה לא הביננו שהרי לקמן בדף ל' הגמרא מבארת את הנ"מ שיש בין תפילת הביננו לתפילה קצרה, הרי שתפילה קצרה זה לא הביננו, וקשה לפירושו של רש"י שפירש כאן שתפילה קצרה זה הביננו, אלא על כרחך שתפילה קצרה זו אותה תפילה קצרה זו אותה תפילה שהוזכרה שם שהיא התפילה שתחלתה צרכי עמך מרובים, כך הוא לשון התפילה שהוזכר בדף כ"ט ע"ב לקמן, אלא שגם על פירוש זה של תפילה קצרה זה צרכי עמך מרובים מקשים התוס' ששם בסוגיא מתבאר שאין לומר את אותה תפילה של צרכי עמך מרובים רק אם הוא נמצא במקום סכנה ור יוסי לא היה במקום סכנה, שהרי סכנה פירושו מפני הלסטים גזלנים שודדים שעלולים לרצוח אותו, ומדברי ר' יוסי שהשיב לאליהו זכור לטוב שהוא חשש שמא יפסיקו בי עוברי דרכים והוא לא ענה לו שמא יהרגוני לסטים משמע שלא היתה כאן סכנה מלסטים, וא"כ איך אליהו אומר לו היה לך להתפלל תפילה קצרה, אם נפרש תפילה קצרה את אותה התפילה של צרכי עמך מרובים התפילה הזאת א"א להתפלל אותה אלא במקום סכנה ור' יוסי הרי לא היה במקום סכנה למה אליהו אומר לו שהוא היה צריך להתפלל תפילה קצרה, לכן חוזרים תוס' לפרש כפירושו של רש"י שאותה תפילה קצרה שהוזכרה כאן הכוונה באמת להביננו, ואע"ג דלייט עלה אביי, אביי קילל את מי שמתפלל הביננו זה דווקא אם הוא עושה את התפילה הזאת בעיר אבל בשדה מותר, ועל אף

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהרי לקמן הגמרא אומרת מאי איכא, מה הנ״מ בין הביננו לתפילה קצרה שמזה משמע שתפילה קצרה זה לא הביננו, שזה היתה קושית התוס׳ על רש״י, מתרצים תוס׳ שהכוונה בין אותה תפילה קצרה של צרכי עמך לבין הביננו, שם באמת תפילה קצרה זה צרכי עמך, אבל תפילה קצרה שהוזכרה כאן בהכרח זה הביננו.

ונחזור ונסכם בקצרה, כאן אליהו אומר לר׳ יוסי שמכיון שהוא היה במקום שהוא חשש שעוברי דרכים יפסיקו אותו, ומקום סכנה לא היה כאן, היה צריך להתפלל תפילה קצרה והכוונה לתפילת הביננו, בעיר אין אדם רשאי להתפלל הביננו אבל בשדה מחשש שיפסיקו אותו עוברי דרכים מן הראוי להתפלל הביננו, אבל את התפילה קצרה של צרכי עמך מרובים אין להתפלל אלא במקום סכנה, וכאן אליהו אמר לו שהיה צריך להתפלל תפילה קצרה, פירושו הביננו.

אומר ר׳ יוסי באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי מאליהו זכור לטוב מהדברים שהוא דיבר אלי ג׳ דברים.

למדתי שאין נכנסין לחורבה שהרי הוא שאל אותו למה נכנסת לחורבה משמע שאין ראוי להיכנס לחורבה.

ולמדתי שמתפללין בדרך הוא הרי אמר לו היית צריך להתפלל בדרך.

ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה.

ואמר לי ממשיך ר׳ יוסי לספר שאליהו אמר לו בני מה קול שמעת בחורבה זו האם שמעת איזה קול בחורבה בשעה שנכנסת להתפלל, ואמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה, אומר המהרש״א שעל אף שלמדנו קודם שאת הלשון הזה של ״אוי לבנים שבעוונותיהם ההרחבתי״ שאת זה שאמר ר׳ יוסי מנהם כיונה הרי אמרנו שהקב״ה יושב ושואג כארי, אבל אומר המהרש״א מכיון שלאחר שנפטרו ומתו חגי זכריה ומלאכי הנביאים האחרונים שוב לא היו משמשים אלא בבת קול, וכאן מפורש בצד שבת קול הכוונה לקול הברה כמו הד שנשמע, אז הרי שהגיע לאזניו של ר׳ יוסי אותה שאגה שהקב״ה שואג כארי לא נשמעה באזניו אלא כמו יונה הנוהמת, כך הסביר המהרש״א, ובפירוש הכותב כבר הסביר שלא כל מי שנכנס לאותה חורבה היה שומע את השכינה הקדושה והיה שומע את הבת קול כיונה המנהמת רק ר׳ יוסי שהיה (כלשונו) גדול בתורה וירא חטא הוא זה ששמע את הבת קול ולכן אליו נגלה אליהו, וכפי שהאריך בזה שם בפירושו של הכותב, מהי הבת קול שהוא שמע, **הוא שמע בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות, ואמר לי** אומר ר׳ יוסי שאליהו אמר לו **חייך וחיי ראשך לא שעה לא בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה** או כגירסת המהרש״א יהא שמו **הגדול מבורך, הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך,** וראשונה כבר נפרש מדברי הכותב על העין יעקב, הכותב זה המחבר את העין יעקב ר׳ יעקב אבן חביב שהוא כבר העיר כאן שלא נבוא לטעות ח״ו בלשון הקב״ה מנענע ראשו, הרי זה מעיקרי האמונה שאני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל, והלשון מנענע ראשו הוא רק כפי שמצאנו דברה תורה כלשון בני אדם ובדברים המשברים את האוזן, כמו שאצל אדם כשהוא מצטער על הדבר הוא מנענע את ראשו באי הסכמה ומכאב וצער, אז כשאנחנו רוצים להסביר שכביכול הקב״ה מצטער על הגלות אז אנחנו אומרים את זה בביטוי שהקב״ה מנענע ראשו, ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, אשריו למלך שאת השבח ואת הקילוס מקלסים אותו כשהוא נמצא בביתו כך כאן אשרי (פת״ח תחת הרי״ש) כל זמן שהיה קילוס זה בתוך ביהמ״ק, **מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם.**

מדייק המהרש״א שבשעה שהשכינה שורה בביהמ״ק הקב״ה נקרא ומתואר בתואר מלך, כך הוא לשון הגמרא אשרי המלך שמקלסים אותו בביתו כך, משא״כ לאחר שישראל גלו והבנים גלו מעל שולחן אביהם הקב״ה נקרא בלשון אב, אומר המהרש״א שבזמן שגלו הקב״ה נקרא אב ולא מלך, כביכול שאינו מלך שהרי אין הכסא שלם, ולכן בחורבן ביהמ״ק מתארים כאן את הקב״ה בתואר אב שהוא אב רחום לישראל אבל כשהוא בביהמ״ק הוא נקרא בתואר מלך.

כאן התוס׳ בד״ה ועונין יהא שמיה הגדול מבורך אומרים תוס׳ שמכאן יש לסתור את הפירוש שפירש במחזור ויטרי שיהא שמיה רבה פירושו שזו תפילה שאנו מתפללים שימלא שמו, הרי כתוב בפסוק בסוף פרשת בשלח ״כי יד על כס קה״ שנשבע הקב״ה שלא יהיה השם שלם ולא הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, והשם שהוא יו״ד ה״א וי״ו ה״א כתוב כאן רק יו״ד ה״א כי אין השם שלם, וכסא עם אל״ף כתוב כאן כס בלי אל״ף כי אין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו של התפילה יהא שמיה רבא פירושו כך לדעת המחזור ויטרי יהא שם יו״ד ה״א, שמיה זה ביו״ד, שם יו״ד ה״א יהיה רבה כלומר שאנו מתפללים שיהיא שמו גדול ושלם כלומר שהוא יהיה שם שלם, ולאחר מכן כשאומרים ״ומבורך״ זו כבר תפילה אחרת, שאנחנו מתפללים ומבורך לעולם הבא, כך פירש המחזור ויטרי.

ולפי המחזור ויטרי צריך לומר שמיה עם יו״ד מעיקר הענין, אבל התוס׳ חולקים על דברי מחזור ויטרי שמכיון שכאן הוזכר שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וענים יהא שמו הגדול מבורך משמע שזו תפילה אחת ואין הכוונה שיהא שמו גדול ושלם אלא רבה מתייחס לתואר של שם ה׳, יהא שמיה רבא, שמו הגדול יהיה מבורך, ולפי זה באמת המילה שמיה היתה צריכה להיות בלי יו״ד כי הכוונה למילה בארמית שהיא תירגום של המילה שמו אז צריך להיות שמה בלי יו״ד (היינו עם צירי תחת המ״ם) וכפי שהעיר כבר ר׳ יעקב עמדין בהגהות היעב״ץ שכך זה נמצא בספר דניאל ״שמה״ בלי יו״ד, מה שאנחנו אומרים שמיה עם יו״ד לפי פירושם של התוס׳ אין זה אלא במקום נקודת צירי של האות מ״ם שבמילת שמה אנחנו מדגישים שמיה עם יו״ד כדי שיהיה כאן דגש לניקוד של צירי שאומרים תחת המ״ם, כך הסביר רב יעקב עמדין בהגהות יעב״ץ.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הטור באו״ח סימן נ״ו הביא את שני הפירושים, ומדברי הפוסקים מבואר שיש בזה נ״מ לדינא אם מפרשים כדברי המחזור ויטרי או מפרשים כפירושם של התוס׳, הראשון הוא הוא הנ״מ אם צריך להגיד שמיה את הה״א עם מפיק ה״א או לא, לפי הפירוש של תוס׳ אומרים שמה בלי יו״ד ובלי מפיק ה״א, כך מפרש הט״ז, ואילו לפי הפירוש של מחזור ויטרי צריך להגיד שמיה במפיק ה״א, אבל להלכה פירש הב״ח שאם אומרים במפיק ה״א יוצאים את שני הפירושים, וכך פסק המ״ב שמדברי הפמ״ג משמע שטוב יותר לומר במפיק ה״א ולומר שמיה, עוד נ״מ להלכה ביאר שם הרמ״א באו״ח סימן נ״ו ע״פ דבריו של הגהות אשר״י שאמר שלפי הפירוש הראשון לא יפסיק בין שמיה לרבא, שהרי לפי הפירוש הראשון שהוא פירוש מחזור ויטרי ״רבא״ זה התפילה על ״שמיה״ אז צריך להגיד יהא שמיה רבא בלי הפסק בין שמיה לרבא אבל בין רבא למבורך לפי מחזור ויטרי אפשר להפסיק, ואילו לפי פירושו של תוס׳ שזה פירוש ר״י אין להפסיק בין רבא למבורך, שהרי כך אנחנו אומרים יהא שמיה רבא מבורך, אז מבורך הוא התפילה על שמיה רבא אז אין להפסיק בין רבא למבורך, וכך נפסק להלכה כשני הפירושים שלא להפסיק בין שמיה לרבא ולא בין רבא למברך.

עוד אומרים תוס׳ וגם מה שאומרים העולם שלכן אומרים את הקדיש בלשון ארמית לפי שתפילה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים שהרי המלאכים אינם נזקקין ללשון ארמית, ואם הם יבינו הם היו מתקנאים בנו, ובכדי שלא יתקנו בנו תקנו את התפילה בלשון ארמית, וגם על זה אומרים תוס׳ וזה אינו נראה שהרי כמה תפילות יפות שהן בלשון עברי, בלשון הקודש, אלא נראה ע״פ דברי הגמרא בסוף מסכת סוטה, שאין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא, שהיו רגילים לומר קדיש אחרי הדרשה שהיו דורשים לפני הציבור וכיון ששם היו הרבה עמי הארצות ולא היו מבינים כולם בלשון הקודש לכן תיקנו את הקדיש בלשון תרגום שהיו הכל מבינים, שזה היה לשונם, כולם היו מדברים לשון ארמית.

אלא שהמשכם של דברי התוס׳ מה זה שייך למה שהם חלקו על מחזור ויטרי, ובפירוש של יהא שמיה רבא, שלזה הם הביאו הוכחה מהגמרא שלנו, מה המשיכו התוס׳ לבאר את הנידון אם הקדיש נתקן בלשון ארמית מהטעם שלא יקנאו בנו או שהקדיש נתקן בלשון ארמית משום עמי הארץ שיבינו את מה שאומרים את הקדיש אחרי הדרשה, זה מתבאר מדבריו של הטור באו״ח סימן נ״ו וכפי שהב״ח הסביר שם את דבריו של הטור, שאלו המפרשים שאמן יהא שמיה רבא כפירושו של המחזור ויטרי שאנחנו מתפללים שהם יוד ה״א יהיה רבא יהיה גדול ויחזור להיות שלם שזה לעת הגאולה כשהוא ינקום מעמלק, אז על זה מסבירים שהמלאכים אמורים להתקנא בנו משום שזה שבח נאה וגם שעל ידי זה הקב״ה נזכר לחורבן הבית כפי שלמדנו אצלנו בגמרא שבשעה שישראל עונים אמן יהא שמיה רבא הקב״ה מנענע בראשו ואומר אוי לבנים שגלו מעל שולחן אביהם וכביכול יש דאגה לפניו ואם יבינו המלאכים את זה יקטרגו עלינו ולכן אומרים את זה בלשון ארמית שהוא לשון שלא יבינו המלאכים שאינם מבינים ארמית, והב״ח הסביר שבזה מיושב קושיתם של התוס׳ שהקשו למה דווקא בתפילה זאת של קדיש יש לחשוש שהמלאכים יתקנאו בזה יותר משאר השבחים שמשבחים בלשון הקודש, אבל צריך לומר שהכוונה שבשמיה רבא שאנחנו מתפללים על שם יו״ד ה״א שאינו שלם שיתגדל ויחזור להיות שלם כפירושו של המחזור ויטרי והו שבח נאה שהוא גורם שיתקנאו בנו המלאכים וגם שעל ידי זה הקב״ה נזכר לחורבן הבית ואם יבינו המלאכים את זה הם יקטרגו עלינו לכן אנחנו אומרים אותו בלשון שלא יבינו מה שאין כן לפירושם של תוס׳ שהטעם שתיקנו בלשון ארמי זה לא מפני שלא יתקנאו בנו זה בגלל שהוא מפרש שיהא שמיה רבא זה שבח של יהא שמו הגדול מבורך, א״כ שבח כזה יש לנו הרבה בלשון הקודש ולא יתקנאו בנו המלאכים, לכן הוא פירש שהטעם שתיקנו בלשון ארמית זה בגלל עמי הארץ שלא היו מבינים לשון הקודש ורצו שיבינו את הקדיש שאומרים אחרי הדרשה, הרי מובן היטב המשכן של דברי התוס׳ שהנידון בהסבר הטעם למה תיקנו את הקדיש בלשון ארמי הוא המשך לנידון איך לפרש את התפילה של אמן יהא שמיה רבא.

אומרת הגמרא תנו רבנן למדנו בברייתא מפני שלש דברים אין נכנסין לחורבה, ישנם ג׳ טעמים למה לא ליכנס לחורבה, מפני חשד, מסביר רש״י שלא יחשדו בו שיאמרו זונה מוכנת לו שם, מפני המפולת, שחומת החורבה היינו הקירות והכתלים של החורבה אז הכתלים הם עדיין רעועים והחומה רעועה ומסוכן הוא פן תפול החורבה עליו, ומפני המזיקין שעלולים להתגלות ולהזיק לו.

שואלת הגמרא מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת, כלומר למה לנו כל ג׳ הטעמים לדבר אחד להסביר את הטעם למה אין נכנסים לחורבה הרי די בטעם אחד מהם אלא וודאי זה בא ללמד שישנם שעות וזמנים שהטעם האחד לא מספיק לאסור את הכניסה לחורבה וצריך אעפ״כ לא להיכנס בשביל טעם אחר ואת זה הגמרא באה לפרש איזה טעם מכל אחד מג׳ הטעמים מונע את הכניסה לחורבה במצב מסוים שבו הטעמים האחרים אינם נוהגים, שואלת הגמרא א״כ מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת, למה לי את הטעם של חשד הרי בין כה אמרת שלא יכנס לחורבה מפני המפולת.

- דף ג׳ ע״ב

עונה הגמרא בחדתי מדובר בחורבא החדשה שרק עכשיו היא נפלה והחומה שלה עודנה בחזקתה ואין לחשוש שהיא תפול והחומות שוב יפלו ויהיה כאן מפולת ואעפ״כ אסור ליכנס מפני החשד.

שואלת שוב הגמרא ותיפוק ליה משום מזיקין עדיין יש לי טעם של מזיקין שאסור בגללו ליכנס ולמה הוצרכנו לטעם של חשד.

עונה הגמרא בתרי שהם נכנסים כשהם שנים והמזיקים אינם מתגלים להזיק לשנים.

שואלת הגמרא אי בתרי חשד נמי ליכא אם הם שנים אין גם את החשד, שהרי למדנו משנה במסכתא קידושין שהאשה מותר לה להתיחד עם שני אנשים, אז כשהם נכנסים שנים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גם מפני החשד אין.

עונה הגמרא **בתרי ופריצי** מדובר שהם אמנם שנים ומן המזיקין הם אינם חוששים אבל הם פריצי הם פרוצים ועליהם לא נאמר ההיתר לאשה להתיחד שהרי שם בגמרא קידושין מבואר לא שנו מה שאמרנו שהאשה מותר לה להתיחד עם שני אנשים זה רק בכשרים ולא בפריצי כאן שהם פריצי על אף שלמזיקין אין לחשוש יש עדיין את החשש של מפני החדש, הרי שהוצרכנו לטעם של מפני החשד שבגללו בתרי ופריצי אסור ליכנס לחורבא, והטעמים האחרים בחורבא חדתא ובתרי לא שייכים ורק מפני החדש אסור להיכנס.

שואלת הגמרא **מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין** הרי יש לו את הטעמים האחרים של חדש ומזיקים. עונה הגמרא **בתרי וכשרי** וכפי שאמרנו שאם הם שנים אין לחשוש מן המזיקין ומכיון שהם כשירי שהם אנשים כשרים ומותר לאשה להתיחד עם שני אנשים כשרים אז גם מפני החשד אין לי ואעפ״כ אסור להיכנס אם זה חורבה ישנה מפני המפולת.

עוד למדנו את הטעם **מפני המזיקין**, שואלת הגמרא **ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת** הרי יש לנו את שני הטעמים האחרים.

עונה הגמרא **בחורבה חדתי ובתרי וכשרי** בחורבא חדתא שזה חורבא שנפלה מחדש אין לנו חשש של מפולת והם הרי שנים וכשרים אין לנו את החשד משום שבשנים וכשרים מותר לה להתיחד.

ואם כן שואלת הגמרא **אי בתרי מזיקין נמי ליכא** הרי אמרת שבשנים גם מזיקין אין ולמה לא יכולו להיכנס מפני המזיקין. עונה הגמרא **במקומן חיישינן** במקום שהמזיקין מצויים תדיר חוששים אפילו בשנים ולכן אפילו שהם שנים יהיה אסור להם להיכנס מפני טעם זה של המזיקין על אף שהטעמים האחרים לא שייכים כאן.

ואיבעית אימא לעולם בחד באמת מדובר ביחיד **ובחורבה חדתי** מדובר בחורבה חדשה שעדיין אין לחשוש למפולת **דקאי בדברא** אלא שהחורבא נמצאת בשדה **דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא** אין לאסור את הכניסה לחורבא מפני חשד שהרי אין האשה מצויה בשדה **ומשום מזיקין איכא** מכיון שהוא יחיד יש לו לחשוש משום מזיקין, אז על אף שזו חורבא חדתא שבגלל זה אין טעם לחשוש ממפולת זה מדובר בשדה ואין טעם לאסור מפני החשד אבל עדיין אסור לו ליכנס לחורבא משום מזיקין.

אומרת הגמרא **תנו רבנן** למדנו בברייתא **ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי** רבי סבור שהלילה מתחלק לד׳ משמרות, **רבי נתן אומר שלש**, וזו היא המחלוקת תנאים שרש״י הזכיר בתחלת עמוד א׳ שנחלקו תנאים אם ד׳ משמרות הוי הלילה או שלש זו המחלוקת כאן בברייתא בין רבי ור׳ נתן.

אומרת הגמרא **מאי טעמיה דרבי נתן דכתיב** כתוב בפסוק (שופטים ז׳) **ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה, ראש האשמרת התיכונה, תנא** למדנו בברייתא **אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה** ומכיון שהוזכרה כאן אשמורת התיכונה בהכרח שיש אחת לפניה ואחת לאחריה וביחד הם ג׳ משמרות שהלילה מתחלק בהם.

ורבי מהו יתרץ את הפסוק הזה, **מאי תיכונה אחת מן התיכונה שבתיכונות** אמנם יש אחת לפני התיכונה ויש אחת לאחריה אבל האשמורות האמצעיות הם שתים ויש שתי תיכונות וזו שהוזכרה כאן היא את מהתיכונה שבתיכונות.

אומרת הגמרא **ורבי נתן** שכן לומד מכאן שיש רק ג׳ אשמורות, **מי כתיב תיכונה שבתיכונות תיכונה כתיב** משמע שיש רק אחת ובהכרח שיש רק ג׳ משמרות.

אומרת הגמרא **מאי טעמיה דרבי אמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי כתוב אחד אומר** (תהלים קי״ט) **חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך** הרי שדוד המלך אומר על עצמו שהוא היה קם בחצות הלילה, **וכתוב אחד אומר** (תהלים קי״ט) **קדמו עיני אשמורות** שהוא שתי אשמורות היה מקדים לקום, אז אם כן **הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה** אם אתה אומר שהלילה מחולק לד׳ משמרות אז מובן היטב שמחצות לילה עד אור הבוקר יש לנו עדיין שתי משמרות, אז כשהוא אומר חצות לילה אקום להודות לך הרי שבזה קדמו עיניו לשתי אשמורות, מה שאין כן לדעת ר׳ נתן שהלילה מחולק לג׳ משמרות ואם דוד המלך אומר חצות לילה אקום להודות לך לא נשאר עד הבוקר שתי משמרות ואיך הוא אומר קדמו עיני אשמורות שמזה משתמע שבחצות לילה שדוד המלך היה עומד כבר שתי משמרות יש בהם עד הבוקר.

ורבי נתן, סבר לה כרבי יהושע דתנן נלמד במשנה לקמן **רבי יהושע אומר עד שלש שעות** ר׳ יהושע אומר שסוף זמן ק״ש של שחרית מסתיים עד ג׳ שעות על היום **שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות** דרכן של מלכים לעמוד ממיטתם לא מיד באור הבוקר אלא אחרי שעתים ביום דהיינו בתחלת השעה השלישית, ודוד המלך אומר קדמו עיני אשמורות שהוא מקדים בשתי משמרות לקום לפני שאר המלכים, **שית דליליא** מחצות לילה שדוד המלך היה קם כמו שהוא אומר חצות לילה אקום להודות לך אז הרי מחצות עד הבוקר נשארו עדיין שש שעות **ותרתי דיממא** ועוד שתי שעות של יום ששאר המלכים ממשיכים עדיין בשינה אז ביחד הוו **להו שתי משמרות** כי ביחד יש שמונה שעות שהם שתי משמרות, שהרי לר׳ נתן שהלילה שהוא י״ב שעות מחולק לג׳ משמרות אז כל משמרה תהיה ד׳ שעות, כאן שש שעות מחצות עד הבוקר ועוד שעתיים שכל המלכים ישנים ודוד המלך מקדים לקום לפניהם הרי שהוא מקדים לקום בשמונה שעות לפני שאר המלכים ששמונה שעות הם שתי משמרות.

רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו לעולם יש רק ג׳ משמרות ודוד המלך כשהוא קם בחצות לא נשארו עד הבוקר רק משמורת וחצי ואעפ״כ הוא קורא לזה קדמו עיני אשמורות בלשון רבים כי גם משמורת וחצי גם היא נקראת משמרות.

אומרת הגמרא **ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יהושע בן לוי אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת, פירש הב"י בשם הרמב"ן מה הפירוש דבריו של מת דברי הספד או התעסקות בצרכי הקבורה שלו וכך זה דבריו של מת מה שקשור לענייניו של המת.

אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה, מסביר רש"י אלא לדבר הלכה אסור לספר לפניו לדבר בדברי תורה, שדברי תורה הרי הכל חייבים לספר בהם והמת מונח דומם והוא לא יכול להשתתף בדברי תורה אז בזה יש לעג שיש בזה משום "לועג לרש חרף עושהו" אדם הלועג לאדם עני יש בזה משום חירוף שהוא מחרף את מי שברא אותו, ולכן לספר בדברי תורה לפניו של המת שמן הראוי היה שגם הוא ישתתף כמו שמצוה על כולם וחייבים כולם לספר בדברי תורה והוא שהוא דומם יש בזה משום בזיון וגנאי עבורו, משא"כ **אבל מילי דעלמא לית לן בה,** אומר רש"י שאין גנאי למי שמחריש בהם, אין גנאי למי ששותק בשעה שמדברים דברים בטלים וממילא אין כאן לעג לרש ומותר לדבר מילי דעלמא.

ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא אפילו (זו הגירסא של הרי"ף והמרש"ל כפי שמצויין בצד) **בדברי תורה וכל שכן מילי דעלמא** שבוודאי אסור לדבר בפניו.

מביאים התוס' שהרי"ף פסק בשמו של רב האי גאון כפי הלישנא קמא שדווקא בדברי תורה אסור אבל דברים בעלמא לית לן בה ואין איסור, והתוס' מוסיפים להכריע שדווקא בארבע אמות שלו, דווקא בארבע אמות של המת שם הוא האיסור משום שזה נחשב כמקומו של מת כפי שהבית יוסף הביא להסביר בשם הרשב"א, ורעק"א בגליון הש"ס מציין כאן לדברי התוס' בב"ק דף ט"ז ע"ב ד"ה "שהשיבו" שמשם הביאו ראיה לזה, ששם בגמרא מבואר שחזקיהו המלך לאחר שנפטר הושיבו ישיבה על קברו, בהכרח שהושיבו את הישיבה לעסוק בדברי תורה משום לד' אמות, הרי שמה שאסור לדבר בדברי תורה בפניו של מת לא נאמר אלא בתוך ד' אמות, זוהי ההוכחה משם, והרא"ש, דברי הרא"ש כמו דברי הרי"ף נמצאים בפרק ג' בפרק מי שמתו, ודבריו של הרא"ש הם בפרק ג' במסכתא ברכות סימן ו' גם הוא מביא לפסוק הלכה כפי הלישנא קמא שרק דברי תורה אין אומרים לפני המת אלא דבריו של מת אבל מילי דעלמא מותר להגיד וכל זה אומר הרא"ש זה חוץ לד' אמות, הרא"ש בזה חולק על התוס', תוס' אמרו שכל זה נאמר בתוך ד' אמות, הרא"ש אומר שזה נאמר חוץ לד' אמות, אבל בתוך ד' אמות לדעת הרא"ש אסור אפילו בדבריו של מת, כך אומר שם הדברי חמודות, א"נ מילי דעלמא יהיה אסור, ומה שהוכיחו מזה שהושיבו ישיבה על קברו שאני התם שזה נעשה לכבודו של המת את זה מותר אפילו בתוך ד' אמות, ומביא שם הדברי חמודות באות י"ז בשם מהר"י אבוהב שעל זה סמכו לומר פסוקים בבית הקברות ליד הקברים בגלל שעושים את זה לכבודו של המת.

ועדיין צריך הסבר למה יהיה אסור לדבר מילי דעלמא בתוך ד' אמות, בשלמא דברי תורה יש בזה משום לועג לרש אבל מילי דעלמא שגם הם אסורים בתוך ד' אמות לשיטתו של הרא"ש למה יהיה אסור איזה לעג לרש יש בזה הרי רש"י כבר הסביר היטב שבמילי דעלמא אין גנאי למחריש בהם, מסביר השיטה מקובצת שיש בזה צער למת שהוא שומע את כל מה שמדברים, הוא מצטער בזה שאין עוסקין בענייניו לעסוק בקבורתו ובהספדו, זה הצער שמצערים אותו ולכן נאסר לדבר מילי דעלמא, כך אומר השיטה מקובצת ובזה יש לבאר את דעתו של הרא"ש שגם בתוך ד' אמות אסור לדבר מילי דעלמא.

שואלת עכשיו הגמרא **ודוד בפלגא דליליא הוה קאי** הרי למדנו מהפסוק חצות לילה אקום להודות לך שדוד המלך היה קם בחצות, שואלת הגמרא **מאורתא הוה קאי** הרי מתחלת הלילה הוא כבר היה קם **דכתיב** (תהלים קי"ט) **קדמתי בנשף ואשועה** שבנשף הכוונה לערב.

וממאי דהאי נשף אורתא הוא מנין לך שנשף פירושו תחלת הלילה שאתה שואל שקדמתי בנשף פירושו מתחלת הלילה.

דכתיב כתוב בפסוק (משלי ז') **בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה** הרי שנשף זה הזמן של ערב יום דהיינו בהעריב היום זה קרוי נשף שזה תחלת הלילה כשהיום עובר.

אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר כך פירוש דבריו של דוד כשהוא אומר חצות לילה אקום להודות לך, **מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה** מעולם לא עבר חצות לילה כשאני יושן משום שעוד קודם לכן הייתי עומד וקדמתי בנשף ואשועה.

רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם כסום עד חצות שהוא אומר קדמתי בנשף ואשועה הוא היה עוסק בתורה כשהוא מתנמנם כמו סוס שהסוס אינו נרדם לעולם שינה עמוקה אלא מתנמנם וניעור תמיד, גם דוד המלך היה עוסק בתורה בחצי הראשון של הלילה באותו אופן כמו סוס, ומצויין כאן בצד לגמרא בסוכה דף כ"ו ע"ב שם מבואר שדוד המלך מעולם לא ישן שינה של שיתין נשמי שהיא שינת הסוס, **מכאן ואילך היה מתגבר כארי** על זה הוא אומר חצות לילה אקום להודות לך שמחצות והלאה הוא היה מתגבר כארי ללא תנומה בכלל.

רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות וכך היה מתחלק הלילה אצלו, ולכן כשהוא אומר חצות לילה אין הכוונה שרק אז הוא קם רק חצות לילה אקום להודות לך בשירות ותשבחות זה הוא היה מתחיל מחצות, ומה שהוא אומר קדמתי בנשף זה שמתחלתו של הלילה הוא היה עוסק בדברי תורה.

שואלת הגמרא **ונשף אורתא הוא** הרי הוכחנו שנשף פירושו תחלת הערב, שואלת הגמרא **הא נשף צפרא הוא** נשף פירושו בוקר **דכתיב** כתוב בפסוק (שמואל א' ל') **ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם** הכוונה ליום המחרת של חנייתם שם, ואם כתוב מהנשף מעד הערב **מאי לאו מצפרא ועד ליליא** ערב זה הרי לילה ומהנשף פירושו מהבוקר עד הלילה, הרי שנשף פירושו בוקר.

עונה הגמרא **לא מאורתא ועד אורתא** נשף פירושו לילה, **ערב, אלא שהכוונה בפסוק מנשף מעד ערב, מלילה עד לילה.**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שואלת הגמרא אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב אם בשניהם הכוונה לילה שהוא הכה מתחלת הלילה עד תחלת הלילה שלאחריו שיהיה בשניהם כתוב נשף או שבשניהם כתוב הערב, ואם כתוב מהנשף עד הערב משמע מהבוקר עד הערב.

אלא אמר רבא תרי נשפי הוו המילה נשף זה לא לילה ולא בוקר, המילה נשף משמעותה קפיצה, כמו שאמרנו ״לנשוף מדוכתי״ פירושו יקפוץ ממקומו, ״האי בוקא דאטמא״ מביא רש״י ״דשף מדוכתי״ פירושו עצם הירך שקפץ ממקומו, ולכן גם הבוקר גם הערב נקראים בלשון נשף על שם הקפיצה, נשף ליליא ואתי יממא בבוקר אומרים נשף כי הלילה קפץ והלך ממקומו ובא היום, נשף יממא ואתי ליליא גם הערב תחלתו של הערב נקראת נשף כי אז היום קופץ ממקומו ומסתלק ובא הלילה לכן גם זה נקרא נשף, כך שהמילה נשף יכולה לשמש גם בוקר וגם לילה.

בענין שעות זמניות, נביא כאן ענין ענין יסודי השייך לסוגיא שלמדנו בענין שעות שוות ושעות זמניות, ידוע וביאר זאת החת״ס בתשובותיו באו״ח סימן קצ״ט בארוכה, שהשעות המוזכרות בש״ס ישנן על ג׳ אופנים, הא׳ לא שייך לענינינו, זה כשאומרים שעה והכוונה לא לשעה של ששים דקות אלא לזמן קצר זמן מועט, אבל עוד שני אופנים של הענין המוגדר בדברי הגמרא כשעה, שיש י״ב שעות ביום וי״ב שעות בלילה, ואם מחלקים את היום לפי האורך של היום לי״ב חלקים שווין וזה נקרא שעה, אחד חלקי שתים עשרה של יום או אחד חלקי שתים עשרה של לילה, זה נקרא שעות זמניות, שאין שעה מהן שווה ביום זה ליום שלאחריו או ליום שלפניו, ולא מדובר כאן על שעה של ששים דקות אלא אם למשל זה יום מימות הקיץ שהימים הם ארוכים יותר לוקחים את היום לכל האורך ומחלקים אותו לי״ב חלקים שוים וכל אחד מאותם י״ב חלקים ז״א כל חלק אחד מי״ב של היום נקרא שעה ואז השעה היא יותר ששים דקות, וכמו כן בימי החורף הקצרים שהיום קצר גם מחלקים את היום לפי קיצורו של היום לי״ב חלקים שוים שבהם כל חלק שתים עשרה של אותו יום קצר נקרא שעה, ומובן ששעה זמנית ביום חורף היא קצרה יותר ויש בה פחות ששים דקות, וכמו כן בלילות זה להיפך, לילות החורף שהם ארוכים אם מחלקים את הלילה לי״ב שעות אז כל שעה תהיה יותר ששים דקות כי אחד חלקי שתים עשרה של לילה של חורף שהוא ארוך יותר הוא יותר ששים דקות, לילות הקיץ שהם הקצרים אם נחלק את הלילה לי״ב חלקים שוב יהיה לנו שעה זמנים שאחד חלקי שתים עשרה של לילה קייצי שבכל שעה יהיה פחות ששים דקות, זה הנקרא שעות זמניות, ואילו שעות שוות פירושו שכל שעה היא שוה לחברתה, שוה ליום שלפניה וליום שלאחריה וכל שעה יש בה ששים דקות.

שעות זמניות נקראים זמניות משום שהשעה היא רק ליום זה, כך הוא אורך של שעה, ואין לך יום שהשעה תהיה שוה בו ליום שלאחריו, רק פעמיים בשנה, יום תקופת ניסן ויום תקופת תשרי לאלו היושבים תחלת קו המשוה אז הימים משתווים במדוייק והלילות משתווים במדוייק להתחלק לי״ב חלקים שוים.

מביא כבר החת״ס שם בתשובות את דעתו של הרמב״ם בפירוש המשניות אצלנו שאלו השעות שהוזכרו לענין זמני תפילה וזמני ק״ש, וכפי שלמדנו בסוגיא את דעתו של ר׳ יהושע שכך היא ההלכה שזמן ק״ש של שחרית הוא עד ג׳ שעות, הכוונה לשעות זמניות, ובימות הקיץ השעות האלה ארוכות יותר מששים דקות ובימות החורף השעות האלה קצרות יותר מששים דקות, וכך קי״ל כפי שביאר המג״א בסימן רל״ג, כך הסביר החת״ס.

וזה לא כדברי הזוהר, ששיטת הזוהר היא שלעולם השעות הם שוות והיום כשהוא ארוך יותר הוא לווה שעות מהלילה והלילה כשהוא ארוך יותר הוא לווה שעות מהיום, אלא תמיד לענין זמני ק״ש ולזמני תפילה קובעים לפי שעות זמניות, אומר החת״ס ומכל מקום לענין תיקוני משמרות שזו הסוגיא שלמדנו שהלילה מתחלק לג׳ משמרות וכל משמר יש לו ד׳ שעות, בזה אומר החת״ס קי״ל כהזוהר, ושכך כוונת המג״א בלשונו בסימן א׳ סוף ס״ק ד׳ שלעולם מחשיבים את הלילה לי״ב שעות שוות הן בקיץ הן בחורף לענין המשמרות שברקיע, אבל לענין תפילה מדובר בשעות שהם שעות זמניות, את כל זה ביאר החת״ס שם והוא עוד האריך שם בכמה וכמה ענינים של ענין שעה המוזכר בגמרא מה גדרו ומה ענינו.

ובענין דברי הזוהר שהזכיר החת״ס שהביא אותם כבר המג״א האריכו בזה הפסוקים והמפרשים על שו״ע או״ח סימן א׳, כמו שהברכי יוסף הביא כבר מתשובותיו של תשובות שב יעקב, ולא נאריך בזה, אבל נביא לבאר שמה שהחת״ס קיבל כדבר פשוט שענין המשמרות מתחלק לשעות שוות, הפמ״ג בסימן א׳ שם על המג״א בס״ק ד׳ מסתפק בזה בענין המשמרות אם הם מתחלקים לפי שעות זמניות ובחורף כל משמר הוא זמן ארוך יותר ובקיץ זמן קצר יותר או שזה לפי שעות שוות, והפמ״ג מבאר שבזה נחלקו שתי הלשונות שלמדנו בעמוד א׳, שלפי הלשנא קמא הם שעות זמניות ולפי הלישנא בתרא הם שעות שוות, אמנם באליהו זוטא על הלבוש סימן א׳ ס״ק ג׳ מבואר להוכיח שגם הלישנא בתרא סובר שהם שעות זמניות, נמצא שיש לנו ג׳ שיטות בענין המשמרות שהלילה מתחלק לג׳ משמרות אם זה לשעות שוות או לשעות זמניות, דעת החת״ס שבזה קי״ל כדברי הזוהר שזה מתחלק לשעות שוות, דעת האליהו זוטא שזה שעות זמניות, ולדעת הפמ״ג זה תלוי בשתי הלשונות בגמרא שלפי הלשנא קמא זה שעות זמניות ולפי הלשנא בתרא זה שעות שוות.

גם בענין זמן ק״ש שהוא עד ג׳ שעות ואמרנו שכך היא ההלכה שהכוונה לשלוש שעות זמניות, אבל מה שבני מלכים קמים אחרי שעתיים, שעבר כבר שעתיים מהיום, בתחלת שעה שלישית כמו שלמדנו בסוגיא, החת״ס הבין כדבר פשוט שהכוונה לשעות שוות, ובאמת החת״ס מתקשה אם הזמן שבני מלכים הוא שעות שוות איך אפשר עי״ז לקבוע את הזמן ק״ש עד שלוש שעות זמניות, והוא משאיר את זה בצריך עיון, אבל זה רק בגלל שהוא נקט כדבר פשוט שזמן קימה של בני מלכים הוא ג״כ לפי שעות שוות ולא לפי שעות זמניות, אבל בשאג״א סימן ג׳ מבואר להדיא שזמן קימה של בני מלכים שהוא לשלוש שעות זמן קימה שלהם הוא ג״כ לפי שעות זמניות, וכן משמע מדבריו של המג״א בסימן נ״ח, ואפשר לעיין בזה בדבריו של החזו״א באו״ח סימן י״ג מה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא כתב על דברי המג״א, עכ״פ גם מהמג״א משמע שהשעתיים ביום שמהם בני מלכים מאחרים לקום הם שעות זמניות, ולכאורה כיון שהגמרא תירצה שהמשמרות לדעת מי שסובר ג׳ משמרות הוי הלילה דוד המלך אומר קדמו עיני אשמורות הוא מייחס את זה גם לשעתיים שבהם הבני מלכים קמים מאוחר יותר אז אם זה שעות זמניות בהכרח שהמשמרות מתחלקים לשעות זמניות לכאורה, ולדברי החת״ס שזה שעות שוות אפשר לפרש שזה מתחלק לשעות שוות.

הרי שנתבאר לנו ענין שעות זמניות ושעות שוות שנוגע להרבה מקומות, אבל נתבאר לנו בעיקר מדברי הפוסקים השייך לסוגיא שלמדנו הם שזמן ק״ש וזמן תפילה תלוי בשעות זמניות, הן לענין המשמרות שהלילה מתחלק שדנים בזה גדולי האחרונים אם זה שעות זמניות או שעות שוות.

שואלת הגמרא **ודוד מי הוה ידע פלגא דלילא אימת** למדנו קודם שהגמרא הביאה את הפסוק שדוד המלך אומר חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך ומזה משמע שדוד יודע היה לכוון במדויק את השעה של נקודת חצות מתי בדיוק זה חצות הלילה ואת זה שואלת הגמרא וכי דוד ידע מתי זה פלגא דלילא מתי זה חצות לילה במדויק, **השתא משה רבינו לא הוה ידע** אם משה רבינו לא ידע **דכתיב** (שמות י״א) **כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות** המילה כחצות משתמע בערך כי בחצות משמע במדויק בחצות אבל כחצות נשמע בערך, וכשמשה רבינו אומר כחצות מה פירוש **אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות** שהקב״ה כך אמר לו **מי איכא ספיקא קמי שמיא** הרי וודאי לפני בורא עולם יתברך שמו גלוי מתי הוא בדיוק נקודת חצות ולא יתכן שאמרו לו מן השמים כחצות. **אלא דאמר ליה בחצות** וודאי שהקב״ה אמר למשה רבינו בחצות שזה לשון של חצות מדוייק ולא כחצות שזה לשון בערך **ואתא איהו ואמר בחצות** ומשה רבינו אמר כחצות **אלמא מספקא ליה** ומשום ספק זה שלא היה יודע לכוון את השעה ולהעמיד את דבריו בשעת המאורע כשיהיה מכת בכורות הוא שינה לומר כחצות, הרי שהיה לו ספק ולא ידע לכוון את השעה **ודוד הוה ידע** ודוד כן ידע לכוון את השעה.

שואלים תוס׳ וא״ת מ״מ למה משה לא אומר בחצות כמו שאמרו לו מן השמים הרי את האמת אמרו לו שזה יהיה בחצות ולמה לו לשנות ולומר כחצות בגלל שהוא לא יודע לכוון את השעה, עונים תוס׳ שהוא לא רצה לומר להם דבר שהוא לא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו, שאם ישאלו אותו האם זה באמת בדיוק בחצות והוא הרי לא ידע לכוון את השעה אז הוא לא רצה לומר לשון שהוא לא יוכל להוכיח אותו ולכן הוא שינה לומר כחצות, זהו לפי הפירוש שתוס׳ הבינו דאמר ליה בחצות פירושו שהקב״ה אמר למשה בחצות, אבל בצד יש פירוש אחר בשם העתק מחילופי גירסאות שדאמר ליה בחצות פירושו לא שהקב״ה אמר לו את המילה בחצות, דאמר ליה הקב״ה, הקב״ה דיבר אתו מתי, בחצות הלילה הוא דיבר אתו ואמר לו שלמחר בזמן הזה תהיה מכת בכורות, ולפי זה לא קשה קושיתם של התוס׳ שמעולם הקב״ה לא אמר את המילה בחצות ומשה לא שינה מדבריו לומר כחצות אלא דאמר ליה הקב״ה הקב״ה דיבר אתו מתי בחצות.

עונה הגמרא **דוד סימנא הוה ליה דאמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד** כנור זה שהיה תלוי למטה מן המטה היו הנקבים והמיתרים שבהם הרוח היתה מנשבת והכנור היה מתחיל לנגן היו מכוונים לצד צפון **וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית** וכפי שרש״י מסביר מדברי הגמרא בבבא בתרא שד׳ רוחות מנשבות בכל יום מד׳ רוחות השמים והיום שהוא כ״ד שעות מעת לעת מחולק לד׳ חלקים, שש שעות ראשונות של כל יום מנשבת רוח מזרחית, שש שעות אחרונות של כל יום מנשבת רוח דרומית, ואילו גירסת הגר״א וכך מבואר בזוהר חדש ששש אחרונות של יום זה רוח מערבית, שש ראשונות של הלילה רוח מערבית ולדעת הגר״א רוח דרומית, שש אחרונות של הלילה היינו מחצות הלילה עד הבוקר מנשבת רוח צפונית, כך שבחצות הלילה מתחילה לנשב רוח צפונית, וזהו מה שלמדנו שכיון שהגיע חצות לילה באה רוח צפונית **ונושבת בו** בכינור **ומנגן מאליו** והכנור היה מנגן מאליו, **מיד** כשהוא שמע את קול הכינור המנגן **היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר**, ממשיך רב אחא בר ביזנא לבאר את סדר היום של דוד המלך **כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה** ישראל צריכים להתפרנס **אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה** צריכים אתם להתפרנס זה מזה, **אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הכור מתמלא מחוליתו.**

על אין הקומץ משביע את הארי מפרש התוס׳ הרא״ש בזה שני פירושים פירוש אחד הוא מביא בשם רב האי גאון ״קומץ״ זה גומא, בור, שבו עומד הארי והארי העומד בגומץ בבור הזה אין הבור הזה יכול להשביע אותו אם הוא לא ילך לבקש את טרפו לטרוף ולאכול, והוא מביא שהמילה בור מתורגמת ״קומצא״ ודרך האריה להיות בחפירה, פירוש שני מביא התוס׳ הרא״ש שיש מפרשים שדרכו של הארי כשהוא רעב והוא רוצה לטרוף הוא מניח את הקומץ שלו לתוך הפה והוא מוצץ ומה שהוא מניח את הקומץ לתוך פיו אינו משביע אותו, פירוש מעניין יש בתשובות הרשב״ש בסימן תקפ״ז שקומץ זה שמו של חגב (ארבה) טהור וכפי שלמדנו בפסחים דף ט״ז שיוסי בן יועזר העיד על איל קמצא דכן, שקמצא שהוא שמו של חגב אז הוא טהור, ויש כאן משמעות שיש איל שהוא בהמה גדולה שאותה אם הארי טורף הוא נהיה שבע אבל האיל שהוא קומץ, איל קמצא, בוודאי אינו משביע אותו, וזה הלשון אין הקומץ משביע את הארי.

גם בפירוש ואין הבור מתמלא מחוליתו נחלקו בזה הראשונים, רש״י אצלנו בסוגיא מפרש שהעוקר חוליא מן הבור היינו הוא חופר בור ומוציא את העפר זה החוליא שהוא מוציא מהבור אז אם הוא עוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליך אותו לתוכו אין הבור מתמלא בכך, וכאן הנמשל הוא שהם אומרים לדוד המלך אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר שיהיה לנו עוד מקורות של הכנסה אין אנו יכולים לפרנסם משל עצמנו, שואלים תוס׳ על פירושו של רש״י ותימה, שאין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הנידון דומה לראיה, שהרי דוד לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים ולתת לעניים, אם הוא היה מצווה להם ליטול מן העניים ולחזור ולתת לאותם אנשים שלקחת מהם זה דומה למשל שזה להוציא עפר מאותו בור ולחזור ולמלא אותו, שאין הבור מתמלא מחוליתו, אבל הוא אמר להם לקחת מן העשירים, ומפרש ר"ת מחוליתו פירושו מנביעתו מנביעת המים כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו, והתוס' מביאים ראיה מהתוספתא שמפורש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא א"כ מושכים לו מים מצד אחר, משמע כפירושו של ר"ת שאין הבור מתמלא מהנביעה של עצמו אלא צריך למשוך לו מים ממקום אחר, עוד מביאים תוס' לפרש בשם ר"י שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא שמה שהוא נותן כאן חסר כאן, וכמו כן זה לא פתרון שהעשירים יתנו לעניים כי מה שנוטלים מן העשירים הרי יתחסר מן העשירים ולכן זה דומה לאין הבור מתמלא מחוליתו, כך פירשו כאן התוס'.

אבל בפירושו של רב נסים גאון, וזה מודפס בדף ד', מפרש כדברי רש"י ומביא לכך ראיה מהגמרא לקמן בדף נ"ט, שם מבואר בגמרא ברייתא שבשעה שביקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם וכשביקש לסותמם נטל שתי כוכבים מעיש והוא סתם אותם, שואלת הגמרא למה הוא לא חזר לסתום אותם באותם כוכבים שהוא לקח מהם, עונה הגמרא אין הבור מתמלא מחוליתו, ולפי זה מוכיח רב ניסים גאון שזה כדברי רש"י בפירושו שזה מה שנתכוונו לומר כשהם אמרו לו אין הבור מתמלא מחוליתו תשובה כשהוא אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אז הם אמרו לו אין זה מספיק לנו מה שנהנים זה מזה אלא צריכים תוספת ממקום אחר, וכמו במשל בור שחפרת והוצאת ממנו את העפר אם תחזיר לתוכו את העפר שלקחת ממנו הוא לא ימלא אותו אלא צריך להוסיף עליו עפר אחר.

גם בגמרא בסנהדרין דף ט"ז ע"ב שם נמצאת אותה סוגיא כמו שאנחנו לומדים אותה כאן לפנינו וגם שם דנים הראשונים תוס' שם ועוד ראשונים להסביר את המשל הזה של אין הבור מתמלא מחוליתו, עכ"פ זו היתה התשובה של חכמי ישראל.

אמר להם אז דוד המלך ענה להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד לכו תפשטו ידיכם בגדוד היינו באויבים שתשללו מהם שלל אז יהיה להתפרנס, מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים.

מסביר רש"י יועצים באחיתופל, אחיתופל היה יועץ כפי שנלמד לקמן והיו שואלים אותו עצה לא על עצם השאלה אם לצאת למלחמה אלא איך לנהוג בדרכי המלחמה, איזה דרך הם ילכו איך יציבו את מצב החיילים, איך יציבו את כלי המשחית, ועוד תכסיסי מארבים שצריכים לעשות במלחמה, זוהי העצה שהיו מתיעצים באחיתופל, ונמלכים בסנהדרין פירושו שהיו נוטלים רשות מהסנהדרין כדי שיתפללו עליהם, ושואלים באורים ותומים, את זה הם היו שואלים אם הם יצליחו במלחמה אם לא, (פירוש יפה לסוגיא זו אפשר למצוא בספר מרגלית הים על מסכת סנהדרין, י"צ).

אמר רב יוסף מאי קרא ללמוד מהפסוק שכך היה הסדר **להתיעץ באחיתופל ולהמלך בסנהדרין ולשאול באורים ותומים, כתוב פסוק בדברי הימים א' כ"ז ואחרי אחיתפל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ וכן הוא אומר** (שמואל ב' ט"ז) **ועצת אחיתפל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל בדבר האלהים** שהעצה שלו היתה כמי ששואל עצה בדבר האלוקים.

- דף ד' ע"א

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין בגלל שהוא היה אב ב"ד, ולדעת תוס' לומדים את זה מסברא.

ואביתר אלו אורים ותומים כי אביתר הוא היה הכהן גדול שהיה לבוש באורים ותומים וממנו שאלו את השאלות ששואלים את האורים ותומים, ורש"י מסביר שכל ימיו של דוד היה נשאל באורים ותומים היה שואל אצל אביתר עד מלחמת אבשלום, אבשלום בנו של דוד כשהוא מרד עליו שם מסופר בתנ"ך ששאל אביתר באורים ותומים ולא עלתה לו ושאל צדוק הכהן ועלתה לו ואז נסתלק אביתר מן הכהונה, **וכן הוא אומר** יש פסוק בשמואל ב' כ' **ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי** ולדעת רש"י כרתי ופליתי שהוזכרו כאן הם האורים ותומים והגמרא הביאה מפסוק זה ראיה שבניהו בן יהוידע שהוא הסנהדרין היה על הכריתי ועל הפליתי, ראשון להם וקודם להם, שבתחלה נוטלים רשות מהסנהדרין ואח"כ שואלים באורים ותומים אם יצליחו או לא, **ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי** למה נקרא שמם של האורים ותומים כריתי ופליתי, כך זה מתפרש לרש"י, **כרתי שכורתים דבריהם** שהם אומרים דברים קצובים וגמורים דהיינו חתוכים וכרותים במדיוק שלא יפחתו ולא יוסיפו, **פלתי שמופלאים בדבריהם** היה מופלא התשובה של האורים ותומים, ובצד יש עוד גירסא "ולמה נקרא שמם אורים ותומים, אורים שמאירים את דבריהם תומים שמשלימים את דבריהם", ורש"י ביומא דף ע"ג פירש אורים שמאירים את דבריהם שעונים תשובה ברורה ומפורשת, תומים שמשלימים את דבריהם שאין גזירת התומים חוזרת, תשובה שהקב"ה עונה ע"י התומים מתקיימת ואינה חוזרת, כך לומד רש"י.

התוס' הבינו בדבריו של רש"י שהראיה שהבאנו וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע היתה ראיה להוכיח שאביתר הוא האורים ותומים, מה הראיה שמכיון שמצאנו שבניהו בן יהוידע היה קודם לכרתי ולפלתי שהוא האורים ותומים ובפסוק בדברי הימים כתוב בניהו בן יהוידע לפני אביתר זה ראיה שאביתר הוא האורים ותומים, מקשים על זה תוס' שלא צריך שום ראיה שאביתר היה כהן בימי דוד ושאלו בו באורים ותומים שלא היה בכלל כהן אחר שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים ולמה צריך ראיה לזה, עוד מקשים התוס' שלגירסת הקונטרס בניהו בן יהוידע אין פסוק כזה בשום מקום שיהיה כתוב ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע, לכן גורס ר"ת שפסוק זה הוא בדברי הימים (כפי שמצויין גם בסוף העמוד הקודם) אלא ששם כתוב ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו על זה אמרנו זה סנהדרין ומובא כאן וכן הוא אומר, מובא כאן ראיה למה שפירשנו שאותו יהוידע בן בניהו המוזכר בדברי הימים זה הסנהדרין שהרי יש לנו פסוק בשמואל שכתוב ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולדעת ר"ת כרתי ופליתי זה לא אורים ותומים כפירושו של רש"י אלא כריתי ופליתי זה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הסנהדרין שכך שמם שכורתים דבריהם הכוונה שפוסקים את הדין לאמיתו, ומופלאים דבריהם זה מלשון מופלא שבב״ד שהוא לשון מופלאים בהוראה אז כיון שמצאנו שבניהו בן יהוידע היה על הסנהדרין זה ראיה לפרש יהוידע בן בניהו שהוא היה על הסנהדרין, שואלים תוס׳ איך אתה פושט את הפירוש של יהוידע בן בניהו ממה שמצאת בבניהו בן יהוידע שזה שם הפוך, עונים תוס׳ מסתמא הוא היה ממלא מקום אביו וכמו שמצאנו שבניהו בן יהוידע היה מן הסנהדרין גם יהוידע בנו של בניהו גם הוא היה מן הסנהדרין.

ואח״כ שר צבא למלך יואב, הרי שפסוק זה שהעמיד לנו את הסדר שאחיתופל שהוא יועץ בניהו בן יהוידע סנהדרין ואביתר אורים ותומים אחרי זה שר צבא למלך יואב יוצאים למלחמה עם השר צבא שהוא יואב.

אומרת הגמרא **אמר רב יצחק בר אדא ואמרי לה אמר רב יצחק בריה דרב אידי מאי קרא** מאיזה פסוק יש ללמוד את מה שלמדנו לכינור היה לו לדוד שתלוי למעלה ממטתו ומעורר אותו, כתוב בפסוק (תהלים נ״ז) **עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר**, מסביר רש״י שדוד המלך מדבר אל עצמו עורה כבודי, אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים, ששאר המלכים ישנים עד אחרי שעתים ביום, עד שלש שעות, ששאר המלכים השחר מעורר אותם דהיינו הם קמים מאוחר, ואעירה שחר, ואני מעורר את השחר.

א״כ תירצה הגמרא שדוד אמנם ידע מתי זה חצות והידיעה של דוד מתי זה חצות זה משום שהיה כינור תלוי למעלה ממטתו שבהגיע שעת חצות שאז רוח צפונית היה מנשבת בו והיה הכינור מתנגן מאליו ומשום כך הוא ידע מתי זה חצות.

רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע

ר׳ זירא סובר שהקושיא מעיקרא אינה נכונה, משה רבינו ג״כ ידע מתי הוא זמן חצות, וממילא שוב לא קשה איך דוד יודע כי משה רבינו ידע וגם דוד ידע, **וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה** למה דוד היה צריך כינור הוא הרי בין כה יודע מתי זה חצות, **לאתעורי משנתיה** כדי להתעורר מהשינה, הוא לא היה צריך את הכינור כדי לקבוע מתי זה חצות אלא את הכינור הוא היה צריך כדי שיעורר אותו משנתו.

שואלת הגמרא **וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר בחצות** אם משה רבינו כן ידע לכוון את השעה למה הוא היה צריך לומר בחצות שמשמעותו הוא בערך ולא אמר בחצות במדוייק, עונה הגמרא **משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא** אמנם הוא עצמו יודע לכוון את השעה אבל סבור היה משה רבינו אם אני יודע לכוון את השעה אבל הם האיצגנינים של פרעה, החכמים של פרעה, הם אינם יודעים לכוון את השעה, וקודם שיגיע חצות הם יהיו סבורים שכבר הגיע ועדיין המכה של מכת בכורות שמשה אמר שהיא תהיה בחצות לא הגיע ואז הם יאמרו שמשה רבינו בדאי, שהוא שקרן, הלכך, לכן טוב לאחוז לשון איני יודע ולומר חצות כדי לא להיות מוכחש ע״י האיצטגנינים של פרעה שהם לא ידעו מתי זה חצות, **דאמר מר** זו ברייתא במסכתא דרך ארץ **למד לשונך** דהיינו תרגיל את הלשון שלך **לומר איני יודע שמא תתבדה** שמא בסופו של דבר תאחז בדאי, **ותאחז** תהיה נאחז ונכשל בדבריך אתה שאתה אמרת.

רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארכסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל הדיבור של כחצות היה שבפלגא אורתא דתליסר היינו במחצית הלילה שלאחר יום הי״ג לחודש ניסן ושלמחרתו יהיה י״ד לחודש ניסן הוה קאי, וכך אמר משה לישראל **אמר הקדוש ברוך הוא למחר כחצות הלילה כי האידנא** אותו כחצות אין הכוונה בערך אלא כמו חצות לילה של עכשיו שזה הלילה שלפני מכת בכורות **אני יוצא בתוך מצרים** וזהו הלשון כחצות שזה הכוונה כמו הזמן של עכשיו.

כתוב בפסוק (תהלים פ״ו) **לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני** נחלקו בזה **לוי ורבי יצחק**, הם נחלקו לפרש במה דוד המלך אומר על עצמו כי חסיד אני **חד אמר כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם, לא חסיד אני, שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות** כל המלכים שינים עד ג׳ שעות כפי שכבר הזכרנו קודם **ואני** (תהלים קי״ט) **חצות לילה אקום להודות לך** זוהי החסידות של דוד המלך שעוד מחצות לילה הוא כבר קם להודות לפני הקב״ה, **ואידך** המ״ד השני מסביר **כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם** הם יושבים כאגודות אגודות ועוסקים רק בכבודם **ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה.**

מסביר רש״י בדם שהיו באים נשים להראות לו מראות דם לדעת אם זה דם טמא אם דם טהור שהרי כפי שלמדנו במסכתא נדה ישנם מראות שונות של דם יש מראות דם טמא שמראה דם זה מטמא את האשה להיות נדה ויש מראות דם שזה מראה טהור, זהו מה שהוא אומר ידי מלוכלכות בדם, בשפיר, זה העור של העובר, שהוולד, העובר, בו בעור הזה העצמו והגידים והבשר ניצורים בתוכו, אשה המפלת שפיר יש שפיר שאשה המפלת אותו יושבת עליו ימי טומאה וימי טהרה של יולדת וזהו השפיר המרוקם, וכפי שמפורש בגמרא נדה דף כ״ד ע״ב איך נראה השפיר המרוקם, אבל יש שפיר שהוא בסך הכל מלא מים ודם וזה השפיר הזה אם היא הפילה לא נחשב וולד שיהיה לה מפלת לאשה לשבת עליו ימי טומאה של יולדת וימי טהרה של יולדת, היו באים להראות לדוד את השפיר האם זה כבר שפיר שיש לאשה שהפילה אותו דיני טומאה של יולדת וימי טהרה של יולדת או שזה שפיר שאין עליו ימי טומאה וימי טהרה וזה מה שהוא אומר ידי מלוכלכות בשפיר שהיו מראים לו, ובשליא, שליא זה כמין לבוש שהוולד העובר שוכב בתוכו זו השליא, ויש שליא שהמפלת את השליא הזאת יושבת עליו ימי טומאה וימי טהרה שהרי קי״ל משנה בנדה דף כ׳ אין שליא בלו וולד, אלא שזה תלוי אם לשליא הזאת יש את השיעור שעליו נאמרה ההלכה של אין שליה בלא וולד וכפי שמבואר שם בגמרא אין שליא פחותה מטפח ותחלתה היינו מתחלת יצירתו של הולד הרי היא כחוט של ערב וסופה כתורמוס, וגם את זה היו מביאים לפניו, אשה שהפילה שליא היו מביאים אותה לפני דוד המלך לראות האם השליא הזאת היא שליא שיש בה כשיעור ואם היא עשויה כדת שליא להחזיק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ששליא זאת בוודאי היה הוולד בתוכה כי אין שליא בלא וולד אלא שהוולד נימוח ואז האשה שהפילה את השליא הזאת אם זו שליא שיש בה כשיעור צריכה לשבת עליו ימי טומאה וימי טהרה של יולדת ואם לאו, אם לא היה באותה שיעור אז אין לה דיני יולדת, ואת זה גם היו מביאים לפני דוד המלך, וזה מה שדוד המלך אומר שידיו מלוכלכות בדם בשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה, שהרי כל השאלות האלו נוגעות להלכות טהרה.

ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי דוד המלך אומר שכל מה שהוא עושה הוא מתיעץ ברבו מפיבושת **ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי** האם הדין שאני דנתי לפסוק את ההלכה היה נכון **יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי** מסביר רש״י חייבתי וזכיתי שייך בפסק הלכה שהוא בדיני ממנות או בדיני נפשות שזה חובה וזכות, וזה מה שהוא היה שואל קודם יפה דנתי הדין שדנתי הוא נכון ואם זה היה בדיני ממונות או בדיני נפשות היה שואל יפה חייבתי או יפה זכיתי, ואם זה היה שאלה ששאלו בדיני טומאה וטהרה היה שואל יפה טהרתי יפה טמאתי, **ולא בושתי** ולא הייתי מתבייש.

אמר רבי יהושע בריה דרב אידי מאי קרא איפה הוא הפסוק שממנו אפשר ללמדו שהוא היה שואל את רבו בלי להתבייש, כתוב בפסוק (תהלים קי״ט) **ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש**, מסביר המהרש״א שמפיבושת הוא זה שנאמר עליו נגד מלכים, טעם אחד שהרי כך אמרו בגמרא מאן מלכי רבנן, אז את זה שהוא היה שואל את רבו זה נקרא נגד מלכים, ועוד שמפיבושת היה מבני מלכים מבניו של שאול, אלא שהמהרש״א מסתפק בזה האם מפיבושת רבו של דוד הוא בנו של שאול המלך שהיה לו בן נקרא מפיבושת מפילגשו רצפה בת איה או שמא זה מפיבושת שהוא בן יהונתן אבל עכ״פ הוא מבני מלכים. ודברי המהרש״א הם באמת פלא שמפורש בתוס׳ ביבמות דף ע״ט ע״א בשם ר״ת שזה היה מפיבושת בן שאול ולא מפיבושת בנו של יהונתן.

אומרת הגמרא **תנא** למשנו בברייתא **לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו** בעצם שמו היה איש בושת (ובצד מבואר גירסתם של תוס׳ ביבמות דף ע״ט בשם ר״ת שהם גורסים איש בעל שמו) **ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה** ולכן היה נקרא מפיבושת וזה מלשון כפי שרש״י מסביר מפי בושת, בדברי הלכה שהיו יוצאים מפיו של איש בושת היה לו בושת לדוד שפעמים שהיה טועה והוא הרי היה שואל על כל דבר שהוא פסק את רבו מפיבושת ורבו היה אומר לו טעית אז בזה היה לו בושת ולכן קוראים לו מפיבושת.

מסביר המשנה למלך בפרשת דרכים בסוף דרוש ט״ו והאריך בזה גם הצל״ח אצלנו בסוגיא מהו השייכות של הברייתא הזאת תני לא מפיבושת שמו אלא איש בושת שמו, משום שלגמרא היה קשה הלשון שהגמרא אמרה שדוד המלך היה פונה אל רבו ואומר לו מפיבושת רבי איך הוא יכול היה לקרוא לו בשמו הרי אסור לאדם לקרוא לרבו בשמו, ועל זה הביאה הגמרא תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו, בעצם זה לא היה השם שלו אלא זה היה שם תואר ולכן הוא היה יכול לפנות אליו מפיבשת רבי, כי הרי אם זה היה שמו הפרטי הוא לא היה יכול לקרוא לו בשמו שאין התלמיד קורא לרבו בשמו, והמשנה למלך האריך לדון בזה במחלוקת הפוסקים האם כשהתלמיד קורא לרבו בשמו הפרטי אבל הוא מוסיף רבי כמו כאן מפיבושת רבי מותר לקרוא לו כך או לא.

מסיימת הגמרא **לפיכך**, אומר רש״י בזכות זה שהיה דוד מקטין את עצמו לשאול מפיבושת את כל מה שהוא פסק **זכה דוד ויצא ממנו כלאב** אז הוא זכה ויצא ממנו בן ששמו היה כלאב, **ואמר רבי יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו**, מסביר רש״י בשמואל כתוב ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל, אביגיל שמראשונה היתה אשתו של נבל הכרמלי ואח״כ דוד המלך לקח אותה לאשה והיא ילדה לו בן שנקרא כלאב, ובדברי הימים כתוב והשני דניאל לאביגיל אז מזה אומר ר׳ יוחנן שבעצם שמו הוא דניאל **ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה** והמלה כלאב היא כמו שני מילים ״כל״ זה מלשון מכלים ״אב״ את הרב את מפיבשת שהיה אב בהוראות **ועליו אמר שלמה בחכמתו** עליו אמר שלמה המלך (משלי כ״ג פסוק ט״ו) **בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני, ואומר** ועוד פסוק (משלי כ״ז פסוק י״א) **חכם בני ושמח לבי ואשיבה חרפי דבר**, הרי שיש לו בן לדוד שמשיב לחרפיו לאלה שמהם הוא היה מקבל בושת אז הוא היה משיב להם דבר כפי שאמרנו שהוא היה משיב להכלים פני מפיבשת בהלכה.

שואלת עכשיו הגמרא **ודוד מי קרי לנפשיה חסיד** הרי אמרנו שדוד אמר על עצמו שהוא חסיד **והכתיב** כתוב בפסוק (תהלים כ״ז) **לולא האמנתי לראות בטוב ה׳ בארץ חיים**, אומר רש״י שכוונת דוד המלך לומר שלולא האמנתי לראות בטוב ה׳ כבר היו טורדים אותי מיראתך וכמו שדוד המלך אומר בתנ״ך שמואל כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה׳ לאמר לך עבוד אלהים אחרים, **ותנא** למדנו בברייתא **משמיה דרבי יוסי למה נקוד על לולא** המילה לולא יש עליה ניקוד, בכדי לדרוש את הנקודה, כי כל מילה שמנוקד מעליה המשמעות של הניקוד הוא לדרוש שהקודה באה למעט את המשמעות הכתוב לומר שלא דבר ברור היה לו לדוד המלך לראות בטוב ה׳ וזהו המשמעות של המילה לולא ״אם לא״, **אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא** אני בטוח אומר דוד שהקב״ה עתיד לשלם שכר טוב לצדיקים **אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו** דוד המלך היה בספק האם הוא יהיה ג״כ בין אלו שיזכו לשכר האם הוא נחשב בין הצדיקים או לא, הרי שדוד המלך מסתפק אם הוא יזכה לראות בטוב ה׳ ואם הוא יכול להחשיב את עצמו בין הצדיקים שמובטח להם שכרם לעתיד לבוא ואיך אתה אומר כאן שהוא אמר על עצמו שמרה נפשי כי חסיד אני.

מתרצת הגמרא **שמא יגרום החטא** לעולם מוחזק היה בידו שהוא חסיד וכפי שהוא אמר שמרה נפשי כי חסיד אני ומה שהיה ספק בידו האם הוא יזכה לראות בטוב ה׳ זה רק בגלל שהיה ירא הוא היה מפחד שמא הוא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב ה׳.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מביאה הגמרא על זה ראיה שיש באמת אפשרות כזאת שאפילו אם הקב״ה הבטיח לו לאד הבטחה יתכן שהחטא יגרום שההבטחה של הקב״ה לא תקוים **כדרבי יעקב בר אידי דרבי יעקב בר אידי רמי** שאל סתירה בפסוקים **כתיב** כתוב בפסוק (בראשית כ״ח) שהקב״ה אמר ליעקב אבינו **והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך** הרי הובטח יעקב אבינו מפי הקב״ה שהוא יהיה אתו והוא ישמור אותו בכל אשר ילך **וכתיב** (בראשית ל״ב) **ויירא יעקב מאד** שיעקב אבינו עדיין פחד, **אמר שמא יגרום החטא** מתרצת הגמרא שהסיבה שיעקב אבינו פחד שמא אחרי ההבטחה שהקב״ה הבטיח לו הוא חטא ואם הוא חטא גורם החטא שלא תקויים ההבטחה, **כדתניא** הרי למדנו בברייתא שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת, כתוב בפסוק (שמות ט״ו) בשירת הים, **עד יעבר עמך ה׳ עד יעבר עם זו קנית, עד יעבר עמך ה׳** דורשת הברייתא **זו ביאה ראשונה** כשישראל נכנסו לארץ ישראל פעם ראשונה בימי יהושע, **עד יעבר עם זו קנית זו ביאה שניה** כשעלו מגלות בבל בימי עזרא **מכאן אמרו חכמים** מזה שהתורה הקישה ביאה ראשונה בימי יהושע לביאה שניה בימי עזרא למדו מזה חכמים **ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון** מסביר רש״י כמו שבימי יהושע בן נון הם נכנסו לא״י ביד רמה כך ראוים היו שיעשה להם נס בימי עזרא שיבואו לא״י ביד רמה, **אלא שגרם החטא** אלא מכיון שגרם החטא לא הלכו אלא ברשותו של כורש מלך פרס וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש שהיה מלך פרס ואחריו לאחשורוש ולאחר מכן לדריוש האחרון שהוא בנו של אחשורוש, תמיד הם היו משעובדים למלכי פרס, את כל זה גרם החטא, הרי שעל אף שהיתה הבטחה של עד יעבר עמך ה׳ עד יעבר עם זו קנית שעתידים ישראל ליכנס בימי עזרא ביד רמה ובדרך נס כמו בימי יהושע גרם החטא והם לא נכנסו ביד רמה אלא ברשותו של מלך פרס שזה כבר לא נקרא שהם נכנסו ביד רמה.

וכאן בגמרא לא הוזכר איזה חטא גרם להם לישראל שבימי עזרא הם לא עלו כמו בימי יהושע בן נון, והמהרש״א ביומא דף ט׳ ע״ב הסביר שהחטא היה עצם הדבר שלא עלו כולם בחומה שרק מקצתן של ישראל עלו עם עזרא ולא כולם, בזוהר הקדוש בפרשת שמות דף ז׳ ע״א מפרש הזוהר הקדוש שהחטא היה שהם נשאו נשים נכריות כמו שמפורש בפסוקים בספר עזרא שהיה להם נשים נכריות וזה החטא שגרם להם של נכנסו בימי עזרא להעשות להם נס כמו בימי יהושע.

למדנו במשנה וחכמים אומרים עד חצות.

שואלת הגמרא **חכמים כמאן סבירא להו** איך הם מסבירים ואיך הם מפרשים את המילה ״ובשכבך״ שנאמר בתורה, **אי כרבי אליעזר סבירא להו** אילו הם סוברים כדברי ר״א שהוא מסביר ״בשכבך״ כל זמן שבני אדם עוסקים לילך לישכב זה מקדים וזה מאחר, **לימרו כרבי אליעזר** שהוא סובר שזה הזמן עד סוף האשמורה הראשונה שבוודאי כל מי שבדעתו לישון כבר שכב וישן עד סוף האשמורה הראשונה שגם הם יאמרו כך,

- דף ד׳ ע״ב

ואי כרבן גמליאל סבירא להו שהוא מפרש בשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים ויש בכלל הזה כל הלילה **לימרו כרבן גמליאל** שהוא סובר שסוף זמן ק״ש של ערבית הוא עד עמוד השחר.

עונה הגמרא **לעולם כרבן גמליאל סבירא להו** אמנם חכמים הם גם סוברים כדברי ר״ג שבשכבך פירושו כל זמן שבני אדם שוכבים, ומן הדין היה צריך להיות זמן ק״ש של ערבית עד עלות השחר כדברי ר״ג **והא דקא אמרי עד חצות** למה אמרו חכמים עד חצות **כדי להרחיק את האדם מן העבירה** שמא אם האדם יחשוב שיש לו שהות וזמן כל הלילה הוא יסמוך על כך שיש לו שהות ויעבור ולא יקרא ק״ש.

וכמו שלמדנו בברייתא **כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי** קודם ילך הביתה **ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא** אוכל קצת ואשתה קצת והוא יוצא לישכב לישון לנוח קצת **ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל** ורק לאחר מכן אני אקרא ק״ש ואתפלל **וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה** ושוב הוא לא קרא ק״ש ולא התפלל ערבית, לכן אמרו חכמים לא כך ינהג האדם **אבל אדם בא מן השדה בערב נכנם לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא** אם הוא רגיל לקרוא בחומש הוא קורא בחומש **ואם רגיל לשנות** משניות והלכות **שונה**, וקורא **קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו** אח״כ הוא הולך הביתה לאכול **ומברך** היינו מברך ברהמ״ז, כך היא ההנהגה הנכונה, **וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.**

שואלת הגמרא **מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה**, בכל מקום איפה שראינו חכמים מתקנים דבר לא נאמר שם שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה ולמה כאן סיימה הברייתא לומר שמי שעובר על דברי חכמים חייב מיתה.

איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה מכיון שכאן מדובר באונס של שינה התוקפת אותו לעבור על דברי חכמים משום שהוא עייף והוא רוצה לישון וזה עלול להביא אותו לעבור על דברי חכמים לכן הוזקקו ונצרכו להזהיר אותו כאן יותר באזהרה חמורה שהוא ידע שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.

ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות זה מחלוקת לקמן בדף כ״ז נחלקו בזה תנאים האם תפילת ערבית היא רשות או שתפילת ערבית היא חובה, ולכן **קא משמע לן דחובה** בזה שהוא אומר אזהרה חמורה כל כך שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה בזה תדע כמה חמור בעיניו של התנא הענין אם הוא יעבור על דברי חכמים וימנע מלקרוא ק״ש ולהתפלל שבזה תדע שהוא סובר שתפילת ערבית היא חובה ולא רק רשות.

אומרת הגמרא למדנו בברייתא **אמר מר קורא קריאת שמע ומתפלל** הרי שהזכיר התנא מקודם ק״ש של ערבית ולאחריה רק התפילה של ערבית.

מסייע ליה לרבי יוחנן זה סיוע וראיה לר׳ יוחנן שהוא סובר שגם בתפילת ערבית קודם מקדימים לקרוא ק״ש ולאחר מכן מתפללים שמונה עשרה ותפילה של ערבית כדי שיסמוך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גאולה לתפילה, שיסמוך את הברכה של גאל ישראל שהיא הגאולה לתפילה, ולא כדברי ר' יהושע בן לוי שנלמד מיד את המחלוקת ביניהם שהוא סובר שבמעריב קודם תפילה מתפללים י"ח ורק אח"כ קורין ק"ש, דאמר רבי יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית זה שהוא סומך את הגאולה שזה גאל ישראל לתפילה של ערבית לי"ח של ערבית הוא בן העולם הבא.

אומר רש"י וכ"ש של שחרית, וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא שעיקר סמיכת גאולה לתפילה שכולם מודים בה היא בשחרית, משום שעיקר גאולת מצרים היתה בשחרית ביום שהרי כך כתוב בפסוק ממחרת הפסח היינו למחרת י"ד בניסן שהוא יום הקרבת הפסח יצאו בני ישראל ממצרים כך כתוב בפרשת מסעי, הרי שעיקר הגאולה היתה ביום בשחרית ולכן עיקר סמיכת גאולה לתפילה היא בתפילה של שחרית וכפי שאמרנו שבזה כולם מודים, ורש"י מסביר מה הוא הענין של סמיכת גאולה לתפילה ואיך נרמז הדבר, משום שדוד המלך רומז על כך בספר תהילים שהרי בספר תהילים פרק י"ט מסתיים בפסוק יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי, הרי שהסיום של הפרק הוא המילה וגואלי שזה גאולה ומיד פרק כ' מתחיל למנצח מזמור לדוד יענך ה' ביום צרה שזה התפילה, הרי שדוד הסמיך את גואלי שזה הגאולה ליענך ה' שזה התפילה, מביא רש"י מהירושלמי בברכות שם מסביר הירושלמי מי שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא דומה לאוהבו של מלך, ידיד של המלך, שבא ודפק על פתחו של המלך, הוא בא לדפוק על הדלת, יצא המלך ומצא אותו שהפליג, עד שהמלך יצא אליו מצא שהאוהב הזה שהוא דפק בדלת כבר נעלם מכאן אז לכן גם המלך הפליג, אז גם המלך התרחק ממנו, אלא מה צריך אדם לעשות, יהא אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו זה כמו במשל הדפיקה בדלת זה אמירת השבח של יציאת מצרים, ובעודו קרב אליו מיד עכשיו כשהוא עדיין מתקרב אל המלך יש לו לתבוא צרכיו שזו היא התפילה שבה הוא מבקש על צרכיו, הרי שצריך לסמוך גאולה לתפילה ונחלקו ר' יוחנן ור' יהושע ב"ל אם צריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית או רק בשחרית, ר' יוחנן סובר כפי שאמרנו שהסומך גאולה לתפילה של ערבית הוא בן העוה"ב הרי שהוא סובר שגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפילה קודם לקרוא ק"ש ואח"כ להתפלל.

רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום כל התפילות של יום נתקנו באמצע בין שני ק"ש, בראשונה קורין בשחרית ק"ש ולאחריה י"ח של שחרית ובערבית קודם מתפללים י"ח ואחריה ק"ש של ערבית, הרי שק"ש של שחרית היא לפני כל התפילות של יום וק"ש של ערבית היא אחרי כל התפילות של היום.

אומרת הגמרא **במאי קא מפלגי** במה נחלקו ר' יהושע ב"ל ור' יוחנן.

אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא אם תרצה אסביר לך מחלוקת ביניהם שהם נחלקו בפירושו של הפסוק ואי בעית אימא בסברא.

והגמרא מסבירה **אי בעית אימא סברא דרבי יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי** ר' יוחנן סובר שגם מבערב מבלילה כבר היתה גאולה ממצרים ולכן גם הגאולה שאומרים בערב יש לה את החשיבות שיצטרכו להסמיך אותה לתפילה **אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא** מה שכתוב בפסוק ממחרת הפסח שאמרנו שזה מבאר שהם יצאו ביום זה הגאולה השלמה אבל בעצם גם מאורתא היתה גאולה ומשום כך ראוי להסמיך גאולה לתפילה גם את הגאולה של ערבית, **ורבי יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא** כיון שסוף סוף הגאולה היתה רק בבוקר בשחרית **לא הויא גאולה מעלייתא** אז הגאולה שהיתה מבערב לא נחשבת גאולה נכונה וגאולה שלמה ולכן הגאל ישראל הגאולה של ערב שאומרים בערבית היא לא חשובה כל כך שנצטרך לחזר אחריה לסמוך אותה לסמיכת התפילה.

ואיבעית אימא קרא שהם נחלקו בפירושו של פסוק **ושניהם מקרא אחד דרשו** שניהם דורשים את אותו פסוק **דכתיב** (דברים ו') **בשכבך ובקומך** ולדעת שניהם גם לדעת ר' יוחנן גם לדעת ר' יהושע ב"ל התורה הקישה ללמוד בהיקש את הק"ש של ערבית שזה בשכבך לק"ש של שחרית שזה הק"ש של בקומך, **רבי יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה** איך לומדים את ההיקש **מה קימה קריאת שמע ואחר כך תפלה** הרי בקימה בשחרית כולם מודים שצריך לסמוך גאולה לתפילה אז קודם כל ק"ש ואח"כ מתפללים תפילת שחרית **אף שכיבה נמי קריאת שמע ואחר כך תפלה** כך גם בק"ש של בשכבך של ערבית קודם ק"ש ואח"כ תפילה, **רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה** גם אני לומד היקש של בשכבך לבקומך אבל מה הוא ההיקש כך לומדים **מה קימה קריאת שמע סמוך למטתו** הרי מיד לאחר שהוא קם ראשונה הוא קורא ק"ש כך שהק"ש היא סמוך למטתו **אף שכיבה נמי** גם הק"ש של בשכבך צריך להיות **קריאת שמע סמוך למטתו** ולא שקודם הוא יקרא ק"ש ואחר"כ הוא יתפלל אלא קודם יתפלל ואח"כ יקרא ק"ש שהק"ש תהיה כבר סמוך למטתו.

מתיב מר בריה דרבינא נלמד לקמן במשנה **בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה** שבק"ש של ערבית הוא מברך שתי ברכות לפניה, זה הברכה של המעריב ערבים ואהבת עולם, ושתים לאחריה זה אמת ואמונה והשכיבנו, **ואי אמרת בעי לסמוך** לר' יוחנן שסובר שצריך גם בערבית לסמוך גאולה לתפילה **הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו** הוא הרי לא סומך גאולה לתפילה שהרי הוא עדיין צריך לומר השכיבנו אחרי שהוא אמר גאל ישראל שזה סיום הברכה של אמת ואמונה הוא לא עומד מיד להתפלל י"ח אלא הוא מחזיק באמירת השכיבנו אז איך הוא סומך גאולה לתפילה.

אמרי מתרצת הגמרא **כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא** אז השכיבנו עצמו נחשב כחלק מהגאולה, כחלק מברכת הגאולה, כגאולה אריכתא, כך שכשהוא עומד להתפלל ערבית אז הוא מסמיך את זה להשכיבנו שהיא עצמו כגאולה אריכתא.

דאי לא תימא הכי שאם לא תסביר כך **שחרית היכי מצי סמיך** שחרית הרי אמרנו כולם מודים שצריך לסמוך גאולה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לתפילה איפה הוא סומך גאולה לתפילה **והא אמר רבי יוחנן בתחלה אומר** (תהלים נ״א) **ה׳ שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר** (תהלים י״ט) **יהיו לרצון אמרי פי** בתחלה לפני שהוא נעמד תפילת י״ח אדם צריך לומר את הפסוק ה׳ שפתי תפתח ופי יגיד תהלתיך ולבסוף אחרי שסיים י״ח אומר את הפסוק יהיו לרצון אמרי פי, אז כיון שעליו לומר אחרי גאל ישראל שהוא סיים הברכה של אמת ויציב וזה הגאולה אז לפני שהוא עומד י״ח הוא אומר ה׳ שפתי תפתח איך הוא מסמיך גאולה לתפילה, **אלא התם** בהכרח אתה צריך לתרץ **כיון דתקינו רבנן למימר ה׳ שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא** אז ה׳ שפתי תפתח עצמו נהפך לחלק מהתפילה וזה כתפילה אריכתא ובמה שהוא מסמיך את ה׳ שפתי תפתח לגאל ישראל זו היא הסמיכת גאולה לתפילה **הכא נמי כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא** ומה שהוא מסמיך את הי״ח לסיום ברכת השכיבנו זה נקרא שהוא מסמיך גאולה לתפילה.

אומרת הגמרא **אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר** (תהלים קמ״ה) **תהלה לדוד** (זה פרק קמ״ה אלא שאנחנו מתחילים לומר קודם אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה, הסבירו זאת התוס׳ לקמן בדף ל״ב ע״ב בסוף העמוד ששם הגמרא לומדת את מה שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים לומדים את זה מהפסוק אשרי יושבי ביתך אומרים תוס׳ לפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד לאפוקי מאלו שאומרים הרבה פסוקים של אשרי, עכ״פ אשרי מה שאנחנו קורים את התפילה של אשרי זה בעצם תהילה לדוד, וגם מה שמוסיפים לאחר מכן ואנחנו נברך קה מעתה מעד עולם הללוקה שזה גם לא חלק מתהילים פרק קמ״ה אז מסביר התוס׳ הרא״ש זה משום שאנחנו רוצים להסמיך את ההללוקה להללוקה הללי נפשי את ה׳, עכ״פ תהלה לדוד זה אשרי שאנחנו אומרים, ומי שאומר זאת) **בכל יום שלש פעמים** (זוהי הגירסא שלפנינו) **מובטח לו שהוא בן העולם הבא** ורש״י מסביר שג׳ פעמים כנגד ג׳ תפילות, ורעק״א העיר כבר מדברי הרא״ש שלא הוזכר ג׳ פעמים אלא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו, אבל מדברי רש״י שפירש כנגד ג׳ תפילות מפורש שגירסתו היתה כגירסתינו בגמרא ג׳ פעמים, וכך מפורש בזוהר הקדוש בחלק ג׳ דף קי״ט ע״ב בגירסא שם מפורש ג׳ פעמים ושם הזוהר הקדוש מפרט מתי הם שלשת הפעמים שאומרים תהלה לדוד וכפי שידוע לנו אומרים אחת תהלה לדוד אשרי יושבי ביתך באמצע פסוקי דזמרה פעם אחת אומרים לפני ובא לציון ופעם אחת לפני תפלת מנחה.

אומרת הגמרא **מאי טעמא** למה הוא מובטח בזה שהוא בן העולם הבא מה היא החשיבות של אמירת התהלה לדוד.

אילימא משום דאתיא באל״ף בי״ת משום שהשבח הזה מסודר על סדר האל״ף בי״ת ויש בו חשיבות בזה שהוא מסודר על סדר הא״ב והזכיר העקידה בפתיחה שלו לפירושו על מגילת איכה שהעובדא שזה מסודר על סדר הא״ב מלמדת על שלימותו של השבח הזה, אז א״כ שואלת הגמרא **נימא** (תהלים קי״ט) **אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין** שהוא יאמר פרק קי״ט בתהילים אשרי תמימי דרך ששם הא״ב הוא כפול שמונה שכל אות מאותיות הא״ב יש בה שמונה פסוקים.

אלא משום דאית ביה (תהלים קמ״ה) **פותח את ידך** שזה השבח של הכנת מזון לכל חי שהקב״ה מכין מזון לכל בריותיו, **נימא הלל הגדול** למה שלא נאמר הלל הגדול, זה פרק קל״ו בתהילים זה מתחיל הודו לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו שזה נקרא הלל הגדול, הלל שאנחנו אומרים בימים טובים ובר״ח זה נקרא הלל המצרי הלל זה נקרא הלל הגדול **דכתיב ביה** גם שם כתוב (תהלים קל״ו) **נתן לחם לכל בשר** כתוב השבח הזה. **אלא** אומרת הגמרא **משום דאית ביה תרתי** משום שבתהלה לדוד יש גם את השבח של מכין מזון לכל חי שזה פותח את ידך ויש גם את המעלה שהוא מסודר על סדר הא״ב.

אומרת הגמרא **אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו״ן באשרי** אז הנה כאן כבר מרומז בגמרא שתהלה לדוד קורין לזה אשרי, ולמה לא נאמר נו״ן שהרי הפסוק שבו מתחיל האות נו״ן זה מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור ודור ומיד אחריו האות סמ״ך סומך ה׳ לכל הנופלים ואין לך פסוק שמתחיל באות נו״ן.

מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל (הוא אומר זאת בלשון נקיה שלא לומר דבר רע ח״ו על כלל ישראל) **דכתיב** כתוב פסוק בנבואת עמוס (עמוס ה׳) **נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל** הרי שהנו״ן רומזת חלילה לנפילה.

במערבא מתרצי לה הכי בא״י היו מתרצים לפרש את הפסוק בעמוס כך היו מפרשים אותו **נפלה, ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל**, היו עושים כמין פסיק נפלה לא תוסיף הנפילה הזאת שנפלה כנסת ישראל לא תוסיף אלא אדרבה קום בתולת ישראל, **אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי** אע״פ שהוא הפסיק את הנו״ן מפני הנפילה שבה ולא רצה לרמוז אותה ולכן לא סידר דוד המלך פסוק המתחיל באות נו״ן **חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנאמר** (תהלים קמ״ה) **סומך ה׳ לכל הנפלים** אז מיד הוא רומז את סמיכת הנפילה בזה שהוא אומר את הפסוק סומך ה׳ לכל הנופלים.

ורעק״א מציין את דברי הרשב״א בתשובותיו בחלק א׳ סימן מ״ט שם שאל השואל וכי אין לנו הרבה פסוקים שבהם מפורש בה המפלה חלילה של ישראל היינו מפולתם של שונאי ישראל, מתרץ לו הרשב״א שאמנם וודאי שבהרבה מקומות יש את העונש והפורענות שיגיעו אם ח״ו חוטאים אבל בלשון של לא תוסיף קום זה אין לנו רק את הפסוק בעמוס, ועל אף שהפסוק בעמוס עצמו הרי כן קיים הרי שבמערבא תירצו אותו איך לפרש שזה נפלה לא תוסיף, שלא תהיה עוד נפילה חלילה וחס, ולא רצה דוד המלך מסביר הרשב״א בשבח הגדול של תהלה לדוד שהוא מסודר על סדר א״ב שהוא שלמות השבח להזכיר שם את מפלתם של שונאי ישראל, שהרי אדרבה בשעת פורענות אומר הרשב״א השכינה מנהמת כיונה ואומרת קלני מראשי קלני מזרועי ובשעה שישראל אומרים יהא שמיה רבה הרי למדנו לעיל הקב״ה מנענע ראשו ואומר אשרי למלך שמקלסים אותו בביתו ומה לו לאב שהגלה את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בניו לבין אומות העולם, הרי שאין הקב"ה מרוצה חלילה מהפורעניות אלא אדרבה זה מהווה צער גדול לשכינה אז לכן בשבח זה של תהלה לדוד שמקלסים אותו במזמור הכולל כמה שבחים אינו ראוי להזכיר שם מפלה של שונאי ישראל, כך הסביר הרשב"א.

אומרת הגמרא אמר רבי אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל דאילו במיכאל אצל המלאך מיכאל **כתיב** (ישעיהו ו') **ויעף אלי אחד מן השרפים** כתוב פעם אחת ויעף, בפריחה אחת, שהוא היה פורח לעוף ולא הרגיע בינתיים, לא היה צריך לנוח באמצע, **ואילו גבי גבריאל כתיב** (דניאל ט') **והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מעף ביעף וגו'** כתוב שתי פריחות שתי מעופים משום שהוא היה צריך לנוח באמצע הרי שגדול יותר מה שנאמר אצל המלאך מיכאל, אומרת הגמרא **מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא** כתוב אחד מן השרפים מנין לך שזה המלאך מיכאל, אומרת הגמרא **אמר רבי יוחנן אתיא אחד אחד כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים וכתיב התם** (דניאל י') **והנה מיכאל אחד השרים הראשונים בא לעזרני** הרי שהוא נקרא אחד **ומזה למדנו שהוא זה שהוא עף במעוף אחד ואין לו צורך להרגיע בינתיים.**

שואל כאן התוס' הרא"ש שכאן מפורש שהמלאך מיכאל נקרא שרף שהרי כתוב ויעף אלי אחד מן השרפים ופירשנו שזה מיכאל ואילו בגמרא יומא כשהגמרא מסדרת את הסדר איך הג' אנשים הג' מלאכים נראו לאברהם שם מיכאל נזכר כמלאך לא כשרף, ומההגדה של פסח אומר התוס' הרא"ש אנחנו יודעים שמלאך ושרף הם שני ענינים שהרי כך אנחנו אומרים ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה אני ולא מלאך והכתי כל בכור בארץ מצרים אני ולא שרף, הרי שמלאך ושרף הם שני ענינים שונים, אומר התוס' הרא"ש שאמנם שניהם נמצאים במלאך מיכאל ולפי השליחות מתחלף המדריגה אם הוא מלאך או שרף.

מסיימת הגמרא תנא למדנו בברייתא מיכאל באחת הוא בפריחה אחת כפי שלמדנו מהפסוק גבריאל בשתים למדנו מהפסוק שגבריאל יועף ביעף אליהו הנביא זכור לטוב בארבע פריחות ומלאך המות בשמנה ובשעת המגפה באחת אז גם מלאך המות יכול ללכת בפריחה אחת. **ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום.**

ונבאר כאן את הענין שנחלקו בו ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי אם סמיכת גאולה לתפילה בערבית צריכה גם כן להיות או שבערבית אין צורך לסמוך גאולה לתפילה, וקודם נביא את דברי התוס' בד"ה אמר ר' יוחנן איזהו בן העוה"ב, שתוס' באים להסביר את מה שאנו אומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו שכך הוא המנהג בהרבה מקומות בחו"ל שלכאורה זה הרי הפסק שמפסיקים בו בין גאולה של ערבית לתפילה, אומרים תוס' הואיל ותקינו ליה רבנן הרי זה כגאולה אריכתא, כמו שהגמרא תירצה על השכיבנו שזה נחשב כגאולה אריכתא גם יראו עינינו והפסוקים הם כגאולה אריכתא שהרי כך תיקנו לומר זאת שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מביהכ"נ עד שיגמור כל אחד את תפילתו, וכפי שכבר הזכרנו דברי התוס' האלו בדף ב', אומרים תוס' שיש גם באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד הי"ח ברכות של שמונה עשרה ואגב שתיקנו לומר אותם פסוקים תיקנו לומר חתימה של יראו עינינו.

אז איך שתוס' מסבירים יראו עינינו בעצם זו גאולה אריכתא, אח"כ אומרים תוס' שההלכה היא כר' יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית שהרי קי"ל בברייתא שמסייעת לדברי ר' יוחנן שקודם קורא ק"ש ואח"כ מתפלל, וכן פסק בה"ג, וא"כ כיון שההלכה היא כר' יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית יש להזהר שלא לספר היינו לא לדבר ולא להפסיק בין גאולה של ערבית לבין י"ח, אומרים תוס' ומיהו בסדר רב עמרם פירש מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילת ערבית לאשמועינן, לכן אנחנו נוהגים לומר קדיש, לשהמיענו שלא צריך לסמוך גאולה דערבית לתפילה שהרי תפילת ערבית רשות.

הרי שרב עמרם גאון למד שהמחלקות אם צריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית תלויה אם תפילת ערבית רשות או חובה, ומכיון שתפילת ערבית רשות אין צורך לסמוך גאולה לתפילה.

שואלים תוס' שלפי זה ר' יוחנן סובר שצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית בהכרח שהוא סובר שתפילת ערבית חובה, והרי זה מחלוקת לקמן בדף כ"ז ושם רב אומר הלכה כדברי האומר תפילת ערבית רשות ואם ר' יוחנן חולק וסובר תפילת ערבית חובה הרי ההלכה היא כר' יוחנן כי כך קי"ל רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתיים, שואלים תוס' א"כ באמת קשה הלכתא אהלכתא, הרי באמת קי"ל תפילת ערבית רשות וכאן אנחנו פוסקים ההלכה היא כר' יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית ומדברי רב עמרם גאון זה משום שתפילת ערבית חובה אז הרי שר' יוחנן סובר חובה ואיך פוסקים הלכה כר' יוחנן הרי קי"ל תפילת ערבית רשות.

לכן אומרים תוס' שצריך לומר שאפילו אם ר' יוחנן סובר כרב שתפילת ערבית רשות אעפ"כ הוא מחייב לסמוך א"כ גם לנו יש לסמוך שעל אף שקי"ל תפילת ערבית רשות אעפ"כ צריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית.

הרי שדעת התוס' לפסוק הלכה שצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית שכך נפסקת באמת ההלכה בשו"ע ואעפ"כ יש נ"מ לדינא בין סמיכת גאולה לתפילה של ערבית לבין סמיכת גאולה לתפילה של שחרית וכפי שגם בגמרא ראינו שסמיכת גאולה לתפילה של שחרית היא העיקר כמו שרש"י אמר וכ"ש בשחרית וכפי שרואים בגמרא שבזה כו"ע מודים.

וכך נפסקת ההלכה בשו"ע או"ח סימן רל"ו סעיף א' אין לספר בין גאולה דערבית לתפילה שאין לספר היינו לדבר ולהפסיק בין גאולה של מעריב לבין תפילת י"ח, ואף הנוהגים לומר י"ח פסוקים ויראו עינינו אין להפסיק בין יראו עינינו לתפילה כפי שלמדנו מדברי התוס' שיראו עינינו עצמו נחשב כגאולה אריכתא א"כ בהסמכת התפילה לפסוקים של יראו עינינו זה נקרא סמיכת גאולה לתפילה ובוודאי אסור להפסיק בין יראו עינינו לתפילה.

ולשון הטור שם בסימן רל"ו מביא אותו המ"ב בס"ק ה' שהטור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסביר ומה שנוהגים להפסיק בפסוקים יראו עינינו וקדיש לפי שבימים הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדות והיו יראים להתאחר שם עד זמן תפילת ערבית (כי זה היה בשדות היה פחת להשאר שם עד זמן התפילה של מעריב) ותקנו לומר פסוקים אלו שיש בהם י״ח אזכרות כנגד י״ח ברכות כמו שלמדנו מדברי התוס׳ שיש בפסוקים האלו י״ח פעמים הזכרת שם ה׳ כנגד הי״ח ברכות של תפילת י״ח שיש בתפילת ערבית, ונפטרים בקדיש, והיו גומרים את התפילה בקדיש, ולא היו מתפללים ערבית, מסיים הטור ועתה, עכשיו שחזרו להתפלל ערבית בבתי כנסיות לא נתבטל מנהג הראשון ומ״מ אין להפסיק בדברים אחרים, והטור אומר ויש מן הגדולים שנהגו שלא לאמרם, והב״י הביא בזה שכך נהגו גם הרשב״ם והרמב״ן, וכפי שאמרנו שיש בזה מנהגות חלוקים אם לומר יראו עינינו או לא, בא״י לא אומרים יראו עינינו בחו״ל הרבה הרבה קהילות אומרים יראו עינינו, אומר המחבר שמה שמכריז הש״ץ השמש בביהכ״נ מכריז לומר יעלה ויבוא בר״ח בין קדיש לתפילת ערבית זה לא נחשב הפסק כיון שהוא צורך התפילה, והרמ״א כבר אומר לעיין בסימן ס״ט, הסביר המ״ב מהפוסקים שהכוונה שדווקא במעריב מקילים בזה משום שסמיכת גאולה לתפילה של מעריב לא חמורה כ״כ משום שתפילת ערבית רשות אבל בין גאולה לתפילה של שחרית חמור יותר ואסור, כך הוא מביא בשער הציון ס״ק ד׳ מדברי הט״ז בסימן קי״ד ודברי הפמ״ג בסימן רל״ו.

עוד הלכה, אם הוא נכנס לביהכ״נ ומוצא ציבור שקראו ק״ש והם כבר רוצים לעמוד בתפילה הם עומדים לפני י״ח, במעריב הדין הוא שיתפלל עמהם ואח״כ יקרא ק״ש עם ברכותיה משום שתפילת ציבור עדיפה מסמיכת גאולה לתפילה של ערבית, משא״כ בשחרית מביא המ״ב בשם כל הפוסקים אז מצות סמיכת גאולה לתפילה עדיפה מתפילה בציבור ואם אדם נכנס לביהכ״נ כשאוחזים עזרת אבותינו לדוגמא אסור לו להתפלל עם הציבור ולקרוא ק״ש וברכותיה אחרי התפילה כי סמיכת גאולה לתפילה של שחרית חמורה ועדיפה יותר מאשר תפילה בציבור ואפילו אם לא יהיה לו מנין לאחר מכן לא יתפלל עכשיו עם הציבור משא״כ בתפילת ערבית אם לאחר מכן לא יהיה לו מנין אז לכן הוא צריך לעמוד עכשיו י״ח ביחד עם הציבור ולאח״כ יקרא ק״ש עם ברכותיה כי סמיכת גאולה לתפילה של ערבית לא חמורה כ״כ כמו סמיכת גאולה לתפילה של שחרית, הרי שנתבאר לנו שיש נ״מ לדינא בין סמיכת גאולה לתפילה של שחרית שהיא יותר חמורה ועיקרית לבין סמיכת גאולה לתפילה של ערבית שעל אף שקי״ל שצריך לסמוך גאולה לתפילה ולהפסיק ולדבר בין גאולה לתפילה של ערבית אסור, אבל אם לצורך התפילה או לצורך תפילה בציבור הוא לא סומך גאולה לתפילה שפיר דמי כי אין הסמיכת גאולה לתפילה של ערבית חמורה כ״כ כמו הסמיכת גאולה לתפילה של שחרית.

אומרת הגמרא **אמר רבי יהושע בן לוי אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת מצוה לקרותו על מטתו אע״פ שאדם קרא ק״ש בביהכ״נ כבר והכוונה היא בפשטות אפילו אם הוא קרא את ק״ש בביהכ״נ בעונתה דהיינו בזמנה לאחר שכבר ירד הלילה, מ״מ מצוה לקרותו על מטתו, יש מצוה מדרבנן לחזור ולקרוא ק״ש על מטתו.**

אמר רבי יוסף (או רב אסי כמו הגירסא בצד, מפני שר׳ יוסי הוא תנא ואם הוא בא לומר כאן אסמכתא לדברי ר׳ יהושע בן לוי שהוא אמורא בע״כ שצריך לגרוס ר׳ אסי או רב יוסף) מאי קרא מהי האסמכתא לכך שיש מצוה לקרוא גם על מטתו ק״ש, מפני שכתוב בפסוק (תהלים ד׳) רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה.

מפרש רש״י שמזה שכתוב אמרו בלבבכם מפרש רב אסי שהכוונה היא אמרו מה שכתוב על לבבך ומשום כך אנחנו יודעים שמדובר כאן בק״ש ועל זה הוא אומר אמרו בלבבכם על משכבכם שזהו על מטתו, שהרי בק״ש עצמה גם נאמר בשכבך ובקומך והרי לפי פירוש אחד לפי מ״ד אחד כפי שאנחנו עוד נלמד להלן הכוונה היא שממש בשעה שהוא שוכב על מטתו, א״כ רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה היינו בשינה אחרי כן, אז ר׳ יהושע בן לוי מחדש כאן שצריך לקרוא ק״ש על מטתו.

למעשה יש מן האחרונים כמו ההגהות של בעל מלא הרועים שרוצה לפרש שר׳ יהושע בן לוי כאן לטעמו ולשיטתו, שר׳ יהושע בן לוי כפי שלמדנו (בעמוד הזה) סובר שתפילות באמצע תקנו דהיינו שבתפילת ערבית קודם כל מתפללים תפילת י״ח ורק לאחר מכן קורין ק״ש מפני שק״ש צריכה להיות סמוך למטתו, ר׳ יהושע בן לוי לשיטתו אומר כאן שאע״פ שקרא אדם ק״ש בביהכ״נ מצוה לקרותו על מטתו דהיינו בסמוך למטתו, ומשמע מתוך דבריו שהכוונה היא בדברי ר׳ יהושע ב״ל בדין מדאורייתא.

ולמעשה גם התס׳ הבינו כך אליבא דפירוש רש״י, התוס׳ הראשון בתחלת המסכתא שאלו על רש״י שרש״י סובר שק״ש שאדם קורא על מטתו עיקר בין השאר שואלים התוס׳ מהגמרא כאן שאנחנו רואים שר׳ יהושע ב״ל אומר שזו מצוה לקרוא ק״ש על מטתו ואנחנו מיד נראה שרב נחמן סובר שאם ת״ח הוא אין צריך ואם קריאת שמע שעל מטתו זוהי עיקר ק״ש מדאורייתא ק״ש של ערבית מן התורה אז איך יכול להיות שאם ת״ח הוא אין צריך, עכ״פ בפשטות צריך לפרש שריב״ל מדבר כאן על מצוה מדרבנן שלכן גם לא מברכים עליה ברכת המצוות אשר קדשנו במצוותיו וצונו על ק״ש, כפי שהביאור הלכה מביא בסימן רל״ט כי אפילו בגדר של מצוה מדרבנן אין זה להצריך על כך ברכת המצות.

ברמ״א בסימן רל״ט הוא פוסק על פי דברי רבינו ירוחם והרוקח וכך גם הכל בו שמהגמרא אצלנו לומדים שלאחר שאדם קורא ק״ש על מטתו אסור לו לאכול ולשתות ואסור לו גם לדבר שהרי כך כתוב כאן בפסוק אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה דהיינו שמיד לאחר שאמרו ק״ש על משכבם הם צריכים מיד לידום בשינה, מכאן אמרו הכל בו ורבינו ירוחם והרוקח, וכפי שפוסק הרמ״א, שאסור לדבר ולאכול ולשתות לאחר ק״ש.

עוד יש כאן מחלוקת בין הראשונים מה היא אותה ק״ש שאדם מצווה לקרוא על מטתו, אנחנו עוד נלמד בע״ה לקמן בדף ס׳ ע״ב שהגמרא אומרת שהנכנס לישון צריך לקרוא ק״ש ולומר ברכת המפיל והגמרא מבארת שהוא צריך לומר משמע עד והיה אם שמוע, אז רוב הראשונים סוברים שבאמת המצוה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת שבת

פרק ראשון – יציאות השבת

פתיחה

ל"ט אבות מלאכות נאסרו בשבת מן התורה, והעושה אחת מהאבות בשבת, בשוגג חייב חטאת, במזיד בלא התראה חייב כרת, במזיד והתראה חייב סקילה.

רבינו הקדוש מסדר המשנה בחר לפתוח את מסכת שבת במלאכת ההוצאה, להלן בפרק כלל גדול בדף ע"ג ע"א מנוים כל ל"ט אבות המלאכות כשמלאכת ההוצאה מנויה בסוף, דרוש לנו איפה הסבר על החלטתו של רבי הקדוש לפתוח את המסכת דווקא במלאכת הוצאה.

מספר הסברים נאמרו בראשונים ונפרטם אחד לאחד. הרמב"ם בפירוש המשניות כותב כך, ומה שחייבו (דהיינו את רבי הקדוש) להתחיל בדין ההוצאה אף היא מנויה בסוף אבות מלאכות, לפי שזאת המלאכה היא נמצאת תדיר ובה יכשלו בני אדם על הרוב לפי שאינם צריכים בה לכלום.

כוונתו של הרמב"ם מבוארת, בכל יתר המלאכות כדי לעשות את המלאכה נזקק עושה המלאכה למכשיר או לחפץ מסויים, כך כתוב ומוחק חורש זורע קוצר מבעיר בונה וסותר וכדומה, ההזדקקות לחפץ המסויים מונעת מעושה המלאה להכשל ולשכוח ולעשות את המלאכה בעסק ההדעת, משא"כ מלאכת הוצאה הנעשית אגב גרירא בטלטול ביד מרשות היחיד לרשות הרבים וההיפך רבה בה המכשלה ולכן העדיף רבי לפתוח את המסכת דווקא במלאכה זו כדי למנוע את העם מלכשל במלאכה.

וטעם שני ממשיך הרמב"ם, ללמדנו שהיא מלאכה אע"פ שהנראה ממנה אינה מלאכה, על כן הקדימה להזהיר עליה, כדברי הרמב"ם אומרים גם התוס' אצלנו בד"ה פשט שהוצאה מלאכה גרועה היא, והאחרונים עמלו לבאר מדוע שונה מלאכת הוצאה משאר המלאכות להקרא מלאכה גרועה, או כדברי הרמב"ם שהנראה ממנה שאינה מלאכה.

והסבר מעניין מופיע בספרו של הגאון מרוגטשוב צפנת פענח על הרמב"ם בספר זמנים, וכך הוא אומר מהותה של מלאכת שבת היא שינוי באיכות של הנפעל, אדם המבשל בשבת פעל ע"י בישולו שינוי בחפץ המתבשל, אדם שלקח ניר חלק וכתב עליו נוצר כאן שינוי בניר, כך מוחק כך מבעיר ומכבה וכך כל מלאכות שבת המנויות במשנה, מלאכת הוצאה מתיחדת בכך שהפעולה שנעשתה לא הותירה שום רושם בחפץ בו נעשתה הפעולה, ולכן קוראים הראשונים למלאכת ההוצאה מלאכה גרועה, ולכן גם מנה רבי את מלאכת ההוצאה כמלאכה אחרונה במשנה בה מנוים אבות המלאכות, אבל מ"מ אחר שלמדנו מפסוקים מפורשים בתורה שמלאכת הוצאה אף היא מלאכה התחדש לנו כאן חידוש גדול, מקומו של חפץ משמש גם הוא ממהות החפץ, אינו דומה חפץ המונח ברשות היחיד לחפץ המונח ברשות הרבים, ולכן בעצם אחר חידוש התורה אנו אומרים שמלאכת ההוצאה יצרה שינוי בנפעל, החפץ שהיה מונח ברשותו היחיד מונח עתה ברשה"ר, כך גם העברת ד' אמות ברה"ר נחשבים להוצאה מד' האמות בם היה מונח החפץ לד' אמות חדשים.

תירוץ נוסף מצוי בדברי התוס' בדף ב' ע"א בד"ה יציאות, שרבי נאלץ לפתוח במלאכת הוצאה משום שהמשנה השניה במסכת שבת מתייחסת לאיסור של לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה ומשנה זו היתה חייבת להשנות בתחלת המסכת מפני שהיא עוסקת בזמן הקדום ביותר לכניסת השבת, האיסור מתחיל עוד קודם כניסת השבת, והיות ולא היינו מבינים את האיסור של לא יצא החייט במחטו אילו לא היינו מתחילים בהסבר מלאכת ההוצאה העדיף רבי להתחיל את המסכת במלאכת הוצאה.

תירוץ נפלא נוסף על קושיא זו אומרים בשמו של הגאון הגדול בעל המחבר ספר חידושי הרי"ם, הגמרא להלן בדף ו' מביאה חידוש מעניין מאד במלאכות שבת, החידוש נאמר בשמו של רב, וכך אומר שם רב, מצאתי מגילת סתרים בי ר' חייא, רב היה תלמידו של ר' חייא וכאשר למד בביתו מצא שם רב מגילת סתרים, מגילה שהסתירוה בכוונה (עיין מה שכתבנו על זה בפרק השוכר את הפועלים, י"צ), בה נאמר כך איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ואינו חייב על אחת מהנה, ז"א שמקובל היה לאיסי בן יהודה מפי חז"ל שמתוך אותם ל"ט מלאכות ישנה מלאכה אחת שלא חייבים עליה סקילה כאשר עושים אותה במזיד והתראה ואין אנו יודעים איזו מלאכה היא המלאכה שנפטרת מאונס, כך שבעצם על כל אחת מן המלאכות אנו מסופקים אם זו היא המלאכה עליה התכוון איסי בן יהודה או לא, אבל הגמרא שם בדף ו' ע"ב אומרת שמלאכת הוצאה שונה משאר המלאכות בכך שבמלאכה זו אנו בטוחים שאין זו המלאכה אליה התכוון איסי בן יהודה והעושה מלאכת הוצאה בשבת במזיד והתראה נסקל, לומדים זאת מכך שבפרשת שלח נאמר על אותו אחד שקושש עצים שהקב"ה צוה רגום אותו באבנים ומקובל לנו שאותו מקושש עשה מלאכת הוצאה, אם כך יוצא שכדי לפתוח את מסכת שבת ולומר בודאות על הלכה מסוימת שהעושה אותה חייב כשהחיוב כולל את כל העונשים הם בשוגג חטאת והן במזיד בלא התראה כרת והן במזיד עם התראה סקילה לא יכל רבי להתחיל בשום מלאכה אחרת אלא דווקא במלאכת ההוצאה שהיא היחידה שאין אנו מסופקים בעונשה.

ובכן אחר שנחה דעתינו מפתיחת מסכת שבת במלאכת הוצאה, חשוב להגדיר מהי המהות של מלאכת ההוצאה לפני שנפתח בדברי המשנה, מלאכת ההוצאה מורכבת משלשה שלבים, השלב הראשון נקרא עקירה דהיינו עקירת החפץ ממקומו, השלב השני הוא ההעברה העברת החפץ במקומו בין אם זה מהר"י לרה"ר ובין אם זה מרה"ר לרה"י ובין אם זה מתחלת ד' אמות לסוף ד' אמות ברה"ר, השלב השלישי האחרון הוא שלב ההנחה, אחר העקירה וההעברה חייב העוקר והמעביר להניח את החפץ כדי שמלאכת ההוצאה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תהיה מושלמת, אם יחסר אחד מן השלבים הללו לא תהיה מלאכת הוצאה מוגדרת כמלאכת הוצאה, ולכן העוקר ואינו מניח או המניח ואינו עוקר או לחילופין העוקר בערב שבת ומניח בשבת וכך גם העוקר בשבת ומניח במוצ״ש בכל המקרים הללו לא יהיה איסור תורה של הוצאה.

– דף ב׳ ע״א

משנה. אומרת המשנה **יציאות השבת שתים שהן ארבע בפנים, ושתים שהן ארבע בחוץ**, למלאכת ההוצאה ישנם כמה דוגמאות, לעומד בפנים ברה״י ישנם שתי אפשרויות לעבור מן התורה על מלאכת הוצאה ולעומד בחוץ ברה״ר יש גם שתי אפשרויות איך לעבור על מלאכת הוצאה מן התורה, אבל חכמינו ז״ל הוסיפו לכל אחד מהפועלים במלאכת ההוצאה דהיינו בין לעומד בפנים ובין לעומד בחוץ עוד שתי אפשרויות של איסור מלאכה מדרבנן, וזו הכוונה יציאות השבת, האפשרויות לעבור על איסור הוצאה שבת, הם שתים, שתי מלאכות מן התורה, שהן ארבע, שהוסיפו עליהם עוד שתים מדרבנן, בפנים, לעומד בפנים, ואותו דבר שתים שהן ארבע בחוץ, לעומד בחוץ.

והמשנה מפרטת את כל האפשרויות.

כיצד המשנה מתחילה לפרט את האופן של שתים שהן ארבע בחוץ לעומד בחוץ, בדרך כלל מצטייר בפנינו הציור שאדם העומד בפנים ברה״י ואדם העומד בחוץ ברה״ר כעני ועשיר, העשיר עומד בביתו ברה״י העני עומד ברה״ר כעני בפתח ונוטל או נותן לבעה״ב.

ובכן **העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית**, העני מגיע אל בעה״ב העשיר עם סל או כלי קיבול כדי לקבל את הנדבה, עומד אם כך העני ברה״ר בשבת ומכניס את ידו לתוך רה״י ומניח את החפץ בידו של בעה״ב, הרי לנו מלאכת הוצאה על שלשת שלביה, העני הרים את הסל או את הכלי מרה״ר העביר אותו לרה״י והניח אותו לתוך ידו של בעה״ב, וכפי שיתבאר בגמרא הנחה לתוך יד נחשבת להנחה, הרי לנו איסור הוצאה מן התורה המחייב חטאת כרת וסקילה, זו היא היציאה הראשונה לעומד בחוץ.

או אפשרות הפוכה, **שנטל מתוכה** העני נוטל מתוך ידו של בעה״ב הנמצאת ברה״י **והוציא** והוא מוציא את הנדבה ומניח אותה ברה״ר במקום בו הוא עומד, **העני חייב ובעל הבית פטור**.

בעה״ב במקרה זה עשה רק פעולה של שב ואל תעשה, אין כאן שום פעולה של בעה״ב, ידו פתוחה והעני או שהוא נותן לתוכה או שהוא נוטל מתוכה. אלה הם שתי אבות המלאכות של העני העומד בחוץ.

עכשיו ניגשת המשנה לתאר כיצד יש לנו יציאות השבת שתים בפנים לעמוד בפנים.

פשט בעל הבית את ידו לחוץ בעה״ב שעומד ברה״י פושט את ידו החוצה **ונתן לתוך ידו של עני** העני שידו מצויה ברה״ר קיבל עתה לתוך היד את נדבתו של בעה״ב, הרי לנו שוב מלאכת הוצאה עם כל השלבים, בעה״ב הרים את נדבתו עקר אותה מרה״י מביתו, העביר אותה החוצה לרה״ר והניח אותה בתוך ידו של העני, הרי לנו מלאכת הוצאה.

או שנטל מתוכה העני שעומד בחוץ מחזיק בידו את כלי הקיבול והעשיר העומד בפנים פושט את ידו, עוקר את החפץ מידו של העני **והכניס** הוא מכניס את החפץ פנימה לביתו ומניח את החפץ.

בשני אפשרויות אלו **בעל הבית חייב והעני פטור**.

אם כך מבינים אנו את יציאות השבת שתים בפנים ובחוץ, נותר עלינו להסביר את ה״שהם ארבע״, את שתי היציאות הנוספות שאסרו חכמינו זכרונם לברכה לבפנים ולבחוץ.

ובכן, **פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה**, מלאכת העני נקטעה, העני הרים את החפץ אמנם מרה״ר, את כלי הקיבול, פשט את ידו לתוך רה״י, אבל לא עשה מעשה הנחה רק בעה״ב הוא זה שנטל את כלי הקיבול והניח ברה״י, הרי שהעני עשה כאן רק חצי מלאכה, עקירה בלא הנחה, ואילו בעה״ב עשה הנחה בלי עקירה.

או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורים, כאשר העני פושט את ידו פנימה ובעה״ב עוקר מרה״י ונותן לתוך ידו הפשוטה של העני והעני מוציא את החפץ ומניח ברה״ר הרי לנו שוב חצי מלאכה מכל אחד מן העומדים בפנים ובחוץ, בעה״ב עושה את העקירה והעני עושה את ההנחה, במקרה הזה אין חיוב מלאכה מן התורה שהרי מן התורה חייבים אנו את מלאכת ההוצאה על כל שלשת שלביה, אבל חכמינו זכרונם לברכה אסרו באיסור דרבנן גם את חצי הפעולה, ולכן הוספנו עכשיו עוד שתים לעומד בחוץ, ומה הם השתים, כאשר העני יעשה או עקירה או הנחה.

לחילופין ממשיכה המשנה לפרט את אופן השתים שהן ארבע בפנים.

פשט בעל הבית את ידו לחוץ עם נדבתו בידו אבל בעה״ב לא הניח את הנדבה ברה״ר אלא **ונטל העני מתוכה**.

או שנתן לתוכה והכניס.

בשני אפשרויות אלו **שניהם פטורין**, כאשר העני עומד ברה״ר ובידו כלי הקיבול לא נטל בעה״ב את כלי הקיבול אלא העני הוא זה שהרים את כלי הקיבול ונתן לתוך ידו של בעה״ב, כך שלגבי בעה״ב בשני המקרים המנוים, במקרה הראשון הוא עשה עקירה בלבד ובמקרה השני הנחה בלבד, הרי לנו שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ.

הסבר זה הוא רק לפי הס״ד של הגמרא, בדף ג׳ במסקנת הסוגיא נראה שה״שהן ארבע״ נמנים בצורה אחרת.

הערה חשובה על המשנה לפני שאנו מתחילים את סוגית הגמרא מצויה בפירוש ר׳ עובדי׳ מברטנורא על המשנה, כדי לסבר את אזנינו באיסור מלאכת הוצאה בפנים ובחוץ מדוע נקטה המשנה דווקא מקרה של בעה״ב עשיר ועני, כלום לא מתרחשים מקרי הוצאה בין שני בני אדם מן המעמד השוה, אומר רע״ב שמשנתינו חידשה לנו בדרך אגב חידוש גדול, וכך אומר הברטנורא, ולהכי נקט הוצאה בלשון עני ועשיר ואגב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אורחיה קמ״ל במצוה הבאה בעבירה אסורה וחייבים עליה, ז״א משנתינו באה לחדש שהעושה מלאכת שבת למרות שתוך כדי עשייתו נעשתה מצוה שהרי העני כאשר הוא מקבל את נדבתו מבעה״ב מקיים ברגע זה בעה״ב מצות צדקה, מ״מ אין בקיום מצות צדקה בכדי לפטור את העושה מלאכה מדאורייתא בשבת.

האחרונים דנו רבות בחידוש זה של הברטנורא, בשלמא כאשר העני והבעה״ב עושים את מלאכתם במזיד בין עם התראה ובין בלי התראה מובנים דברי הברטנורא, אבל אם נצייר את משנתינו באופן של שוגג, שהרי המשנה לא מתייחסת לעונש, המשנה כותבת חייב ויש במשמעות של חייב בין מזיד ובין שוגג, כמו שמדגיש הרמב״ם באמת בהקדמתו למשנה, והרי בשוגג יש לנו כלל מפורסם שמופיע להלן במסכת שבת בדף קל״ז וזו גמרא בפסחים ובמסכת מעילה, שאדם שעושה מלאכה בשוגג ודעתו היתה שהוא עושה מצוה הרי הוא בגדר של טועה בדבר מצוה והטועה בדבר מצוה פטור מקרבן, למשל אדם שמל תינוק שזמנו היה למול ביום שישי ובטעות מל אותו המוהל בשבת, והרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, וכל מילה בשבת חילול שבת יש בה, הוצאת דם וגזיזת העור, אילו היה המוהל מל במזיד היה בוודאי מתחייב סקילה, בכל זאת כאשר הוא מל בשוגג הוא פטור מחטאת, וההסבר הוא היות והמוהל בשעה שמל סבור היה שהוא עושה מצוה, הרי שוגג היה, סבור היה שתינוק זה זמנו למול בשבת, וכל הטועה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור מחטאת, מדוע אם כך תהיה שונה מצות צדקה מכל מצוה אחרת, העני כאשר הוא מבקש מן העשיר נדבה בשבת והעשיר בשוגג עוקר מביתו ככר מוציא אותה לחוץ ונותן בידו של העני היה עליו להפטר בשוגג מקרבן חטאת משום הפטור של טעה בדבר מצוה, מאריך בזה בעל התוי״ט ורעק״א בפירושו למשנה, ותשובה מענינת בנידון נמצאת בספר חמדת שלמה לרבי שלמה זלמן רבה של ורשא.

גמרא.

אומרת הגמרא תנן התם, בריש מסכת שבועות נאמר במשנה כך, שבועות שתים שהן ארבע אדם הנשבע לשקר שבועת ביטוי ועבר על שבעותו בשגגה מביא את אשמו לה׳ על חטאתו נקבה מן הצאן ואם לא תגיע ידו מביא שתי תורים או שני בני יונה, חיוב זה מתפרש בתורה בשתי פנים, שהם ארבע, ויש לנו להוסיף עוד שתי אפשרויות אחרות, נאמר בתורה בפרשת ויקרא (ה׳ ד׳) או נפש כי ישבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב, התורה מתייחסת בדבריה לשבועה לעתיד, אדם שנשבע לעשות מה שהוא מסוים בעתיד, והתורה מגדירה את המשהו המסוים בצורה של להרע או להיטיב, הגמרא במסכת שבועות לומדת מדברי התורה שהכוונה היא אוכל או לא אוכל, לא לאכול הכוונה להרע, לאכול הכוונה להיטיב, הרי לנו מן התורה שתי שבועות שחייבים עליהם קרבן כאשר הם לעתיד ולהרע או להטיב, התורה אבל ממשיכה ״לכל אשר יבטא האדם בשבועה״ ואנו לומדים מן הריבוי לכל אשר יבטא, שכשם שאדם שנשבע על העתיד להרע או להיטיב יש עליו להביא קרבן כך גם על לשעבר, אדם שנשבע על מעשה שעשה בין אם הוא נשבע שעשה מעשה של להטיב דהיינו אכלתי, ובין אם הוא נשבע על מעשה של להרע לא אכלתי, ומתברר ששבועתו היתה בשקר, בכל המקרים האלו יש קרבן שבועת ביטוי, וזו כוונת המשנה שבועות שתים שהן ארבע, יש לנו שתי שבועות שמפורשות בתורה ועוד שתי שבועות שאנו לומדים מן הריבוי.

– דף ב׳ ע״ב

ממשיכה שם המשנה, **ידיעות הטומאה גם הם שתים שהן ארבע**, בפרשת ויקרא שם מתבאר חיוב קרבן נוסף של עולה ויורד (דהיינו קרבן הבא בעשירות וקרבן הבא בדלות), בידיעות הטומאה, אדם טמא שאכל בשוגג בשר קודש או שנכנס בשגגה לביהמ״ק, וכך נאמר שם, או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא ונעלם ממנו והוא טמא ואשם, ונאמר בהמשך ״והביא את אשמו לה׳׳ כפי שנאמר לעיל, עבירה זו של אכילת קודש או כניסה לביהמ״ק לאדם טמא בשגגה יכולה להעשות בשתי צורות, יכול להיות שהאדם שכח מטומאתו ולכן נכנס בשגגה לביהמ״ק או אכל קדש, או לחילופין יכול להיות שהאדם זכר את טומאתו אבל נעלם ממנו שזהו מקום המקדש או שבשר זה הוא בשר קודש, ועל כך אומרת משנתינו ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, פשוטו של מקרא מתייחסת לאופן שנעלמה הטומאה מן האדם וכפי שנאמר ״ונעלם ממנו והוא טמא״ טומאתו נעלמה ממנו, ובמקרה זה כאשר נמנע ממנו הטומאה יש לנו שתי אפשרויות לחיוב קרבן, או אכילת קדש או כניסה לביהמ״ק, הרי לנו שתים מפורשים בכתוב, אבל יש לנו לרבות גם את האופן השני ממה שנאמר שם בהמשך ״או כי יגע בטומאת אדם לכל טומאתו וכו׳ ונעלם ממנו״, העלמה נוספת זו נדרשת ע״י חז״ל למקרה הנוסף של העלמת הקודש והמקדש, אדם שידע שהוא טמא אבל אכל את בשר הקודש בשגגה, משום שנהנה ממנו, שבשר זה בשר קודש הוא, וכך גם לענין ביהמ״ק, הרי לנו שתים שהן ארבע, היודע שבשר זה בשר קודש הוא ומקום זה מקום קדוש הוא אבל נעלמה ממנו טומאתו, שתים שהן ארבע, הזוכר את טומאתו ונעלם ממנו הקודש.

לשון המשנה ידיעות הטומאה מתבארים ע״י רש״י בכך שהגמרא במסכת שבועות לומדת מן הפסוקים שחיוב הקרבן אינו בא אלא על אדם שידע מראש את טומאתו ונעלמה ממנו הידיעה, לאפוקי מקרה שלא היתה ידיעה בתחלה שאז אין חיוב קרבן עולה ויורד, ולכן ידיעות הטומאה הם שתים שהן ארבע.

וממשיכה שם המשנה, **מראות נגעים שנים שהן ארבעה**, (הנוסחה בשבועות הפוכה מן הנוסחה לפנינו כפי שמצויין כאן בצד, אבל נעדיף את הנוסחא שלפנינו), מראות נגעים הבאים בעור האדם וע״י ראית הכהן וקביעתו הופך האדם לטמא בטומאת מצורע, מתפרשים בתורה שנים מהמראות, ואנו לומדים מריבוי שלכל מראה יש את התולדה שלו, כך שלמעשה יש לנו שנים שהן ארבעה, בפרשת תזריע (ויקרא י״ג) מתבארים בתורה שני המראות המטמאים, שאת ובהרת, כפי שנאמר ״אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת״, הגמרא לומדת שתיבת ״ספחת״ משמעותה שיש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לספח לאותם שני מראות שאת ובהרת עוד שני מראות לכל אחד מהם, וכפי ששנו חכמים בלשון המשנה "בהרת" עזה כשלג, הלבנונית של הבהרת נראית בצבע לבן עז כצבע השלג, והתולדה שלה שהתרבתה "שניה לה כסיד ההיכל", הלבנונית פחותה מלבנונית של שלג והיא לבנה כסיג ההיכל, "שאת" האב של צרעת השני כצמר לבן, שניה לה כקרום ביצה, ואלה הם מראות הנגעים שנים שהם ארבע.
רש"י מוסיף שמראות מראה לשון זכר הוא, ולכן שינתה המשנה מידיעות משבועות ומיציאות ומנתה אותם בצורה של זכר שנים שהן ארבעה.

והקטע האחרון במשנה שם במסכת שבועות מתחייס לדין שלנו כאן במסכת שבת **יציאות השבת שתים שהן ארבע.**

שואלת הגמרא **מאי שנא הכא דתני שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ, ומאי שנא התם דתני שתים שהן ארבע ותו לא**, משנתינו מנתה אמנם יציאות שבת שתים שהן ארבע, אבל היא פרטה שהשתים שהן ארבע מתאפשרות בשני אופנים, בפנים ובחוץ, מדוע אם כך המשנה במסכת שבועות השמיטה את הפרט החשוב הזה.

עונה הגמרא **הכא דעיקר שבת הוא תני אבות ותני תולדות, התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני תולדות לא תני**, הגמרא בהוה אמינא הבינה שהוצאה מרה"י לרה"ר נקראת אב מלאכה ואילו ההכנסה מרה"ר לרה"י נקראת תולדה, ולכן לא הרי השתים שהן ארבע המנויות במשנתינו כשתים שהן ארבע המנויות במסכת שבועות, במסכת שבועות נמנו רק האפשריות של הוצאה מרה"י לרה"ר משא"כ במשנתינו נמנו גם ההכנסות, ולכן במשנתינו יש בפנים או בחוץ משא"כ במסכת שבועות.

אבל הגמרא סותרת את המחשבה הזו מיניה וביה, **אבות מאי ניהו יציאות, ויציאות תרי הויין**, כיצד יתכן שהאבות שרק הם מנוים במסכת שבת הם אך ורק היציאות מרה"י לרה"ר, אם כך כיצד מתפרש שתים שהן ארבע, הרי אין לנו מלבד יציאות רק שתי אפשרויות, אפשרות שבעה"ב יוציא מבפנים החוצה, ואפשרות שהעני יוציא מבפנים החוצה, אבל כל האפשרויות אחרות הכנסות הם, אילו התנא במסכת שבועות היה מונה רק אבות שהם הוצאות ולא הכנסות שוב לא יהיו לו השנים שהן ארבע.
וכי תימא ואם תתעקש לומר **מהן לחיוב ומהן לפטור**, שאין כוונת המשנה למנות דווקא יציאות המחייבות חטאת כרת וסקילה אלא למנות את כל היציאות בין אלו שיש בהם חטאת סקילה וכרת ובין אלו שאין בהם, דהיינו ה"שתים" יהיו השתים של הוצאה הגמורה, הבעה"ב כאשר הוא מרים את החפץ מביתו ברה"י פושט את ידו החוצה ומניח בידו של העני, הרי לנו יציאה אחת לחיוב גמור, כך גם העני כאשר הוא עומד בחוץ פושט את ידו לפנים עוקר מתוך ידו של בעה"ב הנמצאת ברה"י מוציא את החפץ החוצה ומניח ברה"ר, זו היא ההוצאה השניה שהם לחיוב, ו"שהן ארבע" יתייחס לשתי אפשרויות הנוספות שהן באמת לא אסורים מן התורה, כאשר בעה"ב עוקר מרשות היחיד אבל הוא מחזיק את החפץ בידו והעני מוציא החוצה הרי לנו הוצאה של פטור, בעה"ב עקר והעני הניח, וההוצאה הנוספת שהן ארבע לפטור, כאשר פשט העני את ידו מרה"ר לרה"י ונתן בעה"ב לתוכה ושוב הוציא העני את מה שבעה"ב נתן לתוך ידו לרה"ר והניח, גם זו הוצאה של פטור היא, ובכן נוכל להעמיד את המשנה במסכת שבועות שתתייחס אך ורק לאיסור של הוצאה ולא של הכנסה ושתים שהן ארבע יתפרש באופן שתים לחיוב ושתים נוספים לפטור.

אבל אומרת הגמרא מדבר הלמד מענינו יודעים אנו שאפשרות זו אינה נכונה, **והא דומיא דמראות נגעים קתני** יציאות השבת נכתבו שם במסכת שבועות בשכנות למראות נגעים, **מה התם כולהו לחיובא** אחר ריבוי התורה יודעים אנו שכל ארבעת המראות דיני טומאת צרעת נוהגים בם, כך גם בענין יציאות השבת שנכתבו בסמוך **אף הכא נמי כולהו לחיובא**, והרי אם נעמיד ביציאות גרידא לא נמצא שתים שהן ארבע לחיוב.

אלא אמר רב פפא חייבים לומר תירוץ אחר על הקושיא מדוע לא מנתה המשנה במסכת שבועות לגבי יציאות השבת שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ, וכך עונה רב פפא, **הכא דעיקר שבת הוא תני חיובי ופטורי, התם דלאו עיקר שבת הוא חיובי תני ופטורי לא תני**, משנתנו שנקטה שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ כללה גם את חיובי התורה לכרת חטאת וסקילה וגם לאיסור דרבנן כפי שהסברנו במשנה, משא"כ המשנה המצוטטת במסכת שבועות, היות ושם אין אנו מתייחסים לעיקר הלכות שבת, ועניני שבת הובאו שם אגב גררה, הסתפק התנא במנית שתים שהן ארבע, היות והתנא מתייחס אך ורק לחיובי דאורייתא, ובחיובי דאורייתא יש לנו רק שתים שהן ארבע, וכפי שהגמרא תסביר להלן.

שואלת הגמרא **חיובי מאי ניהו, יציאות**, הרי כאשר אנו רוצים למנות רק את חיובי התורה והמשנה אומרת יציאות השבת חייבים אנו לומר שכוונת התנא למנות יציאות, דהיינו מרה"י לרה"ר של חיוב דאורייתא, והרי כבר אמרנו שאין שתים שהן ארבע יציאות מרה"י לרה"ר דאורייתא אלא רק שתים, אחת של בעה"ב ואחת של העני, וזו קושית הגמרא **יציאות תרתי הויין**.

עונה הגמרא **שתים דהוצאה ושתים דהכנסה** אין כוונת התנא למנות דווקא יציאות אלא גם הכנסות, מדאורייתא אין הבדל בין המוציאים מרה"י לרשות הרבים או המכניס מרה"ר לרה"י, ועל כן יש לנו שתים שהן ארבע חיובי דאורייתא לחטאת כרת וסקילה, ונחזור על ארבעת האופנים, יציאות של בעה"ב כאשר הוא עוקר מרה"י ומוציא לידו של העני, או כאשר העני עוקר מתוך ידו של בעה"ב הנמצאת ברה"י ומוציא החוצה, והכנסות בכיון ההפוך כאשר בעה"ב פושט את ידו ולוקח מתוך ידו של העני את כלי הקיבול ומכניס לתוך רה"י ומניח או לחילופין כאשר העני פושט את ידו עם כלי הקיבול לתוך רה"י ומניח בידו של בעה"ב, ואלו הם האבות דאורייתא אותם מנה התנא שם במסכת שבועות, משא"כ במסכת שבת כאן אנו מדברים על הלכות שבת באופן מפורט יותר העדפנו להרחיב את היריעה גם לחיובים דרבנן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולכן יצא לנו שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ.

שואלת הגמרא כיצד יתכן שהתנא במסכת שבועות מנה בשתים שהן ארבע את ההכנסה **והא יציאות קתני** ויציאות בדרך כלל הכוונה מרה״י לרה״ר.

אמר רב אשי תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה הכנסה קרויה גם היא הוצאה, **ממאי, מדתנן** להלן בפרק כלל גדול בדף ע״ג ע״א במשנה המונה את כל אבות המלאכות מנויה שמה הוצאה בצורה כזו, **המוציא מרשות לרשות חייב, מי לא עסקינן דקא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד וקא קרי לה הוצאה**, כאשר התנא בפרק כלל גדול מגדיר את מלאכת ההוצאה הוא מגדיר אותה בצורה כזו ״המוציא מרשות לרשות״, הרי לנו שאין שום הבדל בין אדם שמוציא חפץ מרה״י לרה״ר או ההיפך מרה״ר לרה״י, עדיין הפעולה של מרה״ר לרה״י מוגדרת כמוציאים מרשות לרשות, והסבר בצידו, **וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה** אין ההוצאה נקראת על שם מקומו הסופי של החפץ ברה״ר אלא על שם הוצאת החפץ מן המקום בו הוא היה קודם, ולכן גם כאשר אדם מכניס חפץ מרה״ר לרה״י הוא עשה בעצם הוצאה הוא הוציא את החפץ ממקומו.

א״כ תואמים הדברים עם מה שנאמר לעיל בשם הגאון מרוגשטוב, זו החידוש במלאכת הוצאה, מקומו של החפץ הפך להיות לחלק ממהותו ולכן כל הוצאת חפץ ממקומו קרויה הוצאה.

אמר רבינא מתניתין נמי דיקא ראיה לדבריו של **רב אשי שהכנה נקראת אצל התנא הוצאה יש גם ממשנתנו, דקתני יציאות וקא מפרש הכנסה לאלתר, שמע מינה**, הרי **במשנתנו פותחת המשנה ביציאות השבת שתים שהן ארבע וכאשר המשנה מתחילה לפרט אומרת המשנה כיצד, העני עומד בחוץ ובעה״ב בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה״ב, זו היא הדוגמא הראשונה שהתנא מונה כאשר הוא רוצה לפרט את מה שהוא אמר יציאות השבת, הרי לנו מפורשות שהתנא קורא להכנסה בלשון יציאה, ולכן תירוצנו על המשנה במסכת שבועות תירוץ אמיתי הוא.**

התוס׳ פה במקום משתדלים להסביר מדוע אנו מדייקים מדברי משנתנו שהאי תנא הכנסה הוצאה קרי לה מכך שהוא הביא כדוגמא את פשט העני את ידו לפנים, ולא מעצם המנין של שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ, ואם אנו לא נמנה את ההכנסה דהוצאה פשוט תחסר לנו אפשרות להגיע לשתים הן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ, וכשם שבמסכת שבועות הגענו למסקנא הזו גם בלי הדיוק של הדוגמא מפשט העני את ידו לפנים אלא מעצם הענין שהתנא מנה שתים שהן ארבע והוא רצה למנות חיובי נאלצנו לומר שהוא מונה גם הכנסות, שהרי יציאות לחיוב ישנם רק שתים, כך גם לגבי משנתנו יכלנו להוכיח שהאי תנא הוצאה קרי לה מתוך כך שהתנא מונה שתים שהן ארבע בפניום לעומד בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ לעומד בחוץ והרי בלי הכנסות לעולם לא נגיע למנין הזה, ויש לעיין בדברי התוס׳ בד״ה והאי יציאות כדי לעמוד על תירוצם.

רבא אמר רשויות קתני, רשויות שבת שתים, כוונת רבא לתרץ את הקושיא אחרונה ששאלנו, כיצד יכול התנא במסכת שבועות למנות שתים שהן ארבע חיובי דאורייתא כאשר הוא חייב לכלול אל האפשרויות גם את פעולת ההכנסה ובכל זאת הוא מכתיר אותם בתואר של יציאות, כך גם במשנתנו התנא אומר יציאות השבת ומביא דוגמר מפשט העני את ידו לפנים, תירצו של רבינא שהכנסה קרויה הוצאה אינו מתקבל על דעתו של רבא, ולכן אומר רבא יש ללמוד פשט אחרת בדברי משנתנו, יציאות השבת כוונת המשנה לרשויות השבת, ז״א בשבת ישנם שתי רשויות שמתוכם נובעות ארבע אפשרויות של חילול שבת, ויציאות השבת כמו רשויות השבת, רשויות השבת שתים, רה״י ורה״ר, שהן ארבע במסכת שבועות הכוונה רשות היחיד ורשות הרבים מביאים לנו ארבע אפשרויות של איסור תורה, שתי הוצאות ושני הכנסות, משנתנו גם היא מתפרשת באותו אופן, יציאות השבת דהיינו רשויות שהשבת, שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ, אותם שתים שתי הרשויות מביאים לנו ארבע בפנים וארבע בחוץ כאשר אנו כוללים גם חיוב וגם פטור.

תוס׳ מוסיפים שעל מה שנאמר בבמדבר ל״ד ״והיו תוצאותיו הימה״ אנו מתרגמים רשוותיה, כך שגם יציאות השבת שנאמרו אצלנו במשנה ובמסכת שבועות הכוונה לרשויות, (במאמר מוסגר, בתרגום שלפנינו לא מופיעה התרגום על תוצאותיו רשוותיה לא בתרגום אונקלוס ולא בתרגום יונתן בן עוזיאל ולא בתרגום ירושלמי, וכבר העיר את הערה הזו האדמו״ר זצ״ל מגור במכתבי תורה מכתב ד׳).

לסיכום ניתן לומר כך, משנתנו נקטה שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ וכוונת התנא למנות בין חיובים ובין פטורים האסורים מדרבנן, משא״כ התנא של מסכת שבועות נקט רק שתים שהן ארבע והיינו חיובי דאורייתא, מה שהתנא קורא להכנסות יציאות או משום שהאי תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה או משום שכוונתו בשתים לרשויות, מפשטות דברי סוגיתנו משמע שהכנסה בשבת אינה אב מלאכה אלא תולדה, שהרי כך אמרה הגמרא כאשר היא נסתה לתרץ בתחלה את דברי המשנה במסכת שבועות ״הכא דעיקר שבת הוא תני אבות ותני תולדות התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני תולדות לא תני״, ולמרות שהגמרא דחתה את התירוץ אבל מפשטות דברי הגמרא משמע שההכנסה תולדה של הוצאה היא ולא אב מלאכה, וכך גם אומרת בעצם הגמרא להלן בפרק הזורק בדף צ״ו ע״ב, הגמרא שם אומרת אשכחן הוצאה, מן הפסוקים אנו יכולים לשמוע איסור הוצאה בשבת, הכנסה מנלן, עונה שם הגמרא סברא היא, מה לי אפוקי ומה לי עיולי, מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה, הרי לנו גמרא מפורשת נוספת שההכנסה אינה אסורה משום אב מלאכה אלא רק משום תולדה, למרות שהסברא אומרת מה לי אפוקי מה לי עיולי מ״מ משום שהמלאכה אותה מצאו היתה הוצאה נחשבת רק ההוצאה לאב ואילו ההכנסה נחשבת לתולדה.

לכאורה דבר זה שההכנסה אינה אב אלא תולדה הוא דין מוסכם, אבל בחידושי הרשב״א על הדף שלנו מובא בשם הרמב״ן חידוש מעניין, נאמר הרי בסוגיתנו כך, אלא אמר רב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פפא, אחר שדחינו את התירוץ על המשנה בשבועות שלא מנתה תולדות ומשנתנו מנתה כן תולדות אבל לא הצלחנו למצוא שתים שהן ארבע ביציאות לחוד הגיע רב פפא עם התירוץ הסופי שלו, הכא דעיקר שבת הוא תנא חיובי ופטורי התם דלאו עירק שבת הוא חיובי תני ופטורי לא תני, אבל הגמרא הקשתה על רב פפא חיובי מאי ניהו יציאות יציאות תרתי הווין, ענתה הגמרא שתים דהכנסה, והא יציאות קתני, אמר רב אשי תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה, והגמרא הוכיחה את חידושו של רב אשי ורב פפא ממשנה להלן בדף ע"ג, ממאי, מדתנן המוציא מרשות לרשות חייב מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י וקא קרי לה הוצאה, וכזכור הגמרא גם הוסיפה טעם וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה.

אם כך על פי דברי גמרתנו יוצא שבמשנה בפרק כלל גדול שם מנוים כל אבות המלאכות מנויה גם מלאכת הכנסה, שהרי התנא שמנה את מלאכת ההוצאה כמלאכה אחרונה והגדיר אותה כמוציא מרשות לרשות והגמרא אצלנו מדייקת מתוך כך שלא נאמר מרה"י לרה"ר אלא מרשות לרשות שכוונת התנא בין על הוצאה ובין על הכנסה, והרי שם באותה משנה מנוים אך ורק אבות המלאכות לשום אב מלאכה לא מנויה שם תולדה, המשנה שם מתחילה כך אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואז מונה התנא את כל אבות המלאכות, מדוע אם כך לגבי הוצאה מנה התנא המוציא מרשות לרשות ועל פי דברי רב פפא ורב אשי הכוונה בין להוצאה ובין להכנסה בשעה שההכנסה היא אך ורק תולדה.

תוס' אצלנו בד"ה מי לא עסקינן הרגישו בקושיא זו וכך הם כותבים, ואם תאמר ומאי שנא דתני תולדה בהוצאה ולא תני שום תולדה בכל שאר אבות, ותירץ ריב"א דבכל שאר תולדות אם היה רוצה לשנותם היה צריך להאריך בלשונו אבל הכנסה דקרויה הוצאה כולה עמו בקוצר, ז"א שבעצם הכנסה היא תולדה כפי שראינו בתחלת סוגיתנו ובהמשך סוגית הגמרא לקמן בהזורק, והתנא כלל את הכנסה בתוך ההוצאה משום שלא היה עליו להאריך בלשונו.

הרמב"ן אבל על קושיא זו מתרץ תירוץ שונה לחלוטין, וכך אומר הרמב"ן כפי שהוא מצוטט כאן בחידושי הרשב"א, והרמב"ן ז"ל כתב דרב פפא לית ליה דהכנסה תולדה אלא הכנסה יציאה גמורה, ושניהם אב אחד ומלאכה אחת, ולפיכך מני לה התם ולא מני לה אלא בחדא, ז"א שההנחה שהנחנו על פי סוגית הגמרא שלנו ובהזורק שהכנסה היא תולדה של הוצאה הנחה זו אינה מוסכמת אליבא דכו"ע, רב פפא ורב אשי אצלנו שהוכיח שהאי תנא הכנסה הוצאה קרי לה מדברי המשנה בכלל גדול שם נאמר הוצאה מרשות לרשות בלי לומר הוצאה מרה"י לרה"ר חולקים על הנחה זו וסבורים שהכנסה הרי היא ממש הוצאה והמכניס חפץ מהר"ר לרה"י אינו עובר על תולדה אלא על אב מלאכה ממש, ועל פי הנחה זו מסביר הרמב"ן את דברי רבא בסוף סוגיתנו, רבא כזכור בסוף סוגיתנו אימץ לעצמו את תירוצו של רב פפא אבל על קושית הגמרא מדוע מונה התנא את ההכנסה אחר שהוא אומר יציאות השבת תירץ רבא בצורה אחרת, לא שהאי תנא הכנסה הוצאה קרי לה אלא משום שיציאות הכוונה רשויות. ובאמת האחרונים כאן במקום, (הבנעורי?) הפנ"י והשפ"א תמהו מדוע נטה רבא מתירוצו של רב פפא ורב אשי אחר שהם הצליחו להוכיח מדברי המשנה בכלל גדול שעל כרחנו הכנסה הוצאה קרי ליה כפי שהמשנה שם אומרת המוציא מרשות לרשות, אבל הרמב"ן לשיטתו מסביר את הדבר היטב, נוכחנו הרי קודם לדעת שתירוצם של רב פפא ורב אשי שדברי המשנה בפרק כלל גדול כוללים גם הכנסה גוררים בעבקותיהם חידוש גדול, שההכנסה אינה תולדה אלא אב, ולא כדברי הגמרא כפשוטם להלן בהזורק, אומר הרמב"ן רבא לא הוה ניחא ליה בתירוצם של רב פפא ורב אשי משום שרבא סבר כריהטת לישנא בגמרא להלן בהזורק שהכנסה היא אך ורק תולדה ולא יתכן שהתנא בכלל גדול ימנה כאב מלאכה את ההכנסה, לכן נטה רבא מפירושם של רב פפא ורב אשי והסביר את דברי המשנה יציאות השבת רשויות קתני.

אריכות זו בה הסברנו שעצם מלאכת הכנסה אם היא אב מלאכה או תולדתה מלבד הנ"מ המפורסמת בין אבל לתולדה כפי שהגמרא אומרת להלן שם בהזורק בדף צ"ו ע"ב שהעושה בהעלם אחד אב ותולדה שלו אינו חייב אלא אחת ואילו העושה שתי אבות בהעלם אחד חייב שתי חטאות ועל פי זה תצא לנו נ"מ עצומה בין רב פפא לרב אשי לבין רבא, אדם העושה הוצאה והכנסה בשבת בהעלם אחד אליבא דרבא אינו חייב אלא אחת משום שההכנסה היא תולדה של ההוצאה ואילו אליבא דרב פפא ורב אסי לפי הסברו של הרמב"ם יהיה חייב אותו אדם שתי חטאות.

אבל יש למצוא נ"מ נוספת אפילו בזמן הזה, הגאון המפורסם מטשבין בספרו דובב מישרים מספר עובדא מעניינת, היה זה בעת היות הגאון בגלות סיביר במלחמת העולם השניה נשאל הוא ע"י יהודי ירא שמים שהיה אנוס לעשות מלאכה בשבת, האם יש עליו להעדיף לעשות תולדה ולא לעשות אב מלאכה כאשר הדבר באפשרותו, הגאון מספר בספרו שבהיותו שם מחוסר ספרים כתב לאותו אדם שעל פי דברי תוס' ביבמות בדף ז' ע"ב בד"ה ואמר מתבאר שכאשר אנו אנוסים לעבור על אחד מדברי התורה עדיף (כשהדבר באפשרותינו כמובן) לעבור על דבר שנלמד מילפותא ולא על דבר שנאמר מפורשות בתורה, ועל פי דברי התוס' אלו פסק לו הגאון מטשבין שיש להעדיף במקרה של אונס לעבור על תולדה הנלמדת מילפותא בפסוקים ולא על אב מלאכה הכלול מפורשות מדברי התורה "לא תעשה כל מלאכה".

לדבריו הרי לפנינו נ"מ פשוטה בין רב פפא ורב אשי לבין רבא על פי חידושו של הרמב"ן, אדם שנאלץ לעשות מלאכת הוצאה בשבת אבל יש באפשרותו לעשות או הוצאה מרה"י לרה"ר או הכנסה מרשות הרבים לרה"י, אליבא דרבא יש עליו להעדיף את ההכנסה על ההוצאה כדי לעבור על תולדה ולא לעבור על אב מלאכה, משא"כ אליבא דרב פפא ורב אשי אין הבדל בין הכנסה לבין הוצאה.

אמר ליה רב מתנה לאביי, הא תמני הויין, תרתי סרי הויין, משנתנו מונה שמונה אפשרויות של יציאות השבת, וכפי שהמשנה מפרטת שתים שהם ארבע בפנים ושתים שהם ארבע בחוץ, וכפי שלמדנו עד עכשיו שתים שהן ארבע לעומד בפנים לבעה"ב, ושתים שהן ארבע בחוץ לעומד בחוץ לעני, ויש כאן חיובים ופטורים, השתים שהן ארבע בפנים יחד עם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השתים שהן ארבע בחוץ יוצאים לנו שמונה אפשריות, שאל רב מתנא את אביי הרי יש כאן אפשריות נוספות, היה על התנא של המשנה למנות עוד ארבע אפשרויות שתהיינה ביחד תרתי סרי, כיצד תרתי סרי, נמנה קודם את החיובים דאורייתא ונגיע לארבע, וכאשר נמנה את האפשרויות של איסור דרבנן נגיע לשמונה.

החיובים: נתחיל מבעה״ב, בעה״ב עוקר חפץ מרה״י ומכניס לתוך ידו של העני הפשוטה בחוץ הרי כאן עקירה והנחה, בעה״ב עוקר חפץ מתוך ידו של העני הפשוטה בחוץ ומניח בביתו ברה״י הרי כאן עקירה והנחה, אותם עקירה והנחה לחיוב יש גם אצל העני, העני מרים את החפץ מרה״ר (את כל הקיבול) הוא מכניס לתוך ידו של בעה״ב הפשוטה ברה״י, הרי כאן עקירה והנחה של העני, או לחלופין, העני פושט את ידו לתוך רה״י עוקר את החפץ (את המתנה את הככר או את כל הצדקה האחרת) מידו של בעה״ב והוא מוציא אותה החוצה ומניח אותה ברה״ר הרי לנו שוב עקירה והנחה של העני, אלו הם ארבעת החיובים של יציאות השבת.

הפטורים: דהיינו האיסורים מדרבנן שמונה הם, נתחיל שוב מבעה״ב, כזכור כדי לעבור על איסור תורה חייב עושה המלאכה לעקור להוציא ולהניח, עקירה בלא הנחה והנחה בלא עקירה אינה אלא איסור דרבנן, הבה נמנה את האפשריות של איסור דרבנן דהיינו עקירה בלי הנחה והנחה בלי עקירה שיכולות להיות אצל בעה״ב, בעה״ב עוקר חפץ מרה״י והעני פושט את ידו לפנים ונוטל מידו של בעה״ב, זו היא המציאות שמנויה במשנה בקטע של פשט העני את ידו לפנים ונתן בעה״ב לתוכה, הרי לנו עקירה אחת של פטור המנויה במשנה, עקירה נוספת של פטור, בעה״ב עוקר חפץ מרה״י פושט את ידו החוצה והעני נוטל ממנו, זו היא המציאות המנויה במשנה בקטע של פשט בעה״ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, הרי לנו שתי עקירות של פטור דהיינו שלא הסתיימו בהנחות ושניהם מנוים במשנה, כך גם מנוים במשנה עוד שתי הנחות של פטור דהיינו הנחות בלי עקריות, בעה״ב פושט את ידו החוצה ונוטל מידו של העני את כלי הקיבול ומניח ברה״י, הרי לנו הנחה בלי עקירה הכתובה במשנה בקטע של בעה״ב את ידו לחוץ והניח העני לתוכה, הנחה נוספת של פטור אצל בעה״ב כאשר העני פושט את ידו מרשות הרבים לתוך רה״י וכלי הקיבול בידו ובעה״ב נוטל מידו של העני ומניח ברה״י, הקטע המנוי במשנה פשט העני את ידו לפנים ונטל בעה״ב מתוכה, הרי לנו בסך הכל שתי עקירות של פטור המנוים במשנה אצל בעה״ב ושתי הנחות של פטור.

נעבור עכשיו אצל העני ונראה שגם אצל העני יש לנו שתי עקירות של פטור ושתי הנחות של פטור, העני עוקר את כלי הקיבול מרשות הרבים ובעה״ב נוטל אותו ממנו ע״י פשיטת ידו של בעה״ב לחוץ, הקטע המנוי במשנה פשט בעה״ב את ידו לחוץ ונתן העני לתוכה, הרי לנו עקירת פטור של העני שהרים את החפץ מרה״ר והבעה״ב עשה את ההנחה, עקירת פטור נוספת, העני מרים את החפץ מרה״ר פושט את ידו לתוך רה״י ובעה״ב נוטל ממנו ומניח, עקירה נוספת של פטור של העני המנויה במשנה בקטע של פשט העני את ידו לפנים ונטל בעה״ב מתוכה, מנינו אם כך שתי עקירות של פטור של העני. עכשיו נמנה את שת ההנחות של פטור, יש מציאות כאשר בעה״ב מושיט החוצה את הצדקה והעני נוטל מתוך ידו הפשוטה לחוץ ומניח הרי זו הנחה בלא עקירה, הנחה של פטור, והיא מנויה במשנה בקטע של פשט בעה״ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה והניח, מציאות נוספת, כאשר בעה״ב מרים את החפץ מרה״י וידו עדיין ברה״י והעני פושט את ידו מרה״ר פנימה ונוטל את החפץ מבעה״ב ומניח, שוב הנחה בלא עקירה, גם היא מנויה במשנה בקטע של פשט העני את ידו לפנים ונתן בעה״ב לתוכה.

אם כך, לסיכום, יש לנו שני חיובי דאורייתא של בעה״ב ושני חיובי דאורייתא של העני הרי לנו ארבעה חיובים, וכתוספת לדאורייתא יש לנו שמונה חיובים דרבנן, שתי עקירות דרבנן של בעה״ב ושתי הנחות דרבנן של בעה״ב, שתי עקירות דרבנן של העני ושתי הנחות דרבנן של העני, יחד זה שמונה חיובים דרבנן, שמונה חיובים דרבנן וארבעה חיובים דאורייתא, יש לנו אם כך שנים עשר חיובים דרבנן בשעה שבמשנה מנויים רק שמונה, וזו קושית רב מתנה לאביי וכי הא תמני הווין, תרתי סרי הווין.

אמר לו אביי **וליטעמיך שיתסרי הויין** אמר לו אביי אם כך הבה נמנה עוד ארבעה חיובים במשנה שגם אתה לא מנית, כיצד, מנינו קודם ארבעה חיובים דאורייתא במשנה, דהיינו עקירה והנחה של בעה״ב בשתי צורות ועקירה והנחה של העני בשתי צורות, בכל המקרים הללו היה גם מקרה של פטור ללא פעולה לשותף, למשל נקח את החיוב דאורייתא של בעה״ב, בעה״ב עוקר חפץ מרה״י פושט את ידו החוצה ומניח את החפץ בתוך ידו של העני, הרי לנו עקירה והנחה של בעה״ב, אבל יש לנו גם פטור של העני, העני קיבל עכשיו חפץ לתוך ידו, הוא גם עשה כאן משהו אמנם בלי פעולה אבל זו גם אפשרות גם היא צריכה להיות מנויה כחלק מן הפטורים שהתנא מונה, כך גם כאשר בעה״ב נוטל את החפץ מידו של העני ומכניס אותה פנימה ומניח עקירה והנחה של בעה״ב אבל העני גם הוא אחז את החפץ בשעה שבעה״ב נטל ממנו, אם כך במקרה של החיוב דאורייתא של בעה״ב יש לנו גם מקרה של פטור של העני, והיות ויש לנו שני חיובים של בעה״ב דאורייתא יש לנו ממילא עוד שני מקרים של פטור, כך גם לגבי החיובי דאורייתא של העני כאשר העני עוקר את כלי הקיבול מרה״ר מכניס אותו לרה״י ומניח לתוך ידו של בעה״ב הרי יש לנו כאן גם את בעה״ב שעושה משהו ללא פעולה, מקבל בידו את כלי הקיבול, כך גם כאשר העני נוטל מתוך ידו של בעה״ב ומוציא החוצה ומניח ברה״ר שוב בעה״ב היה כזה שמתוך ידו נטל העני, הרי לנו עוד שני מקרים של פטור כאשר העני עושה את המלאכה דאורייתא הבעה״ב עושה את הפטור.

אם כך עוד שני מקרי פטור של בעה״ב ועוד שני מקרה פטור של העני הרי לנו ביחד ששה עשר, מדוע אם כך אומר אביי לרב מתנה הקשית רק על תרתי סרי ולטעמיך שיתסרי הווין.

אמר ליה ענה לו רב מתנה **הא לא קשיא**, כאשר שאלתי על תרתי סרי בדייקא אמרתי תרתי סרי ולא שיתסרי, מדוע, **בשלמא**

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

– דף ג׳ ע״א

בבא דרישא דהיינו כאשר המשנה מציירת את החיובי דאורייתא של בעה״ב ושל העני ואנו רצינו שמקרים אלו ימנו גם הם בקושיתו של רב מתנה כאשר העני ובעה״ב יש להם את הפטור כשאינם עושים פעולה, **פטור ומותר לא קתני** הרי במקרים הללו הפטור של בעה״ב כאשר העני עושה את הדאורייתא והפטור של העני כאשר בעה״ב עושה את הדאורייתא פטור ומותר הוא, אין כאן שום איסור אפילו לא דרבנן, כלום איסור בדבר כאשר בעה״ב עומד ברה״י והעני מניח לתוך ידו, איזה איסור עשה בעה״ב, כך גם ההיפך, שום איסור לא עושה העני כאשר בעה״ב הוא זה שמכניס לתוך ידו, ולכן אומר רב מתנה כאשר אני שאלתי בדווקא לא שאלתי על ששה עשר אלא דווקא על שנים עשר, משום שארבעת הפטורים של הרישא פטור ומותר.

אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא אבל אותם שנים עשר שמניתי בם יש כאן איסור דרבנן, עליהם קושיתי במקומה עומדת מדוע נקט התנא רק שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ בשעה שהיה עליהם להוסיף עוד ארבעה מקרי חיוב של איסור דרבנן.

שואלת כאן הגמרא קושיא במאמר המוסבר **מי איכא בכולי שבת פטור ומותר** לפי דברי רב מתנה יוצא שכאשר המשנה כותבת את האופן של החיוב דאורייתא של בעה״ב והיא אומרת על מעשה שהעני פטור הרי זה פטור ומותר, למשל כאשר המשנה אומרת פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה״ב או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעה״ב פטור, והפטור הזה אליבא דרב מתנה פטור ומותר הוא, כך גם פשט בעה״ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעה״ב חייב והעני פטור שוב פטור ומותר, שעליהם לא הקשה רב מתנה, והרי יש לנו כלל שסותר את דברים הללו, **והאמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור** בכל מקום שנמצא במשנה או בברייתא לגבי מעשה שבת את המילה פטור נדע שהכוונה פטור אבל אסור מדרבנן לעשות זאת, **בר מהני תלת דפטור ומותר** חוץ משלשה מקרים יחידים בם המשנה אומרת פטור והכוונה פטור ומותר, מה הם, **צידת צבי וצידת נחש ומפים מורסא**, והגמרא להלן בדף ק״ז מפרטת למה באמת בשלשת המקומות הללו הפטור הוא פטור ומותר, עכ״פ אם שמואל אמר שבכל המקומות האחרים המנוים במשנה בשבת הכוונה פטור אבל אסור כיצד ילמד שמואל את הפטור אצלנו במשנה לכאורה דלא כדברי רב מתנה.

עונה הגמרא לא שמואל מודה שהפטור אצלנו במשנה ברישא הוא פטור ומותר ואעפ״כ לא מנה שמואל הפטור הזה בכלל היוצא מן הכלל, מדוע, **כי איצטריך ליה לשמואל פטורי דקא עביד מעשה פטורי דלא קא עביד מעשה איכא טובא** נכון שהפטור אצלנו בבבא דרישא הוא פטור ומותר אבל שמואל לא נזקק לבאר שהפטור הזה הוא פטור של יוצא מן הכלל משום שכל אחד יבין שכאשר בעה״ב אינו עושה כלום אלא העני נותן לתוך ידו או נוטל מתוכה הרי זה פטור ומותר, כך גם כל אחד יבין שכאשר העני עומד בחוץ ובעה״ב נוטל או נותן לתוך ידו אין כאן שום הו״א לאיסור דרבנן, משא״כ שלשת המקרים צידת צבי צידת נחש ומפיס מורסא שם הרי כן יש מעשה ואעפ״כ הפטור הוא פטור ומותר, השלשת המקרים האלה מצא נכון שמואל לציין שהם פטורים ומותרים.

עכ״פ חזרנו לקושיתו של רב מתנה, מדוע לא נאמר במשנה ששה עשרה אנו מבינים אבל מדוע לא נמנו שנים עשר אין אנו מבינים, וכך מסכמת הגמרא **מכל מקום תרתי סרי הויין**.

עונה הגמרא **פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב**, ארבעה הסברים נאמרו בתירוץ הזה, נתחיל אם שני ההסברים המופיעים ברש״י.

כאשר התנא של המשנה אומר שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ בכוונה החסיר התנא מלמנות את ארבעת האיסורים דרבנן הנוספים, איזה מהן החליט התנא להשמיט, את ההנחות, זאת אומרת כאשר חכמים אמרו שלמרות שמן התורה אין איסור הוצאה אלא עקירה והנחה יש בכל זאת מקום לאסור את העקירה, ומדוע, משום שכאשר אדם עוקר בלבד יש מקום לגזור שמא יסיים את המלאכה ויניח, והרי זה טעם חזק לאיסור דרבנן, משא״כ כאשר אדם עושה רק הנחה בלא עקירה הרי הנחה זו לא תוכל לגרור בעקבותיה פעולה נוספת שתעשה שתגרום לכם שההנחה תהיה איסור תורה, הנחה תמיד שלב אחרון הוא במלאכה, ולכן כאשר התנא רוצה להדגיש את האיסורים החשובים בהוצאה אין התנא מונה את ההנחות בלא העקירות אלא דווקא את העקירות בלא ההנחות, וכלשון הגמרא פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דהיינו עקירות, ולכן שתים שהן ארבע יתפרשו כפי שאמרנו, שתים שהן ארבע, יש כאן שתים לחיוב לעומד בפנים לבעה״ב והכוונה לאופנים כאשר בעה״ב עושה את כל המלאכה עקירה והנחה, שהן ארבע, וישנם עוד שתי עקירות של בעה״ב שהם אסורות מדרבנן והם נמנות במשנה משום שהם פטורי דאתי לידי חיוב חטאת, עקירתו של בעה״ב ברשות היחיד ונתינה לתוך ידו של העני הפשוטה לפנים או לתוך ידו של העני הנמצאת בחוץ, כך גם מתפרש השתים שהן ארבע בחוץ לעומד בחוץ, השתים החיובים דאורייתא של העני כאשר העני עושה את כל המלאכה עקירה והנחה, ועוד שהם ארבע עוד שתי עקירות לחיוב כאשר העני מרים את החפץ מרה״ר ובעה״ב נוטל מתוך ידו הנמצאת ברה״ר או הפשוטה לרה״י, ולכן מנוים במשנתינו דווקא שמונה מקרי חיוב ולא שנים עשר.

פירוש שני ברש״י מרבותיו, המקרים שהתנא העדיף לשנות הם לא מקרי עקירות בדווקא אלא מקרי יוזמה של פשיטת יד לעבר הרשות שמנגד, בין אם פשיטת היד היתה עם חפץ בתוכה ובין אם פשיטת היד היתה ריקנית, ולכן השתים של העומד בפנים הם תמיד השתים של חיוב דאורייתא ושהן ארבע מדרבנן היינו כאשר בעה״ב פושט את ידו החוצה, ובין כאשר הבעה״ב פושט את ידו החוצה והעני נוטל מתוכה ובין כאשר בעה״ב פושט את ידו החוצה והעני נותן לתוכה שאז בעה״ב עושה הכנסה בכל זאת את המקרים ההללו מנה התנא במילים שהן ארבע משום שבמקרים אלו עשה בעה״ב את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הפעולה שיזמה ושיצרה את המלאכה בסופו של דבר, וזו הכוונה פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת, כך גם לגבי העני, כאשר העני פשט את ידו לרה״י בין אם הוא נטל מידו של בעה״ב ובין אם הוא נתן לתוכה אלה הם שני המקרים המנוים במשנה, והתנא השמיט את המקרים בם בעה״ב או העני עשו את המלאכה אבל לא ביוזמתם אלא אחר פעולה של פשיטת יד של זולתם, וזו הכוונה פטורי דלא אתו לידי חיוב חטאת.

פירוש נוסף מופיע כאן בר״ן על הרי״ף, והפירוש הפוך מדברי רש״י בפירושו הראשון, כזכור רש״י בפירושו הראשון הסביר שפטורי דאתי לידי חיוב חטאת היינו עקירות בל הנחות, אבל הר״ן סבור שההפך הוא הנכון, כאשר אדם עושה הנחה הרי בזה הוא מסיים את המלאכה, בהנחה נוצר חיוב החטאת, עקירה בלבד בלא הנחה פחותה היא מהנחה לבד בלא עקירה, משום שעקירה לבד בלא הנחה עדיין אין בה שום דבר מן המחייב משא״כ הנחה בלא עקירה הרי כאשר אדם עושה עקירה והנחה אין החיוב אלא דווקא על הנחה, לכן פטורי דאתו לידי חיוב חטאת הכוונה הפעולה שכאשר היא נעשית במלואה היא המחייבת אותה מנה התנא, ולכן התנא מנה במשנתינו כאשר הוא אמר שהן ארבע דווקא את ההנחות שהן המחייבות כאשר העושה אותם עושה גם את העקירות, כך שכוונת התנא בשהן ארבע לגבי העומד בפנים היינו ההנחות שבעה״ב עושה בלי עקירות כאשר העני נותן לתוך ידו של בעה״ב בין כאשר ידו פשוטה החוצה ובין כאשר ידו נמצאת ברה״י, כך גם לגבי העני, ההנחות הם המנויות ולא העקירות. פירוש מעניין נוסף בשם בעל המאור מופיע בחידושי הרשב״א כאן במקום, ויש לעיין במקור כדי לעמוד על הפירוש.

שואלת הגמרא שניהן פטורין, והא אתעבידא מלאכה מבינייהו, תוס׳ מסבירים בד״ה שניהן שכוונת הגמרא בקושיתה לא מוסבת על דברי המשנה שניהן פטורין משום ששניהם פטורין שנאמר במשנתינו בקשר למקרה של פשט העני את ידו לפנים ונטל בעה״ב מתוכה או שנתן לתוכה והוציא מקרה זה דנים בו בגמרא בדף ד׳ ע״א להלן, כוונת הקושיא על מה שאמרנו בתירוץ פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, ומן הניסוח דאתי בהו לידי חיוב חטאת יש משמעות שאין כאן חיוב חטאת אלא רק דאתי לידי חיוב חטאת אבל במצב הקיים אין כאן חיוב חטאת, ולכן שואלת הגמרא מדוע שניהם פטורין והא אתעבידא מלאכה מבינייהו כאשר בעה״ב עוקר חפץ מרה״י והעני נוטל מידו ומניח ברה״ר סוף סוף נעשתה כאן מלאכה, היה חפץ שהיה מונח ברה״י עתה הוא מונח ברה״ר, שותפים היו למלאכה בעה״ב והעני, בעה״ב עקר והעני הניח, מדוע אין כאן חיוב חטאת. עונה הגמרא **תניא רבי אומר** (ויקרא ד) **מעם הארץ בעשתה, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין,** בויקרא (ד׳ כ״ז) כתוב ״ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה אחת ממצות ה׳ אשר לא תעשינה ואשם״, פרשה זו כתובה לגבי חיוב קרבן חטאת כאשר אדם עושה מלאכה שבזדונה כרת ובשגגה חטאת, תיבת ״בעשותה״ נראת מיותרת ואנו לומדים מן היתור ״בעשותה״ מתייחס למלאכה וכדי להתחייב חטאת יש לאדם לעשות את כל המלאכה, כך **אם האדם עושה רק חלק מן המלאכה, עוקר ולא מניח מניח ולא עוקר או שנים שעשו את כל המלאכה מתחלה ועד סוף ביחד שניהם מתמעטין מתיבת בעשותה, ולכן למרות שאתעבידה מלאה מבינייהו בכל זאת מגזירת הכתוב של ״בעשתה״ אנו פוטרים את העוקר בלי הנחה ואת המניח בלי עקירה.**

איתמר נמי אמר רבי חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ילפותא זו נאמרה תוך כדי ישיבה בחבורה של תלמידי חכמים ולא מפי מי שהוא מסויים, ואמרו בעשתה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין.

הראשונים בסוגיא מעוררים נקודה חשובה והתירוץ שהראשונים אומרים מוסבר בצורה מעניינת מאד ע״י הגאון רעק״א בתוספותיו למשניות, אמרנו תוך כדי מהלך הסוגיא שהפטורים שנאמרו במשנה לגבי הרישא כאשר בעה״ב עושה את כל המלאכה והעני פטור או כאשר העני עושה את כל המלאכה ובעה״ב פטור שפטורים אלו הם פטור ומותר, ולכן לא נקט התנא של המשנה אותם כאופנים של חיוב, ואפילו שמואל שציין את שלשת המקומות בם הפטור הוא פטור ומותר דילג על הפטורים של משנתינו מפני פשיטותם.

תוס׳ אבל שואלים קושיא נכונה, ואם תאמר והא קא עבר על לפני עור לא תתן מכשול, אותו עני המבקש מבעה״ב צדקה וגורם בבקשתו שבעה״ב יעקור מרה״י ויניח בידו של העני כיצד אפשר לומר שהעני עשה כאן מעשה שהוא מותר לכתחלה, שהרי ההבדל בין פטור אבל אסור לבין פטור ומותר הוא שפטור אבל אסור אנו אומרים אל תעשה ואילו בפטור ומותר אנו אומרים לכתחלה יכול אתה לעשות, כיצד יתפרשו דברי הגמרא עם האיסור של לפני עור לא תתן מכשול, כלום מותר לעני לבקש מבעה״ב צדקה בשבת ביודעו שבעה״ב יעבור על איסור דאורייתא של הוצאה, כך גם ההיפך כאשר העני פושט את ידו פנימה לתת לתוך ידו של בעה״ב או לקחת ממנה כלום אין הבעה״ב עובר על לפני עור לא תתן מכשול, או לפחות על איסור של מסייע ביד עוברי עבירה.

תוס׳ ישנים עונים יש לומר דמ״מ לאיסור שבת פטור ומותר, ותירוץ זה מופיע גם בר״ן ובראב״ש, ז״א משנתינו דנה לגבי איסורי שבת ומצד איסור שבת בעה״ב במקרה שהעני עושה את המלאכה או העני כאשר בעה״ב עושה את המלאכה הרי זה פטור ומותר, למרות שיש כאן איסור אחר של מסייע של לפני עור אבל האיסורים האחרים אינם איסורים שבתיים, ומה שנאמר פטור ומותר היינו כלפי האיסור השבתי.

אבל לכאורה דבריהם תמוהים, מדוע יכול התנא של המשנה לומר לבעה״ב או לעני מותר לכתחלה כאשר הדבר אסור משום לפני עור, כלום לפני עור תורה אחרת היא, מה לי איסור שבת או איסור אחר סוף סוף פעולה זו אסורה לכתחלה משום לפני עור, כיצד יכול התנא לומר מותר כאשר המשמעות של מותר היא מותר לכתחלה והרי סוף סוף הדבר נאסר, אומר על כך הגאון רעק״א בתוספותיו למשניות שיש נ״מ בדבר, העובר עבירה כל שהיא אינו נעשה מומר ויינו אינו יין נסך אבל העובר על חילול שבת במזיד כרוך בזה גם ענין של כפירה ויינו מעתה יין נסך, מביא רעק״א בשם האחרונים שאפילו העובר על איסור דרבנן של שבת כגון אמירה לעכו״ם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וכדומה הרי האיסור דרבנן כמו איסור דאורייתא בחילול שבת והעוברו במזיד יינו מעתה יין נסך, לכן אומר הגאון רעק״א חשוב היה לגמרא לציין שהפטורים של הרישא פטורים ומותרים למרות שיש בהם איסור של לפני עור משום שיש כאן נ״מ לגבי היין האם יינו של בעה״ב שנתן לענין לקחת מידו את הצדקה יין נסך מעתה ואילך או לא, אילו היה כאן איסור דרבנן שבתי היה יינו של בעה״ב מעתה ואילך יין נסך, אבל אחר שהמשנה מחדשת לנו שפטורי דרישא פטור ומותר משום איסור השבתי שבהם שוב אין יינו יין נסך למרות שיש כאן איסור אחר של לפני עור אבל איסור זה של לפני עור אינו איסור שבתי ולכן ההתבטאות פטור ומותר התבטאות נכונה היא משום הנ״מ שמשום איסור השבת אין כאן שום סרך איסור.

בעי מיניה רב מרבי רב שאל את רבי שאלה **הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו** עד עתה אנו יודעים שכדי לעבור על איסור הוצאה יש לנו לעקור ולהניח והלעקור מצטייר בעינינו כעקירת החפץ ממקומו, הרמת חפץ מן הארץ או מן השולחן והוצאתו לרה״ר או ההיפך, אבל רב שואל מה יהיה אם הרמת החפץ ממקומו לא נעשתה עי״ז שמוציא את החפץ משום שחבירו הוא זה שהטעינו אוכלין ומשקין ואותו אדם הטעון עתה אוכלין ומשקין עקר את גופו יצא מן הבית לרה״ר, והשאלה היא **עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומחייב או דילמא לא**, האדם שיצא כאשר הוא טעון סוף סוף האוכלין ומשקין היו קודם ברה״י ועתה הם ברה״ר אבל לא נעשתה עקירה בגוף החפץ, העקירה נעשתה בגופו של האדם ואגב גררא נעקר גם החפץ ממקומו, האם עקירה זו נחשבת כעקירה לגבי מלאכת הוצאה או לא.

אמר ליה ענה לו **רבי חייב**, ז״א שעקירת גופו כעקירת חפץ, **ואינו דומה לידו**, במשנתנו מבואר שכאשר העני עומד ברה״ר ופושט את ידו לרה״י ובעה״ב נותן לתוך ידו ואז העני מוציא את החפץ החוצה ומניח ברה״ר העני פטור וגם הבעה״ב פטור משום שהבעה״ב הוא זה שעשה את העקירה והעני עשה את ההנחה, ולכאורה אליבא דתשובתו של רבי שעקירת גופו כעקירת חפץ דמיא היה לנו לחייב את העני גם משום עקירה שהרי כאשר ידו היתה פשוטה לתוך רה״י היא היתה ברה״י ואז הונח החפץ בידו כאשר הוא מזיז את ידו לעבר רה״ר היה עלינו לחייבו משום עקירת גופו כעקירת חפץ, מה לי אם האדם היה כולו ברה״י טעון אוכלין ומשקין בידו ויצא החוצה חייב מדוע אין אנו מחייבים את העני כאשר הוא מושיט את ידו החוצה מרה״י לרה״ר ומניח, הרגיש רבי בדבר והוסיף ואינו דומה לידו, ומדוע, **מאי טעמא (גופו נייח ידו לא נייח)** [**ידו לא נייח גופו נייח**] עקירה אינה נחשבת לעקירה אלא כאשר היא באה ממצב של מונח, דבר שמונח יכול אח״כ להעקר ולא דבר שנמצא בתנועה, ולכן אדם שנמצא ברה״י והטעינו חבירו אוכלין ומשקין הרי האדם עכשיו במצב של נייח הוא עומד במקומו וחבירו מטעין עליו, כאשר הוא מתרומם ויוצא מרה״י אנו רואים את עקירת גופו כעקירת חפץ אבל העני כאשר הוא פושט את ידו לתוך רה״י אין אנו מתייחסים למצב של היד כמצב של נייח, ולכן כאשר הוא מסיט את ידו לעבר רה״ר אין אנו יכולים להתייחס לפעולה זו כפעולת עקירה משום שאין היא עקירה ממצב של נייח.

– דף ג׳ ע״ב

אמר ליה רבי חייא לרב רב חייא שהיה נוכח בדו שיח בין רב לרבי מצא לנכון להעיר לרב על התנהגותו, **בר פחתי** בן גדולים **לא אמינא לך** וכי לא אמרתי לך **כי קאי רבי בהא מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי** כאשר רבי עוסק במסכת מסוימת אין לך רשות לשואלו במסכת אחרת **דילמא לאו אדעתיה** אולי אין עכשיו בכחו לצמצם את מוחו למסכת בה הוא אינו עוסק ואז נמצא אתה מביישו אם תשובתו לא תהיה נכונה **דאי לאו דרבי גברא רבה הוא כספתיה** אילולא גדלותו של רבי יכולת היית להעליבו **דמשני לך שינויא דלאו שינויא הוא** יכול היה רבי לענות לך תשובה לא נכונה אלולא היה כה גדול בתורה **השתא מיהת שפיר משני לך** אבל למעשה תשבותו של רבי תשובה הגונה היא **דתניא** וכפי שנאמר בברייתא **היה טעון אוכלין ומשקין מבעוד יום והוציאן לחוץ משחשיכה חייב לפי שאינו דומה לידו** הברייתא מביאה גם היא אופן דומה לשאלתו של רב, לא מדובר כשחבירו הטעינו, מדובר שהאדם עצמו עקר את החפצים מן השולחן והטעין את עצמו אבל פעולה זו נעשתה בערב שבת ועל כך כמובן שאין אפשרות לחייב, העקירה שנעשתה בשבת היתה עקירת האדם מרה״י לרה״ר והוציאן לחוץ משחשכה והברייתא אומרת חייב משום שעקירת גופו כעקירת חפץ וגם הברייתא מרגישה באותה הערה הרגיש רבי ומוסיפה לפי שאינו דומה לידו וכהסבר שהסביר רבי גופו נייח ידו לא נייח.

חשוב לציין את דברי התוס׳ בעמוד א׳ בד״ה מאי טעמא וכן כתבו כאן כל הראשונים מה שאנו אומרים שידו לא נייח היינו דווקא כאשר הגוף נמצא ברשות אחת והיד מושטת לרשות אחרת, אז אנו אומרים שהמצב של היד אינו מצב של נייח ועקירה ממצב זה לא תחשב עקירה אבל אדם העומד ברה״י וידו נמצאת ברה״י ויתן מי שהוא לתוך ידו ואותו אחד העומד ברה״י יוציא עתה את החפץ לרה״ר ויניח כמובן שלא נאמר ידו לא נייח למרות שהחפץ ניתן ליד משום שהיד והגוף היו שניהם באותה רשות ואז בטלה היד לגבי הגוף והוי כאילו החפץ מונח בקרקע רה״י ולכן מכאן ואילך תחשב העברת החפץ לרה״ר כעקירה, משא״כ בציור של המשנה כאשר העני פושט את ידו לרה״י וגופו ברה״ר אז אנו אומרים ידו לא נייח, יסוד זה חשוב הוא מאד כדי להבין את הסוגיות בהמשך.

אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא ברשות הרבים ולא ברשות היחיד, אדם העומד ברשות אחת וידו פשוטה לרשות האחרת אין היד מקבלת את שם הרשות בו נמצא הגוף לא כאשר הגוף ברה״י והיד מושטת לרה״ר שנתייחס אל היד כאילו היא ברה״י ולא כאשר הגוף נמצא ברה״ר והיד מושטת לרה״י גם אז אין אנו מתייחסים אל היד כנמצאת ברה״ר ואביי הולך להוכיח את הטיעון שלו מדברי משנתנו, **ברשות הרבים לא דמיא, מידו דעני**, אחד מן הפטורים לבעה״ב המנוים במשנה הוא כאשר העני עומד ברה״ר פושט את ידו לתוך רה״י ובעה״ב נוטל מתוכה ומניח

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ברה״י או נותן לתוכה, נאמר במשנה שבמקרה זה אין חיוב על בעה״ב, אילו ידו של אדם היתה נמשכת אחר מקום הגוף והיינו אומרים שאדם שעומד ברה״ר וידו פשוטה לרה״י מקבל את היד את השם של הרשות בו עומד הגוף היה על בעה״ב להתחייב שהרי הוא עקר מרה״י והניח ברה״ר, מידו של העני אליה התייחסה המשנה אנו למדים שידו של אדם אינה כרה״ר למרות שהגוף עומד ברה״ר, **כרשות היחיד לא דמיא מידו דבעל הבית** כך גם כאשר בעה״ב עומד ברה״י וידו פשוטה לרה״ר אין אנו מתייחסים אל היד כאילו הוא רה״י שאילו כן היה עלינו לפסוק שבמקרה כזה אם העני יתן ליד בעה״ב יתחייב העני באיסור הכנסה דאורייתא שהרי היד צריכה להגרר בתר הגוף והגוף ברה״י עומד, מוכרח מדברי משנתנו כטיעונו של אביי ידו של אדם אינה נמשכת אחר גופו לא להקרא רה״ר ולא להקרא רה״י.

בעי אביי עכשיו אחרי שהסקנו מדברי המשנה שאין היד נגררת אחר הגוף יש מקום להסתפק **ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית**, להלן בדף ו׳ ע״א מתבאר בברייתא שלגבי רשויות שבת מלבד רה״י ורה״ר ישנה רשות שאינה לא רה״י ולא רה״ר ושמה כרמלית על שם יערו וכרמלו, כרמלית הגדרתה מקום שאינו הילוך תמיד לרבים אבל גם לא תשמיש ליחיד, ים מדבר, והברייתא שם אומרת שלמרות שאותה רשות הנקראת כרמלית אינה רה״ר ולא רה״י מ״מ הטילו בה חכמים חומרי רה״ר וחומרי רה״י וכך אומרת שם הברייתא, ים ובקעה אסתוונית והכרמלית אינה לא כרה״ר ולא כרה״י ואין נושאים ונותנים בתוכה, בניגוד לרה״י שמותר לטלטל לתוכה כרמלית היות ואינה עשויה לתשמישו של יחיד אין בה את הקולא שברה״י ואסור לשאת ולתת בתוכה כמו שאסור לטלטל ד׳ אמות ברה״ר ואם נשא ונתן בתוכה פטור משום שזה רק איסור דרבנן, ואין מוציאין מתוכה לרה״ר ולא מרשות הרבים לתוכה שהרי לחומרא אנו מתייחסים אל הכרמלית כאילו היא רה״י ולכן אסור להכניס מכרמלית לרה״ר או מרה״ר לכרמלית כך גם ואין מכניסים מרה״י לתוכה ולא מתוכה לרה״י שהרי לחומרא אנו מתייחסים אל הכרמלית כרה״ר, ואם הוציא והכניס פטור משום שכל האיסורים הללו איסורי דרבנן הם, עכ״פ למדים אנו מדברי הברייתא שרשות אמצעית שאינה לא רה״י ולא רה״ר אינה ככרמלית ולחומרא אנו גוזרים שההתייחסות אליה היא בין כרה״י ובין כרה״ר, אם כך שואל אביי ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת כפי שראינו במשנה אינה נגררת אחר הגוף, סביר כך להניח שליד הזו יש רשות אמצעית, היא לא רה״ר ולא רה״י, אם כך יש מקום לומר שהיד הזו נתייחס אליה כאל כרמלית ואז אסור יהיה לאדם שהוציא את ידו בשבת וחפץ בתוכה מרה״י לרה״ר כאשר גופו עדיין ברה״י וידו פשוטה לרה״ר להחזיר את היד פנימה לתוך רה״י שהרי עכשיו היד דינה ככרמלית ואסור מדרבנן להכניס מכרמלית לרה״י, וכך שואל אביי, ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, **מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא** קנס דרבנן הוא על כך שאדם בשבת נטל חפץ מרה״י ופשט את ידו לעבר רה״ר הרי חלילה אם הוא היה מסיים ומניח את החפץ ברה״ר היה עובר על איסור דאורייתא, על איסור סקילה של הוצאה, אם כך יש מקום לשוות למקומה של היד שם כרמלית ולאסור על האדם להחזיר את היד.

אומרת הגמרא **תא שמע** לנסות לפשוט את ספיקו של אביי, **היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ** אדם בשבת ידו מלאה פירות והוא מושיט אותה לרה״ר, **תני חדא אסור להחזירה** בברייתא אחת נאמר שאסור לו להחזיר את היד **ותני אידך מותר להחזירה, מאי לאו בהא קמיפלגי** חלוקות הברייתות בשאלתו של אביי, **דמר סבר ככרמלית דמיא** אותו תנא האוסר להחזיר סבור כסברתו של אביי שנתנו ליד שם של רשות כרמלית ולכן אסור לו להחזיר את היד שהרי יש כאן טלטול כרמלית לרה״י **ומר סבר לאו ככרמלית דמיא** ואילו התנא שמרשה להחזיר סבור כצד השני של השאלה שאין מקום להטיל על היד שם רשות מיוחדת ולכן כל זמן שהאדם לא הניח את הפירות ברה״ר מותר לו להחזיר את היד לרה״י.

אומרת הגמרא **לא**, אין מכאן ראיה לפשוט את שאלתו של אביי ולומר ששאלתו היא מחלוקת תנאים, **דכולי עלמא ככרמלית דמיא** יתכן שכל התנאים סבורים שידו של אדם הפשוטה לחוץ ככרמלית דמיא, ויש ליישב את הסתירה בין שתי הברייתות בצורה אחרת, **ולא קשיא כאן למטה מעשרה כאן למעלה מעשרה**, הגמרא לקמן בדף ק׳ ע״א אומרת שרה״ר בניגוד לרה״י אינה תופסת אלא אך ורק עד גובה עשרה טפחים, רה״י עולה עד לרקיע, מקום המוקף מחיצות כאשר המחיצות הם בגובה עשרה טפחים כל חלל כנגד המחיצות עד לרקיע נחשב לרה״י, משא״כ רשות הרבים רה״ר מקום ההילוך לרבים ומקום הילוך לרבים הוא עד עשרה טפחים אבל האויר שמעשרה טפחים ולמלעלה אין בו דין של רה״ר ולכן אומרת הגמרא להלן אדם שיעמוד ברה״ר ויזרוק חפץ למרחק של ד׳ אמות בגובה עשרה טפחים מעל הקרקע הרי הוא פטור ואינו חייב משום מעביר ד׳ אמות ברה״ר כיון שהחפץ לא הועבר ברה״ר אלא במקום פטור מעל עשרה טפחים, הלכך יש ליישב את הסתירה בין הברייתות בצורה פשוטה, אדם שעמד ברה״י וידו מלאה פירות ופשט ידו לרה״ר למטה מעשרה יש כאן מקום לקנות ולתת ליד שם רשות כרמלית לאסור עליו להחזיר את היד, שהרי בעצם פשיטות היד עשה כאן מעשה עבירה, עקר את הפירות מרה״י ופשט את ידו לרה״ר אבל אם בשעה שפשט את ידו הוא פשט את ידו למעלה מעשרה טפחים אין מקום לקנוס שהרי למעלה מי׳ טפחים לאו רה״ר הוא, ולכן במקרה כזה מותר לו להחזיר את ידו.

ואיבעית אימא, ישוב אחר, **אידי ואידי למטה מעשרה** שתי הברייתות מתייחסות למקרה שהיד הפשוטה לרה״ר היתה למטה מעשרה, ושתי הברייתות סבורות **ולאו ככרמלית דמיא** כצד הראשון של אביי שידו של אדם הפשוטה לחוץ אינה ככרמלית ואין שום מקום לקנוס, ואעפ״כ סבורה אחת מן הברייתות שאסרו עליו להחזיר את היד, **ולא קשיא כאן מבעוד יום כאן משחשיכה, מבעוד יום לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן**, בעצם אין מקום לשות ליד הפשוטה לחוץ שם רשות של כרמלית אבל יש מקום לקנוס גם אם לא נשווה ליד שם של כרמלית אם אדם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשבת עצמה פשט ידו לרשות אחרת שהרי פשיטות יד לרשות אחרת תחלת מלאכת שבת היא, ולכן סבורה הברייתא שלמרות שידו של אדם הפשוטה לחוץ אינה ככרמלית הפושט את ידו משחשיכה יש לקנוס אותו שלא יחזיר את ידו אלא יחזיר אותה בצורה זו עד מוצ״ש, התנא שמתיר להחזיר מתייחס למקרה שפשיטות היד נעשתה בערב שבת ואז לא היה כאן שום סרך מלאכה ולכן מותר להחזיר.

תוס׳ בד״ה מי קנסוה מסבירים ששאלתו של אביי היתה אם קנס החכמים התייחס לשם הרשות של היד ואל הצד הזה שאביי סבר שיש לתת ליד שם רשות כרמלית אין מקום לחלק בין אם פשיטות היד היתה בערב שבת או בשבת לבין שוגג או מזיד סוף סוף יד הפשוטה לחוץ שם רשות כרמלית לה, ולכן יש מקום לאסור להחזיר את היד, ואילו לדברי הגמרא בתירוץ זה בו אנו אוחזים אין אף פעם שם רשות כרמלית ליד הפשוטה לחוץ ויש רק קנס על הגברא ובזה יש מקום לחלק בין אם פשיטות היד היתה במזיד או בשוגג בערב שבת או בשבת.

שואלת הגמרא **אדרבה איפכא מסתברא** כיצד יתכן שחכמים יקנסו את הפושט ידו מלאה פירות לרה״ר שאסור יהיה לו להחזיר עד מוצ״ש ואילו הפושט ידו מע״ש מותר לו להחזיר הרי הסברא אומרת להיפך, **מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן** אדם שפשט ידו מבעוד יום והפירות בידו אם יפלו הפירות מידו לא תהיה כאן שום מלאכת שבת שהרי העקירה היתה מע״ש וכיון שהעמידה בצורה הזו אינה עמידה הגונה, אין אדם עומד בשעת חלות קדושת יום השבת עם יד מלאה פירות פשוטה לרשות אחרת ויש מקום לקנוס שלא יחזיר את הפירות להשאר עם היד בצורה הזו ואפילו אם חלילה יפלו הפירות מידו לא תיעשה כאן שום מלאכת שבת, אבל **משחשיכה** אדם שפשט ידו משחשיכה **דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת** אילו יפלו חלילה הפירות מידו תיעשה כאן מלאכת הוצאה דאורייתא שהרי העקירה היתה בשבת **לא ליקנסוה רבנן** היה מקום לומר שכאן יוותרו חכמים על הקנס שלהם כדי שלא תיוצר מלאכה דאורייתא והרי יוצא שכרנו בהפסדנו, **ומדלא קא משנינן הכי** מתוך כך שסתמא דגמרא לא למדה סברה זו וסברה שאפשר לקנוס אדם שפשט ידו משחשכה למרות שיש חשש גדול שישמוט את הפירות ויעבור על איסור תורה יש לנו אפשרות לפסוק ספק שהתסתפק מכבר רב ביבי בר אביי, מדלא קא משנינן הכי **תפשוט דרב ביבי בר אביי**.

ומהו הספק של רב בבי בר אביי, **דבעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור**, כידוע אחת ממלאכות שבת היא אפית הפת, כיצד עושים פת, לוקחים עיסה מכניסים אותה לתנור ובמשך הזמן נאפת הפת, מה יקרה אם אחר הכנסת העיסה לתנור קרתה איזה שהיא תקלה והתנור לא אפה את הפת אין כמובן שום איסור אפיה על האופה, נכון שמלאכתו מסתיימת עם הכנסת הפת לתנור אבל כל זמן שהפת לא תאפה לא תהיה כאן מלאכת אפיה, כך שלכאורה כל אדם שהכניס פת לתנור בשבת יכול להנצל מאיסור דאורייתא אם הוא יזדרז ויוציא את הפת מן התנור קודם אפייתה, אבל אליה וקוץ בה, רדית הפת מן התנור איסור דרבנן של שבות יש בו, וזו היא שאלתו המעניינת של רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור **התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו** האם חכמים לא התחשבו בכך שע״י הקנס תווצר מלאה שאורייתא הלעיטהו לרשע וימות, אדם שהכניס פת בתנור עליו לשאת בתוצאות, או אין מקום לאסור רדיה כשהמחיר הוא מלאכה דאורייתא, מתוך מה שאנו אומרים שהפושט יד משחשיכה קנסו חכמים שלא יחזיר למרות שע״י הקנס יש אפשרות סבירה מאד שתווצר כאן מלאכה דאורייתא אנו יכולים לפשוט את ספיקו של רב ביבי ולומר שגם שם לא התירו חכמים לרדות והמלאכה שתיעשה תיעשה, **תפשוט דלא התירו**.

עונה הגמרא **הא לא קשיא, ותפשוט**, אנה״נ אין כאן שום קושיא, על ידי תירוצנו בישוב הברייתות כאן מבעו״י כאן משחשיכה ניתן לפשוט את שאלתו של רב ביבי.

ואיבעית אימא לעולם לא תפשוט, ולא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד, בשוגג לא קנסוה רבנן במזיד קנסוה רבנן, תירוצנו הקודם טעון תיקון, וכך היתה בכוונתנו לתרץ, מדובר בשתי הברייתות כאשר הוא פשט את ידו מבעו״י כך שאפילו אם יפלו הפירות לא תווצר מלאכה דאורייתא והתנא שאוסר להחזיר מתייחס למעשה במזיד בו יש מקום לקנוס והתנא שמתיר את החזרה מתייחס למקרה של שוגג בו אין מקום לקנוס משום שהחזרת היד כשלעצמה אינה אסורה משום שבות, משא״כ לגבי רדית הפת האסורה משום שבות עדיין יש מקום להסתפק אם העמידו חכמים דבריהם במחיר של מלאכה או לא.

ואיבעית אימא אפשרות נוספת, **אידי ואידי בשוגג** שתי הברייתות בשוגג, **והכא בקנסו שוגג אטו מזיד קמיפלגי, מר סבר קנסו שוגג אטו מזיד ומר סבר לא קנסו שוגג אטו מזיד** התנא שסובר להחזיר סבור שלמרות שפשיטות היד מבעו״י נעשתה בשוגג יש מקום לקנוס שוגג אטו מזיד משום שאם נוותר בשוגג גם הקנס במזיד לא יתקבל ברצינות מספקת והתנא שמתיר סבור שלמרות שיש לקנוס במזיד אין לקנוס בשוגג, ולכן לסיכום שאלתו של רב ביבי בר אביי נשארה שאלה ואילו הישוב בין שתי הברייתות יכול להתיישב או באופן של שוגג ומזיד או במחלוקת עקרונית אם קנסו שוגג אטו מזיד או לא.

ואיבעית אימא לעולם לא קנסו אין מקום לקנוס שוגג אטו מזיד, **ולא קשיא, כאן לאותה חצר**

– דף ד׳ ע״א

כאן לחצר אחרת, אותו אדם שפשט ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ אם רצונו להחזיר את היד לאותה חצר בה הוא עומד מותר לו להחזיר, ועל המקרה הזה מדברת הברייתא שמתירה להחזיר, אבל אם ברצונו להזיז את ידו לעבר חצר אחרת שהוא אינו עומד בה למרות שגם היא רה״י בזה אסרו להחזיר ועליו או להחזיק את היד פשוטה או להחזירה לאותה חצר בה הוא עומד, וההסבר בהבדל כדלהלן.

כדבעא מיניה רבא מרב נחמן רבא שאל את ר״נ שאלה זו, **היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ מהו להחזירה לאותה חצר, אמר ליה מותר, לחצר אחרת**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מהו, אמר ליה אסור, שאל רבא את ר״נ ומאי שנא מדוע לאותה חצר מתירים ולחצר אחרת אוסרים, ענה לו ר״נ לכי תיכול עלה כורא דמילחא, רש״י מסביר בבדיחותא אהדר ליה, החזיר לו ר״נ לרבא תשובה בבדיחה (נדמה לי שיותר מתאים לפרש בבדיחותא בשמחה ומליצה כי אין בגמרא המקום לבדיחות, י״צ), כשתמדוד לי כור של מלח אומר לך טעמו של דבר, אם תשרת אותי תמדוד לי כור של מלח אז אגלה לך את טעם הדבר, לישנא אחרינא לכי שתאכל עליה כור של מלח לא תוכל להשוותם זו לזו, ז״א ההבדל ביניהם כה בולט שאפילו אם תאכל כור של מלח גם אז לא תוכל להשוות את שני הדינים, ומה באמת ההבדל, התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו אותו פושט יד אם הוא מחזיר את ידו לאותה חצר ממנה הוא פשט את היד הרי מטרת פשיטת היד לא התקיימה, ולכן אנו אומרים מותר לו להחזיר את היד לאותה חצר וע״י החזרת היד הוא כאילו חוזר בו ממה שהוא רצה לעשות, משא״כ אם נתיר לו להניח את הפירות בחצר אחרת הרי איתעבידא מחשבתו, ברצונו היה להוציא את הפירות מחצר זו לחצר אחרת דרך רה״ר, ואם נתיר לו יבוא אותו אדם לטעות ולהעביר גם מרה״י לרה״ר, ולכן לחצר אחרת לא הרשוהו, אבל לאותה חצר הרשו לו להחזיר.**

הביטוי שר״נ משתמש בו לכי תיכול עלה כורא דמילחא מופיע בשלשה מקומות נוספים בש״ס, (וכפי שמצויין כאן בצד במסורת הש״ס עירובין ל״ו חולין י״ב וקי״ב) ובכל המקומות ר״נ הוא המשיב את התשובה (המבודחת ?) לכי תיכול כורא דמילחא, ניתן להסביר את הביטוי המעניין הזה כשנעמוד על נקודה מסויימת שהיא גם מחנה משותף בין הגמרא שלנו ובין שלשת המקומות הנוספים בם מובא הביטוי הזה, כאשר רבא שואל את ר״נ מה הדין ביד מלאה פירות המושטת לחוץ האם מותר להחזירה לאותה חצר ור״נ משיב לו מותר שואל רבא לחצר אחרת מהו, הרי בעצם שאלתו של רבא מונחת כבר סברת חילוק, אילו לא היה חילוק בין אותה חצר לחצר אחרת מה מקום להוסיף ולשאול לחצר אחרת מהו, כלום יעמוד רבא וישאל את ר״נ מה דינו של ראובן שהוציא יד מלאה פירות וכאשר ר״נ ישיב לו שמותר להחזיר ישוב רבא וישאל ומה דינו של שמעון או כל כיוצא בזה, אם רבא לא היה רואה שום הבדל בין אותה חצר לבין חצר אחרת לא היה עליו לשאול את ר״נ לחצר אחרת מהו, נקודה זו היא גם המחנה המשותף בארבעת המקרים בש״ס, בשלשת המקרים הנוספים גם שם השואל שאל את ר״נ שאלה על דין מסויים וכאשר ר״נ ענה לו את התשובה שאל השואל ומה הדין במקרה דומה ואז ענה ר״נ שבמקרה הדומה הדין שונה, שאל אותו השואל מדוע, ענה לו ר״נ לכי תיכול עלה כורא דמילחא, אותה שאלה שנשאלת כאן נשאלת גם בכל המקומות הללו, מעצם שאלת השואל משמע שהשואל ידע שיש מקום לחלק וזו בעצם הכוונה הטמונה בדברי ר״נ, מלח מסמן בדרך כלל את הרגשת הטעם, ר״נ כרבו של רבא וכרבו של רב דימי השואל במקומות האחרים מרגיש צורך לדובב את תלמידיו והוא אומר להם כך הרי בעצם אתם עצמכם מרגישים וחשים בהבדל מתוך שאלתכם אלא שלא חשבתם מספיק ולא נסיתם להסביר לעצמכם מדוע אתם מרגישים שיש הבדל בין המקרה עליו שאלתם לבין המקרה עליו אתם ממשיכים לשאול אבל אם תתאמצו תוכלו בעצמכם להגיע באותה מחשבה, ובביטוי של לכי תיכול עלה כורא דמילחא יש מעין טענה חינוכית לשואל, אדרבה הטעם אתה לעצמך את אשר אתה חש.

ובזה מיושבת קושית המהרש״ל שהעיר לפירושו הראשון של רש״י כשמתדוד לי כור של מלח אומר לך טעמו של דבר, מדוע שלא יענה ר״נ לרבא תשובה פשוטה, כלום לא מגיע לתלמיד השואל לקבל תשובה מרבו הרי לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד, אבל לדברינו הדברים מתיישבים.

כעת רוצה הגמרא לדון על הספק שהביאה הגמרא בדף ג׳ ע״ב.

גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו, השאלה היא כל זמן שהפת לא נאפתה אם יוציא אותה מן התנור אותו אחד שהכניס את הפת יפטר מחיוב סקילה במזיד ומחיוב חטאת בשוגג, אבל רדיית הפת מן התנור יש בה איסור דרבנן של שבות, והשאלה היא האם העמידו חכמים דבריהם אפילו במקום מלאכת דאורייתא ואמרו אחר שהכנסת את הפת לתנור אין לך רשות להוציא את הפת מן התנור למרות שע״י ההוצאה אנו נחסוך איסור דאורייתא וע״י ההשארה אתה תתחייב חטאת, או כדי לחסוך את המלאכה דאורייתא התירו חכמים את השבות.

אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא היכי דמי מהו הציור המדוייק של שאלתו של רב דימי, **אילימא בשוגג ולא אידכר ליה** מדובר באדם ששגג או ששכח ששבת היום או שלא ידע שמלאכת אופה מלאכה היא, ולא אידכר, והאדם עדיין שוגג כל זמן שהפת בתנור עד גמר אפייתה, **למאן התירו** מה זאת אומרת אנו מסתפקים אם התירו לו לרדות כדי לא לקבל חיוב חטאת או לא התירו, הרי אין בכלל למי להתיר האדם שהכניס את הפת לתנור כלל לא יודע שהוא עובר עבירה, **ואלא לאו דאיהדר ואידכר** על כרחנו כוונתו של רב ביבי שאותו מכניס פת בתנור נזכר אחר שהוא הכניס את הפת שהיום שבת, או שמלאכת אפיה אסורה ואז אנו שואלים אותו אדם עצמו בא אל החכמים ומבקש היתר להוציא את הפת כדי להתפטר מחיוב החטאת, אבל שואל רב אחא קושיא עצומה, **מי מחייב** האם בצורה כזו כאשר אדם מכניס פת לתנור בשוגג וקודם אפייתה הוא נזכר ששבת היום אחר שתאפה כלום יתחייב אותו אדם חטאת **והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה** והרי במלאכת אופה תחלת המלאכה היא הכנסת הפת וסוף המלאכה היא אפית הפת, אותו עושה המלאכה אם הוא נזכר באמצע קודם אפית הפת שוב לא יהיה כאן חיוב חטאת, כיצד אם כך אמר רב ביבי קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, ממ״נ אם הוא עדיין שוגג אין למי להתיר ואם הוא נזכר אין כאן חיוב חטאת, **אלא במזיד** אלא נאמר שמדובר באדם שהכניס את הפת במזיד לתנור ועתה יש ברצונו להוציא את הפת קודם שהפת תאפה אם כך **קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה,** במקרה שהוא הכניס את הפת במזיד יש לנו מקום להתיר לו לרדות כדי שלא יבא לידי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

איסור סקילה משום שאם עתה תאפה אחר שהוכנסה במזיד עושה המלאכה יתחייב סקילה ולא חטאת, מדוע אם כן אמר רב ביבי קודם שיבוא לידי חיוב חטאת.

אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים מדובר שאותו אדם שהכניס את הפת היה שוגג בשעת הכנסה והוא עדיין שוגג, והוא יהיה שוגג גם בשעת אפית הפת, ולכן אם הפת תשאר בתנור יתחייב עושה המלאכה חטאת משום שתחלתו חטאת תחלתו שוגג וסופו שוגג, השאלה היא אם התירו לא לאדם עצמו שהרי האדם עצמו שוגג הוא אין הוא יודע שנעשית כאן עכשיו מלאכת איסור, השאלה היא אבל כלפי אחרים, אדם אחר שכן יודע שהיום שבת והוא זה שבא לשאול אותנו האם מותר לי לרדות את הפת כדי לפטור את חבירי מכניס הפת מחיוב חטאת, וזו השאלה העקרונית? החבר יעבור על איסור דרבנן של רדית הפת האם העמידו חכמים דבריהם אפילו במקום חיוב חטאת ואמרו הנח את הפת ואל תעבור על איסור דרבנן למרות שחברך יעבור איסור חטאת או דלמא במקום כזה כדי לחסוך מן החבר חיוב חטאת של מלאכה דאורייתא התירו חכמים לחבר לרדות את הפת.

שואלת הגמרא **מתקיף לה רב ששת, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך**, לא יתכן שרב ביבי הסתפק באופן הזה של רב שילא, לא מצאנו בשום מקום שאדם יחטא כדי להציל את זולתו מחטא, אדם יכול לחטוא חטא קל כדי להציל את עצמו מחטא חמור יותר זו שאלה שיש לדון בה אבל שאדם יחטא אפילו חטא קל כדי להציל את זולתו לא שמענו, אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, שוב לא יתכן ששאלתו של רב ביבי היתה לגבי אחרים משום שאז היתה התשובה ברורה לא התירו.

אלא אמר רב אשי לעולם במזיד ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה, באמת צריכים קצת לתקן את לשונו של רב ביבי כפי שהובא לידיעתנו וכפי הנראה שאלתו של רב ביבי פשוט לא נאמרה בדיוק, שאלתו היתה אדם שהכניס פת במזיד לתנור ועתה רוצה הוא להוציא את הפת כדי להנצל מאיסור סקילה ולא מחיוב חטאת כפי שנאמר קודם, וזו השאלה העמידו חכמים דבריהם במקום איסור סקילה או לא.

רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא ר"א בריה דרבא כאשר הוא העתיק את השמועה בשם רב ביבי אמר כך מפורשות, לא לגבי חיוב חטאת דיבר רב ביבי אלא לגבי איסור סקילה, הבדל נוסף בין העתקת השמועה כפי שלמדנו עד עתה ובין העתקת השמועה של רב אחא בריה דרבא היא שלדידן היתה שאלתו של רב ביבי בר אביי שאלה ואילו ר"א בריה דרבא העתיק את השמועה כפשיטות, וכך אמר רב אחא דרבא בשם רב ביבי, **אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה**, הרי לנו שבאמת רב ביבי התייחס לאיסור סקילה ולא לחטאת וגם יש לנו פשיטות לשאלה משום שרב ביבי בר אביי אמר את דבריו בצורה של פשיטות חכמים התירו לרדות את הפת למרות איסור שבות כדי להציל את מכניס הפת מאיסור סקילה.

הראשונים והאחרונים האריכו לפלפל בכל חלקי הבונה והסותר של סוגיתנו אבל קצע המצע מהשתרע, נסתפק על כן בקושיא נפלאה שמקשה כאן הרמב"ן ובמה שיש לדון בתירוצו, הגמרא שאלה על רב ביבי בר אביי לכאורה קושיא (טכנית), רב ביבי בר אביי מגדיר את השאלה כך, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חטאת ועל כך שאלה כגמרא ממ"נ אם מדובר שהמכניס היה שוגג והוא עדיין שוגג למי התירו, לאחרים אין מקום להתיר משום הכלל שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, ולו עצמו למכניס אין מה להתיר הוא הרי שוגג, סבור הוא שעשה מלאכת היתר, על כרחנו שאותו אדם שהכניס את הפת בתנור נודע לו שמלאכה זו מלאכה דאורייתא או שנודע לו שהיום שבת, אם כך אפילו אם לא יוציא את הפת לא יתחייב חטאת משום שבחיוב חטאת חייב העושה להיות בשוגג מתחלת המלאכה ועד סופה, משום קושיא זו נאלצנו לשנות את דברי רב ביבי בר אביי ולומר חיוב סקילה במקום חיוב חטאת.

שואל הרמב"ן כך, הגמרא להלן בדף ס"ט ע"א מביאה דין חשוב מאד בדיני הקרבנות, אנו יודעים שקרבן חטאת בא על שוגג ולא על מזיד, אומרת שם הגמרא בשמו של ר' יוחנן וכך גם נפסק להלכה, מה הדין אדם שעשה מלאכה בשבת, כל מלאכת שבת יש בה לאו של לא תעשה כל מלאכה, יש בה עונש כרת במזיד בלי התראה ויש בה עונש סקילה במזיד והתראה, מה יהיה דינו של אדם שעשה מלאכה בשבת וידע שעל איסור מלאכה בשבת יש לאו אבל לא ידע שיש גם כרת וסקילה, האם נחשב אדם זה למזיד או לשוגג, אומר ר' יוחנן הזיד בלאו ושגג בכרת חייב חטאת והרי זו שגגה, למרות שהזיד בלאו ידע עושה המלאכה שעל המעשה שהוא עושה יש לאו וחיוב מלקות אבל כיון שלא ידע את חומר האיסור שבמלאכת שבת יש גם כרת וסקילה אינו נקרא מזיד אלא שוגג והוא מביא קרבן חטאת, אם כך שואל הרמב"ן יכלנו ליישב את דברי רב ביבי בר אביי לגבי חיוב חטאת בלי צורך להזדקק לתיקונים, נאמר כך, אדם הכניס פת בתנור שבת כאשר הוא היה שוגג גמור ואחר שהכניס את הפת נודע לו שהמכניס פת בתנור בשבת חייב מלקות אבל לא ידע אותו אדם שיש בהכנסת הפת לתנור גם חיוב כרת וסקילה, והרי אליבא דהלכה אדם זה עדיין בגדר שוגג הוא, אם כך יכלנו כך ליישב את דברי רב ביבי, אותו אדם כאשר נודע לו שיש כאן לאו בא לפנינו לשאול אותנו האם מותר לי להוציא את הפת כדי להפטר מן הלאו, אבל אנו יודעים שהוצאת הפת תפטור אותו לא רק מלאו אלא מחיוב חטאת, יש לנו הלכה למי להתיר ולמרות שאותו אדם בא לשאול עדיין יש כאן חיוב חטאת.

עונה הרמב"ן שכיון שרב ביבי אמר התירו לו לרדותה כדי שלא יבא לידי חיוב חטאת משמע מדבריו שמה שמציק לאדם שבא לשאול זה חיוב החטאת שמחייב אותו האפיה, ואילו לדברינו כשאדם בא לשאול אם אנו מתירים לו אין הוא יודע מחיוב החטאת שהרי ברגע שהוא ידע מחיוב החטאת לא יהיה כאן חיוב חטאת מזיד הוא ולא שוגג, והיות ורב ביבי העמיד בשאלתו את השאלה דווקא התירו לו לרדותה מפני חיוב החטאת לא היתה לנו אפשרות אלא לשנות את דבריו ולומר קודם שיבא לידי איסור סקילה, עד כאן תירוצו של הרמב"ן.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לכאורה יש להעיר על התירוץ הערה פשוטה, מה דינו של המחלל שבת היודע שחילול שבת בשוגג חייבים עליו חטאת אבל הוא לא יודע שבמזיד יש סקילה וכרת, ז״א הוא שוגג בלאו בכרת ובסקילה והוא מזיד בקרבן, ידיעתו מצטמצמת בכך שהאופה בשבת חייב חטאת, האם נקרא אדם זה שוגג או מזיד, אדם שיאפה פת כשהוא יודע שאפית פת בשבת הוא חטאת ואין הוא יודע שיש גם חיוב של לאו כרת וסקילה, שוגג הוא או מזיד, עוררו את השאלה התוס׳ להלן בדף ס״ט ע״א בד״ה אלא, תוס׳ סבורים שבמקרה זה אין אפשרות לחייב אדם זה קרבן משום שחסר כאן תנאי של שב מידיעתו, קרבן יש לחייב רק כאשר האדם שעושה את האיסור אילו היה יודע מחומר האיסור ששגגתו מחייבת חטאת היה פורש ונודע לו אחר מכן אז החטאת מכפרת, ולא לאדם שידע כבר בשעת מעשה שיש חיוב חטאת ובכל זאת לא פרש, אבל הרמב״ן עצמו להלן שם בדף ס״ט וכך גם מבואר בדברי האחרונים הפנ״י והשפ״א שם על דברי התוס׳ סבורים שכיון שאותו אדם לא ידע עד כמה חמור האיסור שיש בו כרת וסקילה למרות שהוא ידע שיש כאן חיוב חטאת עדיין אפשר לחייב אותו בחטאת, וביחוד לדעות התנאים הסבורים ששב מידיעתו אינו מעכב בחיוב חטאת, אם כך עדיין יש אפשרות לשאול את קושיתו של הרמב״ן על הגמרא שלנו, יכלנו להעמיד את שלאותו של רב ביבי באופן דלהלן, אדם הכניס פת לתנור בשוגג, אחר שהוא הכניס את הפת לתנור נודע לו שעל אפיה בשבת יש חיוב חטאת, אבל עדיין לא נודע לו שיש על אפיה בתנור איסור של לאו כרת וסקילה, אדם זה נחשב עתה לשוגג גמור ואם הפת תאפה לגמרי יהיה לו באמת חיוב חטאת, אדם זה כאשר הוא בא לשאול יש לנו מקום להסתפק אם נתיר לו את הרדיה כדי שלא יבא לידי חיוב חטאת משום שחיוב החטאת הוא מה שמציק לשואל, משום שזה הדר היחיד אותו הוא יודע במלאכת האפיה, יתכן מאד שאופן זה נראה אופן דחוק ולכן העדיפה הגמרא לשנות את לשונו של רב ביבי, ועדיין צריך עיון בזה.

נאמר במשנה כיצד, מהו האופן בו מתחייב העני חיוב דאורייתא של חטאת כרת וסקילה, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה״ב הרי לנו הכנסה הכוללת עקירה והנחה, או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעה״ב פטור.

שואלת הגמרא **פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליבא**, כפי שהקדמנו בתחלת המסכת מהות מלאכת הוצאה היא שינוי מקומו של החפץ מהיכן שהוא היה מונח למקום החדש, מקומו של החפץ משנה במהותו של החפץ, כדי שמלאכת ההוצאה תהיה מלאכה לא התחדש דין עקירה והנחה אלא דווקא כאשר החפץ היה מונח או עכשיו בשעת ההנחה מניחים אותו על גבי מקום ד׳ על ד׳ שנקרא בכל מקום מקום חשוב ואז העקירה עקירה וההנחה הנחה, כך מסביר רש״י את מקור הדין למקום ד׳ על ד׳, תוס׳ מוסיפים שיתכן שבמשכן כך היה שכל העקירות וההנחות היו דווקא במקומות של ד׳ על ד׳, מ״מ בין אם נאמר כדברי רש״י או כדברי התוס׳ למעשה חיוב הוצאה מותנה בכך שהחפץ יעקר ממקום של ד׳ על ד׳ ויהיה מונח אחר ההוצאה או ההכנסה על מקום שיש בו ד׳ על ד׳, ידו של אדם אין בה אף פעם ד׳ על ד׳, אם כך כאשר העני לוקח מתוך ידו של בעה״ב ומניח ברה״ר או כאשר הוא עוקר מרה״ר ומניח בידו של בעה״ב היה עלינו לפטור את העני משום שחסר כאן במקום ד׳ על ד׳, ידו של בעה״ב אינה מקום ד׳ על ד׳.

אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה, מצאנו דעה מפורשת של ר״ע החולק על ההנחה שעקירה והנחה חייבים להיות מד׳ על ד׳ ולד׳ על ד׳, ולכן אפשר להעמיד את משנתינו אליבא דר״ע.

היכן הביע ר״ע את דעתו זו, **דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע** היתה רשות הרבים שהפסיקה בין שתי חצרות שלכל אחת מן החצרות היה דין של רה״י עמד אדם מעבר זה של רה״ר ברה״י וזרק חפץ מרה״י בה הוא עמד אל הרה״י שהיתה מעברו השני של רה״ר כך שהחפץ עבר מרה״י אחת לשניה ורה״ר באמצע, **רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים, רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא**, חידוש נפלא חידש ר״ע בהלכות שבת חפץ שנכנס לאויר של רשות מסויימת אנו מתייחסים אליו כאילו הוא כבר נח באותה רשות למרות שהחפץ לא נח אלא רק עבר באותה רשות, וכהגדרתו של ר״ע קלוטה כמי שהונחה דמיא, קליטת החפץ באויר נחשבת להנחה לגבי הוצאת שבת, ורבה הבין שהמחלוקת בין ר״ע לחכמים היא מחלוקת אם אומרים את ההגדרה של קלוטה כמי שהונחה או לא, ר״ע מחייב משום הסברא המחודשת של קלוטה כמי שהונחה ולכן הזורק מהרה״י לרה״י ורה״ר באמצע למרות שהחפץ למעשה לא נח ברה״ר וכאן שהוא נח הוא הרי נח ברה״י וכאשר עקרו אותו עקרו אותו מרה״י, אז העקירה וההנחה הממשיות היו מאותה שם רשות מרה״י אחת לחברתה, אבל היות והחפץ תוך כדי מעופו באויר עבר דרך רה״ר מתייחס ר״ע לחפץ כאילו הוא נח ולכן חייבים חיוב סקילה על זריקה כזו, משא״כ חכמים הסבורים שלא אומרים את הכלל של קלוטה כמי שהונחה פוטרים את הזורק מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע.

לדרכנו למדנו שר״ע חולק על הנחה אותה הנחנו קודם כדבר פשוט שאין לחייב בעקירה והנחה אלא דווקא על מקום של ד׳ על ד׳, משום שאילו היה ר״ע סבור כהנחה זו לא היה יכול לחייב על הזריקה משום שאע״פ שקלוטה כמי שהונחה הרי החפץ לא נח על מקום ד׳ על ד׳, על כרחנו סבור ר״ע שאין צורך למקום ד׳ על ד׳ כדי לחייב בהוצאת שבת ולכן סבור רבה לומר שאת משנתנו נוכל להעמיד אליבא דר״ע ולכן למרות שבידו של העני או בידו של בעה״ב אין ד׳ על ד׳ מ״מ אין זה מעכב בחיוב הוצאת שבת.

שואלת הגמרא **למימרא דפשיטא ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

– דף ד׳ ע״ב

ובתוך עשרה פליגי, לפי דברי רבה המעמיד את משנתינו כר״ע כשהוא מסתייע מדברי ר״ע לגבי הזורק מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע שחכמים פוטרים ור״ע מחייב משמע שרבה הבין שזו היא המחלוקת בין חכמים לר״ע האם אומרים קלוטה כמי שהונחה או לא אומרים קלוטה כמי שהונחה, אבל להלן בדף צ״ז ע״א מסתפק רב מה היא בעצם המחלוקת בין ר״ע לחכמים וכך הסתפק שם רבה, **והא מיבעיא בעי לה רבה, דבעי רבה למטה מעשרה פליגי**, מדובר כאן כאשר הזורק זרק את החפץ והחפץ עבר בתוך עשרה טפחים ברה״ר משום שאילו החפץ היה עובר למעלה מעשרה לא היה ר״ע מחייב שהרי למעלה מעשרה מקום פטור הוא, ומהי המחלוקת, **ובהא פליגי, דרבי עקיבא סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור** אבל האדם שיזרוק חפץ מרה״י לרה״י ורשות הרבים באמצע והחפץ יעבור ברה״ר למעלה מי׳ טפחים יודה גם ר״ע שהוא פטור, **ודכולי עלמא לא ילפינן זורק ממושיט** המשנה להלן בדף צ״ו ע״א מספרת שכאשר ישראל הלכו במדבר ועסקו בהקמת המשכן כאשר הגיעו למקום חנייתם היתה העבודה של פריקת הקרשים מן העגלות נעשית בצורה זו, העגלות של בני מררי עליהם התקינו את הקרשים היו נעמדות לאורך רה״ר במקום בו הורה הענין להקים את המשכן, ואז היו מושיטים מן העגלה שעמדה בריחוק מקום לעבר העגלה שעמדה קרוב יותר למקום המשכן את הקרשים כשהעברה מתבצעת בצורת הושטה, כובדם של הקרשים לא אפשר למעבירי הקרשים לזורקם אלא דווקא להושיטם, עמד לו בן לוי ממשפחת מררי על גג העגלה האחורית והושיט את הקרש לעבר זה שעמד על גג העגלה הקודמת לו, רה״ר היתה בצדי העגלה ובין שתי העגלות בה בשעה שהעגלות עצמן היו כל אחת מהן רה״י מפני שהיה בהם רוחב ד׳ ומחיצות (דפנות העגלה) בגובה י׳, עבודה זו של פריקת הקרשים באופן של הושטה מעגלה לעגלה כשלכל אחת מן העגלות יש שם רה״י ובין העגלות יש רה״ר יצרה תולדה למלאכת הוצאה הנקראת מושיט, המושיט חפץ מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע למעלה מי׳ טפחים הרי הוא עושה בדיוק את אותה מלאכה אותם עשו פורקי קרשי המשכן מבני מררי מעגלה לעגלה ורה״י באמצע, נחלקו הראשונים מה דינו של מושיט למטה מי׳ אבל הכל מודים שמושיט למעלה מי׳ הרי הוא מלאכה דאורייתא שחייבים עליה סקילה, נחלקו התנאים מה דין הזורק, האם פעולת ההושטה מהותית הוא ורק בגוונא כזו שייך לחייב או דילמא אין ההושטה מהותית במלאכה, כל שיעבירו חפץ מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע אפילו ע״י זריקה גם אז נאמר שזו היא מלאכת ההושטה, וזה היה הצד השני של רבה להלן בהזורק בהסבר מחלוקת ר״ע וחכמים, נחזור למחלוקת, המשנה מביאה מחלוקת בזורק מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע, ר״ע מחייב וחכמים פוטרים, יתכן איפה שמחלוקתם אינה בזורק למטה מי׳ וסברות המחלוקת הם אם אומרים קלוטה כמי שהונחה או לא אלא כדברי הגמרא אצלנו **או דילמא למעלה מעשרה פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט** ולכן סבור ר״ע לחייב זורק משום שהוא סבור שמלאכת ההושטה לא חייבת להעשות דווקא בהושטה אלא גם בזריקה **ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב, מאי טעמא, אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא.**

כך הסתפק רבה להלן בפרק הזורק, בסוגיא דלהלן משמע שלרבה לא היתה פשיטות לשאלתו ואילו מדברי רבה אצלנו המעמיד את המשנה דווקא כר״ע ולא אליבא דכו״ע משמע שאין הוא סבור להעמיד את מחלוקת ר״ע וחכמים בלמעלה מי׳ אבל למטה מי׳ דברי הכל אמרינן קלוטה כמי שהוחנה אלא דעתו להעמיד את המחלוקת בסברת קלוטה כמי שהונחה ולכן נדחק רבה להעמיד את משנתינו דווקא כר״ע, משא״כ אילו רבה היה סבור כצד השני יכול היה להעמיד את משנתנו אליבא דכו״ע ולומר שמחלוקת ר״ע וחכמים אינה בכלל ביחס להנחה שקלוטה כמי שהונחה ולכו״ע קלוטה כמי שהונחה דמיא ומה שר״ע וחכמים נחלקו בהזורק היינו לגבי הסברא אם ילפינן זורק ממושיט או לא, מתוך כך שאמר אצלנו רבה הא מני ר״ע היא משמע שנפשט לו הספק למרות שלהלן בהזורק לא משמע כך, וזו היא שאלת הגמרא, למימרא דפשיטא ליה לרבה והא מיבעיא בעי לה רבה.

תוס׳ בעמוד א׳ מעירים כאן הערה חזקה, מדוע מצאה כאן הגמרא סתירה בין רבה לרבה, הרי ר״ע תמיד יסבור קלוטה כמי שהונחה בין אם נסביר שמחלוקת ר״ע וחכמים היא למטה מעשרה ור״ע מחייב משום קלוטה כמי שהונחה וחכמים פוטרים משום שהם חולקים על הנחה זו, ובין אם נאמר שהמחלוקת ביניהם היא למעלה מעשרה והמחלוקת היא אם ילפינן זורק ממושיט או לא אבל למטה מי׳ לכו״ע חייב גם אז יסבור ר״ע קלוטה כמי שהונחה, הספק הוא לגבי רבנן, לפי הצד הראשון חולקים רבנן על הנחה זו ולפי הצד השני מודים רבנן, אם כך כאשר רבה רוצה להעמיד את משנתנו באופן ודאי כדי שלא נקשה מה עם מקום ד׳ של ידו של העני או ידו של בעה״ב מדוע שלא יאמר רבה שמשנתנו אליבא דר״ע, למרות שהוא מסופק בהסבר של המחלוקת להלן בהזורק אבל איך שלא יהיה ר״ע תמיד יהיה זה שיסבור שקלוטה כמי שהונחה, כך שגם אם רבה שנשאר בשאלתו סביר מאד להניח שהוא יעמיד את משנתנו אליבא דר״ע ולא יאמר דבר שתלוי בספק, ויש לעיין היטב בתוס׳ ד״ה דאמרינן כדי להבין את תירוצם.

אומרת הגמרא **הא לא קשיא** זו אינה קושיא כה חזקה, יש ליישב אותה בקלות, **בתר דאיבעי הדר איפשיטא ליה דסבר רבי עקיבא קלוטה כמי שהונחה דמיא** יתכן אמנם שבסוגיא בפרק הזורק לא פשט רבה את שאלתו אבל במשך הזמן פשט רבה את שאלתו שמחלוקתם של ר״ע וחכמים היא דווקא למטה מי׳ והמחלוקת היא אם אומרים קלוטה כמי שהונחה או לא אבל למעלה מי׳ דברי הכל פטור ולא ילפינן זורק ממושיט, ולכן כאשר התחבטו בני בהמ״ד בדברי משנתנו כיצד אפשר לחייב את העני או את בעה״ב כשאר אין מקום ד׳ העמיד רבה את משנתינו אליבא דר״ע הסבור שאין צורך במקום ד׳ כדי לחייב משום הוצאה.

ממשיכה אבל הגמרא לשאול, **ודילמא הנחה הוא דלא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעיא הא עקירה בעיא כזכור הוצאת שבת מורכבת מעקירה ומנחה, בקושיתנו על המשנה הבננו שבין העקירה ובין ההנחה שניהם צריכים להיות על גבי מקום ד׳ וממקום ד׳, ולכן שאלנו על המשנה בכפלים, בין העקירה מידו של בעה״ב ובין ההנחה לידו של בעה״ב חסר להם את התנאי של מקום ד׳, רבה יישב את הקושיא בכך שמצא שיטת ר״ע הסבור קלוטה כמי שהונחה והרי לנו שאין צורך במקום ד׳, אבל אומרת הגמרא מדברי ר״ע עצמו מוכרח שמה שלא צריכים מקום ד׳ היינו דווקא לגבי הנחה העוקר חפץ ממקום ד׳ ואינו מניחו במקום ד׳ אז אנו מחייבים אותו, אבל כאשר מקום הד׳ יחסר בעקירה החפץ יעקר ממקום שאינו ד׳ על ד׳, בזה גם ר״ע מודה שאין חיוב שבת, וניתן להוכיח את הסברא הזו מדברי ר״ע עצמו, הרי ר״ע מתייחס למקרה בו אדם זורק חפץ מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע והחיוב הוא על כך שהחפץ הוצא מרה״י ונח ברה״ר ע״י קלוטה כמי שהונחה, אם נניח שר״ע סבור שגם לגבי עקירה אין אנו צריכים לתנאי של מקום ד׳ על ד׳ והעוקר חפץ ממקום שאינו ד׳ על ד׳ גם חייב היה על ר״ע לומר שהזורק חפץ מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע חייב שתים, שתי חטאות, שהרי יש כאן לעולם הוצאה והכנסה, האדם עקר את החפץ מרה״י זרק אותו דרך רה״ר, כאשר החפץ הגיע לרה״ר אנו מתייחסים אליו כאילו הוא נח משום קלוטה כמי שהונחה, ואז החפץ ממשיך במעופו הוא נעקר מהקלוטה כמי שהונחה ברה״ר והוא נח לבסוף ברה״י, הרי יש לנו כאן קודם הוצאה ואח״כ הכנסה, שני אבות מלאכות המחייבים שני חטאות, מדוע אמר ר״ע הזורק מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע ר״ע מחייב, ומשמע מחייב חטאת אחת, היה על ר״ע לומר ר״ע מחייב שתים משום הוצאה ומשום הכנסה, היות ודברי המשנה מוכיחים שדברי ר״ע מתייחסים אך ורק לחטאת אחת של הוצאה על כרחינו שמה שר״ע סבר שלא צריכים מקום ד׳ על ד׳ היינו דווקא לגבי הנחה, העקירה של החפץ היתה מרה״י מקום שהיה בו ד׳ על ד׳ וכאשר החפץ נכנס לאויר הרה״ר ע״י הסברא של קלוטה כמי שהונחה יש לנו כאן הנחה, ולמרות שאין כאן הנחה על גבי מקום ד׳ ר״ע סבור שכדי לחייב אין אנו צריכים הנחה על גבי מקום ד׳, אבל שנאמר שכאשר החפץ ממשיך לעוף הרי הוא נעקר ותהיה כאן מלאכת שבת נוספת של הכנסה בזה גם ר״ע מודה שכל שלא נעקר החפץ ממקום ד׳ על ד׳ אין עקירה זו נחשבת לעקירה ולכן שפיר מחייב ר״ע רק חטאת אחת.

אבל אם שיטתו של ר״ע התיישבה על לבנו תירוצו של רבה הופרך, שהרי במשנתנו משמשת היד של בעה״ב בין לחיוב כאשר עוקרים מתוכה ובין להנחה כאשר מניחים בתוכה, כך גם ידו של העני, בשלמא החלק של ההנחה יתיישב על פי דברי ר״ע אבל מה נעשה כאשר ידובר בם מהאופנים בם העקירה מהיד נחשבת לעקירה, והרי במקרה זה גם ר״ע מודה שצריכים עקירה דווקא מעל גבי מקום ד׳, נשארה א״כ משנתנו בקושיא.

תוס׳ במקום חלוקים על רש״י בהסבר הקושיא, הם סבורים שאין ראיה מדברי ר״ע שאינו מחייב שתים מכך שהמשנה אומרת ר״ע מחייב, שהרי להלן נראה שעל מקרה מסויים נאמר רבי מחייב ונתבאר בסוגיא שרבי מחייב שתים, הרי לנו שגם כאשר מלאכה מסויימת כוללת שתי חטאות עדיין יכולה המשנה לבטא זאת בתיבת מחייב, כך שגם ר״ע שהתנא של המשנה מביא את שיטתו ואומר ר״ע מחייב אין ראיה מוכרחת שאין כוונתו לחייב שתים, אלא קושית הגמרא היא מסברא, עד שלא מצאנו מפורשות שר״ע יסבור שלא צריכים עקירה ממקום ד׳ יש מקום לחלק בין עקירה לבין הנחה, משום שגם במשכן כאשר הוציאו את הקרשים מן העגלות נתנו אותם ביד הלוים ולכן יש מקום לומר שבהנחה לא צריכים ד׳ על ד׳ אבל העקירה שנעשתה מן העגלות בם כן היה מקום ד׳ אין לנו שום מקום לחדש שלא צריכים מקום ד׳, וזו כוונת הקושיא ודילמא הנחה הוא דלא בעיא בלשון אפשר, אין לנו ראיה מוכרחת מדברי ר״ע גם על עקירה יתכן שכוונתו של ר״ע דווקא על הנחה ולא על עקירה ושוב אין לנו תשובה ברורה להסבר משנתינו.

אלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא משנתינו שאינה צריכה מקום ד׳ לא לעקירה ולא להנחה אינה אליבא דר״ע אלא אליבא דרבי שגילה את דעתו במקום אחר שגם בלא מקום ד׳ יש לחייב בין על עקירה ובין על הנחה.

שואלת הגמרא **הי רבי**, היכן גילה רבי את דעתו בנושא של מקום ד׳ על ד׳, **אילימא הא רבי דתניא** אולי הכוונה לברייתא המובאת להלן בדף ז׳ ע״ב, **זרק ונח על גבי זיז כל שהוא** המדובר על אדם שזורק חפץ ברה״ר מתחלת ד׳ לסוף ד׳ למטה מי׳ וזו היא מלאכה של מעביר ד׳ אמות ברה״ר אבל החפץ כאשר הגיע לסוף ד׳ לא נח ע״ג קרקע אלא נעמד על זיז היוצא מעץ או מכותל, **רבי מחייב וחכמים פוטרין** והרי בזיז אין שיעור של ד׳ על ד׳, וכדברי הברייתא זיז כל שהוא, ואעפ״כ מחייב רבי, הרי לנו ראיה מוכרחת שדעתו של רבי שאין אנו צריכים הנחה על מקום ד׳ על ד׳ ולכן גם במשנתינו ידו של העני או של בעה״ב יכולה ליצור חיוב מלאכה דאורייתא.

לכאורה תירוצה של הגמרא תמוה, הרי לגבי הנחה שלא צריכים מקום ד׳ על ד׳ היה לנו כבר את ר״ע, נטשנו את תירוצו של רבה משום שלא היה לנו גילוי לגבי עקירה, מה הועיל אם כך רב יוסף במה שהביא את דעתו של רבי לגבי ונח על גבי זיז כל שהוא, הרי גם שם לא תהיה לנו בעיה רק על הנחה ולא על עקירה, עמדו על כך התוס׳ בד״ה זרק ותירצו שכוונתו של רב יוסיף ממילא היתה לדברי רבי אחרים והגמרא העדיפה להקשות קושיא אחרת על אפשרו זה למרות שהיא יכלה גם לשאול את הקושיא אותה מקשים התוס׳.

וכך פורכת הגמרא את תירוצו של רב יוסף, **התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי**, להלן הסביר אביי את טעמי המחלוקת בין רבי לחכמים, **דאמר אביי הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו** מדובר באילן שהגזע שלו עומד ברה״י ואילו הענפים מתפשטים לעבר רשות הרבים, והזורק עמד במרחק ד׳ אמות ברה״ר זרק את החפץ והחפץ נח בצמרתו של האילן שהיתה נוטה לרה״ר, ומה היא המחלוקת, **דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו רבי סבור שלמרות שבזיז עצמו אין מקום ד׳ על ד׳ אבל היות שבעיקר דהיינו בגזע יש**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת עירובין

פרק ראשון – מבוי

- דף ב' ע"א

מסכת עירובין כידוע היא מהמסכתות הקשות שבש"ס, כפי שידוע הרמז של המסכתות שבש"ס שהוא ראשי תיבות ענ"י, עירובין נדה יבמות, והדברים מפורשים להדיא בחז"ל בסוף תיקוני זוהר ראשי תיבות ענ"י, הרומז על מלך המשיח עני ורוכב על החמור, שיתגלה במהרה בימינו.

מסכת עירובין, כדברי התפארת ישראל בהקדמה, כוללת שלשה ענייני עירוב, עירובי חצרות, שתופי מבואות, ועירובי תחומין, שבהם עוסקת מסכתא הזאת שכך שמה עירובין.

משנה. אומרת המשנה, מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה, ימעט.

מבוי היינו רחוב שהוא מבוי סתום, שהוא סתום משלשת צדדיו עם מחיצות, ורק בצד הרביעי (ברוח הרביעית צידו הרביעית) של המבוי פתוח לרשות הרבים, וההכשר של המבוי, מה שמכשיר את המבוי שיוכלו לטלטל בו זה על ידי שמניחים קורה על כתלי המבוי בכניסה של המבוי, והקורה הזאת צריכה להיות למטה מעשרים אמה, ואם נמצאת למעלה מעשרים אמה ימעט.

ורש"י מסביר בתחלת ההמשנה את הענין, שאמנם מן התורה לא נאסרה הוצאה רק להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ורשות הרבים זה דווקא סרטיא ופלטיא גדולה, כדברי הגמרא שלמדנו בשבת בדף ו', סרטיא זו מסילה, דרך שהולכים בה מעיר לעיר והיא רחבה שש עשרה אמה, כך הסביר רש"י שם במסכת שבת דף ו' ע"א, ופלטיא, פלטיא גדולה זו הרחבה שיש בעיר, הככר שיש בעיר ששם מתקבצים הסוחרים כדי לסחור, וגם היא רחבה שש עשרה אמה, אלו הם רשות הרבים דאורייתא.

וכפי שהגמרא לומדת מדגלי מדבר, משום שכל מילי דשבת (כל הענינים של הלכות שבת) לומדים אותם מהמשכן, והעגלות שבהן היו הלוים נושאים את הקרשים של המשכן היו מהלכות שתי עגלות זו בצד זו, ושתיהן יחד עם הקורות שבולטות מעל מרווח העגלה והריוח שביניהם היו מהלכות ברוחב שש עשרה אמה, כפי שלמדנו זאת במסכת שבת דף צ"ט, ולכן כיון שאנחנו לומדים מדגלי מדבר, כמו ששם ההליכה של העגלות היו ברוחב שש עשרה אמה, למדנו מזה שאין רשות הרבים מן התורה בפחות משש עשרה אמה רוחב, ושהמבוי הזה יהיה מפולש משני ראשיו, היינו שמשני צדדיו הוא יהיה מפולש שיוכלו לעבור בו ולבקוע בו רבים, אז הוא נחשב רשות הרבים, זה הכל דין רשות הרבים מן התורה.

אבל מבוי קצר, (המילה קצר הכוונה צר), ואינו רחב שש עשרה אמה, ואפילו אם הוא רחב שש עשרה אמה, כיון שהוא אינו מפולש, היינו הפתחים שלו לא מכוונים זה כנגד זה בפילוש, אלא רק צד אחד של המבוי פתוח אל הרשות הרבים והצד השני של המבוי סתום, וכמו שהסברנו שזה מבוי סתום שהוא במחיצות העשויות משלשת צידי המבוי, אז בזה מועיל להתיר את הטלטול על ידי קורה, שמניחים אותה מעל כותלי המבוי, משום שאם המבוי היה מפולש ושני פתחי המבוי היו פתוחים אל הרשות הרבים, לא יספיק בזה שיניחו עליו קורה, כפי שנלמד את הענין בדף ו'.

ומכיון שבעצם מן התורה זה לא נחשב רשות הרבים, ומן התורה היה מותר לטלטל במבוי הזה בלי שום תיקון ובלי שום הכשר, כיון שזה לא רשות הרבים, אלא שרבנן גזרו שלא לטלטל במבוי משום שמא יבואו להחליף ברשות הרבים, ולכן התירו את מה שהם אסרו את הטלטול במבוי, התירו כן לטלטל, על ידי תקנה של קורה שהזכרנו, שמניחים קורה למעלה על כתלי המבוי, או על ידי לחי, כמין עמוד שמעמידים ליד פתח המבוי, שהם ללשון רש"י מהווים היכר כדי שלא יבואו להתיר רשות הרבים גמורה, זהו הלשון שרש"י הסביר באותו ענין של מבוי.

ונוסיף מדבריו של רבינו יהונתן בפירושו על הרי"ף בתחלת המסכתא, שהוא מסביר שמבוי הוא מהלשון שכתוב בשופטים פרק א' "מבוא העיר", והוא החלל, היינו המקום, המוקף שלשה מחיצות, ואין בו כותל רביעי (כפי שהסברנו בצד הרביעי הוא לא מוקף עם מחיצה), ומדאורייתא זה רשות היחיד גמורה, אלא שחכמים חששו כיון שצידו האחד של המבוי פתוח לרשות הרבים או לכרמלית, שמא יבואו לטעות ולהתיר טלטול גם ברשות הרבים גמורה, כך הוא גם לשון רש"י שאתי לאיחלופי ברשות הרבים.

ורבינו יהונתן מוסיף, אי נמי, כדי שלא יבואו לטלטל מהרשות הרבים לתוכו של המבוי, שמכיון שהמבוי הזה פרוץ במלואו, היינו מלוא רוחב הפתח והצד הרביעי פרוץ כולו לרשות הרבים, והוא שווה לרשות הרבים, יחשבו שיש לו דין רשות הרבים, לכן הטריחו חכמים לעשות היכר לבני רשות הרבים ולבני רשות היחיד שלא יטלטלו מזה לזה, ותיקנו להניח קורה רחבה טפח על כותל המבוי להודיע ששתי רשויות הן.

קורה זו שתקנו חכמים בשביל להכשיר את המבוי בטלטול, אומרת המשנה מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה, (ויש שאינם גורסים "למעלה" כפי שמיד יתבאר), ימעט, מפרש רש"י ישפיל, שהקורה לא תהיה כל כך גבוהה הוא צריך להשפיל אותה יותר למטה, וטעם הדבר יתפרש בסוגית הגמרא, ואמנם לא רק שהוא יכול לתקן תקנה זאת למעט, דהיינו להשפיל, אלא הוא יכול גם להגביה את הקרקע של המבוי יותר גבוה, כך שיתמעט החלל שיש בין הקורה לבין קרקע המבוי והוא לא יהיה למעלה מעשרים, שגם זה ודאי יהיה כשר, כפי שפירש כאן הריטב"א וכמו שמפורש להדיא בסוגית הגמרא.

א"כ המילה מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ללשון רש"י, פירושו שהניחו את הקורה למעלה מעשרים אמה, וקורה זו שהיא באה להתיר לטלטל בתוכו של המבוי, כשהיא מונחת למעלה מעשרים אמה הקורה הזאת פסולה.

והעיר כבר רעק"א בתוס' רעק"א על המשניות, שהלשון של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רש"י "שהניח את הקורה למעלה מעשרים אמה אינו מדוקדק, משום שבמסקנת הסוגיא נראה שחלל מבוי תנן, והיינו שחלל המבוי לא יהיה יותר מעשרים, אבל אם יש בחלל המבוי בדיוק עשרים ומעל החלל של עשרים אמה הוא מניח את הקורה, אפילו שהקורה היא למעלה מעשרים אמה זה כן כשר, וא"כ לשון רש"י (שהוא גם לשון הברטנורא) שהניחו את הקורה למעלה מעשרים אמה זה פסול, אומר רעק"א שלמסקנת הגמרא זה לא מדוקדק, כי הקורה יכול להיות בדיוק למעלה מעשרים אמה, רק שהחלל שיש בין קרקע המבוי לקורה לא יהיה יותר מעשרים אמה.

והוא גם מעיר, שלשון רש"י (שהוא גם לשון הברטנורא) שהתקנתא של לחי או קורה היו בשביל היכרא, להיכר ולסימן שלא יבואו להתיר רשות הרבים גמורה, גם הלשון הזה שגם לחי הוא משום היכרא אינו מדוקדק העיר רעק"א, שהרי קי"ל לחי הוא משום מחיצה, כפי שיתבאר בסוגיא בדף ט"ו שלחי הוא משום מחיצה ולא משום הכירא, כך העיר רעק"א.

וכפי שהזכרנו יש הגורסים "למעלה" ויש שאינם גורסים "למעלה", וחילוק הלשון אם גורסים "למעלה" או לא, כבר העירו בו הראשונים, כפי שהר"ן אומר בפירושו על הרי"ף בתחלת מסכת סוכה, שחלל סוכה תנן, כי גם בסוכה הדין הוא שאם היא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, וחלל סוכה תנן, כלומר שאין הסוכה נפסלת אלא אם כן החלל גבוה מעשרים אמה, ושם הר"ן מבאר שזה מדוייק מלשון המשנה, כיון שכתוב במשנה סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, כלומר שהסכך הוא למעלה מעשרים אמה מחללה, משום שאם לא כן היה צריך להיות כתוב "סוכה שהיא גבוהה מעשרים".

הרי שהעיר הר"ן שאם כתוב למעלה מזה יש לדייק שחלל סוכה תנן, וכמו כן אצלנו אם כתוב למעלה יש לדייק מזה שחלל מבוי תנן.

וגם הרש"ש אצלנו עמד על כך, וכמו כן העיר החשק שלמה בסוף המסכתא, שבלשון הבבלי כתוב "למעלה" ובלשון הירושלמי לא הוזכרה המילה "למעלה", והחשק שלמה מבאר שם שהבבלי והירושלמי הם לשיטתם, כי לשיטת הבבלי מסקנת הגמרא "בחלל מבוי תנן" (כמו שהערנו את דברי רעק"א), אומר החשק שלמה שזו לדעת הבבלי שגורסים לכן את המילה "למעלה", שזה בא לומר באופן שהחלל עצמו הוא למעלה מעשרים, אבל הירושלמי הוא דברי ר' יוחנן, והוא סובר שהקורה צריכה להיות בתוך עשרים ולכן הוא לא גורס למעלה כפי שהעיר על זה החשק שלמה ועוד אחרונים שדנו אם גורסים למעלה או לא.

עכ"פ עצם הדין המובא במשנה הוא פשוט ומבואר, כיון שמבוי שהוא סתום משלשת צדדיו ובצד אחד הוא פתוח לרשות הרבים, אמנם מן התורה הוא רשות היחיד גמור, חכמים אסרו את הטלטול במבוי הזה כדי שלא יבואו להחליף אותו עם רשות הרבים לסבור שגם רשות הרבים מותר, כפי פירושו של רש"י, אי נמי כדברי רבינו יהונתן כדי שלא יבואו לטלטל מתוך הרשות הרבים אל המבוי, ולכן צריך או לחי או קורה להכשיר ולתקן את המבוי ולהתיר את הטלטול בו, וקורה זו צריכה להיות לא יותר גבוהה מעשרים אמה, היינו שחלל המבוי לא יהיה יותר מעשרים אמה, ואם זה מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה ימעט, פירושו ישפיל, או יכול להגביה את הקרקע ולמעט בזה את החלל מן הקרקע עד אל הקורה.

ר' יהודה אומר אינו צריך ר' יהודה סובר שלא צריך למעט, כפי שיבואר בגמרא טעם המחלוקת של הת"ק עם ר' יהודה.

והרחב מעשר אמות, ימעט, השיעור רוחב של פתח, סתם שיעור הרוחב שלו הוא עשר אמות, אבל אם הפתח פתוח ורחב יותר מעשר אמות זה לא נקרא פתח אלא נקרא פירצה, וכדי שהמבוי יהיה מותר בטלטול על ידי הקורה שמניחים צריך שלמבוי יהיה פתח שפתוח אל הרשות הרבים, ואם זה רחב מעשר אמות אין על זה שם פתח ולכן זה לא כשר, ומה היא העצה, ימעט, היינו ימעט את החלל על ידי שהוא נועץ קנים למעט את רוחב הכניסה אל המבוי, ולהעמיד את רוחב הכניסה על עשר אמות או פחות.

ואם יש לו צורת הפתח אבל אם הפתח שפתוח אל הרשות הרבים יש לו צורת הפתח, שזה כפי הציור שמצוייר ברש"י, לחי מכאן ולחי מכאן וקורה על גביהם, היינו נועצים עמוד מצד זה של הפתח ועמוד מצד זה ומעל גביהם נועצים עוד עמוד, שזה צורת הפתח כי זה כמו שתי מזוזות ומשקוף, שם אם יש לו צורת הפתח **אף על פי שהוא רחב מעשר אמות**, אע"פ שהפתח יותר רחב מעשר אמות, **אין צורך למעט**, כיון שיש כאן צורת הפתח.

גמ'. אומרת הגמרא, **תנן התם** למדנו משנה בתחלת מסכת סוכה, **סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה**, גם בסוכה אם הסכך של הסוכה הוא למעלה מעשרים אמה, כמו שהזכרנו קודם שהכוונה לחלל הסוכה, שאם חלל הסוכה יותר גבוהה מעשרים אמה, הסוכה פסולה, **ורבי יהודה מכשיר** ר' יהודה סובר שאפילו אם הסוכה גבוהה יותר מעשרים אמה היא גם כן כשרה.

ומזה שואלת הגמרא, **מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה, וגבי מבוי תני תקנתא**, למה התנא כשהוא אומר את הדין של סוכה הוא אומר את זה בלשון שאם זה למעלה מעשרים אמה פסולה, והוא לא מביא מה היא התקנה להתקין ולתקן את הפסול של הסוכה, אלא הוא אומר פסולה, ואילו לגבי מבוי הוא אומר תקנתא, שכתוב "ימעט", ולמה לא כתוב שגם מבוי אם הוא למעלה מעשרים אמה הוא פסול.

עונה הגמרא, **סוכה דאורייתא תני פסולה, מבוי דרבנן תני תקנתא**, סוכה, שהטעם למה סוכה למעלה מעשרים אמה פסולה זה טעם שנלמד מפסוק בתורה, משום שכתוב בפסוק "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ועד עשרים אמה אדם יודע שהוא יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע ומכיר שהוא יושב בצל סוכה לכן היא פסולה, אז מכיון שטעם זה שצריך שהסוכה תהיה לא יותר למעלה מעשרים אמה וכשהסוכה היא גבוהה מעשרים אמה היא פסולה זה נלמד מן התורה, לכן שייך שהתנא יאמר פסולה, הואיל וכבר מימות משה רבינו כשניתנה תורה בהר סיני ניתנה מדה זו שהסוכה לא תהיה למעלה מעשרים אמה, ובאו חכמים לפרש לך שאם לא עשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כן היא פסולה, אז כיון שדברי התנא במשנה לא באו אלא לפרש דבר שיסודו מן התורה, לכן שייך שהתנא יאמר לשון פסלות, ואף על פי שגם שם בודאי מועילה תקנה, אבל ודאי ששייך לומר פסולה, שכל כמה (כל זמן) שהוא עדיין לא תיקן להכשיר ולתקן את הסוכה זה נקרא פסולה.

משא"כ מבוי, שכל עיקרו של דין מבוי וכל מה שצריך במבוי שיהיה קורה להכשיר את הטלטול במבוי אינו אלא מדרבנן, לא שייך שהתנא יתחיל את הדין בלשון פסלות, שהרי רק כאן במשנה זו התחילו חכמים להראות לך את עסקי מבוי ותורותיו, היינו את כל עניני מבוי איך שהוא אסור בטלטול אם לא הכשירו אותו בקורה, ואיך שעל ידי קורה מותר לטלטל, אז אם הקורה היא למעלה מעשרים אמה לא שייך לומר שזה פסול, שעדיין לא הודיעו לך חכמים את השיעור של קורה כמה היא צריכה להיות ואיך היא צריכה להיות מונחת, שהוא כבר יאמר שאם לא עשה כך הוא פסול.

כשמדובר בסוכה, שעצם הדין איך צריך להיות הסכך, שהוא לא יהיה למעלה מעשרים אמה, זה כתוב ולומדים את זה מפסוק בתורה, שייך שהתנא יבוא ויאמר כיון שידוע מהפסוק "למען ידעו דורותיכם" שסוכה צריכה להיות לא יותר מעשרים אמה, בא התנא ומלמד אותנו שאם לא עשה כמו שלמדנו מן התורה הסוכה היא פסולה, אבל כאן התנא צריך קודם להודיע וללמד את עניני מבוי ותורותיו, וכך שהוא לא יכול לבוא מיד ולומר שהיא פסולה, אלא הוא צריך לומר את התקנה איך הוא יתקן את המבוי באופן שהוא יהיה כשר, שאם המבוי, דהיינו הקורה של המבוי, היא למעלה מעשרים אמה, הוא ימעט, היינו ישפיל את הקורה.

ואיבעית אימא, עוד תירוץ, **דאורייתא נמי תני תקנתא**, אפילו בסוכה שהדין של למעלה מעשרים אמה נלמד מפסוק בתורה, אז היה שייך בענינים אחרים שהתנא יאמר תקנה איך לתקן ולהכשיר את מה שצריך לתקן, **אלא** מה הטעם שהתנא שם לא אמר איך לתקן ואילו במבוי הוא אומר איך לתקן, **סוכה דנפישין מיליה, פסיק ותני פסולה**.

בסוכה, הוזכר שם באותה משנה בתחלת המסכתא כמה דינים בסוכה, כמו שמוזכר שם שסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה גם הוזכר שאם אין לה שלוש דפנות (שלוש מחיצות) היא פסולה, ואם הסוכה אינה גבוהה עשרה טפחים לפחות, אם הסוכה היא נמוכה מאשר עשרה טפחים, היא גם כן פסולה, וגם אם חמתה מרובה מצלתה, היינו שאין סכך הסוכה נותן מספיק צל, והשמש שיש בסוכה היא יותר מאשר הצל שיש מהסכך, היא גם כן פסולה, אז בזה כיון שיש הרבה דינים של סוכה שהוזכרו, התנא נוקט במילה אחת "פסולה", והוא לא אומר איך לתקן את זה, שהרי במילה זאת שהוא אומר פסולה הוא יכול לכלול את כל הדינים שהוזכרו באותה משנה, סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, ושאין לה שלוש דפנות, ושאינה גבוהה עשרה, ושחמתה מרובה מצילתה, כל אלו נכללים במילה אחת מה דינם של האופנים האלו, שפסולה, שאם חסר אחד מהתנאים שהוזכרו במשנה הסוכה פסולה.

אבל אם התנא היה רוצה ללמד בלשון תקנה איך לתקן את הפסולים, הרי שהיה צריך לפרט על כל פסול ופסול מה התיקון שצריך לתקן אותו, והוא לא יכול היה לכלול ולערב את כולם במילה אחת, אלא היה צריך לומר כך, אם אין לה שלוש דפנות אז התיקון הוא שיעשה לה דופן, אם אינה גבוה יגביה אותה, אם חמתה מרובה מצילתה יוסיף עליה סכך, אם למעלה מעשרים אמה ימעט, הרי שהוא היה צריך על כל פרט פרט של דיני סוכה שהוזכרו במשנה ללמד את התיקון, בענין שהיה הלימוד של המשנה ארוך יותר מאשר באופן זה שהוא כולל את כולם, בדרך קצרה, לומר על כולם יחד פסולה, והרי קי"ל (מביא רש"י מהגמרא פסחים דף ג') לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, שהרב צריך ללמד עם התלמידים בדרך קצרה, לכן נקט התנא במשנה את הדרך הקצרה לכלול את כל מה שהוזכר במשנה במילה אחת פסולה.

מבוי דלא נפישי מיליה, תני תקנתא, אבל לגבי מבוי שלא הוזכר כאן במשנה רק דין זה שאם קורת מבוי היא למעלה מעשרים אמה זה פסול וצריך למעט אותה, כיון שמדובר כאן רק על ענין אחד ואין כאן ריבוי של דינים, על כן יכול התנא במשנה לומר את העצה והתקנה "ימעט".

אומרת הגמרא, **אמר רב יהודה אמר רב**, רב יהודה בשם רב מסביר את המחלוקת במשנה האומרת, שלדעת חכמים אם הקורה של מבוי היא למעלה מעשרים אמה צריך למעט, ולדעת ר' יהודה לא צריך למעט, שהמחלוקת היא מהיכן ללמוד מה צריך להיות גובה של פתח, ועד איזה גובה עדיין יש עליו שם פתח.

חכמים לא למדוה אלא מפתחו של היכל, שלדעת חכמים לומדים מפתחו של היכל, וכפי שהגמרא מביאה את המשנה שפתחו של היכל היה בגובה עשרים אמה, ומשם לומדים שעד גובה של עשרים אמה יש שם פתח, ולכן מועיל ההכשר של קורת מבוי.

וכפי שלמדנו בלשון רש"י במשנה, שרש"י הזכיר שכדי להכשיר את המבוי על ידי קורה ששמים בצד הרביעי כשהמבוי פתוח אל הרשות הרבים, זה משום שיש על זה שם פתח, ואם לומדים מפתחו של היכל אז רק עד גובה עשרים אמה נחשב פתח, ואילו יותר מזה לא נחשב פתח.

ורבי יהודה לא למדה אלא מפתחו של אולם, שהיה יותר גבוה מעשרים אמה.

דתנן כי למדנו במשנה במסכת מדות, **פתחו של היכל**, פתח ההיכל בבית המקדש, הפתח שבו נכנסים אל ההיכל, **גבהו עשרים אמה, ורחבו עשר אמות**, היה בגובה עשרים אמה וברוחב של עשר אמות, **ושל אולם**, אולם היה אולם קידמי לפני הכניסה אל ההיכל, והפתח של האולם **גבהו ארבעים אמה** הגובה היה ארבעים אמה, **ורחבו עשרים אמות** והרוחב היה עשרים אמות.

ושניהן מקרא אחד דרשו וגם רבנן וגם ר' יהודה לומדים מאותו פסוק, שכתוב בפסוק **ושחטו פתח אהל מועד**, והמילה "אהל מועד" הכוונה להיכל, ששם באהל מועד היה נתון מזבח הזהב והמזבח הפנימי והשולחן עליו מסודר לחם הפנים והמנורה, שבכולם כתוב שמקומם באהל מועד, ומזה למדנו שאהל מועד זה ההיכל היכן ששלושת הכלים מנורה שולחן ומזבח הזהב מונחים, כדברי הפסוק שהם מונחים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

באהל מועד.

הרי שיש לאהל מועד פתח, הכניסה אל האהל מועד דהיינו אל ההיכל, נקראת בשם "פתח".

דרבנן סברי, קדושת היכל לחוד, וקדושת אולם לחוד, רבנן סוברים שהקדושה של האולם שהוא האולם הקידמי לפני שנכנסים להיכל, לא היתה באולם קדושה כקדושת ההיכל, מכל העבודות שצריכים לעשות אותם בהיכל, כלשון רש"י כל העבודות האמורים בהיכל, אם הוא יעשה אותם באולם שלפניו (שלפני ההיכל) הם אינם כשרים, ולכן השם "אהל מועד" לא מתייחס אלא להיכל ולא לאולם שלפניו, וא"כ לא מצאנו שהפסוק קורא לכניסה אל האולם "פתח", אלא **וכי כתיב פתח אהל מועד אהיכל כתיב,** לכניסה של ההיכל קוראים "פתח", ולכן, לומדים מהפתח של ההיכל שגובהו עשרים אמה שעד לגובה עשרים אמה עדיין זה נקרא פתח, ואי אפשר ללמוד מהכניסה אל האולם, משום שהכניסה אל האולם לא נקראת פתח אהל מועד ולא מצאנו שהיא תקרא בשם פתח.

ורבי יהודה סבר, היכל ואולם קדושה אחת היא שההיכל והאולם הם כן נחשבים לקדושה אחת, וגם באולם יש קדושת היכל, **וכי כתיב פתח אהל מועד אתרוייהו הוא דכתיב** וכשהתורה אמרה "פתח אהל מועד" זה מתייחס לא רק לפתח של ההיכל, אלא גם הפתח של האולם גם הוא נקרא "פתח אהל מועד", כיון שגם האולם מקודש בקדושת היכל ואפשר לעבוד בו את העבודות שצריך לעשות בהיכל, הרי שגם הפתח של האולם נקרא פתח אהל מועד, והוא נקרא בשם פתח, ומכיון שהאולם היה גבוה למעלה מעשרים אמה, שהוא היה גבוה ארבעים אמה, לכן מכשיר ר' יהודה גם אם קורת המבוי היא למעלה מעשרים אמה.

הרי שרש"י הזכיר, שהמחלוקת אם קדושת אולם היא כן כמו קדושת היכל כפי שעכשיו הגמרא סוברת אליבא דר' יהודה, או שקדושת אולם היא לא כקדושת היכל כפי שהגמרא עכשיו סוברת אליבא דרבנן, זה לגבי האם העבודות במקדש האמורות להיות בהיכל אם הוא עושה אותם באולם שלפניו אם הם כשרות או לא.

אבל רש"י לא הזכיר איזה עבודות צריכות להיות דווקא בהיכל, שבזה יהיה מחלוקת, אם אפשר לעשות אותם באולם כי גם האולם מקודש בקדושת היכל, או שאי אפשר לעשות אותם באולם.

אבל הראשונים פירשו, כפי שמפרש הריטב"א כאן (ועוד ראשונים), שלענין מנורה ושולחן ומזבח, שאלו הכלים שרש"י הזכיר שכתוב אצליהם שהם צריכים להיות באהל מועד, הרי שאם ההיכל והאולם הם אינם אותה קדושה אז הם צריכים לעמוד בהיכל דווקא, ואי אפשר להעמיד אותם באולם, אבל אם האולם יש לו קדושת היכל אפשר גם להעמיד אותם באולם, וכן לענין כהן שנכנס להיכל שלא לצורך עבודה מבואר בגמרא מנחות בדף כ"ז ע"ב שהוא סופג את הארבעים (היינו שהוא חייב מלקות), אם אולם מקודש בקדושת היכל אז גם כהן שנכנס לאולם שלא לצורך עבודה יהיה חייב מלקות, ואם האולם לא מקודש בקדושת היכל הוא לא יהיה חייב, ולעוד כמה דברים שהוזכרו בדברי הסוגיא בזבחים בדף י"ד ע"א לגבי הולכה שאי אפשר לבטלה, כפי שמבואר שם בסוגיא, בזה יש נפקא מינה אם האולם וההיכל הם קדושה אחת או שהם שתי קדושות.

ואיבעית אימא, עוד הסבר בטעם מחלוקת ר' יהודה ורבנן בלמעלה מעשרים אמה.

לר' יהודה נמי קדושת אולם לחוד, וקדושת היכל לחוד, ר' יהודה גם כן סובר שקדושת האולם היא לא כמו קדושת ההיכל, ואי אפשר את העבודות האמורות להיות בהיכל לעשות אותם באולם, ובמה נחלקו ר' יהודה וחכמים, **והכא היינו טעמא דרבי יהודה** שאומר שאינו צריך למעט, **דכתיב אל פתח אולם הבית** שמזה לומדים שגם פתחו של אולם **נקרא פתח,** (ותוס' כבר הזכירו בד"ה דכתיב, שאין פסוק כזה בשום מקום שכתוב "אל פתח אולם הבית", אלא אומר ר"י בתוס' דמצינו פסוק ביחזקאל (מ') "אולם הבית", ובפסוק אחר ביחזקאל (מ"ז) כתוב "פתח הבית", אז זה נחשב כאילו כתוב בפסוק אחד במפורש "פתח אולם הבית"), **ומזה לומד ר' יהודה שגם פתחו של האולם קורא לו הפסוק "פתח", הרי שגם פתח למעלה מעשרים אמה יש עליו שם פתח.**

ורבנן טעמם שהם לא לומדים מפתחו של אולם הוא, **אי הוה כתב אל פתח אולם כדקאמרת** שאם היה כתוב "פתח אולם" אז באמת היינו לומדים כמו שאתה אומר, **השתא דכתיב** אבל עכשיו שכתוב **אל פתח אולם הבית** פירושו **הבית הפתוח לאולם,** דהיינו שמדובר על ההיכל שהוא הפתוח לאולם.

וכפי שתוס' הוסיפו, שאם לא היה כתוב בשום מקום "אולם הבית" היינו מיחסים את השם "פתח" לפתחו של האולם, אבל כיון שכתוב "אולם הבית" אז השם פתח מתייחס אל ההיכל הפתוח אל האולם שהוא הנקרא "פתח", היינו פתחו של היכל, ולא מצינו שפתחו של אולם ג"כ יקרא "פתח", ולכן אי אפשר ללמוד את שיעור הפתח רק מפתחו של היכל ולא מפתחו של אולם.

שואלת הגמרא, והא, כי כתיב האי, במשכן כתיב, הפסוק הזה **"ושחטו פתח אהל מועד", שהפתח של אהל מועד נקרא פתח, זה נאמר אצל המשכן וזה לא נאמר בכלל במקדש.**

אומר רש"י, שכוונת השאלה, שהרי במשכן שהיה במדבר שם לא היה אולם, וגם הפתח של האהל מועד, היינו פתח ההיכל, לא היה אלא בגובה עשר אמות ולא יותר, שהרי הקרשים גובהם לא היה אלא עשר אמות, וגובה הקרשים הוא גובה המשכן.

וכוונת דברי רש"י במה שהוא מסביר את הקושיא, כפי שהמהרש"א כבר הסביר, שמכיון שלא היה אולם, קשה לר' יהודה איך הוא לומד את גובה הפתח מפתחו של אולם שהוא נקרא פתח אהל מועד, הרי באהל מועד בכלל לא היה אולם, ולרבנן שלומדים מפתחו של היכל שהגובה הוא עד עשרים אמה, הרי הפתח ההיכל שבמשכן לא היה אלא עשר אמות גובה ולא יותר, כך היא שאלת הגמרא כפי שרש"י הסביר וכפי שהמהרש"א הסביר את דבריו.

עונה הגמרא, אשכחן משכן דאיקרי מקדש, ומקדש דאיקרי משכן, מצאנו שהמשכן נקרא מקדש ומצאנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהמקדש נקרא משכן, **דאי לא תימא הכי** שאם לא תאמר כך, **הא דאמר רב יהודה אמר שמואל שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין** והוא לומד את זה ממה **שנאמר ושחטו פתח אהל מועד** שמשמעותו **בזמן שפתוחין ולא בזמן שהן נעולים**, שהפסוק הזה נאמר בשחיטת השלמים, והתורה אומרת שצריך לשחוט את השלמים פתח אהל מועד, כשהפתח פתוח ולא כשהפתח נעול, ומזה לומדים ששלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, והשאלה היא **והא כי כתיב התם במשכן כתיב**, הרי זה נאמר במשכן "פתח אהל מועד", ומנין שבבית עולמין (היינו בבית הבחירה, בבית המקדש שבירושלים) שגם שם היו השלמים נפסלים אם שחטו אותם קודם פתיחת דלתות ההיכל, **אלא אשכחן מקדש דאיקרי משכן, ומשכן דאיקרי מקדש**, אלא בהכרח שמצאנו שהמשכן נקרא מקדש והמקדש נקרא משכן, ומכיון שכאן אמנם מדובר על פתח אהל מועד שהוא המשכן שהיה במדבר גם המקדש נקרא משכן, וממילא אותה הלכה של "ושחטו פתח אהל מועד" שנאמרה במשכן, נאמרה גם במקדש ששלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים.

והוא הדין לענין מה התורה קוראת פתח אהל מועד, שזה לא רק את הפתח של המשכן שהיה במדבר, אלא גם את הפתח של ההיכל שהיה בבית עולמים גם הוא נקרא פתח, ולומדים מפתחו של היכל שהפתח עד לגובה של עשרים אמה נחשב ונקרא פתח, ולר' יהודה שאפשר גם ללמוד מן האולם הרי שגם זה נחשב "פתח אהל מועד", על אף שבמשכן לא היה בכלל אולם, כיון שמקדש גם כן איקרי משכן.

הרי שלמדנו כאן נפקא מינה לדינא במה שמקדש נקרא משכן, שזה במה ששלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, זה משום שכתוב "ושחטו פתח אהל מועד", ועל אף שכתוב רק במשכן הרי גם מקדש נקרא משכן.

ואיזה הלכה לומדים ממה שמשכן נקרא מקדש, זה לא נתבאר בגמרא, אבל התוס' בד"ה אשכחן, הסבירו מה שהנפקא מינה במה שאשכחן משכן דאקרי מקדש היא, שגם עשיית המשכן אינה דוחה את השבת, וגם שלא יכנס אדם שם במשכן באבק שעל רגליו, משום שמשכן ומקדש לומדים מהדדי.

וכפי שהמהרש"א כבר הוסיף להסביר בדברי תוס', שעל אף שבמשכן עצמו יש פסוק "אך את שבתותי תשמורו" ויש לימוד מסמיכת שמירת שבת למלאכת המשכן שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, זה אינו אלא אסמכתא בעלמא, ועיקר הדרשה נלמד ממה שכתוב אצל מקדש "ואת שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו" שאומרת הגמרא ביבמות דף ו' שמזה לומדים שבנין בית המקדש אינו דוחה את השבת, הרי שעיקר הדרשה ועיקר הלימוד נאמרו במקדש, אלא שאשכחן משכן דאיקרי מקדש, מזה לומדים שגם במשכן אין הקמת ועשיית המשכן דוחה את השבת.

וכמו כן לגבי מה שתוס' הזכירו, שלא יכנס אדם באבק שעל רגליו, שזה גם כן נלמד מ"מקדשי תיראו", ומזה למדנו שמשכן גם כן איקרי מקדש, שגם במשכן נוהגת הלכה זו, כך הסבירו התוס'.

שואלת עכשיו הגמרא, **בשלמא מקדש דאיקרי משכן, דכתיב ונתתי (את) משכני בתוככם**, הרי שהפסוק מדבר על הקמת בית המקדש והוא קורא לו משכן.

ומנין שהפסוק "ונתתי משכני בתוככם בא ללמד על הקמת הבית, על בית המקדש, ולא על המשכן עצמו.

מסביר רש"י, שהרי כשהפסוק הזה נאמר בתורת כהנים בסוף חומש ויקרא, שם המשכן כבר הוקם הרבה לפני זה, וכל אותו הספר של ספר ויקרא נאמר באהל מועד, כמו שנאמר בתחלתו של חומש ויקרא "וידבר ה' אליו מאהל מועד", והפסוק אומר "ונתתי משכני בתוככם", על איזה משכן הוא עוד מבטיח אותם (הרי המשכן כבר הוקם) אם לא על המקדש, הרי שההבטחה של "ונתתי משכני בתוככם" מתייחסת למקדש שהוא זה שהתורה קוראת לו משכן, אז הרי מצאנו שמקדש נקרא משכן, כך פירש רש"י אצלנו.

ורש"י בשבועות דף ט"ז ע"ב מפרש באופן אחר, שכל השראת שכינה בישראל נקראת "משכני", ובהכרח שמדובר גם על הקמת המקדש.

א"כ הרי מצאנו שמקדש נקרא משכן.

אלא משכן דאיקרי מקדש, מנלן, היכן מצאנו שהמשכן גם נקרא מקדש.

אילימא אם נאמר, **מדכתיב ונשאו הקהתים נושאי המקדש והקימו את המשכן עד בואם**, הרי שמדובר כאן על המשכן והפסוק קורא לזה "נושאי המקדש" ומזה נלמד שמשכן נקרא מקדש,

- דף ב' ע"ב

הרי **ההוא באהרן כתיב**, שהארון הוא משא בני קהת, ועל שם שהארון מקודש יותר משאר המשאות שבני קהת נושאים לכן הוא קרוי מקדש, ולא מדובר בכלל על המשכן.

אלא מהכא, כתוב בפסוק **ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם**, ושם מדובר על הציווי של עשיית המשכן והתורה קוראת לו מקדש, הרי שמצאנו גם שמשכן נקרא מקדש.

ובצד מובא המשך גירסת הגמרא כפי שהיא מבוארת בגמרא שבועות, שצריך לומר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, **וכתיב ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן**, א"כ קודם קוראת לו התורה "מקדש" ואח"כ כתוב "את תבנית המשכן", מזה למדנו שמשכן איקרי מקדש.

שואלת הגמרא, **בין לרבנן ובין לרבי יהודה** שנחלקו אם לומדים מפתח ההיכל או שלומדים מפתח האולם, **לילפו מפתח שער החצר**.

מסביר רש"י וכך גם תוס', שקושית הגמרא היתה על רוחב הפתח, למדנו במשנה והרחב מעשר אמות ימעט, והסברנו שרק עד עשר אמות יש למקום הזה שם פתח, ואם זה רחב ופרוץ יותר מעשר אמות זה לא נקרא פתח אלא פירצה, הרי מצאנו שפתח החצר היה ברחבו עשרים אמה והוא נקרא פתח, ואם כן נלמד משם שגם פתח שהוא רחב יותר מעשר אמות ועד עשרים עדיין יש עליו שם פתח.

אומר רש"י, שלומדים את זה מהפסוק "ואת קלעי החצר ואת מסך פתח שער החצר", (זה הפסוק שנאמר בפרשת נשא), הרי ששער החצר נקרא פתח ורחבו היה יותר מעשר אמות כפי שהגמרא עכשיו תבאר את החשבון.

אבל אומר רש"י, אי אפשר לפרש שקושית הגמרא היתה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנלמד גובה משער החצר ולפסול אם הפתח הוא גבוה יותר מחמש אמות, כי כך היה גובהו של פתח שער החצר רק חמש אמות, זה לא שייך שהגמרא תשאל, שמכיון שמצאנו פתח ההיכל שהוא גבוה עשרים וקוראים לו פתח איך אתה שואל ללמוד מ"פתח שער החצר" שרק עד גובה של חמש אמות נקרא פתח, אמנם פתח שער החצר בגובה חמש נקרא פתח אבל אי אפשר ללמוד משם שביותר גבוה מחמש אמות לא יקרא פתח, שהרי מצאנו פתח בהיכל שנקרא פתח על אף שהוא גבוה עשרים, אלא הקושיא היתה להיפך, שנלמד משם להכשיר אפילו כשרוחב הפתח הוא יותר מעשר אמות.

ומהו החשבון שבפתח שער החצר היה הרוחב של הפתח עשרים אמה, אומרת הגמרא, **דכתיב** כתוב בפסוק, **אורך החצר מאה באמה, ורחב חמשים בחמשים, וקומה חמש אמות**, חצר המשכן היתה באורך של מאה אמה, ורוחב החצר היה חמישים בחמישים, (הכוונה שהרוחב היה רק חמישים אמה, ומה שכתוב חמישים בחמישים אומר רש"י שבדף כ"ג הגמרא תפרש את זה), והפתח של כניסה לחצר היה עומד באמצע רוחב החצר, **וכתיב** וכתוב בעוד פסוק, **וחמש עשרה אמה קלעים לכתף**, ("לכתף" פירושו לצד של הפתח, זה כמו כתף, שהוא הצד של פתח שער החצר), האורך של הקלעים (כפי שהבינה עכשיו הגמרא שחמש עשרה אמה קלעים הכוונה האורך של הקלעים) היה חמש עשרה אמה, קלעים היו כמין וילונות, שבהם סובבו את החצר מסביב סביב בקלעים (שהם כמו וילונות), **וכתיב** וכתוב בעוד פסוק, **ולכתף השנית, מזה ומזה לשער החצר, קלעים חמש עשרה אמה**, הרי שכתוב בפסוק מפורש ש"מזה ומזה", מצד זה של פתח החצר ומצד זה של פתח החצר, סתמו בקלעים שהיו באורך של חמש עשרה אמה, ואם כן כיון שרוחב חצר המשכן היה חמישים אמה חמש עשרה אמה היו סתומים בקלעים מצד זה של פתח החצר ועוד חמש עשרה אמה מהצד השני של פתח החצר, ונמצא שפתח החצר באמצע היה פתוח ברוחב של עשרים אמה, הרי שיש שם פתח לשער החצר על אף שהוא רחב עשרים אמה, ונלמד **מה להלן חמש ברוחב עשרים** כמו שפתח החצר היה בגובה של חמש אמות, שהרי כל קלעי החצר הקלעים (הוילנות) שהיו מסביב לחצר לא היה גובהן אלא חמש אמות ולא יותר, שכך כתוב מפורש בפסוק "וקמה חמש אמות", וא"כ חמש אמות היה הגובה של הפתח, כמו גובה הקלעים, והרוחב של הפתח היה עשרים, **אף כאן, חמש ברוחב עשרים**, נלמד מזה שברוחב עשרים עדיין יש על זה שם פתח.

עונה הגמרא, **פתח שער החצר איקרי, פתח סתמא לא איקרי**, אמנם הבאת לי פסוק מה שרש"י הביא שכתוב "ואת מסך פתח שער החצר", שאמנם זה נקרא פתח שער החצר, אבל סתם פתח זה לא נקרא, וסתם פתח לא מצאנו רק עד רוחב של עשר אמות ולא כשהוא רחב יותר מעשר אמות.

ואיבעית אימא עוד תירוץ, **כי כתיב קלעים חמש עשרה אמה לכתף, בגובהה הוא דכתיב**, מה שהוזכר בפסוק קלעים שהם חמש עשרה אמה, זה לא שהם היו חמש עשרה אמה פרוסים לאורך רוחב החצר, אלא הכוונה היא לקלעים המזרחיות, הרי פתח שער החצר, הכניסה אל החצר, אל העזרה, היה בצד המזרחי, הקלעים במזרח היו גובהים מזה ומזה לפתח, היינו משני צדי הפתח מצד מזרח ששם נמצא הפתח, משני צדי הפתח היו הקלעים בגובה של חמש עשרה אמה, והם היו גובהים יותר משאר קלעי החצר, והיינו שהם היו גבוהים עשרים אמה, ואילו לרוחב של הקלעים כמה מקום הם תפסו והיו פרוסים, בכלל לא ניתנה מדה, וכל מה שנאמר חמש עשרה אמה אמה הכוונה שחמש עשרה אמה גבהו הקלעים (הוילונות) שבצד מזרח יותר משאר קלעי החצר, ואז הם היו בגובה של עשרים אמה.

שואלת מיד הגמרא, **גובהה** איך אתה יכול לומר שחמש עשרה אמה זה היה גובה הקלעים, **והא כתיב וקומה חמש אמות** הרי הפסוק אומר מפורש "קומה" גובה הקלעים לא היה אלא חמש אמות.

עונה הגמרא, **ההוא** מה שאמרנו חמש אמות, **משפת מזבח ולמעלה**, כך הגירסא שלפנינו וזו הגירסא לפי פירושו השני של רש"י.

אבל רש"י בפירושו הראשון גורס, כפי שהב"ח גם כן תיקן [**ההוא משפת קלעים ולמטה**], ולפי פירושו הראשון של רש"י תירוץ הגמרא שההוא משפת קלעים ולמטה, כלומר למטה מאותם חמש עשרה שנעדפו (שהיו עודפים) יותר מזה ומזה לפתח, היו עוד חמש אמות בגובה שהוא שוה לשאר הקלעים, וכמו שהסברנו, שכל קלעי החצר לא היו בקומתם אלא חמש אמות, וזה קלעי החצר שהיו מסביב לחצר בצדדים של צפון מערב ודרום, משא"כ בצד המזרחי נתוספו עוד חמש עשרה אמה בגובה משני צדי הפתח, ועד הקלעים שבשני צדי הפתח היו בגובה של עשרים אמה, וזו היא תשובת הגמרא, ההוא, מה שנאמר "קומה חמש אמות", משפת קלעים ולמטה, מהקלעים האלה שהם בגובה חמש עשרה אמה יותר גובהים משאר הקלעים עדיין היה משפת הקלעים למטה עוד חמש אמות שהוא הגובה של כל קלעי החצר, כך שכל קלעי החצר היו אמנם בגובה של חמש אמות, ואילו קלעי החצר שבצד מזרח מזה ומזה לפתח היו בגובה של עשרים אמה, חמש אמות גובה כל הקלעים, ועוד חמש עשרה אמה עודפים שעל זה נאמר "וחמש עשרה אמה קלעים לכתף", זהו הפירוש הראשון של רש"י.

ורש"י עצמו אומר שזה שפירש לשון ראשון טועה הוא, שהוא היה סבור שקושית הגמרא "לילפו מפתח שער החצר" היה על הגובה, שנלמד מפתח שער החצר לפסול פתח שהוא בגובה יותר מחמש אמות, ולכן הוא מחזר בתירוצו להעמיד שגם פתח החצר היה בגובה עשרים על ידי שהוא אומר שגובה הקלעים שמשני צדי הפתח היו בגובה עשרים אמה הרי שפתח שער החצר גם כן היה בגובה של עשרים אמה.

אבל רש"י כפי שהזכרנו אומר שזו טעות, כי קושית הגמרא היתה ללמוד מפתח שער החצר שרוחב הפתח יכול להיות אפילו יותר מעשר אמות, ולפי זה לומד רש"י כמו הלישנא אחרינא שרש"י מביא בפירוש השני, שתירוץ הגמרא בגובהה הוא דכתיב, הכוונה שהגובה של כל קלעי החצר היו חמש עשרה אמה, ואם כן התירוץ של הגמרא שחמש עשרה אמה קלעים לכתף מדובר על גובה הקלעים שהיו מסביב לחצר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מכל הצדדים, ולא למדנו שום שיעור לרחבו של הפתח, וקושית הגמרא היתה איך אתה אומר שגובה הקלעים מסביב לחצר היו חמש עשרה אמה, הרי כתוב ״וקומה חמש אמות״ שהגובה רק היה חמש אמות, על זה תירצה הגמרא (וזה לפי הגירסא אצלנו) ההוא משפת מזבח ולמעלה, פירושו המזבח היה גובהו עשר אמות כידוע, והקלעים שהיו מסביב לחצר שהם היו גובהם חמש עשרה אמה, אם כן הקלעים היו גבוהות מן גובהו של המזבח עוד חמש אמות יותר ועודף על גובהו של המזבח, גובה של המזבח היה עשר ואילו גובה של הקלעים חמש עשרה, חמש אמות יותר גבוהים מהמזבח. והטעם הוא, כדי שלא יהיה הכהן עומד על המזבח ועבודה בידו וכל העם העומדים מסביב מחוץ לחצר יכולו לראות אותו מבחוץ, לכן היו צריכים להגביה את הקלעים בעוד חמש אמות יותר גובה מגובהו של המזבח.

א״כ לפי הלישנא קמא (הפירוש הראשון שרש״י פירש), הקלעים מסביב לחצר לא היו גובהן אלא חמש אמות, ורק בצד מזרח מזה ומזה של פתח החצר שם היו הקלעים בגובה חמש עשרה אמה, ולפי הלישנא אחרינא שרש״י פירש כל קלעי החצר היו בגובה של חמש עשרה אמה, כל הקלעים מסביב, וההתייחסות של קומה חמש אמות זה גובה הקלעים העודף ויותר גבוה מגבהו של המזבח.

אבל עכ״פ, לרוחב פתח שער החצר לא למדנו שום מדה, כיון שההתייחסות של חמש עשרה אמה קלעים הכוונה לא לרוחב הקלעים כפי שהם תופסים מקום, אלא לגובהם.

שואלת הגמרא, **ורבי יהודה מפתחו של אולם גמר**, איך אפשר לומר שר׳ יהודה לומד שגם אם המבוי הוא למעלה מעשרים אמה הוא כשר בגלל שלומדים מפתחו של אולם שגם הפתח של האולם נקרא פתח על אף שהוא גבוה יותר מעשרים אמה.

והא תנן והרי למדנו אצלנו במשנה, **והרחב מעשר אמות ימעט, ולא פליג ר׳ יהודה**, במשנה כתוב שאם הפתח הוא רחב יותר מעשר אמות הוא צריך למעט, כי יותר מעשר אמות אין על זה שם פתח, ולמה ר׳ יהודה לא חולק, אם הוא לומד מפתחו של אולם, שיכשיר גם ברוחב של הפתח עד עשרים אמה, שהרי פתחו של אולם היה גבוה ארבעים אמה ורחבו עשרים אמות, יחלוק ר׳ יהודה לומר שגם רחבו של הפתח יכול להיות עד עשרים אמה.

אמר אביי, פליג בברייתא באמת ר׳ יהודה כן חולק בברייתא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **והרחב מי׳ אמות ימעט, ר׳ יהודה אומר אינו צריך למעט**, הרי להדיא שר׳ יהודה באמת סובר שגם אם זה רחב מעשר אמות לא צריך למעט, בגלל שגם יותר מעשר אמות נקרא פתח, בגלל שלומדים מפתחו של אולם.

שואלת הגמרא, **וליפלוג במתניתין**, ולמה אם כן הוא לא חולק במשנה לומר שגם ברחב מעשר אמות לא צריך למעט. עונה הגמרא, **פליג בגובהה והוא הדין לרחבה**, כיון שהוא חלק על מה שהתנא אומר במשנה שבגובה למעלה מעשרים צריך ללמעט, לומר שאינו צריך, ממילא גם ברוחב מה שהתנא אומר שהרחב מעשר אמות ימעט הוא סובר של צריך.

שואלת הגמרא, **ואכתי** עדיין יהיה קשה, **ר׳ יהודה מפתחו של אולם גמר**, האם ר׳ יהודה באמת לומד מפתחו של אולם. **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה, ותני בר קפרא, עד מאה** שגם עד מאה הוא מכשיר. **בשלמא לבר קפרא, נוזמא**, לדבריו של בר קפרא יש לומר שר׳ יהודה לומד אמנם מפתח האולם, ואין ר׳ יהודה מכשיר במבוי שהוא גבוה רק עד ארבעים אמה, כי לומדים מפתחו של אולם, שכמו שפתח האולם היה גובה ארבעים אמה כך המבוי כשר עד לגובה של ארבעים אמה, ומה שבר קפרא אומר מאה אין זה אלא לשון גוזמא, מכיון שר׳ יהודה מכשיר ביותר מעשרים וביותר משלשים אז זה נראה לבר קפרא כמין גובה של גוזמא והוא נוקט גוזמא עוד יותר גדולה של מאה, אבל אין כוונתו לומר שבאמת ר׳ יהודה מכשיר עד מאה, אלא ר׳ יהודה מכשיר רק עד ארבעים.

אלא לרב יהודה, מאי גוזמא מה שייך לומר כאן לשון גוזמא, **בשלמא** (ב״ח אינו גורס) **(לרבי יהודה) ארבעים, גמר מפתחו של אולם, אלא חמשים מנא ליה**, מה שהתנא אומר שגם ארבעים וחמישים כשרים, עד ארבעים שכשר זה משום שלומדים מפתחו של אולם, אבל כשהוא נוקט עד חמשים איך אפשר להכשיר כשזה גבוה יותר מארבעים, הרי מפתחו של אולם יש ללמוד רק עד ארבעים.

אמר רב חסדא, הא מתניתא אטעיתיה לרב, מה שרב אמר שר׳ יהודה לא למד זאת אלא מפתחו של אולם, הברייתא שלפנינו הטעתה את רב, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה יותר מפתחו של היכל ימעט**, שכך סוברים חכמים, **הוא סבר** רב סבר **מדרבנן מפתחו של היכל גמרו** כיון שרבנן לומדים מפתחו של היכל לפסול מבוי שהוא גבוה עשרים אמה, כי פתחו של היכל היה רק עשרים אמה ולא יותר, אז מזה הוא למד **רבי יהודה מפתחו של אולם גמר** שכמו כן ר׳ יהודה שחולק על התנא קמא והוא סובר שגבוה למעלה מעשרים זה גם כן כשר, זה בגלל שהוא לומד מפתחו של אולם, מכח ברייתא זאת בא רב לומר שר׳ יהודה לומד מפתחו של אולם, אבל האמת היא **ולא היא, ר׳ יהודה מפתחא דמלכין גמר**, שר׳ יהודה בכלל לא למד מפתחו של אולם, אלא מפתחי המלכים, דהיינו פתחי הארמונות של המלכים, שסתם פתחי מלכים גבוהים הרבה, ולכן הוא מכשיר אפילו ארבעים וחמשים אמה כי יש עליהם שם פתח כמו שאנחנו רואים שגם פתחי מלכים עשויים פתחים כל כך גבוהים.

הרי שלמסקנת הגמרא, ר׳ יהודה לא לומד מפתחו של אולם אלא מפתחן של מלכים.

שואלת הגמרא, **ורבנן**, רבנן אבל הם כן לומדים מפתחו של ההיכל, שהרי כך מפורש בברייתא שהם מזכירים בדבריהם שמבוי שהוא גבוה מעשרים אמה יותר מפתחו של היכל ימעט, שמזה יש ללמוד שאת השיעור עשרים אמה לומדים מפתחו של היכלל, א״כ שואלת הגמרא, **אי מפתחו של היכל גמירי**, א״כ **ליבעו דלתות בהיכל** נצריך שיהיה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דלתות כמו שהיה בהיכל, הרי בהיכל אמנם הפתח היה גבוה עשרים אמה, אבל היו בו דלתות, אולי רק אז יש על זה שם פתח, אלמה תנן למה א״כ למדנו במשנה (לקמן בדף י״א ע״ב) **הכשר מבוי** איך צריך להכשיר מבוי כדי שיוכלו **לטלטל בו, ב״ש אומרים לחי וקורה** בית שמאי סוברים **שצריך גם לחי, שזה קנה או לוח נעוץ אצל כותל האחד בראשו, היינו אצל אחד מכתלי המבוי בכניסה נועצים את הלחי, וצריך גם קורה שכבר הזכרנו שזו קורה שמניחים על כתלי המבוי למעלה, וב״ה אומרים לחי או קורה** בית הלל **סוברים שמספיק לשים או לחי או קורה, אבל עכ״פ דלתות ודאי שלא צריך, ואם לומדים מפתחו של היכל אז שנצריך גם דלתות כמו שהיה בהיכל.**

עונה הגמרא, דלתות היכל, לצניעות בעלמא הוא דעבידן, הדלתות בהיכל לא היו עשויים אלא לצניעות, היינו להסתיר מאין רואה את הנעשה בהיכל, ולכן הם לא שייכים לעצם הפתח שלא יקרא פתח רק יחד כשיש דלתות, כי הם אינם עשויים אלא לצניעות.

ושואלים התוס׳, איך הגמרא בכלל שאלה שיצטרכו דלתות כמו בהיכל, הרי הפסוק ״פתח״ נאמר אצל אהל מועד, ובאהל מועד גם כן הפתח היה רחב עשר אמות, ולא היו דלתות, ואעפ״כ ודאי שהוא נקרא פתח.

ועונים תוס׳ בתירוצם הראשון, דהיינו משום שלא היה גבוה אלא עשרה.

אי נמי אומרים תוס׳, על כרחך שמה שהפתח של אהל מועד נקרא פתח זה שלא כדין, שהרי הוא היה פרוץ במלואו דלא הוה ליה גיפופי, לא היו שיירי כותל מצדי הפתח הפתוח, אלא היה פרוץ במלואו, ולכן אי אפשר משם ללמוד לא להצריך דלתות, רק במה שהגמרא תירצה שגם בהיכל הדלתות של ההיכל לא היו עשויים אלא לצניעות.

שואלת הגמרא, אלא מעתה, לא תיהני ליה צורת הפתח, למדנו במשנה שהרחב מעשר אמות ימעט, ואם יש לו צורת הפתח אינו צריך למעט, היינו אם הוא עשה צורת הפתח קנה מצד זה וקנה מצד זה וקנה על גביהם, אז אפילו אם הפתח הוא רחב מעשר אמות ימעט, ואם לדעת רבנן מה שלומדים רחב מעשר אמות שהוא פסול מפתחו של היכל, א״כ לא יועיל צורת הפתח, שהרי דהא היכל צורת הפתח הויא לו, אפילו הכי עשר אמות הוא דרויח, אלמה תנן, אם יש לו צורת הפתח אע״פ שרחב מעשר אמות אינו צריך למעט, מכיון שאתה לומד מההיכל, ובהיכל הרי הרוחב של ההיכל לא היה אל עשר אמות, ועל אף שגם שם היה ודאי צורת הפתח אעפ״כ לא נחשב פתחו של היכל פתח רק כשיש לו רוחב עשר אמות ולא יותר אפילו שיש לו צורת הפתח, א״כ גם במבוי לא תועיל צורת הפתח להכשיר את הפתח שהוא רחב יותר מעשר אמות, שהרי במקדש בפתחו של היכל היה לו צורת הפתח ואעפ״כ לא עשו בו רוחב רק של עשר אמות ולא יותר.

עונה הגמרא, מידי הוא טעמא אלא לרב הרי מה שאנחנו צריכים כאן להסביר זה רק אליבא דרב, הוא זה שאמר שלדעת חכמים לומדים את הדינים של מבוי מפתחו של היכל, א״כ ואליבא דרב אין לך מה לשאול, **הא מתני ליה רב יהודה לחייא בר רב קמיה דרב אינו צריך למעט ואמר ליה** רב אמר לרב יהודה, **אתנייה** תלמד אותו **צריך למעט**, הרי שרב באמת כך סובר, שאם הפתח הוא רחב מעשר אמות אפילו אם יש צורת הפתח אעפ״כ צריך למעט, כי צורת הפתח לא מועילה בפתח שהוא רחב מעשר אמות, בגלל שלומדים מפתחו של היכל שגם היה לו צורת הפתח ואעפ״כ לא היה רחבו אלא עשר אמות.

הרי שכאן הגמרא שאלה שנלמד מפתחו של היכל שצורת הפתח לא תועיל, ואפילו אם יש צורת הפתח לא יוכל להיות כשר אלא אם כן זה לא רחב יותר מעשר אמות, ואילו לגבי דלתות ההיכל לא שאלה הגמרא קושיא כזאת, שלא יועילו דלתות, ללמוד מדלתות ההיכל שכמו ששם היו דלתות ואעפ״כ לא היה פתח רחב יותר מעשר אמות, כמו כן לא יועילו דלתות בפתחו של מבוי אם הוא רחב יותר מעשר אמות, קושיא כזאת הגמרא לא שאלה.

אומרים תוס׳, כי זה היה מילתא דפשיטא, שמכיון שאם יש לפתח של המבוי דלתות והם ננעלות אז ודאי שזה נחשב כמו מחיצה מעלייתא, ושוב לא שייך לשאול שלא יועילו דלתות, וגם לא שייך לשאול שנצריך צורת הפתח תמיד משום שאפילו כשיש רוחב רק עשר אמות נלמד שצריך צורת הפתח כמו שבהיכל היה רוחב עשר אמות והיה צורת הפתח, משום שזה פשוט לה לגמרא שאת הצורת הפתח לא עשו אלא משום נוי בעלמא, ורק בדלתות שאלנו שיצטרכו דלתות ותירצנו גם דלתות היכל נעשו לצניעות, אבל על צורת הפתח שנעשתה ודאי זה היה רק לשם נוי בעלמא, אלא שקושית הגמרא היתה, שלא יועיל צורת הפתח, משום שאם צורת הפתח מועילה להחשיב גם פתח שהוא רחב יותר מעשר אמות להחשיב אותו פתח בגלל צורת הפתח, למה אם כן לא עשו את הפתח של ההיכל שוה לפתחו של אולם, כך הסבירו תוס׳ את השקלא וטריא בגמרא.

והתוס׳ בד״ה עד ארבעים וחמשים אמה, כתבו שאין להקשות השתא חמשים שרי, אם הגובה של המבוי בגובה של חמשים ר׳ יהודה מתיר, ארבעים מיבעיא, הרי ודאי שאם הגובה הוא רק ארבעים שהוא מתיר, משום שיש לומר שארבעים וחמשים כדאמרי אינשי, כמו שמצינו במסכת שבת בתחלת פרק מפנין, ששם מפורש כך שהמשנה נוקטת לשון כדאמרי אינשי, וגם כאן ארבעים וחמשים לאו בדווקא.

אבל הריטב״א הביא לתרץ שלשונו של ר׳ יהודה בברייתא עד ארבעים וחמשים אמה, כוונתו לומר באמת כך, עד ארבעים הוא מכשיר כפתחו של אולם, או אפילו עד חמשים כפתחי מלכים, ולאפוקי ממה שהתנא קמא רבנן לא מכשירים אלא עד עשרים אמה, אומר להם ר׳ יהודה, איך אתם לא מכשירים אלא עשרים, ודאי שיש לכם להכשיר יותר, ואם אתם רוצים להכשיר וללמוד מפתחי מלכים תכשירו עד חמשים, ואפילו אם אתם לא רוצים להכשיר עד חמשים כי אתם לא רוצים ללמוד מפתחי מלכים, לפחות תכשירו גובה עד ארבעים ותלמדו מפתחו של אולם, כך כוונת דברי ר׳ יהודה, ולכן הוא הזכיר ארבעים וחמשים.

ואומר הריטב״א, ובזה מתפרש מה שאמרנו הא מתניתא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אטעיתיה לרב, שמשמע שרב טעה לגמרי בכוונת דבריו של ר' יהודה, שר' יהודה לומד מפתחו של אולם, ואין זה נכון, אבל לפי פירוש זה אומר הריטב"א, נמצא שרב לא טעה לגמרי בדבריו לומר שר' יהודה לומד מפתחו של אולם ואילו אנחנו דוחים שבכלל אינו לומד מפתחו של אולם, ודאי שר' יהודה לומד גם מפתחו של אולם בנוגע להקשות על חכמים במה שהם לא הכשירו רק עד עשרים אמה, אז על זה הוא אומר להם שעדיף וראוי ללמוד מפתחו של אולם ולהכשיר אפילו עד ארבעים אמה, אלא שהטעות במה שאטעיתיה לרב, שהוא היה סבור שכל טעמו של ר' יהודה זה ללמוד רק מפתחו של אולם, וא"כ קשה איך הוא מכשיר חמשים אמה הרי פתחו של אולם הוא רק ארבעים, וכך רב היה סבור שר' יהודה לומד רק מפתחו של אולם, אלא שהגמרא תירצה שהוא לומד גם מפתחן של מלכים, אבל ודאי שנכון מה שרב לומר שר' יהודה הזכיר בברייתא עד ארבעים כדי לומר לחכמים לפחות תכשירו גם אתם עד לגובה ארבעים ותלמדו מפתחו של אולם, כך הסביר כאן הריטב"א.

[סיכום ביניים: א"כ למדנו בסוגיא שהמשנה הביאה מחלוקת של חכמים ור' יהודה במבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה, שלדעת חכמים ימעט, מכיון שקורת מבוי, היינו הקורה שמניחים על כתלי המבוי שבזה המבוי נהיה מתוקן ומוכשר שיוכלו לטלטל בו, צריכה להיות רק חלל של עשרים אמה בין קרקע המבוי לבין קורת המבוי, ואם הקורה היא גבוהה מעשרים אמה ימטע, הוא צריך להשפיל את הקורה, ור' יהודה אומר אינו צריך, שלא צריך להשפיל ולמעט כי גם למעלה מעשרים כשר.

וכמו כן ברחב מעשר אמות ימעט, אם הפתח שהמבוי פתוח בו לרשות הרבים הוא רחב יותר מעשר אמות אמרה המשנה שצריך למעט, ואם יש לו צורת הפתח אע"פ שהוא רחב מעשר אמות אין צורך למעט.

ולמדנו על זה בגמרא, רב יהודה אמר רב הסביר את המחלוקת של חכמים עם ר' יהודה, שחכמים לא למדו אלא מפתחו של היכל, שהפתח של ההיכל היה גבוה עשרים אמה ורחבו עשר אמות, מזה למדנו שעד לגובה של עשרים אמה עדיין יש על זה שם פתח, ועד לרוחב של עשר אמות עדיין יש על זה שם פתח, משא"כ אם זה גבוה מעשרים אמה שוב אין על זה שם פתח, ואם זה רחב מעשר אמות שוב אין על זה שם של פתח, אלא זה כמו פירצה ולא פתח, ולכן המבוי פסול, ור' יהודה לא למדה אלא מפתחו של אולם, הפתח של האולם שהיה לפני ההיכל היה גובהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה, ועל זה למדנו את כל השקלא וטריא בסוגית הגמרא.

והגמרא שואלת שאם לדעת רב חכמים זאת מפתחו של היכל, א"כ שלא יועיל צורת הפתח גם כשזה רחב מעשר אמות כיון שבהיכל היה עשר אמות רוחב על אף שהיה צורת הפתח, הרי שגם כשיש צורת הפתח עדיין לא נחשב הפתח בשם ובתורת פתח אלא א"כ הוא לא יותר רחב מעשר אמות, א"כ למה המשנה אמרה שאם יש לפתח של המבוי צורת הפתח אע"פ שרחב מעשר אמות אינו צריך למעט, והגמרא תירצה שאמנם רב כך אמר שצריך לומר במשנה צריך למעט, שגם כשיש צורת הפתח אם הפתח רחב מעשר אמות צריך למעט, שהרי כיון שלומדים מההיכל גם בהיכל היה צורת הפתח ואעפ"כ לא היה הרוחב של הפתח אלא עשר אמות].

ושוב חוזרת הגמרא ושואלת עוד קושיא על רב, **אלא מעתה, - דף ג' ע"א**

לא תיהני ליה אמלתרא, כשיש במבוי גובה יותר מעשרים אמה, היינו שקורת המבוי למעלה מעשרים אמה, לא יועיל אמלתרא להכשיר את הגובה של למעלה מעשרים אמה, ואיך אתה אומר שכן מועיל, וכפי שהגמרא תפרש מיד מה זה אמלתרא והיכן למדנו שמועיל אמלתרא להכשיר את המבוי גם כשהוא גבוה למעלה מעשרים אמה, אבל קושית הגמרא עכ"פ היא שמכיון שלומדים מהיכל לא יועיל אמלתרא להכשיר אפילו בגובה שהוא למעלה מעשרים אמה, **דהא היכל אמלתרא הויא ליה, ואפילו הכי עשרים אמה הוא גבוה**, הרי גם בהיכל, בפתחו של ההיכל היו אמלתראות, ואעפ"כ גובה הפתח של ההיכל לא היה אלא עשרים אמה, הרי שגם כשיש אמלתראות אין על הכניסה תורת פתח אלא אם כן הוא גובה רק עשרים אמה ולא יותר, וגם במבוי כשהוא גבוה למעלה מעשרים אמה לא יועיל אמלתרא להכשיר את גובהו.

דתנן כי למדנו במשנה במסכת מדות (פרק ג' משנה ז'), **חמש אמלתראות של מילה היו על גביו** על גבי הפתח, **זו למעלה מזו וזו למעלה מזו**, "של מילה" מפרש רש"י עץ שגדלים בו מילין והם עפצים, היינו מין עץ שמהעצים האלו היו עושים את האמלתראות שהם קורות ארוכות, והם היו מונחות זו למעלה מזו וזו למעלה מזו, היינו הפתח היה ברוחב של עשרים אמה, שזה הפתח של האולם כפי שהגמרא תביא, ועל הפתח היה מונח אמלתרא, קורה של מילה שהיתה עודפת באמה ארוכה יותר מרחבו של הפתח, אמה מצד זה ואמה מצד זה, כך שהאמלתרא שמעל הפתח היתה ארוכה עשרים ושתים אמה, עשרים אמה כרחבו של הפתח עליו היא מונחת, ועוד אמה מזה ואמה מזה, והאמלתרא שמעל האמלתרא הזאת, היינו האמלתרא השניה שוב היתה ארוכה בעוד שתי אמות, אמה מזה ואמה מזה, והיא היתה כבר של עשרים וארבע אמות, והאמלתרא השלישית היתה של עשרים ושש אמות, והרביעית היתה של עשרים ושמונה אמות, עד שהאמלתרא החמישית היתה באורך של שלושים אמה, כי כל אמלתרא היתה זו למעלה מזו וזו למעלה מזו עודפת באמה מצד זה מהאמלתרא שתחתיה ובאמה מצד זה מהאמלתרא שתחתיה, כך מפורש במשנה.

הרי שהיו שם אמלתראות, ואעפ"כ גובהו של הפתח לא היה אלא עשרים אמה.

ומיד מקשה הגמרא על המקשן, **והאי מאי תיובתא** מה אתה שואל ממשנה זו, **דילמא כי תניא החיא דאמלתראות, באולם תניא**, כפי שהזכרנו ששם במשנה מדובר לגבי הפתח של האולם שהיו לו אמלתראות, ואילו רבנן לומדים מפתחו של היכל, ובפתחו של היכל היכן מצאת שהיו אמלתראותת.

ועל זה עונה הגמרא, **והאי מאי קושיא, דילמא תבנית היכל כתבנית אולם** אולי המקשן ששואל שלא יועילו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמלתראות משום שגם בהיכל היו אמלתראות, מקשה, שמכיון שמצאנו במשנה שבפתחו של אולם היה אמלתראות א״כ תבנית ההיכל גם היא היתה כמו תבנית האולם, וגם בפתחו של היכל היו אמלתראות, ומכיון שבפתחו של היכל היו אמלתראות הרי שגם כשיש אמלתרא עדיין צריך שהפתח לא יהיה יותר גבוה מעשרים אמה, **אלמה** ולמה **אמר רבי אילעא אמר רב רחבה ארבעה אף על פי שאינה בריאה**, שר׳ אילעא אמר בשם רב שני דינים הוא אמר בקורה של מבוי, האחד שאם היא רחבה ארבעה טפחים אע״פ שאינה בריאה, כלומר כך צריך שהקורה שמכשירים בה את המבוי תהיה חזקה כדי שתוכל לקבל אריח (חצי לבינה), אומר ר׳ אילעא בשם רב שדין זה שנלמד במשנה לקמן שהקורה צריכה להיות בריאה, היינו בריאה וחזקה כדי שתוכל לקבל אריח, זה רק אם היא לא רחבה ארבעה טפחים, אבל אם היא קורה שרחבה ארבעה טפחים אע״פ שהיא דקה ואינה חזקה לקבל אריח אעפ״כ היא כשרה, ועוד הלכה אמר ר׳ אילעא בשם רב **ואם יש לה אמלתרא אפילו גבוהה יותר מעשרים אמה אינו צריך למעט** שאם יש לה אמלתרא אז אפילו שהיא כבר יותר מעשרים אמה לא צריך למעט, מכיון שאתה אומר שחכמים למדו את הדין שמבוי הגבוה מעשרים אמה ימעט מפתחו של היכל מה יועיל אמלתרא להכשיר את הגובה יותר מעשרים, הרי בהיכל היה גם אמלתרא ואעפ״כ פתח ההיכל לא היה אלא עשרים אמה.

וזו היתה מתחלה כוונת המקשן, שמצאנו שאמלתרא מועילה אליבא דרב, אלא שהוא עדיין לא נתן לו להמשיך ולסיים את דבריו עד שהוא סתר את קושיתו שיש לומר שמדובר ולא בהיכל, ואמר לו שמדובר גם בהיכל, ומכאן הוא חוזר לשאול את שאלתו שלא יועיל אמלתרא, שהרי ההיכל היה לו אמלתרא ואעפ״כ היה רק גובה עשרים אמה, ואיך מועיל אמלתרא להכשיר מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה.

עונה הגמרא, **אמר רב יוסף, אמלתרא מתניתא היא** הדין הזה של אמלתרא שאתם אומרים את זה שר׳ אילעא אמר את זה משמו של רב, לא רב אמר את זה שתוכל להקשות מדברי רב על דברי רב, אלא שזו ברייתא, ואין לך מה להקשות מדברי רב אדברי רב, **מאן קתני לה**, מסביר הריטב״א, והיינו אם רב עצמו לא אמר את זה אלא זה ברייתא מביא את הברייתא, אולי זו ברייתא משובשת ואין להקשות ממנה על דברי רב.

ושוב מקשה הגמרא, **אמר אביי**, **והא** (גי׳ היעב״ץ) **[רב] חמא בריה דרבה בר אבוה קתני לה** הרי ברייתא זאת היא לא ברייתא משובשת, אלא רב חמא בריה דרבה בר אבוה הביא את הברייתא הזאת וא״כ זו ברייתא שאיננה משובשת, ושוב יהיה קשה אפילו **ותיהוי אמלתרא מתניתא** אפילו אם לא רב אמר את זה אלא הברייתא אמרה זאת, **ותיקשי לרב** עדיין יהיה קשה לרב, שהרי מברייתא זאת יש ללמוד שחכמים לא למדנו את הדין מבוי שצריך להיות גבוה לא יותר מעשרים אמה, הם לא למדו את זה מההיכל מכיון שהברייתא אומרת שאמלתרא מועיל להכשיר מבוי שגבוה יותר מעשרים אמה.

עונה הגמרא, **אמר לך רב** יעניה לך, **דל אנא מהכא** תוריד את דברי, כאילו שתקתי ולא אמרתי דבר זה שחכמים לומדים מפתחו של היכל (כלומר אפילו אם תוריד את דברי), **מתניתא מי לא קשיין אהדדי** וכי לא יקשה לך סתירת דברי הברייתות זו על זו, הרי בברייתא שהובאה לעיל בדף ב׳ ע״ב מפורש להדיא מדברי חכמים ש״מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה, יותר פתחו של היכל, ימעט״, אז הרי מפורש בברייתא שרבנן לומדים מפתחו של היכל שצריך שגובה המבוי לא יהיה יותר מעשרים אמה, וכאן בברייתא מפורש שאם יש אמלתרא המבוי כשר גם כשהוא גבוה למעלה מעשרים אמה, משמע שהברייתא אינה לומדת מהיכל, שהרי אם היו לומדים מפתחו של היכל לא יועיל אמלתרא להכשיר גובה שהוא למעלה מעשרים אמה, שהרי בהיכל גם כן היו אמלתראות ואעפ״כ הגובה של פתח ההיכל לא היה אלא עשרים אמה.

אלא מאי אית לך למימר, תנאי היא, אלא בהכרח תצטרך לתרץ שזו מחלוקת של תנאים, שאמנם ברייתא זאת שמכשירה גובה יותר מעשרים אמה על ידי אמלתרא, הברייתא הזאת סוברת שחכמים לא לומדים את הדין עשרים אמה מפתחו של היכל, והברייתא של דף ב׳ ע״ב שאומרת בלשונה שמבוי שהוא גבוה מעשרים אמה יותר מפתחו של היכל ימעט, הברייתא הזאת סוברת שחכמים כן למדנו מפתחו של היכל וזו מחלוקת של תנאים, **לדידי נמי תנאי היא** אז גם עלי לא יקשה מהברייתא, שאמנם הברייתא הזאת שאתה מביא שהברייתא מכשירה על ידי אמלתרא גם מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה באמת סוברת שלדעת חכמים לא לומדים מפתחו של היכל, ולא יקשה עלי כי אני סובר כדברי הברייתא בדף ב׳ ע״ב שחכמים כן למדנו מפתחו של היכל.

רב נחמן בר יצחק אמר, בלא רב מתניתא אהדדי לא קשיין, רב נחמן בר יצחק אומר, אם לא שרב היה מפרש את הברייתא הראשונה של דף ב׳ ע״ב, ולומד ממנה להסביר שחכמים שפוסלים מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה לומדים את זה מפתחו של היכל, לא היה מקום להקשות קושיא וסתירה מהברייתות עצמם מזו על זו, כי היינו אומרים **לרבנן** קורה **מעמא מאי, משום היכרא**, שהטעם למה לרבנן אם הקורה היא גבוה מעשרים אמה ימעט, וצריך שהקורה תהיה תוך עשרים אמה, זה משום שצריך היכר, שיראו האנשים וידעו שעשו כאן תקנה להכשיר את המבוי ולתקן אותו לצורך שיוכלו לטלטל בו ולא יבואו להחליף בין המבוי לרשות הרבים, ולכן עד עשרים אמה עדיין ניכר שמונח כאן קורה, למעלה מעשרים אמה אין האנשים מסתכלים כל כך גבוה לראות שיש כאן קורה, אבל כשיש אמלתרא שזה מושך את הענין כפי שנלמד בהמשך הסוגיא, ומכיון שכשיש אמלתרא האנשים מסתכלים בקורה המונחת כאן אפילו אם היא למעלה מעשרים אמה, ויש כאן היכר, לכן המבוי כשר, **והאי דקתני יתר מפתחו של היכל, סימנא בעלמא**, והיינו מפרשים את הברייתא בדף ב׳ ע״ב שהברייתא מזכירה בדברי חכמים שמבוי שהוא גבוה מעשרים אמה יותר מפתחו של היכל ימעט, שאין כוונת חכמים ללמוד מפתחו של היכל, אלא הם הזכירו פתחו של היכל כסימן בעלמא, שלא תחליף

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את הגירסא של עשרים ותאמר מבוי שהוא גבוה למעלה משלשים או למעלה מארבעים, אמרה הברייתא פתח ההיכל יהיה סימן בידך לזכור את הגירסא, שהפסול של המבוי הוא כשזה למעלה מעשרים אמה כמו שפתח ההיכל היה עשרים אמה, ואין כוונת דברי הברייתא לומר שמשם לומדים את זה, אלא הטעם שלמעלה מעשרים פסול זה מכיון שקורה צריכה להיות היכר לראות ולהכיר שיש כאן תקנתא שעשו, ולמעלה מעשרים אלא מכירים, אבל כשעושים אמלתרא שזה מושך את הענין וזה ניכר גם כשזה גבוה מעשרים אמה אז לכן באמת כשר.

וכל הקושיא היא באמת רק אליבא דרב, שהוא זה שפירש בדעת חכמים הפוסלים מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה, שהטעם הוא שלומדים מפתחו של היכל, אז עליו באמת קשה איך יתכן שאמלתרא שעושים תכשיר מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה.

ושואלת הגמרא על רב נחמן בר יצחק, **ורב נחמן בר יצחק, הניחא אי לא סבירא ליה הא דרבה**, אם נאמר שהוא לא סובר את דברי רבה שטעם הרבנן שנחלקו בסוכה, כי הרי גם בסוכה נחלקו חכמים ור׳ יהודה במשנה הראשונה של מסכת סוכה, הת״ק דהיינו חכמים סוברים שסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה פסולה, סכך הסוכה אסור לו להיות למעלה מעשרים אמה, ור׳ יהודה חולק, ורבה שם במסכת סוכה סובר שטעמם של רבנן הוא משום היכר, לומדים מהפסוק ״למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים״ שצריך שאדם ידע ויכיר שהוא יושב בצל סוכה, ועד עשרים אמה שלטא ביה עינא, העין שולטת לראות ולהכיר ולדעת שהוא יושב בצל סוכה, ולמעלה מעשרים אמה הוא לא מכיר לדעת שהוא יושב בצל סוכה, ולכן זה פסול.

אז אם רב נחמן בר יצחק לא סובר את הטעם של רבה, אלא הוא סובר כשאר האמוראים שם במסכת סוכה שאמרו טעמים אחרים למה סוכה למעלה מעשרים אמה פסולה, אז בזה מובן למה המשנה צריכה לומר לי את הדין של קורת מבוי למעלה מעשרים אמה שהיא פסולה, כי אי אפשר היה לדעת את זה מסוכה, שהרי בסוכה הטעם שסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה הוא טעם אחר ולא בגלל היכרא.

אלא אי סבירא ליה הא דרבה אבל אם רב נחמן בר יצחק כן סובר כדברי רבה שהטעם שסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה זה בגלל שאין כאן היכר, וכפי שהגמרא מביאה, **דאמר רבה, כתיב למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי, עד עשרים אמה אדם יודע שדר בסוכה**, עד עשרים אמה הוא רואה את הסכך והוא מכיר ויודע שהוא גר ונמצא ומסתופף בצל של סוכה, **למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע משום דלא שלטא ביה עינא**.

אלמא גבי סוכה נמי בהיכרא פליגי אותה מחלוקת של חכמים ור׳ יהודה בסוכה שהיא למעלה מעשרים אמה שחכמים סוברים פסולה ור׳ יהודה סובר כשרה, זה תלוי בדין זה האם למעלה מעשרים אמה עדיין יש היכר שהאדם יכיר וידע שהוא יושב בצל סוכה או לא, א״כ **איפלוגי בתרתי למה לי** למה צריכים חכמים ור׳ יהודה לחלוק פעמיים באותה מחלוקת, פעם אחת בסוכה שהמחלוקת בין חכמים לר׳ יהודה אם סוכה למעלה מעשרם אמה כשרה זה תלוי בהיכר שצריך להכיר שהוא יושב בצל סוכה, וגם בקורת מבוי שגם בזה נחלקו חכמים ור׳ יהודה אם מבוי שהוא למעלה מעשרים פסול שכך סוברים חכמים כי לא ניכר לעין האדם שהוא רואה את הקורה לדעת שעשו כאן תקנתא, ולמה הם צריכים לחלוק פעמיים באותה מחלוקת.

עונה הגמרא, **צריכא** צריכים לחלוק בשני המקומות, **דאי אשמעינן גבי סוכה** כי אם התנא היה משמיענו את המחלוקת חכמים ור׳ יהודה אצל סוכה, היינו אומרים **בהא קאמר ר׳ יהודה** בסוכה סובר ר׳ יהודה שאפילו למעלה מעשרים אמה כשר, **כיון דלישיבה עבידא** הרי הסוכה נעשתה שהאדם ישב בה, **שלטא ביה עינא** אז כשהוא יושב סובר ר׳ יהודה ששולטת העין לראות שיש כן צל של סוכה ויש כאן סכך אפילו אם זה למעלה מעשרים אמה, כיון שהוא יושב בישיבה, **אבל מבוי דלחילוך עביד** אבל במבוי שהאנשים במבוי מהלכים והאדם המלך הרי אין דרכו להביט למעלה, **אימא מודה להו** ר׳ יהודה **לרבנן** שאם המבוי הוא למעלה מעשרים אמה הוא פסול, כיון שהאדם המהלך במבוי אין דרכו להגביה את עיניו לראות למעלה מעשרים אמה שיש קורה, ולכן הוא יסבור שפסול, צריכים ללמדנו שגם במבוי אם הוא למעלה מעשרים אמה סובר ר׳ יהודה שהוא כשר.

ואי אשמעינן בהא ואם היינו לומדים את המחלוקת רק במבוי היינו אומרים, **בהא קאמרי רבנן**, רק במבוי כיון שהוא נעשה להילוך, שם אומרים רבנן שלמעלה מעשרים אמה הוא פסול, כי אדם המהלך במבוי אינו מרים את עיניו למעלה לראות את הקורה כשהיא למעלה מעשרים אמה, **אבל בהך** היינו בסוכה, **אימא מודו ליה לר׳ יהודה** שהם מודים לר׳ יהודה כיון שהסוכה עשויה לישיבה שלטא ביה עיניה אפילו למעלה מעשרים אמה, וחכמים יודו לר׳ יהודה שסוכה למעלה מעשרים אמה כשרה.

צריכא לומר לנו שגם בסוכה הם נחלקו, שגם בסוכה על אף שזה לישיבה סוברים חכמים שלמעלה מעשרים אמה אין העין שולטת והוא לא יודע שהוא דר בסוכה וסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה, וגם במבוי על אף שזה נעשה להילוך סובר ר׳ יהודה שלמעלה מעשרים אמה יש היכר ועדיין זו קורה שמכשירה את המבוי לתקן ולהכשיר את המבוי בטלטול.

שואלת הגמרא, **מאי אמלתרא**.

רב חמא בריה דרבה בר אבוה אמר, קיני, מסביר רש״י, כמין קיני עופות שהיו בולטים מתחת לאולם למעלה מן הפתח, זה מדובר באותם אמלתראות שהיו זו למעלה מזו.

כי אתא רב דימי שבא רב דימי מארץ ישראל, **אמר, אמרי במערבא** אמרו בארץ ישראל שאמלתרא זה **פסקי דארזא**, כלונסאות של ארז ארוכים תחובים בכותל, ומכיון שאורך אותם כלונסאות היה אורך מיוחד במינו רואים אותם האנשים ויש בזה היכר כי זה מושך את העין להסתכל.

אומרת הגמרא, **מאן דאמר פסקי דארזא** מי שסובר שאמלתרא הם פסקי דארזא והם יש להם חשיבות שבגללם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסתכלים למעלה ורואים את הקורה של המבוי גם כשהיא למעלה מעשרים אמה, **כל שכן קיני** כל שכן שקיני בודאי שהם חשובים, וזה מילתא דתמיהא, זה דבר של תימה וחידוש, והאנשים מסתכלים בו ואז הם רואים את הקורה, **מאן דאמר קיני** אבל למי שסובר שאמלתרא היינו קיני, **אבל פסקי דארזא לא** דהיינו שהוא יסבור שבפסקי דארזא אין בזה מספיק כדי למשוך את העין וזה לא יהיה מספיק להכשיר את המבוי שהוא גבוה מעשרים אמה.

ומאן דאמר פסקי דארזא מאי טעמא, משום דנפיש משכיה, הגמרא מסבירה, זה שסובר שגם פסקי דארזא נקראים אמלתראות ואם המבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה יש בו פסקי דארזא הרי כיון שהאורך שלו הוא מיוחד וארוך אז זה מספיק להתמיה את בני האדם ולמשוך את העין להסתכל, **והא סוכה דנפיש משכיה, וקאמרי רבנן דלא** הרי הסוכה גם כן מדתה ארוכה ואעפ״כ רבנן אומרים שלמעלה מעשרים אמה אין עין האדם שולטת שם, **אלא כיון דקא חשיב, אית ליה קלא**, כיון שיש חשיבות לאותם כלונסאות ארוכים שהם פסקי דארזא אז לכן כיון שיש להם קול אנשים העוברים כאן ירימו את העינים כדי להסתכל, ואז יש היכרא גם כשהקורה של המבוי היא למעלה מעשרים אמה.

אומרת הגמרא, **מקצת קורה בתוך עשרים, ומקצת קורה למעלה מעשרים**, הקורה שבאה להכשיר את המבוי, אם מקצתה של הקורה, היינו מקצת מעובי הקורה נמצא בתוך עשרים, ומקצת מן עובי הקורה נמצא כבר למעלה מעשרים, וכמו כן, **מקצת סכך בתוך עשרים** מקצת מעובי הסכך של הסוכה נמצא בתוך עשרים, **ומקצת סכך למעלה מעשרים** ומקצת מעובי הסכך נמצא למעלה מעשרים, **אמר רבה, במבוי כשר, בסוכה פסול**, וכפי שהגמרא מסביר מה מקום יש לחלק בין מבוי לסוכה.

ושואלת הגמרא, **מאי שנא במבוי דכשר, דאמרינן קלוש**, מדברי רש״י מבואר שפירוש הדברים של קלוש הוא רואים כאילו ניטל אותו העובי היוצא למעלה ונשאר קורה דקה, כלומר כיון שהעובי של הקורה אם תוריד אותו הרי עדיין ישאר מקצת מעובי הקורה כשהיא דקה יותר בתוך העשרים, מה איכפת לי בזה שיש עוד עובי של קורה למעלה מעשרים, אין לי צורך בזה, ואנחנו אומרים קלוש להחשיב כאילו הקורה אינה עבה כל כך, ולכן מספיק שמקצת מעובי הקורה התחתון נמצא בתוך עשרים, אם כן שואלת הגמרא **סוכה נמי לימא קלוש** גם בסוכה תאמר רואים כאילו ניטל אותו עובי הסכך שהוא למעלה מעשרים כאילו הוא לא נמצא כאן, ונתספק בעובי של הסכך הנמצא בתוך העשרים להכשיר את הסוכה.

עונה הגמרא, **אי קלשת, הויא לה חמתה מרובה מצילתה**, אתה הרי גם נצרך ונזקק לסכך הנמצא למעלה מעשרים, שאם תקלוש (היינו תוריד) את הסכך שלמטה מעשרים ויהיה כאן רק הסכך שבתוך עשרים, אין כאן מספיק סכך כי זה ישאר חמתה מרובה מצילתה, הרי ידוע שצל סוכה הסכך להכשיר סוכה צריך להיות שהצל של הסכך יהיה יותר מהמקום שהשמש נכנסת, ואם תוריד את הסכך שלמעלה מעשרים ישאר כאן חמתה מרובה מצילתה.

שואלת שוב הגמרא **הכא נמי, אי קלשת הויא לה קורה הניטלת ברוח**, גם בקורה של מבוי, אם תקלוש (היינו תוריד) את עובי הקורה שלמעלה מעשרים וישאר רק אותו חלק של תחתית הקורה שבתוך עשרים, זה הרי קורה הניטלת ברוח (הרוח יכול להפיל את הקורה הזאת), שהרי גם בקורה שיערו חכמים שקורה להכשיר מבוי צריכה להיות בריאה וחזקה כמו שלמדנו קודם כדי לקבל אריח, שיוכלו להעמיד עליה לבנה והקורה תחזיק את זה, ואם אין בזה כדי לקבל אריח אז אין לזה שם קורה להכשיר את המבוי כי הרוח בקל יוכל להפיל את הקורה הזאת ואין לה חשיבות, אז אם תוריד את העובי של הקורה נשאר רק קורה דקה שהרוח יפיל אותה.

אלא על כרחך נעשו כשפודין של מתכת אלא בהכרח שלמה במבוי אתה אומר שכשר, שאפילו אם אני אוריד את עובי הקורה לא ישאר באותו חלק של הקורה שהוא בתוך עשרים מספיק כדי שהרוח לא יפיל אותה, אבל אני מחשיב את זה כאילו זה עשוי משפודים של מתכת, הרי שפודים של מתכת (דהיינו קורה ממתכת) היא כבדה חזקה ובריאה שהרוח לא יכול להפיל אותה אפילו אם היא דקה, גם תחתית הקורה העבה הרי מכיון שלמעשה ובפועל מונח עובי הקורה שלמעלה מעשרים ומחזק ומחזיק את אותו חלק של הקורה שבתוך עשרים שהרוח לא יוכל להפיל אותה, (במציאות יכול הרוח להפיל את הקורה הזאת, לא, כי זו קורה חזקה), ואני מחשיב רק את התחתית של עובי הקורה הנמצא בתוך עשרים שהוא הקורה להכשיר, ואין לפסול את זה משום שהרוח יפיל, משום שבמצב הנתון הקורה הזאת הרוח לא יכול להפיל אותה, זה כמו שפודין של מתכת, לכן אתה מכשיר במבוי, **הכא נמי** הוא הדין בסוכה **על כרחך נעשית צילתה מרובה מחמתה** הרי למעשה אותו סכך הנמצא כאן הוא צילתא מרובה מחמתה, אז שוב גם בסוכה צריך להיות כשר.

אמר רבא מפרזקיא, הטעם לחלק בין מבוי שכשר לסוכה שפסול הוא, **סוכה דליחיד היא לא מדכר**, הסוכה הרי עשויה לשימושו של אדם יחיד, ואין הוא נזכר, ופעמים שהסכך של הסוכה הנמצא בתוך העשרים מקצת מאותו עובי הסכך הנכנס בתוך העשרים והוא המכשיר את הסוכה יפול וינטל מכאן, וכל סכך הסוכה ישאר רק אותו סכך שלמעלה מעשרים, והוא לא יזכור להתבונן ולראות שאין כאן סכך כשר, ולכן פסלו סוכה שמקצת מן הסכך הוא למעלה מעשרים, **מבוי דלרבים מדכרי אהדדי** משא״כ מבוי דהיינו הקורה של מבוי שעשויה לרבים, ואם תרקב החלק התחתון של הקורה ולא ישאר רק אותו חלק של הקורה שהוא למעלה מעשרים, אז הרבים ודאי יזכרו לתקן אותה, ולכן לא צריך לאסור את הקורה של המבוי שמקצתה למעלה מעשרים כיון מקצתה היא לתוך עשרים.

רבינא אמר, רבינא אמר טעם אחר לחלק בין סוכה למבוי, **סוכה דאורייתא אחמירו בה רבנן** כיון שסוכה היא דאורייתא החמירו חכמים שגם אם רק מקצת הסכך הוא למעלה מעשרים שיהיה פסול, משא״כ **מבוי דרבנן לא אחמירו ביה רבנן**, כל הצורך הקורה כדי להכשיר ולתקן את המבוי שיוכלו לטלטל בו כבר למדנו בדברי רש״י בתחלת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המסכת שזה רק דרבנן, ולכן הקילו חכמים שגם אם מקצת מן הקורה למעלה מעשרים כיון שמקצת מן התורה הוא בתוך עשרים שזה יהיה כשר.

אומרת הגמרא, **רב אדא בר מתנה מתני להא שמעתא דרבה, איפכא**, רב אדא בר מתנא למד את כל הסוגיא הזאת בדיוק להיפך, וכך הוא למד.

אמר רבה, במבוי פסול, בסוכה כשירה, דהיינו שרבה בא לפסול קורה של מבוי אם היא למעלה מעשרים אפילו שמקצתה בתוך עשרים שהיא פסולה, ואילו בסוכה אם מקצת מן הסכך למעלה מעשרים כיון שמקצתו של הסכך בתוך עשרים כשרה.

וגם הגמרא אומרת את כל השקלא וטריא בצורה הפוכה, **מאי שנא סוכה דכשירה, דאמרינן קלוש**, למה בסוכה אתה אומר שכשר, כי אומרים תראה את הסכך שלמעלה מעשרים כאילו הוא לא נמצא כאן ותסתפק בסכך שלמטה מעשרים, א״כ **במבוי נמי לימא קלוש** ונאמר שגם הקורה תהיה כשרה, ונאמר כאילו תוריד את עובי הקורה שלמעלה מעשרים ותסתפק באותו תחתית של עובי הקורה הנמצא בתוך עשרים, ועל זה אנחנו עונים **אי קלשת** אם תוריד את עובי הקורה ולא ישאר רק התחתית של הקורה שבתוך עשרים, **הוי לה קורה הניטלת ברוח** זו תהיה קורה כל כך דקה שהרוח יכול להפיל אותה, א״כ **הכא נמי אי קלשת הויא לה חמתה מרובה מצילתה** אז הרי גם לענין סוכה אם תוריד את הסכך שלמעלה מעשרים הסכך שלמטה מעשרים לא ישאר אלא חמתה מרובה מצילתה, שאין בו מספיק להכשיר את הסוכה, **אלא על כרחך נעשית צילתה מרובה מחמתה** על כרחך כיון שבפועל ובמציאות יש כאן את הסכך שלמעלה מעשרים אז זה עושה שהסכך יחשב צלתה מרובה מחמתה, **הכא נמי על כרחך נעשו כשפודין של מתבת** כיון שסוף סוף למעשה הקורה היא הרי עבה וגם אם תחשיב את הקורה כאילו נמצא בה רק אותו תחתית של עובי הקורה הנמצא בתוך עשרים, הרוח לא יכול להפיל אותה, שהרי בפועל לא הורדת את העובי של הקורה, אלא רואין, והרי למעשה הרוח לא יכול להפיל את הקורה הזאת, אז שוב שזה יהיה כשר.

אמר רבא מפרזקיא, הטעם שלרבה סוכה כשרה ומבוי פסול (לפי הלשון הזה), **סוכה דליחיד היא רמי אנפשיה ומדכר** סוכה שהיא שייכת רק לאדם יחיד אז הוא באמת יעלה על דעתו ויזכור שברגע שהוא יראה שלא נשאר הסכך שבתוך עשרים ולא נשאר אלא הסכך שלמעלה מעשרים הוא יזכור שצריך לתקן את הסוכה ולא יבוא לשבת בסוכה שנשאר בסכך רק למעלה מעשרים, **מבוי דלרבים היא** בקורת מבוי שהיא עשויה לרבים **ממבי אהדדי** כל אחד יסמוך על השני **ולא מדכרי** ולא יזכירו אחד לשני שקורה זו כיון שנקרב חלקה התחתון ולא נשאר אלא חלקה העליון שהוא למעלה מן העשרים אינה כשרה, **דאמרי אינשי** כי יש משל כזה שאומרים האנשים **קדרא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא** קדירה של שותפין לא חמה ולא קרה, כי כל אחד סומך על השני.

רבינא אמר (וגם רבינא לפי הלשון הזה אומר סברה הפוכה) **למה בסוכה כשר ובמבוי פסול, סוכה דאורייתא לא בעי חיזוק** סוכה מכיון שזה דין תורה לא צריך חיזוק, ואפשר גם בסכך שהוא מקצתו למעלה מעשרים ומקצתו למטה מעשרים להכשיר את הסוכה, **מבוי דרבנן בעי חיזוק** אבל מבוי שהוא דרבנן אדרבה צריך חיזוק לפסול כשקורת המבוי מקצתה למעלה מעשרים אפילו שמקצתה היא בתוך עשרים.

למדנו וביארנו את דברי הגמרא כפירושו של רש״י, שמפירושו של רש״י מבואר כשאומרים אי קלשת הוי ליה חמתה מרובה מצילתה, פירושו אם תוריד את הסכך שלמעלה מעשרים הרי לא ישאר אלא סכך שאין בו מספיק צל, ובהכרח אתה מצרף את הסכך שלמעלה מעשרים להשלים את שיעור הסכך לעשות צילתה מרובה מחמתה.

תוס׳ אבל בד״ה אי קלשת מפרשים אחרת, תוס׳ אומרים שאם אנחנו נוריד את העובי של הסכך שהוא למעלה מעשרים לא ישאר בסכך שבתוך עשרים צילתה מרובה מחמתה, אלא ישאר סכך בשיעור של חמתה מרובה מצילתה, איך יכול להיות שבאמת נכשיר את הסוכה בגלל שלמעשה יש צילתה מרובה מחמתה כיון שהצל שהוא מרובה זה רק על ידי צירוף של הסכך שלמעלה מעשרים, הרי קי״ל (שואלים תוס׳ מסוכה דף ט׳) שסכך פסול אינו מצטרף יחד עם סכך כשר להכשיר את הסוכה, וסכך אותו חלק שהוא למעלה מעשרים לדעת התוס׳ הוא סכך פסול, ואיך הוא יכול להצטרף להשלים את השיעור של צילתה מרובה מחמתה.

לכן לומדים תוס׳, אי קלשת הוי ליה חמתה מרובה מצילתה, שאמנם בינתיים יש גם בסכך שלמטה מעשרים בו לבד יש מספיק סכך שיהיה צילתה מרובה מחמתה, אלא שאי קלשת, אם תוריד את הסכך הנמצא למעלה מעשרים, הרוח בסופו של דבר תפזר את הסכך שנשאר בתוך עשרים עד שלא ישאר אלא חמתה מרובה מצלתה, ועל זה אנחנו אומרים שמכיון שבפועל הרוח לא תפזר את הסכך של למטה מעשרים כיון שמונח עליו סכך שלמעלה מעשרים המונע את הרוח מלפזר אותו, אז מתייחסים לסכך הזה כמות שהוא והרי יש בו מספיק צל שיהיה צילתה מרובה מחמתה.

אבל לפירושו של רש״י כפי שראינו והסברנו, באמת הכוונה, שהצל של צילתה מרובה מחמתה צריך שיצטרף על ידי הסכך שלמטה מעשרים.

ומה שהקשו התוס׳ איך אפשר לצרף את הסכך שלמעלה מעשרים, הרי סכך פסול אינו מצטרף יחד עם סכך כשר להכשיר את הסוכה.

תירצו כאן הראשונים, כפי שמפורש בריטב״א, שדין זה נאמר רק כשהסכך הוא פסול מעצמו, אז הוא לא מצטרף בהדי סכך כשר, אבל כאן שהפסול של אותו סכך שהוא למעלה מעשרים אינו אלא מחמת הגובה, אין אומרים כן, אלא אפילו אם היה זה למעלה מזה גם כן מצטרף, כל שכן כשכאן הכל ביחד, החלק של הסכך של למעלה מעשרים עם הסכך שבתוך עשרים, והוא מצטרף להשלים את השיעור של צילתה מרובה מחמתה.

שואלת הגמרא, מאי הוי עלה, מה הוא הדין של מצקת קורה בתוך עשרים ומקצת למעלה מעשרים, וכן מצקת סכך בתוך עשרים ומקצת סכך למעלה מעשרים.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **רבה בר רב עולא אמר, זה וזה פסול** גם בקורת מבוי פסול וגם בסוכה פסול.

ואילו **רבא אמר, זה וזה כשר,**

- דף ג׳ ע״ב

חלל סוכה תנן, חלל מבוי תנן, כלומר, עשרים אמות שהוזכרו בין לענין קורה של מבוי בין לענין סכך של סוכה מתייחסים לחלל של הסוכה, שמקרקע הסוכה עד אל הסכך שלא יהיה יותר מעשרים אמה, אבל כל זמן שיש רק עשרים אמה אז זה כשר, אז אפילו אם כל הסכך הוא למעלה מעשרים אמה כיון שהוא מונח בדיוק מעל החלל של העשרים אמה הוא יהיה כשר, וכמו כן המבוי, הקורה של מבוי אם היא מונחת על עשרים אמה ואין יותר מעשרים אמה בין קרקע המבוי לקורה, אז הרי זה כשר.

אמר ליה רב פפא לרבא, תניא דמסייע לך יש לי להביא לך ראיה מברייתא, כי למדנו בברייתא, **מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה יותר מפתחו של היכל ימעט, והיכל גופו חללו עשרים,** ומכיון ששם הוזכר פתחו של היכל כסימן (או שלומדים מפתחו של היכל כמו שלמדנו בעמוד א׳), א״כ הפתח של ההיכל הרי החלל שלו היה עשרים אמה, הרי שגם במבוי חלל עשרים תנן.

איתיביה הקשה **רב שימי בר רב אשי לרב פפא,** הרי למדנו בברייתא **כיצד היה עושה, מניח קורה משפת עשרים ולמטה,** ומשמעות הלשון הזה הוא שיהיה עובי הקורה כולו בתוך עשרים.

עונה הגמרא, **אימא ולמעלה** נאמר ולמעלה, דהיינו להיפך, שצריך להיות משפת עשרים ולמעלה שכל עובי הקורה יכול להיות למעלה מעשרים.

שואלת הגמרא, **והא למטה קתני** והרי כתוב בברייתא ״למטה״.

עונה הגמרא, **הא קא משמע לן דלמטה כלמעלה, מה למעלה חללה עשרים אף למטה חללה עשרה,** כוונת הברייתא לומר שהשיעור שנתנו חכמים שאם זה למטה מעשרה טפחים הרי שזה פסול, זה גם כן מתייחס לחלל, כמו השיעור שאמרו בעשרים למעלה, וכך משמעות דברי הברייתא, מניח את הקורה משפת עשרים ולמעלה, משום שעשרים אמות שהוזכרו הכוונה חלל עשרים, ולכן הקורה כולה יכולה להיות משפת עשרים ולמעלה כיון שאין יותר חלל מעשרים, וכן למטה, אם הוא בא לעשות נמוך, מניח את הקורה משפת עשרה טפחים ולמעלה כדי שישאר חלל לפחות עשרה טפחים, ואם החלל הוא פחות מעשרה טפחים זה לא נחשב מבוי, זו כוונת דברי הברייתא.

אומרת הגמרא, **אמר אביי משמיה דרב נחמן, אמת סוכה, ואמת מבוי, באמה בת חמשה,** כל האמות שנאמרו בשיעורים השייכים להלכות מבוי, וכל כל האמות שנאמרו בשיעורים השייכים להלכות סוכה, האמות שהוזכרו במבוי ובסוכה, האמות האלו הם אמות קטנות שאין בהם אלא חמשה טפחים, **אמת כלאים באמה בת ששה** משא״כ האמות שהוזכרו בכלאים, הם נמדדים באמות גדולות יותר, שיערו אותם באמה שיש בכל אמה ששה טפחים.

והגמרא מסבירה, **אמת מבוי באמה בת חמשה, למאי הלכתא, לגובהו ולפירצת מבוי,** מסביר רש״י, כיון שרב נחמן אומר שכאן משערים באמות קטנות של חמשה טפחים וכאן משערים באמות גדולות של ששה טפחים, שמע מינה שבכל מקום מודדים באמה שהיא יותר לחומרא, היכן שהחומרא זה למדוד באמה קטנה של חמשה טפחים להחשיב אותה אמה מודדים לחומרא באמה בת חמשה, היכן שהחומרא היא אדרבה למדוד באמה בת ששה טפחים מודדים בודאי באמה בת ששה טפחים, ואם לא משום שהולכים לחומרא בכל מקום איך אפשר לומר שאלו הם האמות הגדולות ואלו הם אמות קטנות, הרי לא נאמר במשנה ולא למדנו בהם שום שיעור לחלק בין האמות האמורות במבוי ובסוכה שהם יהיו בשיעור של חמשה טפחים כל אמה, לבין האמות שנאמרו בכלאים שהם יהיו בששה טפחים כל אמה, משום שהולכים כאן לחומרא וכאן לחומרא, וא״כ אלו שבמבוי שאמרנו שמשערים אותם בקטנות, באיזה דיני מבוי האמות כשמשערים אמות קטנות זה יהיה לחומרא, זה נאמר לגובהו ולפירצה, היינו לפירצת מבוי.

בדין שלמדנו במשנה שמבוי גבוה מעשרים אמה פסול, אז העשרים אמה שהוזכרו לפסול במבוי בגובה המבוי, שגם אם יש רק עשרים אמות קטנות שכל אחת מהאמות נמדדת בחמשה טפחים והיינו עשרים אמות שיש בהם מאה טפחים ולא יותר כבר פסול, אם הוא מגביה את קורת המבוי יותר גבוה, ואין אומרים שהמבוי אינו נפסל עד שיהיה בו גובה עשרים אמות שכל אמה היא של ששה טפחים, דהיינו ביחד מאה ועשרים טפחים, אלא באמות של חמשה טפחים שביחד זה מאה טפחים גם כן המבוי כבר פסול, כי זה לחומרא.

וכמו כן לפירצת מבוי, שקי״ל כפי שנלמד לקמן בדף ה׳ שפירצה של מבוי אם יש בפירצה רוחב של עשר אמות הוא פסול, אומר רב נחמן שגם אם הפירצה היא רק עשר אמות קטנות, היינו שכל אמה היא של חמשה טפחים ויש בעשר אמות חמשים טפחים רוחב הפירצה, שוב זה פסול, ולא אומרים שדווקא כשיהיה עשר אמות שכל אמה היא ששה טפחים דהיינו ששים טפחים יהיה פסול, אלא גם אם יש רק חמשים טפחים זה פסול.

שואלת הגמרא, **והא איכא משך מבוי בארבע אמות דלקולא,** נלמד לקמן שבאורך מבוי כמה צריך להיות ארכו של המבוי כדי שיהיה לו דיני מבוי, צריך שלפחות יהיה האורך שלו ארבע אמות, ואם האורך שלו היא פחות מארבע אמות אביי סובר שזה מבוי פסול, כפי שנלמד לקמן בדף ה׳, שאם היה המבוי פחות מעשרה טפחים והוא בא להשלים את הגובה של המבוי לעשרה טפחים עד כמה הוא חוקק בקרקע המבוי להעמיק את הקרקע, באיזה אורך, רב יוסף אומר ארבעה טפחים מספיק לחקוק בעומק קרקע המבוי כדי שיהיה גבוה עשרה טפחים, ובזה יש כאן שיעור מבוי, ואביי סובר שצריך ארבע אמות כי משך מבוי (היינו אורכו של מבוי) צריך לפחות שיהיה ארבע אמות, ובאמות אלו שבהם מודדים את ארכו של המבוי, הרי אם תאמר שמודדים באמות קטנות שכל אחת היא רק בת חמשה טפחים הרי זה לקולא, שכאן אם יש רק ארבע אמות קטנות שכל אמה היא חמשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

טפחים דהיינו אורך של עשרים טפחים זה כשר, ואם היינו מודדים בששה טפחים לא היינו מכשירים את המבוי רק אם יהיה בו עשרים וארבעה טפחים שזה ארבע אמות כפול כל אמה של ששה טפחים.

עונה הגמרא, **כמאן דאמר בארבעה טפחים**, רב נחמן סובר שמשך המבוי הוא בארבעה טפחים, כדברי רב יוסף, ולא הוזכרו אמות בשיעור של משך המבוי, וכל האמות שהוזכרו במבוי תמיד מודדים אותם באמות של חמשה טפחים כדי שזה יהיה לחומרא, והוא סובר כרב יוסף ולא כאביי.

ואיבעית אימא, עוד תירוץ, **בארבע אמות** אפילו אם הוא סובר כאביי שמשך מבוי צריך להיות ארבע אמות, **ורוב אמות קאמר**, אמנם יש אמה הנזכרת במבוי כמו לענין ארכו של המבוי שמודדים באמות גדולות יותר, וכל זמן שהאמה היא לא של ששה טפחים וכפול ארבעה היינו עשרים וארבעה טפחים, עדיין המבוי פסול, אבל רוב האמות הנזכרות במבוי אומר רב נחמן שהם אמות שהם קטנות שעל ידי שמודדים באמות קטנות הרי שזה לחומרא, רב נחמן לא היתה כוונתו לומר שכל האמות של המבוי נמדדות באמה בת חמשה, אלא רוב האמות, שבהם המדידה באמה בת חמשה היא לחומרא.

אומרת הגמרא, **אמת סוכה באמה בת חמשה למאי הלכתא**, לאיזה ענין נאמר ששיעורי אמה שנאמרו בהלכות סוכה צריך למדוד אותם לחומרא באמות קטנות של חמשה טפחים, **לגובהה ולדופן עקומה**.

לגובה, הכוונה שהוזכרו עשרים אמות לפסול סוכה שהיא גבוה מעשרים אמה, אז אפילו אם היא גבוה רק יותר מעשרים אמה של אמות קטנות שכל אחת היא בת חמשה טפחים, היינו מאה טפחים, היא פסולה, ואין אומרים שהיא לא תהיה פסולה עד שתהיה גבוהה בעשרים אמות של ששה טפחים שהם מאה עשרים טפחים.

ולדופן עקומה, מביא כאן רש״י את המשנה בסוכה דף י״ז, בית שנפחת, דהיינו נהיה חור בגג ובתקרת הבית, והוא סיכך בסכך על גבי הפחת, על גבי אותו חור שנהיה בגג, והוא סיכך שם בסכך כשר, אלא שתקרת העליה, היינו קירות של הבית, מרוחקות מאותו פחת, מאותו מקום שבו הוא מסכך, ויש תקרה שחוצצת בין הסכך לבין המחיצות שיש לבית הזה, אז יש כאן הפסק בין הסכך הכשר לדפנות, אם יש בין הסכך הכשר לדופן ארבע אמות פסולה ואין אומרים דופן עקומה, אבל בפחות מארבע אמות כשרה, שהרי אנחנו אומרים את ההלכה שהיא הלכה למשה מסיני של דופן עקומה, היינו שרואים את הסכך הפסול, דהיינו התקרה כאילו הוא מן הדפנות שנעקמו למעלה ובאו עד הסכך הכשר, ומשום כך זה נחשב, שהרי אין כאן הפסק, (כך מסביר כאן רש״י, ויש בזה שתי שיטות בראשונים מהו הגדר של דופן עקומה, יעו״ש).

ועל זה בא רב נחמן לומר שמשערים ומודדים באמות קטנות של חמשה טפחים, ואם המרחק בין הסכך הכשר לדפנות של הבית הם עשרים טפחים, שזה ארבע אמות שכל אמה היא בת חמשה, שוב זה פסול, שזה לחומרא, ואין אומרים שזה לא נפסל רק אם היה מרחק עשרים וארבעה טפחים שזה ארבע אמות של אחת היא של ששה טפחים.

שואלת הגמרא, **והא איכא משך סוכה בארבע אמות, דלקולא, דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי אומר, אומר אני, כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה**, הרי שרבי סובר שהשיעור שצריך להכשר סוכה שיהיה לפחות ארבע אמות בארכה וארבע אמות ברחבה, וארבע אמות האלו שצריך בסוכה אם תאמר שמשערים אותם בארבע אמות קטנות הרי שזה לקולא, שמספיק אם יהיה ארבע אמות שכל אחת של חמשה טפחים שזה עשרים טפחים אורך ועשרים טפחים רוחב, ואין מצריכין שיהיה ארבע אמות שכל אמה היא של ששה טפחים שזה עשרים וארבע טפחים אורך ועשרים וארבע טפחים רוחב, ונמצא שיש כאן קולא במה שמשערים באמות של חמשה טפחים.

עונה הגמרא, **כרבנן, דאמרי, אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו ושולחנו**, רב נחמן אינו סובר כרבי שצריך ארבע אמות, אלא מספיק שהסוכה תהיה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו שזה שבעה טפחים על שבעה טפחים, והם שיעור אמות לא נאמר מעולם לענין משך של סוכה, וכל האמות שהוזכרו בסוכה כשהם משערים אותם באמות קטנות של חמשה טפחים זה לחומרא.

ואיבעית אימא, לעולם רבי היא, ורוב אמות קאמר, שאמנם רב נחמן יכול לסבור כרבי שצריך ארבע אמות להכשר סוכה, ומה שאמר רב נחמן שאמות סוכה מודדים אותם באמות קטנות, לא נאמרו הדברים על האמות של משך הסוכה, ששם אדרבה צריך למדוד באמות גדולות כדי שיהיה לחומרא, אלא הוא אומר זאת בשאר אמות, דהיינו רוב אמות שבסוכה כמו גובה ודופן עקומה, לחומרא זה למדוד באמות של חמשה טפחים, ועל זה הוא אמר שהאמות הן בנות חמשה טפחים.

אמת כלאים באמה בת ששה למאי הילכתא, לאיזה ענין אנחנו אומרים שבכלאי הכרם מודדים באמות גדולות של ששה טפחים שזה לחומרא, אומרת הגמרא, **לקרחת הכרם, ולמחול הכרם**.

הדין הוא הרי שאם אדם זורע תבואה וזרעים בתוך כרם, גם הגפנים והענבים וגם התבואה נאסרים, וזה נקרא כלאי הכרם.

אומרת א״כ הגמרא, **דתנן** כי למדנו במשנה, **קרחת הכרם, בית שמאי אומרים עשרים וארבע אמות, ובית הלל אומרים שש עשרה אמות, ומחול הכרם, בית שמאי אומרים שש עשרה אמות, ובית הלל אומרים שתים עשרה אמות**.

והמשנה מיד מבארת, **איזו היא קרחת הכרם, כרם שחרב אמצעיתו** כרם שנטוע שורות שורות של גפנים, ואם באמצע הכרם נחרב, היינו **שהגפנים נעקרו משם**, (וזה נקרא קרחת מלשון קרחת שלא גודל שיער, גם כאן לא גודלים שם גפנים), בזה סוברים בית שמאי שאם הקרחת הזאת היא של עשרים וארבע אמות מותר לזרוע שם זרעים, ואם היא פחות מעשרים וארבע אמות אסור לזרוע שם, ואילו לדעת בית הלל אם הקרחת הזאת יש גפנים סביבה במרחק שהקרחת נשארת שש עשרה אמה על שש עשרה מה, זה אם הקרחת היא מכל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ארבעת הצדדים, היינו מכל ארבעת צדי הקרחת גדלים גפנים אלא שיש באמצע מקום פנוי של שש עשרה אמה על שש עשרה אמה, אפשר לזרוע, וגם אם הקרחת מהלכת על פני כל רוחב הכרם שאין שם גפנים אלא משני צדי הקרחה, צריך שרחבה של הקרחה יהיה שש עשרה אמה, ואז אפשר במקום הזה לזרוע.

וכפי שהמשנה מבארת אליבא דבית הלל **אין שם שש עשרה אמות לא יביא זרע לשם** אפילו באמה האמצעית גם כן אסור לו לזרוע, שארבע אמות שבצד הכרם מצד זה וארבע אמות שמצד הכרם שבצד זה אלו נחשבים עבודת הכרם, שהרי כך למדנו במשנה בכלאים פרק ו׳ משנה א׳, כמה עבודת הכרם ארבע אמות, כמלוא בקר וכלים, שהיו נוהגים לבצור את הענבים בשוורים ובעגלות, שהשוורים היו סוחבים את העגלות ובעגלות היו מניחים את הענבים שבוצרים אותם, וכמו כן בעת החרישה גם כן חורשים בשוורים, וצריך ארבע אמות כדי ששים יוכלו להלך השוורים עם הכלים שלהם, אז לכן ארבע אמות ליד השורה של הגפנים נחשב כדי עבודת הכרם, אז צריך ארבע אמות מצד זה וארבע אמות מצד זה, אז אם נשארו עוד שמונה אמות בינתיים חוץ מהארבע שיש בכל צד שאם תחלק אותם חצי מהשמונה, ארבע אמות, שהוא מקום חשוב לכל צד, אין המקום החשוב הזה של הארבע אמות בטל לגבי הכרם ומותר לזרוע בהם, אבל אם אין שם שש עשרה אמות, ונשאר פחות משמנוה אמות, אם תחלק אותם חצי לכאן וחצי לכאן אין כאן ארבע אמות, מקום חשוב, ולכן זה בטל לגבי הכרם, אז אם אין שם שש עשרה אמות לא יביא זרע לשם כי אין כאן שמונה אמות שיהיו נחשבים למקום חשוב שנחשב מקום בפני עצמו שלא בטל לגבי הכרם.

היו שם שש עשרה אמה, נותן לו כדי עבודתו ארבע אמות לכל צד של הכרם, **וזורע את המותר** את מה שנשאר השמונה אמות מותר לו לזרוע.

ואילו בית שמאי חולקים, והם סוברים שהשדה אינה חשובה בפחות משמונה אמות, לכן הם מצריכים שהקרחת יהיה עשרים וארבע אמות על עשרים וארבע אמות, דהיינו שאם נוריד ארבע לעבודת הכרם מצד זה וארבע לעבודת הכרם מצד זה כבר ירדו שמונה, צריך שיהיה עוד שש עשרה אמה שנוכל לחלק אותם שמונה אמות לצד זה ושמונה אמות לצד זה, שרק זה נחשב מקום חשוב ובפחות מכך זה לא נחשב מקום חשוב.

אי נמי אומר רש״י (והוא מסביר באופן אחר), שבית שמאי סוברים שעבודת הכרם היא שמונה אמות, ולא כפי שהסברנו אליבא דבית הלל שעבודת הכרם היא רק ארבע אמות.

זהו הדין של קרחת הכרם.

ואיזהו מחול הכרם, בין כרם לגדר, קרחת הכרם הסברנו שמשני צדי הקרחת גדלים גפנים, או אפילו מארבעת הצדדים, ומחול הכרם היינו בין כרך לגדר, אם יש מקום פנוי בין שורות הגפנים של הכרם ובין הגדר שהוא המחיצה מסביבות לכרם, שם זה נקרא מחול הכרם, (והלשון מחול פירושו סביב, כמו מחולות, ריקודים נקראים מחולות כי זה לשון סביב סובב), א״כ מחול הכרם שבין כרם לגדר **אין שם שתים עשרה אמה לא יביא זרע לשם**, זה שוב אליבא דבית הלל, **היו שם שתים עשרה אמה, נותן לו כדי עבודתו וזורע את השאר**, שאם יש י״ב אמות הרי אליבא דבית הלל ארבע אמות נותנים לעבודת הכרם, ויוכל הוא לזרוע את השאר שזה שמונה אמות, אבל אם אין שם י״ב אמה הוא לא יכול להביא זרע לשם, שהארבע אמות שליד הכרם הם נחשבים עבודת הכרם, וארבע אמות שליד הכותל כיון ששם אי אפשר לזרוע משום דוושא דכותל, כי צריך להשאיר מקום פנוי ליד המחיצה והכותל כדי שידרכו שם, ועל ידי דריכת הרגלים מתחזקת הקרקע מסביבות לכותל לחזק את המבנה של הכותל, ומכיון שאותם ארבע אמות שליד הכותל של הכרם אין דורכים בהם, אז אפקורי מפקר להו ואין להם חשיבות, ואילו אלו שנשארו באמצע אם יש דק אמות זה חשוב, ואם לא זה בטל לגבי הכרם, וכאן אין מצריכים שיהיה שש עשרה אמה כמו בקרחת הכרם, שהרי כאן אין האיסור בזריעה אלא מצד אחד בו יש גפנים, בצד השני הרי כבר נמצא גדר, הרי שגם במחול הכרם צריך ארבע אמות שהם לא נחשבים כי הם בטלים לגבי הכותל (לגבי הגדר), ועוד ארבע אמות שהם עבודת הכרם, וצריך ארבע אמות באמצע שהוא מקום חשוב שאינו מתבטל שיוכלו לזרוע שם.

ובאמות אלו של קרחת הכרם או של מחול הכרם, אומר רב נחמן, שמשערים את האמות באמות גדולות שכל אחת היא של ששה טפחים שבזה זה לחומרא, שאין מתירים את הזריעה אלא אם כן יש עשרים וארבע אמות לבית שמאי ושש עשרה אמה לבית הלל, ובמחול הכרם שתים עשרה אמה לבית הלל, שהאמות הם אמות גדולות של ששה טפחים, ולא מסתפקים באמות קטנות של חמשה טפחים, זה לחומרא.

שואלת הגמרא, **והא איכא רצופים בארבע אמות, דלקולא**, יש גם דין אמות שנאמר אצל כלאים של כלאי הכרם, ששם אם תמדוד בארבע אמות שהם גדולות של ששה טפחים אז יהיה זה לקולא.

דתנן כי למדנו משנה במסכת כלאים, **כרם הנטוע על פחות מארבע אמות, רבי שמעון אומר אינו כרם, וחכמים אומרים כרם, ורואין את האמצעיים כאילו אינם**.

זהו הדין של גפנים רצופים, פירושו, אם נטעו את הגפנים באופן ששורה אחת של גפנים סמוכה לשורה השניה באופן שהסמיכות והצפיפות שלהם הם יותר ממה שנתנו חכמים שיעור, והשיעור הוא שאם אין בין שורה אחת של גפנים לשורה השניה ארבע אמות אינו כרם הואיל ואין לו לכרם, היינו לכל שורה של גפנים אין לו כך צרכו להילוך העגלה, שפירשנו שבשביל שהוא יוכל להלך עם השוורים והעגלות כדי לבצור את הענבים, צריך שיהיה לכל שורה של גפנים ארבע אמות ריקות בלי שיהיה נטוע שם גפן, כדי שיוכל להלך שם עם העגלות, אז כיון שלא השאיר ריוח בין שורת גפנים אחת לשניה ריוח של ארבע אמות, אז אין לגפנים הנטועים האלה שם של כרם, ומותר לזרוע בכולם, כך סבור ר׳ שמעון, שמכיון שהגפנים אינם נטועות כפי שהם צריכות להיות נטועות, באופן שיהיה ראוי לעבד כל שורה של גפנים אם הארבע אמות שיש מסביבה אז אין לזה שם כרם ומותר לזרוע בכולם כי זה לא כרם, כך סובר ר׳ שמעון, וחכמים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אומרים שזה כן נחשב כרם.

וזהו הלשון של המשנה כרם הנטוע על פחות מארבע אמות, פירושו שאין בין שורה לשורה ארבע אמות אינו כרם ומותר לזרוע לשם, כך סובר ר׳ שמעון, וחכמים אומרים כרם, אלא שרואים את האמצעים כאילו אינם, אלו השורות האמצעיות הנטועות בתוך הריוח שהיה ראוי להשאר פנוי בין שורה לשורה, היינו אותם ארבע אמות שיש בין שורה לשורה שהיו צריכים להיות פנוים ושם הוא נטע גפן, רואים אותם כאילו הם אינם נמצאים כאן, וממילא זה כן נחשב כרם ואסור לזרוע לשם.

וזה מה שהגמרא שואלת, שאם רב נחמן אמר שאת האמות שמודדים בהם את כלאים צריך שיהיה אמות גדולות של ששה טפחים, כי כשמודדים באמות גדולות של ששה טפחים זה לחומרא, כאן אדרבה זה לקולא, שלדעת ר׳ שמעון האומר שכרם הנטוע על פחות מארבע אמות אינו כרם, אז הרי אם בין שורה אחת של גפנים לשורה השניה לא יהיה ריוח של ארבע אמות שכל אחת היא משש טפחים, היינו ריוח של עשרים וארבעה טפחים בין שורה לשורה, אז אין לגפנים האלו תורת כרם ומותר לזרוע לשם זרעים, ועל אף שיש ארבע אמות שכל אחת היא של חמש טפחים, כגון שיש עשרים טפחים בין שורה לשורה, ואם היינו מודדים באמות של חמשה טפחים זה היה נחשב כרם, ועכשיו שאנחנו אומרים למדוד באמות של ששה טפחים זה לא נחשב כרם, הרי שזה לקולא מה שאתה מודד באמות של ששה טפחים, זו היא שאלת הגמרא שיש רצופין בארבע אמות דלקולא, היינו אליבא דר׳ שמעון, שם דברי רב נחמן למדוד בכלאים באמות של ששה טפחים זה יהיה לקולא, שרק אם יש עשרים וארבע טפחים בין שורה לשורה רק אז זה כרם שאסור לזרוע בו, ואם יש רק עשרים טפחים בין שורה לשורה עדיין זה לא נחשב כרם ומותר לזרוע, אז הרי זה לקולא.

עונה הגמרא, **כרבנן דאמרי הוי כרם** רב נחמן אמר את דבריו כי הוא סובר כרבנן שבין כה זה נחשב כרם, והרי לדעת רבנן אין לי צורך בכלל במדידה של ארבע אמות כשאנחנו רוצים לדון אם זה כרם או לא, כי גם אם אין ארבע אמות בין שורה לשורה זה גם כן נחשב כרם.

והתוס׳ בד״ה כרבנן, אומרים שאע״ג שרבנן מודים שזה לא נחשב כרם באופן שאם נראה את האמצעים כאילו אינם לא ישארו שתים כנגד שתים ואחת יוצאה זנב, היינו שזהו השיעור הקטן ביותר של כרם שיהיו חמשה גפנים נטועות שתים כנגד שתים ואחת יוצאה זנב, אחת בוטלת מחוץ לשורות, וכאן אם לא נתייחס לגפנים האמצעיות הנטועות באותו מרווח של ארבע אמות שהיה אמור להשאר פנוי בין שורות גפנים אחת לשניה, אם את אלו לא תחשיב כגפנים נטועות אלא כאילו הם לא נמצאים, לא ישאר לך שתים כנגד שתים ואחת יוצאה זנב, בזה זה לא נחשב כרם, אז הרי שגם לרבנן צריך למדוד אם יש ארבע אמות או לא, ויש בזה קולא אם אתה מודד את הארבע אמות באמות של ששה טפחים, שהרי גם כאן אם היית מודד באמות של חמשה טפחים, אפילו אם תראה את האמצעים כאילו אינם לא ישאר שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב זה כן נחשב כרם, כיון שאני לא צריך לראות את האמצעים כאילו אינם, כיון שיש כאן מרווח של ארבע אמות ביון שורת גפנים אחת לשניה, כי אני מתייחס לאמות באמות של חמשה טפחים, ורק אם אני צריך ארבע אמות של ששה טפחים ואין כאן עשרים וארבע טפחים בין שורה לשורה, אז אני צריך להתייחס לאמצעים כאילו אינם ורק אם ישאר שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב יהיה כרם ואם לא זה לא יהיה כרם, אז הרי גם כאן לרבנן הדין למדוד את האמות באמות של ששה טפחים הוא לקולא ולא לחומרא.

אומרים תוס׳, אבל אביי האומר בשם רב נחמן שצריך באמות של כלאים למדוד בששה טפחים לא מדבר אלא באמות שהוזכרו בפירוש, לדברי ר׳ שמעון ארבע אמות הוזכרו בפירוש כאן לענין רצופין, ואילו לדברי רבנן רק משתמע מכלל דבריהם שאם תראה את האמצעים כאילו אינם ולא ישאר שתים כנגד שתים אז יהיה הדין שזה לא כרם, ואמנם גם כן יהיה לקולא אם תמדוד באמות של ששה טפחים, אבל אלו לא הוזכרו מפורש, כך הסבירו התוס׳.

מסיימת הגמרא, **ואיבעית אימא** אפשר לתרץ עוד תירוץ, **לעולם ר׳ שמעון, ורוב אמות קאמר**, שלעולם רב נחמן יכול לסבור אפילו כר׳ שמעון, שכרם הנטוע על פחות מארבע אמות אינו כרם, ואמנם באמות אלו אם תמדוד באמות של ששה טפחים זה יהיה לקולא, רב נחמן יודה שאמות אלו כיון שיותר לחומרא למדוד אותם באמות של חמשה טפחים אמנם נמדוד אותם באמות של חמשה טפחים, שגם אם אין מרווח של אמות ששה טפחים, אם יש אבל ריוח של ארבע אמות שכל אחת היא של חמשה טפחים, היינו יש עשרים טפחים בין שורת גפנים אחת לשניה זה יחשב כרם שאסור לזרוע שם, ומה שהוא אמר שאמות כלאים הם אמות של ששה טפחים, הכוונה לרוב אמות, שרוב האמות כלאים מודדים אותם באמות של ששה טפחים, ששם זה לחומרא.

[למדנו א״כ שאביי אומר משמו של רב נחמן שהאמה שהוזכרה לענין דיני סוכה, וכמו כן האמה שהוזכרה לענין דיני מבוי, מחמירים שהאמה תחשב אמה בת חמשה טפחים, שבמקום שהשיעור אמות יהיה יותר לחומרא אם נשער באמות קטנות של חמשה טפחים, אז במבוי ובסוכה כגון לגבי גובה של סוכה שהוא עשרים אמה וגובה של מבוי שהוא עשרים אמה, מחמירים שלא יהיה יותר גבוה מעשרים אמות קטנות שכל אמה משערים אותה בחמשה טפחים, ואילו לגבי כלאים מחמירים לחומרא למדוד ולשער באמות שהם אמות גדולות של ששה טפחים, כך אמר אביי משמו של רב נחמן.]

אומרת הגמרא, **ורבא משמיה דרב נחמן אמר** רבא משמו של רב נחמן חולק על אביי, והוא אומר **כל אמות באמה בת ששה**, כל האמות שהוזכרו, בין אמה שהוזכרה לענין סוכה ובין אמה שהוזכרה לענין מבוי ובין אמה שהוזכרה לענין כלאים, את כולן מודדים באמה שיש בה ששה טפחים, **אלא**, **הללו שוחקות**, **והללו עצבות**, האמות לענין כלאים מודדים אותם בטפחים גדולים יותר, והאמות של סוכה ושל מבוי מודדים אותם בעצבות, היינו במצומצמות לחומרא.

והפירוש של המילה שוחקות והמילה עצבות, מבואר בצד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשם הערוך, שהאצבעות שבהם מודדים את הטפח הם סדוקות ומרווחות, כדרך האדם שהוא שוחק, אדם כשהוא מחייך פוסק את שפתיו, ואילו האדם כשהוא עצוב מדביק את השפתיים ומצמצם אותם אחת לאחת, והאמות האלו, את האמות של סוכה ואת האמות של מבוי לחומרא מודדים באמות עצבות, היינו בטפחים שהם מצומצמים שמודדים את הטפח באצבעות מצומצמות וסגורות, ואילו את האמה של כלאים מודדים בטפחים גדולים יותר שהם שוחקות, כמי ששוחק ומפתח את השפתיים קצת, כך פותחים קצת את האצבעות מרווחות יותר, כך מודדים את הטפחים שנקראים שוחקות.

ומהו ההבדל בין אמה של טפחים שוחקות לבין אמה של טפחים עצבות, היינו בין אמה שוחקת לבין אמה עצבה, זה מבואר במגיד משנה בסוף פרק י"ז מהלכות שבת בשם הרשב"א, שהרשב"א אומר שהשיעור שהשוחק, היינו האמה שוחקת, היא יותר גדולה מהאמה עצבה, שהוא חצי אצבע לכל אמה, והרשב"א הביא סמך לדבריו, כך הביא שם המגיד משנה.

ובדין זה שרבא מחלק בין האמות שנאמרו בכלאים שהם שוחקות, לבין האמות שהוזכרו בסוכה ובמבוי שהם עצבות, מצומצמות, רש"י אמר לחומרא, משמע מדברי רש"י שגם רבא סובר שהחילוק בין שוחקות לעצבות שכאן אומרים שוחקות וכאן עצבות, כי כאן זה לחומרא לומר עצבות, והיינו באמות מצומצמות וקטנות יותר שזה רק נמדד בטפחים עצבות שזה בחצי אצבע פחות מאשר האמה של אמה שוחקת, כי זה לחומרא יותר, ובכלאים מודדים באמה שוחקת, כי זה חומרא יותר למדוד באמה שוחקת, אבל אם בסוכה יהיה לי אמה שצריך לחומרא למדוד אותה באמה יותר גדולה, כגון שיעור סוכה ארבע אמות שלרבי צריך ארבע אמות על ארבע אמות, שהגמרא מזה הקשתה לאביי אליבא דרב נחמן, אמנם גם לרבא ימדדו שם גם כן בשוחקות, היינו לחומרא באמה יותר גדולה, וכמו כן בכלאים, אם לענין רצופים שאם תמדוד בגדולים הרי זה לקולא באמת ימדדו לחומרא גם אליבא דרבא, כך המשמעות של לשון רש"י לחומרא, וכך מפורש להדיא דעת הבעל המאור כאן בסוגיתנו.

והרשב"א הביא בזה מחלוקת של ראשונים, והוא אומר שהבעל המאור נראה שהוא סבור שגם לרבא רק רוב אמות בכלאים הם שוחקות ורוב אמות בסוכה ובמבוי הם עצבות, היינו במקומות שהאמה שוחקת בכלאים היא לחומרא אז אומרים שוחקת, אבל אם יותר לחומרא יהיה לומר אמה עצבה, יאמרו גם לרבא אמה עצבה, ובסוכה ובמבוי רק רוב האמות שזה לחומרא לומר עצבות אומרים עצבות, אבל אם זה יהיה לחומרא לומר שוחקות יאמרו אמה שוחקת גם בסוכה ובמבוי.

אבל הרשב"א עצמו מביא, שמסתברא שרבא כשהוא אומר אליבא דרב נחמן באמה בת ששה טפחים שהללו שוחקות והללו עצבות, מסתברא לי שכל האמות ממש הוא אומר, ורק לאביי שמחלק ביניהם חילוק כזה גדול שכאן מודדים באמה בת חמשה טפחים וכאן באמה בת ששה טפחים, בזה אמרנו שזה רק כשזה לחומרא מודדים בחמשה ואם זה לקולא מודדים בששה גם בסוכה ובמבוי, וכמו כן בכלאים אם זה לחומרא מודדים בששה ואם זה לקולא מודדים בחמשה גם בכלאים, משא"כ לרבא כל האמות הם הרי שוות וכולם בנות ששה טפחים, ואין ביניהם אלא חילוק זה של חצי אצבע שבו האמה השוחקת יותר גדולה מהאמה עצבה, לא חילקו בכל מין ומין בין מקצתו לרובו, אלא השוו מדותיהם לגמרי, והלכו בהם אחר הרוב כיון שרוב האמות בסוכה ובמבוי זה יותר לחומרא למדוד באמה עצבה, אז תמיד מודדים באמה עצבה, אפילו אם זה יהיה לקולא, ובכלאים שרוב האמות יותר לחומרא למדוד אותם באמה שוחקת אז תמיד ימדדו באמה שוחקתת, אפילו כשזה לקולא, ולכן הסוגיא לא הקשתה את כל אותם קושיות שהקשינו על אביי, הסוגיא אליבא דרבא לא מקשה זאת, כך הסביר הרשב"א.

ומעניין לציין את דברי רעק"א, שדבריו בשו"ע או"ח סימן שס"ג סעיף כ"ו הוא דן האם השיעור של שוחקות ועצבות הוא בדרך ספק שנוקטים לחומרא, או שכך הוא מעיקר הדין שהיכן שנזכר אמות וטפחים במקום שזה קולא הפירוש הוא מרווחות, והיכן שזה כתוב לגבי חומרא הפירוש הוא מצומצמות.

שואלת הגמרא, מיתיבי, למדנו בברייתא, כל אמות שאמרו חכמים, באמה בת ששה מודדים אותם באמה בת ששה טפחים, ובלבד
- דף ד' ע"א
שלא יהו מכוונות, והגמרא תפרש שהאמות של הכלאים יהיו שוחקות והאמות של מבוי וסוכה יהיו עצבות.
ומזה שואלת הגמרא, בשלמא לרבא, כי היכי דליהויין הללו שוחקות והללו עצבות, כך מתפרשת הברייתא, שאמנם כל האמות הם באמה בת ששה, אבל הם לא מכוונות, אלא שבמקום שהאמה היא שיעור בעניני מבוי וסוכה האמה היא לא מכוונת אלא עצבה (מצומצמת), ובמקום שהיא כלאים היא שוב לא מכוונת אלא זו אמה שוחקת.
אלא לאביי קשיא, הרי כאן בברייתא כתוב כל אמות באמה בת ששה, ואביי סובר שאמה של סוכה ואמת מבוי נמדדים באמה בת חמשה טפחים.

עונה הגמרא, אמר לך אביי, אימא אמת כלאים באמה בת ששה, מה שהברייתא אמרה זה לא כל האמות אלא רק אמת כלאים היא זו שהיא באמה בת ששה, וכל האמות שנאמרו בכלאים נמדדים באמה בת ששה, ובלבד שלא יהו מכוונות (היינו מצומצות) אלא גדולות בטפחים שוחקות, היינו שלא רק שמודדים באמה בת ששה טפחים, אלא גם טפחים שוחקות, שזה אמה שיש בה חצי אצבע יותר מאשר באמה עצבה.

שואלת הגמרא, והא מדקתני סיפא, רבן שמעון בן גמליאל אומר כל אמות שאמרו חכמים בכלאים, באמה בת ששה, ובלבד שלא יהו מצומצמות, אז הרי שרשב"ג הוא זה שבא לומר שמדובר על האמות שנאמרו בכלאים, מכלל דתנא קמא כל אמות קאמר שהת"ק באמת דיבר על כל האמות, ולא רק באמות של כלאים.

עונה הגמרא, אמר לך אביי, ולאו מי איכא רבן שמעון בן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גמליאל דקאי כוותי הרי רשב״ג באמת אומר שרק האמות שנאמרו בכלאים הם באמה בת ששה, אז הוא סובר כדברי שרק אמות של כלאים הם שמודדים אותם באמה בת ששה טפחים, ואילו אמות של סוכה ואמות של מבוי מודדים באמת באמה בת חמשה טפחים, והת״ק הוא זה שחולק שבכל האמות מודדים באמה בת ששה, **אנא דאמרי כרבן שמעון בן גמליאל** ואביי יאמר שהוא סובר כר׳ שמעון בן גמליאל.

אומרת הגמרא, **לאביי ודאי תנאי היא** לאביי אתה בהכרח צריך להעמיד שזו מחלוקת של תנאים, שהרי רק רשב״ג סובר כדבריו והוא לא יכול להעמיד שרבנן סוברים כדבריו, שהרי מוכרח שרבנן אומרים בכל האמות שמודדים באמה בת ששה, וזה לא כדברי אביי.

אבל **לרבא מי לימא תנאי היא**.

האם לרבא גם צריך לומר שזה מחלוקת תנאים ור׳ שמעון בן גמליאל חולק על רבא והוא סובר שאמת כלאים היא זו שמודדים באמה בת ששה טפחים, אבל שאר אמות כגון אמה של סוכה ואמה של מבוי מודדים באמה בת חמשה, וזה לא כדברי רבא.

או שמא ר׳ שמעון בן גמליאל לא בא אלא לפרש את דבריהם של רבנן, שמה שהם אמרו ובלבד שלא יהו מכוונות, שיש אמות שהם שוחקות ויש אמות שהם עצבות, והם לא פירשו איזה מהן שוחקות ואיזה מהן עצבות, הם רק אמרו שלא יהיו מכוונות, ובא ר׳ שמעון בן גמליאל לפרש שאותם אמות שהוזכרו בכלאים הם אלו שצריכים להיות שוחקות, וזה מה שכתוב ובלבד שלא יהו מצומצמות, ולכן הוא הזכיר כלאים, רק לומר שהאמה של הכלאים, היא זו שבה נאמר שהיא צריכה להיות אמה שוחקת אבל הוא לא בא למעט ששאר אמות שהם לא בכלאים כגון סוכה ומבוי זה אמות שהן בנות חמשה טפחים, אלא ששאר אמות הם לא שוחקות אלא עצבות, זה כוונת דברי ר׳ שמעון בן גמליאל, ואין כאן פלוגתא של תנאים, וכולם סוברים שכל האמות גם של סוכה ומבוי נמדדים באמה בת ששה טפחים, וכל החילוק הוא רק שאמה של כלאים היא בטפחים שוחקות, ואמה של סוכה ומבוי היא בטפחים עצבות, זו היא שאלת הגמרא.

עונה הגמרא, **אמר לך רבא, רבן שמעון בן גמליאל הא אתא לאשמועינן, אמת כלאים לא יצמצם**, כפי שהסברנו שהוא בא לפרש את דברי הת״ק, ולא למעט שרק אמת כלאים צריכה ששה טפחים ושאר אמות אין בהם צורך לששה טפחים, הוא רק בא לפרש את דברי הת״ק שמה שהת״ק אמה ובלבד שלא יהו מכוונות הכוונה באמה של כלאים שהיא צריכה להיות אמה שוחקת.

שואלת הגמרא, **ולימא, אמת כלאים לא יצמצם, באמה בת ששה למעוטי מאי**, הרי מספיק אם כן שר׳ שמעון בן גמליאל יאמר אותה אמה שנאמרה בכלאים היא זו שלא יצמצם, ולא שיאמר בכלל שצריך שהאמה של כלאים היא באמה בת ששה, מה הוא בא למעט, הרי בסך הכל אתה אומר שהוא בא למעט שהוא לא צריך אמה שוחקת רק בכלאים ולא בסוכה ובמבוי, אז שיגיד שבלבד שלא יצמצם בכלאים, אבל לאיזה צורך הוא אומר שהאמה של כלאים היא באמה בת ששה, **לאו למעוטי אמת סוכה ואמת מבוי** שהם נמדדים באמה בת חמשה, משמע שר׳ שמעון בן גמליאל כן חולק על דברי רבא והוא סובר שאמה של סוכה ואמה של מבוי נמדדים באמה של חמשה טפחים.

דוחה הגמרא, **לא, למעוטי אמה יסוד ואמה סובב** שהם אמה שהיא לא בנות ששה טפחים, אלא שם מודדים באמת באמה בת חמשה טפחים, **דכתיב** כי כתוב (בנבואת יחזקאל פרק מ״ג), **ואלה מדות המזבח באמות, אמה, אמה וטפח, וחיק האמה, ואמה רחב, וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד, וזה גב המזבח**, זהו לשון הפסוק.

והגמרא מפרשת, **חיק האמה זה יסוד, ואמה רחב זה סובב, וגבולה אל שפתה סביב אלו הקרנות, וזה גב המזבח זה מזבח הזהב.**

מסביר רש״י, שפירוש הפסוק ״ואלה מדות המזבח באמות אמה אמה וטפח״ הכוונה שמודדים את המדות האלה של המזבח באמות קטנות שכל אמה אין בה אלא חשמה טפחים, וזו נקראת אמה וטפח, משום שאם האמה יש בה חמשה טפחים אז באמה בינונית שיש בה ששה טפחים יש מהאמה הקטנה הזאת אמה ועוד טפח, שהרי האמה היא רק חמשה טפחים, ובאמה בינונית יש ששה, הרי מהאמה הקטנה יש אמה שלימה ועוד טפח, וזה כוונת הפסוק ״אלה מדות המזבח באמות״, באיזה אמות, ״אמה אמה וטפח״, שמודדים באמות קטנות שכל אחת מהן יש בה חמשה טפחים והיא אמה ועוד טפח, דהיינו באמה של ששה.

ואיזה דברים נמדדים באמות אלו שהן אמות הקטנות, ״חיק האמה״, זה הפסוק אומר חיק האמה נמדד באמה קטנה, וגם ״אמה רוחב ״ גם נמדד באמה קטנה, וכן ״גבולו אל שפתיו סביב״ נמדד באמה קטנה, ״וזה גב המזבח״, כל אלה הם באמות קטנות.

ואיך הגמרא דורשת, חיק האמה זה יסוד, אומר רש״י על שם שהוא חיקויו ותיקונו של מזבח מלמטה, זה הרי היסוד שעליו בנוי המשך גובהו של המזבח, אז היסוד נקרא חיק המזבח, והוא נמדד באמה קטנה של חמשה טפחים.

ואומר רש״י בהמשך הדברים, שבגמרא מנחות בדף צ״ז ע״ב שם מפורש בגמרא, שהפסוק הזה המדבר על האמה יסוד שזה נמדד באמה קטנה של חמשה טפחים, לא מדובר ברוחב של כניסת היסוד, אלא בגובה העליה של היסוד, שלמדנו עלה אמה וכנס אמה זהו יסוד, אבל רוחב הכניסה היא באמה בת ששה.

פירוש הדברים, הרי כשבנו את המזבח, קודם כל הניחו יסוד בגובה של אמה, והיסוד הזה היה שלשים ושתים אמה אורך על שלשים ושתים אמה רוחב, ואחרי שהיסוד בגובה אמה היה בנוי הוסיפו לבנות את המשך גובהו של המזבח כשהיו מכניסים ומצמצמים את מדותיו של המזבח באמה מכל הצדדים, והאמה הזאת שנשארת בוטלת כי גובה המזבח מצטמצם באמה מכל הצדדים, הרי האמה של היסוד נשארת בולטת, זו היא האמה של יסוד, א״כ יש כאן רוחב אמה, שזה כניסת היסוד במה שהיסוד בולט יותר משאר גובהו של המזבח, ויש גובה אמה שהיסוד הזה עולה בגובהו אמה.

מסביר רש״י מדברי הגמרא במנחות, שהאמה יסוד שלמדנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא נמדד באמה של חמשה טפחים, זה לא הרוחב של כניסת היסוד, אותו בליטה שהיסוד בולט יותר משאר גובהו של המזבח, האמה הזאת היתה באמה של ששה טפחים, אבל האמה של גובה היסוד שהיסוד גבוה אמה, הגובה של האמה הוא אמה של חמשה טפחים.

ואמה רוחב זה סובב, הסובב זה לאחר שכבר בנו את היסוד בגובה של אמה, אז ממשיכים לבנות את גובהו של המזבח בגובה של עוד חמשה אמות, שהם גובה חמש אמות בנוסף לאמה יסוד אז המזבח כבר עלה לגובה של שש אמות, והמזבח באותו גובה של חמש אמות מעל היסוד הוא מצומצם באמה מכל צד פחות מגודל אורך ורוחב היסוד כפי שהסברנו, ועכשיו אחרי שהמזבח הגיע לגובה של שש אמות שוב מצמצמים את המשך גובהו של המזבח שהוא יהיה באורך וברוחב אמה פחות מכן הצדדים, וזה מה שנשאר בולט מסביב על המזבח, מסביב להמשך גובהו של המזבח, זה נקרא הסובב, ששם הכהנים סובבים על אותה בליטה, וזה האמה רוחב שזה הסובב, ואמה זו גם כן היתה נמדדת באמה קטנה של חמשה טפחים, אבל כאן לא מדובר שגובה הסובב שהמזבח עלה לגובה של עוד חמש אמות נמדד באמות קטנות של חמשה טפחים, הגובה של אותם חמש אמות של גובה המזבח מן היסוד עד לסובב היה נמדד באמה של ששה טפחים, אבל הכניסה של הסובב, היינו הבליטה שהסובב בולט כששאר המשך גובהו של המזבח מצטמצם יותר באמה מכל צד ונשאר אותו סובב שהוא רוחב בולט אמה מכל צד, האמה הזאת של רוחב הסובב היא זו הנמדדת באמה של חמשה טפחים.

וגבולה אל שפתה סביב, זה הקרנות, היינו אחרי שכבר בנו שש אמות גובה עד לסובב, בונים עוד שלוש אמות בגובה, כפי שהסברנו שהם מכונסים ומצומצמים אמה מכל צד, כך שהסובב נשאר בולט אמה, וכבר הגיע המזבח לגובה של ט׳ אמות, וזה גג המזבח, ועל ארבע פינות המזבח, על ארבע פינות גג המזבח, בונים קרנות, שהם צריכים להיות אמה על אמה ברום אמה, אמה אורך אמה רוחב וגובה של אמה, אז גם האמות של הקרנות גם הם נמדדים באמה של חמשה טפחים.

וכאן אומר רש״י שהקרנות נמדדים באמה של חמשה טפחים לא שנא גובהן ולא שנא רחבן, הרי הזכרנו שהקרנות הם גם בגובה אמה וגם ברוחב אמה, אז גם הרוחב והאורך של הקרנות הוא באמה של חמשה טפחים, וגם הגובה אמה של הקרנות הוא באמה בת חמשה טפחים.

ועל אף שכשכתוב בפסוק ״וגבולה אל שפתה״ כתוב ״סביב זרת האחד״ משמע שזה נמדד בזרת וזרת זה מחצית האמה, מסביר רש״י בד״ה אלו הקרנות, שהם אמה על אמה, ומה שכתוב ״זרת האחד״ הכוונה כשמודדים מאמצע רחבו של הקרן יש זרת שהוא חצי אמה לכל צד, והרי שהקרנות הם אמה על אמה, שאם אתה לוקח מנקודת האמצע לצד ימין יש לך חצי אמה, ולצד שמאל חצי אמה, למערב חצי אמה, ולמזרח חצי אמה, הרי שהקרן היא אמה על אמה כפי שהסברנו, ואלו האמות נמדדות באמות של חמשה טפחים.

וזה גב המזבח, זה מזבח הזהב, זה המזבח הזהב שהיה עומד בהיכל, עליו מקטירים את הקטורת, וכתוב אצלו ״אמה ארכו ואמה רחבו״, האמה הזאת גם היא נמדדת באמה קטנה של חמשה טפחים.

ונזכיר בקצרה, שהרמב״ם בפרק ב׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ז׳ חולק על רש״י, במה שרש״י אמר שרוחב כניסת היסוד היה אמה של ששה טפחים ורק גובה עליית היסוד היה אמה של חמשה טפחים, על זה הרמב״ם חולק וסובר שגם רוחב היסוד היה באמה בת חמשה טפחים, וגם עליית גובה יסוד באמה היה אמה בת חמשה טפחים, ולא כדברי רש״י שרוחב היסוד היה אמה של ששה טפחים.

וכן בקרנות הוא שוב חולק על רש״י, רש״י בקרנות הרי סובר שגם גובה הקרנות וגם אורך ורוחב הקרנות כולם היו באמה בת חמשה טפחים, הרמב״ם חולק והוא סובר שהגובה אמנם היה באמה של חמשה טפחים, אבל האורך והרוחב היו באמה של ששה טפחים, וכמו שביאר שם המשנה למלך בפרק ב׳ מהלכות הבחירה הלכה ז׳ את ביאור המחלוקת של רש״י והרמב״ם שהזכרנו כאן בקצרה.

עכ״פ כך פירש רש״י בפירושו הראשון, ובדברי רש״י מובאת הג״ה שכאשר מפורש בקונטרס (היינו הפירוש הזה שפירשנו) שמע רבינו (היינו רש״י הקדוש) מר׳ יעקב בר יקר (שהיה רבו של רש״י), ועכשיו חזר בו, כי היה קשה לו מה שתרגם התרגום יונתן על הפסוק הזה בנבואת יחזקאל ״אמה אמה וטפח״ אמתא דהיא אמתא ופשך, (פשך פירושו טפח), ונמצא שמדובר באמה גדולה ולא באמה קטנה כדברי הפירוש הראשון של רש״י, ועוד אם כדברי הזקן, היינו כדברי ר׳ יעקב בר יקר, אז הרי קשה לשון הפסוק ״וחיק״ שזה עם ו״ו, אלא היה צריך להיות כתוב ״חיק האמה״, שהרי לפי הפירוש שפירשנו עכשיו, הפירוש של הפסוק הוא כך, ״ואלה מדות המזבח באמות, אמה אמה וטפח״, הכוונה לאמות קטנות של חמשה טפחים, והן הנקראות אמה וטפח, והפסוק בא למנות אלו הם מדות המזבח שנמדדו באמה של חמשה טפחים, ״חיק האמה״ זה הראשון, אז למה הוא אומר ״וחיק האמה״, היה צריך לומר ״חיק האמה״, כך הקשה ההג״ה על הפירוש שרש״י הביא בשם ר׳ יעקב בר יקר, וכך גם הקשו התוס׳ בד״ה ״ואלה מדות״.

ולכן פירש רש״י, וכך אומרים תוס׳ שרש״י פירש בפירושו על יחזקאל, שמה שהפסוק אומר באמות הכוונה אמה וטפח, פירושו אדרבה, שזה מדדו באמות של ששה טפחים, הם אמות גדולות, שבכל אמה גדולה יש אמה וטפח של אמה בת חמשה טפחים, וזה תואם עם מה שתירגם יונתן ״באמתא דהיא אמתא ופשך״ וזה הולך על שאר המדות של המזבח וזה מתייחס תחלתו של הפסוק ״ואלה מדות המזבח באמות אמה אמה וטפח״ הכוונה באמות גדולות של ששה טפחים, שהם אמה של חמשה ועוד טפח, אלה היו מדות המזבח שנזכרו קודם, שנאמר ״והאריאל שתים עשרה אמה״ (אריאל זה המזבח), ושאר המדות ושאר המדות הם במדות של אמות גדולות, וכך היא משמעות הפסוק ״ואלה מדות המזבח באמות אמה אמה וטפח״ את המדות שהזכרתי עד עכשיו היו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נמדדים באמות של ששה טפחים, אבל ״וחיק האמה״, לכן כתוב עם וי״ו, ״וחיק״ שהוא היסוד, אינו נמדד אלא באמה שהיא אמה קטנה ולא באמה שהיא אמה וטפח, וגם המשך הפירוש של הפסוק הוא כמו שפירשנו קודם.

אלא שלפי הפירוש הראשון ״אמה אמה וטפח״ זה אמה קטנה, ״ואלו מדות המזבח״ שזה באמות קטנות מתייחס להמשך של חיק האמה, אז הוי״ו של ״וחיק״ מיותרת, וזה גם לא כמו שפירש תרגום יונתן, אבל לפי הפירוש השני זה תואם עם דברי יונתן בן עוזיאל, ורש״י מסיים על זה בהג״ה כך שמעתי ועיקר, וכך פירש רש״י בספר יחזקאל, ש״ואלה מדות המזבח באמות אמה וטפח״ הכוונה באמות גדולות של ששה טפחים, ״ואלה מדות המזבח״ לא מתייחס לכתוב אחריו ״חיק האמה״, אלא למה שכתוב לפני כן ״האריאל שתים עשרה אמה״ ועוד מדות של המזבח, והפסוק ממשיך ואומר ״וחיק האמה ואמה רוחב״ וכל אלה שמנויים לקמן, את אלה היו מודדים באמות קטנות של חמשה טפחים.

אומרת הגמרא, **אמר ר׳ חייא בר אשי אמר רב, שיעורין, חציצין, ומחיצין, הלכה למשה מסיני**, שיעורים שחכמים נתנו לכל דבר, אומר רש״י כגון שיעור כזית לאכילת דם להיות חייב כרת במזיד, ולהיות חייב קרבן בשוגג, וכן שיעור כזית לאכילת חלב, לאכילת פיגול, או לאכילת נותר, שבכל אלו אם במזיד הוא חייב כרת אם בשוגג הוא חייב חטאת, ואותו דבר השיעור כזית שנאמר בטומאת מת ששיעור כזית מן המת מטמא באהל, ושאר השיעורין שהגמרא תפרש לקמן בהמשך הסוגיא, השיעורין האלו, וכן החציצין, דיני חציצה שהחציצה פוסלת בטבילה, ומחיצין, הלכות מחיצה כגון שתהא המחיצה גבוהה עשרה טפחים, וכן שאר הלכותיה של מחיצה כל אלו השיעורין החציצין והמחיצין הם הלכה למשה מסיני.

שואלת הגמרא, **שיעורין דאורייתא הוא** איך אתה אומר ששיעורין הם הלכה למשה מסיני, זה הרי דאורייתא, שזה נלמד מהפסוק, **דכתיב** בפרשת עקב, **ארץ חטה ושעורה וגו׳** והפסוק ממשיך, ״גפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש״. **ואמר רב חנן כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר** הפסוק הזה נאמר לשיעורין, שאלו הפירות שהוזכרו בשבחה של ארץ ישראל נאמרו פירות אלו שהם שיעורים לשער בשיעור הפירות האלו דברים אחרים.

חטה מה שהוזכר חטה, **לכדתנן** זה למה שלמדנו במסכת נגעים, **הנכנס לבית המנוגע, וכליו על כתיפיו, וסנדליו וטבעותיו בידיו, הוא והם טמאין מיד**, הדין הוא שאדם הנכנס אל בית המנוגע, בית המנוגע זה בית שנראה בו נגע צרעת והחליטו את הבית שהוא טמא בטומאת נגעים, אז כתוב בפסוק ״והבא אל הבית״ שהוא נטמא, אז בין אם אדם נכנס אל הבית ובין אם זה כלים שהכניסו אותם אל הבית, שניהם נקראים ״והבא אל הבית״ והם טמאים, ולכן אם נכנס אדם וכליו, דהיינו הבגדים שלו, הם על כתפיו דהיינו שהוא אינו מלובש בה, וסנדליו וטבעותיו בידיו, ואת הסנדלים אינו נועל על רגליו אלא מחזיק אותם בידיו, וכמו כן את טבעותיו הוא לא הניח ועונד אותם על האצבעות בדרך מלבוש, אלא מחזיק אותם בקומץ היד, ומכיון שהוא לא מלובש בהם דרך מלבוש אז לכן גם האדם וגם הכלים טמאים מיד, משום שלא רק האדם נקרא והבא אל הבית להיות נטמא מיד, אלא גם הכלים הוכנסו על ידו אל הבית, וכתוב ״והבא אל הבית יטמא״, **היה לבוש כליו** אבל אם הוא לבוש בבגדים שלו, **וסנדליו ברגליו** ואת הסנדלים הוא נועל על הרגלים, **וטבעותיו באצבעותיו** שאת הטבעות הוא עונד על האצבע, כך שהוא לבוש בטבעות האלו, כל אלו שכיון שהוא לובש אותם דרך לבישתם אז הם קרואים בגדיו של האדם והם בטלים אצלו, א״כ זה לא נקרא שהוא הכניס אותם אל הבית, אלא זה כלים ובגדים של האדם שנכנס לבית המנוגע, **הוא טמא מיד, והן טהורין, עד שישהא בכדי אכילת פרס, פת חיטין ולא פת שעורין, מיסב ואוכל בלפתן**, פירושו כתוב בפסוק ״והאוכל בבית״ שמי שיאכל בבית המנוגע ״יכבס את בגדיו״, היינו שלא רק הוא נטמא אלא גם הבגדים שהוא מלובש בהם גם הם נטמאו, ואת הפסוק הזה דורשים חז״ל בתורת כהנים, שמה שנאמר ״והאוכל בבית״ אין הכוונה אכילה ממש שהוא יושב ואוכל בבית המנוגע, אלא זה נאמר שאם הוא ישהה בבית כדי שיעור של אכילה, רק אז יכבס בגדיו, שאז זה מטמא את הבגדים, אבל אם הוא רק נכנס אל הבית ולא שהה שם שיעור אכילה אז הוא אינו מטמא בגדים, הוא עצמו אמנם נטמא, אבל הוא לא מטמא בגדים, כשהוא מכניס את הכלים אז הכלים עצמם נחשבים שהם באו אל הבית והם טמאים מצד עצמם, אבל כשהוא לבוש בהם והם בטלים אליו והם צריכים לקבל טומאה מחמת שהוא שהה בבית המנוגע בכדי אכילה, זה רק אם הוא שהה, אבל אם הוא רק נכנס בכלי ששהה אז הוא לא יטמא בגדים.

ומהו השיעור של אכילה, זה נלמד ממה שכתוב בפסוק ״חטה״ שהשיעור הוא אם הוא שהה כל כך הרבה זמן, שבאותו זמן הוא יכול היה לאכול פרס, שזה שיעור ארבע **ביצים** (כך שיטתו של רש״י, כי בכל מקום נחלקו רש״י והרמב״ם בשיעור של פרס, רש״י לומד שזה שיעור ארבע ביצים ואילו הרמב״ם לומד שיעור שלשה ביצים, וזה תלוי בסוגיא לקמן בדף פ״ב כפי שרש״י גם כן מזכיר, שהשיעור הזה של פרס שלשיטת רש״י הוא שיעור ארבע ביצים הוא מזון של סעודה בינונית), **והלשון פרס הוא לשון פרוסה, ששיערו את** השיעור של המזון בחצי ככר שהוזכר לענין עירוב, שלענין עירוב צריך מזון של שתי סעודות, אז זה נחשב ככר, וחציה, החצי של הככר שזה פרס, זה השיעור לבית המנוגע, אז צריך שישהא בשיעור זמן שהוא יכול היה לאכול פרס, היינו את מחצית הככר, היינו שיעור של ארבעה ביצים, פת העשויה מחטים ששם האכילה היא מהירה יותר ואין הוא צריך לשהות באכילת פת חטים כמו שהוא צריך לשהות באכילת פת שעורים, זה מה שלמדנו בכדי אכילת פת חטים ולא פת שעורין.

מיסב ואוכל בלפתן, השהיה הזאת נמדדת אם הוא היה אוכל בהסיבה, ולא כמי שאוכל בעמידה או הולך ובא, שמי שאוכל בעמידה או הולך ובא שוהה יותר זמן באכילה, ואילו כשהוא מיסב על מטה האכילה היא מהירה יותר, וזהו השיעור שצריך לשער אם הוא אוכל כשהוא מיסב, וגם שהוא אוכל בלפתן, היינו דבר שיש לו ללפת בו את הפת, שאז הפת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נאכלת יותר מה, זה מה שלומדים הפסוק חטה, שהשיעור הוא לשער את הפרס שהוא הכדי אכילה שבו הנכנס לבית המנוגע מטמא בגדים, זה נמדד בחטה ולא בשעורה.

מה שכתוב בפסוק **שעורה**, **דתנן** כי למדנו משנה במסכת אהלות, **עצם כשעורה**, **מטמא במגע ובמשא**, **ואינו מטמא באהל**, כך היא ההלכה, ששום עצם, אם אין עליו בשר בכזית, אינו מטמא באהל, עד שיהא שם שדרה שלימה או גוגלולת שלימה, או רוב בנינו של המת שזה שני שוקיים וירך אחת, או רוב מנין האיברים של המת שזה מאה עשרים וחמש איברים, כיון שיש רמ״ח איברים שהם רמ״ח עצמות, ורוב מנין היינו קכ״ה שזה רוב ממאתים ארבעים ושמונה, רק אז זה מטמא באהל, אבל סתם עצם אינו מטמא באהל, אבל גם כשהוא רק בשיעור עצם בגודל כשעורה הוא מטמא במגע, שמי שנוגע בו נטמא, ובמשא, שמי שנושא אותו אפילו בלי שנוגע נטמא, אבל אינו מטמא באהל, וזה נלמד מהפסוק שעורה.

גפן, מה שהוזכר גפן לומדים מזה **כדי רביעית יין לנזיר**, מפרש רש״י שזה הוא השיעור לחייב את הנזיר מלקות, הנזיר הרי נאסר באכילת גפן, באכילת ענבים ובשתיית יין, והשיעור לחייב אותו מלקות אם הוא עבר על מה שהוזהר זה אם הוא שותה רביעית יין, כך פירש רש״י.

והתוס׳ שואלים על זה שאם כן השיעור של גפן הוא לא כמו הפירות האחרים, שהרי כל הפירות נאמרו לשער בהם דברים, בחטה משערים את השיעור שהיה בבית המנוגע, בשעורה משערים את העצם שמטמאה במגע ובמשא ואינה מטמאה באהל, ואילו כאן אתה אומר שהגפן באה לומר כדי רביעית יין לנזיר, שזה לא לשער דבר אחר.

ולכן מסכימים תוס׳ עם פירושו של רש״י במסכת סוכה, וכך מצויין פירש רש״י בברכות דף מ״א, שמפרש אם הוא אכל ענבים וחרצנים, שזה הגרעינים **של הענבים**, **ולולבים שזה הענפים הרכים שראויים לאכילה מן הגפן**, **יש מי שסובר שהחיוב להיות חייב מלקות זה אם הוא אכל מהם רביעית**, **ואיך יודעים אם זה רביעית**, **את זה משערים ביין**, **הוא לוקח כוס מלא יין והוא שם בו עלים ולובים כשיעור מה שהוא אכל**, **ואם יוצא מהכוס הזה יין בשיעור של רביעית הוא חייב**, ואם הוא היה בא לשער במים אז הרביעית יוצאת גם אם הוא מכניס פחות ממה שיש צורך להכניס ביין כדי שיצא רביעית, למה, שהמים הם יותר דלילים והם לא נגדשים כל כך על שפת הכלי, כשממלאים כלי עם מים הגודש מעל שפתי הכלי הוא לא כל כך גבוה כמו כשממלאים יין, כשממלאים יין והיין הוא סמיך יותר אז הוא נגדש בגודש על שפת הכוס, כך שבשביל להוציא מכוס מלא יין רביעית יין צריך להכניס יותר עלים לולבים וחרצנים מאשר כשצריך לשיעור רביעית של מים להוציא, וזהו השיעור שמשערים בגפן כדי רביעית יין לנזיר, כך פירשו תוס׳ מדברי רש״י בסוכה ובברכות.

- דף ד׳ ע״ב

תאנה, מה שהוזכר תאנה, **כגרוגרת להוצאת שבת**, הגרוגרת היא תאנה יבישה, ובה שיערו כל אוכל אדם לענין הוצאת שבת, הדין הוא הרי שמי שמוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים הוא חייב, אבל יש שיעורים כמה הוא שיעור ההוצאה להתחייב, ולמדנו בשמנה במסכת שבת המוציא אוכלין כגרוגרת, כל המאכלים הראויים לאכילת אדם, השיעור להתחייב על ההוצאה שלהם זה אם הוא הוציא כגרוגרת שזו תאנה, וזה מה שנלמד תאנה כגרוגרת להוצאת שבת.

רמון, **כדתנן** כמו שלמדנו במשנה במסכת כלים, **כל כלי בעלי בתים שיעורן כרימונים** כל הכלים של בעלי בתים, היינו לא של אומן המייצר את הכלים כדי למכור אותם, אלא אדם שמחזיק בביתו כלים, ודרכו של בעל הבית שהוא חס על כליו שלא לזרוק אותם כל זמן שהם ראויים עדיין לאיזה שהוא שימוש, ואם בכלי יש כבר נקב שניקב כמוציא זית, ושוב הוא לא יכול להשתמש בכלי להחזיק בו זיתים כי יש שם נקב שממנו הזיתים יכולים ליפול כי הנקב הוא בגודל כמוציא זית, עדיין הוא מצניע את הכלי להשתמש בו להצניע שם אגוזים, ואם גם ניקב כאגוז, הוא מצניע את הכלי כדי להתשמש בו להחזקת רמונים, ולכן אם הכלי נטמא וניקב, עדיין הכלי נשאר בטומאתו עד שינקב כמוציא רמון, שאם הנקב הוא כבר כל כך גדול שם רמון יפול דרך הנקב, אז כבר הבעל הבית אינו מחשיב את הכלי הזה והוא זורק אותו, ושוב אין עליו שם כלי ולכן הוא נטהר מן הטומאה, וזה מה שאמרנו שיעורם כרמונים, אבל זה רק בכלי בעלי בתים, משא״כ כלי אומן העומד למכור את כליו טהור אפילו בנקב קטן.

ותוס׳ מוסיפים כאן בד״ה כל כלי בעלי בתים שיעורם כרמונים, שמשנה זו נשנתה במסכת כלים פרק י״ז אצל כלי עץ, שבכלי עץ אמרנו שהשיעור הוא אם ניקב כמוציא רמון, רק אז זה בטל מתורת כלי, משא״כ בכלי חרס, כתוב במשנה בכלים פרק ג׳ משנה א׳, כלים העשויים לאוכלים שיעורם כזית, ולא כמוציא רמון, ומה שלמדנו במסכת שבת סוף פרק המצניע שעדיין כלי הוא לקבל רמונים, זה מדובר אם ייחדו לרמונים, ואז אפילו כלי חרס עדיין מקבל טומאה, אבל בסתם כלי חרס שניקב כמוציא זית שוב בטל ממנו שם כלי חרס, ומה שלמדנו כאן שכל כלי בעלי בתים שיעורם כרמונים זה במדובר בכלי עץ.

ארץ זית שמן (ודבש), **ארץ שכל שיעוריה כזיתים**, שכל השיעורים הם כזיתים.

שואלת מיד הגמרא, **כל שיעוריה סלקא דעתך**, וכי אפשר לומר שכל השיעורים הם כזיתים, **והאיכא הני דאמרן** והרי יש אלו שאמרנו, שלמדנו שיש שיעורים אחרים, כגרוגרת להוצאת שבת, כרמון.

אלא ענה הגמרא, **אימא ארץ שרוב שיעוריה כזיתים**, רוב השיעורים משערים בכזית, כמו אכילת חלב, אכילת דם, אכילת נותר, אכילת פיגול, טמא שאכל את הקודש שהוא חייב כרת אם הוא אוכל כזית וחייב חטאת אם הוא היה שוגג, או שיעור כזית להיות חייב על אכילת כזית מן הנבלה או כזית מבהמה טמאה, וכן כזית מבשר המת לענין שהוא מטמא באהל המת, וכן לענין מגע נבלה שכזית מן הנבלה מטמא במגע, אז רוב השיעורים הם כזיתים.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דבש, ככותבת הגסה ליום הכיפורים.
אומר רש״י, כך דבש האמור בתורה הכוונה לדבש הזב מן התמרים, ורש״י מביא על זה משנה בבכורים פרק א׳ משנה ג׳, שם כתוב במשנה אין מביאים בכורים כי אם משבעת המינים, ולא מתמרים שבערים, ולא מפירות שבמעמקים, הרי שהתנא אומר שבכורים מביאים רק משבעת המינים והוא מזכיר תמרים, איפה כתוב בשבעת המינים תמרים, אלמא פשיטא ליה (היינו שלתנא פשוט הדבר) שתמרים הם משבעת המינים משום שזה ״דבש״, וכך בכל מקום דבש שמדברים עליו בשבעת המינים הכוונה לא לדבש דבורים אלא דבש של תמרים.
הדבש גם כן משערים בו שיעור ככותבת הגסה ליום הכפורים, אדם האוכל ביוה״כ בשיעור ככותבת, שזה תמרה הגסה שהיא כותבת גדולה, אז הוא חייב על אכילת שיעור זה אם הוא אכל ביום הכפורים.
הרי שלמדנו מהפסוקים האלה את השיעורין, ואיך אמרת ששיעורים הם הלכה למשה מסיני, הרי הם נתפרשו כאן בפסוק והם דאורייתא.

עונה הגמרא, **ותיסברא שיעורין מיכתב כתיבי** וכי כתוב כאן בפסוק הזה שיעורים מפורשים, **אלא הלכתא נינהו** ודאי שהשיעורים הם הלכה למשה מסני, **ואסמכינהו רבנן אקראי** רבנן הסמיכו אותם על הפסוק הזה של שבעת המינים ללמד שכל פרי מהפירות שהוזכרו יש שיעור שמשערים אותו באותו פרי.
וכך מבואר מלשון הגמרא בברכות דף מ״א שמצויין בצד, מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

שואלת שוב הגמרא, **חציצין דאורייתא נינהו**, מה שאמרת שחציצה הפוסלת בטבילה זה הלכה למשה מסיני, הרי חציצין שפוסלים בטבילה זה דאורייתא, **דכתיב** כי כתוב בפסוק, **ורחץ את (כל) בשרו (במים), שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים**, מזה לומדים שלא יהיה שום חציצה בין בשרו למים, וכשכתוב **במים** הכוונה **במי מקוה**, היינו שיטבול במים המכונסים, ואע״ג שהם לא מים חיים ״מי מעיין״, אעפ״כ זה כשר, כי כיון שלא כתוב ״במים חיים״ אלא סתם ״במים״ אז הכוונה במי מקוה, וכשכתוב **כל בשרו** לומדים מזה שמשמע כל בשרו כאחד, שצריך **מים שכל גופו עולה בהן** שהוא יכול לטבול בבת אחת את כל גופו, **וכמה הן, אמה על אמה ברום שלש אמות**, זה במקום שיש בו אמה אורך ואמה רוחב ובגובה ובעומק שלוש אמות, **ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה** חכמים שיערו שהמים של מקוה שיוכל האדם לטבול בה את כל בשרו כאחד, את כל הגוף שלו, זה כשיש ארבעים סאה.
עכ״פ אז הרי שחציצין נלמדים מהפסוק והם דאורייתא, ואיך אמרת שחציצין הם הלכתא, שזה הלכה למשה מסיני.

עונה הגמרא, **כי איצטריך הילכתא, לשערו**, צריך את ההלכה למשה מסיני שגם בשעיר של האדם הטובל תפסול בו חציצה, **וכדרבה בר רב הונא** שאמר כך שחציצה פוסלת בשיער.
דאמר רבה בר רב הונא, נימא אחת קשורה שערה אחת שנקשרה **חוצצת**, כי שערה יחידה כשהוא קושר בה קשר הוא יכול להדק אותה היטב וכשהוא טובל אין המים נכנסים בתוך הקשר, אז יש כאן חציצה, **שלש אינן חוצצות** אם הוא קשר שלוש שערות יחד הם לא חוצצות, כי מכיון שהוא לא יכול להדק אותם היטב נכנסים המים אפילו שהוא קשר אותם ואין כאן חציצה, **שתים איני יודע** אם היו שתים זה כן חציצה אם הוא קשר את זה ביחד או לא.
עכ״פ אז הרי רבה בר רב הונא אמר שחציצה פוסלת גם בשיער, דין זה הוא הלכה למשה מסיני ולא לומדים את זה מהפסוק.

שואלת הגמרא, **שערו נמי דאורייתא הוא** הרי גם החציצה שפוסלת בשיער גם היא דאורייתא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **ורחץ את כל בשרו, את הטפל לבשרו, וזהו שער**, אז הרי שגם בשיער לומדים מהפסוק שחציצה פוסלת אם יש חציצה בשיער, ומה הוצרכנו להלכה למשה מסיני.

עונה הגמרא, **כי אתאי הילכתא, לרובו ולמיעוטו**, את ההלכה למשה מסיני היינו צריכים בשביל רובו ומיעוטו, **ולמקפיד ולשאין מקפיד**, והגמרא מפרשת **וכדרבי יצחק. דאמר ר׳ יצחק דבר תורה**, דבר תורה הכוונה הלכה למשה מסיני בתורה שבעל פה, **רובו ומקפיד עליו חוצץ** אם רובו, אומר רש״י ומפרש, רוב השיער שלו שאם יש בו דבר החוצץ כגון דם ישב או דיו, טיט יבש, וזפת יבש, שזה חציצה, או שקשור רובו של השיער אחת אחת, שהרי כשהם קשורים שלוש שוב זה לא חציצה, אבל הוא לקח את השערות והוא עשה בכל שערה קשר, כך שבכל שערה יש חציצה, וכך הוא עשה ברוב השערות, כך שרוב השערות יש בהם חציצה, והוא גם בנוסף לכך מקפיד על זה, ובזה שהוא מצטער על הלכלוך הזה שיש בראשו, בזה נאמרה הלכה למשה מסיני שזו חציצה שפוסלת בטבילה, **ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ** אבל אם היתה חציצה כמו דיו או דם יבש טיט יבש וכל אלו, אם הוא לא מקפיד על זה, אז נחשב כמו גופו, ואע״פ שהחציצה נמצאת ברובו אין זה נחשב חציצה.
וגזרו על רובו שאינו מקפיד אלא שרבנן גזרו שגם אם החציצה היא ברובו כשהוא לא מקפיד, שזה יהיה פסול לפסול את הטבילה **משום רובו המקפיד**, כדי שלא יבואו להחליף כיון שזה רוב וזה רוב, ואמנם כאן זה רוב שהוא לא מקפיד, אבל כיון שזה רוב ויתירו לבוא להחליף גם ברובו המקפיד, לכן גזרו שגם רובו שאינו מקפיד גם כן יחשב חציצה.
ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד וגם גזרו על מיעוטו המקפיד, הואיל והוא דומה בהקפדה, שזה הוא מקפיד ומצטער מהלכלוך וזה הוא מקפיד, ולכן גזרו שגם אפילו שזה מיעוט כיון שהוא מקפיד יכולים לבוא להחליף ולטעות שגם ברובו המקפיד יחשבו שזה לא חציצה, ושם כשזה רובו המקפיד זה הרי חציצה דאורייתא.
וכשאנחנו אומרים וגזרו אין הכוונה הלכה למשה מסיני מסביר רש״י, אלא גזירה דרבנן, ורק אם החציצה היא ברובו והוא גם בנוסף לכך מקפיד, היינו רובו המקפיד, זה הלכה למשה מסיני, אבל אם זה רובו אלא שאינו מקפיד, או מקפיד אבל זה לא רובו אלא מיעוטו, כל אלו אינם אלא גזירה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דרבנן.

שואלת הגמרא, ולינזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד שגם הוא יהיה חציצה משום מיעוטו המקפיד שהרי זה דומה להדדי, זה מיעוט וזה מיעוט, וכמו שבמיעוט המקפיד אמרנו שזה מהוה חציצה אז שנגזור גם במיעוט שאינו מקפיד שיהיה חציצה אטו מיעוטו המקפיד.

אי נמי שואלת הגמרא, נגזור משום רובו שאינו מקפיד, שיש מקום לגזור על מיעוטו שאינו מקפיד משום רובו שזה דומה להדדי, כאן הוא לא מקפיד וכאן הוא לא מקפיד, וכדי שלא יבואו לטעות ולחשוב שרובו שאינו מקפיד גם כן לא מהווה חציצה יגזרו גם על מיעוטו שאינו מקפיד שיהיה חציצה.

עונה הגמרא, היא גופה גזירה, ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה, הרי מכיון שגם רובו שאינו מקפיד הוא כל כולו לא יותר מאשר גזירה משום רובו המקפיד, מיעוטו המקפיד הרי כל החציצה זה רק גזירה משום רובו המקפיד, אז הרי הם עצמם אינם אלא גזירה דרבנן, ואתה רוצה שנקום ונגזור גזירה לגזירה גם מיעוט שאינו מקפיד שיהיה חציצה, על מיעוט שאינו מקפיד לא גזרו, א"כ את זה באה ההלכה למשה מסיני ללמד, שאותה חציצה שאמרנו שהיא חוצצת בשיער זה רק אם זה רובו המקפיד, רק זה מהוה חציצה דאורייתא, ורובו שאינו מקפיד או מיעוטו המקפיד, זה בגלל שזה דומה במקצת לחציצה דאורייתא גזרו עליו מדרבנן.

הרי שרש"י פירש, שכל הענין של רובו המקפיד זה ורובו שאינו מקפיד מיעוטו המקפיד, כל זה מדובר ברוב שערו.

והתוס' בד"ה דבר תורה רובו ומקפיד אינו חוצץ, כבר הביאו את פירושו של רש"י בשערו, והם שואלים שמשמע אבל בשערו אפילו מיעוטו שאינו מקפיד גם כן חוצץ, ודווקא חציצה בשער שם החציצה דאורייתא זה רק ברובו המקפיד, ואילו על בשרו אפילו מיעוט שאינו מקפיד גם כן חוצץ.

ותוס' שואלים על זה מגמרא ביבמות, ששם מוכיחים התוס' שבבשרו גם כן רק רובו מהוה חציצה ומיעוטו שאינו מקפיד לא מהוה חציצה.

והריטב"א תירץ את כוונת דברי רש"י, שרש"י שפירש לענין שיער לא היתה בכוונתו למעט שרק בשיער יש דינים של רוב שמקפיד, מיעוט שאינו מקפיד, ואילו בבשר אין את החילוקים האלו, גם בבשרו רש"י מודה שיש את החילוקים, אלא שהריטב"א מפרש בדעת רש"י שכוונת רש"י לומר שרק בשיער לבד משערים ואם זה רובו של השיער אפילו שזה לא רובו של הגוף גם זה נחשב רוב, שאם זה רובו המקפיד זה חציצה דאורייתא ואם רובו שאינו מקפיד אז זה לכל הפחות חציצה מדרבנן.

ויש בזה מחלוקת ראשונים, כפי שמובא כאן ברשב"א.

שיטת הרמב"ם בפרק ב' מהלכות מקוואות הלכה ט"ו, שם אומר הרמב"ם ששערה אחת שנקשרה חוצצת והוא שיהיה מקפיד עליה, אבל אם אינו מקפיד מקפיד עליה עלתה לו טבילה עד שיהיה רוב שיערו קשור נימה נימה בפני עצמו, כך הורו הגאונים, והרמב"ם חולק עליהם ואומר, ויראה לי ששערו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה, ואינו כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער, אלא אע"פ שכל שיער ראשו קשור נימה נימה, כל שערה יחידה קשורה וזה מהוה חציצה, וכל שערה ושערה מכל שערות ראשו קשורה, אעפ"כ אם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה, אלא אם כן יצטרף לחוצץ אחר על גופו (דהיינו שיש עוד חציצות על הגוף) שאז נמצא שיחד עם השיער שיש בו חציצות זה רוב גופו, אז זה מהוה חציצה.

הרי שנחלקו הרמב"ם והגאונים, שלדעת הגאונים השיער נחשב בפני עצמו, שאם רוב השיער יש בו חציצה והוא מפקיד זו חציצה דאורייתא, ואם רוב השיעור יש בו חציצה אפילו אם הוא לא מקפיד זה גם כן חציצה מדרבנן, ואילו לדעת הרמב"ם רק אם השיער בהצטרפות עם עוד חציצות שיש בגוף מהווים רוב, אז זה נקרא רוב, משא"כ רוב השיער לעצמו, אפילו כל השיער של הראש הוא רק מיעוט, שאם הוא לא מקפיד זה בכלל לא מהווה חציצה, וזו כוונת הריטב"א שדעת רש"י כשיטת הגאונים, ומה שרש"י פירש שגם רוב שערו מהוה חציצה לא בא אלא להשמיענו שמשערים את השיער לבד בפני עצמו בלי התייחסות לשאר חלקי הגוף, אבל לא שהיתה כוונת רש"י שרק בשיער רוב שמקפיד חוצץ ומיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ, גם בגוף זה כך אלא ששער נמדד לבד והגוף נמדד לבד.

שואלת שוב הגמרא, מחיצות דאורייתא נינהו מה שאמרנו שמחיצות הם הלכה למשה מסיני, הרי מחיצות הם דאורייתא.

דאמר מר, ארון תשעה וכפורת טפח הרי כאן עשרה, השיעור של מחיצה שצריכה המחיצה להיות גבוהה עשרה טפחים לומדים את זה מפסוקים בתורה, שהרי כך למדנו שהארון היה תשעה טפחים, כך כתוב בפרשת תרומה "ואמה וחצי קומתו" (אמה זה ששה טפחים ועוד חצי אמה זה עוד שלשה, סך הכל תשעה טפחים), והכפורת שעל הארון היתה טפח, הרי ביחד עשרה טפחים, וכתוב בפסוק "ודברתי אתך מעל הכפורת", ואמרו בגמרא סוכה בדף ה' מברייתא ר' יוסי אומר לעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, שכתוב "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" אז השכינה לא ירדה למטה מעשרה, ולמטה מעשרה טפחים נחשב ארץ, ואם כתוב "ודברתי אתך מעל הכפורת" הרי שעשרה נחשבים מחיצה ולמעלה מעשרה לא נחשב הרשות שתחתיה אלא רשות אחרת, מזה לומדים שגובה מחיצה של עשרה טפחים מהווה מחיצה מוחלטת להבדיל את הרשות, כמו ששם ראינו שבגובה עשרה טפחים נחשב כבר רשות אחרת, שעל אף שלא ירדה שכינה לארץ כי כתוב "והארץ נתן לבני אדם", הכוונה שלא ירדה למטה מעשרה טפחים, ו"ודברתי אתך מעל הכפרת" זה מעל עשרה טפחים, כי הארון תשעה וכפורת טפח הרי כאן עשרה, אז הרי ששיעור מחיצות של עשרה טפחים נלמד מהפסוק הזה.

עונה הגמרא, לא צריכא [אלא] לר' יהודה, דאמר, אמת בנין באמה בת ששה, אמת כלים באמה בת חמשה, ר' יהודה סובר שהאמה של בנין המשכן, כגון האמות של הקשרים, קרשי המשכן כתוב בפסוק שהיו "עשר אמות אורך" אז זה היה נמדד באמה בת ששה טפחים, וכמו כן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האמה של היריעות שזה אמה של בנין המשכן, האמות הם בששה טפחים, ואמות כלים היינו האמות שבהם מדדו את הארון, את המזבחות ואת השולחן, הם היו אמות של חמשה טפחים, א״כ לר׳ יהודה אי אפשר ללמוד מהארון שום דבר, שהרי לר׳ יהודה הארון ביחד עם הכפורת לא היו אלא שמונה טפחים ומחצה, שהרי כיון שהארון היה אמה וחצי קומתו, ואיזה אמה מדובר, אמה בת חמשה טפחים, ועוד חצי האמה זה שתים וחצי טפחים, אז ביחד זה שבעה וחצי טפחים, והכפורת טפח, אז זה שמונה וחצי טפחים, וכתוב ״ודברתי אתך מעל הכפורת״ אז אי אפשר ללמוד משם שום שיעור של מחיצה עשרה, אז לר׳ יהודה צריך ללמוד מחיצין בהלכה למשה מסיני.

שואלת הגמרא, **ולרבי מאיר דאמר כל האמות היו בבינונית, מאי איכא למימר**, ר׳ מאיר שסובר שכל האמות אפילו אמות של כלים גם היו אמות בינוניות, היינו אמה של ששה טפחים, ולמה אמה של ששה טפחים נקראת בינונית, מסביר רש״י שיש אמה שהיא גדולה ממנה, מביא רש״י את הגמרא בפסחים דף פ״ו, ששתי אמות, היינו שתי מקלות באורך אמה, היו בשושן הבירה, המילה שושן הבירה הכוונה למקום במקדש שבבית שני היה שם מקום שמצוייר עליו שושן הבירה, ובמקום הזה היו מונחים שתי אמות, היינו שתי מקלות למדוד בהם אמה, אחת היתה יתירה על של משה, על האמה שעשה משה רבינו, בגודל של חצי אצבע, ואחת היתה יתירה על האמה הזאת עוד חצי אצבע, נמצאת שזו היתה יתירה על של משה אצבע, ומכיון שהיו אמות יותר גדולות מששה טפחים, אלו האמות שהיו בשושן הבירה שהם גדולות מאמה בת ששה טפחים אחת יותר גדולה בחצי אצבע ואחת יותר גדולה באצבע, לכן האמה בת ששה טפחים נקראת אמה בינונית.

וא״כ שאלת הגמרא היא, לר׳ מאיר שסובר שכל האמות היו בבינוניות, היינו שגם האמות שבהם מדדו את הכלים את הארון את המזבח ואת השולחן, זה גם אמות של ששה טפחים, א״כ מאי איכא למימרא, הרי לר׳ מאיר גם כן אפשר ללמוד שיעור מחיצות של עשרה טפחים מארון וכפורת, שכיון שהוא לומד שהארון שהוא כלי נמדד באמה בת ששה טפחים אז הרי שהארון היה תשעה טפחים קומתו ומעליו כפורת בגובה טפח אז זה עשרה טפחים, ואפשר ללמוד מחיצה עשרה טפחים כמו שאמרנו קודם שלומדים מ״ודברתי אתך מעל הכפורת״ שבגובה עשרה טפחים נחשב רשות אחרת, ולמה צריך ללמוד את דיני מחיצה מהלכה למשה מסיני.

עונה הגמרא, **לר׳ מאיר, כי אתאי הילכתא, לגוד וללבוד ולדופן עקומה**.

ההלכה למשה מסיני בדיני מחיצות היא באמת לא לגובה המחיצה עשרה טפחים, את זה לומדים מארון וכפורת, אלא צריך את זה לגוד, שמצאנו בכמה מקומות שאומרים גוד אחית מחיצתא, גוד פירושו תמשוך, אחית פירושו להוריד, רואים כאילו המחיצה נמשכת יותר למטה, זה נקרא גוד אחית, וגוד אסיק פירושו תמשוך ותעלה, פעמים שמהלכה למשה מסיני רואים את המחיצה כאילו היא נמשכת למעלה, אז הדינים של גוד אחית מחיצתא וגוד אסיק מחיצתא הם הלכה למשה מסיני.

וכמו כן הדין של לבוד שפחות משלשה טפחים אומרים לבוד, והלשון לבוד אומר רש״י כמו סניף, סניף פירושו לחבר דבר שהוא קצר שמוסיפים עליו עוד דבר כדי להאריך אותו, כך גם אם זה פחות מג׳ טפחים זה נחשב כאילו מתארך ומתחבר אל הדבר ההוא שיחשב ארוך יותר, אז הלכה זאת של לבוד היא גם כן מדיני מחיצה שזה הלכה למשה מסיני.

וכן לדופן עקומה, דופן עקומה זה הדין של בית שנפחת, כפי שכבר למדנו לעיל בדף ג׳ ע״ב, אם בתקרת הבית נהיה חור ועליו הוא סיכך בסכך כשר, אלא שתקרת הבית שהיא סכך פסול מפסיקה בין החלל והפחת שעליו הוא סיכך בסכך כשר לבין דופני הבית שצריכים להיות דופני הסוכה, אז הדין הוא שאם יש בין הסכך הכשר לדופן ארבע אמות פסולה, ואין אומרים דופן עקומה כשיש ארבע אמות, ואם זה פחות מד׳ אמות כשרה, שאנחנו אומרים לראות את הסכך הפסוק המפסיק בין החלל שאותו הוא סיכך בסכך כשר לבין מחיצות הבית, רואים את הסכך הפסול כאילו הוא מן הדפנות שנעקמו למעלה, ובאו עד הסכך הכשר והרי אין כאן הפסק, הלכה זאת של דופן עקומה שאם יש הפסק רק ארבע אמות אומרים דופן עקומה זו גם כן הלכה למשה מסיני, וזה מה שנאמר שמחיצין הוא הלכה למשה מסיני.

שואלת הגמרא, **היה גבוה מעשרים אמה ובא למעטו, כמה ממעט**, משמעות הקושיא היא שאם הוא בא למעט, היינו לעשות בנין איצטבא ולמלא עפר מתחת לקורה את הקרקע של המבוי כדי להגביה אותה למעט את גובה החלל, כמה הוא צריך למעט.

והגמרא מתמה על זה, מה אתה שואל **כמה ממעט, כמה דצריך ליה** כי כמה ממעט משמע כמה צריך להגביה את הקרקע, לאיזה גובה, אז הגמרא שואלת מה שייך לשאול שאלה כזאת, זה תלוי כמה היה חלל המבוי יותר מעשרים, הוא צריך להגביה את הקרקע כל כמה שהוא צריך עד שלא יהיה החלל יותר על עשרים, ואם הקרקע היתה כל כך נמוכה שהיה החלל עשרים ואחד אמה הוא צריך להגביה אותו אמה, אם יותר יותר ואם פחות פחות.

אלא אומרת הגמרא, השאלה של כמה ממעט היתה, **רחבו בכמה** הרוחב של אותו מיעוט שהוא בונה איצטבא וממלא עפר כדי להגביה את קרקע המבוי, כמה המיעוט הזה צריך להרחיב אותו לתוך אורך המבוי, היינו לפנים המבוי בכמה צריך להיות הגובה הזה, כמה צריך להיות רחבו של אותו מיעוט ושל אותו גובה.

רב יוסף אמר טפח רב יוסף אומר שמספיק שהוא יגביה את הקרקע ברוחב של טפח כנגד רוחב הקורה, ותחתיה של הקורה.

אביי אמר ארבעה שצריך שיהיה רוחב של ארבעה טפחים.

אומרת הגמרא, **לימא בהא קא מיפלגי** האם נאמר שבזה נחלקו רב יוסף ואביי, **דמאן דאמר טפח** רב יוסף שאומר טפח, **קסבר מותר להשתמש תחת הקורה**, וא״כ מסביר רש״י, הוא סובר חודו החיצון יורד וסותם, וכפי שנלמד לקמן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת פסחים

פרק ראשון – אור לארבעה עשר

פתיחה

מסכת פסחים, עוסקת, בפרקים הראשונים בדיני בדיקה וביעור חמץ, ובמחציתה השניה מפרק תמיד נחשט בדיני הקרבת הפסח, ובפרק האחרון בדיני ליל הסדר, ובדיני ערב פסח.

והיא נקראת מסכת פסחים בלשון רבים, כפי שהסביר התוי"ט מפני שמדובר בה משני פסחים, פסח ראשון (הנקרא גם פסח מצרים) ופסח שני.

והוא אומר שזה תואם לפירוש השני הנמצא בתוס' בפרק ערבי פסחים דף צ"ט ע"ב, שם מביאים תוס' שתי גירסאות, האחת שהגירסא היא "ערב פסחים", ואחת "ערבי פסחים", והם מסבירים בפירושם השני שערב של פסחים הכוונה לערב פסח ראשון וערב פסח שני, ואם כן תואם השם פסחים לפירוש השני שהכוונה שיש במסכתא הזאת גם פסח ראשון וגם פסח שני.

אבל לפי התירוץ הראשון בתוס' שמסביר שהכוונה ערב ששוחטים בו פסחים הרבה, הרי אין המסכתא נקראת על שם קרבנות הפסח, אלא על שם החג, ואם כן למה קראו לה "פסחים", הרי לא מצאנו שיקראו מסכת שבת בשם שבתות, מסכת סוכה בשם סוכות, וחגיגה בשם חגיגות, וראש השנה בשם ראשי השנים.

על כן אומר התוי"ט שלפי התירוץ הראשון בתוס', צריך לומר שמסכתא זו נקראת פסחים על שם שמפורשים בה דיני פסח ראשון, שהם הדינים המבוארים בפרק תמיד נשחט עד פרק מי שהיה טמא, ואילו פרק מי שהיה טמא כולו עוסק בפסח שני.

והוא מזכיר עוד, שבדפוסי הגמרא קוראים פסח ראשון לארבעת הפרקים הראשונים של המסכתא שעוסקים בדיני חמץ ומצה הנוהגים בכל זמן ולא רק בזמן הבית המקדש, והפרקים מפרק תמיד נשחט עד סוף המסכת שעוסקים בדיני הקרבן פסח אף שהם הפרקים המדברים מפסח ראשון הנקרב בי"ד בניסן מ"מ קוראים להם בשם פסח שני.

מסכתא זו נקראת מסכת פסחים בלשון רבים, הסביר זאת התוי"ט מפני שיש גם פסח מצרים וגם פסח שני, ולכן המסכתא נקראת מסכת פסחים.

וזה תואם לפירוש השני הנמצא בדברי התוס' בפרק האחרון דף צ"ט ע"ב, שם מביאים תוס' שתי גירסאות, האחת שהגירסא היא "ערב פסחים", ואחת "ערבי פסחים", ואם גורסים ערב פסחים, מה היא המשמעות ערב של פסחים, אומרים תוס' בפירושם השני ערב של פסח ראשון ופסח שני, ואם כן תואם השם פסחים לפירוש השני שהכוונה שיש במסכתא הזאת גם פסח ראשון וגם פסח שני.

אבל התירוץ הראשון בתוס' שמסביר שהכוונה ערב ששוחטים בו פסחים הרבה, אם כן כאן המסכתא נקראת פסחים לא על שם קרבנות הפסח, אלא על שם החג, ולמה קורים "פסחים", הרי לא מצאנו שיקראו מסכת שבת בשם שבתות, או מסכת סוכה בשם סוכות על שם שיש הרבה שבתות והרבה סוכות, או חגיגה או ראש השנה, ואלא שמסכתא זו מפורשים בה דיני פסח ראשון, הם הדינים המבוארים בפרק תמיד נשחט עד פרק מי שהיה טמא, ואילו פרק מי שהיה טמא כולו עוסק בפסח שני, ולכן נקראת המסכת "פסחים", כך הסביר התוי"ט.

והוא הזכיר כבר, שבדפוסי הגמרא קוראים פסח ראשון, לא לדינים הנלמדים מפרק תמיד נשחט העוסקים בדיני הקרבת הפסח של י"ד ניסן שהוא הפסח הראשון, אלא ארבעת הפרקים הראשונים של המסכתא שעוסקים בדיני חמץ ומצה שהם נוהגים בכל זמן ולא רק בזמן שבית המקדש קיים, הם הנקראים פסח ראשון, ואילו את פסח שני קוראים מפרק תמיד נשחט עד פרק האחרון שעוסק בדיני קרבן הפסח, זה נקרא בדפוסים פסח שני.

וכאמור מחציתה השניה של המסכתא עוסקת בדיני הקרבת הפסח, ולאחר מכן פרק האחרון עוסק בדיני ליל הסדר, ובדיני ערב פסח, ואילו הפרקים הראשונים עוסקים בדיני בדיקה וביעור חמץ.

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, **אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר**, אור לארבעה עשר, הכוונה לארבעה עשר יום בניסן, בי"ד ניסן, ומשמעות של המילה "אור", מסקנת הגמרא שהכוונה הלילה שלמחרתו הוא יום י"ד, שאז בודקים את החמץ לאור הנר, כפי שהגמרא תפרש בדף ז' את הטעם, שלומדים מהפסוקים שבדיקת חמץ צריכה להתקיים לאור הנר.

והטעם למה צריך לבדוק את החמץ, אומר רש"י שבודקים את החמץ שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, הרי כתוב בתורה שאסור לו לאדם להחזיק חמץ ברשותו ויש על זה לאו של "לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך", וכמו כן כתוב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", זה נקרא איסור בל יראה ובל ימצא, ובכדי שלא יעבור על איסור בל יראה ובל ימצא אם הוא יחזיק חמץ ברשותו, חייב הוא לבדוק את החמץ הנמצא ברשותו ולבער אותו מן העולם, זו היא שיטתו של רש"י.

והתוס' שואלים על כך, וקשה לר"י, שמכיון שגם מי שבודק את החמץ כתוב בגמרא לקמן בדף ו' שהוא צריך גם ביטול החמץ, כך נלמד לקמן "הבודק צריך שיבטל", וביטול החמץ יתבאר בסוגיות הגמרא מה ענינו, אבל הכוונה שהוא אומר מה שידוע שאומרים אחרי בדיקת חמץ "כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ודלא חזיתיה ליבטיל ולהוי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הפקר כעפרא דארעא", הרי שהוא צריך לבטל את החמץ, ומן התורה מספיק בזה שהוא מבטל את החמץ כדי ששוב הוא לא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, אם כן למה הצריכו חכמים שיבדוק את החמץ, הרי גם כשהוא בודק את החמץ מצריכים אותו בנוסף לכך לבטל, ובביטול לבד מספיק שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, אם כן למה הצריכו אותו גם בבדיקה.

לכן אומרים תוס' שהטעם שבודקין את החמץ הוא משום שעל אף שאמנם שבכדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא מספיק בביטול בעלמא, החמירו חכמים לחייב אותו בבדיקת חמץ לבדוק ולחפש איפה יש לו חמץ ולבער אותו מן העולם כדי שלא יבוא לאכול את החמץ.

נחלקו אם כן רש"י ותוס' מהו הטעם של תקנת חכמים לחייב בדיקת חמץ, לדעת רש"י כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, ואילו לדעת התוס' כדי שלא יבוא לאכול את החמץ, לכן הצריכו חכמים לבדוק ולבער מן העולם, והתוס' מאריכים להסביר למה דווקא בחמץ החמירו כל כך לחשוש שמא הוא יבוא לאכול, כי בשלמא לרש"י לא שייך חיוב לבדוק ולבער בשאר איסורי הנאה, שהרי זה שייך רק בחמץ שיש בו איסור של בל יראה ובל ימצא, אבל לשיטתם של התוס' שזהו טעם כדי שלא יבוא לאכלו, תוס' האריכו להסביר מה שונה חמץ שהחמירו בו לבדוק ולבער מן העולם מחשש שמא יבוא לאכלו, ולא החמירו כן בשאר איסורי הנאה.

ובישוב שיטת רש"י מקושיתם של התוס' שמספיק בביטול בעלמא ולמה הצריכו חכמים גם לבדוק, תירץ הברטנורא שחכמים לא הסתפקו בביטול גרידא מחשש שמא היא ימצא גלוסקא יפה (חלה יפה) והוא ימלך להתחרט על הביטול שהוא ביטל, ויחשוב עליה לאכול אותה, ואז במחשבה זאת שהוא חוזר להחשיב אותה הוא יעבור על בל יראה ובל ימצא, לכן בודקים את החמץ כדי לבער אותו מן העולם, כך תירץ הברטנורא את קושיתם של התוס', שהחשש הוא שלא יספיק הביטול שמא כשהוא ימצא גלוסקא יפה יהיה דעתו לאכול אותה ואז הוא יעבור בבל יראה ובבל ימצא.

וכבר האריכו להקשות על דבריו של הבטרנורא, כפי שגם הרש"ש הקשה כאן מיד, שהרי בגמרא לקמן בדף ו' ע"ב מוכרח להדיא שעל ידי שמבטלים ביטול שוב אין חוששין לשמא ימצא גלוסקא יפה, משום שכל הצורך בביטול זה שמא ימצא גלוסקא יפה, והרש"ש רוצה לתרץ שבלי הבדיקה ודאי מצוי שהוא ימצא גלוסקא, וחוששים שמא הוא ימלך על הביטול שלו, משא"כ אחרי הבדיקה אינו אלא חשש בעלמא כפי שהגמרא שם אומרת, ושוב מועיל גם הבדיקה והביטול ביחד. וגם בקהילות יעקב על מסכת פסחים בסימן א' האריך לבאר את דברי הברטנורא וליישב אותם מן הקושיא שהקשו האחרונים מדברי הגמרא בדף ו', ולא נאריך בזה.

והר"ן ביאר באר היטב את שיטת רש"י ותוס' בענין זה של בדיקת וביטול החמץ, ונבאר אותם, אומר הר"ן בתחלת המסכת, ומפני שראיתי בעניני בדיקה וביטול דברים מעורבים, ראיתי לפרשן יפה יפה, הרי שאמרה תורה "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", ומבואר בגמרא (בדף ד' ע"ב) שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, מן התורה מספיק על ידי ביטול, ונפקא לן (ולומדים את התועלת שמספיק בביטול) מדכתיב "תשביתו" ולא כתיב "תבערו" או "תשרפו", כענין שפירש בע"ז השחת שרוף וכלה, הרי כאן לא נאמר תבערו או תשרפו, רק נאמר "תשביתו", אומר רש"י, וזו שיטתו של רש"י לקמן בדף ד' ע"ב, שמזה שנאמר "תשביתו" ולא נאמר תבערו או תשרפו לומדים שבביטול בעלמא סגי, ולפי תרגום אונקלוס "תשביתו" פירוש תבטלון, זו דרך אחת, וזו היא דרכו של רש"י, אי נמי לומדים זאת ממה שכתוב "לא יראה לך", כדברי רבותינו הצרפתים ז"ל, זו היא שיטתם של התוס' שלומדים ממה שכתוב "לא יראה לך" שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, מזה למדנו שעל ידי ביטול שזה נהיה כהפקר וזה לא שלו, לכן שוב אין בזה איסור של בל יראה ובל ימצא, וכך מפורש בברייתא בספרי, מביא זאת הר"ן, "לא יראה לך שאור" בטל בלבך.

ומהו ענין ביטול זה, מוכח בגמרא, שבזה שהגמרא אומרת בדף ו' הבודק צריך שיבטל מוכח מזה שביטול מדין הפקר הוא, וזה מה שהגמרא שם הביאה להקשות מסופי תאנים, ששם הנידון הוא האם יש להם תורת הפקר או לא, וכך מבואר אם כן שהביטול מועיל בתורת הפקר, ואע"פ שהפקר באופן כזה לא מועיל, הרי ודאי שמי שיאמר לשון זה שאומרים בביטול חמץ שהוא יאמר על הנכסים שלו "ליבטלו ולהוו כעפרא דארעא" אין במשמעות של הדיבורים האלה שהוא מפקיר את הנכסים, ואם כן איך יתכן שנאמר ונפרש שביטול פירושו הפקר, ועוד הוא שואל הרי בגמרא מפורש שביטול מספיק בלב, ובודאי שלענין הפקר נכסיו וממונו הפקר בלבו אינו מועיל, הרי דברים שבלב אינם דברים אומר הר"ן, וגם שמצאנו בגמרא נדרים שר' יוסי סובר שהפקר נחשב כמו מתנה, שכל זמן שאין מי שזוכה בהפקר עדיין אין זה יוצא מרשותו של המפקיר.

אלא אומר הר"ן ומסביר, שהיינו טעמא שמועיל הביטול להחשיב אותו כהפקר, הטעם הוא משום שאמנם דבר המצוי ברשותו של האדם אין הוא יכול להפקיר אותו, אבל חמץ שונה, לפי שאין החמץ לאמיתו של דבר ברשותו של האדם, הרי החמץ נאסר בהנאה והוא אינו ברשותו של האדם, אלא שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומשום הכי, מכיון שכל החזקת החמץ שהתורה אוסרת אותה זה דבר שאינו ברשותו של אדם רק שהתורה עשתה את זה כאילו זה ברשותו, בגילוי דעת בעלמא שלא ניחא ליה שיהיה לו זכות בחמץ הזה, ואין הוא מעונין שיהיה לו זכות בחמץ כלל, בזה לבד מספיק, וזה מועיל אפילו לחמץ ידוע, וכפי שלמדנו במוצא גלוסקא יפה שדעתו עילויה, או תלמיד היושב לפני רבו, שמועיל הביטול שהוא מבטל על אף שזה חמץ שהוא ידוע.

וכוונתו לאפוקי מאותה שיטת ראשונים כפי ששיטת הגאון בכלבו, וגירסה הראשונה ברמב"ם, שביטול אינו מועיל אלא לחמץ שאינו ידוע, שעל זה אומר הר"ן שלא, אלא הביטול מועיל אפילו לחמץ ידוע גם כן.

אם כן גדרו של הביטול לדעת הר"ן, שעל ידי שבאמת החמץ אינו ברשותו של האדם אלא שהפסוק עשה אותו כאילו הוא ברשותו, בגילוי דעת בעלמא שהוא אינו מעוניין שיהיה לו זכיה בחמץ, בזה לבד מספיק שזה נחשב כאילו אין לו את החמץ והוא לא ברשותו.

ושמא תאמר אם כן אין לנו מן התורה אלא ביטול זה, שמספיק בביטול, ואין לבדיקה וביעור חמץ עיקר מן התורה כלל, ולא צריך בדיקה ולא צריך ביעור.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אי אפשר לומר כך, שהרי כבר הזכרנו מדברי רש"י שבגמרא בדף ז' מבואר, בדיקה לאור הנר מנלן, ומוכיחים זאת מפסוקים, ואם נאמר שהפסוקים שהוכיחו מזה שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר אינם אלא אסמכתא בעלמא, הרי יש מחלוקת של תנאים איך מקיימים את ביעור החמץ, ור' יהודה סובר אין ביעור חמץ אלא שריפה והוא לומד זאת מנותר, ואם אתה אומר שאין לנו מן התורה אלא ביטול, מהו ביעור זה שנחלקו בו ר' יהודה וחכמים אם צריך שריפה דווקא או לא, ובגמרא בדף ה' אומר הר"ן מוכח שודאי זה מדאורייתא, והמחלוקת אם הביעור צריך להיות בשריפה ומחלוקת בשל תורה, שהרי כך כתוב בדברי ר' עקיבא לקמן בדף ה' מצינו להבערה שהיא אב מלאכה והתורה אמרה "תשביתו שאור מבתיכם".

אלא אומר הר"ן, כך הוא עקירם של דברים, שזה שאמרה תורה "תשביתו" יכול להתקיים באחד משני דברים, או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו, וסגי בהכי מדאורייתא אפילו בחמץ הידוע לו, יש דרך אחת לקיים את התשביתו, שכשהתורה אומרת "תשביתו" הכוונה שהוא יכול לקיים זאת על ידי שהוא מבטל בלבו כל חמץ שיש לו ברשותו ואינו מחשיב אותו אפילו אם זה חמץ ידוע, זו דרך אחת, או באופן שהוא לא ביטל אותו בלבו כלל אז צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם, ויבערנו מן העולם, וביעור זה שהוא צריך לבער את החמץ כשהוא לא ביטל, בביעור זה נחלקו במה יבערנו, ולכן, מי שאינו מבטל את החמץ חייב הוא לבדוק, כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

ואומר הר"ן, שזו היא כוונת רש"י, רש"י שאומר בפירוש המשנה (כפי שהזכרנו) שבודקים את החמץ כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, היינו למי שאינו מבטל והוא מחוייב לבער את החמץ, אם בשריפה לדעת ר' יהודה, אם בכל דבר לדעת חכמים, והוא צריך לבדוק ולחפש את החמץ כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, אבל למי שמבטל מספיק בביטול עצמו, אם כן כיון שיכול אדם להסתפק בביטול למה הוצרכנו אותו גם לבדוק ולבער, על זה מסביר הר"ן שהטעם הוא מפני שביטול זה של ביטול החמץ תלוי הוא במחשבתם של בני האדם, ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאו מלבן לגמרי, היינו שהביטול שהוא מבטל בלבו זה דבר שלא כל אחד שווה בדעתו שבביטול זה הוא באמת מוציא מלבו לגמרי את חשיבותו של החמץ, ולכן ראו חכמים להחמיר שלא להסתפק בביטול גרידא, אלא הצריכו אותו בדיקה וביעור שהוא מספיק גם כן מן התורה, זה טעם אחד, וזה לשיטתו של רש"י, וזו כוונת דברי רש"י שאפילו אם יש ביטול ששאלו תוס' אם יש ביטול למה צריך בדיקה, הרי בביטול לבד סגי, זה כיון שאי אפשר להיות סמוכים ובטוחים שביטול זה ייעשה על ידי כל אחד בצורה ובדרך הנכונה, ולכן ראו חכמים להחמיר שלא להסתפק בביטול אלא להצריך אותו בדיקה וביעור שזה ודאי גם כן מספיק מן התורה, כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, או לשיטתם של התוס', מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבוא לאכול אותו.

ומשמע שהתנא במשנה אינו מצריך ביטול בכלל, אלא רק בדיקה לבד, ובזה לבד הוא יוצא, לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו, ואפילו אם אח"כ ימצא גלוסקא יפה יבערנו לאלתר.

אלא שמא תאמר למפרע עבר עליה, אמנם מיד כשהוא ימצא את החמץ גלוסקא יפה הוא יבער אותה מן העולם, אבל הרי מתברר שכמה ימים בתוך ימי הפסח עדיין הגולסקא יפה הזו היתה במקומה והבדיקה שלו לא הועילה כי הוא לא ביער זאת מן העולם, אז הרי שהוא עבר למפרע.

על זה אומר הר"ן, ליתא, אין לחשוש לכך, שהרי סמכה התורה על החזקות, וכל שבדק אותם מקומות שרגיל להמצא בהם חמץ יצא ידי חובתו ואין לו לחשוש שמא יש ככר בשמי קורה וכדומה, ולכן התנא במשנה לא הזכיר בכלל ביטול אחרי הבדיקה, אלא שרב יהודה אמר רב לקמן בדף ו' ע"ב הוא שבא וחידש ואמר הבודק צריך שיבטל מטעם זה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עילויה, ומפרש רש"י שמא מתוך שדעתו עילויה הוא ישהה אותה מלבער, ונמצא עובר עליה, אומר הר"ן, כלומר, משעת מציאתה ואילך הוא יעבור, אבל לפני כן, לפני שהוא מצא אותה, אפילו שהיא היתה נמצאת בביתו, כיון שהוא בדק ולא מצא אותה היה מותר לו לסמוך על החזקות במה שהוא בדק, לסמוך על כך שאין יותר חמץ, שכבר יצא ידי חובתו בבדיקה, ולא עבר שום עבירה.

ומסכם הר"ן ואומר, ונמצאת אתה אומר לפי דעת זה, שהתורה שאמרה "תשביתו" היינו או בביטול או בבדיקה וביעור, והיינו בחמץ ידוע צריך לבער או מפני חשש מקומות שהוא רגיל להמצא בהם, פירושו כל מקום שמכניסים בו חמץ חייבו אותו לבדוק ולחפש שמא יש שם חמץ, אבל כל שאין לו חמץ ידוע ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן לא חלה עליו מצות השבתה, שהרי אתה אומר שכל שבדק אע"פ שלא ביטל ונשתייר איזו שהיא גלוסקא יפה לא יעבור עליה, אלא אם הוא ישהה אותה והוא ימתין מלשרוף אותה לאחר שהוא מצא אותה, הרי שאין מצות השבתה אלא או על חמץ שידוע לו שיש, או מפני מקומות שרגיל להמצא בהן, ולכן הוא צריך לבדוק ולחפש אחריהם.

אבל אומר הר"ן, שאי אפשר לפרש שכל שבדק ולא ביטל ואח"כ מצא גלוסקא יפה נמצא עובר עליה גם למפרע, שאם כן אפילו אם הוא בדק הוא מחוייב מן התורה לבטל מפני ספק זה שמא הוא ימצא חמץ ואז יתברר שהוא עובר עכשיו למפרע על מה שהוא לא ביער את החמץ, למה לא נצריך אותו לעשות ביטול, ומכיון שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי שוב אין צורך בבדיקה וביעור מן התורה, שהרי אם אתה אומר שצריך מן התורה לעשות ביטול גם אם הוא בדק ומצא וביער, שמא יש עוד חמץ שהוא לא מצא והוא יעבור עליו והוא צריך לבטל, אם כן שוב לא צריך בדיקה וביעור, אלא על כרחך שאם הוא בדק וביער זה לבד מספיק, שהוא יכול לסמוך על כך שהוא יצא ידי חובתו, ואפילו אם הוא ימצא אח"כ גלוסקא יפה אם הוא יבער אותה מיד לא עבר שום עבירה, על מה שמתברר שהיה אצלו הגלוסקא יפה, על זה הוא לא חייב, ולכן מבואר שיכולים לקיים את התשביתו בשני אופנים, או על ידי בדיקה וביעור או על ידי ביטול, כך מסביר הר"ן והוא מסיים על כך והוא על דרך רש"י ז"ל, ומה שהצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר משאר איסורים ולא סמכו על הביטול, זה כדי לקיים מצות תשביתו שיחששו לבני אדם שלא יבטלו אותו במחשבתן לגמרי.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אבל לדברי התוס' שהחשש הוא שלא יבוא לאכלו, מהו הטעם שחששו בחמץ יותר משאר איסורי הנאה, כפי שכבר הזכרנו לעיל שהתוס' האריכו בזה, מסכם זאת הר"ן וזה מדברי התוס', משום שחמץ אין האנשים בדלים ממנו כל ימות השנה, ובנוסף לכך האיסור של אכילת חמץ חמור שיש בו גם חיוב כרת ולכן החמירו חכמים יותר מאשר בשאר איסורי הנאה לבער אותו מן העולם כדי שהוא לא יבוא לאכול אותו, ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה התורה בו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא מפני טעם זה גופא, שיש בו חיוב כרת באכילתו ואין בדילין ממנו כל ימות השנה, כל זה ביאר כאן הר"ן בתחלת המסכת.

ממשיכה המשנה, **כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה**, מה שאמרנו שצריך לבדוק, במקום שאין מכניסים בו חמץ כל ימות השנה שם אין צריך לבדוק אם יש חמץ, **ובמה אמרו שתי שורות במרתף** אם כן לקמן במשנה שנלמד שאמרו שיש הלכה לבדוק את החמץ במרתף בו מונחים חביות של יין, שצריך לבדוק שתי שורות של חביות שסדורות במרתף של יין לבדוק ביניהם אם יש חמץ או לא, כיון שאמרנו שכל מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צורך לבדוק שם, למה אם כן הוצרכו לבדוק את המרתף עם חביות היין, על זה אומרת המשנה **מקום שמכניסין בו חמץ**, שלא אמרו לבדוק את החמץ אלא במרתף שמכניסים בו חמץ.

ואיך מכניסים שם חמץ, מסביר רש"י, כגון מרתף שהוא מסתפק ממנו יין, היינו דלמרתף היינות האלו הוא רגיל לשלוח את השמש להביא יין לסעודות שלו, שפעמים שהשמש עומד למזוג יין, והוא מחזיק פת (לחם) ביד, וכשנגמר היין הוא נכנס למרתף כדי להביא עוד יין, ואז עלול הוא להשאיר שם את החמץ, כך שזה נחשב מקום שמכניסים בו חמץ, ובזה אמרו שצריך לבדוק שתי שורות.

ואיך בודקים את שתי השורות, בזה נחלקו בית שמאי ובית הלל.

בית שמאי אומרים שתי שורות על פני כל המרתף, ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות, וכפי שהגמרא תפרש בדף ח' ע"ב את הסבר המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל.

גמרא.

שואלת הגמרא, **מאי אור**, המילה "אור" לארבע עשר, שכתובה כאן, מה משמעותה.

עונה הגמרא, **רב הונא אמר נגהי, ורב יהודה אמר לילי.**

אומרת הגמרא, **קא סלקא דעתך** עלה על דעתינו כעת ללמוד, **דמאן דאמר נגהי, נגהי ממש**, נגהי פירושו אור, היינו שהגמרא הבינה עכשיו בדברי רב הונא שמפרש את המילה "אור" הכוונה נגהי, שהכוונה כשהאיר השחר, בבוקר, בשחרית של יום י"ד, **ומאן דאמר לילי** וזה שאומר לילי, **פירושו לילי ממש.**

ולדעת רש"י לא גורסים "מ"ד לילי לילי ממש", שהרי ודאי שמי שאומר לילי הכוונה ללילה ממש, ורק בנגהי אמרה הגמרא "נגהי ממש", כי הרי זה רק הוה אמינא, כפי שנלמד במסקנת הגמרא בדף ג' שבאמת אין כוונת דברי רב הונא כך, רק שכך הבינה עכשיו הגמרא.

מיתיבי שואלת הגמרא קושיא, למדנו על מה שנאמר בפסוק (בראשית מד) **הבקר אור והאנשים שלחו**, הבינה עכשיו הגמרא שכך משמעותו ופירושו של הפסוק, הבוקר אור, דהיינו "לבוקר" כשנהיה הבוקר הנקרא אור, אז "והאנשים שולחו", שאז שולחו את האנשים, **אלמא אור יממא הוא** הרי מכאן שאור הוא תואר ליום.

עונה הגמרא, **מי כתיב האור בקר** שאז משתמע ולאור שזה הבוקר, שאז תוכל לפרש ש"אור" זה שם דבר, שם תואר, ושלבוקר קוראים לו אור, הרי לא כך כתוב בפסוק, אלא מה כתוב בפסוק, **הבקר אור כתיב, כמאן דאמר צפרא נהר** כמו מי שאומר בלשון ארמית "צפרא" בוקר "נהר" האיר, כך ב"הבוקר אור" המילה "אור" זה לא שם דבר שם תואר לתאר בו את הבוקר, אלא זה שם פעולה, הבוקר האיר, היינו הבוקר שנהיה בוקר אז האיר, והאנשים שולחו, כמי שאומר צפרא נהר.

וכדרב יהודה אמר רב, מסביר רש"י את כוונת דברי הגמרא, שלפי דרכו הפסוק בא ללמד אותך שמתי צריך אדם לצאת לדרך, יש לו ללמוד, וזה כוונת הפסוק, הפסוק בא ללמד אותך דרך ארך ללמדו מאחי יוסף שהמתינו מלצאת לדרכם עד שהאיר המזרח, אבל אור שהוא שם דבר באמת אינו אלא לילה, כאן אור הכוונה על הפעולה שהבוקר מאיר כי זורחת השמש והאיר המזרח, ולכן הפסוק אומר זאת, כדי ללמד אותך דברי רב יהודה אמר רב.

דאמר רב יהודה אמר רב, לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, היוצא לדרך יכנס ערבית לבית מלון, כשהוא נמצא בדרך כששוקעת השמש אז שיכנס בערב לבית מלון היכן שתהיה האכנסיא שלו ללון בעוד החמה זורחת כשעדיין מאיר אור החמה, ולמחרת בבוקר ימתין מלצאת לדרך עד הנץ החמה, ואז יצא, וזה בכי טוב, כי אז טוב לו.

ומפרש רש"י למה, שהאור טוב לו למי שהולך בדרך, שבאור נאמר "כי טוב", ומה היא טובתו של האור, אומר רש"י מפני החיות ומפני הלסטים, ביום לכל אדם להיות נזהר ושמור מהתנפלות של חיות או של לסטים.

ואומרים תוס' בד"ה יכנס בכי טוב, שבגמרא בב"ק דף ס' משמע שהטעם למה יכנס אדם בכי טוב זה משום מזיקין, היינו שדים ורוחות העלולים לפגוע בו, והם פוגעים רק בלילה, ולא כשמאיר היום, משום ששם הגמרא לומדת בב"ק דף ס' מפסוק אחר, מהפסוק שנאמר בליל פסח כשיצאו ישראל ממצרים במכת בכורות כתוב בפסוק "לא תצאו איש מפת ביתו", והפסוק הזהיר כדי לא להפגע מן המזיקין, וכפי שהגמרא שם אומרת כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק לבין רשע.

אומרים תוס' שלפי זה שלומדים מהפסוק שם שהטעם הוא מפני המזיקין אז גם מן העיר של האדם עצמו הוא גם צריך להזהר שיצא ב"כי טוב", ואם כן מדובר באדם שגם מהעיר שלו כשהוא יוצא הוא צריך לצאת בכי טוב, ועל אף שכתוב כאן לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, משמע כפירושו של רש"י שמדובר במי שנמצא בדרך ואומרים לו קודם להכנס, הכוונה להכנס לבית מלון, לאכסניא בה הוא רוצה ללון את הלילה, שיכנס בכי טוב כשעדיין החמה זורחת, ושוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למחרת יצא בכי טוב, למחרת כשהוא יוצא לדרכו, גם כן ימתין עד שיאיר המזרח.

ואילו לפי מה שתוס׳ מוכיחים מהגמרא בב״ק יש לו לאדם להזהר גם כשהוא נמצא בעיר שלו איפה שהוא גר והוא יוצא לדרך, שגם לא יצא רק אחרי זריחת החמה כדי להיות שמור מן המזיקין, אם כן למה כתוב ״יכנס״, הרי קודם הוא יוצא מביתו ואח״כ הוא נכנס אל המקום אליו הוא הגיע, אומרים תוס׳ כך דרכה של הגמרא שהוא נוקט כניסה תחלה על אף שמדובר גם על מי שיוצא מביתו.

שואלים אבל תוס׳, שרב יהודה עצמו דורש את הדרשה הזאת מפסוק של ״לא תצאו איש מפתח ביתו״ שם בגמרא בב״ק דף ס׳, ואילו אצלנו הוא דורש את זה מהפסוק שלמדנו ״הבוקר אור והאנשים שולחו״ כפי שהגמרא הביאה שמכאן לומדים את זאת.

עונים תוס׳, ואומר רשב״א שצריך באמת שני פסוקים, הפסוק ״הבוקר אור״ מדבר על עיר אחרת, ואפילו במקום שאין חשש מן המזיקין, כגון אחי יוסף, הם הרי היו אחד עשרה אחים, וידוע שהמזיקים אינם מזיקים ליותר משני אנשים או שלשה, אבל יותר מזה ודאי שהם אינם מזיקים, אם כן כשהולכים אחד עשרה אחים של יוסף אין להם להיות זהירין מן המזיקין, ואעפ״כ נאמר הבוקר אור, שלא יצאו לדרך רק אחרי שזרחה החמה, הטעם הוא מפני הפתחים, כי יש בור או בורות ופחתים וחתכתכים בדרך, שמי שאינו מכיר את הדרך עלול ליפול לתוכם אם הוא ילך בחשיכה בלילה, ואילו אדם היוצא מעירו והוא מכיר היטב את הדרך אין לו לחשוש מלצאת בגלל פחתים ובורות, כיון שהוא מכיר את הדרך, ואעפ״כ אסור לו לצאת לדרך רק אחרי שהאיר המזרח, אחרי שזרחה החמה, מפני החשש של המזיקין, על זה נאמר הפסוק ״לא תצאו״, כך הסבירו התוס׳.

ונמצא שאמנם יש כאן שני טעמים ושניהם נלמדים מפסוקים אחרים, הפסוק שאצלנו בגמרא שלומדים מאחי יוסף ״הבוקר אור והאנשים שלחו״, הטעם הוא רק מפני הפתחים וזה שייך רק במקום שאינו מוכר לו, ומן המזיקין אין לחשוש כי הם אחד עשרה אנשים יחד, ואילו הפסוק בב״ק של ״לא תצאו איש מפתח ביתו״ שלומדים מזה שיש לחשוש מן המזיקין לא נאמר אלא כשהוא ביחידות, אבל לעומת זאת זה נאמר גם כשהוא נמצא ויוצא מהעיר של עצמו איפה שהוא גר והוא מכיר את הדרך, אבל חשש מן המזיקין עדיין יש, אלו הם שני הטעמים לדעת התוס׳.

אבל ברש״י למדנו טעם אחר, שהטעם הוא מפני החיות ומפני הלסטים, ואומר המהרש״א שהתוס׳ לא קיבלו את הטעם הזה ולא ניחא להו בפירוש זה של רש״י מפני החיות והלסטים, מאותו טעם גופא שאין לחשוש מן המזיקין כשהם אחד עשרה אחים, מאותו טעם גם אין להם לחשוש מן הלסטים ומחיות רעות כיון שהם אחד עשרה איש, ולכן תוס׳ לא ניחא להו לפרש כפירושו של רש״י, כך הסביר המהרש״א.

אומרת הגמרא, מיתיבי הגמרא שואלת מפסוק שכתוב (שמואל ב כג) ובאור בקר יזרח שמש, והבינה עכשיו בקושיתה שמשמעות הפסוק כך, המילה ״אור״ זה שם דבר, היינו שם תואר, וכך אומר דוד המלך, וכאור זה שהוא הבוקר, כך יזרח השמש לצדיקים, שלעולם הבא הצדיקים יצאו מן האפילה שלהם, אלמא אור יממא הוא הרי שאנחנו רואים שהפסוק קורא לבוקר את המילה והתואר ״אור״, הרי שאור זה יום.

ענה שוב הגמרא, מי כתיב אור בקר שהמשמעות היא של שם דבר להסביר ולפרש את הפסוק שכאור שהוא בוקר כך יזרח השמש, הרי לא כתוב ״אור בוקר״, ובאור בקר כתיב, והכי קאמר וכך מתפרש הפסוק, ובאור בקר בעולם הזה, כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא, ושוב המילה אור היא לא שם דבר ושם תואר לתאר בו את הבוקר שנקרא אור, אלא כמאיר של בוקר, היינו ״וכאור בוקר״, כפי שהבוקר מאיר כשזורחת החמה בעולם הזה, אז כפי זריחת השמש בבוקר כשמתחיל הבוקר להאיר בעולם הזה והוא עדיין חושך ואפילה, היינו בעלות השחר, הנוגה כשזריחת השמש של עכשיו תהיה אותה שעה לצדיקים לעתיד לבוא, לפי שיהיה אור החמה גדול מאד, ואפילו עלות השחר שהיום בעולם הזה עלות השחר הוא זמן של חושך ואפילה, אבל לעתיד לבוא יאיר זמן עלות השחר כמו הנץ החמה של עכשיו.

כך הסביר רש״י וכך הגמרא אומרת והכי קאמר וכאור בוקר בעולם הזה, ולפירושו של רש״י היינו כפי שבעלות השחר שעדיין חושך, כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא, כך יראה בעולם הבא השעה הזאת של אור הבוקר שזו שעת עלות השחר, יראה כמו שהיום בעולם הזה נראית השעה של זמן זריחת החמה.

אבל תוס׳ מפרשים בשם רבינו תם בצורה אחרת את המשמעות של דרשת הגמרא להסביר את הפסוק.

ונקדים את מה שהמהרש״א מסביר למה לתוס׳ לא ניחא להו לפרש כפירושו של רש״י, אומר המהרש״א של פירושו של רש״י באמת קשה שצריך הפסוק לומר להיפך, ״וכאור בוקר בעולם הבא״ היינו בתחילת הזריחה, יהיה כזריחת השמש בעולם הזה, הרי המילה ״כאור בוקר״ של היום כך תהיה זריחת השמש, זה לא מדוייק, לפירושו של רש״י להיפך, כאור זריחת השמש היום בהָנץ החמה כך יהיה אור עלות השחר בעולם הבא.

לכן מפרשים תוס׳, פירש רבינו תם, וכאור בוקר בעולם הזה, הכוונה על חצי היום, לא כדברי רש״י שהכוונה בעלות השחר, אלא כאור הבוקר כפי שהבוקר מאיר בזריחת החמה, גם לא בהנץ החמה, אלא בצהרי היום, והוא מביא את הגמרא בפסחים לקמן דף נ״ח שעד שש שעות עדיין נקרא בוקר, והרי בעולם הזה השמש זורחת במלוא תוקפה ומאירה הכי חזק בחצי היום בשעות הצהריים, וכעין האור של הבוקר, היינו בחצי היום בעולם הזה, זה יהיה תחלת זריחת השמש, דהיינו הָנץ החמה לצדיקים לעתיד לבוא.

ואומר המהרש״א, ולפירושו של רבינו תם כבר מיושב היטב וניחא לשון הפסוק, ״וכאור בוקר״, כמו האור של הבוקר בעולם הזה שהכוונה למחציתו של היום, כך תהיה זריחת השמש בתחלתה לעולם הבא.

מיתיבי שואלת הגמרא ממה שלמדנו בפסוק, (בראשית א) ויקרא אלהים לאור יום, אלמא אור יממא הוא, שוב הבינה הגמרא שיש כאן משמעות שהאור זה שם תואר, ולתואר הזה של אור קוראים יום.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דוחה הגמרא, **הכי קאמר, למאיר ובא קראו יום**, גם כאן המילה "אור" זה לא שם תואר, אלא משעה שמתחיל להאיר, זה הכוונה "ויקרא אלקים לאור", לתחלת האור כשמתחיל להאיר וזה לא אור שהוא שם דבר, כשמתחיל להאיר הוא קורא לזמן ההוא בשם יום.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה, ולחשך קרא לילה, למחשיך ובא קרא לילה**, אז גם כאן תרצה לפרש שמשעה שמתחיל להחשיך כבר נקרא לילה, שואלת הגמרא זה אי אפשר הרי לומר, למה, **והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא**, שהרי קיימא לן שעד צאת הכוכבים יממא, על אף שמתחיל להחשיך לפני צאת הכוכבים אין אומרים שמתחלת חשיכה (היינו כשמתחיל להחשיך) כבר נקרא לילה, אז הרי כשכתוב "ולחושך קרא לילה" אתה לא יכול לפרש בשעה שמתחיל להחשיך, למחשיך ובא, אז איך אתה מפרש ש"ויקרא אלקים לאור יום" הכוונה למאיר ובא קרא יום.

אלא אומרת הגמרא, **הכי קאמר** כך פירושו של הפסוק, **קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא**, הקב"ה כביכול קרא לאור והפקיד אותו על מצות היום, והמילה "ויקרא" זה לא קריאת שם שהוא קורא לו "אור" או שהוא קורא לו "בוקר", אלא כך המשמעות "ויקרא" זו קריאה שהוא קורא לאור, קורא אליו, וקרא לבריאה שמאירה, אומר רש"י, הבריאה הזאת של "אור", הקב"ה כביכול ברא אותה מהוד מעטה לבושו, ופקדיה (ציוה אותו) לשמש ביום, ואח"כ **וקרייה רחמנא לחשוכא**, אח"כ הקב"ה קרא את הבריאה הנקראת חושך, **ופקדיה אמצותא דלילה** וציוה עליו לשמש בלילה, כמלך שקרא לעבדו שיבוא לפניו.

ומכאן הוכחה שאמר אותה הגר"א וידועה היא מהקדמונים, שהחושך הוא לא רק העדר של אור, אלא החושך הוא בריאה שהקב"ה ברא, כמו שהוא ברא את האור יש גם בריאה הנקראת חושך, וכמו שאנחנו מפרשים ש"ויקרא אלקים לאור יום" הכוונה לבריאה הנקראת אור, שהיא האור שנעשה והקב"ה ברא מהוד מעטה לבושו כלשון רש"י, הוא קרא כמלך הקורא לעבוד וציוה אותו לשמש ביום, כך הוא קרא לחושך, פירושו קרא לבריאה הנקראת חושך לשמש בלילה.

מיתיבי שואלת המגרא ממה שכתוב בפסוק, (תהלים קמח) **הללוהו כל כוכבי אור, אלמא אור אורתא הוא**, הרי הכוכבים הם נמצאים בלילה, והם נקראים כוכבי אור, הרי שהאור הוא לילה, כמי שאומר כל כוכבי לילה.

עונה הגמרא, **הכי קאמר, הללוהו כל כוכבים המאירים**, גם כאן המילה אור אין הכוונה הכוכבים של האור, היינו של הזמן הנקרא אור שזה ודאי לילה, אלא הכוונה לכוכבים המאירים.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה, כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי** אם הם כוכבים שמאירים הם צריכים לשבח את הקב"ה, **שאינן מאירין** ואם הם לא מאירים **לא בעו שבוחי** הם לא צריכים לשבח את הקב"ה, **והא כתיב** (תהלים קמח) **הללוהו כל צבאיו** שכל צבא השמים צריך להלל ולשבח.

אלא אומרת הגמרא, **הא קא משמע לן, דאור דכוכבים נמי אור הוא**, הפסוק בא להשמיענו שהאור של הכוכבים הוא גם כן אור, והיינו שלעולם כפי שאמרנו כוכבי אור הכוונה כוכבים המאירים, ומה שקשה לך שאם כן משמע שאלו הכוכבים שאינם מאירים אינם צריכים לשבח, על זה תירצה הגמרא, מה שהפסוק נקט כוכבי אור זה לא למעט את הכוכבים שאינם מאירים, כל הכוכבים יש להם אור ואין מה למעט, כי כל כוכב מאיר, אלא שהפסוק בא להשמיענו שגם אור הכוכבים קרוי אור, **למאי נפקא מינה** ומה הנפקא מינה בזה, **לנודר מן האור**, אדם שנדר איסור הנאה לא להנות מן האור, (**דתנן**) [**דתניא**] כי למדנו בברייתא **הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים**, אז זה בא להשמעינו שגם האור של הכוכבים נקרא אור, לענין שמי שנודר מן האור יהיה נאסר גם באור הכוכבים.

מיתיבי שואלת הגמרא ממה שכתוב בפסוק, (איוב כד) **לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון, ובלילה יהי כגנב,**

- דף ב' ע"ב

אומרת הגמרא ללמוד מהפסוק, **הא מדקאמר ובלילה יהי כגנב, אלמא אור יממא הוא**, כיון שהפסוק אומר "ובלילה יהי כגנב" משמע שתחלתו של הפסוק שנאמר "לאור יקום רוצח" הכוונה ליום, והפסוק אומר "ליום" ביום כשהעוברי דרכים הולכים בדרכים עומד הרוצח באם הדרכים והורג את אלו העוברים בדרכים ונוטל את ממונם, זה הוא עושה לאור, היינו ביום, ובלילה הוא נעשה כגנב לחתור בתים ולגנוב במחתרת, אז הרי שהאור נקרא יום.

עונה הגמרא, **התם הכי קאמר** כך מתפרש הפסוק באיוב, **אי פשיטא לך מילתא כנהורא** אם פשוט וברור לך הדבר כמו האור של יום המאיר בבהירות **דאנפשות קאתי** שאדם זה שבא במחתרת בא גם כדי להרוג, **רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו**, אז דינו כרוצח וניתן להצילו בנפשו, **ואי מספקא לך מילתא כליליא** ואם יש לך ספק בדבר כמו לילה שהוא מסופק, **יהי בעיניך כגנב** אז תדון אותו כגנב, **ולא ניתן להצילו בנפשו**.

מסביר רש"י, מה שנתנה לך התורה רשות שהבא במחתרת מותר לבעל הבית להרוג אותו, למדים זאת מהפסוק בפרשת משפטים, "אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים", פירושו שימצאו את הגנב במחתרת והרגו אותו אין לו דמים, לא חייבים על הריגת הגנב שבא במחתרת, לומדים מהפסוק הזה, שרק אם ברור לך הדבר כאור של יום שהוא בא על עסקי נפשות, ומי זה, כל אדם חוץ מאב על הבן וכיוצא בו, היינו כל אדם יש להניח הנחה ברורה שהוא בודאי בא גם כדי להרוג, למה, שהרי אם בעל הממון יעמוד כנגדו כדי להציל את ממונו, אז הרי הרוצח בא על מנת כן שאם בעל הבית שאותו הוא בא לגנוב יעמוד על ממונו ולא ירשה לו לגנוב אז הוא עומד עליו להרוג אותו ולרצוח אותו, ולכן כיון שהוא רוצח ניתן רשות לכל הקודם להציל את בעל הממון בנפשו של בא במחרת, שמותר יהיה להרוג את הבא במחתרת כדי להציל את בעל הממון שהבא במחתרת מוכן להרוג אותו, וזהו הכלל של הבא להרגך השכם להרגו, שגנב זה הבא במחתרת הוא הרי בא בעצם גם להרוג אותך, שאם בעל הממון יעמוד על ממונו כדי לא להרשות לו לגנוב הוא מוכן להרוג אותו, ולכן השכם להרגו, וניתן לכל אחד להרוג את מי שבא במחתרת כדי להציל בזה את נפשו של בעל

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הממון.

אבל זה אצל שאר כל אדם, משא״כ אב החותר במחתרת כדי לגנוב אצל הבן, שברור הדבר שאם הבן יעמוד על ממונו האב לא יעמוד כנגדו לרצוח את הבן, שהרי רחמי האב על הבן, וכיוצא בו שהוא מכיר ויודע בבירור שהוא אוהב אותו מאד, באופן זה נקרא בלילה, כל אדם לפירושו של רש״י נקרא שברור לך כיום שהוא בא להרוג, ואז דינו כרוצח שמותר להשכים ולהרוג אותו לפני שהוא יהרוג את בעל הממון, אבל בלילה כשזה מסופק לך כלילה כגון שהאדם שבא במחתרת לגנוב אצלך הוא מי שאוהב אותך כמו שהוא אביך והרחמים שלו הם בודאי עליך, שאם היית עומד כנגדו להציל את הממון שלך הוא לא יהרוג אותך, אז יהיה בעיניך כגנב רגיל שלא ניתן להורגו, וכך מפורש אומר רש״י בגמרא סנהדרין בדף ע״ב שאב על הבן אינו הרג במחתרת.

אם כן, לפירושו של רש״י, כשאנחנו אומרים פשיטא לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי, היינו אצל כל אדם חוץ מאביו או מי שאוהב אותו מאד, וכשמסופק לך כלילה, היינו אם אביו בא או שיש אדם שאוהב אותו מאד שאז הוא מסופק בדבר אם הוא יהרוג אותו ולכן אין לו להרוג את הבא במחתרת.

והתוס׳ מפרשים, אומר ר״י וריב״א, שפסוק זה מדבר באב על הבן, שסתם אב כפי שאמרנו מפירושו של רש״י סתם אב מרחם על הבן, ולכן אומר הפסוק שלא ניתן להצילו בנפשו אלא אם כן יודע בבירור שאפילו שזה אביו הוא כן בא להרוג אותו, וכך אומרים תוס׳ שמוכח בגמרא סנהדרין, אם זרחה עליו השמש הכוונה שאם ברור לך כשמש שאין לו שלום עמך אז תהרוג אותו ואם לאו אל תהרגהו, זה מדובר הכל באב על הבן, ומה שכתוב להיפך אם ברור לך שיש לו שלום עמך אל תהרגהו את זה אומרת הגמרא מדובר בבן על האב, שאם הבן בא במחתרת לגנוב אצל האב שם זה להיפך, מן הסתם יש לחשוש שהבן מוכן להרוג את האב, משא״כ רק אם ברור לך שהוא לא יבוא להרוג אותך אם תעמוד על ממונך להציל, אז הדין הוא אל תהרגהו, כך פירשו ר״י וריב״א.

כך שלפירושם כשאנחנו אומרים פשיטא לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא, לפירושם מדובר באב הבא במחתרת בנכסי הבן, והבן מן הסתם אסור לו להרוג את האב אלא אם כן הוא יודע הבירור שהאב יהיה מוכן להרוג אותו, אז אם ברור לך כשמש הדין הוא שניתן להצילו בנפשו.

מיתיבי שואלת הגמרא מעוד פסוק, **שנאמר (איוב ג) יחשכו כוכבי נשפו**, אומר רש״י כוכבי הלילה שלו, **יקו לאור ואין**, הבינה הגמרא פירושו יצפה ליום, **ואל יראה בעפעפי שחר**, עפעפי פירושו זיהור, הוא לא יראה את הזוהר של הבוקר, ומזה אומרת הגמרא להוכיח, **מדקאמר יקו לאור ואין, אלמא אור יממא הוא**, הרי מכאן יש להוכיח שהאור יתואר יום, והכוונה שיקווה ליום ולא יזכה לו.

עונה הגמרא, **התם, מילט הוא דקא לייט ליה איוב למזליה**, איוב קילל את מזלו, **אמר, יהא רעוא דליצפיה הך גברא לנהורא ולא לישכחיה**, כשהוא אומר יקו לאור אין הכוונה לבוקר או ליום, אלא הכוונה לדבר המאיר, אבל לא ששם היום הוא אור, ולא אמר ״יקו ליום״, אלא יקווה ויצפה שיאיר, ליצפיה, הוא יצפה, הך גברא, אדם זה, לנהורא, לאור שיאיר, ולא לישכחיה, והוא לא ימצא אותו.

מיתיבי שואלת הגמרא מפסוק (תהלים קלט), שם אומר דוד המלך, **ואומר, אך חשך ישופני, ולילה אור בעדני, אלמא אור יממא הוא**, הגמרא הבינה בקושיתה שדוד המלך אומר כך, ואומר, סבור הייתי בעוניי, כשהייתי נרדף הייתי סבור, אך חושך ישופני, שבחושך זה הוא ימות, והוא ישופני, ״ישופני״ מלשון נשף ולילה, שהוא יחשיך תמיד עלי, וזה החושך שהייתי סבור ש״ישופני״, שהוא יחשיך תמיד עליו, ולילה אור בעדני, נעשה אור אצלי, ואצל לילה ודאי שייך לייחס יום שהלילה נהפך ליום, אלמא אור יממא הוא, שדוד אומר הלילה שהייתי סבור שתמיד יחשיך עלי, הלילה עצמו נהפך עצלי ליום.

דוחה שוב הגמרא, **התם הכי קאמר דוד, אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום, עכשיו העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני**, דוד אומר כך, אני אמרתי שמפני החטאים ומפני שחטאתי שאף מן העולם הבא אטרד, ועכשיו שמחל לי הקב״ה על אותו עון אף מן העולם הזה שהייתי שרוי בו בחושך או בחרפה, האיר בעדני, שהודיע הקב״ה לשונאי דוד בעיני שלמה שמחל לדוד, שהוא מחל לדוד על אותו חטא של בת שבע, כשביקש להכניס שלמה את הארון לבית קדשי הקדשים ודבקו שערים זה בזה, מסופר בגמרא (כפי שמצויין למו״ק דף ט׳ ובשבת דף ל׳) ששלמה המלך אמר עשרים וארבע רננות ולא הועיל, עד שהוא אמר ״זכרה לחסדי דוד עבדך״ ואז נפתחו השערים, ומזה ידעו כל שונאי דוד שמחל לו על אותו חטא ונהפכו פניהם כשולי קדירה, אומר דוד המלך, שאני הייתי סבור שאפילו העולם הבא גם כן יהיה חושך, עכשיו אפילו העולם הזה שהוא דומה ללילה גם מעיר בעדי, כי נודע לכל באי עולם, וידעו כל ישראל, שמחל לו על אותו החטא.

מיתיבי שואלת הגמרא עוד ממה שלמדנו לקמן, **רבי יהודה אומר, בודקין אור (לארבעה) [ארבעה] עשר, ובארבעה עשר שחרית, ובשעת הביעור**, כפי שנלמד לקמן בדף י״א פשט במשנה הזאת שבודקים את החמץ בשלשה זמנים אלו, עכ״פ לענייננו שואלת הגמרא להוכיח, **מדקאמר רבי יהודה בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית, אלמא אור אורתא הוא**, שהרי אם זה י״ד בבוקר הרי כבר הוזכר ״ארבעה עשר שחרית״, **שמע מינה** מזה יש ראיה שבאמת ״אור לארבעה עשר״ הכוונה ל״אור״, ללילה, וטעמו של ר׳ יהודה מפורש לקמן על אותה משנה בפרק שלנו.

מיתיבי שואלת הגמרא מברייתא, **מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה**, וכפי שנלמד במשנה לקמן בדף נ׳ בפרק מקום שנהגו, שבמקום שנהגו בו לנהוג איסור מלאכה אסור לעשות שם מלאכה, כך כתוב במשנה, מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח אין עושין, ובברייתא הזאת נאמר, מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, **רבי אליעזר בן יעקב אומר משעת האור**, ואילו **רבי יהודה אומר משעת הָנֵץ החמה.**

אמר ליה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה, וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעשיית מלאכה, הרי לדבריך שרק משעת הנץ החמה אסור לעשות מלאכה בערב פסח, נמצא שמקצתו של יום מותר ומקצתו אסור, היכן מצינו זאת.

אמר ליה, הוא עצמו יוכיח, ערב פסח עצמו יכול להוכיח זאת **שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ**, כפי שנלמד לקמן שחמץ עד שש שעות מן התורה מותר לאכול חמץ בערב פסח עד שש שעות על היום, עד חצי היום, ורק אחרי שש שעות אסור, הרי שיום זה עצמו לענין איסור אכילת חמץ יוכיח שמקצתו מותר ומקצתו אסור.

וכאן מוכיחה הגמרא, **מדקאמר רבי יהודה משעת הנץ החמה, אלמא אור דקאמר רבי אליעזר בן יעקב, אורתא הוא**, כיון שר׳ יהודה סובר שהזמן בו נאסרה עשיית מלאכה במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח זה מהֶנץ החמה, בהחכרח שר׳ אליעזר בן יעקב האומר שאסור לעשות משעת האור הכוונה משחשיכה ושקעה חמה של יום י״ג בניסן, היינו מליל י״ד אסור בעשיית מלאכה, הרי שאור נקרא הלילה של י״ד.

עונה הגמרא, **לא, מאי אור, עמוד השחר**, גם ר׳ אליעזר בן יעקב אינו מתכוון לאסור עשיית מלאכה בערב פסח מליל י״ד, אלא הכוונה ״אור״ מעלות עמוד השחר.

שואלת הגמרא, **אי הכי, דקאמר ליה** כשר׳ אליעזר בן יעקב שואל את ר׳ יהודה **היכן מצינו יום שמקצתו מותר בעשיית מלאכה ומקצתו אסור בעשיית מלאכה**, והוא שואל אותו איך אתה אומר שרק משעת הנץ החמה נאסר, ולפני כן מותר, הרי לא יתכן שמקצתו מותר ומקצתו אסור, אם כן **נימא איהו לנפשיה, הא איכא לילה דקא שרי**, יאמר הוא לעצמו, את אותה קושיא ישאל גם לעצמו, שהרי לדבריו בלילה מותר וביום אסור, היכן מצינו שהיום אסור והלילה מותר.

עונה הגמרא, **רבי אליעזר בן יעקב הכי קאמר, בשלמא לדידי** שאני אומר שבלילה מותר וביום מיד מעמוד השחר אסור, **אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא ללילי**א מצאנו שחכמים נותנים חילוק בשיעורים של איסורים מדרבנן לחלק שהיום לאיסור והלילה להיתר.

ואיפה, (כאן כתוב) **(דתנן)** (ובצד מתוקן) **[דתניא]** כי למדנו בברייתא, **גבי תענית ציבור עד מתי אוכל ושותה, עד שיעלה עמוד השחר, דברי רבי אליעזר בן יעקב, רבי שמעון אומר עד קרות הגבר**, הרי שבתענית שגזרו חכמים בתענית ציבור שלא לאכול ולא לשתות אז זה רק מעמוד השחר, ואילו עד שיעלה עמוד השחר בלילה עדיין מותר, ואומר אם כן ר׳ אליעזר בן יעקב, איסור זה שהוא איסור דרבנן שלא לעשות מלאכה בערב פסח ולא איסור דאורייתא, אז לדידי שאני מחלק בין לילה ויום וביום אסור משעת עמוד השחר, מצאנו בעלמא במידי דרבנן שהלילה מותר והיום אסור.

אלא לדידך, היכא אשכחנא יממא גופיה דפלגי ביה רבנן, היכן מצינו שביום עצמו מעלות השחר עד הנץ החמה יהיה מותר ומהנץ החמה יהיה אסור.

אמר ליה על זה תירץ וענה לו ר׳ יהודה, **הוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת חמץ, ומקצתו אסור באכילת חמץ**.

שואלת הגמרא, **שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי אליעזר**, ר׳ יהודה הרי עונה נכון לר׳ אליעזר בן יעקב שמצאנו ביום זה עצמו של ערב פסח שמחיצתו ומקצתו של יום מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור.

עונה הגמרא, **הכי קאמר ליה רבי אליעזר, אמינא לך אנא מלאכה דרבנן, ואת אמרת לי חמץ דאורייתא, דעד הכא אסר רחמנא, ועד הכא שרא רחמנא**, אתה מביא לי ראיה מדבר שהוא איסור דאורייתא שלא לאכול חמץ, בזה אין להקשות איך יתכן שמחצית היום מותר באכילת חמץ ומחצית היום אסור, שגזירת הכתוב כך היא, כך גזרה התורה שעד חצי היום מותר אכילת חמץ ומחצי היום ומעלה אסור באכילת חמץ, אבל דרבנן אין זו מדת חכמים לחלק את היום מקצתו אסור ומקצתו מותר, זו היתה קושיתו של ר׳ אליעזר.

שואלת הגמרא, **ואידך**, ר׳ יהודה שכן הוכיח מאכילת חמץ מה הוא מוכיח, הרי זה דאורייתא, ומדאורייתא אין להוכיח מזה לגזירת חכמים.

עונה הגמרא, **שעות דרבנן**, הוא הוכיח זאת ממה שהוסיפו חכמים שתי שעות לאסור אכילת חמץ בערב פסח, כפי שנלמד לקמן במשנה, אוכלים כל ארבע, ארבע שעות ראשונות של יום ערב פסח מותר עדיין לאכול חמץ, ותולים כל חמש, היינו שעה חמישית שוב אין בני אדם אוכלים, אבל גם לא שורפים, לא אוכלים ולא שורפים אלא נותנים רק לבהמה, ושורפין בתחלת שש, הרי לך שבשל דבריהם שתי שעות אסורות והארבע השעות הראשונות לא אסרו, הרי שגם חכמים מחלקים את מקצתו של היום מותר ומקצתו של היום אסור בענין זה של אכילת חמץ בשעות שאסורות רק מדרבנן.

שואלת הגמרא, **ואידך**, ר׳ אליעזר בן יעקב.

הוא סובר שזה אינו דומה, למה, **הרחקה הוא דעבוד רבנן לדאורייתא**, שם החכמים הם אשר עשו ההרחקה לדאורייתא משום יום המעונן, שבני אדם שאינם בקיאים בשעות עלולים לטעות בין שש לשבע, הם יסברו שעדיין שעה שישית ומן התורה הרי בשעה שישית מותר לאכול חמץ, ובעצם זה כבר יהיה שעה שביעית ונכשלו באכילת חמץ כשכבר אסור, ולכן הרחיקו רבנן שתי שעות להרחיק מן העבירה, אבל באיסור זה של עשיית מלאכה בערב פסח שכל האיסור אינו אלא דרבנן אחרי שגזרו איסור שלא לעשות מלאכה את כל היום גזרו, ולא יתכן שרק מהֶנץ החמה, כי לא מצאנו שחכמים יגזרו לאסור דבר שמקצתו של יום יהיה מותר ומקצתו של יום יהיה אסור.

מיתיבי, הגמרא שואלת עוד ממה שלמדנו במסכת ראש השנה, **אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו**, בזמן שהיו בית דין מקדשים את החודש על פי הראיה, היו באים שני עדים לבית הגדול שבירושלים להעיד על שראו את מולד הלבנה, והיו הבית דין מקבלים את עדותם ומקדשים את החודש, ואם הם היו באים ביום השלשים של החודש הקודם היו הבית דין מקדשים את החודש ונמצא החודש הקודם חסר שהוא נחשב חודש של עשרים ותשע יום, ויום זה שבו קידשו את החודש הוא כבר היום הראשון לחודש הבא, אם העדים לא הגיעו היו מעברים את החודש הקודם להחשיב אותו חודש של שלשים יום,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולמחרת היום השלשים ואחד של החודש הקודם היו מקדשים את החודש להתחיל לספור ממנו יום ראשון לחודש הבא, והיו צריכים להודיע לגלות לבבל מתי קידשו את החודש, אז היו משיאין משואות, היו משיאין שלוחי בית דין משואות, דהיינו אבוקות גדולות של אור, היו מדליקים אבוקות בראשי ההרים, כדי להודיע שהיום קידשו בית דין את החודש, על זה למדנו אין משיאין משואות אלא על החודש שנראה בזמנו לקדשו, היינו החודש שנראה בזמנו ביום השלשים של החודש הקודם, נראה חידוש הלבנה ובאו עדים כדי לקדש את החודש, משום שאם החודש הוא מעובר וראש חודש (היינו היום הראשון של החודש הבא) הוא ביום שלושים ואחד של החודש הקודם, שוב אין הבית דין צריכים לקדש את החודש לומר ״מקודש החודש״, שכבר קידשוהו שמים בזה שלא היו כאן עדים להעיד על חידוש הלבנה, אלא שהתנא בא להשמיענו שעל חודש חסר שהחודש הקודם היה חודש חסר של עשרים ותשע יום, שבאו עדים וקידשו את החודש ביום השלשים, אז משיאין משואות, וזה מה שלמדנו ״על החודש שנראה בזמנו״ שאז משיאים משואות, משא״כ אם לא קידשו את החודש בזמנו ביום שלשים, ונמצא שהחודש הקודם הוא חודש מעובר, חודש מלא של שלשים יום, לא צריך לעשות ולהדליק משואות, וכשבני גולה רואים שלא הדליקו משואות הם יודעים שהחודש מעובר, **ואימתי משיאין משואות, לאור עבורו**, היינו הלילה לאחר שעבר היום השלושים, בלילה של יום שלושים ואחד אז משיאים משואות כדי להודיע שהיום נתקדש.

ומפרש רש״י, למה יום השלושים ואחד והלילה שלפניו נקרא אור עיבורו, על שם שביום זה של היום השלושים נעשה החודש מעובר, שאם לא קובעים בו את ראש חודש נעשה החודש הקודם חודש מעובר של שלושים יום.

על כל פנים, הרי ודאי שמדליקים את המשואות לאור, היינו בלילה, **אלמא אור אורתא הוא** שאור נקרא לילה, שהרי ביום ודאי אין מדליקין משואות כי משואות של אור אינם נראים מרחוק אם מדליקים אותם ביום, רק אם מדליקים אותם בלילה, והרי שמשיאים את המשואות בלילה והתנא אומר ״אור״, מזה ראיה שאור פירושו ״אורתא״ לילה, **שמע מינה**.

מיתיבי שואלת הגמרא ממה שלמדנו, **היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח, לאורה טעון קידוש ידים ורגלים, דברי רבי**, הדין הוא הרי שכל כהן העובד עבודה צריך קודם לקדש ידיו ורגליו, ואם הוא היה עומד ומקריב קרבנות כל הלילה ודאי שקודם הוא קידש ידיו ורגליו והמשיך על סמך אותו קידוש ידים ורגלים לעבוד עבודה ולהקריב קרבנות כל הלילה, לאורה הוא טעון שוב פעם קידוש ידים ורגלים, כי רבי סובר לינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, הלינה שעברה עליו לילה זה פוסל את הקידוש ידים ורגלים, והוא צריך לקדש ידים ורגלים מחדש, כפי שמבואר טעמו של רבי בגמרא זבחים שם בסוגיא, ועכ״פ הרי אנחנו רואים של״אורה״ פירושו בוקר, יום.

עונה הגמרא, **אורה שאני**, איפה שכתוב הלשון ״אורה״ רב יהודה אינו חולק, שודאי זה לשון יום, אבל הלשון ״אור״ פירושו לילה.

(אם כן כבר היתה לנו ראיה אחת ש״אור״ פירושו לילה, ולהלן ממשיכה שוב הגמרא בשקלא וטריא להוכיח הוא יום או שהוא לילה, ומסקנת הגמרא ש״אור״ הוא לילה, ואור לארבעה עשר פירושו ליל ארבעה עשרה בניסן.)

[אחרי שהמשנה אמרה ״אור לארבעה עשרה בודקין את החמץ״, למדנו שרב יהודה מפרש מאי אור נגהי, פירושו לפי מה שהגמרא בהוה אמינא היתה סבורה, שהוא מפרש אור לארבעה עשה הכוונה בשחרית של י״ד, ורב יהודה אמר שהכוונה לאור לארבעה עשר הכוונה לילי, בליל ארבעה עשר, והסוגיא דנה בארוכה להוכיח מהו משמעות המילה ״אור״ שמובארת במשנה, והגמרא כבר הוכיחה שאור הכוונה ״אורתא״, פירושו לילה.

והגמרא ממשיכה בשקלא וטריא להוכיח מה זה אור].

מיתיבי מר זוטרא שואל מר זוטרא ממשנה במסכת עדויות (כפי שמצויין),

- דף ג׳ ע״א

המפלת אור לשמונים ואחד, בית שמאי פוטרין מקרבן, ובית הלל מחייבים.

ההלכה היא שאשה יולדת שילדה זכר היא טמאה שבעה ימים כימי נדת דותה תטמא, ולאחר שבעת ימים יש לה עוד שלשים ושלשה ימים שהם ימי טוהר שכל דם שהיא רואה בו הוא טהור, ואחרי שעברו ארבעים יום ללידת זכר היא צריכה להביא קרבן יולדת, ״שני תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת״ כמו שמפורש בתורה בפרשת תזריע, ואם היה ילדה נקבה הרי שהיא טמאה שבועיים, ארבעה עשר יום, ולאחר מכן יש לה ששים וששה יום ימי טוהר שכל דם שהיא רואה בהם היא טהורה, ואחרי שעברו שבועיים של ימי טומאה ועוד ששים וששה יום של ימי טהרה שהם יחד שמונים יום ללידת נקבה, אז היא צריכה להביא קרבן יולדת. ומפורש בסוגיא בכריתות שלומדים מהפסוק ״זאת תורת היולדת״, כפי שרש״י מביא, מלמד שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה, שאם היא ילדה כמה ולדות הרי היא לא צריכה להביא על כל ולד קרבן בנפרד, אלא קרבן אחד על ולדות הרבה, יכול שתביא על הלידה של לפני מלאות ועל הלידה שלאחר מלאות קרבן אחד, המילה ״מלאות״ הכוונה בתוך ימי טהרה, כי כך הוא לשון הפסוק ״ובמלאות ימי טהרה״, הרי שתוך שמונים יום ללידת הנקבה זה נקרא תוך מלאות, ותוך ארבעים יום ללידת זכר זה נקרא תוך מלאות, ואם היא ילדה ולד של לפני מלאות וגם עוד ולד שהיא ילדה אותו לאחר מלאות, היינו סבורים שגם בזה יספיק קרבן אחד ולא יותר, תלמוד לומר ״זאת״, שהמלה ״זאת״ היא בלשון מיעוט, שאם היא ילדה לאחר מלאות אז היא כן חייבת להביא קרבן על הולד השני חוץ מהקרבן שהיא נתחייבה בו על הולד הראשון.

עוד צריך להוסיף שהיא חייבת בקרבן יולדת גם אם היא הפילה נפל שאינו בר קיימא, היא גם כן חייבת להביא קרבן יולדת.

ואיך זה יתכן שהיא ילדה בתוך מלאות, ומתי זה לאחר מלאות, מסביר רש״י, כגון אשה שילדה נקבה, הרי אמרנו ששבועיים היא טמאה ״כימי נדת דותה תטמא״, ואם היא טבלה להטהר לסוף שבועיים של נקיבה, ונתעברה, והפילה

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את העובר הזה, אם ההפלה היתה תוך מלאות, היינו תוך השמונים יום ללידת הנקבה הראשונה, הרי היא נפטרת בקרבן אחד ואין היא חייבת להביא קרבן גם על הנפל שהפילה חוץ מהקרבן שהיא צריכה להביא על הבת שהיא ילדה קודם, אלא בקרבן אחד היא נפטרת על שניהם, כיון שהלידה השניה, היינו ההפלה, היתה בתוך מלאות, אבל אם לאחר מלאות הפילה, לאחר שכבר עברו שמונים יום הפילה, לאחר שכבר עברו שמונים יום מלידת הנקבה היא הפילה את הולד, הרי היא חייבת להביא קרבן גם הל הנפל על הלידה השניה חוץ מהקרבן של הלידה הראשונה, שמכיון שכבר נתחייבה בקרבן הראשון קודם הלידה השניה לכן היא לא יכולה להפטר בקרבן זה אלא היא צריכה להביא קרבן גם על הלידה השניה, ומתי היא תביא את הקרבן, רק בסוף מלאות של לידה שניה, אז היא תביא שתי קרבנות, אחד על הלידה הראשונה ואחד על הנפל שהפילה בלידה השניה שהיתה כבר לאחר מלאות.

ועכשיו המשנה מדברת על המפלת אור לשמונים ואחד, והסברנו, שמונים יום אחרי לידת נקיבה זה נקרא תוך מלאות, משום שיש שבועיים (דהיינו ארבעה עשר יום) שהיא טמאה טומאת נדה, ואילו לאחר מכן ששים וששה יום היא טהורה, כל דם שהיא רואה בו הוא דם טוהר והימים נקראים ימי טוהר, ולאחר שנסתיימו השמונים יום ונכנס הלילה של היום השמונים ואחד, ובליל כניסת היום השמונים ואחד היא הפילה, הרי כאן המלאות עבר, השמונים יום כבר עברו, אבל עדיין אינה ראויה להבאת קרבן, הרי בלילה אי אפשר להביא קרבנות כי אין שוחטים קרבנות בלילה, ואת הקרבן של יולדת היא חייבת ויכולה להביא רק למחרת בבוקר בתחלת יום השמונים ואחד, אבל באור לשמונים ואחד שהוא הלילה הקודם ליום היא עדיין לא יכולה להביא קרבן, ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל.

בית שמאי פוטרים מקרבן, בית שמאי סבורים שהיא לא צריכה להביא קרבן על ההפלה הזאת של אור לשמונים ואחד, אלא באותו קרבן שהיא תביא על הלידה הראשונה היא נפטרת גם על ההפלה והלידה השניה, ובית הלל מחייבים, הם מחייבים להביא שתי קרבנות, משום שמכיון שהלידה השניה, וכפי שהסברנו לידה שניה זה גם הפלה, אז הרי כיון שההפלה, הלידה השניה, היתה אחר מלאות, שהרי אור לשמונים ואחד זה כבר אחרי שעברו שמונים יום שהם מלאות ימי טהרה של לידת נקיבה, אז לכן היא חייבת להביא קרבן נפרד על הלידה השניה, ובית שמאי פוטרים אותה מלהביא קרבן כפי שיתפרש מיד הטעם.

אמרו להן [להם] בית הלל לבית שמאי, בית הלל שואלים את בית שמאי, מאי שנא אור שמנים ואחד מיום שמנים ואחד, למה שיהיה נפקרא מינה בין לידה שהיא ילדה והפילה בלילה של יום השמונים ואחד מאם הפילה למחרתו ביום השמונים ואחד, בית הלל אומרים לבית שמאי הרי אתם מודים לנו שאם לא הפילה הלילה הזה אור לשמונים ואחד, אלא הפילה למחרת שאז גם בית שמאי הרי יודו שהיא חייבת, אם כן שואלים בית הלל את בית שמאי אז גם כשהפילה אור לשמונים ואחד תתחייב להביא קרבן נפרד על ההפלה הזאת, שהרי לכל דבר זמן היום והלילה שווים, ואם למחרת בבוקר הפילה אתם מודים לנו שהיא חייבת להביא קרבן על ההפלה הזאת, אם כן גם על אור לשמונים ואחד תצטרך להביא קרבן, אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן, מפרש רש״י בלשון בתמיה, את זה בית הלל מביאים לעוד ראיה אחרת לדבריהם, הואיל וליל השמונים ואחד שוה לענין טומאה ליום השמונים ואחד, שהרי כפי שהסברנו עד מלאות שמונים יום מלידת הנקבה הדם שהיא רואה הוא דם טוהר, אז הרי שעד שקיעת החמה של יום השמונים דמיה של אשה זאת טהורים, ואם היא תראה דם לאחר שקיעת החמה בתחלת ליל השמונים ואחד, אז דמיה טמאים כאילו היא רואה דם למחר, אז הרי שלענין טומאה להחשיב את הדם שלה כדם טמא ליל שמונים ואחד דינו כמו יום שמונים ואחד, ואם כן למה לא ישווה לו לקרבן, למה לא נאמר שגם לקרבן כמו שאם היא תפיל למחרת ביום השמונים ואחד היא תתחייב להביא קרבן, כך תתחייב גם על הולד שהפילה בלילה של השמונים ואחד, זו היתה שאלתם של בית הלל לבית שמאי.

ותשובת בית שמאי לא נתבארה כאן בסוגיא, ומביא רש״י את מה שבית שמאי משיבים לבית הלל, מה שמבואר במסכת כריתות, שבית שמאי אומרים לה כך, לא, זה לא כדבריכם, אם אמרתם ביום שמונים ואחד לכן אם היא הפילה היא תהיה חייבת בקרבן נפרד, שכן יצאה לשעה הראויה להביא בה קרבן, כיון שכבר היתה שעה בתחלת יום השמונים ואחד שבו היה ראוי שהיא תביא קרבן על הלידה שהיא ילדה לפני שמונים יום, לכן היא נתחייבה כבר בקרבן הראשון ושוב אין הלידה השניה נפטרת בקרבן זה שכבר התחייבה בו מלפני הלידה, תאמרו במפלת אור לשמונים ואחד שעדיין לא יצאה מידי ולד הראשון לשעה הראויה לקרבן, שהרי כפי שלמדנו, בלילה אי אפשר לשחוט ולהקריב קרבנות, אז הרי היא לא יכלה עדיין להביא את הקרבן והיא לא נתחייבה בו רק עד למחרת, ולכן סוברים בית שמאי שהולד שהיא ילדה והפילה באור לשמונים ואחד יכול גם חיוב זה להפטר בקרבן שהיא תביא על הלידה הקודמת.

ומה ששאלתם למה לענין דם אין חילוק ושוים הלילה של שמונים ואחד עם היום של שמונים ואחד, שמזה רצו בית הלל להוכיח שגם לענין קרבן יהיה ליל שמונים ואחד דומה ליום שמונים ואחד, על זה עונים להם בית שמאי, הדמים שאתם אומרים להוכיח אינם מוכיחים, שהרי אם האשה הפילה תוך מלאות, אם היא הפילה את הולד שנתעברה בו לאחר שבועיים של לידת נקבה, טבלה ונתעברה והפילה את הולד בתוך השמונים יום, אז הרי הדמים של לידה הם טמאים, אע״פ שעל הולד הזה היא פטורה מן הקרבן, אז הרי מזה שהדם שלה טמא זה לא מוכיח שהיא תהיה חייבת בקרבן על הלידה, הרי בתוך מלאות גם דמיה טמאים ואעפ״כ היא פטורה מלהביא קרבן על הלידה, ולכן אפילו בליל שמונים ואחד הדם שלה הוא כבר דם טמא, אין להוכיח מזה שהיא תהיה חייבת להביא קרבן, כך ענו בית שמאי לבית הלל.

ותוס׳ כבר מזכירים בתחלת העמוד, שאמנם טעם זה ששאלו בית הלל, אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן, בית הלל חזרו מזה הטעם, מתשובתם של בית שמאי, כפי שרש״י הביא את זה, ומהו טעמם של בית הלל למסקנת הסוגיא שם

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בכריתות דף ח׳, שלומדים מפסוק ״או לבת״ לרבות אור לשמונים ואחד.

זהו הדין של מפלת אור לשמונים ואחד, ועכשיו הגמרא מביאה ראיה לענין השקלא וטריא בסוגיא שלנו להוכיח מה היא משמעות המילה אור.

מדייקת אם כן הגמרא, **מדקאמר בית הלל לבית שמאי מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד, שמע מינה אור אורתא הוא**, הרי הם מזכירים את יום שמונים ואחד ושואלים מה שונה ממנו אור שמונים ואחד, על כרחך ש״אור״ זה ״ליל״ שמונים ואחד, **שמע מינה**, מזה יש ראיה ש״אור״ פירושו אורתא, דהיינו לילה.

מיתיבי שואלת הגמרא עוד קושיא להוכיח מהו המשמעות של המילה ״אור״, ממה שלמדנו בברייתא, **יכול יהא נאכל אור לשלישי**, מדובר לגבי קרבן שלמים, בקרבן שלמים כתוב בתורה בפרשת קדושים ״ביום זבחכם יאכל, וממחרת״, הרי שהתורה אמרה שזמן האכילה של קרבן שלמים הוא ביום זבחכם, ביום שבו שחטו את הקרבן, וממחרת, גם ליום המחרת אפשר לאכול מהקרבן שלמים, לאחר מכן כתוב שהתורה מצוה לשרוף את מה שנשאר ונותר מבשר השלמים לבוקר של יום השלישי, ומזה שואלת הברייתא, יכול היה נאכל אור לשלישי, שיהיה מותר לאכול את השלמים גם באור לשלישי.

ונפרש, אם לדוגמה שחטו את הקרבן ביום ראשון, אז זה היום הראשון שהוא ״יום זבחכם״, אוכלים בו בשר השלמים, ״וממחרת״ זה היום השני, גם בו אוכלים את בשר השלמים, וביום שלישי בבוקר אז זמן שריפתו של נותר, של מה שנשאר מבשר השלמים, והגמרא דנה מה הדין שהיה יכול שיהיה נאכל אור לשלישי, היינו יום שני בלילה ליל יום שלמחרת הוא יום שלישי, שגם אז יהיה מותר לאכול מבשר השלמים.

ודין הוא, יש ללמוד כך, שכך צריך להיות, **זבחים נאכלים ליום אחד**, זבחים מפרש רש״י שהכוונה היא לקרבן תודה, והאמת היא שכל הקרבות חוץ משלמים נאכלים רק ליום ולילה, ואילו בתודה כתוב ביום קרבנו יאכל, שאוכלים אותו ביום שבו הקריבו את הקרבן, **ושלמים נאכלים לשני ימים** כפי שהזכרנו שבשלמים כתוב ״וביום זבחכם וממחרת״ שאוכלים אותם בשני ימים, אם כן יש ללמוד, **מה להלן לילה אחר היום** הרי בתודה ודאי שאוכלים אותו לא רק ביום הקרבת הקרבן אלא בלילה שלאחריו גם כן, שהרי כתוב בגופיה בפסוק של תודה ״לא יניח ממנו עד בוקר״, משמע הא כל הלילה הוא עדיין אוכל ממנו, כי גם הלילה שלאחר יום הקרבן הקרבן גם כן אוכלים, וכך הוא הרי הכלל שנאכלים ליום ולילה, יום ולילה שלאחריו, וכן אומר רש״י בקרבן פסח כתוב ״לא תותירו ממנו עד בקר״, והרי בלילה אוכלים מקרבן הפסח, אז אם כן כמו ששם הלילה של אחר יום האכילה גם היא ניתנה לאכילת הקרבן, **אף כאן לילה אחר היום**, נאמר שגם כאן הלילה שלאחר הימים הכתובים בשלמים שהם זמן אכילה, גם הלילה שלאחריהם אפשר יהיה לאכול, ומכיון שכתוב ״וממחרת״ שביום השני להקרבת הקרבן גם אוכלים את בשר השלמים, אז גם בלילה שלאחריו שהוא אור לשלישי גם עדיין יהיה מותר לאכול מבשר השלמים, **תלמוד לומר** (ויקרא יט) **ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום** (זה הפסוק בפרשת קדושים), המילה ״עד יום״ משמעותה **בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי**, בעוד שהוא יום מחרת של הקרבת הקרבן אתה יכול לאכול מהקרבן, ולא משתחשך, מזה למדנו שהשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, שני ימים פירושו יום הקרבת הקרבן והיום של מחרת, ולילה אחד, הלילה שבין שני הימים האלו, אבל הלילה שלאחר היום השני שהוא אור לשלישי אסור כבר לאכול מבשר הקרבן.

יכול ישרף מיד, אז הייתי סבור שמכיון שנגמר זמן אכילת השלמים אחרי שעובר היום השני, אז מיד בתחלת הלילה של היום השלישי, היינו הלילה שלאחר יום השני, וכפי הציור שציירנו ששחטו את הקרבן ביום ראשון, היה מותר לאכול ממנו ביום ראשון, בלילה שלאחריו שהוא הלילה של יום שני, וביום שלאחריו שהוא היום שני, ויום שני בערב משתחשך זה ליל שלישי שכבר אסור לאכול את הקרבן שלמים, ואז נאמר שישרפו אותו מיד, **ודין הוא** ויש ללמוד כך, **זבחים נאכלין ליום ולילה אחד** הרי מצאנו שהזבחים כמו שהסברנו קרבן תודה נאכלים ליום ולילה אחד, **ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד**, כמו שהסברנו שני ימים והלילה האחד שביניהם, **מה להלן תיכף לאכילה שריפה** הרי כשנגמר זמן האכילה של הקרבנות הנאכלים לים ולילה מתחיל מיד זמן שריפתו, כמו שנאמר מפורש בפסוק ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו״, אז הרי זמן שריפת נותר, זמן השריפה של מה שנשאר מהקרבן הוא מיד אחר גמר האכילה, **אף כאן תיכף לאכילה שריפה** מיד אחרי שנסתיים זמן האכילה, היינו יום שני בערב בתחלת ליל שלישי, אז זמן השריפה וישרפו אותו בלילה, **תלמוד לומר** כתוב עוד פסוק, והפסוק הזה הוא בפרשת צו (ויקרא ז) **והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף**, וכאן לא נאמר עד יום אלא ביום, משום שפסוק זה לא מדבר בזמן אכילה (אומר רש״י) אלא בשריפה, והוא בא להורות וללמד שביום הוא נשרף ולא בלילה, מזה למדנו **ביום אתה (שורף) [שורפו] ואי אתה שורפו בלילה**.

ומכאן שוב מוכיח הגמרא את הנוגע לשקלא וטריא אצלנו, **מדקאמר יהא נאכל אור לשלישי, אלמא אור אורתא הוא**, אז מזה יש להוכיח שאור זה לילה, שהרי הנידון הוא לאכול אותו בליל שלישי והתנא קורא לזה אור שלישי, **שמע מינה** באמת יש הלוכיח מזה שאור פירושו אורתא, לילה.

אומרת הגמרא, **תא שמע**, למדנו בברייתא, **אור של יום הכפורים** פירווש ליל יום הכפורים, **מתפלל שבע**, בתפלת לחש של ליל יום הכפורים יש בו רק שבע ברכות, **ומתודה** ולאחר מכן הוא אומר וידוי, **שחרית מתפלל שבע ומתודה** גם בשחרית של יום הכפורים הוא מתפלל תפלה של שבע ברכות ומתוודה, ואח״כ **במוסף מתפלל שבע ומתודה** גם במוסף יש תפלה של שבע ברכות ומתוודה, **במנחה מתפלל שבע ומתודה** גם במנחה התפלה היא שבע ברכות ומתוודה, (ואצלנו כתוב ״בערבית״, ובצד כבר מבואר מהגמרא יומא ומהגמרא נדה ששם כתוב **בנעילה**, הרי ביום כפור אחרי

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תפלת מנחה יש לנו גם תפלת נעילה, שגם בה **מתפלל שבע ומתודה**), **בערבית** היינו מעריב של מוצאי יום הכפורים **מתפלל מעין שמונה עשר**, פירושו שהוא גם כן מתפלל רק שבע ברכות, והוא לא מתפלל שמונה עשרה שלמה, היינו תפלה רגילה, אלא הוא מתפלל ג׳ ראשונות, היינו את הברכה הראשונה של מגן אברהם, הברכה השניה של מחיה המתים, והברכה השלישית של אתה קדוש, וג׳ אחרונות, דהיינו ברכת רצה מודים ושים שלום, והברכות שבאמצע הוא אומר תפלת הביננו, שיש בה מעין השלוש עשרה ברכות האמצעיות בקצרה, וזו היא תפלה קצרה שתיקנו לעוברי דרכים, אלו המהלכים בדרכים ואין להם את האפשרות להתפלל תפלה ארוכה הם מתפללים תפלת הביננו, וכמו כן סובר התנא קמא שבמוצאי יום הכפורים התירו לצאת ידי חובת תפלה בתפלה קצרה של הביננו מפני הטורח שיש להם טירחא להתפלל ארוך כיון שצריכים ללכת לאכול אחרי הצום, כך הסביר רש״י ביומא סוף דף פ״ז ע״ב.

רבי חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו, מתפלל שמונה עשר שלימות, שגם במעריב במוצאי יום כפור הוא צריך לתפלל שמונה עשרה רגילה של שמונה עשר ברכות שלמות, **מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת**, הרי בתפלת אתה חונן צריך לומר במוצאי יום הכפורים אתה חוננתנו, שזו הבדלה, והוא לא יכול לומר זאת בתפלה קצרה של הביננו.

ושוב לענין השקלא וטריא בסוגיא אצלנו, **אלמא אור אורתא הוא**, הרי כאן מוכח שוב שאור יום הכפורים הכוונה ליל יום הכפורים, הרי שאור פירושו אורתא, לילה, אומרת הגמרא **שמע מינה** כך באמת מוכח.

תא שמע, דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, אלמא אור אורתא הוא, כאן יש לנו ראיה מוכרחת שלא רק בכל מקום אור פירושו לילה, אלא גם לענין הדין של בדיקת חמץ שהמשנה אמרה ״אור לארבעה עשר בודקים את החמץ״ מפורש בברייתא של תני דבי שמואל שזה לילה, כי כך כתוב לילי ארבעה עשר בודקים את החמץ.

אלא אומרת הגמרא, **בין רב הונא ובין רב יהודה, דכולי עלמא אור אורתא הוא**, אין מחלוקת ביניהם איך כוונת המשנה ב״אור לארבעה עשר״ לומר שהכוונה אולי נהגי שזה י״ד בשחרית, ודאי גם רב הונא מודה שאור לארבעה עשר פירושו ליל ארבעה עשר, **ולא פליגי** במה שפירשו זה נגהי וזה לילי, **מר כי אתריה ומר כי אתריה, באתריה דרב הונא קרו נגהי** במקומו של רב הונא היו קוראים ללילה נגהי, מבואר בצד בשם הערוך שזה מלשון כינוי שמכנים כמו שאנחנו קוראים לסומא סגי נהור, והעיקר הוא שזה נלמד מהפסוק (איוב י״ח) ״ולא יגה שביב אשו״, וכך ללילה קוראים נגהי, שזה לשון אור, **ובאתריה דרב יהודה קרו לילי** ובמקומו של רב יהודה היו קוראים לזה פשוט לילה, אבל מתי זה אור לארבעה עשר, על זה אין מחלוקת, כולם מודים שהכוונה בלילה, ומה שרב הונא אמר נהגי, כי כך נקרא לילה במקומו של רב הונא.

שואלת הגמרא, **ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי**, למה התנא במשנה לא אומר לילי, כמו שתנא דבי שמואל אומר לילי.

מתרצת הגמרא, **לישנא מעליא הוא דנקט**, הוא מחזר לנקוט לשון מעולה ולשון צחה ונקיה, שמצוה ודרך נקיי הדעת (כלשון רש״י) לספר בלשון נקיה.

וכדרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי, לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, ורש״י כבר מסביר, שאין הכוונה שגם המילה לילי זה דבר מגונה, אלא מובא דברי ר׳ יהושע בן לוי לא כפירוש על הקושיא למה התנא אמר אור לארבעה עשר ולא לילי, דברי ר׳ יהושע בן לוי נאמרו בעלמא, אבל מדברי ר׳ יהושע בן לוי האומר שלעולם לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו אנחנו למדים שלשון חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי,וזה מסביר לנו למה התנא במשנה נקט ״אור״ לארבעה עשר.

ומנין למד ר׳ יהושע בן לוי שלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר** שכתוב בפסוק (בראשית ז) **מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה**, ולא כתוב מן הבהמה הטמאה כפי שהיה צריך להיות כתוב, הרי יש כאן שמונה אותיות מיותרות, אם היה כותב ״הבהמה הטמאה״ המילה ״הטמאה״ אין בה אלא חמש אותיות, ואילו כשכתוב ״אשר איננה טהורה״ יש כאן שלוש עשרה אותיות, הרי שיש כאן שמונה אותיות מיותרות.

ומה זה נקרא עיקם, מבואר מדברי המהרש״א שהכוונה שהוא כותב שלא כדרכו, כל דבר שהוא כדרכו זו הדרך הישרה, מה שהוא סוטה מהדרך וזה שלא כדרכו זה נקרא להתעקם, וכשהפסוק כותב את המילים שלא כדרכו ומוסיף אותיות שלא כדרכו זה נקרא עיקם.

ושואל רש״י, אע״פ שבתורה מצאנו שכתוב טמא, ולמה כאן התורה הקפידה לומר ״הבהמה אשר איננה טהורה״, מתרץ רש״י, לכן התורה במקום אחד משנה, ללמד אותך לחזר אחר לשון נקיה, ובזה שפעם אחת התורה הראתה לך איך שהיא כותבת ״אשר איננה טהורה״ תלמד מזה לדבר בלשון נקיה.

רב פפא אמר, תשע, שהפסוק עיקם תשע אותיות, **שנאמר** (דברים כג) **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה**, ויכול היה הפסוק לומר ״כי יהיה בך איש טמא״, וזה רק שלוש אותיות, וכשכתוב ״אשר לא יהיה טהור מקרה לילה״ יש לך כאן שתים עשרה אותיות, כי מייחסים את המילה ״טהור״ כאילו היא כתובה בלי ו״ו, והרי גם אם המילה ״טהור״ תהיה בלי ו״ו עדיין יש עיקום של תשע אותיות מיותרות, שהרי יש שתים עשרה אותיות, ואילו במילה טמא אין אלא שלוש אותיות.

רבינא אמר, עשר, וי״ו דטהור, רבינא אומר סוף סוף הרי המילה ״טהור״ היא לא חסרה וי״ו, כתוב וי״ו, הרי שהפסוק עיקם לכתוב שלא כדרכו עוד עשר אותיות כדי לא לומר את המילה ״טמא״.

רב אחא בר יעקב אמר, שש עשרה, שנאמר (שמואל א כ) **כי אמר מקרה הוא, בלתי טהור הוא, כי לא טהור**, בשמואל שם מסופר שדוד נפקד ממושבו הקבוע בשולחן המלך אצל שאול, ושאול ביום הראשון לא שאל עליו כי אמר ״מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור״, ואם נתבונן, היה

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יכול להיות כתוב ״כי אמר מקרה טמא הוא״, ושוב אין לו צורך להוסיף שום דבר, הרי שהוא לא אמר ״מקרה טמא הוא״, אלא ״בלתי טהור הוא כי לא טהור״, ויש כאן תשע עשרה אותיות שבמקומם היה יכול לכתוב את המילה ״טמא״ שהיא שלוש אותיות, הרי שהוא עיקם שש עשרה אותיות.

אומרת הגמרא, **תניא דבי רבי ישמעאל, לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו מרכב**, בזב כתוב בפרשת מצורע ״וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב״, **ובאשה קראו מושב** באשה כתוב ״או על הכלי אשר היא יושבת״, והטעם, לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה, ואע״פ שהמרכב והמושב שוים בשניהם.

מסביר המהרש״א את כוונת דברי רש״י שהמרכב והמושב שוים בשניהם, שאין כוונתו שהמרכב והמושב דינם שוה לדיני טומאה, כפי שתוס׳ כבר אומרים בד״ה שהרי בזב, שמרכב ומושב אין דינם שוה בדיני הטומאה שלהם, האדם הנוגע במרכב אינו טעון כיבוס בגדים, והאדם הנוגע במושב כן טעון כיבוס בגדים, אלא כוונת רש״י המרכב והמושב שוים בשניהם באיש ובאשה, זב אם הוא רוכב על מרכב הוא עושה מרכב הזב, אם הוא יושב הוא עושה מושב הזב, וגם אשה אם היא רוכבת עושה מרכב הזב ואם היא יושבת עושה מושב הזב.

ומהו מרכב ומהו מושב, מבואר ברש״י בפרשת מצורע, וכך הר״ן אצלנו ביאר, שהאוכף עליו הוא יושב בשעה שהוא רוכב זה נקרא מושב הזב, אבל את מה שהוא אוחז עץ שעל גבי הבעל חי, שכשאדם רוכב הוא מחזיק את עצמו בעץ, העץ הזה שבו הוא מחזיק את עצמו הוא נקרא מרכב, ואין לו טומאה למי שנוגע בו, טומאת כיבוס בגדים.

ואומר וכתוב בפסוק (איוב טו) **ותבחר לשון ערומים**, משמע המילה ״ותבחר״ מצוה עליך כך, לבחור לשון ערומים. **ואומר** ויש עוד פסוק שם (איוב לג) **ודעת שפתי ברור מללו**, הרי שהמילה ״ברור״ פירושו נקי ומבורר, מיללו פירושו דיברו, דיברו לשון נקי ומבורר.

שואלת הגמרא, **מאי ואומר**, למה צריכים בברייתא להביא עוד פסוקים, הרי למדנו כבר מהפסוק הראשון ממה שבזב קרוי מרכב ובאשה קרויו מושב.

עונה הגמרא, **וכי תימא הני מילי בדאורייתא** הייתי סבור לומר שהתורה הקפידה בלשונה, שלשון התורה יצאתה מפי הגבורה, ולכן הקפידה בלשון נקיה, **אבל בדרבנן** במשנה ובברייתא **לא**, אין להקפיד על לשונם, **תא שמע** על זה הביאה הברייתא פסוק **ואומר ותבחר לשון ערומים** שמזה למדנו ושמענו שהערומים, החכמים, בוחרי לשון הם, אז ודאי שהחכמים במשנה ובברייתא גם הם מפקידים לברור לעצמם לשון נקיה.

וכי תימא הני מילי בדרבנן כשהם אומרים את דבריהם במשנה ובברייתא, **אבל במילי דעלמא, לא**, אין להקפיד לדבר דווקא בלשון נקיה, **ואומר** על זה הוא מביא **ודעת שפתי ברור מללו** שתמיד צריך לברר ולדבר בלשון נקי ומבורר.

שואלת הגמרא, **ובאשה לא כתיב בה מרכב, והכתיב** (בראשית כד) **ותקם רבקה ונערתיה ותרכבנה על הגמלים**, אז הרי מפורש אצל רבקה ונערותיה שהם נשים המילה ״ותרכבנה״.

עונה הגמרא, **התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא**, כיון שהגמל הוא גבוה ומתירא שלא תפול, אז דרכה של האשה לרכוב כדי שהיא תוכל להחזיק בו בידים וברגלים.

ומוסף רבינו חננאל בסוף העמוד, שמכיון שמפחד היא חייבת בדווקא לרכוב, והיא לא יכולה לרכוב בדרך ישיבה כדי שהיא לא תפול, אי אפשר שלא להזכיר רכיבה כיון שכך היא המציאות שרוכבים.

שואלת הגמרא, **והכתיב** (שמות ד) **ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור**, אז הרי כתוב ״וירכיבם״ על אשתו.

עונה הגמרא, **התם**,

- דף ג׳ ע״ב

משום בניו אורחא הוא, מה שהוזכר לשון רכיבה זה בגלל בניו של משה שהם היו זכרים.

שואלת הגמרא, **והכתיב** (שמואל א׳ כ״ה) **והיא רוכבת על החמור**, פסוק זה נאמר שם אצל אביגיל אשת נבל הכרמלי, שדוד רצה להרוג את כל משפחתו של נבל הכרמלי בגלל שהוא העליב ופגע בשליחים שהוא שלח אליו לבקש שיתן לו מזון, ואביגיל היתה רוכבת על החמור כדי לפייס את דוד, אז הרי כתוב אצל אביגיל שהיא אשה המילה רוכבת.

עונה הגמרא, **התם, משום ביעתותא דליליא אורחא הוא**, משום פחד של לילה, ושם היה בלילה, כי כתוב שדוד אמר אם אשאיר לו ״עד אור הבוקר משתין בקיר״, אז מכיון שזה היה בלילה אורחא הוא מפחד הלילה דווקא לרכוב ולא בדרך ישיבה, ולכן כתוב המילה ״רוכבת״.

ואיבעית אימא, משום ביעתותא דליליא ליכא, אם זה רק היה בגלל הפחד של הלילה לא היינו אומרים ״רוכבת״, אבל **משום ביעתותא דדוד איכא**, היא הרי פחדה שדוד יהרוג את נבל בעלה עם כל משפחתו, ומפחד זה של דוד היא היתה מוכרחה לרכב.

ואיבעית אימא, ביעתותא דדוד נמי ליכא, גם מזה לא היה לה את הפחד שבגללו היא מוכרחה להיות ברכיבה, אבל **משום ביעתותא דהר איכא**, מבואר שם בפסוק ״והיא יורדת בסתר״, שהיא היתה יורדת במורד ההר, וכשרוכבים על החמור במורד ההר יש פחד גדול שלא ליפול, ולכן היא רכבה, ולכן כתוב המילה ״רוכבת״.

שואלת הגמרא, **ובאורייתא מי לא כתיב טמא** וכי לא כתוב בתורה המילה טמא.

אלא אומר הגמרא, **כל היכא דכי הדדי נינהו, משתעי בלשון נקיה**, באופן שאם הוא ירצה לדבר בלשון צח אין אריכות יתירה בלשון צח מאשר לדבר בלשון מגונה, אז באמת הוא מדבר בלשון נקיה, היינו בלשון כבוד, **כל היכא דנפישין מילי, משתעי בלשון קצרה**, אבל בכל מקום שכדי לדבר בלשון נקיה יש בזה אריכות לשון יותר גדולה, הפסוק מעדיף לדבר בלשון קצרה, ועל אף שראינו שעיקם הכתוב שמונה או תשע או עשר או שש עשרה אותיות כדי לדבר בלשון צחה, הרי שהוא כן האריך בלשונו לדבר בלשון כבוד, מסביר רש״י, שבמקומות אלו עיקם הפסוק ללמדך, שתלמד מזה, שצריך לחזר אחר לשון נקי, אבל בשאר מקומות הפסוק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כן כותב אפילו לשון מגונה, העיקר שזה לשון קצר, כדי ללמדך שהרב ישנה לתלמידו לשון קצרה, לפי שהגירסא הקצרה מתקיימת יותר מהגירסא הארוכה, התלמיד זוכר זאת יותר טוב.

וכפי שהגמרא אומרת, כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה ויש אומרים, אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר, לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, לעולם שילמד אותו בדרך קצרה, ולכן כאן אפילו אם בגלל הרצון לקצר הוא ידבר בלשון מגונה, והוא יכול היה להאריך בלשונו ולומר בלשון נקיה, עדיף שיזכיר לשון מגונה וידבר בקצרה מאשר לדבר בלשון ארוכה.

שואלת הגמרא, וכל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון כבוד, וכי בכל מקום שלשון כבוד ולשון מגונה הם בלי אריכות אחת מן השניה, הוא תמיד מדבר בלשון כבוד, והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו, וקאמר רוכבת.

עונה הגמרא, רכבת כתיב זה כתוב בלי וי״ו, ולכן זה נקרא קיצור לשון, על אף שזה לשון מגונה הוא נקט את הלשון הקצרה.

ואע״ג שיכול היה גם לכתוב ״ישבת״ חסר, כמו שהוא כותב ״רכבת״ בלי וי״ו, אומר רש״י, כל חסירות שבתורה באים הם לדרשה, וכאן כשהוא כותב ״רכבת״ בלי וי״ו בא ללמדך בחסרון זה של הוי״ו שתתפוס לשון קצרה ואפילו הוא מגונה, שהרי כאן תפס לשון מגונה וקצר, אבל לכתוב ״ישבת״ בלי וי״ו מה תלמד מזה, ומכיון שצריך תמיד סיבה למה יהיה כתוב חסר אי אפשר לכתוב ״ישבת״ בלי וי״ו, לכן כתוב ״רכבת״ בלי וי״ו, וכאן יש לי כבר הסבר ולימוד מה אני דורש מזה.

ואומר המהרש״ל, שכוונת דברי רש״י, שהפירוש הוא, אפילו בלשון מגונה ידקדק אדם לקצר את לשונו, שאפילו אם הוא נזקק לדבר בלשון מגונה אבל הוא צריך גם לקצר את לשונו. אבל אין לפרש שיקצר את לשונו אפילו אם אי אפשר לו אלא שידבר בלשון מגונה, שזה באנו ללמוד כאן, זה אינו, שאם כן מה צריך את הדרשה מהפסוק הזה שכתוב ״רכבת״ בלי וי״ו, הרי כבר למדנו את זה מזה שבתורה כתוב בכל המקומות ״טמא״, שמזה למדנו שכדי לקצר בלשון כדאי לו אפילו אם הוא צריך לומר בלשון מגונה, אלא הכוונה כאן שבאנו ללמוד דבר חדש, לדעת המהרש״ל, שגם בלשון מגונה צריך לדבר בקצרה, כך לומד המהרש״ל.

המהרש״א חולק על דברי המהרש״ל, והוא שואל איזה רבותא וחידוש יש כאן, אדרבה היה צריך לחדש ולומר רבותא שאפילו אם הוא מדבר בלשון נקיה הוא צריך גם בנוסף לזה לקצר, לכן לומד המהרש״א שכוונת דברי רש״י כפשטותם, שלומדים מכאן שהוא כותב ״רכבת״ בלי וי״ו, שעל אף שזה לשון מגונה זה כדאי, כדי לדבר בלשון קצרה, ומה שהוקשה לו למהרש״ל אם כן זה למדנו כבר מזה שכתוב בתורה תמיד ״טמא״, אומר המהרש״א כאן יש רבותא וחידוש, שאפילו שבדיבור אין שום חילוק אם הוא אומר רוכבת או יושבת, כיון שהמילה ״רוכבת״ אם היא כתובה עם וי״ו או בלי וי״ו בדיבור, זה לא בא לידי ביטוי קיצור הלשון שזה כתוב בלי וי״ו, באנו לחדש שאפילו באופן זה שבדיבור ובקריאה זה לא לשון קצר, אלא בכתיבה ובמסורת, אעפ״כ יקצר אדם לשונו כיון שבכתיבה יש כאן אות פחות מאשר המילה ״יושבת״.

והתוס׳ גם הם הוקשה להם את קושיתו של רש״י שיכול היה להיות כתוב ״ישבת״ בלי וי״ו, והם אומרים שאיפה שכתוב ״ישב״ בלי וי״ו זה בא לדרשה, כמו שחז״ל דרשו במדרש על ״ולוט ישב בשער סדום״, ״ישב״ כתיב, שבאותו היום מינו אותו לשופט.

ומסביר המהרש״א, שגם כוונת דברי תוס׳ לא סותר את פירושו של רש״י, ותוס׳ מוכיחים שיש לנו מסורת בכתיבת המילה ״יושב״ שהיא תמיד צריכה להיות עם וי״ו, ובמקום שכתוב בלי וי״ו זה בא לדרשה, ולכן אי אפשר לשאול שיושבת יהיה כתוב בלי וי״ו, כי ״יושבת״ תמיד יש לנו מסורת שהיא צריכה להיות עם וי״ו.

כל זה שפירשנו את השקלא וטריא של המהרש״ל והמהרש״א להסביר בדברי רש״י, כל זה לפי דברי רש״י בעמוד א׳ שהתורה כשהיא אומרת את המילה ״טמא״ זה משום שהתורה בוחרת לדבר בלשון קצרה אפילו שהוא צריך לומר דבר מגונה.

אבל הבעל המאור לומד פשט אחר בסוגיא, בתחלת המסכתא הוא מבאר שמסקנת הגמרא ש״היכא דנפישא מהדדי״ הוא עוזב מלומר בלשון ארוכה והוא נוקט דרך קצרה, לדעת הבעל המאור זה בלבד שלא יהיה לשון מגונה, והבעל המאור מסביר שמה שכתוב ״טמא״ בתורה זה בכלל לא לשון מגונה, מכיון שהפסוק צריך להזהיר את ישראל ולהפריש אותם מכל טומאה, ולכן המילה ״טמא״ אינה נחשבת דבר מגונה, ומה שהבאנו ראיה ממה שכתוב ״הבהמה אשר איננה טהורה״ והתורה לא רצתה לומר ״טמא״, זה רק מדובר שם בפרשת המבול, ששם לא בא להזהיר מן הטומאה, אלא להראות שיש מין מבעלי החיים שהקב״ה אמר לנח להכניס ממנו שבעה, ויש מין מבעלי החיים שהקב״ה אמר לנח להכניס שנים, אז כיון שזה לא בא להזהיר ולהפריש מן הטומאה והפסוק עיקם ״אשר איננה טהורה״ ללמדך לא לומר ״טמא״, כי זה לשון מגונה כשזה לא בא להזהרי על הפרשת טומאה.

כמו כן הפסוק שלמדנו ״כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור״, מאחר שהטומאה שלו כבר הוזהרה במקום אחר, והתחיל להזהיר ולומר ״ונשמרת מכל דבר רע״ שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה, ולפי שהוא ענין מגונה למי שלא נזהר ובא לידי טומאה זאת, לכן עיקם בו הכתוב ואמר אשר לא יהיה טהור, וכן בדוד מדובר על אותו ענין, ״כי אמר מקרה הוא בלתי טהור״, כי הענין הוא מגונה.

ומסביר הבעל המאור, למה התנא במשנה באמת פתח לומר ״אור לארבעה עשר״ ולא אמר ״לילה ארבעה עשר״, התנא במשנה לפי שפתח בדבריו בהלכות בדיקת חמץ תפס לשון אור כדכתיב ״פתח דבריך יאיר״.

והר״ן הביא זאת, והוסיף הסבר, שמכיון שהתנא נוקט לדבר בלשון צח ונקי מהו הצחות המיוחדת במילה ״אור לארבעה עשר״, זה משום שכאן היא פתיחת המסכת בענין בדיקת חמץ, מתאים לשון אור על שם הפסוק ״פתח דבריך יאיר״.

ואומר הבעל המאור, אבל התנא דבי שמואל שאמר ״לילי ארבעה עשר״, כי זה לא היה פתח דבריו.

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הראב״ד בהשגות על הבעל המאור, חולק עליו, ואומר שהרי מצאנו הרבה משניות וברייתות שהם לא בפתח הדבר וכתוב ״אור״, כמו שהבאנו ״המפלת אור לשמונים ואחד״ והברייתא ״יכול יהיה נאכל אור לשלישי״, וכמה כיוצא באלו.

ועוד שואל הראב״ד, וכי לא מצאנו במשנה ובברייתא את המילה ״לילה״, ומה ראו לומר במקצת המקומות ״אור״ ובמקצת אמרו ״לילה״, אבל הטעם הברור, שכל המקומות שהוא צריך להקדים לתחלת הלילה, כגון בדיקת החמץ וכפי שהסביר זאת הר״ן שבדיקת חמץ צריכה להיות בהתחלה של הלילה עוד לפני שנהיה חשוך לגמרי כדי שלא יתרשל או שלא ישכח, כמו כן מה שלמדנו בדף ב׳ ע״ב מהמשנה בראש השנה ״משיאין משואות לאור עיבורו״, בכל אלו התנא אומר המילה ״אור״ כי באמת מדובר בזמן שעדיין האור קיים, לפני שהחשיך לגמרי, כי כתוב ״ולחושך קרא לילה״, כמו כן ״המפלת אור לשמונים לאחד״ ו״יכול יהיה נאכל אור לשלישי״ גם באלו זה נאמר לצורך אור, שלא תאמר שכל זמן שיש בו אור היום עדיין יהיה נידון ביום שלפניו, שזה יהיה כמו יום השמונים, או שיהיה כמו יום השני שמותר לאכול מהשלמים, לכן קמ״ל ״אור״, וכך תמצא בכל מקום שכתוב ״אור״ זה לצורך, וכשכתוב ״לילה״ הכוונה לילה.

אם כן נתבאר לנו מדברי הראב״ד (וכך הביא אותו גם כן הר״ן) שבכל מקום שכתוב ״אור״ הכוונה לומר שבתחלת הלילה שיש בו אור עדיין, או ראוי לבדוק את החמץ, אז כבר אין דינה של המפלת כמי שהפילה ביום שמונים, אז כבר אין דין אכילת השלמים כמו ביום השני, וכך בכל מקום, ומה שהתנא דבי שמואל אמר לילה, כי הוא בא לפרש את המשנה, כי כך דבר הברייתא לפרש את המשנה, שלא תטעה מה זה אור, פירש התנא לילה.

אומרת הגמרא, הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דרב שני תלמידים ישבו לפני רב, והם למדו סוגיא, חד אמר שויתינן האי שמעתא כדבר אחר מסנקן, המילה מסנקן פירושו עייפות, מביא על זה רש״י מגמרא שבת ״גד גדי וסינק לא״, כמי שאומרת התגבר מזלי, (גדי פירושו מזל), ואל תהיה עיף, ותלמיד אחד אמר שסוגיא זאת עייפה אותו כמו דבר אחר מסנקן, וחד אמר שויתינן האי שמעתא כגדי מסנקן, והגמרא אומרת, ולא אישתעי רב בהדי דהאיך רב לא רצה לדבר עם אותו תלמיד שהתבטא בלשון מגונה לומר כדבר אחר מסנקן.

עוד מספרת הגמרא **הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דהלל שני תלמידים ישבו לפני הלל, וחד מינייהו רבן יוחנן בן זכאי, ואמרי לה קמיה דרבי ששני התלמידים ישבו לפני רבי, וחד מינייהו רבי יוחנן** (זה האמורא הקדוש ר׳ יוחנן, ואילו אם זה תלמידים של הלל זה התנא הקדוש ר׳ יוחנן בן זכאי), **חד אמר מפני מה בוצרין בטהרה** המילה בוצרין מתייחסת ללקיטת ענבים כשבוצרים וחותכים את הענבים מן העץ צריך להכניס אותם לתוך כלים טהורים, **ואין מוסקין בטהרה** המילה מוסקין זה ליקוט הזיתים, כשקוטפים זיתים זה נקרא מסיקה, ואין צורך למסוק אותם בטהרה ולהכניס אותם דווקא לכלים טהורים, ושאל התלמיד מה החילוק ביניהם, **וחד אמר** גם הוא שאל את אותה שאלה, אבל הוא **שאל מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה, אמר (לפי הלשון הראשון זה הלל ולפי הלשון השני זה רבי), מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל, ולא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל.**

אבל על מי הוא אמר מובטח אני בזה, מפרש הר״ן שזה מתייחס לאותו תלמיד שאמר אין מוסקין בטהרה, ואע״פ שהתלמיד האומר מוסקים בטומאה נוקט לשון קצרה, אעפ״כ אין הלשון שלו מיושב היטב, כי כיון שהוא אומר אין מוסקין בטומאה משמע שצריך ללקט את הזיתים ולהכניס אותם דווקא בכלים טמאים, וזה ודאי לא נכון, ולכן הלשון של התלמיד שאמר ואין מוסקין בטהרה מדוייק יותר, שהכוונה שאין מקפידים במסיקת הזיתים להכניס אותם בטהרה בכלים טהורים, הרי שמובטח אני בזה נאמר על התלמיד שאמר אין מוסקין בטהרה.

מביא אבל הר״ן שתוס׳ כתבו שאפשר שהוא אמר זאת על התלמיד שאמר בלשון קצרה מוסקים בטומאה, שזה קצר יותר מאשר אין מוסקין בטהרה, אבל הר״ן אומר על דברי התוס׳ ״ואין נראה״.

ובעצם הענין למה באמת בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, מסביר רש״י מהסוגיא במסכת שבת שבזיתים המוהל, היינו מה שיוצא משקה מהזיתים בשעה שקוטפים אותם ומכניסים אותם לכלים, המוהל היוצא מהם אינו נחשב שמן גמור להכשיר את הפירות לקבל טומאה, הרי כל אוכלין אינן מקבלים טומאה אלא אם כן הוכשרו קודם לכן על ידי אחד מהשבעה משקין, אמנם שמן הוא אחד מהשבעה משקין אבל זה רק שמן גמור היוצא על ידי הבד, על ידי הקורות שסוחטים את הזיתים להוציא מהם את השמן, אבל מה שזב מאליו כמין מוהל, זה אינו נחשב שמן להכשיר את הפירות, ולכן אפילו אם הוא מוסק מלקט את הזיתים לתוך כלים טמאים אין הזיתים נטמאים מכך, משא״כ היין שזב על הענבים כיון שניחא ליה ביה (הוא מעוניין בו) הרי שמו יין והמשקה הזה שנסחט מהענבים מחשיב אותם לקבל טומאה, ואם הוא יכניס אותם לכלים טמאים הרי הענבים מיד נטמאים.

עוד מספרת הגמרא, **הנהו תלתא כהני** היו שלשה כהנים, **חד אמר להו הגיעני כפול** אחד אמר להם, **שבחלוקת לחם הפנים הרי את לחם הפנים היו מסלקים מעל השולחן ביום השבת והיו מחלקים אותו לכהנים לאכילה, אמר אחד מהכהנים שהגיע לו כפול, וחד אמר הגיעני כזית** שהוא קיבל ככזית, **וחד אמר הגיעני כזנב הלטאה, בדקו אחריו** אחרי זה שאמר לשון מגונה על לחם הפנים שהוא קדשי שמים, **ומצאו בו שמץ פסול**, לומד רש״י פסול כהונה, נתברר שהוא חלל, כהן פסול.

שואלת הגמרא, **והא (תניא) [תנן]** והרי למדנו משנה במסכת קידושין, **אין בודקין מן המזבח ולמעלה** מדובר שם לענין יוחסין, כהן הבא לשאת אשה הרי צריך לבדוק את היחוס שלה אם היא ראויה להנשא לכהונה, וכתוב שם את הסדר אין בודקין את אביה ואת אבי אביה וכו׳, ואם בדקנו ומצאנו שאבי אביה או אביה שמשו במזבח, היינו שהיו כהנים העובדים עבודה על המזבח, שוב אין בודקין למעלה, אין צריך לבדוק למעלה הימנו בדורות יותר, משום שאם הוא

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא היה ראוי לכהונה לא היו מניחים אותו לשמש, הוא לא יכול היה לעבוד עבודה במקדש.

ורש״י מביא על כך את המשנה במסכת מדות פרק ה׳ משנה ד׳, לשכת הגזית, שם ישבו הבית דין, הסנהדרין יושבים ומייחסים את הכהנים ואת הלוים לראות אם הם כהנים מיוחסים, אם הם לויים מיוחסים, וכל כהן שנמצא בו פסול כשהוא היה רוצה להתחנך לעבודה ונמצא בו פסול היה לובש שחורים ויוצא, אז הרי איך יתכן שכיון שאדם זה כבר קיבל חלק בלחם הפנים והוא עובד עבודה במזבח איך יתכן שיבדקו אחריו וימצאו בו פסול, הרי לא נותנים לשום כהן לעבוד עבודה במזבח אלא אם כן בדקו אותו קודם.

עונה הגמרא, לא תימא שמץ פסול, אלא אימא שחץ פסול, המילה ״שחץ״ הוא מלשון גסות, שהוא עצמו הכהן הזה היה גס רוח ומבזה קדשי שמים, ולכן הוא אינו ראוי לשמש לעבוד עבודה.

ורש״י מביא על כך, כדקיי״ל במנחות בדף י״ח, שהעבודה המסורה לבני אהרן שם הגמרא מונה את כל העבודות שנמסרו לבני אהרן, כהן שאינו מודה בכולם אפילו במגונה שבהם אין לו חלק בכהונה, ואם כן לכן מצאו בו שחץ פסול.

ואי בעית אימא, שאני התם, דאיהו דארע נפשיה, זה שגרם לעצמו בריעותא על ידי שהוא אמר לשון כזה גמר לעצמו להצריך בדיקה אחריו, ואז גילו שבאמת בתחלה לא בדקו אותו יפה, ורק עכשיו נתגלה הפסול שלו שהוא כהן פסול, כך פירש רש״י.

תוס׳ בד״ה שמץ פסול מביאים את פירושו של רבינו חננאל שהכוונה לדבר ע״ז, כמו שנאמר בחטא העגל ״לשמצה בקמיה״, מי שעובד עבודה זרה פסול לכהונה, מביא על כך תוס׳ את המשנה במסכת מנחות שכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש, ואין צריך לומר לדבר אחר, שאם הם עבדו ע״ז ודאי שהם פסולים מלעבוד עבודה במקדש, שנאמר במלכים ב׳ פסוק כ״ג פסוק ט׳, ״אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה׳״.

וכך זה נמצא אצלנו בגליון בפירושו של רבינו חננאל המודפס בש״ס וילנא, ושם פירש רבינו חננאל את המשך סוגית הגמרא כמו לפירושו של רש״י שהקושיא היתה שאין בודקין מן המזבח ולמעלה ואין יתכן שהוא היה מקריב על המזבח ועדיין יהיו בודקים אחריו למצוא שמץ פסול, וכפי שהמהרש״א הוסיף בהסברת דברי רבינו חננאל שכוונת המשנה שעל אף שהמדובר לענין פסול יוחסים, אבל כמו שלא בדקו מן המזבח ולמעלה כיון שבית דין אינם נותנים למי שאינו כהן מיוחסת לעבוד עבודה כמו כן אין הבית דין נותנים לעבוד עבודה אלא למי שבדקו אחריו ומצאו שאין בו שמץ פסול של חטא ע״ז שפוסל אותו גם כן מלעבוד עבודה, כך הסביר המהרש״א.

עוד מספרת הגמרא, ההוא ארמאה פירושו גוי, דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים הוא היה עולה לירושלים ואוכל יחד עם ישראל מקרבנות פסח, היינו הוא היה גם כן נותן כסף בחבורה ונהיה מנוי על הפסח ומקבל חלק בפסחים, אמר היה אותו גוי אומר, כתיב כתוב בתורה (שמות יב) כל בן נכר לא יאכל בו וכתוב כל ערל לא יאכל בו, ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי ואני אוכל מהמשובח והיפה שבקרבנות הפסח, על אף שהוא בן נכר והוא ערל.

אמר ליה רבי יהודה בן בתירא, מי קא ספו לך מאליה, ר׳ יהודה בן בתירא רצה להטעות אותו כדי ששם בירושלים ירגישו בדבר לחקור אחריו לדעת שהוא גוי, אז הוא שאל אותו וכי שם בירושלים נותנים לך גם מן האליה (זנב הכבש) לאכול, והוא אמר לו אין נותנים לך אלא מן הכחוש שבו, והוא נתכוון להטעות אותו שכשהוא ילך עוד פעם לירושלים הוא יבקש מן העליה.

ורש״י מסביר שביד ר׳ יהודה בן בתירא לא היה דרך להרוג אותו, ולכן הוצרך לעצה הזאת להטעות אותו, והוא שאל אותו האם נותנים לך מהאליה.

אמר ליה ענה לו הגוי **לא** הם לא נותנים לי מהעליה, אז אמר לו ר׳ יהודה בן בתירא, **כי סלקת להתם** כשתלך עוד פעם לירושלים, **אימא להו** תאמר להם **ספו לי מאליה** תלעיטו אותי מן האליה, וזה היה קרבן פסח שהקריבו אותו כבש, וכל כבש שמקריבים על המזבח, האליה (הזנב) גם כן קרב לגבוה, כי כתוב בכבשר ״האליה תמימה״.

ותוס׳ כבר מוסיפים בד״ה מאליה, שאע״פ שגדיו שגם הוא יכול להיות קרבן פסח אין האליה שלו קריבה, רוב פסחיהם היה טלה, ולכן אמר לו ר׳ יהודה שיאמר להם ספו לי מאליה.

כי סליק כשהגוי הזה עלה לירושלים, אמר להו מאליה ספו לי תנו לי מהאליה, אמרו ליה אליה לגבוה סלקא את האליה מקריבים על המזבח, **אמרו ליה מאן אמר לך הכי** מי אמר לך לבקש מהאליה, **אמר להו רבי יהודה בן בתירא** ר׳ יהודה בן בתירא הוא אמר לי שאתם לא נותנים לי חלק יפה אלא מהבשר הכחוש, ואני נתתי דמים כמו כן, הרי גם הוא נתן דמים להיות שותף ומנוי על קרבן הפסח, **אמרו, מאי האי דקמן** מה זה הדבר שבא לפנינו שר׳ יהודה בן בתירא אומר לו לבקש מן האליה, **בדקו בתריה** בדקו אחריו **ואשכחוהו דארמאה הוא** ומצאו שהוא גוי **וקטלוהו** ואז הם הרגו אותו, **שלחו ליה לרבי יהודה בן בתירא, שלם לך רבי יהודה בן בתירא, דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים** שאתה נמצא בנציבין שזה שם העיר של ר׳ יהודה בן בתירא, והמצודה שלך פרוסה בירושלים, היינו ההשפעה שלך מגיעה עד לירושלים.

מסביר רש״י שהמעשה הזה הובא כאן כפי שהובא כאן המעשה של אותו כהן שגרם שיבדקו אחריו, והמעשה של הכהן הובא משום שהוא גרם שיבדקו אחריו בלשון מגונה שהוא נקט, ולכן הביאה הגמרא גם את המעשה של אותו גוי שגרם שיבדקו אחריו.

והעצה הזאת של ר׳ יהודה בן בתירא, הסביר אותה המהרש״ל, שאין הכוונה כפי שמשתמע בפשוטו שר׳ יהודה בן בתירא אמר לו לבקש אף מן העליה מכיון שהם לא מכירים אותך, שאם כן איך סבר ר׳ יהודה בן בתירא שהגוי יאמין לו ולא ירגיש, שלא יתכן שהגוי ירגיש ויבין שהגוי יתן לו עצה לרמות עוד את האחים שלו היהודים בירושלים, לכן מפרש המהרש״ל שר׳ יהודה רצה לדחות את הגוי בעצה זאת, הגוי הרי בא להתגאות שהוא מרמה את היהודים, שהם לא יודעים שהוא גוי ונותים לו מבשר הפסח, אמר לו ר׳ יהודה מעולם לא רמית את היהודים, ודאין הם הכירו אותך ואעפ״כ לא היה איפכת להם לתת לך מבשר הפסח כי התורה לא אסרה לתת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לבן ערל רק שלא יאכל בו מן המובחר, כגון האליה והדומה לו, ומזה לא נתנו לך, אלא מן הכחוש, והוא אמר לו תדע לך שכך הוא, שהרי כשתעלה עוד פעם ותשאל מהם שיתנו לך מן האליה תראה שהם לא יתנו לך בכלל, ואם כן בודאי ידע ר' יהודה בן בתירא שכשהגוי הזה יעלה הוא ישאל מהם, שהרי הנכרי ידע את האמת שהם לא הכירו אותו, וזו היתה העצה המחוכמת של ר' יהודה בן בתירא שיתגלה בירושלים שאדם הזה הוא לא יהודי.

והמהרש"א מסכים עם פירושו של המהרש"ל, והוא אומר ואני מוסיף על דבריו, שר' יהודה בן בתירא ראה בגוי עצמו שהוא כך מפרש את האיסור, שלא אסרו לתת לגווי אלא מן המובחר שבו, שאם לא כן לא היה הגוי צריך להגאות ולומר אכילנא משופרי שופרא, אלא סתם "דאכילנא", מזה למד ר' יהודה בן בתירא שהגוי הזה באמת חושב שאסור רק לתת לגוי מן המובחר, אמר לו ר' יהודה בן בתירא אתה לא מקבל מן המובחר, שהרי מן העליה הם לא נותנים לך.

ומה היתה הסיבה שהרגו את הגוי הזה שאוכל מבשר הפסח, במה הוא מתחייב מיתה שלכן הרגו אותו.

דן בזה המנחת חינוך במצוה י"ד, ושם הוא דן בכל האיסורים שנאמר "כל ערל לא יאכל בו", "כל בן נכר לא יאכל בו", אל מי מוטל האיסור, האם על הבן נכר (על הערל), או על מי שמאכיל אותו, והמנחת חינוך מביא בזה חילוקי לשונות בראשונים, ומלשון הסמ"ג משמע שהאיסור מוטל על האוכל, אומר המנחת חינוך כיון שהתורה אומרת שגוי לא יאכל מבשר הפסח והוא מוזהר עליו לכן הוא מתחייב מיתה אם הוא אוכל, כי אזהרתן זו היא מיתתן.

ובקונטרס בשולי המנחה (שיצא לאור בהדפסת המנחת חינוך החדשים של מכון ירושלים), שם מובאים כמה וכמה דברי אחרונים בענין זה שחידש המנחת חינוך.

ועוד דן המנחת חינוך שהוא היה חייב מיתה משום שהוא היה חייב משום גזל קדשים שמים, כשיטת רש"י שגם אחרי שחיטה הקדשים קלים אפילו חלק הבעלים נחשבים ממון גבוה, אלא שהבעלים זוכים משולחן גבוה זכות לאכילה, ונמצא שגוי זה שאוכל מקדשי שמים הרי הוא חייב על גזילה, כי מה לי גזל הדיוט מה לי גזל שמים, וכשם שבן נח מתחייב מיתה כשהוא גוזל הדיוט, כך הוא גם מתחייב מיתה כשהוא גוזל קדשי שמים.

וגם ביסוד הזה שהגוי חייב על גזל גבוה הם הביאו שם בשולי המנחה כמה וכמה מהאחרונים שדנים בזה, כמו בספר יתרון האור בתחלת מסכת כריתות שהוא כתב להוכיח דלא כדברי המנחת חינוך, ולא נאריך בזה.

עכ"פ נתבאר לנו שהחיוב מיתה שנתחייב אותו גוי שאכל מבשר הפסח שלכן הרגו אותו, היה או בגלל גזל גבוה או בגלל שהוא עבר על האיסור שלא לאכול מבשר הפסח.

עוד נביא מדברי התוס' בד"ה מאליה, שהתוס' דנים למה ר' יהודה בן בתירא עצמו לא עלה לרגל לירושלים, אומרים תוס' ויש לומר שלא היה לו קרקע או שהיה זקן שאינו יכול להלך ברגליו, שהוא פטור מקרבן פסח כמו שהוא פטור מראיה, אי נמי נציבין הוא חוץ לארץ כמו שתוס' מוכיחים מהספרי, וכן מתרגום ירושלמי, ולכן הוא היה פטור מלהקריב קרבן פסח, כך מבואר בתוס'.

והמשנה למלך בתחלת הלכות קרבן פסח פרק א' הלכה א', הביא את דברי התוס' האלו, והוא שואל, ולא ידעתי היכן נרמז שמי שאין לו קרקע או מי שהוא זקן שאינו יכול ללכת ברגליו שהוא פטור מקרבן פסח, בגמרא לא מצאנו שפטור מן הפסח רק זקן שאינו יכול לאכול כזית, מי שאין לו קרקע נלמד לקמן בדף ח' שהוא פטור מראיה, זקן שאינו יכול להלך ברגליו פטור מראיה, אבל היכן מצאנו שהוא פטור מהקרבת הפסח, ואם נאמר שכוונת התוס' כדבר כללי שכל מי שפטור מראיה פטור מפסח, אז הוא שואל על כך, הרי נשים פטורות מראיה, נשים אינן חייבות לעלות לרגל להראות פנים בעזרה והם חייבות בקרבן פסח, ואם זה דווקא אלו מי שאין לו קרקע ומי שהוא זקן, אז רק אלו לומדים מראיה שגם הם פטורים מקרבן פסח, שואל המשנה למלך לא ידעתי מנא להו.

עוד הוא שואל ממה שתוס' אמרו נציבין חוץ לארץ היא, שואל המשנה למלך ולא ידעתי מה מועיל היות נציבין בחוץ לארץ, אם לפטור אותו מפסח ראשון בגלל שהוא רחוק חמש עשרה מיל מירושלים, אז בזה לבד הוא פטור וזה לא שייך בגלל שזה חוץ לארץ, ואם משום שמי שדר בחוץ לארץ פטור לגמרי אף מפסח שני, גם זה שואל המשנה למלך לא ידעתי איפה זה נאמר, וגם במצות ראיה לא ראיתי שיפטרו למי שנמצא בחוץ לארץ.

סוף דבר מסכם המשנה למלך ודברי התוס' מתחלתם ועד סופם צריכים אצלי תלמוד.

ובעצם הנידון שהעיר המשנה למלך, האם מי שנמצא בדרך רחוקה הוא חייב לקרב את עצמו לירושלים כדי להתחייב בפסח, יש בזה מחלוקת באחרונים, ונציין לדברי המנחת חינוך במצוה ה' ס"ק ז', ובדברי האור שמח פרק א' מהלכות קרבן פסח הלכה י"ח, שדנים בזה.

ולעצם הבנת דברי התוס' הצל"ח תירץ את קושית המשנה למלך והוא מוכיח מתחלת דבריהם של התוס' שהתוס' לא דנו למה ר' יהודה בן בתירא לא עלה להקריב קרבן פסח, אלא למה הוא לא עלה לרגל, כי לגבי הקרבת הפסח פשוט לו לצל"ח שמי שנמצא בדרך רחוקה פטור, ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהצטרף קודם זמן הפסח, ובי"ד בניסן כשמגיע זמן הקרבת הפסח הרי הוא בדרך רחוקה, אלא שלתוס' זה מעולם לא היה קשה, רק הוקשה להם למה לא עלה לרגל שזה מצוה על כל ישראל לעלות איש ממקומו לירושלים להגיע שם ברגל, ועל זה הם תירצו שלא היה לו קרקע, שזה מבואר לקמן בדף ח' כפי שהזכרנו שמי שאין לו קרקע פטור מן הראיה ולא צריך לעלות לרגל, ומכיון שהוא לא עלה לרגל ממילא הוא פטור גם מפסח כמו בראיה, כך הסביר הצל"ח, וגם האריך בזה בספר אור חדש לתלמידו של הצל"ח.

ונציין גם לדברי החתם סופר בתשובותיו באו"ח סימן קכ"ד, שם הוא דן בקושיא למה מכשירי פסח דוחים שבת לר' אליעזר, הרי יש בידו להפקיר את הקרקע, ומי שבידו להפקיר את הקרקע יהיה פטור מפסח, ואז המכשירים לא דוחים, כפי שהוא האריך שם לדון, על סמך דברי התוס' שמי שאין לו קרקע פטור מן הפסח.

מספרת הגמרא, רב כהנא חלש רב כהנא חלה, שדרוה

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלחו רבנן , לרבי יהושע בריה דרב אידי, אמרו ליה, זיל בדוק מאי דיניה לך תבדוק ודע מה נהייתה בו, מה המצב שלו, מה שלומו, אתא אשכחיה דנח נפשיה בא ר׳ יהושע **אצל רב כהנא ומצא (שנפשו במנוחה) שכבר נפטר לעולמו, קרעיה ללבושיה** קרע ר׳ יהושע **את מלבושו, ואהדריה לקרעיה לאחוריה** והחזיר את הקרע לאחוריו, **שלא יבינו** הרואים את קריעתו במהירות ובמפורש **שרב כהנא נפטר ויצא לבם, ובכי ואתי** והוא בא וחזר **אצל הרבנן בבכיה, אמרו ליה** שאלו אותו רבנן **נח נפשיה** האם הוא **נפטר, אמר להו, אנא לא קאמינא** אני אינני רוצה לומר, **הרי נאמר (משלי י׳) ומוציא דיבה הוא כסיל מי שמוציא דבה, דהיינו מי שאומר דבר רע הוא כסיל.**

ומפרש המהרש״א שמטעם זה הוא גם לא קרע והשאיר את הקרע מלפנים, שהרי כשהוא יבוא לפניהם בבגד הוי כאילו הוא אומר להם במפורש שהוא נפטר, וגם על זה נאמר ״ומוציא דיבה הוא כסיל״.

מספרת הגמרא, יוחנן חקוקאה את השם חקוקאה, מפרש רש״י שהוא כנוי השם, ואילו תוס׳ מביאים בשם רבינו חננאל שפירש סופר, ואצלנו ברבינו חננאל כתוב שזה על פי הפסוק בישעיהו י׳ ״הוי החוקקים״, ובשם ר״י פירשו התוס׳ שההוא היה מהעיר חקוקה, שהיה עיר כזאת כמבואר בספר יהושע בפרק י״ט, **נפק לקרייתא יוחנן חקוקאה יצא לכפרים לראות בתבואות אם הצליחו ונעשו יפות, כי אתא כשהוא חזר אמרו ליה שאלו אותו חיטין נעשו יפות האם החטים הצליחו, אמר להם שעורים נעשו יפות ומכלל דבריו היה משתמע שהחטים לא הצליחו ולא נעשו יפות, אבל הוא לא היה רוצה לומר מפורשות שהחטים לא נעשו יפות כי הוא לא היה רוצה להוציא דבר קללה מפיו, אמרו ליה ליוחנן חקוקאה, צא ובשר את ענין השעורים לסוסים ולחמורים, דכתיב** (מלכים א ה) **השעורים והתבן לסוסים ולרכש, הרי ששעורים הם מאכל בהמה.**

שואלת הגמרא, מאי הוי ליה למימר, מה הוא היה צריך לענות להם, הרי לומר מפורשות שהחטים לא נעשו יפות לא היה יכול, כי הוא לא רצה להוציא דבר קללה מפיו.

עונה הגמרא, הוא היה צריך לענות להם, אשתקד נעשו חיטין יפות שנה שעברה החטים החצליחו, אי נמי או, עדשים נעשו יפות, כי עדשים הם מאכל אדם.

- דף ד׳ ע״א

עוד מספרת הגמרא, רב, בר אחוה דרבי חייא, ובר אחתיה, האמורא הקדוש רב היה בן אחיו של ר׳ חייא וגם בן אחותו, דהיינו שר׳ חייא היה דודו של רב משני הצדדים, מן האב ומן האם, כפי שרש״י מסביר, ששם אביו של רב היה ״אייבו״, ואייבו היה אחיו של ר׳ חייא מן האב, ולא מן האם, כמו שמפורש בסנהדרין (דף ה׳), אייבו וחנא ושילא ומרתא ור׳ חייא, חמישיתם היו הבנים של רב אחא מכפרי, ו״אימא״ שהיתה אמו של רב היתה אחותו של ר׳ חייא מן האם, ואחיו של ר׳ חייא מן האב שהוא ״אייבו״ היה אביו של רב ובעלה של ״אימא״ אחותו של ר׳ חייא מן האם, **כי סליק להתם כשרב עלה מעירו שבבל לארץ ישראל מקומו של ר׳ חייא דודו, אמר ליה** שאל אותו ר׳ חייא **אייבו קיים** האם אייבו (שהוא אחי ואביך) קיים, **אמר ליה** ענה לו רב בלשון שאלה **אימא קיימת** האם ״אימא״ קיימת (כך היתה שמה של אחות רב חייא אמו של רב ״אימא״), והתכוון רב לומר בזה לר׳ חייא שעד שאתה שואל אותו על אבי אם הוא חי תשאל אותי על אמי אם היא חיה, שהרי גם היא האחות שלך, **אמר ליה אימא קיימת** אז שאל אותו באמת ר׳ חייא האם ״אימא״ קיימת, **אמר ליה אייבו קיים** ענה לו רב וכי עניתי לך על אבי ״אייבו״ אם הוא קיים או לא, וכך הבין ר׳ חייא מאליו שאביו ואמו של רב שהם אחיו ואחותו נפטרו מן העולם.**

כך פירש רש״י שתשובתו של רב היתה בתמיה, והוא מביא עוד, שיש אומרים שבניחותא היה רב משיב אותו על מה שאינו שואל, כדי שיבין מן הכלל, דהיינו שלפי הדעת היש אומרים כשר׳ חייא שאל לרב האם אייבו קיים, ענה לו רב אימא קיימת, כדי שיבין מזה שאייבו אינו קיים, ושוב כשהוא שאל אותו אימא קיימת אמר לו אייבו קיים כדי שיבין מזה שאימא אינה קיימת.

אבל על זה מקשה רש״י ואומר, וקשה בעיני לומר שיוציא רב דבר שקר מפיו לומר שאימא קיימת בה בשעה שגם היא לא היתה קיימת, וכן לומר אייבו קיים כשהאמת הוא שגם הוא כבר לא היה חי.

ותוס׳ מביאים את גירסתו של רבינו חננאל, שלא גורסים ״אייבו״ שהוא שם אביו של רב שהיה אחיו של ר׳ חייא, אלא הוא שאל אותו ״אבא קיים״, ורב ענה לו ״אבא קיים״, וכשהוא שאל אותו אימא קיימא הוא ענה לו אמא קיימא.

ולפי גירסת ר״ח הפירוש הוא, שר׳ חייא שאל על אבא שלו עצמו, דהיינו על ר׳ אחא מכפרי, ורב ענה לו אבא שלי קיים, ובזה הבין ר׳ חייא שאביו ר׳ אחא מכפרי שהוא הסבא של רב כבר אינו חי.

וכן כשר׳ חייא שאל על אמו אשת ר׳ אחא מכפרי, ענה לו רב אמא שלי קיימת, ומזה הבין ר׳ חייא שאמו כבר אינה קיימת.

וגם לפי הגירסא שלפנינו שכשהוא שאל אותו אם אבא קיים הוא ענה לו אימא קיימת, גם אפשר כך לפרש, שר׳ חייא שאל על אביו הוא, על אביו של ר׳ חייא אם הוא קיים, והשיב לו רב אמא קיימת, פירושו האמא של רב קיימת, ולמה לא השיב לו רב האבא קיים, כדי שלא יטעה רב חייא ויסבור שהוא משיב ועונה על מה שהוא שאל אותו אם הוא יגיד לו אבא קיים, משום שמצאנו שאנשים קוראים לאבי אבא, לסבא, גם קוראים אבא, ואם הוא יענה לו אבא קיים הוא יסבור שהוא עונה לו שאביו של ר׳ חייא קיים והוא קורא לו אבא כי הוא סבו של רב.

ולכך הוצרכה הגמרא לפרש שרב היה בר אחוה ובר אחתיה דר׳ חייא לפרש את הטעם למה הוא השיב לו אימא קיימת ולא השיב לו שאביו ״אבא״ קיים.

אמר ליה לשמעיה אז אמר ר׳ חייא לשמש שלו, חלוץ לי מנעלי תוציא לי מנעלי, מפרש רש״י, תוציא לי את הנעלים כדי להתאבל על אחי ועל אחותי, כי לפירושו של רש״י הרי התברר עכשיו לר׳ חייא שאביו ואמו של רב שהם אחיו ואחותו של ר׳ חייא הם נפטרו ועליהם הוא חייב להתאבל, ופירושו של רבינו חננאל כדי להתאבל על אביו ואמו של ר׳ חייא, והוליך כלי אחרי לבית המרחץ שיוליך לו את בגדיו

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לבית המרחץ להתרחץ, אומר רש״י רצה בזה ר׳ חייא ללמד הלכה לתלמידים, בזה הוא נתכוון להראות להם שאין שמועה רחוקה, היינו כשלמי שהוא מגיע שמועה על מת מהקרובים שהוא חייב להתאבל עליהם שמת וזה כבר לאחר שעברו שלשים יום, זה נקרא שמועה רחוקה, האבלות אינה נוהגת אז אלא יום אחד, ואפילו יום זה של אבילות מקצתו של יום ככולו ואינו צריך לשבת כל היום באבילות, אלא שעה אחת זמן קצר של היום, מצקת היום גם נחשב ככולו, וזה למדנו ממה שהוא אמר והולך לי כלי אחרי לבית המרחץ ולא המתין עד למחר, מזה למדנו שמכיון שזה היה שמועה רחוקה דיו בשעה אחת.

וכפי שהגמרא אומרת, שמע מינה תלת למדים מהמעשה הזה של ר׳ חייא שלשה דברים.

שמע מינה שמענו מזה, אבל אסור בנעילת הסנדל, ולכן הוא אמר לו חלוץ לי מנעלי.

ושמע מינה ולמדנו מזה, שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד.

ושמע מינה, מקצת היום ככולו, שהרי הוא אמר לו הולך כלי לבית המרחץ.

מספרת הגמרא, **ההוא דאמר דונו דיני**, היה אדם שבכל דבר משא ומתן שהיה לו עם אדם, כשהיה לו איזה עסק היה אומר תמיד בוא לדין, ואינו נשמע לדבר אדם אלא על פי דיין, **אמרי** יש ללמוד מכך, **שמע מינה מדן קאתי** שהוא בא משבט דן, היינו מתייחס לשבט דן, **דכתיב** (בראשית מט) **דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל**.

מסביר המהרש״א שמכיון שהוא שייך לשבט דן, כל אחד מהשבט מתדמה במעשיו לברכה שהשבט הזה נתברך מפי יעקב כמו שראינו שבדן נאמר ״ידין עמו כאחד שבטי ישראל״ וזה נאמר נבואה מיעקב על שמשון הגבור שדן את ישראל, ולכן הוא היה תמיד אומר בוא לדון לפני הדיין ורק אז אשמע, משום שהוא בא משבט דן, וכמו כן לגבי זבולון שנלמד עכשיו.

ההוא דהוה קא אזיל ואמר היה אדם שהיה תמיד הולך ואומר, **אכיף ימא אסיסני ביראתא**, מסביר רש״י בפירוש ראשון, ביראתא זה בירונות, היינו פלטרין, בנינים גדולים, אם היו לי אפשריות לבנות פלטין, בנינים גדולים, לא הייתי קובע לבנות אותם אלא על שפת הים, ותמיד היה משתבח בשפת הים.

ורש״י כותב, בתשובות הגאונים מצאתי ״אכיף ימא אסנא בראתא״, ופירושו כך היה משתבח בשפת הים, תמיד הוא היה משבח את חוף הים ואומר סנאים שעל שפת הים ברושים הם במקומות אחרים, ורש״י אומר ולשון זה הגון, סנה זה מה שמוזכר בתורה בהתגלות שהקב״ה נתגלה למשה רבינו, והסנה הוא אילן מאד נמוך, ובלשון ארמי הוא נקרא אסנה, ברוש זה ברותא בלשון ארמי, כי ברוש זה עץ מאד גבוה, והיה אדם זה תמיד מתשבח ואומר שאפילו העצים הנמוכים כמו סנה על שפת הים יש להם חשיבות כמו הברושים שבמקומות אחרים.

בדקו ואשכחוהו בדקו ומצאו, **דמזבולן קאתי** שהוא בא משבט שבולון, **דכתיב** (בראשית מט) **זבולן לחוף ימים ישכון**.

וגם על זה אומר המהרש״א שמכיון שהוא בא משבט זבולון שנתברך בברכותיו של יעקב ״זבולון לחוף ימים ישכון״ אז גם הוא היה מדמה במעשיו לברכת השבט להיות תמיד משתבח ומתפאר במעלת חוף ימים.

שואלת הגמרא, **והשתא דקיימא לן דלכולי עלמא אורתא הוא**, מכיון שהגענו למסקנת הגמרא שכולם מודים שהמשנה כשהיא אומר ״אור לארבעה עשר בודקים את החמץ״ הכוונה אורתא, ליל ארבעה עשר בלילה, שואלת הגמרא, **מכדי** אם נראה ונתבונן, **בין לרבי יהודה ובין לרבי מאיר** שנחלקו לקמן בדף י״א מהו שיעור ההרחקה שחכמים עשו להרחיק מדרבנן מאיסור חמץ יותר מאשר מן התורה, הרי לכולי עלמא **חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה**.

מפרש רש״י מן התורה אין איסור חמץ בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות, לאחר שעברו שש שעות מים י״ד ניסן, היינו אחרי חצות היום, רק אז נאסר החמץ באכילה ועוברים עליו בבל יראה, וכפי שנלמד לקמן בדף ה׳ לומדים את זה מהפסוק ״אך חלק״, כתוב ״אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם״, המילה ״אך״ זה מלשון חילק, שחילק את היום לשנים, מחיצתו הראשונה מותרת ואילו מחציתו השניה אסורה, או שלומדים את זה מהפסוק ״לא תשחט על חמץ דם זבחי״ שמזמן שחיטת הפסח שזמן שחיטת הפסח הוא בערב פסח י״ד בניסן משעת חצות היום, מאז אסור לאכול חמץ, הרי שהחמץ אינו נאסר מן התורה באכילה רק משש שעות ולמעלה, ורש״י גם הוסיף כאן שאינו אסור מן התורה בבל יראה אלא משש שעות.

ומבואר מלשון רש״י, ודייק זאת הצל״ח לקמן בדף ו׳ ע״ב, שמלשון רש״י זה משמע שהוא סובר שגם על איסור בל יראה עוברים אם מחזיק חמץ ברשותו בערב פסח משש שעות ולמעלה, ושכך מבואר גם מלשון רש״י במסכת בב״ק דף כ״ט ע״ב, והוא מציין לדבריו בנודע ביהודה או״ח סימן כ׳, שם הוא האריך בענין זה שגם שיטת הרמב״ן היא כך.

עכ״פ מכיון שכל האיסור חמץ מן התורה הוא רק משש שעות ולמעלה, **ונבדוק בשית** למה לא יספיק לבדוק את החמץ בתחלת שעה ששית, וקודם הזמן האיסור, קודם שתעבור שעה ששית הוא יבער אותו מן העולם, ולמה הצריכו חכמים להקדים כל כך ולבער ולבדוק את החמץ עוד מליל י״ד בניסן.

ורש״י מסביר, בשלמא אם היינו מפרשים אור לארבעה עשר שכתוב במשנה פירושו יממא, שהכוונה יום, היינו מפרשים את המשנה ומתרצים שגם המשנה מדברת שצריך לבדוק בשעה ששית, אבל עכשיו שאמרנו שאור לארבעה עשר הכוונה מבעוד לילה, למה צריך להקדים כל כך לבדוק את החמץ מבלילה.

וכי תימא זריזין מקדימין למצות שלכן מקדימים כי הרי הזריזים תמיד מקדימים למצוות, אם כן **נבדוק מצפרא**, הרי מספיק שיקדימו לבדוק מבעוד בוקר, שבזה יש הקדמה מספיקה גם לזריזים, **דכתיב** שהרי כתוב בפסוק (ויקרא יב) **וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ותניא כל היום כולו כשר למילה** אפשר למול את הבן כל היום, **אלא שזריזין מקדימים למצות, שנאמר** (בראשית כב) **וישכם אברהם בבקר** וזה נאמר בעקידת יצחק שהוא השכים בבקר, ומכיון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמצאנו גבי מילה שמספיק להקדים את הזריזות לבוקר כמו שמצאנו את הזריזות של אברהם שנאמר אצלו "וישכם אברהם בבקר" שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה הוא לא הקדים לקום, אז אם כן גם כאן היה צריך להיות מספיק שנקדים לבדוק מבעוד בוקר.

שואלים תוס', איך הגמרא רוצה בכלל להוכיח מהפסוק "וישכם אברהם בבקר" את הדין שזריזים מקדימים למצוות וגם שהם אינם מקדימים יותר מאשר מעוד בוקר, וכדי להיות זריז מקדים למצוות מספיק להקדים מבצפרא, מעוד בוקר, הרי בגמרא חולין דף צ"א בפרק גיד הנשה לומר ר' אבהו מפסוק זה של "וישכם אברהם בבקר" שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, אם כן איך אפשר ללמוד שהטעם שאברהם השכים רק בבקר ולא מבעוד לילה זה משום שמפסיק בשביל הקדימה של הזריזים להקדים מבעוד בוקר ולא צריך מבעוד לילה, הרי אברהם לא הקדים מבעוד לילה רק בגלל שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה שאת זה לומדים באמת מהפסוק הזה.

מתרצים תוס' שהפסוק של "וישכם אברהם בבקר" שכאן בסוגיא למדים מהפסוק הזה שזריזים מקדימים למצות, זה הפסוק שנאמר בעקידת יצחק (כפי שהסברנו), שלא היה אברהם מונע את עצמו מלצאת בלילה כיון שהוא לא היה יחידי, הרי שני נעריו היו עמו, כמו שנאמר בפסוק, וגם, שלוחי מצוה אינם ניזוקים, ולכן כיון שאעפ"כ על אף שיכול היה לצאת בלילה ולסמוך על כך שהוא לא יהיה ניזוק, כי הוא שליח מצוה, ויש לו גם שני נערים עמו, אעפ"כ הוא רק השכים בבוקר, למדנו מזה שאין לו לזריז להקדים יותר מאשר מבעוד בוקר, ואילו הפסוק שהגמרא בחולין לומדת ממנו שהתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, זה פסוק שנאמר "וישכם בבוקר" זה נאמר אצל אברהם כשהוא השכים על סדום, ששם לא היה מצוה בדבר, וגם הוא היה יחידי, כי הוא לא רצה ללכת עם הנערים שלו כדי שלא יראו במפלתם של אנשי סדום, וזה פסוק אחר שממנו לומדים שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה.

זהו לפי גירסת רש"י ותוס' שהיא הגירסא שלפנינו, אבל כפי שמצויין בצד, והביא זאת גם המהרש"ל, גירסתו של הרי"ף שוגרסים בדברי הגמרא שהשאלה היתה, וכי תימא זריזין מקדימין למצוות, כדכתיב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" מלמד שכל היום כשר למילה אלא שזריזים מקדימים למצוות שנאמר "וישכם אברהם בבקר", ואח"כ באה הקושיא ונבדוק מצפרא.

והחילוק בין גירסת הרי"ף לגירסתינו, כבר הסביר זאת המהרש"א וכך מבואר בר"ן, לפי גירסת רש"י ותוס' שהיא הגירסא שלפנינו למדים מהפסוק "וישכם אברהם בבקר" גם את הענין של זריזים מקדימין למצוות, וגם שאין צורך להקדים יותר מאשר להקדים מצפרא, מבבוקר, ואילו לגירסת הרי"ף את עצם הענין של זריזים מקדימים למצוות אמנם למדים מאברהם אבינו מהפסוק "וישכם אברהם בבקר", אבל שזה מספיק מצפרא את לגירסת הרי"ף הגמרא שואלת מסברא.

עכ"פ קושית הגמרא היא שמספיק להקדים ולהזדרז לבדוק מבעוד בוקר, למה צריך לבדוק מבעוד לילה.

אמר רב נחמן בר יצחק, בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם בלילה בני אדם מצויים בבית, ואור הנר יפה לבדיקה וכיון שאור הנר יפה יותר לבדיקה בלילה, כי ביום אם משתמשים בנר זה לא מועיל, כי הנר ביום מחשיך, ומכיון שאור הנר יפה לבדיקה רק בלילה לכן מקדימים מבעוד לילה.

אומר רש"י, ואם תאמר יבדוק לאור היום, הרי ביום כשהשמש מאירה ודאי אפשר לבדוק, הרי נלמד לקמן בדף ז' שלומדים חיפוש מחיפוש, שמצוות בדיקת חמץ להעשות בנר ואור הנר אינו יפה לבדיקה אלא בלילה.

אומרת הגמרא, אמר אביי, הילכך מכיון שלמדנו שחכמים תיקנו להקדים בדיקת חמץ לליל ארבעה עשר כדי שבדיקת חמץ תהיה בזמן שבני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, על כן האי צורבא מרבנן תלמיד חכם לא לפתח בעידניה, בעידניה פירושו בזמן, אם יש לו זמן קבוע שהוא קבע "עת", זמן ללמוד תורה בלילה, לא יפתח, לא יתחיל בגירסא ולא יתחיל להתעסק בשמעתתא, באורתא דתליסר דנגהי ארבסר בלילה שלאחר יום השלושה עשרה בניסן שהוא הלילה של כניסת יום ארבעה עשר בניסן, דלמא משכא ליה שמעתיה שמא השמועה היינו הלימוד של תורה, ימשך לו, ואתי לאימנועי ממצוה וזה יביא אותו לידי כך שימנע מהמצוה של בדיקת חמץ.

אומרת הגמרא, בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר מי שהשכיר בית לחבירו ביום י"ד בניסן, על מי לבדוק על מי מוטל החובה של בדיקת חמץ, על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא האם מוטל החובה לבדוק על המשכיר כי החמץ הוא הרי שלו, החמץ שבבית הוא של המשכיר אז הוא חייב בבדיקת חמץ, או דלמא, על השוכר לבדוק, דאיסורא ברשותיה קאי, או שמא השוכר הוא זה שחייב לבדוק שהרי עכשיו שהוא שכר את הבית הבית הוא שלו, ובבית שלו וברשותו נמצא החמץ אז הוא חייב בבדיקה.

אומרת הגמרא, תא שמע, למדנו המשכיר בית לחבירו, על השוכר לעשות לו מזוזה, אדם שהשכיר בית לחבירו השוכר הוא זה שחייב לעשות מזוזה, ומזה למדנו שכל דבר של מצוה המוטל על הבית, השוכר הוא שחייב במצוה, אם כן גם בדיקת חמץ מוטל על השוכר.

דוחה הגמרא, התם, הא אמר רב משרשיא, מזוזה חובת הדר היא, המזוזה היא חיוב של מי שגר בבית, אומר רש"י למה, לפי שהוא משמרתו, המזוזה שומרת על האדם שגר בבית.

וכמו שמפורש בגמרא בע"ז דף י"א ומובא להלכה בטור ביו"ד, תחלת הלכות מזוזה סימן רפ"ה, ששם מבואר שהקב"ה כביכול יושב ומשמר מפתח הבית, זו היא המזוזה, שלא כדרכו של עולם שהשומרים שומרים על המלך, כאן המלך כביכול שומר על הבית והדרים בו.

ועוד אומר רש"י, הרי כתוב "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", והמילה "ביתך" נדרשת "ביאתך" שאתה בא, נכנס ויוצא בה, שזה שנכנס ויוצא בבית היינו מי שגר שם הוא המחוייב במזוזה, ולכן חובת המזוזה היא על השוכר כי הוא זה שגר שם.

הכא מאי משא"כ כאן בבדיקת חמץ יש להסתפק, אומר

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רש״י, כיון שבדיקת חמץ אינה אלא מרבנן, שהרי אם בשביל שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא אין לו צורך דווקא לבדוק את החמץ, הרי נלמד לקמן שבשביל לא לעבור על בל יראה ובל ימצא מספיק לנו גם בביטול בעלמא, וכמו שלמדנו בתחלת המסכת מדברי הר״ן בארוכה, ואת דברי התוס׳ בתחלת המסכתא, שהוכיחו שבביטול בעלמא שהוא מבטל את החמץ מספיק לו ואין הוא עובר על בל יראה ובל ימצא.

ורש״י כאן מסביר שביטול זה כשהוא מסיח את הדעת מהחמץ שברשותו ומחשיב אותו כעפר בעלמא ואומר ״כל חמירא דבביתא הדין (כל החמץ שיש לי בבית) ליבטל ולהוי כעפרא דארעא״, אז הרי הוא מבטל את החמץ ושוב אינו עובר עליו על בל יראה ובל ימצא, אלא שרבנן הצריכו בדיקה אז בחובת בדיקה זו שאינה אלא מדרבנן, בזה מיבעי לן באופן כזה שהמשכיר את זה ביום י״ד על מי הטילו חכמים את הטורח הזה של בדיקת חמץ, טורח זה על מי מוטל.

מבואר אם כן מלשון רש״י שכל הספק הוא רק בגלל שבדיקת חמץ דרבנן, אבל אם החיוב

של בדיקת חמץ היה דאורייתא מה היה, אומר המהרש״ל בחכמת שלמה, אם הבדיקת חמץ היתה דאורייתא פשיטא שהמשכיר הוא שהיה חייב לבדוק, כיון שהבית הוא עדיין גם כן שלו.

ואילו מדברי המגן אברהם בסימן תל״ו ס״ק ט״ז, שם מביא המג״א מדברי רש״י להוכיח שהשוכר אם הוא לא מבטל הוא עובר על בל יראה ובל ימצא, והסביר כבר המחצית השקל שכוונת המג״א לדברי רש״י אלו, הרי שהמג״א למד בדברי רש״י שבדיקת חמץ דרבנן, משום שאם משום בל יראה או בל ימצא היה מספיק שהשוכר יבטל, משמע שאם היה מדאורייתא החיוב בדיקה היה חל על השוכר.

וגם הרש״ש העיר כאן להסביר את דברי רש״י כדברי המהרש״ל כפי שמבואר בדבריו.

עכ״פ למדנו שיש ספק אם הטורח של בדיקת חמץ שאינו אלא מדרבנן הטילו אותו על המשכיר או על השוכר.

אמר להו רב נחמן בר יצחק, תנינא למדנו זאת בברייתא, המשכיר בית לחבירו אדם שמשכיר בית לחבר, אם עד שלא מסר לו מפתחות אם לפני שהמשכיר מסר את המפתחות של הבית לשוכר חל ארבעה עשר נהיה י״ד בניסן, על המשכיר לבדוק אז המשכיר הוא זה שחייב בבדיקה, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר אם הוא מסר לו את המפתחות לפני י״ד ואחרי מסירת המפתחות חל י״ד, על השוכר לבדוק אז השוכר הוא זה שצריך לבדוק.

מסביר רש״י מהו הקובע של מסירת מפתח, כי מסירת מפתח הוא קנין השכירות, בזה שהמשכיר מוסר את המפתחות לשוכר, בזה השוכר קנה את השכירות של הבית, ולכן אם לפני מסירת המפתחות כבר נכנס ליל ארבעה עשר, חלה חובת הבדיקה על המשכיר שעדיין הבית היתה ברשותו לפני שהוא השכיר אותו וכבר נהיה חייב בבדיקת חמץ, ואע״פ שלאחר מכן הוא מסר לו את המפתחות ביום כבר חלה חובת הבדיקה עליו, אבל אם הוא מסר לו את המפתחות לפני שנכנס ליל י״ד הרי שבשעה שחל י״ד כבר היו המפתחות ברשותו של השוכר וקנה בהם את קנין השכירות, שוב יהיה

חובת הבדיקה על השוכר, כך לומד רש״י.

התוס׳ חולקים על מה שרש״י לומד שמסירת המפתחות היא קנין השכירות, תוס׳ מביאים מגמרא בב״ק דף ע״ט, שם מבואר, כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, כמו שלקנות קרקע במכר (במכירה גמורה) צריך בקנין כסף בקנין שטר או בקנין חזקה, כמו כן שכירות קרקע גם כן נקנית בכסף בשטר ובחזקה, ולא מצאנו שמסירת מפתח תחשב כמעשה קנין לקנות בו את השכירות קרקע, ולא אמרנו שמועיל מסירת מפתח אלא כמי שאומר לך חזק וקני, כך מפורש בגמרא בב״ק דף נ״ב, הדין הוא שאם אחד מוכר לחבירו והלוקח רוצה לעשות קנין חזקה, צריך המוכר לומר לו ״לך חזק וקני״, לך תעשה קנין חזקה ותקנה, אבל אם הוא מסר לו את המפתחות אין צורך שהוא יאמר לו לך חזק וקני, זה מה שמסירת מפתח מועיל, ואם כן כיון שלדעת התוס׳ מסירת המפתח אינה קובעת בקנין השכירות, מה אם כן תלוי חיוב הבדיקה, על מי, במי שמסר את המפתחות או במי שבידו המפתחות כשחל י״ד בניסן.

אומרים תוס׳, ומפרש ר״י, שכאן אם הוא מסר לו את המפתח אפילו שהשוכר לא החזיק, חייב השוכר בבדיקת חמץ, כי מי שיש בידו את המפתחות כשחל י״ד בניסן זמן חיוב בדיקת חמץ הוא זה שחייב לבדוק, שהרי מי שאין בידו את המפתח איך הוא יכנס לבית ויבדוק, אמנם אומרים תוס׳ זה ודאי שאם הפקיד אדם כפקדון את המפתח של הבית של אצל אדם אחר, לא נאמר שהנפקד שהפקידו אצלו את המפתח יהיה חייב להכנס ולבדוק, אלא דווקא כשהוא רוצה להחזיק בבית ולקנות אותו ואז אם היו לו כבר את המפתחות אפילו שעדיין לא קנה הוא זה שמתחייב בבדיקת חמץ, אבל אם עדיין לא מסרו לו את המפתחות הרי המשכיר שבידו את המפתח והוא זה שיכול להכנס ולבדוק הוא זה שיתחייב בבדיקת חמץ.

ובעצם האיבעיא של הגמרא, מה היו צדדי הספק של הגמרא, תוס׳ בד״ה על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא, אומרים תוס׳ שאין לפרש את הטעם שהצד הזה בגמרא לומר שהמשכיר הוא זה שחייב לבדוק זה משום שהחמץ הוא שלו, ואין שום אדם אחר יכול לבטל את החמץ אלא הוא ולכן הוא חייב לבדוק, שאם כן למה האיבעיא נוקטת בלשונה דווקא כשהוא השכיר את הבית ליום י״ד, הרי גם אם השכיר את הבית ביום י״ג גם יתחייב המשכיר לבדוק, לפי צד זה שהחמץ הוא שלו, אז רק הוא יכול לבטל אותו אבל לא שום אדם אחר.

לכן מפרש ר״י, שהסברא שהגמרא אומרת שעל המשכיר לבדוק משום דחמירא דידיה הוא, הכוונה היא משום שחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת עוד קודם שהוא הפקיר את הבית, ולזה הביאה הגמרא ראיה ממזוזה, שאע״פ שחל החיוב לעשות מזוזה על המשכיר עוד לפני שהוא השכיר את הבית, אעפ״כ על השוכר לעשות את המזוזה, וגם כאן על אף שחל על המשכיר החיוב בדיקה לפני שהוא השכיר את הבית, יהיה החיוב על השוכר אפילו שקודם הוא היה על המשכיר, וזה מה שהגמרא דוחה מזוזה חובת הדר היא, שהמזוזה היא חובתו של מי שדר ומשתמש בבית, המשכיר יכול היה להפטר מלעשות מזוזה אפילו אם הוא לא היה משכיר את הדירה, אם הוא לא היה גר בה או לא היה משתמש בה, שהרי אם יש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לאדם בית שהוא לא משתמש בו ולא הכניס לשם שום דבר והוא לא גר שם הוא לא חייב במזוזה, אז מכיון שהוא יכול היה להפטר ממזוזה גם בלי להשכיר את זה אז זה חובת השוכר, משא"כ בבדיקת חמץ אם הוא לא ישכיר את הבית לאחר הוא ודאי יצטרך לבדוק, ולכן אולי כיון שנתחייב לבדוק נשאר עליו חובת הבדיקה אפילו שהוא השכיר את זה, זהו פירוש הספק לדעתם של התוס'.

ובדברי האחרונים מצאנו, בפני יהושע, ודברים בדומים לזה בשפת אמת, ולכן אצלנו ברש"ש, שבפשטות צדדי הספק אם המשכיר צריך לבדוק או השוכר תלויים במחלוקת שהזכרנו בתחלת המסכתא, שנחלקו רש"י ותוס' בטעם של בדיקת חמץ, רש"י במשנה הראשונה הסביר שהטעם של בדיקת חמץ הוא שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, ולפי זה ודאי שהמשכיר שהחמץ הוא שלו והוא זה שעיבור עליו בבל יראה ובל ימצא כפי שהניחו האחרונים הוא זה שחייב בבדיקה, ואילו לדעת התוס' מבואר שהטעם של בדיקת חמץ שתיקנו חכמים זה משום שלא יבוא לידי תקלה לבוא לאכול מהחמץ, אם כן לטעם זה השוכר הוא זה שצריך לבדוק, שהרי הוא זה שגר בבית בו נמצא החמץ והוא זה שעלול להכשל כשימצא את החמץ ולאכול אותו, אז הוא ודאי זה שחייב בבדיקה, זו היא הסברא שנזכרת בפני יהושע בשפת אמת וברש"ש.

אלא שבאמת יש כאן תימה, הרי לשיטת רש"י שהבדיקה היא בגלל שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, מהו המקום והצד בסברא להתסתפק שמא השוכר צריך לבדוק את החמץ, וכן לתוס' שהטעם הוא שמא יבוא לאכלו מהו הצד והספק לומר שהמשכיר יהיה זה שצריך לבדוק, שאל זאת ר' אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים אות ז', והוא מתרץ את דעת רש"י לפי מה שהוא מביא מדברי הגר"א בביאור הגר"א על או"ח, שהגאון סובר שעל חמץ של ישראל הכל עוברים עליו בבל יראה, שעל אף שלמדנו שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, של אחרים הכוונה של נכרי, חמץ של גוי המנוח בביתו של ישראל ולא קיבל אחריות עליו ולא קיבל דינים של שומרים עליו, אין הישראל עובר עליו על בל יראה ובל ימצא, אבל חמץ של ישראל אם זה חמץ של ראובן והוא מונח בבית של שמעון, שמעון כן עובר בבל יראה, כך פירש הגאון, וזה גמרא בב"ק דף צ"ה שכך מתפרשת "הכל מצווים עליו לבערו".

ובאמת שסברה כזו מבוארת כאן בסוגיא בדברי הפני יהושע כשהוא מפלפל בהסברת האיבעיא של הגמרא הוא מביא בשם ספר תורת חיים שאמר שכיון שהבית הוא שלו אפילו שהחמץ שבבית אינו שלו אז ודאי שהוא זה שמחוייב לבער אותו מן העולם, הסביר אם כן ר' אלחנן בקובץ שיעורים, שמכיון שבעצם כולם מצווים לבער את החמץ אלא שחיוב הבדיקה מוטל על הבעלים יותר וקודם מאשר זה מוטל על איש אחר, אם כן גם כאן על המשכיר לבדוק, או שמא נאמר שמה שהבעלים מוזהרים לבדוק קודם לכל אדם הטעם הוא משום שהחמץ נמצא ברשותו, וכאן כיון שהחמץ הוא ברשות השוכר אולי השוכר הוא זה שחייב לבדוק, כך הם צדדי הספק לפירושו של רש"י, והיינו שמכיון שבעצם גם השוכר יכול לעבור על בל יראה בחמץ זה הנמצא ברשותו אפילו שהוא לא שלו, וכל השאלה היא כשהטילו תמיד את חובת הבדיקה על הבעלים האם הטילו את זה על הבעלים של החמץ, ואז המשכיר צריך לבדוק, או שמא על הבעלים של הבית שם נמצא החמץ, ואז כאן כיון שזה ברשות השוכר השוכר יצטרך לבדוק.

וכן מפרש בקובץ שיעורים לדעת התוס' שיש לפרש את האיבעיא שאפילו שלדעת התוס' הטעם של בדיקת חמץ שלא יבא לאוכלו, אבל כאן כיון שכבר חל חיוב הבדיקה בתחלת ליל י"ד ואז הוא חל על המשכיר, שוב אין זה פוקע מהמשכיר אפילו שעכשיו כבר לא שייך שהוא יצטרך לחשוש שלא יבוא לאוכלו, כי הוא יוצא מהבית, אבל כבר חל עליו החיוב בדיקה, ועל זה הביאה הגמרא ראיה ממזוזה שהשוכר חייב אף שהמשכיר כבר נתחייב מלפני כן, והגמרא דוחה מזוזה חובת הדר היא, היינו שבמזוזה לא שייך לומר שמי שהוא כבר נתחייב, שבכל רגע ורגע זה חיוב חדש, מה שאין כן לענין בדיקה שייך לומר שכבר המשכיר נתחייב ולכן המשכיר הוא זה שצריך לבדוק, או שמא נאמר השוכר צריך לבדוק, זהו הספק לשיטתם של התוס', כך הסביר ר' אלחנן בקובץ שיעורים אות ז'.

ונשלים כאן את הענין בציון מראה מקומות למעיינים, בענין זה של מסירת מפתח, אם זה קנין שכירות כשיטתו של רש"י ולשיטת התוס' אין זה קנין שכירות, נציין לדבריו של הקרבן נתנאל על הרא"ש שמיישב את דעת רש"י שמסירת מפתח הוא קנין לשכירות שהוא רק להכניס את כליו, וכך מבואר מדעת הרשב"ם שהביא הטור בחושן משפט בסימן קצ"ב, והב"ח שם בס"ק ה' מבאר שדברי הגמרא בב"ק מהם הקשו התוס' שלא קנה על ידי מפתח זה רק סתם כך שהוא מסר לו מפתח, אבל אם מסר לו את המפתח לשם קנין קונה, ומדוייק לשון הגמרא מסר לו מפתח ולא אמרו מי שבידו המפתח, כפי שביאר בזאת הפרי מגדים במשבצות זהב סימן תל"ז סעיף א'.

ועל דברי התוס' שמדובר כאן בלי קנין, השוכר עדיין לא החזיק, ואעפ"כ אם המפתח ביד השוכר והוא רוצה לזכות בבית הוא חייב בבדיקה כפי שביארנו, מדברי הר"ן מבואר שמדובר שהוא כבר כן קנה ואעפ"כ אע"פ שהשוכר כבר קנה אם המפתח הוא ביד המשכיר חייב המשכיר לבדוק.

והמהרש"א הסביר שהתוס' אינם חולקים על הר"ן, אלא שהם לא פירשו כן משון שזו מילתא דפשיטא, אבל בכסף משנה משמע שהוא סובר שהר"ן חולק עם תוס', וכך מבואר במאירי שבענין זה שהתוס' אומרים שהשוכר עדיין לא קנה אין השוכר חייב לבדוק, וכך סובר המגן אברהם בסימן תל"ז ס"ק א' בדעת הר"ן.

הרי שהמגן אברהם סובר שהר"ן לא מודה לדינם של התוס', והב"ח חולק על המהרש"א וסובר שהתוס' גם אינם מודים לדינו של הר"ן, וכבר דנים בזה כל האחרונים שם בסימן תל"ז, בחוק יעקב ובפרי חדש ולא נאריך בזה.

אומרת הגמרא, בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר אדם שהשכיר בית לחבירו ביום ארבעה עשר, היינו כפי שאומר רש"י ביום י"ד בניסן בשחרית, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, האם אנחנו מחזיקים את הבית הזה בחזקת שהמשכיר בודאי בדק אותו אמש בליל ארבעה עשר כמצות חכמים או לא.

שואלת הגמרא, למאי נפקא מינה, לישיליה, למה אנחנו צריכים לדון בשאלה זאת, הרי אפשר לשאול את המשכיר

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אם הוא בדק אותו או אם לא בדק אותו.

עונה הגמרא, **דליתיה להאי דלשיוליה**, המשכיר אינו נמצא לפנינו שנוכל לשאול אותו, והאיבעיא היא **לאטרוחי להאי מאי**, האם נטריח את השוכר לבדוק מספק שמא המשכיר לא בדק, או שמא נסמוך על כך להחזיק את הבית בחזקת בדוק כי בודאי המשכיר כן בדק אותו.

אמר להו רב נחמן בר יצחק, **תניתוה**, למדנו, **הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים**, כולם נאמנים להעיד ביום ארבעה עשר שהבעלים של הבית בדק אותו אמש בליל ארבעה עשר, אפילו נשים עבדים וקטנים גם נאמנים להעיד על כך, ומזה הוא מוכיח, **מאי טעמא מהימני** למה ומה הטעם שהם נאמנים, הרי הם אינם בני עדות שנוכל לסמוך על העדות שלהם,

- דף ד׳ ע״ב

לאו משום דחזקתו בדוק, מסביר רש״י בסוף עמוד א׳, ודאי הטעם שאנחנו מאמינים להם זה משום שגם בלי האמירה שלהם שהם אומרים לנו שהבעלים בדק את זה אנחנו מעצמינו מחזיקים את הבית בחזקת בדוק, שבודאי לא עבר בעל הבית על דברי חכמים, כדברי הגמרא, **דקסבר, הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ**, והיינו שאפילו שהוא עם הארץ לשאר הדברים ואין לו חזקת חבר שנלמד מיד לענין מעשרות שחבר הוא אדם שבדוק ומוחזק להיות נאמן על המעשרות, וכאן אפילו אם הוא עם הארץ לשאר דברים סובר התנא שלענין בדיקת חמץ הכל נחשבים בחזקת חבירים אצל בדיקת חמץ, אפילו עם הארץ, ובדבר שהוא מוחזק אצלנו כחבר אנחנו מחזיקים שלא עבר הזמן של קיום המצוה עד שהוא בודאי עשה וקיים את המוטל עליו.

דתניא כי למדנו בברייתא, **חבר שמת** וחבר הכוונה הנאמן על המעשרות, ואם הוא מת **והניח מגורה**, מגורה היינו כמו ממגורה היינו אוצר, **מליאה פירות, אפילו הן בני יומן** אפילו אם הפירות האלו הם בני יומן שרק היום נתמרחו, היינו שרק היום נתחייבו במעשרות, **הרי הן בחזקת מתוקנים**, שבודאי לא הוציא החבר מתחת ידו עד שגמר את כל המוטל עליו ואת כל מצות המעשרות להפריש מכאן, הרי שמי שמוחזק כחבר, ושם מדובר לענין מעשרות שהוא מוחזק כחבר הנאמן על המעשרות, אנחנו מניחים ומחזיקים אותו כמי שבודאי לא הוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ואפילו אם רק היום נתחייבו במעשרות ואנחנו רואים שהוא מת, הרי הפירות האלו הם בחזקת מתוקנים.

אם כן גם לענין בדיקת חמץ שבבדיקת חמץ הכל חבירים, שאפילו אם הארץ שלמעשרות הוא לא נאמן, אבל הוא נחשב חבר על הבדיקה, חזקתם של אותם עמי הארץ שלענין בדיקה הם גם חבירים שבודאי בדקו את החמץ בהגיע הזמן כמו שחבר על מה שהוא נאמן הרי הוא מוחזק שלא הניח את ידו מלקיים את המוטל עליו מיד, כמו כן במה שהעם הארץ מוחזק כחבר, היינו לענין בדיקת חמץ, בודאי לא עבר הזמן של בדיקת חמץ עד שהוא קיים את המוטל עליו לבדוק את החמץ, הרי מוכח אומר רב נחמן בר יצחק שבודאי המשכיר בדק את הבית, שהרי כל אדם נחשב בחזקת חבר אצל בדיקת חמץ.

שואלת הגמרא, **וממאי** מי אומר לך שהטעם של התנא בברייתא שאומר להאמין לנשים עבדים וקטנים המעידים שהבעלים של הבית בדק את החמץ זה משום שבחזקת בדוק, כי מכיון שהכל חבירים אצל בדיקת חמץ, **דילמא שאני הכא, משום דקאמרי הני**, אולי הטעם שהם נאמנים אינו בגלל שהכל חבירים אצל בדיקה, שמא נאמר שעמי הארץ אינם נחשבים חבירים על כך, והטעם הוא משום שאלו אומרים אנחנו ראינו שהוא בדק.

ודוחה הגמרא, **אטו אמירה דהני, מידי משא אית ביה**, וכי אלו האומרים, יש ממשות בדבריהם שנוכל לסמוך על העדות שלהם.

שואלת שוב הגמרא, **אלא מאי, דחזקתו בדוק**, אלא מה, אנחנו סומכים על עצם הדבר שבודאי הוא בדק על סמך זה שהכל חבירים אצל בדיקת חמץ, אם כן **האי הכל נאמנים, כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה**, לא היה התנא צריך בכלל לנקוט שאלו מעידים שהם נאמנים על כך, שהרי זה בכלל לא תלוי לא באמירה שלהם ולא בנאמנות שלהם, האמירה שלהם לא מעלה ולא מורידה, אלא הבתים כולם הם בחזקת בדוקים, כי כל אדם הוא בחזקת חבר שהוא בדק את הבית בליל ארבעה עשר כמצווה עליו מפי חכמים.

חוזרת שוב הגמרא ושואלת, **אלא מאי, משום אמירה דהני**, אלא מה אתה תרצה להוכיח מזה, שמה שהתנא תולה הנאמנות באמירה של נשים עבדים וקטנים ודאי יש לדייק וללמוד מזה שדווקא משום שהם אמרו שהם ראו שהוא בדק את החמץ, לכן הם נאמנים, **הא לא אמרי הני, לא**, אבל אם הם לא היו אומרים אז לא היינו סומכים על כך שהבית נבדק, אם כן **תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק** אז שוב אתה יכול לפשוט את האיבעיא שלך בצורה הפוכה, שמכיון שרק בגלל שאלו אומרים מאמינים, משמע שאם הם לא יאמרו שראו שבדקו את החמץ אין חזקתו של הבית בדוק, אז הרי שוב אתה יכול לפשוט את הספק שלך שאם יש לי ספק אם המשכיר בדק או לא צריך השוכר לבדוק את זה, כי אין חזקתו בדוק.

דוחה הגמרא, **לא, לעולם אימא לך חזקתו בדוק** לעולם אפשר לומר שכל בית חזקתו בדוק שבודאי בעל הבית בדק את הבית בליל ארבעה עשר כשחכמים הטילו חובה לבדוק חמץ, **והכא במאי עסקינן** הברייתא שמצריכה את העדות של נשים עבדים וקטנים שיאמרו לנו שהבית בדוק, מדובר **דמוחזק לן דלא בדק**, שמוחזק אצלנו שבית זה לא בדקו אותו, מסביר רש״י כגון שראינו אותו שהוא היה טרוד או שהוא יצא מבעוד יום לדרך, כך שהוא בכלל לא היה כאן בליל ארבעה עשר, ואז מוחזק לנו שלא בדק את הבית, **וקאמרי הני בדקיניה** הם הנשים העבדים והקטנים אומרים ומעידים אנחנו בדקנו את הבית, על זה הוצרך התנא בברייתא לומר שעל אף שאנחנו יודעים שהבית לא היה בדוק ואלו רק רוצים שנסמוך על הבדיקה שלהם, שגם אפשר לסמוך עליהם, וזה הפשט הכל נאמנים, שהם נאמנים לומר אנחנו בדקנו.

ומהו הרבותא, **מהו דתימא, לא להימנינהו רבנן**, שרבנן לא יאמינו להם על מה שהם אומרים שבדקו את החמץ, **קא משמע לן** כיון **דבדיקת חמץ מדרבנן הוא** כיון שכל החיוב

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סני ליה וזה מה שהזכרנו בעמוד א׳ ובתחלת המסכתא שמקור הוא מכאן, שכאן מבואר שמן התורה כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא מספיק שהוא יבטל את החמץ כפי שרש״י הסביר בעמוד א׳, יבטל את החמץ, יסיח דעתו ממנו, וישוה ויחשיב אותו כעפר בעלמא, ורש״י אמר ״ויאמר כל חמירא דיש בביתא הדין ליבטל וליהוי כעפרא דארעא״, והרי שכל החיוב של בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן, הימנוהו רבנן בדרבנן רבנן האמינו בחיוב שכל כולו אינו אלא מדרבנן שהם הצריכו את הבדיקה והם התירו לסמוך על אמירתם של אלו נשים עבדים וקטנים שיאמרו שהם בדקו את זה, ויש כח בידי חכמים להאמין אותם בדבר שאינו מן התורה אלא מדרבנן.

מסביר רש״י, מנין לנו שבביטול בעלמא מספיק מן התורה, משום שכתוב ״תשביתו״, כך כתוב בפסוק ״אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם״, ולא כתוב ״תבערו״, והמילה ״תשביתו״ השבתה בלב גם היא נחשבת השבתה.

והתוס׳ שואלים, וקשה לר״י, שהמילה ״תשביתו״ מדובר על הבערה, על ביעור מן העולם, ולא על ביטול, שהרי כך נלמד בברייתא בדף ה׳ סוף עמוד א׳, ר׳ עקיבא ואמר אינו צריך, הרי הוא אומר תשביתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, אז הרי משמע מזה ש״תשביתו״ הכוונה לבער מן העולם, ועוד שתשביתו נלמד לקמן שהוא מתקיים משש שעות ולמעלה, ואם לדברי רש״י תשביתו הכוונה לבטל הרי אחרי זמן האיסור לא מועיל ביטול, לבטל את החמץ הוא יכול כל זמן שהחמץ לא נאסר עליו, לפני שהגיע שש שעות, כי מכיון שיעברו שש שעות על י״ד בניסן שאז החמץ נאסר בהנאה שזה זמן האיסור של החמץ שוב לא מועיל הביטול, ואיך אפשר לפרש שהכוונה של תשביתו זה ביטול.

ולכן אומרים תוס׳ שמה שהגמרא אומרת בפשיטות שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, זה מטעם שלאחר שהוא מבטל את זה הרי זה נחשב הפקר ויוצא מרשותו ואז מותר לו להחזיק את החמץ, מכיון שדורשים מדברי הפסוק ״לא יראה לך״ שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ומכיון שהוא ביטל את החמץ והרי החמץ יצא מרשותו ונעשה הפקר, מותר לו שהחמץ יהיה ברשותו מן התורה, ומה שנאמר בגמרא נדרים שהפקר צריך להיות בפני שלשה, וכאן הוא מפקיר ואף אחד לא נמצא כשהוא אומר את הביטול חמץ, הרי מדאורייתא לא צריך שיהיו דווקא שלשה, ולכן מועיל הביטול מתורת הפקר, זו שיטתם של התוס׳.

וכבר הבאנו את דברי הר״ן בתחלת המסכתא שהאריך לבאר בגדר בדיקה וביטול, שהוא מבאר שלשון ״תשביתו״ לפירושו של רש״י שהכוונה ״תבטלון״, הרי שהר״ן לומד שכך הוא עיקרן של דברים שהתשביתו שהתורה מצווה יכול להתקיים באחד משני דברים, או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו ובזה מספיק מדאורייתא אפילו בחמץ הידוע לו, ואם הוא לא ביטל בלבו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבער אותו מן העולם, ובביעור זה שהוא מבער מן העולם נחלקו חכמים ור׳ יהודה במה יבערנו.

תוס׳ בד״ה המנוהו רבנן מדרבנן, שאלו על מה שמבואר בגמרא, שרק בגלל שבדיקת חמץ היא מדרבנן לכן נשים עבדים וקטנים נאמנים לומר שהם בדקו אותו, אע״ג שבכל דבר שהוא בידם מאמינים לנשים ולעבדים אפילו בדברים שהם מדאורייתא, שהרי מעשים בכל יום שמאמינים לאשה וכן לעבד על השחיטה ועל הניקור כיון שזה בידם לעשות את השחיטה, בידם לעשות את הניקור לנקר את הגיד והחלב, אע״ג שזה איסורים דאורייתא, ובפרק המדיר באשה שהאכילה את הבעל דבר שאינו מעושר משמע שמותר לבעל לסמוך על האשה לענין חלה ומעשר, ואם כן למה בבדיקת חמץ מאמינים להם שהם בדקו רק בגלל שבדיקת חמץ הוא מדרבנן והמנוהו רבנן בדרבנן.

עונים תוס׳, משום שבבדיקת חמץ אע״פ שזה בידם, אם החיוב של בדיקת חמץ היה מדאורייתא לא היו מאמינים לנשים עבדים משום שיש בזה טירחא יתירא, וצריך דקדוק גדול, ותוס׳ מביאים שכך מוכח בירושלמי שמפרש מפני שנשים עצלניות הן, ולכן אם בדיקת חמץ היה חיוב מדאורייתא לא היינו יכולים לסמוך על הבדיקה שהם בדקו, ובגלל שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן ובנוסף לכך זה גם בידם, לכן המנוהו רבנן בדרבנן גם לנשים גם לעבדים ואפילו לקטנים גם, משא״כ אם לא שזה היה בידם הרי שעל אף שהיינו אולי מאמינים לנשים ולעבדים כמו בתחומים דרבנן שזה לא בידם לקבוע את התחום מאמינים לאשה ועבד האומרים עד כאן הוא תחום שבת, אבל קטנים לא מאמינים להם, משום שקטנים גרועים יותר מאשר נשים ועבדים, וכמו שמשמע בברייתא שהבאנו שקודם הוזכרו נשים אח״כ עבדים ואח״כ קטנים, משמע שהם הגרועים מכולם, ותוס׳ מביאים מהגמרא בכתובות דף כ״ח (בסוף פרק שני) אלו נאמנים להעיד בגודלם מה שראו בקוטנם, שעד כאן היינו מהלכים בשבת, משמע שכשהם גדלים אז הם יכולים להגיד שהם זוכרים מזמן קטנותם שעד כאן הוא תחום שבת, אבל כשהם עדיין קטנים הם לא נאמנים, הרי שעל אף שתחומין זה רק דרבנן אין הקטנים נאמנים, זה משום שתחומין אין בידם כלל, ולכן הם אינם נאמנים כמו בבדיקת חמץ.

הרי שמדברי תוס׳ אצלנו מבואר שם זה בידם אפילו באיסור דאורייתא יש להאמין לאשה ולעבד כמו בשחיטה ובניקור בחלה ובמעשר, ורק בבדיקת חמץ אם זה היה דאורייתא כיון שצריך טורח גדול ודקדוק אי אפשר היה לסמוך עליהם, ולכן הוצרכנו שזה יהיה דרבנן, ואילו לגבי דברים שהם דרבנן אפילו שלא בידם, לעבד ולאשה מאמינים כמו תחומים שהם דרבנן ומאמינים לעבד ולאשה לומר עד היכן הוא תחום שבת אפילו שזה לא בידם, ואילו קטנים רק כזה דרבנן ובנוסף לזה זה בידם כמו בבדיקת חמץ אז מאמינים להם.

איבעיא להו הגמרא מתספקת, המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק הוא השכיר לו בית בחזקת שהבית כבר נבדק, ומצאו שאינו בדוק, מהו, האם הוא יוכל לחזור בו משכירת הבית כיון שהוא לא בדוק ועכשיו הוא צריך לבדוק אותו, מי הוי כמקח טעות או לא האם אם השוכר רוצה לחזור בו מהשכירות שהוא שכר על ידי עליליותיו ולומר, לא כך שכרתי ואין התנאי שלנו קיים כיון שסבור הייתי שחזקתו בדוק, האם הוא יכול לחזור בו על ידי כך ולומר שזה מקח

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

טעות או לא.

אומרת הגמרא, תא שמע, דאמר אביי, לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו אם זה מקום שהנוהג הוא שלא שוכרים אנשים על ידי כסף שמשלמים להם שהם יבדקו, אלא כל איש ואיש בודק בעצמו את הבית, שאז בודאי דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, אין השוכר יכול לטעון אם הייתי יודע שהבית אינו בדוק לא הייתי שוכר את הבית הזה וזה מקח טעות, שבודאי ניחא ליה לאדם לעשות מצוה בגופו, וברור לנו שגם אם השוכר היה יודע שהמשכיר לא בדק את הבית לא היה מניח מלשכור את הבית בגלל זה שהוא יצטרך לטרוח ולבדוק את הבית, כי ניחא ליה לאינש למעבד מצוה בגופיה, אז זה פשוט, אלא אפילו באתרא דייהבי אגרא ובדקו אפילו במקום שבני העיר, כל בני העיר, נוהגים לשכור אנשים בודקים, שכל איש לוקח לעצמו שליח שיבדוק עבורו את הבית, שעכשיו יש לו לשוכר חסרון כיס שיעלה לו כסף לשכור אדם שישכור לו את הבית, אעפ״כ אנחנו אומרים שאין השוכר יכול לחזור בו בטענה שזה מקח טעות, דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה ברור לנו שגם אם השוכר היה יודע אתמול שהמשכיר לא בדק את הבית לא היה חוזר בו, שניחא ליה לאדם לקיים מצוה בממונו, ומה שהוא עכשיו רוצה לחזור בו מהשכירות אין זה אלא משום דבר אחר, שהוא מצא בית אחר נאה יותר מהבית הזה שהוא שכר, ולכן הוא רוצה לחזור בו, אבל אין זה בגלל שהבית אינו בדוק, ולכן לא יוכל חזור בו.

אומרים תוס׳, נראה לרשב״א, שמדובר שהוא השכיר לו את הבית בשלשה עשר (בי״ג בניסן), משום שאם הוא היה משכיר לו את הבית בארבעה עשר, הרי על המשכיר לבדוק, וכיון שעל המשכיר לבדוק אין לנו מה להסתפק אם השוכר יכול לחזור בו או לא, אלא מדובר שהוא השכיר לזה בשלשה עשר ועכשיו כיון שנתברר שהבית אינו בדוק השוכר הוא זה שחייב לבדוק, והספק הוא אם הוא יכול לחזור בו או לא, והגמרא אמרה למסקנה שאין הוא יכול לחזור בו אפילו במקום שזה עולה לו כסף, כי ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה.

ואומר הר״ן, ואחרים אמרו, שכל מה שלמדנו בגמרא שניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, היינו לענין שאין הוא יכול לטעון שזה מקח טעות, אבל לשלם צריך שהמשכיר ישלם לשוכר את ההוצאות שהיה לו לשכור אדם שיבדוק עבורו את החמץ, והר״ן חולק גם על דברי התוס׳ שאומרים שמדובר בי״ג, ואילו בי״ד המשכיר צריך לבדוק, וגם על דברי אחרים האומרים שהמשכיר צריך לשלם לו את הכסף שעולה לו בדיקת החמץ.

והר״ן אומר, ואני אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא מדובר שהוא השכיר לו את הבית בי״ד, ולכן הוא נקט את האיבעיא הזאת בלשון סתמית, המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק ומצאו שאינו בדוק, בלי להזדקק לאיבעיא שהיתה לנו לעיל אם משכיר בית בי״ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, והוא אומר סתם חזקתו בדוק, כלומר אם חזקתו בדוק בי״ד או הרי ודאי מדובר כאן בסתם בלי שאמר לו שהוא בדוק, ואם נאמר שאין חזקתו בדוק אז נאמר שכאן מדובר שהוא השכיר לו את זה ואמר לו במפורש שכבר בדקו את הבית, והשאלה היתה אם כשמתברר והוא מוצא שאינו בדוק האם זה נחשב שהשוכר יוכל לטעון שזה מקח טעות או לא, ומסקנת הגמרא שזה לא נחשב מקח טעות.

ומה שקשה לתוס׳ מה היה לגמרא להסתפק אם מדובר שהוא השכיר בי״ד והרי אמרנו שבי״ד על המשכיר לבדוק, זה אומר הר״ן לא קשה, משום ששם הגמרא דנה מצות ביעור של החמץ על מי היא מוטלת, ומסקנת הגמרא שהיא מוטלת על המשכיר, וכאן מדובר אם המשכיר אומר אני אינני מעוניין לעשות מצוה, אי נמי שהמשכיר אינו נמצא בעיר והשוכר אין לו ברירה והוא לא יכול בלי לבער את החמץ, שהרי כך נלמד לקמן בדף ו׳ חמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוה י׳, ומכיון שכן, שהוא יש לו את החמץ בבית, והמשכיר איך שלא יהיה לא מבער את החמץ, או בגלל שהוא לא נמצא כאן, או בגלל שהוא לא רוצה לקיים את המצוה, האם יוכל בגלל זה השוכר לטעון שזה מקח טעות או לא, כי הנידון כאן לא היה על מי מוטלת מצות הביעור, אלא לענין דינא האם הוא יוכל לטעון שזה מקח טעות או לא, והמסקנא היתה שזה לא נחשב מקח טעות, כי ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה אפילו בממוניה, ומשום כך סובר הר״ן שאין השוכר יכול לתבוע על המשכיר את ההוצאות ממון שהוא הוציא על בדיקת החמץ, שהרי לא ההנה את המשכיר במה שהוא בודק את הבית או מוציא כסף לשכור אדם שיבדוק את הבית, לא ההנה את המשכיר הנאה ממונית, כיון שעל המשכיר אין אלא מצוה בלחוד, ואפילו אם לא עשה המשכיר את המוטל עליו אין כאן חיוב ממון עליו בכלל.

ונסכם בקצרה שלדעת התוס׳ בשם הרשב״א הרי האיבעיא של הגמרא זה רק כשהוא השכיר את זה בי״ג, שאז מוטלת חובת הבדיקה על השוכר וכיון שהוא שכר את זה בחזקת בדוק דנה הגמרא אם זה מקח טעות או לא והמסקנא שזה לא מקח טעות, משא״כ אם הוא השכיר בי״ד הרי אמרנו שחובת הבדיקה חלה על המשכיר.

וגם במה שאמרנו שניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה הביא הר״ן שיטה של ראשונים הסוברים שאעפ״כ יוכל השוכר לתבוע את המשכיר לשלם לו את ההוצאות שהוא הוציא בשביל בדיקת הבית.

והר״ן חולק על שני הדברים והוא סובר שמדובר כאן בי״ד, ועל אף שאמנם המשכיר יש עליו מצוה לבדוק את החמץ, אם המשכיר לא קיים את זה אפע״כ השוכר אינו יכול לטעות שזה מקח טעות, כיון שניחא ליה למיעבד מצוה בממוניה, והוא גם לא יוכל לתבוע שום תביעה מהמשכיר להחזיר לו את ההוצאות שהיה לו על בדיקת החמץ, כי לא ההנה אותו הנאה ממונית כלל כי אין חיוב שום ממון על המשכיר בענין בדיקת החמץ, רק מצוה בעלמא מוטלת עליו.

ונציין לדבריו של הקצות בסימן רע״ג ס״ק א׳, שם ביאר הקצות בארוכה את שיטת הרמב״ם שהפקר מועיל מטעם נדר, ולכן עדיין הדבר שהוא הפקיר נחשב שלו אחרי ההפקר, אלא שאסור לו לחזור בו מההפקר שהוא הפקיר מדין בל יחל דברו, ובזה הסביר הקצות למה רש״י לא פירש שבביטול בעלמא מספיק, כדברי התוס׳ משום שזה הפקר, משום שהוא סובר כדעתו של הרמב״ם שההפקר אינו אלא מטעם נדר ועדיין הוא שלו גם אחרי ההפקר, ואע״ג שעל כל פנים לאחר שהפקיר

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הרי זה אינו ברשותו, אבל הרי בחמץ עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לכן אומר רש״י שבביטול בעלמא סגי זה רק בגלל תשביתו, כך הסביר הקצות.

ואמנם בעצם היסוד שהפקר הוא מטעם נדר, האריכו בזה האחרונים בדבריהם במסכת נדרים, אבל עצם הדבר שהרמב״ם ורש״י סוברים בשיטה אחת, והקצות אמר שרש״י סובר כשיטת הרמב״ם בהפקר שהוא מטעם נדר, אבל הרמב״ם הוא גם בשיטה אחת עם רש״י שתשביתו זה ביטול בלב, כמו שמפורש בדברי הרמב״ם בפרק ב׳ מהלכות חמץ ומצה הלכה ב׳, ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו ברשותו, ושאינו ידוע יבטלו וישים אותו כעפר, ומה שהזכיר הרמב״ם לחלק בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע, מבואר כבר בכסף משנה שזו היא הגירסא הישנה ברמב״ם, שלדעת הגירסא הישנה, וזו היא גם שיטת הכל בו שהביא דעת הגאון, שלחמץ ידוע לא מספיק בביטול בעלמא, ואין הביטול מועיל אלא לחמץ שאינו יודע, והכסף משנה כבר הביא גירסא אחרת ברמב״ם שמועיל הביטול אפילו לחמץ ידוע, אבל עכ״פ מבואר ברמב״ם שהשבתה זו לענין שמועיל ביטול לפחות לחמץ שאינו ידוע, ולפי הגירסא שהביא הכסף משנה אפילו לחמץ ידוע גם כן.

ואמנם שיטה זאת שסוברת שבחמץ ידוע לא מועיל ביטול, האריכו בזה האחרונים להקשות מכמה וכמה מקומות כמו שהאריך בזה הפרי חדש, וכמו כן המקור חיים בפתיחה כבר האריך להביא את כל הקושיות שקשות על השיטה הזאת שעל חמץ ידוע לא מספיק ביטול, והמקור חיים מבאר על פי דברי הפני יהושע בסוגיתנו, שהפני יהושע סבור שבודאי לענין שלא יעבור על הלאו של בל יראה ובל ימצא ודאי מספיק ביטול אפילו בחמץ ידוע גם כן, וכמו שמפורש בספרי שהביא אותו הר״ן שדורשים ״לא יראה לך״ בטל בלבך, וכמו שתוס׳ אומרים שמכיון שביטל את החמץ הרי הוא בכלל של אחרים והוא לא נכלל בלאו של לא יראה, אבל לענין קיום העשה של תשביתו בזה לא מועיל ביטול אלא רק על חמץ שאינו ידוע, ואילו על חמץ ידוע צריך לר׳ יהודה דווקא שריפה כי לומדים מנותר, ואילו רבנן אפילו אם מפרר וזורה לרוח, שבזה הוא מקיים את העשה בידים, משא״כ בביטול אפילו שהוא גורם שזה יהיה של אחרים אין זה עיקר מצות תשביתו מן התורה ועדיין לא קיים תשביתו.

וכך מבואר גם בדברי המהרש״ל בביאורו על הסמ״ג עשה ל״ט, שמה שהצריכה התורה ביעור על אף שבביטול בעלמא סגי, אומר המהרש״ל שבמקום שהחמץ נמצא בעין אינו יוצא ידי מצות ביעור בביטול, ואע״פ שמיד אחרי הביטול יצא ידי עונש בל יראה ובל ימצא, מ״מ עשה דתשביתו לא קיים.

הרי שנתבאר יסוד מדברי הפני יהושע והמהרש״ל, שגם לשיטת הראשונים שביטול לא מועיל בחמץ הידוע ונמצא בעין לפניו, זה רק לענין שהוא לא מקיים את העשה של תשביתו אלא אם כן הוא מבער אותו מן העולם, אם בשריפה לר׳ יהודה, אם בכל אופן שהוא מבער אותו מן העולם לדעת רבנן, אבל שהוא לא יעבור על בל יראה ובל ימצא מועיל הביטול אפילו על חמץ ידוע גם, והמקור חיים בפתיחה כפי שהזכרנו מבאר היטב ביסוד זה שמתורצים כל הקושיות שהקשה הפרי חדש על שיטת הראשונים הזו.

ונציין עוד נקודה אחת חשובה, במה שתוס׳ נקטו בפשיטות שהביטול מועיל מטעם הפקר, ולתוס׳ היה קשה שצריך שההפקר יהיה בפני שלשה, אומרים תוס׳ מדאורייתא אין צריך, שיש בזה מחלוקת בין הפוסקים לדעת המחבר בשו״ע חו״מ רע״ג סעיף ז׳, מן התורה צריך שעל כל פנים יהיה ההפקר בפני אחד, והשיטה מקובצת בב״מ דף ל׳ ע״ב הוקשה לו איך מועיל בביטול חמץ מטעם הפקר אפילו שזה לא היה בפני ג׳, כקושיתם של התוס׳ אצלנו, ועונה על כך השיטה מקובצת משום דאנן סהדי שהוא מפקיר אותו כדי שלא יעבור על איסור של בל יראה ובל ימצא, וכך מבואר במרדכי אצלנו בפסחים בשם רבינו תם, ואם כן בביטול חמץ לא קשה אפילו אם נסבור כדעת המחבר שצריך מן התורה שיהיה ההפקר לפחות בפני אחד, אבל הרמ״א סובר שמן התורה מספיק הפקר גם בינו לבין עצמו, אז הרי ודאי שלא קשה איך מועיל ביטול מטעם הפקר, אלא שאפילו לדעת המחבר שצריך שיהיה בפני אחד מן התורה כבר אמרנו מדברי הראשונים שאנן סהדי שהוא מפקיר אותו כי היכי דלא ליעביד איסורא, וכפי שביאר זאת המחנה אפרים בהלכות זכיה מההפקר בסימן א׳ מפורש שמטעם אנן סהדי מועיל אפילו אם צריך בפני אחד מן התורה, אבל כאן אנן סהדי שהוא מפקיר כיון שאין הוא רוצה לעשות איסור.

אומרת הגמרא, תנן התם למדנו משנה, ועל אף שזו משנה אצלנו בפרק, אומר רש״י אפשר לגרוס וזו גירסא נכונה לומר ״תנן התם״, רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש ר׳ מאיר סובר שבחמש שעות ראשונות של יום י״ד בניסן מותר לאכול חמץ, ואילו בתחלת השעה ששית אז שורפים את החמץ, ואע״פ שזמן איסור אכילת החמץ מן התורה אינו אלא בתחלת שבע, היינו אחרי שכבר עברו ונשלמו שש שעות מן היום בחצות היום, כפי שהגמרא תבאר מהיכן לומדים זאת, סובר ר׳ מאיר שלא ימתין באכילת חמץ עד תחלת שבע שאז החמץ אסור מן התורה, כי אדם טועה בשעה ויבוא לאכול חמץ אחרי שכבר החמץ אסור מן התורה, ולכן הוא צריך להרחיק עצמו שעה אחת ולאסור על עצמו את אכילת החמץ מתחלת שעה ששית, כך אסור מדרבנן לדעת ר׳ מאיר, **רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע** ר׳ יהודה סובר שאדם עלול לטעות אפילו יותר משעה, אדם טועה יותר מכך, ולכן צריך הוא לדעת ר׳ יהודה להתרחק מן העבירה יותר, ומסוף ארבע שעות שעברו על היום ולמעלה לא יאכל יותר חמץ, היינו שאוכלים חמץ רק במשך ארבע שעות ראשונות של היום, **ותולין כל חמש** בשעה חמישית תולים את החמץ, תולים פירושו לא שורפים עדיין אבל כבר גם לא אוכלים את החמץ, אבל יכול הוא אז להאכיל את החמץ לבהמות שלו כל השעה החמישית, אבל הוא עצמו האדם לא יאכל אז חמץ, **ושורפין בתחלת שש** ושריפת החמץ היא בתחלת שעה ששית.

מדייקת הגמרא ממשנה זו, דכולי עלמא מיהא, חמץ משש שעות ולמעלה אסור, הרי לא נחלקו ר׳ מאיר ור׳ יהודה **אלא כמה צריך לעשות הרחקה מדרבנן, האם בשעה חמישית גם צריך להרחיק עצמו מלאכול חמץ שכך סובר** ר׳ יהודה, ור׳ מאיר סובר שבשעה חמישית עדיין הוא לא צריך להרחיק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת שקלים

פרק ראשון – באחד באדר

מסכת שקלים כידוע אין עליה תלמוד בבלי, כי אם תלמוד ירושלמי, כך שהלימוד שונה בה, ראשונה בעצם הדבר שאין לנו עליה את פירושי הראשונים, רש"י תוס' ושאר ראשונים שיש לנו על מסכתות הבבלי, שהראשונים הרי כמלאכים המה, אשר סללו לנו את הדרך להבין את התלמוד, ואילו בירושלמי כמעט ואין לנו מדבריהם לפרשו אלא זעיר פה זעיר שם, ובעיקר יש לנו את דברי הרמב"ם שסידר את הלכות שקלים בספר זמנים, יחד עם כל ההלכות שאינן נוהגות בזמן הזה, ושנית במה שלשון הירושלמי הוא אחרת מהבבלי וכפי שהוא מכונה לישנא קלילא (דהיינו לשון מקוצר), כך שדרכי הלימוד בו שונים בהרבה מאשר הבבלי.

(ומן הסתם, היות שהיא המסכתא היחידה בסדר מועד שיש לנו בירושלמי שאין בבבלי, לכן הדפיסו אותה בש"ס וילנא, ולמעשה רק בסדר זרעים יש הרבה מסכתות שיש עליהם ירושלמי ולא בבלי אבל יש בהם כבר הרבה מסכתות, ואילו בסדרים נשים נזיקין קדשים טהרות אין מסכתא שיש עליה ירושלמי ואין עליה בבלי).

את המשניות נפרש בעז"ה עם פירושו של הרב עובדיה מברנטורא ושאר המפרשים, ואת הגמרא נפרש בעיקר עם פירוש קרבן העדה שמפרש גם שאר מסכתות בירושלמי, ועם פירוש תקלין חדתין מגאון ר' ישראל מ"מ דק"ק שקלאב בעל ספר פאת השולחן תלמידו של הגר"א שביסס את פירושו על דברי רבו הגר"א מוילנא, והוא הוסיף דברים ביתר עיון בפירוש משנת אליהו על המסכתא, ועם הגהות הגר"א שהם על עצם דברי המסכתא, וכפי שיתאפשר לנו הדבר נביא השוואות בין הבבלי לירושלמי עם דברי הראשונים בענין.

כפי שמביא התוי"ט בהקדמתו למסכת מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, שהטעם שרבינו הקודש סידר את מסכת שקלים לאחר מסכת פסחים הוא מפני שכן הם נסדרו בתורה, ומסביר התוי"ט שכוונת הרמב"ם היא כי פרשת שקלים נאמרה בתורה בפרשת כי תשא קודם לפרשת המועדות הנאמרת בפרשת אמור, ולכן הקדים רבינו הקדוש את מסכת שקלים למסכת יומא, ראש השנה, וסוכה, העוסקות בהלכות המועדים, אלא שבכל זאת הקדים מסכת שבת ועירובין מפני קדימתן במעלה, וכן מסכת פסחים הואיל והיא סמוכה לשבת, וגם שהיא המצוה הראשונה שניתנה לנו על ידי משה רבינו ע"ה והרי היא מבוארת היא בפרשת בא הקודמת בתורה לפרשת כי תשא.

ועל אף שענין המועדות נמצא כבר בפרשת משפטים שהיא לפני פרשת כי תשא "שלש רגלים תחג לי", מ"מ הלך בזה רבינו הקדוש אחרי פרשת המועדות שבפרשת אמור, כי שם ביאר הפסוק גם את החידוש של השבתת מלאכה בחגים והקרבת הקרבנות בהם.

פרק א הלכה א.

- דף ב' ע"א

מתניתין. אומרת המשנה, באחד באדר משמיעין על השקלים, המילה "משמיעין" תתפרש בגמרא שהכוונה מכריזין, בית דין היו שולחים להכריז בכל ערי ישראל שיביאו ישראל את מחצית השקל שמצווה כל אדם מישראל להביא בכל שנה, שמשקלים אלו מקריבים את קרבנות הציבור של כל ימות השנה, וזו המצוה שנאמרה בתורה בפרשת כי תשא "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש.

וביאר זאת הרמב"ם בתחלת הלכות שקלים, וזה לשונו, מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, ואינו נותן את מחצית השקל בפעמים רבות, היום מעט ולמחר מעט, אלא נותן אותו כולו כאחת בפעם אחת.

ומהו השיעור הזה של מחצית השקל.

מבאר שם הרמב"ם בתחלת הלכות שקלים, ששקל זה היה מטבע שמשקלו שלוש מאות ועשרים שעורה מכסף נקי, כידוע ששיעורי הכסף נמדדים לפי משקל השעורים, כמו שידוע הלכה למשה מסיני שהשיעור של פרוטה הוא משקל כסף נקי במשקל של חצי שעורה, והשקל השלם משקלו כסף נקי במשקל של שלוש מאות ועשרים שעורה, ולפי זה מחצית השקל בימי משה רבינו היתה במשקל של מאה וששים שעורה כמו שביאר הרמב"ם בפרק א' מהלכות שקלים הלכה ה', אבל בזמן בית שני הוסיפו חכמים על משקלו של השקל הגדול, ועשו את משקלו כמשקל המטבע הנקרא סלע, וכמה הוא משקל הסלע, שלוש מאות וארבע ושמונים שעורה בינוניות (היינו שלוש מאות שמונים וארבע שעורים), ולפי זה מחצית השקל היא מאה תשעים ושתים שעורים, היינו מטבע שיש בו כסף נקי במשקל מאה תשעים ושתים שעורות.

אומרת אם כן המשנה שבאחד באדר כבר הקדימו בית דין לשלוח שליחים בכל ערי ישראל, שהיו מכריזים שיביאו ישראל את שקליהם למקדש, והטעם שבאחד באדר יתבאר בגמרא, אבל אנחנו נביא כאן את פירושו של הרב מברטנורה, שבאחד בניסן (בר"ח ניסן) צריך כבר להתחיל להביא את קרבנות הציבור מהתרומה החדשה, המילה תרומה הכוונה לתרומת הלשכה, את אותם מחציות השקל הנקראים באופן כללי שקלים שהיו ישראל מביאים היו מכניסים אותם לתוך לשכה, לשכה זה כמין בית שבו היו נאספים השקלים שכולם הביאו, ומהלשכה הזאת היו תורמים להרים סכומי כסף כדי לקנות בהם את קרבנות הציבור, וזה נקרא תרומת הלשכה, ולמדים מהפסוק שמאחד בניסן כבר צריך להביא ולקנות את קרבנות הציבור מהתרומה החדשה, היינו מהשקלים החדשים שהביאו לקראת השנה החדשה, ולומדים זאת ממה שכתוב בפסוק "זאת עולת חודש בחדשו לחדשי השנה", למדים "חֹדֶשׁ והבא קרבן מתרומה חדשה", ומנין לנו שמדובר בחודש ניסן,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למדים חדשי השנה שכתוב כאן מהמילה ״חדשי השנה״ שכתובה בפרשת בא, שם כתוב ״ראשון הוא לכם לחדשי השנה״, וכמו ששם מדובר בחודש ניסן גם כאן ״לחדשי השנה״ מדובר בחודש ניסן, ולכן מקדימים מאחד באדר להכריז שיביאו כולם את שקליהם, כי מקדימים שלושים יום, שזה שלושים יום לפני אחד בניסן, להכריז להביא את השקלים.

עוד אומרת המשנה, ועל הכלאים, הדין הוא הרי שאסור לזרוע כלאים, היינו מיני זרעים מעורבים אסור לזרוע אותם יחד, והיו שולחים להכריז שימעטו את הזרעים שלא יהיה בהם תערובת מזרע אחר.

מסביר הרב מברטנורה, ההלכה היא כפי שמבואר במשנה פרק ב׳ מסכת כלאים, שאם יש לו לאדם ממין זרע מסויים, ומעורבים בו זרעים ממין אחר, אם לכל סאה של זרעים ממין אחד יש רובע הקב זרעים ממין אחר, שזה אחד חלקי עשרים וארבע, משום שהסאה יש בו ששה קבים, ובכל קב שלם כמובן ארבעה רבעים, אם כן בסאה שיש בה ששה קבים תכפיל בארבע זה עשרים וארבע רבעי הקב, ואם יש בזה תערובת של רובע הקב ממין אחד שזה אחד חלקי עשרים וארבע צריך למעט את הזרעים ממין אחד כדי לא לזרוע כלאים.

אם כן הבית דין שולחים להכריז שלא יזרעו כלאים, אלא ימעטו את התערובת שלא יהיה כאן תערובת זרעים ממין אחד, אומר הרב מברטנורה, ורבותינו פירשו, שזה רק לפני שהוא זרע את הזרעים מספיק שהוא ימעט שלא יהיה כאן מזרעים ממין אחר רוב הקב שזה אחד חלקי עשרים וארבע, משא״כ אחרי שגדלו הזרעים, אפילו אם זה אחד מאלף הוא צריך לעקור הכל ולא להשאיר כאן שום גידול של מין אחר, אלא שישאר כאן רק גידולים ממין אחד, ומסביר הרב מברטנורה את הטעם, משום שכל שני דברים שכל אחד לעצמו הוא מותר, כמו שכאן, הרי כל זרע וזרע ממיני הזרעים מותר הוא בעצמו לזרוע אותו, לכן כשהם נאסרים על ידי תערובת לא שייך בהם ביטול, אלא דווקא כשמין אחר מעורב בשעת הזרע ששם מן התורה אין צורך בכלל למעט, כיון שמדאורייתא אחד בשני בטל, ואין זה נקרא זורע כלאים, אלא שמפני מראית העין בעלמא צריך למעט, ולכן מספיק שהוא ממעט, משא״כ לאחר שגדלו הזרעים שהוא זרע לא שייך בהם ביטול וצריך הוא לעקור את הכל ולא ישייר אלא אחד מן המינים.

וזו היתה אם כן ההכרזה שהיו מכריזים באחד באדר על הכלאים, אלו שעדיין לא זרעו ימעטו את הזרע שנתערב, ואלו שכבר זרעו יעקרו את כל הזרעים הגדלים כאן ממין אחר ולא יישיירו אלא מין אחד.

עוד אומרת המשנה, ובחמשה עשר בו היינו בט״ו באדר, קורין את המגילה בכרכים, בכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון עושים את חג הפורים וקוראים את המגילה ביום ט״ו באדר.

כידוע שערי הפרזות שהם אינם מוקפים חומה מימות יהושע בן נון חוגגים את פורים וקוראים את המגילה ביום י״ד, ואילו כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קוראים את המגילה ביום ט״ו, והמשנה נקטה זאת פה, מסביר הברטונרא וכך מביא הקרבן העדה, כיון שהיא רוצה להביא לנו את מה שנלמד לקמן בהלכה ג׳, שבט״ו באדר היו כבר יושבים שולחנות במדינה וזה נוגע לשקלים, על כן הוא מביא עוד דברים שהיו עושים כבר בט״ו באדר, והראשון בהם שהיו קוראים את המגילה בכרכים.

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות, את הדרכים והשווקים שהיו מתקלקלים בימות החורף בגשמים, היו מתקנים אותם בשביל עולי רגלים שיוכלו ללכת בקלות בעלייתם לרגל.

ויש מפרשים בשביל הרוצחים המכים נפש בשגגה, כי הרי מי שרוצח בשוגג צריך לגלות לערי מקלט, וכתוב בתורה ״תכין לך הדרך״ וצריך להכין להם את הדרך שיוכלו לברוח מפני גואל הדם, ולכן היו מתקנים את הדרכים ואת הרחובות בסיום ימות החורף.

ואת מקוות המים המקואות של מים אם נתרבה בהם טיט היו מנקים אותם, ואם נחסר השיעור שלהם ששוב לא היה בהם ארבעים סאה, היו ממשיכים להם מים שאובים באותו אופן שמותר וכשר להמשיך מים שאובים, להשלים אותם לשיעור של ארבעים סאה, אם היה שם רוב ארבעים סאה מן הכשר, היינו מימי גשמים, וכפי שפרטי הדינים איך להכשיר מקוה על ידי המשכת מים, כך היו עושים.

ועושין כל צורכי הרבים, הרב מברטנורה מביא כאן את מה שנלמד בסוגיא, מה הם אותם צרכי הרבים שהמשנה הזכירה כאן שהיו עושים בחמשה עשר בו.

ומציינין (על) [את] הקברות, קבר היו צריכים לציין אותו בציון של סיד, כדי שלא יבואו עושי טהרות להטמא, כי אדם העובר עם טהרות והטהרות מאהילים על הקבר בלי שהוא שם לב לכך, הרי הטהרות נטמאים, וכמו כן בשביל הכהנים שלא יאהילו ויטמאו, והציון היה על ידי שהיו ממחים סיד, היינו לוקחים סיד וממחים אותו במים ושופכים סביב הקבר, זה היה סימון של ציון, ובימות הגשמים הרי היה הסיד נימוח, ולכן היה צריך לחזור ולציין את הקברות.

ויוצאין אף על הכלאים, שלוחי בית דין יוצאים גם על הכלאים בט״ו באדר, שאע״פ שלמדנו ברישא שבאחד באדר היו משמיעים, היינו מכריזים לכולם שלא יזרעו כלאים אלא ימעטו ממה שיש תערובת ממין אחר, או יעקרו הגידולים ממין אחר, בכל זאת לא היו סומכים על ההכרזה בלבד, כי שמא הבעלים לא עקרו את הכלאים, והיו השלוחים של בית דין יוצאים בט״ו ועוקרים אותם כפי שנלמד בהלכה ב׳ (דהיינו במשנה ב׳, כפי שהיא נקראת בלשון הירושלמי) את פרטי ההלכה הזאת.

גמרא.

שואלת הגמרא, **ולמה באחד באדר,** למה היו משמיעים על השקלים באחד באדר.

עונה הגמרא, **כדי שיביאו ישראל את שקליהן בעונתן,** כדי שישראל יביאו את השקלים בזמן, וכפי שלמדנו שהזמן הוא באחד בניסן, **ותיתרם תרומת הלשכה,** היינו שיוכלו לתרום מן הלשכה שלשם היו נאספים כל השקלים שישראל הביאו, שיוכלו כבר לתרום את תרומת הלשכה **מן החדשה בזמנה באחד בניסן.**

ומר (בירושלמי ״ומר״ פירושו ״ואמר״) **רבי שמואל בר רב**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יצחק, תרומת הלשכה כתחלתה תרומת הלשכה צריך לתרום באחד בניסן, כמו שהיה בתחלה, **דכתיב** (שמות מ) **ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן**, הרי שבאחד בחודש ניסן הוקם המשכן, **ותני עלה** ולמדנו על זה בברייתא, **ביום שהוקם המשכן בו ביום נתרמה התרומה**, ומובאה כאן הגהה של הב״ח, שתרומת הלשכה היתה ביום שהוקם בו המשכן, כמו שלמדנו בברייתא בסדר עולם מובאת בגמרא שבת בפרק ר׳ עקיבא, אותו יום, היינו יום אחד בניסן, נטל עשר עטרות, שזה היה יום ראשון למעשה בראשית, היינו יום ראשון בשבוע, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, דהיינו סדר עבודות ציבור תמידים שהיו מקריבים מתרומת הלשכה, וזה היה היום הראשון שבו הקריבו, אז זהו היום שבו תרמו לראשונה את הלשכה, ומכיון שבאחד בניסן בפעם הראשונה היתה התרומה ראשונה באחד בניסן בשעה שהוקם המשכן, כך לדורות גם כן קבעו בראש חודש ניסן שמתחילים לתרום מן החודש הזה חודש ניסן באחד לחודש.

רבי טבי רבי יאשיה בשם [רב] כהנא, הוא סובר שלמדים זאת בגזירה שוה, **נאמר כאן** (במדבר כח) **חדשי ונאמר להלן** (במדבר כח) **חדשי**, כאן כתוב ״עולת חודש בחדשו לחודשי השנה,״ ואם כן כתוב ״חדשי״, ובפסוק אחר כתוב ״ראשון הוא לכם לחדשי השנה״, למדים גזירה שוה, **מה חדשי שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן**, הרי הפסוק ״ראשון הוא לכם לחדשי השנה״ מדבר על חודש ניסן, **אף חדשי שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן** על כן גם כאן הכוונה שצריך מחודש ניסן להתחיל להביא מהתרומה החדשה, כי הרי איפה שכתוב ״חדשי״ לומדין בגזירה שוה שמדובר בחדש ניסן.

אמר ר׳ יונה שאל ר׳ יונה, **שבק רבי טבי ראשה דמתניתא, ואמר סופה**, היתכן שהשמיט ר׳ טבי תחלת הברייתא ואמר רק סופה, ולומד הב״ח שפירוש השאלה היא, שהוא נוקט את סוף הדרש, את סוף המדרש, והשמיט את תחלתו, דהיינו שהוא הזכיר רק את סופו של הפסוק לדרוש את המילה ״חדשי״, ומהמילה ״חדשי״ לבד אין לנו אפשרות ללמוד את מה שהוא לומד בלי שנדרוש קודם את תחלתו של הפסוק, או שהוא הביא את סופה של הברייתא ולא את תחלתה של הברייתא, **דל כן כהדא**, הוא קיצור ביטוי ״דלא כן (דלא נכון) הוא לעשות כזאת״, לקצר במקום שהיה לו להאריך, וכפי שאמרנו שמהסיפא לא היינו יכולים עדיין ללמוד שמדאורייתא צריך להביא מן החדש, **דתני** כי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק (במדבר כח) **זאת עולת חדש בחדשו, יכול הייתי סבור לומר יהא תורם בכל חדש וחדש שבכל חודש מחדשי השנה צריך לתרום מתרומה חדשה, תלמוד לומר בחדשו לחדשי השנה, בחודש אחד**, כיון שכתוב ״חודש בחדשו״ אנחנו למדים שהכוונה שבחודש אחד **הוא תורם לכל חדשי השנה, יכול באיזה חדש שירצה** ועדיין הייתי סבור שהוא יכול לקבוע באיזה חודש שהוא רוצה, שבחודש הזה הוא יתרום תרומה לכל השנה, **נאמר כאן חדשי** כך כתוב הרי ״חודש בחדשו לחדשי השנה״, **ונאמר להלן חדשי** זה הפסוק ״ראשון הוא לכם לחדשי השנה״, **מה חדשי שנאמר להלן הרי אין מונין אלא מניסן** שהרי מפורש שזה החודש הראשון שהוא חודש ניסן, **אף חדשי שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן** וגם כאן התורה אומרת שאותו חודש שבו מחדשים להביא מהתרומה חדשה זה חודש ניסן, וכך היא הדרשה, שלמדים מ״לחדשי״ שזה חודש ניסן, אבל מ״זאת עולת חודש בחדשו״ למדים שצריך לחדש ולהביא מתרומה חדשה לכל חדשי השנה.

ודרשה זאת נמצאת גם בבבלי בראש השנה דף ז׳ ע״א, שם הגמרא אומרת מנין שחודש ניסן הוא ראש השנה לתרומת שקלים, אמר ר׳ יאשיה, אמר קרא זאת עולת חודש בחדשו לחדשי השנה, אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, ומפרש רש״י, המילה ״חדשי״ שהיא מיותרת, באה לדרשה זאת, שצריך לחדש ולהביא את הקרבנות מתרומה חדשה, ולמדים שנה שנה מניסן, שכתוב ״ראשון הוא לכם חדשי השנה״, אז גם כאן הכוונה לניסן.

ושואלת הגמרא, למה לא נלמד מתשרי שגם כתוב ״מראשית השנה״, ועונה הגמרא, דנים שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים, ואין דנים שנה שיש עמה ״חדשים״ משנה שאין עמה ״חדשים״, אלו הם דברי הבבלי, והם כדברי הירושלמי כאן, שדורשים ממה שכתוב ״לחדשי השנה״, שהמילה ״שנה״ כתובה יחד עם ״חדשים״, לכן למדים מחודש ניסן שגם שם כתוב ״לחדשי השנה״, למדים שגם כאן הזמן שבו צריך להתחיל להביא מתרומה חדשה הוא חודש ניסן.

למדנו במשנה, ״באחד באדר משמיעין על השקלים״.

שואלת הגמרא, מהו משמיעין.

עונה הגמרא, רב הונא אמר, מכריזין, היך מה דאת אמר כפי שהפסוק אומר (דברי הימים ב כד) **ויתנו קול ביהודה ובירושלם**, וסיומו של הפסוק ״להביא לה׳ משאת משה עבד ה׳״, והפסוק הזה ודאי מדבר בהכרזה שהיו נותנים קול להכריז שיביאו את השקלים, כי כך מוכיחים הפסוקים שנאמרו אצא יהואש מלך יהודה (מלכים ב׳ י״ב) ״כסף עובר״ שהמה שקלים, שבהם נאמר ״כל העובר על הפקודים״, הרי שהיו מכריזים להביא את השקלים, זו היא הגירסא שלפנינו.

והב״ח כבר מגיה שאין גורסים את הפסוק הזה, שהרי בפסוק הזה בכלל אין לנו לימוד שהמילה שמיעה משמשת בלשון הכרזה, והיה צריך להביא פסוק אחר, זה הפסוק בנחמיה פרק ט׳, ״ואשר ישמיעו ויביאו קול בכל עריהם ובירושלים לאמר צאו ההר והביאו עלי זית״, הרי שההכרזה נקראת ״ישמיעו״, וזו היא העברת קול שהיא הכרזה בכל מחנה ישראל, ולכן זו היא הגירסא, וזהו לפי הפירוש שהגמרא רצתה לבאר מקור מנין למדים שמשמיעים פירושו משמיעים.

אבל הב״ח עצמו מביא שהרא״ש סבור שלא צריך למחוק את הגירסא, והירושלמי לא שאל לפרש שהמילה ״משמיעין״ הוא לשון הכרזה, אלא הוא רוצה להביא ראיה מנין לנו שצריך לזרז את בני ישראל במצוות המוטלים עליהם שיביאו מעצמם, למה בשום שאר מצוה לא מצאנו שצריך לזרז ולהכריז על זה קודם, ודווקא כאן במצות שקלים צריך להכריז ולזרז, על זה הבאנו פסוק ״ויתנו קול ביהודה וירושלים״, שמהפסוק הזה למדים שהיו מכריזים להביא את השקלים, וזהו על סמך להוכיח שצריך הכרזה, לכן הביא הירושלמי את הפסוק הזה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וכך גם פירש הקרבן העדה, שהראיה שהפסוק מוכיח זה עצם הדבר שמכריזין על השקלים, ועל זה היה הנידון בירושלמי, ועל זה הביאו את הפסוק.

אומרת הגמרא, **תמן תנינן** שם במסכת מגילה למדנו משנה, **אין בין אדר הראשון לאדר השני, אלא מקרא מגילה, ומתנות לאביונים**, אם יש שנה מעוברת שיש בה שני חודשי אדר, אין שום חילוק בין המצוות הנוהגות באדר בין אדר הראשון לאדר השני, רק מקרא מגילה ומתנות לאביונים, שלקרוא מגילה ולתת מתנות לאביונים לא עושים רק בחודש אדר השני ולא בחודש אדר הראשון.

אומרת הגמרא, **ר׳ סימון בשם ר׳ יהושע בן לוי** חולק על המשנה ואומר, **אף שימוע שקלים וכלאים ביניהם**, הוא חולק ואומר שגם מה שנאמר אצלנו במשנה שבאחד באדר משמיעים על שקלים ועל הכלאים, שזהו שימוע, היינו ההכרזה להביא שקלים ולעקור כלאים, גם זה לא נוהג אלא באדר שני ולא באדר הראשון.

והמשנת אליהו כבר עמד על כך, איך זה יתכן שהוא בא לחלוק על המשנה, והוא מסביר שהוא סובר לפסוק הלכה כדברי רבן גמליאל, ולכן הוא סובר שגם אלו המצות לא נאמרו אלא באדר השני ולא באדר הראשון.

(רבי חלבו ורב הונא רב בשם ר׳ חייה רבה, הכל יוצאין בי״ד שהוא זמן קרייתה), כפי שהגיהו כבר המגיהים, קטע זה מקומו בעמוד ב׳.

וממשיכה הגמרא, **א״ר יוסי, ויאות** פירושו נכון הדבר, שר׳ יוסי גם כן מסכים למה שאמר ר׳ סימון בשם ר׳ יהושע בן לוי שאין שימוע על השקלים ועל הכלאים נוהג באדר ראשון אלא רק באדר שני, והוא מסביר, **כלום אמרו משמיעין על השקלים, לא כדי שיביאו ישראל את שקליהן בעונתן**, הרי למדנו להסביר שהטעם שמכריזים על השקלים באחד באדר הוא כדי שיספיקו ישראל להביא את השקלים בעונתם, **אם אתה אומר באדר ראשון** ואם יכריזו על השקלים גם באדר הראשון, **עד כדון אית בשתא שיתין יומין** הרי עד לאחד בניסן יש הרי עדיין ששים יום, שני חדשי אדר, ואם תקדים כל כך להכריז מראש חוששים שמא הם יתעצלו מלהביא מכיון שהם יחשבו שיש לפניהם עוד הרבה זמן של ששים יום, ומתוך כך הם לא יביאו בזמן, ומצאנו בכמה מקומות שחששו חכמים לצמצם יותר את הזמן כדי שהאדם לא יאמר שיש לו עדיין מספיק זמן ובגלל זה הוא יאחר בסוף, כך הסביר התקלין חדתין את הראיה שהביא ר׳ יוסי לדברי ר׳ יהושע בן לוי.

והקרבן העדה מסביר, שהראיה היא שאם יכריזו באדר ראשון למה צריך כל כך הרבה זמן, הרי יש עוד ששים יום, ולמה לנו להכריז כל כך מוקדם, ואילו לדברי התקלין חדתין יש חשש תקלה בזה שיקדימו להכריז כל כך מוקדם, אם כן זהו הטעם שאין מקום להשמיע על השקלים מאדר ראשון.

ומה שאמרנו שגם שימוע והכרזה על הכלאים לא נוהגת באדר ראשון, **כלום אמרו יוצאין אף על הכלאים, לא כדי שיהיו הצמחין ניכרין**, הרי למה יוצאים על הכלאים דווקא באדר, משום שזה כבר הזמן שהצמחים ניכרים, **אם אתה אומר באדר ראשון** ואם תאמר שצריך לצאת כבר להכריז על הכלאים עד אדר הראשון, **עד כדון אינון דקיקין** עד הזמן הזה של אדר הראשון הצמחים הם עדיין קטנים ואינם ניכרים שנדע להבחין בהם אם הם כלאים או לא, ולכן אין מקום להכריז על הכלאים מאחד באדר ראשון רק מאדר השני.

אומרת הגמרא, **רבי חזקיה שאל**, מסביר התקלין חדתין שהמילה ״שאל״ פירושו שאל אצל בני הבית המדרש אם הם יסכימו על מה שהוא סובר שנכון כך, וכך היא סוגית הירושלמי ש״שאל״ אינו בדווקא לשון שאלה ואיבעיא, אלא כמי ששואל לקבל הסכמה על מה שהוא סובר שכך היא ההלכה, האם בני בית המדרש גם כן יסכימו איתו, ור׳ חזקיה שואל (ופירושו שכך הוא סובר), **מעתה** מכיון שהטעם שמשמיעים על השקלים זה הרי בשביל שיהיה להם זמן שלשים יום להביא את השקלים לבית המקדש עד אחד בניסן, אם כן **בני בבל משמיעין על השקלים מראשו של (חודש) חורף** הרי שבני בבל שהם גרים הרבה יתר רחוק מארץ ישראל ואם תכריז להם רק באחד באדר להביא את השקלים הם לא יספיקו להביא אותם עד אחד בניסן לארץ ישראל, אז ודאי שצריך אצל בני בבל להקדים ולהכריז מתחלתו של החורף, (והמילה ״**לא**״ היא גם כן מיותרת ואינה נכונה, אלא כך צריך לומר, שמשמיעין על השקלים מראשו של חורף) **כדי שיביאו ישראל שקליהן בעונתן, ותיתרם תרומת הלשכה מן החדשה בזמנה, באחד בניסן**, וכדי שכל ישראל יספיקו להגיע עם השקלים שלהם עד אחד בניסן אז הרי לא מספיק שתכריז באחד באדר, זה מספיק לאלו הגרים בסמוך לירושלים, אבל בני בבל הגרים במדינה רחוקה צריך להכריז להם מתחלתו של החורף, ואם כן ההתייחסות של ״מעתה״ היא לאו בדווקא למה שאמרנו שזה לא נוהג באדר ראשון רק באדר שני, אלא ההתייחסות היא לעצם הדבר שלמדנו שמשמיעים על השקלים בכדי שיגיעו עם השקלים עד לאחד בניסן, אז הרי שצריך בבבל להכריז מתחלתו של החורף שיספיקו להביא מהמדינה הרחוקה הזאת, עד אחד בניסן כל ישראל יספיקו כבר להביא את השקלים.

אומרת הגמרא, **התיב ר׳ עולא קומי רבי מנא** ר׳ עולא הקשה את הקושיא הבאה לפני ר׳ מנא, **והא תנינן** והרי למדנו במשנה (לקמן בפרק ג׳) **בג׳ פרקים בשנה תורמין את הלשכה**, לשכה זה כמין בית שבו היו אוספים לקבץ ולאסוף את כל השקלים שישראל הביאו, ומהלשכה הזאת (כפי שהסברנו) היו תורמים תרומה, היינו מרימים כסף לפי הצורך להקריב קרבנות ציבור, היינו שמכסף זה יוכלו לקנות קרבנות ציבור, והמשנה מבארת שבשלשה פרקים דהיינו בשלשה זמנים בשנה תורמים את הלשכה, **בפרום הפסח** המילה ״בפרוס״ פירושו חמש עשרה יום קודם, משום ששואלים ודורשים שלשים יום קודם החג, צריך שואלים ודורשים בהלכות החג, ומחצית משלשים יום זה חמש עשרה יום, ולכן פרוס הוא מלשון פרס, מחצית, ואם כן פירושו חמש עשרה יום לפני פסח תורמים את הלשכה, זה באחד בניסן, **בפרום העצרת** חמש עשרה יום לפני יו״ט של שבועות, **בפרום החג** חמש עשרה יום לפני יו״ט של סוכות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמר ליה, הקשה לו אם כן ר׳ עולא (**לא**) **נימר, אילין דקריבין בפרום הפסח, אילין דרחוקין בפרום העצרת, ואילין דרחוקין מנהון בפרום החג**, המקשן היה סבור בקושיתו, שהטעם למה תיקנו חכמים לתרום בשלשה פרקים אלו, הטעם הוא כדי שבכל פעם יתרמו מהכספים הנמצאים בלשכה של אלו שכבר הספיקו להביא, והיינו בפרוס הפסח אפשר לתרום מהכספים שהביאו אלו הגרים בקרוב לירושלים, אילין דקריבין, כי הכסף שהם מביאים הספיק כבר להגיע ללשכה עד אחד בניסן, ומהכסף שלהם תורמים בפרוס הפסח, אילין דרחוקין, אלו הגרים קצת רחוק, הם מספיקים להביא את הכספים שלהם עד לפני שבועות, על כן מהכספים שלהם היו תורמים לפני העצרת, ואלו הרחוקים ביותר, היינו בני בבל שהם רחוקים מאד, השקלים שלהם יספיקו להגיע עד לפני החג, לפני סוכות, ואז שוב פעם תורמים את הלשכה בפרוס החג, היינו לפני סוכות.

כך הבין המקשן שזהו הטעם שבשלשה פרקים תורמים את הלשכה, ומזה הוא שואל קושיא, על מה שאמר חזקיה שאצל בני בבל מקדימים להכריז מתחלתו של החורף כדי שיספיקו להביא את השקלים שלהם עד אחד בניסן, כי הם גרים רחוק, הרי מכאן מהמשנה משמע שרק לפני חג הסוכות אחרי שעבר קיץ שלם בני בבל הספיקו להביא את השקלים שלהם, ואם כן לא צריך להכריז להם מתחלתו של החורף, אלא מכריזים באחד באדר על השקלים בשביל כולם, לכל ישראל, אפילו אלה שגרים רחוק, ויש להם לבני בבל זמן להביא את השקלים שלהם עד חג הסוכות, שאז בפרוס החג חמש עשרה יום קודם יתרמו את תרומת הלשכה מהכספים שהביאו אלו הגרים רחוק בבבל, ואם כן קשה על דברי ר׳ חזקיה שאמר שצריך להקדים ולהכריז בשביל בני בבל עוד מתחלתו של החורף.

- דף ב׳ ע״ב

אמר ליה, ענה לו ר׳ מנא, **כולה כאחת היא באה**, שבעצם היו מביאים את כל השקלים כולם לפני אחד בניסן, גם אלו הגרים בבבל, ולכן צודק ר׳ חזקיה במה שהוא אומר שכדי שבני בבל גם כן יספיקו להגיע ולהביא את השקלים שלהם לפני אחד בניסן צריך להקדים ולהכריז להם מתחלתו של החורף שיהיה להם מספיק זמן לשלוח את השקלים שלהם עד אחד בניסן, **ולמה אמרו בג׳ פרקים, כדי לעשות פומבי לדבר**, דהיינו רק בשביל לעשות את הדבר בפרהסיא כדי שידעו כולם שיש לכל אחד מישראל חלק בכל הקרבנות ציבור שמקריבים בכל יום ויום.

ומסביר כבר התקלין חדתין, שפירוש הדברים הוא, שלפי דעתו של המקשן הרי שהרחוקים עדיין לא הספיקו להביא את השקלים שלהם, וממילא היו תורמים את הלשכה רק מהכספים של הקרובים בפרוס הפסח, ומהקרובים פחות (היינו מהרחוקים קצת) בפרוס העצרת, ומאלו הרחוקים מאד כמו בני בבל מהכסף שהם הביאו ללשכה תורמים בפרוס החג.

והתרצן תירץ לו שכל השקלים היו צריכים להביא מכל המקומות בפעם אחת, וזה נקרא כולה כאחת היא באה, שעד אחד בניסן היו כולן, כל ישראל, צריכים להביא את הכספים שלהם, ובני בבל הגרים רחוק היו מקדימים להכריז להם מתחלתו של החורף שיביאו שקלים, וגם הם הספיקו לשלוח את השקלים עד אחד בניסן, כך שבאחד בניסן היו כבר בלשכה הכספים של כל כלל ישראל ממקומות מושובותיהם המרוחקים ביותר, ואז היו תורמים בשלשה פרקים אלו רק בשביל לעשות פומבי לדבר, משום שאם תאמר שהרחוקים עדיין לא הביאו את השקלים שלהם עד אחד בניסן, נמצא שהם אין להם חלק בקרבנות הציבור שמקריבים מהכסף שלקחו בפרוס הפסח כיון שלהם לא היה חלק בכסף הזה, אז איך יתכן שקרבנות ציבור אלו אין לבני בבל חלק בהם, אלא על כרחך שכל הכספים מכל ישראל שהם מביאים את מחצית השקל כולם כבר הספיקו להביא עד אחד בניסן, כך שבכל פעם שתורמים מהלשכה תורמים מהדמים והכספים הנמצאים שם השייכים לכל ישראל, כך שיש לכל אחד מישראל חלק בקרבנות ציבור שמקריבים מהדמים האלו.

וכבר עמדו על כך הקרבן העדה והתקלין חדתין ועוד יותר במשנת אליהו, שהנידון הזה האם כולם הספיקו להביא את השקלים באחד בניסן או לא, תלוי בסוגיא שנלמד לקמן אם תורמים על העתיד להגבות או לא, דהיינו כשהיו תורמים תרומת הלשכה, האם בתרומה זאת שהיו תורמים היו גם מכוונים על אלה שעדיין לא הביאו את השקלים שלהם ועתידים לגבות מהם, גם להם תרמו לזכות שיהיה להם חלק, אלא שכאן אנחנו סוברים שאין תורמים על העתיד להגבות, ומכיון שאין תורמים על העתיד להגבות הרי לא יתכן שלא יהיה חלק לאלו שעדיין לא הביאו את השקלים שלהם שלא יהיה להם חלק בקרבנות ציבור שמקריבים לפני שהם הביאו את השקלים, לכן הוצרכו כל ישראל להביא את השקלים לפני אחד בניסן, ובני בבל צריך להקדים ולהכריז להם מתחלתו של החורף שגם הם יספיקו להביא את השקלים לפני אחד בניסן, אחרת לא יהיה להם חלק בקרבנות ציבור שמקריבים לפני שהם הביאו את השקלים, משא״כ למאן דאמר תורמים על העתיד להגבות, אם כן אילו אם בני בבל לא הספיקו להביא את השקלים שלהם עד אחד בניסן, הרי כשתורמים את הלשכה בפרוס הפסח תורמים לא רק בשביל אלו שכבר הספיקו להביא את השקלים שלהם ושמהשקלים שהם הביאו תורמים עכשיו לקנות קרבנות ציבור, אלא התרומה הזאת שלוקחים כסף מתרומת הלשכה היא גם בשביל אלו שעתידים לגבות מהם את השקלים והם עדיין לא הביאו, גם בשביליהם תורמים את הלשכה הזאת, אם כן יש לכל אחד מישראל אפילו הגר רחוק ועדיין לא הביא את השקל שלו, יש לו חלק בקרבנות הציבור כיון שבתרומת הלשכה שתורמים מתייחסים לתרום גם עבור העתיד להגבות, ולפי זה אם אנחנו סוברים תורמים על העתיד להגבות אין צורך להקדים ולהכריז לבני בבל שיספיקו להביא את השקלים שלהם לפני אחד בניסן, משום שאפילו שהם יביאו את השקלים שלהם אמנם לפני החג רק, הרי שכבר גם בתרומת הלשכה שתרמו בפרוס הפסח היה גם לבני בבל חלק, כי תרמו גם על אלה שעדיין לא הביאו אלא שעתידים לגבות מהם.

ולכן פירש הקרבן העדה שהתירוץ של הגמרא כולה כאחת היא באה, באה לפרש דלא כדברי התקלין חדתין שבאמת היו צריכים כולם להקדים ולהביא לפני אחד בניסן, אלא שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מתרץ לומר שכל השלשה תרומות שהיו תורמים בראש חודש ניסן אפילו שעדיין בלשכה הזאת עדיין לא היה כסף מהמקומות המרוחקים שהם בודאי לא הספיקו להביא את כספם, אבל לא איכפת לנו בזה, שתורמים על הגבוי ועל העתיד לגבות, ובכדי לעשות פומבי בדבר כדי לפרסם ולהודיע כי בחג הפסח חובה על אלו הגרים בקרוב לירושלים להספיק ולהביא את התרומה שלהם ללשכה, ולפני העצרת בשביל אלו הרחוקים קצת שיספיקו להביא לפני העצרת, והרחוקים ביותר שיספיקו להביא לפני החג, אבל לתוך הקופות באמת לא היה משקלי הרחוקים, אלא תורמים על העתיד לגבות.

ולדברי הקרבן העדה למעשה אין כאן תירוץ לתרץ את דברי חזקיה, אלא שחזקיה סובר כמאן דאמר אין תורמין על העתיד ליגבות, והרי בזה כבר אמרנו שזה תלוי, מי שסובר אין תורמים על העתיד להגבות, אז אם בני בבל המרוחקים לא יספיקו להביא את השקלים שלהם עד אחד בניסן, אז כשיתחילו לקחת את תרומת הלשכה בפרוס הפסח שזה אחד בניסן ויקנו מהכסף הזה קרבנות ציבור נמצא שלהם אין חלק בקרבנות ציבור האלו, לכן בהכרח למאן דאמר הזה צריכים להביא את השקלים לפני אחד בניסן, וזה דעת חזקיה, אבל אם אנחנו סוברים תורמים גם על העתיד להגבות לא איכפת לנו במה שבני בבל יאחרו מלהביא עד הסוכות את השקלים שלהם, כי אפילו שהם עדיין לא הביאו הרי גם בשבילהם תרמו, כי תורמים על העתיד להגבות.

אומרת הגמרא, **ר׳ יהודה בר פזי בשם רבי**, הוא שאל, **הן נקרא ולא נבעת** בלשון בתמיה, איך אפשר לקרות את הפסוקים האלו ולא להבעת, היינו מלשון בעיתה וחרדה, איך לא יחרד לבנו ולא תאחזנו בעתה וחדרה, שמפסוקים הבאים אנו למדים כמה גדול כחו של יצר הרע.

לטובה, (שמות לב) **כל נדיב לב**, בנדבת המשכן כשזה היה דבר לטובה, כשהיו ישראל צריכים לקבץ נדבות לדבר טוב, כתוב ״כל נדיב לב״, שלא נתנו ולא הביאו רק נדיבי הלב, **לרעה**, (שם יט) **ויתפרקו כל העם וגו׳**, כשהיו צריכים לעשות את העגל, אז לא רק הנדיבי לב נתנו, אלא כל העם פרקו מעצמם את התכשיטים שלהם כדי לעשות מזה את העגל, אז הרי זה מחריד, מה גדול כחו של היצר הרע, שבשביל דבר רע אז אפילו אלו שאינם נדיבים גם הם היו מוכנים לתת.

עוד דבר, **לטובה**, (שם יט) **ויוצא משה את העם**, לקראת מתן תורה כתוב ״ויוצא משה״, שהיה צריך משה להוציא אותם, והם לא יצאו מעצמם, משא״כ **לרעה** אצל חטא המרגלים, כתוב (שם יז) **ותקרבון אלי כלכם** הרי ששם הם באו כולם מעצמם, שוב מה גדול כחו של יצר הרע, שלדבר רע כמו לשילוח מרגלים הם כבר קרבו מעצמם ולא היה צריך משה להוציא אותם.

עוד דבר, **לטובה**, (דברים א) **אז ישיר משה ובני ישראל**, כשהיו צריכים לשיר ולהלל להקב״ה, כתוב ״אז ישיר משה״, שהיה משה צריך לעורר אותם תחלה בשירה שהוא שר, ורק אח״כ כל ישראל שרו איתו יחד, **לרעה**, (שמות טו) **ותשא כל העדה וגו׳**, בחטא המרגלים, כשהמרגלים חזרו כתוב ״ותשא כל העדה את קולם״ והם בכו, וזה היה מעצמן, שוב רואים כמה גדול כחו של יצר הרע, שלדבר רע הם עושים זאת מעצמם.

אמר (ר׳ חייא בר אבא) לפי לשון הירושלמי צריך לומר [**ר׳ חייא בר בא**], כי המילה והשם ״ר׳ אבא״ שמופיע בבלי תמיד בירושלמי זה ״ר׳ בא״, **כתוב** בפסוק (צפניה ג) **אכן השכימו השחיתו, וכל השחתה שהיו עושין בהשכמה היו עושין אותה**, משום שהנביא צפניה גם כן מוכיח אותם בדבר כיוצא בזה, שלהשחית לעשות את העגל כתוב ״וישכימו״ שהם השכימו בבוקר, וכולם השכימו, משא״כ במצוה אומר התקלין חדתין רואים שרק זריזים מקדימים למצות משום שכתוב ״וישכם אברהם בבוקר״, וכלשון הקרבן העדה הראיה היא שלגבי נדבת המשכן כתוב ״והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר״ ולא בהשכמה ממש, משא״כ לרעה, ״השחיתו השכימו״, הם קמו בהשכמה.

(ומהפני משה נראה שאת המילה ״אכן״ אינה מהפסוק, על אף שהיא באמת כתובה בפסוק, אבל כאן ר׳ חייא בר אבא הוא שאומר אותה, אכן, כלומר כך גם מצינו את הענין הזה שנזדרזו לעשות עבירה, כפי שהפסוק אומר ״השחיתו השכימו״, וכך נראה גם מקרבן העדה שאומר, כלומר גם הנביא צפניה הוכיחן כיוצא בזה, ואם כן צריך לומר שהמילה ״אכן״ היא מדברי ר׳ חייא בר אבא ואין הכוונה על המילה ״אכן״ הכתובה בפסוק.)

עוד אומרת הגמרא, **אמר (ר׳ אבא) [ר׳ בא] בר אחא, אין את יכול לעמוד על אופיא של אומה** זו, אין אתה יכול לעמוד על האופי, היינו על ההתנהגות והנימוס איך הם נוהגים ומה הוא האופי שלהם, **נתבעין לעגל ונותנין, נתבעין למשכן ונותנין**, הרי שהוא סובר שמה שהם נתנו לעגל כשהם ביקשו מהם זהב, וכמו כן כשהם ביקשו מהם למשכן הם גם כן נתנו, משמע מזה שמה שהיו נותנים למשכן אינו אלא משום שכך היה האופי של האומה הזאת, הנימוס והמנהג לתת לכל המבקשין מהם, בין אם מבקשים מהם לרע בין אם מבקשים מהם לטוב, ולא עשו זאת מדעתם ומאיזה רוח טובה, שהרי גם לרעה הם נתנו.

אומרת הגמרא, **תנא, ר׳ יוסי בר ר׳ חנינא, הדא מתניתא**, (שמות כה) **ועשית כפורת זהב טהור, יבא זהב של כפורת ויכפר על זהב של עגל**, מסביר התקלין חדתין, שהברייתא הזאת באה לחלוק על ר׳ אבא, שלכן הם נתנו למשכן כדי לכפר על מעשה עגל, ולא כפי שאמר ר׳ אבא משום שהאופי שלהם זה לתת ולא חשוב למה הם נותנים, אלא הם נתנו זאת בכוונה תחלה כדי שזהב זה יכפר על הזהב של מעשה עגל, כך פירשו התקלין חדתין וגם הקרבן העדה.

אומרת הגמרא, **ר׳ חגי בשם ר׳ שמואל בר נחמני** אמר, **ג׳ תרומות נאמרו בפרשה זאת** בפרשה זאת של תרומה נאמרו שלוש פעמים תרומות, **תרומת אדנים, ותרומת שקלים, ותרומת המשכן**, כתוב בפסוק (שם) **דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וגו׳**, הפסוק הזה אומר זו **תרומת אדנים** זו התרומה שכל אחד מישראל נתן מחצית השקל לא פחות ולא יותר, ומאלו המחצית שקל שכל אחד מישראל נתן עשו את האדנים למשכן, אח״כ כשכתוב **מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי**, זו **תרומת שקלים**, משום שאמנם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השקלים צריכים גם כן להיות שוים לכולם יחד, ״העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט״, אבל כאן כבר כתוב ״מכל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי״, משום שבתרומה זו של תרומת שקלים יכלו לתת יותר ממחצית השקל, רק בתנאי שיד כולם תהיה שוה, שלא יהיה אחד מהם נותן יותר ואחד פחות (וכפי שנלמד מיד בהמשך הסוגיא), **וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זו תרומת המשכן** כאן נרמז תרומת המשכן, והגמרא מבארת, **תרומת המשכן למשכן, מה שירצו יעשו**, בתרומת המשכן היו שני דברים, דבר אחד שכל אחד היה נותן את מה שהוא רוצה, מי שרצה הביא זהב, מי שרצה הביא תכלת, וגם אלו שמביאים זהב, כל אחד מה שהיה רוצה להביא מן הזהב היה מביא, ולא היה כאן יד כולם שוה, וכן בכל המינים שנאמרו בפרשה, תכלת, ארגמן, וכל דבר, ויכלו לעשות מה שרוצים ממה שהביאו לנדבת המשכן, היו יכולים לעשות מהזהב הזה כל מה שיש בו צורך למלאכת המשכן, **תרומת שקלים לקרבן** תרומת השקלים היתה לקנות בזה קרבנות ציבור, **מה שירצו יעשו** אפשר לקנות כל קרבנות שרוצים ואפשר לתת כמה שרוצים, **כדי שיהא יד כולן שוה**, אבל זה בדווקא אם תהיה יד כולם שוה, וכמו שנלמד לקמן שהיתה תקופה בימי בית שני שהגדילו לתת מחצית השקל יותר מאשר המחצית השקל שהיתה בימי משה, משום שהם היו צריכים יותר כסף, אז אפשר ויש להם רשות להגדיל כמה שהם רוצים, רק בתנאי אחד, ״העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט״, שלא יהיה אחד נותן יותר מחבירו, וזה שמה שהירושלמי אומר שתהיה יד כולם שוה, **תרומת אדנים לאדנים, העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט**, בתרומת אדנים לאדנים יש בדווקא להביא כל אחד מחצית השקל, לא פחות לעני, ולא יותר לעשיר, אלא כל אחד בדיוק מחצית השקל. **אמר רבי אבון, אף בפרשה הואת**, היינו בפרשת השקלים הנאמרת בפרשת כי תשא, **נאמר בה ג׳ תרומות** גם כאן הוזכר ג׳ תרומות, פעם אחד כתוב (שם לא) **מחצית השקל תרומה לה׳**, פעם שניה כתוב **יתן תרומת ה׳**, פעם שלישית כתוב **לתת את תרומת ה׳**.

וכאן הירושלמי לא ביאר איזה תרומה מתייחסת לתרומת אדנים ואיזה תרומה מתייחסת לתרומת המשכן ואיזה תרומה מתייחסת לתרומת שקלים, והתקלין חדתין סידר אותם לפי סדר הפסוקים והמשמעות, כל תרומה הכתובה למה היא מתייחסת, וגם רש״י בפרשת כי תשא מבאר לפי דברי הירושלמי על הפסוק ״לכפר על נפשותיכם״ אומר רש״י לפי שרמז להם כאן שלוש תרומות, שנכתב כאן תרומת ה׳ ג׳ פעמים, אחת תרומת האדנים, שהוא מנה אותם כשהתחילו בנדבת המשכן, ונתנו כל אחד ואחד מחצית השקל שעל ידי זה ידעו למנות אותם, וממחצית שקל זו עשו את האדנים למשכן, זה הפסוק שכתוב בו ״מחצית השקל״ כתוב ״תרומה לה׳״ זה המחצית השקל שנתנו אותה ועשו מזה את האדנים, אח״כ כשכתוב ״כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה׳״, תרומה זו מתייחסת לתרומת המשכן, שהרי על זה נאמר ״כל מרים תרומת כסף ונחושת״, ולא היתה יד כולם שוה בה, זאת אומרת לא היה שויון שכל אחד יתן כמו חבירו, אלא כל איש ואיש נתנו מה שנדבו לבו, יכלו לתת מה שירצו, אז זהו הפסוק שמדבר בתרומת המשכן, אח״כ כשכתוב ״העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה׳ לכפר על נפשותיכם״, כאן הרי מדובר בתרומת ה׳ שבאה לכפר על נפשותיכם, אומר רש״י תרומה זו זה מחצית השקל שכל אחד נותן שממנה קונים קרבנות ציבור, ובכל שנה ושנה צריכים לקיים את המצוה הזאת להביא מחצית השקל, ובזה הושוו עניים ועשירים, והעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט, ועל אותה תרומה אומר רש״י נאמר ״לכפר על נפשותיכם״, שהרי הקרבנות ציבור שקונים מהתרומה הזאת שתורמים ללשכה הם הרי באים לכפרה.

וכך גם הרמב״ן עמד על כך שהפסוק ״העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט״ מדובר על המצוה של שקלים שקונים מהם קרבנות ציבור, שאמנם מותר להגדיל את מחצית השקל ולתת יותר את המטבע שכולם נותנים, אבל בתנאי אחד, העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט, שתהיה יד כולם שוה.

הרי שנתבאר לנו איך השלוש פעמים תרומה שנאמרו בפרשת כי תשא רומזים לאותם שלוש תרומות, ואיך הפסוקים מתחלקים, איזה פסוק מדבר על איזה תרומה, כמו שביארנו מדברי רש״י בחומש.

למדנו במשנה, **בט״ו בו קורין את המגילה בכרכים**, בכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון הרי שבט״ו באדר קוראים את המגילה.

אומרת הגמרא, **לא כן אמר רבי חלבו** (וכאן היא אותה גירסא שלא היה מקומה בעמוד א׳), **רב הונא רב בשם ר׳ חייה רבה, הכל יוצאין בי״ד (ספרים אחרים, הכל מודין) שהוא זמן קריאתה**, ר׳ חלבו חידש שאפשר לצאת ידי חובת קריאת המגילה גם בי״ד, אם בני הכרכים שאמורים לקרוא את המגילה ביום ט״ו קראו בי״ד גם כן יצאו ידי חובתם.

ויש כאן במהלך דברי הירושלמי שני מהלכים, האחד לפי הגירסא שלפנינו ופירש אותו הקרבן העדה, והאחד לפי גירסא שתיקן התקלין חדתין ופירש אותה שם בתקלין חדתין, וראשונה נלמד לפי הגירסא שלפנינו ובפירושו של הקרבן העדה.

קושית הגמרא היתה אם כן שכיון שר׳ חלבו אומר שאפילו הכרכים שעיקר זמן קריאה שלהם הוא בט״ו אפשר שיצאו ידי חובה אם הם קראו בי״ד, ומה שנאמר במשנה במסכת מגילה שכרכים קוראים בט״ו הכוונה שאם הם רוצים הם קוראים בט״ו, משא״כ אלו שהם בערי הפרזים שהם אינם בכרכים המוקפים חומה, הם חייבים לקרוא בי״ד דווקא, והם אינם יכולים לקרוא בט״ו כי כתוב ״ולא יעבור״, ואם כן כשר׳ חלבו אומר שהכל יוצאין בי״ד קשה הרי מדברי הגמרא בבבלי, שהרי הגמרא בבבלי דורשת מהפסוק שנאמר במגילת אסתר ״בזמניהם״, לומדים זמנו של זה לא כזמנו של זה, כך כתוב בבבלי בתחלת מסכת מגילה, שאי אפשר לקרוא את המגילה רק כל אחד בזמן המיוחד לו, וזמנו של זה אינו כזמנו של זה, ועל זה אומרת הגמרא אצלנו בירושלמי שר׳ חלבו מתרץ אחרת, **לא בא, אלא ללמדך, שכל המצות הנוהגות באדר שני אינן נוהגות באדר ראשון**, ר׳ חלבו יסביר שהפסוק שנאמר ״בזמניהם״ לא בא לומר כדברי הבבלי שזמנו של זה לא כזמנו של זה ואלו שצריכים לקרוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בט״ו אינם יכולים לקרוא בי״ד, לא כן הדבר, גם אלו הכרכים שצריכים לקרוא בט״ו יכולים לצאת ידי חובה אם הם קראו בי״ד, והפסוק ״בזמניהם״ בא ללמד שלא יקראו את המגילה אלא בזמנם, דהיינו באדר השני, ולא באדר ראשון, ואמנם אומר כבר הקרבן העדה (שאנחנו מפרשים עכשיו לפי דבריו), שלר׳ חלבו ודאי קשה המשנה אצלנו, שהמשנה אצלנו אומרת שבט״ו קוראים את המגילה בכרכים, שמשמע מזה שאי אפשר לקרוא אלא בט״ו ואי אפשר לקרוא בי״ד.

אומרת הגמרא, **ר׳ יוסה ור׳ אחא חוון יתבין** הם היו יושבים שניהם, **אמר ר׳ יוסה לר׳ אחא, לא מסתברא אלא לשעבר, אבל (לבא להכא) [להבא] לא**, כך הגירסא שלפנינו, ומפרש אותה הקרבן העדה, שהיה קשה להם אליבא דר׳ חלבו ממה שכתוב אצלנו במשנה, ור׳ חלבו שסובר שגם בי״ד יוצאים ידי חובה אלו בהכרכים, הרי קשה עליו מהמשנה שמשמע שרק בט״ו הם יכולים לקרוא, ועל זה הם תירצו לא מסתברא שר׳ חלבו מעולם לא אמר אלא לשעבר, היינו בדיעבד, שאם בן כרך קרא בי״ד הוא גם כן יצא ידי חובה, אבל ודאי שלכתחלה צריך לקרוא בט״ו, וזה נקרא ״אבל להבא״, כשהוא בא לשאול מה עליו לשאול בעתיד, אז ודאי שאנחנו נורה לו לכתחלה לקרוא בט״ו, אם כן לא קשה מהמשנה, כי המשנה אומרת מה שצריך לכתחלה, ולכתחלה בני כרכים צריכים לקרוא בט״ו גם לדעת ר׳ חלבו.

שואלת הגמרא, **והא תני** והרי למדנו, **מקום שנהגו לקרותה שני ימים**, קורין **אותה שני ימים**, היינו באותם מקומות שיש לנו ספק האם העיר הזאת מוקפת חומה מימות יהושע בן נון וצריכה לקרוא בט״ו, או שמא היא לא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון והיא צריכה לקרוא בי״ד, או כפי שבגמרא בבבלי במסכת מגילה מבואר שטבריה זו עיר שיש לנו ספק אם דינה לקרוא בט״ו או בי״ד משום שיש ספק על אף שידוע שזו עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, יש ספק האם הים שמקיף את העיר מצד אחד נחשב גם כן חומה או לא, אז צריך לקרוא בי״ד ובט״ו, ומזה קשה לו, הרי מכיון שבדיעבד הוא יוצא גם בקריאה שהוא קורא בי״ד למה אם כן צריך לקרוא שני ימים, מכיון שהם קראו בי״ד יצאו ידי חובתם, ולמה להם לחזור ולקרוא פעם שניה בט״ו.

אמר ליה, אוף אנא סבר כן, פירושו שאף אני אמנם חולק שהוא אינו יוצא בקריאה שהוא קורא בי״ד, וממילא אתה צודק בדברי הברייתא שאמרת.

אמר רבי מנא, ויאות, בלשון בתמיה, וכי קושיא זאת מהברייתא היא קושיא, שבגללה הוא אומר שגם הוא סובר כן שזה נכון לחלוק על ר׳ חלבו ולומר שבני כרכים שקראו בי״ד לא יצאו ידי חובתם, או שאפשר לפרש ״ויאות״ בניחותא, שאין כאן קושיא, ר׳ מנא בא לתרץ ״ויאות״ ולומר בניחותא אין כאן קושיא, **אילו משקרייא בי״ד**, אם לאחר שהוא כבר קרא בי״ד **חוזר וקרייא בט״ו**, הוא רוצה לחזור ולקרוא פעם שניה בט״ו, **שמא אין שומעין** לו וכי לא מסכימים לו, וכי מוחים בידו שלא יקרא פעם שניה בט״ו, **אם את אומר כן, נמצאת עוקר זמן כרכים בידיך**, אם תאמר כך שעיר שהיא ספק אם היא כרך או לא והם קראו בי״ד יהיה אסור לקרוא להם בט״ו ואנו נמחה בידם, נמצא שעקרת זמן הכרכים בידיך, ולא ידעו בכלל שהעיר הזאת הוא ספק אם היא מוקפת חומה או לא, וביטלת תקנת חכמים שאמרו שהכרכים צריכים לקרוא בט״ו כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, ומכיון שאם הם רוצים לקרוא בט״ו אין מוחין בידו, שוב לא קשה לר׳ חלבו, שאפילו שאמנם יצאו ידי חובה במה שהם קראו בי״ד כי ר׳ חלבו שסובר שבני כרכים גם יוצאים ידי חובה בקריאת המגילה בי״ד אעפ״כ הם חוזרים וקוראים בט״ו כיון שגם אין איסור בדבר, ובכדי שלא לעקור תקנת עיקר זמן כרכים בידיך לכן הם צריכים לקרוא בשני הימים, כך מהלך דברי הירושלמי לפי הגירסא שלפנינו, ולפי מה שפירש אותה הקרבן העדה.

וכעת נחזור על דברי הגמרא ונפרש אותם לפי הגירסא והפירוש של התקלין חדתין, שהוא גורס כמו שאמרנו ר׳ חלבו סובר שהכל יוצאים בי״ד שהוא זמן קריאתה, גם בני ט״ו שקוראים בי״ד יוצאים, ולמה נקטה המשנה בט״ו שקוראים ולא אמר את עיקר הזמן שהכל יוצאים בה, אלא על כרחך משמע מהמשנה שלא יוצאים בקריאה שקוראים בי״ד, ולכן סידר התנא את הקריאה של המגילה בט״ו יחד עם שאר הדברים שנוהגים בט״ו, לומר לך שכמו ששני הדברים נוהגים בט״ו בדווקא ולא בי״ד, כך קריאת המגילה של כרכים היא בדווקא בט״ו באדר ולא בי״ד, זו היא הקושיא שהגמרא מיד בכוונתה לשאול על דברי ר׳ חלבו, איך אמר ר׳ חלבו שגם בני כרכים יוצאים בקריאת המגילה שקוראים בי״ד, הרי במשנה אצלנו שכתוב ט״ו זה הזמן של כרכים הקוראים את המגילה יחד עם שאר הדברים שצריך לעשות בט״ו, משמע דווקא בט״ו ואי אפשר להקדים ולצאת ידי חובה בקריאה של י״ד, וקשה לר׳ חלבו.

על זה בא התירוץ, (וכך הגירסא לפי התקלין חדתין) **אמר ליה, לא בא אלא ללמדך** כלומר לעולם המשנה כן יכולה להיות כמו ר׳ חלבו, שגם בני כרכים יוצאים בקריאת המגילה שקראו בי״ד, ולא באה המשנה לומר ט״ו, רק משום שהוא רצה להשמיענו שכל אלו הדברים שהמשנה מונה אותם שמצותן לעשות אותם בט״ו באדר אינן נוהגות רק באדר השני, לכן הקדים ואמר, זמן קריאת המגילה הוא גם כן בט״ו באדר, שתלמד מזה שכמו שבזמן קריאת המגילה הרי ברור הדבר שזה באדר שני ולא באדר ראשון, כך גם הדברים אחרים שנאמרו במשנה הם באדר שני ולא באדר ראשון, מתפרש אם כן לפי דברי התקלין חדתין, שלא בא אלא ללמדך, הכוונה היא שהתנא במשנה לא בא למה שהזכיר את קריאת המגילה בט״ו לבני כרכים, רק ללמדך **שכל המצוות הנוהגות באדר שני אינן נוהגות באדר ראשון**, פירושו כל אלו המצות שנמנו אצלנו במשנה שצריכים לעשות בט״ו, כולן אינן נוהגות באדר הראשון אלא אך רק באדר השני.

ואח״כ כשר׳ יוסה שואל את ר׳ אחא, גורס התקלין חדתין גירסא הפוכה, כפי שמבוארת בקצרה בהגהות הגר״א, שהוא שואל אותו **לא מסתברא לשעבר אלא על להבא** (בדיוק הפוך ממה שכתוב אצלנו), היינו שלא מסתבר שר׳ חלבו דיבר על מה שכבר היה, שאם אחד קרא בי״ד וכבר עבר יום ט״ו והוא לא יכול לקרוא בט״ו שהוא יצא ידי חובה, כי מאי דהוה הוה, מה שהיה היה, הוא כבר קרא בי״ד, כן יצא או לא יצא למאי נפקא מינה, אלא ודאי שהוא מדבר על להבא,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שאם אחד קרא בי״ד ועדיין יום ט״ו לפניו אומרים לו אתה לא צריך לקרוא בט״ו כיון שכבר יצאת ידי חובה במה שקראת בי״ד, ואם כן הוא שואל, מזה שלמדנו שבמקום שנהגו צריך לקרוא שני ימים, הרי ר׳ חלבו סובר שכיון שכבר קראו בי״ד אז אינם צריכים לקרוא בט״ו, אז הוא אמר לו **אוף אנא סבר כן**, מפרש התקלין חדתין, גם לי היה קשה כמו שאתה סבור, והוא סותם את דבריו ולא מתרץ, ור׳ מנא הוא זה שבא לתרץ שלא קשה מדברי הברייתא לר׳ חלבו, והוא מסביר שמי שעושה כך לכתחלה שקורא בי״ד ולא בט״ו שומעין לו, כך הוא מפרש, וכי מי שרוצה לקרוא בי״ד, והגירסא שלו **אילו בן ט״ו שקורא בי״ד ואינו חוזר וקורא בט״ו שמא שומעין לו**, כך הגירסא שלו, שמא מסכימים איתו שלכתחלה הוא יקרא בי״ד, הרי לא נאמר הדבר רק על בדיעבד, שאם אתה אומר כן שיתירו לכולם, גם לבני כרכים לקרוא בי״ד ולא נצריך אותם לקרוא בט״ו, נמצאת עוקר זמן כרכים בידיך שלא יקראו מגילה בט״ו, בהכרח שגם ר׳ חלבו לא דיבר אלא בדיעבד, שבדיעבד אם הוא קורא בי״ד הרי שהוא יצא ידי חובה, אבל לא נאמר שכך אפשר לתקן לכתחלה שיקראו כולם בי״ד ולא יצטרכו לקרוא בט״ו, ולכן אמרה הברייתא שמקום שיש לנו ספק אם הוא כרך וצריך לקרוא בט״ו איך נאמר שלכתחלה יקראו תמיד רק בי״ד ונעקור את זמן הכרכים, משא״כ מה שאמר ר׳ חלבו הכל יוצאין בי״ד, פירושו אם אי פעם מי שהוא קרא באקראי פעם אחד בי״ד יצא ידי חובתו, אבל להתקין תקנות לכתחלה שכולם יקראו בי״ד ויצאו בזה ידי חובה, נמצאת עוקר זמן כרכים בידיך, כך פירש התקלין חדתין לפי הגירסא שהוא גורס בירושלמי.

אומרת הגמרא, **תני למדנו, רשב״ג אומר, מצוות הנוהגות באדר שני**, היינו מקרא מגילה ומתנות לאביונים, או כל אלו המנוים במשנה (מפרש התקלין חדתין גם אלו נוהגין באדר שני), **אינן נוהגות בראשון, חוץ מהספד ותענית, שהן שווין בזה ובזה**, לענין איסור הפסד ואיסור תענית י״ד וט״ו של אדר ראשון שוים הם לי״ד וט״ו באדר שני, שגם בי״ד וט״ו של אדר ראשון יש איסור בהספד ובתענית.

ר׳ בא, ר׳ ירמיה בשם רב, ר׳ סימון בשם ר׳ יהושע בן לוי, הלכה כרשב״ג.

רב הונא רבה דצפורין אמר, הנהיג ר׳ חנינא בציפורין כהדא דרשב״ג, ומדייק מזה הירושלמי, **לא אמר אלא הנהיג, הא להלכה לא**, וכבר ביארו הקרבן העדה התקלין חדתין ובמשנת אליהו, שבגמרא בתענית דף כ״ו ע״ב מבואר החילוק, שכשאומרים הלכה פירושו שדורשים את זה אפילו בפירקא, היינו בדרשה שדורשים לרבים דורשים שכך היא ההלכה, משא״כ כשכתוב ״הנהיג״, הרי שמי שבא לשאול מורים לו כך לעשות, אבל לא דורשים את זה ברבים בפירקא, וזהו הנפקא מינה שלדעת ר׳ יהושע בן לוי הלכה כר׳ שמעון בן גמליאל אם כן גם נדרוש את זה בפירקא, ולדעת ר׳ הונא רבה זה רק מנהג ולא נדרוש את זה בפירקא.

ומסיימת הגמרא, **אבל לענין שטרות כותבין אדר ראשון ואדר שני סתם**, וזו היא דעת ר׳ מאיר, וצריך לסיים [**דברי ר׳ מאיר**], לענין שטרות כשצריך לכתוב תאריך בשטר, את זמן השטר, אם זה אדר ראשון כותבים שזה אדר ראשון, ואדר שני כותבים אדר סתם, **ר׳ יהודה אומר** ר׳ יהודה סובר הפוך **אדר ראשון**

- דף ג׳ ע״א

סתם, אדר שני תניין, שאת אדר ראשון כותבים בסתם אדר, ואת אדר שני מציינים לומר שהוא אדר השני.

והיתה כאן גירסא שהביא אותה גם הקרבן העדה, שבאדר שני כותבים תי״ו, פירושו שלא צריך אפילו לכתוב את המילה ״תניין״, כי האות תי״ו היא רמז נוטריקון (ראשי תיבות) למילה ״תניין״.

הרי שנחלקו ר׳ מאיר ור׳ יהודה מי הוא אדר סתם, לדעת ר׳ מאיר אדר שני הוא אדר סתם, ותאריך שצריך לכתוב באדר ראשון צריך לציין שזה אדר ראשון, ר׳ יהודה סובר להיפך, אדר סתם זה אדר הראשון, ואם צריך לכתוב אדר שני מציינים לכתוב ״אדר תניין״ שזה אדר השני.

ויש בזה מחלוקת הפוסקים, כפי שציין המשנת אליהו במקצת, הרמב״ם אמנם בהלכות נדרים לענין נודר שזה מובא פלוגתא בזה בבבלי בנדרים דף ס״ג, מבואר מדברי הרמב״ם שהוא פוסק הלכה כר׳ מאיר, אבל רוב הפוסקים כפי שמצויין לחו״מ סימן מ״ג, פסקו הלכה כר׳ יהודה, שהאדר הראשון הוא סתם, ולענין אבילות כך היא ההלכה כפי שפסק אותה המשנה ברורה בסוף שו״ע או״ח סימן תרצ״ז ס״ק ג׳ שאבילות לכולי עלמא נוהג באדר ראשון לענין יארצייט, והאריך בזה החת״ס בתשובות באו״ח סימן קס״ג, ובירר בענין זה של אדר ראשון ואדר שני איזהו אדר סתם ואיזה הוא אדר שצריך לציין אותו, בבירור שיטות הפוסקים, ואח״כ הוא מסכם את הדינים העולים מתוך אותה תשובה.

למדנו במשנה, מתקנין את הדרכים, ואת הרחובות, ואת מקוות המים, ועושין כל צרכי רבים, כל זה עושים בט״ו באדר.

מביאה הגמרא ברייתא לפרש מה הם אותם צרכי הרבים שלמדנו במשנה שעושים אותם, וכך אומרת הברייתא, אלו הן צרכי רבים, דנין דיני ממונות, ודיני נפשות, דיני מכות, את כל אלו דנים מט״ו באדר.

ולכאורה הרי דינים אלו אינם מתייחסים בדווקא לזמן זה, ואיך אנחנו קובעים שזה צרכי הרבים לדון אותם בט״ו באדר, הביא התוי״ט על משנה זו מלשון הרמב״ם שהרמב״ם כתב שהכוונה היא כי כל מה שהיה מאלו הדברים תלוי ומסוגר ולא נתעסקו בו, שמזדרזים וממהרים להשלים אותו להגיע לתכליתו מחצי חודש אדר, היינו בט״ו באדר.

וכפי שהסביר התוי״ט, שודאי מי שהיה זריז והקדים לעשות את הדיני ממונות או הדיני נפשות והדיני מכות בזמנם, מיד כשהם באו לפניו, ודאי שהוא זריז ונשכר שהוא הרויח בזה והרי הוא משובח, אלא שאם עדיין יש דברים שהם תלויים ועומדים, על זה צריך שמט״ו באדר הבית דין יפנו את עצמם לקחת פנאי להשלים את כל הדברים התלויים ועומדים מדיני ממונות דיני נפשות או דיני מלקות.

ממשיכה הברייתא, ופודין ערכין, אדם שאמר ערכי או ערך פלוני עלי הוא צריך לשלם את הערך, **וחרמים** מי שהחרים לבדק הבית צריך הוא לפדות את זה ולתת את מה שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

החרים, והקדישות וכן את מה שהוא הקדיש צריך הוא לתת אז, ומשקין את הסוטה את המים המאררים.

פירש הרמב״ם בפרק ד׳ מהלכות סוטה, וגם זה מובא כאן בתוי״ט, שבט״ו באדר נפנים בית דין על צרכי הרבים, ובודקים על הראויים לשתות להשקותה, בית דין בודקים לראות אם יש נשים סוטות שראוי להשקות אותם מן המים המאררים, אז בודקים את זה מט״ו באדר, ועל הראויה לקנא לה ולהוציאה בלא כתובה, זו שצריך לקנא לה, והכינוי הוא כמובן שרואים שהיא הולכת בדרכים שאינם ישרות, ואז הבעל יוציא אותה בלא כתובה, אז הדין הוא שאז מתעסקים בזה הבית דין, ובכל זמן משקים את הסוטה, כך סיים הרמב״ם.

והכסף משנה הסביר שהרמב״ם למד שלשון הברייתא ״ומשקים את הסוטה״ היינו לומר שבודקים על הראויה לשתות מי זו שראויה לשתות ומי לא, משום שאילו מדובר להשקות אותה בפועל לא היו מאחרים אותה עד חמשה עשר באדר, אלא בכל יום היו משקים אותה, מתי שהגיע זמן שהבעל קינא לה ונסתרה, זה הזמן שראוי להעלות אותה למקדש ולהשקות אותה ממים המאררים, ולכן הוסיף הרמב״ם ואמר, ״ובכל זמן משקין את הסוטות״, היינו עצם ההשקיה של מים המאררים נעשית בכל זמן, אבל הבית דין מתפנים לבדוק מי האשה הראויה לשתות, את זה הבית דין עושים בט״ו באדר, כך הסביר הכסף משנה בדברי הרמב״ם.

ואילו התוי״ט אומר שמלשונו שהוא הביא מפירוש המשניות לרמב״ם אינו נראה כן, אלא לזירוזא בלבד, וגם על ההשקאה עצמה זה נאמר, וכך כוונת הדברים כמו שפירשנו קודם, שאם היו דברים שעדיין תלויים ועומדים ולא נתעסקו בהם להשלים אותם, כמו סוטה שאמנם צריך להשקות אותה וראויה היה להשקותה מזמן אבל למעשה לא טפלו בזה ולא השקו אותה, כאן הזמן שהבית דין מתפנים להשלים כל דבר שעדיין תלוי ועומד.

ומהו באמת הטעם, משום שכיון שבזמן זה בלאו הכי הבית דין מתעסקין בתיקון הרחובות וציון הרחובות ושאר דברים שהם צרכי הרבים, לכן הם נפנים ולוקחים לעצמם פנאי וזמן לעסוק בכל צרכי הרבים הללו, והוא מביא את לשון הרמב״ם בתחלת פרק ח׳ מהלכות ערכין, שם אומר הרמב״ם בט״ו באדר בית דין נפנים לחפש ולבדוק על צרכי ציבור ועל עניני ההקדשות, ופודין וגובין כדי שיהיה כל העם עתיד ליתן תרומת השקלים לחזק את בית אלקינו, דהיינו שזהו הזמן שהבית דין מפנים את עצמם לעסוק בכל צרכי הרבים, ולכן הם אז משלימים כל דבר שתלוי ועומד, אפילו שהוא לא שייך דווקא לזמן הזה, וזהו אבל הזמן שהבית דין מתפנים להתעסק בזה.

ושורפין את הפרה פרה אדומה שצריך לשרוף אותה, הזמן שבית דין מתעסקים בזה זה גם כן בט״ו באדר לשרוף פרה אדומה, ועורפין עגלה ערופה אם נזדמן שנמצא אדם הרוג, כי ימצא חלל באחד שעריך, הרי הבית דין מודדים את סביבות החלל, והיה העיר הקרובה אשר היתה הקרובה ביותר לחלל צריכה להביא עגלה ערופה, אז זה גם כן הזמן שבית דין מתעסקים בעריפת עגלה ערופה, ורוצעין עבד עברי ואז הוא הזמן לרצוע עבד עברי שסיים שש שנות עבדות, ״אם אמור יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי, והגישו אדוניו אל האלקים, ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם״, אם כן גם ההתעסקות ברציעת אזנו של עבד עברי גם היא נעשית כאן עכשיו בט״ו באדר, ומטהרין את המצורע גם מתעסקים בטהרת המצורע.

עד כאן נמנו בברייתא כל הדברים שהם צרכי הרבים.

ומפרקין את המנעל מעל גבי (המים) [האימום] (כפי שמתוקן בצד), דהיינו הדפוס שהסנדלר מעלה עליו את הנעל, כי זה כמו דפוס רגל מעץ ועליו הוא שם את הנעל, זה מדובר לגבי חול המועד, שמותר לו לפרק ולהוריד את המנעל מעל גבי הדפוס, ואין מחזירין אותן אבל להחזיר אי אפשר.

ובריייתא זאת בעצם טבעה אינה עוסקת בכלל בדיני ט״ו באדר, אלא כל כולה של הברייתא עוסקת בעניני חול המועד, משום שכמו שלמדנו שט״ו באדר זה הזמן שבו הבית דין מתעסקים בצרכי הרבים, כך זו משנה מפורשת שבחול המועד בית דין עוסקי בצרכי הרבים, ועל משנה זו שהבית דין עוסקים בצרכי הרבים באה הברייתא הזאת לבאר אלו הם צרכי הרבים, וזה מדובר לגבי חול המועד, לכן מסיימת הברייתא עוד הלכה לענין חול המועד, לגבי שמפרקים את המנעל מעל הגבי האימום (הדפוס), ואין מחזירים, אלא שהירושלמי הביא כאן את הברייתא לגבי ט״ו באדר, שאותם צרכי הרבים המבוארים בברייתא לענין חול המועד הם הם אותם צרכי הרבים שהבית דין עוסקין בהן בט״ו באדר.

וכך הרמב״ם גם כן הביא ברייתא זאת להלכה, בהלכות יו״ט בפרק ז׳ הלכה י׳, עושים כל צרכי הרבים במועד, כיצד, מתקנים קלקולי המים שברשות הרבים, ומתקנים את הדרכים ואת הרחובות, ואח״כ הוא מביא ומודדים את המקוואת, וכל מקוה שנמצא חסר מרגילים לו מים, היינו ממשיכים לו מים להשלים את השיעור.

ובהלכה י״א ויוצאים שלוחי בית דין להפקיר את הכלאים, ופודים את השבוים ואת הערכין ואת החרמים ואת ההקדשות, ומשקין את הסוטות ושורפים את הפרה ועורפין את העגלה ורוצעים עבד עברי ומטהרים את המצורע ומציינין על הקברות, שכל אלו צרכי רבים הם.

ובהלכה י״ב, ודנים דיני ממונות ודיני מכות ודיני נפשות במועד, הרי שברייתא זאת מובאת ברמב״ם לענין חול המועד, כי הברייתא עוסקת בדיני חול המועד, וכאן היא מובאת לגבי שגם בט״ו באדר שהוא הזמן שבית דין ושלוחי בית דין מתעסקים בצרכי הרבים, אז זה גם כן מתבאר באותו ענין של ברייתא זאת.

שואלת עכשיו הגמרא, תמן תנינן, שם במשנה במסכת מועד קטן למדנו, משקין בית השלחין, ומציינין על הקברות, אלו הם שנים מן הדברים שבית דין עושים בחול המועד, ושני הדברים האלו יש לו לירושלמי קושיא עליהם ולכן הוא הביא אותם, לא כבר ציינו מאדר הרי למדנו אצלנו במשנה שבט״ו באדר מציינים על הקברות, אם כן למה הוצרכו בחול המועד שוב לציין על הקברות.

תיפתר מתרצת הגמרא, שירד שטף של גשמים ושטפו, מדובר שאמנם ציינו את הקברות בט״ו באדר, אבל אחר כך באו גשמים חזקים ושטפו את הסיד שבו ציינו את הקברות, ולכן הוצרכו עכשיו בחול המועד פסח עוד פעם לצאת ולציין את הקברות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עוד שואל הירולשמי, שלמדנו שם במשנה, **ויוצאין אף על הכלאים** שבית דין בחול המועד יוצאים, היינו שולחים שלוחי בית דין להפקיר את השדות, על זה שואל הירושלמי, **לא כבר יצאו מאדר**, הרי בט״ו באדר אצלנו במשנה כבר כתוב שיצאו על הכלאים, ומה יש להם לצאת עוד פעם בחול המועד.

שוב מתרצת הגמרא, **תיפתר, שחיתה השנה אפילה, ואין הצמחין ניכרין**, לשון הפסוק הוא בסוף פרשת וארא, ״כי אפילות הנה״, פירושו מתאחרות מלצמוח, ואם זו שנה שהצמחים עדיין לא צמחו עד ט״ו באדר כי הם התאחרו, וזה נקרא אפילה, הרי שהצמחים בט״ו באדר עדיין לא היו ניכרים ולא ידעו להבחין אם יש בהם כלאים או לא, לכן הוצרכו בית דין לצאת בחול המועד, שאז כבר גדלו הצמחים, ושוב ידעו אם יש כלאים או לא כדי להפקיר את השדות של אלו שזרעו כלאים.

סוגיא זאת שלמדנו כאן נמצאת גם בבבלי במסכת מו״ק בדף ו׳, אלא ששם הבבלי רק שואל על כלאים שהמשנה אמרה שיוצאים עליהם בחולו של מועד, שואלת הגמרא מהמשנה אצלנו שבט״ו כבר יצאו על הכלאים, והגמרא מתרצת בתירוץ אחד, כאן בבכיר כאן באפיל, היינו אלו הזרעים שביכרו, היינו שיצאו מוקדם, עליהם היו יוצאים בט״ו באדר, כי כבר היו הצמחים ניכרים, ובאפיל, פירושו באפילות שאלו הצמחות יותר מאחוחר עליהם היו צריכים לצאת בחולו של מועד, כך מתרץ מאן דאמר אחד, ומאן דאמר שני מתרץ כאן בזרעים כאן בירקות, שיש חילוק בין זרעים שזה תבואה, על זה היו יוצאים בט״ו באדר, שהם קודמים לירקות, ואילו על כלאים שהיו בירקות, על זה היו יוצאים שלוחי בית דין בחול המועד, ושם התוס׳ בד״ה בחולו של מועד מביאים את דברי הירושלמי שלמדנו כאן, שמקשה ״מציינים על הקברים בחול המועד״ הרי כבר ציינו, ומתרץ הירושלמי כגון שירד שטף מים של גשמים ושטפו.

למדנו במשנה שמציינים על הקברות.

שואלת הגמרא, **מניין לציון**, מנין לנו שצריך לציין מקום קברות, **ר׳ ברכיה** אומר **ר׳ יעקב בר בת יעקב** אומר **בשם ר׳ חונייא דברת חורין, ר׳ יוסה אמרי לה הוא** אומר **ר׳ יעקב בר אחא** אמר זאת **בשם ר׳ חונייא דברת חורין, ר׳ חזקיה** (אמר בשם) **ר׳ עוזיאל בריה דרב חונייא דבית חורן בשם ר׳ חונייא דבית חורן**, הם אמרו שלומדים מהפסוק (ויקרא יב) **וטמא טמא יקרא, כדי שתהא הטומאה קוראה לך בפיה ואומרת לך פרוש**, לומדים מהפסוק ״וטמא טמא יקרא״, כלומר שהטומאה צריכה לקרוא לאדם לפרוש מן הטומאה, ואיך זה יהיה, על ידי שאנחנו נעשה ציון וסימן היכן יש מקום טומאה, זה מכריז להודיע שיפרשו לא להטמא.

ר׳ אילא בשם ר׳ שמואל בר נחמן, הוא לומד את זה מפסוק שכתוב בנבואת יחזקאל (יחזקאל לט) **ועברו העוברים בארץ, וראה עצם אדם, ובנה אצלו ציון**, ועל אף שפשוטו של מקרא מדבר במלחמת גוג ומגוג, שפשטה דקרא מדבר על לעתיד, שיעשו ישראל ציונים על עצמות הפגרים כדי ליטול אותם משם ולקבור אותם בגי עמון, מ״מ רמז יש כאן שלא בא הפסוק אלא ללמד ולהזהיר שיעשו ציון שיפרשו מן הטומאה, וכפי שהגמרא דורשת את כל הפסוק מילה במילה. כשכתוב **עצם, מכאן שמציינין על העצמות**, שמציינים לציין מקום טומאה גם אם יש רק עצמות, אע״פ שמתעכל הבשר מ״מ אם יש בהם רובע הקב של עצמות הרי זה מטמא באהל, ולכן צריך לציין גם על העצמות.

כשכתוב **אדם**, למדים, **מיכן שמציינין על השדרה והגלגולת** שאפילו אם אינם אלא עצם אחד רק השדרה או עצם אחד רק הגולגולת, מציינים עליהם לדעת שיש כאן מקום טומאה. וכתוב **ובנה, מיכן שמציינין על גבי אבן** קבועה, שמציינים את הציון של טומאה רק על גבי אבן קבועה, פירושו על הקבר, שכך הוא המשמעות של הלשון ״ובנה״, כי בנין פירושו שיהיה מחובר כבנין, וזה בא לאפוקי שעל אבן שאינה מחוברת לא מציינים, וכפי שאומרת הגמרא, **אם אומר את על גבי אבן תלושה** אם תאמר לציין טומאה אפילו על אבן תלושה שאינה מחוברת, **אף היא הולכת ומטמא במקום אחר** האבן הזאת עלולה להתגלגל במקום אחר, ויאמרו ששם נמצאת טומאה, כי הרי האבן מצויינת בציון של טומאה, והיא תתגלגל למקום אחר ושם יחשבו שיש טומאה ויטמאו טהרות שלא כדין, אז לכן לא מציינים רק על אבן קבועה.

כשכתוב **אצלו**, למדים מזה **למקום טהרה**, היינו כיון שלא כתוב ״ובנה עליו״ על הטומאה ממש, אלא ״אצלו״, משמע שהציון הוא אצלו, ליד הטומאה, כשהמקום שבו מציינים הוא עדיין על גבי מקום טהרה, ומביא התקלין חדתין מדברי הבבלי מו״ק דף ה׳ שהטעם הוא שלא להפסיד את הטהרות, שאם היה הציון על הקבר ממש אז לא היה האדם מבחין עד שהוא בא באופן פתאומי ומגיע לציון וכבר הספיקו הטהרות שבידיו להטמא על ידי שהאהילו על הטומאה, לכן עושים את הציון סמוך לטומאה בריחוק מקום קצת, משום שכשהוא מגיע לציון אז הוא הרי מבחין ואינו הולך על המקום שיש בו טומאה.

וממה שכתוב המילה **ציון, מיכן לציון** מזה למדים שצריך לציין על הטומאה, לציין על הקברות.

עד כאן הגמרא דרשה את לשון הפסוק ביחזקאל מילה במילה, ולמדנו אם כן מהמילה ״ציון״ שצריך לציין את הקברות.

[תני] למדנו בברייתא, **(ומצא) [מצא] אבן אחת מצויינת** אדם שמצא אבן אחת מצויינת בסימן שהוא ציון וסימן שיש כאן טומאה, **אף על פי שאין מקיימין כן** (או אע״פ שאינו רשאי) אע״פ שאמרנו שאין מקיימין כן, שהרי צריך להרחיק את הציון במקצת מן הטומאה, ולא מציינין טומאה על המקום של הטומאה עצמה, ואם הוא עשה את הציון על הטומאה אין מקיימין כאן כי זה לא נכון לעשות כך, בכל זאת **המאהיל עליה טמא** כי מכיון שהאבן הזאת מצויינת ודאי יש טומאה מתחת לאבן, ולכן הוא טמא, וכלשון הגמרא **אני אומר מת (מצויין והיה) [היה] נתון תחתיה** ולכן כשהוא האהיל על האבן הזאת הוא נטמא.

היו שתים אם יש שתי אבנים מצויינות, **המאהיל עליהן טהור, וביניהן טמא**, שמכיון שאני רואה שיש שתי אבנים מצויינות ויש ריוח ביניהם אז אני אומר שהציון על האבנים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא מפני הטומאה שביניהם, כפי ההלכה שצריך לציין את הציון קרוב לטומאה במקום טהרה, אז האבנים האלה עצמם הם במקום טהרה ולכן המאהיל עליהם טהור, ורק הריוח שביניהם שם הוא מקום טומאה, והמאהיל על המקום שיש ריוח בין שני האבנים הוא זה שנטמא.

אם היה חורש בינתיים אם הריוח שיש בין שתי האבנים חרוש בחרישה, **הרי הן ביחידיות** כי כאן מכיון שזה חרוש ודאי שאין חורשים מקום טומאה, ולכן שוב חוששים שמא תחת כל אחת מהאבנים יש טומאה, ולכן **ביניהן טהור**, ואילו אם הוא האהיל על גבי האבנים טמא כי כל אבן משתי האבנים האלו שוב דנים אותה כאבן יחידית, והרי אם יש לי אבן יחידית שמצויינת בציון המאהיל עליה טמא, וזהו מה שהגמרא אומרת ביניהם טהור, כי מכיון שזה חרוש לא מסתבר שיש שם טומאה, **וסביבותיהן (טהור) טמא** היינו האבנים שמסביב לריוח שביניהם, שם אם הוא מאהיל הוא טמא.

אומרת הגמרא, **תני** למדנו בברייתא, **אין מציינין על הבשר, שמא נתעכל הבשר**, אם יש לי בשר המת לא מציינים עליו בסיד לציין שיש כאן מקום טומאה, שמא נתעכל הבשר עד שלא נשאר רק פחות מכזית שאינו מטמא, לכן לא מציינים עליו.

והגמרא מפרשת את הטעם, **ר׳ יוסטא בר שונם, בעא קומי** שאל לפני **ר׳ מנא, ולא נמצא מטמא טהרות למפרע**, אם אתה לא מציין הרי כל זמן שלא נתעכל הבשר יש כאן כזית מן המת המטמא באהל, ואם אין ציון כל מי שעובר שם בטהרות הרי נפסד במה שהטהרות שלו נטמאו.

אמר ליה ענה לו ר׳ מנא, **מוטב שיתקלקלו בו לשעה**, היינו שמוטב לנו שלזמן קצר עד שיתעכל הבשר יהיה כאן טומאה בלי שיציינו את מקום הטומאה, ואם מי שהוא יעבור עם טהרות הרי הוא יטמא ויפסיד את הטהרות, עדיף לנו כך, כי זה רק לזמן קצר עד שיתעכל הבשר, **ואל יתקלקלו בו לעולם** שאם יעשו ציון והציון הזה יהיה קיים לעולם, אז תמיד יהיו סבורים שיש כאן טומאה ועדיין הטומאה שם, ואם מי שהוא יעבור כאן בטהרות על אף שיש ציון אבל יתכן שהוא יעבור בשגגה בלי לשים לב, או בלילה שהוא לא ראה, ואז הוא ישרוף את הטהרות שבידו וזה יהיה בחנם, שמכיון שכבר נתעכל הבשר אין כאן טומאה שהטהרות יטמאו בה.

סוגיא זאת נמצאת בבבלי כמעט כולה, במסכת מו״ק מאמצע דף ה׳ ע״א עד אמצע דף ו׳ ע״א, הן לענין מנין למדים שצריך ציון מובאים הפסוקים שנלמדו כאן בירושלמי, ויש שם עוד כמה וכמה מאן דאומרים הלמדים מפסוקים אחרים את הצורך בציון קברות, גם מה שלמדנו שלא מעמידים את הציון ממש במקום הטומאה, והסברנו מהגמרא בבלי במו״ק דף ה׳ ע״ב שהטעם הוא שלא להפסיד את הטהרות, אבל הבבלי מוסיף שגם לא מרחיקים את הציון רחוק מדאי כדי שלא להפסיד את ארץ ישראל, שלא יהיו סבורים שיש עוד יותר טומאה בארץ ישראל, וכיון שהוא ירחיק את הציון זה יהיה רחוק מדאי, אלא צריך לעשות אותו קצת קרוב לטומאה, אבל לא כל כך רחוק, שלא יהיה עוד יותר מקום טומאה, וגם שעל כזית מן המת לא מציינים על אף שהוא מטמא, משום שעדיף לנו ומוטב שישרפו עליו תרומה וקדשים לפי שעה ואל ישרפו עליו לעולם, כפי שלמדנו אצלנו.

וגם בענין אם הוא מוצא אבן מצויינת תחתיה, אבן אחת או שתי אבנים, כל זה מתבאר שם בסוגית הבבלי במו״ק דף ו׳.

אלא שלשון הירושלמי אצלנו היה ״מנין לציון״, מנין בכלל שצריך רק ציון ולא יותר, אבל לשון הבבלי במו״ק דף ה׳ ע״א, אמר ר׳ שמעון בן פזי, רמז לציון קברות מן התורה מנין, תלמוד לומר הפסוק ביחזקאל ״וראה עצם״, שוב שואלת הגמרא ולפני שיחזקאל בא מנין לנו ללמוד את החיוב של ציון, כיון שאתה סבור שזה מדאורייתא, והגמרא אומרת מקמי דליתי יחזקאל גמרא גמירי לה, ובא יחזקאל ואסמכא אקרא, אומרים תוס׳ בד״ה הא מקמי דליתי יחזקאל, כלומר לדבריך שאתה אומר שהדין לציין על הקברות הוא מדאורייתא, אם כן לפני שבא יחזקאל היה צריך הקב״ה כביכול להשמיענו שצריך ציון, והוא מתרץ שיש הרבה דברים שקי״ל שהם אסורים מן התורה ולא נכתבו בפסוק אלא מהלכה למשה מסיני, עד שבא יחזקאל והסמיך אותם על הפסוק.

הרי מבואר כאן שהחיוב לציין על הקברות הוא מן התורה מדאורייתא, וציין הרב בצלאל רנשבורג בגהותיו שם למו״ק דף ה׳ לעיין בגמרא נדה דף נ״ז ע״א, שם בגמרא נדה כתוב מפורש שהחיוב לציין על הקברות אינו אלא מדרבנן, והוא שואל ומשאיר את זה בצריך עיון על מה שמשמע בבבלי במו״ק שזה דאורייתא, והוא מציין את דברי התוס׳ בב״ב דף קמ״ז ע״א בד״ה מנין, שם התוס׳ למדים מאותה גמרא שזה מדרבנן, והוא מביא שבספר יד דוד הרגיש בזה, שיש כאן לכאורה סתירה, שבגמרא מו״ק מבואר שזה מן התורה, וכפי שתוס׳ מסבירים זאת, ואילו בגמרא נדה דף נ״ז ובתוס׳ בב״ב מבואר שהציון של קברות אינו אלא מדרבנן.

פרק א הלכה ב

מתני׳. אומרת המשנה, **אמר ר׳ יהודה, בראשונה** היינו **בתחלה, היו עוקרין ומשליכין לפניהן** שלוחי בית דין שהיו **יוצאים לשדות והיו מוצאים שצמחו שם כלאים, הם היו עוקרים את הכלאים ומשליחים את הכלאים בשדות, משרבו עוברי עבירה**, וכפי שנלמד בגמרא שהם היו שמחים שתי שמחות, האחת על עצם הדבר שהיו מנכשים להם את השדות, ושנית שהשליכו לפניהם את מה שעקרו והיה להם לתת את זה לבהמות שלהם, לכן כשראו בית דין שמתרבים עוברי עבירה לזרוע כלאים, ולא איכפת להם ממה שעוקרים ואדרבה הם מרוצים ושמחים מזה, **היו משליכין לדרכים** אז השלוחי בית דין היו עוקרים ומשליכים את זה לדרכים כדי שלבעלי השדות לא יהיה את מה שעקרו כדי לתת לבהמות שלהם, ועדיין הם היו מרוצים מעצם העובדה שמנכשים להם את השדות, **התקינו שיהו מפקירין את כל השדה**, אז הבית דין היו מפקירים את כל השדה של מי שזרע כלאים, ויש בכחם של בית דין להפקיר, שהרי הפקר בית דין הפקר.

גמרא.

למדנו במשנה, ר׳ יהודה אומר כו׳ שבראשונה היו עוקרים וכו׳.

אומרת הגמרא, **תניא** למדנו בברייתא, **אמר ר׳ יהודה, בראשונה היו עוקרין ומשליכין לפניהן** כפי שהסברנו במשנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהיו עוקרים את הכלאים ומשליכים ואתם לפני בעלי השדות, **והיו שמחים שתי שמחות, אחת שהיו מנכשין שדותיהן**, דבר אחד הם היו שמחים שהיו מנכשים להם את השדות, כי בשעה שהיו עוקרים את הכלאים בהכרח שגם מנכשים את העשבים הרעים, **ואחת שהיו נהנין מן הכלאים** כי היה להם כאן את הגידולים שעקרו לתת למאכל לפני בהמתן, **משרבו עוברי עבירה** היינו שתקנה הזאת לא הועילה והתרבו עוברי עבירה להמשיך ולזרוע כלאים, **היו משליכין על הדרכים, אף על פי כן היו שמחים, שהיו מנכשין שדותיהן**, אמנם כבר לא היה להם את השמחה שיש להם מה לתת לאכול לבהמות כי הם השליכו את זה בדרכים, אבל את השמחה שמנכשים להם את השדות היה להם, **התקינו שיהו מפקירין כל השדה כולה**, כי הפקר בית דין הפקר.

ועל זה שואלת הגמרא, **ומניין שהפקר ב״ד הפקר** מנין לנו שבית דין יש בכחם להפקיר ממונו של אדם.

עונה הגמרא, **דכתיב** (עזרא י) **וכל אשר לא יבא לשלשת הימים בעצת השרים והזקנים, יחרם כל רכושו, והוא יבדל מקהל הגולה**, הרי שיש בכחם של בית דין להחרים את רכושו ולהפקיר אותו, כי עזרא ובית דינו היה בידם להפקיר כל רכוש של מי שעובר על דבריהם, מכאן למדנו שהפקר בית דין היה הפקר.

הלכה זאת של תקנה של כלאים, למדנו אותה במו״ק דף ו׳ ע״ב, והלכה של הפקר בית דין הפקר מובאת גם בבלי כפי שמצויין במסורת הש״ס, בגיטין דף ל״ו ע״ב, וכן ביבמות דף פ״ט ע״ב, אלא שבבבלי למדים זאת גם מהפסוק שהירושלמי הביא, אבל יש עוד פסוק שר׳ אלעזר דורש אותו, (יהושע י״ט) ״אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל״ דורש ר׳ אלעזר כמו שהאבות מנחילים לבניהם כל מה שירצו כך ראשי האבות יכולים להנחיל לבניהם את כל מה שירצו, שיש כח ביד בית דין לתת לכל מי שהם רוצים.

וכבר צוין כאן בהערות על גליון הגמרא בשם ציון ירושלים, (שהם הערות מהגאון המפורסם ר׳ יוסף שאול נתנזהון וגיסו), שהוא מביא שהמהרש״ל בים של שלמה ביבמות בפרק י׳ סימן י״ט הסביר שהלימוד שלמדים מהפסוק של עזרא הוא רק שיש כח ביד בית דין להפקיר שיוכל לזכות בזה מי שרוצה, אבל שיהיה כח ביד בית דין להחליט ולתת לאחרים, זה הוסיף ר׳ אלעזר בלימוד שהוא לומד מהפסוק ״אלה הנחלות״, שבית דין לא יכולים רק להפקיר אלא גם יכולים לתת למי שהם רוצים, ומזה שהוא שואל על כמה אחרונים שסברו שאין הבית דין יכולים לתת לאחרים רק להפקיר, שהרי דברי המהרש״ל סותרים אותם, והוא מעיר שהירושלמי כאן לא הביא את הפסוק של ר׳ אלעזר מאלה הנחלות, רק הביא את הפסוק שלמדים מעזרא, והוא השאיר זאת בצריך עיון.

שואלת הגמרא, **מניין שהיא פטורה מן המעשרות**, מנין לנו שהפקר בית דין לא רק מועיל לגבי שזה הפקר וכל הקודם לזכות זכה בזה, אלא זה מועיל גם לפטור מן המעשר.

שהרי הפקר גמור שהבעלים הפקירו את הפירות ואת התבואה למדים מפסוק שזה פטור מן המעשרות, והאיבעיא של הירושלמי היא האם ההפקר בית דין מועיל כמו כשהפקירו הבעלים להפקיע את התבואה והפירות אפילו מחיוב המעשרות, שהרי על אף שכבר למדנו שלענין לזכות בה גם הפקר בית דין נחשב הפקר ויכול מי שרוצה לזכות בה, שמא להפקיע ממעשרות זה לא נחשב הפקר, שהרי אולי דעת בית דין עצמם יתכן שאינה אלא להפקיע את הזכות של הבעלים שיוכלו כל אחד לקחת את זה כיון שהוא עבר על דבריהם, אבל לא להפקיע את הזכות של הלוים ושל העניים לקבל מהמעשרות, שהרי הם מה חטאו.

או שמא מכיון שהפקר בית דין הוא הפקר לכל הרוצה לזכות בה, ושוב ודאי זה פטור מן המעשר, שהרי הטעם שהפקר פטור מן המעשר נלמד מהפסוק ״ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך״, היינו הלוי שבא לקבל מעשר ראשון זה בגלל שאין לו חלק ונחלה עמך, אבל אם זה הפקר שגם הוא רשאי לקחת את זה, אז אין לו כאן מעשר ראשון וזה פטור מן המעשר, וגם בהפקר בית דין כיון שזה הפקר לכל הקודם לזכות, ויכול מי שרוצה לזכות בזה, אז הרי גם הלוי יכול לזכות, ואין זה נחשב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה, כי כאן יש לו חלק ונחלה, ואם כן מועיל הפקר בית דין גם לפטור מן המעשרות.

רבי יונתן בריה דרב יצחק בר אחא שמע לה מן הדא הוא רוצה ללמוד זאת מהמשנה דלהלן, למדנו במשנה, **אין מעברין את השנה, לא בשביעית**, כידוע בזמן שבית דין היו מקדשים את החודש על פי הראיה היו מקדשים ראשי חדשים על פי עדות של עדים שבאו להעיד על מולד הלבנה שהם ראו, ואותו דבר גם היו מעברים שנים לפי החשבון, לפי הצורך לעבר את השנים לעשות שנה מעוברת שיש בה שלוש עשרה חדשים, וזה לא היה חשבון ידוע מראש כמו שהיום יש חשבון מסודר מראש לדעת מתי זה שנה מעוברת, אלא בית דין היו צריכים לקבוע מתי לעבר את השנה ומתי לא, ובשנת השביעית היא שנת השמיטה אין מעברין את השנה לעשות את השנה מעוברת, משום שהם מאריכים עליהם את האיסור של עבודת הקרקע בעוד חודש, אם זו היתה שנה פשוטה הרי זו שנה של שתים עשרה חדשים, שרק שתים עשרה חדשים היו אסורים בעבודת הקרקע, ובזה שמעברים את השנה להוסיף חודש מאריכים עליהם את איסור עבודת הקרקע וזה קשה עליהם, וטעם נוסף אומר הקרבן העדה וגם התקלין חדתין הזכיר, משום שלא יהיה להם מהיכן להביא את העומר ושתי הלחם אם יאריכו עליהם את השנה, כפי שנסביר מיד בהמשך, **ולא במוצאי שביעית**, וגם במוצאי שביעית, היינו בשנה שלאחר השביעית, השנה השמינית גם לא עושים שנה מעוברת, שמכיון שאין להם תבואה לאכול כי בשנה השביעית לא היו זורעים, ויש להם צורך לאכול מהתבואה של השנה השישית עד שתגדל התבואה של שנה שמינית ויקריבו את העומר שמתיר לאכול מן התבואה החדשה, ואם אתה מאריך את השנה בעוד חודש נמצא שהארכת עליהם את האיסור חדש שלא יוכלו עדיין לאכול מהתבואה החדשה של השנה השמינית עד שיעבור עוד חודש ויגיע הזמן של הקרבת העומר, שהרי הוספת עוד חודש אדר, ומכיון שבזה שעושים במוצאי שביעית מאריכים עליהם את איסור חדש כשהם זקוקים לאכול מן התבואה הישנה לכן לא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

היו עושים את השנה המעוברת לא בשביעית ולא במוצאי שביעית, **ואם עיברוה הרי זו מעוברת** אבל אם הם כן עיברו את השנה השביעית או את השנה של מוצאי שביעית אז היא כן מעוברת.

ומזה מוכיח ר׳ יונתן בריה דרב יצחק בר אחא, **וחודש אחד שהוא מוסיף, לא פטור ממעשרות הוא**, בתמיה, הרי החודש הזה שהוסיפו מדעתם על אף שלא היה ראוי להוסיף את החודש הזה בשנה זו של שנת השביעית, אבל כיון שהם הוסיפו אותו יש גם בחודש הזה כל דיני שביעית, שפירות שביעית הם הפקר והם גם פטורים מן המעשרות, הרי שיש כח ביד חכמים לעשות עוד חודש בשנה של השביעית ולפטור את זה ממעשר, מזה הוא מוכיח שהפקר בית דין מועיל לפטור מן המעשרות, שהרי אם הפקר בית דין אינו פוטר מן המעשרות איך הפירות של חודש מעובר שעברו את החודש בשנה השביעית יהיו פטורים מן המעשר, הרי זו תוספת שבית דין הוסיפו אם זה לא פוטר ממעשר, אלא בהכרח שהפקר בית דין גם פוטר מן המעשר.

ובמסקנת הסוגיא הגמרא תשאל על הגמרא הזאת ותדחה שאין להביא ראיה מהמשנה הזאת, אבל בינתיים הגמרא מסיימת לבאר את הדין והטעם למה לא מעברים את השנה בשביעית ובמוצאי שביעית וזה מה שהגמרא שואלת.

עד כדון שביעית (או כנוסחת הבבלי והתקלין חדתין ״ניחא בשביעית), על שביעית למה לא מעברים את השנה מובן לנו, כי מאריכים על ידי כך איסור עבודת הקרקע, אבל **מוצאי שביעית מאי**, מהו הטעם שאין מעברים את השנה גם במוצאי שביעית.

עונה הגמרא, **אמר ר׳ (אבהו בבלי) [ר׳ בון]** (או ר׳ אבון), **שלא לרבות באיסור חדש** כי לא רצו להרבות עליהם באיסור חדש להוסיף להם חדש בשנה השמינית כשהם צריכים לחכות להקרבת העומר כדי שהם יוכלו לאכול מהתבואה החדשה, (כמו שכבר הסברנו).

אומרת הגמרא, **ר׳ זעירה בשם ר׳ אלעזר** (בשם **ר׳ אבהו**) אמר, **הדא דאת אמר** מתי אמרנו שלא מעברים את השנה השביעית ולא מעברים את השנה של מוצאי שביעית, **עד שלא התיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ לארץ** כל זמן שרבי לא התיר להביא ירק מחוץ לארץ לארץ היו חכמים אוסרים מלהביא ירק ותבואה מחוץ לארץ לארץ ישראל, משום ״גושא״ (פירושו גוש העפר עצמו ולא האויר), הדין הוא שעפר ארץ העמים מטמא, ואם יביאו ירקות ותבואה מחוץ לארץ, יחד עם זה יביאו גם גושי עפר, וגוש עפר מחוץ לארץ מטמא, ונמצא שיביאו לטמא במגע ובמשא את הטהרות של ארץ ישראל שיגעו בגושי עפר של הירק שהביאו מחוץ לארץ, ומכיון שנצרכו בדווקא לתבואה שגדילה בארץ ישראל לכן לא יכלו לעשות שנה מעוברת בשנת השביעית ובשנת מוצאי שביעית, משום שזה מכביד עליהם שלא יהיה להם תבואה לאכול, **אבל משהתיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ לארץ, היא שביעית היא של שאר שני שבוע**, לאחר שרבי התיר להביא ירק מחוץ לארץ לארץ, אז הרי יש להם לאכול מהירק והתבואה, שכמו שהוא התיר להביא ירק הוא הדין תבואה או כל שכן תבואה שמותר להביא מחוץ לארץ לארץ, וממילא אפילו אתה מאריך עליהם את איסור חדש אין בכך משום החמרה יתירה כי יש להם לאכול מהתבואה שהביאו מחוץ לארץ, כך פירשו כאן המפרשים, והקרבן העדה וגם התקלין חדתין, שאחרי שרבי התיר להביא ירק לחוץ לארץ אין חילוק בין שנה השביעית לבין שאר השנים, וגם אפשר לעשות את השנה השביעית לשנה מעוברת, אבל יש בזה מקום עיון, סוגיא זאת מובאת גם אצלנו בבבלי בסנהדרין דף י״ב ע״א, ושם רש״י מפרש למה לא מעברים את השנה השביעית, משום איסור עבודת קרקע.

ואילו הטעם שאמר הקרבן העדה, וגם התקלין חדתין הביא את הטעם הזה של רש״י איסור עבודת קרקע, והוסיף עוד טעם מה שהזכרנו קודם מכיון שלא יהיה להם מאיפה להקריב את העומר ושתי הלחם, טעם הזה הם לקחו מדברי הרמב״ם, האומר בהלכות קידוש החודש בפרק ד׳ הלכה ט״ו, אין מעברין את השנה בשביעית שיד הכל שולטת על הספיחים, ספיחים הם הזרעים והתבואה הגדלים מעצמם בשביעית, שהרי אסור לזרוע, אלא שהם גדלו מעצמם, ומכיון שהפירות של שביעית הם הפקר ויד הכל שולטת בהם ולא ימצאו להקריב העומר ושתי הלחם אם אתה מאריך עליהם את השנה המעוברת בחודש.

ולכאורה יש לעיין, כי בשלמא אם הטעם לפי רש״י שלא מעברים את השנה בשנה מעוברת בגלל איסור עבודת הקרקע, אז פשוט שלאחר שרבי התיר להביא ירק מחוץ לארץ לא איכפת לנו במה שהם לא יכולים עוד חודש לחרוש ולזרוע, מכיון שיש להם תבואה לאכול מהתבואה שהביאו מחוץ לארץ, אבל לפי הטעם שלא ימצא להם להקריב עומר ושתי הלחם, הרי קי״ל כפי שפסק גם הרמב״ם בהלכות תמידין ומוספין שעומר ושתי הלחם אין מביאים אותם אלא מתבואה הגדילה בארץ ישראל, ואי אפשר להביא אותם מתבואה הגדילה בחוץ לארץ, מה לנו בכך שרבי התיר להביא תבואה מחוץ לארץ, הרי סוף סוף אם אתה מאריך בחודש לא ימצאו להם עומר ושתי הלחם להקריב.

ובאמת שר׳ אליהו פולדא בפירושו במסכת פאה פירש, והוא גורס כאן בגמרא ״היא מוצאי שביעית היא של שאר שני שבוע״, שרק במוצאי שביעית מותר לעבר את השנה אחרי שרבי היתיר להביא ירק מחוץ לארץ, שהרי יש להם תבואה מחוץ לארץ והם לא נזקקים לתבואה החדשה ולא איכפת לנו במה שהארכנו עליהם בעוד חודש את האיסור לא לאכול מהתבואה החדשה.

אבל הקרבן העדה בשירי קרבן אצלנו אומר, שהפירוש בירושלמי הוא שגם בשנת השביעית אפשר לעבר אחרי שרבי התיר להביא ירק מחוץ לארץ, ולמה אפשר אם הטעם היה כמו שהוא עצמו פירש כאן בקרבן העדה שלא יהיה להם מנין להביא את העומר ושתי הלחם כדברי הרמב״ם, ובהכרח יש לומר כמו שבשנה פשוטה אין חוששים כל כך שמא לא ימצאו להקריב עומר ושתי הלחם כיון שזה פחות חודש, אז קל יותר יהיה לבית דין לשמור על אותם ספיחים שצריך אותם לעומר ושתי הלחם שלא יקחו אותם, אלא שאם הכבדת בעוד חודש יהיה קשה להם לשמור כיון שיד הכל שולטת בהם, אבל בזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהתרנו להביא תבואה מחוץ לארץ ולא כל כך צריך את התבואה הגדילה בארץ ישראל, שוב יהיה להם אפשרות לשמור על הספיחים שיהיה להם מהיכן להקריב עומר ושתי הלחם, לא פחות מאשר בשנה פשוטה.

אומרת הגמרא, **תני** למדנו בברייתא, **אין מעברין וכו׳. אמר ר׳ מנא הדא דאת אמר** (את זה אתה אומר, והיינו כמו ״לא שנו אלא״ בלשון הבבלי), **בראשונה שהיו השנים כתיקנן**, מפרש התקלין חדתין, השנים כתיקונים הכוונה שהתבואה היתה ממהרת להתבשל, היינו להבשיל ולהיות ראויה לקצירה לחודש ניסן, ולכן אם אתה מאריך עליהם את השנה בעוד חודש הרי הכבדת להם שהארכת להם את האיסור חדש בלי העיבור של השנה הם יכלו כבר לאכול מן התבואה החדשה על ידי הקרבת העומר, וכאן שהוספת עוד חודש הארכת להם בעוד חודש את האיסור לאכול מן התבואה החדשה, **אבל עכשיו שאין השנים כתקנן היא [מוצאי] שביעית** (כך צריך לגרוס לפי התקלין חדתין), **היא שאר שני שבוע**, שגם במוצאי שביעית אפשר לעשות שנה מעוברת מכיון שהשנים אינם כתיקונן, וגם אם לא תעבר את השנה הם לא יוכלו עדיין לאכול מהתבואה החדשה אחרי הקרבת העומר כי התבואה אינה ממהרת להבשיל ולהיות ראויה לקצירה בחודש ניסן, ומשום כך לא איכפת לנו במה שהוספנו חודש בשנה זאת והארכנו בזה את האיסור לאכול מהתבואה החדשה, כי בין כה עדיין התבואה החדשה אינה ראויה לאכילה, כך גירסת התקלין חדתין ופירושו.

אבל הקרבן העדה גורס לפי הגירסא שלפנינו, ״היא שביעית היא שאר שני שבוע״ ולא גורס ״היא מוצאי שביעית״, והוא מסביר ההבדל בין שנים כתיקונן ושנים שאינם כתיקונן, ששנים כתיקונן הכוונה כשישראל היו שרויים על אדמתם, הם היו נמצאים בארץ ישראל ובית המקדש היה קיים, וכל השדות היו ביד ישראל, לכן לא עיברו את השנה בשביעית, משא״כ בזמן הזה שאין השנים כתיקונן, היינו שאין בית המקדש קיים והארץ נמצאת ביד הגוים, אין בזה חילוק בין שנת השביעית לשאר שני שבוע, ולעולם אפשר לעבר את השנה אפילו בשביעית.

אומרת הגמרא, **תני** למדנו בברייתא, **של בית רבן גמליאל עיברוה במוצאי שביעית מיד**, היו מעברים את השנה במוצאי שביעית בשנה השמינית, וכפי שהסברנו אפשר גם לעבר בשנה השמינית.

וכעת הגמרא חוזרת לדחות את הראיה, שרצינו להביא ראיה מזה שאם עיברו את השנה השביעית היא מעוברת, על אף שבזה הוספנו חודש שבו הפירות יהיו פטורים מן המעשר, רצו מזה להוכיח שהפקר בית דין יש גם בכחו לפטור מן המעשר, על זה באה הגמרא עכשיו לדחות ואומרת, **אמר ר׳ אבון, אין מן הדא** (אם מזה) אם מכאן אתה רוצה ללמוד שהפקר בית דין פוטר מן המעשר, **לית את שמע מינה כלום** אין אתה יכול ללמוד מכך שום דבר, ולמה, כי כתוב בפסוק (דברים טז) **שמור את חודש האביב**, פירושו **שומריהו שיבוא בחידושו**, התורה מצווה על הבית דין לשמור שהאביב שהוא חודש ניסן של תקופת החמה יהיה בחידושה של לבנה.

הרי המועדות נקבעים לפי חודשי הלבנה, וחודש ניסן שבו חג המצות הוא בחודש ניסן של חודשי הלבנה, אבל כתוב ״שמור את חודש האביב״ שזה גם צריך להיות באביב, וכידוע התקופת של השנה, אביב, סתו, חורף, קיץ, כל אלה תלויים בהילוך החמה ולא בחדשי הלבנה, ולכן צריכים לעבר את השנים כדי להשוות את שנת החמה לשנת הלבנה, שתמיד נשמור שחג המצות יהיה בחודש האביב, היינו שחודש האביב שהוא חודש ניסן של חמה יהיה בחידושה של לבנה, ומכיון שכתוב בתורה ״שמור״, שצריך לשמור אותו, אז אם הוצרכנו לעבר את השנה השביעית מדאורייתא אפשר גם לעבר שנה השביעית, כי התורה אומרת לנו לשמור שזה יהיה בחודש האביב, אלא שחכמים חששו שמא יכביד עליהם בזה שמעברים את השנה השביעית, לכן אמרו לא לעבר את השנה השביעית, אבל ודאי שאם הם עיברו את השנה השביעית עשו כדין תורה, שצריך לעבר את השנים, ומכיון שמדאורייתא צריך היה לעבר אלא שבשביעית היו דוחים את העיבור, ואם עיברו היא מעוברת כדין ומדאורייתא, לכן החודש הנוסף פטור מן המעשר, ואין בזה שום הוכחה לכחם של בית דין להפקיר ושההפקר שלהם יהיה פוטר מן המעשר, כי כאן הם קיימו את התוספת של החודש בשנה השביעית שהם עשו אותה לשנה מעוברת, שזה תוספת שהם הוסיפו אותה מן התורה, כי לומדים מהפסוק ״שמור את חודש האביב״.

והיידא [ם״א, הדא דאת] אמרת דא, ואם אתה רוצה ללמוד שהפקר בית דין פוטר מן המעשר, אז תלמד את זה ממשנה בתחלת פרק ה׳ של מסכת פאה, שם כתוב **גדיש שלא לוקט תחתיו, כל הנוגעות בארץ הרי הן זה של עניים**, הדין הוא הרי שלקט הנושר בשעת קצירת השדות, כל השבלים היחידות הנושרות הם לקט, שאסור לו לבעלים לקחת אותם, אלא צריך להשאיר אותם לעניים, זה מתנות עניים, ואם הוא הגדיש (עשה גדיש של תבואה) על גבי מקום קרקע בשדה ששם עדיין העניים לא ליקטו את הלקט, היה שם לקט והוא שם את התבואה שלו ועשה גדיש מעל זה, אז כל השבלים הנוגעות בארץ הרי הן של עניים, שייכים הם לעניים, כי יש לי ספק שמא הם לקט.

ואמר ר׳ אמי

- דף ג׳ ע״ב

בשם ר׳ שמעון בן לקיש, דב״ש היא, שמשנה זו היא אליבא דבית שמאי, בית שמאי סוברים שאפילו הפקר לעניים, אפילו אם הוא רק הפקיר את זה לעניים זה גם כן הפקר ופטור מן המעשר, ולכן כאן כיון שנתננו לעניים את כל השבלים הנוגעות לארץ, רק משום שיש לנו ספק אם הם לקט או לא, על כן הם פטורים מן המעשר רק לבית שמאי שאומרים שגם הפקר שהוא רק לעניים גם כן פטור מן המעשר, **דאי כבית הלל**, שאם כדברי בית הלל הסוברים שרק הפקר שהוא מפקיר לכולם לעניים ולעשירים הוא זה שפוטר מן המעשר, אבל הפקר שהוא מפקיר לעניים לבד אינו פוטר מן המעשר, **עניים אוכלין ומעשרין** אתה יכול אמנם לתת את השבלים לעניים מספק שמא הם לקט, אבל אתה לא יכול לומר להם שהם פטורים מן המעשר, שהרי אם השבלים האלו הם לא לקט אפילו שנתת אותם לעניים הם אינם פטורים מן המעשר, לכן אומר ריש לקיש שלדעת בית הלל העניים צריכים לעשר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את מה שנתננו להם.

ואמר ליה ר׳ יוסי לר׳ אמי האומר כך משום ר׳ שמעון בן לקיש, **שמענו שהוא פטור ממעשר דברי הכל, משום קנסא,** שאפילו לבית הלל גם כן השבלים האלו הניתנים לעניים פטורים מן המעשר, משום קנס שבית דין קנסו את הבעלים של השדה שלא הקפיד לדאוג שקודם ילקטו העניים את הלקט והגדיש את התבואה שלו על גבי הלקט שלהם, קנסו אותו שיצטרך לתת את כל השבלים הנוגעות בארץ לעניים, ומכיון שהבית דין קנסו אותו והפקירו את זה הרי זה כהפקר בית דין ואין העניים צריכים לעשר אפילו לא לבית הלל, ומכאן יש הוכחה ללמוד שההפקר בית דין גם כן פוטר מן המעשרות.

פרק א הלכה ג

מתני׳. אומרת המשנה, **בחמשה עשר בו** היינו בט״ו לחודש אדר, **שולחנות היו יושבין במדינה** המילה שולחנות הכוונה לחלפני כספים, שולחני זה שמו של מי שעוסק בהחלפת כספים מטבע של מדינה זו במטבע של מדינה אחרת, או מטבע של כסף מטבע גדול במטבעות קטנים וכדומה, ומכיון שהיה לפני תיבה כמין שולחן שעליה הוא היה עוסק באומנות זו של החלפת כספים, לכן הוא נקרא שולחני, והמקום בו הוא יושב נקרא שולחנות, ובט״ו באדר היו יושבים כבר שולחנות במדינה, והיו מחליפים את מחצית השקל לאנשים שהיו מביאים כל אחד ממטבע מדינתו, הרי בני ישראל היו מגיעים להביא את מחצית השקל מהרבה מקומות ומדינות זרות, ובכל מדינה יש לו את המטבע שלה, ואלו השולחנים היו מחליפים אצליהם את המטבעות למטבעות של מחצית השקל, שהרי כל אחד אינו יודע כמה מהם יוצאים למחצית השקל, דהיינו מה שויה של המטבע של המדינה שהוא גר בה, והמטבע שהוא מביא איתו כנגד המטבעות של מחצית השקל, לכן הם היו נזקקים לשולחנים, והקדימו להושיב את השולחנים כבר בט״ו באדר במדינה.

ובפירוש המילה ״מדינה״ יש שני פירושים, פירוש ראשון מביא הרב מברטנורה, שבמדינה הכוונה בירושלים, ואילו הרמב״ם פירש שכל ערי ישראל קרויים מדינה.

בעשרים וחמשה בו כשמגיע כ״ה באדר **ישבו במקדש** אז הם היו יושבים במקדש, ולפירוש ראשון שמדינה זו ירושלים אז כאן במקדש הכוונה במקדש ממש, ולפירוש של הרמב״ם שבמדינה פירושו בכל ערי ישראל, הרי שבמקדש פירושו בירושלים, **ולפי שהיה הזמן מתקרב כך היו צריכים כבר עכשיו השולחנים לשבת גם במקדש, כדי שימהרו להביא את המחציות השקל שכל אחד צריך להביא.**

משישבו במקדש, לאחר שהשולחנים כבר היו יושבים במקדש, היינו בכ״ה בחודש אדר, **התחילו למשכן,** שאם מי שהוא עדיין לא הביא את מחצית השקל הגזברים של הקדש היו הולכים למשכן אותו, כלומר היו מוצאים את העבוט מביתו, ״עבוט״ פירושו משכון כפירוש התרגום על הפסוק ״אם חבול תחבול״ אם משכנא תיסב״.

והרמב״ם אומר שהיו לוקחים את המשכון מביתו, והסביר זאת התוי״ט שכך מבואר גם כן ברמב״ם בפרק א׳ מהלכות שקלים, שהיו לוקחים את המשכון בעל כרחו של מי שלא נתן עדיין את מחצית השקל, ואפילו בגד שלו היו לוקחים.

ואין כאן איסור משום ״בחוץ תעמוד״, הרי הדין הוא שבעל חוב התובע חוב מחבירו אין לו רשות להכנס לביתו כדי לקחת משכון, כי בפסוק כתוב ״בחוץ תעמוד״ והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה, זה רק אצל פריעת בעל חוב, שעל אף שזה מצוה אבל אין למדים ממנה למצוה זו של מחצית השקל שהיא מצוות גבוה, ולכן מוציאים את המשכון אפילו מביתו גם כן בעל כרחו.

ומסבירה המשנה, את מי ממשכנין, לוים, ומה היא הרבותא שממשכנין את הלוים כי התנא קמא בא לאפוקי מהמאן דאמר שאין ממשכנין את הלוים, וכפי שנלמד בגמרא שהוא לומד מזה שכתוב אצל מחצית השקל ״זה יתנו כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה״, והרי הלוים לא היו באותה התפקדות, באותו מנין של ״מבן עשרים״, כפי שכתוב בפרשת במדבר שכל בני ישראל פקדו את עצמם מבני עשרים ומעלה אבל הלוים נפקדו ונמנו מבן חודש ומעלה, ולכן הוא סובר שהלוים פטורים מלתת מחצית השקל ואין ממשכנים אותם, על זה היה צריך התנא להשמיענו שממשכנין גם את הלוים, **וישראלים** (שזה פשוט), **וגרים** גוים שנתגיירו שהם הם ישראלים גמורים, **ועבדים משוחררים** עבדים כנענים שהשתחררו כי גם הם כישראלים גמורים, וממשכנים אותם אם הם לא נתנו מחצית השקל.

אבל לא נשים ועבדים וקטנים, נשים אין ממשכנים אותם, כי כתוב בפסוק ונתנו איש כופר נפשו לה׳, הרי כתוב ״איש ולא אשה״, שהאשה פטורה ממחצית השקל, וגם לא את העבדים הכנענים, שהרי אין העבדים כנענים חייבים במצוות אלא באותן מצוות שנשים חייבות, ומכיון שנשים פטורות ממחצית השקל גם עבד כנעני פטור ממחצית השקל, וקטנים אפילו הוא הביא שתי שערות והוא פחות מבן עשרים הוא גם כן פטור מלהביא מחצית השקל, (וזה תלוי בגירסאות הירושלמי כפי שיבאר להלן בגמרא).

וכל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו, שוב אינו פוסק, אם הוא אמנם קטן שלמדנו שהוא פטור מלתת מחצית השקל, אבל האב היה שוקל על ידו, דהיינו אביו היה מביא כל שנה עבורו מחצית השקל, שוב אינו פוסק וחייב אביו להמשיך כל שנה להביא את מחצית השקל, שמכיון שהעמיד את המצוה הזאת לתת גם כן בשביל הקטן מחצית השקל, מחייבים את האב לתת תמיד מחצית השקל בשביל בנו הקטן, ושוב אינו פוסק.

ומסיים על זה הרב מברטנורה, ואם מת אביו, הוא שוקל על ידי עצמו, היינו שגם הקטן מתחייב לשקול.

והתוי״ט העיר שמלשון הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות שקלים משמע שרק האב שהתחיל לשקול עבור הבן שלו הוא זה שמתחייב לתת כל שנה, כי לשונו של הרמב״ם הוא עד שיגדיל ויתן על עצמו, משמע מלשון הרמב״ם שאם למשל אביו מת אין מחייבים את הקטן להמשיך במה שאביו היה נותן עבורו מחצית השקל שגם הוא יצטרך לתת מחצית השקל, אלא אם כן הוא הגדיל והוא חייב ככל אדם מישראל, אבל לא כשהוא עדיין קטן, ומדברי הרב מברטנורה הרי מפורש להדיא שאם מת אביו הוא שוקל על יד עצמו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ושואל התוי״ט איך יוכל האב במה שהוא התחיל לנהוג לתת מחצית השקל בשביל הבן הקטן, איך הוא יוכל במנהג זה להעמיד את המנהג הזה כחובה על הקטן, והוא עונה שאולי מדובר כשהוא ירש מאביו נכסים, וכיון שהאב היה נוהג לתת עבורו מחצית השקל סובר הרב מברטנורה שחל חיוב על הנכסים להביא מהם כל שנה את מחצית השקל.

ומוסיפה המשנה, אין ממשכנין את הכהנים מפני דרכי שלום, הכהנים אע״פ שגם הם חייבים במחצית השקל, אבל אם הם עכבו מלהביא את מחצית השקל לא ממשכנים אותם להביא בעל כרחם, מפני דרכי שלום.

מסביר הרב מברטנורה לפי שעבודת הקרבנות עליהם, (שהרי הכהנים צריכים לעבוד בעבודת הקרבנות), חולקים להם כבוד, וסומכים עליהם שהם כבר לא יעכבו את שקליהם, ואי נמי, אפילו אם הם כן יעכבו ולא ינתנו, בית דין מתנה עליהם שנותנים עבורם שיהיה להם חלק בקרבנות הציבור בתרומת הלשכה שכולם נתנו חלף עבודתם, כמו שמצאנו ונלמד את זה בפרקים הבאים, שמתרומת הלשכה היו גם נותנים שכר לכמה ענינים ואומנים שהיו צריכים לעבוד לצורך הקדש, הרי שלב בית דין מתנה לעשות בכסף של התרומת הלשכה לצורך הקדש גם אם זה לא דווקא קרבנות, אז גם היה לב בית דין מתנה עליהם שיהיה להם חלק בתרומת הלשכה חלף עבודתם, ולא היו ממשכנים אותם מפני דרכי שלום.

ממשיכה המשנה, אמר ר׳ יהודה, העיד בן בוכרי ביבנה ״בוכרי״ זה שמו של חכם שהוא העיד ביבנה לפני החכמים, כל כהן ששוקל אינו חוטא, הוא סובר שבאמת כהן מעיקר הדין אינו חייב לשקול, אלא שאעפ״כ אם הוא שוקל אין בזה חטא.

ומהי הרבותא, כי הייתי סבור לומר שמכיון שהוא לא חייב לתת מחצית השקל, לכן אם הוא יתן מחצית השקל נמצא שקרבן ציבור קרב משל יחיד, שהרי הוא נתן משלו בלי שהוא יהיה חייב, קמ״ל שאין בזה חטא ועבירה ואינו חוטא, לפי שהוא מוסר את אותו מחצית השקל לציבור לגמרי, ואין חוששים שמא לא יגמור בדעתו למסור את זה יפה יפה ונמצא שהקרבנות קריבים משל יחיד, אלא שיכול הוא לתת מחצית השקל וסומכים על כך שהוא ימסור את זה בלב שלם לציבור וממילא שוב זה יהיה קרבן ציבור.

אמר לו רבן יוחנן בן זכאי, לא כי לא כמו דבריך שהוא פטור ואם הוא שוקל הוא לא חוטא, **אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא** אלא להיפך אם הוא לא שוקל הוא חוטא, **כי ר׳ יוחנן בן זכאי סובר שגם הכהנים מחוייבים במחצית השקל, וטעם המחלוקת שלהם יתפרש בגמרא, אלא** אומר **ר׳ יוחנן בן זכאי, שהכהנים דורשין מקרא זה לעצמן, דהינו להנאתן ולטובתן הם דורשים בפסוק דבר שאינו נכון, כתוב בפסוק** (ויקרא ו) **וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל, הדין הוא שמנחה שישראל מביא הקומץ שהכהן קומץ מן המנחה מקטירים אותו על המזבח, ושירי המנחה נאכלים לכהנים, ומנחה שכהן מביא אומרת התורה ״כליל תהיה לא תאכל״, לא אוכלים אותה אלא מקטירים את כולה על המזבח, ודורשים הכהנים ושואלים הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו הם אם אנחנו ניתן את מחצית השקל הרי יש לנו חלק בכל קרבן מקרבנות הציבור ויש לנו חלק גם במנחת העומר ובשתי הלחם שמביאים בשבועות ובלחם הפנים של כל שבת, היאך נאכלין, הרי כל אלו נאכלים והאיך הם נאכלים, הרי זה מנחת כהן, כי לנו יש חלק ושותפות במנחה הזאת וזו מנחת כהן.**

ועל כן בהכרח הם דורשים מזה ללמוד שהם פטורים מלהביא מחצית השקל, אבל האמת היא שהם דורשים את זאת רק לעצמן להנאתן, כי הדרשה היא לא נכונה, משום שדווקא במנחה שהכהן מביא לבדו והוא הבעלים על המנחה אומר הפסוק ״כליל תהיה״, אבל לא באותה מנחה שאם לכהן יש לו חלק בשותפות עם כל הציבור על זה בכלל לא נאמר כליל תהיה, ואין להם שום קושיא ממה שהעומר ושתי הלחם ולחם הפנים נאכלים.

ומסיים הברנטורא, וההלכה היא שהכהנים חייבים לתת מחצית השקל, אלא שאין ממשכנין אותם מפני דרכי שלום.

ובזה שלמדנו שלדעת בן בוכרי הרי שהכהן ששוקל אינו חוטא והכהנים פטורים מלתת מחצית השקל, מסוגית הגמרא מבואר וכפי שאומרים מפורש גם תוס׳ במנחות דף כ״א ע״ב, שלדעת בן בוכרי לא רק הכהנים פטורים ממחצית השקל, אלא גם כל שבט הלוים פטורים ממחצית השקל.

למדנו אם כן במשנה שנשים פטורות מלתת מחצית השקל, משום שנאמר ״ונתנו איש כופר נפשו״, כתוב ״איש״ ולא אשה, והסביר הרב מברטנורה שמכאן לומדים שנשים פטורות מלתת מחצית השקל, ויש בזה ענין לתפילת המוספין שנבאר כעת.

רעק״א בתשובותיו בסימן ט׳, אומר בתוך הדברים, שלכאורה נשים פטורות מתפילת המוספין, שמכיון שנשים אינן חייבות במחצית השקל לכן מסתבר שהם פטורות מתפלת המוספין, מכיון שהם לא חייבות במחצית השקל ואין להם חובה להקריב קרבן ציבור, והוא מביא שכך מבואר בתשובות בשמים ראש בסימן פ״ט.

על ענין זה האריך בתשובות עמודי אור, ובסימן ז׳ הוא מביא את דבריו של רעק״א והוא דן שלפי זה, אם נשים יהיו פטורות מתפלת המוספין משום שהם אינם נותנות מחצית השקל, אם כן לבן בוכרי גם הלוים שפטורים ממחצית השקל (כמו שהבאנו מדברי התוס׳ במנחות) הרי גם הלוים יהיו פטורים מתפלת המוספין, ובזה הוא מביא ראיה מענינת מגמרא מפורשת בסוכה בפרק החליל בענין שמחת בית השואבה מספר ר׳ יהושע בן חנניה את הסדר של שמחת בית השואבה שהם היו מתפללים תפלת המוספין, ר׳ יהושע בן חנניה ידוע שהוא היה לוי כפי שכתוב בגמרא בערכין, ואם הלוים פטורים מתפלת המוספין נביא ראיה מזה שר׳ יהושע בן חנניה הוא לוי ואיך הוא התפלל תפילת המוספין, ומזה יהיה ראיה להכריע שההלכה היא כר׳ יוחנן בן זכאי רבו של ר׳ יהושע בן חנניה שגם כהנים ולוים חייבים במחצית השקל, כך הוכיח העמודי אור.

והוא מביא עוד ראיות מהרבה גמרות שמוכרח מהם שגם לנשים יש ודאי חלק מקרבנות ציבור, אלא שהוא דן לומר שאפילו אם הם אינם חייבים להביא מחצית השקל, אבל יש להם אעפ״כ חלק בקרבנות ציבור להתכפר, ומשום כך ודאי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שזה לא סיבה לפטור אותם מתפילת המוספין, אלא שבסיום דבריו דן העמודי אור שנשים אולי יהיו פטורות מתפילת המוספין מסיבה אחרת, משום שמכיון שמבואר בגמרא בברכות בדף כ׳ שתפלה בעצם היא מצות עשה שהזמן גרמא, והרי כידוע נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אלא שבתפילה של שלוש התפלות הם חייבות, אומרת הגמרא שתפילה רחמי נינהו, ולכן גם נשים חייבות, משא״כ תפילת המוספין שמפורש להדיא מהסוגיא ומהראשונים שתפילת המוספין היא לא רחמי, נשאר חיוב תפילת המוספין כמצות עשה רגילה שהזמן גרמא, ומצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, כך דן העמודי אור.

ובקהילות יעקב על מסכת זבחים בסימן ג׳ הביא את דברי רעק״א ואת דברי העמודי אור, והוא דן בדבריהם, ולאחר מכן הוא אומר לחלק בין הפטור של נשים הפטורות ממחצית השקל לגבי קרבנות ציבור, ובין מה שכהנים ולוים פטורים לדעת בן בוכרי מלתת מחצית השקל, שהרי הוא אומר קרבנות ציבור יש חיוב ומצות עשה להקריב קרבנות ציבור, וחיוב זה מוטל על כל ישראל בלי שום קשר למצוה ולחיוב לתת מחצית השקל, ולדוגמה גם אם המחציות השקל לא הספיקו בשביל להקריב את קרבנות הציבור, הרי ודאי שהולכים לגבות מכל ישראל כדי לקנות קרבנות ציבור ולהקריב, ועל אף שלבן בוכרי כהנים ולוים פטורים ממצות מחצית השקל, הרי שהם יהיו חייבים לתת את החלק שלהם כמו כל אחד מישראל בשביל להקריב קרבנות ציבור בלי שום קשר למצוה של מחצית השקל, וכן להיפך, אם יש מספיק כסף בלשכה כדי לקנות מהם קרבנות ציבור של כל השנה, אעפ״כ מחוייב כל אחד להביא מחצית השקל, הרי שחיוב מחצית השקל וחיוב להקריב קרבנות ציבור הם שני ענינים, ואילו מה שבן בוכרי סובר שהלוים פטורים זה רק מהחיוב לתת את מחצית השקל, אבל מהחיוב להקריב קרבנות ציבור גם לוים אינם פטורים, משא״כ נשים לא רק שהם פטורות מלתת מחצית השקל אלא שהם גם פטורות מלהקריב, והיינו מהחיוב ולדאוג ולהקריב קרבנות ציבור, שהרי קרבנות ציבור כולם קריבים ביום לא בלילה, אין שום קרבן קרב בלילה, אז הרי כל הקרבנות ציבור הם מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות בהם, ולכן אפילו אם לוים פטורים מלתת מחצית השקל הם כן חייבים בתפלת המוספין, משום שתפילת המוספין שהיא כנגד קרבנות ציבור נתקנה לחייב כל מי שמחוייב להקריב קרבן ציבור, ולכן הם יהיו חייבים בתפלת המוספין, כי הם חייבים להביא קרבן ציבור אע״פ שהם לא חייבים במחצית השקל, ונשים אולי פטורות מתפלת המוספין כי לא רק שהן פטורות ממצות מחצית השקל, אלא הם גם פטורות מהחיוב להקריב קרבנות ציבור, כך דן שם הקהילות יעקב.

ולאחר מכן הוא מביא מדברי כמה אחרונים שדנו בזה, בדעת תורה למהרש״ם מברזאן בסימן רפ״ו, ושהם כבר הביאו את דברי הצל״ח הסובר בברכות בדף כ״ו שנשים פטורות מתפילת המוספין כיון שזה מצות עשה שהזמן גרמא וזה לא ״רחמי נינהו״, והביא אותו גם המשנה ברורה בסימן ק״ו ס״ק ד׳, ששם הביא את דעת הצל״ח הפוטר נשים מתפילת המוספין, ודעת המגיני גבורים הסובר שנשים חייבות בתפילת המוספין.

גמרא.

[בגמרא שלפנינו יש בה שתי גירסאות, הגירסא הישנה כפי שהיא מופיעה לפנינו, והקרבן העדה פירש את הגירסא הזאת, והגירסא החדשה שגם הקרבן העדה וגם התקלין חדתין מביאים אותה, ויש נפק״מ גדולות להלכה בין שתי הגירסאות, שיש בזה בעצם מחלוקת בין הראשונים, וראשונה נלמד את הירושלמי הזה לפי הגירסא שלפנינו עם פירושו של הקרבן העדה ונבאר את שיטת הראשונים בזאת, ולאחר מכן נביא את הגירסא השניה עם שיטות הראשונים שסוברות כפי הגירסא השניה.]

למדנו במשנה, אין ממשכנין את הקטנים, לא לוקחים מהקטנים משכון כדי לגבות מהם את מחצית השקל, מדייקת מזה הגמרא הא לתבוע תובעין, משמע שדווקא למשכן אותם, לקחת מהם משכון בעל כרחם את זה לא עושים, אבל לתבוע מהם שיתנו מחצית השקל תובעים.

אומרת הגמרא, הדא דתימר בשהביא שתי שערות, גם מה שאמרנו לדייק שלתבוע כן תובעים מהם, זה רק אם הוא הביא שתי שערות, אלא שלא הגיע לכלל שנים, והוא עדיין לא בן י״ג, אבל כיון שהוא כבר הביא שתי שערות אפשר לתבוע ממנו, אבל אם לא הביא שתי שערות אם הוא כל כך קטן שהוא אפילו לא הביא שתי שערות, לא בדא לא בזה נאמר לדייק מהמשנה שאפשר לתבוע, אלא אם הוא כל כך קטן אפילו לתבוע גם כן אין תובעין.

ומסיים הירושלמי, ולמשכן אין ממשכנין (לגירסא אחת) עד שיביא שתי שערות, (ולגירסא השניה) אע״פ שהביא ב׳ שערות.

ולגירסא הזאת ״ולמשכן אין ממשכנין עד שיביא שתי שערות, שואל כבר הגליון הש״ס הרי זה סותר מיניה וביה, הרי אמרת שאפילו לתבוע לא תובעים אלא כשהוא הביא שתי שערות, ועל זה נאמר במשנה אין ממשכנין, שלמשכן לא ממשכנים על אף שתובעים ממנו, הרי שאם הוא לא הביא שתי שערות אפילו לא תובעים ממנו, ואם הוא הביא שתי שערות אמנם תובעים ממנו אבל עדיין לא ממשכנים, ואיך אתה מסיים ולמשכן אין ממשכנים עד שיביא שתי שערות, משמע מיניה וביה שאם הוא הביא שתי שערות גם ממשכנין.

ולכן נכון יותר הגירסא השניה, ולמשכן אין ממשכנים אע״פ שהביא שתי שערות, וזהו הסיום, אע״פ שהוא הביא שתי שערות, שבזה אמרנו שלתבוע תובעים אותו, אבל כיון שהוא עדיין לא הגיע לכלל שנים לא ממשכנים אותו עד שיביא גם שתי שערות וגם יגיע לכלל שנים, שהוא יהיה בן י״ג ויום אחד.

ואמנם גירסא זאת ״ולמשכן אין ממשכנים אע״פ שהוא הביא שתי שערות״ נמצאת בספר מעשה רוקח על הרוקח הגדול סימן רל״ב, הוא מביא את הגירסא הזאת ״אע״פ שהביא שתי שערות״.

אבל כבר ציינו בגליון הש״ס שהרמב״ם בפירוש המשניות יש לו כן את הגירסא הזאת, ולמשכן אין ממשכנים עד שיביא שתי שערות, ואם כן הרי הירושלמי סותר את עצמו מיניה וביה לגירסא הזאת, שבראשונה הוא אמר שגם אם הוא הביא שתי שערות רק תובעים ממנו ולא ממשכנים, ומיד הוא אומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שאין ממשכנין עד שיביא שתי שערות, משמע שאם הוא הביא שתי שערות שהם סימני גדלות כן ממשכנים.

ומתרצים הגליון הש״ס, שבעל הירושלמי כידוע מי שסידר את הירושלמי זה האמורא הקדוש ר׳ יוחנן, והוא סובר בבבלי בגמרא נדה דף מ״ו, שתוך הזמן כלאחר הזמן, היינו שתי שערות סימני גדלות שצמחו בתוך הזמן, בתוך שנת הי״ג, דינם כמו שצמחו אחרי שנת הי״ג והם מהווים סימני גדלות, וממילא כך מתבארת כוונת הירושלמי, ויש שלשה חילוקים בדין זה, הדא דתימר כשהביא שתי שערות, היינו הוא הביא בתוך הזמן בתוך שנת הי״ג, אז תובעים אותו, אבל עדיין אין ממשכנין אותו, שמכיון שלר׳ יוחנן זה לא שומא, היינו זה לא סתם איזו צמיחה של פלומה שאין בה מסימני גדלות, אלא זה כן סימני גדלות, ולכן אפשר כבר לתבוע ממנו, משא״כ אם הוא לא הביא שתי שערות אפילו לא תובעים ממנו, כי הוא קטן גמור, ולמשכן, היינו להוציא ממון מחזקתו בעל כרחו עד שיביא שתי שערות, פירושו עד שיביא את השתי שערות אחרי שנת הי״ג, שאז הוא נעשה גדול גמור לכל דבר, וזהו שדייק הירושלמי לומר אצל ממשכנין ״עד שיביא״ פירושו שיביא אחרי זה.

הרי שנתבאר לנו גירסא זאת בירושלמי, שהיא גם כן שיטתו של הרמב״ם, שאמנם החיוב לתת מחצית השקל חל כמו כל המצוות האמורות בתורה, כמו שבכל המצוות מתחייב אדם בהיותו בן י״ג ויום אחד הוא נקרא איש (גדול) לכל המצוות שבתורה, כך הוא נקרא איש (גדול) לענין שהוא חייב לתת מחצית השקל, וגם ממשכנים אותו, אלא שכיון שאם הוא הביא שתי שערות בתוך הזמן לדעת ר׳ יוחנן זה כבר נקרא שהוא גם כן יש לו סימני גדלות, לכן על אף שלא ממשכנים תובעים אותו, ומובן למה הרמב״ם באמת לא הביא את החילוקים האלו, משום שכיון שקי״ל להלכה תוך זמן כלפני זמן, וסימני גדלות שצמחו בתוך שנת הי״ג אין בהם (הם לא נחשבים) סימני גדלות, ולכן אין הלכה כזאת של תובעין ואין ממשכנין, או שהוא קטן או שהוא גדול בן י״ג שהביא שתי שערות, והוא גדול לכל דבריו להיות חייב בחיוב מחצית השקל.

עכ״פ לדעת הרמב״ם החיוב של מחצית השקל מתחיל בהיותו בן י״ג, וכך היא גם שיטתו של הרמב״ן, הרמב״ן בפירושו לפרשת כי תשא אומר מפורש שהשקלים שמביאים לקרבנות אינם תלוים בהיותו בן עשרים שנה ומעלה, אלא משהביא שתי שערות חייב לשקול.

אבל הקרבן העדה בעצמו הביא גירסא אחרת, וזו היא גם הגירסא של הגאון בתקלין חדתין, וכך היא הגירסא:

הירושלמי דייק מהמשנה ״אין ממשכנין את הקטנים הא לתבוע תובעין״, משמע שלתבוע אמנם כן תובעים, ״הדא הוא דתימר בשהביא שתי שערות״, כשהוא הביא שתי שערות והוא כבר גם בן י״ג, אז מכיון שהוא גדול הוא חייב במחצית השקל מדרבנן, ולכן תובעים ממנו ועדיין לא ממשכנים אותו, ״אבל אם לא הביא שתי שערות לא בדא״, אם הוא לא הביא שתי שערות אז הוא קטן שגם לא תובעים ממנו לתת מחצית השקל, ״ולמשכן אין ממשכנים עד שיהא בן עשרים״ (כך היתה גירסתם), שלמשכן לא ממשכנים עד שהוא יהיה בו עשרים שהרי כך כתוב בפסוק בפרשת כי תשא ״מבן עשרים שנה ומעלה״.

נמצא שלגירסא זאת יש שלוש חילוקים:

קטן שלא הביא שתי שערות אפילו אין תובעים אותו.

הביא שתי שערות תובעים אותו, שהרי בזה הוא נעשה בר חיוב דרבנן (כדברי התקלין חדתין), אבל עדיין אין ממשכנים אותו.

נעשה בן עשרים, הוא נעשה בר חיובא דאורייתא, כמו שכתוב בפסוק ״מבן עשרים שנה ומעלה״, ולכן אז גם ממשכנים אותו.

ולפי גירסא זאת בירושלמי, יוצא שהחיוב לתת מחצית השקל שונה מכל המצוות שבתורה, כל המצוות שבתורה מתחייב אדם בהיותו בן י״ג, בן שלוש עשרה ויום אחד הוא נעשה בר מצוה לכל התורה, ואילו לענין מחצית השקל הוא לא מתחייב עד שהוא יהיה בן עשרים, וזו היא גם שיטתו של הרב מברטנורה, כפי שפירש על מה שלמדנו במשנה שקטנים לא ממשכנים אותם, הוא אומר אפילו הביא שתי שערות והוא פחות מבן עשרים, כיון שהוא פחות מבן עשרים לא ממשכנים אותו, וכך היא גם שיטתו של הרוקח הגדול בסימן רל״ב, שלא ממשכנים עד היותו בן עשרים, שרק אז מתחיל החיוב לתת מחצית השקל.

והתוי״ט כבר עמד על כך, שאמנם יש לכאורה ראיה מדברי הראשונים האלו, ולגירסא הזאת בירושלמי מזה שכתוב ״מבן עשרים שנה ומעלה״, ולכאורה מה יענו הרמב״ם והרמב״ן הרי בפסוק מפורש ״מבן עשרים שנה ומעלה״, עונה התוי״ט שהם יפרשו ש״מבן עשרים שנה ומעלה״ מתייחס לתרומת האדנים, שמחצית השקל שניתנה לעשות מזה את האדנים, על זה נאמר ״מבן עשרים שנה ומעלה״, אבל התרומה שהוזכה בפרשה לתת מחצית השקל כדי להביא את הקרבנות, על זה לא נאמר בכלל ״מבן עשרים שנה ומעלה״, כך האריך לבאר התוי״ט והביא את דעת הרמב״ם והרמב״ן בפירוש החומש הסוברים שהחיוב לתת מחצית השקל הוא מהיותו בן י״ג ומעלה, אלא שהתוי״ט שואל שבירושלמי מפורש כדברי הרמב״ם והרמב״ן, זה משום שהיה לו לתוי״ט את הגירסא הישנה, וללא ספק שלברטנורה היתה הגירסא שיש בתקלין חדתין והגירסא שגם הקרבן העדה הביא, שמפורש בירושלמי שלמשכן לא ממשכנים עד היותם בן עשרים, הרי שגם שיטה זאת יש לה מקור בירושלמי.

הרי שלמדנו שיש מחלוקת בראשונים מתי מתחיל החיוב לתת מחצית השקל, לדעת הרמב״ם והרמב״ן כמו כל המצות מאז היותו בן י״ג שנה ויום אחד, ודעת הרב מברטנורה והרוקח הגדול רק מבן עשרים שנה ומעלה, וזה חילופי הגירסאות בירושלמי, לפי הגירסא הראשונה שביארנו זה כדעת הרמב״ם והרמב״ן, והגירסא השניה היא כדעת הרב מברטנורה והרוקח.

ועל אף שבעונותינו הרבים חרב בית המקדש ואין לנו מחצית השקל יש לנו בזה נפקא מינה גדולה לדינא, שהרי ידוע שהרמ״א בהלכות מגילה סימן תרצ״ד הביא, יש אומרים שצריך לתת קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו נותנים באדר, אם כן יש לנו את המנהג לתת מחצית השקל, ומאחר ששלוש פעמים כתוב ״תרומה״ בפרשה יש ליתן ג׳ מחציות שקל, מסיים על זה הרמ״א ואומר ואין חייב ליתנו (מטבע זכר למחצית

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השקל) רק מי שהוא מבן עשרים ומעלה.

והעיר כבר המגן אברהם במקום, והביא אותו גם המשנה ברורה בס״ק ה׳, שזה רק לדעת הרב מברטנורה הסובר שחיוב מחצית השקל הוא מבן עשרים שנה ומעלה, אבל התוי״ט הרי סובר שהפוסקים חולקים, כמו שהזכרנו שהוא הביא את הרמב״ם והרמב״ן הסוברים שמבן י״ג ומעלה הוא בכלל איש להיות חייב בכל המצוות ואז הוא גם חייב במחצית השקל, וגם החיוב לתת זכר למחצית השקל לדעה זאת יהיה מבן י״ג, הרי שיש נפקא מינה גם בזמן הזה, שלשיטת הרב מברטנורה לא חייבים לתת זכר למחצית השקל רק מי שהוא מבן עשרים שנה ומעלה, ולדעת הרמב״ם והרמב״ן גם מבן שלוש עשרה ומעלה צריך לתת מחצית השקל.

אלא שגם בזה למעשה אין נפקא מינה, שהרי הביא כבר המשנה ברורה בשם האליהו רבה, שכתב שכל זה רק מדינא, אבל המנהג הוא לתת אפילו בעד בניו הקטנים, ואשה מעוברת נותנת אפילו בעד הולד (בעד העובר), ואחר כך מביא המשנה ברורה מדברי המג״א שהביא את המשנה שלמדנו שכל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק.

הרי שנתבאר לנו שתי הגירסאות בירושלמי, ושיטות הראשונים לענין החיוב לתת מחצית השקל, ובהמשך הסוגיא לקמן אחרי הלכה ד׳ נחזור לפרש את המשנה הבאה לכל שיטה בראשונים כפי שהם יצטרכו לפרש את המשנה.

אומרת הגמרא, ביני (ם״א תני) מתני׳ כך צריך לפרש את המשנה, אין ממשכנין את הכהנים מפני דרך הכבוד, המשנה שאמרה שאת הכהנים אין ממשכנים אותם, שאפילו אם הם לא הביאו מעצמם לא לוקחים מהם משכון מפני דרכי שלום, שפירושו מפני דרך הכבוד.

וכפי שהסברנו במשנה מדברי הרב מברטנורה, שמכיון שעבודת הקרבנות מוטלת על הכהנים נהגו בהם כבוד ולא רצו למשכן אותם כדי שיצטרכו בעל כרחם להביא את מחצית השקל, וחולקים להם כבוד וסומכים עליהם שלא יעכבו את השקלים שלהם.

והתוי״ט כבר הסביר שלכאורה מלשון הירושלמי היה מתפרש שהירושלמי רוצה לשנות את הגירסא במשנה, שתהיה הגירסא במשנה ״אין ממשכנין את הכהנים מפני דרך הכבוד״, ולא כפי שכתוב במשנה ״מפני דרכי שלום״״, ואילו מדברי הרב מברטנורה משמע שהוא למד בירושלמי שהוא לא בא לשנות את הגירסא, שהגירסא תשאר במקומה ״מפני דרכי שלום״ אלא הירושלמי מפרש שדרכי שלום שאמרנו היינו מפני כבוד, ומה זה שייך לדרכי שלום, מסביר התוי״ט שאם לא נחלוק להם כבוד אתו לאינצויי (יבואו לעשות מריבה), ולפי שאין כאן דרכי שלום אלא אם כן שנקדים מסברא שראוי לחלוק להם כבוד, לכן לא הובאה הלכה זאת בין כל ההלכות שתיקנו מפני דרכי שלום שנתבארו בפרק הנזקין (מסכת גיטין פ״ה), כי כאן צריך קודם להקדים מסברא שראוי לחלוק לכהנים כבוד בגלל עבודת הקרבנות המוטלת עליהם, וממילא כיון שאתה צריך לחלוק להם כבוד אם תמשכן אותם הרי אתו לאינצויי, לכן יש בזה מפני דרכי שלום, כך הסביר התוי״ט, וזו כוונת הקרבן העדה בפירושו.

אבל אח״כ אומר הקרבן העדה עוד פירוש, שמפני הכבוד שאומר הירושלמי, היינו שמחוייבים לנהוג בהם כבוד משום שכתוב ״וקדשתו״, וכך גם פירש התקלין חדתין שהירושלמי באמת בא לומר שזה לא מפני דרכי שלום, אלא רק מפני דרכי כבוד, ומה הוא דרך הכבוד בזה, כיון שכתוב ״וקדשתו״ שבכל דבר צריך לכבד את הכהנים.

למדנו במשנה, אמר ר׳ יהודה העיד כו׳ בן בוכרי ביבנה שכל כהן ששוקל אינו חוטא, ור׳ יוחנן בן זכאי חולק עליו לומר להיפך, כל כהן שאינו שוקל חוטא.

אומרת הגמרא, אמר ר׳ ברכיה, טעמא דרבן יוחנן בן זכאי, כי כתוב (שמות ל) זה יתנו, י״ב שבטים יתנו, המילה ״זה״ היא בגמטריא שתים עשרה, לומר שכל השתים עשרה שבטים צריכים לתת מחצית השקל, והכהנים והלוים הם גם כן בכלל הי״ב שבטים.

ונוסיף שעל אף שידוע שיש חלוקה של שתים עשרה שבטים ששבט לוי לא נמנה איתם, כמו בדגלים וכמו בחלוקת הנחלות בארץ ישראל, ש״אפרים ומנשה כראובן שמעון יהיו לי״ הם שני שבטים להשלים במקום שבט לוי שלא נמנה בין הי״ב שבטים, אבל כאן ״זה יתנו״ שזה רומז לי״ב שבטים הכוונה גם לשבט לוי, כפי שהסביר הר״ש סירליאו שהכוונה לאותם שתים עשרה שבטים שהיו כתובים על החושן, שם היו כתובים יוסף וגם לוי, לכן לוי נכלל בתוך הי״ב שבטים לחייב אותם במחצית השקל.

אומרת הגמרא, **ר׳ טבי בשם רב המנונא** אומר, **כן משיבין חכמים לר׳ יהודה**, הרי במשנה למדנו שר׳ יהודה אמר העיד בן בוכרי ביבנה שכל כהן ששוקל אינו חוטא, משום שהוא סבור שהכהנים פטורים מלהביא מחצית השקל, ואעפ״כ אם הם שוקלים לתת מחצית השקל אין בזה חטא, אמר לו ר׳ יוחנן בן זכאי, לא כי, אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא, (כי הוא סובר להיפך הכהן חייב לתת מחצית השקל כמו כל אדם מישראל ואם הוא לא שוקל הוא חוטא), אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמם, להנאתן, וזה לא נכון מה שהם דורשים, ומה הם דורשים כתוב בפסוק ״וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל״, מנחה שכהן מביא צריכים להקטיר את כולה על המזבח ולא אוכלים ממנה, הואיל והעומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו, איך נאכלים, אם אנחנו הכהנים ניתן מחצית השקל הרי יש לנו חלק גם במנחות של ציבור, במנחת העומר שתי הלחם ולחם הפנים, ואם כן איך יהיה אפשר לאכול אותם, הרי כיון שיש לכהנים חלק הדין צריך להיות שכליל תהיה לא תאכל, ואם כן חכמים הסוברים גם הם כר׳ יוחנן בן זכאי שמותר להביא גם כן מהשקלים שהכהנים מביאים וחייבים להביא, אפשר להביא מזה עומר ושתי הלחם, זה משום שלא נאמר הכלל של ״וכל מנחת כהן כליל תהיה״ רק במנחת כהן שמביא מנחה ביחידות, דהיינו הוא עצמו, אבל לא במנחה שיש לו שותפות יחד עם כל הציבור, והם אומרים כן, **חטאת יחיד מתה, אין חטאת ציבור מתה**, הדין הוא מהלכה למשה מסיני שיש חמש חטאות המתות, כגון חטאת שעברה שנתה או חטאת שכיפרו בעליה וכו׳, וכל זה לא נאמר אלא בחטאות של יחיד, ולא בחטאות של ציבור, כי בחטאת ציבור אין אומרים שלמיתה אזלא, וכפי שציין הקרבן העדה שזו משנה ביומא פרק ו׳

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בדף ס״ב, הרי שיש חילוק בין חטאת יחיד לבין חטאת ציבור, ויש עוד חילוק, מנחת היחיד קריבה כליל ואין מנחת הציבור קריבה כליל, כהן שמביא מנחה כיחיד אז נאמר שהיא קריבה כליל ולא נאכלת, משא״כ אם הוא מביא כחלק מהציבור אז בזה לא קריבה כליל.

ועוד לפני שרב טבי סיים את דבריו, מביא הירושלמי להקשות, וקשיא והרי על זה קשה, משיבין לאדם דבר שאינו מודה בו, החכמים אומרים לר׳ יהודה להביא ראיה מזה שחטאת ציבור אינה מתה, איך הם שואלים מזה להביא ראיה נגד ר׳ יהודה, הרי הוא לא מודה בכלל בדין זה, דתנן כי למדנו באותה משנה במסכת יומא, שאין חטאת ציבור מתה כך סוברים אמנם חכמים, אבל ר׳ יהודה אומר תמות, הרי שר׳ יהודה סובר שגם חטאת ציבור מתה והוא לא סובר שיש חילוק בין חטאת יחיד לחטאת ציבור, ומה אתה שואל אותו שיש מזה להוכיח שיש חילוק בין מנחת כהן שבא ביחיד לבין מנחת כהן שהוא שותף עם הציבור.

זו הקושיא שהירושלמי שואל, אבל הגמרא לא עונה על הקושיא הזאת אלא ממשיכה את השקלא וטריא שהיה בין חכמים לר׳ יהודה, שכפי שלמדנו כבר חכמים שאלו אותו שיש לחלק בין מנחת יחיד שקריבה כליל למנחת הצבור שלא קריבה כליל.

והוא מותיב לן שר׳ יהודה תירץ לחכמים, זו לא נדבת יחיד היא וכי מנחת העומר שיביאו מהשקלים שהביא הכהן הרי שהשקלים שהביא הכהן הם נדבת יחיד ואיך יביא מהם עומר ושתי הלחם להיות נאכלים, הרי זו מנחה של יחיד.

ואינון מתיבין ליה וחכמים עונים לו, מכיון שנמסרה לציבור, כמי שהיא נדבת ציבור, כיון שהכהן מוסר את זה לציבור הרי זה כמי שנמסר לציבור וזה לא נחשב מנחה שהביא אותה מהשקלים של הכהן להחשב כמנחת כהן שבאה יחיד שדינה כליל תהיה לא תאכל, אלא כמנחה של ציבור שאמנם יש לכהן חלק בה אבל היא מסורה לגמרי לציבור, ולכן אין כאן דין של מנחת כהן שכליל תהיה, אלא זו מנחה של ציבור שמקטירים את מה שצריך להקטיר ואת השאר אפשר לאכול.

כל זה פירשנו לפי הקרבן העדה, אבל התקלין חדתין פירש קצת אחרת, שהתשובה שמשיבים חכמים לר׳ יהודה זה קושיא שהם שואלים אותו, לדבריך שלכן הכהנים אינם חייבים לתרום מחצית השקל משום שאם הם יתרמו מחצית השקל ויהיה להם חלק במנחת העומר ושתי הלחם ולחם הפנים אז לא יוכלו לאכול אותם, אם כן איך אתה אומר שכל כהן ששוקל אינו חוטא, הרי הוא כן חוטא, כי בזה שהוא משתתף במחצית השקל נמצא שיש לו חלק בקרבנות אלו של מנחות, ואיך נוכל לאכול אותם אם לכהן יהיה חלק, והיה צריך להיות הדין שהכהן אסור לו להשתתף לתת מחצית השקל, זו היתה הקושיא.

ובאמצע באה הקושיא ששאל הירושלמי איך עונים לו לר׳ יהודה מדבר שהוא לא מודה לו.

ואח״כ כשהגמרא אומרת ״והוא מותיב לן זו לא נדבת יחיד היא״, לדעת התקלין חדתין זו תשובה שר׳ יהודה משיב לחכמים ואומר ״זו לא נדבת יחיד היא״, כלומר אין הנדבה הזאת של שקלים שהכהן נותן דומה לשאר הנדבות של יחיד, כל נדבה של יחיד אין הוא מוסר אותה בכלל לציבור ולכן היא תחשב נדבה של יחיד, אבל כאן משעה שהוא מסר אותה לציבור זה יוצא מתורת נדבת יחיד, אלא שמכיון שהם אינם חייבין אין הם מוסרים את זה לציבור כל כך יפה, ולכן זה לא ממש כקרבן ציבור, ולכן סובר בן בוכרי שלכתחלה לא ישקלו, אבל מ״מ הוא אל נחשב חוטא במה שהוא מוסר, שהרי סוף סוף הוא מוסר את זה לציבור ואז זה הופך להיות קרבן ציבור ולא קרבן נדבת יחיד.

אומרת הגמרא, כתיב בפרשת כי תשא (שמות ל) כל העובר על הפקודים, זה הפסוק שנאמר ״זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל״, אם כן אלו שמחוייבים לתת מחצית השקל הם אלו שהתורה קוראת להם ״עובר על הפקודים״, נחלקו בזה ר׳ יהודה ור׳ נחמיה, חד אמר כל דעבר בימא יתן אחד סובר ש״כל העובר״ הכוונה שהוא עבר בים סוף, שאז הוא חייב לתת מחצית השקל, וחרנא אמר והשני אמר כל דעבר על פיקודייא יתן היינו שהוא נמנה בין הפקודים שנמנו במדבר.

והגמרא מסבירה, מאן דאמר כל דעבר בימא יתן, מסייע לר׳ יוחנן בן זכאי שסובר שכהנים ולויים גם הם היו מחוייבים במחצית השקל, ומה שנאמר ״כל העובר על הפקודים״ הכוונה שעברו בים, ובודאי שכהנים ולויים גם כן עברו בים סוף וגם הם מתחייבים לתת מחצית השקל.

ומפרש התקלין חדתין שכך מתפרש הפסוק שמה שנאמר ״כל העובר על הפקודים״ הכוונה כל העובר, אלו שעברו בים סוף, על הפקודים, בין אם הם נמנו לבדם בין אם הם נמנו עם ישראל כולם, יתנו תרומת ה׳, ומה שלאחר מכן כתוב ״וכסף פקודי העדה״ וכתוב המנין שנמנו, זה הרי כולל רק את מספר בני ישראל בלי הלוים, זה נאמר בתרומת אדנים, משום שלכולי עלמא אין לכהנים ולוים חלק בתרומת האדנים, אבל הפסוק הזה ״זה יתנו כל העובר על הפקודים״ מדבר מתרומת שקלים, שהביאו מחצית השקל בשביל להביא מזה קרבנות.

מאן דאמר כל דעבר על פיקודייא יתן, מסייע לבן בוכרי, שדווקא אלה שנפקדו לבדם, ורק ישראל הם שעברו על הפקודים לפני משה, אבל כהנים ולוים אפילו שגם הם נפקדו אבל הם לא עברו לפני משה בפקידה שהוא מנה ופקד אותם, אלא משה הלך לפתחי אהליהם, שהרי מכיון שהלוים נמנו מבן חודש ומעלה, היה משה הולך לפני כל אהל ואהל ויצא בת קול ואמרה לו כמה תינוקות יש כאן, הרי שהם לא עברו לפניו אלא הוא בא אליהם, לכן כשלומדים ש״העובר על הפקודים״ הכוונה דעבר על פיקודייא, אז זה רק ישראל ולא כהנים ולויים, וזה מסייע לבן בוכרי.

ולפי הטעם הזה בירושלמי שדעתו של בן בוכרי זה משום שהוא לומד ב״כל העובר על הפקודים״ דעברין על פיקודייא, אם כן אפילו שבלשון המשנה כתוב שבן בוכרי אומר כל כהן ששוקל אינו חוטא, משמע שכהנים פטורים מלתת מחצית השקל, הוא הדין שגם לויים פטורים מלתת מחצית השקל, וכמו שזכרנו במשנה שהתוס׳ במסכת מנחות דף כ״א ע״ב אומרים מפורש ולומדים זאת מהירושלמי שלמדנו, שלבן בוכרי הלוים פטורים ממחצית השקל כמו הכהנים, והתוי״ט כבר הביא את דברי התוס׳ האלו, ושזו היתה כוונת הרב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מברטנורה שהבאנו בתחלת המשנה הזאת שהמשנה אמרה ״אין ממשכנין לוים״ הסברנו מדברי הרב מברטנורה שהרבותא היא משום שיש מאן דאמר הסובר שלוים פטורים, מיהו המאן דאמר הסובר שלויים פטורים, זה בן בוכרי שהוא לומד פשט בפסוק ״כל דעבר על פיקודייא״, וכך אומר התוי״ט שנראה לשון רש״י, שגם הלוים פטורים לבן בוכרי מלתת מחצית השקל, והתוס׳ בערכין בדף ד׳ אומרים שאמנם בן בוכרי יכול היה לומר כל לוי ששוקל, אלא שמכיון שאז לא יכלו להסביר את הטעם שכהנים דורשים מקרא זה לעצמו כי זה שייך רק בכהנים שלהם נאמר ״מנחת כהן כליל תהיה״, ולא שייך טעם זה בלויים, לכן נקט בן בוכרי בדבריו כהנים על אף שבעצם הוא סובר שגם הלוים פטורים מכיון שלומדים כך מהפסוק ״כל דעבר על פיקודייא״.

הרי שהתוס׳ במנחות דף כ״א ורש״י שם וכן התוס׳ בערכין דף ד׳, כולם סבורים שגם הלוים לדעת בן בוכרי פטורים מלהביא מחצית השקל, וזו היא גם כן דעת הרב מברטנורה כמו שהסברנו עתה מדברי התוי״ט.

והשער המלך בתחלת הלכות שקלים פרק א׳ הלכה א׳, שם בסיום אותו ענין הוא אומר, ודע שלדעת בן בוכרי לא רק כהנים פטורים אלא גם לוים פטורים, כיון שדורשים את זה מ״כל העובר על הפקודים״, וכן ממה שנאמר כאן בסוגית הירושלמי שטעמו של ר׳ יוחנן בן זכאי משום שכתוב ״זה״ שתים עשרה שבטים יתנו, ואם נאמר שלבן בוכרי שבט לוי חייבים הרי גם לבן בוכרי אתה יכול לומר ״זה יתנו״, ששבט לוי גם נותנים מחצית השקל ורק הכהנים פטורים, אלא בהכרח שגם הלוים פטורים לדעת בן בוכרי, אלא שהוא מביא שהרמב״ן בפירוש החומש בפרשת כי תשא אומר, וכן נראה לי כי שלוש תרומת שרמז כאן (היינו בפרשת כי תשא), האחת לקרבנות הציבור איננה על ידי המנין האמור בחומש הפקודים כדברי הרב (הכוונה כמו שרש״י פירש), כי שם נאמר ״אך את מטה לוי לא תפקוד״, והשקלים של קרבנות לויים חייבים בהם לדברי הכל, וכדברי חכמים אף הכהנים, וכן הלכה כמו שמפורש במסכת שקלים, הרי שנוקט הרמב״ן בדבריו שכהנים רק חכמים סוברים שחייבים במחצית השקל, ולויים לדברי הכל חייבים גם לדעת בן בוכרי, וזה לא כמשמעות דברי הירושלמי, כך מקשה השער המלך ומשאיר זאת בצריך עיון.

וברש״י במנחות דף כ״א ע״ב, הביא את דברי הירושלמי כאן בהסבר המחלוקת בן בן בוכרי לבן ר׳ יוחנן בן זכאי, ושטעמו של ר׳ יוחנן בן זכאי שהוא דורש כל העובר בים סוף.

ובתשובות חתם סופר באו״ח סימן קמ״ג מקשה השואל שרש״י סותר עצמו לדבריו במנחות דף מ״ו ע״ב, שם פירש רש״י בטעמו של ר׳ יוחנן בן זכאי שכל הראוי להפקד קאמר, דהיינו מבן עשרים שנה ומעלה, משמע שרש״י מפרש שר׳ יוחנן בן זכאי פירש את הפסוק ״כל העובר על הפקודים״ הכוונה מי שראוי להפקד, היינו מבן עשרים שנה, וזה סותר את מה שרש״י עצמו מפרש על פי דברי הירושלמי שלר׳ יוחנן בן זכאי כל העובר על הפקודים הכוונה כל העובר בים סוף.

ועונה רעק״א, שרש״י בדף כ״א לא פירש אלא את תחלתו של הפסוק ש״כל העובר״ זה בים סוף, אבל מה שנאמר בסופו של הפסוק ״על הפקודים״, מאי עביד ליה, איך ר׳ יוחנן דורש, זה לא נתפרש, ותוס׳ בדף כ״א ע״ב במנחות אמנם מקשים זאת בסוף הדיבור ונדחקו בזה (כלשון החת״ס), ובא רש״י לומר שזה בא להשוות המילה ״כל הפקודים״ שכל העובר בים סוף יתן מחצית השקל משעה שראוי כל אחד מסתם ישראל לעבור על הפקודים, שהוא מבן עשרים שנה ומעלה, והתוס׳ שלא רצו לפרש כך אומר החת״ס שנראה שהם סוברים שגם מבן י״ג ומעלה חייבים במחצית השקל, וכמחלוקת הראשונים שכבר הזכרנו, כך ביאר החת״ס באו״ח סימן קמ״ג.

ואם כן נוסף לנו שגם רש״י סובר כשיטת הרב מברטנורה ושיטת הרוקח שהזמן בו מתחייבים לתת מחצית השקל הוא מבן עשרים שנה ומעלה, וכך היא אמנם גם שיטת החינוך במצוה כ״ה, ואילו דעת התוס׳ כפי שהחת״ס מסביר כדברי הרמב״ן והרמב״ם שסוברים שמבן י״ג מתחייבים לתת מחצית השקל.

פרק א הלכה ד

מתני׳. אומרת המשנה, אף על פי שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים (כפי שלמדנו במשנה קודמת), **אבל אם שקלו מקבלין מידן, אם הם הביאו מעצמם מחצית השקל כן מקבלים מידם,** אבל בתנאי שימסרו את זה לציבור לגמרי, כדי שלא יהיה קרבן ציבור קרב משל יחיד, ברטנורה.

הנכרי והכותי ששקלו, אין מקבלין מהן (או מידן), **משום שהם אפילו אם רוצים לתת מעצמם לא מקבלים מהם.**

עוד אומרת המשנה, ואין מקבלין מידם קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות, אלו הם קרבנות שמביאים מן העוף תורים או בני יונה שהם באים קן של עוף, וזב זבה ויולדת חייבים להביא את הקרבן הזה, את אלו לא מקבלים מהם, והסבירו הרב מברטנורה והקרבן העדה שהכוונה על הכותים, שעל אף שהם יהודים שיש בהם טומאת זיבה לא מקבלים מהם את הקרבנות האלו, שהרי מעובדי כוכבים לא שייך שהמשנה תאמר שלא מקבלים, מכיון שאין בכלל טומאת זיבה מדאורייתא בעובדי כוכבים, וחטאות ואשמות, (ס״א כך היא הגירסא במשניות, וזו היא הגירסא של הרב מברטנורה) [אבל מקבלין מהן נדרים ונדבות], ולפי גירסא זו גם חטאות ואשמות לא מקבלים מידם של הכותים, ורק מקבלים מהם נדרים ונדבות.

אבל הרמב״ם לא גרס ״אבל״ כי הוא סובר שמהכותים כן מקבלים חטאות ואשמות, ולכן לפי הרמב״ם גורסים ״וחטאות ואשמות נדרים ונדבות מקבלים מידם״, משום שמכיון שהוא מביא את זה לכפרה לכן כן מקבלים מידם של הכותים.

ומסבירה המשנה, זה הכלל, כל שנידר ונידב מקבלין מידן כל דבר הבא בנדר ונדבה מקבלים אפילו מידם של הגוים גם כן, כפי שלמדנו בברייתא במנחות דף ע״ג ע״ב, כתוב ״איש איש״ לרבות שגם הגוים נודרים נדרים ונדבות כישראל, (ברטנורה).

ומסביר התוי״ט, שעל אף שכבר היה כתוב במשנה שמקבלים נדרים ונדבות, בכל זאת הכלל הזה בא לומר שגם מקבלים מהם עופות מנחות יין ולבונה ועצים, כל אלו שמתרבים באותה ברייתא במנחות, וכל אלו מתרבים במשנה ממה שאמרו זה הכלל.

וכל שאין נידר ונידב אין מקבלין מידן, אם דברים שבאים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רק בחובה, כמו הקרבנות שהוזכרו קודם, לא יכולים לקבל זאת מהגוים, **וכן מפורש על ידי עזרא שנאמר** (עזרא ד) **לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו**, כשרצו הכותים לסייע בבנין בית שני, ושלחו להם נבנה עמכם יחד, כי ככם נדרוש לאלוקיכם, השיבו להם לא לכם ולא לנו לבנות בשותפות בית לאלקינו, ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים (ברטנורה).

- דף ד׳ ע״א

עוד אומרת המשנה, **ואלו שחייבין בקלבון**, קלבון פירושו ״קל בון״, כלומר דבר קל ומועט שמוסיפים על מחצית השקל כדי להכריע ביניהם את המשקל כששוקלים את המטבעות, מי הם אלו שחייבים לתת את הדבר המועט הזה, את הקלבון, **לוים וישראלים וגרים ועבדים משוחררים**, כל אלו מכיון שהם חייבים במחצית השקל הם גם חייבים להוסיף את הקלבון, **אבל לא כהנים ונשים ועבדים וקטנים**, שגם כהנים מכיון שאין ממשכנין אותם לכן הם פטורים מלתת את הקלבון (תוי״ט).

עוד אומרת המשנה, **השוקל על יד כהן, על יד האשה, על יד עבד, על יד קטן, פטור**, כגון שהוא הלוה להם את המחצית השקל כדי לתת, לכן הוא פטור מלתת קלבון שמכיון שהם פטורים ולא חייבים בקלבון על כן גם הוא פטור, על אף שהוא זה שמלוה להם, אבל אם הוא לא היה מלוה להם אלא שהוא סתם פורע בשבילם, דהיינו לתת מעצמו בשבילם, אז אפילו אם הוא שוקל (פירושו נותן מחצית השקל) בשביל מי שהוא בר חיובא לתת מחצית השקל והוא נותן עבורו הוא גם פטור מן הקלבון כפי שנלמד מיד בהמשך, ברטנורה.

ואם שקל על ידו ועל יד חבירו חייב בקלבון אחד, כאן מדובר שהוא הלוה לו, ראובן מלוה לשמעון מחצית השקל, והוא בא אל הגזבר ושוקל שקל שלם, מחצית השקל בשביל עצמו ומחצית השקל שהוא מלוה לחבירו, כאן הוא כן חייב בקלבון אחד.

וכפי שמסביר הרב מברטנורה וזה יתבאר בסוגית הגמרא שהתנא קמא סובר שמי שנותן מחצית השקל את המטבע לפי מה שקצוב בתורה, הוא פטור מלתת קלבון, משום שכתוב ״זה יתנו״ כזה יתנו ולא יותר, ורק שנים ששקלו יחד שקל שלם הם אינם נותנים אלא קלבון אחד.

ור׳ מאיר אומר שני קולבנות, מסביר הרב מברטנורה מדברי הסוגיא, ר׳ מאיר סובר שגם מי שנותן ושוקל מחצית השקל חייב בקלבון, ולכן שנים ששקלו שקל שלם חייבים בשני קולבונות.

עוד אומרת המשנה, **הנותן סלע ונוטל שקל, חייב שני קולבנות**, סלע הוא שקל שלם, ואם הוא נותן לשולחני של הקדש סלע שלם הוא מקבל עודף שקל שזה מחצית הסלע, והשקל כאן כפי שמסביר הרב מברטנורה הכוונה על מחצית השקל, וכפי שמסביר התוי״ט מפני שהעם רגילים לקרוא שקלים לחצאי שקלים שהיו שוקלים בכל שנה ושנה, **חייב שני קולבנות**, כאן גם התנא קמא מודה שהוא נותן שני קולבונות, קלבון אחד להכריע את מחצית השקל שהוא נוטל מן ההקדש, ואחד כיון שהוא לא שקל את מחצית השקל כמו שקצוב בתורה אז הוא גם כן מתחייב בעוד קלבון, ולכן גם לדעת התנא קמא באופן זה הוא יתן שני קולבנות.

השוקל על יד עני פירושו הנותן מחצית השקל בשביל עני, **ועל יד שכינו** ובשביל השכן, **ועל יד בן עירו** ובשביל הבן עיר שלו, **פטור** מלתת את הקלבון, מכיון שהוא נותן עבורם במתנה ולא בהלואה, **ואם הלוום** ואם הוא נותן בשבילם בתורת הלואה **חייב** אז הוא כן חייב לתת קלבון.

עוד אומרת המשנה, **האחין השותפין שחייבין בקלבון פטורין ממעשר בהמה**, הדין הוא שאחים שהם שותפים, היינו שקודם הם חלקו את הירושה שהם ירשו מאביהם ואח״כ חזרו ונשתתפו, אז הם חייבים בקלבון כמו שאר שני אנשים ששקלו סלעים שלמים לתת שקל שלם מן המחצית השקל, אז הם צריכים לתת קלבון, ולכן הם גם פטורים ממעשר בהמה, משום שהכלל הוא שכל הבהמות הנולדות להם במשך השותפות הם אינם צריכים לעשר אותם מעשר בהמה, כי הגמרא דורשת מהפסוק ״יהיה לך״ ולא של שותפות, וזה מדובר במעשר בהמה על אף שהפסוק כתוב אצל בכור, **וכשחייבין במעשר בהמה** דהיינו אם נולדו להם בהמות לפני שהם חלקו את הירושה שאז הם חייבים במעשר בהמה **פטורין מן הקלבון** אז הם פטורים מן הקלבון, שכיון שממון אביהם בחזקתו עומד הרי זה כאילו האב שוקל מנכסיו שקל על ידי בניו ועל ידי שכניו (דהיינו בשביל בניו ובשביל שכניו) במתנה, שאז הוא פטור מלתת קלבון.

וכמה הוא קלבון, מעה כסף, דברי ר׳ מאיר, מעה כסף פירושו אחד מעשרים וארבע בסלע, והמשקל של המעה לפי זה הוא משקל של שש עשרה שעורים במשקל כסף נקי, **וחכמים אומרים חצי מעה**, דהיינו אחד מארבעים ושמונה, שהמשקל של הכסף נקי במטבע זו של מעה הוא שש עשרה שעורים וחצי מעה הוא שמונה שעורים.

כך הסביר הרב מברטנורה את המשנה, ובסוגית הגמרא יתבאר ענין זה של קלבון.

גמרא.

למדנו במשנה, **אף על פי שאמרו כו׳** שאין ממשכנין את הקטנים, אם שקלו מקבלים מידם.

ומדייקת הגמרא, **הא לתבוע אין תובעין**, דהיינו שמהמשנה משמע שדווקא אם הם נתנו מרצונם הטוב מקבלים מידם, אבל לתבוע אין אנחנו הולכים לתבוע מהם.

ואם כן שואלת הגמרא סתירה, **הכא את אמר תובעין, והכא את אמר אין תובעין**, הרי מהמשנה הקודמת דייקנו שרק למשכן לא ממשכנים את הקטנים, אבל לתבוע כן תובעים אותם, ואילו כאן אנחנו מדייקים להיפך, שאפילו לתבוע גם לא תובעים את הקטנים, כי רק אם הם שוקלים מעצמם ומרצונם לוקחים מהם ולא תובעים מהם.

מתרצת הגמרא, **כאן בשהביא שתי שערות, וכאן בשלא הביא שתי שערות**, אם הקטן הזה כבר הביא שתי שערות שהם סימני גדלות, אז דייקנו נכון שרק לא ממשכנים אותם אבל תובעים מהם, ומה שמשמע מהמשנה שלנו שגם לתבוע אין תובעים, זה מדובר כשאפילו לא הביאו שתי שערות, בזה רק אם הם נתנו מעצמם אז אנחנו מקבלים מהם, אבל לתבוע בכלל לא תובעים.

ופשט דברי הירושלמי תלויה בסוגיא שלמדנו בדף ג׳ ע״ב, ולפי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שיטות הראשונים שם, לפי שיטות הראשונים הסוברים שהחיוב לתת מחצית השקל הוא מהיותו בן י״ג, שזה שיטת הרמב״ם והרמב״ן הרי שהחילוק הוא שאם כבר הביא שתי שערות תובעים ממנו, והכוונה כשהוא הביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לכלל שנים, ואז לתבוע תובעים ממנו אבל למשכן עוד לא ממשכנים אותו, ואם אפילו לא הביא שתי שערות אז אפילו לתבוע גם לא תובעים ממנו, ורק אם הוא הביא שתי שערות והוא גם בן י״ג אז הדין הוא שכבר גם ממשכנים אותו.

ואילו לשיטות שסוברים שהחיוב הוא רק מבן עשרים, שזו שיטת הרב מברטנורה והרוקח ושיטת רש״י במנחות דף מ״ו, לשיטות אלו התירוץ בירושלמי הוא שאם הוא הביא שתי שערות וגם הגיע לשני גדלות אז תובעים ממנו אבל עדיין לא ממשכנים אותו כיון שהוא עדיין לא בן עשרים, ואם הוא עדיין לא הביא שתי שערות בקטן, רק אם הוא שוקל מקבלים ממנו, אבל עדיין לא תובעים.

והשער המלך שואל בפרק א׳ מהלכות שקלים סוף הלכה א׳, שלשיטות הראשונים שמדובר כאן שהקטן שלא הביא שתי שערות גם לתבוע לא תובעים ממנו, אבל אם הוא שוקל מקבלים מהם, כך הרי מפורש במשנה, ואיך אפשר לקבל מהם את מה שהם נותנים, הרי קי״ל שהקטן אין לו כח להקנות קנינים לאחרים מן התורה, ואם כן כל הקנין שלו לא יכול להיות מן התורה ואיך הוא יוכל לשקול שקלים ונקח ממנו, הרי לא נוכל לזכות בהם קנין מן התורה כי הקטן לא יכול להקנות קנין מן התורה, ומוסיף השער המלך שאפילו לשיטת הרב מברטנורה גם כן קשה, שהרי מהירושלמי מבואר שבקטנים שלא הביאו שתי שערות שלא תובעים מהם אעפ״כ אם שקלו מקבלים מידם.

והשער המלך מאריך שם בכלל בביאור המחלוקת הזאת מתי חל החיוב לתת מחצית השקל, ועל קושיא זאת הוא מתרץ, שמכיון שמן התורה הכסף שהקטן נותן אפילו אם אין לו כח למסור אותו לציבור, הרי כסף זה בטל ברוב כספים שיש בלשכה שהם כספים שנתקבלו מכל אדם מישראל לתת בשביל קרבנות ציבור, והמיעוט כסף שיש לנו מאותם קטנים ששקלו וקבלנו מידם מתבטל, אלא שמדרבנן לא מתבטל הכסף ברוב, וכפי שהוא האריך שם שזה רק מדרבנן, על זה מועיל הקנין שאנחנו יכולים לקנות מהקטן בתקנתא דרבנן, לבטל את החשש שאין כאן מסירה לציבור, שכל החשש אינו אלא מדרבנן.

ובקצות בסימן רל״ה, ובאבני מילואים סימן כ״ח ס״ק ל״ג, דן בארוכה בענין אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא, ומכאן היא אחת ההוכחות שלו שלכן מועיל מה שהקטן נותן ואנחנו יכולים לקבל ממנו על אף שהקנין שנקנה מידו אינו אלא קנין דרבנן זה מועיל לדאורייתא להחשיב את זה ככסף שנמסר יפה לציבור שנוכל לקנות מהכסף הזה קרבנות ציבור על אף שיש לנו קנין בזה רק מדרבנן, כי קנין דרבנן מהני לדאורייתא.

למדנו במשנה הנכרי והכותי כו׳.

אומרת הגמרא, אמר ר׳ בא (ביבא) תיפתר כמאן דאמר כותי נכרי, ר׳ אבא סובר שהמשנה אצלנו שאומרת שלא מקבלים קרבנות מכותים זה רק לפי המאן דאמר הסובר שכותים דינם כמו נכרים, והוא מביא על כך, דאתפלגון כי הרי יש בזה מחלוקת, כותי כנכרי דברי רבי, ר׳ שמעון בן גמליאל אומר כותי כישראל לכל דבר, אומר אם כן ר׳ בא שהמשנה היא כרבי הסובר שכותי הוא כנכרי, ולכן לא מקבלים ממנו קרבנות.

אמר ר׳ לעזר, מתניתין בנכרים, הא בכותים לא, ר׳ לעזר אומר שהמשנה שאמרה שלא מקבלים ממנו קרבנות מדברת רק על הגוים, משא״כ מהכותים כן מקבלים, ואם כן המשנה יכולה להיות כדברי הכל, דהיינו גם למאן דאמר שהכותים אין דינם כנכרים.

אומרת הגמרא, ותני כן ויש לנו ראיה לדברי ר׳ לעזר, שהרי למדנו בברייתא בתורת כהנים, על מה שהפסוק אומר (ויקרא א) אדם, לרבות את הגרים, מכם, להוציא את המומרים, ומכיון שכתוב ״אדם״ לרבות את הגרים והכותים גם הם גירי אמת הם, כידוע שכותים הם אותה אומה שסנחריב מלך אשור הביא אותם מארץ כותא להושיב אותם בשומרון, ובשעה שהאריות התנפלו עליהם הם התגיירו, ויש בזה בבבלי בכמה מקומות מחלוקות אם כותים גירי אמת הם או שגירי אריות הן, וכאן הסביר התקלין חדתין שסוברים שהכותים גירי אמת הם, ולכן מקבלים מהם קרבנות.

ומוסיפה הגמרא, מתניתא פליגא על ר׳ אלעזר אבל המשנה אצלנו קשה על ר׳ אלעזר, שהרי למדנו במשנה אין מקבלין מידם קיני זבין וזבות קיני יולדות, ונשאלת השאלה וכי יש קיני זבין וזבות בנכרים, כי כפי שהבאנו כבר מהרב מברטנורה במשנה הרי נכרים בכלל אין בהם טומאת זב וזבה מן התורה ואיך שייך בכלל שיביאו את הקרבנות האלה שהמשנה תצטרך לומר שלא מקבלים מהם את הקרבנות..

והרמב״ם בפירוש המשניות מסביר שהכוונה כי הגויים אינם טורחים לעולם להביא קרבנות כאלו, והקשה כבר השירי קרבן למה לא פירש פשוט שלא שייך בהם הקרבן כי הם לא מחוייבים, וכפי שאנחנו רואים שהרב מברטנורה אמנם כך פירש.

עכ״פ הרי לא שייך בכלל קיני זבין וזבות בנכרים ובהכרח שהמדובר הוא לא לקבל מהכותים, כיון שהם חזרו לסורם, אם כן הרי שמפורש לא לקבל מהכותים, אם כן יש כאן קושיא (אלא) (גר״א) רישא בעכום וסיפא בכותים, הרי יוצא שאת הרישא אתה מעמיד שמדובר רק בנכרים לפי ר׳ אלעזר, ואלו הסיפא שלא מקבלים קיני זבין וזבות בהכרח מדובר בכותים.

עונה הגמרא, (והא כיני) כן הוא כך באמת צריך להעמיד את המשנה, רישא בנכרים וסיפא בכותים.

פירשנו גמרא זאת כפי שלמד הקרבן העדה, אבל התקלין חדתין מסביר שהקושיא היתה שלפי זה שאתה אומר שהסיפא של ״אין מקבלין״ מתייחסת רק לכותים אז מזה באה הקושיא על ר׳ אלעזר, שמזה למדים שהכותים דינם כנכרים.

דהיינו שלפי הקרבן העדה הקושיא היתה סתם כך משום שקשה מהרישא לסיפא, ואילו לדעת התקלין חדתין יש כאן קושיא שמזה שלא מקבלים קיני זבין מהכותים משמע שהכותים דינם כנכרים.

והגמרא עונה רישא בנכרים, כלומר בנכרים וכותים מדובר ברישא, שהרי לגבי שקלים מפורש שהנכרי והכותי ששקלו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אין מקבלים מידם, ומתייחסת המשנה לשניהם, ובסיפא כשכתוב "ואין מקבלים מידם" אתה אומר שמדובר רק בכותי, אז אם תאמר שהסיפא מדובר בנכרי כפי שהעמיד אותה ר׳ אלעזר אז לא קשה, שרישא בנכרי וכותי וסיפא בנכרי לבד, והסיפא לא דברה מהכותי הנטפל לנכרים ונאמר יחד איתם ברישא, אבל לגרוע את העיקר דהיינו נכרי שהוא התחיל בו על זה ודאי קשה, והגמרא אומרת "כלומר" כך צריך לומר "רישא נכרי וסיפא בכותי".

אומרת הגמרא, אמר ר׳ יוחנן, בתחילה, אין מקבלין מהם לא דבר מסוים, ולא דבר שאינו מסוים, ובסוף, מקבלין מהן דבר שאינו מסוים, ואין מקבלין מהן דבר מסוים.

גמרא זאת כפי שאנחנו למדים כאן בשם ר׳ יוחנן נמצאת גם בבבלי, בגמרא ערכין בדף ו׳ תחלת עמוד א׳, שם בבבלי מובאת סתירה בין שתי ברייתות, שבברייתא אחת למדנו שעובד כוכבים שהתנדב נדבה לבדק הבית מקבלים ממנו, ובברייתא שניה למדנו שאין מקבלים מהגוי שמתנדב לבדק הבית, אמר ר׳ אילא אמר ר׳ יוחנן לא קשיא, הא בתחלה הא בסוף, דאמר ר׳ אסי אמר ר׳ יוחנן בתחלה אפילו מים ומלח אין מקבלים מהם, בסוף דבר המסויים אין מקבלים, דבר שאינו מסויים מקבלים.

ומסביר רש״י, שבתחלה הכוונה בתחלת הבנין, כשהגוי רוצה להתנדב לבדק הבית בתחלת הבנין לא מקבלים ממנו, שמא לרפיון ידים הם מתכוונים, וכמו שנאמר פסוק בעזרא פרק ד׳ (כפי שהגמרא מביאה בערכין בסוף דף ה׳ ע״ב) "ויהי עם הארץ מרפין ידי עם יהודה ומבהלים אותם לבנות", בתחלת בית שני הם רצו להרפות את ידיהם, שהם רצו להשתתף איתם כדי להרפות ידים, שלא היו מתכוונים לטובה, אלא שהישראל יסמכו גם עליהם וישמעו לעצותם, והם יתעצלו ויאחרו את בנין עד שעל ידי האיחור הם יוכלו להסב את לבו של כורש מלך פרס שנתן רשות ליהודים לבנות בית המקדש שלא לבנות אותו, על כן בחתחלת הבית חוששים מהנדבה שהם רוצים לנדב כדי שלא יביאו לנו רפיון ידים, משא״כ לבסוף כשהם באים להתנדב לבדק הבית שזה רק לחזק את בדק הבית ואין כבר לחשוש לרפיון ידים כן מקבלים.

ורש״י מביא עוד פירוש, שבתחלה פירושו כשלא היתה אימתם של עובדי כוכבים עליהם, היינו לא פחדו מהגוים אז לא היו מקבלים מהם, אבל לבסוף היו מקבלים משום אימת מלכות, משום אימה מהגוים, ורש״י אומר שהפירוש הראשון עיקר, שהרי כל ימי בית שני היתה אימת עובדי כוכבים עליהם, ובתחלת בית שני עוד יותר מאשר בסופו, וכך גם התוס׳ מסכימים לפירושו של רש״י, וזה הפירוש שהביאו כאן המפרשים שדברי ר׳ יוחנן לחלק בין בתחלה לבין בסוף, שבתחלה שייך רפיון ידים היינו בתחלת הבנין, ואח״כ בסוף הבנין לא שייך רפיון ידים.

ומהו דבר שאינו מסויים, למדנו שאפילו מים ומלח לא מקבלים מהם בתחלת הבית, משא״כ בסוף לא מקבלים רק דבר המסויים, והגמרא מסבירה מה זה דבר המסויים, כגון אמה כליא עורב, כפי שמביא זאת התקלין חדתין, שפירושו שעל גג ההיכל היו מביאים טבלאות של ברזל שהיו תקועים בהן מסמרות בגובה אמה, והטבלאות של הברזל גם היו אמה על אמה, והיו מחפים בהם את ראש גג ההיכל, היינו על ראש הגג של ההיכל היו שמים את הטבלאות האלה כדי לגרש את העורבים שלא יבואו לשכון שם ולהביא טומאה, זהו דבר המסויים שלא מקבלים מגוי אפילו לא בסוף, עד כאן דברי הגמרא בבבלי.

וכאן בירושלמי יש מי שחולק על ר׳ יוחנן, כפי שאומרת הגמרא, **ר׳ שמעון בן לקיש אמר, בין בתחילה בין בסוף, אין מקבלין מהן, לא דבר מסוים, ולא דבר שאינו מסוים,** שאפילו בסוף לא מקבלים מהם דבר שאינו מסויים.

אומרת הגמרא, **מתניתא פליגא על רבי יוחנן** יש ברייתא החולקת על ר׳ יוחנן, כי למדנו בברייתא, **אין מקבלין מהן** מהגויים **הקדש ונדבה לבדק הבית**, והמקשן הבין בקושיתו שמדובר בין בתחלה בין בסוף בין בדבר המסויים ובין בדבר שאינו מסויים, ואם כן קשה על דברי ר׳ יוחנן.

עונה הגמרא, **פתר לה** ר׳ יוחנן יתרץ, שאמנם מדובר **בין בתחלה בין בסוף**, אבל **וכלבד דבר (ס״א שאינו) מסוים**, כי דבר המסויים גם בסוף אסור, וכפי שיש עוד גירסא כאן אומרת התקלין חדתין שאפשר גם לומר הפוך, שהברייתא אומנם לא מחלקת בין דבר המסויים לדבר שאינו מסויים, אבל הברייתא מדברת רק בתחלה ולא בסוף.

(נוסחא ישנה, פתר לה כמסוים, שאפילו מעותיו יוליכם לים המלח).

למדנו אם כן **שר׳ שמעון בן לקיש אמר בין בתחילה ובין בסוף אין מקבלין מהם לא דבר מסוים וכו׳.**

אומרת הגמרא, **מתניתין פליגא על ר׳ שמעון בן לקיש,** המשנה במסכת ערכין דף ה׳ ע״ב קשה על דברי ריש לקיש, **דתני** כי למדנו שם במשנה, **הכל שווין שהן נודרין ונידרין.** הנידון שם הוא לגבי גוי שיש מחלוקת בין ר׳ מאיר ור׳ יהודה אם הגוי מעריך ולא נערך או להיפך, ר׳ מאיר אומר שהנכרי נערך, דהיינו שאם ישראל יגיד על הנכרי ערך פלוני נכרי עלי, יצטרך הישראל לתת ערך הנכרי, כפי שקצוב בתורה לפי מספר השנים שלו, אבל הוא לא מעריך, דהיינו שהגוי לא יכול להתחייב ולומר ערך פלוני עלי, ור׳ יהודה אומר להיפך, שהגוי מעריך אבל לא נערך, ועל זה מסיימת המשנה זה וזה מודים שנודרים ונידרים, ו"נודרים" פירושו שיכול הגוי לומר דמי פלוני עלי, והוא מתחייב לתת לבדק הבית את הדמים ששוים כפי שויו של אותו אדם אם ימכר כעבד בשוק, "ונידרים" היינו שאם הגוי יגיד דמי עצמי עלי, או שאחרים יאמרו על הגוי דמי פלוני הגוי עלי גם כן חייבים לתת, והכל הוא לבדק הבית.

הרי למדים עכ״פ שהגוי נודר ומקבלים את מה שהוא נדר לבדק הבית, וקשה על ריש לקיש שאומר שאין מקבלים מהם שום דבר לבדק הבית, אפילו לבסוף ואפילו לדבר שאינו מסויים.

עונה הגמרא, **פתר לה** ריש לקיש יתרץ, **עולה**, שהמשנה שאמרה נודרין ונידרין לא מדובר בכלל בנידרים של דמי פלוני עלי לבדק הבית, אלא מדובר שאם הגוי נודר עולה מקבלים ממנו להקריב אותה.

שואלת הגמרא, **ניחא נודרין** שבזה אתה יכול לומר **עולה**, כי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שייך לומר ולפרש ״נודרים״ הכתוב במשנה שהכוונה שהוא נודר להביא עולה, אבל **נידרין עולה** איך שייך לומר שמה שכתוב על גוי ״נידרין״ שגם זה מדובר בעולה, אם אתה אומר שמדובר בדמי פלוני הרי שייך נידרין, שאם הישראל אמר על הגוי דמי פלוני הגוי עלי חייב לתת אותם לבדק הבית, אבל אם אתה אומר שמדובר בעולה, וכי נידרים שייך בעולה, היינו אם הישראל ידיר את הגוי להביא עולה וכי הגוי ישמע לו להביא עולה, ומה שייך נידרין עולה.

(לא אלא) והגמרא מתרצת לפי הגירסא שלפנינו, **כשאמר ישראל הרי עלי עולה**, קודם ישראל נדר להביא עולה, **ושמע נכרי, ואמר, מה שאמר זה עלי** מה שישראל אמר להביא עולה אני גם מקבל על עצמי, וזה נקרא שהגוים נידרים בעולה, שהרי זה כאילו הישראל מדיר אותו, שהרי על ידי שהישראל נדר נדר גם הגוי מתחייב.

והתקלין חדתין וההגהות הגר״א מהפך את הגירסא, וכך היתה הגירסא שלו, שמדובר ״כשאמר נכרי הרי עלי עולה״ דהיינו שקודם הגוי אמר הרי עלי עולה, ״ושמע ישראל ואמר מה שאמר זה עלי״, וזה נקרא נידרין, שעל ידי הנדר של הגוי נידר הישראל גם הוא להביא עולה.

שואלת הגמרא, **ואינו מביא עמו נסכים**, מסביר הקרבן העדה שהקושיא היא, וכי הנכרי לא צריך עם הקרבן עולה שהוא מביא להקריב גם נסכים, **ומותר נסכים לא לכלי שרת אינן** ומכיון שהוא מביא נסכים והרי אי אפשר שלא ישאר קצת שאין לו צורך בנסכים, ומותר זה של נסכים למדנו שהוא לכלי שרת, ואם כן קשה על ריש לקיש שהנה אנחנו מקבלים מהגוי את הנסכים, שהמותר שישאר מזה ילך לכלי שרת.

מתקיפה הגמרא, **נמצא מביא דבר מסויים**, כלומר ולטעמיך שאתה מקשה על ריש לקיש, הרי גם לר׳ יוחנן יהיה קשה, כי הרי כאן במותר הנסכים יביאו דבר מסויים, שהרי כלי שרת זה דבר מסויים.

עונה הגמרא, **התיב רבי יוסי בי רבי בון** הוא בא לתרץ שלא יהיה קשה לר׳ יוחנן, והוא אומר כך, **והא תנינן** והרי למדנו באותה משנה בערכין, **נערכין ועורכין** לגבי גוים, **לא לבדק הבית אינון** וכי הערכין לא הולכים לבדק הבית, הרי כסף של ערכין גם הולך לבדק הבית, ואם כן תקשה לך מהמשנה עצמה, **היך מה דאת אמר** אלא על כרחך אתה צריך לומר שזה לא נקרא שקבלנו מהגוי דבר המסויים, **תמן לשמים הוא מתכוין** כי שם לבו לשמים, כלומר לגבוה, אלא שאנחנו לוקחים את זה לבדק הבית, על כן זה לא נקרא שקבלנו ממנו לבדק הבית, אלא **ומאיליהן הן באין לבדק הבית, כן את אמר אף הכא** כמו כן לגבי נותר הנסכים גם כן תאמר כך, **לשמים הוא מתכוין** הוא הרי נותן אותם להביא נסכים להקריב אותם לגבוה,

- דף ד׳ ע״ב

ומאיליהן הן באין לבדק הבית (לכלי שרת), היינו שאנחנו מביאים את זה לבדק הבית וזה לא נקרא שקבלנו מהם דבר המסויים.

כך פירש הקרבן העדה, ולדבריו הגמרא רק תירצה שזה לא נחשב שקבלנו דבר המסויים ולא קשה לר׳ יוחנן, אבל הקושיא על ריש לקיש עדיין עומדת במקומה, שהרי לפחות זה נקרא דבר שאינו מסויים, כיון שזה סוף סוף בא מהנותר נסכים שהגוי הביא, ועל זה בא ההמשך לתרץ מה שהיה קשה לריש לקיש.

מה עבד לה ר׳ שמעון בן לקיש, כי הרי לדבריו קשה.

עונה הגמרא, **פתר לה** הוא יתרץ, שהפסוק הרי אומר (עזרא ד) **לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו**, ואם כן הפסוק מקפיד רק על בנין הבית, אבל אם קבלנו מהגוי לעשות כלי שרת והוא הדין שאר צרכי הבית לא הקפיד הפסוק, כך למד הקרבן העדה פשט בגמרא.

אבל התקלין חדתין לומד אחרת, דהיינו שאמנם גם הוא לומד כמובן שהקושיא היתה שהמותר נסכים ולפי גירסת ההגהות הגר״א פירושו שאם הוא לא הביא את הנסכים יחד עם העולה והוא הביא אח״כ גם כן מקבלים ממנו, והרי המותר נסכים ילך לכלי שרת, נמצא שהוא מביא דבר שאינו מסויים, וקשה לריש לקיש, וכך צריך לגרוס ״נמצא מביא דבר שאינו מסויים וקשה לריש לקיש״, ור׳ יוסי בר׳ בון בא להקשות ולהוכיח מהמשנה שהם נערכין ועורכין שלא יקשה גם על ריש לקיש, שהרי במשנה כתוב נערכין ועורכין, ושם אם זה הולך לבדק הבית זה דבר המסויים, ואעפ״כ מקבלים, אם כן הרי יקשה לך גם לר׳ יוחנן, אלא מה אתה צריך לומר, שמכיון שהגוי לא מתכוון לבדק הבית אלא לשמים ומאליהן הם באים לבדק הבית מותר, אם כן הוא הדין שגם לריש לקיש לא יקשה, מכיון שהם מכוונים לבו לשמים ומאליהן הם באים לבדק הבית.

כך שלדעת התקלין חדתין הגמרא תירצה גם שלריש לקיש לא יהיה קשה, ולכן הוא מפרש שההמשך בגמרא ש״ר׳ שמעון בן לקיש פתר לה״ זה לא בא לתרץ קושיא על ריש לקיש, כי לא קשה שום דבר על ריש לקיש לפי הפירוש של התקלין חדתין, אלא זה ענין בפני עצמו שבא לפרש מה טעמו של ריש לקיש ומהיכן הוא הוכיח שלא מקבלים מהם אפילו דבר שאינו מסויים אפילו לא לבסוף, אם כן בזה ר׳ שמעון בן לקיש לומד זאת מפשטות הפסוק ״לא לכם ולנו לבנות את בית אלקינו״ משמע שהפסוק אוסר כל שותפות של גוי בין בתחלה בין בסוף בין בדבר המסויים ובין בדבר שאינו מסויים.

אומרת הגמרא, **ר׳ חזקיה** (או **ר׳ חלקיה**) **אמר ר׳ סימון, שאל** (כפי שכבר הסביר התקלין חדתין בתחלת המסכתא ש״שאל״ אינו קושיא ולא איבעיא אלא הוא שואל מבני בית המדרש האם הם יסכימו לדעתו, והוא אומר כך), **מעתה אין מקבלין מהן** מעכשיו אין מקבלים מהגוים **לאמת המים ולחומות העיר ומגדלותיה** שאם הם רצו להשתתף בבנין העיר ירושלים, אם לעשות אמת המים או חומות של העיר, או המגדלים לא מקבלים מהם, **על שם שנאמר** (שם) **ולכם אין חלק וגו׳**, שכתוב מפורש בפסוק שגם בבנין הפסוק הקפיד, כי כתוב ״לבנות בית לאלקינו״, אם כן הקפיד הפסוק על בנין הבית, והוא הדין שלצורך ירושלים גם לא מקבלים מהם שהרי אין להם חלק בירושלים.

והרמב״ם בפרק ח׳ מהלכות מתנות עניים הלכה ח׳ פסק להלכה כדברי ר׳ יוחנן, שם אומר הרמב״ם, עכו״ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלים ממנו לכתחלה, ואם לקחו ממנו אין מחזירין לו, הרי שהרמב״ם פירש את דברי ר׳ יוחנן שמחלק בין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בתחלה לבין בסוף שבתחלה פירושו לכתחלה ולבסוף פירושו בדיעבד אם כבר קבלנו, ואומר הרמב״ם שלכתחלה לא מקבלים ממנו, ובדיעבד אם קבלנו לא מחזירים לו.

ורבינו גרשום מפרש בדומה לזה שם על הגמרא בערכין דף ו׳, שבתחלה פירושו שאם הוא אמר בתחלה רוצה אני להתנדב אנחנו אומרים לו שאין אנו מקבלים אותה, אבל אם הוא התנדב מקבלים, וזה נקרא בסוף.

ולדעת הרמב״ם, גם אם הוא כבר התנדב זה עדיין נקרא לכתחלה ולא מקבלים, ורק אם כבר קבלנו זה נקרא לבסוף שלא מחזירים, ולדעת רבינו גרשום, בתחלה פירושו שהוא שואל אותנו והוא אומר שהוא רוצה להתנדב אז אנחנו אומרים לו שלא נקבל ממנו, אבל אם הוא כבר התנדב כן מקבלים ממנו, וזה נקרא לבסוף.

וממשיך הרמב״ם ואומר, היה דבר מסויים, כגון קורה או אבן, מחזירים לו, כדי שלא יהיה להם דבר מסויים במקדש.

הרי לפי הרמב״ם בסוף פירושו לאחר שכבר קבלנו ממנו, ובזה חילק ר׳ יוחנן שאם זה דבר מסויים מקבלים, פירושו אין מחזירין, ודבר המסויים מחזירים, וזה מה שהרמב״ם אמר שדבר מסויים מחזירים, ולדעת הרמב״ם גם קורה או אבן נחשבים דבר המסויים.

ובספר דרך אמונה לגאון ר׳ חיים קניבסקי שליט״א על הרמב״ם הזה בהלכות מתנות עניים מביא שרש״י חולק על הרמב״ם, ולדעת רש״י דווקא אמה כליא עורב ודבר כזה זה נקרא דבר המסויים שזה נראה בעין וגנאי הוא, וגם שהם מתפארים בו כמו שפירשנו מדברי רש״י בערכין, אבל אבן או קורה שלא ניכר איפה מקומה אינו נקרא דבר המסויים.

אבל לפי הרמב״ם מבואר שהוא סובר שגם אבן או קורה נקראים דבר המסויים, ואילו מדברי רבינו גרשום מבואר שהחילוק הוא האם משתמשים בדבר עצמו שהגוי נתן, או שמוכרים אותו ומשתמשים בכסף, אם זה ניתן למכירה זה נקרא דבר שאינו מסויים, ואם משתמשים בדבר עצמו וזה לא עומד למכירה, זה נקרא דבר המסויים.

והטעם שלא מקבלים דבר המסויים כבר פירשנו מדברי רש״י שזה נראה בעין וזה גנאי ועוד שהגוים מתפארים בו לומר שהנדבה שלהם קבועה בבית המקדש לבדק הבית, אבל רבינו גרשום מפרש שהטעם הוא משום ״לא לכם ולנו״ ועוד שמא יתחרט בו הגוי ממה שנדר וירצה שיחזירו לו את זה, לכן לא מקבלים ממנו דבר המסויים.

(אלו חייבין בקלבון, תני, אלו חייבין בקלבון אחד, ר׳ מאיר אומר שני קולבנות, מתניתא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר, אף על פי שאין שקלו תורה, קלבנו תורה, סבר ר׳ מאיר במי ששקלו שלם שהוא פטור מהקלבון, דאמר)

כל השורות האלו מוחק אותם ההגהות הגר״א, וכך סובר גם הקרבן העדה, והרידב״ז בפירושו על הירושלמי מביא שבודאי יש כאן טעות סופר ואין לגרוס זאת, ואח״כ הוא מנסה לברר את הענין, אבל עכ״פ הפשוט הוא שיש כאן טעות הדפוס.

אומרת הגמרא, מתניתא דר׳ מאיר המשנה היא כר׳ מאיר (לפי התקלין חדתין הגירסא ״מאי טעמא דר׳ מאיר), דאמר ר׳ מאיר, כשם ששקלו תורה, כך קלבנו תורה, כלומר המשנה שאומרת ״ואלו שחייבים בקלבון, לוים ישראלים וכו׳, משמע שאין לך מי שחייב לתת שקל שלא יהיה חייב לתת קלבון, הרי משנה זאת היא אליבא דר׳ מאיר.

ונקדים את מה שהקדים כאן גם התקלין חדתין, שאמנם לשון הפסוק בתורה הוא שאדם חייב לתת מחצית השקל, הרי יש מטבע שקל, ומחצית ממטבע זו צריך לתת, אבל בלשון המשנה והברייתא אותה מחצית השקל שצריך לתת נקראת ״שקל״, וזה מה שאנחנו למדנו כבר שוקל שקל, הכוונה למחצית השקל שקוראים לזה שקל, (כפי שכבר הבאנו מדברי התוי״ט מפני שהעם כבר התרגל לקרוא למחצית השקל שקל), והשקל האמור בתורה שאת מחציתו צריך לתת השקל הזה הוא הנקרא בלשון המשנה סלע, כך שלא נטעה, ונדע שכשכתוב ״נתן סלע״ הכוונה שני מחציות השקל, וקיבל שקל או נתן שקל הכוונה אותה מטבע שהיא מחצית השקל בתורה.

אם כן המשנה שאומרת שבכל ענין שמי שהוא מביא שקל (היינו שהוא חייב לתת מחצית השקל), הוא צריך לגם לתת קלבון, זה רק אליבא דר׳ מאיר שהוא זה שסובר כשם ששקלו תורה כך קלבנו תורה, ר׳ מאיר סובר שגם אם הוא מביא את השקל שלו כפי שהתורה אמרה לתת (דהיינו מחצית השקל) אעפ״כ הוא גם חייב לתת קלבון, כי כפי שהתורה חייבה לתת שקל כך היא מחייבת לתת קלבון להכרעה.

ומנין זאת, קסבר ר׳ מאיר בנותן שקלו שלם שהוא חייב קלבון, שגם אם הוא נותן שקל שלם (וכפי שאמרנו הכוונה מחצית השקל) הוא צריך לתת קלבון, דאמר רבי מאיר, כמין מטבע של אש הוציא הקב״ה מתחת כסא כבודו, והראהו למשה, ואמר לו זה יתנו, כזה יתנו, הקב״ה כביכול הוציא מטבע של אש בצורה ובגודל של מחצית השקל והראה למשה שזהו המטבע שצריך לתת, והוא אמר זה יתנו, שפירושו כזה יתנו, שהוא נקי מכל סיג, כידוע כל מתכת זהב וכסף יש בה סיגים, וכיון שהמטבע שהקב״ה הראה לו ואמר לו שצריך לתת כזה היה מטבע עשוי מאש, הרי לא היה שם שום סיגים, ולכן כל השקלים שמביאים מטבע של מחצית השקל צריכים להוסיף את ההכרע של קלבון, כי הרי אין לנו כסף כל כך נקי, ועל ידי התוספת שהוא מוסיף קלבון יהיה פה שיעור כסף נקי כשיעור מחצית השקל.

וכפי שלמדנו בעמוד א׳ בסיום המשנה, נחלקו ר׳ מאיר וחכמים בשיעור הקלבון, ר׳ מאיר אומר מעה כסף, מטבע של מעה שהיא מכסף, והסברנו מהרב מברטנורה שזה אחד חלקי עשרים וארבע מסלע, ומשקל שש עשרה שעורות מכסף נקי, וחכמים אומרים חצי מעה, דהיינו אחד מארבעים ושמונה בסלע, ובכסף נקי במשקל של שמונה שעורות, ותמיד הוא צריך להוסף את קלבון הזה להכרעה כדי שיהיה כאן משקל של כסף נקי במטבע ובמשקל של מחצית השקל שזה הראה הקב״ה למשה רבינו.

ובגליון הש״ס הזכירו כאן מדברי התוס׳ במנחות דף כ״ט ע״א, שם על הגמרא שהגמרא אומרת שלשה דברים נתקשה בהם משה, והגמרא מונה מנורה ראש חודש ושרצים שבהם כתוב ״זה״ משום שמשה רבינו התקשה בהם והקב״ה הראה לו אותם באצבע, ושואלים שם תוס׳ בד״ה אלא, למה לא מונים את מה שמבואר כאן אצלנו בירושלמי שהקב״ה הראה לו כמין מטבע

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של אש, ומתרצים תוס׳ שאצלנו לא שייך לומר שמשה רבינו נתקשה, ולא זו הסיבה שהקב״ה הראה לו מטבע של אש, אלא משום שהוא לא ידע בשום ענין אם לא יראה לו, וכמו שהסביר השיטה מקובצת, הרי צריך היה להראות לו איזו מטבע יביאו שזו מחצית השקל, והשיטה מקובצת אומר אי נמי מה שמשה רבינו נתקשה היה איך יתכן שדבר מועט, מטבע קטנה כמו מחצית השקל, יש בה לכפר על עון וחטא מעשה העגל.

הרי שלמדנו כאן שלדעת ר׳ מאיר יש חיוב מן התורה להוסיף קלבון גם כשהוא נותן מחצית השקל במדוייק, ומביא התקלין חדתין שכך מפורש בברייתא בתוספתא, השוקל שקל חייב בקלבון דברי ר׳ מאיר, וחכמים אומרים השוקל שקל פטור, הרי מפורש שר׳ מאיר סובר שגם כשהוא נותן את המטבע כפי שהיא קצובה בתורה, שקל (דהיינו מחצית השקל), הוא גם חייב בקלבון לר׳ מאיר, וחכמים סוברים שהוא פטור, וחכמים אינם סוברים את הדרשה שר׳ מאיר דורש ״זה יתנו״ כזה יתנו, שצריך להוסיף קלבון, אלא כפי שפירשנו במשנה מדברי הרב מברטנורה, שחכמים מפרשים ״זה יתנו״ כזה יתנו ולא יותר, ולכן לדעת חכמים אם הוא מביא את המטבע האמורה בתורה הוא לא צריך להוסיף על זה קלבון, אלא רק אם הוא נותן שני דינרין אז הוא חייב גם לדעת חכמים לתת קלבון, כי בכל פעם שהוא לא נותן את המטבע שאמורה בתורה אלא נותן מטבע גדולה יותר או קטנה יותר בזה שהוא מצרף שתי מטבעות קטנות, שם הוא צריך להוסיף קלבון, כמו תמיד כשמי שהוא בא אל השולחני להחליף מטבעות הוא צריך לשלם לו משהו על ההחלפה שהוא מחליף, אז גם כאן הוא יצטרך לשלם כחילוף אבל לא משום שחייבים בעצם לתת קלבון, אלא רק בגלל שצריך לתת לחילוף.

למדנו במשנה, **נתן סלע ליטול שקל, חייב שני קולבונות**, אדם שנתן סלע, וכפי שכבר פירשנו סלע היינו המטבע הנקראת בתורה שקל, שבסלע יש שתי מחציות השקל, ואם הוא נתן סלע וקיבל עודף שקל מן הגזבר חייב הוא לתת שני קולבונות.

[**אמר ר׳ אלעזר, דר׳ מאיר היא**, דין זה במשנה שהוא צריך לתת שני קולבונות זה אליבא דר׳ מאיר, **דר׳ מאיר אמר, אחד שקל שהוא נותן, ואחד (סלע)** (קרבן העדה) **[שקל] שהוא נוטל**, כך גורס ומסביר הקרבן העדה, הגזבר צריך לקחת מאדם זה שני קולבונות, אחד בשביל השקל שהוא מחזיר לו ואחד בשביל השקל שהוא נוטל ממנו שהיה צריך לתת לשולחני.]

אבל התקלין חדתין גורס שר׳ אלעזר בא לומר שזה אליבא דר׳ מאיר, והגירסא היא **אמר ר׳ אלעזר דר׳ מאיר היא, דאמר ר׳ מאיר אחד שקל שהוא נותן ואחד לדברי תורה**, כלומר, שהרי לר׳ מאיר הוא חייב לתת קלבון אחד בשביל השקל שהוא נותן, ובידו היה סלע והחליף אצל ההקדש, ואחד הוא צריך לתת לדברי תורה, כפי שלמדנו שאפילו כשהוא נותן מחצית השקל המטבע כפי שהתורה אמרה הוא גם צריך לתת לדעת ר׳ מאיר קלבון, וכאן זה שונה מהדין שנאמר במשנה ששנים ששקלו שקל שלם גם לר׳ מאיר לא חייבים לתת שני קולבונות, היינו כגון ראובן ושמעון שנתנו יחד שקל שלם (דהיינו סלע), הם לא צריכים לתת שני קולבונות אליבא דר׳ מאיר, זה משום שר׳ מאיר לא מחייב על הקלבון של חילוף משום שמכיון שהם נותנים שקל שלם בעד החיוב ששניהם חייבים להקדש יחד הם חייבים שקל שלם היינו סלע שלם אז זה כמי שקונים תבואה מן השוק כנגד סלע, שלא מחשיבים להם בעד החילוף, אין כאן מה לשלם בשביל החילוף, מה שאין כן כאן שהוא לא צריך לתת רק את השקל שלו, והוא בא להחליף את זה אצל הקדש לתת סלע וההקדש יחזיר לו עודף שקל, בזה סובר ר׳ מאיר שצריך לתת קלבון אחד בשביל החילוף, ועוד קלבון אחד בשביל מה שהוא חייב לתת קלבון גם כשהוא מביא את המטבע הנקראת מחצית השקל שהוא צריך לתת קלבון מדברי תורה, משא״כ לדעת התנא קמא אומר ר׳ אלעזר שהוא לא סובר בשנים ששקלו שיש חיוב קלבון מטעם דברי תורה, אלא רק מטעם החילוף, אם כן לדעת התנא קמא הכי נמי שלא יהיה חייב אלא אחת.

אלא שבמשנה לא מצאנו שחכמים חולקים על הדין הזה, כי הדין הזה נאמר במשנה כסתם, על כן מביאה הגמרא ברייתא, **דתניא, אלו חייבין בקולבון כו׳** והברייתא הזאת היא בתוספתא שהביא התקלין חדתין, שם כתוב הנותן סלע ונוטל שקל ר׳ מאיר מחייב שני קולבונות וחכמים אומרים קלבון אחד, וזו היא הברייתא שמובאת כאן בגירסת הגמרא, דתניא אלו חייבים בקלבון וכו׳, והסיום הוא שאם הוא נותן סלע ונוטל שקל ר׳ מאיר אומר שצריך לתת שני קלבנות, ולדעת חכמים רק קלבון אחד, וכפי שאומר הירושלמי שהתנא קמא אומר **קלבון אחד** משום שהוא סובר שאין חיוב לתת קלבון רק על החילוף, **ור׳ מאיר אומר שני קולבונות**, אחד בשביל החילוף ואחד מדברי תורה, כך סובר ר׳ אליעזר.

[ומר רב] [ספרים אחרים ורב אמר], **דברי הכל היא**, רב סובר שהמשנה שאומרת שמי שנתן סלע ליטול שקל חייב שני קלבונות היא לכולי עלמא, אפילו לדעת רבנן, וההסבר למה אפילו לרבנן הוא צריך לתת שני קלבונות לדעת רב, זה משום שאם הוא נתן סלע ונטל שקל הוא צריך לתת קלבון אחד מפני שהוא לא שקל את השקל האמור בתורה, והרי מי שמביא את המטבע שהיא לא המטבע האמורה בתורה שזה מחצית שקל הנקרא שקל, צריך לתת קלבון, ועוד קלבון אחד הוא צריך לתת על החצי שקל שהוא מקבל מהגזבר, ואילו לדעת ר׳ מאיר אם התנא קמא סובר שצריך לתת שני קלבונות לדעת ר׳ מאיר יהיה כאן תוספת לתת עוד קלבון, מה שצריך לתת לפי דין תורה, וכפי שמסיים רב, **דאמר רבי מאיר, אחד שקל שהוא נותן, ואחד שקל שהוא נוטל**, משום שכך הסברנו שאת זה גם התנא קמא סובר, שהרי אם הוא היה צריך להחליף ולהשיג את החצי סלע לתת להקדש הוא היה צריך לתת קלבון, וגם כשהוא היה צריך לקבל את השקל עודף מהסלע צריך לתת קלבון, שגם לדעת התנא קמא אפילו שהוא אמר שאם שנים שוקלים יחד סלע שהוא שקל שלם אז הם רק נותנים קלבון אחד, זה משום ששם הם הרי מביאים שניהם יחד ולכן מספיק שיתנו קלבון אחד, שהרי אם הם היו רוצים לפרוט את הסלע שלהם אצל השולחני (החלפן) לשני חצאי סלע, דהיינו לשני מחצית השקל, היו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

משלמים רק קלבון אחד, אבל כאן לתת שקל ולקבל שקל צריך הוא לתת שני קלבונות, את זה גם התנא קמא סובר, אלא שר׳ מאיר סובר קלבון שלישי כפי שהוא אומר ואחד לדברי תורה, שיש עוד קלבון שלישי שהוא צריך לתת לדברי תורה, כי לדעת ר׳ מאיר גם אם הוא מביא את המטבע כפי שהיא אמורה בתורה הוא גם כן צריך לתת קלבון אחד.

וכך הרי פירשנו גם בפירוש המשנה שמה שהמשנה אומרת שנתן סלע ונטל שקל נותן שני קלבונות, מפרש הרב מברטנורה שזה נאמר גם לתנא קמא שהוא נותן שני קלבונות, והוא הסביר זאת שאת האחד הוא נותן להכריע את מחצית השקל שהוא נוטל מן ההקדש, ובשביל שהוא מקבל מחצית השקל הוא

צריך לתת קלבון, ועוד קלבון אחד בגלל שהוא לא הביא את המטבע האמורה בתורה כי הרי הוא לא נותן מחצית השקל שזו המטבע הקצובה בתורה, ולכן הוא מתחייב לתת לקלבון, ואם כן לר׳ מאיר הוא צריך לתת שלוש קלבונות כפי שרב אומר, וזה מה שהגמרא מסיימת על דעתיה דרב שלשה קולבנות אינון.

אומרת הגמרא, אתא ר׳ ירמיה בא ר׳ ירמיה ואמר בשם ר׳ שמואל בר רב יצחק בשם רב, שלשה קולבנות אינון, אחד שקל שהוא נותן, ואחד שקל שהוא נוטל, ואחד לדבר תורה.

פירשנו את הסוגיא כפי שפירשו הקרבן העדה והתקלין חדתין, שלדעת ר׳ מאיר צריך לתת ג׳ קולבונות, ואילו לדעת רבנן צריך לתת רק שני קולבונות, ויסוד מחלוקת ר׳ מאיר ורבנן, לדעת ר׳ מאיר יש חיוב לתת קלבון גם כשהוא נותן את המטבע כפי שהתורה אמרה מחצית השקל, כי קלבון זה חיוב לתת מן התורה, ולדעת רבנן רק משלמים עבור החילוף כשהוא לא מביא את המטבע האמורה בתורה, אז הוא צריך לשלם קלבון בשביל עצם ההחלפה של המטבעות.

ובמשנה אליהו האריך בענין זה, ותמצית דבריו, שמדברי הרמב״ם מבואר שהוא פוסק כדברי רב שהמשנה שאמרה נתן סלע ונטל שקל חייב שני קולבונות, זה לכולי עלמא, וכפי שהזכרנו שגם הרב מברטנורה פירש כך את המשנה, שבפרק ג׳ מהלכות שקלים הלכה א׳ הוא פוסק שאינו חייב אלא כשהם שוקלים שניהם ביחד, ואז נותנים קלבון אחד, ובהלכה ו׳ הוא פוסק שעל אף שאם שניהם שוקלים ביחד הם נותנים רק קלבון אחד, הרי כשהוא נותן סלע ונוטל שקל חייב שני קולבונות, היינו כדברי רב שזה אליבא דכולי עלמא, ומכיון שהרמב״ם פסק כחכמים ולא כר׳ מאיר, שנותנים רק שני קולבונות בנתן סלע ונטל שקל, לכן הרמב״ם גם פסק שם בהלכה ז׳ שהקולבונות אינם כשקלים, כי בסיום הפרק בדף ה׳ בסיום הסוגיא נלמד שר׳ מאיר שסובר ששקל אפילו כשהוא מביא אותה מטבע כפי שהיא כתובה בתורה צריך גם כן לתת קולבון, וקולבון הוא חיוב לתת מן התורה כמו החיוב לתת את מחצית השקל, סובר ר׳ מאיר שהקולבונות נופלים להיכן שהשקלים נופלים, היינו עושים עם הקולבונות אותו דבר שעושים עם השקלים, כיון שגם החיוב לתת קולבון הוא חלק בלתי נפרד מחיוב מחצית השקל, משא״כ לדעת רבנן שהסוברים שהקלבון ניתן רק כתמורה לחילוף, נחלקו תנאים מה עושים עם זה, וגם הרמב״ם פסק שהקולבונות אין דינם כשקלים, אלא משמשים לדבר אחר, כי הרמב״ם פוסק שההלכה היא כחכמים ולא כר׳ מאיר.

והמשנה אליהו הביא לשונות של רש״י בכמה מקומות בגמרא ששם מבואר מדברי רש״י שהוא תמיד מפרש כדברי ר׳ מאיר, שאת הקלבון צריך לתת גם אם הוא מביא את המטבע כפי שהתורה אמרה, והוא מסביר שרש״י אמנם סובר שצריך לפסוק הלכה כר׳ מאיר, ולמה רש״י סובר לפסוק הלכה כר׳ מאיר, מכח סוגיא במנחות ששם מבואר שהקולבונות הולכים לאותו מקום שהשקלים הולכים, ואת זה אמרנו רק אליבא דר׳ מאיר, והוא מביא לעצמו ראיה מדברי הסמ״ג, שהסמ״ג לאחר שהוא הביא את דברי הרמב״ם שפוסק הלכה כחכמים הוא הביא שרש״י סובר שעל כל חצי שקל חייב קלבון, וששנים ששקלו חייבים שני קלבונות, ומשמע מדברי הסמ״ג שהוא הביא את דעת רש״י כמי שחולק על הרמב״ם, שהרמב״ם פסק הלכה כחכמים ורש״י פוסק הלכה כר׳ מאיר.

למדנו במשנה, האחים והשותפים, שחייבין בקלבון, ופטורין ממעשר בהמה.

אומרת הגמרא מתי הם חייבים בקלבון ופטורין ממעשר בהמה, בשחלקו וחזרו ונשתתפו מסביר התקלין חדתין (כפי שהסברנו במשנה מדברי הרב מברטנורה), **שאם הם חלקו ואח״כ חזרו ונשתתפו הם חייבין בקלבון, משום שעכשיו כשהם נותנים סלע שלם בשביל שניהם זה כאילו הם לווים זה מזה, ולמדנו הרי שאם אחד מלוה לחבירו והוא נותן סלע (דהיינו שקל שלם) אחד בשבילו ואחד בשביל חבירו שמלוה לו, וחבירו יצטרך לפרוע לו, הרי הוא חייב להביא קלבון, לכן גם כאן הם חייבים בקלבון, ופטורים ממעשר בהמה כי למדים בבכורות דף נ״ו מהפסוק שנאמר בבכור ״כל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך״ למדים ״לך״ ולא של שותפות, ושם בסוגיא מבואר שעל אף שהפסוק נאמר בבכור הפטור של שותפות למעשר בהמה, שבהמות של שותפין לא חייבות במעשר בהמה.**

ומתי למדנו במשנה, שחייבין במעשר בהמה ופטורין מן הקלבון, בשלא חלקו, אם הם עדיין לא חלקו את הנכסים אז הרי הבהמות שנולדות אינם פטורות ממעשר בהמה כי הם עדיין קיימים בתפוסת הבית (תפוסת הבית פירושו הנכסים שנפלו בירושה לפני שחולקים אותם), שלמדים מהפסוק שאם קנו בתפוסת הבית ולא חילקו כן חייבים במעשר בהמה, כי כתוב ״יהיה״, ופטורים מן הקלבון שכל זמן שהם בתפוסת הבית הסביר הרב מברטנורה במשנה זה כאילו האב שקל בשביל שני הבנים שלו, כי נכסי האב נחשבים עדיין כרשות אחידה, שיחשב כאילו הרשות הזאת של הנכסים שנקראת תפוסת הבית היא המשלמת בשביל שניהם, ולכן הם יהיו פטורים מלתת קלבון.

אומרת הגמרא, אמר רבי לעזר, והן שחלקו גדיים כנגד תיישים, ותיישים כנגד גדיים, מתי אנחנו אומרים שאם חלקו וחזרו ונתשתפו נתבטלה בזה תפוסת הבית וזו חלוקה מוחלטת שאפילו אם הם חזרו ונשתתפו דינם כשותפים ששותפים פטורים ממעשר בהמה וחייבים בקלבון כפי שהסברנו, זה דוקא כשהחלוקה של הנכסים היתה גדיים כנגד תיישים, אחד מהאחים לקח גדיים והשני לקחת תיישים,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת יומא

פרק ראשון – שבעת ימים

מסכת יומא, כך שמה, כי היא עוסקת בדיני היום המקודש ביותר בשנה, יום הכפורים, והמהרש"א אומר בחידושי אגדות, שמסכתא זו נקראת "יומא", שפירושו "יום אחד", על שם שיוה"כ הוא יום אחד קדוש בשנה, והמשנה הראשונה שהמסכתא מתחילה בה נוקטת הלשון "שבעת ימים קודם יום הכפורים", כי שבעת ימים בא לרמוז על הקדושה, כי המספר שבע קדוש בכל מקום כידוע, וקדושת היום הקדוש בשנה הזה הוא בגדר "שביעי" כקדושת יום השבת, ויום הכפורים נקרא "שבת שבתון" כמו השבת עצמה, שלא כשאר הימים טובים שנקראו רק שבתון.

ומסביר המהרש"א שהקב"ה נתן לנו ששה ימים טובים בשנה, שהרי מן התורה ראש השנה אינו אלא יום אחד, ושני ימים יש בסוכות, היום הראשון והיום השמיני שהם יו"ט, שני ימים בפסח היום הראשון והיום השביעי שהם יו"ט, ויום אחד של שבועות, שהם ששה ימים, והם קצת בדמיון של ימי החול, שהרי בכל הימים האלו שהם ימים טובים מותרת בהם מלאכת אוכל נפש, ונתן לנו את יום הכפורים שהוא היו"ט השביעי, שהוא בדמיון קדושת השבת, כמו שהשבת אסור בכל מלאכה כמו כן יום הכפורים אסור בכל מלאכה, וכמו שהשבת הוא דוגמת עולם הבא כך הוא יום הכפורים, ועוד יותר ממנו שהרי יוה"כ אין בו לא אכילה ולא שתיה דוגמת עולם הבא, וגם שהוא יום אחד כפי שנלמד בסוגיא בדף כ' שזה היום שאין כח בשטן לקטרג, כמו שהגמרא מבארת שמילה "השטן" היא בגמטריא שס"ד, ויש בשנה שס"ה ימים, אלא שיום אחד אין לשטן כח לקטרג, וזהו כמו עולם הבא שאין בו שטן.

פרקים הראשונים עוסקים בדיני עבודת יום הכפורים שהיה הכהן גדול עובד בזמן שבית המקדש היה קיים, והפרק האחרון עוסק בדיני יום הכפורים הנוהגים גם בזמן הזה, הצום של יום הכפורים, האיסורים של חמשה דברים שנאסרו ביום הכפורים, וסיום המסכתא בעניני התפילה והתשובה של יום הכפורים.

- דף ב' ע"א

משנה.

אומרת המשנה, שבעת ימים קודם יום הכפורים שבעה ימים לפני יום הכפורים, מפרישין כהן גדול מביתו, ללשכת פרהדרין, היו מפרישין את הכהן גדול מביתו ללשכה ששמה פרהדרין (והגמרא תפרש בדף ח' מהי אותה לשכה ולמה נקרא שמה כך), ויתבאר להלן בגמרא למה הפרישו אותו.

והטעם שמפרישים את הכהן גדול בדווקא, מסביר רש"י, משום שכל עבודת יום הכפורים אינה כשירה אלא בו, דהיינו שאת העבודה של יום הכפורים צריך לעשות דווקא הכהן גדול, ורש"י מביא שלומדים כך בהוריות בפרק בתרא, שנאמר אצל יום הכפורים "וכיפר הכהן אשר ימשח אותו", שמזה למדים שעבודת יום הכפורים צריכה להיות דווקא על ידי כהן גדול.

ועל מה שרש"י מציין שהלימוד מהפסוק נמצא במסכת הוריות, כבר העירו האחרונים, הרש"ש במקום, והשיח יצחק, והחשק שלמה, שאין לימוד כזה במסכת הוריות בבבלי, כי אם בתלמוד הירושלמי ובברייתא בתורת כהנים, ששם נלמד הלימוד הזה שכל עבודת יום הכפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול.

ועל מה שכתב רש"י שכל עבודת יום הכפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול, יש בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, בבעל המאור כאן במקום, וכן ברמב"ן במלחמות, ותוס' בדף כ' גם הזכירו מזה, וכן הבתוס' ישנים והריטב"א ועוד ראשונים, ונביא בקצרה את שורש המחלוקת.

בעלי הפיוטים סידרו בפיוטים של יום הכפורים בסדר העבודה, את הפייסות שהיו גם ביום הכפורים, שכפי שנלמד בהמשך המסכתא, מבואר במשניות הסדר שהיה בבית המקדש ארבעה פייסות בכל יום (כך מתבאר שם בפרק שני), ופייס פירושו שהכהנים מתאספים והיו עושים גורל כפי שמבואר שם ענינו של הפייס, לקבוע מי מהכהנים זוכה בעבודה מסויימת, וארבעה פעמים ביום היו מתאספים לעשות את הפייס לקבוע את סדר העבודות מי זוכה בעבודה, והקשה הבעל המאור על בעלי הפיוטים שהביאו בפיוטים של יום הכפורים את ענין הפייסות, והוא אומר שזו טעות גדולה, שהם טעו בפירוש המשנה, שאמנם המשניות במסכת יומא עוסקות בעניני פייסות, אבל כל אלו הפייסות לא היו אלא בשאר ימות השנה ולא ביום הכפורים, לפי שכל עבודות יום הכפורים אינם כשרות אלא בכהן גדול.

והרמב"ן במלחמות, כבר אומר, שגם בעיניו יפלא, אבל כיון שהוא רואה שבסדר עבודת הבבלי אשר מימי רבותינו כתוב בו פייסות, וכן בדברי הפייטן הראשון ר' אלעזר בר' קליר, ובקרובצות, דהיינו הפיוטים של הגאונים, וכך מהישיבות ורבני ספרד, לא יתכן ואי אפשר שיטעו כל רבותינו ואבותינו, ולכן הוא מבאר בארוכה שגם ביום הכפורים לא כל העבודות ממש היו מסורים להיות דווקא על ידי כהן גדול, ותרומת הדשן לא היה צריך הכהן גדול לעשות אותה.

אולם לדעת הבעל המאור ושאר הראשונים הסוברים כמותו, כל העבודות של יום הכפורים, מתרומת הדשן עד גמר הקרבן התמיד של בין הערביים, היו צריכים להיות על ידי כהן גדול. הרי שהרמב"ן חולק לגבי תרומת הדשן והוא סובר שאינה צריכה להעשות על ידי הכהן גדול, ורק העבודות שהם מסדר היום צריכים להעשות על ידי הכהן גדול, וכן קרבנות התמידין, וכאמור הוא מבאר בארוכה שגם ביום הכפורים היו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ארבעה פייסות, לאותן עבודות שלא היה צריך בהן כהן גדול, ומשום כך הכניסו בעלי הפיוטים את ענין הפייסות גם בפיוט ליום הכפורים, וגם בדברי הרמב"ם, בהלכות עבודות יום הכפורים, מבואר שהיו פייסות ביום הכפורים.

והראשונים מאריכים עוד בענין זה, איזה עבודות אפשר שכהן הדיוט יעשה ביום הכפורים, ועל איזה מהעבודות היו פייסות למי שסובר שהיו פייסות גם ביום הכפורים.

עוד אומרת המשנה, ומתקינין לו כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול, היו צריכים לזמן ולהכין כהן אחר להיות כהן גדול במקומו של הכהן גדול הנוכחי, אם יארע בכהן גדול הנוכחי פסול טומאת קרי או שאר טומאה שמעכבים אותו מלבוא למקדש, כי מכיון שהוא נטמא אין הוא יכול לבוא למקדש לעבוד עבודה, ואז צריך שיהיה מוכן כהן אחר שיוכל מיד להכנס במקומו לעבוד את העבודה.

ולכאורה לא נתבאר זימון זה לאיזה צורך צריך לזמן אותו, הרי אם יארע פסול בכהן גדול נוכל לומר לכהן הזה שהוא יכנס לעבוד עבודה במקומו של הכהן גדול שנטמא ואינו יכול לעבוד עבודה.

על זה מפרשים התוס' ישנים בד"ה ומתקינין לו כהן אחר תחתיו, שזה בשביל להתקין לו בגדי זהב כמדתו, שכיון שאם הוא יצטרך להכנס לעבוד עבודה הוא יצטרך בגדי זהב שהם שמונה בגדים, ומנין יהיה לו בגדים לפי מדתו, הרי הוא לא יוכל לקחת את הבגדי זהב של הכהן גדול הקיים, שהרי צריך שהבגדים יהיו לפי המדה שלו, ראויים לו, ולכן כדי שיהיו מוכן לו בגדי זהב היו מתקינים את הכהן אחר תחתיו, היינו להכין לו בגדי זהב.

ובאמת מסתפק הגבורת ארי על מסכת יומא (מבעל השאגת אריה), האם את ה"מתקינין לו כהן אחר" גם היו מקדימים שבעה ימים לפני יוה"כ, כמו שלכאורה היה משמע מלשון המשנה שזה הולך ביחד, ששבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישים את הכהן גדול ומתקינים לו כהן אחר תחתיו, או שמא מכיון שכל הצורך להתקין את הכהן אחר במקום הכהן גדול זה רק לענין שיכינו לו בגדים מי אומר שצריך לעשות את זה שבעה ימים קודם.

רבי יהודה אומר, אף אשה אחרת מתקינין לו, מתקינין ומזמנים לו אשה אחרת, שמא תמות אשתו של הכהן גדול, שנאמר (ויקרא טז) **וכפר בעדו ובעד ביתו, ופירוש ביתו, זו אשתו, ופסוק זה נאמר אצל יום הכפורים, שהכהן גדול העובד את עבודת יום הכפורים צריך להיות נשוי, לכן מכינים לו אשה אחרת שאם אשתו תמות תהיה זו אשתו,** וכפי שיתבאר לקמן בדף י"ג איך עושים את זה, שהרי גם אסור שיהיה לו שתי נשים.

אמרו לו רבנן לרי' יהודה, אם כן אם לדבריך שאתה חושש שמא אשתו של הכהן גדול תמות, ולכן אתה אומר שצריך להתקין לו אשה אחרת, אין לדבר סוף כמו שאתה חושש שהאחת האשה הקבוע שלו תמות יש לך שוב לחשוש שהשניה תמות ואין לדבר סוף, ועל כן סוברים חכמים שאין צורך להכין לו אשה אחרת מחשש שמא תמות אשתו.

אבל מה יהיה אם באמת יארע הדבר ותמות אשתו, האם העובדה שאין לו אשה ולא יכול להתקיים בו הפסוק "וכפר בעדו ובעד ביתו" זה מעכב אותו להיות כשר לעבודת יום הכפורים, זאת אומרת דין זה שהכהן גדול העובד עבודת יום הכפורים צריך להיות נשוי האם זה לעיכובא או לא.

התוס' ישנים בד"ה שמא תמות, מסתפקים בזה אם דין זה של כהן גדול נשוי הוא לעיכובא או לא, ואילו התוס' הרא"ש אומר בפשיטות שזה לא לעיכובא.

והשיח יצחק נוקט כאן בפשיטות להוכיח מדעת הרמב"ם שגם הוא סובר שכהן גדול זה לא לעיכובא, וגם אם אין לו אשה הוא כשר לעבודת יום הכפורים, ואילו האור שמח (בפ' י"ז מהל' איסורי ביאה) מדייק מלשון הרמב"ם להיפך, שכהן גדול זה לעיכובא ואם הכהן גדול אין לו אשה אינו ראוי לעבודת יום הכפורים.

גמרא. הגמרא מביאה משנה שגם היא עוסקת בדין הדומה לענין שבמשנתינו המדברת בענין יום הכפורים, וכפי שנראה בסוגיא שלמדים את שניהם מאותו פסוק.

תנן התם למדנו משנה שם (במסכת פרה), שבעת ימים קודם שריפת הפרה שבעה ימים לפני שהיו שורפים פרה אדומה, שמהשריפה של פרה אדומה היה אפר שממנו לוקחים לטהר את אלו שנטמאו בטומאת מת, היו מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו, את אותו כהן שהיה צריך להיות השורף את הפרה, היו מפרישים אותו מביתו, ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה ללשכה מיוחדת שהיתה על פני הבירה (כפי שיתבאר בהמשך הסוגיא מה זה "בירה"), צפונה מזרחה מפרש רש"י שזה היה במקצוע (בפינה, בזוית) המזרחית צפונית של העזרה.

ומבואר אם כן מדברי רש"י, שהוא סובר שאותה לשכה שאליה היו מפרישים את הכהן השורף את הפרה היתה צריכה להיות בתוך העזרה, וכך מפורש מדברי הרמב"ם בפרק ב' מהלכות פרה.

אבל התוס' אצלנו לקמן בדף ח' סוברים, שאותה לשכה שאליה היו מפרישים את הכהן השורף את הפרה לא היתה בעזרה, אלא היא היתה בהר הבית.

למדנו אם כן שהיו צריכים שבעה ימים קודם להפריש כהן השורף את הפרה, אבל למעשה בענין מעשי הפרה לא היה רק כהן השורף את הפרה, אלא היה גם מי ששוחט את הפרה, ומי שמזה מדם הפרה, והמנחת חינוך במצוה שצ"ז נוקט בפשיטות שהיו צריכים להפריש את כל כל אלו הכהנים, כיון שכולם עסוקים במעשי הפרה.

וזה פלא פלאים על אותו גאון וגדול, כי דברי התוס' ישנים כאן הם בפירוש דלא כדברי המנחת חינוך, שבד"ה מפרישים כהן השורף את הפרה, אומרים התוס' ישנים, אבל שאר כהנים שהיו עסוקים באסיפת אפרה ובשאר עסקיה, באלו לא היה צריך בכלל להפריש אותם, ואפילו מי שסובר כפי שנלמד בהמשך הסוגיא שפרישה למדים מפסוק, אין זה אלא למי שמתעסק בעיקר מעשי הפרה שזה שריפה, ואילו לדעת שמואל, הכהן שמקבל את הדם הוא העיקר, שהוא זה שעליו נאמר שלדורות הוא באלעזר, אלא לפי שעיקרה של פרה הוא לשריפה לכן נקט את השורף, והתוס' ישנים דן אם אליבא דרב יצטרכו להפריש את הכהן השוחט את הפרה, כי רב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

סובר ששחיטת פרה בזר פסולה.

וממשיכה שם המשנה, ולשכת בית האבן היתה נקראת אותה לשכה שאליה היו מפרישים את הכהן השורף את הפרה היתה נקראת לשכת בית האבן.

ושואלת המשנה, ולמה נקרא שמה לשכת בית האבן, מסביר השיח יצחק שאין לפרש שקראו לה כך בגלל שהיתה בנויה מאבן, כי אם כך משמע ששאר הלשכות היו של עץ, והרי יש מקומות שלא היו יכולים לבנות אלא מאבן, ועכ״פ גם הלשכת הכהן גדול היתה של אבן, ואם כן למה קראו ללשכה שבו מפרישים את הכהן השורף את הפרה לשכת בית האבן.

ומתרצת המשנה, שכל מעשיה של הפרה היו נעשים, בכלי גללים, מפרש רש״י, כלים העשויים מצפיעי בקר (מצואה של בקר), **בכלי אבנים** בכלים העשוים מאבנים, **ובכלי אדמה** שהם אינם עשוים ככלי חרס נעשים על ידי שריפה בכבשן, אלא הם נעשים מן האדמה שהיא כאבן רכה וחוקקים ממנה כלים.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא** למה תיקנו שיהיו עוסקים במעשי פרה דווקא בכלים הללו.

עונה הגמרא, **כיון דטבול יום כשר בפרה** כי למדים לקמן בדף מ״ג מהפסוק ״והזה הטהור״ טהור מכלל שהוא טמא, שלענין עשיית הפרה מספיק שהוא טבול יום, שאפילו שהוא טמא וטבל במקוה להטהר ועדיין לא היה לו הערב שמש והרי לא נגמרה טהרתו כל זמן שלא היה לו הערב שמש, מ״מ טבול יום כשר בפרה.

דתנן, כי למדנו במשנה, מטמאין היו הכהן השורף את הפרה, ומטבילין אותו, להוציא מלבן של צדוקין (במשניות הגירסא היא מפני שהצדוקים אומרים), **שהיו אומרים במעורבי השמש היתה נעשית,** הצדוקים היו חולקים על הפרושים על החכמים והם היו סוברים שמעשי הפרה צריכים להיות על ידי אדם שנטהר לגמרי וכבר היה לו גם הערב שמש (פירושו צאת הכוכבים), ובכדי להוציא מלבן של צדוקים היו מטמאים את הכהן ששורף את הפרה, ומיד מטבילים אותו לטהר אותו מהטומאה, וכך הוא היה עושה את הפרה לפני שהיה לו הערב שמש כדי להוציא מלבן של צדוקים.

והתוס׳ מסבירים בד״ה להוציא מלבן של צדוקין, שלא היו מטמאים את הכהן השורף את הפרה בטומאה דאורייתא, כי כל כך לא היו מזלזלים לטמא את הכהן השורף את הפרה בטומאה דאורייתא, אדרבה הרי מצינו שבגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת, אלא כל ענין הטומאה שהיו מטמאים הכהן השורף את הפרה זה כפי שמבואר במשנה (פרה ג׳ ח׳) סמכו ידיהם על ראשון ואומרים לו, אישי כהן גדול, רד טבול אחת, שמחמת עצם הנגיעה שאחיו הכהנים נוגעים בו הוא כבר נחשב כמי שנטמא טומאה דרבנן, כי אחיו הכהנים נחשבים כטמאים לגביו, שהרי בגדיהם של אוכלי תרומה הם מדרס לחטאת, (דהיינו שבגדיהם של אוכלי תרומה נחשבים כאילו טמאים טומאת מדרס הזב לגבי המתעסקים בקדשים שגדולים מהם במעלת הקדושה), ולכן הם נוגעים בו ונגיעה הזאת מטמאה אותו טומאה דרבנן, ואח״כ מטבילין אותו כדי להוציא מלבן של צדוקים.

כך היא שיטתם של התוס׳, אבל דעת הרמב״ם בפרק ב׳ מהלכות פרה שהיו מטמאים אותו בטומאה דאורייתא, כי הרמב״ם אומר שהיו מטמאים אותו בשרץ, וכך גם דעת רש״י במסכת חגיגה דף כ״ג, שהיו מטמאים אותו בשרץ, והטומאה היא טומאה דאורייתא, ואעפ״כ לאחר שהטבילו אותו והוא נהיה טהור אפילו שעדיין לא היה לו הערב שמש יכול היה לעשות את הפרה, כי פרה נעשית בטבול יום.

לכן תקינו לה רבנן כלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה דלא ליקבלו טומאה, כי היכי דלא ליזלזלו בה, כי מכיון שכל כך זלזלו להוציא מלבן של צדוקים לטמא לכתחלה הכהן השורף את הפרה כדי שהיא תיעשה בטבול יום, שוב חששו חכמים שלא יבאו לזלזל בה עוד יותר, לומר הואיל וטבול יום כשר בפרה אין צורך להיות זריזין בה בפרה בשמירת טהרה, וכך עשו בה הרבה מעלות לטהרה, וזו אחת מהם, שתיקנו כלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה שהם כלים שאינם מקבלים טומאה, כדי שלא יבואו לזלזל בה.

והתוס׳ בד״ה שכל מעשיה בכלי אבנים מסבירים, שגזירה זאת שתיקנו חכמים שיהיו מעשי הפרה דווקא בכלי אבנים כדי שלא יבואו לזלזל עוד יותר בשמירת הטהרה של הפרה, זה היה דווקא באלו השבעה ימים של שריפת הפרה, אבל בשעת קידוש האפר עם המים הרי מפורש במשנה בפרק ה׳ של מסכת פרה, וכל כלים מקדשים אפילו כלי גללים, ומשמע שפשוט למשנה יותר שבשאר כלים מקדשים מאשר בכלי גללים, וכלי גללים וכלי אבנים היה צריך התנא להשמיענו שאע״ג שהם אינם נחשבים כלים לענין טומאה יש להם שם כלים לענין קידוש של אפר פרה עם המים שכתוב ״מים חיים אל כלי״ שגם הם נקראים כלים, אבל בשאר כלים ודאי שמקדשים, אלא שמעשיה בכלי אבנים שנאמר כאן במשנה זה דווקא באלו השבעה ימים של שריפת הפרה.

שואלת הגמרא, **מאי שנא צפונה מזרחה** למה הלשכה שאליה פורש הכהן השורף את הפרה היתה דווקא בצפונה מזרחה, **כיון דחטאת היא,** שגם פרה אדומה נקראת חטאת, כי כתוב בפסוק בפרשת חקת ״למי נדה חטאת היא״, **וחטאת טעונה צפונה** הכוונה לקרבנות חטאת שמקריבים על המזבח, השחיטה של חטאת כמו שחיטה של קדשי קדשים היא דווקא בצפון, אבל אין הכוונה שהשחיטה של פרה טעונה צפון, הרי השחיטה של פרה נשחטת בהר המשחה שזה הר הזיתים, מול בית המקדש מחוץ לעזרה מחוץ להר הבית ומחוץ לירושלים, אלא שמכיון שהיא נקראת חטאת והחטאת טעונה צפונה, **וכתיב בה** בפרה עצמה כתוב (במדבר יט) **אל נכח פני אהל מועד** כשהוא מזה את דם הפרה כשהוא עומד בהר המשחה הוא היה צריך להזות מול אהל מועד כי הוא מתכוון ורואה את פסחו של היכל שבכותל המזרחי, לכן **תקינו לה רבנן לשכה צפונה מזרחה, כי היכי דלהוי לה היכירא,** שבזה שהלשכה נמצאת שם בצפונה מזרחה יהיה לו היכר לדעת שהוא הופרש לשם כדי להטיל עליו את עבודת הפרה הקרויה חטאת שבגלל זה זה בצפון, ושהיא טעונה מזרח שההזאות צריכות להיות מול פתח ההיכל שבכותל המזרחי, ובזה הכהן ישים לב להיות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זריז במעשיה וסדר עבודותיה.

שואלת הגמרא, מאי בירה, מה פירוש המילה בירה, שהוזכר במשנה שהובאה כאן שהיו מפרישין את הכהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה.

עונה הגמרא, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מקום היה בהר הבית, ובירה שמו, זה מקום מסויים בהר הבית ששמו בירה.

וריש לקיש אמר, כל המקדש כולו קרוי בירה, שנאמר (דברי הימים א׳ כט) **הבירה אשר הכינותי, דוד המלך אומר הבירה אשר הכינותי, פירושו אשר זמנתי לה מקום, זה הגורן של אַרַוְנָא המלך היבוסי שזימן דוד לבנות שם את הבית המקדש.**

ושואלים התוס׳ בד״ה ומאי שנא צפונה מזרחה, ואם תאמר למה לא היו מפרישים את הכהן גדול אותם שבעה ימים לפני יום הכפורים ללשכה זו שהיא גם כן על פני הבירה.

ומתרצים תוס׳ תירוץ אחד, שלשכת פרה, היינו הלשכה שאליה היו מפרישין את הכהן השורף את הפרה, למדנו במשנה שהיו קוראים לה לשכת בית האבן, כדי שיהיה היכר שכל מעשיה בכלי אבנים, ואם היו מפרישים לאותה לשכה גם את הכהן גדול לפני יום הכפורים, לא היה כאן היכר לפרה.

ועוד מתרצים התוס׳, אי נמי, משום שכהן גדול ביום הכפורים, פרישתו היתה לקדושה, שהרי כל עבודתו של כהן גדול ביום הכפורים היתה לפנים (היינו בהיכל) ולפני ולפנים (היינו בקודש הקדשים), ולכן היו מפרישים אותו ללשכת פרהדרין שבנויה בקודש, אבל פרה שנעשית מחוץ, בהר המשחה, פרישתו ללשכה שעל פני הבירה שחוץ לעזרה, הרי שכאן תוס׳ מפרשים שהלשכה של הכהן השורף את הפרה היתה על פני הבירה, שזה חוץ לעזרה.

שואלת הגמרא, מנא הני מילי, מהיכן לומדים את הדין שלמדנו במשנה ששבעה ימים קודם יום הכפורים מפרישים כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין, שהיה צריך להפריש את הכהן גדול העובד עבודה ביום הכפורים, וכמו כן מהיכן לומדים את הדין שלמדנו במשנה במסכת פרה ששבעה ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישים את כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה של פני הבירה צפונה מזרחה.

עונה הגמרא, אמר רב מניומי בר חלקיה אמר רבי מחסיא בר אידי אמר רבי יוחנן, אמר קרא כתוב בפסוק בפרשת צו (ויקרא ח) **כאשר עשה ביום הזה, צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם, הפסוק אומר בענין מלואים ששם צוה הקב״ה את אהרן ובניו לפרוש שבעה ימים, כפי שכתוב בפסוק ״ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה״, הרי שהם פרשו מביתם להיות בפתח אהל מועד שבעה ימים יום ולילה, וביום השמיני הם עבדו עבודה, כמו שכתוב בפרשת שמיני ויהי ביום השמיני קרא משה, וכתוב ״קרב אל המזבח״ כדי שיעבוד עבודה, ובסיום פרשת מלואים ופרשת צו כתוב, ״כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ לעשות״, פירושו שכמו שהוא צוה לכם במלואים לפרוש שבעה ימים ולאחר מכן לעבוד עבודה יום אחד, שהרי הפרישה של שבעת ימי המלואים היתה כדי שיוכלו לעבוד עבודה בשמיני למלואים, כך לדורות צריך גם כן לפרוש שבעה ימים לפני עבודה של יום אחד, וכך למדים ממה שכתוב בפסוק ״כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם״, לעשות, אלו מעשי פרה, לכפר, אלו מעשי יום הכפורים, שהמילה ״לעשות״ מתייחסת לעשיית הפרה, שצריך כמו במלואים לפרוש שבעה ימים קודם העבודה של יום השמיני כך צריך כהן השורף את הפרה לפרוש שבעה ימים קודם שריפת הפרה, וכתוב ״לכפר״ שזה מעשה יום הכפורים, שכמו במלואים פרשו שבעת ימים כדי לעבוד ביום השמיני, גם שבעה ימים לפני יום הכפורים צריך הכהן לפרוש כדי לעבוד ביום הכפורים.**

ולכאורה צריך עיון, כיון שלמדים את פרישת הכהן השורף את הפרה ופרישת כהן גדול לפני העבודה של יום הכפורים, ממלואים, שצריכים לפרוש מביתם שבעה ימים, למה לא נלמד ממלואים שכמו שבמלואים הם היו צריכים לפרוש שבעה ימים להיות בעזרה, כמשמעות הפסוק ״ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה״, כמו כן נאמר שגם הפרישה של הכהן השורף את הפרה צריכה להיות דווקא במקום בעזרה, והרי תוס׳ כפי שהזכרנו סוברים שהלשכה שעל פני הבירה שבה היה נמצא הכהן השורף את הפרה באותם שבעה ימים, היתה בכלל בהר הבית, וגם הלשכת פרהדרין שאליה היה פורש הכהן גדול קודם עבודת יום הכפורים, על אף שהבאנו מדברי רש״י שהיא היתה בעזרה, אבל לא היתה מקודשת בקדושת עזרה, כמו שתוס׳ כבר ביארו בדף ו׳ ע״א בד״ה מביתו, אומרים תוס׳ שעל כרחך לשכת פרהדרין לא היתה קדישה שאין ישיבה בעזרה כל שכן שכיבה, אם כן לא יתכן שהיה בה קדושת עזרה, ולמה לא נאמר שצריך לפרוש כמו שהיה צריך במלואים לפרוש את פתח אהל מועד שזה מקום בעזרה.

ובאמת שהראב״ד בפירושו למסכת תמיד רוצה לומר מכח שאלה זאת, שגם הלשכת פרהדרין שלשם פורש הכהן העובד עבודת יום הכפורים היתה בעזרה ממש, אבל כפי שהזכרנו כבר התוס׳ בדף ו׳ ודאי סבורים שלא היה בה קדושת עזרה, וזה מדברי רש״י שם בדף ו׳ שהוכיח כן שלא היתה הלשכת פרהדרין מקודשת בקדושת עזרה, שהרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, שום אדם אינו רשאי לשבת בעזרה וכל שכן שאינו רשאי לשכב, ואיך יכול היה הכהן להיות שם שבעה ימים, על כרחך שלא היה קדוש בקדושת עזרה, ולמה לא יהיה דינה כמו במלואים.

אבל התוס׳ ישנים בדף ו׳ ע״א ביארו שאפילו אהרן ובניו שאמנם היו צריכים לשבת בפתח אהל מועד כמו שמפורש בפסוק ״ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה״ אעפ״כ המקום שבו הם היו נמצאים לא היה מקודש בקדושת עזרה, שהרי מבואר בברייתא של מלאכת המשכן שמשה רבינו היה בכל יום של שבעת ימי המלואים מפרק את המשכן וחוזר ומעמיד אותו, ובשעה שהמשכן מפורק אין בו קדושה של קדושת מחנות, ואין בחצר המשכן קדושת עזרה, ובהכרח שכל דין פרישתם מביתם היה לשבת במקום הזה אפילו שאין בו קדושת עזרה, ולכן על אף שבאמת לומדים שכהן גדול צריך לפרוש שבעה ימים קודם יום הכפורים ולומדים את זה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ממלואים, לא קשה למה לא צריכים לפרוש למקום שהוא מקודש בקדושת עזרה, משום שבמלואים עצמם לדעת התוס׳ ישנים אהרן ובניו שמהם למדים, גם הם לא ישבו במקום שמקודש בקדושת עזרה כיון שהמשכן כשהוא מפורק אין בו קדושת עזרה, כך מתבאר מדברי התוס׳ ישנים, ופשוט אם כן למה מספיק להפריש את הכהן גדול ללשכה אפילו שאין בה קדושת עזרה, כי בזה זה גם כן דומה למלואים.

למדנו אם כן שר׳ יוחנן סובר שמאותו פסוק לומדים את שני הדברים, גם שכהן גדול צריך לפרוש קודם יום הכפורים, שזה נלמד מהמילה ״לכפר״, וגם שכהן השורף את הפרה צריך לשרוף שבעה ימים קודם שריפת הפרה, שאת זה לומדים מ״לעשות״.

שואלת הגמרא, **בשלמא כוליה קרא, בפרה לא מתוקם**, אתה לא יכול להעמיד את הפסוק כולו שהוא בא ללמד שכמו במלואים כך כהן השורף את הפרה צריך לפרוש שבעה ימים קודם ולא נלמד לענין כהן גדול ביום הכפורים רק לענין פרה, זה אי אפשר, **לכפר כתיב** כי הרי כתוב בפסוק ״לכפר״, **ופרה לאו בת כפרה היא** ואילו פרה אדומה לא באה בכלל לכפר, ובהכרח שמדובר גם בכפרה, שזה לעבודת כהן גדול ביום הכפורים, **אלא אימא כוליה קרא ביום הכפורים כתיב** אולי הפסוק כולו מדבר ביום הכפורים, שכמו במלואים היה אהרן ובניו צריכים לפרוש שבעה ימים כדי לעבוד בשמיני, כך כהן גדול העובד עבודת יום הכפורים צריכים להפריש אותו שבעה ימים קודם כדי שיעבוד עבודה ביום הכפורים, ומנין לך ללמוד שהפסוק ״לעשות״ מתייחס למעשי פרה.

עונה הגמרא, **אמרי, יליף** למדים בגזירה שוה, **צוה צוה, כתיב הכא** כתוב אצל מלואים כאשר **צוה ה׳ לעשות**, אם כן כתוב המילה ״צוה״, **וכתיב התם** בפרשת חוקת בפרשת פרה אדומה (במדבר יט) **זאת חקת התורה אשר צוה ה׳ לאמר**, למדים גזירה שוה ״צוה צוה״, **מה להלן פרה** כמו שב״זאת חקת התורה אשר צוה״ מדובר בפרשת פרה, **אף כאן פרה** כמו כן מה שנאמר ״צוה ה׳ לעשות״ ללמוד ממלואים לעשות כך לדורות, מדובר בכהן השורף את הפרה, **ומה כאן פרישה, אף להלן פרישה**, ושוב למדים את אותה גזירה שוה, כמו ש״צוה ה׳ לעשות״ מדובר בפרישה שהיתה צריכה להיות במלואים, כך ה״צוה״ שמדובר בפרשת פרה גם כן צריכים שהכהן השורף את הפרה יפרוש שבעה ימים קודם שריפת הפרה.

ומעיר הרש״ש ושואל, שאם כן שלומדים את הפרישה של קודם שריפת הפרה מדין מלואים, אז יצטרכו פרישה כמו במלואים שהפרישה תהיה בעזרה, וכוונתו לשאול שהרי דברי תוס׳ כבר ביארנו שם הסוברים שהפרישה של כהן השורף את הפרה היתה ללשכה של פני הבירה שזה בהר הבית וזה בכלל לא היה בעזרה.

כי לענין כהן הפורש לעבודת יום הכפורים כבר הסברנו שלדברי התוס׳ ישנים זה רק במקום שהוא בעזרה, על אף שזה לא מקודש בקדושת עזרה, אבל כהן השורף את הפרה הלשכה שאליה הוא פורש נמצאת בכלל בהר הבית.

ועוד העיר הרש״ש על שלמדנו בלשון הגמרא שפרה לאו בת כפרה היא, על אף שמבואר בגמרא במו״ק דף כ״ח מה פרה מכפרת משמע שמעשה פרה הם כן לכפרה, מ״מ אומרים תוס׳ ישנים לקמן בדף מ״ב עיקרה לטהרה בה, עיקר ענינה של הפרה הוא לטהרה ולא לכפרה.

- דף ב׳ ע״ב

שואלת הגמרא, **ואימא צוה [צוה] דיום הכפורים**, הרי שאמנם תירצת שיש ללמוד גזירה שוה ״צוה צוה״ שכמו בפרה כתוב ״צוה״ בפסוק ״זאת הפרה אשר צוה״, כך במלואים כתוב צוה״, ומה כאן פרישה אף להלן פרישה, ומזה למדים שצריך ללמוד ממלואים פרישה לכהן השורף את הפרה, על זה שואלת הגמרא, אולי גם המילה ״צוה״ שלמדים גזירה שוה מתייחסת ליום הכפורים, **דכתיב** (ויקרא טז) **ויעש כאשר צוה ה׳ את משה**, אם כן הרי שגם ביום הכפורים כתוב ״צוה״, ואולי זהו הלימוד של הגזירה שוה, לענין יום הכפורים ולא לענין כהן השורף את הפרה.

עונה הגמרא, **דנין צְוָה דלפני עשיה, מִצְוָה דלפני עשיה, ואין דנין צְוָה דלאחר עשיה מִצְוָה דלפני עשיה**, מסביר רש״י בסוף ע״א, לפני עשיה הכוונה קיום המצוה, צריך ללמוד גזירה שוה, כמו שכתוב במלואים ״כאשר צוה ה׳ לעשות״ מדובר בציווי שהוא מצוה לעשות בלשון עתיד, היינו ציווי שלפני העשיה, גם בפרה כשכתוב ״זאת חוקת התורה אשר צוה ה׳ לאמר״ הכוונה שהקב״ה צוה מה שעתידים לעשות, הציווי הוא לפני העשיה, משא״כ ה״צוה״ שנאמר אצל יום הכפורים ״ויעש כאשר צוה ה׳ את משה״ מדובר על העשיה שהוא כבר עשה ״כאשר צוה״, אם כן הרי שמדובר על צוה שלאחר העשיה, שהמילה ״צוה״ מתייחסת על אחרי שכבר עשו, ודנים ״צוה״ של לפני עשיה מ״צוה״ דלפני עשיה, שזה פרה ממלואים, ואין דנים ״צוה״ דלאחר עשיה מ״צוה״ דלפי עשיה, שצוה דלאחר עשיה זה של יום הכפורים לא דנים אותו מ״צוה״ שהוא לפני עשיה שהוא ה״צוה״ של מלואים.

שואלת שוב הגמרא, **ואימא צוה דקרבנות**, אמנם יש לך גזירה שוה ״צוה צוה״ ללמוד ממלואים למקום אחר שכתוב ״צוה״ שיצטרכו פרישה של שבעה ימים, אבל אולי זה מתייחס לקרבנות, **דכתיב** אצל קרבנות ציבור (ויקרא ז) **ביום צותו את בני ישראל**, ונלמד מגזירה שוה שבקרבנות של ציבור צריך כל כהן העובד במקדש פרישה שבעה ימים כדי לעבוד את העבודה של קרבנות ציבור, וזו היא הילפותא של הגזירה שוה ״צוה צוה״.

עונה הגמרא, **דנין צוה מצוה** דנים את המילה ״צוה״ שנאמרה אצל פרה מהמילה ״צוה״ שנאמרה אצל מלואים, ששני המילים האלו ״צוה צוה״ הם בדיוק אחת כמו השניה, **ואין דנין צותו מצוה** לא דנים גזירה שוה את ה״צוה״ של קרבנות שלא כתוב מפורש ״צוה״ באותו לשון רק כתוב ״צותו״, שאמנם המשמעות היא לשון ציווי אבל זה לא בדיוק המילה כמו ״צוה״ לכן לא דנים ״צותו״ מ״צוה״.

שואלת הגמרא, **ומאי נפקא מינה** מאי נפקא מינה אם כתוב אותה מילה ממש, או שזה רק המשמעות באותה משמעות, כמו ש״צותו״ זה באותה משמעות של צוואה כמו ״צוה״,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והתנא דבי רבי ישמעאל והרי למדו בני הישיבה של ר׳ ישמעאל, כתוב בפסוק אצל פרשת נגעי בתים בפרשת מצורע (ויקרא יד) ושב הכהן, ובא הכהן, והם דורשים זו היא שיבה זו היא ביאה.

וכפי שמצויין בצד ענין זה מצוי בהרבה מקומות בש״ס, ורש״י כאן קיצר מאד להסביר מה הכוונה במה שאמרנו ״זו היא שיבה זו היא ביאה״, אומר רש״י שאפילו שכאן כתוב בלשון ״ושב״ וכאן כתוב בלשון ״ובא״ דנים את זה כגזירה שוה זה מזה, מה שיבה חולץ וקוצה וטח, אף ביאה חולץ וקוצה וטח, זה מתייחס לענין נגע שהיה נראה בבית, וכשאמרו לכהן שיש כנגע בבית הרי שהכהן היה בא לראות את הבית, וכשהוא ראה והנה הנגע בקירות הבית כתוב שם שהוא הסגיר את הבית לשבעה ימים, ואח״כ כתוב ״ושב הכהן ביום השביעי וראה והנה פשה הנגע בקירות הבית״, כשהכהן חוזר ביום השביעי הוא רואה שהנגע גדל (נהיה יותר גדול), ״ציוה הכהן וחילצו את האבנים אשר בהן הנגע, והשליכו אתהן אל מחוץ לעיר אל מקום טמא״, זה נקרא חולץ, היינו הוא מוציא את האבנים שעליהם יש את הנגע, ואת הבית יקציע מבית סביב זה נקרא ״וקוצה״, שהוא מקצע מסביב לאבנים האלו את הטיח ואת העפר שיש שם, ושפכו את העפר אשר הקצו על מחוץ לעיר אל מקום טמא, זה מה שאמרנו ״וקוצה״, ״ולקחו אבנים אחרות והביאו אל תחת האבנים, ועפר אחר יקח וטח את הבית״, זה נקרא טיחה.

וזה מה שלמדנו, מה שיבה חולץ וקוצה וטח, דהיינו, שבפסוק שכתוב ״ושב הכהן״ נאמר מה שהוא עושה כשהוא חוזר אל הבית ורואה והנה פשה הנגע בקירות הבית, שהכהן אומר לעשות את שלשה הדברים האלו, ״חולץ״ לחלוץ ולהוציא את האבנים המנוגעים, ״קוצה״ לקצע מסביב את העפר והטיט שיש סביב האבנים, ״וטח״ זה לקחת ולהכניס אבנים אחרות במקום האבנים שהוצאו ולטוח את הבית, ואח״כ כתוב שאם הנגע שוב פעם פרח בבית ואחרי שחילצו את האבנים הקצו את הבית והטוח (טחו את הבית), שוב הנגע פרח בבית, ״ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית״ (זה הפסוק של ״ובא״) הוא שוב רואה פעם שניה שהנגע גדל, ״צרעת ממארת היא בבית טמא הוא״.

היינו סבורים שכאן כשכתוב ״ובא הכהן״ לא מדובר שמיד הוא אומר לנתוץ את הבית, אלא המילים האלו של ״ובא הכהן״ למדים בגזירה שוה מהפסוק ״ושב הכהן״, כמו שבפסוק ״ושב הכהן״ אמרנו שדינו הוא חולץ וקוצה וטח, כך כאן כשכתוב ״ובא הכהן״ גם כן דינו חולץ וקוצה וטח, ופירושו שאם לאחר שהוא בא בשבוע הראשון ״ושב הכהן״ שהוא רואה שפשה הנגע הרי הוא חולץ וקוצה וטח, והוא הדין אם אחרי שהסגירו את הבית לשבעה ימים ובסיומו של השבוע הראשון הנגע עומד בעינו, ולכן מסגירים אותו לשבוע שני, וכשהוא בא בסוף השבוע השני והוא מוצא שפשה הנגע, שבזה לא פירש הפסוק מה צריך לעשות בבית כזה שנשאר בעינו, היינו שהנגע עומד בעין בלי שהוא פשה וגדל בשבוע הראשון ורק עכשיו הוא פושה וגודל בשבוע השני, בא הפסוק ולימד אותך ש״ובא הכהן״ גם כן אין הזמן עכשיו לנתץ את הבית, אלא למדים ביאה משיבה, מה שיבה חולך וקוצה וטח והוא נותן לו עוד שבוע, אף כאן כשכתוב ״ובא הכהן״ חולץ וקוצה וטח ונותן לו עוד שבוע, זהו אם כן הלימוד שלמדים כמו שבפסוק ״ושב הכהן״ שמתייחס לכשהוא חוזר אחרי הסגר שהוא הסגיר את הבית לשבעה ימים התפקיד הוא ״חולץ״ לחלוץ ולהוציא את האבנים ״וקוצה״ ולקצע מסביב ״וטח״ ולהכניס אבנים במקום זה ולטוח את הבית, אף ביאה כשכתוב ״ובא הכהן״ שזה אחרי שבוע שני שהנגע בשבוע הראשון עמד בעינו, גם כן הדין הוא חולץ וקוצה וטח, זהו ענין הגזירה שוה.

עכ״פ הרי שאנחנו רואים, שעל אף שזה לא אותם מילים דומות לגמרי, הרי כאן כתוב ״ושב הכהן״ וכאן כתוב ״ובא הכהן״, בכל זאת זה נלמד בגזירה שוה כיון שזה אותה משמעות, כי ״ושב הכהן״ הכוונה היא שהוא חוזר אל הבית, וגם ״ובא הכהן״ הכוונה שהוא בא אל הבית, הרי שעל אף שהמילים אינם דומות לגמרי, שזה נקרא ושב וכאן כתוב ובא אומרים זו היא שיבה זו היא ביאה ללמוד גזירה שוה, אם כן למה אתה אומר שאם כאן כתוב ״צותו״ וכאן כתוב ״צוה״ לא לומדים גזירה שוה.

עונה הגמרא, הני מילי, היכא דליכא דדמי ליה, איפה שאין לנו מילה מדוייקת דומה לה, אז אמנם אפשר ללמוד גזירה שוה גם כשהמילים שמהם לומדים את הגזירה שוה אינם שוים במדויק, אבל מכיון שזה אותה משמעות אפשר ללמוד גזירה שוה, כי אין לי ללמוד את אותה גזירה שוה למילה שהיא יותר דומה ומדוייקת, אבל היכא דאיכא דדמי ליה, מדדמי ליה ילפינן, אבל כאן שאמנם אם לא היה לי פסוק ״צוה״ שנאמר פרה, הייתי יכול ללמוד ״צותו״ מ״צוה״ כי זה אותה משמעות, אבל מכיון שיש לי לימוד מגזירה שוה של מילה הדומה לה לגמרי במדויק, שכאן כתוב ״צוה״ וכאן כתוב ״צוה״, אז למדים ממה שדומה לה במדויק ולא למדים ״צותו״ מ״צוה״.

הרי שנתבאר לנו שהלימוד של ״צוה צוה״ בהכרח מלמד על ענינה של פרה לאחר שהגמרא ניסתה לומר שאולי ״צוה צוה״ מלמד על יום הכפורים, אולי הוא מלמד על קרבנות, ומסקנת הגמרא חזרה בה מכל הקושיות, והלימוד הנכון הוא ללמוד ״צוה צוה״, ולכן אי אפשר להעמיד שהפסוק כולו מדבר ביום הכפורים, כיון שכתוב ״וזאת חוקת התורה אשר צוה ה׳ לאמר״ שכתוב ״פרה״, וכאן כתוב ״כאשר צוה ביום הזה צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם״ ״צוה״ זה גם כן פרה, ומה כאן פרישה אף להלן פרישה, הרי שלמדנו שלענין פרישת כהן השורף את הפרה שבעה ימים קודם שריפתה למדים בגזירה שוה צוה צוה ממלואים.

אבל המילה ״לכפר״ שנאמרה כאן, למדנו שזה מדבר על ללמד שכהן גדול העובד עבודת יום הכפורים צריך לפרוש שבעה ימים מביתו קודם יום הכפורים.

ועל זה שואלת עכשיו הגמרא, לכפר, אלו מעשה יום הכפורים, כלומר מה שבברייתא למדנו שהמילה ״לכפר״ מתכוונת למעשה יום הכפורים ללמוד שכהן גדול העובד עבודת יום הכפורים צריך לפרוש מביתו שבעה ימים קודם יום הכפורים ולמדים זאת ממלואים, ואימא כפרה דקרבנות אולי הכוונה לכפרה של קרבנות שבהם כתוב הרבה פעמים ״וכפר הכהן״, שכל הקרבנות יצטרכו להפריש את הכהן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

העובד את העבודה שבעה ימים קודם.

וכבר הסבירו התוס׳ בסוף העמוד בד״ה אימא כפרה דקרבנות, וכך הסביר גם התוס׳ ישנים, שכוונת הקושיא זה לא לשלול שלענין יום הכפורים לא צריך פרישה, אלא הכוונה שגם שאר הקרבנות יצטרכו פרישה, אבל ודאי שאין הכוונה שדווקא קרבנות יצטרכו פרישה ויום הכפורים לא, הרי גם ביום הכפורים אומרים תוס׳ זה פרישה לקרבנות, הרי הכהן גדול ביום הכפורים מקריב קרבנות, ואם היינו אומרים שכל כהן העובד בעבודת הקרבנות צריך פרישה ודאי שגם הכהן גדול צריך פרישה, אלא הכוונה של הקושיא שלא רק ליום הכפורים יצטרכו פרישה, אלא בכל השנה לכפרה של קרבנות יצטרכו פרישה.

ורש״י פירש שקושית הגמרא כאן ״ואימא כפרה דקרבנות״, הכוונה לקרבנות יחיד, שכל כהן שצריך לעבוד את העבודה של קרבנות יחיד שבהם כתוב בכמה מקומות וכפר עליו הכהן, שיצטרכו פרישה שבעה ימים קודם שהוא עובד עבודה.

ופורכת הגמרא את השאלה, מי ידעינן הי כהן מתרמי, דבעי ליה פרישה, איך אתה שואל שנלמד שכל כהן הצריך לעבוד עבודה של קרבנות יחיד יצטרך פרישה, וכי אנחנו יודעים מראש מי הוא הכהן שיזדמן לו לעבוד את העבודה, הרי כידוע העבודה בבית המקדש היתה נעשית על ידי פייס, כפי שנלמד בפרק שני שהיו הכהנים מפייסים, דהיינו עושים גורל, כפי הסדר של הפייס והגורל שהוזכר שם, וכך היו זוכים הכהנים שעובדים את העבודה על ידי פייס, ומכיון שלא יודעים מי הוא הכהן שיצטרך לעבוד את עבודה לא שייך לומר שיצטרכו פרישה, כי כשאתה לומד לענין יום הכפורים אתה לומד על כהן ידוע, זה הכהן גדול שידוע שהוא יעבוד עבודת יום הכפורים, שהרי כל עבודת יום הכפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול, ועל כן שייך ללמוד ממלואים שיצטרך הכהן גדול לפרוש שבעה ימים קודם יום הכפורים אבל אם תצריך לכל כהן העובד עבודת קרבנות יחיד לפרוש שבעה ימים קודם, וכי אתה יודע מי הוא הכהן שיעבוד עבודה, הרי העבודה נעשית על ידי קביעה של הגרלה ופייס לקבוע מי הכהן שעובד את העבודה.

ודוחה הגמרא, **אמרי** אנחנו נאמר ונתרץ, **אלמה לא** מה כל כך קשה לך, **ניבעי ליה פרישה לכוליה משמרת בית אב**, הרי ידוע שהעבודה בבית המקדש היתה מחלוקת למשמרות כהונה, בכל שבוע משמר אחר של כהנים, היינו משפחה אחרת של כהנים היו עובדים את העבודה, והמשמרות היו מתחלפים ביום השבת, וכל משמר היה מחולק לבתי אבות (ויש מחלוקת אם לששה או לשבעה בתי אבות, כפי שלמדנו במסכת שקלים ובמסכת פסחים), וכל יום היה בית אב שזה חלק אחד של המשמר עובד את העבודה בבית המקדש, ואם כן אם נלמד שמדובר בכפרה דקרבנות להצריך פרישה לכל כהן שבא לעבוד עבודה של קרבנות יחיד, ואמנם אין אנו יודעים לומר מי הוא הכהן המסויים שיצטרך לעבוד את העבודה של הקרבן, אבל את כלל משמרת הבית אב אנחנו יודעים מתי יהיה היום שבו הם עובדים עבודה בבית המקדש, כגון שאנחנו יודעים שבשבוע הבא ביום ראשון הבית אב של משמר פלוני צריך לעבוד עבודה, נאמר להם שבוע קודם לפרוש מביתם כדי שיהיה להם פרישה של שבעה ימים לפני שמגיע היום שבו הם עובדים עבודה.

מתרצת הגמרא על הקושיא למה לא נלמד ש״לכפר״ הכוונה לקרבנות, כי דנין דבר שקבוע לו זמן מדבר שקבוע לו זמן, דנים את עבודת יום הכפורים שהיא עבודה שקבוע לה זמן, ודנין אותה מעבודה של יום השמיני למלואים שהיה קבוע לו זמן, וכך אנחנו למדים, כמו שלשמיני למלואים שהוא דבר שקבוע לו זמן קדמה הפרישה של שבעה ימים, כך לעבודת יום הכפורים שזה דבר שקבוע לו זמן צריך להיות קודם פרישה של הכהן גדול שבעה ימים, לאפוקי קרבנות דכל יומא איתנהו, משא״כ אותם קרבנות יחיד, הרי כל יום ויום היו מביאים את הקרבנות להקריב בבית המקדש, ולכן אי אפשר לפרש ש״לכפר״ הכוונה לכל הקרבנות, מכיון שזה צריך להיות דומה למלואים, ודווקא יום הכפורים שהוא קבוע לו זמן אפשר ללמוד ממלואים שגם בהם נקבע הזמן של העבודה אחרי הפרישה של שבעה ימים, ״ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את המשכן״ שהוא היה שמיני למלואים, ואילו כפרות של קרבנות שישנם בכל יום אי אפשר ללמוד אותם ממלואים.

ונציין כאן להגהה של מהר״י לנדא (ר׳ יחזקאל לנדו בעל הנודע ביהודה) שמעיר לעיין בדברי רש״י לקמן בדף כ״ו ע״ב בסוף העמוד, שם בד״ה אם רצה להקריב מבואר שכהן יחיד יכול להקריב את הכל בלי פייס, היינו בקרבנות שיחיד מביא להקריב יכול היה כהן יחיד להקריב בלי פייס, ואילו כאן אצלנו אומר רש״י על הקושיא ״לכפר״ שיהיה מדובר בכפרה דקרבנות, ורש״י אמר שזה קרבנות יחיד, והגמרא אמרה שלא יודעים מי מתרמי מכיון שצריך פייס, הרי מבואר שגם את הקרבנות יחיד היו הכהנים מקריבים לפי פייס, ולא שכהן יחיד יקריב.

והוא מביא שם את מה שהעיר התוי״ט והמשנה למלך בפרק ד׳ מהלכות תמידין הלכה ט׳, שיש ליישב את סתירת דברי רש״י, שברש״י בדף כ״ו ע״ב מדובר שבעל הקרבן היה בוחר לעצמו איזה כהן מבית האב, היה לו זכות למי שהביא קרבן להקריב שזה קרבן יחיד, היה לבעל הקרבן זכות לקבוע לעצמו כהן אחד, אמנם דווקא מהבית אב כי הוא לא יכול לבחור כהן שלא מאותו משמרת בית אב שצריכים לעבוד היום את העבודה במקדש, אבל מהבית אב שתפקידם היום לעבוד עבודה במקדש יכול הוא לבחור איזה כהן שהוא רוצה שיקריב את זה, אבל אם בעל הקרבן לא פירש מי מהכהנים של בית אב יקריב, בודאי היה פייס כדי דלא ליתו לאינצויי, ולכן אמנם רש״י אומר בדף כ״ו ע״ב שיכול כהן יחיד להקריב את כל הקרבן, זה כשהבעלים בחר בו שהוא יקריב את הקרבן שלו, אבל בלי זה הרי יש פייס, אם כן הגמרא תירצה נכון ״מי ידעינן הי כהן מתרמי״, שהרי אין אנחנו יודעים מראש האם בעל הקרבן יבחר כהן או לא יבחר כהן ויצטרכו פייס, כיון שאם הוא לא בוחר כהן צריך פייס.

שואלת עכשיו הגמרא, ואימא רגלים, אם התירוץ שתירצת שאי אפשר ללמוד ממלואים לקרבנות יחיד מכיון שצריך שזה יהיה פרישה לדבר שקבוע לו זמן, כמו שבמלואים היה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרישה ליום שמיני שהוא קבוע לו זמן, ולכן לקרבנות יחיד לא שייך ללמוד פרישה כי הם נוהגים כל יום, אבל מדובר בקרבנות של רגלים שקבוע להם זמן.

עונה הגמרא, **דנין דבר שנוהג פעם אחת בשנה, מדבר הנוהג פעם אחת בשנה**, יום הכפורים הוא הרי רק פעם אחת בשנה, וגם מלואים היו פעם אחת בשנה (דהיינו שעל אף שמלואים היו רק פעם אחת אבל עכ"פ זה לא יותר מאשר פעם אחת בשנה), ואפשר ללמוד מהם יום הכפורים שגם הם דבר הנוהג פעם אחת בשנה, **לאפוקי רגלים דלאו פעם אחת בשנה נינהו** הרי רגלים הם שלוש פעמים בשנה ולא פעם אחת, לכן אי אפשר ללמוד שיצטרכו פרישה לעבודת קרבנות של רגלים מעבודה של מלואים.

שואלת הגמרא, **ואימא רגל אחד** אמנם לכל שלשת הרגלים שיצטרכו פרישה אתה לא יכול ללמוד, כי זה לא דבר שהוא פעם אחת בשנה, כי זה שלוש פעמים בשנה, אבל נאמר שצריך פרישה לפני העבודה של רגל אחד, שרגל אחד הוא הרי גם רק פעם אחת בשנה.

וכי תימא לא ידעינן הי מיניהו משום שלא נדע על איזה רגל צריך פרישה, **אי חג המצות הואיל ופתח בו הכתוב תחלה** אנחנו נסתפק ולא נדע האם יצטרכו פרישה לרגל אחד שהוא פעם אחת בשנה ונאמר שזה חג המצות, והטעם שבו יצטרכו פרישה הואיל ופתח בו תחלה בכל מקום, כי בכל מקום שהתורה מזכירה את שלשה הרגלים מוזכר חג המצות הראשון, אם כן נאמר שזו חשיבותו שהפרישה שלומדים ממלואים לקרבנות של רגל זה לרגל של חג המצות, **אי חג הסוכות, הואיל ומרובה מצותו**, או שעדיף לומר ללמוד ממלואים שצריך פרישה לעבודות של רגל אחד שהכוונה לחג הסוכות, הואיל ויש בו ריבוי של מצוות, שהרי בחג הסוכות יש לנו את המצוה של סוכה, ושל לולב דהיינו נטילת ארבעת המינים, ובזמן שבית המקדש היה קיים היה גם כן ניסוך המים בכל יום מימי חג הסוכות, וגם ערבה היו נוטלים במקדש בימי חג הסוכות, ומכיון שזה חג שמרובה מצותו על כן הוא חשוב יותר ללמוד ממלואים שצריך פרישה, אבל עכ"פ אפשר ללמוד פרישה לדבר שנוהג פעם אחת בשנה לאחד מהרגלים, או לחג המצות שפתח בו הכתוב תחלה, או לחג הסוכות שמרובה מצותו.

אלא עונה הגמרא, לכן אי אפשר לומר שממלואים נלמד פרישת שבעה לרגלים, כי **דנין פרישת שבעה ליום אחד מפרישת שבעה ליום אחד**, דנים שיפרוש הכהן גדול שבעה ימים לעבודה של יום אחד שזה יום הכפורים, ממלואים שגם שם הפרישה של שבעה ימים היתה לעבודה של יום אחד, בשביל יום שמיני למלואים לבדו, זו היתה הפרישה בשביל היום השמיני שהוא יום אחד, **ואין דנין פרישת שבעה לשבעה מפרישת שבעה ליום אחד** ואי אפשר לדון ממלואים שיצטרכו פרישה שבעה ימים לעבודה של חג המצות וחג הסוכות שהם רגלים שיש בהם שבעה ימים, לא יכולים לדון פרישת שבעה, שבעה ימים ימים לשבעה, לשבעת ימי החג, מפרישה של יום אחד, מפרישה של שבעה ימים שהיתה במלואים רק ליום אחד בשביל שמיני למלואים.

שואלת הגמרא, **ואימא שמיני, דפרישת שבעה ליום אחד הוא**, נאמר שצריך לפרוש שבעה ימים קודם שהוא עובד את עבודת הקרבנות של שמיני עצרת, שכאן יהיה פרישה של שבעה ימים ליום אחד, ושוב גם כן רק פעם אחת בשנה, כי כידוע שמיני עצרת אינו אלא יום אחד, (ועל אף שבני חוץ לארץ יש להם שני ימים, שמיני עצרת ושמחת תורה, זה הרי רק יו"ט שני של גלויות, אבל מן התורה יש רק יום אחד, שמיני עצרת, אם כן יהיה כאן פרישת שבעה ליום אחד שאפשר ללמוד ממלואים שגם שם היה פרישת שבעה ליום אחד).

עונה הגמרא, **דנין דבר שאין קדושה לפניו מדבר שאין קדושה לפניו** דנים פרישה ליום הכפורים שאין שום קדושה לפני יום הכפורים נוהגת, ולומדים ממלואים שגם שם אותו שמיני למלואים לא קדמה לו שום ימים של קדושה, **ואין דנין דבר שיש קדושה לפניו מדבר שאין קדושה לפניו** אי אפשר לדון שיצטרכו פרישה לשמיני עצרת שיש קדושה לפניו, כי הרי לפני שמיני עצרת יש שבעה ימי חג הסוכות, ואם כן אי אפשר ללמוד שיצטרכו פרישה לשמיני שיש קדושה לפניו, ממלואים שהפרישה היתה ליום השמיני למלואים שלא היתה קדושה לפניו.

שואלת הגמרא, **ולאו קל וחומר הוא, השתא דבר שאין קדושה לפניו בעי פרישה, דבר שיש קדושה לפניו לא כל שכן**, זה הרי קל וחומר, אם לשמיני למלואים שלא היו ימים של קדושה לפניו הצריכה התורה פרישה של שבעה ימים קודם, כל שכן שלשמיני עצרת שיש קדושה לפניו שקדושתו עוד יותר גדולה ובודאי שיצטרכו פרישה של שבעה ימים קודם.

עונה הגמרא, **אמר רב משרשיא, לא** זו לא קושיא, **הזה כתיב, כזה**, הרי בפסוק שממנו למדים שצריך פרישת שבעה לדורות, זה הפסוק שכתוב אצל מלואים "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר", כתוב "הזה" לומר כזה, שלא הצריך פרישה אלא "כזה" כדוגמתו בדיוק ממש, ואם זה דוגמתו שייך ללמוד פרישה, וזה ביום הכפורים, שכמו ששמיני למלואים שקדמה לו פרישת שבעת ימים הוא יום שאין קדושה לפניו, כך יום הכפורים שאנחנו מצריכים פרישה של שבעה ימים קודם אין קדושה לפניו, משא"כ שמיני עצרת אפילו שיש לו חשיבות אולי עוד יותר גדולה משום שיש קדושה לפניו, אבל הוא לא "כזה", הוא לא דומה למלואים, ואי אפשר ללמוד ממלואים רק מה שדוגמתו ממש כיון שכתוב "הזה" פירושו כזה.

ונביא כאן את קושיתו של הגבורת ארי, לכשנתבונן במהלך השקלא וטריא בגמרא היתה לנו פעמיים קושיא שנלמד ממלואים שלקרבנות צריך פרישה, בראשונה בתחלת עמוד ב' הגמרא שאלה ואימא צוה דקרבנות, שנלמד שהמילה "צוה" שנאמרה אצל מלואים שממנה למדים בגזירה שוה ש"צוה" האמור בפרה מחייב פרישה שבעה ימים לכהן השורף את הפרה, אולי נלמד שמדובר לענין הקרבנות שכתוב בהם "ביום צותו את בני ישראל", וקושיא זאת על הקרבנות היא שונה מהקושיא השניה, כפי שפירשנו, שהקושיא הראשונה פירש רש"י שמדובר לענין קרבנות ציבור, משום שהצוואה של קרבנות אומר רש"י נלמד להצריך כל כהן העובד במקדש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרישה לקרבנות ציבור, הרי שקושיא זאת מתייחסת שנצריך פרישה לכהן שבא לעבוד עבודה בקרבנות ציבור, ואילו כשבאים לשאול על המילה ״לכפר״ שממנה למדים על יום הכפורים שהכהן גדול העובד עבודת יום הכפורים צריך פרישה שבעה ימים קודם, והגמרא שאלה ואימא כפרה דקרבנות, פירש רש״י כגון קרבנות יחיד, שכאן מדובר בקושיא שזה יהיה קרבנות יחיד.

שואל הגבורת ארי, למה רש״י משנה בפירושו, שבקושיא ״ואימא צוה דקרבנות״ אומר רש״י שהכוונה לקרבנות ציבור, ובקושיא ״ואימא כפרה דקרבנות״ אומר רש״י שהכוונה לקרבנות יחיד, והרי גם צוואה וגם כפרה שייכים גם בקרבן יחיד וגם בקרבן ציבור, שהרי גם קרבן ציבור מכפר כמו שעירי רגלים ושעירי ראשי חדשים שהם שעירים לחטאת שמכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, ואם כן למה רש״י מחלק שקושיא אחת היא על קרבנות ציבור וקושיא השניה על קרבנות יחיד, והוא מסביר ומאריך לבאר שהפסוק ״ביום צותו״ שהוא צוואה דקרבנות נאמר בפרשת צו לגבי סתם קרבנות, ״זאת התורה לעולה ולמנחה״, ובכלל לא מדובר דווקא בקרבן ציבור, אלא שלמדים גם מזה לעניני קרבן ציבור, והגבורת ארי גם שואל את הקושיא והסתירה ששאל ההגהות מהר״י לנדא מהרש״י לקמן בדף כ״ו ע״ב.

וסוף דבר אומר הגבורת ארי, שלדעתו הפירוש הברור הוא שגם הקושיא ״ואימא צוואה דקרבנות״, וגם הקושיא ״ואימא כפרה דקרבנות״, שתי הקושיות מתייחסות בין לקרבן יחיד ובין לקרבן ציבור.

ובדברי האחרונים נאמר כאן תירוץ ליישב את קושיתו של הגבורת ארי, שכל זמן שאנחנו יכולים לייחס את הקושיא שהיא מתייחסת לקרבנות ציבור אנחנו שואלים על קרבנות ציבור, שהרי לומדים פרישה ממלואים ובמלואים זה היה פרישה לקרבנות ציבור, כלשון הריטב״א שמפרש כך להדיא, שמה שרש״י פירש את הקושיא ״ואימא צוואה דקרבנות״ להצריך פרישת שבעה לכהן הבא לעבוד בקרבנות ציבור, שכך היא כל הסוגיא שבקרבנות ציבור מדובר, ומשום שהם דומים למלואים, כוונתו שגם במלואים היה קרבנות ציבור, ולכן את הקושיא ״ואימא צוואה דקרבנות״ פירש רש״י שמדובר לענין קרבנות ציבור, כי זה ראוי יותר להקשות שיצטרכו פרישה, כי זה דומה למלואים, משא״כ כשהגמרא באה לשאול ״ואימא כפרה דקרבנות״ ששם לא מצאנו כפרה רק בקרבנות יחיד, לכן רש״י הוצרך לפרש קרבנות יחיד, כי קרבנות ציבור הרי יש בהם תמידים ומוספים שהם בכלל לא באים לכפרה.

ואפילו שהגבורת ארי בקושיתו שואל גם על תמידים ומוספים על סמך דברי המדרש שגם קרבן תמיד היה מכפר על ישראל, וכך לשון המדרש למה נקרא שמן כבשים של תמיד, שכובשין עוונותיהן של ישראל, והמדרש אומר מעולם לא לן אדם מירושלים ועון בידו, מפני שהתמידים מכפרים, ואם כן הרי יש כפרה אפילו בתמידים ומוספין גם.

אבל בלשון רש״י מתורץ היטב למה הוא מפרש בקרבנות יחיד, כי רש״י מפרש את הקושיא ״ואימא כפרה דקרבנות״ כגון קרבנות יחיד דכתיב בהם בכמה מקומות ״וכפר עליו הכהן״, הרי שרש״י מדגיש שכל הקושיא ללמוד שצריך פרישת שבעה בקרבנות יחיד זה משום שאצליהם כתוב הלשון ״וכפר״ שהוא לשון של כפרה, אבל בקרבנות ציבור אפילו שנכון הדבר שהקרבנות מכפרים ובודאי השעירים של מוסף מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו וגם התמידים היו מכפרים כדברי המדרש, ודאי נכון הדבר שהם היו מכפרים, אבל לא כתוב אצליהם הלשון ״וכפר עליו הכהן״, פסוק שיהיה כתוב בו כפרה לא מצאנו בקרבנות ציבור רק בקרבנות יחיד, וזו היא היתה הקושיא של ״ואימר כפרה דקרבנות״ כי גם בקרבנות כתוב לשון כפרה, הוצרך רש״י לפרש שמדובר בקרבנות יחיד שבהם אמנם מצאנו את הלשון ״וכפר עליו הכהן״ שהוא לשון של כפרה, ומבואר אם כן היטב למה רש״י את הקושיא הראשונה של ״ואימא צוה דקרבנות״ פירש על קרבנות ציבור, משום שמלואים כדברי הריטב״א גם הם קרבן ציבור ומסתבר שהקושיא תהיה על קרבנות ציבור, ורק ב״לכפר״ שהקושיא ״ואימא כפרה דקרבנות צריכה להתייחס לקרבנות שכתוב בהם לשון ״וכפר״ הוצרך רש״י לפרש שמדובר על קרבנות יחיד שבהם מצאנו את הלשון ״וכפר עליו הכהן״.

[סיכום ביניים: למדנו אם כן במשנה, ששבעת ימים קודם יום הכפורים היו מפרישים את הכהן גדול שהוא זה שצריך לעבוד את עבודת יום הכפורים שאינה כשירה אלא בו, ללשכת פרהדרין.

וכמו כן הביאה הגמרא משנה במסכת פרה ששבעה ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישים את הכהן השורף הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, והגמרא אמרה מנא הני מילי, למדים ממלואים, בשבעת ימי המלואים נאמר ״כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם״, למדנו שיש כאן ציווי, כמו שעשיתם במלואים שצוה את אהרן ובניו לפרוש מביתם שבעה ימים, כמו שנאמר ״ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה״, ולאחר מכן בשמיני למלואים הם עבדו עבודה, כך תעשו גם לדורות, ומתי זה לדורות שצריך גם כן לפרוש שבעה ימים לפני עבודה של יום אחד, למדים ממה שנאמר ״לעשות״ אלו מעשי פרה, שלפני עשיית הפרה צריך הכהן השורף את הפרה לפרוש שבעה ימים, ״לכפר״ אלו מעשי יום הכפורים, שלפני יום הכפורים צריך הכהן גדול הצריך לעבוד את העבודה של יום הכפורים לפרוש שבעה ימים קודם.

והגמרא הקשתה מנין לנו ש״לכפר״ אלו מעשי יום הכפורים, אולי זה כפרה דקרבנות, ותירצה הגמרא שאי אפשר לומר כי צריך ללמוד ממלואים כמו ששם היה דבר שקבוע לו זמן צריך שהפרישה לדורות תהיה לדבר שקבוע לו זמן.

ושאלה הגמרא, אולי לשלושת הרגלים, ותירצה הגמרא שצריך שיהיה כמו במלואים דבר שנוהג פעם אחת בשנה.

שאלה הגמרא אולי צריך פרישה לקרבנות של רגל, אם נאמר לחג המצות שבו פתח הכתוב תחלה, או לחג הסוכות, ותירצה הגמרא שצריך שזה יהיה כמו במלואים שדנים פרישת שבעה ליום אחד, שכך היה במלואים כמו שלמדנו שאהרן ובניו מביתם שבעה ימים כדי לעבוד עבודה ביום אחד בשמיני למלואים, ואין דנים פרישת שבעה לשבעה, שזה אם נאמר שצריך פרישה לשבעת ימי החג.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וחזרה הגמרא ושאלה, ואימא שמיני, אולי נלמד מ״לכפר״ שמדובר על הקרבנות של שמיני עצרת, שצריך לפרוש שבעה רק ליום אחד, והגמרא תירצה תירוץ אחד שזה צריך להיות כמו במלואים, ושמיני עצרת כיון שיש קדושה לפניו אין זה דומה למלואים שאין קדושה לפניו.]

ועל הקושיא הזאת, שאולי נאמר שצריך פרישה ליום אחד, הכוונה לשמיני עצרת, מביאה הגמרא עוד תירוץ.

רב אשי אמר רב אשי בא לתרץ את הקושיא הזאת, שלא יתכן לומר שהפסוק מלמד שצריך פרישת שבעה לפני שמיני עצרת, **מי איכא מידי** וכי יתכן דבר כזה, **דעיקר רגל לא בעי פרישה, טפל דידיה בעי פרישה**, שמיני עצרת הוא היום האחרון של חג הסוכות והוא אם כן טפל לחג הסוכות, ולחג הסוכות עצמו לא צריך פרישת שבעה, שהרי זה ודאי שאי אפשר ללמוד ממלואים שיצטרכו פרישת שבעה לחג הסוכות, ואם כן איך יכול להיות שעיקר רגל שזה שבעת ימי החג לא צריך פרישה, ויום שמיני שהוא רק טפל לחג הסוכות עליו יצטרכו פרישה של שבעה ימים.

ואפילו למאן דאמר שמיני רגל בפני עצמו הוא ואפילו למי שסובר ששמיני נחשב חג בפני עצמו, **הני מילי** מתי הוא אמר זאת, **לענין**

- דף ג׳ ע״א

פז״ר קש״ב, שרק לענין אלו הששה דברים הנרמזים בראשי תיבות של ״פזר קשב״ (כפי שנפרש אותם תיכף), בזה שמיני נחשב רגל בפני עצמו ולא חלק מחג הסוכות, **אבל לענין תשלומין** שאפשר להקריב את הקרבנות של עולת ראיה ושלמי חגיגה בשמיני עצרת ולשלם בזה אם הוא לא הספיק לעשות זאת בשבעת ימי החג, **תשלומין דראשון הוא** ודאי ששמיני עצרת הוא גם כן זמן תשלומין של יום טוב ראשון.

דהא תנן כי הרי למדנו במשנה במסכת חגיגה, **מי שלא חג** פירושו מי שלא הקריב את הקרבן חגיגה שלו, **ביום טוב הראשון של חג**, היינו ביום ראשון של סוכות, **חוגג והולך כל הרגל כולו** יכול הוא לחגוג דהיינו להביא את הקרבן חגיגה במשך כל החג, **ויום טוב האחרון של חג** וגם בשמיני עצרת, ומכיון ששמיני עצרת הוא תשלומין דראשון, זה מוכיח ששמיני עצרת הוא טפל לחג הסוכות.

ואם כן עונה רב אשי אי אפשר ללמוד שצריך פרישת שבעה לקרבנות של שמיני עצרת, כיון שלחג הסוכות לא צריך פרישה, כי מי איכא מידי שעיקר הרגל שזה חג הסוכות לא בעי פרישה ושמיני עצרת שהוא רק טפל בעי פרישה, כי מכיון שלכולי עלמא אפילו למי שסובר שמיני רגל בפני עצמו, לענין תשלומין שמיני הוא תשלומין דראשון, אם כן בהכרח שהוא טפל לחג הסוכות, ולא יתכן שהטפל יהיה יותר חשוב מהעיקר, שהעיקר לא בעי פרישה והטפל צריך פרישה.

וזה פירוש הראשי תיבות פז״ר קש״ב לפי רש״י.

פ׳ רומז למילה פייס, שיש לשמיני עצרת פייס לעצמו, שאין פייס של שמיני עצרת שייך למה שקבעו מי יזכה בהקרבת השבעים פרים שהיו מקריבים בחג הסוכות, ורש״י מסביר, הרי בחג הסוכות היו מקריבים שבעים פרים במשך שבעת ימי החג, וידוע שמשמרות הכהנים היו עשרים וארבע משמרות כהונה שהיו מתחלפים בכל שבת ושבת, אבל ברגלים (בחגים) כל העשרים וארבע משמרות עולים למקדש כולם לעבוד עבודה, וכולם שוים בעבודה של קרבנות החג, ומכיון שיש לי שבעים פרים הרי שהפרים האלו נתחלקו למשמרות, היינו ביום ראשון שהביאו להקריב שלשה עשר פרים, שלשה עשר משמרות הקריבו את השלושה עשר פרים, ולמחרת שהביאו להקריב שנים עשרה פרים רק אחד עשרה מהמשמרות שלא הקריבו עדיין, הקריבו את האחד עשרה פרים של היום השני, ואת הפר השנים עשר הקריב משמר אחד שכבר הקריב ביום אתמול, וכך חוזר עוד פעם שכל העשרים וארבעה הקריבו, שזה כבר ארבעים ושמונה, ועוד פעם שכל העשרים וארבע מקריבים, אלא ששלוש פעם עשרים וארבע זה שבעים ושתים ויש בחג הסוכות רק שבעים פרים, נמצא שעשרים ושתים משמרות הספיקו להקריב שלוש פרים במשך חג הסוכות, ושתי משמרות לא הקריבו רק פעמיים, כך היה הסדר של הקרבת הפרים בחג הסוכות, ועל אף שיש לי שנים שלא הקריבו פעם שלישית פר, אין אומרים שאת הפר אחד שמקריבים במוסף של שמיני עצרת שיפייסו עליו שני המשמרות שלא הקריבו עדיין פר שלישי, אלא פר של שמיני מתחילין בתחלה להפיס עליו פייס של כל העשרים וארבע משמרות מי יזכה בו, מכיון שהוא לא שייך לחג הסוכות, וזה מה שלמדנו שלענין האות פ׳ שזה פייס, שמיני הוא רגל וענין בפני עצמו.

האות ז׳ מרמזת על המילה ״זמן״, זמן לעצמו, פירושו שמברכים שהחיינו בשמיני עצרת כמו על כל יו״ט, ולא כמו שביעי של פסח למשל שלא מברכים עליו שהחיינו כיון שהוא חלק מחג הפסח.

האות ר׳ רומזת ל״רגל לעצמו״, לומד רש״י שהכוונה שאין שם חג הסוכות עליו, ולא אומרים בתפילה ״חג הסוכות״ אלא ״שמיני עצרת״ כי הוא חג ויו״ט בפני עצמו.

האות ק׳ רומזת למילה ״קרבן״, שיש בו קרבן לעצמו, שאין הקרבן של שמיני עצרת שוה לכל שאר ימות החג, שבכל המוספים של ימי חג הסוכות היו פרים מרובים, כמו שלמדנו יום ראשון שלוש עשרה פרים והפרים מתמעטים והולכים עד שבשביעי של חג הסוכות ביום הושענא רבה לא היו כל כך פרים אבל היו בו עדיין עכ״פ שבעה פרים, וגם היו שני אילים במוסף של חג הסוכות, וגם ארבעה עשרה כבשים, ואילו מוסף של שמיני עצרת הוא קרבן בפני עצמו והוא שונה בכל, פר יש רק אחד בלבד, איל יש רק אחד במקום שני אילים שהיו במוסף של סוכות, וכבשים יש רק שבעה במקום י״ד של חג הסוכות.

האות ש׳, מפרש רש״י שהיא רומזת ל״שיר לעצמו״, שאין השיר של שמיני עצרת שוה לכל שאר השירות שהיו אומרים בימי חג הסוכות, כי השיר שהיו אומרים על הקרבן בימי חג הסוכות מדבר מעין גזל מתנות עניים, והשיר שהיו אומרים בחול המועד מפורש בגמרא בסוכה, וסימנו המובה״י, שזה סימן של הראשי פרקים שהיו אומרים בשירה של קרבנות החג של חג הסוכות, והטעם הוא משום שחג הסוכות הוא חג האסיף הזמן שבו כבר אספו את התבואה לבית, ולכן צריכים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להזהיר את העם לא לגזול מלתת להם את המתנות עניים, ואילו השיר של שמיני עצרת בכלל אינו מענין זה, ואינו מענין האסיף.

ורש״י אצלנו אומר שלא פירשו לנו איזהו שירו, דהיינו מה היה השיר שהיו אומרים בקרבנות של שמיני עצרת, ומצויין בצד לדברי רש״י במסכת ראש השנה דף ד׳, ששם בסוף עמוד ב׳, בד״ה פז״ר קש״ב, הביא רש״י, שבמסכת סופרים נתפרש השיר שאומרים בשמיני עצרת, וזה השיר של ״למנצח על השמינית״ שהוא פרק בתהילים, וזהו השיר המיוחד לשמיני עצרת.

והאות ב׳ רומזת על ״ברכה״, מפרש רש״י ברכה לעצמו, היינו ברכה שמברכים לתפלת חיי המלך, והוא מביא את התוספתא בסוכה שברכה זו היא על שם הברכה שנאמרה בפסוק (מלכים א ח) ״ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך״, ברכה זו היתה אחרי שבנו בית המקדש הראשון שאז חגגו שבעה ימים לחנוכת הבית ועוד שבעה ימים של חג הסוכות, ואח״כ ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך.

כך פירש רש״י את הראשי תיבות פז״ר קש״ב שלענינם שמיני נחשב רגל בפני עצמו.

והתוס׳ בד״ה פז״ר קש״ב הביאו את פירושו של רש״י, והם מקשים שהאות ב׳ המתפרשת לדעת רש״י ״ברכה״ לעצמו, על שם שמברכים את המלך, אינו דומה לפירוש המילה ״ברכה״ שנאמרה בברייתא בסוכה דף מ״ז, שם נאמר שכשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן, שיר, ברכה, ולינה, כך שמיני טעון קרבן שיר ברכה לינה, ושם למסקנת הגמרא מבואר ש״ברכה״ הכוונה ברכת המזון ותפילה, ותוס׳ עצמם אומרים שאין לחשוש בכך, שהרי ממה נפשך לפי מה שהגמרא רצתה שם לפרש שברכה הכוונה לזמן שהוא שהחיינו זה גם כן לא יוכל להתפרש, כי כאן ודאי שהבי״ת של ״ברכה״ אינו מרמז על זמן, שהרי זמן כבר נרמז באות ז׳ של פז״ר שפירושו זמן לעצמו.

אבל תוס׳ אומרים שרבינו תם מפרש, שהבי״ת שפירושו ברכה לעצמו, הכוונה באמת כמסקנת הגמרא בסוכה, והוא רומז על ברכת המזון ותפילה, שביום שמיני עצרת אומרים בתפלה ובברכת המזון ״את יום שמיני חג העצרת הזה״ ולא ממשיכים לומר ״את יום חג הסוכות הזה״ כבימי הסוכות.

אלא שלפי זה מהו האות ר׳ שהוא רגל בפני עצמו, שהרי לפירוש רש״י זה הכוונה רגל לעצמו, שאין עליו שם חג הסוכות, ואילו לרבינו תם שזה הבי״ת של ״ברכה״, מה הכוונה ל״רגל בפני עצמו״.

מפרש רבינו תם שהוא רגל בפני עצמו לענין לינה, שטעון לינה, שצריך להשאר ללון בליל מוצאי יו״ט האחרון (דהיינו במוצאי שמיני עצרת) בירושלים.

ומוסיפים תוס׳, שכל שבעת ימי החג היו טעונים לינה, כי למדים מפסח שכתוב בו ״ופנית בבוקר והלכת לאהליך״, הרי אי אפשר לפרש שהכוונה ״והלכת לאהליך״ ממש למחרת בחג, שהרי ביו״ט עצמו הוא חייב בראיית פני בעזרה, אלא כוונת הפסוק על הבוקר של חול המועד.

ומיד אומרים התוס׳ שאין להקשות שאם כך לינה אינה שייכת כל שבעת ימי החג, כי מה שטעון לינה בימי חול המועד הכוונה למי שלא הביא חגיגתו ביום ראשון שחוגג והולך כל הרגל כולו, ואם הוא לא הביא את הקרבן חגיגה שלו ביום ראשון והביא באחד משאר הימים של חול המועד צריך הוא ללון בלילה שלאחריו.

וחוזרים תוס׳ ושואלים, תיפוק ליה שבשמיני עצרת הוא בין כה טעון לינה משום שלמי שמחה, שהיו נוהגים כל שמונת ימי החג, ועונים תוס׳ שאם הוא שלח להקריב שלמים עוד מאתמול והרי השלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ויכול היה לצאת ידי חובת שלמי שמחה במה ששחטו יום לפני כן את השלמים, ויש לו בשר שלמים לאכול בשמיני עצרת, ולא היה צריך להשאר ללון בירושלים מצד הקרבת הקרבן, והוא צריך להשאר ללון משום ששמיני עצרת הוא בעצמו רגל להיות טעון לינה.

ועל האות ש׳ של ״שיר בפני עצמו״ התוס׳ גם כן מביאים את מה שהבאנו מדברי רש״י בראש השנה דף ד׳ ע״ב מהברייתא במסכת סופרים, אלא שתוס׳ מפרשים שבמסכת סופרים יש שהיו אומרים ״למנצח על השמינית״ בבית הכנסת, דהיינו שכמו שאנחנו אומרים שיר של יום בבית הכנסת כך היו נוהגים לומר בשמיני עצרת ״למנצח בנגינות על השמינית״ לפי מה שמבואר במסכת סופרים, ואומרים תוס׳, שאולי גם הלויים היו אומרים אותו בבית המקדש, דהיינו שאפשר לפרש שהשיר בפני עצמו שהלוים אומרים בבית המקדש בהקרבת הקרבן היא באמת ״למנצח על השמינית״.

[הרי שרב אשי המשיך להסביר עוד תירוץ למה אי אפשר ללמוד ש״לכפר״ הכוונה שצריך פרישה לעבודת הקרבנות של שמיני עצרת, שהרי לא יתכן שעיקר רגל לא יצטרך פרישה, היינו שחג הסוכות שהוא העיקר רגל לא צריך פרישה לעבודת הקרבנות שלו, ושמיני עצרת שאינו אלא הטפל של חג הסוכות יצטרך פרישה, שהרי הוכחנו שמכיון שגם למאן דאמר ״שמיני רגל בפני עצמו״ זה רק לענין פז״ר קש״ב, אבל לענין תשלומין, תשלומין דראשון הוא, כך אי אפשר לפרש ללמוד ממלואים שצריך פרישת שבעה ליום אחד של שמיני עצרת כיון שאינו אלא טפל לחג הסוכות.]

שואלת שוב הגמרא, **ואימא עצרת דפרישת שבעה ליום אחד הוא**, עדיין קשה, מנין לך שמדובר ללמוד ממלואים שכמו שבמלואים היה פרישת שבעה ליום אחד כך ביום הכפורים פורש הכהן גדול שזו פרישת שבעה ליום אחד, אולי צריך ללמוד ממלואים שצריך פרישת שבעה ליום עצרת (יו״ט של שבועות) שזה יום אחד, ואם כן שוב זה יהיה פרישת שבעה ליום אחד.

עונה הגמרא, **אמר רבי אבא, דנין פר אחד ואיל אחד, מפר אחד ואיל אחד**, דנים את עבודת הקרבנות שבמוסף של יום הכפורים, ביום הכפורים היו אמנם מקריבים עוד קרבנות, שהם הנקראים קרבנות שהם לחובת היום, אבל קרבנות המוסף של יום הכפורים שביום הכפורים הקריבו קרבן מוסף כמו בכל חג ומועד שמקריבים קרבן מוסף עבודת, הקרבנות במוסף של יום הכפורים לא היתה אלא פר אחד ואיל אחד, וגם העבודה שאהרן עבד בשמיני למלואים היה הקרבן פר אחד ואיל אחד כמו שנאמר בתורה ״קח לך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה״, אם כן זה פר אחד ואיל אחד, ולכן ראוי לדון וללמוד פר אחד ואיל אחד שזה עבודת מוסף של יום הכפורים שצריך פרישת שבעה לעבודה זו של הקרבנות, נלמד אותה כי פר אחד ואיל אחד נלמד אותה ממלואים שגם שם היה בשמיני למלואים פר אחד ואיל אחד וקדמה לו פרישה של שבעה ימים, לאפוקי עצרת דשני אילים נינהו, לאפוקי יו״ט של עצרת שהקריבו שני אילים, לכן זה לא דומה לקרבנות של מלואים, ואי אפשר לומר שלמדים ממלואים פרישת שבעה לקרבנות של יו״ט של עצרת כיון שהקרבנות אינם דומים.

הרי שפירשנו מדברי רש״י, שמהיכן יודעים שבשמיני למלואים הקריבו פר אחד ואיל אחד, למדים מהפסוק ״קח לך עגל בן בקר לחטאת״.

והתוס׳ ישנים כבר הביאו להקשות בשם רבינו תם, שאיך אפשר ללמוד יום הכפורים שכתוב בו ״פר״ ממלואים שכתוב בו ״עגל בן בקר״, והאריך הריטב״א כאן במקום בביאור הקושיא, שהרי ר׳ מאיר סובר במסכת ראש השנה בדף י׳, שיש חילוק, שכל מקום שנאמר בתורה ״עגל״ סתם, הכוונה בן שנה, ואם נאמר ״בן בקר״ זה בן שתי שנים, ואם נאמר ״פר״ זה בן ג׳ שנים, הרי שיש חילוק בין כשכתוב ״עגל בן בקר לחטאת״ כמו שכתוב בשמיני למלואים, או שכתוב ״פר״ כמו שכתוב ביום הכפורים ש״פר״ הכוונה בן ג׳ שנים ו״עגל בן בקר״ זה רק בן שתי שנים, כך הביא הקושיא את קושיתו של רבינו תם.

והריטב״א מתרץ את קושיתו של רבינו תם ששואל איך אפשר ללמוד כשכתוב ביום הכפורים ״פר״ ממלואים שכתוב ״עגל״, אומר הריטב״א שיש לומר שהסוגיא היא כר׳ יוסי, שר׳ יוסי סובר במסכת פרה פרק א׳ משנה ב׳ ש״פר״ הוא בן שתי שנים, כמו עגל בן בקר, וממילא ״פר״ ו״עגל בן בקר״ זה אותה בהמה.

אי נמי אומר הריטב״א, אפילו אם נאמר כר׳ מאיר, כשר׳ מאיר אומר ש״פר״ הוא בן ג׳ שנים, אין הכוונה שהוא מוכרח להיות בן ג׳ שנים, אלא שהוא כשר גם אם הוא בן ג׳ שנים, והוא הדין אם הוא בן שתי שנים הוא גם כן כשר, והוא מביא ראיה לכך שכך צריך ללמוד שר׳ מאיר סובר רק שצריך שיוכל להיות גם בן שלוש, אבל לא שהוא צריך להיות דווקא בן שלוש, ולפי זה מיישב הריטב״א שדברי רש״י צודקים, שעל אף שבמלואים נאמר ״קח לך עגל בן בקר״ אפשר ללמוד את זה לענין יום הכפורים שכתוב פר, שהרי למעשה גם פר של יום הכפורים כשר באותו ענין שעגל בן בקר כשר, וזה אותה בהמה ממש, כפי שהריטב״א תירץ את שיטתו של רש״י, ועוד האריך בענין זה מתי זה נקרא פר ומתי זה נקרא עגל ממחלוקת של התנאים.

רבינו תם שמכח קושיא זאת לא לומד כפירושו של רש״י, אלא רבינו תם סובר שלמדים מהפסוק שנאמר בפרשת תצוה בציווי של פרשת מילואים, שאם נאמר ״לקח פר בן בקר אחד ואילים שנים״ ואלו היו משלו, כמו שכתוב ״מאשר לאהרן ומאשר לבניו״, ועל אף שכתוב ״אילים שנים והגמרא כאן אומרת שלמדים פר ואיל של יום הכפורים מפר ואיל של מלואים שמדובר בפר ואיל, אומר הריטב״א לא נחשבים השני אילים האלו רק כמו אחד כי לא מחשיבים רק את האיל האחד שהיה עולה, כי אילו האיל השני היה שלמים, כך הביא הריטב״א בשם רבינו תם.

ואילו בדברי התוס׳ ישנים (בשורות הרחובת בסוף העמוד) מביאים בשם רבינו תם שאמנם למדים מפר ואיל שכתוב בפרשת ״ואתה תצוה״ שזה בציווי של המילואים, ועל אף ששם היה שני אילים לא מחשיבים את האיל שהוא עולה, רק את הפר ואיל שאותו איל אחד היה לחטאת כפי לשון התוס׳ ישנים בשם רבינו תם, נמצא שלדברי רבינו תם הלימוד הוא ממילואים מהקרבנות הקריבו בשבעת ימי המלואים ולא מהקרבן שהקריבו בשמיני למילואים, וזו קושיתו של הריטב״א על פירוש רבינו תם, שמכיון שקרבן זה הוא בשבעת ימי המילואים בתוך ימי הפרישה אז זה לא דומה ליום הכפורים שזה היום בו מקריבים קרבנות אחרי שבעת ימי הפרישה.

אבל רבינו תם עצמו בספר הישר לרבינו תם תירץ קושיא זאת איך אפשר ללמוד לענין יום הכפורים מהקרבנות שהקריבו בתוך ימי המלואים, מסביר רבינו תם שמכיון שהפסוק ״כאשר עשה ביום הזה״ שממנו למדים לענין לדורות, הרי מתייחס באמת ״כאשר עשה ביום הזה״ מה שעשו בשבעת ימי המלואים, אפשר גם ללמוד מהקרבנות שהיו בתוך שבעת ימי המלואים, ללמוד מהם לאיזה עבודות למדנו שצריך לדורות פרישה, לאותם עבודות שיש דמיון בקרבנות שלהם לאותם קרבנות שעליהם אמר הפסוק ״כאשר עשה ביום הזה״ כמו שהאריך שם רבינו תם בספר הישר.

[תירץ אם כן ר׳ אבא שדנים פר אחד ואיל אחד, היינו פר ואיל של יום הכפורים, מפר אחד ואיל אחד של מלואים שזה היה בשמיני למלואים לפירושו של רש״י או בתוך שבעת ימי המלואים לפירושו של רבינו תם, את זה אפשר ללמוד שצריך פרישה לקרבנות אלו וליום זה, לאפוקי עצרת דשני אילים נינהו, אי אפשר לומר שצריך פרישת שבעה לקרבנות של יו״ט של שבועות, שהרי ביו״ט של שבועות היו מקריבים שני אילים.]

שואלת הגמרא, הניחא למאן דאמר יום הכפורים איל אחד הוא, אלא למאן דאמר שני אילים נינהו, מאי איכא למימר.

והגמרא מסבירה את הקושיא, דתניא כי למדנו בברייתא מחלוקת, רבי אומר, איל אחד, הוא האמור כאן, הוא האמור בחומש הפקודים, כתוב בפרשת אחרי מות בסדר העבודה של יום הכפורים ״איל אחד״ שהיה קרבן ציבור ביום הכפורים, וזה הפסוק שכתוב ״ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל אחד לעולה״, הרי שהקריבו משל ציבור איל אחד לעולה כפי שמבואר בתורה בפרשת אחרי מות, וסובר רבי שזהו האיל לעולה שמוזכר בפרשת פנחס שם שהתורה מבארת את המוספים של כל המועדים מבואר במוסף של יום הכפורים שהקריבו איל אחד לעולה, זה אותו איל שהוזכר בפרשת אחרי מות, **רבי אליעזר ברבי שמעון אומר, שני אילים הם שזה שני אילים שונים, אחד האמור כאן** זה באמת האיל הזה שנאמר בפרשת אחרי מות, **ואחד האמור בחומש הפקודים** ואחד איל שני שהיה מהמוספים של יום הכפורים וזה האיל שהוזכר בפרשת פנחס.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואם כן קושית הגמרא היתה, שהניחא לרבי, רבי שסובר שאמנם אותו איל שאמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים, אז מובן לפי זה שביום הכפורים הרי הקריבו רק איל אחד, אפשר ללמוד יום הכפורים ממלואים שכמו במלואים היה פר אחד ואיל אחד גם ביום הכפורים יש רק פר אחד ואיל אחד, משא״כ ר׳ אלעזר בר׳ שמעון שסובר שהיו שני אילים ביום הכפורים, אם כן מה זה שונה מיו״ט של שבועות, כמו שאתה אומר שאי אפשר ללמוד פרישה לעצרת ממלואים כי במלואים רק היה איל אחד ובעצרת היו שני אילים, כמו כן אי אפשר ללמוד פרישה ליום הכפורים כי גם ביום הכפורים היו שני אילים.

מתרצת הגמרא, **אפילו תימא רבי אליעזר ברבי שמעון, התם, חד לחובת היום וחד למוספין, לאפוקי עצרת דתרוייהו חובת היום נינהו.**

אמנם לדעת ר׳ אלעזר ור׳ שמעון הקריבו שני אילים, אחד שהוזכר בפרשת אחרי מות ואחד שהוזכר במוספין בפרשת פנחס שהוא איל שני, אבל יש חילוק בין שני האילים האלו, שבמוספים של פרשת פנחס אמנם הוזכר איל, וזה איל אחד שהוא בקרבן המוסף, משא״כ האיל שהוא אמנם לא אותו איל והקריבו אותו זה האיל שכתוב בפרשת אחרי מות הוא היה לחובת היום, והוא לא נקרא מוסף, שהרי לא נאמר שם שיקריבו אותו ״מלבד עולת הבוקר״ כמו שלשון הפסוק הוא בכל המוספין, שתמיד כתוב ״מלבד עולת הבוקר״, הפסוק ״מלבד עולת הבוקר״ שנאמר תמיד במוספין משמעותו שזה מוסיף דבר יום ביומו, זאת אומרת בכל יום היו מקריבים רק את הקרבן תמיד, זה הקרבן שמקריבים בכל יום דבר יום ביומו, וכאן במוספין זה מוסיף (זה הלשון מוספין, להוסיף) עוד קרבנות על דבר יום ביומו, ובקרבנות המוספין בפרשת פנחס תמיד כתוב ״מלבד עולת הבוקר״, כלומר מלבד הקרבן התמידי שמקריבים קרבן תמיד כל יום הקריבו גם עוד קרבנות שהם המוספין, הקרבנות הנוספין על התמיד של שחר, משא״כ הקרבן שנזכר בפרשת אחרי מות הוא אמנם קרבן שבא לחובת היום, כי הרבה קרבנות שמקריבים ביום הכפורים נחשבים קרבנות של חובת היום והם לא מהמוספים שנאמרו בפרשת פנחס.

לאפוקי עצרת דתרוייהו חובת היום נינהו, ביום הכפורים סוף סוף יש איל אחד לחובת היום ואיל אחד שבמוספים אפילו שזה שני אילים אבל הם מחולקים, זה לחובת היום וזה למוספים, משא״כ ביו״ט של שבועות שהקריבו שני אילים שני האילים הם חובת היום, כי השני אילים האלו הם גם כן לא מהמוסף של יו״ט של שבועות, אלא זה שני אילים שהוזכרו בפרשת אמור, שם מדובר לגבי כשמביאים ביו״ט של שבועות את שתי הלחם, צריך ביחד עם שתי הלחם להקריב שבעה כבשים ושני אילים, וזה מה שנאמר ״והקרבתם על הלחם״ שכתוב שם ״ואילים שנים״ שאת זה מקריבים יחד על הלחם, וזה היה קרבנות לחובת היום ולא למוספים, משא״כ במלואים, בחובת היום של מלואים, היה רק איל אחד, אז שוב אי אפשר ללמוד פרישה ממלואים לענין יו״ט של שבועות שבו שני אילים היו לחובת היום, ובמלואים היה איל אחד בחובת היום, כך תירצה הגמרא.

שואלת הגמרא, **ואימא ראש השנה, דפרישת שבעה ליום אחד הוא**, אולי נלמד שממלואים למדים פרישה, שצריך לפרוש שבעה ימים לפני הקרבנות של יו״ט של ראש השנה שגם הוא יום אחד, ויש כאן לימוד לפרישת שבעה ליום אחד ממלואים שהיה פרישת שבעה ליום אחד.

עונה הגמרא, **אמר רבי אבהו, דנין פר ואיל שלו, מפר ואיל שלו, לאפוקי עצרת וראש השנה דציבור נינהו.**

למדים שקרבנות יום הכפורים צריכים פרישה, ששם הפר והאיל היו קריבים משלו, שהרי ביום הכפורים כתוב ״בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר בן בקר לחטאת ואיל״, הרי שהביא הכהן גדול ביום הכפורים פר ואיל משלו, ששני הקרבנות האלה היו משל הכהן גדול, וגם במלואים אותו פר ואיל שהזכרנו היו משלו, שהרי כתוב ״קח לך עגל״ ופירושו ״משלך״ (והגמרא תבאר מיד שיש בזה מחלוקת), ולכן אפשר ללמוד שפרישה צריכה להיות ליום הכפורים שזה אותם קרבנות כמו במלואים, כמו שבמלואים היה משלו כך ביום הכפורים זה משלו.

לאפוקי עצרת וראש השנה דציבור נינהו, אי אפשר ללמוד שזה פרישת שבעה ליום טוב של ראש השנה כיון שאמנם מקריבים פר ואיל, אבל זה היה משל ציבור, ועכשיו שתירצנו את התירוץ הזה מתרצת הגמרא עוד פעם את הקושיא הקודמת שאולי למדים פרישת שבעה ליו״ט של עצרת, שהרי גם עצרת כמו ראש השנה הקרבנות שמביאים הם קרבנות של ציבור ואי אפשר ללמוד פרישה לקרבנות הבאים משל ציבור, מפרישה במלואים, שזה הפרישת שבעה לקרבנות הבאים משלו.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאמר קח לך משלך**, מי שסובר שאם התורה אומרת ״קח לך״ כמו שנאמר במלואים ״קח לך עגל״ הכוונה משלך, אז נכון הדבר מה שתירצת שביום הכפורים אפשר ללמוד ממלואים, כמו שבמלואים היה משלו כך ביום הכפורים זה משלו,

- דף ג׳ ע״ב

ואותו דבר סבור אותו מאן דאמר, **ועשה לך** פירושו עשה לך **משלך** כמו שנאמר אצל משה רבינו ״עשה לך שתי חצוצרות כסף״, הוא סובר ״לך״ הכוונה משלך, למאן דאמר הזה מובן התירוץ שתירצת שאי אפשר ללמוד עצרת וראש השנה שהם משל ציבור ממלואים שזה היה משלו, כיון שמלואים היה משלו, **אלא למאן דאמר משל צבור** שהוא סובר שגם אם כתוב ״קח לך״ הכוונה משל ציבור, **מאי איכא למימר** מה אתה יכול לתרץ, הרי גם ביום הכפורים הקרבנות הם משלו ובמלואים היו הקרבנות משל ציבור, ואיך תוכל ללמוד פרישה דיום הכפורים מפרישת שבעה במלואים.

והגמרא מסבירה היכן מצינו את המחלוקת הזאת אם ״קח לך״ זה משלך או ש״קח לך״ זה משל ציבור, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **קח לך** פירושו **משלך, ועשה לך** פירושו **משלך**, וכשכתוב **ויקחו אליך** כמו שנאמר ״ויקחו אליך שמן זית זך״, שם הכונה **משל צבור, דברי רבי יאשיה** כך סובר ר׳ יאשיה, **רבי יונתן אומר, בין קח לך בין ויקחו אליך** בין אם כתוב ״קח לך״ ובן אם כתוב ״ויקחו אליך״ בשניהם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הכוונה משל צבור, ומה תלמוד לומר קח לך ולמה אם כן אומר הפסוק ״קח לך״ אם זה לא משלו אלא משל ציבור, כביכול, משלך אני רוצה, יותר משלהם, (או כפי הגירסא של העין יעקב כפי שמובא בצד, ״משלך אני רוצה ואיני רוצה משלהם״).

ואת הלשון ״כביכול״ מפרש רש״י, אני שמעתי (היינו שהוא קיבל לפרש) שכביכול פירושו שאם היה ציבור יכול להתכפר משל יחיד, אומר הקב״ה שבשל יחיד הייתי רוצה, אלא שלמעשה כיון שהציבור לא יכול להתכפר בשל יחיד ודאי שצריך שזה יהיה משל ציבור, ואומר רש״י, ואני אומר, לפי שדבר קשה הוא לומר שהקב״ה קץ בישראל והוא לא רוצה משלהם אלא משלך, לכן אומרת הברייתא את הלשון כביכול, כלומר על כרחינו יאמר כן, כאילו אפשר לומר כן, וכן בכל מקום שכתוב ״כביכול״ בש״ס וכמו שאנחנו אומרים ״כביכול״ כשמתייחסים להקב״ה, שבעצם לא שייך לייחס אל הקב״ה דיבורים כאלו, אלא שעל כרחנו אנחנו מוכרחים לומר כך, וזהו ״כביכול״, כאילו יכולים לומר כך, וגם כאן כלומר כאילו אפשר לומר כך שמשלך אני רוצה.

והמהרש״א מסביר שהכוונה היא, שמכיון שהעולם ומלואו כולם הם של הבורא יתברך שמו, אם כן היה מספיק שיהיה כתוב ״קח סמים״, (המהרש״א מתייחס למה שנלמד בהמשך הסוגיא לענין הפסוק ״קח לך סמים״), אבל אם הוא אומר ״לך״, כביכול, כאילו הוא אינו שלו אלא של משה, וכמו שחז״ל אומרים העולם כולו לא נברא אלא בשביל משה, שזו אחת מדרשות על המילה ״בראשית״, בשביל משה שנקרא ראשית, שנאמר ״וירא ראשית לו ושם חלקת מחוקק ספון״, וזהו שהוא מסיים שלכן הוא תולה במשה ולא בשל כל ישראל, משלך אני רוצה, וכאילו היא שלך.

הרי שלמדנו שיש מחלוקת בין ר׳ יאשיה ור׳ יונתן אם כתוב ״קח לך״ אם זה משלך או משל ציבור, ר׳ יאשיה סובר שאם כתוב ״קח לך״ הכוונה משלך, ואילו ר׳ יונתן אומר ש״קח לך״ גם כן הכוונה משל ציבור, אלא שיש כאן דגש שכביכול הקב״ה אומר משלך אני רוצה, אם כן הרי שלר׳ יאשיה אמנם יכלת לתרץ שנאמר במלואים ״קח לך״ הכוונה משלך, אז היה זה משלו, משא״כ לר׳ יונתן הרי זה משל ציבור.

והגמרא ממשיכה לפרש בענין זה, מה פירוש ״לך״.

אבא חנן אמר משום רבי אלעזר, כתוב אחד אומר בפסוק אחד כתוב (דברים י) **ועשית לך ארון עץ, וכתוב אחד אומר** (שמות כה) **ועשו ארון עצי שטים, הא כיצד** איך מיישבים את סתירת הפסוקים, **כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום** שאז מתייחסת ונקראת העבודה על שמם, **כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום** שאז לא מתייחס על שמם אלא כתוב ״ועשית לך״ כאילו שזה רק של משה ולא מתייחס לישראל.

כך פירש רש״י את התירוץ לחלק בזמן שעושים רצונו של מקום מתייחסת העבודה ונקראת על שמם של ישראל, ועל זה נאמר הפסוק בפרשת תרומה ״ועשו ארון עצי שיטים״, ואילו כשאין עושים רצונו של מקום זה הפסוק שנאמר בפרשת עקב ״ועשית לך ארון עצי שטים״ שזה נקרא על שמו של משה.

והמהרש״א אומר בחידושי אגדות, שיש גם לומר בהיפך, בזמן שעושים רצונו של מקום נחשב המלאכה שלהם כאילו משה עשה אותה, ובזמן שאין עושים רצונו של מקום לא נחשב מלאכתם כאילו משה עשה אותה, ונקראת על שמם שאז זה כאילו עושים מלאכה בעלמא.

ולעצם הסתירה בפסוקים מהפסוק שנאמר ״ועשית לך ארון עץ״ והפסוק שנאמר ״ועשו ארון עצי שטים״, שמשמע שפשוט לה לגמרא שזה אותו ארון שעשה בצלאל, על אף שלכאורה בכלל לא מדובר באותו ארון, הרי שהתוס׳ בחולין בדף צ״ב ע״א הסבירו שאע״פ שזה היה ארון אחר אעפ״כ קושית הגמרא היא שמסתמא כמו שהיה זה כך היה זה, ואם את זה עשה משה מסתבר שגם את הארון הזה עשה משה, על אף שבעצם זה לא אותו ארון עצמו, וזו היא קושית הגמרא שהוצרכנו לתרץ ולחלק כאן בזמן שישראל עושים רצונו של מקום כאן בזמן שאין עושים רצונו של מקום.

עכ״פ הרי קשה לר׳ יונתן שסובר שגם אם כתוב ״קח לך״ זה משל ציבור, איך אתה אומר שבדווקא לומדים פרישת שבעה ליום הכפורים כי זה תרווייהו משל אהרן, משל הכהן גדול, (וזה למדים ממלואים שגם שם היה פר ואיל משלו כי כתוב ״קח לך״, ו״קח לך״ פירושו משלך), הרי ר׳ יונתן אומר שגם אם כתוב ״קח לך״ הכוונה משל ציבור.

מתרצת הגמרא, עד כאן לא פליגי אלא בקיחות דעלמא ועשיות דעלמא, והגמרא מפרשת, קיחות דעלמא איפה **הוא הפסוק ״קח לך״ שהוא קיחות דעלמא שבו נחלקו אם זה משלך או משל ציבור, זה הפסוק שנאמר (שמות ל) קח לך סמים, זה הפסוק שנאמר לענין עשיית הקטורת, נאמר ״קח לך סמים נטף ושחלת״, ובמילים ״קח לך״ נחלקו אם זה משלך או שהכוונה משל ציבור.**

ומעיר כאן הרש״ש, למה הגמרא לא הביאה את הפסוק ״קח לך בשמים״ שנאמר קודם, ואומר הרש״ש, שלכאורה מאד קשה איך אפשר בכלל לומר שהקטורת היתה משל משה, זאת אומרת משום שכתוב ״קח לך״ ולמאן דאמר הזה ר׳ יאשיה סובר ש״קח לך״ זה משלך, הרי בפרשת תרומה כתוב מפורש ״דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה״, ושם כתוב ״וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחושת״, והסיום של הפסוק הוא ״ולקטורת הסמים״, וגם בפרשת ויקהל כתוב ״והנשיאים הביאו״ ושם גם כן מסיים הפסוק ״ולקטורת הסמים״, ואם כן איך אפשר בכלל לדון שמדובר כאן לקחת סמים לקטורת שזה יקחו ממשה רבינו ו״קח לך״ זה משלך, ועל כרחך צריך לומר שכוונת הגמרא היא על הקטורת הראשונה, ולפי זה מבואר שהוא לא אמר את ה״קח לך״ שנאמר בשמן המשחה, ״קח לך בשמים״, שהרי שמן המשחה לא נעשה אלא פעם אחת בימי משה, ואילו בפרשת תרומה כתוב גם כן ״בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים״, וגם בויקהל כתוב ״בשמים לשמן המשחה״ שהביאו הנשיאים, אם כן אי אפשר לשאול מ״קח לך״ שנאמר אצל שמן המשחה, שזה נעשה פעם אחת, משא״כ קח לך סמים, נכון שכתוב שתרומה הביאו גם כן והנשיאים הביאו גם כן לקטורת הסמים, אבל זה בפעם הראשונה ואפשר עדיין לפרש ש״קח לך סמים״ זה משל משה, כך תירץ הרש״ש.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עשיות דעלמא מה שאמרנו שבעשיות דעלמא שכתוב ״לך״ יש מחלוקת אם זה משלך או משל ציבור, זה כשכתוב (במדבר י) **עשה לך שתי חצוצרות כסף**, כמו שהזכרנו קודם, יש מחלוקת אם זה משלך או שזה משל ציבור, **אבל הנך פרושי קא מפרש דמשלך הוא** משא״כ באלו מפורש להדיא שזה משלך, וכולי עלמא מודים שזה היה משל אהרן, **במלואים מכדי כתיב** הרי כבר כתוב (ויקרא ט) **ואל בני ישראל תדבר לאמר, קחו שעיר עזים לחטאת, ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת למה לי**, מה הפסוק משנה בדיבורו במה שהתחיל לדבר, שבתחלת הפסוק נאמר ״ואל בני ישראל תדבר לאמר״, ולמה הוא אומר כאן ״ויאמר אל אהרן קח לך״, **שמע מינה קח לך משלך הוא** שבודאי כאן הפסוק שינה בדיבורו, לומר שקודם דובר שבני ישראל יביאו קרבנות, היינו משל ציבור, ואח״כ אל אהרן תאמר קח לך, שהוא יביא משלו, הרי שבמלואים לכולי עלמא ״קח לך עגל בן בקר לחטאת״ מתפרש משלך, שזה היה משל אהרן.

ביום הכפורים גם כן נוכיח את זה שזה משל אהרן, **מכדי כתיב** הרי כבר כתוב (ויקרא טז) **בואת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת וגו׳** ואח״כ כתוב **ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת, והקריב את פר החטאת אשר לו למה לי, שמע מינה, האי לו, משלו הוא**, גם ביום הכפורים יש לי לימוד שזה משלו משל אהרן, ושוב מובן היטב התירוץ שהגמרא תירצה שדנים פרישת שבעה מיום הכפורים שזה פר ואיל משלו מפרישת שבעה למלואים שזה היה פר ואיל משל אהרן, כמו שהוכחנו שלכולי עלמא זה היה במלואים משל אהרן, ולא למדים עצרת וראש השנה שיצטרכו להם פרישת שבעה, כיון שזה הקרבנות הבאים משל ציבור.

רב אשי אמר, דנין פר לחטאת ואיל לעולה, מפר לחטאת ואיל לעולה, לאפוקי ראש השנה ועצרת, דתרוייהו עולות נינהו.

רב אשי מתרץ, שלכן למדים ממלואים לפרישת שבעה לדורות שזה ביום הכפורים, משום שביום הכפורים יש פר לחטאת ואיל לעולה, מסביר רש״י, ביום הכפורים יש פר לחטאת ואיל לעולה לקרבן יחיד של הכהן גדול, הכהן גדול מביא אותו משלו, זה מה שנאמר ״בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה״, אז הרי שהפסוק אומר שהכהן גדול צריך ביום הכפורים להביא פר לחטאת ואיל לעולה, וזה נקרא קרבן יחיד כי זה קרבן השייך לכהן גדול, וזה לא בא משל ציבור, אז אפשר ללמוד את הקרבנות של יום הכפורים שהם צריכים פרישת שבעה, כי בהם היה פר לחטאת ואיל לעולה, וכמו כן בשמיני למלואים גם כן היה עגל בן בקר לחטאת, שזה דוגמת פר, ואיל לעולה, ולכן למדים פרישת שבעה לדורות יום הכפורים ממלואים שבשניהם היה פר לחטאת ואיל לעולה.

לאפוקי ראש השנה ועצרת, שזו היתה הקושיא שהם יום אחד ונלמד כמו שבמלואים יש פרישת שבעה ליום אחד, גם פרישת שבעה לדורות זה פרישת שבעה ליום אחד שהוא יו״ט של עצרת, או ליום אחד של יו״ט של ראש השנה, שאמנם גם בהם היה פר ואיל, אבל הם לא היו פר לחטאת ואיל לעולה, אלא שניהם גם הפר וגם האיל היו קרבנות עולה, ולכן אי אפשר ללמוד לזה ממלואים.

רבינא אמר, דנין עבודה בכהן גדול מעבודה בכהן גדול, לאפוקי כולהו קושייתין להוציא את כל הקושיות ששאלנו עד עכשיו, **דלאו עבודה בכהן גדול נינהו.**

רבינא מתרץ, שלמדים יום הכפורים שהעבודה נעשית דווקא בכהן גדול, וכמו שכבר למדנו במשנה בתחלת המסכתא שכל עבודת יום הכפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול, וגם במלואים העבודה בשמיני למלואים אהרן עשה אותה, כמו שנאמר ״ויקרב אהרן אל המזבח״, העבודה בשמיני למלואים היתה על ידי אהרן שהוא הכהן גדול, ולמדים פרישת שבעה ליום הכפורים שזה פרישת שבעה לעבודה של כהן גדול, מפרישת שבעה במלואים שגם כן היה פרישת שבעה בשביל העבודה של שמיני למלואים שנעשתה באהרן שהוא כהן גדול, ואי אפשר ללמוד לשאר הקרבנות, אם זה בקרבנות יחיד או בקרבנות ציבור, בקרבנות החג, עצרת, ראש השנה, וכל הקושיות שהיה לנו עד עכשיו במהלך הסוגיא, כל אלו אין צורך שדווקא כהן גדול יעבוד את העבודה של קרבנות אלו, ואי אפשר ללמוד ממלואים כי שם היה פרישת שבעה בשביל עבודה של הכהן גדול.

ואיכא דאמרי אמר רבינא ויש האומרים תירוץ אחר בשם רבינא, **דנין עבודה תחלה מעבודה תחילה, לאפוקי הני דלאו תחלה נינהו**, למדים עבודה תחלה שהיתה במלואים שהיא מלמדת על עבודה תחלה של יום הכפורים, לאפוקי כל הקרבנות האלו שהם לא עבודה תחלה, וכפי שהגמרא מבארת.

מאי תחלה.

אילימא תחלה בכהן גדול שדנים יום הכפורים שהיא עבודה ראשונה שהוטלה בכהן גדול בקרבנות ציבור, היינו ביום הכפורים הראשון הרי העבודה הראשונה שמעולם הוטלה דווקא על כהן גדול זה היה ביום הכפורים הראשון, אם כן למדים יום הכפורים ששם העבודה היתה תחלה בכהן גדול מעבודה של שמיני למלואים שגם היא היתה העבודה הראשונה שנעשתה על ידי הכהן גדול מעולם.

אם כן שואלת הגמרא, **היינו קמייתא**, זה הרי התירוץ הראשון של רבינא, היינו הלשון הראשון שלמדים עבודה בכהן גדול מעבודה בכהן גדול, אלא שאתה אומר את זה בלשון אחר, אבל זה אותו תירוץ, שלמדים דווקא יום הכפורים שזה דווקא בכהן גדול ממלואים שהיה דווקא בכהן גדול.

אלא עונה הגמרא, **עבודה תחלה במקום, מעבודה תחלה במקום**, האיכא דאמרי אומר שיש ללמוד את העבודות של יום הכפורים שהם צריכים פרישה, משום שביום הכפורים יש עבודה שנעשית לפני ולפנים בקודש הקדשים, שביום הכפורים הראשון היתה העבודה הזאת תחלה במקום זה של קודש הקדשים, שקודם לכן לא נכנס שום אדם לעבוד עבודה לפני ולפנים במקום קודש הקדשים, אז מקום זה של קודש הקדשים הוא ביום הכפורים הפעם הראשונה תחלה שנעשתה שם עבודה, וגם יום שמיני למלואים היה תחלת עבודה במקום, שהרי גם בשמיני למלואים במזבח החצון שם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הקריבו את הקרבנות בשמיני למלואים, כמו כל הקרבנות שמקריבים על המזבח החיצון, הרי אז היתה פעם ראשונה שעבדו עבודה על המזבח החיצון, ולכן ראוי ללמוד שפרישת שבעה למדים ממלואים, כמו שבמלואים היה פרישת שבעה לעבודה של שמיני למלואים שזה היה עבודה ראשונה במקום זה להקריב קרבנות על מזבח החיצון, כך לדורות צריך פרישת שבעה ליום הכפורים שביום הכפורים נעשית עבודה בקודש הקדשים שביום הכפורים הראשון זו היתה עבודה ראשונה שעבדו במקום זה של קודש הקדשים.

ושואל רש״י, איך אתה אומר שבשמיני למלואים היתה הפעם הראשונה שהקריבו קרבנות על המזבח החיצון, הרי בכל שבעת ימי המלואים היו יום יום מקריבים קרבנות, ושם כבר הקריבו לפני שמיני למלואים, על זה אומר רש״י הרי בכל שבעת ימי המלואים משה רבינו הוא שימש להקריב את הקרבנות, כי בשבעת ימי המלואים משה רבינו הוא היה מי שהקריב את הקרבנות, ורק בשמיני למלואים התחיל אהרן בעבודה, ומה שמשה שימש כל שבעת ימי המלואים אומר רש״י אינה קרויה עבודה אצל עבודת הכהנים, למה, שעבודת הכהנים הרי נעשית בלבוש של בגדי כהונה, ואילו העבודה שמשה רבינו עבד באותם שבעת ימי המלואים נעשתה בחלוק לבן, ולא היה לו בכלל בגדי כהונה, שלא הוכשר אלא לשעה בהוראת שעה, כך נעשתה על ידי משה רבינו, כך שעבודה בבגדי כהונה על ידי הכהנים היתה תחלה במקום במזבח החיצון רק בשמיני למלואים, כך הסביר רש״י.

וכך שגם לפי האיכא דאמרי מתורץ היטב כל הקושיות שהקשינו במהלך כל הסוגיא, שהרי כל אלו הקושיות אי אפשר לשאול שילמדו אותם ממלואים, משום שרק עבודה תחלה במקום היא הנלמדת מעבודה תחלה במקום, לאפוקי כל הקושיות שהגמרא שאלה שזה לא עבודה תחלה במקום. למדנו אם כן שמהיכן לומדים ממלואים פרישת שבעה לכהן גדול ביום הכפורים ופרישת שבעה לכהן השורף את הפרה, זה מהפסוק שנאמר במלואים ״כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם״, אמר רב מניומי בר חלקיה אמר ר׳ מחסיא בר אידי אמר ר׳ יוחנן כפי שלמדנו בדף ב׳ ע״א, שלמדים ״לעשות״ אלו מעשי פרה ״לכפר״ אלו מעשי יום הכפורים, שבשני דברים אלו גם כן למדים ממלואים שצריך פרישת שבעה לעבוד את העבודה של יום הכפורים ופרישת שבעה לכהן השורף את הפרה.

אומרת הגמרא, **כי אתא רב דימי אמר**, כשבא רב דימי מארץ ישראל לבבל הוא אמר, **רבי יוחנן מתני חדא**, [**רבי יהושע בן לוי**] **מתני תרתי**.

והגמרא מבארת, **רבי יוחנן מתני חדא**, **לעשות לכפר**, **אלו מעשה יום הכפורים**, והוא באמת סובר שלא דורשים מהפסוק ״כאשר עשה ביום הזה״ שתי פרישות, גם ליום הכפורים וגם לפרה, לומדים רק פרישה אחת ששניהם גם לעשות וגם לכפר שניהם מלמדים על פרישה ליום הכפורים. [**ורבי יהושע בן לוי**] (או ריש לקיש כפי שהגירסא בצד), **מתני תרתי** הוא זה שלומד שיש שני לימודים לשתי פרישות מפסוק זה, **לעשות אלו מעשה פרה**, **לכפר אלו מעשה יום הכפורים**.

שואלת מיד הגמרא, **רבי יוחנן מתני חדא**, הבינה הגמרא שהוא בכלל סובר שיש רק פרישה אחת של יום הכפורים ואין פרישה של פרה, **והא אנן תנן שבעת ימים קודם יום הכפורים** והרי אנו למדנו במשנה שיש פרישה לכהן גדול העובד עבודה ביום הכפורים, ולמדנו גם במשנה **ושבעת ימים קודם שריפת הפרה** שהובא כבר בדף ב׳ ששבעה ימים קודם שריפת הפרה מפרישים כהן השורף את הפרה, ואם כן איך אתה אומר שלמדים רק פרישה אחת ליום הכפורים, הרי במשנה כתוב שגם לשריפת הפרה צריך פרישת שבעה.

מתרצת הגמרא, **מעלה בעלמא** מה שהצרכנו שכהן השורף את הפרה ישרוף שבעה ימים קודם שריפת הפרה אינו אלא מעלה בעלמא, מנפי הקל שהקילו בה לטמא מדעת את הכהן השורף את הפרה, כפי שלמדנו בדף ב׳ כדי להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית, שהם היו אומרים שאי אפשר בעשיית הפרה רק מי שכבר נטהר והיה לו הערב שמש, וכדי להוציא מלבן של צדוקין ולהוציא מהטעות הזאת של הצדוקים, כי האמת הוא הרי שמדוייק מתורתינו הקדושה כפי שדרשו חכמים שהיא נעשית בטבול יום, היו מטמאים את הכהן השורף את הפרה ומטבילים אותו כדי שהיא תהיה נעשית בטבול יום, הרי שהקילו בה קולא כזו לטמא מדעת את הכהן השורף את הפרה, עשו בה מעלות רבות, וכמו שכבר ראינו שמשום כך לא השתמשו באותם שבעה ימים שהכהן הפורש משתמש רק בכלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה, כלים שלא מקבלים טומאה, ועוד מעלות, וזו אחת מהמעלות שהחמירו שיצטרך פרישה לשבעה ימים.

שואלת הגמרא, **והא אמר רבי מניומי בר חלקיה**, **אמר רבי מחסיא בר אידי**, **אמר רבי יוחנן**, **כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם**, **לעשות אלו מעשה פרה**, **לכפר אלו מעשה יום הכפורים**, אם כן איך ר׳ דימי אומר ר׳ יוחנן מתני חדא, שלמדים מהפסוק רק פרישה אחת ליום הכפורים ואילו פרישה של פרה לא למדים מהפסוק, ולמה צריך לפרוש הכהן השורף את הפרה, תירצת שלדעת ר׳ יוחנן זה משום מעלה בעלמא, הרי ר׳ מניומי בר חלקיה בשם ר׳ מחסיא בר אידי בשם ר׳ יוחנן אמר הוא שהוא כן דורש ללמוד שני פרישות מהפסוק, משום שגם הוא דורש ״לעשות״ אלו מעשה פרה, ״לכפר״ אלו מעשה יום הכפורים.

מתרצת הגמרא, **ההוא דרביה**, מימרא זאת שדורשים מהפסוק שני פרישות, את זה אמר ר׳ יוחנן בשם רבו, **דכי אתא רבין** כי כשרבין בא מארץ ישראל **אמר** רבין שמימרא זאת אומר אותה **רבי יוחנן משום רבי ישמעאל**, **לעשות אלו מעשה פרה לכפר אלו מעשה יום הכפורים**, אם כן בשם רבו ר׳ יוחנן אומר ללמוד שתי פרישות מהפסוק, משא״כ הוא עצמו סובר שלמדים רק פרישה אחת ליום הכפורים, ופרישת שבעה לכהן השורף את הפרה לא היתה אלא משום מעלה בעלמא ולא לומדים אותה מהפסוק.

אומרים התוס׳ בד״ה דרביה הוא, שהגמרא אמנם יכולה לתרץ שזו מחלוקת אמוראים אליבא דר׳ יוחנן, כי בהרבה מקומות בש״ס אנחנו רואים שיש מחלוקות של אמוראים אליבא דר׳ יוחנן, ואין כאן קושיא, שר׳ דימי בשם ר׳ יוחנן לומד מהפסוק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הזה חדא, ר' פרישה ליום הכפורים ולא פרישה לפרה, ואילו ר' מניומי בר חלקיה ור' מחסיא בר אידי הם לומדים בשם ר' יוחנן שני דברים מהפסוק, ועוד יותר, שהלשון "כי אתא רב דימי" משמעותו שזה בא לחלוק על המאן דאמר הקודם, כיון שהמאן דאמר הקודם כך אומר בשם ר' יוחנן אומרת הגמרא בזה הלשון כי אתא רב דימי, פירושו כשרב דימי חזר מארץ ישראל, (כי רב דימי ורבין מוציאים הרבה פעמים בש"ס שהם היו עולים מבבל לארץ ישראל, למדים תורה מר' יוחנן, וחוזרים לבבל לומר את מה שלמדו), שוכי אתא רב דימי בא לחלוק על המאן דאמר הקודם, מאן דאמר הקודם כך אומר בשם ר' יוחנן, ואילו ר' דימי אומר אחרת בשם ר' יוחנן, אלא שמכיון שמצאנו בהדיא שר' יוחנן אמר זאת משמו של ר' ישמעאל כמו שרבין אומר, לכן הוא מתרץ שזה דרביה.

ושואלים תוס', אם כן איך באמת ר' יוחנן אומר וחולק על ר' ישמעאל שהוא תנא.

ומתרצים התוס' כי יש ברייתא כדברי ר' יוחנן, וכפי שנלמד בסוגיא בדף ד', תניא כוותיה דר' יוחנן, ולא גורסים בברייתא תנאי כוותיה דר' יוחנן שהיא הברייתא שמסייעת לו, לא גורסים "לעשות" זה מעשה פרה, שהרי זה לא כדברי ר' יוחנן הסובר שלומדים פרישה אחת, אלא גורסים "לעשות לכפר" זה מעשה יום הכפורים, ששני הפסוקים גם לעשות וגם לכפר שניהם מדברים על יום הכפורים, וכך משמע מתוך פירושו של רש"י, שמה שנאמר שם בברייתא כשם שמפרישים כהן גדול ביום הכפורים כך מפרישים כהן השורף את הפרה, אומר רש"י שזה לא מהפסוק שלמדים זאת, אלא מעלה בעלמא, הרי שהברייתא הזאת לא לומדת פרישות פרה מהפסוק, אלא משום מעלה בעלמא, ומהפסוק למדים רק פרישה אחת.

אי נמי, כיון שר' יוחנן אומר משמו של ר' ישמעאל משמע שרק ר' ישמעאל כך סובר, אבל רבנן חולקים עליו, אם כן ר' יוחנן עצמו סובר כרבנן.

אומרת הגמרא, **אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן, מהיכא קא ילפת לה, ממלואים**, אתה לומד פרישת כהן גדול ביום הכפורים ממלואים, אם כן, **אי מה מלואים כל הכתוב בהן מעכב בהן** כמו שבמלואים כל מה שכתוב בהם שצריך לעשות היה מעכב, וכפי שנלמד בסוגיא לקמן שכך הדין במלואים, אם כן **אף הכא נמי כל הכתוב בהן מעכב בהן** נאמר שגם מה שלמדים ממלואים לדורות פרישת כהן גדול שבעה ימים שזה מעכב בעבודת כהן גדול שאם הוא לא פרש שבעה ימים קודם יום הכפורים הוא לא ראוי לעבודה.

וכי תימא הכי נמי שכך באמת הדין שפרישת שבעה של כהן גדול מעכבת בהכשר עבודתו ליום הכפורים, על זה הוא שואל, **והתנן** והרי למדנו במשנה, **ומתקינין לו כהן אחר** שמכינים ומזמנים לו כהן אחר שאם יארע פסול בכהן גדול הוא יכנס לשמש תחתיו, **ולא קתני מפרישין**, אז הרי שאת הכהן השני רק מזמנים ומתקינים אותו ולא כתוב שמפרישים אותו גם כן שבעה ימים, ואם יקרה איזה שהוא פסול בכהן גדול הרי נכנס הכהן הזה שהתקינו תחתיו לשמש בעבודת יום הכפורים בלא פרישה, הרי שודאי הפרישה לא מעכבת.

וכי תימא מאי מתקינין מפרישין שהמילה מתקינין גם כן פירושה מפרישין, שגם את הכהן השני שמכינים להיות מי שעובד את העבודה במקום הכהן גדול אם יארע בו פסול, גם אותו מפרישים לשבעה ימים, אם כן **ליתני או אידי ואידי מתקינין** או שיהיה כתוב בשניהם "מתקינין", **או אידי ואידי מפרישין** או שיהיה כתוב בשניהם "מפרישין", אלא ודאי שאת הכהן השני לא מפרישים שבעה ימים, ואעפ"כ הוא נכנס לעבוד עבודה, הרי שפרישת שבעה לא מעכבת, ואם אתה אומר שלומדים ממלואים למה לא נלמד ממלואים כמו ששם כל הכתוב בהם מעכב בהם כך תהיה פרישת שבעה ליום הכפורים מעכבת בהכשר העבודה של כהן גדול.

אמר ליה אמר לו ר' יוחנן, **אלא מר מהיכא יליף לה** אם כן אתה ששואל אותי מהיכן אתה לומד פרישת שבעה לכהן גדול.

אמר ענה ריש לקיש, הוא לומד את זה **מסיני**, שמצינו שמשה רבינו פירש קודם שהוא נכנס למחנה שכינה, **דכתיב** (שמות כד) **וישכן כבוד ה' על הר סיני, ויכסהו הענן ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי, מכדי כתיב** הרי כתוב בפסוק **ויקרא אל משה ביום השביעי, מאי ששת ימים**, אלא **זה בנה אב, שכל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה**, פירושו, שם בפסוק למדים "ויכסהו הענן" הכוונה שהענן כיסה למשה ששת ימים, ואם כן איך הוא קורא לו רק ביום השביעי, התשובה היא שמי שנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה, ואלו הששה ימים היו ששה ימים שמשה פירש קודם שהוא נכנס למחנה שכינה, וכמו שמצינו שמשה רבינו פירש ששה ימים קודם שהוא נכנס למחנה שכינה, כך למדים לדורות שכל מי שצריך להכנס למחנה שכינה כמו הכהן גדול שנכנס לעבוד עבודה לפני ולפנים, הוא צריך קודם פרישה של שבעה ימים.

שואלת הגמרא, **והא אנן שבעה תנן**, ממשה רבינו בסיני יש ללמוד ששה ימים, ובמשנה כתוב שמפרישים את הכהן גדול מביתו שבעה ימים.

עונה הגמרא, **מתניתין רבי יהודה בן בתירא היא** (זה נאמר לקמן בדף ו'), **דחייש**

- דף ד' ע"א

לטומאת ביתו, כלומר חוששים שמא הכהן גדול הזה יזקק לאשתו, והיא תראה דם בשעת ביאה, והדין הוא שמי שאשתו ראתה דם בשעת נדה דינו כבועל נדה שהוא נטמא לשבעה ימים, נמצא שאם לא נפריש אותו מביתו יתכן שהוא ימצא טמא שבעת ימים כמשפטו וכדינו של בועל נדה, והוא לא יוכל לעבוד עבודה ביום הכפורים, לכן צריך להפריש אותו שבעה ימים קודם, שגם אם יקרה לו שהוא נטמא להיות טמא שבעת ימים כמשפט בועל נדה הרי הוא יכול להטהר באותם שבעה ימים שהוא כבר הספיק לפרוש קודם יום הכפורים, הוא יוכל להטהר לעבוד עבודה ביום הכפורים.

הרי שמסקנת הסוגיא כפי שלמדנו היא, שר' יוחנן ור' יהושע בן לוי שניהם סבורים שפרישת כהן גדול שבעה ימים קודם יום הכפורים למדים ממלואים מהפסוק "לכפר" או "לעשות לכפר" או ששניהם באים ללמד על יום הכפורים או אחד מלמד על יום הכפורים, עכ"פ לומדים ממלואים, ואילו לדעת ריש לקיש לומדים את זה ממה שמצינו שמשה רבינו פירש קודם כניסתו למחנה שכינה, ועל אף ששם הפסיק ששה ימים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כאן בכהן גדול צריך שבעה ימים, כי זה לר׳ יהודה בן בתירא דחייש לטומאת ביתו.

[למדנו אם כן שנחלקו ר׳ יוחנן וריש לקיש מהיכן לומדים פרישה לכהן גדול שצריך לעבוד עבודת יום הכפורים, ר׳ יוחנן לומד את זה ממלואים, שכמו שבמלואים נצטוו אהרן ובניו לשבת פתח אהל מועד שבעה ימים ״ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה״ וביום השמיני הם עבדו עבודה, כך לדורות לומדים ממלואים שכהן גדול העובד עבודה ביום הכפורים צריך לפרוש שבעה ימים קודם, וריש לקיש חולק על ר׳ יוחנן ולומד פרישה לכהן גדול מהר סיני, שכמו שבסיני בשעת נתינתה של תורה למדים מהפסוקים שמשה רבינו פירש ששה ימים, ורק אח״כ נכנס למחנה שכינה, כך למדים בנין אב (היינו במה מצינו) שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששה ימים, והגמרא שאלה הרי כתוב שהוא צריך לפרוש שבעה ימים קודם, ותירצה הגמרא שזה לר׳ יהודה בן בתירא החושש לטומאת ביתו.

הרי שלדעת ריש לקיש שכמו שבסיני היו צריכים פרישה כדי להכנס למחנה שכינה, כך כהן גדול שנכנס לעבוד עבודה ביום הכפורים לפני ולפנים, קודם כניסתו למחנה שכינה צריך הוא לפרוש שבעה ימים.]

אומרת הגמרא, **אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש, בשלמא לדידי דילפינא ממלואים**, לדברי שלומדים פרישת שבעה של כהן גדול ממלואים, **היינו דתניא** מובן מה שלמדנו בברייתא, **זה וזה**, דהיינו בין הכהן שהפרישו אותו לפני יום הכפורים, שהוא הכהן גדול שהוא זה שצריך לעבוד עבודה ביום הכפורים ומפרישים אותו שבעה ימים קודם, ובין הכהן של פרה, שהכהן השורף הפרה גם למדנו במשנה במסכת פרה (כפי שהובא בדף ב׳) שגם את הכהן השורף את הפרה היו צריכים להפריש שבעה ימים קודם שריפת הפרה, זה וזה, גם על הכהן גדול שהפרישו אותו לפני יום הכפורים וגם על הכהן השורף את הפרה, **מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם** היו צריכים להזות עליהם מכל החטאות, חטאות הכוונה לפרות אדומות, כל פרה אדומה נקראת חטאת כמו שלמדנו בדף ב׳ שלמדים מהפסוק ״חטאת היא״ חטאת קרייה רחמנא, ומכל אפר פרה שהיה שם במקדש כפי שיתבאר בהמשך היו מזין גם על כהן השורף את הפרה וגם על הכהן שהפרישו אותו שבעה ימים קודם עבודת יום הכפורים.

ומזה שואל ר׳ יוחנן את ריש לקיש, בשלמא לדידי שאני לומד ממלואים מובן מה שכתוב בברייתא שזה וזה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם, **דהואי נמי הואה במלואים** שהרי גם בפרישת שבעה של ימי המלואים מצאנו שהיה שם הזאה, כי כך כתוב בפסוק בפרשת צו, ״ויז על אהרן״, שהזו עליו מן הדם, וכתוב שם ״שבעת ימים ימלא את ידם״ שבכל השבעה ימים עשה להם כחוק יום הראשון, כפי שהוא עשה ביום הראשון כך הוא עשה בכל שבעת הימים, ומכיון שמצינו הזאה במלואים מובן לנו שגם בפרישה של כהן גדול קודם עבודת יום הכפורים שלמדים ממלואים גם כן צריך הזאה.

אלא לדידך דילפת מסיני אבל לדבריך ריש לקיש שאתה לומד את הפרישה של יום הכפורים מסיני, **אם כן הואה בסיני מי הואי**, וכי היתה בכלל הזאה בסיני שנאמר שגם לדורות ביום הכפורים צריך הזאה.

שואלים התוס׳ בד״ה הזאה בסיני מי הואי, ואם תאמר הרי גם בסיני היתה הזאת הדם, כי הרי כתוב בתורה בסוף פרשת משפטים ״ויקח משה את הדם ויזרוק על העם״, ואם כן הרי היתה זריקת הדם על העם, וכן היתה הזאת דם.

ומתרצים תוס׳, שזריקה זאת שהיתה בסיני לא היתה בשביל טהרה, שהרי לא זרקו את הדם על משה רבינו לבדו, אלא על כל העם, אלא זה היה דם הברית וממילא אי אפשר ללמוד מהזאה זו לומר שבגלל זה צריך גם להזות מאפר פרה על הכהן שפורש קודם יום הכפורים.

אי נמי אומרים תוס׳, שגם ההזאה הזאת בסיני אפילו אם היא היתה הזאה אי אפשר ללמוד ממנה, שזה עוד לא היה כל השבעה ימים, ואיך נלמד שצריך להזות על כהן הפורש בשבעה ימים לפני יום הכפורים שצריך להזות עליו כל השבעה ימים.

זו היתה הקושיא ששאל ר׳ יוחנן את ריש לקיש.

אמר ליה שאל אותו ריש לקיש, **ולטעמיך מי ניחא** וכי לדבריך שאתה לומר ממלואים ומכיון שבמלואים היה הזאה גם בפרישה של כהן גדול צריך בכל השבעה ימים להזות עליו, וכי בכלל דומה הזאה זו להזאה של מלואים, **במלואים דם, הכא מים**, במלואים ההזאה שהיתה על אהרן ובניו היתה הזאה של דם, שהזו עליהם את דם הקרבנות, ואיך אתה מדמה ללמוד שיזו ממים שמקדשים אותם באפר פרה ללמוד ממה שבמלואים מצינו שהיה הזאת דם.

ענה ר׳ יוחנן על זה, **הא לא קשיא, דתני רבי חייא, נכנסו מים תחת דם**, נלמד לקמן בהמשך הסוגיא דברי הברייתא הזאת של ר׳ חייא, שנכנסו מים תחת דם, ואומרים תוס׳ שזה לא לגמרי דרשה גמורה מה שלמדים ממלואים, אלא זה אסמכתא בעלמא, שאמנם עיקר הפסוק ״כאשר היה ביום הזה״, יש לפרש אותו שביום ראשון של שבעת ימי המלואים אמר להם ״כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ לעשות״ כל שבעת ימי המלואים, וכמו שרש״י אמנם כך פירש את פשוטו של מקרא, ומכיון שזה אסמכתא בעלמא ללמוד ממלואים לפרישת שבעה לדורות שיום הכפורים צריך שהכהן גדול העובד עבודה ביום הכפורים יפרוש שבעה, אין לחשוש אם אנחנו אומרים שנכנסו מים תחת דם, שמכיון שזו אסמכתא ומצינו במלואים שהיה הזאה של שבעה ימים, אמנם זו היתה הזאה שהזו עליהם דם, שייך שיכנסו מים תחת דם.

אלא לדידך, הואה בסיני מי הואי, אבל לדבריך ריש לקיש שאתה לומד בסיני, וכי בסיני בכלל היתה הזאה שנלמד משם שצריך להזות מאפר פרה על הכהן שפורש לפני העבודה של יום הכפורים.

אמר ליה ענה לו ריש לקיש, **מעלה בעלמא**, מה שצריך להזות על הכהן שפורש קודם שריפת הפרה, הרי זה מעלה בעלמא, וכפי שכבר למדנו שעשו הרבה מעלות בכהן השורף את הפרה, וביום הכפורים גם כן היו מזים על הכהן גדול באותם שבעה ימים שהוא פרש קודם העבודה, לכבוד כניסת מחנה שכינה, שמכיון שהוא אמור להכנס למחנה שכינה שזהו הטעם של פרישה לדעת ריש לקיש שלמדים מסיני,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כמו כן צריך גם להזות עליו מהמים שנתקדשו באפר פרה לכבוד הכניסה שלו של מחנה שכינה למעלה בעלמא.

ושואלים התוס׳ ישנים, שלכאורה תמוה מה הקשה ר׳ יוחנן לריש לקיש, והוא מקשה לו מנין ללמוד שצריך הזאה כל שבעה על כהן העובד עבודת יום הכפורים, כיון שאתה לומד מסיני ובסיני לא היתה הזאה, ישאל ר׳ יוחנן לדידיה, הרי ר׳ יוחנן גם הוא שלומד ממלואים סובר שאין לומדים ממלואים רק את הפרישה לשבעה ימים של כהן גדול העובד עבודת יום הכפורים, זה למדים לדעת ר׳ יוחנן ממלואים, משא״כ שבעת ימים קודם שריפת הפרה שמפרישים כהן השורף את הפרה, זה לדעת ר׳ יוחנן אינו אלא מעלה בעלמא וזה לא נלמד ממלואים, אם כן יקשה ר׳ יוחנן לעצמו כמו שהוא מקשה לריש לקיש, למה צריכים להזות מאפר פרה על הכהן גדול העובד עבודת יום הכפורים, שיקשה על עצמו מהברייתא שכתוב ״זה וזה מזין עליו כל שבעה״, הרי מפורש בברייתא שגם על הכהן השורף את הפרה היו מזין כל שבעה, וכהן השורף את הפרה שצריך פרישת שבעה לא למדים ממלואים, גם לא לדעת ר׳ יוחנן, אם כן למה צריך הזאה.

ומתרצים התוס׳, שלגבי פרה הבינה הגמרא, ופשוט אצל ר׳ יוחנן, שמצינו כמה מעלות שהיו עושים בפרה, כמו שלמדנו בדף ב׳ ע״א שלכן היו באותם שבעה ימים שהכהן השורף את הפרה פורש היה משתמש רק בכלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה, כדי להזכיר לו להזהר מאד מטהרה, הרי שמצינו הרבה מעלות שהיו עושים אצל כהן השורף את הפרה, ואם כן פשוט לו לר׳ יוחנן שלא שייך להקשות למה מזין על כהן השורף את הפרה, כי בודאי בתוך כל המעלות שמצינו שעשו עשו גם את המעלה הזאת, וזה כלשון רש״י שאמר מעלה בעלמא בפרה כדאמרן, דהיינו כמו שכבר למדנו שבפרה היו עושים הרבה מעלות, משא״כ לגבי כהן שפורש כדי לעבוד עבודה ביום הכפורים, על זה היה סבור ר׳ יוחנן שאין לתקן הזאה סתם מצד מעלה בעלמא, אלא אם כן למדים זאת ממלואים ונכנסו מים תחת דם, כמו שבמלואים היו מזין שבעה ימים מהדם כך לדורות כהן גדול הפורש לעבוד עבודת יום הכפורים צריך להזות עליו מאפר פרה, על זה תירץ ריש לקיש ״מעלה בעלמא״, שגם אצל כהן גדול שפורש לעבודת יום הכפורים גם שייך מעלה, כלשון רש״י לכבוד כניסת מחנה שכינה, לכבוד זה שהוא צריך להכנס למחנה שכינה עשו לו מעלה לטהר אותו בהזאת אפר פרה כל יום משבעת ימים הפרישה.

ונחזור לפרש את דברי הברייתא ״זה וזה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם״, כבר פירשנו שחטאות הכוונה פרות אדומות, שפרה אדומה נקראת חטאת, ורש״י אומר שמכל פרה ופרה שהיו עושים היו נותנים קצת מהאפר של הפרה למשמרת ב״חיל״, חיל זה מקום בהר הבית שלפני עזרת נשים, והוא היה גדול בסורג, ושם היו נותנים מכל פרה ופרה קצת למשמרת, ובעצם לא נעשו במשך כל הזמן רק תשע פרות, כמו שהם מפורשות במשנה בפרה, והביא אותם הרמב״ם בהלכות פרה אדומה, פרה ראשונה עשה משה רבינו, את השניה עשה עזרא, וכך עשו עוד שבע פרות מעזרא עד חורבן הבית, ואומר הרמב״ם בפרק ג׳ מהלכות פרה אדומה, ועשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אמן כן יהי רצון, וזהו מה שרש״י הסביר שמכל חטאת וחטאת דהיינו מכל פרה ופרה היו נותנים קצת למשמרת מן האפר בחיל.

ומצויין כאן לדברי המשנה במסכת פרה פרק ג׳ משנה י״א, שם אמנם מפורש שאת האפר פרה מחלקים לשלשה חלקים, שאת האחד נותנים בחיל למשמרת, ועל זה נאמר ״והיתה לעדת בני ישראל למשמרת״ כלשון הברטנורה שם, והאחד ניתן בהר המשחה ובה היו הכהנים מקדשים, ואחד היה מתחלק לכל המשמרות וממנו היו מזין כל ישראל.

ושם הקשה התוי״ט סתירה בפירושו של רש״י, שכאן אצלנו ביומא דף ד׳ רש״י מפרש שמאותו אפר שהיה נמצא בחיל מהחלק הזה היו מקדשים לפרה, שהיו לוקחים מהאפר הזה להזות על הכהן השורף את הפרה בשעה שהוא פורש שבעה ימים, ואילו רש״י בפרשת חוקת בפסוק ״והניח מחוץ למחנה״, כשהוא הביא שמחלקים את אפר הפרה לשלשה חלקים, הוא אומר אחד נתן בהר המשחה (דהיינו הר הזיתים) ואחד מתחלק לכל המשמרות ואחד נתן בחיל, ורש״י מסביר, זה של משמרות היו חוץ לעזרה ליטול ממנו בני העיירות וכל הצריכים להטהר, זה היה משמש בשביל לטהר כל מי שנטמא בטומאת מת, וזה שבהר המשחה, כהנים גדולים ולפרות אחרות מקדשין הימנו, וזה שבחיל נתון למשמרת מגזירת הכתוב, שנאמר ״והיתה לעדת בני ישראל למשמרת״, שואל אם כן התוי״ט שרש״י בחומש פירש שבשביל לטהר את הכהנים שבאים לקדש לפרות אחרות נותנים מהאפר הנמצא בהר המשחה, ואילו כאן ביומא רש״י פירש שמדובר באפר הנתון בחיל.

ואמנם ר׳ אליהו מזרחי מפרש על פירוש רש״י בפרשת חוקת, שכוונת רש״י כשהוא אומר שלוקחים מהאפר הנמצא בהר המשחה בשביל שכהנים גדולים העושים את הפרה מקדשים בו, שהכוונה לדברי הברייתא אצלנו שזה וזה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם, הכוונה מאותו אפר פרה שהיה בהר המשחה.

ואמנם ר׳ אליהו מזרחי בפירושו על רש״י שם בפרשת חוקת אמנם כך פירש, שזו כוונת רש״י שלקחו מאותו אפר שהיה בהר המשחה ממנו לקחו הכהנים גדולים לפרות אחרות לקדש ממנה, הכוונה למה שלמדנו ששבעה ימים קודם לשריפת הפרה היו מזין על כהן השורף את הפרה.

אבל השיח יצחק רוצה לפרש, שלפרות אחרות שרש״י פירש הכוונה שבתוך הפרה שהיו שורפים בזמן מהזמנים, היו נותנים בתוך השריפה מעט מאפר הפרות שנשרפו כבר, וקרא למעשה הפרה קידוש כדברי התוי״ט שם, ולפי זה יש מקום לומר, שאותו החלק היו נתון בהר המשחה שזה המקום שהיו שורפים שם את הפרה, לכן היו לוקחים מהאפר שנמצא בהר המשחה כדי להכניס לתוך שריפת הפרה, ואילו החלק שנמצא למשמרת בחיל זהו החלק שממנו לקחו להזות על הכהן השורף את הפרה ועל הכהן גדול הפורש שבעה ימים קודם יום הכפורים, שאת זה למדנו כאן בברייתא, וכפי שרש״י פירש כאן במסכת יומא, כך תירץ השיח יצחק.

ואמנם השיח יצחק עצמו האריך בזה, והוא אומר שהתירוץ שהוא מתרץ שכוונת רש״י בחומש שלקחו אפר מכל פרה ופרה שהיתה שם ומהחלק שנמצא בהר המשחה כדי להכניס

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לתוך שריפת הפרה שזה דוחק, כפי שהוא דן בזה.

אבל מן הענין להביא כאן את מה שפירש השל״ה הקדוש, כי רש״י בסיום דבריו אומר ואני שמעתי אפר פרה של משה לא כלה, שאפר הפרה שעשה משה רבינו מעולם לא נכלה, היינו תמיד היה נשאר מאפר פרה של משה, והשל״ה הקדוש בפרשת חוקת מסביר, שאמנם בכל פעם שהיו שורפים פרה אדומה היה צריך להכניס גם מהאפר פרה של משה, וטעם הדבר, שמכיון שקי״ל שכל מצוה צריך לעשות אותה לפי עומק כוונתיה וסתרי עניניה, והרי טעמי פרה לא נתגלו רק למשה רבינו, כפי שדרשו חז״ל, אמר ליה הקב״ה למשה, לך אני מגלה טעם פרה, אבל לאחרים חוקה, אומר השל״ה הקדוש, שלכן אמרו שכל הפרות מקדשים אותם מפרתו של משה, כי עיקר המצוות זה סוד ידיעת הכוונה, ולא ידע איש ערכה של פרה אדומה כמשה, לכן פרתו של משה היתה מקדשת את כולם.

אומרת הגמרא, תניא כוותיה דרבי יוחנן בברייתא אחת למדנו כדברי ר׳ יוחנן, שלמדים ממלואים, תניא כוותיה דריש לקיש ובברייתא אחרת למדנו כריש לקיש שלמדים מסיני.

והגמרא מסבירה, **תניא כוותיה דרבי יוחנן** שלומדים ממלואים, כתוב בפסוק (ויקרא טז) **בזאת יבא אהרן אל הקדש, במה שאמור בענין**, לכן אומרת התורה ״בזאת״, הכוונה כיון שזה פסוק מיותר, כפי שהגמרא תסביר למה הוא מיותר, זה בא לדרשה זאת לדרוש שב״זאת התורה״, היינו באותו ענין שאמור במקום אחר ״יבא אהרן אל הקודש״, **מאי היא** על איזה ענין רומזת התורה במה שהיא אומרת ״בזאת יבא״, **בענין דמלואים** כי הוא צריך לבוא לקודש בענין דמלואים, **ומה אמור בענין דמלואים** ומה נאמר בענין מלואים שממנו למדים לכהן גדול ביום הכפורים, **אהרן פירש שבעה ושמש יום אחד** הרי בעבודת שמיני למלואים היה אהרן זה אשר עליו הוטלה העבודה של שמיני למלואים, כמו שנאמר ״קרב אל המזבח״, והוא היה פורש שבעה ימים קודם ומשמש יום אחד, היינו בשמיני למלואים הוא עבד עבודה, **ומשה מסר לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה, ואף לדורות, כהן גדול פורש שבעה ומשמש יום אחד**, גם לדורות הכהן גדול פורש שבעה ימים קודם ומשמש יום אחד, היינו ביום הכפורים.

ושני תלמידי חכמים מתלמידיו של משה, לאפוקי צדוקין, ומה הכוונה לאפוקי צדוקים, מסביר רש״י, הצדוקים היו משנים את סדר העבודה של הקטרת הקטורת ביום הכפורים, כי הרי ביום הכפורים היה הכהן גדול מכניס קטורת להקטיר אותה לפני ולפנים, והצדוקים (כפי שנלמד לקמן בדף י״ג) היו נותנים את הקטורת על האש בחוץ, היינו מניחים כבר את הקטורת על המחתה גחלים עוד מבחוץ, ואח״כ כשהקטורת כבר מוקטרת על המחתה מכניסים אותו לפני ולפנים, והאמת הוא שצריך להקטיר את הקטורת כשהוא נמצא כבר לפני ולפנים, היינו הוא מוליך כף עם מחתה לתוך קודש הקדשים, ושם הוא ממלא את חפניו מהכף ומפזר אותם על גבי הגחלים הנמצאים במחתה, להקטיר בתוך קודש הקדשים, ולכן מוסרים לכהן גדול באותם שבעה ימים **שני תלמידי חכמים שהם מתלמידיו של משה שמפרשים את התורה לאמיתותה כפי שמשה רבינו פירש אותה כשהוא קיבל תורה מהר סיני, לאפוקי צדוקין שמפרשים את התורה מהרהורי לבם.**

מוסרין לו כל שבעה, כדי לחנכו בעבודה, מפרש רש״י **שצריך לחנך אותו ללמדו, כי פירוש ה״לחנכו״ שנאמר כאן הכוונה ללמדו, שצריך ללמד אותו סדרי העבודה.**

אבל הראב״ד פירש בהלכה ז׳ בפירושו על התורת כהנים בסוף פרשת צו במכילתא דמלואים, שיש דוגמא למה שלמדים ממלואים ליום הכפורים לענין פרישת שבעה לכהן גדול, שכמו שהכהן גדול עובד עבודה בידיו בכל ימי הפרישה כדי להיות רגיל בעבודה, וזה מה שנלמד לקמן במשנה בדף י״ד מפורש שכל שבעת הימים, הוא (היינו הכהן גדול שאמור לעבוד עבודה ביום הכפורים) זורק את הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות, ואם כן הרי שהכהן גדול הוא זה שעובד עבודה, וזה הפירוש ״לחנכו״, שיעבוד עבודה, כדי שיהיה רגיל בעבודה, והראב״ד מחדש שגם אהרן עשה כך בשבעת ימי המלואים, שהיה רואה ומסייע למשה כדי להרגיל את ידיו, ובשמיני עבד אהרן דוגמת יום הכפורים שאין העבודה כשרה אלא בו, כך פירש הראב״ד שם.

ועל זה אומרת הברייתא, **מכאן אמרו** חז״ל, **שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין** כי למדים ממלואים, וזה מה שלמדנו בברייתא כוותיה דר׳ יוחנן, שכאן בברייתא מפורש שלמדים שהכהן גדול העובד עבודה ביום הכפורים צריך לפרוש שבעה ימים קודם יום הכפורים למדים את זה ממלואים, והברייתא מסיימת **וכשם שמפרישין כהן גדול כך מפרישין כהן השורף את הפרה**, הכוונה, לא שלמדים ממלואים כמו שלמדים לענין פרישת כהן גדול, המילים ״וכשם״ כאן אינו אלא מעלה בעלמא ולא שלמדים זאת מפסוק, שהרי כבר למדנו קודם שר׳ יוחנן סובר שממלואים רק לומדים לפרישה של כהן גדול קודם יום הכפורים, ולא לפרישה של כהן השורף את הפרה, כי פרישה של כהן השורף את הפרה אינה לדעת ר׳ יוחנן אלא מעלה בעלמא, והברייתא שאומרת ״וכשם״ הכוונה שלא לומדים את זה מפסוק, אלא וכשם שמפרישים כהן גדול כך למעשה מפרישים כהן השורף את הפרה **ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, ואחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם**, כמו שכבר למדנו שגם את הכהן גדול שפורש שבעה ימים קודם יום הכפורים וגם הכהן השורף את הפרה באותם שבעת הימים היו צריכים להזות עליהם מאפר פרה של כל החטאות שהיו שם.

ואומרת הברייתא, **ואם תאמר, במלואים דם, הכא מים,** ואם תקשה איך אפשר ללמוד ממלואים שצריך הזאה, הרי ההזאה שהיו מזין על אהרן ובניו בשבעת ימי המלואים היתה הזאה של דם וכאן מזין עליו מים שמתקדשים באפר פרה, **אמרת** תאמר ליישב, **נכנסו מים תחת דם**, כמו שלמדנו קודם שנכנסו מים תחת דם, שהזאה זאת של מים שמזים על הכהן היא במקום הזאה של דם שהיו מזין על אהרן ובניו.

ואומר, כאשר עשה ביום הזה, צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם, לעשות אלו מעשה פרה, לכפר אלו מעשה יום

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הכיפורים, זו היא הגירסא שלפנינו, והתוס׳ לעיל בדף ג׳ ע״ב בד״ה דרביה הוא כבר אמרו שלא גורסים כאן בברייתא הזאת ״לעשות זה מעשה פרה״, שהרי ברייתא זאת היא כר׳ יוחנן, וכבר למדנו שלר׳ יוחנן לא למדים ממלואים לענין פרה, כי ממלואים רק לומדים לענין פרישת כהן גדול ביום הכפורים, אבל פרישת כהן השורף את הפרה אינה אלא מעלה בעלמא, ולכן אמרו תוס׳ שלא גורסים כאן ״לעשות אלו מעשה פרה״.

ועכשיו שואלת הגמרא, והאי בזאת מיבעי ליה לגופיה, הברייתא אמרה ש״בזאת יבא אהרן אל הקודש״ זה פסוק מיותר כדי לדרוש בו שבזאת, היינו בענין אחר שכתוב במקום אחר, יבוא אהרן אל הקודש, ופירשנו שהכוונה ב״זאת התורה״ שנאמרה בענין המלואים, על זה שואלת הגמרא והרי צריכים את המילה ״בזאת״ צריכים לגופיה **בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה**, שהפסוק צריך לומר לי את עצם הדבר שכתוב שם, שבזה יבוא אהרן עם הקרבנות האלו שהם פר בן בקר לחטאת ואיל לעולה.

מתרצת הגמרא, **אמרי** אומרים לפרש, **אי לקרבן לחודיה** אם הפסוק רק רוצה לומר לי אלו הקרבנות שהכהן גדול צריך להביא ביום הכפורים, **לימא קרא, בזה, או באלה, מאי בזאת**, שהמשמעות של המילה ״בזאת״ הוא לשון נקיבה, ופר ואיל המוזכרים שהם הקרבנות שהכהן גדול צריך להביא הם אינם נקיבות שיתאים עליהם הלשון ״בזאת״, לכן **שמעת מינה תרתי** אנחנו למדים מזה שחוץ ממה שנאמר כאן הענין שצריך לעשות ביום הכפורים להביא את הקרבנות, מתייחסת המילה ״בזאת״ לענין המלואים, שצריך לעשות את מה שנאמר במלואים, והוא מתייחס לענין הפרישה, כי פרישה הוא לשון נקיבה, ולמדים מזה גם את הצורך ללמוד ממלואים פרישה ליום הכפורים שבעה ימים.

שואלת הגמרא, **מאי ואומר** למה הברייתא מסיימת ומביאה עוד לימוד מהפסוק ״כאשר עשה ביום הזה״ ולמדים ״לכפר״ אלו מעשה יום הכפורים, מה לא מספיק הלימוד שלמדנו בפסוק ״בזאת יבא אהרן״.

עונה הגמרא, **וכי תימא, יום הכיפורים קמא הוא דבעי פרישה, כדאשכחן במלואים**, כמו שבמלואים הרי זה היה פעם אחת שאז הוצרכו אהרן ובניו לפרישה לשבעה ימים, אז הוא הדין ביום הכפורים הראשון שצריך גם כן פרישה, **אבל ביום הכיפורים דעלמא לא** ביום הכפורים לדורות לא היינו יודעים ללמוד ממלואים שצריך גם כן פרישה, **אי נמי, כהן גדול קמא הוא דבעי פרישה** אהרן לבדו הוא כל ימיו יצטרך פרישה לפני העבודה של יום הכפורים, כי שוב זה דומה למלואים, **אבל כהן גדול בעלמא לא** היינו בדורות הבאים אחרי אהרן הכהנים גדולים לא ינהוג בהם הדין של פרישת שבעה קודם יום הכפורים שלא נאמר אלא לאהרן, **תא שמע כאשר עשה וכו׳** וכאן כתוב מפורש ״כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ לעשות לכפר עליכם, ו״לכפר״ אלו מעשה יום הכפורים, שלמדנו מכאן ממלואים פרישה לדורות, שכל כהן גדול קודם עבודת יום הכפורים צריך לפרוש שבעה ימים.

ושואל הריטב״א, אם כן הרי יש לנו כבר את הפסוק ״כאשר עשה״, ולמה אני צריך את הלימוד מהפסוק ״בזאת״.

ומתרץ הריטב״א, שאם לא היה לי את הפסוק ״בזאת״, גם על הפסוק ״כאשר עשה״ גם כן הייתי אומר שאולי זה דווקא כהן גדול קמא, או שדווקא יום הכפורים קמא, ועכשיו שיש לי שני פסוקים למדים שזה נאמר בכל כהן גדול ובכל יום הכפורים, שתמיד לדורות כל כהן גדול צריך פרישת שבעה ימים קודם יום הכפורים.

אומרת הגמרא, תניא כוותיה דריש לקיש בברייתא זאת שנלמד מבואר כדברי ריש לקיש, שלמדים פרישה לכל מי שנכנס למחנה שכינה.

ובכדי להבין את המחלוקת בברייתא בין ר׳ יוסי הגלילי לר׳ עקיבא, נקדים להביא את הפסוקים בחומש בסוף פרשת משפטים, עם מה שרש״י פירש עליהם.

נאמר בסוף פרשת משפטים, ״וישכן כבוד ה׳ על הרי סיני, ויכסהו הענן ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן״, ומפרש כבר רש״י שם, שהפסוק שאומר ״וישכן כבוד ה׳ על הר סיני ויכסהו הענן״ רבותינו חולקים בדבר, יש מהם אומרים שאלו הששה ימים שהוזכרו שהענן כיסה ששה ימים, הם הששה ימים שמראש חודש עד מתן תורה, שהרי בפרשת יתרו נאמר ״בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני״, ו״ביום הזה״ הכוונה בראש חודש, שבראש חודש סיון באו ישראל למדבר סיני, וסובר המאן דאמר הזה שאלו הם הששה ימים שהענן מכסה, זה אותם ששה ימים שמראש חודש סיון עד יום מתן תורה, ולפי המאן דאמר הזה כשהפסוק אומר ״ויכסהו הענן״ זה מתייחס להר ולא למשה רבינו, ואח״כ כשכתוב ״ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן״, על אף שמשה וכל בני ישראל כולם עומדים בשוה לקבל תורה מפי הקב״ה, אעפ״כ חלק הכתוב כבוד למשה לייחס קריאה מיוחדת ״ויקרא אל משה ביום השביעי״, ו״ביום השביעי״ הכוונה יום מתן תורה מתוך הענן, ומביא רש״י שיש אומרים ש״ויכסהו הענן״ הכוונה למשה, וששה ימים אלו שמבואר בפסוק ש״הענן כסה ששת ימים״ זה היה לאחר עשרת הדברות, והם כבר היו בתחלת הארבעים יום שעלה משה לקבל את הלוחות, וללמדך שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששה ימים.

אלו הם שני הפירושים בפירש רש״י בפסוק בפרשת משפטים, וזו היא בעצם המחלוקת של ר׳ יוסי הגלילי ור׳ עקיבא שנלמד כאן בברייתא.

אומרת אם כן הברייתא, משה, עלה בענן, ונתכסה בענן, ונתקדש בענן, כדי לקבל תורה לישראל בקדושה, שנאמר (שמות כד) **וישכן כבוד ה׳ על הר סיני, זה היה מעשה אחר עשרת הדברות שהיו תחלה לארבעים יום, דברי רבי יוסי הגלילי.**

מפרש כאן רש״י, כלומר אי אתה יכול לומר ולפרש ש״ויכסהו הענן ששת ימים״ הכוונה שהענן כיסה את ההר ולא את משה, ואז תפרש שמדובר באלו הששה ימים שהיו מראש חודש סיון שבו ביום באו למדבר סיני, עד יום מתן תורה, ואם כן כשאתה כך מפרש אין כאן פרישה כלל למשה רבינו, שהרי אם אתה מפרש שהענן מכסה ששה ימים שהם מראש חודש סיון עד יום מתן תורה, אתה לא יכול לומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהענן מכסה את משה וזה ימים של פרישה שמשה רבינו פורש, שהרי באותם ששה ימים שבהם מיום ראש חודש סיון עד יום מתן תורה, בששה ימים אלו לא היה פרישה למשה, שהרי באותם ששה ימים משה עלה וירד בהשכמה להזהיר את העם, להזהיר אותם על פרישה מן האשה, ולצוות עליהם מצות הגבלה, כפי שמבואר הסדר שמשה רבינו השיב את דברי העם אל ה׳, וכפי שרש״י גם מזכיר בעמוד ב׳, שמשה אמר להם ״אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים״, ואח״כ כתוב ״וישב משה את דברי העם אל ה׳״, ושוב נאמר לו ״לך אל העם וקדשתם״, ושוב נאמר לו למחרת ״רד העד בעם פן יהרסו לעלות״ שזו מצות הגבלה, כך שאתה אתה תפרש שמדובר שהענן מכסה ששה ימים שמראש חודש סיון עד יום מתן תורה, הרי שלא תוכל לפרש שהענן מכסה את משה ויש כאן פרישה למשה, אלא בהכרח תפרש שהענן מכסה את ההר.

על זה ר׳ יוסי הגלילי חולק, והוא אומר שלא תאמר כך לפרש, לפי שזה היה מעשה אחר עשרת הדברות, המעשה של הענן המכסה ששה ימים זה מעשה שהיה אחר עשרת הדברות, שהיו תחלה לארבעים יום, בתחלת הארבעים יום שמשה נכנס למחנה שכינה להיות שם עִם ה׳ לקבל את הלוחות.

וכבר העיר הרש״ש, שאמנם רש״י אומר שהוא נכנס למחנה שכינה להיות ארבעים יום לקבל את הלחות, וכך מפורש בתורה שאחרי ארבעים יום הראשונים משה רבינו קיבל את הלוחות, אבל לשון הגמרא שמשה עלה בענן נתכסה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה לישראל, ואומר הרש״ש שאין הכי נמי הדבר אמת, שניהם אמת, היינו שהוא קיבל גם את הלוחות והוא גם קיבל את שאר התורה.

אבל יש מקום לומר כמבואר בדברי הבית הלוי (בדרוש י״ח שבסוף חלק ב׳ של ספר בית הלוי), ששם הוא מבאר מדברי חז״ל שבלוחות הראשונים היתה כתובה כל התורה כולה שבכתב, היינו גם הדקדוקי תורה והלכותיה, הכל היה כתוב בין האותיות של הלוחות, ואם כן הלוחות שמשה רבינו קיבל אחרי ארבעים יום הראשונים שזה לוחות הראשונות, ושאר התורה, היא היא, שהרי בלוחות היתה כתובה כל התורה.

עכ״פ סובר ר׳ יוסי הגלילי שמעשה זה היה תחלה לארבעים יום, שזה ששה ימים שלאחר עשרת הדברות, והענן מכסה את משה רבינו, וזו היא הפרישה של משה, (ולקמן בהמשך הסוגיא הגמרא תפרש מהיכן פשיטא ליה שהששה ימים האלו היו אחרי עשרת הדברות, מה כל כך פשוט לו לר׳ יוסי הגלילי שכך זה היה).

רבי עקיבא אומר, וישכן כבוד ה׳, מראש חודש, ר׳ עקיבא חולק על ר״י הגלילי, ואומר שמה שנאמר ״ויכסהו הענן ששת ימים״ באמת מדובר בששה ימים שהיו קודם עשרת הדברות, וששה ימים הללו הם ששה ימים שיש מראש חודש סיון שזה היום באו מדבר סיני עד ליום מתן תורה, ובשביעי קיבלום, היינו בשביעי לסיון, ביום השביעי שאחרי ששה ימים אז הם קיבלו את התורה, כשהפסוק אומר ״וישכן כבוד ה׳״ הכוונה מראש חודש,

- דף ד׳ ע״ב

ויכסהו הענן הכוונה להר, ולא למשה, שהרי כל אותן ששה ימים שמראש חודש סיון עד יום מתן תורה משה רבינו עלה וירד בהשכמה, וכפי שכבר הביא רש״י מקצת מן הדברים שהיו באותם ששה ימים, להזהיר על פרישה מן האשה, מצות הגבלה, וכאן רש״י (כפי שהבאנו כבר קודם) השלים, שכל אותם ששה ימים הוא עלה וירד בהשכמה לומר להם ״אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים״, ואח״כ כתוב בפסוק ״וישב משה את דברי העם אל ה׳״, ולמחר שוב נאמר לו למשה לך אל העם וקדשתם, ולמחר שוב נאמר לו ״רד העד בעם פן יהרסו לראות״, שזו מצות הגבלה, וכל אלו הימים שהענן מכסה הוא בהכרח מכסה את ההר, כי אם מפרשים שהששה ימים האלו הם מראש חודש סיון עד יום מתן תורה, אי אפשר לפרש שהענן מכסה את משה, אלא מכסה את ההר, נמצא שאם מדובר כאן בששה ימים קודם מתן תורה הרי שבעצם עכשיו משה וכל ישראל עומדים לקבל את עשרת הדברות, וכפי שמפורש בגמרא מכות דף כ״ד, ״אנכי ולא יהיה לך״ מפי הגבורה שמענום, שקיבלנו כולנו תורה על הר סיני, ואח״כ משה רבינו עלה כדי לקבל את הלוחות, ונמצא שלא היה שם פרישה כלל למשה, וכפי שהברייתא מסיימת, ומה שכתוב **ויקרא אל משה, אמנם [משה] וכל ישראל עומדין, ולא בא הכתוב אלא לחלק כבוד למשה,** דהיינו, בשלמא לר׳ יוסי הגלילי שמדובר באותם ששה ימים שהם תחלה לארבעים יום, רק משה רבינו נכנס למחנה שכינה להיות שם ארבעים יום ולקבל את הלוחות, אז ״ויקרא אל משה״ באמת הכוונה רק למשה ולא לשאר ישראל, משא״כ כאן לדעת ר׳ עקיבא שמשה וכל ישראל עומדים לקבל את עשרת הדברות, למה הפסוק אומר ״ויקרא אל משה״, לא בא הכתוב לומר ״ויקרא אל משה״ למשה לבדו, אלא לחלוק כבוד למשה.

הרי שנחלקו ר׳ יוסי הגלילי ור׳ עקיבא, מתי היו אותם ששה ימים שהפסוק אומר שהענן היה מכסה, לדעת ר׳ יוסי הגלילי ששה ימים אלו היו אחרי עשרת הדברות, והם היו תחלה לארבעים יום, ומכך מפרש ר׳ יוסי הגלילי שהענן מכסה את משה, היתה כאן אם כן פרישה למשה ששה ימים קודם שהוא נכנס למחנה שכינה, ולדעת ר׳ עקיבא מעשה זה היה קודם עשרת הדברות, וזה ששה ימים שמראש חודש סיון עד יום מתן תורה, ואי אפשר לפרש שהענן מכסה את משה, כי בששה ימים האלו משה עלה וירד בהשכמה, אלא בהכרח לפרש ״ויכסו הענן ששת ימים״ שהיה הענן מכסה את ההר״.

הרי שיש לנו ברייתא כדבריו של ריש לקיש, שהרי לדעת ר׳ יוסי הגלילי הששה ימים האלו הענן מכסה את משה, שהם ששה ימים שבתחלה לארבעים יום, לאיזה צורך הענן היה מכסה את משה באותם ששה ימים קודם, דהיינו בתחלת הארבעים יום, אלא שהיה צריך משה לפרוש קודם שהוא נכנס למחנה שכינה ששה ימים, ומכאן לומד ריש לקיש, כמו שמצינו בסיני שפירש משה קודם כניסתו למחנה שכינה, וכפי שרש״י פירש בדף ג׳ ע״ב בדברי ריש לקיש שהוא אומר על ״וישכן כבוד ה׳ על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים״ הכוונה ויכסהו הענן למשה, וזה כדברי ר׳ יוסי הגלילי, למדים מזה שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששה ימים, ולכן כהן גדול שצריך להכנס לעבוד עבודה לפני ולפנים צריך גם כן פרישה ששה ימים, ומה שהוא פורש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שבעה הרי כבר פירשנו לדברי ריש לקיש שזה בגלל ר׳ יהודה בן בתירא שחושש לטומאת ביתו.

ותוס׳ בע״א בד״ה תניא כוותיה דריש לקיש אומרים שר׳ יוסי הגלילי סובר כריש לקיש, היינו ברייתא זאת שלמדנו בדברי ריש לקיש הכוונה להביא ראיה מדברי ר׳ יוסי הגלילי, ותוס׳ שואלים וכי כר׳ יוחנן מי לא תניא, הרי ר׳ עקיבא סובר כר׳ יוחנן, כי הרי לר׳ עקיבא אי אפשר ללמוד מסיני, כי בסיני בכלל לא היתה פרישה למשה, כי מה שנאמר ״ויכסהו הענן ששת ימים״ הכוונה שהוא כיסה את ההר ולא את משה, הרי שר׳ עקיבא סובר כר׳ יוחנן, ומה הגמרא מביאה שברייתא זאת היא כריש לקיש, אמנם נכון ר׳ יוסי הגלילי סובר כריש לקיש אבל ר׳ עקיבא סובר כר׳ יוחנן.

ומתרצים תוס׳, שאין הכי נמי, אבל כיון שלדברי ר׳ יוחנן כבר הבאנו ברייתא אחת שעדיפא מיניה, שזה סתמא דברייתא כדברי ר׳ יוחנן ולא הוצרכנו להביא מכאן שר׳ עקיבא סובר כר׳ יוחנן, שהרי ר׳ יוסי הגלילי חולק עליו והוא ודאי סובר כריש לקיש.

כך שסדר דברי הגמרא, שלדעת ר׳ יוחנן יש לנו תניא כוותיה, סתם ברייתא שהיא כר׳ יוחנן, ותניא כוותיה דריש לקיש הכוונה שיש תנא אחד בברייתא שזה ר׳ יוסי הגלילי שגם הוא סובר כריש לקיש, אבל אין הכי נמי ר׳ עקיבא סובר כר׳ יוחנן, כך הסבירו התוס׳.

ממשיכה הברייתא, רבי נתן אומר, לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתיה שבמעיו, לשומו כמלאכי השרת, מסביר רש״י, גם ר׳ נתן סובר כר׳ יוסי הגלילי ש״ויכסהו הענן״ הכוונה למשה, וזה היה מעשה אחר עשרת הדברות בתחלת אותם ארבעים יום, והיה כאן פרישה למשה ששה ימים, אבל לדעת ר׳ נתן אי אפשר ללמוד מכאן לשאר הנכנסים למחנה שכינה, שגם הם יצרכו פרישה, שלא היתה פרישה זו אלא למשה לבדו, ומשום שבששה ימים הללו נתמרקה האכילה שבמעיים להיות כמלאכי השרת, ולא שייך ללמוד את זה למקום אחר, שהרי בעלמא (במקום אחר) ודאי שאין צריכין מירוק שיצטרכו בשביל זה פרישה, ולכן על אף שהוא סובר כר׳ יוסי הגלילי שהפרישה היתה למשה, אבל אין ללמוד מכאן למקום אחר, כי רק כאן היה צריך למרק אכילה ושתיה שבמעיו לשומו כמלאכי השרת, הרי שרש״י מפרש שר׳ נתן אמנם סובר כר׳ יוסי הגלילי.

המהרש״א אומר, שאפשר לומר שר׳ נתן סובר כר׳ עקיבא שהוא סמוך לדבריו, כי הרי קודם הובאו דברי ר׳ עקיבא ומיד לאחריו דברי ר׳ נתן, והכוונה שביום השביעי בו ניתנה התורה הקב״ה הקדים לקרוא למשה קודם שקרא לכל ישראל, כדי למרק אכילתו שבמעיו, באותו זמן שהקדים הקב״ה לקרוא למשה רבינו לפני שהוא קרא לכל ישראל.

הרי שלמדנו כאן בדעת ר׳ נתן שהיה צריך מירוק של האכילה ושתיה שבמעיו לשומו כמלאכי השרת, היינו להוציא את הפסולת שבמעיים, והתוס׳ ישנים לקמן בדף ע״ה ע״ב ד״ה אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרים להם מן מפיגן, שם מפורש בגמרא שהמן לא היה בו שום פסולת אלא היה נבלע באיברים שלהם, ולכן לא היו צריכים בכלל לצאת כי לא היה להם שום פסולת, וגם אם הם היו קונים דברי מתגרי האומות, היינו שהיו אוכלים דבר אחר חוץ מאכילת מן, אעפ״כ המן היה מפיג אותם, ואומרים שם תוס׳, שאותו תנא שם בדף ע״ה ע״ב אינו סובר את מה שלמדנו כאן בדברי ר׳ נתן ״ויכסהו הענן ששת ימים״ כדי למרק אכילה ושתיה בתוך מעיו לשומו כמלאכי השרת, כי לא היה צריך לכך עד שחטאו במן, שרק אז נאמר ״ויתד תהיה לך על אזניך״ כמו שמפורש שם בגמרא.

הרי שהתוס׳ ישנים ביאורו להדיא שדברי ר׳ נתן כאן הסובר שהיה צריך מירוק של אכילה ושתיה שבמעיים חולק על מה שלמדנו שם שהמן היה מפיג גם את מה שקנו מתגרי אומות העולם.

רבי מתיא בן חרש אומר, לא בא הכתוב אלא לאיים עליו, כדי שתהא תורה ניתנת באימה ברתת ובזיע, אומר רש״י, גם מתיא בן חרש סובר כר׳ יוסי הגלילי, ש״ויכסהו הענן״ הכוונה למשה, והיתה כאן למשה פרישה ששה ימים, אבל לדעתו הפרישה היתה כדי להבדיל אותו מבני אדם, כדי שתחול עליו אימה, כי בהיותו לבדו פרוש משאר בני אדם יבין וישים על לבבו להכנס למחנה שכינה באימה, ואנחנו צריכים שהוא יכנס באימה כדי שתהא תורה ניתנת באימה ברתת (פירושו ברעדה) ובזיע, **שנאמר** (תהלים ב) **עבדו את ה׳ ביראה, וגילו ברעדה,** הרי שצריך שתהיה רעדה, וזה על ידי שמאיימים עליו בפרישה זו שהוא פורש להתבוננן איתו לעצמו, על זה נאמר לאיים עליו.

ורש״י הסביר שוב שר׳ מתיא בן חרש סובר כר׳ יוסי הגלילי, אבל גם בזה המהרש״א אומר שר׳ מתיא בן חרש יכול לסבור כר׳ עקיבא, אלא שביום השביעי הקדים לקרוא למשה רבינו לפני שקרא לכל ישראל, וקדימה זו היתה כדי לאיים עליו לדעת ר׳ מתיא בן חרש.

שואלת הגמרא, **מאי וגילו ברעדה.**

עונה הגמרא, **אמר רב אדא בר מתנה אמר רב, במקום גילה שם תהא רעדה,** מפרש רש״י, במקום גילה הכונה על מתן תורה של לוחות, שהרי על התורה נאמר ״פקודי ה׳ ישרים משמחי לב״, למדים אם כן במקום גילה, בשעת נתינתה של תורה, שם תהא רעדה, ולכן תורה צריכה להיות ניתנת באימה ברתת ובזיע, שזהו המשמעות ו״וגילו ברעדה״ שמדבר ישירות על מתן תורה, ״וגילו״ שבשעת גילה, שזה במקום גילה שניתנים שני הלוחות שהם התורה, שעליה נאמר ״משמחי לב״, שם תהא רעדה.

התוס׳ אומרים, שבמקום גילה למדים גם כן ממה שנאמר בפסוק ״עוז וחדוה במקומו״ הרי שבמקומו יש חדוה, ושם גם כן צריך להיות רעדה.

ובפשטות על אף שלדברי ר׳ נתן אומר רש״י ומסביר שהוא סובר כר׳ יוסי הגלילי, אבל מהפרישה של משה שהיתה למירוק אכילה ושתיה, אי אפשר ללמוד מזה לעלמא שיצטרכו פרישה, כי לא שייך שיצטרכו מירוק, אבל בפשטות לדעת ר׳ מתיא בן חרש כן אפשר ללמוד כמו שריש לקיש לומד מפרישה של משה היה צריך לפרוש כדי לאיים עליו, משום שכלשון רש״י תחול עליו אימה בהיותו לבדו יבין ושים לבבו ליכנס למחנה שכינה באימה, הוא הדין שאפשר ללמוד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מזה לכהן גדול ביום הכפורים שגם הוא צריך פרישה כדי שתחול עליו אימה כשהוא נכנס למחנה שכינה, וכפי שמצינו בלשון הפיוט שאומרים במוספים של יום הכפורים, שאומרים לו לכהן גדול, ראה לפני מי אתה נכנס, למקום אש להבת שלהבת, הרי שצריך הוא להתבונן שהוא נכנס למחנה שכינה, ותחול עליו אימה כך שיתכן שלדעת ר׳ מתיא בן חרש כן אפשר ללמוד מפרישה של משה לפרישה של כהן גדול קודם יום הכפורים.

שואלת הגמרא, במאי קא מיפלגי רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, מסביר רש״י, שהשאלה היא מה ראיה הם מביאים לדבריהם ר׳ יוסי הגלילי שאומר בפשיטות שזה המעשה היה אחרי עשרת הדברים, בתחלת הארבעים יום, ור׳ עקיבא שחולק וסובר להיפך, שמעשה זה היה קודם עשרת הדְברות ואלו הששה ימים היו מראש חודש סיון ביום בו באו מדבר סיני עד ליום מתן תורה.

עונה הגמרא, **בפלוגתא דהני תנאי** הם חולקים במחלוקת של התנאים בברייתא הבאה (שהובאה בגמרא שבת), **דתניא כי למדנו בברייתא, בששה בחודש ניתנה תורה לישראל** ביום ששה בחודש סיון ניתנה תורה לישראל, ומובא בצד הגירסא בגמרא שבת ״עשרת הדברות ניתנו לישראל״, דהיינו יום מתן תורה היה בששה בחודש סיון, **רבי יוסי אומר בשבעה בו** ר׳ יוסי סובר שבשבעה בסיון היה יום נתינת תורה לישראל, שבו ביום ניתנו עשרת הדברות, ושניהם לומדים את טעמם מן הפסוקים, גם התנא קמא וגם ר׳ יוסי במסכת שבת בפרק ר׳ עקיבא.

אומרת אם כן הגמרא, **מאן דאמר בששה, בששה ניתנה ובשבעה עלה**, (מפרש רש״י שלשון זה של ״מאן דאמר בששה״, הוא בחנם, ואין לו צורך, וזה פירוש שהיה בספרים שצריך אותו כדי שלא יהיה קשה את מה שהגמרא תשלים בהמשך הסוגיא להקשות איך יתכן שנשלמו בי״ז בתמוז הארבעים יום שמשה רבינו עלה בהם לשמים, שזה יהיה היום שנשברו בו הלחות), **וכיון שבששה בסיון ניתנה תורה, ובשבעה עלה, (דכתיב** (שמות כד) **ויקרא אל משה ביום השביעי)** שייך לומר שזה היה למחרת ביום השביעי.

מאן דאמר בשבעה מי שסובר שבז׳ בסיון ניתנה התורה, **בשבעה ניתנה ובשבעה עלה** בהכרח לומר שבאותו יום שניתנה תורה באותו יום הוא עלה, **[דכתיב ויקרא אל משה ביום השביעי]**, ובהגהות הב״ח אות א׳ מפרש את דברי הגמרא, שהגמרא עכשיו כשהיא רוצה להסביר איך ר׳ יוסי הגלילי ור׳ עקיבא המחלוקת שלהם תלויה במחלוקת זאת של התנא קמא ור׳ יוסי אם בששה בסיון ניתנה תורה או בשבעה בסיון ניתנה תורה, מפרשת הגמרא שמאן דאמר בששה ניתנה ובשבעה עלה, פירושו ובשבעה, בעוד שבעה ימים אחרי עשרת הדברות הוא עלה, היינו ביום השביעי שזה י״ג לחודש, כמו שכתוב ״ויקרא אל משה ביום השביעי״, כך הבינה עכשיו הגמרא, אבל במסקנא הגמרא כבר תוכיח שאי אפשר לפרש כך, ולמאן דאמר בשביעי שזה היה בשבעה, בשבעה ניתנה ובשבעה עלה, כאן הכוונה בז׳ בסיון הוא עלה לקבל את הלוחות ושהה ארבעים יום, זה מה שרש״י פירש לפי המאן דאמר הזה.

ומסבירה הגמרא איך ר׳ יוסי ור׳ עקיבא חולקים במחלוקת של תנאים אלו, **רבי יוסי הגלילי סבר לה כתנא קמא** הוא סובר כדברי התנא קמא **דאמר בששה בחודש ניתנה תורה, אם כן על כרחך מה שנאמר** ״ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי״ על כרחך שמעשה זה היה אחרי עשרת הדברות, **הלכך זה היה מעשה אחר עשרת הדברות,** ומשה פירש ששה ימים, וביום השביעי הוא נכנס לקבל את הלוחות, שמכיון שהוא סובר בשישי בחודש כבר ניתנה תורה, איך אפשר לומר שמשה נתכסה ששה ימים ורק ביום השביעי הוא קרא לו לקבל תורה, הרי התורה ניתנה כבר מיום ששה בחודש סיון, שזה היום השישי, ולא שהוא קרא לו ביום השביעי, אם כן בהכרח שהלכך זה היה מעשה אחר עשרת הדברות, (שמות כד) **וישכן כבוד ה׳ על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים**, הכוונה **למשה**, וזה ששה ימים שמשה נתכסה בהם שהם אחרי עשרת הדברות בתחלת הארבעים יום, **ויקרא אל משה ביום השביעי, לקבולי שאר תורה**, והקב״ה קרא למשה ביום השביעי לקבל שאר תורה, שהרי ביום נתינתה של תורה על הר סיני ניתנו למשה ולכל ישראל יחד עשרת הדברות, ומשה הקב״ה קרא לו לביום השביעי אחרי ששה ימים שהוא פרש והענן כיסה אותו, קרא לו לקבל את שאר התורה, **דאי סלקא דעתך וישכן כבוד ה׳ מראש חדש** כי אם תפרש ש״וישכן כבוד ה׳״ הכוונה מראש חודש, **ויכסהו הענן להר, ויקרא אל משה ביום השביעי לקבולי עשרת הדברות** שביום השביעי זה היום שהקב״ה קרא לו לקבל עשרת הדברות במעמד הרי סיני, **הא קבילו להו משה** הרי כבר קיבלו את התורה ועשרת הדברות משה בחודש סיון, יום קודם, **והא אסתלק ענן משה** והענן כבר נסתלק משה ימים אם כן איך זה שהענן עוד נמצא והקב״ה קרא למשה ביום השביעי, בהכרח שמכיון שבששה בסיון כבר ניתנה תורה נפרש את הפסוק שזה היה אחרי עשרת הדברות.

ורבי עקיבא סבר לה כרבי יוסי, דאמר בשבעה בחדש ניתנה תורה לישראל ר׳ עקיבא סובר כר׳ יוסי שבשבעה בחודש ניתנה תורה לישראל, ולכן הוא מפרש ש״ויקרא אל משה ביום שביעי״, יום שביעי זה, זה שבעה לחודש סיון, שזה היום שהקב״ה קרא למשה לחלוק כבוד למשה שהוא יבוא לקבל את עשרת הדברות, על אף שזה באמת נאמר לכל ישראל כבר למדנו שלדעת ר׳ עקיבא לא בא הכתוב לומר ״ויקרא אל משה לבדו״ אלא לחלוק לו כבוד, והששה ימים האלו שהענן מכסה הוא מכסה באמת את ההר, וזה מראש חודש סיון עד ז׳ לחדש סיון שזה בדיוק ששה ימים, וביום השביעי הקב״ה קרא לו לקבל תורה.

שואלת הגמרא, בשלמא לרבי עקיבא היינו דמשכחת לה מובן איך החשבון שבשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, הרי במשנה בתענית דף כ״ו כתוב ״חמשה דברי אירעו לאבותינו בי״ז בתמוז, ואחד מהם שבשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ור׳ עקיבא שסובר שלא היתה שם פרישה של ששה ימים שמשה פורש אחרי עשרת הדברות, אם כן לא היו אחרי עשרת הדברות אלא ארבעים יום ולא יותר, אז החשבון מדוייק שהם נשלמו בשבעה עשר בתמוז, ואיך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

החשבון, שהרי **עשרין וארבעה דסיון**, כי הרי למדנו שמראש חודש סיון כבר עברו ששה ימים, וביום השביעי, היינו בז׳ בסיון הוא עלה, ואותו שיעור זמן ששהה ונתעכב ביום שבעה בסיון עד שהוא עלה להר, בדיוק אותו שיעור של זמן ושעות ביום הוא נתעכב לרדת בתוך שבעה עשר בתמוז, שיצא ארבעים יום שלמים מעת לעת, אם תעשה את החשבון נשאר ימים שלמים, מחודש סיון, יש לך עשרים וארבעה ימים, **ושיתסר דתמוז** ועוד שש עשרה ימים בחודש תמוז, **מלו לחו ארבעין יומין דהוה בהר** נשלמו ארבעים יום שהיה בהר, **ובשבסר בתמוז נחית** ובשבעה עשר בתמוז ירד מן ההר, **ואתא ותבררינהו ללוחות** ובא וכשראה את מעשה העגל הוא שבר את הלוחות, כי עברו בדיוק ארבעים יום שלמים, נגיד שהוא עלה להר בשבעה בחודש סיון כמה וכמה שעות בתוך היום, אותו מספר שעות נשלמו ביום שבעה עשר בתמוז שבו הוא ירד, ונשלמו בדיוק ארבעים יום שלמים.

אלא לרבי יוסי הגלילי, דאמר, ששה דפרישה, ר׳ יוסי הגלילי שסובר שמעשה זה של ״ויכסהו הענן״ היה אחרי עשרת הדברות, הרי שיש לך ששה ימים שבהם משה פרש כשהענן מכסה אותו, והגמרא הבינה עכשיו שרק אח״כ התחילו הארבעים יום, משום שהרי מתפרש ״ויקרא אל משה ביום השביעי״ ביום השביעי שאחרי ששה ימים של פרישה שזה יום שלוש עשרה לחודש סיון, כמו שפירשנו מדברי ההגהות הב״ח באות א׳ שזה באמת ההוה אמינא של הגמרא וזה מה שהגמרא אמרה קודם, אם כן תקח את הששה ימים של פרישה שהם אחרי עשרת הדברות, **וארבעין דהר** וחוץ מזה הוא היה עוד ארבעים יום, אם כן **עד עשרין ותלת בתמוז** עד כ״ג בתמוז **לא אתבור לוחות**, ואיך אתה אומר שבשבעה עשרה בתמוז כבר נשברו הלוחות.

עונה הגמרא, **אמר לך רבי יוסי הגלילי ארבעין דהר בהדי ששה דפרישה**, אותם ארבעים יום שאמרנו שמשה שהה בהר, היו ביחד עם הששה ימים של פרישה, וששה ימים של פרישה הם לא ששה ימים חוץ מארבעים יום, אלא הששה ימים הם תחלתם של הארבעים יום, שבששה ימים ראשונים משה היה מכוסה על ידי הענן שזה היה ששה ימים של פרישה כדי להכנס למחנה שכינה, וביום השביעי אחרי אותם ששה ימים של פרישה קרא לו הקב״ה להכנס, פירושו להיות שם במחנה שכינה, ואז לקבל את שאר התורה.

הרי שגם לר׳ יוסי הגלילי נשלמים הארבעים יום בשבעה עשר בתמוז, משום שבששה ניתנה ובשבעה עלה, היינו מה שרש״י אמר שלכן אמרנו בשבעה עלה, כדי לתרץ איך נשלמים ארבעים יום בי״ז בתמוז, שעל אף שבששה בחודש סיון ניתנה תורה, לא עלה משה אלא למחרת, ולפי זה לא גורסים ״ויקרא אל משה ביום השביעי״ שזו הגירסא בסוגריים למעלה, שהרי מכיון שמדובר כאן לדעת ר׳ יוסי הגלילי הסובר שביום השביעי שבו ״ויקרא אל משה״ זה היה כבר יום שביעי שאחרי ששה ימים של פרישה, שזה באמת י״ג סיון, אלא שחשבון הארבעים יום לא מתחיל מי״ג סיון כפי שהגמרא שאלה, אלא חשבון הארבעים יום מתחיל מיד ביום שביעי לחודש סיון, אז מתחילים הארבעים יום, ומשום כך יש שאינם גורסים שם את הגירסא.

אומרת הגמרא, **אמר מר** אמר האמורא שהביא את דברי הברייתא, **ויקרא אל משה, משה וכל ישראל עומדין**, מדברי ר׳ עקיבא למדנו שעל אף שהפסוק אומר ״ויקרא אל משה״ שהוא קרא למשה, האמת היא שמשה וכל ישראל עומדין, ולא בא הכתוב אלא לחלוק כבוד למשה.

אומרת הגמרא, **מסייע ליה לרבי אלעזר** (היינו ר׳ אלעזר בן פדת האמורא), **דאמר רבי אלעזר, ויקרא אל משה, משה וכל ישראל עומדין, ולא בא הכתוב אלא לחלק לו כבוד למשה**, הרי שמדברי ר׳ עקיבא מסתייעים דבריו של ר׳ אלעזר שגם אמר כך.

ותוס׳ כבר מקשים שאיזה סיוע יש כאן לר׳ אלעזר, כי איך שייך להביא סיוע מדבר שנחלקו בו התנאים, ואם כבר אז הראיה היתה צריכה להיות להיפך דלא כר׳ אלעזר כיון שכל התנאים האחרים, ר׳ יוסי הגלילי, ור׳ נתן, ור׳ מתיא בן חרש, חולקים על ר׳ עקיבא, ואומרים התוס׳ שאולי ראתה הגמרא בזה קצת משום סיוע, כיון שיש לדברי ר׳ עקיבא כח גדול יותר מכל תנא אחר כיון שהלכה כרבי מחבירו, (אלא שקשה שהרי גם אומרים הלכה כר׳ יוסי מחבירו, עיין רש״י ב״ב דף קל״ג ע״ב).

מיתיבי שואלת הגמרא, **קול לו, קול אליו**, כתוב בפסוק ״וישמע את הקול מדבר אליו״, היה הפסוק צריך לומר ״לו״, ולמה כתוב ״מדבר אליו״, זה בא ללמדך שאליו לבדו, למשה לבד היה נשמע הקול באהל מועד, שמשעה שהוקם המשכן והקב״ה כביכול נדבר עמו מעל הכפורת לא היה הקול נשמע לישראל, משום שהפסוק הזה ״וישמע את הקול״ מדבר באהל מועד, כי כך הוא תחלתו של הפסוק, ״ובבוא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מִדבר אליו״, ולכן למדים, קול לו, קול אליו, **משה שמע** שמשה כן שמע, **וכל ישראל לא שמעו**, וכאן אתה אומר שהקב״ה דיבר לכולם ולא בא הכתוב אלא לחלוק כבוד למשה.

מתרצת הגמרא, **לא קשיא, הא בסיני, הא באהל מועד**, בסיני, שם משה וכל ישראל עומדים לקבל את עשרת הדברות, וכדברי הגמרא במסכת מכות שהביא רש״י בסוף ע״א ״אנכי״ ו״לא יהיה לך״ מפי הגבורה שמענום, אז באמת הדיבור היה לכל ישראל, ומה שנאמר ״ויקרא אל משה״ לא היה אלא לחלוק כבוד למשה, אבל באמת הקב״ה דיבר אל כל ישראל, ומה שנאמר בפסוק ״מדבר אליו״ ולא נאמר קול לו, זה בא ללמדך שבאהל מועד וכפי שכבר הסברנו מדברי רש״י שפסוק זה מדבר ״בבא משה אל אהל מועד״, שם כבר לא היה כך, אלא הדיבור היה בא רק אל משה, משה שמע וכל ישראל לא שמעו.

ואי בעית אימא, לא קשיא, הא בקריאה הא בדיבור, את הקריאה ״ויקרא אל משה״ באמת כולם שמעו, כי בא הכתוב לחלוק כבוד למשה, וזה גופא היתה חלוקת הכבוד למשה, שכולם שמעו שהקב״ה קורא למשה לבדו, משא״כ כשמדובר ״מדבר אליו״, שהקב״ה נדבר איתו, הלשון ״מדבר״ שמדבר על דיבור, בדיבור באמת היה שרק משה שמע את הדיבור וכל ישראל לא שמעו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אומרת הגמרא, **רבי זריקא רמי קראי קמיה דרבי אלעזר** ר׳ זריקא הקשה סתירה בפסוקים לפני ר׳ אלעזר, **ואמרי לה, אמר רבי זריקא רבי אלעזר רמי** יש אומרים שר׳ זריקא אמר בשם ר׳ אלעזר שר׳ אלעזר עצמו הקשה סתירה בפסוקים.

כתיב (שמות מ) **ולא יכל משה לבא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן** הרי מפורש שמשה לא יכול להכנס.

וכתיב (שמות מ) **ויבא משה בתוך הענן** שמשה רבינו כן נכנס, **מלמד שתפסו הקדוש ברוך הוא למשה והביאו בענן** שאמנם לכתחלה משה לא היה יכול להכנס לתוך הענן, אלא שהקב״ה כביכול תפס את משה והביאו בתוך הענן.

אומרת הגמרא, **דבי רבי ישמעאל תנא, נאמר כאן בתוך** כאן כתוב בפסוק ״ויבא משה בתוך הענן״, **ונאמר להלן בתוך** כתוב (שמות יד) **ויבאו בני ישראל בתוך הים, מה להלן שביל, דכתיב והמים להם חמה**, אם כן היה להם לישראל שביל ללכת בתוך הים, **אף כאן שביל** שהקב״ה כביכול עשה לו שביל בתוך הענן, ש״בתוך״ הכוונה שהיה שם שביל שבתוך הענן בשביל הזה שם היה משה בא בשביל בתוך הענן.

כתוב בפסוק, (ויקרא א) **ויקרא אל משה וידבר**, מסבירה הגמרא, **למה הקדים קריאה לדיבור** למה קודם כתוב ״ויקרא״ ואח״כ ״וידבר״, **לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחבירו, אלא אם כן** קורהו, שאדם לא יאמר דבר לחבירו אלא אם כן הוא קודם קורא לו ואח״כ ידבר אליו.

אומרת הגמרא, **מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא, לא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן** קורהו **לאמר**, שכל זמן שהוא לא קורא לו לא יאמר לו דבר, ולמדים מהפסוק הזה את הלימוד כפי שאמרנו שהוא ראיה לדבריו של ר׳ חנינא, שהוא קודם יקרא לו לחבירו ואח״כ ידבר אליו.

אמר רבי (מוסיא בר בריה דרבי מסיא משמיה דרבי מוסיא) (והגירסא בשאילתות משמיה דר׳) **[מנסיא] רבה, מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר** מניין לנו שאם אדם אומר לחבירו דבר שאסור לו לומר זאת **עד שיאמר לו לך אמור** עד שמי שאמר לו את הדבר יאמר לו לך אמור, **שנאמר** (ויקרא א) **וידבר ה׳ אליו מאהל מועד לאמר**, הרי שצריך שהפסוק יאמר ״לאמר״, שלא תאמר את הדברים אלא אם כן הוא נותן לו רשות כאילו נאמר ״לא אמור״, עד שהוא יגיד לו לאמר, כן לומר.

וכפי שהמהרש״א מוסיף שהרבה פעמים מצאנו בפסוק שכתוב קודם ״לאמר״ ואח״כ כתוב ״דבר אל בני ישראל״, בהכרח שהמילה ״לאמר״ לא באה רק שיאמר את זה לישראל בציווי, שהרי כתוב ״דבר אל בני ישראל״, אלא זה בא ללמד שכל זמן שלא נצטוה לומר ולא ניתן לו רשות לומר אסור לו לומר את הדברים ולימדה תורה דרך ארץ שגם האומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור.

וענין זה הובא להלכה, כפי שמצויין כבר לדברי המגן אברהם בסימן קנו, שם מביא המגן אברהם הרבה מאד ענינים שנאמרו בש״ס בענינים כאלו איך לנהוג, ובעניני דרך ארץ, ובתוך הדברים הוא מביא גם את מה שלמדנו כאן שהאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור.

והחפץ חיים בהלכות לשון הרע פוסק שאיסור זה שלא לומר עד שיאמר לו לך אמור, לא נאמר אלא כשהוא אומר דבר לחבירו במקום מוצנע כמו בביתו, שהרי למדים את זה מהפסוק ״וידבר ה׳ אליו מאהל מועד לאמר״, שהקב״ה דיבר אליו במקום הצנע, במקום סתר, משא״כ אם אחד אומר לחבירו דבר ברשות הרבים במקום שהרבה יכולים לשמוע, זה מראה שהוא בכלל אינו מקפיד בדבר, אין בזה את האיסור לומר את זה לאחרים, אלא אם כן יתכן שזה שאומר לו את הדבר יוכל להגרם לו איזה שהוא נזק או איזה שהוא צער מזה שהוא מספר את מה שאמר לו, אז גם באופן זה שהוא אמר לו ברשות הרבים גם כן אין לו לומר לאחרים עד שיתן לו רשות לומר, כך פוסק החפץ חיים.

אומרת הגמרא, **מכלל דתרווייהו סבירא להו, מלואים, כל הכתוב בהן מעכב בהן**, בין ר׳ יוחנן ובין ריש לקיש שנחלקו מהיכן לומדים פרישת כהן גדול ביום הכפורים, לדעת ר׳ יוחנן למדים זה ממלואים, ולדעת ריש לקיש למדים זאת מסיני, אבל שניהם סוברים שבמלואים כל הכתוב בהם דהיינו כל מה שנאמר בפרשת המלואים מעכב בהם, **דאיתמר** שהרי למדנו בזה מחלוקת, **מלואים, רבי יוחנן ורבי חנינא** נחלקו בזה, **חד אמר כל הכתוב בהן מעכב בהן** מאן דאמר אחד סובר שכל מה שנאמר בפרשה של מלואים שצריך לעשות היה מעכב בקיום המלואים ובחינוך הכהנים, **וחד אמר** ומאן דאמר שני סובר **דבר המעכב לדורות מעכב בהן** אותם דברים שהוזכרו במלואים ונמצאים לדורות לעיכובא, גם הם מעכבים במלואים, **שאין מעכב לדורות** מה שלא מעכב לדורות **אין מעכב בהן** גם לא מעכב במלואים, אם כן במחלוקת זאת של ר׳ יוחנן ור׳ חנינא האם כל הכתוב במלואים מעכב בהם, הביאה הגמרא להוכיח, שגם ר׳ יוחנן וגם ריש לקיש שניהם סוברים שבמלואים כל הכתוב בהם מעכב בהם.

והגמרא מסיימת, **תסתיים** דהיינו תוכל לציין ולדעת בבירור מי הוא משני המאן דאומרים הסובר כל כתוב בהם מעכב בהם ומי סובר דבר המעכב לדורות מעכב בהן, ולא אמרנו מי הם רק אמרנו שזה מחלוקת ר׳ יוחנן ור׳ חנינא בלי לציין מי סובר כך ומי סובר כך, על זה אומרת עכשיו הגמרא תסתיים **דרבי יוחנן הוא דאמר כל הכתוב בהן מעכב בהן** שבמחלוקת זאת של ר׳ יוחנן ור׳ חנינא, ר׳ יוחנן הוא זה שסובר כל הכתוב בהן מעכב בהן, והראיה היא, **מדקאמר ליה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן** ושאל אותו, אתה ר׳ יוחנן שסובר שלמדים פרישה לכהן גדול ביום הכפורים ממלואים, **אי מה מלואים כל הכתוב בהן מעכב בהן** ואם כן גם יהיה הצורך שפרישה תעכב בכהן גדול כמו שבמלואים היא מעכבת, **ולא קא מהדר ליה ולא מידי** ור׳ יוחנן לא תירץ לו שגם במלואים זה לא היה לעיכובא, **תסתיים** מזה תדע לציין ולבאר שר׳ יוחנן הוא זה שסובר שכל הכתוב בהם מעכב בהן, וממילא החולק עליו דהיינו ר׳ חנינא הוא סובר שרק דבר המעכב לדורות מעכב בהן, ומזה שריש לקיש הקשה כך לר׳ יוחנן ור׳ יוחנן לא ענה לו שזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת סוכה

פרק ראשון – סוכה שהיא גבוהה

- דף ב' ע"א

מסכת סוכה, מבאר התוי"ט בשם ר' שרירא גאון, שלכן רבינו הקדוש בסדר המשניות סידר את מסכת סוכה אחרי מסכת יומא, כמו שבסדר המועדים אחרי היום הקדוש יום הכפורים בא זמן שמחתינו יו"ט של סוכות, לכן הוא סידר גם את מסכת סוכה אחר מסכת יומא.

משנה. אומרת המשנה, סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, מסביר הר"ן, המילה "סוכה" מתייחסת לסכך, הכונה שאם הסוכה דהיינו הסכך הוא למעלה מעשרים אמה מקרקעית הסוכה הסוכה פסולה, כי צריך שחלל הסוכה בין הקרקע לסכך לא יהיה יותר מעשרים אמה, ואם זה יותר הרי הסוכה פסולה, **ורבי יהודה מכשיר ר' יהודה סובר שזה כשר, וכפי שיתפרש בגמרא טעם המחלוקת בין הת"ק לר' יהודה.**

עוד הלכה, ושאינה גבוהה עשרה טפחים אם הסוכה אינה גבוהה עשרה טפחים, ושוב הפירוש הוא שאין בחלל הסוכה בין הסכך לקרקעית הסוכה חלל עשרה טפחים, אז גם כן הסוכה פסולה, וכפי שהגמרא תפרש את הטעם למה צריך שהיא תהיה לפחות גבוהה עשרה ואם אינה גבוהה עשרה היא פסולה.

ושאין לה (שלשה) [שלש] דפנות אם אין לסוכה שלוש דפנות לפחות, וכפי שהגמרא תלמד זאת מפסוקים, הרי שגם כאן הסוכה פסולה, ובגמרא יתפרש ששלוש דפנות אלו אינם צריכים להיות בדווקא שלוש דפנות שלימות כפי שהכל יתבאר בגמרא.

ושחמתה מרובה מצלתה פסולה, אם השמש יותר מאשר הצל שהסכך עושה בסוכה, היא גם כן פסולה, וכפי שרש"י מסביר שהמועט בטל ברוב.

וכוונת רש"י שאין כאן צורך בשום פסוק מיוחד, אלא שמכיון שהסוכה על שם הסכך היא קרויה סוכה ואם הסכך של הסוכה אינו מספיק כדי שיהיה כאן יותר צל מאשר שמש, הרי הוא בטל ברוב והוא כמי שאינו, ולכן הסוכה הזאת פסולה.

ויש כבר באחרונים אריכות דברים על מה שרש"י אומר המועט בטל ברוב, הרי קי"ל שאיפה שהמיעוט הוא דבר הניכר ויודעים היכן מקומו הוא לא מתבטל ברוב, והרי כאן המיעוט של סכך קיים במקומו ואיפה יתבטל ברוב הרי זה ניכר איסורו, והתירוץ הוא על פי דברי הר"ן שהסביר את דברי רש"י, שכוונת רש"י המועט בטל ברוב אין כוונתו שהסכך המועט יהיה בטל לגמרי ברוב המגולה, ויהיה כאילו אין שם סכך כלל, והר"ן אומר ראיתי מי שכתב כן, והר"ן סותר את הדברים ומפרש שכוונת דברי רש"י, שהצל שיש למטה הוא זה שכיון שהוא מועט הוא מתבטל ברוב.

וכבר עמד על כך המהר"ץ חיות, שלפי פירושו של הר"ן אין מקום לקושיא ששאלו האחרונים ממה שהאיסור ניכר במקומו ואין ביטול ברוב כיון שמדובר כאן על הצל שלמטה שהוא זה שמתבטל, ועל ידי זה נחשב כמי שאין כאן שום סכך להקרא סוכה, ולכן הסוכה כשחמתה מרובה מצילתה פסולה.

ונביא כאן רמז מעניין על המילה סוכה שמבואר בהגהות רב בצלאל הכהן המודפסים בסוף המסכתא, שהתיבה "סוכה" נרמז בה הדינים שמבוארים במשנה, האות ס' רומז לגובה הסוכה שצריך להיות לפחות עשרה טפחים שהם ששים אצבעות, כמו שלמדנו במסכת מנחות שטפח דאורייתא יש בו ששה אצבעות בשיעור של אצבע קטנה, האות ו' רומזת לרוחב הסוכה שהוא רק ראשו ורובו שזה ששה טפחים, וכפי שנלמד לקמן בדף ג', האות כ' מבארת את השיעור שלמעלה מעשרים אמה פסולה, והאות ה' הצורה שלה רומזת ששלשת המחיצות של הסוכה צריכות להיות שתים כהלכתן היינו בצורה של אות ד' דווקא והשלישית אפילו טפח, וזה כצורת ה' ממש לפי מה שנלמד לקמן בדף ז' שאת הטפח הזה הוא צריך להרחיק מן הדופן פחות מג' טפחים.

גמרא. אומרת הגמרא, תנן התם למדנו שם במשנה (בתחלת מסכת עירובין), מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט, רבי יהודה אומר אינו צריך.

דין זה של מבוי למדנו אותו במסכת עירובין, מבוי שהוא סתום משלוש צדדים, היינו רחוב שמכל שלשת צדדיו יש מחיצות, וצידו האחד שהוא הכניסה למבוי זה ראשו של המבוי שהוא פתוח לרשות הרבים, ולמבוי הזה פתוחים חצירות, חצר פירושו מקום פנוי שמסביבו גרים בעלי בתים, שיש כמה בתים שפתוחים לאותה חצר, והחצר משותפת לכל בעלי הבתים, וכל בעלי הבתים עוברים מהחצר ומפתח החצר הפתוח למבוי הם יוצאים אל המבוי, ומהמבוי יוצאים את הפתח הפתוח לרשות הרבים, ולכן המבוי הזה כיון שהוא סתום משלוש צדדים וצדו האחד פתוח לרשות הרבים, לכן הוא נחשב כרשות היחיד לבני החצרות, ואסרו חכמים להוציא מרשותו לרשות חבירו בלי שיעשו עירוב, היינו שיתופי מבואות, משום שהחצירות כל אחת רשות לעצמה, כל חצר משותפת רק לבעלי הבתים שבתיהם פתוחים אל החצר ולשכנים הגרים באותה חצר, ואילו המבוי הוא רשות משותפת לכל בעלי החצירות שפתוחים אל המבוי, לכן נחשב המבוי כרשות הרבים לגבי החצירות, ואי אפשר לטלטל ולהוציא מן החצירות אל המבוי רק על ידי שיתופי מבואות, ומהו שיתופי מבואות, כל החצירות משתתפים בפת או ביין, היינו כל חצר נותנת פת או יין שאת כל זה לוקחים ונותנים באחת החצירות, ועל ידי זה כולם נחשבים משותפים שיוכלו לטלטל במבוי.

אבל זה עדיין לא מספיק להתיר את הטלטול למבוי, כי כיון שאין לו מחיצה רביעית למבוי הצריכו עוד היכר בראשו הפתוח, היינו בצדו של המבוי הפתוח לרשות הרבים.

ויש שני אופנים להתיר את הטלטלול במבוי, או על ידי לחי זקוף, שמעמידים לחי בגובה עשרה טפחים זקוף בכניסה אל המבוי, או שמניחים קורה על שתי הכתלים שבשני צידי המבוי, והקורה הזאת מונחת מכותל לכותל, וזה גם כן היכר להתיר את הטלטלול במבוי.

אמרה אם כן המשנה, מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה, הכוונה קורה זו שהיא מונחת על הכתלים שבצידי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המבוי מכותל לכותל, אם הקורה גבוה מעשרים אמה ימעט, דהיינו שהוא צריך להשפיל אותה, לשים אותה נמוך יותר, ור' יהודה אומר אינו צריך, וכפי שהגמרא מפרשת בעירובין את הטעם למה נחלקו הת"ק ור' יהודה אם צריך להנמיך את הקורה או לא.

והגמרא שואלת, מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה, הרי גם בסוכה יש אפשרויות לתקן אם היא למעלה מעשרים אמה, או להנמיך את הסכך או להגביה את הקרקעית של הסוכה על ידי כרים וכסתות שהוא מבטל אותם שם (כפי שנלמד לקמן בדף ד' באיזה אופן הוא יכול למעט את חלל הסוכה על ידי שהוא מגביה את קרקעית הסוכה), ואעפ"כ התנא במשנה אומר בסוכה פסולה, ולא נותן עצה לתקן את הסוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה, **ומאי שנא גבי מבוי דתני תקנתא** למה במבוי הוא לא אומר פסול אלא הוא אומר תקנתא מה לעשות עם המבוי למעלה מעשרים אמה, למעט ולהנמיך את הקורה.

מתרצת הגמרא, **סוכה דאורייתא תני פסולה, .מבוי דרבנן תני תקנתא,** מסביר רש"י, סוכה שאת השיעור עשרים אמה בסוכה למדים מדאורייתא, כפי שנלמד בהמשך הגמרא איך זה נלמד מהפסוקים, ומכיון שעוד קודם שנשנית המשנה נאמר כבר שיעור הסוכה בסיני, שהשיעור של גובה הסוכה צריך להיות לא יותר מאשר עשרים אמה, לכן שייך שהתנא יאמר בה פסולה לשון פסול, כלומר לא נעשית סוכה זו כתורה וכהלכה, כי היא לא נעשתה כפי שנתקבל השיעור מסיני שהסוכה צריכה להיות לא יותר גבוה מעשרים אמה, משא"כ מבוי שכל כולו אינו אלא מדרבנן, שהרי מדאורייתא מפסיק שמבוי זה יש שלוש מחיצות והמבוי נעשה על ידי זה רשות היחיד גמור, ומן התורה מותר לטלטל מהחצירות למבוי ומהמבוי לחצירות כי זה הכל רשות היחיד, וכל מה שהצריכו להניח קורה בין כותל לכותל זה להיכר, שחכמים חייבו שבלי זה לא יוכלו לטלטל במבוי, ומכיון שכל הצורך להניח קורה זו אינו אלא מדרבנן, לכן התנא נוקט בלשונו את התקנה והעצה איך לתקן שהמבוי יהיה כשר בטלטול, כי לא שייך שהתנא במשנה יאמר כאן לשון פסול, כי מי פסל אותה עוד לפני שנשנית המשנה הזו, הרי משנה זו של מסכת עירובין היא תחלת ההוראה והמצוה ופסיקת ההלכה בנוגע למבוי והצורך של קורה שלא צריכה להיות למעלה מעשרים אמה, לכן הוא אומר ימעט, שהוא אומר תקנה איך לתקן את המבוי שלמעלה מעשרים אמה.

וכפי שהמהר"ם מסביר בהסבר התירוץ הראשון של הגמרא על פי מה שפירשנו מדברי רש"י, שכוונת המקשן בקושיתו היתה, ממה נפשך, אם התנא ניחא ליה יותר לומר את הלשון של פסולה אם כן גם גבי מבוי שיאמר לשון פסולה, ופירושו יהיה שהקורה שהניח במבוי למעלה מעשרים אמה כדי להתיר את הטלטול במבוי היא פסולה, וזה לא מתיר את הטלטול במבוי, ואם ניחא לו לתנא לומר לישנא דתקנתא שזה ימעט לומר את העצה איך לתקן, כמו שהוא למד אצל מבוי, אם כן גם אצל סוכה יאמר ימעט, ומתרץ התרצן לפי פירושו של רש"י, שלעולם התנא נוח לו יותר לומר לשון של פסולה, שזה לשון החלטי, וכפי שהוא אומר אצל סוכה "פסולה", אלא שגבי מבוי לא שייך שיאמר את הלשון "פסולה" כיון שכל הדין מבוי הוא רק מדרבנן, ולפני שהתנא לימד אותנו בכלל את הצורך בעשיית קורה להתיר את הטלטול במבוי לא שייך שיפתח ויאמר פסולה לפני שהוא לימד אותנו את הדין, כך פירש המהר"ם לפירושו של רש"י.

אבל בד"ה דאורייתא, מפרשים התוס', שאם היה כתוב "ימעט" יש לחשוש שמא יטעה אדם ויאמר שלשון זה של ימעט אינו אלא שכך צריך לעשות לכתחלה ובדיעבד כשר, ובסוכה שזה נוגע לידי איסור דאורייתא דקדק התנא בלשונו לומר פסולה כדי שלא נטעה לחשוב שזה רק חומרא לתקן לכתחלה שצריך למעט, ולכן קמ"ל פסולה אע"פ שאין זה לשון מעולה כמו ימעט, משא"כ במבוי דרבנן שאינו חושש כל כך, לכן הוא אומר ימעט שהוא לישנא מעליא, נמצא שלפי פירושם של תוס' אדרבה איפה שיש לו אפשרות לומר את התקנתא ולא לומר פסולה שהוא לשון מגונה, אז באמת הוא מעדיף לומר ימעט, שזה לישנא מעליא, משא"כ בסוכה שאם הוא יאמר ימעט יש מקום לחשוש שיחשבו שזה רק צורך וחובה לכתחלה למעט ואילו בדיעבד גם כן כשר בלי למעט, מוכרח התנא לומר פסולה אפילו שזה לא לישנא מעליא, אי נמי אם היה כתוב ימעט משמעותו חומרא דרבנן בעלמא, ואילו פסולה משמע דאורייתא, והתנא רוצה שנדע שהפסול הזה של סוכה שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה הוא מדאורייתא.

עוד מתרצת הגמרא, **ואיבעית אימא, בדאורייתא נמי תני תקנתא,** לפי פירושו של רש"י הסביר המהר"ם, שהאיבעית אימא בא לחלוק על התירוץ הראשון, ולומר שאמנם הלשון של "ימעט" אמנם ניחא ליה יותר לומר, כמו במבוי, אלא שלגבי סוכה אין הוא יכול לומר לשון של תקנתא, למה, כי **מיהו סוכה (דנפישי מילתה) [דנפישין מיליה]** כיון שיש שם הרבה הלכות **פסיק ותני פסולה,** שהרי אם הוא יבוא לומר את התקנה להכשיר את הסוכות הפסולות שהוזכרו כאן במשנה, ואין התקנה להכשיר פסול של סוכה זו דומה לתקנה להכשיר פסול של סוכה אחרת, וצריך הוא לשנות את הלשון ולומר את התקנה לכל פסול של סוכה בלשון אחר, דהיינו, שבסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה אם ירצה התנא לומר את התקנה הוא צריך לומר "ימעט", ובאינו גבוהה עשרה טפחים הוא צריך ומר "יגביה", ובשאין לה שלוש דפנות הוא צריך לומר "יעשה לה שלוש דפנות", ובשחמתה מרובה מצילתה צריך הוא לומר "יוסיף לה סכך", לכן פסיק ותני פסולה, דהיינו שמעדיף התנא לומר בלשון קצר בצורה פסקנית פסולה, שבזה הוא כולל את כל הסוגים של הסוכות שהוזכרו במשנה לומר את הדין שלהם במילה אחת "פסולה", אומר רש"י שהרי קי"ל בגמרא פסחים דף ג' ע"ב, לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, ולכן גם כאן צריך התנא לקצר, אבל **מבוי דלא נפיש מיליה,** משא"כ במבוי שאין שם הרבה להאריך בתקנה שהוא צריך לתקן כי הרי מדובר רק על אותו דין שהקורה נמצאת למעלה מעשרים אמה שהיא פסולה, על זה **תני תקנתא,** שבמילה אחת "ימעט" הוא גם לימד לנו את התנקתא והעצה איך לתקן את המבוי שהוא למעלה מעשרים אמה.

שואלת הגמרא, מנא הני מילי, מנין לנו דין זה שסוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה פסולה.

עונה הגמרא, אמר רבה, דאמר קרא כי כתוב בפסוק (ויקרא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כג) **למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל**, מסביר רש״י, שכוונת הפסוק היא, תעשה סוכה שהישיבה שאתה יושב בה ניכרת לך, שהרי כתוב ״ידעו כי בסוכות הושבתי״, פירושו צויתי לישב, כך דורשת הגמרא. ורש״י מוסיף, שאע״ג שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, ופשוטו של מקרא הכוונה שתזכרו ותדעו כי בצאתכם ממצרים הרי הקב״ה הושיב אתם בסוכות, היינו הקיף אותכם בענני כבוד, אעפ״כ דורשים את זה גם לדרשה.

והסביר הר״ן את הכוונה, שאם הפסוק רק בא לומר שיזכרו הדורות הבאים את הקיף ענני הכבוד שהקב״ה הקיף אותנו במדבר, שהם הסוכות שבהם הוא הושיב אותנו, אם כן ״למען ידעו דורותיכם״ הוא מיותר, כי מספיק היה שיהיה כתוב ״בסוכות תשבו כי בסוכות הושבתי״ כי בזה היה מספיק שנדע את הנס שהקב״ה הקיף אותנו בענני הכבוד, ומכיון שכתוב ״למען ידעו דורותיכם״ משמעות הפסוק באה גם לדרשה זאת לומר, עשה סוכה שתהיה הישיבה שלך בסוכה ניכרת לך.

ומשום כך כשהסוכה היא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, שמכיון שהתורה ציותה שישיבתינו בסוכה תהיה באופן זה ״למען ידעו״ שיהיה ניכר לנו ישיבתינו בסוכה, לכן **עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה**, עד עשרים אמה הוא עדיין יודע ומרגיש להכיר שהוא נמצא בסוכה וזו היא סוכה כשירה, אבל **למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא**, כי אין העין שולטת לגובה כזה שאינו רואה את הסכך, ו״וסוכה״ פירושו ״סכך״ כשמו, ולכן שהפסוק אמר ״למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי״ שפירושו שנעשה סוכה שהישיבה בסוכה תהיה ניכרת, הרי הכוונה שהסכך יהיה ניכר לנו שאנחנו יושבים בסוכה, ולמעלה מעשרים אמה לא שלטא ביה עינא והוא לא מכיר שהוא יושב בסוכה.

רבי זירא אמר מהכא, ר׳ זירא לומד שסוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה פסולה מפסוק זה, (ישעיהו ד) **וסוכה תהיה לצל יומם מחורב**, לומדים מפסוק זה שמשמעותו הוא אין סכך אלא העשוי לצל, ואם כן המשמעות של הפסוק מלמדת אותנו שגם המשמעות של המילה ״סוכה״ שעל שם הסכך היא קרויה סוכה שהכוונה היא שזה עשוי לצל, ולכן אם זה למעלה מעשרים אמה פסולה מסביר ר׳ זירא, **עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה** האדם היושב בסוכה אם חלל הסוכה הוא לא יותר מאשר עשרים אמה הרי הוא יושב בצל של הסוכה, אבל **למעלה מעשרים אמה, אין אדם יושב בצל סוכה, אלא בצל דפנות**, שהרי גם בלי הסכך כיון שגובה הדפנות של הסוכה הם עשרים אמה אין הוא נזקק לסכך כדי שיהיה כאן צל, שהרי מתוך הגובה של הדפנות הצל של כל דופן מטילה צל, הצל של הדפנות מגיעים זה לזה מתוך הגובה שלהם, ואין צורך לשום סכך.

ורש״י כבר הזכיר, שלקמן בהמשך הסוגיא הגמרא תעמיד את מחלוקתם, שלר׳ זירא מדובר שאין בסוכה אלא שטח של בדיוק ארבע אמות על ארבע אמות, שקים להו לרבנן שבשיעור כזה שסוכה זו השטח שלה הוא ארבע על ארבע, אם הדפנות שמקיפים את הסוכה הזאת יהיו בגובה עשרים אמה אין כאן צל של סכך אלא צל של הדפנות עצמם, כי הדפנות בגובה זה מספיקים להצל את כל שטח הסוכה.

אמר ליה אביי, שאל אביי לר׳ זירא, **אלא מעתה**, אם כן מעכשיו, כלומר לדבריך שאתה אומר עכשיו שצריך שהוא יהיה יושב בצל סוכה ולא שהצל בסוכה יהיה על ידי הדפנות שמקיפות את הסוכה, **העושה סוכתו בעשתרות קרנים**, האם **הכי נמי דלא הוי סוכה**, מסביר רש״י שעשתרות קרניים הם שני הרים גדולים, ויש שפילה ביניהם, דהיינו כמין נחל עמוק בין שני הרים גבוהים, ומתוך גובה ההרים שסמוכים זה לזה אין החמה זורחת שם בשפילה כי ההרים עושים צל, והצל של ההרים מגיע מהאחד לשני ולמטה בעמן שלמרגלות שני ההרים הגבוהים אין שום שמש זורחת, ושואל אביי שאם יעשה שם סוכה האם זה לא יחשב סוכה מכיון שהוא לא נזקק שם לצל של הסכך, כי הרי העשתרות קרניים כבר מטילים צל.

אמר ליה ענה לו ר׳ זירא, יש כאן הבדל גדול, **התם, דל עשתרות קרנים, איכא צל סוכה**, שאם תוריד את העשתרות קרניים, היינו את שני ההרים הגדולים, הרי שהסכך עושה צל, נמצא שהסכך ראוי לעשות צל אם היה כאן שמש, **הכא** אבל כאן בסוכה כל כך גבוה, **דל דפנות** אם תוריד את הדפנות, שוב **ליכא צל סוכה**, כי לא יספיק הסכך שהוא הניח כל כך גבוה להצל על קרקעית הסוכה, שהרי החמה באה מתחתיה, ונמצא ששמה של הסוכה בטל, שהרי על שם הסכך היא קרויה וסכך פירושו שהוא עשוי לצל ובטל ממנה שם סוכה, ומה שעכשיו הסוכה מוצלת, זה רק משום שיש דפנות, משא״כ בעשתרות קרניים הצל של הסכך מספיק לצל על שטח הסוכה רק שאין צורך בו בגלל העשתרות קרניים, לכן הסוכה כשרה.

ורבא אמר מהכא, מפסוק זה לומדים שסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, כי כתוב (ויקרא כג) **בסוכות תשבו שבעת ימים**, פירושו שבעת ימים של סוכות תשב בסוכה, ויותר לא, דהיינו שצריך שהסוכה הזאת תהיה עראי, ודייה במחיצות קלות, **אמרה תורה, כל שבעת הימים צא מדירת קבע**, תצא מדירתך הקבועה בה אתה גר כל ימות השנה, **ושב בדירת עראי** ותשב בסוכה שהסוכה הזאת צריכה להיות עשויה כמו דירת עראי, ולכן **עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי**, עד לגובה של עשרים אמה הוא יכול לעשות מחיצות שאינם מחזיקות מעמד הרבה זמן, ויהיו עשויות רק לשבעה ימים, ולכן זו סוכה שנחשבת דירת עראי והיא כשרה, אבל **למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע**, למעלה מעשרים אמה צריך לעשות את היסודות של הסוכה ואת המחיצות שלה קבועים כדי שהיא לא תפול, ונמצא שאם הסוכה היא למעלה מעשרים אמה בהכרח שהיא נעשתה באופן זה שעושים אותה כמו דירת קבע, ולכן הסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה, כך הסביר רבא.

אמר ליה אביי הקשה אביי לרבא, **אלא מעתה** עכשיו לדבריך, וכי **עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוי סוכה**, אם הוא יעשה מחיצות של ברזל שהם קבועות חזק ועומדות לאורך ימים ועליהם הוא יניח סכך, האם זו תהיה סוכה פסולה כיון שהמחיצות עשויות באופן של דירת קבע, והרי כאן אתה אומר שמכיון שזה למעלה מעשרים אמה וצריך לעשות את היסודות והמחיצות באופן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהם יהיו קבועים של תפול לכן הסוכה פסולה.

אמר ליה ענה רבא לאביי, **הכי קא אמינא לך** כך אני מסביר, **עד עשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי, בזה כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק**, שודאי גם בכלל הקבע יש גם את הסוכת עראי, והרי הוא עשה כתורה, ועל כרחך התורה לא הקפידה שבפועל הסוכה תהיה עשויה עראי, וכל מה שהסוכה צריכה להיות רק לשבעה ימים אין זה אלא מהלכות שיעורין, שהתורה אמרה "בסוכות תשבו שבעת ימים" שיצא אדם מדירת קבע וישב בדירת עראי, אין הכוונה שהדירה בה הוא יושב בשבעת ימי חג הסוכות צריכה להיות באופן עראי בפועל, אלא לשם שיעור, לתת לך שיעור בגובה הסוכה שצריך שסוכה זו הגובה שלה יהיה באופן זה שיכולה היא לעמוד על ידי יתידות עראי, ובאופן שאם ירצה הוא יוכל לעשותה גם עראי אפילו אם הוא עשה אותה קבע היא גם כן סוכה כשרה, אבל **למעלה מעשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע**, משא"כ למעלה מעשרים אמה שבדרך כלל אדם הרוצה לבנות מבנה בגובה כזה הרי הוא עושה אותו דירת קבע, היינו שאת היסודות והמחיצות הוא עושה קבועים שלא תפול, אז **כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק**, באופן זה אפילו אם הוא יעשה את זה דירת עראי בלי מחיצות קבועות זה גם כן יהיה פסול, כי דירת עראי שנאמרה כאן זה לא קשור ולא קובע איך זה בפועל נעשה, אלא מה שהתורה באה ללמד זה את השיעור של גובה הסוכה, ואם השיעור הוא באופן זה שיכול היה להיות עראי אפילו אם זה קבע זה כשר, ואם השיעור הוא שבדרך כלל צריך שהוא יהיה קבע, אז אפילו אם הוא עשה את זה עראי יהיה פסול.

והוסיף הר"ן כאן להסביר, שלכן משמע לן שהתורה באה לתת כאן את השיעור כמה צריך להיות גובה הסוכה, שהוא יהיה באופן כזה שיש אפשרות לעשות אותו עראי, ולא שהתורה תצוה שבאמת הסוכה תהיה בפועל עשויה באופן של עראי ולא באופן של קבע, לפי שאי אפשר לומר שהתורה תצוה מה שאי אפשר לעמוד עליו, שבאיזה דבר נשער אם הבנין ראוי לשבעה ימים בלבד או ליותר מכן, ומשום כך משמע לנו שבשיעור שאפשר שיעשה בו דירת עראי תליא מילתא, ויש כאן הלכות שיעורין, (וזה כפי שרש"י פירש אלא אם תוספת קצת).

וכך גם התוס' אומרים, שאע"פ שיש לפרש הפסוק בא לומר שהדירה צריכה להיות ראויה רק לשבעה ימים למעט קבע, משמע לה לגמרא שהפסוק בא ללמד את השיעור של מדת גובה הסוכה שזה בסוכה שאי אפשר לעשותה עראי, והכוונה כמו שהסברנו מדברי הר"ן.

- דף ב' ע"ב

אומרת הגמרא, **בולחו כרבה לא אמרי**, הטעם שכל האמוראים האלה לא מפרשים כדברי רבה, שהסביר את הטעם למה סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה מהפסוק "למען ידעו דורותיכם" שצריך אדם לדעת כשהוא יושב בסוכה שהוא דר בסוכה ואם זה למעלה מעשרים אמה אין האדם יודע שהוא דר בסוכה, משום דלא שלטא ביה עינא, **ההוא ידיעה לדורות היא** כי הם סוברים שמה שנאמר "למען ידעו דורותיכם" לא מדובר בידיעה שצריך היושב בסוכה לדעת שהוא יושב בסוכה, אלא בידיעה של הדורות הבאים, שידעו את הנס והחסד שעשה אתנו הקב"ה בהיקף הסוכות של ענני הכבוד הנעשה לאבותינו כשהם היו במדבר.

כרבי זירא נמי לא אמרי, והם גם לא רוצים לומר כר' זירא שלומד מהפסוק בישעיהו "וסוכה תהיה לצל יומם" שצריך שאדם יהיה יושב בצל סוכה, כי **ההוא לימות המשיח הוא דכתיב**, אותם סוכות שנזכרו בפסוק בישעיהו הם עשויות לימות המשיח, והם יהיו לצל לעונג ולמסתור, ואם כן רק הסוכות האלו צריכים להיות לצל, אבל סוכה של מצוה שצריך לשבת בה שבעת ימי חג הסוכות אינה צריכה להיות עשויה לצל, ולכן אי אפשר ללמוד כר' זירא מפסוק זה.

אם כן שואלת הגמרא, **ורבי זירא** מה הוא יענה, הרי הפסוק הרי מדבר בסוכות העשויות לימות המשיח.

עונה הגמרא, **אם כן לימא קרא וחופה תהיה לצל יומם, ומאי וסוכה תהיה לצל יומם**, למה הוזכר שזו סוכה שתהיה לצל יומם, שיהיה כתוב לשון חופה, אלא **שמעת מינה תרתי**, גם לימות המשיח וגם להאידנא, שאין שם סוכה אלא העשויה לצל, שזו של ימות המשיח לכן הפסוק קורא לה סוכה משום שהיא עשויה לצל, ומזה למדנו שרק מה שעשוי לצל הוא הנקרא סוכה.

עוד אומרת הגמרא, **כרבא נמי לא אמרי** גם כדברי רבא שאומר שהלימוד הוא מ"בסוכות תשבו שבעת ימים", שכל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, לא רצו האמוראים האחרים לפרש, **משום קושיא דאביי** משום שגם להם היתה הקושיא שאביי שאל את רבא, אלא מעתה אם עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוי סוכה, והתירוץ שרבא תירץ לא משמע להם, שמכיון שהפסוק לא בא בדווקא לומר שצריך לשבת בפועל בסוכה העשויה עראי, שהרי גם אם הסוכה תהיה עשויה ממחיצות ברזל על אף שזה קבוע הרי הסוכה ודאי תהיה כשרה, אם כן גם אין ללמוד מזה שיעור ששיעור הגובה של הסוכה צריך להיות בשיעור שאפשרי לעשות את הסוכה באופן של דירת עראי, ואין ללמוד מהפסוק הזה בכלל את השיעור של גובה הסוכה, לכן הם לא פירשו כדברי אביי.

שואלת הגמרא, **כמאן אזלא הא דאמר רבי יאשיה אמר רב, מחלוקת בשאין דפנות מגיעות לסכך, אבל דפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה**, על המחלוקת במשנה בין ר' יהודה לרבנן, שלדעת רבנן סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ולדעת ר' יהודה הסוכה פסולה, אמר ר' יאשיה בשם רב שהמחלוקת היא בשאין דפנות מגיעות לסכך, שהדפנות של הסוכה אינם גבוהות דיין להגיע עד לסכך, אז לדעת חכמים הסוכה פסולה, ור' יהודה אעפ"כ מכשיר, אבל אם הדפנות מגיעות עד לסכך, בזה אפילו לרבנן אפילו אם הסוכה היא למעלה מעשרים אמה היא גם כן כשרה.

עונה הגמרא, **כמאן, כרבה דאמר משום דלא שלטא בה עינא**, רבה שמסביר שהטעם למה סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה פסולה בגלל שלא שלטא בה עינא ואין הוא יודע שהוא יושב בסוכה, לכן אומר ר' יאשיה בשם רב שאם הדפנות מגיעות לסכך זה כשר, **וכיון דדפנות מגיעות לסכך משלט שלטא בה עינא** שמכיון שהדפנות מגיעות לסכך,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כשהוא מסתכל, דרך הדפנות העין נמשכת לראות עד לגובה הסכך, ולכן הסוכה כשירה, כי באופן זה הוא כן יודע שהוא יושב בסוכה, שהרי אם הטעם הוא משום עראי, אז הרי בגלל שהדפנות מגיעות לסכך הרי זה לא שום סיבה להכשיר את הסוכה, שהרי סוף סוף הדפנות האלה בגובה של עשרים אמה יכולות להיות קבע ולא עראי, כי אין עושים סוכה בגובה כזה באופן שהיא תהיה עשויה עראי, לכן אין מקום לומר שאם הדפנות מגיעות לסכך הסוכה תהיה כשרה אפילו למעלה מעשרים אמה לפי הטעם של מי שסובר שהפסול הוא בגלל עראי, או אם כר' זירא משום שצריך שהוא יהיה יושב בצל סוכה בזה שהדפנות מגיעות לסכך למה רבנן יודו שלמעלה מעשרים אמה כשרה אם הדפנות מגיעות לסכך, וכי אז יש לי כן צל של סוכה בלי הדפנות, אם תקח את הדפנות הרי לא יהיה לי צל של סוכה, כמו שהסברנו טעם הפסול אליבא דר' זירא ובהכרח שהחילוק שמחלק ר' יאשיה בשם רב בין דפנות מגיעות לסכך או אין דפנות מגיעות לסכך, שאם הדפנות מגיעות לסכך הסוכה כשרה אפילו למעלה מעשרים אמה זה רק לפי טעמו של רבה שמסביר שהפסול הוא משום דלא שלטא ביה עינא, וכאן כיון שהדפנות מגיעות לסכך משלט שלטא ביה עינא.

ומוסיפים התוס', שאין זה דומה לנר חנוכה ולקורה של מבוי, הרי קורה של מבוי למדנו בעמוד א' שאם היא מונחת על קירות המבוי למעלה מעשרים המה ימעט, על אף שיש כאן מחיצות עד לקורה אין אומרים ששלטא ביה עינא, או נר חנוכה המונח על קיר למעלה מעשרים אמה הרי גם כן זה פסול, ולא אומרים שמכיון שעל ידי המחיצה עליה מונחת המנורה הוא יוכל להגיע לראות את הנר חנוכה, אומרים תוס', הקורה אינה אלא טפח ונר חנוכה הוא גם כן דבר קטן שאין העין שולטת בו, אפילו דרך הדפנות, משא"כ הסוכה שהיא רחבה הרבה אם הדפנות מגיעות לסכך אז כשהעין מסתכלת דרך הדפנות הוא מגיע לראות ולהכיר שהוא יושב בסוכה, ולכן כשזה מלעלה מעשרים אמה והדפנות מגיעות לסכך חכמים מודים שהסוכה כשרה.

שואלת הגמרא, **כמאן אזלא לפי מי נאמר, הא דאמר רב הונא אמר רב, מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות, אבל יש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות, אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה**, רב הונא אומר בשם רב שהמחלוקת בין ר' יהודה ורבנן האם סוכה למעלה מעשרים אמה כשרה או שהיא פסולה, המחלוקת היא דווקא כשבסוכה אין בה רק ארבע אמות על ארבע אמות, שם סוברים חכמים שאם היא למעלה מעשרים אמה היא פסולה, אבל אם יש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות חכמים גם כן סוברים שאפילו למעלה מעשרים אמה כשרה.

עונה הגמרא, **כמאן** כמי, **כרבי זירא דאמר משום צל הוא**, ר' זירא שאומר שהטעם שסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה כי אין הוא יושב בצל סוכה, **וכיון דרוויחא** וכיון שכאן השטח הוא מרווח ורחב יותר **איכא צל סוכה**, שהרי אם נאמר שהטעם של סוכה למעלה מעשרים אמה שהיא פסולה זה משום שמשלט בה עינא, הרי גם כשהסוכה רחבה יותר מאשר ארבע אמות על ארבע אמות עדיין לא שלטא בה עינא, זה לא מוסיף שהוא יכול להכיר את הסכך שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה, ובהכרח שזה לא הטעם, כמו שהסביר רש"י וכמו שתוס' מוסיפים שאפילו אם היא רחבה הרבה עדיין לא שלטא ביה עינא, וכמו כן צריך להוסיף שגם אי אפשר להסביר שהטעם הוא כדברי רבא שצריך שהסוכה תהיה אפשרית לעשות ממנה דירת עראי, כי גם הרי כשהיא רחבה יותר מארבע אמות עדיין אם היא למעלה מעשרים אמה צריך לעשות אותה קבע, ובהכרח שזה אליבא דר' זירא, שכיון שהוא סובר שרק בגלל שאם הסוכה היא גבוה עד עשרים אמה הצל של הסכך אינו מצל על שטח הסוכה, אבל אם היא רחבה יותר אנחנו אומרים שבזה אפילו אם היא גבוה מעשרים אמה יש כאן צל של סוכה.

והתוס' בד"ה יש בה יותר מארבע אמות, שואלים, איך אפשר לומר שאם רק במשהו רחבה יותר מארבע אמות האם בגלל זה היא כבר תהיה כשרה אפילו אם היא גבוה מעשרים אמה הרבה מאד יותר מעשרים אמה, הרי ודאי שוב אין כאן צל סוכה.

ומתרצים תוס', שלעולם צריך הרוחב לפי הגובה לפי חשבון ארבע אמות לעשרים, אם עד למרחק ארבע אמות שטח הצל של סוכה יכול להיות רק עד גובה של עשרים ולא יותר מזה, אם כך גם כשהסוכה רחבה יותר אפשר שיהיה כשר גם אם הסוכה תהיה גבוהה יותר, אבל באופן יחסי לשטח של רוחב הסוכה באותו יחס של ארבע אמות לכל עשרים אמה גובה.

ותוס' אומרים, אי נמי קים להו לרבנן שאפילו אם זה בגובה אלף אמה אם יש שטח של יותר מארבע אמות על ארבע אמות אי אפשר שלא יהיה כאן צל של סכך פורתא.

אבל כפי שכבר ציין רעק"א בגליון הש"ס ובדברי התשב"ץ ששואל על דברי התוס' שהדברים הם תמוהים, אלא כפי התירוץ הראשון שאמנם צריך להיות באותו יחס ובאותו שיעור רוחב לפי הגובה לפי החשבון של ארבע אמות לעשרים, או אליבא דר' זירא רבנן מודים שהסוכה גם אם היא למעלה מעשרים אמה היא כשרה כי יש אז צל של הסוכה.

שואלת הגמרא, **כמאן אזלא לפי מי נאמר, הא דאמר רב חנן בר רבה אמר רב, מחלוקת, בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו**, שהמחלוקת בין ר' יהודה לרבנן אם סוכה למעלה מעשרים אמה כשרה או שהיא פסולה, זה רק אם היא לא מחזקת כדי ראשו ורובו, **אבל מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה.**

עונה הגמרא, **כמאן** כמי, **דלא כחד** שלא כאף אחד.

מסביר רש"י, שעל אף שכל אלו האמוראים כל אחד אומר בשמו של רב באיזה אופן יש מחלוקת בין ר' יהודה ורבנן, באיזה אופן רבנן מודים שלמעלה מעשרים אמה כשרה, הרי אין כאן קושיא מדברי רב על דברי רב, שהרי אמוראי נינהו ואליבא דרב, יש כאן מחלוקת בין אמוראים אליבא דרב, והאמורא הקודם רב הונא הוא סובר בשם רב שרק כשיש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות סוברים רבנן שאפילו למעלה מעשרים אמה כשרה, ורב חנן בר אבא הוא אומר בשם רב שגם אם מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו גם כן רבנן כבר מודים שאפילו למעלה מעשרים אמה כשרה. ודין זה של ראשו ורובו מסביר רש"י, כיון שדרך סעודתן היתה בהסיבה, הם לא היו יושבים על כסאות ליד שולחן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשעה שהם היו אוכלים כפי שאנחנו נוהגים, אלא דרכם היה בשעת סעודה לאכול בהסיבה, כשכל אחד מיסב על מטה ומסובים על צד שמאל שלהם, וכפי שעושים בליל הסדר, ולכן הוצרך לומר ראשו ורובו, שזהו השיעור של סוכה שיוכל להכנס בסוכה ראשו של האדם ורובו של האדם, וביחד עם זה צריך גם שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, לאפוקי אם זו סוכה קטנה שראשו נכנס בה ואילו שולחנו גם כן אבל רובו לא נכנס, או שראשו ורובו נכנס ולא שולחנו, שזה לא שיעור של סוכה.

עכ"פ אומר רב חנן בר רבה בשם רב, שאם הסוכה מחזקת רק כדי ראשו ורובו ושולחנו שם נחלקו ר' יהודה וחכמים אם הסוכה למעלה מעשרים אמה כשרה או לא, משא"כ אם היא מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו חכמים מודים שאפילו למעלה מעשרים אמה כשרה, ואת זה אומרת הגמרא כמאן דלא כחד, זה לא כפי אחד מהאמוראים שמפרשים את הטעם של סוכה למעלה מעשרים אמה למה היא פסולה, משום שאם הסברא היא משום משלט בה עינא, שלמעלה מעשרים אמה אין העין תופסת שהוא יושב בסוכה, אז הרי בשיעור זה שזה יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו עדיין לא שלטא ביה עינא, ולמה שזה יהיה כשר, ולדברי מי שסובר שהפסול של סוכה למעלה מעשרים אמה הוא כי אין כאן צל סוכה דהיינו צל של סכך, אם כן גם כשהיא יותר מראשו ורובו ושולחנו עדיין אין כאן צל של סכך ולמה שתהיה כשרה, ולמי שסובר שהיא פסולה בגלל שהמחיצות של למעלה מעשרים אמה צריכים לעשות אותם קבע והתורה אמרה שהשיעור של סוכה צריך להיות באופן שהוא נעשה עראי, אם כן גם כשזה מחזיק יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו עדיין צריכה סוכה זו מחיצות של קבע, ולמה שהיא תהיה כשרה, ולכן דברי רב חנן בר רבה הם דלא כחד.

ואם כן מה באמת הטעם בדברי רב חנן בר אבא, מסבירים התוס' בד"ה כמאן דלא כחד, שיש מפרשים משום שבאופן זה שזה כל כך גבוה למעלה מעשרים אמה וכל כך קטן וצר כמו שיעור מצומצם של מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו, זה נראה כמו לול של תרנגולים, ולכן זה פסול, אבל אם זה מחזיק יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו הרי שזה יוצא מכלל לול של תרנגולים ויכול הוא להקרא סוכה וזה יהיה כשר גם לרבנן למעלה מעשרים אמה.

אומרת הגמרא, **בשלמא דרבי יאשיה פליגא אדרב הונא ורב חנן בר רבה, דאינהו קא יהבי שעורא במשכא, ואיהו לא קא יהיב שעורא במשכא**, הרי רב הונא ורב חנן בר אבא שניהם נתנו את השיעור בו חכמים מודים שסוכה למעלה מעשרים אמה כשרה, הם קבעו את השיעור שזה תלוי בגודל הסוכה, באורך וברוחב של הסוכה, לדעת רב הונא בשם רב הרי שאם זה יותר מארבע אמות על ארבע אמות הסוכה כשרה גם למעלה מעשרים אמה, ולדעת רב חנן בר רבה אם הסוכה יש לה שטח יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו אז חכמים מודים שסוכה למעלה מעשרים אמה כשרה, ואילו ר' יאשיה אמר בשם רב שלא חשוב מה גודל הסוכה, אלא שזה תלוי אם הדפנות מגיעות לסכך או לא, אז מובן המחלוקת שר' יאשיה חולק איתם, כי הוא סובר שבין גדולה בין קטנה לא נחלקו ר' יהודה וחכמים רק אם אין דפנות מגיעות לסכך, ואם דפנות מגיעות לסכך חכמים מודים שהיא כשרה.

כך הפירוש לפי הגירסא שלפנינו, "בשלמא דר' יאשיה פילגא אדרב הונא ורב חנן בר אבא.

אבל התוס' הביאו גירסא הפוכה, בשלמא דר' יאשיה, דרב חנן ודרב הונא לא פליגא אדר' יאשיה, שהרי הוא לא נתן שיעורא למשכא, והם אומרים שרבינו חננאל הביא גירסא "פליגא", כפי שהגירסא שלפנינו שהם כן חולקים.

אבל שואלת הגמרא, **אלא רב הונא ורב חנן בר רבה, נימא בהכשר סוכה קמיפלגי**, שניהם הרי אומרים שטעמם של חכמים זה דווקא לפסול סוכה למעלה מעשרים אמה כשהשטח של הסוכה הוא בשיעור המסויים של גודל הסוכה, אם בשיעור של מחזקת ראשו ורובו ושולחנו אם בשיעור של ארבע אמות על ארבע אמות, אם כן אולי נסביר את המחלוקת שלהם שהם נחלקו מהו הכשר סוכה, **דמר סבר הכשר סוכה בארבע אמות, ומר סבר הכשר סוכה במחזקת ראשו ורובו ושולחנו**.

כלומר, שניהם סוברים שהמחלוקת של רבנן ור' יהודה היתה בסוכה שמצומצת להיות בשיעור הקטן ביותר של סוכה כשרה, ושאם שטחה של הסוכה הוא יותר מרווח ויותר גודל מאשר השיעור המצומצם והקטן ביותר שצריך להכשר סוכה, ודאי שגם רבנן מודים שהסוכה כשרה גם אם היא למעלה מעשרים אמה, שמכיון שהיא מרווחת ויותר גדולה מהשיעור הקטן ביותר ההכרחי במצמצום כיון שהיא יותר מרווחת יש כבר צל של סכך או איזה טעם אחר שבגללו הסוכה תהיה כשרה גם אם היא למעלה מעשרים אמה, ורב הונא סובר שמכיון שהמחלוקת שלהם היא בשיעור המצומצם אי אפשר להעמיד את המחלוקת שלהם כשהיא פחותה מארבע אמות על ארבע אמות, שאם כן גם בלי שהיא גבוהה מעשרים אמה היא גם כן תהיה פסולה, כי הוא סובר שהשיעור להכשר הסוכה הוא כשיעור שיש בשטח הסוכה ארבע אמות על ארבע אמות, וכפי שנלמד לקמן בדף ג' שרבי אמנם סובר כך, ואם כן רב הונא שקבע את המחלוקת בין רבנן לר' יהודה בדווקא כשהיא מחזקת ארבע אמות על ארבע אמות ואם היא יותר מארבע אמות על ארבע אמות הרי הסוכה כשרה לכולי עלמא, זה משום שהוא סובר שכך הוא הכשרה של הסוכה לפחות ארבע אמות על ארבע אמות.

ואילו רב חנן בר רבה שהעמיד את המחלוקת שלהם בשיעור של כדי ראשו ורובו ושולחנו ואם זה יותר משיעור זה זה כשר, זה משום שהוא סובר שכך הוא הכשרה של הסוכה בשיעור שהיא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ובשיעור זה של הכשר סוכה מצומצם בזה נחלקו ר' יהודה וחכמים אם היא למעלה מעשרים אמה כשרה או לא, אבל אם זה יותר מהשיעור המצומצם הרי היא כשרה.

נמצא שהמחלוקת שלהם היא בשיעור הכשר סוכה, שלכולי עלמא, גם לרב הונא וגם לרב חנן בר רבה המחלוקת היא בסוכה שיש לה את השיעור של ההכשר שלה בצמצום ובמדוייק, ואם זה יותר מרווח הסוכה כשרה, והמחלוקת היא מהו השיעור הכשר סוכה.

דוחה הגמרא, **לא, דכולי עלמא, הכשר סוכה ראשו ורובו ושולחנו**, כולם סוברים שההכשר של הסוכה הוא בשיעור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של ראשו ורובו ושולחנו, **והכא בהא קמיפלגי** ובמה הם נחלקו, **דמר סבר במחזקת ראשו ורובו ושולחנו פליגי, אבל יותר מראשו ורובו ושולחנו דברי הכל כשרה**, וכפי שאומר רש״י שהטעם למה פסול למעלה מעשרים אמה אליבא דרב חנן בר רבה לא ידוע לנו, שהרי אמרנו לעיל שסברא זאת של רב חנן בר רבה היא דלא כחד, זה לא כדברי אחד האמוראים שנחלקו להסביר את טעמם של חכמים הפוסלים סוכה למעלה מעשרים אמה, או כפי שתוס׳ הסבירו בשם יש מפרשים והבאנו את דבריהם, שהטעם לפי המאן דאמר הזה הוא משום שזה לול של תרנגולים, וכאן שזה יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו זה יוצא מכלל לול של תרנגולים להקרא סוכה, ולכן זה כשר, **ומר סבר** ורב הונא סובר, **מראשו ורובו ושולחנו** שזה השיעור של הכשר סוכה **עד ארבע אמות פליגי, אבל יותר מארבע אמות דברי הכל כשרה** כפי שהסברנו את הטעם שבגובה נחלקו ר׳ יהודה וחכמים, לענין הכשר הסוכה ודאי שכולם מודים שבשיעור של ראשו רובו ושוחלנו זה מספיק להכשר סוכה, אלא שהם נחלקו כשהסוכה למעלה מעשרים אמה ואין לה שטח רק ארבע אמות ולא יותר, בזה הם נחלקים, וכפי שהסברנו את הטעם משום צל, שעד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה ולמעלה מעשרים אמה הוא לא יושב בצל סוכה, משא״כ ביותר מארבע אמות הם לא חולקים, שמכיון שהסוכה מרווחת יותר מארבע אמות על ארבע אמות יש צל של סוכה ורבנן מודים שהסוכה למעלה מעשרים אמה כשרה.

מיתיבי שואלת הגמרא קושיא מברייתא, וקושיא זו מתייחסת על האמוראים שפירשו את המחלוקת ר׳ יהודה וחכמים במשנה אם סוכה למעלה מעשרים אמה כשרה או פסולה, כל אחד לפי טעמו, למדנו בברייתא (תוספתא א׳ א׳), **סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה**, שאפילו אם הסוכה גבוהה עד ארבעים או חמישים אמה היא גם כן כשרה, **אמר רבי יהודה, מעשה בהילני המלכה** שהיתה גרה **בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה**, **והיו זקנים** פירושו החכמים **נכנסין ויוצאין לשם, ולא אמרו לה דבר**, דהיינו שהם לא העירו לה שהסוכה הזאת פסולה כיון שהיא למעלה מעשרים אמה, מוכיח מזה ר׳ יהודה שגם למעלה מעשרים אמה הסוכה כשרה, **אמרו לו** החכמים, **משם ראייה** אתה מביא ראיה מהילני המלכה, **אשה היתה** היא הרי היתה אשה **ופטורה מן הסוכה**, שהרי סוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, ולכן חכמים לא העירו לה, כי מה איכפת להם שהיא יושבת בסוכה כיון שהיא אשה שפטורה מן הסוכה, **אמר להן** ר׳ יהודה לחכמים, **והלא שבעה בנים הוו לה** הרי היו לה להילני המלכה שבעה בנים, **ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים** הרי את כל מה שהיא עשתה היא עשתה על פי חכמים.

ומסבירה הגמרא, **למה לי למיתני ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים** למה ר׳ יהודה היה צריך להוסיף שהיא עשתה הכל לפי החכמים, **הכי קאמר להו** אלא כך אמר להם ר׳ יהודה, **כי תאמרו בנים קטנים היו** ואם תאמרו שהשבעה שבנים שהיו יושבים אצלה בסוכה הם היו קטנים **וקטנים פטורין מן הסוכה** ולכן חכמים לא העירו לה שום הערה כיון שגם הקטנים שישבו אתה פטורים מן הסוכה, הרי **כיון דשבעה הוו** כיון שהם היו שבעה בנים **אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו** לא יתכן שלא היה בין השבעה בנים אחד שהוא כבר הגיע לשיעור שאינו צריך לאמו שהגמרא תפרש לקמן שהוא אינו קורא אמא אמא, ואז הוא הגיע לגיל חינוך שחייבים לחנך אותו במצות סוכה, ואעפ״כ חכמים לא אמרו לה שסוכה זו שבה היא מושיבה את הבנים שודאי לפחות אחד מהם חייב בחינוך שזה לא סוכה כשרה, **וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב ואיהי בדרבנן לא משגחה**, זה התוספת שר׳ יהודה הוסיף, שאם תאמרו שאמנם היה שם קטן החייב בחינוך אבל כיון שכל החיוב בחינוך אינו אלא מדרבנן, כפי שאומר רש״י שרבנן הזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה כדי שיהיה מחונך ורגיל במצוות חייבו חכמים לחנך ולהרגיל את הקטן כשהוא עדיין קטן לקיים מצוות כדי שיהיה רגיל בהם כשיגדל, וכיון שחיוב זה הוא רק מדרבנן ואיהי בדרבנן לא משגחה, **תא שמע** על זה מסיים ר׳ יהודה מסיים, **ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים**, ומכיון שהיא היתה עושה את זה הרי על פי חכמים אם כן גם את המצוה של חינוך שאמנם היא רק מדרבנן היא ודאי גם כן קיימה, אם כן למה חכמים לא אמרו לה שסוכה זו היא פסולה.

ועכשיו מסבירה הגמרא את הקושיא, **בשלמא למאן דאמר בשאין דפנות מגיעות לסכך מחלוקת**, שהוא סובר שרק כשהדפנות לא מגיעות לסכך שם נחלקו ר׳ יהודה וחכמים, אז מובן כי **דרכה של מלכה לישב בסוכה שאין דפנות מגיעות לסכך** כיון שהמלכה דרכה לשבת בסוכה שהדפנות לא מגיעות לסכך,

- דף ג׳ ע״א

משום אוירא כדי שיהיה אויר ורוח שולט בה מפני החום, לכן מובן שר׳ יהודה מוכיח מסוכה זאת של הילני המלכה שגם למעלה מעשרים אמה כשרה כי חכמים לא אמרו לה דבר על אף הדפנות לא מגיעות לסכך.

אלא למאן דאמר בסוכה קטנה מחלוקת, אבל לפי המאן דאמר שסובר שהמחלוקת היא רק בסוכה מצומצמת משא״כ בסוכה גדולה אפילו רבנן מודים שלמעלה מעשרים אמה כשרה, **וכי דרכה של מלכה לישב בסוכה קטנה** וכי דרכה של המלכה לשבת בסוכה קטנה, הלא הנערות שלה והמשרתים שלה מסובים עמה, ואם כן ודאי שהסוכה הזאת היתה יותר גדולה מהשיעור של ארבע אמות על ארבע אמות, ולמה ר׳ יהודה בכלל מוכיח מכאן לחכמים, לכן לא העירו לה הזקנים כיון שבסוכה כל כך גדולה גם חכמים מודים שלמעלה מעשרים אמה גם כן כשרה.

עונה הגמרא, **אמר רבה בר רב אדא, לא נצרכה אלא לסוכה העשויה קיטוניות קיטוניות**, הסוכה היתה עשויה קיטוניות קיטוניות, כלומר חדרים חדרים קטנים, ומכיון שהיו עשויים חדרים חדרים קטנים הרי לחכמים אם זה למעלה מעשרים אמה פסולה, וחכמים לא העירו מהילני המלכה, מזה הוכיח ר׳ יהודה שגם למעלה מעשרים אמה כשרה.

שואלת הגמרא, **וכי דרכה של מלכה לישב בסוכה העשויה קיטוניות קיטוניות** וכי כך דרכה של המלכה לשבת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בסוכה כזאת.

עונה הגמרא, **אמר רב אשי, לא נצרכה אלא לקיטוניות שבה**, כלומר, אמנם הסוכה בכללותה היתה סוכה גדולה שיהיה מקום לכל בני מסיבת הסעודה של המלכה, הנערות והמשרתים שמסובים עמה, אבל בתוך הסוכה הזאת היתה קיטוניות, היינו חדרון קטן לתוכה של הסוכה הגדולה לצניעות של המלכה עצמה, שהיא היתה יושבת באותה קיטונית, ואע"פ שאמנם זה פסול כיון שזו סוכה קטנה המקום בו היא יושבת אז זה פסול אם זה למעלה מעשרים אמה לדעת חכמים החולקים על ר' יהודה, סוברים רבנן שלא איכפת לנו בזה שהרי האשה פטורה מן הסוכה, ואם כן מה הוכיח ר' יהודה, על זה הוא מסביר, **רבנן סברי, בניה בסוכה מעליא הוו יתבי** שהבנים של הילני המלכה שלפחות אחד מהם היה כבר חייב בחינוך מדרבנן הם היו יושבים בסוכה הגדולה ולא בקיטוניות הקטנה, **ואיהי יתבה בקיטוניות משום צניעותא** ורק היא ישבה בקיטוניות משום צניעות, **ומשום הכי לא אמרי לה דבר** כי במה שהיא יושבת בסוכה קטנטונת ששם למעלה מעשרים אמה פסולה הזקנים לא היו צריכים להעיר לה שהרי אשה פטורה מן הסוכה, ואילו הבנים שכן חייבים בסוכה משום חינוך, הם היו יושבים בסוכה הגדולה, וסוכה שהיא מרווחת וגדולה למעלה מארבע אמות על ארבע אמות הרי היא כשרה גם למעלה מעשרים אמה, ולכן הזקנים לא אמרו לה דבר, **ורבי יהודה סבר, בניה גבה הוו יתבי** שגם הבנים ישבו באותה קיטונית קטנה של המלכה, **ואפילו הכי לא אמרי לה דבר**, על אף שהסוכה ודאי לא היתה גדולה יותר מארבע אמות על ארבע אמות בכל זאת לא אמרו לה הזקנים דבר, מזה הוכיח ר' יהודה שלמעלה מעשרים אמה כשרה.

ושואל רש"י, ואם תאמר הרי לרב חנן שמעמיד את המחלוקת בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו כאן כיון שלדעת ר' יהודה הבנים היו יושבים יחד איתה באותה קיטוניות הרי שזה כבר סוכה גדולה שבודאי אם השבעה בנים יושבים איתה בהכרח שהסוכה מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו, ואם כן מה מוכיח ר' יהודה שלא אמרו לה הזקנים דבר, הרי באופן של סוכה כזאת גם חכמים מודים שלמעלה מעשרים אמה כשרה, ומה הראיה של ר' יהודה.

על זה עונה רש"י, יש לומר שהשולחן היה בתוך הסוכה הגדולה, ובניה היו יושבים על השולחן ראשן ורובן לא כמסובין אלא כזקופין, כי באופן זה הם יכולים להכנס בסוכה הקטנה שעל אף שיש בה רק שיעור כדי ראשו ורובו ושולחנו הם יכולים להכנס.

ואחרי שרש"י הביא את התירוץ הזה, הוא אומר, ולי נראה שודאי לרב חנן אמנם קשה, כי תירוץ זה שתירצנו אינו אלא לתרץ שאליבא דרב הונא לא יהיה קשה, וכך עיקר, שהרי מכיון ששיעור ראשו ורובו נלמד לקמן שאינו אלא שבעה טפחים, ואי אפשר לשבעה בנים שיכנסו בשבעה טפחים, ובהכרח שאליבא דרב חנן בר רבה אמנם קשה בברייתא זאת כיון שאם לר' יהודה הבנים ישבו יחד עם המלכה בקיטוניות שבה הרי ודאי שהיה בה יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו, ואיך הוא מוכיח ממה שהזקנים לא העירו לה דבר, הרי בסוכה כזו שהיא יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו גם רבנן מודים שלמעלה מעשרים אמה כשרה.

ותוס' אומרים שמה שרש"י דוחה שלרב חנן בר רבה מה היתה הראיה לר' יהודה, הרי אי אפשר לשבעה בנים בשבעה טפחים, זו לא פירכא, שאמנם הם כן יכלו לשבת, כי שמא הסוכה היתה ארוכה מאד אבל היא לא היתה רחבה אלא שבעה טפחים, והבנים היו יושבים באותו אורך של הסוכה.

כך היא הגירסא של תוס' לפי מה שמתוקן בצד מדברי המגן אברהם, אבל הגירסא שלפנינו היא שלא היתה רחבה שבעה טפחים, וזה תלוי במחלוקת גדולה שיש בין הפסוקים (שאין כאן המקום להאריך בה), אם אפשר שהשיעור של שבעה טפחים ומשהו על שבעה טפחים ומשהו יהיה כשזה לא מרובע, אלא אפילו אם ברוחב אין שבעה טפחים אבל באורך יש הרבה יותר משבעה טפחים, כך שאם נכפיל את האורך ברוחב יהיה לנו שטח של יותר משבעה על שבעה זה גם כן יהיה כשר, או שצריך שלפחות הרוחב יהיה שבעה טפחים ומשהו וגם האורך שבעה טפחים ומשהו.

ולמדנו אם כן מחלוקת בין האמוראים, מה טעמם של רבנן שסוברים שסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה, ויש בזה כמובן נפקא מינה גדולה לדינא, שהרי קי"ל כחכמים שסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה, ואם קי"ל כרבא שהטעם הוא משום שצריך סוכה דירת עראי, אם כן בכל אופן למעלה מעשרים אמה פסולה, ואם קי"ל כרבה שהסביר שהטעם הוא שאדם צריך שידע שהוא דר בסוכה אם כן אם הדפנות מגיעות לסכך הסוכה כשרה גם למעלה מעשרים אמה, ולדברי ר' זירא אם היא יותר מארבע אמות על ארבע אמות היא כשרה אם היא למעלה מעשרים אמה, ורק לדברי רבא בכל ענין הסוכה פסולה.

ולענין איך לפסוק ההלכה, הרי"ף הביא איבא מאן דאמר הלכתא כרבה שהרי כל דבריו של רבה היה עושה אליבא דרב, וממילא ההלכה היא כרבה, כך הביא הרי"ף שיטת ראשונים, ולפי זה אם הדפנות מגיעות לסכך גם למעלה מעשרים אמה כשרה, והרי"ף עצמו אומר, ואנן מסתברא לן דהלכתא כרבא, שהרי קי"ל סוכה דירת עראי בעינן, ולכן ההלכה היא כרבא שזה טעמם של חכמים, שהרי קי"ל שסוכה צריך להיות דירת עראי, ור' יהודה שמכשיר למעלה מעשרים אמה זה כי הוא סובר סוכת דירת קבע בעינן, ואין הלכה כדברי ר' יהודה, ולכן אם הדפנות מגיעות לסכך כל שכן שזה דירת קבע, כי דפנות כל כך גבוהות צריך לעשות עוד יותר בקביעות, אם כן ודאי שהסוכה תהיה פסולה, ועוד מוכיח הרי"ף מהסוגיא של סוכה על גבי סוכה, ששם בסוגיא משתמע שהגמרא נוקטת את טעמם של חכמים אליבא דרבא.

ויש בזה מחלוקת בראשונים בכוונת דברי הרי"ף, והראיה שהוא הביא, בין הבעל המאור הרמב"ן ובהשגות הראב"ד, אבל להלכה גם הרמב"ן וגם הבעל המאור מסכימים לשיטתו של הרי"ף שההלכה היא כרבא, רק הראב"ד חולק על הרי"ף והוא סובר שאמנם ההלכה היא כרבה שסובר שאם הדפנות מגיעות לסכך הסוכה תהיה כשרה אפילו אם היא למעלה מעשרים אמה.

אומרת הגמרא, **אמר רב שמואל בר יצחק, הלכה** ההלכה **היא שהסוכה כדי שיהיה לה שיעור צריכה שתהא מחזקת**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ראשו ורובו ושולחנו צריכה היא שתוכל להחזיק את האדם כדי ראשו ורובו ושולחנו, וכפי שרש״י כבר הסביר בעמוד הקודם, שדרכם היה להסב בסעודה במטות, כשהם היו אוכלים הם היו מסבים על מיטות ומסובים על צד שמאלם, והם אינם אוכלים זקופים ויושבים כמונו, ולכן הוצרך לומר ראשו ורובו, לאפוקי סוכה קטנה שראשו אמנם נכנס בה אפילו עם שולחנו אבל רובו לא נכנס, או שראשו של האדם ורובו נכנסים לתוך הסוכה ולא שולחנו הרי שעדיין אין בזה שיעור סוכה וזו תהיה סוכה פסולה, וזה מה שאמר רב שמואל בר יצחק שההלכה היא שצריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו.

אמר ליה רבי אבא, כמאן כמי היא הלכה שאתה אומר, הרי זה **כבית שמאי**, שאם כבית הלל הרי בית הלל אינם מצריכים ששולחנו יהיה בתוך הסוכה, כפי שנלמד לקמן בדף כ״ח, ואם כן כשאתה אומר שצריך שתהא מחזקת גם את שולחנו הרי זה כבית שמאי.

אמר ליה ענה לו רב שמואל בר יצחק, **אלא כמאן** ואלא כמי זה יכול ללכת, בודאי שזה כבית שמאי, דהיינו שודאי שההלכה היא כבית שמאי.

איכא דאמרי יש מביאים כך את הדברים, **אמר רבי אבא** לרב שמואל בר יצחק **דאמר לך מני** כימי אתה אומר את דבריך, **אמר ליה** וענה לו רב שמואל בר יצחק, **בית שמאי היא ולא תזוז מינה** אמנם אני אומר זאת לדברי בית שמאי, וכך היא ההלכה ואל תזוז ממנה, מלפסוק את ההלכה כך.

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, ממאי דבית שמאי ובית הלל בסוכה קטנה פליגי מנין בכלל שמחלוקת זאת בין בית שמאי ובית הלל שאנו מזכירים מהמשנה לקמן בדף כ״ח שהם חולקים בסוכה קטנה שמהו השיעור המצומצם ביותר של סוכה שהיא תהיה כשרה, **דלמא בסוכה גדולה פליגי** שהם חולקים בסוכה גדולה, שיש מספיק מקום בסוכה שיכנס גם שולחנו, **וכגון דיתיב** שהוא יושב **אפומא דמטולתא** על פתח הסוכה, דהיינו בתוך הסוכה לפני הפתח, **ושולחנו בתוך הבית** והשולחן נמצא בתוך הבית, בזה הם נחלקו, **דבית שמאי סברי גוררינן שמא ימשך אחר שולחנו** בית שמאי סוברים שגוזרים לחשוש שמא הוא ימשך אחר שולחנו שנמצא בתוך הבית ונמצא הוא אוכל בבית, ולכן הם סוברים שאין הוא יכול לשבת כך בסוכה, **ובית הלל סברי לא גזרינן** ובית הלל סוברים שלא גוזרים שמא ישמך אחר שולחנו, אבל ביניהם מחלוקת לגבי השיעור של הכשר הסוכה, **ודיקא נמי** כלומר ומה שאנחנו רוצים לומר שמחלוקת של בית שמאי ובית הלל היא בסוכה שהסוכה עצמה היא גדולה אלא שהוא יושב על הפתח מבחוץ וראשו מושכב לתוכה ושולחנו נמצא לפני גופו בתוך הבית מדוייק גם מלשון המשנה, **דקתני** כיון שבמחלוקת זאת נאמר **מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין**, והלשון הזה ״מי שהיה״ משמע שלא מדובר בשיעור של הכשר הסוכה מה צריך להיות השיעור להכשר הסוכה, אלא המדובר הוא באדם שכך היה יושב כשראשו ורובו נמצא בסוכה ושולחנו נמצא בתוך הבית, שבית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, **ואם איתא** ואם כדבריכם שאתם הבנתם במחלוקת בית שמאי ובית הלל שהם נחלקים מהו השיעור להכשר סוכה, אם כן **מחזקת ואינה מחזקת מיבעי ליה** המשנה היתה צריכה לנקוט בלשונה שהם נחלקים האם הסוכה שמחזקת את ראשו ורובו בלי את שולחנו אלא ששולחנו בתוך הבית כיון שהיא אינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בזה הם נחלקים שבית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירין, וכך היה צריך להיות כתוב במשנה, סוכה המחזקת ראשו ורובו ושולחנו כשרה, ושאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו היא לא מחזקת, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, ומכיון שלא כתוב כך הרי לך ראיה שהמחלוקת היא לא בענין שיעור הסוכה, אלא המחלוקת היא במי שהיה יושב בסוכה באופן זה שראשו ורובו אמנם נמצאים בתוך הסוכה אבל שולחנו בתוך הבית שבזה הם נחלקים שבית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירין, ומנין לך שהם נחלקים בשיעור סוכה שאתה שואל אותו שאם הוא אומר שהשיעור הוא כדי ראשו ורובו ושולחנו הוא רק אליבא דבית שמאי ובית הלל חולקים על השיעור, מנין לך בכלל שהם חולקים בשיעור הסוכה.

וחוזרת הגמרא ושואלת על דברי רב נחמן בר יצחק, **ובסוכה קטנה לא פליגי** וכי אפשר לומר שהם לא נחלקים בסוכה קטנה, כלומר מהו השיעור הקטן ביותר של סוכה וסוכה שהיא קטנה מכדי להחזיק את ראשו ורובו ושולחנו אין בזה מחלוקת בית שמאי ובית הלל, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **מחזקת ראשו ורובו ושולחנו כשרה, רבי אומר עד שיהא בה ארבע אמות על ארבע אמות**, הרי שיש כאן מחלוקת בין התנא קמא שסובר ששיעור הסוכה היא שתהיה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ורבי חולק שצריך ששיעור סוכה יהיה ארבע אמות על ארבע אמות, **ותניא אידך** ובברייתא שניה למדנו, **רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה, וחכמים אומרים אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה, ואילו שולחנו לא קתני**, כאן בברייתא השניה בדברי חכמים לא הוזכר שהסוכה צריכה להחזיק גם את שולחנו, הוזכר רק ראשו ורובו, **קשיין אהדדי** אם כן הרי יש כאן קושיא בין שתי הברייתות, בברייתא הראשונה הוזכר בדברי חכמים שהשיעור הוא שתהא מחזקת ראשו ורובו וגם שולחנו, ובברייתא השניה כתוב שמספיק שהיא מחזקת ראשו ורובו ולא הוזכר שולחנו, **אלא לאו, שמע מינה הא בית שמאי הא בית הלל**, ובהכרח ששתי הברייתות הם מחלוקת בית שמאי ובית הלל, הברייתא הראשונה שאמרה שצריך שלחכמים תהיה הסוכה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו זה אליבא דבית שמאי, והברייתא השניה שבדברי חכמים לא הוזכר שולחנו אלא רק ראשו ורובו שזה מספיק שהיא תהיה כשרה זה אליבא דבית הלל, הרי שבית שמאי ובית הלל כן חולקים מהו השיעור הכשר סוכה.

אמר מר זוטרא, מתניתין נמי דיקא מהמשנה בעצמה גם בלי להוכיח מסתירת הברייתות יש להוכיח ולדייק שאמנם בית שמאי ובית הלל גם נחלקים בשיעור ההכשר של הסוכה, **מדקתני בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין** כיון שהמשנה נקטה בלשונה פוסלים ומכשירים בהכרח שזה מתייחס לסוכה האם הסוכה פסולה או שהסוכה כשרה, **ואם**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

איתא אם כדבריך שהמחלוקת היא רק במי שהיה יושב באופן זה שראשו ורובו נמצא אמנם בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית אם הוא יצא ידי חובה או לא, אם כן כיון שהם לא חולקים מהו דינה של הסוכה אלא הם חולקים באדם היושב בסוכה בצורה זו אם הוא יצא ידי חובתו, **בית שמאי אומרים לא יצא, ובית הלל אומרים יצא, מיבעי ליה**, היו צריכים בית שמאי לומר בלשונם שלא יצא ידי חובה כיון שהוא ישב באופן זה בסוכה, ובית הלל אומרים שהוא כן יצא ידי חובה, ולא שהם נוקטים בלשונם פוסלין ומכשירין שזה מתייחס לסוכה אם הסוכה היא פסולה או שהסוכה היא כשרה, שזה משמע שיש כאן מחלוקת בשיעור ההכשר של הסוכה.

שואלת הגמרא, **ואלא קשיא מי שהיה**, אם כן יש אמנם קושיא מהדיוק לשון המשנה "מי שהיה" שמזה משמע שהם לא חולקים בהכשר סוכה אלא הם חולקים במי שהיה יושב בסוכה בצורה כזו, שראשו ורובו בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית, אם הוא יצא ידי חובה או לא.

עונה הגמרא, **לעולם בתרתי פליגי** אמנם המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל היא בשני אופנים, **פליגי בסוכה קטנה, ופליגי בסוכה גדולה**, הם חולקים בסוכה קטנה שכל הסוכה אינה מחזקת רק ראשו ורובו ולא את שולחנו, בזה הם נחלקים האם הסוכה כשרה או שהסוכה פסולה, בית שמאי פוסלים שהסוכה היא פסולה, ובית הלל מכשירין שזה גם כן סוכה כשרה, **ופליגי בסוכה גדולה** והם גם חולקים בסוכה גדולה שעל אף שיש בשיעור של הסוכה מספיק מקום והיא סוכה כשרה מצד עצמה והיא גדולה מספיק, שאם הוא יושב בצורה זו שהשולחן בתוך הבית וראשו ורובו בסוכה הם שוב נחלקים אם הוא יצא ידי חובה או לא, **וחסורי מיחסרא** וחסר בדברי המשנה, **והכי קתני** וכך צריך ללמוד במשנה, **מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית** ובזה מדובר שהסוכה עצמה היא גדולה אלא שהוא יושב כשראשו ורובו בסוכה אבל שולחנו בתוך הבית, שם **בית שמאי אומרים לא יצא, ובית הלל אומרים יצא**, כפי שלמדנו שבאופן זה אין לייחד פסול לסוכה, הסוכה היא גדולה והיא כשרה, אלא שהוא לא יצא ידי חובה לדעת בית שמאי כיון ששולחנו בתוך הבית, **ושאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד** ואם הסוכה שיעור המקום שלה אין בו אלא כדי להחזיק את ראשו ורובו בלי שיהיה מקום לשולחן **בית שמאי פוסלין**, כאן זה כבר מחלוקת בענין הכשר הסוכה, שלדעת בית שמאי הסוכה פסולה כי אין בה שיעור הכשר סוכה, **ובית הלל מכשירין** שהסוכה היא כשרה.

למדנו אם כן שנחלקו בית שמאי ובית הלל במחלוקת כפולה בענין סוכה.

מחלוקת אחת בענין השיעור של סוכה מהו השיעור הקטן ביותר המצומצם ביותר של סוכה, שלדעת בית הלל מספיק שיש בסוכה כדי שיכנס שם ראשו ורובו אפילו אם אין מקום לשולחנו, ואילו לדעת בית שמאי צריך שתהא הסוכה מחזקת כדי ראשו ורובו וגם שולחנו,

ומחלוקת שניה, שגם בסוכה שהיא מספיק גדולה ויש בה שיעור סוכה, אבל כשהוא יושב ראשו ורובו נמצא בסוכה ואילו שולחנו נמצא בתוך הבית, שגם בזה נחלקו בית שמאי ובית הלל, לדעת בית שמאי לא יצא ידי חובתו, ולדעת בית הלל על אף שהשולחן נמצא בתוך הבית כיון שראשו ורובו נמצאים בתוך הסוכה לכן הוא יצא גם בזה ידי חובתו.

ועל אף שבכל הש"ס כשבית שמאי ובית הלל נחלקים ההלכה היא כבית הלל, הרי שבמחלוקת זו שנחלקו בית שמאי ובית הלל בשיעור סוכה נפסקה ההלכה כפי שאמר רב שמואל בר יצחק הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, וכששאל אותו ר' אבא כמאן כבית שמאי, ענה לו אלא כמאן, ודאי שזה כבית שמאי, או לפי האיכא דאמרי הוא ענה לו בית שמאי היא ולא תזוז מינה, שבזה פוסקים הלכה כבית שמאי ששיעור סוכה צריך שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו.

וכבר אומרים על כך תוס' בשם רב עמרם גאון, שישנם ששה מקומות שם פוסקים את ההלכה כבית שמאי, אחד מהמקומות שפוסקים בו הלכה כבית שמאי הוא בענין הזה של שיעור סוכה שצריך שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו.

ובמחלוקת השניה שנחלקים כאן בית שמאי ובית הלל, במי שנמצא בתוך סוכה גדולה אלא שהוא יושב באופן זה שראשו ורובו אמנם בסוכה אבל שולחנו בתוך הבית, שגם בזה נחלקים בית שמאי ובית הלל, שלדעת בית שמאי לא יצא ידי חובתו ולדעת בית הלל יצא ידי חובתו, האם גם כאן ההלכה היא כבית שמאי או שכאן חוזרים את הכלל שבית שמאי ובית הלל ההלכה היא כבית הלל, יש בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים.

דעת הרי"ף שגם במחלוקת זו ההלכה היא כבית שמאי, כי הרי"ף סובר שהמחלוקת שנחלקו בית שמאי ובית הלל בענין שיעור סוכה אם צריך שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו או לא, והמחלוקת האם כשהוא יושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית יצא ידי חובתו או לא, חד טעמא נינהו, ענין אחד וטעם אחד בשתי המחלוקות, ומכיון שנפסקה בגמרא הלכה כבית שמאי בענין שיעור סוכה קטנה שצריך שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו הוא הדין שגם במי שיושב בסוכה כששולחנו בתוך הבית גם בזה ההלכה היא כבית שמאי.

ואילו הבעל המאור חולק על הרי"ף, ואומר ששתי מחלוקות אלו אינן קשורות זו בזו, במה שנחלקו בית שמאי ובית הלל האם צריך שהשיעור סוכה יהיה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו ושגם השולחן יוכל להכנס לתוך הסוכה או לא, זו מחלוקת שנחלקו בית שמאי ובית הלל האם צריך דירת קבע או לא, בית שמאי סוברים שסוכה דירת קבע בעינן, ולכן צריך ששיעור סוכה יהיה שלכל הפחות גם שולחנו יוכל להיות בתוך הסוכה ולא רק ראשו ורובו, וצריך כמובן להוסיף, שענין זה אם סוכה דירת קבע בעינן, ישנו בכמה גוונים ובכמה אופנים, ומה שביארנו עכשיו שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל אם צריך שהסוכה תהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו שלדעת בית שמאי הטעם הוא משום שצריך סוכה דירת קבע, ובזה אמרנו הלכה כבית שמאי, זה אופן אחד של דירת קבע, שזה הדין כבית שמאי שצריך דירת קבע, ולא כבית הלל שסוברים שלא צריך שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו כי מספיק סוכה דירת עראי, אבל ודאי שגם לדידן דקי"ל כבית שמאי אין הכוונה שצריך בכל ענין סוכה דירת קבע, כי הרי את מה שלמדנו לעיל בדף ב' שהטעם של סוכה למעלה מעשרים אמה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פסולה משום שצריך סוכה דירת עראי ור׳ יהודה מכשיר למעלה מעשרים אמה כי הוא סובר שסוכה דירת קבע, בזה אדרבה ההלכה היא כרבנן שהסוכה צריכה להיות דירת עראי, כמו כן במה שלמדנו שרבי סובר שסוכה צריך שיהיה בה ארבע אמות על ארבע אמות, ולקמן בדף ז׳ ע״ב מבואר שטעמו של רבי הוא משום שהוא סובר סוכה דירת קבע בעינן, בזה הרי ודאי אין ההלכה כרבי שנצריך סוכה של ארבע אמות על ארבע אמות, אבל גם במה שבית שמאי אומרים שהסוכה צריכה להיות מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, גם זה אופן מסויים של דירת קבע שצריך שתהיה בסוכה, ובזה ההלכה היא כבית שמאי, אומר הבעל המאור, משא״כ המחלוקת בסוכה גדולה שהוא יושב ראשו ורובו בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם יצא ידי חובתו או לא, הרי מפורש בסוגיה שהמחלוקת היא אם גוזרים שמא ימשך אחר שולחנו או לא, בית הלל אינם סוברים לגזור שמא ימשך ולכן יצא ידי חובתו, ובית שמאי סוברים שגוזרים גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, הרי שמחלוקת זאת של בית שמאי ובית הלל בכלל אינה קשורה למחלוקת לענין שיעור סוכה, ואם כן על אף שבשיעור סוכה פסקנו הלכה כבית שמאי, במחלוקת זאת של סוכה גדולה אם גוזרים שמא ימשך או לא חוזרים לכלל שבית שמאי ובית הלל ההלכה היא כבית הלל וכן יצא ידי חובתו, כך סובר הבעל המאור.

ומחלוקת זאת של הרי״ף והבעל המאור נמצאת לקמן בדף ג׳ ע״ב מדפי הרי״ף.

והרמב״ן במחלמות שם, וכן הר״ן לקמן בפרק שני על המשנה בדף כ״ח ששם מקור המחלוקת של בית שמאי ובית הלל, הביאו להסביר את דעתו של הרי״ף, שעל אף שהגמרא בדף ז׳ ע״ב אומרת שטעמם של בית שמאי הפוסלים סוכה קטנה שאין בה כדי להחזיק ראשו ורובו ושולחנו זה משום שהם סוברים סוכה דירת קבע בעינן, זה משום שאביי רוצה להעמיד בשיטה את כל הדעות של התנאים הסוברים שסוכה דירת קבע בעינן, ועל אף שלמדנו שכל התנאים הסוברים סוכת דירת קבע בעינן שהוזכרו שם כל אחד סובר באופן שונה מהו האופן שהסוכה תקרא דירת קבע, וכפי שהבעל המאור עצמו כבר אמר שלקביעות של סוכה יש דרכים רבים, אבל אביי העמיד את כולם בסוכה אחת כפי הכלל שכל אלו שמעמידים בשיטה אין הלכה כמותם, אבל במה שלמדנו שההלכה כבית שמאי בשיעור של סוכה קטנה, זה משום שטעמם של בית שמאי הפוסלים סוכה שאין בה כדי להחזיק ראשו ורובו ושולחנו זה לא משום שהם סוברים סוכה דירת קבע בעינן, אלא מאותו טעם של גזירה שמא ימשך, כלומר כמו שבסוכה גדולה סוברים בית שמאי שעל אף שיש מספיק מקום אבל אם הוא יושב באופן כזה שראשו ורובו רק נמצא בסוכה והשולחן נמצא בתוך הבית לא יצא ידי חובתו גזירה שמא ימשך, אם כן כשהסוכה היא סוכה קטנה שאין בה מקום להכניס את שולחנו, בזה הסוכה פסולה, וצריך להוסיף שאין כוונתם שהסוכה פסולה מדרבנן שמא ימשך, אלא שקבעו את השיעור של סוכה שהוא צריך להיות שהיא מחזיקה גם את שולחנו, שהרי מכיון שאם אין מקום בסוכה להחזיק ולהכניס שם את שולחנו הרי יש לחשוש שמא יביא שולחן וימשך אחריו, ומכיון שאין לו מקום אם הוא מניח את השולחן מחוץ לסוכה הוא ימשך אחר שולחנו, אז הסוכה היא פסולה אפילו בשביל לישון או בשביל שימושים אחרים שצריך לעשות בסוכה, הסוכה היא לגמרי פסולה מן התורה, כיון שאין בה אפשרות להכניס את השולחן הרי לא יתכן שישב בסוכה רק באופן שיש לחשוש שמא ימשך, ואם כן הסוכה היא לגמרי פסולה, זה טעמם של בית שמאי לדעת הרי״ף כפי שהסבירו הרמב״ן והר״ן.

ולכן, מכיון שבסוכה קטנה שגם הפסול של סוכה קטנה שאינה מחזקת כדי שולחנו הוא משום שמא ימשך, ופסקנו בזה הלכה כבית שמאי, אם כן גם בסוכה גדולה ההלכה היא כבית שמאי, זה מה שהרי״ף הסביר שטעם אחד לשתי המחלוקות, שבשתיהן טעמם של בית שמאי הוא גזירה שמא ימשך, ולכן לא יצא ידי חובה בסוכה גדולה מגזירה שמא ימשך, וסוכה קטנה שאין בה להחזיק שולחנו גם היא פסולה לגמרי משום אותו טעם של שמא ימשך, ולכן ההלכה היא כבית שמאי בשתי המחלוקות, כך הסבירו הרמב״ן והר״ן את טעמו של הרי״ף.

וגם הרא״ש האריך בענין זה, והרמב״ם פוסק הלכה כמו הרי״ף, וכך היא ההלכה, שאם הוא ישב בסוכה כששולחנו נמצא בתוך הבית יש לחשוש לכל אלו הראשונים הסוברים שגם בזה הלכה כבית שמאי שהוא לא יצא ידי חובתו.

וכבר הזהיר המשנה ברורה בכך שלפעמים שבסוכה אמנם יש שיעור, אבל האופן שבו יושבים בסוכה הוא משום שיש ריבוי של בני הבית מכניסים את השולחן רק במקצתו לתוך הסוכה, וצריך שלכל הפחות הרוב של השולחן יהיה בתוך הסוכה, כי אם רובו של השולחן נמצא מחוץ לסוכה הרי שיש באופן זה של ישיבת סוכה חשש שמא ימשך אחר שולחנו, שלדעת כל הראשונים שהאלו שההלכה בזה כבית שמאי לא יצא ידי חובתו.

שואלת הגמרא, מאן תנא להא דתנו רבנן מי הוא התנא ששנו חכמים כדבריו בברייתא הבא, (והגמרא מביאה את זה כאן מכיון שלמדנו את המחלוקת בין רבי וחכמים בשיעור של הכשר סוכה, שלדעת רבי הסוכה צריכה שיהיה בה ארבע אמות על ארבע אמות, ועל זה מביאה הגמרא לדון כדברי איזה תנא היא הברייתא שלפנינו).

בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה, (דין זה וכל שאר הדינים המובאים להלן בברייתא **יתבארו טעמם בעמוד ב׳).**

ומן המעקה, כי הרי כתוב בתורה ״ועשית מעקה לגגך״ **שאדם שיש לו בית צריך לעשות מעקה לגג של הבית, אבל אם הבית אין בו ד׳ על ד׳ פטור מן המעקה.**

ואינו מטמא בנגעים שהפרשה של נגעי בתים שבית שנראה בו נגע יש סדר איך מטמאים את הבית גם לא נאמרה לגבי בית שאין בו ד׳ על ד׳ כי אין שמו בית להטמא בנגעים.

ואינו נחלט בבתי ערי חומה עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון נאמר בתורה שאם אדם מוכר בית בעיר חומה, היינו בית בבתי ערי חומה מן הבתים של הערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון יש לו למוכר את האפשרות לגאול את הבית מידו של הלוקח תוך שנה ראשונה של המכירה, אבל אם עברה שנה והוא לא גאל ולא פדה את הבית מידו של הלוקח, הרי הבית נחלט לצמיתות לרשות הלוקח ושוב אין הוא יכול לגאול אותו, משא״כ בית שאין בו ד׳ אמות על

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ד׳ אמות אין לבית הזה דין בית שיהיה דינו כדין בית הנמכר בבתי ערי חומה, והוא אינו נחלט אלא הוא פודה אותו לעולם, והוא גם יוצא ביובל מידו של הלוקח לחזור אל המוכר אם הוא לא גאל אותו כשאר קרקע שאין עליה בנין, כי הבית הזה לא נחשב בית.

ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה הרי בפסוק כתוב ״מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו״, שהוא חוזר ולא יוצא למלחמה, אבל אם הבית שהוא בנה אין בו ד׳ על ד׳ אמות שוב אין שמו בית שיהיה חוזר עליו מעורכי המלחמה.

ואין מערבין בו אין מי שגר בבית הזאת צריך לתת את חלקו בעירוב, כפי שנפרש מיד.

ואין משתתפין בו ואין הגר בבית זאת צריך לתת את חלקו עבור שיתופי מבואות.

ואין מניחין בו עירוב, אין בית זו יכולה לשמש כמקום הנחת עירוב לכל בני החצירות, כי הרי אין הוא מקום ראוי שכולם יגורו בו כפי שהגמרא תפרש.

יש כאן שלשה דינים, ופירושם כך, הרי יש עיבורי חצירות הוא בחצר שיש הרבה בתים שפתוחים אל החצר ובכל בית מהבתים גרים אנשים יחידים, היינו שכל בית שייך לאדם אחד, ואילו החצר היא מקום ורשות משותפת לכל בעלי הבתים, וכולם יוצאים מן הבית שלהם אל החצר ומהחצר הם יוצאים אל המבוי ומהמבוי אל רשות הרבים, נמצא שהחצר היא רשות משותפת לכולם ואילו הבתים כל בית מיוחד לבעלים שלו, ואמרו חכמים, אין מוציאים מרשות לרשות בלא עירוב, כלומר, מן התורה חצר זו היא רשות היחיד גמורה, ומן התורה אין שום חילוק בין הבתים הפרטיים של כל אחד מהשכנים לבין החצר המשותפת לכולם, כי הכל זה רשות היחיד, אבל כיון שזה נראה בעינו של האדם כאילו הבית הפרטי שלו הוא יותר רשות היחיד מאשר החצר שהיא רשות משותפת לכולם, לכן גזרו חכמים שמא אם יבואו להוציא מן הבתים אל החצר יטעו בזה ויבואו גם להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ולכן אסרו מלהוציא מן הבתים לחצר ומהחצר לבתים ואין מוציאים מרשות לרשות בלי לערב עירובי חצירות, שהוא יערב את כל הרשויות, היינו את כל הבתים שיחשבו להיות רשות אחת, ומה היא התקנה של עירובי חצרות, זה שתיקנו שיתן כל בית ובית שבחצר פת, ואת כל מה שאספו מהבתים ישימו בסל אחד ואת הסל עם הלחם מניחים לתוך אחד הבתים, ונחשבים ונעשים כולם כאילו הם כולם גרים באותו בית, וכאילו כל הבתים הם דירה אחת, זהו מה שנקרא עירובי חצירות, ואומרת הברייתא שבית שאין בו ארבע על ארבע אינו צריך לתת את הפת ולהשתתף בעירוב שעושים עירובי חצירות, כיון שזה לא בית.

ולאחר שכבר עשו עירובי חצירות, הרי צריך לעשות שיתופי מבואות, מבוי היא רחוב הסגור משלשה צדדים, ובצידו האחד הוא פתוח לרשות הרבים, וגם מבוי זה הוא אמנם מן התורה רשות היחיד גמורה (כמו שרש״י הסביר לעיל בדף ב׳ ע״א), אבל חכמים אסרו לטלטל מן החצירות למבוי ומן המבוי לחצירות כדי שלא יבואו לטעות ולהוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ולכן צריך גם לאחר שעשו עירובי חצירות לעשות שיתופי מבואות, כלומר כל בעלי החצירות שכל חצר פתוחה בפתח למבוי שמהחצר יוצאים למבוי ומהמבוי לרשות הרבים, ולמבוי פתוחים כמה וכמה חצירות, לכן גם כאן תיקנו חכמים שכל חצר הפתוחה למבוי צריכה להשתתף בשיתופי מבואות כדרך שתיקנו את העירוב לבתים שפתוחים לחצר, שכל בעלי הבתים משתתפים ועל ידי זה נחשבים כולם כרשות אחת כאילו כולם גרים בבית אחד, כך כל החצירות משתתפים בשיתופי מבואות ועל ידי זה כולם נחשבים כאילו הם נמצאים בחצר אחת, ושוב אם הבית הקטן הזה שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות פתוח לחצר שמבוי, ואין בית אחר פתוח לחצר הזאת, אין משתתפין בו, היא לא צריכה לתת בשיתופי מבואות את חלקה, כיון שבית זה לא מחייב השתתפות, וכמובן שמדובר שרק בית זה פתוח לחצר, שהרי אם יש עוד בתים שכן יש בהם ארבע אמות על ארבע אמות הפתוחים לחצר הרי החצר צריכה להשתתף בשיתופי מבואות בגלל הבתים האחרים, לכן רש״י הסביר שאם הבית הקטן הזה פתוח לחצר שבמבוי ואין בית אחר פתוח לה בזה לא צריך להשתתף בשיתופי מבואות.

ואין מניחים בו את העירוב של החצר לאחר שגבו אותו מן הבתים וכל בית מבתי החצר השתתף בעירוב לתת פת, כמו שפירשנו שצריך לתת את הכל לתוך סל אחד ולהכניס את הסל לתוך בית, והבית הזה שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות אי אפשר להניח בו את העירובי חצירות.

- דף ג׳ ע״ב

ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות, כפי שרש״י מביא, למדנו במשנה במסכת עירובין, שנותנים קרפף לשתי עיירות, כלומר אם יש שתי עירות המרוחקות זו מזו, והרי הדין הוא שבשבת אסור לצאת ממקום שביתתו של האדם רק עד אלפים אמה ולא יותר מאלפים אמה, וכל העיר בה הוא שובת נחשבת לו כד׳ אמות שלו, ומודדים לו מהקצה האחרון של העיר אלפים אמה שעד שם הוא יכול לצאת בשבת, ולמרחק יותר גדול יש איסור לצאת שזה כבר חוץ לתחום, ובשתי עיירות שמרוחקות זו מזו נותנים קרפף לשתי עיירות, כלומר קרפף השיעור שלו הוא שבעים אמה ושיריים (ושיירים הכוונה לשני שליש של אמה כפי שהחשבון מבואר במסכת עירובין), ואם יש שתי עיירות שהמרחק ביניהם אינו אלא מאה ארבעים ואחד אמה ועוד שליש אמה, זה נחשב שיש קרפף לכל אחת מהערים, וכפי שכבר ביארנו שהקרפף הוא שבעים אמה ושני שליש אמה, ואם תכפיל את זה פעמים הרי לך מאה ארבעים אמה וארבע שליש, שהם מאה ארבעים ואחד אמה ושליש, זהו קרפף לשתיהן, כלומר שלכל עיר נותנים קרפף להחשיב את המרחק הזה עד לשבעים אמה ושיריים כחלק בלתי נפרד מהעיר, ועל ידי זה מתחברים שתי העיירות יחד, אם יש באמצע בין העיר הזאת לעיר הזאת בית, והבית הזה נמצא בתוך שבעים אמה וארבע טפחים (שהם שני שליש אמה כי אמה היא הרי ששה טפחים), ואם הבית הזה נמצא בתוך שבעים אמה וארבע טפחים לשתי העיירות הרי מחשיבים את הבית הזה כעיבור, המילה ״עיבור״ הוא משל כמו אשה מעוברת שכריסה בולטת וכך הבית הזה נחשב כעיבור של שתי העיירות ומצטרפות שתי העיירות להיות נחשבות שתיהן כעיר אחת, שאם אחד ילון וישבות באחת מהן יהיו שתי העיירות נחשבות לו כד׳ אמות,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והוא יוכל להלך את העיירה בה הוא לן והמרחק שבין שתי העיירות וגם העיירה השניה, ומהעיירה השניה והלאה נמדוד לו את האלפים אמה שעד לשם הוא יוכל ללכת.

על זה אומרת הברייתא, שאם הבית הנמצא בין שתי העיירות הוא פחות מארבע אמות אין הבית הזה חשוב לצרף את שתי העיירות, וזהו מה שאמרה הברייתא ואין עושין אותו עיבור בין שתי העיירות.

ואין האחין והשותפין חולקין בו, מפרש רש״י, הגמרא בהוה אמינא היתה סבורה שכאן מדובר לגבי שני אחים או שני שותפים שהם שותפים בבית כזה שהם אינם יכולים לכוף זה את זה לחלק אותו בין שניהם, לפי שאין בו שיעור כדי לזה וכדי לזה, דהיינו שלא ישאר שיעור בית לכל אחד, והגמרא תשאל שאין זה הדין, כי צריך שיהיה ד׳ אמות לכל אחד, והגמרא תפרש אין בו דין חלוקה כחצר, כפי שנלמד בסיום הסוגיא.

עכ״פ, הרי למדנו בברייתא שהשיעור של בית שיהיה בו את הדינים צריך שיהיה בו ד׳ אמות על ד׳ אמות, ואם הבית אין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות לא נאמרו בו כל ההלכות האלו שהברייתא מנתה.

ועל זה שואלת הגמרא, **לימא רבי היא ולא רבנן** שברייתא זאת היא אליבא דרבי שהוא לא מחשיב סוכה כשרה בפחות מד׳ אמות על ד׳ אמות ולכן הוא סובר גם שכל הדינים האלו לא נוהגים בבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות, ולא רבנן, שהרי לרבנן אין צורך שיהיה ארבע אמות בסוכה, וכמו שמכשירים בסוכה אפילו שאין בה ד׳ אמות על ד׳ אמות ורק מחזיקה כדי ראשו ורובו ושולחנו שזה סוכה כשרה, אלא דירה הוא, שזה כן נקרא דירה, והוא הדין שלכל הדינים שצריך בית גם אם אין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות זה נחשב בית שנוהגים בו כל הדינים.

דוחה הגמרא, **אפילו תימא רבנן** ברייתא זאת יכולה להיות אפילו גם אליבא דרבנן, **עד כאן לא קאמרי רבנן (התם) [הכא]** לענין סוכה, **אלא לענין סוכה דדירת עראי היא**, כי סוכה צריך שתהיה רק דירת עראי, ומכיון שהיא צריכה להיות רק דירת עראי סוברים רבנן שגם אם אין בה ד׳ אמות על ד׳ אמות רק כדי ראשו ורובו ושולחנו זו גם כן סוכה כשרה, **אבל לגבי בית דדירת קבע הוא** אבל בבית שהמהות והמשמעות של בית זה דירת קבע, **אפילו רבנן מודו**, גם רבנן יודו בזה, **דאי אית ביה ארבע אמות על ארבע אמות** שאם לפחות יש בבית הזה ארבע אמות על ארבע אמות **דיירי ביה אינשי** אנשים גרים שם ולכן יש על זה שם בית לכל הדינים שצריך להם בית, **ואי לא** ואם אין ד׳ אמות על ד׳ אמות **לא דיירי ביה אינשי** אין אנשים גרים בבית כזה, ואין הוא חשוב להקרא בית, לכן לא נוהגים בו כל הדינים שנתבארו בברייתא כפי שעכשיו נלמד מנין למדים זאת שכל הדינים האלו לא נוהגים, מכיון שצריך שיהיה בית ובפחות מד׳ אמות שאנשים לא גרים כך זה לא נחשב בית.

ועכשיו מתחילה הגמרא להסביר את דברי הברייתא אחד אחד.

אמר מר אמר האמורא שהביא את דברי הברייתא, **פטור מן המזוזה ומן המעקה ואין מטמא בנגעים ואינו נחלט בבתי ערי חומה ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה, מאי טעמא, דבית כתיב בהו בכולהו**, יש טעם אחד לכל הדינים האלו, שלכולם צריך שיהיה שם בית כמו שמשמע מהפסוקים, ואם אין בו ד׳ על ד׳ הרי אין לו שם בית, לענין מזוזה הרי נאמר ״וכתבתם על מזוזות ביתך״ הרי שצריך שיהיה בית, לענין מעקה כתוב גם כן ״כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך, הרי שלחיוב מעקה גם נאמר לשון בית, ולענין נגעי בתים גם כן כתוב בפרשת מצורע ״ובא אשר לו הבית״, ולענין בתי ערי חומה כתוב ״כי ימכור בית מושב עיר חומה״, ולענין חוזרים מעורכי המלחמה הרי כתוב ״אשר בנה בית חדש ולא חנכו״, הרי שבכולם כתוב בית.

ומה שהברייתא אמרה, **ואין מערבין בו, ואין משתתפין בו, ואין מניחין בו עירוב, מאי טעמא**, מה הטעם של שלשה דינים אלו, **דלא חזי לדירה**.

ומדייקת הגמרא מדברי הברייתא, שדווקא **עירובי חצירות אין מניחין בו** כפי שנלמד לקמן, **אבל שיתוף** מבואות כן **מניחין בו**.

והטעם של עירוב שלא נוהג בבית כזה זה כיון שבית זה אינו ראוי לדירה, כי דירה של בית היא בדירת קבע שזה בפחות מד׳ אמות על ד׳ אמות לא דיירי אינשי, ומכיון שהטעם של עירוב מפורש בגמרא עירובין שהוא משום דירה, כמו שרש״י מסביר שהבית שנותנים בו את הפת של עירוב שגבו מכל הבתים ומכניסים את הסל עם כל הפת לתוך בית אחד זה נחשב כאילו כל בני החצר כולם גרים בתוך הבית הזה, ונמצאת כל החצר משתמשת בבית אחד ולא יותר כי כולם נחשבים כגרים באותו בית, ולכן צריך שהבית יהיה ראוי לדירה, ואי אפשר להניח את העירובי חצירות בתוך בית אלא אם כן זה בית שראו לדירה, ובבית זה שאין בו ד׳ אמות ולא ראו לדירה אי אפשר להניח בו עירובי חצירות, ובן הבית הזאת גם לא צריך לתת פת כדי להשתתף עם כל בני החצר, כי מכיון שזה לא נקרא דירה הרי שמי שגר בבית כזה אינו אוסר על בני החצר את הטלטול גם אם הוא לא משתתף בעירובי החצירות, שאין רשותו כלום, כי הרשות של הבית שהוא גר בו אין לו חשיבות של רשות, ומאותו טעם עצמו גם אין משתתפים בשיתופי מבואות כפי שהסברנו מרש״י בעמוד א׳, שמכיון שהחצר שפתוחה למבוי אין בה רק את הבית הזה שהוא בית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות, לכן היא לא צריכה להשתתף בשיתופי מבואות, ועכשיו מבארת הגמרא שמה שלמדנו בברייתא אין מערבין בו, פירושו שהבית הזה לא צריך לתת חלק בעירובי חצירות ואין משתתפים בו שהחצר שיש בה רק בית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות לא צריכה להשתתף בשיתופי מבואות, ואין מניחים בו עירוב, שלא מניחים בבית הזה את הפת של עירובי חצירות.

ומזה מדייקת הגמרא שרק עירובי חצירות אין מניחים בו, אבל שיתפי מבואות שכל החצירות השתתפו בו, את זה כן אפשר להניח אפילו בבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות, **מאי טעמא, דלא גרע מחצר שבמבוי**, כי כפי שהגמרא תוכיח מיד את השיתופי מבואות לא צריך להכניס לתוך בית שבחצר אלא מספיק להכניס אותם באויר שבחצר, לכן גם הבית הזה על אף שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות אבל הוא לא יותר גרוע מאשר האויר של החצר שאין בו בכלל תקרה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ומחיצות, וגם בית זה שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות תסלק את הקיפו, היינו תתחשב בקירות של הבית כאילו הם לא נמצאים כלל ובתקרה כאילו היא לא נמצאת כאן, ונמצא שהשיתוף עומד באויר החצר, ולמדנו הרי שאת המאכלים של שיתופי מבואות נותנים באויר החצר, ולמה, כי העירובי חצירות שנעשה לצירוף כל הבתים שפתוחים אל החצר שיחשבו כולם כאילו הם גרים בבית אחד, לכן צריך שהבית בו נותנים את העירוב חצירות יהיה בית שראוי לדירה שעל ידי זה שמניחים שם את העירוב נחשבים כל בני הבתים של החצר כאילו גרים כולם בבית הזה, ואילו בית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות אתה לא יכול להחשיב את הבית הזה כמי שכולם גרים פה, הוא הרי בכלל אינו ראוי לדירה, משא״כ שיתוף המבואות הרי אינו בא אלא לצרף את כל החצירות שיחשבו כאילו כולם משתמשים בחצר אחד, וחצר לא צריך דירה כי החצר עצמה היא לא דירה, ולכן לא צריך שהשיתופי מבואות יהיו מונחים בדירה, אלא באויר של החצר מספיק, וזה צריך אבל להיות במקום המשתמר ועל ידי זה נחשבים כל החצירות הפתוחות למבוי כאילו תשמישן להיות אחד, ולכן גם הבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות ראוי להניח בו את השיתופי מבואות כיון שאפשר להחשיב את הבית הזה כאילו הוא עצמו גם כן נחשב אויר של החצר.

ורש״י אומר שלא גורסים כאן ״מי מינטר״, שהרי אם משום נטירותא שצריך שיהיה שמור, הרי שניהם, גם העירוב של החצירות, וגם השיתוף של המבואות, צריך שיהיה שמור, וגם שהרי גם כשאתה מניח אותו בחצר הוא נשמר בתוך הכלי, אלא שהקושיא היא מעירוב, שאת זה באה הגמרא לשאול שמוכרח שאת העירוב צריך להניח בתוך בית דירה, וכפי שהגמרא תוכיח, אלא הגירסא היא כפי שהיא מופיע לפנינו בגמרא.

דתנן כי למדנו במשנה, **עירובי חצירות בחצר**, משמע שאת העירוב חצירות צריך להניח בתוך אויר החצר, **שיתופי מבוי במבוי** ואת שיתופי המבואות צריך להניח בתוך אויר המבוי. **והויגן בה** ודננו על המשנה הזאת ושאלנו, **עירובי חצירות בחצר** וכי אפשר להניח את העירוב חצירות בחצר.

והתנן והרי למדנו במשנה, **הנותן עירובו** מי שנותן את העירוב שגבו מכל בתי החצר (כפי שהסברנו כבר שכל בתי החצר משתתפים לתת פת) **בבית שער** פירושו בית קטן שלפני שער החצר, אם הבית נמצא מבפנים אחרי הכניס לחצר, או מבחוץ לפני הכניסה, וזה בית שנקרא בית שער כי הוא בכניסה של שער החצר, ושומר הפתח יושב שם, או **אכסדרה** פירושו מבנה של תקרה שנמצאת על עמודים ואין לה מחיצות וגם את זה עושים לפני הבית וכלשון רש״י שקוראים פורטק״א, **ומרפסת**, היינו כמו פרוזדור ארוך לפני הבתים, וכפי שמפרש רש״י, שיש עלייה (קומה שניה) ארוכה על פני החצר על פני רשות הרבים (דהיינו שהפתחים של הבתים שבעליה מכוונים לצד החצר או לצד רשות הרבים), ובה בעלייה הזאת פתחים הרבה לפי מחיצותיה איך שחילקו שם את הדירות, וגרים שם דיורים בכל אחת ואחת, ועושים מרפסת ארוכה לפני הפתחים כאורך העלייה, וכולם עולים למרפסת הזאת בסולם אחד (דהיינו במדריגות), ודרך המרפסת נכנסים ויוצאים כולם לבתים האלו של הקומה השניה, בכל אלו המקומות אם הניחו בהם את העירובי חצירות **אינו עירוב**, כי כל המקומות האלו אינם ראוים לדירה, שהרי כל היוצא ונכנס עובר על המקום הזה, אם הוא עובר בבית שער או שהוא עובר באכסדרה או שהוא עובר במרפסת, לכן זה לא מקום דירה ואי אפשר להניח שם את העירוב, **והדר שם אינו אוסר** אם אחד גר באחד המקומות האלו הוא לא אוסר על שאר בני החצר את הרשות שלו, ואם הוא לא השתתף בעירובי חצירות הוא לא אוסר עליהם כיון שהוא לא גר במקום הראוי לדירה.

אם כן עכ״פ רואים ממשנה זאת, שאת העירוב חצירות אי אפשר להניח בחצר אלא צריך להניח אותו בבית הראוי לדירה.

ותירצנו על זה, **אלא, אימא** כך צריך לומר פשט במשנה, **עירובי חצרות בבית שבחצר** את העירוב חצירות שגובים מבני הבתים צריך לשים בבית שבחצר, ומה שנאמר בחצר אין הכוונה באויר של החצר אלא באחד הבתים שבתוך החצר, ולאפוקי בית שבחצר אחרת אם שם יניחו את העירוב חצירות, שכיון שהבית שם לא יכול לצרף אותם שיחשבו כולם כמי שגרים באותה בית שבחצר, **ושיתופי מבואות בחצר שבמבוי** ואת השיתופי מבואות שכתוב במבוי גם כך הכוונה שמניחים אותו באחת החצירות שבמבוי ולאפוקי שאי אפשר להניח את השיתופי מבואות בחצר שמבוי אחרת, אם כן הרי למדנו שצריך להניח את העירובי חצרות בתוך בית שבחצר, ואילו את השיתופי מבואות מספיק להניח גם בחצר שמבוי ולא צריך להניח אותם בתוך בית אלא באויר החצר.

ולכן מה שאמרנו שאי אפשר בבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות להניח, זה רק את העירובי חצירות, כי מכיון שאת העירובי חצירות צריך להניח בבית, הרי שבבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות אין עליו שם בית שנוכל להניח בו את העירובי חצירות, אבל את השיתופי מבואות שלא צריך להניח בבית אלא באויר החצר, אפשר גם להניח אותו בתוך בית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות, כפי שאומרת הגמרא, **והאי לא גרע מחצר שבמבוי** הבית הזה שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות אינו יותר גרוע מחצר שמבוי, כמו שהסברנו כי גם אם לא תתייחס למחיצות ולמחיצה שלו הרי כאילו הם אינם ונמצא שהשיתופי מבואות נמצא באויר החצר, ולכן אפשר להניח שם את השיתופי מבואות.

עוד למדנו בברייתא, **ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות**.

מפרשת הגמרא, **דאפילו כבורגנין לא משוינן ליה**, מפרש רש״י שבורגנין פירושו צריף שעושים מערבה וקנים, וזה מקום לשומרי הפירות או לציידי עופות שהם משתמשים כמקום מגורים, ולמדנו בברייתא בעירובין דף נ״ה שבורגנין מתעברין עמה, היינו אם בין שתי העיירות יש לא בית באמצע אלא אותו צריף הנקרא בורגנין גם הוא נעשה כעיבור לצרף את שתי העיירות יחד כפי שהסברנו את הדין של עיבור, ואילו כאן הבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות גם לא נחשב אצלנו אפילו לא כבורגנין להחשב כמי שמצרף את שתי העיירות יחד לעשות עיבור בין שתיהם.

ועל זה מפרשת הגמרא, **מאי טעמא** אין הבית הזאת נחשבת אפילו כבורגנין, כי **בורגנין חזו למילתייהו**, הבורגנין ראויים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למה שהם נעשו, כי הם נעשו כדי שאדם אחד יוכל ללון שם בלילה, כמו השומרי פירות או ציידי העופות ולזה הם ראויים, ומכיון שהם משמשים למה שהם ראויים הם יכולים להיות עיבור בין שתי העיירות, **והאי** אבל הבית הזאת **לא חזי למילתיה** כי בית עשוי לדירת קבע שיגורו שם תמיד, ובית כזה שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות אינו ראוי לדירת קבע של אדם, ולכן אין לזה חשיבות להיות עיבור בין שתי עיירות על אף שבורגנין כן יש להם את החשיבות להעשות עיבור בין שתי עיירות.

עוד למדנו בברייתא, **ואין האחין והשותפין חולקין בו**. וכפי שהסביר רש״י לעיל, הגמרא סבורה עכשיו בהוה אמינא שמדובר באחים או שותפים שיש להם יחד בית כזה שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות, והאחד רוצה לחלק את הבית לשנים והשני אינו מסכים, אין הוא יכול לכוף אותו ולהכריח אותו להתחלק כיון שאין בשביל כל אחד כדי חלוקה, כי לאחר שתחלקו אותו לא יהיה בית לכל אחד.

ועל זה שואלת הגמרא, **טעמא דלית ביה ארבע אמות** משמע שהטעם שאין הם יכולים לחלוק בבית זה הוא משום שאין בו ד׳ אמות, **הא אית ביה ארבע אמות חולקין** אבל אם היה בבית ד׳ אמות על ד׳ אמות כן היו חולקים אותו, **והתנן** והרי למדנו במשנה, **אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה**, ואם כן אפילו אם יהיה ד׳ אמות על ד׳ אמות אבל כיון שלאחר החלוקה לא ישאר לכל אחד ארבע אמות לעצמו גם אי אפשר שיכוף האחד על השני להתחלק בו.

עונה הגמרא, **אלא אימא אין בו דין חלוקה (בחצר) [בחצר]**, שאין בבית הזה דין חלוקה כחצר, וכפי שהגמרא מסבירה ומהו הדין חלוקה הזה שאמרנו שאין בבית שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות, הכוונה למה שרב הונא ורב חסדא אמרו.

דאמר רב הונא, חצר לפי פתחיה מתחלקת, כלומר, חצר שהיו בתים פתוחים אל החצר, וכפי שכבר הסברנו שהחצר היא השטח הקדמי לפני הבתים, שיש סביב לחצר כמה בתים וכל בית יש לו פתח פתוח אל החצר, החצר הזאת שיש בתים הפתוחים לה שני האחים חילקו אותו ביניהם, זה נטל שלשה בתים קטנים, שלכל בית יש פתח לעצמו פתוח לחצר, והאח השני נטל כנגדן בית אחד כגדול, כשהם באים לחלק את אויר החצר זה שלקח שלשה בתים הקטנים נוטל שלשה חלקים באויר החצר להתשמשות שלו, כמנין שלשת הפתחים שיש לו משלשת הבתים הקטנים הפתוחים כל אחד לעצמו לחצר, והזה האח השני שקיבל בית גדול, שהבית הזה אמנם הוא גדול כנגד כל שלשת הקטנים, אבל כיון שאין לבית הזה רק פתח אחד לחצר הוא יקבל רק חלק אחד, היינו רבע לעומת שלשה רבעים של זה שקיבל שלשה בתים קטנים, למה, לפי שהחצר הרי עשוי ליציאה וביאה, היינו ליציאה וכניסה שדרך החצר נכנסים ויוצאים מן הבתים אל הרשות הרבים ומהרשות הרבים אל הבתים, כי המעבר הוא דרך החצר, וכשמגיעים מרשות הרבים כדי להכנס לבית מכניסים את המסעות אל תוך החצר, ופורקים את המשא לפני הפתחים, ולכן כיון ששימוש החצר הוא בשביל הפתחים שיש לכל בית פתוח לחצר על כן החצר מתחלקת לפי פתחים, ולכן מי שיש לו שלשה פתחים על אף שזה של בתים קטנים מקבל שלשה חלקים באויר החצר להשתמשות שלו, ומי שיש לו בית על אף שהוא גדול כיון שיש לו רק פתח אחד מקבל רק חלק אחד, כך סובר רב הונא.

ורב חסדא אמר, נותן לכל פתח ופתח ארבע אמות, והשאר חולקין אותו בשוה, רב חסדא סובר שאין צריך לתת לכל פתח מהפתחים של בתים הפתוחים לחצר, רק ארבע אמות כנגד הפתח, היינו הרוחב של המקום בחצר הוא כרוחב הפתח, ואפילו אם הפתח יש לו רוחב עשר אמות הוא לוקח את מלוא הרוחב של עשר אמות, אבל באורך כנגד הפתח לתוך עומק שטח החצר שם הוא לוקח רק ארבע אמות והארבע אמות האלו לתוך עומק החצר מול הכניסה והפתח של הבית הם נמשכים לרוחב הפתח של הבית, ולמשל כפי שאמרנו שהפתח הוא ברוחב של עשר אמות, הוא יקבל כנגד הפתח עשר אמות רוחב של חצר כנגד רחבו של הפתח, וארבע אמות לעומק של שטח החצר, ושם הוא יכול לפרק את המשאות שהוא מביא, ולכן סובר רב חסדא שלא מחלקים את כל החצר לפי הפתחים, שזה שיש לו שלשה פתחים יקבל שלשה רבעים מכל החצר וזה שיש לו רק פתח אחד יקבל רק רבע מהחצר, אלא לכל פתח נותנים ארבע אמות, ומה שנשאר בחצר אחרי שנתננו ארבע אמות לכל פתח ופתח את זה הם חולקים בשוה.

אם כן בין אם לרב הונא בין אם לרב חסדא מובן עכשיו הדין שלמדנו בברייתא, שבית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות אין לו דין בית, והפתח שבית זה פתוח לחצר אין לו דין פתח לקבל את חלקו בחצר, אם כרב הונא שנחשיב את הפתח הזה כמי שיש לו פתח בחצר שמגיע לו חלק בשביל הפתח, וגם לא כרב חסדא לקבל ארבע אמות כנגד הפתח הזה של בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות, והגמרא מסבירה את הטעם למה אין לו שם בית ואין לפתח שלו שם פתח לקבל את חלקו בחצר כמו כל פתח של בית, **דהני מילי בית דלמהוי קאי** בית שעומד להיות קיים **יהבינא ליה חצר** צריך לו חצר, ומה שהוא מקבל חלק בחצר זה רק בגלל שהבית עומד להיות קיים ועל כן הוא צריך חצר לפרק שם את המשאות שלו, לכן הוא מקבל את חלקו בחצר, אם כרב חסדא ד׳ אמות כנגד רחבו של הפתח אם כרב הונא חלק בחצר לפי מספר הפתחים, **האי דלמיסתר קאי** משא״כ הבית הזה שאין בו ד׳ אמות על ד׳ אמות ולא ראוי לשמש כדירת קבע כמו שהסברנו שאין אנשים גרים בבית כזה, בבית כזה שעומד להרוס אותו, **לא יהבינן ליה חצר** אין צורך לתת לו חצר, וכפי שהסברנו שהוא לא מקבל את חלקו בחצר בשביל הפתח של בית זה.

ונקדים כאן מדברי רש״י, שמובאים כאן פסקי הלכות, פסקי שמועות, של כל בני הישיבה שהיו במדרשו של רב אשי שסדרו הגמרא, הרי בבית מדרשו של רבינא ורב אשי סידרו את הגמרא, ואלו ההלכות הם פסקי הלכות שהיו מקובלות מפי כולם, של כל בני הישיבה.

אומרת הגמרא, **היתה גבוהה מעשרים אמה** אם הסוכה היתה יותר גבוהה מעשרים אמה, והרי למדנו שלדעת התנא קמא שהלכה כדבריו סוכה שהיא גובה למעלה מעשרים אמה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פסולה, אם חלל הסוכה הוא יותר מאשר עשרים אמה הרי הסוכה היא פסולה, ובא למעטה והוא רוצה למעט החלל, דהיינו את גובה החלל, שיהיה פחות מעשרים אמה, ועל כן הוא מניח דברים על קרקעית הסוכה כדי להגביה את קרקע הסוכה ולמעט בזה את החלל, ואם הוא בא למעט אותה בכרים וכסתות בכרים או במצעים שהוא רוצה להניח על גבי קרקע הסוכה, לא הוי מיעוט אין זה נחשב מיעוט, מסביר רש"י, שהרי מכיון שאין סופו להניח את הכרים וכסתות האלו שיהיו מונחים כאן בסוכה במשך שבעה ימים, מפני הפסד ממונו, הרי ודאי יהיה חבל לו על הכרים וכסתות להשאיר אותם כאן שישמשו כקרקע, לכן זה לא נחשב מיעוט,

- דף ד' ע"א

ואף על גב דבטלינהו לכולהו, מפרש רש"י אף שהוא ביטל אותם לכל שבעת הימים, אעפ"כ אין זה נחשב מיעוט **משום דבטלה דעתו אצל כל אדם**, הביטול שהוא ביטל את זה שזה יהיה מונח כאן בכל שבעת ימי חג הסוכות אינו נחשב ביטול להחשיב את הכרים וכסתות כחלק בלתי נפרד מקרקעית הסוכה ולומר שבזה נתמעט חלל הסוכה מגובה עשרים אמה, שהרי כיון שאדם בדרך כלל לא עושה דבר כזה, מפני הפסד ממונו אין הוא משאיר את הכרים וכסתות, על אף שהוא אומר ולדעת רש"י הוא אומר בפה שהוא מבטל את זה אין הביטול הזה שהוא ביטל את הכרים וכסתות נחשב ביטול כי בטלה דעתו אצל כל אדם.

תבן ובטלו הוי מיעוט אבל אם הוא הניח תבן על קרקעית הסוכה, והוא ביטל בפיו כפי שמסביר רש"י, שאמר בפה מלא שהוא מבטל אותו שיהיה מונח כאן כל שבעת ימי חג הסוכות, **וכל שכן עפר ובטלו** וכל שכן אם הוא הניח עפר והוא ביטל את העפר שיהיה מונח כאן כל השבעה ימים, ודאי וכל שכן שזה מועיל וזה נחשב מיעוט למעט את גובה חלל הסוכה שיהיה נחשב שיש כאן פחות מעשרים אמה, כיון שהוגבהה בכך קרקעית הסוכה באותם תבן או עפר שהוא ביטל אותם, הרי שביארנו מדברי רש"י שהביטול שצריך לבטל את התבן זה ביטול לשבעה ימים.

ואילו הרא"ש לאחר שהוא מביא את מה שרש"י פירש לשבעה ימים, ושרש"י את כל הביטולים שנלמד בסוגיא מפרש אותם שזה ביטול הנעשה לשבעה ימים, אבל דעת רבינו חננאל מביא הרא"ש וכן דעת רבינו אבי העזרי (היינו הראבי"ה), וכך הביא הר"ן בשם ראשונים, שהם פירשו שהביטול צריך להיות עד עולם.

ואילו הרא"ש אומר, ונראה כפירוש רש"י שהביטול המדובר כאן בסוגיא צריך להיות כל זמן מצות סוכה, כמו שהמיעוט של כותל וחריץ שבין שתי חצירות המבואר בגמרא עירובין דף ע"ז שמבטלים לאותה שבת ולא צריך ביטול רק לאותה שבת, אם כן גם כן צריך שהביטול של התבן או העפר יהיה לאותם שבעה ימים שהם הימים שבהם הוא צריך לקיים מצות סוכה.

וגם הר"ן סובר כך, ולענין טומאה שמיד נלמד בהמשך הגמרא שגם שם יש ענין של ביטול אומר הר"ן שהביטול צריך להיות לזמן שהטומאה עדיין קיימת, ואם הוא ביטל את זה לכל אותו זמן שהטומאה קיימת גם זה נחשב ביטול, כי תמיד צריך שהביטול יהיה לפי הצורך שיש לנו צורך בביטול, אם זה לגבי עירוב שמדובר שם בעירובין צריך שהביטול יהיה לאותה שבת, ואם זה לטומאה כל זמן שהטומאה קיימת, ואם זה לסוכות לפי רש"י צריך לבטל כל השבעה ימים שבהם הוא צריך לסוכה.

ומה שרש"י אמר שהביטול צריך להיות בפיו שהוא יאמר בפה מלא שהוא מבטל את התבן או את העפר לשבעה ימים, הרי שהריטב"א בעירובין דף ע"ח וכפי שכבר הזכרנו מדברי הראשונים בסוגיתנו שמדמים את הביטול המדובר בו אצלנו לענין מיעוט חלל הסוכה לביטול שמדובר באותה סוגיא בעירובין, מביא הריטב"א שם שרש"י גם שם פירש שצריך שיבטל בפה, אבל הוא מביא שיטת ראשונים שהביטול לא צריך להיות דווקא בפה, ומספיק שהוא מבטל את זה במחשבתו.

והמשנה ברורה הביא שם בהלכות עירובין את שתי הדעות אם הביטול צריך להיות בפה כדברי רש"י או שמספיק שהביטול יהיה במחשבה כדברי הראשונים שהביא הריטב"א.

ממשיכה הגמרא, אבל **תבן ואין עתיד לפנותו** אם הוא הניח תבן על קרקעית הסוכה כדי למעט את חלל הסוכה, ולא ביטל אותו ממש בפיו לומר שהוא מבטל אותו לשבעה ימים, אלא שזו תבן שהוא לא יצטרך לפנות מכאן את התבן כל ימי החג, אבל בלי שהוא ביטל בפועל ממש, **ועפר סתם** או שהוא נתן עפר סתם על קרקעית הסוכה כדי למעט את החלל ובכלל לא ידוע אם הוא עתיד לפנות את העפר אם לאו, **מחלוקת רבי יוסי ורבנן** זה יהיה תלוי במחלוקתם.

דתנן כי למדנו משנה במסכת אהלות, **בית שמילאהו תבן או צרורות וביטלו מבוטל**, ונבאר ראשונה את ההלכה המדובר במשנה הזאת באהלות כפי שרש"י מסביר, שזה מדובר לענין אהל על המת, טומאה שיש לה אהל חלל פתח, היינו כל טומאה מן המת המטמאה באהל, אם יש למשל כזית בשר מן המת שהוא מטמא באהל, ויש מעל הטומאה הזאת אהל של חלל טפח, הרי זה נחשב חציצה שאין הטומאה בוקעת למעלה מן הגג, כיון שיש כאן חלל טפח והאהל הזה נחשב כחציצה, אבל אם זו טומאה רצוצה (דחוקה, מלשון דוחק "ויתרצצו הבנים בקרבה"), שאין חלל טפח בין האהל לטומאה, דהיינו שאין חלל טפח מהטומאה לגג שכנגדו, הטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע, כי כך היא ההלכה למשה מסיני, ולכן בית שיש בו מת או כזית מן המת ומילא את הבית בתבן או בצרורות, אם ביטלו הרי זה מבוטל, ונחשב הבית הזה סתום כאילו הוא סתום ואין בו שום חלל ושום אויר, וממילא זו תהיה טומאה רצוצה בוקעת ועולה, כיון שאין כאן חלל, כי כל החלל סתום עם התבן או הצרורות דהיינו עפר, ומכיון שהוא ביטל אותם הם מבוטלים וזה נחשב כחלק בלתי נפרד מהבית ואין כאן חלל וזו תהיה טומאה רצוצה שבוקעת ועולה, אבל אם הוא לא ביטל את התבן או את הצרורות הרי זה נחשב כאילו כבר פינה אותם מכאן וזה לא נחשב שזה ממעט את החלל, ועל כן זה נחשב כבית שיש בו חלל ואם כן מעל הגג הטומאה אינה בוקעת לעבור את הגג כי יש כאן חציצה, זו היא ההלכה של המשנה.

ומזה אנחנו מדייקים, ביטלו אין, לא ביטלו לא, משמע לדברי התנא של אותה משנה שדווקא אם הוא ביעט וביטל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את התבן והצרורות שהוא הניח לתוך הבית זה נחשב מבוטל, שיחשב כאילו החלל נסתם, אבל אם הוא לא ביטל זה לא נחשב מבוטל.

ותני עלה ולמדנו על זה בברייתא, **רבי יוסי אומר, תבן ואין עתיד לפנותו הרי הוא כעפר סתם ובטל**, אם זה תבן שאמנם הוא לא ביטל אותו אבל ידוע לנו שהוא לא עתיד לפנות אותו, הרי זה נחשב כעפר סתם שהוא בטל אפילו שהוא לא ביטל אותו בפה, **עפר ועתיד לפנותו, הרי הוא כסתם תבן ולא בטיל**, אבל הוא הניח עפר וידוע שהוא עתיד לפנות את העפר הרי זה נחשב כמו סתם תבן שלא ידוע אם הוא עתיד לפנות אותו או לא ולא מתבטל, אם כן הרי שנחלק ר׳ יוסי על דברי התנא קמא בין על תבן בין על צרורות, שהרי צרורות כפי שפירשנו זה עפר, והתנא קמא אומר שגם בתבן וגם בצרורות צריך ביטול, ור׳ יוסי חולק בתרתי, על מה שהת״ק אומר שתבן צריך ביטול סובר ר׳ יוסי שלא צריך ביטול, אלא אם ידוע שלא עתיד לפנות את התבן הרי הוא בטל מאליו בלי שהוא יבטל אותו בפירוש, ומתי התבן לא נחשב ביטול, אם התבן מונח כאן בסתם ולא ידוע שאין הוא עתיד לפנות אותו, אז הוא לא נחשב מבוט, אבל אם רק ידוע שלא עתיד לפנות אותו זה לבד נחשב ביטול בלי שהוא יבטל אותו בפועל, ובצרורות שזה עפר חולק ר׳ יוסי עוד יותר, שלדעת התנא במשנה צריך שיבטל אותו, ואילו ר׳ יוסי אומר אפילו בסתם שלא ידוע אם הוא עתיד לפנות את העפר או לא, אעפ״כ מן הסתם הוא בטל, אלא אם כן ידוע בפירוש שהוא כן עתיד לפנות את העפר, שאז מכיון שידוע שהוא עתיד לפנות אותו הוא נחשב כמו סתם תבן שהוא לא בטל.

וכפי שפירשנו מדברי הר״ן, הביטול כאן אין הכוונה לעולם, אלא מספיק שהוא יהיה כאן בבית כל זמן שהטומאה תמצא בבית, ואם הוא ביטל את זה לאותו זמן שהטומאה נמצאת אז זה נחשב ביטול.

עכ״פ הרי למדנו לענין תבן וצרורות, שתבן אם הוא ביטל אותו במפורש שיהיה מונח בבית, וכן עפר שביטל אותו במפורש שיהיה מונח בבית, כולם מודים שהוא בטל, תבן אם הוא בסתם ולא ידוע אם הוא עתיד לפנות אותו או לא, ועפר שידוע שהוא עתיד לפנות אותו, לכולי עלמא אין הוא בטל, ותבן שאינו עתיד לפנות אותו, ידוע שהוא לא עתיד לפנות אותו אלא שהוא לא ביטל אותו בפועל, ועפר כיוצא בו שגם הוא אם ידוע שהוא לא עתיד לפנות את העפר, או אפילו יותר מזה אפילו בעפר סתם, בזה יש מחלוקת בין רבנן לר׳ יוסי, לדעת רבנן זה לא בטל, ולדעת ר׳ יוסי זה מתבטל, זה מה שנחלקו לענין טומאת אהל.

והוא הדין שלענין סוכה גם כן תהיה אותה מחלוקת, שלדעת ר׳ יוסי בתבן שהוא לא עתיד לפנות אותו, שידוע שהוא לא עתיד לפנות אותו, ועפר סתם שלא ידוע אם הוא עתיד לפנותו או לא, לדעת ר׳ יוסי מן הסתם הוא בטל מאליו אפילו אם לא ביטל אותם בפה, ואילו לרבנן אין הוא בטל, שהרי לרבנן גם בתבן ובעפר צריך שהוא יבטל אותו בפה.

ושואל כבר רש״י, למה הגמרא נוקטת שרק תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם שבזה יש מחלוקת ר׳ יוסי ורבנן, הרי לדעת רבנן אפילו בעפר שידוע שאין עתיד לפנותו זה גם כן עדיין לא בטל, כי לדעת רבנן תבן ועפר גם כן צריכים ביטול שהוא יבטל בפה מלא את הטבן וגם את העפר, ולמה נוקטת הגמרא שבעפר סתם זה מחלוקת ר׳ יוסי ורבנן, הרי אפילו בעפר שידוע שהוא לא עתיד לפנות אותו זה גם כן מחלוקת ר׳ יוסי ורבנן.

ומתרץ רש״י, לכן נקטנו עפר סתם, משום כוחו דר׳ יוסי, שאפילו אם זה עפר סתם שלא ידוע אם הוא עתיד לפנות או לא, אעפ״כ הוא סובר שהוא בטל, אבל ודאי שלרבנן שצריך שיהיה ביטול בפה גם באופן שידוע אם אין עתיד לפנותו אעפ״כ זה לא מועיל אלא אם כן הוא ביטל בפה מלא.

ומהו באמת החילוק בין תבן ועפר, שתבן אפילו לר׳ יוסי זה דווקא כשידוע שהוא לא עתיד לפנות את התבן, אבל אם זה לא ידוע אלא תבן סתם ר׳ יוסי גם כן מודה שזה לא בטל, ואילו בעפר הוא סובר שאפילו בסתם בלי שידוע לנו אם הוא עתיד לפנות או לא זה כן בטל, מסביר רש״י שההבדל בין תבן ועפר הוא משום שתבן ראוי לבהמה, לתת את זה למאכל בהמה, או להסקה להשתמש בזה כעצים להסיק בהם, או לערב את התבן בטיט, ולכן מן הסתם אין התבן בטל אפילו לר׳ יוסי אלא אם כן אנחנו יודעים שהוא לא עתיד לפנות מכאן את התבן.

ולהלכה, נפסק בסימן תרל״ג סוף סעיף ג׳, שאם הוא מיעט את חלל הסוכה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט ואפילו בטלם, שאפילו אם הוא ביטל אותם זה לא נחשב מיעוט, ואם הוא מיעט בתבן ובטלו (וכאן הזכיר המשנה ברורה את מה שהוא פסק שהזכרנו קודם בסימן שנ״ח סעיף ב׳ מחלוקת אם צריך שהביטול יהיה לעולם, ושיש מקילים שדי שיבטל את זה לכל ימי החג שלא להזיז את זה ממקומם, ושהאחרונים נטו להקל כשיטה זאת שמספיק לשבעה ימים שזו היא שיטתו של רש״י) הרי זה מיעוט, ואין צריך לומר עפר ובטלו שאם הוא הניח עפר וביטל אותו שזה מיעוט, אבל סתם אינו מיעוט אפילו בעפר, אבל אם הוא הניח את התבן בסתם או אפילו עפר בסתם זה לא נחשב מיעוט עד שיבטלנו בפה, עד שיאמר ביטול בפה, וגם כאן מביא המשנה ברורה את המחלוקת שהבאנו אם הביטול בלב מספיק או שצריך דווקא ביטול בפה, והמשנה ברורה הביא את מה שכבר אמרו האחרונים, שלמעשה ביום טוב אסור לעשות את זה שהרי זה כעין בונה, כפי שלמדנו בסימן שמ״ג, ועוד שהרי הוא מתקן את הסוכה בזה ומכשיר אותה, שהרי לפני שהוא מיעט את חלל הסוכה הסוכה היתה פסולה, ועכשיו הסוכה נהיית כשרה במיעוט שהוא ממעט, לכן ביו״ט יהיה אסור לעשות את זה.

אומרת הגמרא עוד הלכה, **היתה גבוהה מעשרים אמה** אם החלל של הסוכה היה גבוה מעשרים אמה כפי שכבר למדנו שזה פסול, אבל **והוצין יורדין בתוך עשרים אמה**, הוצים זה הענפים של הסכך, ושראשי הענפים של הסכך יורדים ותלויים יותר למטה לתוך החלל, כך שההוצין נמצאים בתוך עשרים אמה, ומקרקע הסוכה עד להוצין יש פחות מעשרים אמה חלל, **אם צלתם מרובה מחמתם כשרה, ואם לאו פסולה**, אם הצל של ההוצין עצמם מרובה מחמה, דהיינו שאם היינו מורידים את הסכך העליון שנמצא למעלה מעשרים אמה ההוצין לעצמן הנמצים בתוך עשרים אמה יכלו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לעשות צל מרובה מחמה, שזהו השיעור של סכך שצריך בסוכה כשרה, הרי הסוכה תהיה כשרה כיון שאנחנו מחשיבים למנות את העשרים אמה מההוצין האלה ולמטה, ומההוצין עד לקרקע הסוכה הרי אמרנו יש פחות מעשרים אמה, לכן היא תהיה כשרה, ואם לאו פסולה.

ושואלים התוס', מה יועיל אם צלתו מרובה מחמתו, ואיך הסוכה תהיה כשרה, הרי אם תוריד את הסכך שמעליהם הרי ההוצין נופלים, שהרי כל מה שההוצים עומדים במקומם בתוך העשרים אמה זה משום שהם תלויים מהסכך שמעליהם, והרי ההוצין הם ראשי הענפים היורדים ללמטה והם תלויים בסכך שמעליהם, ואם תוריד את הסכך שמעליהם הם הרי נופלים, ואם כן הם כאן לא נמצאים.

ובסיום דבריהם מתרצים התוס', שכאן מכשירים כשיש רוב הוצין וראויים הם להתקיים בקל אם היה שם דבר הסומכת, זאת אומרת שלא מתחשבים במה שאם נוריד את הסכך העליון אין להוצין על מה לסמוך והם יפלו, שמכיון שלמעשה ההוצין קיימים במקומם ואם היינו תומכים בהם הם היו יכולים להתקיים ולעשות צל המרובה מחמה הרי שזה נחשב שההוצין הם הסכך הכשר של הסוכה כיון שאין עשרים אמה מההוצין עד לקרקע הסוכה.

כך הסבירו התוס' למה כשההוצין צלתן מרובה מחמתן הם כשרים.

אבל הר"ן שאל להיפך, כיון שבסוגיא בעירובין דף ג' שהתוס' הזכירו מבואר שבמקצת סכך בתוך עשרים ומקצתו למעלה מעשרים כשרה אפילו באופן שאם תקח את מה שלמעלה מעשרים ישאר מהסכך שבתוך עשרים רק חמתו מרובה מצלתו ואעפ"כ כשרה, משום שחלל סוכה תנן, ואם כן גם כאן נאמר שמכיון שההוצים יורדים לתוך הסוכה שואל הר"ן על הדין השני שאם חמתה מרובה מצלתה פסולה למה שלא נאמר כשרה אפילו אם חמתה מרובה מצלתה.

ומתרץ הר"ן, שההוצים היורדים אינם חשובים כסכך גמור, ולכן אם חמתה מרובה מצלתם הוי כאילו הם אינם כאן, משא"כ אם מקצת סכך הוא בתוך עשרים ומקצתו למעלה מעשרים כיון שחלל הסוכה הוא פחות מעשרים אמה, אפילו שאותו מקצת סכך שנמצא בתוך העשרים אמה הוא לעצמו בלי הסכך שמעליו אינו מספיק לעשות צל מרובה מחמה, אעפ"כ הסוכה היא כשרה כי אין כאן חלל של עשרים אמה עד לתחלתו של הסכך, משא"כ הוצים רק אם צלתם מרובה מחמתם לעצמם הם יכולים להחשב כסכך כשר ושנוכל למנות את חלל הסוכה מקרקע הסוכה עד להוצין.

עוד הלכה, **היתה גבוהה עשרה טפחים** שזהו השיעור של סוכה, **שאם הסוכה גבוהה עשרה טפחים היא כשרה, והוצין יורדין לתוך עשרה** והוצין ראשי הענפים של הסכך נכנסים ויורדים לתוך העשרה טפחים.

סבר אביי למימר, אם חמתם מרובה מצלתם כשרה, היה אביי סבור לומר שכמו שלענין גובה החלל אין ההוצין ממעטים את חלל הסוכה ולהכשיר בזה את הסוכה אלא אם כן צלתם של ההוצין מרובה מחמתן, אבל אם חמתן מרובה מצלתן הרי שזה לא ממעט את חלל הסוכה, הרי שלא מתחשבים בהוצים שחמתן מרובה מצלתן למנות את החלל מההוצים האלו עד לקרקע הסוכה כיון שהם חמתן מרובה מצלתם, היה סבור אביי לומר שהוא הדין בסוכה נמוכה שאין בחלל הסוכה רק עשרה טפחים, ההוצין היורדים לתוך הסוכה אם צלתן מרובה חמתן פשוט וברור שזה פסול, אבל אם חמתן מרובה מצלתן סבור היה אביי שהם לא ממעטים לפסול, ולכן אם חמתן מרובה מצלתן כשרה, שכמו שלענין הכשר הסוכה הם לא ממעטים את חלל הסוכה להחשיב שהחלל הוא פחות מעשרים אמה, גם כאן אם לא ימעטו את חלל הסוכה להחשיב שהחלל הוא פחות מעשרה טפחים.

אמר ליה רבא לאביי, הא דירה סרוחה היא, ואין אדם דר בדירה סרוחה, שגם אם ההוצין הם רק חמתן מרובה מצלתן אעפ"כ זה יהיה פסול, מכיון שבדירה כזאת שההוצין יורדים לתוך חלל עשרה טפחים אם כן אין לו לאדם הגר שם חלל עשרה טפחים כי ההוצים מפריעים לו, אפילו שההוצים הם רק חמתן מרובה מצלתן הרי שהסוכה היא פסולה כיון שזה דירה סרוחה.

וכך נפסק להלכה בסימן תרל"ג סעיף ט', היתה גבוה מעשרה טפחים והוצין יורדים לתוך עשרה, אפילו אם חמתה מרובה מצלתם פסולה, אבל אם הנוים יורדים לתוך עשרה אינם פוסלים, כשתולין בגג הסוכה נוי סוכה, אפילו אם הסוכה אין לה אלא חלל עשרה טפחים, והיא רק גובה של עשרה טפחים, והנוי שתולים בסוכה יורד ומשתלשל לתוך חלל עשרה טפחים, בזה הנוי סוכה אינם פוסלים, שכיון שהם לנוי סוכה הם בטלים על גב הסוכה, וזה לא נקרא על ידי כך דירה סרוחה, משום שעל ידי נוי סוכה שתלוי ונכנס לתוך חלל עשרה טפחים זה לא נחשב דירה סרוחה וזה דירה כשרה.

עוד פסק הלכה מפסקי השמועות, **היתה גבוהה מעשרים אמה** שכיון שחלל הסוכה הוא גבוה מעשרים אמה הסוכה היא פסולה, **ובנה בה איצטבא** והוא בונה בה איצטבא, כמין מבנה, כדי למעט את החלל של הסוכה, שמגובה האיצטבא עד לסכך הסוכה יהיה פחות מעשרים אמה, אם הוא בנה אותה **כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה, כשרה,** מסביר רש"י, למה הוזכר כאן דופן האמצעי, כי סתם סוכה היא בת שלוש דפנות כמו שמבואר במשנה שלא צריך רק שלוש דפנות ואילו הצד הרביעי כולה פתח, כך היו רגלים לעשות סוכה, ואם כנגד האמצעי הוא בונה את האיצטבא על פני כולה, פירושו שמגיעים שני ראשי האיצטבא לשתי הדפנות של הצדדים, והאיצטבא היא בנין אבנים וטיט, בזה אם יש בה באיצטבא שיעור הכשר סוכה קטנה שהשיעור הוא שבעה טפחים ומשהו, שזה השיעור שמחזיק ראשו ורובו ושולחנו, כשרה כל הסוכה, כלומר, לדעת רש"י לא רק האיצטבא, היינו מעל האיצטבא כשר לסוכה, שמעל האיצטבא עד אל הסכך אין עשרים אמה, והאיצטבא עצמה הרי יש לה שיעור שלם של הכשר סוכה כי היא נמשכת לאורך כל הדופן האמצעי עד לשתי הדפנות שבצדדים והרוחב שלה נעשה בשיעור סוכה של שבעה טפחים ומשהו, אלא כל הסוכה גם כן כשרה שיש לה ג' דפנות, ואפילו מן איצטבא והלאה אל חלק הקרקע שאין איצטבא שם, על אף ששם מהקרקע עד לסכך יש למעלה מעשרים אמה, אעפ"כ אנחנו מונים את חלל הסוכה מראש גג האיצטבא ולמעלה, ונמצא שהדופן האמצעי כולו כשר וגם הדפנות שבצדדים ברחבה של האיצטבא שזה רוחב של סוכה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כשרה הוכשרו בה, אם כן הרי יש לי כאן סוכה קטנה כשרה, היינו על גב האיצטבא זו סוכה קטנה כשרה שיש בה את השיעור של שבעה טפחים ומשהו, ויש בה ג׳ דפנות, ואם כן כיון שיש כאן סוכה קטנה כשרה, אומר רש״י נלמד לקמן בדף י״ט, פְּסַל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, ואנחנו מפרשים מה זה פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, שאם יש הכשר סוכה ביחד ועוד יש בסוכה משם ולהלאה, היינו לאחר השיעור של סוכה כשרה יש עוד חלק בהמשכה של הסוכה שיש שם פסל שזה סכך, וסכך נקרא פסל משום שעושים אותו מפסולת גורן ויקב, כך היה דרכם לעשות את הסכך של סוכה כפי שלומדים מהפסוק שזה צריך להיות מפסולת גורן ויקב, הפסל הזה היוצא מן הסוכה, כלומר אם נמשך אחרי המקום שבו יש הכשר סוכה קטנה נמשך עוד סכך היוצא מן הסוכה, גם הוא כשר על אף שאין לו הכשר של דפנות נידון הוא כסוכה, ולכן כאן שיש כבר סוכה קטנה שעל גג האיצטבא זו סוכה כשרה, לכן גם המשך הסוכה כמה שלא תהיה גודלה כמות שהיא גדולה כל הסוכה כשרה, כך מסביר רש״י, כיון שהאיצטבא נחשבת סוכה קטנה כשרה וההמשך של הסכך על גבי הקרקע אפילו שזה למעלה מעשרים אמה גם הוא נחשב כפסל היוצא מן הסוכה שהוא נידון כסוכה להיות כשר.

הרא״ש לאחר שהוא הביא את דבריו של רש״י בסימן ג׳, הביא את מה שהקשה רבינו ישעיה, ממה שמבואר בגמרא שלא נאמר שפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה אלא אם כן יש לה הכשר דפנות, אלא שלא מוכרחא מילתא כולי האי, ולכן הוא נידון כסוכה, אבל כאן שמהאיצטבא ולהלאה יש גובה של חלל יותר מעשרים אמה מנין יהיה שם כשר, הרי סוכה אם היא תהיה מסוככת חציה בסכך כשר וחציה בסכך פסול אע״פ שבחלק שבה הסוכה מסוככת בסכך כשר יש הכשר סוכה, הרי לא נכשיר את המשכה של הסוכה שמסוככת בסכך פסול, והיושב תחת הסכך הפסול לא יצא ידי חובתו, ואם כן גם כאן כיון שהסכך למעלה מעשרים אמה פסול הוא נחשב כשפודין של ברזל שזה סכך פסול.

ולכן מביא הרא״ש, שלומד רבינו ישעיה, שמה שלמדנו כאן שהסוכה כשרה זה רק על גבי האיצטבא עצמה ולא בהמשך הסוכה איפה שחלל הסוכה הוא למעלה מעשרים אמה.

ומבואר מקושיתו של רבינו ישעיה, שפשוט היה אצלו שסכך למעלה מעשרים אמה הסכך הוא סכך פסול, וזה נחשב כשפודין של ברזל.

והרא״ש עצמו כבר תירץ קושיא זאת, שאין זה דומה לסוכה שחציה סכך פסול שבודאי היושב תחת הסכך הפסול לא יצא ידי חובתו, משום שכאן אפילו אותו חלק בסוכה שהסכך נמצא למעלה מעשרים אמה, היינו מהאיצטבא והלאה, הרי הסכך שלמעלה מעשרים אמה לא נקרא סכך פסול כפי שרבינו תם מפרש, ויש את זה לקמן בתוס׳ בדף ט׳ ע״ב, שמכיון שבעצם הסכך הוא מין כשר ואינו נפסל אלא מחמת הגובה לכן בזה הסכך לא נחשב סכך פסול, ולכן סובר רש״י שמכיון שמקצתו של הסוכה כשרה גם המשכה של הסוכה נידון כפסל היוצא מן הסוכה שכל הסוכה כמות שהיא גדולה תהיה כשרה כשיטתו של רש״י.

ומן הצד, כלומר אם את האיצטבא הזאת הוא לא בנה כנגד הדופן האמצעי באופן שיש לאיצטבא עצמה הכשר סוכה עם שלוש דפנות מסביבה, אלא הוא בנה את האיצטבא על פני אחד מדופני הצדדים, שהוא בנה את האיצטבא כנגד דופן של השתי דפנות הצדדיים, בזה **אם יש משפת איצטבא לכותל ארבע אמות פסולה, פחות מארבע אמות כשרה**, אם משפת האיצטבא עד לכותל השני שכנגדו שהרחיק אותו ממנו ד׳ אמות פסולה, הסוכה פסולה, שהרי מכיון שאמנם מעל ראש גג האיצבטא עד אל הסכך אין עשרים אמה, אבל האיצטבא הזאת אין לה שיעור סוכה להיות היא עצמה סוכה כשרה, כיון שאין לאיצטבא אלא שתי דפנות, את הדופן שמשני צידי הסוכה שלידה ובסמוך לה הוא בנה את האיצטבא, והדופן האמצעי שבראש האיצטבא, שהרי הוא לוקח גם מקום כנגד הדופן האמצעי, אם כן אלו השתי דפנות הם מגיעים ונחשבים שתי דפנות של הסוכה אם תרצה להחשיב סוכה על גבי האיצטבא, אבל הדופן השלישי לא יכול להצטרף להחשב שלוש דפנות, כשהוא בנה את האיצטבא כנגד הדופן האמצעי על פני כולה יש על גבי האיצטבא שיעור הכשר סוכה עם ג׳ דפנות אז אנחנו יכולים להכשיר את הסוכה, אבל כאן שיש רק שתי דפנות היא עדיין תהיה פסולה, אבל אם זה פחות מארבע אמות כשרה, שגם הדופן השלישית נחשבת כדופן של הסוכה הזאת, שהרי קי״ל לקמן בדף ו׳ ע״ב שיש הלכה למשה מסיני של דופן עקומה, שמכשירים סוכה על ידי שמחשיבים את הדפנות המרוחקים מן הסכך הכשר פחות מד׳ אמות עד ד׳ אמות חסר משהו מחשיבים את הדופן כאילו היא מתעקמת להחשב כאחד הדפנות של הסוכה.

שואלת הגמרא, **מאי קא משמע לן** אם כן מה אתה מחדש, **דאמרינן דופן עקומה** שכאן יהיה כשר כי אומרים דופן עקומה, **תנינא** הרי את זה למדנו במשנה לקמן בדף י״ז, **בית שנפחת** אם בבית נפחת פירושו נהיה חור בגג, והגגין שלהם בזמן המשנה והגמרא חלקין הן ושוין ולא משופעין, כך רש״י תמיד מסביר, משום שבמקומו של רש״י היו עושים את הגגין כשהם משופעין, אבל בארץ ישראל עשו את הגגות ישרים, והגגות היו עשויים מתקרה העשויה עץ ומנסרים, ואם נפחת הגג של הבית באמצעו **וסיכך על גביו** על גבי הפחת (החור הזה) הוא שם סכך כשר, והשאלה היא האם אפשר לצרף את כותלי מחיצות הבית להחשיב אותם כדפנות של סוכה, אומרת המשנה, **אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות** אם יש מרחק מהכתלים של הבית עד למקום בו הוא הניח את הסכך הכשר ארבע אמת, הסוכה **פסולה**, ומזה יש לדייק **הא פחות מכאן כשרה**, אם כן הרי כבר למדנו דין זה שאם דופני הבית אינם מרוחקים ארבע אמות מהסכך הם נחשבים כדפנות של הסוכה, שזו היא ההלכה של דופן עקומה, והרי זה מפורש במשנה ומה הוא בא לחדש.

עונה הגמרא, **מהו דתימא, התם הוא דחזיא לדופן**, שם הרי הכתלים האלה ראויים להיות דופן, שהרי אין הדופן הזה גבוה מכשיעור של עשרים אמה, ואין צורך לעקם אותו לומר את ההלכתא של דופן עקומה, אלא כדי לקרב אותו לסכך כדי שהוא יחשב דופן הקרוב אל הסכך להתייחס שהדופן הוא דופן של הסוכה, על זה אומרים דופן עקומה, **אבל הכא דלא חזיא לדופן אימא לא**, כאן שהכותל הזה של הסוכה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אינו ראוי לדופן ומה שאני צריך את העצה של דופן עקומה כדי שזה יחשב בכלל דופן כי הדופן עצמה היא למעלה מעשרים אמה, היינו סבורים שבזה לא אומרים את ההלכתא של דופן עקומה בפחות מד׳ אמות, **קא משמע לן** שגם באופן זה נאמרה ההלכה שאם זה פחות מד׳ אמות כשרה כיון שגם בזה אומרים דופן עקומה.

אלא שבאיזה אופן מחשיבים את הדופן כדופן עקומה להכשיר את הסוכה מהלכה למשה מסיני, רש״י אצלנו מסביר שרואים את הסכך העליון המחובר לדופן הרחוק כאילו הוא מן הדופן עצמו, היינו אותו חלק סכך שמחובר לדופן המרוחקת פחות מד׳ אמות מהאיצטבא והסכך שמתחבר אל הדופן ההיא, נחשב הסכך עצמו כאילו הוא מן הדופן ועקום עד כנגד שפת האיצטבא, וכאן מודדים את הגובה משפת האיצטבא ולמעלה, לכן זה נחשב סוכה כשרה, ואע״פ שמתחתיו זה נמשך כלפי חוץ, אעפ״כ זה נחשב גובה החלל, והרי נתמעט החלל מתחתיו שיש כאן פחות מעשרים אמה.

וכך חוזר רש״י ומסביר בדין של המשנה בדף י״ז בבית שנפתח, אומר גם כן רש״י אצלנו שאנחנו מחשיבים שהתקרה הפסולה שמפסיקה בין המקום של הסכך הכשר לבין הכתלים של הבית נחשב התקרה פסולה כאילו היא חלק מן הדופן וכאילו הדופן נמשכת והתקרה היא חלק מן הדופן ונמשך הדופן ומתעקם עד כאן, ואין כאן סכך פסול אלא דופן הוא מחובר לסכך כשר.

הרי שרש״י מפרש דופן עקומה, שתמיד מחשיבים את הסכך הפסול או את הגג של הבית או כאן את הסכך שלמעלה מעשרים אמה שבין המקום של ההכשר סוכה לבין הדופן המרוחק, מחשיבים את הסכך או את התקרה או את הגג כחלק מהדופן וכאילו שהוא מתעקם ולהיות ולהחשב כדופן, וממילא הדופן נחשבת שהיא מחוברת לכאן על ידי שהחשבנו את התקרה כאילו היא חלק מהדופן, וכך פירש רש״י גם כן על המשנה בדף י״ז, שמחשיבים את הסכך הפסול כאילו הוא מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה.

ורש״י אומר שהוא לא מפרש שרואים את הדופן כאילו מתעקם ובא להתקרב כאן לעמוד מתחת וליד הסכך הכשר, כאילו הוא זז מלהיות מרוחק ולבוא עד לכאן, משום שלרש״י קשה שאם כן שם במשנה גם לגבי אויר נוכל לומר את ההלכה של דופן עקומה כמו שמפורש שם בדף י״ז.

אבל האור החיים הקדוש בספרו ראשון לציון על מסכת סוכה, מוכיח לדייק מלשונות הרמב״ם שהרמב״ם אמנם לומד כמו אותו פירוש שרש״י שולל בדף י״ז, ושהרמב״ם לומד שדופן עקומה פירושו שרואים את הדופן המרוחק כאילו הוא מתעקם ובא עד למקום של הסכך הכשר כדי להחשב דופן שלישית.

עוד הלכה אומרת הגמרא, **היתה** הסוכה **גבוהה מעשרים אמה, ובנה איצטבא באמצעיתה** באמצע שטח הסוכה, ולא בסמוך לשום דופן מדפנות הסוכה, **אם יש משפת איצטבא ולדופן ארבע אמות לכל רוח ורוח פסולה, פחות מארבע אמות כשרה**, אם יש יותר מד׳ אמות אמנם יש כאן איצטבא, הוא מעלה הסכך שהחלל מגובה האיצטבא עד אל הסכך הוא פחות מעשרים אמה, אבל אין כאן הכשר סוכה, כי אין דפנות לאיצטבא הזאת, וכיון שהדפנות מרוחקות מארבע אמות הם לא מתייחסות להחשב כדפנות של הסוכה, אבל אם הם פחות מד׳ אמות הרי כבר אמרנו שאומרים דופן עקומה, אם כן נחשבים הדפנות שמסביב על אף שהם מרוחקים מהאיצטבא אבל כיון שהם לא מרוחקים ד׳ אמות הם נחשבים כדפנות של הסוכה להכשיר את הסוכה.

ומיד שואלת הגמרא, **מאי קא משמע לן, דאמרינן דופן עקומה**, הרי כל מה שחידשת כאן הוא שאומרים דופן עקומה להחשיב את הדפנות המרוחקות כאילו הם דפנות של הסוכה, **היינו חך**, זה הרי הדין הקודם שלמדנו, שמכיון שהוא בנה איצטבא אפילו שהדופן השלישית מרוחקת אם היא פחות מד׳ אמות כשרה כי אומרים דופן עקומה.

עונה הגמרא, **מהו דתימא, דופן עקומה מרוח אחת אמרינן, אבל כל רוח ורוח לא**, שם כשהאיצטבא בנויה בסמוך לדופן אחת מהשתי דפנות שבצדדים, ויש לה גם את הדופן האמצעית אם כן יש שתי דפנות ורק את הדופן השלישית אני צריך להכשיר אותה כדופן של הסוכה על ידי ההלכה של דופן עקומה, שם אומרים דופן עקומה, אבל כאן שאני צריך לכל רוח ורוח כי הרי האיצטבא מרוחקת מכל הכתלים וצריך לכל שלושת הדפנות את ההלכה של דופן עקומה כדי שיוכלו להחשב כדפנות של הסוכה, לכן בזה לא אומרים דופן עקומה, **קא משמע לן** שאפילון באופן זה גם כן אומרים דופן עקומה.

עוד הלכה אומרת הגמרא, **היתה פחותה מעשרה טפחים** אם לסוכה יש חלל פחות מעשרה טפחים, והרי למדנו שסוכה שהיא גבוהה פחות מעשרה טפחים היא פסולה, **וחקק בה** לחפור גומא **כדי להשלימה לעשרה** כדי שמעומק הגומא עד לגובה הסכך יהיה עשרה טפחים כנגד הגומא, ובגומא זו שהוא חפר יש הכשר סוכה באורך וברוחב של שבעה טפחים ומשהו, בזה תהיה ההלכה, **אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים** אם המרחק משפת החקק הגומא שהוא חפר עד לכותל שמסביב שהוא היה הכותל של הסוכה מרחק של שלשה טפחים, **פסולה** משום שאי אפשר לייחס את הדפנות כאילו הם דפנות של הסוכה הנמצאת בתוך עומק הגומא,

- דף ד׳ ע״ב

פחות משלשה טפחים כשרה, משום שבפחות משלשה טפחים אומרים לבוד מהלכה למשה מסיני, לכן זה נחשב כאילו החקק לבוד, פירושו מסונף ומחובר, כאילו הוא לבוד ומגיע עד הכותל, כל דבר שמאריכים אותו על ידי סניפים שמחברים אחד לשני כדי לסנוף חקק על חקק זה נקרא לבוד, וגם כאן כיון שזה פחות מג׳ טפחים ומהלכה למשה מסיני עד ג׳ טפחים אומרים לבוד, לכן גם כאן כשרה על ידי שמחשיבים כאילו החקק מתחבר ומגיע עד הכותל, נמצא שלחקק יש כתלים ודפנות להכשר סוכה.

שואלת הגמרא, **מאי שנא התם דאמרת פחות מארבע אמות**, למה לגבי דופן עקומה אתה אומר שצריך שיהיה פחות מד׳ אמות, אבל כל זמן שאין ד׳ אמות הרי מחשיבים את הדופן כאילו היא דופן של הסוכה על ידי ההלכה של דופן עקומה, **ומאי שנא הכא דאמרת פחות משלשה טפחים** ולמה כאן דווקא אם זה פחות משלשה טפחים כשרה ואם זה רק שלשה טפחים כבר גם כן פסול.

עונה הגמרא, **התם דאיתיה לדופן, פחות מארבע אמות**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

סניא, הרי שם יש שָׁם דופן על הדופן הזה, שהרי כל דופן אם הוא רק עשרה טפחים, אפילו אם זה דופן של סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה, על הדופן יש שם דופן אפילו אם הוא גבוה עד לרקיע, ולכן עד ארבע אמות חסר משהו נאמרה ההלכה למשה מסיני להחשיב את הדופן כדופן של הסוכה מדין דופן עקומה, כי מכיון שיש דופן ואני רק צריך לחבר ולצרף אותה אל הסוכה לכן בזה השיעור הוא עד ד׳ אמות, **הכא לשווי לדופן** כי פחות מעשרה טפחים אין על המחיצה שם של דופן, והרי המחיצה של הסוכה שאין לה עשרה טפחים אין על המחיצה שם דופן עליו, אלא עכשיו אתה רוצה לשווי לדופן, על ידי שבחקק שחקקת יש כבר גומא בעומק שישלים שיהיה כאן חלל של עשרה טפחים יחשב הדופן של הסוכה שגם הוא נחשב דופן, ולכן **פחות משלשה טפחים אין**, אם זה פחות משלשה טפחים כיון שהרי בכל מקום אומרים לבוד לכן גם כאן אומרים לבוד וזה נחשב כאילו החקק מתחבר להגיע עד הכותל ויש לחקק כותל של סוכה, **אי לא** ואם אין את השיעור של פחות מג׳ טפחים אלא יש יותר **לא** לא יכולים להחשיב את הדופן הזאת לעשות אותה עכשיו לדופן, מכיון שהיא עדיין אין עליה תורת דופן.

והסביר הטור, שמה שלמדנו כאן שאם אין משפת החקק לדופן הסוכה שלשה טפחים ואם יש רק פחות משלשה טפחים כשרה, הכשרה כאן שנאמר כאן זה רק על הגומא עצמה, שאותו גומא ואותו חקק שיש בהכשר סוכה שם זה סוכה כשרה, ושם אם הוא יושב הוא יוצא ידי חובה, אבל מסביב לאותו חקק, אפילו כשיש פחות משלשה טפחים משפת החקק ולדופן, שם אם הוא יושב לא יצא ידי חובתו, מכיון ששם הקרקע יותר גבוה ואין חלל עשרה טפחים עד לסכך.

והסביר הט״ז את דבריו של הטור, שזה משום שהוא סובר שעל אף שיש כאן סוכה כשרה אבל לשבת שם הוא אינו יוצא ידי חובה כי כיון שאין חלל עשרה טפחים הרי זה דירה סרוחה, וכבר למדנו שבדירה סרוחה אין אדם דר, וממילא הוא לא יוצא ידי חובה.

אבל המגן אברהם מדייק מלשון המחבר, שם בשו״ע או״ח סימן תרל״ג סעיף י׳, שמדבריו משמע שכל הסוכה כשרה, אפילו משפת החקק ולהלן, היינו במקום שאין בו חלל עשרה טפחים גם כן החקק מכשיר את כל מקום הסוכה, אבל כבר הביא המשנה ברורה שיש מן הפוסקים שהחמיר, וזה כפי שהזכרנו דעת הטור, והב״ח והט״ז והדרישה הסכימו לדעה זאת של הטור, שלא נהיה כשר רק על גב החקק, אבל בצידי החקק לא יצא ידי חובתו מכיון שאין שם חלל של עשרה טפחים עד לסכך הסוכה.

עוד הלכה אומרת הגמרא, **היתה** הסוכה **גבוהה מעשרים אמה** והיא היתה פסולה, **ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים** שבתוך שטח הסוכה הוא בונה עמוד שיש בו גובה של עשרה טפחים **ויש בו הכשר סוכה** דהיינו שיש בו בעמוד שבעה טפחים ומשהו על שבעה טפחים ומשהו שזה הכשר סוכה.

סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא, זו גם כן הלכה למשה מסיני, שאומרים גוד (משוך) אסיק (תעלה) מחציתא (את המחיצות), על אף שהסוכה שבנויה על גבי העמוד הזה אין לה הרי מחיצות, שהרי מסביב למשטח של העמוד אין מחיצות מעליו, אעפ״כ נוכל להכשיר את העמוד הזה להחשב כסוכה כשרה על ידי ההלכתא שהיא הלכה למשה מסיני שאומרים גוד אסיק מחיצתא, ומושכים את המחיצות של העמוד שמבחוץ, הרי העמוד הזה הוא בגובה עשרה טפחים ואם כן בהכרח יש לו את המחיצות מסביב לעמוד שהם גובה עשרה טפחים, מושכים אותם להחשיב את המחיצות שסובבות את העמוד כאילו הם מוגבהות מסביב לראש העמוד עד לגובה של עשרה טפחים, ושוב יש בהם גובה מחיצה של עשרה טפחים, וזו תחשב סוכה כשרה על גבי ראשו של העמוד, ודופני העמוד יהיו הדופנות של הסוכה על ידי ההלכתא של גוד אסיק מחיצתא, ועכשיו הסכך שלמעלה שעל אף שמקרקע הסוכה הוא גבוה מעשרים אמה והוא פסול, הרי מעל העמוד הזה אין גובה של עשרים אמה, כי הסכך אינו גבוה עשרים אמה למעלה מראש העמוד, ואם כן על גבי ראש העמוד תהיה כאן סוכה כשרה משום שיש סכך שאינו גבוה למעלה מעשרים אמה, והרי חלל הסוכה מראש העמוד על לסכך הסוכה הוא פחות מעשרים אמה, והשטח של העמוד יש בו הכשר של סוכה, ואת מחיצות הסוכה נחשיב כמחיצות העמוד כאילו נמשכו להיות למעלה מראש העמוד לגובה עשרה טפחים, ויהיה כאן על ידי גוד אסיק מחיצתא מחיצות של הסוכה ונכשיר אותה.

אמר ליה רבא, בעינן מחיצות הניכרות וליכא, צריך שלסוכה יהיה מחיצות שניכר המחיצות, וכאן המחיצות של העמוד אינן נמשכות אפילו לא כל שהוא מעל ראש העמוד, כך שמשטח הסוכה שהוא על גבי ראש העמוד אין לו שום היכר של מחיצות, ובסוכה ודאי שפסול אם אין הכשר מחיצות הניכרות.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **נעץ ארבעה קונדיסין** נעץ ארבע יתידות, **וסיכך על גבן** והוא נתן סכך על גבי אותם יתידות, ואין כאן מחיצות, **רבי יעקב מכשיר** סוכה כזאת, **וחכמים פוסלין** את הסוכה הזאת.

אמר רב הונא, מחלוקת על שפת הגג שהקונדסין האלה נמצאים על שפת הגג של הבית, כך שמחיצת הבית נמצאת בדיוק כנגד בין הקודנסין, ולכן יש בזה מחלוקת אם הסוכה היא כשרה או לא, **דרבי יעקב סבר אמרינן גוד אסיק מחיצתא** ר׳ יעקב סובר שאפשר להחשיב את כתלי הבית שמתחת לגג כנמשכים ועולין למעלה מן הגג להחשיב אותם על ידי ההלכה של גוד אסיק מחיצתא כמחיצות של הסוכה, ואין אומרים שצריך בדווקא מחיצות הניכרות, **ורבנן סברי לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא, אבל באמצע הגג דברי הכל פסולה**, שמכיון שהוא הניח את הקונדסין באמצע הגג ואין מתחת למקום הקונדסין שום מחיצות מסביב, לכן לדברי הכל יהיה פסול, ואין מתספקין בארבעת הקונדסין שהם יחשבו כד׳ מחיצות, **ורב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת** רב נחמן סובר שהמחלוקת היא כשהוא שם את הקונדסין באמצע הגג, ור׳ יעקב שסובר שאעפ״כ הסוכה כשרה זה כי הוא מכשיר אותה על ידי הקונדסין עצמם, ומדובר כגון שיש בקונסין רוחב טפח לכל צד, היינו בכל זוית שמונח קונדס (יתד) יש לו יתד טפח אחד לצד צפון וטפח אחד פינתי לצד מזרח, כך שמכיון שיש בכל קונדס שם מחיצות טפח גם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מצפון לדרום וגם שם מחיצות טפח ממזרח למערב בכל אחת ואחת של הקונסין, לכן ר׳ יעקב מכשיר את הסוכה, ורבנן חולקים וסוברים שהיא פסולה, כי אין הסוכה נהיית סוכה כשרה אלא בשתי מחיצות כהלכתן, שיהיה מחיצה לצד זה בשיעור שבע טפחים ומשהו שזה שיעור הכשר סוכה, ובצד זה שיעור משך סוכה, ובדופן השלישי אפילו טפח, אבל לא בקונדסין שאין להם רק שם מחיצות טפח לכאן ומחיצות טפח לכאן.

איבעיא להו נסתפקו האמוראים לדברי רב נחמן, האם **באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה**, האם כוונת רב נחמן לומר שכל המחלוקת היא רק כשזה באמצע הגג אבל אם זה בשפת הגג גם רבנן מודים שכשרה משום שאומרים גוד אסיק מחיצתא, להחשיב את מחיצות הבית כנמשכים ועולים מעל גג הבית להחשב כדפנות של הסוכה, **או דלמא בין בזו ובין בזו מחלוקת** שהמחלוקת של רבנן החולקים עם ר׳ יעקב זה בין בזו כשהקונדסין נעוצין באמצע הגג, שלדעת ר׳ יעקב מכשירים את הסוכה על ידי הקונדים עצמם שמחשיבים אותם כמחיצות ורבנן חולקים שהקונדסים לא נחשבים מחיצות, וגם על שפת הגג שלדעת רבנן גם לא אומרים גוד אסיק מחיצתא להכשיר את הסוכה על ידי גוד אסיק של המחיצות שמסביב לבית.

תיקו הגמרא נשארת בספק.

מיתיבי שואלת הגמרא מברייתא, **נעץ ארבעה קונדסין בארץ** אם הוא נעץ אותם בארץ על הקרקע, **וסיכך על גבן** והוא שם עליהם סכך, **רבי יעקב מכשיר וחכמים פוסלין, והא ארץ דכאמצע הגג דמי** הרי כשהוא מניח את היתדות האלו על הקרקע זה כאמצע הגג, שהרי אין מחיצות מתחת לקונדסין שנאמר עליהם גוד אסיק מחיצתא, **וקא מכשיר רבי יעקב** אעפ״כ ר׳ יעקב מכשיר, הרי שר׳ יעקב מכשיר משום הקונדסין עצמם שהוא מחשיב אותם מחיצה, וזה לא בגלל גוד אסיק מחיצתא, **תיובתא דרב הונא תיובתא** הרי קשה על מה שרב הונא אמר שאם זה באמצע הגג איפה שאין מחיצות מלמטה כולם סוברים שהסוכה פסולה, כאן על הארץ שזה דומה לאמצע הגג ור׳ יעקב כן מכשיר.

ועוד קושיא מקשה הגמרא, **באמצע הוא דפליגי** שנדייק מזה שהמחלוקת היא רק משום שזה דומה לאמצע הגג לכן רבנן פוסלים את הסוכה, **אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה** ואילו אם המחיצות היו על שפת הגג היו כולם סוברים שכשר על ידי גוד אסיק מחיצתא אפילו לרבנן גם, **לימא תיהוי תיובתיה דרב הונא בתרתי** האם נלמד מזה להקשות על דברי רב הונא בשנים, האחד במה שכבר הקשינו עליו שהוא אומר שבאמצע הגג לדברי הכל פסולה, ואילו כאן מפורש שבארץ שזה כמו באמצע הגג ר׳ יעקב כן מכשיר, ונקשה עוד קושיא שגם על שפת הגג שלרב הונא יש בזה מחלוקת הרי אנחנו יכולים לדייק מברייתא שבשפת הגג דברי הכל כשרה.

עונה הגמרא, **אמר לך רב הונא, פליגי באמצע הגג והוא הדין על שפת הגג** אמנם המחלוקת שלהם כאן בברייתא זה בארץ שזה דומה לאמצע הגג, אבל אותה מחלוקת יהיה גם בשפת הגג, שלרבנן זה יהיה פסול אפילו שיש מחיצות הבית מתחת לקונדסים, כי לא אומרים גוד אסיק מחיצתא כיון שאין כאן מחיצות הניכרות, **והאי דקמיפלגי באמצע הגג, להודיעך כחו דרבי יעקב דאפילו באמצע הגג נמי מכשיר** על יד הקונדסין עצמם שהם נחשבים למחיצות.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **נעץ ארבעה קונדסין בארץ וסיכך על גבן, רבי יעקב אומר רואין** מסתכלים לראות בקונדסים אלו, **כל שאילו יחקקו ויחלקו ויש בהן טפח לכאן וטפח לכאן נידונין משום דיומד, ואם לאו אין נידונין משום דיומד**, כלומר, אם הקונדסין האלה הם קונדסין עגולים, כמין עמודין עגולים, רואים כל שיש בעובי של הקונדסים כל כך הרבה שאם יחקקו, היינו לחקוק ליטול מהם את העובי של העיגול כדי שהם יהיו מרובעים ואח״כ נוכל לחלק אותם וישאר טפח לכאן וטפח לכאן, היינו לאחר שיחקקו את העיגול שיהיה כאן העמוד הקונדס הזה מרובע ויחלקו אותו יוכל הקונדס הזה להתחלק להיות טפח לכאן וטפח לכאן כמו מרזב, היינו כמין האות ר״ש, שיש להם שתי דפנות, שאם אתה זוקף אתד מדפנותיה עומד ממזרח למערב והשני מצפון דרום, בזה נידון משום דיומד, אתה דן להכשיר את הסוכה הזאת כדין דיומדין, המילה דיומדין פירושה כמו דיו עמודין, שני עמודים.

ומקור הדין של דיומדין, מביא רש״י זה דין שאמרו אותו חכמים לענין פסי ביראות בעירובין דף י״ז ע״ב, שכשיש לנו באר של מים שצריך להשקות ממנה בהמות, והבאר עצמה עמוקה עשרה טפחים שהיא רשות היחיד, ומסביבה רשות הרבים, ואי אפשר לדלות מים מן הבאר לעלות אל שפת הבאר, כי כפי שהסברנו הבאר היא רשות היחיד ושפת הבאר הוא רשות הרבים, התירו חכמים על ידי ארבעה דיומדין, דהיינו ארבע מחיצות פיניות, שבכל פינה מארבעת הפינות יהיה דיומד שהוא הולך אמה לצד זה ואמה לצד זה, כמו האות ר״ש רק באורך של אמה לצד זה ואמה לצד זה, הדין הוא שזה כבר נחשב לרשות היחיד ואפשר להכניס שם את הבהמה לשתות, כפי שדיני הענין של פסי ביראות מבוארים שם בגמרא עירובין, ועל זה אומר ר׳ יעקב, שגם כאן לענין סוכה אם הקונדסין יכולים להיות נחלקים עד שיהיה טפח לכאן וטפח לכאן כמין אות ר״ש, בזה הם נידונים כמין דיומד להכשיר את הסוכה, ואם לאו אין נידונים משום דיומד, **שהיה רבי יעקב אומר דיומדי סוכה טפח**, כלומר על אף שבפסי ביראות אמרנו שהדיומדין האלו להכשיר את המקום ולהחשיב אותו כרשות היחיד צריך שיהיה אמה לכאן ואמה לכאן, ואילו כאן מספיק בשביל הכשר סוכה שיהיה טפח לכאן וטפח לכאן, ורש״י מוסיף לומר שמה שהסברנו יחקקו ויחלוקו מדובר בעיגולין, שהרי אם הם מרובעים היה רק צריך לומר יחלקו, שמחלקים אותו לשנים שיהיה לכאן טפח ולכאן טפח, אבל אם הוא עגול צריך קודם לחקוק אותו כדי לרבע את העיגול הזה, ואחרי שנרבע אותו אם יש בשביל לחלק טפח לכאן וטפח לכאן אז לדעת ר׳ יעקב זה כבר סוכה כשרה, וזה מה שהסברנו קודם שמה שמכשירים לר׳ יעקב הכשר הסוכה בקונדסים האלו הוא כי מדובר בקונדס שיש לו שם מחיצה טפח לכאן, מצפון לדרום, ושם מחיצה טפח ממזרח למערב, וארבעה קונדסים כאלו מחשיבים את כל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת ביצה

פרק ראשון – ביצה

מסכתא זו עוסקת בעניני יו"ט, וכפי שכבר ביאר התוי"ט בפתיחתו למסכת סוכה את הטעם למה סידרו את מסכת ביצה לאחר מסכת סוכה, משום שבסדר המשניות לאחר שהוא סידר את הענינים של מסכת פסחים העוסקים בעניני חג המצות, ונשאר לו לדבר על ענין חג הסוכות וחג השבועות, ולא נמצא לו מה שידבר בשבועות רק דברים שהם מיוחדים בכל יו"ט, והיא המסכתא שעומדת לפנינו מסכת ביצה, והקדים את מסכת סוכה לפני מסכת ביצה לרוב המצוות שיש בסוכות, ולאחריה את המסכתא הזו העוסקת בדיני יו"ט ונקראת בפי הראשונים מסכת יו"ט, ומה שנהגו לקרוא לה מסכת ביצה זה על שם המילה הראשונה שבה המסכתא מתחילה "ביצה שנולדה ביו"ט".

ומה שאומרים ביעא, כפי שהאחרונים קוראים למסכתא הזאת, זה לשון ארמי משום שהמלה "ביצה" היא בלשון הקודש, ואילו הארמית אומרים ביעא, וכבר אמר המגן אברהם באו"ח סוף סימן קנ"ו, והביא זאת בשם המהרש"ל, שמכיון שלא יוציא אדם דבר מגונה מפיו לכן הנהיגו לומר ביצה בלשון ארמי שהוא פחות מגונה מאשר המילה ביצה בלשון הקודש, וכבר האריך בזה בליקוטים שבתחלת מסכת ביצה במשניות, הוא האריך באריכות גדולה בענין ולבסוף הוא מביא שהוא חקר ודרש לדעת את דעתו של הגאון מווילנא ונודע לו מפי בנו שלא קיבל בזה את דעת המהרש"ל והמגן אברהם שראוי שלא לומר ביצה, אבל מנהגם של ישראל כן לומר ביעא, אלו המדברים בלשון אידיש ודאי אומרים ביעא, אבל גם בלשון הקודש אפשר לומר ביעא ואפשר לומר ביצה ואין הקפדה לדעת חלק מן האחרונים, ואילו לדעת המגן אברהם בשם המהרש"ל יש להקפיד לומר בדווקא ביעא.

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, **ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים תאכל, ובית הלל אומרים לא תאכל**, בית שמאי סוברים שאפשר לאכול את הביצה הזאת, ואילו בית הלל סוברים שלא תאכל הביצה, מוסיף רש"י, בו ביום, משום שבודאי אין מקום לאסור את אכילת הביצה לעולם, אלא רק בו ביום שהיא נולדה היא אסורה באכילה, וכפי שתוס' גם כן פשוט להם הדבר שאין לאסור רק באותו יום, וטעם בית הלל למה הם אומרים לא תאכל יתפרש בגמרא, עוד מביאה המשנה שתי מחלוקות בין בית שמאי ובית הלל שהם אינם ענין למסכתא כאן, אלא רק משום שכל השלשה מחלוקות המוזכרות במשנה הם מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, כידוע שבכל מקום בש"ס כשנחלקים בית שמאי ובית הלל בית שמאי הם המחמירים ובית הלל הם המקילים, ואילו בשלשה מקומות אלו זה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, לכן המשנה מונה אותם ביחד, יש עוד מקומות שבהם נחלקו בית שמאי ובית הלל כשבית הלל הם המחמירים ובית שמאי הם המקילים, אבל אלו השלשה נמנו כאן במשנה מכיון שכל שלשתם הם מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל כפי שרש"י ותוס' הסבירו.

עוד נחלקו בית שמאי ובית הלל, כשבית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים, בית שמאי אומרים, שאור בכזית, וחמץ בככותבת, בגמרא מפורש שלא מדובר לגבי איסור אכילה של שאור וחמץ בפסח, אלא לגבי איסור בל יראה ובל ימצא, שאסור לו לאדם להחזיק שאור או חמץ בביתו כמו שנאמר "לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור", ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל מה הוא השיעור שהתורה הזהירה עליו, סוברים בית שמאי שאמנם על השאור שהוא מה שמחמיץ אחרים הקפידה התורה על כזית שלא החזיק בביתו, אבל חמץ רק בשיעור ככותבת (תמרה) שהוא גדול יותר מכזית שם נאסר בבל יראה, **ובית הלל אומרים, זה וזה בכזית**, בין השאור ובין החמץ שניהם שיעורם בכזית.

עוד נחלקו בית שמאי ובית הלל כשבית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים, השוחט חיה ועוף ביום טוב, והדין הוא הרי שאם אדם שוחט חיה או שהוא שוחט עוף יש מצוה לכסות את הדם בעפר, ואם הוא שוחט חיה ועוף ביו"ט **בית שמאי אומרים יחפור בדקר ויכסה**, דקר זה מוט ברזל שבו חופרים לקחת עפר כדי לכסות את הדם, **ובית הלל אומרים, לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום** שהוא לא ישחוט חיה ועוף אלא אם כן היה לו עפר שמוכן לו עוד מבעוד יום מלפני יו"ט כדי לכסות בו את הדם, **ומודים** כלומר בית הלל מודים לבית שמאי, **שאם שחט** שאם הוא כבר שחט חיה ועוף, **שיחפור בדקר ויכסה**, וכפי שרש"י מביא מדברי הגמרא, הכוונה היא שאם יש לו דקר שנעוץ באדמה מבעוד יום שם הם מודים שיחפור בדקר ויכסה **שאפר כירה מוכן הוא**, וכפי שהגמרא תפרש מהו הסיום הזה של המשנה האומרת שאפר כירה מוכן הוא.

במחלוקת זאת של בית שמאי ובית הלל לגבי ביצה שנולדה ביו"ט שלדעת בית שמאי תאכל ולדעת בית הלל לא תאכל, מבואר מדברי התוס' שבסוגית הגמרא מוכרח שהמחלוקת על אף שהיא נאמרת במשנה בלשון אכילה, אבל המחלוקת היא גם לענין אם מותר לטלטל את הביצה, ולדעת בית שמאי האומרים תאכל לא רק לאכול מותר אלא גם לטלטל, וכמסקנת דברי התוס' שהמשנה נוקטת את הלשון "תֵּאָכֵל" משום שלבית שמאי כאומרים תאכל המשמעות היא גם אכילה וגם טלטול, שהרי אין אכילה בלי טלטול, ובית הלל שאומרים לא תאכל, כוונתם לא רק שזה אסור באכילה אלא גם אסור בטלטול, וכפי שמפורש מדברי הגמרא לקמן בדף ד' שגם לטלטל אסור לדעת בית הלל, אלא אגב שבית שמאי נקטו בלשונם תאכל נקטו בית הלל בלשונם לא תאכל על אף שמדובר גם לענין טלטול, אם כן המדובר כאן באיסור של ביצה שנולדה ביו"ט לדעת בית הלל ובין שהיא אסורה באכילה לבו ביום ובין שהיא אסורה בטלטול וכפי שהגמרא תפרש עכשיו את הטעם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גמרא. שואלת הגמרא, **במאי עסקינן** באיזה תרנגולת שהטילה ביצה מדובר כאן במשנה, **אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה** שהתרנגולת הזאת ביו״ט היא ודאי לא מוקצה מכיון שאפשר לשחוט אותה ביו״ט ולאכול אותה, והיא עומדת לכך שישחטו לאכילה, אם כן **מאי טעמייהו דבית הלל** מה טעם של בית הלל האוסרים את הביצה שנולדה, **אוכלא דאפרת הוא** המלה ״דאפרת״ פירושו שנפרד, ורש״י מביא על כך מהגמרא בפסחים וכן הוא בחולין חיבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי, מה שאוכלים מחוברים אחד לשני זה כאילו הם עומדים מובדלים מופרשים ונפרדים, אם כן אוכלא דאפרת הוא פירושו זה אוכל שנפרד, וכפי שתוס׳ מסבירים הרי הביצה שנולדה נפרדה מן התרנגולת, ומכיון שאם הוא היה רוצה היה שוחט את התרנגולת והיה אוכל את כל מה שנמצא בתוך התרנגולת כולל את הביצה, אם כן הרי הביצה עצמה היא חלק בלתי נפרד מן התרנגולת, וכמו שכל התרנגולת אינה מוקצה כי היא עומדת לאכילה ויכול היה לשחוט אותה לאכול, ואז הוא היה גם אוכל את כל מה שנמצא בה, אם כן גם הביצה אפילו שהיא נולדה אין זה אלא אוכל שנבדל נפרש ונפרד מן התרנגולת, ולמה שזה יהיה אסור באכילה.

אלא בהכרח שמדובר, **בתרנגולת העומדת לגדל ביצים**, דהיינו בתרנגולת שהיא עצמה אינה עומדת לאכילה אלא היא עומדת כדי שתגדל ביצים, אם כן **מאי טעמייהו דבית שמאי** למה בית שמאי מתירים את הביצה שנולדה באכילה, **מוקצה היא** הרי באמת זה מוקצה כמו שהתרנגולת עצמה היא מוקצה.

וכפי שמפורש בראשונים ויתפרש בסוף עמוד ב׳, שמוכרח מכאן שפשוט אצל הגמרא שאם התרנגולת היא מוקצה גם הביצה נגררת אחריה שגם היא תהיה מוקצה, ואם כן מה טעמם של בית שמאי המתירים את הביצה.

שואלת על זה הגמרא, **ומאי קושיא** ומה כל כך קשה לך ממה שאתה שואל שלמה הביצה תהיה מותרת באכילה לבית שמאי כיון שהתרנגולת היא מוקצה גם הביצה צריכה להיות מוקצה, **דלמא בית שמאי לית להו מוקצה** אולי בית שמאי בכלל אינם סוברים את האיסור של מוקצה, וכפי שרש״י מסביר משום שהם גם סוברים כר׳ שמעון שאומר בגמרא שבת דף מ״ד מותר השמן שבנר ושבקערה, כלומר כשאדם הדליק לפני שבת נר, ונשאר שמן בנר או שנשאר שמן בקערה ששם הוא הדליק את הפתילה שהיתה בקערה הזאת, לדעת התנא קמא שם השמן הזה שנשאר אסור משום מוקצה, ור׳ שמעון מתיר כי הוא לא סובר מוקצה, אם כן גם בית שמאי אולי הם לא סוברים מוקצה.

עונה הגמרא, **קא סלקא דעתין** כלומר המקשן שהקשה את הקושיא הזאת מה טעמם של בית שמאי הרי התרנגולת היא מוקצה ואיך הוא מתיר את הביצה באכילה, הוא היה סבור **אפילו מאן דשרי במוקצה, בנולד אסר**, שאפילו אם תאמר שבית שמאי אמנם סוברים כר׳ שמעון שמוקצה מותר, אבל נולד הוא אסור, ולכן הוא שאל **מאי טעמייהו דבית שמאי**, זו היתה קושיתו של המקשן, וכפי שרש״י מסביר למה המקשן היה סבור בהוה אמינא שאפילו לר׳ שמעון שמתיר מוקצה בנולד הוא גם כן סובר שאסור, משום שבמוקצה הוא סובר שאין אדם מקצה מדעתו דבר שיכול להיות ראוי לו לשימוש או ראוי לו לאכילה, אבל נולד לא היה יודע מראש שעתיד הדבר הזה להיות בעולם שנאמר שהיה בדעתו על הדבר להשתמש בו או לאכול אותו, דבר הנמצא בעולם אין האדם מקצה אותו מדעתו כיון שהוא נמצא בעולם ויכול להיות שהוא יצטרך אותו על כן הוא לא רוצה להקצות את זה ולכן אין איסור מוקצה לדעת ר׳ שמעון, משא״כ דבר שמעולם עוד לא היה נולד ביו״ט או בשבת בזה ר׳ שמעון מודה שהוא אסור מכיון שלא היה דעתו עליו מאתמול, כך היה המקשן סבור, ואם כן הוא שואל שאם זו תרנגולת העומדת לגדל ביצים שאפילו היא עצמה אינה אסורה על אף שהיא מוקצה כי היא אינה עומדת לאכילה כיון שאין לנו איסור מוקצה לדעת בית שמאי הסוברים כר׳ שמעון, אבל הביצה שהיא נולד היה גם לדעת בית שמאי צריך להיות אסור.

ושואלים תוס׳ וכך עוד ראשונים, איך הגמרא בכלל רוצה לומר שבית שמאי אינם סוברים מוקצה והם סוברים כר׳ שמעון שאין לו איסור מוקצה, הרי מפורש במשניות לקמן בדף י׳ לגבי אדם הרוצה לשחוט יונים ביו״ט מהשובך שלו, שאין הוא רשאי לקחת יונים ולשחוט אותם אלא אם כן הוא ינענע אותם מבעוד יום, הרי שבית שמאי עצמם כן סוברים מוקצה ואסור לקחת יונים אם הוא לא הכין אותם מבעוד יום היינו מלפני יו״ט על ידי שהוא נענע אותם.

מתרצים התוס׳, שמוקצה של בעלי חיים חמור יותר, ובזה בית שמאי כן סוברים איסור מוקצה, וכפי שאנחנו רואים גם אצל ר׳ שמעון, שעל אף שהוא זה שאומר שאין איסור מוקצה, הרי במוקצה של גרוגרות וצמוקים מפורש בגמרא שבת דף מ״ה היינו תאנים שהוא מעלה על הגג לייבש אותם או ענבים שהוא מעלה לייבש אותם לעשות מהם צימוקים, שהם איתקצאי טפי שגם ר׳ שמעון מודה שיש בהם איסור מוקצה, אם כן על אף שבית שמאי סוברים שאסור לקחת יונים שלא הכין לנענע אותם מבעוד יום ויש בהם איסור מוקצה, זה משום שמוקצה של בעלי חיים חמור יותר, משא״כ כאן המוקצה אינו כל כך חמור, וסובר המקשן שבית שמאי סוברים כר׳ שמעון שאין לו מוקצה, אבל אעפ״כ נולד צריך להיות אסור.

וכפי שכבר הוסיף המהרש״א והמהר״ם בכוונת דברי התוס׳, שאפילו שתוס׳ אומרים כאן שבבעלי חיים כין סוברים בית שמאי מוקצה, כמו שהם הוכיחו מהמשנה בדף י׳ אם כן למה כאן בתרנגולת אתה אומר שאין בה איסור מוקצה, הרי גם התרנגולת היא בעלי חיים, כבר הסבירו המהרש״א והמהר״ם וכך מפורש בבעל המאור, שדווקא ביוני שובך בהם אנחנו אומרים שהוא מקצה מדעתו את היונים האלה ובית שמאי מודים שיש בהם איסור מוקצה משום חורבן השובך, וכפי שהבעל המאור הסביר זאת, כי את הבריכה הראשונה צריך תמיד להשאיר בקן כדי שיהיה אפשרות לגדל עוד יונים, ושם המוקצה הוא חמור יותר כי הוא מקצה אותם מדעתו כדי שלא יחרב ויהרס שובך היונים שלו, משא״כ בתרנגולת אע״פ שגם היא בעלי חיים, אפילו אם היא עומדת לגדל ביצים והא לא מקצה את דעתו מהתרנגולות האלו, לפי שהם גדלים בביתו של אדם.

והבעל המאור עוד האריך להביא עוד משניות שבהם מבואר שבית שמאי סוברים גם מוקצה מחמת איסור, שגם בזה זה לא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כדברי ר' שמעון, כי ר' שמעון אינו סובר איסור מוקצה מחמת איסורו ובית שמאי כן סוברים, כפי שהבעל המאור האריך כאן בסוגיא, אבל עכ"פ כוונת דברי התוס' שבית שמאי מודים במוקצה של בעלי חיים שהוא חמור יותר, הכוונה דווקא ביוני שובך ולא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים כפי שהסברנו מדברי המהרש"א והמהר"ם שמקורם מדברי הבעל המאור.

ועכ"פ קשה מה טעמם של בית שמאי שמתירים באכילה את הביצה שנולדה, אפילו שאמנם הם לא סוברים מוקצה, אבל הגמרא בקושיתה סבורה שנולד כולם מודים שנולד אסור, אם כן איך בית שמאי סוברים שהביצה מותרת באכילה.

עונה הגמרא, אמר רב נחמן, לעולם בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, וכפי שלמדנו שתרנגולת זאת היא אמנם מוקצה, ודאית ליה מוקצה אית ליה נולד, ודלית ליה מוקצה לית ליה נולד, מי שסובר איסור מוקצה הוא זה שסובר גם איסור נולד, אבל מי שאינו סובר איסור מוקצה, גם אינו סובר איסור נולד, ולכן, בית שמאי כרבי שמעון, ובית הלל כרבי יהודה, וזה טעם המחלוקת של בית שמאי ובית הלל, בית שמאי סוברים כר' שמעון שאינו סובר איסור מוקצה, וממילא גם איסור נולד הוא לא סובר, ולכן הביצה שנולדה אפילו שזה מתרנגולת העומדת לגדל ביצים היא מותרת באכילה, ובית הלל סוברים כר' יהודה שהוא סובר איסור מוקצה, ולכן כיון שהתרנגולת העומדת לגדל ביצים היא הרי מוקצה, הרי שגם הביצה שנולדה ממנה היא מוקצה, ולכן היא אסורה באכילה ובטלטול כפי שכבר הסברנו לדעת בית הלל.

ובענין זה שרב נחמן אומר שנולד מותר, ובהוה אמינא היינו סבורים שנולד אסור אפילו אם בית שמאי סוברים כר' שמעון, הרי שהתוס' שאלו קושיות, ומסקנת דברי התוס' לפי מה שמתבאר מדבריהם, וכפי שהסביר המהרש"א, שיש שלשה אופנים של נולד, אופן אחד, שבו גם לפי המקשן בהוה אמינא היה צריך להיות פשוט שמי שאינו סובר מוקצה אינו סובר נולד, זה האופן שהתוס' הביאו, שאם אדם היה לו כלי שלם, וביו"ט הכלי הזה נשבר, הרי ההשתמשות בכלי זה להסקה זה דבר שנולד עכשיו, כיון שלפני החג עדיין זה היה כלי שלם ולא היו עומד לשימוש זה כעצים להסקה בתנור, אבל מכיון שהוא נשבר ועכשיו משתמשים בו להסקה סובר ר' שמעון שמותר להסיק את התנור ביו"ט בשברי כלים על אף שזה נולד, ואת זה לדעת התוס' גם בהוה אמינא ידענו שמותר, והטעם משום שזה לא נחשב נולד, מכיון שהכלי היה כבר בעולם רק שהוא נשבר, משא"כ הביצה הרי עדיין לא היתה בעולם מלפני החג בנולד הזה של ביצה היינו סבורים בהוה אמינא שהוא כן אסור אפילו לר' שמעון שלדעתו מוקצה מותר, ולמסקנת דברי הגמרא שרב נחמן מתרץ שמי שאינו סובר מוקצה אינו סובר נולד, גם הביצה שנולדה ביו"ט על אף שהיא לא היתה בעולם מאתמול, גם היא מותרת, כי זה נולד שלדעת התרצן רב נחמן גם בזה לדעת ר' שמעון וכן לבית שמאי הסוברים כר' שמעון זה נולד שמותר, אבל גם לדעת רב נחמן יש נולד שהוא אסור אליבא דר' שמעון, זה מים שמפורש בגמרא עירובין דף מ"ה שמי גשם שירדו הרי הם נולד, שגם ר' שמעון אוסר אותם לדעת התוס', משום שמכיון שהם בלועים בעננים הרי זה כאילו הם לא היו כלל בעולם, וכך הביא המהרש"א מדברי התוס' במסכת עירובין, שאומרים שבדבר כזה שהוא דבר חדש לגמרי שלא בא לעולם כל עיקר מלפני יו"ט או מלפני שבת מודה ר' שמעון שהוא אסור.

הרי שיש לנו שלשה אופנים של נולד, האחד זה שברי כלים שגם לפי ההוה אמינא ידענו שלר' שמעון שאינו סובר מוקצה גם הם אינם אסורים, והאופן השני זה ביצה שבזה לפי ההוה אמינא היינו סוברים שזה נולד שכולם מודים שהוא אסור, ולפי דברי רב נחמן גם זה מותר לדעת ר' שמעון, ויש נולד שגם לדעת רב נחמן הוא אסור אליבא דר' שמעון, זה מים שהיו בלועים בעננים מלפני החג או מלפני שבת.

שואלת הגמרא, ומי אמר רב נחמן הכי שבית הלל מאלו הסוברים כר' יהודה הסובר איסור מוקצה, והתנן והרי למדנו במשנה, בית שמאי אומרים, מגביהין מעל השלחן עצמות וקליפין, אדם שאכל ונשארו על השולחן עצמות וקליפות, ולדעת רש"י מדובר בעצמות שהם אינם ראוים לאכילה, וקליפות של אגוזים שהם אינם ראוים לאכילה, סוברים בית שמאי שהוא יכול להרים את העצמות ואת הקליפות בידיו, ואין חוששין למוקצה, ובית הלל אומרים, מסלק את הטבלא כולה ומנערה, שהוא מסלק את הטבלא דהיינו הדף שעומדת על ארבע רגלים בשכיבה והוא השולחן, או את המפה, והוא כך מנער את זה, כי מכיון שהטבלא יש עליה תורת כלי מותר לו לקחת את זה ולנער, אבל שלא יקח את הקליפות או את העצמות במו ידיו, ואמר רב נחמן, אנו, אין לנו אלא, בית שמאי כרבי יהודה, ובית הלל כרבי שמעון, מפרש רש"י, רב נחמן אמר שבשיטת משנה זו אין לנו במחלוקת זאת של בית שמאי ובית הלל כפי שהיא מפורשת במשנה שבית שמאי הם אלו שאינם חוששים למוקצה ובית הלל הם אלו שכן חוששים למוקצה, אלא מחולפת השיטה, כך אומר רש"י שמעתי מרבותינו, שצריך לומר כאן להיפך, שבית שמאי הם אלו הסוברים מסלק את הטבלא כולה ומנערה כי הם סוברים כר' יהודה ומחמירים במוקצה, ולכן הם אוסרים מליטול את העצמות והקליפות בידיו, אלא צריך לקחת את הטבלא שהיא כלי כדי לנער אותם, ובית הלל הם אלו המקילים ומתירים לקחת את העצמות והקליפין משום שהם סוברים כר' שמעון שאינו סובר מוקצה.

וכפי שהמהר"ם מסביר בכוונת דברי רש"י, שרב נחמן אומר כך שמעתי מרבותינו שאין הכוונה שהוא כך שמע מרבותיו מפורש שבית שמאי הם אלו שאומרים מסלק את הטבלא ומנערה ובית הלל הם אלו שאומרים מגביהים, משום שאם כן יהיה קשה המשך סוגית הגמרא, שהגמרא אומרת שכך רב נחמן פירש משום שבשבת מצאנו שתנא סותם במשניות כדברי ר' שמעון המתיר מוקצה, ומה צריך לכך, תיפוק ליה שלכן רב נחמן כך מעמיד, כי כך הוא קיבל מרבותיו, אלא שרצה לומר שהוא שמע מרבותיו בסתם שבית שמאי סוברים כר' יהודה ובית הלל סוברים כר' שמעון, ורב נחמן מעצמו סובר להסביר שיש חילוק בין שבת ויו"ט כפי שנלמד בהמשך הסוגיא, כך הסביר המהר"ם את כוונת דברי רש"י כך שמעתי מרבותינו.

כלומר, רב נחמן היה לו קבלה מרבותיו כלשון רש"י שמדוייק שבית שמאי כר' יהודה שמחמירים ובית הלל כר' שמעון, אלא שלחלק בין שבת ויו"ט זה סברא שרב נחמן עצמו חילק, כפי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהגמרא תביא בהמשך הסוגיא.

הרי שפירשנו את דברי הגמרא במחלוקת זאת של בית שמאי ובית הלל, שלפי מה שרב נחמן סובר בשם רבותיו להחליף שבית הלל הם אלו המקילים באיסור מוקצה והם סוברים שמגביהים מעל השולחן עצמות וקליפין, אם כן קשה איך רב נחמן מפרש שבית הלל שאומרם שהביצה שנולדה ביו"ט לא תאכל משום שהם סוברים כר' יהודה ובית שמאי הם אלו הסוברים כר' שמעון, הרי כאן לפי מה שרב נחמן מחליף בית שמאי הם אלו המחמירים לסבור כר' יהודה הסובר איסור מוקצה, ולכן אסור לו להגביה את העצמות וקליפין אלא מסלק את הטבלא כולה שהיא כלי לנער מעל השולחן, ואילו בית הלל הם אלו המתירים להגביה את העצמות והקליפין עצמם משום שהם סוברים כר' שמעון שאינו סובר איסור מוקצה, ועל זה הגמרא תתרץ כפי שמיד נלמד שיש חילוק בין שבת ויו"ט.

אבל לעצם הדבר באיזה עצמות וקליפין מדובר, פירשנו מדברי רש"י שמדובר בעצמות שהם אינם ראוים לאכילה בכלל, וקליפי אגוזים שהם אינם ראוים באכילה בכלל, ואילו התוס' מוכיחים מהמשנה במסכת שבת שמדובר בעצמות שכן ראוים למאכל בהמה, כגון עצמות רכים שבהמה יכולה לאכול אותם, וקליפות של תפוחים שגם הם ראוים למאכל בהמה, ואעפ"כ לדעת בית הלל הם מוקצה ואסורים בטלטול כיון שהם אינם ראוים למאכל אדם, ולכן אי אפשר לטלטל את הקליפות ואת העצמות בעצמם, אבל את הטבלא שעליה העצמות והקליפות מונחים הוא כן יכול לסלק כדי לנער מעליהם את העצמות והקליפות, כיון שיש עליה תורת כלי, ואין אומרים שהטבלא נעשתה בסיס לדבר האסור, הרי יש כלל שדבר שהוא כלי אבל אם הוא נהיה בסיס שעליו הניחו מוקצה ודברים האסורים בטלטול גם הבסיס עצמו נהיה אסור בטלטול, ואם כן איך הטבלא הזאת מותרת בטלטול כדי לנער מעליה את העצמות והקליפות.

מסבירים תוס' וכפי שהמהר"ם ביאר את דבריהם, שעל אף שכאן הוא הרי מניח אותם מדעתו, הרי שלפירוש רבינו תם שסובר שזה לא נעשה בסיס לדבר האסור אלא אם היה בדעתו להניח שם את המוקצה לכל היום, כאן הרי בדעתו היה לאחר מכן לטלטל את הטבלא כדי לנער מעליה את העצמות וקליפין, ולא היה בדעתו שזה יהיה שם כל היום, ולכן זה לא נעשה בסיס לדבר האסור.

אי נמי כיון שקודם הם היו אוכלין הרי הטבלא נעשתה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, ובזה מותר לטלטל את הבסיס.

ותירוץ שלישי אומרים תוס', שמכיון שהוא אינו חושש היכן העצמות והקליפין יפלו אין זה נחשב כמניח אותם מדעתו שרק כשהוא מניח מדעתו זה נהיה בסיס לדבר האסור, ולכן עכ"פ הטבלא עצמה מותרת בטלטול גם לדעת מי שסובר איסור מוקצה, כיון שהיא לא נעשתה כאן בסיס לדבר האסור.

ועכשיו באה הגמרא לתרץ את הקושיא איך רב נחמן העמיד את המשנה שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם ביצה שנולדה ביו"ט מותרת באכילה או לבית הלל אסורה באכילה, שהם חולקים במחלוקת ר' שמעון ור' יהודה, ובית שמאי סוברים כר' שמעון שאינו סובר איסור מוקצה ובית הלל סוברים כר' יהודה שכן סוברים איסור מוקצה, הרי רב נחמן עצמו אומר מוחלפת השיטה, ולגבי עצמות וקליפות הוא אומר שבית הלל הם אלו המתירים לקחת את העצמות וקליפין כי הם סוברים כר' שמעון שאינו סובר איסור מוקצה, ובית שמאי הם המחמירים כר' יהודה שלא לקחת עצמות וקליפין כי הוא סובר איסור מוקצה.

עונה הגמרא, **אמר לך רב נחמן, גבי שבת דסתם לן תנא כרבי שמעון** לגבי שבת שמצאנו סתם משנה שסותמת כר' שמעון שאין איסור מוקצה, **דתנן** כי למדנו במשנה, **מחתכין את הדלועין לפני הבהמה** מותר לחתך דלועין דהיינו דלעת לפני הבהמה, אבל לא מדובר לחתוך אותה מן המחובר, כי לתלוש אותה מן המחובר ודאי אסור כי זה איסור דאורייתא, אלא מדובר שהדלועין כבר היו תלושין מלפני שבת, מותר לחתוך אותם לפני הבהמה, ומהו החידוש בדבר, שאין אנו אומרים שזו טירחא שלא לצורך, וכן מותר לחתוך את הדלועים לפני הבהמה, והתוס' אומרים שצריך לומר שמותר לחתוך אותם על אף שהם היו קשים ועל ידי החיתוך הוא מרכך אותם, אעפ"כ אין אוסרים את חיתוך הדלועים משום שהוא עושה אותם ראוים לאכילה, ומותר לחתוך את הדלועים, **ואת הנבלה לפני הכלבים** וכמו כן מותר לחתוך את הנבילה לפני הכלבים, ומדובר בנבילה שהבהמה מתה בשבת, ואע"פ שהיא נתנבלה להיות נבילה העומדת להנתן לאכילה לכלבים רק בשבת עצמו, ובין השמשות (בכניסת השבת) היא לא היתה עומדת לאכילת כלבים מכיון שהיא היתה בחיים, אעפ"כ אין לנו איסור מוקצה בשבת ומותר לחתוך את הנבילה לתת אותה לפני הכלבים, כך מפורש מהסתם משנה, ומכיון שהתנא סותם לנו לענין שבת סתם משנה כר' שמעון, **מוקים לה** רב נחמן מעמיד **לבית הלל כרבי שמעון**, כדי שלא יהיה לנו קשה סתירה איך לפסוק את ההלכה, הרי קי"ל הלכה כסתם משנה, וקי"ל גם במחלוקת בית שמאי ובית הלל שההלכה כבית הלל, אם כן אם בית הלל יהיו אלו הסוברים שיש בשבת איסור מוקצה, ויהיה צריך לומר הלכה כבית הלל, אם כן זה יהיה סתירה לסתם משנה שאומרת שמותר לחתוך את הנבילה לפני הכלבים ולא חוששים לאיסור מוקצה, ולכן הוצרך רב נחמן להעמיד את דברי בית הלל שהם סוברים כר' שמעון והם אלו שסוברים שמגביהים מעל השולחן עצמות וקליפין, באופן שלעינן שבת סובר רב נחמן שראוי להעמיד שבית הלל מתירים מוקצה כר' שמעון כפי שסתם משנה מתירה מוקצה כדי שלא יהיה סתירה וקושיא ממה שההלכה כסתם משנה וממה שהלכה כבית הלל.

אבל

- דף ב' ע"ב

גבי יום טוב דסתם לן תנא כרבי יהודה לענין יו"ט מצאנו סתם משנה כר' יהודה, **דתנן** כי למדנו במשנה, **אין מבקעין עצים מן הקורות**, קורות שמסודרות זו על גבי זו בקרקע והם עומדות לשמש בקורות אלו לבנין, אסור לבקע מהם עצים כדי להסיק את התנור ביו"ט, **ולא מן הקורה שנשברה ביום טוב** ואע"פ שקורה זו שכבר נשברה ואינה ראויה יותר לשמש לבנין, הרי היא עומדת מעכשיו להשתמש בה להסקה כעצים בעלמא, אבל הואיל ובבין השמשות של יו"ט היא עדיין לא עמדה לשמש כעצים להסקה, והיא אז היתה מוקצה, כיון שאיתקצאי לבית השמשות איקצאי לכוליה יומא, שאפילו אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עכשיו היא נשברה ואינה ראויה יותר רק להסקה עדיין נשאר בה האיסור מוקצה כיון שהיא היתה מוקצה בבין השמשות. הרי שמפורש במשנה זאת שהתנא של המשנה הסתם משנה סובר איסור מוקצה ביו״ט, והראיה היא מהסיפא שאין מבקעים עצים מן הקורה שנשברה ביו״ט, אבל ממה שברישא כתוב שאין מבקעים עצים מן הקורות העומדות מסודרות ראויות לבנין, מזה אין להוכיח שהסתם משנה אינה סוברת איסור מוקצה ביו״ט, כפי שתוס׳ כבר הסבירו שזה נחשב מוקצה מחמת חסרון כיס, האדם מקצה את הקורות האלו שלא להתשמש בהם שום שימוש אחר משום ההפסד שיהיה לו שאם ישתמשו בהם לשימוש אחר הם לא יהיו ראויות יותר לבנין, ואם כן כיון שזה מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו ר׳ שמעון מודה שיש בזה איסור מוקצה, אלא הראיה היא מהסיפא שאין מבקעים עצים מן הקורה שנשברה ביו״ט על אף שעכשיו זה עומד להסקה, משום שזה היה מוקצה בבין השמשות, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכוליה יומא, הרי שסוברת הסתם משנה שיש איסור מוקצה ביו״ט. ואילו לדעת ר׳ שמעון מותר להשתמש בקורה זו שנשברה ביו״ט, משום שמכיון שהיא נשברה ביו״ט בהכרח שהיא היתה כבר רעועה עוד מאתמול, ואם כן זה נחשב כמי שיושב מלפני יו״ט ומצפה מתי תשבר הקורה ותהיה ראויה להסקה, על כן לר׳ שמעון יהיה מותר להשתמש בקורה זו שנשברה ביו״ט, והסתם משנה שאוסרת את השימוש בקורה שנשברה ביו״ט זה משום שהיא סוברת כר׳ יהודה שסובר איסור מוקצה, **מוקים לה לבית הלל כרבי יהודה** ולכן הוא העמיד את דברי בית הלל שאומרים במשנה שהביצה שנולדה ביו״ט לא תאכל, שמדובר בתרנגולת העומדת לגדל ביצים ואסור לגדל את הביצים משום מוקצה כר׳ יהודה.

שואלת הגמרא, **מכדי** נתבונן לראות, **מאן סתמיה למתניתין רבי**, רבינו הקדוש הוא זה שסידר את המשנה והוא זה שסותם את המשניות כשהוא ראה דברי חכם וישרו בעיניו שכך צריכה להיות ההלכה, הוא שנה אותם בלשון סתם, ולא הזכיר את שם החכם שאומר הלכה זאת, כדי שלא יהיה ההלכה הזאת שנויה שלומדים אותה מפי יחיד, ואילו כשאומרים את זה בלשון של סתם משנה זה נראה כאילו נשנה מפי המרובים כדי שיעשו כמותן, הרי שרבינו הקדוש הוא זה שסותם את המשניות, אם כן **מאי שנא בשבת דסתם לן כרבי שמעון, ומאי שנא ביום טוב דסתם לן כרבי יהודה**, הרי זה גופא קשה, למה לענין שבת הוא אומר סתם משנה כר׳ שמעון שמותר מוקצה, ואילו לגבי יו״ט הוא סותם סתם משנה כר׳ יהודה שאסור מוקצה.

מתרצת הגמרא, **אמרי, שבת דחמירא ולא אתי לזלזולי בה**, השבת חמורה אצל כולם, ואם נקיל בה איזו שהיא קולא אחת לא יבואו לזלזל בקדושת השבת ולהקל בה עוד יותר, ולכן **סתם לן כרבי שמעון** הוא סתם את המשנה כר׳ שמעון **דמיקל** שמקיל באיסור מוקצה, **יום טוב** דקיל **ואתי לזלזולי ביה** משא״כ יו״ט שחומרתו קלה יותר מאשר השבת ואם נתיר איסור מוקצה להקל באיסורים עלולים לבוא לזלזל ולהקל עוד יותר, **סתם לן כרבי יהודה דמחמיר** לכן הוא סתם את המשנה כדברי ר׳ יהודה שמחמיר במוקצה.

שואלת הגמרא, **במאי אוקימתא, בתרנגולת העומדת לגדל ביצים ומשום מוקצה**, הרי שרב נחמן מעמיד את המשנה שמדובר בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, וטעמם של בית הלל האומרים שביצה שנולדה ביו״ט לא תאכל טעמם הוא משום מוקצה, **אי הכי, אדמפלני כביצה לפלגו בתרנגולת**, עד שהם חולקים מה דינה של הביצה שנולדה, שיחלקו מה דינה של התרנגולת עצמה אם היא מותרת או אסורה, שבית שמאי יאמרו שהיא מותרת כי הם אינם סוברים מוקצה, ולבית הלל היא אסורה כיון שהיא עצמה מוקצה.

מתרצת הגמרא, **להודיעך כחן דבית שמאי דבנולד שרי**, יש בזה חידוש במה שהם חולקים לענין הביצה, שעל אף שהביצה היא נולד והרי ראינו כבר בעמוד א׳ שהמקשן בקושיתו באמת היה סבור שאפילו מי שאינו סובר איסור מוקצה סובר איסור נולד, אם כן יש כאן רבותא וחידוש במה שהמחלוקת ביניהם היא לענין הביצה לומר שלבית שמאי אפילו הביצה גם כן מותרת ואפילו שזה נולד.

שואלת הגמרא, **ולפלוגי בתרנגולת, להודיעך כחן דבית הלל דבמוקצה אסרי**, אדרבה שהמחלוקת תהיה לענין תרנגולת, ובזה יהיה רבותא וחידוש שאפילו התרנגולת שהיא רק מוקצה ולא נולד גם כן סוברים בית הלל שהיא אסורה, שהרי כך אם הם חולקים בביצה יש מקום לטעות שבית הלל אוסרים את הביצה רק בגלל שהיא נולד, ואילו את התרנגולת עצמה שהיא רק מוקצה ולא נולד אולי היינו סבורים שמותר, ושיאמר את המחלוקת שלהם בתרנגולת להודיע את כחם של בית הלל שאפילו בתרנגולת שהיא רק מוקצה ולא נולד גם כן הם אוסרים.

וכי תימא כח דהתירא עדיף, ואם תאמר שעדיף להביא את מחלוקת בביצה שבזה יש רבותא וחידוש בכח ההיתר של בית שמאי שמתירים אפילו בנולד, מאשר להביא את המחלוקת בתרנגולת ולהודיע את כחם של בית הלל האוסרים, כי תמיד כח דהיתרא עדיף, מפרש רש״י, שטוב לו לתנא להשמיענו את דברי המתיר, יש בזה יותר רבותא, שמי שמתיר הוא בודאי סומך על שמועתו ואיך שהוא סובר את ההלכה בודאות, והוא אינו ירא ואינו חושש להתיר, זה רבותא להודיע את כל המתיר, אבל כח האוסרים שנודיע את כחם של בית הלל האוסרים את התרנגולת על אף שהיא רק מוקצה ולא נולד, בזה אינו ראיה, שהכל יכולים להחמיר ואפילו בדבר המותר להחמיר זה לא ראיה שצריך כל כך רבותא וחידוש, לומר את כחו של המתיר בזה יש רבותא וחידוש שבודאי הוא סומך על שמועתו ואינו חושש משום שהוא צריך הרי להביא ראיה לדבריו, משא״כ איסור, כפי שמוסיפים התוס׳, אדם יכול להחמיר עליו בלא טעם.

אם בגלל זה המשנה מעדיפה להביא את המחלוקת שלהם לענין ביצה להודיע כחן של בית שמאי המתירים כי כח דהיתרא עדיף, שואלת הגמרא **ונפלוג בתרוייהו** הרי אפשר שיחלקו בשני הדברים, גם בתרנגולת וגם בביצה, וכך יהיה כתוב במשנה, **תרנגולת העומדת לגדל ביצים היא** היינו התרנגולת עצמה **וביצתה** והביצה שנולדה, **בית שמאי אומרים תאכל** ששניהם מותרים, **ובית הלל אומרים לא תאכל** ששניהם אסורים, ועל אף שבכל מקום שאומרים כח דהיתרא עדיף הגמרא אינה שואלת כך, כבר הסבירו התוס׳ שרק כאן הקושיא היא ולפלוג בתרוייהו משום שגם אם הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ירצה ללמדנו שהם חולקים גם בתרנגולת וגם בביצה אין לו צורך להאריך במיוחד, אלא רק לומר היא וביצתה, משא״כ בכל מקום אם הם יחלקו בשניהם הוא צריך אריכות לשון אין מקום לשאלה ולפלגו בתרוויהו, אבל כאן קשה לה לגמרא שהמשנה תביא שהם חולקים גם בתרנגולת וגם בביצה שלדעת בית שמאי שניהם מותרים באכילה ולדעת בית הלל שניהם אסורים באכילה.

אלא אמר רבה, לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה, מדובר כאן בתרנגולת שעומדת לאכילה, ומה שהיה קשה אם כן מה טעמם של בית הלל האוסרים את הביצה הרי אין זה אלא אוכלא דאפרת, אוכל שנפרד, על זה מתרץ רבה, **וביום טוב שחל להיות אחר השבת עסקינן** מדובר שהביצה הזאת נולדה ביו״ט שחל אחרי שבת, כלומר ביום ראשון, **ומשום הכנה** משום שבית הלל אוסרים את הביצה באכילה ומשום הכנה. וכפי שהגמרא מבארת, **וקסבר רבה, כל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה** כל ביצה שהתרנגולת מטילה היום בודאי עוד מאתמול היא נגמרה, ואע״ג שגמר הביצה במעי התרנגולת היה בידי שמים, סובר רבה שהביצה הזאת תהיה אסורה באכילה, **ורבה לטעמיה** ורבה הולך בזה לשיטתו, **דאמר רבה, מאי דכתיב** (שמות טז) **והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, חול מכין לשבת, וחול מכין ליום טוב, ואין יום טוב מכין לשבת, ואין שבת מכינה ליום טוב**, כלומר רבה סובר שאפילו הכנה הנעשית בשבת או נעשית ביו״ט בידי שמים ולא בידי אדם זה יהיה אסור, משום שלומדים מהפסוק שצריך שכל הסעודות של שבת וכמו כן הסעודות של יו״ט תהיינה מזומנות ומוכנות מבעוד יום של חול, שיום חול יכין את הסעודות של השבת שלמחרתו או את החג שלמחרתו, ולא שהשבת תכין את הסעודה של היו״ט שלמחרתו, או שהיו״ט יכין את הסעודה של השבת שלמחרתו, ורבה שאוסר גם בהכנה שאינה בידים ממש אלא בידי שמים, הוא הולך לשיטתו, וכפי שרש״י מזכיר שדברי רבה מבוארים בגמרא בפסחים דף מ״ז ע״ב, ומכאן מפסוק זה רבה לומד מוקצה דאורייתא, כי כתוב בפסוק ״והכינו״ שפירושו והזמינו, כגון שהוא מזמין לומר בערב שבת או בערב יו״ט מכאן אני אוכל למחר, מכאן תהיה הסעודה שלי, משום שאם מדובר בפסוק ״והכינו״ להכין בידים את מה שצריך לבשל ולאפות, הרי זה כבר מפורש בפסוק את אשר תאפו אפו, שמה שיש להם לאפות שיאפו מלפני שבת, ואם כן מהו ״והכינו״, הכוונה הזמנה בפה, וכתוב ״ביום הששי והכינו״, וסתם ששי הוא יום של חול, והתורה החשיבה את הסעודה של השבת שצריך שיזמין אותה מבעוד יום (מלפני שבת), ודווקא בחול יזמין אותה ולא ביו״ט שמלפני שבת, ומזה לומדים שחול מכין לשבת, כלומר יום ששי שהוא יום של חול זה היום שבו מכינים את הסעודה לשבת, וכמו כן יום של חול ערב יו״ט מכין ליו״ט, ואין יו״ט מכין לשבת אם היו״ט הוא ביום ששי אי אפשר ביום זה להכין את הסעודות של השבת שלמחרת, וכמו כן אין השבת מכינה ליו״ט, שאם יו״ט הוא ביום ראשון אי אפשר להכין את הסעודות של יו״ט ביום השבת של ערב יו״ט, וזה מדובר אפילו בהכנה בידי שמים כמו הביצה הזאת שהגמר שלמה היה אתמול, כלומר אם היא נולדה ביו״ט שביום ראשון הרי הגמר שלה היה בשבת, נמצא שהשבת הכינה את הביצה הזאת בשביל מחר, ומהפסוק לומדים שאין השבת מכינה ליו״ט על אף שההכנה הזאת של הביצה היתה בידי שמים הרי גם זה נאסר כי צריך שסעודת יו״ט תהיה מוכנה ומזומנת מבעוד יום של חול ולא מאתמול שהוא יום השבת.

ועל אף שהפסוק עצמו של ״והיה ביום השישי והכינו״ הרי מדבר מיום שישי של חול ולמחרת יום השבת, הרי גם יו״ט נכלל בכלל הזה, כי גם יו״ט קרוי שבת כפי שרש״י מסביר, אם כן גם הסעודה של יו״ט צריכה הזמנה והכנה מבעוד יום, ושהזמנה והכנה של סעודת היו״ט גם צריכה להיות בחול.

והיה קשה אם כן לרש״י, שבכל יום ראשון אם נולדה ביצה שהיא תהיה אסורה באכילה, כיון שהגמר של הביצה הזאת היה ביום השבת, ואפילו שזה בידי שמים אבל מכיון שההכנה של ביצה הזאת שנולדה ביום ראשון היתה בשבת, אם כן שהיא תהיה אסורה באכילה.

ועונה רש״י, שרק הסעודה של השבת או הסעודה של יו״ט הקרוי שבת יש לסעודה חשיבות שצריך לזמן אותה מבעוד יום של חול, משא״כ סעודת חול אין לה חשיבות ולא שייך בה בכלל הזמנה, ולכן באחד בשבת בעלמא, כלומר ביום ראשון רגיל אין לאסור את הביצה שנולדה ביום ראשון משום שהיא נעשתה ההכנה שלה בידי שמים ביום השבת, כי סעודת חול התורה לא הצריכה לזמן אותה מבעוד יום כי לא שייך בה מוקצה, לכן כיון שביצה זאת הנולדה ביו״ט שלאחר השבת ההכנה של ביצה זאת והגמר שלה שאמנם היה בידי שמים אבל הוא היה בשבת, בזה הביצה אסורה משום הכנה דרבה.

אמר ליה אביי לתרצן, **אלא מעתה יום טוב בעלמא תשתרי**, ביו״ט רגיל שהוא לא ביום ראשון אחרי שבת, שתהיה הביצה מותרת באכילה, והרי במשנה משמע שביצה שנולדה ביו״ט בית הלל אומרים לא תאכל בכל יו״ט, ולא רק ביו״ט שחל אחרי השבת ביום ראשון.

עונה הגמרא, **גזרה משום יום טוב אחר השבת** גזרו לאסור ביצה שנולדה בכל יו״ט שהוא בשאר ימות השבוע, כדי שלא יבואו לאכול את הביצה שנולדה ביו״ט אחר השבת שהיא אסורה מעיקר הדין מכיון שיש בה איסור הכנה דרבה.

שואלת שוב הגמרא, **שבת דעלמא תשתרי** ביום שבת רגיל שהיא נולדה ולא היה יו״ט בערב שבת, שיהיה מותר לאכול, כי בשלמא אם שבת היא אחרי יו״ט אסור לאכול את הביצה שנולדה מכיון שיו״ט שהיה ביום שישי הכין את הביצה הזאת ואין יו״ט מכין לשבת, אבל עכשיו שזה בשבת רגילה והביצה הזאת נגמרה בידי שמים מאתמול ביום שישי למה שהיא תהיה אסורה באכילה.

ורש״י מוסיף, שיהיה מותר לאכול את הביצה היינו לגמוע אותה כשהיא לא מבושלת כמבון, כי בשלמא כששאלנו אם ביו״ט רגיל יהיה מותר לאכול את הביצה, הכוונה לבשל אותה, כי יו״ט מותר לבישול, משא״כ בשבת אם הביצה נולדה איך הוא יאכל אותה, לכן אומר רש״י הכוונה שיגמע אותה חיה בלי בישול ביום השבת שהיא נולדה בו.

מתרצת הגמרא, **גזרה משום שבת אחר יום טוב**, גם כאן הגזירה היא משום שבת אחר יו״ט, שהרי אם ביצה נולדה בשבת שלאחר יו״ט כלומר כשיו״ט היה ביום שישי הרי הביצה אסורה מעיקר הדין כי אין יו״ט מכין לשבת, וגזרו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לאסור ביצה שנולדה בכל שבת רגילה משום שבת שאחר היו"ט.

ואומר רש"י שלא גוזרים בדברי רבה "שאין יו"ט מכין לחבירו", כי מכיון שדין זה שרבה לומר שאין יו"ט מכין לשבת ואין שבת מכין ליו"ט הוא לומד אותו מהפסוק, ושני ימים רצופים בתורה אין לנו, ומה שיש שני ימים טובים של גלויות הרי זה רק מספק מכיון שלא יודעים בקביעות החודש, לכן עושים בחוץ לארץ שני ימי יו"ט רצופים, לכן כיון שרבה דורש את זה מהפסוק אין מקום לדרוש שאין יו"ט מכין לחבירו, אלא רק אין יו"ט מכין לשבת ואין שבת מכינה ליו"ט.

הרי שמבואר שלדברי רבה האיסור הזה הוא איסור דאורייתא, שאין יו"ט מכין לשבת, כמו שרש"י אומר שלומדים את זה מהפסוק, ואם כן מדובר שזה מדאורייתא.

ועל זה שואלים התוס', אם כן איך מותר לאפות ולבשל מיו"ט לשבת, וכי על ידי שעושים עירובי תבשילין מערב יו"ט שלכן מותר יהיה לבשל מיו"ט לשבת, וכי יכולים על ידי תקנתא זו של עירובי תבשילין שהיא תקנה דרבנן לעקור את האיסור הכנה דאורייתא.

ומתרצים התוס', שרבה הוא לשיטתו, כמבואר שם בסוגיא בפסחים שנחלקו רבה ורב חסדא במי שאופה או מבשל מיו"ט לחול, לדעת רב חסדא הוא לוקה, כיון שעל אף שהתורה התירה מלאכת אוכל נפש ביו"ט זה לצורך יו"ט עצמו ולא לצורך יום חול, ואילו רבה סובר שהוא אינו לוקה, כי הוא סובר את הסברא של "הואיל", דהיינו הואיל ואם היו מזדמנים לו אורחים הרי האוכל שהוא בישל ואופה יהיה ראוי ליו"ט עצמו לכן אין לו חיוב מלקות, הרי שלדעת רבה כשהוא מבשל ואופה מיו"ט לשבת אין בזה איסור דאורייתא, מכיון שהואיל ואם היו מזדמנים לו אורחים היה יכול להשתמש באוכל הזה שהוא אופה ומבשל ביו"ט עצמו.

ובאמת שאת הקושיא והתירוץ שהתוס' אומרים כאן כאילו מסברת עצמם, כבר העיר המהר"ם שאלו הם קושיא ותירוץ של הגמרא שם בפסחים, והוא מסביר שכוונת דברי התוס' זה לא את עצם הקושיא והתירוץ, אלא את הסיום, שאפילו לדידן, וכפי שהמהר"ם מסביר את כוונת דברי התוס' שלדידן הכוונה שאצלנו לא מצוי שיזדמנו לנו אורחים, כי בזמן הגמרא היה מצוי שיזדמן לו לאדם אורחים ולכן אומרים את הסברא של הואיל, אבל לדידן שלא כל כך מזדמן לנו אורחים ביו"ט, אעפ"כ אין בזה איסור דאורייתא ואין זה נחשב שזה מחוסר הכנה, שכל דבר שאופים ומבשלים לא שייך בו הכנה, שאינו מחוסר רק תיקון בעלמא, שהרי גם מלכתחלה מלפני כן זה היה ראוי, ולכן אפשר לאפות ולבשל מיו"ט לשבת על ידי עירובי תבשילין, אבל אצל ביצה שהוא דבר חדש שלא היה בעולם ולא היתה ראויה כלל מעיקרא, בזה סובר רבה שיש איסור באכילת ביצה שנולדה בשבת משום שההכנה שלה על אף שזה הכנה בידי שמים היתה ביו"ט שלפני כן, ואין יו"ט מכין לשבת.

ואת הדין הזה כפי שלמדנו, רבה לומד אותו ממה שכתוב בפסוק "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו", ש"ביום השישי" הכוונה ליום של חול, ואומרים תוס' שמזה משמע שירידת המן במדבר לא היתה ביו"ט כמו שהיא לא היתה בשבת, ולכן כשכתוב בתורה "והיה ביום השישי" הכוונה השישי הראוי להכנה שזה בחול, וקשה להם לתוס' מזה שכתוב במדרשים על הפסוק "ויברך ויקדש" שנאמר אצל השבת "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו" שברכו במן וקדשו במן, שבשבת לא היה יורד מן, משמע שביו"ט כן היה יורד.

ועונים התוס' בתירוץ ראשון שיש מדרשים חלוקים, האם ביו"ט ירד מן לישראל או לא, וכך מביאים תוס' ממכילתא, "שבת לא יהיה" לרבות יום הכפורים שגם לא היה בו מן, "ולא יהיה בו" לרבות יו"ט שלא היה יורד בהם מן.

הרי שיש לדעת התוס' מחלוקת מדרשים האם רק בשבת לא ירד מן אבל ביו"ט כן יורד, או שגם ביו"ט לא ירד מן, ודברי הגמרא אצלנו הם אליבא דאותו מאן דאמר שביו"ט לא היה יורד מן.

ועוד מתרצים התוס', שאפילו אם נאמר שדעת הגמרא אצלנו שכן היה המן יורד ביו"ט, מ"מ ביו"ט שחל להיות בערב שבת לא היה יורד, שמכיון שכתוב "והיה ביום השישי" ולא כתוב סתם שישי, משמע "השישי" המיוחד שהוא יום שראוי להכין בו את הסעודה של השבת, שזה יום שישי שהוא חול ולא בשישי שהוא יו"ט.

שואלת הגמרא, ומי גזרינן, הרי אתה אומר שהחמירו רבנן בביצה לגזור היתר, כלומר בשבת רגילה וביו"ט רגיל שמעיקר הדין היה צריך להיות מותר, גזרו לאסור אותה משום האיסור של יו"ט אחר השבת או של שבת אחר היו"ט, על זה שואלת הגמרא וכי גוזרים כך, והא תניא והרי למדנו בברייתא, השוחט את התרנגולת, ומצא בה ביצים גמורות, מותרות לאכלן ביום טוב, אם הוא שוחט תרנגולת ביו"ט והוא מוצא במעי התרנגולת ביצים גמורות מותר לו לאכול אותם ביו"ט.

ואם כן שואלת הגמרא, ואם איתא אם כדבריך שהחמירו רבנן בביצה לגזור ולאסור את מה שהיה צריך להיות מותר כדי שלא יבואו להתיר את האיסור, ליגזר משום הנך דמתילדן ביומיהן שגם נאסור את הביצים האלו שהוא מצא אותם במעי התרנגולת, שיהיה אסור לאכול אותם כדי שלא יבואו להתיר את אלו הביצים שנולדות ביומיהן, שביצה שנולדה ביו"ט הרי אסורה.

אמר ליה ענה לו, ביצים גמורות במעי אמן מילתא דלא שכיחא היא אין זה מצוי ששוחטים תרנגולת ומוצאים במעי התרנגולת ביצים גמורות, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, כך הוא הכלל, שדבר שאינו מצוי רבנן לא גזרו.

שואל רש"י, ואם תאמר, איך הגמרא בכלל שואלת שיהיה איסור ונגזור לאסור את אכילת הביצים שהוא מצא במעי התרנגולת אטו ביצים שנולדו, הרי זו גזירה לגזירה, כי הרי גם הביצים שנולדו ביומיהן, היינו באותו יו"ט עצמו, גם הם אינם אסורות אלא משום גזירה של יו"ט אחר השבת, הרי ביצה שנולדה ביו"ט רגיל שחל באחד מימות החול היה צריך שיהיה מותר, אלא אסרו את הביצה שנולדה ביו"ט רגיל כדי שלא יבואו להתיר ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת, אם כן הרי האיסור של ביצה שנולדת ביו"ט הוא עצמו אינו אלא דרבנן, ואיך הגמרא שואלת שנאסור לאכול את הביצים שמצאו אותם במעי אמן אטו שלא יבואו להתיר את הביצים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנולדו ביו"ט, הרי זו גזירה לגזירה וקי"ל אין גוזרים גזירה לגזירה, כל גזירה שרבנן גוזרים זה כדי שלא יבואו לעבור איסור דאורייתא, אבל לגזור גזירה לגזירה כדי שלא יבואו לעבור איסור דרבנן זה לא גוזרים.

ומתרץ רש"י, שיכלו להעמיד את הברייתא הזאת ביו"ט אחר השבת, שביו"ט אחר השבת ביצה שנולדה באותו יו"ט אסורה מן התורה, והיה אם כן ראוי לאסור את הביצים שמצאו במעי התרנגולת כדי שלא יבוא להתיר את הביצה שנולדה באותו יו"ט שהוא אחר השבת שהוא אסור דאורייתא, והרי בברייתא הזאת הברייתא באה ללמדנו שאפילו אם הוא שוחט תרנגולת ביו"ט אחר השבת הביצים שהוא מוצא במעי התרנגולת מותרות הואיל והם לא נולדו, ומשום הנך דמתילדן למה לא גוזרים, על זה תירצה הגמרא שליכא למגזר על הביצים שמצאו במעי התרנגולת כי זו מילתא דלא שכיחא.

ורש"י מסיים להסביר, שמה למדנו וכך הוא בכל הגמרא שאין גוזרים גזירה לגזירה, לומדים זאת מהפסוק "ושמרתם את משמרתי", עשו משמרת, כלומר גזירה, שבה משמרים את האיסורים, למשמרתי היינו לתורתי, לאיסור דאורייתא צריך לעשות גזירה למשמרת, ולא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזירה לגזירה.

ושואלים התוס' על מה שהגמרא תירצה שזו מילתא דלא שכיחא, שואלים התוס', אמנם נכון שביצים אלו למצוא אותם כשהם גמורות במעי התרנגולת זה לא מצוי, ולא שייך לאסור אותם מגזירה דרבנן, כי מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, אבל שמא אם לא היה שוחט את התרנגולת הביצה הזאת היתה נולדת היום, ואם כן הרי ביצה זאת מאתמול נגמרה, שהרי זהו הכלל שכל ביצה שנולדה האידנא (היום) מאתמול גמרה לה, וביצה זאת שאם הוא לא היה שוחט את התרנגולת היא היתה מטילה את הביצה, הרי ודאי שנגמרה מאתמול, ואם כן שיהיה אסור לאכול את הביצה שהוא מוצא במעי התרנגולת מספק שמא אם לא היו שוחטים את התרנגולת הביצה היתה נולדת היום, ואם כן יש לנו ספק שהיא תהיה אסורה משום שהגמר וההכנה שלה היו מאתמול.

ומכח קושיא זאת מביאים הראשונים את דברי רבינו אפרים, שאמנם הסביר שמה שכתוב כאן שמותר לאכול את הביצים שהוא מוצא בתרנגולת שהוא שוחט ביו"ט אין זה אלא ביו"ט של ימות החול, שאפילו אם גמר הביצה היה אמנם בהכנה בידי שמים מאתמול זה היה יום חול ומותר לאכול את הביצה, וכל השאלה רק היתה שיגזרו, על זה תירצנו שזה מילתא דלא שכיחא, אבל ביו"ט אחר השבת סובר באמת רבינו אפרים שאסור לאכול את הביצים שהוא מוצא במעי אמן מספק שמא זה היה נולד היום.

אבל התוס' וכך כל הראשונים חולקים על רבינו אפרים, וכפי שגם רש"י אומר שודאי הברייתא הזאת מדברת ביו"ט שלאחר השבת ואעפ"כ מותר לאכול את הביצים שהוא מצא במעי התרנגולת, שמכיון שהיא לא נולדה אם כן על ידי זה זה לא נחשב גמר, ואין זה נקרא הכנה אם לא שנגמרה הביצה לגמרי עד שהיא נולדה, כי הביצה כשהיא עדיין במעי אמה היא לא נחשבת שנגמרה עד שתצא לאויר העולם, וכמו שתוס' רומזים לדברי הירושלמי שהר"ן הביא אותם בהרחבה, שאינו דומה טעם אכילתה של הביצה כשהיא עדיין בפנים לטעם אכילתה כשהיא בחוץ, והיינו משום שכל זמן שהיא בפנים היא אינה נעשית בריה לעצמה, ולכן אפילו תאמר שמאתמול גמרה לה אין זה נחשב הכנה כלל כיון שהיא עדיין לא נולדה כפי שביארנו מדברי הרא"ש עד שתצא לאויר העולם.

ומביא הר"ן, שהרמב"ם תירץ שאין הכנה אוסר אלא בדבר שלא בא לידו אלא מחמת אותה הכנה, כגון ביצה שנולדה שאילמלא הכנת השבת שבה הביצה נגמרה לא היה בא לידו ביו"ט הביצה שנולדה, שאע"פ שהיינו יכולים לשחוט אותה מ"מ כיון שהוא לא שחט אותה והתרנגולת ילדה את הביצה, אם כן הרי מחמת השבת היא באה לידינו על ידי שהשבת מאתמול הכינה את הביצה שנולדה היום, אבל כאן הביצים הגמורים לא באו לידינו מחמת ההכנה של השבת, אלא מחמת עצמינו במה ששחטנו את התרנגולת, לכן היא אינה אסורה אפילו ביו"ט אחר השבת, וכך נראה גם מדברי הרי"ף.

כך שרק רבינו אפרים הוא זה שסובר שהיתר לאכול את הביצים שנגמרו במעי אמן כשהוא שוחט תרנגולת והוא מוצא בה ביצים גמורות הוא רק ביו"ט רגיל ולא ביו"ט שלאחר השבת, אבל התוס' וכך הרא"ש הר"ן הרמב"ן והרי"ף כל אלו סבורים שמותר לאכול את הביצים הגמורות אפילו ביו"ט שלאחר השבת.

ויש כאן עוד קושיא שהקשו כאן הראשונים, כפי שהביאו זאת הר"ן והבעל המאור והאריכו בזה, וענין הקושיא הוא במה שלמדנו עכשיו שהגמרא שאלה קושיא, אלא מעתה שבת דעלמא תשתרי, שבשבת רגילה יהיה מותר לאכול ביצה שנולדה בשבת על ידי שהוא גומע אותה, שותה אותה טריה בלי בישול, ויהיה מותר לאכול אותה, והגמרא תירצה גזירה משום שבת אחר יו"ט, שואלים הראשונים, שכיון שלמדנו בסוגיא שאם זו תרנגולת העומדת לגדל ביצים שהיא מוקצה, גם הביצה נגררת אחריה שגם היא תהיה אסורה מדין מוקצה כיון שהיא באה מתרנגולת שהיא מוקצה, אם כן איך הגמרא שואלת שבשבת דעלמא תשתרי שיהיה מותר לאכול את הביצה שנולדה, הרי התרנגולת שהטילה את הביצה היא בשבת ודאי מוקצה שהרי אי אפשר לשחוט אותה ולאכול אותה בשבת,אפילו אם זו תרנגולת העומדת לאכילה, אבל הרי אי אפשר לשחוט אותה ולאכול אותה כי בשבת אסור לשחוט, אם כן התרנגולת בשבת היא ודאי מוקצה, ואם כן גם בלי גזירה משום שבת אחר יו"ט יהיה אסור לאכול את הביצה כיון שהיא נולדה מתרנגולת שהיא מוקצה, כמו שתרנגולת העומדת לגדל ביצים היא מוקצה והביצה שנולדה ממנה היא גם כן מוקצה, הרי התרנגולת אפילו אם היא עומדת לאכילה אבל בשבת שאי אפשר לשחוט אותה היא מוקצה ושיהיה גם הביצה שנולדה ממנה אסורה משום מוקצה

והבעל המאור הביא תירוץ שראשונים תירצו, שבאמת מדובר במי שיש לו חולה שיש בו סכנה בתוך ביתו, שאת התרנגולת עצמה מותר לו גם לשחוט כדי להאכיל לחולה, ולכן אין בתרנגולת איסור מוקצה, ועל זה היתה השאלה שיהיה מותר לאכול את הביצה.

ושואל הבעל המאור, אם כן על מה תירצנו, שגזרו משום שבת אחר יו"ט, זה ודאי מילתא דלא שכיחא שביצה שנולדה בשבת ונולדה מתרנגולת שמותר היה לשחוט אותה כי מדובר שיש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לו חולה שיש בו סכנה בתוך ביתו שמותר לחלל בשבילו את השבת, זה הרי מילתא דלא שכיחא, ולמה שיגזרו בזה גזירה.

לכן מתרץ הבעל המאור, שאע״פ שאין התרנגולת עומדת לאכילה בשבת, אם היא אינה עומדת לגדל ביצים להוציא מהן אפרוחים אלא להטיל ביצים, אין על הביצים תורת מוקצה, כי לדעת הבעל המאור, מה שתרנגולת העומדת לגדל ביצים היא מוקצה, אין הכוונה שהיא עומדת כדי להטיל ביצים דהיינו שהוא עדיין לא רוצה לשחוט את התרנגולת עצמה לאכילה כי הוא רוצה שהיא תטיל ביצים, אלא הכוונה שהיא עומדת לגדל ביצים ולעשות מהם אפרוחים, ואם כן מכיון שגם את הביצים שהתרנגולת תטיל הם עדיין אינם עומדים לאכילה כי הוא רוצה לגדל מהם אפרוחים לכן זה מוקצה, משא״כ תרנגולת שעומדת רק להטיל ביצים, ועל אף שהתרנגולת עצמה אינה עומדת לאכילה הביצים שנולדו ממנה הם אינם מוקצה, והרי הם כחלב הבא מן העז לתוך הקדירה שגם זה מותר אפילו בשבת, ומכיון שהביצים עצמם הם מוכנים על כן אין הפרש בין הנולדים בשבת לנולדים ביו״ט, וגם אלו הנולדים בשבת אע״פ שהאם שלהם ביו״ט עומדת לאכילה ואילו התרנגולת בשבת אינה עומדת לאכילה, אבל הביצים עצמם עומדים לאכילה ומותר גם בשבת אם לא בגלל הגזירה אטו שבת אחר יו״ט, כך תירץ הבעל המאור.

ואילו הרמב״ם תירץ, שדווקא בתרנגולת שעומדת לגדל ביצים התרנגולת עצמה יצאה במציאות מתורת אוכל לגמרי, כיון שהוא אינו חושב על אכילת התרנגולת הזאת, והביצה שלה אע״פ שזה אוכל גמור, ואפילו אם מערב שבת הוא חשב על הביצה שהתרנגולת תטיל מחר בשבת לאכול אותה, אם כן הרי זה נולד, משום שבזה שזה עכשיו נולד זה נהיה אוכל, כי מלפני כן זה לא היה עומד לאכילה, אם כן מכיון שזה נולד לכן הביצה שנולדה בשבת אסורה אם היא נולדה מתרנגולת העומדת לגדל ביצים, אבל תרנגולת העומדת לאכילה, בגלל שזה שבת ומשום איסור שבת אי אפשר לשחוט את התרנגולת אין התרנגולת הזאת יוצאת מתורת אוכל, אלא איסור הוא דרביע עליה, כאריה בעלמא שאי אפשר לשחוט אותה, ולכן אין היא נאסרת משום מוקצה, אלא היא עצמה אסור לשחוט אותה אבל הביצה שלה שלא נאסרה מעולם מותרת.

כך תירץ הר״ן למה ביצה שנולדה בשבת אפילו שהתרנגולת עצמה אינה ראויה לאכילה כי אסור בשבת לשוחטה, אבל יש על התרנגולת תורת אוכל והביצה שנולדה אין בה איסור מוקצה, וזו היתה שאלת הגמרא למה היא אסורה באכילה בשבת רגילה, והגמרא תירצה גזירה משום שבת אחר יו״ט.

רב יוסף אמר, גזרה משום פירות הנושרין, רב יוסף בא להסביר את הטעם של ביצה שנולדה ביו״ט, ומדובר גם לדעת רב יוסף כמו לדעת רבה בתרנגולת העומדת לאכילה, ומה הוא הטעם שלדעת בית הלל הביצה אסורה באכילה, הטעם הוא גזירה משום פירות הנושרין, פירות הנושרין מן האילן בשבת הרי הם אסורים באכילה, והיתה הגמרא סבורה עכשיו שגזירה זו שלאסור אכילת ביצה היא משום פירות הנושרין, שלא יבואו לאכול את הפירות הנושרין, משום שגם הביצה דומה היא לפירות הנושרין מן האילן שהרי גם הביצה היא פרי הנושר מן התרנגולת.

אמר ליה אביי לרב יוסף ושאל אותו, פירות הנושרין טעמא מאי,

- דף ג׳ ע״א

גזרה שמא יעלה ויתלוש, הרי עצם אכילת הפירות הנושרים זה לא איסור דאורייתא, אלא אסרו אותם מדרבנן באכילה גזירה שמא הוא יעלה באילן ויתלוש את הפירות, שבזה הוא יעבור על איסור דאורייתא שתלישת הפירות המחוברים באילן זו מלאכה דאורייתא, שזה קוצר שהוא אב מלאכה, אם כן כיון שהפירות הנושרין הם עצמם אסורים באכילה רק מדרבנן גזירה שמא יעלה ויתלוש, היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה, הרי היא עצמה אינה אסורה אלא בגזירה דרבנן, וכי גוזרים גזירה לגזירה, וכמו שכבר למדנו לעיל מדברי רש״י בסוף דף ב׳ ע״ב שהוא כלל בכל הש״ס שאין גוזרים גזירה לגזירה וזה נלמד מהפסוק ״ושמרתם את משמרתי״, עשו משמרת, כלומר גזירה למשמרתי לתורתי, אם כן צריך לגזור ולאסור מדרבנן כדי שלא יבואו לעבור איסור דאורייתא, אבל לא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזירה לגזירה, אם גוזרים גזירה דרבנן כדי שלא יבואו לעבור על דבר שגם הוא אינו אסור אלא מדרבנן.

עונה הגמרא, כולה חדא גזרה היא, מה שאמרנו שביצה אסורה באכילה זה לא גזירה חדשה שאסרו אכילת ביצה שנולדה ביו״ט גזירה שלא יבואו לאכול פירות הנושרין, אלא כשמנו בית דין לגזור את הגזירה לאסור את הפירות הנושרים גם ביצה היתה במשמעות של אותה גזירה, ואע״פ שבביצה עצמה לא שייך האיסור שמא יעלה ויתלוש, אבל היא נכללת בכלל הגזירת חכמים כיון שגם היא הביצה שנולדה מהתרנגולת היא בכלל פרי הנושר, אם כן כשגזרו על פירות הנושרין שלא לאכול אותם כללו בגזירה ובאיסור הזה גם את הביצה שנולדה ביו״ט.

למדנו אם כן שפירות הנושרין מן האילן אסורים ביו״ט גזירה שמא יעלה ויתלוש, גזרו לאסור את הפירות שנושרין מאליהן כדי שלא יבוא לעבור איסור דאורייתא לעלות על האילן ולתלוש את הפירות, שתלישת הפירות מן האילן זו מלאכת קוצר שהוא אב מלאכה.

והתוס׳ שואלים, למה יש צורך בטעם זה של גזירה שמא יעלה ויתלוש, הרי נלמד לקמן בדף כ״ד שמכיון שהם היו מחוברים בבין השמשות, כיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכוליה יומא, אם כן הפירות האלו ששבין השמשות של יו״ט הם היו מחוברים לאילן, נאסרו משום מוקצה, שאפילו אם הם נושרין מן האילן נשאר בהם איסור מוקצה, כי זה הכלל שכיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכוליה יומא.

ומתרצים התוס׳ בתחלת דבריהם, שלר׳ שמעון שאינו סובר מוקצה יש לנו צורך בטעם הזה לאסור פירות הנושרין, גזירה שמא יעלה ויתלוש, ומה שנאמר לקמן שיש בזה משום איסור מוקצה זה הרי רק אליבא דר׳ יהודה.

וחוזרים תוס׳ ושואלים, שלקמן בדף כ״ד רש״י מפרש שבמה שהוא לא ליקט אותם מאתמול והשאיר אותם מחוברים לאילן בבין השמשות, זה נחשב כמו מוקצה של גרוגרות וצימוקים שגם ר׳ שמעון מודה במוקצה זה, כמו שכבר למדנו והזכרנו לעיל שכיון שהוא מקצה אותם מדעתו רק שמעון מודה באיסור מוקצה הזה, אם כן גם הפירות שלדעת רש״י זה נחשב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא הקצה אותם בידים במה שלא תלש אותם מלפני החג, אם כן גם ר׳ שמעון מודה שזה מוקצה ושוב קשה למה צריכים את הטעם של גזירה שמא יעלה ויתלוש.

לכן אומרים תוס׳, שמדובר כאן אצלנו שהפירות האלו גדלים באילן שבחצר, שהפירות אפילו כשהם עדיין מחוברים לאילן הם כבר לא מוקצה, כי הם מוכנים למאכל עורבים שיכולים לאכול אותם מן המחובר, ומכיון שזה מוכן לעורבים הרי זה גם מוכן לאדם, אם כן מצד איסור מוקצה היה מותר לאכול את הפירות הנושרין, אלא שאסור לאכול אותם גזירה שמא יעלה ויתלוש.

ולאחר מכן מוספים התוס׳ להסביר, שרק בפירות האילן כיון שהם רגילים להשיר מעצמם, זאת אומרת שזה מצוי שהפירות האלו ינשרו מהעץ מעצמם והוא מצפה לכך, לכן הם לא מוקצה.

אבל חוזרים התוס׳ ושואלים, שאם יש לי את הטעם של גזירה שמא יעלה ויתלוש, מה אני צריך את הטעם של מוקצה, נכון שאני צריך את הטעם גזירה שמא יעלה ויתלוש במקום שזה לא שייך איסור מוקצה, אבל למה אני צריך לאיסור מוקצה, למה לא יספיק לי הטעם של גזירה שמא יעלה ויתלוש.

ומתרצים תוס׳, שהגמרא לקמן בדף כ״ד שאומרת את הטעם של מוקצה, משום שמדובר בדברים שכדי לתלוש אותם ממקום גידולם צריך לזה כלי חפירה, כגון לפת וצנון שהם תקועים בתוך האדמה שצריך לחפור ולהוציא אותם, ופה לא שייך שמא יעלה ויתלוש שכיון שלא בקלות הוא יכול לתלוש אותם הוא יזכר אם הוא רוצה לחפור כדי להוציא אותם, ואין לחשוש שהוא יבוא לתלוש אותם, אלא שאעפ״כ הם אסורים משום איסור מוקצה.

ועוד מתרצים התוס׳, שהגזירה שמא יעלה ויתלוש נאמרה דווקא בפירות ובענבים, בהם שייך שמא יעלה ויתלוש, והוא הדין הגזירה השניה של שמא יסחוט, לפי שאדם מתאוה להם ״ובעודו בכפו יבלענו״ (כך הוא לשון הפסוק בישעיה כ״ח ״ובעודה בכפה יבלענה״), לכן גוזרים שמא יעלה ויתלוש, משא״כ בשאר הדברים אין לגזור משום שמא יעלה ויתלוש, ורק משום איסור מקוצה הם נאסרו.

והמהרש״א כבר מעיר כאן, שמדברי התוס׳ במסכת חולין וכן בדברי ההגהות אשר״י איך שהוא מעתיק את לשון התוס׳, מבואר שתירוץ שדווקא בפירות בענבים שייך שמא יעלה ויתלוש לפי שאדם מתאוה להם, והתירוץ שלמדנו מלפני כן שצריך מרא וחצינא ולכן אין לאסור משום שמא יעלה ויתלוש, זה תירוץ אחד בשני טעמים, וכפי שגם מצויין כאן בגליון שבגמרא גירסתו זאת של המהרש״א.

ואחרי זה באים התוס׳ לשאול את השאלה, למה בכלל יש גזירה שמא יעלה ויתלוש ביו״ט, הרי אפילו לכתחלה מותר לתלוש, שהרי כל מלאכת אוכל נפש מותרת ביו״ט, ולמה שיהיה איסור לכתחלה לתלוש פירות מן האילן ביו״ט, הרי זו מלאכת אוכל נפש, וכמו כן שואלים התוס׳ ממה שמפורש במשנה לקמן בדף כ״ג שאסור לצוד דגים מן הביברים ביו״ט משום איסור צידה, למה שלא יהיה מותר, מכיון שהרי זו מלאכת אוכל נפש.

ואומרים התוס׳, ואין לומר שהטעם הוא שכל דבר שהוא יכול לעשות אותו מערב יו״ט אסור לעשות אותו ביו״ט עצמו, שהרי לקמן בדף כ״ח מבואר שזה רק לגבי מכשירין שיש חילוק בין אפשר לעשות אותן מערב יו״ט בין אי אפשר, אבל באוכל נפש כולי עלמא מודו שאפילו אפשר לעשותן מערב יו״ט מותר לעשות אותם ביו״ט.

ותוס׳ אומרים שיש אומרים שלכן אין צדין, שמא הוא יצוד דגים טמאים שהם אינם צורך, ותוס׳ שואלים על זה שאם כן הרי זו תהיה מלאכה שאינה צריכה לגופה שגם היא מותרת, אם כן למה באמת אסור ליתלוש את הפירות או לצוד דגים, הרי זו מלאכה שהיא מלאכת אוכל נפש.

על כן מפרש רבינו נתנאל מקינון, שבירושלמי יש ללמוד מהפסוק שנאמר בפרשת בא, ״אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם״, שזה הפסוק שממנו לומדים שהתורה התירה ביו״ט לעשות מלאכת אוכל נפש, ובסמוך לכך כתוב ״ושמרתם את המצות״, ולומדים שאותם מלאכות שמשימורא ואילך הם המותרות, דהיינו משעת לישה ואילך, שהרי ב״ושמרתם את המצות״ דורשים שצריך לשמר את המצות שלא יחמיצו, ומשעה שלשים את הבצק שייך לשמר אותם שלא יחמיצו, לכן כל המלאכות שהם לצורך אוכל נפש שמותרות, הם רק אלו שמשעת לישה שזה משימור ואילך, אבל שאר המלאכות הנעשות מקודם לכן, כמו קצירה או תלישה מן האילן שזה מלאכת קוצר, או צידה של הדגים, כל אלו הם אסורים.

ועוד מביאים תוס׳, שבירושלמי יש מיעוט אחר, שנלמד מהפסוק ״אך״ שלא לקצור, ומשמע מדברי התוס׳ שהם לומדים בדברי הירושלמי שזה אמנם איסור מדאורייתא, שלא התירה התורה מלאכות של אוכל נפש אלא אלו המלאכות שהם מלישה ואילך, ולא אלו המלאכות הקודמות.

אבל רש״י בתחלת פרק שלישי מפרש כדברי הפירוש הזה שתוס׳ דוחים אותו, כי רש״י בתחלת פרק שלישי על אותה משנה שתוס׳ הביאו שאין צדין דגים מן הביברים ביו״ט בדף כ״ג סוף עמוד ב׳, שם רש״י מפרש שאע״ג ששחיטה ואפיה ובישול הם מהוות מלאכות והותרו לצורך יו״ט, זה הטעם משום שמערב יו״ט אי אפשר לשחוט שמא הבשר יתחמם ויסריח, אבל צידה אפשר לצוד מבעוד יום, והוא יניח את הדג במצודתו בתוך המים והוא לא ימות, ולמחר הוא יקח אותו, ולכן מכיון שזה אפשרי לעשות את זה מערב יו״ט לכן זה אסור לעשות את זה ביו״ט, והתוס׳ אצלנו הרי דוחים את הטעם הזה, וגם שם בדף כ״ג ע״ב הם דוחים את זה, משום שהם סבורים שאין לחלק באוכל נפש עצמו בין אם אפשר לעשות אותו מערב יו״ט לאי אפשר אלא דווקא במכשירין יש חילוק לכך, ומה שאסרו לצוד דגים מפרשים שם התוס׳ שלדעת רבינו נתנאל מקינון זה משום שזה דומה לקצירה, וכמו שקצירה היא אסורה כך גם צידת הדגים אסורה כי זה דומה לקצירה, משמע מזה ששיטת התוס׳ ללמוד מהירושלמי שזה דאורייתא, וכך יש הרבה מן הפוסקים שסוברים שזה אמנם דאורייתא.

אבל בתחלת פרק שלישי פרק אין צדין, הרא״ש גם כן דוחה את מה שרש״י פירש שהטעם למה אסור לצוד הוא בגלל שאפשר היה לעשות את זה מערב יו״ט, והרא״ש מסביר שזה רק איסור דרבנן, משום שרבנן גזרו על קצירה ובצירה וטחינה, לפי שאדם רגיל לבצור את כל כרמו כאחד ולקצור את כל השדה כאחד ולטחון הרבה ביחד, ולדרוך ענבים כאחד, לכן אסרו חכמים את כל אלו שהם דומים לעובדא דחול, ומטעם זה גם כן אסרו צידה של דגים, כי לפעמים תעלה במצודתו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הרבה דגים וזה דומה לעובדא דחול, הרי שלדעת הרא״ש כל האיסור במלאכות אלו אינו אלא איסור דרבנן, ולאחר מכן הרא״ש מביא את הירושלמי שתוס׳ הביאו, ולשונו של הרא״ש שהירושלמי מסמיך את זה על הפסוקים, והבין המהרש״ל בכוונת דברי הרא״ש, שרבנן הם אלו שגזרו על קצירה ובצירה, אלא שהסמיכו את זה על הפסוק, והוא מביא את כל הדרשה של הירושלמי מהפסוק ״אך אשר יאכל לכל נפש״ ״ושמרתם את המצות״, כלומר מלישה ואילך מותר ולא מלאכות שקודם הלישה, ותני חזקיה ״אך״ הוא לבדו, הרי יש כאן מיעוטים שמכאן שלא יקצור ולא ירקד ביו״ט, והקרבן נתנאל כבר העיר שם, שבודאי דעת הירושלמי שזה אסור מדאורייתא משום שמפורש בירושלמי שהבורר המרקד והטוחן ביו״ט לוקה ארבעים שיש חיוב מלקות, והוא לומד את זה מהפסוק הזה, הרי שברור ששיטת הירושלמי שכל המלאכות האלו שקודם לישה הם אסורים מדאורייתא, ולדעת הרא״ש אין זה אלא איסור דרבנן, ולדעת רש״י האיסור הוא משום שזו מלאכה שאפשר לעשות אותה מערב יו״ט.

ובענין צידה כבר נלמד בבתחלת פרק שלישי, אבל לענין המלאכות האלו שהוזכרו כאן בתוס׳ נביא איך שנפסק להלכה בתחלת הלכות יו״ט, בסימן תצ״ה סעיף ב׳ פוסק המחבר כדעתו של הרא״ש, קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה וצידה, אע״פ שהם מלאכת אוכל נפש אסרום חכמים, שמן התורה כל מלאכה שהוא באוכל נפש מותר, אלא חכמים אסרו דברים שהם הרבה עבודה שהאדם רגיל לעשות הרבה מהם, לקצור את השדה ולבצור את הכרם כאחד, ואם כן הוא יטרד כל היום בעבודתו וימנע משמחת יו״ט ולכן אסרו אותם חכמים כפי שמסביר המשנה ברורה מדברי הפוסקים, ולא הניחו בה היתר של מלאכת אוכל נפש רק דברים שמן הסתם הם רק לצורך אכילת יו״ט, וגם הזכיר המשנה ברורה, שהרבה פוסקים חולקים וסבורים שהמלאכת עבודה של אלו המלאכות אסורה מן התורה אפילו באוכל נפש, ולא התירה התורה באוכל נפש אלא מה שהוא דרך לעשות ליום זה, כגון מלישה ואפיה ואילך שכל אלו הם מלאכות שהם לצורך אכילה ביו״ט.

רבי יצחק אמר, גזרה משום משקין שזבו, קי״ל שמשקין שזבין מאליהם מן הפירות הם אסורים לבו ביום, כפי שמפורש במשנה מביא רש״י משבת דף קמ״ג שאם יצאו מעצמן אסורים, כלומר משקין היוצאים מהפירות מעצמן אסורים בו ביום, וגם הביצה דומה לאותן משקין, שהרי גם הביצה זבה ויוצאת מהמקום שבו היא היתה בלועה במעי התרנגולת והיא זבה ויוצאת.

אמר ליה אביי שוב הקשה לו אביי, **משקין שזבו טעמא מאי, גזרה שמא יסחוט**, הרי האיסור לאכול ולשתות את המשקין שיצאו מאליהן מן הפירות הוא רק איסור דרבנן שמא יסחוט, והסחיטה של הפירות היא כבר מלאכה דאורייתא, כי סחיטת פירות היא תולדה של מלאכת דש, דש הוא אחד מהאבות מלאכות שמפרק את החטים מהקליפה שלהם, וגם כאן סחיטת הפירות פירושו שהוא מפרק להוציא את המשקין מתוך הזג, מתוך הקליפה שלהם, כמו שמפרק את התבואה מהקש שלה, לכן סחיטה היא מלאכה דאורייתא כי היא תולדה של מלאכת דש, ולכן אסרו לשתות את המשקין שזבו ויצאו מאליהם כדי שלא יבוא לסחוט, אם כן **היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה**, שוב אותה שאלה, כיון שהאיסור של משקין שזבו בבו ביום אינו אלא גזירה דרבנן, איך אנחנו נאסור את אכילת הביצה גזירה משום אותה גזירה.

מתרצת שוב הגמרא, **כולה חדא גזרה היא**, כלומר כשנמנו לגזור על משקין שזבו, כללו בגזירה שלהם גם את הביצה, שעל אף שהביצה לא שייך בה את החשש שמא יסחוט, אבל כיון שגם היא נחשבת כמו משקין שזבו כי גם היא זבה ויוצאת מהמקום שהיא היתה בלועה, אם כן כשגזרו על המשקין שזבו אף הביצה היתה במשמע של אותה גזירה.

הרי שלמדנו מחלוקת של אמוראים איך להעמיד את המשנה ומה להסביר בטעמם של בית שמאי הסוברים שביצה שנולדה ביו״ט לא תאכל.

לדעת רב נחמן מדובר בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, והאיסור הוא משום מוקצה.

ואילו לדעת רבה מדובר בתרנגולת העומדת לאכילה והאיסור הוא משום הכנה דרבה.

ולדעת רב יוסף האיסור הוא גם כן בתרנגולת העומדת לאכילה גזירה משום פירות הנושרין.

ולדעת ר׳ יצחק גם בתרנגולת העומדת לאכילה גזירה משום משקין שזבו.

ועכשיו מסבירה הגמרא את שיטתן, **כולהו כרב נחמן לא אמרי** כל האמוראים האלו, דהיינו רבה שמעמיד את המשנה משום הכנה, ורב יוסף ור׳ יצחק שהעמידו את זה משום גזירה, הם אינם מעמידים את המשנה כרב נחמן שמדובר בתרנגולת העומדת לגדל ביצים והאיסור לאכול את הביצה שנולדה ביו״ט הוא מחמת מוקצה, **כי קושיין** שהרי שאלנו על דברי רב נחמן ועל האוקימתא שלו, ונפלוג בתרוייהו, שהמשנה יכלה להביא שנחלקו בית שמאי ובית הלל לא רק בביצה שנולדה אלא גם בתרנגולת עצמה, ושהמשנה תאמר שהיא וביצתה בית שמאי אומרים תאכל ובית הלל אומרים לא תאכל, ומשום קושיא זאת לא רצו שאר אמוראים להעמיד את המשנה כדברי רב נחמן.

כרבה נמי לא אמרי כמו כן הם לא רצו להעמיד את המשנה כדברי רבה, **הכנה ליתּ** להו כי הם לא סוברים ללמוד מהפסוק ״והיה ביום השישי והכינו״ את מה שרבה לומד שצריך הכנה לסעודת שבת ולסעודת יו״ט מבעוד יום של חול, וכאן שהביצה נולדה ביו״ט שלאחר השבת הרי השבת הכינה את זה ליו״ט ועל אף שזה היה הכנה בידי שמים זה אסור, הם לא סוברים את הדין הזה של הכנה.

אבל שואלת הגמרא, **אלא רב יוסף, מאי טעמא לא אמר כרבי יצחק**, למה רב יוסף אינו מעמיד את הטעם של המשנה שלבית הלל הביצה אסורה באכילה גזירה משום משקין שזבו, ולמה הוא סובר שהאיסור הוא גזירה משום פירות הנושרין.

עונה המרא, **אמר לך, ביצה אוכלא, ופירות אוכלא, לאפוקי משקין דלאו אוכלא**, הרי הביצה היא אוכל, וכמו כן הפירות הנושרין הם גם כן אוכל, אם כן ראוי יותר להסביר שהביצה נאסרה בגזירה של פירות הנושרין כשגזרו על הפירות הנושרין כללו את הביצה שנולדה מן התרנגולת גם כן בכלל אותה גזירה כיון שזה דומה לפירות, הפירות הם אוכל וגם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הביצה היא אוכל, לאפוקי משקין שזה לא אוכל, לכן כשגזרו על משקין שזבו ויצאו מעצמן לא היתה ביצה במשמעות של הגזירה, שהרי היא בכלל אינה משקה, אבל בכלל הגזירה של פירות הנושרין כן היתה הביצה במשמעות של הגזירה.

שוב שואלת הגמרא, **ורבי יצחק מאי טעמא לא אמר כרב יוסף**, למה ר׳ יצחק לא מסביר כדברי רב יוסף שאומר שהגזירה היא משום פירות הנושרין.

עונה הגמרא, **אמר לך, ביצה בלועה ומשקין בלועין, לאפוקי פירות דמגלו וקיימו**, הרי הביצה בלועה בתוך התרנגולת והיא זהב ונוזלת ויוצאת לחוץ, וכמו כן גם המשקין היו בלועין **בחרצן**, כך אומר רש״י כאן שהמשקין בלועין בחרצן, והרש״ש מעיר ושואל שקודם בד״ה שמא יסחוט אמר רש״י שסחיטת הפירות היא תולדה של דש כי הוא מפרק אותה מתוך הזג שלהם, כלומר מתוך הקליפה, וכאן אומר רש״י שהמשקין בלועין בחרצן, **ועכ״פ כיון שהמשקין הם בלועים וזבים לחוץ אם כן כשגזרו לאסור את המשקין שזבין ויוצאין מאליהם גם הביצה היתה כלולה במשמעות של אותה גזירה** כיון שגם הביצה בלועה בתוך התרנגולת, ולכן שייכת הביצה לגזירה של משקין שזבו, לאפוקי פירות דמגלו וקיימו, הרי הפירות גלוים וקיימים, ונשירת הביצה היוצאת ממקום שהיתה בלועה לא נכללת בכלל של נשירת הפירות, ולכן כשגזרו על נשירת פירות סובר ר׳ יצחק שלא היתה הביצה במשמעות של אותה גזירה, רק כשגזרו על משקין שזבו אז הביצה נכללה באותה גזירה.

ואומרת הגמרא, **ואף רבי יוחנן סבר גזרה משום משקין שזבו**, גם ר׳ יוחנן יש להוכיח שהוא סובר שהאיסור של ביצה שנולדה ביו״ט זה נכלל בגזירה של משקין שזבו.

דרבי יוחנן רמי דרבי יהודה אדרבי יהודה ומשני זה נלמד מזה שר׳ יוחנן שאל קושיא מדברי ר׳ יהודה על דברי ר׳ יהודה ותירץ, שמזה שהוא שואל את הקושיא כפי שנלמד בהמשך הגמרא יש ללמוד שר׳ יוחנן גם הוא סובר שהטעם לאסור את הביצה שנולדה ביו״ט הוא גזירה משום משקין שזבו.

ומה היתה הקושיא, **תנן** למדנו במשנה במסכת שבת, **אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין** אסור לסחוט פירות כדי להוציא מהם את המשקין כפי שכבר הזכרנו שסחיטת פירות להוציא משקין היא מלאכה ואיסור דאורייתא תולדה של מלאכת דש, **ואם יצאו מעצמן אסורין** אם הם יצאו מעצמם הם אסורים בו ביום גזירה שמא יסחוט, **רבי יהודה אומר, אם לאוכלין היוצא מהן מותר** אם הפירות האלו היו מכונסים אצלו כדי לאכול אותם, אם כן מה שיוצא משקין מהפירות מותר בו ביום, שמכיון שהוא רוצה פירות אלו והוא הכניס אותם לאכילה הוא לא רוצה שיצאו מהם המשקין ולא ניחא ליה במשקין אלו שיצאו, אם כן אין לגזור שאם תרשה לו להשתמש במשקין הוא יבוא לסחוט את הפירות, הוא הרי בכלל אינו מרוצה ולא רוצה את המקשין האלו, כי הוא רוצה שהפירות יהיו לאכילה, **ואם למשקין** אבל אם הוא כנס ואיסף אותם כדי לסחוט אותם למשקין, **היוצא מהן אסור** המשקין שיוצא מעצמו גם כן אסור גזירה שמא הוא יבוא לסחוט, **אלמא כל אוכלין לרבי יהודה אוכלא דאפרת הוא** מכיון שהוא אומר שאם הוא אסף את הפירות האלו לאוכלין המשקין שיוצא מהם מותר, כל לאוכלין אמר שבדבר היוצא מהם יהיה מותר, כי זה אוכלא דאפרת הוא, כלומר זה כמו אוכל שנפרד מהאוכל ואין הוא נכלל בכלל הגזירה של משקין שזבו.

ומזה שאל ר׳ יוחנן, **ורמינהו** למדנו משנה במסכת עירובין, **ועוד אמר רבי יהודה, מתנה אדם על כלכלה של פירות ביום טוב ראשון ואוכלה בשני, וכן ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני.**

מסביר רש״י, המשנה הזאת בעירובין דף ל״ט כתוב בה בתחלת המשנה, ר׳ יהודה אומר ראש השנה שהיה ירא שמא תתעבר, כלומר בגולה שלא יודעים האם בית דין הגדול שמקדשים את החודש על פי הראיה יעשו את החודש אלול חודש מעובר של שלשים יום ואז יהיו שני ימים טובים של ראש השנה, והוא צריך ללכת ביום הראשון של שני ימים אלו לצד אחד, נאמר לצד מזרח יותר רחוק מתחום אלפים אמה, וביום השני הוא צריך ללכת לכוון הנגדי לצד אחר, כלומר לצד מערב יותר מאלפים אמה, והוא רוצה להניח עירוב, הרי כך הוא הדין של עירובי תחומין, שאדם יכול להניח עירוב למרחק אלפים אמה מן המקום בו הוא שובת ועל ידי העירוב מותר לו ללכת עוד אלפים אמה, אמר ר׳ יהודה שיכול האדם לערב שני עירובין, והוא מניח עירוב לצד מזרח להיכן שהוא רוצה ללכת ביום הראשון של ראש השנה שהעירוב יקנה לו לצד מזרח, ואח״כ הוא מניח עוד עירוב נוסף לכיון הנגדי לצד מערב בשביל היום השני, ומותר לו על סמך העירוב שהוא הניח לצד מזרח ללכת ביום ראשון יותר מאלפים אמה לצד שהוא הניח את העירוב שיקנה לו ליום הראשון, וביום השני מותר לו ללכת אל אותו כיון שהוא הניח את העירוב לקנות ביום השני, למה, כי ר׳ יהודה סובר ששני ימים טובים של ראש השנה אם עשו אותם כשחודש אלו היה מעובר הם שתי קדושות, יום אחד הוא חול ויום אחד הוא יו״ט, אלא שאנחנו לא יודעים איזה מהם הוא חול ואיזה מהם הוא יו״ט, אם כן ממה נפשך הוא יכול לסמוך על העירוב, שהרי אם היום הראשון הוא קודש הרי הוא הניח עירוב לצד מזרח וקנה לו העירוב שהוא יוכל ללכת לשם, ואם הוא חול הרי בחול בין כה מותר לו ללכת להיכן שהוא רוצה, וכמו כן ביום השני, אם היום השני הוא יו״ט כי אתמול היה חול הרי יש לו עירוב שהוא הניח אותו לכיון שהוא רוצה ללכת ביום השני, ואם היום הראשון היה קודש הרי שהיום השני הוא חול ושוב הוא יכול ללכת להיכן שהוא רוצה.

ועל הדין הזה שהוא מערב שני עירובין הוסיפה המשנה, ועוד אמר ר׳ יהודה, כלומר שגם לענין זה סובר ר׳ יהודה ששני ימים טובים של ראש השנה הם שתי קדושות, היינו שני ימים שרק אחד מהם יו״ט והשני הוא חול, אלא שאנחנו נוהגים את שני הימים יו״ט מספק כי אין אנו יודעים איזה מהם קודש ואיזה מהם חול, ואם היה לו כלכלה (סל) של פירות טבל, והוא שכח ולא עישר אותם מערב יו״ט, והרי ביו״ט עצמו אי אפשר לעשר, כי הרי למדנו במשנה לקמן בדף ל״ו אין מגביהין תרומות ומעשרות ביו״ט, אסור לעשר תרומות ומעשרות ביו״ט מן הפירות שהם טבל, אבל יכול הוא ביום הראשון של שני ימים של ראש השנה לעשר אותם בתנאי, והוא אומר כך, ״אם היום חול ולמחר קודש אלו תרומה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ומעשרות על אלו", והוא מעשר אותם כי היום זה חול, "ואם היום קודש אין בדברי כלום", כי אם היום הוא קודש הוא לא רוצה להפריש תרומות ומעשרות, כי הרי אסור להפריש תרומות ומעשרות ביו"ט, והוא נותן בהם סימן שידע איזה הם הפירות שהוא עשה אותם להיות תרומה ומעשרות על הפירות האחרים, וביום הראשון הוא עדיין לא יכול לאכול מהפירות שנשארו אחרי ההפרשה כיון שאולי היום זה יו"ט ואז הוא אמר אין בדבריו כלום ועדיין לא עישר לתקן את הפירות, אבל למחרת ביום השני הוא חוזר ואומר כך, אם היום חול ואתמול היה קודש יהיו אלו תרומה על השאר, ואם היום קודש הרי שכבר מאתמול נעשו הפירות האלו תרומה וממה נפשך נתקנו הפירות והוא רשאי לאכול אותם.

וכן ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני, משום שלגבי ביצה זה גם נחשב שתי קדושות הן, שהיום האחד הוא חול והיום האחד הוא יו"ט, והנולדת בראשון, כלומר ביצה שנולדה בראשון מותרת בשני ממה נפשך, אם היום הראשון הוא היה יו"ט נכון שזו ביצה שנולדה ביו"ט כי הרי רק באותו יום היא אסורה ואילו למחרת היא מותרת באכילה, ואם אתמול היה חול אם כן ודאי שמותר לאכול את הביצה הזאת שנולדה ביום הראשון שהוא חול היום ביום השני שהוא יו"ט.

ומזה דייק ר' יוחנן לשאול, **בשני אין, בראשון לא**, שדווקא ביום השני מותר לאכול את הביצה שנולדה ביום הראשון, אבל ביום הראשון עצמו אסור לאכול, והרי קשה על מה שר' יהודה סובר שכל אוכלין זה אוכלא דאפרת, שאם הוא איסף את הפירות בשביל אכילה מותר לאכול מהמשקין שיוצאים מהפירות האלו מאליהן מכיון שזה נחשב אוכלא דאפרת, אם כן למה כאן הביצה שנולדה מהתרנגולת אסורה באכילה ביו"ט שבו היא נולדה, הרי מזה יש ללמוד שכל דבר שזב ויוצא מן המקום הבלוע ביו"ט אפילו אם זה אוכל הוא גם כן אסור, זו היא הקושיא והסתירה ששאל ר' יוחנן מדברי ר' יהודה על דברי ר' יהודה.

ומשני רבי יוחנן ור' יוחנן תירץ, **מוחלפת השיטה** ששיטת המשנה של אין סוחטין את הפירות צריכים להפך אותה, ומה שנאמר במשנה על שמו של ר' יהודה צריך לומר את זה על שם של רבנן, ומה שנאמר על שמם של רבנן צריך לומר את זה על שמו של ר' יהודה, כלומר הרישא שנאמר שם שאם המשקין יצאו מעצמן אסורין בלי לחלק אם הפירות היו מכונסים לאכילה או מכונסים למשקין זה מה שר' יהודה סובר שהוא זה שסובר שאפילו אם הפירות היו מכונסים בשביל לאכול מהם אעפ"כ המשקין שיוצאים מאליהם אסורים בגזירה של משקין שזבו, ולא אומרים אוכלא דאפרת, ומשום כך הוא גם סובר שהביצה שנולדה מן התרנגולת אסורה ביו"ט באכילה, שכל דבר שזב ממקומו הבלוע ביו"ט אפילו אם הוא אוכל הוא גם כן אסור, ומה שנאמר במשנה שיש חילוק שאם הוא כינס את הפירות לאוכלין המשקה היוצא מהן מותר, ורק אם הוא כינס אותם למשקין היוצא מהן אסור, את זה רבנן אמרו, ולא ר' יהודה.

ואם כן אומרת הגמרא, **ומדקא מרמי להו אהדדי** ומכיון שר' יוחנן מקשה את הדין של משקין שזבו על הדין של ביצה שנולדה מתרנגולת, **שמע מינה חד טעמא הוא**, ובהכרח שר' יוחנן לומד שטעם אחד לשניהם ומי שאוסר את המשקין שזבו אפילו מפירות שהוא כינס אותם לאכילה הוא זה שיכול לאסור את הביצה שנולדה מן התרנגולת ביו"ט, אבל מי שמתיר לשתות מן המקשין שיצאו מעצמם מהפירות שהוא כינס אותם לאכילה משום שזה אוכלא דאפרת, גם אינו יכול לאסור את הביצה שנולדה מהתרנגולת כיון שזה אוכלא דאפרת, שמי שאוסר בזה אוסר בזה, ומי שמתיר בזה מתיר בזה, ומזה שר' יוחנן הקשה ממשקין שזבו על ביצה שנולדה ביו"ט מבואר שהוא סובר גם כן שהאיסור של ביצה שנולדה ביו"ט הוא גזירה משום מקשין שזבו.

- דף ג' ע"ב

רבינא אמר לעולם לא תיפוך, מה שר' יוחנן אמר מוחלפת השיטה לומר שר' יהודה הוא זה שאוסר משקין אפילו אם הם יוצאים מפירות המכונסין לאכילה, לעולם לא תיפוך, אין צורך להפך, ור' יהודה הוא אמנם זה שמחלק שאם אספו את הפירות לאכילה משקין היוצאים מהם כן מותרים, והם לא בכלל גזירת משקין שזבו, כי הם אוכלא דאפרת, **ורבי יהודה לדבריהם דרבנן קאמר** להו מה שר' יהודה אומר שהביצה שנולדה ביו"ט ראשון של ראש השנה תהיה מותרת באכילה בשני, שמזה משמע שביום הראשון בו היא נולדה היא כן אסורה באכילה, זה לא אמר ר' יהודה לדעת מה שהוא סובר, אלא לדבריהם דרבנן קאמר להו, וכך הוא אומר, **לדידי אפילו בראשון נמי שריא** אני לעצמי סובר שאפילו ביו"ט ראשון גם כן הביצה הזאת מותרת, **דאוכלא דאפרת הוא** שמכיון שהתרנגולת עומדת לאכילה והביצה שנולדה ממנה זה אוכל שנפרש ונבדל, אם כן אין בזה שום איסור, שמכיון שאין בזה משום סחיטה, אין בזה משום משקין שזבו, כיון שזה עומד לאכילה, כי ר' יהודה לשיטתו הרי סובר שגם משקין היוצאים מאליהם מפירות שמכונסים לאכילה זה אוכלא דאפרת שהמשקין מותרין באכילה, כי מכיון שהם עומדים לאכילה אין בזה גזירה שמא יבוא לסחוט, ואם כן גם ביצה היוצאת מן התרנגולת מותרת באכילה ולא שייך בזה האיסור של משקין שזבו.

אלא לדידכו, הוא שואל על רבנן שאוסרים אפילו ביו"ט השני את הביצה שנולדה ביום הראשון, **אודו לי מיהת דבשני שריא דשתי קדושות הן**, כלומר, אפילו שאתם סוברים שהאיסור לאכול ביצה שנולדה ביו"ט הוא משום גזירה של משקין שזבו, ואפילו בתרנגולת העומדת לאכילה גם יש גזירת משקין שזבו, כמו שאתם סוברים שבפירות העומדים לאכילה וכנסו אותם לאכילה אעפ"כ המשקין שיוצאים מהם אסורים גם הביצה שנולדה מתרנגולת העומדת לאכילה יש בה כן איסור אם היא נולדה ביו"ט משום משקין שזבו, אבל ר' יהודה שואל אותם, תודו לי שביום השני היא תהיה מותרת, למה, דשתי קדושות הן, והרי האחד מהימים הוא חול, ואם כן ממה נפשך, אם היום ביום השני זה יו"ט, הרי הביצה נולדה אתמול שזה יום חול, ובודאי שהיא מותרת היום באכילה, ואם היום הוא יום חול והביצה שנולדה ביום הראשון אמנם נולדה ביו"ט אבל עכשיו כיון שזה כבר חול היא שוב מותרת באכילה, זה מה שר' יהודה שואל אותם, שביצה שנולדה ביו"ט ראשון תהיה מותרת באכילה ביו"ט שני כיון שזה שתי קדושות.

ואמרי ליה רבנן לא, קדושה אחת היא, ואין זה דומה לשאר ימים טובים של גלויות שנוהגים שני ימים רק משום ספיקא,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כי אלו השני ימים טובים של ראש השנה לא נתקנו לנהוג בשני הימים יו״ט רק משום ספק, שאף בזמן הבית דין כשנהגו לקדש את החודש על פי הראיה ובמקום שבית דין הגדול היו יושבים, היו גם עושים את יו״ט של ראש השנה שני ימים, באופן שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה כמפורש בגמרא בראש השנה דף ל׳ ע״ב, כלומר הרי כשהגיע היום השלשים של חודש אלו היו צריכים לנהוג בו קודש מתחלתו של הלילה, שמא מחר יבואו עדים ויעידו על שראו את מולד הלבנה ובית דין יקדשו את החודש, נמצא שיום זה הוא אחד בתשרי שזהו יו״ט של ראש השנה, ואם באמת באו עדים וקדשו את החודש הרי ראש השנה היה רק יום אחד, אבל אם העדים לא באו רק אחרי מנחה, מן המנחה ולמעלה, שוב לא קיבלו את העדים, והשלימו את היום הראשון לנהוג בו קודש, וגם למחרת נהגו בו קודש, הרי שעל אף שכבר ידעו שהיו״ט יהיה למחר, אעפ״כ השלימו גם את היום הזה לנהוג בו קודש, הרי שנהגו מעיקר הדין שני ימים של יו״ט של ראש השנה קודש, ולא רק משום ספק איזה מהם חול ואיזה מהם יו״ט, לכן זו קדושה אחת, וכמו שהביצה שנולדה ביו״ט ראשון אסורה ביו״ט ראשון מטעם זה של גזירת משקין שזבו, כך היא גם אסורה ביו״ט שני כי זו קדושה אחת.

רבינא בריה דרב עולא אמר, הוא בא לתרץ את הסתירה ששאל ר׳ יוחנן מדברי ר׳ יהודה על דברי ר׳ יהודה, שמלכתחלה בכלל לא קשה, מה שר׳ יהודה אמר שהביצה שנולדה ביו״ט ראשון של ראש השנה מותרת רק ביו״ט שני אבל ביו״ט ראשון היא אסורה, **הכא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, ורבי יהודה לטעמיה דאית ליה מוקצה**, זה מדובר בתרנגולת העומדת לגדל ביצים שהיא מוקצה, ולכן הביצה שנולדה מאותה תרנגולת נגררת אחרי התרנגולת שגם היא תהיה מוקצה, ור׳ יהודה הוא לשיטתו לאסור מוקצה, והטעם של הביצה שהיא אסורה ביו״ט שבו היא נולדה, זה לא משום משקין שזבו, אלא משום מוקצה, ור׳ יהודה לשיטתו שסובר מוקצה, ר׳ יוחנן ששאל את הקושיא זה משום שהוא סובר שהטעם של ביצה שנולדה ביו״ט אסורה באכילה זה משום משקין שזבו, אבל רבינא בריה דרב עולא מתרץ שטעמו של ר׳ יהודה לאסור את הביצה שנולדה בתרנגולת זה משום מוקצה, ומדובר בכלל בתרנגולת העומדת לגדל ביצים.

מיתיבי שואלת הגמרא מברייתא, וקושיא זאת מתייחסת לאמוראים שנחלקו בתחלת הסוגיא בטעמם של בית הלל במשנה האומרים שביצה שנולדה ביו״ט לא תאכל, למדנו בברייתא, **אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביום טוב** בין אם זו ביצה שנולדה בשבת ובין אם זו ביצה שנולדה ביו״ט, **אין מטלטלין אותה** אסור לטלטל את הביצה, **לא לכסות בה את הכלי**, היינו אם רוצים להשתמש בביצה לכסות פי צלוחית, פה של בקבוק אפשר לסגור אותו על ידי ששמים עליו ביצה ואסור לטלטל את הביצה בשביל לכסות בה את הכלי, **ולא לסמוך בה כרעי המטה**, הביצה אם זוקפים אותה כנגד חודה אפשר להניח עליה משא כבד, ואסור לו להשתמש בביצה זאת לסמוך בה את רגלי המטה, **אבל כופה עליה את הכלי בשביל שלא תשבר**, מותר לו לקחת כלי לכפות (להניח) אותו מעל הביצה, כדי שהיא לא תשבר, ואע״פ שהביצה עצמה אינה ניטלת, מטלטלים את הכלי לצרכה, שמותר לטלטל כלי לצורך דבר שהוא עצמו אינו ניטל בשבת.

ורש״י כבר מסביר שזה לאפוקי מדר׳ יצחק הסובר בגמרא שבת דף מ״ג שאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת, הרי שברייתא זאת חולקת על דינו של ר׳ יצחק והיא סוברת שמותר לקחת כלי ולטלטל אותו לצורך הביצה על אף שהביצה עצמה אינה ניטלת בשבת, ור׳ יצחק עצמו איך הוא יעמיד את מה שנאמר בברייתא שכופה עליה את הכלי בשביל שלא תשבר, אומר רש״י ר׳ יצחק מעמיד את זה כשהוא בין כה צריך למקומו של הכלי, ואת הכלי הוא מרים כדי שיוכל להשתמש במקום בו הכלי מונח, ומכיון שהוא נטל אותו בידיו כדי לפנות את המקום מותר לו כבר לטלטל אותו למקום שהוא צריך אותו ולשים אותו מעל גבי הביצה שלא תשבר.

ותוס׳ כבר אומרים, שמכאן ראיה ומכאן פוסקים שמה שקי״ל שדבר שמלאכתו לאיסור אסור בטלטול, אינו אלא דווקא לטלטל אותו שלא לצורך גופו או לצורך מקומו, אבל אם הוא צריך לטלטל את הדבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו כי הוא רוצה להשתמש בו לדבר היתר, או לצורך מקומו כי הוא צריך את המקום בו מונח הכלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטל אותו, ואם הוא התחיל לטלטל אותו בגלל שהוא צריך לגופו או למקומו מותר לו כבר להוליך את זה אפילו למקום שהוא רוצה, כפי שראינו כאן שהואיל וצריך למקומו או כמו כן אם הוא יצטרך לגוף הכלי, כבר מותר לו לטלטל את זה לכפות את זה על הביצה.

וממשיכה הברייתא ואומרת, **וספיקא אסורה** הספק של ביצה זו אסור, והגמרא הבינה עכשיו בהוה אמינא שהכוונה שאם יש לי ספק על הביצה, ספק אם נולדה ביו״ט ספק אם נולדה בחול, אז היא אסורה ביו״ט, **ואם נתערבה באלף, כולן אסורות**, אם הביצה הזאת נתערבה באלף ביצים, שהאלף ביצים האלו הם ודאי לא נולדו ביו״ט והם מותרים, אבל כיון שנתערב בהם ביצה כזאת שנולדה ביו״ט כולם אסורות.

ומזה שואלת הגמרא, **בשלמא לרבה דאמר משום הכנה, הוי ספיקא דאורייתא**, רבה שסובר שהאיסור של הביצה שנולדה ביו״ט זה משום הפסוק ״והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו״ שזה משום הכנה, אז ברור שזה ספיקא דאורייתא, לכן גם ספק אסור כי זה הוא הכלל **וכל ספיקא דאורייתא לחומרא, אלא לרב יוסף ולרבי יצחק דאמרי משום גזרה**, רב יוסף שסובר שהטעם שביצה שנולדה ביו״ט אסורה זה גזירה משום פירות הנושרין, ור׳ יצחק סובר שהביצה אסורה גזירה משום משקין שזבו, כיון שכל האיסור של הביצה אינו אלא דרבנן, **ספיקא דרבנן היא וכל ספיקא דרבנן לקולא**, שהרי מכיון שאפילו אם זה ודאי נולד ביו״ט האיסור הוא רק גזירה דרבנן, אם כן אם זה ספק אם זה נולד ביו״ט הרי זה ספק בדבר שאסור מדרבנן, וספיקא דרבנן צריך להיות לקולא.

מתרצת הגמרא, **(אמרי לך), סיפא אתאן לספק טרפה**, הסיפא שמדברת על ספק אסור, לא מדובר בספק אם ביצה זו נולדה ביו״ט או שזו ביצה שנולדה בחול, אלא מכיון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהברייתא מדברת בדיני ביצה, לכן גם הובא כאן הדין של ספק אם הביצה נולדה מתרנגולת טריפה שזו ביצה האסורה, ספק אם נולדה מתרנגולת כשרה שזו ביצה המותרת, הספק הוא אסור, וכאן ודאי שזה אסור כי זה ספיקא דאורייתא האם זה ביצה שנולדה מטריפה, ולא מדובר בכלל ביו״ט.

מסביר המהרש״א, שמה שהגמרא אמרה כאן שבשלמא לרבה הוי ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא, משום שמדובר ביו״ט אחר השבת ושבת אחר היו״ט, הרי כך למדנו שאליבא דרבה ביצה שנולדה ביו״ט אחר השבת או בשבת שאחר היו״ט היא זו שאסורה מדאורייתא משום הכנה דרבה, כי אין השבת מכין ליו״ט ואין יו״ט מכין לשבת, אבל אם הביצה נולדה בשבת רגילה דהיינו שהיא לא אחר יו״ט, או ביו״ט רגיל שהוא באחד מימי השבוע לא אחר השבת, הרי גם לרבה זה רק משום גזירה לאסור את הביצה ביו״ט רגיל גזירה משום יו״ט אחר השבת, ולאסור את הביצה שנולדה בשבת רגילה גזירה משום שבת אחר יו״ט, אם כן הרי גם לרבה ביצה שנולדה ביו״ט רגיל אין זה אלא מדרבנן, אבל לרבה לא קשה מהברייתא, כי אפשר להסביר שמדובר בביצה שנולדה ביו״ט אחר השבת או בשבת אחר היו״ט וזה איסור דאורייתא, ואם יש לי ספק אם זה נולד בשבת שאחר יו״ט או ביו״ט שאחר השבת הרי זה ספיקא דאורייתא לחומרא.

וכך גם הסביר הרשב״א, שרבה לא קשה שהרי אפשר למצוא שיהיה כאן ספיקא דאורייתא ביו״ט אחר השבת, ונעמיד כך את דברי הברייתא, אבל לרב יוסף ולר׳ יצחק שזה רק גזירות דרבנן, אין לך אפשרות להעמיד את הברייתא בשום אוקימתא, לכן הגמרא מקשה עליהם.

ולמה הגמרא לא מקשה לרב נחמן שסובר שהאיסור של ביצה שנולדה ביו״ט הוא משום איסור מוקצה, הרי גם איסור מוקצה הוא רק דרבנן, על זה מתרץ המהרש״א, משום שמוקצה חמור יותר והרי זה כעין דאורייתא, כמו ספק מוכן שנלמד בהמשך שזה אסור, כך הביא המהרש״א מהתוס׳ ישנים.

הרשב״א אומר שלכן לא הקשו על רב נחמן מכיון שבין כה כבר נדחו דבריו והאוקימתא שלו מכח הקושיא למה המשנה לא אמרה היא וביצתה שיחלוקו גם בתרנגולת עצמה, ואי נמי, רב נחמן יכול לענות לך, שהתנא הזה סובר שמוקצה הוא דאורייתא, וכמו שרבה סובר בפסחים שמוקצה הוא מדאורייתא.

שואלת הגמרא, אי הכי אם הסיפא של הברייתא שאומרת ספיקא אסורה מדובר בספק טריפה, כלומר בספק של ביצה, האם הביצה הזאת נולדה מתרנגולת טריפה או שמא זו ביצה שנולדה מתרנגולת כשרה, אימא סיפא, נתערבה באלף כולן אסורות, אי אמרת בשלמא ספק יום טוב ספק חול אם מדובר כאן בביצה שיש לי ספק אם היא נולדה ביו״ט והיא אסורה או שנולדה בחול והיא מותרת, לכן אפילו אם נתערבה באלף כולן אסורות, ולא אומרים שתהיה בטלה ברוב, משום שמכיון שלמחרת יהיה יום חול והיא תהיה מותרת באכילה, הוי דבר שיש לו מתירין שהוא יכול לאכול אותו אחר יו״ט בהיתר גמור, וכל דבר שיש לו מתירין, אפילו באלף לא בטיל, ואע״פ שמדאורייתא חד בתרי בטיל, כלומר איסור אחד שהתערב בשנים של היתר הרי האיסור בטל, כי כך כתוב בתורה ״אחרי רבים להטות״, החמירו רבנן שהואיל ויש לו מתירים לאחר זמן שלא יאכל אותו באיסור על ידי ביטול ברוב, אלא יחכה עד שהכל יהיה מותר באכילה הרי שזה דבר שיש לו מתירים אינו בטל אפילו באלף, ולכן גם כאן כיון שיש לו אפשרות לחכות עם כל התערובת הזאת למחר שהוא יהיה יום חול ויהיה היתר גמור לאכול, לא מתירים את הביטול.

אלא אי אמרת ספק טרפה, דבר שאין לו מתירין היא, ותבטל ברובא, אם מדובר בביצה שהיא ספק טריפה, הרי שאין לו מתירין ולעולם לא תהיה התערובת הזאת מותרת, אם כן למה לא נאמר שזה מתבטל ברוב, **וכי תימא ביצה חשובה ולא בטלה** ואם תרצה לומר שהסיבה שזה לא מתבטל באלף זה משום שהביצה יש לה חשיבות ודבר חשוב גם הוא אינו בטל, **הניחא למאן דאמר כל שדרכו לימנות שנינו**, הגמרא תביא מיד לקמן מחלוקת, על המשנה במסכת ערלה שמובאת לקמן, ששם מבואר שהדברים החשובים אינם בטלים, יש מי שלומד במשמעות דברי המשנה כל דבר שדרכו לימנות, כלומר כל דבר שיש בני אדם שמקפידים עליו מפני החשיבות שלו למכור אותו במנין ולא באומדנא, אפילו אם יש כאלה שכן מוכרים באומדנא הרי כיון שיש הרבה בני אדם שמפקידים למכור אותו במנין הוא לא בטל, אם כן אפשר לתרץ שלכן הביצה שנתערבה לא בטילה, כי היא חשובה, כי גם בביצה יש הרבה שמוכרים אותה במנין, **אלא למאן דאמר את שדרכו לימנות שנינו** אבל למי שסובר את שדרכו לימנות, כלומר את שדרכו המיוחד לכך, שאין שום אדם מוכר אותו באומדנא רק בדווקא במנין, זה יש לו חשיבות שהוא לא בטל אפילו באלף, אבל אם יש כאלה שמוכרים באומדנא אפילו שיש כאלו שמקפידים למכור במנין הרי זה כן מתבטל, **מאי איכא למימר**, הרי הביצה ודאי שאצל הרבה אנשים והרבה פעמים היא נמכרת באומדנא בלא מנין, אם כן לפי המאן דאמר הזה הביצה כן צריכה להיות בטלה באלף.

ועכשיו מביאה הגמרא את המשנה בערלה שעליה נחלקו האם כל שדרכו לימנות שנינו, שמספיק אם יש בני אדם שמקפידים למכור את זה רק במנין אפילו שלא כולם זה גם מספיק להחשב דבר חשוב שאינו בטל באלף, או שמא דווקא את שדרכו לימנות, משמעות הדברים, שרק מונים את זה במנין ואף אחד לא מוכר באומדנא, ולפי זה ביצה אין לה את החשיבות שלא להיות בטלה.

דתנן כי למדנו במשנה במסכת ערלה, **מי שהיו לו חבילי תלתן של כלאי הכרם**, תלתן מפרש כאן רש״י שזה מין קטניות למתק את הקדירה, והב״ח כבר ציין שבב״ק דף פ״א ובראש השנה דף י״ג רש״י פירש שהוא מין תבלין, ומהו השיעור של חבילי תלתן, מביא הרשב״א מהירושלמי שפירש עשרים וחמשה זרדין, או הגירסא שניה עשרה וחמשה זירין, ואם הם של כלאי הכרם **ידלקו** צריך לשרוף אותם כדין כלאי הכרם, שנאמר ״פן תוקדש״, פירושו תוקד אש, שכלאי הכרם אסורים בהנאה, כלומר אם הם גדלו בכלאים עם גפן הרי הם נאסרו ואסורים בהנאה וצריך לשרוף אותם, **נתערבו באחרות ואחרות באחרות, כולן ידלקו, דברי רבי מאיר**, אם החבילי תלתן האלה נתערבו בחבילי תלתן אחרים שהם לא כלאים, ושוב נתערבו אחרות באחרות, כולן, כל אלו שנתערבו בהם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

צריכים שריפה וידלקו, כך סובר ר׳ מאיר.

והתוס׳ שואלים, שאם כן אם הוא אומר אחרות באחרות, כלומר אם חבילה תלתן כזאת נתערבה בתערובת של הרבה חבילי תלתן, ואח״כ מאותה תערובת נפל שוב פעם להתערב בחבילי תלתן אחרים גם הם ידלקו, הרי שהוא אוסר ספק ספיקא, ואילו בזבחים בדף ע״ד מפורש שהגמרא שואלת וכי יש מי שאוסר ספק ספיקא באיסורי הנאה, ולמה הגמרא לא תפשוט מכאן שאוסרים אע״פ שזה גם כן ספק ספיקא.

ועונים התוס׳, שמה שלמדנו בברייתא הקודמת שלמדנו שספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות, אין מזה ראיה שספק ספיקא אסור, משום שאפשר לפרש כדברי רבינו תם שהסיפא של הברייתא ״ואם נתערבה באלף כולן אסורות״ לא מדובר שספק של ביצה אסורה נתערב באלף, אלא ביצה שהיא בודאי אסורה נתערבה באלף, ואפילו אם נפרש שנתערבה באלף כולן אסורות פירושו שאותה ביצה שהיא ספק איסור היא זו שאם היא נתערבה באלף כולן אסורות, גם לא קשה למה הגמרא שם בזבחים לא הביאה מהברייתא, משום שזו רק ברייתא, אבל כאן שאפשר להוכיח את זה מהמשנה ודאי שיהיה קשה.

ולכן אומרים תוס׳ שרבינו תם אינו גורס כאן ואחרות באחרות, כיון שזה יהיה כבר ספק ספיקא, אבל לאחר מכן תוס׳ אומרים בשני אופנים, שאפשר כן לגרוס אחרות באחרות, ולא נאריך כאן.

וחכמים אומרים, יעלו באחת ומאתים, מפרש רש״י, **אם נתערב אחד מהם, כלומר חבילה תלתן של כלאי הכרם נתערבה במתאים של היתר, שזהו השיעור שבו ערלה וכלאי הכרם שאסורים בהנאה מתבטלים שאם אחד של ערלה או איסור אחד של כלאי הכרם התערב בפי מאתים מהאיסור, הוא בטל באחד ומאתים, והלשון של רש״י לפרש את המלה ״יעלו״ באחד ומאתים מפרש רש״י שאם נתערב אחד מהם במאתים של היתר יעלה אחד מהם, היינו מעלים מהתערובת אחד מהם, וידלק, ואילו השאר מותרים, כי זהו השיעור של ביטול.**

וכבר העיר המהרש״ל בחכמת שלמה, שדברי רש״י הם נגד משנה מפורשת בפרק ב׳ של מסכת ערלה, שדווקא בתרומה אם נפל אחד של תרומה במאה של חולין שהתרומה מתבטלת, שם צריך להעלות אחד מהם לתת לכהן משום גזל השבט, אחרת יש כאן גזל אם הוא יאכל את הכל ולא יתן שום דבר לכהן, כי ודאי התערב פה אחד השייך לכהן, אבל בערלה וכלאי הכרם אין צורך להעלות את האחד שהתערב במאתים ויתבטל האיסור, וכך הוא מביא מהרמב״ם שפירש בריש פרק ג׳ דערלה שמה שנאמר בלשון המשנה ״יעלה באחד ומאתים״ ענינו שכשיערבו אותו במאתים יהיה הכל מותר ואין צורך להעלות, כך העיר המהרש״ל על דברי רש״י.

ומפרשת שם המשנה את טעמם, שהיה רבי מאיר אומר, את שדרכו למנות מקדש, כלומר לכן סובר ר׳ מאיר כולן ידלקו, **והוא לא סובר ביטול שאותם חבילי תלתן יתבטלו בפי מאתים,** משום שר׳ מאיר היה אומר הואיל ודרכם של חבילי תלתן להמנות במנין על כן האם אינם בטלים, ומקדשין, (פירושו מלשון ״תוקד אש״, שתמיד התערובת של כלאי הכרם נקראת מקדשין), **לאסור את כל המתערבים בהם, וחכמים אומרים, אינו מקדש אלא ששה דברים בלבד, כל הפירות שבעולם אם הם ערלה או כלאי הכרם, הם בטלים, חוץ ששה דברים הללו המנויים כאן במשנה, שהם חשובים מאד והם אינם מתבטלים, רבי עקיבא אומר שבעה** ר׳ עקיבא מוסיף **גם שביעי, אלו הן הששה דברים שלדעת חכמים הם אינם מתבטלים, אגוזי פרך** מפרש רש״י **על שם המקום שבו הם גדלים, ורמוני באדן רמונים הגדלים במקום הנקרא באדן, וחביות סתומות כלומר חביות של יין שהם עדיים סתומות, וחלפי תרדין** מביא המהרש״ל שני פירושם בזה, פירוש אחד חלפי תדרדין פירושו צלעות של תרד, וזה הפירוש של הר״ש משאנץ בשם הערוך, והרמב״ם מפרש חליפי מלשון חליפין, מה שמחליפות וצומחות, **וקלחי כרוב** מפרש רש״י **בד״ה קולחי, קלחי כרובין גדולים עם העלים שלהם,** ורש״י מוסיף **שהכרוב של ארץ ישראל היה גדול כאילן, כמו שמפורש בכתובות דף קי״א,** והמהרש״ל מביא שהרמב״ם פירש קולסי כרוב, כלומר עיקר הכרוב רצה לומר הגדל מהן, **ודלעת יונית שגם היא יש לה חשיבות מיוחדת, אלו הם הששה דברים שהם אינם מתבטלים, רבי עקיבא מוסיף אף ככרות של בעל הבית,** שגם ככרות של בעל הבית יש להם חשיבות והאם אינם מתבטלים.

והמשנה מסיימת, הראוי לערלה ערלה, הראוי לכלאי הכרם כלאי הכרם, כלומר, אותן שהם מין אילן ובאילנות ערלה נוהגת בהם, מקדשים את העירוב שבו הם נתערבו משום ערלה, ומה שאינו אילן אלא ראוי לכלאי הכרם, כגון מה שנמנה כאן חילפי תרדין קולחי כרוב, או ככרות שהם אינם מין אילן וערלה לא נוהגת בהן, הם מקדשים את העירוב שלהם משום איסור של כלאי הכרם.

ואומרת על זה הגמרא, **ואתמר עלה** ועל משנה זו על מה שר׳ מאיר אמר את שדרכו לימנות, נחלקו ר׳ יוחנן וריש לקיש, **רבי יוחנן אמר, את שדרכו למנות שנינו,** שמדברי ר׳ מאיר לומדים את שדרכו, כלומר מה שדרכו רק להמכר במנין, **ורבי שמעון בן לקיש אמר, כל שדרכו למנות שנינו,** שאפילו אם זה רק דרכו לימנות, כלומר שיש בני אדם המקפידים עליו מפני החשיבות למכור אותו במנין גם כן זה לא מתבטל, הרי שנחלקו בזה ר׳ יוחנן וריש לקיש.

ושוב חוזרת הגמרא להסביר את השאלה, הניחא לרבי שמעון בן לקיש לריש לקיש שסובר כל שדרכו לימנות שנינו אפשר להעמיד את הברייתא שאמרה שביצה אינה מתבטלת כר׳ מאיר, כיון שגם הביצה יש לה חשיבות משום שיש בני אדם המקפידים מפני החשיבות שלה למכור אותה במנין, והרבה מוכרים אותה במנין, ואם כן אפשר להעמיד את הברייתא כר׳ מאיר שלכן הביצה אינה מתבטלת, **אלא לרבי יוחנן מאי איכא למימר,** ר׳ יוחנן שסובר שאפילו לר׳ מאיר רק את שדרכו לימנות והמשמעות היא שרק נמכר במנין יש לו חשיבות שלא יתבטל, והביצה אינה מיוחדת לכך, שהרי פעמים היא נמכרת באומדנא בלי מנין, אם כן מאי איכא למימר, למה הביצה אם מדובר בביצה של טריפה לא תתבטל באלף, הרי זה דבר שאין לו מתירים.

עונה הגמרא, **אמר רב פפא, האי תנא** התנא של ברייתא זאת שסובר שהיא לא מתבטלת אפילו באלף, **תנא דליטרא קציעות הוא** זה התנא שגם אומר את המשנה הבאה של ליטרא קציעות, **דאמר** שהוא סובר, **כל דבר שבמנין אפילו**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בדרבנן לא בטיל, וכל שכן בדאורייתא, כפי שנלמד לקמן במשנה שהתנא של ליטרא קציעות סובר שכל דבר שיש בו מנין אפילו אם זה רק איסורים דרבנן כמו ליטרא קציעות שמדובר בתרומת פירות שהיא רק דרבנן, כי הקציעות זה תאנים שהם פירות שהתרומה שלהם היא רק דרבנן, אעפ"כ זה לא מתבטל כפי שנלמד לקמן, וכל שכן מדאורייתא, כלומר כל שכן שבביצה שהיא טריפה שהאיסור שלה הוא איסור דאורייתא שבודאי אינו מתבטל אפילו באלף, כיון שזה דבר שיש בני אדם המקפידים למכור אותו במנין, וכל דבר שבמנין לדעת התנא הזה אפילו אם זה איסור דרבנן זה לא מתבטל, וכל שכן כשזה איסור דאורייתא.

ומביאה הגמרא את אותה משנה של ליטרא קציעות לבאר את ענינה, **(דתנן)** (ובצד מצויין שאמנם המחלוקת הזאת נמצאת בם במשנה בתרומו, אבל אריכות הלשון והפלוגתא של ר' מאיר ור' יהודה לא נמצאת במשנה, ולכן עיקר הגירסא היא "דתניא" כמו שגם מבואר בזבחים דף ע"ג **[דתניא]** כי **למדנו בברייתא, ליטרא קציעות שדרסה על פי ענול** המילה "קציעות" מסביר רש"י שזה תאנים שנתייבשו בשדה, ולכן הם נקראים קציעות, כי את התאנים האלה חותכים אותם בכלי הנקרא מקצוע, זה מין סכין שהוא עשוי לכך וחותכים בו את עוקצי התאנים, היינו העוקץ של התאנה שבו היא מחוברת אל האילן חותכים אותה בסכין הזה הכלי הנקרא מקצוע, ולכן זה נקרא קצען במקצוע, ולכן התנאים שנתייבשו בשדה נקראים קציעות, כי לאחר שחותכים את התאנים והם מתייבשים בשדה דורסים אותם בכלי עגול, ואז הם נדבקים יחד ונעשים כמו עיגול של גבינה, ואלו נקראים עיגולי דבילה, היינו תאנים שנתיישבו ודרסו אותם ביחד לעשות מהם עיגול, וכשבאים למכור אותם מפרידים את התאנים במגריפה ומוכרים אותם במשקל של ליטרא, שליטרא הוא משקל, וזה מה שהברייתא אומר ליטרא קציעות, כלומר משקל של ליטרא של תאנים שנתייבשו בשדה, שדרסה על פי עיגול, כלומר היה כלי ששמו עיגול שבו היו עושים את העיגולי דבילה, והוא דרס היינו כובש אותם ביחד את הליטרא קציעות האלו, והוא דרס אותה על פי הכלי, כלומר בפי של הכלי ברור לו שזה היה, אבל **ואינו יודע באיזה ענול דרסה** הוא לא יודע באיזה מן העיגולים הוא דרס את אותם קציעות, אבל הוא יודע שזה היה על פי הכלי ולא בתוכו, **על פי חבית ואינו יודע באיזו חבית דרסה** או אם הוא דרס אותה בחבית וגם הוא יודע שזה היה על פי החבית אבל הוא לא יודע באיזה חבית הוא דרס אותה, **על פי כורת** (זה גם כן שם של כלי שדורסים בו), **ואינו יודע באיזו כורת דרסה**, ומדובר שאותה ליטרא קציעות היא ליטרא קציעות של תרומת פירות, שתרומת פירות אינו אלא מדרבנן, כי מן התורה לשיטת רש"י ועוד הרבה ראשונים לא חייבים להפריש תרומות ומעשרות רק מדגן תירוש ויצהר, ואפילו תאנים שהם משבעת המינים אין בהם חיוב של תרומות ומעשרות מדאורייתא רק מדרבנן, אם כן התרומת פירות הזאת היא דרבנן, והוא ידוע רק שאת הקציעות האלו שהם תרומה הוא השתמש לדריסת הקציעות בעיגול או בחבית או בכורת, והוא יודע שהוא השתמש בפי החבית בפי הכורת בפי העיגול, אבל יש לו הרבה כלים כאלו, ואין הוא יודע באיזה מן הכלים הוא השתמש לדרוס את הליטרא קציעות שהיא תרומה, וזה נתערב בכלים אחרים, והדין הוא הרי שתרומה המתערבת בחולין כל החולין נחשבים דימוע, היינו תערובת של תרומה וחולין והם אסורים באכילה לזר ומותרים רק לכהן, אלא שם התרומה התערבה במאה של חולין, כלומר שבתערובת הזאת לאחר שנפל תרומה יש אחד ומאה, אחד של תרומה כנגד מאה של חולין, אז הרי התרומה בטלה, אלא שצריך להעלות אחד מהתערובת כדי לתת אותה לכהנים משום גזל השבט, שהרי בודאי שיש כאן אחד מן התערובת שהוא תרומה השייכת לכהנים, אם כן הוא מרים את זה כדי לתת לכהנים, ואז כל התערובת נשארת מותר, כי התרומה בטלה באחד ומאה, כלומר באחד של תרומה כנגד מאה של חולין, וכאן שהוא יודע שיש לו ליטרא קציעות של תרומה שהיא נמצאת על פי אחד העיגולים והוא לא יודע באיזה מן העיגולים, או באחד מן הכלים האחרים שזה נמצא על פי הכלי ואינו יודע באיזה מן הכלים.

רבי מאיר אומר ר' מאיר סובר כך היא המחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע, **רבי אליעזר**

- דף ד' ע"א

אומר, רואין את העליונות כאילו הן פרודות, והתחתונות מעלות את העליונות, ר' מאיר סובר שר' אליעזר ור' יהושע נחלקו בדבר הזה באופן זה שר' אליעזר אומר אע"פ שהליטרות התחתונות שנמצאים בשולי הכלי, היינו בתחתית הכלי, אינם נכללים בספק של הדימוע שהרי בהם ודאי לא נמצאת הליטרא של תרומה, אעפ"כ מצטרפות הליטרות התחתונות, היינו כל התאנים הנמצאות בשולים, אל הפומין, אל התאנים הנמצאים בפי הכלים של כל העיגולים הללו, ורואים כאילו הם פרודות, כלומר אם אין כאן מאה פומין של היתר, הרי יש לי ליטרא קציעות שנמצאת באחד מפומי הכלים, וזה נתערב בעוד הרבה כלים שבהם בפי הכלי יש חולין, היינו של היתר, אבל אם אין מאה פומין של היתר כנגד אותו אחד של תרומה שזה יוכל להתבטל כדי להעלות את פי האיסור באחד ומאה, רואים כאילו הליטרות של כל הפומין פרודות מעל הפומין, כאילו הם ירדו משם, ומעורבות בליטרות התחתונות הנמצאים בשולים, היינו בתחתית הכלי, ונמצאו כולם בספק הדימוע ומחשיבים גם את הליטרות התחתונות כאילו הם נכללים באותו ספק דימוע (שזה תערובת של תרומה עם היתר), ומצטרפות התחתונות להעלות את הליטרא שעל הפה, היינו כיון שאם תצרף את כל הליטרות שנמצאות גם בשולי הכלים יהיה לך כאן מאה של היתר כנגד אותו אחד של תרומה, אם כן הם אמנם מצטרפים להעלות את הליטרא שעל הפה שהוא תרומה הואיל ותרומת פירות הוא מדרבנן מקילים בהעלתם, כלומר באופן שבו התרומה מתבטלת בתערובת, כך סובר ר' מאיר בדעת ר' אליעזר.

רבי יהושע אומר, אם יש שם מאה פומין יעלו, ואם לאו הפומין אסורין והשולים מותרין, ר' יהושע חולק ואומר שאם יש שם מאה פומין של היתר לבד מהפומין של איסור, כלומר אם יש למשל ליטרא קציעות באחת הפיות של הכלים שהוא תרומה, וכנגדו יש מאה ליטרות של קציעות בפיות של הכלים האחרים שהם היתר, הרי שיש כאן תערובת של אחד של תרומה כנגד מאה של היתר, ואם כן הם מעלים אותם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

באחד ומאה, משא״כ אם בפומין אין כנגד אותו אחד של תרומה פי מאה, הרי כל הפומין אסורים כי זה תערובת שנתערבה תרומה בפומין של היתר ואין שם פי מאה להעלות ולבטל את זה, והקציעות הנמצאות בשולים בתחתית הכלי אינם מועילים לבטל את הפומין הואיל ובהם אין לי ספק שברור שהם לא שייכים לתערובת והם לא נכללים בספק הדימוע, אם כן השולים אמנם מותרים אבל הם לא מצטרפים אל הפומין להשלים את השיעור של פי מאה כדי להתיר את מה שנתערב כאן תרומה.

רבי יהודה אומר ר׳ יהודה סובר במחלוקת ר׳ אליעזר ור׳ יהושע שכך הם נחלקו, **רבי אליעזר אומר אם יש שם מאה פומין יעלו**, שר׳ אליעזר הוא זה שסובר שדווקא אם יש מאה פומין הם מועילים לבטל את אותו אחד של תרומה באחד ומאה, **ואם לאו** אם אין שם פי מאה מהפומין עצמן, **הפומין אסורין** כיון שנתערב בהם תרומה ואין כאן פי מאה לבטל, **והשולים** כלומר התנאים הנמצאים בתחתית הכלי, **מותרין**. **רבי יהושע אומר, אפילו יש שם שלש מאות פומין** אפילו אם בפומין לבד יש פי שלוש מאות מאותו אחד של תרומה, **לא יעלו** עדיין הם לא יכולים להעלות את התרומה והם לא מתבטלים, שעל אף שכל השלוש מאות פומין הם בכלל הספק אין הם מעלים את הפומי היחיד, הואיל ופומי הכלי הם דבר שיש בו מנין הם אינם בטלים, ואפילו שכאן התרומה היא הרי רק דרבנן כי זה תרומת פירות שהיא דרבנן, אעפ״כ זה לא בטל, וזהו התנא של ליטרא קציעות שאמרנו שהוא סובר שלא מתבטל דבר שבמנין כמו פומי הכלי, זה התנא ר׳ יהודה אליבא דר׳ יהושע.

ומסיימת הברייתא, **דרסה בעגול ואינו יודע באיזה עגול דרסה** אם הוא דרס את התרומה בעיגול והוא לא יודע באיזה עיגול הוא דרס אותה, **דברי הכל יעלו**.

שואלת מיד הגמרא, **דברי הכל, היינו פלוגתייהו**, הרי בזה הם נחלקו אם מועיל להעלות אותם או לא.

עונה הגמרא, **אמר רב פפא, הכי קאמר, דרסה בעגול, ואינו יודע באיזה מקום עגול דרסה אי לצפונה אי לדרומה, דברי הכל יעלו**, הכוונה שאם הוא דרס את זה בתוך העיגול ולא בפי העיגול הרי עכשיו הם אינן ניכרות לעצמן שהרי הם מדובקות כולם יחד והוא לא יודע היכן היא התרומה אם בצפונו של העיגול או בדרומו של העיגול, והואיל ועכשיו החלק הזה של התרומה הוא לא בת מנין כי זה לא ניכר ואין לו את החשיבות שנוכל לומר שהוא חשוב לא להתבטל כיון שמונים אותו והוא דבר שבמנין, כי הרי הוא לא ניכר לנו בכלל להחשיב אותו, לכן דברי הכל יעלו, שזה כן מתבטל.

הרי שלמדנו שהתנא של ליטרא קציעות הוא ר׳ יהודה ואליבא דר׳ יהושע, שהוא סובר שאפילו בדבר שהוא רק דרבנן כמו תרומת פירות אבל אם זה דבר שבמנין הוא לא מתבטל בגלל החשיבות שלו, וכל שכן בטריפה שזה דאורייתא שודאי הביצה לא מתבטלת כיון שגם זה דבר שבמנין.

רב אשי אמר, דברי רב אשי באים ליישב את מה שהברייתא אמרה שביצה ספיקה אסורה, ושאלנו שאם מדובר בספק אם הביצה נולדה ביו״ט או נולדה בחול ולכן מספק היא אסורה, היתה השאלה שלאלו האמוראים הסוברים שביצה הנולדה ביו״ט האיסור שלה הוא רק איסור דרבנן, למה מספק יהיה אסור הרי זה ספיקא דרבנן וצריך להיות לקולא, שמשום קושיא זאת העמדנו את הסיפא שמדובר בספק טריפה, בא רב אשי לומר, **לעולם ספק יום טוב ספק חול** אמנם הספק שעליו הברייתא מדברת מדובר בספק של הביצה אם היא נולדה ביו״ט ספק אם היא נולדה בחול, ומה שהיה קשה אם כן זה ספק דרבנן שצריך להיות לקולא, כאן אפילו שזה ספק דרבנן כן הולכים לחומרא, **הוי דבר שיש לו מתירין** כיון שיש לו מתירים למחר, כי מחר אחרי יו״ט ודאי שיוכלו לאכול את כל התערובת, **וכל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל**, לכן זה לא מתבטל כיון שזה דבר שיש לו מתירים וכל דבר שיש לו מתירים אפילו בדרבנן לא בטלה, וכמו שרש״י פירש בדף ג׳ ע״ב, שעל אף שמן התורה חד בתרי בטל, אם נהיה תערובת של איסור כנגד שנים של היתר מן התורה זה בטל כמו שלומדים מהפסוק ״אחרי רבים להטות״, החמירו רבנן הואיל ויש לו מתירים לאחר זמן שלא יאכל אותו באיסור על ידי ביטול, אלא יחכה למחר כשזה יהיה היתר גמור, וחידש רב אשי שאפילו אם האיסור הוא רק דרבנן כמו ביצה שנולדה ביו״ט שהאיסור שלה הוא רק גזירה של פירות הנושרין, אין הביצה הזאת בטילה בתערובת שלה, וכמו שבביטול שלה מחמירים שהיא לא תתבטל על אף שזה איסור דרבנן, מטעם זה עצמו גם בספק אם זו ביצה שנולדה ביו״ט על אף שזה רק ספק דרבנן מטעם זה עצמו גם כן מחמירים כיון שזה דבר שיש לו מתירים.

אומרת הגמרא, **תניא** למדנו בברייתא, **אחרים אומרים משום רבי אליעזר, ביצה תאכל היא ואמה**, אפשר לאכול את הביצה שנולדה ביו״ט גם את הביצה וגם את האמה דהיינו התרנגולת עצמה.

שואלת הגמרא, **במאי עסקינן** במה מדברת הברייתא, **אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה, פשיטא דהיא ואמה שריא**, כלומר אם התנא הזה בא לומר שהוא סובר כבית שמאי והוא בא להשמיענו שביצה הנולדה ביו״ט מותרת, אבל על האם התרנגולת למה לי שיאמר שהיא מותרת, פשוט הוא שהיא מותרת, כיון שהיא עומדת לאכילה, וביו״ט מותר לשחוט ולאכול את התרנגולת, **אלא** נאמר שמדובר **בתרנגולת העומדת לגדל ביצים**, הרי **היא ואמה אסורה**, שהרי למדנו שר׳ אליעזר סובר מוקצה, כמו שמפורש במשנה לקמן בדף ל״ד, ר׳ אליעזר אומר עומד אדם על המוקצה, הרי שהוא סובר שצריך מערב יו״ט להכין ולומר שמכאן הוא רוצה לאכול אחרת זה יהיה מוקצה שאסור לו באכילה, אם כן מכיון שר׳ אליעזר סובר מוקצה איך הוא יאמר שבתרנגולת העומדת לגדל ביצים מותר לאכול אותה, זה הרי מוקצה.

ומוסיף המהר״ם והוא מסביר בדברי רש״י, שעל אף שיש לומר ששם מדובר לגבי גרוגרות וצימוקים שבהם ר׳ אליעזר מודה שיש איסור מוקצה, משום שהוא כבר דחה אותם בידים מלהשתמש בהם, אבל מכיון שהוא אומר את הלשון ״עומד אדם על המוקצה״ משמע שבכל מיני מוקצה מדובר, והוא סובר שצריך הכנה, אם כן איך יכול להיות שהיא תהיה מותרת באכילה.

עונה הגמרא, **אמר רבי זירא, תאכל אגב אמה**, שמותר לאכול את הביצה אגב אמה, כלומר אם אוכלים את האם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מותר לאכול את הביצה עצמה גם כן.

שואלת הגמרא, **היכי דמי**.

עונה הגמרא, **אמר אביי כגון שלקחה סתם**, הוא קנה את התרנגולת הזאת בסתם בלי לברר לעצמו ולקבוע אם הוא רוצה את התרנגולת הזאת לאכילה או שהוא רוצה אותה לגדל ביצים, ולכן **נשחטה** אם הוא שחט את התרנגולת ביו"ט, **הוברר דלאכילה עומדת** הרי הובר שתרנגולת זאת עומדת לאכילה לכן גם את הביצה שנולדה מותר לאכול, **לא נשחטה** אבל אם היא לא נשחטה, **הוברר דלגדל ביצים עומדת** ועל כן באמת יהיה אסור לאכול את הביצה כיון שזה מוקצה.

רב מרי אמר, גוזמא קתני, רב מרי אומר שזה רק לשון גוזמא, מפרש רש"י, כאדם שרוצה להחזיק את דבריו, הוא מדבר בגוזמא, מדבר יתר, ובאמת מדובר בתרנגולת העומדת לאכילה, והוא נחלק על בית הלל שאוסרים לאכול את הביצה, והוא רק בא לומר שאת הביצה מותר לאכול כדעת בית שמאי ולא כדעת בית הלל, ומה שהיה קשה אם כן לאיזה צורך הוא אומר שמותר לאכול את התרנגולת, באמת מה שהוא אומר שמותר לאכול את התרנגולת זה גוזמא ומילתא יתירה, כלומר הכל הוא יכול לאכול, גם את האב וגם את הבן, כלומר גם את התרנגולת וגם את הביצה, והוא בא רק להגזים בדבריו לומר שאת הביצה הוא יכול לאכול וגם את האמה.

והוא מביא ראיה לזה, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **אחרים אומרים משום רבי אליעזר, ביצה תאכל היא ואמה, ואפרוח וקליפתו**, שאפשר לאכול את האפרוח עם הקליפה.

ונשאלת הרי השאלה, **מאי קליפתו, אילימא קליפה ממש, קליפה בת אכילה היא**, וכי זה ראוי לאכילה, **אלא אפרוח בקליפתו** אלא הכוונה שמותר לו לאכול את האפרוח בקליפתו, ואם כן קשה, **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בן יעקב, אלא היכא דיצא לאויר העולם**, הרי ר' אליעזר בן יעקב אוסר אפרוחים שכבר בקעו מהביצים ויצאו לאויר העולם כל זמן שלא נפתחו עיניהם, כי הוא סובר שהם אסורים באכילה, ורבנן חולקים עליו, וכפי שנלמד את מחלוקתם לקמן בדף ו' ע"ב, ועד כאן לא פליגי רבנן והם אומרים שמותר, רק אם כבר יצא האפרוח לאויר העולם, **אבל היכא דלא יצא לאויר העולם** והוא מוצא אותו בתוך ביצתו **לא פליגי** אין מחלוקת וגם לרבנן אסור לאכול אותו, אם כן איך אתה אומר שמותר לאכול את האפרוח בקליפתו, **אלא אפרוח וקליפתו גוזמא** ודאי שאפילו שאי אפשר לאכול את הקליפה הוא הגזים לומר דבר של ריבוי ולשון גוזמא, וכפי שרש"י אומר דבר שנוי ואינו מתקבל, הרי שהתנא נוקט לשון גוזמא, **הכא נמי** גם מה שנאמר בשם ר' אליעזר, **תאכל היא ואמה**, הרי זה **גוזמא**, שהמלה "אמה" שמותר לאכול את התרנגולת זה לגמרי מיותר והוא אומר את זה רק בלשון גוזמא.

אומרת הגמרא, **אתמר** נאמר בבית המדרש, **שבת ויום טוב** הכוונה שבת ויו"ט שסמוכים זה לזה, בין אם שבת הוא קודם ויו"ט הוא ביום ראשון אחריו, והוא הדין ליו"ט ושבת שיו"ט הוא ביום שישי ושבת אחריו, **רב אמר, נולדה בזה אסורה בזה, ביצה שנולדה ביום זה אסורה ביום השני, ורבי יוחנן אמר, נולדה בזה מותרת בזה**, שהביצה שנולדה ביום אחד מותרת ביום השני.

שואלת הגמרא, **נימא קסבר רב קדושה אחת היא**, האם נאמר שרב סובר ששבת ויו"ט הסמוכים זה לזה נחשבים כיום אחד ארוך, ומכיון שהביצה שנולדה ביו"ט אסורה ביו"ט והיא גם אסורה בשבת שלאחריו כי הוא נחשב קדושה אחת, והוא הדין שמכיון שביצה שנולדה בשבת אסורה בשבת על כן היא אסורה גם למחרת ביו"ט כיון שזה נחשב קדושה אחת, **והאמר רב, הלכה כארבעה זקנים, ואליבא דרבי אליעזר דאמר שתי קדושות הן**, בעירובין דף ל"ח נחלקו בזה, ורב אמר שההלכה האי כארבעה זקנים אליבא דר' אליעזר האומרים שזה שתי קדושות, ויכול הוא לערב ליום אחד למזרח ולשני למערב, כלומר אם עומדים לפניו שני ימים אלו של שבת ויו"ט, וביום אחד מהם הוא רוצה ללכת לצד מזרח יותר מאלפים אמה, ולמחרתו הוא ירצה ללכת לצד ההפוך לכוון הנגדי יותר מאלפים אמה, הוא יכול להניח שני עירובין, והוא אומר למשל בערב שבת, שהוא מניח עירוב למחרת יום השבת שבו הוא יוכל ללכת לצד מזרח יותר מאלפים אמה, והוא מניח את העירוב לצד מזרח, והוא מניח מלפני שבת בשביל יו"ט שיהיה ביום ראשון עירוב לצד מערב שיוכל ללכת יותר מאלפים אמה לצד מערב, כי זה שתי קדושות, ואילו זה היה קדושה אחת אי אפשר להניח עירוב שיהיה ליום אחד לצד זה ויום אחד לצד זה, כמו שאי אפשר להניח עירוב שאת מחצית השבת הוא יוכל ללכת לצד מזרח ומחציתה של השבת לצד מערב, כך גם אם זה קדושה אחת אי אפשר לשים עירוב לצד זה ליום זה ולצד שני ליום השני, אבל הוא סובר שכן אפשר כיון שזה שתי קדושות, ואם רב סובר שזה שתי קדושות למה הוא סובר אם כן שנולדה בזה אסורה בזה.

אלא עונה הגמרא, **הכא בהכנה דרבה קמיפלגי**, הכנה דרבה הכוונה להכנה בידי שמים שרבה אמר שגם היא אסורה אם זה היה מיו"ט לשבת, כמו שביצה הנולדה ביו"ט שלאחר השבת הרי כיון שהיא נולדה ביו"ט הגמר של הביצה וההכנה שלה נעשתה בידי שמים ביום השבת שקדם, ולכן הביצה הזאת אסורה מדאורייתא מכיון שסעודת השבת והוא הדין סעודת יו"ט הנקרא שבת גם כן צריך הזמנה מיום חול מגזירת הכתוב, **רב אית ליה הכנה דרבה**, ולכן סובר רב שביצה שנולדה בזה אסורה בזה, **ורבי יוחנן לית ליה הכנה דרבה** ולכן הוא אומר שהביצה מותרת.

ומקשים התוס', שהרי שכבר אמרנו שכל ביצה ביום שהיא נולדה הגמר וההכנה שלה נעשתה מאתמול, אם כן הרי כשחל יו"ט לאחר השבת למשל, היינו ביום ראשון, בשלמא אם הביצה נולדה ביו"ט עצמו אם כן מתי היתה ההכנה והגמר שלה, ביום שבת שלפני זה, ולכן היא אסורה, כי צריך שסעודת היו"ט הנקראת שבת תהיה מוכנה ומזומנת מיום חול ולא שהשבת תכין ליו"ט, אבל הביצה שנולדה בשבת הרי נגמרה ביום חול שלפניה ביום שישי, ובמה זה נחשב שהשבת מכינה ליו"ט.

ועונים התוס', שמכל מקום כשהביצה נולדה בשבת הרי עצם הלידה שהביצה יצאה זו גם הכנה, שהרי גם בשעת לידה שייך הכנה, שייך הכנה במה שהביצה נגמרה במעי התרנגולת בידי שמים בשבת שלפני יו"ט, שמשום כך אם היא נולדה ביו"ט

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלאחר השבת היא אסורה מדאורייתא, וגם כשהיא נולדה בשבת הרי למחרת ביו״ט היא אסורה כי הלידה בשבת נחשבת גם כן הכנה ליום המחרת, ואין השבת מכינה ליו״ט.

והתוס׳ מוסיפים להסביר, ועוד יש לומר, שמכיון שאם היא נולדה ביו״ט הרי זו אסורה, הרי הביצה הזאת אם היא היתה נולדה ביום ראשון שהוא יו״ט היא היתה אסורה, אם כן אם נאמר שאם היא נולדה בשבת שלפני יו״ט היא מותרת בשביל אותה לידה שנולדה בשבת, נמצא שוב שהשבת מכינה ליו״ט כיון שבזה שהביצה כבר הקדימה לצאת לאויר העולם מהשבת לכן היא תהיה מותרת ביו״ט, נמצא שהשבת מכין ליו״ט.

ועל הסברא הזאת של תוס׳ מוסיף המהרש״א מדברי הר״ן, שהכנה זו אמנם אינה מדאורייתא, שהרי ביו״ט עצמו אם זה לא יו״ט שלאחר השבת אם הביצה נולדה ביו״ט כל האיסור לרבה הוא רק משום גזירה שלא נבוא להתיר ביצה שנולדה ביו״ט שלאחר השבת, אם כן גם כאן כשהיא אסורה בגלל שהשבת נחשבת כמכינה ליו״ט כיון שאם זה היה נולד ביו״ט זה היה אסור, אם מה שהיה נולד ביו״ט הרי כל האיסור לא היה אלא מדרבנן, היינו כשהשבת לא הכינה את זה ליו״ט, כי ביו״ט רגיל הביצה שנולדה מדאורייתא מותרת כי ההכנה בידי שמים היתה מאתמול ביום חול, אלא שמדרבנן גזרו, לכן גם כאן מה שאנחנו אומרים שזה אסור אומר המהרש״א שהכוונה מדרבנן.

ואומרת על זה הגמרא, **כתנאי** זה מחלוקת של תנאים האם שבת ויו״ט הסמוכים זה לזה ביצה שנולדה בזה אסורה בזה, או שביצה שנולדה בזה מותרת בזה, כי למדנו בברייתא, **נולדה בשבת תאכל ביום טוב, ביום טוב תאכל בשבת**, כך סובר התנא קמא שאם היא נולדה בשבת מותר לאכול אותה ביו״ט שלאחר השבת, ואם היא נולדה ביו״ט מותר לאכול אותה בשבת שלאחר יו״ט, כי בזה אין מחלוקת שמותר, **רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר, עדיין היא מחלוקת**, עדיין יש בזה את אותה מחלוקת של בית שמאי ובית הלל, כשם שהם נחלקו בביצה שנולדה בו ביום ביו״ט אם היא מותרת או לא, כך הם נחלקו ביו״ט שלאחר השבת, **שבית שמאי אומרים תאכל, ובית הלל אומרים לא תאכל**, הרי שלדעת התנא קמא ביצה שנולדה בזה מותרת בזה, ולדעת ר׳ יהודה משום ר׳ אליעזר לדעת בית הלל ביצה שנולדה בזה אסורה בזה.

מספרת הגמרא, **אושפיזכניה דרב אדא בר אהבה** בעל הבית של האכסניא בה רב אדא בר אהבה היה מתאכסן, **הוו ליה הנך ביצים מיום טוב לשבת** היה יו״ט ביום שישי לפני שבת, והיום ביו״ט נולדו ביצים, והוא היה רוצה לאכול אותם למחרת ביום השבת, **אתא לקמיה** הוא בא לפני רב אדא בר אהבה, **אמר ליה** והוא שאל אותו, **מאי לאטווינהו האידנא וניכלינהו למחר** האם מותר לצלות אותם היום ביום שיש שהוא יו״ט, כדי לאכול אותם למחרת בשבת, והשאלה היתה שאמנם הביצה הזאת היום ביו״ט אסורה באכילה, אבל האם היא מותרת בטלטול בו ביום או לא, **אמר ליה** ענה לו רב אדא בר אהבה, **מאי דעתיך, רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן**, מה דעתך שפשוט אצלך שלמחר אם היית רוצה לגמוע את הביצה יהיה מותר לאכול אותה, משום שקי״ל רב ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן, היינו שכיון שזה יו״ט ושבת הסמוכים זה לזה אתה חושב שההלכה היא כר׳ יוחנן שביצה שנולדה בזה מותרת בזה, ולכן פשוט אצלך הדבר שלמחרת ביום השבת יהיה מותר לך לאכול את זה, אלא כל שאלתך היתה האם ביום זה שהוא יו״ט זה היום שבו נולדה הביצה היא רק אסורה באכילה ובטלטול היא מותרת, או שמא גם בטלטול היא אסורה, על זה הוא אומר לו, הרי **אפילו רבי יוחנן** שאומר שהביצה שנולדה בזה מותר למחרת, **לא קא שרי אלא לגומעה למחר** הוא לא התיר לצלות אותה היום ביו״ט, רק לגמוע אותה, לשתות אותה בלי בישול למחרת בשבת אם היה יו״ט קודם לשבת, דהיינו שאם היה שבת קודם ליו״ט הביצה שנולדה בשבת מותר אליבא דר׳ יוחנן למחרת ביו״ט לבשל ולאכול אותה, אבל כאן שהיו״ט קודם לשבת הרי בשבת אי אפשר לבשל, אלא מה שהתיר ר׳ יוחנן הוא לגמוע אותה חיה, היינו בלי בישול, **אבל ביומיה** אבל ביום שהיא נולדה **לא** לא התיר ר׳ יוחנן, כי גם לטלטל את הביצה שנולדה ביו״ט אסור, וכפי שכבר הביאו התוס׳ בתחלת המסכתא מדברי הגמרא כאן, שלדעת בית שמאי האומרים תאכל הכוונה שאפילו בטלטול מותר, ולדעת בית הלל האומרים לא תאכל אפילו לטלטלט גם כן אסור.

ומביאה הגמרא ראיה, **והתניא** והא תניא, ואת זה למדנו, שהביצה שנולדה ביו״ט לא רק שהיא אסורה באכילה, אלא גם אסורה בטלטול, כי למדנו בברייתא (שלמדנו אותה כבר בדף ג׳ ע״ב), **אחת ביצה שנולדה בשבת ואחת ביצה שנולדה ביום טוב, אין ממלטלין אותה, לא לכסות בה את הכלי** כלומר אי אפשר לטלטל את הביצה שתשמש ככיסוי לפי צלוחית, **ולא לסמוך בה כרעי המטה** ואי אפשר לטלטל את הביצה כדי להשתמש בה על חודה של הביצה כשזוקפים אותה לסמוך עליה את כרעי המטה, הרי להדיא שהביצה שנולדה ביו״ט לא רק שהיא אסורה באכילה, אלא גם אסורה בטלטול.

עוד מספרת הגמרא, **אושפיזכניה דרב פפא** הבעל הבית שאצלו היה מתאכסן רב פפא, **ואמרי לה** ויש אומרים **ההוא גברא** דהיינו סתם אדם, **דאתא לקמיה דרב פפא** שבא לפני רב פפא לשאול שאלה, **הוו ליה הנך ביצים משבת ליום טוב**, דהיינו ששבת היה לפני יו״ט, כלומר יו״ט היה ביום ראשון, והיה לו ביצים שנולדו בשבת, **אתא לקמיה** והוא בא לפני רב פפא, **אמר ליה** והוא שאל אותו **מהו למכלינהו למחר** האם מחר ביו״ט שלאחר השבת יהיה מותר לאכול אותם או לא, והשאלה היתה האם ההלכה כרב או כר׳ יוחנן, **אמר ליה** רב פפא, **זיל האידנא** לך כרגע (היום), **ותא למחר** ותבוא שוב מחר לשאול את השאלה, והגמרא מסבירה את ענין תשובה זו של רב, **דרב לא מוקי אמורא עלויה מיומא טבא לחבריה** כי רב לא היה מעמיד אמורא (פירושו מתורגמן) לדרוש דרשה לרבים משעשה יו״ט היום ביו״ט שהוא כבר עשה את הסעודה עד למחר, **משום שכרות**, כי רב כשהיה אומר את הדרשה שלו הוא גם היה מורה הלכות, כפי שמביא רש״י שמפורש בגמרא בכריתות, ושיכור הרי אסור לו להורות הלכה, כי לומדים זאת מהפסוק שנאמר בפרשת שמיני ״יין ושכר אל תשת״ ולאחר מכן כתוב ״להורות את בני ישראל״, שאסור לו לאדם להורות הלכה לאחר שהוא שתה יין, ולכן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כיון שהוא אכל את סעודת החג שבה שותים יין שוב הוא לא העמיד אמורא לדרוש מכיון שבדרשה שלו הוא גם היה מורה הוראות, ולכן גם רב פפא דחה אותו למחרת, כי אתא למחר כשבא השואל למחר, אמר ליה ענה לו רב פפא, - דף ד' ע"ב

איכו השתא כלומר אם הייתי אמנם מורה לך את ההלכה על השאלה ששאלת אתמול בשכרותי כשהייתי בסעודה, אשתלאי שכחתי והייתי בשגגה מורה בו היתר, ואמרי לך והייתי מיד עונה לך, רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, כי כך קי"ל בכל מקום שרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, והייתי פוסק לך שמותר יהיה לך לאכול את הביצה למחרת, וטוב ויפה עשיתי שדחיתי אותך עד להיום, ונזכרתי לא לפסוק כך את ההלכה, כי הא אמר רבא, הלכתא כותיה דרב בהני תלת, בין לקולא בין לחומרא, שאל אף שבכל מקום רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, אבל כאן בשלשה מחלוקות אלו ההלכה היא כרב, וזו אחת מהם לענין ביצה שנולדה בשבת אסורה ביו"ט שלמחרת או להיפך.

ולקמן נלמד עוד מחלוקת בין רב לר' יוחנן בשני ימים טובים של גליות ששם רב נחלק להקל, שבת ויו"ט רב הוא המחמיר שביצה שנולדה בזה אסורה בזה, ובשני ימים טובים של גליות רב הוא המיקל שביצה שנולדה ביום טוב ראשון של גליות מותר לאכול אותה ביום השני, והמחלוקת השלישית היא בשני ימים טובים של ראש השנה, ששוב נחלקו רב ור' יוחנן ורב נחלק להחמיר, ובכל שלשה מחלוקות אלו אמר רבא שההלכה היא כדברי רב בין לקולא בין לחומרא.

הרי שנפסקה כאן ההלכה, ששבת ויו"ט שסמוכים זה לזה, הביצה שנולדה בשבת אסורה למחרת ביו"ט והוא הדין אם יו"ט הוא ביום שישי הביצה שנולדה ביו"ט אסורה בשבת שלאחריו, והטעם הוא משום הכנה דרבה.

ואומר הרא"ש, ויראה שמה שתפס הרי"ף את התירוץ של רבה לעיקר, שהטעם למה ביצה שנולדה ביו"ט אסורה זה משום הכנה, אע"ג שר' יוחנן בדף ג' סובר שהטעם הוא משום משקין שזבו, ומסביר הרא"ש שנראה לו להרי"ף שזו גזירה רחוקה לדמות ביצה למשקין שזבו או לפירות הנושרין לומר שגם היא היתה כלולה באותה גזירה, ולכן נראה לו לרי"ף לפרש שזה משום הכנה, כיון שהרי קי"ל הלכתא כרבה הסובר הכנה, וגם קי"ל שכל ביצה שנולדה היום מאתמול גמרה לה, אם כן נמצא שהשבת הכינה ליו"ט ולכן היא אסורה, ומוסיף הרא"ש, ועוד נראה לו לפסוק לחומרא לאסור ביצה מדאורייתא בשבת ויו"ט, שהרי כך למדנו כאן במחלוקת של רב ור' יוחנן שהם נחלקו בהכנה דרבה, וקי"ל כרב שסובר הכנה דרבה, הרי שיש לפסוק כך את ההלכה.

ונביא בקצרה שאלה מענינת הנוגעת מאד להלכה שהרא"ש הביא מכח המחלוקת הזאת של רב ור' יוחנן האם ביצה שנולדה בזה אסורה בזה או לא, שאמרנו הלכה כרב הסובר הכנה דרבה וביצה שנולדה בשבת אסורה ביו"ט שלאחריו, כי אם תתיר אותה נמצא שהשבת הכינה ליו"ט, מביא על זה הרא"ש שבירושלמי יש מחלוקת, לגבי שיורי פתילה שכבו בשבת, דהיינו אם אדם הדליק נרות לכבוד שבת, והנרות כבו בשבת, האם מותר להדליק הפתילה שנשארה ביו"ט, היינו במוצאי שבת שהוא יום טוב, רב ור' חנינא אוסרים להדליק בשיורי הפתילה, ור' יוחנן מתיר, שואל הרא"ש למה אין אנו נוהגין איסור מכיון שפסקנו הלכתא כרב, שכמו שהביצה שנולדה בשבת אסורה ביו"ט שלאחריו כך יהיה אסור להשתמש בשיורי הפתילה שכבתה בשבת להדליק אותה ביו"ט.

ומתרץ הרא"ש, שהטעם למה רב בירושלמי אוסר, זה לא משום הכנה, משום שבאמת לא שייך שזה יחשב הכנה במה שהפתילה הזאת כבתה בשבת, שזה יחשב שהשבת הכינה ליו"ט לאסור להשתמש ולהדליק אותה ביו"ט, אלא רב אוסר מטעם שזו קדושה אחת, כי כך מסקנת הירושלמי שרב הונא אמר בשם רב הלכה כארבעה זקנים, ואם כן קשה לו הרי זה שתי קדושות, ורב חסדא מחליף שיטתיה דרב, כלומר שהוא שואל שתמן הוא דעביד ליה שתי קדושות, אם הוא סובר שהלכה כארבעה זקנים הרי שהוא מחשיב אותם לשתי קדושות, ואילו כאן כשהוא אוסר להשתמש בפתילה שנכבתה בשבת הרי שהוא עושה אותם לקדושה אחת, ומפורש אם כן בירושלמי עצמו שטעמו של רב שהוא אוסר להשתמש בשיורי הפתילה זה משום קדושה אחת ולא מטעם הכנה, והרי כל מה שאנחנו פסקנו כרב זה רק באיסור הכנה, ולא לומר ששבת ויו"ט הם קדושה אחת.

ומטעם זה עצמו, אם שמחת תורה יצא ביום ראשון, יהיה מותר האתרוג באכילה בשמחת תורה שביום ראשון אע"פ שבשבת עצמו הוא היה אסור, כיון שהם שתי קדושות והכנה אין כאן, כי לעצם הנידון התוס' בעמוד א' בתחלת ד"ה נימא שאלו קושיא, כשהגמרא רצתה להסביר שהטעם למה רב סובר שביצה שנולדה בזה אסורה בזה זה בגלל שהוא סובר שזה קדושה אחת, למה הגמרא לא אומרת שאפילו אם שבת ויו"ט הם שתי קדושות עדיין יהיה אסור גם למחרת במיגו דאיתקצאי לבין השמשות, למשל אם יו"ט הוא ביום ראשון, הרי הביצה שנולדה בשבת ביום השבת עצמו היא אסורה, וגם בבין השמשות שבין השבת ליו"ט שלאחריו היא היתה אסורה מספק, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות כי שמא זה עדיין יום שבת שהביצה שנולדה בו אסורה איתקצי לכוליה יומא, שהיא תהיה מוקצה לכל היום השני שלמחרת, כיון שבבין השמשות היא היתה אסורה.

ומתרצים התוס', לא אומרים מיגו דאיתקצאי לבין השמשות מחמת ספק יום שעבר, מתי אנחנו אומרים שאם הדבר היה מוקצה בבין השמשות הוא נשאר מוקצה לכל היום, זה אם הסיבה שהוא היה מוקצה בבין השמשות זה מחמת היום שלמחרת, למשל אם בערב שבת בין השמשות דבר היה מוקצה, למה הוא היה מוקצה, מספק שמא זה כבר השבת שבאה ונכנסת עכשיו, ומשום כך זה נשאר מוקצה לכל היום, אבל כאן אם הביצה שנולדה בשבת תהיה אסורה מטעם מוקצה בבין השמשות זה לא מחמת שמא בבין השמשות כבר נכנס היו"ט שבא למחרת, אלא אדרבה מחמת ספק שמא זה עדיין יום שעבר יום השבת, ומיגו דאיתקצאי בבין השמשות מחמת יום שעבר לא אומרים בו איקצאי לכוליה יומא, שואלים תוס' שנויי סוכה, כלומר אם הוא תלה בסוכה מיני פירות לקשט ולנאות את הסוכה הם נעשו מוקצה למצוותן והם אסורים עד מוצאי יו"ט האחרון של חג, כלומר עד היום התשיעי שהוא ספק יום שמיני, ועל כרחך הטעם הוא משום דאיתקצאי לבין השמשות, בבין השמשות של יום שמיני שמא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה עדיין היום השמיני ולכן היה אסור להשתמש ולאכול אותם, ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות מחמת יום שעבר כן אומרים איתקצאי לכוליה יומא, ומתרצים התוס׳ מוקצה מחמת מצוה שאני, כי שם הטעם הוא בגלל שבבין השמשות עצמו שספק שביעי ספק שמיני, היינו במוצאי יום הושענא רבה כשנכנס שמיני עצרת, אם היה בבין השמשות מזדמן לו סעודה הוא היה מוכרח לאכול בתוך הסוכה, לכן כיון שהסוכה ונויי המוקצה היו מוצקין הם נשארים מוקצין לכל היום השמיני, אבל מוקצה מחמת היום שעבר כמו כאן בביצה שנולדה ביום זה, לא נאמר שהיא תהיה איתקצאי לכוליה יומא.

אבל אומר הרא״ש, שרבינו ברוך בעל התרומות סובר, שרב חסדא בירושלמי שהסביר את טעמו של רב, שהטעם שהוא אוסר להשתמש ביו״ט את שיורי הפתילה שנכבו בשבת, זה משום שהוא סובר ששבת ויו״ט קדושה אחת הן, זה רב חסדא לשיטתו שבגמרא עירובין דף ל״ח הוא אינו סובר הכנה דרבה, לכן הוצרך לפרש את טעמו של רב משום קדושה אחת, אבל לדידן שסוברים הכנה דרבה אין צורך להחליף את שיטתו של רב, ועל אף שרב סובר ששבת ויו״ט שתי קדושות הן, סובר רב ששיורי פתילה שכבו בשבת אסור להשתמש בהם ביו״ט, כי הטעם הוא משום הכנה, ואיזו הכנה יש בדבר, כיון שהפתילות טובות יותר להדליק אותם לאחר שכבר הודלקו פעם אחת ונכבו, מאשר פתילה שמעולם לא הודלקה, הרי שהכיבוי של הפתילה שנכבתה בשבת הכין אותה להיות יותר ראויה למחרת ביו״ט, נמצא שהשבת מכינה ליו״ט וקי״ל איסור הכנה ויהיה אסור להשתמש בשיורי פתילה שכבתה בשבת להדליק אותה למחרת ביו״ט, והוא הדין כמו שבשבת ויו״ט גם שני ימים טובים של ראש השנה אסור להדליק בלילי יו״ט השני את שיורי הפתילה שכבתה ביו״ט הראשון אם לא שנדלקו וכיבו אותם עוד בחול מלפני השבת ומלפני היו״ט, שהרי כבר הוכנו מערב יו״ט.

ולכן המנהג הוא כפי שכבר הביא הקרבן נתנאל מהראשונים, מהמדרכי בשם המהר״ם מרוטנבורג, שהמנהג הכשר הוא שבכל ערב שבת ובכל ערב יו״ט לפני שמדליקים נרות להדליק את הנרות ולכבות אותם ולחזור ולהדליק אותם, שבזה שהדליקו וכבו אותם עשו אותם כבר הכנה עוד מיום חול, וגם כשיהיה שבת ויו״ט שלאחריו או שני ימים של יו״ט יהיה מותר להשתמש בשיורי הפתילות שכבו כדי שיוכלו להדליק אותם ביום השני, כיון שההכנה הזאת לעשות את הפתילות יותר מוכנות להדלקה על ידי שהדליקו וכיבו נעשתה עוד מיום חול.

אומרת הגמרא, אמר רבי יוחנן עצים שנשרו מן הדקל בשבת דקל שנשבר בשבת והעצים נשרו ממנו, אסור להסיקן ביום טוב, ביו״ט שלמחרת השבת, אסור להשתמש העצים אלו שנשרו מן הדקל בשבת להסיק בהם את התנור, ואומר ר׳ יוחנן, ואל תשיבני ביצה ואל תענה לי ותשאל אותי מביצה שאמרתי שאם היא נולדה בזה מותרת בזה, כי ביצה שנשרו מן הדקל אני מודה שהם יהיו אסורים להשתמש בהם להסקה למחרת ביו״ט.

והוא מסביר, מאי טעמא, איזה טעם והחילוק יש בין עצים שנשרו מן הדקל בשבת לביצה שנולדה בשבת, ביצה משום דביומא נמי חזיא לגומעה הביצה כיון שבאותו יום שבת עצמו שהיא נולדה, אם היא לא היתה אסורה בגלל שהיא נולדה בשבת היא היתה ראויה לגמוע חיה, שהרי יש בני אדם שכן גומעים ביצה טריה בלי לבשל אותה, ואם כן הרי שהיא היתה ראויה לשתיה, ולא קא שרי לה עד למחר והוא רואה שלא מתירים לו לאכול את הביצה עד למחרת יו״ט, מידע ידיע דבת יומא אסורה לכן הוא ידע שגם את תתיר לו את זה למחרת ביו״ט אבל כיון שאתמול בשבת לא התרת לו הוא ידע שבאותו יום שהביצה נולדה אם זה שבת או באותו יום שזה יו״ט היא אסורה, ורק למחרת היא מותרת, אבל עצים דלא חזו ליומייהו עצים שבשבת עצמה בו הם נשרו מן הדקל הם הרי אינם ראויים, כי ביום השבת גם בלי איסור מוקצה הם אינם ראוים להסקה כי אין מבערים אש בשבת, אם כן אי שרי להו למחר אם תתיר לו להשתמש בעצים אלו להסקה למחרת ביו״ט, אתי למימר הוא יבוא לומר ביומייהו נמי שרו שגם אם זה היה ביום זה שהם נשרו הם גם היו מותרים, ואתמול משום שבת הוא דלא חזו להסקה ורק בגלל שאתמול היה בשבת לא התירו לנו להשתמש בהם כי אסור היה להדליק אש, ואם כן הוא יבוא לומר שגם אם העצים נושרים מן הדקל ביו״ט עצמו מותר לטלטל אותם ומותר להשתמש בהם להסקה ורק בגלל שאתמול היה שבת לא התירו לנו, ולכן כדי שלא יצא התקלה הזאת אסרו גם ביו״ט להסיק את העצים שנשרו מן הדקל בשבת.

אבל את כל זה ר׳ יוחנן הסביר לטעמו, שהוא לא סובר הכנה דרבה, אבל לדידן דקי״ל כרב שביצה שנולדה בזה אסורה בזה, פשוט הדבר שעצים שנשרו מן הדקל בשבת אסורים למחרת ביו״ט משום הכנה, שהרי בזה שהם נשרו מן הדקל ביום השבת הם נהיו מוכנים לשימוש ביו״ט והם אסורים אם כן משום הכנה דרבה.

וכך אמנם פירש הרי״ף, שעצים שנשרו מן הדקל בשבת אסור להסיק אותם ביו״ט משום הכנה דרבה, והעצים שנשרו מן הדקל ביו״ט עצמו הסביר הרי״ף את הטעם למה אסור להשתמש בהם להסקה, גזירה שמא יעלה ויתלוש אותם, כמו שפירות הנושרים היתה גזירה לא לאכול אותם כדי שלא יבוא לעלות ולתלוש את הפירות מן העץ, סובר הרי״ף שגם העצים שנשרו מן הדלק ביו״ט אסורים לשימוש, גזירה שמא יעלה ויתלוש.

והמהרש״א כבר הביא, שמקשים בדברי הרי״ף, שאם שייך הכנה בעצים שנשרו מן הדקל ומשום כך העצים שנשרו מן הדקל בשבת אסורים למחרת ביו״ט שזה נחשב הכנה מה שהם נשרו מן הדקל בשבת, אם כן עצים שנשרו מן הדקל ביו״ט עצמו מה הוצרך הרי״ף לטעם נוסף של שמא יעלה ויתלוש, הרי מאותו טעם עצמו הם אסורים משום הכנה, כמו שביצה שנולדה ביו״ט הרי היא אסורה משום הכנה, כך גם עצים שנשרו מן הדקל יהיו אסורים משום הכנה, כיון שעכשיו במה שהם נשרו מן העץ הם נהיו מוכנים עכשיו להסקה.

ומתרץ המהרש״א, שהרי״ף הוצרך לטעם זה, משום שאם עצים שנשרו מן הדקל לא היו אסורים משום שמא יעלה ויתלוש לא היה שייך בזה איסור במה שהעצים נשרו בשבת שזה יחשב שהשבת הכינה ליו״ט לאסור אותם בשימוש ביו״ט שלאחריו, כיון שאם ביו״ט עצמו העצים נשרו הם היו אסורים משום שמא יעלה ויתלוש, ונמצא שכיון שהם נשרו בשבת אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תתיר אותם למחרת הטעם שאתה מתיר אותם זה בגלל שהם הקדימו ונשרו בשבת, ואם הם היו נושרים ביו"ט עצמו הם היו אסורים משום שמא יעלה ויתלוש, אם כן אם נשרו בשבת יהיה מותר ביו"ט שלאחריו נמצא שהשבת מכינה ליו"ט דומה לסברא שהתוס' וגם הר"ן אמרו בעמוד א' (כפי שהבאנו את דבריהם בתחלה), וגם כאן כיון שאם היו העצים נושרים ביו"ט והם היו אסורים גזירה שמא יעלה ויתלוש, משום כך כשהם נושרים בשבת הם אסורים למחרת ביו"ט, כי בזה שהם נשרו בשבת אם תתיר אותם למחרת ביו"ט זה יחשב הכנה, וזה מה שהוא אמר שהם אסורים משום הכנה.

אומרת הגמרא, אמר רב מתנה, עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביום טוב, והרי עכשיו למדנו שהם אסורים גזירה שמא יעלה ויתלוש, כדברי הרי"ף, **מרבה עליהם עצים מוכנים ומפיקן, הוא מרבה עצים מוכנים, היינו עצים שמוכנים אצלנו מבעוד יום כדי לשמש להסקה, והוא מרבה ריבוי שהעצים המוכנים שהם אינם מוקצה יהיו הרבה יותר מאשר העצים שנשרו שהם מוקצה, ולכן הוא יכול להסיק אותם.**

שואלת הגמרא, והא קא מהפך באיסורא, כשהוא מוליך את העצים בתנור מזוית לזוית הרי הוא מטלטל גם את העצים שנשרו שהם מוקצה.

מתרצת הגמרא, כיון דרובא דהיתרא נינהו, כי קא מהפך בהיתרא קא מהפך, כיון שפירשנו שהוא מרבה עליהם עצים מוכנים, הרי העצים שנשרו בטלים ברוב של עצים שהם אינם מוקצה, נמצא שהאיסור בטל ברוב, וכשהוא מהפך לטלטל אותם ולהוליך אותם מזוית לזוית הוא כבר מהפך בהיתר, כי האיסור בטל.

שואלת הגמרא, והא קא מבטל איסורא לכתחלה, בזה שאתה אומר לו להרבות עצים ולבטל בזה את האיסור מוקצה שיש בעצים שנשרו לתוך התנור, הרי אתה אומר לו לבטל את האיסור במו ידיו לכתחלה, ותנן והרי למדנו במשנה אין מבטלין איסור לכתחלה, ורש"י מסביר, אע"ג שהאיסור בטל ברוב, הני מילי אם זה נתערב ממילא, כלומר האיסור נפל לתוך היתר מעצמו, שאז הוא בטל ברוב, אבל לערב את האיסור בתוך היתר כדי לבטל את האיסור בידים אסור, ומביא על זה רש"י את המשנה בתרומות פרק ה' משנה ט', סאה תרומה שנפלה לתוך תשעים ותשע עדיין לא בטל האיסור של תרומה, כי תרומה בטלה רק באחד ומאה, דהיינו כשיש מאה כנגד האחד של תרומה, אבל כאן שיש רק תשעים ותשע עדיין כל התערובת אסורה, ואם חזרה ונפלה סאה של חולין לתוך התערובת הזאת וזה השלים להיות מאה של היתר כנגד הסאה של תרומה כדי שהיא תתבטל, אם הסאה הזאת של חולין נפלה בשוגג, כלומר מעצמו או שלא היתה לו כוונה לבטל לכתחלה את האיסור תרומה מותר, ואם מזיד, היינו אם הוא הפיל במזיד את הסאה הזאת של חולין כדי להעלות את התרומה ולבטל אותה שכאן כבר יהיה מאה כנגד האחד של תרומה, אסורה.

ואם כן איך אתה אומר לו כאן עצה להרבות עצים מוכנים כדי לבטל את האיסור מוקצה של העצים שנשרו, הרי אין מבטלים איסור לכתחלה.

ענה הגמרא, הני מילי, בדאורייתא, שם הרי מדובר בתרומה שיש בה איסור דאורייתא, ואיסור דאורייתא אסור לבטל לכתחלה, אבל בדרבנן מבטלין משא"כ מוקצה דרבנן כפי שכאן מדובר במוקצה של העצים שנשרו, איסור דרבנן כן מבטלים לכתחלה.

שואלת הגמרא, ולרב אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל, מאי איכא למימר, איך מותר לרבות עצים על העצים שנשרו, ולבטל על ידי זה את העצים שנשרו, הרי מכיון שזה דבר שיש לו מתירים מכיון שאפשר אחרי יו"ט להשתמש בהם בהיתר, הרי אפילו שהעצים שנשרו שהאיסור שלהם הוא איסור מוקצה שהוא דרבנן, מ"מ הוא אינו בטל ברוב של עצים מוכנים מכיון שזה דבר שיש לו מתירין שאפילו בדרבנן אינו בטל.

מתרצת הגמרא, הני מילי, היכא דאיתיה לאיסורא בעיניה, איסור דרבנן שגם אם הוא מתערב עם תערובת של היתר עדיין האיסור נמצא בעין, שם אמר רב אשי שאפילו אם זה דרבנן אם זה דבר שיש לו מתירים הוא לא בטל, הכא מקלא קלי איסורא אבל כאן הרי העצים שנשרו הם נשרפים ונכלים מן העולם, ובאופן כזה לא אמרנו שאם זה דבר שיש לו מתירים הוא אינו בטל.

הרי שהגמרא אמרה את הסברא הזאת, לחלק בין איתא לאיסורא בעיניה לבין מקלא קלי איסורא, לגבי שהעצים שנשרו מתבטלים ברוב של עצים מוכנים אפילו שזה דבר שיש לו מתירים, אבל לגבי הדין שאין מבטלים איסור לכתחלה שהגמרא חילקה בין דאורייתא לדרבנן, מסבירים התוס' שגם מה שאמרנו שבדרבנן מבטלים זה רק באיסור דרבנן שעיקרו של האיסור הוא מדרבנן, כמו אצלנו מוקצה שעיקר איסור של מוקצה בטלטול אינו אלא מדרבנן, אבל בדבר שעיקרו מדאורייתא כגון תרומה שיש בתרומה תרומה דאורייתא, כגון דגן תירוש ויצהר, אז אפילו במקום שהתרומה עצמה אינה אלא דרבנן כגון בשאר הפירות שהתרומה שלהם היא דרבנן, אין מבטלים איסור לכתחלה.

ומדברי התוס' מבואר, שהם סוברים שאם זה דרבנן שאין לו עיקר בתורה כמו מוקצה, אפילו אם האיסור היה בעין מותר לבטל אותו לכתחלה, וכל החילוק שרב חילק בין אם זה מקלא קלי איסורא שזה איסורא בעין, זה רק לגבי אם זה דבר שיש לו מתירים אם הוא בטל או לא, אבל לגבי שאיסור דרבנן מותר לבטל לכתחלה לדעת התוס' זה נאמר אפילו כשהאיסור הוא בעין.

והמהרש"א כבר עמד על כך, והביא שגם המרדכי סובר כך, אבל ברא"ש מפורש בסוגיתנו שאפילו אם זה דבר שאין לו מתירים אין מבטלים באיסור דרבנן אלא דווקא היכא דמקלא קלי, וכמו שהגמרא אמרה את החילוק לגבי אם זה בטל, כך הוא גם החילוק אם מותר לבטל לכתחלה, שמותר לבטל לכתחלה דווקא אם זה מקלא קלי, וכמו כאן עצים, משא"כ אם האיסור בענין אסור לבטל אותו לכתחלה אפילו אם זה דבר שאין לו מתירים וזה רק אסור מדרבנן.

והר"ן הוסיף לבאר בדין זה, שיש מי שסובר שדווקא אם בתנור לתוכו נשרו העצים מן הדקל ביו"ט היו לפני זה עצים של היתר, וכך משמע מהגירסאות שגורסים מוסיף ומרבה עליהם עצים מוכנים, משמע שכבר מלפני כן גם כן היום עצים מוכנים, ולכן מותר להוסיף ולהרבות כדי שיוכל להשתמש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעצים שנשרו, וגם שמתסברא שדווקא כשהוא אינו מכיר את עצי האיסור מאחר שנתערבו עם העצים של היתר, ולכן מותר לו להפך בהם כי הם בטלים ברוב, אבל אם גם לאחר שהוא הרבה את העצים המוכנים הוא מכיר ויודע איזה הם העצים שנשרו, לא שייך שהם יתבטלו, כי לא מועיל ביטול לדבר שהוא ניכר לעין והוא יודע איפה האיסור, ומה שייך לומר שהם יתבטלו.

והכלל של כל דבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל, הר״ן בנדרים דף נ״ב הוכיח בארוכה, ואילו כאן הוא מביא בקצרה, שזה דווקא אם הוא התערב במינו, אבל אם זה שלא במינו הוא כן בטל, ואפילו כשאמרנו שבמינו הוא לא בטל, אין זה אלא בדבר שהוא דומה לביצה שאינה נפסדת אם הוא ימתין למחרת כשהיא תהיה מותרת, אבל בדבר שהוא נפסד לא מחמירים עליו משום שהוא דבר שיש לו מתירים, והוא כן מתבטל.

אומרת הגמרא, **אתמר** נאמר בבית המדרש, **שני ימים טובים של גליות** שני ימים טובים שעושים בגליות, שאין עושים אותו אלא בני גליות שנמצאים בגלות הרחוקים מבית דין ששם מקדשים את החודש על פי הראיה ואין השלוחים שבית דין שולחים להודיע מתי קידשו את החודש יכולים להגיע אצלם מראש חודש עד יו״ט להודיע להם באיזה יום נקבע החודש כדי שידעו אם היה ביום שלושים של החודש שעבר או ביום שלושים ואחד, ומספק הם עושים שני ימים טובים, כי מדאורייתא היו״ט הוא רק ״ביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון״ ולא יותר וכל השני ימים טובים הוא רק מספק, משום שאין בני הגליות יודעים איזה יום הוא יו״ט, **רב אמר**, **נולדה בזה מותרת בזה**, שביצה שנולדה ביום טוב ראשון של גליות מותרת ביום השני, שהרי אחד מהם הוא חול וממה נפשך מותר, אם היום הראשון הוא חול ודאי שמותר למחרת, וגם אם היום הראשון היה יו״ט מותר למחרת שהוא יום חול, **ורב אסי אמר**, **נולדה בזה אסורה בזה**.

ושואלת הגמרא, **לימא** קא סבר **רב אסי** קדושה **אחת היא**, האם נאמר שרב אסי סובר ששני ימים טובים של גליות חכמים קבעו אותם על בני גולה לעשות אותם לדורות שני ימים מחמת הספק הזה שהם לא יודעים מתי יו״ט ומתי יום חול, והטילו עליהם את שני הימים להחשיב אותם כחומרא של יום אחד ארוך, ומשום כך זה נחשב כקדושה אחת וגם אם נולד ביום ראשון אסור ביום שני.

והא רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה והרי רב אסי היה עושה הבדלה ביום יו״ט ראשון ליו״ט שני, כלומר בליל יו״ט שני הוא היה מברך המבדיל ביון קודש לחול, כי הוא היה סבור שאמנם אנו קים לן בקביעא דירחא, ובני הגליות יודעים בדיוק מתי ראש חודש והם יודעים שהיום הראשון הוא יו״ט, ומה שעושים יו״ט שני בעצם זה יום חול גמור, אלא רק משום מנהג אבותינו שהם לא ידעו בקביעת החודש כמונו והם היו עושים מספק, מאליהם אנחנו עושים אותם, ולא משום שחכמים קבעו על בני גליות שהם צריכים לנהוג שני ימים, ולכן הוא היה עושה הבדלה ומברך המבדיל בין קודש בין יום ראשון ליום השני, הרי שלדעת רב אסי אי אפשר לומר שזה קדושה אחת שחכמים קבעו עליהם כחובה להטיל עליהם לשמור את שני הימים יו״ט.

מתרצת הגמרא, **רב אסי ספוקי מספקא ליה**, **ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא**, רב אסי אמנם הסתפק בדבר, האם זה חוק חכמים שהטילו על הגליות לדורות להחזיק שני ימים של יו״ט, ואפילו אם ירבו בהם חכמים יודעי העתים שידעו בדיוק את קביעות החודש, הטילו חכמים חוב שיהיו עושים אותם שני ימים, אם כן הרי הוא מדברי סופרים ומדרבנן כיום אחד ארוך, ומשום כך הואע החמיר שביצה שנולדה בזה אסורה בזה, אבל הוא גם הסתפק שמא בני הגליות עשו את זה מאליהם, ואמנם יום אחד מהם הוא חול, והם נוהגים שני ימים רק מספק, אבל מי שיודע וקים ליה בקביעא דירחא הוא יודע שיום ראשון הוא יו״ט ולא למחרת, הוא צריך לעשות הבדלה, ושוב הוא החמיר לעצמו להבדיל בין יו״ט לחבירו.

ואומרת הגמרא, **אמר רבי זירא**, **כותיה דרב אסי מסתברא**, **דהאידנא ידעינן בקביעא דירחא**, **וקא עבדינן תרי יומי**, מסתבר כדברי רב אסי שביצה שנולדה בזה אסורה בזה, שהרי מכיון שאנן קים לן בקביעא דירחא על ידי החשבון, יודעים אנחנו לחשב את תולדות מהלך הירח ולדעת אם מולד הלבנה נראה ביום שלושים אם לאו, וממילא אנחנו יודעים בדיוק מתי יו״ט, ואעפ״כ אנחנו מחזיקים שני ימים, מזה יש ללמוד שזה חוק קבוע מתקנת חכמים שקבעו והטילו חובה על אלו מבני ישראל הגרים רחוק, לעשות אותם אפילו בלי ספק, לכן הם נחשבים כיום אחד אורך, ולכן ביצה שנולדה בזה אסורה בזה.

אבל מביאה הגמרא שאביי חולק על זה, **אמר אביי**, **כותיה דרב מסתברא** הוא סובר שמסתבר כדעת רב שאינו חוק אלא מדאגת הספק החמירו עליהם הגליות להחזיק שני ימים, ומכיון שאנחנו מחזיקים שני ימים של יו״ט רק מספק לכן ביצה שנולדה בזה מותר בזה.

דתנן כי למדנו במשנה, **בראשונה** לפני שהכותים קלקלו, **היו משיאין משואות** כלומר הבית דין כשהיו מקדשים את החודש היו מדליקים לפידים, וזהו הלשון משואות כפי שמביא רש״י מהפסוק בשופטים ״להעלותם משאת העשן מן העיר״, כלומר תבערה ואבוקה דולקת, והגמרא מפרשת בראש השנה איך היו מדליקים את המשואות בראש הר גבוה ומהר להר עד שכל בני הגולה ראו את הלפידים הדולקים, ובזה היו יודעים כל בני הגליות בין הקרובים ובין הרחוקים את קביעת החודש, מתי נקבע יום ראש חודש, ולא היו עושים גם בבל אלא יו״ט אחד וכך בכל מקום, אבל **משקלקלו הכותים**, שהכותים רצו להטעות את ישראל והם גם היו משיאים משואות ביום שהבית דין לא קבעו בו את החודש, כדי להטעות את ישראל, לכן **התקינו** חכמים **שיהו שלוחין יוצאין**, ולכן הבית דין היו שולחים שלוחים שהיו יוצאים להודיע לכל בני הגליות מתי קבעו בית דין את החודש, ועד מקום שהם יכלו להגיע בתוך החמשה עשה יום שבין ראש חודש ניסן לבין פסח, הם היו מודיעים, והם ידעו מתי קבעו את החודש ועושים את החג יום אחד, ואילו שאר בני הגליות הגרים עוד יותר רחוק שהשלוחים לא הגיעו אליהם, היו עושים שני ימים.

ומזה מדייק אביי ואומר, **ואילו בטלו כותים עבדינן חד יומא** ואם היו בטלים הכותים היינו חוזרים להשיא משואות בראש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת ראש השנה

פתיחה

מסכתא זו מסכת ראש השנה, מקומה בסדר המשניות רק לאחר המועדים האחרים, ולכאורה צריך להבין מה הטעם לזה, הרי ראש השנה הוא ראשון לכולם.

וכך כותב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, בהגיעו לסדר מועד, וז"ל: והתחיל התנא במסכת שבת מפני שהוא קדמון במעלה, ומפני שהוא בכל שבעת ימים ותרבה תקופתו בזמן, וגם בו התחיל בתורה בפרשת מועדות.

וסידר אחרי שבת עירובין מפני שהוא מענין שבת.

ואחריו פסחים שהוא תחלת המצות הנתונות על ידי משה, והיא כמו כן מצוה שניה לשבת בפרשת מועדות.

וסידר אחר כן שקלים כמו שנסדרו בתורה.

וסידר כפורים אחר שקלים כפי סדורם, שמצות שקלים בפרשת כי תשא, וכפורים בפרשת אחרי מות.

ואח"כ בא לסיים דבריו בשלש רגלים, וקודם זה דבר על פסחים, ונשאר לו לדבר על ענין סוכות ושבועות, ולא נמצא לו מה שידבר בשבועות אלא דברים מיוחדים בכל יו"ט והיא מסכת ביצה, והקדים סוכה על ביצה לרוב המצות שיש בסוכות, ולא נשאר לו מן הפרקים הנזכרים בכתוב אלא ראש השנה בלבד, ואחרי ביצה דבר על ראש השנה, עד כאן.

וכך מביא התוי"ט בפתיחת המסכתא מדברי הרמב"ם, שאחרי שהתנא בסידור המשניות השלים את המועדות ואת הדברים המיוחדים בכל יו"ט, כמו שלמדנו במסכת פסחים בעניני חג הפסח, ובמסכת יומא בעניני יום הכפורים, ובמסכת סוכה בעניני חג הסוכות, דיבר עכשיו במועד הנשאר לו, כלומר והוא יו"ט של ראש השנה.

וגם הר' לוי יצחק מברדיטשוב זי"ע, שאל למה התנא סידר מסכת ראש השנה לאחרי מסכת יומא ומסכת סוכה, והרי לכאורה בסדר המועדים ראש השנה קודם ליו"כ ולסוכות.

והוא מתרץ זאת על פי דברי הר"ן דלהלן, (וכפי שהביא זאת בתוס' חדשים על המשניות).

דהנה הר"ן כתב על המשנה "בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון", יש לשאול למה אדם נדון בראש השנה יותר מבשאר ימים, ותירץ למדנו מדגרסינן בפסיקתא, אמר לו הקב"ה (לאדם הראשון), זה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין ביום זה (היינו ביום כפור), ויצאת בדימוס (חפשי), כך עתידין בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאים בדימוס וכו'.

אלא שעל זה עצמו שואל הר"ן ומיהו אכתי תמיה לי, דתינח לר' אליעזר, (כי ר' אלעזר הרי סובר שהעולם נברא בתשרי, דהיינו שלמעשה תחלת מעשה מעשה בראשית היה ביום ראשון כ"ה בתשרי, והאדם נברא ביום שישי שהוא א' תשרי, וכיון כל העולם נברא בשביל האדם זה נקרא שבא' בתשרי נברא העולם), אלא לר' יהושע דאומר בניסן נברא העולם אכתי הדרא קושיין לדוכתא, למה האדם נדון בראש השנה יותר מבשאר ימים.

ומתרץ הר"ן לדברי ר' יהושע כך, ויש לומר שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם, ורצה לדון אותם בזמן שהוקבע לכפרה ולסליחה, ולפי שנתרצה הקב"ה ביוה"כ (היינו בחטא העגל, וכדברי רש"י בפרשת עקב שאז הקב"ה אמר "סלחתי כדבריך"), והוקבע יום הכפורים יום סליחה לדורות, לפיכך גזר השם שיהיה האדם נדון בראש השנה שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים בו לאלתר לחיים, ואילו בינונים הרי גזר דינם אינו נחתם אלא עד יוה"כ שהוא יום סליחה וכפרה הרי נתנה להם תורה זמן (מראש השנה עד יום הכפורים) כדי שבו יפשפשו מעשיהם וישובו אל השם, עד כאן.

ועל פי דברי הר"ן האלו מסביר הרב מברדיטשוב את מה שהתנא סידר את מסכת ראש השנה דווקא אחרי יומא וסוכה, כי בגלל יום הכפורים שהיה בשנה ראשונה ימי סליחה וכפרה נצטוה לשנה הבאה על ראש השנה, לכך סידר התנא מסכת ראש השנה אחר יומא וסוכה כי על ראש השנה נצטוה רק לאחר יום הכפורים שהיה בשנה הראשונה ליום מחילה וכפרה וקבע באותו זמן שראש השנה לשנה הבאה מאז יהיה תמיד הזמן שהאדם נידון ,ועל ידי זה הוא זוכה להכתב לחיים טובים.

מסכתא זו כוללת כמובא בדברי המאירי, ארבעה פרקים, א' ארבעה ראשי שנים, ב' אם אינם מכירים, ג' ראוהו בית דין, ד' יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת.

ולגבי ענין המסכתא, כותב המאירי כך, ענין המסכתא אמנם הוא סובב לבאר עניני יום טוב של ראש השנה בכלל, הן ענין קבועה (של ראש השנה), וסדר תפלותיה, ודיני תקיעת שופר, ודברים אחרים הנכנסים תחת גדר אלו הענינים או שדומים להם באיזה צד.

ויחלקו ענייניה לחמשה חלקים:

החלק הראשון, לבאר בו הזמנים שהוקבעו להיות כל אחד מהם ראש השנה, לאיזה ענין במה הם, ועל איזה ענין יתיחד כל אחד מהם להיות לו לראש, הן בדברים התלויים בבית דין של מטה הן בדברים התלויים בבית דין של מעלה.

והחלק השני, לבאר ענין קדוש החדש, והודעת קדושו לבני הגולה, על איזה צד שולחין, ובאיזה חדש, ועל איזה צד אין שולחין.

והחלק השלישי, לבאר ענין העדים שמקבלין מהם עדות החדש, איזה כשר לכך ואיזה פסול, ועל איזה צד מקבלין אותם, וענין חקירתם האיך היתה נעשית, והאיך היו מקדשין.

והחלק הרביעי, לבאר ענין תקיעת שופר, הן דינין שבגוף השופר, הן דינין שבדרכי תקיעתו, הן דינין שבתוקע ובשומע, הן דין הזמן הראוי לתקוע ושאין ראוי לתקוע.

והחלק החמשי, לבאר ענין סדר היום בתפלה וברכות ותוספות שבתפלות מוסף, וכל מה שמתחדש לענין זה.

החלק הראשון יתבאר בפרק הראשון, והחלק השני והשלישי יתבאר בראשון ובשני ובמקצת פרק שלישי, והחלק הרביעי אמנם יתבאר בפרק שלישי, והחלק החמישי יתבאר בפרק האחרון, וזהו ענין המסכתא דרך כלל אלא שיתגלגלו בו דברים יתבארו בה שלא בשלמות מענין ערלה ושביעית ושאר ענינים אגב גררא.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והפרק הראשון ממנה יתבאר בו החלק הראשון וקצת החלק השני כמו שביארנו, ורובו יסוב על חמשה ענינים, הראשון לבאר הזמנים שהם ראש השנה לאיזה ענין, והשני לבאר זמנים שבהם נדון העולם דרך כלל לפי מעשיהם על צד משפטי הדרכים התוריים, השלישי לבאר בו על איזה חדש שולחין בית דין שלוחים להודיע יום קבועו לבני הגולה ועל איזה מהן אין שולחין כלל, הרביעי לבאר בו על איזה מאותן שהשלוחים יוצאין מחללין את השבת ועל איזה צד אין מחללין אלא שילכו ימי השבוע לבד, החמישי לבאר בו עדים הכשרים לקדש את החודש על פיהם ואיזה פסול הן מחמת קורבה הן מחמת פסול אחר זהו שרש הפרק דרך כלל אלא שיתגלגלו בתוכו ענינים אחרים מענין ערלה ושביעית ודברים אחרים כמו שיתבאר.

פרק ראשון - ד' ראשי שנים

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, **ארבעה ראשי שנים הם ישנם ארבעה פעמים בשנה הנקראים ראש השנה, שבהם מתחילה שנה חדשה.**

באחד בניסן ראש השנה למלכים, מסביר רש"י **ראש השנה למלכים, רגילים היו למנות את הזמן של השטרות שכשהיו כותבים תאריך בשטר היו כותבים את התאריך לשנת המלך, כלומר ביום זה וזה בחודש זה וזה לשנה זו וזו של מלך פלוני, כיון שמבואר בגמרא בגיטין בדף פ' כפי שמביא רש"י שמשום שלום מלכות תיקנו חכמים שיהיו כותבים בשטרות את השנה של המלך שמונים לו משנה שעמד בה, וקבעו חכמים שאחד בניסן תמיד תחשב תחלת שנת המלכות של המלך, ואפילו אם המלך עמד (כלומר נתמנה) בחודש שבט או בחודש אדר, כשמגיע אחד בניסן מחשיבים את התקופה שהוא מלך בה כאילו עבר כבש שנה, ואפילו שלא היתה אלא חודש אחד או אפילו יום אחד, ומאחד בניסן מתחילים למנות לו שנה שניה, וזה מה שהמשנה אומרת שבאחד בניסן ראש השנה למלכים.**

והטעם למה הוצרכו לזה יתפרש בגמרא, עכ"פ באחד בניסן ראש השנה למלכים, פירושו שכל מלך ממלכי ישראל, לא חשוב מתי הוא עומד ונתמנה להיות מלך, כשמגיע אחד בניסן מתחילים למנות לו שנה חדשה.

אבל התוס' חולקים על מה שרש"י מפרש על פי דברי הגמרא בגיטין שהטעם שכותבים את הזמן בשטרות לשנות המלכות הוא תקנה משום שלום מלכות, משום שכאן הרי מדובר למלכי ישראל, ואילו אותה תקנה שרש"י מזכיר מהגמרא בגיטין מדברת לכתוב את הזמן של שנות המלך שתחת מלכותו ישראל נמצאים בגלות וזה הרי מדובר במלך ממלכי אומות העולם, ואילו במשנה שקובעת שבאחד בניסן ראש השנה למלכים הרי מדברת על מלכי ישראל, כפי שמפורש לקמן בסוגיא וכן בדף ט' וכך מפורש בגמרא שם בגיטין דף פ', שרק לגבי גיטין הקפידו לכתוב את הזמן ואת התאריך של הגט לפי שנות המלך שבמלכותו נמצאים אלו שכותבים את הגט, ולמה תיקנו את זה, מביאים התוס' את הגמרא בגיטין, אמר עולא מפני מה תיקנו מלכות בגיטין, משום שלום מלכות, ולגבי גיטין באמת הגט יהיה פסול בודאי אפילו אם הוא כותב צריך לכתוב לשם מלכות אפילו זו מלכות שאינה הוגנת כמו מלכות מדי ויון, משא"כ המשנה אצלנו הרי מדברת על הזמן והתאריך שכותבים בשטרות ולא בגיטין.

ותוס' מביאים מהגמרא בע"ז דף י' שם מבואר בגמרא, שבגולה (כלומר בבבל) אין מונים אלא למלכי יון בלבד, וזהו המנין הידוע בדברי הגמרא ובדברי הראשונים מנין השטרות, כי זה היה המנין של הזמן, כמו שאנחנו היום כותבים בזמן את התאריך של בריאת העולם כך היו נוהגים גם בזמן הגאונים והראשונים לכתוב למנין השטרות, כמו שמפורש ברמב"ם ובעוד ראשונים, היינו שמנין השטרות מתחיל מהשנה הראשונה של אלכסנדר מלך יון, שזה תחלת מלכותו היתה בשנת הארבעים לתחלת בנין בית שני, לאחר שעברו ארבעים שנה מבנין בית שני, אז התפשטה מלכות יון, ומאז היו מונים למלכי יון לכתוב את הזמן והתאריך בכל השטרות שכותבים את המנין של השנים למלכות יון, וזה נקרא מנין השטרות, ואפילו שבגולה בבבל הרי לא היתה המלכות של יון שם, אבל בשטרות כתבו למלכות יון.

והתוס' מביאים שבמסקנת הגמרא שם בע"ז מבואר שמה שבמשנה אצלנו כתוב "למלכים" הכוונה למלכי ישראל, וכמו שנלמד לקמן בסוגיתנו, לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן.

ואומרים התוס', שצריך לפרש שהטעם של התקנה לחשוש מפני שלום המלכות שלכן בכל מלכות ומלכות צריך לכתוב את הזמן והתאריך לשנות המלך שבמלכותו האנשים הכותבים את הגט גרים, כדי שלא יקפיד המלכות ושיהיה להם שלום עם המלכות, לא הקפידו חכמים אלא בגט אשה, לפי שגט אשה הוא דבר גדול ודבר של חשיבות, לפי שעל ידי הגט היא מותרת להנשא לכל אדם, וזה חשוב בעיני המלכות יותר משאר השטרות, ולכן התקינו שמשום שלום מלכות יצטרכו בגט לכתוב בדווקא את התאריך של שנות המלכות של אותו מלך שתחת חסותו נמצאים, משא"כ בשטרות כותבים למנין השטרות שהוא המנין של מלכי יון, לכן אומרים התוס' שאין להביא לענין "אחד בניסן ראש השנה למלכים" את הגמרא בגיטין שתיקנו כך משום שלום מלכות, משום שכאן מדובר במלכי ישראל ולא במלכי אומות העולם, וכאן מדובר בשטרות, והתקנה לכתוב כך משום שלום מלכות לא היתה אלא בגט ולא בשאר השטרות.

ואגב נביא דבר פלא וחידוש מדברי ר' ניסים גאון בהקדמה שלו בספר המפתח (שהיא מודפסת בכל הגמרות לפני מסכת ברכות), שם בתוך דבריו הוא מבאר, שמנין השטרות זה המנין שאנו מונים לפיסוק הנבואה, שזו היתה השנה הראשונה למלכותו של אלכסנדר מוקדון, וזה היה ארבעים שנה לאחר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תחלת בית שני, כלומר מנין השטרות שמתייחס לתחלת מלכות יון יש בה עוד ענין, שבאותה שנה עצמה פסקה הנבואה מישראל, וזה היה ארבעים שנה לאחר תחלת בית שני, כך שמנין השטרות אומר ר׳ ניסים גאון במפורש שהוא מתייחס למנין שנים מאז פיסוק הנבואה מישראל.

ולרגלים, הגמרא תפרש שמדובר לענין הלאו של בל תאחר, אדם הנודר נדר צריך לקיים את נדרו ואם הוא מאחר מלקיים את נדרו הוא עובר בלאו של ״לא תאחר לשלמו״, ולפי דעת התנא במשנה הוא עובר על בל תאחר דווקא אם עברו עליו שלשה רגלים כסדרן כפי שהם מסודרים בפסוק, חג המצות תחלה, וחג השבועות וחג הסוכות, הרי שבחודש ניסן נמצא רגל שהוא ראש השנה לרגלים לענין בל תאחר.

באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, הדין הוא שאדם שנולדו לו בעדר עשר בהמות הוא חייב לעשר אותם, שהוא מכניס אותם לדיר ומוציא אותם דרך פתח קטן אחד אחד ומונה אותם אחד שתים שלוש וכו׳ עד שהוא מגיע לעשירי, ואז אומרת התורה ״העשירי יהיה קודש״, שהוא מקדיש אותו להיות מעשר בהמה, והדין הוא שאין מעשרים מן הבהמות הנולדים בשנה זו על הבהמות הנולדים בחבירתה, כל שנה צריך לעשר את הבהמות שנולדו בה ולא לעשר מן החדש על הישן או מן הישן על החדש, ולומדים זאת ממה שנאמר בפסוק בפרשת ראה ״עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה״, ועל אף שהפסוק מדבר במפורש על תבואת הזרע, כלומר על מעשר של תבואה, אבל מזה שנאמר ״עשר תעשר״ לשון כפול לומדים בגמרא בבכורות דף נ״ג שבשתי מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן, והרי תורה אומרת ״שנה שנה״ לומר שלכל שנה צריך לעשר בפני עצמה, אם כן אסור לעשר משנה אחת על חבירתה, ומתי נקבעת השנה שאלו הבהמות שנולדו לפני תאריך זה הם שייכים לשנה הקודמת ונקראים מן הישן ואלו הבהמות שנולדו לאחר התאריך הזה נקראים מן החדש שהם שייכים לשנה החדשה, על זה אומר התנא קמא, שראש השנה למעשר בהמה, כלומר תחלתה של השנה, הוא באחד באלול, כך שהבהמות שנולדו לפני אחד באלול הם מן הישן ושייכים לשנה הקודמת, והבהמות שנולדו אחרי אחד באלול הם מן השנה החדשה והם החדשים, ואין מעשרים מאלו על אלו.

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים באחד בתשרי, שניהם סוברים שלגבי מעשר בהמה מתחילה השנה באחד בתשרי.

כך פירש רש״י את ההלכה של ראש השנה למעשר בהמה, והרש״ש כבר מביא שבסוגיא בבכורות מבואר מהמשניות שיש עוד נפקא מינה לדין זה לדעת מתי ראש השנה למעשר בהמה, שהרי למדנו שמי שנולדו לו עשר בהמות מתחייב לעשר מעשר בהמה, אבל אם נולדו לו חמש בהמות לפני אחד באלול דהיינו בשנה הקודמת לדעת התנא קמא שהוא ראש השנה למעשר בהמה, ועוד חמש בהמות לאחר התחדשות השנה, הרי שהם אינם מצטרפים ביחד להחשב שיש לו עשר בהמות החייבות במעשר, ועל כן הוא יהיה פטור לעשר אותם.

באחד בתשרי ראש השנה לשנים באחד בתשרי מתחילה השנה החדשה לענין השנים, והגמרא תביא כמה אופנים ודעות של אמוראים במה אחד בתשרי הוא נקרא ראש השנה לשנים.

ולשמיטין וליובלות, הרי בשנת השביעית (שנת השמיטה) ובשנת היובל אסור לחרוש ולזרוע, ומתי תחלתה של השנה לקבוע את האיסור, באחד בתשרי, שמשנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה, כי באחד בתשרי כבר מתחילים שנת השביעית ושנת היובל.

לנטיעה גם לענין מנין שנות ערלה, שהדין הוא שמי שנוטע אילן חדש, הפירות הגדלים באילן בשלשת השנים הראשונות אסורים באכילה ובהנאה משום ערלה, ומנין השנים של ערלה מתחיל באחד בתשרי, ואפילו אם הוא נטע בחודש אב שנתה הראשונה של הנטיעה נגמרה בסוף אלול, ומאחד בתשרי כבר מחשיבים את זה לשנה שניה, וכפי שהגמרא תפרש את הטעם.

אלא שכאן צריך להוסיף מסוגית הגמרא בדף י׳, כפי שהרב מברטנורה פירש כאן על המשנה, שאמנם באחד בתשרי זה ראש השנה לנטיעה שבהגיע אחד בתשרי מתחילה שנה שניה למנין שני ערלה של הנטיעה, אבל זה דווקא אם הנטיעה נקלטה ונשרשה לפני אחד בתשרי, ויש מחלוקת כמה זמן הוא זמן הקליטה, ולהלכה קי״ל שזה שתי שבתות, כלומר צריך שיהיה קודם הקליטה של האילן ארבעה עשרה יום לפני ראש השנה, ובנוסף לכך צריך שיהיה עוד שלשים יום אחרי הקליטה כדי להחשב שנה, כי שלשים יום בשנה חשובים שנה, וכלשון הרב מברטנורה ארבעים וחמשה יום, שאם הוא נטע את הנטיעה בט״ו באב, בהגיע חודש אלול כבר עברו שתי שבתות שנקלטה הנטיעה, ולאחר מכן יש לו שלשים יום עד אחד בתשרי ששלשים יום בשנה חשובים שנה, וכשיגיע אחד בתשרי מונים לו כבר שנה שניה משנות הערלה, ולתשרי של שנה האחרת מונים לה שנה שלישית, ולאחר שנה שלישית כשגיע אחד בתשרי של שנה רביעית אם הפירות חנטו בנטיעה הזאת הם עדיין אסורים משום ערלה, שאע״פ שהפירות האלו חנטו אחרי אחד בתשרי שהוא ראש השנה לנטיעה, אבל כיון שט״ו בשבט הוא ראש השנה לאילן וזה כבר נעשה אילן לכן אין השנה שלו מתחדשת לצאת מידי ערלה עד ט״ו בשבט, כפי שיתבאר הענין הזה בסוגית הגמרא.

ולירקות, לענין מעשר של ירק שאין תורמים ומעשרים מן ״הנלקט״ לפני ראש השנה על של אחר ראש השנה, כי כמו שלמדנו שלענין מעשר דגן הרי לא מעשרים משנה אחת על שנה שלאחריה, כך גם בשאר הפירות והירקות לא מעשרים מירקות של שנה אחת על ירקות של שנה שלאחריה, כך מסביר רש״י.

ורש״י הזכיר כאן לקיטה, משום שלענין ירקות הולכים אחרי הלקיטה, הזמן בו ליקטו את הירק הוא הקובע לאיזה שנה שייכים הירקות האלה שהוא ליקט, וכאן לשון רש״י כפי שלשון הגמרא בכל מקום, שבירקות הולכים אחרי לקיטה, אבל בסוגית הגמרא לקמן בדף י״ג ע״ב אומרים התוס׳ בד״ה אחר גמר הפרי, שמה שהוזכר תמיד בגמרא שבירקות הולכים אחרי הלקיטה, אין הכוונה ללקיטה ממש אלא לגמר הפרי, ומה שתמיד הגמרא נוקטת תמיד שבירקות הולכים אחר לקיטה שפירושו כשתולשים אותם מן השדה, זה משום שהלקיטה היא תיכף לגמר הפרי, אבל מה שקובע הוא באמת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גמר הפרי.

באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים בחמשה עשר בו, לאילן הכוונה שוב לענין מעשר, שגם בפירות האילן אין מעשרין פירות האילן של שנה זו על פירות האילן של שנה שלאחריה, כי גם כאן לא מעשרים מן החדש (מהפירות של השנה החדשה) על הישן (על הפירות של השנה הקודמת), ולא מן הישן על החדש, אלא שהקובע את שנת המעשר לענין פירות האילן זה החנטה, כשהפרי חונט, היינו כשהוא מתחיל לגדול, אז נקבע הזמן של הפרי הזה אם הוא שייך לשנה הקודמת או לשנה שלאחריה, והתאריך הקובע נחלקו בו בית שמאי ובית הלל, בית שמאי סוברים שראש השנה לאילן הוא באחד בשבט, ואילו לדעת בית הלל שהלכה כמותם ראש השנה לאילן הוא בחמשה עשר בו (בט״ו בשבט), ואין מעשרים מהפירות שחנטו קודם ט״ו בשבט על הפירות שחנטו לאחר ט״ו בשבט, כך פירש רש״י.

הרש״ש העיר כאן שיש עוד נפקא מינה גדולה (והרב מברטנורה הביא גם את דברי רש״י וגם את הנפקא מינה הזאת), לענין איזה מעשרות צריך לעשר מהפירות, מעשר שני או מעשר עני, כי הדין הוא שבשנות המעשר דהיינו בשש השנים שבין שביעית אחת לשביעית השניה צריך להפריש תרומות ומעשרות (אבל בשביעית עצמה לא מעשרים), ובשנתיים הראשונות דהיינו בשנה ראשונה ושניה של השבע שנים צריך לעשר מעשר ראשון שנותנים אותו ללוים, ומעשר שני שאותו מעלים לירושלים לאכלו בקדושת מעשר שני או שפודים ומחללים אותו על כסף ואת הכסף מעלים לירושלים לקנות בה דברים שאפשר לחלל עליהם קדושת מעשר שני, ואילו בשנה השלישית במקום מעשר שני הוא מפריש מעשר עני שנותנים אותו לעניים, וכך גם בשנה הרביעית והחמישית מפרישים מעשר ראשון ומעשר שני, ובשנה השישית מעשר עני.

שגם בזה תלוי מתי היתה החנטה של הפירות, שפירות האילן שחנטו מאחד בתשרי של השנה השלישית שהיא שנת מעשר עני עד לחודש שבט דנים אותם כפירות של השנה הקודמת, שזו השנה השניה שעברה כבר, ונוהג בפירות אלו מעשר ראשון ומעשר שני, שעל אף שכבר נתחדשה השנה ונכנסה השנה השלישית של שנות השמיטה שבה מפרישים מעשר עני, אבל הפירות שחנטו לפני שבט הם עדיין שייכים לשנה הקודמת והוא יפריש עליהם מעשר שני, ואלו הפירות שחנטו משבט ואילך נוהג בהם מעשר ראשון ומעשר עני כי הם כבר שייכים לשנה השלישית, וגם בירקות תהיה נפקא מינה זאת, שירק שהולכים בו אחרי לקיטה, אם זה ירק שנלקט לפני אחד בתשרי זה שייך לשנה השניה שהיא שנת המעשר של מעשר שני, ואם ליקטו אותו אחרי אחד בתשרי הירק שייך לשנה השלישית שיצטרכו לעשר במקום מעשר שני מעשר עני.

והוא הדין גם למה שלמדנו שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשמיטין וליובלות כבר העיר הרש״ש שגם בזה רש״י פירש שהכוונה שמאחד בתשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה, אבל יש עוד נפקא מינה, שהירקות שילקטו בשביעית אחרי אחד בתשרי של שנת השביעית יהיה עלהם קדושת שביעית ונוהג בהם כל דיני ירקות של שביעית שאסורים בסחורה (כמו שלומדים מהפסוק ״לאכלה״ שפירות שביעית ניתנו לאכילה ולא לסחורה), וגם חייבים בביעור כדין פירות שביעית.

גמרא. שואלת הגמרא, למלכים למאי הלכתא, כלומר למה הוקבע יום מיוחד למנין שנות המלכים, שבאחד בניסן מתחדשת השנה אצל כל המלכים, למה לא נאמר שכל מלך ומלך תתחיל שנת המלוכה שלו למנות לו את השנים מהיום שעמד בו, ובאיזה יום שהוא נתמנה להיות מלך כשהוא יגיע לשנה הבאה היום בו הוא נתמנה להיות מלך נתחיל למנות לו שנה שניה.

עונה הגמרא, **אמר רב חסדא, לשטרות** כדי להבחין ולדעת לקבוע איזהו שטר חוב מוקדם למלוה ואיזהו שטר מאוחר, **דתנן** כי למדנו משנה, **שטרי חוב המוקדמין פסולין, והמאוחרין כשרין**, בשטר חוב צריך לכתוב את התאריך של השטר בזמן של ההלואה, אבל אם הוא לא כתב את התאריך המדיוק של ההלואה אלא הקדים לכתוב זמן קודם לזמן ההלואה, כך שהשטר הוא מוקדם, הזמן שבשטר מוקדם להלואה, השטר הוא פסול, לפי שבשטר מוקדם הוא רצה לטרוף לקוחות שלא כדין, כי הדין הוא הרי שאם הלוה אין לו מנין לשלם את חוב ההלואה, המלוה על ידי השטר חוב שבידו גובה מהלקוחות שקנו נכסים מן הלוה אחרי ההלואה, שמכיון שבהלואה זו של השטר נשתעבדו נכסי הלוה אל המלוה והקרקעות שלו משועבדים לו, ומי שקנה קרקעות מן הלוה אחרי ההלואה המלוה בשטר חוב שלו יכול לטרוף ולקחת מידם את הנכסים והקרקעות שקנו מהלוה כדי לפרוע מהם את החוב.

ונמצא שאם יש שטר חוב שהוא מוקדם, וכגון שההלואה היתה בתמוז והוא הקדים לכתוב את השטר על חודש ניסן, ואלו הלוקחות שקנו קרקעות הלוה אחרי חודש ניסן לפני חודש תמוז לאמיתו של הדבר הם קנו נכסים לפני ההלואה, והנכסים שלהם אינם משועבדים למלוה, הוא אינו רשאי לטרוף מהם, אבל כיון שבשטר שלו כתוב שההלואה היתה בניסן הוא יבוא לטרוף מלקוחות אלו שקנו אחרי חודש ניסן והוא טורף מהם שלא כדין, ולכן קנסו אותו קנס מלגבות בשטר חוב זה בכלל, ולא יטרוף מן הלוקחות אפילו לא מזמן המלוה, אפילו מאלה הלקוחות שבאמת היה רשאי לטרוף מהם, כי הם קנו אחרי זמן ההלואה, מ״מ אי אפשר בשטר זה לגבות מהם כי הוא שטר מוקדם ושטר חוב מוקדם פסול משום קנס שקנסו אותו על שרצה לטרוף את הלקוחות שלא כדין, ואינו אלא כמלוה על פה שאינו גובה מן המשעובדים כפי שמוסיף רש״י.

ואומרים התוס׳ בד״ה שטרי חוב המוקדמים פסולים, שבבא מציעא בסוף פרק איזהו נשך מפרש רש״י, שהשטר המוקדם פסול רק לגבות בו מן המשועבדים, אבל מבני חורין אפשר לגבות בו, והתוס׳ אומרים שלא יתכן, וכפי שתוס׳ פירשו בפרק איזהו נשך.

והעיר הב״ח, שהתוס׳ לא היה בגירסתם את המפורש אצלנו ברש״י ״ואינו אלא כמלוה על פה שאינו גובה מן המשועבדים״, שמשמע מלשון רש״י כפי שהבין הב״ח שגם אצלנו כתוב ברש״י שרק אי אפשר לגבות מן המשועבדים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשטר חוב זה אבל מבני חורין כן, ולמה הוצרכו התוס' להביא מפירוש רש"י בב"מ, לכן אומר הב"ח שהתוס' לא היתה גירסתם ברש"י כפי שהגירסא שלפנינו.

אבל המהרש"א מיישב, שלכן הוצרכו התוס' להביא ממה שרש"י פירש בפרק איזהו נשך, משום שמדברי רש"י אצלנו אין להם לתוס' שום ראיה, משום שמכוונת רש"י אינו מוכרח שכוונתו שהוא גובה בשטר הזה מבני חורין, אלא שמה שרש"י אומר שזה כמלוה על פה הכוונה שהוא יכול לגבות את ההלואה מבני חורין (כלומר מנכנסי הלוה) בלי שטר אם הלוה מודה לו.

הרי ששטר חוב מוקדם פסול, אבל אם השטר חוב הוא מאוחר, אם ההלואה היתה נאמר בחודש תמוז והתאריך של השטר הוא תאריך מאוחר יותר, כי כתוב שם חודש אלול, שטר מאוחר כן כשר, ואומר רש"י שלכן הוצרכו לקבוע שבאחד בניסן ראש השנה למלכים, כדי שידעו האם השטר חוב הוא מוקדם או שהוא מאוחר, כגון שבשטר זה כתוב שבכסליו בשנה שלישית למלך פלוני לוה פלוני מפלוני מנה, והעדים החתומים על השטר הם אומרים כשאנחנו חתמנו בו בשטר זה לא ראינו את ההלואה איך שהמלוה מלוה ללוה, אלא הלוה אמר לנו חתמו עליו, תכתבו ותחתמו שטר עלי שאני חייב לפלוני מנה, ומותר כך לעשות אפילו שהם לא רואים את ההלואה, כמו שלמדנו כותבים שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו, דהיינו שהעדים רשאים לכתוב ולתחום שטר הלואה ללוה אע"פ שאין מלוה עמו והם לא רואים את ההלואה, וכיון שהלוה שמתחייב בשטר זה לשלם את ההלואה אומר להם לכתוב הם יכולים לכתוב, ואם העדים שחתמו על השטר אומרים השטר הזה שכתוב בו שבכסליו בשנה השלישית למלך פלוני ראובן לוה משמעון, אמנם חתמנו עליו כי הלוה אמר לנו לחתום עליו, ולא ראינו את ההלואה, ואין אנו יודעים אם ההלואה שהמלוה הלוה ללוה היתה לפני כתיבת השטר בחודש כסליו או לאחריו, אבל דבר אחד אנחנו יודעים, ראינו שהמלוה הלוה מנה (מאה זוז) בתמוז בשנה שלישית למלך פלוני, ומדובר כפי שתוס' הוסיפו שהמלוה והלוה שניהם מודים שהמנה הזה שהם ראו איך שהוא לוה זאת בחודש תמוז בשנה שלישית למלך זה אותה הלואה שעליה נכתב השטר בחודש כסליו של שנה השלישית למלך, **הרי אנחנו צריכים לקבוע האם השטר הזה הוא שטר מוקדם או שהוא שטר מאוחר, האם ההלואה בתמוז היתה אחרי חודש כסליו ונמצא שהשטר שנאמר שבכסליו היתה ההלואה זה שטר מוקדם, כי כתוב בו בכסליו וההלואה היתה רק בתמוז שלאחריו, או שמא להיפך, שמא תמוז שבו היתה ההלואה קדם לכסליו והשטר שכתוב בו כסליו הוא שטר מאוחר, שההלואה היתה בתמוז והוא איחר לכתוב אותו בכסליו, ואיך אפשר לדעת את זה, זה תלוי מתי התחילה השנה השלישית של המלך הפלוני, אם אותו מלך שהשטר נכתב לשנות מלכותו, המלכות שלו שבה הוא עמד להיות מלך התחילה בין תמוז לכסליו, נמצא שבכל שנות מלכותו חודש כסליו תמיד יהיה קודם לחודש תמוז, ולכן השטר הוא שטר מוקדם, כיון שכסליו שכתוב בו השטר הוא מוקדם יותר לתמוז, ואם המלך עמד ונתמנה להיות מלך בין כסליו לתמוז הרי בכל שנות מלכותו חודש תמוז יהיה לפני חודש כסליו, ונמצא שהשטר הוא שטר מאוחר והוא יהיה כשר.**

אם כן לקבוע אם זה שטר חוב מוקדם שהוא פסול או שטר חוב מאוחר שהוא כשר, צריכים לדעת מתי התחילה שנת המלכות של המלך, באיזה תאריך הוא נתמנה להיות מלך, ואם אין הדיינים יודעים באיזה חודש עמד המלך, אז אין הם יודעים להבחין ולקבוע האם זה שטר מאוחר שהוא כשר או שטר מקודם שהוא פסול, שאם תמוז קודם לכסליו, היינו שהמלך נתמנה להיות בין כסליו לתמוז, זה שטר שהוא שטר מאוחר והוא כשר, ואם המלך נתמנה בין תמוז לכסליו וכסליו קודם לתמוז בשנות מלכותו זה שטר מוקדם כפי שהסברנו והוא יהיה פסול, אבל עכשיו שקבעו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים אנחנו יודעים אצל כל שטר שמגיע לפנינו במקרה כזה לקבוע שחודש תמוז בשנות המלך הוא תמיד קודם לכסליו, שהרי שנות מלכותו תמיד מתחילים באחד בניסן, לא חשוב מתי הוא נהיה מלך, אלא בהגיע אחד בניסן מונים לו כבר תחלת שנה שניה, וכשמגיע עוד שנה אחד בניסן זה כבר שנה שלישית, וברור לנו שתמוז הוא קודם לכסליו, והשטר הזה יהיה שטר מאוחר והוא יהיה כשר, כך פירש רש"י.

והתוס' בד"ה לשטרות מביאים את פירושו של רש"י, והם שואלים שמשמע מדבריו לפי הציור שהוא צייר שיש לנו ספק אם זה שטר מוקדם או שטר מאוחר, ואם קבענו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים על ידי זה אנחנו יודעים שלעולם תמוז קודם לכסליו, והשטר הוא שטר מאוחר והוא כשר, משמע מלשון רש"י שמספק היינו פוסלים את השטר שמא הוא שטר מוקדם, והתוס' שואלים שאין לנו לפסול שום שטר מספק, כפי שהם מוכיחים זאת מגמרא בסנהדרין.

אבל את זה תוס' עצמם מתרצים, שיכולים לפרש ולצייר את הציור באופן הפוך, שבשטר כתוב שבתמוז של שנה השלישית היתה ההלואה, והעדים החתומים אומרים שבכסליו של שנה שלישית היתה המלוה, ומספק האם זה שטר מוקדם או שטר מאוחר הייתי מכשיר מספק, כי הרי כיון שזה ספק השטר הוא כשר, ועל ידי שקבעו שבאחד בניסן הוא ראש השנה אנחנו יודעים שזה שטר מוקדם, שהרי מכיון שהשטר כתוב בתמוז וההלואה היתה בכסליו בציור הזה שהוא הפוך מדברי רש"י, לעולם תמוז קודם לכסליו, ואם הוא כתב בשטר שההלואה היתה בתמוז בעוד שההלואה היתה בכסליו שזה מאוחר יותר, הרי תמוז בו נכתב השטר הוא מוקדם וזה שטר מוקדם שיהיה פסול.

אלא שעל עצם הפירוש שואלים תוס', שזה תימה גדולה שעשו תקנה פן ישכחו כל העולם מתי עמד המלך, והבית דין לא ידעו ממתי מתחילים שנות המלכות של המלך, וכן הסופר שכותב כל היום שטרות איך הוא ישכח אם זה כבר שנה שניה או שנה שלישית ומתי המלך עמד להיות מלך, ועוד שואלים תוס', אם יש חשש שלא יזכרו מתי המלך נתמנה, החשש הוא פשוט שלא ידעו איזה שנה לכתוב, אם זה כבר בשנה השניה או בשנה השלישית, הרי יש נפקא מינה פשוטה שלא ידעו מה לכתוב אפילו בו ביום, כי לא יודעים מתי מתחילה שנת המלך. לכן מפרשים תוס', שדברי הגמרא שנפקא מינה לשטרי חוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המוקדמים, היינו כגון אם עמד המלך לדוגמה באחד בניסן, הרי כשמגיע באחד בניסן לשנה הבאה מתחילה שנה שניה לשנת המלך, ואם לא יהיה תאריך קבוע שבאחד בניסן מתחילה השנה החדשה של המלך, אלא כל מלך יצטרכו למנות לו לפי התאריך והיום בו הוא נתמנה להיות, ואם המלך נתמנה למשל להיות באחד בניסן, כשיגיע אחד בניסן לשנה השניה צריך כבר לכתוב שנה שניה, ואם הסופר יטעה והוא ישכח שזה היה באחד בניסן והוא יחשוב שזה היה בשני בניסן, הוא יטעה ביום אחד, ולכן הוא יכתוב בהלואה הזאת של אחד בניסן שזה באחד בניסן בשנה ראשונה למלך, כי לדעתו המלכות התחילה בשני בכסליו ורק מחר תתחיל השנה השניה, על כן באחד בניסן הוא יכתוב שזה שנה ראשונה, והאמת הוא שהיה צריך כבר לכתוב שנה שניה, כי המלך נתמנה להיות באחד בניסן, נמצא שבזה שהוא כתב יום אחד קודם, דהיינו שבאחד בניסן הוא כתב בטעות שזה היה השנה הראשונה, ובזה הוא הקדים את זמן השטר בשנה שלימה כי האמת הוא שההלואה היתה באחד בניסן בשנה השניה, והוא כתב בשנה הראשונה, נמצא שהוא עושה את השטר לשטר מוקדם ופוסל אותו, אבל עכשיו שכולם יודעים שכל מלך לא חשוב מתי הוא נמתנה להיות אם כן באחד בניסן מתחילה השנה החדשה, ולכן כשמגיע אחד בניסן הוא יודע שצריך לכתוב כבר שנה שניה למלך כיון שאצל כל המלכים אחד בניסן הוא ראש השנה למלכים.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר** מלך שנתמנה להיות מלך בכ"ט אדר, **כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה** כלומר נגמרה השנה הראשונה של שנת המלך ומעכשיו מאחד בניסן מונים לו שנה שניה, כפי שלמדנו שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, **ואם לא עמד אלא באחד בניסן** אבל אם לא עמד ולא מינו אותו רק באחד בניסן, **אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר** לא יתחילו למנות לו שנה שניה רק כשיגיע ניסן אחר, אז יתחילו שנה שניה.

אמר מר אמר האמורא שהביא את דברי הברייתא, **מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה.**

אומרת על זה הגמרא, **הא**

- דף ב' ע"ב

קא משמע לן (כך היא הגירסא, ולא גורסים "מאי קמ"ל", כי הגמרא מפרשת) את זה משמיע לנו התנא, **דניסן ראש השנה למלכים** כפי שלמדנו במשנה, **ויום אחד בשנה חשוב שנה** והברייתא גם מלמדת שאפילו אם רק יום אחד בשנה היה לו למלך הזה בשנה הראשונה שהרי מינו אותו בכ"ט באדר כך שבאחד בניסן אתה מתחיל למנות לו שנה שניה, הרי שאת אותו יום יחיד של כ"ט אדר אתה מחשיב לו כשנה שלימה, כי יום אחד בשנה חשוב שנה, זה נחשב כאילו מלך שנה שלימה, ובאחד בניסן מתחילים כבר למנות לו שנה שניה.

עוד למדנו בברייתא, **ואם לא עמד אלא באחד בניסן, אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר.**

שואלת הגמרא, **פשיטא** מכיון שהוא לא היה מלך והמלכות התחילה רק באחד בניסן ודאי שאי אפשר למנות לו את השנה הזאת לשנה שלימה רק כשתתחדש השנה באחד בניסן.

עונה הגמרא, **לא צריכה, דאימנו עליה מאדר** שהשרים שהם ממנים את המלך נמנו וגמרו (היינו שהם כבר הסכימו והחליטו) למנות אותו עוד בחודש אדר, **מהו דתימא** היית יכול לסבור **נימנו ליה תרתין שנין** שבזה שהסכימו עליו שהוא יהיה המלך עוד בחודש אדר נחשיב את זה כבר לשנות מלכות כאילו הוא כבר מלך בפועל, ולכן כשמגיע אחד בניסן תתחדש לו השנה להחשב כשנה שניה, **קא משמע לן** שאפילו שכבר החליטו והסכימו למנות אותו למלך, כל זמן שלא העמידו והמליכו אותו עדיין הוא לא מלך, ולכן לא תתחיל השנה השניה עד שיגיע אחד בניסן.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **מת באדר** אם המלך הקודם מת בחודש אדר, **ועמד אחר תחתיו באדר** ובאותו חודש אדר מינו במקומו מלך אחר, **מונין שנה לזה ולזה**, מי שבא לכתוב שטר בחודש אדר לאחר שכבר עמד ונתמנה המלך השני, הרשות בידו לכתוב את השנה ואת התאריך של השטר לאיזה משני המלכים שהוא רוצה, אם הוא רוצה לכתוב בשטר שזה נעשה בשנת פלוני, כלומר אם המלך הזה מת אחרי חמש שנות מלכות, בחודש אדר של השנה החמישית הוא יכול לכתוב בשנת פלוני בשנה החמישית למלך שמת, ואם הוא רצה הוא כותב שזה בשנה הראשונה למלך פלוני שעמד, כלומר למלך החדש שנתמנה עכשיו.

מת בניסן אם המלך הקודם מת בחודש ניסן, **ועמד אחר תחתיו בניסן** ומינו מלך חדש מיד באותו חודש ניסן שבו המלך הקודם מת, **מונין שנה לזה ולזה** גם כאן עדיין השנה הזאת כולה עד לחודש ניסן הבא אפשר למנות אותה לא רק למלך החדש שעמד להיות מלך, אלא גם למלך הקודם שמת הוא יכול לכתוב שזה בשנת פלוני למלך שמת.

ורש"י כבר אומר שהברייתא שמציירת את האופן שהוא מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן, הוא הדין אם המלך החדש נתמנה באחד מכל החדשים שעד ניסן הבא, ודאי שגם בזה כך, שאם הוא רוצה למנות בכל השטרות שהוא יכתוב במשך השנה עד לחודש ניסן לאחר שכבר נתמנה המלך השני למנין שנות המלך הראשון שמת הוא מונה, והרוצה כותב ששטר זה הוא בשנה הראשונה למלך פלוני שנתמנה, היינו למלך החדש.

מת באדר אם המלך הקודם מת בחודש אדר, **ועמד אחר תחתיו בניסן** ומלך אחר עמד ונתמנה במקומו של המלך שמת בחודש ניסן, **מונין ראשונה לראשון, ושניה לשני**, היינו את השנה החדשה שלאחר חודש ניסן, מי שבא לכתוב בשטר אחרי שהמלך החדש נתמנה הוא לא יכול לכתוב ולקרוא לשנה הזאת השניה לכתוב שזו שנה למלך שמת, שמכיון שהמלך מת לפני חודש ניסן השנה של שנות המלוכה המתחדשת בניסן השנה הזאת כבר לא שייכת למלך כיון שהוא מת לפני תחלתה של השנה החדשה, לכן את השנה השניה כלומר השנה שמתחילה מחודש ניסן אין הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מונה אותה רק לשני דהיינו למלך החדש, ולא למלך הקודם שמת, וגם את השנה הראשונה, כלומר השנה שהסתיימה אחרי חודש אדר, אי אפשר למנות אותה לשנותיו של המלך החדש שנתמנה בניסן, שאם לאחר שהוא נתמנה להיות מלך הוא רוצה לכתוב שטר, הוא לא יכול לכתוב שזה בשנה השניה למלך כי הוא מחשיב את התקופה לאחר שמת המלך הקודם עד לאחד בניסן כשנה להחשיב כאילו היתה כאן שנה שלימה למלך החדש כדי שהשנה הבאה שהתחילה באחד בניסן תקרא שנה שניה, הוא לא יכול למנות את הראשונה בשביל המלך השני, אלא המלך השני כיון שהוא נתמנה רק בחודש ניסן רק אז מתחילה שנת המלכות שלו, ועד לאחד בניסן הבא כל השנה הזאת תחשב רק לשנה ראשונה של המלך החדש ולא כשנה שניה.

עוד אומרת הגמרא, **אמר מר** מדברי הברייתא, **מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר, מונין שנה לזה ולזה**, אפשר למנות את כל השנה גם למלך שמת וגם למלך החדש.
שואלת הגמרא, **פשיטא**.
עונה הגמרא, **מהו דתימא** הייתי סבור לומר, **שתא לבי תרי לא מנינן** לא מונים את אותה שנה לשני מלכים, ומכיון שנכנס בה המלך בשנה זו שהוא מת בה, אפילו אם הוא נכנס רק יום אחד למנות את שנות המלכות שלו לא יכתבו את השנה הזו בשטר למנין שנותיו של המלך החדש שעומד אלא רק כשנה פלונית למלך שמת, **קא משמע לן** שאם הוא רוצה הוא אמנם יכול להמשיך לכתוב את השטרות גם אחרי שהמלך הקודם מת ולמנות בהם את שנות המלוכה של המלך שמת, אבל אם הוא רוצה הוא יכול ורשאי לכתוב את השטר כשנה ראשונה למלך החדש שעמד, כי גם לשני מלכים אפשר למנות את אותה שנה עצמה.

עוד למדנו בברייתא, **מת בניסן** אם המלך הקודם מת בחודש ניסן, **ועמד אחר תחתיו בניסן** ומינו מלך חדש בחודש ניסן, **מונין שנה לזה ולזה**.
שואלת הגמרא, **פשיטא** את החידוש הזה שאפשר למנות את אותה שנה לשנים כבר למדנו, ומה מחדשת הברייתא בזה שהיא ציירה עוד אופן שמת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן שמונים שנה לזה ולזה.
עונה הגמרא, **מהו דתימא, כי אמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה, בסוף שנה**, הייתי סבור לומר ש"יום אחד בשנה" שלמדנו בברייתא הקודמת בסוף עמוד א' שהוא נחשב שנה, זה רק בסוף השנה, כגון אם המלך שנתמנה להיות מלך באדר אפילו בכ"ט באדר, מסתיימת שנת המלוכה הראשונה כשיוצא חודש אדר, וחושבים לו את היום הזה שבסוף שנת המלכות כשנה שלימה לענין שמאחד בניסן מתחילים כבר למנות לו שנה שניה, אם כן יום אחד בשנה שאמנם הוא חשוב שנה יודעים מהברייתא הקודמת, אבל זה רק שיודעים שהיום של סוף שנת המלכות נחשב כשנה שלימה, **אבל** הייתי סבור **בתחלת שנה לא אמרינן**, שלא חושבים לו יום אחד שבתחלת השנה שזה נחשב כאילו היתה לו שנת מלכות שלימה, ואם כן המלך הזה שאמנם גם היה מלך בתחלת השנה ולאחר מכן הוא מת, לא יכתבו שטר בשנה זו לאחר שהוא מת לשנות המלכות של המלך הזה שמת, מכיון שהוא לא מלך בשנה שלימה אלא רק בתחלת השנה, **קא משמע לן** שגם בתחלת שנת המלכות יום אחד בשנה חשוב שנה, ולכן כל השנה הזאת נמנית גם למנין שנות מלכותו של המלך שמת.

עוד למדנו בברייתא, **מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן, מונין ראשונה לראשון ושניה לשני**.
שואלת הגמרא, **פשיטא**.
עונה הגמרא, **לא צריכא, דאימנו עליה מאדר** מדובר שנמנו עליו למנות אותו למלך באדר, כלומר השרים נמנו וגמרו החליטו והסכימו למנות אותו למלך עוד בחודש אדר, **ומלך בן מלך הוא** ובנוסף לכך הוא גם מלך בנו של מלך, **מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין** הייתי יכול לסבור שכבר ימנו לו מאחד בניסן שזו שנה שניה, מכיון שעוד בחודש אדר ששם החליטו למנות אותו למלך ובנוסף לכך הוא גם מלך בן מלך היינו סוברים שזה נחשב לשנה ראשונה, ובהגיע אחד בניסן כבר מתחילה השנה השניה, **קא משמע לן** שלא מחשיבים לו את השנה הראשונה כל זמן שהוא לא עמד להיות מלך, וכיון שהוא עמד רק בניסן לכן כל השנה עד לאחד בניסן הבא תחשב רק כשנה ראשונה לשנות מלכותו.
ורש"י הוסיף להסביר למה הגמרא הוסיפה כאן ומלך בן מלך הוא, משום שאם לומר לנו את החידוש שעל אף שהשרים נמנו וגמרו והחליטו והסכימו למנות אותו למלך בחודש אדר לא מחשיבים את זה לשנת מלכות, את זה הוא לא צריך להשמיענו, שהרי למדנו זאת כבר מהרישא, היינו מהברייתא הראשונה שהובאה כאן.
וכפי שתוס' אומרים, או משום שקים להו לגמרא שהברייתא הקודמת עם הברייתא הזאת נלמדו יחד ואם כן חידוש זה אנחנו כבר יודעים מהברייתא הקודמת, או שאפילו אם לא נלמדו יחד גם כן שייך לומר שהברייתא הזאת השניה לא הוצרכה לומר את החידוש הזה שמה שנמנו והסכימו לעשות אותו למלך לא אומר שמונים לו שנה, כיון שאת זה כבר יודעים מהברייתא הקודמת, אבל כאן הברייתא מחדשת שאפילו אם יש כאן שני טעמים, האחד שכבר הסכימו לעשות אותו למלך ובנוסף לכך הוא גם מלך בן מלך, קמ"ל שאע"פ שיש כאן שני טעמים לא מונים לו את השנה הראשונה למלכותו כיון שלמעשה הוא לא עמד ולא מינו אותו להיות מלך רק לאחר שהתחיל חודש ניסן.
ורש"י מסיים על כך, **וטעמו של דבר, לפי שהמלכות ירושה היא, שנאמר בפסוק בפרשת שופטים בפרשת המלך "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו", לומדים מזה שמלך בן מלך הוא זה שראוי להיות מלך.**
ומסביר המהרש"א את כוונת דברי רש"י, שרש"י בא להסביר את ה"קא משמע לן", למה באמת טעמו של דבר שלא מונים לו את השנה מאז שכבר הסכימו לעשות אותו למלך, הטעם הוא בגלל שהוא מלך בן מלך, ומכיון שזו ירושה לא איכפת לנו במה שהם נמנו עליו למנות אותו למלך מחודש אדר, כי כיון שהמלכות ירושה היא הרי היא שייכת לו גם בלי ההסכמה שלהם, כך שההסכמה שלהם בחודש אדר לא מעלה ולא מורידה, כך הוסיף רש"י לפי פירושו של המהרש"א.
אבל המהר"ץ חיות אומר, שהפשט ברש"י הוא פשוט, שרש"י

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בא להסביר את עצם הסברא של ההוה אמינא, למה היינו סבורים לומר שאפילו שבמלך רגיל אנחנו כבר יודעים מהברייתא הקודמת שמה שהשרים החליטו והסכימו למנות אותו למלך בחודש אדר לא אומר למנות לו את זה כשנה, אלא שכאן הייתי סבור שבגלל שהוא מלך בן מלך כן ימנו לו את זה, שאת זה רש״י בא לפרש כי המלכות היא ירושה.

אבל המהרש״א צודק בדבריו, משום שאם כפירושו של המהר״ץ חיות רש״י היה צריך לומר את ״וטעמו של דבר״ לפני הקא משמע לן, אם הוא בא להסביר את ההוה אמינא, וכיון שרש״י אמר ״וטעמו של דבר״ אחרי הקמ״ל הסביר המהרש״א שרש״י בא להסביר כאן את הקמ״ל למה באמת לא מונים לו את השנה מחודש אדר שבו הסכימו למנות אותו למלך, הטעם הוא כי המלכות היא ירושה והמינוי וההסכמה שלהם מחודש אדר אינם מחשיבים אותו למלך כיון שהוא בין כה ראוי להיות המלך על ידי הירושה שיורש המלך בן מלך את המלכות.

אומרת הגמרא, אמר רבי יוחנן, מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן מנין לנו ענין זה שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, **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**, מפרש רש״י, חודש זיו הוא חודש אייר, כמו שמפורש כאן בפסוק הוא החודש השני, והרי נלמד לקמן בדף ז׳ שחודש ניסן הוא ראש השנה לסדר מנין החודשים, כלומר ניסן הוא החודש הראשון, ואייר הוא החודש השני, וכאן הפסוק קורא לחודש השני חודש זיו, מזה אנו לומדים שחודש אייר הוא הנקרא חודש זיו, ומה שהפסוק אומר החודש השני למלוך שלמה המילים למלוך שלמה אינם מתייחסים שזה החודש השני למלכותו, אלא זה מתייחס למה שנאמר לפני זה בשנה הרביעית, והמקרא הוא מקרא מסורס, כלומר מהופך, וכך צריך להבין את משמעותו של הפסוק, ״בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל״, כלומר זו היתה השנה הרביעית למלכותו של שלמה, בחודש השני שהוא חודש זיו התחילו לבנות את בנין הבית הראשון, ורש״י מביא על כך פסוק מפורש בדברי הימים ב׳ פרק ג׳, שם כתוב במפורש ״ויחל לבנות (את הבית) בחודש השני בשנת ארבע למלכותו״, לומדים מפסוק זה, **מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים** הרי הפסוק מקיש כאן לענין מנין השנים את מלכותו של שלמה ליציאת מצרים, שהרי כאן הפסוק מונה ששנה זו שהיתה שנת ארבע מאות ושמונים ליציאת בני ישראל מארץ מצרים וזו שנת ארבע למלכותו של שלמה, לומדים מהיקש זה, **מה יציאת מצרים מניסן** הרי מנין השנים שמונים ליציאת מצרים מתחילים מניסן, כלומר בחודש ניסן מתחילה שנה חדשה למנין השנים שיש מיציאת מצרים, **אף מלכות שלמה מניסן** שבהגיע חודש ניסן מתחדשת שנה חדשה לשנות המלכות של שלמה, כלומר למלכי ישראל.

שואלת הגמרא, **ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן, דילמא מתשרי מנינן**, כלומר, ודאי שישראל יצאו בניסן ממצרים כפי שמפורש בתורה, אבל אע״פ שהם יצאו בניסן **אולי משהגיע אחרי ניסן חודש תשרי, שעל אף שרק עברה חצי שנה כבר התחילו למנות שנה שניה, לפי שתשרי הוא ראש השנה לשנים הנמנים לבריאת העולם, כמו שאנחנו יודעים שהשנים שמונים לבריאת העולם באחד בתשרי מתחדשת שנה חדשה, ואולי גם ליציאת מצרים על אף שהיא היתה בניסן הרי באחד בחודש תשרי כבר מתחילים למנות שנה חדשה.**

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך, דכתיב** כי כתוב בפרשת מסעי (במדבר לג) **ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה׳, וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בחדש החמישי, באחד לחדש**, הרי שפטירתו של אהרן הכהן היתה בחודש החמישי, בראש חודש אב, וזה היה בשנת הארבעים ליציאת מצרים, **וכתיב** ויש עוד פסוק בפרשת דברים (דברים א) **ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה וגו׳**, הרי שגם חודש שבט נקרא עדיין שנת ארבעים ליציאת מצרים, **מדקאי באב וקרי לה שנת ארבעים** כיון שהפסוק מדבר מחודש אב שזה יום פטירתו של אהרן הכהן והוא קורא לזה שנת הארבעים, **וקאי בשבט** וכשהפסוק עוסק בענין שהיה בחודש שבט **וקרי לה שנת ארבעים** הוא עדיין קורא לזה שנת הארבעים, **מכלל דראש השנה לאו תשרי הוא** שהרי אם באחד בתשרי מתחדשת שנה ומתחילים למנות שנה חדשה ליציאת מצרים אם כן באב היתה שנת הארבעים מוכרח להיות שבשבט שכבר אחרי חודש תשרי כבר תהיה שנת הארבעים ואחד, ומזה מוכרח שראש השנה זה לא תשרי.

שואלת הגמרא, **בשלמא היאך, מפרש דליציאת מצרים**, שאמנם פטירתו של אהרן הכהן זה שנת הארבעים ליציאת מצרים כפי שמפורש בפסוק, **אלא האי** אבל הפסוק הזה שמדבר על שנת הארבעים, שבחודש שבט הואיל משה באר את התורה הזאת, **ממאי דליציאת מצרים** מי אומר שזה נמנה ליציאת מצרים, **דילמא להקמת המשכן** אולי זה למנין השנים שיש מאז שהקימו את המשכן, ואת המשכן הקימו בשנה השנית לצאתם ממצרים, ואמנם בחודש תשרי מתחדשת שנה חדשה, וליציאת מצרים זו שנת הארבעים ואחד, והפסוק שקורא לה שנת הארבעים זה משום שהוא מתייחס למנין השנים מאז שהקימו את המשכן.

עונה הגמרא, **כדאמר רב פפא, שנת עשרים שנת עשרים לגזרה שוה**, כפי שנלמד את דבריו בהמשך הסוגיא, **הכא נמי שנת ארבעים שנת ארבעים לגזרה שוה, מה כאן ליציאת מצרים אף כאן ליציאת מצרים**, רב פפא קיבל מרבותיו שכל המילים שכתוב ״שנה״ שבפסוק צריכים הם ללמוד זה מזה, את כולם לומד רב פפא וקיבל מרבו ללמוד סתום מן המפורש, כלומר כשהפסוק לא פירש לאיזה מנין שנים הוא מתייחס צריך ללמוד מן המפורש במקום אחר ששם הוא כן פירש לאיזה מנין של שנים הוא מתייחס, על ידי דין של גזירה שוה, אם כן מכיון שהפסוק בפטירתו של אהרן פירש שמדובר בשנת הארבעים ליציאת מצרים כך הפסוק של ״עשתי עשר חודש באחד לחודש״ שמדבר מחודש שבט על אף שלא מפורש לאיזה שנים מדובר ולאיזה מנין, הרי בודאי לומדים מגזירה שוה שגם כאן מדובר בשנת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הארבעים, ומכיון שבחודש אב היתה שנת הארבעים ולאחריה בחודש שבט עדיין עומדים בשנת הארבעים בהכרח שבחודש תשרי לא נתחדשה למנות שנה חדשה, ומזה למדנו שאי אפשר לומר שמתשרי מנינן, אלא יציאת מצרים מניסן מנינן, ולומדים בהיקש מלכות שלמה ליציאת מצרים, מה יציאת מצרים מניסן מנינן אף מלכות שלמה מניסן מנינן, ובאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים.

[סיכום ביניים: הגמרא הביאה מדברי ר׳ יוחנן שאמר מנין למלכים שאיין מונים להם אלא מניסן, שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, שלא חשוב באיזה יום ובאיזה חודש עמד המלך ונתמנה, בהגיע אחד בניסן מתחדשת לו שנה שמתחילים למנות לו שנה שניה, וכך שבניסן זה ראש השנה למלכים, הוא למד זאת מהפסוק במלכים א׳ שנאמר אצל בנין בית ראשון שבנה שלמה המלך ״ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בשנה הרביעית בחודש זיו הוא השנה השנה למלך שלמה על ישראל״, יש כאן היקש שהפסוק מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים, מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן, ושאלה הגמרא יציאת מצרים מנין שמונים אותה מחודש ניסן, אמנם מפורש בתורה שיציאת מצרים היתה בחודש ניסן, אבל מנין שרק בחודש ניסן מתחילה שנה חדשה למנין השנים ליציאת מצרים, אולי אמנם בני ישראל ודאי יצאו בחודש ניסן מארץ מצרים, אבל כשהגיע חודש תשרי על אף שרק עברה חצי שנה נתחדשה השנה וכבר מנו לזה שנה שניה, וכך תמיד בחודש תשרי מתחדשת השנה למנין השנים של יציאת מצרים, והביאה הגמרא שמכיון שכתוב בפסוק בפרשת מסעי שאהרן הכהן נפטר בחודש אב שזה היה שנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ולאחר מכן כתוב בפסוק בפרשת דברים ״הואיל משה באר את התורה הזאת, בעשתי עשר חודש באחד לחודש״ כלומר בחודש שבט, וזה גם היה בשנת הארבעים, ומכיון שחודש אב הוא בשנת הארבעים, וכשמגיע בחודש שבט עדיין אנחנו עומדים בשנת הארבעים, בהכרח שראש השנה ליציאת מצרים לא היה בחודש תשרי, שהרי אם לא כן הרי כבר היה חודש שבט בשנת הארבעים ואחד, כי אם אב הוא שנת הארבעים ולאחריו הגיע אחד בתשרי שמחדשת השנה למנין השנים של יצירת מצרים הרי חודש שבט כבר צריך להיות בשנת ארבעים ואחד.]

ועל זה שואלת הגמרא, **וממאי דמעשה דאב קדים, דילמא מעשה דשבט קדים**, אם אמנם המעשה של פטירתו של אהרן הכהן שהיתה בחודש אב קדמה למעשה של ״הואיל משה באר את התורה״ שזה היה בחודש שבט, אז ודאי יש ראיה שבחודש תשרי לא נתחדשה השנה למנין השנים ליציאת מצרים, אבל אולי המעשה של שבט היה קודם, ואמנם בתשרי שלפניו נכנסה שנת הארבעים, כך שבחודש שבט היתה שנת הארבעים, ולאחר מכן בחודש אב עדיין אנחנו בשנת הארבעים, כי בשנת הארבעים נתחדשה בחודש תשרי.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך** לא יכול לעלות על דעתך שהמעשה של חודש שבט היה קודם למעשה של חודש אב, **דכתיב** (דברים א) **אחרי הכתו את סיחון** כי כתוב במשנה תורה כלומר בפרשת דברים שהמעשה של משה רבינו שביאר את התורה בחודש זה שבט זה היה אחרי שהוא הכה את סיחון מלך האמורי, **וכי נח נפשיה דאהרן אכתי הוה סיחון קיים** ואילו כשאהרן הכהן נפטר עדיין סיחון היה קיים ובהכרח שהמעשה של שבט הוא מאוחר יותר להסתקלות של אהרן הכהן שהיתה בחודש אב שקדם, **דכתיב**

- דף ג׳ ע״א

(במדבר כא) **וישמע הכנעני מלך ערד**, אומרת הגמרא, **מה שמועה שמע, שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד**, כידוע שעננ הכבוד שהיו מקיפים את ישראל היו בזכותו של אהרן הכהן, וכשמת אהרן נסתלקו ענני הכבוד, **וכסבור** וכשהוא שמע זאת הוא היה סבור **ניתנה רשות להלחם בישראל**, ולכן אחרי שהוא שמע שמועה זאת הוא בא להלחם בישראל, **והיינו דכתיב** שם בפסוק (במדבר כא) **ויראו כל העדה כי גוע אהרן, ואמר רבי אבהו, אל תקרי ויִרְאו, אלא ויִרָאו**, שאין פירושו של הפסוק שכל העדה ראו שגוע אהרן, אלא צריך לומר ויִרָאו, פירושו הם נראו, כלומר נתגלו, שעל ידי שמת אהרן ונתסלקו ענני הכבוד הם נתגלו, שהיו רואים אותם, שהרי עד עכשיו הם היו מכוסים ומחופים בעננ הכבוד, אבל עכשיו וייראו כל העדה, כל העדה נראתה, ואם כן איך מפרשים את המשך הפסוק ״כי גוע אהרן״, **כדריש לקיש** שהמלה ״כי״ מתפרשת גם ״דהא״, כלומר כנתינת טעם לדבר, וגם כאן כשכתוב ״כי גוע אהרן״ המלה ״כי״ משמשת בלשון ״דהא״, שהתורה הסבירה את הטעם לדבר למה שכתוב לפני זה, שלמה ״וייראו כל העדה״ למה נתגלתה כל העדה, ״כי גוע אהרן״, שמכיון שנפטר אהרן נסתלקו ענני כבוד ולכן הם נתגלו, **דאמר ריש לקיש, כי** המלה ״כי״ **משמש** בפסוקים **בארבע לשונות**, כלומר שאפשר לפרש את ״כי״ בארבעה אופנים, ובכל מקום צריך לפרש אותה כפי ענינו של הפסוק, ואלו הם ארבעת הלשונות, **אי** פירושו אם, **דילמא** פירושו שמא, **אלא, דהא** פירושו נתינת טעם למה שכתוב לפני כן.

ורש״י כאן האריך לפרש ולהביא דוגמאות לכל אחד מארבעת הלשונות שבו המלה ״כי״ משמשת, כשכתוב ״כי יהיה להם דבר״ יבואו לשאול את משה רבינו, פירושו אם יהיה להם דבר, וכשכתוב ״כי יקרה קן צפור לפניך״ פירושו אם יקרה לך ואתה תפגוש קן צפור לפניך, כולם הם לשון אם, וכן כשכתוב כי תבאו, כי תלכון, כי תכלה, כי תשא, גם אלו מתפרשים בלשון אם, ורש״י כאן מוסיף שאמנם יש עוד אפשרות במלה ״אם״ גם כן, כי לפעמים המלה ״אם״ היא לא מלשון ספק אם יהיה כך וכך, כמו למשל שמצאנו ״ואם יהיה היובל״ שאין הפירוש אם יהיה היובל, הרי ודאי שיהיה יובל, אלא המלה ״אם״ שם משמשת בלשון אשר או כאשר, דהיינו כאשר יהיה היובל, שהרי בודאי יהיה, וכשכתוב ״ואם תקריב מנחת ביכורים״ אין הכוונה אם תקריב, כי הרי זה דבר שחובה להקריב, אלא הכוונה כאשר תקריב, וכן ״אם כסף תלוה״, אין הכוונה אם תלוה, הרי זה חובה ומצוה להלות, אלא כאשר תלוה כסף, וכמו כן הפסוק באיוב ״אם יבלענו ממקומו״ שמדבר בשלות רשעים, לא מדובר בלשון של ספק ״אם״, אלא בלשון ודאי כאשר, ורש״י מפרש שכמו שהמלה ״אם״

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

היא עצמה משמשת בשתי לשונות, פעמים שזה בלשון של ספק אם יהיה כך, ופעמים שזה משמש במקום "כאשר" שכתוב "אם" והכוונה כאשר יהיה כך וכך, וגם המלה "כי" כשהיא מתפרשת באותו לשון של "אם" היא גם כן מתפרשת באותם שני אופנים שהמלה "אם" מתפרשת, וכמו שהבאנו, "כי יקרא קן צפור" משמש בלשון אם, לשון ספק, אם זה יהיה, וכשכתוב "כי תשא את ראש בני ישראל" אין הכוונה אם תשא, אלא כאשר תשא את ראש בני ישראל, או "כי תכלה פאת שדך" הכוונה כאשר תכלה פאת שדך, הרי שפירשנו איך המלה "כי" מתפרשת בלשון אי שהכוונה אם, וזה עצמו מתפרש בשתי לשנות כמו שהמלה "אם" מתפרשת בשתי לשונות, וכפי שהתוס' כבר אמרו שזה לא נקרא לשון חמישית כשאנחנו מפרשים את המלה "כי" כאילו כתוב כאשר, מכיון שזה גם נכלל במה שהמלה "כי" משמשת כמו אם.

וכשכתוב "כי" והוא מתפרש דילמא, כלומר שמא, זה נאמר בפסוק "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה", הכוונה שמא תאמר הגוים האלה, אומר הפסוק לא תאמר כן, אלא "לא תירא מהם", וכשכתוב באיוב "כי תאמרו מה נרדוף" הכוונה שמא תאמרו, או כשכתוב בפרשת בהר "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית" הכוונה שמא תאמרו, "כי תראה חמור שונאך וחדלת וכו'", ועוד הרבה כאלו, הם לשון שמא.

ורש"י מביא שבפסוק אחד יש לנו את שתי הלשונות האחרונים שבאותו פסוק כתוב פעם אחת "כי" והכוונה "אלא", ופעם אחת כתוב "כי" והכוונה דהא כנתינת טעם לדבר, כשכתוב אצל שרה אמנו "כי אמרה לא צחקתי כי יראה" המלה "כי" מתפרשת בלשון "דהא" בגלל, כלומר הפסוק מסביר למה היא הכחישה לומר "לא צחקתי", כי יראה, לפי שהיא יראה, זו המילה "דהא" משום נתינת טעם.

ובאותו בפסוק "ויאמר לא כי צחקת", הוא אמר לה, זה לא כמו שאתה אומרת, אלא צחקת, דהיינו ששם המלה "כי" משמשת בלשון "אלא" לסתור את מה שכאן אמר הפסוק לפני כן.

אם כן באותו פסוק עצמו יש לנו את המלה "כי" כשהיא משמשת בלשון "דהא" שזה כנתינת טעם למה שכתוב לפני כן, ובאותו פסוק יש לנו את המלה "כי" בלשון "אלא" שהיא סותרת את מה שכתוב לפני כן.

ולכן גם כאן, כשאנחנו קוראים את הפסוק "ויראו כל העדה כי גוע אהרן", שהם נתגלו והפסוק מסיים "כי גוע אהרן", בזה המלה "כי" משמשת בלשון דהא, כנתינת טעם לדבר, שהפסוק מסביר את הטעם למה נגלו ונראו כל העדה, בגלל שגוע אהרן ונסתלקו ענני הכבוד, וכמו שרש"י מביא עוד שני פסוקים, כשכתוב "הודו לה' כי טוב" המלה "כי" פירושה בגלל, לכן תודו לה' כי טוב, ואם כתוב "לא תקפוץ את ידך, כי פתוח תפתח", המלה "כי" פירושו אלא, כלומר שלא תסגור את היד מלתת צדקה, אלא פתוח תפתח.

ובטעם הדרשה שר' אבהו אמנם דורש, שלא לומר "ויראו כל העדה" אלא "ויייראו", הבינו התוס' כלומר שהם נתגלו לפי שמת אהרן, ואז המלה "כי" יכולה להתפרש כלשון "דהא", משום שאם נקרא "ויייראו" לשון ראיה, שכל העדה ראתה, אם כן אי אפשר ליישב את המלה "כי" בשום אחד מארבעת הלשונות.

אלא שתוס' עצמם שואלים, הרי רש"י הסביר היטב שהמלה "כי" כשהיא משמשת בלשון "אם" היא מתפרשת בשני אופנים, או אם בלשון ספק או בלשון כאשר שזה ודאי, אם כן הרי אפשר לפרש גם "ויראו כל העדה" בלי שנתקן לומר "ויייראו", ונאמר "ויראו כל העדה" שכולם ראו "כי גוע אהרן" כאשר גוע אהרן, וכמו שמצאנו אצל אחי יוסף בפרשת ויחי, "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו" פירושו שהם ראו כאשר מת אביהם, וגם כאן הם ראו כאשר גוע אהרן.

ואומרים התוס', שאולי כאן לא כך טוב מתיישב המלה "כי" בלשון זה של כאשר כמו במקומות האחרים.

אבל המהרש"א אומר, שהדרשה הזאת לדרוש שצריך לומר "ויייראו", משום שהפסוק אמר "ויראו" שזה דבר תמוה שהיה צריך להיות כתוב וישמעו, שהרי לא ידעו שמת אהרן אלא מפי השמועה, שהם שמעו ממשה מאלעזר שעלו ביחד עם אהרן אל הר ההר, וכפי שהמזרחי כבר דקדק שלכן המדרש אומר כפי שרש"י מביא בחומש שהפסוק "ויראו" מלמד שראו את אהרן כשהוא מת מוטל על מטתו, משום שהם לא האמינו למשה ואלעזר שאמרו להם שאהרן נפטר, והם אמרו וכי אדם שיכול היה לעצור את מלאך המות, כמו שכתוב אצל מחלוקת קרח ועדתו שאהרן עצר את המלאך המות עם הקטורת, ואיך יתכן שהוא נפטר, ולכן מלאכי השרת הראו להם את אהרן כשהוא מת מוטל במטה, וזהו המשמעות של "ויראו" שהם באמת ראו כי גוע אהרן, אבל אומר המהרש"א בחידושי אגדות, שאמנם ר' אבהו הדורש כאן אל תקרי ויראו אלא וייראו, מיאן את הדרש הזה של מלאכי השרת שהראו אותו כשהוא מת מוטל במטה, ולכן הם דרשו וייראו כפי שר' אבהו דורש שזה היה שהם נתגלו על ידי שנתסלקו ענני הכבוד.

עכ"פ הרי למדנו שמלחמת הכנעני מלך ערד לא באה אלא אחרי הפטירה של אהרן, ומזה הגמרא לומדת שהמעשה דאב שמדבר על פטירתו של אהרן היה לפני המעשה דשבט, כיון שבמעשה דשבט כתוב "אחרי הכותו את סיחון" וכי נח נפשיה דאהרן (כשאהרן נפטר) אכתי הוי סיחון קיים.

שואלת הגמרא, מי דמי, התם כנען, הכא סיחון, הרי הפסוק **הזה שהבאת שכיון שנסתלקו ענני הכבוד בפטירתו של אהרן בא להלחם מדובר על הכנעני מלך ערד, ואילו בחודש שבט כשמשה רבינו מדבר מדובר אחרי הכותו את סיחון, ואם כן איך אתה מדמה ענין לענין שזה אותו דבר, הרי התם כנען הכא סיחון.**

מתרצת הגמרא, **תנא** למדנו בברייתא, **הוא סיחון הוא ערד הוא כנען,** זה אותו אדם, וקוראים לו **סיחון, שדומה לסייח במדבר,** סייח זה עייר בן סוס, כלומר סוס צעיר, **והשם כנען** הוא **על שם מלכותו, ומה שמו, ערד שמו,** השם שלו הוא ערד.

איכא דאמרי, ערד, שדומה לערוד במדבר ערוד זה חמור הבר, **כנען על שם מלכותו, ומה שמו סיחון שמו.**

ואומרים התוס', שאמנם פשטות הפסוק מלך ערד, אם כן ערד לשם המדינה בה הוא מולך כמו השם של העיר שלו, ואילו הגמרא דורשת שערד זה שמו של המלך, או שערד זה על שם שהוא היה דומה לערוד במדבר, אבל המהרש"א הסביר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שטעמם של חז״ל לדרוש כך זה משום שנמנים בין הל״א מלכים שיהושע בן נון כבש בשעה שהוא כבש את ארץ ישראל, והוא כבש שלשים ואחד מלכים, שם נמנה מלך ערד, אם כן כאן שכתוב שהכנעני מלך ערד בא להלחם במלחמה הזאת שעשו חרמה בעריו זה היה בזמן של משה רבינו, לכן אמרו שהיינו סיחן שזה מלך ערד שתחלת הכיבוש של משה היה כשהוא הכה את סיחון.

ואם כן שוב הוכיחה הגמרא שלא יתכן שהמעשה דאב היה יותר מאוחר למעשה דשבט, כי כיון שבמעשה דשבט כתוב ״אחרי הכותו את סיחון״ וכשנח נפשיה דאהרן הרי סיחון היה קיים, שזהו הכנעני מלך ערד שבא להלחם, ופשטות הדברים בלשון הגמרא, שאמנם הכנעני מלך ערד שבא להלחם מיד לאחר שמת אהרן זהו אמנם סיחון שעליו נאמר אחרי הכותו את סיחון.

אבל התוס׳ בד״ה וישמע הכנעני מלך ערד, מביאים מהמדרש וכפי שמצויין למדרש תנחומא, שהכנעני מלך ערד זה עמלק, וכמו שתוס׳ מביאים מדברי הפייטן שיסד בפיוט של פזמון פרשת זכור, כסות ולשון שינה היות כמלך ערד.

והמהרש״א כבר הסביר ש״כסות ולשון שינה״ אין הפירוש שהוא שינה גם את הכסות וגם את הלשון, אלא שהוא שינה בין האופן של כסות של המלבושים שהוא לבש לבין האופן של הלשון באיזה שפה שהם דיברו, וכפי שרש״י כבר פירש בחומש, שהם היו לובשים מלבושים של עמלק, ואילו בלשון הם דיברו בלשון כנען, כדי שלא ידעו ישראל להתפלל כיון שהם לא ידעו מאיזה עם הוא, הרי שמה שהוא שינה כסות ולשון מפרש המהרש״א שהוא שינה את הכסות מהלשון.

ואם כן הרי שזה בכלל היה עמלק ואילו כאן אנחנו אומרים שזה היה סיחון.

ועונים התוס׳ שאעפ״כ הגמרא מדייקת נכון שסיחון עדיין היה קיים לאחר שנפטר אהרן, שמכיון שעמלק מצא לנכון להתחפש ולבוא כדמותו של סיחון משמע שסיחון עדיין היה בחיים, וזו היא ראית הגמרא שבשעה שאהרן נפטר עדיין סיחון היה קיים.

הרי שהגמרא כבר הוכיחה שלא יתכן שמונים את השנים ליציאת מצרים מחודש תשרי, ובהגיע חודש תשרי מתחדשת שנה חדשה, שהרי מכיון שמעשה דאב כפי שעכשיו הסברנו קודם למעשה דשבט, ואם בחודש אב עומדים בשנת הארבעים וכשמגיע חודש שבט שלאחריו גם כן עדיין עומדים בשנת הארבעים, בהכרח שבחודש תשרי לא נתחדשה שנה חדשה למנות ליציאת מצרים, שאם לא כן חודש שבט כבר היה צריך להיות בשנה הארבעים ואחת.

שואלת הגמרא, **ואימא ראש השנה אייר**, אולי בחודש אייר לאחר שיצאו מצרים בחודש ניסן כשהגיע חודש אייר התחילו למנות שנה שניה, ובכל חודש אייר מתחדשת השנה למנין השנים של יציאת מצרים.

שהרי כל החדשים שבין אב לשבט כבר אי אפשר לומר שבהם התחדשה שנה למנות שנה חדשה ליציאת מצרים, שהרי כמו שביארנו שתשרי בהכרח לא נתחדשה בו שנה, כי אחרת בשבט צריך להיות שנת ארבעים ואחד, כך לא יתכן לומר באלול או בחשוון או בכסליו או בטבת או בשבט, כל אלו החדשים אם היה בהם מתחדשת השנה ליציאת מצרים אם כן בחודש שבט כבר היה צריך להיות שנת ארבעים ואחד, אבל עדיין נשארו עוד חדשים שעליהם הגמרא שואלת כפי שהיא שואלת כאן ואימא ראש השנה אייר.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך** אי אפשר להעלות כך על דעתך, **דכתיב** (שמות מ) **ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן**, הרי שהקמת המשכן היתה באחד לחודש ניסן בשנה השנית לצאתם, **וכתיב** בפרשת בהעלותך (במדבר י) **ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן מעל משכן העדות**, שזה היה המסע הראשון שבני ישראל נסעו למסעיהם כשנעלה הענן, אם כן **מדקאי בניסן וקרי לה שנה שנית** בחודש ניסן בהקמת המשכן עומדים בשנה השניה, **וקאי באייר וקרי לה שנה שנית, מכלל דראש השנה לאו אייר הוא**, שהרי אם ראש השנה היה אייר, היה צריך באייר לומר שזה כבר בשנה השלישית.

שואלת הגמרא, **ואימא ראש השנה סיון** אולי בחודש סיון מתחדשת השנה למנין השנים של יציאת מצרים.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך, דכתיב** בפרשת יתרו אצל מתן תורה, (שמות יט) **בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ואם איתא** ואם בחודש השלישי שהוא חודש סיון התחילה שנה חדשה למנין השנים של יציאת מצרים, **בחדש השלישי בשנה השנית לצאת וגו׳ מיבעי ליה** היה הפסוק צריך לומר שזה כבר נמנה לשנה השניה.

שואלת הגמרא, **ואימא תמוז, ואימא אב, ואימא אדר**, כפי שכבר הסברנו החודשים שבין אב לשבט ודאי כבר תירצו בזה שכבר הוכחנו שלא יתכן שאם אב הוא שנת הארבעים ושבט הוא שנת הארבעים על כרחך שכל החדשים שבין אב לשבט לא נתחדשה השנה, אבל אולי באב עצמו זה התחלת השנה שאז מתחילה שנה חדשה, או שמא זה היה בתמוז, או באדר, ומנין לך שמנין השנים של יציאת מצרים הוא דווקא בחודש ניסן.

אלא אומרת הגמרא, **אמר רבי אלעזר, מהכא**, את מה שמנין השנים של שנות המלכים מתחיל מחודש ניסן לומדים מפסוק בדברי הימים שגם הוא עוסק בבנין בית ראשון, שם כתוב (דברי הימים ב ג) **ויחל לבנות, בחדש השני, בשני, בשנת ארבע למלכותו**, זה מתייחס לשלמה המלך, והגמרא שואלת **מאי שני**, המלה ״שני״ שכתובה פעם שניה בפסוק על מה זה מתייחס, **לאו שני לירח שמונין בו למלכותו**, הפסוק אומר שזה החודש השני לחודש שבו התחילו למנות את שנות המלכות של שלמה המלך, ומזה לומדים שהירח (כלומר החודש) שמונים בו את שנות המלכים הוא חודש ניסן, כיון שחודש זיו שהוא חודש אייר הוא החודש השני.

מתקיף לה רבינא, ואימא שני בחדש, אולי כאן המלה ״שני״ שכתוב פעם שניה מתייחס לתאריך שזה היה ב׳ באייר, כלומר היום השני בחודש.

עונה הגמרא, **אם כן, שני בחדש בהדיה הוה כתיב ביה**, היה צריך הפסוק לומר במפורש בשני בחודש, וכפי שהפסוק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אומר בכמה מקומות, כתוב "בשנה השלישית בעשור לחודש" או כשכתוב "באחד לחודש", אבל לומר סתם בשני בלי לומר בשני בחודש בודאי אין הכוונה לתאריך שזה היה השני בחודש.

שואלת הגמרא, **ואימא בשני בשבת** אולי הכוונה לומר שזה היה יום שני בשבוע.

עונה הגמרא, **חדא** תשובה אחת, **דלא אשכחן שני בשבת דכתיב** כי הרי לא מצאנו שיהיה כתוב בפסוק שני בשבת, שהפסוק ייחס את היום לומר באיזה יום בשבוע זה היה.

ותוס' כבר שואלים שהרי כתוב בתורה במעשה בראשית "ויהי ערב ויהי בקר יום שני", הרי שכן מתייחסים ליום השבוע, ועונים התוס', שמפרש בירושלמי אין לומדים מבריאתו של עולם, כלומר מה שנאמר בתורה "ויהי ערב ויהי בקר יום שני" אין הכוונה ליום שני בשבוע, אלא הכוונה שזה היה יום שני לבריאתו של עולם, אבל שהפסוק יתייחס ליום מסויים בשבוע, זה לא מצאנו לעולם.

ועוד תשובה, **מקיש שני בתרא לשני קמא**, יש ללמוד בהיקש את השני שכתוב באחרונה, מהשני שכתוב בראשונה, **מה שני קמא חדש** הרי המלה "שני" שנאמר בתחלה מפורש שזה חודש שהרי כתוב "בחודש השני", **אף שני בתרא חדש** גם ה"שני" שכתוב בפסוק השני גם הוא חודש ולא יום בשבוע.

הרי שכבר למדנו שמנין שנות המלכים מתחיל מחודש ניסן.

וכעת הגמרא תביא ברייתא כוותיה דר' יוחנן, ונקדים שאומרים כבר התוס', שברייתא הבאה שהביאה את כל הפסוקים שלמדנו בשקלא וטריא וגם את הפסוק של ר' אלעזר, על כרחך שזה לא בא לאפוקי מדר' אלעזר, שהרי הברייתא מביאה במפורש גם את הפסוק של ר' אלעזר, אלא שאם כן שואלים התוס', כיון שיש לנו את הפסוק של ר' אלעזר למה אנו צריכים לפסוקים של ר' יוחנן, ועונים התוס' שהמפסוק של ר' אלעזר לבד לא היינו יכולים ללמוד שחודש ניסן הוא החודש שבו מתחילים למנות את שנות המלכים של כל המלכים ולא חשוב מתי הם נתמנו להיות מלך, שהרי הפסוק מדבר אצל שלמה המלך והייתי אומר שודאי שאצל שלמה המלך חודש אייר היה החודש השני לחודש שבו מתחילים למנות את שנות המלכות של שלמה המלך, והטעם בגלל שהוא עצמו נתמנה ועמד במלכותו בחודש ניסן, לכן חודש אייר הוא השני לתחלת שנות מלכותו, אבל לשאר המלכים עדיין לא היינו יודעים, אלא צריך ללמוד מהפסוקים של ר' יוחנן שלומדים גם בהיקש ליציאת מצרים, אבל שביציאת מצרים מונים מחודש ניסן עדיין לא הייתי יודע כיון שיש לי קושיא אולי מנין השנים של יציאת מצרים הראש השנה שבו השנה מתחדשת אולי זה תמוז אב או אדר, לכן אנחנו נצרכים לפסוקים שלמד מהם ר' אלעזר, כך שהברייתא תביא גם את הפסוקים מהם ר' יוחנן למד וגם את הפסוק של ר' אלעזר.

אומרת אם כן הגמרא, **תניא כוותיה דרבי יוחנן למדנו** בברייתא כר' יוחנן, **מנין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן, שנאמר** (מלכים א ו) **ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו'** לומדים אם כן בהיקש מלכות שלמה ליציאת מצרים, מה יציאת מצרים מונים מחודש ניסן שמתחדשת שנה, אף מלכות שלמה כלומר שנות המלכים נמנים מחודש ניסן, **וכתיב** (במדבר לג) **ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וגו'** שמזה לומדים שבחודש אב היה שנת הארבעים, [**וכתיב** (**דברים א**) **ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש**] שמזה לומדים שגם בחודש שבט עדיין עומדים בשנת הארבעים, ומזה אנחנו יודעים שבחודש תשרי לא נתחדשה שנה חדשה למנין השנים של יציאת מצרים, **וכתיב** (דברים א) **אחרי הכתו את סיחון וגו'**, כי עדיין הרי קשה אולי המעשה של שבט היה קודם למעשה של אב, על זה צריך להביא את הפסוק "אחרי הכותו את סיחון" שלומדים שהמעשה של חודש שבט היה אחרי שמשה רבינו הכה את סיחון, **ואומר וישמע הכנעני וגו'**, **ואומר ויראו כל העדה כי גוע אהרן וגו'**, שמזה לומדים שכשאהרן נפטר עדיין סיחון היה קיים, ובהכרח שהמעשה דאב קודם לפני המעשה דשבט, ובזה כבר אנחנו יודעים שמחודש אב עד חודש שבט לא נתחדשה שנה חדשה למנין השנים של יציאת מצרים, **ואומר ויהי בחדש הראשון בשנה השנית וגו'**, **ואומר ויהי בשנה השנית בחדש השני וגו'**, ומכיון שבניסן זה שנה שניה וגם באייר זה שנה שניה יודעים שחודש אייר הוא גם לא ראש השנה למנין השנים של יציאת מצרים, **ואומר בחדש השלישי לצאת בני ישראל** מארץ מצרים **וגו'** מזה לומדים שגם חודש סיון הוא לא ראש השנה לשנים של יציאת מצרים, אבל עדיין קשה אולי תמוז אולי אב אולי אדר, על זה מביאה הברייתא את הפסוק של ר' אלעזר, **ואומר ויחל לבנות וגו'** ששם אנחנו לומדים שהמנין של שנות המלכים הוא מתחיל בחודש ניסן, שהרי בחודש זיו שהוא החודש השני היה החודש השני למנין שנות המלכים שמתחילים למנות את שנותיהם מחודש ניסן.

הרי שכבר למדנו בשקלא וטריא מדברי ר' יוחנן ור' אלעזר ובברייתא, מנין שבאחד בניסן ראש השנה למלכים.

אומרת הגמרא, **אמר רב חסדא, לא שנו** כל מה שאמרנו שאת מנין שנות המלכים מתחילים למנות באחד בניסן, ולא חשוב מתי המלך נתמנה, כשמגיע אחד בניסן מחשיבים לו שכבר נגמרה שנה ומתחילים למנות לו שנה שניה, כל זה לא שנו **אלא למלכי ישראל**, שמלך ממלכי ישראל שנות מלכותו נמנים בחודש ניסן, **אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן** המלכים של הגוים גם להם קבוע זמן קבוע שבהם מתחילים למנות את שנות המלך, ולא חשוב מתי המלך עמד שבהגיע הזמן הזה מתחילה שנת מלוכה חדשה, הזמן שלהם הוא תשרי, **שנאמר** (נחמיה א) **דברי נחמיה בן חכליה, ויהי בחדש כסלו שנת עשרים וגו'**, הרי שכשהוא עומד בחודש כסליו הוא מונה שנת עשרים, **וכתיב** וכתוב פסוק שני (נחמיה ב) **ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא וגו'**, מזה ראיה, **מדקאי בכסליו וקרי ליה שנית עשרים** כיון שבחודש כסליו הוא עומד בשנת העשרים, **וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים, מכלל דראש השנה לאו ניסן הוא**, שהרי אם בחודש ניסן מתחדשת שנת המלוכה של המלך ארתחשסתא היה צריך לומר בחודש ניסן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שזה כבר שנת העשרים ואחד, ומכיון שעדיין הוא עומד בשנת העשרים בהכרח שחודש ניסן הוא לא זמן של התחדשות שנת המלוכה של המלך של אומות העולם, ואומרים תוס' שאע"פ שיש כמה חדשים בין ניסן לתשרי שיש לומר שהם ראש השנה, מ"מ הואיל והוצאנו את שנות המלכות של מלכי אומות העולם שלא מונים להם מניסן מעמידים את זה על תשרי, שהרי על תשרי מצאנו במשנה שהוא נחשב ראש השנה לכמה דברים, לשמיטין וליובלות, לכן מסתבר לנו שהוא גם ראש השנה למנין שנות המלכים של מלכי אומות העולם.

שואלת הגמרא, **בשלמא היאך, מפרש דלארתחשסתא**, הפסוק השני המדבר על חודש מייחס במפורש את שנת העשרים שזה שנת העשרים לארתחשסתא, **אלא האי** אבל הפסוק הראשון שמדבר על חודש כסליו שנת עשרים, **ממאי דלארתחשסתא** מנין לך שזה גם מדבר על שנת העשרים לארתחשסתא וממילא יש לך הוכחה שבחודש ניסן לא נתחדשה בשבילו שנה חדשה לשנת המלוכה, **דילמא**

- דף ג' ע"ב

למנינא אחרינא הוא אולי השנה של שנת העשרים עליה הפסוק מדבר על חודש ניסן בכלל לא מתייחס לשנות המלוכה של ארתחשסתא אלא למנין שנים אחר, לאיזה שום מעשה שהיה.

עונה הגמרא, **אמר רב פפא, שנת עשרים, שנת עשרים, לגזירה שוה**, כפי שרש"י הסביר זאת בסוף דף ב' ע"ב, שרב פפא קיבל מרבו שאיפה שכתוב מנין שנים בפסוק וצריכים ללמוד האחד מהשני בכולם קיבל רב פפא בקבלה מרבו ללמוד סתום מן המפורש, כלומר ללמוד שהפסוק סותם ולא מפרש לאיזה מנין הוא מדבר, מפסוק שהוא כן מפורש לאיזה מנין מדובר, על ידי דין גזירה שוה, ולכן כשהפסוק כאן הזכיר את חודש כסליו שנת עשרים בלי לומר לאיזה מנין זה שנת העשרים, לומדים את הפסוק הסתום מן הפסוק שמפורש בחודש ניסן שנת עשרים שזה לא היה לאתחשסתא, לומדים מגזירה שוה **מה התם לארתחשסתא, אף הכא לארתחשסתא**, ומכיון שבחודש כסליו זה שנת העשרים ובהגיע חודש ניסן זה עדיין שנת העשרים, בהכרח שבחודש ניסן לא נתחדשה שנה חדשה לשנות המלוכה, ומזה ראיה שלמלכי אומות העולם לא מונים מניסן, אלא בהכרח שמונים להם מתשרי.

שואלת הגמרא, **וממאי דמעשה דכסליו קדים, דילמא מעשה דניסן קדים**, אמנם אם מעשה כסליו קודם ואם בכסליו זה שנת עשרים ובניסן לאחר מכן עדיין זה שנת עשרים, יש לך הוכחה שבניסן לא נתחדשה שנה חדשה, שאם לא כן בחודש ניסן כבר צריך להיות שנת השלושים ואחד, אבל אולי המעשה של ניסן הוא זה שהיה קודם, ולכן אמנם אפשר שמונים למלכי אומות העולם מחודש ניסן, וכשהגיע חודש ניסן התחדשה השנת עשרים של המלך והמעשה של ניסן קדם, ולאחר מכן כשמגיע חודש כסליו עדיין הוא בשנת העשרים כי לא נתחדשה שנה חדשה, כי בניסן מונים להם.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך**, אי אפשר לומר שהמעשה של כסליו היה מאוחר יותר והמעשה של ניסן קודם יותר. **דתניא** כי למדנו בברייתא, **דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו** אותם דברים שסיפר חנני לנחמיה בחודש כסליו (כפי שמיד נלמד מן הפסוקים), **אמרן נחמיה למלך בניסן** נחמיה אמר את זה למלך בחודש ניסן, והברייתא מפרשת, **דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו, שנאמר** כי כתוב בפסוק בתחלת ספר נחמיה (נחמיה א) **דברי נחמיה בן חכליה, ויהי בחדש כסלו שנת עשרים, ואני הייתי בשושן הבירה**, ואח"כ אומר הפסוק, **ויבא חנני אחד מאחי, הוא ואנשים מיהודה**, מסביר רש"י, הוא בא מירושלים שכבר עלו בני הגולה מימות כורש, כורש מלך פרס נתן רשות ואמר שמי שרוצה לעלות לירושלים לבנות את בית המקדש הוא רשאי לעלות, ומאז כבר עלו מבני הגולה מימות כורש והיו שם אז בזמנו ובימיו של אותו כורש המלך הפרס הראשון ובימיו של המלך אחשורוש (המוזכר במגילת אסתר) שמלך אחריו, ובזמנו ובתקופתו של ארתחשסתא שעליו אנחנו כאן מדברים, שארתחשסתא זה הוא דריוש שהיה מלך אחרי אחשורוש, וכפי שמבואר מתוס' הוא היה הבן של אסתר המלכה, ואת הבית שני בנו בשנת שתים לדריוש הזה, כלומר בשנה השניה למלכותו של אותו דריוש בן אסתר המלכה בנו את בית שני, והרבה מבני ישראל נשארו בבבל ולא עלו, ונחמיה בן חכליה היה שר המשקים למלך דריוש בשושן הבירה, ונחמיה מספר שבא חנניא אחד מאחי הוא ואנשים מיהודה, **ואשאלם על היהודים הפליטה אשר נשארו מן השבי ועל ירושלים**, נחמיה שאל אותם והתענין בשלום היהודים הפליטה שנשארה מן השבי מה שלומם ומה שלום העיר ירושלים, והמהרש"א מסביר, למה בדווקא הוא שואל על הפליטה אשר נשארו מן השבי, על פי דברי הגמרא בב"ב בפרק ראשון, שהגמרא אומרת ללמוד מהפסוק "אשר למות למות, ואשר לחרב לחרב, ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי", שכל מי שכתוב מאוחר יותר בפסוק קשה מחבירו, כלומר אלו שמתו זה דבר קשה, אשר לחרב זה עוד יותר גרוע, ואשר לרעב זה עוד יותר גרוע, שהרי לסבול חרפת רעב זה עוד יותר גרוע מאשר אלו שמתו, ואשר לשבי זה עוד יותר גרוע, כי השבי קשה מכולם, שהרי בשבי הוא גם סובל חרפת רעב וגם הוא בידם של השבאי שיכול אחר כך גם להרוג אותו, ולכן הוא נוקט כאן את הקשה ביותר שהם היהודים שהם הפליטה אשר נשארו מן השבי, כך הסביר המהרש"א, וממשיך נחמיה ואומר, **ויאמרו לי והם ענו לי, הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה, הם ברעה גדולה ובחרפה, וחומת ירושלים מפרצת** דהיינו שחומת ירושלים פרוצה, **ושעריה נצתו באש** והשערים הציתו אותם באש, וגם בזה העיר המהרש"א, שכפי שנראה בדברי נחמיה אל המלך הוא כבר מזכיר ש"ושעריה אוכלו באש", ויש חילוק, מה שחנני מספר זה רק שהשערים ניצתו באש, כלומר הציתו בהם את האש אבל הם לא נשרפו ונכלו לגמרי, ואילו נחמיה אומר למלך אוכלו באש, לומר שהם נשרפו ונאכלו לגמרי, זה מה שחנני אמר לנחמיה וסיפר לו על המצב של היהודים בירושלים ועל המצב של העיר, זה היה בחודש כסלו שנת עשרים, ואותם דברים עצמם, כלומר את אותו מצב שחנניא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

סיפר לנחמיה אמרן נחמיה למלך בניסן, וממילא כבר פשוט שלא יתכן לומר שהמעשה שמוזכר שנחמיה מדבר עם המלך בחודש ניסן הוא מעשה שקודם למה שחנני מדבר עם נחמיה בחודש כסלו, הרי כל מה שיש לנחמיה לספר למלך זה את מה שהוא שמע בחנני, אם כן בהכרח שחנני סיפר קודם לנחמיה על המצב בירושלים ונחמיה חזר ואמר זאת אל המלך.

שנאמר כי הרי כתוב בנחמיה תחלת פרק ב' **ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא המלך, יין לפניו, כפי שהזכרנו** שנחמיה היה שר המשקים של המלך ארתחשסתא שהוא דריוש בן אחשורוש בן אסתר המלכה, יין לפניו, כלומר הוא הגיש את היין לפני המלך כפי שהתפקיד של שר המשקים הוא, **ואשא את היין ואתנה למלך** לקחתי את היין ונתתי אותו למלך, **ולא הייתי רע לפניו**, מפרש רש"י שם בספר נחמיה, שפירושו שנחמיה מספר על עצמו ואני לא הייתי רגיל להיות רע לפניו ברוע פנים, כי אם שמח וטוב לב, שתמיד כשהוא שירת את המלך להגיש לפניו את היין הוא היה בפנים שמחות ובטוב לב, ואילו עכשיו הוא היה נראה ברוע פנים כי הוא היה זועף, ועל זה מספר נחמיה, **ויאמר לי המלך מדוע פניך רעים, ואתה אינך חולה, למה פניך נראים רעים הרי אתה לא חולה, אין זה כי אם רע לב** הכוונה ששאמר לו אין המעשה מה שניכר בפניך שאתה זעוף אלא משום שיש בך רוע לב, שיש בלבך עלי להמית אותו בסם המות שהכנסת בכוס הזה שאני צריך לשתות, כך **פירש רש"י בספר נחמיה**, ואמנם כך גם פירש המהרש"א את הענין של ולא הייתי רע לפניו, ומביא המהרש"א מדברי רש"י בקידושין דף ס"ט ע"ב, ששם רש"י מביא מהירושלמי להסביר מה שכתוב בפסוק שנחמיה בן חכליה נקרא התרשתא, כך כתוב בפסוק ויאמר להם התרשתא, ולמה הוא נקרא כך, כיון שהוא היה שר המשקים של המלך ושר המשקים צריך לשתות מן היין שהוא מגיש למלך כדי שלא יחשדו בו שמא הוא הטיל סם המות במשקה של המלך, ולכן כיון שהוא היה מוכרח לשתות מן היין התירו לו לשתות יין של עובדי כוכבים כדי שלא יחשדו בו שהוא הטיל סם המות, ולכן הוא נקרא התרשתא, כלומר היתר שתה, שהתירו לו לשתות מיין של עובדי כוכבים כיון שהוא היה שר המשקים, ומסביר המהרש"א אצלנו, שאחרי ששמע נחמיה את הדברים הרעים ואת הבשורה הרעה מירושלים על המצב הוא היה מאד מצטער, והזיר את עצמו מן היין, וזה שהוא מספר בפסוק יין לפניו, שהוא הביא יין לפני המלך, ויין זה כבר נהיה יין שאסור בשתיה במגע של עובדי כוכבים, אבל אעפ"כ עד היום הרי היה מותר לו לשתות, אבל היום הזה לאחר השמועה הרעה הוא היה מביא את היין לפני המלך והוא לא שתה ממנו מקודם, כמו שהוא אומר "ואשא אותו ואתנה למלך" דהיינו שמיד הוא לקח את היין ממי שהביא ונתן את זה למלך בלי לשתות ולטעום מהיין, והוא אומר ולא הייתי רע לפניו, מסביר המהרש"א שתמיד הייתי רגיל לשתות את היין לפני המלך כי מי ששותה יין נקרא לב טוב, כמו שנאמר אצל אחשורוש "בטוב לב המלך ביין" וההיפך זה לב רע, וזהו מה שאמר המלך אמר לו מדוע פניך רעים, היינו שאתה לא שותה את היין, הרי אתה לא חולה, אין זה כי אם שיש לך לב רע עלי, וזה מה שנחמיה אומר כפי שמיד נלמד בהמשך הפסוק, ואירא הרבה מאד, שהוא מאד פחד פן הוא יחשוד אותו שהוא נתן סם המות במשקה שלו ולכן הוא לא רצה לשתות מקודם, ואמנם כפי שהבאנו רש"י בספר נחמיה כך באמת מפרש, שזה מה שהמלך חשד בו, שלכן הוא לא טועם לשתות קודם מהיין מכיון שהוא הטיל שם סם המות.

ועל זה ממשיך נחמיה ואומר, ואירא הרבה מאד יראתי ופחדתי הרבה מאד, **ואמר למלך, המלך לעולם יחיה,** דהיינו שקודם הוא בירך את המלך שהוא יחיה לעולם, והוא מסביר את עצמו ומתנצל, **מדוע לא ירעו פני, אשר העיר בית קברות אבותי חרבה, ושעריה אֻכלו באש,** איך זה שלא יראו פני רעים, הרי העיר ירושלים שהיא בית קברות אבותי חריבה, והשערים שלה נשרפו לגמרי באש.

ויאמר לי המלך, על מה זה אתה מבקש, כלומר איזה דבר שתבקש ממני ואעשה לך, **ואתפלל אל אלהי השמים** אומר נחמיה שהוא התפלל אל הקב"ה, **ואמר למלך** מסביר רש"י שם בנחמיה ואמרתי לפני המלך בתפלתי כן יהי רצון מלפניך אלקי השמים שתמלא שאלתי ובקשתי, וכך הוא פונה ואומר אל המלך את מה שהוא התפלל מהקב"ה, **אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך** כלומר אם דבר זה שאני מבקש יהיה טוב לפני המלך, ואני עבדך ייטב לפניך, הבקשה היא, **אשר תשלחני אל יהודה [אל] עיר קברות אבותי, ואבננה** ואני אבנה אותה, דהיינו שתתן לי רשות לעלות לירושלים ולבנות את העיר.

ויאמר לי המלך, והשגל יושבת אצלו, מפרש רש"י שבשעה שהמלך דיבר אלי היתה השגל היא אשתו המלכה יושבת אצלו, כיון שכך שמה (ובהמשך הסוגיא נלמד בזה עוד פירושים), **עד מתי יהיה מהלכך ומתי תשוב** עד מתי תלך ומתי תשוב, **וייטב לפני המלך וישלחני** המלך הסכים לשלוח אותי לירושלים, **ואתנה לו זמן** ונתתי לו זמן קצוב למתי אני אחזור.

הרי שאת אותם דברים שחנני סיפר לנחמיה נחמיה חוזר ומספר אותם למלך, חנני מספר לנחמיה בחודש כסלו עלה מצב בעיר איך שהחומות פרוצות והשערים נשרפו באש, ונחמיה חוזר לבקש על הדבר מהמך בחודש ניסן, אם כן בהכרח שהמעשה דכסלו קדים, ומכיון שמעשה דכסליו הוא קודם וזה היה בשנת עשרים לארתחשסתא וכשמגיע חודש ניסן כשנחמיה מדבר עם המלך זה עדיין שנת עשרים, על כרחך שבחודש ניסן לא נתחדשה שנה חדשה לשנותיו של המלך, ומזה למדנו שלמלכי אומות העולם לא מונים מניסן, ומכיון שהוצאנו שלא מונים להם מניסן העמידו את זה שמונים להם מחודש תשרי.

מתיב רב יוסף, שואל רב יוסף מפסוק הכתוב בנבואת חגי (חגי סוף פרק א' פסוק ט"ו) **ביום עשרים וארבעה לחדש בששי, בשנת שתים לדריוש** המלך, הרי בכ"ד בחודש השישי שזה חודש אלול מדובר על השנה השניה למלך דריוש, **וכתיב** בפסוק אחרי זה בתחלת פרק ב' פסוק א', **בשביעי (בשנת שתים) בעשרים ואחד לחדש,** עומדים כבר בחודש השביעי הוא חודש תשרי ועדיין זה נקרא בשנת שתים למלך דריוש, **ואם איתא** ואם כדבריך שמלכי אומות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

העולם מונים להם מחודש תשרי, אם כן **בשביעי בשנת שלש מיבעי ליה** הרי החודש השביעי שזה חודש תשרי כבר צריך להיות השנה השלישית למלכותו מכיון שבחודש השביעי הוא חודש תשרי מתחילה השנה החדשה למנין שנות המלכים של מלכי אומות העולם.

ושואל רש״י, שני הפסוקים האלו הם מנבואת חגי, ונבדק במקרא ולא נמצא כתוב בפסוק השני בשנת שתים, בפסוק השני ״בשביעי בעשרים ואחד לחודש״ לא כתוב שזה היה ״בשנת שתים״, ומהיכן שואלת הגמרא שצריך שיהיה כתוב בשנה השלישית, וכי כתוב שזה היה בשנת שתים.

ועונה רש״י, שיש לומר שמכיון שכפי שהסברנו שני הפסוקים הם סמוכים זה לזה, לכן הפסוק הזה המדבר על ״בשביעי באחד לחודש״ שהוא בסמוך לפסוק שלמעלה הימנו ששם כתוב בשנת שתים שגם זה היה בשנת שתים.

וכך גם אומרים התוס׳ בד״ה ביום עשרים וארבעה לחודש בשישי, שזה שני פסוקים זה אחר זה מיד בנבואה של חגי, ואמנם לא מפורש בכלל מה היה באותו תאריך של עשרים וארבעה לחודש בשישי, ואע״פ שהוא תחלת פרשה צריך לומר שזה מתייחס לפרשה שלפניה, שכתוב לפני כן ״ויבואו ויעשו מלאכה בבית ה׳ אלוקיהם״, כלומר שביום עשרים וארבעה לחודש בשישי שבאותו יום התחילו לסתת באבנים ולנסר בעצים והתחילו בהכנות לבנין בית שני, שזה היה בשנת שנים לדריוש כפי שלמדנו, ועל זה ממשיך הפסוק ״בשביעי באחד לחודש היה דבר ה׳ ביד חגי הנביא לאמר, אמור נא אל זרובבל בן שלתיאל פחת יהודה, ואל יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול, ואל שארית העם, לאמר״, לזרז אותם להתחזק על המלאכה, ומכאן שהחודש השביעי מתייחס כמהשך למה שכתוב קודם שבכ״ד באלול בשנת שתים הם עצמם התחזקו במלאכת בנין בית שני, ובשביעי בעשרים ואחד לחודש היתה הנבואה לחגי לזרז אותם על המלאכה, ולכן מובן שזה גם היה בשנת שתים, וזו היא קושית הגמרא, שאם בתשרי מתחדשת השנה למנין שנות המלך ממלכי אומות העולם אם כן בשביעי שזה חודש תשרי כבר צריך להיות בשנת שלוש.

עונה הגמרא, **אמר רבי אבהו, כורש מלך כשר היה, לפיכך מנו לו כמלכי ישראל**, כורש על שם שהוא היה כשר **לכן קראו לו כורש, והשם שלו כורש מעיד עליו שהוא כשר,** וכפי שמסביר המהרש״א שזה מהמילים המתחלפות, כמו כבש כשב, שהאותיות באותה מלה מתחלפים וזה אותה משמעות, גם כרש וכשר מתחלפים, **ומכיון שהוא היה מלך כשר מנו לו כמלכי ישראל שמתחילים למנות להם את שנות המלוכה מחודש ניסן.**

מתקיף לה רב יוסף, חדא קושיא אחת, **דאם כן קשו קראי אהדדי** אם כן שלכורש היו מונים מחודש ניסן כשנות מלכי ישראל יש כאן קושיא בפסוקים, **דכתיב** (עזרא ו ט״ו) **ושיציא ביתא דנא**, היינו סוף תשלום בנין הבית, **עד יום תלתא לירח אדר** זה היה ביום שלישי לחודש אדר, **די היא שנת שית למלכות דריוש מלכא** שזו השנה השישית למלכותו של דריוש המלך, **ותניא** ולמדנו בברייתא, **באותו זמן לשנה הבאה, עלה עזרא מבבל וגלותו עמו**, כפי שכבר למדנו מדברי רש״י בתחלת העמוד, שבזמן שכורש מלך פרס נתן רשות לעלות כבר עלו הרבה מבני הגולה, ואז הם התחילו לבנות את יסוד הבית, ועל ידי כתב שטנה נתבטלה עבודת בנין בית המקדש עד לשנה השניה לדריוש המלך, ועדיין עזרא הסופר לא עלה, רק לאחר שהשלימו את בנין בית שני, שזה היה בשנה השישית למלך דריוש, רק אחרי שנה עזרא עלה, והגמרא אומרת שכל זמן שברוך בן נריה רבו של עזרא היה בחיים עזרא המשיך ללמוד אצלו תורה ולא עלה רק לאחר שרבו נפטר, ואז הוא עלה מבבל עם הגלות שעמו ביחד, וזה היה באותו זמן לשנה הבאה, אם כן איך שלא יהיה זה היה כבר בשנה השביעית ממה נפשך, שמכיון שבחודש אדר בשנה השישית סיימו את מלאכת בנין בית שני ולשנה הבאה עזרא עולה הרי זה בשנה השביעית, **וכתיב** (עזרא ז׳ ח׳) **ויבא ירושלים בחדש החמישי, היא שנת השביעית למלך**, הרי שעזרא מגיע לירושלים בחודש החמישי הוא חודש אב וזה עדיין שנת השביעית למלך, **ואם איתא** ואם כדבריך שמלך זה היו מונים לו כמלכי ישראל מחודש ניסן, **שנת השמינית מיבעי ליה**, שמכיון שבחודש אדר היתה השנה השישית אז נשלמה בנין בית שני, ולשנה הבאה בחודש אדר זה שנה השביעית, וכשעזרא מגיע רק בחודש אב הרי כבר צריך להיות בשנה השמינית אם בניסן החתחדשה שנה חדשה למנין שנותיו של המלך הזה שאתה אומר שהוא מלך כשר ומונים לו כמלכי ישראל.

ועוד עוד קושיא, מי דמי, התם כורש הכא דריוש, הרי אנחנו דנים כאן על דריוש ואתה אומר לנו שכורש מלך כשר היה ולכן מונים לו כמלכי ישראל, וכי מי מדבר מכורש, הרי מדברים מדריוש.

ומתרצת הגמרא את הקושיא השניה, **תנא** למדנו בברייתא, **הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא**, כל השלשה שמות האלו הם של אותו מלך, קוראים לו **כורש, שמלך כשר היה** כפי שלמדנו כבר בגלל הוא היה מלך כשר, **ארתחשסתא על שם מלכותו** משום שהמלכות שלו נקראת ארתחשסתא, **ומה שמו, דריוש שמו**, אם כן אמנם גם דריוש שהיה אחרי אחשורוש גם הוא נקרא כורש כי הוא היה מלך כשר ולכן גם היו מונים לו כמנין מלכי ישראל מניסן.

ומה הם שלושת השמות האלו, אומרים תוס׳ שלשלתם כתובים בפסוק אחד, שם בספר עזרא בפרק ו׳ לפני הפסוק ט״ו ״ושיציא ביתא דנא״ כתוב שם בפסוק י״ד ״ושָׁבי יהודיא (הזקנים של יהודה) בנין ומצלחין (הם היו בונים את בית המקדש ומצליחים במלאכה שהם עושים) בנבואת חגי נביאה וזכריה בר עדוא (הם שני הנביאים שנביאו להם), ובנו ושכללו (כלומר השלימו) מן טַעַם אלה ישראל (מטעם וברשות של הקב״ה) ומִטַעם (ומרשותו של) כורש ודריוש ואתרחששתא מלך פרס״, הרי ששלושת השמות מתייחסים לאותו אדם, ודריוש זה שמו של המלך, והוא נקרא אתרחששתא על שם המדינה והמלכות, כפי שמסביר שם רש״י שכל מלכי פרס היו נקראים כך, כמו שכל מלכי מצרים נקראים פרעה, דהיינו שעל שם המלכות פירושו שמלכי פרס קוראים להם אתרחששתא, ואם כן גם המלך דריוש שמולך אחרי אחשורורש (שתוס׳ אומרים שהוא הבן של אסור המלכה גם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא נקרא כורש.

אבל שואלת הגמרא, מכל מקום קשיא הקושיא הראשונה הרי נשארת, איך בחודש החמישי כשעזרא עולה עדיין זה שנה השביעית למלך, אם הוא מלך כשר שמונים לו מניסן, אם כן בחודש אב כבר היה צריך להיות השנה השמינית. עונה הגמרא, אמר רבי יצחק, לא קשיא, כאן קודם שהחמיץ, כאן לאחר שהחמיץ, המלה "שהחמיץ" הכוונה שנהיה רשע, דהיינו שלפני שהוא הרשיע הוא היה מלך כשר והיו מונים לו מניסן כמלכי ישראל, אבל אחרי שהוא החמיץ ונעשה רשע זה כשעזרא הסופר עלה שאז הוא כבר החמיץ לפני כן, ולכן שוב לא מנו לו מחודש ניסן אלא כמלכי אומות העולם בחודש תשרי, ולכן בחודש אב עדיין עומדים בשנה השביעית למלך.

וכאן המקום להביא את דברי התוס' בד"ה שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו, אומרים התוס' שפשוטו של המקרא משמע שמעשה זה של נחמיה שהוא בא בבקשה לפני ארתחשסתא שיתן לו רשות לעלות לירושלים לבנות את העיר ואת החומות, שזה מדובר בארתחשסתא המלך שהוא דריוש הבן של אסתר המלכה שהבית נבנה בימיו בשנה השניה, שכורש מלך פרס נתן רשות לעלות ואז יסדו את יסוד הבית, ואח"כ נתבטלה עבודת בנין בית המקדש, וחזרה ונתחדשה בשנת שתים לדריוש המלך שהוא בן אסתר המלכה, ונשלמה המלאכה של בנין בית שני בשנה השישית, ואם כן גם שנת עשרים לארתחשסתא מתתייסת לאותו אתחשסתא שהוא דריוש הבן של אסתר המלכה.

אבל מקשים התוס', שאי אפשר לומר כן, שהרי בשנת שיתא (בשנה השישית) למלכות דריוש כבר נבנה הבית ונשלמה בנינו של הבית, ואם כן איך הוא אומר שעדיין העיר פרוצה והחומות פרוצים והשערים אוכלו באש, הרי בודאי אחרי כל כך הרבה שנים שכבר השלימו את בנין בית המקדש ודאי ישראל כבר היו בהשקט ובבטחה.

ועוד שואלים תוס', כשרב יוסף שואל איך אתה אומר שמנו לו מניסן אם כן קשה קראי אהדדי, למה הוא צריך להביא את הפסוקים ההם, שישאל מיניה וביה גם כאן, אם בכסלו זה שנת עשרים ובחודש ניסן זה עדיין שנת העשרים בהכרח שלא מונים לו מניסן, זו הרי כל הראיה, ואם מדובר שמלך כשר שמונים לו מניסן איך בניסן זה עדיין שנת עשרים, הרי בניסן כבר היה צריך להיות שנת העשרים ואחד, מזה לבד רב יוסף יכול היה לשאול.

ועונים תוס', שצריך לפרש שהפסוק שאומר "שנת עשרים לארתחשסתא" ארתחשסתא זה הוא כורש הראשון מלך פרס, ואז באמת נחמיה שהוא שר המקשים אצל דריוש שהוא הבן של אסתר המלכה והביא יין לפניו זה אצלו היה לא יותר מאשר השנה השלישית למלכותו, כלומר נחמיה מגיע אל דריוש לספר לו על המצב בירושלים בשנה השלישית למלכותו של דריוש, שהיא שנת העשרים לכורש מלך פרס הראשון מאז שהוא נתן את הרשיון לעלות לירושלים לבנות את בית המקדש, וכפי שתוס' מביאים את הפסוק בספר עזרא פרק ד' שמבואר שם שהיתה בטלה עבודת בית אלוה, כלומר הקמת בנין בית שני, עד שנת תרתין (עד השנה השניה) לדריוש מלך פרס, ובשנה השלישית למלכו (למלכותו של אותו דריוש בן אסתר המלכה) דיבר נחמיה לפני המלך על חומת ירושלים המפורצת, וזו היתה שנת עשרים לכורש הראשון.

וכפי שהחשבון הזה מבואר במסכת מגילה דף י"א, ששלוש שנים של כורש מלך פרס, ואחרי זה אחשורוש מלך ארבע עשרה שנה, ולאחריו מלך הבן שלו דריוש שהוא בן אסתר המלכה שתי שנים, ובשנה השלישית ביקש נחמיה על בנין העיר, הרי שזו שנת העשרים לארתחשסתא, והכוונה לכורש מלך פרס הראשון.

כך פירשו התוס' בפירושם הראשון, ואם כן זה שנת עשרים לארתחשסתא הוא כורש מלך פרס הראשון, ושנה השלישית לדריוש המלך.

ואח"כ אומרים התוס', שאמנם יש לפרש את הפסוק כפשוטו, שעל אף שראינו שמפורש בפסוקים שבשנה השניה למלך דריוש בן אסתר המלכה התחילו לבנות את הבית, ונגמר בנינו של בית שני בשנת שש למלכותו, אבל עדיין לא בנו את חומת העיר ירושלים ואת השערים, כי אם את בנין בית המקדש לבדו, ועל אף שכבר עברו ארבע עשרה שנים מאז שגמרו לבנות את בית שני, היו שארית הגולה שנמצאת בירושלים נתונים ברעה גדולה ובחרפה, לפי שהגוים היו שוללים אותם, עד שנת עשרים לדריוש שאז נחמיה ביקש על חומת העיר, עד שעלתה ארוכה לחומת ירושלים שהוא בנה אותה כפי שמוכרח בפסוקים, אבל בבנין הבית באמת לא נתעסקו אז, שהוא כבר היה בנוי עוד מלפני כן, שכבר נשלם בניתו של בית שני בשנה שישית למלך דריוש בן אסתר המלכה.

[סיכום ביניים: למדנו אם בן במשנה בתחלת המסכתא, שבאחד בניסן ראש השנה למלכים, כלומר מלך שנתמנה להיות מלך, לא חשוב באיזה זמן בשנה הוא נתמנה, תמיד בהגיע אחד בניסן מחשיבים לו כמי שנגמרה ונסתיימה שנה ראשונה למלכותו, ומאחד בניסן מתחילים למנות לו שנה שניה, וכך בכל שנה כשמגיע אחד בניסן מתחדשת שנה חדשה לשנותיו של המלך, ועל זה אמרה הגמרא בסוף דף ג' ע"א, אמר רב חסדא לא שנו אלא למלכי ישראל, שזה נאמר רק במלך ממלכי ישראל שאצלו אחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, אבל במלכי אומות העולם מתשרי מנינן, להם מונים מחודש תשרי, והגמרא הוכיחה את זה ממנין שנות מלכותו של ארתחשסתא, שהגמרא אומרת שהוא נקרא כך על שם מלכותו ושמו הפרטי היה דריוש וגם קראו לו כורש על שם שמלך כשר היה, וכפי שרש"י הסביר שהשם כורש מעיד על כשרותו שהרי כורש הם אותם אותיות כמו כשר וכפי שהמהרש"א הסביר שישנם מילים בלשון הקודש שאותיות מתחלפות כמו "כבש כשב", כך גם "כרש כשר", והגמרא הוכיחה מזה שאת המעשה שחנני מפליטי יהודה אשר בירושלים בא אל שושן הבירה אל נחמיה בן חכליא וסיפר לו מעשה על המצב של ירושלים שהחומות הם פרוצות והשערים ניצתו באש, והוא סיפא לו את זה בכסלו שנת העשרים לאתרחשסתא, ולאחר מכן כתוב בפסוקים שבחודש ניסן הרי שנחמיה סיפר את אותו מעשה על המצב בירושלים הוא סיפא את זה למלך זה היה בחודש ניסן שנת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עשרים, ומכיון שבחודש כסלו כבר היתה שנת העשרים ובהגיע חודש ניסן עדיין עומדים בשנת העשרים, בהכרח שניסן לא נתחדשה שנת מלכות למלכותו של המלך, ולמדנו מזה שמלכי אומות העולם לא מונים להם מניסן, ומכיון שלא מונים להם מניסן בודאי מונים להם מתשרי שהרי אחד בתשרי הוא ראש השנה לכמה וכמה ענינים כפי שתוס' הסבירו בסוף דף ג' ע"א.

ועל זה הגמרא הביאה קושיא, שאצל דריוש יש להוכיח שלא מנו את שנות מלכותו מחודש תשרי, והגמרא תירצה שכיון שמלך כשר היה לכן היו מונים לו לאותם שנים כפי שמונים למלכי ישראל, והגמרא חזרה ושאלה מפסוקים אחרים שהפסוק מונה את השנים שעזרא עלה מבבל, ושם מבואר שלדריוש לא נתחדשה שנת מלוכה בניסן, כלומר שבחודש ניסן עדיין לא מתדשת שנה חדשה, והגמרא תירצה, כאן קודם שהחמיץ כאן לאחר שהחמיץ, בתחלת מלכותו לפני שהוא החמיץ ונעשה רשע הוא היה מלך כשר והיו מונים את שנות מלכותו למנין שנות המלכות של מלכי ישראל שזה מניסן, ולאחר שהחמיץ שזה היה עוד כשעלה עזרא שהוא כבר נעשה רשע אז חזרו למנות את שנותיו כפי שמונים למלכי אומות העולם.]

ועל זה שואלת עכשיו הגמרא, **מתקיף לה רב כהנא, ומי החמיץ** האם כשעלה עזרה דריוש כבר החמיץ ונעשה רשע, **והכתיב**

- דף ד' ע"א

(עזרא ו) שם מסופר על איגרת שדריוש זה שלח בידו של עזרה העולה מבבל לירושלים לפחות (כלומר לשרים) שהיו לו לדריוש בארץ יהודה, ומבואר שם בפסוק ט', **ומה חשחן** כלומר ומה שחוששים היינו ומה שהם צריכים, **ובני תורין** פירושו בני בקר **ודכרין** פירושו אילים **ואמרין** פירושו כבשים **לְעָלָוָן לאלה שמיא** להקריב כקרבנות עולה לאלקי השמים, **חנטין** פירושו חטים בשביל סולת, **מלח** בשביל קרבנות, **חמר** יין לנסכים, **ומשח** שמן למנחות, **כְּמֵאמַר כהניא די בירושלם** כאשר יאמרו הכהנים אשר בירושלים, **להוא מתיהב להם יום ביום** שיהיה נתון להם דבר ביום ביומו את מה שהם מבקשים וצריכים, **די לא שלו** כלומר בלי דחוי.

הרי שנאמר כאן בפסוק מפורש שכל מה שחפצים הכהנים אומר דרויש לפחות אשר ביהודה תנו להם משלי, ואיך אתה אומר שכשעזרא עלה הוא החמיץ, הרי הוא כותב באגרת שהוא נותן בידו של עזרא הוראה לפחות אשר ביהודה לספק את כל צרכי העבודה של בית המקדש כפי אשר הכהנים חפצים ומבקשים.

אמר לו רבי יצחק לרב כהנא, **רבי, מטונך** כלומר מאותו משא שבאתה עלינו להשיבנו, דהיינו מאותם פסוקים עצמם, אני משיב לך תשובה להוכיח מאותם פסוקים שהוא החמיץ, שהרי בפסוק י' נאמר, **די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא** באותה איגרת הוא כתוב שכל זה מה שהוא אומר לתת את צרכי עבודת בית המקדש הוא נותן זאת כדי שיקריבו ניחוחים, כלומר יקריבו קרבנות, לאלקי השמים, **ומצלין** ויהיו מתפללים **לחיי מלכא ובנוהי** על חיי המלך ובניו, הרי שכל מה שהוא סיפק את צרכי הקרבנות לא היתה כוונתו לשם שמים, למדת ששלא לשם שמים עשה זאת כי אם להנאתו, הרי זה גופא הוכחה שהוא החמיץ.

שואלת על זה הגמרא, **ומאן דעבד הכי לאו מעליותא היא** וכי מי שעושה כך שנותן צדקה או מקדיש דבר בשביל חיי בניו או כדי שיתפללו עליו, האם אין זה יאות לעשות כך וזה לא מעליותא, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני** מי שנותן צדקה וכוונתו שבניו יחיו, **ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא** שהוא בעצמו יזכה לחיי עולם הבא, **הרי זה צדיק גמור** אומר רש"י אם רגיל בכך הרי הוא צדיק גמור, הרי שיש בזה מצוה וצדקות, (ולרבינו חננאל יש גירסא "הרי זו צדקה גמורה"), ואם כן איך אתה אומר שמזה שדריוש אמר שאת הקרבנות יקריבו כדי שיתפללו על חיי המלך ובניו הוא דבר שהוא לא עשה נכון.

עונה הגמרא, **לא קשיא, כאן בישראל, כאן בנכרים,** בישראל שלבו לשמים, ואפילו אם מריעים לו בחייו, אם הוא עשה מצוות וצדקה וסבור היה ומבקש היה שיגמלו לו טוב על כך, וחלילה מן השמים יעשו לו רע, אין הוא קורא תגר על הקב"ה ואין לו טרוניות, אלא הוא תולה את היסורים שבאים עליו בעונות שהוא חטא, אבל העובד כוכבים אם אין מטיבים לו כגמולו, כלומר אם הוא לא יקבל את השכר המקווה על ידו על ידי הצדקה שהוא נתן, הרי הוא קורא תגר, לכן אין בשביל גוי את ההיתר לעשות דבר שלא לשם שמים, וזה שעשה זאת שלא לשם שמים הרי זו גופא ראיה שהוא החמיץ.

ואומרים התוס', שגם מה שמבואר במשנה באבות פרק א' משנה ג' אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, היינו באומות העולם שתוהין על הראשונות.

וכבר צויין בצד לעיין בתוי"ט, שהתוי"ט שם הוקשה לו איך התוס' מפרשים שכל כוונת דברי התנא הקדוש במשנה מתייחסים לאומות העולם, שלהם הוא מזהיר לא לשמש את הרב על מנת לקבל פרס שהרי לישראל כן התירו וזה נחשב צדיק גמור כשהוא עושה את הצדקה בשביל שיחיו בני, ואם כן כן דברי התנא אם כפי שתוס' מסבירים שהם מתייחסים רק לאומות העולם שואל התוי"ט איך אפשר לומר כך שהתנא נוקט את דבריו על הגוים, וכל שכן שכל אלו הדברים השנויים בפרקי אבות הרי מרגלא בפומייהו של החכמים, וגם רבינו הקדוש לא היה צריך לקבוע זאת במשנה אם אין דבריו כי אם על הגוים.

ועונה התוי"ט, שלפי מה שתוס' במסכת פסחים דף ח' בתחלת עמוד ב' אומרים שהמשנה מדברת בענין זה שאם האדם העושה את הצדקה אם לא תבוא לו הטובה שהוא מצפה הוא תוהא ומתחרט על הצדקה שהוא עשה, אבל מי שאינו תוהה ומתחרט הרי זה צדיק גמור, לפי זה מסביר התוי"ט שמה שהתוס' אמרו כאן שהמשנה בפרקי אבות מתייחסת לאומות העולם, אין כוונתם לגוי ממש, אלא אפילו לישראל אם התחונה והאופי שלו היא גם כן כמו של גוי, שזה ישראל שהוא תוהה, כמו שהגוי מן הסתם הוא תוהה על הראשונות שאם לא יקבל את הגמול שהוא יצפה לו הוא יתחרט על הצדקה שהוא עשה, אם הישראל הוא גם כן במצב כזה גם בו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אומר התנא שאסור לו לשמש על מנת לקבל פרס, אבל סתם ישראל שבדרך כלל לבו לשמים, ואם מריעים לו בחייו הוא לא קורא תגר, אפילו אם הוא עושה זאת בשביל שיחיו בני הרי זה צדיק גמור, כך הסביר שם התוי"ט.

וכך גם מבואר במהרש"א אצלנו, והמהרש"א מביא שזה לשון התוס' ישנים, שלגירסתם התירוץ הוא שמדובר במשנה בכעין אומות העולם, משמע שמפורש מדובר בשביל ישראל שגם הוא כמו גוי, והמהרש"א אומר וכן נראה, שאין סברא שהמשנה מדברת דווקא באומות העולם, שהרי אנטיגנוס איש סוכו שאמר את המימרא הזאת, אם הוא יתייחס רק לאומות העולם אם כן למה צדוק ובייתוס שני התלמידים שלו שהם ישראלים היו תוהים בדבריו ומזה הם יצאו לתרבות רעה כידוע, אלא על כרחך שהתנא הקדוש דיבר גם על ישראל אם הוא כעין אומות העולם.

עוד אומרת הגמרא, ואיבעית אימא עוד תירוץ מנלן דאחמיץ מנין לנו שדריוש זה החמיץ ונהיה רשע, דכתיב (עזרא ו) כי כתוב שם לפני כן בפסוק ד', ורש"י לומד שהפסוק הזה הוא גם כן מה שהיה כתוב באיגרת שדריוש שלח בידו של עזרא, נדבכין נדבכין זה שורות של אבנים שבונים בהם את החומה ואת הקירות, די אבן גלל של אבני שיש, תלתא יעשו שלוש שורות של אבני שיש, ונדבך די אע חדת ושורה אחת של עץ חדש, כך הוא כתוב באותה איגרת שהוא שלח ביד עזרא, שיעשו את הבנין משלוש שורות של אבני שיש והשורה הרביעית של אש, אבל רש"י שם בספר עזרא (וכפי שגם מתבאר מדברי המהרש"א כאן אצלנו) מסביר שנדבכין זה כתלים וקירות, שיעשו שלוש קירות של אבן שיש וקיר אחד יעשו של עץ חדש מבפנים, וזה כענין הבית הראשון שבנה שלמה כפי שמבואר מהמשך הסוגיא, **והוא מוסיף, ונפקתא מן בית מלכא תתיהב כלומר את ההוצאות לבנין לצורך הבית ולשאר הדברים אשר בבית ינתן להם מבית המלך, ומזה מוכיחה הגמרא ושואלת, למה ליה דעבד הכי למה הוא היה צריך לעשות שורה אחת של עץ ולא היה יכול לעשות את כל ארבעת השורות מאבן, סבר כי דריוש חשב, אי מרדו בי יהודאי איקלייה בנורא אם היהודים ימרדו בי אוכל לשרוף זאת באש מכיון ששורה אחת היא של עץ, ואם כן מזה אנחנו רואים שהוא החמיץ.**

שואלת על זה הגמרא, אטו שלמה לא עבד הכי, וכי שלמה המלך לא בנה כך את הבית הראשון, והכתיב והרי כתוב (מלכים א ו) שלשה טורי גזית, וטור כרתת ארזים, הרי ששלמה המלך בבנין בית ראשון גם הוא בנה כך שלוש שורות של גזית, כלומר של אבני גזית, ושורה אחת של כרתות ארזים, כלומר של עצי ארזים, (כי "כרתות" זה לשון שנכרתו, דהיינו של ארזים שנכרתו).

מתרצת הגמרא, שלמה עבד מלמעלה שלמה המלך עשה את הטור של עץ רק מלמעלה, לגובה החומה, אבל מלמטה לא, ואיהו עבד מלמטה ואילו דריוש עשה זאת מלמטה כדי שהוא יוכל חלילה לשרוף את הבית אם הם ימרדו בו, ועוד דבר, שלמה שקעיה בבנינא שלמה שקע את הארזים בתוך הבנין, איהו לא שקעיה בבנינא, ועוד דבר, שלמה סדייה בסידא שלמה המלך סד את זה בסיד, איהו לא סדייה בסידא, ומכל זה אנחנו רואים שעל אף שהוא בונה את זה כאילו באותה מתכונת ששלמה המלך בנה את הבית הראשון, שלשה שורות אבנים ושורה אחת ארזים, אבל דריוש כוונתו היתה כדי שיוכל לשרוף את זה, ומכאן אנחנו רואים שהוא החמיץ.

הרי שפירשנו את הגמרא כפי רש"י שמה שאומר הפסוק "נדבכין די אבן גלל" זה היה בכתב ששלח דריוש ביד עזרא לפחות אשר ביהודה, אבל התוס' כבר הוכיחו שמלשון הפסוקים מפורש שפסוק זה אינו פסוק שנכתב באיגרת ששלח דריוש בידו של עזרא, אלא זה היה כתוב במגילה של כורש הראשון, שהרי כורש הראשון מלך פרס שנתן רשות לעלות לירושלים ולבנות את בית המקדש הוא זה שאצלו היה כתוב הפסוק, שהרי כך מפורש שם בספר עזרא פרק ו', בפסוק א' כתוב "באדין דרויש מלכא שם טעם (דריוש המלך ציוה בדבר), ובקרו בבית ספריא (היינו ביקרו ובבדקו בבית הספרים), די גנזיא מהחתין תמה בבבל (שהאוצרות היו מונחים שם בבל), והשתכח באחמתא בבירתא די במדי מדינתה מגלה חדה (ושם מצאו מגילה אחת), וכן כתיב בגוה דכרונה בשנת חדה לכורש מלכא כורש מלכא שם טעם (ששם כתוב שבשנה הראשונה לכורש המלך הוא ציוה בדבר לבנות את) בית אלהא בירושלם (בית האלקים אשר בירושלים), ביתא יתבנא אתר די דבחין דבחין (הבית אשר בו ישחטו קרבנות ויקריבו אותם), ואשוהי מסובלין רומה אמין שתין פתיה אמין שתין", ושם גם מבואר שהוא ציוה איך לבנות את הבית שזה יהיה "נדבכין די אבן גלל תלתא, ונדבך די אע חדת, ונפקתא מן בית מלכא תתיהב", הרי שהפסוק הזה בכלל מדבר באופן הציווי שכורש מלך פרס הראשון שנתן רשות לבנות את הבית ציוה איך לבנות את הבית, ובכלל לא מדובר על דריוש השני שבו אנחנו עוסקים לברר ולהוכיח שהוא החמיץ שזה לא כורש הראשון אלא דריוש השני בנה של אסתר המלכה, ואיך מוכיחים מהפסוק הזה שזה בציווים ובמגילה שכתב כורש מלך פרס הראשון.

ואומרים התוס', שמ"מ כיון שעל פי אותה מגילה הוא דרויש השני ציוה לבנות, על כן הגמרא מדייקת מזה שבאמת הוא החמיץ.

וכיון שכבר ביארנו שסדר בנין הבית היה שכורש מלך פרס הראשון נתן רשות לבנות, ואז עלו אל ירושלים חלק מן הגולה ויסדו את בנין הבית, ולאחר מכן כתוב כתב שטנה ונתבטל בנין בית המקדש והעבודה של בנין הבית נתבטלה, ורק בשנת שתים לדריוש התחדשה העבודה לבנין הבית, וזהו מה שדריוש השני ציוה גם הוא לבנות את הבית במתכונת ולפי מה שכתוב באותה מגילה לפי מה שכורש מלך פרס ציוה, ומזה דייקנו שהוא החמיץ, שואלים תוס' שמכיון שכמו שכאן הזכרנו בתחלת מלכות אחשורוש כתוב שטנה ונתבטלה העבודה של הקמת בית המקדש שבירושלים והעבודה של הקמת בית המדש היתה בטלה עד שנת שתים למלכות דריוש מלך פרס, ובשנת שתים כשהוא ציוה לבנות את הבית כפי המתכונת של המגילה שמצא איך שציוה כורש מלך פרס אתה מוכיח שהוא החמיץ, אם כן איך הגמרא לעיל בדף ג' ע"ב הביאה את הפסוקים של נבואת חגי להוכיח שמנו לו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לדריוש את שנות מלכותו מניסן כפי שמונים למלכי ישראל שזה בשנת שתים לדריוש, הרי כבר באותה שנה הוא החמיץ, והרי לאחר שהוא החמיץ אמרנו שכבר שוב חזרו למנות לו כמלכי אומות העולם.

ומתרצים התוס', ושמא לא נתברר להם הדבר עד אחרי כן, לכן בשנת שתים עדיין לא נתברר להם שהוא החמיץ, ולכן עדיין מנו לו כמו שמונים למלך כשר מחודש ניסן כמלכי ישראל, ורק אח"כ כשעלה עזרא מבבל אז כבר נתברר להם שהוא החמיץ, ואז מנו לו כמלכי אומות העולם.

עוד אומרת הגמרא, **(אמר) רב יוסף ואיתימא רבי יצחק [אמר], מנלן דאחמיץ** מנין לנו ללמוד שכורש זה שהוא דריוש השני הוא החמיץ ונעשה רשע, **מהכא** מפסוק זה (נחמיה ב) שכשהפסוק מדבר על מה שנחמיה ביקש מהמלך רשות ללכת לירושלים כדי לבנות העיר ואת החומות הפרוצות, כתוב שם **ויאמר לי המלך והשגל יושבת אצלו**, ונשאלת הקושיא, **מאי שגל**, ולענות על שאלה זו **אמר רבה בר לימא משמיה דרב, כלבתא**, היתה לו כלבה למשכב, ובני נח הרי גם הוזהרו על משכב בהמה, שנאמר אצל אדם הראשון "והיו לבשר אחד" יצאו בהמה חיה ועוף שאינם נעשים בשר אחד שאין יולדים מן האדם, שום בהמה חיה ועוף לא יכולה להתעבר וללדת מזיוגו של אדם, ולכן לומדים מפסוק זה שבני נח מוזהרים על משכב בהמה, ומכיון שהוא עבר עבירה זאת של משכב בהמה מזה אנחנו יודעים שהוא החמיץ.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה, הא דכתיב** שדניאל אומר לבלשצר (דניאל ה), אתה בשלצר לא השפלת את לבך, **ועל מרא שמיא התרוממת** ועל אלקי השמים התגאית, **ולמאניא די ביתיה** ואת כלי בית המקדש **היתיו קדמך** הביאו לפניך **ואנת** ואתה **ורברבנך** והשרים שלך **שגלתך** (כפי שהגמרא מיד תפרש) **ולחנתך** והשפחות שלך **חמרא שתין בהון** היו שותים בהם יין, ומזה שואלת הגמרא, **ואי שגל כלבתא** ואם שגל פירושו כלבא, **בת משתיא חמרא היא** וכי כלבה עשויה לשתות יין, והרי כאן כתוב שהשגל שתתה יין.

עונה הגמרא, **הא לא קשיא, דמלפא לה ושתייא** אפשר ללמד אותה ולהרגיל אותה ואז היא שותה יין.

שואלת שוב הגמרא, **אלא מעתה, דכתיב** הפסוק שכתוב (תהלים מה) **בנות מלכים ביקרותיך** פירושו בנות מלכים מייקרות אותך לתת לך כבוד לעתיד לבוא, ואחד מהדברים של הכבוד יהיה **נצבה שגל לימינך בכתם אופיר**, כך אומר הפסוק, **ואי שגל כלבתה היא** ואם שגל פירושו כלבה, **מאי קא מבשר להו נביא לישראל** איזו בשורה הנביא מבשר כאן לישראל.

עונה הגמרא, **הכי קאמר, בשכר שחביבה תורה לישראל כשגל לעובדי כוכבים, זכיתם לכתם אופיר**, בשכר זה שהתורה חביבה עליהם לישראל כמו שהשגל דהיינו הכלבה חביבה עליהם לגוים למשכב בהמה, אתם זוכים לכתם אופיר, וכפי שמפרש רש"י שם כתם אופיר הכוונה לתכשיטי זהב הבאים מאופיר.

ואיבעית אימא עוד תירוץ, **לעולם שגל מלכתא היא לעולם בכל מקום איפה שכתוב שגל הכוונה למלכה, וממילא הפסוק הזה שאומר "נצבה שגל לימינך" הכוונה מלכה, ומה שכתוב אצל בלשצר שהשגל שתתה יין הכוונה המלכה, ורבה בר לימא, גמרא גמיר לה** היה לו בקבלה שהוא קיבל מרבו, ששגל זו שהוזכרה אצל דריוש בפסוק "ויאמר לי המלך והשגל יושבת אצלו" השגל הזו כלבתא הוה, אבל בכל מקום שגל באמת פירושו מלכה, **ואמאי קרי לה שגל** ואם כן למה הפסוק קורא לה שגל, **שהיתה חביבה עליו כשגל** כי היא היתה חביבה עליו כמו המלכה, **אי נמי שהושיבה במקום שגל** או שהכלבה הזאת נקרא שגל מכיון שהוא השיב אותה לימינו שזה המקום שהמלכה דהיינו השגל צריכה לשבת, וכמו שהמהרש"א כבר העיר שכך הרי מפורש מהפסוק "ונצבה שגל לימינך" הרי שמקומה של המלכה הוא לעמוד לימינו של המלך, והוא הושיב את הכלבה לימין במקומה של המלכה.

עוד אומרת הגמרא, **איבעית אימא** עוד תירוץ **מנלן דאחמיץ** מנין לנו שדריוש הזה החמיץ ונעשה רשע, **מהכא** לומדים זאת מפסוק זה (עזרא ז), שכתוב זאת באיגרת שהוא שלח בידו של עזרא, ששוב הוא מצוה בפסוק כ"ב, **עד כסף ככרין מאה** כסף תתנו להם עד למאה ככרין, מפרש רש"י **בשביל בונה הבית**, ודברי רש"י בזה תמוהים, שהרי הפסוק הזה מדבר כפי שתוס' מציינים בשנת שבע למלך היה כעלה עזרא מבבל, וכבר למדנו מהפסוקים שהובאו לעיל בדף ג' ע"ב שבנין בית שני נסתיים בשנה השישית למלך דריוש, וכאן מדובר בשנה השביעית, ואם כן למה צריך כסף לבוני הבית, אלא ככרין מאה זה בשביל לקנות קרבנות, ובאמת שרש"י בספר עזרא פירש שאת המאה ככרין כסף זה בשביל לקנות מהם קרבנות, ועוד הוא אומר להם, **ועד חנטין כורין מאה** ומאה כור של חטין בשביל סולת למנחות, **ועד חמר בתין מאה** יין תתנו להם מאה בתין, בת זו מדה של לח שמודדים בה יין ושמן ויש בה שלוש סאים, **ועד בתין משח מאה** וכמו כן יתנו להם מאה מדות של בת לשמן, היין לנסכים והשמן לבלול את המנחות, **ומלח** זה מלח לקרבנות כמו שנאמר בפסוק "וכל קרבנך במלח תמלח", **די לא כתב וגו'** פירושו שאת המלח יתנו בלי שכתבו מדה, אלא יתנו ככל הצורך.

ומזה שאנחנו רואים, **מעיקרא בלא קיצותא** שבתחלה הוא אמר להם לתת להם בלי קצבה אלא כמה שהם מבקשים, כמו שלמדנו מהפסוק שהביאה הגמרא בתחלת עמוד "ומה חשכן" כל מה שחפצים הכהנים תתנו להם משלי, **והשתא בקיצותא** ועכשיו הוא נותן להם כדבר קצוב עד כמה לתת להם, מזה הראיה שהחמיץ.

שואלת הגמרא, **ודילמא מעיקרא לא הוא קים ליה בקיצותא** ואולי מתחלה הוא אמר לתת להם כמה שהם חפצים כי הוא לא ידע כמה הם צריכים, והוא לא ידע לקצוב להם את המדה, ואילו עכשיו שהוא כבר יודע כמה הם צריכים הוא אומר לו לתת להם את המדה ואין שום ראיה שהוא הקטין את האפשרות לתת להם, רק בגלל שעכשיו הוא יודע.

אלא אומרת הגמרא, **מחוורתא כדשניין מעיקרא** התירוץ

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

היותר מחוור הוא לפי ההוכחות והתירוצים שהוכחנו קודם שהוא באמת החמיץ.

למדנו במשנה, **ולרגלים** שבאחד בניסן זה ראש השנה לרגלים.

שואלת הגמרא, **רגלים באחד בניסן הוא, בחמשה עשר בניסן הוא**, וכי באחד בניסן יש יו״ט, הרי היו״ט של פסח הוא בט״ו בניסן.

עונה הגמרא, **אמר רב חסדא, רגל שבו ראש השנה לרגלים** הרגל שהוא בחודש שתחלתו באחד בניסן, כלומר בחודש הנכנס באחד בניסן, הרגל שבחודש זה שהוא חג המצות הוא ראש השנה לרגלים, **נפקא מינה לנודר למיקם עליה בבל תאחר** אדם הנודר נדר הוא מוזהר בבל תאחר, שצריך הוא לקיים את נדרו, וכתוב בתורה ״לא תאחר לשלמו״, שלא יאחר מלשלם ולקיים את הנדר שלו, והפסוק תולה את האיחור מתי הוא עובר על בל תאחר, בשלשה רגלים, כפי שהגמרא תלמד מהפסוקים במהשך הסוגיא, ובאה המשנה להשמיענו שאין הוא עובר ב״לא תאחר לשלמו״ עד שהפסח חג המצות יהיה הראשון לשלשת הרגלים, שאם עברו עליו שלשה רגלים אבל שלא כסדרן, חג המצות תחלה ולאחריו חג השבועות והאחרון חג הסוכות עדיין אינו עובר, וכפי שנלמד בהמשך שאם הוא נודר אחרי חג המצות על אף שכבר עובר חג השבועות וחג סוכות וחג המצות עדיין אינו עובר על בל תאחר עד שיהיה הרגל הראשון חג המצות ולאחריו חג השבועות לאחריו חג הסוכות והוא עדיין לא קיים את הנדר, כך שבאחד בניסן מתחיל חודש שבו יש חג המצות שהוא ראש השנה לרגלים, **ורבי שמעון היא** וזה כדברי ר׳ שמעון, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **אחד הנודר** פירושו שאמר דָמַי עלי, שהוא קיבל על עצמו לתת להקדש את השוי שהוא שוה, או שהוא אומר דמי פלוני עלי, שהדין הוא לשום את האדם הזה שאת דמיו הוא קיבל על עצמו, אם זה את דמי עצמו או את דמי פלוני, לשום אותו כעבד הנמכר בשוק, וזה השווי שהוא צריך לתת להקדש, **ואחד המקדיש** אם הוא הקדיש חפץ איזה שהוא דבר לבדק הבית, **ואחד המעריך** פירושו שהוא אמר ערכי עלי או שהוא אומר ערך פלוני עלי, שהחיוב לתת הוא כפי הערך לפי השנים, כפי שכתוב בתורה בפרשת בחוקותי בפרשת ערכין לזכר ולנקבה ובאיזה גיל יש חילוק, אם הוא מבן חודש עד בן חמש, ומבן חמש לעשרים, ומעשרים לשישים, ולמעלה מששים, זהו הערך שלא חשוב שויו של האדם שאת ערכו הוא קיבל עליו, כיון שהערך הוא דבר קצוב לפי השנים של הנערך, אלו השלשה אם הוא נודר מקדיש או מעריך, **כיון שעברו עליו שלשה רגלים עובר בבל תאחר**, ולדעת התנא קמא אפילו אם הג׳ רגלים עברו שלא כסדרן, **רבי שמעון אומר, שלשה רגלים כסדרן, וחג המצות תחילה**, ר׳ שמעון סובר שדווקא אם השלשה רגלים עברו כסדרן אחד אחרי השני כשחג המצות הוא הראשון, **וכן היה רבי שמעון בן יוחי אומר, רגלים פעמים שלשה, פעמים ארבעה, פעמים חמשה**, והגמרא מסבירה, **כיצד, נדר לפני הפסח** אם הוא נדר את הנדר שלו לפני חג הפסח, **שלשה** אם רק עברו שלשה רגלים הוא כבר עובר בבל תאחר כיון שעברו עליו ג׳ רגלים כסדרן וחג המצות הראשון, **לפני עצרת** ואם הנדר היה לפני שבועות, **חמשה** שהרי הוא צריך לחכות שיעברו שבועות וסוכות שזה שני רגלים ועוד כל השלשה רגלים לפי הסדר, ואם כן הוא לא יעבור בבל תאחר רק אם עברו חמשה רגלים, **לפני החג** ואם הוא נדר לפני יו״ט של סוכות **ארבעה** בארבעה רגלים הוא עובר בבל תאחר, כי כיון שעובר חג הסוכות ולאחריו חג המצות חג השבועות וחג הסוכות כסדרן עברו ארבעה רגלים, ואז הוא עובר בבל תאחר, ואם כן המשנה שאמרה שבאחד בניסן ראש השנה לרגלים הכוונה לאחד בניסן שהוא החודש שבו יש את רגל חג המצות שהוא הראשון לרגלים כסדרן שעוברים בבל תאחר, והוא הראש השנה לרגלים.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **חייבי הדמין** זה מי שנודר לומר דמי עלי, שהוא מקבל על עצמו לתת להקדש את שויו שלו, והוא הדין אם הוא אומר דמי פלוני עלי, **והערכין** פירושו מי שאמר ערכי עלי, **החרמין** מפרש רש״י חרמי גבוה, משום שיש בחרמים שני אופנים, יש אופן של חרמי גבוה, זה כשאדם מחרים ואומר דבר זה יהיה חרם לגבוה, ואז הוא צריך לתת את זה להקדש, ויש אופן של חרמי כהנים שבו הוא מחרים דבר שזה יהיה חרם לכהנים, ואז צריך לתת את זה כהנים, ורש״י פירש שחרמים זה חרמי גבוה, ותוס׳ אומרים שזה בין חרמי גבוה בין חרמי כהנים, **וההקדשות** פירושו כל מה שהוא הקדיש לגבוה.

חטאות שהוא חייב להביא על חטא שהוא חטא **ואשמות** שהוא חייב להביא על חטא שהוא חטא, **עולות ושלמים** יתבאר מדרשת הגמרא שמדובר בעולת ראיה ושלמי חגיגה שהם חובה להביא אותם, כל אלו הברייתא מונה שהם בכלל הלאו של בל תאחר.

צדקות אם הוא צריך לתת צדקה גם צדקה היא בבל תאחר, והתוס׳ כבר מביאים בשם רבינו תם שפסק שצדקה שפוסקים לתת ביד גבאי ישנה בבל תאחר אם הוא מאחר מלמסור אותה ליד הגבאי, אבל הגבאי אינו עובר בבל תאחר אם הוא מאחר מלחלק אותה לעניים, וכל מה שיש בצדקה בל תאחר, זה לענין שאם הוא פסק ונדר לתת צדקה לידו של הגבאי והוא מאחר מלתת את זה ליד הגבאי, אבל מה שהאדם נודר שזה ישאר בידו הוא לתת את זה כשירצה אינו בבל תאחר, ועוד הוסיפו התוס׳, שמה שנלמד לקמן בדף ו׳ שרבא אומר שעל צדקה חייבים בבל תאחר לאלתר, כלומר מיד, הרי זה דווקא כשקיימי עניים, דהיינו שיש עניים מצויים שלהם הוא יכול לתת את הצדקה, שאז הוא עובר מיד בבל תארח כי הוא צריך לתת להם מיד, אבל הוא לא חייב לחזר אחרי העניים כדי לתת את הצדקה שהוא פסק לתת כל זמן שלא עברו עליו ג׳ רגלים, ורק אחרי שעוברים ג׳ רגלים הוא יעבור בבל תאחר אם הוא לא חיזר למצוא עניים לתת להם את הצדקה שהוא נדר.

ומעשרות מה שאדם מפריש מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני, שכידוע מעשר ראשון צריך לתת ללויים ומעשר עני צריך להעלות לירושלים לאכול אותו בקדושת מעשר שני, ומעשר עני זה מה שנותנים לעניים, ומפרשים תוס׳ שמה שנאמר כאן בברייתא שעל המעשרות יש בל תאחר, מדובר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

על מעשר ראשון מעשר שני ומעשר עני, ועל אף שיש זמן של ביעור המעשרות, כידוע שלומדים מהפסוק "מקצה שלוש שנים תוציא" והמשנה אומרת במסכת שני פרק ה' משנה ו', ערב יו"ט הראשון של פסח של שנה רביעית משנות השמטה, וערב יו"ט הראשון של פסח של שנה שביעית של שנת השמיטה, היה הביעור המעשרות, ואילו כאן אנחנו אומרים שהוא עובר בבל תאחר בג' רגלים או ג' רגלים כסדרן לפי דעות התנאים שנלמד בברייתא, מסבירים התוס' שאע"פ שהוא עדיין לא הפריש את מעשרות הוא חייב להפריש אותם אם כבר באו לעונת המעשר, אבל כל זמן שהוא לא הפריש אין הוא עובר על בל תאחר, אלא אם יגיע הזמן של ביעור המעשרות הוא יצטרך לבער אותם, אבל אם הוא כבר הפריש את המעשרות הוא עובר על בל תאחר אע"פ שעדיין לא הגיע לזמן הביעור, כך הסבירו התוס', הרי שלאחר שהוא הפריש יש בל תאחר, וקודם שהוא הפריש אין בל תאחר, וזה תלוי אם הגיע כבר זמן הביעור, שאז הוא חייב לבער את המעשרות מהבית אע"פ שהוא עדיין לא הפריש אותם.

בכור הכוונה לבכור בהמה טהורה, שלא תאחר מלתת אותו לכהן, ונלמד לקמן בדף ז' תחלת עמוד א' שמשמע מדברי התוס' שבבכור בעל מום שיש מצות נתינה לכהן אין בו איסור "לא תאחר לשלמו" אם הוא מאחר לתת אותו לכהן, אבל הבכור שיש בו לא תאחר מדובר בבכור תם שצריך לתת אותו לכהן והכהן מקריב אותו על המזבח, וגם בזה נזכיר בקצרה שבתשובות חכם צבי סימן י"ב מבואר שבבכור אין האיסור של לא תאחר שעוברים בג' רגלים רק על הבעלים אם הוא מאחר מלתת אותו לכהן, אבל הכהן רשאי לקיים אותו י"ב חודש והוא לא עובר על בל תאחר, כך ביאר שם החכם צבי, וכפי שהענין יבואר בסוגיא של בכור לענין לא תאחר.

ומעשר הכוונה למעשר בהמה, אדם שנולדו לו עשרה בהמות חייב הוא להכניס אותם לדיר להתעשר, על ידי שהוא מכניס לדיר ומונה על ידי שהם יוצאים דרך פתח קטן, הוא מונה אחד שתים שלוש עד לעשירי יהיה קודש, ולאחר שהפריש את המעשר בהמה ויש לו בהמה שהופרשה להיות מעשר בהמה אם הוא מאחר מלהביא אותה להקריב על המזבח הרי הוא עובר על בל תאחר, אבל אם הוא מאחר מלעשר את הבהמות שנולדו לו מסביר הטורי אבן והוא מוכיח את זה שאין בזה שום איסור של בל תאחר במה שהוא מאחר מלהפריש את המעשר בהמה, שעל אף שאמנם הוא מצווה בהפרשת מעשר בהמה, אבל אין איסור בל תאחר במה שהוא מאחר מלהפריש, אבל אם הוא כבר הפריש את המעשר בהמה על זה נאמר כאן בברייתא שאם הוא מאחר מלהקריב אותו הוא עובר על בל תאחר.

ופסח הכוונה לקרבן פסח, וכפי שנלמד בהמשך הסוגיא הגמרא תקשה מה שייך בקרבן פסח איסור של בל תאחר, הרי הפסח זמנו קבוע להקריב אותו דווקא בערב פסח אחר חצות, ומה שייך להגיד לו בל תאחר אם עברו עליו ג' רגלים.

- דף ד' ע"ב

לקט היינו מה שנאמר "לקט קצירך לא תלקט" אדם הקוצר תבואה ונושרים שבלים יחידות בשעת הקצירה אסור לו ללקט את השבלים שנשרו אלא צריך להשאיר זאת לעניים וזה נקרא לקט, שכחה שאסור לשוב לקחת עומרים בשדה שהוא שכח לקחת אותם, ופאה ומתנות עניים של פאה זה אדם הקוצר את השדה שצריך הוא להשאיר פאה בקצה של השדה גם כן לעניים, אלו שהם שלושת מתנות עניים שהם לקט שכחה ופאה שהוא חייב להניח אותם בשדה, ויש על זה איסור של בלא תאחר.

ודנים התוס' ושואלים באיזה אופן יש איסור של בל תאחר, הרי אם הוא לוקח אותם הוא עובר על לאו, שהרי אם הוא לוקח את הלקט הוא עובר בלא תעשה שכתוב "לקט קצירך לא תלקט", ואם הוא לוקח את השכחה, את מה שהוא שכח, הרי כתוב "לא תשוב לקחתו", ואם הוא לא השאיר פאה בשדה הוא עובר על "לא תכלה פאת שדך בקוצרך", ויש מצוה של "לעני ולגר תעזוב".

מסבירים תוס' שאם הוא עבר ונטל אותם לעצמו הוא חייב לחזור ולתת אותם, משום שאי עביד לא מהני כמו שמפורש בגמרא בתמורה, ולכן אם הוא לא הפריש פאה מן הקמה הוא צריך להפריש מן העומרים ומהכרי, ועל זה הוא עובר בבל תאחר, כלומר התוס' היה קשה להם איזה בל תאחר שייך כאן, הרי כיון שאסור לו לקחת אותם והוא משאיר אותך לעניים ממילא לא שייך בל תאחר, כי הוא הרי קיים את מה שהוא מצווה לא לקחת את הלקט ולא לקחת את השכחה או את הפאה אלא לעני ולגר תעזוב אותם, לכן הסבירו תוס' שמדובר שהוא עבר עבירה ולקח את זה לעצמו, אבל בזה שהוא לקח לעצמו הוא עדיין לא זכה בהם אלא הוא צריך לתת אותם לעניים, ואם הוא מאחר מלתת את מה שהוא עבר ולקח לעצמו והוא מאחר מלתת את זה לעניים הוא עובר על בל תאחר.

ותוס' אומרים שיש עוד לפרש שמדובר שהוא אמנם לקח את זה בהיתר, ואיך יתכן שהוא יקח את זה בהיתר, כגון שלא היו עניים, ואם אין עניים מותר לו ללקט את זה, ואז אם הוא מאחר מלתת את זה לעניים אחרי שהוא ליקט את זה בהיתר הרי הוא עובר בבל תאח, ותוס' אומרים שמה שמבואר בגמרא בחולין שאם אין עניים, כפי שמסופר שם על לוי שהוא זרע ולא היו עניים לקחת לקט, והוא שאל את רב ששת ואמר לו "לעני ולגר תעזוב אותם" ולא לעורבים ולא לעטלפים, אין הכוונה שיוכל לקחת את זה לעצמו, אלא שאין הוא עובר עבירה אם הוא מאסף וכונס ומלקט את זה בתוך ביתו, אבל הוא חייב לאחר מכן לתת את זה לעניים, ועל זה שהוא לא נתן את זה לעניים הוא יעבור בבל תאחר, אבל תוס' שואלים על זה, שמשמע מסוגית הגמרא כפי שתוס' דנו, שבלקט שכחה ופאה אם אין עניים הוא באמת לוקח את זה לעצמו והוא לא חייב להחזיר את זה לעניים, אם כן אי אפשר לומר שאם הוא לא נותן לעניים הוא עובר בבל תאחר, כיון שאם לא היו עניים והוא ליקט לעצמו הוא לא צריך בכלל להחזיר להם.

וגם על הפירוש הראשון שמדובר שהיו עניים, אלא שהוא עבר עבירה ונטל אותם, בזה גם כן אי אפשר לומר שהברייתא אומרת שהוא עובר בבל תאחר רק אחרי ג' רגלים, שמכיון שיש עניים הוא עובר על בל תאחר מיד, כמו שהזכרנו בעמוד א' שהגמרא לקמן אומרת לגבי צדקה שאם קיימו עניים (אם יש עניים לתת להם את הצדקה) הוא עובר מיד בבל תאחר, והוא הדין בשאר מתנות עניים כמו לקט שכחה ופאה, שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עובר מיד בבל תאחר, אומרים תוס' שיש לפרש כגון במלקט לצורך עניים, וכדברי המשנה במסכת פאה פרק ד' משנה ט', שמי שמלקט ואמר הרי זה לפלוני עני, ר' אליעזר אומר זכה לו שהוא זכה לאותו עני, וחכמים אומרים יתננה לעני נמצא ראשון, אם כן אם הוא לא נתן לעני הנמצא ראשון ולא חיזר לתת לו את מה שהוא ליקט עד שעברו עליו ג' רגלים הוא עובר בבל תאחר, הרי שתוס' הסבירו את דברי הברייתא שבלקט שכחה ופאה יש בבל תאחר בשלשה אופנים, האופן הראשון שעל אף שבפשטות ודאי לא שייך בל תאחר, כיון שהוא מצווה להניח את זה בשדה ואז העניים באים לקחת איזה בל תאחר יש, ותוס' תירצו שמדובר שהוא עבר והוא לקח את זה לביתו נגד מה שהתורה ציותה שלא לקחת, אבל הוא עדיין צריך להחזיר את זה לעניים ואם הוא לא החזיר להם הוא עובר על בל תאחר, אלא שתוס' אומרים שאי אפשר לפרש שבזה אומרת הברייתא שהבל תאחר הוא רק אחרי ג' רגלים, שמכיון שיש עניים ולכן אסור היה לו לקחת את זה לביתו הוא הדין שאם הוא לקח את זה הוא חייב מיד להחזיר את זה ואם הוא לא החזיר מיד הוא עובר על בל תאחר, כי כך הוא הכלל בכל מתנות עניים כמו בצדקה שאם יש עניים לפנינו לתת להם מה שהוא מחוייב לתת להם הוא מיד עובר על בל תאחר.

ותוס' אמרו הסבר שני, שמדובר שלא היו כאן עניים להשאיר להם, ותוס' בתחלה היו סבורים שעל אף שהותר לו להכניס את זה לבית הוא צריך להחזיר את זה לעניים, ואם הוא לא מחזיר רצו תוס' לפרש שבזה יש בל תאחר, וגם את זה תוס' דחו שמכיון שלא היו עניים הוא מכניס את זה לביתו והוא לא צריך להחזיר את זה לעניים, ושוב אי אפשר לומר שהוא יעבור על בל תאחר, לכן תירצו תוס' שמדובר שהוא מלקט לעני מסויים, ולדעת חכמים שהעני בשבילו הוא ליקט את זה לא זכה בזה, צריך המלקט לתת את זה לעני הנמצא ראשון, ואם אין עניים הוא צריך לחזור אחרי עניים עד לג' רגלים, ואם יעברו ג' רגלים ולא חיזר אחריהם אז אמרה הברייתא שהוא יעבור על בל תאחר.

הרי שהברייתא מנתה את כל אלו הדברים, והיא מסיימת על זה, כיון שעברו עליהן שלשה רגלים עובר בבל תאחר כיון שעברו שלשה רגלים על אלו הדברים שהוא מחוייב להשלים את נדרו את החיובים שהוא חייב לתת והוא לא קיים את זה הרי הוא עובר בבל תאחר.

רבי שמעון אומר, שלשה רגלים כסדרן, וחג המצות תחלה, ששלשה הרגלים שבגללם הוא עובר על בל תאחר צריכים להיות כסדרן כשחג המצות והוא הראשון בהם.

רבי מאיר אומר, כיון שעבר עליהן רגל אחד אם רק עבר רגל אחד **עובר בבל תאחר** הוא כבר עובר על בל תאחר.

רבי אליעזר בן יעקב אומר, כיון שעברו עליהן שני רגלים אם רק עברו עליו שני רגלים **עובר בבל תאחר.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, כיון שעבר עליהן חג הסוכות עובר עליהן בבל תאחר אם עבר חג הסוכות זהו הקובע שיעבור על בל תאחר.

וכעת הגמרא באה לבאר את דעתם של כל אלו התנאים על זמן בל תאחר מנין הם למדים זאת.

שואלת הגמרא, מאי טעמא דתנא קמא.

עונה הגמרא, מכדי מיניהו סליק כשהפסוק אומר "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך בחג המצות בחג השבועות ובחג השבועות", שזה לכאורה מה שהתורה עכשיו הזכירה את כל שלשת הרגלים זה מיותר, שהרי הפסוק דיבר מהם בענין הקודם שכתוב "שמור את חודש האביב" ומדובר על חג המצות, "שבעה שבועות תספור לך" מדובר על חג השבועות, ו"חג הסוכות תעשה לך" מדובר על חג הסוכות, **למה לי למהדר ומיכתב** (דברים טז) **בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות** ולמה הוזכרו עוד פעם שלשת הרגלים, **שמע מינה לבל תאחר**, כך משמעותו של הפסוק, "שלוש פעמים בשנה יראה", כלומר תהיו נראים לפניו לעלות לרגל לירושלים אל בית המקדש, כדי לשלם את הנדרים שנדרתם, ולא תבואו ריקם אלא תביאו אתכם את כל מה שאתם חייבים להביא באותם שלשה הרגלים, ומזה למדנו שאם עברו ג' רגלים והוא לא קיים את מה שהוא נדר עובר בבל תאחר לשלמו.

ורבי שמעון אומר, אינו צריך לומר בחג הסוכות, שבו דיבר הכתוב, ר' שמעון סובר שמכיון שחג הסוכות לא היה צריך להיות מוזכר, משום שהפסוקים האלו של "שלוש פעמים בשנה" מדברים בפרשת חג הסוכות, ואפילו שאמנם חוזרים לומר את הרגלים כדי ללמד שבל תאחר והזמן לעבור על בל תאחר תלוי ברגלים לא היה צריך להזכיר את חג הסוכות, שהרי הענין עסוק בו כי מדובר כאן בפרשה של חג הסוכות, אם כן **למה נאמר, לומר שזה אחרון** לומר לנו שחג הסוכות הוא אחרון לג' הרגלים שבגללם הוא עובר על בל תאחר, שעד שיעבור אותם כסדר הזה שחג הסוכות הוא האחרון עדיין אינו עובר בבל תאחר, כך היא הגירסא שלפנינו שהיא גירסתו של רש"י.

ואילו רבינו חננאל גורס, אין צריך לומר בחג המצות שבו פתח הכתוב תחלה (כי הוא הרי הראשון שנאמר בפסוקים), ולמה נאמר, לומר שזה ראשון.

ואם כן לגירסתו של רש"י אין צריך לומר חג הסוכות שבו הכתוב מדבר, כי הפסוקים כתובים בפרשה של חג הסוכות, ולמה נאמר, לומר שזה אחרון, ואילו לגירסת רבינו חננאל שתוס' הביאו בד"ה ואין, הגירסא היא שלא צריך היה הפסוק לומר בחג המצות שבו הפסוק פתח תחלה, ולמה נאמר, לומר שזו ראשונה.

שואלת הגמרא, **ורבי מאיר מאי טעמא** ומה טעמו של ר' מאיר שכיון שעבר עליו רגל אחד כבר עובר בבל תאחר.

עונה הגמרא, **דכתיב** כי כתוב (דברים יב) **ובאת שמה והבאתם שמה**, הרי שהתורה אומרת שמיד כשהוא מצווה לבוא שמה הוא צריך גם להביא את הקרבנות, הרי שברגל אחד כבר הוא עובר בבל תאחר, **ורבנן** שסוברים שרק אחרי שעברו גם רגלים, **ההוא לעשה** הם אומרים שמצות עשה להביא ברגל ראשון, וזה מה שכתוב "ובאת שמה והבאתם שמה", אבל לעבור את הלאו של בל תאחר הוא לא עובר עד שיעברו ג' רגלים.

ורבי מאיר, ר' מאיר סובר, **כיון דאמר ליה רחמנא אייתי, ולא אייתי, ממילא קם ליה בבל תאחר**, אמנם ודאי שכתוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כאן מצות עשה של "ובאת שמה והבאתם שמה", אבל עצם הדבר שהתורה ציותה עליו להביא את מה שהוא חייב להביא ברגל הראשון, זהו הזמן שקבעה לו התורה להביא כדי לשלם ולקיים את נדרו ולהביא את החובות שהוא חייב להביא, ואם הוא איחר מן המועד הזה שהתורה קבעה לו להביא הרי זה נחשב כבר איחרו כיון שהוא איחר מלהביא בזמן שהתורה אמרה, וממילא קם ליה בבל תאחר, הוא כבר עובר בלא תעשה של "לא תאחר לשלמו".

שואלת הגמרא, **ורבי אליעזר בן יעקב מאי טעמא** מה טעמו של ר' אליעזר בן יעקב שאומר שמכיון שעברו עליו שני רגלים הוא עובר בבל תאחר.

עונה הגמרא, **דכתיב** (במדבר כט) **אלה תעשו לה' במועדיכם, מיעוט מועדים שנים**, וכיון שכתוב "אלה תעשו לה'", הרי שיש כאן ציווי לעשות את מה שהוא מצווה לעשות בהקרבת הקרבנות בשני המועדים הראשונים לאחר שהוא נדר, כלשון רבינו חננאל שמיעוט מועדים שנים התורה מחייבת אותו לעשות את נדריו בשני המועדים הראשונים מעת שנדר, ואחרי שני המועדים הרי הוא כבר עובר על "לא תאחר לשלמו", כך הסביר כאן רבינו חננאל, ותוס' הוסיפו שעל אף שהפסוק "אלה תעשו לה'" מדבר בקרבנות חובה שחייבים להקריב אותם, כמו קרבנות המוספים של הרגלים, אבל הרי כתוב גם "לבד מנדריכם ונדבותיכם" שמתייחס הפסוק גם לנדרים ונדבות.

שואלת הגמרא, **ורבנן** שהם חולקים ואומרים שרק לאחר שעברו ג' רגלים הוא עובר בבל תאחר, מה הם לומדים מהפסוק "במועדיכם".

עונה הגמרא, **ההוא לכדרבי יונה** פסוק זה בא ללמד על ההיקש של ר' יונה, **דאמר רבי יונה, הוקשו כל המועדים כולם זה לזה, שכולן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו**, יש כאן היקש כפי שהגמרא אומרת בשבועות דף י' שההיקש בא לומר לנו שכל השעירים של הרגלים שמקריבים שעיר לחטאת בקרבן מוסף של כל רגל, כולם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, ולמדים את כולם משעיר של ראש חודש שבו כתוב בפרשת שמיני לשאת את עון העדה, שמדובר על טומאת מקדש וקדשיו.

שואלת הגמרא, **ורבי אלעזר ברבי שמעון מאי טעמא** למה הוא סובר שהכל תלוי אם עבר עליהם חג הסוכות, שאז הוא עובר בבל תאחר.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, לא יאמר חג הסכות שבו דיבר הכתוב** הפסוק לא היה צריך להזכיר את חג הסוכות, שהרי בו דיבר הכתוב, כמו שהסברנו כבר שהפסוק "שלוש פעמים בשנה" מדבר בפרשת חג הסוכות, שם בענין חג הסוכות נאמר הפסוק הזה, אם כן חג הסוכות הוא מיותר, **למה נאמר, לומר שזה גורם** שחג הסוכות הוא הגורם לעבור בבל תאחר, שכיון שעבר עליו חג הסוכות והוא לא הביא את הקרבנות הוא עובר בבל תאחר.

והתוס' בד"ה ואין צריך לומר, כבר עמדו על כך, שלגירסתו של רש"י לעיל בהסבר דבריו של ר' שמעון האומר שצריך כסדרן שהוא גם לומד את זה משום שלא היה צריך לומר בחג הסוכות לפי גירסתו של רש"י שבו דיבר הכתוב, אם כן נחלקו ר' שמעון ובנו ר' אלעזר בר' שמעון כששניהם דורשים בענין אחד שלא היה צריך לומר את חג הסוכות, אלא שר' שמעון לומד מזה שזה בא לומר שזה האחרון, ור' אלעזר בר' שמעון לומד שזה בא לומר שזה גורם, משא"כ לגירסתו של רבינו חננאל הרי טעמו של ר' שמעון זה בגלל שפתח הכתוב בחג המצות תחלה ולא הוצרך לומר בחג המצות, למה נאמר, לומר שזו ראשונה, אבל לגירסתו של רש"י גם ר' שמעון לומד מאותו דיוק כמו ר' אלעזר בר' שמעון, אלא שהוא לומד בכך שזה אחרון, ור' אלעזר בר' שמעון לומד שזה גורם.

שואלת הגמרא, **ורבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב, האי בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות מאי דרשו ביה**, הם שלא מצריכים ג' רגלים, שלר' מאיר מספיק רגל אחד, ולר' אליעזר בן יעקב שני רגלים, מה הם לומדים ממה שהתורה הזכירה כאן את כל שלשת הרגלים.

עונה הגמרא, **מיבעי להו לכדרבי אלעזר אמר רבי אושעיא** הם צריכים את הלימוד בשביל דרשה זאת, **דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה** הרי בחג הסוכות ובחג המצות לומדים בגמרא חגיגה דף ט' שיש תשלומים מהפסוק שכתוב "וחגתם אותו חג לה' שבעת ימים", אומר רש"י מדברי הברייתא יכול, הייתי סבור לומר יהיו חוגגים כל שבעה, שהוא יהיה חייב להביא בכל שבעת הימים עולת ראיה ושלמי חגיגה, תלמוד לומר "אותו", "אותו" זה לשון מיעוט, אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה, שאין אתה חייב להביא שלמי חגיגה רק ביו"ט ראשון, היינו ביו"ט ראשון של חג, אם כן למה נאמר שבעה, שכתוב "וחגתם אותו חג לה' שבעת ימים" שמשמע שכל השבעה ימים חייבים להקריב שלמי חגיגה, זה בא לתשלומין שאם הוא לא חג את חגיגתו בראשון, כלומר לא הביא את הקרבן שלמי חגיגה ביום ראשון של חג, יקריבו אותו בשני, אם כן בסוכות ובפסח פשוט הדבר משום שלומדים מפסוק זה "וחגתם אותו חג לה' שבעת ימים, אבל מנין לעצרת שיש לו תשלומין כל שבעה, שאם ביו"ט ראשון של שבועות הוא לא הביא עדיין הוא יכול להביא לתשלומין במשך כל שבעת הימים, **תלמוד לומר בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסוכות, מקיש חג השבועות לחג המצות** ללמוד, **מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה**, שגם בשבועות אם הוא לא הקריב ביום ראשון יכול הוא להקריב בשבעת הימים שלאחריו.

שואלת הגמרא, **וליקש לחג הסוכות, מה להלן שמונה אף כאן שמונה**, למה שלא נלמד בהיקש לחג הסוכות, הרי בחג הסוכות יש שמונה ימים יחד עם שמיני עצרת, ולמה לא נלמד מסוכות שגם בשבועות יש שמונה ימים.

מתרצת הגמרא, **שמיני רגל בפני עצמו הוא** הרי יו"ט של שמיני עצרת הוא יו"ט בפני עצמו.

שואלת הגמרא, **אימור דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו מתי אמרנו ששמיני הוא רגל בפני עצמו, זה רק לענין פז"ר**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קש״ב, שזה ראשי תיבות של ששה דברים שלגבם שמיני עצרת הוא יו״ט ורגל בפני עצמו ולא כשאר הימים של חג הסוכות (כפי שמיד נבאר), **אבל לעניין תשלומין דברי הכל תשלומין דראשון הוא** שהרי גם בשמיני עצרת הוא יכול להשלים ולהביא את הקרבנות אם הוא לא הקריב אותם בימים הקודמים, **דתנן** כי למדנו מפורש במשנה, **מי שלא חג יום טוב הראשון של חג** היינו לא הביא שלמי חגיגה ביום ראשון של חג הסוכות **חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג**, הרי שגם בשמיני עצרת יש תשלומין למה שהוא לא הקריב ביום ראשון של סוכות, הרי שסוכות יש לו שמונה ימים, ואם כן למה לא נקיש ללמוד חג השבועות מחג הסוכות שגם הוא יהיה לו שמונה ימים.

מתרצת הגמרא, **תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת**, הרי כלל הוא בידינו, שאם יש לך אפשרות ללמוד את המרובה ויש לך אפשרות ללמוד את המועט אין לך אלא לדרוש את המועט, כי בזה שתפסת את המועט תפסת, שהרי גם אם מי שהוא יפרוך עליך שהיה לך ללמוד יותר מאשר אתה לומד, הרי הוא לא פורך את מה שאתה לומד, אלא הוא בא להוסיף על דבריך, משא״כ אם תפסת מרובה ומי שהוא יפרוך אותך שמספיק היה ללמוד את המועט יותר, נמצא שהתפיסה שתפסת מרובה לא תפסת, לכן כשיש לנו אפשרות ללמוד מרובה ומועט, כלל הוא בידינו ללמוד את המועט, וגם כאן כשיש בהיקש אפשרות להקיש לסוכות שיש לו תשלומין שמונה ימים או לפסח שיש לו תשלומין רק שבעה ימים, רק תפסת את המועט ללמוד שיש לו תשלומין לשבעה ימים, על זה צריך את ההיקש של חג השבועות לחג המצות, ולאיזה צורך צריך את הפסוק לחג הסוכות, את זה הגמרא מסבירה בהמשך.

ולגבי הראשי תיבות פז״ר קש״ב, אומר רש״י שהוא כבר פירש זאת ביומא דף ג׳ ובסוכה דף מ״ח, וכך הוא מפרש.

פ פייס, הפרים שהיו מקריבים שבעים פרים בימי חג הסוכות היו מתחלקים לכל העשרים וארבע משמרות, שכל עשרים וארבע משמרות הכהונה עולים לרגל והם שוים כולם בעבודת הקרבנות של חג, ומכיון שיש עשרים וארבעה משמרות ויש שבעים פרים, אם היו שבעים ושתים היה לכל משמר ומשמר להקריב שלשה פרים, אבל מכיון שיש רק שבעים לכן רק עשרים ושתים ומשמרות הקריבו כל אחת שלוש פרים, ושתי משמרות לא הקריבו אלא פעמיים, וזה מה שרש״י מביא שאת הקרבנות של הפרים בימי חג הסוכות סדר המשמרות היה ששנו ושילשו בפרי החג, שהם שנו להקריב פעם שניה פר, ושלשו פעם שלישית, חוץ משתים ששנו ולא שילשו שהקריבו רק פעמים ולא פעם שלישית, ועכשיו כשמגיע שמיני עצרת ויש בקרבן מוסף שלו פר אחד, אין אומרים שאחת מאותן שתי משמרות שלא הקריבה פעם שלישית פרים בחג הסוכות היא תקריב את הפר הזה של שמיני עצרת, אלא כל המשמרות כולם אפילו אלו שכבר כן הקריבו שלשה פרים באים להפיס עליו בתחלה ולהטיל פייס מי יזכה בהקרבת הפר של מוסף שמיני עצרת, הרי שיש לו פייס בפני עצמו.

ז שהוא טוען זמן, שצריך לברך שהחיינו.

ר שהוא רגל לעצמו, שאין שם חג הסוכות עליו, שהוא נקרא **שמיני עצרת**, וכפי שתוס׳ מוסיפים שהכוונה שבברכת המזון ובתפילה הוא צריך להזכיר שמיני עצרת והוא לא אומר חג הסוכות.

ק קרבן לעצמו, שאין הקרבן של שמיני עצרת כשאר ימי החג, שבשאר ימי החג של סוכות הפרים מתמעטים בהם אחד אחד, יום ראשון שלשה עשר פרים, יום שני שנים עשר פרים, וכך כל יום מתמעט בפר אחד פחות, ואילו בשמיני עצרת אין אלא פר אחד, ובשאר ימי חג הסוכות במוסף יש שני אילים, ואילו בשמיני עצרת איל אחד, ובשאר הימים יש ארבעה עשר כבשים וכאן רק שבעה כבשים, הרי שהוא קרבן לעצמו וזה האות ק׳.

ש שיר, שהשיר של שמיני עצרת שבו הלוים היו אומרים בבית המקדש בהקרבת הקרבן מוסף, אין השיר שלו שוה לשל סוכות, ואומר רש״י שלא נתפרש לנו את השיר שלו, ורש״י מביא שבמסכת סופרים נמצא השיר, והוא למנצח על השמינית, וזה השיר שהיה בשביל שמיני עצרת.

והתוס׳ גם הם הזכירו את השיר הזה שמוזכר במסכת סופרים, אלא שרבינו תם אומר שזה שיר שהיו אומרים בבית הכנסת, מזמור שלם, משא״כ בכל שאר ימי החג, שלא היו אומרים מזמור שלם, אלא חציו (חצי מזמור) ביום אחד וחצי מזמור שני ביום אחר, וכמו שהלוים היו אומרים בבית המקדש כמפורש במסכת סוכה דף נ״ה, והסימן הוא הומבה״י, ותוס׳ אומרים שמה שמפורש במסכת סופרים למנצח על השמינית, משמע שזה השיר שהיו אומרים בבית הכנסת, ושמא כמו כן היו הלוים אומרים בבית המקדש.

ב מפרש רש״י שזו ברכה לעצמו, שמברכים היו את המלך זכר לחנוכת הבית, שאת הבית הראשון סיימו את השלמת מלאכת הבנין וחגגו בחנוכת הימים שבעה ימים ושבעה ימים, שבעה ימים לפני חג הסוכות ועוד שבע ימים בחג הסוכות וביום השמיני שילח את העם ויברכו את המלך, וזה הבי״ת של ברכה.

כך פירש רש״י את הראשי תיבות פז״ר קש״ב.

אבל התוס׳ חולקים על רש״י ולומדים שהרי״ש שהוא רגל לעצמו, הכוונה שהוא טעון לינה, (וכפי שהענין הזה של חובת לינה יתבאר בהמשך הסוגיא).

ובשם רבינו חננאל שהוא פירש זאת לענין אבילות, שכפי שגם רבינו תם מפרש וכך רבינו תם עצמו יסד בפיוט לערבית של שמינית עצרת שרבינו תם פייט ״קודש ללינה ושלושים ידחם כאשר אבלים ינחם״, ואין הכוונה שהוא דוחה לגמרי גזירת שלושים של אבילות, אלא הכוונה שיום אחד לפני החג אם מת אחד מהקרובים שהוא חייב באבילות ושבעת ימי החג ושמיני עצרת זה נחשב אחד ועשרים יום, הרי ששמיני עצרת הוא רגל לעצמו להחשב כשבעה ימים של אבילות.

וגם על הבי״ת שלדעת רש״י זה ברכה לעצמו שמברכים היו את המלך, מתוס׳ לומדים שמה שכתוב בי״ת של ברכה משמע שזה היה בכל שבעת הימים הברכה הזאת, והם לומדים שברכה פירושו כמו שהגמרא בסוכה רוצה לומר ״מאי ברכה, זמן״, והגמרא שואלת זמן כל שבעה מי איכא, ומסקנת הגמרא היא מאי ברכה, ברכת המזון ותפילה.

דהיינו שמה שרש״י לומר שרי״ש זה רגל לעצמו שמזכירים בברכת המזון ותפילה, התוס׳ הרי אמרו שרגל זה לענין שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת תענית

פתיחה

מסכת תענית מקומה בסדר מועד לאחר ראש השנה ושאר המועדים, כדברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, כי כשהשלים התנא דְּבָרוֹ על המועדים האמורים בתורה חזר לדבר על זמני התעניות הנזכרים בספרי הנבואה, והם הצומות שתקנו הנביאים, וסדר אחר כך ענין תענית (שהם גם כן מסדר מועד כיון שהם תלוים בזמנים קבועים).

והסמיכות של מסכת תענית למסכת ראש השנה מוסברת בפתיחת התוי"ט למסכת ראש השנה, שם הוא מביא מספר יוחסין בשם רב שרירא גאון, שהטעם שהתנא הביא מסכת ראש השנה רק לאחר מסכת יו"ט (הכוונה למסכת ביצה כי כך היא נקראת בפי הראשונים), הוא כדי לשנות לאחר ראש השנה מיד את מסכת תענית, כי הזמן לאחר ראש השנה הוא זמן רביעה, דהיינו הזמן שצריכים לגשמים, והרי במסכתא זו מובאים כל הדינים של תעניות על הגשמים.

מסכת תענית כפי שכותב המאירי, כוללת ארבעה פרקים, א' מאימתי מזכירין, ב' סדר תעניות כיצד, ג' סדר תעניות אלו, ד' בשלשה פרקים.

וענין המסכתא בכללה אמנם יסוד הכונה בה לבאר עניני התשובה והתפלה בזמן הצרות ומה שצריך להתעורר עליו ברבוי תפלות וצעקות ותעניות, ועל זה הצד יתבארו לנו ממנה ג' ענינים:

הראשון, לבאר תכונת התפלה על הגשמים בפרט מיום בא עתן, דהיינו זמן החורף, עד בא ימי חליפתם, דהיינו הקיץ, ותכונת ההנהגה בעצירתם ויבא על זה הפרק הראשון והפרק השני ממנה.

והשני, לבאר תכונת התפלה על שאר הצרות, ועל איזו מהם מתענים, התכונת ההנהגה בהן, ויבא על זה הפרק השלישי ממנה.

השלישי, לבאר תכונת ההנהגה בימים אשר נגזר עלינו בהם תענית על הצרות הקדומות, דהיינו ד' הצומות, ויבא על זה הפרק הרביעי ממנה.

ואמנם יתערבב הסדור לפעמים בהכנס חלק אחד בגבול חבירו, ובהתערב ביניהם דברים אחרים מענין משמר ומעמד ושאר דברים על ידי גלגול, כי אם לשטת התלמוד הוא כמו שהקדמנו.

פרק הראשון אמנם יתחיל בבאור **החלק הראשון**, ורובו יסוב על שני ענינים, הראשון: לבאר זמן ענין הזכרת הגשמים בתחיית המתים, דהיינו מוריד הגשם, וענין שאלתם בברכת השנים דהיינו ותן טל ומטר, מתי יתחילו, ומתי יסור, והשני: לבאר בו בזמן שיתאחר הגשם לבא מתי יתחילו להתענות עליהם, וכמה תעניות יגזרו עליהם, ועד מתי ימשך זמן תעניתם אם לא נענו, ואיך יתנהגו בימים האלו, זהו שרש הפרק דרך כלל, אלא שיתגלגלו בו דברים שלא מן הכוונה כענין סוגיית התלמוד על הדרך שקדם וכמו שיתבאר:

פרק ראשון – מאימתי מזכירין

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, מאימתי מזכירין גבורות גשמים, מסביר רש"י שבתפילת שמונה עשרה מזכירים ואומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, והטעם שהתנא קורא להזכרה זאת "גבורות גשמים" אומר רש"י שהגמרא תפרש שלומדים זאת מהפסוק, והטעם הוא כי הגשמים יורדים בגבורה כמו שלומדים מפסוק, ומאימתי הוא הזמן שמתחילים בתפלת שמונה עשרה להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם.

רבי אליעזר אומר, מיום טוב הראשון של חג מהיום הראשון של חג הסוכות מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם.

רבי יהושע אומר, מיום טוב האחרון של חג שרק מהיום טוב האחרון, כלומר משמיני עצרת, מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, מכיון שבשמיני עצרת כבר לא יושבים בסוכה.

וכפי שהמשנה מיד מביאה את טעמו של ר' יהושע למה לא מזכירים במשך כל ימי חג הסוכות משיב הרוח ומוריד הגשם.

אמר לו רבי יהושע לר' אליעזר, הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג למה הוא מזכיר, מביא רש"י את דברי המשנה בסוכה דף כ"ח ע"ב, **מאימתי מותר לפנות, אדם היושב בסוכה וירדו גשמים ממתי מותר לו לפנות את הסוכה ולעבור לבית, משתסרח המקפה, אם מונח על השולחן מקפה שזה מאכל סמיך, קדירה של תבשיל סמיך, ומרוב גשם שיורד התבשיל הזה יסריח, מותר לו לפנות מהסוכה, משל לעבד שבא למזוג כוס לרבו, דהיינו העבד שבא לשרת האדון, ושפך לו האדון קיתון על פניו, ואומר לו איננו בשימושך, אינני מעונין שתשמש לפני, כלומר כי כשהגשמים יורדים לסוכה הרי הכל יוצאים מהסוכה, וזה נראה שאין הקב"ה רוצה שנשמש לפניו, שנשרת אותו ונעבוד את עבודתו יתברך, ואם כן שואל ר' יהושע את ר' אליעזר מכיון שירידת בגשמים בחג הסוכות אינם אלא סימן קללה שאם יורדים גשמים בחג הסוכות זה כאילו הקב"ה אומר אין אני חפץ שתשמשו לפני, למה נתחיל להזכיר גבורות גשמים בחג שזה נראה כמי שמתפלל שיבוא מטר בחג, ולכן סובר ר' יהושע שאין להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם במשך ימי חג הסוכות רק בשמיני עצרת.**

ואומרים כבר התוס' משום שבשמיני עצרת לא יושבים בסוכה, ואפילו בזמנינו (כלומר בחוץ לארץ) בשמיני עצרת עדיין יושבים בסוכה, הרי סוכה בשמיני עצרת אינה אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מדרבנן משום ספיקא דיומא שמא זה עדיין יום השביעי של חג הסוכות, ואע״ג שאנו בקיאין בקביעא דירחי ויודעים היטב את קביעת המועדות ויודעים ששמיני עצרת זה היום השמיני, אעפ״כ מבואר הרי בסוגיא במסכת ביצה שזה גזירה שמא יחזור הדבר לקלקולו ולא ידעו את זמני המועדות, או משום מנהג אבותינו בידינו להמשיך לנהוג את המנהג שאוחזים שני ימים של יו״ט בגליות, ולכן מזכירים מכיון שאז אפילו אם יורדים גשמים זה כבר לא סימן קללה.

אמר לו רבי אליעזר ענה **ר׳ אליעזר לר׳ יהושע, אף אני לא אמרתי לשאול גם אני לא אמרתי שיתפלל על הגשמים בחג,** תפילה שנקראת שאלה, כלומר בקשה שירדו גשמים, כגון מה שמתפללים ומבקשים ותן טל ומטר, **אלא להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו** רק **שהוא מתחיל להזכיר בחג את גבורותיו של הקב״ה שהוא מוריד גשמים, ואת זה מזכירים בעונתו, כלומר בזמנו.**

אמר לו ר׳ יהושע, אם כן לעולם יהא מזכיר, אם **אתה אומר שמזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם אע״פ שאז עדיין לא מבקשים על גשם הואיל והזכרה משמע בעונתו, כלומר שאנחנו מזכירים את גבורותיו של הקב״ה שהוא מוריד גשמים בזמן ולא שכוונתנו שהיום יוריד גשמים, שהרי בחג אנו לא מעונינים בגשמים שהם סימן קללה, אלא כדי להזכיר את גבורתו של מקום, אם כן הוא שואל לעולם יהא מזכיר, בכל ימי הקיץ שימשיך להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ולמה הוא פוסק בחג הפסח מלהזכיר.**

ובמשנה לא מוזכר מה היתה תשובתו של ר׳ אליעזר על זה, אבל התוס׳ כבר מביאים שבברייתא ר׳ אליעזר עונה שאמנם כל הקיץ אם הוא בא להזכיר מזכיר, משום שלעולם כשהוא מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם אין הכוונה שעכשיו יורד גשם, אלא שהוא מזכיר גבורתיו של הקב״ה שמוריד את הגשמים בעתם ובזמנם, כלומר בעונתם, אבל עד עכשיו עד חג הסוכות לא הטילו עליו חובה בימי הקיץ להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, על אף שאם הוא בא להזכיר מזכיר, אבל ביו״ט ראשון של חג הסוכות יש כבר חובה להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם לדעת ר׳ אליעזר, כי יש חובה לרצות לפני השאלה, שכל הבא לבקש מקדים ומרצה לפני זה, וכאן אנחנו מרצים כביכול את הבורא יתברך במה שמשבחים את גבורותיו של מקום שהוא משיב הרוח ומוריד הגשם בזמנו בעונתו, כדי שלאחר מכן כשיגיע הזמן נוכל לבקש על הגשמים, ובמה שבחג זה סימן קללה לדעת ר׳ אליעזר לא קפדינן בזה, ואילו ר׳ יהושע כן מקפיד.

ממשיכה המשנה, אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים.

מפרש בזה הרב מברטנורה שני פירושים:

פירוש אחד, שסתם משנה כר׳ יהושע והכוונה שאין מזכירים את הגשמים אלא סמוך לגשמים שזה יום שמיני של חג, שמן החג ואילך זמן גשמים הוא ואין אנו רוצים להזכיר לפני זה כיון שגשמים בחג הוא סימן קללה, לדעת ר׳ יהושע מקפידים על זה, ולכן לא שואלים את הגשמים, היינו אין מזכירים את הגשמים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם אלא סמוך לגשמים שזה ביום שמיני של חג, והפירוש הראשון הזה מבואר בגמרא בדף ד׳ סוף ע״א.

והפירוש השני הוא, שר׳ אליעזר ור׳ יהושע שחולקים במשנה בהזכרת גשמים, שניהם מודים לענין שאלה, דהיינו לומר ״ותן טל ומטר״, שאין שואלים לבקש על גשמים רק סמוך לגשם, והכוונה או בג׳ חשון או בז׳ חשון כפי שהתנאים מפרשים במשנה הבאה, ואם כן אין זה נוגע למה שלמדנו קודם את המחלוקת בין ר׳ אליעזר לר׳ יהושע לגבי משיב הרוח ומוריד הגשם, כי אין שואלים אין הכוונה להזכרת משיב הרוח, אלא הכוונה לשאלה על הגשמים, והפירוש הזה הוא כדברי רבא בדף ד׳ תחלת ע״ב, שאלה לחוד והזכרה לחוד.

רבי יהודה אומר, העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג השליח ציבור שמתפלל לפני העמוד בשמיני עצרת, האחרון פירושו **השליח ציבור האחרון שמתפלל תפילת המוספין, הוא מזכיר** משיב הרוח ומוריד הגשם, **הראשון** שליח ציבור **שמתפלל תפילת שחרית, הוא אינו מזכיר** מוריד הגשם, **ביום טוב ראשון של פסח** כלומר לענין כשמפסיקים בימי הקיץ לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, **ומפסיקים ביו״ט ראשון של פסח, שם זה להיפך, הראשון מזכיר** השליח ציבור **שמתפלל תפילת שחרית עדיין מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, האחרון אינו מזכיר מי שמתפלל תפילת המוספין הוא כבר לא מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם.**

ומבואר מלשון המשנה, והתוי״ט כבר הביא כך מדברי הבית יוסף באו״ח סימן קי״ד, שמנהגם היה שהעובר לפני התיבה בתפילת המוספין לא היה אותו שליח ציבור שהיה מתפלל לפני העמוד תפילת שחרית, אלא זה שני שליחי ציבור שונים, ולכן לזה קוראים הראשון ולזה קוראים האחרון, וכך גם מדוייק במסכת ראש השנה, וגם שם הר״ן דייק זאת מלשון המשנה, העובר לפני התיבה ביו״ט של ראש השנה השני מתקיע, ובשעת ההלל ראשון מקריא את ההלל, מדייק מזה הר״ן שזה לא אותו שליח ציבור.

ודברי ר׳ יהודה במשנה שמתייחסים רק לשליח ציבור העובר לפני התיבה, הרי שברא״ש בסימן ב׳ מביא בזה מחלוקת בין הראשונים, והוא מביא שבסדר ר׳ עמרם כתב, שרק לאחר שהשליח ציבור הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם במוסף אז מתחילים הציבור להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בתפילת המנחה, והוא מדייק מלשון המשנה ״העובר לפני התיבה, האחרון מזכיר״ שמשמע דווקא העובר לפני התיבה שהוא השליח ציבור, ולכן לא כתוב במשנה במוסף מזכירין.

והרא״ש אומר שאולי הוא דקדק זאת גם מן הירושלמי, שלשון הירושלמי הוא אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור בגשם, ולא נהוג עלמא כך, וגם ר׳ אליעזר ור׳ יהושע לא הזכירו בדבריהם חילוק בין שליח ציבור לשאר העם, ור׳ יהודה לא נחלק עליהם אלא בזמן הזכרה מתי מזכירים, ולא בא לחדש דבר אחר לומר שרק השליח ציבור מזכיר כשמתחילים להזכיר ולא הציבור, ומה שנקטה המשנה ״העובר לפני התיבה״ שלשון התנא במשנה שהוא תולה את זה בשליח ציבור, הטעם הוא כמו שכתוב בירושלמי שהוא מזכיר תחלה, ובסוגית הגמרא בדף ד׳ יתבאר הענין יותר בארוכה.

גמרא. שואלת הגמרא, תנא היכא קאי דקתני מאימתי כשהתנא שואל מאימתי מזכירים גבורות גשמים, משמע מזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שפשוט לו לתנא זה במשנה שחייבים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ולכן הוא כבר רק שואל ממתי מזכירים, אבל שצריך להזכיר פשוט הדבר בעיניו, וזו היא שאלת הגמרא היכן ראינו ומהיכן כבר למדנו בדברי התנא שהוא מחוייב להזכיר שיתאים כבר שאלה שהחיוב להזכיר שהוא כבר פשוט ממשנה קודמת מאימתי מתחיל החיוב הזה להזכיר.

עונה הגמרא, **תנא התם קאי** התנא חוזר על המשנה במסכת ברכות שהיא בסדר זרעים, **דקתני כי שם כתוב מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים**, ותחיית המתים הכוונה לברכה של אתה גבור שבה מסיימים את הברכה מחיה המתים, שם מזכירים גבורות גשמים שזה משיב הרוח ומוריד הגשם, **ושואלין בברכת השנים** והברכה של ברך עלינו שסיומה מברך השנים, שם שואלים ומבקשים ״ותן טל ומטר״, **והבדלה בחונן הדעת** בברכת החונן שסיומה חונן הדעת שם מזכירים במוצאי שבת הבדלה לומר אתה חוננתנו, הרי שבמשנה בברכות כבר התנא הזכיר שמזכירים גבורות גשמים, **וקתני מאימתי מזכירין גבורות גשמים** והתנא אצלנו רק בא לשאול מאימתי מזכירים גבורות גשמים.

שואלת הגמרא, **וליתני התם, מאי שנא דשבקיה עד הכא**, כלומר אם התנא כאן שכבר נמצא באמצע סדר מועד שואל מאימתי על משנה שלמדנו אותה במסכת ברכות שהיא בסדר זרעים, הרי שם התנא כבר היה צריך לשאול מאימתי מזכירים גבורות גשמים, ולמה הוא השאיר את השאלה הזאת עד לכאן בסדר מועד.

אלא עונה הגמרא, **תנא מראש השנה סליק** הטעם של התנא השואל מאימתי מזכירים גבורות גשמים, שאלה זאת של מאימתי לא מתייחסת לדברי המשנה בברכות שהיא בסדר זרעים, אלא זה מתייחס למסכת ראש השנה, **דתנן** כי למדנו משנה במסכת ראש השנה, **ובחג נידונין על המים** שביו״ט של סוכות נידונים על המים, **ואידי דתנא ובחג נידונין על המים, תנא מאימתי מזכירין גבורות גשמים**, מסביר רש״י, שמכיון שבחג זה הזמן שבו נידונים על המים, לכן התנא כיון שהוא הזכיר בחג נידונים על המים קסבר בנפשיה (סבור היה התנא) שהואיל ונידונים בחג על המים, שמע מינה שצריך כבר להזכיר את הענין של מים כדי לרצות על המים שיבואו לברכה, ולכן כאן הוא העמיד את השאלה מאימתי מזכירין גבורות גשמים, ומכיון שמסכת ראש השנה ומסכת תענית הן שניהן בסדר אחד דהיינו בסדר מועד, שוב אין מקום לשאלה מאי שנא דשבקיה עד הכא, למה התנא איחר מלפרש מאימתי מזכירים גבורות גשמים עד כאן למסכת תענית, כיון שהם שניהם בסדר אחד, משא״כ אם דברי התנא בשאלתו מאימתי מזכירין גבורות גשמים מתייחסים למשנה שבברכות שהיא בסדר זרעים יהיה קשה מאי שנא דשבקיה עד הכא, למה הוא הניח מלפרש עד סדר מועד, הוא היה צריך לפרש את זה מיד במקום.

שואלים התוס׳, שאפילו אם נאמר שאמנם התנא כאן מתייחס למשנה שבחג נידונים על המים, אבל סוף סוף כיון שהתנא במסכת ברכות הזכיר שמזכירים גבורות גשמים בתחיית המתים, היה צריך שם התנא לפרש מאימתי מזכירין, ולמה הוא לא פירש מאימתי מזכירין גבורות גשמים.

עונים התוס׳ שכאן הוא עיקר המקום, מכיון שנאמר בחג נידונים על המים, ואורחא דמילתא לרצות לפני שאלה, והסבר זה של תוס׳ דומה למה שאמרנו בשם רש״י שסבור היה התנא שהואיל ובחג נידונים על המים שמע מינה שצריך להזכיר את ענין המים כדי לרצות על המים שדנים עליהם בסוכות שיבואו לברכה, ולכן כאן הוא מקום השאלה מאימתי מזכירים גבורות גשמים, משא״כ בסדר זרעים שהתנא במשנה רק אמר שמזכירים גבורות גשמים היה משמע שלעולם מזכירים, כמו שתחיית המתים מזכירים לעולם, או הבדלה בחונן הדעת שמזכירים לעולם, אלא שכאן שהכתוב הוא בחג נידונים על המים מסתבר לו לתנא שיש זמן מסויים שהוא הזמן שנידונים בו על המים שאז יש מקום לרצות על המים שיבואו לברכה, לכן כאן היה מקום השאלה מאימתי מזכירים גבורות גשמים.

שואלת הגמרא, **וליתני מאימתי מזכירין על הגשמים, מאי גבורות גשמים**, למה התנא להזכרה הזאת של משיב הרוח ומוריד הגשם הוא קורא לה גבורות גשמים.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוחנן, מפני שיורדין בגבורה** משום שגשמים יורדים בגבורה, **שנאמר** (איוב ט׳) **עושה גדולות (עד אין)** (גי׳ הב״ח) [**ואין חקר**] חקר **ונפלאות עד אין מספר** (כך גורס הב״ח וכך גם כתוב במהרש״א וזה על פי פסוק באיוב פרק ה׳ פסוק ט׳), **וכתיב** (איוב ה׳ פסוק י׳) **הנותן מטר על פני ארץ, ושולח מים על פני חוצות.**

שואלת הגמרא, **מאי משמע** מהיכן לומדים מפסוק זה שיש לומר את הגשמים בלשון גבורות והם יורדים בגבורה.

אמר רבה בר שילא, אתיא חקר חקר מברייתו של עולם, לומדים בגזירה שוה את המלה חקר שנאמרה כאן, מברייתו של עולם, **כתיב הכא עושה גדולות עד אין חקר** וזה מתייחס לירידת גשמים כמו שנאמר ״הנותן מטר על פני ארץ״ הרי שהמלה ״חקר״ מתייחסת לירידת גשמים, **וכתיב התם** וכתוב שם על בריאת העולם (ישעיהו מ׳) **הלוא ידעת אם לא שמעת, אלהי עולם ה׳, בורא קצות הארץ, לא ייעף ולא ייגע, אין חקר לתבונתו**, ואח״כ כתוב [**נותן ליעף כח**], **וכתיב** (תהלים סה) **מכין הרים בכחו נאזר בגבורה**, כלומר כמו שאנחנו רואים שהמלה ״חקר״ מתייחסת לגשמים, ואנו מוצאים שהמלה ״חקר״ מתייחסת לברייתו של עולם, לכן לומדים שכמו שברייתו של עולם כתוב בו גבורה, בפסוק ״מכין הרים בכחו נאזר בגבורה״, הרי בבריאת עולם נאמר גבורה, לכן גם המלה ״חקר״ שנאמרה בבריאת העולם היא במשמעות של גבורה, גם לומדים בגזירה שוה שהמלה ״חקר״ שנאמרה ב״נותן מטר על פני ארץ״ שזה ירידת גשמים גם היא בגבורה.

ושואלים התוס׳, שכיון שהלימוד הוא מהפסוק ״מכין הרים בכחו נאזר בגבורה״ שנאמר אצל בריאת העולם, אם כן למה נוקט דווקא התנא בלשון גבורות גשמים יותר מאשר כח, הרי כתוב באותו פסוק ״מכין הרים בכחו״ וכמו כן יכול היה התנא לומר מאימתי מזכירין כח גשמים, או שיאמר מאימתי מזכירין גדולות גשמים, שהרי באותו פסוק של ״חקר״ כתוב גם ״עושה גדולות״, ואם כן שיזכיר גדולות גשמים.

ומתרצים התוס׳, שמן הדין נקט התנא גבורות משום שהטעם הוא שיש בזה כח ויש גדולה, אי נמי משום שמכיון שהברכה מתחילה בגבורה לכן הוא נקט גבורות, הרי הברכה שבה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מזכירין משיב הרוח ומוריד הגשם תחלתה ״אתה גבור לעולם ה׳״.

ומוסיף המהרש״א, שהגזירה שוה כיון שלומדים אותה מ״אין חקר״, שברכת תחיית המתים מיוסד בזה שאין חקר לגבורתו של הקב״ה, שהרי גבורות האדם שהוא ממית את החיים, ו״אתה גבור לעולם ה׳״ זה להיפך, כח גבורתו של הקב״ה שאתה מחיה המתים, וכמו כן הגשמים שבאים בגבורות מביאים רחמים לעולם, וכפי שנלמד לקמן גדול יום הגשמים כתחיית המתים, ואם כן דווקא המעלה של גבורות שמתייחסים בגשמים היא השייכת למטבע ברכה של מחיה המתים שגם זה מגבורותיו של הקב״ה שאין חקר לגבורתו, גם בענין תחיית המתים וגם בענין גשמים שהם רחמים לעולם, כי גדול יום הגשמים כיום תחיית המתים, כך לפי דברי המהרש״א.

שואלת הגמרא, מנא לן דבתפלה מנין לנו שבתפילה צריך להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם.

מסביר המהרש״א את שאלת הגמרא, שעל אף שבתפילת שלמה (מלכים א׳ ח׳) שם כתוב מפורש ״בהעצר השמים ולא יהיה מטר, ויתפללו אליך דרך ארצם״ הרי שמפורש בפסוק חיוב תפילה על הגשמים, מ״מ הפסוק מדבר לאחר שכבר נעצרו השמים ויש בצורת שצריך תפילה בעת צרה, אבל השאלה כאן היא שבלי עת צרה אלא בתפילה הקבועה שכל יום מנין שצריך להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ועל זה מביאה הגמרא, **דתניא כי למדנו בברייתא, (דברים י״א) לאהבה את ה׳ אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה, הרי הפסוק כשהוא אומר ״ולעבדו בכל לבבכם״ הוא מתייחס לתפילה, וכתיב בתריה ולאחר מכן כתוב (דברים י״א) ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ולמדנו מזה שכאן שהיא עבודה ותפילה קבועה שבכל יום גם כן צריך להתפלל על גשם.**

אומרת הגמרא, אמר רבי יוחנן, שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח ישנם שלוש מפתחות בידו של הקב״ה שלא נמסרו ביד שליח, מסביר רש״י שהכוונה שלא נמסרו לשליח אחד שלשתם ביחד, (ומסביר כבר הב״ח בהגהותיו אות ז׳, כי רש״י במילים קצרות אלו רצה ליישב ולתרץ את קושיתם של התוס׳, כפי שנסביר תיכף), **ומה הם השלשה מפתחות, ואלו הן, מפתח של גשמים, מפתח של חיה,** (ולפי גירסת הב״ח צריך לגרוס קודם ״מפתח של חיה״ ואח״כ ומפתח של גשמים״, וכן בהמשך כשהגמרא מסבירה הוא גורס קודם חיה ואח״כ גשמים), **ומפתח של תחיית המתים.**

והגמרא מסבירה, מפתח של גשמים, דכתיב (דברים כ״ח) **יפתח ה׳ לך את אוצרו הטוב את השמים, לתת מטר ארצך בעתו, ומהמשמעות של לשון הפסוק ״יפתח״ הכוונה שהקב״ה כביכול בעצמו הוא זה שפותח את האוצר לתת מטר ארצך, הרי שמפתח של גשמים לא נמסר בידו של השליח אלא הוא בידו של הקב״ה.**

מפתח של חיה כלומר של היולדות ללדת מנין מהיכן יודעים, דכתיב (בראשית ל׳) **ויזכור אלהים את רחל וישמע**

- דף ב׳ ע״ב

אליה אלהים, ויפתח את רחמה, משמע שהקב״ה הוא בעצמו פותח ולא שליח.

מפתח של תחיית המתים מנין, דכתיב (יחזקאל לז) **וידעתם כי אני ה׳ בפתחי את קברותיכם, וכשכתוב ״אני ה׳״ הכוונה אני ה׳ ולא שליח, למדנו שגם מפתח של תחיית המתים הוא בידיו של הקב״ה.**

במערבא אמרי, אף מפתח של פרנסה, בארץ ישראל היו אומרים שגם מפתח של פרנסה הוא בידיו של הקב״ה, דכתיב (תהלים קמה) **פותח את ידך וגו׳ ומשביע לכל חי רצון, ו״פותח את ידך״ משמע הקב״ה כביכול בעצמו ולא שליח.**

שואלת הגמרא ורבי יוחנן מאי טעמא לא קא חשיב להא למה ר׳ יוחנן לא מונה את המפתח הזה של פרנסה שהוא בידיו של הקב״ה.

עונה הגמרא, אמר לך ר׳ יוחנן יענה לך, גשמים [נמי] היינו פרנסה הרי הגשמים הם גם כן פרנסה לעולם, והוא כבר מנה וחשב את המפתח של גשמים שהוא בידיו של הקב״ה.

מפשטות הפסוקים שהגמרא הביאה, משתמע שמביאים פסוקים ללמד שהמפתח של שלשה דברים אלו נמצא בידיו של הקב״ה, שבכל שלשה דברים אלו מצאנו שכביכול הקב״ה בעצמו פותח, בגשמים כתוב ״יפתח ה׳״ ולא שליח, ובחיה כתוב ״יפתח את רחמה״ שהקב״ה פותח את רחמה של היולדת ללדת, וגם אצל תחיית המתים כתוב ״כי אני ה׳״, אני ה׳ ולא שליח.

ושואלים התוס׳ מהגמרא בסנהדרין דף קי״ג, שם מפורש בגמרא שמפתח של גשמים נמסר לאליהו הנביא, כדאיתא במלכים א׳ שנשבע שלא יהיה שלוש שנים טל ומטר, וכפי שנלמד זאת בהמשך הגמרא בדף ג׳, הרי המפתח של גשמים נמסר בידיו של אליהו וגם מפתח של לתחיית המתים נמסר בידו, וכפי ששם בגמרא מפורש שלכן כשהקב״ה רצה שירד גשם בעולם הוא כביכול הביא לידי כך שאליהו יבקש שימסרו בידיו את המפתח של תחיית המתים כדי להחיות את בנה המת של האשה הצרפית שאצלה אליהו התאכסן, אמר לו הקב״ה שאי אפשר שיהיו מסורים שנים מתוך שלשת המפתחות בידיו של השליח, ואם הוא רוצה לקבל את המפתח של תחיית המתים שיחזיר את המפתח של עצירת גשמים, הרי מפורש שגם המפתח של עצירת גשמים ניתן בידיו של אליהו, וגם המפתח של תחיית המתים ניתן בידיו של אליהו, וכמו כן אצל אלישע מצאנו כן, והתוס׳ מזכירים את הגמרא לקמן בדף כ״ג שם כתוב מפורש שאלו שנים כשני אליהו שמפתחות גשמים בידו של אליהו, כי אליהו נשבע ואמר ״חי ה׳ אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי״, הרי שמפורש בפסוק שאליהו נשבע שלא ירד גשם, ושהגמרא אומרת שמפתח של גשמים נמצא בידו של אליהו.

ועונים התוס׳, ויש לומר שמה שנאמר כאן שלא נמסרו לשליח, אין הכוונה שלא נמסרו מעולם לשליח, שהרי מפתח של תחיית המתים נמסר לידו של אליהו, ומפתח של גשמים נמסר לידו, אלא לא נמסרו לשליח להיות לעולם ממונה עליהם, ישנם ענינים שכביכול הקב״ה מסר לשרים העליונים המלאכים שיהיו ממונים עליהם לעולם, ואילו המפתח של גשמים של תחיית המתים ושל חיה תמיד מצוי בידיו של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הקב"ה, אלא שהוא ניתן לפרקים למי שהוא כמו שהוא ניתן כאן לאליהו.

אבל רש"י רצה לתרץ את זה, כפי שכבר העיר בקצרה בהגהות הב"ח, והאריך בזה המהרש"א, שרש"י כדי לתרץ קושיא זאת של התוס' אמר כפי שפירשנו שדברי ר' יוחנן שלוש מפתחות בידו של הקב"ה היינו שלא נמסרו לשליח אחד ביחד, שלעולם אי אפשר שמפתחות אלו יהיו יחד בידיו של שליח, וכפי שמבואר בעין יעקב על פי המדרש בבראשית רבה, וכבר אומר המהרש"א שאין צורך להגיע דווקא לדברי המדרש, שהרי זה מפורש בגמרא בבלי בסנהדרין בסוף המסכתא, ושם מפורש כמו שהזכרנו קודם בקצרה, כשביקש הקב"ה לתת מטר בימי אליהו, המית את בנה של האשה הצרפית, וכשביקש אליהו מהקב"ה שיחיה אותו אמר לו שלוש מפתחות שיש בידי אינו נאה שיהיו שנים ביד התלמיד ואחד ביד הרב, ואם כן מפורש גם במדרש וגם בגמרא בסנהדרין מה שרש"י הזכיר כאן שלא נמסרו השלשה לשליח אחד להיות בבת אחת.

אלא שעל הקושיא ששואל העין יעקב, שזו היתה בעצם קושיתם של התוס' שסוף סוף משמעות לשון הגמרא משמע שאפילו אחד מהם לא נמסר ביד השליח, והעין יעקב מתרץ כפי שהביא המהרש"א שהכוונה בדברי הגמרא שלא נמסר המפתח של גשמים לאליהו, אלא שאליהו עצר את המטר, ואילו בתפילתו הקב"ה הוריד גשם לעולם, וכן המפתח של תחיית המתים לא נמסר לאליהו ולאלישע, אלא שבתפילה החיה הקב"ה את המת, ועל זה שואל המהרש"א שהרי בגמרא מפורש, גם לקמן בדף כ"ג וגם בסוף מסכת סנהדרין בדף קי"ג, שהמפתח של גשמים נמסר בידו של אליהו, וזו היתה קושיתם של התוס', אלא שרש"י תירץ זאת שלעולם לא נמסרו שלשת המפתחות ביחד, ואילו תוס' תירצו שהכוונה שהמפתח לא נמסר לשום שליח להיות ממונה עליו לעולם, אבל לזמן קצר כן נמסרו אחד מהמפתחות האלו, כמו שמצינו שמפתח של גשמים נמסר בידו של אליהו ומפתח של תחיית המתים הן בידיו של אליהו והן בידיו של אלישע.

למדנו במשנה, רבי אליעזר אומר, מיום טוב הראשון של חג כו', שמתחילים להזכיר גבורות גשמים מיום הראשון של חג הסוכות.

איבעיא להו נסתפקו האמוראים, רבי אליעזר מהיכא נמיר לה, מנין למד ר' אליעזר שצריך להזכיר גבורות גשמים מיד מהיום הראשון של חג הסוכות, מלולב גמר לה, או מניסוך המים גמר לה, האם הוא לומד זאת מנטילת לולב שנוטלים מיום ראשון של חג הסוכות, ומכיון שמתחילים ליטול ביום ראשון אף הזכרה גם כן מתחילה ביום ראשון, או שהוא לומד את זה מניסוך המים שהיו מנסכים מים על המזבח בחג הסוכות, וביום ראשון גם מנסכים מים.

והגמרא מסבירה את החילוק, מלולב גמר לה, מה לולב ביום אף הזכרה ביום, אם הוא לומד את זה מלולב, אם כן כמו שמתחילים ליטול לולב ביום הראשון, שהרי נטילת לולב היא ביום ולא בליל ראשון של חג הסוכות, אם כן גם מה שמזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם ביום ראשון של סוכות יהיה רק ביום, ואילו בערב בתפילת ערבית עדיין לא מזכירים גבורות גשמים לדעת ר' אליעזר.

או דלמא מניסוך המים גמר לה או שמא הוא למד זאת מניסוך המים, מה ניסוך המים מאורתא כלומר ניסוך המים שהיו מנסכים על גבי המזבח אפשר היה גם לנסך מבעוד לילה, וטעם הדבר, (לפי הגירסא שלפנינו בגמרא היא) דאמר מר (במדבר כ"ט) ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה, אם כן מה ניסוך המים יכול להיות מאורתא שהרי אפשר לנסך נסכים גם בלילה, אף הזכרה מאורתא כך גם הזכרת גבורות גשמים יכולה להיות מבלילה, אם כן לר' אליעזר שמתחילים להזכיר גבורות גשמים מיום ראשון של חג הסוכות אם הוא לומד זאת מניסוך המים הרי בליל יו"ט ראשון בתפילת ערבית גם כן מזכירים כבר גבורות גשמים.

כך היא הגירסא שלפנינו, וגם רש"י מביא את הגירסא הזאת בשם ויש ספרים, שמביאים את הלימוד "ומנחתם ונסכיהם" אפילו בלילה, שמקריבים אמנם את הקרבנות ביום, אבל את המנחות שצריך להביא יחד עם הקרבן זה המנחת נסכים, לא מדובר כאן על מנחה שאדם מתנדב או חייב להביא מנחה, אלא מדובר במנחת נסכים, שעם כל קרבן היו צריכים להביא מנחה לפי מה שכתוב בתורה אם זה היה קרבן בהמה פר צריך להביא שלשה עשרונים סולת, ואם זה קרבן בהמה איל צריך להביא שני עשרונים, ואם זה קרבן בהמה כבש צריך להביא עשרון אחד, כמו שאנחנו אומרים בתפילה "ומנחתם ונסכיהם כמדובר, שלושה עשרונים לפר, ושני עשרונים לאיל, ועשרון לכבש ויין כנסכו", וכמו כן מביאים נסכים, "חצי ההין יהיה לפר, ושלישית ההין לאיל, ורביעית ההין לכבש יין, אם כן המנחה שהיא המנחת נסכים, כי גם המנחה הזאת נקראת נסכים, ונסכים הם נסכי היין עצמם זה המנחות והנסכים שיכולים להביא להקריב אפילו בלילה, אם כן גם ניסוך המים יכולים לנסך בלילה, ואם הוא לומד גבורות גשמים מניסוך המים הרי שכמו שניסוך המים הוא בלילה אף הזכרה גם כן מאורתא מלילי יו"ט הראשון.

זה לפי הגירסא שלפנינו שמביאים את הברייתא "ומנחתם ונסכיהם" אפילו בלילה.

אבל רש"י לא היה לו את הגירסא הזאת, והוא מפרש מה ניסוך המים מאורתא הכוונה כמו שמצינו בגמרא סוכה שהיו ממלאים את הכלי מים לצורך ניסוך המים והיו ממלאים בלילה, לכן ההזכרה תהיה גם כן מאורתא.

ומסבירים תוס' את האיבעיא שאנחנו מסתפקים מהיכן ר' אליעזר לומד שמזכירים גבורות גשמים ביו"ט ראשון של סוכות, אם זה מלולב או מניסוך המים, שזה כיון שלולב הוא גם כן בא לרצות על המים, וכפי שנלמד בהמשך הגמרא שנטילת לולב וארבעה המינים הללו אי אפשר בהם בלא מים, והם אינם באים אלא לרצות על המים, לכן יש ללמוד את הזכרת גבורות גשמים שגם היא באה לרצות על המים שנלמד אותה מלולב שגם הוא בא לרצות על המים, או דילמא לומדים מניסוך המים, הכוונה (כפי שהריטב"א פירש) שניסוך המים הרי גם הוא לרצות על המים, וכדברי הגמרא בראש השנה דף ט"ז ע"א אמרה תורה ניסכו מים לפני בחג כיון שבחג נידונים על המים, הרי שניסוך המים ודאי שהוא בא לרצות על המים, וזו היא השאלה של הגמרא האם לומדים הזכרת גבורות גשמים שבאים לרצות על המים מלולב שלולב בא לרצות על המים, או שמא לומדים מניסוך המים, שגם ניסוך המים בא לרצות על המים.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובענין זה של ניסוך המים שהוזכר כאן בגמרא, שר׳ אליעזר לומד את ההזכרה של גבורות גשמים מניסוך המים, שמה ניסוך המים מאורתא אף הזכרה מאורתא, והגירסא כפי שהיא לפנינו וכפי שגם רש״י הביא גירסא זאת, הרי למדים זאת שניסוך המים הוא מאורתא מכיון שכתוב ״ומנחתם ונסכיהם״ אפילו בלילה, ולכן אף הזכרה מאורתא.

אומרים כבר התוס׳ בד״ה איבעיא להו, שעל אף שניסוך הנסכים שלומדים מהפסוק ״ומנחתם ונסכיהם״ אפילו בלילה הכוונה בלילה שלאחר הקרבת הקרבנות, ואם כן מהקרבנות לא יוכלו לנסך את הנסכים רק בלילה השני אחרי שביום שקודם הקריבו את הקרבנות, אבל כאן הניסוך המים של חג זה יכול היה להיות אפילו בלילה הראשון של יו״ט של סוכות, ועל אף שמפורש ביומא דף כ״ו שאין מנסכין מים בחג אלא בתמיד של שחר, כשמקריבים את התמיד של שחר, אם כן הרי בלילה הראשונה לא יכלו לנסך מים, משום שזה צריך להיות ביום בזמן שמקריבים את התמיד של שחר, אומרים תוס׳ שיש לומר שאינו חייב לנסך אלא בתמיד של שחר, אבל מ״מ אם הוא רוצה הוא יכול גם לנסך בלילה.

הרי שתוס׳ מפרשים שניסוך המים יכול להיות אפילו בלילה הראשון של חג הסוכות, וכך משמע ומוכרח מהגמרא, שאם הטעם לר׳ אליעזר שלומד הזכרת גבורות גשמים מניסוך המים, שהצורך להזכיר גבורות בשמים הוא מאורתא היינו מלילה ראשון של סוכות משום שניסוך המים ראוי להיות בלילה הראשון, אם כן הרי שמפורש בגמרא כדברי התוס׳ שבלילה הראשון כבר אפשר לנסך מים.

משא״כ לפירושו של רש״י שניסוך המים מאורתא הכוונה בהכנות לניסוך המים, מה שממלאים את הכלי מים לניסוך המים, אין שום ראיה שאפשר לנסך מים בלילה בליל יו״ט ראשון.

ובאמת שענין זה הוא נידון גדול באחרונים, הגבורת ארי גם בתענית וגם במילואים ליומא דף כ״ד דן כבר בענין, ויש מזה גם בחידושי הגרי״ז ובקהילות יעקב על מסכת מנחות בסימן ח׳ וכיום הודפס בקהילות יעקב גם על תענית, והחקירה היסודית נמצאת גם בערוך לנר במסכת סוכה בסוף פרק לולב וערבה, ומקור הדברים הוא עוד בראשונים.

הנידון הוא האם ניסוך המים נחשב נסכים של הקרבן תמיד שמקריבים בחג הסוכות, הרי תוס׳ הביאו גמרא שאין מנסכים בחג אלא בתמיד של שחר, וכפי שנלמד את המקור לניסוך המים בסוגיא הבאה, האם הניסוך המים הוא נסכים הבאים בפני עצמן, כלומר צווי שציותה תורה שלומדים מפסוקים או מהלכה למשה מסיני שצריך לנסך מים בחג הסוכות, והזמן הוא בזמן שמקריבים את תמיד של שחר אבל זה לא נסכים של הקרבן, או שמא הניסוך המים הוא הנסכים של הקרבן תמיד של שחר, ועל אף שבכל ימות השנה מביאים עם התמיד של שחר רק נסכי יין, הרי שביו״ט של סוכות צריך להביא שני נסכים אחד של יין ואחד נסכים של מים, והנפקא מינה היא שנסכים הבאים עם הזבח הרי הזבח מקדש אותם ומאז הם נפסלים בלינה, ואם ניסוך המים הוא גם כן נסכים הבאים עם הזבח הם מתקדשים בשחיטת התמיד והם יהיו נפסלים בלינה, ודנים בזה האחרונים בעוד כמה נפקא מינות לדינא.

ובקצרה נבאר שזו מחלוקת ראשונים, הריטב״א בסוכה הביא בשם רבינו הגדול לומר במפורש שמה שלמדנו ניסוך המים חובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל, שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים, אלא שיש חובת היום גם כן לעשות ניסוך המים, הרי מפורש בדברי הריטב״א בשם רבינו הגדול שניסוך המים הוא לא חובת הקרבן תמיד אלא חובת היום, וכבר עמדו על כך האחרונים וכפי שגם הקהילות יעקב עומד על כך, שדברי התוס׳ בסוגיתנו שאפשר לנסך ניסוך המים אפילו בלילה ראשון של סוכות הם כדברי הריטב״א, שהרי אם זה נסכים הבאים עם הזבח איך אפשר להקדים להביא את הניסוך המים בלילה הראשון לפני שהקריבו את הקרבן תמיד, אלא ודאי שגם התוס׳ סוברים כדברי הריטב״א שזה חובת היום, ולכן על אף שהזמן לכתחלה והחיוב הוא להביא את הנסכים עם הקרבן תמיד של שחר, אבל אם הוא הקריב אפילו בלילה הראשון את הנסכים של ניסוך המים הוא גם כן יצא ידי חובתו.

וכך הוכיח כך את ההוכחה הזאת הגבורת ארי לבעל השאגת אריה במלואים על מסכת יומא בדף כ״ד, וכן הגבורת ארי בסוגיתנו בתענית עוסק בזה בארוכה, ושם הגבורת ארי עצמו כבר אומר שלפירושו של רש״י שלא גורס ״ומנחתו ונסכיהם אפילו בלילה״, אלא מה ניסוך המים מאורתא הכוונה ההכנה שממלאים את הכלי מים לניסוך המים בלילה, אם כן לפי דברי רש״י אפשר שניסוך המים הם כן נסכים הקדשים עם הזבח, כלומר שזה נחשב נסכים של התמיד, וכך היא באמת המשמעות של רש״י בסוכה דף ל״ד, שם אומר רש״י וניסוך המים לתמידים של שחר שבעת ימי החג, והוא מוסיף ואומר בלשונו, שכל קרבנות שכל כל ימות השנה אין נסכיהם אלא יין, חוץ מן החג בתמיד של שחר שצריך שני ניסוכין, משמע מדברי רש״י במפורש שהוא סובר שניסוך המים הוא הנסכים של תמיד של שחר, ורש״י מדגיש שבזה שונה התמיד של שחר בחג הסוכות מכל הקרבנות, שבכל הקרבנות יש רק נסכי יין ואילו בתמיד של שחר יש שני נסכים, גם ניסוך של יין וגם ניסוך של מים, ולפי זה ודאי שאי אפשר לנסך את ניסוך המים בלילה הראשונה, וכך מפורש במאירי בסוגיתנו, שניסוך המים הם נסכים הבאים עם הזבח, דהיינו תמיד של שחר, ובאמת אי אפשר לנסך את הנסכים האלה בלילה, ולכן רש״י צריך לפרש שהלימוד מהנסכים שהם מאורתא הכוונה במה שממלאים כלי עם מים לניסוך המים, דהיינו ההכנה לניסוך המים היא נעשית מבעוד לילה.

ויש אריכות בזה אם ניסוך המים הוא נסכים הבאים עם הזבח או שזה חובת היום, רק הזכרנו בקצרה למה שנוגע לסוגיתנו שלתוס׳ ודאי שזה חובת היום כדברי הריטב״א, ורש״י לשיטתו בסוכה מפרש שבלילה אי אפשר לנסך מים אלא הכוונה רק ההכנה לניסוך המים נעשית עוד מבלילה.

ענה הגמרא, תא שמע, דאמר רבי אבהו, לא למדה רבי אליעזר אלא מלולב, הוא למד זאת מלולב, וכפי שמוסיפים תוס׳, וסבירא ליה שניסוך המים לא היה רק משני, דהיינו ביום שני של חג הסוכות, וכפי שנלמד לקמן כמה דעות של תנאים באיזה ימים של חג הסוכות היו מנסכים מים על המזבח.

ואומרת הגמרא, איכא דאמרי רבי אבהו גמרא גמיר לה יש אומרים שר׳ אבהו קיבל בקבלה מרבותיו שר׳ אליעזר לא למד אותה אלא מלולב, ואיכא דאמרי מתניתא שמיע ליה ויש אומרים שהוא למד מדברי ברייתא, שר׳ אליעזר למד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מלולב.

שואלת הגמרא, **מאי היא** היכן היא הברייתא הזאת שממנה לומד ר' אבהו שר' אליעזר לומד מלולב.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **מאימתי מזכירין על הנשמים, רבי אליעזר אומר משעת נטילת לולב**, הרי שבברייתא זאת מפורש שההתייחסות של הזכרת גבורות גשמים ליום ראשון של חג הסוכות לדעת ר' אליעזר זה מתייחס לנטילת לולב, שביום ראשון של סוכות נוטלים לולב, הרי שהוא לומד זאת מלולב, ואם כן בתחלת יום ראשון של סוכות רק בשחרית אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם גם לר' אליעזר, ואילו בליל יו"ט ראשון עדיין לא מזכירים גבורות גשמים גם לא לדעת ר' אליעזר, **רבי יהושע אומר משעת הנחתו**, כלומר מהיום שמברכים בו באחרונה **את הברכה על הלולב ואז מניחים את הלולב ויותר לא נוטלים אותו, דהיינו בשביעי, כך הוא לשון רש"י.**

וכך רש"י מפרש גם לקמן בדף ג' כפי שמצויין כבר בהגהותיו של רב בצלאל רנשבורג בסוף הגליון, שרש"י אומר שם דהיינו בשביעי, והוא שואל שרש"י עצמו לקמן בדף ד' סוף ע"א מפרש בד"ה ר' יהושע היא שזה יום שמיני, וכך גם משמע שם מדברי הגמרא, ואם כן יש כאן סתירה במה שרש"י מפרש את דברי ר' יהושע משעת הנחתו שכאן בדף ג' הוא מפרש משביעי ואילו בדף ד' הוא מפרש וכך מוכרח מהגמרא שזה יום שמיני.

ועונה הרב בצלאל רנשבורג שלא קשה בכלל, שמה שרש"י כאן אומר היינו בשביעי, הכוונה שזה הזמן של הנחת הלולב, שמברכים באחרונה על הלולב ביום שביעי של חג הסוכות בהושענא רבה שזה היום האחרון של נטילת לולב והיום האחרון שמברכים בו על הלולב, אבל אין כוונת רש"י שאז באותו יום כבר מתחילים להזכיר גבורות גשמים לר' יהושע, אלא כפירושם של התוס', שמשעת הנחתו, משעה שהניחו את הלולב, ומתי מניחים את הלולב, ביום השביעי, אם כן בלילה של מוצאי יום השביעי של סוכות דהיינו לילה של יום שמיני של עצרת, אז אומרים ומזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם, כך שלדברי הברייתא ר' יהושע שאומר ביו"ט האחרון של חג הכוונה באמת לליל יו"ט האחרון של חג ליל שמיני עצרת אז מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם מכיון שבשביעי הניחו כבר את הלולב וזה מה שהוא אומר כאן משעת הנחתו.

אמר רבי אליעזר, הואיל וארבעת מינין הללו היינו לולב אתרוג הדס וערבה אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כי הרי אי אפשר באלו בלי מים, **כך אי אפשר לעולם בלא מים**, אם כן סובר ר' אליעזר מזה להוכיח שראוי להזכיר גבורות גשמים מיום שנוטלים לולב, כיון שארבעת המינים באים לרצות על המים ואי אפשר לעולם בלא מים, והמהרש"א מביא גם כן מדברי הירושלמי שטעמו של ר' אליעזר, שארבעה מינים הללו גדלים על מים לכן הם באים פרקליטים על המים, כלומר סניגורים לרצות על המים, **ואם כן שואל ר' אליעזר שהיה ראוי שיזכירו גבורות גשמים מיד משעה שנוטלים את הלולב.**

אמר לו רבי יהושע, והלא גשמים בחג אינו אלא סימן קללה, וכפי שכבר הסברנו במשנה שהגשמים בחג הם סימן קללה, לכן לא ראוי להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בימי חג הסוכות.

אמר לו רבי אליעזר, אף אני לא אמרתי לשאול, אלא להזכיר, גם אני לא אמרתי שצריך לשאול ולבקש על גשם בימי חג הסוכות כמו "ותן טל ומטר", רק להזכיר גבורות גשמים, **וכשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה** הרי תחיית המתים מזכירים בכל ימות השנה, ותחיית המתים תהיה בזמנה כשהקב"ה יפקוד להחיות מתים, אעפ"כ מזכירים את זה בכל יום, **כך מזכירים גבורות גשמים כל השנה ואינן אלא בזמנן** כך גשמים אפשר להזכיר כל השנה על אף שהזמן לירידת גשמים הוא רק בימי החורף, **לפיכך אם בא להזכיר כל השנה כולה מזכיר** גם גשמים הוא יכול להזכיר כל השנה אפילו בימות החמה אם הוא רוצה.

והר"ן על המשנה כבר פירש שכאן בברייתא יש תירוץ על קושיתו של ר' יהושע ששאל את ר' אליעזר במשנה, שכשר' אליעזר אמר אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו, אמר לו ר' יהושע אם כן לעולם יהא מזכיר, ור' אליעזר באמת עונה על קושיא זאת כאן בברייתא, שבאמת גם בימות החמה אם הוא רוצה הוא יכול באמת להזכיר ואין מחזירין אותו, משום שמתי שמזכירין משיב הרוח ומוריד הגשם הרי הכוונה בעונתו (בזמנו) ולא שעכשיו כשהוא מזכיר, אלא הוא מזכיר את גבורותיו של הקב"ה שהוא מוריד גשם בזמנו, אבל מיו"ט הראשון של חג עד סוף ימות הגשמים את זה הטילו חיוב להזכיר גבורות גשמים כיון שזה כבר קרוב לזמן שצריך שירדו גשמים.

רבי אומר, אומר אני, משעה שמפסיק לשאלה כך מפסיק להזכרה, רבי חולק על מה שאמרנו שלדעת ר' אליעזר הוא יכול להזכיר כל השנה אם הוא רוצה להזכיר, כי רבי סובר שמשעה שהוא מפסיק מלשאול, היינו מלומר "ותן טל ומטר" שזה בפסח, שאז פוסקים מלשאול על הגשמים, הוא פוסק גם להזכיר גבורות גשמים, ואי אפשר לומר אם בא להזכיר כל השנה כולה מזכיר, אלא שבימות החמה אינו מזכיר הואיל ואין זמנו, אם כן גם בחג הואיל ואין גשמים בחג סימן לכן הוא גם לא מזכיר גבורות גשמים.

רבי יהודה בן בתירה אומר, בשני בחג הוא מזכיר, ר' יהודה בן בתירה סובר שמיום שני של חג הסוכות הוא מזכיר גבורות גשמים, וכפי שיפורש הטעם בהמשך הסוגיא שטעמו משום שהוא סובר שרק מיום שני של חג הסוכות היו מתחילים בניסוך המים.

רבי עקיבא אומר, בששי בחג הוא מזכיר, כי לדעת ר' עקיבא רק משישי בחג מתחילים בניסוך המים, ולכן רק אז מתחילים להזכיר גבורות גשמים.

רבי יהודה משום רבי יהושע אומר, העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג זאת אומרת השליח ציבור שמתפלל לפני התיבה בשמיני עצרת, **האחרון** דהיינו המתפלל תפילת מוסף (כפי שרש"י מסביר כאן וכפי שכבר פירשנו לעיל) הוא **מזכיר** משיב הרוח ומוריד הגשם, **הראשון** אבל המתפלל תפילת יוצר (כלומר תפילת שחרית) **אינו מזכיר** משיב הרוח ומוריד הגשם, **ביום טוב ראשון של פסח** הדין הוא להיפך, **הראשון מזכיר** מי שמתפלל תפילת יוצר כן מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, **האחרון**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אינו מזכיר ומי שמתפלל תפילת המוספין הוא לא מזכיר, ומאז פוסקים מלהזכיר גבורות גשמים ושוב אין מזכירין במשך כל ימות החמה (הקיץ) עד שמגיע שמיני עצרת.

ומביאים התוס׳, שהירושלמי שואל לדעת ר׳ יהודה בשם ר׳ יהושע, וזה גם דברי ר׳ יהודה במשנה, שבשמיני עצרת מתחילים להזכיר גבורות גשמים רק בתפילת המוספין, למה שלא יתחילו להזכיר גבורות גשמים מבלילה בתפילת ערבית, ועונה הירושלמי משום דלית תמן כל עם.

והרא״ש מוסיף לבאר את קושית הירושלמי שכיון שכל מה שר׳ יהושע סבור שביו״ט של סוכות אין להזכיר גבורות גשמים, הרי זה בגלל שהגשמים בחג סימן קללה הם, אבל מכיון שכבר עברו ימי החג ואין הגשמים סימן קללה ראוי היה שיתחיל מיד מבערב בתפילת ערבית להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, והירושלמי מתרץ לית כל עמא תמן, כלומר אין כל העם מצויים בערב בבית הכנסת, נמצא שזה מזכיר וזה אינו מזכיר, ואז הם נראים כאגודות אגודות.

עוד שואל הירושלמי, אם כן שיזכירו כבר בתפלת שחרית, ומתרץ הירושלמי שהיו סבורים שכבר הזכירו מבלילה, וגם בזה מסיים הרא״ש את לשון הירושלמי, אבל מתוך שהוא רואה שבשחרית עדיין לא הזכירו משיב הרוח ואילו בבתרייתא כלומר במוסף מזכירים, אף הוא יודע שלא להזכיר מבערב, ואומר הרא״ש לפרש את דברי הירושלמי, שאם היו מזכירים בבוקר הוא יהיה סבור שגם מבערב הזכירו, ולשנה הבאה גם הוא יבוא להזכיר מבערב, והרי אנחנו לא רוצים שיזכירו מבערב כדי שלא יהיו אגודות אגודות, לכן תיקנו לא להזכיר רק בתפילת המוספין שבזה כולם יהיה להם היכר וסימן לדעת שבערב ודאי לא הזכירו משיב הרוח ומוריד הגשם.

והרא״ש מביא שהירושלמי מפרש עוד טעם, ר׳ חגי בשם ר׳ פדת אמר, אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור, ואומר הרא״ש שטעם זה לא בא אלא על הקושיא השניה שהקשה ויזכיר בשחרית, שעל זה הוא עונה שאין ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור, פירוש שיכריז השליח ציבור קודם תפילת מוסף בקול רם ״משיב הרוח ומוריד הגשם״, וזה אי אפשר להכריז בבוקר לפני תפילת שחרית לפי שאין הוא יכול להפסיק בין גאולה לתפילה.

הרי שלדעת הרא״ש כתוב כאן בירושלמי המקור למנהג להכריז בתפילת גשם משיב הרוח ומוריד הגשם קודם תפילת המוספין, ורק אז יכולים כולם להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בתפילת המוסף, משא״כ אם היינו רוצים שיזכירו משיב הרוח ומוריד הגשם בתפילת שחרית יצטרך השליח ציבור להכריז קודם תפילת שחרית, וקודם שמונה עשרה של שחרית אי אפשר להכריז שאומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, שהרי אי אפשר להפסיק בין גאולה לתפילה, כלומר בין גאל ישראל לתפילת שמונה עשרה.

ואילו מדברי רב עמרם גאון פירש הרא״ש (והזכרנו זאת בביאור המשנה), שהוא דקדק מן הירושלמי שאמר אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור בגשם, שכוונת דברי הירושלמי שגם הציבור כשמתפללים מוסף בתפילת לחש עדיין לא מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם, רק דווקא השליח ציבור הוא המזכיר, ואילו הציבור רק במנחה מתחילים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם אחרי שהשליח ציבור הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בתפילת המוספין, אלא שלדעת הרא״ש לא זו כוונת דברי הירושלמי, אלא שהכוונה היא שצריך להכריז קודם תפילת המוספין שאומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, ואז אחרי ההכרזה כל העם בתפילתם כשהם מתפללים מוסף בלחש הם כבר מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם.

וכך נפסק להלכה ברמ״א בהלכות תפילה סימן קי״ד, ובדעת המחבר יש מחלוקת גדולה בין מפרשי השולחן הערוך אם כוונת המחבר גם כדברי הרמ״א, או שכוונת המחבר כדברי רב עמרם שהוזכרו ברא״ש, שהם גם דברי הראבי״ה (רבינו אבי העזרי) שכך סובר, והיינו שיש לנו כפי שביארנו שני דרכים בפירוש דברי הירושלמי, האם הכוונה להכרזה שצריך להכריז לפני תפילת המוספין של שמיני עצרת משיב הרוח ומוריד הגשם, וזה כמו שאנחנו מתפללים תפילת גשם, שבהרבה קהילות מתפללים תפילת גשם לפני תחלת תפילת מוסף, ואם כן יש בזה הכרזה של משיב הרוח ומוריד הגשם, ואחרי שכבר הכריזו הרי גם הציבור בתפילת לחש אומר משיב הרוח ומוריד הגשם, או שמא הכוונה שהשליח ציבור בשעה שהוא חוזר על התפילה בקול רם רק אז הוא אומר משיב הרוח ומוריד הגשם, ואילו הציבור בתפילת לחש של מוסף עדיין לא הזכיר גבורות גשמים ורק במנחה הם יזכירו.

הרי שיש מחלוקת בין מפרשי השו״ע בדעת המחבר, והמשנה ברורה נוקט ומכריע שדעת המחבר כדעת הרמ״א, וזה בהלכות תפילה סימן קי״ד, אסור להזכיר הגשם עד שיכריז השליח ציבור, והרמ״א אומר, ויש אומרים שקודם שמתחילים מוסף מכריז השמש משיב הרוח ומוריד הגשם כדי שהציבור יזכירו בתפילתן, וכן נוהגים, עד כאן, ואם כן מהלשון של הרמ״א ״ויש אומרים״ משמע שזה בא לחלוק על דברי המחבר, אבל המשנה ברורה כבר הביא מדברי הט״ז שהמלים ״ויש אומרים״ הם טעות, וצריך לומר ״פירוש שקודם וכו׳״, דהיינו שדברי הרמ״א לא באים לחלוק את המחבר אלא לפרש את דברי המחבר, שאסור להזכיר את הגשם לומר משיב הרוח ומוריד הגשם עד שיכריז השליח ציבור, הכוונה שקודם שמתחילים מוסף מכריז השמש, וגם המחבר סובר כדעת הרמ״א, כך שכפי המשנה ברורה כדברי האחרונים המפרשים את המחבר שגם הוא סובר כהרמ״א הוכרעה ההלכה שראשונה מכריזים לפני תפילת מוסף משיב הרוח ומוריד הגשם, וגם הציבור בתפילת לחש של מוסף בשמיני עצרת כבר אומר משיב הרוח ומוריד הגשם, ואעפ״כ אומר המשנה ברורה שאם אחד מהציבור לא אמר משיב הרוח ומוריד הגשם בתפילת המוספין של שמיני עצרת אין צריך לחזור, שהרי יש פוסקים שסוברים שההכרזה זה לא מה שהשמש מכריז, אלא דווקא מה שהשליח ציבור בחזרת התפילה אומר משיב הרוח, וגם החיי אדם לא אמר רק שמותרים להזכיר אבל לא שחייבים, ולכן אם אחד מהציבור בתפילת לחש של מוסף בשמיני עצרת לא הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם אין מחזירין אותו, כך הכרעת ההלכה במשנה ברורה.

שואלת הגמרא, שפיר קאמר ליה רבי אליעזר לרבי יהושע, הרי ר׳ אלעזר מתרץ נכון לר׳ יהושע, שר׳ יהושע שאל את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ר׳ אליעזר במשנה אם כן לעולם יהיה מזכיר, ור׳ אליעזר ענה לו שאין הכי נמי כמו שמזכירים תחיית המתים כל השנה אע״ג שלא הגיע זמנם והכוונה להזכיר את תחיית המתים שתהיה בזמנה, כך מזכירים גבורות גשמים אם הוא רוצה כל השנה, שהכוונה שהוא מזכיר את הגבורות גשמים שהם בעונתם ובזמנם, ובחג נמי אע״ג שגשמים בחג הם לא סימן ברכה אבל מותר להזכיר הואיל ואין שואלים והוא לא מבקש ״ותן טל ומטר״ שירד גשם.

עונה הגמרא, **אמר לך רבי יהושע, בשלמא תחיית המתים מזכיר, דכולי יומא זמניה הוא**, תחיית המתים כל יום ויום זה הזמן הראוי לתחיית המתים, ואם כן שייך להזכיר תחיית המתים שזה תמיד בזמן, **אלא גשמים כל אימת דאתיין זמנייהו היא**, בלשון בתמיה, וכי תמיד זה זמן לירידת גשמים, **והתנן** והרי למדנו במשנה (לקמן י״ב), **יצא ניסן וירדו גשמים** אם כבר יצא חודש ניסן וירדו גשמים **סימן קללה הם** הגשמים בימות החמה הם סימן קללה, **שנאמר** (שמואל א׳ י״ב) **הלוא קציר חטים היום וגו׳** ושם לומדים מאותו פסוק שבשעה שיש כבר קציר חטים וקוצרים הגשמים הם סימן קללה, ומכיון שזה לא הזמן שראוי לירידת גשמים לכן באמת לא מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם בימות החמה, והכי נמי בחג שגשמים בחג הם לא סימן ברכה לא ראוי להזכיר גבורות גשמים, זה מה שר׳ יהושע עונה, משא״כ תחיית המתים כל יומיה זמניה הוא.

למדנו בברייתא, **רבי יהודה בן בתירה אומר, בשני בחג הוא מזכיר**, ר׳ יהודה בן בתירה סובר שמיום שני של חג הסוכות מתחילים להזכיר גבורות גשמים לומר בתפילה משיב הרוח ומוריד הגשם.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי יהודה בן בתירה** מהו טעמו של ר׳ יהודה בן בתירא שרק מיום שני של חג הסוכות מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי יהודה בן בתירה אומר, נאמר בשני** ביום שני של חג הסוכות נאמר בקרבנות המוספין (במדבר כ״ט) **ונסכיהם, ונאמר בששי** במוסף של יום ששי **ונסכיה, ונאמר בשביעי** במוסף של יום שביעי **כמשפטם, הרי מ״ם יו״ד מ״ם**, מ״ם מיותרת ב״ונסכיהם״ של יום השני, שהיה מספיק שיהיה כתוב ״ונסכה״, ויו״ד מיותר ב״ונכסיה״ של יום ששי שהיה יכול להיות כתוב ״ונסכה״, ומ״ם מיותרת ב״כמשפטם״ של יום שביעי שהיה יכול להיות כתוב ״כמפשט״, **הרי כאן מים** ששלשת האותיות המיותרות האלה מצטרפות למלה ״מים״, **מכאן רמז לניסוך המים מן התורה** מכאן יש רמז שבחג הסוכות היו מנסים מים על גבי המזבח.

שואלת הגמרא, **ומאי שנא בשני דנקט** למה אם כן דווקא בשני, הרי הרמיזות של ניסוך המים היו בשלשה ימים.

עונה הגמרא, **דכי רמיזי להו בקרא, בשני הוא דרמיזי**, תחלת הרמז של ניסוך המים הרי מתחיל ביום השני, **הלכך בשני מדברינן** לכן ביום השני מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ולומדים זאת מניסוך המים.

וטעם הדבר כיון שהזכרת משיב הרוח ומוריד הגשם באה כדי לרצות על המים, וגם ניסוך המים בא כדי לרצות על המים כפי שכבר הזכרנו לעיל מדברי הריטב״א, שהגמרא בראש השנה בדף ט״ז אומרת, אמרה תורה נסכו מים לפני בחג כדי שאברך לכם גשמי שנה כי בחג נידונים על המים, ולכן כיון שבשני נרמז הרמז של ניסוך המים מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם ביום שני של חג הסוכות.

למדנו בברייתא, **רבי עקיבא אומר, בששי בחג הוא מזכיר**, ר׳ עקיבא סובר שביום שישי של חג הוא מתחיל להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, מסבירה הגמרא, **שנאמר בששי ונסכיה, בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין**, ומכאן לומדים שיש שני נסכים על קרבן אחד, ולכן לומדים זאת רק מ״ונסכיה״ משא״כ מהמלה ״ונסכיהם״ שנאמרה ביום השני אין משמעות שזה שני נסכים, אלא הכוונה הרבה נסכים להקרבה קרבנות, כל קרבן עם הנסכים שלו, אם כן יש הרבה קרבנות ויש להם הרבה נסכים, ולכן ר׳ עקיבא לא דורשה המלה ״ונסכיהם״, אבל במילה ״ונסכיה״ משמע לשון רבים לקרבן יחיד, שיש קרבן שיש לו שני ניסוכין, זה הקרבן תמיד שמקריבים ביו״ט של סוכות שיש לו שני נסכים אחד ניסוך היין ואין ניסוך המים.

שואלת הגמרא, **ואימא תרוייהו דחמרא** אולי כוונת הפסוק שיש שני נסכים ושניהם הם של יין.

עונה הגמרא, **סבר לה כרבי יהודה בן בתירה, דאמר, רמיזי מיא**, הוא סובר כר׳ יהודה בן בתירה שדורש מ״י״ם להרבות ניסוך המים.

- דף ג׳ ע״א

שואלת שוב הגמרא, **אי סבר לה כרבי יהודה בן בתירה, נימא כוותיה** שיאמר כמו ר׳ יהודה בתירה שמתחילים להזכיר גבורת גשמים מיום שני של חג הסוכות.

עונה הגמרא, **קסבר רבי עקיבא, כי כתיב ניסוך יתירא בששי הוא דכתיב**, כלומר המלה ״נסכיה״ שממנה מרבים שני ניסוכין, שיש חוץ מניסוך היין גם ניסוך המים, הרי כתוב בששי, לכן הוא אומר שבששי מתחילים להזכיר, אלא שהדרשה שר׳ יהודה בן בתירה דורש מ״י״ם, זה רק לומר שאי אפשר לפרש ששני נסכים שמתרבים מהפסוק ״ונסכיה״ הכוונה שניהם של יין, שהרי יש לי רמז של מ״י״ם שהכוונה לניסוך המים, אבל הלימוד שצריך שני ניסוכין נלמד מהפסוק שנאמר ביום הששי, ולכן מזכירים גבורות גשמים רק ביום הששי.

אומרת הגמרא, **תניא** למדנו בברייתא, **רבי נתן אומר**, כתוב בפסוק (במדבר כ״ח) **בקדש הסך נסך שכר לה׳, בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין**, לומדים מזה שכתוב ״הסך נסך״ שיש כאן שני נסכים, ומכאן למדים לניסוך המים.

שואלת הגמרא, **אימא תרוייהו דחמרא** אולי שני הנסכים הם שניהם של יין.

עונה הגמרא, **אם כן לכתוב קרא או הסך הסך או נסך נסך, מאי הסך נסך, שמעת מינה חד דמיא וחד דחמרא**, משינוי לשון הפסוק שפעם אחת כתוב ״הסך״ ופעם אחת כתוב ״נסך״ שמע מינה שיש כאן שני נסכים שונים, שאחד הוא של יין ואחד הוא של מים.

שואלת הגמרא, **אלא הא דתנן ניסוך המים כל שבעה** אלא **מה שלמדנו במשנה בסוכה בדף מ״ב שהיו מנסכים מים על**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גבי המזבח כל שבעת ימי חג הסוכות, **מני** לפי איזה תנא זה הולך, **אי רבי יהושע** אם כר׳ יהושע שמזכירים גבורות גשמים רק ביו״ט האחרון של חג כדברי המשנה, **נימא חד יומא** הרי שניסוך המים צריך גם כן להיות רק יום אחד, והכוונה ליום שמיני עצרת כפי שמפרש המהרש״א, כי הגמרא הבינה שבאותו יום שמזכירים גבורות גשמים זה היום שבו מתחיל ניסוך המים, כי ההזכרה של גבורות של גבורות גשמים קשורה לריצוי של ניסוך המים, ואם ר׳ יהושע סובר שרק בשמיני עצרת מזכירים גבורות גשמים כמבואר במשנה, וגם לדברי ר׳ יהושע בברייתא שמזכירים גבורות גשמים מזמן הנחתו (של הלולב), הרי כבר הסברנו לעיל מדברי התוס׳ שהכוונה בתפילת ערבית ליל שמיני עצרת, אם כן כיון שהזכרת גבורות גשמים לא תבוא אלא בשמיני עצרת אז גם ניסוך המים צריך להיות יום אחד, היינו בשמיני עצרת.

אי רבי עקיבא תרי יומי ר׳ עקיבא שאומר שמזכירים גבורות גשמים מיום שישי ומכיון ש״ונסכיה״ ממנו לומדים להרבות שני ניסוכים להרבות ניסוך של מים נכתב ביום השישי של חג הסוכות, אם כן יש שני ימים, יום שישי של חג הסוכות ויום שביעי של חג הסוכות.

אי רבי יהודה בן בתירה ואם ר׳ יהודה בן בתירא שבשני מזכירים גבורות גשמים, כי הרמז לניסוך המים התחיל מיום שני שכתוב שם ״ונסכיהם״ אם כן ביום שני מתחיל ניסוך המים, **שיתא יומי**, אז נשארו ששה ימים ולא שבעה ימים, כי ביום הראשון לא ניסכו ניסוך המים.

עונה הגמרא, **לעולם רבי יהודה בן בתירה היא, וסבירא ליה כרבי יהודה דמתניתין** אמנם המשנה שאומרת שניסוך המים היה כל שבעה זה אליבא דר׳ יהודה בן בתירה, ונכון שלר׳ יהודה בן בתירה מתחילים לנסך מים רק ביום השני של חג הסוכות, ואעפ״כ היו מנסכים שבעה ימים, כי הוא סובר כר׳ יהודה במשנה, **דתנן** כי למדנו במשנה במסכת סוכה, **רבי יהודה אומר בלוג היה מנסך כל שמונה**, ואם כן ר׳ יהודה בן בתירה סובר כדברי ר׳ יהודה שאומר שניסוך המים היה גם בשמיני עצרת שאז גם כן היו מנסכים מים, ומכיון שגם בשמיני עצרת מנסכים מים כר׳ יהודה אז יש גם לר׳ יהודה בן בתירה שבעה ימים, איך, **ומפיק ראשון**, הוא מוציא מחשבון הימים שבהם מנסכים את המים, את היום הראשון של חג הסוכות שלדברי ר׳ יהודה בן בתירה לא מנסכים בו מים, כיון שהרמז לניסוך המים מתחיל מיום שני מתחילים בניסוך המים רק מהיום השני, והיום הראשון לא מנסכים מים, אבל במקום זה **ומעייל שמיני** שמנסכים מים גם ביום השמיני, הרי שגם לר׳ יהודה בן בתירה יש ניסוך המים כל שבעה, רק איזה שבעה ימים, לא שבעה ימים ראשונים של חג הסוכות, אלא שבעה ימים אחרונים, כלומר מתחילים ביום שני ומסיימים יחד עם יום השמיני שבעה ימים של ניסוך המים.

שואלת על זה הגמרא, וכי אפשר שלדעת ר׳ יהודה בן בתירה הוא סובר כר׳ יהודה במשנה שמנסכים מים בשמיני עצרת, **ומאי שנא ראשון דלא, דכי רמיזי מים בשני הוא דרמיזי**, הרי למה לר׳ יהודה בן בתירה לא מנסכים מים ביום ראשון של חג הסוכות רק מתחילים מהיום השני, כי הרמז לניסוך המים נרמז מהיום השני, אם כן **שמיני נמי כי רמיזי מים בשביעי הוא דרמיזי** גם בשמיני עצרת איך אתה אומר שלדעת ר׳ יהודה בן בתירה מנסכים את המים הרי הרמיזה של מים לא נאמרה אלא בשביעי שזה המ״ם של ״כמשפטם״, ואם כן לא יתכן שלר׳ יהודה בן בתירה יהיו מנסכים מים בשמיני עצרת, על כרחך שבאמת מנסכים רק מיום שני עד יום השביעי שזה ששה ימים ולא שבעה ימים, אם כן המשנה שאמרה שניסוך המים כל שבעה לפי איזה תנא היא הולכת, הרי כל התנאים האלה שהוזכרו לא סוברים שיש ניסוך המים שבעה ימים.

אלא עונה הגמרא, **רבי יהושע היא, וניסוך המים כל שבעה הלכתא גמירי לה**, זה באמת כר׳ יהושע שאומר שמזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם משעת הנחתו, דהיינו שהניחו את הלולב בשביעי ובלילה של מוצאי שביעי שזה ליל יו״ט של שמיני עצרת במעריב כבר מזכירים גבורות גשמים, ואעפ״כ הוא סובר שניסוך המים הוא כל שבעה, כי הזכרת גבורות גשמים לדעת ר׳ יהושע לא קשורה עם ניסוך המים, משום שגשמים בחד סימן קללה הם לא מזכירים לדעת ר׳ יהושע גבורות גשמים רק בשמיני עצרת, אבל אעפ״כ צריך לנסך מים כל שבעה מהלכה למשה מסיני, **דאמר רבי אמי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים**, שלשת ההלכות האלו הם **הלכה למשה מסיני**, הרי שלדעת ר׳ יהושע יש ניסוך המים כל שבעה מהלכה למשה מסיני, ויכולים לפרש את המשנה שניסוך המים כל שבעה אליבא דר׳ יהושע.

ואומר רש״י שבודאי יש גם אפשרות להעמיד את המשנה האומרת ניסוך המים כל שבעה כר׳ אליעזר, שהרי ר׳ אליעזר סובר שמיום ראשון של חג הסוכות מתחילים להזכיר גבורות גשמים ולומר משיב הרוח ומוריד הגשם, והרי סוגית הגמרא בשאלתה סוברת שניסוך המים תלוי בהזכרת גבורות גשמים, ואם כן לר׳ אליעזר הסובר שמזכירים גבורות גשמים מיום טוב הראשון של סוכות גם מתחילים לנסך ניסוך המים מיו״ט הראשון של סוכות, ובודאי אומר רש״י יכלה הגמרא לומר שהמשנה היא אליבא דר׳ אליעזר, ומה שהגמרא מעמידה כר׳ יהושע זה לרבותא ולחידוש שאפילו ר׳ יהושע שסובר שהתחלת ההזכרת גבורות גשמים הם אינה אלא ביו״ט האחרון של חג, אבל ניסוך המים הוא כל השבעה ימים.

אבל כר׳ יהודה בן בתירה וכר׳ עקיבא אי אפשר להעמיד את המשנה של ניסוך המים כל שבעה, שהרי ר׳ יהודה בן בתירה לומד מהרמז של מ״ם, מזה שביום השני נאמר ״ונסכיהם״, אם כן הרי שהוא סובר שניסוך המים לא היה אלא ששה ימים, והרי הוא לא מוציא את היום הראשון ומכניס את היום השמיני במקומו, אלא שהוא סובר שלא ביום הראשון היה ניסוך המים ולא ביום של שמיני עצרת, אם כן באמת לא היה ניסוך המים רק ששה ימים, ור׳ עקיבא שלומד מנסכיה שנאמר בששי הרי שהוא סובר שניסוך המים לא היה אלא שני ימים, אם כן אי אפשר להעמיד כדבריהם את המשנה.

אבל כר׳ יהושע אפשר להעמיד, שרק יהושע אמנם סובר שניסוך המים היה כל השבעה ימים הלכה למשה מסיני, ולמה לא מזכירים ביו״ט של סוכות גבורות גשמים של משיב הרוח ומוריד הגשם, ואין מזכירים אלא ביו״ט האחרון, זה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

משום שגשמים בחג סימן קללה, אבל ניסוך המים כן היה כל השבעה ימים משום שגמרא גמירי לה, ומה הוא הגמרא גמירי לה, שלמדנו את דברי ר׳ אמי בשם ר׳ יוחנן בשם ר׳ נחוניא עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני.

ורש״י בגמרא סוכה דף ל״ד מסביר, ששלשה הלכות אלו לא שייכות אחת לשניה, ולמה תמיד בכל מקום בש״ס הם מוזכרים ביחד (כפי שרואים כאן במסורת הש״ס את המקומות), אומר שם רש״י, שאלו השלשה נשאלו בבית המדרש מנין להם מן התורה, והשיבו שהלכה למשה מסיני הם, ושמע השומע וגרס אותם כסדר שהוא שמע אותם, ולכן הוזכרו שלשה אלו ביחד, שכך שמע אותה מהשומע וסידר אותם כסדר שהוא שמע אותם, ולכן בכל מקום הוזכרו שלשה אלו ביחד, כך מסביר רש״י בסוכה דף ל״ד.

ורש״י בכמה מקומות מסביר את הדין, פעמים יותר בארוכה ופעמים יותר בקצרה.

ונפרש אותם כפי שפירש רש״י כאן במסכת תענית, עשר נטיעות הכוונה אילנות שנטעו ואתם והם עדיין נטיעות צעירות, אם הן עשר והן מפוזרות בתוך שטח של בית סאה, שזה שטח שיש בו חמישים אמה על חמישים אמה, ושהנטיעות האלה מפוזרות על השטח הזה של בית סאה שהוא חמישי אמה על חמישים אמה, חורשים את כל השטח של בית סאה בערב שביעית בשביל קיומם של הנטיעות האלו עד ראש השנה, שאע״ג שבשאר השדות אסור לחרוש שלשים יום לפני שנת השביעית, את השדה הזאת חורשים הואיל ואם לא יחרשו סביבם נמצאים מפסידים.

ורש״י שם בסוכה דף ל״ד הסביר קצת יותר בארוכה שאע״פ שמצוה מן התורה להוסיף מחול על הקודש, כמו שלמדנו מהפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, ואסור לחרוש שלשים יום לפני ראש השנה כמבואר בסוגיא במו״ק דף ג׳, שלומדים זאת מהפסוקים, הרי בנטיעות נאמרה הלכה למשה מסיני שמותר לחרוש מתחת לאילנות עד לראש השנה כדי שלא יתייבשו, ודווקא אם הם עשר ולא יותר, ואם הן מפוזרות כהלכתן בתוך השטח הזה של בית סאה מותר לחרוש את כולם בשבילם, אבל אם הם אינם עשר או שהם אינם מפוזרות כהלכתן, הוא חורש תחת כל אחת ואחת כשיעור היניקה של נטיעה אחת, ואיך יודעים את שיעור היניקה של נטיעה אחת, זה לפי החשבון של עשר לבית סאה, אם בשטח של בית סאה שהוא חמישים אמה על חמישים אמה הוא שטח היניקה של עשר נטיעות, מחלקים את השטח הזה לעשר ואז אנחנו יודעים את השיעור יניקה שיש לכל אילן ואילן.

ערבה, כאן רש״י לא פירש מה זה, ושם בסוכה רש״י מפרש ״ערבה״ הכוונה ערבה שמביאים למקדש, שהרי הערבה שצריך בארבעת המינים עם הלולב לומדים מהפסוק, אבל שיש נטילת ערבה במקדש שמבואר במשניות בסוכה לומדים מהלכה למשה מסיני.

וניסוך המים, זה הניסוך המים שלמדנו שכל שבעה ימים היו מנסכים מים עם התמיד של שחר, זה הניסוך המים הוא גם כן הלכה למשה מסיני.

וכך גם פירשו התוס׳ אצלנו, ותוס׳ הוסיפו בד״ה עשר נטיעות להסביר שלכן אם השטח הוא יותר גדול מבית סאה הוא לא חורש אלא כדי צרכן, שהואיל והעשר נטיעות מפוזרות ביותר מבית סאה, כלומר בשטח יותר גדול, לכן הם יכולים להתקיים גם אם לא יחרשו את כל השטח בשבילם, והם הם מפוזרות בפחות מכאן, כלומר בשטח קטן ומצומצם יותר, הרי הם עומדים לעקירה, ולכן הם לא ראויים להתקיים, ושוב לא חורשים את השטח בשבילם, ודווקא נטיעות חורשים בשבילם עד ראש השנה, כי נטיעות הם אילנות צעירים, משא״כ אילנות זקנים אסור מדאורייתא שלשים יום לפני ראש השנה דהיינו כל חודש אלול, ומדרבנן לפסח ועצרת, כלומר שמדרבנן אסור לחרוש שדה הלבן שהוא תבואה רק עד הפסח, אבל מפסח ולהלן כלומר אחרי פסח של ערב שביעית אסור, ובשדה אילן שזה שדה שגדלים בו שלוש אילנות, עד עצרת מותר, מכאן ואילך אסור, וגם רש״י בסוכה הסביר את מה שתוס׳ כאן אמרו עוד יותר בארוכה, ולא נאריך בזה.

ולגבי ערבה מזכירים התוס׳ שמקיפים את המזבח, כפי שהבאנו מדברי רש״י שזה ערבה למקדש.

למדנו בברייתא, לעיל בדף ב׳ ע״ב, **רבי יהודה אומר משום רבי יהושע, העובר לפני התיבה** דהיינו השליח ציבור, **ביום טוב האחרון של חג** בשמיני עצרת, **האחרון מזכיר** המתפלל תפילת המוספין מזכיר גבורות גשמים דהיינו שהוא אומר ״משיב הרוח ומוריג הגשם״, **הראשון אינו מזכיר** אבל מי שמתפלל תפילת יוצר שהיא תפילת שחרית עדיין אינו מזכיר גבורות גשמים, ואילו **ביום טוב הראשון של פסח** זה להיפך **הראשון מזכיר** בתפילת שחרית של יו״ט ראשון של פסח עדיין מזכירים גבורות גשמים, **האחרון אינו מזכיר** אבל המתפלל תפילת המוספין שוב אינו מזכיר, משום שאז מפסיקים מלומר משיב הרוח ומוריד הגשם, ושוב לא מזכירים במשך כל ימות החמה כפי שרש״י פירש בדף ב׳ ע״ב.

שואלת הגמרא, **הי רבי יהושע** מי הוא אותו ר׳ יהושע שמשמו אומר ר׳ יהודה את דבריו, **אילימא רבי יהושע דמתניתין** אם כוונתו לר׳ יהושע שאומר במשנה, **הא אמר ביום טוב האחרון של חג הוא מזכיר** הרי ר׳ יהושע במשנה אומר ביו״ט האחרון הוא מזכיר, משמע שגם הראשון המתפלל תפילת יותר גם הוא מזכיר גבורות גשמים, ואילו כאן אומר ר׳ יהודה בשם ר׳ יהושע שרק האחרון כלומר מי שמתפלל תפילת המוספין הוא מזכיר גבורות גשמים ואילו הראשון דהיינו מי שמתפלל תפילת יוצר אינו מזכיר גבורות גשמים, אם כן איך הוא אומר בשמו של ר׳ יהושע, הרי ר׳ יהושע במשנה לא סובר כך.

אלא ר׳ יהושע דברייתא, אלא צריך לומר שהוא אומר זאת בשם ר׳ יהושע שהוזכר בברייתא גם כן בדף ב׳ ע״ב, ועל זה שוב שואלת הגמרא, **האמר משעת הנחתו** הרי ר׳ יהושע אמר בברייתא שמשעה שמניחים את הלולב כלומר מאז שביום השביעי של חג הסוכות (ביום הושענא רבה) הניחו מליטול כבר את הלולב מיד לאחר מכן אומרים כבר משיב הרוח ומוריד הגשם, שזה עוד מבערבית, מתפילת ערבית של ליל יום טוב שמיני של עצרת.

ורש״י כאן הסביר, שהשאלה האמר משעת הנחתו היא, שמשמע בשביעי, וכאן כתוב יו״ט האחרון שזה בשמיני, ורב בצלאל רנשבורג בהגהותיו בדף ב׳ ע״ב כבר שאל שזה סותר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בדברי רש״י, והוא אומר שגם רש״י בכוונתו בשביעי זה על הנחת הלולב, והוא מציין לדברי המהרש״א שהזכרנו קודם שהגמרא בקושיתה שאם זה ר׳ יהושע נימא חד יומא שזה שמיני עצרת, שזו גם כוונת רש״י כאן, שמשעת הנחתו דהיינו בשביעי הכוונה שרש״י לומד שמשעת הנחתו בלילה שלאחריו בליל יו״ט שמיני של עצרת בערבית כבר אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, וכאן כתוב שרק במוסף של שמיני עצרת אומרים משיב הרוח.

ותו ויש כאן עוד קושיא אם אומרים שהוא אומר זאת בשם ר׳ יהושע של הברייתא, **הא דתניא** מה שלמדנו בברייתא, **רבי יהודה אומר משום בן בתירה, העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג, האחרון מזכיר**, אותה מימרא בברייתא שניה למדנו שר׳ יהודה אומר אותה בשם בן בתירה, ושוב אנחנו שואלים **הי בן בתירה** מי הוא אותו בן בתירה שמשמו ר׳ יהודה אומר, **אילימא רבי יהודה בן בתירה** שזה ר׳ יהודה התנא (שסתם ר׳ יהודה במשנה או בברייתא זה ר׳ יהדוה בר׳ אילעי), ואם הוא אומרת את דבריו בשם ר׳ יהודה בן בתירה, **הא אמר** הרי ר׳ יהודה בן בתירה אמר **בשני בחג הוא מזכיר** שביום השני של חג הסוכות כבר מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ואיך הוא אומר בשמו שרק בשמיני עצרת מזכירים.

עונה הגמרא, **אמר רב נחמן בר יצחק, תהא** [**תרוייהו**] **ברבי יהושע בן בתירה**, שתי הקשויות והשאלות בשם מי אמר ר׳ יהודה זה אותו מאן דאמר, גם השאלה שאתה שואל איזה הוא הר׳ יהושע שבשמו הוא אומר, ומי הוא בן בתירה שבשמו הוא אומר, שניהם מתורצות תהא בר׳ יהושע בן בתירה, שמה שר׳ יהודה אמר בשם ר׳ יהושע ומה שהוא אומר בברייתא אחרת בשם בן בתירה, שניהם זה בשם אותו מאן דאמר, בשם ר׳ יהושע בן בתירה, ולא קשה שכאן הוא קורא לו ר׳ יהושע ואילו כאן הוא קורא לו בן בתירה, כי **זמנין דקרי ליה בשמיה** פעמים שר׳ יהודה אומר זאת בשמו הוא וקורא לו בשמו ר׳ יהושע, **וזימנין דקרי ליה בשמיה דאבא** ופעמים שהוא קורא אותו בשם אביו בן בתירה, **והא** כשהוא קורא לו בן בתירה זה **מקמי דליסמכוהו** לפני שסמכו אותו בסמיכת חכמים שעדיין לא היה חשוב כל כך כדי שיקראו אותו בשמו לכן הוא קרא אותו בשמו של אביו, **והא** וכשהוא קורא לו ר׳ יהושע זה **לבתר דליסמכוהו** לאחר שסמכו אותו בסמיכת חכמים ואז הוא קורא לו בשם של עצמו ר׳ יהושע, אבל זה אותו מאן דאמר שמשמו ר׳ יהודה אמר שמי שמתפלל שחרית עדיין לא מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בשמיני של עצרת, ורק מי שמתפלל מוסף הוא זה שמזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, וכבר הבאנו לעיל מה שנפסק להלכה בהלכות תפילה סימן קי״ד, שהמתפלל תפילת המוספין מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם לאחר שהשמש הכריז בקול רם לפני התפילה שצריך לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, כפי שנתבאר שם מדברי המחבר והרמ״א.

אומרת הגמרא, תנא למדנו בברייתא, בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, לומר בתפילה משיב הרוח ומוריד הטל, שזה הפירוש טל ורוחות, את זה לא חייבו חכמים להזכיר אפילו לא בימות הגשמים, ואם בא להזכיר מזכיר אבל אם הוא רוצה להזכיר הרשות בידו להזכיר.

שואלת הגמרא, מאי טעמא למה הוא לא חייב להזכיר.

עונה הגמרא, אמר רבי חנינא, לפי שאין נעצרין, מסביר **רש״י, שאילמלא הם נעצרים אין העולם יכול להתקיים, ומכיון שהם אינם נעצרים לכן אין חובה להזכיר טל ורוחות.**

ומה שאומרים בתפילה ״משיב הרוח ומוריד הגשם״, הרי כן מזכירים משיב הרוח, והרי אמרת שרוחות לא צריך להזכיר, אומר רש״י זה לא משום חיוב, אלא חוק גשם הוא מזכיר, שהרוחות מועילות לארץ לתקן אותה ולנגב אותה אחרי הגשם, וכפי שנלמד בעמוד ב׳ ״זיקא דבתר מיטרא כמיטרא״, כלומר הרוח שבא אחרי הגשם יש לה חשיבות כמו לגשם עצמו, ולכן כשמזכירים גבורות גשמים שזה חיוב להזכיר מזכירים את החוק גשם שהוא בא יחד עם הרוח, לכן אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, אבל לא בשביל הזכיר את הרוחות כשלעצמן.

שואלת הגמרא, **וטל מנלן דלא מיעצר** מנין לנו שטל לא נעצר, **דכתיב** כי כתוב בפסוק (מלכים א׳ י״ז) **ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד** (היינו אליהו הנביא) **אל אחאב, חי ה׳ אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו, אם יהיה השנים האלה טל ומטר, כי אם לפי דברי**, שהוא נשבע בשם ה׳ אלקי ישראל שלא יהיה טל ומטר כי אם לפי הדיבור שלו, שהוא יאמר שירד, **וכתיב** לאחר מכן (מלכים א׳ י״ח) שהקב״ה אמר לאליהו, **לך הראה אל אחאב, ואתנה מטר על פני האדמה**, כי הקב״ה רצה להוריד גשם, **ואילו טל לא קאמר ליה, מאי טעמא**, למה לא אמר לו הקב״ה שהוא רוצה להוריד טל, **משום**

- דף ג׳ ע״ב

דלא מיעצר מכיון שהטל לא נעצר, ומכאן ראיה שהטל לא נעצר.

הרי שאליהו הנביא זכור לטוב הוזכר כאן בשם ״אליהו התשבי״, אומרים על זה התוס׳ בד״ה ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד, שלכן הוא נקרא מתושבי גלעד לפי שהרגו ישראל אנשי יבש גלעד על מעשה פילגש בגבעה, כפי שמסופר בשופטים, ולא נשאר בעיר ביבש גלעד כי אם מעט אנשים מן המישובים בעיר, כי כל השאר היו עם אספסוף, לכך מעיד הפסוק כי אליהו מן התושבים, כך אומרים תוס׳.

והמהרש״א הוסיף, שלכן מטעם זה קוראים לו בכמה מן הפסוקים אליהו התשבי, וכפי שאנחנו מזכירים את שמו במוצאי שבת, אליהו הנביא אליהו התשבי, וכך אומר רש״י בספר מלכים שתשבי זה על שם מקומו.

ומן הענין להביא כאן את מה שמבואר בפרקי דר׳ אליעזר בפרק מ״ז, שם כתוב ר׳ אליעזר אומר, חשב הקב״ה שמו של פנחס כשמו של אליהו זכור לטוב מתושבי גלעד, שעשה שישראל יעשו תשובה בארץ גלעד, וביאר שם הרד״ל בהגהותיו על פרקי דר׳ אליעזר, מפני שקבלה היתה בידם שאליהו זכור לטוב אינו ממשפחת תושבי גלעד שהם בני מנשה ובני גד, וכמו שמבואר בשמות רבה בפרשה מ׳ שהוא היה מירושלים מבני בנימין, ויש בזה אריכות מאיזה שבט היה אליהו, וכפי שגם התוס׳ הזכירו בב״מ בדף קי״ג ע״ב, לכן דרשו את זה שלכן הוא נקרא אליהו התשבי, משום שהשיב אותם בתשובה בגלעד, כפי שהוא ביאר שם את הענין.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ועכ״פ הרי הוכחנו מזה שאליהו הנביא בשבועה שהוא נשבע הוא אמר חי ה׳ אם יהיה השנים האלה טל ומטר, וכשהקב״ה אמר לו להראות אל אחאב כי הוא רוצה לתת מטר הזכיר רק מטר ולא אמר ואתנה טל ומטר, והטעם הוא משום שהמטר לא נעצר לעולם אפילו לא באותם שנים שאליהו נשבע שלא ירד מטר.

שואלת על זה הגמרא, וכי מאחר דלא מיעצר כיון שהטל אינו נעצר לעולם, **אליהו אשתבועי למה ליה** למה אם הוא נשבע בשבועתו ״אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי״, הרי הטל אינו נעצר.

עונה הגמרא, הכי קא אמר ליה כך אמר אליהו לאחאב, **אפילו טל דברכה נמי לא אתי** שאפילו טל של ברכה שמהטל הזה יהיה ברכה שיצמיח שום צמח לא ירד באותם שנים, (דהיינו לא רק גשם לא ירד אלא אפילו הטל הקצת הזה שהוא של ברכה גם כן לא ירד), וטל זה כן נעצר.

שואלת הגמרא, וליהדריה לטל דברכה אם כן למה הקב״ה לא אמר לאליהו לך וראה אל אחאב ואתנה טל ומטר, והכוונה לטל שנעצר שהוא הטל של ברכה שעכשיו הקב״ה רוצה לחזור לתת טל של ברכה.

עונה הגמרא, משום דלא מינכרא מילתא שהרי מכיון שגם קודם לכן היה טל, לכן אין הדבר ניכר שקודם לא היה טל של ברכה ועכשיו הקב״ה מחזיר את הטל של הברכה, וכלשון רש״י, ולא היה אחאב הרשע מודה בחזרה של טל של ברכה, כי אם אליהוהיה אומר ואתנה טל ומטר היה אחאב מקנטר אותו ואומר לו שלא נעצר בכלל הטל, ולכן מכיון שאין היכר שזה טל של ברכה שהיה עד עכשיו נעצר ועכשיו הוא מתחיל שוב לרדת לכן הוא לא הזכיר לו את הטל.

ומשום כך כיון שטל לעולם לא נעצר, לכן לא חייבו חכמים להזכיר מוריד הטל.

ושואל המהרש״א, איך הגמרא מסבירה שלכן אליהו לא הזכיר את ההחזרה של הטל מכיון שאחאב לא יודה כי הטל לא נעצר, ולהכיר שטל של ברכה כן נעצר בשבועתו של אליהו ורק עכשיו הוא חוזר זה דבר שאינו ניכר והוא לא יודה בזה, אם כן איך אליהו אמר בשבועה שהטל יעצר ולא חשש שאחאב יקנטר אותו ויאמר טל לעולם לא נעצר.

ומתרץ המהרש״א, שגם אחאב היה יודע שמכח השבועה של אליהו יכול הקב״ה לשנות את הטבע, שעל אף שבטבע הבריאה טבע הקב״ה חוק שהטל לא נעצר, על ידי השבועה של אליהו יכול להיות שיהיה נעצר, על דרך ״ותגזר אומר ויקם לך״ מה שהצדיקים גוזרים הקב״ה מקיים גם באופן זה שהוא כנגד הטבע, ולכן אליהו כשהוא נשבע לא היה אחאב יכול לקנטר אותו, כי אחאב הבין שאע״ג שטל לא נעצר יכול אליהו להשבע שהטל יהיה נעצר באותם שנים, ואחאב ידע שזה יכול להתקיים, אבל אח״כ כשלמעשה הטל לא נעצר ומתברר שאליהו לא נשבע אלא על טל של ברכה שהוא זה הטל שנעצר, בזה אחאב לא יודה ויבוא לקנטר עליו, ולכן לבסוף הוא לא הזכיר את ענינו של טל שנעצר וחוזר עכשיו לפי דברו של אליהו.

עוד קושיא קשה כאן בלשון הגמרא, שקושית הגמרא היתה, וכי מאחר דלא מיעצר, אליהו אשתבועי למה ליה, משמע מלשון הגמרא שכל הקושיא היא למה אליהו נשבע, ושואל המהרש״א והוא מביא שאת הקושיא הזאת הקשה בעין יעקב, שהקושיא היא אדרבה שעוד יותר היתה הגמרא צריכה לשאול איך הוא נשבע לבטלה, לא למה הוא צריך להשבע, הרי אם הוא נשבע שיעצר הטל זו שבועה לבטלה כיון שהטל לא יכול להעצר.

ואת זה גם כן תירץ המהרש״א בהנחה זאת שאליהו כן יכול להשבע, כי השבועה שלו כן תתקיים וזו לא שבועה לבטלה, שעל דרך ״ותגזר אומר ויקם לך״ יכולה השבועה להתקיים שהקב״ה ישנה את הטבע ויעצור את הטל.

ומעניין שבתשובות רעק״א בסימן מ״ו דן באותה תשובה להוכיח מגמרא זאת, שהגמרא למה היא כי מאחר דלא מיעצר אליהו אישתבועי למה לי, ולמה הגמרא לא מקשה שזה שבועת שוא כיון שלא נעצר, אבל אם נאמר שבלשון בני אדם שניהם כאחד משמע, מיושבת הקושיא, שמכיון שהוא נשבע שלא יהיה טל ומטר, והיינו שניהם יחד, זה כבר לא נקרא שוא, שמכיון שיתכן שיהיה רק הטל לעצמו ולא המטר הרי השבועה שלו מתקיימת, כי השבועה שלו היתה שלא יהיה טל ומטר ביחד, וטל ומטר ביחד לא היו כי הרי הגשם כן נעצר, וזו היא כל קושית הגמרא למה הוא היה צריך להשבע על טל, כיון שהטל הוא לא נעצר ובודאי שיהיה בהכרח טל ולא מטר הרי הוא היה צריך להשבע רק שהגשם יהיה נעצר, כי הרי בענינו של הטל זה לא נוגע, אבל שבועת שוא אין כאן כיון שמשמעות השבועה ששניהם יחד לא יהיו וזה נתקיים, כך הסביר רעק״א בסימן מ״ו.

ויש בזה עוד אריכות דברים בדברי המשנה למלך בספרו פרשת דרכים דרוש כ״א, שהסביר באריכות גדולה את כל הענין כאן.

שואלת הגמרא, (אלא) רוחות מנא לן דלא מיעצרי, מנין שגם רוחות לא נעצרים.

עונה הגמרא, אמר רבי יהושע בן לוי, דאמר קרא (זכריה ב׳) **כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה׳, מאי קאמר להו** מה הנביא אומר להם לישראל, **אילימא הכי קאמר להו הקדוש ברוך הוא לישראל, דבדרתינכו בארבע רוחי דעלמא** שפיזרתי אותכם בארבע רוחות העולם, **אי הכי כארבע, בארבע מיבעי ליה,** הרי הפסוק אומר ״כארבע״ משמע שהוא מדמה לארבע כי זה כ״ף הדמיון, ואילו אם הכוונה שהוא פיזר אותם לבין האומות בכל ארבע רוחות השמים היה צריך הפסוק לומר ״כי בארבע רוחות השמים״, **אלא הכי קאמר, כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל,** וכך המשמעות, שכמו שהעולם לא יכול להתקיים בלי רוחות מרוב הבל וחמימות, כך אין העולם מתקיים אלא בשביל ישראל, ומשמעות הפסוק היא, כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם לרוחות העולם כדי שיתקיים העולם, שנאמר ״אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי״.

אומרת הגמרא, **אמר רבי חנינא, הלכך בימות החמה אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו,** בימות החמה הכוונה מניסן עד חג הסוכות, שאם הוא אמר אז משיב הרוח לא מחזירים אותו, כלומר הוא לא צריך לחזור על התפילה, שהרי בלאו

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הכי בלי שהוא יאמר גם כן אין הרוחות נעצרים, אבל **אמר מוריד הגשם מחזירין אותו** אם הוא אמר מוריד הגשם בימות החמה מחזירים אותו, כי מכיון שגשם כן נעצר הרי שהבקשה שהוא מבקש על הגשם זו תפילה שהוא לא התפלל כהוגן והוא צריך לחזור לראש הברכה ולומר את הברכה בלי מוריד הגשם, לפי שהגשמים בקיץ סימן קללה הם מפני הקציר, שהרי הגשם מפריע לחטים שנקצרו, וכמו שכבר למדנו מדבריו של שמואל שאמר ״הלא קציר חטים היום״ לעיל בסוף דף ב׳ ע״ב, שיצא ניסן וירדו גשמים כתוב במשנה לקמן בדף י״ב שזה סימן קללה, **בימות הגשמים** היינו בימי החורף שזה לאחר חג הסוכות, **לא אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו** אם הוא לא אמר משיב הרוח על אף שזה זמן של רוחות לא מחזירים אותו, כיון שהרוחות לא נעצרים, אבל **לא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו** כיון שצריך להזכיר גבורות גשמים כי זה זמן של גשמים והוא לא אמר, **ולא עוד, אלא אפילו אמר מעביר הרוח ומפריח הטל אין מחזירין אותו** אפילו אם הוא אמר בתפילתו מעביר הרוח, שלא ינשוב הרוח, ומפריח הטל שלא ירד, גם כן אין מחזירים אותו, כיון שאין לנו לדברי תפילתו ולא כלום, כיון שרוחות וטל אינן נעצרים.

אומרת הגמרא, **תנא** למדנו בברייתא, **בעבים וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר**, בעבים לומר מקשר עבים (פירושו שהקב״ה מביא עננים, שתמיד העננים נחשבים בלשון זה של קישור עננים, כי העננים נראים כמקושרים זה בזה), או להזכיר משיב הרוח, הדין הוא שלא חייבו אותו חכמים להזכיר, **ואם בא להזכיר מזכיר**.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא**, הוא לא חייב להזכיר.

עונה הגמרא, **משום דלא מיעצרי** כיון שהם לא נעצרים, ולכן לא חייבו להזכיר.

שואלת הגמרא, **ולא מיעצרי** וכי העבים והרוחות אינם נעצרים, **והתני רב יוסף** והרי רב יוסף למד ברייתא, כתוב (דברים י״א) **ועצר את השמים**, הכוונה **מן העבים ומן הרוחות**, והברייתא שואלת, **אתה אומר מן העבים ומן הרוחות, או אינו אלא מן המטר** אולי הכוונה ״ועצר את השמים״ הכוונה מן המטר, **כשהוא אומר ולא יהיה מטר** הרי המשכו של הפסוק הוא ״ולא יהיה מטר״, **הרי מטר אמור** והרי כבר כתוב ״ולא יהיה מטר״, **הא מה אני מקיים ועצר את השמים**, על כרחך צריך לומר **מן העבים ומן הרוחות**.

ומזה שואלת הגמרא, **קשיא רוחות ארוחות, קשיא עבים אעבים**, כאן בברייתא למדנו שהרוחות נעצרים, וקודם אמרנו שרוחות לא נעצרים, וכאן בברייתא אמרנו שעבים נעצרים ואילו קודם למדנו מברייתא שבעבים וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר בגלל שהעבים גם לא נעצרים.

עונה הגמרא, **עבים אעבים לא קשיא, הא בחרפי הא באפלי**, לומד רש״י בחרפי זה אלו הבאים מוקדם, העננים והעבים בכירות (מלשון בכור) הבאים לפני המטר שהם באים מוקדם יותר, הם אינם עצורות, כי הם באים תמיד, משא״כ אפלי, שהם העבים והעננים הבאים מאוחרות לאחר המטר, שלהם יש גם כן מעלה, שהם שניות למטר כפי שנלמד בהמשך הגמרא, ובאלה כתוב בברייתא שלומדים מהפסוק ״ועצר את השמים״ **שיעצור את השמים מלתת עבים אחרי הגשם, ומכיון שלא כל העבים נעצרות לכן לא חייבו חכמים להזכיר את הענין של עבים כיון שיש עברים שלא נעצרים.**

והתוס׳ פירשו, שחרפי הכוונה חריפי, כלומר בפירות המתבכרות, אבל באפלי, במאוחרות, לא מיעצרי, וכך פירש גם הר״ן בשם הראב״ד, שחרפי זה העבים שבאים בזמן זרעים, ותוס׳ מפרשים שאלו הנעצרים הם בחריפי, כלומר בפירות המתבכרות, והמאוחרות לא נעצרים, הרי שתוס׳ חולקים על רש״י גם בפירוש המלה ״חרפי״ וגם בפירוש המלה ״אפלי״ וגם באוקימתא ״הא בחרפי״ שרש״י לפי פירושו מפרש שחרפי הם אלו שהם אינם עצורות ואפלי הם אלו הנעצרות, ואילו תוס׳ לפירושם מפרשים שחרפי כן נעצרים ואפלי הם אלו שלא נעצרים.

עונה הגמרא, **רוחות ארוחות לא קשיא** גם לא קשה אם רוחות לא נעצרים או לא, **הא ברוח מצויה, הא ברוח שאינה מצויה**, רוח מצויה כשמה כן היא שתמיד היא מצויה והיא לא נעצרת, משא״כ רוחה שאינה מצויה עליה נאמר ״ועצר״, ואע״פ שרוח שאינה מצויה נעצרת לא חייבו חכמים להזכיר, כי יכול ומפסיק לו לעולם להתקיים על ידי הרוחות המצויות.

ואומר רש״י, שברוחות לא יכלו לתרץ הא בחרפי הא באפלי, משום שהרוח אינה נעצרת בין הרוח שבאה עם המטר והגשם, בין בלי מטר וגשם היא לא נעצרת, כגון רוח מצויה, אם כן ומה שנעצר איזה רוח נעצרת שעליה נאמר ״ועצר את השמים״ שהכוונה רוחות, הכוונה לרוח שאינה מצויה, אבל להזכיר לא צריך כי אפשר להסתפק ברוח מצויה.

שואלת הגמרא, **רוח שאינה מצויה חויא לבי דרי** למה שלא יזכירו את התפילה על הרוחות שאינה מצויה מכיון שצריך אותה לבי דרי, כלומר לגורן כדי לזרות את התקש מן התבואה על ידי מלאכת זורה, שמרימים את התבואה והרוח שאינה מצויה מנפה את הקש מן התבואה.

עונה הגמרא, **אפשר בנפוותא** אפשר לנפות את התבואה מהקש בנפה ובכברה, ולכן אין זה כל כך הכרחי לקיומו של העולם ולכן לא חייבו חכמים להזכיר.

הרי שרש״י פירש למה הגמרא לא תירצה הא בחרפי הא באפלי, משום שהרוח בין במטר בין בלא מטר לא נעצרת, וזה לפירושו שחרפי ואפלי היינו ״חרפי״ שבאים לפני המטר ו״אפלי״ שבאים אחרי המטר.

אבל תוס׳ לפירושם אומרים שהגמרא כן יכלה לתרץ הא בחרפי הא באפלי, אלא שהגמרא מתרצת בלי זה שהחילוק הוא בין רוח מצויה שהיא הרוח שאינה נעצרת לבין רוח שאינה מצויה שהיא הרוח שעליה נאמר ״ועצר את השמים״.

אומרת הגמרא, **תנא** למדנו בברייתא, **העבים והרוחות שניות למטר** דהיינו שכמעט שהם מועילות כמו הגשם עצמו, וזהו הלשון שניות כמו שתוס׳ מסבירים, שניות במעלה, כדאמרי אינשי משנה למלך, כך אלו הם השניים במעלתם למטר.

שואלת הגמרא, **היכי דמי** כלומר איזה עבים ורוחות אומרת עליהם הברייתא שהם שניות למטר.

עונה הגמרא, **אמר עולא ואיתימא רב יהודה, דבתר מיטרא** הם אלו העבים והרוחות שבאים אחרי המטר, אחרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הגשם.

שואלת על זה הגמרא, למימרא דמעליותא היא הרי זה בא לומר שהרוח הבא אחרי הגשם היא למעליותא, שהרי אתה אומר שהיא שניה במעלתה לגשם עצמו, והכתיב והרי כתוב בפסוק בתוכחה של פרשת כי תבוא (דברים כ״ח) יתן ה׳ את מטר ארצך אבק ועפר, ואמר עולא ואיתימא רב יהודה זיקא דבתר מטרא שהכוונה שהרוח שבא אחרי הגשם מעלה אבק אחרי הרטיבות של הגשמים, והאבק עם הרטיבות של הגשמים נדבק בתבואה וזו קללה, ואיך אתה אומר שזה מעלה שהיא שניה במעלתה לגשם.

עונה הגמרא, לא קשיא, הא דאתא ניחא, הא דאתא רזיא, אם היא באה ניחא, כלומר כשירד בנחת אינו מעלה אבק, ואז הרוח הזו חשובה, משא״כ ברזיא כשהיא באה בחוזק ובכח אז היא אינה טובה, כי הרי אז היא מעלה אבק, (ורש״י לא גורס (ואי בעית אימא) כי כאן זה ההמשך של התירוץ ולא עוד תירוץ, אלא רק פירוש של הא דאתא ניחא הא דאתא רזיא), דהיינו הא דמעלה אבק הא דלא מעלה אבק שאם זה בא ניחא כלומר שיורד בנחת זה אינו מעלה אבק ואז זה למעליותא, אבל אם זה בא רזיא בכח זה מעלה אבק ואז זו קללה.

אומרת הגמרא, ואמר רב יהודה, זיקא דבתר מיטרא כמיטרא הרוח שבא אחרי הגשם היא כמו הגשם עצמו, מוסיף רש״י היינו שניה כמטר, שאין הכוונה כגשם עצמו אלא שניה במעלתה שהיא כמעט כמו הגשם עצמו כמו שלמדנו מהברייתא בתוספתא, עיבא דבתר מיטרא כמיטרא וכמו כן העננים שבאים אחרי הגשם גם הם ראויים במעלתם כמו הגשם, שימשא דבתר מיטרא כתרי מטרי השמש שבא אחרי הגשם מעלתה וחשיבותה כפול מהגשם, וכשני גשמים היא נחשבת.

שואלת הגמרא, למעוטי מאי, מכיון שכולם הם כמו מטר, רוח שבא אחרי גשם, שמש שבא אחרי הגשם, או עננים שבאים אחרי הגשם, אם כן מה אתה יכול למעט ואיזה דבר עוד יש שאם הוא בא אחרי הגשם הוא לא חשוב כמו הגשם.

עונה הגמרא, למעוטי גילהי דליליא, ושמשא דביני קרחי, המלה ״גילהי״ פירושה זריחה, אלא שרוב גילהי הוא שכיח בלילה, וכך התוס׳ אומרים שגילהי דליליא פירושו זריחת הלילה, והכוונה שזה כמין זוהר כמו ברק, וכך פירש רבינו גרשון בסוף העמוד, גילהי דליליא הכוונה ברק, שיש כמין זריחה נוצצת שהיא זוהרת, ולפי דברי התוס׳ אומר המתרגם שאולי כוונתם לזריחת הלבנה, **את זה ממעטים שאם זה בא אחרי הגשם אין לזה שום מעליות, ושמשא דביני קרחי הכוונה ביום השמש שנראית בין העננים, שבמקום אחד נראה אורה של השמש ובמקום אחד זה מעונן, וזהו קרחי מלשון קרח, אדם שאין לו שער, והקרח יש לו שערות במקום אחד ויש לו קרחה שהוא קרח במקום אחד, וכך כשמכאן ומכאן יורדים הגשמים והשמש זורח באמצע השמש הזה אינו מועיל כשהוא בא אחרי המטר.**

ושואל הר״ן (דף א׳ מדפי הרי״ף), שצריך לתת טעם למנהגנו, שהרי בטל וברוחות ובעבים למדנו אותו ענין בשוה, שלא חייבו חכמים להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר, שואל אם כן על שינוי המנהגים שאנחנו משנים כל אחד מחבירו, שאנחנו מזכירים את הרוח בימות הגשמים בלבד לומר משיב הרוח ומוריד הגשם אבל לא שואלים אותו בכלל, אף פעם אנחנו לא מבקשים ותן רוח, ואילו בטל אנחנו שואלים את הטל בין בימות החמה ובין בימות הגשמים, שהרי אנחנו אומרים ״ותן טל ומטר״, ואין מזכירים אותו בימות הגשמים, כשאומרים משיב הרוח ומוריד הגשם ומזכירים גבורות גשמים אז בימות הגשמים לא מזכירים טל רק בימות החמה אומרים מוריד הטל, ואילו על העבים אין שואלים ולא מזכירים לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, ולכאורה היה צריך טל רוחות ועבים כולם להיות במדה שוה, שהרי בכולם נאמר אותו לשון, שלא חייבו חכמים להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר.

ומסביר הר״ן שהטעם הוא כך, שאע״ג שאמרנו שבטל וברוחות אם בא להזכיר מזכיר, אין דינם שוה, שהטל הוא חשוב ומתבקש הוא בין בימות החמה בית בימות הגשמים, וכפי שנלמד לקמן בדף ד׳ בעמוד א׳ שאמר הקב״ה לישראל אני אהיה לך דבר המתבקש לעולם שנאמר ״אהיה כטל לישראל״, ומכיון שהטל הוא דבר שמתבקש בין בימות החמה ובין בימות הגשמים על כן הוא שונה מהרוח, שברוח אינו כן, שאינו מתבקש אלא בימות הגשמים, שם יש צורך ברוח כדי לנגב ולייבש את הלחות של הארץ שהיא מרובה בימות הגשמים, אבל בימות החמה לא.

ומביא הר״ן ראיה לדבר, שמכיון שלמדנו שבימות החמה אם הוא אמר משיב הרוח אין מחזירים אותו, אלמא משום שאינו מתבקש בימות החמה, והרי אם צריך רוח בימות החמה פשיטא שאין מחזירים אותו, אדרבה אם הוא הזכיר משיב הרוח בימות החמה הוא זכור לטוב, ולכן אומר הר״ן כיון שיש חילוק לבין טל לבין רוח, שהטל נצרכים לו והוא טוב ומתבקש בין בימות החמה ובין בימות הגשמים, ואילו הרוח מתבקש רק בימות הגשמים כדי ליבש את לחות הארץ ולא בימות החמה, ולכן נהגו לומר טל בתפילה בין בימות החמה ובין בימות הגשמים, כי הטל מתבקש בכל תקופת השנה, ולא נהגו לומר רוח אלא בהזכרה שמזכירים בימות הגשמים.

וזה שנהגו בימות הגשמים לומר טל בשאלה ולא בהזכרה, למה משנים בין הטל והרוח בימות הגשמים, בימות הגשמים הרי צריך גם את הטל וצריך גם את הרוח, אם כן למה הם משנים, שבשאלה אנחנו מבקשים על טל ותן טל ומטר, ובהזכרה להזכיר במשיב הרוח ומוריד הגשם לא מזכירים את הטל, ואילו ברוח אומרים הפוך, בהזכרה מזכירים משיב הרוח ומזכירים את הרוח, ואילו בשאלה לא מזכירים את הרוחות, זה אומר הר״ן הוא כדי לעשות היכר ולדעת שמצות הזמן כלומר עיקר הבקשה כאן היא במטר, לא בטל ולא ברוח, ואילו הוזכרו שניהם גם הטל וגם הרוח אם בהזכרה ואם בשאלה בשניהם, אם כן לא היה נודע איזה מהם עיקר, אם הטל הוא העיקר או המטר הוא העיקר, אם הרוח הוא העיקר או המטר הוא העיקר, ולכן, להזכיר מטר מזכירים גם בגבורות לומר מוריד הגשם וגם בשאלה לומר ותן מטר, אבל את הטל והרוחות מזכירים רק באחד מהם, ובזה שוב החילוק הוא שהטל שמתבקש לעולם יש לו מעלה עדיפה על הרוח לכן יחדו את מקומו בשאלה שהוא מקום יותר עיקרי שמבקשים הגשם, ושם המקום לשאול ולבקש על הטל כי הוא חשוב יותר כי הוא מתבקש תמיד, משא״כ הרוח שאינו מתבקש כל כך, הנהיגו לומר אותו רק בהזכרה ולא בשאלה, אבל לומר גם את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה וגם את זה בשני המקומות אי אפשר כדי שיהיה ניכר שעיקר הבקשה היא על הגשם.

הרי שהר״ן ביאר היטב את הטעם למנהגנו להזכיר טל בין בימות הומה ובין בימות הגשמים, והטעם שמזכירים את הטל בשאלה כל זה משום מעלתו של הטל שהוא מתבקש בכל תקופות השנה, אבל להזכיר אותו בימות הגשמים במשיב הרוח דהיינו בהזכרה, וגם בשאלה, לא תיקנו, כדי שנדע להכיר שעיקר מצות הזמן הוא במטר, ואילו הרוחות שהם לא כל כך גדולים במעלתם והם לא מתבקשים רק בימות הגשמים הרי שבימות החמה בכלל לא מזכירים אותם, ובימות הגשמים קבעו אותם בהזכרה במשיב הרוח ומוריד הגשם.

ולמה את העבים שגם בהם נאמר שלא חייבו חכמים להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר, אנחנו את העבים בכלל לא מזכירים, על זה אומר הר״ן, ומה שלא הנהיגו להזכיר בעבים כלל, אפשר שהוא מפני שאין התועלת שלהם ניכרת לבריות, ואם הוא יאמר מעלה עננים ומוריד הגשם יראה להם לבריות שהוא לשון יתר ושלא לצורך, ואפשר שהתנא בברייתא הראשונה אינה מודה לברייתא האחרונה בעבים שאם בא להזכיר מזכיר, אלא שהוא סובר שאפילו אם בא להזכיר אינו מזכיר כלל, מפני שאין בריצוי לרבות על הריבוי של העבים שום תועלת, אבל אין לומר שהברייתא האחרונה חולקת על הראשונה לגבי טל, שהרי טל הוא דבר המתבקש לעולם, לכן אומר הר״ן הנהיגו להזכיר בתפילה טל ורוחות ולא הנהיגו כלל להזכיר עבים, הרי שטל רוחות ועבים על אף שנאמר בהם אותו לשון שאם בא להזכיר מזכיר יש חילוק במנהגים והטעם לחילוק המנהגים כפי שעכשיו למדנו בדברי הר״ן.

והתוס׳ אומרים בעמוד א׳ בד״ה בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, שלא חייבו להזכיר משיב הרוח ומוריד הטל, ולכן אין קפידה שהוא אומר מוריד הטל אפילו בימות החמה, אבל שלא יאמר מוריד הגשם, וכך היא ההלכה שאם הוא אמר מוריד הגשם בימות החמה הרי למדנו שתפילתו אינה כהוגן ולכן מחזירים אותו, ואילו מוריד הטל יכול הוא לומר אפילו בימות החמה, ואם הוא לא אמר בימות הגשמים כי אם מוריד הגשם ולא אמר משיב הרוח והוא לא אמר מוריד הטל אין מחזירין אותו, כך מבואר בתוס׳ בעמוד א׳, ואילו בתוס׳ בעמוד ב׳ התוס׳ כבר מסבירים שלדברי הברייתא שבימות החמה אמר משיב הרוח אין מחזירים אותו ומוריד הגשם מחזירים אותו, אבל אם הוא דילק בימות החמה שלא אמר לא גשם ולא טל אין מחזירים אותו, משום שעל אף שהוא לא הזכיר מוריד הטל אין להקפיד בזה, אבל בימות הגשמים אם הוא לא אמר משיב הרוח אמנם אין מחזירים אותו, אבל אם הוא לא אמר מוריד הגשם מחזירים אותו, אבל אם הוא אמר מוריד הטל בימות הגשמים שוב אין מחזירים אותו.

והתוס׳ מביאים בהמשך דבריהם ירושלמי ומביאים איך רבינו נתנאל פירש את הירושלמי, וגם הרי״ף ושאר הראשונים הביאו את דברי הירושלמי, ודברי הירושלמי הם, ר׳ זעירא בשם ר׳ חנינא (אמר) היה עומד בגשם והזכיר של טל אין מחזירים אותו, בטל והזכיר של גשם מחזירים אותו, ועל זה שואל הירושלמי והא תניא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר, ועונה הירושלמי לא דמי ההוא דמצלי ומיקל להההוא דלא מצלי ולא מיקל, והתוס׳ בשם רבינו נתנאל מביאים לפרש את דברי הירושלמי שהירושלמי מתרץ שטוב ועדיף כשהוא לא מזכיר לא גשם ולא טל מכשהוא מזכיר גשם, לפי שהגשמים סימן קללה הם בימות החמה, הרי שהתוס׳ פירשו שדברי הירושלמי מתייחסים למה שלמדנו שאם הוא עומד בטל, כלומר בימות החמה והוא מזכיר של גשם מחזירין אותו, סבור היה המקשן שהטעם הוא לפי שלא הזכיר טל, אם כן הוא שואל הרי בטל לא חייבו חכמים להזכיר, ומתרץ הירושלמי שאינו דומה מי שמתפלל ומיקל, כלומר מקלל, שהגשמים סימן קללה הם בימות החמה, ואם הוא הזכיר מוריד הגשם הרי זה כמי שמקלל, משא״כ אם הוא לא מתפלל ולא מקלל, כלומר שהוא לא הזכיר טל, על זה הוא לא צריך לחזור.

הרי שהמלה ״מיקל״ מתפרש בלשון קללה, דהיינו כיון שגשמים סימן קללה בחג הם, כך משמעות דברי התוס׳ וכפי שהר״ן הסביר כך במפורש.

אי נמי, שהמלה מיקל בירושלמי הכוונה מקלקל, ולפי הפשט הזה של תוס׳ בירושלמי אומר כבר הר״ן שאם הוא הזכיר בימות הגשמים גם טל וגם גשם אעפ״כ מחזירים אותו כיון שהוא קלקל או קילל בזה שהוא הזכיר גשמים שהם סימן קללה בימות החמה.

אבל הרמב״ן אומר שאין פירוש הירושלמי ברור בכך, כפי שהר״ן כבר הביא אותו, שאילו כוונת המתרץ בירושלמי היא לומר שמחזירים אותו לא משום שלא הזכיר טל אלא משום שהזכיר גשם, ואפילו אם הוא הזכיר גם טל וגם גשם מחזירים אותו, אם כן על זה לא מתאים הלשון בירושלמי לא דמי, אלא היה צריך לומר טעמיה דר׳ חנינא משום דמיקל.

ולכן הרמב״ן נוטה לתרץ את כוונת דברי המתרץ בירושלמי, שבאמת הטעם שמחזירים אותו זה בגלל שלא הזכיר טל, שאילו הזכיר טל ומטר בימות החמה אין מחזירים אותו, אבל מכיון שהוא הזכיר רק גשם ולא הזכיר טל על כן מחזירים אותו, ואע״פ שלא חייבו חכמים להזכיר בטל אעפ״כ כאן כיון שהוא הזכיר את הגשם ולא הזכיר טל כן מחזירים אותו בגלל שלא הזכיר טל, וזהו תירוץ הירושלמי לדעת הרמב״ן, לא דמי ההוא דמצלי ומיקל, כלומר מיקל מזלזל, אין זה דומה במי ששואל גשם שאינו צריך לו וטל הוא לא מבקש, הרי שהוא מזלזל ומיקל זה מלשון זלזול, ומי שלא מתפלל ולא שואל כלל לא טל ולא מטר הוא לא מזלזל ומיקל בטל אלא שהוא רק לא הזכיר אותו, ואם כן לפי פירושו של הרמב״ן כוונת דברי הירושלמי שאם הוא הזכיר רק מטר ולא הזכיר טל אז מחזירים אותו בגלל שהוא לא הזכיר את הטל מכיון שבזה הוא זלזל בטל, ועל אף שלא צריך להזכיר זה אם הוא לא מזכיר לא את זה ולא את זה, אבל אם הוא הזכיר טל ומטר אפילו שהוא הזכיר מטר שזה לא זמנו לא צריך להחזיר אותו כיון שהוא הזכיר את הטל ולא זלזל בו.

הרי שלפי פירושם של התוס׳ שזה הפירוש הראשון שהר״ן הביא וכך משמע מדברי הרי״ף הטעם למה מחזירים אותו אם הוא אמר גשם בימות החמה זה בגלל שהוא הזכיר גשם וממילא אפילו אם הוא גם יזכיר טל זה לא יועיל ויחזירו אותו, משא״כ לפי פירושו של הרמב״ן מחזירים אותו בגלל שהוא לא הזכיר את הטל, אבל אם הוא יזכיר טל ומטר לא מחזירים אותו, גם אם הוא לא יזכיר לא טל ולא מטר גם כן אין מחזירים אותו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ונזכיר בקצרה איך נפסק להלכה בהלכות תפילה סימן קי"ד סעיף ג', אם אמר משיב הרוח בימות החמה או שלא אמר אותו בימות הגשמים אין מחזירים אותו, כי כיון שרוחות אינן נעצרים אמירתו לא מעלה ולא מוריד, ומ"מ לכתחלה נוהגים בכל המקומות לומר משיב הרוח בהזכרה שמזכירים בימות הגשמים, שאומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, שהרי זה מועיל אז לנגב את לחות הארץ שהוא מרובה כפי שמביא שם המשנה ברורה וכפי שלמדנו זאת מדברי הר"ן, ולכן בטל אם הוא הזכיר אותו בימות הגשמים או שלא הזכיר אותו בימות החמה אין מחזירין אותו, וזה שוב מטעם זה, מכיון שטל הוא מהדברים שאינם נעצרים, ולשיטת מנהג בני ספרד ומנהג הרבה קהילות שנוהגים לכתחלה בימות החמה לומר מוריד הטל, אעפ"כ אם הוא לא הזכיר מוריד הטל אין מחזירים אותו כיון שלא חייבו חכמים להזכיר מוריד הטל, וגם לא בימות הגשמים, אם הוא הזכיר מוריד הטל בהזכרה על אף שלא צריך להזכיר גם לא מחזירים אותו, והרמ"א אומר, ואנו בני אשכנז לא מזכירים טל לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, רק אומרים בימות החמה "ורב להושיע, מכלכל חיים וכו', ולא אומרים מוריד הטל, ומנהג בני ספרד שאומרים מוריד הטל בימות החמה ובימות הגשמים אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, שאילו מנהג בני אשכנז לפי מה שהרמ"א מביא שבימות הגשמים כדברי המשנה אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, אבל מוריד הטל בימות החמה לא אומרים, ורק בשאלה המנהג הוא לבקש גם על טל והוא מפני שאנו מקשים שיהיה לברכה, כי יש טל שאינו לברכה, ובימות החמה אף בשאלה אין אנו אומרים טל.

ובדיעבד אומר המשנה ברורה להלכה, אם אמר בימות החמה בין בהזכרה ובין בשאלה כמו שהוא אמר ותן טל ולא הזכיר מטר, לכולי עלמא אין מחזירים אותו.

ובסעיף ד', אם אמר מוריד הגשם בימות החמה מחזירים אותו וחוזר לראש הברכה, והרמ"א מוסיף שגם אם הוא הזכיר גשם עם טל גם כן מחזירים אותו, וזה כדברי הר"ן אליבא דהרי"ף וכך סוברים הרמב"ם ועוד ראשונים שמכיון שהוא הזכיר גשם זה הקללה והקלקול שבגללה צריך להחזיר אותו בימות החמה ולא מועיל אפילו אם הוא הזכיר גם טל.

ובסעיף ה', בימות הגשמים אם לא אמר מוריד הגשם מחזירים אותו, אבל זה דווקא אם הוא לא הזכיר טל, אבל אם הזכיר טל אין מחזירים אותו, כלומר אם הוא אמר מוריד הטל אין מחזירים אותו, זה מה שמבואר לפסק הלכה בהלכות תפילה סימן קי"ד.

אומרת הגמרא, אמר רבא, מעלי תלגא לטורי כחמשה מטרי לארעא השלג מועיל להרים כמו חמשה גשמים לקרקע, ורש"י מוסיף שכל שכן לבקעה, אלא בהרים אין להם גשמים אלא שלג, שהגשמים יורדים למטה ואין ההר שותה מהם, לכן הוזכר השלג כשהוא טוב להר, אבל כל שכן שהוא טוב לבקעה, ועוד, שלג שבעמקים הוא נמס והולך מפני החום ששולט שם והוא נהיה כמו מים, אבל כשהוא בהרים אז הוא קרוי שלג והוא חשוב וטוב כמו חמשה פעמים גשם, שנאמר כי כתוב (איוב ל"ז) כי לשלג יאמר הוא ארץ, וגשם מטר, וגשם מטרות עזו, הרי שוזכרו כאן חמשה פעמים גשם, כי כך משמעות הפסוק "כי לשלג יאמר הוא ארץ" כשהוא יאמר לשלג שהוא יהיה בארץ, הרי זה כגשם מטר וגשם מטרות, אם כן "גשם" שזה אחד, "מטר" זה שנים, "וגשם" זה שלוש, "מטרות" שזה לשון רבים זה שתים, הרי ביחד חמשה.

ואמר רבא, תלגא לטורי השלג הוא טוב להרים, מטרא רויא כלומר גשם היורד בכח לאילני הוא טוב לאילנות, מטרא ניחא גשם שיורד בנחת לפירי הוא יפה לפירות התבואה,

- דף ד' ע"א

עורפילא כלומר גשמים דקים שכך שמם עורפילא אפילו לפרצידא דתותי קלא מהניא ליה אפילו הגרעין שתחת הגוש של הקרקע מועיל הגשם הדק לגרעין להתחיל לבצבץ ולעלות מיד, וכפי שתוס' מוסיפים שזה כמו חיטה הנמצאת מתחת לקרקע.

שואלת הגמרא מאי עורפילא למה הגשם הזה באמת נקרא עורפילא, עורו פילי פילי זה סדקים, כלומר הגשם הזה סותם את סדקי הארץ, לשון שני אומר רש"י שזה מלשון לעורר, שהגשם הזה מגדל ומצמיח את הגרעינים העומדים בסדקי הקרקע, אם כן עורו כלומר מעוררים ומצמיחים, פילי, את אלו הגרעינים העומדים בסדקי הארץ.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רבא, האי צורבא מרבנן, מפרש **רש"י בחור חריף מלשון ביעי דצריבן (ביצה דף ז' ע"א) שפירושם ביצים מבושלות כל צרכן, כמו צרבת, כויה, משא"כ תלמיד חכם זקן אינו נקרא צורבא, רק קוראים לו ההוא מרבנן, דמי לפרצידא דתותי קלא הבחור חריף הזה דומה לגרעין הנמצא מתחת לגוש עפר, (קלא פירושו רגב עפר), דכיון דנבט נבט שכמו שהגרעין כשהוא מתחיל לבצבץ ולעלות הוא עולה למעלה כך תלמיד חכם כיון שיצא שמו הוא הולך וגדל למעלה.**

הרי שרש"י פירש צורבא מרבנן בחור חריף, ואילו המהרש"א מביא בשם הערוך שצורבא זה מלשון חוזק, חוזק תלמידי חכמים.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח צורבא מרבנן כשהוא כועס, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, מפרש **רש"י שיש לו רוחב לב מתוך תורתו, מתוך שהוא למד תורה לבו רחב, ומשים ללבו (הוא לוקח לתשומת לבו) יותר מאשר בני אדם, ולכן הוא כועס, ולמה הוא אומר זאת, אומר רש"י להשמיענו שחייבים לדון אותו לכף זכות, שנאמר** (ירמיהו כ"ג) **הלוא כה דברי כאש נאם ה', הרי שדברי תורה הם כמו אש ולכן צורבא מרבנן דרתח אורייתא קא מרתחא ביה.**

ומפרש המהרש"א, לפי שהכעס הוא מהמדות הגרועות, לכן אמר שיש לדון את התלמיד חכם לכף זכות, שהתורה שהיא דבר רוחני דומה לאש כמו שנאמר "אש דת למו", שהתורה היתה כתובה לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה, וכשתעבור התורה בגוף התלמיד חכם היא מרתיחה את הגוף ומביאה אותו בטבע לידי כעס שמרתיח את הלב, ולכן צריך לדון אותו לכף זכות, ואעפ"כ על אף שזה כאש שמחמם את כל גופו הגמרא תסיים ותאמר שצריך הוא ללמד עצמו ולהרגיל עצמו להיות בניחותא.

ואמר רב אשי, כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל, אומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רש״י אם הוא לא קפדן וקשה כמו ברזל, **אינו תלמיד חכם, שנאמר** (ירמיהו כ״ג) **וכפטיש יפצץ סלע** הרי שהתורה נמשלה לפטיש של ברזל המפוצץ סלע.

אמר ליה רבי אבא לרב אשי, אתון מהתם מתניתו לה אתם לומדים את זה מהפסוק בירמיהו שמדבר על הדברי תורה שהם כפטיש שיפוצץ סלע, **אנן מהכא מתנינן לה** ואילו אנחנו לומדים את זה מפסוק בתורה, **דכתיב** (דברים ח׳) **ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה אלא בוניה,** בוניה הם התלמידי חכמים, ומסביר רש״י שהם מקיימי העולם בבינינהו, כלומר התלמידי חכמים הם הנקראים בנאים, כי הם בונים ומקיימים את העולה, העולם מתקיים בזכות התורה שהתלמידי חכמים לומדים, וכדברי הגמרא בשבת קי״ד שלכן הם נקראים בניך, אל תקרי בניך אלא בוניך, שהם נקראים בנאים כי הם בונים את קיומו של העולם, והתורה אומרת שבוניה בם ברזל.

אמר רבינא, אפילו הכי אפילו שאמרנו שהתלמיד חכם הוא קפדן וקשה כברזל, ושהתלמיד חכם אורייתיה דקא מרתחא ביה, **מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא** צריך האדם להרגיל וללמד את עצמו לדבר בניחותא, **שנאמר** כי **כתוב** בפסוק (קהלת י״א) **והסר כעס מלבך וגו׳.**

וכדברי המהרש״א, שירגיל את עצמו כדי להרחיק את עצמו ממדה הרעה הזו הגם שהוא תלמיד חכם.

אומרת הגמרא, **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, שלשה שאלו שלא כהוגן,** (ורש״י מסביר שלכן מובא כאן המאמר הזה, משום דברי ר׳ ברכיה שמדבר לענין גשמים שבהם גם כן ישראל שאלה שלא כהוגן שהקב״ה הבי לה כהוגן, לכן מובא קודם המאמר הזה של שלשה ששאלו שלא כהוגן), **לשנים השיבוהו** (גי׳ יעבץ השיבום) **כהוגן, לאחד השיבוהו שלא כהוגן, ואלו הן, אליעזר עבד אברהם, ושאול בן קיש** הכוונה לשאול מלך ישראל, **ויפתח הגלעדי.**

והגמרא מסבירה, **אליעזר עבד אברהם, דכתיב** כי כתוב בפסוק (בראשית כ״ד) ״ובנות אנשי העיר יוצאות״ ולאחר מכן הוא אמר **והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך וגו׳** אותה הוא יקח כאשה ליצחק, **יכול אפילו חיגרת אפילו סומא,** לכן השאלה הזאת נחשבת כשאלה שהוא שאל וביקש שלא כהוגן, שהרי הוא היה מנחש לומר שהנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך היא זו שהוא יקח כאשה ליצחק ויכול להיות שהיא תהיה חיגרת (צולעת), או סומא (עיורת), כי הוא לא פירש בשאלתו, ואפשר שהיא תהיה בעלת מום ולא יבין בה אליעזר להרגיש שהיא בעלת מום והוא יקח אותה, **השיבו כהוגן ונזדמנה לו רבקה** אלא שהקב״ה השיב לה כן כהוגן וזימנו לו את רבקה שהיא באמת זו שראויה היתה להיות אשתו של יצחק.

שאול בן קיש גם הוא ביקש שלא כהוגן, **דכתיב** (שמואל א׳ י׳׳ז) **והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עושר גדול, ואת בתו יתן לו,** שאול היה מכריז לומר שזה שיכה את גלית שהיה עומדת כנגד מערכות ישראל ומחרף ומגדף מי שיכה אותו, הוא המלך שאול יעשיר אותו לעשות אותו עשיר גדול, ואת בתו הוא יתן לו לאשה, **יכול אפילו עבד אפילו ממזר** יכול היה להיות שזה שיכה את גלית יהיה עבד או **יהיה ממזר, ואיך שאול אומר מראש שהוא יתן לו את בתו לאשה, ובכל זאת השיבו כהוגן ונזדמן לו דוד שדוד הוא זה שהרג את גלית ושאול נתן לו את בתו לאשה.**

ושואלים התוס׳, למה אצל אליעזר עבד אברהם הגמרא אמרה יכול אפילו חיגרת אפילו סומא, ולמה הגמרא לא נוקטת אצל אליעזר עבד אברהם כמו אצל שאול יכול אפילו ממזרת או שפחה, ואמר רש״י משום שלגבי אליעזר לא שייך עדיין ממזרת שהרי עדיין לא ניתנה תורה, כי זה היה לפני מתן תורה, אי נמי אצל אשה לא דייק עלמא אלא ליופי, ולכן הבקשה שלא כהוגן שהיתה אצל אליעזר שביקש ושאל שלא כהוגן זה במה שהוא לא יכול היה לדעת אם היא תהיה בעלת מום, ולכן הגמרא נקטה יכול אפילו חיגרת או סומא.

ושוב שואלים התוס׳, איך הגמרא אומרת שאליעזר שאל שלא כהוגן, הרי הוא לא אמר אלא ״אשר אומר אליה הטי נא כדך״, ואם הוא יראה שהיא תהיה חיגרת או סומא הוא לא יאמר לו הטי נא כדך, כי הוא הרי לא אמר שכל נערה שתהיה הראשונה אותה הוא יקח לאשה, הוא רק אמר שהנערה אשר תצא והוא יאמר לה הטי נא כדך אם היא תקבל את ההצעה שלו ותאמר שהיא תשקה אותו והיא תאמר ״וגם לגמליך אשקה״ זה יהיה סימן שזו האשה ״אשר הוכחת לעבדך״ שהיא תהיה אשתו של יצחק, אבל אם הוא יראה שהיא חיגרת או סומא הוא בכלל לא ישאל אותה הטי נא כדך.

ועונים התוס׳, ויש לומר שהכי פירושו, יכול אפילו חיגרת ואפילו סומא הכוונה בלי שהוא יבחין בזה, שאפילו חיגרת אם יהיה לה אפילו רגל של עץ רגל תותבת והוא לא יהיה רואה את זה, בכל זאת הוא יקח אותה, או סומא כגון שיש לה עינים יפים אבל אינו רואה כלל, וזה נרמז גם בדברי רש״י, שרש״י אומר שאפשר שהיא תהיה בעלת מום ולא יבין בה אליעזר ויקחנה, ולכן השאלה שלו נחשבת שאלה שלא כהוגן.

המהרש״א אבל ביאר, שהתירוץ שתוס׳ תירצו שלכן לא אמרה הגמרא שהשאלה של אליעזר שלא כהוגן היתה משום שיתכן שתזדמן לו ממזרת או שפחה, משום שלגבי אליעזר עדיין לא שייך ממזרת כי לא ניתנה תורה, שואל המהרש״א הרי הגמרא אומרת ביומא בדף כ״ח שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה, והאבות קיימו כל התורה כולה לפני שניתנה, אם כן יכלה הגמרא כן לשאול אולי תזדמן לו ממזרת או שפחה.

אלא שהמהרש״א מוסיף ושואל למה הגמרא לא אומרת שהוא שאל שלא כהוגן שמא היא לא תהיה ממשפחת אברהם, והרי אברהם אבינו השביע אותו ואמר לו ״כי אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני משם״, ואיך הוא מנחש לומר שהנערה שהוא יאמר לה הטי נא כדך היא תהיה זאת שראויה להיות אשתו של יצחק, הרי צריך שהיא תהיה ממשפחת אברהם כפי שאברהם השביע אותו.

ומתרץ המהרש״א, שעל זה התחנן אליעזר בתפילה, שבה הוא אמר ״ובה אדע״ שהוא לשון תחינה, תודיע לי בה כי עשית לי חסד אם אברר שהיא תהיה ממשפחתו של אברהם, כמו שרש״י פירש בחומש, ולפי זה אומר המהרש״א יש גם כן לתרץ קושית התוס׳, שמכיון שאליעזר בתפילתו התחנן וביקש שהיא תהיה ממשפת אברהם, ממילא היא גם לא תהיה ממזרת או שפחה, שהרי משפחת אברהם בחזקת מיוחסים היו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עוד מתרץ המהרש"א, שאמנם נפרש לפי מה שמשתמע מהסיפור שאליעזר מספר אל לבן ובתואל, שהוא לא נתן את הצמידים על ידיה של רבקה עד שהגידה לו קודם בת מי היא, והוא לא סמך את עצמו על ניחוש בזה שהוא אמר לה השקיני מים מכדך, ואע"פ שבסיפור המעשה התורה מקדימה לומר "ויקח האיש נזם" ואח"כ הוא שאל אותו "ויאמר בת מי את", אומר המהרש"א נאמר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, וכפי שאליעזר כשהוא מספק להם הוא מקדים לומר "ואשאל בת מי את" ואח"כ "ואשים את הנזם על אפה" משום שאליעזר ודאי לא סמך עצמו על הניחוש שלו, וכדברי התוס' בפרק גיד הנשה בחולין דף צ"ו, שאם לא כן הרי יהיה קשה איך אליעזר היה מסתמך על הניחוש למאן דאמר שסובר שגם בני נח הוזהרו על הכישוף, וכל האמור בפרשה זו, ואיך ניחש אליעזר, אם כן שאליעזר קודם שאל בת מי את כדי לדעת האם היא ממשפחת אברהם וממילא הוא כבר ידע שהיא לא ממזרת, שהרי על הניחוש שלו הוא לא סמך כלל, ועל זה מוסיף המהרש"א ואומר אם כן איך שייך להקשות על חיגרת וסומא הרי קודם הוא ראה אותה, על זה הרי כבר תירצו התוס' שאפשר שיהיה לה רגל של עץ, וסומא אפשר שיהיה לה עינים יפות ולא תראה כלל ואליעזר לא יבין, וכמו שרש"י פירש הוא לא ירגיש לה שהיא בעלת מום.

הרי שלמדנו אלו הם השנים שעל אף שהם ששאלו שלא כהוגן השיבו להם כהוגן זה אליעזר עבד אברהם ושאול בן קיש, ויפתח הגלעדי הוא השלישי שהוא שאל שלא כהוגן, ובאמת השיבו לו גם כן שלא כהוגן, ובאמת השיבו לו גם כן שלא כהוגן.

מסבירה הגמרא, **יפתח הגלעדי, דכתיב** כי כתוב בפסוק (שופטים י"א) שהוא נדר נדר כשהוא יצא למלחמה, **והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי וגו'** שזה הראשון שיצא לקראתו כשהוא יחזור מן המלחמה, הוא יקריב אותו להיות קרבן, **יכול אפילו דבר טמא** אומר רש"י כלב או חזיר אם יזדמנו לו הוא יקריב אותם להיות קרבן, הרי שהשאלה שלו היתה שאלה שלא כהוגן, **השיבו שלא כהוגן, נזדמנה לו בתו** שהרי בתו של יפתח היא זו שיצאה לקראתו כמו שמסופר בפסוקים, והוא היה צריך לקיים את נדרו כדי להקריב אותה קרבן, הרי שבאמת השיבו לו שלא כהוגן.

והיינו דקאמר להו נביא לישראל, (ירמיהו ח') **הצרי אין בגלעד, אם רופא אין שם,** מסביר רש"י מכיון שהנביא אומר והפסוק מגלה לנו לומר "הצרי אין בגלעד" אלמא שלא היה דבר זה רצוי קמיה שמיא, שהקב"ה לא היה מרוצה מזה, משום שהרי הנביא צועק על זה "הצרי אין בגלעד" וכי אין תרופה בגלעד, והכוונה לפנחס שהיה שם והיה יכול להתיר את נדרו של יפתח, אלא שיפתח לא רצה ללכת אצל פנחס, והטעם למה הוא לא רצה ללכת הרי מפורש (וברש"י בעין יעקב זה מפורש בהרחבה, והב"ח באות ד' מוסיף את זה בלשון רש"י) שיפתח לא רצה ללכת אצל פנחס מתוך גסות רוחו, אמר לא אלך אצלו, שאני שופט ונגיד, כי הרי יפתח היה שופט ממונה על ישראל ועל כן הוא לא רצה ללכת לפני פנחס, ופנחס לא היה רוצה לבוא אצל יפתח בגלל שהוא נביא, כך מפורש בבראשית רבה בפרשת חיי שרה, וזה מה שאומר הנביא הצרי אין בגלעד, וכי לא היתה אפשרות של **רפואה לנדר שנדר יפתח, הרי יכלו להתיר הנדר.**

וכך התוס' מביאים את אריכות הלשון הזו שהב"ח תיקן בלשון רש"י, ויותר מזה ממשיכים תוס' בלשונם מלשון המדרש (וכפי שמצויין שזה נמצא במדרש רבה סוף סדר בחוקותי) שפנחס אמר יפתח יבוא אלי שהרי אני נביא ועל ידי היא תהיה פטורה, שאני הייתי מורה ומתיר את הנדר ופוטר אותה, ולבסוף כיון שיפתח לא הלך אל פנחס ופנחס לא הלך אל יפתח, גם יפתח נענש וגם פנחס נענש, יפתח נענש שנפלו איבריו קודם מיתה, כמו שכתוב "ויקבר בהרי גלעד" ש"בהרי" זה לשון רבים, שבכל מקום נשרו לו חלק מהאיברים והיו צריכים לקבור אותם, ופנחס נענש כי כתוב "לפנים היה ה' עמו" משמע שלאחר מכן אחרי המעשה הזה הוא נענש ושוב לא התקיים בו מה שנאמר "לפנים ה' עמו".

הרי שלמדנו מפסוק זה שלא היה ניחא קמיה שמיא הנדר של יפתח, ולכן זה נקרא שהשיבו לו שלא כהוגן.

וכתיב וכתוב עוד פסוק שם (ירמיהו י"ט) **אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי,** כך כתוב שם בפרשת בקבוק "ובנו את במות הבעל לשרוף את בניהם באש", שהקב"ה אומר על ידי הנביא שישראל היו בונים את במות הבעל כדי לשרוף את בניהם באש אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי, שלא תאמרו הלא צוה כמו כן הקב"ה ליפתח להקריב את בתו לקרבן, ומישע מלך מואב שהקריב את בנו בכורו, ואברהם אבינו שהקריב בעקידה את יצחק בנו, על זה אומר הנביא שזה מה שהם עושים להקריב את בניהם באש אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. **אשר לא צויתי, זה בנו של מישע מלך מואב, שנאמר** (מלכים ב' ג') **ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו** כלומר שהיה מעותד להיות המלך במקומו **ויעלהו עולה** והוא הקריב אותו לקרבן עולה, אומר הנביא "כי מעולם לא צויתי" אני לא צויתי למישע לשרוף את בנו באש, ומישע הקריב את בנו הבכור על החומה להיות קרבן עולה והוא נתכוון לשמים, כי כסבור היה לרצות להקב"ה בקרבן זה שהוא הקריב את בנו הבכור.

ולא דברתי, (זה) [זו בתו של] יפתח, שהנביא אומר מעולם לא דברתי אל יפתח את הענין הזה, ורש"י מביא את הפסוק "מימים ימימה ותהי חק בישראל", ורש"י אומר ובתרגום הוא מזכיר את פנחס לגנאי ויפתח לגנאי על שלא הלכו זה אצל זה כדי להתיר את הנדר, אלמא מזה יש להוכיח שלא היה הקב"ה רוצה בבתו של יפתח להקריב אותה לקרבן, שהרי הוא מזכיר אותם לגנאי על שלא הלכו זה אצל הזה לבטל את הנדר, ואם כן הפסוק כשהוא אומר "ולא דברתי" פירושו מעולם לא דברתי אל יפתח שיקריב את בתו לפני לקרבן.

ולא עלתה על לבי, זה יצחק בן אברהם, כלומר כאן אי אפשר לומר שהקב"ה לא צוה, אצל מישע מלך מואב הקב"ה מעולם לא צוה לו להקריב לפניו את בנו הבכור, ואצל בתו של יפתח הקב"ה מעולם לא דיבר אל יפתח להקריב לו את בתו לקרבן, אבל אצל אברהם זה רק "ולא עלתה על לבי", שהרי ודאי הקב"ה כן צוה לו, הוא הרי אמר לו "והעלהו שם לעולה", אבל אומר הקב"ה כביכול מעולם לא עלתה על לבי לשחוט את בנו, ולא היה זה אלא כדי לנסות את אברהם אבינו מפני קטיגוריו, מפני השטן שהיה מקטרג עליו, וכדברי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הגמרא בסנהדרין דף פ"ט ע"ב על הפסוק בתחלת העקידה "ויהי אחר הדברים האלה" אחר דבריו של שטן שהיה אומר שמכל הסעודות שעשה אברהם אבינו לא הקריב לפניך אפילו קרבן אחד, ואמר הקב"ה הרי אפילו אם אני אצוה עליו להקריב את בנו הוא מוכן להקריב, אבל זה היה רק לנסות אותו ולא שעלתה על לבי שהוא באמת ישחט אותו, וכפי שחז"ל אומרים שהקב"ה אמר לו, אמרתי לך רק "והעלהו שם לעולה" אסקהו ואחתהו, פירושו תעלה אותו ואח"כ תוריד אותו, ומעולם לא עלתה על לבי לומר שהוא באמת יקריב אותו לקרבן.

ורש"י מביא כאן שיש כאלו שלא גרסו את הפסוק "ולא עלתה על לבי", כי הם טעו בפסוק אחר שלא כתוב שם רק "אשר לא צויתי ולא דברתי" שזה הפסוק בירמיהו פרק ז' פסוק כ"א, אבל בפסוק שבירמיהו פרק ח' שעל זה רש"י הקדים שזה בפרשת בקבוק, שם כתוב כל השלשה, "אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי", אלא שבסדר הדברים שכאן אצלנו בגמרא "אשר לא צויתי" מתייחס לבנו של מישע מלך מואב, "ואשר לא דברתי" לבתו של יפתח, "ולא עלתה על לבי" ליצחק בן אברהם, הרי שבמדרש תנחומא מביא רש"י שם דורשים "אשר לא צויתי" זו בתו של יפתח, אע"פ שצויתי לו תורה ומצוות אבל מצוה זו לא צויתי עליו, ולכן מתייחס הלשון של "לא צויתי" לדעת המדרש תנחומא ליפתח שהוא היה ישראל שצווה על ידי הקב"ה בתורה ומצוות, אלא שהקב"ה אומר שמצוה זו להקריב את בתו לא צויתי עליו, והפסוק "ולא דברתי" מתייחס לבנו של מישע מלך מואב, והלא מישע מלך מואב נכרי הוא, הוא היה גוי, ולא חולין היא, כלומר וכלפי שמיא נקרא כדבר חולין שהקב"ה ידבר איתו אפילו דיבור בעלמא, לכן המדרש תנחומא מייחס "את אשר לא צויתי" לבתו של יפתח, ו"את אשר לא דברתי" למישע מלך מואב.

אלא שבענין זה האם הנדר של יפתח חל ובאמת היה מחוייב להרוג את בתו כדי להקריב אותה כפי שהוא נדר להיות קרבן או שמא הנדר שלו בכלל לא חל, הרי המהרש"א העיר כבר, שבמדרש בבראשית רבה מדמה המדרש את מה שבתו של יפתח יצאה לקראתו שהיא אדם כמו שזה דבר טמא שאינו ראוי לקרבן, ובלשון המדרש שהביא המהרש"א כתוב ואפילו הקדש דמים לא היה יפתח חייב, וכמו שלדמנו במשנה שאם הוא אמר על בהמה טמאה הרי עלי עולה לא אמר כלום, אומר המהרש"א שמדברי המדרש בבראשית רבה נראה שלא חל הנדר שלו כלל להקריב את הבת שלו לקרבן, אבל מהמדרש שרש"י הביא בשם הבראשית רבה על הפסוק "הצרי אין בגלעד" שהיה שם פנחס שהיה יכול להתיר את נדרו משמע שכן היה חל הנדר, וזה סותר את מה שמשמע בבראשית רבה שהנדר לא חל, והמהרש"א משאיר זאת בצריך עיון.

ומן הענין להביא כאן את דברי הרמב"ן בסוף פרש בחקותי על הפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", לומד הרמב"ן שכאן אמר הפסוק שהמחרים מן האדם דברים שאינו שלו, כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר "אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם" ימותו כל האדם הנמצא בהם, והטעם שאין דעתו של הנדר לתת אותו לכהנים, רק שיהיה הכל אסור בהנאה, כי מתכוון להכרית את האויבים ולכלותם, ומזה מובן מה שהיה אצל אנשי יבש גלעד שעברו על שבועות הקהל ולא באו אל המצפה, ומסופר בשופטים (כ"א י') "וישלחו שם העדה שנים עשר אלף איש מבני החיל, ויצוו אותם לאמר לכו והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרב", שיהרגו את כולם, ואין הסברא נותנת שעשו כל העדה רעה כזאת להמית אנשים רבים מישראל שאינם חייבים מיתה, ופנחס היה שם ועל פיו נעשה כל הענין ההוא, אלא שמכיון שכך הם נדרו להחרים ולהרוג את כל האויבים כשהם ינצחו, לכן באמת חל הנדר שלהם, וזה משמעות הפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת".

ומסיים הרמב"ן לענייננו, וזו היתה טעותו של יפתח בבתו, כי חשב כאשר חרם נגיד ישראל (כי הוא היה הרי שופט ונגיד) חל, וקיים להמית את האנשים או שמי שעובר על חרמו חייב מיתה, כך הוא באמת הדין, והוא היה טועה לומר שאם נדר בעת מלחמה לעשות מאיש או אנשים זבח יחול נדר, כמו שחל מה שהשופט הנגיד נדר להכרית את מי שינצחו במלחמה ולהרוג כמו כן אם הוא נודר בעת המלחמה להקריב קרבן מאיש או אנשים שיחול הנדר, והוא לא ידע כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכלות אותם או על מי שעובר על גזירתם ותקנתם שצריך להרוג אותו, אבל שיחול הנדר לעשות עולה מדבר שאינו ראוי לה' חס וחלילה, אומר הרמב"ן שלכן אמר בבראשית רבה וזה בפרשה ס' סימן ג', שאפילו הקדש דמים לא היה חייב, כדברי המהרש"א בשם המדרש, ונענש בדם בתו.

והרמב"ן נוקט בפשיטות שיפתח אמנם הקריב את בתו לקרבן, אלא שזו היתה טעות, שבאמת אין שום נדר כזה לנדור על אדם שהוא יהיה לקרבן.

ואומר כאן רש"י, ובאגדה קא חשיב כלב בהדייהו, המדרש מונה גם את כלב בין אלו ששאלו שלא כהוגן, כי כלב אמר "אשר יכה את קרית ספק ולכדה", כשכלב הגיע לכבוש את קרית ספר מסופר בתנ"ך בתחלת ספר שופטים שהוא אמר מי שילכוד את העיר קרית ספר הוא יתן לו את בתו עכסה לאשה, ולכן גם זה היה שלא כהוגן, ורש"י מסביר למה ר' יונתן שר' שמואל בר נחמני אומר בשמו ששלשה שאלו שלא כהוגן, למה הוא לא מונה אצלנו בגמרא את כלב בין אלו ששאלו שלא כהוגן, משום שהגמרא בתמורה דף ט"ז מסבירה את הפסוק שמה שהוא אמר ללכוד את קרית ספר אין הכוונה לנצח וללכוד את העיר, אלא שידע להחזיר את ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, ואם כן לא היה המקום לחשוש שתשרה רוח הקודש על עבד ועל ממזר, וכדברי הגמרא בנדרים דף ל"ח שאין השכינה שורה אלא על המיוחסים שבישראל, וממילא לא היה מקום לחשש שמא זה יהיה עבד או ממזר שאינו מיוחס.

וכך הסביר גם המהרש"א בד"ה שלשה שאלו שלא כהוגן, שמכיון שכלב היה בכוונתו שמי שיחזיר את אותם הלכות לא היה מקום לחשוש שזה יהיה ממזר או עבד, שהרי כיון שהוא יחזיר את ההלכות ודאי שברוח הקודש הוא יחזיר אותם, ואין השכינה שורה אלא על המיוחסים שבישראל.

וגם התוס' בד"ה שלשה שאלו שואלים את השאלה למה לא מונים את כלב בן יפונה, ומתרצים בתירוץ ראשון כוונתם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כדברי רש"י שמכיון שכוונתו של כלב היתה שמי שיכול לחזור את אותם הלכות ששכחו בימי אבלו של משה אתן לו עכסה בתי, והתוס' לא סיימו אלא ודאי כוונתם כמו רש"י שאז אין לחשוש שזה יהיה עבד או ממזר כי צריך שיהיה שורה עליו רוח הקודש ואין השכינה שורה אלא על המשפחות על המיוחסים שבישראל, ואומרים התוס', ויש מפרשים שלכן היא נקראת עכסה שכל הרואה אותה כועס על אשתו, וזה ודאי משום צניעות יתירה שראו בה, והיה כלב סומך שזכותה של בתו שהיא צנועה והזכות שלו תסייע שלא מזדווגים לה, כלומר האדם שצריך להיות בעלה על ידי שהוא ילכוד את קרית ספר לא יזדווג לה אלא כפי מעשיה, וכפי הגמרא בסוטה דף ב' שאין מזווגין לו לאדם אלא לפי מעשיו.

אומרת הגמרא, אמר רבי ברכיה (ובגלל מימרא זו של ר' ברכיה הקדימו בגמרא את המימרא של ר' שמואל בן נחמני אמר ר' יונתן כמו שהסברנו מדברי רש"י, כי המימרא הזאת שאנו עומדים ללמוד מר' ברכיה מדברת בענין גשמים), אף כנסת ישראל שאלה שלא כהוגן, והקדוש ברוך הוא השיבה כהוגן, שנאמר כי כתוב בנבואת הושע (הושע ו') ונדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מצאו, ויבוא כגשם לנו, הרי שהם ביקשו להיות כמו גשם, אמר לה הקדוש ברוך הוא, בתי את שואלת דבר שפעמים מתבקש ופעמים אינו מתבקש כלומר שלא תמיד מבקשים גשם, שהרי בקיץ הגשם הוא סימן קללה, אבל אני אהיה לך דבר המתבקש לעולם, שנאמר (הושע י"ד) אהיה כטל לישראל והרי טל מתבקש לעולם, אפילו בימות החמה, ועוד שאלה שלא כהוגן עוד דבר שכנסת ישראל שאלה שלא כהוגן, אמרה לפניו, רבונו של עולם (שיר השירים ח') שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך, אמר לה הקדוש ברוך הוא, בתי, את שואלת דבר שפעמים נראה ופעמים אינו נראה, כשאדם הוא ערום נראה הזרוע שלו וכנגד לבו ואינו נראה כשהוא לבוש, הרי שאת מבקשת דבר שלא תמיד לעין, אבל אני אעשה לך דבר שנראה לעולם, שנאמר בנבואת ישעיהו (ישעיהו מט) הן על כפים חקותיך, כלומר שהקב"ה חקק אותנו כדבר הנמצא חקוק על כף היד, וכף היד נראית כל שעה, שהרי היד נראית לעינים.

ואומר רש"י, ויש לומר שהמלה "על כפיים" הכוונה השמים (והמלה "על" כאן מיותרת כדברי הב"ח), שצורת אדם שהוא בכסא (כלומר כוונתו כדברי המהרש"א למה שאמרו חז"ל דמותו של יעקב אבינו חקוקה בכסא הכבוד, הרי שהקב"ה כביכול חקק את צורת אדם של כנסת ישראל בכסא הכבוד, ועל זה אמר הקב"ה על כפיים חקותיך, כלומר בשמים, וכן הפסוק "נשא לבבנו אל כפים" הכוונה לשמים, ומסיים רש"י שאת זה הוא שמע מפי רבו.

ומסביר המהרש"א ששתי בקשות אלו הם האחת לאחר השניה, לאחר שכנסת ישראל קודם ביקשה שיבוא כגשם לנו שהגשם הוא חיים לכל העולם, והקב"ה אמר לה אני אהיה כטל שאינו נעצר לעולם, על דבר זה שהקב"ה אמר אני אהיה כטל לישראל שאלה כנסת ישראל פעם שניה, שכפי שלמדנו לעיל בדף ג' תחלת ע"ב שטל לברכה כן נעצר, ואילו כשזוכים ישראל הטל הוא לברכה, ובהיפך המלה "טל" שהיא לברכה הופכת חלילה להיות "לט" שזה תרגום של המילה קללה, לטותא זה קללא, ואותם אותיות "טל" שהם לברכה עלולות חלילה להפך חלילה לקללה, וזו השיעור מלקות ל"ט כי פעולת הטל לברכה תיהפך לל"ט ולקללה, ועל זה שאלה כנסת ישראל במה שתהיה לנו כטל "שימני כחותם" כפי החותם של המלה "טל" ולא כחתימה שנעשית ממנה שאם לוקחים את האותיות והופכים אותם בחותם יצא בחתימה ל"ט, והמהרש"א האריך וביאר, אבל מסקנת דבריו היא שהקב"ה הבטיח לכנסת ישראל לעשות לה זכרון לטוב לך בדבר הנראה לעולם, שנאמר "הן על כפים" שזהו עבים העננים שהגשם והטל מהם, שהם יהיו לברכה, כיון שצורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד שזה לא משתנה לעולם.

ושואל כאן רש"י, גדעון ששאל למנוע טל מעל הארץ ורק בגיזה לבדה יהיה טל, למה זה לא נקרא שהוא שאל שלא כהוגן, ועונה רש"י שזה לא נקרא שלא כהוגן, כי מה תקלה יש אם יחסר העולם טל רק לילה אחת בלבד.

אבל התוס' לעיל בדף ג' ע"א כשהגמרא אומרת ואילו טל לא מיעצר, מפרשים, שאצל גדעון שמסופר בשופטים פרק ו' שהוא עשה וביקש מהקב"ה סימן שהקב"ה יעזור בידו, הרי כתוב שם כשהוא ביקש "יהי נא חורב אל הגיזה", כלומר הוא הניח חתיכת גיזה של צמר והוא ביקש שהגיזה הזאת תהיה יבשה, ועל הארץ יהיה טל, כתוב בפסוק "ויעש כן", הקב"ה קיים את מה שהוא ביקש, כי על הארץ היה טל ועל הגיזה היה יבש, אבל כשלאחר מכן הוא ביקש סימן הפוך ואמר שעל הארץ יהיה חורב (דהיינו יבש בלי טל) ועל הגיזה יהיה טל, כתוב "ויהי כן", ולא כתוב שהקב"ה "ויעש כן", והכוונה כשהפסוק אומר "ויהי כן" כלומר שאמנם כפי שהוא אמר על הגיזה היה הטל אבל לא כתוב "ויעש כן" שהיה משמע שעל הארץ גם נתקיים מה שהוא ביקש שיהיה יבש, משום שעל הארץ כן היה טל כי הטל לא נעצר, כך מפרשים התוס'.

ועוד אומרים התוס', ועוד מצאתי, כשאמרו "על כל הארץ יהיה טל" כתוב "ויעש אלקים כן" שהקב"ה מייחס את הפעולה שכך היה שיהיה טל על הארץ ורק הגיזה תשאר יבשה שכביכול הקב"ה עשה את זה, אבל כשהוא אמר "טל יהיה על הגיזה לבדה ועל כל הארץ יהיה חורב" שם כתוב "ויהי כן" ולא הזכיר בזה את שמו של הקב"ה שלא כתוב "ויעש אלקים כן", וטעמו, כי אין ה' יתברך מזכיר את שמו על הרעה, שהרי אם יהיה חורב על כל הארץ היתה רעת יושבי בה, הרי זה רעה לעולם, וכתוב בפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", שאיפה שמוזכר שמו של הקב"ה תחול הברכה, ולכן לא הוזכר שמו של הקב"ה על הבקשה של גדעון שנתקיימה שעל הארץ יהיה חורב, שיהיה יבש.

ותוס' מביאים, וכדומה לזה כתוב "ויקרא אלקים לאור יום, ולחושך קרא לילה", הרי שבאור כתוב "ויקרא אלקים" אבל בחושך לא הזכיר את השם יתברך, וכן אומרים תוס' בחמשה דברות האחרונות מ"לא תרצח" ואילך לא הזכיר השם יתברך,וכל אלו הכל הולך אל מקום אחד, משל למלך שבנה דירה נאה והניח לצייר מגינו (פירושו הסמל של המלך) לפני כל חדרי הבית, זולתי בית הכסא מקום הטינוף ששם לא מציירים את המגן את הסמל של המלך, כך גם להבדיל אלפי הבדלות לא הוזכר שמו של הקב"ה כביכול על הרעה.

הרי שבדברי התוס' לפי התירוץ הראשון לא יתכן שיתקיים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הבקשה של גדעון שלא יהיה טל על הארץ כי הטל לא נעצר וזה לא כדברי רש״י, אבל לפי הפירוש השני של תוס׳ משמע שאמנם נתקיימה הבקשה של גדעון שעל כל הארץ היה יבש, וזה כדברי רש״י אצלנו שאומר שאין בזה תקלה אם העולם יהיה נחסר טל לילה אחת, אבל אעפ״כ כיון שזה לא לברכה לא הוזכר על הבקשה הזאת שעל הארץ יהיה חורב שמו של הקב״ה.

למדנו במשנה, **אין שואלין את הגשמים כו׳** אלא סמוך לגשמים.

אומרת הגמרא, **סברוה** בני הישיבה היו סבורים, **שאלה והזכרה חדא מילתא היא** שמה שכתוב כאן ״אין שואלין את הגשמים״ הכוונה אין מזכירין את הגשמים, כלומר לא אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם אלא בסמוך לגשמים.

שואלת הגמרא, **מאן תנא** מי הוא התנא שסובר שרק בסמוך לימות הגשמים מזכירים אבל לא קודם לכן.

עונה הגמרא, **אמר רבא, רבי יהושע היא דאמר משעת הנחתו**, ר׳ יהושע כפי שלמדנו בדף ב׳ ע״ב סובר שמתחילים להזכיר גבורות גשמים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם משעה שמניחים את הלולב, כלומר מניחים את הלולב ביום השביעי של חג הסוכות, ושוב לא נוטלים אותו לברך, וביום השמיני דהיינו שמיני עצרת רק אז מזכירים גבורות גשמים, וזהו סמוך לגשמים, שהרי רק מן החג ואילך, כלומר לאחר שעבר הסוכות, אז הוא זמן הגשמים, שהרי גשמים בחג אינם סימן ברכה, אם כן הזמן שצריך להזכיר גבורות גשמים הוא רק בשמיני עצרת כי אז זה סמוך לגשמים.

אמר ליה אביי לרבא, **אפילו תימא רבי אליעזר** אפילו אם נאמר שזה כדברי ר׳ אלעזר הסובר שמיום טוב ראשון של חג הסוכות כבר מזכירים גבורות גשמים, לא קשה ואפשר להעמיד כדבריו את דברי המשנה, **שאלה לחוד והזכרה לחוד**, ההזכרה זה לומר ״משיב הרוח ומוריד הגשם״, בזה סובר ר׳ אליעזר שמתחילים מיום הראשון של חג הסוכות, ומה שכתוב כאן שצריך רק בסמוך לגשמים זה על השאלה דהיינו הבקשה של ״ותן טל ומטר״.

ואיכא דאמרי ויש האומרים את זה כשאלה, **לימא - דף ד׳ ע״ב**

רבי יהושע היא דאמר משעת הנחתו, כלומר לא גורסים סברוה שבני הישיבה היו סבורים שאלה לחוד והזכרה לחוד, שהרי זה לא בכלל משתמע מהמשנה, אלא הם אומרים שהשקלא וטריא היתה האם אמנם נאמר שהמשנה היא רק כר׳ יהושע שאומר משעת הנחתו.

ועונה הגמרא, **אמר רבא, אפילו תימא רבי אליעזר, שאלה לחוד והזכרה לחוד**, ועל אף שבהזכרה ר׳ אליעזר סובר שמיו״ט ראשון של סוכות מתחילים להזכיר, אבל שאלת גשמים זה רק בסמוך לגשמים.

למדנו במשנה, **רבי יהודה אומר, העובר לפני התיבה כו׳** ביום טוב האחרון של חג, האחרון, דהיינו מי שמתפלל לפני התיבה תפילת המוספין, מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, הראשון אינו מזכיר, מי שמתפלל תפילת שחרית עדיין אינו מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ויום טוב הראשון של פסח כדצריך להפסיק מלהזכיר, הראשון מזכיר, מי שמתפלל שחרית עדיין מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, והאחרון אינו מזכיר, מי שמתפלל תפילת המוספין הוא אינו מזכיר.

שואלת הגמרא, **ורמינהו** ממה שנלמד במשנה (לקמן בדף ה׳), **עד מתי שואלין את הגשמים**, כלומר בסוף תקופת ימות הגשמים כשצריך להפסיק בשאלה עד מתי כן שואלים את הגשמים, (ב״ח) [**רבי מאיר אומר עד שיצא ניסן**], **רבי יהודה אומר עד שיעבור הפסח**, (**רבי מאיר אומר עד שיעבור ניסן**) הרי שלדעת ר׳ יהודה כל ימי חול המועד עדיין שואלים גשם ואומרים ותן טל ומטר, ואילו כאן במשנה ר׳ יהודה אומר שרק בשחרית של יו״ט ראשון של פסח אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם ואילו במוסף שוב לא אומרים, ואיך לענין שאלה לבקש על גשם ולומר ״ותן טל ומטר״ אומר ר׳ יהודה עד שיעבור הפסח, כלומר שבימי חול המועד שבהם מתפללים את השמונה עשרה ברכות שבהם אומרים ותן טל ומטר עדיין שואלים על הגשמים.

עונה הגמרא, **אמר רב חסדא, לא קשיא, כאן לשאול כאן להזכיר, מישאל שאיל ואזיל** לשאול ולבקש ותן טל ומטר הוא ממשיך לשאול עד סוף חג הפסח, ובימי חול המועד הוא עדיין אומר ״ותן טל ומטר״, **להזכיר ביום טוב הראשון פסיק** ואילו המשנה אצלנו מדברת להזכיר גבורות בשמים שזה משיב הרוח ומוריד הגשם, את זה מפסיקים ביום הראשון.

אמר עולא, הא דרב חסדא, קשיא (משלי י׳) **כחומץ לשנים וכעשן לעינים**, זה לשון הפסוק במשלי, ועולא אומר שכמו שחומץ קשה ומזיק לשינים והעשן קשה ומזיק לעינים כך הסברא הזאת שאמר רב חסדא היא תמוהה וקשה, **ומה במקום שאינו שואל מזכיר** כלומר ביו״ט האחרון של חג בשמיני עצרת שאז הוא הרי לא מתפלל את תפילתו תפילת שמונה עשרה כמו בחול, ואין שאלה אלא בברכת השנים, כי רק בברכה של ברך עלינו מבקשים ותן טל ומטר, וממילא בחג שרק מתפללים שבע ברכות ולא שמונה עשרה ברכות לא מבקשים ושואלים ותן טל ומטר, ואעפ״כ הוא מזכיר גבורות גשמים, שהרי כך אמר ר׳ יהודה שהאחרון המתפלל תפילת המוספין ביו״ט שמיני של עצרת הרי הוא כבר מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם אע״פ שהוא עדיין אינו שואל, **במקום ששואל אינו דין שיהא מזכיר** אם בחולו של מועד של פסח כלומר בתפילות חול המועד לר׳ יהודה הוא עדיין שואל ״ותן טל ומטר״, אינו דין שהוא יצטרך להזכיר גבורות גשמים ולומר משיב הרוח ומוריד הגשם.

אלא אמר עולא, תרי תנאי אליבא דרבי יהודה, יש כאן מחלוקת של תנאים אליבא דר׳ יהודה, תנא אחד סובר כדברי המשנה לקמן בדף ה׳ שר׳ יהודה אומר עד שיעבור הפסח, ולפי דברי התנא הזה עד שיעבור הפסח שואלים ואומרים ״ותן טל ומטר כל ימי חול המועד של פסח״ ולתנא בזה באמת אליבא דר׳ יהודה כל שכן שמזכירין גבורות גשמים, והתנא השני סובר אליבא ר׳ יהודה שהשאלה של ״ותן טל ומטר היא רק עד הפסח״ וההזכרה משיב הרוח ומוריד הגשם שגם ביו״ט הוא יכול להזכיר, הוא מזכיר עדיין ביום טוב הראשון של פסח בתפילת יוצר שהיא תפילת שחרית ורק בתפילת המוספין הוא פוסק מלהזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ותן טל ומטר הוא כבר פוסק ממנחה של ערב פסח,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהרי במעריב ובשחרית של פסח לא מתפללים ברך עלינו ברכת השנים, ולא שייך שם ותן טל ומטר, ואם כן התנא במשנה הראשונה שאומר אליבא דר׳ יהודה שביו״ט של פסח הראשון מזכיר והאחרון אינו מזכיר, הוא באמת סובר שגם שאלת גשמים כבר הפסיקו במנחה של ערב פסח ויותר לא אומרים בחול המועד ״ותן טל ומטר״, והתנא במשנה השניה בדף ה׳ האומר אליבא דר׳ יהודה עד שיעבור הפסח זה לא רק על שאלה, אלא גם להזכיר גבורות גשמים גם יזכירו כל ימי חג הפסח.

רב יוסף אמר, מאי עד שיעבור הפסח, עד שיעבור שליח צבור ראשון היורד ביום טוב ראשון של פסח, רב יוסף מסביר שדברי המשנה הבאה שר׳ יהודה אומר עד שיעבור הפסח, שעד אימתי שואלים עד שיעבור הפסח, הכוונה עד שיעבור השליח ציבור, וזה כדברי ר׳ יהודה במשנה הראשונה, שהראשון מי שמתפלל שחרית מזכיר, והאחרון מי שמתפלל מוסף אינו מזכיר, וזה מה שהוא אומר עד שיעבור, הכוונה ששואלים ״ותן טל ומטר״ עד שיעבור השליח ציבור הראשון שיורד ביו״ט ראשון של פסח שהוא זה שמתפלל תפילת שחרית.

(השליח ציבור שמתפלל לפני העמוד, הוא נקרא תמיד היורד לפני התיבה, וכמו שרש״י הזכיר בראש השנה דף ל״ב שלכן הוא נקרא יורד כי היו מתפללים במקום נמוך).

אמר ליה אביי הקשה אביי לרב יוסף, **שאלה ביום טוב מי איכא** וכי בתפילת יו״ט שואלים על הגשם ותן מטר ומטר, וכי מתפלל תפילת חול שאתה אומר ״עד שיעבור הפסח״ שזה עד שהשליח ציבור יתפלל את התפילה הראשונה של יום טוב של פסח שזה תפילת שחרית, הרי ביו״ט אין שאלה של ״ותן טל ומטר״ כי לא מתפללים תפילת חול שיש בה את הברכה של ברכת השנים.

אמר ליה ענה לו רב יוסף, **אין** כן, **שואל מתורגמן**, כלומר המתורגמן בדרשה שהוא דורש הוא אומר את ברכת השאלה היא עצמה לבדה.

שואלת הגמרא, **וכי מתורגמן שואל דבר שאינו צריך לצבור** וכי המתורגמן שואל דבר שהציבור אינו צריך לו, כי כיון שזה כבר זמן ההפסקה אין זה אורח ארעא לשאול בציבור דבר שכבר לא צריכים, שהרי כבר לא צריכים לגשם, ולמה שהוא יזכיר בדרשה את הבקשה והשאלה על הגשם.

אלא אומרת הגמרא, **מחוורתא כדעולא** המחוור והנכון הוא לתרץ כמו שעולא תירץ שזו מחלוקת בין שני תנאים אליבא דר׳ יהודה.

רבה אמר, מאי עד שיעבור הפסח, עד שיעבור זמן שחיטת הפסח, רבא מתרץ שמה שכתוב כאן הפסח אין הכוונה לחג הפסח, אלא להקרבת קרבן הפסח, שבחצות יום יו״ד בניסן הוא זמן שחיטת הפסח, והיינו שעד שיעבור זמן תפילת יוצר (דהיינו תפילת שחרית) של ערב פסח עד אז עדיין מזכירים שאלה, כלומר עדיין אומרים ״ותן טל ומטר״, ובא ר׳ יהודה להשמיענו שבמנחה של ערב פסח שוב אין מתפללים תפילת ״ותן טל ומטר״, על אף שבתפילת מחנה של ערב פסח עדיין מתפללים תפילת חול מפסיקים מלומר ״ותן טל ומטר״, שבתפילת מנחה של ערב פסח שוב לא אומרים שאלה של ״ותן טל ומטר״, ואע״ג שעדיין מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם עד ליום המחר במוסף של יו״ט ראשון של פסח עד למוסף הרי עדיין אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, כלומר במנחה של ערב פסח בערבית של ליל פסח ולמחרת בשחרית של יום טוב ראשון של פסח עדיין יאמרו משיב הרוח ומוריד הגשם, הרי שהוא פוסק את השאלה שלא לומר יותר ״ותן טל ומטר״ עוד בתפילת מנחה של ערב יו״ט הראשון, וההזכרה שהוא יכול להזכיר ביו״ט הוא מזכיר עד תפילת מוסף של יו״ט הראשון, ובב״ח מוסיף לישנא אחרינא בדברי רש״י, שהוא פוסק את השאלה בתפילת ערבית של ערב יו״ט, אז הוא פוסק מלשאול ותן טל ומטר, ולמה כך שמפסיקים מלשאול ועדין ממשיכים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, על זה הוא מסביר **וכתחילתו כן סופו** כמו שבתחלתו כשהוא מתחיל להזכיר ולבקש על הגשמים הוא מזכיר תחלה ביו״ט הראשון של חג משיב הרוח ומוריד הגשם ואינו שואל על הגשמים את השאלה של ותן טל ומטר עד לאחר החג, כמו כן בסופו כשבאים להפסיק את הזכרת הגשם הוא אינו שואל במנחה של ערב יו״ט הראשון, ועדיין הוא ממשיך להזכיר עד מוסף של יו״ט הראשון, **מה תחילתו מזכיר אף על פי שאינו שואל, אף סופו מזכיר אף על פי שאינו שואל**, כמו שבתחלת יו״ט שמיני של עצרת הוא כבר מזכיר משיב הרוח אע״פ שהוא עדיין לא שואל ותן טל ומטר, כך כשהוא בא להפסיק הוא ממשיך עדיין להזכיר אע״פ שכבר הפסיק מלשאול.

אמר ליה אביי שאל אביי את רבה, **בשלמא תחילתו מזכיר, הזכרה נמי ריצוי שאלה היא**, מובן שבתחלתו הוא צריך להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, כיון שהזכרת גבורות גשמים גם היא נחשבת ריצוי של השאלה שתבוא לאחריה, לכן יש מקום להקדים ולרצות בהזכרת גבורות גשמים לפני שיתחילו בשאלה של ותן טל ומטר, **אלא סופו מאי ריצוי שאלה איכא** אבל בסוף למה הוא יזכיר, הואיל והוא כבר שוב אינו צריך לשאול מכאן ואילך ומכיון שהפסקת מאתמול ובמנחה של ערב פסח שוב לא בקשת ותן טל ומטר, הרי גילית דעתך שאתה לא מרוצה ואינך מעונין בגשם, אם כן למה שהוא יזכיר גבורות גשמים, הרי אין כבר צורך לריצוי.

אלא אומרת הגמרא, **מחוורתא כדעולא** מחוור ונכון הוא לתרץ כעולא, שאמנם זה מחלוקת של שני תנאים אליבא דר׳ יהודה.

ולהלכה מגמרא זאת הוכיח המגן אברהם הלכה שנוגעת למעשה, כפי שדן בה המגן אברהם באו״ח סימן קי״ז ס״ק ב׳.

לשון המחבר שם בסימן קי״ז ס״ק א׳ הוא, ושואלים, היינו שואלים ותן טל ומטר לבקש על הגשמים, עד תפילת המנחה של ערב יו״ט הראשון של פסח, ומשם ואילך פוסקים מלשאול, והרי ודאי שכך הם הדברים, שהרי בתפילת מעריב בליל יו״ט של פסח ובתפילת שחרית ביום ראשון של פסח אמנם אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, אבל זו לא תפילת חול שיש בה ברכת השנים לומר בה ותן טל ומטר, אם כן ממתי פסקו מלומר ותן טל ומטר, מתפילת המנחה של ערב יו״ט הראשון של פסח שזו היא התפילה האחרונה שבה מזכירים ותן טל ומטר ושואלים על הגשם, ומשם ואילך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פוסקים מלשאול.

אבל הטור נקט בלשונו ששואלים עד תפילת מוסף של יו״ט ראשון של פסח.

ושואל עליו הבית יוסף שהלשון אינו מדוקדק, שהרי בתפילת יו״ט לא שייך שאלה.

ואמר הב״ח, שיש נפקא מינה בזה במי שטעה והתחיל תפילת חול ביו״ט, כלומר בליל יו״ט של פסח או בשחרית של יו״ט של פסח הוא התחיל להתפלל תפילת חול, כלומר אמר ״אתה חונן״, והוא נזכר רק בברך עלינו, הרי ההלכה היא שהוא גומר את כל הברכה כמו שמבואר באו״ח סימן רס״ח, ואותו אדם אומר הב״ח שצריך הוא לומר ותן טל ומטר, לכן נקט הטור בלשונו ששואלים עד תפילת המוסף של יו״ט, שעל אף שאמנם כרגיל אין שאלה בתפילות של יו״ט אבל אם מי שהוא טועה ומתפלל תפילה של חול ואז הוא אמר ברך עלינו הוא צריך לומר ״ותן טל ומטר״, כי כל זמן שלא הגיעה תפילת המוספין של יו״ט כמו שמזכירים גבורות גשמים לומר ״משיב הרוח ומוריד הגשם״ סובר הב״ח כמו כן גם ״ותן טל ומטר״ במי שטעה והתפלל תפילה של חול הוא צריך להזכיר.

והמגן אברהם שואל על כך, והוא אומר שהרי מעיקר הדין מיד בתפילת ערבית של ליל פסח היה מן הצורך ומן הראוי לפסוק אפילו מלהזכיר ולומר משיב הרוח ומוריד הגשם, אלא משום שלא יהיו כאגודות אגודות לכן עדיין ממשיכים בתפילת ערבית שלא כולם באים לבית הכנסת ולא כולם ידעו שכבר פסקו מלהזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, לכן עדיין מזכירים גבורות גשמים בליל ראשון של פסח בתפילת ערבית, ומחכים עד מוסף שרק אז מפסיקים מלהזכיר גבורות גשמים, וכפי שמבואר בסימן קי״ד וכמו שלמדנו מדברי הירושלמי שלכן גם ביו״ט אחרון של סוכות מתחילים רק במוסף לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, כי בתפילת ערבית שלא כולם באים לבית הכנסת לא רצו להתחיל ולהזכיר כדי שלא יהיו אגודות אגודות, ובתפילת שחרית אם יזכירו משיב הרוח הם יהיו סבורים שעוד בערב גם הזכירו, וממילא לשנה הבאה הם יזכירו ושוב יהיו אגודות אגודות, אם כן בשאלה שלא שייך טעם זה של אגודות אגודות שהרי אדרבה הציבור לא אומר ותן טל ומטר.

אם כן אומר המגן אברהם לדינא שאפילו יחיד אינו שואל בתפילת ערבית, שאם הוא טעה והתפלל תפילה של חול הוא לא אומר ״ותן טל ומטר״, ומביא המגן אברהם ראיה מזה שלמדנו כאן בגמרא שהגמרא שאלה, שאלה ביו״ט מי איכא, וכוונת המגן אברהם שאם כדברי הב״ח שיחיד שטעה צריך להזכיר ולשאול ותן טל ומטר, מה הגמרא שואלת שאלה ביו״ט מי איכא, הרי יש בזה נפקא מינה גדולה, שבזה שאמר ר׳ יהודה עד שיעבור הפסח לפי האוקימתא של רב יוסף שהכוונה עד שיעבור שליח ציבור המתפלל שחרית ביו״ט ראשון של פסח שעדיין לא פסקו מלשאול, הכוונה שיש נפקא מינה בזה למי שטעה והתפלל תפילה של חול שהוא עדיין צריך לומר ותן טל ומטר עד שיעבור השליח ציבור את התפילה של שחרית של יו״ט ראשון של פסח, אלא ודאי שבתפילת יו״ט שאין בה שאלה אפילו אם יחיד טעה והתפלל תפילה של חול הוא גם לא שואל ״ותן טל ומטר״ כיון שהציבור כבר פסקו מלשאול ״ותן טל ומטר מתפילת המנחה של ערב פסח״, ועל כן הוכיח מזה המגן אברהם שאמנם כיון שפסקו מלומר במנחה של ערב פסח ותן טל ומטר על אף שעדיין אומרים משיב הרוח ומוריד הגשם עד למוסף של פסח, לכן בליל יו״ט של פסח ובשחרית יו״ט ראשון של פסח גם אם מי שהוא טעה והתפלל תפילת שמונה עשרה שהיא תפילה של חול הוא אינו אומר ותן טל ומטר.

והוא הדין כשחל זמן השאלה, וכפי שנלמד בסוגיא הבאה ממתי מתחילים לשאול ותן טל ומטר, שבארץ ישראל זה בז׳ חשון ואילו בחוץ לארץ לפי התקופה, אם כשחל השאלה זה היה בליל שבת, וטעה היחיד והתפלל שמונה עשרה של חול, הוא עדיין אינו מזכיר טל ומטר כיון שהציבור לא התחילו, ועל אף שכבר הגיע הזמן אבל כיון שהציבור לא התחילו, על אף שהוא כן מתפלל עכשיו תפילה של חול כי הוא טעה והתפלל תפילה של חול הוא לא אומר ותן טל ומטר, כך פוסק המגן אברהם.

ובאמת שהגבורת ארי לבעל השאגת אריה הקשה כאן וזאת כקושיא על הגמרא, שעל מה שהגמרא שואלת שאלה ביו״ט מי איכא, שואל הגבורת ארי, הרי יש נפקא מינה לגבי מי שטעה והתפלל תפילה של חול שהוא יצטרך לומר ותן טל ומטר, והוא מתרץ מעין תירוצו של המגן אברהם, וכפי שהעיר בזה כבר הרש״ש במקום.

אומרת הגמרא, אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, הלכה כרבי יהודה, ההלכה היא כר׳ יהודה שאמר במשנה שהעובר לפני התיבה ביו״ט האחרון של חג דהיינו בשמיני עצרת, הראשון מי שמתפלל לפני התיבה תפילת יוצר (תפילת שחרית) עדיין אינו מזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, והשני מי שמתפלל תפילת המוספין הוא זה שמזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ור׳ אסי אמר בשם ר׳ יוחנן שההלכה כר׳ יהודה.

אמר ליה רבי זירא לרבי אסי, ומי אמר רבי יוחנן הכי שההלכה היא כר׳ יהודה שביו״ט האחרון הוא מזכיר גבורות גשמים, והתנן והרי למדנו במשנה לקמן בדף י׳, בשלשה במרחשוון שואלין את הגשמים ביום שלישי לחודש חשון שואלים על הגשמים, רבן גמליאל אומר בשבעה בו שרק בז׳ בחשון שואלים על הגשמים, ואמר רבי אלעזר הלכה כרבן גמליאל הרי שההלכה היא כרבן גמליאל שרק בז׳ בחשון, והוא היה סבור בקושיתו שבמקום שהוא שואל רק אז הוא מזכיר, וממילא מכיון שר׳ אלעזר אומר הלכה כרבן גמליאל שרק בז׳ בחשון שואלים אם כן גם להזכיר גבורות גשמים לא מזכירים עד ז׳ בחשון, ואיך ר׳ יוחנן אומר הלכה כר׳ יהודה הסבור במשנה שביו״ט האחרון של חג כבר מזכירים גבורות גשמים.

אמר ליה ענה לו ר׳ אסי, **גברא אגברא קא רמית** וכי אתה שואל מאחד על השני, אמנם ר׳ אלעזר סובר הלכה כרבן גמליאל, אבל ר׳ יוחנן סובר הלכה כר׳ יהודה ולא קשה מר׳ אלעזר על ר׳ יוחנן.

איבעית אימא ואם תרצה אומר לך, **לא קשיא, כאן לשאול כאן להזכיר**, ר׳ אלעזר מתייחס למחלוקת בין רבן גמליאל לבין התנא קמא ממתי שואלים על הגשמים, כלומר מאימתי אומרים ותן טל ומטר, ובזה אמר ר׳ אלעזר הלכה כרבן גמליאל שרק בז׳ בחשון מתחילים בשאלה לבקש על גשם ״ותן טל ומטר״, ור׳ יהודה הרי מדבר לגבי הזכרה שזה משיב הרוח ומוריד הגשם, בזה אמר ר׳ יוחנן שההלכה היא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כר׳ יהודה שביום טוב האחרון של חג מי שמתפלל מוסף כבר מזכיר גבורות גשמים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם.

שואלת הגמרא, **והאמר רבי יוחנן במקום ששואל מזכיר** ומשמע מזה שבמקום שאינו שואל אינו מזכיר, שאם לא שואלים על הגשמים ותן טל ומטר גם לא מזכירים גבורות גשמים, ואיך ר׳ יוחנן אמר שההלכה כר׳ יהודה שמזכיר ביום טוב אחרון, כיון שעדיין אין שאלה לומר ותן טל ומטר, שהרי אין ברכת השנים ביו״ט, בתפילת יו״ט לא אומרים שמונה עשרה ברכות בתפילה כמו בתפילה של חול לומר ברכת השנים, ואין איפה לומר ותן טל ומטר, אם כן איך מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם בתפילה של יו״ט שבה לא מבקשים ותן טל ומטר.

עונה הגמרא, **ההוא להפסקה איתמר** את זה ר׳ יוחנן אמר לענין הפסקה, שכשהוא מפסיק לשאול על הגשמים בערב הפסח הוא פוסק גם מלהזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, שכך המשמעות, במקום ששואל, כל זמן שהוא עדיין שואל ותן טל ומטר, אז הוא מזכיר גבורות גשמים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, אבל כשהוא מפסיק מלשאול הוא גם מפסיק מלהזכיר, אבל בהתחלת ההזכרה של גבורות גשמים הוא מתחיל ומזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בתפילת מוסף של יו״ט שמיני עצרת כדברי ר׳ יהודה שר׳ יוחנן אמר הלכה כמותו, על אף שעדיין בתפילה זו לא שואלים ותן טל ומטר.

שואלת הגמרא, **והאמר רבי יוחנן, התחיל להזכיר מתחיל לשאול, פסק מלשאול פוסק מלהזכיר**, הרי ר׳ יוחנן אמר את שניהם, גם לענין הפסקה אבל גם לענין התחלה, שבשעה שהוא מתחיל להזכיר הוא מתחיל לשאול, היינו ביום חול שיכול לשאול ולומר ותן טל ומטר, רק אז הוא מתחיל להזכיר, כי ההזכרה והשאלה באים יחד, וכשפוסק מלשאול בערב הפסח הוא פוסק מלהזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, הרי שהוא לא סובר כר׳ יהודה שבמוסף ביו״ט כבר אומרים משיב הרוח, ואיך הוא אמר הלכה כמותו.

אלא עונה הגמרא, **לא קשיא, הא לן**, לנו בני בבל שיש לנו תבואה ופירות בשדה כל חודש תשרי אין מזכירים גשם עד לז׳ בחשון, ושם בז׳ בחשון גם שואלים על הגשם ותן טל ומטר כמו שר׳ יוחנן אמר מתחיל להזכיר מתחיל לשאול, אם כן בבבל מתחילים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ובאותה תפילה עצמה מתחילים גם לשאול, ושניהם הם בז׳ בחשון, **הא להו** אבל להם (וזה נקרא להו כי התלמוד בבלי כשהוא מדבר על בני בבל אומר לן, ועל בני ארץ ישראל הוא אומר להו) לבני ארץ ישראל שקוצרים את התבואה בניסן ואוספים את התבואה להכניס אותה הביתה בתשרי, מזכירים גבורות גשמים ביו״ט האחרון, היינו בשמיני עצרת במוסף כר׳ יהודה, שר׳ אסי אמר בשם ר׳ יוחנן שהלכה כמותו.

שואלת הגמרא, **מאי שנא לדידן דאית לן פירי בדברא** למה לבני בבל מכיון שיש להם פירות בשדות, (בדברא פירושו במדבר דהיינו בשדות, ויש בפירושו של הרד״ק לתנ״ך שמואל ב׳ פרק ט״ו פסוק כ״ג שם הוא מפרש שהמדבר הכוונה למקום מרעה הבהמות, בין אם הוא קרוב לעיר בין אם הוא רחוק לעיר, וזה מלשון ״דָּבָר״, זה זה המקום שהרועה נוהג שם את המקנה, וזה מה שרש״י כאן אומר בדברא מדבר, כלומר בשדות), ואם כן כיון שלנו יש עדיין מהתבואה בשדות לכן אין אנו שואלים ולא מזכירים גשם, **לדידהו נמי אית להו עולי רגלים** הרי גם בבני ארץ ישראל יש עולי רגלים שצריכים לחזור ממה שעלו לרגל לחג הסוכות וצריכים לחזור לביתם ואם ירדו להם גשמים קשה להם בחזירתן.

עונה הגמרא, **כי קאמר רבי יוחנן, בזמן שאין בית המקדש קיים**, מה שר׳ יוחנן אמר הלכה כר׳ יהודה שמזכיר גבורות גשמים מיו״ט האחרון של חג, זה בזמן שאין בית המקדש וקיים ואין עולי רגלים, ולכן הוא מזכיר גבורות גשמים מיו״ט האחרון של חג.

ואומרת הגמרא, **השתא דאתית להכי** שדברי ר׳ יוחנן שאמר הלכה כר׳ יהודה שביו״ט האחרון של חג מי שמתפלל מוסף מזכיר גבורות גשמים מדבר בזמן שאין בית המקדש קיים, **הא והא לדידהו** שני הדברים נאמרו לבני ארץ ישראל, **ולא קשיא, כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים**, בזמן שבית המקדש קיים ויש עולי רגלים ואנו צריכים שעדיין לא ירדו גשמים כדי שלא יהיה קשה לעולי רגלים חזירתם לביתם לא שואלים על הגשמים וממילא גם לא מזכירים לדברי ר׳ יוחנן עד לז׳ בחשון, ומה שר׳ יוחנן אמר הלכה כר׳ יהודה שביו״ט האחרון של חג כבר מזכירים גבורות גשמים, את זה הוא אמר בזמן שאין בית המקדש קיים ואין עולי רגלים, אם כן אפשר כבר להזכיר גבורות גשמים מיו״ט האחרון של חג.

שואלת הגמרא, **ואנן דאית לן תרי יומי היכי עבדינן** אנו בני בבל כלומר בני חוץ לארץ שיש להם שני ימים טובים אחרונים בחג הסוכות, שיש להם שמיני עצרת ושמחת תורה, ושמיני עצרת זה היום השמיני של החג והוא ספק שמיני ספק שביעי, ולאחר מכן למחרת דהיינו היום התשיעי הוא ספק תשיעי ספק שמיני, לר׳ יהודה שסובר מיו״ט האחרון של חג מזכירים במוסף גבורות גשמים, מאיזה משני הימים האלה הוא מזכיר.

עונה הגמרא, **אמר רב, מתחיל במוספין**, במוסף של שמיני ספק שביעי הוא מתחיל להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, כי שמא זה היו״ט האחרון וצריך להזכיר גבורות גשמים, **ופוסק במנחה** במנחה של יום השמיני הוא פוסק מלהזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם שהרי יש לי ספק שמא זה היום השביעי של חג הסוכות והוא חול, ואין זמן ההזכרה במנחה עד למוסף שלמחרת, **ערבית** וכמו כן בתפילת ערבית של היום התשיעי, היינו ליל שמחת תורה הוא, גם כן לא מזכיר, **ושחרית** ובשחרית למחרתו גם כן לא, **וחוזר במוספין** ובמוסף של יום השני הוא חוזר להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם.

אמר להו שמואל, פוקו ואמרו ליה צאו ותאמרו **לאבא** כלומר לחבירי (כך שמואל קורא לאמורא הקדוש רב כי הוא היה חבירו), **אחר שעשיתו קודש תעשהו חול** לאחר שאת היום השמיני שאמנם הוא שמיני ספק שביעי אבל הזכרת בגבורות גשמים בתפילת המוספין כר׳ יהודה שסובר שבמוסף מיו״ט האחרון צריך להזכיר כבר גבורות גשמים, והרי עשית אותו קודש, וכי תעשהו חול, שאתה מפסיק מלהזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם במנחה של אותו היום

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת מגילה

פרק ראשון – מגילה נקראת

פתיחה

את חשיבות הלימוד של מסכת מגילה, מוצאים בירושלמי בפרק ב' דמגילה הלכה ד', שם לומד הירושלמי מהפסוק "וזכרון לא יסוף מזרעם", מכאן שקבעו לה חכמים מסכתא, והכוונה בפשיטות שכאן אין זה כחנוכה שלא הוזכר בשום משנה מששה סדרי משנה הלכות לגבי חנוכה, רק אגב אורחא במסכת בבא קמא בנוגע להלכות נזקין, כתוב שר' יהודה אומר בנר חנוכה אם אחד הזיק במה שהוא הוציא נר חנוכה לשוק פטור, אבל כאן לגבי פורים חכמים קבעו מסכתא נפרדת, ומוסיף שם הקרבן העדה בזה הלשון, "קבעו לה מסכתא בפני עצמה, שיהגו וילמדו בה תמיד", הרי שרואים שיש ענין מיוחד ללמוד בתדירות מסכת מגילה, וכך מביא הדברי חנה בשם הרבי משינווא, שללמוד מסכת מגילה זו סגולה ליראת שמים, וכך מובא גם בספר שיח שרפי קודש שאצל ר' יצחק מווארקי זצ"ל למדו תמיד מסכת מגילה.

בפרק זה ידובר מזמן קריאת המגילה, ולפני שנדבר מקריאת המגילה נקדים מהיכן לומדים שיש בכלל חיוב לקרוא את המגילה, ומהיכן לומדים את הזמן, דהיינו באיזה יום בשנה צריכים לקרוא את המגילה.

כתוב במגילת אסתר (ט' כ"ח) "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור, משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר, וימי הפורים האלו לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", ודורש הירושלמי שני המילים האלו "נזכרים ונעשים", "נזכרים" בקריאה, "ונעשים" בסעודה, זאת אומרת ש"נזכרים" בא לומר לנו את החיוב של קריאת המגילה, ו"נעשים" בא ללמד לנו את החיוב לעשות סעודה, ובבבלי דורשים גם מהמילה "נזכרים" על קריאת המגילה, אבל לא כתוב בפירוש כפי שבירושלמי, רק שהגמרא מזכירה את זאת אגב אורחא בדף ב' ע"ב, ועכ"פ מהפסוק "נזכרים" לומדים את חיוב קריאת המגילה.

אבל באיזה זמן ובאיזה יום בהשנה לא כתוב באותו פסוק, רק לומדים את זה מהפסוק שלפני זה, שם בפסוק י"ט כתוב "על כן היהודים הפרוזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויו"ט ומשלוח מנות איש לרעהו", ועל זה אומרת הגמרא, אשכחן עשייה, כאן בפסוק י"ט כתוב רק הזמן של עשייה, דהיינו לעשות סעודה, שי"ד אדר צריכים לעשות סעודה ולשמוח, אבל זכירה מנלן, מנין לנו שצריכים לקרוא את המגילה דווקא י"ד אדר, עונה הגמרא, אמר קרא "נזכרים ונעשים" איתקש זכירה לעשייה, כאן הפסוק הקיש חיוב קריאת המגילה לחיוב סעודה, וכמו שסעודה כתוב בפירוש בפסוק י"ט שהזמן הוא לפרזים (עיירות פתוחות בלי חומה) יום ארבעה לחודש אדר, כך גם הוא הזמן של קריאת המגילה בי"ד אדר לפרזים, ומכיון שהפסוק ההוא מדגיש שהזמן של י"ד אדר הוא לפרזים, אנו רואים שמוקפים קוראים ביום אחר, וזה הגמרא כבר תפרש מהיכן לומדים איזה יום קוראים המוקפים.

וכך הגמרא גם לומדת מפסוקים, שלא רק שני המקומות האלו פרזים ומוקפים יש להם זמנים מיוחדים, אלא יש עוד שלשה זמנים שבו יש מקומות הקוראים את המגילה.

והגם שזמן קריאת המגילה אינו לכל אחד באותו יום, דהיינו לכל מקום באותו יום, אבל הדבר ברור שלכל אחד יש רק יום אחד בחודש אדר שבו צריך הוא לקרוא את המגילה, היום בו נקבע למקומו על ידי כנסת הגדולה, יוצא מזה שלדברי התנא דמשנתנו בסך הכל יש לכלל ישראל חמשה ימים של חודש אדר שבאחד ממנו צריכים הם לקרוא את המגילה, והמשנה תבאר אלו הם החמשה ימים האלו שבו המגילה נקראת, וגם לציין לכל מקום באיזה יום הוא צריך לקרוא.

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, **מגילה נקראת** המגילה יכולה להיות נקראת במקומות מסויימים **באחד עשר** לחודש אדר, **בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר לא פחות ולא יותר**, דהיינו שהמשנה מונה את מועדי קריאת המגילה, כשהיא מדגישה שיש קפידה שהמגילה לא תהיה נקראת לא פחות כלומר לא קודם לי"א ולא יותר כלומר לא לאחר ט"ו, התאריכים המנויים במשנה מתייחסים כל אחד מהם למקום שונה, וכך מפרטת השמנה, **כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר** וכפי שהגמרא תבאר מדוע תקנו חכמים שבאותם מקומות בם הכרכים מוקפים מימות יהושע בן נון מועד הקריאה הוא ט"ו באדר, **כפרים ועיירות גדולות** שאינם מוקפים חומה **קורין בארבעה עשר**.
נמצא שבעצם כללנו כבר את כל המקומות, אין אפשרות לגור אלא או בכרכים המוקפים חומה או בכפרים ועיירות גדולות, על מה נאמר אם כך במשנה בי"א בי"ב בי"ג, ממשיך התנא ומסביר, **אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה**, וכפירושו של רש"י המתבסס על מסקנת הגמרא, בני הכפרים הגרים במקומות מרוחקים ואין ביניהם כאלו הבקיאים לקרות והמסוגלים להוציא ידי חובה בקריאת מגילה, חסו חכמים על טרחתם של בני הכפרים, לא רצו להטריח אותם לבוא ביום הפורים במיוחד לעיר הגדולה בשעה שאותם בני הכפרים מזדמנים ממילא לעיר הגדולה כמה ימים קודם הפורים, זאת משום שעזרא תיקן שבתי הדין ישבו כל שני וחמישי, ובעקבות כך נוצר המצב שבני הכפרים נהגו להגיע אל העיר בשני ובחמישי יום מושב בית הדין, כיון שמושב בית הדין יצר מעין יום שוק, יום התכנסות לרבים, כך, שאם יום שני או חמישי חלו בתאריך הסמוך לחג הפורים ימצא שבני הכפרים יאלצו לטרוח פעמיים, הם יהיו ממילא בשני או בחמישי בעיר הגדולה כיון שכך דרכם מאז ומקדם, אבל כיון שאותו שני או חמישי עדיין אינם בי"ד אדר לא תהיה להם אפשרות לצאת ידי חובת המגילה, יצטרכו אם כך להגיע שוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מיוחד לעיר ביום י״ד אדר, חסו חכמים על בני הכפרים כדי שלא יצטרכו לבוא פעמיים לעיר הגדולה, והתקינו להם תאריכים מוקדמים של י״א י״ב וי״ג באדר, כך, שתמיד תהיה אפשרות לבן עיר שנמצא בשני או בחמישי סמוך לפורים בעיר הגדולה, לצאת אז ידי חובת מגילה על ידי שאחד מבני העיר הבקיאים יקרא עבורו.

והמשנה מפרטת כיצד שלשת התאריכים י״א י״ב וי״ג מסדירים את בעיית בני הכפרים.

וכך אומרת המשנה **כיצד, חל להיות ארבעה עשר בשני**, אם י״ד, דהיינו פורים, חל ביום שני היום בו בני הכפרים ממילא נמצאים בעיר, **כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום** שהרי בני הכפרים נמצאים ממילא בעיר ואין לך תאריך נוח יותר לקרוא בו את המגילה מהיום המיועד לכך מזמן המגילה י״ד, **ומוקפות חומה למחר** שהרי מוקפות חומה מימות יהושע בן נון קוראים בט״ו.

חל להיות בשלישי או ברביעי, אבל אם י״ד באדר חג הפורים חל בשלישי בשבוע או ברביעי בשבוע, והרי זה אחד מן המקרים שגרם לחכמים לתקן את תקנתם, אם אותו בן כפר יאלץ לבוא שוב בשלישי או ברביעי נמצא אותו בן כפר עושה את דרכו פעמיים בשבוע לכיוון העיר, בשני משום מושב ב״ד ובשלישי או ברביעי שוב משום חג הפורים, ולכן הקדימו את הקריאה ליום הכניסה ליום שני, וזו המציאות שניתן לקרוא את המגילה בי״ג או בי״ב, שהרי אם פורים י״ד באדר הוא ביום שלישי בשבוע אז יום שני שקודם לו יוצא בי״ג אדר, ואם פורים הוא ביום רביעי נמצא שיום הכניסה ביום שני הוא יום י״ב באדר, כך שאנו מבינים מתי קורה שמגילה נקראת בי״ג באדר ומתי קורה שמגילה נקראת בי״ב באדר, וכך ממשיכה המשנה, **חל להיות בשלישי או ברביעי כפרים מקדימין ליום הכניסה ליום שני, ועיירות גדולות קורין בו ביום בי״ד, ומוקפות חומה למחר.**

חל להיות בחמישי אם חג הפורים חל להיות ביום חמישי יום בו יש מושב ב״ד ממילא, **כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום, ומוקפות חומה למחר.**

חל להיות ערב שבת אם י״ד חל ביום שישי, **כפרים מקדימין ליום הכניסה ליום חמישי, ועיירות גדולות ומוקפות חומה קורין בו ביום**, שהרי אין מגילה נקראת בשבת כפי שנראה בהמשך הסוגיא.

חל להיות בשבת מה קורה כאשר י״ד חל בשבת, **כפרים ועיירות גדולות מקדימין וקורין ליום הכניסה יום חמישי**, הכפרים משום שזהו היום בו הם מתכנסים אל העיר, ובני העיירות גדולות כיון שהם מנועים מלקרוא מגילה בשבת מקדימים גם בני העיירות גדולות לקרוא את המגילה ביום חמישי, ואילו **ומוקפות חומה** שזמן קריאתם בט״ו, **למחר** היינו ביום ראשון.

בכל המקרים שמנינו עד עתה עדיין לא מצינו מגילה שתהא נקראת בי״א באדר, שהרי תמיד הוקדם זמן קריאת בני הכפרים זמן קריאת בני הכפרים יומיים לפני זמן הקריאה בי״ד, היה וכאשר זמן הקריאה דהיינו י״ד חל ביום רביעי ובני הכפרים מקדימים ליום שני י״ב, וכך גם כאשר זמן קריאת המגילה חל בשבת מקדימים בני הכפרים ביום חמישי שגם הוא בי״ב, ועדיין לא פירטה המשנה כיצד מגילה נקראת בי״א.

כאן בא הפירוט של המקרה האחרון, חל להיות אחר השבת אם י״ד באדר חל להיות ביום ראשון זהו המקרה בו אנו מקדימים את התאריך המקודם ביותר, **כפרים מקדימין ליום הכניסה** ליום חמישי, ואם י״ד חל ביום ראשון נמצא יום חמישי י״א באדר, **ועיירות גדולות קורין בו ביום** ביום ראשון, **ומוקפות חומה למחר.**

זוהי אם כך המציאות היחידה בה יקראו את המגילה לבני הכפרים בי״א, אבל תאריך מוקדם מי״א דהיינו בי׳ באדר אין שום היכי תמצא בו נצטרך לתקן בני הכפרים שיקראו בו, שהרי אם יום הפורים יחול ביום שני אין שום מקום לתקן שבני הכפרים יקראו ביום חמישי הקודם לו בי׳ אדר.

וכפי רש״י מנמק זאת משום שמיום הכניסה ליום הכניסה לא מקדימינן, אין מקדימין תאריך של קריאת מגילה כאשר הוא חל ביום כניסה אחד לתאריך של יום כניסה קודם, וסיבת הדבר פשוטה, שהרי כל טעם התקנה אינו אלא משום טירחת בני הכפרים, ואם פורים יוצא ביום שני הם ממילא יהיו ביום שני בעיר ואין שום טעם לתקן להם שיוכלו לקרוא את המגילה ביום חמישי הקודם בו הם נמצאים ממילא בעיר, ולכן אנו מבינים היטב מדוע נאמר במשנה לא פחות ולא יותר, אין שום מקרה בו נאלץ להתקין קריאת מגילה לא בי׳ באדר ולא בט״ז בו.

כפי שלמדנו כאן, המשנה פותחת במשפט ״מגילה נקראת בי״א י״ב י״ג י״ד וט״ו״, ובחידושי הריטב״א מובא כאן דיוק מעניין, מדוע נאמר ״מגילה נקראת״ ולא ״קוראים את המגילה״.

מתרץ הריטב״א את דיוקו על סמך דברי רש״י, רש״י במשנתנו מסביר שבני הכפרים אינם בקיאים לקראות את המגילה, והם צריכים שיקרא להם את המגילה אחד מבני העיר, אם כך טוען הריטב״א שלא יתכן לכתוב במשנה ״קוראים את המגילה בי״א י״ב י״ג״, שהרי בשלשת התאריכים האלו אלה שיוצאים ידי חובת המגילה אינם קוראים את המגילה, אלא יוצאים ידי חובה במה שהמגילה נקראת לפניהם ע״י אחד מבני העיר, ולכן בדיוק נקטה המשנה את הלשון מגילה נקראת ולא קוראים את המגילה.

ומדברי ריטב״א אלו יש לכאורה להקשות על חידוש מעניין שכותב רעק״א בהגהותיו כאן למשנה, רעק״א מביא את קושית התוס׳ במסכת יבמות, הסבורים שבן עיר אינו יכול להוציא ידי חובת בן כרך בט״ו באדר, היות ובן עיר שזמן קריאתו בי״ד נחשב ביום ט״ו אדר לאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את האחרים ידי חובתן, ועל סמך חידוש זה שואלים תוס׳ ביבמות, כיצד יתכן שאחד מבני העיר יקרא לבני הכפרים כאשר הם מתכנסים העירה, הרי אותו בן עיר אינו בר חיובא בי״א י״ב י״ג, ואם הבעיה של בני הכפרים היא שאין להם מי שהוא שבקי לקרוא, לא יוכל אליבא דהתוס׳ בן עיר להוציא אותם ידי חובתם.

תוס׳ מכח קושיא זו חולקים באמת על רש״י, וסוברים שהבעיה של בני הכפרים אינה בעיה של חוסר ידע ובקיאות לקרוא, אלא שלבני הכפרים אין מנין, וכיון שלכתחלה יש לקרוא את המגילה בעשרה משום פרסומי ניסא, הקילו חכמים על בני

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הכפרים שכאשר הם מזדמנים העירה שם נאספים מכמה כפרים ביחד מספר אנשים שיש בו כבר מנין, עשרה או יותר, ואז הם עצמם בני הכפרים קוראים את המגילה, עד כאן דברי התוס׳.

אבל לכאורה קושית התוס׳ על רש״י קושיא חזקה היא, כיצד יכול רש״י לומר שבני הכפרים כאשר הם מזדמנים לעיר, אחד מבני העיר מוציא אותם ידי חובתם, והרי כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.

ורעק״א בגליון המשניות מיישב את דברי רש״י כך, אפשר דמה שכתב רש״י שיקרא אחד מבני העיר, היינו שיהיה מַקְרא, והם עונים אחריו מילה במילה, עד כאן דברי רעק״א.

וכך הוא הסברם של דברים, כאשר בני הכפרים מזדמנים לעיר ביום הכניסה, עומד אחד מבני העיר וקורא את המגילה בצורה שכל מילה שהוא קורא בני הכפרים קוראים אחריו מתוך המגילה, בן העיר אינו מוציא אותם בקריאתו והם שומעים, הקראתו מסייעת לבני הכפרים לקרוא מתוך המגילה, כאשר הם נמצאים בכפר אין מי שהוא שמסוגל להקריא להם, אבל כאשר הם מזמנים העירה ביום הכניסה, אחד מבני העיר קורא עבורם, אבל לא באופן שהם יצאו בשמיעה, אלא שהוא מסייע להם לצאת ידי חובת מגילה בקריאתם הם ע״י קריאתו, וזו כוונת רש״י אליבא דרעק״א ״הכפרים אינן בקיאים לקרות וצריך שיקראנה להם אחד מבני העיר״, ע״כ הסברו של רעק״א בדעת רש״י.

אבל כאמור דברי רעק״א מסתייעים לכאורה מדברי הריטב״א שהביא אף הוא את שיטת רש״י, שבני הכפרים אינן יכולים לקרוא משום שאינן בקיאים בדבר, ואעפ״כ מסביר הריטב״א שמה שנאמר במשנתנו ״מגילה נקראת״ ולא ״קוראים את המגילה״, הרי זה משום בני הכפרים שאינן יוצאים בקריאה אלא בשמיעה, והדבר צריך ביאור, ריי״ו.

גמרא. שואלת הגמרא, **מגילה נקראת באחד עשר מנלן, מנין לנו שמגילה נקראת בי״א באדר.**

שואלת הגמרא בחזרה על המקשן, **מנלן**, מה קושיתך מנלן, כלום סבור אתה שיש לדבר מקור במגילה עצמה, הרי זו תקנת חכמים מאוחרת עבור בני הכפרים, **כדבעינן למימר לקמן, חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה, כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים**, וכדברי רש״י, היינו שיהיו פנויים ביום פורים להספיק צרכי סעודת פורים לבני העיירות.

והגמרא תעמוד בהמשך על הסתירה בה משתמע מן הברייתא שהתקנה היתה למען בני העיירות, בעוד שבידנו מקובל שהתקנה היתה למען בני הכפרים שלא יטרחו פעמיים, אבל מ״מ הדבר ברור שאין כאן חובת בני הכפרים מעיקר הדין, אלא רק קולא שהקלו חכמים, מדוע אם כך שואל המקשן מנלן.

ומסביר המקשן את עצמו, **אנן הכי קאמרינן** כך היתה שאלתנו, **מכדי כולהו, אנשי כנסת הגדולה תקנינהו**, חייבים אנו לומר שכל אותן תאריכין המוזכרים במשנה נאמרו כבר מאנשי כנסת הגדולה, בימי מרדכי ואסתר בזמן התקנה, ומדוע אנו מוכרחים לומר כך, **דאי סלקא דעתך** כי אם תרצה לומר **אנשי כנסת הגדולה ארבעה עשר וחמשה עשר תקון** אותו דור של כותבי המגילה לא תיקן אלא אך ורק את י״ד וט״ו המפורשים במגילת אסתר, ואילו התאריכים המוקדמים י״ג י״ב י״א אינן אלא תקנת חכמים מאוחרת לבני הכפרים, כיצד יתכן הדבר, **אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקינו אנשי כנסת הגדולה** וכי יבואו רבנן המאוחרים יותר ויעקרו תקנה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, **והתנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין**, בית דין, כמה שהוא גדול, אינו יכול לבטל תקנה קדומה שתיקן בית דין קודם לו, אלא א״כ הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, כיצד אם כך יתכן שחכמים מאוחרים הוסיפו תאריכים נוספים על התאריכים הכתובים במגילה, **אלא פשיטא כולהו אנשי כנסת הגדולה תקינו**, אין זאת אלא שגם התאריכים הנוספים הותקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה, ואם כן מוכרח שהם יהיו מרומזים במגילה, **היכא רמיזא** ואיפה הם מרומזים, וזו היתה כוונת השאלה הראשונה ״מגילה נקראת בי״א מנלן״, ״מנלן״ התכוונו לשאול היכא רמיזא, היכן מרומזים במגילת אסתר תאריכי י״ג י״ב י״א כתאריכי קריאת מגילה.

עונה הגמרא, **אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן, אמר קרא** (אסתר ט׳) **לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם, זמנים הרבה תקנו להם**, וכיון שכותבי המגילה רמזו לנו שזמנים הרבה תיקנו להם יכלו חכמים בדור מאוחר יותר להתקין קריאת מגילה בי״א וי״ג.

שואלת הגמרא, **האי, מיבעיא ליה לגופיה**, הרי מתבאר בפסוקים הקודמים, ״קימו וקבלו היהודיים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם, ולא יעבור, להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה״, מעתה כאשר נאמר בפסוקים בהמשך ״לקים את ימי הפורים האלה בזמניהם״ מתייחס הפסוק לאותם שני תאריכים שנאמרו קודם, י״ד וט״ו, י״ד ליהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות, וט״ו ליהודי שושן, והיכן מצא ר׳ יוחנן במה שנאמר ״בזמניהם״ גילוי לתאריכים נוספים.

עונה הגמרא **אם כן לימא קרא זמן, מאי זמניהם, זמנים טובא**, אם הפסוק היה מתייחס לאותם שני תאריכים המוזכרים קודם, די היה לפסוק לומר ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמן״, והזמן הוא אותו זמן הנקוב לעיל י״ד וט״ו, מדוע נאמר בפסוק לשון ריבוי ״בזמניהם״, ללמדנו שמלבד הי״ד וט״ו ישנם תאריכים נוספים.

שואלת הגמרא, **ואכתי מיבעי ליה, זמנו של זה לא כזמנו של זה**, הגמרא להלן בדף ד׳ ע״ב לומדת מדברי הפסוק ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם״ שיש קפידא שבני העיירות המוקפות חומה לא יקראו בי״ד, ובני הפרזים לא יקראו בט״ו, שלא נחשוב שכאשר נאמר במגילה שניתן לקרוא בי״ד ובט״ו נתון הדבר לבחירת התושבים, ובני הפרזים ובני העיירות המוקפות חומה יכולים לבחור לעצמם איזה תאריך משני התאריכים שהם רוצים, ועל כך נאמר ״בזמניהם״, ללמדנו שלכל אחד מהם יש את התאריך שלו, ו״זמנו של זה לא כזמנו של זה״, אם כך שוב לא ניתן ללמוד מהפסוק הזה לגבי תאריכים נוספים, שהרי אילו היה כתוב ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמן״ לא היינו יודעים את הגילוי של זמנו של זה לא כזמנו של זה, ועדיין אין לנו שום

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גילוי במגילה לתאריכים נוספים.

עונה הגמרא **אם כן לימא קרא זמנם, מאי זמניהם, שמעת מינה כולהו**, גם אם הפסוק מתייחס לדין של זמנו של זה לא כזמנו של זה, די היה לפסוק לכתוב ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמנם״, וגם אז היינו יודעים ממה שלא נכתב ״בזמן״ אלא ״בזמנם״ שזמנו של זה לא כזמנו של זה, ועדיין התיבה בזמניהם יש בה יתור אותיות ללמדנו את שני הדברים, ללמדנו שזמנו של זה לא כזמנו של זה, וללמדנו שזמנים הרבה תיקנו להם.

שואלת הגמרא, אם יש לנו גילוי במקרא לכך שזמנים הרבה תיקנו להם, מדוע צמצמו חכמים את תקנתם רק לי״א י״ב וי״ג, **אימא זמנים טובא** הבה נלמד מזמנים הרבה תיקנו להם, שניתן גם לקרוא בתאריכים אחרים בחודש הזה.

עונה הגמרא **זמניהם דומיא דזמנם, מה זמנם תרי אף זמניהם תרי**, הלימוד של זמנים הרבה, הוא כאמור ממה שנוסף י׳ וה״א לתיבת ״זמנם״, המקרא היה עליו להאמר כך, ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמנם״, ואז היה הפסוק מתייחס לי״ד וט״ו שזמנו של זה לא כזמנו של זה, כותבי המגילה הוסיפו לתיבת בזמנם את היוד ה״א ״בזמניהם״, ללמדנו על זמנים נוספים, אבל התוספת צמודה לעיקר, כשם שעיקר המקרא דהיינו ״בזמנם״ מתייחס לתאריך של שני ימים י״ד וט״ו, כך גם התוספת על בזמנם, ה״בזמניהם״ אינו מתייחס אלא אך ורק לשני ימים נוספים, כך שלא ניתן ללמוד מ״בזמניהם״ יותר מאשר שני תאריכים.

שואלת הגמרא, **ואימא תריסר ותליסר**, אם כך, אם אין לנו לרבות אלא שני ימים, נרבה את הימים הסמוכים לי״ד, תריסר ותליסר, יום שנים עשר ויום שלושה עשר באדר, מנין לנו שגם בי״א ניתן לקרוא את המגילה, והרי אין לנו ריבוי אלא אך ורק דומיא ד״זמנם״ תרי.

עונה הגמרא, **כדאמר רב שמואל בר יצחק** כפי שרב שמואל בר יצחק תירץ להלן, (ועיין בגליון לפי גירסא אחת שגם כאן גורסים ״אמר רב שמואל בר יצחק״, דהיינו שהוא תירץ גם כאן על הקושיא ששאלנו על דברי רב שמן בר אבא אמר ר׳ יוחנן), **שלשה עשר זמן קהילה לכל היא, ולא צריך לרבויי, הכא נמי שלשה עשר זמן קהילה לכל היא, ולא צריך לרבויי**, התאריך י״ג באדר הוא התאריך בו נקהלו היהודים בכל מקומות מושבותיהם לקיים את מאמר המלך אחשורוש להנקם מאויביהם, שהרי כך נאמר באגרות השניות ״אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר, להקהל ולעמוד על נפשם, להשמיד להרוג ולאבד, את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם, טף ונשים, ושללם לבוז, ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש, בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר״, ובאמת בהמשך המגילה נאמר ״ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלשה עשר יום בו ,אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות, נקהלו היהודים בעריהם לשלוח יד במבקשי רעתם״, נמצא שעיקר הנס התחולל בשלשה עשר באדר, י״ד בערי הפרזים וט״ו בשושן היו כבר ימי המנוחה, כך, שלגבי י״ג אין צורך לפסוק מיוחד שיורה לנו שניתן לקרוא את המגילה בי״ג, כי אם י״א וי״ב הם זמני קריאה י״ג הוא בודאי זמן קריאה, שהרי זמן זה היה זמן בו התחולל הנס, ולכן כאשר הפסוק מרבה עוד שני ימים אנו מבינים שהריבוי מתייחס לי״א וי״ב, כשי״ג נלמד מן הסברא של ״זמן קהילה לכל״, נמצא, שי״ד וט״ו מפורשים להדיא במגילה, י״א וי״ב אנו מרבים מן הפסוק ״בזמניהם״ ו״זמניהם״ דומיא דזמנים, וי״ג לא צריך פסוק משום שהוא היום בו התחולל הנס.

שואלת הגמרא, **ואימא שיתסר ושיכסר**, מנין למדו חכמים שהזמנים אותם ריבתה המגילה הם התאריכים שקודם תאריך הקבוע לקריאת המגילה, אולי הכוונה שניתן להוסיף ימים מאוחרים לזמן בו נקבע לקרוא את המגילה, דהיינו בשש עשרה לחודש אדר ובשבעה עשר בו.

עונה הגמרא, (אסתר ט׳) **ולא יעבור כתיב**, בפסוק נאמר ״קימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם ואל כל הנלוים עליהם, ולא יעבור, להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה״, ואנו למדים ממה שנאמר ״ולא יעבור״ שאין לאחר את קריאת המגילה מתאריכי י״ד וט״ו, ואם בפסוק של ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם״ יש גילוי לתאריכים נוספים, אנו נאלצים לומר שתאריכים אלו הם תאריכים של קודם י״ד וט״ו, ולא של אחר י״ד וט״ו.

ורבי שמואל בר נחמני אמר, אמר קרא (אסתר ט׳) **כימים אשר נחו בהם היהודים, ימים כימים, לרבות אחד עשר ושנים עשר**, ר׳ שמואל בר נחמני מוצא גילוי לתאריכים המוקדמים בפסוק אחר, נאמר במגילת אסתר (ט׳ כ׳) ״ויכתוב מרדכי את הדברים האלה, וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים, לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה, כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם״, תיבת ״כימים״ צריכה ביאור, היה על הפסוק לכתוב כך, ״להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה, ימים אשר נחו בהם היהודים״, דהיינו ימי ארבעה עשר וחמשה עשר הם הימים בם נחו היהודים מאויביהם, מדוע נאמר ״כימים״, אין זאת אלא שהפסוק מתכוון לרבות עוד ימים נוספים לאותם ימים המוזכרים לעיל, כשם שארבעה עשר וחמשה עשר נקבעו ליום קריאה, כך ״כימים״, יש להוסיף עוד ימים לימים האלו, וכשם שהימים הכתובים הם שנים כך גם התוספת שנים, ואנו מרבים מן השנים י״א וי״ב.

שואלת הגמרא, **ואימא תריסר ותליסר** אולי הכוונה לרבות רק י״ב וי״ג.

עונה הגמרא, **אמר רב שמואל בר יצחק, שלשה עשר זמן קהילה לכל היא, ולא צריך לרבויי**, וכאן לא כתוב כדלעיל כדאמר רב שמואל בר יצחק, כי רב שמואל בר יצחק באמת אמר את דבריו לתרץ דברי ר׳ שמואל בר נחמני.

שואלת הגמרא, **ואימא שיתסר ושיכסר** נאמר שהתאריכים הנוספים שלומדים מ״כימים״ הם לאחר י״ד וט״ו והם בששה עשר ובשבע עשר לחודש אדר.

עונה הגמרא, **ולא יעבור כתיב** ועל כן אין לאחר את קריאת המגילה לאחרי י״ד וט״ו.

שואלת עכשיו הגמרא, **רבי שמואל בר נחמני מאי טעמא לא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמר מבזמניהם, מדוע מאן ר׳ שמואל בר נחמני ללמוד את התאריכים הנוספים מאותו מקרא שלמד ממנו רב שמן בר אבא בשם ר׳ יוחנן, ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם״. עונה הגמרא, **זמן זמנם זמניהם לא משמע ליה**, הרי הקשינו על לימודו של רב שמן בר אבא משום ר׳ יוחנן שהפסוק נצרך לדברים אחרים, לגופיה, ולומר שזמנו של זה לא כזמנו של זה, ותירצנו שניתן היה לכתוב זמן או זמנם, והיתור של הי״ד וה״א הם המלמדים, ור׳ שמואל בר נחמני אינו סובר שהיו״ד ה״א מיותרים, כיון שניתן בהחלט לכתוב ״זמניהם״ וללמד אותנו שזמנו של זה לא כזמנו של זה בלבד, בלי לרמז על תאריכים נוספים לקריאת המגילה, ולכן הוא העדיף את הלימוד של ״כימים״.

עוד שואלת הגמרא, **ורב שמן בר אבא, מאי טעמא לא אמר מבימים**, למה הוא לא למד מאותו לימוד שלמד ממנו ר׳ שמואל בר נחמני מ״כימים״.
עונה הגמרא, **אמר לך** רב שמן בר אבא יתרץ לך, **ההוא לדורות הוא דכתיב**, בהחלט היה הפסוק צריך לומר ״כימים״ ולא ״ימים״, שהרי נאמר שם במקרא ״לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם״, זאת אומרת שמידי שנה ושנה בתאריכים אלו יש לקיים את ימי הפורים בשמחה, כמו שקיימו אותם באותם ימים אשר נחו, והכ״ף הדמיון היא לדימויי הדורות הבאים לדור בו התרחש הנס, אבל אין כאן שום רמז לימים נוספים.

למדנו אם כן בגמרא שחייבים לומר שכל הזמנים המוזכרים במשנה מוזכרים גם במגילה, שהרי אם נאמר שאנשי כנסת הגדולה תיקנו אך ורק י״ד וט״ו, איך יתכן שבית דין מאוחר יותר מוסיף תאריכים, והרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין.
האחרונים שואלים על קושיא זו של הגמרא שאלה חזקה, תוס׳ להלן בדף ה׳ ע״ב, על מה שנאמר שם בגמרא שרבי רצה לעקור את תקנת ט׳ באב, כותבים שאין הכוונה שרבי רצה לעקור לגמרי את ט׳ באב, שהרי יש כלל שאין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד חבירו אלא א״כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, כיצד יכול אם כך רבי לעקור תקנה קדומה של צום ט׳ באב, כל מה שרבי רצה, טוענים התוס׳, לא היה אלא לשנות את התאריך מט׳ באב לי׳ באב, ובמקרה כזה כאשר משנים רק את התאריך אין בזה משום ביטול דברי ב״ד חבירו, שואלים האחרונים אם כך, מדוע שאלה אצלנו הגמרא איך אפשר להקדים קריאת המגילה בי״א י״ב י״ג אדר והרי יש בזה משום ביטול דברי ב״ד חבירו, הרי אליבא דהתוס׳ אין בזה שום ביטול, הרי יש כאן רק העברת תאריך, במקום לקרוא את המגילה בי״ד קוראים אותה בי״א, מדוע כותבת הגמרא אצלנו שדבר זה נחשב לביטול דברי ב״ד.
יש אולי ליישב את הקושיא הזו על פי יסוד שחידשו כאן שלשה מן הראשונים, הר״ן הריטב״א והמאירי, שלמרות שבני הכפרים מקדימים לקרוא בי״א, חובת הסעודה ומשלוח מנות גם אצלם אינה אלא בי״ד כאשר הוא זמן פורים לכל העולם, על פי זה מיושבת הקושיא, רבי רצה לעקור את ט׳ באב מט׳ באב לי׳ באב, ואז לא היה שום דין בט׳ באב, אלא כל הט׳ היה עובר לעשירי, ותוס׳ סבורים שכאשר מעבירים תאריך אין בזה משום עקירה, אבל לגבי בני הכפרים, לא עקרו לגמרי את הפורים מי״ד והעבירו אותו לי״א, הפורים גם לבני הכפרים נשאר בי״ד, אלא נתנו אפשרות לקרוא את המגילה בי״א, וחצו את דיני הפורים, קריאת מגילה בי״א ועשיית סעודה בי״ד, בזה ודאי שיש משום עקירה, ואם לא שימצא לזה רמז במגילה, אין כח ביד ב״ד מאוחר לעקור את תקנת אנשי כנסת הגדולה, רי״ו.

אומרת הגמרא, **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, זו דברי רבי עקיבא סתימתאה**, דברי משנתנו, שניתן לקרוא את מגילת אסתר קודם לי״ד אדר, הרי זו דעתו של ר׳ עקיבא שרבינו הקדוש סתם את המשנה כדבריו, **דדריש זמן זמנם זמניהם** כפי שרב שמן בר אבא אמר בשמו של ר׳ יוחנן שזהו טעמו של התנא של משנתנו הסבור שניתן לקרוא גם בזמנים אחרים, **אבל חכמים אומרים אין קורין אותה אלא בזמנה**, על אף שבמשנתנו מובאת דעתו של ר׳ עקיבא כדעת יחיד, אבל חכמי דורו חלקו על ר׳ עקיבא וסברו שאין שום רמז במגילת אסתר לתאריכים נוספים לקריאת המגילה, אלא אך ורק י״ד לערי הפרזים, וט״ו לעיירות המוקפות חומה.
מיתיבי שואלת הגמרא על חידושו של ר׳ יוחנן קושיא מדברי ברייתא, נאמר בברייתא כך, **אמר רבי יהודה, אימתי** מתי נאמרו הזמנים הנוספים י״ג י״ב וי״א, **בזמן שהשנים כתיקנן, וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה, הואיל ומסתכלין בה** בקריאת המגילה, **אין קורין אותה אלא בזמנה**, ר׳ יהודה מחדש שהתאריכים המוקדמים למקרא מגילה לא נאמרו אלא בזמן שהשנים היו מתעברות על פי ב״ד, והחדשים מתקדשים על פי הראיה, ובית דין שולח שלוחים להודיע מתי התקדש חודש ניסן, כשישראל שרויים על אדמתם והשנים כתיקנם, אין גזירות מלכות והכל מתנהג כתיקונו, יש לסמוך על שלוחי בית דין בחודש ניסן שיגיעו אל כל יהודי ויהודי באשר הוא שם בארץ ישראל, ויודיעו לו מתי יתקדש חודש ניסן, ולפי זה יידע מתי חל חג הפסח, אז ניתן לקרוא את המגילה גם בתאריכים מוקדמים בי״ג י״ב וי״א, אבל בזמן הזה כאשר ישראל טרודים, ושלוחי בית דין אינם מסוגלים להגיע לכל מקום ישוב, משתמש הציבור כולו בתאריך של חג הפורים כדי לקבוע מתי יהיה חג הפסח, שהרי הכל יודעים ששלשים יום אחר הפורים חל חג הפסח, מעתה אם נאפשר גם בזמן הזה לבני הכפרים לקרוא את המגילה בי״א בי״ב או בי״ג, יש לחשוש לתקלה שתארע לאותם אנשים שאצלם פורים יהיה בי״א לחודש, שהם יחגו את חג הפסח שלשים יום אח״כ, דהיינו בי״א בניסן, ונמצאו אוכלים חמץ בימים האחרונים של חג הפסח, ומשום תקלה זו ביטלו חכמים את האפשרות להקדים את תאריך מגילת אסתר, ואין קוראים בזמן הזה את המגילה אלא בזמנה בי״ד, ואז יודעים כולם ששלשים יום אח״כ הרי זה ערב הפסח, ונמצא הפסח נחוג כהלכתו, עד כאן דברי ר׳ יהודה בברייתא.
ומעתה פורכת הגמרא את דברי ר׳ יוחנן מדברי ר׳ יהודה אלה, וכך אומרת הגמרא.
רבי יהודה אליבא דמאן, כאשר ר׳ יהודה אמר את ההגבלה שלו, לפי מי נאמרו הדברים, **אילימא אליבא דרבי עקיבא** אם נרצה לומר שחידושו של ר׳ יהודה מתייחס לדברי ר׳

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עקיבא במשנתנו, **אפילו בזמן הזה איתא להאי תקנתא**, הרי משנתנו נשנתה אחר שישראל כבר אינן שרויים על אדמתן, משנתנו בזמן הזה שכבר שלוחי ב״ד לא מגיעים לכל מקום ומקום, ואין מקדשים כבר על פי בראיה, והרי אליבא דר׳ יהודה בזמן הזה בזמן שנשתנה המשנה אין קוראים את המגילה אלא בזמנה, הואיל וכולם מסתכלים בה, כיצד אם כך נאמר במשנתנו מגילה נקראת בי״א בי״ב בי״ג, על כרחינו שדברי ר׳ יהודה אינם מתייחסים לשיטתו של ר׳ עקיבא במשנתנו, אלא לשיטתם של חכמים.

וכפי שהגמרא ממשיכה, **אלא לאו אליבא דרבנן, ובזמן שחשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן מיהא קרינן**, על כרחינו שחידושו של ר׳ יהודה מתייחס לחכמים שחולקים על ר׳ עקיבא, ואליבא דאותם חכמים אמר ר׳ יהודה שעל אף שאותם חכמים מודים שניתן לקרוא את המגילה בתאריכים מוקדמים, אין זאת אלא דווקא בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויים על אדמתם, הרי לנו שגם אותם חכמים מודים לתאריכים המוקדמים, הם רק סבורים שבזמן הזה הואיל ומסתכלים בה אין קורין אותה אלא בזמנה, והרי זה סותר את דברי ר׳ יוחנן הסבור שחכמים שחלקו על ר׳ עקיבא חלקו מכל וכל על אותם תאריכים, וסברו שאין אף פעם היכא תמצא לקרוא את המגילה אם לא בי״ד ובט״ו.

ומסיימת על זה הגמרא, **תיובתא דרבי יוחנן תיובתא**, הקושיא על ר׳ יוחנן היא באמת קושיא, שחידושו של ר׳ יוחנן האומר שחכמים שחלקו על ר׳ עקיבא חולקים בעיקרון על התאריכים המוקדמים, הופרך מחידושו של ר׳ יהודה שהובא בברייתא.

איבא דאמרי אחרים אמרו את החידוש של רבה בר בר חנה בשם ר׳ יוחנן בצורה אחרת.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, זו דברי רבי עקיבא סתימתאה, אבל חכמים אמרו, בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה, אין קורין אותה אלא בזמנה, חכמים אליבא דלשון זו לא חלקו בעיקרון על ר׳ עקיבא, גם הם סבורים שמעיקר התקנה ניתקנו תאריכים מוקדמים, י״א י״ב י״ג, חכמים חולקים על ר׳ עקיבא לגבי הזמן הזה, ר׳ עקיבא סבור שאפילו בזמן הזה ניתן לקרוא בי״א י״ב י״ג, ורבי שנה את משנתנו אליבא דר׳ עקיבא, אבל חכמים חולקים על ר׳ עקיבא, וסוברים שבזמן הזה הואיל ומסתכלים בה אין קוראין את המגילה אלא בזמנה.

ובזה חלוקה לשון זו עם הלשון הקודמת, שאילו לפי הלשון הקודמת בדברי ר׳ יוחנן, סבורים חכמים שבעקרון כלל וכלל לא נתקנו תאריכים מוקדמים, וכדברי ר׳ יוחנן שם, חכמים אומרים אין קוראין אותה אלא בזמנה, ואילו אליבא דלשון זו מודים חכמים בעקרון לר׳ עקיבא, הם רק סבורים שבזמן הזה הואיל ומסתכלים בה אין קוראין אותה אלא בזמנה, נמצא שמה שהיה קודם קושיא על דברי ר׳ יוחנן מהברייתא יהיה עכשיו ראיה.

וכפי שאומרת הגמרא, **תניא נמי הכי** כך גם למדנו בברייתא, **אמר רבי יהודה, אימתי בזמן שחשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה, הואיל ומסתכלין בה, אין קורין אותה אלא בזמנה.**

אומרת הגמרא, **רב אשי קשיא ליה דרבי יהודה אדרבי יהודה** רב אשי בלימודו לפני חכמי בית המדרש, הקשה סתירה בין שני דינים שהובאו משמו של ר׳ יהודה,

- דף ב׳ ע״ב

ומוקים לה לברייתא כרבי יוסי בר יהודה, ומשום הקושיא העמיד רב אשי את הברייתא לא כר׳ יהודה אלא כר׳ יוסי בר יהודה.

וזו היא הסתירה, **ומי אמר רבי יהודה בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה**, כפי שהבאנו את חידושו של ר׳ יהודה.

ורמינהי מהמשנה בדף ה׳ ע״א בה נאמר, **אמר רבי יהודה, אימתי, מקום שנכנסין בשני ובחמישי, אבל מקום שאין נכנסין בשני ובחמישי, אין קורין אותה אלא בזמנה**, ר׳ יהודה מגביל שם את דינה של משנתנו באופן אחר, מה שנאמר שבני הכפרים יכולים לקרוא בי״א י״ב י״ג, הרי זה דווקא במקומות כאלו בם בני הכפרים נכנסים בשני וחמישי לעיירות, אבל מקום שאין נכנסין בשני ובחמישי אין קוראין אותה אלא בזמנה.

משמע שזו ההגבלה היחידה שיש לר׳ יהודה להוסיף על דינה של המשנה, **מקום שנכנסין בשני ובחמישי מיהא קרינן ואפילו בזמן הזה**, משתמע שאין בכלל את ההגבלה שנאמרה כאן משמו של ר׳ יהודה שבזמן הזה אין קוראים את המגילה אלא בזמנה אפילו במקום שנכנסים בשני וחמישי, הרי לנו סתירה בין שני חידושים משמו של ר׳ יהודה, אם ר׳ יהודה אצלנו מגביל את דינה של המשנה דווקא לזמן הבית, אבל בזמן הזה אין קוראים אותה אלא בזמנהף מה מקום להגביל את דינה של המשנה למקום שנכנסים בשני ובחמישי, ומהגבלה זו משתמע שבמקום כזה ניתן לקרוא בתאריך מוקדם אפילו בזמן הזה.

ומוקים לה לברייתא כרבי יוסי בר יהודה, כיון שרב אשי מצא סתירה בין שני החידושים של ר׳ יהודה, הוא העמיד במקום אחד את הדברים לא כר׳ יהודה אלא כר׳ יוסי בן ר׳ יהודה, והדבר ברור שאם יש לשנות את מה שנכתב עדיף לשנות את הברייתא מאשר את המשנה, ולכן במשנה בה נאמרה הגבלה של מקום שנכנסים משמו של ר׳ יהודה, אנו משאירים את ההגבלה הזו בשמו של ר׳ יהודה, ואילו הברייתא שמביאה בשמו של ר׳ יהודה הגבלה אחרת של הזמן הזה, אנו משנים, ובמקום ר׳ יהודה אנו גורסים ר׳ יוסי בר׳ יהודה, אלו היו דברי רב אשי.

שואלת הגמרא, **ומשום דקשיא ליה דרבי יהודה אדרבי יהודה, מוקים לה לברייתא כרבי יוסי בר יהודה**, וכי כיון שרב אשי מצא סתירה בין שני חידושים של ר׳ יהודה הוא משנה את הגירסא, ומעמיד את הברייתא כר׳ יוסי בר׳ יהודה בלי שום ראיה אחרת מלבד הסתירה.

עונה הגמרא **רב אשי שמיע ליה דאיבא דתני לה כרבי יהודה ואיבא דתני לה כרבי יוסי בר יהודה, ומדקשיא ליה דרבי יהודה אדרבי יהודה, אמר, מאן דתני לה כרבי יהודה לאו דווקא, מאן דתני לה כרבי יוסי בר יהודה דווקא**, רב אשי גם מלבד הסתירה שמע שיש גורסים בברייתא ר׳ יוסי בר׳ יהודה, ורב אשי הסתייע על ידי הסתירה לאמת את גירסת אלו הגורסים ר׳ יוסי בר׳ יהודה ולא ר׳ יהודה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למדנו במשנה, **כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר וכו׳**, ואילו עיירות גדולות בארבעה עשר. שואלת הגמרא **מנהני מילי**.

עונה הגמרא, **אמר רבא, דאמר קרא** (אסתר ט׳) **על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות וגו׳** עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויו״ט ומשלוח מנות איש לרעהו, ומזה אנו לומדים, **מדפרזים בארבעה עשר מוקפין בחמשה עשר** אם הפסוק מדגיש שבארבעה עשר עושים דווקא ערי הפרזות, משמע שהיושבים בערים המוקפים חומה עושים בחמשה עשר.

שואלת עדיין ההגמרא, **ואימא פרזים בארבעה עשר, מוקפין כלל כלל לא**, אולי הדגשת הפסוק באה לומר שחובת קריאת המגילה לא חלה אלא דווקא על היושבים בערי הפרזות, ולא על היושבים בכרכים המוקפים, ומה שנזכר במגילה תאריך נוסף ט״ו, אולי הכוונה בתאריך זה דווקא לשושן, אבל יושבי המוקפים כלל וכלל לא קוראים את המגילה.

דוחה הגמרא, **ולאו ישראל נינהו** וכי היהודים היושבים בערים המוקפות חומה אינם בני ישראל, והם פטורים מעשיית הפורים, **ועוד מהדו ועד כוש כתיב**, שהרי נאמר שם בהמשך ״ויכתוב מרדכי את הדברים האלה, וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים, לקיים עליהם ולהיות עושים״, וכיון שהפסוק אומר ״בכל מדינות המלך אחשורוש״ היינו מהודו ועד כוש, שאלו היו מדינות אחשורוש, משמע שבלי יוצא מן הכלל בכל מקומות מושבותיהם קיימו היהודים לקבל עליהם את ימי הפורים, לא יתכן אם כך שהדגשת היושבים בערי הפרזות באה לאפוקי את היושבים במוקפים שכלל וכלל לא.

שואלת עדיין הגמרא, **ואימא פרזים בארכיסר, מוקפין בארכיסר ובחמיסר**, אולי המוקפים עושים גם את יום ארבעה עשר וגם את יום חמשה עשר, מנין לנו שמוקפים דווקא בחמשה עשר ופרזים בארבעה עשר, **כדכתיב** וכפי שנאמר בפסוק (אסתר ט׳) **להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר [בו] בכל שנה**, הרי לנו שאותם המוקפים עושים בעצם את שני הימים, ומדוע נאמר במשנתנו שהפרזים בארבעה עשר, ואילו המוקפים בחמשה עשר ותו לא.

עונה הגמרא, **אי הוה כתב את יום ארבעה עשר וחמשה עשר, כדקאמרת, השתא דכתיב את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר** הרי יש לנו ״את״ מיותר, **אתא את ופסיק, הני בארבעה עשר, והני בחמשה עשר**, שהרי אילו בני המוקפים היו מצווים לעשות גם את יום ארבעה עשר וגם את יום חמשה עשר, היה על הפסוק לומר ״להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר וחמשה עשר בו בכל שנה ושנה״, ומזה שנאמר ״את״ נוסף אנו למדים ש״את״ מפסיק בין התאריכים.

שואלת עדיין הגמרא, **ואימא פרזים בארכיסר**, אבל **מוקפין, אי בעו בארכיסר, אי בעו בחמיסר**, דהיינו שאולי ניתנה ברירה לבני המוקפים, נכון שהם באמת קוראים רק יום אחד, אבל ניתנת להם אפשרות לקיים את יום הפורים או בארבעה עשר או בחמשה עשר לחודש אדר.

עונה הגמרא, **אמר קרא בזמניהם, זמנו של זה לא זמנו של זה**, (כפי שכבר הביאה הגמרא זאת לעיל) שמה שנאמר בסוף המגילה ״לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם״, מלמד אותנו, שלכל אחד יש את הזמן שלו, כך שלא יתכן שבני המוקפין יוכלו לעשות גם בארביסר וגם בחמיסר.

שואלת עדיין הגמרא, **ואימא בתליסר**, זה נכון שממה שנאמר ״היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר״ משמע שהמוקפין עושים יום אחר, אבל מנין לנו שהיום האחר הוא בחמישה עשר, אולי היום האחר הוא בשלשה עשר, ומה שנאמר במגילה חמישה עשר, היינו לבני שושן.

עונה הגמרא, **כשושן**, וכהסברו של רש״י, כיון דלא רמז לך הכתוב זמן דמוקפין אימת הוא, ואשכחן שושן שעשו בט״ו, מסתברא שאותו היום שייר למוקפין.

שואלת הגמרא, **אשכחן עשייה, זכירה מנלן**, בפסוק בו נאמר ״על כל היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר״ נאמר שם בהמשך ״שמחה ומשתה ויו״ט ומשלוח מנות איש לרעהו״, היינו שהתאריך הזה הוגבל לעשיית המצוות של פורים, אבל קריאת המגילה לא נרמזה בפסוק זה כלל וכלל, מנין לנו שקריאת המגילה אף היא דווקא ביום ארבעה עשר לפרזים וחמשה עשר למוקפין.

עונה הגמרא, **אמר קרא**, (אסתר ט׳) **והימים האלה נזכרים ונעשים, איתקש זכירה לעשייה**, וכיון שהפסוק הקיש את הזכירה לעשייה, אנו אומרים שכשם שלגבי עשייה נאמר מפורשות במגילה שהפרזים בי״א והמוקפין בט״ו, כך גם לגבי הזכירה.

אומרת הגמרא **מתניתין דלא כי האי תנא** משנתנו אינה תואמת עם דעתו של התנא דלהלן, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי יהושע בן קרחה אומר, כרכין המוקפין חומה מימות אחשורוש קורין בחמשה עשר**, דהיינו לא כמו שנאמר במשנתנו מימות יהושע בן נון, אלא הקובע הוא כרכין המוקפין חומה מימות אחשורוש.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה** מדוע לפי ר׳ יהושע בן קרחה המודד לקריאת כרכים המוקפין הוא מזמן אחשורוש.

עונה הגמרא, **כי שושן**, כמו שושן, **מה שושן מוקפת חומה מימות אחשורוש וקורין בחמשה עשר, אף כל שמוקפת חומה מימות אחשורוש קורין בחמשה עשר**.

שואלת הגמרא, **ותנא דידן מאי טעמא**, מסתבר אם כך טעמו של ר׳ יהושע בן קרחה, ומדוע לפי התנא במשנתנו תקופת יהושע בן נון היא שתקבע את השם של עיר מוקפת חומה לגבי קריאת המגילה.

עונה הגמרא, **יליף פרזי פרזי** התנא דמשנתנו לומד בגזירה שוה של ״פרזי פרזי״, **כתיב הכא** כתוב כאן במגילה (אסתר ט׳) **על כן היהודים הפרזים, וכתיב התם** (דברים ג׳) **לבד מערי הפרזי הרבה מאד**, נאמר שם בפסוק ״כל אלה ערים בצורות חומה גבוה דלתיים ובריח, לבד מערי הפרזי הרבה מאד״, והפסוק מתייחס לכיבוש הארץ שנעשה על ידי משה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ויהושע, אותם ערים שהיו פרזים בזמן יהושע, הם הערים אליהם מתייחס הפסוק במגילה הכותב היהודים הפרזים, משום הגזירה שוה של ״פרזים פרזים״, **מה להלן [פרזים] (מוקפת חומה) מימות יהושע בן נון, אף כאן [פרזים] (מוקפת חומה) מימות יהושע בן נון.**

שואלת הגמרא, **בשלמא רבי יהושע בן קרחה לא אמר כתנא דידן, דלית ליה פרזי פרזי**, שהרי גזירה שוה אין אדם דן אלא אם כן שמעה מרבו, ומכיון שר׳ יהושע בן קרחה לא קיבל במסורת את הגזירה שוה הזו, לכן הוא הכריע מדעתו שהרים המוקפות חומה הם מימות אחשורוש, **אלא תנא דידן, מאי טעמא לא אמר כרבי יהושע בן קרחה.**

מתמה הגמרא על הקושיא, **מאי טעמא** בתמיה, **דהא אית ליה פרזי פרזי**, גם לתנא דידן אין קושיא מדוע הוא לא לומד כר׳ יהושע בן קרחה, שהרי תנא דידן קיבל במסורת מרבו שיש כאן גזירה שוה אותה צריכים לדרוש, ומה מקום יש אם כך לשאול מאי טעמא.

מסבירה הגמרא את הקושיא, **הכי קאמר** כך כוונת המקשן להקשות, **אלא שושן דעבדא כמאן, לא כפרזים ולא כמוקפין**, על פי הנאמר במגילה מתבאר שתושבי שושן עשו את הפורים בט״ו, והרי שושן לא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אלא רק מימות אחשורוש, אם כך ביחס לערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, נחשבת שושן לפרזים, והיה על שושן לעשות בי״ד, ומדוע נאמר שהיא עשתה בט״ו.

עונה הגמרא, **אמר רבא, ואמרי לה כדי** ויש שאמרו את זה בשם אמורא ששמו כדי, או שתירוץ זה נאמר בלי לפרש את שם האומר (כפי שרש״י מפרש את שני הלשונות, ולפי לשון השני ״כדי״ בא מלשון ״בכדי״ שפירושו בשביל כלום, כך כאן כדי היינו כלום, מאן דאמר בלי שם), **שאני שושן, הואיל ונעשה בה נם**, כיון שלשושן ניתן גם ביום ארבעה עשר לעשות כדת היום ולהרוג בשונאיהם, מנוחתם היתה אפוא בט״ו, ולכן היתה לשושן סיבה טובה לעשות יום הפורים בט״ו, על אף שהיא נחשבת לפרזים משום שחומתה אינה מתקופת יהושע בן נון.

שואלת עוד הגמרא, **בשלמא לתנא דידן** שהוא לומד שמדובר במוקפים חומה מימות יהושע בן נון, **היינו דכתיב** (אסתר ט׳) **מדינה ומדינה ועיר ועיר**, כי הרי יש הבדל בין מדינה זו למדינה זו, ויש הבדל בין עיר זו לעיר אחרת, ומה ההבדל, **מדינה ומדינה לחלק בין מוקפין חומה מימות יהושע בן נון למוקפת חומה מימות אחשורוש**, שעל אף ששתיהן מוקפות חומה יש הבדל ביניהם, זו מימות אחשורוש קוראת בי״ד, וזו מימות יהושע קוראת בט״ו, **עיר ועיר נמי, לחלק בין שושן לשאר עיירות**, וגם בערים שאינם מוקפות חומה (מימות יהושע בן נון) מצאנו הבדל, שושן למרות שהיא נחשבת לפרזים עושה את יום הפורים בט״ו ושאר הערים בי״ד, הרי לנו הבדל בין מדינה למדינה, והבדל בין עיר לעיר, **אלא לרבי יהושע בן קרחה, בשלמא מדינה ומדינה, לחלק בין שושן לשאר עיירות, אלא עיר ועיר למאי אתא**, הרי כל עיר שאינה מוקפת חומה מימות אחשורוש קורים בה בי״ד, ואין מקרה שעיר שאינה מוקפת חומה מימות אחשורוש וקוראים בה בט״ו, מדוע אם כך נאמרה חלוקה של עיר ועיר.

עונה הגמרא, **אמר לך רבי יהושע בן קרחה, ולתנא דידן מי ניחא, כיון דאית ליה פרזי פרזי, מדינה ומדינה למה לי**, מדוע בכלל היה הפסוק צריך להזכיר זאת אם יש לנו כבר גזירה שוה המלמדת אותנו, **אלא קרא לדרשה הוא דאתא**, אנו מוכרחים אם כן לומד שפסוק זה נאמר כולו כדי שנדרוש ממנו דין אחר, **וכדרבי יהושע בן לוי הוא דאתא, דאמר רבי יהושע בן לוי, כרך** עיר גדולה המוקפת חומה קוראים בה בט״ו, **וכל הסמוך לו** בין עיר פתוחה ובין כפר קטן שנמצאים בסמוך לכרך המוקף חומה, אם הוא נמצא במקום הסמוך אפילו בתוך עמק ואינו יכול לראות את הכרך המוקף חומה, **וכל הנראה עמו** דהיינו על שעיר זאת או כפר זה אינם סמוכים לכרך אלא שהם נמצאים לדוגמה על הר כך שהנמצאים בכרך רואים עיר זאת, **נידון ככרך** כולם נידונים ככרך וקוראים בהם בט״ו, וכך לומדים הפסוק ״והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור, משפחה ומשפחה מדינה״, ״ומדינה״ ואותו דין שיש לעיר המוקפת וחומה יש גם ל״ועיר״ הסמוך, וכן ל״ועיר״ הנראה, (זו כוונת הפסוק ״ו״מדינה ומדינה״, עיר ועיר, לא רק העיר עצמה, אלא גם מה שסמוך לעיר או מה שסמוך למדינה).

שואלת הגמרא, **עד כמה**, עד היכן נחשב דבר לסמוך בכדי שיקרא נידון ככרך.

עונה הגמרא, **אמר רבי ירמיה, ואיתימא רבי חייא בר אבא** ויש אומרים שר׳ חייא בר אבא הוא שאמר זאת, **כמחמתן לטבריא, מיל**, כמהלך שבין חמתן לטבריה, שיש ביניהם מרחק מיל.

שואלת הגמרא, **ולימא מיל**, אם בין כה איני יודע מה המרחק בין חמתין לטבריה וצריכים לומר מיל, אם כך היה צריך לומר רק מיל והיה כבר מספיק לי, ומדוע היה על ר׳ ירמיה או ר״ח בר אבא להדגים לנו את אורך מיל כמחמתן לטבריה, היה עליו לומר שעד מרחק של מיל נחשב הדבר לסמוך.

עונה הגמרא, שאם היה אומר לנו רק מיל, לא הייתי יודע כמה הוא שיעור מיל, **הא קא משמע לן** ואת זה הוא משמיע לנו, **דשיעורא דמיל כמה הוי, כמחמתן לטבריא**, כי היות ושיעור מיל אינו ידוע לכולם, ואילו השיעור של המרחק בין חמתן לטבריה היה ידוע לכולם, לכן הוא דוגמא כמחמתן לטבריה מיל.

וכותב הר׳ יעקב עמדין בהגהות יעב״ץ, שהגם שכולם יודעים שמיל הוא אלפים אמה תחום שבת, מ״מ הרי אורך האמות עצמם אינם כל כך ברור וכפי שרואים שיש בזה מחלוקת הפוסקים, ועל כן הוא אמר להם שימדדו מחמתן לטבריא וכך ידעו לפי זה כמה שיעור כל אמה.

עכ״פ יוצא כפי שלומדים עכשיו, שמכיון שהתיבות הכפולים, בין ״מדינה ומדינה״ ובין ״עיר ועיר״, באים לדרש של ר׳ יהושע בן לוי, ולא לומדים יותר מזה חלוקי מנהגים.

אלא שאם כן יהיה קשה בין לתנא דמשנתנו ובין לר׳ יהושע בן כרחה, לתנא דמשנתינו יהיה קשה מהיכן ידע את החידוש לחלק בין שושן לשאר עיירות, זאת אומרת ששושן הגם שהיא נחשבת להלכה כפרזי והיה צריך לקרוא בה בי״ד בכל זאת קוראים בה בט״ו, ולפי ר׳ יהושע בן כרחה יהיה קשה מהיכן הוא ילמד שדווקא מימות אחשורוש נקרא מוקף ולא לאחר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מכן, מכיון שהוא לא צריך מדינה ומדינה לחלוקי מנהגים.

ועונה על זה שפת אמת, שלא קשה כלל, שעכשיו לומדת הגמרא שלא צריך על זה שום פסוק, כי התנא דמשנתינו ילמד לחלק בין שושן לשאר עיירות מזה שכתוב במגילה "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו, ועשה אותו יום משתה ושמחה", ולומדים שזה לא רק סיפור מה שהיה אז, אלא זה גם ציווי לדורות, ולר׳ יהושע בן קרחה לומדים משושן, שכל העיירות המוקפות חומה כשושן מימות אחשורוש חל עליהם חיוב קריאה בט״ו.

[וכיון שהובאה כאן מימרא של ר׳ ירמיה ואיתימא ר׳ חייא בר אבא בשיעור של סמוך לגבי ענין זמן קריאת המגילה בט״ו, ולא מובא הרבה מימרות בשם אמוראים אלו, לכן הדרך של הגמרא בכאלו אופנים שאוספים ביחד את כל המימרות שאמר אמורא במקום אחד זו על אף שאין להם שייכות לאותו ענין ולאותה מסכתא, וגם כאן הגמרא תביא כמה מאמרים בשמם.]

אומרת אם כן הגמרא, ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא, מנצפ״ך האותיות הכפולות שבא״ב מ״ם נו״ן צדי״ק פ״א כ״ף, צופים אמרום, נביאי הדורות הם שחידשו את כפל האותיות, (הנביאים נקראים צופים מכיון שיש להם ראיה רחוקה בנביאות).

והטעם שר׳ ירמיה אומר מנצפ״ך צופים אמרום, ולא כמנפ״ץ צופים אמרום, כפי שהסדר הוא בא״ב, אומרים התוס׳ במסכת שבת פרק הבונה בדף ק״ד ע״א, שהיה לגמרא בזה כוונה מיוחדת בסדר הזה, כי מרמזים בזה לשתי תיבות "מן" "צפך", כדי שנזכור שהאותיות האלו אמרו אותם הנביאים.

וכעת סוברת הגמרא שהאותיות האלו לא היו בכלל בסדר א״ב רק שהנביאים המציאו אותם וסידרו אותם בסדר א״ב. ושואלת הגמרא, ותסברא איך אתה יכול לסבור שהאותיות האלו לא היו קיימות לפני שבאו הנביאים אלא שהנביאים חידשום וקבעום בספר תורה, הרי מזה יצא שלפני זמן הנביאים אם היו כותבים בהם את הספר תורה היה הספר תורה פסול, מכיון שהם אינם חלק מאותיות התורה (ובדיוק כאילו היה אחד כותב בספר תורה אותיות לועזיות או מספרים), **ועכשיו באו הנביאים והוסיפו אותיות בספר תורה שמלפני כן היה הספר תורה נפסל בהם, והם אמרו שזה כשר, ואם כן יוצא שהנביאים חידשו הלכה שספר תורה שעל פי תורה פסול משתנה להיות כשר, והכתיב** (ויקרא כ״ז) **אלה המצות, ולומדים מכאן שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, שכוונת התורה למעט שמצות אלו ואילך אין נביא רשאי לחדש, וכיצד אם כן יתכן שהאותיות הכפולות לא היו בזמן מתן תורה והתחדשו אח״כ ע״י הצופים.**

כך מצויין בתורה אור במסכת שבת שהפסוק הזה הוא הפסוק שנאמר בסוף ויקרא פרק כ״ז, ואם כך זה הפסוק "אלה המצות אשר צוה ה׳ את מזה אל בני ישראל בהר סיני", אבל כפי שכותב המהרש״א במסכת שבת דף ק״ד משמע שהכוונה על הפסוק שבו מסתיים ספר במדבר בסוף פרשת מסעי "אלה המצות והמשפטים אשר צוה ה׳ ביד משה אל בני ישראל בערבות מואב על ירדן ירחו", וכותב המהרש״א שם שבאמת הפסוק הזה אינו שייך כלל לאותו ענין הכתוב בסוף במדבר והוא פסוק מיותר, ולכן הוא בא למעט ולומר שקבלנו אך ורק את המצוות שנאמרו בארבעת החומשים האלו, וספר דברים אינו בא לחדש שום דבר אלא הוא בא להיות משנה תורה, לחזור על הדברים שלמדנו בארבעת החומשים הראשונים, ואם כן לומדים מכאן שאסור לנביא לבוא לחדש הלכה שאינה כתובה בתורה, אבל בודאי מובן מאליו שאין הכוונה לגדרים וסייגים שרבנן הוסיפו, שזה נלמד מהפסוק "ושמרתם את משמרתי" שהיא מצות עשה מיוחדת על חכמי הדורות "עשו משמרת למשמרתי", ואת אומרת שאם יש להם טעם מסתבר לעשות גדר זה כדי שלא יעברו על דברי תורה או כל טעם אחר, יכולים לעשות גזירה או סייג וגדר, אלא שסתם כך בלי שום טעם אסור להוסיף על מה שנאמר בתורה.

ואם כן שואלת כאן הגמרא איך יכלו חכמים לבוא ולהוסיף אותיות אלו ולחדש ולומר שהספר תורה יהיה כשר באותיות אלו.

ועוד קשה שהרי אין זה נכון שאותיות אלו לא היו בזמן קבלת התורה, האמר רב חסדא, מ״ם וסמ״ך שבלוחות - דף ג׳ ע״א

בנס היו עומדין, כל האותיות שבלוחות היו חקוקות מעבר לעבר, כל אות יש לה מקום בו אין האות צריכה להחקק, מלבד מ״ם סופית וסמ״ך, שבהם כאשר חוקקים לגמרי מעבר לעבר יש על המ״ם והסמ״ך ליפול, שהרי אין לה על מה שיסמוכו, ועל כך אמר רב חסדא מ״ם וסמ״ך שבלוחות בנס היו עומדים, משמע שכבר בלוחות היתה המ״ם סופית כצורתה העכשוית, שהרי במ״ם שאינה סופית אין צורך בנס כדי שהיא תחזיק.

ומסביר רש״י, שעל אף שהגמרא יכלה לתרץ שבסיני היו רק אותיות אלו אותיות סופיות ומה שהתחדש אצל הצופים היו האותיות שאינם סופיות (מ״ם שאינה סופית נו״ן שאינה סופית וכיוצא בזה), וכך אמנם מוכרח במסכת שבת בדף ק״ד ע״א שרב חסדא מתייחס למ״ם סופית ואילו ר׳ חייא בר אבא למ״ם שאינה סופית, מ״מ תירצה הגמרא תירוץ שיתרץ את דברי ר׳ חייא בר אבא בין אם הוא מתחייס לאותיות סופיות ובין אם הוא מתייחס לאותיות שאינן סופיות.

וכך עונה הגמרא, **אין, מהוה הוו,** האותיות היו, **ולא הוו ידעי הי באמצע תיבה והי בסוף תיבה, ואתו צופים ותקינו פתוחין באמצע תיבה וסתומין בסוף תיבה,** זאת ידעו כולם שיש בא״ב אותיות כפולות, באותם מנצפ״ך יש מנצפ״ך הנכתב בסוף תיבה ויש מנצפ״ך הנכתב באמצע תיבה, לא ידעו רק באיזה מן האותיות משתמשים כאשר רוצים לכתוב את אחת מאותיות המנצפ״ך באמצע תיבה ובאיזה בסוף תיבה, וזו היתה תקנת הצופים דהיינו הנביאים, שבמנצפ״ך סופים יש להשתמש באותיות סתומות (סזקף״ך), ואילו כאשר המנצפ״ך מופיעים באמצע תיבה יש להשתמש באותיות פתוחות (מנצפ״כ).

שואלת הגמרא, **סוף סוף אלה המצות שאין נביא עתיד לחדש דבר מעתה,** כיצד אבל תתישב קושיתנו הראשונה מ״אלה המצות״ שאין הנביא רשאי לחדש דבר.

עונה הגמרא, **אלא שכחום וחזרו ויסדום** גם קביעת צורת **המנצפ״ך באמצע תיבה ובסוף תיבה נקבעה בסיני, אלא ששכחו, והצופים חזרו ויסדו שבסוף תיבה המנצפ״ך סתום,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובאמצע תיבה המנצפ״ך פתוח.

ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא (סמיכות המאמרים היא משום הדובר ר׳ ירמיה ואיתימא ר׳ חייא בר אבא), **תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע, תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי, ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, יצתה בת קול ואמרה מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם**, שהרי התרגום מפרש את כל המקראות הסתומים, **עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל**, עם התמעטות הדורות רבו המחלוקות בביאורי המקראות, מצא יונתן בן עוזיאל ששעה זו נחשבת לשעה של ״עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״ ולכן תירגם את הכתובים על אף שיש בזה משום גילוי הנסתרות מ״מ ריבוי המחלוקות גרוע יותר מגילוי הנסתרות, **ועוד ביקש לגלות תרגום של כתובים, יצתה בת קול ואמרה לו דייך.**

שואלת הגמרא **מאי טעמא**, מדוע ביאור הנביאים ניתן ליונתן לתרגמו ואילו ביאור הכתובים לא ניתן ליונתן לתרגמו.

עונה הגמרא, **משום דאית ביה קץ משיח**, רש״י מוסיף שקץ המשיח נמצא בספר דניאל ועדיף שקץ המשיח ישאר סתום עד דור המשיח במהרה בימינו.

שואלת הגמרא, **ותרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו, והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מאי דכתיב** (נחמיה ח׳) **ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא**, הפסוק נאמר בנחמיה ח׳ שם מתחיל הפרק בכך שנאספו כל העם שבי הגולה אל הרחוב אשר לפני שער המים, ויאמרו לעזרא הסופר להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה׳ את ישראל, כדי שיוכלו לבחון את מעשיהם בגולה לאור צוויי הספר, ועל כך נאמר שהלוים הם שהתמנו ע״י עזרא להבין את מה שנאמר בתורה לעם, ועל כך נאמר שם שאותם נביאים ״ויקראו בספר בתורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא״, והמקרא הזה נדרש כדלהלן, **ויקראו בספר תורת האלהים, זה מקרא, מפורש, זה תרגום, ושום שכל, אלו הפסוקין** דהיינו היכן יש לעצור והיכן נגמר כל פסוק, **ויבינו במקרא אלו פיסקי טעמים**, שהרי הטעמים מוסיפים להבנת המקרא, **ואמרי לה אלו המסורת**, המסורת שנמסרה מדור לדור כיצד יש לקרוא את המקראות, עכ״פ למדנו שכבר בדורו של עזרא היה לתורת האלקים תרגום, כיצד יתכן אם כך שאונקלוס הגר תלמידו שר׳ אליעזר שחי הרבה אחרי חורבן הבית השני הוא זה שתירגם את תורת האלקים.

עונה הגמרא, **שכחום וחזרו ויסדום**, כשם שתירצנו לגבי המנצפ״ך כך גם לגבי התרגום.

שואלת הגמרא, **מאי שנא דאורייתא דלא אודעזעה, ואדנביאי אודעזעה**, למדנו קודם בשמו של ר׳ חייא בר אבא שתרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו ועל כך לא נאמר כלום, ואילו על תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו נאמר ש״נזדעזעה א״י ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה״ משום הבת קול שיצאה ואמרה מי הוא זה שגילה סתרי לבני אדם, מדוע לא יצאה כזו בת קול כאשר אונקלוס תירגם את התורה או כאשר התרגום הראשוני בימי עזרא תורגם.

עונה הגמרא, **דאורייתא מיפרשא מלתא, דנביאי, איכא מילי דמיפרשן, ואיכא מילי דמסתמן**, התורה אע״פ שסודותיה עמוקים עד מאד מ״מ דברי התורה במישור של הפשט מפורשים, התורה עצמה מבהירה את עצמה באר היטב כדי לדעת את המעשה אשר יעשון, ואילו דברי הנביאים ישנם פסוקים בם רואים שכוונת כותב הפסוקים היתה להסתיר את הפירוש האמיתי, כפי שהגמרא תדגים בהמשך, ולכן הזדעזעה הארץ ארבע מאות פרסה משום שיש כאן גדר של גילה סתרי לבני.

והגמרא מביאה דוגמא לאיכא מילי דמסתמן, **דכתיב** (זכריה י״ב) **ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדדרמון בבקעת מגדון**, הפסוק על פי דברי הגמרא במסכת סוכה בדף נ״ב מתחייס להריגתו של משיח בן יוסף באחרית הימים בירושלים, וביום הזה כאשר יהרגו את משיח בן יוסף יספידו אותו מספד גדול כאותו מספד של הדדרימון בבקעת מגידון, מי הוא אותו הדדרימון שהוספד בבקעת מגידון וההספד שלו משמש כמשל ודוגמא להספד בו יספידו את משיח בן יוסף.

ואמר רב יוסף שהיה בקי בתרגומים, **אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר**, התרגום הוא זה שמגלה את הסוד, וכך מתרגם התרגום במקום את הפסוק, **ביומא ההוא יסגי מספדא בירושלים, כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדדרימון בן טברימון ברמות גלעד, וכמספדא דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו.**

הפסוק על פי התרגום מתייחס לשני הספדים שונים שנעשו בעבר לשני אישים מפורסמים, ההספד הראשון מפסד הדדרימון מתייחס להספד בו הוספד אחאב המלך, אחאב המלך בסוף ימיו החליט יחד עם יהושפט מלך יהודה לעלות לרמות גלעד ולהלחם בהדדרימון בן טברימון מלך ארם, הנביא מיכיהו בן ימלה מזהיר את המלך שלא יצא למלחמה כיון שיהרג, אבל אחאב אינו שם לב לדברי נביא ויוצא למלחמה ובמשך המלחמה נאמר ״ואיש משך בקשת לתומו ויכה את מלך ישראל בין הדבקים ובין השרין וכו׳ וימת המלך בערב, ויעבור הרנה במחנה כבא השמש לאמר, איש אל עירו ואיש אל ארצו״, הרנה במחנה זו ההספד שהספידו את אחאב מלך ישראל כאשר הרג אותו אותו איש מושך בקשת שהוא הדדרימון בן טברימון, ובשמו העברי נעמן מלך ארם, זהו אם כך ההספד הראשון בו ממשילים את ההפסד של משיח בן יוסף ״ביום ההוא יגדל המספד בירושלים כמספד הדדרימון״.

ואילו מה שנאמר בבקעת מגידון מתיחס כבר להספד אחר, הרי זה ההפסד שנאמר על יאשיהו בן אמון מלך יהודה אותו הרג פרעה נכה מלך מצרים בבקעת מגידו, כפי שנאמר במלכים ב׳ כ״ג ״בימיו (דהיינו בימי יאשיהו) עלה פרעה נכה מלך מצרים על מלך אשור על נהר פרת, וילך המלך יאשיהו לקראתו וימיתהו במגידו כראותו אותו, וירכבהו עבדיו מת ממגידו ויביאו ירושלים ויקברוהו בקבורתו״, ובדברי הימים ב׳ פרק ל״ה נאמר ״ויקונן ירמיהו על יאשיהו, ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם על יאשיהו עד היום, ויתנום לחק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

על ישראל, והנם כתובים על הקינות״, זהו ההספד השני אליו מתייחס הפסוק ״בבקעת מגידון״, ההספד שהספידו את יאשיהו שנהרג בבקעת מגידון.

מעתה כאשר אנו יודעים את תרגומו של אותו פסוק אנו מבינים מדוע הזדעזעה א״י, שהרי כותב הפסוק העלים במכוון את כוונתו, כיון שאין דרך לכתוב על שני הספדים שנעשו בזמנים שונים ובמקומות שונים באופן של ״כמספד ההדדרימון בבקעת מגידון״, וכשיהונתן בן עוזיאל תירגם את הפסוק יש בזה משום ״וגילה סתרי לבני״ ולכן הזדעזעה א״י.

הגמרא ממשיכה בביאור מקרא מספר דניאל, ועל פי דברי המהרש״א שייך הקטע הזה לדברי גמרתנו משום מה שנאמר קודם שתרגום של כתובים לא תורגם כיון שיצאה בת קול ואמרה לו דייך משום דאית ביה קץ משיח, וכדברי רש״י שבספר דניאל מרומז קץ משיח, מתייחסת לכן הגמרא לפסוק בדניאל שם מרומז קץ המשיח.

וכך אומרת הגמרא, נאמר (דניאל י׳) **וראיתי אני דניאל לבדי את המראה, והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה, אבל חרדה גדלה נפלה עליהם, ויברחו בהחבא**, נאמר שם בתחלת הפרק שדניאל צם והתאבל על כך שכורש ביטל את תכנית מלאכת ביהמ״ק, ואחר שהתאבל שלושת שבועים ימים, ״ביום עשרים וארבעה לחדש הראשון, ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חידקל, ואשא את עיני, וארא והנה איש אחד לבוש בדים ומתניו חגרים בכתם אופז, וגויתו כתרשיש, ופניו כמראה ברק, ועיניו כלפידי אש, וזרועותיו ומרגלותיו כעין נחשת קלל, וקול דבריו כקול המון, (ואז ממשיך דניאל לספר), וראיתי אני דניאל לבדי את המראה, והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה, אבל חרדה גדלה נפלה עליהם ויברחו בהחבא, ואני נשארתי לבדי, וארא את המראה הגדלה הזאת ולא נשאר בי כח וכו׳״.

ושואלת הגמרא **מאן נינהו אנשים** מי היו אותם האנשים אשר היו יחד אם דניאל, שלא ראו את המראה אבל חרדה גדולה נפלה עליהם.

עונה הגמרא, **אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא** (זהו הפירוש הפשוט כיצד מגיע הקטע הזה לגמרתנו הוא שהרי הגמרא מונה את כל המימרות של ר׳ ירמיה ואיתימא ר׳ חייא בר אבא, אולם עיין במהרש״א שנזקק לפירושים אחרים), **זה חגי זכריה ומלאכי**, אלו הם האנשים שהיו יחד עם דניאל במראה הגדולה.

ממשיכה הגמרא ואומרת **אינהו עדיפי מיניה, ואיהו עדיף מינייהו**, לאותם נביאים היתה עדיפות על דניאל ולדניאל היתה עדיפות עליהם, **אינהו עדיפי מיניה, דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא**, וכדברי רש״י ״אינהו נביאי״ שנתנבאו לישראל בשליחותו של מקום, והוא היינו דניאל, לא נשתלח לישראל בשום נבואה, והרי זו עדיפותם של חגי זכריה ומלאכי על פני דניאל, אבל מצד שני **איהו עדיף מינייהו, דאיהו חזא ואינהו לא חזו**, הוא זכה לחזות במחזה ואינהו הם האנשים אשר היו עמו לא זכו לחזות במחזה.

שואלת הגמרא, **וכי מאחר דלא חזו מאי טעמא איבעיתו**, כמו שנאמר בפסוק ״והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא״, אם לא ראו מדוע נבהלו.

עונה הגמרא **אף על גב דאינהו לא חזו מזלייהו חזו**, לכל אדם יש שר למעלה בשמים והשר של מעלה הוא כן ראה את המחזה והוא זה שגרם לבהלה של אותם אנשים.

אמר רבינא, שמע מינה, האי מאן דמיבעית פעמים שבן אדם נבהל והוא אינו רואה לנגד עיניו שום דבר שצריך לגרום לבהלה, **אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי** כפי הנראה יש כאן איזה שהוא מראה שמזלו חוזה, **מאי תקנתיה ליקרי קריאת שמע** קריאת שמע מסוגלת להבריח מזיקין, **ואי קאים במקום הטנופת** אם הדבר אירע במקום התינופת ולא ניתן לקרוא קריאת שמע, **לינשוף מדוכתיה ארבע גרמידי** שידלג ממקומו ארבע אמות, **ואי לא** אם הוא לא מסוגל לנשוף מדוכתיה, **לימא הכי** שיאמר כך, **עיזא דבי טבחי שמינא** העיזים שנמצאות בבית המטבחיים שמנות יותר ממני ולכן יש למזיק להטפל אליהם ולהרפות ממני.

וחוזרת הגמרא לדון על משנתנו.

ושואלת הגמרא, **והשתא דאמרת מדינה ומדינה ועיר ועיר לדרשה, משפחה ומשפחה למאי אתא**, אם דרשנו ממדינה ומדינה עיר ועיר לדרשה של כרך וכל הסמוך לו נידון ככרך, מה יש לנו לדרוש ממה שנאמר ״משפחה ומשפחה״.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוסי בר חנינא, להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, דאמר רב יהודה אמר רב, כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה.**

ואומרת הגמרא, **תניא נמי הכי** כך גם למדו בברייתא, **כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה**, מקרא מגילה חשיבותו כה גדולה שמותר אפילו לבטל עבודת המקדש כדי לשמוע מקרא מגילה, אבל כפי שמשמע מתוס׳ ומשאר ראשונים, ביטול זה אין הכוונה לביטול ממש אלא להקדמה, מקדימין את מקרא המגילה לעבודת המקדש, אבל באופן כזה שעומדת בפני הכהנים ברירה או לעבוד את עבודת המקדש או לקרוא את המגילהף ברור שעבודת המקדש חשובה יותר ממקרא המגילה.

מכאן מן הדין הזה, **סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה**, בית רבי בו למדו תורה בהתמדה גדולה למדו מדברי הברייתא הזו שמותר להם להפסיק את לימודם וללכת לשמוע מקרא מגילה, **קל וחומר מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה מבטלינן תלמוד תורה לא כל שכן**, אם העבודה החמורה נדחית מפני מקרא מגילה ק״ו תלמוד תורה שהוא בדרגה פחותה מעבודת המקדש.

שואלת הגמרא **ועבודה חמורה מתלמוד תורה**, מנין לך שעבודת המקדש חמורה יותר מתלמוד תורה, הרי למדנו אחרת, **והכתיב** (יהושע ה׳) **ויהי בהיות יהושע ביריחו, וישא עיניו וירא, והנה איש עמד לנגדו [וגו׳]**.

ולפני שהגמרא מסיימת את הראיה שתלמוד תורה עדיף על עבודה נכנסת הגמרא לשקלא וטריא צדדי בענין המקרא, נאמר שם ״ויהיה בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו, וילך יהושע אליו ויאמר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לו הלנו אתה אם לצרינו, ויאמר, לא, כי אני שר צבא ה׳ עתה באתי, ויפול יהושע אל פניו ארצה וישתחו (לאפיו), ויאמר לו מה אדוני מדבר אל עבדו, על השתחוות זו שואלת הגמרא והיכי עביד הכי, והאמר רבי יהושע בן לוי אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה חיישינן שמא שד הוא והרי הדבר היה בלילה, עונה הגמרא **שאני התם דאמר ליה כי אני שר צבא ה׳** וכיון שאמר לו כך ידע יהושע שאינו שד.

שואלת שוב הגמרא, **ודלמא משקרי** אולי משקר אותו שד ואומר כי אני שר צבא ה׳, בעוד שהוא באמת שד.

עונה הגמרא **גמירי דלא מפקי שם שמים לבטלה**, הם מסוגלים לשקר, אבל לומר את שמו של ה׳ לבטלה זאת הם לא עושים, וכיון שאמר לו אותו אדם ״שר צבא ה׳״ ידע יהושע שאינו שד ויכל להשתחוות.

וכעת הגמרא חוזרת לראיה אותה היא רוצה להביא, מה היה הויכוח בין יהושע לבין המלאך, מסבירה הגמרא, **אמר לו אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה**, כאשר יהושע צוה להעמיד מארבים על יריחו, התבטל תמיד של בין הערביים, ועל כן הוכיחו המלאך ״עתה באתי״, יש לי שתי טענות, טענה אחת יש לי על כך שביטלתם את התמיד, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה, שהרי אם הוא אומר לו ״עתה באתי״ מתכוון המלאך לומר שעל אף שיכלתי לבוא קודם על טענה אחרת מ״מ עתה באתי, ואנו למדים שכוונת המלאך לומר שישנה טענה על הנהגה של אמש וישנה טענה על עכשיו, אמש ביטלתם תמיד של בין הערביים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה, בזמן של לילה כשאין יוצאים למלחמה היה עליך יהושע לדאוג שהציבור ישב וילמד, **אמר לו** שאל יהושע את המלאך, **על איזה מהן באת, אמר לו** ענה לו המלאך, **עתה באתי** דהיינו כוונתי בעיקר לטענה השניה, לביטול תורה, **מיד** (יהושע ח׳) וילן **יהושע בלילה ההוא בתוך העמק**, ועל זה **אמר רבי יוחנן**

- דף ג׳ ע״ב

מלמד שלן בעומקה של הלכה.

והתוס׳ מוסיפים שהדבר נלמד ממה שנאמר ״עתה באתי״, ובדברים ל״א נאמר ״ועתה כתבו לכם את השירה הזאת״ היינו את התורה.

מ״מ נמצאנו למדים שאותו שר צבא ה׳ על אף שהיתה לו קפידה על כך שבטלו את התמיד של בין הערביים, מ״מ הקפידה על ביטול תורה היתה חשובה יותר מן הקפידה על התמידים.

והגמרא ממשיכה, **ואמר רב שמואל בר אוניא, גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמידין, שנאמר עתה באתי.**

ומדוע אם כך למדו בית רבי שמותר להם לבטל תורה כדי לשמוע מקרא מגילה ק״ו מעבודה, למדנו הרי שתלמוד תורה חמור יותר מן העבודה ולכן על אף שהתבאר שכהנים בעבודתם מבטלים לשמוע מקרא מגילה, עדיין אין אנו יודעים מה דינה של ביטול תורה ביחס למקרא מגילה.

עונה הגמרא, לא קשיא, הא דרבים והא דיחיד, בית רבי למרות שלמדו שם לומדים רבים אין לזה גדר של אותו ביטול תורה שהיה בזמן יהושע, שהרי אז היה מדובר בביטול תורה של כל כלל ישראל, וביטול תורה כזה, חמור יותר מביטול התמידין, משא״כ בית רבי גם אם יש בו ציבור אין בזה גדר של ביטול תורה דרבים כפי שהיה בזמן יהושע וביטול תורה כזה חמור פחות מביטול התמידים, ושפיר למדו בבית רבי שאם מותר לבטל עבודה ק״ו שמותר לבטל תורה בבית רבי.

שואלת הגמרא, **ודיחיד קל, והתנן** והרי למדנו במועד קטן במשנה, **נשים במועד מענות, אבל לא מטפחות**, כאשר יש להספיד מת במועד מותר לנשים לענות אבל לא לטפח, והגמרא שם מסבירה שלענות הכוונה שכל הנשים ביחד אומרות קינה, משא״כ לקונן הרי זה באופן שאשה אחת מקריאה בקול ואחריה עונות שאר הנשים, במועד משום קדושת המועד התירו לנשים לענות אבל לא לטפח על פניהם משום צער, **רבי ישמעאל אומר אם היו סמוכות למטה מטפחות** הנשים הסמוכות למטה מותר להן גם לטפח על לבן ועל פניהן, **בראשי חדשים בחנוכה ובפורים מענות ומטפחות** ראשי חדשים חנוכה ופורים אינן כה חמורים כמו ימי מועד ולכן מותר לענות ולטפח כאשר יש הספד בר״ח בחנוכה ובפורים, **בזה ובזה אבל לא מקוננות** אבל בזה ובזה בין בר״ח חנוכה ופורים ובין בחול המועד אינם מקוננות, לקונן, באופן שאחת אומרת וכולן עונות אחריה, דבר זה נאסר גם בר״ח חנוכה ופורים ולא רק במועד, **ואמר רבה בר הונא, אין מועד בפני תלמיד חכם, כל שכן חנוכה ופורים**, זאת אומרת, תלמיד חכם שמת, בין במועד ובין בחנוכה ופורים מספידים אותו כהספד ביום חול, נשים מעוננות מטפחות ומקוננות, הרי לנו שגם תלמיד חכם יחיד שמת בפורים אנו דוחים את שמחת הפורים משום כבודו של התלמיד חכם, הרי שתלמוד תורה של יחיד חשוב יותר מן הפורים, ומדוע אם כן בטלו בית רבי את לימודם כדי לשמוע מקרא מגילה.

עונה הגמרא **כבוד תורה קאמרת, כבוד תורה דיחיד חמור, תלמוד תורה דיחיד קל**, יש הבדל גדול בין הכבוד שיש לרכוש אל התלמיד חכם לבין התלמוד של התלמיד חכם, תלמיד חכם שמת פורים נדחה בפניו משום כבודו שהרי זה כבוד התורה, אבל תלמיד חכם חי, עדיף שיבטל מלימודו וילך לשמוע מקרא מגילה ויחזור ללימודו, ורק תלמוד תורה דרבים כפי שהיה בזמן יהושע בן נון, תלמוד תורה זה חמור יותר מן התמידים.

על הדין של מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, שואלים האחרונים ובראשם הבית אפרים קושיא חזקה, כל המצוות כולן אינן נחשבות ללימוד תורה, ולכן אדם הלומד תורה ומפסיק מלימודו כדי לקיים מצוה יש בזה גדר של ביטול תורה, אבל לגבי מקרא מגילה, הרי מגילת אסתר נחשבת לאחד מכ״ד ספרי הקודש, והלומד במשך השנה כולה את מגילת אסתר אין בזה משום ביטול תורה, שהרי המגילה אף היא חלק מן התורה, מדוע נחשב אם כן הדבר לביטול תורה כאשר של בית רבי מפסיקים ללמוד ושומעים מקרא מגילה, כלום אדם שמפסיק מלימודו הסדיר במשנה ובגמרא ולומד את אחד מספרי הקודש חומש נביאים או כתובים נקרא מבטל תורה.

תירוצים רבים נאמרו על קושיא זו, ונעמוד כאן על כמה מן תירוצים:

יש מתרצים שהכוונה בהליכה למקום הקריאה, שהרי עיקר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הביטול תורה הוא בזה שבית רבי הולכים למקום בו הציבור כולו קורא משום פרסומי ניסא, וכפי שתוס׳ אומרים כאן בד״ה מבטלין, והדרך מבית המדרש עד לבית הכנסת בו קוראים את המגילה נחשבת לביטול תורה, ואילו לא היה דין שמקרא מגילה עדיף על תלמוד תורה, היו בית רבי ממשיכים ללמוד כדי לא לבטל תורה בהליכתם, לא בשמיעתם, וכך מדוייק הלשון ״מכאן סמכו של בית רבי שמטבלים תלמוד תורה ״ובאים״ לשמוע מקרא מגילה, ה״ובאים״ הוא הבעיה של ביטול תורה.

ויש שאומרים שמכאן סמך לחידושו של בעל השולחן ערוך בהלכות תלמוד תורה ביו״ד סימן רמ״ו סעיף ד׳, נאמר שם שכל אדם חייב לשלש את לימודו, שליש בתורה שבכתב, דהיינו האחד מעשרים וארבעה ספרים, שליש במשנה, ושליש בתלמוד, ובהמשך שם נאמר כך, ״במה דברים אמורים, בתחלת לימודו של אדם, אבל כשיגדיל בתורה ולא יהא צריך ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי תורה שבעל פה כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה, ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד, לפי רוחב לבו וישוב דעתו״, תלמידיו של רבי היו בודאי בגדר הזה של ״יגדיל בתורה ולא יהיה צריך ללמוד תורה שבכתב״, והם מצווים לפנות כל ימיהם לתלמוד בלבד לפי רוחב לבם וישוב דעתם, אצלם נחשבת קריאת המגילה לביטול תורה, שהרי הם צריכים להפנות את לבם דווקא ללימוד התלמוד לפי רוחב לבם, ולכן שפיר נאמר בגמרא ״של בית רבי מבטלים תורה ובאים לשמוע מקרא מגילה״.

תירוץ שלישי, נאמר בשמו של האדמור המפורסם ר׳ וואלף מסטריקוב (מהאריות שבחבורת קוצק ומהשנונים שבחבורה), הגמרא להלן בדף י״ח ע״א מביאה את החידוש שנאמר שם במשנה ״הלועז ששמע אשורית יצא״, זאת אומרת, אדם שאינו מבין כלל וכלל את לשון הקודש, והוא שומע קריאת המגילה בלשון הקודש, הוא יוצא ידי חובה על אף שהוא אינו מבין שום דבר, והגמרא שואלת והא לא ידע מאי קאמרי, ועונה שם רבינא, אטו אנן ״האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן״, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא, רבינא מסביר שבעצם כולנו יכולים להחשב ללעוזות ביחס לאותם תיבות במילה של ״האחשתרנים בני הרמכים״, שהרי אין אנו יודעים מהו הביאור המדוייק של אותם מילים, ואעפ״כ אנו יוצאים ידי חובה, כך גם יכול לצאת הלועז ידי חובה כאשר הוא שומע אשורית, נמצאנו למדים אם כך טוען האדמו״ר מסטריקוב, שבכל קריאת מגילה ישנם שתי תיבות שאין אנו מבינים את ביאורם ״האחשתרנים בני הרמכים״, ומכאן שהשומע את קריאת המגילה או הקורא אותה, באותם מילים יש ביטול תורה, שהרי הדבר ברור שכדי לצאת מצות לימוד תורה יש להבין את הנאמר, ולכן בית רבי שישבו ולמדו כאשר הם הולכים לשמוע את קריאת המגילה נכון שכל קריאת המגילה נחשבת אפילו לימוד תורה באשר אנו מבינים את הנאמר, אבל כאשר קוראים את הפסוק האחשתרנים בני הרמכים בזה יש ענין של ביטול תורה, ועל כך היו צריכים בית רבי לסמוך על דברי הברייתא שכשם שמבטלים עבודה למקרא מגילה כך גם מבטלים תורה.

אומרת הגמרא, **אמר רבא, פשיטא לי** הדין דלהלן פשוט אצלי, **עבודה ומקרא מגילה, מקרא מגילה עדיף, מדרבי יוסי בר חנינא**, שהרי ר׳ יוסי בר חנינא אמר לעיל בעמוד א׳ על מה שנאמר ״משפחה ומשפחה״ להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלים עבודתם ובאים לשמוע מקרא מגילה.

תלמוד תורה ומקרא מגילה, גם בזה פשוט לי, **מקרא מגילה עדיף, מדסמכו של בית רבי**, שהרי בית רבי סמכו על דברי ר׳ יוסי בר חנינא וביטלו תורה משום מקרא מגילה, כך שבזה אין להסתפק.

תלמוד תורה ומת מצוה גם פשוט לי, **מת מצוה עדיף**, אדם שהולך ללמוד תורה ומוצא מת מצוה, משום כבוד הבריות יש עליו לבטל את לימודו ולקבור את המת, **מדתניא** כיון שלמדנו בברייתא, **מבטלין תלמוד תורה להוצאת מת ולהכנסת כלה**, הרי שיש לבטל תורה משום הוצאת מת.

עבודה ומת מצוה מה הדין כהן שהולך לעבוד עבודה ובדרך הוא פוגש מת מצוה, גם זה פשוט לי, **מת מצוה עדיף** (במדבר ו׳) **מולאחתו**.

ממה שנאמר בתורה בפרשת הנזיר, נאמר שם כך ״כל ימי הזירו לה׳ על נפש מת לא יבא, לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם, כי נזר אלקיו על ראשו״, והגמרא בכמה מקומות בש״ס ובמקור במסכת נזיר וכך גם בספרא עומדת על כך שהפסוק ״לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם״ מיותר, שהרי הפסוק אומר קודם ״כל ימי הזירו לה׳ על נפש מת לא יבא״, וכיון שכל נפשות מת במשמע לא היה על פסוק לפרט לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו, ויש לנו לדרוש מכל פרט מן התיבות המנויות בפסוק דרשה מיוחדת.

מה יש ללמוד מן היתור ״לאביו ולאמו״, אומרת הגמרא כך, כאשר נאמר בתורה ״לאביו לא יטמא״ אין כוונת התורה לומר את איסור הטומאה לאבא, שהרי דבר זה נלמד ממה שנאמר ״על נפש מת לא יבא״, על כרחנו כוונת התורה למשמעות ההפוכה, לאביו אינו מטמא, אבל יש מת מסויים שלנזיר מותר כן להטמאות, וזה מת מצוה, אם כך כוונת התורה כשהיא אומרת ״לאביו״ לחדש את ההיתר, לאביו לא, למת מצוה כן, זה נלמד ממה שנאמר לאביו.

מה נלמד ממה שנאמר ״ולאמו״, חדשנו כבר שלנזיר מותר להטמא למת כשהמת הוא מת מצוה, מה נרבה ממה שנאמר ״ולאמו״ שגם זה מיותר, מזה אנו למדים מה קורה כשהנזיר יש לו תוספת קדושה, מלבד היותו נזיר הוא גם כהן, האם בזה יש היתר להטמא למת מצוה, או כאשר אדם אחד יש בו שתי קדושות, קדושת כהונה וקדושת נזיר, כשכל אחת מן הקדושות אסורה בטומאת מת, אולי אסור לכהן נזיר להטמא אפילו למת מצוה, ישאיר את מת המצוה ואדם אחר יזכה במצוה, על כך נאמר בתורה ״לאמו״, והרי לא ליטמא לאם מיותר כיון שאנו יודעים זאת ממה שנאמר ״על נפש מת לא יבא״, שוב אנו דורשים ״לאמו״ אינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה כאשר הוא נזיר וכהן.

ומה נעשה עם מה שנאמר בהמשך הפסוק ״לאחיו״, לומדת שם הגמרא, מה יהיה במקרה שאותו נזיר אינו רק כהן הדיוט אלא כהן גדול, והכהן הגדול נחשב במעלת קדושה יתירה על כהן הדיוט, והמשנה אומרת במסכת נזיר שכהן גדול וכהן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הדיוט שהולכים בדרך ומוצאים מת מצוה, יטמא כהן הדיוט ואל יטמא כהן גדול שקדושתו גדולה יותר, מה אם כך הדין בנזיר שהוא גם כהן גדול, האם אדם שיש בו את שתי הקדושות הגדולות האלו נזירות וכהונה גדולה מותר לו להטמא למת מצוה, נלמד הדבר מיתור הפסוק ״לאחיו״, ושוב אנו לומדים לאחיו אין הנזיר נטמא, אבל למת מצוה הוא נטמא כאשר הוא גם נזיר וגם כהן גדול.

נשארה אם כן רק תיבת ״לאחותו״ מיותרת, ועל כך דורשת הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **ולאחותו מה תלמוד לומר, הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת** אחד מקרוביו, **יכול יטמא, אמרת לא יטמא**, אין עליו לעכב את מילת בנו ואת שחיטת פסחו משום המת שמת, **יכול כשם שאינו מיטמא לאחותו כך אינו מיטמא למת מצוה, תלמוד לומר ולאחתו, לאחותו הוא דאינו מיטמא אבל מיטמא למת מצוה**, הילפותא היא לא בנזיר וכהן אלא באופן של אדם שהולך לשחוט את הפסח ולמול את הבן, בזה אנו צריכים חידוש ללמדנו מה עדיף, שחיטת הפסח, או התעסקות במת מצוה שתדחה את שחיטת הפסח, שהרי הנטמא למת אינו מסוגל לאכול מן הפסח, על כך נאמר בתורה ״ולאחותו״ לאחותו אינו מיטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה אפילו כאשר ההטמאות למת מצוה תהיה על חשבון הקרבת קרבן פסח, ומכאן שמת מצוה חשוב יותר מן העבודה.

כך שכל הדינים האלו היו פשוטים לרבא, כי קא מיבעיא ליה לרבא זאת הבעיה שרב עכשיו אומר.

בעי רבא, מקרא מגילה ומת מצוה, הי מינייהו עדיף, מצאנו שמקרא מגילה עדיף על עבודה, ומצאנו שמת מצוה עדיף על עבודה, מה יהיה הדין מת מצוה ומקרא מגילה, האם נאמר **מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא** שהרי ראינו שמקרא מגילה דוחה עבודה דוחה תלמוד תורה הכל משום פרסומי ניסא, אם כך יש מקום לומר שמקרא מגילה יהיה עדיף ממת מצוה, שהרי במת מצוה אין ענין של פרסומי ניסא משא״כ במקרא מגילה, **או דלמא מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות**, חשיבות המצוה של קבורת מת מצוה נובעת ממה שנאמר גדול כבוד הבריות, אין זה כבוד לבריה ליהודי שנולד בצלם אלקים שיהיה מונח בבזיון, וכבוד הבריות הרי זה ערך עליון שעודף אפילו על הערך של פרסומי ניסא.

בתר דבעיא הדר פשטה לאחר ששאל רבא את השאלה הוא עצמו פשט אותה, **מת מצוה עדיף, דאמר מר, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה**, הגמרא אומרת שזקן שמוצא בדרך אבידה, ואין האבידה לפי כבודו, מותר לו לעבור על מה שנאמר בתורה ״לא תוכל להתעלם״, משום שהתורה חסה על כבודו של הזקן, וגדול כבוד הבריות שדוחה אפילו איסור לאו של ״לא תוכל להתעלם״, ואם כבוד הבריות של אותו זקן ואינה לפי כבודו יש בכחו לדחות לא תעשה, בודאי שכבוד הבריות יש בכחו לדחות את המצוה דרבנן של מקרא מגילה, למרות שיש בה את הערך של פירסום הנס.

בענין הערך הגדול של כבוד הבריות שדוחה אפילו את הלא תעשה של ״לא תוכל להתעלם״, מסופר בכתבי הקורות על הגאון הגדול רעק״א, שהזדמן פעם לאחת מן הערים בגרמניא, ועמד על כך שברצונו לבקר את אחד מקרוביו הדר בעיר הזו, כאשר נודע לסובבים אותו מי הוא אותו קרוב, ניסו להניא את רעק״א מן הביקור, משום שאותו קרוב היה מן הבריות השפלות ונמנה על חבר הריקים והפוחזים שבעיר, וסברו הסובבים את רעק״א שאין הדבר לפי כבודו, אבל הגאון רעק״א לא שט לבו לדברי מקורביו, והחליט בכל זאת לערוך את הביקור הזה, כאשר חזר מן הביקור שאלו אותו בני הבית מדוע זה רצה כל כך לקיים את הביקור בשעה שאין הדבר לכבודו, ענה להם הגאון רעק״א, הגמרא אומרת שכאשר זקן מוצא אבידה ואין זה כבודו לשאת את האבידה מותר לו להתעלם מן האבידה, מהיכא נלמד הדבר, הגמרא במסכת ב״מ בדף ל׳ לומדת זאת ממה שנאמר בפסוקים (דברים כ״ב) ״לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם״ ובהמשך נאמר ״וכן תעשה לחמורו וכו׳ וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם״, והרי יש כאן סתירה בפסוקים, במקום אחד נאמר ״לא תוכל להתעלם״ ובמקום אחד נאמר ״והתעלמת״, לומדת הגמרא מכח הסתירה שמה שנאמר ״והתעלמת״ מתייחס למקרה בו הזקן מוצא אבידה שאינה לפי כבודו ועל כך נאמר בתורה ״והתעלמת״ פעמים שאתה מתעלם, זה הוא ההיתר של זקן ואינה לפי כבודו, מעתה המשיך הגאון רעק״א, לגבי קרוב משפחה נאמר בישעיה נ״ח פסוק ז׳ ״ומבשרך לא תתעלם״, משאר בשר אין שום היתר להתעלם, אין כאן את ההיתר של פעמים שאתה מתעלם, וגם זקן ואינה לפי כבודו חייב לקיים את ״ומבשרך לא תתעלם״, ועל אף כשאין זה לפי כבודו של הזקן.

גופא למדנו לעיל בדף ב׳ ע״ב בענין הפסוק ״מדינה ומדינה ועיר ועיר״, **אמר רבי יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך, תנא** ולמדנו בברייתא, **סמוך אף על פי שאינו נראה, נראה אף על פי שאינו סמוך**, המקום הסמוך לכרך יכול להיות סמוך או בסמיכות ממש, או באופן של קשר עין על אף שאינו סמוך.

שואלת הגמרא **בשלמא נראה אף על פי שאינו סמוך, משכחת לה בגון דיתבה בראש ההר**, כשהכרך יושב בראש ההר ולכן גם מרחוק ניתן לראות אותו כרך על אף שהמקום ממנו רואים אותו כרך אינו סמוך לכרך, הרי זה אופן של נראה אע״פ שאינו סמוך, אבל הפוך, **אלא סמוך אף על פי שאינו נראה, היכי משכחת לה.**

עונה הגמרא, **אמר רבי ירמיה, שיושבת בנחל**, כאשר הכרך נמצא במקום נמוך, כי המקומות הסמוכים על שפת הנחל המקום הנמוך, נמצאים סמוכים לעיר על אף שאינם נראים.

עוד אומרת הגמרא, **ואמר רבי יהושע בן לוי, כרך שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר**, אנו יודעים שהקונה בית בבתי ערי חומה, דהיינו בעיר המוקפת חומה, דינו שבמשך שנה יכול המוכר אם נזדמן לו כסף, לפדות את הבית מן הקונה, ואחר שנה נחלט הבית לקונה, דבר זה נאמר אך ורק בקונה בית בבתי ערי חומה, דהיינו הקונה בית בעיר המוקפת חומה, על דין זה מחדש ר׳ יהושע בן לוי חידוש גדול, כדי שהעיר תחשב למוקפת חומה לגבי הדין של בתי ערי חומה, חייב להיות המצב של אותה עיר שקודם נבנתה החומה ורק אח״כ נבנו הבתים, הרי זה הוקף ולבסוף ישב, משום שכך בונים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עיר מוקפת חומה, תחלה בונים את החומה ואח״כ את הבתים, נמצא בשעת בניית הבתים מוקפת כבר העיר חומה, אבל במקרה שידוע לנו שהכרך הזה שמוקף חומה תחלה ישב ולבסוף הוקף, דהיינו שהבתים שבו נבנו קודם שהוקמה החומה, והחומה הוקמה רק אחר הישיבה, נידון ככפר, אין לעיר הזו דין של מוקפת חומה, אלא ככפר, דהיינו כבתי החצרים, כעיר שאינה מוקפת חומה, שדינה משתנה, המוכר בית שאינה מוקפת חומה יכול לגאול בתוך שנה מיד, וגם אחר שנה יכול לגאול עד שנת היובל כאשר הוא מחשב עם המוכר וגורע לו מן הדמים מה שאכל, הגיע היובל ולא גאל, חוזר הבית בלא דמים כשם שהשדה חוזרת, כך הדין במוכר בית בזמן היובל בעיר שאינה מוקפת חומה, נמצא אם כך שדינו של ר׳ יהושע בן לוי מתייחס לדיני מוכר בית בזמן שהיובל נוהג, וכדי שהעיר תחשב למוקפת חומה יש עלינו לדעת שהיא היתה במצב של הוקף ולבסוף ישב, אבל כרך שישב ולבסוף הוקף נידון ככפר.

שואלת הגמרא מאי טעמא למה אם ישב ולבסוף הוקף אין בו את הדין של בתי ערי חומה.

עונה הגמרא, דכתיב (ויקרא כ״ה) **ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה, שהוקף ולבסוף ישב, ולא שישב ולבסוף הוקף, מן הפסוק משתמע שבית המושב שייך לעיר החומה, הרי שהחומה קדמה לבית מושב, ומכאן שרק במצב כזה יש לעיר דין של מוקף חומה לגבי מוכר בית בבתי ערי חומה.**

ותוס׳ במקום מוסיפים שדין זה לא נאמר רק לגבי בתי ערי חומה, אלא גם לגבי דיני מגילת אסתר, אנו יודעים שמגילה נקראת בערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון בט״ו, על כך מחדש ר׳ יהושע בן לוי שדין זה לא נאמר אלא דווקא בעיר שאנו יודעים בודאות שקודם הוקפה ואח״כ ישבה, אבל עיר שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אבל היא ישבה ולבסוף הוקפה, אין זו נחשבת לעיר מוקפת חומה, וקוראים בה בי״ד באדר.

הטורי אבן לגאון הגדול בעל השאגת אריה מוסיף על דברי גמרתנו חידוש מענין, המובא להלכה בביאור הלכה סימן תרפ״ח סעיף א׳, אנו אומרים שכרך שישב ולבסוף הוקף אינו כרך, מה הדין אם אותו כרך בתחלתו היה באמת במצב של ישב ולבסוף הוקף, אבל אחר שהוקף חומה המשיכו להוסיף בתים לאותה עיר, כך שעכשיו יש בעיר בתים שנמנו קודם לחומה אבל יש גם בעיר בתים שנבנו אחר החומה, מחדש הגאון בעל הטורי אבן שמסתבר לומר שלמרות שהבתים הראשונים של העיר נבנו קודם לחומה ומשום כך לא היה לעיר שם של עיר המוקפת חומה, מ״מ אם אחר כך אחר בנית החומה המשיכו לבנות בתים בעיר, מקבלת העיר שם של מוקפת חומה משום הבתים החדשים, שאנו אומרים דל מהכא את הבתים הישנים שישבו קודם לחומה, יש לנו הרי בתים חדשים שלגביהם יש מצב של הוקף ולבסוף ישב, ולכן סבור בעל הטורי אבן שברגע שרוב הבתים יהיו בתים שנבנו אחר היקף החומה תחשב מעתה העיר לעיר מוקפת חומה.

ויש בזה לכאורה היכא תמצא מענין בהלכות מגילה, מה יהיה עיר שבתיה ישבו קודם להיקף חומתה, היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אבל ידוע לנו שבתיה נבנו קודם לחומה, דינה לקרוא בי״ד, אם בפורים עצמו אחר קריאת המגילה יבנו עוד כמה בתים בעיר ויווצר רוב בתים שנבנו אחר היקף ההחומה, ישתנה דינה של העיר ויאלצו לקרוא שוב את המגילה באותה עיר למחרת בט״ו, והרי זה היכא תמצא מענינת שלא עמדו עליה האחרונים, רי״ו.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רבי יהושע בן לוי, כרך שאין בו עשרה בטלנין נדון ככפר, כרך כזה שאין בו עשרה אנשים שבטלים ממלאכתן ומצויים תמיד בבית הכנסת, אין המקום ראוי לשם כרך, ואע״פ שהוא גדול והוא מוקף כל זמן שאין בו עשרה בטלנים נידון הוא ככפר.

שואלת הגמרא מאי קא משמע לן מה משמיע לנו כאן ר׳ יהושע בן לוי, תנינא הרי למדנו זאת מפורשות במשנה לקמן, איזו היא עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנין, פחות מכאן הרי זה כפר.

עונה הגמרא, כרך איצטריך ליה, אף על גב דמיקלעי ליה מעלמא, כרך מבטא מקום שאנשים מתכנסים אליו מכל הסביבות, מקום של שוק, מקום של יריד, ואע״פ שבאותו כרך נמצאים עשרה בטלנים כיון שאותם עשרת הבטלנים אינם מקומיים, הם מגיעים יחד עם האנשים הבאים לשוק, אעפ״כ אין כרך זה נידון ככרך אלא ככפר כיון שעשרת הבטלנים אינם בטלנים מקומיים אלא בטלנים שמגיעים לימי השוק וחוזרים לבתיהם.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רבי יהושע בן לוי, כרך שחרב ולבסוף ישב, נדון ככרך.

שואלת הגמרא מאי חרב, מה היה בדיוק, אילימא חרבו חומותיו, היה כרך שהיה מוקף חומה וחומותיו חרבו, ועל כך אומר ר׳ יהושע בן לוי שאם אחר שחרבה החומה ישב, ז״א התיישבה העיר, נידון ככרך, כיצד יתכן שואלת הגמרא ישב אין לא ישב לא, והא תניא והרי למדנו בברייתא, רבי אליעזר בר יוסי אומר (ויקרא כ״ה) **אשר לוא חומה, בויקרא כ״ה בפרשת מכירת בית בעיר מוקפת חומה נאמר כך, ״ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו וכו׳, ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לוא חומה לצמיתות לקונה אותו״, בתיבת ״לוא״ יש משמעות ״אשר לו חומה״ עם וי״ו, אבל יש כאן גם משמעות של ״אשר לא חומה״, ומכאן למד ר׳ אליעזר בר יוסי את דינו אף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן, כוונת התורה לומר שעיר כזו שהיתה מוקפת חומה אע״פ שכרגע אין לה חומה נחשבת למוקפת חומה כיון שהיה לה פעם חומה, ואין אנו צריכים את החומה עכשיו בשעת המכירה, אם כך מה התכוון ר׳ יהושע בן לוי שחרב ולבסוף ישב, אם היתה לו חומה מדוע אני צריך לבסוף ישב.**

אלא עונה הגמרא מאי חרב, שחרב מעשרה בטלנין מקום כזה שהיו בו עשרה בטלנים וחרב מהם, אם בסוף חזרו עשרת הבטלנים, שוב מקבל אותו מקום שם של כרך, למרות שהיתה תקופה שהכרך חרב, אין בזה גריעותא, מעתה ואילך אם יש בו עשרה בטלנים נחשב שוב המקום לכרך.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רבי יהושע בן לוי,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ד׳ ע״א

לוד ואונו וגיא החרשים, מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו, רש״י מסביר שערים אלו חומותיהן נראות חדשות, כיון שהחומות הישנות נפלו ושוב חיזקו אותם, ולכן מחדש ר׳ יהושע בן לוי שנדע שערים אלו לוד ואונו וגיא החרשים, נחשבות למוקפות חומה מימות יהושע בן נון, וקריאת המגילה בהם בט״ו.

שואל המקשן, **והני אותם ערים, יהושע בננהי, והא אלפעל בננהי, דכתיב** (דברי הימים א׳ ח׳) **(בני) [ובני] אלפעל, עבר ומשעם ושמר, הוא בנה את אונו ואת לוד ובנותיה.**

שואלת הגמרא על המקשן, **ולטעמיך** (ב״ח) **[הא] אסא בננהי, דכתיב** (דברי הימים ב׳ י״ד) **ויבן (אסא את ערי הבצורות אשר ליהודה) [ערי מצורה ביהודה], על אסא מלך יהודה נאמר שהוא בנה ערים מצורות (דהיינו מוקפות חומה) ביהודה, וכיון שמצינו שאסא חיזק גם ערים בשטח בנימין, כמו שרש״י מצטט מדברי הימים (ב׳ ט״ז) ״ואסא המלך לקח את כל יהודה, וישאו את אבני הרמה ואת עציה אשר בנה בעשא, ויבן בהם את גבע ואת המצפה״, והרי גבע והמצפה מנויים בספר יהושע עם הערים שבחלקו של בנימין, מכאן שאסא פרס את שלטונו גם על שטח בנימין, כיצד אם כך נאמר שאלפעל שהיה נכדו של בנימין הוא זה שבנה את אונו ואת לוד, בשעה שנאמר על אסא שהוא זה שבנה את הערים הבצורות ביהודה ובבנימין.**

עונה הגמרא, **אמר רבי אלעזר, הני מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו, חרוב בימי פילגש בגבעה, ואתא אלפעל בננהי, הדור אינפול, אתא אסא שפצינהו, דיקא נמי דכתיב** (דברים הימים ב׳ י״ד) **ויאמר ליהודה נבנה את הערים האלה, מכלל דערים הוו מעיקרא, שמע מינה, ישראל ובנימין לחמו ביניהם בימי פילגש בגבעה, ובמלחמה זו החרימו ישראל את בנימין ואת עריו, ולכן על אף שערים אלו נחשבות למוקפות חומה מימות יהושע בן נון מ״מ אין שום סתירה מכך שאנו מוצאים בכתובים שאלפעל בנה אותם, משום שאחר שבני ישראל החריבו את אותם ערים בנה אותם שוב אלפעל, ואחר כך חרבו שוב ובנה אותם אסא, וראיה לדבר שהרי על אסא נאמר ״ויאמר ליהודה נבנה את הערים האלה״, משמע שאותם מקומות נחשבו לערים גם קודם בנייתן, וכיצד ניתן לקרוא למקום שאינו מיושב ״ערים״ אם לא שמקום זה היה גם עיר קודם בנייתו של אסא ואסא רק שיפץ את החומות.**

עוד אומרת הגמרא, **ואמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס, רש״י כאן מסביר מה זאת אומרת שאף הן היו באותו הנס, שאף על הנשים גזר המן, כדכתיב ״להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים״.**

אבל רש״י עצמו במסכת שבת דף כ״ג, שם מחדש ר׳ יהושע בן לוי שנשים חייבות בנר חנוכה משום שאף הן היו באותו הנס, ובפסחים דף ק״ח ע״ב שם מחדש ר׳ יהושע בן לוי שנשים חייבות בארבעה כוסות משום שאף הן היו באותו הנס, מסבירים שם רש״י והרשב״ם שאין הכוונה שגם הן ניצלו בנס, אלא הכוונה שהן חוללו את הנס, בפורים נעשה הנס ע״י אסתר, בחנוכה ע״י יהודית, ובפסח בזכות נשים צדקניות של אותו הדור נגאלו אבותינו ממצרים.

נפקא מינא מענינת בין הטעמים מוצא הבית יוסף בחיבורו על הטור בסימן תרפ״ט סעיף א׳, מה דינם של עבדים כנענים ביחס למקרא מגילה, אנו יודעים שעבד כנעני הרי זה גוי שקנו אותו לשם עבד והוא נימול ונטבל, ומעתה מכלל גוי יצא ולכלל ישראל לא הגיע, והרי הוא מחוייב במצוות כאשה, מעתה טוען הבית יוסף, אם מה שנשים חייבות במקרא מגילה הרי זה משום שגם עליהן היתה הגזירה, מסתבר שגם העבדים הכנענים שהיו אז בדורו של המן היו נהרגים בגזירתו של המן משום היותם עבדים כנענים של יהודים והם נימולו ונטבלו, ואם כך, יש לחייב גם את העבדים הכנענים במקרא מגילה, אבל אם מה שר׳ יהושע בן לוי מחייב את הנשים אין זה משום שהנשים ניצלו באותו נס, אלא משום שהנשים חוללו את הנס, סיבה זו שייכת רק לאשה, אסתר היא זו שהצילה וחוללה את הנס, אבל עבדים כנעניים אין להם שום קשר עם מצוה זו, ולכן לפי פירוש זה יש לפטור אליבא דהבית יוסף את העבדים ממקרא מגילה.

חידוש נוסף בחיוב נשים במקרא מגילה הובא כאן במקום בתוס׳ בד״ה נשים, בשם הבעל הלכות גדולות, אשה אע״פ שהיא חייבת בקריאת מגילה, מ״מ אין חיובה אלא בשמיעה ולא בקריאה, ולכן אשה לא יכולה להוציא אחרים ידי חובה, כיון שהאשה אינה חייבת אלא בשמיעה משא״כ בשאר אנשים שחייבים אף בקריאה, דברי הבה״ג הובאו גם בשו״ע או״ח בסימן תרפ״ט סעיף ב׳.

מה היא סברתו של הבה״ג, האחרונים עמלים להסביר מה נשתנה דינה של האשה מדינו של האיש, בעוד שהאיש חייב בקריאה סבור הבה״ג שהאשה אינה חייבת אלא בשמיעה, והרי מדברי ר׳ יהושע בן לוי משתמע שחיובם של הנשים שוה לחיוב הגברים.

הגאון הגדול בעל האבני נזר, בספרו על אורח חיים סימן תקי״א, מסביר את דברי הבה״ג בגאונות עצומה, בעצם בקריאת מגילה ישנם שני ענינים, ענין ראשון הוא פרסום הנס, כפי שהגמרא אומרת לעיל שמקרא מגילה נחשב לפרסומי ניסא, וכך גם אומרת הגמרא להלן בדף י״ח מצות קריאה ופרסומי ניסא, אבל טוען הגאון בעל האבנ״ז, בכל קריאת מגילה יש גם ענין אחר, קריאת המגילה תפקידה לעורר את השנאה שלנו אל המן ואל זרע עמלק, ולקיים בזה את מצות מחיית עמלק ואת מצות ״זכור את אשר עשה לך עמלק״, וכך מבואר להדיא בירושלמי כאן בפרק קמא דמגילה, שאסתר תיקנה את קריאת המגילה מידי שנה בשנה כדי לעורר את שנאת ישראל להמן, ולציין בזה מצות מחית זכר עמלק.

טוען אם כן הגאון בעל אבנ״ז כך, פרסום הנס מצותו בשמיעת המגילה ולא בקריאת המגילה, משום שאילו היתה המצוה לפרסם את הנס דווקא בקריאה, לא היינו יכולים לצאת אנו הגברים בכך שאחד מן האנשים קורא וכולנו שומעים, על אף שבכל מקום יש דין של שומע כעונה, אבל אם כאן היתה נקבעת המצוה לפרסם את הנס דווקא בקריאה לא היה מועיל כאן שומע כעונה, כיון שעצם הענין של שומע כעונה הרי זה ראיון למדני שאינו מבואר אלא לחכמי הדור, אנשים פשוטים אינם רואים בשומע את העונה, ואם ענין הקריאה נעשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לפרסם את הנס, חייב הדבר להעשות באופן גלוי לעין כל, שאפילו אנשים פשוטים יוכלו לראות זאת, שומע כעונה אינה אלא סברא למדנית שאין בה כדי לקיים את פרסום הנס בגלוי לכל אחד ואחד, על כרחנו שכאשר תקנו את פרסום הנס בקריאת המגילה התכוונו לכתחלה שפרסום הנס יעשה על ידי מצות שמיעה, ודי לנו בכך שעשרה אנשים מתקבצים לבית הכנסת ושומעים מגילה מפי אחד מהם, והם מקיימים את הפרסום ע״י שמיעה בלבד, משא״כ המצוה של מחיית עמלק שאף היא מונחת ביסוד קריאת המגילה, מצוה זו היא בקריאה בדווקא, שהרי הקריאה היא זו שמעוררת את הקורא למחות את זרעו של עמלק, ושאר האנשים יוצאים ידי חובתם בחלק הזה של המגילה בשומע כעונה, כפי שאפשר לצאת בשומע כעונה בכל מצות התורה, קריאת שמע ברכת המזון ותפילה.

נמצא אם כך שבכל מקרא מגילה ישנם שני דינים, יש בזה דין של מחיית עמלק שבזה אין חלק של פרסום ובזה ניתן לצאת בשומע כעונה, ויש בזה חלק של פרסום הנס שבזה אילו היתה המצוה בקריאה לא היה ניתן לצאת בשומע כעונה כיון שבשומע כעונה אין מפרסמים את הנס, על כרחנו שחלק זה של מקרא מגילה לא נתקן לכתחלה אלא לפרסם את הנס דרך שמיעה.

מעתה, כאשר אנו דנים על נשים, נכון שר׳ יהושע בן לוי טען שנשים חייבות במקרא מגילה משום שאף הן היו באותו באותו הנס, אבל סברא זו אינה אלא לחייב אותם בפרסום הנס, אבל לחייב אותם בחלק של מחית עמלק בזה יש לנו שתי סברות לפטור אותם, ראשית שיטת החינוך, שאשה פטורה ממצות זכור כיון שאינה בחיוב מחיה, ועוד שהרי הסברא שאף הן היו באותו הנס לא מוסיפה כלום לחלק של מחית עמלק, זה מוסיף רק לחלק של הנס, אי לכך, אם הנשים שהתחייבו במגילה חייבות רק בחלק של פרסום הנס שיש במגילה, חלק זה התבאר כבר אינו אלא בשמיעה ולא בקריאה, ולכן, אשה לא יכולה להוציא איש במקרא מגילה, משום שכאשר היא קוראת את המגילה אין היא מקיימת אלא את החלק של פרסום הנס שמצותו בשמיעה, ואילו האיש צריך לקיים בשמיעת מקרא מגילה גם את החלק של מחית עמלק בו האשה פטורה, ומכאן חילוקו של הבה״ג שנשים אינן מחוייבות אלא בשמיעה ולא בקריאה, עד כאן דבריו הנפלאים של הגאון בעל האבני נזר.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רבי יהושע בן לוי, פורים שחל להיות בשבת, שואלין ודורשין בענינו של יום, שהרי מקרא מגילה בטל משום גזירתו של רבה שמא יעבירנו ד׳ אמות, וכדי להזכיר ענינו של יום יש לדרוש ולשאול בעניני הפורים.

שואלת הגמרא, מאי אריא פורים, אפילו יום טוב נמי, אפילו ביו״ט בו נתקן שיש כבר לדרוש שלשים יום קודם החג, מ״מ דורשים בו ביום, ואם כן מקרא מגילה שאין דורשים יום קודם החג ודאי וודאי שידרשו בו ביום מענינו של יום, ומה חידושו של ר׳ יהושע בן לוי, דתניא כי הרי למדנו בברייתא, משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, והלכות חג בחג.

עונה הגמרא, פורים איצטריכא ליה, מהו דתימא נגזור משום דרבה, קא משמע לן, היה עולה על דעתנו שכשם שגזרנו על מקרא מגילה שלא יהיה נקרא בשבת משום הגזירה שמא יעביר ד׳ אמות את המגילה, היה שוב מקום לחשוש שאם נתקן את הדין של שואלים ודורשים בענינו של יום שמא יטלטל את המגילה ברצותו לדרוש בעניניה, וזאת חידש ר׳ יהושע בן לוי שלגבי טלטול המגילה משום הדרשה בה אין לחשוש, ולכן פורים שחל בשבת ניתן לדרוש בענינו של יום.

עוד אומרת הגמרא, **ואמר רבי יהושע בן לוי, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה, ולשנותה ביום, שנאמר** (תהלים כ״ב) **אלהי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה לי, סבור מינה למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא,** חכמי הישיבה סברו שריב״ל התכוון במה שאמר ״ולשנותה ביום״ שאחר שקראו את המגילה בלילה אין חיוב לחזור ולקוראה ביום, יש רק חיוב ללמוד את דיני המגילה ביום, ולכן אמר ר׳ יהושע בן לוי ״לשנותה״.

אמר להו רבי ירמיה לחכמים, לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא לי נתפרשו הדברים מר׳ חייא בר אבא, כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה, ״אתנייה״ הכוונה אשנה, אסיים פרשה זו ואח״כ אשנה אותה, וכך גם כאן יש לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה היינו לקוראה פעם שניה ביום.

אומרת הגמרא, **איתמר נמי כך גם למדנו, אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר** (תהלים ל׳) **למען יזמרך כבוד ולא ידום, ה׳ אלהי לעולם אודך,** וכדברי רש״י ״יזמרך כבוד״ ביום ״ולא ידום״ בלילה, ומקרא זה נדרש בפסיקתא על מרדכי אסתר המן ואחשורוש, כך גם הענין של ״יזמרך ולא ידום״ מתייחס לקריאת מגילה הנחשבת לזמירות שירות ותשבחות להקב״ה, שהרי ע״י מקרא מגילה מפרסמים את הנס.

בדברי ר׳ יהושע בן לוי אלו נאמרו כמה חידושים, ונעמוד על שנים מהם.

למדנו במשנתנו שבני הכפרים מקדימים לקרוא בי״א י״ב י״ג משום שאז הם מגיעים לעיר כאשר תאריכים אלו חלים בימי הכניסה, שואלים הראשונים מתי קוראים בני הכפרים את קריאת הלילה, סבור להניח שבני הכפרים אינם מגיעים בערב יום הכניסה ולנים בעיר, הם לנים בכפר ורק בבוקר מגיעים לעיר, מה עשו אם כך בני הכפרים עם דברי ר׳ יהושע בן לוי שחייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום.

הר״ן כותב שהקילו על בני הכפרים שלא יצטרכו לקרוא בלילה.

אבל המאירי כאן במקום כותב חידוש עצום, בני הכפרים היו מגיעים לעיר ביום הכניסה, וכיון שכבר הגיעו לעיר ביום הכניסה היו נשארים ללון בעיר, ואת קריאת הלילה היו שומעים אחרי קריאת היום, שהרי ראייתו של ר׳ יהושע בן לוי שיש לקרוא את המגילה בלילה וביום היא מן הפסוק ״אלקי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה לי״, הלילה כתוב אחרי היום, כך גם בילפותא של ״למען יזמרך כבוד ולא ידום״ כותב רש״י ״יזמרך כבוד״ ביום, ״ולא ידום״ בלילה, הרי לנו שבמקור, קריאת הלילה אחרי קריאת היום, ולכן שאר בני

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האדם מקדימים את קריאת הלילה ליום משום שיכלתן בכך, אבל בני הכפרים שאינם מגיעים לעיר אלא ביום יוצאים ביום הכניסה את קריאת היום, ובלילה שאחריו את קריאת הלילה, עד כאן דברי המאירי המחודשים והנפלאים.

(ואולי הטעם שבני הכרכים קוראים בלילה שקודם לפי המאירי הוא, כי צריכים לקרוא בי״ד, אבל בני הכפרים שכל ההקדמה שלהם היא קולא כל שכן שיוכלו לקרות קריאה של הלילה בלילה שלאחר מכן כיון שהיא יותר קרובה לי״ד, י״צ).

חידוש נוסף בדברי ר׳ יהושע בן לוי נמצא בספר שפת אמת כאן, הגמרא אומרת במסכת פסחים שהרב חייב לשנות לתלמידיו בלשון ברורה כדי שהדברים יקלטו כדבעי, מדוע נקט ר׳ יהושע בן לוי בדבריו את תיבת ״ולשנותה״ וגרם לטעות של בני הישיבה, מדוע לא אמר ר׳ יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה וביום, ואז לא היו תלמידי ר׳ יהושע בן לוי נכנסים לספיקות, לא היו סבורים שהכוונה לקרוא בלילה וללמוד משניות ביום עד שיזדקקו לראיתו של ר׳ ירמיה משמו של ר׳ חייא בר אבא, אם ר׳ יהושע בן לוי היה מדבר ברורות והיה אומר חייב אדם לקרות את המגילה בלילה וביום לא היו התלמידים טועים.

סבור השפ״א לחדש על בסיס לשונו של ר׳ יהושע בן לוי חידוש עצום, ר׳ יהושע בן לוי חידש שקריאת המגילה בלילה מטרתה שקריאת המגילה ביום תהיה פעם שניה, כאשר ר׳ יהושע בן לוי נקט בלשונו חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, התכוון בכך שחיוב קריאת המגילה בלילה אינו אלא כדי שביום תהיה הקריאה פעם שניה, שהרי הדבר ברור שכשאדם שומע פעם ראשונה את המגילה אין דעתו על כל המגילה כפי שזה כשהוא שומע פעם שניה, וכיון שעיקר חיוב קריאת המגילה הוא ביום כפי שנתבאר כאן בתוס׳, רצו חכמים שקריאת היום תהיה קריאה כזו שתעורר את לבות השומעים, כיצד תעורר קריאה את לבות השומעים, אם כל השומעים ישמעו כבר פעם אחת את המגילה בלילה תמצא הקריאה ביום קריאה שניה קריאה המעוררת, ונ״מ לאדם הנמצא בליל פורים בעיר פרזית בזמן שהוא יודע שלמחרת בעלות השחר הוא יהיה חוזרה בעיר המוקפת חומה בימות יהושע בן נון והוא לא יהיה חייב אז בקריאת המגילה עד לט״ו, שוב אין עליו שום חיוב לשמוע בלילה, שהרי כל קריאת הלילה אינה אלא כדי שביום היא תהיה במצב של ״ולשנותה״, ולכן לא יכל ר׳ יהושע בן לוי לומר חייב אדם לקרות את המגילה בלילה וביום, אילו היה אומר כך לא היינו למדים את החידוש של ״ולשנותה.

עוד למדנו במשנה, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה. אומרת הגמרא, אמר רבי חנינא, חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה, כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין.

- דף ד׳ ע״ב

שואלת הגמרא, למימרא דתקנתא דכרכין הוי, מלשונו של ר׳ חנינא משתמע שעיקר התקנה היתה לבני הכרכים, שיהיה להם מי שיעזור להם בפורים בסיפוק מים ומזון, והתנן והרי למדנו במשנה, חל להיות בשני, כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום, במשנתנו מתבאר שאם י״ד באדר חל ביום הכניסה אין מקדימין את קריאת המגילה ליום משום שיכלתן בכך, אלא הם קוראים בו ביום יחד עם בני העיירות גדולות, ואם איתא, ליקדמו ליום הכניסה, בשלמא אם התקנה היתה עבור בני הכפרים, אנו מבינים מדוע כאשר חל יום הכניסה בפורים עצמו אין צורך להקדים, שהרי בני הכפרים יהיו ממילא בעיר ביום הכניסה, אבל אם התקנה היתה לבני כרכים, שיספקו להם בני הכפרים מים ומזון ולא יהיו טרודים במקרא המגילה, מדוע לא תקנו גם כאשר יום הוא פורים שבני הכפרים יקדימו, ואז יוכלו לספק מים ומזון ביום שני י״ד באדר לבני העיירות.

עונה הגמרא הוו להו עשרה, ועשרה לא תקינו רבנן, אין הכי נמי, בעצם התקנה היא תקנתא בכרכים, וגם כאשר פורים חל ביום שני היה על החכמים לתקן שיקראו לבני הכפרים ביום חמישי הקודם כדי שיוכלו בני העיירות להסתפק מן המים ומזון של בני הכפרים, אלא שכאשר פורים חל ביום שני חמישי הקודם הוא עשירי באדר, ולמדנו בתחלת המסכת שהזמנים שהתבארו במגילה כתוספת לי״ד וט״ו הם אך ורק י״ג י״ב וי״א ולא יותר, וכיון שיום חמישי יוצא בעשירי באדר לא יכלו לתקן לבני הכפרים קריאה מוקדמת.

עוד מקשה הגמרא, תא שמע, קושיא ממה שלמדנו במשנה, חל י״ד להיות בחמישי, כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום, ואם איתא לדר׳ חנינא, ליקדמו ליום הכניסה דאחד עשר הוא, כאשר פורים חל ביום חמישי יום שני הוא י״א, והרי י״א הוא תאריך שהתרבה במגילה, ושוב קשה, שהיה על חכמים לתקן שבני הכפרים יקראו ביום שני הקודם כדי שיהיו פנויים ביום חמישי לספק מים ומזון לאחיהם שבכרכים.

עונה הגמרא, מיום הכניסה ליום הכניסה לא דחינן, מקובל היה בידי חכמים שאין אפשרות לדחות את הקריאה מיום כניסה אחד לקודם לו, אבל שוב לא מפני שזו תקנת בני הכפרים, ואם כן עדיין אנו עומדים בדעתנו שזה תקנת בני הכרכים כפי שאמר ר׳ חנינא.

עוד מקשה הגמרא, תא שמע, ממה שלמדנו להלן במשנה (כפי שכבר צוטט הדבר לעיל), אמר רבי יהודה, אימתי, במקום שנכנסים בשני ובחמישי, אבל מקום שאין נכנסים בשני ובחמישי, אין קורין אותה אלא בזמנה, ואי סלקא דעתך תקנתא דכרכין היא, משום דאין נכנסים בשני ובחמישי מפסדי להו לכרכין, מדוע לא תקנו חכמים גם במקום בו בני הכפרים אינם נכנסים בשני וחמישי שיקדימו את קריאתה לשני וחמישי משום תקנת בני הכרכים, וכי אין בני הכרכים צריכים שיספקו להם מים ומזון בעיר כזו שבני הכפרים נכנסים בימים אחרים ולא בשני וחמישי, אין זאת אלא שהתקנה היתה עבור בני הכפרים, ואם בני הכפרים ממילא לא מגיעים בשני ובחמישי אין עבור מי לתקן.

עונה הגמרא, לא תימא כדי שיספקו מים ומזון, אלא אימא מפני שמספקים מים ומזון לאחיהם שבכרכין, הצדק עם המקשן, התקנה היתה באמת עבור בני הכפרים ולא עבור בני הכרכים, ולכן כל השאלות ששאלנו אינם קשות, התקנה היא באמת עבור בני הכפרים, דברי ר׳ חנינא בה נאמר ״כדי שיספקו״ אין זה נתינת טעם לתקנה אלא הסבר לתקנה, אין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תועלת התקנה בכך שבני הכרכים יהנו, אלא סיבת התקנה שהקילו לבני הכפרים הרי זה כפרס על כך שבמשך השנה כולה מספקים בני הכפרים מים ומזון לאחיהם שבכרכים, לכן מגיע להן שכר שיקדימו את ימי הקריאה ולא יטריחו את בני הכפרים פעמיים.

עוד למדנו במשנה, **כיצד, חל להיות בשני בשבת, כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום וכו׳.**
שואלת הגמרא, **מאי שנא רישא דנקט סידורא דירחא, ומאי שנא סיפא דנקט סידורא דיומי**, כאשר המשנה מתחילה למנות את זמני הקריאה היא מונה אותם לפי סדר ימי החודש, בי״א י״ב י״ג י״ד ט״ו, הרי שהמשנה מתחילה בתאריך המוקדם יותר, י״א, ומסיימת בתאריך המאוחר, בט״ו, אבל כאשר המשנה מתחילה לבאר את זמני הקריאה, היא מבארת אותם בסדר ההפוך, תחלת המשנה ״כיצד, חל י״ד להיות בשני, כפרים ועיירות גדולות קוראים בו ביום״ היינו בי״ד, הרי שהמשנה מתחילה להסביר את התאריך המאוחר יותר, את י״ד, רק אח״כ מופיע הקטע הבא ״חל להיות בשלישי או ברביעי כפרים מקדימים ליום הכניסה״ ואז יש לנו את י״ג ואת י״ב, ורק בסוף המשנה ״חל להיות באחד בשבת״ אז בא הביאור של מגילה נקראת בי״א, יש אמנם סדר לביאור, הסדר הוא לפי ימי השבוע, ״חל להיות בשני״ אח״כ שלישי בשבוע אח״כ רביעי בשבוע אח״כ חמישי שישי ושבת, אבל מדוע התחיל התנא בסדר ימי החודש ועבר לסדר ימי השבוע.
עונה הגמרא, **איידי דמיתהפכי ליה, נקט סידורא דיומי**, אילו היה התנא ממשיך לנקוט לפי סדר החדשים, זאת אומרת שבתחלה יש עליו לבאר כיצד קוראים את המגילה בי״א, אח״כ בי״ב, אח״כ בי״ג, היה עליו לומר כך, ״חל להיות אחר השבת בי״א, חל להיות בשבת בי״ב, חל להיות בערב שבת בי״ג״, והיה עליו אם כך לשנות גם את ימי השבוע וגם את ימי החודש, ומתוך כך היה בא לידי בלבול, משא״כ עכשיו כאשר התנא נוקט לפי ימי השבוע, אין עליו להוסיף באיזה יום זה יוצא בימי החודש, למשל כשהתנא רוצה לומר מתי יוצא י״ב י״ג כותב התנא כך, חל להיות בשלישי או ברביעי כפרים מקדימים ליום הכניסה, וכל אחד יעשה לבד את החשבון איזה תאריך בחודש יצא יום הכניסה, כך גם בהמשך ״חל להיות ערב שבת כפרים מקדימים ליום הכניסה״, ולכן עדיף היה לתנא לשנות ולעבור לסדר ימי השבוע ובכך לחסוך מנין נוסף, משא״כ אם התנא היה ממשיך כפי שהוא נקט בתחלת המשנה בסדר ימי החודש, אז היה עליו להזכיר גם את ימי החודש וגם את ימי השבוע, ומנין כפול מטבעו מבלבל.

עוד למדנו במשנה, **חל להיות בערב שבת וכו׳** אם י״ד באדר חל להיות ביום שישי, כפרים מקדימים ליום הכניסה בי״ג ביום חמישי, עיירות גדולות ומוקפות חומה קוראים בו ביום, שהרי בשבת אין קוראים את המגילה גזירה שמא יעביר את המגילה ד׳ אמות, מקדימים אם כך בני המוקפין לקרוא יחד עם בני העיירות ביום שישי בי״ד.
שואלת הגמרא **מתניתין מני.**
עונה הגמרא, **אי רבי, אי רבי יוסי**, ניתן להעמיד את משנתנו או כרבי או כר׳ יוסי, וכפי שיתבאר להלן.

שואלת הגמרא, **מאי רבי** איפה למדנו שיטת רבי.
עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **חל להיות בערב שבת, כפרים ועיירות גדולות מקדימין ליום הכניסה, ומוקפין חומה קורין בו ביום**, התנא קמא סבור שבמקרה כזה גם בני העיירות שזמנם לקרוא בי״ד, והרי י״ד חל בערב שבת ואין שום מניעה לקרות בו ביום, אעפ״כ מקדימין בני העיירות לקרוא בי״ג ככבני הכפרים, כדי שלא יקראו באותו יום בו קוראים בני המוקפין, והרי המוקפין חייבים להקדים את קריאתם לי״ד כיון שט״ו חל בשבת, ולכן סבור הת״ק שמקדימים בני העיירות לקרוא בי״ד, **רבי אומר, אומר אני לא ידחו עיירות ממקומן, אלא אלו ואלו קורין בו ביום**, בני העיירות נשארים בתאריך שלהם בי״ד, ובני הכרכים המוקפים חומה מצטרפים אליהם לקריאת י״ד, נמצא שהתנא של משנתנו יכול להיות שהוא רבי, אבל בודאי לא תנא קמא דרבי, שהרי ת״ק דרבי סבור שעיירות גדולות מקדימים יחד עם בני הכפרים ליום הכניסה.

שואלת הגמרא **מאי טעמא דתנא קמא** הסובר שגם העיירות מקדימים את הקריאה ליום הכניסה.
עונה הגמרא, **דכתיב בכל שנה ושנה**, נאמר במגילה ״להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה״, **מה כל שנה ושנה עיירות קודמות למוקפין, אף כאן עיירות קודמות למוקפין**, יש לנו ללמוד מדברי הפסוק שיש כאן קפידא ששני הימים יהיו קיימים בכל שנה ושנה, בני העיירות חייבים להיות קודם לבני המוקפים, ולכן אם בני המוקפים קוראים בי״ד חייבים בני העיירות לקרוא בי״ג.
שואלת הגמרא, **ואימא בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אין נדחין עיירות ממקומן, אף כאן לא ידחו עיירות ממקומן**, אולי יש לנו ללמוד מדברי המקרא שצריכים להתמיד מידי שנה ושנה לקיים את קריאת המגילה לפרזים בי״ד בדווקא, ולא לדחות אותם לי״ג.
עונה הגמרא **שאני הכא דלא אפשר**, לא יתכן להשאיר את בני העיירות בי״ד אם ע״י כך יפגם הענין של ״להיות עושים את שני הימים״.

שואלת הגמרא, **ורבי מאי טעמא**, למה הוא סובר שבני העיירות לא זזין ממקומם, אלא קוראים בו ביום כשפורים חל בערב שבת.
עונה הגמרא, כי כתוב **בכל שנה ושנה**, והוא לומד מכך, **מה כל שנה ושנה אין עיירות נדחין ממקומן, אף כאן לא ידחו עיירות ממקומן.**
שואלת הגמרא **ואימא** ואולי נפרש כך את הפסוק **בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה עיירות קודמות למוקפין, אף כאן נמי עיירות קודמות למוקפין.**
עונה הגמרא, **שאני הכא דלא אפשר** שונה הוא במצב כזה שפורים חל בערב שבת שאי אפשר שיהיה פורים במוקפים בשבת, ועל כן עושים את שניהם באותו היום.

זאת אומרת שגם רבי וגם ת״ק למדו מדברי הפסוק בכל שנה ושנה שהפסוק מקפיד על קביעות מסוימת, רק שנחלקו על איזה קביעות יש להקפיד, האם על הקביעות שבני העיירות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קוראים בי״ד, או על הקביעות שאין בני העיירות קוראים באותו יום בו קוראים המוקפין.

מה הם טעמי המחלוקת, בספר שפת אמת מובא הסבר נפלא לטעמי המחלוקת בין ת״ק לבין רבי, מה מביא את הת״ק לדרוש מן הפסוק ״מה כל שנה ושנה עיירות קודמות למוקפין אף כאן עיירות קודמות למוקפין״, ומה מביא את רבי לדרוש ״מה כל שנה ושנה אין עיירות נדחים ממקומן אף כאן לא ידחו עיירות ממקומן״, השפ״א סבור שמחלוקת התנאים נובעת מחילוקי הדעות מדוע באמת חילקו את ימי קריאת המגילה בין הפרזים לבין המוקפין, האם מה שהפרזים קוראים בי״ד ולא בט״ו יש בזה תקנה למוקפין, זו תועלת לבני המוקפין שאינן קוראים באותו יום של הפרזים, או שהכוונה בתקנה לבני הפרזים, יש תועלת בכך שבני הפרזים קוראים בי״ד ולא בט״ו, על מה שנאמר אצלנו בדף ב׳ ע״ב שנקבע להלכה שערים המוקפות חומה קוראים בט״ו מימות יהושע בן נון, נאמר בירושלמי (המובא בר״ן כאן בדף א׳ ע״א מדפי הרי״ף) שטעם התקנה היה כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותן הימים ותלו אותה בימות יהושע בן נון, נמצא שעל פי דברי הירושלמי מה שהמגילה חילקה בין יומם של הפרזים ליומם של המוקפים, היה בזה משום כבוד לבני המוקפין, בני המוקפין אינם חוגגים באותו יום של בני הפרזים, ובהנהגה זו אנו מכבדים את ערי ארץ ישראל השוממה ונותנים לה את הכבוד שאלה שגרים בערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, הערים החשובות שבא״י, מקבלות יום נפרד, זו דעתו של הת״ק, ולכן סבור התנא קמא שכאשר ט״ו חל בשבת ובני המוקפין מקדימין לקרוא ביום ששי, חייבים לדחות את בני העיירות יום קודם, שהרי כשם שבעיקר התקנה התקינו שבני המוקפין יקראו בט״ו לכבודה של ארץ ישראל, כך גם כאשר ט״ו חל בשבת אם בני י״ד יקראו יחד עם בני ט״ו נמצא כבודה של ארץ ישראל נפגם, סבור אם כך הת״ק שהקפידה בדברי הפסוק ״להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה״ היא על כך שלא יקרה מצב בו בני המוקפין קוראים באותו יום בו קוראים בני הפרזים, ולכן יש לדחות את בני הפרזים ליום קודם, אבל דעתו של רבי שקביעת יום ט״ו לקריאת המוקפין אינה משום שרצו שלבני המוקפין לא יהיה אותו יום כמו יום י״ד, אלא אך ורק משום שהנס אירע בשושן ושם היה הנס בט״ו לכן יש לאותו מקום המוקף חומה לחגוג ביום האירוע דהיינו ביום ט״ו, ולא רצו לקבוע את זמן החומה מאחשורוש אלא מימי יהושע בן נון, אבל אין כאן שום ענין שבני הפרזים לא יקראו באותו יום של בני המוקפין, לא בזה חולקים חולקים את הכבוד לארץ ישראל, וכאשר בני ט״ו מנועים מלקרוא ביומם והם נדחים ליום קודם אין שום סברא שבני הפרזים יפסידו את היום שנקבע להם.

נמצא שהמחלוקת בין ת״ק לבין רבי, היא מחלוקת עקרונית במה כיבדו את ארץ ישראל שכשקבעו שערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון קוראים בט״ו, האם הכיבוד היה בכך שהם קיבלו יום נוסף, או הכיבוד היה בכך שבני הפרזים לא חוגגים באותו יום.

עד כאן הבאנו את דעתו של רבי, וכפי שביארנו בתחחלת הסוגיא משנתנו הסבורה שכאשר פורים חל להיות בערב שבת בני העיירות ובני הכרכים קוראים ביום שישי, הרי זה או כרבי או כר׳ יוסי, ואת שיטתו של רבי הזכרנו.

מעתה שואלת הגמרא, מאי רבי יוסי מה היא שיטתו של ר׳ יוסי שאמרנו שהמשנה יכולה ללכת גם כדעתו.

עונה הגמרא, דתניא כי למדנו בברייתא, חל פורים להיות בערב שבת, מוקפין וכפרים מקדימין ליום הכניסה, ועיירות גדולות קורין בו ביום, דעתו של ת״ק שכשם שהכפרים מקדימין ליום הכניסה ליום י״ג, כך גם בני הכרכים המוקפין חומה שבעצם היה עליהם לקרוא בט״ו בשבת, מקדימין וקוראים בשנה זו בי״ג עוד קודם לעיירות, העיירות קוראות בו ביום בי״ד, ובני הכרכים מצטרפים לבני הכפרים וקוראים בי״ג, זו דעתו של ת״ק, רבי יוסי אומר, אין מוקפין קודמין לעיירות, אלא אלו ואלו קורין בו ביום, ר׳ יוסי סבור שאין להקדים את קריאת המוקפין לקריאת הפרזים, אלא בין המוקפין ובין העיירות קוראים בו ביום, והרי זה כמשנתנו הסבורה שבחל להיות בערב שבת המוקפין והפרזים בי״ד ובני הכפרים בי״ג.

כך שלמעשה בעצם הענין של פורים שחל בערב שבת מצינו שלש דעות, דעת משנתנו המתאימה עם רבי ועם ר׳ יוסי, שהכפרים ביום י״ג, והמוקפים והעיירות הפרזים בי״ד, דעתו של ת״ק של רבי שהכפרים והפרזים בי״ג והמוקפים בי״ד, ודעתו של ת״ק של ר׳ יוסי שהמוקפין והכפרים בי״ג והעיירות בי״ד.

שואלת הגמרא, מאי טעמא דתנא קמא.

עונה הגמרא, דכתיב בכל שנה ושנה, אותו פסוק שהוזכר לעיל ״להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה״, והקפידה היא אליבא דת״ק דרבי, מה כל שנה ושנה עיירות בארבעה עשר וזמנו של זה לא זמנו של זה, אף כאן עיירות בארבעה עשר וזמנו של זה לא זמנו של זה, הקפידה בפסוק היא קפידה כפולה, שבני העיירות ישארו בזמנם בארבעה עשר כל זמן שאפשר, ובני העיירות ובני המוקפין לא יקראו באותו יום, אם יש עלינו להקפיד בשני הדברים האלה אין לנו עצה אלא להקדים את בני הכפרים לי״ג, שהרי בו ביום בט״ו לא יוכלו בני המוקפים לקרוא, שהרי בפורים שחל בשבת נדחת קריאת המגילה, בארבעה עשר בערב שבת לא יוכלו לקרוא, משום הקפידה שזמנו של זה לא זמנו של זה, אחר השבת בט״ז בוודאי שלא יוכלו לקרוא כי ״ולא יעבור״ כתיב, לא ניתנת לנו אם כך שום אפשרות אחרת אלא רק שבני המוקפין יקראו יחד עם בני הכפרים בי״ג, זו דעתו של ת״ק של ר׳ יוסי.

שואלת הגמרא ואימא בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אין מוקפין קודמין לעיירות, אף כאן אין מוקפין קודמין לעיירות.

עונה הגמרא שאני הכא דלא אפשר.

שואלת שוב הגמרא, מאי טעמא דרבי יוסי.

עונה הגמרא, בכל שנה ושנה, מאותו פסוק, מה כל שנה ושנה אין מוקפין קודמין לעיירות, אף כאן אין מוקפין קודמין לעיירות, זו היא הקפידה הנלמדת מן הפסוק.

שואלת הגמרא ואימא בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה זמנו של זה לא זמנו של זה, אף כאן זמנו של זה לא זמנו של זה.

עונה שוב הגמרא, שאני הכא דלא אפשר.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וגם כאן יש צורך לתת טעם מהיכן נובעת המחלוקת בין ר׳ יוסי לבין הת״ק, והשפת אמת מסביר גם כאן, דעתו של ר׳ יוסי מובנת, הוא הרי תואם עם דעתו של רבי, אבל דעתו של ת״ק של ר׳ יוסי שיש להעדיף את ״זמנו של זה לא כזמנו של זה״, ואת ״לא ידחו עיירות ממקומן״, על פני הקפידה של העיירות לא יהיו אחרי המוקפין, טעונה ביאור, והביאור לדעת השפ״א הוא כך, בעצם הגורם לדחיית המוקפין ממקומן היא הבעיה של המוקפין לבד, בני המוקפין מוזהרים לא לחלל שבת, ואם התאריך שלהם נפל בשבת ואנו חוששים שמא בני המוקפין יעבירו ד׳ אמות ברה״ר, אין שום זכות למנוע מבני הפרזים את הקביעות שלהם מידי שנה ושנה משום הבעיה של בני המוקפין, אם בני הפרזים קבלו יחוד בכך שזמנו של זה לא כזמנו של זה והתאריך שלהם הוא י״ד, סבור ת״ק דר׳ יוסי שאין שום סברא שבני העיירות יפסידו מה שהוא מקביעותם כאשר לבני המוקפין יש בעיה שלהם, עדיף להעביר את בני המוקפין לתאריך י״ג ולא לתת לבני הפרזים גרעון בקביעותם, קביעותם היא בי״ד, וקביעותם היא שזמנו של זה לא כזמנו של זה, ואין על בני הפרזים לשנות כי הוא זה מקביעותם משום הבעיה שנוצרה לבני המוקפים.

שואלת הגמרא, וסבר רבי עיירות לא דחינן ליום הכניסה, שהרי רבי אמר שכאשר י״ד חל בערב שבת אין דוחין את העיירות ממקומם לכבודם של המוקפים, אלא בין העיירות ובין המוקפין קוראים בערב שבת, כיון שלא דוחים את העיירות ליום הכניסה לי״ג, והתניא והרי למדנו בברייתא, חל להיות בשבת אם י״ד חל בשבת, כפרים מקדימין ליום הכניסה לי״ב, ועיירות גדולות קורין בערב שבת, ומוקפות חומה למחר, כך שביום ראשון בט״ו יקראו המוקפין, ביום י״ג בערב שבת יקראו בני העיירות, וביום י״ב ביום חמישי יקראו בני הכפרים, כך סבור ת״ק, רבי אומר, אומר אני, הואיל ונדחו עיירות ממקומן, ידחו ליום הכניסה, אם ממילא בני העיירות אינם קוראים בי״ד, שהרי י״ד חל בשבת, אין טעם להפריד בינם לבין בני הכפרים ולעשות תאריך משולש, יש לבני העיירות להדחות ליום הכניסה ליום חמישי לי״ג, וימצאו בני העיירות ובני הכפרים בי״ג והמוקפים בט״ו, הרי לנו שדעתו של רבי שבני העיירות כן נדחים ליום הכניסה, מדוע אם כך כאשר חל י״ד להיות בערב שבת אין אנו דוחים את בני העיירות ליום הכניסה.

עונה הגמרא הכי השתא, התם זמנם שבת היא, והואיל דנדחו ידחו, והכא זמנם ערב שבת, ההבדל פשוט, כאן לגבי י״ד שחל בשבת אין כבר שום עדיפות לי״ג על פני י״ב, שהרי זמנם של הפרזים ממילא לא יתקיים, שהרי זמנם בשבת, ואי אפשר לקרוא את המגילה בשבת, סבור אם כך רבי שברגע, שאין לי את התאריך הקבוע לבני הפרזים מדוע שלא יקראו בי״ב ביום הכניסה, משא״כ כאשר י״ד חל בערב שבת בזה סבור רבי, למה שנדחה את העיירות ממקומן, הרי תאריך שלהם י״ד יכול להתקיים, ולכן סבור רבי שבני העיירות והמוקפים קוראים בערב שבת בי״ד.

שואלת הגמרא, כמאן אזלא, הא דאמר רבי חלבו אמר רב הונא, פורים שחל להיות בשבת הכל נדחין ליום הכניסה דהיינו ליום חמישי שהוא י״ב אדר.

ומתמה הגמרא על זה, הכל נדחין סלקא דעתך, והא איכא מוקפין דעבדי למחר, הרי כאשר אנו אומרים פורים שחל להיות בשבת, אנו מתכוונים לי״ד שהוא זמן של פורים ברוב העולם, אם י״ד חל בשבת ט״ו חל ביום ראשון, ואין שום סיבה שבני המוקפין לא יקראו בזמנם ביום ראשון.

אלא אומרת הגמרא, זו כוונת הברייתא, כל הנדחה ידחה ליום הכניסה, זאת אומרת בני העיירות כיון שממילא לא יכולים לקרוא ביומם בשבת הם נדחים לא ליום שישי אלא ליום חמישי ליום הכניסה.

ושואלת אם כן הגמרא, כמאן אומרת הגמרא.

עונה הגמרא, כרבי, שהרי רבי אמר את דעתו מפורשות שבמקרה כזה הואיל ונדחו ידחו.

המהרש״א ואחריו רוב האחרונים עוסקים כאן בשאלה הפשוטה מדוע שואלת הגמרא ״כמאן אזלא״ אם משנתנו אומרת כך מפורשות, במשנתנו נאמר חל להיות בשבת, כפרים ועיירות גדולות מקדימין וקוראים ליום הכניסה, ומוקפות חומה למחר, מדוע אם כך צריכה הגמרא לחפש כמאן אזלא הא דאמר ר׳ חלבו אמר רב הונא, והרי זה משנתנו, ושאלה כפולה יש בכך, מה חידש באמר רב הונא אמורא מאוחר כאשר רבי סתם לנו כך במשנתנו, נכון שרבי בברייתא חלק בדבר זה על ת״ק והוא זה שחידש הואיל ונדחו ידחו, אבל כאשר יש לנו סתם משנה להדיא מדוע עלינו לתלות את דברי רב הונא בדעתו של רבי בברייתא ומדוע בכלל צריך רב הונא לחדש חידוש שנכתב במשנה.

הגאון הרש״ש מחדש כאן בהגהותיו על המסכת חידוש מענין, במשנתנו כתוב אמנם שהכל נדחים ליום הכניסה, אבל משנתנו מתייחסת למקומות בם בני הכפרים מקדימים ליום הכניסה בפועל, שהרי במשנה להלן בדף ה׳ ע״ב נאמר כפי שצטטנו ״אמר ר׳ יהודה, אימתי, במקום שבני הכפרים נכנסים בשני ובחמישי״, זאת אומרת מדובר במקומות כאלה שבפועל ממש בני הכפרים מקדימים ליום הכניסה, ועל כך נאמר שגם בני העיירות כאשר י״ד חל בשבת מקדימים יחד עם בני הכפרים ליום הכניסה, אבל רב הונא חידש את חידושו גם למקרה בו אין לנו עיר שבני הכפרים מקדימים בה ליום הכניסה, עיר כזו שבני הכפרים לא נמצאים שם ביום הכניסה, או משום שאין כפרים סביבות לעיר, או משום שאין בתי דינים בעיר, מה הדין אז כאשר י״ד חל בשבת, האם בני עיירות נדחים ליום שישי או ליום חמישי, ממשנתנו לא היינו יודעים מה הדין במקרה הזה, שהרי משנתנו כאמור מתייחסת למקרה בו בני הכפרים קוראים ממילא ביום הכניסה ואז יש לנו סברא להצמיד את בני העיירות לבני הכפרים, אבל בעיר כזו בה בני הכפרים אינם נכנסים יש מקום להסתפק האם גם אז דוחים את בני העיירות ליום הכניסה, זה נלמד רק מדברי רבי שאמר את הסברא של הואיל ונדחו ידחו בלי להתייחס לבני הכפרים, ולכן תלתה הגמרא את חידושו של ר׳ חלבו בשם רב הונא בדברי רבי בברייתא ולא בדברי המשנה, עד כאן חידושו הנפלא של הרש״ש.

שואלת הגמרא, דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מתוך סוגית הגמרא בדברי המשנה אנו רואים כדבר פשוט שהכל מודים שכאשר פורים חל בשבת אין קריאת מגילה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשבת, מאי טעמא, וכי איזה חילול שבת יש בקריאת המגילה.

עונה הגמרא, אמר רבא, הכל חייבין בקריאת מגילה (ובתקיעת שופר), ואין הכל בקיאין במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב, גם ראש השנה שחל בשבת וגם סוכות שחל בשבת אנו אומרים שאין תוקעים שופר בראש השנה שחל בשבת ואין לולב ניטל בסוכות שחל בשבת (דהיינו ארבעת המינים כפי שמסביר רש״י בסוכה דף מ״ב ע״ב), הכל מאותו טעם, אנו חוששים שהאדם ילך אצל בקי ללמוד ויעביר ארבע אמות ברשות הרבים, או את המגילה ללמוד איך הקריאה, או את השופר ללמוד איך תוקעים, או את הלולב כדי ללמוד נענועיו או ברכתו, ויעבירנו ויעבור על איסור דאורייתא, לכן ביטלו חכמים את שלושת המצות האלו כאשר זמנם חל בשבת.

ומקשים כאן התוס׳ למה גוזרים שמא יעבירנה ד׳ אמות ברשות הרבים ולא גוזרים שישכח שהוא שבת ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, והתוס׳ מתרצים בזה כמה תירוצים, ואילו המפרשים מעירים שרש״י תירץ את זה במה שהוא אמר אפילו לן בשדה, שבגלל זה אמרה הגמרא שמא יעבירנו, כי שמא יוציאנו שייך רק במי שלן בבית, ולכן אומרת הגמרא שמא יעבירנו שזה כולל גם מי שלן בשדה.

על טעמו של רבא אומרים בשמו של האדמו״ר הזקן מגור בעל האמרי אמת חידוש נפלא, במסכת שבת בדף ו׳ ע״ב מובאת דעתו של בן עזאי הסבור שמהלך כעומד, זאת אומרת אדם שהולך לדרכו ברשות הרבים בשבת, בכל צעד וצעד מתבצעת עקירה והנחה, משום שכאשר הוא מניח את רגלו כדי להמשיך לצעוד אנו מתייחסים להנחת הרגל כאילו החפץ הונח במקום, ולכן אליבא דבן עזאי אדם שמהלך בשבת ברשות הרבים וחבילתו בידו על כתיפו, הוא אינו עובר על איסור דאורייתא של מעביר ד׳ אמות, משום שאנו מחשיבים את המלאכה שעושה אותו מהלך כעוקר ומניח על כל צעד וצעד, ואין כאן רצף של העברת ד׳ אמות בבת אחת, תוס׳ שם מביאים בשם הירושלמי קושיא, לדעת בן עזאי היכי משכחת לה לאיסור של מעביר ד׳ אמות ברשות הרבים, הרי תמיד יהיה לנו את הכלל של מהלך כעומד, והירושלמי עונה שמדובר בקופץ, אדם שקופץ בבת אחת את כל הד׳ אמות וחבילתו בידו, הוא העביר ד׳ אמות בבת אחת והוא חייב משום העברת ד׳ אמות.

הגאון רעק״א בהוספותיו למשניות, שואל על דברי הירושלמי קושיא עצומה, אם אליבא דבן עזאי לא משכחת לה העברת ד׳ אמות אלא דווקא בקופץ, מדוע גזרו לא לתקוע שופר בר״ה שחל בשבת, לא ליטול לולב בסוכות שחל בשבת, ולא לקרוא את המגילה בפורים שחל בשבת, הגזירה היא אליבא דרבא משום שמא יעבירנו ארבע אמות, אדם שהולך ד׳ אמות עם מגילה או שופר או לולב ביד, אליבא דבן עזאי לא יעבור שום עבירה, הוא יעבור עליה רק במקרה רחוק בו הוא יקפוץ את כל הד׳ אמות, וכי משום מקרה רחוק זה, משום מילתא דלא שכיחא, היו חכמים צריכים לגזור גזירה כזו ולבטל את מצות שופר ולולב בשבת, והגאון רעק״א נשאר על קושיתו בצריך עיון.

האמרי אמת אמר על קושיא זו, שמכאן אנו למדים שאדם שמשתוקק לקיים מצוה, אין בזה בכלל מילתא דלא שכיחא בקפיצה של ד׳ אמות, התשוקה וההתלהבות של יהודי לקיים מצוה בשלמות תביא אותו בהחלט לקפיצה כזו כדי שיוכל לקיים את המצוה בזריזות ובמהירות, רבא הכיר את חביבות המצוה המפעמת בלבות בני ישראל והוא בהחלט חשש שיש מקום לגזור שמא מתוך חביבות המצוה יטול אדם בידו לולב או שופר או מגילה וידלג במהירות עצומה אל הבקי כדי ללמוד כיצד ניתן לקיים את המצוה בזריזות, ולכן כשיהודי הולך לקיים מצוה, קפיצה של ד׳ אמות נחשבת מילתא דשכיחא, וגזרו בה רבנן.

רב יוסף אמר, הטעם שביטלו את מקרא מגילה בשבת הוא טעם אחר, מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה, כי אז הם מצפים לקבל מתנות לאביונים, כי בדרך כלל כאשר קוראים את המגילה גובים את המתנות לאביונים וכיון שבשבת לא ניתן לטלטל כסף כי זה מוקצה העדיפו לדחות את מקרא המגילה בשבת משום הפסד העניים.

והתוס׳ אומרים שר׳ יוסף לא חולק על טעמו של רבא ביחס לשופר ולולב, הוא רק מוסיף טעם נוסף במגילה, ונפקא מינה בבית המקדש שם לא גזרו על שבות ולכן לולב ושופר כן מתקיימים שם בשבת, אעפ״כ לגבי פורים שחל בשבת גם בביהמ״ק לא יקראו את המגילה לא משום גזירתו של רבא אלא משום טעמו של רב יוסף.

ומוסיף כאן החזון איש, שאפילו שהיה אפשר לקיים מתנות לאביונים בדברי מאכל שאינם מוקצים, מ״מ אסרו רבנן משום גזירה דרבה שמא יעבירנו ד׳ אמות ברשות הרבים.

והתוס׳ מסבירים שרב יוסף אינו חולק על טעם של רבה של שמא יעבירנו, כי הרי בשופר ולולב צריך הוא בין כה לטעמו של רבה שהרי טעמו של רב יוסף לא שייך בשופר ולולב, אלא שבמגילה הוא מוסיף עוד טעם, והנפקא מינה ביניהם תהיה כך, שאליבא דרבה בבית המקדש קוראים את המגילה בשבת מכיון שאין שבות במקדש, אבל אליבא דרב יוסף מפני שעיניהם של עניים נשואות במקרא מגילה גם במקדש לא יקראו בשבת את המגילה.

אומרת הגמרא, תניא נמי הכי כך גם למדנו בברייתא שחכמים התחשבו לענין של מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, ועל כן הם דחו כמה מצוות של הפורים שהזמן הוא באמת י״ד ללפני י״ד, אף על פי שאמרו חכמים כפרים מקדימין ליום הכניסה לקרוא את המגילה, אבל גובין את המתנות לאביונים בו ביום ביום הכניסה שהוא יום הקריאה ומחלקין והגבאי צדקה מחלקים אותם בו ביום ביום הכניסה.

וכדי להוכיח את ההוכחה שואלת הגמרא בתחלה, מה אומרת הברייתא, אף על פי שאמרו כפרים מקדימים מ״מ גובים ביום הכניסה, אדרבה צריך לומר הפוך, משום דאמרו הוא, הרי זה נתינת טעם ולא אע״פ, שדווקא מפני שאמרו מקדימים ליום הכניסה לכן גובים ביום הכניסה, (דהיינו שזה כאילו הברייתא אומרת אפילו אם י״ד אדר חל בשבת קוראים ביום שישי בי״ג, והרי צריך לומר הפוך שרק משום שחל י״ד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת מועד קטן

פתיחה

מסכת מועד קטן עוסקת בדיני חול המועד, מה מותר ומה אסור בחול המועד, שהם הימים שבין היום הראשון של פסח לבין שביעי של פסח, והימים שבין יום ראשון של חג הסוכות לבין שמיני עצרת, וזהו שמה של המסכתא "מועד קטן", משום שימי חול המועד הם הנקראים מועד קטן, כי ישנם הרבה מלאכות שהתירו לעשות אותם ויש מלאכות שאסור לעשות אותם.

שמה של מסכתא זו הוא מועד קטן, פירושו יו"ט קטן, משום ששני הפרקים הראשונים עוסקים כולם בעניני חול המועד שהוא נקרא מועד קטן, וגם הפרק השלישי שבו עיקר עניני אבילות גם כן מתחיל מתוך הדינים המסויימים של חול המועד, וכל שבעת ימי אבילות נלמד מההיקש שנאמר "והפכתי חגיכם לאבל", שכמו שהחג הוא שבעה ימים, כך האבילות צריכה להיות שבעה ימים.

ונקדים לבאר את ענין איסור המלאכה בחול המועד, כפי שהרא"ש הקדים לבאר זאת בתחלת המסכתא, וגם הרמב"ם בפירוש המשניות הקדים זאת בקצרה, וגם הטור בתחילת הלכות חול המועד, והרא"ש מביא את המקור לאיסור מלאכה בחול המועד מהברייתא בחגיגה דף י"ח ע"א, שם הברייתא לומדת מהפסוק "את חג המצות תשמור" לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה דברי ר' יאשיה, זה בא ללמד שגם בחול המועד יש איסור של עשיית מלאכה, ור' יונתן אומר קל וחומר, ומה ראשון ושביעי, כלומר יום ראשון של חג ויום שביעי של פסח, שאין קדושה לא לפניהם ולא לאחריהם, אסורים בעשיית מלאכה, חולו של מועד, כלומר ימי חול המועד, יש קדושה לפניהם שזה היום הראשון של חג, ולאחריהם שזה היום האחרון של חג, כל שכן שהם עשויים בעשיית מלאכה, והגמרא דנה שם להביא עוד ברייתות מהם לומדים את האיסור מלאכה בחול המועד, והברייתות כולן דורשות את זה מן הפסוקים.

ואומר הרא"ש שמכל אלו הפסוקים מהם לומדים את איסור המלאכה בחול המועד, משמע לכאורה שמלאכה בחול המועד אסורה מן התורה, וכך משמע בגמרא מועד קטן דף י"א ע"ב, שהגמרא אומרת שחול המועד האיסור מלאכה דאורייתא, ואם כן מביא הרא"ש את קושיתו של רבינו תם, וכך הביאו התוס' בחגיגה דף י"ח את דברי רבינו תם, שאם העיקר מלאכה בחול המועד הוא דאורייתא, היאך התירו חכמים כמה מלאכות לעשות בחול המועד, למשל שמותר לעשות מלאכה בדבר האבד, שאם הוא לא יעשה את המלאכה יהיה לו הפסד, וכן אם הוא פועל עני שאין לו מה יאכל התירו לו לעשות מלאכה, והיכן מצינו איסור דאורייתא שמקצתו אסור ומקצתו מותר, ועוד ראיות שהביא רבינו תם להוכיח שהאיסור מלאכה בחול המועד אינו אלא דרבנן, ולכן אומר רבינו תם שכל אלו הפסוקים מהם הברייתות למדנו שיש איסור לעשות מלאכה בחול המועד אין הכוונה אלא בגדר אסמכתא בעלמא, כפי שיש הרבה פעמים שדורשים מן הפסוק לומר שעל הפסוק הזה הסמיכו חכמים את דבריהם, אבל לעולם האיסור מלאכה במועד אינו אלא דרבנן, ואפילו לשון הגמרא לקמן בדף י"ד שמחלקת בין איסור מלאכה שאסור האבל לעשות מלאכה בימי האבילות שהיא דרבנן לאיסור מלאכה בחול המועד שזה דאורייתא, הכוונה כיון שהסמיכו רבנן את האיסור מלאכה דחול המועד על הפסוקים הרי זה מעין דאורייתא, ומשום כך זה חמור יותר מאשר איסור מלאכה של האבל בימי אבילותו שאינם אלא דרבנן.

וגם הרא"ש אומר שנראה להביא ראיה שפסוקים אלו אינם אלא אסמכתא בעלמא, וכפי שהרא"ש האריך בזה, והוא מסכים עם שיטתו של רבינו תם שהאיסור מלאכה בחול המועד אינו אלא איסור מדרבנן.

הבית יוסף באו"ח סימן תק"ל אומר, שכך היא גם דעת הרמב"ם בפרק ז' מהלכות יו"ט, שדעת התוס' והרא"ש שאין איסור מלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן, והוא מביא שהטור באו"ח סימן תקל"ו סובר בדעת הרי"ף שמלאכת חול המועד היא איסור מדאורייתא, והבית יוסף שואל שאינו יודע מנין למד זאת הטור שהרי"ף סובר כך שזה דאורייתא, אלא שהוא מביא שכך היא אמנם שיטת היראים, המדרכי מביא בשם רבינו אליעזר ממיץ (שהוא היראים) שהוא סובר שחול המועד אסור במלאכה מדאורייתא.

הנמוקי יוסף בתחילת המסכתא מביא מדברי הרמב"ן שהרמב"ן הטיל פרשה באיסור זה של מלאכה בחול המועד, והרמב"ן סובר שכל מלאכה שהיא איננה לצורך המועד, וגם אין בה משום דבר האבד, היא באמת אסורה מן התורה, משא"כ כשהיא לצורך המועד היא מותרת, בין במלאכת אומן, היינו כשצריך בעל מקצוע לעשות את המלאכה הזאת, ובין במלאכת הדיוט שגם אדם פשוט יכול לעשות אותה, ואע"פ שאינו דבר האבד כיון שהוא לצורך המועד, וכן כל דבר שהוא דבר האבד מותרת אע"פ שאינו לצורך המועד, ואע"פ שיש בזה טירחא יתירא, אלא שחכמים מדבריהם אסור מקצת ממלאכות אלו, ועיקר של חול המועד ודאי הוא דבר תורה, כך מביא הנמוקי יוסף בשם הרמב"ן וכך הוא אומר הסכים גם הרשב"א במסכת ע"ז, וגם במגיד משנה מבואר בשם הרמב"ן והרשב"א שהם סוברים כך לעשות אותה הפרשה שמלאכות שהם לצורך המועד או שיש בהם משום דבר האבד אין בהם איסור מן התורה, אלא שחכמים החמירו במקצת מן הענינים, משא"כ מלאכה שאין בה משום דבר האבד ואין בה משום צורך המועד היא באמת המלאכה שאסורה דאורייתא.

ואילו הבית יוסף אומר, שאיסור מלאכה בחול המועד יש משמעות ללמוד מהגמרא בחגיגה דף י"ח שבאמת זה דברי תורה, והיינו שזה איסור דאורייתא, אלא שהתורה מסרה לחכמים שהם יאסרו לומר איזה מלאכות שנראה להם הם אסורות, ואז הם באמת אסורות מן התורה, ויתירו את מה שנראה להם, ואז זה יהיה מותר, כך שזה מיישב את הקושיא איך יתכן שחכמים התירו משום דבר האבד או משום צורך המועד, ואם האיסור מלאכה הוא מדאוריתא, איך יתכן שמקצתן של המלאכות אסורות ומקצתן של המלאכות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מותרות, את זה תירץ הבית יוסף שהכתוב מסרן לחכמים שהם יקבעו לומר איזה מלאכות אסורות ואיזה הם המותרות, אבל אותם מלאכות שבאמת הם אסורות הרי שהם אסורות מן התורה, כך סובר הבית יוסף להכריע בדברי הראשונים.

ונתבאר אם כן שישנם ארבע שיטות בענין זה של איסור מלאכה בחול המועד, שיטת רבינו תם הרא״ש והרמב״ם ולדעת הבית יוסף היא גם שיטת הרי״ף, שכל האיסור מלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן, והפסוקים הם אסמכתא בעלמא, שיטת היראים שאיסור מלאכה בחול המועד הוא דאורייתא, שיטת הרמב״ן והרשב״א שהמלאכות שהם אינם לצורך המועד והם אינם דבר האבד הם אסורים דאורייתא, ואילו שאר המלאכות יש בהם כאלו שחכמים אסרו אותם, ולדעת הבית יוסף הרי שאמנם עיקר האיסור הוא דאורייתא, אלא שמסרו הכתוב לחכמים לקבוע אלו הם המלאכות האסורות ואלו הם המותרות.

ונביא את מה שכתב ר׳ יהודה החסיד בספר חסידים אות רס״א, אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, פירושו ראוי לו לאדם לאהוב ולקיים מצוה שהוא רואה שאף אחד לא עוסק בה, והוא מדמה אותה למת מצוה, שכמו שמת מצוה אין לו קוברים, כך המצוה הזאת אין לה מי שמתעסקים בה, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, והוא אומר, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמד ספר קדשים, ואם תראה שהם חוששים ללמוד מועד קטן ופרק מי שמתו, אתה תלמדם ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה, שמכיון שזו מסכתא שלא רוצים ללמוד אותה היא דומה למת מצוה, ולכן שכרו של מי שלומד אותה מרובה מאד, והוא מקבל שכר גדול כנגד כולם, והוא אומר משל, אהוב את אותן מסכתות ואותן הלכות שבני אדם אין רגילין בהם, שזה דומה לאחד שהיו לו כמה בנות, ותבעום בני אדם והשיאום להם, כלומר הציעו לו שידוכים והוא השיא את הבנות שלו לאותם אנשים שרצו להתחתן איתם, ונשארה בת אחת שלא תבעוה להנשא, כלומר שאף אחד לא רצה אותה כדי להתחתן איתה, אמרה לאביה, אחותי יודעות אומנות נקיה, ולכן כולם רצו להתחתן איתם והם זכו להתחתן, כי הם ידעו מעשה אורג מעשה רוקם וכו׳ וכך קפצו להם הכל והיו לאנשים, אבל למה לי נתת אומנות שכולם מרחיקים ממנה, כי האומנות שלה היתה לארוג בגדי אבל לתכריכי מתים, אילו היתה אומנותי שהיית מלמד לי אומנות של בגדי שמחה הייתי לאיש כאחת מאחיותי, אמר לה אביה, אני משבח אותך שהכל ילכו אצלך, כלומר אני אשבח אותך כדי שכולם ירצו דווקא ללכת אצלך, כך אמרה מסכת מועד קטן (שנמנעים מללמוד אותה משום שהיא עוסקת בדיני אבילות) והדומה לה, לפניה הקב״ה, רבש״ע למה אין עוסקין בי כשאר מסכתות, והקב״ה השיב לה ״טוב״, הרי כבר נאמר (קהלת ז׳ ב׳), ״טוב ללכת אל בית הבאל מלכת אל בית המשתה באשר הוא סוף כל האדם, והחי יתן אל לבו״, הרי שהקב״ה קורא למסכתא הזאת טוב, שעל ידי לימוד המסכת הזאת שבה לומדים דיני אבילות ולומדים וזוכרים מה הוא סוף כל האדם מתקיים ״והחי יתן אל לבו״.

אם כן כוונת המשל ללמד שכמו שאותה בת שלא היו לה קופצים אמר לה אביה שהוא ישבח אותה שכולם יהיו הולכים אצלה, כמו כן המסכתא הזו מועד קטן הרי סוף דבר ״והחי יתן אל לבו״, כל אדם נזקק חלילה לענינים אלו של אבילות בזמן אבילותו, ובודאי שמן הראוי ללמוד את המסכתא מתוך שמחת לבב לא כשהוא נזקק לה, ואז גודל זכותו וגודל שכרו כפי שהסביר הספר חסידים הוא כקבורת מת מצוה שאפילו כהן גדול מטמא את עצמו למת מצוה אפילו שלאביו ולאמו לא יטמא.

והספר חסידים אומר, שמכיון שיש אומרים שיש סכנה בלימוד מסכת מועד קטן שמשום כך ממהרים ולא מדקדקים בה כשאר מסכתות, לכן מן הראוי שמי שרוצה ללמוד אותה יתפלל להקב״ה שלא יארע לו דבר רע.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרק ראשון – משקין בית השלחין

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, **משקין בית השלחין במועד**, בית השלחין תבאר הגמרא זה כמו בית השלהין, כי החי"ת והה"י הם אותיות מתחלפות, דהיינו כמו שדה שהיא עייפה וצריך להשקות אותה בתדירות, וכפי שרש"י מסביר, שדה שהיא עומדת בהר וצריך תמיד להשקות אותה במים, משקים אותה אפילו בחולו של מועד, לפי שיש לו הפסד גדול אם הוא לא משקה אותה, ודבר של הפסד התירו חכמים לטרוח בו בחולו של מועד, וזהו מה שאנחנו קוראים דבר האבד, כלומר זה אבוד ויש לו הפסד אם הוא לא יעשה את זה.

ואומר רש"י, שכך מבואר בחגיגה דף י"ח (כפי שכבר הבאנו בפתיחה), שהגמרא דורשת את הפסוק "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך", מה שביעי עצור בעשיית מלאכה אף ששה עצורים בעשיית מלאכה, דהיינו כמו שהיום השביעי עצור וצריך למנוע עצמו מעשיית מלאכה כי הרי זה יו"ט, גם הששה ימים כלומר ימי חול המועד גם הם עצורים בעשיית מלאכה, ואם כן שואלת הגמרא, נלמד מה שביעי עצור בכל מלאכה, כי הרי בשביעי אסור לעשות כל מלאכה, אף ששה אסורים בעשיית מלאכה, תלמוד לומר "השביעי" שביעי עצור בכל מלאכה ואין ששה עצור בכל מלאכה, הרי שיש ללמוד מהפסוק הזה שהששה ימים עצורים במלאכה, אלא שהם לא עצורים בכל מלאכה כמו היום השביעי, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזו מלאכה אסורה בחול המועד ואיזו מותרת, ומלאכה שיש בה הפסד אם הוא לא עושה אותה כגון להשקות בית השלחין שהשדה הזאת היא אומרת בהר וצריך להשקות אותה תמיד, ואם הוא לא ישקה אותה בחול המועד יהיה לו הפסד מזה התירו חכמים.

וכפי שכבר הקדמנו לבאר, לשיטות הראשונים שהאיסור הוא רק דרבנן והפסוקים אינם אלא אסמכתא בעלמא הרי פשוט הדבר שאיפה שיש הפסד חכמים לא אסרו, ואם נלמד שזה אמנם איסור דאורייתא כיון שמסרו הכתוב לחכמים כלשון רש"י חכמים קבעו שמלאכה שאם הוא לא יעשה אותה יהיה לו הפסד וזה דבר האבד מותר כן לטרוח ולעשות אותה, וכדברי הנמוקי יוסף בתחילת המסכתא, שמכיון שמהפסוק עצמו יש ללמוד שישנם מלאכות שאסורות בחול המועד וישנם מלאכות שמותרות בחול המועד הרי שוב חכמים קובעים שאם זה דבר שאם לא יעשו את המלאכה יהיה בו הפסד וזה דבר האבוד מותר לעשות זאת בחול המועד.

ובשביעית כמו כן מותר להשקות בשנת השמיטה, כפי שיתבאר הענין בגמרא, **בין ממעיין שיצא בתחילה**, כלומר בין אם זה מעיין שעכשיו רק מתחיל לנבוע, כלומר רק עכשיו המעיין הזה מתחיל לנבוע מים, ועדיין המעיין הזה לא החזיקה את דרכה שאין עדיין הדרך של המים להיכן הם הולכים עדיין לא צלולה לה, **בין ממעיין שלא יצא בתחילה**, אלא זה מעיין הנובע מים מזמן מרובה, מותר להשקות את בית השלחין, **אבל אין משקין לא ממי הגשמים ולא ממי הקילון**, וכפי שיתפרש בגמרא והרב מברטנורה פירש זאת על המשנה שקילון זה מים של בור עמוק ובו יש מי גשמים מכונסים, ויש טירחא יתירה לדלות ולשאוב את המים מן הבור הזה כדי להשקות, ולכן אסרו להשקות ממי הקילון, וגם אסור להשקות ממי הגשמים גזירה משום מי קילון, שבכל אלו יש טירחא יתירה.

ואין עושין עוגיות לגפנים, עוגיות הם חריצים שעושים כמו עוגה, עוגה זה דבר עגול, עושים כמו חריץ עגול מסביב לעיקרי האילנות, ואת אלו העוגיות לא עושים לגפנים בחול המועד.

רבי אלעזר בן עזריה אומר, אין עושין את האמה בתחילה במועד, אמה זה חריצים שעושים בקרקע שבהם המים הולכים סביב השדה, וכך עושים גם חריצים להעביר את המים משדה אחת לשדה השניה, ואלו החריצים קרוים אמה, לפי שהם עשויים רוחב אמה ובגובה אמה, ולא עושים את האמה הזאת בתחילה, כלומר אם מעולם לא היתה כאן אמת המים, לא היה כאן חריץ שבו המים עוברים אל השדה לא עושים את זה בתחילה בחול המועד, משום הטירחא שיש בדבר, **ובשביעית** וגם בשביעית אסור לעשות את החריצים האלה, מפני שהוא נראה כחופר בקרקע בשביעית.

וחכמים אומרים, עושין את האמה בתחילה בשביעית, חכמים סוברים שבשנת השמיטה כן התירו לעשות את האמה, כלומר את חריצי המים האלה שבהם יעברו המים להשקות את השדות.

ומתקנין את המקולקלות במועד, לגבי שביעית סוברים חכמים שמותר אפילו לעשות לראשונה את אמת המים, ואילו לגבי חול המועד שחכמים מודים לר' אלעזר בן עזרה שלא עושים אמת המים בתחילה, אבל לתקן את המקולקלת שאם כבר היה כאן אמת מים, כבר היה כאן חריץ שבו המים עוברים, אלא שהחריץ ואמת המים האלה נתקלקלו משום שנפל לתוכה עפר ונסתמו ושוב אין המים מקלחים שם, אז מותר לתקן אותה, שעל אף שאסור להתחיל בעשייתה, כלומר אם לא היה כאן אסור עכשיו להתחיל לעשות, אבל לתקן את מה שכבר היה מותר.

עוד אומרת המשנה, **ומתקנין את** קלקולי **המים שברשות הרבים, וחוטטין אותן**, הב"ח כבר ציין שרש"י פירש את המשנה, ופירושו מודפס לקמן בדף ה' ע"א בתחילת העמוד, שם מפרש רש"י קלקולי המים כגון אבנים שנפלו מחמת הבור, מותר לתקן את זה בחול המועד, וחוטטין, שאם נפלו צרורות בקרקעית הבור הוא מעלה אותן במועד, וכפי שהרב מברטנורה אומר שמנקין ומנקרים ומוציאים מתוך הבורות של המים את הצרורות והקיסמין והאפרורית שנפל בהם.

עוד אומרת המשנה, **ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת (מקוות) [מקוואות] המים**, כל אלו מותר לתקן אותם בחול המועד, **ועושין כל צורכי הרבים** כמו כן מותר לעשות ולעסוק בכל צרכי הרבים, **ומציינין את הקברות**, וכפי שיתפרש בגמרא שהיו שופכים סיד על הקבר שיהיה סימן לעוברי דרכים שלא יעברו במקום טומאה, **ויוצאין אף על הכלאים** שלוחי בית דין יוצאים בחול המועד לעיין בשדות שנזרעו כלאים לעקור אותם, וכפי שכל זה יתבאר בלימוד סוגית הגמרא.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גמרא. שואלת הגמרא, **השתא יש לומר ממעיין שיצא בתחילה דאתי לאינפולי**, אם מעיין שיצא בתחילה, כלומר שהמעיין הזה רק עכשיו התחיל לנבוע מים, ועדיין אין למעיין הזה את ההילוך הטבעי להיכן המים זורמים, ויש לחשוש לאינפולי, כלומר הקרקע שמסביבה עדיין לא החזיקה את דרכה והיא עלולה לנפול, אתה אומר שמותר להשקות ממנו בחול המועד, **משקין ממעיין שלא יצא בתחילה דלא אתי לאינפולי מיבעיא**, אם כן מה המשנה צריכה לומר לי שמותר להשקות ממעיין שלא יצא בתחילה, והמעיין הזה שכבר החזיק דרכו, שהרי אם מעיין שעדיין לא החזיק דרכו ויש לחשוש שהקרקע שמסביבה יפול אעפ״כ לא חוששים שמא הקרקע תפול והוא ילך לטרוח טירחא יתירה, ואתה אומר שמותר להשקות ממעיין כזה, כל שכן ממעיין שכבר החזיק את דרכו ויש כבר למעיין הזה את ההילוך הטבעי להיכן המים זורמים שודאי שמותר להשקות ממנו בחולו של מועד.

עונה הגמרא, **אמרי, איצטריך** היתה המשנה צריכה לומר לנו זאת, **אי תנא מעיין שיצא בתחילה** כי אם המשנה היתה רק אומרת לי שמותר להשקות ממעיין שיצא בתחילה, **הוה אמינא הכא הוא דבית השלחין אין בית הבעל לא, משום דאתי לאינפולי**, הרי המשנה אומרת שמותר להשקות בית השלחין, כלומר את השדה העייפה והמיוגעת שצריכים להשקות אותה תדיר ויש משום הפסד אם לא ישקו אותה, בזה כיון שיש חשש להפסד התירו אפילו להשקות ממעין שיצא בתחילה, משא״כ אם זה לא בית השלחין, כמו בית הבעל, דהיינו שדה שהיא בעמק והיא לא צריכה שישקו אותה תדיר, ואין בה הפסד אם הוא לא משקה אותה, היינו סבורים שלכן אסרו כיון שזה מעיין שיצא בתחילה ויש לחשוש שמא הקרקע מסביביו תיפול, ויש לחשוש שהוא יבוא לטרוח טירחא יתירה לתקן אותה, לא התירו אלא בבית השלחין ולא בבית הבעל, **אבל מעיין שלא יצא בתחילה דלא אתי לאינפולי** אבל הייתי לומד מזה שאם המעיין הוא מעיין ישן שכבר החזיק את דרכו ואין לחשוש שהקרקע מסביביו תיפול, **אימא אפילו בית הבעל נמי** הייתי סבור לומר שאז לאו דווקא שבית השלחים התירו להשקות אלא אפילו בית הבעל גם כן, **קא משמע לן** לכן המשנה אמרה את שני הדינים שגם ממעיין שיצא בתחילה וגם ממעיין שלא יצא בתחילה, את זה באה המשנה ללמד **לא שנא מעיין שיצא בתחילה ולא שנא מעיין שלא יצא בתחילה, בית השלחין אין בית הבעל לא**, דווקא בית השלחין מותר ולא בית הבעל, אפילו אם זה מעיין ישן שאין לחשוש בו שמא יפול הקרקע מסביביו, משום שרק בבית השלחין שיש הפסד אם הוא לא ישקה אותה כי זו שדה הנמצאת בהר וצריך להשקות אותה תמיד, את זה התירו להשקות אפילו בחול המועד, משא״כ בית הבעל שזו שדה הנמצאת בעמק ואינה זקוקה שישקו אותה תדיר ואין הפסד אם הוא לא ישקה אותה, אז אסור להשקות אותה אפילו ממעיין שלא יצא בתחילה, שאפילו ממעיין שכבר החזיק את דרכו אסור להשקות בית הבעל.

שואלת הגמרא, **ומאי משמע דהאי בית השלחין לישנא דצחותא היא**, מנין לנו שהלשון הזה משמעות צחותא, פירושו יבש, שהוא צמא למים, ושזו שדה שצמאה תמיד שישקו אותה במים.

עונה הגמרא, **דכתיב** (דברים כ״ה) **ואתה עיף ויגע, ומתרגמינן ואת משלהי ולאי**, (או לפי גירסת הערוך בגליון מהפסוק ״והוא עיף״ שנאמר אצל עשו, שמתרגם התרגום ״והוא משלהי״).

הרי שלמדנו ש״משלהי״ פירושו עיף, וגם מי שצמא למים הפסוק אומר עליו את הפסוק שהוא עייף, ומביאים תוס׳ לפי הגירסא שלפנינו את הפסוק בירמיהו פרק ל״א ״הרויתי נפש עיפה״, ולגירסתו של התוי״ט התוס׳ הביאו פסוק שכתוב בו ״ונפש עיפה למים״, והתוי״ט אומר שאין פסוק כזה בכל התנ״ך, ולכן אומר התוי״ט כוונת התוס׳ במשלי פרק כ״ה ״מים קרים על נפש עיפה״, אבל לפי הגירסא שלפנינו זה הפסוק בירמיהו כפי שהזכרנו.

עכ״פ הרי שצמאון כמו ״מים קרים על נפש עיפה״ פירושו על נפש צמאה, ו״הרויתי נפש עיפה״ פירושו נפש צמאה, הרי שהמלה ״עיף״ מתייחסת למי שצמא למים, כך השדה שהיא צמאה למים שייך לומר בה שהיא עייפה, ועייף אומר התרגום משלהי, ואמנם זה בה״י ושלחין זה בחי״ת, על זה אומר רש״י כפי שכבר הזכרנו במשנה שהה״י מתחלף בחי״ת, וכדברי התוי״ט ששניהם הם ממוצא הגרון, כידוע שכ״ב אותיות האל״ף בי״ת מתחלקים לחמש מוצאות הפה, בומ״ף זה מוצא השפתיים, ואילו החי״ת והה״י הם שניהם ממוצא הגרון ולכן הם מתחלפים, ובמקום לומר ״שלהין״ אומרים בית השלחין״.

שואלת עוד הגמרא, **ומאי משמע דהאי בית הבעל לישנא דמייתבותא היא**, הרי למדנו שבית הבעל היא שדה שלא צריך להשקות אותה תדיר, כי היא מיושבת ואין לה צורך שישקו אותה, מנין לנו שכך המשמעות של המילה בית הבעל.

עונה הגמרא, **דכתיב** (ישעיהו ס״ב) **כי יבעל בחור בתולה, ומתרגמינן ארי כמה דמיתותב עולם עם בתולתא, יתייתבון בגויך בנייך**, הנביא אומר על הגאולה העתידה שעתידין בניה של ציון להתיישב בתוכה כמו שבחור מתיישב עם בתולה, הרי ששייך הלשון מיתבותא של ההתיישבות לומר אותה בלשון בית הבעל.

שואלת הגמרא, **מאן תנא דפסידא אין, הרווחה לא**, מי הוא התנא במשנה הסובר שרק בדבר שאם לא יעשו אותו יש בו הפסד מותר לטרוח בחול המועד, כגון להשקות בית השלחין, אבל הרווחה שגם אם הוא לא ישקה לא יהיה הפסד אבל אם הוא ישקה הוא ירויח, כגון להשקות בית הבעל, הרי התנא סובר שאסור להשקות אותה, שמאחר שאם הוא לא ישקה אין בה הפסד לא התירו להשקות אותה, כי כל ההשקאה שמשקים את בית הבעל אינו אלא להרווחה, כדי להקדים את צמיחת התבואה שאמורה היתה לצמוח מאוחר יותר שתקדים לצמוח מוקדם יותר, ויש בזה ריוח, ומשום אותה הרווחה לא התירו לו לעשות את המלאכה הזאת, **ואפילו במקום פסידא** כמו להשקות בית השלחין **מיטרח נמי לא טרחינן** גם כן לא התירו לו בדבר שהמלאכה הזאת יש בה טירחא יתירה, כמו שלמדנו במשנה שאמנם מותר להשקות ממעיין אבל אין משקין לא ממי הגשמים ולא ממי הקילון, והסברנו שהטעם הוא משום שיש בהם טירחא, מי הוא אם כן התנא במשנה הסובר כך.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **אמר רב הונא, רבי אליעזר בן יעקב היא**, התנא הזה הוא ר׳ אליעזר בן יעקב, **דתנן** כי למדנו במשנה (לקמן בדף ו׳ ע״ב), **רבי אליעזר בן יעקב אומר, מושכין את המים מאילן לאילן**, בחול המועד אם יש מים תחת אילן אחד מותר לעשתו חריץ קטן להעביר את המים מהאילן הזה לאילן השני, שהרי על ידי שעושים חריץ המים נמשכים מאילן זה לאילן אחר, את זה מותר לעשות בחול המועד, **ובלבד שלא ישקה את השדה כולה**, ומדובר בשדה בית הבעל שההשקאה להשקות את השדה היא הרווחה, הרי שמזה יש ללמוד שר׳ אליעזר בן יעקב סובר שהרווחה אסור בחול המועד, ולכן הוא סובר שאסור להשקות כך את כל השדה כולה.

שואלת הגמרא, **אימור דשמעת ליה לרבי אליעזר הרווחה דלא**, אמנם יש לך כאן בדברי ר׳ אליעזר יעקב האוסר להשקות בבית הבעל משום שכאן אין פסידא וכל מה שצריך להשקות אותו זה רק משום הרווחה, ור׳ אליעזר בן יעקב סובר שאסור להשקות משום הרווחה, ואם כן במה שהתנא אצלנו סובר גם כן שאסור להשקות משום הרווחה על זה אתה יכול לומר שזה כר׳ אליעזר בן יעקב, אבל **טירחא במקום פסידא מי שמעת ליה**, שהוא אוסר שאפילו במקום שאם הוא לא ישקה יש בזה משום הפסד הוא אוסר אם יש בזה טירחא כמו שהתנא במשנה אוסר להשקות אפילו בית השלחין ממי גשמים וממי קילון משום שיש בהם טירחא, האם שמעת מדברי ר׳ אליעזר בן יעקב שכך הוא סובר, ואם כן איך אתה יכול להעמיד את המשנה כר׳ אליעזר בן יעקב, הרי רק על דין אחד המבואר במשנה שהרווה אוסר התנא להשקות את זה אתה יכול להעמיד כר׳ אליעזר בן יעקב, אבל לא במה שהוא אוסר אפילו במקום פסידא אם יש בזה משום טירחא.

עונה הגמרא, **אלא אמר רב פפא, הא מני רבי יהודה היא**, המשנה היא אליבא דר׳ יהודה, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **מעיין היוצא בתחילה**, דהיינו כפי שכבר הסברנו שרק עכשיו המים מתחילים לנבוע בו והמעיין הזה עדיין לא החזיק את דרכו להיכן יזרמו המים, **משקין ממנו אפילו שדה בית הבעל, דברי רבי מאיר**, סובר ר׳ מאיר שמותר להשקות ממנו אפילו שדה בית הבעל שזה שדה שמספיק לה במי גשמים ולא תפסד השדה אם הוא לא ישקה אותה, אעפ״כ מותר להשקות ממעיין היוצא בתחילה.

רבי יהודה אומר, אין משקין אלא שדה בית השלחין שחרבה, וכפי שהגמרא תפרש לקמן את דבריו של ר׳ יהודה, **רבי אלעזר בן עזריה אומר לא כך ולא כך**, לא זה ולא זה, **יתר על כן אמר רבי יהודה** כלומר עוד היה ר׳ יהודה מחמיר אפילו בבית השלחין, **לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד**, שאמת המים אסורה לו להפנות אותה כדי להשקות את הגינה ואת החורבה שלו בחולו של מועד.

ומבארת עכשיו הגמרא את כוונת דבריו של ר׳ יהודה, **מאי חרבה**, ר׳ יהודה כשהוא אומר שלא משקין רק שדה בית השלחין שחרבה, מה הכוונה חרבה, **אילימא חרבה ממש** כלומר שהשדה הזאת נתייבשה ונעשה שדה בור, אם כן **למה לי דמשקי לה** לאיזה צורך הוא בכלל משקה אותה, הרי שדה כזו אין לה תקנה לעולם ולא יועיל מה שהוא משקה אותה, ולמה יאמר ר׳ יהודה שמותר להשקות אותה בחול המועד, **(אמר)** (ב״ח) **[ואמר] אביי, שחרבה ממעיין זה ויצא לה מעיין אחר**, ואביי אמר לפרש את דברי ר׳ יהודה שהמעיין שהשדה הזו היתה רגילה לשתות ממנו נחרב, כלומר נתייבש ואין השדה הזאת יותר מקבלת מים ממי המעיין, והתחיל מעיין אחר לנבוע מים בשדה הזאת, שדה זו כיון שהיא היתה רגילה לשתות מים ממעיין אם הוא לא ישקה אותה עכשיו מהמעיין שיצא יש לו פסידא יתירה, מכיון ששדה זו רגילה שישקו אותה במים, ולכן אומר ר׳ יהודה כיון שיש פסידא יתירה התירו לו להשקות אפילו מהמעיין שהיא לא רגילה לו אלא ממעיין שעכשיו יצא התירו להשקות את השדה הזאת, ואעפ״כ מי גשמים ומי קילון לא התירו לו, כי דווקא מהמעיין שיצא שלהשקות את השדה הזאת אין בזה טירחא, את זה התירו משום הפסד כי זו מלאכה שאין בה טירחא, אבל להשקות ממי גשמים ומי קילון שזו טירחא לא התירו אפילו שזה בית השלחין, הרי שיש לנו כאן בדברי ר׳ יהודה להדיא שהוא סובר כדברי התנא במשנה שאפילו במקום פסידא לא התירו טירחא, וממי גשמים וממי קילון אסור להשקות בחול המועד, **רבי אלעזר בן עזריה אומר, לא כך ולא כך**, כלומר ר׳ אלעזר בן עזריה סובר **לא שנא חרב מעיינה ולא שנא לא חרב מעיינה, מעיין שיצא בתחילה לא**, שאפילו אם שדה זו יש בה הפסד אם לא ישקו אותה כי היה לה מעיין שנתבייש ואם לא ישקו אותה יהיה בה הפסד, אסור להשקות לה מהמעיין שיצא בתחילה, הרי שהמשנה היא כדברי ר׳ יהודה שהרי אם תאמר שזה כדברי ר׳ אליעזר בן יעקב הרי ר׳ אליעזר בן יעקב סובר שאפילו אם חרב מעיינה, היינו שזה יהיה פסידא אם לא ישקו אותה, הוא אוסר להשקות ממעיין שיצא לה בתחילה, ואילו התנא במשנה מתיר להשקות שדה בית השלחין שיש הפסד אם לא ישקו אותה אפילו במעיין שיצא בתחילה, הרי שהמשנה היא כדברי ר׳ יהודה.

וגם מה שהמשנה אמרה שלא משקין ממי גשמים וממי קילון שיש בהם טירחא אפילו במקום שיש בו פסידא זה גם כדברי ר׳ יהודה כמו שכבר הוכחנו, ועוד ראיה שר׳ יהודה סובר שלא התירו טירחא אפילו במקום דאית ביה פסידא ממה שהוא אומר שלא יפנה אדם אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד, ששם מדובר שיש בזה הפסד, ואעפ״כ מחמיר ר׳ יהודה שהוא אוסר להפנות את אמת המים משום שיש בזה טירחא יתירה.

שואלת הגמרא, **וממאי, דלמא עד כאן לא קאמר רבי יהודה בית השלחין אין בית הבעל לא, אלא מעיין שיצא בתחילה**, אולי כל מה שר׳ יהודה אוסר בבית הבעל שזה רק להרווחה ולא התיר אלא בבית השלחין משום שיש בזה הפסד, אולי זה דווקא להשקות ממעיין שיצא בתחילה,

- דף ב׳ ע״ב

דלמא אתי לאינפולי, שיש לחשוש שמכיון שמעיין זה עדיין לא החזיק את דרכו שאין עדיין למים את ההילוך הטבעי לקבוע את מקומם יש לחשוש שהקרקע מסביבותיו תפול והוא יכול לטרוח טירחא יתירה, לכן לא התירו רק במקום הפסד שזה בית השלחין ולא להרווחה שזה בית הבעל, **אבל מעיין שלא יצא בתחילה** אבל אם זה מעיין ישן שכבר החזיק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את דרכו **דלא אתי לאינפולי** שאין לחשוש שהקרקע מסביבותיו תפול, **אפילו בית הבעל נמי** מותר לדעת ר׳ יהודה אפילו להשקות בו בית הבעל שזה רק להרווחה אפילו אם אין בזה הפסד, ואילו המשנה שאוסרת להשקות בית הבעל אפילו ממעיין שלא יצא בתחילה שאין בו חשש של לאינפולי, שהרי המשנה לא מחלקת ואומרת שבין ממעיין שיצא בתחילה ובין ממעיין שלא יצא בתחילה, שאפילו ממעיין ישן לא התירו אלא בבית השלחין, מנין לך שזה גם כן לדברי ר׳ יהודה, אולי ר׳ יהודה בזה סובר שמכיון שאין בזה חשש של אתי לאינפולי יהיה מותר להשקות אפילו בית הבעל.

עונה הגמרא, **אם כן מתניתין אמאן תרמייה**, אם כן על מי תטיל את המשנה, כלומר לפי איזה תנא תעמיד את המשנה, כר׳ אליעזר בן יעקב אתה לא יכול להעמיד שהרי לא מצינו בדברי ר׳ אליעזר בן יעקב שהוא אוסר טירחא במקום פסידא, ובודאי אי אפשר לומר שהמשנה היא כר׳ מאיר שהרי ר׳ מאיר מתי אפילו בית הבעל, ואי אפשר לומר שהמשנה היא כר׳ אלעזר בן עזריה שאפילו בית השלחין הוא לא מתיר ממעיין שיצא בתחילה, על כן יש בהכרח להעמיד את המשנה כר׳ יהודה ולומר שגם הוא סובר שאפילו ממעיין שלא יצא בתחילה לא התירו אלא בשדה בית השלחין ולא בשדה בית הבעל.

וכפי שהגמרא מבארת, **אלא לרבי יהודה, לא שנא מעיין שיצא בתחילה ולא שנא מעיין שלא יצא בתחילה, בית השלחין אין, בית הבעל לא**, וכברי התנא במשנה שהוא ר׳ יהודה, **והאי דקתני מעיין שיצא בתחילה** ולמה אם כן ר׳ יהודה אומר על מעיין שיצא בתחילה שמשקין רק בית השלחין, **להודיעך כחו דרבי מאיר דאפילו מעיין היוצא בתחילה משקין ממנו אפילו שדה הבעל**, והברייתא נקטה באופן זה את המחלוקת של ר׳ יהודה ור׳ מאיר כדי ללמדך את כחו של ר׳ מאיר שאפילו ממעיין שיצא בתחילה שיש לחשוש שמכיון שהמעיין רק עכשיו התחיל לנבוע מים והמים לא החזיקו את דרכם ויש לחשוש דילמא אתי לאינפולי, אעפ״כ סובר ר׳ מאיר שמותר ממעיין זה להשקות אפילו לבית הבעל משום הרווחה, שלדעת ר׳ מאיר מותר להשקות אפילו שדה בית הבעל אפילו שאם הוא לא ישקה אין בזה הפסד, וגם משום הרווחה מותר לדעת ר׳ מאיר, אבל המשנה האומרת שגם ממעיין שלא יצא בתחילה שאין לחשוש דילמא אתי לאינפולי לא התירו אלא בבית השלחין ולא בבית הבעל, זה אליבא דר׳ יהודה, וכל המשנה היא אליבא דר׳ יהודה.

אבל להעמיד את המשנה כר׳ אליעזר בן יעקב כשמדברי ר׳ אליעזר בן יעקב אין לנו שום הוכחה מדבריו רק על דין אחד במשנה שהרווחה אסור ואין לנו הוכחה שבמקום פסידא הוא אוסר טירחא, אין מקום להעמיד את המשנה כר׳ אליעזר בן יעקב, אלא להעמיד דווקא כר׳ יהודה ולומר שבדברי ר׳ יהודה אין חילוק בין מעיין שיצא בתחילה למעיין שלא יצא בתחילה, ולא אמרו בברייתא מעיין שיצא בתחילה אלא להודעיך כחו דר׳ מאיר.

אומרת הגמרא, **אתמר** למדנו מחלוקת של אמוראים, **המנכש** מסביר רש״י מי שתולש את העשבים הרעים מתוך הטובים, כלומר אם זו גינה או שדה שזרעו בה זרעים שיצמחו, וכשגדלים עשבים רעים צריך לנכש ולתלוש את העשבים הרעים מתוך טובים שעל ידי עקירת העשבים הרעים אלו הזרעים שצריכים לצמוח צומחים יותר טוב, **והמשקה מים לזרעים בשבת**, מפרש רש״י שהוא זורק מים בעיקרי העשבים, כלומר הוא משקה את הזרעים, אלו המלאכות כשעושים אותם בשבת **משום מאי מתרינן ביה** כשהעדים מתרים בו שהוא לא יעשה את המלאכה כי אם הוא יעשה את המלאכה הוא יתחייב סקילה, כדין העושה מלאכה האסורה מן התורה בין אם הוא עושה אב מלאכה מהשלושים ותשע אבות מלאכות המנויות במשנה בשבת דף ע״ג, ובין אם הוא עושה מלאכה דאורייתא שהיא תולדה לאחת מהמלאכות שהם אבות מלאכות, בין אם הוא עושה אב מלאכה או שהוא עושה תולדה אם עדים מתרים בו לא לעשות את המלאכה הוא יהיה חייב סקילה, וקי״ל כפי שתוס׳ כבר מסבירים, אין האדם לוקה מלקות וגם לא נהרג במיתת בית דין אלא בהתראה שהעדים מתרים בו, שאומרים לו אל תעשה את האיסור הזה, ולומדים מהפסוק בגמרא סנהדרין דף מ״א שצריך העד לפרש את שם האיסור במפורש משום איזה איסור הוא ילקה, משום איזה איסור הוא יתחייב מיתה.

ואם כן השאלה היא, אדם המנכש לתלוש את העשבים הרעים בשבת, או שהוא משקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה, העדים המתרים בו שלא לעשות כן שאם הוא יעשה כך הוא יתחייב משום עושה מלאכה בשבת שחייבים על זה סקילה, על איזה מלאכה הם מתרים בו ומה הם אומרים לו, למה שהוא לא ינכש, למה שהוא לא ישקה זרעים, איזה אב מלאכה שממלאכה זו נאסר לנכש או להשקות זרעים שהם התולדה של אותו אבל מלאכה, וכפי שרש״י מסביר, אין לומר שהוא יהיה חייב על מנכש משום מלאכת קוצר, כי באבות מלאכות המנויים שם במשנה בשבת דף ע״ג גם חורש הוא אב מלאכה, וגם זורע הוא אב מלאכה, וגם קוצר הוא אב מלאכה, והמנכש והמשקה לזרעים הם תולדה של אלו האבות, ואי אפשר לומר שמנכש היא תולדה של מלאכת קוצר, שהרי כמו שקוצר קוצר את התבואה גם הוא תולש את העשבים, מסביר רש״י שודאי משום מלאכת קוצר הוא לא חייב, שהרי במלאכת קוצר הוא קוצר את התבואה לקחת את התבואה לעצמו, ואילו כאן הוא לא תולש את העשבים הרעים כדי לקחת אותם לעצמו, אלא בשביל שעל ידי כבישת העשבים הרעים הוא מתקן את הגידול של העשבים הטובים והזרעים שנשארים בשדה, אם כן מלאכת קוצר ודאי שהוא לא חייב, אלא שיש לדון אם הוא חייב כתולדה של מלאכת חורש או כתולדה של מלאכת זורע, וכפי שהגמרא תבאר.

רבה אמר, משום חורש, דהיינו שצריך להתרות בו שלא יכנש ולא ישקה זרעים משום שבזה הוא יתחייב כתולדה של מלאכת חורש.

רב יוסף אמר, משום זורע, יש להתרות בו משום מלאכת זורע.

וכפי שביארנו שחורש וזורע הם שניהם אבות מלאכות, ולדעת רבה הרי המנכש והמשקה מים לזרעים הם גם כן תולדה של מלאכת חורש, ולדעת ר׳ יוסף הם תולדה של מלאכת זורע.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמר רבה, כוותי דידי מסתברא, רבה בא להסביר ולהוכיח בסברא שהוא צודק שזה תולדה של מלאכת חורש, **מה דרכו של חורש לרפויי ארעא** הרי במלאכת חורש הוא מרפה כלומר מרכך את הקרקע, **האי נמי מרפויי ארעא** כך הטבע של המנכש את העשבים הרעים שעל ידי כבישת העשבים הקרקע מתרכת, וכמו כן כשהוא משקה מים לזרעים הקרקע מתרככת, לכן זה תולדה של מלאכת חורש.

אמר רב יוסף, כוותי דידי מסתברא, רב יוסף אומר שמסברא נראה כדבריו שזה תולדה של מלאכת זורע, והוא מסביר, **מה דרכו של זורע לצמוחי פירא**, הרי המהות של מלאכת זורע זה של זריעה שהוא זורע גרעין כדי שיצמח פירות, אם כן מלאכת זורע במהותה זה להצמיח פירות, **הכא נמי מצמח פירא**, בין כשהוא תולש את העשבים הרעים על ידי זה הוא גורם לתקן את גידול העשבים הטובים שיצמחו יותר טוב, הרי שבתלישת העשבים הרעים הוא מצמיח את הפירות וזה תולדה של זורע, בין כשהוא משקה מים לזרעים על ידי ההשקאה הזרעים יגדלו יותר טוב וזה גם זה תולדה של זורע שזה לצמוחי פירא.

אמר ליה אביי לרבה, לדידך קשיא, ולרב יוסף קשיא, בין לדבריך קשה ובין לדברי רב יוסף קשה, **לדידך קשיא** שאתה אומר שמתרים בו משום חורש, משמע **משום חורש אין, משום זורע לא**, וקשה שהרי באמת הוא צריך להיות חייב על שני הדברים, ולמה שלא יהיה חייב שנים על אותה מלאכה, שהרי הוא באמת עושה את שני הדברים, אמנם אתה צודק שיש בזה משום מלאכת חורש כי מה חורש מרפה ומרכך את הקרקע אף המנכש והמשקה לזרעים מרפה ומרכך את הקרקע, אבל הרי יש גם בזה משום מלאכת זורע שהוא מצמיח פרי כדברי רב יוסף, וכמו כן אומר אביי גם **לרב יוסף קשיא**, שהוא אומר שמתרים בו משום זורע, משמע **משום זורע אין, משום חורש לא**, ולמה שלא יהיה חייב גם משום זורע, כדברי רב יוסף משום שזה מצמיח פרי, אבל שיהיה גם חייב משום חורש כדברי רבה משום ארפויי ארעא, שהרי באמת שני הדברים נעשים גם במנכש וגם במשקה לזרעים.

וכי תימא כל היכא דאיכא תרתי לא מיחייב אלא חדא שאם הוא עושה מלאכה שיש במלאכה ובעשייה הזאת משום תולדה של שני אבות מלאכות משום שבעשייתו ובפעולתו הוא מתקן ועושה שני דברים לא מתחייבים אלא אחד, ולכן הם נחלקו שעל אף שלמעשה יש גם משום ארפויי ארעא שזה המהות של מלאכת חורש וגם משום אצמוחי פירא שזה המהות של מלאכת זורע, אבל אי אפשר לחייב רק על אחד, על זה הוא שואל, **והאמר רב כהנא, זומר וצריך לעצים חייב שתים, אחת משום נוטע ואחת משום קוצר**, אדם שזומר בשבת, היינו שהוא קוצר וחותך את הזמורות הרעים שבגפן, זה נקרא מלאכת זומר, והוא גם צריך את העצים להשתמש בהם למשל להסקה, הוא יהיה חייב שתים, מלאכה אחת משום נוטע, שהרי בזימור זה שהוא זומר וכורת לחתוך את הזמורות הרעים האו גורם שהזמורות והקנים האחרים יגדלו יותר טוב, הרי שיש בזה משום מלאכת נוטע כי כמו שיש זורע בזרעים כך יש נוטע באילנות, וגם כאן שמדובר בכריתת הזמורות הרעים של גפן שהוא אילן הרי יש בזה משום מלאכת נוטע, ומכיון שאת אותם זמורות שהוא חתך הוא צריך אותם לעצים להשתמש בהם כעצים הוא גם חייב משום קוצר, הרי שיש על מלאכה אחת ועל עשייה אחת של זומר כיון שהוא צריך לעצים שהוא חייב שתים אחת משום נוטע ואחת משום קוצר, ואם כן גם כאן למה שלא יתחייב שתים אחת משום זורע ואחת משום חורש.

אומרת הגמרא, קשיא, נשארים על זה בקושיא.

ועל אף שמסקנת הגמרא להשאר בקושיא, וכדברי רבינו חננאל, שלא מצאו תירוץ לעצמם מקושיתו של אביי, מ״מ הרי שבאחרונים מובא לתרץ את קושית הגמרא, וכפי שרואים מדברי הפוסקים שעל אף שפוסקים הלכה כדברי רב כהנא שזומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום נוטע ואחת משום קוצר, הרי שגם פוסקים כדברי רבה ורב יוסף שחייבים על מנכש ומשקה מים לזרעים רק משום תולדה של זורע כדברי רב יוסף כפי שהיא שיטתו של הרמב״ם, ולא אומרים שהוא יהיה חייב שתים, על כרחך שלקושיא הזאת יש תירוץ.

וגם באגלי טל במלאכת זורע אות י״ב וכמו כן באור שמח בפרק ז׳ מהלכות שבת הלכה ד׳ מבאר את אותו יסוד, שיש לחלק בין זומר וצריך לעצים שהוא חייב שתים, משום שהפעולה היא נעשית בשני נפעלים, כלומר הקצירה הפעולה היא שנעשית ומתייחסת לעצים הנקצרים, שהם פורשים ונתחכים ממקום גידולם, ועל ידי שהוא צריך את העצים, וכפי שתוס׳ כבר מסבירים שדווקא כשהוא צריך את העצים הוא חייב משום קצירה, משום שאין התלישה דומה לקצירה כשהוא חותך דבר מגידולו רק אם הוא קוצר את זה לצורך השתמשות בדבר שהוא קוצר, כמו שקצירה של תבואה היא לצורך מאכל, כמו כן כשהוא קוצר איזה דבר כדי להשתמש בדבר שאת אותו דבר הוא תולש, בזה הוא חייב, משום שזה נחשב תולדה של קוצר, אם כן מלאכת קוצר היא פעולה המתייחסת לעצים הנתלשים ונחתכים, ואילו מלאכת נוטע שיש בזומר לא מתייחסת וזה לא פעולה בעצים הנקצרים, הנטיעה היא פעולה באילן הנשאר מחובר שיגדל עוד יותר טוב ויותר יפה על ידי שהוא זומר את הזמורות הרעים, נמצא שעל אף שאמנם זה מעשה אחד אבל זה פעולה שמועילה ומתקנת בשני נפעלים, בשני ענינים, משא״כ מנכש או משקה מים לזרעים הרי שתי הפעולות, גם החרישה וגם הזריעה נעשות בקרקע, אם לרפות את הקרקע או שהלחלוחית תתפשט בקרקע ותגדל את הזרעים, ולכן אינו חייב אלא אחת על המלאכה שהיא דומה לה ביותר, הרי שלמדנו מדברי האחרונים לחלק בין זומר וצריך לעצים שההלכה היא כרב כהנא שחייב שתים, לבין המנכש והמשקה מים לזרעים שאין מקום לחייב שתים, ובזה נחלקו רבה ורב יוסף לאיזה מאבות המלאכה יותר דומה המנכש והמשקה מים, ועל אף שבודאי יש גם במלאכה זו משום לרפויי ארעא כדרכו של חורש, סובר רב יוסף שנכון יותר לדמות את זה לזורע, ועל אף שיש בזה משום זורע לצמוחי פירא סובר רבה שיותר נכון לדמות את זה לחורש, מחלוקת זאת של רבה ורב יוסף הסבירו התוס׳ בד״ה קא מרפויי ארעא, שלדעת רבה מסתכלים על עיקר מעשה המלאכה, זאת אומרת צורת המלאכה הצורה החיצונית של הפעולה והמלאכה שהוא עושה למה הוא דומה, סובר רבה זה דומה לחורש, כמו שהחורש בחרישה הוא מרפה ומרכך את הקרקע, כך גם המנכש והמשקה מים לזרעים צורת המלאכה במה שנראה לעין זה הפעולה של ריכוך הקרקע שזה ארפויי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ארעא, ולכן הוא מדמה את זה לחורש, ורב יוסף סובר שעל אף שאמנם עיקר המלאכה דומה לחורש, אבל מחשבת הנפש, כלומר מחשבתו וכוונתו של המנכש והמשקה לזרעים זה לא לרפות את הקרקע, אלא לגדל יותר טוב את הזרעים, אם על ידי שהוא משקה אותם מים אם על ידי שהוא מוציא ותולש את העשבים הרעים העשבים שנשארים יגדלו יותר טוב, וזו היא המחלוקת של רבה ורב יוסף, רבה סבר אחרי המעשה מדמינן לה ולא אחרי המחשבה, מסתכלים על צורת המעשה ולא על המחשבה והמטרה של המעשה שהוא עושה, ובצורת המעשה הרי זה דומה יותר לחורש, ורב יוסף סבר בתר מחשבה אזלינן שהוא העיקר לקבוע שזה תולדה של זורע כיון שבשניהם המטרה שהל המלאכה היא לגדל את הצמחים, ואין הולכים אחרי הדמיון החיצוני שזה פעולה של ארפויי ארעא.

והתוס' מסבירים שקושיתו של אביי ששאל מזומר וצריך לעצים חייב שתים, זה לא כמו שפירשנו מדברי רש"י ודברי רבינו חננאל שעיקר קושית הגמרא שאביי שאל את רבה ורב יוסף היתה למה הם אומרים שחייבים רק משום זורע לדעת רב יוסף או רק משום חורש לדעת רבה ולמה לא יהיו חייבים משום שתים, אלא שהקושיא לדעת התוס' היתה שהוא שואל לרבה שסובר שהולכים בקביעת סוג המלאכה תולדה של איזה אב אחרי הדמיון, הרי כאן הזומר אינו דומה לנוטע ואעפ"כ הוא חייב משום נוטע, זו היא הקושיא על רב,ה והקושיא על רב יוסף היא שאפילו אם אינו מתכוון להצמיח את הגפן אבל כיון שמחמת הזימור שהוא זומר לחתוך את הזמורות הרעים הגפן תצמיח יותר טוב על כן הוא גם כן חייב משום נוטע, שהרי רב כהנא אמר שדווקא לגבי לחייב על קוצר הוא אומר שצריך שיהיה צריך לעצים, אבל לחייב משום נוטע לא אמר רב כהנא שדווקא מדובר כשהוא חשב להטיב את הגידול של האילן והגפן שנשארו, אלא אומר בסתם משמע אפילו אם לא חשב במיוחד לנטוע, אם כן לפירושם של התוס' הקושיא של אביי ששואל מרבה ורב יוסף זה לא רק למה הוא חייב שתים, לא זו היתה הקושיא לדעת התוס', אלא הקושיא היתה על הסברא של רבה שאומר מחייבים משום חורש משום שמתסכלים אחרי הדמיון ולא מתסכלים אחרי תכלית הפעולה, הרי בזומר הוא חייב משום נוטע לדעת רב כהנא על אף שזה לא דומה למלאכת נוטע בעשיית המלאכה רק במחשבת הנפש ובתכלית של המלאכה, ועל רב יוסף קשה שמדברי רב כהנא משמע שאפילו בלי המחשבה המיוחדת שהוא חשב על מנת שיגדל הפרי יותר טוב אעפ"כ הוא יהיה חייב משום נוטע, ולדעת התוס' לא גורסים בסיום דברי הקושיא קשיא, אלא שאפילו אביי שאמנם שאל את הקושיא מדברי רב כהנא אבל כיון שרב כהנא הוא רק אמורא ואביי שאל מדבריו לרבה ורב יוסף משום שהיה גברא רבה, כמבואר בגמרא ב"ק דף קי"ז מגודל חכמתו של רב כהנא במה שהוא הקשה לר' יוחנן והיה חריף טובא, אבל לא גורסים וקשיא כיון שרב כהנא הוא לא תנא אין זה חשוב כל כך לקבוע מכח דבריו קושיא על רבה ורב יוסף, ורבה ורב יוסף חולקים עליו. אבל בריטב"א מבואר להדיא שכן גורסים וקשיא, אלא שהריטב"א אומר שזה רק קשיא ולא תיובתא כמו שכבר פירשנו שעל אף הקושיא לא מופרכים דבריהם של רבה ורב יוסף ואפשר לפסוק כדבריהם אפילו שפוסקים כדברי רב כהנא.

אלא שעל עצם הפירוש של התוס' שתוס' לומדים שקושית אביי לא היתה למה לדעת רבה ורב יוסף לא חייבים שתים, אלא על עצם הסברא שרבה אומר שהוא חייב משום חורש ועל עצם הסברא שרב יוסף אומר שהוא חייב משום זורע, שואל על זה המהרש"א אם כן למה הגמרא אמרה "וכי תימא כל היכא דאיכא תרתי לא מחייב אלא חדא", הרי אפילו אם כל היכא דאיכא תרתי לא מחייב אלא חדא דהיינו נוטע כפי הפשטות, עדיין אפשר לשאול גם לרבה וגם לרב יוסף, כפי שהתוס' עצמם אמרו שהקושיא היא, ולמה זה תלוי אם אפשר לחייב שתים או אפשר לחייב רק אחד.

והמהרש"א מביא שאמנם בגמרא בפרק כלל גדול מפורש להדיא הזורע והזומר והנוטע כולן מלאכה אחת הן, ומבואר להדיא שזומר חייב משום נוטע, והוא אומר שלולי דברי התוס' היה נראה שזומר ודאי דומה לנוטע ולכן הוא חייב משום נוטע, ומשום שבאמת כן הולכים אחרי מחשבתו, שמכיון שהוא צריך לעצים מחשבה זאת שהוא צריך את העצים שהוא זומר מחייב אותו משום קוצר, ושוב הקושיא היא לתרוייהו שמכיון שמחייבים שנים אחד על הדמיון במה שהמלאכה דומה ואחד על המחשבה שלו, כלומר על תכלית המלאכה, אם כן הקושיא יכולה להיות גם לרבה וגם לרב יוסף, והקושיא באמת היתה שיהיה חייב שתים הן מצד דמיון המלאכה והן מצד התכלית ומחשבת הנפש מה שהוא רצה ממלאכה הזאת, כך הסביר כאן המהרש"א.

אומרת הגמרא, איתיביה רב יוסף לרבה, רב יוסף שאל על רבה ממה שלמדנו בברייתא, המנכש והמחפה לכלאים לוקה, וכפי שפירשנו המנכש זה מי שתולש עשבים רעים, או המחפה שהוא מכסה בעפר את הזרעים שזרעו, הוא לוקה משום לא תזרע כלאים, רבי עקיבא אומר אף המקיים גם מי שרואה כלאים זרוע בשדה אצלו והוא לא מבטל אותם, גם הוא לוקה, ומזה שואל רב יוסף את רבה, בשלמא לדידי דאמינא משום זורע אני שסבור שבמנכש יש משום מלאכת זורע, היינו דאסירא זריעה בכלאים, מובן למה המנכש לוקה משום שמכיון שכתוב לא תזרע כלאים גם מנכש שיש בזה משום מלאכת ופעולת זריעה וזריעה כלאים אסורה כפי שלומדים מהפסוק "לא תזרע" לכן הוא לוקה, אלא לדידך דאמרת משום חורש, חרישה בכלאים מי אסירא, אתה שסבור שהמנכש אין בזה אלא משום מלאכת חורש, למה שילקה בכלאים, וכי יש איסור לחרוש את השדה לצורך זריעת כלאים כיון שבשעת החרישה אין כאן כלאים הרי ודאי שחרישה לא נאסרה בכלאים, ומנכש שלדבריך הוא תולדה של חורש למה שיהיה אסור וילקה עליו בכלאים.

עונה הגמרא, אמר ליה משום מקיים מנכש אינו לוקה אלא משום מקיים כלאים.

שואלת שוב הגמרא, והא מדקתני סיפא רבי עקיבא אומר אף המקיים, מכלל דתנא קמא לאו משום מקיים הוא, הרי משמע שדברי התנא קמא הם לא משום מקיים אלא משום עצם הפעולה של מנכש, ושוב איך אתה מסביר שזו הכוונה משום מקיים כלאים.

מתרצת הגמרא, כולה רבי עקיבא היא כל הברייתא היא **לדברי ר' עקיבא, ומאי טעם קאמר** גם הרישא **שהמנכש**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לוקה זה דברי ר׳ עקיבא שהוא לוקה משום כלאים, והסיפא של ר׳ עקיבא אומר זה בא להסביר טעם, מאי טעם המנכש והמחפה בכלאים לוקה זה משום מקיים, שרבי עקיבא אומר אף המקיים, שזהו הטעם למה באמת לוקים, כי ר׳ עקיבא לשיטתו סובר שגם מקיים כלאים לוקה.

שואלת הגמרא, מאי טעמא דרבי עקיבא למה באמת הוא סבור המקיים כלאים לוקה.

עונה הגמרא, דתניא כי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא י״ט) שדך לא תזרע כלאים, אין לי אלא זורע, כשהוא זורע כלאים, על זה התורה הזהירה ויש עליו עבירה של לאו וחיוב מלקות, מקיים מניין אם זה היה זרוע והוא לא עוקר לבטל את זה שהוא גם כן חייב, תלמוד לומר כלאים שדך לא, מפרש רש״י שאע״פ שבפסוק כתוב ״לא תזרע כלאים״ גורעין ודורשין, לוקחים את המלה ״לא״ שכתובה לפני ״תזרע״, ומייחסים את המלה הזאת ״לא״ כאילו כתוב ״כלאים לא״, שלא יהיה כלאים מכל מקום, שאפילו אם אתה לא זורע אותם אלא הם היו זרועים מלפני כן מ״מ חייב אתה לבטל אותם ולא יהיו כלאים, וזהו טעמו של ר׳ עקיבא שהמקיים כלאים בכרם לוקה.

ומצויין בגליון לפירושו של הריב״ן (הוא חתנו של רש״י) במסכת מכות דף כ״א ע״ב, שם הריב״ן מפרש את דברי ר׳ עקיבא שהוא דורש את הפסוק כלאים שדך לא, כיון שכתוב ״בהמתך לא תזרע כלאים, שדך לא תזרע כלאים״ יש משמעות ללמוד ״כלאים שדך לא״, שעוקרים את הפסוק מפשוטו שמדבר על האיסור לזרוע כלאים, ואומרים שהמלה כלאים שבאה אחרי ״בהמתך לא תרביע כלאים״ כיון שהפסוק יכול היה להגיד ״בהמתך כלאים לא תרביע״, וכתוב ״בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים״, לוקחים את ה״כלאים״ שנאמר אחרי ״בהמתך לא תרביע״ ומחברים אותו לא המילים ״שדך לא״, ועל ידי זה יש לי את הדרשה של כלאים שדך לא שלא יתקיים כלאים בשדה שלך אפילו אם אתה לא זרעת אותם.

ובפירוש רבינו חננאל (בשורות הרחבות למטה), הוא מפרש את הדרשה איך הגמרא דורשת שהוא מפרש כך, מקיים בכלאים, שהוא מצא את השדה זרועה כלאים, והוא מעבד את השדה והצמיחה, ונתקיימו הכלאים בעבודה שהוא מעבד את השדה שגורם לו את ההצמחה, על זה לדעת ר׳ עקיבא הוא חייב משום מקיים כלאים, מאי טעמא, הוא דורש את הפסוק ״לא תזרע כרמך כלאים״, אין לי אלא זורע תבואה בכרם, מקיים מנין, שאם היתה התבואה זרועה מלפני כן בכרם והוא מקיים אותה מנין, תלמוד לומר ״לא כלאים״, כלומר שדורשים את הפסוק על דבר שכבר זרוע מלפני כן, שהרי הפסוק יכול היה לומר לא תזרע כרמך, ולא הוצרך לומר כלאים, ואני יודע שאין זריעה אלא בתבואה, וממילא נדע שהתורה אוסרת לזרוע תבואה בכרם שהוא כלאים, למה כתוב עוד פעם כלאים, הרי הזריע כתוב בפסוק ״וזרעתם את השנה ההיא״ ואילו באילנות זה נחשב נטיעה, כמו שכתוב ״ונטעתם את כל עץ מאכל״, כלאים שכתוב כאן למה לי, לרבות המקיים בכלאים שהוא גם כן בלאו, כך סובר רבינו חננאל שהיא הדרשה שר׳ עקיבא דורש ממנו לומר שהמקיים כלאים בכרם לוקה.

ועל עצם הדין שלדעת ר׳ עקיבא המקיים כלאים לוקה, הקשה כבר הריטב״א, הרי קי״ל שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ואפילו שלדעת ר׳ עקיבא דורשים מהפסוק שהתורה אסרה גם לקיים כלאים ויש בזה איסור לאו, אבל איך נחייב מלקות, הרי לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

וראשונה נביא את דעתו של הערוך שהתוס׳ הביאו במסכת מכות דף ד׳ ע״ב בד״ה הא לא קשיא, וכמו כן הביאו זאת התוס׳ בע״ז דף ס״ד ע״א בד״ה ר׳ עקיבא, שהערוך מפרש שלכן ר׳ עקיבא סובר שהמקיים בכלאים לוקה, משום שר׳ עקיבא סובר כדעת המאן דאמר שמפורש שם שזה ר׳ יהודה שגם על לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, זו היא שיטת הערוך שר׳ עקיבא סובר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, אבל התוס׳ חולקים על דברי הערוך, והם מוכיחים שלדעת ר׳ עקיבא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, והטעם למה מקיים כלאים בכרם לוקה הם מביאים לפרש כדברי רש״י בע״ז דף ס״ד, וכפי שגם מצויין בצד, שמדובר שבא בעל השדה וראה שיש שם כלאים זרועים אז הוא עושה להם סייג וגדר, דהיינו שהוא מקיים אותם על ידי מעשה, וכיון שנעשה כאן מעשה לקיום הכלאים לכן הוא לוקה, והתוס׳ מסכימים על פירוש זה של רש״י.

אבל לכשנתבונן בפירושו של רש״י בסוגיתנו, שרש״י מסביר שמקיים כלאים הוא חייב והוא לוקה משום שכל מקום שיש כלאים חייב אתה לבטלו, משמע מדברי רש״י שלא מדובר שהוא עשה פעולה כמו עשיית סיג וגדר כדי לקיים את הכלאים, אלא שרק בזה שהוא לא עקר אותם ולא ביטל אותם על זה לבד הוא נחשב מקיים כלאים והוא לוקה, ואם זה לאו שאין בו מעשה איך הוא לוקה, בהכרח לכאורה שרש״י בסוגיתנו סובר כדברי הערוך שר׳ עקיבא מחייב מלקות על מקיים כלאים בכרם כי הוא סובר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

אלא שאם כן למה רש״י במסכת ע״ז הוצרך לפרש שמדובר שהוא עושה סיג וגדר שמזה הוכיחו התוס׳ שבלי זה הוא לא היה לוקה כי זה לאו שאין בו מעשה, עמד על כך בבית הלוי בחלק א׳ סימן ל״ה באריכות, ונביא דבריו בקצרה, שרש״י פירש אצלנו בסוגיא שמדובר שהוא מקיים כלאים בשדה השייכת לו, בזה באמת סובר רש״י שעל עצם הדבר שהוא לא עוקר ומבטל את הכלאים הוא כבר חייב מלקות, על אף שזה לאו שאין בו מעשה כדברי הערוך שלדעת ר׳ עקיבא הוא לוקה אפילו על לאו שאין בו מעשה, ואילו הסוגיא בע״ז דף ס״ד מדברת במפורש שהישראל רואה כלאים בשדה של עובד כוכבים והוא מקיים אותם שגם על זה הוא לוקה, הוקשה לו לרש״י במה הוא נחשב למקיים הכלאים כיון שזה לא בשדה השייכת לו, לכן הסביר רש״י שמדובר שהוא עשה סייג או גדר סביב הכלאים שבזה הוא נחשב למקיים הכלאים ורק אז הוא לוקה כמו שהאריך שם הבית הלוי בביאור שיטות הראשונים אליבא דר׳ עקיבא המחייב מלקות על מקיים בכלאים, אם זה רק על ידי מעשה או שזה גם בלי מעשה.

אומרת הגמרא, תנן למדנו במשנה, משקין בית השלחין במועד ובשביעית שמותר להשקות בית השלחין, כפי שכבר הסברנו שזה שדה שזקוקה שישקו אותה תדיר משום שאין היא מסתפקת במי גשמים, מותר להשקות אותה גם בחול המועד וגם בשנת השמיטה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ועל זה שואלת הגמרא, **בשלמא מועד משום טירחא הוא**, האיסור לעשות מלאכה בחול המועד הוא משום לא לטרוח, **ובמקום פסידא שרו רבנן**, שמכיון שיש כאן הפסד אם הוא לא ישקה את השדה הזאת כי זו שדה הזקוקה שישקו אותה תדיר, לכן התירו חכמים שהרי כל האיסור לעשות מלאכה בחול המועד לא אסרו אותו אלא משום טירחא, ובמקום פסידא חכמים התירו לטרוח בחול המועד כדי שלא יפסיד את השדה הזאת שהיא תפסד והיא דבר האבוד אם לא ישקו אותה, **אלא שביעית, בין למאן דאמר משום זורע ובין למאן דאמר משום חורש, זריעה וחרישה בשביעית מי שרי**, למדנו לעיל שנחלקו רבה ורב יוסף במי שמשקה זרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה, איזו מלאכה דאורייתא הוא עובר שאם יבואו עדים להתרות בו שלא לעשות את המלאכה הזאת הם צריכים להתרות בו שלא יעשה כי הוא יתחייב סקילה אם הוא יעשה, הם צריכים להתרות בו משום שם האיסור לומר לו איזה איסור מלאכה הוא עובר, ומכיון שיש לנו ל״ט מלאכות המנויות במשנה בשבת דף ע״ג, ושאר המלאכות אם הם אסורים מדאורייתא כל מלאכה צריכה להיות תולדה של אחת מאבות המלאכה, ומנכש ומשקה לזרעים נחלקו רבה ורב יוסף משום איזה אב מתרים במי שמשקה לזרעים, רבה סובר משום חורש, משום שלדעת רבה מסתכלים על דמיון הפעולה של המלאכה, וכמו שבחורש הפעולה של החורש זה לרפות את הקרקע ולרכך אותה, וגם במה שהוא משקה מים לזרעים הוא מרכך ומרפא את הקרקע והוא מסתכל על עיקר המלאכה שמלאכת המשקה לזרעים דומה היא למלאכת חורש, רב יוסף שמתרים בו משום זורע, משום שלדעת רב יוסף מסתכלים אחרי מחשבת הנפש וכוונת הלב, וכמו שזורע ענינו להצמיח פרי, כך גם המשקה לזרעים תכלית המלאכה היא במחשבתו במלאכה זאת כדי להצמיח את הזרעים, אם כן שואלת הגמרא איך המשנה אומר שמותר להשקות שדה בשביעית, בין לרבה הסובר שלהשקות לזרעים האיסור הוא משום למלאכת חורש, ובין לרב יוסף שסובר שהאיסור להשקות הוא משום מלאכת זורע, איך מותר לעשות זאת בשביעית, זריעה וחרישה בשביעית מי שרי, הרי בשנת השמיטה אסור גם זריעה וגם חרישה, ולומדים אומר רש״י מהפסוק שנאמר ״בחריש ובקציר תשבות״, שעל אף שהיה משמע שהפסוק מדבר על האיסור לחרוש ולקצור ביום השבת, אבל אם אינו ענין לשבת שלא צריך בו, שהרי כבר נאמר בו ״כל מלאכה לא תעשו״ תנהו ענין לשביעית, ולומדים מכאן שגם חרישה נאסרה בשנת השמיטה, וזריעה הרי כתובה במפורש בפסוק בפרשת בהר שאסור לזרוע בשנת השמיטה, אם כן איך אפשר להתיר להשקות בבית השלחין בשנת השביעית, בין אם להשקות זו מלאכת זורע ובין אם להשקות זו מלאכת חורש הרי שניהם אסורים בשביעית.

עונה הגמרא, **אמר אביי, בשביעית בזמן הזה**, המשנה מדברת בשנת השמיטה בזמן הזה, **ורבי היא** וזה אליבא דרבי הסובר שהאיסור לעבוד בשדה לחרוש ולזרוע בשנת השמיטה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, ולכן כיון שכאן זה מילתא דפסידא שאם לא נתיר לו להשקות את השדה השדה שלו תפסד, התירו רבנן משום פסידא את האיסור מלאכת עבודה בקרקע שרבנן אסרו בזמן הזה בשביעית, ואיפה למדנו שרבי סובר ששביעית בזמן הזה אינו אלא דרבנן, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי אומר**, כתוב בפסוק (דברים ט״ו) **וזה דבר השמטה, שמוט**, הפסוק הזה נאמר בהשמטת כספים, שהרי מקץ שבע שנים דהיינו לאחר שמסתיימת שנת השמיטה נשמטין כל החובות, אדם שלוה כסף מחבירו, לאחר שעברה שנת השמיטה החוב נשמט ואין המלוה יכול לתבוע ולדרוש את חובו, והפסוק אומר פעמיים ״שמוט״, דורשים מזה, **בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע, ואחת שמיטת כספים**, וזה בא ללמד, **בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, ובזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים**.

ורש״י כאן מפרש רק שיש ללמוד מהפסוק שיש זמן שבו אתה לא משמט קרקע, ואיזה זה הזמן שבו אתה לא משמט קרקע, זה מדובר בזמן הזה, ומכאן למדנו שרבי סובר שמיטה בזמן הזה אין בה איסור מן התורה, וכל דינה של שמיטה בזמן הזה אינו אלא דרבנן.

אלא שאת עצם הדרשה של רבי, נבאר לפי דברי הגמרא בגיטין דף ל״ו, שם הגמרא באה לומר שלדעת רבי שביעית בזמן הזה דרבנן, הכוונה ששמיטת כספים דהיינו מה ששמיטה משמטת כספים לדעת רבי אין זה אלא מדרבנן, כי הגמרא שם דנה לגבי התקנה של פרוזבול שהלל הזקן התקין, איך היה בכח הלל להתקין פרוזבול ולעקור את מה שהשמיטה משמטת את החובות שמיטת כספים, והגמרא מתרצת כי שביעית משמטת שמיטת כספים רק מדרבנן כדברי רבי, ופירוש דברי הברייתא, שרבי אומר ״וזה דבר השמיטה, שמוט״, בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, ובזמן שאתה משמט קרקע אז אתה משמט כספים, יש שמיטת כספים מדאורייתא, ובזמן שאי אתה משמט קרקע כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ אי אתה משמט כספים, והשמטת הכספים אינה בזמן הזה לדעת רבי רק דרבנן, אלא שרש״י כאן הסביר שהגמרא מזה לומדת שיש זמן שאי אתה משמט קרקעות, ואם כן מזה גופא למדנו שמן התורה יש איזה זמן שהשביעית אינה משמטת שמיטת קרקעות, ומה הוא הזמן הזה, ודאי זה מדובר בזמן הזה, והרי שלדעת רבי כל מה שנאסר בזמן הזה עבודת הקרקע בשנת השמיטה אינו אלא מדרבנן.

אבל זה הכל לפירושו של רש״י, שרש״י מפרש שם בגיטין דף ל״ו ששמיטת קרקע שרבי מדבר עליה מדובר באיסור חרישה וזריעה, היינו באיסור עבודת הקרקע בשנת השמיטה, ועל אף שעיקר הדרשה של רבי באה ללמד על שמיטת כספים שהיא רק מדרבנן בזמן שאין שמיטת קרקע, אבל מזה למדנו שבזמן הזה בטלה קדושת הארץ מדאורייתא, ואין איסור של עבודת השדה בשנת השביעית, וכל האיסור הוא רק מדרבנן.

אבל שיטת רבינו תם כפי שתוס׳ בגיטין דף ל״ו סוף ע״א הביאו, וכך הביאו התוס׳ בקידושין דף ל״ח, שרבינו תם מפרש שמיטת קרקע שרבי מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, שמיטת קרקע אין הכוונה לאיסור לעבוד בשדות בשנת השמיטה, אלא שמיטת קרקע הכוונה לשנת היובל, שהרי בזמן שהיובל נוהג הקרקעות נשמטות מן הלקוחות וחוזרות לבעליהן ביובל, בשנת היובל כל שדה שהמוכר מכר ללוקח יוצאת השדה בשנת היובל מידו של הלוקח וחוזרת לבעלים המוכר, וזה מה שנקרא שמיטת קרקעות, וכך דורש רבי, בשתי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע הכוונה ביובל, שהקרקעות חוזרות לבעליהן, ואחת שמיטת כספים הכוונה בשביעית, בזמן שאתה משמט קרקע, כלומר כשהיובל נוהג, אתה משמט כספים, אז נוהג הדין של שביעית משמטת את החובות, ובזמן שאי אתה משמט קרקע, היינו בזמן שאין היובל נוהג אי אתה משמט כספים, אין השביעית משמטת את החובות, כך לומד רבינו תם.

אלא שלכאורה בזה מובן דברי הגמרא בגיטין שהביאו את דברי לומר ששמיטת כספים מדרבנן, אבל כאן אצלנו בסוגיא הרי מביאים שלדברי רבי העבודה בשדה בשביעית אסורה רק מדרבנן, ומפרשים התוס' שכמו שלגבי שמיטת כספים אנחנו דורשים שזה לא נוהג אלא בזמן שיובל נוהג, ואילו בזמן שאין היובל נוהג הרי לא נוהג דין שמיטת כספים, כמו כן לא נוהג איסור עבודה בשדה בשביעית מאותה דרשה עצמה, שהפסוק מדבר בשני שמיטות, אחת שמיטת קרקע פירושו יובל, ואחת שמיטת כספים וזה לאו דווקא שמיטת כספים אלא כל דיני שמיטה, דהיינו גם לא לעבוד בשדה, ובזמן שאין היובל נוהג לא נוהגים גם דיני שביעית מן התורה, וכל דיני השביעית כמו שמיטת כספים וכמו גם לעבוד לחרוש ולזרוע בשדה בשביעית אינו אלא דרבנן.

למדנו אם כן שלפירושו של רש"י היכן אנחנו לומדים שלדעת רבי האיסור לעבוד בשדה בשביעית הוא רק מדרבנן, מזה שהוא אומר בזמן שאי אתה משמט קרקע, ולפירושו של רש"י הכוונה כשאתה לא אוסר את העבודה בשדה בשביעית מן התורה, הרי שיש זמן כזה, ומתי זה, בזמן הזה, ואילו לפירושו של רבינו תם לומדים מזה שרבי אומר בשני שמיטות הכתוב מדבר שדווקא בזמן שנוהג יובל נוהגים דיני שביעית, ובזמן שאין היובל נוהג לא נוהגים דיני שביעית, בין לענין שלא נוהגים מן התורה דיני שביעית של שמיטת כספים ובין לענין שלא נוהגים דיני שביעית לענין איסור עבודה בשדה, שלדעת רבי זה רק איסור דרבנן.

הרי שהגמרא תירצה שלכן המשנה אומרת שמותר להשקות את השדות של שדה בית השלחין גם בשנת השביעית משום פסידא, משום שהאיסור של חרישה וזריעה שהשקאת השדה יש בה משום חורש או משום זורע, האיסור הזה הוא רק דרבנן, ומשום פסידא לא אסרו חכמים, וזה אליבא דרבי ששביעית בזמן הזה היא דרבנן.

אבל רבא אמר, אפילו תימא רבנן, אפילו אם נאמר שהמשנה היא כרבנן החולקים על רבי והם סוברים ששביעית בזמן הזה הוא דאורייתא, בכל זאת לא קשה איך התירו להשקות את שדה בית השלחין בשביעית, כי אבות אסר רחמנא אבות מלאכות התורה אסרה בשביעית,

- דף ג' ע"א

אבל תולדות לא אסר רחמנא, ולפי הפשט בדברי הגמרא מדובר על חרישה וזריעה, שחרישה וזריעה הם מהאבות מלאכות המנויים במשנה במסכת שבת לגבי מלאכות שבת, ושם הכלל הוא שכל דבר שהיה במשכן נחשב אב מלאכה, ואילו משקה לזרעים שלא היה במשכן נקרא רק תולדה, ואמנם לענין שבת אין הבדל בין אבות מלאכות לתולדות, גם תולדות הם מלאכות דאורייתא בכל דיניהם, אבל לגבי שביעית התורה לא אסרה אלא את האבות מלאכה ולא את התולדות, וכמו שהריטב"א כבר מסביר, שאמנם לגבי אם חרישה בשביעית אסורה מן התורה או לא, יש אריכות בזה, אבל כאן הגמרא מדברת לפי דעת המקשן שהקשה שגם חרישה וגם זריעה אסורים בשביעית מן התורה, שאומר רבא שרק האבות מלאכות אסורים מן התורה, ואילו משקה לזרעים שהוא רק תולדה התורה לא אסרה את זה בשביעית, ולכן התירו חכמים משום פסידא, ורבא מביא להוכיח שאמנם התורה בשביעית לא אסרה רק אבות מלאכות ולא תולדות, דכתיב כי כתוב בפרש בהר (ויקרא כ"ה) ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה', שדך לא תזרע וגו' וכרמך לא תזמור, ואח"כ כתוב "את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור", שואל רבא, מכדי זמירה בכלל זריעה הרי מלאכת זומר זה שהוא מחתך את הענפים היבשים של הגפן, וכבר למדנו לעיל בדף ב' ע"ב שהזומר וצריך לעצים הוא חייב משום נוטע ומשום קוצר, אם כן הוא חייב גם משום נוטע, שעל ידי זימור זה דרכו של הזומר להצמיח פרי, שעל ידי שהוא חותך את הענפים היבשים שאר ענפי הגפן צומחים יותר טוב, ולכן יש בזה משום זורע, אם כן הרי זמירה היא בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה, שהרי בלשון הקודש על קצירת תבואה אומרים "קצירה", ועל חיתוך ותלישת ענבים קוראים "בצירה", ואם כן הרי בצירה בענבים זה כמו קצירה בתבואה, וקציר היא הרי אב מלאכה בין האבות מלאכות המפורשים במשנה בשבת דף ע"ג, וקצירה היא גם כן בכלל קצירה, שבשניהם הוא חותך דבר מגידולו, אם כן למאי הלכתא כתבינהו רחמנא, למה התורה הוצרכה לומר במפורש לגבי שביעית שאסור לבצור ענבים ואסור לזמור את ענפי הגפן היבשים, אלא מתרץ על זה רבא, למימרא דאהני תולדות מיחייב, אאחרנייתא לא מיחייב, שדווקא על תולדות אלו כמו זומר את זה התורה אסרה בשביעית, ועליהם הוא חייב אם הוא יזמור, דהיינו אם יחתוך הענפים היבשים של הגפן, אבל על תולדות אחרים לא, רק על בצירה הוא חייב משום עבודה בשביעית ואילו על שאר התולדות הוא לא חייב, מזה לומד רבא שהאבות מלאכה אמנם התורה אסרה אותם בשביעית, אבל אותם מלאכות עצמם אם זה לא האב מלאכה עצמו התורה לא אסרה את זה בשביעית.

והריטב"א מביא שיש ראשונים שאין גורסים את הגירסא "למימרא דאהני תולדות מחייב", שמכיון שכתוב בתורה "כרמך לא תזמור" וכתוב "ואת ענבי נזירך לא תבצור" וזמירה ובצירה הוזכרו בתורה על כן לגבי שביעית הם נחשבים אבות מלאכה, כי לגבי שביעית קובע מה כתוב בפסוק, אלא שהם נקראים תולדות במלאכת שבת, ומשום כך מביא הריטב"א שיש שלא גורסים "למימרא דאהני תולדות מחייב", אלא "למימרא דאהני מחייב.

אבל הריטב"א עצמו אומר שאפשר לגרוס "אהני תולדות", שעל אף שלגבי שביעית אמנם כיון שהם כתובים מפורש בפסוק הם לא נחשבים תולדה, אבל כיון שלגבי מלאכת שבת הם נחשבים תולדה שהרי הם לא מנויים בין השלושים ותשע אבות מלאכות שנאמרו במשנה במכת שבת, לכן זה נקרא תולדה, כלומר תולדות אלו שהם תולדות במלאכת שבת התורה אסרה אותם, ואחרי שהתורה אסרה אותם והם כתובים במפורש שהם באמת אסורים בשביעית, שאר

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

התולדות של מלאכות בשבת אינם אסורים בשביעית, וכך מפורש ברש״י בשבת דף ס״ח ע״א, אבות דשביעית, זריעה וקצירה וזמירה ובצירה דכתיבן, ותולדות זה שאר עבודות שבשדה וכרם, הרי שרש״י מפרש להדיא דלגבי שביעית האבות הם אלו הכתובים באמת בתורה, ומה שכאן אנחנו קוראים לזמירה הכתובה בתורה בשביעית תולדה, הכוונה שזה תולדה למלאכת שבת, כך הסביר כאן הריטב״א.

שואלת הגמרא, **ולא** ועל שאר התולדות לא חייבים בשביעית ואין עליהם איסור מן התורה.

והתניא והרי למדנו בברייתא, כתוב בתורה **שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אין לי אלא זירוע וזימור** שהם נאמרו במפורש בתורה והם אסורים בשביעית, **מנין לניכוש** דהיינו המנכש לעקור את העשבים הרעים ועל ידי זה מה שנשאר לצמוח צומחי יותר טוב), **ולעידור** שהוא חופר תחת הגפנים לרפות את הקרקע, **ולכיסוח** פירושו לחתוך עשבים הרעים ולהוציא אותם מן הטובים, אלא שיש הבדל בין ניכוש לכיסוח, שבניכוש הוא מעקר את העשבים הרעים ועוקר אותם את עיקר והשורש מן הקרקע, ואילו כיסוח זה שהוא חותך מלמעלה והוא לא עוקר עם השורש, מנין שגם אלו אסור לעשות אותם בשביעית, **תלמוד לומר, שדך לא, כרמך לא, לא כל מלאכה שבשדך, ולא כל מלאכה שבכרמך,** מסביר רש״י, כיון שלא כתוב בפסוק ״לא תזרע שדך לא תזמור כרמך״, אלא כתוב ״שדך לא תזרע כרמך לא תזמור״, משמע מזה שהמילים ״שדך לא״ מתייחסים כאיסור בפני עצמו, ו״כרמך לא״ מתייחס לאיסור בפני עצמו, כרמך לא, אם היה כתוב ״אל תזמור כרמך״ אז המלה ״לא״ מתייחסת רק ל״תזמור״, ואם היה כתוב ״לא תזרע שדך״ אז המלה ״לא״ והאיסור מתייחס רק לזריעה, אבל כאן שכתוב ״שדך לא תזרע כרמך לא תזמור״ המלה ״לא״ מתייחסת לשדה ולכרם, שכל מלאכה שבשדה וכל מלאכה שבכרם התורה אסרה לעשות אותם בשביעית.

מנין שאין מקרסמין מסביר רש״י שזו אותה מלאכה כמו זימור, אלא שבגפן כשחותכים את הענפים היבשים של הגפן זה נקרא זימור, ובשאר האילנות כשמורידים וחותכים את הענפים היבשים זה נקרא מקרסמין, **ואין מזרדין** דהיינו שהוא חותך בין ענפים יבשים ואפילו ענפים לחים וטובים, אלא משום שיש לאילן יותר מדאי ענפים מדללים את הענפים לחתוך אותם, **ואין מפסגין באילן** דהיינו מה שאת האילן שהוא רענן ולח יותר מדאי צריך לסמוך אותו שלא יתכופף, ומנין שאין עושים כל אלו בשנת השביעית, **תלמוד לומר שדך לא, כרמך לא,** וכפי שכבר למדנו שכיון שהמלה ״לא״ מתייחסת לשדה ומתייחסת לקרן לומדים מזה **לא כל מלאכה שבשדך ולא כל מלאכה שבכרמך,** שהתורה אסרה לעשות את כל המלאכות שבשדה ובכרם, **מנין שאין מזבלין** שאין מניחים זבל בעיקרי האילן, **ואין מפרקין** ואין מורידין את האבנים שיש על עיקרי האילן, **ואין מאבקין** מפרש רש״י כשהשורשים נראים וצריך לכסות אותם באבק אין עושים זאת, ואילו לדעת הארוך מסירים את האבק מעליהם, **ואין מעשנין באילן** אם יש תולעים באילן אסור לעשות עשן תחת האילן כדי שהתולעים ינשרו מעל האילן, מנין שכל אלו גם אסור לעשות אותם בשביעית, **תלמוד לומר שדך לא כרמך לא,** ושוב לומדים אותו לימוד, **כל מלאכה שבשדך לא, וכל מלאכה שבכרמך לא,** שאסור לעשות כל מלאכה בשדה ובכרם בשנת השביעית.

יכול לא יקשקש תחת הזיתים ולא יעדר תחת הגפנים, מפרש רש״י לעדור ולקשקש זו אותה פעולה, אלא שבלשון הקודש מבחינים בין גפנים בהם משתמשים במלה ״עידור״, ורש״י כבר הסביר לעיל שהכוונה שהוא חופר תחת הגפנים לרפות את הקרקע, ואילו בזיתים קוראים לזה לקשקש, את אותה פעולה עצמה, היינו לחפור תחת הזיתים כדי לרפות את הקרקע, אם כן הייתי סבור שגם את זה אסור בשביעית, **ולא ימלא נקעים מים,** הנקעים הם מיני חריצים שאסור יהיה למלאות אותם בשביעית במים, **ולא יעשה עוגיות לגפנים,** שהוא חופר גומא כמו בור קטן תחת הגפן כדי לתת בו מים, היינו סבורים שכל אלו המלאכות גם הם אסורות בשביעית, **תלמוד לומר שדך לא תזרע, זריעה בכלל היתה,** הרי כשהתורה אומרת ״ובשנה השביעית שבת שבתון״ התורה כבר כללה בזה לשבות מכל העבודות שבשדה, וזה כולל גם את הזריעה, **ולמה יצתה** ולמה התורה הוציאה את הזריעה מכלל כל המלאכות לומר את הזריעה כמלאכה בפני עצמה שאסורה בשביעית, **לחקיש אליה** להקיש את כל מלאכות השדה לזריעה **לומר לך** ללמד **מה זריעה מיוחדת עבודה שבשדה ושבכרם,** הרי זריעה זו מלאכה שנעשית בשדה וגם בכרם, **אף כל שהיא עבודה שבשדה ושבכרם,** כל אותן מלאכות שהברייתא פרטה ללמוד מ״שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור שהם אסורות״ כל אלו הן מלאכות שנעשים הן בשדה והן בכרם, וכפי שתוס׳ אומרים שכך היה במקומן הנוהג שהיו עושים כך ורגילים לעשות את המלאכות האלו בין בשדה ובין בכרם, משא״כ קשקוש ועדור ומים בנקעים ועוגיות תחת הגפנים הם אינם עבודות הנעשות בשדה, הן עבודות שנעשות רק בכרם, והתורה הקישה את כל המלאכות לאסור אותם בשביעית רק אם הם דומות לזריעה.

עכ״פ הרי למדנו שכל אלו המלאכות על אף שהם לא מפורשות בפסוק והם בודאי לא יותר מאשר תולדות מלאכה אעפ״כ הן כולן אסורות בשביעית, וקשה על דברי רבא שאומר שרק אבות מלאכות המפורשות בתורה התורה אסרה בשביעית ולא התולדות שלא הוזכרו.

עונה הגמרא, **מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא,** אמנם מדאורייתא לא נאסרו אלא זמירה וקצירה שמפורשות בפסוק, ולכן התורה פרטה אותם ללמד הני הן מידי אחרינא לא, וכל מה שלמדנו כאן בברייתא מלאכות נוספות שהן אסורות אין זה אלא מדרבנן, ומה שלומדים מהפסוק הוא רק בגדר אסמכתא בעלמא, ואם כן דברי רבא שתירץ שאפילו לדעת רבנן החולקים על רבי והם סוברים ששביעית בזמן הזה היא דאורייתא, אבל המלאכה של להשקות שדות שהיא אינה מפורשת בתורה לאיסור בשביעית, האיסור שלה אינו אלא מדרבנן, וכמו כן פסידא כמו בבית השלחין חכמים התירו כדי שלא יפסיד את השדה.

שואלת הגמרא, **וקשקוש בשביעית מי שרי,** הרי בברייתא למדנו יכול לא יקשקש תלמוד לומר שלומדים מהיקש של שדך לא תזרע שמלאכה זו של קשקוש מותרת בשביעית, על זה שואלת הגמרא, וכי קשקוש בשביעית מותר, **והא כתיב**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הברייתא לומדת מפסוק שנאמר בפרשת משפטים (שמות כ"ג) **והשביעית תשמטנה ונטשתה, תשמטנה מלקשקש ונטשתה מלסקל**, לסקל הכוונה להוציא אבנים מן הכרם, זה נקרא לסקל אבנים, וגם זה אסור בשביעית, וגם לקשקש אסור בשביעית, הרי שמפורש בברייתא הזאת שלומדים שלקשקש אסור בשביעית.

עונה הגמרא, **אמר רב עוקבא בר חמא, תרי קשקושי הוו**, יש שני אופנים של קשקוש, אחד אסור בשביעית ואחד מותר, **חד אברויי אילני, וחד סתומי פילי, אברויי אילן אסור** אם הקשקוש הוא בשביל להבריא את האילן, שהרי בזה האילן אין בו הפסד אם הוא לא יעשה את המלאכה הזאת אלא הוא עושה את זה כדי להרויח, מלאכה שהיא רק בשביל להרויח אסורה בשביעית, ומה שאמרנו שמותר קשקוש **סתומי פילי שרי**, סתומי פילי פירושו אם הוא רק סותם את הבקעים של האילן מותר, שהרי אם הוא לא יסתום אותם יש בזה משום פסידא, ומלאכה שבאה להציל אותו מהפסד זה מותר שביעית, ורק מלאכה שבאה כדי להרויח את זה אסור בשביעית, הרי שהגמרא תירצה שיש שני אופנים של קשקוש.

ורש"י אומר שגם מה שלמדנו קודם יכול לא יקשקש ולא יעדר תחת הגפנים תלמוד לומר שדך לא תזרע, הרי מפורש שמותר גם לעדור תחת הגפנים, והרי בתחילת הברייתא למדנו שלומדים שגם אסור לעדור, מנין לניקוש ולעידור ולקיסוח, לומדים שאסור גם עידור, וכאן אתה אומר שמותר עידור, אומר רש"י שלקמן הגמרא מתרצת לגבי עוגיות שיש הבדל בין אם הוא עושה חדשות או שהוא רק מתקן את הישנות שנתקלקלו, והוא הדין לעידור, הרי שבברייתא שאומרת שאסור לעדור זה לעשות חדשים, ואילו העידור שמבואר כאן שמותר זה בישנים.

אומרת הגמרא, **איתמר, החורש בשביעית** נחלקו בזה **רבי יוחנן ורבי אלעזר, חד אמר** לוקה שעל חרישה בשביעית יש חיוב מלקות, **וחד אמר אינו** לוקה שאין חיוב מלקות על חרישה בשביעית.

שואלת הגמרא, **לימא בדרבי אבין אמר רבי אילעא קמיפלגי, דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא, כל מקום שנאמר כלל בעשה ופרט בלא תעשה, אין דנין אותו בכלל ופרט וכלל**, כאן נאמר "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ" הרי זה כלל שכולל את כל המלאכות שבשדה שלא לעשות אותם בשביעית, ואח"כ כשהתורה מפרטת "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" הרי התורה פרטה וזה פרט, אם כן הכלל נאמר בעשה, שבת שבתון יהיה לארץ זה מצות עשה לשבות ממלאכה, והפרט נאמר בלא תעשה "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" שזה בלא תעשה, ולדעת ר' אילעאי אם הכלל נאמר בעשה והפרט נאמר בלא תעשה לא דנים אותו בכלל ופרט וכלל, ואע"ג שכתוב עוד כלל לאחריו, כמו כאן לגבי שמיטה כתוב "שנת שבתון יהיה לארץ" הרי שוב יש כלל, ואין לו דין כמו תמיד כשיש פרט וכלל שכתוב בתורה שגם הכלל וגם הפרט כולם הם בעשה או כולם הם בלאו, אם כן המדה שהתורה נדרשת בכלל ופרט וכלל ואי אין אתה דן אלא כעין הפרט, שאז מרבים כל דבר הדומה להיות כעין הפרט שגם הוא מתרבה להיות דינו כמו הפרט שמפורש בתורה, ואילו כאן מכיון שהכלל הוא בעשה ואילו הפרט הוא בלא תעשה לא דנים אותו במדה של כלל ופרט וכלל לומר שהתורה מרבה לא רק את מה שמפורש ומפורט בתורה זריעה וזמירה אלא כל המלאכות הדומות לו, אלא זה נדרש רק בכלל ופרט כאילו כתוב כאן קודם כלל ואח"כ כתוב רק פרט, ולא מתייחסים לכלל שבא אחריו, והרי במדה של כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, מה שהתורה אומרת במפורש בפרט זה נאסר, אבל מידי אחרינא (דבר אחר) לא מרבים, ובזה הם נחלקו, **מאן דאמר** לוקה **לית ליה דרבי אבין אמר רבי אילעא**, ולכן הוא סובר שגם על חרישה על אף שהיא לא מפורשת בתורה לאיסור הוא לוקה, כי מכיון שהוא לא סובר את דברי ר' אבין והוא סובר שאפילו שהכלל נאמר במצות עשה ואילו הפרט נאמר בלא תעשה, הרי זה נדרש במדה של כלל ופרט וכלל שאי אתה דן אלא כעין הפרט, ומרבים גם חרישה שגם היא מלאכה שהתורה אוסרת אותה בשביעית ויש עליה חיוב מלקות כמו הזריעה כיון שגם היא דומה להיות כמו הפרט, **ומאן דאמר אינו לוקה אית ליה דרבי אבין אמר רבי אילעא**, הוא סובר כן את הכלל של ר' אבין, ומכיון שכאן הכלל נאמר בעשה ואילו הפרט בלא תעשה על כן זה לא נדרש ככלל ופרט וכלל, אלא רק נדרש ככלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, "שדך לא תזרע כרמך לא תזמור" שמפורשים בפסוק אותם התורה אוסרת בשביעית ויש עליהם מלקות, משא"כ חרישה שלא הוזכרה בפסוק אין עליה חיוב מלקות.

דוחה הגמרא, **לא, דכולי עלמא לית ליה דרבי אבין אמר רבי אילעא**, כולם אינם סוברים את הכלל הזה, **מאן דאמר לוקה שפיר** ומי שסובר לוקה מובן כבר כמו שהסברנו גם קודם שמכיון שיש כאן כלל ופרט וכלל מרבים את החרישה שגם היא כעין הפרט להיות חייב עליה מלקות אם הוא חורש בשביעית, **ומאן דאמר אינו לוקה, אמר לך, מכדי זמירה בכלל זריעה**, (כמו שרבא אמר לעיל בתחילת העמוד) כיון ש"כרמך לא תזמור" הרי זמירה היא גם כן בכלל של זריעה, כי גם הזומר הוא מועיל להצמיח פירות כמו זורע, **ובצירה בכלל קצירה** שהרי שניהם פירושם לחתוך דבר מגידולו, אם כן **למאי הלכתא כתבינהו רחמנא** למה התורה פרטה במפורש את האיסור של זמירה לומר "כרמך לא תזמור" ואת האיסור של בצירה לומר "ואת ענבי נזירך לא תבצור", **למימר דאהני תולדות הוא דמיחייב אתולדה אחרינא לא מיחייב**, לומר שדווקא על תולדות אלו הוא חייב ולא על תולדות אחרים, ולכן גם על מלאכת חורש הוא סובר שאינו לוקה כיון שהתורה פרטה רק את אלו לומר שעליהם חייבים ולא על שאר המלאכות והעבודות שבשדה, ועל אף שכאן מדובר לגבי חורש וחורש במלאכת שבת הוא מאבות המלאכה, בשלמא לעיל בתחילת העמוד כשדברנו על משקה לזרעים שזו מלאכה שלא היתה במשכן, וזה לא מהאבות מלאכות בשבת, פירש רש"י שהגמרא למדה מהפסוק שתולדות אלו חייבים אבל תולדות אחרינא לא, אבל מלאכת חורש היא הרי ממלאכות שהם אבות מלאכות בשבת, ומעיר המהרש"א בתחילת העמוד על פירושו של רש"י, שכאן באמת ודאי אי אפשר לפרש כדברי רש"י שעל חורש זה משום שלא היה במשכן, הרי חורש היה במשכן והוא אב מלאכה לגבי שבת, אלא זה נקרא תולדות לגבי שביעית כיון שזה לא מפורש בהדיא בפסוק.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שואלת הגמרא, **ולא**, כעת הגמרא חוזרת על אותה שקלא וטריא כמו קודם, האם אפשר לומר שעל תולדות אחרים התורה לא מחייבת בשביעית, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אין לי אלא זירוע וזימור** שהם אסורים בשביעית, **מנין לעידור ולקישקוש ולביסוח** שגם הם אסורים בשביעית (וכפי שכבר פירשנו אותם לעיל), **תלמוד לומר שדך לא, כרמך לא**, המלה ״לא״ כתובה ליד ״שדך״ וליד ״כרמך״ ללמדך **לא כל מלאכה שבשדך ולא כל מלאכה שבכרמך** שכל מלאכה שבשדה וכל מלאכה שבכרם אסורים, **ומנין שאין מקרסמין ואין מזרדין ואין מפסגין באילן, תלמוד לומר שדך לא כרמך לא, כל מלאכה שבשדך לא, כל מלאכה שבכרמך לא, מנין שאין מזבלין ואין מפרקין ואין מעשנין באילן, תלמוד לומר שדך לא כרמך לא, כל מלאכה שבשדך לא, וכל מלאכה שבכרמך לא, יכול לא יקשקש תחת הזיתים ולא יעדר תחת הגפנים ולא ימלא נקעים מים ולא יעשה עוניות לגפנים, תלמוד לומר שדך לא תזרע, זריעה בכלל היתה** הרי הזריעה היתה בכלל כל האיסורים הנכללים בפסוק שכתוב בו ״ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ״, וזה כולל את כל האיסורים, **ולמה יצתה, להקיש אליה, לומר לך, מה זריעה מיוחדת עבודה שבשדה ושבכרם, אף כל שהיא עבודה שבשדה ושבכרם**, כל העבודות שנוהגים לעשות אותם גם בשדה וגם בכרם הם אלו שהתורה אוסרת אותם, ואילו עבודות אלו שהם לא נעשים גם בשדה וגם בכרם הם מותרים, עכ״פ הרי שהברייתא מונה כמה וכמה מן המלאכות שכולן אסורות בשביעית, ולומדים את זה מהפסוק, הרי מפורש שיש איסור לעבוד בשביעית גם בתולדות ובמלאכות אחרות.

מתרצת שוב הגמרא, **מדרבנן**, וקרא **אסמכתא בעלמא**, אמנם כל אלו המלאכות אסורות, אבל אין זה אלא איסור מדרבנן, והפסוק שממנו הברייתא דורשת אינו אלא בגדר אסמכתא בעלמא.

- דף ג׳ ע״ב

אומרת הגמרא, **כי אתא רב דימי** כשרב דימי בא מארץ ישראל לבבל, **אמר**, **יכול ילקה על התוספת, ונסיב לה תלמודא לפטורא, ולא ידענא מאי תלמודא ומאי תוספת**, מפרש רש״י, רב דימי כשהוא חזר מארץ ישראל לבבל הוא אמר שמעתי שהיו אומרים בארץ ישראל בלשון זו, יכול ילקה על התוספת, שהייתי סבור לומר שיש חיוב מלקות על התוספת, ושמעתי שהביאו על זה פסוק ללמוד מכך שהוא פטור מללקות על התוספת, ולא ידעתי מה היא התוספת עליה היו דנים אם הוא ילקה או לא, ולא מהו הפטור.

רבי אלעזר אמר, חרישה, שמדובר על האיסור לחרוש בשביעית, **והכי קאמר** וכך מתפרשים דברי השמועה, **יכול ילקה על חרישה דאתיא מכלל ופרט וכלל** שהייתי סבור לומר שעל חרישה בשביעית יהיה חייב מלקות, ולמה הוא קורא לה תוספת, על אף שמדובר על עבודת החרישה בשביעית עצמה משום שמכיון שבחרישה אין עיקרה של האיסור חרישה מפורש מן התורה, אלא דאתיא מכלל ופרט וכלל, ולומדים זאת רק מכלל ופרט וכלל כפי שלמדנו בעמוד א׳ שמזה שכתוב כלל כך לפי פירושו של רש״י שכתוב קודם הכלל של ״ובשנה השביעית שבת שבתון״, ולאחר מכן כתוב פרט ״שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור״, ושוב כתוב כלל ״שנת שבתון יהיה לארץ״, מזה למדים שאי אתה דן אלא כעין הפרט להוסיף שגם חרישה היא עבודה שהתורה אוסרת בשביעית, אם כן הייתי סבור לומר שעל תוספת זו שלמדנו מהכלל ופרט וכלל יש גם כן מלקות, **ונסיב ליה תלמודא לפטורא** והיו למדים ללמוד מהפסוק שהוא פטור ממלקות על חרישה, **דאם כן כל הני פרטי למה לי** כל הפרטים האלו שהתורה מפרטת במפורש שהם אסורים בשביעית, זריעה וזימור קצירה ובצירה למה לי, למה התורה היתה צריכה לומר אותם, אלא לומר כפי שלמדנו בעמוד א׳ שרק על אלו הוא לוקה ואילו על מלאכות אחרות שלא נתפרשו בהדיא בתורה הוא אינו לוקה, שמזה למדנו שגם על חרישה הוא לא לוקה, כך היה ר׳ אלעזר מפרש את דברי השמועה הזאת שהיינו סבורים לומר שיהיה מלקות על התוספת, ולמדנו מזה שהתורה פרטה את כל המלאכות שעל חרישה אין מלקות, **ורבי יוחנן אמר, ימים שהוסיפו חכמים לפני ראש השנה**, ר׳ יוחנן מפרש את דברי השמועה שמדובר על תוספת שביעית, כלומר על עבודה בשדה בימים שהוסיפו על שנת השביעית לאסור גם את התוספת ואת הימים שלפני שנת השביעית שגם הם אסורים בעבודה בשדה, **והכי קאמר** וכך מתפרשים דברי השמועה, **יכול** הייתי סבור לומר, **ילקה על תוספת ראש השנה, דאתיא** (שמות ל״ד) **מבחריש ובקציר תשבות**, מזה שהתורה אומרת ״בחריש ובקציר תשבות״ לומדים לקמן שאם אינו ענין לשביעית שהרי איסור זה לא שייך לשביעית עצמו שהרי כתוב ״שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור״ ואם כן כבר נאמר לא לזרוע בשנת השביעית עצמה, תנהו את הפסוק הזה לענין ששית שנכנס לשביעית שיש להוסיף משנת השישית לא לעשות מלאכה לפני שנכנסת שנת השביעית, אם כן הימים אלו אם הוא עושה בהם מלאכה הייתי סבור שיהיה מלקות, **ונסיב לה תלמודא לפטורא כדבעינן למימר** לקמן כפי שנלמד בהמשך הסוגיא שלומדים שבת שבתון משבת בראשית לא להתחייב מלקות על עבודה בתוספת שביעית, כך הסביר ר׳ יוחנן.

[ולפני שנמשיך נחזור לפרש את הסוגיא שבעמוד א׳ שלמדנו אותה עד לכאן עם פירושו של רש״י, שדברי ר׳ אבין אמר ר׳ אילעאי שאמר כל מקום שנאמר כלל בעשה ופרט בלא תעשה אין דנים אותו בכלל ופרט וכלל, ולפי פירושו של רש״י הכוונה היא כך, שאם הכלל נאמר במצות עשה והכלל נאמר במצות לא תעשה, וכמו לגבי שמיטה שהכלל נאמר קודם ״ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ״ הרי נאמר מצות עשה לשבות מעבודת השדה, וזה נאמר כלל, כל העבודות, ואח״כ הפרט ״שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור״ שזה פרט, הוא נאמר בלא תעשה, אם כן על אף שיש לאחר מכן כלל בתרא, כלל אחרון שנאמר בו ״שנת שבתון יהיה לארץ״ אין דנים את הכלל בתרא ככלל להחשיב את זה כמידי של כלל ופרט וכלל שאי אתה דן אלא כעין הפרט להוסיף ולרבות דברים הדומים לפרט, שמכיון שהכלל הוא בעשה והפרט הוא בלא תעשה אין זה נדרש בכלל ופרט וכלל, אלא נדרש רק בכלל ופרט כאילו אין כאן את הכלל האחרון, אלא זה נחשב ככלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, הני אין,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דווקא אילו שהתורה פירשה חייבים עליהם, אבל אחרים לא, שמכיון שהכלל הוא בעשה והפרט בלא תעשה והכלל האחרון אינו מוציא את הפרט ממשמעותו ואין זה נחשב כלל ופרט וכלל שנדון כעין הפרט לרבות גם מה שלא נאמר מפורש, אלא זה נחשב ככלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט.

ולפי זה כשהגמרא פירשה שהמחלוקת בין ר׳ יוחנן ור׳ אלעזר אם יש חיוב מלקות על חרישה בשביעית או לא, רצתה הגמרא לתלות את זה במחלוקת ר׳ אבין אמר ר׳ אילעאי, ולפירושו של רש״י הרי מי שסובר לוקה אינו סובר את דברי ר׳ אבין אמר ר׳ אילעאי, והוא כן דורש כלל ופרט וכלל לרבות גם חרישה ואם כן יש חיוב מלקות על חרישה, ואילו מי שסובר אין מלקות על חרישה סובר כדברי ר׳ אבין אמר ר׳ אילעאי שזה רק כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט ואין מרבים כעין הפרט לאסור גם את החרישה ולכן אין חיוב מלקות.

התוס׳ חולקים על דברי רש״י, והם אומרים שהכלל האחרון של ״ושנת שבתון יהיה לארץ״ בכלל אינו נחשב לכלל, ואין זה נחשב כלל ופרט וכלל, כי הכלל האחרון לא נחשב בכלל כי זה כלל המרוחק זה מזה, כי הכלל הראשון ״ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ״ והפרט שלאחריו ״שדך לא תזרע״ נאמרו אחד ליד השני, אם כן זה כלל ופרט, ואילו ״ושנת שבתון יהיה לארץ״ זה נאמר לאחר מכן ואין זה בסמוך ועל כן זה לא נחשב כלל ופרט וכלל, כי הכלל האחרון אינו מצטרף ויש כאן רק כלל ופרט, אלא שלדעת ר׳ אבין אמר ר׳ אילעאי כיון שהכלל הוא בעשה והפרט הוא בלא תעשה אין דנים אותו בכלל ופרט, כלומר זה לא מדה של כלל ופרט שבה אין בכלל אלא מה שבפרט, כי מכיון שהכלל הוא בעשה והפרט הוא בלא תעשה הפרט הוא לא פירושו של העשה, ואין לדרוש כאן שזה דווקא אין בכלל אלא מה שבפרט, ואפשר לרבות וללמוד גם מלאכות אחרות שגם הם יהיו אסורות בשביעית, ולפי פירושם של התוס׳ הגירסא במהלך הגמרא לתלות את מחלוקת ר׳ יוחנן ור׳ אלעזר אם על חרישה בשביעית יש מלקות או לא, שתולים את זה במחלוקת ר׳ אבין בשם ר׳ אילעאי, זה להיפך מפירושו של רש״י, ותוס׳ מביאים שכך היא גם הגירסא בירושלמי בכלאים, מי שסובר שעל חרישה הוא לוקה הוא כן סובר שר׳ אילעאי, שאין דנים את זה בכלל ופרט מכיון שהכלל הוא בעשה והפרט בלא תעשה, אם כן זה לא כלל ופרט לומר אין בכלל אלא מה שבפרט, אלא אפשר גם לרבות מכיון שהכלל עומד במקומו והפרט לא אומר לפרש את הכלל, ואם כן הכלל עומד במקומו וגם חרישה נכללת בעבודות שאסור לעשות בשביעית ויש עליהם מלקות, ואדרבה מי שסובר שעל החרישה אינו לוקה הוא לא סובר כדברי ר׳ אבין, ואם כן זה נדרש בכלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, ודווקא אלו שהתורה פרטה הם מלאכות האסורות בשביעית ולא חרישה.

אלא שעל דברי התוס׳ מקשה המהרש״א, ממה שעכשיו למדנו כאן בעמוד ב׳ שהגמרא אומרת שיכול ילקה על החרישה דאתיא מכלל ופרט וכלל, הרי שמפורש בגמרא שהלימוד לומר שיש מלקות על החרישה זה משום שאת החרישה לומדים מכלל ופרט וכלל, ואילו לפירושם של התוס׳ אדרבה קודם כל זה לא כלל ופרט וכלל, אלא כלל ופרט ולכולי עלמא אין כאן כלל בתרא להוסיף על הכלל ופרט וללמוד כעין הפרט, וגם שהרי דברי הגמרא מפורש שאם על החרישה אם יש מלקות זה דווקא אם כן לומדים מכלל ופרט, ולא כדברי התוס׳ שאם לומדים מכלל ופרט הרי אין בכלל אלא מה שבפרט ולא חייבים מלקות על החרישה, כך מקשה המהרש״א.

עכ״פ הרי שלמדנו מדברי ר׳ דימי שמחלוקת זאת של ר׳ אלעזר ור׳ יוחנן שלמדנו שהם חולקים האם על החורש בשביעית יש מלקות או לא, המחלוקת היא בלשון זה ״יכול ילקה על התוספת״, ונסיב לה תלמודא לפטורא שלדעת ר׳ אלעזר החרישה היא זו הדבר שנקרא בדברי השמועה של ר׳ דימי תוספת, ולמדנו מזה שהוא סובר שעל החרישה בשביעית אינו לוקה, ואילו ר׳ יוחנן מייחס את השמועה של תוספת לענין התוספת שמוסיפים ימים שלפני שנת השביעית שבהם אין מלקות על החרישה, ואם המחלוקת בעמוד א׳ בין ר׳ יוחנן לר׳ אלעזר חד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה יש להוכיח מדברי ר׳ דימי שר׳ אלעזר הוא זה שאומר על החרישה בשביעית אינו לוקה, ור׳ יוחנן הוא זה שאומר שעל החרישה בשביעית לוקה כי הוא מייחס את השמועה לתוספת שמוסיפים ימים לפני ראש השנה.

והתוס׳ כבר עמדו על כך למה הגמרא לא אומרת תסתיים דר׳ אלעזר הוא דאמר אינו לוקה, משום שיש לפרש שדברי ר׳ אלעזר שאומר כאן לפרש את השמועה של ר׳ דימי לא נאמרו אלא לפרש את השמועה הזאת, אבל הוא עצמו יתכן והוא סובר שחרישה אסורה בשביעית ויש עליה מלקות כי הוא לא סובר כדברי השמועה של ר׳ דימי, אי נמי שלכן הגמרא לא אמרה תסתיים על אף שבאמת יש להוכיח מכאן שר׳ אלעזר הוא זה שסובר שעל החרישה בשביעית אינו לוקה, אבל מכיון שזה כל כך מפורש שהם חולקים אין צורך לומר תסתיים כי אין דרך הש״ס לומר על דבר שכל כך מפורש לומר עליו תסתיים.

אם כן לפי תירוץ ראשון של תוס׳ אין להוכיח מהגמרא שלפנינו שר׳ אלעזר הוא זה שסובר שאין מלקות על החרישה בשביעית, ואילו לפי התירוץ השני אדרבה זה כל כך מפורש שאין צורך לציין זאת שלמסקנת הגמרא יודעים שמחלוקת ר׳ יוחנן ור׳ אלעזר ור׳ אלעזר הוא זה שאמר שעל החורש בשביעית אינו לוקה, וממילא ר׳ יוחנן הוא זה שסובר שעל החורש בשביעית לוקה.

שואלת הגמרא, **מאי ימים שלפני ראש השנה**, ר׳ יוחנן הרי מפרש שמדובר על תוספת שמוסיפים על השביעית, ומה היא התוספת הזאת של הימים שלפני ראש השנה.

עונה הגמרא, **כדתנן** כמו שלמדנו במשנה במסכת שביעית, **עד מתי חורשין בשדה אילן ערב שביעית**, שדה אילן היא שדה הנטועה אילנות, ועד מתי מותר לחרוש שדה כזאת בערב שביעית, כלומר בשנה השישית, **בית שמאי אומרים כל זמן שיפה לפרי**, כלומר כל זמן שחרישה זו יפה ומועילה לפירות שגדלו בשישית מותר לחרוש, וזה גם כן זמן שהוא קרוב לשבועות (לעצרת), אבל מכאן ואילך לאחר זמן זה אסור לו לחרוש, שהרי הוא כמתקן לפירות שביעית, **ובית הלל אומרים עד העצרת** לדעת בית הלל מותר לחרוש את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השדה הזאת של שדה האילן עד לחג השבועות של שנת השישית, והמשנה אומרת וקרובין **דברי אלו לחיות כדברי אלו**, כלומר שדברי בית שמאי שאומרים שאפשר לחרוש כל זמן שיפה לפרי הוא קרוב לדברי בית הלל משום שגם הזמן שיפה לפרי הוא כמעט עד העצרת, וכפי שתוס׳ מסבירים שלדעת בית הלל מקילים יותר, שהרי קי״ל שבכל מקום שנחלקו בית שמאי ובית הלל, בית שמאי לחומרא ובית הלל לקולא, חוץ מאותן מחלוקות שנמנין מפורש במסכת עדיות פרק ה׳ שבהם בית שמאי הם המקילים ובית הלל הם המחמירים, ואם כן גם כאן בית שמאי הם המחמירים שרק עד קצת זמן לפני חג השבועות מותר לחרוש, וקרובים דברי אלו קא משמע לן שאין בית שמאי מחמירים רק מעט על דברי בית הלל, ובא להשמיענו ולפרש את דברי בית שמאי שגם הזמן שהם אמרו הוא קרוב לחג השבועות, כך מפרשים תוס׳ וכך פשטות לשון רש״י.

הגאון בהגהות הגר״א כבר מציין לדברי הירושלמי, וגם במלאכת שלמה על המשניות במשנה הזאת הביא מהר״ש סירליאו לפרש כך את המשנה בשם הירושלמי, שהירושלמי שואל את הקושיא למה החומרא הזאת היא לא מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, פעמים שאין הגשמים מצויים ואין הליחה מצויה ואז להיפך בית שמאי מקילים שאפשר לחרוש אפילו אחרי שבועות כל זמן שזה יפה לפרי, ובית הלל הם המחמירים שמותר רק עד חג השבועות.

כל זה בשדה אילן, שהוא שדה שבו נטועים אילנות.

וממשיכה המשנה, ועד מתי חורשין שדה הלבן ערב שביעית, דהיינו שדה שזרעו בה תבואה, והיא נקראת בשם זה משום שאין בה אילנות שמצילים (שעשוים צל), אלא הכל פתוח לענין השמש ולכן זה נקרא שדה הלבן, ועד מתי חורשים שדה הלבן ערב שביעית, כלומר בשנה השישית, **משתכלה הלחה** משהלחלוחית של האדמה כלה, כלומר שכלים הגשמים של שנה שישית, שעד אותה שעה עד אותו זמן החרישה מועילה לזריעה של שנה זו, אבל משתכלה הליחה כיון שהלחלוחית נגמרה אינו יכול לחרוש יותר, שאז זה נראה כחורש לצורך שביעית, **וכל זמן שבני אדם חורשים ליטע מקשאות ומדלעות** כל זמן שבני אדם חורשים לנטוע מקשאות שזה שדות שזורעים בהם קישואים, ומדלעות שזה שדות שזורעים בהם דלועים, אז מותר עדיין לחרוש.

רבי שמעון אומר, אם כן נתנה תורה שיעור לכל אחד ואחד בידו, כלומר נתת דבריך לשיעורין, שפעמים האחד חורש קודם חבירו כדי לנטוע מקשאות, ואתה אומר שזה מותר לו עדיין לחרוש וזה אסור לו כבר לחרוש, **אלא בשדה הלבן עד הפסח, ובשדה האילן עד העצרת**, הוא אומר שיש זמן קבוע שבשדה הלבן מותר לחרוש את השדה עד הפסח של שנה השישית, ובשדה האילן עד העצרת, וכאן בסוגריים כתוב (**ובית הלל אומרים עד הפסח**) ומצויין בצד שבמשנה בשביעית לא מבואר הדין הזה.

ואמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, רבן גמליאל ובית דינו נמנו כלומר עמדו למנין **על שני פרקים הללו** של איסור חרישה של שדה הלבן עד הפסח ואיסור חרישה של שדה אילן עד העצרת, **ובטלום** ובטלו אותם שיהיה מותר לחרוש עד ראש השנה.

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו ר׳ זירא שאל את ר׳ אבהו, **ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן** ויש אומרים שאת השאלה שאל ריש לקיש לר׳ יוחנן, **רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל**, שהרי ר׳ שמעון שאמר שהשיעור שהתורה אסרה חרישה בשדה הלבן עד הפסח ובשדה האילן עד העצרת זה תקנה אליבא דבית שמאי ובית הלל, הרי שזו היתה תקנה של בית שמאי ובית הלל, ואיך יכולים רבן גמליאל ובית דינו לבטל את התקנה שלהם, **והא תנן** והרי למדנו במשנה בעדיות, **אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין**, ויש בהלכה הזאת כמה וכמה פרטי דינים, ועמד עליהם הריטב״א, אבל בקצרה אומר הריטב״א, מכיון שקי״ל שתקנה זו שתיקנו שמאי והלל פשטה ברוב ישראל, וזו גם היתה גזירה שיכולים הציבור לעמוד בה, ומכיון שנפשטה בכל ישראל או ברוב ישראל ויש גם אפשרות לעמוד בגזירה זו אין בית דין יכול לבטל את דברי הבית דין הגדול ממנו, ופשוט הדבר שרבן גמליאל ובית דינו שהם דורות יותר מאוחרים אין בכחם לבטל תקנה קדומה שתיקנו בית שמאי ובית הלל.

(דניאל ד׳) **אשתומם כשעה חדא**, זה לשון הפסוק בדניאל, כלומר ר׳ אבהו או ר׳ יוחנן השתומם פרק זמן, שלא ידע לענות תשובה על השאלה הזאת, ולאחר מכן, **אמר ליה** הוא ענה לו, **אימור כך התנו ביניהן**, שמאי והלל בשעה שתיקנו את התקנה שלהם כך הם התנו, **כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל**, והטעם למה הם כך מלכתחלה תיקנו, אומרים תוס׳ כי שמא יתקלקלו הקרקעות ואינם מגדלים תבואה בלא חרישה לאחר זמן זה, לכן התנו שיהיה כח להתיר כשיצטרכו, כי חששו להפסד של הרבים, שלא יגרמו בתקנה שלהם רעה לעולם, ומכיון שכך הם תיקנו לכתחלה שכל הרוצה לבטל יבוא ויבטל יכלו רבן גמליאל ובית דינו שעל אף שהם היו קטנים יותר ובתקופה מאוחרת יותר לבטל את דבריהם, כי מלכתחלה ניתנה כך רשות מעיקר התקנה.

שואלת הגמרא, **דידהו היא, הלכה למשה מסיני היא**, וכי זו תקנה של בית שמאי ובית הלל, זה הרי הלכה למשה מסיני, **דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים**, שלושת ההלכות הללו הם **הלכה למשה מסיני**, עשר נטיעות פירושו שעשר נטיעות, היינו נטיעות של אילנות צעירים המפוזרים בתוך שטח של קרקע בית סאה, שזה שטח של חמישים אמה על חמישים אמה, חורשים את כל השדה שיש בה עשר נטיעות בשביל אותם נטיעות מותר לחרוש את כל השדה בערב שביעית עד ראש השנה, ואנחנו אומרים שהואיל וילדות הן, כלומר אילנות צעירים יש הפסד יתירא אם לא יחרשו, ולכן חורשים עד ראש השנה, אבל זקנה, אם זה אלינות זקנים שכבר מזמן הם ניטעו, אין חורשים עד ראש השנה, וזהו הוא הדין של עשר נטיעות שהוא הלכה למשה מסיני, הרי שאיסור זה שלא לחרוש בשדות בתוספת של ימים שלפני ראש השנה של שביעית הוא מהלכה למשה מסיני, ואיך אתה אומר שזו תקנתא מאוחרת יותר שתיקנו בית שמאי ובית הלל.

וערבה, אומר רש״י ערבה להקיף את המזבח, זה גם מהלכה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למשה מסיני, וניסוך המים זה מה שמנסכים מים בחג הסוכות על המזבח זה גם כן מהלכה למשה מסיני.

ותוס׳ כבר העירו שפירש רבינו חננאל שמה שמבואר בגמרא כי ״מ׳י׳מ״ הם האותיות המיותרות שיש בקרבנות המוספים של חג הסוכות שנדרש מכך ״מים״ לרבות ניסוך המים מן התורה, זה אינו אלא אסמכתא בעלמא.

ולמה הוזכרו שלשה דברים אלו ביחד, מפרש רש״י במסכת סוכה ששלושתם נשאלו בבית המדרש כאחת, והתשובה עליהם היתה שהם הלכה למשה מסיני, לכן תמיד הם ביחד נלמדים ששלשה אלו הם מהלכה למשה מסיני, ובסיום הסוגיא נראה שבאמת מזה ששלושתם נאמרו יחד לומדים שכל זה נהג רק בזמן שבית המקדש קיים, כמו שניסוך המים נוהג רק בזמן שבית המקדש קיים.

עכ״פ הרי שלשה דברים אלו, עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הם הלכה למשה מסיני, ומעשר נטיעות שזה הלכה למשה מסיני יודעים שרק בנטיעות התירו לחרוש את השדה לצורך הנטיעות, ובשאר השדות וכמו בשדה אילנות זקנים שאין צורך בחרישה לצורך האילנות אסור, הרי שזה הלכה למשה מסיני שאסור לחרוש בימים שלפני ראש השנה של שנת השביעית.

עונה הגמרא, **אמר רבי יצחק, כי נמירי הלכתא, שלשים יום לפני ראש השנה**, מה שיש באמת מהלכה למשה מסיני שאין חורשים לזקנה, כלומר לשדה שיש בהם אילנות זקנים אסור לחרוש לפני ראש השנה, הכוונה שאסור לחרוש שלשים יום לפני ראש השנה, אבל לפני שלשים יום מותר לחרוש, עד שלשים יום לפני ראש השנה מותר לחרוש, **ואתו הני** ושמאי והלל באו, **תקון מפסח ומעצרת** והם תיקנו שיהיה אסור לחרוש בשדה אילן משבועות ומותר רק עד חג השבועות, ובשדה הלבן רק עד הפסח, **ואתנו בדידהו** ובתקנה שלהם שהם הרחיקו את ההיתר לחרוש עד הפסח ועצרת, באותה תוספת שהם תקינו בתוספת הזאת הם התנו תנאי **כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל**, ורבן גמליאל שהוא ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום, לא ביטל את התוספת בכלל אלא ביטל את התוספת שתיקנו שמאי והלל שזה מפסח ומעצרת עד שלושים יום לפני ראש השנה, שזו תוספת שהם תיקנו והתנו בתוספת ובתקנה שלהם שכל הרוצה לבטל יכול לבוא ולבטל, ואם כן רבן גמליאל ובית דינו נמנו לבטל את התוספת של שמאי והלל, אבל את האיסור לחרוש שלשים יום לפני ראש השנה של שביעית שהוא מהלכה למשה מסיני את זה ודאי הם לא בטלו.

כך הגמרא עכשיו סוברת שרבן גמליאל ובית דינו בטלו רק את הוספת שהוסיפו שמאי והלל.

למדנו אם כן שזה הלכה למשה מסיני לאסור את התוספת שצריך להוסיף שלשים יום קודם ראש השנה של שנת השביעית שבה אסור לעבוד עבודת השדה.

ועל זה שואלת הגמרא, **והני הלכתא נינהו** וכי איסורים אלו אינם אלא הלכה למשה מסיני, **קראי נינהו** הרי לומדים זאת מן הפסוקים, **(דתנן) [דתניא]** כי למדנו בברייתא, (כך גורסים כי זו ברייתא, וכפי שמבואר בגליון שעל אף שיש משנה בדומה לכך במסכת שביעית פרק א׳ משנה ד׳ הרי שכאן מובאת ברייתא), **כתוב** בפסוק (שמות ל״ד) **בחריש ובקציר תשבות, רבי עקיבא אומר, אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית** אין התורה צריכה לומר שאסור לחרוש ולקצור בשנת השביעית עצמה, **שהרי כבר נאמר** (ויקרא כ״ה) **שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור**, ואח״כ כתוב ״את ספיח קצירך לא תקצור״ כמו שתוס׳ הוסיפו להסביר, הרי שהקצירה התורה לא צריכה לאסור אותה בשביעית, כי כבר נאמר בפרשת בהר שקצירה בשביעית אסורה, ואפילו אם תמצא לומר שצריך את הפסוק לחרישה, אזהרת חרישה הרי לא מצינו רק מה שכתוב כאן ״בחריש ובקציר תשבות״, אבל הקצירה ודאי אין צורך שהתורה תאמר זאת, ולאותה דרשה שהתורה אומרת ״בקציר תשבות״ ודאי שגם ה״בחריש תשבות״ בא לאותו ענין כמו הקציר, כיון שהתורה כתבה את שניהם ביחד.

עונה הגמרא, **אלא חריש של ערב שביעית**

- דף ד׳ ע״א

שנכנס לשביעית, כל חריש שחורשים בערב שביעית, כלומר בשנה השישית אם הוא נכנס לשביעית כל שיש לו להכנס לשביעית שאסור לחרוש לפני ראש השנה, **וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית** שגם לקצור מהתבואה במוצאי שביעית גם כן נאסר, שלדעת ר׳ עקיבא מהפסוק הזה לומדים שצריך להוסיף על שנת השביעית מחול על הקודש, כלומר תוספת שצריך להוסיף על שנת השביעית עוד משנת השישית שהיא חול, וגם תוספת שצריך להוסיף משנת השמינית שהיא במוצאי שביעית, שלא לקצור, וכפי שהרב מברטנורה מפרש על המשנה הזאת בשביעית פרק א׳ משנה ד׳, שכך מתפרש הפסוק, ״בחריש ובקציר תשבות״, אותו חריש שהקציר שלו אסור, ואיזה זה, חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, שכיון שאת הקציר של תבואה הזאת יהיה אסור לקצור כי זה כבר יהיה בשנת השביעית, אם כן גם החריש בשישית שהוא על התבואה הזאת שאת הקציר שלה יהיה אסור בשביעית גם החריש הוא אסור, ואיזה זה, חריש של שישית הנכנס לשביעית, וגם לומדים להיפך, איזה קציר התורה אומרת לשבות, שחרישו אסור, כלומר קציר של שביעית שיוצא למוצאי שביעית, אם זו תבואה שגדלה בשביעית והרי הקציר של תבואה הזאת אמנם יעשה בשנה השמינית במוצאי שביעית אבל זה קציר של תבואה שהחריש של תבואה זאת היה אסור כי זה היה בשנת השביעית, גם את זה התורה אוסרת, הרי שר׳ עקיבא לומד מהפסוק הזה שצריך להוסיף מחול על הקודש בין לפני שנת השביעית להוסיף לאסור חרישה של שישית הנכנסת לשביעית, ובין תוספת במוצאי שנת השמיטה שקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית גם הוא אסור, וכפי שמבואר בגמרא בראש השנה דף ט׳ שלדעת ר׳ עקיבא אי אפשר לפרש את הפסוק בחריש ובקציר תשבות שמדובר לגבי שבת עצמה, כלומר ביום השבת, והרב מברטנורה על המשנה הזאת בשביעית לומד שאי אפשר לומר שמדובר בשבת בראשית משום שכבר נאמר בעשרת הדברות ״ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך״, הרי שכל המלאכות כבר נאסרו לעשות אותם בשבת, והפסוק הזה הוא מיותר, ואילו רש״י בראש השנה דף ט׳ פירש, שמכיון שהתורה מציינת דווקא חריש וקציר אי אפשר לומר שמדובר בשבת בראשית (כלומר ביום השבת), וכי שאר מלאכות מותרות, ולכן אי אפשר לומר שהפסוק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מדבר בשבת בראשית, אלא ודאי מדבר לגבי שמיטה, ולגבי שמיטה גם לא צריך אותו רק על התוספת להוסיף מחול על הקודש.

רבי ישמעאל אומר, מה חריש רשות, אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהיא מצוה, ר׳ ישמעאל אומר שלעולם הפסוק הזה מדבר לענין איסור מלאכה בשבת כפי שמשמע פשוטו של מקרא בחריש ובקציר תשבות, ועל אף שכל המלאכות אסורות בשבת ולאיזה צורך התורה אמרה ״בחריש ובקציר תשבות״ לאסור חרישה וקצירה, זה בא ללמדנו מה חריש רשות, הרי בכל מקום אין לנו אף פעם חרישה שיש בה מצוה בחרישה הזאת, תמיד חריש הוא רק רשות ואין בו צורך מצוה וחובה, אם כן גם הקצירה שהתורה אוסרת היא רק בקצירה שהיא רשות ואין בה חיוב של מצוה, יצא קציר העומר שהוא מצוה, שמותר לקצור את קציר העומר אפילו בשבת משום שיש מצוה בקצירה הזאת של העומר שאע״פ שהוא מצא שעורים קצורים הוא צריך לקצור לשם העומר, כי צריך קצירה לשמה, משא״כ בחרישה אם הוא מצא חרוש אינו חורש, לכן בחריש לא מצינו רק חריש של רשות, וגם בקצירה שמצינו קציר של מצוה, מדמה התורה ומקישה את הקציר לחריש, לומר לך שאיזה חריש אסור בשבת אותו קציר הדומה לחריש שאסור בשבת, וכמו שחרישה האסורה בשבת הרי מדובר תמיד בחרישה של רשות, כך גם קצירה שהיא של רשות אסורה בשבת, יצא קציר העומר שהוא של מצוה שצריך לקצור לשמה, שהוא דוחה את השבת, ומותר לקצור את העומר אם חל בשבת, הרי שמדברי ר׳ עקיבא אנו לומדים שהפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ מלמד שאסור לחרוש בשנת השישית, הרי החרישה בשנת השישית היא מדאורייתא מן הפסוקים ואיך אתה אומר שזה מהלכה למשה מסיני.

אלא עונה הגמרא, **אמר רב נחמן בר יצחק, כי גמירי הלכתא למישרי ילדה, קראי למיסר זקינה.**

לשון הגמרא ״אלא״ שהגמרא חוזרת בה, מתייחס למה שלמדנו לעיל, שהגמרא שם הביאה שתיקנו שמאי והלל שאסור לחרוש בשדה הלבן, כלומר בשדה שזרועה תבואה אסור לחרוש בשנת השישית רק עד הפסח של שנת השישית מותר ואחרי פסח אסור, ובשדה האילן כלומר בשדות הנטועים אילנות מותר לחרוש בשנה השישית עד העצרת ואחרי העצרת אסור, ועל זה היה קושית הגמרא ממה שלמדנו שעשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני, ועשר נטיעות פירושו שעשר נטיעות כלומר אילנות צעירים המפוזרים בתוך שטח קרקע של בית סאה שהוא חמישים אמה על חמישים אמה, חורשים את כל השדה בשביל אותן נטיעות עד ראש השנה של שנת השביעית, כלומר בשנה השישית בערב שביעית מותר לחרוש עד ראש השנה, מכיון שנטיעות אלו הם נטיעות צעירות ויש הפסד יתירא (כלומר הפסד מרובה) אם לא יחרשו, לכן חורשים עד ראש השנה, ומזה למדנו שאם השדה נטועה באילנות זקנים אסור לחרוש עד ראש השנה, הרי שהאיסור לחרוש בשדה בשנה השישית הוא הלכה למשה מסיני, והגמרא אמרה אין הכי נמי, האיסור לחרוש שלשים יום לפני שנת השביעית הוא מהלכה למשה מסיני, ותקנת שמאי והלל היתה לאסור את החרישה מפסח ומעצרת ולא רק משלשים יום שלפני ראש השנה, ועל זה באה קושית הגמרא, איך אתה אומר שהאיסור לחרוש שלשים יום לפני ראש השנה הוא הלכה למשה מסיני, הרי לומדים זאת מהפסוקים ״בחריש ובקציר תשבות״ כפי שעכשיו למדנו שחריש של שישית הנכנס לשביעית גם הוא נאסר בתורה מפסוק זה, על זה בא תירוץ הגמרא, אלא אמר רב נחמן בר יצחק, כלומר דברי רב נחמן בר יצחק מתייחסים על מה שהגמרא תירצה אמר ר׳ יצחק כי גמירי הלכתא שלשים יום לפני ראש השנה, שההלכה למשה מסיני באה לאסור רק שלשים יום לפני ראש השנה ושמאי והלל תיקנו מפסח ומעצרת.

על זה עכשיו הגמרא מתרצת תירוץ אחר, אלא אמר רב נחמן בר יצחק כי גמירי הלכתא למשרי ילדה, ההלכה למשה למשה מסיני של עשר נטיעות באה להתיר ילדה, שמותר לחרוש שדה שנטועים בו עשר נטיעות מפוזרות על שטח של בית סאה עד ראש השנה, זה מהלכה למשה מסיני, וקראי למיסר זקינה, מה שלדמנו כאן שמהפסוקים יש ללמוד ״בחריש ובקציר תשבות״ שאסור לחרוש, זה בענין שדה הנטועה אילנות זקנים ששלשים יום לפני ראש השנה אסור לחרוש, את זה לומדים מהפסוקים.

ועל זה שמהפסוקים למדנו שאסור לחרוש שדה שיש בו אילנות זקנים שלשים יום לפני ראש השנה הוסיפו שמאי והלל בתקנה שלהם וגזרו לאסור את החרישה מפסח ומעצרת.

שואלת שוב הגמרא, **וכיון דהלכתא למשרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסירה**, נאמר כדבריך שההלכה למשה מסיני באה להתיר לחרוש שדה של נטיעות צעירים שזה נקרא ילדה שמותר לחרוש עד ראש השנה, אבל ממילא אנו למדים שדווקא כאן ההלכה למשה מסיני באה להתיר, אבל זקינה אסור לחרוש, ואיך אתה אומר שהפסוקים באים לאסור זקינה.

אלא עונה הגמרא, **הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא**, זה גופא תלוי במחלוקת ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא, ר׳ עקיבא אמנם לומד מהפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ שזה בא לאסור חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, ולדבריו של ר׳ עקיבא זה לא מהלכה למשה מסיני אלא לומדים את האיסור מהפסוקים, ומה שהוצרכנו להלכה למשה מסיני זה רק אליבא דר׳ ישמעאל, ר׳ ישמעאל שלומד את הפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ שהוא מדבר על חריש וקציר בשבת עצמה ולא על תוספת של שביעית, אלא שזה בא להוציא את קציר העומר שהוא מצוה שאפשר לקצור והוא דוחה שבת, הרי שלדבריו אין לי פסוק מהיכן ללמוד את התוספת של שביעית, והוא לומד זאת מהלכה למשה מסיני שמההלכה למשה מסיני אסור לחרוש שדה ערב שביעית שלושים יום לפני ראש השנה של שנת השביעית, וזה היה מהלכה למשה מסיני, או מהפסוקים לדעת ר׳ עקיבא, ואילו שמאי והלל תיקנו לגזור ולאסור את החרישה בשנה השישית בשדה הלבן מפסח שמותר לחרוש רק עד הפסח ובשדה האילן רק עד העצרת, והם התנו בתקנה שלהם תנאי שכל הרוצה לבטל יבוא ויבטל, ולכן יכלו רבן גמליאל ובית דינו להמנות על שני פרקים הללו שהם התוספת שהוסיפו שמאי והלל בתקנתם ובטלו אותם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ורבי יוחנן אמר, רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו, ר׳ יוחנן סובר שרבן גמליאל ובית דינו ביטלו את האיסור של חרישה בשנה השישית, הם ביטלו את זה מן התורה, כלומר הם מצאו סמך מן התורה לבטל, ולכן הן ביטלו את ההלכה, ואיך הם למדו את זה מן התורה, **מאי טעמא, גמר שבת שבת משבת בראשית,** לומדים בגזירה שוה את המלה ״שבת״ שנאמרה בשנת השביעית ״שבת שבתון יהיה לארץ״ ואת המלה ״שבת״ שנאמרה בשבת בראשית (כלומר ביום השבת), ולמדו בגזירה שוה **מה להלן** כמו שביום השבת **היא אסורה** השבת עצמה אסורה במלאכה, **לפניה ולאחריה מותרין** לפני שבת ולאחרי שבת מותר לעשות מלאכה, **אף כאן** כמו כן לגבי שנת השביעית שנאמר בה ״שבת״, **היא אסורה** השנה השביעית עצמה אסורה במלאכה, אבל **לפניה ולאחריה** לפני שביעית ולאחר שביעית **מותרין.**

מתקיף לה רב אשי הקשה רב אשי קושיא חזקה על דברי ר׳ יוחנן, **מאן דאמר הלכתא** מי שסובר שזה מהלכה למשה מסיני שלפני ראש השנה של שנת השביעית אסור לחרוש, **וכי אתיא גזרה שוה עקרה הלכתא,** כלומר וכי משום גזירה שוה שהם לומדים מעצמם גזירה שוה ״שבת שבת״ משבת בראשית, יש בכחם לבטל הלכה למשה מסיני, הרי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו, ואם כן איך הם יכלו מעצמם לדון גזירה שוה ולבטל את האיסור לחרוש לפני ראש השנה של שביעית שהוא מהלכה למשה מסיני, **ומאן דאמר קרא** ומי שסובר שלומדים זאת מהפסוקים כמו שר׳ עקיבא לומד מ״בחריש ובקציר תשבות״, **וכי אתיא גזרה שוה עקרה קרא** וכי בגזירה שוה שהם דנים מעצמם יש בכחם לבטל את מה שלומדים מהפסוקים ״בחריש ובקציר תשבות״ שאסור לחרוש בשישית הנכנס לשביעית ואסור לחרוש גם בשנה השישית.

אלא אמר רב אשי, רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה, הם סוברים כדברי ר׳ ישמעאל כמו שתירצנו שר׳ ישמעאל שלומד את הפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ לענין קציר העומר ולא לענין שצריך להוסיף משנה השישית על השנה השביעית, וכל מה שאנחנו יודעים את האיסור של חרישה בשישית הנכנסת לשביעית לדעת ר׳ ישמעאל זה הרי מהלכה למשה מסיני, **וכי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיים דומיא דניסוך המים,** שהרי כך למדנו שעשר נטיעות ערבה וניסוך המים כל השלשה אלו נאמרו תמיד ביחד שהם מהלכה למשה מסיני, ולומדים שכמו שניסוך המים מדובר בזמן שבית המקדש קיים כך גם עשר נטיעות שזה הלכה למשה מסיני לאסור את החרישה של השדות בשנת השישית כתוספת לפני ראש השנה של שביעית שרק עשר נטיעות בהם מותר לחרוש עד ראש השנה, אבל אם זה שדה שנטועה בו אילנות זקנים אסור לחרוש, זה רק בזמן שבית המקדש קיים, כמו שניסוך המים נוהג רק בזמן שבית המקדש קיים, **אבל בזמן שאין בית המקדש קיים לא,** בזמן שאין בית המקדש קיים לא היתה על זה הלכה למשה מסיני שיהיה אסור לחרוש בשנה השישית, וזה גופא מה שרבן גמליאל ובית דינו התירו את החרישה של השדות בשנה השישית, הם התירו את זה בזמן שאין בית המקדש קיים, שעל זה מעולם לא היתה הלכה למשה מסיני לאסור את החרישה.

וכפי שתוס׳ מסבירים שרב אשי בא לומר כדברי ר׳ יוחנן שרבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו, אבל אין הטעם כמו שתירצנו שהם למדו גזירה שוה ״שבת שבת״ משבת בראשית, אלא הטעם הוא משום שרבן גמליאל ובית דינו סוברים כדברי ר׳ ישמעאל שסובר שהאיסור לחרוש בשנה השישית אינו אלא הלכה למשה מסיני, והם דייקו את מה שנאמר ההלכה למשה מסיני ביחד עשר נטיעות ערבה וניסוך המים ללמדך שכך ניתנו שלשה הלכות אלו בהלכה למשה מסיני, ולכן הם נסמכו האחת לשניה ללמד שכמו שניסוך המים שמנסכים בחג הסוכות מים על גבי המזבח זה הרי רק בזמן שבית המקדש קיים, כך גם ההלכה למשה מסיני של העשר נטיעות היא רק בזמן שבית המקדש קיים, ורבן גמליאל ובית דינו ביטלו את האיסור לחרוש בשישית בזמן שאין בית המקדש קיים.

אבל באמת בזמן שבית המקדש קיים יש את ההלכה למשה מסיני שהיא לא נתבטלה, שיהיה אסור לחרוש בשישית הנכנס לשביעית, ומה שהגמרא מדמה ללמוד מניסוך המים שכמו שניסוך המים הוא רק בזמן שבית המקדש קיים כך גם ההלכה למשה מסיני לאסור חרישה בשישית הנכנס לשביעית זה רק בזמן שבית המקדש קיים, אומר כבר הריטב״א שהגמרא גם יכלה ללמוד את זה מערבה, שהרי גם ערבה להקיף בה את המזבח גם כן נוהג רק בזמן שבית המקדש קיים, וגם היא נאמרה יחד עם ההלכה של עשר נטיעות, אלא שהגמרא נקטה האחד מהם.

אי נמי אומר הריטב״א, שהגמרא נקטה ניסוך המים שאינו נוהג בזמן הזה אפילו לא מדרבנן, לכן נקטה הגמרא ניסוך המים שזה מרווח יותר שאפילו מדרבנן אינו נוהג בזמן שאין בית המקדש קיים, ומזה לומדים שגם ההלכה למשה מסיני של עשר נטיעות הוא רק בזמן שבית המקדש היה קיים.

ולפי דברי ר׳ יוחנן בין לפי מה שהגמרא היתה סבורה שהוא לומד את זה שבת שבת משבת בראשית, ובין לפי דברי רב אשי שהוא לומד את זה משום שההלכה למשה מסיני לא היתה אלא בזמן שבית המקדש קיים והוא לומד ממה ששלושת ההלכות האלו ניתנו יחד ללמוד שגם עשר נטיעות זו הלכה שנאמרה רק בזמן שבית המקדש קיים, הרי שרבן גמליאל ובית דינו שנמנו וביטלום, הם ביטלו לא רק את האיסור לחרוש מפסח ומעצרת, שזה האיסור שתיקנו שמאי והלל, אלא גם את האיסור של שלשים יום לפני ראש השנה, לפי התירוץ של ר׳ יצחק בדף ג׳ ע״ב ושל רב נחמן בר יצחק, הרי לא היה בכח רבן גמליאל ובית דינו לבטל רק את התקנה של שמאי והלל, משום שתקנה שלהם שכך הם מלכתחלה התנו בהם שכל הרוצה לבטל יבוא ויבטל, את זה יכלו רבן גמליאל ובית דינו לבטל, משא״כ את האיסור לחרוש שלושים יום לפני ראש השנה של שנת השביעית שהוא מהלכה למשה מסיני לר׳ ישמעאל או מן הפסוקים לדברי ר׳ עקיבא, את זה רבן גמליאל ובית דינו אין בכחם לבטל, ואילו למסקנת הגמרא שר׳ יוחנן מסביר את דברי רבן גמליאל שהוא סובר כר׳ ישמעאל שזה הלכה למשה מסיני והיא נאמרה רק בזמן שבית המקדש קיים הרי גם את ההלכה של שלשים יום קודם ראש השנה אסור לחרוש גם את זה רבן גמליאל ובית דינו ביטלו כיון שאין בזה הלכה למשה מסיני לאסור את החרישה בזמן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שאין בית המקדש קיים, ביטלו אם כן את האיסור לחרוש בכלל, על אף שודאי יש חיוב ומצוה להוסיף מחול על הקודש, התוס׳ בד״ה מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרים, על דברי הגמרא שרצינו ללמוד בגזירה שוה שבת שבת משבת בראשית, שאלו תוס׳ איך אתה אומר בפשיטות שרק השבת עצמה אסורה בעשיית מלאכה, הרי יש מצוה וחיוב להוסיף בשבת מחול על הקודש בין בכניסת השבת ובין ביציאת השבת, אסור לעשות מלאכה קצת זמן לפני כניסת השבת וקצת זמן אחרי יציאת השבת, ועונים התוס׳, את המקצת הזה אין מחשיבים כיון שאין זה אלא כל שהוא, ובשיעור זה גם רבן גמליאל יהיה מודה שצריך להוסיף גם בשנת השביעית שזה מדין תוספת מחול על הקודש, כך אמרו תוס׳ לפי מה שרצינו ללמוד את זה בגזירה שוה ״שבת שבת״ משבת בראשית.

כל זה אבל רק לדברי ר׳ ישמעאל, שהוא דורש את הפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ שמדובר בכלל להוציא את קציר העומר שהוא מצוה, ומדובר בכלל לגבי מלאכה בשבת, וההלכה למשה מסיני היא זו שאסרה את החרישה של שישית הנכנסת לשביעית, ורבן גמליאל ובית דינו בטלום.

ואילו לר׳ עקיבא לומדים מהפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ ששלשים יום לפני ראש השנה אסור לחרוש בשנה השישית הנכנסת לשביעית, ואם כן מנין לו אליבא דר׳ עקיבא את ההלכה של עשר נטיעות שאם זה שדה הנטועה בעשר נטיעות שמפוזרות בקרקע שטח של בית סאה חמישים על חמישים, שמותר לחרוש את השדה הזאת עד ראש השנה.

ואין לומר שר׳ עקיבא לא סובר כך, שהרי זו משנה מפורשת במסכת שביעית פרק א׳ משנה ח׳, עד אימתי נקראו נטיעות, נחלקו בזה ר׳ אלעזר בן עזריה ור׳ יהושע ור׳ עקיבא, ר׳ עקיבא אומר נטיעה כשמה, והעיר שם רעק״א בתוס׳ רעק״א על המשניות ששם והביא את הקושיא מהטורי אבן בראש השנה דף ט׳ ע״א, שתמה ממה שלמדנו כאן בסוגיא ״הלכתא לר׳ ישמעאל קראי לר׳ עקיבא״, משמע שר׳ עקיבא אינו סובר את ההלכה למשה מסיני של עשר נטיעות, ואילו כאן במשנה ר׳ עקיבא גם הוא סובר שבעשר נטיעות דינם קל יותר לענין תוספת שביעית, ומנין לו לר׳ עקיבא כיון שהוא לא סובר את ההלכה למשה מסיני של עשר נטיעות.

ורעק״א מציין לדברי הכפות תמרים בחידושים לסוכה דף ל״ד על התוס׳ ד״ה ואחת למקדש, ושם הכפות תמרים מבאר על דברי הגמרא אצלנו שהגמרא אמרה שעשר נטיעות הם הלכה למשה מסיני רק לר׳ ישמעאל, ואילו לר׳ עקיבא הם פסוקים, שואל הכפות תמרים את הקושיא הזאת, לר׳ עקיבא הלומד לתוספת שביעית מהפסוק ״בחריש ובקציר״, וכי כתוב בתורה לאסור רק חרישה של אילנות זקנים, אלא שמכיון שהתוספת שביעית נרמזת בפסוק של ״בחריש ובקציר תשבות״ אם כן ההבדל שיש בין אילנות זקנים לנטיעות על אף שגם הוא נאמר למשה מסיני הוא נכלל בכלל פירוש התורה שהתורה ניתנה לנו בפירושה למשה מסיני, וזה לא נקרא הלכה למשה מסיני, משא״כ לר׳ ישמעאל שאין על זה רמז לאיסור של תוספת שביעית בפסוקים, הדין של עשר נטיעות נקרא הלכה למשה מסיני, כך שבדברי הכפות תמרים מיושב היטב שגם לדעת ר׳ עקיבא מותר לחרוש שדה של עשר נטיעות עד לראש השנה של שנת השביעית, אלא שזה לא נקרא הלכה למשה מסיני כיון שעצם האיסור לחרוש בשישית הנכנס לשביעית יש לו רמז בפסוק הרי דין זה לחלק בין עשר נטיעות צעירות שזה שדה ילדה לבין אילנות זקנים, הוא מהפירושים שניתנו למשה מסיני לפרש כך את התורה שבכתב, ואין זה נחשב בכלל הלכה למשה מסיני, כך ביאר שם הכפות תמרים.

למדנו במשנה, אבל לא ממי הגשמים וממי הקילון, המשנה ביארה שמותר להשקות בית השלחין בחול המועד ובשביעית בין ממעיין שיצא בתחילה בין ממעיין שלא יצא בתחילה, מכיון שיש הפסק אם הוא לא ישקה את השדה הזאת שהיא עומדת בהר וצריך להשקות אותה תמיד, לכן מותר להשקות אותה אפילו בחולו של מועד לפי שזה הפסד גדול אם הוא לא ישקה אותה, ואעפ״כ אסור להשקות את השדה הזאת לא ממי הגשמים ולא ממי הקילון.

וכאן בהגהות הב״ח הוא מביא את לשון הרמב״ם, קילון, כלומר בור עמוק, **וכן מי גשמים פירושו שמימי הגשמים מתקבצים בהם במקום שטוח ונעשה כמו אגם, ולאחר שהגשמים פוסקים נגמרים המים שבאים לאגמים וצריך להשקות מהם בדלי, והמשנה אוסרת להשקות לא ממי גשמים ולא ממי הקילון.**

ומעניין פירושו של הריטב״א במשנה, שהוא מפרש מדברי רש״י (הנמצא בפירושו של רש״י על הרי״ף) מי הקילון, חריץ עמוק ובו מים מכונסים, וזה כדברי הרמב״ם שזה בור עמוק, ויש טירחא למלא משם את המים, וקילון לכן כך שמם, כי הם מים הנשאבים בדלי, על שם שכתוב בפסוק אצל רבקה אמנו ״ותער כדה אל השוקת״ אומר על זה התרגום ״ונפצת קולתה״, הרי שהכד בו שאובים ודולים את המים מן הבור נקראים קולתא, וכל מים אלו שדולים אותם מן הבור נקראים מי קילון, ויש בזה טירחא גדולה, וזהו מה שהגמרא עכשיו שואלת.

שואלת הגמרא, **בשלמא מי קילון איכא טירחא יתירא, כמו שלמדנו שיש בזה טירחא יתירה לדלות את המים בדלי ולהשקות את השדה, לכן לא התירו לעשות זאת בחול המועד, אלא מי גשמים מאי טירחא איכא, מי הגשמים שזה מים של אגמים שנתקבצו ממי גשמים, איזה טירחא יש שם ולמה יהיה אסור לעשות את זה בחול המועד.**

עונה הגמרא, **אמר רבי אילעא אמר רבי יוחנן, גזירה מי גשמים אטו מי קילון, גזרו מדרבנן לאסור את השקאת השדה ממי הגשמים, שמא הוא יבוא גם להשקות את השדה ממי קילון,** כפי שהריטב״א הוסיף להסביר שאין זה נחשב גזירה לגזירה, אלא שגזירה זו שאסרו לטרוח טירחא יתירה בהשקאה ממי קילון היו צריכים בבת אחת גם לגזור ולאסור מי גשמים, שהרי אם לא יאסרו את המי גשמים לא תעמוד הגזירה שאסור להשקות ממי קילון, ולכן אסרו גם להשקות ממי גשמים.

רב אשי אמר, מי גשמים גופייהו לידי מי קילון אתו, המי גשמים עצמם סופם לבוא לידי מי קילון, כלומר מים אלו שאמנם עכשיו יש מספיק מים והוא לא צריך להתאמץ ולטרוח לדלות מעומק המקום כיון שיש גם מים עליונים למעלה, אבל לאחר שיגמרו המים שלמעלה ממילא ישארו המים שהם בעומק המקום שבו נתקבצו המים, ואז זה יהיה בעצמו כמו מי קילון שיש טירחא לדלות בדלי את המים האלו כדי להשקות את השדה, ולכן אסרו להשקות מהמים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האלו המקובצים כמו באגם שהם מי גשמים כיון שבסופו של דבר המים האלו עצמם יהפכו להיות מי קילון לאחר שיגמרו המים העליונים, הרי שגזרו סופן משום תחילתם, כלשון הריטב״א.

ומשמע מדברי רב אשי שדווקא במי גשמים שנתקבצו במקום עמוק ועל אף שהמים הם גם כן מלמעלה ואפשר לקחת אותם בלי טירחא אעפ״כ אסור להשקות מהן כיון שבסופו של דבר לאחר שיגמרו המים שהם מלמעלה יצטרך לטרוח לקחת את המים מהעומק שבו יש כבר טירחא לדלותו אותם על ידי דלי וכלי, אבל אם הגשמים האלו הם עצמם לא עתידים ליהפך להיות מי קילון, אז לדעת רב אשי אין לאסור את ההשקאה ממי גשמים אלו, כי לגזור גזירה שמא הוא ילך לטרוח ולהשקות את השדה ממקום אחר שבו יש מי קילון, זה לדעת רב אשי לא אסרו, בזה נחלקו ר׳ יוחנן ורב אשי, שלדעת ר׳ יוחנן אסרו להשקות במי גשמים אפילו אם הם עצמם לא יהפכו להיות מי קילון, כי גזרו שלא להשקות במי גשמים אטו שמא הוא יבוא להשקות ממקום שהוא בור עמוק שהם מי קילון שצריך לטרוח כדי להשקות, ואילו לדעת רב אשי רק במקום שהמי גשמים עצמם נהפכים להיות מי קילון, שם אסרו להשקות, ולא אסרו להשקות במי גשמים שהם עצמם לא יהפכו להיות מי קילון משום שמא הוא יבוא להשקות ממקום אחר שהוא מי קילון.

על זה אומרת הגמרא, **וקמיפלגי בדרבי זירא**, ר׳ אשי ור׳ יוחנן הם חולקים במחלוקת זאת בדברי ר׳ זירא, **דאמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל, נהרות המושכין מים מן האגמים**, כשיש אגמים של מים (והגמרא עכשיו הבינה שמי האגמים עשוים להפסק) **מותר** בנהרות המושכים את המים, כלומר בחריצי מים המושכים מים מן האגמים מותר **להשקות מהן בחולו של מועד, מר אית ליה דרבי זירא** רב אשי סובר את דינו של ר׳ זירא שעל אף שהאגמים האלה (כפי שהגמרא עכשיו למדה) עשויים להפסק, לא אסרו להשקות מהאגמים האלו בנהרות, כלומר בחריצים המושכים מים מן האגמים, ולא גזרו שמא אם לא יהיה כאן מים הוא יבוא להשקות מים מנהר אחר שבזה יש טירחא, וכך גם סובר רב אשי, שדווקא אם אותן מי גשמים עצמם עשויים ליהפך להיות מי קילון, שם אסרו להשקות ממי גשמים, אבל אם זה מי גשמים שהם לא נמצאים במקום עמוק, שהם עצמם לא יהפכו להיות מי קילון, לא אסרו להשקות מהמי גשמים שמא על ידי זה הוא יבוא להשקות ממקום שיש בו טירחא, כלומר ממי קילון, הוא סבור כדברי ר׳ זירא, **ומר לית ליה דרבי זירא**, ור׳ יוחנן שגוזר לא להשקות ממי גשמים אפילו במקום שהם עצמם לא עשויים ליהפך להיות מי קילון, אלא שאסרו להשקות ממי גשמים שמא הוא יבוא להשקות ממקום אחר שבו יש טירחא שזה מקום שעשוי בבור עמוק וצריך לדלות עם דלי, שזה מי קילון, הוא לא סובר כדברי ר׳ זירא, כי הרי אפיל בנהרות המושכים מים מן האגמים יהיה לדעת ר׳ יוחנן אסור להשקות מהן בחולו של מועד, שמא מי האגמים יפסקו והוא ילך לטרוח להביא להשקות מים מנהר אחר.

אומרת גמרא, **גופא** למדנו בגוף הענין, **אמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל, נהרות המושכין מים מן האגמים, מותר להשקות מהן בחולו של מועד.**

איתיביה רבי ירמיה לרבי זירא הקשה ר׳ ירמיה לר׳ זירא ממה שלמדנו במשנה **אבל לא ממי גשמים ולא ממי קילון**, כי גזרו לא להשקות ממי גשמים שמא יפסקו ואז הוא יטרח להוציא מן המים העמוקים יותר, אם כן גם כאן למה לא נחשוש שמא יפסקו מי האגמים והוא יצטרך לטרוח ולהשקות מנהר אחר.

אמר ליה ענה לו ר׳ זירא, **ירמיה ברי** ירמיה בני (**והוא לשון חביבות**), **הני אגמים דכבל, כמיא דלא פסקי דמו**, אגמים אלו שבבבל הם כמו מים שאינם עשויים להפסק ואין לחשוש שמא יפסקו המים והוא יצטרך לטרוח ולהביא מים מנהר אחר שאז הוא יצטרך להשקות על ידי טירחא, משא״כ מי גשמים אסרו להשקות שמא הם יפסקו והוא יצטרך לטרוח להוציא מן העמוק.

ויש מחלוקת בראשונים בפירוש תירוץ גמרא שהאגמים של בבל הם כמים שאינם פוסקים, לדעת הנמוקי יוסף הרי ״והוא דלא פסקי״ הכוונה שיש בהם שפע של מים, והיינו שהמים הנמצאים בנהרות כלומר בחריצים הנמשכים מן האגמים יש בהם מספיק מים והם אינם עומדים להפסק ולא יצטרכו לקילון, אע״פ שהנהר בעצמו אמרו ועשוי להפסק מן האגם, וכך ביאר הנמוקי יוסף, וזה כדברי ר׳ אילעאי שלא אוסר משום גזירה, וכך המשמעות של לשון הריטב״א שאפילו אם נפסקו הנהרות מהאגמים כיון שבנהרות עצמם יש מפסיק מים שלא יבואו לידי קילון מותר להשקות מהם, אבל המגיד משנה בתחילת פרק ח׳ מהלכות יו״ט סובר לפרש ״והוא דלא פסקי״ פירושו שאין אותו נהר פוסק מן האגם, אלא עדיין נמשך ממנו, לפי שאם הנהר פוסק מן האגם יש לחשוש שמא הוא יבוא למלא את הכד לדלות המים ואז יהיה אסור להשקות את השדות, כך פירש המגיד משנה, וכפי שביאר שם הכסף משנה שמשמע שאם הוא פוסק אע״פ שיש בנהר הזה שפע של מים רבים שבמועד עצמו הוא לא יכול לבוא לידי כך שיצטרכו לדלות בדלי, אעפ״כ אסור, וכפי שנתבאר הענין בבית יוסף באו״ח סימן תקל״ז, ושם בדברי המגן אברהם בס״ק ד׳ ובשער הציון אות ט׳, ולא נאריך כאן.

אלא שבקצרה יש מחלוקת הראשונים, האם כשנהר היינו החריץ נפסק מן האגם ממנו נמשכו המים, ובנהר עצמו יש שפע גדול של מים, האם עדיין מותר להשקות את השדה, כך דעת הנמוקי יוסף, ואילו דעת המגיד משנה שאם הנהר נפסק מן האגם אפילו שבנהר עצמו יש שפע של מים אסור להשקות ממנו, ולא התירו אלא במקום שהנהר לא נפסק מן האגם אלא עדיין נמשך ממנו.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, הפסיקות והבריכות** (מפרש רש״י שהם ענין אחד) **שנתמלאו מים מערב יום טוב, אסור להשקות מהן מהבריכות האלו ומהמים שנתמלאו מערב יו״ט בחולו של מועד, ואם היתה אמת המים עוברת ביניהן מותר**, אם אמת המים דהיינו כמו חריץ של מים שהוא בדרך כלל אסור רוחב אמה וגובה אמה ולכן הוא נקרא אמת המים, אם הוא עובר בין הבריכות הללו, אז מותר להשקות מהמי גשמים, שהרי אם מהגשמים יפסקו ולא יהיה לו מהמי גשמים להשקות הוא סומך על כך שהוא יוכל להשקות מאמת המים והוא לא יצטרך לטרוח ולהביא מים ממקום אחר.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמר רב פפא, והוא שרובה של אותה שדה שותה מאותה אמת המים, שיכול הוא מהמים שיש באמת המים להשקות בבת אחת את רוב השדה, ולכן יכול הוא גם להשקות מהפסיקות ובריכות ואין לחשוש שאם יפסקו המים מהמי גשמים הוא יטרח להביא מים ממקום אחר, שהרי יכול הוא להשקות מאמת המים העוברת ביניהם את רוב השדה בבת אחת, אבל אם הוא לא יכול להשקות את רוב השדה בבת אחת הוא לא יכול להשקות גם מהפסיקות ובריכות כי חוששים שמא יפסקו המים ואז הוא ילך לטרוח להביא מים ממקום אחר.

רב אשי אמר, אף על פי שאין רובה של אותה שדה שותה, אע״פ שהוא לא יכול מאותה אמת המים להשקות את רוב השדה בפעם אחת, אעפ״כ מותר לו להשקות מהפסיקות ובריכות שנתמלאו מים מערב יו״ט, **כיון דקא משכא ואתיא** כיון שאמת המים מושכת מים ובאה לתוך השדה, **מימר אמר חושב אדם זה לעצמו, אי לא שתיא לחד יומא, תשתי לתרי ותלתא יומי**, אם אמנם אין השדה יכולה לשתות מים ביום אחד ולהשקות את רוב השדה מאותה אמת המים, הרי במשך יומים הוא שלשה שהמים ימשכו מאמת המים הוא יוכל להשקות את כל השדה, והוא לא טורח להביא מים ממקום אחר מאמת המים אחרת.

ובפירוש אמת המים עוברת ביניהם נחלקו הראשונים, הריטב״א סובר שאמת המים עוברת ביניהם לאו דווקא, אלא גם כשזה רק עובר בסמוך זה גם נקרא ביניהם, ואילו הנמוקי יוסף בשם הראב״ד סובר שדווקא כשאמת המים עוברת בתוך הבריכה, כמו לשון הברייתא ״עוברת ביניהן״, אז אנחנו אומרים מימר אמר שאם השדה לא תהיה מושקת במים אחד היא תהיה מושקת בשנים או בשלשה ימים, אבל אם אמת המים אינה נכנסת לתוך הבריכות, אז אע״פ שאמת המים נכנסת לתוך השדה יש לחשוש שמא הוא יבוא לטרוח ולהביא מים ממקום אחר.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, בריכה שנוטפת מים, משדה בית השלחין זו מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין אחרת**, מסביר רש״י, **בית השלחין שהיה גבוה**, (וכפי שרש״י כבר פירש במשנה שבית השלחין זו שדה הנמצאת בראש ההר וצריך להשקות אותה תמיד), **ואם שדה אחת של בית השלחין נמצאת במקום גבוה, וליד אותו בית השלחין יש מעיין שנובע מצד השדה, ובצד אחד היה עוד שדה בית השלחין נמוך יותר, ובין שני אלו הבית השלחין היתה בריכה לצד הבית השלחין הנמוך יותר בריכה קטנה, וכשמשקים את השדה הגבוה את הבית השלחין הגבוה מן המעיין, נוטף טיפין של מים מן הבית השלחין הגבוה לתוך הבריכה הנמוכה, והבריכה מתמלאת מים, מותר להשקות את שדה בית השלחין הנמוך מאותה בריכה של מים, ואע״פ שהבריכה עשויה שהמים יפסקו ממנה, אבל הואיל ומטפטף בו מבית השלחין הגבוה מים שבאים אליו מחמת המעיין מותר גם להשקות את השדה בית השלחין האחרת מהבריכה שמתמלאת מים מטפטוף המים של המעיין המטפטף את המים אל תוך השדה הגבוה.**

שואלת על זה הגמרא, **והא עבידא דפסקא**, הרי בריכה זאת עשויה שהמים יפסקו ממנה, ואז הוא יטרח להביא מים ממקום אחר, ואיך התרת להשקות מהבריכה את שדה בית השלחין הנמוך בחול המועד.

עונה הגמרא, **אמר רבי ירמיה, ועדיין היא מטפטפת**, מדובר כל זמן שהמים מטפטפים משדה בית השלחין הגבוה לתוך הבריכה הנמוכה, **שודאי לא פסקה, כך מסביר רש״י.**

והריטב״א שואל, שעדיין ודאי קשה, שאפילו אם לא נתיר בעוד שמטפטף מן השדה העליונה על בריכה זאת, אבל ודאי יש לשאול סוף סוף כשיפסק הטפטוף הרי יפסקו המים שבבריכה ושוב הוא ילך לטרוח להביא מים ממקום אחר, ועיקר הענין בסוגיא מבואר בדברי התוס׳ בד״ה בשלמא, תוס׳ מפרשים כלל, שכל שדה שהתחילו להשקות אותה חייבים להמשיך בהשקאת השדה, ואם הוא לא ימשיך בהשקאת השדה הרי השדה שלו תסבול מהפסד מרובה, ולכן יש תמיד לחשוש שאם המים שבהם הוא התחיל להשקות את השדה יפסקו הוא בהכרח יביא מים ממקום אחר, אם כן מה הועלנו בתירוץ של ״ועדיין היא מטפטפת״, אבל השאלה היא הרי שזה אמור להפסק הטפטוף הזה ואז הוא יצטרך לטרוח ולהביא מים ממקום אחר.

אומר הריטב״א, שאין הכי נמי על זה בא אביי לתרץ כמו שהגמרא אומרת.

אמר אביי, והוא שלא פסק מעיין ראשון, שמדובר שהמעיין הראשון המטפטף אל השדה של בית השלחין שהוא במקום גבוה ומשם מטפטפין המים לבריכה אז מותר להשקות מהבריכה את שדה בית השלחין הנמוך, אבל אם המעיין נפסק אע״פ שעדיין המים מטפטפין מבית השלחין הגבוה לתוך הבריכה, כבר אי אפשר לאסור להשקות מהבריכה לתוך בית השלחין הנמוך, שמא המים שבבריכה יפסקו, והרי אין להם כבר מים מהיכן להתמלאות כי המעיין פסק, ויש לחשוש שמא המים יפסקו והוא ילך לטרוח ולהביא מים ממעיין אחר.

והריטב״א מוסיף כאן להסביר, שעל ידי שלא פסק המעיין הראשון נחשב הטפטוף מן השדה בית השלחין הגבוה לתוך הבריכה ומהבריכה לשדה הנמוכה יותר כאילו כל השדות גם התחתונה משקים אותה מן המעיין עצמו, ובמעיין לא גזרו שמא יפסק המעיין.

אומרת הגמרא, **תניא** למדנו בברייתא, **רבי שמעון בן מנסיא אומר, שתי ערוגות זו למעלה מזו, לא ידלה מן התחתונה וישקה את העליונה**, אם יש מים בערוגה התחתונה אסור לו לדלות את המים מן הערוגה התחתונה ולהשקות בהם את הערוגה העליונה, כי יש בזה משום טירחא יתירה, **יותר על כן אמר רבי אלעזר בר שמעון, אפילו ערוגה אחת** שזה אותה ערוגה, **חציה נמוך וחציה גבוה, לא ידלה ממקום נמוך הוא לא ידלה מים בדלי מהחלק הנמוך וישקה למקום גבוה** כי יש בזה טירחא יתירה ואסור לעשות זאת בחול המועד.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **מדלין לירקות כדי לאוכלן**, והבינה הגמרא שהמשמעות של ״מדלין״ זה שהוא דולה מים ומשקה לירקות כדי לאכול אותם בחול המועד, **ואם בשביל לייפותן** ואם בשביל שהירקות יגדלו יותר יפה, בזה **אסור**, שהרי זה רק הרווחה, להרויח, ואת זה לא התירו להשקות בחול המועד.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מספרת הגמרא, **רבינא ורבה תוספאה, הוו קא אזלי באורחא**, שניהם היו הולכים בדרך, **חזו לההוא גברא דהוה דלי דוולא בחולא דמועדא** והם ראו אדם שהיה דולה דליות של מים להשקות בהם את הירקות, וחכמים הרי לא התירו להשקות את השדה רק לבית השלחין בלבד, **אמר ליה רבה תוספאה לרבינא, ליתי מר לשמתיה** בוא ננדה אותו, כיון שהוא עובר על האיסור שאסרו חכמים להשקות בחול המועד, **אמר ליה** רבינא, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **מדלין לירקות כדי לאוכלן** שמותר לדלות מים ולהשקות את הירקות כדי לאכול אותם, ואיך אתה אומר שזה שמדלה מים להשקות את הירקות עובר על איסור וצריך לנדות אותו.

אמר ליה ענה לו רבה תוספאה, **מי סברת מאי מדלין מדלין מיא** וכי אתה חושב לפרש שדברי הברייתא מדלין לירקות הכוונה שדולים מים, אין זה כך, אלא **מאי**

- דף ד׳ ע״ב

מדלין, שלופי, כשהירקות גדלים ברציפות יותר מדאי צפופים אחד לשני הוא נוטל אחד מבינתים, ועל ידי זה הירקות הנשארים גדלים יותר יפה, וזה מה שאמרנו שמותר לדלות כלומר לתלוש בחול המועד ירק בין הירקות הצפופין כדי לאכול את הירק שהוא תולש, זה מותר, אבל כדי ליפות את אלו שנשארים שיגדלו יותר יפה זה אסור בחול המועד, וכך למדנו שמדלין פירושו לדלות לשלוף, **כדתנן** כפי שלמדנו משנה במסכת פאה, **המידל בגפנים**, אדם שבא לדלל את הכרם שלו כשהגפנים גדלים ביחד יותר מדאי בצפיפות, הוא תולש ועוקר מהגפנים, היינו שהוא מדלל אותם, כדי שהם יגדלו יפה יותר, **כשם שהוא מידל בשלו** כמו שמותר לו לדלל את הגפנים השייכים לו, **כך הוא מידל בשל עניים, דברי רבי יהודה**, ואיפה יש בגפנים אלו של עניים, אומר רש״י או שמדובר בפאה, שהוא השאיר בקצה השדה פאה לעניים, וגפנים אלו מותר לו גם לדלל אותם, על אף שזו פאה השייכת לעניים, אי נמי בגפנים שהענבים הגדלות בהם שייכות לעניים כי הם עוללות, עוללות פירושו כל שאין לה לא כתף ולא נטף, כלומר השרביט האמצעי של האשכול מחוברים בו אשכולות קטנות של ענבים, וכשהם שוכבים זה על זה כמשא שעל כתיפו של האדם זה נקרא כתף, וכשהם מפוזרים השרביט אחד לכאן ואחד לכאן פירושו שאין כאן כתף, ואין כאן נטף, כי הרגיל באשכול של ענבים שהגרגירים של ענבים מחוברים בסוף השרביט שם תלוים הרבה ענבים, ולכן זה נקרא נטף כי יש ענבים שנוטפות ללמטה, ואותו אשכול ענבים שאין לו לא כתף ולא נטף הוא נקרא עולל, זה מלשון עולל, שהוא ילד קטן, כמו ילד קטן לפני איש מבוגר, והם גם כן מתנות עניים, הגפנים האלו שהם מתנות עניים כי הם עוללות גם בהם מותר לו לדלל, כך סובר ר׳ יהודה, **רבי מאיר אומר בשלו רשאי, ואינו רשאי בשל עניים**, דווקא בגפנים שלו מותר לו ואילו בשל עניים אסור, עכ״פ הרי למדנו ממשנה זאת שהמידל פירושו תולש ושולף גפן מבין הגפנים הצפופות, וכך מדלין ירקות הכוונה שולף ירק מן הירקות הצפופין, ואם הוא שולט את הירק כדי לאכול אותו מותר, אבל אם לייפותן כדי שהירקות הנשארים יגדלו יותר יפה אסור בחול המועד.

אמר ליה שאל אותו שוב רבינא, **והתניא, מדלין מים לירקות כדי לאוכלן**, והרי למדנו ברייתא מפורש שמדובר באמת לדלות מים, וכפי שתוס׳ מסבירים שאם דולים את המים ממקום עמוק זה נקרא דילוי, ואע״פ שיש בזה טירחא יתירה לדלות מים בדלי ובכלים ממקום עמוק, אבל בשביל לאכול התירו, ורק ליפות אסור אפילו אם אין טירחא.

אמר ליה ענה לו רבה תוספאה, **אי תניא** אם למדנו מפורש **בברייתא** שמדלים מים לירקות כדי לאוכלן, **תניא** הרי שלמדנו, ומותר לדלות מים להשקות את הירקות כדי לאכול אותם, ושוב אי אפשר לנדות את אותו אדם שמדלה מים כיון שהתירו לדלות מים להשקות את הירקות כדי לאוכלן.

וכך אמנם נפסק להלכה בהלכות חול המועד סימן תקל״ז סעיף ד׳, ירקות שהוא רוצה לאכול אותם במועד יכול הוא לדלות מים להשקות אותם כדי שיגדלו ויהיו ראויים למועד, זה הכוונה לאוכלן, שהוא משקה את הירקות שיספיקו לגדול שהוא יוכל לאכול אותם בתוך המועד עצמו, שעל אף שיש בדליית המים והשקאה משום טירחא והרי למדנו שאסור אפילו לדלות מים מהעוגה התחתונה כדי להשקות את העוגה העליונה, ואפילו בתוך העוגה עצמה ממקום נמוך למקום גבוה, אבל כאן שהוא צריך את זה לצורך שהוא יוכל לאכול את הירקות במועד על ידי שהוא משקה אותם והם יגדלו ויהיו ראויים למועד עצמו, מותר להשקות אותם.

וכפי שהריטב״א הוסיף והביא את זה המשנה ברורה, אפילו אם הוא עצמו אינו רוצה לאכול אותם, אלא כדי שיוכלו לגדול ועל ידי זה הוא ימכור אותם, גם זה מותר כיון שהם יהיו ראויים לאכלה במועד, כי כל דבר שהוא לצורך אוכל נפש התירו אפילו טירחא יתירה, והמשנה ברורה מביא שהפרי מגדים כתב שיש לומר שדווקא לצורך המועד התירו באוכל נפש אבל מכשירי אוכל נפש טירחא יתירה אסור, אלא שהוא מביא מהחידושי הרמב״ן שזה בליקוטי הרמב״ן על מועד קטן, שמפורש בדבריו שמכשירי אוכל נפש גם הם דינם כאוכל נפש, ומותר בחול המועד לטרוח טירחא יתירה אפילו בשביל מכשירי אוכל נפש אם הוא צריך את זה לצורך המועד עצמו, אבל אם הוא לא רוצה לאכול אותם במועד, והוא עושה כדי להשביח אותם שעל ידי שהוא משקה אותם במים הם יגדלו יותר טוב, ולא בשביל שהוא יוכל לאכול אותם בחול המועד עצמו, מכיון שהוא לא צריך את זה לצורך המועד אסור.

עוד למדנו במשנה, ואין עושין עוגיות לגפנים, מפרש רש״י עוגיות פירושו עיגול שעושים מסביב לגפן, וזה מלשון עג עוגה ועמד בתוכה כמפורש בתענית דף י״ט לגבי חוני המעגל, ועוגיות אלו, כלומר את החפירות העגולות מסביב לגפן לא עושים בחול המועד, וכפי שהגמרא מסבירה.

שואלת הגמרא, **מאי עוגיות**.

עונה הגמרא, **אמר רב יהודה, בנכי**, שעושים בורות מתחת לגפנים ומתחת לזיתים, ובבורות אלו הוא מכניס ונותן מים.

אומרת הגמרא, **תניא נמי הכי** כך גם למדנו בברייתא, **אלו הן עוגיות, בדידין** גומות כלומר בורות קטנים **שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים**, אלו הם העוגיות שאסור לעשות אותם בחול המועד.

שואלת הגמרא, **איני, והא רב יהודה שרא לבני בר ציתאי למעבד בנכי לכרמיהון**, הרי רב יהודה התיר לבני המקום הנקרא ציתאי לעשות בינכי, כלומר לעשות את העוגיות לגפנים, ואיך מותר, הרי במשנה למדנו שאין עושים עוגיות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בחול המועד.

מתרץ הגמרא, לא קשיא, הא בחדתי הא בעתיקי, לעשות חדשים באופן שמעולם לא היו שם עוגיות זה אסור לעשות בחולו של מועד, כי לעשות אותם עכשיו חדשים יש טירחא יתירה, אבל עתיקי, שכבר היו לו שם עוגיות אלא שהם נסתמו מותר לחזור ולחפור אותם בחול המועד, וזה מה שרב יהודה התיר להם.

וכפי שנפסק להלכה בדברי המחבר בסימן תקל״ז סעיף ה׳, אין עושים החריצים שבעיקרי הגפנים כדי שיתמלאו מים, ואם הם היו עשויות ונתקלקלו הרי זה מתקנן במועד, ומוסיף הרמ״א מדברי המגיד משנה, אבל אסור להעמיק אותם יותר מבראשונה, והוא הדין שאסור גם להרחיב אותם.

ומביא המשנה ברורה מדברי הפוסקים, שמה שלמדנו שאם הם עתיקי, שכבר היה כאן עוגיות ונתקלקלו, שמותר לחפור אותם מחדש, זה דווקא אם עדיין ניכר החריץ מעט, אפילו שהחריץ שנשאר שלא נסתם הוא פחות מטפח, אבל אם זה נסתם לגמרי יהיה אסור לעשות בחול המועד כי אז זה כמי שעושה חריצים ועוגיות חדשים.

עוד למדנו במשנה, רבי אלעזר בן עזריה אומר, אין עושין את האמה אסור לעשות אמת המים לא בחול המועד וגם אסור לעשות בשנת השביעית.

שואלת הגמרא, **בשלמא מועד משום דקא טרח**, חול המועד אסור משום שזו טירחא לעשות אמה שזה אמת המים, ואסור לטרוח בחול המועד, **אלא שביעית מאי טעמא** למה אסור לעשות אמת המים בשביעית.

עונה הגמרא, **פליגו בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל** נחלקו שני אמוראים אלו בטעם הדבר למה אסרו לעשות אמת המים בשביעית, **חד אמר מפני שנראה כעודר**, כשהוא חופר את המקום לעשות בו את אמת המים הרי הוא נראה כעודר לצורך שביעית, שהרי החופר בקרקע הוא כעודר, **וחד אמר מפני שמכשיר אגפיה לזריעה**, כשהוא חופר את האמה הרי הוא חופר בקרקע לעומק אמה ששם המים יעברו, והוא את העפר שהוא מוציא מהחפירה הוא מניח על שפת האמה, נמצא שהוא מתקן את האגפים, כלומר את שפת החפירה שיהיה ראוי לזריעה, שהרי בזה שהוא חופר את העומק של הקרקע ומוציא משם את העפר ושם אותו בצדדים הרי זה עפר מרוכך ורך יותר שאפשר לזרוע אותו, הרי שהוא מכשיר את האגפים לזריעה.

שואלת הגמרא, **מאי בינייהו** מה היא הנפקא מינה לדינא בין שני הטעמים.

עונה הגמרא, **איכא בינייהו דקא אתו מיא בתריה**, יהיה נפקא מינה בין שני הטעמים באופן ששהוא חופר את האמה מיד נמשכים המים במקום, בחפירה, **מאן דאמר מפני שמכשיר אגפיה לזריעה, איכא**, שגם כאן יהיה אסור להמשיך לחפור את אמת המים, שאע״פ שהמים נמשכים מיד באותה חפירה שהוא חופר, אבל מכיון שהוא מוציא מהחפירה את העפר והקרקע המרוככים ומניח אותה על האגפים של האמה הרי הוא מכשיר את האגפים לזריעה וזה יהיה אסור, **ומאן דאמר מפני שנראה כעודר, ליכא**, שהרי כאן כיון שהמים מיד באים בחפירה שהוא חופר, ואילו מי שעודר לא נמשכים שם מים, אם כן אין החפירה הזאת של אמת המים דומה לעודר, ועל כן יהיה מותר בשביעית.

שואלת הגמרא, **ולמאן דאמר מפני שנראה כעודר, ליחוש מפני שמכשיר אגפיה לזריעה**, איך אתה אומר שבאופן הזה למאן דאמר הסובר שהאיסור הוא מפני שנראה כעודר יהיה מותר, למה הוא לא יסבור את הטעם שאסור לחפור את אמת המים בשביעית מפני שהוא מכשיר את האגפים לזריעה, ואם כן גם כשבאים מיד לחפירה וזה לא נראה כעודר עדיין שהוא יסבור שאסור, מטעם זה שמכשיר את האגפים לזריעה.

אלא עונה הגמרא, **איכא בינייהו דקא שקיל מיניה ושדי לבראי**, כשהוא מוציא את העפר מהחפירה הוא לא מניח את העפר על אגפי המים, על אגפי האמה שיוכלו לזרוע בהם, אלא הוא משליך את זה החוצה למקום מרוחק מאגפי האמה, כך שהוא לא מכשיר את האגפים לזריעה, ובאופן זה למאן דאמר שאסור לעשות את אמת המים מפני שהוא נראה כעודר יהיה אסור אפילו שמשליך את העפר למרחק, ואילו למאן דאמר שהטעם הוא מפני שהוא מכשיר את האגפים לזריעה, כאן שהוא משליך אותם למרחקים הרי הוא לא מכשיר לזריעה, וכפי שהגמרא מפרשת, **למאן דאמר מפני שמכשיר אגפיה לזריעה, ליכא** כאן אין לחשוש, **למאן דאמר מפני שנראה כעודר, איכא** וגם כאן יהיה אסור.

ושוב חוזרת הגמרא ושואלת, **ולמאן דאמר מפני שמכשיר אגפיה לזריעה, ליחוש מפני שנראה כעודר**, אמנם כאן אין לחשוש על זה שהוא מכשיר את האגפים לזריעה כי הוא משליך את העפר למרחק, אבל למה שהוא לא יחשוש מפני שהוא נראה כעודר כי הרי החפירה נראה כמי שעודר לצורך שביעית, כיון שהוא חופר ועדיין המים אינם נמשכים אחריו.

עונה הגמרא, **עודר נמי, כי קא שקיל בדוכתיה מנח ליה**, גם מי שעודר כשהוא לוקח את העפר מהחפירה שהוא חופר הוא מניח את העפר במקום ואין הוא משליך את העפר למרחק, כי הרי העודר רק מרכך את הקרקע, ואילו כאן כשהוא מוציא את העפר ומשליך אותו למרחק אין זה דומה לעודר, ולכן באופן זה יהיה מותר לחפור את אמת המים כי אין לחשוש שהוא נראה כעודר לצורך שביעית, כי המלאכה שהוא עושה בחפירת אמת המים בכלל לא דומה למי שעודר, וגם אין לחשוש מפני שהוא מכשיר את האגפים לזריעה כיון שהוא משליך את העפר למרחוק ולא מניח את העפר על שפת אגף אמת המים, וזה טעמו של ר׳ אלעזר בן עזריה שסובר שאין עושים את האמה בשביעית, אבל רבנן הרי חולקים וסבורים שכן מותר לעשות את אמת המים.

ומסבירים התוס׳, שטעמו של ר׳ אלעזר בן עזריה שמפני שמכשיר אגפיה לזריעה זה נראה חרישה ממש, שסבורים הרואים איך שהוא חופר והוא מניח את העפר על שפת החפירה שלכך הוא מתכוון, אי נמי אומרים תוס׳ שלדעת ר׳ אלעזר בן עזריה זה נחשב עבודת הקרקע ממש, ואע״פ שהוא לא מתכוון לכך, כי הוא הרי רק רוצה לחפור את אמת המים, אעפ״כ זו מלאכה, שהרי על אף שר׳ שמעון סובר בכל התורה דבר שאין מתכוון מותר הרי למדנו בהרבה מקומות כפי שמצויין גם לשבת דף ע״ה שמודה ר׳ שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, כלומר אדם העושה דבר אפילו אם הוא לא מתכוון לתוצאת הדבר כיון שבהכרח שמפעולה הזאת שהוא עושה תהיה התוצאה זה נחשב כאילו הוא מתכוון לדבר והוא אסור,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וגם כאן כשהוא מניח את העפר על האגף ושפת החפירה שהוא חופר בהכרח שהוא מכשיר את האגפים לזריעה ויש בכך משום מלאכת חורש, וגם חרישת הקרקע זו מלאכה להכשיר את הקרקע לזריעה, ורבנן שמתירים לעשות את זה, הם סוברים שמכיון שהוא עושה את זה על ידי שינוי אין על זה שם מלאכה, ואין על זה שם חרישה, ולכן מותר בשביעית.

וממשיכה הגמרא ואומרת, **אמימר מתני לה מפני שנראה כעודר** אמימר לומד בדברי ר׳ אלעזר בן עזריה האוסר לעשות את האמה בשביעית שהטעם הוא מפני שהוא נראה כעודר, **וקשיא ליה דרבי אלעזר בן עזריה אדרבי אלעזר בן עזריה** ומשום כך היה קשה לו מדברי ר׳ אלעזר בן עזריה במשנה אצלנו שאוסר לעשות אמה בשביעית, על דבריו של ר׳ אלעזר בן עזריה במשנה במסכת שביעית, וכך הוא היה שואל, **ומי אמר רבי אלעזר בן עזריה כל שנראה כעודר אסור, ורמינהי** והרי למדנו משנה במסכת שביעית, **עושה אדם את זבלו אוצר**, התנא קמא סובר שמותר לו לאדם לאסוף את כל הזבל שיש לו מהבהמות בשנת השביעית בשדה, ואין אנו אומרים שזה נראה כמי שמזבל את השדה בשביעית שזו עבודה שאסור לעשות אותה בשביעית, ואין חוששים לזה, **רבי מאיר אוסר עד שיעמיק שלשה טפחים או עד שיגביה שלשה טפחים**, ר׳ מאיר אוסר לאסוף את הזבל במקום אחד בשדה, אלא אם כן הוא עושה בור בעומק של שלשה טפחים ולשם הוא מכניס את הזבל, ואז מוכחא מילתא, יש בזה הוכחה שאין הוא עושה את זה כדי לזבל את השדה שלו בשביעית, או להיפך שהוא מגביה תל של גובה שלשה טפחים ועליו הוא שם את הזבל, **היה לו דבר מועט מוסיף עליו והולך** ואם באותה שדה עוד מלפני שביעית היה זבל, ומותר לו להוסיף זבל והולך ומוסיף בשביעית ולא צריך אז להעמיק במקום עמוק יותר כיון שזה המקום שבו כבר מלפני שביעית מונח זבל, **רבי אלעזר בן עזריה אוסר עד שיעמיק שלשה או עד שיגביה שלשה, או עד שיתן על הסלע**, ר׳ אלעזר אוסר שאפילו אם כן היה שם מעט זבל מקודם שביעית הוא אוסר להוסיף עליו בשביעית, עד שהוא יעמיק בור של עומק שלשה טפחים שם הוא יכנוס ויאסוף את הזבל, או שהוא יתן את הזבל על הסלע שבשדה שבזה הוא לא נראה כמזבל, שהרי הסלע הוא לא ראוי לזריעה.

ואם כן הקושיא שלו היתה, איך ר׳ אלעזר בן עזריה מתיר לחפור ולהעמיק בשביעית לעומק של שלשה טפחים והוא לא חושש שהוא נראה כעודר, הרי עכשיו כשהוא חופר את הבור הזה לעומק שלשה טפחים כדי שהוא יוכל להכניס לשם את הזבל הרי הוא נראה כעודר, ולמדנו שר׳ אלעזר בן עזריה אוסר לעשות אמת המים כיון שהוא נראה כעודר.

עונה הגמרא, **רבי זירא ורבי אבא בר ממל** שניהם תירצו את הקושיא, **חד אמר כגון שהעמיק**, שדברי ר׳ אלעזר בן עזריה שאומר שמותר לכנוס ולאסוף את הזבל בשביעית רק ממקום עמוק שלשה טפחים, לא מדובר שעכשיו הוא יעמיק בשביעית עצמה, כי בשביעית עצמה באמת אסור לו לחפור כי הוא נראה כעודר, אלא שאם היה לו שם בור בעומק שלשה טפחים עוד קודם שביעית מותר לו לשם לאסוף את הזבל, **וחד אמר זיבלו מוכיח עליו**, כלומר אע״פ שהוא מעמיק בשביעית לחפור בו בעומק של שלשה טפחים, מותר, ולא חוששים שהוא נראה כעודר, שהרי הזבל שהוא מניח לשם מוכיח עליו שאת החפירה שהוא חפר לעומק שלשה טפחים הוא לא עושה זאת משום עודר אלא משום שהוא רוצה להכניס לשם את הזבל, ולכן מותר לו ואין בזה משום חשש של נראה כעודר, אבל כשהוא עושה את אמת המים אסור לו בשביעית, כי בזה כשהוא וחופר הוא נראה כעודר לפי הטעם הזה שמשום כך ר׳ אלעזר בן עזריה אוסר לעשות אמת המים בשביעית.

עוד למדנו במשנה, אין עושין את האמה בתחילה במועד, כלומר לעשות אמת המים חדשה אסור בחול המועד, אבל **ומתקנין את המקולקלת במועד**, אם היתה כבר אמת המים אלא שנתקלקלה מותר לתקן אותה גם בחול המועד.

שואלת הגמרא, **מאי מקולקלת**, כלומר עד לאיזה שיעור תחשב האמה שהיא עדיין נחשבת רק למקולקלת ומותר לעשות אותה בחול המועד.

עונה הגמרא, **אמר רבי אבא, שאם היתה עמוקה טפח, מעמידה על ששה טפחים**, אם לכתחילה היה שם אמת המים בעומק של ששה טפחים אלא שהיא נסתמה בעפר ובאבנים עד שלא נשאר עומק רק של טפח אחד, מותר בחול המועד לחזור ולחפור ולחטט להוציא משם את מה שנסתם כדי להעמיד אותה על העומק של ששה טפחים, שאת אותם חמשה טפחים שאמת המים נסתמה הוא חוזר ומעמיק בחול המועד.

אומרת הגמרא, **פשיטא חצי טפח על שלשה טפחים, כיון דלא עבר מיא לא כלום הוא**, כלומר ודאי שבאמה שהעומק שלה לא היה אלא שלשה טפחים אין המים עוברים שם כמו שצריך, לא קודם לכן לפני שהיא נסתמה ולא עכשיו שהיא נסתמה, ומכיון שאפילו אם נשאר רק חצי טפח עומק הרי יש כאן טירחא שלא צריך אותה, כי אם הוא יצטרך עכשיו לחזור ולפתוח את מה שנסתם כדי להעמיק את האמה שתחזור להיות בת שלשה טפחים אז ודאי שלא התירו בחול המועד, כי לא כלום הוא ואין כאן שום תועלת במה שהוא יעשה אותה לשלשה טפחים עומק, כי אמת המים שיש בה רק עומק של שלשה טפחים אין המים עוברים בה כמו שצריך. **טפחיים על שנים עשר דקא טרח טירחא יתירא לא**, זה גם כן פשוט לה לגמרא שאם אמת המים היתה בעומק של שנים עשר טפחים, ונסתמה עד לגובה של עשרה טפחים ולא נשאר עומק רק של שני טפחים, אסור להעמיק עוד את העשרה טפחים שהיו קודם עד שיהיה שוב עומק של שנים עשר טפחים, דהיינו להוסיף עוד עומק של עשרה טפחים על השני טפחים שנשארו, משום שיש כאן טירחא יתירה שהוא מעמיק כל כך עד לעומק של שנים עשר טפחים, ומכיון שיש בזה טירחא יתירה גם זה מילתא דפשיטא שאסור לעשות את זה בחול המועד.

טפחיים על שבעה מהו, אם קודם היתה אמת המים בעומק של שבעה טפחים, וחזרה ונסתמה ולא נשארו אלא שני טפחים, האם יהיה מותר עכשיו להעמיק את אותם חמשה טפחים שנשתיירו כדי ששוב האמה תהיה בעומק של שבעה טפחים, **הכא חמשה קא מעמיק והכא חמשה קא מעמיק** האם נאמר שמכיון שבאמה שיש בה קודם עומק של ששה טפחים ונסתמה אותה אמה ולא נשאר אלא טפח התרנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לחזור ולתקן אותה לפתוח את הסתימה שהוא צריך להעמיק חמשה טפחים כדי שתחזור האמה להיות ששה טפחים יחד עם הטפח שנשאר, וגם כאן כשהאמה היתה בעומק שבעה טפחים ונסתמו חמשה טפחים מהם ונשארו שנים מותר לו להעמיק את אותם חמשה טפחים שבזה האמה תחזור להיות כמו קודם שבעה טפחים, שהרי כמו שאמרנו שלהעמיק חמשה טפחים כדי להעמיד את האמה לעומק של ששה אין בזה טירחא יתירה ומותר בחול המועד גם כאן מותר להעמיק את אותם חמשה טפחים כדי שתושלם האמה להיות בשבעה טפחים כמו קודם, או דלמא כיון דאיכא טפח יתירא איכא טירחא טפי שמכיון שיש כאן טפח מיותר שאין בו צורך כל כך שהרי מספיק שיעמיק רק ארבעה טפחים ועם השנים שעדיין נשארו פתוחים תהיה כאן אמה בת ששה טפחים, וכשהוא יצטרך להעמיק את הטפח החמישי לעומק של שבעה טפחים יש כאן טירחא יתירה שהוא צריך לכופף את עצמו בשביל אותו טפח עמוק יותר יותר מדאי, אם כן זו טירחא טפי ואסור לעשות בחול המועד.

ואומרת הגמרא, תיקו נשארים בספק.

ומכיון שהגמרא נשארת בספק פוסק המחבר לקולא שמותר, כמבואר בסימן תקל״ז סעיף ו׳, שאם אמת המים נתקלקלה אם היא היתה עמוקה טפחיים, כלומר נשאר עומק של טפחיים, מעמיק עד שבעה, זהו גם כן שהוא מוסיף בחפירה חמשה טפחים, והמשנה ברורה מביא בזה שנכון להחמיר בזה במה שהקל השו״ע להעמיק עד שבעה טפחים, כי יש מהפוסקים שמחמירים בזה כמבואר בדברי הנמוקי יוסף, והמשנה ברורה בשער הציון אות כ׳ מציין שדברי המחבר שהם דברי הרמב״ם להקל בספק זה של הגמרא הרי אפשר שזה לשיטתו שהוא סובר שמלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן, משא״כ לאותם פוסקים הסבורים שעשיית מלאכה בחול המועד היא איסור דאורייתא צריך עיון אולי לא נפסוק כאן לקולא כי זה ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא, משאיר המשנה ברורה דין זה של המחבר בצריך עיון.

ובדין שנפסק להלכה כדברי המשנה שמתקנין את המקולקלת במועד ור׳ אבא פירש שאם היתה עמוקה טפח מעמידה על ששה טפחים, פירשנו מדברי רש״י שלכתחלה היתה שם אמת המים בת ששה טפחים, אלא שהיא נסתמה ולא נשאר אלא עומק של טפח, אז הוא יכול לחזור ולהעמיק את אמת המים עד ששה טפחים, ויש ללמוד מדברי רש״י שני דברים, האחד שדווקא אם נשאר עומק של טפח מותר לחזור ולהעמיק, וכך מבאר המשנה ברורה שמדברי רש״י כך משמע שצריך שישאר טפח, משא״כ אם לא נשאר אפילו טפח אי אפשר לחזור ולהעמיק את אמת המים כי מכיון שלא נשאר אפילו טפח הרי זה נחשב כעשייה שהוא עושה אמת המים לכתחלה וזה הרי אסור בחול המועד, דבר שני שמלשון רש״י מבואר שבדווקא כי קודם כבר אמת המים היתה חפורה לעומק של ששה טפחים אלא שהיא נסתמה, מותר לחזור ולהעמיק אותה, אבל מלשון המחבר בשו״ע שהמחבר אומר בסעיף ו׳ אמת המים שנתקלקה מתקנים אותה, היתה עמוקה טפח חופר בה עד ששה, הרי שמבואר מדברי המחבר שאפילו אם היא לא היתה חפורה מערב יו״ט רק טפח ומעולם לא היתה כאן לעומק של ששה טפחים, מותר לחפור בחול המועד יותר, וכל כשכן כשהיא היתה חפורה ונסתמה עד טפח.

אלא שמלשון הגמרא ומתקנים את המקולקלת משמע שדווקא לתקן את המקולקל מותר אבל לחפור מחדש אסור בכל גוונא, והמשנה ברורה אומר שאמנם כך משמע מכמה פוסקים, אבל מדברי הרמב״ם ועוד ראשונים משמע כמשמעות לשון המחבר שגם אם אמת המים לא היתה חפורה מערב יו״ט רק בעומק של טפח מותר להעמיק עד ששה טפחים.

ולפי זה מה שלמדנו בגמרא שאם היה אמת המים נשארה בעומק של חצי טפח על שלשה טפחים אסור להעמיק אותם, אומר כבר הפרי מגדים שזה פשוט אבל שאם היה עומק של טפח מותר לחזור ולהעמיק עד ששה טפחים, שהרי אפילו אם לא היתה חפורה בכלל רק טפח מותר לדעת הרמב״ם להעמיק עד ששה טפחים, אבל אם היתה חפורה טפח אם אפשר להעמיק עד שלשה טפחים, בזה מסתפק הפרי מגדים שיתכן שזה באמת אסור לכולי עלמא מכיון שבעומק של שלשה טפחים עדיין המים לא מקלחים ולא עוברים כמו שצריך, אז לא מועיל ואין צורך בהעמקה שהוא מעמיק לשלשה טפחים, יהיה רק אפשר להעמיק עד בעומק של ששה טפחים.

מספרת הגמרא, אביי שרא לבני בר המדך, אביי התיר לבני המקום הנקרא בר המדך, לשחופי נהרא מסביר רש״י לעקור ענפי אילנות הגדלים בנהר, הוא התיר להם לעשות את זה בחול המועד.

רבי ירמיה שרא להו לבני סכותא ר׳ ירמיה התיר לאנשי המקום הנקרא סכותא, **למיכרא נהרא טמימא** לכרות את הנהר שנסתם, מסביר רש״י לפנות את מקור המעיין שהוא נסתם.

רב אשי שרא להו לבני מתא מחסיא רב אשי התיר לבני העיר מחסיא, **לאקדוחי נהר בורניץ** לפנות את השרטון שבאמצע הנהר ששמו בורניץ, ושם באמצע הנהר העלה שרטון, שזה המים מעלים כמין תל של עפר, ורב אשי התיר להם לפנות את השרטון הזה באמצע חול המועד, **אמר הסביר רב אשי את טעמו, כיון דשתו מיניה רבים, כרבים דמי, כיון שהרבים שותים ממי הנהר הזה הרי דין זה של פינוי הנהר זה דבר הנעשה לצורך רבים, ותנן והרי למדנו במשנה, עושין כל צורכי רבים שמותר לעשות כל צרכי הרבים בחול המועד.**

ואומר על זה הריטב״א, שלכן רב אשי הוצרך להוסיף את המשנה הזאת שעושים כל צרכי הרבים, משום שכאן יש טירחא גדולה והוא לומד שלאקדוחי פירושו להרחיב שיקלחו המים בנהר יפה, שאע״פ שזה טירחא יתירא הוא התיר בזה מטעם זה שמכיון שהרבים שותים מזה הרי זה לצורך הרבים והרי למדנו שעושים צרכי הרבים בחול המועד.

ומזה הוא מדייק שאם מים אלו לא היו ראויים לשתייה של רבים אלא רק להשקות מהם את השדות בלבד, לא היה נחשב הדבר לצרכי הרבים לטרוח בהם במועד טירחא יתירא.

ומכיון שדברים אלו שצריך להגיע לטעם זה שמכיון שהוא לצורך הרבים מותר לא נאמרו אלא על ההיתר של רב אשי, ואילו בדברי אביי שהתיר לשחופי נהרא ור׳ ירמיה שהתיר למיכרא נהרא לא הוזכר בגמרא הטעם של עושים כל צרכי הרבים, משמע מזה שאין כאן טירחא יתירה, והיה מותר לעשות את זה אפילו לצורך היחיד, והאחרונים מדייקים כך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת חגיגה

פרק ראשון – הכל חייבין

מסכת חגיגה תחילתה עוסקת בענין המצוה "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר, בחג המצות בחג השבועות ובחג הסוכות", שבזמן שבית המקדש היה קיים היה כל אדם מישראל מחוייב לעלות לרגל לירושלים להראות פנים בעזרה, והפסוק אומר "ולא יראו פני ריקם", מזה לומדת הגמרא שצריך להביא להקריב עולת ראיה בשעה שהוא מראה פנים בעזרה, ובנוסף לכך יש גם מצוה להקריב שלמי חגיגה, לומדים זאת מהפסוק "שלוש רגלים תחוג לי בשנה" ונאמר "וחגותם אותו חג לה'", פירושו להקריב שלמי חגיגה, וזהו שמה של המסכתא, מסכת חגיגה.

וכפי שמביא המאירי בפתיחתו למסכת, מסכתא זו כוללת ג' פרקים, וסדרם הוא כך, פרק א', הכל חייבים בראיה, ב' אין דורשין, ג' חומר בקדש.

ואמנם ענין המסכתא בכללה יתבארו לנו ממנה שני ענינים כלליים, הענין הראשון לבאר בו עניני ג' קרבנות שנצטוו ישראל להקריב בכל רגל ורגל משלשה רגלים, עולת ראיה, ושלמי חגיגה, ושלמי שמחה, כמו שיתבאר ענינם בזאת המסכתא, והענין השני לבאר בו עניני טהרות וטומאות כפי שצריך לידיעת ענייניהם לענין מעשר ותרומה וקדש, ונתגלגל ענין זה של טהרות וטומאות בכאן מתוך שהיו צריכים לטהר ברגל מפני קרבנותיהם.

החלק הראשון בענין שלושת הקרבנות אמנם יתבאר בפרק הראשון ובקצת הפרק השני, והחלק השני בענין טהרות וטומאות יתבאר בסוף הפרק השני ובפרק השלישי, וזהו ביאור ענין המסכתא ויסודה דרך כלל.

והפרק הראשון ממנו אמנם ישתדל לבאר עניני החלק הראשון של הקרבנות כמו שביארנו, ורובו יסוב על ד' ענינים, ואלו הם.

הענין הראשון לבאר מי הוא החייב באלו הקרבנות או במקצתם ומי הוא הפטור מהם.

הענין השני לבאר בו שיעור ערך הקרבנות וממה הוא צריך להביאם אם מן העוף או מן הבהמה, וכן אם צריך להביאם מן החולין או אם יכול לפטור עצמו במעשרות שלו או בנדרים ובנדבות שלו.

הענין השלישי לבאר בו שלא כל הקרבנות שוים לכל בני אדם, דהיינו שיש מי שצריך להרבות בשלמים ולמעט בעולות, ויש מי שאצלו הענין בהפך.

והענין הרביעי, לבאר בו במי שלא הביא קרבנותיו ביום טוב ראשון, אם יש להם תשלומים בכל החג, זו היא כונת הפרק, אלא שנתגלגלו בו דברים אחרים שלא מן הכונה כמו שיתבאר.

והטעם שרבי סידר מסכתא זו בסוף סדר מועד, כותב הרמב"ם בפתיחתו לש"ס, כאשר השלים לדבר על הזמנים וחובותיהם, וכל מה שנחבר אליהם, חתם הענין במסכת חגיגה, שענינה בחובת שלוש רגלים, והניחה לאחרונה בשביל שאינו ענין כללי, כי היא אינה חובה אלא על הזכרים כמו שכתוב (שמות כ"ג) "יראה כל זכורך וכו'".

- דף ב' ע"א

משנה אומרת המשנה, **הכל חייבין בראייה** הכל חייבים במצוה של "יראה כל זכורך את פני ה' אלוקיך", שצריכים להראות פנים בעזרה ברגל, **חוץ מחרש שוטה וקטן** שמכיון שהם אינם בני דעה הם פטורים מן המצוות וכמו שהם פטורים מכל המצוות הם גם פטורים ממצוה זו, **וטומטום ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים** כל אלו פטורים מן הראיה, משום שבפסוק כתוב "יראה כל זכורך", ו"זכורך" בא למעט נשים, שרק הזכרים מחוייבים בראיה ולא נשים, וגם עבדים פטורים מטעם זה עצמו שהרי העבדים פטורים מן המצוות שהנשים פטורות, כי אין העבד כנעני חייב אלא במצוות שהנשים חייבות, ומכיון שנשים פטורות מהמצוה של ראיה גם עבדים כנענים פטורים מהמצוה של ראיה כפי שמבואר מדברי הרב מברטנורה וזה מדברי הגמרא לקמן בדף ד', עוד טעם אומר הר"ב ומקור דבריו הוא ברמב"ם כפי שיתבאר בהמשך הסוגיא, שלומדים מהפסוק (דברים ל"א) "בבוא כל ישראל לראות את פני ה'" ועבדים כנענים הם לא בכלל ישראל לכן גם הם פטורים מן הראיה, וטומטום ואנדרוגינוס פטורים מכיון שהם ספק נשים וכפי שבגמרא לומדים זאת מן הפסוקים, וכן **החיגר** שצולע על רגל אחת **והסומא** והעיור (כפי שגמרא תפרש מהיכן לומדים שהם פטורים מן הראיה), **והחולה** מי שחולה ואינו יכול לעלות ברגליו לירושלים לעזרה, **והזקן, ומי שאינו יכול לעלות ברגליו** מפרש רש"י אם הוא אינו יכול לעלות ברגליו מירושלים לעזרה הרי שהוא פטור מן הראיה, וכפי שהגמרא תפרש במה מדובר.

ומפרשת המשנה, **איזהו קטן, כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי בית שמאי**, מסביר רש"י, אמנם אמרנו שהקטן פטור מן הראיה, אבל זה דווקא קטן כזה שאפילו לא יכול לרכוב על הכתפים של אביו לעלות מירושלים להר הבית, אבל מכאן ואילך אם הוא ראוי כבר לרכוב על הכתפיים של אביו הרי שהוא חייב בראיה, ועל אף שמן התורה הוא פטור שהרי מן התורה כל מי שעדיין לא נעשה גדול אינו בר חיובא בשום מצוה, ודווקא לאחר שהוא נהיה בן י"ג שנים ויום אחד והביא סימני גדלות אז הוא נהיה בר מצוה להיות חייב בכל המצוות, ומן התורה הקטן פטור לגמרי, אלא שהטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנך אותו במצוות, והזמן ממתי מותר לחנך אותו במצוה של ראיה הזמן הוא לדעת בית שמאי מאז שהוא יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית.

ועל הלשון של רש"י שהזכרנו שהטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצוות שחיוב חינוך מוטל גם על האם, העיר כבר הרש"ש שמהגמרא בנזיר דף כ"ט מבואר שחיוב חינוך מוטל על האב ולא על האם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובית הלל אומרים, כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, שנאמר (שמות כ״ג) **שלש רגלים, סוברים בית הלל שאפילו אם הקטן כן יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות, כל זמן שהוא לא יכול ללכת ברגליו, הוא עדיין פטור מחינוך, ודווקא אם הוא יכול כבר לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית הוא חייב, כי הרי כתוב ״שלוש רגלים״, שצריך דווקא הראוי לעלות ברגלים, שהוא זה שהפסוק חייב אותו, ומכיון שלגבי גדול שמחוייב במצוות התורה לא מחייבת אלא אם כן הוא יכול לעלות ברגליו, וגדול שאינו יכול לעלות ברגליו הוא פטור מן התורה, על כן גם קטן שלא יכול לעלות ברגליו לאו בר חינוך הוא ועדיין לא מחוייבים לחנך אותו.**

ועל הלשון של המשנה ״לעלות מירושלים להר הבית״ העיר כבר התוי״ט, שהמצוה של ראית פנים לא מקיימים אותה אם מגיעים רק להר הבית, כי צריך שהראית פנים תתקיים בעזרה, כמו שרש״י פירש על ״מי שאינו יכול לעלות ברגליו״ מירושלים לעזרה, וכך מפורש לקמן בגמרא בדף ז׳ על ״והראיון״ ר׳ יוחנן אמר ראית פנים בעזרה, ואומר התוי״ט שמשמע ודאי שהאיית פנים צריכה להתקיים בעזרה ולא מספיק בהר הבית, וכך מבואר ברמב״ם פרק א׳ מהלכות חגיגה, הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה, והטעם שהעזרה היא במקום חצר המשכן והיא נקראת ״פני האדון ה׳״ ששם זה מחנה שכינה, והרי הראיה צריכה להיות ״את פני ה׳ אלוקיך״ וזה דווקא בעזרה שהיא מחנה שכינה, אבל בהר הבית שהוא כנגד מחנה לויה לא מקיימים את המצוה של ראיית פנים אם מגיעים להר הבית, והוא מביא שבאמת יש איבעיא בזה בירושלמי, היכן מראה פנים, בהר הבית או בעזרות, והירושלמי פושט מברייתא מפורשת שצריך להראות פנים בעזרה, ואם כן שואל התוי״ט מהו הלשון ״ולעלות מירושלים להר הבית״ שנאמר כאן במשנה.

ומפרש התוי״ט, שהטעם שהמשנה נוקטת הר הבית הוא, שאם הקטן יכול לעלות ברגליו להר הבית שהוא בשיפוע ההר ממילא הוא יכול עוד לעלות את המעלות ואת המדריגות שיש בעזרה ולהמשיך כבר לעלות, ואם כן המצוה של ראית פנים היא דווקא בעזרה.

עוד אומרת המשנה, בית שמאי אומרים, הראייה שתי כסף, והחגיגה מעה כסף, כפי שכבר הזכרנו לומדים מהפסוק ״ולא יראה פני ריקם״ שאדם המראה פנים בעזרה צריך להביא איתו קרבן עולה הנקראת ״עולת ראיה״, והוא צריך גם להביא קרבן חגיגה שהוא ״שלמי חגיגה״, כלומר קרבן שלמים לחגיגה שהיחידים חייבים להביא ברגל כפי שלומדים זאת מהפסוק ״וחגותם אותו חג לה׳״, ומהו השיעור של אותה עולה שהוא מביא להראות פנים הנקראת עולת ראיה ושל אותם שלמים שהוא מביא לחגיגה הנקראים שלמי חגיגה, ומסביר רש״י גדול שבא להראות הרי צריך להביא עולה, ועל אף שהתורה לא נתנה שיעור מה גודל אותה בהמה שהוא מביא להקריב קרבן עולה הרי חכמים נתנו שיעור, לדעת בית שמאי העולה צריכה להיות שוה שתי כסף, פירושו שתי מטבעות הנקראות מעה של כסף, שהם שליש של דינר, הדינר יש בו שש מטבעות קטנות הנקראות מעות, בכל דינר יש שש מעות של כסף, ואם כן שתי כסף זה שתי מעות שהם שליש דינר, והחגיגה מספיק שהיא תהיה שוה מעה כסף, ובית הלל אומרים הם סבורים להיפך, הראייה מעה כסף, והחגיגה שתי כסף, העולת ראיה מספיק שהיא תהיה שוה רק מעה אחת של כסף, ואילו השלמי חגיגה הם צריכים להיות שוים שתי כסף, והטעם במחלוקת בית שמאי ובית הלל מתפרש בגמרא.

ביארנו אם כן את המשנה לפירושו של רש״י, שהמשנה האומרת הכל חייבים בראיה מדברת על המצוה של ראית כל זכורך שהיא המצוה של ראית פנים בעזרה.

והתוס׳ מקשים בשם הר״ר אלחנן מזה שלמדנו בסיפא בית שמאי אומרים הראיה שתי כסף, משמע שמדובר לענין קרבן ראיה, והוא הנקרא ראיה במשנה, עוד הוא מקשה מדברי ברייתא לקמן ומדברי הירושלמי, שבירושלמי אומר במה דברים אמורים על כל אלו הנמנים במשנה שהם פטורים מן הראיה הכוונה בראית קרבן, שהם פטורים מלהביא את הקרבן עולת ראיה, אבל בראית פנים בעזרה הכל חייבים כמו בהקהל, האנשים והנשים והטף, ועוד ראיה מלשונות של הברייתא שהמלה ראיה פירושה קרבן ראיה, ולא ראית פנים בעזרה.

ועונים התוס׳, על כן נראה לרבינו תם שהמשנה מדברת גם בקרבן וגם בראית פנים בעזרה, ושגם רש״י שנקט בראית פנים בעזרה נקט אחד שמשמע שניהם, וכוונתו שהמשנה פוטרת את אלו המנויים במשנה שהם פטורים מן הראיה, לא רק שהם פטורים מהקרבן אלא שהם גם פטורים מעצם הראית פנים בעזרה, וכפי שהתוס׳ בהמשך דבריהם אומרים שבודאי שיטת הירושלמי לא יתכן לפי שיטת הבבלי, כי הרי מדברי הירושלמי מבואר שלומדים מהקהל גם לחיובא, כלומר כל מי שחייב במצות הקהל חייב גם במצות ראיה, ואילו בסוגית הגמרא בדף ג׳ נלמד שלומדים רק לפטור מראיה את אלו הפטורים מהקהל, ולא לומדים לחייב בראיה את אלו החייבים בהקהל, כך שלפירוש הבבלי ודאי שאלו המנויים במשנה שהם פטורים מן הראיה אין הכוונה שהם רק פטורים מהראיה של קרבן ראיה, אלא פטורים גם מראית פנים בעזרה.

ולענין קטן שלמדנו במשנה שהוא חייב בחינוך, אומרים התוס׳ בד״ה איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב שזה לדברי בית שמאי, ולדברי בית הלל כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו, שמשם והלאה, כלומר אם הוא כבר יותר גדול, הוא נחשב שהוא הגיע לחינוך, ומדרבנן הוא חייב בראיית פנים בעזרה, והוא צריך גם להביא את הקרבנות שצריך מי שרואה פנים בעזרה להביא, כלומר את העולת ראיה, ואת הקרבנות הוא יביא בנדבה.

ובסיום דבריהם אומרים התוס׳, שרש״י פירש שאיזהו קטן מדובר לא לענין ראית קרבן רק לענין ראית פנים בעזרה.

והמהרש״א שואל שמדברי רש״י לא פירש שום דבר על איזהו קטן שממנו יהיה משתמע את מה שתוס׳ אומרים שלדעת רש״י הקטן חייב בחינוך רק על ראיית פנים בעזרה ולא על ראיה בקרבן.

והוא מתרץ, שכוונת התוס׳ על דברי רש״י בתחילת המשנה, על מה שהמשנה אומרת ״הכל חייבים בראיה״ פירש רש״י שזה ראית פנים בעזרה, למה הוצרך רש״י כך לפרש שמדובר על ראית פנים בעזרה, משום הסיפא של איזהו קטן ששם קטן חייב בחינוך, משמע שרק בראיית פנים הוא מחוייב ולא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בהבאת קרבן, כך לומד המהרש״א בכוונת דברי התוס׳ שלמדים משיטתו של רש״י שהקטן החייב בחינוך הוא רק חייב בראית פנים בעזרה ולא חייב קרבן.

אבל השפת אמת העיר, שכוונת דברי תוס׳ ללמוד מהלשון שרש״י אמר בד״ה, ״בית שמאי אומרים הראיה שתי כסף, גדול הבא להראות צריך להביא עולה״, דייק מזה התוס׳ שלדעת רש״י רק גדול המחוייב בראיית פנים הוא זה שמחוייב בלהביא קרבן כשהוא מראה פנים בעזרה, משא״כ קטן אפילו שחייבו אותו חכמים והטילו על אביו ועל אמו לחנכו במצוות לחייב אותו בראית פנים בעזרה לא חייבו אותו להביא קרבן, והשפת אמת אומר שכך נראה גם מדברי הרמב״ם שהקטן חייב בחינוך רק על עצם הראיית פנים בעזרה, ולא על הבאת קרבן.

למדנו אם כן שחיוב הקטן בחינוך של מצות ראיה לפירושם של התוס׳ הוא חייב גם בראיית פנים בעזרה וגם חייב להביא את קרבנותיו נדבה ולדעת רש״י כפי שתוס׳ הוכיחו מדבריו וכך משמעות דברי הרמב״ם הקטן חייב בחינוך רק על עצם הראית פנים בעזרה אבל לא על הבאת קרבן עולת ראיה.

גמרא. שואלת הגמרא, **הכל לאתויי מאי**, מה שהמשנה אמרה ״הכל חייבים בראיה״ משמע שהיא באה לרבות במלה ״הכל״, ומהו הריבוי.

עונה הגמרא, **לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין**, עבד כנעני הרי הוא פטור מן הראיה כמפורש במשנה, אבל אם הוא חציו עבד וחציו בן חורין כגון שהעבד הזה היה שייך לשני שותפין, ואחד מהשותפין שחרר אותו, אותו חצי שהיה שייך לשותף ששחרר אותו נהייה בו חצי בן חורין, והחצי השני שבו הוא עדיין שייך לאדון השותף השני הוא חציו עבד, והמשנה אומרת ״הכל״ לרבות שגם מי שחציו עבד וחציו בן חורין גם הוא חייב בראיה.

שואלת הגמרא, **ולרבינא דאמר מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה, הכל לאתויי מאי**, כי נלמד לקמן בדף ד׳ שרבינא מדייק מהלשון של המשנה ״ועבדים שאינם משוחררים״ שהמילים ״שאינם משוחררים״ הם מיותרים, וזה בא ללמד שהם אינם משוחררים לגמרי, וכגון שאמנם חציו הוא כבר בן חורין אבל הוא עדיין חציו עבד שגם הוא פטור מן הראיה, אם כן כיון שהוא סובר שחצי עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה איך הוא יפרש הכל חייבים.

עונה הגמרא, **לאתויי חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני**, חיגר שאינו יכול לעלות ברגליו הוא הרי פטור מן הראיה, אבל אם הוא היה חיגר ביום הראשון של חג ונתפשט, כלומר הרגל נתפשטה לו והוא הבריא ביום השני והוא כבר לא חיגר, גם בזה הוא חייב בראיה, וזה מה שהמשנה מרבה במילים ״הכל חייבים בראיה״.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה, אלא למאן דאמר כולן תשלומין דראשון הכל לאתויי מאי.**

לקמן בדף ט׳ נלמד שמי שלא הקריב ביום הראשון את קרבנות החג, את העולת ראיה ואת השלמי חגיגה הוא חוגג והולך כל הרגל כולו, והוא יכול במשך כל שבעת ימי החג להביא את הקרבנות שהוא עדיין לא הביא, כי כל השבע ימים הם תשלומים שאפשר להשלים בהם את החובות של הבאת קרבנות החג, ונחלקו האמוראים בדין זה שלמדנו שיש תשלומין לקרבנות החג כל שבעת הימים, האם שבעת הימים הם תשלומים זה לזה או שהם תשלומין לראשון, מי שסובר שהם תשלומין לראשון פירושו שהחיוב להביא את הקרבנות חל על האדם אך ורק ביום הראשון, אלא שהתורה נתנה לו זמן שבמדה והוא לא הקריב ביום הראשון הוא עדיין יכול להשלים ויש לו תשלומין כל השבעה, אבל החיוב להקריב את הקרבן לא חל אלא ביום הראשון, ואם כן מי שביום הראשון היה פטור מן הקרבן משום שהוא היה חיגר, אפילו שנתפשט ביום שני לא יחול עליו חיוב, כי ביום השני של החג לא חלים חיובים מחודשים על מי שלא היה חייב עד עכשיו, מי שהיה חייב ביום הראשון אם הוא לא הקריב הוא יכול להשלים עכשיו, אבל מי שהיה פטור ביום הראשון הרי הימים הבאים כיון שכל ענינם הוא תשלומין דראשון ומי שהיה פטור בראשון פטור גם בימים הבאים, ומי שסובר ששבעת ימי החג הם תשלומין זה לזה, הוא סובר שהחובה מוטלת על כל אחד משאר הימים ולא רק על היום הראשון, כל יום ויום יש לו חיוב בפני עצמו להתחייב בקרבנות החג, אלא שמי שכבר הקריב פעם אחת לא חייב יותר להקריב, ומי שלא הקריב עדיין יכול להקריב, אבל החיוב להקריב את הקרבנות לא מתחייב האדם דווקא ביום הראשון, אלא זה חיוב שמוטל על כל אחד משאר הימים, ולכן גם מי שביום הראשון היה פטור ונראה להתחייב ביום השני, כגון שהוא היה חיגר ביום הראשון ונתפשט ביום השני הוא גם חייב להביא, ואם לא הביא ביום השני שיביא למחר ביום השלישי.

וזו היא שאלת הגמרא, כשאתה אומר הכל חייבים בראיה זה בא לרבות חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, למאן דאמר כולם תשלומין זה לזה, ומי שהוא חיגר ביום הראשון ונתפשט ביום השני חייב להביא, אתה יכול לפרש הכל שזה בא לרבות חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, אלא למאן דאמר כולם תשלומין דראשון והוא הרי סובר שמכיון שביום הראשון הוא היה פטור אז הוא לא מתחייב בשאר הימים אפילו אם הבריא ונתפשט, אם כן שוב השאלה ״הכל״ לאתויי מאי.

עונה הגמרא, **לאתויי סומא באחת מעיניו**, שהרי למדנו במשנה שהסומא פטור מן הראיה, אבל זה דווקא אם הוא סומא בשתי עיניו, אבל אם הוא סומא רק באחת מעיניו הוא כן חייב, וזה מה שהמשנה אומרת ״הכל חייבין״ אפילו אם הוא סומא באחת מעיניו.

ודלא כי האי תנא ריבוי זה של ״הכל״ לחייב בראיה את הסומא באחת מעיניו זה לא כדברי התנא מהברייתא הבאה, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה, סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר** (שמות כ״ג) **יראה יראה**, הפסוק אומר ״שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה׳ אלוקיך״, אבל הכתיב והמסורת כתוב ״יראה״ וכיון שזה הרי לא מנוקד המשמעות היא ״יִרְאֶה״, והכתיבה היא ״יֵרָאֶה״, הרי שהפסוק מקיש כאן את ״יִרְאֶה״ ל״יֵרָאֶה״, ולפירושו של רש״י לומדים כך, ״יִרְאֶה כל זכורך את פני האדון״ המשמעות היא שהאדם רואה את השכינה, ו״יֵרָאֶה כל זכורך״ פירושו שהאדם נראה לפני השכינה ו״את פני האדון״ משמע שהאדון בא לראות את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האדם, אם כן ״יֵרָאֶה״ משמעותו שהאדם בא לראות את השכינה, ו״יֵרָאֶה״ משמע להראות לפני השכינה שהשכינה באה לראות את האדם, ולומדים מזה שהפסוק הקיש את ה״יֵרָאֶה״ שהאדם בא לראות את האדון למה שהכשינה באה לראות אותו, ולומדים **כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה לראות בשתי עיניו** כלומר כשהקב״ה בא לראות אותך הוא הרי בא לראות אותך בשתי עיניו כביכול, הקב״ה אינו גוף ולא ישיגהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל, אבל בכדי לשבר את האזן ניתן רשות להתבטא בלשון זו שהקב״ה כביכול בא לראות את האדם בשתי עיניו, **אף ליראות בשתי עיניו** גם כשהשכינה באה להראות מן האדם צריך שהיא תיראה משתי עיניו של האדם, כלומר שכמו שהקב״ה כביכול בא לראות את האדם בשתי עיניו, כך כביכול השכינה באה להראות לפני האדם בשתי עיניו של האדם, ואם הוא סומא באחת מעיניו הוא פטור, (ונ״ל שהכוונה היא לומר שכשם שהשכינה רואה ראיה בלי חסרון ובלי מגבלות, כך האדם צריך להיות בלי מגבלות לפי האפשרויות שניתנו לו), כך לומד רש״י.

אבל התוס׳ שואלים בשם רבינו תם, שלפי זה כדרך שבא לראות הכוונה הקב״ה בא לראות, ולא שייך ביאה שהקב״ה בא לראות, כי אצל השכינה שהיא בכל מקום לא שייך הלשון הזה.

לכן גורס רבינו תם להיפך מגירסתו של רש״י, שנאמר ״יֵרָאֶה״ ״יִרְאֶה״, קודם ״יֵרָאֶה״ ואח״כ ״יִרְאֶה״, וכך דורשים, מה ליראות זה בשתי עיניו, כשהאדם בא להתראות לפני המקום הוא בא להתראות לפני שתי עיניו של המקום כביכול, אך לראות, כשהאדם בא לראות את המקום זה צריך להיות בשתי עיניו, ומזה למדנו שסומא באחת מעיניו פטור מן הראיה.

הרי שיוחנן בן דהבאי סובר שהסומא באחת מעיניו פטור מן הראיה, ואילו התנא במשנה חולק עליו, וזהו מה שהוא אומר ״הכל חייבים בראיה״ לרבות שאפילו אם הוא סומא באחת מעיניו הוא כן חייב בראיה.

ואיבעית אימא, עוד תירוץ אומרת הגמרא, **לעולם כדאמרי מעיקרא** כמו שלמדנו בתחלה ש״הכל״ בא לרבות מי שחציו עבד וחציו בן חורין לומר שהוא חייב בראיה, **ודקא קשיא לך הא דרבינא** ומה שהיה קשה לך דברי רבינא שהוא מדייק מהסיפא במשנה האומרת ״עבדים שאינם משוחררים״ והמילים ש״אינם משוחררים״ מיותרות ללמד שאפילו אם הם אינם משוחררים לגמרי ובמקצתם הם משוחררים וכגון שהוא חציו עבד וחציו בן חורין הוא גם כן פטור מן הראיה, זה מה שהיה קשה לך, את זה מתרצת הגמרא, **לא קשיא, כאן במשנה ראשונה, כאן במשנה אחרונה.**

והגמרא מסבירה מה הם משנה ראשונה ומה משנה אחרונה, **דתנן** כי למדנו משנה במסכת גיטין, **מי שחציו עבד וחציו בן חורין** וכפי שכבר הסברנו כגון שהיו שני שותפין שהיו שותפין באדנות על אותו עבד, ואחד מהם שחרר את חלקו, **עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל**, בית הלל סוברים שיום אחד הוא עובר את האדון שנשאר בעלים עליו, ויום אחד הוא עובד לעצמו, כלומר העבודה והשכר של יום זה שייכים לעבד עצמו, משום שבחציו הוא בן חורין, **אמרו להם בית שמאי,**

- דף ב׳ ע״ב

תקנתם את רבו, ואת עצמו לא תקנתם, כלומר את תקנת האדון דאגתם כולה, משום שהרי האדון אינו מספיד כלום, יש לו את כל מה שמגיע לו מהעבד הזה, מגיע לו מחצית מהעבד כי רק בחציו הוא אדון עליו, וגם עכשיו יש לו יום אחד לאדון, ואילו את עצמו לא תקנתם, כי תקנת העבד אין כאן, אפילו אם במשפט הממון תקנתם גם לעבד שיום אחד הוא יעבוד בשביל עצמו, אבל עדיין הוא לא נתקן בענין זה בפריה ורביה, שהוא אינו יכול עכשיו לקיים ״פרו ורבו״, **לישא שפחה אינו יכול** אותו חצי עבד עם חצי בן חורין אינו יכול לשאת לאשה שפחה כנענית, משום שהרי יש בו צד חירות שהוא בן חורין, וישראל בן חורין אסור בשפחה כנענית כפי שלומדים זאת מהפסוק ״ולא יהיה קדש״, ואותו אדם שבחציו הוא בן חורין מצד החצי בן חורין הוא אסור לשאת שפחה כנענית, **בת חורין אינו יכול** ולקחת אשה ישראלית בת חורין הוא גם לא יכול מפני צד העבדות שבו, והרי עבד כנעני אסור לשאת בת חורין, ואם כן **ליבטיל**, וכי הוא יבטל מהמצוה של פרו ורבו, **והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר** (ישעיהו מ״ה) **לא תהו בראה, לשבת יצרה**, כלומר לא ברא הקב״ה את העולם, את הארץ, להיות בלי ישוב, אלא לשבת יצרה, שיישבו אותה על ידי שמולידים ילדים ומקיימים פרו ורבו, ואם כן עבד זה שאינו יכול לשאת שפחה ואינו יכול לשאת בת חורין נמצא שהוא מתבטל מפריה ורביה.

אלא אומרים בית שמאי, **מפני תיקון העולם כופין את רבו, ועושה אותו בן חורין** דהיינו שהאדון משחרר אותו, **וכותב לו שטר על חצי דמיו** והעבד כותב שטר על מחצית שויו, שהרי מחצית של העבד כבר נשתחרר, ועל אותה מחצית הנשארת לאדון כותב לו העבד שטר שלאחר מכן כשירויח ויהיה לו כסף הוא ישלם לו את מחצית דמיו, כך שהוא יהיה בן חורין לגמרי, **וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי** בית הלל חזרו בהם והסכימו להורות כדברי בית שמאי שכופים את האדון לשחרר את העבד.

וזהו משנה ראשונה ומשנה אחרונה, משנה ראשונה זה כשבית הלל עדיין לא חזרו להורות כדברי בית שמאי, אלא הם היו סבורים שהוא נשאר במצב הזה של עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, ומשנה אחרונה פירושו לאחר שחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי ולסכים לדבריהם שכופים את האדון לשחררו.

ולפירושו של רש״י, מה שהגמרא תירצה לא קשיא כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה, פירושו כך, במשנה ראשונה קודם שחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי בזה נאמרה הסיפא של המשנה שדייקנו חוץ מנשים ועבדים שאינם משוחררים ודייקנו מזה שכתוב ועבדים שאינם משוחררים שהעמיד רב הונא שזה בא גם למעט מי שחציו עבד וחציו בן חורין שגם הוא פטור מראיה, זו המשנה נשנתה קודם שחזרו בהם בית הלל להורות כדברי בית שמאי, ולפני שהם חזרו בהם באמת כך היה הדין שגם חצי עבד וחצי בן חורין היה פטור מן הראיה, אבל לאחר שהם הודו לבית שמאי שכופים את האדון לשחרר אותו כיון שיש על בית דין לכוף את האדון לשחרר אותו נחשב העבד הזה כאילו הוא כבר משוחרר לגמרי והוא חייב בראיה, וזהו מה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהמשנה אומרת הכל חייבים בראיה ו״הכל״ בא לרבות חציו עבד וחציו בן חורין שבאמת הוא חייב בראיה, משום שזה מדובר למשנה אחרונה שמכיון שהבית דין יכולים לכוף את האדון לשחרר אותו הרי הוא כאילו משוחרר והוא חייב בראיה, אלא שהמשנה ״ועבדים שאינם משוחררים״ שממנה יש לדייק שהוא פטור מן הראיה, משנה זו נשנתה קודם שחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, ומשנה שנשנית לא זזה ממקומה, שלא שינו כבר את המשנה.

אם כן לפירושו של רש״י, שלפי המשנה האחרונה לאחר שחזרו בהם בית הלל להורות כדברי בית שמאי והבית דין יכולים לכוף את האדון לשחררו הוא נחשב כאילו כבר משוחרר, הרי שלמעשה חציו עבד וחציו בן חורין חייב בראיה.

ואילו הרמב״ם בפרק ב׳ מהלכות חגיגה הלכה א׳ פוסק, מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור (היינו מן הראיה כפי שמדובר שם), מפני צד עבדו שבו.

ושואל עליו הראב״ד, אמר אברהם, הא דלא כהלכתא, דאיכא משנה ראשונה, וכבר הסביר שם הלחם משנה בארוכה, שהראב״ד למד כפירושו של רש״י, שרש״י פירש שלפי המשנה ראשונה אמרנו שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה, ואילו למשנה אחרונה הוא חייב בראיה, שואל הראב״ד הלכה זאת שהרמב״ם אומר שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה היא כמשנה ראשונה, ואילו למשנה אחרונה הוא חייב בראיה.

והלחם משנה כבר האריך בזה, וראשונה נזכיר שאותה סוגיא יש לנו גם במסכת פסחים דף פ״ח לגבי חציו עבד וחציו בן חורין אם הוא רשאי לאכול פסח משל עצמו או שהוא אוכל משל האדון, וגם שם הגמרא אומרת את החילוק כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה, ולפירושו של רש״י לפי משנה ראשונה הוא אינו רשאי לאכול משל עצמו, ורק לפי משנה אחרונה כיון שהבית דין כופים את האדון לשחרר אותו דינו של אותו חציו עבד כאילו כבר נשתחרר לגמרי ולכן הוא יכול לאכול משל עצמו, וגם שם בפרק ב׳ מהלכות קרבן פסח הלכה י״ג הרמב״ם פסק שמי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו, ושוב הראב״ד השיג עליו שם שזה דלא כהלכתא שהרי למשנה אחרונה הוא אוכל משל עצמו, כי גם שם הראב״ד פירש כפירושו של רש״י, והרמב״ם גם שם פירש להיפך מפירושו של רש״י, ולא נאריך במה שנוגע לדין זה של קרבן פסח, רק במה שנוגע לדין ראיה שאנחנו עוסקים בו, והרמב״ם בפירוש המשניות כפי שהביא אותו הלחם משנה כאן בהלכות חגיגה הסביר כבר מפורש את דבריו, שהוא אומר, ואמרו ״הכל חייבים בראיה״ להביא מי שחציו עבד וחציו בן חורין, וכבר הודעתיך כי חזר מזה הדעת, כלומר חוזרים בנו ממה שאמרנו שהמלה ״הכל״ באה לרבות חציו עבד וחציו בן חורין, והדין אצלנו שלא נניח אדם חציו עבד וחציו בן חורין שלא נגמר פדיונו, אלא אנחנו חייבים את האדון לגמור את פדיונו של העבד ולשחרר אותו, ולפי זה הוא יהיה פטור מן הראיה.

כלומר הרמב״ם לומד להיפך מפירושו ומדבריו של רש״י, שהראב״ד לומד כרש״י והרמב״ם חולק, הרמב״ם סובר שהפשט בתירוץ הגמרא הוא להיפך, כאן במשנה ראשונה, היינו לפי המשנה ראשונה שלמדנו שאין אפשרות לכוף את האדום לשחרר אותו היינו סבורים שהכל חייבים בראיה פירושו שגם חציו עבד וחציו בן חורין חייב בראיה, וכאן במשנה אחרונה, היינו לפי המשנה שכופים את האדון לשחרר אותו הדין הוא שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה.

ובטעם הדבר למה לפי משנה אחרונה הוא פטור ואילו לפי משנה ראשונה הוא חייב, האריך שם בלחם משנה לבאר, והוא הביא גם את התשובה של ר׳ אברהם בן הרמב״ם, ולא נאריך בזה, רק נביא שהרמב״ם עצמו הזכיר עוד טעם למה עבדים פטורים מן הראיה, וזהו הטעם שהזכרנו במשנה מדברי הרב מברטנורה, בגמרא אצלנו בדף ד׳ מבואר שהטעם למה עבדים פטורים הוא משום שזו מצות עשה שאין הנשים חייבות בה, וכל מצות עשה שאין הנשים חייבות בה אין העבדים חייבים בה, ועוד אומר הרמב״ם הרי נאמר בפסוק ״בבוא כל ישראל״ להוציא עבדים, ועבדים הם אינם בכלל ישראל.

והלחם משנה הביא בסוף דבריו, שהראיה שהוא הביא מהפסוק הזה לא הוזכרה בגמרא, ואולי באיזה מקום נמצא ראיה זו.

ומעניין שהחלק שלמה בהערות על המשניות במסכת חגיגה פרק א משנה א מביא לציין את דברי הגמרא בסנהדרין דף פ״ו ע״א, שם הגמרא דנה אם חציו עבד וחציו בן חורין הוא בכלל ישראל או לא, ואם כן הרמב״ם שסובר ש״ישראל״ ממעט עבדים יתכן שבאמת גם חציו עבד וחציו בן חורין.

ולסיכום, לרש״י והראב״ד למשנה אחרונה וכפי שזו המסקנה חציו עבד וחציו בן חורין חייב בראיה, ואילו לדעת הרמב״ם חציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה.

למדנו במשנה, חוץ מחרש שוטה וקטן כו׳ שהם פטורים מן הראיה.

מדייקת הגמרא, קתני חרש דומיא דשוטה וקטן המשנה נוקטת חרש ביחד עם שוטה וקטן, ללמד מה שוטה וקטן דלאו בני דעה כמו בשוטה וקטן הרי מדובר שהם אינם בני דעה, אף חרש דלאו בר דעה הוא גם החרש שהוא הפטור מדובר בחרש כזה שהוא לא בר דעה, וקא משמע לן ובדיוק זה שהמשנה מקישה את החרש לשוטה וקטן בא להשמיענו ברתנן כמו שלמדנו במשנה במסכת תרומות, חרש שדיברו חכמים בכל מקום בכל מקום שהחכמים משוים את החרש **לשוטה לפטור אותו ממצוות, לא דיברו בו אלא שאינו שומע ואינו מדבר**, דווקא אם הוא גם לא שומע וגם לא מדבר, זהו **החרש שהוא פטור, אומר רש״י, וכך קים להו לרבנן שמי שאינו שומע ואינו מדבר לאו בן דעה נינהו והוא דומה לשוטה להיות פטור, ומזה יש לדייק, הא מדבר ואינו שומע אבל אם הוא מדבר ואינו שומע, כלומר בתחלתו הוא היה פיקח עד שלמד לדבר ורק אח״כ נתחרש, או להיפך שהוא שומע ואינו מדבר, חייב במצוות, וגם המשנה שאומרת חרש דומיא דשוטה וקטן הוא כדברי השמנה בתרומות שדווקא אותו חרש שהוא אינו שומע ואינו מדבר והוא לאו בר דעת כמו שוטה וקטן הוא הפטור.**

אומרת הגמרא, תנינא להא דתנו רבנן למדנו אם כן במשנה זו את מה ששנו חכמינו בברייתא, ולמה צריכים לדעת זאת, מפרש רש״י, ומזה שהמשנה היא כדברי הברייתא למדנו שהברייתא הזאת היא עיקר וסומכים עליה, **כי למדנו**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בברייתא, **המדבר ואינו שומע זהו חרש**, המלה ״חרש״ משמעותה אדם שאינו שומע על אף שהוא מדבר, **שומע ואינו מדבר זהו אלם** אבל אם להיפך הוא שומע והוא לא מדבר אז הוא הנקרא אילם, **זה וזה הרי הן כפקחין לכל דבריהם** גם אם הוא שומע ואינו מדבר וגם אם הוא מדבר ואינו שומע הרי הוא כמו כל אדם פיקח שהוא חייב במצוות, וזהו כדברי המשנה שלא פטרה אלא את אותו חרש שהוא דומה לשוטה והוא שאינו שומע ואינו מדבר, וכפי שהברייתא הזאת אומרת שאם הוא שומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע הוא כן כפיקח לכל דבריו והוא חייב במצוות.

שואלת הגמרא, **וממאי דמדבר ואינו שומע זהו חרש, שומע ואינו מדבר זהו אלם**, מנין שפירוש המלה ״חרש״ זה כשאדם מדבר ואינו שומע, ואילו פירוש המלה ״אילם״ זה כשהוא שומע ואינו מדבר.

עונה הגמרא, **דכתיב** (תהלים ל״ח) **ואני כחרש לא אשמע וכאלם לא יפתח פיו**, הרי שעל החרש אומר הפסוק ״לא אשמע״, שהוא לא שומע, ועל האילם אומר הפסוק ״לא יפתח פיו״ שהוא אינו מדבר.

ואיבעית אימא עוד תירוץ מהיכן אני יודע זאת, **כדאמרי אינשי** כמו שאומרים האנשים **אישתקיל מילוליה**, כלומר המלה ״אלם״ נלמדת במשמעותה כנוטריקון, כשני מילים, אישתקל מילוליה, ניטל דיבורו, ומזה לומדים שאילם הוא מי שאינו יודע לדבר.

שואלת הגמרא, למדנו אם כן לדייק, **מדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר, חייב**, שדווקא אותו חרש הדומה לשוטה, שהוא אינו שומע ואינו מדבר, הוא הפטור דווקא, אבל אם הוא מדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר הוא כן חייב בראיה, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **מדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר פטור**, ובברייתא זאת אומרת שהוא פטור מן הראיה, אם כן קשה אהדדי מהמשנה על הברייתא, שהמשנה מבואר שרק החרש שדומה לשוטה כלומר אינו שומע ואינו מדבר פטור, אבל השומע ואינו מדבר או להיפך מדבר ואינו שומע חייב, ובברייתא כתוב שגם המדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר פטור.

עונה הגמרא, **אמר רבינא, ואיתימא** ויש אומרים שאת התירוץ הזה אמרו **רבא, חסורי מיחסרא** יש חסרון במשנה, ויש הוסיף עוד דין במשנה, כלומר מה שאמרנו שהמשנה כתבה את החרש להקיש אותו שהוא דומה לשוטה שרק אז הוא פטור, זה לא מתייחס על חיוב הראיה, כי לגבי ראיה לא צריך שהחרש יהיה לגמרי דומה לשוטה שהוא פטור משום שאינו בר דעת, והיינו כשהוא לא שומע ולא מדבר, אלא זה מתייחס למה שחסר דין אחד במשנה לגבי שמחה, **והכי קתני** וכך צריך לומר במשנה, **הכל חייבין בראייה ובשמחה** כלומר כולם חייבים במצוות ראיה שכבר ביארנו שזו המצוה של ״יראה כל זכורך את פני האדון ה׳״, ובשמחה זו המצוה של ״ושמחת בחגך״ כפי שהיא תתבאר בהמשך הגמרא, **חוץ מחרש המדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר שפטור מן הראייה**, החרש בין אם הוא מדבר ואינו שומע ובין אם הוא שומע ואינו מדבר הוא פטור מן הראיה, **ואף על פי שפטור מן הראייה חייב בשמחה**, לענין שמחה הוא כן חייב, (וכפי שהגמרא בהמשך הסוגיא תבאר למה לראיה הוא פטור ואילו לשמחה הוא חייב), **ואת שאינו לא שומע ולא מדבר, ושוטה, וקטן, פטור אף מן השמחה, הואיל ופטורים מכל מצות האמורות בתורה.**

כך שההיקש במשנה שמקישים את החרש לשוטה וקטן לומר שמדובר בחרש שהוא לא בר דעת והוא פטור מכל המצוות כי הוא אינו שומע ואינו מדבר, זה מתייחס לא לחיוב הראיה אלא לחיוב השמחה, לענין חיוב הראיה הרי הכל חייבים בראיה חוץ מחרש כל דהו, אפילו אם הוא רק אינו מדבר והוא שומע, ואפילו אם הוא רק מדבר ואינו שומע, כי כיון שהוא חרש כל דהו הוא פטור, ורק לענין שמחה יש היקש של חרש לשוטה וקטן, שאלו שהם רק חרש כל דהו, כלומר שומע ואינו מדבר ומדבר ואינו שומע, הוא פטור בעולת ראיה ליראות אבל הוא חייב בשמחה, ומי שלא שומע ולא מדבר הוא הדומה לשוטה שהוא פטור מכל המצוות והוא פטור גם משמחה.

ואומרת הגמרא, **תניא נמי הכי** כך למדנו גם בברייתא, **הכל חייבין בראייה ובשמחה, חוץ מחרש המדבר ואינו שומע שומע ואינו מדבר שפטורין מן הראייה, ואף על פי שפטור מן הראייה,**

- דף ג׳ ע״א

חייב בשמחה הוא חייב במצוה לשמוח בחג, ומה היא המצוה לשמוח בחג, מסביר רש״י, כתוב בתורה ״ושמחת בחגך״ ונלמד לקמן בדף ח׳ שהכוונה היא שהשמחה בחג מתקיימת באכילת בשר של קרבן שלמים הנקראים שלמי שמחה, ולומדים בגמרא בפסחים דף ק״ט מזה שנאמר בהר עיבל ״וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת״, והרי ה״ושמחת״ נאמר שם על שלמים שאוכלים מהם, ומזה לומדים שגם ״ושמחת בחגך״ הכוונה לשמוח בבשר של שלמים, ובמצוה זו של שמחה גם החרש כל דהו שהוא שומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע על אף שהוא פטור מן הראיה אבל במצות שמחה הוא חייב, **ואת שאינו לא שומע ולא מדבר ושוטה וקטן פטורין אף מן השמחה, הואיל ופטורין מכל מצות האמורות בתורה**, הרי מפורש בברייתא כמו שפירשנו במשנה חסורי מחסרא והכי קתני, ושהחרש שהמשנה מקישה אותו לשוטה וקטן זה מדובר במי שאינו לא שומע ולא מדבר ושהוא פטור אף מן השמחה.

שואלת הגמרא, **מאי שנא לענין ראיה דפטירי, ומאי שנא לענין שמחה דמחייבי**, למה השומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע חייב לענין שמחה ואילו לענין ראיה הוא פטור.

עונה הגמרא, **לענין ראיה, גמר** לומדים גזירה שוה **ראיה ראיה מהקהל, דכתיב** (דברים ל״א) **הקהל את העם האנשים והנשים והטף, וכתיב** (דברים ל״א) **בבא כל ישראל לראות**, לומדים מזה שמי שחייב ב״הקהל״ הוא זה שחייב ב״ראיה״ אבל מי שפטור מהקהל פטור מראיה.

ומה פירש הקהל, מסביר רש״י, שכתוב בפרשת וילך הנקראת פרשת הקהל, ״בבא כל ישראל ליראות״, פרשת הקהל שהמלך היה קורא משנה תורה בעזרה בכל מוצאי שמיטה, כמו שכתוב שם בפסוק ״מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה״, כלומר בחג הסוכות של תחילת השנה השמינית שהיא במוצאי שנת השבע שנת השמיטה היה המלך קורא מהספר תורה את משנה תורה בעזרה, והיו נתאספים כדכתיב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

״הקהל את העם האנשים והנשים והטף״, ומכיון שלענין הקהל אלו השומעים ואינם מדברים או מדברים ואינם שומעים פטורים מהקהל, כך לומדים בגזירה שוה שהם גם פטורים מראיה.

שואלת שוב הגמרא, **וחתם מנלן** מנין לנו שהם פטורים מהקהל.
עונה הגמרא, **דכתיב** בפרש הקהל (דברים ל״א) **למען ישמעו ולמען ילמדו, ותניא** ולמדנו בברייתא, **למען ישמעו** משמיע לנו **פרט למדבר ואינו שומע**, שמכיון שהוא אינו שומע הוא ממועט שהוא פטור מהקהל, ולומדים בגזירה שוה ראיה ראיה שהוא גם פטור מראיה, הרי שאנחנו כבר יודעים על מי שמדבר ואינו שומע, **ולמען ילמדו פרט לשומע ואינו מדבר**, והבינה עכשיו הגמרא שמכיון שהוא אינו מדבר על אף שהוא שומע הוא אינו יכול בעצמו ללמוד והוא מתמעט ממה שכתוב ״למען ילמדו״, אם כן כמו שהוא פטור מהקהל הוא פטור גם מראיה, כי לומדים מגזירה שוה ״ראיה ראיה״ מהקהל.

שואלת הגמרא, **למימרא דכי לא משתעי לא גמר**, הרי שאתה ממעט את השומע ואינו מדבר מהמילים ״למען ילמדו״, ומשמע שמי שאינו מדבר אינו יכול ללמוד, **והא הנהו תרי אילמי** והרי היו שני אילמים (פירושו שאינם יכולים לדבר), **דהוו בשבבותיה דרבי** שהיו גרים בשכנותו של רבינו הקדוש, **בני ברתיה דרבי יוחנן בן גודגדא** והם היו בני בתו של ר׳ יוחנן בנו של גודגדא, **ואמרי לה** ויש אומרים שהם היו **בני אחתיה דרבי יוחנן** בני אחותו של ר׳ יוחנן, **דכל אימת דהוה עייל רבי לבי מדרשא** וכל פעם שרבינו הקדוש היה נכנס לבית המדרש **הוו עיילי ויתבי קמייהו** הם היו גם כן נכנסים ויושבים לפני רבי, **ומניידי בריש׳ייהו** והם היו מנענעים עם הראש, **ומרחשין שפוות׳ייהו** והיו מנענעים בשפתיים, כמי שמבין את מה שרבינו הקדוש דורש, **ובעי רבי רחמי עלייהו** ורבינו הקדוש ביקש רחמים עליהם **ואיתסו** והם נתרפאו, **ואשתכח דהוו גמירי** ואז מצאו שהם היו יודעים **הלכתא** מפרש רש״י משניות **וספרא** דהיינו הברייתות של תורת כהנים על חומש ויקרא, **וספרי** הם הברייתות על במדבר ודברים, **וכולה** (תלמודא) **הש״ס** ואת כל הש״ס, הרי מזה ראיה שגם אילמים שהם אינם מדברים יכולים ללמוד, ואם כן איך אתה ממעט מ״למען ילמדו״ את השומע ואינו מדבר.

עונה הגמרא, **אמר מר זוטרא**, קרי ביה **למען יִלַּמֵּדוּ**, כלומר ילמדו לאחרים, ומכין שהוא אינו מדבר, על אף שהוא יכול להיות תלמיד חכם גדול ולדעת הרבה, אבל הוא הרי לא יכול לדבר וללמד אחרים, כך ממעטים את השומע ואינו מדבר, ושוב כפי שלמדנו שכמו שממטעים אותו מהקהל לומדים בגזירה שוה ״ראיה ראיה״ שהם גם ממועטים מראיה, ולכן גם השומע ואינו מדבר וגם המדבר ואינו שומע פטורים מן הראיה.

רב אשי אמר, ודאי למען ילמדו הוא, רב אשי אומר שגם בלי הקושיא שהקשינו מאותם שני אילמים להוכיח שגם מי שאינו מדבר יכול כן ללמוד אי אפשר לפרש שהברייתא ממעטת מ״למען ילמדו״ שלכן ממעטים את אינו מדבר כי הוא לא יכול ללמוד, אלא בהכרח שכוונת הברייתא ״למען ילמדו״ למעט שהוא לא יכול ללמד אחרים, **דאי סלקא דעתך למען ילמדו** כי אם אתה סבור שהמיעוט הוא ממה שכתוב ״למען ילמדו״, **וכיון דלא משתעי לא גמר** ומכיון שהוא לא יכול לדבר הוא גם לא יכול ללמוד ולכן ממעטים אותו מלמען ילמדו, **וכיון דלא שמע לא גמר, האי מלמען ישמעו נפקא**, הרי כיון שמי שאינו שומע גם הוא אינו יכול ללמוד, וכלשון רש״י אנן סהדי (כלומר הדבר ברור לנו) שמי שאינו שומע אינו יודע ללמוד, שהרי הוא לא שומע מרב שילמד אותו ואיך הוא ילמד, ומכיון שכבר למדנו ש״למען ישמעו״ ממעט מדבר ואינו שומע, ואנן סהדי שהטעם הוא למה הוא פטור מהקהל כיון שהוא לא יכול ללמוד והרי בהקהל באים לשמוע את קריאת התורה מפי המלך, והוא כיון שהוא לא לומד והוא לא יבין כל מה שאומרים לפניו לכן המדבר ואינו שומע פטור, אם כן למה צריכים שוב לחזור וללמוד מלמען ילמדו למעט פרט לשומע ואינו מדבר, כיון שאנחנו סוברים שמי שאינו יודע לדבר גם אינו יודע ללמוד הרי הוא נתמעט מלמען ישמעו שזה ממעט את כל מי שלא מבין את מה שמלמדים לפניו, ולמה הוצרכנו עוד פעם ללמוד מ״למען ילמדו״, **אלא ודאי למען ילמדו הוא**, כלומר ודאי שמ״למען ישמעו״ אי אפשר למעט את השומע ואינו מדבר, כי זה שמדבר ואינו שומע הוא ממועט מ״מלמען ישמעו״ כי הוא לא יכול להבין את מה שאומרים לפניו, אבל השומע ואינו מדבר בהחלט יוכל להבין את מה שלמדים אותו, אלא שכתוב ״למען ילמדו״ שדווקא אם גם הוא יוכל ללמד אחרים אז הוא חייב, והשומע ואינו מדבר הרי לא יוכל ללמד אחרים ולכן הוא מתמעט להיות פטור מהקהל, ומכיון שהוא פטור מהקהל הוא פטור גם מראיה.

אומרת הגמרא, **אמר רבי תנחום, חרש באזנו אחת פטור מן הראיה**, אם הוא חרש רק על אזן אחת, על אף שבאזן השניה הוא שומע היטב הוא פטור מן הראיה, **שנאמר** (דברים ל״א) **באזניהם**, גם זה הפסוק נאמר בהקהל, ומכיון שכתוב ״באזניהם״ משמע שיוכלו לשמוע בשני האזניים, ואדם זה שהוא חרש באזן אחת פטור מהקהל, ומכיון שהוא פטור מהקהל לומדים בגזירה שוה ״ראיה ראיה״ מהקהל שהוא גם פטור מראיה.

שואלת הגמרא, **והאי באזניהם, מבעי ליה באזניהם דכולהו ישראל**, הרי המלה ״באזניהם״ לא מתייחסת לשני אזנים של כל יחיד, אלא ״באזניהם״ בלשון רבים נאמר שהכוונה באזניהם של כל ישראל יחד שהוא צריך לדבר את דברי התורה הזאת באזניהם.
עונה הגמרא, **ההוא מנגד כל ישראל נפקא**, מזה שכתוב שהמלך קורא בתורה נגד כל ישראל אנחנו יודעים שהוא קורא באזניהם.

שואלת הגמרא, **אי** אם הייתי לומד **מנגד כל ישראל, הוה אמינא אף על גב דלא שמעי** הייתי סבור שמספיק שהוא קורא לנגד כל ישראל שרואים איך שהוא קורא ואפילו אם הם לא שומעים, לכן **כתב רחמנא באזניהם והוא דשמעי**, על זה צריכה התורה לומר לי שהוא צריך לקרוא באזניהם, שהם כן ישמעו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **ההוא מלמען ישמעו נפקא**, מ״למען ישמעו״ יש כבר ללמוד שהוא צריך להשמיע באזניהם, ולמה כתוב ״באזניהם״, זה בא ללמד בשני אזנים של כל יחיד ויחיד, שאם הוא חרש באזנו אחת הוא פטור.

והתוס׳ מביאים על זה שבירושלמי ר׳ יוחנן שואל את זה כאיבעיא, חרש באזנו אחת מהו, ור׳ יוסי בר בון עונה לו שזו מחלוקת ר׳ יוסי ורבנן, משום שבפסוק ״ולבני אהרן תעשה כותנות״ נחלקו רבנן ור׳ יוסי, רבנן סוברים כותנות זה לשון רבים, שצריך לעשות שתי כותנות לכל אחד, ר׳ יוסי אומר אפילו כותנת אחת לכל אחד, כי הריבוי של ״כותנות״ הכוונה להרבה כהנים, ואילו גם כאן לגבי מה שכתוב ״אזניהם״, רבנן ידרשו שמשמע שתי אזנים לכל אחד, ור׳ יוסי יסבור אוזן לכל אחד ואחד, אם כן השקלא וטריא בגמרא כאן בבבלי לפי הירושלמי זה מחלוקת רבנן ור׳ יוסי.

עוד אומרת הגמרא, **אמר רבי תנחום, חיגר ברגלו אחת אם הוא צולע על רגל אחד פטור מן הראיה, שנאמר רגלים**, בפסוק הרי כתוב ״שלוש רגלים״ ולומדים את המלה ״רְגָלִים״ מלשון ״רַגְלַיִם״ שצריך שיהיה לו את שני הרגלים.

שואלת הגמרא, **והא רגלים מבעי ליה פרט לבעלי קבין**, הרי צריך את המלה ״רגלים״ למעט את בעלי קבין, דהיינו מי שנחתכו הרגלים שלו, כי נותנים קב קטן בסוף השוק ונותנים בתוך החקיקה של הקב מוכין (בגדי צמר רכין או בלואי בגדים), והוא סומך את סוף השוק עליו, והמלה ״רגלים״ ממעטת לי את אלו שהם בעלי קבין, ומנין לך למעט חיגר ברגלו אחת.

עונה הגמרא, **ההוא מפעמים נפקא**, את הבעלי קבין ממעטים מהמלה ״פעמים״, שהרי כתוב בתורה ״שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך״ ומזה ממטעים בעלי קבין, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **פעמים, אין פעמים אלא רַגְלַיִם, וכן הוא אומר**, (ישעיהו כ״ו) **תרמסנה רגל רגלי עני, פעמי דלים**, הרי שהמלה ״פעמים״ הכוונה רגליים, אדם שיש לו רגליים, וכמו שכאן משמע הרגליים עם הפעמים, כי פעם זה גם צעד, **ואומר** (שיר השירים ז׳) **מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב**, הרי שהפעמים מתייחסים לאדם שלובש מנעלים על רגליו, ומדובר בבעלי מנעלים שבהם שייך פעמים, ומכיון שבראיה כתוב ״שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך״ לומדים פרט לבעלי קבין שדווקא אלו שלובשים מנעלים ברגליהם כלומר יש להם רגלים בריאות שעליהם צריך ללבוש מנעלים, הם החייבים בראיה, אבל בעלי קבין שנחתכו רגליהם והם מסמיכים את השוק על קביים הם פטורים, אם כן כיון שבעלי קבין מתמעטין מ״פעמים״ המלה ״רגלים״ באה למעט ולפטור חיגר ברגלו אחת שהוא פטור מן הראיה.

ומכיון שהוזכר כאן הפסוק ״מה יפו פעמיך״ מביאה על זה הגמרא את הדרשא של רבא.

דרש רבא, מאי דכתיב מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב, הכוונה כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל, מדובר ברגליהם של ישראל בשעה שהם עולים לרגל לירושלים, כמה נעים פעמיהם, שהפעמים הם הצעדים ברגלים בעליה לרגל, ולמה ישראל נקראים בת נדיב, כי **בת נדיב** פירושו **בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב**, מפרש רש״י, אברהם אבינו נקרא נדיב על שם שנדבו לבו להכיר את בוראו, **שנאמר** (תהלים מ״ז) **נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם**, נדיבי עמים הם הגרים, והם נקראים נדיבי עמים שהרי הם באים מן האומות והם המתנדבים מבין העמים לקבל עליהם עול המצוות, והפסוק קורא להם ״עם אלוקי אברהם״, וקשה, **וכי הוא אלהי אברהם ולא אלהי יצחק ויעקב, אלא אלהי אברהם שהיה תחילה לגרים**, מפרשים התוס׳ שהוא היה תחילה לגרים שהוא נצטווה על המילה יותר מכל אותם שהיו לפניו, לכן אברהם אבינו נקרא נדיב מכיון שהגרות של המתגיירים נקראת גם היא נדיבות, והוא היה התחילה לגרים לכן הוא נקרא נדיב, וכנסת ישראל נקראת בת נדיב, בתו של אברהם אבינו הנקרא נדיב על שם שנדבו לבו להכיר את בוראו.

הרי שלמדנו כאן כמה מימרות של ר׳ תנחום, והגמרא הביאה את הדרשה של רבא משום שהוזכר כאן הפסוק ״מה יפו פעמיך״, והגמרא חוזרת להשלים עוד מימרא בשם ר׳ תנחום כפי שרש״י מסביר שלכן זה מובא כאן.

אמר רב כהנא, דרש רב נתן בר מניומי משום רבי תנחום, מאי דכתיב אצל יוסיף הצדיק כשהאחים השליכו אותו לבור, (בראשית ל״ז) **והבור רק אין בו מים**, וכי **ממשמע** מהמשעות של מה **שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים**, הרי גם בלי שהפסוק יגיד אין בו מים אני יודע שאין בו מים מכיון שהוא ריק, **אלא מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו**, שלא היה ריק אלא ממים.

ומסביר המהרש״א את כוונת דברי רש״י, שמכיון שאם כתוב ״והבור רק״ הייתי גם יודע שאין בו מים, והמילים ״אין בו מים״ הם מיותרות, שהם באות לדיוק שדווקא מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו.

ובזה מיישב המהרש״א שלא יהיה קשה מה שהמזרחי האריך בענין על פירושו זה של רש״י בפרשת וישב שהביא את דברי חז״ל אלו.

והקושיא ששואל המזרחי היא כך, איך הפסוק אומר ״וישמע ראובן ויצילהו מידם״ בזה שהוא אומר להשליך אותו אל הבור, כיון שחז״ל דורשים שהבור ריק אין בו מים אבל נחשים ועקרבים יש בו הגמרא הרי אומרת בסוף יבמות שאם אדם נפל לחפירה (כלומר לבור) מלאה בנחשים ועקרבים מעידים עליו שהוא מת להתיר את אשתו להתחתן, שמכיון שהוא נפל לתוך בור מלא נחשים ועקבים ברור לנו שהם הרגו אותו, ואם כן איך ראובן נחשב שהוא מציל אותו מידם במה שהוא אומר להשליך אותו לבור כשבבור יש נחשים ועקרבים, הרי ודאי שהוא ימות מזה, ומתרץ המזרחי שהם לא ידעו שיש בבור נחשים ועקרבים, והמהרש״א אומר שגם דברי הרמב״ן מתאימים לפירוש של המזרחי שהם לא ידעו.

ומביא המהרש״א בשם פענח רזא שתירץ שראובן אמר להשליך אותו לבור אחר, שהרי כתוב ״השליכו אותו אל הבור הזה״, ובאותו בור שראובן אמר להשליך אותו באמת לא היו נחשבים ועקרבים, ולכן הפסוק מייחס לראובן את ה״ויצלהו מידם״, שהוא באמת חשב להציך אותו, אבל הם לא השליכו אותו אל הבור שראובן אמר להשליך אותו, אלא השליכו אותו לבור אחר, כי כך משמע ״הבורה״ לבור אחר, ושם באותו בור היו נחשים ועקרבים, כך תירץ המהרש״א בשם הפענח רזא, הרי שהפסוק מלמדנו את צדקותו של יוסף הצדיק שהם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השליכו אותו לבור שהיו בו נחשים ועקרבים, ועל אף שלדברי הגמרא מי שמושלך לתוך בור נחשים ועקרבים אפשר להעיד עליו שהוא מת ולהתיר את אשתו להתחתן לאחר, הרי שצדקותו של יוסף הצילה אותו מהבור הזה שהיה מלא נחשים ועקרבים.

אומרת הגמרא, תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא, (וכפי שמצויין בגליון לדברי התוי״ט בסוף פרק ג׳ מפרקי אבות שמפרש שחסמא זה שם התואר של ר׳ אלעזר, וזה לא בן חסמא), **שהלכו לחקביל פני רבי יהושע בפקיעין הם הלכו לקבל את פניו של ר׳ יהושע בעיר פקיעין, מפרש רש״י כי זה היה יו״ט וחייב אדם לכבד את רבו בקבלת פניו ביו״ט כדברי הגמרא בראש השנה, שם כתוב ר׳ יצחק אומר חייב אדם לקבל פני רבו ברגל, ולומדים את זה מהנאמר אצל השונמית, שבעלה של השונמית אמר לה מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת, על כן לומדים מזה שחודש ושבת צריך ללכת, אמר להם ר׳ יהושע, מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו, תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותין ולומדים את התורה שלך, ואין לנו לדבר בפניו, אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש לא יתכן שלא היה איזה דבר חידוש בבית המדרש והוא ביקש שיאמרו לו, ועוד עוד שאל, שבת של מי היתה,** מפרש המהרש״א שהכוונה על פי דברי הגמרא בברכות דף כ״ח, שם מבואר שהעבירו את רבן גמליאל מהנשיאות ומינו במקומו את ר׳ אלעזר בן עזריה, ולאחר שרבן גמליאל התפייס עם החכמים החזירו את רבן גמליאל לנשיאותו, ואז קבעו שרבן גמליאל יהיה דורש שלוש שבתות ואילו ר׳ אלעזר בן עזריה שבת אחת, וזו היתה השאלה שהוא שאל שבת של מי היתה, מי היה הדורש את הדרשה בשבת, והם אמרו לו **שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה, שאל אותם ר׳ יהושע, ובמה היתה הגדה היום, דרכם של הדורשים היה לדרוש בהלכה ובהגדה, והוא שאל באיזה ענין היה דבר ההגדה, אמרו לו בפרשת הקהל הוא דרש בפרשת הקהל, ואז שאל ר׳ יהושע, ומה דרש בה.**

וענו לו כך היתה הדרשה, כתוב בפסוק (דברים ל״א) **הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אם אנשים באים ללמוד** האנשים שהם מצווים בחיוב לימוד התורה הם באים ללמוד **תורה, נשים באות לשמוע** הנשים אינם באות ללמוד תורה אלא רק לשמוע, וכפי שתוס׳ כבר מביאים מהירושלמי שדעת ר׳ אלעזר בן עזריה דלא כבן עזאי, שהרי לדעת בן עזאי בגמרא בסוטה דף כ׳ הוא סובר שחייב אדם ללמד לבתו תורה, ומסביר זאת המהרש״א, שכשר׳ אלעזר בן עזריה אומר ״נשים באות לשמוע״ הכוונה באות לשמוע את המצוות כדי שידעו איך לקיים את המצוות, אבל לא כדי שידעו שזכות של תורה תולה לאשה סוטה כדי שלא תענש, שזה סובר בן עזאי שמשום כך הוא חייב ללמדו תורה, ור׳ אלעזר בן עזריה אומר שהיא רק צריכה לשמוע איך לקיים את המצוות, **טף למה באין, כדי ליתן שכר למביאיהן.**

מסביר המהרש״א שמדובר בילדים קטנים שעדיין לא הגיעו לחינוך, שאם הטף הגיע לחינוך, הרי קטנים שהגיעו לחינוך הם עצמם בכלל שמיעה ולמידה, שהרי קטן שהגיע לחינוך אביו מלמדו תורה, אלא כאן מדובר בטף שעדיין לא הגיע לחינוך, ולאיזה צורך מביאים אותם, כדי ליתן שכר למביאיהן, ולכן הם נכללים יחד עם האנשים והנשים לתת לאנשים ונשים שכר על שמביאים אותם.

ואומרים בשם החידושי הרי״ם, ובאמת שזה מפורש בענף יוסף על העין יעקב בשם המהר״י מינץ בדרשותיו בדרוש א׳ שמאריך בסוגיא זאת ובמאמר זה שלמדנו, ונביא את תוכן הדברים בקצרה, שהוא הקשה מה היא השאלה טף למה באים, מובן מאליו שאם גם הגברים וגם הנשים באות, כלומר האבות והאמהות צריכים לשמוע וללמוד, ומה יעשו עם הילדים, ואם כן ודאי שהם מוכרחים להביא איתם את הילדים שהרי אין מי שישמור עליהם.

ומפרש המהר״י מינץ פשט בדברי הגמרא, שהשאלה היתה למה התורה הצריכה בציווי להביא אותם הרי בין כה יביאו אותם, על זה הוא אומר כדי ליתן שכר למביאיהם, כדי שיהיה בזה מצוה ויהיה בזה שכר של המצווה ועושה.

ובדרך שניה מבאר המהר״י מינץ שהשאלה טף למה באים התשובה היא כדי ליתן שכר למביאהם שמה שהם מביאים את הטף זה יהיה כדי שהם יהיו רגועים ויוכלו לשמוע בלב שלם, ולא יצטרכו לדאוג מה קורה עם הילדים, זו היא המטרה שצריכים להביא את הטף, כדי ליתן שכר למביאיהם.

ואומרים התוס׳, שעל זה סומכים להביא קטנים בבית הכנסת, שהרי בהקהל גם כן היו מביאים את הטף כדי לית שכר למביאיהם.

אמר להם ר׳ יהושע, מרגלית טובה היתה בידכם, ובקשתם לאברה ממני, שבזה שלא רציתם לומר לי את מה שנתחדש בבית המדרש הייתם מאבדים ממני את הדרשה הזאת שאמרתם לי שהיא מרגלית טובה.

והמשיכו ואמרו לו, ועוד דרש ר׳ אלעזר בן עזריה על הפסוק (דברים כ״ו) **את ה׳ האמרת היום וה׳ האמירך היום, מפרש רש״י, ״האמרת״ פירושו שבחת, כמו ״יתאמרו כל פועלי און״, כלומר פועלי און שהם הרשעים, יתאמרו פירושו ישתבחו שדרכם צלחה, ואם כן הפסוק אומר ״את ה׳ האמרת היום״ כלומר שבחת, וה׳ האמירך היום שה׳ שיבח את ישראל, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם** פירושו שבח אחד, שבח מיוחד לומר אין כמוך ולכך בחרנו בלך לאלוקה, **ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם** שגם הקב״ה אומר עלינו שאין כמונו כי אין כישראל, ובגליון מובא מהערוך לפרש חטיבה לשון ציור, שזה ציור אחד בעולם, כלומר דבר הניכר שאין כמותו, וכך לומדים את זה מהפסוקים, **אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, דכתיב** (דברים ו׳) **שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד, ואם כן אנחנו מעידים על הבורא עולם יתברך שמו שהוא אחד יחיד ומיוחד ואין יחידות כמוהו בשום פנים, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר**

- דף ג׳ ע״ב

(דברי הימים א׳ י״ז) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, הרי שגם הקב״ה עושה אותנו חטיבה אחת בשבח מיוחד של ״מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״.

אומרים התוס׳, אמרינן במדרש שלושה מעידים זה על זה, ישראל ושבת והקב״ה, ישראל והקב״ה מעידים על השבת שהוא יום מנוחה, ישראל והשבת מעידים על הקב״ה שהוא אחד, הקב״ה ושבת מעידים על ישראל שהם יחידים באומות,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ומוסיפים התוס׳ ואומרים, ועל זה סמכינן לומר במנחה של שבת ״אתה אחד ושמך אחד״, שלכאורה זה אינו מדבר מענין יום השבת כמו בתפילת ערבית ובתפילת שחרית, בערבית של שבת אומרים ״אתה קדשת את יום השביעי לשמך״, ובשחרית של שבת אומרים ״ישמח משה במתנת חלקו״ ומדברים מענין היום מהשבת, ואילו כאן אנחנו אומרים ״אתה אחד ושמך אחד״, אלא על פי דברי המדרש שהקב״ה והשבת מעידים על ישראל ״ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״, וישראל והשבת מעידים על הקב״ה ״אתה אחד ושמך אחד״.

ואף הוא פתח ודרש רש״י לומד ש״אף הוא״ הכוונה שוב על ר׳ אלעזר בן עזריה, ואילו המהרש״א אומר שהלשון ״ואף הוא״ משמע שכיון שהם אמרו לו את מה שדרש ר׳ אלעזר בן עזריה ״ואף הוא״ כלומר ר׳ יהושע גם הוא פתח ודרש בענין דומה לענין שדרש חטיבה אחת בעולם ר׳ אלעזר בן עזריה, **וכך הוא דרש, כתוב** (קהלת י״ב) **דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים, בעלי אספות נתנו מרועה אחד, למה נמשלו דברי תורה לדרבן**, דרבן הוא כמו מסמר מחודד שבו דוקרים את הפרה כדי שתיישר את תלמי המחרישה והיא תלך ישר, הדברי תורה נמשלים לדרבן **לומר לך, מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה** על ידי הדרבן מכוונים את הפרה ללכת ישר ולחרוש את שורות המחרישה ישר, **להוציא חיים לעולם** שעל ידי זה זורעים תבואה ופירות המביאים חיים לעולם, **אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים** בזה הדברי תורה נמשלים לדרבן, **אי מה דרבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלין**, מסביר המהרש״א כמו שהדרבן הוא מטלטל אם כן אין לו מקום קבוע אם כן הוא דבר שאינו מתקיים לעולם, ואם כן נאמר שגם דברי תורה אינם קיימים לעולם, **תלמוד לומר מסמרות הדברי תורה** גם מדמים אותם והם נמשלים למסמרות, שהרי המסמר הוא קבוע במקומו, וכך הדברי תורה, וכפי שהסביר המהרש״א, כלומר הגזירות שגוזרים חכמים קיימים לעולם, **אי מה מסמר זה חסר ולא יתר** כמו שהמסמר כשנועצים אותו בכותל הרי הוא מחסר לעשות חור בכותל במקום שקובעים את המסמר, **אם כן אף דברי תורה חסירין ולא יתירין**, נחשוב שגם הדברי תורה נמשלים בזה למסמר, **תלמוד לומר נטועים** שהדברי תורה נמשלים לנטיעה, **מה נטיעה זו פרה ורבה** הרי הנטיעה דרכה לפרות ולרבות, **אף דברי תורה פרין ורבין**.

ומה שכתוב, **בעלי אספות, אלו תלמידי חכמים שיושבין אספות אספות** הם מתאספים יחד, וכפי שהמהרש״א מסביר שאין התורה נקנית אלא בקיבוץ, ולכן הם נקראים אספות, **ועוסקין בתורה, הללו מטמאין, והללו מטהרין**, אספה זו של תלמידי חכמים מטמאת, ואספה זו של תלמיד חכמים מטהרת, **הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין**, אומר רש״י, פוסלים ומכשירים מתייחס ושייך לומר לענין לפסול לעדות או להכשיר לעדות, לפסול לכהונה או להכשיר לכהונה, **שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה**, מכיון שיש אוסרים ויש מתירים איך אני אלמד תורה מעכשיו, **תלמוד לומר** על זה כתוב בפסוק (ב״ח) **(כולם) נתנו מרועה אחד** פירושו [**כולם**] **אל אחד נתנן, פרנם אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב** (שמות כ׳) **וידבר אלהים את כל הדברים האלה**, מסביר רש״י, כיון שאין לך מבני המחלוקת כלומר אין מי מהחכמים החולקים כאן אם לאסור או להתיר אין אף אחד מהם מביא ראיה ח״ו מתורת אלוה אחר, אלא כולם מביאים מתורת אלקינו, ופרנס אחד אמרן, היינו אין לי מי שמביא ראיה מדברי נביא שבא לחלוק על משה רבינו, כולם מביאים מאותו נביא הפרנס המנהגי משה רבינו, **אם כן אף אתה עשה אוניך כאפרכסת** אפרכסת מפרש רש״י שזה טירמויי״א שעל הריחים, כלומר יש כלי שבו מכניסים את התבואה והחטים שדרכו החטים מגיעות אל הריחים כדי שיטחנו אותם, והכלי הזה קולט את כל החטים, כך אתה תעשה את אזניך כאפרכסת שמאחר שכל דברי החכמים כולם בין האוסרים ובין המתירים כולם לבן לשמים, תעשה אתה את אזניך כאפרכסת לקלוט ולשמוע וללמוד את כל דבריהם, כך שתדע את דברי כולם, **וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין**, על ידי זה שיהיה לך לב מבין לשמוע וכשתדע להבחין לאחר ששמעת את הדעות כולם של כל החכמים, כשיהיה לך לב להבחין ולדעת איזה מדברי החכמים יכשר, איזה יותר נכון, תקבע הלכה כמותו, **בלשון הזה אמר להם**, ר׳ יהושע אמר להם בלשון הזה, **אין דור יתום, שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו**, הדור הזה שר׳ אלעזר בן עזריה נמצא בתוכו הוא לא דור יתום.

שואלת הגמרא, **ולימרו ליה בהריא**, מה הם היו צריכים לומר לו קודם תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותים, למה הם לא אמרו לו מיד כשהוא ביקש לומר לו מה היתה הדרשה.

עונה הגמרא, **משום מעשה שהיה, דתניא** כי למדנו בברייתא, **מעשה ברבי יוסי בן דורמסקית, שהלך להקביל פני רבי אלעזר בלוד, אמר** לו שאל אותו ר׳ אליעזר, **מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמר ליה** ענה לו ר׳ יוסי בן דורמסקית **נמנו וגמרו** כלומר היו עומדים למנין ונמנו וגמרו, פירושו החליטו והתקינו **עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית**, כלומר יהודים ישראל שגרים בעבר הירדן באותו חלק שכבשו מארץ סיחון ועוג ארץ עמון ומואב, כלומר ארצם של עמון ומואב שסיחון ועוג קודם כבשו אותם ועמון ומואב טהרו בסיחון, שעל ידי כיבוש סיחון ועוג מותר להם לישראל לכבוש אותם, שאלו היהודים הגרים שם יהיו מעשרים מעשר עני בשנת השביעית, שהם כן היו זורעים בשביעית, כפי שנלמד לקמן שעולה גולה, כלומר אלו שעלו בזמן גלות בבל בתחלת בית שני, לא קידשו את המקומות האלו כקדושת ארץ ישראל, ולכן לא היה נוהג בהם שביעית והם היו חורשים וזורעים בשביעית, הם התקינו שהמעשר שהם מעשרים יהיה מעשר עני, שבשנות השמיטה בשנה הראשונה ושניה של שנת השמיטה מעשרים מעשר ראשון ומעשר שני, והשנה השלישית במקום מעשר שני מעשר עני, ואח״כ רביעית וחמישים שוב מעשרים מעשר ראשון ומעשר שני, ובשנה השישית מעשרים מעשר עני במקום מעשר שני, אם כן בשנת השביעית היה מן הראוי לעשר מעשר שני, שהרי לא מצינו לעולם ששתי שנים רצופות יהיו מעשרים מעשר עני בזה אחר זה (כפי שתוס׳ מסבירים), אעפ״כ הם תיקנו את התקנה הזאת לעשר גם מהתבואה של שנת השביעית מעשר עני כדי שהעניים יסמכו עליהם בשביעית כפי שהגמרא תפרש את הטעם, כך מספר ר׳ יוסי בן דורמסקית

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנמנו וגמרו, **אמר** לו ר׳ אליעזר, **יוסי, פשוט ידיך** תפשוט את הידים, **וקבל עיניך** שיקבל את עיניו, כלומר שיהיה סגי נהור, **פשט ידיו וקבל עיניו**, מפרש רש״י, בגלל שהוקשה בעיניו של ר׳ אליעזר שהוא נתן עטרה לאותו דורש שאמר שנמנו וגמרו, ולר׳ אליעזר ידוע היה בקבלה כפי שנלמד מיד שתקנה זו היתה תקנה קדומה עוד מימות אנשי כנסת הגדולה, ולכן הוא הקפיד על כך.

וכך אומר גם רבינו חננאל, כעס ר׳ אלעזר בשביל שאמר לו נמנו וגמרו, כלומר היה קשה לו לר׳ אלעזר למה נמנו, הלא זה הלכה למשה מסיני.

ואילו המהרש״א מסביר, שממהלך דברי הגמרא שהביאו את המעשה הזה כדי לתרץ שלכן תלמידיו של ר׳ יהושע לא אמרו לו במפורש מיד משום מעשה זה משמע שגם כאן מה שהקפיד ר׳ אלעזר היה משום שהוא ענה לו מיד לומר שנמנו וגמרו, ויש בזה משום מורה הלכה בפני רבו, ולכן הוא העניש אותו, שכיון שמורה הלכה לפני רבו חייב מיתה היה נידון בעונש זה להיות סגי נהור לפי שעה, שהרי הסומא הוא מאלו החשובים כמת.

בכה רבי אלעזר ואמר, (תהלים כ״ה) **סוד ה׳ ליראיו ובריתו להודיעם,** אומר רבינו חננאל, אין ברית אלא תורה, ר׳ אלעזר בכה מזה שהם זכו לכוון להלכה, **אמר לו** לר׳ יוסי בן דורמסקית, **לך אמור להם אל תחושו למניינכם** אל יהיה לכם שום חשש וגמגום למה שמניתם ותקנתם לומר שצריך לעשר מעשר עני בשנת השביעית, שהרי הסכמתם להלכה, **כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו, ורבו מרבו, הלכתא למשה מסיני,** ובגליון מבואר מדברי הרא״ש, כלומר דבר ברור כמו הלכה למשה מסיני, **עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, מה טעם, הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל,** עולי מצרים כשעלו למצרים ונכנסו לארץ בימי יהושע בן נון הם קדשו את ארץ ישראל להיות מקודשת, והרבה כרכים שעולי מצרים כבשו אותם וקדשו אותם, עולי בבל כשעלו מבבל בית שני לא קדשו אותם, **מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא,** הקדושה הראשונה זו הקדושה של ארץ ישראל שקידש יהושע בן נון, היא קדשה לשעתה שבזמנה הארץ היתה מקודשת, אבל לא קדשה לעתיד לבוא, ובזמן חורבן בית שני שישראל הלכו לגלות נתבטלה אותה קדושה של ארץ ישראל, אבל הקדושה השניה שקידש עזרא נתקדשה לעולם, ומביא על זה רש״י בריית ביבמות דף פ״ב, קדושה ראשונה ושניה יש להם, שלישית אין להם, ולפי פירושו של רש״י, קדושה ראשונה, כלומר את הקדושה שקידש יהושע בן נון פעם ראשונה יש להם, קדושה שניה דהיינו את הקדושה שקידש עזרא פעם שניה יש להם, קדושה שלישית אין להם, כי הקדושה של עזרא קיימת לעולם, ולכן, בשאר ארץ ישראל נוהגים כל דיני שמיטה ואין לזרוע בשביעית, כיון שקדשו אותה בקדושת עזרא, **והניחום** אבל עמון ומואב הניחו מלקדש אותם **כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית** כדי שהעניים יהיה להם על מה לסמוך בשנת השביעית על אותה זריעה של תבואה ופירות שהם זורעים בשביעית והעניים יוכלו לקחת מהם את המתנות עניים שנותנים מהשדות לקט שכחה ופאה וכן מעשר עני, ולכן תיקנו להם שיהיו מעשרים בשנת השביעית מעשר עני, כדי שיהיה לעניים על מה לסמוך, ואומר רש״י, וברשות החכמים היה להטיל עליהם איזה מעשר שירצו, לפי שהם אינם חייבים במעשר מן התורה, לכן כך תיקנו, ור׳ אלעזר אומר לו שהם הסכימו להלכה במנין שלהם לקבוע שעמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית.

אומרת הגמרא, **תנא** למדנו בברייתא, **לאחר שנתיישבה דעתו** של ר׳ אלעזר, **אמר, יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומן, וחזרו,** וחזר לר׳ יוסי בן דורמסקית מאור העינים.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **איזהו שוטה** שוטה האמור בכל מקום שהוא פטור מן המצוות והוא פטור מן העונש ואין הקנינים שלו קנינים ואין המכר שהוא מוכר ממכר, כלומר שהוא אינו בר דעת לחלוטין, והוא השוטה המוזכר בכל מקום בין לענין חיובי מצוות ובין לענין שהוא פטור מן העונשים ובין לענין שהמעשים שלו אין להם תוקף, לא המכר נחשב מכר ולא הקנין שהוא קונה נחשב קנין, זה **היוצא יחידי בלילה** מי שיוצא לבד בלילה, **והלן בבית הקברות,** מוסיף רש״י שגם בזה הכוונה שהוא לן בבית הקברות בלילה, **והמקרע את כסותו** שהוא קורע את הבגדים שלו.

אומרת על זה הגמרא, **איתמר** נאמרה בזה מחלוקת בבית המדרש, **רב הונא אמר, עד שיהו כולן בבת אחת,** שדווקא אם כן השלושה סימנים האלו נמצאים אצלו בבית אחת רק אז הם מלמדים שהוא שוטה שאינו בר דעת, **רבי יוחנן אמר, אפילו באחת מהן** שאפילו אם אין לו רק אחת מאלו הדברים הרי שהוא גם כן נחשב לשוטה.

שואלת הגמרא, **היכי דמי, אי דעביד** להו **דרך שטות** אם מדובר שהוא עושה אותם בדרך של שטות ושגעון, **אפילו בחדא נמי** אז ודאי שאפילו אם רק סימן אחד מאלו הסימנים נמצאים בו צריך לקבוע אותו כשוטה כיון שהוא עושה את זה בדרך שטות, **אי דלא עביד** להו **דרך שטות אפילו כולהו נמי לא** ואם הוא אינו עושה אותם בדרך שטות אז אפילו יש בו כל שלושת הסימנים עדיין גם לא נחזיק אותו לשוטה.

מתרצת הגמרא, **לעולם דקא עביד** להו **דרך שטות** באמת מדובר שהוא כן עושה אותם בדרך שטות, ואעפ״כ אם הוא עושה רק אחד מן הסימנים אפילו אם הוא עושה אותו בדרך שטות עדיין אין אנחנו מחזיקים אותו להחשב כשוטה.

והגמרא מסבירה למה על אחד מהסימנים בלבד עדיין הוא לא נחשב בידינו כשוטה, **והלן בבית הקברות,** כשאנחנו רואים שהוא לן בבית הקברות עדיין אין להוכיח מזה שהוא שוטה, **אימור כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקא עביד** כי אפשר לומר שמה שהוא לן בבית הקברות זה משום שהוא רוצה שתשרה עליו רוח טומאה, רוח שדים שיסייעו אותו להיות מכשף, כך מסביר רש״י, **והיוצא יחידי בלילה** ואם אנחנו רואים שהוא יוצא לבד בלילה, על אף שזה נראה לנו דרך שטות אין להוכיח מזה ולהחזיק אותו כשוטה, **אימור גנדריפס אחדיה,** מפרש רש״י פירוש אחד, גנדריפס, אני שמעתי חולי האוחז מתוך דאגה, ומשום כך הוא יוצא החוצה, ועוד אומר רש״י, ולי נראה שנתחמם גופו והוא יוצא למקום האויר, דהיינו שהוא רוצה לשאוף אויר, ואם כן עדיין אין להחזיק אותו מזה כשוטה, **והמקרע את כסותו, אימור בעל מחשבות הוא,** שמה שהוא קורע את כסותו זה משום שהוא בעל מחשבות, ומתוך שהוא חושב במחשבותיו הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא שם לב למה שהוא עושה והוא מקרע את כסותו, **כיון דעבדינהו לכולהו** אבל כשאנחנו רואים שהוא עושה את כולם, **הוה להו**

- דף ד׳ ע״א

כמי שנגח שור חמור וגמל ונעשה מועד לכל, מבואר בב״ק דף ל״ז לגבי שור המועד שאם הוא נוגח שלוש נגיחות הוא נהיה מועד להיות חייב בנזק שלם, ואם הוא רק היה נוגח מין מסויים של בהמות הוא נעשה מועד רק לאותו המין, אבל אם שלושת הנגיחות נעשו באופן שהוא נגח שור ואח״כ הוא נגח חמור ואח״כ הוא נגח גמל, הוא נעשה מועד לכל מיני בעלי חיים, ואין אנחנו אומרים שהוא לא נעשה מועד עד שיהיה מועד בשלושה נגיחות בכל מין ומין מבעלי החיים, שהואיל והוא מועד בשלושת הנגיחות בהם הוא נעשה מועד בשלושה מינים הרי אנחנו לומדים מזה ששור זה אינו מקפיד על מין אחר, וכל בהמה שהוא רואה, דהיינו כל בעל חי שהוא רואה הוא נוגח אותו, הרי שעל ידי שהוא נוגח שלושה מינים הוא נעשה מועד לכל, גם כאן כשאנחנו רואים את כל שלושת הסימנים אנחנו אומרים שלא באו שלשה הדברים לידו בבת אחת, שהוא גם לן בבית הקברות כדי שתשרה עליו טומאה וגם קרע את כסותו כבעל מחשבות וגם יצא יחידי בלילה בגלל שתפס אותו גנדריפס, אלא אנחנו קובעים שהסיבה לכל שלושת הדברים שהוא עושה כולם הוא עושה אותם משום שטות.

אומרת הגמרא, **אמר רב פפא, אי שמיע ליה לרב הונא הא דתניא** אם רב הונא היה שומע ויודע מהברייתא שלמדנו, **אי זהו שוטה זה המאבד כל מה שנותנים לו, הוה הדר ביה** הוא היה חוזר בו ממה שהוא אומר שצריך שיהיה בו את כל שלושת הסימנים, שהרי בברייתא הזאת מפורש שאפילו בדבר אחד מחזיקים אותו בשוטה, ואז ודאי שהוא היה חוזר בו.

איבעיא להו מסתפקת הגמרא, **כי הוה הדר ביה, ממקרע כסותו הוא דהוה הדר ביה**, האם כוונת דברי רב פפא לומר שהוא היה חוזר בו ממה שהוא חולק על ר׳ יוחנן בסימן זה של מקרע את כסותו, שהוא הסימן שדומה למאבד מה שנותנים לו שהוא מאבד את כספו, **דדמיא להא** ולכן הוא היה חוזר בו להסכים לדברי ר׳ יוחנן שאפילו בסימן אחד הוא נעשה שוטה, **או דלמא מכולהו הוה הדר** שהוא היה לומד מזה שאפילו אחד מהסימנים האלו מספיק לקבוע ולהחזיק אותו כשוטה כיון שהוא מאבד מה שנותנים לו.

אומרת הגמרא, תיקו שאלה זו נשארת בספק.

אומר רבינו חננאל, וקי״ל כר׳ יוחנן, דתניא איזהו שוטה זה המאבד כל מה שנותנם לו, כלומר מברייתא זאת יש ראיה לדברי ר׳ יוחנן, ובכל אחד משלושת הסימנים הוא נחשב מוחזק כשוטה.

וכך נפסק להלכה ברמב״ם ובטור בשו״ע, גם ביו״ד וגם בחו״מ, ונביא את הלשון המבואר בדברי המחבר ביו״ד הלכות שחיטה סימן א׳ סעיף ה׳, שוטה היינו שיוצא יחידי בלילה או מקרע את כסותו או לן בבית הקברות או מאבד מה שנותנים לו, אפילו באחת מאלו אם הוא עושה אותם דרך שטות הרי זה הוא השוטה שנאמר עליו בכל מקום שהוא פטור מכל המצוות.

למדנו במשנה, **וטומטום ואנדרוגינוס כו׳ פטורים מן הראיה.**

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **זכור** דהיינו מה שכתוב בפסוק ״יראה כל זכורך את פני ה׳ אלוקיך״, אם היה כתוב ״זכור״ אין לך אלא **להוציא את הנשים**, אבל עכשיו שכתוב **זכורך**, זה בא **להוציא טומטום ואנדרוגינוס** שגם הם פטורים מן הראיה וגם הם מתמעטים יחד עם הנשים, וכשכתוב **כל זכורך, לרבות את הקטנים** שגם הקטנים חייבים בראיה.

אומרת הגמרא, **אמר מר** מדברי הברייתא, **זכור להוציא את הנשים**, הרי שרואים מזה שצריך פסוק למעט נשים לומר שהם פטורים מן הראיה.

ושואלת על זה הגמרא, **הא למה לי קרא** למה אני צריך פסוק למעט אותם, **מכדי מצות עשה שהזמן גרמא הוא** הרי המצוה של ראיה היא מצות עשה שהזמן גרמא, זה הרי נוהג רק בשלוש רגלים בשנה, **וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות**, כך מבואר בגמרא בקידושין דף ל״ד ושם לומדים זאת שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, אם כן למה צריך פסוק מיוחד למעט אותם מחיוב ראיה.

עונה הגמרא, **אצטריך, סלקא דעתך אמינא** כי היה אפשר לסבור, **נילף** גזירה שוה **ראיה ראיה מהקהל**, שהקהל הוא גם מצות עשה שהזמן גרמא ואעפ״כ נשים חייבות, שהרי מפורש בתורה ״הקהל את העם האנשים והנשים והטף״, **מה** להלן בהקהל **נשים חייבות** על אף שזו מצות עשה שהזמן גרמא, **אף כאן** בראיה **נשים חייבות** על אף שזו מצות עשה שהזמן גרמא, **קמשמע** לן שהפסוק אומר ״יראה כל זכורך״ ש״זכור״ להוציא את הנשים.

אמר מר למדנו בגמרא מדברי הברייתא, **זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס.**

שואלת הגמרא, **בשלמא אנדרוגינוס אצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל ואית ליה צד זכרות ליחייב**, האדרוגינוס הוא אדם שיש לו גם סימני זכרות וגם סימני נקבות, והייתי סבור שכיון שיש בו צד זכרות יהיה חייב בראיה, **קמשמע** לן **דבריה בפני עצמו הוא** והוא לא נקרא זכר, והפסוק ממעט אותו שהוא לא חייב בראיה, **אלא טומטום ספיקא הוא** טומטום זה מי שמכוסה ולא ניכר בו לא סימני זכרות ולא סימני נקבות, אם כן יש לנו ספק אם הוא זכר או נקיבה, ואם כן קשה, **מי אצטריך קרא למעוטי ספיקא** וכי הפסוק צריך למעט לי את הספיקות שהם פטורים מן הראיה, למה אני צריך פסוק, מהיכא תיתי לחייב אותו אם הוא רק ספק שאתה אומר שאני צריך פסוק כדי למעט אותו שהוא פטור מן הראיה.

עונה הגמרא, **אמר אביי, כשביציו מבחוץ**, מדובר שהביצים ניכרים מבחוץ ויודעים שהוא זכר, אל שהגיד טמון, ועל אף שהוא ודאי זכר אומר הפסוק להוציא את הטומטום הזה, **שעל אף שיודעים בודאות שהוא זכר אעפ״כ הוא פטור מן הראיה.**

ועל קושית הגמרא איצטריך קרא למעוטי ספיקא שפירשנו מפירושו של רש״י שהשאלה היא מהיכא תיתי לחייב אותו שאתה מצריך פסוק למעט אותו שהוא פטור, שואל בר הטורי אבן, הניחא לשיטת הראשונים (שזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, הרמב״ם והרמב״ן סבורים שספיקא דאורייתא לחומרא זה רק מדרבנן לחומרא, כי מן התורה ספיקא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דאורייתא לקולא, והרשב״א ועוד הרבה ראשונים חולקים עליהם, והם סוברים שספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין מן התורה, ושואל אם כן הטורי אבן, בשלמא לשיטתו של הרמב״ם שספיקא דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן מן התורה ולקולא, אז מובן היטב קושית הגמרא ״איצטריך קרא למיעוטי ספיקא, למה אני צריך פסוק, כיון שהוא רק ספק, מן התורה הוא היה פטור, כי ספיקא דאורייתא מן התורה צריך להיות לקולא ולא צריך פסוק למעט אותו, אבל לראשונים הסוברים שכל ספיקא דאורייתא הוא לחומרא מן התורה אם כן ודאי צריך פסוק למעט אותו, ומה קושית הגמרא.

והתוס׳ פירשו שקושית הגמרא שלא צריך פסוק למעט ספק, שמכיון שהוא רק ספק לא יוכל להראות פנים בעזרה כי הוא צריך להביא קרבנות ומספק הוא לא יכול להביא את הקרבן שמא הוא פטור והקרבן יהיה חולין בעזרה, ועל אף שיש לו אפשרות להביא את הקרבן ולהתנות תנאי, שאם הוא איש (זכר) חייב בקרבנות שהקרבן יהיה לחובתו, ואם הוא אשה שפטורה מראיה שהקרבן הזה יהיה קרבן נדבה, אומרים תוס׳ שהרי והוא מבטל את זה מסמיכה, ואפילו שסמיכה שעדיין צריכים לסמוך ידיהם על ראש הקרבן אינה מעכבת, אבל לכתחלה אין לנו לתקן שיצטרך להביא קרבן כדי לבטל אותו מסמיכה.

ועל הפירוש הזה של התוס׳ הטורי אבן כאן האריך לדון בו, שעדיין יהיה קשה אולי הפסוק בא לפטור אותו לא מהבאת הקרבן אלא מעצם המצוה של ראית פנים, והוא מבאר שלשיטת הרמב״ם שמי שמתראה פנים בעזרה ואינו מביא קרבן לא קיים אפילו את המצוה של ראית פנים ניחא, שמכיון שהטומטום לא יוכל להביא את הקרבנות גם לא שייך שיקיים את המצוה של ראית פנים, ושוב מובנת קושית הגמרא שלא צריך פסוק למעט אותו כיון שמספק הוא לא יוכל להראות פנים בעזרה כי הוא לא יוכל להביא את הקרבן והוא לא יקיים את המצוה של ראית פנים.

אלא שהטורי אבן סבור שהתוס׳ חולקים על הרמב״ם, והתוס׳ סוברים שראית פנים אינה תלויה בקרבן, ואם הוא יָרָאה פנים בעזרה בלי להביא קרבן את המצות עשה של ראית פנים הוא קיים, אלא שהוא עבר על הלא תעשה של לא יראה פני ריקם, אם כן עדיין קשה מה שואלת הגמרא למה צריך פסוק למעט ספק, צריך פסוק למעט אותו מראית פנים בעזרה, שעל אף שהוא לא יוכל להביא קרבן היינו סבורים שמספק הוא יהיה חייב להראות פנים בעזרה, קמ״ל שהוא פטור.

והוא מאריך לפלפל אם היה שייך לחייב אותו בראית פנים כשיש ספק בקיום המצוה של ראית פנים שהוא מקיים שמא בו בזמן הוא עובר על הלא תעשה של ״ולא יראו פני ריקם״, והוא גם האריך במה שתוס׳ אומרים להסביר את הקושיא שמשום שתתבטל מצות סמיכה אי אפשר שיביא קרבן, ומסקנת הטורי אבן שהקושיא איצטריך קרא למיעוטי ספיקא מתייחסת על אנדרוגינוס ועל על טומטום כפי שהוא הסביר היטב את מהלך דברי הגמרא לפי פירושו הוא.

עוד אומרת הגמרא, אמר מר מדברי הברייתא, כל זכורך לרבות את הקטנים.

שואלת על זה הגמרא, והתנן והרי למדנו במשנה, חוץ מחרש שוטה וקטן, שקטן פטור מראיה.

עונה הגמרא, אמר אביי, לא קשיא, כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, קטן שהגיע לחינוך הוא זה הברייתא מרבה אותו מהמלה ״כל״ שהוא חייב בראיה, שואלת הגמרא, **קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא** הרי החיוב של קטן שהגיע לחינוך אינו אלא מדרבנן כמו שהסברנו במשנה, ואיך אתה אומר שלומדים את זה מהפסוק ״כל זכורך״.

עונה הגמרא, אין הכי נמי ודאי שבאמת החיוב בקטן שהגיע לחינוך הוא רק מדרבנן, **וקרא אסמכתא בעלמא** והפסוק ״כל זכורך״ שהברייתא דורשת ממנו אינו אלא כאסמכתא בעלמא.

שואלת הגמרא, **ואלא קרא למאי אתא** אם כן המלה ״כל״ מה היא באמת באה לרבות.

עונה הגמרא, לכדאחרים לדין של אחרים, **(דתנן) [דתניא]** כי למדנו בברייתא, **אחרים אומרים, המקמץ** מפרש רש״י מהגמרא בכתובות דף ע״ז שהפירוש הוא שהוא מקמץ בידו צואת כלבים, ורש״י מסביר לאיזה צורך הוא עושה את זה, זה כדי לתקן בהם עורות, שמעבדים את העורות בצואת כלבים, **והמצרף נחשת** פירושו שהוא מצרף אותו במקום שחופרים אותו מן הקרקע, וכמו שמפורש גם כן שם בגמרא כתובות, **והבורסי** מי שמעבד עורות, וכל אלו הריח שיש להם הוא ריח רע, ואינם יכולים לעלות יחד לרגל עם חבריהם כי כולם מתרחקים מהם בגלל הריח רע שלהם, לכן הם **פטורין מן הראייה, משום שנאמר** (שמות כ״ג) **כל זכורך**, פירושו **מי שיכול לעלות עם כל זכורך** הוא חייב בראיה, **יצאו אלו שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך** כיון שיש להם ריח רע, על זה נאמר ״כל זכורך״, לפטור את אלו מן החיוב לראיה.

למדנו במשנה, **נשים ועבדים שאינן משוחררים וכו׳** פטורין מן הראיה.

שואלת הגמרא, **בשלמא נשים כדאמרן** שלומדים מהפסוק ״זכורך״, ״זכוּר״ להוציא את הנשים, **אלא עבדים מנלן** מנין לנו שעבדים פטורים מן הראיה.

אמר רב הונא, אמר קרא (שמות כ״ג) **אל פני האדון ה׳, מי שאין לו אלא אדון אחד, יצא זה שיש לו אדון אחר,** מי שמחוייב לעלות לרגל זה רק אם יש לו את הקב״ה, שהוא לבד אדון מעליו, ואילו העבד כנעני הרי יש לו אדון אחר על כן הוא פטור מן הראיה.

שואלת הגמרא, **הא למה לי קרא** מה אני צריך את הפסוק שאני לומד ממנו מי שאין לו אלא אדון אחד, **מכדי** בוא ונתבונן, **כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה, כל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה,** כלל הוא שעבדים כנענים לא נתחייבו אלא במצוות שנשים מחויבות בהן, **דגמר לה לה מאשה** כי לומדים בגזירה שוה ״לה לה״, שאצל אשה כתוב ״וכתב לה ספר כריתות״ ואילו אצל שפחה כנענית כתוב ״או חופשה לא ניתן לה״, לומדים בגזירה שוה ״לה לה״ שאין העבד הכנעני חייב אלא במצוות שנשים חייבות בהן, ואילו מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה, ומכיון שנשים פטורות מן הראיה אם כן פשיטא שגם עבדים פטורים מן הראיה, כי הרי הם אינם חייבים במצוות שנשים אינן חייבות בהן, ולמה אני צריך פסוק ללמוד יצא זה שיש לו אדון אחר.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, אמר רבינא, לא נצרכה לא צריכים את הפסוק ללמוד רק מי שיש לו אדון אחד, אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין, שהיינו סבורים לומר שהוא חייב בראיה, קמ״ל שהוא פטור מכיון שיש לו אדון אחר.

אומרת הגמרא, דיקא נמי שהוא באמת פטור ועל זה מדובר במשנה בעבדים שאינם משחוררים, דקתני כי כתוב במשנה, נשים ועבדים שאינן משוחררין, מאי שאינן משוחררין, אילימא שאינן משוחררין כלל כלומר שהוא עבד כנעני שלא נשתחרר, ליתני עבדים סתמא כי אם היו כתוב סתם עבדים אני גם יודע שמדובר בעבד שלא נתשחרר, אלא לאו, שאינן משוחררין לגמרי המשנה מדברת בעבדים שרק אינם משוחררים לגמרי, אבל במקצת הם כבר נשתחררו, ומאי נינהו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שעל אף שבמקצת הוא נשתחרר, אבל כיון שעדיין אינו משוחרר לגמרי הוא פטור מן הראיה, שמע מינה שזהו העבד שעליו מדובר, ולכן צריך את הפסוק ״על פני האדון ה׳״ למעט אותו שגם הוא פטור מן הראיה.

ואומר רש״י, אבל למשנה אחרונה, כלומר לפי מה שלמדנו בדף ב׳ שבית הלל חזרו להורות כדברי בית שמאי והסכימו לדבריהם שבית דין כופין את האדון לשחרר את החצי עבד וחצי בן חורין, הואיל הוא בידינו לכוף את האדון לשחרר אותו, לכן הוא כן חייב בראיה, שהרי באמת אין לו אלא אדון אחד, כיון שהעובדא שיש לו עדיין אדום הרי את זה הוא ישתחרר על ידי שבית דין יכופו את האדון.

ורש״י מפרש כך לשיטתו כפי שביארנו בדף ב׳ ששיטת רש״י וכך גם שיטת הראב״ד הם שלמשנה אחרונה למסקנת ההלכה חציו עבד וחציו בן חורין חייב בראיה, ושם כבר ביארנו ששיטת הרמב״ם להיפך, שחציו עבד וחציו בן חורין למסקנא ולמשנה אחרונה פטור מן הראיה.

וברעק״א בדרוש וחידוש הביא כאן את דברי המגיה במשנה למלך (שהוא כידוע ר׳ יעקב כולי המחבר של ילקוט מעם לועז), שבפרק י׳ מהלכות מלכים הלכה ז׳ כתב לתרץ את מה שרש״י במסכת ערכין אומר שעבד גמור פטור מן הראיה לומדים זאת מהפסוק ״את פני האדון ה׳״, ולמה רש״י לא אמר משום הגזירה שוה של ״לה לה״, היינו משום שלפי המשנה אחרונה שמי שחציו עבד וחציו בבן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין אם כן חציו עבד וחציו בן חורין לשיטת רש״י חייב בראיה, ועל כרחך צריך לומר שהפסוק ״אל פני האדון״ שבא למעט מי שיש לו אדון אחר צריך אותו בשביל למעט עבד גמור, שואל על זה רעק״א, אטו משנה אחרונה חולקת על משנה ראשונה בדין, הלא גם המשנה אחרונה סוברת שלפני התקנה היה חצי עבד פטור מראיה, ועל זה היה צריך את הפסוק למעט את החצי עבד שהוא פטור מן הראיה, אלא לאחר שתיקנו לכוף את רבו נשתנה הדין, ועד אומר רעק״א, שגם אחרי התקנה עדיין צריך את הפסוק לפטור חציו עבד וחציו בן חורין אם הוא סריס שאינו יכול להוליד אם כן הרי בין כה הוא לא יכול לקיים פרו ורב, לא כופים את האדון לשחרר אותו, ועל זה צריך פסוק ״את פני האדון״ שאם יש לו אדון אחר הוא באמת פטור מן הראיה גם אחרי התקנה כיון שאצלו לא נוהג את התקנה הזאת, כך שאל רעק״א.

והשפת אמת הסביר כאן שכוונת המגיה במשנה למלך לתרץ שאמנם הכלל הזה של לומדים מגזירה שוה ״לה לה״ מאשה, שרק מצוות שהנשים חייבות בהם העבד חייב ומצוות שנשים פטורות העבד פטור, ולדעת המקשן הרי שגם בענין מה שנשים פטורות מן הראיה יש ללמוד בגזירה שוה ״לה לה״ שגם עבדים פטורים מן הראיה, אבל ישנה אריכות בדברי הפוסקים שאלו המצוות שלא נוהגות בנשים מטעם זכרות ונקבות, כלומר מטעם היותם נקיבות, אין לכלול עבדים שגם עבדים יהיו פטורים, כיון שעבדים הם זכרים, ומכיון שהפטור של נשים הוא בגלל ״זכורך״ כי הם לא זכרים, אם כן פטור זה לא שייך ללמוד אותו לגבי עבדים שהם כן זכרים, ולכן הוצרך רש״י לומר, (וזו כוונת המגיה במשנה למלך אומר השפת אמת), שלומדים שעבד כנעני פטור מהפסוק ״אל האדון״ יצא זה שיש לו אדון אחר.

ועל עצם הלימוד בגזירה שוה ״לה לה״ שגם עבד כנעני אינו חייב אלא במצוות שהאשה חייבת, על אף שהפסוק ״או חופשה לא ניתן לה״ נאמר בשפחה כנענית, דן בזה הטורי אבן, מנין לנו שגם בעבד כנעני הוא חייב רק במצוות שנשים חייבות בה, אולי רק שפחה כנענית בהיותה אשה היא לא חייבת רק במצוות שנשים חייבות, ואילו עבד כנעי שהוא זכר חייב בכל המצוות כמו כל זכר מישראל.

ומסביר הטורי אבן, שבלי הגזירה שוה של ״לה לה״ העבד כנעני והשפחה כנענית היו בכלל פטורים מן המצוות, כי מהיכא תיתי לחייב אותם, הם הרי לא ישראלים גמורים, והלימוד של ״לה לה״ צריך אותו כדי ללמד שהם בכלל חייבים במצוות, ומכיון שלמדנו שהשפחה אינה חייבת במצוות רק באותם מצוות שנשים חייבות, וכל החיוב של העבד זה רק משום שלומדים בק״ו משפחה ודיו לבוא מן הדין להיות כנדון, כמו ששפחה לא מתחייבת רק באותן מצוות שנשים חייבות כך גם עבד כנעני אינו מתחייב רק באותן מצוות שנשים מתחייבות, כך מסביר כאן הטורי אבן.

הרי שלמדנו שגם נשים וגם עבדים פטורים מהמצוה של ראיית פנים, ובענין אם הן עוברות על הלא תעשה של ״ולא יראו פני ריקם״ הרי שהשער המלך בפרק י״ב מהלכות ע״ז הלכה ג׳ דן בזה בארוכה למה לא נאמר שכיון שיש לא תעשה של ״ולא יראו פני ריקם״ הרי זה נוהג בנשים לכאורה שהרי נשים חייבות בכל לא תעשה אפילו אם זה הזמן גרמא, ואם כן יהיו חייבות גם בעשה, כפי שהוא האריך שם, והשער המלך מביא, שלא רק שנשים פטורות מהמצות עשה של ראיית פנים, אלא הן גם אינם עוברות בלא תעשה של ״ולא יראו פני ריקם, שהיה מקום לומר שאפילו שהן אינן מחוייבות בראיה אבל אם הן מראות פנים בעזרה ברגל יצטרכו כן להביא עולת ראייה כדי לא לעבור על הלא תעשה של ״לא יראו פני ריקם״, ואילו החינוך אומר, שגם הלא תעשה של ״ולא יראו פני ריקם״ אינו נוהג בנשים ובעבדים, וכפי שהשער המלך שם האריך בענין זה.

עוד למדנו במשנה, והחיגר והסומא וחולה והזקן כל אלו פטורים מן הראיה.

אומרת הגמרא, תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, כשכתוב (שמות כ״ג) רגלים, משמע פרט לבעלי קבין, שהם פטורים מן הראיה, כי המלה ״רגלים״ ממשעותה אדם שיש לו רגליים, ובעלי קבין הסביר רש״י בדף ג׳ שאדם שחתכו את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רגליו נותנים בו קב קטן בסוף השוק ונותנים בקב הזה מוכין (דברים רכים) והוא סומך את סוף שוקו עליו.

דבר אחר, רגלים פרט לחיגר ולחולה ולסומא ולזקן ולשאינו יכול לעלות ברגליו, מסביר רש״י, כי המיעוט של פרט לבעלי קבין אין לי צורך בו ללמוד את זה מרגלים, כי פרט לבעלי קבין ממעטים מ״פעמים״ כמו שלמדנו בדף ג׳ מזה שכתוב בפסוק ״שלוש פעמים בשנה״, והמלה ״פעמים״ משמעותה רגליים הנתונים בתוך מנעלים (נעליים), כמו שלמדנו שם מהפסוקים ״מה יפו פעמייך בנעלים״, מזה למדנו למעט בעלי קבין, ולכן המלה ״רגלים״ לא באה אלא למעט מי שצריך משענת אחרת מחוץ ובנוסף לרגלים ולא מספיק לו הרגלים, וזה מה שלומדים פטר לחיגר ולחולה וסומא ולזקן ולשאינו יכול ללכת ברגליו.

וכך גם הסבירו התוס׳ בדף ג׳ ע״א בד״ה מפעמים, שמה שכתוב אצלנו רגלים פרט לבעלי קבין אינו אלא אסמכתא בעלמא, שהרי עיקר הלימוד למעט בעלי קבין לומדים מפעמים.

שואלת הגמרא, **ושאינו יכול לעלות ברגליו לאתויי מאי**, הרי הברייתא מונה חיגר חולה סומא זקן, ומה הכוונה במה שהברייתא מוסיפה שאינו יכול לעלות ברגליו.

עונה הגמרא, **אמר רבא, לאתויי**

- דף ד׳ ע״ב

מפנקי זה בא לרבות אנשים מפונקים ומעונגים שהם אינם הולכים בלי מנעלים, וכיון שגם הם אינם יכולים לעלות להר הבית כי אין אדם נכנס להר הבית מנעלו לכן הם פטורים מן הראיה, **דכתיב** (ישעיהו א׳) **כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי**, מסביר רש״י שזה בא ללמד את הדין של אין אדם נכנס להר הבית במנעלו.

וכפי שתוס׳ מסבירים שמזה שכתוב ״רמוס חצרי״ משמע שהוא הולך עם נעלים, וזה נקרא שהוא רומס את חצירו.

ושואלים התוס׳ שזה דבר תימה ללמוד את האיסור לעלות להר הבית במנעלים מהפסוק הזה, הרי בגמרא בברכות בדף ס״ב לומדים מהפסוק ״של נעלך מעל רגליך״ שנאמר לו למשה בהתגלות המראה בסנה, מזה לומדים שאי אפשר להכנס בנעלים לבית המקדש, ולא מהפסוק ״מי בקש זאת מידכם״.

ומתרצים התוס׳, שאמנם שם הוא עיקר הלימוד, מהפסוק ״של נעלך מעל רגליך״, אלא שהגמרא כאן רוצה להביא את הפסוק הזה לענין שהוא פטור מן הראיה שכאן מוזכר ״כי תבואו לֵראות פני״.

אומרת הגמרא, **תנא** למדנו בברייתא, **הערל** מסביר רש״י ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, אדם שישראל ששני אחים שלו מתו מחמת המילה כשמלו אותם, לכן אסור למול אותו כי יש בזה סכנה של פיקוח נפש, והוא נשאר ערל, **והטמא פטורין מן הראייה**, מסביר רש״י, הם פטורים ואינם חייבים לשלוח את הקרבנות שהעולה לרגל להראות פניו צריך הרי להביא עולת ראיה, והם אינם צריכים לשלוח את עולת הראיה להקריב אותה על ידי שליח, ורש״י הוצרך לפרש כך, שהרי לומר שהוא פטור מעצם הראית פנים בעזרה אין צורך לומר, הרי הוא טמא וטמא הנכנס לעזרה חייב כרת, אלא כאן הברייתא באה ללמד שהוא גם פטור מלשלוח את הקרבן ראיה.

והטורי אבן וגם השפת אמת כאן האריכו שלכאורה מכיון שהוא לא יכול להראות פנים בעזרה מנין לנו שיהיה חייב בקרבן, הרי את הקרבן עולת ראיה מתחייבים להביא כשהוא בא להראות פנים בעזרה, והטמא שפטור מלהראות פנים מובן מאליו שהוא פטור גם מלהביא עולת ראיה, והאריכו לדון בזה על מה יש צורך ללמד שהם פטורים מן הראיה.

שואלת הגמרא, **בשלמא טמא, דכתיב** (דברים י״ב) **ובאת שמה והבאתם שמה**, ויש היקש של ״ובאת״ ל״והבאתם״, **כל שישנו בביאה** שהוא יכול לבוא לבית המקדש **ישנו בהבאה** צריך הוא להביא את הקרבנות, **וכל שאינו בביאה אינו בהבאה**, ומכיון שהטמא אינו בביאה, כי הרי הוא לא יכול להכנס למקדש שהרי כתוב ״את מקדש ה׳ טמא ונכרתה״ שטמא הנכנס למקדש חייב כרת, לכן הוא פטור גם מלהביא קרבנות, **אלא ערל** אותו ערל שמתו אחיו מחמת מילה, **מנלן** שהוא פטור מראיה.

עונה הגמרא, **הא מני רבי עקיבא היא, דמרבי לערל כטמא**, ר׳ עקיבא לומד לרבות שהערל דינו כמו טמא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי עקיבא אומר**, (ויקרא כ״ב) **איש איש**, הפסוק הזה נאמר אצל כהנים טמאים שהם אסורים מלאכול תרומה, ״איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב״, ״איש איש״ **לרבות את הערל** שגם הוא כמו טמא שאם הוא כהן לא יאכל תרומה, ולכן לר׳ עקיבא גם הערל פטור מן הראיה כיון שהוא מרבה אותו להיות דינו כמו טמא.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **טמא פטור מן הראייה, דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה, כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, וכל שאינו בביאה אינו בהבאה.**

רבי יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה, סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה (כפי שכבר למדנו את הענין הזה בדף ב׳), **שנאמר יִרְאֶה יֵרָאֶה, כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה בא לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו**, זה לפי הגירסא של רש״י, (ולעיל בדף ב׳ הארכנו לבאר שלגירסת רבינו תם אומרים להיפך, יֵרָאֶה יִרְאֶה, כדרך שבא ליראות כך בא לראות).

אומרת הגמרא, **רב הונא כי מטי להאי קרא** רב הונא כשהיה מגיע לפסוק זה **יראה יראה בכי**, הוא היה בוכה, **אמר** כי הוא אמר כך, **עבד שרבו מצפה לו לראותו** שהעבד כל כך חביב לאדון שלו עד שהאדון מצפה ושואף מתי הוא יראה אותו, וכי **יתרחק ממנו, דכתיב כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי**, כלומר איך נתרחק מעליו והגיע יום שנהפך לו לשונא שהאדון שונא את העבד וריחקו וצוה שלא יראהו, שהרי הפסוק אומר ״כי תבואו לראות פני מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי״, שהאדון אינו רוצה לראות אותו, על זה הוא היה בוכה.

עוד אומרת הגמרא, **רב הונא כי מטי להאי קרא** כשהיה מגיע לפסוק זה, **בכי** הוא בכה, כתוב בפסוק (דברים כ״ז) **וזבחת שלמים ואכלת שם, עבד שרבו מצפה לאכול על שלחנו** שהרי הוא מצוה לו לזבוח שלמים ולאכול שם, אם כן הרי האדון מצפה לאכול על שולחנו, ואיך **יתרחק ממנו, דכתיב** (ישעיהו א׳) **למה לי רוב זבחיכם יאמר ה׳.**

מסביר המהרש״א, הרי קדשים שאוכלים ישראל כמו קרבן שלמים שגם ישראל אוכלים מהבשר של הקדשים, הרי הם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אוכלים משולחן גבוה, שהרי השלמים הם קדשים וישראל אוכלים כי משולחן גבוה קא זכו, ושם הקרבן הוא שלמים לשום להם שלום ביניהם ולאביהם שבשמים, האם עכשיו נתרחקו ממנו שהפסוק אומר ״למה לי רוב זבחיכם״, כלומר שהזבחים שמביאים ישראל להקריב דומים הם שהם מרובים מדאי.

עוד אומרת הגמרא, **רבי אלעזר כי מטי להאי קרא בכי, כתוב אצל יוסף הצדיק כשנתגלה לאחרים ואמר אני יוסף, (בראשית מ״ה) ולא יכלו אחיו לענות אתו כי נבהלו מפניו, והוא היה בוכה והוא היה אומר, ומה תוכחה של בשר ודם כך, תוכחה של הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה.**

מסביר המהרש״א, שעל אף שלא ראינו שיוסף הוכיח את האחים, אבל מכיון שהיו יראים שמא הוא יבוא אח״כ להוכיח אותם על מה שעשו לו, ועל זה הם נבהלו מפני הבושה שהם לא יוכלו לעמוד בתוכחה שלו, על כן הקב״ה כשיבוא להוכיח את האדם כלשון רש״י תוכחה שהוא מוכיח את פשעו בפניו, על אחת כמה וכמה.

רבי אלעזר כי מטי להאי קרא בכי, (שמואל א׳ כ״ח) **ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי,** שם מסופר על שאול המלך שביקש מבעלת אוב שתעלה לו את שמואל, וכששמואל עלה הוא אמר למה הרגזתני להעלות אותי, הרי שהוא ירא, **ומה שמואל הצדיק היה מתיירא מן הדין אם הוא היה מפחד, אנו על אחת כמה וכמה.**

שואלת הגמרא, **שמואל מאי היא** מנין לנו שהוא נתיירא, **דכתיב** (שמואל א׳ כ״ח) **ותאמר האשה אל שאול** האשה בעל האוב אמרה אל שאול, **אלהים ראיתי עולים,** והמלה **עולים תרי משמע** כי זה לשון רבים, **חד שמואל** אחד מהם זה שמואל שאותו היא העלתה, **ואידך** והשני, **דאול שמואל ואתייה למשה בהדיה** כי שמואל הלך והביא איתו את משה רבינו, **אמר ליה, דלמא חם ושלום לדינא מתבעינא** אולי תובעים אותו להעמיד אותי לדין, **קום בהדאי** תעמוד אתה איתי, **דליכא מילתא דכתבת באורייתא דלא קיימתיה כי** אין דבר שכתבת בתורה שלא קיימתי אותו, הרי ששמואל כל כך פחד מחרדת הדין, ואם כן היה ר׳ אלעזר בוכה אנו על אחת כמה וכמה.

ומסביר המהרש״א, שהמלה ״למה הרגזתני״ היא עצמה מלמדת שהיה שמואל חרד וירא, ושאלת הגמרא מאי היא, מפרש המהרש״א לא כמו רש״י פירש מנין לנו שנתייירא, כי זה לומדים מ״הרגזתני״, אלא מנין לנו שהיראה היתה מחמת חרדת הדין, על זה לומדים מהמלה ״עולים״ שהוא הביא איתו את משה בגלל חרדת הדין.

ואומרים התוס׳, שאין הכוונה שמשה רבינו יעיד שהוא קיים את הכל, מנין משה רבינו יודע, הרי משה רבינו לא היה בדורו של שמואל, אלא שמואל היה אומר כך וכך דרשתי ועשיתי מעשה, בוא אתה ותעיד שכן לימדת גם אתה, כלומר שהוא לא טעה בהוראת ההלכה ועשיית המעשה.

ומסביר האמרי אמת בליקוטים, ששמואל חשב ששאול קורא לדין על שנטל ממנו המלוכה ונתנה לדוד, ואיתא בגמרא (יבמות דף ע״ו ע״ב) שהיתה שקלא וטריא בין שאול המלך לדואג האדומי אי דוד מותר לבא בקהל או לא, ושם איתא שאמר עמשא כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, ועל זה ביקש ממשה רבינו שיבא ויעיד שגם הוא דרש עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית.

(עוד שמעתי, שהיות ודרכו של שמואל היה שלא להנות מאחרים, כפי שהגמרא דורשת בברכות דף י׳ ע״ב מהפסוק (שמואל א׳ ז׳) ״ותשובתו הרמתה כי שם ביתו״, אמר ר׳ יוחנן כל מקום שהלך שם ביתו עמו, הוא פיחד שקוראים לו לדין על מה שהוא כאילו פסל את ההנהגות של נביאים ונשיאים אחרים שכן נהנו מהעם, לכן הוא הביא את משה רבינו עמו שיעיד שגם הוא עצמו התנהג בהנהגה הזאת כמו שהגמרא דורשת בנדרים דף ל״ח ע״א מהפסוק (במדבר ט״ז) ששם אמר משה ״לא חמור אחד מהם נשאתי״ שאפילו בשכר הוא גם לא השתמש בשל אחרים).

עוד אומרת הגמרא, רבי אמי כי מטי להאי קרא בכי, (איכה ג׳) **יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה, אמר** ר׳ אמי, **כולי האי ואולי,** כלומר כולי האי שהאדם הזה כל היסורים הללו הוא מקבל כיון שהפסוק אומר ״יתן בעפר פיהו״ משמע שהוא שותק ומקבל את היסורין, ואעפ״כ זה רק אולי, עודנו בספק אם תהיה לו תקוה.

רבי אמי כי מטי להאי קרא בכי, (צפניה ב׳) **בקשו צדק בקשו ענוה אולי תסתרו ביום אף ה׳, אמר כולי האי ואולי, אפילו אם יבקשו צדק אם יבשקו ענוה,** ומוסיף המהרש״א שהרי ענוה היא מדה גדולה מכל המדות, שהרי הגמרא אומרת בע״ז דף כ׳ שגדולה ענוה המביאה לידי רוח הקודש, וצדק ודאי מדה גדולה היא, **ואעפ״כ אומר הפסוק אולי, שזה** רק בלשון ספק אפילו אם יבקשו ענוה וצדק שהם ענינים הגדולים אעפ״כ זה רק ספק אם הם יוכלו להסתר ביום אף ה׳.

רבי אסי כי מטי להאי קרא בכי, (עמוס ה׳) שנאו רע ואהבו טוב והציגו בשער משפט אולי יחנן ה׳ [אלהי] צבאות, היה בוכה ואומר כולי האי ואולי, שאפילו שכאן כבר כלולים כל המדות, כפי שהמהרש״א מסביר שאת זה רב אשי הוסיף יותר מר׳ אמי, שהרי הפסוק אומר ״שנאו רע ואהבו טוב״ הרי שכבר מדובר במי שזהיר בכל המדות הטובות ובכל המעשים הטובים וזה כולל את כל המדות המעולות, **ואפילו כל כך הרבה ועדיין זה רק ואולי, רק ספק אם יחונן ה׳ אלקי צבאות, כך היה רב אשי בוכה.**

ולמדנו מדברי האמוראים הקדושים שכשהם היו מגיעים לפסוקים האלו היו מתעוררים התעררות מוסרית ללמוד מזה כמה אדם צריך להיות זהיר במעשיו ולשמור על התורה והמצוות כיון שכל כך חמור הוא יום הדין כמו שלמדנו, וכל הדברים הטובים שהאדם עושה יכולים להביא אותו שיחונן ה׳ אלקי צבאות ויסתרו ביום אף ה׳, שעל ידי תורה ומצוות מגינים על האדם.

רב יוסף כי מטי להאי קרא בכי, (משלי י״ג) **ויש נספה בלא משפט, וכפי שרש״י מסביר, יש נספה כלומר יש מי שכלה מן העולם ולא היה בו משפט לספות אותו, כי אין עון בידו, ועל זה הוא היה בוכה.**

(והמלה אמר היא מיותרת, כגירסת הב״ח, כי הבכי הוא מובן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת יבמות

פרק ראשון – חמש עשרה נשים

מסכת יבמות, היא המסכתא שבה פתח רבינו הקדוש סדר נשים, ונביא כאן את ההסברים שמביא התוי"ט לכך.
כותב התוי"ט בשם הרמב"ם, שהטעם שהצריכו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים, אבל עשה זה מפני שהנישואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה, אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ונאמר לו או חלוץ או יבם, וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדבר שאינם מוכרחים, ועל כן התחיל ביבמות.
תירוץ נוסף מביא התוי"ט (והתירוץ מובא גם בתוס' ישנים כאן בדף ב' ע"א), כיון שמסכת מועד קטן היא בסוף סדר מועד משום הכי מתחיל סדר נשים ביבמות, להסמיך פורענות לפורענות.
ועוד נראה לי כותב התוי"ט, טעם לפי שבה נתפרשו האסורים לבוא בקהל וזה ראוי להקדים לדיני אישות, גם תירוץ זה מופיע בתוס'.
ולי נראה עוד טעם טוב, שהקדים מסכת יבמות לפי שהיבום לקיים שתי מצוות, אחת להקים זרע לאחיו ואחת לקיים פריה ורביה, ומקרא מלא הוא (קהלת ד) "טובים השנים מן האחד".
התוס' ישנים כאן מוסיפים תירוץ נוסף, ועוד יש לומר משום שהיא מצוה ראשונה שאירעה בנשים, כדכתיב בתמר (בראשית ל"ח) "בא אל אשת אחיך ויבם אותה".

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, **חמש עשרה נשים** ישנם חמש עשרה אופנים בם הערוה היא רק ערוה על היבם מבלי שתהיה ערוה על אחיו הנפטר, ואותם חמש עשרה נשים **פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום, עד סוף העולם.**
כדי להבין דברי המשנה, נקדים כאן הקדמה קצרה בה יתבררו העקרונות של דיני היבום שמתבארים בפרק הראשון, פרשת היבום והחליצה מתבארת בתורה בפרשת כי תצא (דברים כ"ה ה'), וכך נאמר בפסוקים, "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה, ויבמה, והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל, ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, ואמרה מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל, לא אבה יבמי, וקראו לו זקני עירו ודברו אליו, ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה, ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו, וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו, ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל".
זאת אומרת, ששני אחים שאחד מהם מת בלא בנים, אשתו לא נהית אלמנה כשאר אלמנות המותרת לשוק, אלא הרי היא מעתה זקוקה ליבם, אחי בעלה חייב או לייבם אותה או לחלוץ אותה, אם הוא מיבם אותה הרי היא כאשתו לכל דבר, ואם הוא חולץ לה היא נעשית מותרת לשוק ככל אלמנה.
חשוב אבל לדעת, שבעצם כאשר אדם נושא את אשת אחיו הרי יש כאן איסור של ערוה שיש בה כרת, כמו שנאמר בפרשת אחרי מות (ויקרא י"ח ט"ז) "ערות אשת אחיך לא תגלה, ערות אחיך היא", אלא שגילתה לנו התורה שאיסור הערוה של אשת אחיו אינה אלא כאשר יש לאחיו בנים, משא"כ כאשר אחיו מת בלא בנים דוחה התורה את איסור הערוה של אשת האח משום מצות היבום, מצות היבום דוחה את הלא תעשה של "ערות אחיך לא תגלה".
וכל זה כאשר אשת האח אינה אסורה על האח אלא באיסור של אשת אח, אז איסור זה נדחה מפני מצות יבום, מה הדין אבל אם אותה אשת אחיו אסורה על היבם באיסור ערוה בנוסף לאיסור ערוה של אשת אחיו, למשל כאשר אחיו של היבם נשא את בתו של היבם, ונביא לזה דוגמה, היה שני אחים, ראובן ושמעון, ראובן נשא לאשה את בת אחיו שמעון, ומת ראובן בלא בנים, אלמנתו של ראובן שהיא בעצם בתו של שמעון צריכה היתה לכאורה עכשיו להתייבם לשמעון אחי בעלה ראובן שהוא גם אביה.
אלא שהגמרא להלן בדף ח' ע"א לומדת מדברי הפסוק בפרשת אחרי מות שכאשר נופלת ליבום אשה שמלבד הערוה של אשת אחיו היא גם אסורה על היבם באיסור ערוה נוסף, בזה לא גילתה התורה את מצות היבום, והדבר נלמד מדברי הפסוק שם (ויקרא י"ח י"ח) "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה", הפסוק אוסר לקחת לנשים אשה ואחותה, זאת אומרת אדם שנשא אשה אסור לו לשאת את אחות אשתו כל זמן שאשתו הראשונה חיה והדבר אסור באיסור כרת כשאר עריות, ערוה זו נקראת אחות אשתו, אבל במקרא יש לכאורה תיבה מיותרת, נאמר שם "לגלות ערותה עליה בחייה" והתיבה "עליה" נראית מיותרת, לומדת הגמרא להלן שהפסוק מתייחס למצות יבום, שהרי במצות יבום נאמרה "יבמה יבוא עליה ויבמה", וזו כוונת התורה כאן, אם קרה מקרה ונפלה לפני יבם אשת אחיו שהיא גם אחות אשתו לא יקיים היבם את מצות "יבמה יבא עליה", אלא "לא תקח לצרור לגלות ערותה", אפילו כדי לקיים את מצות "עליה" דהיינו את מצות יבום, ומכאן שכאשר מתלוה לערות אשת אח איסור ערוה אחר לא גילתה התורה שמצות עשה של יבום תדחה לא תעשה שיש בו כרת אחר, ואשה כזו כאשר בעלה מת אינה זקוקה ליבם כלל וכלל והרי היא כשאר אלמנה, על אף שבעלה מת בלא בנים ויש לו אח.
ולא רק זאת, אלא נאמר עוד בפסוק "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה", מה משמעות התיבה "לצרור", למדו חז"ל שבא הפסוק לפטור גם את צרת הערוה מן היבום, ומה זאת אומרת צרת הערוה, נחזור לדוגמה

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הקודמת של שני אחים, שני אחים, ראובן ושמעון, ראובן נשא לו לאשה את בתו או את אחות אשתו של שמעון, אבל מלבד אשה זו נשא לו ראובן לאשה אשה נוספת, והאשה הנוספת הזו אין לה שום קרבת משפחה לשמעון היבם, היא מותרת לגמרי לשמעון היבם מלבד האיסור של אשת אחיו, וראובן מת בלא בנים, מעתה שתי הנשים של ראובן זקוקות לכאורה ליבם, ועל אף שהאשה הראשונה של ראובן אינה יכולה להתייבם לשמעון משום שהיא אחת מן העריות האסורות על שמעון מלבד ערות אשת אח, כי היא למשל בתו של שמעון או שהיא אחות אשתו של שמעון, אבל עדיין היה על שמעון לקיים את מצות היבום באשתו השניה של ראובן שהיא מותרת לו לגמרי מלבד איסור האשת אח שכבר הותר במקום יבום, מגלה לנו התורה כאשר היא אומרת ״ואשה אל אחותה לא תקח לצרור״, שלא די בכך שאחות אשתו שנפלה לפני היבם ליבום אינה מתייבמת, אלא גם לצרור צרתה דהיינו אשתו השניה של ראובן אסור, שהרי במקרא מתייחסים תמיד לאשה שניה בתואר צרה, כדברי הפסוק (שמואל א׳ ו׳) ״וכעסתה צרתה גם כעס״, ששם הפסוק מתייחס לפנינה אשתו השניה של שמואל הנחשבת לצרה ביחס לחנה אשתו הראשונה, ועכ״פ נתגלה לנו אם כך בתורה, שערוה כזו שמפקיעה זיקת יבום לא די במה שהערוה עצמה מפקיעה את הזיקה, אלא הערוה משפיעה גם על הצרה, ומעתה אנו אומרים שצרת ערוה פטורה אף היא מן היבום.

ועדיין לא די בזה, הגמרא מוצאת בדברי הפסוק המוזכר חידוש נוסף, היה על התורה לומר ״ואשה אל אחותה לא תקח לצור לגלות ערותה עליה בחייה״, כאשר התורה אומרת ״לצרור״ מתכוונת התורה לחידוש נוסף, הקרוי בלשון הגמרא ״צרת צרתה״, ומה פירוש ״צרת צרתה״, נחזור לדוגמה בה פתחנו, שני אחים ראובן ושמעון, ראובן נשא לאשה את אחות אשת שמעון או את בתו של שמעון או כל ערוה אחרת שהיא אסורה באיסור ערוה על שמעון כמו שנראה בהמשך המשנה, ומלבד ערוה זו נשא ראובן אשה נוספת לה אין שום קשר משפחתי לשמעון, שאת זה כבר למדנו מדברי הפסוק שכאשר ראובן ימות בלא בנים תהיינה שתי הנשים פטורות מן היבום, האשה שהיא ערוה על שמעון תהיה פטורה מגזירת הכתוב ״עליה״, וצרתה שאין עליה שום איסור ערוה ביחס לשמעון תהיה פטורה משום צרת ערוה, מה יהיה אבל אם לשני האחים הללו יש אח שלישי בשם לוי, שתי הנשים של ראובן אינן אסורות על לוי כלל וכלל, משום שאשתו של לוי אינה אחות של אשתו של ראובן, ואשתו של ראובן היא גם לא הבת של לוי, היא רק הבת של שמעון או אחות אשתו של שמעון, ביחס ללוי שתי הנשים של ראובן ראויות ליבום, וכיון שכאשר אדם מת בלא בנים ולו מספר אחים נחשבת היבמה זקוקה בעצם לכל האחים, למרות שרק אח אחד מיבם או חולץ מכל מקום עד שאף אחד מן האחים לא ייבם או לא יחלוץ היא נחשבת זקוקה לכל האחים בשוה, נמצאו שתי נשות ראובן זקוקות ליבום ללוי, אם אמנם פטורות מן היבום מצד שמעון, עשה אם כך לוי מעשה ויבם את אחת מן הנשים של ראובן, שהרי נלמד בהמשך שכאשר אדם מת בלא בנים ולו כמה נשים מצות יבום אינה מתקיימת אלא באשה אחת בלבד, איזו אשה בה יבחר היבם, ושאר הנשים נפטרות על ידי היבום או החליצה של אחת מן הנשים, והדבר נלמד להלן ממה שנאמר בפרש יבום ״בית אחיו״ בית אחד ולא שני בתים, ועכ״פ לוי זה שנפלו לפניו שתי הנשים ליבום יבם את אחת מן הנשים כדין, איזו אשה הוא בחר, הוא בחר לא באותה אשה שהיתה ערוה על שמעון משום היותה בתו של שמעון או אחות אשתו של שמעון, אותה הוא לא יבם, הוא יבם את צרתה, את האשה שאין לה שום קשר משפחתי לשמעון, היא רק היתה פטורה מן היבום לשמעון משום היותה צרת ערוה לשמעון, אותה אשה התיבמה ללוי, וללוי עצמו אשה נוספת מלבד היבמה הזו, וקרה המקרה שלוי עצמו זה שיבם את אשתו של ראובן מת אף הוא בלא בנים, נשאר מעתה רק האח שמעון, לפני שמעון נופלות עכשיו ליבום שתי נשים ושתיהן מותרות עליו לגמרי, מלבד איסור האשת אחיו שאותו התירה התורה במקום יבום, לכאורה במקרה כזה לא היה עלינו להפקיע את הזיקה, שתי הנשים של לוי זקוקות עכשיו ליבום אל שמעון, ואין כאן שום איסור ערוה שיפקיע את הזיקה, אעפ״כ אנו לומדים מדברי הפסוק במה שנאמר ״לצרור״ שצרת צרתה פטורה מן היבום, ז״א כאשר לוי יבם את אשת ראובן שנחשבה ביחס לשמעון לצרת ערוה ואותה צרת ערוה היתה פטורה מן היבום לשמעון, אותה צרה פוטרת גם את צרתה דהיינו את אשת לוי השניה, וכאשר לוי ימות בלי בנים תהיינה שתי הנשים פטורות מיבום לשמעון, האשה אותה הוא יבם נפטרה כבר מזמן מאת פטירת ראובן משום היותה צרת ערוה, והערוה פוטרת גם את צרתה, ואילו האשה השניה של לוי נפטרת משום היותה צרת צרה, ז״א צרת הערוה פטרה אף אותה, זהו מקרה של צרת צרתה, וכל אחד מבין שמקרה זה יכול גם להמשיך להיות צרת צרת צרתה, באופן שיהיה אח רביעי בשם יהודה וכאשר לוי ימות בלא בנים ייבם יהודה את אשתו של לוי שהיא צרת צרה ביחס לשמעון וכאשר יהודה ימות בלא בנים תהיה אשתו הראשונה צרת צרת צרתה של הערוה, וכן הלאה.

דברים אלו נלמדים כולם מיתור הפסוק ״לא תקח לצרור״, מכאן שלא די בכך שערוה מפקיעה הזיקה אלא שהערוה משפיעה אל צרת הערוה וצרת הערוה משפיעה על צרת הצרה וכו׳.

ומשנתינו כאן בא למנות את כל אותם מקרים בם ערוה הנופלת ליבום פוטרת את הצרה ואת צרת הצרה.

אם כי צריך להבין, שעל אף שכל הנשים האלו פטורות מן היבום, מדוע אבל אותם נשים תהיינה פטורות גם מן החליצה, אין הרי שום עבירה במה שהיבם חולץ לאשה שהיא אסורה עליו משום איסור ערוה, בשלמא יבום הרי זו ביאה ואסור לו לאדם לשאת את אחות אשתו או את בתו וכדומה, אבל מדוע שלא יחלוץ לאותם עריות.

אלא שדבר זה נלמד להלן, ממה שהתורה הקישה את פרשת יבום לפרשת חליצה, ללמדנו שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, לא נאמרה פרשת חליצה בתורה אלא רק בזיקה כזו הזוקקת ליבום ואז יכול היבם לסרב ליבם והוא חולץ, אבל אופן כזה שאינו זוקק ליבום משום איסור הערוה הוא גם לא זוקק לחליצה, ולכן אותם חמש עשרה נשים שפוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן היבום פוטרות גם מן החליצה.

והמשנה מתחילה למנות את כל האופנים, ואלו הן.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האופן הראשון, **בתו**, מפרש רש״י, שבתו המנויה כאן במשנתנו אין המדובר לבתו מאשתו, ז״א שאותו שמעון נשא אשה ונולדה לו בת, משום שבהמשך המשנה מנויה ערוה זו בנפרד בתואר בת אשתו, שהרי אדם אסור לו לשאת את בת אשתו מאותו טעם שאסור לו לשאת את בתו הוא, כיון שהתורה כללה את הערוה של בתו בלי הבדל אם הבת היא בת שלו או הבת של אשתו, נמצא שכאשר המשנה בתחלה כותבת בתו היא לא מתייחסת לא לבתו שלו ולא לבת אשתו, אלא לערוה נוספת הנלמדת מפסוק אחר והיא נקראת בתו מאנוסתו, ז״א אם אותו שמעון אנס או פתה בתולה ונולדה להם בת, בת זו אסורה על אביה שמעון מאיסור ערוה אחר מאשר בתו מאשתו, ול״בתו״ זו מתייחס התנא של משנתנו, אם אותה בת נישאה לאחיו לראובן זו היא הבת עליה נאמר בתחלת המשנה שהיא פוטרת את צרתה ואת צרת צרתה.

וזאת כפי שהמשנה עצמה מפרשת להלן בדף ב׳ ע״ב, כיצד פוטרות צרותיהן, היתה בתו וכו׳ נשואה לאחיו, ולו אשה אחרת, ומת, כשם שבתו פטורה, כך צרתה פטורה, הלכה צרת בתו ונשאת לאחיו השני, ולו אשה אחרת ומת, כשם שצרת בתו פטורה כך צרת צרתה פטורה, אפילו הן מאה, עד כאן הסבר המשנה עצמה בקטע הראשון.

ונסביר אותו בהתאם לדוגמה שנקטנו לעיל, ראובן ושמעון שני אחים, ונשא ראובן את בתו של שמעון, אותה אלמנה בתו של שמעון כאשר ראובן מת בלא בנים אינה מתייבמת לשמעון אביה משום שהיא אסורה עליו באיסור ערוה והתורה לא התירה לייבם אשה שהיא אסורה על היבם באיסור ערוה נוסף מלבד הערוה של אשת אחיו, ובתו זו כשם שהיא עצמה פטורה מן היבום, כך היא גם פוטרת את צרתה את אשתו הנוספת של ראובן לה אין שום קשר משפחתי לשמעון, והצרה פוטרת את הצרה שלה במקרה שלוי האח השלישי ייבם את הצרה, וכן צרת צרתה במקרה שיהודה אח הרביעי ייבם את הצרה.

ערוה שניה, **ובת בתו** ואף היא מאנוסתו שאף היא אסורה באיסור ערוה.

ערוה שלישית, **ובת בנו** מאנוסתו.

עד כאן שלוש עריות, והיינו שהתורה אסרה באיסור כרת את בתו מאנוסתו ואת נכדותיו מאנוסתו, או בת בתו או בת בנו, שלשת נשים אלו נחשבות לערוה על היבם על אותו שמעון והן פוטרות את צרותיהן.

ערוה רביעית, **בת אשתו**, לחילופין יש גם ערוה אחרת של בת אשתו, דהיינו או בתו ממש, או בת אשתו מבעל אחר, כגון ששמעון נשא אשה לה היה בת מבעל אחר, ואותה בת נישאה לראובן אחיו של שמעון, אותה בת כיון שהיא אסורה באיסור כרת על שמעון כאשר היא נופלת ליבום לא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה אלא היא גם פוטרת את צרתה.

ערוה חמישית, **ובת בנה** של שמעון או של אשתו.

ערוה שישית, **ובת בתה**.

דהיינו עוד שלוש עריות שנולדו או ממנו מנישואין ממש, או מאשתו, שהם הבת או שני סוגי נכדות בת בנה ובת בתה.

[הרי לנו כבר שש עריות שכולן היו מותרות על ראובן ואסורות באיסור כרת על שמעון, והתנא התייחס עד עכשיו לדורות שמתמשכים משמעון ומטה.

ומעתה מתייחס התנא לדורות שמתמשכים משמעון ומעלה ומונה עוד שלוש עריות.]

ערוה שביעית, **חמותו** שנפלה לפניו ליבום, דהיינו אשת חמיו של שמעון האסורה עליו באיסור כרת, וכגון שאותה חמות התאלמנה מבעלה שהיה חמיו של שמעון, ונישאה לראובן אחיו של שמעון, ועתה ראובן מת בלא בנים, וחמותו נפלה לפני שמעון ליבום, שכיון שהיא אסורה עליו באיסור כרת לא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה אלא היא גם פוטרת את צרתה וצרת צרתה וכו׳ כמו שביארנו.

וכך גם ערוה שמינית, **ואם חמותו**.

וערוה תשיעית, **ואם חמיו**, כל אלו נאסרו באיסור כרת על שמעון.

[ואחר שהתנא מסיים למנות את העריות שהם מן הדורות של שמעון ומעלה הוא מונה עוד ארבע עריות שהם בני דורו של שמעון, ועוד אחת מדור למעלה ואחת מדור למטה, שוב התנא מחפש ערוה כזו שהיתה ערוה רק על שמעון ולא על ראובן, שראובן נשא אותה בהיתר גמור.]

ערוה עשירית, **אחותו מאמו**, אם אותו שמעון התייתם מאביו ואמו נישאה לאדם אחר ומאדם אחר זה נולדה לו לשמעון אחות, אחות זו נישאה לראובן שהוא ראובן אחיו של שמעון מאותו אבא, אבל לראובן עצמו לא היה שום קשר משפחתי עם אשה זו אותה נשאה, כיון שראובן ושמעון אינם אחים מאותה אמה אלא אך ורק מאותו אבא, אם נשחזר היטב את חיי המשפחה של ראובן ושמעון נאמר כך, אביו של ראובן נשא אשה ונולד לו ראובן, אחר שראובן נולד נפטרה אשתו של אביו של ראובן ואז נשא אביו של ראובן אשה שניה ומאותה אשה שניה נולד לו בנו שמעון, אחר שנולד שמעון נפטר אבי המשפחה ואמו של שמעון נישאה לאדם אחר, ומאדם אחר זה נולדה האחות, הרי שלגבי שמעון אסורה אותה אחות באיסור ערוה משום שאחותו מאמו אסורה אף היא, משא״כ ביחס לראובן לא נחשבת אותה אשה לערוה כלל, היא לא אחותו לא מאב ולא מאם, ונישאה אם כך אותו אחות שמעון לראובן וראובן מת בלא בנים, ונפלה אותה אחות שמעון מאמו ליבום לפני שמעון, כיון שהיא ערוה לא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה אלא היא גם פוטרת את צרתה.

וכך גם ערוה אחד עשר (מדור למעלה), **ואחות אמו** אחות אמו של שמעון אין לה שום קשר לראובן, כיון שראובן הוא אח של שמעון רק מאב ולא מאם, ולכן מותר היה לראובן לשאת את אחות אמו של שמעון, אבל כאשר מת ראובן ואחות אמו של שמעון נופלת לפני שמעון ליבום הרי זו דודתו האסורה עליו באיסור כרת.

כך גם ערוה שנים (מאותו דור), **ואחות אשתו**, אחות אשתו הרי זה המקרה אליו מתייחס המקרא אותו הבאנו בפתיחת המשנה, ״ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה״, שמעון נשא לאשה את אחות אשתו של ראובן, כאשר אשתו של ראובן נופלת ליבום הרי אסורה באיסור ערוה של אחות אשתו, אחות אשתו אסורה על שמעון באיסור כרת, ולא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה היא גם פוטרת את הצרה.

ערוה שלשה עשר (מאותו דור), **ואשת אחיו מאמו**, לשמעון היה שנים אחים, אחד הנקרא בשם לוי והוא לא היה אחיו אלא מאותה אם אבל לא מאותו אב, ועוד אחר הנקרא ראובן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהיה אחיו מאותו אב ולא מאותה אם, ומת לוי אחיו מאמו, ונישאה אשתו של לוי לראובן אחיו מאביו, ומת ראובן ונפלה לפני שמעון אשת ראובן שיש בה זיקת יבום מצד ראובן אבל יש בה איסור ערוה מצד לוי, ונסביר זאת, לאבי המשפחה נקרא בשם יהודה, יהודה נשא אשה ונולד מנישואים אלו ראובן הבן הגדול, אחר שיהודה הוליד את ראובן נפטרה אשתו של יהודה אם ראובן, ויהודה נשא אשה שניה ואשה שניה זו ילדה לו את שמעון, נמצא שראובן ושמעון הם אחים מאב אחד אבל לא מאם אחת, אחר שיהודה ילד את שמעון נפטר יהודה בעצמו, אשת יהודה האלמנה נישאה לאדם אחר ומאדם אחר זה נולד בן שלישי בשם לוי, לוי הוא אח של שמעון מאם אחת, אבל ללוי ולראובן אין שום קשר, מעתה לוי שנשא אשה ומת אשתו אין לה שום זיקת יבום ביחס לשמעון, שהרי לוי ושמעון אינם אחים אלא מאם, ואשה זו אינה זקוקה ליבום לשמעון משום ששני האחים האלו אינם אחים מאב אלא אחים מאם, כפי שהגמרא לומדת ממה שנאמר אצל בני יעקב ״שנים עשר אחים אנחנו״ שנקראו אחים כשהיו אחים רק מן האב ולא מן האם, שכל מקום שהתורה כותבת אחים היא מתייחסת לאחים מאב ולא אחים מאם, וכיון שאין זיקת יבום בין אלמנתו של לוי לבין שמעון אסורה אלמנתו של לוי על שמעון באיסור כרת של אשת אחיו מאמו, שהתורה אסרה באיסור כרת את הערוה של אשת אח אפילו כאשר האח הוא רק מאם, ואותה אלמנת לוי נישאה לראובן (שהרי כפי שאמרנו ללוי ולראובן אין שום קשר משפחתי) וראובן מת בלא בנים, נופלת עכשיו ליבום לפני שמעון אלמנת ראובן שהיא גם אשת אחיו לוי, וכיון שהיא אשת אחיו לוי וערוה זו לא הותרה הרי שאשת אחיו מאמו דהיינו אשת לוי אסורה על שמעון באיסור ערוה על אף היותה מותרת לראובן, זו היא הערוה אליה מתייחס התנא באומרו אשת אחיו מאמו, ערוה זו לא די במה שהיא מפקעת זיקה היא גם פוטרת את צרתה ואת צרת צרתה עס סוף העולם.

- דף ב׳ ע״ב

ערוה ארבעה עשר (מדור שוה), **ואשת אחיו שלא היה בעולמו**, בפרשת יבום נאמר בתורה ״כי ישבו אחים יחדו״ ואנו לומדים ממה שנאמר ״יחדו״ שתורת יבום לא נאמרה אלא רק באופן שלשני האחים היתה ישיבה אחת בעולם, ולא כשהאח נולד אחר מות אחיו, והדוגמה פשוטה, יהודה אבי המשפחה ילד בן בכור בשם ראובן, וראובן נשא אשה ומת בלא בנים, ורק אחר שראובן מת נולד לו ליהודה בן נוסף הנקרא שמעון, דהיינו שההורים של ראובן חיים עדיין ונולד עתה לראובן אח שמעון, אבל אח זה אינו זוקק את אשת ראובן ליבום משום שלא נתקיים בו מקרא שכתוב ״כי ישבו אחים יחדו״, שהרי אח זה נולד רק אחר מות ראובן, ומעתה מכיון שאין זיקת יבום יש כאן שוב איסור ערוה של אשת אח, דהיינו שמכיון ששאין זיקת יבום בין אשתו של ראובן לבין שמעון לכן אלמנת ראובן אסורה על אותו אח שנולד אחר מות ראובן בערות אשת אח שלא במקום מצות יבום, ומעתה כאשר נצמד לדוגמאות בה נקטנו עד עתה שהמייבם שמו שמעון, (ובזה אנו סוטים קצת מן הדוגמא אותה נוקט רש״י כאן), נאמר כך, יהודה אבי המשפחה ילד את ראובן, ואחר שהוליד את ראובן הוליד עוד את לוי, ראובן נשא אשה ומת בלא בנים, וכמובן שעל לוי מצוה לייבם את אשת ראובן, וכך אמנם נעשה, לוי ייבם את אשתו של ראובן אחיו שמת בלא בנים, אחר כך, אחר מיתת ראובן הוליד יהודה האב בן נוסף, הבן הנוסף שמו שמעון, לשמעון לא היתה ישיבה אחת בעולם עם ראובן, הוא הרי נולד אחר מות ראובן, אבל יש לו בהחלט ישיבה אחת בעולם עם לוי, אותו לוי שייבם את אשת ראובן, ולאחר מכן אותו לוי שייבם את אשת ראובן מת אף הוא בלא בנים, ועתה נופלת אלמנת לוי שהיא בעצם גם אלמנת ראובן ליבום לפני שמעון, שמעון לא יכול לייבם את אותה אלמנת לוי, ומדוע, משום שאותה אלמנת לוי היתה קודם נשואה לראובן והרי היא אשת אחיו אבל שלא במקום מצוה, שהרי שמעון וראובן לא היתה להם ישיבה אחת בעולם, נמצא שכאשר לפני שמעון נופלת ליבום אשת אחיו שלא היה בעולמו מנוע שמעון מלייבם את אותה אלמנה, שעל אף שהיא נפלה לפניו ליבום מכח נישואי לוי, אבל סוף סוף אותה אשה היא כבר ערוה עליו מכח שהיתה אשת אחיו ראובן שלא היה בעולמו, אותה אשת אחיו שלא היה בעולמו לא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה, אלא היא גם פוטרת את צרתה אם ללוי היתה אשה נוספת מלבד אלמנת ראובן.

והערוה האחרונה, ערוה חמשה עשרה (מדור למטה), **וכלתו**, כלתו היינו המאורסת (דהיינו שהיא מקודשת בלבד) או הנשואה לבנו של שמעון, כגון שלשמעון היה בן שאירס אשה או נשאה ואח״כ מת, אותה ארוסה או נשואה אסורה על שמעון לעולם אף לאחר מיתת בנו, משום ערוה הנקראת בתורה ״כלתו״, ואם נישאה אותה כלה לאחיו של שמעון לראובן, וראובן מת בלא בנים, ונפלה עכשיו לפני שמעון ליבום אשת ראובן שהיא בעצם כלתו של שמעון, כיון שהיא ערוה על שמעון לא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה לעצמה אלא היא גם פוטרת צרתה וצרת צרתה עד סוף כל העולם.

הרי אלו אותם חמש עשרה עריות שהם עריות על שמעון המייבם ולא היו אסורות על ראובן הנפטר, **פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן הייבום עד סוף העולם** (כפי שכבר שביארנו).

ממשיכה המשנה, **וכולן** כל אותן חמש עשרה עריות שלמדנו בהם את חידוש התורה שלא די שהן עצמן מפקיעות את הזיקה אלא הן פוטרות גם את צרותיהן וכו׳, דין זה נאמר רק כשהיו נשואות לבעליהן עד שהוא מת, אבל **אם מתו** העריות **או מיאנו** העריות ויצאו מבעליהן, **או נתגרשו** העריות ויצאו מבעליהן, **או שנמצאו אילונית** ונתברר שהן לא היו נשואות לאח שמת כלל, **צרותיהן מותרות** והן לא תפטורנה את צרותיהן מן היבום ומן החליצה, ועל כן יתחייב היבם לייבם או לחלוץ.

זאת אומרת שאם ראובן הנפטר נשא אמנם את בתו של אחיו שמעון ומלבד אשה זו בתו של שמעון הוא נשא גם אשה אחרת, ואותה אשה ראשונה בתו של שמעון מתה עליו בחייו, וכאשר ראובן מת לא היתה לו אלא אשה אחת שאין לה שום קירבה משפחתית אל שמעון המייבם, במקרה כזה אין ספק שאותה אשה זקוקה ליבום לשמעון, אין שום דבר שיפטור אותה, כי כל הדין שהערוה פוטרת צרתה הרי זה רק אופן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שכאשר אותה צרה מזדקקת ליבום מזדקקת גם הערוה ליבום, שראובן הנפטר מת והוא השאיר אחריו שתי נשים, גם את הערוה וגם את הצרה, אז אנו אומרים שהערוה לא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה לעצמה אלא היא גם פוטרת את הצרה, אבל אם האשה הזו שהיתה ערוה על שמעון מתה בחיי ראובן או ראובן גירש אותה נמצא שכאשר ראובן מת וחלה זיקת יבום לא היתה כאן הערוה כאשת ראובן, היא כבר היתה מתה או שהיא כבר היתה גרושה, במקרה כזה אין מה שיפטור את הצרה מן היבום ואז צרותיהן מותרות.

ונפרט שוב את המקרים אותם מנה התנא שצרותיהן מותרות, וכולן אם מתו, הרי זה מקרה פשוט, כל אותן עריות מתו לפני שהאח מת, במקרה כזה הצרות מותרות ליבם, נתגרשו, גם מקרה זה פשוט הוא, אותן עריות התגרשו מבעליהן קודם שמת הבעל בלא בנים, ובשעה שמת הבעל בלא בנים כבר הערוה לא היתה אשתו אלא גרושתו, במקרה זה צרותיהן זקוקות ליבום, כך גם או שנמצאו אילונית, כי הדין הוא שאשה שאינה יכולה ללדת משום היותה אילונית, ז״א שאם בטבעה היא שונה משאר הנשים בסימנים מסוימים אותם מסרו לנו חז״ל אנו דנים שהקידושין נחשבים למקח טעות, כי אף אדם לא מקדש אשה על דעת שהיא תמצא אילונית, כל אדם סבור שאם יתברר שאותה אשה אותה הוא נשא נמצאת אילונית קידושיה קידושי טעות.

למשל במקרה הראשון של המשנה, לשמעון נולדה בת והיא נישאה לאחיו לראובן, ואותו ראובן מלבד בתו של שמעון נשא אשה אחרת ומת בלא בנים, אנו אומרים כיון שבתו של שמעון נופלת ליבום לפני שמעון והיא ערוה לא די במה שהיא מפקיעה את הזיקה מעצמה היא גם פוטרת את הצרה, אבל מה יהיה במקרה שראובן מת בלא בנים ואחר מותו מתברר שבתו של שמעון אלמנתו של ראובן היא בעצם אילונית, סימנים אלו נודעים רק בגיל מאוחר יותר, בזה אומרת עכשיו המשנה שהאשה השניה הזו זקוקה לשמעון ליבם, שהרי התברר למפרע שקידושי ראובן בבתו של שמעון היו קידושי טעות, הקידושין לא חלו בכלל, שהרי לא היה בדעתו של ראובן לקדש את בתו של שמעון אילו היה יודע שהיא אילונית, וזו כוונת התנא שכל אותן עריות המנויות כאן במשנתנו גם אם הן היו נשואות לנפטר בשעה שמת אם התברר שהיו אילוניות וידיעה זו מפקיעה את הקידושין נמצא שבעצם ראובן הנפטר לא היה נשוי לאותן עריות והיה נשוי רק לאשה האחרת שאין לה שום קשר משפחתי עם שמעון המייבם ולכן צרותיהן מותרות.

אלא שהתנא מונה מקרה נוסף, וכולן אם מיאנו, מה הוא המיאון אליו מתייחס התנא, אנו יודעים שמיאון התחדש במקרה מסויים, הגמרא במסכת קידושין ובמסכת יבמות מבארת שקטנה שהתייתמה מאביה ומעתה אין מן התורה שום אפשרות להשיא את הקטנה בקטנותה משום שהקטנה לבד על דעת עצמה אין לה יד להתקדש, ומה שהתחדש בתורה שאב יכול לקדש את בתו בחידוש זה מתייחס אך ורק לאב ולא לשום קרוב אחר, אעפ״כ החליטו חכמים שכדי שאותה יתומה לא תפסיד את האפשרות להנשא נתנו סמכות לאחיה או לאמה להשיאה לאדם, אבל כיון שנישואין אלו אינם אלא מדרבנן לכן אמרו חכמים שכאשר הקטנה גודלת והיא מגיעה לגיל של בר דעת היא יכולה למאן בבעלה, פירושו לומר בפני בית דין שאין היא מעונינת לדור עם אותו בעל אותו בחרו עבורה אמה ואחיה, ומיאון זה מפקיע את הקשר שלה עם בעלה, זהו המקרה הרגיל של מיאון, אבל מקרה זה לא יכול להיות שאליו מתייחס התנא, שהרי התנא פותח את המשנה בערוה של בתו, ז״א בתו של שמעון נישאה לאחיו לראובן ועתה היא נופלת לפניו ליבום יחד עם צרתה, מה כוונת התנא באומרו שאם אותה ערוה דהיינו בתו של שמעון התגרשה מראובן או מיאנה בראובן, כיצד היא יכולה למאן בראובן הרי אביה שמעון קים, שהרי כל הדיון במשנתנו הוא כיצד ייבם שמעון את בתו וצרתה שנפלו לפניו ליבום, ואם כן מכיון ששמעון קיים איפה יש בכלל היכא תמצא של מיאון.

לכן מסביר רש״י שמדובר כאן באופן אחר, הגמרא להלן אומרת שאדם שקידש את בתו לאדם ונישאה, אחר הנישואין מת או גירשה בעלה, בת נשואה אפילו שהיא קטנה הנישואין מפקיעין לגמרי את הבת מרשות האב למרות שהיא עדיין קטנה, והגמרא קוראת לבת כזו ״יתומה בחיי האב״, יש לה אמנם אב אבל מבחינה משפטית אין לאב שום זכויות בבת כזו שנישאה, (וגם לבעליה אין רשות עליה מכיון שמת או גירשה), יתומה כזו בחיי האב יכולה אף היא להתחתן עם אדם אחר אבל נישואין אלו יכולים לפקוע על ידי מיאון, שהרי נישואין אלו אינם הנישואין הפשוטים של אב שמקדש את בתו, משום שברגע שהיא נישאה ונתגרשה שוב הפסיד אביה את הזכויות בבתו, יש לו רק אפשרות להשיא את בתו לאדם אחר כשם שחכמים נתנו אפשרות לאמה או לאחיה של יתומה מאב ממש להשיא אותה, ונישואין אלו נפקעין על ידי מיאון, ועל מקרה כזה מדבר התנא, שלשמעון יש בת שאותה הוא השיא נישאה לאדם בקטנותה והתגרשה, ומעתה הרי היא יתומה בחיי האב, ושוב השיא אותה שמעון אביה לראובן אחיו, וראובן מלבד בת אחיו נשא גם אשה אחרת, ועכשיו מת ראובן בלא בנים ונופלים לפני שמעון ליבום בתו וצרתה, אם בתו זו מיאנה בבעלה ראובן המיאון הפקיע את הקשר בין בתו של שמעון לבין בעלה ראובן, ומעתה כאשר ראובן מת בלא בנים לא נופלת ליבום לפני שמעון אלא רק צרתה, שהרי בתו של שמעון מיאנה בבעלה בראובן קודם מותו, נמצא שבמותו כבר לא היתה אשתו ואין היא פוטרת את צרתה מן היבום.

אבל התנא בכל זאת מגביל את האפשרות של אילונית, וכך אומר התנא, ואי אתה יכול לומר בחמותו ובאם חמותו ובאם חמיו שנמצאו אילונית, שלשת העריות שמנינו במשנה, חמותו, אם חמותו, אם חמיו, לא יתכן שימצאו איילוניות שהרי כל הערוה שלהם נובעת מכן שהם ילדו, חמותו הרי ילדה את אשתו, ואם חמותו הרי ילדה את חמותו, ואם חמיו הרי ילדה את חמיו, ואשה שיולדת לא יכולה להמצא איילונית, נמצא שמה שהתנא אומר נמצאו איילנית לא נתייחס לשלשת העריות הללו חמותו אם חמותו אם חמיו, או שמיאנו גם את זה אין אתה יכול לומר בשלושת העריות האלו, כי לא יתכן שבשלשת העריות האלו היה מקרה של מיאון, שהרי אשה גדולה המסולגת ללדת אינה יכולה למאן, כי מיאון יש רק היכא תמצא ביתומה קטנה שהגיעה לגיל שתים עשרה שאז היא יכולה או למאן או להמשיך לחיות עם בעלה.

ועכשיו חוזר התנא לפרש כיצד מתבצע הדין של משנתנו

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

(וכפי שכבר הזכרנו את דבריו לעיל בפירושינו בתחלת המשנה).

ומפרש התנא את הרישא, **כיצד** חמש עשרה העריות שמנינו **פוטרות צרותיהן** מן היבום ומן החליצה, **היתה בתו או אחת מכל העריות האלו** האסורות על שמעון (לפי הדוגמה שנקטנו בפירוש המשנה) **נשואות לאחיו** ראובן, ולו לראובן **אשה אחרת, ומת** ראובן, **כשם שבתו** של שמעון או אחת מכל שאר העריות **פטורה** מן היבום או מן החליצה של שמעון, **כך צרתה** של הערוה הזאת **פטורה, הלכה צרת בתו** של שמעון **ונשאת לאחיו השני** (לפי הדוגמא שנקטנו, ללוי שייבם אותה) **ולו ללוי אשה אחרת, ומת** לוי בלי בנים, **כשם שצרת בתו פטורה, כך צרת צרתה פטורה, אפילו הן מאה** צרות, דהיינו כגון שללוי מאה אחים וכולם התייבמו אחד אחרי השני וכל אחד עם הצרה של היבמה של האח הקודם לאח שמת.

ועכשיו מפרש התנא את הסיפא, **כיצד אם מתו** העריות לפני מיתת בעליהם האח ראובן (לפי הדוגמה שנקטנו) **צרותיהן מותרות** לשמעון, **היתה בתו** של שמעון **או אחת מכל העריות האלו** האסורות על שמעון **נשואות לאחיו** ראובן, ולו לראובן **אשה אחרת** שאינה אסורה על שמעון, **מתה בתו** של שמעון **או נתגרשה** מראובן, **ואחר כך מת אחיו** ראובן, במקרה כזה **צרתה** של בתו של שמעון שנפלה ליבום לפניו **מותרת** לראובן.

אבל אומרת המשנה, מה שהצרה יכולה להתייבם במקרה של מיאון, היינו דווקא כשהיא מיאנה בפועל, אבל **וכל היכולה למאן ולא מיאנה, צרתה חולצת ולא מתייבמת**, זאת אומרת, מה קורה באופן שלפני היבם שמעון נופלת יבמה קטנה שאילו היתה ממשיכה להיות עוד כמה שנים עם בעלה היתה יכולה למאן אלא שבעלה מת קודם שמיאנה, למשל בתו של ראובן שניישאה ונתגרשה והפכה ליתומה בחיי האב (כפי שהסברנו מדברי רש״י) ושוב השיאה אביה שמעון לאחיו ראובן, נישואים אלו אינם אלא מדרבנן, שהרי ברגע שהתגרשה בקטנותה פקעה זכות אביה ממנה, נישואים אלו אינם אלא מדרבנן, התייחסנו קודם למקרה בו אותה בת מיאנה בבעלה ראובן, מה הדין אבל אם ראובן מת כאשר היא עדיין לא מיאנה, היא רק יכלה למאן, האם נישואים אלו מפילים את אותה בת ליבום לפני שמעון ונפילה זו תפטור את צרת בתו, או כיון שנישואין אלו אינם אלא מדרבנן והראיה שהיא יכולה למאן אין בכח נישואין אלו כדי לפטור את הצרה, אומרת על כך המשנה כל היכולה למאן ולא מיאנה צרתה חולצת ולא מתייבמת, מעיקר דין תורה יכלה הצרה אפילו להתייבם, שהרי בתו של שמעון נישואיה לראובן אינם אלא מדרבנן ואינם מפקיעים זיקה שהיא מדאורייתא, אבל מכיון שהיא נראת לציבור כצרת ערוה לכן אלצוהו חכמים לחלוץ ולא לייבם.

גמרא. שואלת הגמרא, **מכדי כולהו מאחות אשה ילפינן**, כשנתבונן הרי נראה שכל הדין של המשנה נלמד כולו מהפסוק ״ואשה אל אחותה לא תקח לצרור״ (כפי שביארנו כבר בתחלת המשנה), **ליתני אחות אשה בריש**א אם כך היה על התנא לפתוח את החמש עשרה עריות באופן של אחות אשה, ולמה הוא נקט בלשונו, ״חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן עד סוף העולם ואלו הן בתו וכו׳״, היה לו לומר ״ואלו הן אחת אשתו וכו׳״, שהרי ערוה זו היא המלמדת לכל העריות האחרות.

וכי תימא ואם תרצה לתרץ, **תנא חומרי חומרי נקט** התנא מנה את העריות לפי חומר העונש, החמור בתחילה, **ורבי שמעון היא דאמר שריפה חמורה**, כלומר נחלקו התנאים איזה מיתה חמורה יותר, שריפה או סקילה, שיטת ר׳ שמעון היא ששריפה חמורה מסקילה, והערוה של בתו עונשה שריפה, ואילו הערוה של אחות אשה עונשה סקילה, יתכן אם כך שהתנא רצה לנקוט תחלה את הערוה החמורה יותר, ותנא של משנתנו סבור כר׳ שמעון ששריפה חמורה מסקילה ולכן הוא פתח בבתו כדי לנקוט את המקרה החמור בתחלה.

אי הכי ליתני חמותו ברישא, דעיקר שריפה בחמותו כתיבא, כמו שכתוב בתורה (ויקרא כ׳) ״ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה זמה היא, באש ישרפו אותו ואתהן״, הרי שעיקר שריפה נאמרה בחמותו, ואם כך היה על התנא לפתוח בחמותו, **ועוד בתר חמותו ליתני כלתו** גם לאחר חמותו בסדר העריות היה התנא צריך למנות את כלתו שהיא בסקילה, **דבתר שריפה סקילה חמורה**, וכפי שרש״י מפרש שאילו כל שאר העריות המנויות במשנתנו (חוץ משלוש אלו, חמותו שהרי בשריפה ואחות אשתו וכלתו שהם בסקילה) אין בהן מיתת ב״ד אלא רק חיוב כרת, ומדוע אם כך לא נאמר אחר בתו כלתו כי אם בת בתו וכו׳.

אלא עונה הגמרא, **בתו** לכן פתח התנא בבתו **כיון דאתיא מדרשא חביבא ליה**, כי כפי שיש כלל לגמרא שדבר הנלמד מדרשה חביב לתנא והוא תמיד נוקט אותו ברישא, וכפי שמזכיר רש״י הגמרא תסביר בדף ג׳ ע״ב את הדרשה ממנה לומדים את האיסור ערוה של בתו (שהיא בתו מאנוסתו כפי שפירשנו מדברי רש״י בתחלת המשנה).

- דף ג׳ ע״א

[הגמרא אם כן הסבירה שמשנתנו פותחת בערוה של בתו, משום דכיון דאתיא מדרשא חביבא ליה, והגמרא בסלקא דעתין מבינה שכוונת ״אתיא מדרשה״ היינו שמה שבתו מפקיעה את הזיקה ופוטרת את הצרה, הדבר נלמד מדרשה מאחות אשתו, ולכן העדיף התנא לפתוח בערוה של בתו הנלמדת מדרשה ולא באחות אשתו].

שואלת הגמרא, **כולהו נמי מדרשא אתו**, הרי שאר העריות כולם חוץ מאחות אשה נלמדים מדרשה מאחות אשה, מדוע אם כך מצא לנכון התנא לפתוח דווקא בבתו הנלמדת מדרשה ולא שאר העריות.

עונה הגמרא **נהי דלענין ייבום אתיין מדרשא, עיקר איסורייהו בהדיא כתיב בהו, בתו עיקר איסורא מדרשא**, כל העריות המנויים במשנתנו דהיינו, בת אשתו, בת בנה, ובת בתה, וכמו כן חמותו, ואם חמותו וכיוצא בזה, כולם כתובים מפורשים בפרשת אחרי מות שדברים אלו אסורים באיסור כרת, הערוה היחידה שלא כתובה להדיא בתורה שהיא אסורה באיסור כרת היא ערות בתו, והמדובר כפי שהסברנו במשנה בבתו מאנוסתו, **דאמר רבא, אמר לי רב יצחק בר אבדימי, אתיא** (ויקרא י״ח) **הנה הנה, אתיא** (ויקרא י״ח) **זמה** (ויקרא כ׳) **זמה**.

האיסור של בתו מאנוסתו נלמד בגזירה שוה של ״הנה הנה״,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בפרשת אחרי מות (ויקרא י״ח) נמצאים שני פסוקים, בפסוק י׳ נאמר ״ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן, כי ערותך הנה״, ואילו בפסוק י״ז נאמר ״ערות אשה ובתה לא תגלה, את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות ערותה, שארה הנה זימה היא״, הפסוק האחרון הזה מתייחס לבתו מאשתו, שהרי נאמר שם בפסוק ״ערות אשה ובתה״ וכיון שהתורה כתבה את ערות הבת ביחס של אישות ״ערות אשה ובתה״ אנו למדים שהפסוק מתייחס לבתו מאשתו או לבת אשתו, משמע שרק בת כזו שיש לאב קשר של אישות עם אמה, רק בת כזו נאסרת באיסור כרת, ועדיין אין אנו יודעים מה דינה של בתו מאנוסתו, אבל הפסוק הראשון אותו הבאנו פסוק י׳ שם נאמר ״ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן״ והתורה לא מייחסת שום קשר של אישות בין האבא לבין אם הבת ואעפ״כ אסרה תורה, אבל באותו פסוק שאינו מתייחס לקשר האישות בין האב להאם לא נאמר מפורש שהבת עצמה אסורה, שהרי הפסוק מתייחס שם לבת בנך או לבת בתך ואין שם שום התייחסות ל״בתך״.

נמצא שעדיין אין לנו גילוי לבתו מאנוסתו, יש לנו רק גילוי לבת בתו או לבת בנו מאנוסתו, דבר זה נלמד מגזירה שוה של ״הנה הנה״, שהרי לגבי בת בתך או בת בנך שאנו למדים שהפסוק מתייחס לבת בתך מאנוסתו ולבת בנך מאנוסתו בלי קשר של אישות נאמר ״הנה״, וכך גם לגבי ערות אשה ובתה נאמר ״שארה הנה״, ואנו לומדים כשם שבמה שנאמר ״שארה הנה״ דין הבת כמו דין בת הבת, כמו שנאמר שם בהמשך בפסוק ״ערות אשה ובתה לא תגלה, את בת בנה ואת בת בתה לא תקח״ כך גם מה שנאמר בלי קשר של אישות ״ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה״ בת בתך כבתך, נמצא שבגזירה שוה של ״הנה הנה״ אנו למדים שבתו מאנוסתו אסורה מאיסור כרת.

ומהו העונש של הערוה של בתו מאנוסתו או בתו מאשתו, דבר זה נלמד בגזירה שוה אחרת, מ״זמה זמה״, לגבי ערות בתו מאשתו נאמר ״שארה הנה זמה היא״, ואילו להלן בפרשת קדושים (ויקרא כ׳ י״ד) נאמר ״ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה זמה היא, באש ישרפו אותו ואתהן״, הרי שכאשר נאמר בתורה ״זמה״ מתכוונת התורה להעניש בעונש של שריפה, ואנו לומדים מן ה״זמה״ שנאמר בפרשת קדושים ל״זמה״ שנאמר בפרשת אחרי מות ביחס לערות אשה ובתה שגם ״זמה״ זו עונשה בשריפה, וממילא גם בתו מאנוסתו עונשה בשריפה, שהרי למדנו כבר גזירה שוה ״הנה הנה״ שערות בתו מאנוסתו כערות בתו מאשתו, זו היא הדרשה שאמר רבא משמו של ר׳ יצחק בר אבדימי.

לדרכנו למדנו, שבתו מאנוסתו אליה מתייחס התנא של משנתנו, היא הערוה היחידה שנלמדת מדרשה, ודבר שבא מדרשה חביב יותר, לכן פתח התנא את רשימת חמש עשרה הנשים שפוטרות את צרותיהן בבתו.

שואלת הגמרא, **השתא דאמרת כל מלתא דאתיא מדרשא חביבא ליה, ליתני לאחות אשה לבסוף**, לגבי איסור הערוה כל הערויות המנויות במשנה כתובות להדיא, אבל לגבי הפטור מיבום הסברנו כבר שהפטור העיקרי נאמר באחות אשה, היה אם כך על התנא לכתוב את הפטור מיבום באחות אשה בסוף, שהרי דבר זה נאמר להדיא, ואילו שאר כל הערויות נלמדים מדבר זה כמו שנראה להלן בסוגיא, ואם התנא מקדים תמיד את מה דאתיא מדרשה, מדוע הקדים התנא אחות אשתו לאשת אחיו מאמו, ולאשת אחיו שלא היה בעולמו, ולכלתו.

עונה הגמרא, **איידי דאיירי באיסור אחוותא, תנא אחות אשתו**, התשובה לכך היא, אמנם מילתא דאתיא מדרשה חביבא ליה, אבל כיון שהתנא נקט אחותו מאמו ואחות אמו, הרי שהתנא מתייחס לאיסור שבא בקשר של אחוותא של אחות ואחות נקט כבר התנא את אחות אשתו, על אף שבעצם היה על התנא להזכיר את ערות אחות אשתו בסוף.

שואלת הגמרא, **וליתנייא להאי בבא לבסוף**, למה התנא שנה את הבבא של אחוותא באמצע המשנה ואז יכתוב את אחות אשה לפני סוף המשנה, היה על התנא להקדים את כלתו, ורק אז להתחיל את שאר העריות שיש בהם איסור משום אחוותא, כדי שינקוט את אחות אשה בסוף, אם התנא נוקט באמת את הכלל של מילתא דאתיא מדרשה חביבא ליה.

אלא אומרת הגמרא, התירוץ לסדר של המשנה הוא אחר לגמרי, **תנא קורבי קורבי נקט**, הסדר של התנא הוא כל הקרוב קודם בקשרי המשפחה קודם להזכרה במשנה, **תנא בתו ובת בתו ובת בנו דקרובי עצמו** הרי זו הקירבה הגדולה ביותר, בתו ובת בתו ובת בנו, שהם כולם ממנו עצמו מדורותיו הוא, **ואיידי דתנא שלשה דורות למטה דידיה, תנא נמי שלשה דורות למטה דידה**, הסדר מחייב שאם נקטנו עד עכשיו שלשה דורות למטה, ונקטנו אותם משום שהם קרובים יותר, נתבקש למנות מעתה את שלשת הדורות למטה שמתייחסים אליו משום אשתו, על אף שקורבתם אינה כה קרובה כמו שאר העריות, ולכן נקט התנא אחרי שלשת הדורות למטה דידיה שלש דורות למטה דידה, בת אשתו, בת בנה, ובת בתה, **ואיידי דתנא שלשה דורות למטה דידה, תנא שלשה דורות למעלה דידה**, שוב משום אותו סדר נתחייב למנות שלשה דורות למעלה, אין לנו אפשרות למנות דורות למעלה דידיה, שהרי הדור הראשון למעלה דידיה הוא אמו, ואין מציאות בעולם שאמו תפול לפניו ליבום, שהרי אחיו הנפטר חייב להיות לפחות אחיו מאב, כי אחים שאינם מאב אחד אין בהם דין יבום, ומעתה גם אם אמו של המייבם אינה אמו של הנפטר לא יתכן שהנפטר נשא אמו של המייבם שהרי היתה אסורה עליו משום אשת אביו, ואם אנו רוצים למנות דורות למעלה במקביל לדרות למטה אנו חייבים למנות את הדורות למעלה של אשתו, ולכן אחרי שלשת הדורות למטה דידה מונה התנא שלשה דירות למעלה דידה, חמותו, ואם חמותו, ואם חמיו.

ואחרי שגמרנו את סדרת ההשלשות, חוזר התנא שוב לסדר של קורבי קורבי נקט, **ותנא אחותו ואחות אמו דקרובי עצמו, ואיידי דאיירי באיסור אחוה תנא אחות אשתו, ובדין הוא דליקדמה לכלתו מקמי אשת אחיו שלא היה בעולמו, דלא משום קורבא הוא דאסירא, אלא איידי דאיירי באיסור אחוה תנא אשת אחיו שלא היה בעולמו, והדר תנא כלתו**, הסדר בעצם היה מחייב שכלתו תהיה כתובה לפני אשת אחיו שלא היה בעולמו, שהרי תנא קורבי קורבי נקט, אבל מה שהביא את התנא להקדים את אשת אחיו שלא היה בעולמו לכלתו, הרי זה משום שכאשר הוא נקט את אחותו שהיא

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קורבי קורבי הוא נקט כבר את שאר האחיות הנגזרים מכח אחות, ולכן כולם נכתבו לפני כלתו, זהו איפה הסדר שהדריך את התנא של משנתנו.

שואלת הגמרא, **ומאי איריא דתנא פוטרות, ליתני אוסרות**, אותן חמש עשרה נשים הן וצרותיהן, כאשר אנו אומרים שאין זיקת יבום, אם הם ינשאו ליבמין יהיה בזה איסור דאורייתא של אשת אחיו שלא במקום מצוה, אם כך הגדרתו של התנא לגמרי לא מדוייקת, אותן חמש עשרה נשים לא רק פוטרות את צרותיהן מן היבום, אלא אוסרות את היבום על צרותיהן באיסור כרת, ומדוע אמר התנא פוטרות ולא אוסרות.

עונה הגמרא, **אי תנא אוסרות, הוה אמינא אסור לייבם אבל מיחלץ חלצה, קא משמע לן**, התנא יכול היה לנקוט ״אוסרות״, אבל אז היה על התנא להמשיך ולומר ״אוסרות לייבם״, זאת אומרת שחמש עשרה הנשים הללו אוסרות את צרותיהן ביבום על היבם, היה משתמע מתוך כך שרק ביבום הן אסורות אבל עדיין הן צריכות לחלוץ, כמו שנראה בהמשך המסכת שישנם כמה וכמה אופנים בם אין היבמה מתייבמת אלא חולצת, חשוב היה לתנא לומר שחמש עשרה נשים אלו מפקיעות לגמרי את הזיקה ואין צורך לא ביבום ולא בחליצה, ולכן העדיף התנא לנקוט פוטרות מן היבום ומן החליצה.

שואלת הגמרא, **וליתני אסורה לחלוץ**, עדיין היה התנא צריך לנקוט בלשון אוסרות, משום שמלה זו מדוייקת יותר בהגדרתה, והיה על התנא לשנות אוסרות את צרותיהן ביבום ובחליצה.

עונה הגמרא, **מאי קעביד**, לא יתכן שהתנא יאמר אסורה לחלוץ, וכי שייך לומר שאסור לאחת מאותן צרות של החמש עשרה נשים לחלוץ ליבם, כלום יש איסור לחלוץ שלא במקום מצוה, אין זה מדוייק לומר אסור לחלוץ, וכיון שכך העדיף התנא לומר פוטרות, ואז יכל התנא לומר פוטרות בין מן היבום ובין מן החליצה.

שואלת הגמרא, **אלמה לא**, מדוע לא ניתן להתבטא בצורה של אסורה לחלוץ, **אם אתה אומר חולצת מתייבמת** בודאי ששייך לומר לשון אסור לחלוץ, על אף שלכאורה איזה מקום יש לאסור חליצה שלא במקום מצוה, יש ויש מקום לאסור, החולץ שלא במקום מצוה יבא להטעות את הציבור שכיון שיש חליצה שלא במקום מצוה ניתן גם אולי לייבם שלא במקום מצוה, סביר אם כך להניח שאסרו חכמים את החליצה שלא במקום מצוה כדי שלא יבואו לייבם, ואם כך שוב היה על התנא לומר חמש עשרה נשים אוסרות את צרותיהן בחליצה וביבום.

עונה הגמרא, **כיון דבמקום מצוה הוא דאסירה צרה, ושלא במקום מצוה שריא, משום הכי תני פוטרות**, אותן חמש עשרה נשים שהם ערוה על היבם, אוסרות אמנם את צרותיהן בחליצה וביבום, אבל ישנה מציאות נוספת של אדם שנשא אשה ואותה אשה אותה הוא נשא אסורה על אדם אחר באיסור כרת של ערוה, למשל ראובן נשא את לאה בת שמעון, הרי לאה אסורה על שמעון באיסור ערוה, שהרי לאה היא בתו של שמעון, אותו ראובן נשא אשה נוספת בשם רחל, רחל זו היא צרתה של לאה, כאשר ימות ראובן אין שום איסור על שמעון לשאת את רחל על שהיא צרת ערוה, שהרי היא נעשית צרה לאשה כזו שהיא ערוה על שמעון משום שהיא בתו, אעפ״כ אין שום איסור בדבר, וכמו שנאמר להלן במשנה בדף י״ג ע״א, שש עריות חמורות מאלו מפני שנשואות לאחרים צרותיהם מותרות, צרת ערוה לא נאסרה אלא אך ורק באופן שיש כאן חלות של מצות יבום, כמו שהמשנה שלנו מונה, אדם שנשא אשה אסורה על אחיו המייבם באיסור כרת, אז ורק אז כאשר ימות האדם בלא בנים תאסור הערוה את הצרה ביבום, אבל אין ערוה אוסרת צרתה בכל מקרה אחר, מעתה, אם היה נאמר במשנה שחמש עשרה נשים אוסרות את צרותיהן, היינו לומדים מדברי המשנה שעצם הערוה אוסרת את הצרה גם שלא במקום חליצה ויבום, שהרי היינו לומדים קל וחומר, אם בתו נישאה לאחיו ואחיו מת בלא בנים ויש כאן בפנינו מצות יבום אעפ״כ בתו שהיא ערוה עליו פוטרת אפילו את צרתה מן המצוה, קל וחומר לאדם שנשא את בתו ומת, יהיה אסור על אבי הבת לשאת את צרתה, שהרי האשה הראשונה של חתנו אסורה עליו משום ערות בתו, וחמש עשרה נשים אוסרות את צרותיהן, מה אם במקום מצות יבום הן אוסרות, על אחת כמה וכמה במקום שאין מצות יבום שהן תאסורנה, לכן הסכים התנא לנקוט לשון פוטרות, ללמדנו שהערוה אינה אוסרת את צרתה אלא במקום בו הערוה פוטרת את זיקת היבום, ומאליו חוזר איסור הכרת של אשת אח שלא במקום מצוה, אבל אין חמש עשרה הנשים אוסרות את צרותיהן במקום בו אין זיקת יבום.

וזו כוונת הגמרא, כיון דבמקום מצוה דהיינו באופן של יבום, הוא דאסירא צרה, רק אז הערוה פוטרת את הצרה, ושלא במקום מצוה שריא, משום הכי תני פוטרות ולא כתוב אוסרות.

שואלת הגמרא, עדיין יש לדייק בלשון המשנה, **ומאי איריא דתני מן החליצה ומן הייבום, ליתני מן הייבום לחודיה**, התנא במשנתנו נוקט את דינו בצורה זו, חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וכו׳ מן החליצה ומן היבום, הקדים התנא את החליצה ליבום, ומדוע לא נקט התנא רק פוטרות מן היבום, ואנו כבר נדע, כי במקום שאין זיקת יבום אין גם זיקת חליצה.

עונה הגמרא, **אי תנא מן הייבום, הוה אמינא מיחלץ חלצה, יבומי לא מייבמה**, היינו טועים לחשוב שגם במקום שיש ערוה הפוטרת את הצרה אין זו פוטרת אלא מן היבום ולא מן החליצה, **קמשמע לן** התנא במשנתנו, **כל העולה לייבום עולה לחליצה, וכל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה**, לכן היה חשוב לתנא לנקוט שאותם חמש עשרה נשים פוטרות לא רק מן היבום אלא גם מן החליצה.

שואלת הגמרא, **וליתני מן הייבום ומן החליצה**, נכון שחשוב לתנא לנקוט בין יבום ובין חליצה, אבל מדוע הקדים התנא את החליצה ליבום ולא נקט לפי סדר הנראה מן התורה כחשוב יותר יבום לפני חליצה, **אי נמי מן החליצה לחודה**, ואם רצה התנא לשנות את משנתו בדרך קצרה היה עליו לומר רק שהם פוטרות מן החליצה וממילא היינו יודעים אם אין חליצה אין גם יבום.

עונה הגמרא, **אבא שאול היא, דאמר מצות חליצה קודמת**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למצות ייבום, הברייתא להלן בדף ל״ט ע״ב מביאה מחלוקת תנאים, וכך נאמר שם, אבא שאול אומר, הכונס את יבמתו לשום נוי לשום אישות ולשום דבר אחר, כאילו פוגע בערוה, וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר, וחכמים אומרים ״יבמה יבא עליה״ מכל מקום, אבא שאול סבור שהמייבם יש עליו להתכון אך ורק לשם מצות יבום, שהרי אל נשכח שכל מקרה של יבום כרוך במקרה של איסור כרת, אשת אחיו הרי זה איסור כרת, ולא הותר אלא משום מצות יבום, סבור אם כך אבא שאול, שכדי לקיים את המצוה כתיקונה יש לייסד את המחשבה ולהתכוון אך ורק לשם מצות יבום, ולא לערב שום מחשבה אחרת, כגון מחשבת יופי, או אישות, וכיוצא בזה, וברגע שתתערב מחשבה אחרת יש כאן לחשוש שמצות העשה לא נעשית כתיקונה, ושוב איסור הכרת של אשת אחיו חל על מעשה היבום, ולכן אליבא דאבא שאול יש תמיד להעדיף את מצות החליצה על מצות היבום, כיון שרוב בני האדם אינם מסוגלים להיות בדרגה כזו שמצות היבום תעשה על ידיהם אך ורק לשם מצוה בלבד, התנא של משנתנו סבור כאבא שאול, ולכן חשוב היה לתנא של משנתנו לנקוט גם את החליצה וגם את היבום, ולהקדים את החליצה ליבום, כדי לרמז לנו אגב רהיטת לשונו, שמצות החליצה קודמת למצות היבום, מובן איפה מדוע נקט התנא חליצה לפני יבום, ומדוע נקט התנא גם חליצה וגם יבום, משום שאילו היה נאמר מן החליצה עדיין לא היינו יודעים שמצות חליצה קודמת למצות יבום, רק כאשר שתי האפשרויות שנויות והן שנויות דווקא בסדר של חליצה קודם ליבום אנו למדים את דינו של אבא שאול.

מבינים אנו איפה את סדר המשנה, ואנו גם מבינים מדוע נקט התנא פוטרות ולא אוסרות, חליצה ויבום, וחליצה קודם ליבום.

וממשיכה הגמרא לדייק בדברי המשנה.

שואלת הגמרא, **מנינא דרישא למעוטי מאי, ומנינא דסיפא למעוטי מאי**, כאשר התנא נוקט מספר, או שהוא מוסיף משפט שנראה מיותר, אנו מבינים שבכוונתו לרמז מה שהוא, אם נאמר בתחלת המשנה חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן, בשעה שיכל התנא למנות לבד את הנשים המנויות, יש בזה דיוק, כוונתו של התנא לומר רק חמש עשרה ותו לא, משמע שיש מקרה נוסף בו היינו יכולים לטעות ולומר את הדין של פוטרות צרותיהן, והתנא של משנתנו כאשר הוא מונה חמש עשרה כוונתו לומר חמש עשרה ותו לא, כך גם, בהמשך המשנה נאמר, הרי אלו פוטרות את צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם, המילים ״הרי אלו״ משמעותם שלא ימנה ערוה נוספת על החמש עשרה המנויות, הרי שיש לנו בעצם בלשון התנא שני מיעוטים, מהו המיעוט אליו מתייחס התנא במנינא דרישא, ומהו המיעוט אליו מתייחס התנא בסיפא כאשר הוא אומר הרי אלו פוטרות צרותיהן.

- דף ג׳ ע״ב

עונה הגמרא, **למעוטי דרב ודרב אסי**, הגמרא להלן בדף י״א ע״א מביאה חידוש מענין משמו של רב, וכך נאמר שם, ״אמר רב יהודה אמר רב, צרת סוטה אסורה, מאי טעמא, ״טומאה״ כתיב בה כעריות.

ונפרש, מה היא צרת סוטה, אדם שהיה נשוי שתי נשים, אשה אחת נאסרה עליו באיסור סוטה האסורה לבעלה, המדובר הוא כדברי הגמרא להלן בדף י״א ע״ב בסוטה ודאית ולא סוטה ספיקית, לא סוטה זו המוכרת לנו מפרשת נשא שיש עליה לשתות את המים המאררים כדי שנדע האם זינתה תחת בעלה או לא, אלא אשה שזינתה תחת בעלה בודאות שהיא נאסרת על בעלה, כמו שנאמר בתורה ״ונסתרה והיא נטמאה״, באופן שאנו יודעים בודאות שאשת איש זינתה תחת בעלה הרי היא אסורה על בעלה באיסור דאורייתא, מעתה, אדם שהיו לו שתי נשים, אחת מהן זינתה תחתיו ונאסרה עליו, והשניה אשה כשרה היתה, ומת אותו איש בלא בנים, ולו אח, שתי הנשים הנופלות ליבום, אחת מהן היא סוטה ודאית שנאסרה לבעלה המת באיסור של ״טומאה״ כתיב בה, וטומאה מחשיבה אותה כערוה לבעלה, סבור אם כך רב, שכשם שאותה סוטה נאסרה לבעלה באיסור טומאה כעריות, כך היא גם נאסרה להתייבם, אבל לא רק היא, אלא אף צרתה, כשאר ערוה שפוטרת את הצרה, משנתנו שנקטה את מספר חמש עשרה נשים התכוונה למעט את דינו של רב, משנתנו סבורה, שעל אף שהסוטה אינה מתייבמת מ״מ צרתה מתייבמת, משום שהסוטה לא נחשבת כערוה אלא לגבי הבעל ולא לגבי היבם, ועל אף שהיא אסורה גם על היבם אין בזה בכדי לאסור את הצרה.

נמצאנו למדים שהדיוק של הרישא ממעט את צרת סוטה, דהיינו את דינו של רב, ולהלן בסוגיא בדף י״א נעמוד מקרוב על סיבת המחלוקת בין התנא של משנתנו לבין רב, זה עכ״פ הלימוד ממנינא דרישא.

ונעבור למנינא דסיפא, בסיפא נאמר ״הרי אלו פוטרות צרותיהן״, התכוון התנא למעט את דינו של רב אסי, מהו דינו של רב אסי, הגמרא להלן בדף י״ב ע״א אומרת כך, אמר רב אסי צרת אילונית אסורה, שנאמר ״והיה הבכור אשר תלד״ פרט לאילונית שאינה יולדת, אילונית הרי היא אשה שאינה מסוגלת ללדת בנים, אילונית שנפלה ליבום אינה מתייבמת משום שבתורה נאמר במטרת היבום ״והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל״, אנחנו לומדים ממה שנאמר ״אשר תלד״, פרט לאילונית שאינה יולדת, אשה אילונית לא אליה מתכוות התורה כאשר היא מצוה על מצות יבום, שהרי היא אינה מסוגלת ללדת, וברגע שהתורה לא מתייחסת אליה, שוב היא אסורה להתייבם באיסור ערוה של אשת אח, והרי היא כשאר העריות שאינם מתייבמות לא הן ולא צרותיהן, כך סבור רב אסי, אבל התנא של משנתנו כאשר הוא אמר הרי אלו התכוון, למעט את דינו של רב אסי, דהיינו שאילונית עצמה אסורה להתייבם, אבל צרתה מותרת.

ומהו ההבדל באמת בין אותם חמש עשרה נשים שהתנא של משנתנו סבור שהן פוטרות את צרותיהן, לבין סוטה ואילונית שאע״פ שהן עצמן אסורות על היבם מ״מ אינן פוטרות צרותיהן אליבא דתנא דמתניתין, ההסבר הוא פשוט, הרי הפוטרות צרותיהן נלמד כזכור מאחות אשה, שם נאמר ״לא תקח לצרור״, באחות אשה יש איסור ערוה מיוחד על היבם מלבד של אשת אח, אדם שנשא את אחות אשת אחיו ונפטר בלא בנים, אותה אשה שהיא עכשיו אשת אחי היבם אסורה מלבד באיסור אשת אח על היבם גם באיסור אחות אשה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כשאיסור זה של אחות אשה מתייחס אך ורק אל היבם, אותה אחות אשה היתה מותרת לבעלה, והיא מותרת לשאר היבמין, היא אסורה אך ורק על היבם, בזה גילתה התורה שכאשר לאיסור אשת אח נתלוה איסור כרת נוסף המתייחס אל היבם, דבר זה פוטר את הצרה ואת צרת הצרה, אבל הסוטה או האילונית אסורות אמנם על היבם אבל לאו דווקא על יבם זה, כאשר התורה גילתה שסוטה נאסרת ליבם היא נאסרת לכל אחד מן היבמין, כך גם אילונית, כאשר אילונית אינה מתייבמת אין בזה קשר מסויים ליבם מיוחד, הרי היא אסורה באופן כללי להתייבם, אין זה דומה אם כך לאחות אשה שכאשר ישנם כמה יבמין איסור אחות אשה מתייחס ליבם אחד בלבד, וכך גם שאר חמש עשרה הנשים, ולכן סבור התנא של משנתנו, שלמרות שאותן חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן, אין הדבר אמור לא לגבי סוטה ולא לגבי אילונית.

מבינים אנו איפה מנינא דרישא למיעוטי מאי, ומנינא דסיפא למיעוטי מאי, אבל הגמרא שואלת קושיא חזקה, כי על פי תירוץ זה יוצא שמשנתנו אינה לא אליבא דרב אסי ולא אליבא דרב, שהרי רב סבור שגם צרת סוטה אינה מתייבמת, ורב אסי סבור שגם צרת אילונית אינה מתייבמת, אם כך תחזור הקושיא על רב ועל רב אסי.

וזה מה שהגמרא שואלת, **לרב ולרב אסי למעוטי מאי, רב לא יכול ללמוד שהמיעוט של הרישא ממעט צרת סוטה, שהרי רב סבור שצרת סוטה דינה כדין חמש עשרה הנשים, כך גם רב אסי לא יכול להסכים עם כך שמיעוטא דסיפא בא למעט צרת אילונית, שהרי רב אסי סבור שצרת אילונית אף היא אינה מתייבמת, שואלת אם כך הגמרא לרב ולרב אסי למיעוטי מאי.**

עונה הגמרא, **אי סבירא להו דהדדי**, אין אנו יודעים עם רב אסי חולק על רב וסבור שצרת סוטה מותרת, ואין אנו יודעים אם רב חולק עם רב אסי וסובר שצרת אילונית מותרת, אבל אם נצא עם נקודת הנחה שרב מודה לרב אסי ורב אסי מודה לרב, הרי שעל רב ועל רב אסי יש קושיא כפולה, בין ממנינא דרישא, ובין ממנינא דסיפא, התירוץ הוא כזה, אי סבירא להו דהדדי, אם רב סובר כרב אסי ורב אסי כרב, **חדא למעוטי צרת ממאנת, וחדא למעוטי צרת מחזיר גרושתו.**

מה היא צרת ממאנת, הרי שהיה אדם נשוי לשתי נשים, אשה אחת אשה רגילה, ואילו האשה השניה היתה יתומה קטנה שהשיאו אותה אחיה או אמה, כפי שלמדנו כבר, נישואים כאלו אינם אלא נישואים דרבנן, וכאשר הקטנה גדילה היא יכולה למחות בבעלה ולצאת בלא גט, אותה קטנה שהיתה נשואה יחד עם רעותה האשה הגדולה, התאלמנו שתיהן מן הבעל בלא בנים, מעתה זקוקות שתיהן ליבום, אבל אותה אשה קטנה מיאנה ביבם, דהיינו שלא הספיקה הקטנה לגדול בחיי בעלה ולמאן בבעל, אלא היא ממאנת ביבם, מעיקר הדין היות ואותה יתומה קטנה נישואיה לא היה להם תוקף אלא מדרבנן, האשה הגדולה של הנפטר צריכה להתייבם, כי אין שום סיבה שתפטור אותה מן היבום, אבל חכמים גזרו שלא תתיבם צרת הממאנת, גזירה שמא יבואו להתיר גם צרת בתו ממאנת, כפי שלמדנו במשנה שצרת בתו ממאנת אסורה מן התורה, ולא יבחינו בין ממאנת זו לבין ממאנת זו, לכן גזרו חכמים שאותה צרת ממאנת לא תתיבם, אבל אותה צרת ממאנת אינה יכולה להנשא לשוק בלא חליצה, שהרי מדאורייתא אין שום סיבה שלא תהא זקוקה ליבם.

וזו כוונת משנתנו אליבא דרב ורב אסי, חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום, אבל יש אשה אחרת, שהיא קטנה שמאנה ביבם, שהיא אמנם פוטרת את צרתה מן היבום, אבל היא אינה פוטרת את צרתה מן החליצה, וזו כוונת התנא כאשר הוא מונה חמש עשרה נשים, למעט צרת ממאנת שחולצת ולא מתייבמת.

והמנינא דסיפא אליבא דרב ורב אסי, אי סבירא להו כהדדי, ממעט צרת מחזיר גרושתו, האח המת שהיה נשוי לשתי נשים, אשה אחת מהן היתה אסורה על המת, כיצד, אותו מת גירש את אחת מנשותיו, והגרושה נישאה לאדם אחר, ואחר שנישאה לאדם אחר מת בעלה השני, מקרה כזה מתואר בתורה בפרשת כי תצא (דברים כ״ד א׳-ד׳) וכך נאמר שם, ״כי יקח איש אשה וכו׳, והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכו׳, וכתב לה ספר כריתות, ונתן בידה, ושלחה מביתו, ויצאה מביתו, והלכה והיתה לאיש אחר, ושנאה האיש האחרון, וכתב לה ספר כריתות וכו׳, או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה״, על מקרא כזה כותבת התורה ״לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה, כי תועבה היא לפני ה׳ וכו׳״, הרי שאדם זה שגירש את אשתו והיא נישאה לאחר ושוב חוזרת אליו אסור לו לקחתה לאשה, אבל המת לא שאל לדברי התורה ולקח את גרושתו אחר שנישאה לאחר, אם אותו אדם שהחזיר את גרושתו מת בלא בנים, ולו אח, אין האח מייבם את אשת אחיו שהיתה אסורה על אחיו באיסור מחזיר גרושתו, והסיבה היא כדברי הגמרא להלן בדף י״א ע״ב, אמרינן קל וחומר, במותר לה נאסרה, באסור לה לא כל שכן, אם התורה אסרה על אשה זו לחזור אל בעלה הקודם שלא היה אסור עליה בשום איסור ערוה, קל וחומר שהיא תהיה אסורה להנשא לאחיו שהיא אסורה עליו באיסור אשת אח, ועל מקרה כזה לא התכוונה התורה כשהיא כתבה את מצות יבום, כך, שאותה אשה הגרושה שהוחזרה אינה מתיבמת, וצרתה נתבאר להלן בדף י״א ע״ב שאף היא אינה מתייבמת, אבל אין כאן ערוה חמורה המפקיעה את הזיקה, אלא יש כאן דין של חולצת ולא מתייבמת, רש״י אצלנו סבור, ששתיהן, בין אותה גרושה שהוחזרה, ובין צרתה, חולצות ולא מתייבמות, ואמנם בגמרא להלן מתבאר לכאורה לא כך, אבל כבר עמדו על כך רעק״א והגאון ר״ב מרנשבורג כאן בהגהה על הדף, ובכל מקרה כוונת משנתנו למעט את הצרה של מחזיר גרושתו, שבמקרה זה אע״פ שאין הצרה מתייבמת בכל זאת היא חייבת לקבל חליצה, ובזה שונה ערוה זו מן העריות המנויות במשנה שפוטרות את צרותיהן בין מן החליצה ובין מן היבום, הרי שגם אליבא דרב ורב אסי, אי סבירא להו כהדדי, יש לנו הסבר במיעוטים שבמשנה.

וממשיכה הגמרא, **ואי לא סבירא להו דהדדי**, אבל אם רב ורב אסי חלוקים זה על זה, ורב סבור שצרת אילונית אינה פטורה, ורב אסי סבור שצרת סוטה אינה פטורה, נמצא שלכל אחת מן הדעות יש מיעוט אחד למעט את דעת חבירו, ואם כן, **חדא למעוטי דחבריה, וחדא למעוטי או צרת ממאנת או צרת מחזיר גרושתו**, רב אסי יסבור שמיעוטא דרישא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ממעט את דינו של רב את צרת סוטה, ומיעוטא דסיפא ממעט או צרת ממאנת או צרת מחזיר גרושתו, ואילו רב יסבור שמיעוטא דרישא ממעט את צרת אילונית, ומיעוטא דסיפא ממעט או צרת ממאנת או צרת מחזיר גרושתו.

שואלת הגמרא, **לרב ולרב אסי ליתנינהו**, לכאורה קשה, אליבא דרב ואליבא דרב אסי אי סבירא להו כהדדי, או גם אי לא סבירא להו כהדדי, מכל מקום לכל אחד מהם יקשה מדוע באמת לא נאמר באמת במשנתנו צרת סוטה וצרת אילונית, הרי רב סבור שדינה של צרת סוטה בדיוק כמו צרת אותן חמש עשרה נשים המנויות, אין היא חולצת וגם לא מתייבמת, כך גם סבור רב אסי ביחס לצרת אילונית, והמיעוטים של המשנה אינם מתייחסים אלא או לצרת ממאנת או לצרת מחזיר גרושתו, מדוע אם כך לא נאמר להדיא במשנה שצרת סוטה וצרת אילונית דינה כצרת חמש עשרה נשים.

עונה הגמרא, **לפי שאינה בצרת צרה**, משנתנו התייחסה לעריות כאלו שאינן אסורות אלא על יבם מסויים, ולכן יכלנו לנקוט גם מציאות של צרת צרה, וכפי שהסברנו במשנה כיצד הוא הציור של צרת צרה, אם צרת הערוה התייבמה לאח אחר שעליו לא היתה אסורה אף אחת מן היבמות באיסור ערוה, ולאח אחר יש אשה נוספת ומת בלא בנים, ושוב נופלות היבמות לפני אותו אח ליבום, הרי שצרת הערוה פוטרת את צרתה, וכך עד סוף העולם, אבל בסוטה ובאילונית אין כזו היכא תמצא, משום שהסוטה אסורה על כל היבמים בשוה, וכך גם האילונית אסורה על כל היבמים בשוה, ולכן אין מציאות בעולם שצרתה תתייבם ליבם אחר, אין הבדל בין יבם זה ליבם אחר, לכן למרות שאליבא דרב ורב אסי דינה של צרת הסוטה וצרת האילונית בדיוק כדין צרת חמש עשרה הנשים, והיא פטורה בין מן החליצה ובין מן היבום, מכל מקום תנא דמשנתנו לא נקט אוקימתא זו, משום שאוקימתא זו אין בה אופן של צרת צרה, והתנא בחר לנקוט רק את האופנים שניתן לצייר מהם צרת צרה, ולכן גם רב וגם רב אסי אין עליהם שום קושיא ממשנתנו שלא נקטה את האוקימות שלהם.

[סיימנו אם כך את הדיוקים בדברי המשנה, ומעתה רוצה הגמרא לעמוד על עיקר הדין].

שואלת הגמרא, **מנא הני מילי** מנין לנו החידוש הזה שכאשר היבמה אסורה על היבם באיסור ערוה מלבד איסור אשת אח, לא די שהיא אינה מתייבמת ואינה חולצת, אלא שהיא אף פוטרת את צרתה ואת צרת צרתה.

עונה הגמרא, **דתנו רבנן** כי שנו חכמינו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא י״ח) **אשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה**, שואלת הברייתא, **עליה מה תלמוד לומר** הרי לכאורה תיבת ״עליה מיותרת״, ועונה הברייתא, **לפי שנאמר** (דברים כ״ה) **יבמה יבא עליה, שומע אני אפילו באחת מכל עריות האמורות בתורה הכתוב מדבר, נאמר כאן עליה ונאמר להלן עליה, מה להלן במקום מצוה אף כאן במקום מצוה, ואמר רחמנא לא תקח**, כאשר התורה כותבת ״לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה״, מתכוונת התורה בתיבת ״עליה״ לרמז לנו שגם כאשר קורה מקרה בו צריכה היתה לחול מצוה שכתובה בתיבת ״עליה״, וזו מצות יבום בה נאמר ״יבמה יבא עליה״, מכל מקום אם היבמה תהיה אסורה על היבם באיסור אחות אשה אע״פ שיש כאן אופן של ״עליה״ מכל מקום ״לא תקח״, הרי שיש לנו גזירת הכתוב באחות אשה שכאשר היא נופלת ליבום אין היבם מייבם אותה, כי מצות יבום לא נאמרה אלא אך ורק בערות אשת אח ולא כאשר אל ערות אשת אח נתלווה ערות אחות אשה.

וממשיכה הברייתא, **ואין לי אלא היא, צרתה מנין** מנין לתנא החידוש הזה שהערוה פוטרת גם את הצרה על אף שהצרה אינה ערוה על היבם, **תלמוד לומר (לצרור) [לצור]**, נאמר אח״כ בתורה ״לא תקח לצרור״, ותיבת לצרור כולה מיותרת, ומלבד מה שהתיבה מיותרת יש בה כפל לשון, מספיק היה אילו היה נאמר ״לא תקח״, ואפילו אם התורה כותבת מלה נוספת ״לצור״, די היה בתיבת ״לצור״ ולא בתיבת ״לצרור״, ולכן לומדת הגמרא תלמוד לומר לצור, מעצם הענין שהתורה הוסיפה תיבה נוספת של ״לצור״ אנו למדים שערות אחות אשה לא די שהיא עצמה אינה מתייבמת אלא שהיא פוטרת צרתה.

עוד אומרת הברייתא, **ואין לי אלא צרתה, צרת צרתה מניין, תלמוד לומר לצרור ולא לצור**, שדי היה לכתוב ״לצור״ והתורה כתבה לצרור להשמיע לנו עוד צרת צרתה.

עוד אומרת הברייתא, **ואין לי אלא אחות אשה**, כלומר נכון שיש לנו גזירת הכתוב ביחס לערות אחות אשה שלא היא ולא צרתה ולא צרת צרתה מתייבמים, אבל **שאר עריות מניין**, הרי במשנתנו מנויים מלבד ערות אחות אשה עוד ארבע עשרה עריות, אומרת על זה הברייתא, **אמרת** אתה אומר ללמוד במה מצינו, **מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, ואסורה ליבם, אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת אסורה ליבם**.

ואין לי אלא הן למדנו את כל העריות בבנין אב מערות אחות אשה, אבל **צרותיהן מניין** מנין לנו שגם הצרות של שאר עריות פטורות מן היבום, **אמרת** שוב אנו לומדים במה מצינו, **מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, ואסורה ליבם וצרתה אסורה**, שהרי למדנו זאת מ״לצור״, **אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסורה ליבם, צרתה אסורה**.

ומסכמת הברייתא, **מכאן אמרו חכמים, חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן הייבום עד סוף העולם**.

וממשיכה הברייתא ואומרת, **יכול** הייתי סבור **שאני מרבה אף שש עריות חמורות מאלו, שיהו צרותיהם אסורות**, המשנה להלן בדף י״ג מונה שש עריות חמורות מאלו מפני שנשואות לאחרים צרותיהן מותרות, למשל מנויה שם ערות אמו, אמו הנשואה לאדם, ולו לאדם הזה אשה אחרת, ומת אותו אדם אין אמו אוסרת את צרתה מלהנשא לבנה, ערוה זו למשל דהיינו אמו, אין שום מציאות בעולם שתפול לפניו ליבום, לא יתכן שאמו תהא נשואה לאחיו, אפילו אם היא לא אם אחיו, והם אחיו רק מהאב, שהרי אסור לאדם לשאת את אשת אביו, עריות כאלו שאין להם מציאות להיות קשורים אל היבם באופן של יבום, אבל יש מציאות שהן תאסורנה את צרותיהן, למשל בדוגמה שנקטנו, אמו

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנתאלמנה מאביו ונישאת לאדם זר ולו אשה אחרת, מדוע שלא נאמר שכשם שאמו אסורה עליו באיסור ערוה כך גם צרתה, וזו כוונת הגמרא יכול, שהיינו יכולים לסבור ללמוד מאותו בנין אב לרבות אף שש עריות חמורות מאלו שיהיו צרותיהם אסורות, על זה אומרת הברייתא, אמרת אין אפשרות ללמוד את העריות הללו מאחות אשה, מדוע, מה אחות אשתו מיוחדת שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת, ועל שגגתה חטאת, ואפשר לינשא לאחים, ואסורה ליבם וצרתה אסורה, אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואפשר לינשא לאחים ואסורה ליבם, צרתה אסורה, אבל יצאו שש עריות חמורות מאלו, הואיל דאי אפשר לינשא לאחים צרותיהן מותרות, שאין צרה אלא מאה, כלומר אין אפשרות ללמוד מאחות אשה אלא דווקא באופן של אחות אשה שיש מציאות בעולם שתהא נשואה לאחיו, אבל שש עריות חמורות האלו שאין מציאות בעולם שתפולנה ליבום, בהם לא התחדש לנו שהערוה פוטרת את צרתה, משום שלא למדנו את פטור הצרה אלא במקום של יבום.

אזהרה שמענו, כל העריות הללו אנו למדים מערות אחות אשה, שם התורה מזהירה ״אשה אל אחותה לא תקח״, אבל **עונש מניין**, כי אנו יודעים שהכלל הוא שלגבי כל עונשי בית דין יש לנו למצוא מקור לאזהרה ומקום לעונש, ואם כן מנין לנו שיש בהם עונש, **אמר קרא** (ויקרא י״ח) **כי כל (איש) אשר יעשה מכל התועבות וגו׳**, בהמשך פרשת אחרי מות שם אחרי הפסוק י״ח ״ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה״, נאמר בפסוק כ״ט ״כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם״, וכיון שפסוק זה נאמר אחר כל הפרשה, מתייחס הפסוק גם למקרה של ״אשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה״, ומכאן שהמיבם את האשה האסורה עליו באיסור ערוה מלבד איסור האשת אח, או את צרתה, או את צרת צרתה, מתחייב כרת, הרי שיש לנו מקור לדינה של המשנה גם ביחס לאזהרה וגם ביחס לעונש.

הגאון ר׳ מאיר שמחה מדוינסק בספרו משך חכמה על פרשת כי תצא רואה את דינה של המשנה מרומז בלשון הפסוק ״יבמה יבא עליה ויבמה״, שם נאמר ״כי ישבו אחים יחדו, ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה״, שואל הגאון ר׳ מאיר שמחה על תיבת ״ויבמה״ האחרונה בפסוק שהיא לכאורה מיותר, שכבר באר הביאה והלקיחה, הרי כבר נאמר בתחלת הפסוק ״יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה״, ומה פשר התיבה הנוספת ״ויבמה״, כלום יש פעולה נוספת לפעולה של ״יבמה יבא עליה״, ועוד, שהוא סותר מה שאמר קודם ״ולקחה לו לאשה״, כי יבמה בכל התורה היא אשת המת החוצה לאיש זר, ואף שחולצת נקראת יבמה, או אחות האשה כדכתיב (רות א׳) ״שובי אחרי יבמתך״, אבל משנשא אותה שוב אינה יבמה אליו, רק אשה, ואיך אחרי שאמר ״ולקחה לו לאשה״ אמר ״ויבמה״, וגם תיבת ״לו״ מיותר, ובכל מקום דרשהו חז״ל, והוי ליה לומר ״ולקחה לאשה״.

על כן דרשו חז״ל שמורה שידוע שבחייבי כרת אין קידושין תופסין ואין קנין אישות בהם, רק ביבום הוה אמינא שכמו שהותרה אשת אחיו כן הותרו עריות אחרות, כגון אחות אשתו, לכן אמר ״ולקחה לו לאשה״, שאנו רואים, אם מצד עצמו יש לו בה ליקוחין וראויה להיות לו לאשה בלי הבטה אל האח, בזה יתואר לנו הגדר האמיתי של יבום, כי אשת אח שלא מצד אחיו הלוא היתה ראויה אל היבם, רק שאחיו אסרה, ולכן הותרה ליבמה, אבל שאר חייבי כרת דגם בלי המת היו אסורין עליו בקנין אישות, לא הותרו על ידי מיתת האח.

זאת אומרת שמה שנאמר בפסוק ״ולקחה לו לאשה״ הרי זו לסימן, דהיינו את מי יש לייבם, אחת כזו שאילולי שהיא היתה אשת אחיו היתה מותרת לו בקנין אישות, אבל כל העריות האסורות עליו בהן לא נאמר ״ויבמה״, נמצא שדין המשנה מרומז בעצם בפסוק, הפסוק מגדיר, מתי יש מצות ״ויבמה״, רק כאשר אילולי היא היתה אשת אחיו היה יכול להתקיים בו הפסוק ״ולקחה לו לאשה״, משא״כ כל העריות האסורות עליו גם אילולי היו נשואות לאחיו, בזה לא חידשה התורה מצות יבום, עד כאן הסברו הנפלא של הגאון ר׳ מאיר שמחה בפסוק.

ומדייקת הגמרא, **טעמא דכתב רחמנא עליה, הא לאו הכי הוה אמינא אחות אשה מייבמת**, מדברי הברייתא שהבאנו משתמע שאילולי גזירת הכתוב של ״ואשה אל אחותה לא תקח״, היינו סבורים לומר, שכאשר נופלת לפני היבם ליבום אשה כזו שהיא אסורה עליו באיסור אחות אשה, אעפ״כ מצוה עליו לייבם, שהרי אילו היינו יודעים מסברא שבמקרה כזה אין מצות יבום, לא היתה התורה צריכה לייתר את תיבת ״עליה״.

ועל זה שואלת הגמרא, **מאי טעמא**, מדוע היה עולה על דעתנו שמותר ליבם לייבם את יבמתו אפילו כאשר היא אסורה עליו באיסור ערוה מלבד ערת האשת אח.

עונה הגמרא, **דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה** משום הכלל המפורסם שכל מקום שיש בפנינו סתירה בין מצות עשה לבין מצות לא תעשה המנגדת אותה, אנו אומרים שהעשה דוחה את הלא תעשה, כך גם כאן מצות העשה של ״יבמה יבא עליה ויבמה״ דוחה את הלא תעשה של ״אשה אל אחותה לא תקח״ או כל ערוה אחרת.

שואלת הגמרא, **אימר דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה לא תעשה גרידא, לא תעשה שיש בו כרת מי דחי**, אפילו אם יש לנו כלל שעשה דוחה לא תעשה, לא מצאנו כלל זה אלא רק כאשר לא תעשה הוא לא תעשה בלבד ואין עליו עונש של כרת, אבל כאן שהערוה של אחות אשה עונשה כרת, האם מצאנו שעשה דוחה לא תעשה כאשר על הלא תעשה יש עונש כרת, ואם לא מצאנו דבר זה שוב מיותר הפסוק ״עליה״.

ותו עוד קושיא שואלת הגמרא, לא תעשה גרידא מנלן דדחי, מנין לנו באמת הכלל הנקוט בידינו שעשה דוחה לא תעשה שהוא לבדו.

[דהיינו שהגמרא שואלת שאלה כפולה, מדוע היינו סבורים לומר שכאשר נפלה לפני יבם יבמה האסורה עליו באיסור כרת אילולי הפסוק היה על היבם מצוה לייבם, והרי יש כאן איסור כרת, אין זאת אלא משום שהיינו משתמשים בכלל של עשה דוחה לא תעשה, ורוצה הגמרא לברר האם הכלל של עשה דוחה לא תעשה מתייחס גם לאופן בו הלא תעשה הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא תעשה כזה שיש בו כרת, ובכלל מנין לנו שעשה דוחה לא תעשה אפילו כאשר הלא תעשה אינו לא תעשה שיש בו כרת אלא לא תעשה גרידא, מהו המקור לכלל של עשה דוחה לא תעשה].

- דף ד׳ ע״א

עונה הגמרא, למדנו זאת במפרש בתורה, **דכתיב** (דברים כ״ב) **לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך**, המדובר הוא בשני פסוקים סמוכין בפרשת כי תצא (דברים י״א י״ב), וכך נאמר שם, ״לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו, גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה״, **ואמר רבי אלעזר, סמוכים מן התורה מנין, שנאמר** (תהלים קי״א) **סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר**, הרי שהמדה היא לדרוש סמיכות, אף אנו דורשים ממה שסמכה התורה מצות עשיית ציצית על כנפות הכסות לאיסור השעטנז צמר ופשתים יחדו, זה בא ללמדנו שבמקום המצות ציצית מותר לעבור על האיסור של שעטנז, כלאים של צמר ופשתים מותרים במקום מצות ציצית, הרי שהעשה של מצות ציצית דוחה את הלא תעשה של ״לא תלבש שעטנז״, זהו המקור לכלל של עשה דוחה לא תעשה.

והגמרא מרחיבה ומוסיפה בענין מדת הסמוכים, **ואמר רב ששת אמר ר׳ אלעזר משום רבי אלעזר בן עזריה, מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה, שנאמר** (דברים כ״ה) **לא תחסום שור בדישו, וסמיך ליה כי ישבו אחים יחדיו**, אם קרה מקרה ביבמה שבעלה נפטר בלא בנים, ונותר אחריו אח, ואותו אח היה מוכה שחין, אין אנו כופים את היבמה להתייבם לאותו מוכה שחין, אלא אנחנו כופים אותו לחלוץ ולא לייבם, ומנין אנו לומדים זאת, שוב ממדת הסמוכין, שהרי התורה אמרה ״לא תחסום שור בדישו״ והפסוק הסמוך הוא בפרשת יבום ״כי ישבו אחים יחדו״, ללמדנו, שכשם שאין חוסמים את השור בדישו כדי לא לצערו, כך אין חוסמים דהיינו אין כופים את היבמה להתייבם במקרה שהיבם הוא מוכה שחין, הרי לנו שוב שמדת הסמוכין מדה היא בתורה וניתן ללמדו ממנה דינים.

ואמר רב יוסף, אפילו למאן דלא דריש סמוכים בעלמא, במשנה תורה דריש, מדה זו של סמוכים נחלקו בה תנאים, וכפי שנראה בהמשך, ר׳ יהודה סבור שאין ללמדו שום דין מן הסמיכות, ואעפ״כ סבור רב יוסף שכל דברי ר׳ יהודה אינם מתיחסים אלא דווקא לארבעת החומשים, אבל בחומש דברים במשנה תורה, שם גם ר׳ יהודה מודה שמדת הסמוכין מדה היא, ומה הראיה, **דהא ר׳ יהודה בעלמא לא דריש, ובמשנה תורה דריש**.

שואלת הגמרא, **ובעלמא מנלן דלא דריש** מנין לנו שר׳ יהודה חולק על מדת הסמוכין בעלמא.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **בן עזאי אומר, נאמר** (שמות כ״ב) **מכשפה לא תחיה, ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת, סמכו ענין לו, מה שוכב עם בהמה בסקילה, אף מכשפה בסקילה, אמר ליה רבי יהודה לבן עזאי, וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא זה לסקילה, אלא, אוב וידעוני בכלל מכשפים היו, ולמה יצאו, להקיש להם, ולומר לך, מה אוב וידעוני בסקילה, אף מכשפה בסקילה**, נחלקו התנאים מנין לנו שהמיתה שנאמרה בפסוק ״מכשפה לא תחיה״ היינו סקילה, בן עזאי לומד זאת מן הסמוכין, כיון שנסמכה לפרשת מכשפה פרשת שוכב עם בהמה, ושם נאמר בפרשת קדושים ״ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה והרגת את האשה ואת הבהמה מות יומתו דמיהם בם״, כל מקום שהתורה מוסיפה דמיהם בם אנו יודעים שהכוונה בסקילה, הרי שכאשר התורה בפרשת משפטים כותבת ״כל שוכב עם בהמה מות יומת״ מתכוונת התורה למיתת סקילה, סבור בן עזאי שאף מכשפה עליה נאמר ״לא תחיה״ מתכוונת התורה למיתת סקילה, משום מדת הסמוכין, ור׳ יהודה חלוק עליו, וכי משום שהתורה סמכה את פרשת ״מכשפה לא תחיה״ לפרשת ״שוכב עם בהמה״ אנו יכולים להסיק שעונשה של המכשפה בסקילה, אלא סבור ר׳ יהודה שעונשו של המכשפה בסקילה נלמד במדה אחרת, במדת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו, נאמר כבר בתורה בפרשת משפטים ״מכשפה לא תחיה״ ואנו למדים שכל סוגי הכישוף אסורים, מדוע אם כך היה על התורה בפרשת קדושים (ויקרא י״ט ל״א) להוציא מכלל המכשפים את האובות ואת הידעונים, שהרי נאמר שם ״אל תפנו אל האובות ואל הידעונים״ ובהמשך שם ״ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו״, מדוע היה על התורה להוציא את האוב והידעוני מכלל כל המכשפים, הרי כבר נאמר ״מכשפה לא תחיה״, אין זאת אלא כדי ללמדנו מה עונשה של המכשפה, שהרי שם באוב וידעוני נאמר בתורה מפורשות כיצד מתבצע העונש, וכך נאמר שם בהמשך הפסוק, ״ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני, מות יומתו, באבן ירגמו אותם, דמיהם בם״, הרי שהתורה כתבה שעונשם של אוב וידעוני הוא סקילה, וכיון שאוב וידעוני נחשבים לדבר שהיה בכלל כל מכשפה, ויצא מן הכלל, אנו מחילים את מדת ״לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא״, ואנו אומרים מכאן שכל מכשפה דינה בסקילה, לדרכנו למדנו עכ״פ ששיטתו של ר׳ יהודה שמדת הסמוכים אינה מדה ללמוד ממנה, שהרי כך אמר ר׳ יהודה וכי משום שסמכו ענין לו נוציא זה לסקילה, ואעפ״כ במשנה תורה דריש.

שואלת עדיין הגמרא, **ובמשנה תורה מנלן דדריש** מנין לנו שאותו ר׳ יהודה סבור שבספר דברים יש כן לדרוש את מדת הסמוכין.

עונה הגמרא, **דתנן** כי למדנו במשנה, **נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו, אנוסת בנו ומפותת בנו**, אנו יודעים שאסור לאדם לשאת לא רק את אמו אלא גם את אשת אביו, כמו שנאמר בפרשת אחרי מות ״ערות אשת אביך לא תגלה״, כך גם אנו יודעים שאסור לאדם לשאת את אשת בנו את כלתו, אבל מה הדין באדם שאנס או פתה אשה, לא נשא אותה לא נוצר ביניהם קשר של אישות, האם מותר לבנו לשאת את אנוסת אביו, כך גם מה הדין כאשר בנו אנס אשה ולא נוצר ביניהם קשר של אישות האם מותר לאב לשאת את אנוסת בנו, סבור התנא קמא שכיון שהתורה הגדירה את הערוה באופן של ״אשת אביך״ הרי אשת משתמע דווקא על ידי אישות, כך גם לגבי כלה שמשמעותה על ידי אישות, ולכן נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו, אנוסת בנו ומפותת בנו, אבל **רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ומפותת אביו**, ר׳ יהודה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

סבור שאנוסת אביו ומפותת אביו הרי גם הם בכלל "ערות אשת אביך לא תגלה".

ואמר רב גידל אמר רב, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב (דברים כ"ג) **לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו**, ומפרשים כך, **כנף שראה אביו לא יגלה**, זאת אומרת שמה שנאמר בתורה "ולא יגלה כנף אביו" מתייחס אליבא דר' יהודה לאנוסת אביו, והדבר מתבאר ככנף שראה אביו לא יגלה, **וממאי דבאנוסה כתיב**, ומהי הראיה שלזה מתייחס הפסוק, **מעילויה דקרא** מהפסוק הסמוך מעל הפסוק הזה, **דכתיב** (דברים כ"ב) **ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף, וסמיך ליה לא יקח איש וגו'**, הרי שמשום הסמוכין דורש ר' יהודה שמה שנאמר "לא יגלה כנף אביו" מתייחס לאנוסת אביו שהיא דאורייתא.

נמצאנו למדים ששיטתו של ר' יהודה היא שעל אף שבכל התורה כולה אינו דורש סמוכין בכל זאת במשנה תורה הוא דורש סמוכין, ולכן הלימוד של עשה דוחה לא תעשה מקורו אליבא דכולי עלמא בסמיכות שיש בין "לא תלבש שעטנז" לבין "גדלים תעשה לך".

שואלת הגמרא, **ורבנן**, תנא קמא דר' יהודה הסבור נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו, כיצד הוא לומד את דברי הפסוק "ולא יגלה כנף אביו".

עונה הגמרא, כך סובר תנא קמא, **אי הוה סמיך ליה, כדקאמרת**, אילו נאמר בתורה "לא יגלה כנף אביו לפני "לא יקח איש את אשת אביו" אז היינו דורשים סמוכין, משום שה"ולא יגלה כנף אביו" היה סמוך ממש לדין מפותה, ואז היה ר' יהודה צודק שיש לנו מקרא מפורש האוסר את מפותת אביו, וכך גם את אנוסת אביו, שהרי בשניהם אין ביניהם קשר של אישות, אבל **השתא דלא סמיך ליה** אבל הרי בפסוק אין סמיכות ממש בין המילים "לא יגלה כנף אביו" לבין פרשת מפותה של "ונתן האיש לאבי הנערה חמישים כסף", (**דכתיב לא יקח איש את אשת אביו בנתים**) משום שבאמצע כתוב "לא יקח איש את אשת אביו" ומילים אלו מפרידות בין פרשת המפותה לבין "לא יגלה כנף אביו", ולכן סבורים חכמים שעל אף שמדת הסמוכין מדה היא, צריכים הדברים להיות סמוכים ממש, וכיון שהדברים אינן סמוכין ממש סבורים רבנן שכוונת הפסוק לדבר אחר לגמרי, ו"לא יגלה כנף אביו" מתייחס **לבשומרת יבם הכתוב מדבר, ולעבור עליו בשני לאוין**, שומרת יבם היינו אשה שבעלה מת בלא בנים ולו אח, הרי היא מעתה זקוקה ליבם, היא צריכה או להתייבם או לחלוץ, וכל זמן שהיא לא מתייבמת ולא חולצת מעמדה הוא שומרת יבם, והיא אסורה להנשא לכל אדם אחר מלבד היבם באיסור שנאמר בפרשת כי תצא "לא תהא אשת המת חוצה לאיש זר", אבל הפסוק "לא יגלה כנף אביו" מתייחס גם הוא לאותה שומרת יבם, אסור לו לאדם לשאת שומרת יבם של אביו, וזו הכוונה "לא יגלה כנף אביו".

(הגאון הרש"ש מוסיף כאן להסביר את דברי רבנן מדוע הם סבורים ש"לא יגלה כנף אביו" מתייחס לשומרת יבם ולא לאנוסת אביו, הרי זה משום שכבר התבאר במקרא נוסח של "כנף" ביחס ליבמה, ברות נאמר שרות אומרת לבועז "ופרשת כנפיך על אמתך" והרי מתבאר שם בכתובים שנישואי רות לבועז היה בהם משום דין יבום, לכן סבורים חכמים שהכתוב "לא יגלה כנף אביו" מתייחס לשומרת יבם של אביו, ועל אף שאותה שומרת יבם אסורה ממילא על כל העולם באיסור של כל שומרת יבם, באיסור של "לא תהיה אשת המת חוצה לאיש זר", מ"מ גילתה התורה כאן שוב שאסור לה לשומרת יבם להנשא לבן היבם והרי זה כדי לעבור עליו בשני לאוין, אדם הנושא את שומרת יבם של אביו לוקה גם משום "לא יגלה את כנף אביו" וגם משום "לא תהיה אשת המת החוצה".

שואלת הגמרא, **ובמשנה תורה מאי טעמא דדריש**, מדוע באמת ר' יהודה שאינו דורש סמוכין בכל זאת במשנה תורה בפסוק "ולא יגלה כנף אביו" סבור ר' יהודה שיש כן לדרוש סמוכין, מה ההבדל בין הסמוכין האלו לבין הסמוכין של "מכשפה לא תחיה" ו"כל שוכב עם בהמה".

עונה הגמרא **איבעית אימא משום דמוכח, ואיבעית אימא משום דמופני**, יש בסמיכות הזו גם ראיה מעצם הענין ויש גם יתור פסוק, **איבעית אימא משום דמוכח** הראיה מעצם הענין כך היא, **דאם כן** אם נניח שהפסוק "ולא יגלה כנף אביו" אינו מתייחס לאנוסת אביו אלא הרי זה פסוק נוסף האוסר את אשת אביו, **לכתביה רחמנא גבי ערויות** מדוע לא כתבה התורה את הפסוק הזה בפרשת ערויות באחרי מות, מדוע נכתב הפסוק הזה סמוך לפרשת מפותה בדברים כ"ג, זו היא הסיבה שר' יהודה מבין שסמיכות זו אכן ניתנת להדרש, משום שעצם הענין מורה שסמיכות זו מרמזת למשהו, משום שהפסוק אילולא היה צריך לחדש משהו נכתב שלא במקומו, זו היא הסיבה של מוכח.

ואיבעית אימא משום דמופני ואם תרצה יש סיבה נוספת, כיון שהפסוק מיותר לגמרי, **דאם כן** אם כוונת התורה רק לאשת אב, **לכתוב רחמנא לא יקח איש את אשת אביו, לא יגלה כנף אביו למה לי** מהי התוספת של "לא יגלה כנף אביו" אם תוספת זו לא מתייחסת אלא דווקא לאשת אביו,

- דף ד' ע"ב

ש"מ לאפנויי כוונת התורה היא לייתר את הפסוק כדי שנדרוש את הסמוכין, ולכן סבור ר' יהודה שכאן יש לדרוש את הסמוכין גם משום ההוכחה מעצם הענין, וגם משום היתור, משא"כ שם בפרשת משפטים אין הוכחה מעצם ענין ואין כאן שום יתור ובמקרה כזה סבור ר' יהודה שאין לדרוש סמוכין.

התוס' בד"ה וכי מפני בסוף הדיבור עומדים על דיוק מענין, מדברי הגמרא משתמע שההבדל בין הסמוכין בפרשת משפטים לבין הסמוכין בפרשת כי תצא, אינו הבדל בין ספר זה לספר אחר, אלא אם יש ראיה מעצם הענין ויש גם יתור אז דורש ר' יהודה סמוכין, וכאשר אין ראיה מעצם הענין ואין יתור לא דורש ר' יהודה סמוכין, והדבר לא מתיישב עם הגדרת הגמרא לעיל בדברי ר' יוסף "אפילו למאן דלא דריש סמוכין בעלמא במשנה תורה דריש", מה ההבדל בין משנה תורה לבין כל התורה כולה, לפי דברי הגמרא ההבדל הוא רק אם יש ראיה מעצם הענין או שאין ראיה.

וכותבים על כך התוס', והא דקאמר במשנה תורה דריש הוא הדין בעלמא, אלא דבמשנה תורה קים ליה דכולהו מוכח או מופנה, ולא חש להביא אלא אחד מהם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דהיינו שבעצם מה שמכריע בדעתו של ר׳ יהודה, אין זה משום שהספר הוא ספר משנה תורה, ההכרעה היא באמת משום שהסמוכין הם מופנים או מוכחים, ואילו היו הוכחות כאלו למדת הסמוכין בספרים אחרים גם אז היה ר׳ יהודה דורש סמוכין, המציאות היא רק כזו, שכל הסמוכין בספר דברים הם מופנים או מוכחים, משא״כ הסמוכין בשאר הספרים, ולכן אומר רב יוסף שיש הבדל בין שאר הספרים לבין משנה תורה, אבל אין זה משום שהדברים נכתבו במשנה תורה, רק במקרה אותם סמוכין של משנה תורה כולם או מופנים או מוכחים.

ר׳ בצלאל מרנשבורג בהגהה אות א׳ מביא שיטת ראשונים אחרת, אבל הראב״ן וכו׳ כתב דדוקא במשנה תורה דריש ולא בכל התורה, וטעמא משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם או מאוחר, אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להידרש, עכ״ל.

נמצא שכאשר רב יוסף אמר שבמשנה תורה דריש יש כאן נתינת טעם, באמת הדרישה של סמוכין היא דווקא במשנה תורה, משום שמשנה תורה נסדר על פי משה רבינו, ולסדר יש משמעות, ועל אף שהגמרא אומרת שהדבר המכריע הוא המוכח או המופנה, צריכים לומר שמשה רבינו כאשר הוא סידר את משנה תורה דאג לכך שכל הסמוכין בספר זה יהיו מוכחים או מופנים כדי שניתן יהיה לדרוש את הסמוכין, אבל הטעם שרב יוסף מתבטא "במשנה תורה דריש" אין זה משום שבמקרה במשנה תורה כל הסמוכין מוכחים או מופנים אלא הרי זה משום שהסמיכות נאמרה במשנה תורה, בספר אותו אמר משה רבינו.

הסברים נוספים לנושא של סמוכין ניתן למצוא בחידושי החתם סופר על מסכת יבמות כאן, וכך גם בהגהות המהר״ץ חיות כאן.

[וכעת הגמרא חוזרת לתחלת הסוגיא, הסוגיא פתחה במקור לכלל של עשה דוחה לא תעשה, המקור היה כזכור סמיכות הפסוק "לא תלבש שעטנז" לפסוק "גדלים תעשה לך", והגמרא האריכה להוכיח שסמיכות זו נדרשת אפילו לר׳ יהודה שבעלמא לא דורש סמוכין, אבל על פי מסקנת הגמרא מתבאר שר׳ יהודה דורש סמוכין במשנה תורה בתנאי שהסמוכין יהיה בהם מוכח או מופנה, צריכים אם כך למצוא מהו המוכח או המופנה בפרשת שעטנז וציצית כדי שהסמיכות הזו תדרש גם אליבא דר׳ יהודה, ואז נדע את המקור לכלל של עשה דוחה לא תעשה שיהיה מוסכם לכולי עלמא.]

וממשיכה אם כן הגמרא, וגבי ציצית נמי, איבעית אימא משום דמוכח, ואיבעית אימא משום דמופנה, בציצית יש גם את שתי המעלות שמשום אותן מעלות יודה גם ר׳ יהודה לדרשת הסמוכין, יש כאן הוכחה מעצם הענין ויש כאן גם יתור.

והגמרא מסבירה, **איבעית אימא משום דמוכח, דאם כן לכתביה רחמנא גבי פרשת ציצית, למאי הלכתא כתביה הכא,** יש לנו בפרשת שלח בספר במדבר את עיקר פרשת ציצית, "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית", מדוע חזרה התורה שוב על הציווי של ציצית "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה" כאן בפרשת כי תצא, מוכח מתוך הענין שכוונת התורה היתה לסמוך את דין הציצית לאיסור הכלאים כדי שנדרוש סמוכין, הרי שסמוכין כאלו אפילו אליבא דר׳ יהודה יש לדרוש.

ואיבעית אימא משום דמופנה, מכדי כתב (ויקרא י״ט) **ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך, לא תלבש שעטנז למה לי, שמע מינה לאפנויי,** בפרשת קדושים התבאר כבר בתורה איסור השעטנז, שהרי כך נאמר שם, "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך", נמצא שכל הפסוק כאן בפרשת כי תצא "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו" מיותר, ומדוע בכל זאת יתרה התורה פסוק שלם, אין זאת אלא כדי להסמיך את איסור השעטנז למצות הציצית ללמדנו שעשה דוחה לא תעשה, שמע מינה לאפנויי.

שואלת הגמרא, **הני מצרך צריכי,** יש לפרוך את ההנחה אותה הנחנו שהפסוק מיותר ולכן גם אליבא דר׳ יהודה צריכים לדרוש סמוכין, כי לכאורה הני מצרך צריכי, ואין כאן יתור.

דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך אילו התורה היתה כותבת רק את הפסוק שבפרשת קדושים שם נאמר "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך", **הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא, ואפילו מוכרי כסות, לכן כתב רחמנא לא תלבש שעטנז, דומיא דלבישה דאית ביה הנאה,** מוכרי כסות פעמים שהם מדגימים לפני הקונים כיצד הבגד לבוש באופן נאות על האדם, והם עושים זאת בכך שהם עצמם לובשים את הבגד, לבישה זו אין בה איסור כלאים, אליבא דרש״י משום שהלובש אינו מתכוון להנות, ואנו יודעים שדבר שאינו מתכוון מותר, אנו יודעים שלבישה משמעותה הנאה מסוימת, הנאה של חימום הלובש או כסוי הלובש, אבל הלובש כדי להראות לקונים הנאה כזו אין בה גדר של הנאת לבישה, וכל שהלובש אינו מתכוון להנאה אין כאן איסור, ואילו אליבא דהתוס׳, כיון שאנו מתייחסים כאן בגמרתנו לשיטתו של ר׳ יהודה, ור׳ יהודה בכל התורה סובר דבר שאינו מתכוון אסור, צריכים להסביר שההיתר של מוכרי כסות אינו משום שאין כוונת הלובש להנאת לבישה, אלא משום שאין כאן הנאת לבישה, מדובר באופן שהלובש לבוש ממילא והחמה מכה, כך שאותו מוכר כסות כאשר הוא לובש את הכסות אין לו כלל הנאה, ומכל מקום בין אליבא דהסבר רש״י ובין אליבא דהסבר התוס׳ חידוש זה של מוכרי כסות לא היינו יודעים אילו התורה היתה רק אומרת הפסוק שבפרשת קדושים, שהרי שם לא נאמר בכלל לשון לבישה, שם נאמר "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך", את החידוש הזה אנו לומדים אך ורק מן הפסוק בפרשת כי תצא, משום שכאן כתבה התורה את איסור השעטנז בצורת לבישה כמו שנאמר "לא תלבש שעטנז", ולכן פסוק זה אינו מיותר ושוב אין לנו שום הכרח לדרוש סמוכין אליבא דר׳ יהודה.

ואי כתב רחמנא לא תלבש ואם נשאל מדוע לא היה די בפסוק בפרשת כי תצא והיתה התורה צריכה לכתוב גם איסור שעטנז שם בפרשת קדושים, אומרת על זה הגמרא אם היה הפסוק כותב רק "לא תלבש" **הוה אמינא, דוקא לבישה דנפיש הנייתה, אבל העלאה לא, לכן כתב רחמנא לא יעלה עליך,** אילו היה כתוב רק הפסוק בפרשת כי תצא היינו מורים היתר להעלות בגד של כלאים על הגוף לא בצורה של לבישה, משום שהיינו טועים לומר שאך ורק הנאה גדולה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של לבישה היא זו שנאסרה, אבל אדם שיתכסה למשל בסמיכה של כלאים וכל כיוצא בזה, שההנאה היא אמנם הנאת חימום אבל אינה בגדר של לבישה, היינו מתירים, לכן חשוב היה לתורה להוסיף את הפסוק בפרשת קדושים כשמשני הפסוקים ביחד אנו למדים את הגדר הנאה דומיא דלבישה, זאת אומרת התורה אסרה כל הנאה מכלאים אבל בתנאי שההנאה תהיה הנאה הדומה ללבישה.

וכהגדרת הספרי בדברים כ״ב, ״לא תלבש״ אין לי אלא שלא ילבש, מנין שלא יתכסה, תלמוד לומר ״לא יעלה עליך״, יכול לא יפשילנו לקופה אחריו, תלמוד לומר ״לא תלבש״, הא כיצד, לבישה בכלל היתה, ולמה יצאת, להקיש אליה ולומר לך, מה לבישה מיוחדת שהיא הנאת הגוף, אף כל הנאת הגוף, זאת אומרת העלאה דומיא דלבישה.

ועכ״פ לדרכנו למדנו ששני הפסוקים נצרכים, ואם כך שוב אין הכרח לדרוש סמוכין, ושוב קשה מנין לנו אליבא דר׳ יהודה שעשה דוחה לא תעשה.

עונה הגמרא, עדיין יש כאן יתור, כי **אם כן**, אם כל הפסוק כאן בספר דברים בא כדי להשמיע את החידוש של העלאה דומיא דלבישה, **לכתוב רחמנא לא תלבש שעטנז, צמר ופשתים למה לי**, והגמרא מסבירה מהיכן נדע בעצמנו שמדובר על צמר ופשתים, **מכדי כתב** הרי הפסוק כבר כתב **ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך, ותנא דבי רבי ישמעאל, הואיל ונאמרו בתורה סתם בגדים, ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים, אף כל צמר ופשתים**, ואם כך **צמר ופשתים דכתב רחמנא למה לי, שמע מינה לאפנויי**, דהיינו שעל אף שהפסוק בספר דברים אינו מיותר, אבל מה שנאמר ״לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו״ התיבות ״צמר ופשתים יחדו״ מיותרות, ומדוע, שהרי נאמר בפרשת קדושים ״ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך״ף ועל אף שלא התבאר שם באיזה בגד התורה מדברת, אנו יודעים מהלימוד של תנא דבי ר׳ ישמעאל שכל מקום שנאמר בתורה בגד כוונת התורה לצמר או פשתים, ומנין לומד זאת ר׳ ישמעאל, ר׳ ישמעאל לומד זאת ממה שפרטה התורה לגבי נגעים בפרשת מצורע ״בבגד צמר או בבגד פשתים״, ואנו למדים ממה שפרטה התורה את סוגי הבגדים לגבי צרעת לכל מקום בו נאמר בתורה בגד סתם, שכוונת התורה לאותו בגד אותו פרטה לענין צרעת, ״צמר או פשתים״, נמצא שכאשר נאמר כבר בתורה בפרשת קדושים ״ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך״ אנו יודעים שהמדובר בתערובת של צמר ופשתים, נמצא שגם אם התורה היתה צריכה לכתוב פסוק נוסף ״לא תלבש שעטנז״ כדי ללמד אותנו את ההגדרה של הנאה דומיא דלבישה, עדיין מיותר מה שנאמר בהמשך הפסוק ״צמר ופשתים יחדו״, ויתור זה הוא שמכריח גם את ר׳ יהודה להזדקק למדת הסמוכין ולומר שכאן גילתה התורה שעשה של ציצית דוחה את הלא תעשה של כלאים, וזו מסקנת הגמרא, צמר ופשתים דכתב רחמנא למה ליה, שמע מינה לאפנויי.

שואלת הגמרא, **ואכתי איצטריך** עדיין יש מקום לומר שהפסוק אינו מיותר ואין צורך לדרוש סמוכין אליבא דר׳ יהודה, כי **סלקא דעתך העלאה היא דלא נפיש הנאתה, אבל לבישה דנפיש הנייתה כל תרי מיני אסר רחמנא**, ועל כן **כתב רחמנא צמר ופשתים**, אילו היינו מסתמכים רק על הפסוק שבפרשת קדושים, והיינו אמנם למדים שמה שנאמר ״ובגד כלאים שעטנז״ הכוונה לצמר ולפשתים בלבד ולא לסוג בגדים אחר, עדיין היינו יכולים לטעות בפסוק בפרשת כי תצא, והיינו אומרים שכאשר התורה שם בקדושים אסרה את הכלאים היא אסרה את הכלאים בהעלאה ולא בלבישה, והנאת העלאה פחותה מהנאת הלבישה, ויתכן שרק בהנאה פחותה כהעלאה אסרה תורה צמר ופשתים ולא סוג בגד אחר, אבל כאן בכי תצא כאשר התורה אוסרת את הלבישה כמו שנאמר ״לא תלבש שעטנז״, היינו טועים לומר שבהנאה מרובה של לבישה נאסרו אפילו שאר המינים, ולכן מצאה התורה לנכון לפרט שוב דווקא צמר ופשתים יחדו ולא מינים אחרים, אבל עדיין אין כאן יתור, ושוב אין הכרח לר׳ יהודה לדרוש סמוכין.

עונה הגמרא, **אם כן לשתוק קרא מיניה, ותיתי שעטנז שעטנז מהעלאה**, לא יתכן שבמה שהתורה כתבה ״צמר ופשתים יחדו״ היא התכוונה לאפוקי את הסברה שיהיה אסור ללבוש אפילו שאר מינים, יש לנו הרי גזירה שוה, נאמר ״ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך״ ושם הכוונה אך ורק לצמר ופשתים משום שנאמר ״בגד״, ונאמר ״לא תלבש שעטנז״, היינו אומרים גזירה שוה ״שעטנז שעטנז״, מה ה״שעטנז״ האמור בקדושים הוא בגד כלאים המדובר בצמר ופשתים, אף גם השעטנז האמור בכי תצא ״לא תלבש שעטנז״ היינו צמר ופשתים, ואין אפשרות לפרוך את הילפותא הזו בסברא, שהרי גזירה שוה אינה נפרכת מסברא, ואם כן שוב חוזר היתור ״צמר ופשתים״ דכתב רחמנא למה לי, על כרחינו שהתורה יתרה צמר ופשתים ללמדנו שכאן יש לדרוש סמוכין, ולכן אנו לומדים מן הסמוכין שעשה של ציצית דוחה את הלא תעשה של כלאים.

וכעת שואלת הגמרא שאלה הפוכה, **ותנא דבי רבי ישמעאל, טעמא דכתב רחמנא צמר ופשתים, הא לאו הכי כלאים בציצית הוה אמינא דאסר רחמנא**, מדברי תנא דבי ר׳ ישמעאל מתבאר שהלימוד שמותר ללבוש כלאים בציצית הוא דווקא מן היתור של צמר ופשתים, היתור הזה הוא שמלמד אותנו לדרוש את הסמוכין, ״צמר ופשתים״ סמוך ל״גדילים תעשה לך״, אבל אילולי היתור הזה לא היינו יודעים את הדין שמותר ללבוש ציצית גם כאשר יש בהם כלאים, שואלת הגמרא כיצד יתכן שהיתה לנו כזו הוה אמינא, **והכתיב** בפרשת שלח במקור של פרשת ציצית (במדבר ט״ו) **ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, ותנא דבי רבי ישמעאל, כל בגדים צמר ופשתים הם**, כיון שתנא דבי ר׳ ישמעאל לימד אותנו שכל מקום שהתורה סותמת וכותבת ״בגד״ כוונתה לצמר או לפשתים, על כרחנו שכאשר התורה מצווה אותנו להטיל ציצית על כנפי הבגדים היא מתכוונת או לבגד צמר או לבגד פשתים, שהרי התורה פרטה במקום אחד צמר ופשתים וכל מקום שנאמר ״בגד״ אליבא דתנא דבי ר׳ ישמעאלהיינו או צמר או פשתים, נמצא שאליבא דתנא דבי ר׳ ישמעאל, הדבר ברור שאדם שיש לו בגד צמר או בגד פשתים, מצווה אותו התורה להטיל ציצית, מעתה, **ואמר רחמנא עביד ליה תכלת, ותכלת עמרא הוא**, התכלת הרי הוא מין הצמר (כמו שהגמרא תוכיח בסמוך), נמצא שכאשר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

התורה אומרת ״ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם, ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת״, מצוה התורה בהכרח להטיל פתיל תכלת שהוא צמר, לבגד שהוא בפשתים, שהרי אליבא דתנא דבי ר׳ ישמעאל כל בגד האמור בתורה הוא או צמר או פשתים, אם כך יש לנו לימוד מעצם הענין של הציווי בפרשת ציצית שכלאים בציצית מותרים, ומדוע אם כך היתה צריכה התורה לייתר את תיבות ״צמר ופשתים״ בפרשת כי תצא כדי שנדרוש את הסמוכין ונגיע למסקנא שכלאים בציצית מותרים, דבר זה הרי נלמד מאליו אליבא דתנא דבי ר׳ ישמעאל מעיקר הציוי של הטלת תכלת לבגד של פשתים. ומסבירה הגמרא, **וממאי דתכלת עמרא הוא**, ומהיכן לנו שתכלת הוא צמר, **מדשש כיתנא, תכלת עמרא הוא**, אנו יודעים שבבגדי הכהונה יש גם צמר וגם פשתים, מנין לנו, ממקור כפול, ראשית נאמר בתורה על בגדי הכהונה לשון בגדים ״בגדי הקדש״, ואנו יודעים מתנא דבי ר׳ ישמעאל שכל בגד האמור בתורה הינו צמר או פשתים, זהו המקור שמוצאים תוס׳ ישנים, ואילו רש״י מוצא מקור לכך שבבגדי הכהונה יש גם צמר וגם פשתים מפסוק מפורש ביחזקאל (מ״ד י״ז), שם נאמר כך, ״והיה בבאם אל שערי החצר הפנימית, בגדי פשתים ילבשו, ולא יעלה עליהם צמר בשרתם בשערי החצר הפנימית וביתה״, הפסוק אומר שכאשר הכהן משרת בעבודות פנים ביום הכפורים לא יעלה עליו שום בגד צמר, משמע שבחצר החיצונה בעבודות החוץ הבגדים עשויים מצמר ופשתים, שהרי כך משתמע מן הפסוק, ״והיה בבאם אל שערי החצר הפנימית בגדי פשתים ילבשו, ולא יעלו עליהם צמר בשרתם בשערי החצר הפנימית וביתה״, אבל בעבודות החיצוניות יש בבגדים גם צמר, והנה באחד הבגדים במכנסיים נאמר ״מכנסי בד שש משזר״, ולגבי בד אנו יודעים בודאות שהכוונה היא לפשתים, משום שהגמרא במסכת יומא מסבירה את מה שנאמר בתורה ״בד״ דבר העולה בד בבד, וכהסברו של רש״י במסכת יומא, דבר העולה מן הקרקע בד בד, הפשתן אין לו בדים וענפים כעצים אלא עלין, ואין הפשתן בא אלא מן הקנה האמצעי, וזו הכוונה בד בד, שהפשתן הוא היחיד שאינו גודל בצורה מפוצלת, אלא מכל גרעין יוצא קנה יחידי, והגמרא שם במסכת יומא ממשיכה, שהצמר אינו יוצא מגוף הבהמה באופן של בד בד, אלא יוצא מפוצל, כיון שכל שערה מתחלקת ומתפצלת לשנים וליותר, משא״כ הפשתן הגדל בד בד היינו באופן יחידי.

ועכ״פ מתברר לנו, שהשש משזר ממנו היו עושים את המכנסים היה עשוי מפשתן, כיון שעליו נאמר ״מכנסי בד״, וכיון שאנו יודעים שבגדי הכהונה היו עשוים גם מצמר וגם מפשתים, בהכרח ששאר המינים הם צמר, משום שאם שאר המינים התכלת והארגמן והתולעת שני היו אף הם מפשתים, אז לא היו בגדי הכהונה עשויים מצמר ופשתים, וברגע שהתברר לנו שהשש הוא פשתן על כרחינו שהתכלת הוא צמר, ומכאן שכל תכלת האמור בתורה הכוונה לחוט של צמר צבוע תכלת.

ומעתה, מדוע צריכים פסוק שכלאים נוהגים בציצית, ולומדים זאת מן היתור של צמר ופשתים, הרי הדבר נלמד מאליו מעצם הציווי להטיל חוט של תכלת על בגד של פשתים, שהרי כאשר התורה אומרת ״על כנפי בגדיהם״ מתכוונת התורה בין לבגד צמר ובין לבגד פשתים, ובשניהם היא מצווה להטיל חוט תכלת שהוא מצמר, נמצא שהמילים :צמר ופשתים יחדו״ בפרשת כי תצא מיותרים.

עונה הגמרא, **איצטריך**, עדיין צריכים את הפסוק ״צמר ופשתים יחדו״, כי **סלקא דעתך אמינא כדרבא**, ואילו היתור היינו טועים לחשוב כקושיתו של רבא, **דרבא רמי** שרבא שאל קושיא, **כתיב הכנף, מין כנף, וכתיב צמר ופשתים**, בפרשת שלח נאמר ״ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת״, ומשתמע מן הפסוק שתמיד צריכים להטיל את חוטי הציצית לפי מין הכנף, אם הכנף עשוי מצמר יש להטיל בו חוטי צמר, אם הכנף עשוי מפשתים יש להטיל בו חוטי פשתים, אם הכנף עשוי ממשי יש להטיל בו חוטי משי, ואילו מן הפסוק בפרשת כי תצא משתמע שהחוטים הם תמיד צמר או פשתים, שהרי ניתן לקרוא את הפסוק כך, ״לא תלבש שעטנז, צמר ופשתים יחדו גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה״, משמע שהגדילים צריכים להעשות דווקא מצמר ופשתים, זו היא הסתירה שרבא מצא בפסוקים, **הא כיצד** כיצד יתיישבו שני הפסוקים, מיישב רבא, **צמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן**, אבל **שאר מינין, במינן פוטרין, שלא במינן אין פוטרין**, חוטי צמר ופשתים פוטרים את כל הבגדים שבעולם, בין אם הבגדים הם אותו מין של החוטים, דהיינו בגד צמר או בגד פשתים, ובין אם הבגדים הם ממין אחר, בגד של משי יפטרו אותו חוטי צמר ופשתים, משא״כ חוטים ממין אחר אינם פוטרים אלא במינם, ועל כך נאמר ״הכנף״ מין כנף, היינו שכאשר החוטים הם ממין אחר אז צריכים לראות שהחוטים יפטרו רק בגד כזה שהוא בן מינם, זו היתה המסקנא של רבא, אבל אין אנו סוברים כמסקנת רבא כפי שהגמרא מסבירה בהמשך, אבל את קושיתו של רבא אנו כן סוברים, ולכן, תנא דבי ר׳ ישמעאל סבור שאם לא היה נאמר ״צמר ופשתים יחדו״ לא היינו לומדים את הכלל של עשה דוחה לא תעשה מתוך כך שהתורה ציותה להטיל פתיל תכלת בין בבגד צמר ובין בבגד פשתים, כי אם היה לנו רק את הפסוק בפרשת שלח היינו אומרים שכאשר הבגד עשוי מצמר מטילים בו אמנם חוט תכלת של צמר, אבל כאשר הבגד עשוי מפשתים יש לקחת דווקא חוט של פשתים ולצבוע אותו בתכלת, שהרי נאמר שם ״הכנף״, ו״הכנף״ משתמע מין כנף, שצריכים תמיד לבחור את החוט לפי מין הכנף, ולכן היתה התורה צריכה ליתר שוב את התיבות ״צמר או פשתים יחדו״ שנלמד מן הסמוכין את הענין של עשה דוחה לא תעשה, וזו היתה כוונת הגמרא איצטריך, סלקא דעתך אמינא דרבא, היינו טועים לסבור כקושיתו של רבא ולכן אנו צריכים דווקא את היתור של ״צמר ופשתים יחדו״.

שואלת הגמרא, **והא תנא דבי רבי ישמעאל לית ליה דרבא**, הרי תנא דבי ר׳ ישמעאל על כרחך חולק על רבא, רבא סבור שמה שנאמר ״הכנף״ מין כנף, מלמד אותנו שבגד של שאר מינים חייב אף הוא בציצית, שהרי זו מסקנתו של רבא ששאר מינים חוטים ממין אחר במינם פוטרים, משמע שגם בגד ממין אחר חייב בציצית, בגד של משי נפטר בחוטי משי, ואילו אליבא דתנא דבי ר׳ ישמעאל אין בכלל מציאות של מין אחר, שהרי תנא דבי ר׳ ישמעאל לימד אותנו שכל מקום שנאמר בתורה בגד סתם אין כוונת התורה אלא דווקא לבגד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

צמר או פשתים, ולא לבגד אחר, כיצד אם כך ניתן להסביר את דברי תנא דבי ר׳ ישמעאל עם שיטתו של רבא בשעה שתנא דבי ר׳ ישמעאל חולק על רבא.

עונה הגמרא ומסבירה את כוונתה, איצטריך, סלקא דעתך אמינא כי דיוקא דרבא, הכנף מין כנף, והכי קאמר רחמנא, עביד ליה צמר לצמר ופשתים לפשתים, וכי עבידת צמר לצמר צבעיה, אבל צמר לפשתים ופשתים לצמר לא, כתב רחמנא צמר ופשתים, דאפילו צמר לפשתים ופשתים לצמר, כוונת הגמרא היתה כפי שהסברנו לעיל, לא שתנא דבי ר׳ ישמעאל סובר כמסקנתו של רבא, אבל סוף סוף קושיתו של רבא היתה יכולה לגרום לטעות, כי אם לא היה כתוב בתורה בפרשת כי תצא ״צמר ופשתים יחדו״ היינו טועים לומר כדיוקו של רבא, שכאשר התורה אומרת ״הכנף״ מתכוונת התורה למין כנף, ומה כוונת התורה לומר, נכון שאליבא דתנא דבי ר׳ ישמעאל ״כנפי בגדיהם״ היינו דווקא או צמר או פשתים, אבל את חוט התכלת יש להטיל דווקא ממין הכנף, צמר לצמר, ופשתים לפשתים, יש רק לצבוע את אותו חוט בצבע התכלת, לכן חשוב היה לתורה לייתר את הצמר ופשתים יחדו ללמדנו שיש להטיל תכלת מצמר גם לבגד פשתים, ומכאן אנו לומדים את הכלל של עשה דוחה לא תעשה.

מתבאר אם כן בסוגיתנו, אליבא דתנא דבי ר׳ ישמעאל, שמה שמותר להטיל כלאים בציצית הרי זה משום הסמוכין שאנו דורשים ״לא תלבש שעטנז״, ״גדילים תעשה לך״, ומכאן אנו לומדים את הכלל של עשה דוחה לא תעשה, מצות עשה של ציצית דוחה את מצות לא תעשה של ״לא תלבש שעטנז״.

שואל על כך הגאון בעל ברית אברהם קושיא עצומה, במסכת נדרים בדף ט״ו ע״ב מתבארת מחלוקת ראשונים, הר״ן והרשב״א, אנו יודעים ככלל מוסכם שמצות לאו להנות ניתנו, זאת אומרת אדם שנדר הנאה לא להנות מלולב או מסוכה וכל המצות האמורות בתורה, אין עליו איסור לקיים את המצוה, משום שקיום המצוה אינו מוגדר כהנאה, וכדברי רש״י במסכת ראש השנה, מצות לאו להנות ניתנו, אלא לעול על צואריהן, ולכן המודר הנאה מן הלולב יכול לכתחלה ליטול לולב, נטילת הלולב אין בה שום הנאה מלבד הנאת קיום המצוה, והנאת קיום מצוה לא נחשבת להנאה.

נחלקו הרשב״א והר״ן מה הדין באופן שמלבד הנאת קיום המצוה יש גם הנאה גשמית, וכהגדרת הראשונים ״הנאת הגוף בהדי מצוה״, הרשב״א סובר שגם מצוה כזו שמלבד הנאת קיום המצוה יש הנאת הגוף יחד עם המצוה, אעפ״כ עדיין קיים הכלל של מצוות לאו להנות ניתנו, ולכן המודר הנאה ממצוה כזו שקיום המצוה מביא לעושה אותה גם הנאה גשמית, אעפ״כ הנאה זו מותרת למודר הנאה.

שואל הברית אברהם על חידוש זה של הרשב״א קושיא עצומה מסוגיתנו, למדנו שאיסור כלאים אינו אלא דווקא בהנאת לבישה, מוכרי כסות אינם אסורים משום כלאים כיון שאין כאן הנאת לבישה, מעתה אדם הלובש בגד של ארבעה כנפות יחד עם גדילים הוא מקיים מצות עשה של ציצית, ומקיים אותו אדם כל רגע ורגע מצות ציצית, מה אם יהיה באדם שנדר הנאה מבגד של ציצית, לכאורה לשיטת הרשב״א יהיה מותר לו ללבוש את הציצית אע״פ שנדר מהם הנאה, שהרי כאשר הוא לובש את הציצית יש לו הנאת קיום מצוה, ועל זה אנו אומרים מצות לאו להנות ניתנו, ועל אף שמלבד הנאת קיום המצוה יש כאן גם הנאה גופנית של לבישה, מכל מקום שיטת הרשב״א שגם הנאת הגוף בהדי מצוה מותרת למודר הנאה, ואם כך, שואל הברית אברהם, מדוע היתה התורה צריכה לייתר ולהסמיך את ״לא תלבש שעטנז״ ל״גדילים תעשה לך״ כדי ללמדנו שמותר ללבוש כלאים באופן של קיום מצות ציצית, גם אילולי הפסוק היינו מתירים, שהרי כל ההולך בבגד מצויץ לא נחשבת הנאת הלבישה להנאה, משום שאנו אומרים מצות לאו להנות ניתנו, והלובש את הציצית הנאתו מן המצוה מעפילה על ההנאה הגופנית, ההנאה הגופנית מתבטלת להנאת המצוה ולגבי הנאת המצוה אנו אומרים מצוות לאו להנות ניתנו, נמצא שהלובש את הבגד המצויץ אינו נהנה מן הלבישה, ואם הוא לא נהנה מן הלבישה שוב אין כאן איסור כלאים, וממילא הותר הדבר, מדוע אם כך נאלצה התורה לייתר ולהסמיך ללמדנו דבר שהיינו יודעים אותו מאליו.

רבים מן האחרונים מביאים את קושיתו המפורסת של הברית אברהם, המנחת חינוך הבית, הלוי, יד המלך על הרמב״ם, ועוד.

בספר בית יצחק לגאון המפורסם ר׳ יצחק שמעלקעס אב״ד לעמברג בסימן ד׳ מופיע תירוץ מענין על קושיא זו, תוס׳ במסכת נדה בדף ס״א ע״ב בד״ה אבל, כותבים דבר מענין, וכך כותבים שם התוס׳, ציצית אין חיוב להטיל אלא בהנאת לבישה, מוכרי כסות דפטירי מכלאים פטירי נמי ממצות ציצית, עד כאן דברי התוס׳, זאת אומרת שאותה הגדרה שפוטרת מוכרי כסות מאיסור הכלאים פוטרת גם מוכרי כסות ממצות הציצית, מצות הציצית אינה נוהגת אלא דווקא באופן שהאדם הלובש את הבגד נהנה מן הבגד הנאת לבישה, ורק אז הוא מתחייב במצות ציצית, בגד הנלבש שלא לשם הנאת לבישה אין בו בכלל מצות ציצית, ומעתה קושיתו של הברית אברהם לא קשה, כי הרי כדי להתחייב במצות ציצית חייב הלובש להנות מן הבגד הנאת לבישה, אם הוא לא יהנה מן הבגד הנאת לבישה לא תהיה עליו מצות ציצית, נמצא שדווקא כדי לקיים את מצות ציצית יש להנות מן הבגד הנאת לבישה, וברגע שהלובש ציצית של כלאים נהנה הנאת לבישה, שוב חל עליו איסור הכלאים, ואילו התורה לא היתה מסמיכה את מצות הציצית לאיסור הכלאים, היינו אומרים שכאן במקרה של ציצית אין אפשרות לומר את הגדרתו של הרשב״א שהנאת הגוף בטלה למצוה, כיון שמצות ציצית מותנת מכך שהלובש יהנה דווקא כן הנאת הגוף, היינו הנאת לבישה, אם הנאת המצוה תעפיל על הנאת הלבישה תתבטל מאליה הנאת המצוה, משום שקיום המצוה מותנה בהנאת הלבישה.

נמצא שבמקרה דידן, המודר הנאה מציצית יהיה אסור גם אליבא דהרשב״א ללבוש את הציצית בטענה שהנאת הגוף בטלה למצוה, משום שאם הנאת הגוף תתבטל למצוה המצוה כולה, אין חיוב להטיל ציצית בבגד בו אין הלובש נהנה הנאת לבישה, ולכן גם אליבא דהרשב״א מובן היטב מדוע היתה התורה צריכה לייתר ולהסמיך, משום שאילולי הסמוכין ואילולי היתור היינו אומרים שאין היתר ללבוש ציצית בה יש כלאים, משום שכל קיום מצות ציצית אינו אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת כתובות

פתיחה

בעזהשי"ת, מסכת כתובות הנקראת בפי הקדמונים גם ש"ס קטן, כי במסכת חמורה זו מתבארים רוב הענינים שבש"ס, ממוקמת לאחר מסכת יבמות, וכפי שמפרש הרמב"ם בפתיחתו לסדר המשניות, שקודם בא מסכת יבמות מכיון שיבום הוא דבר הכרחי או לייבם או לחלוץ, ולאחר מכן סידר את מסכת כתובות שהם שייכים לנישואין של כל אדם.

ולפי סדר המסכתות המקובל אצלנו, יש בסדר נשים שבע מסכתות, יבמות כתובות נדרים נזיר סוטה גיטין קידושין.

אמנם המאירי בפתיחתו למסכת ברכות מביא גם את שיטת הגאונים, שסידרו אחרת את סדר נשים, והם מונים שמונה מסכתות לפי הסדר הבא, קידושין כתובות גיטין יבמות סוטה נזיר נדרים ונדה, (ואילו לפי הסדר אצלנו מסכת נדה היא בכלל לא בסדר נשים כי אם מסדר טהרות).

מסכתא זו כוללת שלשה עשר פרקים, א) בתולה נשאת, ב) האשה שנתארמלה, ג) אלו נערות, ד) נערה שנתפתתה, ה) אע"פ, ו) מציאת האשה, ז) המדיר, ח) האשה שנפלו לה נכסים, ט) הכותב, י) מי שהיה נשוי, י"א) אלמנה ניזונת, י"ב) הנושא, י"ג) שני דייני גזירות.

וכפי שכותב המאירי, במסכתא זו יתבארו הענינים שבין אשה לבעלה, הן בעניני האישות הבא אחר קדושין בנשואין וחופה וכתובה ותוספת כתובה וטענת בתולים, והן בדינין וטענות הבאין לאחר נשואין כדין נכסי מלוג שלה ומציאתה ומעשי ידיה, ובכלל כל דין וזכות שיש לו עליה הן בחייה הן לאחר מיתתה, וכל דין וזכות שיש לה עליו הן בחייו הן לאחר מותו, אם בגובינת כתבתה אם במזונותיה ושאר דברים, וכן ענינים שבין אשה לבעלה בעניני איסורין כמדיר את אשתו או שמדירתו, וכן כשנשבית או נחבשה ביד גוים על אי זה צד אסורה ועל אי זה צד מותרת, וכן דין קנס של אונס ומפתה ומוציא שם רע, וכן תנאים שבשעת שדוכין או בשעת קדושין על אי זה צד מתקיימים, ואי זה מתנאים שבינו לבינה צריך להזכיר ולהתנות, ואי זה מותנה מאליו אפילו מן הסתם, ואי זה אין תנאי מועיל בו, וכן מי שכנס את אשתו ונמצא טעות ביניהם כגון שנמצאו עליה מומין או נדרים או שהיא מוכת עץ וכיוצא באלו כיצד הוא הדין, וכן על אלו דברים יוצאת שלא בכתבה ועל אלו כופין אותו להוציא, וכיוצא בדינים אלו, עם שאר דינין המתגלגלים עמהם.

וכדברי המאירי מתחלקים עניני המסכתא לשנים עשר חלקים.

- הראשון, בדין נשואין, אי זהו זמן הקבוע בהם לבחורה או לאלמנה, וכמה הוא שעור כתובה לבחורה ולאלמנה, ואי זו יש לה טענת בתולים, ואי זו אין לה טענת בתולים, ואת שיש לה טענת בתולים שנחלקה עם בעלה לומר משארסתני נאנסתי או מוכת עץ אני כיצד הוא הדין, ושאר דינין המתגלגלין עם אלו שהוזכרו.

- החלק השני, במחלוקת שבין איש לאשתו בעיקר כתובה, שהיא אומרת בתולה נישאתי וכתובתי מאתים, והוא אומר לא כי אלא מנה, ומתוך שדבר זה מתברר בעדים נתגלגל מזה בדיני עדות וקיום שטרות, וכן יתבאר בחלק זה דין אשת איש שאמרה גרושה אני על אי זה צד נאמנת, שבויה שאמרה טהורה אני על אי זה צד נאמנת לינשא לכהונה ועל אי זה צד אינה נאמנת ותפסל לכהונה, ויתגלגל בענין זה מעלין ליוחסין.

- השלישי, בדין קנס של אונס ומפתה ומוציא שם רע.

- הרביעי, בדברים שיש בהם זכות לאב על הבת ולבעל על אשתו, או להן עליו, ובדברים שמן הסתם הם כמותנים לאשה מצד בעלה מכח תנאי בית דין אע"פ שלא נכתבו.

- החמישי, בדין תוספת ובזמן הראוי ליתן לאשה לפרנס את עצמה קודם שתנשא, אם לבתולה אם לאלמנה, ובמלאכות שהאשה חייבת לעשות לבעלה, ובדין מצות עונה היאך היא בכל אדם, והיאך הדין במורדת על בעלה או במורד על אשתו, וכן המשרה אותה על ידי שליש במה הוא חייב.

- השישי, בדין קצת דברים שאדם זוכה באשתו, במציאה ומעשי ידיה וירושתה, ובקצת דברים שזוכה היא לעצמה כגון בשתה ופגמה, ובדין פוסק מעות לחתנו, ודין הראוי לבת בנכסי אביה ועל אי זה צד הוא כותב כנגדן, ודין משליש מעות לבתו והיא אומרת נאמן עלי בעלי כיצד דנין בו.

- השביעי, בדין מדיר את אשתו, על אי זה צד יקיים, ועל אי זה צד יוציא.

- השמיני, בדין היוצאת שלא בכתובה, וכן דין הנשאת בטעות, כגון שנמצאו עליה נדרים או מומין, ואותם שכופין להוציא.

- התשיעי, בענין נכסי מלוג.

- העשירי, בענין המתנה לאשתו להפקיע זכות שיש לו עליה, על אי זה צד דבריו קיימין, וכן על אי זה צד יש כח לבעל או ליורשים להשביעה, ודין מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשים והיתה לו מלוה או פקדון ביד אחרים, למי הוא נותנם, ודין הוציאה גט ואין עמה כתובה, או כתובה בלא גט, או שני גיטין ושתי כתובות, או גט אחד ושתי כתובות, או כתובה אחת ושני גיטין, על אי זה צד היא גובה.

- האחד עשר, במי שהיה נשוי שתי נשים, על אי זה צד קודמת אחת לחבירתה, ועל אי זה צד דנין בדין כתובת בנין דיכרין, ועל אי זה צד מפקיעין אותה.

- השנים עשר, בענין מזונות האלמנה, ועל אי זה צד שמין לה אם רוצה למכור, ואם מכרה על אי זה צד מכרה קיים או בטל, ודין פוסק עם אשתו לזון את בתה כיצד הוא הדין, ומה שנכלל בכלל מזונות מענין מדור וכלי תשמיש, ועד אי זה זמן יכולה לגבות כתובתה עד שמשם ואילך תפסיד, וכן מי שהלך למדינת הים על אי זה צד בית דין פוסקין לה מזונות, ואם עמד אחד ופרנסה על אי זה צד גובה מה שהוציא, ושאר דינין המתגלגלים על ידי אלו, הן ממין דברים אלו, הן ממין שאר דברים.

החלק הראשון יתבאר בפרק ראשון, השני יתבאר בפרק שני, השלישי יתבאר בפרק שלישי, הרביעי בפרק רביעי, החמישי יתבאר בפרק חמישי, הששי יתבאר בפרק ששי, השביעי והשמיני יתבארו בפרק שביעי, התשיעי יתבאר בפרק שמיני, העשירי יתבאר בפרק תשיעי, האחד עשר יתבאר בפרק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עשירי, השנים עשר יתבאר בפרק אחד עשר ובפרק שנים עשר ובפרק שלשה עשר.

זהו שורש המסכתא דרך כלל, אלא שיבאו בה הרבה דברים שלא מעין הכונה על ידי גלגול, כמו שיתבאר בע״ה, וכן יתערב לפעמים חלק אחד בגבול חבערו כענין סוגית התלמוד על הדרך שקדם, עד כאן דברי המאירי.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרק ראשון – בתולה נשאת

פרק זה כפי שהבאנו מדברי המאירי בפתיחה, עוסק בדין הנישואין, אי זהו זמן הקבוע בהם לבחורה או לאלמנה, וכמה הוא שעור כתובה לבחורה ולאלמנה, ואי זו יש לה טענת בתולים, ואי זו אין לה טענת בתולים, ואת שיש לה טענת בתולים שנחלקה עם בעלה לומר משארסתני נאנסתי או מוכת עץ אני כיצד הוא הדין, ושאר דינין המתגלגלין עם אלו שהוזכרו.

וכפי שמוסיף המאירי, רוב הפרק יסוב על שלשה ענינים.

– הראשון, לבאר יום הקבוע לנשואין מתקנת חכמים לבתולה ולאלמנה, ויתגלגל בתוכו דין הגיע זמן ולא נישאו, ודיני ברכת חתנים, הן ברכת אירוסין הן ברכת נשואין, ודין טענת בתולים.

– השני, דין כתובה, אי זו במאתים ואי זו במנה, ואי זו שיש לה טענת בתולים ואי זו שאין לה טענת בתולים.

– השלישי, באותן שיש להם טענת בתולים שנחלקה לומר משארסתני נאנסתי או מוכת עץ אני, על אי זה צד נאמנת, וכן פנויה שראינוה נבעלת לאחד או מעוברת על אי זה צד מכשירין אותה ואת עוברה לכהונה, זהו שורש הפרק דרך כלל אלא שיתגלגלו בו דברים שלא מן הכונה כמו שהקדמנו, מדברי המאירי.

- דף ב' ע"א

מתניתין. אומרת המשנה, **בתולה נשאת ליום הרביעי** יש תקנת חכמים שחכמים תיקנו מהטעם שמפורש בהמשך המשנה שבתולה שהיא נישאת תנשא בדווקא ביום הרביעי בשבוע, **ואלמנה ליום החמישי** משא"כ אלמנה הנישאת נישאת ביום החמישי בשבוע כמו שהטעם גם הוא מתפרש. ומסבירה המשנה את הטעם למה תיקנו חכמים שבתולה נישאת ליום הרביעי, **שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני, וביום החמישי,** מסביר רש"י, זו אחת מעשר התקנות שתיקן עזרא הסופר, הגמרא בב"ק בפרק מרובה בדף פ"ב מפרשת את כל העשר תקנות שעזרא הסופר תיקן להם לישראל, ואחת מהעשר תקנות שהוא תיקן היא שבתי דינים יהיו יושבים בקביעות בעיירות ביום שני ויום חמישי בשבוע, ולכן תיקנו חכמים שהבתולה תנשא בדווקא ליום הרביעי בשבוע, **שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין,** הרי היו מקדשים את האשה בקידושין ורק בזמן לאחר מכן היו עושים את החופה שהיה נושא אותה לאשה בנישואין, אבל משעה שהוא קידש אותה בקידושין הרי היא כאשת איש גמורה, שאם היא זינתה ברצון היא נאסרת עליו, ופירוש הדברים, אשת איש אפילו אם היא אשת ישראל, אם היא זינתה ברצון היא נאסרת על בעלה, משא"כ אם היא היתה אנוסה אז אשת ישראל שנאנסה מותרת כי לומדים מהפסוק שנכתב בפרשת סוטה בפרשת נשא שם הפסוק אומר "והיא לא נתפשה" משמע שדווקא כיון שהיא לא נתפשה באונס לכן היא נאסרת על בעלה, אבל אם היא היתה תפוסה, דהיינו מי שהוא אנס אותה, אז אם היא אשת ישראל היא עדיין מותרת לבעלה, משא"כ אשת כהן שזינתה בין ברצון ובין באונס אפילו אם היא נאנסה היא נאסרת על בעלה הכהן.

כאן חששו חכמים שאם הוא נושא אותה לאשה ויהיה לו טענת בתולים, כלומר שהוא יבוא עליה והוא ימצא שהיא לא בתולה, ישכים מיד למחרת הנישואין ביום חמישי בבוקר, שהרי הנישואין של הבתולה הם ליום הרביעי ואז למחרת בבוקר דהיינו יום חמישי ישכים ויבוא לבית דין בעוד כעסו עליו, שהוא עדיין כועס על שהוא לא מצא אותה בתולה, משא"כ אם היא תנשא ביום אחר בשבוע ולמחרת אין לו להיכן לפנות בטענה שהוא לא מצא אותה בתולה כיון שהבתי דינים יושבים בעיירות בשני ובחמישי ואז עד שהוא יצטרך לבוא לבית דין יעבור זמן ויש לחשוש שמא יתפייס ותתקרר דעתו בשהות שבינתיים והוא יקיים אותה להיות אשתו על אף שהוא לא מצא אותה בתולה, ואנחנו חוששים שמא העובדא שהיא לא בתולה זה משום שהיא זינתה תחתיו ונאסרה עליו, וכמו שלומדים בגמרא סוטה בדף כ"ח מהפסוק שנאמר בפרשת סוטה "ונסתרה והיא נטמאה והיא נאסרת על בעלה, וכאן שהוא נתפייס וכבר לא יהיה איכפת לו הוא יקיים אותה באיסור על אף שהיא אסורה עליו, אבל מתוך שהוא נושא אותה לאשה ביום רביעי ולמחרת בבקר כשכעסו עדיין עליו הוא יכול לבוא לבית דין, מתוך שיבוא לבית דין יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים ויעידו על כך שהיא זינתה מרצונה, ואז הוא יגרש אותה כיון שהיא אסורה עליו.

ומביא רש"י שהגמרא תקשה למה לא תיקנו שהיא תנשא באחד בשבת, כלומר ביום ראשון, ואז גם יוכל להתקיים הטעם המבואר במשנה, שלמחרת ביום שני שבו בתי דינים יושבים הוא ישכים ויבוא לבית דין, כך פירש רש"י את דברי המשנה.

ומקשים על זה תוס', הא תינח אשת כהן, שהרי הסברנו כבר שאשת כהן אפילו אם היא רק נאנסה היא גם כן נאסרת לבעלה, ותינח באשת כהן שיש לנו רק ספק אחד, האם העובדא שהיא בתולה היא משום שהיא זינתה לאחר שהבעל קידש אותה, ובין אם זה היה מרצונה ובין אם זה היה באונס היא נאסרת כי היא אשת כהן, לכן צריך שיבוא מיד לבית דין כיון שבזה שהוא יבוא לבית דין והוא יאמר שהיא לא היתה בתולה היא תהיה אסורה עליו מכיון שיש כאן רק ספק אחד, אם היא זינתה תחתיו, או שזה לא היה תחתיו אלא עוד לפני שהיא נתקדשה, או באופן שני, שהיא נתקדשה כשעדיין היתה פחות מבת שלוש שנים, כך שאפילו אם היא נאנסה לפני היותה בת שלוש שנים היא כן היתה צריכה להמצא בתולה, והעובדא שהוא לא מצא אותה בתולה מוכיחה בבירור שהמעשה זנות היה לאחר שהוא קידש אותה, אלא שיש רק ספק אחד, אם זה היה מרצונה או שזה היה באונס אם היא אשת ישראל, אז בזה כשהוא יבוא לבית דין ויתלונן שהוא לא מצא אותה בתולה היא תהיה אסורה עליו, כיון שיש כאן רק ספק אחד אם היא נאסרת עליו או לא, אם היא אשת כהן הספק הוא אם זה היה תחתיו או שהיה לפני שנתקדשה לו, ואם היא פתוחה מבת שלוש שנים אפילו אם היא ישראל יש לנו רק ספק אם זה היה באונס או ברצון, משא"כ בשאר נשים הרי יש כאן ספק ספיקא, ספק אחד שמא לא זינתה תחתיו אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עוד לפני שנתקדשה לו, ואפילו אם היא זינתה תחתיו שמא זה היה באונס ולא ברצון ואשת ישראל באונס לא נאסרת על בעלה, ואם כן למה בשאר הנשים תנשא ליום רביעי.

ומתרצים התוס׳ בשם רבינו תם, שלא פלוג רבנן בתקנתא, כלומר אמנם עיקר התקנה היתה משום אשת כהן, שאם הוא לא ימצא אותה בתולה ישכים ויבוא לבית דין והיא תאסר עליו מספק, או בפחותה מבת ג׳ שנים שגם שם אפילו אם היא אשת ישראל אם הוא יבוא לבית דין לומר שהוא לא מצא אותה בתולה היא תהיה אסורה עליו כי יש רק ספק אחד, משום אלו הנשים תיקנו בכל הנשים על אף שאצליהם גם אם הוא יבוא לבית דין לומר שהוא לא מצא אותה בתולה היא לא תאסר כיון שהיא רק ספק ספיקא.

אבל אומרים התוס׳, שרש״י פירש שמתוך כך יתברר הדבר ויבואו עדים שהיא זינתה ברצון, כך שרש״י סובר שבכל הנשים היתה עיקר התקנה שהבתולה נישאת ליום הרביעי, ועל אף שגם אם הוא יבוא לבית דין עדיין היא לא תאסר עליו כי יש ספק ספיקא, שתי ספיקות, ספק אחד האם היא זינתה תחתיו או שמא בכלל זה היה לפני שנתקדשה לו והיא לא נאסרת עליו בזנות הזאת, ואפילו אם זה היה לאחר שהיא נתקדשה לו שמא זה היה באונס ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, אלא מתוך שהוא יבוא לבית דין לטעון שהוא לא מצא אותה בתולה כשיצא הקול על הדבר שמא יבואו עדים ויתברר הדבר שהיא זינתה ברצון והיא תהיה אסורה עליו.

גמרא. אומרת הגמרא, **אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי, לפי ששנינו** מכיון שלמדנו במשנה, **הגיע זמן**, לקמן בפרק אע״פ מבואר במשנה שנותנים לבתולה שנים עשר חודש, כי כפי שכבר ביארנו פעם הקידושין והנישואין לא היו באותו זמן, קודם הבעל היה מקדש את אשתו ובזה שהוא היה מקדש אותה בכסף או בשטר הרי היא נעשית אשת איש גמורה, ולאחר מכן היו עושים את הנישואין על ידי שהוא היה כונס אותה לחופה, ונותנים לבתולה שנים עשר חודש לאחר שהבעל תובע אותה והזהיר אותה על הנישואין, כלומר אמר לה שהוא כבר רוצה לשאת אותה לאשה, לאחר שהוא תובע להנשא לו נותנים לה בתולה שנים עשר חודש לפרנס את עצמה בתכשיטין, כלומר להכין את עצמה לנישואין, וזהו הלשון לפרנס, כל אדם שצריך לצרכי עצמו נקרא פרנסה, מזונות זה רק מה שצריך בשביל לאכול ולהתקיים ופרנסה זה כל הצרכים שלו, לכן זה נקרא להתפרנס בתכשיטים, ואילו אם היא אלמנה לא נתנו לה לאחר שהבעל תובע אותה לנישואין רק שלושים יום, ואם הגיע הזמן, דהיינו הזמן הזה שבו היא היתה כבר צריכה להנשא לו, כי עברו שנים עשר חודש לאחר שהוא אמר לה לשאת אותה לאשה אצל בתולה, או אצל אלמנה עברו השלשים יום, **ולא נישאו** והם לא נישאו בחופה, והגמרא תפרש בהמשך הסוגיא שמדובר שהבעל עיכב את הנישואין, באופן זה **אוכלות משלו** כלומר הבעל חייב במזונות אשתו מתקנת בית דין כפי שנלמד לקמן בדף מ״ו, ואילו כאן על אף שהוא עדיין לא נשא אותה לאשה, אבל כיון שכבר הגיע זמן הנישואין והוא זה שבגללו מתעכבים הנישואין הרי שהיא כבר צריכה לאכול משלו והוא חייב במזונותיה, **ואוכלות בתרומה**, הדין הוא שבת ישראל שאסור לה לאכול בתרומה אבל כשהיא נישאת היא אוכלת בתרומה, שהכהן מאכיל את אשתו בתרומה כפי שגם את זה הגמרא לומדת לקמן בדף נ״ז מהפסוק ״וכהן כי יקנה נפש קנין כספו״ שהבעל מאכיל את אשתו בתרומה, אבל הוא לא מאכיל את אשתו רק אחרי הנישואין ולא אחרי האירוסין, וכאן כשהגיא זמן לנישואין אפילו שעדיין לא נשא אותה לאשה הדין הוא שהיא כבר כן אוכלת בתרומה.

ועכשיו מסביר רב יוסף בשם רב יהודה בשם שמואל את הטעם שאמרו בתולה נישאת ליום הרביעי, **יכול** הייתי סבור לומר **הגיע זמן באחד בשבת יהא מעלה לה מזונות** שגם אם הגיע זמן הנישואין התאריך שעברו בו הי״ב חודש נופל ביום ראשון בשבוע כבר יהיה חייב במזונותיה, **לכך שנינו בתולה נשאת ליום הרביעי**, להודיע שכאן מה שהוא לא נושא אותה לאשה זה לא עיכוב בגללו שהוא מעכב את הנישואין, אלא תקנת חכמים מעכבת את הבעל מלכנוס אותה להיות אשה, כיון שתיקנו חכמים שהיא צריכה להנשא ליום הרביעי, והעיכוב הזה הוא לא משלו ולכן עדיין הוא לא יהיה חייב במזונותיה.

אמר רב יוסף, מריה דאברהם, תלי תניא בדלא תניא, רב יוסף היה תמה על דברי רבו ר׳ יהודה שבשמו הוא אומר שמפני מה אמרו בתולה נישאת ליום הרביעי כדי שנדע שאם הגיע הזמן ביום הראשון בשבוע זה לא נחשב עיכוב מחמת הבעל אלא עיכוב מחמת תקנת חמכים והוא לא חייב במזונותיה, היה תמה על דברי רבו ואמר מריה דאברהם כלומר אדון עולם, מה זה היה לשמואל לומר כן, ועוד מסביר רש״י, שכידוע רב יוסף נהיה חולה והוא שכח את תלמודו, וכאן הוא היה תוהה על דביו הראשונים שהוא עצמו אמר בשם ר׳ יהודה בשם שמואל, איך הוא תולה את הטעם של המשנה אצלנו שהיא משנה שנויה בטעמה של משנה שהיא משנה שאינה שנויה.

שואלת מיד הגמרא, **הי תניא והי לא תניא** איזו משנה כן שנויה ואיזו משנה לא שנויה, **הא תניא והא תניא** הרי גם זו שנויה וגם זו שנויה, המשנה אצלנו שנויה שבתולה נישאת ליום הרביעי, והמשנה של הגיע זמן ולא נישאו היא גם כן משנה לקמן בפרק אע״פ.

אלא מסבירה הגמרא, **תלי תניא דמפרש טעמא, בדתניא דלא מפרש טעמא**, כלומר על זה הוא היה תוהה ותמה, שהמשנה שלנו הרי הטעם במשנה מפורש להדיא בתוכה, שהטעם למה תיקנו חכמים שהבתולה נישאת ליום הרביעי, כדי שישכים ויבוא לבית דין, ואם כן בהגיע זמן שנאמר שם שאוכלות משלו ואוכלות בתרומה אין שום טעם מפורש בו לומר מפני מה אם הגיע זמן באחד בשבת ביום ראשון בשבוע הוא לא מעלה לה מזונות, ולמה הוא תולה את הטעם במשנה אצלנו שהמשנה בעצמה מסבירה ההיטב את הטעם למה תיקנו חכמים שהבתולה נישאת ליום הרביעי במשנה של הגיע זמן ששם לא נתפרש שום דבר לדין שהוא אומר שאם הגיע זמן באחד בשבת הוא לא חייב עדיין במזונותיה.

אלא אומר רב יוסף, **אי איתמר הכי איתמר, אמר רב יהודה אמר שמואל** (וכפי שתוס׳ כבר כותבים שלא גורסים כאן רב יוסף, כפי שגרסנו קודם שרב יוסף אמר בשם רב יהודה בשם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמואל, שהרי רב יוסף עצמו הוא שאומר אי איתמר הכי איתמר, וכאן רב יוסף מסביר שם יש לו את המימרא בשם רב יהודה שאמר בשם שמואל אז כך צריך לומר אותה, **מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין**, כמו שמפורש הטעם במשנה אצלנו, אלא שיש קושיא על זה, **ותינשא באחד בשבת שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין** (כמו שהזכרנו במשנה את הקושיא הזאת), שמטעם זה שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין יכלו לתקן שהיא תנשא באחד בשבת, ואז אם יש לו טענת בתולים הוא ישכים למחרת ביום שני בבוקר לבית דין, שהרי גם ביום שני יושבים הבתי דינים בעיירות מתקנת עזרא, ועל זה הוא תירץ, **שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת, ושני בשבת, ושלישי בשבת, וברביעי כונסה**, שזו גם כן תקנת חכמים, שלא תנשא הבתולה ביום ראשון שאז אין לו לבעל זמן להכין את צרכי סעודת החתונה, אבל אם הוא נושא אותה לאשה רק ביום רביעי נמצא שיש לו שלשה ימים לטרוח ולהכין את הסעודה, ראשון בשבוע ושני ושלישי, וביום רביעי בשבוע הוא נושא אותה לאשה, ואז אם יהיה לו טענת בתולים ישכים למחרת ביום חמישי בבוקר לבוא לבית דין, **ועכשיו ששנינו שקדו** ועכשיו שלמדנו ששקדו חכמים ובשביל תקנה זו שיהיה טורח בסעודה תיקנו חכמים שהוא ישא אותה לאשה רק ברביעי בשבת, **אותה ששנינו** המשנה שלמדנו לקמן בפרק אע״פ, **הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, הגיע זמן באחד בשבת מתוך שאינו יכול לכנום אינו מעלה לה מזונות.**

כך הסביר רב יוסף את דברי רב יהודה בשם שמואל, שאמר שאם הגיע זמן באחד בשבת הוא לא צריך להעלות לה מזונות, שהטעם הוא שמכיון שבמשנה אצלנו כתוב שבתולה נישאת ליום הרביעי, והטעם שתיקנו חכמים ליום רביעי ולא ליום ראשון זה לטובת האשה שתיקנו על תקנת בנות ישראל שיוכל הבעל לטרוח שלשה ימים בהכנת צרכי הסעודה של החתונה, ומכיון ששנינו שהטעם הוא משום שקדו ומשום תקנה זו הוא מעוכב מלכנוס אותה להיות אשתו באחד בשבת, משום כך על אף שהדין הוא שאם הגיע הזמן ועדיין לא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, אבל כאן כשהגיע הזמן באחד בשבת, מתוך שאינו יכול לכנוס בתקנה זאת שחכמים תיקנו שהוא לא יוכל לשאת אותה לאשה ביום ראשון זה לטובת האשה, ששקדו על תקנת בנות ישראל, לכן אינו מעלה לה מזונות, שהרי לא הוא מעכב את הנישואין, אלא חכמים מעכבים אותו מלשאת אותה לאשה לטובתה של האשה.

לפיכך, מסביר רש״י שלפיכך זה סיום דבריו של רב יוסף שמסיים בשם עצמו ומסברת עצמו, עד עכשיו רב יוסף טרח להסביר את דברי רבו רב יהודה שאמר בשם שמואל, ועכשיו רב יוסף מסיים מסברת עצמו ואומר, לפיכך, כלומר הואיל ולמדנו שהמעוכב מלשאת את האשה מחמת אונס אין הוא חייב לזון אותה, לכן **חלה הוא** אם הבעל נהיה חולה וזו הסיבה המעכבת את הנישואין, **או שחלתה היא** או שהאשה חלתה וזו הסיבה שהנישואין מתעכבים, **או שפירסה נדה** ועל כן הוא עדיין לא יכול לשאת אותה לאשה, **אינו מעלה לה מזונות** הוא לא חייב לתת לה מזונות.

כך לפי הלשון הראשון, שרב יוסף מסיים לומר כך בפשיטות.

אבל אומרת הגמרא, **ואיכא דבעי לה מיבעיא** ויש שמסתפקים בדבר זה, **חלה הוא מהו**, אם הבעל חולה וזו היא הסיבה שמעכבת את הנישואין, האם הוא חייב במזונותיה או לא, והגמרא מסבירה את צדדי האיבעיא, **התם טעמא מאי, משום דאנים, והכא נמי הא אנים**, האם הטעם שכשהגיע זמן באחד בשבת הוא לא חייב במזונותיה זה בגלל שהוא אנוס מתקנת חכמים שלא לשאת אותה לאשה וזה פוטר אותו מלתת מזונות וגם כאן כיון שהוא חולה או אנוס הוא פטור מלתת את מזונותיה, **או דלמא התם אנים בתקנתא דתקינו ליה רבנן, הכא לא**, דווקא לגבי כשהגיע הזמן באחד בשבת, שהאונס שמעכב אותו מלשאת אותה לאשה שזה תקנה שתיקנו חכמים, לכן הוא פטור מלתת את מזונותיה, משא״כ אם הוא נהיה חולה על אף שהוא אנוס אולי הוא כן חייב במזונותיה.

ואם תמצי לומר חלה הוא מעלה לה מזונות שמכיון שהוא המעכב את הנישואין על אף שהוא אמנם אנוס הרי הוא חייב במזונותיה, ואין זה דומה למי שהגיע זמנו באחד בשבת ששם מתקנת חכמים הוא אנוס מלשאת אותה לאשה, יש לנו להסתפק **חלתה היא מהו**, כשהאשה נהייתה חולה וזו הסיבה שמתעכבים הנישואין, האם הוא חייב במזונותיה או לא, **מצי אמר לה** האם הוא יכול לומר לה **אנא הא קאימנא** אני הרי קיים ואני מוכן לשאת אותך לאשה, ומה שמתעכבים הנישואין זה בגללך שאתה חולה, לכן הוא לא חייב במזונותיה, **או דלמא מציא אמרה ליה** או שמא האשה יכולה להגיד לו **נסתחפה שדחו** זה משל האשה נמשלת כאן לשדה, ונסתחפה הוא לשון מטר סוחף שהוא לשון הפסוק במשלי כ״ח ״מטר סוחף״, כלומר נשטפה השדה שלך, המזל שלך גרם, שהרי מהיום שבו הגיע הזמן שהיית צריך לשאת אותי לאשה אני מוטלת עליך לזון, שאתה חייב במזונותי, ומה שהאשה נהייתה חולה ומתעכבים הנישואין זה מזלו הרע של הבעל שגרם זאת והוא חייב במזונותיה.

ואם תמצי לומר אמרה ליה נסתחפה שדחו ואם תרצה לפשוט שאמנם כן יכולה היא לומר לו המזל שלך גרם, ואפילו שהיא חולה הוא כן חייב במזונותיה, עדיין נשאלת השאלה, **פירסה נדה מהו** האם כשהנישואין מתעכבים מחמת שהיא נהייתה נדה הוא גם חייב במזונותיה או לא, והגמרא מסבירה מה היא השאלה, **בשעת ווסתה** אם היא פירסה נדה בזמן שבו היתה ראויה לראות **לא תיבעי לך** אין כאן ספק,

- דף ב׳ ע״ב

דלא מציא אמרה ליה נסתחפה שדחו שהיא לא יכולה לומר מזלך גרם, כיון שזה הטבע שלה וזה הזמן שבו היא רגילה לראות, אם כן ודאי שהיא זו שמחמת מתעכבים הנישואין והוא לא חייב במזונותיה, **כי תיבעי לך** מתי שייך להסתפק בדבר, **שלא בשעת ווסתה** שלא בזמן שבו היא רגילה לראות **מאי** האם הוא חייב במזונותיה או לא, **כיון דלא בשעת ווסתה הויא** כיון שהיא נהייתה נדה לא בשעת הוסת, **מציא אמרה ליה נסתחפה שדחו** היא יכולה לטעון המזל שלך גרם ולכן הוא חייב במזונותיה, **או דלמא כיון דאיכא נשי דקא משנייא ווסתייהו** או שמא כיון שיש נשים שמשנות את זמן הוסת שלהם ואפילו אם הם היו רגילות לראות בזמן מסויים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לפעמים משתנה אצלם והם מתחילות לראות בזמן אחר, כשעת ווסתה דמי אז גם כאן זה כמו בשעת וסתה, ולכן היא לא יכולה לומר לו מזלך גרם, והוא לא חייב במזונותיה.

הרי שמבואר עכ״פ בגמרא שאם היא פירסה נדה היא לא ראויה לנישואין, ומביא כבר הר״ן שיש שלמדו משם שחופה היינו יחוד, ולכן כשהיא פירסה נדה והוא עדיין לא בא עליה אסור לו להתייחד עמה כמו שנלמד לקמן בדף ד׳, והואיל דלאו בת חופה היא, שהוא לא יכול לכנוס אותה לחופה כיון שהיא נדה, לכן הוא לא מעלה לה מזונות, והראיה היא, שהרי אם חופה זה לא יחוד למה שלא יעלה לה מזונות, הרי היא ראויה לנישואין על אף שהיא נדה, ולפי שיטה זאת אין מכניסים את הכלה לחופה עד שתטהר, כלומר תטבול במקוה ותהיה טהורה.

והוא אומר שהרב בעל העיטור הוסיף שאין מכניסים אותה לחופה עד שיכתוב כתובה, שהרי קודם לכן היא אסורה לבעלה, וכך היא אמנם גם דעת הרמב״ם בפרק י׳ מהלכות אישות, אבל הר״ן חולק על זה ומוכיח שאפילו אם תמצא לומר שחופה זה יחוד, כיון שהיא לא נאסרת ביחוד בלא כתובה מותר לכנוס אותה לחופה, אבל פירסה נדה כיון שאסור לו להתייחד אם חופה זה יחוד היא לאו בת חופה.

אבל אומר הר״ן שבדיעבד מועיל גם אם הכניס אותה לחופה בהיותה נדה, כמו שהוא מוכיח מהגמרא לקמן בדף נ״ז, אבל לכתחלה אין מכניסים אותה לחופה עד שתטהר אם חופה זה יחוד.

ואחרים אומרים שחופה זה בכלל לא יחוד, ואם תקשה פירסה נדה למה הוא לא מעלה לה מזונות הרי בידו להכניס אותה לחופה, הטעם הוא כיון שחופה זו שהוא מכניס אותה לחופה בהיותה נדה לא מסורה לביאה, שהרי לבוא עליה ודאי שאסור לו כי היא אסורה עליו באיסור כריתות, לכן לא חייבו אותו חכמים לכנוס אותה ולכן הוא לא מעלה לה מזונות.

ועל שאלה זו אומרת הגמרא, פשיט רב אחאי רב אחאי פושט את האיבעיא הזאת מהמשנה, (אומרים התוס׳ שהרשב״ם פירש שרב אחאי המוזכר כאן בגמרא זה רב אחאי גאון שעשה את השאילות, כידוע השאילתות דרב אחאי, והוא היה בסוף כל האמוראים, ולכך הוא משנה את לשונו בכל הש״ס, כמו שכאן כתוב ״פשיט רב אחאי״ ובמקום אחר כתוב ״פריך רב אחאי״, והתוס׳ חולקים על רשב״ם שהרי כאן רב אשי עונה על דבריו, משמע שזה לא רב אחאי גאון שהיה בתקופה יותר מאוחרת מרב אשי, אלא אומר רבינו תם שרב אחאי המוזכר כאן הוא אמורא, וכל אמורא היה תופס את לשונו, כמו שמצינו ״מגדף בה רב אבהו״ וכן ״תהי בה ר׳ יוחנן״ וכן ״לייט עלה אביי״, ואצל רב אחאי הגמרא תופסת את לשונו פשיט רב אחאי או פריך רב אחאי), **כי המשנה אמרה הניע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, לא נשאו לא קתני, אלא לא נישאו,** וכמו שתוס׳ מסבירים שהם היו רגילים לקרות כך את המלה הזאת ״לא נָשאו״ שהמשמעות היא שהם לא נישאו לבעלים, תולה המשנה את העיכוב של הנישואין בנשים, שהן לא נישאו, ולא כתוב לא נָשאו שהמשמעות תהיה שהבעלים לא נשאו והעיכוב הוא מטעמו של הבעל, ועל זה אמרה המשנה שהיא אוכלת משלו כשהיא המעכבת, **היכי דמי, אי דקא מעכבן אינהי אם הן מעכבות מרצונן והן לא רוצות להנשא, אמאי אוכלות משלו ואוכלות בתרומה** למה שהוא יהיה חייב במזונותיה אם היא לא רוצה להתחתן והיא המעכבת את הנישואין, **אלא לאו דאיתנים כי האי גוונא** אלא מוכרח לומר שמדובר שהיא היתה אנוסה באופן זה, כגון שהיא נהייתה חולה וזה מעכב את הנישואין, וזה עיכוב שהיא מעכבת מחמת שהיא חולה, **וקתני אוכלות משלו ואכלות בתרומה,** ויש אם כן לפשוט מזה שהיא כן אוכלת משלו על אף שהיא חלתה.

עונה הגמרא, **אמר רב אשי, לעולם אימא לך כל אונסא שבכל ענין של אונס שהסיבה לעיכוב הנישואין זה לא מרצונו של הבעל אלא שהוא אנוס לא אכלה** היא לא אוכלת משלו, **ודקא מעכבי אינהו** ואמנם מדובר שהבעלים סתם מעכבים והם לא רוצים להתחתן, מרצונם ולא באונס, **ובדין הוא דאיבעי ליה למיתני לא נשאו** ואמנם המשנה היתה צריכה לומר לא נשאו, שאם הבעל לא נושא אותה לאשה והוא המעכב ומרצונו הוא לא נושא אותה, לכן הוא כבר חייב במזונותיה, ומה שמקובל לקרוא ״לא נישאו״ שמשמע שהאשה מעכבת, אמנם היה צריך לומר לא נשאו, **ואיידי דתנא רישא בדידהי** מכיון שברישא של אותה משנה שנותנים לבתולה שנים עשר חודש ולאלמנה שלושים יום התנא מתייחס לאשה, לכן **תנא נמי סיפא בדידהי, אבל לעולם המשנה מדברת ב״לא נשאו״, שמדובר שהבעלים לא נשאו אותן לנשים והבעל לא נושא אותה מרצונו שהוא מעכב את הנישואין, ולכן אוכלות משלו והוא כבר חייב במזונותיה.**

ונזכיר כאן שתי נקודות יסודיות בענין זה של חיוב מזונות שצריך הבעל לתת לאשה אפילו אם עדיין לא נשא אותה, אם הגיע הזמן שאוכלות משלו.

האור שמח בפרק י׳ מהלכות אישות הלכה ט׳ מסתפק, האם בהגיע הזמן שהוא חייב במזונותיה אם יש לה גם מעשה ידים תחת מזונות, הרי כך היא ההלכה שהבעל חייב לתת לאשה מזונות, וכנגד זה מעשה ידיה של האשה, כלומר מה שהיא עוסקת ומרויחה הרוח והתשלום של המעשה ידים שייך לבעל, וכשהגיע הזמן שלמדנו שחייב הבעל במזונות אשתו והיא אוכלת משלו, האם יש לה גם את המעשה ידים תחת המזונות או לא.

ומביא האור שמח, שדעת הריטב״א בשיטה מקובצת בדף נ״ז, שיש לו גם את המעשה ידים, כלומר שחיוב זה שהוא חייב במזונתיה כשהגיע הזמן ולא נישאו הוא כמו חיוב מזונות שיש לבעל לאשה נשואה, שכנגד החיוב מזונות של הבעל הרי המעשה ידים של האשה שייכים לבעל, וכך גם מבואר בחלקת מחוקק באבן העזר סימן ס״א ס״ק ב׳ת.

אבל השיטה מקובצת לקמן בדף ק״ז מביא בשם הרא״ה, שאמנם אם הגיע זמן אוכלות משלו והוא חייב במזונותיה, אבל את המעשה ידים הבעל אינו מקבל, וגדר המחלוקת שלהם הוא כפי שהסתפק בזה האור שמח, האם מה שהוא חייב במזונותיה זה משום שהגיע הזמן ולענין חיוב מזונות נחשבת האשה כנשואה וממילא גם המעשה ידים שייכים לבעל, או שאין זה אלא קנס בעלמא וזה חיוב מזונות שמתחדש בכל יום ולא שיש לה כבר דין נשואה, ולכן רק חייב במזונותיה משום קנס שקנסו אותו, משא״כ את המעשה ידים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא לא מקבל.

ועוד נביא מדבריו של המהרש״א, שמלשון הגמרא ש״ועכשיו ששנינו שקדו״ משמע מזה שדווקא משום שהעיכוב הוא לטובתה של האשה, וכמו שהסברנו בלימוד הגמרא, ולכן מועיל הטעם הזה של שקדו לפטור את הבעל מחיוב המזונות כיון שזה נעשה כתקנתא לטובת האשה, אבל משום התקנה של טענת בתולים שזה תקנתא דידיה שהוא לא יקיים אותה באיסור לא היה נפטר ממזונות.

וכך מבואר גם בדרוש וחידוש מרעק״א, אלא שהפני יהושע מקשה על זה קושיא ממה שלמדנו שאם חלה הוא כיון שהוא אנוס הוא פטור ממזונותיה, והרי לא יתכן שהתקנתא שלא לשאת את הבתולה רק ביום רביעי משום טענת בתולים שעל אף שזה תקנתא דידיה אין זה יותר גרוע מחלה הוא, ובודאי צריך שיהיה פטור ממזונותיה.

ובאמת דנו בזה כבר הראשונים, גם בשיטה מקובצת וגם בתשובות הריב״ש סימן שע״ב, פשוט להם כדברי המהרש״א שאמנם משום התקנה של שקדו שזו תקנה לטובת האשה, משום כך הבעל פטור ממזונות, אבל משום טענת בתולים שזו תקנה לטובת הבעל לא היה נפטר מהמזונות, והוא מקשה את הקושיא של הפני יהושע שלמה בחלה הוא פטור, כך שהנידון הזה כבר נידון בראשונים בשיטה מקובצת בסוגיתנו.

אמר רבא, ולענין גיטין אינו כן, מסביר רש״י שדברי רבא מתייחדים על מה שלמדנו ״לפיכך״, שבא רב יוסף להשמיענו שעיכוב של אונס, שאונס המעכב את הבעל מלשאת את האשה פוטר אותו מן המזונות, שעל אף שאם הגיע זמן והוא לא נושא אותה לאשה מרצונו הוא חייב במזונותיה והיא אוכלת משלו, אבל אם העיכוב שלו לשאת אותה לאשה הוא מחמת אונס אז הוא פטור מלתת לו מזונות, הרי שטענת אונס פוטרת אותו מחיוב המזונות, אומר רבא לענין גיטין אינו כן, שלענין גיטין טענת אונס אינה מועילה, שאם הבעל נתן גט לאשתו על מנת אם לא אבוא עד זמן פלוני יהיה גט, כלומר הגירושין שהוא מגרש אותה הם בתנאי שדווקא אם הוא לא יבוא עד זמן מסויים הגט יהיה גט, ולמעשה התנאי מתקיים שהוא לא בא עד אותו זמן שהוא קבע, אלא שהסיבה שהוא לא בא היתה בגלל שהוא היה אנוס מלבוא, שעל ידי אונס הוא לא בא, ואעפ״כ כיון שהתנאי מתקיים הרי זה גט, ואין הוא יכול לומר אנוס הייתי ולטעון שהתנאי לא נתקיים, **אלמא קסבר רבא אין אונם בגיטין** כלומר אין טענת אונס בגיטין כפי שהסברנו, והגמרא במהשך הסוגיא מפרשת הטעם למה באמת אין אונס בגיטין.

שואלת הגמרא, **מנא ליה לרבא הא** מנין לו לרבא דין זה שאין אונס בגיטין, **אילימא מהא דתנן** אם ממה שלמדנו במשנה במסכת גיטין, **הרי זה גיטיך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש**, אדם הנותן גט לאשתו והוא אומר לה שגט זה יגרש אותה רק בתנאי שהוא לא יבוא מכאן ועד שנים עשר חודש, **ומת בתוך שנים עשר חדש** ותוך אותם י״ב חודש שבו היה צריך להתקיים התנאי שהוא לא יבוא אדם זה מת, **אינו נט** הגט הוא לא גט, ואם אין לה בנים היא זקוקה להתייבם, כלומר ודאי שמותר לה להנשא לכל אדם אם היא נתאלמנה והבעל מת, ומאי נפקא מינה אם היא גרושה, מסביר רש״י, שגם אם הבעל מת בלי בנים ואז הרי היא צריכה התייבם, שאם היא היתה מגורשת היא לא צריכה להתייבם, אבל מכיון שהגט אינו גט אז היא זקוקה ליבם, ומזה יש לדייק וללמוד, **מת הוא דאינו גט** דווקא בגלל שהוא מת בתוך הי״ב חודש לכן הגט שבו הוא גירש את האשה אינו גט, שהרי מכיון שהוא לא עשה את הגט להיות גט עד שיעברו שנים עשר חודש, והוא מת בתוך הזמן לפני שהגט הגיע אל השתים עשרה חודש להחשב גט, אם כן מי יגרש אותה מעכשיו כשהוא מת, הרי אין המתים מגרשים כלשונו של רש״י, ולא יועיל גט זה שהוא נתן לה מחיים כיון שחלות הגירושין היה אמור להיות רק אחרי שיתקיים התנאי ויעברו השתים עשרה חודש שהוא לא יבוא והוא בתוך זמן זה מת, ועכשיו כשהוא מת ודאי שהגט אינו יכול לחול, משום שאין גט לאחר מיתה, אחרי שהבעל מת לא מועיל הגט שהוא נתן מחיים שיחול אחרי שהוא מת, משא״כ אם היה איזה אונס אחר שמסיבת האונס הזה הוא קיים את התנאי ולא בא מכאן ועד שנים עשר חודש אז זה לא מפקיע את הגט והגט כן יחול והיא תהיה מגורשת, וכלשון הגמרא דווקא מת הוא דאינו גט, **הא חלה הרי זה גט** אבל אם הוא חלה או שהיה איזה אונס אחר שבגללו הוא לא יכול היה לבוא עד שנים עשר חודש ונתקיים התנאי אז הגט הוא כן גט, כיון שהתנאי נתקיים, על אף שיש לו טענה לומר שהוא קיים את התנאי באונס שהוא היה אנוס, הרי שיש ללמוד מכאן שאין אונס בגיטין, שלא מועילה טענת אונס לומר לבטל על ידה את הגט, שהתנאי הוא קיים אותו על ידי שהוא היה אנוס, משום שאם גם בחלה אינו גט משום שיש לו טענה לטעון שהגט לא יהיה גט משום שהתנאי שהוא קיים נתקיים מחמת אונס, אז המשנה היתה צריכה לומר שגם אם הוא חלה הגט הוא לא גט, וכל שכן כשהוא מת, שאין אונס גדול מזה, שודאי שאם הוא מת וזו היא הסיבה שהוא קיים את התנאי אין לך אונס גדול מזה, אז המשנה היתה צריכה לומר שגם באונס של חלה הגט הוא לא גט, ומכיון שהמשנה נקטה דווקא כשהוא מת משמע שהטעם הוא לא בגלל שהוא קיים את התנאי וזה אונס, אלא משום שהגירושין אינם יכולים לחול כשמגיע הי״ב חודש כיון שאז הוא מת ואין גט לאחר מיתה, אבל על אף שהתנאי מתקיים על ידי אונס כגון באונס אחר כמו כשהוא חלה, הגט כן יהיה גט, הרי שאין אונס בגיטין.

ואם ממשנה זו למד רבא שאין אונס בגיטין, שואלת הגמרא, **ודלמא לעולם אימא לך חלה נמי אינו גט**, אמנם גם אם הוא חלה ומשום כך הוא לא בא עד שנים עשר חודש והתנאי נתקיים על ידי אונס גם כן הגט אינו גט, משום שיש טענת אונס בגיטין, ומועילה לבעל הטענה שהתנאי שהוא קיים נתקיים על ידי אונס, **והיא גופא קא משמע לן דאין גט לאחר מיתה** מה שהתנא נקט בדבריו מת זה לא כדי שתוכל לדייק מזה שדווקא בגלל שהוא מת הגט אינו גט אבל אם הוא היה חולה ומסיבה זאת הוא לא בא ונתקיים התנאי הרי שזה כן גט, אלא הוא בא להשמיענו דבר זה עצמו שאין גט לאחר מיתה ואפילו בלא תנאי, כגון האומר לאשתו הרי זה גיטך לאחר מותי, שהוא לא מתנה שום תנאי אלא שהוא נותן לה את הגט בחיים והוא אומר שהגט יחול והיא תתגרש רק לאחר שהוא ימות, אז הגט אינו מועיל לפטור אותה מן

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

היבם, כלומר כשהוא מת הרי ודאי שמותר לה להנשא, אבל אם אין לו בנים היא עדיין זקוקה ליבום והגט שהוא נתן לה לא הועיל להחשיב אותה כגרושה כי אין גט לאחר מיתה, ולכן נקט התנא בדבריו את הדין בציור זה של מת.

דוחה הגמרא, **אין גט לאחר מיתה, הא תנא ליה רישא**, אם כוונת התנא במה שהוא אומר מת זה לא כדי שתדייק שאם הוא היה חולה הגט כן גט, אלא להשמיענו שאין גט לאחר מיתה, את זה כבר למדנו מדברי התנא ברישא, כתוב ברישא **הרי זה גיטיך אם מתי, הרי זה גיטיך מחולי זה, הרי זה גיטיך לאחר מיתה, לא אמר כלום**, בכל אחד מהלשונות האלו כיון שכוונתו היתה שהגט יחול והאשה תתגרש לאחר שהוא ימות, ומדובר בשכיב מרע כלשון רש״י, כלומר אדם חולה נוטה למות, והוא נותן גט לאשה וכותב לה את הגט באחד מן הלשונות הללו, זה גיטך אם מתי, כלומר אם הוא ימות, או זה גיטך מחולי זה, המשמעות היא משיפסק החולי הזה, והוא אמנם מת מאותו חולי, וגם אם הוא אומר הרי זה גיטך לאחר מיתה, בכל אחד מהלשונות האלו לא אמר כלום, שהרי מכיון שהוא רוצה שהגט יחול לאחר מותו או משיפסק החולי והרי החולי נפסק רק בשעה שהוא מת ואז הוא אינו בחיים ואינו יכול לגרש, לכן הגט אינו חל, הרי שדין זה שאין גט לאחר מיתה כבר למדנו מדברי התנא ברישא, ולא הוצרך התנא לומר כאן מת כדי ללמדנו את הדין אין גט לאחר מיתה, ובהכרח שהוא אמר מת כדי ללמדנו לדייק שדווקא בגלל שהוא מת לכן הגט אינו גט, אבל אם הוא היה חולה ומסיבה זאת הוא נתעכב מלבוא וקיים את התנאי על ידי אונס אמנם הגט הוא כן גט, ומשום שאין טענת אונס בגיטין.

שואלת שוב הגמרא, **דלמא לאפוקי מדרבותינו** אולי כוונת התנא בסיפא כשהוא אומר אם לא באתי והוא אומר זאת בלשון זו שמדובר שהוא מת בתוך שנים עשר חודש, הוא בא בזה להוציא מדברי רבותינו, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **ורבותינו התירוה להנשא** רבותינו חולקים על דברי התנא במשנה, משום שהם סוברים שגט זה שהוא נתן לה בתנאי שאם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש לא נחשב גט לאחר מיתה, וכמו שהגמרא מסבירה, **ואמרינן מאן רבותינו** מי הם רבותינו שהברייתא מזכירה שהם כן מתירים אותה להנשא, **אמר רב יהודה אמר שמואל, בי דינא דשרו משחא** זה אותו בית דין שהתיר שמן של עכום, שהוא בית דינו של ר׳ יהודה נשיאה כמבואר שם בסוגיא בגיטין, שהם התירו שמן של עכו״ם שגזרו לאסור אותו וכשראו שלא נתפשטה הגזירה ברוב הציבור הם ביטלו את האיסור הזה על שמן שמן של גוים, והם נקראים בי דינא דשרו משחא, והם אלו רבותינו שהברייתא הזכירה שהתירוה להנשא, ומה טעמם, **סברי לה כרבי יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו** הם סוברים שלא לחנם נכתב הזמן והתאריך בתוך הגט, אם לא להודיע שאת הגירושין שהוא מגרש אותה זה מיום הכתיבה של הגט, ובמסירה שהוא מוסר לה לתת לה הגט כבר בדעתו לגרש אותה, רק שהוא רוצה שיתקיים התנאי אם הוא לא יבוא לאותו זמן, כלומר אם התנאי שהוא מתנה לא לבוא מכאן ועד י״ב חודש יתקיים היא תהיה מגורשת למפרע מיום כתיבתו של הגט ומסירתו לידי האשה, ולכן אע״ג שהוא לא כתב מפורש בגט זה גיטך מהיום אם לא באתי, שהרי אם הוא היה כותב במפורש ״זה גיטך מהיום אם לא באתי״, לכולי עלמא אפילו שהוא מת בתוך י״ב חודש הגט הוא כן גט, שמכיון שהוא כתב במפורש מהיום הרי הוא רוצה שהגירושין יחולו כבר מהיום כשהוא נותן לה את הגט, אלא שהם יהיו תלויים ועומדים בקיומו של התנאי, אבל כשהתנאי מתקיים היא תהיה מגורשת למפרע מהיום, וכאן על אף שהוא לא כתב ״זה גיטך מהיום״, עצם העובדא שנכתב תאריך של יום כתיבת הגט בתוך הגט זה מוכיח שכוונתו בנתינת גט זה היתה שהיא תהיה מגורשת מהיום אם יתקיים התנאי, ולכן רבותינו התירוה להנשא, שמכיון שכתוב בגט הזמן של הכתיבה זה מוכיח שכוונתו היתה שאם לא באתי לאותו זמן הגט יהיה למפרע מהיום של כתיבת הגט ומסירתו לאשה, שהרי אם אין בכוונתו לעשות את הגט לגט עד שיעברו שנים עשר חודש, לאיזה צורך הוא כתב את יום כתיבת הגט לתוכו, שיכתוב אם לא באתי לתאריך זה וזה כגון לראש חודש פלוני אז יהיה גט, ולכן לדעת התנא במשנה שסובר שהגט אינו גט, הוא סובר שמכיון שהבעל לא כתב שהגט יהיה מיום זה אז הרי כוונתו היתה שהגט יחול רק לאחר שיתקיים התנאי של אם לא באתי מכאן ועד י״ב חודש, נמצא שגט זה צריך לחול בעוד שתים עשרה חדשים, וכיון שהוא מת בתוך זמן זה הרי הגט הוא גט לאחר מיתה שגט לאחר מיתה אינו כלום, משא״כ רבותינו שהתירוה להנשא שהם סוברים כדברי ר׳ יוסי שזמנו של שטר מוכיח עליו שעל אף שלא נכתב במפורש זה גיטך מהיום הרי כתיבת התאריך והזמן בתוך הגט מוכיחה שכוונתו היתה לגרש אותה מעכשיו, נמצא שהיא מגורשת למפרע מיום שהוא נתן לה את הגט, וזה גט מחיים, ולכן רבותינו התירו אותה להנשא, ואם כן התנא נוקט בדבריו בסיפא מת בתוך שנים עשר חודש אינו גט, לא כדי שתדייק מזה שזה דווקא בגלל שהוא מת אבל אם חלה זה כן גט, אלא כדי לאפוקי מדברי הסוברים שמותר לה להנשא והגט הוא למפרע מיום נתינת הגט, קמ״ל התנא במשנה שאם מת אינו גט, כי הוא סובר שכיון שלא כתב במפורש הרי זה גיטך מהיום, לא היתה בכוונתו שהיא תהיה מגורשת למפרע מהיום, אלא רק בעוד שנים עשר חודש, לכשיתקיים התנאי, ומכיון שבתוך זמן זה הוא מת וכשעוברים שנים עשר חודש הוא כבר לא בחיים הגט לא מועיל, כי אין גט לאחר מיתה.

ומזכיר רש״י, שדברי ר׳ יוסי שלמדנו שרבותינו בי דינא דשרו משחא סוברים כדבריו, הם בב״ב דף קל״ו, שם אומר ר׳ יוסי על המשנה של הכותב נכסיו לבנו (דהיינו אדם שכותב בצוואה את הנכסים לבן שלו) צריך שיכתוב מהיום ולאחר מיתה, ורק אז חלה המתנה כיון שהוא כתב ״מהיום״ וכוונתו להקנות לו את הנכסים בהיותו בחיים, אבל אם הוא לא כתב ״מהיום״ המתנה לא חלה, כי לאחר מיתה הוא לא בעלים לתת את הנכסים לבן אחד, ר׳ יוסי אומר אינו צריך, כי זמנו של שטר מוכיח עליו שודאי כוונתו היתה שהמיום הוא נותן לו כבר את הנכסים, וזה הוא מה שהגמרא אומרת שבי דינא דשרו משחא זה הבית דין של ר׳ יהודה נשיאה הם רבותינו שהתירו אותה להנשא, כי הם סוברים כר׳ יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו, כך ששוב אין להוכיח מדברי המשנה שאמרה מת שדווקא מת הוא דאינו גט הא חלה הרי זה גט ונלמד מכך שאין אונס בגיטין, שהרי יתכן שטעמו של התנא לנקוט בדבריו מת זה כדי לאפוקי מדברי רבותינו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **ואלא מסיפא** רבא לומד את מה שהוא סבר אין אונס בגיטין מהסיפא של אותה משנה, שם כתוב, **מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י״ב חדש ומת, בתוך שנים עשר חדש, הרי זה גט**, שם המשנה מדברת כשהוא נתן לה את הגט והוא כן אמר לה במפורש שהגט יהיה מעכשיו בתנאי שאם הוא לא יבוא מכאן ועד י״ב חודש, שם אם הוא מת בתוך הי״ב חודש הרי זה גט, משום שמכיון שהוא אמר מעכשיו הגט חל למפרע מזמן נתינתו של הגט שהוא היה בחיים, ולכן זה לא גט לאחר מיתה, והגט מועיל שהיא לא תהיה זקוקה ליבום, ומזה לומד רבא **מת והוא הדין לחלה**, כלומר אע״ג שאין לך אונס גדול יותר ממיתה, אם כן הרי התנאי שהוא התנה אם לא באתי מכאן ועד י״ב חודש נתקיים על ידי שהוא היה אנוס מלבוא כיון שהוא מת, מזה יש להוכיח שאין טענת אונס בגיטין, והוא הדין גם אם הוא חלה ומשום כך הוא נתעכב מלבוא על אף שהוא אנוס בקיומו של התנאי, כיון שסוף סוף התנאי נתקיים, ועל אף שהוא נתקיים על ידי אונס הגט הוא גט, ואין מועילה טענת אונס בגיטין.

דוחה שוב הגמרא, **דלמא מת דוקא, דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם**, אולי דווקא בגלל שהוא מת על אף שהקיום של התנאי הוא באונס שהוא לא יכול היה לבוא כיון שהוא מת, לא מתבטל הגט על ידי אונס זה, משום שכל עצמו שכתב לה את הגט כל כתיבתו של גט זה היתה מחמת כן מחשש שמא הוא ימות, ואז הוא רוצה שהגט יהיה גט והיא תהיה מגורשת למפרע, כדי שלא תזדקק ליבם, ובאונס זה אין הוא רוצה בטענה זאת של אונס לבטל את הגט, ולכן הגט הוא גט, משא״כ באונס אחר שהוא כן רוצה שיתבטל הגט כיון שקיומו של התנאי היה על ידי אונס, כמו אם הוא נתעכב מלבוא מחמת שהוא חלה, אולי באמת בזה יש טענת אונס בגיטין.

אלא אומרת הגמרא, **מהא** רבא למד את הדין של אונס בגיטין מזה, **דהוה אמר להו אי לא אתינא מיכן ועד תלתין יומין ליהוי גיטא** כי היה מעשה באחד שאמר לאשה שהוא נותן לה את הגט ואם הוא לא יבוא מכאן ועד שלושים יום שהגט יחול והיא תהיה מגורשת, **אתא בסוף תלתין יומין** והוא הגיע לסוף השלושים יום, **ופסקיה מברא** אבל הנהר הפסיק אותו שהוא לא יכול היה לעבור את הנהר ולהגיע אל המקום שבו הוא היה אמור להגיע, משום שהמעבורת שבה עוברים את הנהר היתה מצד העיר והוא לא יכול היה לעבור, **אמר להו** אמר האדם הזה שמעבר לנהר לאנשים שמצד שני, **חזו דאתאי חזו דאתאי** תראו שהגעתי, והתנאי לא נתקיים, וממילא נתבטל הגט, **אמר שמואל לאו שמיה מתיא** זה לא נקרא שהוא הגיע כיון שהוא לא עבר את הנהר כדי להגיע למקום הזה, ועל אף שהעובדא שהוא לא הגיע זה היה באונס כי לא היה לו את המעבורת לעבור בה את הנהר, אעפ״כ הגט הוא גט, ואם היא רוצה היא יכולה להנשא לאחר, ומוסיף רש״י, והיא גם נפסלת מהיום לכהונה, כי מכיון שהגט חל הרי היא גרושה ואסורה לכהן, ומזה למד רבא שאין טענת אונס בגיטין.

שואלת הגמרא, **ודלמא אונסא דשכיח שאני** אונס כזה שיגיע אל הנהר ולא ימצא את המעבורת זה דבר מצוי, **דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשיה** שכיון שזה דבר שהיה צריך להעלות על דעתו שיתכן והוא יהיה אנוס מלבוא אם הוא לא ימצא את המעבורת, וזה דבר מצוי שהוא צריך היה לחשוב עליו, והוא לא התנה את זה, לכן הוא עצמו הפסיד ואין הוא יכול לטעון טענת אונס שהקיום של התנאי היה על ידי אונס, כיון שהוא לא התנה לומר זאת שאם הוא יהיה אנוס על ידי שלא יהיה לו את המעבורת זה לא יחשב קיום התנאי, אבל באופן זה שהעיכוב היה מטעם אונס כזה שלא היה צריך להעלות על דעתו, אולי טענת אונס כזאת כן מועילה בגיטין.

אלא עונה הגמרא, **רבא סברא דנפשיה קאמר**, דברי רבא שאין טענת אונס בגיטין זה לא דבר שהוא לומד אותו מאיזה משנה או מהמעשה של שמואל, אלא זו סברא שרבא עצמו חידש, והטעם שאין אונס בגיטין הוא, **משום צנועות ומשום פרוצות**.

והגמרא מסבירה, **משום צנועות, דאי אמרת לא להוי גט,**

- דף ג׳ ע״א

זימנין דלא אנים, וסברה דאנים, ומיעגנא ויתבה, הטעם של צנועות הוא שאם נאמר שמועילה טענת אונס לבטל את הגט שאפילו אם הוא קיים את התנאי אם יהיה לו טענה שהוא קיים את התנאי מחמת שהוא היה אנוס הגט מתבטל, חוששים לאותן נשים צנועות שאמנם הבעל נתן לה את הגט והתנה אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש תהיה מגורשת, ועברו שנים עשר חודש והוא לא בא, ובאמת היא כן מגורשת מכיון שהוא לא בא בלי אונס אלא מרצונו והגט הוא גט, אבל היא תחשוש שמא הסיבה שהוא לא בא זה בגלל שהוא אנוס והגט הוא לא גט, והיא תדאג ותחשוש מלהנשא כי היא אשה צנועה, נמצא שהיא נשארת מעוגנת בלי להתחתן, **ומשום פרוצות** חשש הוא להיפך, **דאי אמרת לא ליהוי גיטא** כי אם תאמר שעל ידי הטענת אונס שיש לו שקיום התנאי היה באונס מתבטל הגט, **זימנין דאנים** אולי יקרה שהוא באמת לא בא ויתקיים התנאי אבל התנאי יתקיים על ידי אונס שהוא לא יכל היה לבוא, **ואמרה לא אנים** כי כיון שהיא פרוצה היא לא תחשוש מלהנשא כי היא תאמר למעשה הוא קיים את התנאי, ואין לה לחשוש שמא הוא היה אנוס והיא תאמר שהוא לא היה אנוס, **ואזלא ומינסבא** והיא תלך ותתחתן עם אדם אחר, ואז כשהבעל יבוא ויאמר נאנסתי והסיבה שקיימתי את התנאי ולא באתי זה היה בגלל אונס, **ונמצא גט בטל, ובניה ממזרים** ובנים שיש לה מהבעל השני שהיא התחתנה אתו הם ממזרים, לכן אמרו שהגט כן יהיה גט בכל ענין, כדי שהצנועות לא ידאגו מלהנשא, וגם אם הם נישאו אפילו אם הוא יבוא ויטען שהסיבה לקיום התנאי היתה על ידי אונס לא יתבטל בזה הגט.

שואלת על זה הגמרא, **ומי איכא מידי, דמדאורייתא לא להוי גט, ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא**, הרי לדבריך מן התורה מועילה הטענת אונס בגיטין, והגט שהוא נתן לה בטל מכיון שקיום התנאי היה על ידי אונס, ומן התורה מועילה טענת אונס, ומזה על זה רש״י שהרי מצינו טענת אונס מן התורה שנאמר ״ולנערה לא תעשה דבר״, נערה המאורשה שמי שהוא אנס אותה מפורש בתורה שהיא לא חייבת בשום עונש, ״ולנערה לא תעשה דבר״, כיון שהיא היתה אנוסה, הרי שמועילה טענת אונס מן התורה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אלא שמשום תקנת צנועות ופרוצות אמרו חכמים שהגט כן יהיה גט, על אף שמן התורה זה לא גט, נמצא שהם מתירים אשת איש לעלמא, כי מן התורה אשה זאת לא מגורשת והיא עדיין אשת איש, ומשום תקנות צנועות ופרוצות אנחנו אומרים שהגט מועיל וזה נחשב שהתנאי נתקיים ולא מועילה הטענת אונס שלו ואנחנו מתירים אשת איש לעלמא.

מתרצת הגמרא, **אין כן, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה**, מסביר רש״י, כל המקדש אשה הוא מקדש אותה על דעת חכמי ישראל, על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל, שיהיו קיימים הקידושין לפי דברי חכמים, ויהיו הקידושין בטילים לפי דברי חכמים על ידי גיטין שהכשירו חכמים, ולכן על אף שגט זה מן התורה לא נחשב לגט, כי הגט מתבטל על ידי טענת אונס, כיון שחכמים הכשירו את הגט מתבטלים הקידושין שהוא קידש אותה, שהרי כל הקידושין לא נעשו אלא על דעתם של חכמים, ורבנן הקפיעו את הקידושין, שאם לאחר שאדם קידש אשה הוא נתן לה גט באופן זה שהגט אמור להתבל משום טענת אונסס, שהגט לא יתבטאל, והקידושין שהוא קידש אותה יהיו פוקעים, ולכן היא מותרת.

אמר ליה רבינא לרב אשי שאל רבינא את רב אשי, **תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר**, מסביר רש״י את הקושיא, אם הוא קידש אותה על ידי כסף שייך לומר שרבנן הפקיעו את הקידושין, והגט הזה יש בכחו לעקור את הקידושין על אף שהגט מן התורה פסול, כיון שחכמים עוקרים את הקידושין של כסף, ואת זה הם יכולים לעשות על ידים שהם אומרים וקובעים שהכסף שהבעל נתן לאשה בשעה שהוא קידש אותה להיות בכסף זה מקודשת לו, המעות האלה מעיקרן כשהוא נתן אותם לאשה הם כסף שהוא נותן לה במתנה לא עבור קידושין, ויש כח ביד חכמים להפקיר את הממון שהוא נתן לה שהוא יחשב כמתנה ולא ככסף לקידושין, אבל אם הוא קידש אותה בביאה כפי שהמשנה בקידושין אומרת שהאשה נקנית גם בביאה, איזה אפקעתא מעיקרא שייך לומר שחכמים הפקיעו, בשלמא על ידי גט כשר שהוא נותן לה גט מן התורה, אע״פ שהקידושין קיימים עד עכשיו שעד עכשיו היא היתה מקודשת ושת איש גמורה, אלא זו גזירת הכתוב שהגט כורת את הקשר שביניהם ומתיר את האיסור של אשת איש מכאן ולהבא, זה אבל כשהגט הוא גט מן התורה, אבל גט זה שהוא נתן לה, שמן התורה הגט אינו גט שהרי הוא בטל על ידי הטענת אונס שיש לו, אלא אתה מכשיר את הגט שהוא נתן לה מפני דעתו של המקדש הזה שבשעה שהוא קידש את האשה הוא קידש אותה על דעת חכמים וקידושין אלו מתבטלים עכשיו על פי דבריהם של חכמים שהם מבטלים את הקידושין, אם כן אתה לא יכלו לומר שחכמים עכשיו מתירים אותה, אלא אתה צריך לומר שמעיקרן של קידושין אלו החכמים מבטלים אותם שלא יהיו קידושין, ואם אתה עוקר את הקידושין למפרע שמתחילתן ומעיקרן הם בטלים, מה תהיה על הביאה שהוא בא עליה לשם קידושין.

עונה הגמרא, **שויוה רבנן לבעילתו זנות** הרבנן על ידי גט זה שהוא נתן לה והגט הוא כשר לדבריהם, הם עושים למפרע את הביאה שהוא בא עליה כבעילת זנות, ושוב הביאה לא מקדשת את האשה והקידושין בטלים ונעקרים **משעה שהוא קידש ותה, וגם זה יש כח ביד חכמים לעשות כן, שהרי הוא תלה את הקידושין שלו בהם כשהוא אומר שהוא מקדש אותה על דעת חכמי ישראל, שהרי כך הוא אומר בשעת קידושין הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל.**

כך פירש רש״י אפקרינהו רבנן לקידושיה מיניה, ואת הקושיא של רבינא תינח קדיש בכספא וכו׳, ואת התשובה של שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות, וכך רש״י מפרש בכל מקום בש״ס. וכאן מביא רש״י, שמעתי כל רבותי מפרשים פירוש אחר בגמרא, שהקושיא היתה כך, תינח דקדיש בכספא, אם הוא קידש אותה בכסף אז בזה החכמים יכולים לעקור את הקידושין, כי קידושי כסף הם קידושין דרבנן, אבל אם הוא קידש אותה בביאה שהקידושין הם דאורייתא, איך הם יכולים לעקור, כך פירשו רבותיו של רש״י.

ומקשה על זה רש״י שאי אפשר לומר כך, חדא (קושיא אחת), שהרי הקידושין בכסף נלמדים בגזירה שוה ״קיחה קיחה״ משדה עפרון בתחילת מסכת קידושין, וכל הלכה שלומדים אותה בגזירה שוה זה כמו שכתוב מפורש בפסוק לכל דבר, אז ודאי שהקידושין שהוא מקדש אותה בכסף הם קידושין גמורים דאורייתא, ואיך אתה יכול לומר שזה קידושין דרבנן.

ועוד מקשה רש״י, אם הקידושין שהוא מקדש אותה בכסף הם רק מדרבנן, האיך סוקלים על ידו, הרי נערה המאורשה שמי שהוא בא עליה הוא חייב סקילה, על אף שהיא נתקדשה בכסף, שהרי מדובר בנערה בתולה שהוא לא קידש אותה בביאה, אם כן איך היא מתחייבת סקילה אם הקידושין שהיא נתקדשה בהם על ידי כסף אינם אלא קידושין שדרבנן, ואיך מביאים חולין לעזרה על שגגתם, הרי מי שבא על אשת איש בשוגג חייב להביא חטאת, ואם כל הקידושין שהיא נתקדשה על ידי כסף אינם אלא מדרבנן וכל האיסור אשת איש הוא דרבנן, איך הוא יכול להביא חטאת, הרי זה חולין לעזרה כיון שמן התורה אין בה שום איסור של אשת איש.

וסוף סוף מקשה רש״י, אם זו היתה הקושיא שאין כח ביד חכמים לעקור את הקידושין שהיו על ידי ביאה כיון שהם קידושין דאורייתא, אם כן מה הגמרא מתרצת שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות, סוף סוף איך הם עוקרים קידושין דאורייתא.

לכן אומר רש״י שעל כרחך אתה צריך לפרש כמו שפירשתי, שהקידושין נעקרים מעיקרן ולא מכאן ולהבא, ולכן הגמרא שאלה שבשלמא על קידושי כסף מובן שחכמים יכולים לעקור את הקידושין ולומר שהכסף שהוא נתן לה היה מתנה ולא לשם קידושין, אבל מה יכולים חכמים לעשות עם הביאה שהוא בא עליה, ועל זה תירצה הגמרא שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

ומוסיף רש״י, והמפרש לומר שויוהו רבנן לכל מקדשי בביאה לבעילת זנות טעות גמור הוא, והוא בא חלילה להתיר אשת איש המתגרשת בביאה בלא גט, ולא מצינו זאת בתלמוד.

[סיכום ביניים: בדף ב׳ ע״ב לאחר שהגמרא הביאה את ההלכה המבוארת במשנה בפרק אע״פ, הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, הרי הבעל חייב במזונות אשתו, ואם נתנו לאשה זמן להתכונן לנישואין, וכדברי המשנה שנותנים לבתולה שנים עשר חודש, לאחר שהבעל קידש אותה להיות אשתו ולאחר מכן כשהוא מזהיר אותה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כלומר תובע ממנה להנשא, נותנים לה לבתולה שנים עשר חודש כדי להכין את עצמה לנישואין ולפרנס את עצמה בתכשיטין, ולאלמנה אין נותנים אלא שלושים יום, ואם הגיע הזמן ולא נישאו הרי אוכלות משלו והבעל כבר חייב במזונות אשתו על אף שהוא לא נשא אותה לאשה, והגמרא הסבירה שדווקא בגלל שהבעל אינו נושא אותה מרצונו לכן הוא חייב במזונותיה, אבל לאחר שתיקנו חכמים שיהיה אדם טורח בסעודה שלשה ימים, ראשון שני ושלישי בשבת ורק ביום רביעי הוא נושא אותה לאשה, ושקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהיה הבעל טורח ראשון שני ושלישי ונושא אותה לאשה ביום רביעי, אם הגיע הזמן באחד בשבת, כלומר שביום ראשון הגיע הזמן שאותם שנים עשר חודש מסתיימים ביום ראשון בשבוע, עדיין הוא לא מתחייב לתת לה מזונות כיון שהוא מעוכב מלשאת אותה לאשה, ורב יוסף למד מזה ואמר לפיכך כל עיכוב שבא מחמת אונס פוטר אותו מחיוב המזונות, ובלשון הראשון של דברי רבא כפי שלמדנו בדף ב׳ ע״ב אמר רבא ולענין גיטין אינו כן, לענין גט אין מועילה טענת אונס בגיטין, אם אדם נתן גט לאשתו בתנאי שעל מנת שלא אבוא עד זמן פלוני יהיה גט, שהוא מתנה תנאי שהגירושין יחולו רק אם יתקיים התנאי שהוא התנה והוא לא יבוא עד זמן פלוני, ואמנם התנאי נתקיים והוא לא בא אבל זה היה מחמת אונס שהוא נאנס ולא בא, אעפ״כ הרי זה גט ואין הוא יכול לטעון ולומר אנוס הייתי, כך סובר רבא בלישנא קמא.

ועכשיו אנחנו נלמד באיכא דאמרי להיפך.

אומרת הגמרא, **איכא דאמרי, אמר רבא וכן לענין גיטין**, שגם לענין גיטין מועילה טענת אונס בתנאי להפקיע את הגט, וזה גם מתייחס לדברי רב יוסף שאמר לפיכך שלמדנו שעיכוב שהוא מתקן בנישואין מחמת אונס פוטר אותו מלהתחייב במזונות, לפי הלישנא בתרא אומר רבא וכן לענין גיטין, שגם כן טוענים טענת אונס בתנאי שעל אף שהוא קיים אותו, אם הוא היה אנוס בקיומו של התנאי מועילה הטענה הזאת להפקיע את הגט.

וכמובן שכל אותן ראיות שהגמרא רצתה להביא לפי הלישנא קמא הופכות לפי הלישנא בתרא לקושיות, וכל השקלא וטריא שלמדנו בדף ב׳ ע״ב שרצו להביא ראיה לדברי רבא שאין אונס בגיטין ודחינו את הראיות, כאן אדרבה יש להקשות מזה קושיא ולדחות את הקושיא, וכך שהשקלא וטריא חוזרת על עצמה כדלעיל.

ומסיקה מזה הגמרא, **אלמא קסבר רבא יש אונס בגיטין**, כפי שהסברנו שהלישנא בתרא סובר שרבא אמר יש טענת בגיטין. שואלת הגמרא, **מיתיבי, הרי זה גיטיך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חדש**, אדם הנותן גט לאשתו והוא אומר לה שגט זה יחול והיא תתגרש בתנאי שאם הוא לא בא מכאן ועד שנים עשר חודש, והוא מת בתוך שנים עשר חודש, **אינו גט** הגט בטל, ומזה מדייקת הגמרא להקשות, **מת הוא דאינו גט** דווקא בגלל שהוא מת לכן הגט הוא לא גט, שמכיון שחלות הגט והגירושין צריכים להיות לאחר שיעבור שנים עשר חודש, ואז זה כבר אחרי שהבעל מת בתוך הזמן הזה, הגט לא מועיל כי אין גט לאחר מיתה, הגט שהוא נתן לה אמנם מחיים אבל כיון שהוא צריך לחול אחרי שהוא מת אין הגט מועיל, ואם הוא מת בלי בנים היא תהיה זקוקה ליבום כדין אשה שבעלה מת בלי בנים, כי היא לא נחשבת מגורשת, **הא חלה הרי זה גט** אבל אם הוא חלה ומחמת חולי הוא לא יכל היה לבוא וקיים את התנאי, על אף שהוא קיים אותו באונס הרי שהגט הוא כן גט ולא מועילה טענת אונס לבטל את הגט, שמשום כך התנא נקט בדבריו מת ולא אמר חלה, אם כן קשה על דברי רבא שלפי הלישנא בתרא הוא סובר שמועילה טענת אונס בגיטין וגם אם הוא רק היה חולה ומחמת החולי הוא היה מעוכב מלבוא וקיים את התנאי על ידי אונס מועילה טענת אונס לבטל את הגט, ומדיוק לשון המשנה משמע שדווקא במת אינו גט הא חלה הרי זה גט.

דוחה הגמרא, **לעולם אימא לך חלה נמי אינו גט** אמנם גם אם הוא חלה זה לא גט, כי מכיון שהוא קיים את התנאי על ידי אונס יש טענת אונס בגיטין לבטל את הגט בטענה זו של אונס, ולמה התנא במשנה נוקט בדבריו מת, **והיא גופה קא משמע לן, דאין גט לאחר מיתה**, הוא בא להשמיענו את הדין הזה עצמו שהגט לא מועיל לאחר מיתה, וגם אם הוא נתן לה גט בלי תנאי, כגון האדם האומר לאשתו הרי זה גיטך לאחר מותי הגט לא נחשב גט להחשיב אותה כמגורשת שפטורה מן היבום אם אין לו בנים.

וחוזרת הגמרא ומקשה, **אין גט לאחר מיתה הא תנא ליה רישא**, אם זו כוונת התנא ללמדנו שאין גט לאחר מיתה, את זה למדנו מדבריו ברישא, וכפי שהגמרא הביאה בדף ב׳ ע״ב את הרישא של אותה משנה, שאדם האומר לאשתו הרי זה גיטך אם מתי, הרי זה גיטך מחולי זה, כשיפסק החולי והוא מת כך שהחולי נפסק מחמת מיתה, או שהוא אמר לה הרי זה גיטך לאחר מיתה, לא אמר כלום, הרי שדין זה של אין גט לאחר מיתה כבר למדנו מדברי התנא ברישא, ולמה הוצרך התנא לומר כאן מת כדי לומר אין גט לאחר מיתה, אלא על כרחך שהוא נקט בדבריו מת להשמיענו שדווקא מת זה לא גט כי אין גט לאחר מיתה, אבל חלה על אף שקיום התנאי היה על ידי אונס זה כן יהיה גט, ולא מועילה טענת אונס, ושוב קשה על דברי רבא בלישנא בתרא שיש טענת אונס בגיטין.

דוחה שוב הגמרא, **דלמא לאפוקי מדרבותינו**, וכמו שהובאו הדברים באריכות לעיל בדף ב׳ ע״ב, שרבותינו התירוה להנשא כמבואר בברייתא כי הם סוברים כדברי ר׳ יוסי שזמנו של שטר מוכיח עליו, והם סוברים שזה לא נחשב גט לאחר מיתה, ועל אף שהוא לא כתב בגט במפורש הרי זה גיטך מהיום אם לא באתי עד שנים עשר חודש, שאז ודאי אפילו אם הוא מת בתוך י״ב חודש הרי שהגט כן יהיה גט כיון שזה גט שחל מחיים כשהוא כתב מהיום, אבל כאן שהוא לא כתב מהיום ולכן התנא במשנה סובר שזה גט לאחר מיתה כיון שהגט והגירושין צריכים לחול רק אחרי שעברו י״ב חודש ורבותינו התירוה להנשא כי הם סוברים זמנו של שטר מוכיח עליו, כלומר הזמן שנכתב בתוך הגט התאריך של יום הכתיבה מוכיח שכוונת הבעל המגרש היתה שהגירושין יחולו מהיום, היינו עוד כשהוא בחיים, וזה לא גט לאחר מיתה, ולכן התנא נקט בדבריו מת, ללמדנו לאפוקי מדברי רבותינו שלדבריהם זה לא גט לאחר מיתה, כי זמנו של שטר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מוכיח עליו להחשיב את זה כגט שניתן שהגירושין יהיו מהיום, ואילו התנא במשנה רוצה לומר לאפוקי מדברי רבותינו שזה לא נחשב גט מהיום אלא גט לאחר מיתה וזה לא גט.

חוזרת שוב הגמרא ומקשה, **תא שמע, מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש, ומת בתוך שנים עשר חדש הרי זה גט**, והרי כשהוא מת אין לך אונס גדול מזה, הרי קיומו של התנאי אם לא באתי מכאן ועד י״ב חודש היה על ידי אונס של מיתה, ואעפ״כ הטענת אונס הזאת לא מבטלת את הגט וזה כן גט, **מאי לאו הוא הדין לחלה** שגם אם הסיבה לקיומו של התנאי היתה על ידי אונס של חולי לא תועיל טענת אונס לבטל את הגט, וקשה על דברי רבא בלישנא בתרא שסובר יש טענת אונס בגיטין.

דוחה הגמרא, **לא, מת דוקא, דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם**, דווקא כשהוא מת בזה אנחנו אומרים שהטענה של אונס על אף שקיומו של התנאי היה מחמת אונס שהוא מת לא מבטל את הגט, משום שכל כתיבתו של גט זה לא היתה אלא שאם הוא ימות יהיה גט למפרע כדי שאשתו לא תזקק ליבם, ובאונס זה של מיתה אין רצונו שמחמת טענת האונס הזאת יתבטל הגט, אבל באונס אחר כמו אם הוא חלה שהוא רוצה כן שיתבטל הגט על ידי הטענת אונס שבטענה זו של אונס יחשב כאילו התנאי לא נתקיים אז באמת אפשר שיש אונס בגיטין ולא קשה על דברי רבא.

אומרת הגמרא, **תא שמע, מהחוא דאמר לחו, אי לא אתינא מכאן ועד שלשים יום ליהוי גיטא**, אדם נתן גט לאשתו ואמר אם לא אבוא מכאן ועד שלושים יום שהגט יהיה גט, **אתא בסוף תלתין יומין** והוא בא לסוף שלושים יום, **ופסקיה מברא** היה שם נהר שהוא לא יכל לעבור אותו כי המעבורת לא היתה לצד שהוא צריך לעבור בו אלא לצד העיר, **ואמר לחו** ואז הוא צעק **חזו דאתאי, חזו דאתאי**, תראו שבאתי, תראו שבאתי, **ואמר שמואל לא שמיה מתיא** שזה לא נחשב **שהוא בא**, (המלה מתיא היא כמו אתי, אתיא, הוא בא), **שעל** אף שהוא אמנם אנוס היה וקיים את התנאי על ידי אונס לא מועילה טענת אונס לבטל את הגט והגט הוא גט ואם היא רוצה היא יכולה להנשא לאחר, והיא נפסלת לכהונה כדין אשה שנתגרשה מבעלה, הרי שלא מועילה טענת אונס בגיטין, וקשה על דברי רבא בלישנא בתרא שמועילה טענת אונס בגיטין.

דוחה הגמרא, **אונסא דשכיח שאני** אונס מצוי זה באמת לא מועיל אפילו שהוא היה אנוס, **דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני איהו הוא דאפסיד אנפשיה** כי כיון שאדם זה היה צריך להתנות שאם הוא מקיים את התנאי על ידי אונס מצוי כמו שכאן זה אונס מצוי שכל אדם יודע שיתכן שהוא יגיע לנהר והמעבורת לא תהיה במקומה והוא לא יוכל לעבור, ומכיון שהוא לא התנה זאת הוא הפסיד אנפשיה, אבל באונסין שלא היה צריך להתנות מכיון שלא היה צריך לעלות בדעתו אולי בזה באמת אפשר שיש טענת אונס בגיטין כדברי רבא בלישנא בתרא.

הרי שלמדנו מחלוקת בין שתי לשונות מה סובר רבא, הלישנא קמא אומר בדברי רבא שהוא סובר אין אונס בגיטין, והלישנא בתרא סובר בדברי רבא שיש אונס בגיטין.

אומרים התוס׳ שרבינו חננאל פסק כמו הלישנא קמא שאין אונס בגיטין, והוא מביא לזה ראיה מדברי הגמרא לקמן בגיטין דף ל״ד, וגם תוס׳ אומרים וכן נראה שהרי כל הראיות שהיו ראיות לפי הלישנא קמא ואמנם דחינו אותם, אבל לפי הלישנא בתרא הם פרכות וקושיות, והדחיות שדחינו בהם את הראיות לפי הלישנא קמא הם תירוצים לתרץ את הקושיות לפי הלישנא בתרא, והם תירוצים דחוקים, לכן צריך לומר שההלכה היא כפי הלישנא קמא שאין אונס בגיטין.

אלא שתוס׳ בסיום דבריהם אומרים, ואומר ר״י שיש שלשה עניני אונס, אונס דלא שכיח כלל, כמו שתוס׳ הביאו מהגמרא בגיטין דף ע״ג שאדם האומר לאשתו הרי זה גיטך אם מתי מחולי זה, ולאחר מכן נפל עליו הבית או שנשך אותו נחש או שאכל אותו ארי, או יש טענת אונס בגיטין לכולי עלמא וגם לפי הלישנא קמא, כיון שזה אונס שאינו מצוי בכלל, כיון שכל מה שרבא לפי הלישנא קמא סובר אין אונס בגיטין זה מדרבנן משום תקנת צנועות ופרוצות, ובאונס דלא שכיח כלל לא ראו צורך לתקן כיון שזה לא מצוי, לכן אין לחשוש לזה, דמועילה טענת אונס באונס דלא שכיח כלל אפילו לפי הלישנא קמא, ואילו באונס דשכיח כמו פסק מברא הרי אמרנו שאפילו לפי האיכא דאמרי גם כן לא מועילה טענת אונס, דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשיה, והמחלוקת בין שתי הלשונות היא באונס דשכיח ולא שכיח, כלומר הוא מצוי קצת אבל הוא לא כל כך מצוי, בזה נחלקו שתי הלשונות אליבא דרבא, וההלכה היא כפי הלישנא קמא דרבא שאין אונס בגיטין כמו שהביאו בשם רבינו חננאל.

אומרת הגמרא, **אמר רב שמואל בר יצחק, לא שנו מה שלמדנו במשנה שבתולה נישאת ליום הרביעי לא נשנה במשנה, אלא מתקנת עזרא ואילך, שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי**, וכמו שרש״י הזכיר בפירוש המשנה שזה אחת מעשר תקנות שתיקן עזרא שיהיו הבתי דינים קבועים בעיירות בשני וחמישי, **אבל קודם תקנת עזרא שבתי דינין קבועין בכל יום, אשה נשאת בכל יום.**

שואלים תוס׳, וכי תיקן עזרא שלא יהיה בתי דינים קבועים בכל יום אלא בשני וחמישי בלבד, כי הרי המשמעות של לשון הגמרא שעזרא תיקן להמעיט בישיבת בתי דינים, שקודם היו יושבים הבתי דינים בכל יום, ועזרא תיקן שיהיו קבועים רק בשני ובחמישי בלבד.

ומתרצים התוס׳ בשם רבינו תם, שקודם תקנת עזרא לא היו בתי דינים קבועים בכל יום, אלא כשהיו צריכים לשום דין היו הבית דין יושבים אפילו בכל יום ויום, אבל הם לא היו קבועים ליום מסויים, ועזרא תיקן שבשני ובחמישי יהיו הבתי דינים קבועים שכל הרוצה לדון יבוא וידון.

ובשם ר״י הם מתרצים, שלא היו קבועים תחילה אלא בעיר אחת, ועזרא תיקן בכל עיר ועיר שיהיו הבית דין קבועים יושבים בשני ובחמישי.

ומעניין לשונו של רש״י, שבד״ה שבתי דינים קבועים בכל יום (קודם תקנת עזרא), אומר רש״י כלומר שקביעות כל הימים שוה, ורש״י כנראה גם הוקשה לו קושיתם של התוס׳ וכי עזרא בא למעט ישיבת בתי דינים, והוא גם תירץ שקודם תקנת עזרא היה הקביעות של כל הימים שוה, משמע קצת כפירושו של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רבינו תם שהיו כל הימים שוים, שאם היה למי שהוא דין לבוא להתדיין לפני בית דין היו הבית דין אז יושבים.

שואלת הגמרא, קודם תקנת עזרא מאי דהוה הוה מה הוצרך רב שמואל בר יצחק לומר לנו שקודם תקנת עזרא יכול אדם לשאת אשה בכל יום, וכי מאי נפקא מינה לנו במה שהיה קודם תקנת עזרא.
עונה הגמרא, הכי קאמר, אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא בקודם תקנת עזרא אם יש מקום שהבתי דינים קבועים בזמן הזה כמו שהיה קודם תקנת עזרא שהיו קבועים בכל יום, אז אשה נשאת בכל יום, ואין צורך שהיא תנשא דווקא ביום הרביעי, כיון שכל התקנה שתיקנו שבתולה נישאת ליום הרביעי היא שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין, אבל כאן שבכל יום הבתי דינים יושבים אין הבדל בין יום אחד לשני.

שואלת הגמרא, הא בעינן שקדו, הרי למדנו לעיל ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל במה שתיקנו שהבתולה נישאת ליום הרביעי, כדי שיהיה בעל טורח בסעודה שלשה ימים ראשון שני ושלישי ורק ברביעי הוא נושא אותה לאשה, אם כן גם אם יש בתי דינים קבועים בכל יום ויום עדיין צריכים שהבתולה תנשא ליום רביעי כדי שהוא יהיה טורח בסעודה שלשה ימים.
מתרצת הגמרא, דטריח ליה, מדובר שמוכנים לו צרכי הסעודה של החתונה, ואם הוא טרח עוד מלפני השבת ותיקן צרכי הסעודה יכול הוא לכנוס אותה ולשאת אותה לאשה באחד בשבת (כלשון רש״י כלומר ביום ראשון), או בשני בשבת (ביום שני).

ומבואר אם כן מדברי הגמרא, שבמקום שאין בתי דינים קבועים, כמו בזמן הזה שאין לנו בתי דינים קבועים בדווקא בשני ובחמישי, כל ימות השבוע שוים הם, ואפשר לשאת אשה מתי שרוצים.
אבל אומרים התוס׳ בד״ה איכא בתי דינים, נראה לר״י דמ״מ אין נישאת בשישי, שאז לא ישא אדם אשה שהרי אין דנים בשבת, שהרי סוף סוף הטעם במשנה הוא שאם יש לו טענת בתולים ישכים ויבוא לבית דין, ונכון שכל היום שוים, אבל בשבת ודאי שאין בתי דינים כי אין דנים בשבת ואז הוא לא יוכל למחרת בבוקר לבוא לבית דין, לכן אין לשאת אשה ביום שישי.
אלא שתוס׳ עצמם אומרים, ועכשיו נוהגים כן לשאת אשה אפילו בשישי, משום שאין בית דין קבועים, ואם יש לו טענת בתולים הוא יכול גם בשבת לשטוח את טענתו ולהתלונן לפני שלשה אנשים כמו בשאר ימות השבוע, וגם שלפירושו של רש״י במשנה, בימיהם היו קובעים את יום הנישואין באופן שהוא יוכל לבוא למחרת לבית דין ועל ידי כך יתברר הדבר ויבואו עדים, מתוך שהיו מתאספים העם לבית דין והם ישמעו את הטרוניא שלו ואז מי שידע יבוא להעיד, ואין שייך לומר עכשיו כך, ולכן גם לא שייך בכלל את התקנה, וגם ביום שישי אפשר לו לאדם לשאת אשה כפי שנוהגים.

אבל בשו״ע אהע״ז בסימן ס״ד סעיף ג׳ מביא המחבר שתי דעות בזה.
יש אומרים שאין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, כלומר לא ביום שישי ולא ביום ראשון, גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה, (וסוברים אם כן ראשונים אלו שאסור לו לאדם לשאת אשה לא ביום שישי ולא ביום ראשון מחשש של חילול שבת בהכנת הסעודה), ויש מתירים, והמחבר מסיים, וכן פשט המנהג לשאת נשים בערב שבת, (וזה כדברי התוס׳ שנוהגים לשאת אשה ביום שישי), והוא שיטרח בסעודת הנישואין ג׳ ימים קודם הנישואין שיהיה לו טירחא של ג׳ ימים שזו התקנה של שקדו.
ומלשון המחבר שפשט המנהג לישא נשים בערב שבת והוא לא הזכיר בענין יום ראשון, כבר הביא בזה הפתחי תשובה בס״ק ד׳, שמבואר בתשובת הרמ״א בסימן קכ״ד, שאין הדרך לעשות הנישואין ביום ראשון כחוקות הגוים שנהגו לעשות נישואין ביום ראשון, אבל כפי שראינו מדברי רש״י הרי רש״י מפורש שאפשר גם לשאת אשה באחד בשבת, וכך נהגו היום שלא מקפידים באיזה יום בשבוע לשאת אשה, וגם ביום ראשון עושים נישואין.

ועדיין יש בזה מקום עיון, כמו שהקשה הפני יהושע בקונטרס אחרון והפתחי תשובה הביא את דבריו, התוס׳ בד״ה אשה נשאת בכל יום הקשו, קשה לרשב״א למה היא נישאת בכל יום, למה לא יהיה דינה אפילו של בתולה לפחות כאלמנה שתנשא בחמישי בשבת, כדי שהביאה תהיה ביום שישי שנאמר בו ברכה לאדם, ומתרצים התוס׳, שמשום ברכה לא היו קובעים יום, ומקשה הפני יהושע בקונטרס אחרון על מסכת כתובות באות א׳, לאחר שהוא מאריך בענין הזה והוא מביא מדברי הראשונים שעל אף שאמנם תירצו כמו התוס׳ שלא קבעו יום מיוחד בשביל ברכה בלבד, אבל סוף סוף ודאי שיש בזה משום עצה טובה שלכתחלה ראוי שיהיו הנישואין ביום חמישי משום ברכה, ואם כן שואל הפני יהושע, למה הטור והשו״ע לא הביאו את הפשיטות הזאת של הפוסקים שמבואר מדבריהם שיש בזה עצה טובה שלכתחלה יהיו הנישואין ביום חמישי.
וגם עוד יותר הוא תמה על הרמ״א שהביא בסימן ס״ד וכך גם ביו״ד, שנהגו שלא לשאת אשה אלא בתחילת החודש בעוד שהירח במלואו, כלומר עד מחציתו של החודש, ומי עדיף סימן זה של מילוי הלבנה שהרמ״א כן הביא אותו שראוי לעשות את הנישואין בתחילתו של החודש למה שמפורש בהדיא בגמרא שראוי לעשות נישואין ביום חמישי משום ברכה.
ואומר הפני יהושע, ובאמת יש לי ליישב דברי הפוסקים ולקיים מנהגם של ישראל בכמה אופנים, אלא שמ״מ נראה לי שכל הרוצה לקיים דברי חכמים יש לו לחוש לכתחלה לטעם של ברכה, וינוחו לו ברכות על ראשו.

- דף ג׳ ע״ב

שואלת הגמרא, מאי שקדו, הגמרא הקשתה איך אתה אומר שאשה נישאת בכל יום כשבזמנינו אין בתי דינים קבועים בשני וחמישי, הרי צריך שקדו, כמו שלמדנו לעיל ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהיה טורח בסעודה שלשה ימים, ושואלת כאן הגמרא מאי שקדו, מסביר רש״י שהשאלה היא היכן מצינו את הדין הזה של שקדו שאתה מקשה מזה, אם משום דברי שמואל שאמר בדף ב׳ ע״א את הדין של שקדו, אין להקשות מדבריו של שמואל שהוא רק אמורא על אמורא אחר או רב שמואל בר רב יצחק, אלא ודאי שיש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מקור אחר לדין הזה של שקדו, והיכן למדנו באמת דין זה של שקדו.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין**, וכמו שכבר למדנו במשנה, שאם הוא ימצא שהיא אינה בתולה הוא ישכים מיד למחרת שבחמישי בשבת שבו בתי דינים יושבים בקביעות, והוא ישטח את טענתו שהיא לא בתולה, ועל ידי זה יתברר הדבר (כלשון רש״י במשנה), והברייתא שואלת, **ותנשא באחד בשבת** אם זו הסיבה הרי היא יכולה גם להנשא ביום ראשון, **ואם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין** כי הרי גם בשני בשבת הבתי דינים היו יושבים בקביעות, ואם כן למה שלא תיקנו שינשא באחד בשבת ואם יש לו טענת בתולים הוא ישכים למחרת ביום שני ויבוא לבית דין, עונה הברייתא, **שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת, ושני בשבת, ושלישי בשבת, ורביעי כונסה** וביום הרביעי הוא נושא אותה לאשה, הרי שבברייתא זאת נתפרש ההלכה הזאת של שקדו, שמטעם זה תיקנו שהנישואין יהיו דווקא ביום רביעי ולא ביום ראשון.

הרי שלמדנו ששקדו חכמים משום תקנת בנות ישראל שיהיה אדם טורח בסעודה שלשה ימים.

ואומר הרא״ש בשם רבינו אפרים תלמידו של הרי״ף, שאם החתן אומר אינני רוצה לטרוח אלא אכנסי אותה לחופה (כלומר אשא אותה לאשה) בלי סעודה, והקרובים של הכלה דורשים שהוא כן יעשה סעודה, כופים את החתן לעשות סעודה, כפי המנהג הראוי בשביל הבעל ובשביל האשה, שהרי קי״ל עולה עמו ואינה יורדת עמו, לכן הוא צריך וכופין אותו לעשות סעודה כראוי לפי כבודו ולפי כבודה, וכתב רבינו אפרים, שמעשים באו לפני הרי״ף רבו, והיה דן כן לכפות על החתן לעשות סעודה אפילו אם הוא לא רוצה כשקרובי הכלה דורשים את זה.

וכך נפסק להלכה בשו״ע אהע״ז סימן ס״ד סעיף ד׳, אם החתן אינו רוצה לעשות סעודה, וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה, כופים אותו שיעשה סעודה לפי כבודו ולפי כבודה, ואומר שם החלקת מחוקק, אבל מה הדין אם הכלה והקרובים מוחלים על הטורח הזה משמע שאין להקפיד, וכן המנהג עתה שלא להקפיד בטירחא של שלשה ימים דווקא, הרי שנתבאר שאם קרובי הכלה דורשים שיעשה סעודה כופים על החתן לעשות אפילו אם הוא לא רוצה, אבל אם הם מוחלים ואינם דורשים את זה הוא יכול לכנוס אותה גם בלי טירחא של צרכי סעודה, כפי שהסביר החלקת מחוקק וכפי שהביא גם שם בפתחי תשובה.

וממשיכה הברייתא ואומרת, לאחר שלמדנו שמשום תקנת שקדו תיקנו שברביעי הוא יכנוס אותה לאשה, אבל ומסכנה ואילך (כפי שהגמרא תפרש לקמן מה היא הסכנה), **נהגו העם לכנוס בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים, ובשני לא יכנוס** אבל ביום שני בשבוע לא יכנוס אותה לאשה, מסביר רש״י בשביל אותה סכנה שמשום כך נהגו לשאת בשלישי וחכמים לא מיחו, אבל בשני לא יכנוס, ואין צריך לעקור בגלל הסכנה את התקנת חכמים רק יום אחד, ולפחות יהיה טורח שני ימים בצרכי סעודה, ולא תעקר לגמרי התקנת חכמים, **אם מחמת האונס מותר**, וכפי שהגמרא תפרש לקמן מה זה מחמת האונס, **ומפרישין את החתן מן הכלה לילי שבת תחלה, מפני שהוא עושה חבורה**, כלומר אם את הביאה הראשונה הוא עדיין לא בא עליה עד לילי שבת, מפרישים אותו שהוא לא יבוא עליה בביאה ראשונה בלילי שבת, מפני שבביאה זו הוא עושה חבורה.

ועכשיו חוזרת הגמרא לפרש את דברי הברייתא, והיא שואלת, **מאי סכנה** על איזה סכנה מדובר כשהברייתא אומרת שמסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי, **אילימא דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג**, אם זו היא הסכנה, שהגוים גזרו גזירה שבתולה שנישאת ליום הרביעי לפי התקנה שתיקנו חכמים תהרג, והרי שסכנה זאת מדובר שיש בה סכנת נפשות, אם כן איך הברייתא אומרת **נהגו**, הרי יש בזה סכנת נפשות ואיך הברייתא אומרת נהגו שמשמע שלא עקרו לגמרי את התקנה לשאת בתולה ביום הרביעי, **לגמרי ניעקרייה** הרי היה צריך לעקור לגמרי את התקנה לשאת בתולה ביום הרביעי, ויתקנו להם ימים אחרים כיון שיש בזה משום סכנת נפשות.

עונה הגמרא, **אמר רבה, דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה**, לא מדובר שגזרו שתיהרג, אלא הם גזרו שבתולה שנישאת ליום הרביעי תיבעל להגמון תחילה, פירושו השליט והמושל שהיה מהגוים.

והתוס׳ כבר מסבירים, שודאי שגזירה זו שגזרו הגוים לא היתה משום שהיא נישאת ברביעי, כי לפי מה שרצינו לומר שמדובר שהם גזרו שבתולה הנישאת ליום הרביעי תיהרג, זה היה בדווקא על זו שנישאת ברביעי שהיו מקפידים על קביעות יום כי כוונתם היתה להעביר אותם על דת, ומכיון שהם ידעו שחכמים קבעו להם לישראל לשאת בתולה ליום רביעי לכן הם גזרו שמי שנישאת ביום רביעי ומקיימת את המצוה הזאת תיהרג, אבל כאן שגזרו תיבעל להגמון תחילה זו גזירה שהם גזרו להנאתם, ואם כן כיון שהוא לא מתכוין אלא להנאתו לא משנה לו אם היא נישאת ביום הרביעי או ביום אחר, ומה שנקטה הגמרא שגזרו שבתולה הנישאת ליום הרביעי תיבעל להגמון תחילה לאו דווקא רביעי מסבירים תוס׳, אלא שמכיון שבגזירה שהגמרא היתה סבורה בהוה אמינא תיהרג זה היה משום דווקא ביום הרביעי כיון שרצו להעביר אותם על דעתם, לכן גם כאן הוא נקט ביום הרביעי.

שואלת על זה הגמרא, **האי סכנה** וכי לזה אתה קורא סכנה, **אונם הוא** הרי כאן אין סכנת נפשות אלא אונס שההגמון מאנס בנות ישראל, אם כן איך אמרת שמסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי, הרי לא מדובר כאן על סכנה.

עונה הגמרא, **משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא, ואתיין לידי סכנה**, כיון שישנם צנועות שימסרו את עצמם למיתה כדי לא להבעל על ידי ההגמון, והרי הן באות לידי סכנה, לכן הוא קורא לזה שיש כאן משום סכנה, כיון שהן עלולות להגיע לידי סכנת נפשות.

שואלת הגמרא, **ולידרוש להו דאונס שרי**, הרי הדין הוא ששה הנבעלת באונס מותרת לבעלה והיא לא נאסרת עליו, וכפי שהגמרא לומדת לקמן בדף נ״א מהפסוק שנאמר בפרשת סוטה בפרשת נשא, ״והיא לא נתפשה״, שאם היא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא היתה אנוסה אלא זינתה ברצון אז היא נאסרת על בעלה, משא״כ אם נתפשה והיתה אנוסה, אשת ישראל שנאנסה אינה נאסרת על בעלה, ואם כן חכמים ידרשו להם שאונס מותרת, כלומר אשה שנאנסה אם היא אשת ישראל היא מותרת על בעלה, ושוב לא ימסרו את נפשם למיתה ולא יהיה כאן משום סכנה.

או כפי שתוס׳ מסבירים את פירוש הקושיא, בד״ה ונדרש להו דאונס שרי, דהיינו שנדרוש להם שאונס מותר ומכיון שאם הם ידעו שמותר אין סכנה בדבר כי הם לא ימסרו את עצמם למיתה, למה חכמים לא מיחו בידם כשמסכנה ואילך הם נהגו לכנוס בשלישי, הרי היו צריכים למחות בידם כיון שאין בזה משום סכנה לאחר שנדרוש להם את האמת שאונס מותר ואין האשה נאסרת על בעלה כשהיא היתה אנוסה.

עונה הגמרא, **איכא פרוצות יש נשים פרוצות שאם נקל עליהם לדרוש ברבים שאם היא נבעלת להגמון תחילה הרי היא לא נאסרת על בעלה הן תבואנה לעשות זאת ברצון, ואז הם הרי כן נאסרות על בעליהן, ולכן לא רצו לדרוש להם שאונס מותר, ואיכא נמי כהנות ויש גם נשים שנשואות לכהנים והרי אשת כהן נאסרת על בעלה גם כשהיא נאנסה, ומכיון שהכהנת כלומר אשת הכהן נאסרת על בעלה אפילו באונס כפי שהגמרא לקמן בדף נ״א לומדת זאת, ולכן אפילו באונס הן תבואנה למסור את עצמם למיתה, ושוב יש בזה משום סכנה ולכן לא מיחו בידם חכמים כשנהגו העם לכנוס בשלישי.**

ומבואר אם כן מדברי הגמרא שהקשתה ונדרוש להו דאונס שרי, שמכיון שהיא נבעלת להגמון באונס ואשת ישראל הנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה, אפשר היה לדרוש להם שמותר להם להבעל להגמון תחילה.

ומקשים על זה התוס׳, איך היו יכולים לדרוש להם שאונס מותר, הרי הגמרא אומרת בסנהדרין דף ע״ד והדבר ידוע, שעל כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, כלומר פיקוח נפש דוחה כל התורה כולה, וכל מצוה שאדם אינו יכול לקיים אותה משום שזה סכנת נפשות הוא פטור מלקיים אותה ומותר לו לעבור על כל עבירה שבתורה כדי להציל את נפשו, חוץ מג׳ עבירות חמורות, שהם עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, ואם כן איך הגמרא שואלת ונדרוש להו דאונס שרי, שיהיה מותר לה להבעל להגמון, אמנם נכון שהיא לא תאסר על בעלה כיון שהיא אנוסה ואשת ישראל שנאנסה אינה נאסרת על בעלה, אבל סוף סוף יש כאן עבירה חמורה של גילוי עריות, שזה מהג׳ עבירות חמורות שהאדם חייב למסור את נפשו, ואיך הגמרא שאלה שנדרוש להם שאונס שרי, נכון שעל ידי שהיא אנוסה היא נשארת מותרת לבעלה ולא נאסרת עליו, אבל סוף סוף היא חייבת למסור את נפשה משום חומר העבירה של גילוי עריות שיהרג ואל יעבור.

ומתרץ רבינו תם, שאין חייבים מיתה על בעילת מצרי, כי רחמנא אפקריה לזרעיה דמצרי, ולכן היא לא חייבת למסור את נפשה על ביאה של גוי, ורבינו תם מוכיח מהגמרא בסנהדרין דף ע״ד שלגבי אסתר שהלכה אל אחשורוש מקשה הגמרא הא אסתר פרהסיא הויא, היא הרי הלכה אליו בפרהסיא וכולם ידעו מכך ויש בזה משום חילול ה׳, ולמה הגמרא לא מקשה והא אסתר גילוי עריות הויא, ואיך היא יכלה ללכת לאחשורוש, הרי זה מהג׳ עבירות חמורות שיהרג ואל יעבור, משמע מזה שמשום עריות היא לא היתה מחוייבת למסור את נפשה, סובר אם כן רבינו תם שעל ביאה של גוי אין האשה מחוייבת למסור את נפשה, וזו היתה קושיא הגמרא ונדרוש להו דאונס שרי, שנדרוש להם שהיא נשארת מותרת לבעלה ומותר לה להבעל להגמון.

אבל התוס׳ אומרים, ואין נראה לריב״ם, שגם על ידי ביאה של עכו״ם היא נאסרת לבעלה, וכלשון הגמרא אצלנו דאיכא פרוצות, שאם הן תעשינה זאת מרצונם הן נאסרות על הבעל על אף שמדובר בהגמון שהוא גוי, ואם כן מבואר שגם ביאת עכו״ם אוסרת אשת ישראל על בעלה אם זה היה ברצון, וגם לגבי אסתר נאמר כך, שהרי היא אמרה ״כאשר אבדתי אבדתי״ ומפרשת הגמרא במגילה דף ט״ו, שהיא אמרה למרדכי כאשר אבדתי מבית אבא, אבדתי גם ממך, שמכיון שהיא הולכת אליו מרצונה הרי היא נאסרת על מרדכי שהיה בעלה, הרי שלגבי בעלה אין הביאה של גוי שבא עליה נחשבת כביאת בהמה, ולכן סוברים התוס׳ שמה שאפקריה רחמנא לזרעא דמצרי זה רק לענין שאין לו חייס (לייחס את הילדים שלו אליו) והילדים שנולדים לו הם כמו זרע בהמה, אבל ודאי היא נאסרת על בעלה בביאת עכו״ם וגם היא חייבת למסור את נפשה.

לכן מפרש ריב״ם בתוס׳, שקושית הגמרא ונדרוש להו דאונס שרי, הקושיא היתה לפי שהאשה היא קרקע עולם, ומה שאדם חייב למסור את נפשו על ג׳ עבירות חמורות זה לא לעבור את העבירה על ידי מעשה שהוא עושה בידים, ואם מאנסים אדם שהוא יבוא על עריות על זה הוא חייב למסור את נפשו, כיון שהוא עושה מעשה, משא״כ האשה שהיא אינה עושה שום מעשה אלא הגוי ואילו היא רק כקרקע עולם ואין כאן עשייה בידים אין כאן חיוב למסור את נפשה להריגה על עבירה של עריות, וכתירוץ הגמרא שם בסנהדרין, ששם כשהיא שואלת על אסתר והא אסתר בפרהסיא הויא הגמרא מתרצת קרקע עולם היא, אבל לגבי שהיא לא חייבת למסור את נפשה משום גילוי עריות היה פשוט לה לגמרא גם בהוה אמינא שזה קרקע עולם והיא לא חייבת למסור את נפשה, אלא שלענין שזה היה בפרהסיא ויש בזה משום חילול ה׳ לא היה נראה לו למקשן שיועיל הטעם של קרקע עולם, והגמרא מתרצת שאעפ״כ גם לענין חילול ה׳ היא לא היתה צריכה למסור את נפשה, משום שקרקע עולם הועיל גם לקושיא שזה בפרהסיא ויש בזה משום חילול ה׳, כך שלדעת הריב״ם הסיבה שיכלו לדרוש להם באונס שרי בלי שיהיה כאן חיוב למסור את נפשה על האיסור של גלוי עריות, משום שהאשה היא קרקע עולם.

ולשיטה זאת של הריב״ם, שלכן האשה אינה חייבת למסור את נפשה על עבירה של גילוי עריות מכיון שהוא קרקע עולם, דנים הראשונים, והביא זאת השיטה מקובצת כאן בשם המאירי בסנהדרין שהביא שתי שיטות בראשונים לגבי אם האשה חייבת למסור את נפשה לא ללכת להגמון, כי ההליכה אל ההגמון כבר כן נחשבת מעשה שהיא עושה, ומכיון שכל מה שהיא לא צריכה למסור את נפשה להריגה זה רק משום שהיא קרקע עולם זה כשהוא בא והוא עושה בה מעשה, אבל כשהיא הולכת אליו יש כאן עשיה מצד האשה שהיא חייבת למסור את נפשה, או שההליכה אל ההגמון אינה נחשבת לגוף

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

העבירה של גילוי עריות שהיא תצטרך למסור את נפשה על זה, וכפי שהאריך בזה כאן בשיטה מקובצת.

והוא מסביר שאם נלמד כשיטה זאת הסובר שמכיון שאשה היא קרקע עולם אז אפילו כשהיא הולכת אל ההגמון אין בזה משום גילוי עריות שהיא תהיה חייבת למסור את נפשה להריגה, אז הרי פשוט הדבר להבין את קושית הגמרא ולדרוש להו דבאונס שרי, שהרי באשה אומרים שלעולם תעבור ואל תהרג, שבכל ענין היא נקראת קרקע עולם, אבל אלו הראשונים הסוברים שגם באשה יש לחלק בין האופן שהיא לא עושה שום מעשה ובין האופן שהיא כן עושה מעשה, כגון שהיא הולכת ברצונה אל ההגמון כמו שכתב בזה המאירי, אם כן צריך לפרש שהקושיא של הגמרא ונדרוש להו דאונס שרי אי אפשר לומר שידרשו שאונס שרי, הרי אם היא תלך אליו אסור לה כי היא חייבת למסור את נפשה על זה, אלא נפרש בדרשה שאנחנו דורשים להם במפורש שהטעם שאונס שרי הוא בגלל שאשה קרקע עולם והיא לא עושה מעשה, ולא תבואן לטעות בזה וכולן ידעו שדווקא אם ההגמון בא אליה ומאנס אותה על זה היא חייבת למסור את נפשה, אבל שהיא תלך אליו היא לא יכולה ללכת והיא חייבת למסור את נפשה על זה לדרוש להם במפורש שמותר, כך הסביר כאן השיטה מקובצת.

הרי שנחלקו הראשונים בענין ביאת עכו״ם, וכפי שהזכרנו שהתוס׳ הקשו על מה שהגמרא שאלה ונדרוש להו דאונס שרי, איך אפשר היה לדרוש להם שאונס שרי, הרי גם עבירות חמורות, וגילוי עריות זה מהג׳ עבירות חמורות שיהרג ולא יעבור, ותירץ רבינו תם שלא חייבים מיתה על בעליה של גוי, ומתוך כך התיר רבינו תם לבת ישראל שהמירה ויצאה מכלל הדת, ואז בא עליה גוי, ולאחר מכן הגוי הזה נתגייר והיא גם כן חזרה בה, ורבינו תם התיר לאשה הזאת להמשיך לחיות עם אותו גוי כשהוא נתגייר, ולא שייך כאן לומר אחד לבעל ואחד לבועל, שכך האי ההלכה שאשת איש שזינתה גם כשהבעלה מגרש אותה היא נשארת לעולם אסורה לאותו אדם שאיתו היא חיה בהיותה אשת איש, כי לומדים מהפסוק ״ונטמאה ונטמאה״ אחד לבעל ואחד לבועל, שאשת איש שזינתה נאסרת על הבעל ונאסרת גם על מי שבא עליה, אבל כאן סובר רבינו תם שביאת גוי אינה אלא כביאת בהמה והיא לא נאסרת על ידי הביאה הזאת על הבעל, וגם לא נאסרת על הבועל, ולכן הוא התיר לזה שהיה איתה בהיותו גוי והיא היתה משומדת, לאחר שחזרה בתשובה והוא נתגייר שמותר לו לשאת אותה לאשה.

הריב״ם חולק על דברי רבינו תם, והוא מוכיח שבודאי על ידי ביאת עכום היא נאסרת על הבעל, וכפי שכבר הבאנו את הראיה מגוף דברי הגמרא, שהגמרא אמרת איכא פרוצות, ורש״י פירש שכיון שאם נקיל עליהם לומר שמותרת האשה שנאנסה לבעלה אז הם יבואו לזנות ברצון והן נאסרות על בעליהן, הרי שאם היא תלך אל ההגמון מרצונה היא נאסרת על הבעל, הוכיח מזה הריב״ם שביאת עכו״ם אוסרת אשת איש על בעלה, וגם הוא הביא ראיה מהגמרא בכתובות שברצון אשה הנבעלת לגוי אסורה לבעלה, ומהגמרא שכבר הבאנו ממגילה שאסתר המלכה אמרה למרדכי שהיה בעלה ״כאשר אבדתי אבדתי״, הרי שעל ידי שהיא נבעלת לאחרשורוש מרצונה היא נאסרת על הבעל, הרי שלגבי שהביאה שגוי בא על אשת ישראל לאסור אותה על הבעל אין אנחנו אומרים שבעילת הגוט נחשבת כביאת בהמה, אם כן סיבר הריב״ם שהוא הדין לבועל, שאע״ג שאין זנות לבהמה ואין ביאת הבהמה פוסלת ואוסרת, הרי דין זה שביאת עכו״ם נחשבת כביאת בהמה אינו אלא לענין שהילדים שהוא מוליד אינם מתייחסים אחריו, אבל ודאי שביאת עכו״ם אוסרת את האשה על הבעל, וממילא סובר הריב״ם שהיא גם נאסרת על הבועל.

וגם הרא״ש הביא את דברי רבינו תם, וכן דברי הריב״ם שחולק על רבינו תם, והרא״ש הביא ראיה מגמרא בסוטה דף כ״ו, שלומדים שביאת עכו״ם אוסרת את האשה על בעלה, שם מפורש בגמרא שמקנאים על ידי עכו״ם, כלומר הבעל שמקנא לאשתו ומתרה בה ואומר לה אל תסתרי עם איש פלוני ואם היא נסתרת איתו הרי היא נאסרת על הבעל, גם אם הוא קינא לה להתרות בה שלא תסתר עם גוי מסויים והיא עברה על הכינוי ונסתרה עם אותו גוי היא נאסרת על הבעל, הרי שבגלל ספק שמא הגוי הזה טימא אותה היא נאסרת על הבעל, הרי שביאת עכו״ם כן אוסרת את האשה על בעלה, ואם כן היה ראוי שהיא גם תאסר על אותו גוי כמו שמשמע מדברי הריב״ם.

ואעפ״כ אומר הרא״ש, ונראה לי לקיים את פסק רבינו תם, ולא מטעמיה, דהיינו שמה שרבינו תם פסק שאותה אשה שהמירה דתה וחיה עם גוי ולאחר מכן כשהיא חזרה בה בתשובה והגוי התגייר הוא התיר לה לקיים אותה לאשה, הרי רבינו תם אמר זאת משום שהוא סובר שבביאת עכו״ם אינה נאסרת על בעלה, ואילו הרא״ש אומר שבביאת עכו״ם היא כן נאסרת על בעלה, ואעפ״כ הוא מקיים את פסק רבינו תם ולא מטעמיה, אלא משום שהגמרא אומרת בסוטה דף כ״ו, שלומדים מהפסוק ״ונטמאה ונטמאה״ אחד לבעל ואחד לבועל, זה דווקא במקום שהיא לא היתה אסורה על הבועל רק על ידי ביאה זו, משא״כ בביאת עכו״ם שבלאו הביאה שהוא בא עליה בהיותה אשת איש היא גם כן אסורה לו כי הרי הוא גוי, לא נאמר בזה ״ונטמאה״ אחד לבועל, ועל אף שבביאה הזאת שהוא בא עליה היא נאסרת על הבעל, אבל לא נוסף עליה איסור לגוי שבא עליה בביאה שהוא בא עליה, כיון שבלאו הכי היא גם היתה אסורה לו.

והרא״ש מוכיח את זה מגמרא בסוטה, ששם באותה גמרא שהוא הזכיר שמקנים על ידי עכו״ם, והגמרא שואלת פשיטא, ומתרצת הגמרא מהו דתימא ונטמאה ונטמאה אמר רחמנא אחד לבעל ואחד לבועל, והגמרא מתרצת הני מילי היכא דהך אסורה ליה, אבל עכו״ם דלאו הכי לא אסירי ליה, מסביר הרא״ש שהייתי סבור לומר שהפסוק ״ונטמא״ לבעל לא נאמר אלא איפה שיש ״ונטמא״ לבועל, לאפוקי גוי כיון שהיא לא נאסרת עליו כיון שבלאו הכי היא גם אסורה עליו אז הייינו סבורים לומר שהיא גם לא נאסרת על הבעל, קמ״ל שאע״ג דלא קרינן ביה ונטמאה לבועל, קרינן ביה ונטמאה לבעל, ומגמרא זאת מוכיח הרא״ש את מה שהוא סובר, שהביאה של הגוי שהוא בא על אשת ישראל מרצונה אוסרת את האשה על בעלה, אבל זה לא אוסר את האשה על הגוי הבועל כיון שבלאו הכי היא אסורה עליו, ולכן אם הבעל גירש אותה ולאחר מכן הגוי נתגייר סובר הרא״ש לקיים את הפסק של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רבינו תם שמותר לה לאשה הזאת לחיות עם אותו גוי שנתגייר.

והרש״ש העיר כאן עוד הערה מעניינת, שהרי הגוי כיון שהוא נתגייר היה צריך להיות כאן ההלכה של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

ונסיים בדברי המהרש״ל בים של שלמה, הרי הזכרנו מדברי הגמרא שלמדנו ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהיה החתן טורח בצרכי הסעודה ראשון שני ושלישי, וכבר הבאנו שמזה הוכיחו הראשונים שאם הכלה ובני משפחתה דורשים שהוא יעשה סעודה והחתן אינו רוצה כופים את החתן לעשות את הסעודה, אומר המהרש״ל שמזה מוכח שהחיוב לעשות את סעודת הנישואין מוטל על החתן ולא על הכלה, אבל אם היה תנאי ביניהם כמו שעושים שהיום תנאים עם קנין, ובתוך התנאים התנו שאת סעודת הנישואין תעשה הכלה, בודאי שמוטל החיוב על משפחת הכלה לעשות את סעודת הנישואין כפי התנאים שהם התנו ביניהם.

ואמנם כך נוהגים בהרבה מקומות, שהתנאים שמתנים זה שצרכי החתונה והסעודה של הנישואין יהיה על צד הכלה, אבל מעיקר הדין החיוב לעשות את סעודת הנישואין מוטל על החתן, כמו שמבואר כאן בסוגיא וכן מהסוגיא דלהלן לגבי אם אביו של חתן מת שאין מי שיטרח בצרכי הסעודה, שמזה גם כן מבואר שאת החיוב לעשות את סעודת הנישואין זה חיוב המוטל על החתן, אלא שעל ידי תנאי שהתנו שמשפחת הכלה תעשה את הנישואין אז החיובים לעשות את השמחה ואת הסעודה זה לפי התנאים שהם התנו, אבל מעיקר הדין החיוב מוטל על החתן.

עוד קושיא שהיתה קשה לראשונים, והקשה זאת הרמב״ן, וגם השיטה מקובצת הביא את דבריו, איך הגמרא שואלת ולדרוש להו דאונס שרי, הרי הדין הוא שבאמת תהרג ואל תעבור כיון שזה היה בפרהסיא ובשעת השמד, ובשעת השמד הכלל הוא שהיא כן חייבת למסור את נפשה.

ומתרץ הרמב״ן, שיש לומר שמכיון שהגזירה של תבעל להגמון תחילה היתה להנאת עצמו (כפי שכבר הזכרנו), על כן אפילו בשעת השמד תעבור ואל תהרג מכיון שזה ודאי להנאת עצמם, מכיון שהם לא גוזרים שתהרג אלא תבעל, הרי שהם עצמם לא גזרו זאת אלא להנאת עצמם ולכן אפילו בשעת השמד גם כן מותר, והרמב״ן הביא שהראב״ד אמנם חולק על זה, והוא סובר שבשעת השמד אפילו להנאת עצמן תהרג ואל תעבור, אלא שכאן על מה שהגמרא מקשה ונדרוש להו דאונס שרי, אומר הרמב״ן בשם הראב״ד, ואפשר שכל בשעת השמד אפילו להנאת עצמן אמנם אסור כדי שלא יהיות המצוות בזויות בעיניהן וקלות לבטל אותם מאחר שהם גוזרים שמד לבטל את מצוותינו, אבל כאן שכל עיקר הגזירה לא גזרו אלא להנאת עצמם זה לא נחשב שעת השמד, כך יתרץ הראב״ד.

הרי שנתבאר לנו במקצת מדברי הראשונים את מה שהם דנים כאן על קושיות הגמרא ונדרוש להו דאונס שרי, קושיא אחת איך נדרוש אונס שרי הרי יש כאן גילוי עריות שהוא מהג׳ עבירות חמורות שעליהם נאמר יהרג ואל יעבור, ורבינו תם תירץ שעל ביאת עכו״ם אין חיוב למסור את נפשם, והריב״ם בתוס׳ מתרץ שאשה לא חייבת למסור את נפשה על העבירות של גילוי עריות כי האשה היא קרקע עולם והיא לא עוברת את העבירה על ידי מעשה שהיא עושה, ונחלקו הראשונים לשיטה זאת כשהאשה כן עושה מעשה כגון שהיא הולכת אל ההגמון, האם יש בזה גילוי עריות שחייבת למסור את נפשה או לא, ועוד היה קשה לראשונים שהרי זה שעת השמד ולדעת הרמב״ן כיון שהם מכוונים בגזירה זו להנאת עצמן אז אפילו בשעת השמד לא חייבים למסור את נפשם, ולדעת הראב״ד אם זה שעת השמד אפילו שזה להנאת עצמן כן חייבים למסור את נפשם, רק כאן כל הגזירה מעיקרא לא היתה שמד אלא גזירה שגזרו בשביל הנאת עצמן ולכן לא היו חייבות למסור את נפשן.

שואלת הגמרא, וליעקריה, מכיון שלפעמים הם יכולים לבוא לידי סכנה בגלל הגזירה הזאת שגזרו הגוים שבתולה הנישאת ליום הרביעי תבעל להגמון תחילה, וצנועות מוסרות את נפשם להריגה ואין לנו אפשרות לדרוש להם שאונס שרי משום שיש פרוצות ויש כהנות, אם כן למה שלא נעקור לגמרי את התקנה שתיקנו שבתולה נישאת ליום הרביעי.

ענה הגמרא, גזירה עבידא דבטלא הגזירה הזאת עשויה להתבטל, ותקנתא דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן ותקנת חכמים שתיקנו שבתולה נישאת ליום הרביעי אין עוקרים אותה משום הגזירה הזאת, כיון שהגזירה לא תהיה לתמיד, אלא הגזירה עשויה להתבטל.

ושואלים מיד התוס׳, למה כשהגמרא כאן שואלת וליעקריה הגמרא מתרצת שגזירה עבידא דבטלא ותקנתא דרבנן מקמיה גזירה לא עקרינן, ולמה לעיל כשהיינו סבורים שהגזירה היתה שכל בתולה הנישאת ביום הרביעי תיהרג והגמרא שאלה ניעקריה הגמרא לא תירצה שגזירה עבידא דבטלה ותקנתא דרבנן מקמיה גזירה לא עקרינן.

ומסבירים התוס׳, שלעיל היתה הקושיא שיעקרו את התקנה ליום רביעי ויקבעו יום אחר, שמכיון שאין כוונת הגזירה הזאת שבתולה הנישאת ליום הרביעי תיהרג רק להעביר אותם על דת, כפי שהסברנו לעיל, לכן כשיקבעו יום אחר הגוים לא יחששו, ואין בזה עקירת התקנת חכמים הואיל ויהיה יום אחר שיקבע ליום שהבתולה נישאת, וכמו שגם רש״י הסביר בקושיא שהקודמת ניעקריה, שיתקנו להם ימים אחרים, משא״כ כאן שהגזירה היא תבעל להגמון תחילה וכבר אמרנו שגזירה זאת לא היתה אלא להנאת עצמו, לא יועיל אם יקבעו יום אחר, שאם יקבעו יום אחר יבוא ההגמון לבעול אותה באותו יום שקבעו לנישואין, ולכן הקושיא כאן וליעקריה היתה שיעקרו בכלל את התקנה שיש יום מסויים וקבוע לנישואין, אלא שתנשא כל אחת מתי שהיא רוצה ובזה לא תצטרך להבעל להגמון תחילה, על זה ענתה הגמרא שלעקור את התקנת חכמים שתיקנו שיהיה יום קבוע לא עוקרים את זה בגלל גזירה, כי גזירה עבידא דבטלא.

שואלת הגמרא, אי הכי, בשלישי נמי אתי ובעיל, מה הועילו בזה שנהגו לכנוס בשלישי, הרי מכיון שההגמון יידע שהתחילו לנהוג בשלישי הוא יבוא בשלישי, כיון שכוונתו להנאת עצמו.

מתרצת הגמרא, מספיקא לא עקר נפשיה כיון שהמנהג לשאת בשלישי הוא לא קביעות גמור על ידי תקנה של בית דין אלא רק שכך נהגו לכן יש לו ספק להגמון אם יש נישואין

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

היום בעיר או לא, והוא לא יעקור את עצמו ממקומו לבוא אל העיר בספק אם יש נישואין או לא.

וגם כאן התוס׳ מסבירים, שהקושיא היא רק בגלל שאמרנו שהסכנה היא הגזירה של תבעל להגמון תחילה, משא״כ כשבתחילה למדנו שהגזירה והסכנה היתה שגזרו בתולה שנישאת ברביעי תיהרג ואין כוותנם אלא להעביר אותם על דת, אז אם הם נהגו לעשות ביום שלישי לא איכפת להם לגוים, אבל אם זה משום בעילת ההגמון שזה להנאת עצמו אם כן הרי גם בשלישי הוא יבוא, ועל זה תירצה הגמרא שמספיקא לא עקר נפשיה.

עוד למדנו בברייתא, ובשני לא יכנוס שעל אף שיש סכנה **ונהגו לשאת משום כך ביום שלישי, אבל ביום שני לא יכנוס, ואם מחמת האונס מותר** אבל אם מחמת האונס הוא כן רוצה **לכנוס ביום שני הרי זה מותר.**

שואלת הגמרא, מאי אונס באיזה אונס מדובר **שבגלל האונס הזה מותר לכנוס אפילו בשני, אילימא הא דאמרן** שמדובר **באונס זה שאמרו שבתולה הנישאת ליום הרביעי תיבעל להגמון תחילה, התם קרי ליה סכנה** הרי אמרת שיש בזה **משום סכנה, וכפי שהסבירה הגמרא משום שהצנועות מוסרות את נפשם לקטלא ובאות לידי סכנה, והכא קא קרי ליה אונס** ואילו עכשיו אתה קורא לזה אונס.

ותו ועוד קושיא, **התם נהגו** שם כתוב נהגו משמע רובם נהגו כך, **הכא מותר** ואילו כאן כתוב הלשון מותר משמע שרק אם אדם יחידי בא להמלך (כלומר לשאול רשות מבית דין) יתירו לו, אבל לא כתוב נהגו, הרי שאי אפשר לפרש שהאונס ששדובר כאן זה אותו ענין של תבעל להגמון תחילה.

עונה הגמרא, אמר רבא, דאמרי שר צבא בא לעיר מחמת אונס פירושו שאומרים שיש שר צבא שבא לעיר ויחטפו את צרכי הסעודה מאשר ימצאו, כי הרי השר צבא בא על החילות שלו ואז הוא צריך מזונות, ואם הוא יצא את צרכי הסעודה שהכינו הוא יקח אותם.

שואלת הגמרא, היכי דמי, אי דאתי וחליף ליעכב, מפרש רש״י, אם השר צבא בא ולאח יום הרביעי הוא יחלוף וילך מכאן הרי אפשר לעכב את התחתונה עד יום רביעי של שבוע הבא, והיא תתחתן לפי תקנת חכמים להנשא לרביעי, ולמה היינו צריכים להתיר לה להתחתן בשני.

עונה הגמרא, לא צריכא, דאתי וקבע לומד רש״י שהוא בא וקובע את עצמו להיות קבוע כאן, אי אפשר לחכות עד לשבוע הבא ביום רביעי כי הרי הוא נשאר כאן במקום.

ושואלים התוס׳ בד״ה אי דאתי, שאם כפי שרש״י פירש שאתי וחליף הכוונה שהוא יעבור מכאן לאחר היום הרביעי, אם כן איך הגמרא תירצה דאתי וקבע, עדיין קשה אפילו אם הוא בא לכאן להיות קבוע הרי הוא ישב כאן חודש או חודשים ושוב שייך להקשות שנשאיר ונעכב את החתונה עד שיעבור מכאן השר צבא בעוד חודש או חודשים כשהוא ילך.

לכן מפרשים התוס׳, שקושית הגמרא אי דאתי וחליף לעכב, הכוונה היא שאם הוא יבוא לכאן ביום רביעי וביום רביעי בעצמו הוא ילך מכאן, שיעקרו את החתונה עד שהוא ילך, והגמרא מתרצץ שהוא בא וקובא את עצמו להיות כאן כל משך היום הרביעי, ולכן אי אפשר לחכות עם התתונה, ולחכות לשבוע הבא, לדעת התוס׳ לא היה זה קושית הגמרא בכלל.

שואלת הגמרא, בשלישי מיהא לכנוס, למה נתיר לו להקדים כל כך ולכנוס את האשה ולשאת אותה ביום שני, ונמצא שאינו טורח בסעודה אלא יום אחד, שהרי החתונה היא כבר ביום שני, ולמה לא נאמר שיתחתנו ביום שלישי, שלפחות יוכל לטרוח בסעודה שני ימים, שהרי אם הוא טורח רק יום אחד נעקרת בזה התקנתא ששקדו חכמים על בנות ישראל שהבעל צריך לטרוח שלשה ימים בצרכי הסעודה.

עונה הגמרא, אספרווא דידיה, בג׳ קאתו, אספרווא זה חיל המשרתים של שמכיינים לא צרכי הסעודה, הם מגיעים כבר בשלישי, ולכן הוצרכנו להתיר שיתחתן בשני לפני שהם מגיעים.

הרי שבגלל שהשר צבא והמשרתים שלו עלולים לקחת את הסעודה שהוא הכין לחתונה עוקרים את התקנת חכמים שתיקנו להנשא ליום רביעי לשני ימים ומתירים אפילו בשני, ואילו משום סכנה לא ניתן לעקור רק יום אחד.

מסבירים התוס׳ שזה לא קשה, משום שההגמון שיבוא זה שכיח שהוא רגיל לבוא ולבעול, ואם נעקור שני ימים יבוא להשתכח כל התקנה שתיקנו חכמים להנשא ביום רביעי, משא״כ האונס הזה שקורה שהשר צבא בא אינו אלא מקרה בעלמא ולכן אפשר לעקור אילו שני ימים ולהתיר שיכנוס ביום שני.

[למדנו שלאחר שתקנת חכמים היתה שבתולה נישאת ליום הרביעי אמרה הברייתא ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים, והגמרא פירשה שהסכנה היתה משום שהגוים גזרו גזירה שבתולה הנישאת ליום הרביעי תיהרג, והיו צנועות שמסרו את עצמם להריגה ובאו לידי סכנה, לכן נהגו העם לכנוס בשלישי וחכמים לא מיחו בידם, ומסיימת שם הברייתא, ובשני לא יכנוס, על אף שיש סכנה בדבר ונהגו לכנוס ביום שלישי אבל לא כנסו ביום שני בשבוע, ואם מחמת האונס מותר אפילו ביום שני, והגמרא דנה מהו אותו אונס שבגללו מותר אפילו ביום שני גם כן לכנוס, והגמרא תירצה כפי שלמדנו שהכוונה ששר צבא בא לעיר והוא עלול לקחת את צרכי הסעודה, ועכשיו הגמרא מתרצת באופן אחר את פירוש דברי הברייתא שאם מחמת האונס מותר.]

ואיבעית אימא, מאי מחמת האונס, כדתניא כמו שלמדנו **בברייתא, הרי שחיה פתו אפוי, וטבחו טבוח, ויינו מזוג,** כלומר צרכי סעודת הנישואין כבר היו מוכנים, את הפת כבר הספיקו לאפות, ואת הטבח כבר הספיקו לטבוח, כלומר את הבהמות שצריך מבשרם לאכול לסעודה כבר שחטו, ואת היין כבר מזגו ביין כדי שיהיה ראוי לשתיה, ושוב היין לאחר שמוזגים אותו במים צריכים לשתות אותו כי הוא כבר לא יכול להתקיים לזמן ארוך, **ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר, ואת החתן ואת הכלה לחופה,** מסביר רש״י שבדווקא נקטה הברייתא שהאבא של החתן שמת אז מקילים, שמכניסים את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, שמכיון שהאבא של החתן הוא הטורח בצרכי הסעודה והאמה של הכלה היא המכינה לה תכשיטים ואם יעבור הזמן של האבילות שקודם יקברו את המת ותחול

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עליהם אבילות לא יהיה שוב מי שיכין להם את הצרכי סעודה של החתן ולא יהיה מי שיטרח עבורו ואת התכשיטים לכלה לא יהיה מי שיטרח עבורם, לכן התירו להם להכניס את המת לחדר, שלא יקברו אותו, שהרי אם היו קוברים את המת היתה חלה מיד האבילות על האבל בסתימת הגולל, כפי שנלמד לקמן שבסתימת הגולל כלומר בסיום קבורתו של המת חלים דיני האבילות על האבלים ושוב הוא לא יכול היה לכנוס אותה לחופה עד שיעבור האבילות, ואז לא יהיה מי שיכין לו צרכי סעודה ומי שיכין לכלה את תשכיטיה, ולכן הקילו להכניס את המת לחדר, כלומר להשהות את ההלויה ולא לקבור אותו,

- דף ד׳ ע״א

ובועל בעילת מצוה ופורש, וכך כוונת הגמרא לפרש את מה שלמדנו בברייתא שאם מחמת האונס מותר לכנוס ביום שני, הכוונה שאם חתן שמת אביו ביום שני בשבוע והוא לא יכול להמתין עד למחר כי הרי כפי שעכשיו למדנו צריכים להשות את המת כדי שלא יחולו על החתן דיני אבילות, משהים את קבורתו של המת עד שיכנסו לחופה, וכיון שהאבא של החתן מת ביום שני ואם הוא יצטרך לחכות עם החופה עד יום שלישי הרי הוא לא יכול להשהות את המת כל כך הרבה זמן עד שיכנוס לחופה את אשתו ביום שלישי, לכן התירו שעכשיו ביום שני ישהו את המת מלקבור אותו, כלומר יכניסו את המת לחדר, ואז הוא יכנוס אותה ביום שני, כי אין לנו ברירה ואי אפשר לחכות ליום השלישי, באופן זה הוא האונס שמותר לכנוס ביום שני, ונחזור אם כן לפרש את עצם דברי הברייתא, שאם צרכי הסעודה כבר היו מוכנים ומת אביו של החתן או האמה של הכלה, מכניסים את המת לחדר, כלומר שמשהים אותו לקבור אותו, ואת החתן ואת הכלה מכניסים לחופה, **ובועל בעילת מצוה ופורש**, מסבירים כבר תוס׳ בד״ה בעילת מצוה, שאת הביאה הראשונה קוראים בעילת מצוה משום שהפסוק אומר (ישעיה נ״ד) ״כי בועליך עושיך״ והגמרא אומרת בסנהדרין דף כ״ב ע״ב אין האשה כורת ברית אלא למי שעושה אותה כלי, ועל ידי זה הוא מתדבק בה והם באים לידי פריה ורביה, **ולכן היו צריכים להשהות מלקבור את המת, שאם היו קוברים את המת היה חל האבילות על האבל בסתימת הגולל והוא לא היה יכול לכנוס אותה עד שיעבור האבילות, ואז כשהוא ירצה לכנוס אותה לחופה אין מי שיטרח עבורו בהכנת צרכי הסעודה כיון שאביו מת, או שאין מי שיטרח בהכנת התכשיטים של הכלה כיון שהאמה של הכלה שהיא זו המכינה לה תכשיטין מתה, ולכן משהים את המת מלקבור אותו ואת החתן ואת הכלה מכניסים לחופה ובא עליה בעילת מצוה ופורש**, כלומר שאחרי הביאה הראשונה קוברים את המת מיד, **ונוהג שבעת ימי המשתה, ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות**, החתן מקדים קודם לנהוג את שבעת ימי המשתה שהוא חייב בהן, ואח״כ הוא ינהג שבעת ימי אבילות על מות אביו, שמכיון שהוא הכניס את הכלה לחופה חלים עליו דיני שבעת ימי המשתה כי חל עליו החתונה, ששבעת ימי המשתה לגבי החתן הם כמו רגל (דהיינו יו״ט), ולאחר מכן כשקוברים את המת יש סתימת הגולל וצריכים לחול על החתן דיני אבילות הרי האבילות לא יכולה לחול עליו כיון שיש לו את חלות שבעת ימי המשתה שהם כמו רגל, והרי ברגל לא נוהגת אבילות, ולכן האבילות לא דוחה את שבעת ימי המשתה ונוהג קודם את השבעת ימי המשתה ורק אח״כ את השבעת ימי אבילות.

ומסבירים כבר התוס׳, שהבעילת מצוה צריכה להעשות לפני שקוברים את המת, ורק לאחר מכן קוברים את המת מיד, כמו שלמדנו מדברי רש״י, ולמה הוא צריך להקדים לעשות את הביאה לפני קבורת המת והוא לא יכול אחרי קבורת המת, משום שמכיון שבקבורתו של המת יחולו עליו דיני אבילות בסתימת הגולל אז על אף שבעצם הכניסה לחופה שהוא מכניס את הכלה לחופה כבר חלים עליו דיני חתונה ויש לו את שבעת ימי המשתה שהם לגביו כרגל, אבל אם מיד עם קבורתו של המת חלים עליו דיני אבילות כמו שברגל למדנו שלא נוהגים דיני אבילות אבל דברים שבצינעא כמו תשמיש המטה נוהגים גם בימי הרגל, אם כן על אף שהחתן הזה חלו עליו קודם שבת ימי המשתה עכשיו עם קבורתו של המת, הרי יחולו עליו דיני אבילות לנהוג בדברים שבצינעא ושוב הוא לא יכול לבוא עליה, לכן הוא צריך להקדים את הבעילת מצוה עוד לפני קבורתו של המת.

והתוס׳ כבר עומדים בזה, וגם הרא״ש הסביר זאת, שעל אף שלפני קבורתו של המת יש לו לאבל דיני אנינות שהם דאורייתא, ואילו אחרי קבורתו של המת אין עליו אלא דיני אבילות שאינם אלא דרבנן, הרי שמקילים יותר באיסור האנינות שהוא דאורייתא להתיר לו בעילת מצוה לפני קבורתו של המת מאשר להתיר לו את הביאת מצוה אחרי קבורתו של המת שאז חלים עליו דיני אבילות.

וממשיכה הברייתא, וכל אותן הימים כלומר את אותם ימים של שבעת ימי המשתה ולאחר מכן השבעת ימי אבילות, **הוא ישן בין האנשים** החתן ישן בין הגברים, **והיא ישנה בין הנשים** והכלה ישנה בין נשים, והם אינם מתייחדים זה עם זה שמא הוא יבוא עליה והרי האבל אסור בתשמיש המטה כדברי הגמרא במו״ק דף ט״ו, **ובשבעת ימי אבילות שיש לו דיני אבל ודאי שאסור לו להתייחד איתה מחשש שמא הוא יבוא עליה, ואפילו בשבעת ימי המשתה שאמרנו שהם כרגל ולא נוהג בהם דיני אבילות, אבל הרי כבר למדנו שאבילות של דברים שבצינעא שהם האיסור של תשמיש המטה נוהג אפילו ברגל, לכן בשבעת ימי המשתה שהם לגביו כרגל גם כן הוא לא מתייחד עם הכלה מחשש שמא יבוא עליה, אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים.**

ואין מונעין תכשיטין מן הכלה כל שלשים יום, מסיבת האבילות לא אוסרים על הכלה את התכשיטים שלה שלא להתקשט בהם, כדי שלא תתגנה על בעלה, וכל השלושים יום שאע״פ שהם ימי אבילות לשאר בני אדם שבכל אבל נוהגים דיני שלושים, כאן בכלה לא החמירו לאסור עליה את התכשיטים שלא תתקשט בהם כדי שלא תתגנה על בעלה, וכל שכן שמשלושים יום ואילך שבודאי שלא מונעים ממנה תכשיטין, כך פירש רש״י.

אבל הרא״ש בסימן ו׳ שואל על דבריו של רש״י מברייתא שלמדנו במסכת שמחות (שנקראת אבל רבתי), שם מפורש בברייתא שהאשה גם כשהיא אבילה מותרת בנטילת שיער, ומוכרח שם שכל דין שלושים, דהיינו כל דיני האבילות הנוהגים בשלושים ימי האבילות, שזה איסור תספורת שלא להסתפר והאיסור גיהוץ שלא לגהץ בגדים אינו נוהג באשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נשואה כדי שלא תתגנה על בעלה, ולאו דווקא אצל כלה, ואם כן מאי קמ״ל כאן לגבי כלה שלא מונעים את התכשיטים, הרי בכל אשה נשואה לא נוהגים האיסורים שנוהגים בשלושים כדי שלא תתגנה על בעלה.

לכן מפרש הרא״ש, שדברי הברייתא ואין מונעים תכשיטין מן הכלה שלושים יום, לא מדובר באותו ענין שלמדנו שקודם היו ימי השבעה ולאחר מכן לא מונעים ממנה את התכשיטים בהמשך של השלושים יום, אלא מדובר לכלה שאירע לה אבילות בתוך שלושים יום מחופתה, ואז היא מתקשטת ככלה אפילו בתוך שבעת ימי האבל, כדי שלא תתגנה על בעלה, שכל השלושים יום של החופה שלה זה זמן שמחת חתן וכלה, וצריכה הכלה שלא לנבל את עצמה ולא חלים עליה דיני אבילות לגבי התכשיטים כדי שלא תתגנה בהם.

הרי שלדעת רש״י מה שנאמר כאן שלא מונעים תכשיטים מן הכלה שלושים יום הכוונה שלושים ימי אבילות, ואילו לדעת הרא״ש שלושים ימי אבילות הדינים של שלושים לא נוהגים באשה נשואה, תספורת וגיהוץ גם לא נוהג בה, אלא שכאן מדובר שאפילו בתוך שבעת ימי אבילות אם הם היו בתוך שלושים יום לחופתה של הכלה לא מונעים ממנה תכשיטין.

ואומר הרא״ש, שלאחר שהחתן נהג שבעת ימי אבילות הוא משלים עליהם עד שלושים יום, אבל את שבעת ימי המשתה הוא לא מחשיב בתוך השלושים יום, אלא שבעת ימי האבילות הם השבעה ימים הראשונים והוא משלים עוד שלשה שבועות להשלים שלושים יום, ועל אף שהקובר את מתו ברגל מונה שלושים יום מיום הקבורה אע״פ שהוא לא נהג אבילות ברגל אלא התחיל למנות את האבילות אחרי הרגל, שם אבל הוא נהג דיני שלושים שהוא גיהוץ ותספורת גם בתוך הרגל, אבל כאן תוך ימי החופה אומר הרא״ש לא רק הכלה מותר לה, אלא החתן גם כן מותר לו גיהוץ ותספורת, שהרי החתן דומה למלך, ונאמר אצל המלך (ישעיה ל״ג) ״מלך ביפיו תחזינה עיניך״, ומכיון שבשבעת ימי המשתה לא נהגו בו דיני האבילות של שלושים שהם האיסור של גיהוץ ותספורת על כן אין שבעת ימי המשתה עולים לו להחשב במנין השלושים יום, אלא מונים את השלושים יום בתחלתם של שבעת ימי אבילות ועליהם הוא משלים עד לשלושים יום.

ואומרת על זה הגמרא, ודוקא אביו של חתן או אמה של כלה, דליכא איניש דמרח להו, אבל איפכא לא, (וכמו שכבר הסברנו) שאביו של החתן הוא הטורח בצרכי הסעודה, והאמה של הכלה היא המכינה לה תכשיטים, ולכן אם אביו של החתן מת או האמה של הכלה מתה, אם לא נתיר להם לכנוס לחופה לפני קבורתו של המת, אלא קודם נקבור את המת ויחולו עליהם דיני אבילות כך שהנישואים והחתונה והחופה ידחו לאחר שבעת ימי האבילות הרי לא יהיה מי שיטרח להם מחדש אם הם יפסידו את מה שהכינו, ולכן התירו להכניס את המת לחדר ולהשהות את קבורתו, ואת החתן ואת הכלה לחופה כמו שלמדנו בברייתא, אבל איפכא לא, דהיינו אם האבא של הכלה מת או האמה של החתן מתה לא מתירים להשהות את קבורתו של המת ולעשות מיד את החופה, אלא קוברים את המת ואת החופה ידחו לזמן יותר מאוחר.

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא, לא שנו שאם אביו של חתן מת והיה טבחו טבוח, ולמדנו שמתירים להשהות את קבורתו של המת ומכניסים את החתן ואת הכלה לחופה מיד, לא אמרו זאת **אלא שנתן מים על גבי בשר,** ומכיון שהוא נתן את המים על גבי הבשר שוב הבשר הזה אינו ראוי שימכרו אותו במקולין, כלומר אי אפשר כבר למכור אותו באיטליז, והרי הבשר שנשחט יפסד, ולכן התירו להשהות את קבורתו של המת ולהכניס את החתן ואת הכלה לחופה, **אבל לא נתן מים על גבי בשר, מזדבן,** אבל אם הוא לא נתן את המים על גבי הבשר אין כאן הפסד, כי הוא עדיין יכול למכור את הבשר ולא יהיה כאן שום הפסד.

אמר רבא, ובכרך אם זו עיר גדולה, **אף על פי שנתן מים על גבי בשר מזדבן,** כיון שבכרך יש הרבה אנשים ויש הרבה קופצים לקנות את הבשר הוא יוכל למכור את הבשר אפילו שכבר נתנו עליו מים, ואם כן אין פסידא ולכן לא התירו לו להשהות את קבורתו של המת.

אמר רב פפא, ובכפר ואם זה כפר קטן, **אף על פי שלא נתן מים על גבי בשר לא מזדבן** אפילו שהוא לא נתן מים מ״מ כיון שיש מיעוט אנשים ואין מי שיקנה את הבשר יהיה כאן הפסד אם לא נתיר לו להתחתן ולהכניס את הכלה לחופה מיד.

שואלת הגמרא, **ואלא דרב חסדא היכי משכחת לה,** הרי רב חסדא שמחלק בין האופן שהוא נתן מים על גבי בשר שאז הבשר יפסד והתירו לו להכניס את הכלה לחופה מיד לפני קבורתו של המת, לבין מקום שלא נתן מים על גבי בשר, באיזה אופן מדובר, הרי זה לא שייך לא בכרך ולא בכפר, שהרי בכרך אמר רבא שאע״פ שנתן מים על גבי בשר יש אפשרות למכור את זה ואין כאן הפסד, ואילו בכפר אפילו שלא נתן מים על גבי בשר אמר רב פפא שיש כאן כן הפסד.

עונה הגמרא, **אמר רב אשי, כגון מתא מחסיא** כגון העיר מחסיא, כי העיר מחסיא היתה עיר בינונית, **דמפקא מכרך** שהיא מוצאת מכלל כרך שפירושו עיר גדולה, **ומפקא מכפר** והיא מוצאת מכלל כפר, כי היא יותר גדולה מכפר ויותר קטנה מכרך, ובעיר בינונית כמו מחסיא שם אם נתנו מים על גבי הבשר לא יהיה כבר למי למכור את זה ואם כן יש כאן פסידא, אבל אם עדיין לא נתנו מים על גבי בשר הוא ימצא למי למכור את זה ואין כאן שום הפסד.

אומרת הגמרא, **תניא כוותיה דרב חסדא** למדנו בברייתא כדבריו של רב חסדא, **הרי שהיה פתו אפויה, וטבחו טבוח, ויינו מזוג, ונתן מים על גבי בשר,** הרי שכאן בברייתא מפורש דינו של רב חסדא שמדובר כאן שטבחו טבוח וגם נתנו מים על גבי הבשר, **ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכנסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה, ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות, וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים,** וכפי שכבר הסברנו את כל זאת בברייתא הקודמת, אלא שכאן בברייתא הזאת נוסף הפסקה הזאת שמדובר שהוא נתן מים על גבי בשר שזה כדבריו של רב חסדא, וממשיכה ברייתא זו דין שלא למדנו בברייתא הקודמת, **וכן מי שפירסה אשתו נדה** כלומר עם כניסתה לחופה עוד לפני שהחתן בא עליה ביאת מצוה ביאה ראשונה היא פרסה נדה, **הוא ישן בין האנשים והיא ישנה**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בין הנשים, והם אינם נאמנים זה עם זה להתייחד, כי אדם שכבר בא על אשתו ביאה ראשונה הרי ודאי מותר לו להתייחד עם אשתו נדה, משא״כ כאן שעדיין לא בא עליה כי מיד עם כניסתה לחופה היא פרסה נדה הוא צריך לישון בין הגברים והיא צריכה לישון בין הנשים, והם אינם נאמנים להתייחד זה עם זה, ומסיימת הברייתא, ואין מונעין תכשיטין מן הכלה כל ל׳ יום (כפי שכבר למדנו), בין כך ובין כך בין אם יש אונס וזו הסיבה שנתעכב הביאה, ובין אם אין אונס אלא מסתם כך נתעכבה הביאה, לא יבעול לא בערב שבת ולא במוצאי שבת, בליל שבת אסור מפני שהוא עושה חבורה והוא עושה פצע, והגמרא תפרש בהמשך הסוגיא את הטעם למה גם לא במוצאי שבת.

אומרת הגמרא, **אמר מר** (אמר האמורא שהביא את דברי הברייתא בבית המדרש), **הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים**, הרי שאוסרים להם להתייחד זה עם זה, וכפי שלמדנו שהטעם הוא מחשש שמא הוא יבוא עליה, והרי כיון שהוא אבל הוא אסור בתשמיש המטה, ואסרו עליו להתייחד עמה לא רק בתוך שבעת ימי האבילות אלא גם בשבעת ימי המשתה שקודמים לשבעת ימי אבילות גם אסור לו להתייחד, על אף ששבעת ימי המשתה נחשבים אצלו כרגל והרי ברגל לא נוהגים דיני אבילות אעפ״כ אסור לו לבוא עליה, ואם כן זה מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן אף על פי שאמרו אין אבילות במועד, אבל דברים של צינעא נוהג, דברים של צינעא כלומר דברים שאינו ניכר לבריות שאינו ניכר לבריות שהוא נוהג בכך דיני אבילות זה כן נוהג, והאבל ברגל אסור בתשמיש המטה כמו שכאן ראינו שהחתן אסור לו בתשמיש בשבעת ימי המשתה שהם אצלו כרגל, הרי זה מסייע לדבריו של ר׳ יוחנן.**

וכפי שתוס׳ כבר אומרים שבכמה מקומות אנחנו מוצאים שהגמרא משווה את דין החתן בשבעת ימי המשתה שהוא כרגל שלו לדינים הנוהגים במועד, וכאן שאמרנו שגם בשבעת ימי המשתה נוהגים דברים של צינעא זה מסייע לדבריו של ר׳ יוחנן.

ושואלים כבר התוס׳ בסוף העמוד בד״ה אַבָּל, שאם שאם כן קשה על דברי רב ושמואל, שחולקים עם ר׳ יוחנן והם סוברים במסכת מו״ק דף כ״ד שתשמיש המטה בשבת שבתוך שבעת ימי האבילות רשות, והוא לא חייב לפרוש, אם כן קשה מהברייתא שאומרת שחתן בתוך השבעת ימי המשתה אסור לו לבוא עליה ומשום כך אסור לו להתייחד אתה, ואם כן למה בשבת כן מותר לבוא עליה בתוך שבעת ימי אבילות.

ואומרים התוס׳ שאין סברא לחלק בין מועד לשבת ולומר שדווקא במועד אסור לו לבוא עליה ונוהגים דברים שבצינעא גם לדעת רב ושמואל ובשבת הם התירו, ומקלים בשבת יותר מאשר במועד, שזה לא מסתבר להם לתוס׳.

אלא אומרים תוס׳, שרב ושמואל מחלקים בין חתן, למועד ושבת, שעל אף שאצל חתן אמנם החמירו שאסור לו להתייחד אתה גם בתוך שבעת ימי המשתה שמא הוא יבוא עליה וחתן בשבעת ימי המשתה על אף שהם אצלו כרגל נוהגים דברים שבצינעא ואסור בתשמיש המטה, אומרים רב ושמואל זה אמנם נאמר בחתן, אבל בשבת שבתוך שבעת ימי אבילות הם סוברים שמותר תשמיש המטה, וגם ברגל יהיה מותר לו, ורק בחתן החמירו, וכך רב ושמואל יתרצו את הברייתא, ולבריהם אין שום ראיה ממה שחתן נאסר, שגם ברגל יהיה אסור, אלא שהגמרא סוברת שאמנם מזה שהחתן אסור לו בשבעת ימי המשתה שהם אצלו כרגל יש ללמוד שגם ברגל נוהגים דברים שבצינעא.

ולהלכה מביאים התוס׳ שההלכות גדולות פסקו כר׳ יוחנן, ופירשו שאף על גב שקי״ל כדברי המיקל באבל, דהיינו שיש כלל שאם יש מחלוקת של תנאים בדיני אבילות ההלכה היא כדברי המיקל באבל, זה נאמר אומר הבה״ג במחלוקת שתנאים נחלקו בה, אבל במחלוקת של אמוראים לא נתקבל הכלל של הלכה כדברי המיקל באבל, ולכן על אף שר׳ יוחנן הוא המחמיר הלכה כדבריו, כיון שהמחלוקת בין ר׳ יוחנן לרב ושמואל זה מחלוקת של אמוראים, ותוס׳ אומרים, ואומר ר״י שודאי נראה שהלכה כר׳ יוחנן כיון שהסתמא דגמרא אצלינו אומרת שהברייתא מסייעת לדבריו של ר׳ יוחנן.

ונזכיר בקצרה שביארנו במסכת מו״ק שיש בכלל זה מחלוקת הראשונים, יש אמנם ראשונים החולקים על הבה״ג וסוברים שהכלל של הלכה כדברי המיקל באבל נאמר לא רק במחלוקת של תנאים אלא גם במחלוקת של אמוראים, משום שהם סוברים שכלל זה נובע מהכלל של ספיקא דרבנן לקולא, ומכיון שדיני האבילות אינם אלא מדרבנן אז בכל מחלוקת שיש בדיני האבילות מקילים כדעת המיקל משום שספיקא דרבנן לקולא, משא״כ הבה״ג לומד שזה כלל לעצמו שהלכה כדברי המיקל באבל, וכלל זה לדעת הבה״ג לא נאמר אלא במחלוקת של תנאים ולא במחלוקת של אמוראים.

הרא״ש בתחילת הסוגיא בסימן ה׳, שם הוא מביא להקשות קושיא על דברי בעל הלכות גדולות, הבעל הלכות גדולות סובר שמי שמת לו מת ביו״ט האחרון, כלומר ביו״ט שני של גלויות כמו אחרון של פסח או שמחת תורה בחוץ לארץ שזה היום השני של שמיני עצרת, הוא נוהג בו אבילות, שדעת הבה״ג שהדיני אבילות ביום הראשון הם מדאורייתא, ואילו יום טוב שני של גליות אינו אלא דרבנן, והחיוב עשה של אבילות שהוא דאורייתא ביום ראשון דוחה את העשה דרבנן שאינו אלא מדרבנן, ומכאן שואל הרא״ש על שיטתו של הבה״ג, איך אנחנו אומרים כאן שהוא מקדים לנהוג את השבעת ימי המשתה ורק אח״כ הוא נוהג את השבעת ימי אבילות, כיון שהאבילות של יום ראשון היא דאורייתא ושבעת ימי המשתה של החתן אינם אלא דרבנן, היה ראוי שהוא ינהג אביללות ביום ראשון, כיון שזה עשה דאורייתא והעשה של אבילות יום ראשון שהיא דאורייתא דוחה את שבעת ימי המשתה שהם אינם אלא דרבנן.

ומביא הרא״ש בשם רבינו מאיר הלוי, שיום ראשון של שמחת חתן הוא גם כן דאורייתא, לומדים את זה מהפסוק (שיר השירים ג׳) ״ביום חתונתו וביום שמחת לבו״, הרי ששמחת לבו ביום ראשון יש לו סמך מן התורה, ומכיון שהחיוב של שמחה ביום הראשון של חתונתו הוא דאורייתא יש בכחו לדחות את האבילות של יום ראשון על אף שלשיטת בה״ג האבילות של יום ראשון היא דאורייתא.

עוד מבאר הרא״ש, ויש אומרים שלא עלה על דעת הגאון (כלומר על דעת הבה״ג) לומר שהאבילות ביום ראשון היא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דאורייתא, שלא מצינו שום אבילות מן התורה רק אנינות להיות אסור באכילת קדשים, האונן אסור לו לאכול קדשים ואסור לו לאכול מעשר שני, אלא שדעת הבה״ג היא שלפי שהאבילות יש לו רמז ליום הראשון ולומדים את זה מהפסוק (עמוס ח׳) ״ואחריתה כיום מר״, ויו״ט האחרון (כלומר יו״ט שני של גלויות) אינו אלא מנהג כדברי הגמרא בביצה דף ד׳, לכן דוחים את יו״ט שני של גליות מלפני החיוב אבילות של יום ראשון, משום שהחיוב אבילות של יום ראשון יש לו סמיכות מן הפסוק ורמז ואחריתה כיום מר, ויו״ט שני של גליות אינו אלא מנהג בעלמא, ואילו כאן אצל חתן אמנם היה צריך גם כן לנהוג כך, שינהג יום ראשון באבילות ואחר כך את שבעת ימי המשתה ואח״כ יחזור להשלים את ימי האבילות, אבל מכיון שבזה הוא יצטרך להפסיק באבילות שלו לנהוג יום אחד של אבילות ואח״כ שבעת ימי המשתה ואח״כ להשלים, לכן צריך שינהג קודם את שבעת ימי המשתה, ורק אח״כ את שבעת ימי אבילות, כך הסביר וביאר כאן הרא״ש בתחילת סימן ה׳.

אומרת הגמרא, **דרש רב יוסף בריה דרבא משמיה דרבא, לא שנו** מה שלמדנו שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, שהם לא נאמנים להתייחד זה עם זו וחוששים שהוא יבוא עליה, **אלא שלא בעל** ולכן תקיף ליה יצריה, **אבל בעל, אשתו ישנה עמו** והם נאמנים להתייחד ולא חוששים שמא הוא יבוא עליה.

שואלת הגמרא, **והא הכא דכבעל עסקינן** הרי מדובר כאן שהאביו של החתן או האמה של הכלה מתה, שאז מכניסים את המת לחדר, ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובעיל בעילת מצוה ופורש, הרי שהוא כבר בא עליה בעילת מצוה לפני קבורתו של המת, **וקתני הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים** ועל זה נאמר שכשהוא נוהג את השבעת ימי המשתה ואח״כ את שבעת ימי אבילות אז כל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים אפילו שהוא כבר בא עליה.

עונה הגמרא, **כי קאמר, אפירסה אשתו נדה**, מה שרבא אמר לא שנו לחלק בין מי שכבר בא על הכלה ביאה ראשונה שאז הוא נאמן להתייחד עמה ורק אם הוא לא עדיין לא בא עליה תקיף ליה יצריה והוא לא נאמן להתייחד עמה, זה מדובר על הדין בברייתא שאמרה וכן מי שפירסה אשתו נדה הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים והם לא נאמנים להתייחד זה עם זו, על זה אמר רבא שזה דווקא אם הוא עדיין לא בא עליה אפילו ביאה אחת ותקיף ליה יצריה, אז הוא לא נאמן להתייחד עמה שמא הוא יבוא עליה, משא״כ אם פירסה אשתו נדה לאחר שהוא כבר בא עליה, כיון שנדה חמורה עליו כי הרי יש בזה איסור כרת, הבעל נאמן עליה להתייחד עמה ולא חוששים שמא הוא יבוא חלילה לזלזל באיסור כרת, אבל לגבי מי שאסור בתשמיש המטה מחמת דיני אבילות שהם אינם אלא איסור דרבנן חוששים שמא הוא יבוא עליה ולכן אסור לו להתייחד עמה אפילו שכבר היה בעילת מצוה לפני קבורתו של המת.

שואלת עדיין הגמרא, **הא וכן קתני**, והגמרא הבינה בקושיתה שמה שנאמר ״וכן מי שפירסה אשתו נדה״ מתייחס על כל מה שלמדנו קודם בדיני אבילות ומדובר באבילות שהבעל אבל, ואעפ״כ על אף שהוא כבר בא עליה אסור לו להתייחד עמה, משמע שגם בנדה אפילו שהוא כבר בא עליה אסור לו להתייחד עמה.

- דף ד׳ ע״ב

עונה הגמרא, **הכי קאמר** כך כוונת הברייתא לומר, **וכן מי שפירסה אשתו נדה ולא בעל, הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים**, כלומר מה שהברייתא אמרה ״וכן״ זה על גוף הדין שאמרנו אצל האבל שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, על זה אמרה המשנה שגם מי שפירסה אשתו נדה צריך לנהוג כך, שהוא לא נאמן להתייחד עמה מחשש שמא יבוא עליה, על אף שיש הבדל ביניהם, שבאבל אפילו אם הוא כבר בא עליה ביאה ראשונה אסור לו להתייחד עמה, ואילו אצל מי שפירסה אשתו נדה מדובר כשהוא לא בא עליה ביאה ראשונה שרק אז אסור לו להתייחד עמה, אלא שהברייתא אמרה ״וכן״ על עצם הדין שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים.

שואלת עכשיו הגמרא, **למימרא דאבילות קילא ליה מנדה**, הרי שבעיני האדם נחשב האיסור של לחיות עם האשה באבילות יותר קל מהאיסור של נדה, ועל אבילות אתה לא מאמין לו, ולכן אפילו אם הוא כבר בא עליה ביאה ראשונה אסור לו להתייחד עמה כי האיסור של אבילות קל בעיניו, ואילו באיסור נדה רק אם לא בא עליה אסור לו להתייחד אבל אם הוא כבר בא עליה קודם ביאה ראשונה מותר לו להתייחד עמה ואתה מאמין לו שהוא לא יבוא עליה, הרי שאיסור אבילות קל בעיניו לעבור עליו יותר מאשר איסור נדה, **והאמר רבי יצחק בר חנינא אמר רב הונא, כל מלאכות שאשה עושה לבעלה** המלאכות האלו מנויות במשנה לקמן בפרק אע״פ, איזה מלאכות האשה חייבת לעשות לבעלה, כל אותן מלאכות שהאשה חייבת לעשות לבעלה **נדה עושה לבעלה** האשה גם בשעה שהיא נדה היא גם כן חייבת לעשות את אותן מלאכות לבעל, **חוץ ממוזגת הכוס** מפרש רש״י למזוג לו את הכוס ולהושיט לו אסור לה לנדה, **והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו**, שכל אלו הם דברים שהיא משרתת אותו בדרך קירוב וחיבה והם באים לידי הרגל דבר ולכן אסור לה לעשות מלאכות אלו לבעלה, הרי שלגבי נדה החמירו לאסור עליה את כל אלו הדברים שמביאים לידי הרגל דבר, **ואילו גבי אבילות תניא, אף על פי שאמרו אין אדם רשאי לכוף את אשתו** בשעה שהאשה היא באבל כשמת אביה או אמה והיא באבילות עליהם, אין האדם רשאי לכוף את אשתו **להיות כוחלת** לכחול את העינים כדי להתייפות, **ולהיות פוקסת** מפרש רש״י שהיא מעבירה סרק על **פניה**, ואילו התוס׳ מפרשים שפוקסת הכתוב כאן זהו פירכוס, ורש״י לקמן בדף י״ז מפרש פירכוס זה קליעת השיער, ואומרים התוס׳ שתמיד אנחנו מוצאים יחד לכחול ולפרכס, ואם כן כמו שכאן מדובר שהוא לא יכול לכפות עליה להיות כוחלת ולהיות פוקסת, כלומר שזה דברים שבהם היא מתייפה אז הוא לא יכול לכפות עליה, **באמת אמרו (כל מקום שכתוב באמת אמרו פירושו שזו הלכה מבוררת) מוזגת לו הכוס, ומצעת לו המטה, ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו**, הרי שעל אף שהאשה היא בימי האבילות שלה היא כן צריכה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לעשות לו דברים אלו של מזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פנים ידים ורגלים ולא חוששים להרגל דבר, הרי שהאבילות חמורה אצלו יותר מאשר איסור נדה, באיסור נדה אסרנו את מזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו מחשש שיבואו לידי הרגל דבר, ואילו באבילות לא חששנו לזה והיא כן עושה את הדברים האלו.

מתרצת הגמרא, **לא קשיא, כאן באבילות דידיה, כאן באבילות דידה**, לעולם איסור אבילות קל בעיניו של האדם יותר מאשר איסור נדה, ואילו הברייתות שלמדנו שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים מדובר באבילות דידיה, ומכיון שהוא זה שהוא אבל הרי האבילות קלה בעיניו יותר מאשר האיסור נדה ומקילים לו באיסור נדה שאם הוא כבר בא עליה ביאה ראשונה מותר לו להתייחד עמה והוא נאמן שלא לבוא עליה, משא״כ באיסור אבילות שהוא קל בעיניו אפילו אם הוא כבר בא עליה מלפני כן לא מתירים לו להתייחד עמה שמא הוא יבוא עליה, ומשום שאיסור אבילות קל בעיניו יותר מאשר איסור נדה, ומה שלמדנו כאן שהיא מוזגת לו את הכוס אפילו בשעה שהיא אבילה מדובר באבילות שלה, שהיא אבילה, הרי כך מפורש שאין אדם רשאי לכוף את אשתו להיות כוחלת ואמרנו שמדובר שהיא אבילה על מות אביה או על מו אמה, והיא אינה רוצה לכחול ולפקוס, והוא לא יכול לכפות עליה להתקשט, ומטעם זה שהיא אבילה מתירים שהיא תמזוג לו את הכוס, שגם אם הוא ירצה לבוא עליה ויתגבר יצרו עליו כיון שהיא זו שהיא אבילה והאבלות היא שלה היא אינה שומעת לו.

והרש״ש כאן העיר הערה מענינת להסביר למה באבילות דידה לא חוששים שהיא תסכים כשיצרו מתגבר עליו, אולי לפי שהנשים מפני רכות לבן מתפעלות ומצטערות הרבה על כל צרה שלא תבוא יותר מהאנשים, ולבן נשבר כאשר יעידו הכתובים והנסיון, והוא אומר שזה כוונת הכתוב ״הרבה הרבה עצבונך״ שכל מאורע רע יעציב אותך יותר, שגם זו מקללת האשה.

שואלת הגמרא, **והא אביו של חתן או אמה של כלה קתני**, איך תירצת את הברייתא שאומרת לחלק בין נדה ואבילות ובאבילות מחמירים יותר כי זה קל בעיניו משום שמדובר באבילות דידיה, ואילו באבילות דידה אין לחשוש שהוא יבוא עליה כיון שהיא לא שומעת לו כי האבילות היא שלה, והרי בברייתא הזאת שאומרת שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים ועל אף שהוא כבר בא עליה ראשונה החמירו שלא יתייחדו מחשש שהוא יבוא עליה מדובר גם באבילות שלה, כי הרי מדובר שהאמה של הכלה מתה והכלה היא באבילות.

עונה הגמרא, **כי קתני** מה שנאמר הדין שגם אם האמה של הכלה מתה נוהגים כל הדינים האלו, **אשארא** זה מתייחס לשאר הדינים, שמכניסים את המת לחדר ומשהים את הקבורה, אבל הדין של הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין אנשים לא נאמר אלא בשעה שהוא אבל כי אביו של החתן מת, ובאבילות דידיה קל בעיניו וחוששים שהוא יבוא עליה, משא״כ אם האמה של הכלה מתה שהאבילות היא שלה באמת אין לחשוש ולא צריך לאסור עליהם מלהתייחד, כיון שאפילו אם יצרו מתגבר עליו הרי היא לא תשמע לו, כי באבילות דידה לא חוששים שמא הוא יבוא עליה.

שואלת שוב הגמרא, **ומי שאני בין אבילות דידיה לאבילות דידה** וכי יש הבדל בין אם האבילות היא של הבעל או שהיא של האשה, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **מי שמת חמיו או חמותו** אם חמיו דהיינו האבא של אשתו מת ואשתו אבילה על מות אביה, או שחמותו דהיינו האמה של אשתו מתה ואשתו באבילות על מות אמה, **אינו יכול לכוף את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת** כמו שכבר למדנו שמכיון שהיא באבילות והיא לא רוצה לכחול ולפקוס הוא לא יכול לכפות עליה להתקשט, **אלא כופה מטתו** כפי שהיו נוהגים באבילות לכפות את המטות, וגם הוא הבעל חייב לכפות את מטתו **ונוהג עמה** עם אשתו **אבילות** על מות חמיו או חמותו, **וכן היא** האשה **שמת חמיה** אביה של בעלה ובעלה אבל על מות אביו **או חמותה** האמה של בעלה שבעלה אבל על מות אמו, **אינה רשאה לחיות כוחלת ולחיות פוקסת** אסור לה אז להתקשט בכחל ובפרכוס, **אלא כופה מטתה ונוהגת עמו אבילות**, וקושית הגמרא היא מזה שהברייתא אומרת רק שהיא נוהגת עמו אבילות כשהוא אבל, ולא הוזכר באבילות כשהוא אבל שהוא ישן בין האנשים, שמע מינה שאפילו כשהוא אבל הרי חמור האבילות שלו בעיניו והוא לא יבוא עליה ולכן מותר לו להתייחד עמה ואין לנו לחלק בין אם הוא אבל או שהיא אבילה.

עונה הגמרא, **תני, באבילות דידיה הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים**, כלומר צריך אמנם לומר בברייתא גם את הדין הזה, שבשעה שהוא אבל כלומר שמת חמיה או חמותה והבעל הוא באבילות, אז יש עוד הלכה שהוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים.

שואלת הגמרא, **הא וכן קתני** הרי כתוב ״וכן״, שמשמע שבין אם היא באבל או שהוא באבילות אין הבדל ובשניהם הדין הוא אותו דין.

עונה הגמרא, **כי קתני, אכיחול ואפירכום** המלה ״וכן״ נאמרה לגבי כח ופירכוס, שכמו שכשהיא באבל הוא לא יכול לכפות אותה להיות כוחלת ולהיות פוקסת, כך כשהוא באבל אסור לה לכחול ולפקוס, אבל לגבי להתייחד עמה יש הבדל, שאם הוא באבילות שזה קל בעיניו אסור לו להתייחד עמה, והוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, משא״כ כשהיא אבילה אין לנו לחשוש שהוא יבוא עליה, משום שאפילו אם יתגבר יצרו עליו מ״מ כיון שאבילות דידה היא אינה שומעת לו.

שואלת הגמרא, **והא עמו קתני** הרי הגמרא אמרה ״עמו״, **מאי לאו עמו בממה**, הרי מדובר שהיא נוהגת אבילות עמו, ביחד עמו, הרי שגם באבילות דידיה הוא נאמן להתייחד עמה.

דוחה הגמר, **לא, עמו בבית**, אין הכוונה עמו והטעם הוא משום שהוא נאמן עליה ולא חוששים שהוא יבוא עליה, אלא במה שהוא אומר ״עמו״ הוא בא להשמיענו שהאבילות של הבעל שהוא אבל על מות אביו ועל מות אמו האבילות שלו אינה מוטלת על האשה להתאבל יחד עם הבעל על מות חמיה או על מות חמותה רק בפניו משום כבודו של הבעל, וכמו כן הבעל לא מוטל עליו האבילות של האשה כשהאשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אבילה על מות אביה או אמה חמיו או חמותו של הבעל הוא לא צריך לנהוג אבילות רק בפניה ולכבודה.

והגמרא מביאה הוכחה לדין זה שרק בפניה הוא חייב לנהוג, או רק היא חייבת לנהוג בפני הבעל את האבילות, **וכדאמר ליה רב לחייא בריה** כפי שרב אמר לבנו חייא כשמת חמיו של בנו, **באפה** בפני אשתך שהיא אבילה על מות אביה **נהוג אבילותא** תנהוג גם אתה באבילותו, **דלא באפה** אבל שלא בפניה **לא תנהוג אבילותא**, כך שעמו בבית שהברייתא אמרה כוונתה לומר שחיוב האבילות שאמרנו שהוא חייב לנהוג יחד עם האשה אבילות והיא חייבת לנהוג יחד עם הבעל אבילות כשהוא אבל, זה רק עמו יחד בבית לפניו ולכבודו.

רב אשי אמר, מי קמדמית אבילותא דהכא לאבילותא דעלמא, רב אשי בא לתרץ את הקושיא שמעיקרא לא קשה, הרי אתה מקשה מהאבילות שמדובר כאן כשאביו של חתן או אמה של הכלה מתה, שבזה החמירו שלא יתייחד עמה אפילו שהוא כבר בא עליה ביאת מצוה, אלא שהוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, והחמירו עליו מחשש שמא הוא יבוא עליה, ואתה מקשה מאבילות דעלמא ששם ראינו שהיא מוזגת לו את הכוס ומציעה לו את המיטה ומרחיצה לו פניו ידיו ורגליו ולא חוששים שיבואו לידי הרגל דבר, אומר רב אשי, איך אתה מקשה את האבילות של כאן על אבילות דעלמא, **אבילותא דעלמא חמיר ולא אתי לזלזולי ביה** האבילות באופן רגיל חמורה בעיניו של האדם והוא לא יבוא לזלזל בה, ולכן לא חוששים שיבואו לידי הרגל דבר, ובאמת אמרו שגם כשהיא אבילה או כשהוא אבל היא גם כן מוזגת לו את הכוס ומצעת לו את המיטה אפילו כשהוא אבל באבילות דידיה כי זה חמור בעיניו, ולא חוששים שמא יבוא לידי הרגל דבר, משא״כ **אבילות דהכא** כשאביו של החתן מת או אמו של הכלה מתה, **כיון דאקילו רבנן** כיון שרבנן הקילו באבילות זו **אתי לזלזולי ביה** חוששים שיבואו לזלזל בה, ואם הם התייחדו על אף שהוא כבר בא עליה מלפני כן ביאת מצוה חוששים שמא הוא יבוא עליה.

שואלת הגמרא, **מאי קולא** איזה קולא הקילו בדיני האבילות של כאן, **אילימא דקתני בועל בעילת מצוה ופורש** שמרשים ומאפשרים לו לבעול אותה בעילת מצוה ולאחר מכן הוא פורש ולא נוהגים בו דיני אבילות להיות אסור, **התם משום דלא חל עליו אבילותא** שם הטעם הוא לא משום שהקלו, אלא כיון שעדיין לא קברו את המת לא חלה האבילות, **אי לרבי אליעזר עד שיצא מפתח הבית, אי לרבי יהושע עד שיסתם הגולל**, במסכת מועד קטן נחלקים ר׳ אליעזר ור׳ יהושע מתי חלים דיני האבילות על האבלים, ר׳ אליעזר סובר משמוציאים את מיטת המת מפתח הבית כבר חלים עליהם דיני אבילות, ואילו לדעת ר׳ יהושע רק אחרי סתימת הגולל, ורש״י מסביר שגולל זה הכיסוי של ארון המת, וכשמכסים את הכיסוי של ארון המת אז חלים דיני אבילות, ולכאן שהכניסו את המת לחדר ובכלל לא הוציאו אותו מהבית וכמובן שלא היתה קבורה וסתימת הגולל לא חלים דיני אבילות, ולכן מותר לו לבוא עליה בעילת מצוה ולפרוש, ואין כאן שום זלזול וקולא באבילות שמחמתו הוא יחשוב שמותר לו לבוא עליה ולזלזל באבילות.

אלא עונה הגמרא, **דקתני נוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות** שעל אף שמת אביו או שמת אמה של הכלה אנחנו מקילים שלא ינהגו דיני אבילות רק קודם ינהגו שבעת ימי המשתה ורק אח״כ שבעת ימי אבילות, אז האבילות הזאת נראית בעיניו קלה כיון שהוא רואה שהקילו לו, וחוששים שהוא יבוא לזלזל באיסור האבילות שאסור לו לבוא עליה, ולכן אסרו עליהם להתייחד, שהיא ישנה בין הנשים והוא ישן בין האנשים.

מתבאר אם כן מהסוגיא, שלפי התירוץ של רב אשי באבילות דעלמא כלומר באבילות רגילה אין להחמיר ולאסור על האבל להתייחד עם אשתו, בין אם הוא אבל ובין אם היא אבילה, שגם באבילות דידיה אין לחשוש שמא הוא יבוא עליה, כי גם אבילות דידיה חמורה בעיניו והוא לא יבוא עליה, והוא נאמן להתייחד עמה בלי שום חשש, אלא שרק באבילות זו שכאן האבא של החתן או האמה של הכלה מתה, שבזה כיון שהקילו באבילות לדחות אותה לאחר שבעת ימי המשתה חוששים שמא הוא יבוא לזלזל, ובאבילות זו אמרה הברייתא הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, אבל באבילות דעלמא מותר להם להתייחד, משא״כ לפי הלישנא קמא גם באבילות דעלמא יש איסור שהאבל יתייחד עם אשתו, אבל זה רק באבילות דידיה שאינה חמורה בעיניו כל כך, ואז הוא ישן לפי הלישנא קמא בין האנשים ואילו היא ישנה בין נשים, ואילו באבילות דידה שם גם לפי הלישנא קמא לא החמירו כי ודאי שהיא לא תשמע לו.

ושואל כאן המהרש״א, שמתוך הסוגיא מוכרח שמזיגת הכוס זה דבר שאסור באבילות, כי לומדים זאת מקל וחומר, הרי על מזיגת הכוס שאמרנו שהיא מוזגת לו את הכוס תירצה הגמרא שזה דווקא באבילות דידה, כשהיא אבילה, שאפילו אם יצרו מתגבר עליו היא אינה נשמעת לו, אז מותר לה לעשות לו את המלאכות האלה של מזיגת הכוס והרחצת פניו ידיו ורגליו, משא״כ באבילות דידיה לפי הלישנא קמא לא התירו את הקירוב הזה, וגם לרב אשי אפילו באבילות דידה כמו אבילות באופן זה שאביו של החתן או אמה של הכלה מתו שאז אסור לו להתייחד עמה ודאי שיהיה אסור גם מזיגת הכוס מכל שכן של איסור יחוד, ומה איסור יחוד שבנדה מותר לו לאדם להתייחד עם אשתו נדה לאחר שהוא כבר בא עליה פעם אחת, ואעפ״כ מזיגת הכוס אסור לה לנדה למזוג את הכוס ולרחוץ פניו ידיו ורגליו, והרא״ש כבר מזכיר שרחיצת פניו ידיו ורגליו אין הכוונה שהיא ממש תרחוץ לו, הרי ודאי שאסור לה אפילו לנגוע בו, אלא הכוונה שהיא שופכת את המים בשעה שהוא רוחץ את פניו ידיו ורגליו, שגם זה אסרו בנדה, הרי שבנדה אפילו שהיא איסור יחוד לא אסרו בנדה, אבל רחיצת פניו ידיו ורגליו נאסר, אם כן כל שכן באבילות שאביו של החתן מת ואמה של הכלה מתה שאפילו אם האבילות היא אבילות דידה, לדעת רב אשי אסור להם להתייחד, והוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, אם יחוד אסרו עליהם כל שכן שנאסר מזיגת הכוס ורחיצת פניו ידיו ורגליו, ומזה הוא מקשה מדברי הראב״ד המובאים בטור ביו״ד סימן שמ״ב, שאפילו באבילות דהכא כיון שאביו של החתן מת ואמה של הכלה מתה סובר הראב״ד שמזיגת הכוס מותרת, וגם הרא״ש הסכים עם הראב״ד בדבר זה בדברי הרא״ש בפסקיו בפרק ואלו מגלחין, ואומר המהרש״א וכל הסוגיא דשמעתא אי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אפשר להולמו, והוא משאיר זאת בצריך עיון.

והקרני ראם במקום מתרץ, שכוונת הראב״ד במה שהוא מתיר מזיגת הכוס באבילות באופן זה של אבילות על אף שאיסור יחוד יש שהוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, פירושו כך, שודאי אין להחמיר במזיגת הכוס באבילות, משום שעיקר החשש של מזיגת הכוס הוא רק משום חשש חיבוק ונישוק ולא משום חשש קירוב ביאה, והרי אפילו לישון עם בעלה בבגדו ובבגדה יש ספק בגמרא בשבת דף י״ג אם מותר בנדה, וגם אמנם שהגמרא פושטת שם לאיסור, אבל זה לא שייך במזיגת הכוס, ולכן באבילות שגם חיבוק ונישוק מותר לא שייך כלל החשש באבילות של מזיגת הכוס, ולכן את מזיגת הכוס סובר הראב״ד שמותר באבילות, אלא שאין לחייב אותה במזיגת הכוס, אבל עכ״פ אם היא רוצה מותר לה למזוג את הכוס אלא שאין לחייב אותה כי מ״מ אם היא רוצה כן להשמר בזה מחשש שאולי תכשל גם באיסור ביאה אין לכוף אותה, ועיקר קושית הגמרא היתה מזה שנאמר אע״פ שאמרו אין אדם רשאי לכוף את אשתו באמת אמרו מוזגת לו את הכוס, שמשמע מזה שאפילו לכוף אותה למזיגת הכוס הוא גם כן יכול, זו היתה קושית הגמרא, ולכן הוא דייק שעל כרחך שאין חשש בכלל, והוצרך הלישנא קמא (היינו מהלך דברי הגמרא לפי רב אשי) לחלק בין אבילות דידיה לאבילות דידה, אבל לאסור במזיגת הכוס אין חילוק בין אבילות דהכא לשאר אבילות, ולכן התיר הראב״ד את מזיגת הכוס, כך שלדעת הקרני ראם מזיגת הכוס הוא ענין בפני עצמו ולא שייך בכלל לאיסור יחוד, כך תירץ הקרני ראם את קושית המהרש״א.

ולמסקנת ההלכה *שיש* ללמוד מהסוגיא *שלמדנו* כאן.

ראשונה הלכה שהיא מאד חשובה לדעת והיא נוגעת הרבה פעמים למעשה, שמי שמתחתן ועדיין לא בא על הכלה ביאה ראשונה והיא פירסה נדה, או שמלכתחלה היא היתה נדה בשעת כניסתה לחופה קודם שהוא בא עליה ביאה ראשונה, אסור לו להתייחד עמה, שהרי הכלל שאדם נאמן על אשתו להתייחד עמה אפילו כשהיא אסורה עליו בנדותה, זה רק לאחר שהוא כבר בא עליה ביאה ראשונה, אבל אם היא עדיין לא בא עליה פעם אחת ותקיף ליה יצריה אסור לו להתייחד עמה כיון שהיא נדה.

ואילו לענין אבילות, נפסק להלכה כמו התירוץ של רב אשי שהאבל מותר לו להתייחד עם אשתו בין באבילות דידה כשהיא אבילה, ובין באבילות דידיה כשהוא אבל, ולא חוששים שמא יבוא עליה, ורק באופן זה שמת אביו של חתן או מתה האמה של הכלה נוהג האיסור להתייחד עמה שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים כתירוצו של רב אשי.

אלא שהאחרונים אמרו שמציאות זו שתהיה נוגעת למעשה כמעט ולא שייך בזמננו, משום שצריך כמה תנאים לקיום ההלכה הזאת, האחד שדווקא אביו של החתן או אמה של הכלה מתו כפי שלמדנו, וגם זה דווקא כשכבר את הבשר הזה שהכינו לסעודה אין אפשרות למכור אותו, כמו שמבואר בגמרא, אבל באופן שלא תהיה פסידה גם אם נדחה את החתונה למד הרא״ש מתוך דברי הרי״ף שאז מכניסים את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובועל בעילת מצוה ופורש וקובר את מתו וקודם הוא נוהג שבעת ימי אבילות ואח״כ הוא נוהג שבעת ימי המשתה כמו שהאריך בזה הרא״ש, וגם הרי מה שהאבא של החתן מכין צרכי סעודה ואין אחר שיכין לו הרי בזמננו זה לאו דווקא, אלא יתכן שמי שהוא אחר יכין את צרכי הסעודה, כך שהלכה הזאת כמעט ואינה נוהגת למעשה בזמן הזה כמו שביאר החכמת אדם שאמנם יכולה להיות מציאות רחוקה בזה, בעיירה קטנה ששם לא יהיה מי שיכין את צרכי הסעודה, אז ינהג הדין הזה אם חלילה וחס יקרה המקרה המבואר בסוגיא.

ועכ״פ נבאר את מסקנת ההלכה כפי שהיא מבוארת בספר גשר החיים בפרק י״ט סעיף ז׳, (אם כי אין אנו באים לפסוק כאן הלכה פסוקה בשום פנים ואופן), ראשונה שהשבעת ימי המשתה הם נחשבים כרגל, ואם מת מת בתוך ימי המשתה אפילו אביו ואמו של החתן, הוא משלים את שבעת ימי השמחה קודם, ואח״כ הוא נוהג שבעת ימי אבילות, והוא מונה את השלושים יום לאחר גמר ימי השמחה, ואינו נוהג בהם בתוך שבעת ימי המשתה כל דבר מהאבילות זולת דברים שבצינעא שזה תשמיש המטה, שאיסור זה נוהג, ולא עוד, אלא שהוא מותר אפילו בשמחה ואפילו ביום ראשון, כך מביא הגשר החיים, ומקור דבריו הוא מהש״ך שם והחכמת אדם בכלל קנ״ד.

ואם קרה לחתן אבילות בתוך שבעת ימי המשתה *ששאר* הקרובים יושבים באבילות ולא הוא, אם הוא בא אחרי שבעת ימי המשתה לבית האבילים להמשיך את ימי השבעה עמם הוא נגרר אחר גדול הבית, ככל אבל הבא מרחוק שהוא נגרר אחר גדול הבית, והוא יושב ומצטרף עם האבילים, ופוסק את שבעת ימי האבילות בזמן שהם פוסקים, ולענין הקריעה סובר הגשר החיים והוא מביא מדברי האחרונים שמנה אותם השדה חמד, לפסוק כדעת הדרשות מהרי״ל שהחתן והכלה אינם קורעים קריעה, ודוחים את הקריעה לזמן התחתלת האבילות, והקיצור שו״ע הביא טעם, שהרי החתן מותר בשלושים בגיהוץ ובתספורת כפי שהבאנו מדברי הרא״ש משום שנאמר ״מלך ביפיו תחזינה עיניך״, כל שכן שאין לו לקרוע את בגדיו ולהראות בבגדים פרומים, אבל יש הסוברים שעל אביו או אמו החתן כן קורע קריעה כמו בחול המועד, והעצה היא שהוא יקרע בצינעה ויחליף את הבגדים קודם הקריעה, ומיד לאחר הקריעה ילבוש בגדי חתן, והוא לא צריך לחזור ולקרוע כשהוא מחליף את בגדיו לבגדי חתן, וכל שבעת ימי המשתה לא יתראה בבגדיו הקרועים, אבל המובחר הוא לדחות גם את הקריעה.

ובנוגע אם לנחם את החתן והכלה בימי המשתה, הסברא הפשוטה היא היא שבימים שבאים הכל לשמח את החתן והכלה אין מקום לניחומין.

כל זה אם מת לו מת בתוך ימי הנישואין, היינו לאחר שהוא כבר את אשתו והוא בא עליה וכבר נכנסו ימי השמחה, אבל אם האבילות אירעה לאחר החופה קודם שהיה ביאה, יש בזה שלוש דעות.

לדעת הט״ז, והש״ך בנקודות הכסף ביו״ד סימן שמ״ב, ורוב האחרונים פוסקים האשכנזים וקצת מגדולי הספרדים, החופה והנישואין בעצמם לא אלימא, כלומר אין בכחם לדחות את האבילות, ועל אף שהוא כבר הכניס אותה לחופה הוא צריך להתחיל מיד את השבעת ימי אבילות, ורק אחריהם את שבעת ימי השמחה.

ולדעת רוב גדולי הספרדים האחרונים ומקצת מגדולי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת נדרים

פרק ראשון – כל כינויי

פתיחה

התוי"ט בהקדמה שלו למסכת נדרים הביא את דברי הרמב"ם שהסביר את סדר המשניות שמסכת נדרים היא אחרי מסכת כתובות, משום שפרשת נדרים היא כולה והתבוננות שיש בה הוא נדרי נשים, שהרי כך אומר הפסוק "בין איש לאשתו בין אב לבתו", וכשיהיו הנישואין גמורים ותהיה האשה נכנסת לחופה יש לבעלה רשות להפר נדריה, ומפני זה סמך התנא את מסכת נדרים אחרי מסכת כתובות, והתוי"ט כבר הביא שבסוטה דף ב' ע"א מבארת הגמרא, שמכיון שלמדנו את מסכת כתובות ושם למדנו את פרק המדיר לכן התנא הביא עכשיו ללמוד את מסכת נדרים.

מסכת נדרים היא מיוחדת בזה שאין לנו על המסכתא הזאת את פירושו של רש"י, ואין לנו את הפירושים הרגילים של הרבה מן הראשונים, אבל יש לנו לעומת זאת את פירושו של הר"ן שתמיד מסביר את כל דברי הגמרא הן בפשט הפשוט והן במה שהוא מפלפל בשיטות הראשונים והוא מסביר בארוכה את כל דברי הגמרא, ויש לנו גם כן בצד את פירוש הרא"ש שהוא פירוש קצר ותמציתי על פשט דברי הגמרא, וכמו כן יש לנו פירוש שאמנם כתוב עליו רש"י, אבל כידוע אין הפירוש הזה לרש"י על אף שהוא מיוחס אליו, אלא זה נקרא בלשון האחרונים פירוש המפרש, וכמו כן יש לנו התוס' שברוב הגמרות זה נדפס על הגליון בצד (ויש גם גמרות שזה מודפס בסוף), ויש לנו גם מחידושי הרשב"א על נדרים ועוד ראשונים, ובעיקר חסרים לנו גם דברי האחרונים רבותינו המהר"ם המהרש"א והמהרש"ל והפני יהושע, ולעומת זאת יש לנו מאחרונים היותר מאוחרים, הקרן אורה שהאריך והרחיב לבאר הרבה ענינים מהמסכתא הזאת, ועוד ספרים, וכך שסדר הלימוד של מסכת נדרים הוא שונה מהלימוד של כל מסכתא, בעוד שבכל מסכתא אנחנו לומדים עם פירושו של רש"י הרי שכאן המפרש שממנו מפרשים את דברי הגמרא כסדר הוא פירושו של הר"ן עם אריכות לשונו ועם הענינים שהר"ן מבאר אותם בפירוש דברי הגמרא.

ועוד הבדל יסודי, כפי שהראשונים אומרים הרבה פעמים במסכתא הזאת לשון נדרים משונה, וגם לשון הגמרא בנדרים הוא משונה משאר המקומות בש"ס, ולכן מסכת נדרים היא מסכתא מיוחדת לעצמה.

הר"ן כאן הקדים הקדמה רחבה להבין באיזה ענין המסכתא הזאת עוסקת, וכך הוא מקדים ומסביר.

הנדר הוא באחד משני ענינים, יש ענין של נדרי הקדש שבהם האדם מקדיש חפץ נכסים לבדק הבית, או שהוא מקדיש למזבח, ובענין זה כשהוא מקדיש נדרי הקדש אין האדם יכול להקדיש אלא את מה שהוא שלו ואין האדם מקדיש את של אחרים רק מה ששייך לו, והאיסור שהוא אוסר בנדר הוא אוסר שהדבר הזה יהיה הקדש, האיסור הזה כולל את כל האדם, כי איסור הקדש הוא לכל אדם, ויש אופן שני של נדרים הנקראים נדרי איסור שבהם האדם אוסר על עצמו דברים המותרים, שהוא אומר שדבר זה שבעצם הוא מותר יהיה אסור עליו מתורת נדר, ובענין זה של נדרי איסור הוא יכול לאסור אפילו את נכסי חבירו עליו ואין האיסור של הנדר שוה בכל, אלא האיסור חל לגבי מי שאסר את זה, אם הוא אסר על עצמו אז זה אסור עליו, ואם הוא אסר את הנכסים שלו על אחרים אז הם אסורים על אחרים.

כך ששני הבדלים יסודיים אלה מבדילים בין נדרי הקדש לנדרי איסור, האחד שנדרי הקדש אין האדם יכול להקדיש רק מה ששייך לו, ונדרי איסור הוא יכול לאסור על עצמו גם נכסים של אחרים, ההבדל השני האיסור של הקדש כולל ושוה לכולם, והאיסור של נדרים הוא איסור פרטי לגבי מי שאסר עליו בנדר, ומסכתא זו כל כולה עוסקת בענין נדרי איסור, ועל אף שהמשנה אומרת חרמים כחרמים, זה לא החרמים שמחרימים נכסים לבדק הבית והוא אומר שזה יהיה חרם, אלא הלשון של חרמים על אף שאמנם הוא כולל חרמי בדק הבית אבל הוא גם כולל נדרי איסור, וכפי שנלמד משנה לקמן בדף מ"ז הריני עליך חרם המודר אסור, הרי את עלי חרם המדיר אסור, הרי שלשון חרם משמש כלשון שבו האדם אוסר בנדרי איסור, אם על עצמו אם על אחרים, ולכן התנא נקט כאן את המלה כינויי חרמים כחרמים משום הלשון חרמים הנוגע לנדרי איסור, כי החרמים של בדק הבית הם נדרי הקדשות שלא שייכים למסכתא זו אלא בסדר קדשים, אם כן המסכתא עוסקת בנדרי איסור ולא בנדרי הקדש.

ותחילתה של המסכתא בדין כינויי הנדרים וכינויי החרמים, שכנויי נדרים כנדרים וחרמים כחרמים.

- דף ב' ע"א

מתניתין. אומרת המשנה, כל כינויי נדרים כנדרים, וחרמים כחרמים, ושבועות כשבועות, ונזירות כנזירות.

מסביר הר"ן קודם כל מה זה הענין של כנויים, והוא מקדים לבאר שישנם שלושה אופנים של נדרי איסור, שנדרי איסור הם באחד משלושה דרכים שאדם נודר, אופן אחד עיקר הנדר, אופן השני כינוי הנדר, ואופן שלישי זה ידות נדרים. והר"ן מסביר, עיקר הנדר זה כשאדם אומר דבר זה אסור עלי, זה עיקר הנדר, ובין שהוא מתפיס את הדבר הזה שהוא אוסר בדבר נדור, כלומר שדבר זה יהיה אסור כמו דבר אחר שהוא כבר מלפני כן אסר אותו, כגון שהוא אומר דבר זה יהיה כקרבן שגם הקרבן נאסר על ידי נדר, ובין שהוא לא התפיס אותו אלא סתם אמר דבר זה אסור עלי, זהו עיקר הנדר, וזהו נדר האמור בתורה, אלא שאם הוא מתפיס את זה בדבר אחר אז הוא צריך להתפיס את זה בדבר הנדור ולא בדבר האסור, וכפי שהגמרא בשבועות דף כ' ע"ב לומדת מהפסוק "כי ידור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נדר לה״ עד שידור בדבר הנדור, כלומר שאע״פ שהנדר חל גם בלי התפסה, הוא לא היה צריך בכלל להתפיס את זה בדבר אחר, אבל אם הוא מתפיס צריך שיתפיס את זה בדווקא בדבר הנדור ולא בדבר האסור.

הרי שהר״ן פירש שעיקר הנדר גם הוא יש לו שתי לשונות, לשון אחד שהוא אוסר את זה בלי להתפיס בדבר אחר, לשון שני שהוא אוסר את זה על ידי שהוא מתפיס את זה בדבר אחר שאז הוא צריך להתפיס בדווקא בדבר הנדור.

ונעיר בקצרה, שהמשנה למלך בפרק א׳ מהלכות נדרים הלכה ז׳ הקשה שמדברי הר״ן במסכת שבועות פרק ג׳ מבואר שעיקר הנדר הוא בהתפסה, שאם הוא מתפיס את זה בקרבן או בדבר הנדור, ואע״פ שהוא לא התפיס גם כן חל הנדר הרי זה מועיל רק מדין יד, וזה סותר לדברי הר״ן בנדרים שאומר שגם בלי להתפיס זה נחשב עיקר הנדר ולא רק מדין יד.

וגם המשמעות של דברי הרא״ש כאן בפירוש הרא״ש, אומר הרא״ש נדרים עיקר נדר האמרו בתורה הוא שמתפיס החפץ בדבר הנאסר על ידי איסור פה, כגון קרבן או הקדש, ובזה הוא מתפיס, וכפי שלמדנו מהפסוק ״כי ידור נדר״ עד שידור בדבר הנדור.

אם כן מדברי הר״ן בשבועות משמע שדווקא בהתפסה זה עיקר הנדר, וזה סותר למה שהר״ן אמר כאן כפי שהקשה המשנה למלך.

ועוד קשה והביא את הקושיא הזאת השלמי נדרים בשם ספר דרך המלך, שמלשון הר״ן לקמן בדף י״ד שם משמע מדברי הר״ן שדווקא כשהוא אומר ככר זה אסור עלי זה עיקר הנדר, משא״כ אם הוא לא אמר אסור אלא אמר ככר זה כקרבן הרי זה אסור רק משום שלא גרע מידות, הרי שמשמע שדווקא כשהוא תולה את זה בכקרבן, בדבר נדור, זה עיקר הנדר, ואם הוא רק אומר אסור עלי אין זה אלא מדין ידות.

הרי שלמדנו מהו עיקר הנדר, אם בשתי לשונות כמו שהר״ן כאן מסביר, והיינו בין אם הוא כן מתפיס את זה ואז צריך בדבר הנדור בין אם הוא בכלל לא מתפיס, או כלשון הר״ן בשבועות ממנו המשנה למלך הבין שדווקא כשהוא מתפיס זה עיקר הנדר, ובלי התפסה זה רק יד, בין מלשון הר״ן לקמן בדף י״ד ממנו השלמי נדרים הבין שלהיפך דווקא כשהוא אומר מפורש אסור עלי זה עיקר הנדר, ואם הוא רק מתפיס כקרבן אין זה אלא מדין יד.

זהו עיקר הנדר.

החלק השני כינויו של הנדר, והדין של כינוי הוא המבואר כאן בתחילת המסכתא כל כינויי נדרים כנדרים, והמשמעות והפירוש של המלה ״כינוי״ הסביר הר״ן שקוראים לזה כינויים שאמנם זה מלשון הנדר, אלא שזה כינוי, כמו המכנה שם לחבירו, וכמו שהסביר הרא״ש שכינוי פירושו כל דבר שהוא לא עיקר השם, כמו שמכנים שם לאדם שהוא מכנה שם לחבירו, זה נקרא כינוי, וגם כאן הכינוי אלו הלשונות שנלמד לקמן במשנה בדף י׳ שהוא לא אומר קרבן אלא אמר קונם קונח קונס כפי שלאחר מכן יתבאר.

החלק השלישי זה ידות נדרים, והמלה ידות משמעותה כמו יד שאוחזים בה את הכלי, וגם כאן אם הוא לא פירש לגמרי את כל לשון הנדר כפי שצריך אלא הוא רק מתחיל במקצת הדיבור של הנדר, אלא שהוא לא גומר אותו, אז אותו מקצת הדיבור נחשב כאילו הוא נודר את כל השלימות של הדיבור, כמו שאדם אוחז כלי בבית יד שלו, בידית, ועל ידי זה והא מטלטל את כולו, זהו המשמעות של המלה ידות נדרים, ולכן חל הנדר, וכפי שהמשנה בהמשך תפרש מהם ידות הנדרים.

אם כן כפי שלמדנו הרישא מדברת על כל כינויי נדרים כנדרים, כינויי חרמים, וכינויי נזירות כנזירות, ומה הם הכינויים האלו, זה מבואר לקמן במשנה בדף י׳ ע״א, שם אומרת המשנה שאם הוא אמר קונם קונח קונס הרי אלו כינויים לקרבן, ואם הוא אמר חרק חרך חרף הרי אלו כינויים לחרם, ואם הוא אמר נזיק נזיח פזיח הרי אלו כנויים לנזירות, שבותה שקוקה נודר במוהי הרי אלו כינויים לשבועה, כך שהפירוש של המשנה הראשונה מה הם הכנויים מתפרש במשנה לקמן בדף י׳ ע״א.

והביא כאן הר״ן את מה שלקמן בגמרא בדף י׳ נחלקו ר׳ יוחנן וריש לקיש מה הם הכינויים האלו, שר׳ יוחנן סובר לשון נכרים הם, קונם קונח קונס זה לשון של אומות העולם, וריש לקיש אומר זה לשון שבדו להם חכמים להיות נודרים בו, כלומר חכמים המציאו מפורש לשון מיוחדת לנדרים כדי שידרו בזה ולא יבואו להוציא שם שמים לבטלה כמו שמבואר שם בגמרא.

ואומר הר״ן, שמה שאנו לומדים כאן במשנה שכל כנויי נדרים כנדרים, לר׳ יוחנן שאמר הכינויים הם לשון נכרים, אז ודאי שמי שנודר בלשון של כינוי דינו כנודר בעיקר הנדר, וזה נדר גמור מדאורייתא, שהרי הנדרים הם נאמרים בכל לשון, אין הלכה שצריך לנדור דווקא בלשון הקודש, ואם כן כיון שנדרים נאמרים בכל לשון אז גם הכינויים שהם לשונות של נכרים הנודר בלשון של כינויים הרי זה נדר גמור מדאורייתא, משא״כ לריש לקיש שריש לקיש סובר שזה לשון שבדו להם חכמים, אז לכאורה היה מקום לומר שהנדרים שהוא נודר על ידי כינויים אינם חלים אלא מתקנת חכמים ומדרבנן, אומר על זה הר״ן שגם לריש לקיש הנדרים שנודרים על ידי כינוי הם נדרים גמורים מן התורה, שמכיון שהנדרים נאמרים בכל לשון והרי כל הלשונות אינם אלא הסכמת אומר ואומה, כי מה זה לשון, זה שפה שחכמי האומר החליטו והסכימו ביניהם שכך וכך ידברו, אם כן הסכמת החכמים שאמרו שקונם קונח קונס יהיה לשון שמתשמשים בו לנדור בקרבן, לא גערה מהסכמת האומות, אלא זה הפך להיות לשנות והנודר בכינויים אפילו לריש לקיש גם הוא סובר שהנדר הוא מדאורייתא.

אבל התוס׳ לקמן בדף ג׳ ע״א אומרים בשם רבינו יחיאל שהביא מדברי הירושלמי שם מפורש שלמאן דאמר שכינויים הם לשון שבדו חכמים הרי הוא לא מביא קרבן על נדר ונזירות שהוא נדר בכינוי לומר הריני נזיק נזיח, משום שכינויי נזירות אינם כנזירות אלא לענין מלקות, וכך מבואר גם בתוס׳ במסכת נזיר דף ב׳ ע״א בסוף ד״ה נזיר, שרבינו יחיאל פירש שריש לקיש סובר שכינויי נזירות לא מועילים לענין קרבן אלא לענין מלקות, שהוא לוקה אם הוא עבר על נזירות שהוא קיבל אותה בלשון שבדו חכמים.

וכבר האריך שם הקרן אורה בנזיר וגם אצלנו, מה ההבדל שלגבי חיוב מלקות זה יחשב כנדר שכן מקבלים עליו מלקות ואילו לגבי קרבן לא, ובכתבי הגרי״ז למסכת נזיר סובר שגם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מלקות על הכינויים לפי רבינו יחיאל אינם אלא מדרבנן ולא מועילם הכינויים לשום ענין מן התורה לשיטת רבינו יחיאל שסובר כך בשם הירושלמי.

וחוזר הר״ן ושואל, לר׳ יוחנן שאמר שכינויים הם בעצם לשונות הנכרים, למה המשנה

מונה בדף י׳ דוקא את הכינויים האלו, בשלמא לריש לקיש שזה לשון שבדו חכמים המשנה מבארת איזה לשונות תיקנו חכמים לנדור בהם, אבל לר׳ יוחנן שהכינויים הם לשונות של נכרים למה הזכיר התנא דווקא את הכינויים האלה, היה צריך לומר בקרצה הנודר בכל לשון נדרו נדר.

ועונה הר״ן, שהנכון בזה מה שראיתי מה שפירש החכם הגדול ר׳ יהודה בר ר׳ חסדאי ז״ל, שהתנא השמיענו רבותא וחידוש, לא מיבעיא בלשונות של האומות הנכרים שהם לשונות גמורים שודאי שמי שנודר בהם נדרו נדר, כפי שלמדנו שהנדרים נאמרים בכל לשון, אלא התנא מחדש שאפילו בלשונות שאינם גמורים, כמו אלו הכינויים המבוארים במשנה קונם קונח קונס, שהם לא לשונות של האומות מעיקרם, שהרי זה לשון הקודש אלא שנשתבש, והייתי סבור לומר שהנודר בלשונות אלו אין הנדר שלו נדר כי הם לא לשון גמור בפני עצמו, קמ״ל שמכיון שהנכרים התרגלו לדבר בהם אע״פ שלשונות אלו אינם מעיקר לשונם אלא משיבוש שהוא בידם, אעפ״כ הרי זה נדר גמור, וכל שכן שאר הלשונות של הנכרים שהנודר בהם ודאי שהנדר הוא נדר גמור, והר״ן אומר שיש הוכחה לפירוש זה בירושלמי.

הרי שנתפרש לנו מדברי הר״ן מה הם הכינויי נדרים שנאמרו עכשיו במשנה, כל כינויי נדרים כנדרים וחרמים כחרמים ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות.

כל כינוי נדרים, שאם לא אומר קרבן אלא קונם קונח קונס הרי זה כנדר.

וחרמים היינו אם הוא אומר נכסים אלו עליו חרק חרך חרף זה כאילו הוא אמר נכסים אלו עליו חרם והם אסורים עליו, שהרי החרם במשנה זה בנדרי איסור.

ושבועות כשבועות שכינוי שבועה הרי הוא כשבועה וזה חל עליו, והשבועה הזאת מועילה אפילו שהוא לא אמר אותה בלשון שבועה.

ומזה שוב הר״ן דן בארוכה, ונביא את תמצית דבריו בקצרה, שהר״ן מחדש שמכח המשנה של כל כינויי שבועה כשבועה יש להוכיח שכל שבועה לא צריכה הזכרת שם שמים, וגם אם הוא אומר שבועה בלי להזכיר שבועה בה׳ הרי שהשבועה חלה בכל דיני השבועה, והוא מביא לזה ראיה, משום שאם נאמר שצריך בכל שבועה דווקא להזכיר שם שמים, למה צריכה המשנה לומר שכינויי שבועה כשבועה, דהיינו שאם הוא אמר שבותא זה מועיל כאילו הוא אמר שבועה, אם מדובר שהוא הזכיר את שם שמים אז גם בלי ההלכה של כינויי שבועה צריך שהשבועה תועיל, כי עצם הזכרת שם שמים כן לעשות או לא לעשות אפילו בלי שבועה ובלי כינוי זה גם שבועה, כמו שהוא מוכיח מגמרא בע״ז שר׳ יוחנן אמר לאלקי ישראל לא מגילנא זה מהווה שבועה אפילו שהוא לא הזכיר את הלשון שבועה, ובהכרח שגם אם הוא אומר שבועה בלי להזכיר שם שמים זה גם שבועה, ועל זה צריכים את הדין של כל כינויי שבועה כשבועה, סובר אם כן הר״ן ששבועה בלי הזכרת השם היא שבועה גמורה.

אבל בסיום דבריו אומר הר״ן, שהראב״ד אמר שלענין מלקות הוא אינו לוקה אלא אם כן הוא נשבע בהזכרת השם, משום שבכל הלאוים של שבועה שעליהם אם הוא עובר הוא לוקה הוזכר שם שמים, כי נאמר ״לא תשא את שם ה׳ אלקיך לשוא״, ״לא תשבעו בשמי לשקר״, על כן מלקות לא מקבלים לדעת הראב״ד רק על שבועה שהוזכר בה שם שמים, אבל לענין איסור גם שבועה בלא שם מועילה.

ומה הם כינוי נזירות כנזירות, שהאומר הריני נזיק נזיח פזיח דינו כמי שאומר הריני נזיר.

וממה שהר״ן הוכיח מההלכה של כינויי שבועות כשבועות, שהכינויי שבועות מועילים בל הזכרת השם, משום שאם היה מדובר בהזכרת השם לא היינו צריכים לדין של כל כינויים כיון שהזכרת השם עצמו מהווה לשון שבועה, בנה מזה הר״ן יסוד, שלאיסור שבועה לא צריך הזכרת השם, ששבועה בלא שם גם כן מועילה, ומקשה הר״ן מגמרא בשבועות דף ל״ה ע״ב, שם מבואר ששבועת העדות, כשאדם משביע עדים שיבואו להעיד עבורו עדות, אז את השבועה הזאת כשהוא משביע אותם הוא צריך להשביע אותם בשם, ולומדים את זה בגזירה שוה ״אָלָה אָלָה״ מסוטה, כמו שבסוטה כשהכהן משביע אותה הוא צריך להשביע אותה בהזכרת שם השם, כך שבועת העדות צריך להשביע בהזכרת שם השם, ולמה כאן אנחנו אומרים שבשבועת ביטוי לא צריך הזכרת שם השם.

מביא הר״ן שרבינו תם תירץ שדווקא במושבע מפי אחרים כמו שלומדים את זה מסוטה, שהסוטה מושבעת מפי הכהן, שם צריך הזכרת השם, ולכן גם בשבועת העדות כיון שהתובע הוא זה שמשביע את העדים שיבואו להעיד עבורו, שבועה שהאדם נעשה מושבע מפי אחרים שבועה כזו צריכה שתהיה דווקא בלשון הזכרת השם, אבל במושבע מפי עצמו כמו אצלנו שהוא נשבע שבועת ביטוי שהוא עצמו נשבע, כשהוא נשבע מפי עצמו לא צריך הזכרת השם, כך תירץ רבינו תם.

והר״ן שואל עליו בלשון זו, ותמהני עליו פה קדוש איך אמר דבר זה, הרי הגמרא בשבועות דף כ״ט ע״ב אמרה שהמוציא אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, שאם האדם שמשביעים אותו עונה אמן הרי עניית האמן נחשבת כאילו הוא הוציא את השבועה מפיו, וגם את זה לומדים מסוטה, שכתוב ״ואמרה האשה אמן אמן״ כלומר שבזה שהיא עונה אמן היא נחשבת כמושבעת מפי עצמה, וכמו שרש״י הוסיף בשבועות דף ל׳ שאם לא כן אפילו היא לא היתה נחשבת מושבעת מפי עצמו אז היא גם לא היתה יכולה להחשב מושבעת מפי אחרים, ואם כן שואל הר״ן כיון שאתה לומד מסוטה אז היה צריך ללמוד מסוטה שגם מושבע מפי עצמו צריך שם, שהרי בסוטה על אף שהכהן משביע אותה על ידי שהיא עונה אמן היא שוב נחשבת למושבע מפי עצמו, ואומר הר״ן ולפיכך לא ירדתי לסוף דעתו בזה.

ועוד מקשה הר״ן, שמשמע שאפילו מושבע מפי אחרים גם לא צריך הזכרת השם, מביאים על זה ראיה מלשון המשנה, שאביי במסקנת הדברים בשבועות דף ל״ה אומר, משביעני עליכם בשבועה, שבלשון זה של שבועה בלבד מספיק.

כך שהר״ן אינו מקבל את מה שרבינו תם אמר שיש לחלק בין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מושבע מפי אחרים למושבע מפי עצמו, אלא בכל שבועה לא צריך הזכרת השם, רק שהראב״ד סובר כפי שכבר הזכרנו שלענין מלקות לא לוקים רק על שבועה שיש בה הזכרת השם. ונזכיר בקצרה מדברי המפרשים, שהמחנה אפרים בדיני שבועות סימן ג׳ כתב לתרץ את קושית הר״ן על רבינו תם, ששאל הרי העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, אומר על זה המחנה אפרים, שאמנם העונה אמן אחר שבועה נחשב כמוציא שבועה מפיו, אבל הלשון הזה לא נחשב כמוציא שבועה מפיו אלא כשהוא הוציא אותו אחרי שבועה, ולכן צריך שהמשביע אותו יזכיר את השם, משא״כ אם הוא אוסר את עצמו בלשון שבועה הוא יכול לאסור את עצמו בלי להזכיר את השם, וכך מבואר בקרבן נתנאל על הרא״ש לתרץ את הקושיא הזאת, שכל החידוש דין שעונה אמת כמוציא שבועה מפיו דמי זה רק אם הוא שמע מפי אחרים שבועה בשם על זה מועיל עניית אמן.

והשלמי נדרים הביא מה שהראה לו הנציב לתרץ את הקושיא, שכוונת דבריהם ששבועה בלי שם אמנם היא חלה אבל היא מועילה מתורת יד בעלמא, הרי הזכרנו שיש ידות נדרים, והנצי״ב נקט כדבר פשוט שידות שבועות הם כשבועות, על אף שמלשון התוס׳ בדף ב׳ ע״ב משמע שאין דין ידות בשבועה, ולא נאריך בזה, אבל עכ״פ סובר הנצי״ב ששבועה בלי שם מועילה מדין יד, ולכן לא מועיל אמן אחרי שבועה בלי שם מכיון שעדיין לא נאמרה כאן לשון שבועה מושלם שתוכל עניית אמת להועיל עליו.

ועל עצם הקושיא יש גם כן מדברי הנצי״ב בהרחב דבר פרשת חיי שרה, והביא זאת במכתבים שבסוף ספר מרן רי״ז הלוי, שבפסוק כתוב ״והשביע הכהן״ אצל סוטה, לכן היא נחשבת גם מושבעת מפי כהן, ולכן צריך הזכרת השם, והגרי״ז ביאר שם בדעת הר״ן שהוא סובר שכיון שעכ״פ הסוטה נחשבת גם מושבת מפי עצמה אז שואל הר״ן שהיה מקום ללמוד שגם במושבע מפי עצמו יצטרכו הזכרת השם, ואין לומר שגם בסוטה מה שצריך הזכרת השם זה רק לאותו חלק בשבועה שמשביעים את הסוטה שהיא שבועת הכהן ולא על השבועה של עצמה, שמנא ליה הא, ומכיון שבסוטה עצמה יש בה את שני הדברים אם כן אולי הזכרת השם נאמרה גם לענין מושבע מפי עצמו, כך הסביר שם הגרי״ז את קושיתו של הר״ן.

ומדברי הר״ן בשיטת רבינו תם מבואר שההבדל בין שבועה שצריכה שם לשבועה שצריכה שם, ואילו מושבע מפי עצמו מועילה השבועה בלי הזכרת השם, ובמושבע מפי אחרים צריך בה שבועה בהזכרת השם.

משא״כ הרא״ש כאן בתחילת המסכת בפסקי הרא״ש, הביא את תירוצו של רבינו תם בסגנון אחר, וכפי שכבר ביאר הב״ח ביו״ד סימן רל״ז, שדעת הרא״ש בשיטת רבינו תם שהוא מחלק בין שבועת ביטוי לשאר השבועות, שבשבועת ביטוי לא צריך הזכרת השם, ובשאר השבועות צריך הזכרת השם, ולא כפי שמשתמע מהר״ן שהחילוק של רבינו תם הוא בין מושבע מפי אחרים למושבע מפי עצמו.

עוד אומרת המשנה, האומר לחברו, מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, שאני אוכל לך, שאני טועם לך, אסור, מסביר הר״ן שהגמרא תפרש שהמשנה עכשיו לא הביאה את הדין של כינויים, כי הדין מה הם הכינויים מוזכר רק במשנה הבאה בדף י׳, משא״כ כאן כשהמשנה אומרת האומר לחבירו מודרני, המשנה באה לפרש מה הן ידות הנדרים, הרי למדנו שיש עוד אופן של נדר שהוא משלושת האופנים של הנדר, שהם עיקר הנדר וכינוים וידות, והמשנה כאן מפרשת את הדין של ידות נדרים, ועוד יתפרש במשנה שמודרני ממך זה לא נדר בפני עצמו, אלא זה הולך ביחד, מודרני ממך שאני אוכל לך, או מודרני ממך שאני טועם לך, וכמו כן מופרשני ממך שאני אוכל לך ומפורשני ממך שאני טועם לך, וגם מרוחקני, באופן זה שזה ידות משום שהוא לא סיים לומר את דיבור הנדר כמו שצריך לומר כקרבן לכן זה נקרא ידות, אי נמי משום שלא הזכיר בפירוש לומר איסור, בכל אלו זה נקרא ידות נדרים שגם הם כנדרים, ומה שנאמר שאני אוכל לך ושאני טועם לך, אומר כבר הר״ן שיש גורסים ״שאיני״, ויש גורסים ״שאני״ וזה יתבאר בגמרא בדף ד׳ ע״ב. ואם הוא אומר מנודה אני לך,רבי עקיבא היה חוכך בזה להחמיר, מפרש הר״ן לקמן בדף ז׳ ע״א את פירוש לשון המשנה, שהמלה חוכך זה כאדם שמסופק בדבר ומתחכך בעצמו מפני שלא יכול לברר את הענין, זה נקרא שהיה חוכך, אי נמי זה מלשון חיך, כלומר שהיה מטעים לחיכו להחמיר, וזה הלשון שר׳ עקיבא היה חוכך להחמיר.

- דף ב׳ ע״ב

גמרא. למדנו במשנה, כל כינויי נדרים כנדרים.

שואלת הגמרא, מאי שנא גבי נזיר דלא קתני להו לכולהו, מסכתא נזיר גם היא תחילה ״כל כינויי נזירות כנזירות״ ולא הוזכרו הנדרים החרמים והשבועות שהכינויים בהם הם גם כן מועילים, ומאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו, שכאן מוזכר לא רק כינויי הנדרים אלא גם כינוי החרמים והשבועות והנזירות, וכמו שבנזיר המשנה לא הזכירה רק את מה שנוגע למסכת נזיר שזה כינויי הנזירות אז גם כאן שהמשנה לא תזכיר רק את מה שנוגע למסכת נדרים שזה כינויי הנדרים.

עונה הגמרא, משום דנדר ושבועה כתיבי גבי הדדי, תני תרתין, מכיון שנדר ושבועה נאמרו בפסוק שניהם יחד, מסביר הר״ן שזה הפסוק שנאמר ״איש כי ידור נדר לה׳ או השבע שבועה, זה הפסוק בפרשת מטות, והרא״ש בפירושו אומר שזה הוזכר יחד כל נדר וכל שבועת איסר, לכן הוצרך התנא כשהוא לומד את הדין של כל כינויי נדרים גם להזכיר את כל כינויי שבועות כשבועות שהרי הם באים יחד, וכיון דתני תרתין וכיון שהוצרך התנא לנקוט גם את כינויי נדרים וגם את כינויי שבועות, תני לכולהו על כן הוא הביא גם את כינויי חרמים ואת כינויי הנזירות.

ושואלים התוס׳, הרי גם בנזיר נאמרו נדר ונזיר יחד, כי כתוב בפסוק בפרשת נזיר בפרשת נשא ״איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר״, הרי שהנדר והנזירות גם כתובים יחד.

ועונים התוס׳ שמ״מ עיקר פרשת נדרים לא נאמרה שם, משא״כ לגבי שבועה עיקר פרשת שבועה נאמרה יחד עם הנדרים שם בפרשת מטות שנאמר ״איש כי ידור נדר או השבע שבועה״.

שואלת הגמרא, וליתני כינוי שבועות בתר נדרים, אם כן שהמשנה תנקוט את כינויי שבועות מיד אחרי כינויי נדרים, כיון שאמרת שכל מה שהוצרך התנא כאן למנות את כל הכינויים זה רק בגלל שנדר ושבועות נאמרו בפסוק יחד, אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כן מיד אחרי כל כינויי נדרים היה התנא צריך לנקוט כל כינויי שבועות כשבועות.

עונה הגמרא, איידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, מכיון שהתנא הוצרך להתחיל את המסכת נדרים במה שנוגע למסכתא הזו, שזה כל כינויי נדרים כנדרים, והרי בנדרים האדם בנדר אוסר את החפץ עליו, כלומר הוא אוסר את הכלל על עצמו ואומר אכילת ככר זה עלי, לכן הוא הביא גם את הדין של חרמים שגם בזה הוא אוסר את החפץ על עצמו, וכמו שפירשנו במשנה שמדובר בחרמים שהם גם נדרי איסור והוא אומר חרם דבר פלוני עלי, לכן הוא נקט את כינויי חרמים ליד כינוי הנדרים, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא, כלומר הרי בשבועה אדרבה האדם אוסר את עצמו מן הדבר, מן החפץ, כי הרי כך הוא אומר בלשון השבועה ״שבועה שלא אוכל ככר זה״.

הרי שהר״ן פירש את עיקר ההבדל בין הנדרים שהם יתסר חפצא עליה לבין השבועות שהם אסר נפשיה מן חפצא בנוגע ללשון הנדר וללשון השבועה, שלשון הנדר צריך להיות בלשון שהוא אוסר את החפץ עליו, לומר אכילת ככר זה עלי, ולשון השבועה צריך להיות שהוא אוסר את עצמו מן החפץ והוא אומר שבועה שלא אוכל ככר זה.

ואומר הר״ן שיש ללמוד מזה שאין שבועה בלשון נדר ולא נדר בלשון שבועה, כיון שהגמרא מדגישה שהנדרים הם תמיד בלשון של מיתסר חפצא עליה אז נדר בלשון שבועה שהוא אוסר את עצמו על החפץ לא יועיל, ושבועה כיון שהלשון הוא תמיד דקאסר נפשיה מן חפצא, צריכה להיות לשון השבועה שהוא אוסר את עצמו בחפץ, ואם הוא יאסור את החפץ עליו בשבועה לא יחול השבועה, וכל שהחליף של זה בזה אין בדבריו כלום.

ושואל הר״ן מברייתא לקמן בדף י״ב שמשם משמע שמועיל גם נדר בלשון שבועה, ששם מדובר שהוא אוסר על עצמו איסור נדר והוא אומר שלא אוכל, אז הרי הוא אוסר את האדם לא לאכול באיסור נדר, ובמסכת שבועות דף כ״ב משמע שיש גם שבועה בלשון נדר.

ואומר הר״ן שלשונות אלו הם לאו בדווקא משום שכיון שהגמרא לא באה עכשיו אלא להשמיע את הענין של איסור על ידי התפסה לא דקדק בלשונו, ולעולם אין הנדר חל אלא אם כן הוא מוציא אותו בלשון נדר, ומה שהוזכר שם בלשון שבועה זה לא בדקדוק, וכמו כן הלשון במסכת שבועות גם כן הכוונה שהוא אמר את זה בלשון שהוא אוסר נפשיה מן חפצא, אבל אם הוא יחליף את הלשון זה באמת לא יועיל, והוא אומר שכך דעת רבינו חננאל והר״ב בן מג״ש, ושהרשב״א ז״ל גם הסכים לזה, שנדר בלשון שבועה לא מועיל ושבועה בלשון נדר גם לא מועיל.

והביא הר״ן שבירושלמי נחלקו אמוראים בדין זה, ר׳ יודן ורבי ור׳ מונא, הם סבורים אין נדר בלשון שבועה ואין שבועה בלשון נדר, ור׳ יוסי חולק עליהם ואומר יש נדר בלשון שבועה ויש שבועה בלשון נדר, ומכיון שר׳ יוסי הוא יחיד כנגד שלושה אמוראים משמע דקי״ל כרבים שבאמת אין נדר בלשון שבועה ואין שבועה בלשון נדר.

אבל מביא הר״ן שהרמב״ן ז״ל כתב בהלכות נדרים שאין לשבש את כל הסוגיות בהם מוזכר נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר לומר שזה לא בדקדוק, אלא לומר שודאי נדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר גם מועילים, אבל זה לא מעיקר הנדר ועיקר השבועה, עיקר הנדר בודאי זה כשהוא נודר בלשון שהוא אוסר את החפצא על עצמו, ועיקר השבועה זה ודאי כשהוא נשבע בלשון שהוא אוסר את נפשיה מהחפצא, ומה שהוזכר בלשונות של הגמרא נדר בלשון שבועה ושבועה מלשון נדר זה מועיל מדין ידות, שמכיון שפיו ולבו שוים לאסור את החפץ הזה בנדר על עצמו, אע״פ שהוא לא אמר אותו בלשון מדוקדק שבו הוא היה צריך לפרש ולדקדק בלשונו שהוא אוסר את החפץ עליו, אעפ״כ לפחות זה יד והרי זה חל מדין יד, וכמו כן בשבועה כשהוא אומר שבועה ככר זה עלי, כיון שפיו ולבו שוין לאסור על עצמו את האכילה מככר זה בשבועה על אף שהוא לא אמר את הלשון המדוקדק של שבועה שהלשון הזה צריך להיות דקאסר נפשיה מחפצא, מ״מ זה מועיל מדין יד, אלא שהסוגיא אצלנו שהזכירה שנדרים זה מיתסר חפצא עליה ושבועה זה אסר נפשיה מחפצא הסוגיא מדברת מעיקר הלשון, ואמנם עיקר הלשון של נדר זה לאסור את החפצא ועיקר הלשון של שבועה זה לאסור את הגברא.

הרי שלמדנו שהגמרא הסבירה את סדר דברי המשנה למה התנא נקט כל כינויי נדרים כנדרים ומיד לאחריהם כל כינויי חרמים כחרמים, משום שבזה חרמים דומים לנדרים ששניהם זה מיתסר חפצא עליה, שבנדר ובחרם הוא אוסר על עצמו את החפץ, ואילו ושבועות כשבועות הוא נוקט לאחר מכן, משום שבהם הוא אוסר נפשיה מן חפצא.

אבל יש עוד הלכה במשנה של כל כינויי נזירות כנזירות, אומר כבר הרא״ש בפירושו שנזיר אע״פ שהנזיר אמנם נאסר ביין, אבל אין היין נאסר עליו, אלא הנזירות תלויה בגופו של הנודר בנזירות, שהרי הוא אומר הריני נזיר וממילא הוא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה, וכוונת הרא״ש בפירושו, להסביר למה התנא נקט במשנה את כינויי נזירות אחרי כינויי שבועות, שאמנם גם כינויי הנזירות הם כמו כינויי שבועות, כמו שבכינויי שבועות הוא אסר נפשיה מחפצא, זה איסור שחל על האדם, כך גם הנזירות האיסור לא חל על היין שהוא יהיה אסור על הנודר בנזירות, אלא הנזירות חלה על הנודר בנזירות שהוא נאסר, ולכן המשנה מסדרת את כל כינויי נזירות כנזירות אחרי כל כינויי שבועות כשבועות.

אבל יש בזה מחלוקת גדולה בין הפוסקים, ראשונה נציין שמדברי התוס׳ בפסחים דף מ״ד ע״ב ד״ה והוא הדין, משמע שהאיסור שהנזיר אסור ביין זה איסור חפצא, שהיין נאסר עליו, ויש בזה אריכות גדולה בדברי הפוסקים בתשובותיהם, האם הנדר של נזירות הוא נחשב איסור גברא או שהוא נחשב איסור חפצא, בתשובות האלשי״ך ובתשובות מהר״י בן לב, ובקצרה נביא את מה שמבואר בתשובות המהרי״א.

בתשובות המהרי״ט בסימן נ״ג הוא מפרש, שיש שלושה חילוקי איסור, נדר חל על החפץ ואין לו שום שייכות על האדם הנודר, כל איסורו של הנדר לא חל אלא על החפץ, ושבועה זה איסור גברא, שאסר נפשו לחפצא, אבל אין גופו של האדם נתפס באיסור של השבועה, אלא איסור השבועה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חל עליו, ומה שנקראה השבועה איסור גברא, הכוונה שאם השבועה היתה חלה על החפץ היה נאסר בין לעצמו ובין לאחרים, כמו שמצינו בנדרים שאדם יכול לאסור את שלו גם בקונם ובנדר על אחרים, משא״כ בשבועה, כי אם הוא אוסר את הנכסים שלו על אחרים בשבועה לאו כלום הוא, ולכן אומר המהרי״ט אמרנו כאן בגמרא שלא חלה השבועה אלא אגברי, דאסר נפשיה מחפצא, אבל אעפ״כ אין האיסור של השבועה חל ממש על גופו של האדם, משא״כ נזיר הוא עצמו הגוף שלו נתפס בנדר ונתקדש גופו של הנזיר דומיא דכהן שנתקדש בקדושת כהונה, כך חלות הנזירות חלה על גופו של האדם להתקדש בקדושת הנזירות, ונזיר שנתפס גופו בקודשת הנזירות התורה אוסרת אותו בתגלחת ובטומאה ובשתיית יין, אבל לא צריך שהוא יאסור את עצמו על החפץ, כך הסביר המהרי״ט, ויש בזה אריכות דברים שלדברי המהרי״ט הנזירות היא כמין ממוצא בין נדר ושבועה, והמהרי״ט עצמו שם בתשובותיו בסמן נ״ד הביא את דעת הגאון ר׳ יחיאל בסן, שאמנם לומד שנזירות היא איסור חפצא ממש, כמו נדר מן הנדרים, אלא שהחפץ שעליו חל האיסור של הנזירות זה לא היין לשתיה, אלא החפץ שהוא אוסר עליו זה האיברים שלו, את הפה שלו חל עליו איסור הנזירות לשתות יין, השער שלו חל עליו איסור הנזירות להתגלח, הידים שלו חל עליהם איסור נזירות שלא לנגוע במת, הרגליים שלו חל עליהם האיסור שלא להכנס באהל המת, לכן זה דומה קצת לאיסור גברא לפי שהאיברים של הנזיר נאסרו בדברים האלו, אבל זה כמו איסור חפצא שהנדר חל על החפץ כך גם הנזירות חלה על גופו של האדם.

ונחזור לבאר את מה שלמדנו כאן ענין יסודי שהגמרא מחלקת בין איסורי הנדרים לבין איסור השבועות, שבנדרים מיתסר חפצא עליה, ובשבועה קאסר נפשיה מחפצא, והסברנו מדברי הר״ן שהענין שהסוגיא עוסקת בו זה לגבי באיזה לשון צריך לנדור נדר, שזה בדווקא בלשון שהוא אוסר את החפץ עליו, ובאיזה לשון צריך להשבע שבועה שזה דווקא בלשון שבשבועה זו הוא אוסר את נפשיה (את עצמו) מן החפץ, ואם הוא החליף ונדר נדר בלשון שבועה או נשבע שבועה בלשון נדר הרי שלדעת הר״ן ועוד ראשונים לא חל נדר בלשון שבועה בכלל, וגם שבועה בלשון נדר לא חלה בכלל, ולדעת הרמב״ן נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מועילים מדין יד.

הרי שכל החילוק בין נדרים שהם מיתסר חפצא עליה לבין שבועה שקאסר נפשיה מן חפצא, ייחסנו אותו לפי דברי הר״ן רק בענין באיזה לשון צריך לנדור את הנדר ובאיזה לשון צריך לישבע את השבועה.

אבל יש עוד הבדל וחילוק יסודי בין נדרים שהם מיתסר חפצא עליה לבין שבועות שקאסר נפשיה מן חפצא, שיתבאר בהמשך לימוד המסכתא, שיש בזה נפקא מינה גדולה וכמה וכמה חילוקי דינים שיסודם במה שבנדר הוא אוסר את החפץ על עצמו ובשבועה הוא אוסר את נפשיה מן חפצא, והחילוקים הם לא באיזה לשון הוא נודר נדר ובאיזה לשון הוא נשבע שבועה, אלא היכן ועל מה חל חלות האיסור של נדר וחלות האיסור של שבועה, בנדרים דמיתסר חפצא עליה חלות הנדר חל על החפץ, והחפץ הוא הנאסר, ואילו בשבועה השבועה חלה על הגברא, על האדם, הוא הנאסר בשבועה, כפי שמבואר בזה כמה וכמה נפקא מינות וחילוקי דינים, מה שהגמרא מבארת בסוף פרק ראשון בדף י״ג ע״ב, הנדרים חלים על המצוה כברשות, ואילו השבועות אינם חלים על דבר המצוה כברשות, וגם שבועות חלות על דבר שיש בו ממש ושאין בו ממש, משא״כ בנדרים.

מסביר זאת הר״ן, שמכיון שהשבועה היא מיתסר גברא, כלומר זה איסור שחל על הגברא שהוא לא יעשה כן, אז אפילו אם הוא נשבע על דבר שאין בו ממש כגון שהוא נשבע שלא ידבר שלא ילך, השבועה חלה, כיון שהיא חלה על האדם והוא יש בו ממש, משא״כ בנדרים שזה מיתסר חפצא, אם זה דבר שאין בו ממש הוא לא אסר כלום, אם הוא אומר קונם דיבורי וכי הוא אסר את הדיבור, הרי הדיבור הוא לא חפץ שיכול לחול עליו איסור הנדר.

גם החילוק לגבי מצוה מתבאר כך בהמשך הסוגיות, וכפי שנביא מדבריו של הרמב״ם שאמר בפרק ג׳ מהלכות נדרים הלכה א׳, ארבעה דברים יש בין נדרים לשבועת ביטוי, שבועת ביטוי הכוונה לשבועה שבה אדם אוסר את עצמו לעשות דבר מסויים או להיפך לחייב את עצמו לעשות דבר מסויים, זה נקרא שבועת ביטוי וזה מלשון הפסוק ״נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להיטיב, ששבועת ביטוי אין השבועה חלה על השבועה, ובנדרים יחול נדר על נדר, וזו סוגיא שנלמד אותה לקמן בדף י״ז, זה הבדל אחד, המתפיס בשבועה פטור ובנדרים חייב, זו סוגיא במסכת שבועות בתחילת פרק שלישי, שגם התפסה שהיא בשבועה לא חלה לחייב כמו בכל שבועה ובנדרים כן חל, זה גם נובע ממה שהנדר הוא איסור חפצא וממה שהשבועה היא איסור גברא, כמו שביאר זאת הר״ן בארוכה בפרק ג׳ ממסכת שבועות, אין שבועת ביטוי חלה אלא דברי הרשות ואילו נדרים חלות על דברי מצוה כדבר הרשות, וזה גם בגלל שנדרים זה איסור חפצא ושבועה זה איסור גברא כפי שיתבאר מיד בהמשך, וגם ששבועת ביטוי חלה על דבר שיש בו ממש ועל דבר שאין בו ממש, ונדרים אינן חלים אלא על דבר שיש בו ממש, וכבר הסברנו מדברי הר״ן בדף י״ג ע״ב שטעם הדבר למה הנדר לא חל על דבר שאין בו ממש בגלל שהוא איסור חפצא והוא צריך לחול על דבר ודבר שאין בו ממש אין על מה שיחול האיסור נדר, משא״כ השבועה שהיא חלה גם על הגברא גם כשהוא נשבע שלא לעשות דבר כמו לא לדבר וכדומה כיון שזה חל על הגברא והגברא יש בו ממש.

וגם בענין שהשבעות חלות רק על דברי הרשות והנדרים חלים גם על דברי מצוה כדברי הרשות, פירש זאת היטב הרמב״ם שם בפרק ג׳ מהלכות נדרים הלכה ז׳, והרמב״ם מסביר, ומפני מה נדרים חלות על דברי מצוה והשבועות אינן חלות על דברי מצוה, שהנשבע אוסר עצמו על דבר שנשבע עליו, והנודר אוסר הדבר הנדור על עצמו, נמצא הנשבע לבטל מצוה אוסר עצמו וכבר עצמו מושבע מהר סיני ואין שבועה חלה על השבועה, והאוסר דבר זה בנדר זה הדבר הוא שנאסר ואותו הדבר אינו מושבע מהר סיני, הרי שהרמב״ם פירש להדיא כמו שגם מתפרש מהסוגיא שלכן הנדרים כן חלים על דבר מצוה כמו על דבר הרשות, ומה שהשבועות אינן חלות על דברי מצוה, זה בגלל שהנשבע אוסר עצמו על הדבר, כלומר קאסר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נפשיה מן חפצא, שזה איסור גברא ולכן השבועה לא חלה, משא״כ נדרים שהם איסור חפצא לכן הנדר חל אפילו על דבר מצוה גם.

ויש עוד חילוקי דינים שנלמד בהמשך לימוד המסכתא, אבל עכ״פ ביארנו שבגמרא לקמן בהמשך הסוגיות ובדברי הראשונים מבואר שהחילוק שהגמרא נוקטת מיד בתחילת המסכתא שנדרים זה מיתסר חפצא עליה וחרמים זה מיתסר חפצא עליה ואילו שבועות זה קאסר נפשיה מן חפצא, יש כאן לא רק חילוקי לשון באיזה נדר הוא צריך לנדור את הנדר ובאיזה לשון הוא צריך לישבע את השבועה, אלא חילוק מהותי במהות האיסורים של נדר ובמהות האיסורים של שבועה, שאיסור הנדר במהותו חל על החפץ ואילו איסור השבועה במהותו חל על הגברא.

שואלת הגמרא, **פתח בכינויין** התנא מתחיל את המשנה ופותח בכל כינויי נדרים, שהרי הוא אומר **כל כנויי נדרים**, ולאחר מכן **ומפרש ידות**, שהרי הוא נותן דוגמא של **האומר לחביריו מודר אני ממך**, וכפי שכבר הסברנו במשנה של דין זה של האומר מודר אני ממך זה דין של ידות, ואילו התנא רק פתח בכינויים ואיך הוא בא לפרש ידות.

ותו ועוד שאלה, **ידות אינשי** וכי הוא שכח את ידות הנדרים שהם כנדרים, שהתנא שכח בכלל מלפתוח בהם ולומר שידות נדרים כנדרים.

עונה הגמרא, **אירי בהון** אמנם התנא כן הזכיר בדבריו ידות נדרים, ועל אף שבמשנה זה לא מוזכר, כי **וחסורי מיחסרא והכי קתני** חסר בבא אחת במשנה וכך צריך לומר, **כל כינויי נדרים כנדרים, וידות נדרים כנדרים**, ועל אלו הידות נדרים המשנה ממשיכה ומסבירה מה הן אותן ידות נדרים, האומר לחבירו מודרני ממך.

מסביר הר״ן שפירוש השאלה בגמרא, שבודאי פשוט הדבר שהתנא פותח את המשנה בדין של כינויי נדרים, משום שאפילו אם הגמרא מתרצת חסורי מחסרא והכי קתני, אין דרכו של התנא להחסיר בדבריו מיד בתחילתה של המשנה, כי אין האדם מחסר בראש דבריו, אלא באמצעם, ומכיון שעל כרחך התנא אפילו אם תתרץ חסורי מחסרא בהכרח אתה צריך להסכים שפתיחת דברי המשנה מתייחסת לכינויים, שהרי לא יתכן שהוא החסיר בתחילת דבריו, אם כן הרי ודאי שפתיחת המשנה זה כל כינויי נדרים כנדרים, אם כן אפילו אם באמת ידות הוא החסיר מלשנות, ותוסיף שיש גם ידות במשנה, היה עדיין צריך לפרש את כל כינויי נדרים שבהם הוא פותח לפני כן, ועוד כהוא שואל ידות אנשינהו, שהוא שכח אותם והוא לא הזכיר אותם.

והתירוץ שהגמרא תירצה מתרץ רק את הקושיא השניה, לומר שחסורי מחסרא.

ועכשיו הגמרא חוזרת ושואלת, **וליפרוש כינויין ברישא**, כלומר אמנם במה שאמרת חסורי מחסרא והכי קתני, תירצת את הקושיא השניה שבאמת ידות הוא לא שכח אלא זה חסר במשנה וצריך להוסיף את זה שהתנא כן הזכיר ידות נדרים כנדרים, אבל עדיין קשה הקושיא הראשונה כיון שהוא פתח בכנויי נדרים היה מן הראוי שימשיך ויפרש את מה שהוא פותח בו את כינויי נדרים, את זה הוא יפרש ראשונה.

עונה הגמרא, **ההוא דסליק מיניה ההוא מפרש ברישא** דרכו של התנא שהוא מפרש כשהוא מונה שני דברים ולאחר מכן הוא חוזר לפרש אותם, אז את אותו ענין שבו הוא סיים שם התנא מתחיל לפרש.

והגמרא מביאה לכך דוגמאות.

כדתנן כמו שלמדנו במשנה (בתחילת פרש שני של מסכת שבת), **במה מדליקין ובמה אין מדליקין**, שהמשנה שם עוסקת באיזה פתילות ושמנים מותר להדליק נרות לכבוד שבת ובאיזה לא, ומיד הוא מתחיל לפרש **אין מדליקין כו׳**, הרי שהוא מתחיל לפרש את סיום דבריו במה אין מדליקין.

עוד למדנו שם במסכת שבת (בתחילת פרק רביעי דף מ״ז ע״ב), **במה טומנין ובמה אין טומנין** במה מותר לטמון חמין לכבוד שבת ובמה לא טומנין, והתנא מתחיל לפרש **אין טומנין כו׳** כי הוא מתחיל לפרש את מה שהוא סיים קודם.

עוד למדנו שם (בפרק שישי דף נ״ז ע״א), **במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה** באיזה תכשיטים מותר לה לאשה לצאת לרשות הרבים ובאיזה תכשיטים אסור לאשה לצאת מרשות הרבים, והוא מקדים לפרש **לא תצא אשה** וכו׳ דהיינו במה שלא תצא אשה, כי התנא מקדים לפרש את מה שהוא מסיים קודם, ולכן גם כאן כיון שתירצנו חסורי מחסרא והכי קתני, אז הרי התנא מנה שני דינים במשנה, ראשונה את כל כינויי נדרים כנדרים, ושניה ידות נדרים כנדרים, אז הוא פותח לפרש את מה שהוא סיים ידות נדרים שהאומר לחבירו מודרני ממך זה דוגמא של ידות נדרים.

שואלת הגמרא, **וכל היכא דפתח לא מפרש ברישא**, הגמרא הבינה שהתירוץ שהוא מתרץ ההוא דסליק מיניה הוי מפרש ברישא זה בדווקא, משום שאם אין קפידא בדבר הרי התנא יכול היה את כולם לשנות באותו סגנון ובאותו ענין, ולכן הוא מקשה כפי שאתה מתרץ ואני מבין בתירוצך שתמיד התנא נוקט לפרש את מה שהוא גומר ולא מה שהוא פותח, על זה הוא שואל וכי לא מצינו שהתנא מפרש בתחילה את מה שהוא פתח בו.

והתנן והרי למדנו משנה במסכת ב״ב דף כ״ח, **יש נוחלין ומנחילין** היינו האב את הבנים הם גם נוחלים וגם מנחילים, האבא מנחיל את הבנים שאם הוא מת יורשים אותו, והוא גם נוחל אותם שאם הבן מת ואין לבן בנים הרי האב יורש את הבן, ויש שהם רק **נוחלין ולא מנחילין**, הבן את אמו הוא יורש, אבל הוא לא מנחיל את האם, שבן שמת האמה אינה יורשת אותו, כי רק ממשפחת אביו יורשים, אז הבן נוחל את האם ולא מנחיל אותה, הרי שהתנא מנה שנים, והוא מתחיל לפרש **ואלו נוחלין ומנחילין**, הרי הדין שבו הוא פתח הוא מפרש אותו ראשונה.

ועוד מביאה הגמרא משנה במסכת יבמות דף פ״ד, **יש מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן**, וכפי שהמשנה שם מפרשת שמדובר לגבי כהן הדיוט שמותר לשאת אשה אלמנה, ואם הוא נשא אשה אלמנה והוא מת בלי בנים ואשתו נופלת ליבום לפני אחיו שהוא כהן גדול, אז הרי עם הבעל האשה היתה מותרת ואילו ליבם היא אסורה כי אלמנה אסורה לכהן גדול, ויש להיפך **מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן**, אם כהן גדול קידש את האלמנה הרי שלבעלה הכהן גדול היא היתה אסורה, וכשוא מת בלי בנים והיא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נופלת לפני אחיו ואחיו הוא רק כהן הדיוט אז לאחיו היא מותרת, אז יש לך כאלו שאדרבה לבעליהן הן היו אסורות ואילו ליבמיהן הן מותרות, והמשנה מתחילה לפרש **ואלו מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן**, הרי שהמשנה התחילה לפרש את הדין שבו הוא פתח לפני זה.

ועוד למדנו משנה במסכת מנחות, **יש טעונות שמן ולבונה** ישנם מנחות שצריכים להביא אותם כשיש שמן ויש גם לבונה, ואומר כבר הר״ן שהגמרא שם בפרק המנחות מפרשת שמנחת סולת מנחת מחבת ומנחת מרחשת כל אלו טעונות גם שמן וגם לבונה, ויש **שמן ולא לבונה**, כגון מנחת נסכים שטעונה שמן אבל היא לא טעונה לבונה, וכשהתנא פירש את שני הדברים הוא מפרש קודם את הראשונה, **ואלו טעונות שמן ולבונה** הרי שאת מה שהוא פתח בו הוא קודם מפרש.

עוד למדנו משנה שם במנחות דף ס׳, **יש טעונות הגשה ואין טעונות תנופה**, ויש טעונות **תנופה ולא הגשה**, יש מנחות שהן טעונות הגשה, שהכהן מגיש הכל עם המנחה לקרן דרומית מערבית של המזבח, ולומדים את זה מהפסוק ״זאת תורת המנחה״ הקרב אותה בני אהרן לפני ה׳, והגמרא מפרשת בפרק היה מביא דהיינו קרן דרומית מערבית, וצריך גם לעשות באותה מנחות תנופה, שהכהן מניח את ידו תחת יד הבעלים ומניף, ויש מנחות כאלו, ויש גם כאלו שהן טעונות הגשה ואינן טעונות תנופה, מנחת חוטא היא זו שטעונה הגשה אבל אין בה תנופה, ויש להיפך שטעונות תנופה ולא הגשה, ולוג שמן של מצורע צריך תנופה אבל אין בו הגשה לקרן דרומית מערבית של המזבח, וגם האשם של המצורע טעון תנופה כמו שמפורש בפרשת מצורע, אבל הוא לא צריך הגשה, וכמו כן בבכורים הם גם טעונים תנופה אבל הם לא טעונים הגשה, וכשהתנא מונה את שני הדברים הוא ראשונה מפרש **ואלו טעונות הגשה** הרי שהתנא גם כאן מפרש ראשונה את מה שהוא פתח בו.

עוד למדנו משנה במסכת בכורות, **יש בכור לנחלה ואין בכור לכהן** יש מי שדינו כבכור לאביו שהוא מקבל פי שנים בחלק הבכורה שלו, אז לנחלה הוא נחשב בכור שנוטל פי שנים, והוא לא בכור לכהן, כלומר הבכור שהוא פטר רחם לאמו הישראל טעון פדיון הבן, שצריך לפדות אותו ולתת חמש סלעים לכהן, ויש כזה הוא בכור לנחלה שהוא נוטל פי שנים אבל הוא פטור מפדיון הבן, ואיזה זה, מי שבא אחר הנפלים, שאמו קודם הפילה נפל, אז הבכור שנולד לאחריו יש לו דין בכור לנחלה אבל הוא לא פטר רחם להיות חייב בחמש סלעים, וכמון כן בחור שלא היו לו אשה ולידים והוא נושא לאשה אשה שיש לה כבר ילדים מבעל קודם, הרי הבן שנולד לו מאשה זו הוא בכור לנחלה כי הוא בכור לאביו, אבל הוא לא פטר רחם לאמו, אז הוא פטור מפדיון הבן, כך שיש בכור לנחלה שהוא לא בכור לכהן, ויש להיפך, **בכור לכהן ואין בכור לנחלה**, זה פשוט אדם שיש לו בנים מאשה אחרת, והוא לוקח אשה והוא מוליד ממנה בן בכור שהוא בכלור לאמו, אז הוא חייב בפדיון הבן והוא בכור לכהן, אבל הוא לא בכור לנחלה כי לאביו יש בנים שקדמו לו, אז הוא בכור לכהן ואינו בכור לנחלה, ומשני הדינים האלה פותח התנא לפרש **ואיזהו בכור לנחלה ואין בכור לכהן**, הרי שהוא פותח לפרש את הדין הראשון ראשונה, הרי מצינו שפעמים התנא מפרש גם את הדין הראשון קודם.

עונה הגמרא, **הלין משום דאוושו ליה מפרש ההוא דפתח ברישא** כל אלו מכיון שדיניהם מרובים, אוושו פירושו הרבה מביא על זה הר״ן (ודבריו הם בדף ג) שהלשון של הגמרא בסוף מסכת ראש השנה אושוו ברכות, שתפילות של ראש השנה יש בהם ריבוי של ברכות, ולכן גם כאן כיון שהדינים מרובים אם הוא יפרש למפרע קודם את הדין האחרון שבו הוא סיים יבואו לטעות, אבל אם אין לו את הטעם הזה, אז אדרבה הסדר הוא בדווקא לפרש את הדין האחרון בו הוא סיים ראשונה.

שואלת הגמרא, **והא בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה**, שם במשנה שבת דף נ״א תחילת פרק חמישי המשנה מבארת באיזה דברים מותר לה לבהמה לצאת ברשות הרבים, שהרי הבהמה אסור לה לצאת לרשות הרבים כשהיא טעונה משאות, אבל אם הבהמה טעונה בדברים שהם לשמירה מותר לה לצאת בהם, והמשנה מונה באיזה דברים הבהמה יוצאת ובאיזה אינה יוצאת, **דלא אוושא** שם הדינים הם לא מרובים, **וקתני יוצא נמל** והמשנה נוקטת קודם לפרש את מה שנאמר ברישא, ואילו לדבריך מתי הוא נוקט לפרש את מה שהוא פתח בו, דווקא כשאוושא מילתא ודיניהם מרובים, אבל אם לא כן אדרבה הוא תמיד פותח לפרש במה שהוא סיים, וכאן אפילו שלא אוושא ואין ריבוי של דינים פתח התנא לפרש במה שהוא התחיל.

- דף ג׳ ע״א

אלא עונה הגמרא, **לאו דווקא, זימנין מפרש ההוא דפתח ברישא, זימנין ההוא דסליק מפרש ברישא**, מסביר הר״ן שהתנא לא מקפיד על זה, אלא שפעמים הוא אמנם מתחיל לפרש ראשונה את מה שהוא פתח בו, ולפעמים הוא מתחיל לפרש ראשונה את מה שהוא סיים בו, ולכן אמנם התנא משנה את הסדר שפעם הוא עושה כך ופעם הוא עושה כך, להשמיענו שאין קפידא בדבר וכל תנא יכול לשנות ולבאר את הדינים כפי שהוא רוצה ושפיר דמי, ואין בסידור הדברים דווקא כך או דווקא כך משום ותבחר לשון ערומים, אלא כל תנא יכול לשלוט ולפרש לפי הסדר שנראה בעיניו אם לפתוח לפרש את מה שהוא פתח בו או לפתוח לפרש את מה שהוא סיים בו, כך שהקושיא כיון שהתנא פתח בכינויים ורק אח״כ הוא הביא את ידות נדרים, למה הוא מקדים לפרש את הידות ולא את הכינויים, אין בזה קושיא, כי כך דרכו של התנא שהוא פעמים מקדים לפרש את מה שהוא סיים ופעמים שהוא מקדים לפרש את מה שהוא פתח, וכאן התנא בחר להתחיל לפרש את ידות בהם הוא סיים אחרי שתירצנו חסורי מיחסרא והכי קתני ומתברר שאמנם התנא כן הזכיר את ידות הנדרים אחרי שהזכיר כל כנויי נדרים כנדרים, ואת ידות נדרים שבהם הוא סיים הוא בחר לפתוח ולפרש ראשונים.

אומרת הגמרא, **ואיבעית אימא**, הגמרא בדף ב׳ ע״ב הקשתה קושיא על סדר דברי המשנה, שקודם התנא נקט בלשונו את הדין של כל כנויי נדרים כנדרים, וידות לא הוזכרו במשנה אלא שהגמרא אמרה חסורי מחסרא והכי קתני שאחרי כנויי נדרים צריך לבוא עוד הלכה במשנה שידות נדרים כנדרים, וכששאלנו למה פותח התנא ראשונה לפרש את הדין של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ידות שממנו הוא סיים ולא את הדין של כינויים בו הוא התחיל, על זה מתרצת הגמרא, **ידות איידי דאתיין מדרשא מפרש להון בריש**א, מסביר הר״ן, כלומר שאמנם ודאי כמו שתירצנו קודם שאין קפידה בדבר, פעמים שהתנא ראשונה מקדים לפרש את הדין הראשון בו הוא פתח את המשנה, ולפעמים התנא מקדים לפרש את הדין האחרון ממנו הוא סיים, אלא שכאן אמנם התנא בדווקא נקט לפרש קודם את הדין של ידות שמבוארים במשנה אחרי הדין של כינויים, משום שידות כיון שלומדים אותם מדרשה וכפי שבהמשך הסוגיא נלמד מאיזה דרשה לומדים את הדין של ידות, לכן הקדים התנא לפרש את ידות בריש**א**.

שואלת הגמרא, **וליפתח הדין בריש**א אם כך כיון שידות באים לדרשה אז לכן הוא מקדים לפרש אותם, אז שגם יפתח בהם את המשנה ויתחיל את המשנה ידות נדרים כנדרים לפני שהוא אומר כינויי נדרים כנדרים.

עונה הגמרא, **מיפתח פתח בכינויין דאורייתא בריש**א, **והדר מפרש ידות דאתיין ליה מדרש**א, דרכו של התנא להתחיל קודם בדברים הידועים והפשוטים, ומכיון שכנויים הם דאורייתא אז הם פשוטים יותר וידועים יותר, לכן הוא בדווקא פותח בכינויים, ואח״כ הוא מביא ידות שהם אינם כל כך ידועים כיון שהם אינם למדים מפסוק מפורש רק מדרשה.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאמר כינויין לשון נכרים הן**, הרי למדנו כבר מדברי הר״ן במשנה, שהר״ן הביא באריכות את מה שהביא ר׳ יוחנן וריש לקיש לקמן בדף י׳, מהו כינויי נדרים, ר׳ יוחנן סובר כינויים לשון נכרים הם, זה לשון שהאומות משתמשים בו כשהם נודרים נדרים, וכיון שהכינויים הם לשון נכרים פשיטא שזה מדאורייתא וזה דבר ידוע ופשוט שגם הנדר שנודרים בכינוי הוא נדר גמור, שהרי הנדרים נאמרים בכל לשון, ופשוט הדבר וזה ידוע שאפשר גם לנדור בלשון של לשונות הנכרים, אז למאן דאמר הזה תירצת נכון למה התנא פותח בכנויים קודם, כיון שהם פשוטים וידועים שהרי זה לשונות של נכרים, ושאפשר לנדור בלשון נכרים זה פשוט ויודע, **אלא למאן דאמר לשון שבדו להן חכמים להיות נודר בו, מאי איכא למימר**, ריש לקיש סובר לקמן בדף י׳ שהכינויים הם לשון שחכמים בדו מלבם, בדו זה מלשון (מלכים א׳ י״ב) ״אשר בדא מלבו״, כלומר המציאו וחידשו מלבם לתקן שכל הנודרים ידרו בלשון זה של כינויים.

וטעם הדבר מפורש לקמן בדף י׳, שאם הוא יבוא להקדיש קרבן והוא ישתמש בלשון קרבן שרגילים לומר קרבן לה׳, חוששים שמא הוא יזכיר את שם השם שבסמוך לקרבן כמו שנאמר קרבן לה׳, והוא יזכיר את השם ולא יזכיר קרבן, נמצא שהוא הוציא שם שמים לבטלה. וכמו שהוסיף הרא״ש, כי רוב המתפיסים בנדר היו מתפיסים בקרבן, לכן תיקנו לו כינוי, זה הטעם שלריש לקיש תיקנו חכמים לנדור בלשון של כינוי.

אם כן למאן דאמר הזה שלכן חידשו את הלשונות של כינויים משום התקנה הזאת שלא ידור ויוציא שם שמים לבטלה, הרי שזה לשון שבדו להם חכמים, ואיך תתרץ למה התנא פותח בכינויים ולא בידות.

ומסבירים הר״ן והתוס׳, שעל אף שלעיל במשנה הר״ן באר היטב שגם למאן דאמר שכינויים הם לשון שבדו להם חכמים, אין הכוונה שהנודר בלשון של כינוי כל איסורו של הנדר חל רק מדרבנן מתקנת חכמים, גם למאן דאמר שזה לשון שבדו חכמים הנדר שנדרו בכינוי הוא נדר גמור מדאורייתא, ואעפ״כ הגמרא שואלת שלמאן דאמר הזה לא היה צריך התנא להתחיל בכינויים, שמכיון שכינויים הם לשון שבדו חכמים, ונכון אמנם שהכינויים מועילים מדאורייתא, אבל הם אינם פשוטים ויודעים יותר מהדין של ידות כדי שזו תהיה סיבה שהתנא יתחיל בכינויים, אדרבה ידות פשוטים יותר, שהרי ידות לפחות לומדים מדרשה, ואילו כינויים אינם אלא לשון שתיקנו חכמים ובדו מלבם לשנות להיות נודר בו, אז הרי הדין של ידות עוד יותר פשוט מאשר הדין של כינויים, ומה תירצת שהוא פותח בכינויים בגלל שהכינויים הם פשוטים וידועים, זה רק למאן דאמר כינויים לשון נכרים הם, אז הדין הוא פשוט ויודע יותר מידות, אבל למי שסובר שזה לשון שבדו להם חכמים אז אדרבה ידות פשוטים יותר ולא כינויים.

מתרצת הגמרא, **מי קתני ידות ולאו חסורי קא מחסרת לה**, הרי גם ידות בכלל לא הוזכר במשנה, לא כתוב במשנה ידות נדרים כנדרים, אלא כפי שהסברנו קודם הגמרא היתה נצרכת לתרץ שחיסורי מחסרא והכי קתני, שאמנם חסר כאן הדין של ידות במשנה, כמו שאת עצם הדין של ידות נדרים שהוא בכלל לא נמצא במשנה תיקנת במה שאמרת חסורי מחסרא והכי קתני שצריך לתקן את לשון המשנה, גם על מה שאתה שואל למה התנא פותח בכינויים ולא בידות, **אקדים נמי ותני ידות** תקדים לשנות את הדין של ידות להיות הראשון במשנה, ונאמר כך, **כל ידות נדרים כנדרים**, זה יהיה הדין הראשון במשנה, **וכל כינויי נדרים כנדרים** זה יהיה הדין השני, ואח״כ התנא יפרש, **ואלו הן ידות, האומר לחבירו**, ואם כן הוא מקדים לפרש את הדין בו הוא פתח את המשנה שזה ידות נדרים, ואח״כ הוא אומר **ואלו הן כינויין קונם קונח קונם**, שזה המשנה בדף י׳ שתפרש את כינויים שהוא הדין השני במשנה, קונם קונח קונס.

ושואלים התוס׳ קושיא ומתרצים, והר״ן מתרץ את זה בלי לשאול את זה בקושיא, שעל אף שבשקלא וטריא עד עכשיו היינו סבורים ונקטנו בפשיטות שלא מתרצים תירוץ של חסורי מחסרא והכי קתני רק כשאנחנו מחסרים מהמשנה בבא, כלומר הלכה באמצע דבריו של התנא, אבל אין זה דרכו של התנא להחסיר מתחילת דבריו, משום שבתחילת דבריו אין האדם מחסיר אלא אמצעיו, ולכן עד עכשיו לא רצינו לתרץ שאמנם הדין של ידות נדרים צריך להיות ברישא של המשנה, שאם התנא התחיל כל כינויי נדרים הגמרא עד עכשיו לא רצתה לקבל שחסורי מחסרא והכי קתני והוא צריך להקדים את ידות נדרים שהתנא החסיר מללמוד זאת ולשנות זאת במשנה לפני כל כינויי בתחילת דבריו, הגמרא לא רצתה למר כך, לכן היה פשוט עד עכשיו לגמרא שהרישא של המשנה זה כל כינויי נדרים כנדרים, אם נחסר הדין ידות הוא אחרי זה, שאחרי כינויים היה צריך לבוא הדין של ידות נדרים כנדרים, אבל עכשיו לדוחק הקושיא וכי המאן דאמר הזה הגמרא אמנם חוזרת בה ממה שהיה פשוט אצלה שאין התנא מחסיר בתחילת דבריו, ועכשיו בגלל הדוחק שלמאן דאמר לשון שבדו חכמים הוצרכנו לתרץ שברישא מיד בתחילת דבריו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

התנא החסיר מלהביא את הדין של ידות נדרים, והסדר במשנה צריך להיות קודם ידות נדרים כנדרים, שזה חיסורי מחסרא וצריך כך ללמוד, ורק אח״כ כינוי נדרים, ולפי זה כשהתנא פותח לפרש את ידות נדרים הרי הוא פתח לפרש את הדין בו הוא פתח את המשנה, דהיינו הוא מפרש ראשונה את ידות נדרים שהם באמת הרישא של המשנה לפי התיקון של חסורי מחסרא בתחילת דבריו, נמצא שלפי תירוץ הגמרא עכשיו מי שסובר שכינויים הם לשון נכרים אמנם כינויים הם הרישא של המשנה, משום שהם הידועים והפשוטים, ורק אחריהם חסורי מחסרא והכי קתני ידות נדרים כנדרים, ומה שהתנא הוצרך לפרש ידות לפני שהוא מפרש כינויים ואיידי דאתיא ליה מדרשה, ולכן הוא הקדים לפרש את ידות שהם המאוחרים יותר בגלל שהם אתיא מדרשה, ואילו לדעת מי שסובר שכינויים הם לשון שבדו להם חכמים אז הרי הסדר במשנה הוא שהדין הראשון זה ידות נדרים כנדרים, ורק אחר כך בא כל כינויי נדרים כנדרים, והתנא מפרש על הסדר, קודם הוא מפרש את מה שהוא פתח בו שזה ידות נדרים, הוא מפרש מה הם הידות, האומר לחבירו מודרני ממך, ורק אח״כ במשנה בדף י׳ הוא מפרש את הדין השני שלפי המאן דאמר הזה כינויי נדרים הוא הדין השני.

שואלת הגמרא, וידות היכא כתיב, הרי הגמרא אמרה שידות אתיא מדרשה, דהיינו שלומדים זאת לא מפסוק מפורש רק מדרשה בפסוק, והיכן ומאיזה פסוק יש לדרוש את הדין של ידות.

עונה הגמרא, כתוב בפרשת נשא אצל הנזיר, (במדבר ו) איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה׳, ותניא ולמדנו בברייתא, ממה שכתוב נזיר להזיר, לומדים לעשות כינויי נזירות כנזירות, וידות נזירות כנזירות.

אומר כבר הר״ן, שמה שנאמר כאן שלומדים מהפסוק הזה שכינוי נזירות כנזירות זה מיותר, משום שלכינויי נזירות אין לנו צורך ללמוד מפסוק, משום שלמאן דאמר שהכינויים הם לשונות של נכרים לא צריך פסוק, כי הלשונות נכרים לא צריך פסוק לרבות אותם, שהרי הנדרים נאמרים בכל לשון, ולמאן דאמר שכינויים זה לשון שבדו חכמים ודאי שלא שייך ללמוד מהפסוק שהרי זה לשון שבדו החכמים ואיך תאמר שלומדים את זה מהפסוק, לכן אומר הר״ן שלא גורסים ״נזיר להזיר עשות כינוי נזירות כנזירות״, אלא גורסים ״לעשות ידות נזירות כנזירות״, וכך אומר גם הרא״ש שהרי למאן דאמר שבדו להם חכמים זה תקנה מדרבנן ולמאן דאמר לשון נכרים לא צריך פסוק, ועוד אם היה צריך פסוק איך אפשר ללמוד את שניהם מאותו פסוק, לכן צריך לומר שהלימוד הוא מה נזירות עשה ידות נזירות כנזירות, וכינויים בכלל לא מוזכרים פה, וכך גם סוברים התוס׳.

אבל בדברי המפרש מבואר שהוא אמנם גרס כגירסתנו בגמרא, שלומדים מנזיר להזיר גם כינויי נזירות כנזירות וגם ידות נזירות כנזירות.

ונזכיר בקצרה שגם בירושלמי לומדים מהפסוק שכינויי נזירות, וגם לומדים פסוק שכינויי נדרים כנדרים, וכינויי שבועות כשבועות, כמבואר בירושלמי בתחילת המסכתא.

ממשיכה הברייתא ואומרת, אין לי אלא בנזירות הרי זה נאמר על נזירות שהידות בנזירות הם גם כן כנזירות, בנדרים מנין לנו שהנודר נדר גם בו נאמר ידות נדרים כנדרים, תלמוד לומר כתוב באותו פסוק איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה׳, מקיש נזירות לנדרים ונדרים לנזירות יש כאן היקש של נזירות לנדרים ונדרים לנזירות.

ולומדים נדר מנזירות ונזירות מנדר, מה נזירות עשה בו ידות נזירות כנזירות הרי לגבי נזירות למדנו מ״נזיר להזיר״ שידות נזירות הם גם כן כנזירות, לומדים בהיקש אף נדרים עשה בהם ידות נדרים כנדרים, וגם נזירות לומדת מנדר, ומה נדרים עובר בבל יחל ובכל תאחר, מפרש הר״ן, אדם שנדר לאסור על עצמו ככר והוא אמר ככר זה עלי, אם לאחר מכן הוא עובר על הנדר יש בזה ״בל יחל״, ו״בל תאחר״ זה במי שנדר להביא קרבן איכא בל תאחר, כי הר״ן בא לפרש כאן שאיסור בל יחל נאמר בנדרי איסור, אדם הנודר לאסור על עצמו דבר בנדר ואח״כ הוא עובר על הנדר אז הוא עובר בלא יחל דברו, ואדם הנודר להביא קרבן לשמים זה נדרי הקדש שאם הוא מאחר מלהביא את הקרבן הוא עובר בבל תאחר, הרי שיש לנו כאן בנדרים גם איסור בל יחל וגם איסור בל תאחר, אף נזירות עובר בבל יחל ובכל תאחר, הנזיר שעבר על איסורי הנזיר לשתות יין הוא עובר על ״לא יחל דברו״, וגם הוא עובר על בל תאחר, שעל זה תבוא הסוגיא לקמן בדף ג׳ ע״ב ובהמשך בדף ד׳ שהגמרא תדון בזה בל תאחר בנזירות היכא משכחתה לה.

עוד לומדים בנזירות נדרים, ומה נדרים האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו, האב יכול להפר את נדרים שהבת שלו נדרה אם בקטנותה בהיותה מופלא סמוך לאיש, אם בנערותה בהיותה נערה, שהרי כך כתוב בפסוק בפרשת מטות ״ואם הניא אביה אותה״, שהוא הניא אותה לקיים את הנדר, היינו הפר לה את הנדר, שהוא גם יכול להפר, וגם הבעל יכול להפר את הנדרים של אשתו שהרי כתוב בפסוק ״ואם הפר יפר אותם אישה ביום שמעו״ שהבעל מיפר נדרי אשתו, ולגבי בעל שמיפר את נדרי אשתו מסביר הר״ן איזה נדרים הוא יכול להפר, רק נדרי עינוי נפש, אם האשה נדרה נדר שיש בו עינוי נפש הבעל יכול להפר אותו, או אם היא נדרה דברים שבינו לבינה, לגבי הנדרים שהבת נודרת והאב יכול להפר יש בזה מחלוקת ראשונים לקמן בדף ס״ח, ונזכיר בקצרה שהר״ן לקמן בדף ס״ח סובר בפשיטות שכמו שהבעל מיפר נדרי אשתו רק נדרים של עינוי נפש בדברים שבינו לבינה, כך גם האבא אינו מיפר את הנדרים של הבת רק אם זה נדרי עינוי נפש או דברים שבינו לבינה, אבל שיטת הרמב״ם הזכיר שם הר״ן, שעל אף שהבעל אינו מיפר את נדרי אשתו רק אם זה נדרים שיש בהם עינוי נפש או דברים שבינו לבינה, אבל האב לשיטת הרמב״ם מיפר את כל הנדרים של בתו, **ועכ״פ הרי שבנדרים למדנו מהפסוק שהאב מיפר את נדרי בתו והבעל מיפר את נדרי אשתו, לומדים באותו היקש נזירות מנדרים, אף נזירות האב מיפר נזירות בתו ובעל מיפר נזירות אשתו.**

שואלת הגמרא, מאי שנא גבי נזירות דכתיב נזיר להזיר, הרי בנזירות מהיכן לומדים שידות נזירות הם גם כן כנזירות, לומדים את זה מזה שכתוב כפל לשון ״נזיר להזיר״, נדרים נמי הא כתיב לנדור נדר, והיקישא למה לי, למה לי היקש ללמוד ידות נדרים מהיקש של נדרים לנזירות, מאותו לשון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שכתוב בנזירות כפל לשון של נזיר להזיר שאתה לומד שידות נזירות כנזירות, מאותו לשון עצמו שכתוב בנדרים בעצמם כפל לשון לנדור נדר נלמד שידות נדרים הם כנדרים ולמה אני צריך את ההיקש.

עונה הגמרא, **אי כתב נדר לנדור כדכתב נזיר להזיר, כדקאמרת, לא צריך היקישא, השתא דכתיב לנדור נדר דברה תורה כלשון בני אדם**, מסבירים הר״ן והראשונים, שדרכו של הפסוק לעולם המקור קודם אל שם הפעולה, כמו שנאמר ״לאסור איסר״, לקיים כל דבר, וגם כאן היה צריך לכתוב ״להזיר נזיר״ ״לנדור נדר״, אם כן כשכתוב ״לנדור נדר אין כאן שום שינוי מהלשון שבו הפסוק תמיד צריך לנקוט כמו ״לאסור איסר״, אבל כאן שכתוב ״נזיר להזיר״ הרי שהפסוק שינה מדרכו הרגילה, מזה יש ללמוד שידות נזירות הם גם כן כנזירות, ואח״כ נדר לומדים שידות נדרים כנדרים בהיקש לנזירות, מה שאבל עצם הכפל לשון ב״לנדור נדר״, משום שדיברה תורה כלשון בני אדם, כלומר שאע״פ שיש אפשרות לדרוש מכפל הלשון לא דורשים למאן דאמר הזה, כדמוכח בפרק ב׳ דבבא מציעא בפרק אלו מציאות, שהמאן דאמר הסובר דיברה תורה כלשון בני אדם שכל כפל לשון הוא כי כך התורה מדברת כמו שלשונם של בני אדם לכפול בלשוניהם, אז אפילו אם יש לי אפשרות לדרוש את הפסוק לא דורשים אותו, כי הפסוק הזה שהוא כפל הלשון לא בא לדרשה אלא משום שדיברה תורה כלשון בני אדם, אז כאן ״לנדור נדר״ לא בא לשום דרשה אלא דיברה תורה כלשון בני אדם.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאית ליה דברה תורה כלשון בני אדם** לפי המאן דאמר הזה תירצת נכון שאמנם ה״לנדור נדר״ אין בו שום משמעות לדרוש ידות, כיון שזה סתם כפל לשון ודיברה תורה כלשון בני אדם ובהכרח לומדים נדרים מנזירות, כמו שבנזירות ידות נזירות כנזירות לומדים בהיקש שגם ידות נדרים כנדרים, **אלא למאן דלית ליה דברה תורה כלשון בני אדם** אבל מי שסובר שלא אומרים דיברה תורה כלשון בני אדם, **האי לנדור נדר מאי עביד ליה** מה הוא עושה עם ״לנדור נדר״, הרי הוא כבר לומד זאת מהיקש לנזירות שידות נדרים כנדרים כמו שבנזירות ידות נזירות כנזירות.

אומר הר״ן, ונראה לי שלכן הגמרא כאן מקשה ״לנדור נדר״ מאי עביד ליה, וזה לכאורה תמוה, שכאן אתה שואל כיון שאני לומד זאת בהיקש למה אני צריך פה ״לנדור נדר״, וקודם שאלנו להיפך שכיון שיש לי את ״לנדור נדר״ מה אני צריך את ההיקש.

על זה מסביר הר״ן שיש כלל בגמרא בקידושין, מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, וזה מצוי בהרבה מקומות בש״ס, דהיינו אפילו דבר שאמנם יש לנו אפשרות ללמוד זאת בקל וחומר הפסוק מטריח את עצמו לכתוב את זה על אף שיכלת ללמוד זאת בקל וחומר, והר״ן מביא שבתחילת פרק איזהו נשך יש עוד אופן, שגם מילתא דאתיא בגזירה שוה אפילו שיכולים ללמוד זאת בגזירה שוה, טרח וכתב לה קרא, ואומר הר״ן שלפי זה אפשר לומר את אותו כלל, מילתא דאתיא בהיקישא, כלומר דבר והלכה שיכלתי ללמוד אותה בהיקש, אפשר שטרח וכתב לה קרא, ואין להקשות למה אני צריך שהפסוק יאמר זאת, הרי אני לומד זאת בהיקש, אפילו מה שלומדים בהיקש טרח וכתב לה קרא.

ומסביר הר״ן שלכן בהתחלה לא שאלה הגמרא ״לנדור נדר מאי עביד ליה״, שהרי אם היית שואל אותו מה הוא עושה אם ״לנדור נדר״ הייתי עונה לך שאע״ג שהתורה הקישה את הנדרים לנזירות לדעת שידות נדרים הם כנדרים, טרח הפסוק לכתוב בכל אחד ריבוי על ידות, שאפילו שיש לי אפשרות ללמוד בהיקש, טרח וכתב לה קרא לכתוב ״לנדור נדר״ ללמוד שידות נדרים הם גם כן כנדרים, ולכן הקושיא של הגמרא קודם היתה להיפך, שמכיון שכבר כתוב ״לנדור נדר״ מכל אחד ריבוי לעצמו למה התנא צריך להסמיך על ההיקש את הלימוד של נדרים מנזירות, אבל עכשיו שהגמרא פירשה שלמאן דאמר דיברה תורה לשון בני אדם צריך את ההיקש, אז השאלה שהגמרא עכשיו שואלת היא למאן דאמר לא דברה תורה כלשון בני אדם ״לנדור נדר מאי עביד ליה״, ודאי הוא לא יכול לשאול היקשא למה לי, שהרי לא שמענו לדבריו שהוא לומד ידות מאותו הקיש של נדרים לנזירות, הרי הברייתא שלומדת בהיקש נזירות מנדרים לענין ידות אפשר להעמיד אותה שהיא אליבא דמאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם, אבל אנחנו כאן שדנים למי שסובר למאן דאמר שלא סובר דברה תורה כלשון בני אדם אם כן ״לנדור נדר״ מאי עביד ליה, ועל אף שאתה יכול גם עכשיו לתרץ פשוט, אמנם לומדים את זה בהיקש וה״לנדור נדר״ נאמר במפורש דין של ידות גם בנדרים משום שמילתא דאתי בהקישא טרח וכתב לה קרא והוא כותב לכל אחד ואחד ריבוי ולא רוצה לסמוך על ההיקש, מ״מ אומר הר״ן כל היכא דאיכא למדרש דרשינן, הרי מאותה גמרא בקידושין שהיא המקור למה שהר״ן חידש שגם על מילתא דאתיא בהיקישא אומרים טרח וכתב לה קרא, המקור הוא בגמרא בקידושין שהזכרנו מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, שם במילתא דאתיא מקל וחומר מתי אומרים טרח וכתב לה קרא, כשאין לי אפשרות לדרוש שם דרשא, אבל כל זמן שאני אומר שהפסוק בא לדרשה צריך לדרוש את מה שהפסוק בא ללמד בדרשה, ולא אומרים טרח וכתב לה קרא, אם כן זו שאלת הגמרא, נכון שאם לא תמצא מה ללמוד תענה לי טרח וכתב לה קרא, אבל כל זמן שאני יכול לדרוש שואלת הגמרא בצדק האם אתה לומד אמנם בהיקש מה אני צריך את ״לנדור נדר״.

עונה הגמרא, **דריש ליה לעשות ידות נדרים כנדרים, ומקיש נזירות לנדרים**, לדבריו הלימוד הוא להיפך, מ״לנדור נדר״ לומדים ידות נדרים כנדרים, ומהיכן יודעים שבנזירות גם כן ידות נזירות כנזירות, זה לומדים בהיקש מנדרים, נזירות לומדת מנדרים שכמו שבנדרים ידות נדרים כנדרים שאת זה אני יודע מ״לנדור נדר״, כך גם בנזירות ידות נזירות כנזירות.

נזיר להזיר, עכשיו הרי מיותר ״נזיר להזיר״, שהרי בשביל ללמוד נזירות אני לא לומד מכאן אלא מהיקש לנדרים, ומה בא נזיר להזיר, **דריש ליה, מלמד**

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ג׳ ע״ב

שהנזירות חל על הנזירות, דין זה הוא משנה מפורש לקמן בדף י״ז ובדף י״ח גם, שאם אדם אומר הרי נזיר היום וחוזר ואומר עוד פעם הריני נזיר היום, אין אנחנו אומרים שיספיקו לו שלושים יום נזירות, הכלל הוא שאדם המקבל על עצמו נזירות בלי לפרש לכמה זמן הוא קיבל את הנזירות, הרי סתם נזירות שלושים יום, אם הוא מפרש הוא נזיר לשנה או לשנתים אז הוא צריך להיות נזיר כמספר הימים שהוא קיבל על עצמו נזירות, אבל אם הוא אמר סתם הריני נזיר בלי לפרש לכמה זמן, סתם נזירות שלושים יום, אם היה אומר רק פעם אחת הריני נזיר הוא היה צריך לנהוג נזירות שלושים יום, אבל כאן שהוא כפל לומר פעם שניה לאחר שפעם אחת הוא כבר אמר הריני נזיר היום הוא כפל ואמר פעם שניה הריני נזיר היום, אין אומרים שיספיקו לו שלושים יום לקיום שני נדרי הנזירות, אלא הוא צריך למנות ששים יום לנזירותו בשביל כל פעם שהוא אומר הריני נזיר היום חל עליו קבלת נזירות למנות יחד ששים יום, את הלימוד הזה שהנזירות חל על הנזירות לומדים מהפסוק ״נזיר להזיר״, כלומר אפילו כשהוא כבר נזיר שהוא כבר קיבל על עצמו להיות נזיר, להזיר הוא עדיין אפשר לו להזיר עוד ותחול הנזירות השניה גם כן.

שואלת הגמרא, **ולמאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם, ונזיר להזיר דריש לעשות ידות נזירות כנזירות, שהנזירות חל על הנזירות מנא ליה**, הרי מי שסובר דברה תורה כלשון בני אדם, הוא הרי סובר שמ״לנדור נדר״ אי אפשר ללמוד ידות, אלא מ״נזיר להזיר״ צריך ללמוד ידות, ונדרים לומדים מהיקש לנזירות, שכמו שבנזירות יש דין ידות נזירות כנזירות כך גם בנדרים יש דין ידות נדרים כנדרים, והרי שהמאן דאמר הזה סובר ש״נזיר להזיר״ אני צריך בשביל ללמוד ידות נזירות כנזירות, אם כן מנין הוא יודע שהנזירות חל על הנזירות.

הניחא אי סבירא ליה כמאן דאמר אין נזירות חל על נזירות, אם הוא יסבור כמו מי שסובר באמת שנזירות לא חלה על הנזירות לא קשה, הוא לא צריך את הפסוק הזה כי זה באמת לא חל, **אלא אי סבירא ליה כמאן דאמר נזירות חל על נזירות, מנא ליה** מהיכן אני יודע ללמוד זאת, הרי מהפסוק ״נזיר להזיר״ אי אפשר ללמוד כי הוא סובר שזה בא לדרשה שיליף נזירות כנזירות.

מסביר הר״ן, שמה שהגמרא כאן נוקטת בלשונה שיתכן שיסבור אין נזירות חל על הנזירות, אע״ג שלקמן בדף י״ח מסקנת הגמרא שלכולי עלמא אם הוא אומר הרי עלי שתי נזירויות מונה ששים יום, יש שם מחלוקת רבינא ושמואל ולא נאריך בזה, אבל עכ״פ מי שאומר שבתחילה הוא מקבל שתי נזירויות הוא מונה ששים יום, ושתי הנזירויות חלו עליו, ושם הגמרא אומרת שלומדים את זה מהפסוק ״נזיר להזיר״, הרי שצריך את הפסוק ״נזיר להזיר״ לענין זה של האומר הרי עלי שתי נזירויות, אומר הר״ן יש לתרץ כך, ששם הגמרא שאומרת שעל זה צריך את הפסוק ״נזיר להזיר״ זה למי שסובר לא דברה תורה כלשון בני אדם, וה״נזיר להזיר״ נשאר מיותר, שהרי לפי המאן דאמר הזה לומדים ידות מ״לנדור נדר״, ונזירות בהיקש לנדרים, ונשאר לו הפסוק ״נזיר להזיר״ לגבי נזירות חלה על הנזירות, והוא מעמיד את זה בענין ובאופן שאמר הרי עלי שתי נזירות, משא״כ למאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם שאנחנו עכשיו לומדים לפי דרכו, הוא סובר שבאופן זה שהאדם אמר הרי עלי שתי נזירות שהוא מונה ששים יום לא צריך על זה בכלל פסוק, כך שהנזיר להזיר הוא בהחלט לא צריך אותו לפסוק של נזירות חל על הנזירות, אלא ללמוד שידות נזירות כנזירות, ונזירות חל נזירות הוא לא סובר, אבל עכ״פ אם הוא סובר כמאן דאמר נזירות כן חלה על נזירות מנא ליה.

עונה הגמרא, **נימא קרא ליזור** יכול הפסוק היה לומר ״ליזור״, **מאי להזיר, שמעת מינה תרתי**, מסביר הר״ן, לא שיש איזה שהוא הפרש בין ״ליזור״ לבין ״להזיר״, הרי תמיד הה״י נבלעת בכמה מקומות, ״לנוד״ ו״להניד״, ״לשמיד״ ו״להשמיד״, אלא השאלה של הגמרא היא שהיה צריך לנקוט כמו בנדרים שכתוב ״לנדור נדר״ שיהיה כתוב ״ליזור נזיר״, ומכיון שכתוב ״להזיר״ שמעת מינה תרתי, גם את הדין של ידות נזירות כנזירות וגם את ההלכה שהנזירות חלה על הנזירות.

במערבא אמרי בארץ ישראל תירצו, **אית תנא דמפיק ליה לידות מן לנדור נדר, ואית תנא דמפיק ליה מן** (במדבר ל) **כל היוצא מפיו יעשה**, מסביר הר״ן, במערבא הם אינם סבורים שמ״נזיר להזיר״ אפשר לדרוש את שני הדברים, גם ידות נזירות כנזירות וגם שנזירות חלה על הנזירות, אלא הם סוברים שלמאן דאית ליה לא דברה תורה כלשון בני אדם הוא אמנם לומד ידות מ״לנדור נדר״, כמו שהסברנו כאן בגמרא שידות נדרים לומדים מ״לנדור נדר״, ו״נזיר להזיר״ הוא לומד את זה לנזירות חלה על הנזירות, ושידות נזירות כנזירות הוא לומד בהיקש מנדרים, והתנא הזה יסבור שהפסוק ״כל היוצא מפיו יעשה״ מעמידים אותו לענין נדר שהותר מקצתו הותר כולו, אדם שנדר לאסור הרבה דברים ובמקצת מן הדברים שהוא נדר הנדר שלו מתבטל, אז הרי כל הנדר בטל, שכך משמעות הדרשה ״ככל היוצא מפיו״, אם חל כל מה שהוציא מפיו, כל הנדר, אז יעשה, אבל הנדר אינו חל לחצאין, זה לפי המאן דאמר שסובר לא דיברה כלשון בני אדם, אבל אית תנא שלומד ידות נדרים מ״כל היוצא מפיו יעשה״, כלומר אותו מאן דאמר שסובר דברה תורה כלשון בני אדם הוא הרי סובר שמ״לנדור נדר״ אי אפשר ללמוד ידות נדרים כי כפל הלשון ״לנדור נדר״ הוא משום שדברה תורה כלשון בני אדם וזה לא בא לשום דרשה, ואת הפסוק ״נזיר להזיר״ הוא צריך לנזירות חלה על הנזירות, ומהיכן הוא יודע ידות נדרים, הוא יודע זאת מהפסוק ״כל היוצא מפיו יעשה״, שמפסוק זה של ״כל היוצא מפיו יעשה״ כן לומדים שני דברים, גם ידות נדרים כנדרים וגם שנדר שבטל מקצתו בטל כולה, והר״ן אומר שכך מפורש בירושלמי מחלוקת זו לשני המאן דאומרים, ואומר הר״ן שעל אף שאמרנו שבמערבא הם אינם רוצים לדרוש מ״נזיר להזיר״ שיהיה כאן שתי דרשות גם לענין שנזירות חלה על הנזירות וגם לענין שידות נזירות הם כנזירות, אז מליזור הם לא רוצים לדרוש את שני הדברים, אעפ״כ מ״כל היוצא מפיו״ הם כן דורשים, משום ששניהם מסתברים להם במשמעותו של הפסוק, גם ״כל היוצא מפיו יעשה״ שידות הנדרים הם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כנדרים, וגם כל היוצא מפיו יעשה שנדר שבטל מקצתו בטל כולו.

וכמו שהוסיף הרא״ש כאן בפירושו, שהמאן דאמר שסובר דברה תורה כלשון בני אדם כפי שהסברנו דורש את הפסוק ״נזיר להזיר״ שנזירות חלה על הנזירות, וידות הוא לומד מ״כל היוצא מפיו יעשה״, ואיך הוא לומד זאת, מסביר הרא״ש, שהמשמעות של ״ככל היוצא מפיו״ שמכיון שהוא הוציא את מקצת הנדר מפיו אז מהיתור של המלה ״כל״ אנחנו דורשים ״כל היוצא מפיו״ שגם אם הוא הוציא מקצת מלשון נדר שזה יד להחשב כאילו הוציא את הנדר כולו מפיו וכך הוא יעשה כיון שהוא הוציא את מקצת הנדר, וגם יש כאן משמעות לדרוש את הדרשה השניה, שאם חל כל היוצא מפיו, כלומר הנדר כולו שהוא נדר חל, יעשה, ואם לא חל כל הנדר אלא מקצת מהנדר שנדר הותר או התבטל אז הרי אינו חל לחצאין, ונדר שבטל מקצתו בטל כולו.

הרי שלמדנו בסוגית הגמרא, שידות לומדים מדרשה, ויש לנו שני מהלכים בסוגיא, מהלך ראשון בסוגיא למדנו שנחלקו האם ידות נדרים לומדים מ״נזיר להזיר״, כלומר ״נזיר להזיר״ בא ללמד שידות נזירות כנזירות, מ״לנדור נדר״ אי אפשר ללמוד ידות נדרים כנדרים כי דברה תורה כלשון בני אדם, והכפל לשון של ״לנדור נדר״ לא בא ללמד על ידות, ומנין יודעים שידות נדרים כנדרים, מהיקש לנזירות, והלימוד על ידות הוא מנזיר להזיר, ומי שסובר שלא דברה תורה כלשון בני אדם אז אדרבה ידות הוא לומד מכפל הלשון ״לנדור נדר״, ושידות נזירות מועילים לומדים בהיקש נזירות לנדרים. משא״כ במערבא אמרי אמנם זה שסובר שלא דיברה תורה כלשון בני אדם לומד ידות נדרים מ״לנדור נדר״, והוא לומד את ידות נזירות בהיקש לנדרים, ומי שסובר דברה תורה כלשון בני אדם לומד ידות נדרים מ״כל היוצא מפיו יעשה״, ומזה לומדים בהיקש נזירות לנדרים, ויש עוד לדרוש מ״נזיר להזיר״ שנזירות חלה על הנזירות, ויש עוד לדרוש מ״כל היוצא מפיו יעשה״ שנדר שבטל מקצתו בטל כולו.

אומרת הגמרא, **אמר מר** למדנו לעיל בעמוד א׳ בברייתא שלומדים בהיקש נזירות מנדרים, **ומה נדרים עובר** (במדבר ל) **בבל יחל ובל תאחר**, פירש הר״ן בעמוד א׳ שבנדרי איסור אם הוא נדר ככר זה יהיה אסור עלי, והוא עבר על הנדר, הוא עובר בלא יחל דברו, ואם הוא נדר נדרי הקדש ואיחר מלקיים את הנדר ולשלם הוא עובר בבל תאחר שזה הלאו של ״לא תאחר לשלמו״, ומזה לומדים שגם בנזירות יש לאו ״לא יחל דברו״ ולאו של ״לא תאחר לשלמו״.

שואלת על זה הגמרא, **בשלמא בל יחל דנדרים משכחת לה, כגון דאמר ככר זו אוכל**, שהוא נדר בנדר לאכול ככר זו, **ולא אכלה** והוא לא אכל אותה, **עובר משום בל יחל דברו**, כי הוא עבר על הנדר.

ושואל כבר רעק״א בגילון הש״ס, שהרי נדר בקום ועשה לא משכחת לה, שלא מצינו נדר בקום ועשה, וכמו שכבר למדנו בדף ב׳ שנדרים זה מיתסר חפצא עליה, כל נדר זה נדר שאדם אוסר חפץ עליו, ורק כשהוא אוסר את החפץ עליו אז הוא נאסר באיסור נדר, וגם כשהוא נודר שלא אוכל הרי סוברים כמה פוסקים כפי שלמדנו גם זאת מדברי הר״ן בשם הרמב״ן שזה רק יד לנדר כיון שאמר בלשון שבועה, אז מדין יד חל הנדר, כי אנחנו אומרים שכוונתו היתה לאסור את המאכל עליו, אבל לידור ולהתחייב בנדר לעשות מעשה לא משכחת לה, כך שואל רעק״א.

וכך מפורש בר״ן לקמן בדף ח׳ ע״א בד״ה והלא מושבע, אומר הר״ן שם בלשונו, שהרי נדר כיון שהוא מיתסר חפצא אנפשיה ליתא לעולם בעשה, אף פעם לא יכול הנדר לחול באעשה.

והרש״ש בהגהותיו חתר למצוא דרך באיזה אופן יכול נדר לחול בקום ועשה, אבל כבר שואל השלמי נדרים שאפילו אם נמצא אפשרות שהנדר יחול בקום ועשה, עדיין יהיה קשה למה הגמרא היתה צריכה לנקוט בענין כזה ולא כפשוטו, שאמר קונם ככר זו עלי, שאסר על עצמו את הככר באכילה או בהנאה, והוא אכל את הככר, שהוא עובר בבל יחל, ואומר השלמי נדרים, שהנכון הוא שיש כאן טעות הדפוס, והגירסא הנכונה היא כמו שהיא מבוארת בילקות בפרשת נשא, כגון דאמר ככר זו לא אוכל ואכלה, והלשון לא אוכל גם הוא לאו דווקא שהרי זה לשון שבועה, אלא שזה חל מדין יד לנדר, וכך הוא אומר שמבואר בש״ס בדפוסים הישנים, שהגירסא הנכונה היא שהוא אמר אכילת ככר זו עלי, והוא עבר על הנדר, אז הוא עובר בלא יחל דברו.

זה הכל שייך בנדרים, אלא בל יחל דנזירות היכי משכחת לה, כיון דאמר הריני נזיר, הוה ליה נזיר חלה עליו נזירות, **אכל** אם הוא אכל ענבים **קם ליה בבל יאכל** כדינו של נזיר האוכל מגפן היין, **שתה** ואם הוא שתה יין, **קם ליה בבל ישתה**, ואיך אתה אומר שהוא עובר בלא יחל דברו.

עונה הגמרא, **אמר רבא, לעבור עליו בשנים**, מה שלמדנו בהיקש שגם בנזירות יש ״לא יחל דברו״, הכוונה שבנוסף למה שהוא עובר על אכילת ענבים בבל יאכל ובנוסף למה שהוא עובר על שתית יין בבל ישתה הוא גם עובר ב״לא יחל דברו״.

והר״ן כבר הסביר, שהקושיא של המקשן היתה שהוא למד שלומדים בהיקש נזירות מנדרים, כמו שבנדרים אין כשהוא עובר על הנדר רק לאו אחד של לא יחל דברו, אם כן הוא הבין שגם בנזירות לומדים שאם הוא עבר על האיסור יש רק לאו אחד של לא יחל דברו, וזו היתה קושיתו היכי משכחת לה, ואיך יכול להיות שבנזירות יהיה רק בל יחל לעצמו בלי האיסור של בל יאכל ובל ישתה, ואם יש שני איסורים הרי הם לא שוים אהדדי נזירות לנדרים, בנדרים יש רק איסור אחד ״לא יחל דברו״ ואילו בנזירות יש עוד איסורים.

ומוסיף הר״ן, ועוד נראה בעיני, כי הגמרא אומרת בפסחים דף כ״ד שבכל מקום שיש אפשרות לדרוש את הפסוק דורשים את הפסוק לדרשה, ולא מעמידים שהפסוק בא לומר ולהוסיף לאוים מיותרים, כלומר שיהיה כאן שני לאוין לעבור בהם, ולכן שאל המקשן שגם כאן יש להעמיד את הלימוד שלומדים נזירות מנדרים בהיקש לשאר ענינים ולא להרבות בלאוין.

והגמרא מתרצת ״לעבור עליו בשנים״, כלומר שדברי הגמרא בפסחים בפרק כל שעה שהיכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי, זה רק בדרשה של הפסוקים, אבל כאן שזה היקש על כרחך הפסוק הקיש אותם לכל מה שאפשר להקיש אותם, וכיון שאפשר להקיש אותם ללמוד שבנזירות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יש לא יחל דברו למדנו שהוא עובר בשנים שחוץ מהאיסורים המיוחדים לנזיר הוא גם עובר ב״לא יחל דברו״.

הרי שבגמרא כאן מבואר שנזיר האוכל ענבים אוכל בבל יאכל, ובנוסף לכך ב״לא יחל דברו, נזיר השותה יין עובר בבל ישתה ובנוסף לכך בלאו של ״לא יחל דברו״.

אבל זה לא נאמר רק על איסור אכילת ענבים או שתיית יין, אלא כל שלושת האיסורים של נזיר, הרי כידוע הנזיר נאסר בשלשה דברים, הוא נאסרת בתגלחת שאסור לו לגלח את הראש, והוא נאסר בטומאה למתים שאסור לו להטמא למתים, והוא נאסר באכילת כל דבר היוצא מן הגפן, ובכל אלו האיסורים אם הוא עובר על אחד מהם אז הוא עובר גם ב״לא יחל דברו״.

כמו שמבואר ברמב״ם בפרק א׳ מהלכות נזירות הלכה ב׳, עבר וגילח, אם הנזיר עבר וגילח את עצמו, או נטמא, שהוא טמא את עצמו למתים, או אכל מגפן היין, הרי זה לוקה שתים, אחת משום לא יחל דברו שכולל כל הנדרים, שהרי הוא עבר כאן על לא יחל שזה לאו שכולל את כל הנדרים וגם נזירות נכללת בנדרים לענין אם הוא עובר על איסור הנזירות בלא יחל דברו, ואחת משום דבר שעבר עליו מדברים שאיסורן הוא איסור מיוחד על הנזיר.

הרי מפורש ברמב״ם שגם נזיר המגלח את שערו, בנוסף למה שהוא עובר בלא תעשה המיוחדת לנזיר, זה הפסוק ״תער לא יעבור על ראשו״ ממנו לומדים שהנזיר המגלח את ראשון עובר בלאו של ״תער לא יעבור על ראשו״, בנוסף לכך הוא עובר על הלאו ״לא יחל דברו״, והוא הדין אם הוא טימא את עצמו למתים בנוסף ללאו המיוחד לנזיר שלא להטמא למתים הוא עובר בלא יחל דברו, וגם כשהוא אוכל מגפן היין הרי זה לוקה שתים, אחת משום בל יאכל ואחת משום לא יחל דברו.

וכך ביאר הרמב״ם בעוד כמה מקומות, בפרק ה׳ מהלכות נזירות הלכה ח׳, שם הרמב״ם מונה את האופנים שהנזיר אוכל כזית של ענבים, וכזית חרצן וכזית זג, כך שהוא לוקה שם על כל אחד מהם בנפרד, ובנוסף לכך הוא לוקה גם משום לא יחל דברו שהוא שוה בכל הנדרים, הרי ש״לא יחל דברו״ שלומדים בהיקש נזירות מנדרים זה על כל האיסורים שהנזיר נאסר בהם, יש עוד לאו מחוץ ובנוסף לאיסור המיוחד לנזיר, יש לאו של ״לא יחל דברו״, כך שתמיד הוא עובר בשתים ולוקה שתי מלקויות, אחת משום ״לא יחל דברו״, שזה הלאו שכולל את כל הנדרים, ואחת משום הלאו המיוחד לאיסור הנזיר.

שואלת הגמרא, בל תאחר דנזירות היכי משכחת לה, הרי למדנו בהיקש נזירות לנדרים, שכמו שבנדרים אם הוא מאחר מלקיים את הנדר הוא עובר ב״לא תאחר לשלמו״, שזהו לאו של בל תאחר, כמו כן גם בנזירות הוא עובר על בל תאחר, באיזה אופן ובאיזה ענין יש בל תאחר בנזירות, כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר אז מיד חלה עליו הנזירות, **אכל קם ליה בבל יאכל** אם הוא כל ועבר על איסור הנזיר הוא עובר על הלאו בל יאכל, כפי שהסברנו שמי שעובר על איסורי הנזיר עובר בלאו, אבל אין כאן בל תאחר לשלמו כיון שכבר חלה עליו הנזירות ויש כאן קיומו של הנדר.

ומסביר הר״ן, שקושית הגמרא בל תאחר דנזירות, כך פירושה, איך יתכן למצוא שיהיה בל תאחר בנזירות, שהרי באותו ענין שנוהג הלאו של בל תאחר בענין כל הקרבנות, זה בנזירות לא יתכן, למה, שהרי בכל הקרבנות מתי יש בל תאחר, אדם שאומר הרי עלי להיות ולהביא קרבן, אז אם הוא מאחר מלקיים את הנדר ולהביא את הקרבן שהוא נדר להביא אם עברו עליו ג׳ רגלים הוא עובר בבל תאחר, שזה הלאו של ״לא תאחר לשלמו״, אבל בנזירות אם בענין זה של נדר הקרבנות הוא יאמר בנזירות הרי עלי להיות נזיר, אז הרי מיד יחול עליו נזירות, מסביר זאת הר״ן, אילו האומר הרי עלי להביא קרבן הרי הוא מחוסר מעשה, לקיומו של הנדר הוא צריך לקיים מעשה ולהביא את הקרבן שהוא נדר להביא אל בית המקדש להקריב אותו, אז אי אפשר לומר שיחול מיד, לכן חל עליו רק חיוב לקיים את הנדר ואם הוא מחר מלקיים הוא עובר על ״לא תאחר לשלמו״, אבל כאן כשהוא אומר ״הרי עלי להיות נזיר״, כיון שאינו מחוסר שום דבר הרי הנזירות חלה מיד, ומיד הוא נזיר, ואם מיד הוא נהיה נזיר אז הרי לא שייך בזה בל תאחר, כמו שהגמרא כבר שאלה שכיון שהוא נהיה נזיר אז אם הוא עובר אפילו על הנזירות אמנם קם ליה בבל יאכל אבל אין כאן ״לא תאחר לשלמו״. מתרצת הגמרא, **באומר לכשארצה אהא נזיר**, שהו נדר שמתי שהוא ירצה הוא יהיה נזיר, ואם הוא מאחר מלהיות נזיר הוא עובר על בל תאחר.

שואלת שוב הגמרא, ואי אמר כשארצה, ליכא בל תאחר, כלומר מכיון שהוא התנה תנאי שהוא יהיה נזיר רק כשהוא ירצה, כל זמן שהוא לא רוצה הוא לא חייב בכלל להיות נזיר, אז איזה בל תאחר יש כאן.

עונה הגמרא, **אמר רבא, כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר** מדובר שהאדם הזה אמר שהוא לא יצא מן העולם עד שהוא יהיה נזיר, שהדין הוא **דמן ההיא שעתא הוה ליה נזיר**, כלומר מאותו זמן ומאותו רגע שהוא אמר כך הוא חייב לקבל על עצמו נזירות, למה, לומדים זאת **מידי דהוה האומר לאשתו הרי זו גיטיך שעה אחת קודם מיתתי**, כהן שאשתו בהיותה אשת כהן היא רשאית לאכול בתרומה, אבל אם הבעל הכהן יגרש אותה היא אסורה באכילת תרומה, ואם הבעל נתן לה גט ואמר לה הרי הגט הזה יחול שעה אחת קודם שאמות, **אסורה לאכול בתרומה מיד** האשה הזאת אסורה מיד באכילת תרומה, למה, כי חוששים שמא עכשיו כשהיא באה לאכול תרומה זו היא השעה לפני שהבעל מת, ועכשיו זו היא השעה שיחול הגט והיא מגורשת והיא לא אשת כהן ואסור לה לאכול בתרומה, **אלמא אמרינן כל שעתא ושעתא דילמא מיית** על כל שעה ושעה חוששים שמא הבעל עומד למות וזו היא השעה לפני מותו שהגירושין חלים והיא מתגרשת ממנו והיא כבר לא אשת כהן ולכן אסור לה לאכול בתרומה, **הכא נמי לאלתר חוי נזיר, דאמרינן דילמא השתא מיית**, לכן הוא מיד חייב לנהוג בנזירות, כי חוששים שמא הוא ימות והוא הרי נדר שהוא יצא מן העולם עד שיהיה נזיר, לכן הוא חייב מיד לקבל עליו נזירות, ואם הוא מאחר לקבל נזירות הוא עובר בבל תאחר.

מסביר הר״ן, שאמנם מה שהגמרא לומדת מהכהן שנתן לאשתו גט, זה לא דומה להההיא לגמרי, שם אם האשה הזאת כן אכלה תרומה והתברר שבעלה לא מת בעוד שעה אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא עדיין חי, אז ודאי שמתברר הדבר שהיא לא עברה שום איסור, שמכיון שהבעל לא מת וכשהיא אוכלת תרומה זה לא היה שעה לפני מותו והיא לא היתה מגורשת אז היא לא עברה על שום איסור, אבל כאן הוא מיד קם בבל תאחר, מכיון שהוא התנה בנדר ואמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, משמעות הנדר היא שכך הוא אמר, הרי עלי למנות נזירות בענין שלא יהיה חשש בדבר שאשלים את נזירותי קודם שאפטר מן העולם, ולכן על אף שהלשון שלו לא מתשמע במפורש שהוא יהיה נזיר כבר מעכשיו, אבל לפחות חל עליו החיוב לנהוג בנזירות באופן שיהיה ברור בלי שום חשש שהוא ישלים את נזירותו קודם שיפטר מן העולם, ולכן הוא קם בבל תאחר לאלתר, שאם הוא מאחר מלקבל עליו נזירות ולנהוג כדיני נזיר הוא מיד עובר על בל תאחר.

הרי שהר״ן לומד שאת הבל תאחר דנזירות בהך גוונא, באופן זה שהגמרא העמידה שהוא אמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר הוא עובר את הבל תאחר מיד, שאם הוא משהה את הנזירות הוא מיד עובר בבל תאחר.

ועל אף שיש לומר מהיכן למדת שיש בנזירות לאו של בל תאחר, למדנו זאת בהיקש מנדרים, אם כן נלמד שכמו שבנדרים הבל תאחר הוא רק אחרי ג׳ רגלים, שהרי כך מבואר בסוגיא בראש השנה דף ד׳ בסוגיא של בל תאחר שרק אחרי שעוברים עליו חג המצות חג השבועות וחג הסוכות שהם ג׳ רגלים אז הוא עובר בבל תאחר, ונאמר אם כן שגם כשהוא מאחר מלקיים את הנזירות הוא עובר על בל תאחר רק אם עברו עליו ג׳ רגלים, אומר הר״ן שאין הדברים כן, אלא כאן הוא עובר את הבל תאחר דנזירות מיד, משום שבנדרי הקדש הרי הוא אמר הרי עלי בסתם, הוא לא קבע בנדר של הרי עלי מתי הוא יביא את הקרבן, אלא הוא אמר סתם הרי עלי להביא קרבן, ולכן הוא לא עובר על בל תאחר רק אחרי ג׳ רגלים, אבל כאן הרי לא מדובר שהוא אמר הרי עלי להיות נזיר, הרי הר״ן הסביר שאם הוא אומר הרי עלי להיות נזיר הוא נהיה נזיר מיד, אלא הוא אמר לא אפטר מן העולם, משמעות הלשון של לא אפטר מן העולם זה כמי שאומר הרי עלי להביא קרבן מיד שאז אמנם קם ליה בבל תאחר לאלתר, ובדין שרבא יכול היה להעמיד את הבל תאחר בנזירות באופן שהוא באמת לא יעבור על הבל תאחר רק אחרי ג׳ רגלים, שאם הוא אמר קודם שיעברו שנתיים אהיה נזיר, בענין זה הבל תאחר דנזירות יהיה כמו הבל תאחר דקרבנות, שהוא לא עובר רק עד אחרי שיעברו ג׳ רגלים, אלא מכיון שבין כה הוא לא יכול להעמיד את הבל תאחר דנזירות באותו אופן שמעמידים את הבל תאחר דקרבנות, כי בל תאחר דקרבנות מדובר כרגיל באומר הרי עלי, ובנזירות אם הוא יאמר הרי עלי להיות נזיר לדעת הר״ן הוא נהיה נזיר מיד, לכן כיון שהוא צריך כבר לחדש שמדובר כאן בתנאי של קבלת נזירות באופן שהוא אמר לא אפטר מן העולם, לכן הוא השמיענו שבענין זה ובאופן זה שהוא נודר הוא עובר על בל תאחר מיד.

פירשנו אם כן את שיטתו של הר״ן שלומד שבאוקימתא של לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר יש בל תאחר דנזירות, ואת הבל תאחר דנזירות עוברים מיד, וגם בקרבנות שהבל תאחר הוא בג׳ רגלים, זה רק אם הוא אמר הרי עלי להביא קרבן בלי לקבוע זמן, אבל אם הוא אמר הרי עלי להביא קרבן מיד, הוא אמנם גם שם יעבור בבל תאחר מיד, וכמו כן יתכן שגם בנזירות הוא יעבור בבל תאחר רק אחרי ג׳ רגלים, שאם הוא אומר קודם שיעברו שנתיים אהיה נזיר, אז גם בנזירות הוא לא יעבור על בל תאחר רק אחרי שיעברו ג׳ רגלים.

ובראב״ש בדף ג׳ סוף עמוד ב׳ (בתחילת השורות הרחבות) הוא מסביר, שאם ראוי לקבל עליו נזירות לאלתר בגלל שאמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר הרי אם הוא ישהה את נזירותיו ג׳ רגלים הוא עובר בבל תאחר, הרי שדעת הרא״ש שאמנם הוא עובר בבל תאחר כפי שהר״ן לומד באוקימתא של הגמרא, אבל הוא לא עובר רק אחרי שעוברים ג׳ רגלים.

וכבר ביארו האחרונים שמחלוקת זו בין הרא״ש לבין הר״ן, וגם הרשב״א גם הוא סובר כדברי הרא״ש כמבואר להדיא שהרשב״א מסביר שאי אפשר לומר שבנזירות הוא יעבור על בל תאחר מיד, כי הרי כל מה שלומדים שיש בל תאחר בנזירות הרי לומדים זאת בנדרים, דיו שיהיה כנדרים, לכן סובר הרשב״א גם כן שאת הבל תאחר דנזירות הוא עובר רק לאחר ג׳ רגלים.

ואם כן המחלוקת בין הר״ן והרשב״א מתבארת בפשטות, האם הבל תאחר של נזירות הוא עובר מיד או לאחר ג׳ רגלים, שזה לשיטתם, בסוגיא בראש השנה דף ו׳ עמוד א׳ שם בסוגית בל תאחר כתוב בגמרא, אמר רבא, וצדקה מחייב עלה לאלתר, מאי טעמא, דהא קיימי עניים, שמכיון שיש עניים שהוא יכול וחייב לתת להם את הצדקה שהוא נדר מיד, אז הוא עובר מיד.

הר״ן סובר שמה שרבא אומר עובר לאלתר, הכוונה בבל תאחר, והר״ן שם בראש השנה מסביר את הדברים, שדווקא דברים שקיומם תלוי במקדש, כמו מי שנדר והתחייב להביא קרבנות או להביא הקדשות את זה הוא עובר בבל תאחר רק אחרי ג׳ רגלים כיון שזה תלוי בעלייתו לרגל וזה תלוי במקדש, אבל דבר שלא תלוי במקדש כמו צדקה שזה תלוי בקיומם של העניים אין זה תלוי ברגלים והוא עובר בבל תאחר מיד, מובן אם כן שהר״ן לשיטתו סובר שגם את הבל תאחר דנזירות כיון שקיום הנזירות לא תלוי בכלל במקדש, אז הוא עובר את הבל תאחר מיד כמו בצדקה, אבל דעת הרשב״א שם בראש השנה מפורש שרבא כשהוא אמר צדקה מחייב עלה לאלתר הכוונה שמיד הוא עובר על המצות עשה של "מוצא שפתיך תשמור" כיון שקיימי עניים, אבל לענין בל תאחר אומר שם הרשב״א, גזירת מלך הוא, שזה גזירת הכתוב שדווקא אחרי ג׳ רגלים הוא עובר, ואפילו בדבר שלא תלוי במקדש, אם כן גם בנזירות לדעת הרשב״א הוא לא עובר עד ג׳ רגלים משום שזו גזירת מלך, וכן מבואר להדיא בדברי הרשב״א בסוגיתנו, שהרשב״א מסביר שגם נזירות על אף שזה לא תלוי בחיוב לעלות לירושלים, ונדרים שצריך לעלות לירושלים לכן התורה לא חייבה עד לאחר ג׳ רגלים, משא״כ נזירות שהוא תלוי ברצונו בכל עת לכאורה לא צריך ג׳ רגלים, אומר הרשב״א לא ניחא ליה, משום שכיון שכיון שלומדים את בל תאחר מנדרים אז זו גזירת מלך שכל בל תאחר לא עוברים רק אחרי ג׳ רגלים, כך פשטות הסבר המחלוקת בין הרשב״א והרא״ש שסוברים שגם בל תאחר דנזירות הוא רק אחרי ג׳ רגלים, לבין שיטת הר״ן שבלא יפטר מן העולם הוא עובר על בל תאחר דנזירות מיד.

כל זה לשיטת הר״ן, וזו גם שיטת הרא״ש והרשב״א כפי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהסברנו, וגם שיטת התוס׳ בתירוץ ראשון, שלומדים בפירוש דברי הגמרא כגון דאמר לא אפטר מן העולם עד שיהיה נזיר, זה מן ההיא שעתא שזה המשך אחד, שההמשך של מן ההיא שעתא בא לסיים ולהשלים את ההסבר למה הוא עובר על בל תאחר כשהוא אמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, מכיון שמאותה שעה הוא צריך לנהוג בנזירות מחשש שמא הוא ימות, ומה שהגמרא בתחילת דף ד׳ אומרת שרב אחא בר יעקב אמר כגון דנדר והוא בבית הקברות, לשיטת הראשונים האלו רב אחא בר יעקב בא לומר עוד אוקימתא מחוץ ובנוסף לאוקימתא של לא אפטר מן העולם שהיא קיימת גם למסקנא שהוא עובר על בלא תאחר, רק אחא בר יעקב אומר עוד אוקימתא.

אבל התוס׳ כבר הביאו בשם רבינו תם, וכך הרא״ש בפירושו מביא בשם יש מפרשים, שהמשך דברי הגמרא ״מן ההיא שעתא״ זו פירכא על האוקימתא שלא אפטר מן העולם, וכך מתפרשים דברי הגמרא לפירושו של רבינו תם, אמנם רבא תירץ כגון דאמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, ועכשיו אבל הגמרא שואלת קושיא, מן ההיא שעתא הוי ליה נזיר, ואיזה בל תאחר שייך כאן, כמו שהאומר לאשתו הרי זו גיטך שעה אחת קודם מיתתי היא אסורה לאכול בתרומה מיד מחשש שמא הבעל ימות וזו השעה שלפני שהוא מת, הכי נמי צריך שיחול עליו הנזירות מיד, כך שואלת הגמרא בקושיתה שלכן אי אפשר לומר שכשהוא אומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר הוא עובר על בל תאחר מכיון שמאותה שעה הוי ליה נזיר, וכבר אמרנו שאם חל עליו נזירות אין על זה בל תאחר אלא אם הוא יאכל הוא עובר על בל תאכל, אבל לא שייך בזה לא תאחר לשלמו.

אם כן לדברי רבינו תם בלא אפטר מן העולם בכלל אין בל תאחר, ומה שהגמרא אומרת רב אחא בר יעקב, לפי דברי רבינו תם צריך לגרוס אלא אמר רב אחא בר יעקב, שמכיון שהגמרא הפריכה את האוקימתא של לא אפטר מן העולם, נשארה השאלה בל תאחר דנזירות היכי משכחת לה, ועל זה בא התירוץ אלא אמר רב אחא בר יעקב, שהוא בא לתרץ באופן אחר מתי יתכן בל תאחר דנזירות.

אמנם הרא״ש בפירושו אחרי שהוא הביא את יש מפרשים, הוא אומר שלא מתסברא שהוא יהיה נזיר בלי לקבל על עצמו מפורש ולומר הריני נזיר, ועל אף שהוא אמר לא אפטר מן העולם ומשום חשש שמא ימות, זה עדיין לא נחשב כאילו הוא קיבל עליו ודאי את הנזירות, אם הוא אמר הריני נזיר שלושים יום לפני מותי, אז היה לו איסור לשתות יין מיד, אבל כשהוא אומר לא אפטר מן העולם אין בלשון הזה קבלת נזירות, אומר הרא״ש ויראה לי שיעמוד בספק נזירות כל ימיו אבל לא לקי, הוא לא יקבל מלקות.

הרי שלמדנו מחלוקת בראשונים, לשיטת הר״ן וכך סובר הרא״ש בפירוש ראשון וכך התוס׳ בפירוש ראשון, לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר יש בזה בל תאחר דנזירות, אלא שנחלקו הראשונים מתי הוא עובר על הבל תאחר, לדעת הר״ן הוא עובר על בל תאחר מיד, ואילו לדעת הרא״ש והרשב״א הוא לא עובר את הבל תאחר דנזירות רק אחרי ג׳ רגלים, ואילו לפירוש רבינו תם והיש מפרשים ברא״ש הרי בלא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חלה עליו נזירות, ומכיון שהוא נהיה נזיר אז גם אם הוא יאכל או ישתה הוא אמנם עובר בבל יאכל ובבל ישתה אבל שוב הוא לא עובר על בל תאחר דנזירות.

ובדברי הרמב״ם יש סתירה, ועמד עליה המשנה למלך, שהלשון של הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות נזירות הוא, האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, הרי זה נזיר מיד, שמא ימות עתה, ואם איחר נזירותו הרי זה עובר בלא תאחר לשלמו, ומדברי הרמב״ם האלו מזה שהוא אומר הרי זה נזיר מיד שמא ימות עתה, משמע שכבר חלים עליו דיני נזירות מיד, ויש עליו את כל האיסורים של נזירות, וזה כשיטת רבינו תם שהבאנו מדברי התוס׳ בסוגיתנו שמשום החשש של שמא ימות חלה עליו הנזירות מיד, אלא שאם כן קשה המשך דברי הרמב״ם שאם איחר נזירותו עובר בבל תאחר, הרי רבינו תם כבר אמר שאם הוא נזיר וחלה עליו נזירות כשהוא אומר לא אפטר מן העולם, אז אם הוא שותה יין יש עליו איסור בל יאכל, אבל לא שייך כבר בזה איסור בל תאחר, וגם דבריו סותרים למה שהוא עצמו אומר בפרק ו׳ מהלכות ערכין הלכה ל״ג, שם אומר הרמב״ם, והרי האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות, ואע״פ שעדיין לא נדר בנזיר, הואיל ואמר שידור בנזיר חייב להנזר, ומבואר מדבריו שבאמירת לא אפטר עדיין לא נדר בנזיר, אין זה אלא כאומר שעליו לדור להיות נזיר, ואם כן הוא עדיין צריך לנדור את הנדר של קבלת הנזירות, וזה סותר לדבריו בהלכות נזירות שם אמר הרמב״ם הרי זה נזיר מיד, שהמשמעות היא שכבר חלה עליו נזירות והוא נעשה נזיר, ואמנם המשנה למלך שם בהלכות ערכין עמד על סתירת דברי הרמב״ם, שמדבריו בהלכות ערכין נראה שהוא סובר האומר לא אפטר מן העולם אין הכוונה שכבר קיבל עליו נזירות וכבר חלה עליו הנזירות בזמן שזה קודם שאפטר מן העולם, ולפי זה יהיה אסור לשתות ביין מיד, אלא כוונתו שיקבל עליו נזירות קודם שיפטר, והוא חייב לקבל עליו את הנזירות שלא ימות, וכך אמנם פירש הרא״ש בנדרים דף ג׳, כך אומר המשנה למלך, והוא מקשה שבדברי הרמב״ם בתחילת הלכות נזירות שכתב הרי זה נזיר מיד משמע כדברי התוס׳, שהרי אם כדברי הרא״ש היה הרמב״ם צריך לומר הרי זה חייב לקבל עליו נזירות מיד, כך מקשה המשנה למלך שיש סתירה במשמעות לשונו של הרמב״ם אם הוא סובר כפירושם של הר״ן והרא״ש בפירושו הראשון שהוא רק חייב לקבל עליו נזירות אבל עדיין לא חלה עליו נזירות, או שמא הוא סובר כדברי רבינו תם בתוס׳ שבאמירת לא אפטר מן העולם חלה עליו הנזירות והוא כבר נזיר בכל דיני איסור הנזירות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ד׳ ע״א

[סיכום ביניים: למדנו בדף ג׳ ע״ב בהיקש של נזירות לנדרים, כמו שבנדרים הוא עובר בבל יחל, אדם שנדר נדר ולאחר מכן הוא עבר על הנדר שהוא נדר, עובר בלא יחל דברו, כך גם בנזירות אם הוא נדר להיות נזיר ולאחר מכן הוא שתה יין, מחוץ ובנוסף לאיסור של שתיית יין שהתורה אוסרת את הנזיר באיסור לא תעשה שלא לשתות יין הוא גם עובר בלא יחל דברו, וכמו כן למדנו שכמו שבנדרים בנדרי הקדש אדם הנודר ״הרי עלי להביא קרבן״ ולאחר מכן הוא מאחר ומשהה את קיום הנדר במשך ג׳ רגלים הוא עובר באיסור לאו ״לא תאחר לשלמו״ שזה בל תאחר, גם בנזירות הוא עובר על בל תאחר.

והגמרא שאלה איך שייך בנזירות שהוא עובר על בל תאחר, הרי מכיון שהוא אמר הריני נזיר חלה עליו נזירות, אז אם הוא עובר על האיסורי נזירות אם הוא אוכל ענבים הוא עובר על בל יאכל, ואם הוא שותה יין הוא עובר על בל ישתה, אבל אין כאן איחור לעבור עליו בלא תאחר לשלמו.

ותירץ רבא כגון שהוא אמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר.

וכבר הזכרנו והסברנו שיש בזה מחלוקת ראשונים האם התירוץ הזה של רבא והאוקימתא הזאת נשארים למסקנא או לא, ולמי שסובר שאמנם הגמרא נשארת באוקימתא ובתירוץ של רבא, שאם הוא אמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר באמת אם הוא משהה את הנזירות שלו הוא עובר על בל תאחר, הרי שרב אחא בר יעקב שאנחנו עומדים כאן עכשיו בא לומר עוד אוקימתא במה נלמד שנזירות עוברים על בל תאחר אם הוא משהה מלקיים את הנזירות.

ואילו לשיטת רבינו תם בתוס׳ שהגמרא הפריכה את האוקימתא של לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, משום שבענין זה גם כן חלה עליו מיד הנזירות ואם הוא אוכל ענבים הוא עובר בבל יאכל ואם הוא שותה יין הוא עובר בבל ישתה, ואין כאן ״לא תאחר לשלמו״, אז הרי את האוקימתא של לא אפטר מן העולם הגמרא הפריכה, וצריך לגרוס כאן אלא אמר רב אחא בר יעקב, כלומר שהאוקימתא הקודמת הופרכה ורב אחא בר יעקב הוא זה שבא ראשונה לתרץ באיזה אופן שייך שבנזירות הוא יעבור על בל תאחר, כך שעכשיו דברי רב אחא בר יעקב באים להעמיד את בל תאחר בנזירות שייך שהוא יעבור כשהוא משהה את הנזירות.

אומרת אם כן הגמרא, **רב אחא בר יעקב אמר, כגון (דנדר)** (ב״ח) **[דנזר] והוא בבית הקברות** הוא קיבל את הנזירות לומר על עצמו הריני נזיר כשהוא היה נמצא בבית הקברות, והמלה ״בבית הקברות״ לאו דווקא כשהוא נמצא ממש עכשיו בבית הקברות, אלא הכוונה כשהוא טמא בטומאת מת, שהרי כך הוא דינו של נזיר, שאם הוא נדר לקבל נזירות ונזר לומר הריני נזיר וחלה עליו נזירות בטהרה, ולאחר מכן הוא נטמא במת, הרי הנזירות הזאת נהיית נזירות של טומאה שהוא צריך להטהר מטומאת המת ולהביא את הקרבנות שנזיר טמא חייב להביא, ולאחר מכן לחזור ולמנות את כל ימי הנזירות שהוא נדר להיות נזיר בטהרה, אבל אם הוא נדר להיות נזיר כשהוא כבר טמא מת, כלומר הנדר נזירות של הרני נזיר היה כשהוא בבית הקברות כשהוא טמא בטומאת מת, באופן זה אומר רב אחא בר יעקב הוא עובר על בל תאחר לשלמו, שמכיון שהוא טמא והוא נדר לומר הריני נזיר אז הוא חייב לצאת מיד לבית הקברות, כלומר להטהר מהטומאה ולקבל עליו את הנזירות לנהוג נזירות בטהרה, וכשהוא לא יוצא מיד מבית הקברות להטהר מטומאת המת הרי הוא קם ליה בבל תאחר, אז הוא עובר על בל תאחר לשלמו, כך הסביר הר״ן.

ואילו הרא״ש אמר, שאם הוא נזר בבית הקרבות אז הוא עובר בבל תאחר אם הוא עמד באותה טומאה, כלומר השהה את עצמו בטומאה זאת במשך ג׳ רגלים, כיון שעברו ג׳ רגלים והוא לא טיהר את עצמו למצות הנזירות אז הוא עובר על בל תאחר.

ודברי הר״ן והרא״ש בזה הם לשיטתם, כפי שהסברנו לעיל בענין האוקימתא של לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר שעוברים על בל תאחר, שלדעת הר״ן הוא עובר על בל תאחר מיד, ועל אף שלומדים נזירות מנדרים ובנדרי הקדש כפי שהזכרנו הוא לא עובר על בל תאחר אלא אם כן שהה ג׳ רגלים ואיחר ג׳ רגלים מלהקריב את הקרבנות, זה משום שהקרבנות תלויים במקדש, אין האדם יכול לקיים את הנדר שלו להקריב את הקרבן שהוא נדר להביא רק כשהוא עולה לירושלים להביא את הקרבן להקריב אותו במקדש, בזה אמרה תורה שצריך ג׳ רגלים עד שהוא עובר על בל תאחר, משא״כ בקיום הנזירות שזה בידו לקיים את הנזירות מיד סובר הר״ן שהוא עובר על בל תאחר מיד, והר״ן לשיטתו הסביר גם שנזר בבית הקברות שזו האוקימתא של רב אחא בר יעקב שהוא עובר על בל תאחר, הכוונה שאם הוא מיד לא מתחיל להטהר מהטומאה אז הוא כבר עובר על בל תאחר.

הרא״ש באוקימתא של לא אפטר מן העולם, סובר שכמו שבנדרים לא עוברים על בל תאחר אלא אם כן הוא איחר והשהה את קיום הנדר ג׳ רגלים, כך גם בנזירות הוא עובר על בל תאחר אם הוא השהה את קיום נדר הנזירות ג׳ רגלים, וגם כאן הסביר הרא״ש לשיטתו כגון שנזר והוא בבית הקברות אז הוא עובר על בל תאחר אם הוא עמד והשהה את עצמו באותה טומאה במשך ג׳ רגלים ולא טיהר את עצמו במצוות הנזירות.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאמר לא חיילא עליה נזירות מאלתר, אלא למאן דאמר מאלתר חיילא עליה מי איכא בל תאחר.**

מסביר הר״ן, זו מחלוקת בין ר׳ יוחנן וריש לקיש בגמרא נזיר דף ט״ז ע״ב, אדם שנזר נזירות לומר הרי נזיר כשהוא בבית הקברות, כלומר טמא בטומאת מת, ר׳ יוחנן סובר אם הוא אוכל ענבים או שותה יין בהיותו בבית הקברות, הוא מקבל מלקות, כי לדעת ר׳ יוחנן אפילו שהוא עכשיו טמא בטומאת מת כשהוא מקבל עליו את הנזירות חל עליו הנזירות מיד, וריש לקיש חולק ואומר שלא חל עליו נזירות מיד, אלא הוא צריך לצאת מבית הקברות לקבל את הנזירות, ומיד כשהוא יוצא מבית הקברות הוא צריך לחזור ולקבל על עצמו את הנזירות.

שואלת אם כן הגמרא, הניחא למאן דאמר לא חיילא עליה נזירות מאלתר, היינו אליבא דריש לקיש שסובר שכשהוא נוזר בבית הקברות לומר הריני נזיר הנזירות לא חלה עליו,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מובן מה שאמרנו שאם הוא משהה את עצמו מלצאת מבית הקברות ולהטהר מהטומאה ולקבל את הנזירות הרי הוא עובר בלא תאחר לשלמו כיון שהוא עדיין לא נזיר, אלא הוא חייב לקבל נזירות, ואם הוא משהה את קבלת הנזירות להיות נזיר הוא עובר בלא תאחר לשלמו, אלא למאן דאמר מאלתר חיילא עליה, כלומר לר׳ יוחנן שסובר שגם עכשיו בהיותו בבית הקברות ואומר הריני נזיר חלה עליו הנזירות, ואם הוא אוכל ענבים ושותה יין הוא מקבל מלקות הרי הוא נזיר, אם כן שוב לא שייך בל תאחר, כמו שכבר למדנו שהגמרא שאלה בדף ג׳ ע״ב שמכיון שהוא אומר הריני נזיר וחלה עליו נזירות אם הוא עובר על הנזירות הוא עובר על איסורי הנזירות, אם הוא אוכל ענבים הוא עובר בבל יאכל, שותה יין עובר בבל ישתה, אבל לא שייך בזה בל תאחר כיון שהוא כבר נזיר אין כאן שהייה ואיחור של קיום הנזירות.

ועוד ועוד מקשה הגמרא, **האמר מר בר רב אשי, חיילא נזירות עליה מאלתר, וכי פליגי לענין מלקות פליגי**, מר בר רב אשי שם בנזיר סובר, שגם ריש לקיש מסכים ומודה לר׳ יוחנן שהנזירות חלה עליו מיד, והמחלוקת שהוא חולק עם ר׳ יוחנן זה רק לענין מלקות, מסביר הר״ן, שלענין מלקות הם חולקים האם הוא לוקה על אכילת ענבים בהיותו עדיין טמא או לא, אבל הנזירות חלה עליו והוא לא צריך קבלה לקבל עליו מחדש את הנזירות כשהוא יוצא מבית הקברות ונטהר מהטומאה, ומכיון שגם לדעת ריש לקיש חלה עליו הנזירות ולא צריך אפילו קבלה לחזור ולקבל עליו את הנזירות מה שייך בזה בל תאחר אפילו לריש לקיש.

מדוייק אם כן מלשון הר״ן שהמחלוקת של ריש לקיש ור׳ יוחנן היא גם בענין מלקות על אכילת ענבים, ר׳ יוחנן סובר שגם כשהוא נודר להיות נזיר כשהוא בבית הקברות טמא בטומאת מת הרי אם הוא יאכל ענבים וישתה יין הוא יקבל מלקות, כמו כל נזיר האוכל ענבים ושותה יין, ובזה חולק ריש לקיש שהוא לא ילקה על אכילת ענבים ועל שתיית יין.

ואילו בדברי התוס׳ מבואר שגם ריש קיש מודה שיש מלקות אם הוא שותה יין או כשהוא מגלח את עצמו, וכל מה שריש לקיש חולק על ר׳ יוחנן לענין מלקות בנזיר והוא בבית הקברות, זה רק לענין מלקות על להטמא למת, משום שלדעת ר׳ יוחנן הוא מקבל מלקות אפילו על טומאת מת, ואילו לדעת ריש לקיש על הטומאה שהוא מטמא את עצמו למת הוא לא מקבל מלקות, כיון שמלכתחילה הוא נהיה נזיר וחל עליו חלות הנזירות כשהוא כבר היה טמא בטומאת מת, אבל עכ״פ לענין מלקות על שתיית יין וגם על תגלחת סוברים התוס׳ שגם לריש לקיש יש מלקות.

וכך מבואר גם מדברי הרא״ש, שהרא״ש אומר ״וכי פליגי לענין מלקות״ היינו אם התרו בו לצאת מבית הקברות, היינו להטהר מהטומאה, ולא יצא, והרא״ש מסביר, שמה שייך מלקות על מה שהוא שוהה ולא יוצא מבית הקרבות ולא מטהר את עצמו, זה הרי לאו שאין בו מעשה, ואיך לר׳ יוחנן יש כן מלקות על אותה טומאה, אומר הרא״ש שזה אליבא דמאן דאמר לאו שאין בו מעשה גם לוקין עליו, אי נמי איסור מלקות איבא.

הרי שמפורש מדברי הרא״ש שהוא סובר כדעת התוס׳ שגם אליבא דריש לקיש שאין מלקות הכוונה שאין מלקות על האיסור של טומאת מת, אבל על שתיית יין ועל התגלחת גם לריש לקיש יהיה מלקות כפירושם של התוס׳.

ועכ״פ הגמרא מקשה על האוקימתא של רב אחא בר יעקב, שאם הוא נדר להיות נזיר כשהוא בבית הקברות יש ״לא תאחר לשלמו״, למה שיהיה בל תאחר כיון שחלה עליו הנזירות לר׳ יוחנן, וגם אפילו לריש לקיש סובר מר בר רב אשי שחלה עליו הנזירות ורק מלקות אין, אם כן איך יש בל תאחר.

מתרצת הגמרא, **אפילו הכי קם ליה בבל תאחר משום דקא מאחר נזירות דטהרה**, אפילו כשהוא נוזר בבית הקברות הוא כבר נזיר וחלים עליו דיני הנזירות ויש אפילו חיוב מלקות על אכילת ענבים ושתיית יין, ולר׳ יוחנן לפי תוס׳ והרא״ש ודאי יש מלקות אפילו על מה שהוא טמא והוא מטמא את עצמו למת, אעפ״כ הוא עובר בלא תאחר לשלמו משום שהוא מאחר את הנזירות של טהרה ועל זה הוא עובר על בל תאחר, שמכיון שהוא חייב להטהר ולמנות את הנזירות שהוא נדר להיות נזיר בטהרה, האיחור מה שהוא מאחר מלמנות את נזירות הטהרה על ידי שהוא לא מזרז את עצמו להטהר מטומאת מת והוא משהה את עצמו, על זה הוא עובר בלא תאחר לשלמו, אבל ודאי שגם לדעת ר׳ יוחנן וגם לדעת ריש לקיש אותו נזיר שנדר להיות נזיר כשהוא בבית הקברות אפילו שחלים עליו דיני הנזירות ויש לו דינים של נזיר טמא, אבל הוא לא צריך להביא את הקרבנות שהנזיר טמא מביא כשהוא נטהר מהטומאה, אם כשהוא נדר להיות נזיר הוא היה טהור, ולאחר מכן הוא נטמא, כבר אמרנו שהוא נטהר מהטומאה והוא מביא קרבנות של נזיר טמא ואח״כ הוא חוזר למנות את הנזירות טהרה, אבל אם מלכתחילה כשהוא נדר להיות נזיר הוא כבר היה טמא אז חלים עליו דיני נזירות טומאה, והוא צריך להטהר מהטומאה ולמנות את הנזירות בטהרה, אבל הוא לא חייב להביא קרבנות של נזיר טמא, הרי שהוא עובר על בל תאחר על זה שהוא מאחר את הנזירות של נזיר טהור.

אמר רב אשי, הואיל וכן, נזיר שטימא עצמו במזיד עובר משום בל תאחר דנזירות טהרה, מסביר הר״ן, כיון שאמרת שאע״ג שחל עליו נזירות אבל כיון שלא חלה עליו הנזירות בטהרה הוא עובר על בל תאחר בזה שהוא מאחר מלהיות נזיר טהור, אז גם נזיר שחלים עליו דיני הנזירות כשהיה טהור, ונזיר שהוא טהור שמטמא את עצמו במזיד, הוא עובר על בל תאחר והוא לוקה מלקות על הלאו של בל תאחר, ואע״ג שהתורה כבר הזהירה את הנזיר טהור על הטומאה לא לטמא את עצמו, ונזיר טהור המטמא עצמו עובר בלאו של לא יטמא לנפש ובודאי מקבל מלקות, הרי הוא מקבל פעמיים מלקות, האחד על הטומאה שהוא טימא את עצמו והוא עבר בזה על האיסור של נזיר טהור לטמא את עצמו, והוא מקבל פעם שניה מלקות על אותה טומאה שהוא טימא את עצמו במזיד על שבזה הוא מאחר מלהיות נזיר טהור, אז הוא לוקה גם על הלאו של בל תאחר, ומה שהתורה אמרה שנזיר טהור לא יטמא, אז יש עליו איסור ולאו והוא מקבל מלקות על ״לא יטמא״, וגם כתוב פסוק ״על כל נפשות מת לא יבוא״ שלא יכנס לאהל המת, וכתוב ״והימים הראשונים יפלו״ והוא חייב לחזור ולמנות נזירות בטהרה, לאו למימרא (זה לא בא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לומר) שיש עליו רק את העונש הזה ולא יהיה עליו עונש אחר, אלא מחוץ ובנוסף ללאו שהוא עובר והוא מקבל עליו מלקות על זה שהוא מטמא את עצמו, יש לו גם לאו של בל תאחר שגם עליו הוא מקבל מלקות, אם כן יש כאן בל תאחר של נזירות טהרה, שמכיון שהוא טימא את עצמו במזיד הוא מקבל עליו מלקות.

כך הסביר הר״ן שאם הוא טימא את עצמו במזיד הוא עובר על בל תאחר, וגם מקבל מלקות על בל תאחר.

אבל הרא״ש בפירושו אומר, שאם הנזיר טהור טימא את עצמו במזיד הוא עובר בבל תאחר של נזירות טהרה, אם נשתהה בטומאתו ג׳ רגלים, כי גם בזה הרא״ש לשיטתו שהזכרנו קודם, שהלאו של בל תאחר דנזירות כיון שלומדים אותו מנדרים דינו כמו נדרים, וכמו שבנדרי הקדש הוא לא עובר על בל תאחר אלא אם כן עברו עליו ג׳ רגלים ואז הוא עובר על בל תאחר, גם כשהוא משהה את הנזירות טהרה או כשהוא טימא את עצמו במזיד הוא לא יעבור על בל תאחר אלא אם כן עברו עליו ג׳ רגלים, אומר הרא״ש לשיטתו, והוא הדין אם הנזיר הטהור נטמא באונס ולאחר מכן הוא השהה את עצמו מלהטהר מהטומאת מת מזיד, השהייה שלא להטהר היתה במזיד, אז כן הוא יהיה חייב על בל תאחר אם יעברו ג׳ רגלים והוא לא יטהר את עצמו, ומה שהוא נוקט בדבריו נזיר שטימא את עצמו, לפירושו של הרא״ש לאו דווקא שטימא את עצמו, אלא ששהה עצמו בטומאתו במזיד, כשהוא שהה מלהטהר במזיד, אז בזה הוא עובר על בל תאחרץ

אבל רק הרא״ש לשיטתו יכול הסביר כך, כיון שלדעת הרא״ש גם כשהוא מטמא את עצמו במזיד הוא לא עובר על בל תאחר מיד אלא אחרי שעוברים ג׳ רגלים, אם כן הוא הדין אם הוא נטמא באונס ולאחר מכן שהה ג׳ רגלים מלטהר את עצמו והשהייה היתה במזיד הוא גם עובר על בל תאחר, משא״כ לפירושו של הר״ן שמקבלים מלקות על הבל תאחר, נזיר שמטמא את עצמו במזיד סובר הר״ן כפי שהסברנו שהוא לוקה מלקות על בל תאחר, ודאי שמדובר דווקא כשהוא מטמא את עצמו במזיד ועל ידי המעשה שהוא עושה לטמא את עצמו הוא עובר על בל תאחר, אז הוא חייב מלקות כיון שזה לאו שיש בו מעשה, אבל אם הוא נטמא באונס והוא משהה את עצמו מלהטהר, אפילו שאמנם הוא יעבור על בל תאחר, אבל מלקות ודאי שלא יהיה כיון שזה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, כך שגם לפירושו של הרא״ש נזיר שטימא את עצמו במזיד עובר משום בל תאחר, אבל מלקות אי אפשר שהוא ילקה על בל תאחר, שמכיון שאת הבל תאחר הוא עובר רק אחרי שעוברים ג׳ רגלים, נמצא שאת הבל תאחר הוא עובר בלי עשיית מעשה, אם כן אין כאן מלקות לפי הכלל שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, רק לפירושו של הר״ן שאת הבל תאחר הוא עובר מיד ולכן יש מלקות כי עצם המעשה שהוא מטמא את עצמו במזיד הוא עבירת הלאו של לא תאחר, ועליו הוא לוקה כי זה לאו שיש בו מעשה.

ובענין האוקימתא של רב אחא בר יעקב שהוא נודר להיות נזיר הוא נזר כשהוא בבית הקברות, והזכרנו שבזה הרא״ש הסביר שהמחלוקת בין ר׳ יוחנן לריש לקיש לפי דברי מר בר רב אשי אם הוא מקבל מלקות או לא, זה למאן דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, היינו לגבי הלאו של לא להטמא למת, או לגבי האיסור של אכילת ענבים ושתיית יין כפי שהר״ן לומד, לדברי הרא״ש לגבי האיסור של טומאת מת יש גם כן מלקות לדעת ר׳ יוחנן על אף שהוא עובר את הלאו הזה בלי עשיית מעשה, אלא בזה שהוא משהה את עצמו מלצאת מבית הקברות ולהטהר מטומאת מת, הסביר הרא״ש שהכוונה למאן דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, או שהכוונה לאיסור מלקות.

ומה בנוגע לבל תאחר של האוקימתא של רב אחא יעקב מדובר כשהוא נזר והוא בבית הקברות, האם יהיה גם כן בזה מלקות או לא, הר״ב בצלאל רנשבורג בהגהותיו אצלנו מציין לדבריו על הגליון בנזיר דף י״ז ע״א, שם בדף י״ז ע״א מבואר בתוס׳ בסוף העמוד שגם כהוא נוזר להיות נזיר כשהוא בבית הקברות, קבלת הנזירות היא נחשבת מעשה להיות חייב מלקות כי זה לאו שיש בו מעשה במה שהוא לא יוצא משם כשהוא נודר בנזיר, אז הוא כן ילקה על טומאת מת לדעת ר׳ יוחנן על עצם הנזירות שהוא מקבל בבית הקברות, כי זה נקרא לאו שיש בו מעשה, ושם העיר ר״ב רנשבורג כי זו סברא דחוקא, שאיך זה יחשב כמעשה מה שהוא נוזר בבית הקברות, והוא מביא שהתוס׳ בשבועות דף י״ז נדחקו בזה לומר שהסוגיא שבה מבואר שעל מה שהוא נוזר בבית הקברות הוא מקבל מלקות זה למאן דאמר לוקין על לאו שאין בו מעשה, או לאיסור מלקות, והיינו כדברי הרא״ש בפירושו, סובר שם ר״ב רנשבורג שלדעת המגיד משנה בפרק י״ג מהלכות שכירות הלכה ב׳ שכל לאו שאפשר שיעברו את הלאו על זה מעשה הוא לוקה אפילו אם הוא עשה ועבר את הלאו בלי מעשה, אפשר לבאר את הסוגיא שמכיון שכשהנזיר מטמא את עצמו הרי זה מעשה שהוא לוקה עליו, אז גם כשהוא נוזר בבית הקברות כך שהוא מטמא את עצמו ונהיה נזיר טמא בלי עשיית מעשה אעפ״כ לוקין עליו לשיטתו של המגיד משנהה.

אומרת הגמרא, רב אחא בריה דרב איקא אמר, עובר בבל תאחר תגלחתו, הרי הנזיר לאחר שהוא מסיים את נזירות הטהרה הוא צריך לגלח את עצמו ולהביא להקריב את הקרבנות שנזיר טהור צריך להקריב, עולה חטאת ושלמים, ואם הוא מאחר מלהתגלח הרי בזה הוא עובר על בל תאחר על שהוא מאחר את התגלחת.

והגמרא מסבירה, ולא מיבעיא למאן דאמר תגלחת מעכבת, אלא אפילו למאן דאמר תגלחת אינה מעכבת מצות גילוח מיהא לא מיקיים, מסביר הר״ן **שבנזיר דף מ״ו זו מחלוקת בין ר׳ אלעזר ורבנן, ר׳ אלעזר סובר שכשהפסוק אומר אצל הנזיר ״ואחר ישתה הנזיר יין״ היינו אחר כל המעשים כולם, לאחר שהוא כבר הביא את הקרבנות ולאחר שהוא התגלח רק אז מותר לו ליין לשתות יין אחרי התלגחת והרצאת דמים, הרצאת דמים פירושו הקרבן התקרבנות שהוא בזה מרצה את ריצוי הקרבנות, וגם התגלחת מעכבת שכל זמן שהנזיר לא התגלח עדיין אסור לו לשתות יין, ואילו לרבנן מיד כשהוא מביא את קרבנותיו הוא כבר מותר בשתית יין, והתגלחת לא מעכבת, ואת זה הסבירה הגמרא שאפילו אם הביא כבר את כל הקרבנות והוא לא מחוסר רק גילוח, רק את מצתו הגילוח הוא עדיים לא קיים, אז לא מיבעיא שלר׳ אלעזר שסובר שהתגלחת מעכבת אותו מלשתות יין**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ומהלהטמא למתים שכל דיני הנזירות עדיין הם עליו כל זמן שהוא לא התגלח אז ודאי ראוי שיעבור בבל יאחר תגלחתו, אלא אפילו לרבנן שהתגלחת אינה מעכבת אבל סוף סוף הוא לא יקיים את המצוה להתגלח, ועל זה עוברים על בל תאחר בזה שהוא איחר מלקיים את מצות הגילוח.

וכפי שתוס׳ מסבירים שכאן האוקימתא של רב אחא בריה דרב איקא כבר לא מדברת על נזיר טמא, אלא מדובר בנזיר טהור, נזיר שהשלים את הנזירות בטהרה אבל יש מצוה לגלח את השיער ולתת אותו תחת הדוד כמו שנאמר בתורה, וכשהוא משהה מלקיים את מצות התגלחת אז הוא עובר על בל תאחר.

מר זוטרא בריה דרב מרי אמר, עובר בבל תאחר קרבנותיו, הרי הנזיר כשהוא משלים את נזירות הטהרה צריך להביא את הקרבנות שנזיר טהור מביא כמבואר בתורה בפרשת נשא שהוא צריך להביא עולה חטאת ושלמים, ואם הוא מאחר מלהביא את הקרבנות במשך ג׳ רגלים אז הוא עובר על בל תאחר, כך הסביר הרא״ש.

והר״ן הוסיף שלפי האוקימתא הזאת הוא לא עובר על בל תאחר אלא לאחר ג׳ רגלים, והר״ן בזה כפי שהסברנו לשיטתו, שבכל האוקימתות עד עכשיו כשהעמדנו את הלאו של לא תאחר בנזירות, אם לפי האוקימתא של רבא כגון שאמר לא אפטר מן העלום עד שאהיה נזיר, אם לפי האוקימתא של רב אחא בר יעקב שהוא נדר להיות נזיר כשהוא בבית הקברות, ואם לפי האוקימתא של רב אשי שהוא נזיר שטימא את עצמו במזיד, הרי בכל אלו האוקימתות הר״ן פירש להדיא שהוא עובר על בל תאחר מיד, וכמו כן באוקימתא של רב אחא בריה דרב איקא שהוא עובר בבל תאחר תגלחתו, אז הוא עובר אל הבל תאחר מיד, כי הרי הר״ן סובר שדווקא באותם נדרים שאפשר לקיים אותם כמביאים אותם למקדש, מידי דתלי ליה במקדש, שדבר שקיום הנדר תלוי בהבאתו למקדש, שם אמרה התורה זמן ג׳ רגלים שרק אז הוא עובר על בל תאחר, אז בכל האוקימתות האלו עד עכשיו שאת קיום הנדר של הנזירות הוא יכול לקיים מיד וזה לא תלוי במקדש הוא עובר על בל תאחר מיד, וגם לפי רב אחא בריה דרב איקא שהוא עובר בבל תאחר תגלחתו על שאיחר מלקיים את מצות התגלחת אבל כיון שהוא כבר הביא את הקרבנות ונמצא במקדש אז הוא היה מיד צריך להתגלח, ומשמע בדברי הר״ן שרק עכשיו כשמר זוטרא בריה דרב מרי מעמיד את הבל תאחר בבל תאחר קרבנותיו, להך אוקימתא הוא לא עובר על בל תאחר רק אחרי ג׳ רגלים, משמע מדברי הר״ן, שגם לאוקימתא הקודמת של בל תאחר תגלחתו הוא כן עובר בל תאחר מיד, אלא שכאן כשמדובר על לא תאחר של הקרבנות שהנזיר צריך להביא, שזה ודאי כמו כל הקרבנות מידי דתלי במקדש, הוא לא עובר אלא אם כן עברו עליו ג׳ רגלים ולא הביא את הקרבנות, אז הוא עובר בבל תאחר, כאן גם הר״ן מודה שלפי האוקימתא הזאת הבל תאחר הוא רק אחרי ג׳ רגלים.

שואלת הגמרא, **ומן הכא נפקא ליה** וכי מפסוק זה של ההיקש נדרים נזירות, אנחנו לומדים שכמו שבנדרים יש בל תאחר כך גם בנזירות יש בל תאחר אם הוא מאחר מלהביא את הקרבנות שלו, **מהתם נפקא ליה** הרי לומדים את זה מהפסוק שנאמר בפרשת כי תצא אצל הלאו של ״לא תאחר לשלמו״, שאם נאמר בפסוק (דברים כג) **כי דרוש ידרשנו**, והגמרא בראש השנה בדף ה׳ ע״ב דורשת מהפסוק הזה **אלו חטאות ואשמות**, ואם כן קרבנות הנזיר הרי הם גם כן בכלל הקרבנות שעליהם אמרה התורה ״דרוש ידרשנו״ להרבות **חטאות ואשמות שיש עליהם בל תאחר**.

ומסביר הרא״ש איך לומדים מהמילים ״דרוש ידרשנו״ חטאות ואשמות, ולמה צריך דרשה מיוחדת לרבות חטאות ואשמות, כי בתורה כתוב ״כי תדור נדר״ לא תאחר לשלמו, משמע דווקא דברים שבאים בנדר הוא לא היה חייב בהם, אבל חטאות ואשמות שהוא חייב בהם משום שכל אדם שחטא חטא שצריך להביא עליו חטאת מתחייב מן התורה להביא חטאת, וכמו כן אם הוא עבר עבירה שצריך להביא עליה אשם הוא מתחייב מן התורה להביא אשם זה לא בא בנדר, אז לא הייתי יודע שיש בזה לאו של לא תאחר, לומדים מהפסוק ״דרוש ידרשנו״ אלו חטאות ואשמות, משום שגם בחטאת מצינו לשון של דרישה, שנאמר בפרשת שמיני ״ואת שעיר החטאת דרוש דרש״, הרי שלמצינו לשון דרוש אצל חטאת, ואשם הרי הוא כחטאת, שהרי כתוב בפסוק ״כחטאת כאשם״, שבכל דבר האשם דומה לחטתת.

אי נמי חטאת ואשם אפשר לקרוא ״דרוש ידרשנו״, כי הם נדרשים ממנו, התורה דורשת ממנו וכופים אותו להביא את החטאות ואת האשמות כדי להקריב אותם, לכן זה נקרא ״דרוש ידרשנו״, שגם החטאות ואשמות מרבים מהפסוק הזה שעוברים עליהם בבל תאחר, אז הרי גם קרבנות הנזיר כלומר החטאת שהנזיר צריך להביא ודאי גם היא נכללת בפסוק ״דרוש ידרשנו״ שכל החטאות וכל האשמות לומדים כבר מפסוק זה שעוברים על בל תאחר, ומה אני צריך היקש מיוחדת של נזירות לנדרים ללמד שבקרבנות הנזיר אם הוא משהה ג׳ רגלים מלהביא אותם הוא עובר בבל תאחר.

עונה הגמרא, **מהו דתימא, חידוש הוא שחידשה תורה בנזיר**, בלי ההיקש של נזירות לנדרים הייתי סבור לומר שזה חידוש בקרבנות של הנזיר שלא עוברים עליהם על בל תאחר, ועל זה צריך את ההיקש שגם בקרבנות של נזיר עוברים על בל תאחר.

שואלת הגמרא, **מאי חידוש** איזה חידוש יש בקרבנות נזיר, בחטאת של נזיר, שהוא לא נמצא בשאר החטאות שמנשום כך בלי ההיקש של נזירות לנדרים הייתי סבור שלא עוברים על בל תאחרץ

אילימא דלא מתפים ליה לחטאת נזיר בנדר, אם הכוונה שיש קולא בחטאת שהנזיר צריך להביא שהוא לא יכול להתפיס אותה בנדר, שאם הוא אמר חטאת נזיר עליו כשהוא לא נזיר הוא לא מתחייב ולא חל עליו חיוב להביא חטאת, כי חטאת נזיר לא מקריבים רק מי שקודם היה נזיר, הוא קיבל על עצמו נזירות, נהג את הנזירות בטהרה והשלים אותה, אז הוא חייב להביא חטאת נזיר, אבל אם הוא לא נזיר ואומר הרי עלי חטאת נזיר לא חל עליו נדרים להביא חטאת, כך שהחטאת נזיר לא נתפסת בנדר ויש בה קולא שאין לה אפשרו להתפיס אותה בנדר, ולכן היינו סבורים שיש גם להקל בה שלא יעבור על ״לא תאחר לשלמו״ ומשום כך צריך את ההיקש נזירות לנדרים ללמד שיש בל תאחר.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

על זה שואלת הגמרא, **הרי חטאת חלב שאין מתפיסה בנדר, ועובר בכל תאחר**, חטאת חלב הכוונה כל החטאות שאדם מביא על עבירה שהתורה מחייבת חטאת, והכלל על איזה עבירה חייבים חטאת, זה כל עבירה שאם עוברים אותה במזיד חייב עליה כרת, ואם עוברים אותה בשוגג חיביים להביא חטאת, וכל החטאות נקראים על שם העבירה של חלב ״חטאת חלב״, מסביר כאן הרא״ש את טעם הדבר למה כל החטאות נקראים על שם חטאת חלב, משום שרוב שגגת כרת שנכשל באדם היא על ידי חלב המצוי בתוך הבית, מכיון שבדרך כלל העבירה עליה אדם עלול להתחייב חטאת זה על אכילת חלב, לכן כל החטאות נקראים על שם חטאת חלב.

ובגליון כבר מצוין לדברי רש״י בסוטה ובדף ט״ו וכן בכריתות דף כ״ב, שרש״י מפרש את הטעם למה חטאת סתם נקראת חטאת חלב, משום שבפסוקים בפרשת ויקרא בסוף פרק ג׳ נאמר ״כל חלב וכל דם לא תאכלו״, ובסמוך לכך נאמרה הפרשה של חטאת, אם כן כיון שהתורה הסמיכה את הקרבת החטאת בסמוך לאיסור של חלב אומר רש״י שלכן כל החטאות נקראים על שם חטאת חלב.

הרי שגם חטאת חלב, היינו גם את כל החטאות, אין האדם מתפיס בנדר, אם האדם אומר שהוא רוצה להביא חטאת הוא לא יכול להביא חטאת בנדר ובנדבה, כי חטאת רק באה בחובה למי שעבר עבירה שעליה הוא חייב חטאת, הרי שקולא זו שיש בחטאת נזיר שהיא לא נתפסת בנדר גם כל חטאת לא מתפיסים אותה בנדר.

אם כן כמו שחטאת חלב על אף שהוא לא מתפיס אותה בנדר הוא עובר על בל תאחר כמו שלמדנו מהפסוק ״דרוש ידרשנו״, גם חטאת נזיר על אף שהוא לא מתפיס אותם בנדר היינו יודעים שהוא עובר על בל תאחר בלי ההיקש של נזירות לנדרים.

אלא עונה הגמרא, **מאי חידושיה** מהו החידוש שיש בחטאת נזיר שהייתי סבור בגלל זה לומר שהוא לא יעבור על בל תאחר ואני צריך את ההיקש של נזירות לנדרים, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר **הואיל ואם אמר הריני נזיר אפילו מן חרצן הוי נזיר לכל**, כך מבואר במשנה במסכת נזיר בדף ד׳ ע״ב, אדם שנדר להיות נזיר מן החרצן (פירושו גרעין של ענבים), שגם הוא נאסר על הנזיר באכילה כמו שמפורש בתורה ״מחרצים ועד זג לא יאכל״, אע״פ שהוא רק נדר להיות נזיר מן החרצן הרי חלים עליו דיני נזירות לכל דיני הנזירות, שאסור לו לשתות יין להטמא למתים ולהתגלח, אז הייתי סבור לומר שמכיון שאם הוא אמר הריני נזיר אפילו מן חרצן הוי נזיר לכל לכל דיני הנזירות, **אימא לא ליעבור עליה משום בל תאחר**, משום חידוש זה שיש בנזירות הייתי סבור שאין בל תאחר בנדר הנזירות שאם הוא איחר מלהביא את קרבנות הנזיר הוא לא חייב על בל תאחר, **קא משמע לן** שהוא חייב על בל תאחר של קרבנות נזירות לומדים זאת מההיקש של נזירות לנדרים.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאמר כי נזיר מן חרצן הוי נזיר לכל**, חכמים במשנה שם סוברים שגם אם הוא נודר להיות נזיר מן החרצן הוא באמת נהיה נזיר לכל, יש בזה אם כן חידוש בנזירות, **אלא לרבי שמעון דאמר אין נזיר עד שיזיר מכולן** ר׳ שמעון שחולק וסובר שהוא לא נהיה נזיר עד שהוא ידור להיות נזיר מכל האיסורים שהנזיר נאסר בהם, וכמו שמוסיף הרא״ש שהכוונה שהוא אמר הריני נזיר בסתם שאז הוא נודר בנזירות לכל איסורי הנזירות ואז רק חלה עליו הנזירות, **מאי איכא למימר** הרי אין שום חידוש בנזירות שמשום כך נצטרך להיקש של נזירות לנדרים.

ועוד האי חידוש לחומרא הוא, הרי החידוש הזה לדעת רבנן שגם אם הוא רק נדר להיות נזיר מן החרצן הוא נזיר לכל, זה חידוש שמצאת חומרא בנזירות, שגם אם הוא לא נדר להיות נזיר בכל איסורי הנזירות חלים עליו כל איסורי הנזירות, הרי שזה חידוש לחומרא, אם כן למה אני צריך היקש שיש בל תאחר בקרבנות, בשלמא אם היה כאן חידוש לקולא להקל בנזיר, הייתי סבור לומר שכמו שמצינו פעולה אחת שהתורה הקילה בנזיר אז גם לענין בל תאחר נקל שאין בל תאחר, אבל אם אתה מוצא חידוש שבנזיר יש חידוש לחומרא, מהיכא תיתי שמשום כך לא יהיה בל תאחר ואתה אומר שצריך היקש שיש בל תאחר בקרבנות של נזיר.

אלא עונה הגמרא, **מאי חידושיה**, **דמד״א** שהייתי סבור לומר, **הואיל**

- דף ד׳ ע״ב

ואם גילח על אחת משלשתן יצא, לא ליעבור עליה בכל תאחר, קא משמע לן מההיקש נזירות לנדרים שהוא עובר על בל תאחר, כלומר כיון שיש קולא בקרבנות שהנזיר מביא שהם לא מעכבים את התגלחת, שהרי נזיר טהור כשהוא משלים את נזירות הטהרה הוא צריך להביא שלושה קרבנות עולא ושלמים וחטאת, וכשהנזיר מביא את הקרבנות האלו הוא לא צריך לחכות עם התגלחת עד שהוא מקריב את כל הקרבנות, אלא על אחת משלושת הקרבנות כשהוא כבר הקריב אם הוא גילח הוא יצא את ידי חובת התגלחת, לכן הייתי סבור לומר שמכיון שהקרבנות האלו הם לא כל כך חמורים בזה שהם לא מעכבים את התגלחת, אז בלי ההיקש הייתי סבור שלא עוברים עליהם על בל תאחר, לכן צריך את ההיקש שכן עוברים על בל תאחר.

ואיבעית אימא, מאי חדושיה, משום דלא מתפיסו בנדר, הגמרא עכשיו חוזרת לתרץ כמו שתירצנו קודם שההחידוש שיש בחטאת נזיר הוא שיש בו קולא שאי אפשר להתפיס את החטאת נזיר בנדר, שאם אדם יאמר הרי עלי חטאת נזיר כשהוא לא נזיר הוא לא מתחייב להביא חטאת נזיר, **והא דקא קשיא לך חטאת חלב** ומה שהיה קשה לך אם כן איזה חידוש לקולא יש דווקא בחטאת נזיר, הרי בכל החטאות שנקראות חטאת חלב גם בהם יש קולא זו שלא מתפיסים אותה בנדר, אדם לא יכול להביא חטאת בנדבה ואעפ״כ יש בל תאחר, אם כן גם חטאת נזיר אפילו שהוא לא יכול להתפיס אותה בנדר גם בלי ההיקש אני יודע שיש בל תאחר, על זה מתרצת הגמרא, **חטאת חלב קאתיא לכפרה, חטאת נזיר למאי אתיא**.

מסביר הר״ן בעמוד א׳, חטאת חלב כיון שהוא מביא אותו לכפרה כדי לכפר על החטא, ומשום כך אע״פ שיש בה קולא זו שלא יכולים להתפיס אותה בנדר, אעפ״כ כיון שמצוה עליו להביא את החטאת כדי לכפר עליו, דין הוא שראוי שיעבור בבל תאחר, אבל חטאת נזיר שיש בה את הקולא הזאת שלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מתפיסים אותה בנדר, ובנוסף לכך הוא לא נאסר בשום דבר בגלל שהוא לא הביא את החטאת נזיר, אז הייתי סבור שלא יהיה בזה בל תאחר, כי על מה הוא מאחר כשהוא לא מביא את החטאת נזיר, ולאיזה צורך הוא מביא אותה, אם להתיר אותו ביין הרי מה שהנזיר אסור לו לשתות יין ועל ידי שהוא מקריב את החטאת הוא נהיה מותר בשתיית יין, זו לא מצוה מה שהוא נטהר בשתיית יין אלא רשות, ואפילו למאן דאמר שהנזיר נקרא חוטא הוא לא חוטא גמור, ועיקר הקרבן שהנזיר מביא חטאת לא בא לכפרה, לכן בלי ההיקש הייתי סבור לומר שלא עוברים על בל תאחר, צריך לכן את ההיקש נזירות לנדרים שעוברים גם על חטאת נזיר שאם הוא איחר מלהביא אותו הוא עובר בבל תאחר.

וכך גם מסבירים הרא״ש והתוס׳ ששייך בחטאת חלב שהיא באה לכפרה בל תאחר, מכיון שעל מה שהוא מאחר את הכפרה מלהתכפר ראוי הוא שיעבור בבל תאחר, אבל החטאת שהנזיר מביא לא מביאים אותה לכפרה, ולכן היינו סבורים שאין בה בל תאחר, על זה צריך את ההיקש של נזירות לנדרים.

ומקשה הר״ן בסוף עמוד א׳, וקשה בעיני, שעדיין אפשר ללמוד קרבן נזיר שיש בו בל תאחר במה הצד מחטאת חלב ושלמים, שאם תשאל שאי אפשר ללמוד חטאת נזיר מחטאת חלב, כי מה לחטאת חלב דאתיא לכפרה, ולכן יש בל תאחר משא״כ חטאת נזיר דלא אתיא לכפרה אין בל תאחר, שלמים יוכיחו, גם קרבן שלמים לא בא לכפרה ואעפ״כ יש בו בל תאחר, ואם תשאל מה לשלמים שכן מתפיסם בנדר, הרי אדם יכול לנדור ולנדב להביא שלמים משא״כ חטאת נזיר שלא נתפסת בנדר, אז נאמר חטאת חלב תוכיח, ונלמד במה הצד של חטאת חלב ונזיר שיש בל תאחר גם בחטאת של נזיר ולמה אני צריך את ההיקש.

ומתרץ הר״ן, ונראה לי שאין הכי נמי, ודאי שגם בלי ההיקש הייתי יודע ללמוד בל תאחר מחטאת נזיר, במה הצד של חטאת חלב ושלמים, אלא שמכיון שחטאת נזיר לא לומדים זאת מגופיה דקרא, היינו הפסוק ״כי דרוש ידרשנו״ שממנו מרבים חטאות ואשמות לא כולל חטאת נזיר, אלא צריך ללמוד את זה במה הצד, אז ההיקש של נזירות לנדרים עדיף ללמוד ממנו בל תאחר, כיון שאם היינו לומדים זאת במה הצד הרי על כל מה הצד אפשר לשאול פירכא אפילו פירכא כל דהוא, ואילו כשלומדים זאת בהיקש הרי הכלל הוא אין משיבין על ההיקש, אז עדיף יותר ללמוד שיש בל תאחר לנזירות בהיקש לנדרים, מאשר ללמוד במה הצד.

שואלת עכשיו הגמרא, והרי חטאת יולדת, אשה שהיא יולדת, אם היא יולדת זכר או יולדת נקבה, כשהיא נטהרת מימי הטומאה וימי הטוהר שלה היא צריכה להביא את הקרבנות שבהם היא מביאה גם חטאת, הרי חטאת יולדת דלא אתיא לכפרה, ועבר עלה משום בל תאחר, אם כן גם חטאת נזיר אפילו שהיא לא באה לכפרה היינו לומדים מ״דרוש ידרשנו״ שעוברים עליה בבל תאחר גם בלי ההיקש, כמו שחטאת חלב אני יודע שעל אף שהיא לא באה לכפרה אעפ״כ עוברים עליה משום בל תאחר.

וגם כאן מוסיף הר״ן בסוף עמוד א׳, שמה שהגמרא אומרת שחטאת יולדת לא באה לכפרה, אפילו לר׳ שמעון שסובר בגמרא נדה דף ל״א שהיולדת נקראת חוטאת, זה משום שבשעה שהיא כורעת ללדת וכשהיא כורעת ויולדת היא קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה, ולאחר מכן כשהיא נזקקת לבעלה יש כאן חטא ומשום כך היא מביאה חטאת, אבל עיקר הקרבן שהיולדת מביאה הוא לא בא על החטא, שהרי אפילו אם האשה יודעת בעצמה שהיא לא הרהרה בדבר כלום והיא לא נשבעה בשום דבר אעפ״כ ודאי שהיא חייבת להביא קרבן, כך שעיקרו של קרבן חטאת יולדת לא בא לכפרה, ואעפ״כ עוברים משום בל תאחר.

עונה הגמרא, ההיא קא שריא לה למיכל בקדשים, הקרבן שהיולדת מביאה מתיר אותה באכילת קדשים, כמו שנאמר בפסוק אצל היולדת ״וכפר עליה הכהן וטהרה״, שכל זמן שהיא לא הביאה את קרבנותיה היא לא יכולה לאכול בקדשים, כי כך הוא דינה של היולדת שאם היא יולדת זכר היא ״טמאה שבעה ימים, כימי נדת דותה תטמא״, ואם היא יולדת נקבה היא טמאה שבועיים ימים, ולאחר מכן יש לה ימי טוהר שבהם לאחר שהיא טבלה מטומאתה היא נחשבת טבולת יום ארוך שעדיין היא אסורה באכילת תרומה עד שיעברו עליה עוד ששים ושבעה יום ללידת נקבה או עוד שלושים ושלשה יום ללידת זכר, ולאחר שעברו ארבעים יום ללידת הזכר ושמונים יום ללידת הנקבה, אז יש לה הערב שמש שזה מטהר אותה לאכול בתרומה, ועדיין אסור לה לאכול בקדשים עד שהיא תביא את הקרבנות שהיולדת חייבת להביא, ומכיון שקרבנות אלה באים להתיר אותה באכילת קדשים לכן יש בהם בל תאחר, אומר הר״ן שהרי אכילת קדשים מצוה היא, כגון אכילת פסחים, שגם האשה מחוייבת להקריב קרבן פסח ולאכול כזית מבשר הפסח, ומכיון שאת החטאת שהיולדת מביאה היא מביאה אותה לצורך מצוה של אכילת קדשים, לכן יש בזה בל תאחר, משא״כ החטאת שהנזיר מביא להקריב על אף שהיא מתירה אותה בשתיית יין כבר הסברנו שההיתר שהחטאת מתירה אותה בשתיית יין הוא דבר הרשות ולא דבר מצוה, לוכן בלי היקש הייתי סבור לומר שאין בל תאחר בחטאת נזיר.

פירש אם כן הר״ן, שלכן חטאת שיולדת מביאה היינו יודעים שיש בו בל תאחר, משום שהיא מתירה אותו לאכול בקדשים, הכוונה כגון אכילת פסחים.

התוס׳ פירשו בד״ה ההיא קא שריא לה למיכל בקדשים, שהכוונה שלאכול בקדשים זו מצוה שנאמר בהם ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, ולכן שייך גם באשה את המצוה הזאת, וכך פירש גם הרא״ש שאכילת קדשים מצוה היא, דכתיב ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, אלא שהרא״ש אומר ועוד שלא יבואו לידי נותר.

וכאן המקום לציין בקצרה, שמדברי הר״ן הרא״ש ותוס׳ כאן מבואר לגבי מה שהצל״ח במסכת ביצה דף י״ט כבר חקר וביאר בארוכה לענין האם המצות עשה של אכילת קדשים היא רק על קדשים הנאכלים לכהנים, קדשים שהכהנים אוכלים חטאת ואשם בהם יש מצות עשה של אכילת קדשים, ואילו בקדשים קלים שהבעלים הישראל אוכלים אין בהם את המצות עשה, כי הפסוק ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ מדבר באכילת כהנים, או שמא יש גם מצות עשה על הבעלים לאכול קדשים, ושם הצל״ח ביאר שמדברי הרמב״ם מבואר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ש״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ שזו מצות עשה של אכילת קדשים, לא נאמרה אלא בכהנים, אבל לא על הבעלים שמצווים לאכול קדשים קלים אין עליהם את המצות עשה של ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, ואילו מדברי רש״י בפסחים דף נ״ט מבואר שהמצות עשה של ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ נאמרה גם על קדשים קלים שהבעלים מצווים לאכול, ויש בזה אריכות דברים, והצל״ח עמד בזה, ורק נציין בקצרה שנחלקו בזה התוס׳ והרא״ש והר״ן.

התוס׳ והרא״ש הרי מפרשים להדיא שגם באשה יש היתר אכילת קדשים שהוא מצוה, בזה שהיא מקיימת את המצות עשה של ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ וזה שייך גם באשה שאם היא מביאה להקריב קרבן שלמים או מוטל עליה מצות עשה לאכול מהקרבן כדכתיב ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, שזה שייך גם באשה, משום שלדעת התוס׳ והרא״ש כאן יש מצות עשה של אכילת קדשים גם על הבעלים הישראל, והרא״ש שהוקשה לו היכן יש מצות עשה של אכילת קדשים באשה, כי הוא סבור כדברי הרמב״ם ש״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ נאמר על הכהנים, לכן פירש הרא״ש שהמצות אכילת קדשים שיש באשה זה אכילת פסחים שבאכילת הפסח גם האשה מחוייבת, הרי שיש כאן מחלוקת שכבר הצל״ח עמד עליה האם המצות עשה של אכילת קדשים נוהגת רק בכהנים או גם בישראלים שהקריבו קדשים קלים.

עוד יש לבאר כאן, רעק״א בגליון הש״ס הקשה קושיא, איך הגמרא שואלת בפשיטות, והרי חטאת יולדת דלא אתיא לכפרה ועבר עלה משום בל תאחר, הרי שפשוט לה לגמרא שבחטאת יולדת יש בל תאחר, שואל רעק״א מהיכן הגמרא יודע בפשיטות שבחטאת חלב יש בל תאחר יותר מאשר חטאת נזיר, וכמו שהיינו אומרים בלי ההיקש של נזירות לנדרים שחטאת נזיר אין בה בל תאחר מטעם זה שלא מתפיס בנדר, וגם לא בא לכפרה, אם כן הפסוק ״כי דרוש ידרשנו״ שמרבים ממנו חטאות לבעל תאחר, לא נאמר על כל החטאות, אלא על חטאת חלב שעל אף שהוא לא מתפיס אותה בנדר היא באה לכפרה, משא״כ חטאת נזיר שגם לא מתפיס אותה בנדר וגם היא לא באה לכפרה לא היינו יודעים בלי היקש שיש בו בל תאחר, אם כן אז גם חטאת יולדת לא הייתי יודע שיש בה בל תאחר, והיינו אומריםש הפסוק ״כי דרוש ידרשנו״ מדבר רק בחטאת חלב, משא״כ חטאת יולדת שהוא לא מתפיס אותה בנדר וגם היא לא באה לכפרה באמת אין בל תאחר.

אמנם נכון שאחרי הדרשה שלמדנו שבחטאת נזיר יש בל תאחר, ולמדנו מההיקש של נזירות לנדרים, אז ודאי בחטאת יולדת יש גם בל תאחר, אבל כשהגמרא מקשה שגם בלי ההיקש הייתי יודע שבחטאת נזיר יש בל תאחר משום שחטאת יולדת יש בל תאחר, מי אומר, בלי ההיקש היינו באמת אומרים שגם בחטאת יולדת אין בל תאחר, כך מקשה רעק״א בגליון הש״ס והוא משאיר זאת בצריך עיון.

ובתשובות עמודי אור לגאון ר׳ יחיאל העליר הרב של סוואלק, שם בסימן ל״א הוא דן בקושיא זאת של רעק״א, ולענין התמיהה שרעק״א שואל, מתרץ העמודי אור, שהגמרא סוברת בפשיטות שהברייתא בגמרא ראש השנה שנאמר בה שבחטאות עוברים בבל תאחר, והברייתא לא הזכירה שום יוצא מן הכלל אלא אמרה בסתם שבחטאות עוברים על בל תאחר, משמע שגם חטאת יולדת וגם חטאת נזיר לכולם יש בל תאחר, ולאחר שמר זוטרא תירץ שחטאת נזיר לא לומדים מהפסוק ״כי דרוש ידרשנו״ כמו שאר חטאות לענין בל תאחר, אלא צריך פסוק מיוחד של היקש נזירות לנדרים מהטעם שלאו לכפרה קאתיא, שואלת הגמרא הרי חטאת יולדת שגם כן לא באה לכפרה ואין בה פסוק בפני עצמו ללמוד שיש בה בל תאחר, ואעפ״כ הברייתא לא הוציאה מכלל החטאות לומר שבחטאת יולדת אין בל תאחר, ועל מה שרעק״א אומר שאמנם נכון שיש בחטאת יולדת בל תאחר אבל זה רק לאחר שאני יודע חטאת נזיר שיש בו בל תאחר, מה היקש של נזירות לנדרים, את זה אומר העמודי אור שאי אפשר לומר כך, משום שבדברי הגמרא בזבחים בדף נ׳ מבואר שבקדשים דבר הלמד מהיקש אינו חוזר ומלמד בבנין אב, כלומר במה מצינו, ואם חטאת חלב צריך ללמוד שיש בו בל תאחר רק מהיקש של נזירות לנדרים, אז הרי הבל תאחר של חטאת נזיר מהווה דבר הלמד בהיקש, לא יכולים היו ללמוד מזה שחטאת יולדת יהיה בו בל תאחר בבנין אב כלומר במה מצינו מחטאת נזיר, כיון שכל הבל תאחר מחטאת נזיר לומדים אותו בהיקש, ודבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בבנין אב, ובהכרח שגם בלי ההיקש של נזירות לנדרים פשוט היה לברייתא שבחטאת יולדת יש בל תאחר מהפסוק ״כי דרוש ידרשנו״, וזו היא קושית הגמרא הרי חטאת יולדת דלא אתיא לכפרה ועוברים משום בל תאחר כי זה נכלל בפסוק ״כי דרוש ידרשנו״, אם כן נלמד שגם חטאת נזיר כך ולא נצטרך להיקש, תירצה הגמרא שכיון שחטאת יולדת באה להתיר אותה באכילת קדשים שזו מצוה, אז זה נכלל גם כן אמנם בפסוק ובדרשה של ״כי דרוש ידרשנו״, משא״כ חטאת נזיר שהוא לא בא לכפרה והוא לא בא לשום צורך מצוה, בלי היקש של נזירות לנדרים היינו אומרים שאין בו בל תאחר, לכן הוצרכו להקיש נזירות לנדרים, כך תירץ העמודי אור.

ונציין בקצרה ששם הוא מביא גם את דברי השאגת אריה בסימן ס״ו, שהוכיח מהסוגיא שלנו לדון האם האשה עוברת בבל תאחר, או שהבעל הוא זה המחוייב בקרבנות של אשתו היולדת והוא העובר על בל תאחר, שם השאגת אריכה דן בזה, וגם העמודי אור בסימן ל״א לענין מה שיש ללמוד מסוגיא זאת לענין בל תאחר באשה או בחיוב של שמחה שהם דנים שם.

אומרת הגמרא, אמר מר, למדנו לעיל בברייתא, ומה נדרים האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו, לומדים בהיקש שכמו שבנדרים יכול האב להפר את הנדרים שהבת שלו כשהיא קטנה או נערה נדרה, והבעל מיפר את הנדרים של אשתו אם זה נדרים של עינוי נפש או נדרים בדברים שבינו לבינה, אף נזירות האב מיפר נזירות בתו שאם הבת נדרה להיות נזירה האבא יכול להפר את הנדר, ובעל מיפר נזירות אשתו שאם האשה נדרה בנזירות הבעל מיפר את הנזירות.

שואלת על זה הגמרא, למה לי היקשא מה אני צריך בזה היקש של נזירות לנדרים, תיתי במה מצינו מנדרים הרי אפשר ללמוד זאת במה מצינו.

עונה הגמרא, דילמא גבי נדרים הוא דמיפר, לא היינו

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יכולים ללמוד זאת במה מצינו, כי היינו אומרים דווקא אצל נדרים יכול הבעל להפר את נדרי אשתו והאב להפר את נדרי בתו, משום דלא אית ליה קיצותא, הרי הנדר שהאשה נודרת אין לו קצבה לכמה זמן היא נאסרת בנדר, וכפי שהרא״ש מוסיף להסביר, שבנדר אם הוא קבע זמן לנדרו אסור לו לעבור על הנדר עד שיגיע הזמן, ואם בסתם בלי לקבוע זמן הרי הנדר אוסר אותו לעולם, ולכן התורה נתנה לבעל את הזכות להפר את הנדרים של אשתו כי זה גזירת הכתוב בנדרים כאלו והתורה הקפידה שהאשה לא תתגנה על בעלה, או כלשון הר״ן דין הוא שיפר כדי שלא תצטער בביתו לעולם, **אבל גבי נזירות דאית ליה קיצותא, דסתם נזירות ל׳ יום, הרי כיון שסתם נזירות כשאדם אומר הריני נזיר והוא לא אומר לכמה זמן אז הנזירות היא רק לשלושים יום, אימא לא היינו סבורים לומר שאין לו לבעל זכות להפר את הנזירות של אשתו ולאבא להפר את הנזירות של בתו, קא משמע לן מההיקש של נזירות לנדרים שגם נזירות האב מיפר את נזירות בתו והבעל מיפר את נזירות אשתו.**

ושואל הר״ן, שכמו שלומדים היקש נזירות לנדרים, כך נלמד גם היקש נדרים לנזירות לומר שכמו שסתם נזירות שלושים יום כך גם סתם נדרים שלושים יום.

ומתרץ הר״ן שזה לא שייך, כיון שהלשון נדר שבו התורה הקישה את הנזירות לנדרים הלשון נדר כולל גם נדרי הקדש וגם נדרי איסור, כמו שהר״ן ביאר זאת בארוכה בפתיחת המסכתא, ואם כן כיון שנדרי הקדש אין להם קיצותא, זה לא דבר קצוב לזמן, שהרי המקדש בהמה למזבח הבהמה הזאת קדושה קדושה עולמית לעולם, אז גם נדרי איסור הם כדברי נדרי הקדש, שהרי ודאי נכון יותר להקיש נדרים אהדדי וללמוד נדרי איסור מנדרי הקדש שכמו שנדרי הקדש הם לעולם כך נדרי איסור הם לעולם אם הוא לא קצב לכמה זמן, מאשר ללמוד נדרים מנזירות שלנדרים יהיה רק לשלושים יום, כך הסביר הר״ן.

והר״ן מקשה שהגמרא עכשיו שואלת למה צריך היקש נזירות לנדרים ללמוד שגם נזירות האב מיפר נזירות בתו והבעל מיפר נזירות אשתו, למה אני צריך היקש הרי אפשר ללמוד זאת במה מצינו, שואל הר״ן למה הגמרא שואלת את זה רק כשלומדים לענין ההפרה בהיקש, ולא הקשינו זאת לעיל בדף ג׳ כשלמדנו מאותו היקש שכמו שבנזירות ידות נזירות כנזירות לומדים בהיקש שידות נדרים כנדרים, או למאן דאמר אחד להיפך, שכמו שבנדרים ידות נדרים כנדרים גם בנזירות ידות נזירות כנזירות, למה הגמרא לא תקשה את אותה פירכא מה אני צריך היקש נלמד זאת במה מצינו.

עונה הר״ן, משום שכיון שידות מרבים אותם גם לחיוב מלקות, ומציין רעק״א לדברי הר״ן עצמו לקמן בדף ז׳, שם הר״ן מוכיח שגם כשהוא נודר ביד ולא בלשון שהוא עיקר הנדר אלא רק ביד, אז יש גם חיוב מלקות, כי הגמרא שם אומרת על הסיפא של המשנה שר׳ עקיבא כשהוא אומר מנודה אני חוכך בזה להחמיר, אומרת הגמרא שמלקות אין, אומר הר״ן שמזה יש להוכיח שידות לאחר שהרבינו שידות נדרים כנדרים הריבוי הוא גם לענין להיות חייב מלקות אם הוא עובר על נדר שהוא נדר אותו בידות, אם כן כיון שהנדר בידות מתרבה שהוא מועיל גם לענין מלקות אז אי אפשר ללמוד זאת במה מצינו, כי אין עונשין מן הדין, משא״כ לגבי הפרה שייך למפרך תיתי במה מצינו, אבל לענין ידות אם היינו לומדים במה מצינו לא היינו מחייבים מלקות, כי מה שלומדים במה מצינו נאמר על זה אין עונשין מן הדין שלא מחייבים מלקות בלימוד כזה, לכן צריך ללמוד בהיקש כדי לדעת שידות מתרבים אפילו לענין מלקות.

ור״ב רנשבורג כבר מציין שמדברי הר״ן האלו יש לפשוט שגם מה שלומדים במה מצינו לא מקבלים עליו מלקות, ונאמר על זה הכלל של אין עונשין מן הדין, והוא אומר שמכדומני נסתפקו בזה המשנה למלך והאחרונים הבאים אחריו, ודברי המשנה למלך מצויינים ברעק״ק בגליון הש״ס שזה בפרק ב׳ הלכה י״ז מהלכות נזירות, שם המשנה למלך מפורש מביא את דברי הר״ן כאן בסוגיתנו וגם את דברי התוס׳ שאומרים שלכן צריך את ההיקש משום שאם היינו לומדים במה מצינו לא היינו יודעים להרבות ידות שיהיו חייבים עליהם מלקות, והוא מביא את התשובה של המהר״ם די בוטון (בנו של הלחם משנה) שדן בזה, וגם בשיורי כנסת הגדולה האריך בזה, והוא שואל מגמרא בזבחים דף ק״ז ע״ב, והוא אומר שמתוס׳ בחולין דף קט״ו הוכיחו המהר״ם דיבוטון והשיירי כנסת הגדולה שאין לחייב כרת בלימוד של מה מצינו, והתוס׳ ביומא דף ס״ג הקשו על כמה מקומות שהפסוק מרבה איזה דבר למלקות ולמה אני צריך פסוק הרי אפשר ללמוד מביניא, והוא משאיר את זה בלשון והדבר צריך אצלי תלמוד, ואח״כ הוא מביא את דברי הרשב״א בחולין דף צ״ח סוף עמוד ב׳, על זה שהגמרא אומרת לא נצרכה אלא לטעם כעיקר, מסביר הרשב״א, שלמאן דאמר טעם כעיקר הוא דאורייתא למה לא לוקים עליו, זה משום שלדעת ר׳ עקיבא בפסחים דף מ״ד לומדים זאת מגעולי עכו״ם, ולדעת אביי בחולין דף ק״ח לומדים זאת מבשר בחלב, ומכיון שזה רק מה מצינו לכן אין לוקין, הרי שמבואר מדברי הרשב״א בחולין אותו יסוד כמו מדברי הר״ן בסוגיתנו, שדבר שלומדים אותו במה מצינו אין עליו מלקות, אלא שהוא מקשה שמדברי הר״ן שם באותה סוגיא בחולין נראה שהוא סובר שבמה מצינו כן עונשים מן הדין לחייב מלקות, וזה סותר למה שהר״ן אומר בסוגיתנו של מה מצינו לא מרבים לחיוב מלקות כי אין עונשין מן הדין, כך משנה שם המשנה למלך והוא משאיר זאת בצריך עיון.

למדנו במשנה, האומר לחבירו מודר אני וכו׳, המשנה הביאה כדוגמה לידות נדרים שאדם האומר לחבירו, מודר אני ממך, מופרש אני ממך, מרוחק אני ממך, שאני אוכל לך, שאני טועם לך, אסור, וכבר הסברנו שדין זה הוא דין של ידות נדרים כמו שהר״ן הסביר במשנה וכמו שגם למדנו בסוגיא בדף ג׳.

אומרת הגמרא, אמר שמואל, בכולן עד שיאמר, שאני אוכל לך, שאני טועם לך, מסביר הר״ן **ששמואל בא לומר שכל מה שהמשנה נקטה מודרני מופרשני מרוחקני אין הכוונה שזה יד בפני עצמו ובעצם אמירת מודרני מופרשני או מרוחקני זה מהוה יד לנדרים, אלא דווקא אם הוא גם מסיים לומר שאני אוכל לך או שאני טועם לך, והמשנה לא אמרה אלא דין אחד, ומה שנאמר בסיום המשנה שאני אוכל שאני טועם מתייחס למודרני ולמופרשני, שרק אם הוא אמר מודר אני שאני אוכל לך או שאני טועם לך, מופרש אני שאני אוכל**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

או שאני טועם לך, מרוחק אני שאני אוכל לך או שאני טועם לך, אז זה יד לנדר להיות אסור מדין ידות נדרים, אבל אם הוא רק אומר מודר אני מופרש אני מרוחק אני לא משמע בלשון זה איסור בכלל, אומר הר״ן ואפילו יד שאינו מוכיח זה גם כן לא נחשב.

ובכדי להבין זאת נקדים ונסביר, הרי למדנו מהפסוק ידות נדרים כנדרים, אם מהפסוק שנאמר נזיר להזיר שידות נזירות כנזירות ובהיקש של לנדור נדר נזיר להזיר למדנו נדרים מנזירות, שגם בנדרים ידות נדרים כנדרים, אם להיפך מזה שנאמר לנדור נדר לומדים ידות נדרים כנדרים ובהיקש לומדים נזירות מנדרים.

ידות נדרים כמו ידות נזירות ישנם בשני אופנים, יש ידים מוכיחות שהיד בו הוא נוקט בלשונו מוכיח על כוונתו לנדור נדר, ויש יד שאינו מוכיח, ידים מוכיחות אלו הם הידים שנתרבו שידות נדרים כנדרים ידות נזירות כנזירות, ידים שאינם מוכיחות נלמד בהמשך הסוגיא שיש בזה מחלוקות אם של אמוראים אם של תנאים, האם ידים שאינם מוכיחות הויין ידים, כשהיד אינו מוכיח על כוונתו בבירור האם זה גם מספיק להחשב יד לנדר או לא, כאן הוסיף הר״ן ששמואל בא לומר שאם הוא אומר מודר אני ממך לבד, מופרש אני ממך לבד, מרוחק אני ממך לבד, בלי להוסיף שאני אוכל לך או שאני טועם לך, זה אפילו לא נחשב יד שאינו מוכיח ואין כאן שום משמעות של לשון איסור ולכן הוא לא נאסר אלא אם כן הוא אמר את שני הדברים, מודרני שלא אוכל או מודרני שלא אטעם, רק בזה הוא נחשב יד לנדר.

מיתיבי שואלת הגמרא מברייתא, **מודר אני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, הרי זה אסור, שאני אוכל לך שאני טועם לך הרי זה אסור.**

מסביר הר״ן, בשלמא מהמשנה לא קשה על שמואל, כיון שהמשנה לא אמרה אלא פעם אחת את המלה אסור, לאחר שנאמר גם שאני אוכל שאני טועם אז נאמר אסור, אז אתה יכול לפרש שהסיפא שאני אוכל שאני טועם אינה אלא פירוש של הרישא, ואין מודרני לבד לשון של יד לנדר אלא אם כן הוא אומר זאת יחד עם שאני אוכל לך, אבל בברייתא שכתוב פעמיים אסור, שגם אחרי מודר אני ממך כתוב אסור, ולאחר מכן כתוב עוד פעם אחרי שאני אוכל לך שוב פעם הרי זה אסור, משמע ליה שמילי מילי קתני, שהם שני דינים עומדים כל אחד בפני עצמו, שאם לא כן, שהתנא בברייתא יאמר אסור בסיפא אחרי סיום דבריו, ולמה הוא נוקט אסור אחרי מודר אני, משמע מזה שגם מודר אני לעצמו מהווה לשון של יד לנדר שהוא אסור, וקשה על דברי שמואל שאמר שמודרני זה לא יד לנדר.

עונה הגמרא, **הכי קתני, במה דברים אמורים, באומר שאני אוכל לך, שאני טועם לך**, התרצן מתרץ שלכן שייך לומר אסור באמצע דבריו כי כך הוא אומר, מודר אני אסור, אלא במה דברים אמורים אם אני אומר גם שאני אוכל לך, אלא שאם כן קשה למה כתוב אסור בסיפא, הרי האסור כבר נאמר אחרי מודרני, והאסור בסיפא מיותר, והגמרא אמנם תקשה זאת לאחר מכן בהמשך הסוגיא, ובדין הוא שהגמרא יכלה עכשיו מיד להקשות זאת, שתירצת רק למה כתוב אסור אחרי מודר אני, אבל לא תירצת למה כתוב פעמיים אסור, שהרי האסור האמור בסיפא הוא מיותר, אלא שהוא מקשה קושיא עדיפה וחזקה יותר אפילו לפי סברת המקשה.

ואז הוא שואל אותו, **והתניא איפכא** והרי למדנו בברייתא שניה להיפך את סדר הדברים, שבברייתא השניה נאמר, **שאני אוכל לך, שאני טועם לך, אסור, מודרני ממך ומופרשני ממך מרוחקני ממך הרי זה אסור**, והברייתא הזאת אומר הר״ן היא לא הסיפא של הברייתא הקודמת, שאם כן הגמרא היתה צריכה לנקוט בקושיתה והא קתני סיפא, אלא זו ברייתא בפני עצמה, וגם כאן כתוב פעמיים אסור וכבר לא שייך להסביר שהסיפא אינה אלא הפירוש של הרישא ולומר במה דברים אמורים כמו שלמדנו בברייתא הקודמת, בברייתא הקודמת שקודם הזכיר התנא את הדין של מודרני ורק אח״כ הוא הזכיר את שאני אוכל, אתה יכול לפרש שמה שהוא אמר ברישא מודרני אסור הכוונה באותו אופן שנתפרש בסיפא שאני אוכל, ולפרש את הברייתא בלשון במה דברים אמורים, כלומר ״מודרני אסור״ במה דברים אמורים כשהוא אומר גם שאני אוכל, אבל כאן בברייתא השניה שקודם נאמר ״שאני אוכל לך״ ״שאני טועם לך״ אסור, ורק אח״כ נאמר מודרני ממך ומפורשני ממך הרי זה אסור, הרי בהכרח שהסיפא שאומרת מודרני ממך הרי זה אסור זה גם אם הוא אומר מודרני ממך בלחוד בלי להזכיר שאני אוכל, ושוב קשה על דברי שמואל שאומר שמודר אני לבד לא מהווה אפילו יד לנדר, וכאן אי אפשר לומר שגם נפרש בלשון של במה דברים אמורים ונאמר שהברייתא נוקטת שאני אוכל לך שאני טועם לך אסור, במה דברים אמורים רק אם הוא בא לומר מודרני ממך, זה ודאי אומר הר״ן לא נכון, שהרי אפילו לדברי שמואל שרק אם הוא אומר שאני אוכל לך הוא נאסר זה רק לומר שמודרני לבד לא מהווה לשון של יד לנדר, אבל שאני אוכל לך לבד ודאי שהוא יד לנדר ואין מי שחולק שאם אדם אומר מה שאני אוכל לך הרי זו יד לנדר, אם כן אי אפשר לפרש את הרישא בברייתא השניה שאני אוכל לך שאני טועם לך אסור במה דברים אמורים רק אם הוא אמר מודרני, שהרי בודאי גם בלי אמירת מודרני שאני אוכל לך לבד מהוה לשון של יד ונדר שהוא אסור בו, על כרחך שהסיפא של מודרני גם היא לשון של יד לנדר בלי שיוסיף שאני אוכל לך, וקשה על שמואל.

עונה הגמרא, **תני הכי, וכבר אמר מודרני**, כלומר שהתנא במשנה בא להשמיענו שאע״פ שהוא כבר אמר מודרני הוא צריך לומר שאני אוכל לך, ואם הוא לא אמר שאני אוכל לך אז במודרני לבד זה לא לשון של נדר והוא לא נאסר.

שואלת הגמרא, **אי הכי היינו רישא**, מסביר הר״ן אין הכוונה לרישא ממש, שהרי כבר הקדמנו לבאר מדברי הר״ן שהברייתא הזאת השניה היא לא הסיפא של הברייתא הקודמת, אלא כיון שקודם הוא הביא ברייתא ראשונה ואח״כ הוא הביא את הברייתא השניה לכן הוא קורא לברייתא השניה סיפא ולברייתא הראשונה הוא קורא לה רישא, כלומר הראשונה, וכך פירוש הקושיא, אם לא היית אומר שבמודרני לבד גם כן הוא נאסר, ולכן התנא בברייתא השניה שינה את סדר הדברים לומר קודם את הדין שאני אוכל לך אסור, ורק בדין השני לומר מודרני אסור, כדי שלא נטעה לומר שכאן כוונת התנא גם כן לומר כחדא קתני, והברייתא תתפרש במה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת נזיר

פרק ראשון – כל כינויי

פתיחה

ענינו של נזיר מתבאר בפרשת נשא (במדבר ו') כתוב שם "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש ואשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'", מפרש רש"י "כי יפליא" פירושו יפריש, היינו הוא יפרש לקבל על עצמו את הנזירות, והלשון של נדר הנזירות שאומר הריני נזיר או שאר הלשונות שנלמד במסכתא זו באיזה לשונות חל עליו דיני נזירות, וממשיך הפסוק "מיין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה, וענבים לחים ויבשים לא יאכל כל ימי נזרו מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל", זהו אחד משלושת איסורי הנזיר שהוא חייב לנהוג נזירות בשתיית יין ובאכילת ענבים וכל היוצא מן הענבים, כל אלו נאסרו על הנזיר.

ועוד איסור יש בנזיר, מה שכתוב "כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו", אסור לו להתגלח ולספר את שערות ראשו, עד מלאת הימים אשר יזיר לה' קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו.

והאיסר השלישי שנוהג בנזיר, אומרת התורה "כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבוא לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם כי נזר אלקיו על ראשו", נמצא שנזיר הוזהר בשלשה איסורים, האחד אכילת ענבים ושתיית יין, והשני איסור לגלח את השער, והשלישי האיסור להטמא למת, וגם שאם הוא נטמא למת "וכי ימות מת עליו בפתע פתאום וטימא ראש נזרו" הרי שהוא סותר את ימי הנזירות והוא צריך להטהר מהטומאה ולחזור ולספור את הימים אותם הוא נדר להיות נזיר בנזירות של טהרה.

והרמב"ם בתחילת הלכות נזירות הקדים לבאר שהנזירות היא נדר מכלל נדרי האיסור, כלומר הרי במסכת נדרים למדנו והר"ן הקדים זאת בתחילת המסכתא שכל כולה עוסקת בענין נדרי איסור, נדרים שאדם אוסר על עצמו דברים המותרים או שהוא אוסר על אחרים דברים המותרים, אומר הרמב"ם שגם הנזירות היא נדר מכלל נדרי האיסור שנאמר "כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'".

ובקשר לענין הגדול הזה נזירות נקדים בדברי אגדה בפירושו של האבן עזרא שפירש את הפסוק "איש ואשה כי יפליא" וכבר הקדמנו מפירוש רש"י ש"יפליא" פירושו יפריש, וכך אומר האבן עזרא, או מוסיף האבן עזרא עוד פירוש, יעשה דבר פלא, שהמלה יפליא זה מלשון פלא, כי הנזיר עושה דבר שהוא פלא, כי רוב העולם הולכים אחרי תאותם, כי הרי רוב האנשים הולכים אחרי תאות לבם, וזה שנדר להיות נזיר פירושו שהוא מתנזר וירחיק מהתאוות ועשה זה לעבודת ה' שהרי היין משחית את הדעת ועבודת ה', אז הרי הוא עושה דבר פלא להתנזר מתאוות העולם הזה, ומוסיף האבן עזרא ואומר, ויש אומרים כי מלת נזיר מגזירת "נזר", היינו כתר, והעד (כלומר ראיה לזה) שהרי הפסוק אומר "כי נזר אלקיו על ראשו", ומסיים האבן עזרא ואומר, ודע כי כל בני אדם עבדי תאות העולם, כלומר כל בני האדם הם עבדים לתאוות שכל מה שהוא מתאווה הוא עבד להשלים את תאותו, והמלך באמת שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו, כלומר מי הוא המלך האמיתי שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו, כל שהוא חפשי מן התאוות, אדם המשתחרר מן השעבוד שבני האדם מתשעבדים לתאוות שלהם הוא הראוי לתואר מלך והוא הראוי לשאת נזר ועטרת מלכות בראשו, לכן הנזיר שהוא עושה דבר פלא להתנזר ולהתרחק מתאוות העולם הרי שהוא משתחרר מהשעבוד והתאות לכן הוא נקרא נזיר כי נזר אלקיו על ראשון.

ועוד נקדים את מה שציין רעק"א בגליות הש"ס בשם ספר שם הגדולים להגאון החיד"א שכתב זאת בשם הרב יד מלאכי, שפירוש המפרש למסכת נזיר הוא אינו לרש"י, ואמנם מסכת נזיר לומדים באופן שנה מאשר את כל הש"ס, כי בכל מקום רגילים ללמוד גמרא עם פירושו של רש"י ואח"כ מוסיפים את פירושם של דברי התוס' ועוד ראשונים, ואילו במסכת נזיר הלימוד הרגיל והפשטני לפירוש דברי הגמרא הוא הפירוש של התוס', כי התוס' במסכת נזיר הם הפירוש הפשוט של המסכתא ואמנם דברי התוס' במסכת נזיר שונים בדרך הפירוש שלהם מאשר דברי התוס' בכל מקום, בכל מקום בש"ס התוס' עיקרם לפלפל מקושיות שיש לתוס' אם בסוגיא אם ממקומות אחרים אם על פירושו של רש"י, ואילו כאן רוב דיבורי התוס' מסבירים את דברי המשנה והגמרא דבר דבור על אופנו, ולכן רגילים ללמוד מסכת נזיר עם פירושם של התוס' שהוא הפירוש הפשוט, וכך נסביר גם אנו, ולפי הצורך ולפי הענין נביא מדברי המפרש ומשאר ראשונים לפרש את דברי הגמרא בעהשי"ת.

- דף ב' ע"א

מתניתין. אומרת המשנה, **כל כינויי נזירות כנזירות, מסבירים התוס' כל כינויי, כל דבר שלא עיקר שמו כן זה נקרא כינוי, ולכן גם אם הוא לא אמר במפורש את הלשון בה צריך לנדור כשהאדם רוצה לקבל על עצמו נזירות, שזה הלשון שהוא אומר הריני נזיר, זהו עיקר הלשון של קבלת נזירות, וגם אם הוא לא אמר את עיקר השם ואת עיקר הלשון שצריך לומר אלא הוא אמר זאת בלשון שאינה אלא כינוי לנזירות, וכפי שהמשנה תפרש שהכינויים של נזירות זה אם הוא אומר אהא נזיק או נזיח או פזיח, אז הרי גם הכינויי נזירות דינם כנזירות וכמי שנדר בעיקר השם של הלשון שבו הוא צריך לקבל נזירות.**

האומר אהא הרי זה נזיר מפרש הרא"ש שהלשון הזה **האומר אהא, זה לא מתייחס למה שהמשנה הקדימה לומר כל כינויי נזירות כנזירות, כינויי הנזירות כפי שהזכרנו הם אמירת נזיק נזיחק פזיח שזהו כינוי וכמו שהרא"ש מסביר**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כמו המכנה שם לחבירו, וכאן המשנה לא באה לפרש את הכינויים אלא את ידות הנזירות, שהרי למדנו במסכת נדרים שיש ידות נדרים, והלשון יד זה כמו שיש יד שבו אוחזים את הכל, שכך אם אדם לא אומר את מלוא הלשון שצריך בשביל לנדור את הנדר אלא הוא אומר משמעות של קצת לשון הנדר ושם לומדים מפסוקים שגם אם הוא לא אמר את כל הלשון שצריך לקבלת האיסור או לחלות הנדר אלא רק את מקצתו הוי נדר, אם כן ידות נדרים גם הם כנדרים, והוא הדין לגבי נזירות שגם אם הוא לא אמר את מלוא הלשון שצריך כדי לקבל על עצמו נזירות אלא רק את תחילת הלשון הרי זה יד לנזירות וידות נזירות הם גם כן נזירות, ודין זה של ידות הנזירות מפרשת עכשיו המשנה שהאומר ״אהא״ אפילו שהוא לא אמר אהא נזיר אלא רק אמר ״אהא״ בלבד הרי זה נזיר וחלה עליו נזירות.

או אמר אהא נאה, הרי זה נזיר כי גם זה ידות של נזירות. והתוס׳ אומרים שבגמרא הם יפרשו למה התנא במשנה לא עירב את שני הדינים יחד לומר האומר אהא או אהא נאה שבשניהם הוא נהיה נזיר כי זה ידות נזירות כנזירות, אבל תוס׳ הוסיפו גם מדברי הגמרא שמה שהמשנה אומרת שהאומר אהא הרי זה נזיר זה מדובר שיש הוכחה שכוונת דיבור אהא שהוא אמר היתה כוונתו לקבל על עצמו נזירות, וכגון שנזיר עובר לפניו והוא אומר אהא, אז זה מהווה ידות לנזירות, שעל אף שהוא לא גמר את הדיבור שלו לומר אהא נזיר מועילה אמירת אהא שיחולו עליו כל דיני הנזירות כאילו הוא גמר את הדיבור, וכמו שהסברנו שלכן זה נקרא ידות כמו כשאדם אוחז רק בידית של הכלי שעל ידי זה הוא תופס ומגביה את כל הכלי כאילו הוא אוחז בכלי עצמו, כך אם הוא אמר דיבור שיש בו תחילת לשון הנזירות ובאופן זה שהוא אומר אהא ונזיר עובר לפניו על אף שהוא לא גמר את הדיבור הרי זה יד שבו חלה עליו כל דיני הנזירות כי הרי גם ידות נזירות הם כנזירות.

והמלה ״נזיר״ שנאמרת כאן במשנה אחרי ״אהא נאה״ מפרש הרא״ש שזה המשך של אמירת אהא נאה, כלומר המשנה אומרת מי שאמר אהא הרי נזיר או אם הוא אמר אהא נאה הוא גם כן נזיר, אם כן במלה נזיר המשנה מפרשת מה דינו של האומר אהא נאה שוא נהיה נזיר, והרא״ש מפרש למה המשנה לא כוללת את שני הדינים יחד (כפי שהעירו התוס׳), וזה גם מה שהתוס׳ יפרשו בעמוד ב׳ בד״ה אמר שמואל, שמכיון ששני האופנים של ידות נזירות המוזכרים במשנה מדברים בשני אופנים שונים, אם הוא אומר ״אהא״ שאמרנו שזה יד לנזירות והאומר אהא הרי זה נזיר, הרי הגמרא מפרשת כפי שהבאנו מדברי התוס׳ שמדובר שנזיר עובר לפניו, משא״כ אם הוא אומר אהא נאה מדובר שהוא תפוס בשערו, כלומר הוא מחזיק בשיער ואומר אהא נאה, באופן זה הרי זה יד לנזירות להיות נזיר, ומכיון שהאומר אהא והאומר אהא נאה מדובר בשני ענינים שונים, שהאומר אהא מדובר שנזיר עובר לפניו, והאומר אהא נאה מדובר שהוא תפוס בשערו, לכן המשנה לא כללה אותם יחד, אם כן המלה נזיר היא הדין של האומר אהא נאה שהוא נהיה נזיר.

אבל התוס׳ לא למדו כך, אלא הם אומרים שהמלה נזיר שייכת להמשך המשנה שבאה לבאר את כינויי הנזירות, והמשנה אומרת, נזיר נזיק וכו׳, וכך מסבירים התוס׳.

נזיר נזיק נזיח פזיח הרי זה נזיר, כלומר כאן המשנה באה לפרש את מה שאמרנו ברישא שכל כינויי נזירות כנזירות, והתנא רוצה לפרש מה הם הכינויים שגם אם הוא אומר הריני נזיק נזיק פזיח הוא גם נהיה נזיר משום שכינוי נזירותם הם כנזירות, אז הוא מקדים לומר נזיר, כלומר עיקר השם ובאיזה לשון צריך אדם לקבל על עצמו נזירות, עיקר שם קבלת הנזירות שכתוב בתורה שעל ידי לשון זה חל עליו השם נזירות, זה אם הוא אומר נזיר, וזו היא הקדמה לדין הבא, נזיר הוא הלשון שבו הוא צריך לקבל על עצמו נזירות, וגם אם הוא אומר בלשון הכינויים כמו שהוא אומר נזיק נזיח פזיח גם בזה הרי זה נזיר.

ומביאים התוס׳ לפרש מהו ענין זה של כינויי נזירות שהמשנה אומרת שהם כנזירות ועכשיו המשנה פירשה מה הם הכינויים נזיק נזיח פזיח, מביאים התוס׳ את מחלוקת האמוראים שלמדנו בנדרים דף י׳ שנחלקו בזה ר׳ יוחנן וריש לקיש, ר׳ יוחנן אומר לשון אומות הם, פירושו שלוש לשונות אלו נזיק נזיח פזיח הם משבעים הלשונות שבהם אומות העולם מדברים, ואילו ריש לקיש סובר שזה לשון שבדו חכמים בלבם, והגמרא שם בנדרים מבארת למה תיקנו חכמים לשונות אלו של כינויים בהם האדם ידור נדרים וינזור נזירות, שהרי כשאדם בא להקדיש קרבן הוא אומר קרבן לה׳, ופעמים שהוא יחליף לומר לה׳ קרבן, והוא אמנם ירצה להקדיש קרבנן והוא יתחיל לומר לה׳ ויתחרט ולא יקדיש את הקרבן ונמצא שהוא הוציא שם שמים לבטלה כיון שהוא אמר לה׳ והוא לא השלים להקדיש את הקרבן, ולכן תיקנו את הכינויים שבכינויים אלו אין לאנשים את הרגילות לשון לומר לה׳, וגם לא יבוא לומר לה׳ קונם, ולכן הוא לא יבוא לידי הוצאת שם שמים לבטלה, כך סובר ריש לקיש שזה הטעם של כינויים בנדרים והוא הדין בנזירות, שהם לשונות שבדו להם חכמים.

עוד אומר המשנה, אם הוא אמר הריני כזה, מסבירים תוס׳ שגם האומר הריני כזה הגמרא מעמידה זאת שמדובר שנזיר עובר לפניו והוא אומר הריני כזה, ומוסיפים התוס׳ ואומרים, ואמנם לגופיה (כלומר הדין הזה עצמו) לא היתה המשנה צריכה להשמיענו, שהרי אפשר ללמוד זאת מהרישא, שרישא אם הוא אומר אהא והוא לא אמר כזה כיון שהוא אמר אהא כשנזיר עובר לפניו הרי זה לשון שבו הוא נהיה נזיר, אם כן כל שכן אם הוא אומר הריני כזה והנזיר עובר לפניו בודאי שזה נזירות כיון שהוא אומר מפורש הריני כזה ויש נזיר שעובר כאן שעליו הוא מתכוון כשהוא אומר הריני כזה, אלא המשנה היתה צריכה לומר את הדין הריני כזה לדיוקא, שדווקא בגלל שהוא אמר כזה אז מועיל שזה יד לנזירות שאם נזיר עובר לפניו הוא נהיה נזיר, אבל אם הוא אומר הריני בלי לומר ״כזה״, אז אפילו אם נזיר עובר לפניו זה לא מועיל והוא לא נחשב לנזיר, משום שהלשון ״אהא״ יש במשמעותה יותר משמעות של קבלת נזירות שכוונתו לומר אהא כזה, ממה שהוא אומר הריני כשהוא לא מסיים לומר ״כזה״, וזו כוונת דברי המשנה, אם הוא אומר ״אהא״ אפילו אם הוא לא אמר ״כזה״ אם היה נזיר עובר לפניו הרי זה נזיר, כי המשמעות של המלה ״אהא״ פירושו ״אהא כזה״, משא״כ אם הוא אומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הריני אפילו אם נזיר עובר לפניו הוא לא נהיה נזיר, כי המשמעות של המלה "הריני" אפילו כשיש כאן נזיר העובר לפניו אין משמעותה כזה, אלא דווקא אם הוא אמר מפורש הריני כזה.

וכן אם הוא אמר, הריני מסלסל, ומשמעות המלה "מסלסל" שהוא מסלסל בשערו, או שהוא אמר הריני מכלכל שגם זה הכוונה שהוא יסדר את השיער כפי שהגמרא תבאר בדף ג׳ מהיכן לומדים את הלשונות האלו של סלסול וכלכול שהם משתייכים ומתייחסים לסידור השיער, גם בזה הוא נחשב נזיר, ומסבירים התוס׳ שכאן זה לא מדין ידות נזירות, שהרי אם הריני מסלסל והריני מכלכל היו מועילים מדין ידות נזירות היתה המשנה צריכה לבאר אותם יחד עם הרישא של האומר אהא הרי זה נזיר, אלא כאן הוא גמר את הדיבור שלו ואמר הריני מסלסל הריני מכלכל, אלא שהוא לא פירש מפורש שכוונתו היתה לנזירות, ואנחנו צריכים לפרש את הדיבור שלו שמשמעותו שהוא בא לקבל על עצמו קבלת נזירות, ומדובר שהוא אמר את הלשונות האלו הריני מסלסל הריני מכלכל כשהוא היה תפוס בשערו כמו שמבואר בגמרא.

וכן אם הוא אמר הרי עלי לשלח פרע כלומר לגדל את שער ראשו, הרי זה נזיר גם זה לשון של קבלת נזירות.

אבל אם הוא אמר הרי עלי ציפורים, בזה יש מחלוקת, רבי מאיר אומר נזיר, וחכמים אומרים אינו נזיר, ולקמן בדף ג׳ סוף עמוד א׳ **ובהמשך הסוגיא בעמוד ב׳ מבואר הסבר המחלוקת בין ר׳ מאיר וחכמים האם האומר הרי עלי צפורים יש בזה לשון של קבלת נזירות והוא נהיה נזיר כדברי ר׳ מאיר, או שאני נזיר כדברי חכמים.**

ונחזור לדון בדין שהמשנה התחילה את המסכת כל כינויי נזירות כנזירות, והבאנו את מה שתוס׳ אמרו מהגמרא בנדרים דף י׳ שיש מחלוקת בין ר׳ יוחנן לריש לקיש מהם כינויים, ר׳ יוחנן סובר לשון אומות הן, פירושו שזה שלוש לשונות אלו הם מהשבעים לשונות שהאומות מדברים בהם, וריש לקיש אומר שזה לשון שבדו חכמים.

מקשים התוס׳, ואם תאמר ולר׳ יוחנן למה התנא מזכיר בדווקא אלו הג׳ לשונות, הרי בכל השבעים לשון אם הוא קיבל עליו נזירות באחד מכל הלשונות חלה עליו נזירות, ולמה הוצרך התנא לפרט את אלו הכינויים שהם שלוש לשונות מלשונות העמים, ובתחילת מסכת נדרים הקשה הר״ן את הקושיא הזאת ושם נתבארו הדברים לפי דברי הראשונים בנדרים.

וכאן מתרצים התוס׳, שאין הכי נמי גם בשאר הלשונות ודאי שאם הוא מכיר את הלשון והוא מבין את משמעות הלשון שהוא אומר והוא מתכוון לקבל עליו נזירות, הרי הוא נזיר, משא״כ באלו הלשונות במשנה כשהוא אמר את הנדר נזירות באחד משלוש הלשונות חלה עליו נזירות אפילו כשהוא לא מתכוון, והטעם הוא משום שזה יותר דומה ללשון תורה מלשונות אחרים.

והתוי״ט כאן מקשה, הרי בלא כוונת הלב אין כאן נזירות כלל, שהרי הנזירות היא מכלל הנדרים כמו שנאמר בפסוק "כי ידור נדר נזיר", וצריך שיהיה פיו ולבו שוים כמו שנלמד במסקנת הגמרא, ואם כן מה כוונת התוס׳ שבלשונות אלו גם אם לא היתה לו כוונת הלב הנדר נזירות חל, וכך האריך כאן האורח מישור שמודפס בסוף המסכתא לתרץ ולבאר את דברי התוס׳, וגם הקרן אורה דן בזה גם אצלנו וגם בתחילת מסכת נדרים, שממה נפשך אם הוא נתכוון לנזירות אלא שהוא אמר בלשון שהוא אינו מבין פשיטא שהוא נזיר, כיון שלבו שהוא יהיה נזיר, והלשון הוא גם כן לשון נזירות, על כן הוא נזיר אע״פ שהוא לא מבין, ואם הוא לא נתכוון לנזירות כלל אלא לשיחה בעלמא, אם כן אפילו בלשון נזיר גמור זה גם לא מועיל כיון שלא היתה בכוונתו לקבל על עצמו נזירות.

וכבר נתבארו הדברים בדברי האחרונים, ויסוד הדברים נאמרו במשנה ברורה בביאור הלכה בהלכות קריאת שמע בסימן ס״ב, שם אומר המשנה ברורה שיש הבדל בין לשון הקדוש לבין שאר לשונות האומות, שלשון הקודש הוא לשון מצד העצם, ולכן בכל מקום כשאדם מדבר בלשון הקודש אפילו אם הוא עצמו לא מבין את משמעות המילים שהוא אומר הרי בדיבורים שהוא מדבר יש בזה תורת לשון, משא״כ שאר לשונות האומות שהם אינם בתורת לשון רק מצד ההסכם של אנשי המדינה הזאת לדבר בלשון זו, אז אם אין אנשי המדינה מכירים בלשון זה אין זה נקרא לשון כלל.

ולפי זה יש מקום לבאר את כוונת התוס׳ שהכינויים האלו המוזכרים במשנה שהם אמנם גם לשונות העמים אבל כיון שהם שיבוש מלשון הקודש דינם כלשון הקודש שאפילו אם הוא לא מבין את משמעות הלשון אבל כיון שבלבו לנדור והוא אומר לשון שהנודרים נודרים בו, אע״פ שהוא לא מבין את משמעות המילים שהוא אומר ואיך יש במילים אלו משום קבלת נזירות, הרי כיון שזה לשון בעצם זה מועיל להחשב קבלת נזירות, משא״כ בשאר הלשונות שהם אינם אלא הסכם האומה, דווקא אם הוא מבין את משמעות הלשון אז זה נחשב פיו ולבו שוין, אבל אם הוא לא מבין את משמעות הלשון אע״פ שאמנם בלבו לנדור והוא גם אומר לשון הנודרים, כיון שהוא אינו מבין את משמעות הלשון זה לא נחשב פיו ולבו שוין.

וכך אמנם מתבאר מדברי השיטה מקובצת בתחילת מסכת נדרים, כך היא משמעות הלשון שכוונת התוס׳ שהוא אמנם מתכוון לנדור, אבל הוא לא מבין את משמעות הלשון, ובזה דווקא אלו הלשונות שהוזכרו במשנה שהם שיבוש מלשון הקודש יש בהם תורת לשון שיהווה קבלת נזירות אפילו אם הוא לא מבין את משמעות הלשון, כך יש לבאר את כוונת דברי התוס׳ ולתרץ את הקושיא שהקשו התוי״ט האורח מישור והקרן אורה בהבנת דברי התוס׳.

עוד דנים התוס׳, לדברי ריש לקיש הסובר שהכינויים הם לשון שבדו חכמים, והתוס׳ שואלים, לריש לקיש איך הנזיר יביא קרבן על ידי נזירות שלא חלה עליו אלא מצד הלשון שבדו חכמים, הרי כיון שרק חכמים תיקנו שזה יהיה לשון של נזירות אם כן סברו תוס׳ בקושיתם שהנזירות שלו אינה אלא נזירות מדרבנן, ואיך הוא יכול להביא קרבן, הרי הוא מביא חולין לעזרה.

ומסבירים התוס׳, שמכיון שהוא מתכוון לנדור בנזיר והוא יודע שלשון זה בדו חכמים ותיקנו שזה יהיה לשון שבו נודרים בנזיר, אז זו קבלה גמורה כאילו הוא אמר בלשון הכתוב בתורה, כך שלמעשה גם לריש לקיש הנזירות שלו היא נזירות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גמורה מן התורה.

וכך אמנם גם הר״ן אומר בפשיטות בתחילת מסכת נדרים, שגם אליבא דריש לקיש כל נדר ונזירות שהוא נודר או מקבל על עצמו נזירות בלשון של כינויים אפילו שהכינויים הם לשון שבדו חכמים אבל לאחר שתיקנו חכמים שזה יהיה לשון הם מועילים שתהיה כאן נזירות דאורייתא ונדר דאורייתא, וסברת הר״ן היא שהרי לא גרע הסכמת החכמים לתקן שזו לשון שבה נודרים מאשר הסכמת כל אומה ואומה שתיקנו לעצמם לשונות, כך סובר שם הר״ן.

התוס׳ כאן מביאים את פירושו של רבינו יחיאל, וכך מובאים דברי רבינו יחיאל בתוס׳ בנדרים דף ג׳ ע״א, שאמנם ריש לקיש שסובר שכינויים הם לשון שבדו חכמים, לאו לענין קרבן קאמר אלא לענין מלקות, שאם הוא עבר על הנזירות הוא יקבל מלקות על הנזירות שהוא קיבל מלשון שבדו להם חכמים.

וכאן בהגהות ר״ב רנשבורג מצויין שכך מבואר בירושלמי בתחילת מסכת נזיר, שזו גם כוונת התוס׳ בנדרים שציינו לדברי הירושלמי, אלא שגם בדברי רבינו יחיאל יש אם כן נפקא מינה גדולה בין ר׳ יוחנן לריש לקיש לענין אם הוא מביא קרבן או לא, אלא שהקרן אורה (בתחילת מסכת נדרים) דוחה את הראיה מהירושלמי בנזיר, וגם הוא מקשה איך יתכן שלדעת רבינו יחיאל הוא לא מביא קרבן בנזירות שהוא קיבל בכינויים, משמע שהנזירות היא לא דאורייתא, אם כן למה שהוא ילקה מלקות אם הוא עובר על הנזירות, וכך האריך בזה הקרן אורה בתחילת נדרים וגם כאן בתחילת נזיר, ואמנם בכתבי הגרי״ז בסטנסיל המיוחסים להרב מבריסק על מסכת נזיר כאן בתחילה אומר שרבינו יחיאל סובר שהנזירות שהוא נדר אותה על ידי כינויים אינה אלא דרבנן, ולא רק לענין קרבן הוא לא מביא קרבנות אלא גם מלקות הוא לא לוקה, ומה שתוס׳ אומרים שלענין מלקות הוא לוקה אם עבר על נזירותו הכוונה שזה מלקות דרבנן אבל לא שיהיה כאן מלקות דאורייתא על מי שעובר לא תעשה, שהרי לריש לקיש לפי דעת רבינו יחילא הכינויים אינם מועילים רק מדרבנן.

גמרא.

שואלת הגמרא, מכדי תנא בסדר נשים קאי הרי התנא עוסק עכשיו בסדר נשים, (שהרי מסכת נזיר היא מהמסכתות המסודרות בסדר נשים), מאי טעמא תני נזיר למה התנא מסדר את מסכת נזיר בסדר נשים, מסבירים התוס׳ שהשאלה היא שמן הראוי היה לסדר אותה בסדר קדשים משום הקרבנות שהנזיר צריך להביא, אם כן מקומה של המסכתא ראוי היה להיות בסדר קדשים.

עונה הגמרא, תנא אקרא קאי התנא סידר כאן את סדר המסכתא שנזיר הוא בסדר נשים, שהרי בפסוק נאמר (דברים כד) והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וחכי קאמר, מי גרם לה לעבירה יין כדברי הפסוק במשלי ובהרבה מקומות שהיין גורם לעריות, וקאמר (והתנא אומר בסוטה דף ב׳) כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין שאם הוא אוהא את הסוטה בקלקולה יזיר את עצמו מן היין שהרי הוא רואה כמה רק הוא הקלקול היוצא מן היין שאפשר לעבור עבירה של עריות, לכן התנא הכניס וסידר את מסכת נזיר בתוך סדר נשים, שהרי הענין של נזירות שייך הוא לסדר נשים, שהרי על ידי שהוא מזיר את עצמו מן היין הוא לא יגיע לידי איסור עריות הנרמז במסכת סוטה שענינה סוטה שקלקלה, והנרמז בענין גיטין שענינו כי מצא בה ערות דבר ואז הוא מגרש את האשה.

ושואלים כאן הרא״ש והתוס׳, למה הגמרא לא מתרצת על השאלה שהתנא סידר את מסכת נזיר בסדר נשים מאותה סיבה המבוארת בתחילת מסכת סוטה, שם הגמרא מבארת שלכן התנא מסדר את מסכת נדרים אחרי מסכת כתובות, כיון שבמסכת כתובות למדנו את פרק המדיר שעוסק בעניני נדרים לכן הוא לומד את מסכת נדרים אחרי מסכת כתובות שיש בה את פרק המדיר, ואיידי דתני נדרים תני נמי נזיר שדומה לנדרים, וכמו שהקדמנו שהנזירות גם היא נדר מכלל נדרי האיסור, ואם כן כשהגמרא תתרץ גם כאן כשהיא שואלת למה מסכת נזיר מסודרת בסדר נשים שזה מהטעם הזה.

ועונים התוס׳, שלא מסתבר לו שאגב נדרים יעזוב התנא סדר קדשים שעוסק כולו בקרבנות וראוי שם לסדר את מסכת נזיר ויסדר אותה כאן אגב מסכת נדרים, ואדרבה אגב מסכת נזיר שמקומה בסדר קדשים היה ראוי לסדר גם את מסכת נדרים שם, לכן הוצרכה הגמרא כאן לטעם שהתנא מתייחס לסדר הפסוק שנאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניו", מסביר הרא״ש שרוב מגרשים על ידי ערות דבר הם מגרשים ועל ידי קלקול של עריות חייב אדם להזיר את עצמו מן היין, לכן מסכת נזיר שייכת יותר שיסדרו אותו בסדר נשים כפי שבאמת התנא סידר אותה.

והתוס׳ מוסיפים, שלכן נראה לפרש דברי הגמרא תנא אקרא קאי לא מתייחס לפסוק הנאמר בפרשת כי תצא, אלא זה מתייחס לפסוק שנזכר בסוף מסכת גיטין "והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, ולכן סדר נשים שבו עוסק במסכת גיטין הרי התנא מבאר שמי גרם לעבירה יין ולכן צריך מסכת נזיר לסדר אותה בתוך סדר נשים, אבל עדיין קשה למה הוא הסמיך מסכת נזיר אצל מסכת סוטה, הרי אם כן מסכת נזיר היתה צריכה להיות אחרי מסכת גיטין, על זה הגמרא חזרה והוסיפה, שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, ולכן הוא הסמיך את מסכת נזיר אצל מסכת סוטה, ובטאם הזה שמבואר כאן לבד לא מספיק אם כן התנא היה צריך קודם לסדר את מסכת סוטה ואח״כ את מסכת נזיר, כי סדר הפרשה שבתורה בפרשת נשא פרשת סוטה מבוארת קודם ורק אח״כ פרשת נזיר, ולכן הוא גם צריך את הטעם שאגב פרק המדיר המבואר במסכת כתובות תנא נדרים, ואגב נדרים תנא נזיר, ואח״כ הוא חוזר לסוטה שהוא העיקר מסדר נשים, כך הסבירו התוס׳ את כוונת דברי הגמרא בסידור המסכתות לפי הסדר נדרים נזיר סוטה, ובעצם הסברת הענין שמסכת נזיר שייכת לסדר נשים.

שואלת הגמרא, פתח בכינויין ומפרש ידות, המשנה מתחילה ב״כל כינויי נזירות כנזירות״, ואם כן מן הראוי היה שהתנא יפרש מה הם הכינויים, נזיק נזיח פזיח, ולבסוף המשכה של המשנה היא האומר אהא הרי זה נזיר או אהא נאה, והסברנו שמדובר בידות, אם כן איך התנא פותח בכינויים ומפרש ידות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **אמר רבא, ואיתימא כדי** המלה כדי מתפרשת בשני פירושים, או שזה שמו של חכם ששמו כדי, או שכדי פירושו בחינם, כלומר זה סתמא דגמרא לא בשמו של מאן דאמר מסויים ואין זה רבא, כך פירש המהרש״א בתחילת מסכת בב״מ וכך פירוש המילים ואיתימא כדי בכל מקום, **חסורי מיחסרא** חסר עוד בבא במשנה **והכי קתני** וכך צריך ללמוד במשנה, **כל כינויי נזירות כנזירות, וידות נזירות כנזירות** דהיינו שצריך להקדים ולומר עוד בבא שידות הנזירות הם גם כן כנזירות, ועל זה שהתנא אמר ידות נזירות הוא מפרש, **ואלו הן ידות, האומר אהא הרי זה נזיר**, אלו הם הידות נזירות.

שואלת הגמרא, **ולפרוש כינויי בריש** שקודם התנא יפרש את הכינויים שאותם הוא הזכיר ראשונה במשנה ואח״כ הוא יפרש את הידות.

עונה הגמרא, **תנא מההוא דסליק ההוא מפרש בריש** דרכו של התנא שמאותו ענין שבו הוא סיים הוא מתחיל ראשונה לפרש, ולכן כיון שהוא סיים לומר את הדין של ידות נזירות שהן כנזירות אז ראשונה הוא מפרש את דין ידות הנזירות, **כדתנן** כמו שלמדנו במשנה בפרק ב׳ של מסכת שבת, **במה מדליקין ובמה אין מדליקין**, באיזה פתילות מותר להדליק נרות שבת ובאיזה לא מדליקין, **ומפרש אין מדליקין בריש** וראשונה התנא מפרש במה אין מדליקין כי מזה הוא סיים, ועוד למדנו שם בפרק ד׳, **במה טומנין ובמה אין טומנין** לגבי הטמנה שמטמינים חמים בשבת יש דברים שמותר להטמין בהם ויש דברים שאסור להטמין בהם, **ומפרש אין טומנין בריש** משום שמזה הוא סיים, ועוד בתחילת פרק שישי של מסכת שבת, **במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה**, יש תכשיטין שמותר לה לאשה לצאת בהם לרשות הרבים ויש תכשיטים שאסור לאשה לצאת בהם לרשות הרבים, **ומפרש לא תצא אשה בריש**, והנה הוא מפרש את מה שהוא סיים לומר שהאשה לא תצא, הרי שדרכו של התנא שמאותו ענין בו הוא סיים הוא מתחיל לפרש ראשונה, ולכן גם אצלנו התנא ראשונה פירש את ידות הנזירות שבהם הוא מסיים אחרי שהסברנו שצריך להוסיף עוד בבא, שקודם במשנה הוא אמר כל כינויי נזירות כנזירות, ואח״כ ידות נזירות כנזירות, וכיון שהוא סיים בידות אז הוא תחילה מפרש מה הם הידות.

שואלת הגמרא, **והתנן** והרי למדנו משנה בתחילת פרק חמישי במסכת שבת, **במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה**, יש דברים שמותר לה לבהמה לצאת אתם בשבת, שזה אם הם בשביל לשמר אותה, ויש דברים שאסור לה לצאת איתה אם זה מהוה משאוי על הבהמה והרי אסור לה לצאת לרשות הרבים כשיש עליה משא, **ומפרש יוצא גמל בריש** הרי שהתנא בדווקא הקדים לפרש את מה שהוא הזכיר ראשונה באיזה דבר הבהמה כן יוצאת, והוא פירש את זה קודם, והוא לא התחיל לפרש במה שהוא מסיים כפי שאמרת.

ועוד למדנו משנה בבא בתרא, **יש נוחלין ומנחילין** כלומר האב נוחל את הבנים וגם מנחיל אותם, ויש **נוחלין ולא מנחילין** כלומר האיש את אשתו הוא נוחל אותה שאם היא מתה הוא יורש אותה אבל הוא לא מנחיל אותה שהרי אם הוא מת היא לא יורשת את נכסיו, ועוד יש **מנחילין ולא נוחלין** זה האמה שמנחילה את בניהם שאם היא מתה הבנים יורשים אותה, אבל היא לא נוחלת אותם כי בן שמת משפחת אביו היא שיורשת אותו ולא האם, ויש **לא נוחלין ולא מנחילין** אלו האחים מן האם, **ומפרש אלו נוחלין ומנחילין בריש** הרי שהתנא חוזר לפרש תחילה את הדין הראשון במשנה ולא דווקא את הדין האחרון.

אלא עונה הגמרא, **לעולם תני הכי ותני הכי** לעולם פעמים שהתנא נוקט לפרש ראשונה את הדין שהוזכר ראשון במשנה ופעמים שהוא נוקט לפרש ראשונה את הדין שבו הוא סיים, ובכולם יש טעם לדבר למה הוא מפרש את הרישא ראשונה ויש טעם לדבר כשהוא מפרש את הסיפא ראשונה, וכאן הגמרא מפרשת **אלא התם דאיסורא דנפשיה הוא, מפרש איסורא דנפשיה בריש, גבי בהמה דאיסורא אידי בהמה הוא דאתי, מפרש היתירא בריש**, היינו לגבי הדלקה והטמנה ולגבי במה אשה יוצאה הרי שם האיסורים נוגעים ונובעים מהאדם בעצמו, שיש דברים שמותר לו להדליק ויש דברים שאסור לו להדליק, ויש דברים שמותר לו להטמין ויש דברים שאסור לו להטמין, ויש דברים שהאשה יוצאת בהם ויש דברים שהיא לא יוצאת בהם, וכל אלו הם איסורים של האדם בעצמו, לכן הוא נוקט ראשונה לפרש את האיסור, משא״כ במה בהמה יוצאה ששם האיסור על האדם להוציא את הבהמה נובע מתוך שהבהמה אסור לה לשאת משא, לכן הוא שם מפרש את ההיתר ברישא,

- דף ב׳ ע״ב

גבי יש נוחלין נמי מפרש עיקר נחלה ברישא כיון שעיקר נחלה המפורשת בפסוק אותה התנא רוצה לפרש ראשונה, ועיקר נחלה המפורשת בפסוק ראשונה זה הנחלה שהבן יורש את האב, לכן הוא מפרש ראשונה את נוחלין ומנחילין.

שואלת הגמרא, **אלא [הכא] לפרוש כינויי ברישא** כלומר לאחר שהסברנו שבכל מקום יש טעם לדבר למה התנא מפרש אם הוא מפרש את הרישא ראשונה ויש טעם לדבר אם הוא מפרש את הסיפא ראשונה, וכפי שעכשיו ראינו להסביר את הטעמים, אם כן אדרבה היה ראוי שהוא יפרש את הכינויים ברישא, שמכיון שהכינויים והידות שניהם הם איסורא דנפשיה, זה איסור שנוגעים לאדם שקיבל על עצמו את הנזירות, על כן היה צריך התנא ראשונה לפרש את מה שהוא פתח בו ברישא, את הכינויים.

מתרצת הגמרא, **אלא היינו טעם, ידות הואיל ואתיין ליה מדרשא חביבין ליה**, כיון שידות הם נלמדים מדרשה כפי שהגמרא בנדרים בדף ג׳ דורשת מהפסוק ״נזיר להזיר לה״׳ מזה לומדים לעשות ידות נזירות כנזירות, לכן חביב אצלו לפרש ראשונה את הדין של ידות נזירות ולכן הוא הקדים לפרש אותם.

שואלת הגמרא, **וליפתח בהון ברישא** אם כן כיון שידות באים מדרשה והם חביבים על התנא להקדים לפרש אותם, אם כן שהוא גם יקדים לפתוח בהם ויעמיד את הדין של ידות ברישא של המשנה לפני הדין של כינויים.

עונה הגמרא, **תנא כי מתחיל מתחיל בעיקר קרבן**, ולענין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פירושי מפרש ידות ברישא, כלומר כשהתנא בא לומר את עצם הדין שהאדם המקבל על עצמו נזירות הוא נהיה נזיר, אז ודאי שהוא נוקט את עיקר הקרבן, כלומר את אלו הנזירויות שבאים בלי דרשה שצריך מהפסוק, דהיינו הכינויים שלא צריכים לדרשה, שהרי כינויים זו קבלת נזירות גמורה אלא שהוא אמר את בלשון כינוי, על כן את זה צריך התנא לפתוח ראשונה בדין העיקרי של נזירות, אבל כשהוא בא לפרש הוא מקדים לפרש את ידות משום שכיון שהם נלמדים מדרשה הם חביבים עליו להקדים לפרש אותם.

והרא״ש מביא כאן את מה שהסוגיא בנדרים חזרה להקשות, שהניחא למאן דאמר כינויים לשון אומות הן, הרי כפי שהזכרנו זו מחלוקת ר׳ יוחנן וריש לקיש מהו ענין הכינויים, ולדברי ר׳ יוחנן שהכינויים הם לשון אומות ודאי שהם עיקר לשון קבלת הנזירות כיון שזה לשון שהאומות משתמשים בו, וקי״ל נדרים נאמרים בכל לשון לכן מובן שהוא פתח בכינויים, אלא לריש לקיש שאמר שזה לשון שבדו להם חכמים למה התנא הקדים את כינויים הרי כינויים זה תקנה שחכמים תיקנו לנדור ולקבל נזירות בלשון של כינויים, ושם הסוגיא מתרצת שאין הכי נמי כמו שאמרנו חסורי מחסרא והכי קתני להכניס את הבבא של ידות נזירות כנזירות במשנה וכך גם בנדרים על אף שזה לא נאמר אצלנו, שחסורי מחסרא והכי קתני, אז נצטרך גם לתרץ שבאמת אותה בבא של ידות קודמת ברישא של המשנה עוד לפני הכינויים, כך מבואר שם בסוגיא כפי שהרא״ש הביא.

אבל כאן הגמרא לא רצתה לתרץ ולהסביר שבתחילת המסכתא התנא לא נקט את הלשון המדוייק והתחיל בכינויים כשבאמת יש כאן שיבוש וחסר את הבבא של ידות בתחילתה של המסכתא, ולכן הגמרא מעדיפה לתרץ שהתנא התחיל במיוחד בכינויים משום שסוף סוף זה עיקר הקרבן, וכמו שמסביר הרא״ש שלא מיבעיא לר׳ יוחנן שאמר לשון אומות הן אז ודאי שכינויים בלשון נזירות הם עיקר הנדר, אלא גם לריש לקיש מאחר שתיקנו חכמים שכך יהיו נודרים הרי זה כנדר עצמו ולכן לדעת הסוגיא אצלנו התנא הקדים לומר כינויים אפילו לריש לקיש גם.

למדנו במשנה, **האומר אהא הרי זה נזיר**, וכבר הסברנו שזהו דין ידות נזירות, שגם אם הוא לא השלים לגמור לגמרי את דיבור קבלת הנזירות ולא אמר אהא נזיר אלא רק אהא בלבד, הרי זה נזיר, כי כך הוא הדין שידות נזירות כנזירות שגם אם הוא לא השלים את דבריו אנחנו משלימים את דבריו כמי שאמר את כל דיבור הנדר של קבלת הנזירות.

שואלת הגמרא, **דלמא אהא בתענית קאמר**, מסביר הרא״ש, איך אתה אומר שאם הוא אומר אהא הרי זה נזיר ודאי, והנזיר כשהוא משלים את הנזירות שלו הוא צריך להביא קרבנות כדין קרבנות הנזיר, ואיך הוא יביא קרבנות לעזרה כיון שיש לומר שהוא נתכוון לקבל על עצמו תענית אם כן הרי יש לנו ספק אם היתה כוונתו לקבלת נזירות, ואיך נחייב אותו בנזירות ודאית ונאמר לו להביא קרבנות, הרי מספק הוא לא יוכל להביא קרבנות שמא זה חולין בעזרה, שהרי אם הוא התכוון לקבל תענית ולא נזירות הוא לא חייב בקרבנות והקרבנות האלו הם חולין, ועוד אומר הרא״ש בפירוש הקושיא, שאפילו נזיר ספק הוא גם לא יהיה, שמכיון שהלשון אהא יכולה להתפרש שאמנם הוא התכוון לקבל נזירות אבל היא יכולה גם להתפרש שכוונתו היתה לקבלת תענית, אז הרי סתם נזירות להקל ולא תחול עליו נזירות בכלל.

דהיינו שלפי פירושו של הרא״ש יש כאן קושיא כפולה, האחת איך אתה אומר שאם הוא אומר אהא הוא נזיר ודאי, הרי הוא היה צריך להיות נזיר ספק כי יש ספק שמא כוונת הלשון אהא היא שהוא מקבל על עצמו תענית, ועוד יותר שאפילו ספק נזיר הוא גם לא יהיה, שמכיון שיש לי ספק במשמעות הלשון הרי ספק נזירות להקל.

עונה הגמרא, **אמר שמואל, כגון שהיה נזיר עובר לפניו** מדובר שבשעה שהוא אומר אהא הנזיר עובר שם לפניו, ואז אנחנו מפרשים את כוונת דבריו ״אהא״ שהוא התכוון לומר אהא כזה, שגם אני רוצה להיות נזיר כמו אדם זה שהוא נזיר.

שואלת הגמרא, **לימא קסבר שמואל ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים**, מסבירים תוס׳, שהרי אם שמואל היה סובר שגם ידים שאינם מוכיחות דהיינו שאין לנו הוכחה ברורה מה היתה כוונתו באותו לשון שהוא אמר, זה גם כן מועיל לקבלת נזירות, אם כן למה הוצרך שמואל להעמיד את המשנה שמדובר בנזיר עובר לפניו, אפילו אם אין הנזיר עובר לפניו אם הוא אומר ״אהא״ לכל הפחות זה משמעות של יד, שהרי ודאי יש כאן יותר משמעות שכוונתו לקבל על עצמו נזירות שאת זה הוא יכול להחיל על עצמו לאלתר ומיד, כלומר אפילו באמצע היום אם הוא אומר הריני נזיר יכולה לחול עליו תורת נזירות מיד, משא״כ אם כוונתו לקבל על עצמו תענית אז הרי אם זה באמצע היום אחרי שהוא כבר אכל ושתה הרי מחצי היום ואילך הוא לא יוכל להיות בתענית, כי תענית צריך להיות מהבוקר, אז אם הוא אכל ושתה אפילו אם הוא שתה יין היום הוא יכול עכשיו באמצע היום לקבל על עצמו נזירות, משא״כ קבלת תענית אם הוא כבר אכל הוא לא יוכל להתענות עד למחר, והלשון של ״אהא״ משמעותו אהא, שכבר עכשיו אני רוצה להיות, אם כן לכל הפחות זה יד שכוונתו לנזירות כיון שבזה שייך לפרש את דיבורו ״אהא״ שכוונתו מיד, וזה שייך רק בנזירות, אם כן אם שמואל לא היה סובר שצריך ידים מוכיחות אז אפילו אם אין הנזיר עובר לפניו היה צריך לשון אהא להוות יד לנזירות ולא היה צריך להעמיד את המשנה שמדובר בנזיר עובר לפניו.

וגם הרא״ש מסביר כמו תוס׳, אלא שהוא מוסיף למה הלשון אהא משמעותו יותר נזירות ולכן זה לפחות מהוו יד אפילו אם זה לא יד מוכיח וגם בלי נזיר עובר לפניו זה מהווה יד לנזירות יותר מאשר לקבלת תענית, כי המשמעות של הלשון אהא משמע שהוא מתייחס לגוף שלו שהוא רוצה לשנות את גופו להיות מה שהוא חדש שהוא לא היה עד עכשיו, וזה במשמעות שהוא יהיה נזיר, שהרי על ידי קבלת הנזירות משתנה השם שלו שהוא יהיה נקרא נזיר, אבל היושב בתענית אין השם שלו משתנה ולכן יותר משמע המלה ״אהא״ שהוא רוצה להיות מה שהוא חדש, היינו להשתנות, ומשמעותו שהוא יהיה נזיר, שבזה שייך אהא יותר מאשר לשבת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בתענית, על כן לפחות זה נחשב יד שאינו מוכיח, ואם שמואל היה סובר שידים שאינם מוכיחות הויין ידים הוא לא היה צריך להעמיד את המשנה שמדובר בזמן שנזיר עובר לפניו.

עונה הגמרא, **אמרי** אומרים האמוראים לתרץ, **[אין]** אמנם נכון, **בזמן שנזיר עובר לפניו ליכא לספוקא במילתא אחרינא** כשנזיר עובר לפניו אין לי להסתפק בדבר אחר, **אבל (ודאי) אין הנזיר עובר לפניו, אמרינן דלמא אהא בתענית קאמר**, זו הגירסא שלפנינו וזו הגירסא הראשונה בתוס׳, וכך פירושה, כלומר ודאי שאמנם שמואל סובר כפי ששאלת שידים שאינם מוכיחות לא הויין ידים, ולכן הוא מתרץ שהמשנה מדברת בנזיר עובר לפניו, שם אין לנו להסתפק וברורה כוונתו שהוא רוצה לקבל על עצמו נזירות על כן זה ידים מוכיחות וזה מועיל, אבל אם אין הנזיר עובר לפניו שיש לנו ספק במשמעות הלשון דילמא אהא בתענית קאמר אז הרי שזה לא ידים מוכיחות, ולכן זה לא מועיל כי צריך שזה יהיה ידים מוכיחות, שהדיבור על אף שהוא לא דיבור שלם אבל הוא צריך להיות מוכיח מה היתה כוונת הנודר, האם באמת היתה כוונתו לקבל על עצמו נזירות.

אבל לפי הגירסא השניה בתוס׳, שהיא גם גירסתו של הרא״ש, הגמרא דוחה ואומרת **אמרי, לא, בזמן שנזיר עובר לפניו ליכא לספוקי במילתא אחרינא**, כלומר לפי הגירסא הזאת שמואל אמנם לא צריך שזה יהיה ידים מוכיחות, אלא שבזמן שנזיר עובר לפניו ואין לי להסתפק שמא כוונתו לקבל על עצמו תענית אז לפחות זה נחשב יד ולכן זה מהווה קבלת נזירות על ידי דין יד, וזה אמנם יד שאינו מוכיח, משא״כ אם אין הנזיר עובר לפניו אז יש לנו ספק שמא כוונתו היתה אהא בתענית, ואז אפילו יד גם כן לא הווה.

כלומר לפי הגירסא הזאת גם כשנזיר עובר לפניו והוא אומר אהא, עדיין זה לא יד מוכיח, אלא יד שאינו מוכיח, אלא שסוף סוף כיון שגם נזיר עובר לפניו ברור לנו שזה מוכח יותר כוונתו לנזירות מאשר לקבל על עצמו תענית, אבל עכ״פ עדיין זה נחשב ידים שאינן מוכיחות, אבל אם אמנם היה הדבר שקול לגבי הרי אמרנו ספק נזירות להקל, משא״כ כשאין נזיר עובר לפניו אז באמת הספק הוא ספק השקול אם היתה כוונתו לקבל על עצמו נזירות או דילמא אהא בתענית קאמר, ומכיון שזה ספק השקול אז הוא לא נחשב נזיר.

כך שלפי הגירסא הראשונה מסקנת הגמרא ששמואל אמנם סובר ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים, ואילו לפי הגירסא השניה שמואל סובר ידים שאינן מוכיחות הויין ידים, רק בלי נזיר עובר לפניו זה אפילו יד שאינו מוכיח.

והתוס׳ הביאו להוכיח שהמסוגיא בקידושין מבואר שהם הוכיחו מהדין והמהאוקימתא של שמואל שהעמיד את המשנה האומר אהא הרי זה נזיר שמדובר בנזיר עובר לפניו, שהגמרא שם בקידושין דף ה׳ ע״ב מוכיחה ששמואל סובר ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים, היינו כפי הגירסא הראשונה בתוס׳ שכך היא מסקנת הגמרא כאן בנזיר, ששמואל לכן העמיד את המשנה האומר אהא הרי זה נזיר שמדובר כגון שהיה נזיר עובר לפניו, בגלל שהוא אמנם סובר שידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים.

שואלת הגמרא, **ודלמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר**, אמנם את השאלה של דילמא אהא בתענית תירצנו שמכיון שנזיר עובר לפניו אין להסתפק שכוונתו לומר אהא בתענית, אלא זה מהווה יד מוכיח שודאי כוונתו לקבל על עצמו נזירות, כך לפי הפירוש והגירסא הראשונה של תוס׳ שגם מהסוגיא בקידושין מוכח כפי שביארנו.

או שעל ידי שנזיר עובר לפניו זה מהווה לפחות יד שאינו מוכיח כי סוף סוף יש לי יותר משמעות שלשון זה של ״אהא״ כשנזיר עובר לפניו כוונתו לקבל על עצמו נזירות ולא להיות בתענית, אבל עדיין שואלת הגמרא, אמנם נכון שהנזיר עובר לפניו, אבל מנין לך כשהוא אומר אהא שכוונתו להיות כזה שהוא מקבל על עצמו נזירות, דילמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר, הוא אומר אהא שהוא מקבל על עצמו להביא את אותם קרבנות שהנזיר הזה העובר כאן חייב להביא אותם כשהוא מסיים את הנזירות אז את הקרבנות האלו הוא מקבל על עצמו להביא אותם, וכך כוונתו אהא בחיובו של זה, אני אהיה אני מקבל על עצמי את החיוב של זה הנזיר העובר כאן שהוא צריך להביא קרבנות כשהוא משלים את הנזירות, ואני מקבל על עצמי להביא את הקרבנות שלו.

ושוב לפי הגירסא הראשונה הקושיא היא שלפחות זה לא נחשב יד מוכיח, כי מנין לך להוכיח שכוונתו לקבל על עצמו נזירות, אולי כוונתו לפטור את הנזיר העובר כאן מהקרבנות, כי הוא מקבל אותם שהוא יביא את הקרבנות שלו.

ולפי הגירסא השניה שזה גם לפי פירושו של הרא״ש השאלה היא שכיון שיש לנו להתספק שמא כוונתו היתה לפוטרו מקרבנותיו, אז אפילו יש שאינו מוכיח גם כן אין כאן, ואפילו אם שמואל סובר לפי הדעה הזאת שידים שאינם מוכיחות גם כן הויין ידים אבל כשיש לי ספק דילמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר אז זה אפילו לא נחשב יד שאינו מוכיח.

מתרצת הגמרא, **דקאמר בלבו** מדובר שבלבו הוא חשב להיות נזיר.

ומסבירים התוס׳, ומ״מ צריך להעמיד את המשנה שמדובר בנזיר עובר לפניו, שהרי אם הוא רק קיבל בלב זה ברור שקבלה שבלב שהוא מקבל על עצמו בלב להיות נזיר אינה כלום, שהרי אצל הנזיר נאמר ״איש כי יפליא לנדור נדר״ ובודאי צריך שיבטא בשפתיים את הנדר של קבלת הנזירות, ולא מספיק מה שהוא חושב בלבו, אבל כשהנזיר עובר לפניו והוא פירש בשפתיים ואמר אהא, ובלב הוא חשב להיות נזיר, מחשבת הלב להיות נזיר מועילה כאילו הוא אמר בפה אהא נזיר כזה שעובר לפניו, וכל מה ששאלת שמא כוונתו היה לפוטרו מן קרבנותיו, כשהוא חושב בלבו להיות נזיר כמו זה שעבר לפני אז משמעות המלה ״אהא״ היא ביטוי שפתיים שיש בה קבלת נזירות.

שואלת הגמרא, **אי הכי מאי למימרא** אם כך מהו החידוש בדבר, ודאי שאם הוא אמר אהא ונזיר עובר לפניו אלא שיש לנו ספק האם כוונתו היתה לקבל על עצמו את הקרבנות שהנזיר הזה חייב או לקבל על עצמו שהוא יהיה נזיר, אם בלב הוא חשב שהוא מקבל על עצמו להיות נזיר ודאי שיש כאן קבלת נזירות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מתרצת הגמרא, מהו דתימא, בעינן פיו ולבו שוין, קא משמע לן.

אומרים התוס׳ שזו היא הגירסא הנכונה ״קא משמע לן״, ולפי הגירסא הזאת פירושו שקמ״ל שיש כאן פיו ולבו שוין, ולא גורסים ״קמ״ל דלא בעינא״ לומר שלא צריך פיו ולבו שוין, שזה לא נכון, שהרי ודאי שכל נדר בטעות הוא לא נדר, וכמו שתוס׳ מוכיחים שאם הוא נתכוון לומר מעשר ואמר תרומה או שהוא התכוון על הפירות שלפניו לומר תרומה והוא אמר מעשר, לא אמר כלום, ואם כן ודאי שאי אפשר לומר קמ״ל שלא צריך שיהיו פיו ולבו שוין, אלא ודאי שכן צריך פיו ולבו שוין, אלא הכוונה היא שזה גם כן נקרא פיו ולבו שוין.

וזהו מה שהגמרא אומרת מהו דתימא בעינן פיו ולבו שוין, מסביר הרא״ש הייתי סבור לומר שצריך שהוא יפרש בפה בהדיא ובמפורש שכוונתו לקבל נזירות, קמ״ל שמכיון שמדובר שהנזיר עובר לפניו אז הדיבור אהא שהוא אמר ובלב הוא חשב שהוא מקבל נזירות זה נחשב פיו ולבו שוין, אבל אם אין הנזיר עובר לפניו אז אפילו אם הוא אמר אהא והוא יאמר לנו שבלבו אמנם היה כך להיות נזיר, כיון שבדיבור עצמו אין לנו שום הוכחה כיון שאין הנזיר עובר לפניו ולא ברור לנו מה כוונתו, שיתכן שאהא בתענית קאמר, אז זה לא נחשב פיו ולבו שוין.

וכלשון התוס׳, שקמ״ל שמחשבת הלב שהוא רוצה לקבל נזירות מגלה על הדיבור של ״אהא״ כשנזיר עובר לפניו, שאהא נזיר קאמר, ובאופן זה זה נחשב פיו ולבו שוין.

אבל בדברי המפרש אמנם מבואר שהקמ״ל במסקנת הגמרא הוא קמ״ל דלא בעינן, שאין צורך בפיו ולבו שוין, ובלבד שיהיה הנזיר עובר לפניו, משא״כ אם אין הנזיר עובר לפניו אפילו שהוא אמר בלבו כיון שהוא לא הוציא בשפתיו לא מוכחא מילתא, אבל כשהוא אמר אהא ונזיר עובר לפניו ובלבו הוא חשב שהוא רוצה לקבל על עצמו נזירות, בזה חל עליו נזירות כי לא צריך פיו ולבו שוין, כך מבואר בדברי המפרש.

וגם בדברי הרמב״ם מבואר כך, שהרמב״ם בפרק א׳ מהלכות נזירות הלכה ה׳ אומר, אין אומרים בנזירות עד שיוציא בשפתיו דבר שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו, אלא כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים שענינם שיהיה נזיר, אע״פ שהם ענינות רחוקות ואע״פ שאין במשמען לשון נזירות הרי זה נזיר, כיצד, הרי שהיה הנזיר עובר לפניו ואמר אהיה, הרי זה נזיר הואיל ובלבו היה שיהיה כמו זה, ואע״פ שלא פירש ואמר אהא כמו זה, ושם הרמב״ם מסיים, והוא שיגמור בלבו להזהיר, כמו שכאן הוא אמר הואיל ובלבו היה לקבל נזירות. ואומר שם הכסף משנה וכך הרדב״ז, שהרמב״ם אמנם פירש כדברי המפרש, וזו היא כוונת הרמב״ם כשהוא אומר אין אומרים בנזירות עד שיוציא בשפתיו, היינו כי לא בעינן פיו ולבו שוין, ובלבד שיהיה הנזיר עובר לפניו.

הרי שהכסף משנה והרדב״ז למדו בדברי הרמב״ם שגם הוא פירש את הקמ״ל בגמרא כדברי המפרש.

אלא שלכאורה קשה מאד, הרי התוס׳ הוכיחו את דבריהם שאי אפשר לומר שלא צריך פיו ולבו שוין, שמה שנאמר במשנה במסכת תרומות לגבי מי שנתכוון לומר מעשר ואמר תרומה שלא אמר כלום, אם כן איך אפשר לומר שלא צריך פיו ולבו שוין.

אלא שבאמת בדברי הרמב״ם מפורש תירוץ על הקושיא הזאת, שהרי הרמב״ם הקדים לומר אין אומרים בנזירות, ועל זה הוא אמר כיצד, כלומר מדברי הרמב״ם מבואר שזו הלכה מיוחדת ומוגדרת בנזירות שאם הוא קיבל בלבו להיות נזיר וגם הוציא בשפתיו לשון שעל אף שמשמעות הלשון זה ענין רחוק מהמשמעות של נזירות אצל כל העם, אבל כיון שהוא בלשון זו שהוא אמר היתה כוונתו לקבל על עצמו נזירות וגם בלב הוא חשב כך הרי זה מהווה לשון של קבלת נזירות על אף שזה לשון שרחוק במשמעותו אצל כל העם מקבלת הנזירות, (ומה שבאמת נזירות שונה, יש בזה אריכות דברים ואין כאן המקום להאריך, רק נציין לדבריו של הברכת שמואל על מסכת קידושין שהאריך אריכות גדולה בדברי הרמב״ם האלו), אבל עכ״פ כיון שמדוקדק בלשון הרמב״ם שזו הלכה מוגדרת לנזירות שאין אומרים בנזירות כך, הרי לא קשה מה שתוס׳ מקשים מתרומה ומעשר, שאמנם בכל מקום שצריך דיבור מודה הרמב״ם שצריך פיו ולבו שוין, אבל כאן זו הלכה מיוחדת בנזירות כמשמעות לשון הרמב״ם אין אומרים בנזירות.

ועכ״פ דברי המפרש ודברי הרמב״ם שהוא בשיטתו של המפרש, מפרשים קמ״ל במסקנת הגמרא לא כדברי התוס׳ והרא״ש שקמ״ל שיש כאן פיו ולבו שוין, אלא קמ״ל שלא צריך פיו ולבו שוין.

למדנו במשנה, אהא נאה, נזיר, אדם שאמר אהא נאה, גם זה לשון שיש בו קבלת נזירות, וכפי שהסברנו במשנה שהמשמעות היא שהוא רוצה להיות נזיר וזה מהווה יד לנזירות.

שואלת הגמרא, ודלמא אנאה לפניו במצות, אולי כוונתו באמירת אהא נאה היתה שהוא רוצה להתנאות ולפניו יתברך במצוות אחרות ולא בקבלת נזירות, ומנין שכוונתו באמירת אהא נאה שרוצה הוא לקבל נזירות, והגמרא מביאה ראיה שאמנם גם בשאר המצוות שייך לומר לשון זו אהא נאה, כדתניא כפי שלמדנו בברייתא על הפסוק שנאמר בשירת הים (שמות טו) זה אלי ואנוהו, דורשת הברייתא, (אנאה) (ב״ח) **[אתנאה] לפניו במצות, ודורשים את המלה ״ואנוה״** מלשון נוי ויופי, **שאתנאה לפניו במצוות, אעשה לפניו סוכה נאה, לולב נאה, היינו שהוא יעשה את מצות סוכה ואת מצות לולב בנוי, ציצית נאה שהוא יטיל לתוך הבגדים של ארבעה כנפות שיש לו ציצית נאה, אכתוב לפניו ספר תורה נאה, ואכרכנו בשיראין נאים, שיראין זה בגדי משי, דהיינו שאת המעיל המעיל שכורכים בו הספר תורה הוא יעשה משיראין נאים, ומכיון ששייך בכל המצוות הלשון נוי אז הרי אפשר שהוא אמר אהא נאה וכוונתו היתה אתנה לפניו במצוות אחרות, ומנין שיש כאן יד לנזירות.**

עונה הגמרא, אמר שמואל, שתפום בשערו ואמר אנאה, מדובר שהוא אומר אהא נאה כשהוא מחזיק בשיער שלו, ואז המשמעות של דבריו היא שאהא נאה במצוה שתלויה בשיער, כגון שנזירות, והרי אצל הנזיר כתוב ״קדוש יהיה גדל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרע שער ראשו" גידול השיער של הנזיר הוא ממצות הנזירות, ולכן כשהוא תופס בשערו והוא אומר אהא נאה משמעות הדברים שהוא רוצה להתנאות באותה מצוה השייכת לשיער, שזו קבלת נזירות.

ומסבירים כאן התוס' והרא"ש, שלגבי האומר אהא והוא לא אמר אהא נאה, הרי למדנו במשנה האומר אהא הרי זה נזיר כי זה גם כן יד לנזירות, והגמרא גם בזה שאלה מנין לנו שכוונתו היתה לקבל על עצמו נזירות, דילמא אהא בתענית קאמר, אולי כוונתו היתה להיות יושב בתענית, ושמואל תירץ שמדובר שהיה נזיר עובר לפניו, ואז כשהוא אומר אהא זה יד לקבל את הנזירות שהרי משמעות המלה אהא כשנזיר עובר לפניו היא אהיה כזה, ואם כן כאן כשהגמרא שאלה מנין לנו שאהא נאה כוונתו לקבל על עצמו נזירות, אולי כוונתו להיות נאה לפניו במצוות אחרות, הגמרא תירצה שמדובר שהוא היה תפוס בשערו, ולמה לא תירצו שמדובר בנזיר עובר לפניו, כמו שתירצנו להעמיד האומא "אהא" שמדובר בנזיר עובר לפניו. ומסבירים התוס', שכאן מכיון שהוא הוציא דיבור שלם מפיו, שהוא הרי אמר מה כוונתו במלה אהא, שכוונתו אהא נאה, אז אפילו אם נזיר עובר לפניו אם הוא לא היה תפוס בשערו עדיין לא היינו למדים את משמעות לשונו שכוונתו בדווקא להיות נזיר, אפילו שנזיר עובר לפניו, שאפשר שלהבין את המלים אהא נאה שזה דיבור שלם שכוונתו בשאר מצוות בדיוק כמו על נזירות אפילו אם נזיר עובר לפניו.

וכפי שהרא"ש מוסיף לבאר, שנזיר עובר לפניו לא מועיל אלא דווקא אם הוא אומר אהא, שאז אנחנו מסתפקים במשמעות הלשון אם כוונתו אהא נזיר או כוונתו אהא בתענית, שמשמע אהא שגופו יהיה משהו, או שגופו יתענה או שגופו יהיה נזיר, ומכיון שנזיר עובר לפניו מוכח שהוא רוצה שיהיה גופו כמו הנזיר שעובר לפניו, אבל כשהוא אומר אהא נאה שיש לי ספק האם המלה "נאה" שהוא אמר כוונתו להתנאות בשיער שלו ולגדל אותו כדין הנזיר המגדל את שיער ראשו, או להתנאות במצוות, אם כן במה שנזיר עובר לפניו אין הוכחה כיון שאין הספק אלא בלשון נאה, אז לא יועיל בזה נזיר עובר לפניו להכריע את משמעות לשונו, אבל כשהוא תפוס בשערו יש הוכחה שמשמעות המילים אהא נאה כוונתו היתה אתנאה לפניו בשיער, ואז אין לי צורך שיאמר בלבו כמו שלמדנו לגבי אהא שלמסקנת הגמרא אפילו אם נזיר עובר לפניו צריך שהוא יאמר שכך היה בלבו לקבל על עצמו נזירות, משום שכאן יש הוכחה גמורה שאם הוא תופס בשערו ואומר אהא נאה, כוונתו אהא נאה בשיער שאגדל כדין הנזיר, אבל אם הו אלא תפוס בשערו והוא אמר אהא נאה, לא יועיל אפילו אם הוא יאמר בלבי היה לקבל נזירות, כי בזה זה לא נקרא פיו ולבו שוין כיון שאין כאן הוכחה כלל, והיינו לגבי אם הוא אומר אהא ונזיר עובר לפניו שלמדנו לעיל שהגמרא שאלה ודילמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר, שאולי כוונתו להיות כזה, כלומר לקבל על עצמו את אותם קרבנות שהנזיר הזה העובר כאן חייב להביא, על זה תירצנו שמדובר שבלבו היה לקבל על עצמו נזירות, וזה נקרא פיו ולבו שוין, אבל כשהוא אומר אהא נאה שהספק הוא מה היא כוונתו ומה משמעות הלשון נאה שאפשר שהמשמעו האי אתנאה לפניו במצוות, לא יועיל אפילו אם נזיר עובר לפניו אם הוא יאמר בלבי היה, אלא אם כן הוא היה תפוס בשערו.

ולענין מי שאומר אהא ולא היה נזיר עובר לפניו, האם יועיל כשהוא תפוס בשערו, שכאן למדנו שלגבי אהא נאה מועיל אם הוא תפוס בשערו בלי נזיר עובר לפניו, מה הדין אם הוא אומר אהא ואין נזיר עובר לפניו והוא תפוס בשערו, אומרים תוס' שתפוס בשערו לא יועיל לגבי אמירת אהא אם אין כאן נזיר עובר לפניו, שלעולם משתמע המשמעות של המלה "אהא" בלבד שכוונתו אהא בתענית כשהנזיר אינו עובר לפניו אפילו אם הוא תפוס בשערו, ובזה אומרים התוס' מובן היטב, (וכבר הזכרנו את התירוץ הזה בדברי הרא"ש בפירוש המשנה), למה המשנה מחלקת לשנים את שני דיני ידות, הרי המשנה הביאה את הדין האומר אהא הרי זה נזיר ועוד אופן האומר אהא נאה שהוא גם נזיר, המשנה יכולה לומר אותם ביחד, שאם הוא אומר אהא או אומר אהא נאה הרי זה נזיר, משום שמדובר כאן בשני ענינים על אף ששניהם זה דין ידות, אם הוא אומר אהא צריך שיהיה הנזיר עובר לפניו והוא אומר שבלבו היה לקבל נזירות, אבל אם אין הנזיר עובר לפניו זה לא מהוה יד לקבלת הנזירות אפילו אם הוא תפוס בשערו, ועוד ענין שאם הוא אומר אהא נאה שאז אם הוא תפוס בשערו זה יד לנזירות אפילו אם אין הנזיר עובר לפניו, אבל אם הוא לא תפוס בשערו לא יועיל אם הוא אומר אהא נאה אפילו אם נזיר עובר לפניו, ומכיון שזה מדובר בשני אופנים שונים המשנה חילקה אותם לשנים.

שואלת הגמרא, נזירא מילתא דעבירה ואמרינן ליה נאה, זו היא הגירסא שלפנינו, כלומר הרי הנודר בנזיר עושה עבירה, כי הנזיר נקרא חוטא, וכפי שהרא"ש מביא את המשנה בנדרים דף ט' כנדרי רשעים נדר בנזיר ובקרבן, אז הרי זה חל בגלל שהרשעים הם אלו שנודרים, משא"כ אם הוא אומר כנדרי כשרים לא אמר כלום, כי אין דרכם של הכשרים לנדור, ואם כן הנודר בנזיר עובר עבירה איך יכול הוא לומר אהא נאה ושהמשמעות תהיה שאתנאה לפניו במצות הנזירות, הרי הנודר בנזיר עושה עבירה ואיך אתה קורא לו בכלל שהוא נאה, ויש גורסים "מילתא עבידא", כלומר וכי מעשה הגון וכשר לעשות כן, הרי זו עבירה.

- דף ג' ע"א

מתרצת הגמרא, אין כן, אמנם שייך בזה הלשון נאה, דאפילו לרבי אלעזר הקפר דאמר נזיר חוטא כי אפילו לר' אלעזר הקפר שסובר שהנזיר נקרא חוטא, והוא לא נקרא נאה, והוא לומד זאת המפסוק "אשר חטא על הנפש", הני מילי גבי נזיר טמא מדובר בנזיר שנטמא בטומאת מת, שאז נסתרים ימי הנזירות שהוא כבר הספיק לנהוג בנזירות עד עכשיו, ימי הנזירות האלה נופלים, ולאחר שהוא נטהר מהטומאה שלו והוא מביא את הקרבנות שהנזיר טמא מביא הוא חייב לחזור ולספור את כל מלוא ימי הנזירות שהוא קיבל על עצמו, בזה הוא נקרא חוטא, דאירי דבעי מיסתר כי מכיון שהוא צריך לסתור את הימים הראשונים דאמר רחמנא (במדבר ו) **והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו, ואם כן הוא צריך לחזור ולמנות את כל ימי הנזירות שהוא כבר מנה, כי הם כולם נסתרים ונופלים, התם הוא דלמא אתי למיעבר על נזירותיה בנזיר זה אמר ר' אלעזר הקפר שהוא נקרא חוטא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחשש שמא הוא יבוא לעבור על נזירותו כי הוא לא יכול לסבול את משך אריכות זמן הנזירות, וגם הוא תוהה על הנזירות שלו כמו שהסביר הראש, והקרבנות שהוא מביא קרובים להיות חולין בעזרה, שאמנם הוא קיבל על עצמו נאמר שלושים יום של נזירות, את זה הוא שיער שיש בכחו לעמוד בכך להיות נזיר שלושים יום, אבל עכשיו שהוא כבר לדוגמה היה נזיר שבועיים ונטמא במת ונסתרו אותם שבועיים ועכשיו לאחר שהוא יטהר מטומאת המת הוא צריך לנהוג עוד פעם שלושים יום שלמים של נזירות אותם הוא קיבל על עצמו, והוא לא יכול לסבול להיות נזיר זמן כל כך ארוך, לכן חוששים שהוא יעבור על הנזירות וגם שהוא מתחרט ותוהה על הנזירות שהוא נזר, משום הקושי שלו לסבול כזה זמן ארוך את הנזירות, והקרבנות שהוא מביא קרובים להיות חולין בעזרה, הנזיר הזה אמר עליו ר׳ אלעזר הקפר שהוא נקרא חוטא, אבל נזיר טהור לאו חוטא קרי ביה, משום שאם הוא לא היה משער שהוא יוכל לעמוד בכך ודאי שהוא לא היה מקבל את הנזירות, ומכיון שהוא קיבל על עצמו לדוגמה להיות שלושים יום נזיר אז יש לו את האפשרות לעמוד בכך ולא חוששים שהוא יעבור על הנזירות וגם לא שהוא יתהה להתחרט, לכן יש כאן לשון אהא נאה כי הנזיר הטהור שלא נטמא לא נקרא חוטא, כך פשטות דברי הגמרא שרק נזיר טמא נקרא חוטא ולא נזיר טהור.

ומקשים התוס׳ בסוף דף ב׳ ע״ב בד״ה ואמאי נאה, שבעלמא כלומר בכל מקום מובאים דברי ר׳ אלעזר הקפר שהנזיר נקרא חוטא אפילו על נזיר טהור ולא רק על נזיר טמא, והטעם שגם הנזיר הטהור נקרא חוטא זה על שם שציער את עצמו מן היין, ואם כן איך הגמרא כאן מתרצת שדברי ר׳ אלעזר הקפר לא אמרו רק על נזיר טמא.

מתרצים התוס׳, שאמנם גם הטהור נקרא במקצת חוטא, ומ״מ המצוה של הנזירות היא גדולה וחשובה יותר מאשר החטא שהוא מצער את עצמו מן היין, ולכך שייך לקרוא לו נאה למי שמקבל נזירות, והלשון אהא נאה מתפרש על הנזירות שהוא קיבל כי יש בזה מצוה יותר גדולה מאשר החטא שיש בנזירות שהוא מצער את עצמו מן היין.

והתוס׳ מביאים לכך דוגמה, כמו אדם שחל חלום רע בליל שבת, אז הוא צריך ביום השבת להתענות תענית חלום, כי יש לו מצוה בזה לבטל את החלום, אעל אעפ״כ הוא צריך עוד פעם להתענות ביום ראשון כדי לכפר על העבירה שהוא ישב בתענית ביום השבת, משום שעל אף שהוא עשה כאן מצוה לבטל מעצמו את החלום רע אבל מ״מי יש בזה קצת עבירה שהוא התענה בשבת, ולכן הוא צריך לשבת בתענית למחרת השבת לכפר על שהוא התענה בשבת, וכך הוא גם הנזיר חוטא שעל אף שהוא נקרא קצת חוטא על שציער את עצמו מן היין יש בזה מצוה גדולה יותר ששייך לומר עליה אהא נאה במצוה זו, משא״כ הנזיר טמא התורה קוראת לו חוטא לפי שהוא סותר את הנזירות שהוא כבר הספיק לנהוג והוא צריך לחזור לנזירות שלו, וכפי שהסברנו שזה קשה עליו והוא תוהה על הראשונות לכן הוא נקרא חוטא.

ושאלה זאת שהתוס׳ הקשו כאן והבאנו את הקושיא והתירוץ, אם דברי ר׳ אלעזר הקפע שהנזיר נקרא חוטא נאמרו דווקא על נזיר טמא כמשמעות הסוגיא אצלנו, או גם על נזיר טהור כמו שתוס׳ אומרים שמשמע בשאר המקומות, דברי התוס׳ האלו מצויים באריכות גדולה בסוטה דף ט״ו ע״א ד״ה סבר לה כפי שציין זאת הב״ח, ושם התוס׳ שואלים שמהסוגיא בסוטה דף ט״ו משמע שר׳ שמעון ור׳ אלעזר הקפר סוברים שאפילו נזיר טהור נקרא חוטא, וכך מבואר גם מפורש בגמרא בנדרים דף י׳, ונלמד זאת גם לקמן בדף י״ט, שעל אף שהפסוק ״אשר חטא על הנפש״ נאמר אצל נזיר טמא אבל אפילו בנזיר טהור סובר ר׳ אלעזר הקפר שהוא נקרא חוטא, ולמה נאמר הפסוק הזה אצל נזיר טמא רק בגלל ששנה בחטא, שהרי הוא כבר כופל את הנזירות שלו, האחת לפני שהוא נטמא והאחת שהוא צריך לחזור ולנהוג ימי נזירות אחרי שהוא נטהר מהטומאה, אבל גם הנזיר טהור נקרא חוטא על אף שהפסוק נאמר אצל נזיר טמא, והתוס׳ שם שואלים מהסוגיא שכאן למדנו שהגמרא תירצה שאפילו ר׳ אלעזר בן הקפר שאמר נזיר חוטא זה דווקא בנזיר טמא, ואילו נזיר טהור הוא לא חוטא.

והתוס׳ בתחילה רוצים לומר שאולי בזה יש מחלוקת הסוגיות, שמואל שתירץ אצלנו שמדובר בתפוס בשערו הוא זה שסובר שר׳ אלעזר הקפר לא אמר שהנזיר נקרא חוטא רק בנזיר טמא ולא בנזיר טהור, שהנזיר טהור לאו חוטא, משא״כ הסתמא דגמרא בסוטה דף ט״ו ובנזיר דף י״ט הם לא כדברי שמואל, על זה שואלים התוס׳ שהרי שמואל עצמו אומר בגמרא תענית דף י״א כל היושב בתענית נקרא חוטא, כי הוא סובר כר׳ אלעזר הקפר והרי היושב בתענית הוא דומה לנזיר טהור, וכפי שמפורש להדיא בגמרא בנדרים דף י׳ אחרי שהגמרא הביאה את דברי ר׳ אלעזר הקפר שהנזיר נקרא חוטא אומרת הגמרא מכאן שיושב בתענית נקרא חוטא, ושם הרי ודאי מדובר בנזיר טהור, והגמרא מדמה את היושב בתענית לנזיר טהור, ואם כן אי אפשר לתרץ שאמנם שמואל יסבור שרק הנזיר טמא נקרא חוטא כדמשמע בסוגיתנו, שהרי שמואל אומר שהיושב בתענית נקרא חוטא והוא לומד זאת מדברי ר׳ אלעזר הקפר, על כרחך שגם הוא מפרש שר׳ אלעזר הקפר האומר שנזיר נקרא חוטא זה גם בנזיר טהור ולא רק בנזיר טמא, והתוס׳ שם האריכו בזה, ואילו כאן בסוגיתנו בנזיר כבר הבאנו את התירוץ שהתוס׳ מתרצים, שאמנם הוא נקרא חוטא הנזיר טהור על שציער עצמו מן היין, ואעפ״כ שייך אצלו הלשון אהא נאה כי המצוה של הנזירות גדולה יותר מאשר החטא שהו מצער את עצמו מן היין, משא״כ הנזיר טמא הוא נקרא לגמרי חוטא.

למדנו במשנה, הריני כזה, מי שאמר הריני כזה גם הוא נהיה נזיר.

שואלת על זה הגמרא, נהי נמי דתפום בשערו אפילו אם תעמיד שגם מי שאומר הריני כזה מדובר שהוא תופס בשערו וכפי שהעמדנו את מי שאומר אהא נאה שמדובר שהוא תפוס בשערו שבזה המשמעות היא שהוא רוצה לקבל על עצמו נזירות, אבל כאן הריני כזה לא אמר, זו הגירסא שלפנינו, והתוס׳ בסוף עמוד ב׳ כבר כתבו שזה טעות לגרוס ״הריני כזה״, וטעמם שהרי במשנה מפורש בהדיא שהוא כן אמר הריני כזה, אלא כוונת הקושיא היא כך, שכיון שהגמרא היתה סבורה שמספיק שהוא תופס בשערו, כמו שלמדנו שאהא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נאה מדובר שהוא תופס בשערו, על זה שואלת הגמרא שגם אם הוא תופס בשער שלו ואומר הריני כזה אין כאן משמעות של נזירות אע״פ שהוא תופס בשערו, ולכן הגמרא שואלת איך אתה אומר שהוא נהיה בזה נזיר.

עונה הגמרא, אמר שמואל, כגון שהיה נזיר עובר לפניו, שמדובר שהוא היה נזיר עובר לפניו, ובזה כשהוא אומר הריני כזה כוונתו כמו האדם הזה שעובר לפני שהוא נזיר כך גם אני רוצה להיות נזיר, ולפי האוקימתא של שמואל אומרים תוס׳ שוב אין צורך לומר שהוא גם היה תפוס בשערו, אלא מספיק שהוא אומר רק הריני כזה אפילו אם הוא לא תפוס בשערו, שמכיון שנזיר עובר לפניו הרי כוונתו לומר שהוא יהיה כמו הנזיר הזה, והרא״ש הוסיף כאן, שזה דווקא בגלל שהוא אמר הריני כזה, אבל אם הוא היה אומר הריני והוא לא אמר כזה זה לא היה מועיל על אף שאם הוא אומר אהא הוא לא צריך לומר אהא כזה, אלא במילת ״אהא״ לבד והנזיר עובר לפניו זו יד לנזירות, אבל הלשון הריני גרוע יותר מהלשון אהא, וכמו שגם תוס׳ הסבירו בדף ב׳ ע״א שלענין נזיר עובר לפניו אם הוא אומר אהא אז יש בזה יד לנזירות אפילו אם הוא לא אומר ״כזה״, אבל אם הוא אומר הריני אז דווקא כשהוא אומר כזה אומרים יש יד לנזירות, ולא כשהוא לא אומר כזה.

ואילו דברי הר״ן בנדרים דף ט׳ ע״א שציין עליהם רעק״א בגליון הש״ס בדף ב׳ על דברי התוס׳ שהזכרנו, גם הר״ן בתחילה סבור כדברי התוס׳ בדף ב׳ וכדברי הרא״ש כאן בדף ג׳ שגם אם הוא אומר הריני בלי לומר כזה לא מועיל אפילו אם נזיר עובר לפניו, והלשון הריני אין במשמעותו יד של נזירות אפילו כשנזיר עובר לפניו כמו המשמעות של הלשון אהא, כך מביא הר״ן שפירשו רבותיו.

והר״ן עצמו חולק ואומר, שלא נראה בעיניו, דהריני לא גרע מאהא, אלא גם בהריני לבד אם היה נזיר עובר לפניו הרי זה נזיר, כי לדעת הר״ן אין הבדל בין אמירת הריני לבין אמירת אהא, ובשניהם זה יד לנזירות אם נזיר עובר לפניו.

והרש״ש הוסיף על דברי התוס׳, שלכאורה לדעת הר״ן אם כשהוא אומר הריני זה גם יד לנזירות כשנזיר עובר לפניו למה המשנה נוקטת הריני כזה, מסביר הרש״ש שלדעת הרן כשהמשנה אומרת הרני כזה גם כן הוא נהיה נזיר זה לא מדין יד לנזירות אלא מדין עיקר הנזירות, כלומר זה לא מדין ידות אלא זה לשון גמור של נזירות ,ויש נפקא מינה בין עיקר הנזירות לידות הנזירות, הוא מדבר לגבי כינויי כינויין, ויש עוד נפקא מינות אם זה עיקר או יד.

ועכ״פ כשהוא אומר הריני כזה הרי שלדעת רבותיו של הר״ן וכמו שזו היא גם דעת התוס׳ בדף ב׳ בסוגינו בנזיר, וגם דעת הרא״ש כאן בדף ג׳ הרי זה מועיל מדין ידות נזירות, ואם הוא אומר הריני לבד זה אפילו לא יד לנזירות, אפילו כשנזיר עובר לפניו, ולדעת הר״ן אם הוא אומר הריני ונזיר עובר לפניו זה יד לנזירות, ואם הוא אומר הריני כזה זה עיקר הנזירות.

ואומר כאן הרא״ש, ואין לתמוה, שאם מדובר שהנזיר עובר לפניו והוא אומר הריני כזה, מאי קמ״ל המשנה שהוא נהיה נזיר הרי הוא אמר במפורש הריני כזה והנזיר עובר לפניו, ובודאי שזה לשון של נזירות.

מתרץ הרא״ש שיש רבותא בדברי המשנה, שלא תאמר שהוא אומר הריני כזה כוונתו הריני כמו אדם זה בעשירות, שגם אני עשיר כמוהו, או ביופי שאני יפה כמוהו, או ביחוס שאני מיוחס כמוהו, קמ״ל שאם הנזיר עובר לפניו והוא אומר הריני כזה הרי זה לשון של קבלת נזירות.

למדנו במשנה, הריני מסלסל אדם שאומר הריני מסלסל, **יש בזה יד לנזירות.**

שואלת הגמרא, **ממאי דהדין סלסול שערא** מנין שהמשמעות של המלה ״הריני מסלסל״ שכוונתו לגדל שיער וזה לשון של קבלת נזירות.

עונה הגמרא, **כדאמרה ליה ההיא אמתא דבי רבי** כמו שאמרה השפחה שהיתה בביתו של רבינו הקדושם **להההוא גברא** לאותו אדם, **עד מתי אתה מסלסל בשערך**, הרי שכאן משתמשים בלשון סלסול לגבי גידול השיער, וגם כשאדם אומר הריני מסלסל המשמעות של דבריו שהוא מקבל על עצמו לסלסל ולגדל שיער בתורת נזיר, ולכן זו יד לנזירות.

שואלת הגמרא, **אימא תורה, דכתיב** (משלי ד) **סלסלה ותרוממך** הרי בתורה נאמר סלסלה ותרוממך, כלומר הפוך בה והפוך בה, שאדם יעסוק בדברי תורה לעומקם להפך בסברותיה ועל ידי הסלסול בתורה הוא מתרומם, אז אולי כשהוא אמר הריני מסלסל כוונתו היתה שהוא נודר לעסוק בתורה ולהפך בהן

עונה הגמרא, **אמר שמואל, הכא נמי שתפום בשערו,** כמו שאם הוא אומר אהא נאה הסברנו שמתי זה נחשב יד לנזירות כשהוא גם היה תפוס בשערו בשעה שהוא אמר זאת, כך גם כשהוא אומר הריני מסלסל הרי זה נחשב לשון של קבלת נזירות כי מדובר שהוא היה תפוס בשערו, ואז המשמעות היא הריני מהפך במצוה זו התלויה בשיער, כי כך היא המשמעות מסלסל כשהוא תופס בשערו שזה מתייחס בדווקא לגידול השיער.

ומוסיף גם כאן הרא״ש, שאם נזיר עובר לפניו זה לא יועיל כשהוא אומר הריני מסלסל להכריע מזה את משמעות לשונו לקבלת נזירות, וכפי שהרא״ש הסביר לגבי אהא נאה והסברנו זאת לעיל, שאם הספק הוא בלשון אין הנזיר עובר לפניו מועיל לענין זה, כמו שבאהא נאה שיש לנו ספק שמא אתנאה לפניו במצוות, וגם כאן כיון שהספק הוא האם הלשון משמעותה גידול שיער או שמשמעות הלשון היא להפוך ולהפך בתורה היינו כשהוא נודר לעסוק בתורה, לא יועיל כשנזיר עובר לפניו, אלא דווקא כשהוא תפוס בשערו.

עוד למדנו במשנה, הריני מכלכל אדם שאמר הרני מכלכל, **זו גם קבלת נזירו.**

שואלת הגמרא, ממאי דהדין כילכול שערו הוא מנין לנו שהלשון לכלכל גם כן יש בזה משמעות שהוא רוצה לגדל שיער ומשום כך יש בזה משום קבלת נזירו.

עונה הגמרא, כדתנן כמו שלמדנו משנה במסכת שבת, **סיד, רבי יהודה אומר כדי לסוד כילכול,** היינו לקבל הוצאה בשבת, אדם המוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד אם זה היה בשוגג הוא חייב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חטאת כי זו מלאכה דאורייתא, ובכל דבר שהוא מוציא יש שיעורים מה הוא גודל הדבר שאם הוא הוציא אותו בשבת מרשות לרשות הוא יהיה חייב על זה חטאת, ולענין מי שהוציא סיד אז השיעור להתחייב עליו כשמוציא סיד לרשות הרבים זה כדי לסוד כלכול, היינו לשים את הסיד הזה על השיער של רקותיו, זה נקרא צדעיו, שעל ידי זה שהוא שם את הסיד הוא טופל אותו ומסיר את השיער, ואמר רב, בת צידעא, ורב הסביר שכלכול המבואר במשנה הכוונה על השיער שגודל בצדעים (ברקות של המצח), ששם שמים סיד הרי שההתייחסות של כלכול היא לשיער, וזהו לסוד כלכול, לסוד ולשים סיד על קבוצה של שיער, הרי שאנחנו משתמשים בלשון כלכלול לקווצות שיער, אם כן כשהוא אמר הריני מכלכל כוונתו היתה לגדל קווצותיו של השערות, כלשון הפסוק (שיר השירים ה׳) ״קווצותיו תלתלים שחורות״, וכלכול זה קווצות שיער, והריני מכלכל פירושו לגדל קווצות שיער, שזהו לשון של קבלת נזירות שהוא מקבל על עצמו לגדל פרע שער ראשו כדינו של הנזיר.

שואלת הגמרא, (ב״ח) [ו]**אימא מיזן עניי**, אולי הלשון הזה במשמעותו שהוא קיבל על עצמו לזון ולפרנס את העניים, **כדכתיב** (בראשית מז) **ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו**, הרי שהלשון כלכלה מתייחס לתת מזונות, וגם כאן אולי קיבל על עצמו לתת מזונות לעניים, וזה מה שהוא אמר הרני מכלכל.

עונה הגמרא, **אמר שמואל, הכא נמי שתפום בשערו**, גם כאן מדובר שהוא היה תפוס בשערו, ואז כשהוא אומר הרני מכלכל המשמעות של הדיבור הזה שהוא מקבל על עצמו נזירות.

עוד למדנו במשנה, אם אמר, **הרי עלי לשלח פרע, הרי זה נזיר.**

שואלת הגמרא, **ממאי דהדין שילוח ריבויא הוא** מנין שבלשון הקודש הלשון ״לשלח״ פירושו לגדל, שמזה למדנו שזו קבלת נזירות כי הוא מקבל על עצמו לגדל שיער.

עונה הגמרא, **דכתיב** (שיר השירים ד) **שלחיך פרדס רמונים**, כך הוא לשון הפסוק בשיר השירים, והכוונה הוא לשון גידול, ״שלוחיך״ הגידולים שלך, הם כמו פרדס של רמונים, כלומר נאים ויפים כמו פרדס של רמונים, מזה למדנו ששילוח פירושו לשון של גידול.

שואלת המגרא, **אימא מידי דעבורי** אולי להיפך שילוח משמש בלשון הקודש להעביר דבר ולהסיר ולהשליך אותו, **כדכתיב** (איוב ה) **ושולח מים על פני חוצות** הרי שהמים נאמר עליהם ושולח כי משלחים אותם, וגם כאן כשהוא אמר הרי עלי לשלח כוונתו היתה שהוא נדר לגלח ולהעביר את השיער לכשיגדל.

עונה הגמרא, **תנא פרע פרע יליף** הוא לומד בגזירה שוה פרע פרע, **כתיב הכא** (במדבר ו׳) **קדוש יהיה גדל פרע**, זה הפסוק שנאמר אצל הנזיר בפרשת נשא, **וכתיב התם נבי כהן הדיוט** (יחזקאל מד) **ופרע לא ישלחו.**

ובהסבר תירוץ הגמרא יש שני דרכים בראשונים, התוס׳ בפירושם הראשון מסבירים שאין כוונת הגמרא לתרץ שהתנא במשנה שאמר האומר הרי עלי לשלח פרע הרי זה נזיר הוא זה שלומד גזירה שוה, אלא זה מתייחס לדברי התנא בסנהדרין דף כ״ב שכהן הדיוט צריך לגלח אחת לשלושים יום, ולומדים מזה שנאמר אצל כהן הדיוט פרע לא ישלחו, היינו שלא יגדלו את שער ראשם, ונזיר נאמר אצלו קדוש יהיה גדל פרע, מה להלן שלושים יום, הרי הנזיר מגדל את השעיר שלו שלושים יום שהרי סתם נזירות היא שלושים יום כמנין ״יהיה״ שהגמטראיא של מלה זו היא שלושים ומזה למדנו שסתם נזירות שלושים יום, גם כהן הדיוט צריך לגדל את השיער שלושים יום, ונאמר שם ״לא ישלחו״, זו היא הגזירה שוה שלומדים לגבי שכהן הדיוט צריך לגלח אחת לשלושים יום, ומה זה שייך לקושיא של הגמרא כאן ומה כוונת הגמרא לתרץ, מסבירים התוס׳ שכך הוא הפירוש, כיון שמצינו שהתנא במקום אחר לומד בגזירה שוה פרע פרע, שהכהן הדיוט צריך לגדל את השיער שלושים יום ולא יותר, והוא צריך להתגלח פעם בשלושים יום, אז הרי שעליו נאמר לא ישלחו, ופרע לא ישלחו כלומר שהם לא יגדלו גידול שיער, למדנו מזה ששילוח זה לשון גידול, כך כוונת התירוץ לפי הפירוש הראשון של תוס׳.

וחוזרים התוס׳ ושואלים, למה צריך את הגזירה שוה לזה, הרי מספיק שיביא את הפסוק ״ופרע לא ישלחו״ פירושו גידול שיער לא יגדלו, ומזה נדע ששילוח זה לשון גידול.

ומתרצים התוס׳, שלא היינו יכולים ללמוד מהפסוק בלי הגזירה שוה, כי בפסוק אם נאמר ״לא ישלחו״ משמע אפילו גידול של שני ימים, ומכיון שהוא לא אמר בפירוש הריני נזיר שני ימים, אלא שילוח פרע, אין כאן בכלל קבלת נזירות, אבל לאחר שאמרנו שלומדים בגזירה שוה כהן הדיוט מנזיר, ששילוח משתמע לשון של שלושים יום מצד הגזירה שוה, אם כן כשהוא אומר הרי עלי לשלח זה כאילו הוא אומר הרי עלי לשלח פרע שלושים יום, ומשום כך יש בלשון הזו משמעות של קבלת נזירות לשלושים יום ולכן הגמרא מביאה גם את הגזירה שוה.

ואומרים התוס׳ שדווקא אם הוא אמר הרי עלי לשלח פרע, אז זה לשון של קבלת נזירות, אבל אם הוא אמר הרי עלי פרע בלי שילוח עדיין אין בזה משמעות של גידול שיער דווקא, משום שהמלה ״פרע״ זה לשון גילוי, כמו ״ופרע ראש האשה״ כלמר שהוא יגלה את שער ראשה, אם כן אם הוא אומר הרי עלי פרע, זה לבד לא מהוה קבלת נזירות, רק אם הוא אומר הרי עלי לשלח פרע, ואז הכוונה שהוא מגדל שיער שלושים יום.

ואילו הרא״ש בפירושו מפרש התירוץ של הגמרא תנא פרע פרע יליף, כלומר התנא של המשנה אצלנו לומד שלשלח פרע פירושו שהוא רוצה לגדל שיער מהפסוק ״פרע לא ישלחו״ שנאמר אצל כהנים, וכמו שאצל כהנים ״פרע לא ישלחו״ מדובר על גידול שיער, כך גם כאן כשהוא אומר הרי עלי לשלח פרע כוונתו לגדל שיער, וכמו שבסנהדרין לומדים את הפרע שנאמר אצל הכהנים מפרע שנאמר אצל הנזיר ללמוד מזה שהכהנים מגלחים אח לשלושים יום, כך גם כאן התנא אצלנו לומד פרע פרע שגם נזיר לומד מכהן, וכמו שאצל כהן נאמר ״פרע לא ישלחו״ והכוונה שלא יגדלו שיער, כך הרי עלי לשלח פרע משמעותו הרי עלי לגדל שיער, ולכן יש בלשון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הזה קבלת נזירות.

ואיבעית אימא, האי שולח מים נמי ריבוי הוא, הרי כל הקושיא היתה שאולי הלשון ״לשלח״ משמעותו להעביר את השיער, כמו ״ושולח מים על פני חוצות״ שפירושו להעביר ולשלח את המים, מתרצת הגמרא שגם שולח מים זה במשמעות של ריבוי, **(כדמתרגם רב יוסף), דכד משקין ליה מיא לפירא, ורבי,** שהרי זה על ידי שמשלחין מים ומשקים את הפירות כלומר את האילנות אז הפירות גדלים, לכן גם ״ושולח מים״ מתפרש שזה הכוונה לגדל.

ושואלים על זה התוס׳, הרי מצינו הרבה לשונות של שילוח שבודאי הם לא לשון של גידול אלא לשון של העברה, כמו ״שלח תשלח את האם״, הכוונה שתשלח אותה, להעביר אותה מהקן, ״וישלח יעקב מלאכים״ פירושו שלח ממנו, היינו להעביר אותם ממנו שילכו למקום אחר, ואם כן אם הקושיא היתה מ״ושולח מים על פני חוצות״ שיש בזה משמעות של להעביר, מה הועילה הגמרא במה שהיא תירצה שה״ושולח מים״ מתפרש מלשון לגדל, כי על ידי שמשקים את האילנות במים הפירות גדלים, אבל יש לנו עוד הרבה פסוקים שבהם שילוח ודאי מתפרש בלשון העברה ובלשון להעביר ולהסיר ממנו.

ומתרצים התוס׳, שאמנם אם הוא היה שואל מהפסוקים האלו היה צריך לתרץ כמו שהוא תירץ תנא פרע פרע יליף, ולא בא לפרש אלא את הפסוק שממנו הוא שאל שנאמר ״ושולח מים״ שגם את הפסוק הזה אפשר לפרש בלשון גידול, אבל אם תשאל שעדיין יש פסוקים של שילוח שמשמעותם להעביר ודאי שנדקק לתירוץ הקודם של תנא פרע פרע יליף.

ואומרים התוס׳ שזה דוחק, שהרי המשמעות של איבעית אימא שלפי האיבעית אימא אין לו צורך בלימוד שהוא למד מהגזירה שוה מכל וכל, כי עכשיו הוא לא צריך את הלימוד הזה, אם כן הרי קשה מה התירוץ הזה של ״ושולח״ פירושו לשון גידול, הרי יש הרבה פסוקים של שילוח שהם לא לשון גידול.

לכן אומרים התוס׳ נראה לי שמתחילה לא היה חושש רק שמספיק לו אם ימצא פסוק אחד שהוא בלשון רביה, ועל זה הוא הביא את הפסוק ״שלוחיך פרדס רמונים״ שפירושו גידוליך, ומזה למדנו ששילוח פירושו גידול, והגמרא דוחה שאולי ״שלחייך״ בעצמו הוא לא במשמעות של גידול אלא במשמעות של העברה כמו ״ושולח מים״, ואם כן אין אפילו פסוק אחד שממנו ישתמע הלשון שילוח שזה לשון ריבוי, ועל זה בא התירוץ שהאי שולח מים זה לשון ריבוי, ויש ללמוד מהפסוק הזה לבד שיש לפרש את המילה ״שילוח״ מלשון של גידול, או שמהפסוק ״שלוחיך פרדס רמונים״ שעכשיו ודאי שמתפרש לשון גידול כמו ״ושולח מים״ שהוא לשון גידול, ובזה מספיק לי אם יש לי פסוק אחד שממנו משתמע ששילוח זה לשון גידול ולא איכפת לנו במה שיש ודאי הרבה פסוקים ששילוח זה לשון העברה, שהרי מסתבר שדעתו כשהוא אומר הרי עלי לשלח היתה על גידול השיער של הנזיר ולכן הרי עלי לשלח פרע מהווה לשון של קבלת נזירות.

עוד למדנו במשנה, הרי עלי ציפרין, רבי מאיר אומר נזיר, וחכמים אומרים אינו נזיר.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי מאיר.**

עונה הגמרא, **אמר ריש לקיש, ציפרין סמוכין לשיער קיבל עליו, דכתיב** (דניאל ד) **עד די שעריה כנשרין רבה, וטפרוהי כצפרין,** הפסוק הזה מדבר על נבוכדנצר, שבשעה שנגזר עליו לחיות בין חיות היער עד שהשערות שלו ״כְּנִשְׁרִין רְבָה״ גדלו ככנפי נשרים על כל גופו, ״וְטִפְרוֹהִי״ הצפרנים שלו ״כְּצִפָּרִין״ כמו של צפור, ומכיון שמצינו את לשון הפסוק שהציפרים סמוכים לשיער, אז אדם זה אפילו כשהוא אמר בסתם הרי עלי צפרין, שהרי המשנה ודאי מדברת כשהוא לא פירש להדיא לומר הרי עלי ציפרין הסמוכים לשיער, אלא סתם הרי עלי ציפרין, סובר ריש לקיש שזהו טעמו של ר׳ מאיר שדעתו של אדם כשהוא אומר לשון זו שהוא מקבל על עצמו את הציפרין הסמוכין לשיער, וכך היא המשמעות של האומר הרי עלי ציפרין שמשום כך הוא נזיר, שמכיון שמצינו בפסוק שהלשון של ציפרין סמוך לשיער אז כוונתו היתה שהוא אומר הרי עלי מצוה ששייכים בה ציפרין שתלויים במצוות שיער, שזהו דינו של נזיר, שיש לו את המצוה לגדל שיער, ואם הנזיר נטמא הוא צריך להביא ציפרין, כלומר שהוא קיבל על עצמו נזירות שהיא מצוה שתלויה בציפרין, וכיון שמצינו כך את לשון הפסוק בזה נחלקו ר׳ מאיר וחכמים, **רבי מאיר סבר, מתפים איניש במידי דסמיך ליה,** ר׳ מאיר סובר שאדם אמנם מתפיס בדבר הסמוך לו, וכפי שהסברנו שמפרשים כך את כוונת דבריו,

- דף נ׳ ע״ב

ורבנן סברי, לא מתפים איניש במידי דסמיך ליה, וחכמים סוברים שאין האדם מתפיס במידי דסמיך ליה, וכשהוא אומר הרי עלי ציפרין אין אנחנו מפרשים שכוונתו היתה להתפיס את עצמו בנזירות ומשום שציפרין פירושו ציפרין הסמוכים לשיער בלשון הפסוק, כך הסביר ריש לקיש את מחלוקת ר׳ מאיר וחכמים.

רבי יוחנן אמר, דכולי עלמא לא מתפים, כולם סוברים אפילו ר׳ מאיר שלא זה הוא הטעם שאם הוא אומר הרי עלי ציפרין הוא נהיה נזיר, כי ודאי הוא לא מתפיס במידי דסמיך ליה, **אלא היינו טעמא דרבי מאיר, דחיישינן שמא צפורי נזיר טמא קיבל עליו,** כיון שהוא קיבל על עצמו ציפרין אז יש לנו חשש שמא הוא קיבל על עצמו מצות נזירות, שהרי במצות הנזירות שייך ציפרים אצל נזיר טמא שאם הנזיר נטמא הוא מביא שתי תורים או שני בני יונה.

שואלת הגמרא, **מכדי חיישינן קאמר** כיון שאין הדברים ברורים לנו שזו היתה כוונתו אלא חוששים, **דלמא צפורי נדבה קיבל עליו.**

מסבירים התוס׳ בסוף עמוד א׳ שקושית הגמרא היא שמכיון שזה חשש ולא שברור לנו שהוא קיבל על עצמו ציפרין שהנזיר מביא כשהוא נטמא, אלא רק שמא הוא כך קיבל על עצמו, אז יש לנו יותר לפרש את הדיבור שלו באופן שלא היתה בכוונתו לקבל על עצמו נזירות אלא נדר אחר, משום שודאי לא ניחא ליה לאדם לקבל על עצמו ציפרין של נזירות, שזה דבר חמור וטירחא גדולה לנהוג בנזירות, על כן היינו צריכים לפרש את דבריו במה שהוא קיבל על עצמו ציפרין שהוא קיבל על עצמו ציפרי נדבה, כלומר להביא קן של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תורין או של בני יונה, הם הנקראים כאן ציפרים, להקריב אותם בנדבה.

עונה הגמרא, אם כן, הרי עלי קן מבעי ליה, כך הוא דרכם של הנודבים להתנדב להביא עולת העוף, שכך הוא דינו של מי שמתנדב להביא תורים או בני יונה לעולה, שהוא אומר הרי עלי קן, וזה שהוא אמר הרי עלי ציפרין אין זה הלשון שבו נודרים להביא תורים או בני יונה בנדבה, אלא ודאי כוונתו לנזירות.

שואלת הגמרא, ודלמא הרי עלי צפורי מצורע קאמר, כלומר שהוא רוצה להתחייב בקרבן מצורע ולהביא את הקרבן שהמצורע צריך להביא לטהרתו, ואפילו אם אין כאן מצורע שעובר לפניו אבל ודאי יש איזה מצורע בעולם שהוא טעון להביא ציפרין, והלשון של ציפורין שייך גם במצורע, אם כן אולי זו היתה כוונתו שהוא מקבל על עצמו להביא ציפרין שהמצורע צריך להביא, ולא שהיתה בכוונתו להתחייב בנזירות.

עונה הגמרא, כגון שהיה נזיר עובר לפניו שמדובר שהיה הנזיר עובר לפניו ולכן מסתבר לנו שאם הוא אומר הרי עלי ציפרין בשעה שנזיר עובר לפניו כוונתו לקבל על עצמו נזירות.

שואלת הגמרא, ודלמא נזיר טמא, ולפוטרו מן קרבנותיו קאמר, הגמרא בקושיתה היתה סבורה שנזיר עובר לפניו מדובר אפילו שהאדם העובר לפניו הוא נזיר שכבר נטמא והוא צריך להביא את הקרבנות שהנזיר טמא חייב להביא, אם כן אולי כוונת האדם הזה כשהוא אמר הרי עלי ציפרין שהוא מקבל על עצמו להביא את אותם קרבנות שהנזיר הטמא שעובר כאן חייב להביא, והוא מתחייב להביא את הקרבנות שלו.

מתרצת הגמרא, כגון שהיה נזיר טהור עובר לפניו, שמדובר שהוא יודע שמי שעובר כאן הוא נזיר טהור שלא נטמא, והוא אומר הרי עלי ציפרין, שאז ודאי לא היתה כוונתו לקבל על עצמו את הקרבן של נזיר טמא, שהרי האדם הזה העובר כאן הוא נזיר טהור, אלא ודאי כוונתו היתה שהוא רוצה להיות נזיר.

מקשים על זה התוס׳, ואכתי קשה, אולי כן היתה כוונתו שהוא מקבל על עצמו את הקרבן שהנזיר טהור הזה יהיה חייב להביא במקרה שהוא יטמא שאז הוא המקבל על עצמו להביא ציפרין יביא במקומו של הנזיר שנטמא את הציפרין, ולא היתה בכוונתו שהוא עצמו יהיה נזיר.

עונים התוס׳, וצריך לדחות ולומר שמדובר שהאדם הזה אומר שאמנם אמר בלבו להיות שייך למצות הנזירות שבה שייך ציפרין אם הנזיר נטמא, לכן כשנזיר טהור עובר לפניו והוא יודע שהוא נזיר טהור לא אומרים שכוונתו היתה לקבל על עצמו את הציפרין התורים ובני יונה שהנזיר הטהור הזה יתחייב להביא אותם כשהוא יטמא, כיון שבלבו היה לקבל על עצמו מצוה שבה שייך החיוב להביא ציפרין, וזו מצות הנזירות שאם הנזיר נטמא הוא צריך להביא ציפרין, אז הוא עצמו קיבל על עצמו להיות נזיר.

אבל שואלים התוס׳, אם כן כשהגמרא שאלה בקושיא הקודמת ודילמא הרי עלי ציפרי מצורע קאמר, למה הגמרא לא תירצה שמדובר כגון דאמר בלבו.

ומסבירים התוס׳, משום שודאי הדיבור הרי עלי ציפרין משמעותו היא שהוא מקבל על עצמו להביא ציפרי מצורע במקומו של המצורע החייב להביא את הציפרים בטהרתו, יותר מהכוונה שלו לקבל נזירות, משום שנזירות היא טירחא וזה דבר חמור עליו שלא נפרש את דבריו שהוא רוצה לקבל על עצמו להיות נזיר.

ועוד אומרים התוס׳, שלשון ציפרין שכתוב אצל מצורע יותר מדוקדק בלשונו כשהוא אומר הרי עלי ציפרין שזה כתוב אצל מצורע ולא אצל נזיר, שאצל מצורע כתוב שהוא אמנם צריך להביא שתי ציפרין, משא״כ הנזיר אמנם מביא עופות, שציפרין פירושו עופות, אבל הוא מביא תורים או בני יונה ולא ציפרים, אם כן יותר משתמע הלשון ציפרין שהוא רוצה להתחייב להביא ציפרי מצורע מאשר נזירות, ולכן אפילו אם הוא יאמר שבלבו היה לקבל על עצמו נזירות, אם היינו יכולים לפרש את דבריו שכוונתו להביא ציפורי מצורע לא היה מועיל מה שבלבו הוא חושב להיות נזיר, שהרי כבר הסברנו שאין כח במה שהוא חושב בלבו במחשבת הלב להכריע את הדיבור שלו ולפרש אותו לנזירות כשפשטות משמעות לשון הדיבור שלו זה לענין אחר, כמו כאן שמשמעות הלשון ציפרין זה לציפורי מצורע, שהרי לא יועיל מה שהוא חושב בלבו, כי אין זה פיו ולבו שוין, אבל עכשיו שפירשנו שמדובר שנזיר טהור עובר לפניו, ואפילו שאמנם הנזירות חמורה יותר וטריחא עליה, אבל בשעה שהנזיר עובר לפניו אין לנו סברא לומר שהוא מקבל על עצמו להביא את הציפרין שצריך הנזיר טמא להביא כיון שהנזיר הזה העובר לפניו עדיין לא נטמא, וחיוב זה שהוא התחייב להביא תורים או בני יונה לכשיטמא הרי הוא עדיין אינו בעולם, והדבר שקול האם כוונתו לומר הרי עלי ציפרין שיתחייב הנזיר טהור העובר כאן כשהוא יטמא, או שמא כוונתו היתה שהוא מקבל על עצמו שהוא יהיה נזיר, לכן כיון שהדברים שקולים על זה מועילה מחשבת הלב לומר שאמנם כוונתו היתה בלבו לקבל נזירות, ואז זה יחשב פיו ולבו שוין.

כך הסבירו התוס׳ באריכות בד״ה כגון שהיה נזיר עובר לפניו. אבל התוס׳ שואלים על זה, שאם האוקימתא עכשיו שמדובר כגון שהיה נזיר טהור עובר לפניו, מדובר בדווקא שהוא אומר בלבו, אם כן הרי חסר מלשון הגמרא התירוץ הזה, שהגמרא לא הזכירה כאן שמדובר שקאמר בלבו.

אומרים התוס׳, לכן נראה למורינו הרב רב פרץ, שהלשון שהוא אומר הרי עלי ציפרין כשנזיר עובר לפניו, אנחנו מפרשים שכוונתו להיות תחתיו ובמקומו של הנזיר, ואין סברא לומר שהוא רוצה להיות במקומו של נזיר זה שאם הנזיר יטמא הוא יהיה במקומו להביא את השתי תרים או שני בני יונה שהם הציפרין שהוא חייב להביא, הואיל ועכשיו הנזיר הזה הוא טהור והחיוב שלו להביא קרבנות כשהוא יהיה טמא עדיין לא בא לעולם, אז יותר מסתבר לומר שהוא קיבל על עצמו נזירות שדבר זה מבורר לפנינו, ויש בידו של האדם לקבל על עצמו מיד להיות נזיר, ואע״פ שזה חמור וטירחא ולכן אנחנו ודאי מבינים את משמעות דבריו שהוא רוצה להיות נזיר, משא״כ כשהגמרא שואלת שאולי כוונתו להתחייב להביא ציפרי מצורע, אז ודאי אדרבה כי הדבר מבורר לפנינו שודאי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יש מצורע בעולם שצריך להביא ציפרין והוא מתחייב במקומו להביא את הציפרין, לכן שם הגמרא כך שאלה, כך הסבירו התוס׳.

כך שלפי תירוץ ראשון של תוס׳ מדובר שבנוסף לאוקימתא של הגמרא שנזיר טהור עובר לפניו, מדובר שגם בלבו הוא חושב לקבל נזירות, ואילו לדעת רבינו פרץ אין לנו צורך שיהיה חושב בלבו, כי עצם משמעות הלשון משתמעת יותר שהוא רוצה להיות נזיר ולא שהוא מתחייב להביא את הקרבנות שהנזיר טהור הזה יהיה חייב לכשיטמא, כיון שעכשיו הוא בכלל לא טמא ולא חייב בקרבנות האלו.

שואלת הגמרא, מאי בינייהו מה היא הנפקא מינה בפירוש של המשנה בין מה שריש לקיש מפרש בטעמו של ר׳ מאיר לבין מה שר׳ יוחנן מפרש אליבא דר׳ מאיר.

מקשים התוס׳ למה הגמרא לא מתרצת שהנפקא מינה בין מה שר׳ יוחנן סובר אליבא דר׳ מאיר לבין מה שריש לקיש סובר אליבא דר׳ מאיר, זה במקום שהוא אמר הרי עלי ציפרין בסתם, שלריש לקיש אליבא דר׳ מאיר בלשון זה בלבד הוא לא יהיה נזיר, אם הוא לא הזכיר קם במפורש שהוא מקבל על עצמו ציפרין סמוכין לשיער, שהרי כך אומר ריש לקיש כי הוא מסביר את טעמו של ר׳ מאיר בציפרין הסמוכין לשיער קמיפלגי, על כן דווקא כשהוא אמר ציפרין הסמוכין לשיער אז לר׳ מאיר הוא נהיה נזיר, ואילו אם הוא לא אמר ציפרין הסמוכין לשיער אלא סתם ציפרין הוא לא נהיה נזיר אפילו לר׳ מאיר, ואילו לר׳ יוחנן שהוא לא הזכיר סמוכים לשיער אז גם כשהוא מקבל עליו ציפרין סתמא הוא נהיה נזיר.

ועונים התוס׳, שגם לריש לקיש אם הוא יאמר הרי עלי ציפרין בסתם, אז גם כן אם נזיר עובר לפניו הוא יהיה נזיר, אם כן אין בזה נפקא מינה בין ריש לקיש לר׳ יוחנן, שהרי עכשיו הגמרא העמידה שר׳ יוחנן אליבא דר׳ מאיר מתי הוא נהיה נזיר כשהוא אומר הרי עלי ציפרין סתם, דווקא בנזיר עובר לפניו, ואם נזיר עובר לפניו אז גם לריש לקיש הוא נהיה נזיר אפילו כשהוא אומר הרי על ציפרין סתם.

ושואלים התוס׳, אם כן שגם לריש לקיש כשהוא מקבל עליו הרי עלי ציפרין בסתם, בלי לומר ציפרין הסמוכים לשיער, הוא נהיה נזיר דווקא כשנזיר עובר לפניו, הגמרא היתה צריכה להזכיר נזיר עובר לפניו בדברי ריש לקיש כמו שהגמרא הסבירה להעמיד בדברי ר׳ יוחנן שמדובר בנזיר עובר לפניו.

מתרצים התוס׳ שלכן הגמרא דנה רק אליבא דר׳ יוחנן יותר מאשר אליבא דריש לקיש, משום שכיון שלר׳ יוחנן זו מילתא דפסיקא שבכל ענין שהוא אומר הרי עלי ציפרין אפילו כשהוא אומר ציפרין הסמוכים לשיער עלי הוא לא נהיה נזיר אלא כשנזיר עובר לפניו, ואילו ריש לקיש סובר שאם הוא אומר ציפרין הסמוכים לשיער יש בזה קבלת נזירות אפילו אם אין נזיר עובר לפניו, לכן הגמרא העמידה שנזיר עובר לפניו אליבא דר׳ יוחנן שלדבריו תמיד יש בזה קבלת נזירות דווקא כשנזיר עובר לפניו.

כך שלדעת התוס׳ גם לריש לקיש אם הוא יאמר הרי עלי ציפרין בסתם, אז אם נזיר עובר לפניו הוא לא נהיה בזה נזיר, אבל אם הנזיר עובר לפניו הוא נהיה נזיר כמו אליבא דר׳ יוחנן, אם כן הגמרא לא יכולה להגיד שהנפקא מינה בין ריש לקיש לר׳ יוחנן היא באומר הרי עלי ציפרין בסתם, שהרי אם נזיר עובר לפניו אז גם ריש לקיש סובר שאליבא דר׳ מאיר הוא נהיה נזיר ואם אין הנזיר עובר לפניו אז גם ריש לקיש סובר כמו ר׳ יוחנן אליבא דר׳ מאיר שהוא לא נהיה נזיר, אם כן מאי בינייהו, הרי כשהוא אומר הרי עלי ציפרין בסתם ולא הזכיר ציפרין הסמוכים לשיער, לשניהם בין לריש לקיש ובין לר׳ יוחנן הוא נהיה נזיר אליבא דר׳ מאיר אם נזיר עובר לפניו, ואם אין נזיר עובר לפניו אז אם הוא אומר הרי עלי ציפרין סתם הוא לא נהיה נזיר, אם כן מאי בינייהו בין ריש לקיש ור׳ יוחנן, זו היא קושית הגמרא כפי שהסברנו מדברי תוס׳.

עונה הגמרא, איכא בינייהו כגון דאמר ציפרין הסמוכין לשער עלי, שכך הוא אמר בלשונו מפורש, לרבי יוחנן, אף על גב דאמר הכי אפילו שהוא פירש להדיא שהוא מקבל על עצמו ציפרים הסמוכים לשיער, אי נזיר עובר לפניו אין, אי לא לא, כמו שהסברנו שלר׳ יוחנן תמיד צריך שיהיה נזיר עובר לפניו ובלי זה הוא לא נהיה נזיר, אפילו אם הוא אמר ציפרין הסמוכין לשיער, לרבי שמעון בן לקיש, אף על גב דאין נזיר עובר לפניו, כיון שהוא פירש להדיא ציפרין הסמוכים לשיער עלי אז יש בזה לשון של קבלת נזירות.

ומוסיפים התוס׳ להסביר, שדווקא בציפרין אם הוא אומר ציפרין סמוכים לשיער יש בזה קבלת נזירות אפילו אם אין הנזיר עובר לפניו, משום שיש בלשון הזה של ציפרים לשון שהוא מקבל על עצמו דבר שסמוך לציפרין שהוא גידול השיער, אבל כשהוא אומר הרי עלי ציפרין ולא אמר ציפרים סמוכים לשיער, אז חלה עליו נזירות אליבא דריש לקיש רק משום שיש במשמעות דבריו שהוא נודר דבר שיכול לבוא לידי חיוב ציפרין, דהיינו נזיר שחייב להביא ציפרין הם שתי תורים ושני בני יונה כשהוא נטמא, אז זה דווקא כשנזיר עובר לפניו, אבל אם הוא אומר הרי עלי נישרין, שגם כן כתוב בפסוק בסמוך לשיער, זה לא יועיל, משום שהלשון של נשרין אין בזה שום משמעות של לשון נזירות, ולכן לא יועיל אפילו לריש לקיש אליבא דר׳ מאיר אם הוא יאמר נשרין הסמוכים לשיער עלי, אלא דווקא אם הוא אומר ציפרין הסמוכים לשיער עליו, כיון שציפרין שייכים למצות הנזירות שהנזיר כשהוא נטמא הוא צריך להביא ציפרין, היינו שתי תורים או שני בני יונה.

שואלת הגמרא, מי איכא למאן דאמר לא מתפיס איניש במילתא דסמיך ליה וכי יש מי שסובר שאדם האומר לשון זו אין בכוונתו להתפיס במה שסמוך לו בלשון הפסוק, כי הרי לר׳ יוחנן סובר אפילו ר׳ מאיר שאין האדם מתפיס בדבר של סמיך ליה, ואילו לריש לקיש ר׳ מאיר אמנם סובר מתפיס איניש במידי דסמיך ליה, ואילו רבנן סוברים לא מתפיס איניש במידי דסמיך ליה, כך שהקושיא היא לר׳ יוחנן אליבא דכולי עלמא, ולריש לקיש אליבא דרבנן, שאתה אומר שאדם לא מתפיס במידי דסמיך ליה, והתניא והרי למדנו בברייתא, האומר ימין הרי זו שבועה אדם שאמר ימין שאעשה כך וכך או שלא אעשה, כגון ימין שלא אוכל ככר זה, והוא הדין אם הוא אומר שמאל שלא אוכל ככר זה, שהגמרא מביאה מפורש שגם זה נחשב לשון שבועה, אז אנחנו אומרים שזו שבועה, והגמרא מסבירה מאי טעמא למה כשהוא אומר ימין

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יש בזה לשון שבועה, **לאו משום דכתיב** (דניאל יב), **וירם ימינו ושמאלו אל השמים, וישבע בְּחֵי העולם**, הרי רק בגלל שהמלה ״ימין״ כתובה ליד שבועה והמלה ״שמאל״ כתובה ליד שבועה לכן ימין או שמאל נחשבים לשון של שבועה, הרי שהאדם כן מתפיס בלשון הסמוך לו, כלומר כמו ששם אתה אומר שהמלה ימין משמעותה שבועה בגלל שהיא נכתבת בפסוק בסמוך למלה שבועה, אז גם כאן אם הוא אומר ציפרין יש לפרש את דבריו שכוונתו היתה ציפרין בלשון הפסוק שהם ציפרין הסמוכין לשיער.

דוחה הגמרא, **אמרי** אומרים החכמים, **לא, משום דימין גופיה איקרי שבועה** הטעם למה האומר ימין הרי זו שבועה, זה לא בגלל הפסוק בדניאל שהמלה ״ימין״ נאמרה בסמוך למלה ״וישבע״, אלא משום שימין עצמו מצד עצמו משמעותו שבועה, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **מניין לאומר ימין שהיא שבועה, שנאמר** (ישעיהו סב) **נשבע ה׳ בימינו**, אם כן מכיון שמצינו שכביכול הקב״ה נשבע בימינו לכן המלה ימין היא שבועה, ולא משום הפסוק בדניאל שהמלה ימין היא בסמוך לשבועה, **ומניין לאומר שמאל שהיא שבועה** (זו היא הברייתא שהזכרנו קודם שגם האומר שמאל זה שבועה), שוב זה לא בגלל שהמלה שמאל נאמרה בדניאל ליד המלה שבועה, אלא האומר שמאל היא שבועה **שנאמר** (ישעיהו סב) **ובזרוע עוזו**, באותו פסוק נאמר ״נשבע ה׳ בימינו ובזרוע עוזו״, ומכיון שכתוב ימין אז הרי זרוע הכוונה לשמאל, אז הפסוק אומר שכביכול הקב״ה נשבע בימינו ונשבע בשמאלו, ולכן יד שמאל נחשבת זרוע עוזו, אומר המפרש וכך פירש גם הרא״ש, על פי דברי הגמרא בברכות דף ו׳, מנין שהקב״ה מניח תפילין, לומדים זאת בגמרא ״ובזרוע עוזו״ ואין עוזו אלא תפילין, שהרי נאמר בפסוק ״ה׳ עוז לעמו יתן״, ואת התפילין האדם מניח ביד שמאל, לכן גם כביכול כלפי מעלה כשאנחנו מייחסים להקב״ה שהוא מניח תפילין שזה ענין עמוק בפני עצמו שהראשונים שם בברכות מסבירים, הרשב״א בשם רב האי גאון שם פירש את הענין וברשב״א בפירושי האגדות, ובמהרש״א ובעין יעקב ואין כאן המקום להאריך, אבל עכ״פ למדנו שזרוע עוזו מתייחס ליד שמאל כמו שאדם מניח תפילין ביד שמאלו, לכן האומר שמאל היא שבועה, שנאמר ובזרוע עוזו.

ואם כן למדנו שטעמו של האומר ימין שהיא שבועה, שהכוונה שהוא נשבע כביכול בימינו של הקב״ה, וכך האומר שמאל שהיא שבועה שכביכול הוא נשבע בשמאלו של הקב״ה, משא״כ לענין אם מתפיס איניש במידי דסמיך ליה או לא, הרי לדעת ר׳ יוחנן לכולי עלמא לא מתפיס, ולדעת ריש לקיש בזה נחלקו ר׳ מאיר וחכמים.

וכל הסוגיא הזאת לענין הרי עלי ציפרין שיש בזה קבלת נזירות ובאיזה אופן מדובר שיהיה בזה לשון של קבלת נזירות, זה רק אליבא דר׳ מאיר, אבל ההלכה היא כחכמים שהוא לא נהיה נזיר, וכלשונו של הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות נזירות הלכה ז׳, אמר הרי עלי ציפורים, אע״פ שהיה נזיר עובר לפניו, ואע״פ שהיה בלבו להזיר, אינו נזיר, והרי זה כמי שלא הוציא בשפתיו כלום, שמכיון שהרמב״ם פוסק כחכמים וכל מה שמועיל נזיר עובר לפני באומר הרי עלי ציפרים וגם מה שהיה בלבו להזיר זה רק אליבא דר׳ מאיר, אבל לחכמים אם הוא אומר הרי עלי ציפרין אע״פ שהנזיר עובר לפניו ואע״פ שהיה בלבו להזיר הוא לא נזיר, שהרי זה כמי שלא הוציא בשפתיו כלום.

ולענין מה שלמדנו לעיל שבכמה מהעניינים הגמרא העמידה שמדובר בנזיר עובר לפניו, כגון האומר אהא, שאז כשנזיר עובר לפניו הרי הוא נהיה נזיר, ויש כאלו שדווקא אם הוא היה תפוס בשערו הוא נהיה נזיר, אבל האם מדובר שהוא אמר בלבו או לא, גם בזה דעתו של הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות נזירות הלכה ו׳, שם הוא מפרש כשהוא מסביר שלא צריך לשון גמור של קבלת נזירות אלא גם אם משמעות הלשון יש לה משמעות רחוקה של נזירות הוא גם נהיה נזיר, אומר שם הרמב״ם, כיצד, הרי שהיה נזיר עובר לפניו ואמר אהיה, הרי זה נזיר, הואיל ובלבו היה שיהיה כמו זה, ואע״פ שלא פירש ואמר אהיה כמו זה, אבל כיון שהנזיר עובר לפניו והוא אומר בלבו זה מועיל, זה מה שלמדנו לענין אהא שמדובר שנזיר עובר לפניו והוא אומר שהיה בלבו.

אבל גם לענין שאם הוא היה אחוז בשערו ואמר אהא נוה, היינו אהא נאה, שזה הגמרא העמידה שהוא אמר כשהוא תפוס בשערו כמו שלמדנו לעיל, וגם כשהוא אמר אהא מכלכל או אהא מסלסל או שהוא אמר הריני מסלסל או הריני מכלכל או הרי עלי לשלח פרע, הרי זה נזיר, מוסיף הרמב״ם, והוא שיגמור בלבו להזיר, כך שלדעת הרמב״ם כל האוקימתות שלמדנו שמועיל לשון שאינה לשון גמורה בתוספת אם זה נזיר עובר לפניו ואומר אהא או אם זה תפוס בשערו במסלסל ובמכלכל, כל זה דווקא אם הוא גם גמר בלבו להזיר, וביחד שכך היתה מחשבת לבו זה מכריע את משמעות הלשון לפרש את הלשון של קבלת נזירות.

מתניתין. אומרת המשנה, **הריני נזיר מן החרצנים, ומן הזגים, ומן התגלחת, ומן הטומאה, הרי זה נזיר, וכל דקדוקי נזירות עליו**, מסבירים תוס׳ מדברי הגמרא, שהמשנה מתפרשת או או, כלומר אם הוא אמר הרי נזיר רק מן החרצנים, שהוא מקבל על עצמו נזירות שלא לאכול חרצנים שהם הגרעינים של הענבים, או שהוא קיבל על עצמו להיות נזיר מן הזגים שהם הקליפות של הענבים, או שהוא קיבל על עצמו להיות נזיאר מן התגלחת שלא להתגלח, או שהוא קיבל על עצמו להיות נזיר מן הטומאה שלא להטמא למתים, וכפי שאנחנו יודעים ששלושה הם האיסורים שיש על הנזיר, האחד האיסור שלא לשתות יין ולא לאכול ענבים וכל היוצא מן הענבים מהחרצנים ועד זג לא יאכל, השני שלא להתגלח, והשלישי שלא להטמא למת, ואדם זה שקיבל על עצמו להיות נזיר רק באחד מאיסורי הנזירות אפילו הכי הוא נזיר ונוהגים בו כל דקדוקי הנזירות עליו, כלומר הוא נאסר בכל האיסורים של נזיר, והלשון וכל דקדוקי נזירות עליו, מפרשים תוס׳ שכיון שנזיר שמשון, כפי שנלמד את ענינו בהמשך הסוגיא שיש נזירות ששמה של הנזירות היא נזירות שמשון, שהוא מקבל על עצמו להיות נזיר כשמשון הגבור, שאז יש לו להיתר להטמא למתים, ואילו כאן כשהוא נהיה נזיר כל דקדוקי הנזירות עליו, שגם האיסור להטמא למת נוהג בו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גמרא.

אומרת הגמרא, **מתניתין דלא כרבי שמעון** משנתינו היא דלא כר׳ שמעון, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי שמעון אומר, אינו חייב עד שידור מכולם** , מסבירים תוס׳ בתחילת דף ד׳, שר׳ שמעון סובר שודאי אם הוא אומר סתם הריני נזיר ודאי שמשמעות דבריו שהוא מקבל על עצמו את כל דיני הנזירות, אבל אם הוא בא לפרש הריני נזיר מן החרצנים או מן הזגים אז הוא צריך לפרש את כולם שהוא גם מקבל על עצמו נזירות מתגלחת ומטומאה, משא״כ אם הוא לא פירש אז הרי הוא לא נאסר בכל דיני הנזירות, **ורבנן אמרי, אפילו לא נזר אלא בחד מנהון הוי נזיר**, אפילו הוא לא נדר נזירות רק באחד מאיסורי הנזיר הוא גם כן נהיה נזיר מכל דיני הנזירות.

ומסבירה הגמרא, **מאי טעמא דרבי שמעון, אמר קרא** כתוב בפסוק (במדבר ו) **מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג**, משמע מהפסוק שהוא צריך להזיר את עצמו ולקבל נזירות מכל פרטי האיסורים שהנזיר נאסר בהם.

ושואלים התוס׳ מנין לנו שהוא צריך לקבל על עצמו במפורש שהוא נודר נזירות מלהתגלח וליטמא למתים שלא נתפרש כאן בפסוק, ועונים התוס׳ שכיון דגלי לן ביין שהוא צריך לפרט את כל מה שהוא מקבל על עצמו להיות נזיר אז הוא הדין שהוא צריך לקבל על עצמו גם תגלחת וטומאה, ולומדים מהלשון שנאמר בפסוק ״מכל אשר יעשה״ שדווקא כשהוא נודר להתנזר מכל אשר יעשה מהגפן וכמו כן מכל איסורי הנזיר רק אז הוא מתחייב מכל דיני הנזירות.

ורבנן מאי טעמא, ומה הוא טעמם של רבנן, אמר קרא כתוב בפסוק (במדבר ו) **מיין ושכר יזיר** משמע שאפילו אם הוא נדר נזירות רק מאחד מהם כמו מיין ושכר הוא גם כן נהיה נזיר, **שהרי כבר כתוב לפניו זה** ״מכל אשר יעשה מגפן היין״, **ולמה התורה צריכה לחזור ולומר מיין ושכר, אלא זה בא להשמיענו שאפילו אם הוא לא נדר בנזירות רק באחד מהם גם חלה הנזירות עליו, ואפילו כשהוא בא לפרש את האיסורי נזירות שהוא מקבל על עצמו והוא פירש ופירט רק חלק מהאיסורים אעפ״כ חלה עליו נזירות לכל דיני הנזירות, שהרי חרצן וזג לא נאמרו כאן רק מיין ושכר יזיר, הרי שבזה שהוא קיבל על עצמו להיות נזיר מן היין הוא נאסר בכל דיני הנזירות.**

שואלת הגמרא, ורבי שמעון נמי, הכתיב מיין ושכר יזיר, הרי משמע שגם אם הוא נדר נזירות רק מיין ושכר הוא נהיה נזיר לכל הדינים.

עונה הגמרא, ההוא מיבעי ליה לאסור יין מצוה ביין הרשות, כלומר מהפסוק המיותר הזה מ״יין ושכר יזיר״ שזה פסוק מיותר שהרי כבר נאמר ״מכל אשר יעשה מגפן היין״ לומדים שיכול אדם לאסור על עצמו לשתות יין של מצוה כמו שהוא יכול לאסור על עצמו שלא לשתות יין של רשות, היינו יין שיש לו רשות לשתות, שבזה ודאי חל נדר הנזירות לאסור על עצמו שתיית יין, רק גם יין של מצוה הוא יכול לאסור על עצמו בזה שהוא קיבל על עצמו להיות נזיר.

שואלת הגמרא, **מאי היא** איזה יין הוא יין של מצוה.

עונה הגמרא, **קדושתא ואבדלתא** יין של קידוש שמקדשים עליו בליל שבת, ויין של הבדלה שמבדילים עליו במוצאי שבת.

- דף ד׳ ע״א

שואלת הגמרא, **הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני**, ובפירוש דברי הגמרא ישנם שני פירושים, פירוש הראשון של תוס׳ שכך גם פירוש המפרש, שהגמרא מקשה קושיא איך אתה אומר שלומדים מהפסוק ״מיין ושכר יזיר״ שמועיל האיסור נזירות שהוא קיבל על עצמו לאסור עליו שתיית יין של קידוש והבדלה על אף שזה יין של מצוה, איך מועיל לאסור על עצמו יין של מצוה, הרי הוא מושבע ועומד עליו מהר סיני, שהאדם מושבע ועומד לקיים את מצוות התורה עוד מהר סיני, וכאן כיון שנאמר בתורה ״זכור את יום השבת לקדשו״ ודרשו חכמים שהכוונה זכרהו על היין, שזו היא המצות עשה של קידוש היום שחייב אדם לזכור את קדושת יום השבת וצריך הוא לומר דברים שיש בהם זכירת יום השבת על היין, אין לי אלא בכניסתו שהוא צריך לזכור את יום השבת ולקדש אותו בדברים על היין כשנכנסת השבת, כלומר בקידוש של ליל שבת, אבל ביציאתו מנין, מנין לנו שהוא צריך גם לזכור את קדושת השבת ביציאתו, תלמוד לומר וכו׳, זו הגירסא בדברי המפרש.

וכפי שכבר מצויין בצד שבאותה ברייתא בפסחים בדף ק״ו לא הוזכר רק ״זכרהו על היין אין לי אלא בלילה אבל ביום מנין״, ולא הוזכר לענין הבדלה וכאן נזכיר עכשיו בקצרה שלענין הבדלה נחלקו בזה הראשונים, האם הבדלה זו מצות עשה דאורייתא או לא, ודעת הרמב״ם שמצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר ״זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכור אותו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום שהוא מקדש, וביצאתו בהבדלה, והמגיד משנה שם בפרק כ״ט מהלכות שבת הלכה א׳ כפי שמצויין בצד כבר ביאר שנראה מדברי הרמב״ם שהוא סובר שגם הבדלה היא דבר תורה והכל בכלל ״זכור את יום השבת לקדשו״, כלומר המצות עשה של זכור את יום השבת לקדשו זה בכניסתו על ידי קידוש היום וביציאתו על ידי הבדלה, והמגיד משנה הביא שם ויש אומרים שהבדלה אינה אלא מדברי סופרים אבל רק הקידוש הוא דבר תורה, אבל שיטתו של הרמב״ם שגם הבדלה היא דבר תורה, והרמב״ם למד זה מדברי המכילתא שהביא שם המגיד משנה ״זכור את יום השבת״ קדשהו בברכה, ובגמרא בפסחים נאמר ״זכרהו על היין״ ונאמר קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו, ואם כן גם הבדלה לדעת הרמב״ם היא מדאורייתא, ואילו לדעת הרבה ראשונים אינה אלא מדרבנן.

ועכ״פ דברי הגמרא בקושיתה והרי מושבע ועומד עליו מהר סיני, מפרש המפרש וכך התוס׳ בפירושם הראשון, שהקושיא היתה שמכיון שזו מצות עשה דאורייתא שעליה הוא מושבע ועומד בהר סיני לקיים את המצווה עליו לקדש קידוש היום, אם כן מה מועיל שהוא נודר בנזירות שהוא יוכל על ידי נדר הנזירות לאסור על עצמו את שתיית היין של קידוש, הרי זה נשבע לבטל את המצוה שלא מועילה השבועה שלו והוא לא חלה לחייב אותו בביטול המצוה, כי אין בכח השבועה לבטל מצוה, ואם כן איך תחול עליו הנזירות לאסור עליו שתיית

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יין של קידוש כיון שהוא מצווה בקידוש היום מדאורייתא ולא מועילה שבועה לבטל את המצוה, אם כן גם נדר הנזירות לא מועיל לבטל את המצוה.

ומקשה המפרש, ואם תאמר הרי במשנה בנדרים דף ט״ז למדנו, חומר בנדרים משבועות, שהנדר חל על דבר מצוה כדבר הרשות, אמנם נכון ששבועה אינה חלה על דבר הרשות אבל הנשבע לבטל את המצוה כפי שלמדנו השבועה לא חלה, אין האדם יכול להתחייב בשבועה לבטל את המצוה כיון שהוא מושבע ועומד מהר סיני, אבל הנדר חל על דבר מצוה כדבר הרשות, וכפי שמבואר שם שלומדים מהפסוק ״איש כי ידר נדר לה״ שאפילו בדבר שהוא לה׳ כלומר בדבר מצוה גם כן יכול הנדר לחול, אם כן הנזירות שהיא נדרה וכפי שגם הקדמנו בתחילת המסכתא שהנזירות היא נדר מכלל נדרי איסור, למה הגמרא שואלת שלא יכולה הנזירות לחול עליו ולאסור את שתיית יין של קידוש שהיא מצות עשה דאורייתא, הרי זה נדר, ונדר חל על דבר מצוה.

ומתרץ המפרש, שמתי אנחנו אומרים שהנדר חל על דבר מצוה, כגון שהוא אמר ישיבת סוכה עלי, שהוא אוסר את הסוכה עליו, ומכיון שהנדר חל לאסור את הסוכה אין מאכילים לו לאדם דבר האסור לו, אבל אם הוא אמר לאסור את עצמו מלשבת בסוכה, כגון שהוא אמר קונם שלא אשב בסוכה, אין בדבריו כלום, ולכן כיון שאיסור הנזירות זה לא איסור שהוא אוסר את היין והיין נאסר על הנזיר, אלא נזירות זה איסור שהוא אוסר את הגברא, האדם נהיה נזיר וממילא הוא נאסר בשתיית יין, ומכיון שנזירות היא איסור גברא אין הנזירות יכולה לחול לבטל את המצות עשה של שתיית יין כמו שהשבועה לא יכולה לחול לבטל את המצוה, כך הנזירות שהיא איסור גברא לא יכולה לחול לבטל את המצוה, זו היא הקושיא והלא מושבע ועומר מהר סיני הוא.

ובגדר איסור הנזירות אין כאן המקום להאריך, אבל כיון שהמפרש בנה את התירוץ שלו על יסוד זה שהנזיר לא אוסר את היין על עצמו שאז היה צריך הנדר לחול כמו שהוא תמיד חל על החפצא אפילו לבטל את המצוה, נזכיר בקצרה שנבארו הדברים בתחילת מסכת נדרים, שאמנם יש בזה מחלוקת גדולה בין גדולי האחרונים, בתשובות המהרי״ט בסימן נ״ג יש וויכוח גדול בן המהרי״ט ומהר״י בסן (ר׳ יחיאל בסן), ובתחילה מהר״י בסן אמנם סבור היה שהנזירות היא איסור חפצא, היינו שהנדר חל על היין לאסור אותו על הנזיר, ולאחר מכן הוא חוזר בו ואומר שהנזירות היא איסור חפצא שחל על האיברים של האדם, הפה נאסר בשתיית יין ואילו הידים נאסרו להטמא למת, כך הוא מבאר את איסור הנזירות, והמהרי״ט חולק עליו ואומר שהנזירות היא תואר ממוצא בין שבועה שזו איסור גברא לבין נדרים שזה איסור חפצא, והנזירות מגדיר אותה המהרי״ט שזה תואר קודש שחל עליו, כמו הכהן שבגלל קדושת הכהונה אסור לו להטמא למת כך הנזיר בגלל שחל עליו קדושת הנזירות הוא נאסר בכל דיני הנזירות, ולא נאריך בזה רק מכיון שמדברי המפרש זו היתה כוונת המפרש בתירוצו שהנזירות לא דומה לנדר שחל לבטל את המצוה כי הנדר חל על החפצא, ומכיון שזה נאסר שוב אין מאכילים לו לאדם דבר האסור לו, אבל בנזירות שהיא חלה על האדם לא יכולה הנזירות לחול לבטל את המצוה.

ואם כן לדעת המפרש ולדעת התוס׳ בפירושם הראשון קושית הגמרא הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני היתה איך אתה לומד שלומדים מהפסוק ״מיין ושכר יזיר״ שהנזירות חלה לאסור על הנזיר את שתיית יין של קידוש והבדלה שהוא יין של מצוה, איך הנזירות יכולה לאסור את זה, הרי הנשבע לבטל את המצוה לא חלה עליו שבועה כיון שהוא מושבע ועומד מהר סיני, וגם הנזירות שאוסרת את האדם בשתיית יין לא יכולה לחול לבטל את המצוה.

עונה הגמרא, אלא כי הא דאמר רבא, שבועה שאשתה, אם אדם נשבע לשתות יין אז הרי הוא מתחייב בשתיית היין מכח השבועה, וחזר ואמר הריני נזיר ואח״כ הוא אמר **הריני נזיר, אתיא נזירות חיילא על שבועה** יבוא איסור הנזירות **לחול על השבועה, שהוא לא יוכל לקיים את השבועה שהוא נשבע לשתות יין, ועל זה נאמר שלומדים מהפסוק ״מיין ושכר״ לאסור יין מצוה כיין הרשות, כלומר את היין שהוא מצווה במצוה לשתות כדי לקיים את השבועה שלו, הנזירות חלה לאסור את השתיית יין כמו שהיא חלה לאסור עליו שתיית יין של רשות.**

שואלת הגמרא, ורבנן נמי, הא מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיין רשות, הרי גם לרבנן צריך על זה את הפסוק.

עונה הגמרא, אם כן לימא קרא מיין, מאי ושכר, שמעת מינה תרתי לומדים מזה שנים, **גם לאסור יין מצוה כיין הרשות, ומה שנוסף ״ושכר״ לומדים גם שאם הוא נדר להתנזר רק מיין ושכר אעפ״כ חלים עליו כל דיני הנזירות.**

כך פירש המפרש את מהלך סוגית הגמרא.

אבל התוס׳ וגם הרא״ש מקשים על המפרש כמה וכמה קושיות, ראשונה הם מקשים, שהרי אם קושית הגמרא היתה שהנזירות לא יכולה לחול לאסור שתיית יין של קידוש והבדלה משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני, אז הגמרא כשהיא מתרצת שמדובר ביין שהוא מצווה לשתות משום השבועה שהוא נשבע שבועה שאשתה ואז אם הוא אומר הריני נזיר הנזירות כן חלה על השבועה, למה שתועיל הנזירות לאסור את מה שהוא מושבע ועומד מפי עצמו לשתות יין, הרי גם על זה שייך להקשות שהוא מושבע ועומד מהר סיני, כלומר שאין לך מושבע ועומד לשתות יין גדול מזה שהוא עצמו נשבע לשתות יין, ולמה הנזירות יכולה לחול לאסור עליו את השתיית יין שהוא נתחייב לשתות בשבועה שהוא נשבע.

ובאמת שהמפרש בעצמו הקשה את הקושיא הזאת, ששאל מאי שנא מפי עצמו שאם הוא אמר שבועה שאשתה יין מועיל מה שהוא חוזר לאסור את עצמו בנזירות לאסור עליו את שתיית היין, ולמה שתיית יין של קידוש שהוא מצווה ומושבע מהר סיני לא מועיל האיסור נזירות לחול עליו.

ולהבין תירוצו של המפרש, הרי שר״ב רנשבורג כבר ציין לדברי האורח מישור שהביא מתשובות המהר״ם אלשיך בסימן ק״ג לבאר את דברי רש״י, שרש״י הוכיח ממשנה שלא יקרא נשבע לבטל את המצוה אם השבועה שהוא נשבע זה לבטל את דברי עצמו, שאז זה לא נקרא לבטל את המצוה כמו שמי שנשבע לבטל את מי שהוא מצווה מהקב״ה והוא מושבע

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ועומד מהר סיני, וזו כוונת רש״י לתרץ שעל אף שלמצוות שהוא מצווה עליהם השבועה לא חלה לבטל את המצוה בגלל שהוא מושבע ועומד מהר סיני, אבל מה שהוא מושבע מפי עצמו השבועה אמנם מחייבת אותו לקיים את מה שהוא נשבע, אבל על זה הנזירות חלה לאסור עליו את מה שהוא נתחייב מפי עצמו בשבועה שהוא נשבע מהפסוק ״מיין ושכר יזיר״, כך הסביר המהר״ם אלשיך את כוונת דברי המפרש וכפי שהאריך בזה האורח מישור.

כך שקושיא הזאת של התוס׳ אמנם מתורצת בדברי המפרש בעצמו.

אבל התוס׳ והרא״ש מקשים עוד קושיא, שאמנם מה קושית הגמרא הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני הוא, אולי נאמר אדרבה שזה גופא הילפותא והלימוד מהפסוק ״מיין ושכר יזיר״ שזה פסוק מיותר לומר שחלה הנזירות כן לאסור עליו שתיית יין של מצוה, שעל אף שאמנם הוא מושבע ועומד מהר סיני מועילה הנזירות לאסור עליו מכח היתור של הפסוק ״מיין ושכר יזיר״ שבאה ללמד שהנזירות חלה לאסור יין של מצוה כיין הרשות.

ועוד מקשים התוס׳, שאמנם נכון שקידוש היום היינו עצם המצות עשה של ״זכור את יום השבת לקדשו״ שמצווים לקדש את יום השבת בדברים היא מצות עשה דאורייתא, אבל הדרשה של זכרהו על היין אינה אלא אסמכתא בעלמא, כך שקידוש על היין אינו דאורייתא, קידוש היום הוא דאורייתא אבל הצורך לקדש על היין אינו אלא מדרבנן, והפסוק ״זכור את יום השבת לקדשו״ שדרשה הגמרא בפסחים דף ק״ו זכרהו על היין פסוק זה אינו אלא אסמכתא בעלמא, כך שהחיוב של יין בקידוש אינו דאורייתא אלא דרבנן, ומה קשה לה לגמרא שהנזירות תחול לאסור יין מצוה כיין הרשות משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני, הוא לא מצווה בדווקא לקדש על היין, לקדש על היין זה רק דרבנן והנזירות יכולה לחול לאסור עליו את שתיית היין שאינו מצווה בה אלא מדרבנן, וקידוש היום עצמו שהוא דאורייתא מספיק לקדש בדברים בעלמא.

והרא״ש הוסיף בפירושו להקשות על הבדלה, שאבדלתא אומר הרא״ש על כרחך לאו דאורייתא הוא, אבל את זה אפשר לתרץ המפרש אמנם סובר כמבואר מדעתו של הרמב״ם שהזכרנו שדעת הרמב״ם שהבדלה היא דאורייתא אז גם הבדלה היא דאורייתא, אבל הקושיא היא עכ״פ שעל היין ודאי שזה לא דאורייתא ולמה הגמרא צריכה לשאול הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני הוא.

לכן מפרשים תוס׳ בשם רבינו תם, שהרי מושבע ועומד עליו מהר סיני, הקושיא היא בתמיה, כלומר וכי מושבע ועומד מהר סיני הוא, למה אתה אומר שצריך פסוק ״מיין ושכר יזיר״ לאסור יין של קידוש והבדלה, וכי הוא מושבע ועומד מהר סיני לשתות יין של קידוש, משום שאפילו אם אמנם קידוש היום הוא דאורייתא אבל לקדש על היין זה לאו דאורייתא, ואם כן אין לי צורך בשום פסוק כדי ללמד שהנזיר נאסר בשתיית יין של קידוש, שהרי גם בלי פסוק אני יודע שהוא נאסר כיון ששתיית היין של קידוש הוא לא דאורייתא רק דרבנן, ועל דבר שהוא מחוייב מדרבנן ודאי שחלה הנזירות לאסור אותו בשתיית יין ועל זה לא צריך פסוק, ועל זה תירצה הגמרא שצריך את הפסוק כגון שהוא נשבע שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר, שבלי פסוק היינו אומרים שהנזירות היא לא אוסרת את שתיית היין שהוא נשבע לשתות אותו, קמ״ל הפסוק המיותר שהנזירות חלה עליו שאע״פ שהוא אמנם נשבע לשתות יין הוא עכשיו נאסר בשתיית היין בגלל הנזירות שהוא נזר, וצריך ללמוד מפסוק שאמנם הנזירות אוסרת עליו את שתיית היין.

ולגבי מה שלמדנו כאן לענין קידוש שהוא דאורייתא ולהבדלה שיש בזה מחלוקת ראשונים אם היא דאורייתא, ולמדנו בפירוש דברי הגמרא בשני דרכים את השאלה והרי מושבע ועומד מהר סיני, שלפי דברי המפרש יין של קידוש הרי הוא מושבע ועומד מהר סיני לשתות אותו ולפי דברי תוס׳ אפילו אם קידוש היום אמנם הוא דאורייתא אבל זכרהו על היין אינו אלא אסמכתא מדרבנן, והתשובות חות יאיר בסימן י״א י״ב י״ג אומר באריכות גדולה שדברי המפרש כאן הם שיבוש של תלמידים וזה בכלל לא נכון ללמוד כך, וכמו שהוא פלפל באריכות שאי אפשר בכלל ללמוד שיש מצוה של שתיית יין של קידוש שהיא תהיה מצוה דאורייתא, וגם השאגת אריה בסימן ס׳ האריך באריכות גדולה לדון בענין הזה ובפירוש סוגית הגמרא לפי דברי המפרש ולפי דברי רבינו תם.

ונביא בקצרה את הראיה הגדולה ששניהם הביאו, גם החוות יאיר מסתמך בעיקר על זה מתוך הסוגיא שלנו, וגם השאגת אריה בסוף דבריו, שהרי אצלנו בגמרא הוזכר קידוש והבדלה ביחד, ואפילו אם נאמר אמנם כפי שפירשנו שלדעת המפרש הבדלה במוצאי שבת היא דאורייתא, וכמו שהזכרנו שזו היא גם שיטת הרמב״ם, אבל לומר שצריך גם הבדלה על היין דווקא ושתיית יין של הבדלה היא גם דאורייתא, זה ודאי דבר שמאד קשה לומר, והרי לפי דברי המפרש כך צריך לפרש שיין מצוה זה יין של קידוש והבדלה, ואם כן כמו שיין של קידוש הוא מצוה דאורייתא כך גם יין של הבדלה הוא מצוה דאורייתא, וזה דבר ודאי דבר תמוה כי זו גמרא מפורשת בברכות דף ל״ג שהחיוב של הבדלה יוצאים בו ידי חובה גם בהבדלה בתפילה ולאו דווקא על היין, ועכ״פ דנים שם באיזה אופן תיקנו אנשי כנסת הגדולה את הברכה של הבדלה, אם בתפילה או על היין, אבל לומר שצריכים בהבדלה שתהיה על היין מדאורייתא זה ודאי דבר שמאד תמוה, ואם כן קשים דברי המפרש במה שמשמע מדבריו לפי הגירסא שלפנינו קידוש והבדלה והמפרש הזכיר הבדלה שזה דאורייתא, הרי הבדלה על היין ודאי זה לא דאורייתא ואיך אפשר לומר שזה נקרא יין מצוה, ואם כן גם יין של קידוש אינו דאורייתא, וצריך לפרש כפירושו של רבינו תם, כך הוכיח החוות יאיר, וכך הוכיח השאגת אריה בסוף דבריו והוא אומר על הראיה הזאת שזו ראיה שאין עליה תשובה.

[שאלה אם כן הגמרא לרבנן איך הם יודעים לאסור יין מצוה כיין הרשות, והיא תירצה שהם סוברים שהמלה ״ושכר״ מיותרת, משום שאם רק לאסור יין מצוה כיין הרשות היה מספיק שהפסוק יגיד ״מיין״ ולמה כתוב ״ושכר״, שמעת מיניה תרתי, שגם אם הוא נוזר רק מיין ושכר הוא גם נאסר בכל איסורי הנזיר.]

שואלת הגמרא, ורבי שמעון, ר׳ שמעון שסובר שדווקא אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא פירט את כל מה שהוא אוסר על עצמו אז הוא נאסר בכל ואם לא הוא לא נאסר בכל, המלה ״ושכר״ היא הרי מיותרת.

עונה הגמרא, **היינו טעמא דכתב שכר, לאלופי שכר שכר למקדש**, נאמר ״שכר״ כדי שמזה נלמד בגזירה שוה על שכר האמור לענין מקדש שהוא גם כן רק מדובר ביין, **דכתיב** (ויקרא י) **יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך** זהו האיסור של הכהנים לעבוד עבודה כשהם שתויי יין, וכתוב ״יין ושכר״, זה בא ללמד, **מה גבי נזיר, יין הוא דליתסר אבל שאר משקין לא**, הרי אצל הנזיר הוא נאסר רק בשתיית יין ולא בשתיית שאר משקין המשכרין, **אף גבי מקדש נמי יין הוא דליתסר אבל שאר משקין המשתכרין לא** אם הוא שתה משקין שאמנם מביאים אותו לידי שכרות אבל זה לא יין אין עליו את האיסור של שתויי יין, ולמה אני צריך את הלימוד הזה של גזירה שוה, מסבירה הגמרא, **ולאפוקי מדרבי יהודה** זה בא לאפוקי ממה שר׳ יהודה סובר אצל איסור הכהנים בשתויי יין, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי יהודה אומר, אכל דבילה קעילית**, מסביר המפרש, דבילה מהמקום הנקרא קעילה, והתאנים המיובשות משם מביאות האדם לידי שכרות, **ושתה דבש וחלב** שגם הדבש וחלב מביאים לידי שכרות, **ונכנם למקדש, חייב** משום שתויי יין, הרי שלדעת ר׳ יהודה כשכתוב ״שכר״ הכוונה מלשון שכרות שכל דבר שמביא אותו לידי שכרות אם הוא שתה או אכל הוא חייב בכניסתו למקדש, ולדעת ר׳ שמעון הוא פטור על שתויי יין, כי לומדים בגזירה שוה את שכר שנאמר אצל שתויי יין משכר האמורה אצל נזיר שזה דווקא ביין.

ובצד כאן בגליון מובא הענין של ר׳ יהודה שסובר שהוא חייב גם על שאר דברים המשכרים, מובא שם שבתוספתא בכריתות מבואר בברייתא שר׳ יהודה אומר שיש אמנם הבדל בין יין ושאר המשכרים, שעל היין אם הוא נכנס למקדש כשהוא שתוי יין הוא חייב מיתה בידי שמים, ועל שאר המשכרין אם הוא נכנס למקדש הוא רק עובר באזהרה, ולפיכך אם אכל דבילה קעילית או שתה חלב או דבש הרי זה לוקה ארבעים, כלומר שהוא באזהרה וחיוב לאו שיש עליו מלקות ולא בחיוב מיתה בידי שמים.

ומתרצת הגמרא עוד תירוץ, **איבעית אימא, רבי שמעון לית ליה איסור חל על איסור**, ר׳ שמעון סובר אין האיסור השני חל על האיסור הראשון, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי שמעון אומר, האוכל נבילה ביום הכפורים, פטור**, אדם שאכל נבילה ביום הכפורים הוא פטור על האיסור אכילה של יום הכפורים, כי האיסור לא לאכול ביום הכפורים אינו יכול לחול על האיסור נבילה כיון שהנבילה כבר נאסרה באכילה לפני שבא האיסור של יום הכפורים, ואין האיסור חל על האיסור, ואילו לדעת חכמים הרי מכיון שביום הכפורים הוא נאסר בדברים שעד עכשיו היה מותר באכילה, מתוך שהוא נאסר בדברים המותרים באכילה אז נוסף האיסור של יום כפור גם לגבי נבילה על אף שהיא כבר היתה אסורה מלפני כן, היינו שאיסור יום הכפורים כיון שהוא איסור כולל, שהוא כולל בתוכו דברים שעד עכשיו היו מותרים, על כן הוא חל גם על הדבר שעכשיו היה אסור, כך הסביר המפרש, וגם מכיון שיום הכפורים הוא איסור חמור יותר מנבילה, שהרי זה איסור שיש עליו חיוב כרת, אז גם כן הוא יכול לחול על נבילה כמבואר מלשון המפרש, ואילו ר׳ שמעון סובר שאפילו איסור חמור אינו בא לחול על איסור קל, כי הוא סובר תמיד אין איסור חל על איסור.

על זה צריך ר׳ שמעון את הפסוק של יין ושכר שכן חל האיסור של נזירות, שאם הוא נשבע שלא לשתות כוס יין ואח״כ הוא נדר בנזיר ואח״כ הוא עבר ושתה את הכוס, לדעת ר׳ שמעון על אף שבכל מקום אין איסור חל על איסור אז האיסור נזירות לא היה צריך לחול בנוגע לכוס יין זה שהוא כבר מלפני כן אסור בו משום השבועה שהוא נשבע, אבל עכשיו מהפסוק ״ויין ושכר״ אנחנו לומדים שהאיסור נזירות כן חל על הדבר שהוא נאסר בו מלפני כן, ועכשיו אם הוא עבר ושתה הוא ילקה תרתי, האחת משום השבועה הראשונה שהוא אסר את עצמו בשתיית יין זה, והשניה משום נזירות, כך שלדברי האיבעית אימא אין לי צורך לתרץ באותו אופן שרבא אמר שצריך את הפסוק על מי שאמר שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר שהנזירות חלה על השבועה לאסור עליו את היין שהוא היה מצווה לשתות אותו מחמת השבועה, אלא אדרבה במי שנשבע שלא לשתות יין ולר׳ שמעון האיסור של נזירות לא היה צריך לחול על היין שכבר אסור בו מלפני כן משום שבועה, כי אין איסור חל על איסור בכל התורה, כאן הפסוק מלמדנו שבנזירות האיסור כן חל על איסור, כך הסבירו התוס׳ את התירוץ של האיבעית אימא.

הרא״ש בפירושו מסביר בשם רבינו תם שר׳ שמעון בכל התורה אינו סובר איסור חל על איסור, והוא לומד את זה מזה שנאמר כאן ״מיין ושכר יזיר״ ופירשנו שהמלה ״שכר״ הוא מיותרת, ולמדנו מזה שהנזיר ששתה יין ביום הכפורים אינו חייב משום יום הכפורים, משום שאיסור יום הכפורים לא חל על האיסור נזיר, ומכאן מהפסוק הזה ר׳ שמעון לומד לכל התורה שאין איסור חל על איסור, משום שכך משמעות הפסוק ״מיין ושכר יזיר״ שמשמעותו מיין ושכר יזיר שהוא חייב רק משום נזירות על שתיית יין ושכר, ולא משום איסור אחר, משום שאפילו אם היה צריך להיות נאסר באיסור אחר כגון ביום הכפורים האיסור השני אינו חל כי אינו חייב אלא על יין ושכר שהנזיר אסור בהם, ולא משום האיסור השני, ומכאן הוא לומד לכל התורה שאין איסור חל על איסור.

כך שלפירושם של תוס׳ אני צריך את הפסוק ללמד שנזירות שונה מכל התורה כולה, שבכל התורה ר׳ שמעון סובר אין איסור חל על איסור והפסוק מלמדנו שאיסור הנזירות חל על יין שהוא כבר מלפני כן נאסר בו, ואילו לפירושו של רבינו תם אדרבה מהפסוק הזה שאומר שהוא חייב רק על נזירות ולא על איסור שני לומד ר׳ שמעון לכל התורה שאין איסור חל על איסור.

והרא״ש מקשה שבגמרא חולין בפרק כל הבשר שמואל דורש את הכלל שאין איסור חל על איסור מהפסוק ״ומתו בו כי יחללהו״, ולפי זה אומר הרא״ש לומדים מ״יין ושכר״ שנאמר אצל נזיר שאדרבה בנזיר האיסור השני כן חל על האיסור הראשון, כלומר שאם הוא אמר שבועה שלא אשתה יין וחזר ואמר הריני נזיר איסור הנזירות כן חלה על השבועה, ולוקה שנים, שכך היא הפשטא דקרא שנאמר ״מיין ושכר״, והיינו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כפירושם של התוס׳.

שואלת הגמרא, **ולרבנן נמי הכתיב** (במדבר ו) **מכל אשר יעשה מגפן היין**, עד עכשיו פירשנו מה ר׳ שמעון יתרץ את הפסוק ממנו לומדים רבנן שגם אם הוא נדר משכר בלבד ומיין בלבד הוא נאסר בכל, ואילו עכשיו לרבנן שסוברים שהוא נאסר בכל מה הם לומדים מהפסוק ״מכל אשר יעשה מגפן היין״ שמשמע שדווקא בגלל שהוא פירט ״מחרצנים ועד זג״ אז הוא נאסר בכל הפרטים.

עונה הגמרא, **אמרי לך רבנן, התם לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה**, הפסוק הזה בא ללמד שאיסורי הנזירות מצטרפים זה עם זה לשיעור כזית, שאם הוא לא אכל חרצן לבד בשיעור של כזית או זגין לבד בשיעור של כזית, רק חצי כזית של חרצנים וחצי כזית של זג אז הוא גם כן חייב מלקות.

ורבי שמעון לית ליה צירוף כלומר ר׳ שמעון ודאי לא צריך את הפסוק המיותר של ״כל אשר יעשה מגפן היין״ ללמד שהאיסורים מצטרפים זה עם זה, בגלל שהוא לא צריך שהם יצטרפו, והוא מקבל מלקות גם בלי צירוף, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי שמעון אומר, כל שהו למכות, לא אמרו כזית אלא לענין קרבן**, ר׳ שמעון סובר שבכל התורה כולה השיעורים של כזית ואיסורי אכילה לא נאמרו אלא לגבי לחייב קרבן על הדברים שאם אדם אוכל אותם הוא חייב קרבן, כגון האוכל חלב או דם שאם הוא אכל בשוגג הוא חייב להביא חטאת, על זה צריך שיעור כזית, ובפחות מכזית הוא לא מתחייב להביא קרבן, אבל לגבי להיות חייב במלקות אם הוא אכל במזיד ועדים התרו בו שלא לאכול שאם לא הוא יקבל מלקות, על חיוב מלקות לא צריך בכלל שיעור כזית אלא מספיק אפילו כל שהו, ואם כן כיון שבנזירות לא שייך צירוף לקרבן, שהרי הנזיר כשהוא שותה יין הוא לא מביא קרבן, מה שאנחנו כל הזמן מדברים על הקרבנות שהנזיר חייב זה כשהוא משלים את נדר הנזירות הוא מביא את הקרבנות שהתורה מחייבת את הנזיר להביא, אבל לא על שתיית יין, ומכיון שעל שתיית יין אין לו לנזיר אלא מלקות לר׳ שמעון שסובר שלא צריך צירוף הרי אם הוא אכל מחרצנים פחות מכזית הוא גם חייב, ואם הוא אכל מזגים פחות מכזית הוא גם חייב, והוא לא צריך בכלל לצרף לשיעור כזית כדי לחייב מלקות, וממילא הפסוק ״מכל אשר יעשה מגפן היין״ לדעת ר׳ שמעון לא צריך את הפסוק הזה כדי ללמד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה, כי לא צריך שהם יצטרפו כי גם בפחות מכזית הוא לוקה, לכן הוא לומד מהפסוק שזה בא לומר שצריך לפרט את כל פרטי האיסור שהוא קיבל על עצמו כשהוא התחיל לפרט, ובפחות מזה הוא לא יהיה נזיר להאסר בכל דקדוקי הנזירות.

מתניתין.

נקדים לבאר שיש סוג נזירות מיוחד הנקראת נזירות שמשון, כי שמשון שמסופר עליו בספר שופטים על גודל הגבורה שלו, הוא היה נזיר כפי שהמלאך אמר לעמו נזיר אלקים יהיה הנער, והנזירות של שמשון היא שונה מכל נזיר בשני דברים, דבר אחד לענין שהנזיר אסור לו להטמא למתים ואילו נזיר שמשון מותר לו להטמא למתים, שעל זה הגמרא תעסוק בסוגיא הבאה, ואילו כל נזיר יכול לישאל על הנדר נזירות שהוא קיבל אצל החכם והחכם יתיר לו את הנזירות, אבל נזירות שמשון אינה בשאלה, שהנזיר שקיבל על עצמו נזירות שמשון אינו יכול לישאל על נדר הנזירות שלו.

ומבארת עכשיו המשנה באיזה לשון אדם מקבל על עצמו להיות נזיר בנזירות שמשון, ויש במשנה זו כמה וכמה פירושים, ונבאר את הפירושים בקצרה בלי ליכנס לפלפולים שיש בהם בדברי הפוסקים.

אומרת המשנה, אם אדם אמר **הריני כשמשון**, או שהוא אמר **כבן מנוח**, או **כבעל דלילה**, או **כמי שעקר דלתות עזה**, או **כמי שנקרו פלשתים את עיניו**, **הרי זה נזיר שמשון**, כי כל הדברים האלו היו אצל שמשון, שמו היה שמשון, והוא היה בנו של מנוח, והוא היה הבעל של דלילה, הוא עקר את הדלתות של עזה כפי שמסופר בספר שופטים, והפלשתים נקרו את עיניו, ולכן אם הוא אמר באחד מהלשונות האלו הרי הוא נהיה נזיר שמשון.

גמרא.

שואלת הגמרא, **למה לי למיתנא כל הלין** למה המשנה צריכה לומר לנו את כל אלו הדברים שהיו אצל שמשון.

עונה הגמרא, **צריכי, דאי אמר הריני כשמשון הוה אמינא שמשון אחרינא** שלא היתה כוונתו להיות כמו שמשון הגבור שהיה נזיר אלא כשמשון אחר, **קמשמע לן כבן מנוח, ואי תנא כבן מנוח, הוה אמינא איכא דמיתקרי הכי** הייתי יכול לסבור אולי יש אדם שנקרא שמשון בן מנוח, והוא קיבל על עצמו להיות כמוה ולא כשמשון בן מנוח שמסופר עליו שהוא היה נזיר, **קמשמע לן כבעל דלילה וכמי שנקרו פלשתים את עיניו**.

מפרשים התוס׳, שאם הוא יגיד כשמשון לבד או כבן מנוח לבד או כבעל דלילה לבד, כל אלו לא מספיקים להחשב לשון של קבלת נזירות, אלא אם כן הוא אומר את שלושתם, כשמשון בן מנוח בעל דלילה, דווקא אז יש בלשון זה קבלת נזירות, ומכאן ואילך בלשון המשנה גורס רבינו תם ״וכמי שעקר דלתות עזה, וכמי שנקרו פלשתים את עיניו״, שאם הוא אמר כבעל דלילה או שהוא אמר כמי שעקר דלתות עזה, או שהוא אמר כמי שנקרו פלשתים את עיניו, בלשונות אלו בלבד הוא נהיה נזיר שמשון, שהרי בזה אין מקום לטעות, כך פשוטם של דברי רבינו תם.

ובפירוש דברי רבינו תם יש גם כמה דרכים, כפי שהאורח מישור בתחילת דבריו אומר שלכאורה משמע מתוס׳ שאם הוא אמר כבעל דלילה לבד זה מספיק להחשב קבלת נזירות אפילו אם הוא לא אמר כשמשון בן מנוח בעל דלילה, אלא שהוא מקשה שהרי תוס׳ אמרו שצריך שיאמר את שלושתם, ותוס׳ לא אמרו שאומרים או כבעל דלילה לחוד, משמע שבעל דלילה לחוד גם כן לא מספיק להחשב לשון של קבלת נזיר, ועוד שואל האורח מישור, למה שמשון בן מנוח לבד זה לא מספיק משום שיש מי שנקרא כן, אם כן הוא הדין אם הוא אמר כבעל דלילה וכי לא יכול להיות אדם שיש לו אשה בשם דלילה, והיא לא היתה אשת שמשון רק אשתו של אדם אחר.

ואומר האורח מישור, שלכן מסתבר היה לפרש את דברי רבינו תם, שאמנם גם אם הוא אמר כבעל דלילה לבד אז הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גם לא נחשב נזיר רק אם הוא אמר יחד שמשון בן מנוח בעל דלילה, בכל אלו השלושה בזה הוא נחשב לשון של קבלת נזירות, או שהוא אמר כמי שעקר דלתות עזה זה לבד גם משמע לשון של נזירות, או שהוא אמר כמי שנקרו פלשתים את עיניו שגם זה מספיק להחשב לשון של קבלת נזירות.

הכסף משנה בפרק ג׳ מהלכות נזירות הלכה ט״ו הביא לפרש בשם הרא״ש (ודברי הרא״ש הם בשיטה מקובצת), שאם הוא אמר הריני כשמשון בן מנוח כבעל דלילה וכמי שעקר דלתות עזה וכמי שנקרו פלשתים את עיניו על זה הוא נהיה נזיר, וכפי שהקרן אורה הבין מדברי הרא״ש לפי מה שהכסף משנה הביא את דבריו, הרי תמיד צריך שלושה סימנים, שמשון בן מנוח בעל דלילה, שיש כאן שלשה סימנים, או שמשון בן מנוח שנקרו פלשתים את עיניו, או שמשון בן מנוח שעקר דלתות עזה, ובכל ענין צריך שלושה סימנים, ואילו מלשון הרמב״ם בפרק ג׳ מהלכות נזירות הלכה י״ד, לפיכך מי שאמר הריני נזיר כשמשון הרי זה נזיר מן היין, ואם אמר לא נתכוונתי אלא לאיש אחר ששמו שמשון אינו נזיר, מבואר מדברי הרמב״ם שגם אם הוא רק אמר הריני נזיר כשמשון זה לשון שיש בה קבלה נזירות, והכסף משנה כבר הביא שנתקשו בזה גאוני עולם, והוא מביא את מה שביאר ר׳ אליהו מזרחי בענין זה, ומה שביאר המהר״י ברב, והכסף משנה עצמו האריך לבאר את שיטתו של הרמב״ם.

ונביא את מה שפירש הקרן אורה בקצרה את דעת הרמב״ם, שהרמב״ם אמנם סובר כפי שפירש הכסף משנה בדבריו שבכל אחד מאלו הלשונות שהוזכרו במשנה יש בזה לשון של קבלת נזירות, וכמו שפירשנו את המשנה שכל דין ולשון הנאמר במשנה הוא לבד מספיק להחשב לשון, אבל את הפירוש בסוגית הגמרא אומר הקרן אורה שהרמב״ם לא גרס בגמרא קמ״ל כבן מנוח, אלא קמ״ל לחוד, ולדברי הרמב״ם קושית המקשה היתה למה המשנה צריכה לומר את כל אלו הדברים ומאי קמ״ל בזה, והתירוץ של הגמרא שבכל אחד יש רבותא, שהמשנה אומרת אם הוא אומר הריני כשמשון לשון זה לבד מהוה קבלת נזירות, ויש בזה רבותא שלא תאמר שכוונתו היתה לשמשון אחרינא, קמ״ל שלנזירות הוא נתכוון, ו״כבן מנוח״ היינו סבורים לומר שיש מי שכך הוא נקרא, קמ״ל שגם מספיק אם הוא אומר בן מנוח לבד, והשאר הגמרא לא צריכה לפרש, שבהם ודאי יש רבותא שאפילו שהוא בכלל לא הזכיר את השם של שמשון רק בעל דלילה או נקרו פלשתים את עיניו או עקר דלתות עזה ודאי שיש רבותא בדברים שהמשנה אומרת שהוא נחשב נזיר על ידי לשונות אלו, כך שלדעת הכסף משנה בפירוש דעת הרמב״ם כל אחד לבד נחשב לשון מספיק לקבלת נזירות, אלא שפשט בדברי הגמרא פירשנו כדברי הקרן אורה שזה גופא תירוץ הגמרא שקמ״ל התנא במה שהוא מונה את כל אחד מהלשונות שיש בכל אחד רבותא שזה נחשב לשון של קבלת נזירות.

ונסכם בקצרה, לדעת התוס׳, אם הוא אומר כשמשון זה לא מספיק, אלא הוא צריך לומר שמשון בן מנוח בעל דלילה, אבל אם הוא אומר כמי שעקר דלתות עזה זה לבד מספיק, וכמי שנקרו פלשתים את עיניו זה לבד מספיק.

לדעת הרא״ש צריך תמיד שלושה סימנים שמשון בן מנוח בעל דלילה, או שמשון בן מנוח שעקר דלתות עזה או שנקרו פלשתים את עיניו.

ולשיטת הרמב״ם, כל אחד מהלשונות שהוזכרו מספיק הוא לבד להיות לשון של קבלת נזירות.

מתניתין.

מסבירה המשנה, מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון, יש עוד סוג של נזירות הנקרא נזיר עולם, שאם אדם אומר שהוא מקבל על עצמו נזירות עולם אז זה סוג נזירות מיוחד כפי שענין הנזירות הזאת מתבאר עכשיו במשנה.

והתוס׳ שואלים, הרי נזיר שמשון הקדמנו לפרש שהוא לא יכול לישאל על נדרו ואילו נזיר עולם יכול לישאל על נדרו, כמבואר מהגמרא במלקות דף כ״ב, ולמה המשנה לא מפרשת שזהו ההבדל בין נזיר עולם לנזיר שמשון, ועונים התוס׳ דמילתא דליתא בנזירות לא קתני, שהרי אם הוא נשאל על הנזירות שלו הוא לא נזיר, והשאלה של המשנה מה בין נזיר שמשון לנזיר עולם הכוונה כשהם שניהם כן נוהגים בנזירות שלהם, מה ההבדל בדינים שלהם.

מבארת המשנה, נזיר עולם, הכביד שערו, מיקל בתער ומביא שלש בהמות, הנזיר עולם שאמנם הנזירות שלו נוהגת לעולם, אבל אם השיער שלו גדל וזה מכביד עליו הוא יכול להקל קצת על גידול השיער, וכפי שתוס׳ אומרים שהוא לא מגלח לגמרי, והראיה מאבשלום שהיה נזיר עולם ולבסוף הוא נתלה בשיער שלו, הרי שהוא לא גילח לגמרי, אבל הוא יכול להקל על עצמו ואז הוא מביא שלוש בהמות בשעה שהוא מיקל, והתוס׳ אומרים שזה הלכה למשה מסיני, ועל אף שלמדנו שנזירות עולם נלמדת מאבשלום אין זה אלא אסמכתא בעלמא, שלומדים מאבשלום שאמר ״אשלם נדרי״ שהוא הלך להביא את הקרבנות שהנזיר טהור מביא להקריב כשהוא משלים את ימי הנזירות, שזה חטאת עולה ושלמים, ואם הוא נטמא הוא צריך להביא קרבן טומאה שתי תורים ואשם, ועכ״פ הוא יכול להקל על עצמו את השיער שגדל כשהוא מביא קרבנות שנזיר טהור מביא כשהוא משלים את הנזירות שלו, ואם נטמא מביא קרבן טומאה, אבל נזיר שמשון, הכביד שערו אינו מיקל, הנזיר שמשון לעולם נאסר בתגלחת, ואפילו אם הכביד השיער שלו הוא לא יכול להקל על עצמו מהשיער שהוא גידל, ואם נטמא אינו מביא קרבן טומאה שהרי הנזיר שמשון כפי שנלמד בסוגיא יש מי שסובר שלכתחילה אפילו מותר לו ליטמא למתים, וכפי שהמפרש אומר שכן מצינו בשמשון שנטמא למת.

גמרא.

שואלת הגמרא, נזיר עולם מאן דכר שמיה וכי מי הזכיר כאן במשנה בכלל שיש נזיר כזה הנקרא נזיר עולם שהמשנה פותחת לשאול מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון.

עונה הגמרא, חסורי מיחסרא חסר כאן בבא במשנה, והכי קתני וכך צריך לומר, האומר הריני נזיר עולם, הרי זה נזיר (ב״ח) [עולם], קודם המשנה צריכה לומר שאמנם יש נזירות כזאת, שאם אדם קיבל על עצמו להיות נזיר עולם חלה עליו הנזירות והוא נהיה נזיר עולם, ועל זה המשנה באה לפרש מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון, מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון, נזיר עולם הכביד שערו מיקל בתער ומביא שלש בהמות, ואם נטמא מביא קרבן טומאה, נזיר שמשון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הכביד שערו אינו מיקל בתער,
- דף ד׳ ע״ב
ואינו מביא קרבן טומאה.

שואלת מזה הגמרא, **קרבן הוא דלא מייתי**, משמע מלשון המשנה שרק קרבן טומאה הוא לא מביא, כלומר כל נזיר שנטמא במת וכשהוא נטהר מטומאתו הוא צריך להביא את הקרבנות שהתורה אומרת שנזיר מביא שתי תורים ואשם, ואילו נזיר שמשון אם הוא נמא הוא מא מביא קרבנות שהנזיר טמא מביא, **אבל נזירות חלייא עליה**, כלומר חלה עליו הנזירות שהוא נאסר להטמא למתים לכתחילה, הרי שנזיר שמשון אסור לו להטמא למתים לכתחילה, **מני מתניתין, לא רבי יהודה ולא רבי שמעון**, אם כן משנתינו היא דלא כר׳ יהודה ודלא כר׳ שמעון, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי יהודה אומר, נזיר שמשון מותר ליטמא למתים**, ר׳ יהודה סובר שנזיר שמשון מותר לו אפילו לכתחילה להטמא למת, **שכן מצינו בשמשון שנטמא** שמשון הוא עצמו טימא את עצמו למתים, לכן סובר ר׳ יהודה שכל נזיר שמשון מותר לו להטמא למת, **רבי שמעון אומר, האומר נזיר שמשון לא אמר כלום**, ר׳ שמעון חולק על הנזירות שנקראת נזירות שמשון, והוא סובר שאם אדם קיבל על עצמו להיות נזיר שמשון לא אמר כלום ולא חלה עליו בכלל נזירות, **שלא מצינו בשמשון שיצאת נזירות מפיו**, כלומר שמשון אמנם היה נזיר, אבל הוא עצמו לא נדר לקבל על עצמו נזירות, אלא מבטן אמו הוא היה נדור להיות נזיר ממילא על ידי המלאך שצוה ״נזיר אלקים יהיה הנער״, ואדם המקבל על עצמו להיות נזיר כמו שמשון הוא לא נחשב נזיר, כי הרי נדר של נדרי איסור צריך שהוא ידור בדבר הנדור, שהוא יאסור את עצמו להיות כמו נדר שבא מכח שהאדם קיבל על עצמו, שאם הוא אומר הריני כזה שנדר בנזיר, כפי שלמדנו מהפסוק ״כי ידור נדר״ עד שידור בדבר הנדור, ואילו הנזירות שהיתה על שמשון בעצמו לא היתה נזירות שהוא קיבל על עצמו בנדר, אלא הוא נאסר בצווי של הקב״ה שהמלאך אמר לאמו נזיר אלקים יהיה הנער, אם כן אי אפשר להתפיס להיות נזיר כמו שמשון.

ואם כן שואלת הגמרא, **מני** לפי מי תעמיד את דברי המשנה, **אי רבי יהודה, האמר אפילו לכתחילה**, ר׳ יהודה הרי סובר שנזיר שמשון מותר לו אפילו לכתחילה ליטמא למת, **ומתניתין קתני אם נטמא** משמע שרק קרבנות טומאה הוא לא מביא ואילו לכתחילה אסור לו ליטמא למת, וזה דלא כר׳ יהודה, **אי רבי שמעון, האמר לא חיילא עליה נזירות כלל**, ר׳ שמעון הרי סובר שבכלל לא חלה נזירות כזאת במי שאומר הריני נזיר כשמשון.

עונה הגמרא, **לעולם רבי יהודה היא**, המשנה אמנם היא כדברי ר׳ יהודה, **ואידי דקתני גבי נזיר עולם אם נטמא** שאז הנזיר עולם צריך להביא את הקרבנות שנזיר טמא מביא, **תנא נמי גבי נזיר שמשון אם נטמא**, אבל אמנם נזיר שמשון מותר לו אפילו לכתחילה ליטמא למת.

שואלת הגמרא, **לימא בפלוגתא דהני תנאי קמיפלגי**, ר׳ יהודה ור׳ שמעון שחולקים האם יכול אדם לקבל על עצמו להיות נזיר כמו שמשון או לא, האם נאמר שהם נחלקים במחלוקת תנאים אלו, **(דתנן) [דתניא]** שלמדנו בברייתא, **הרי עלי כבכור** אדם שאמר על דבר מסויים שהרי זה עלי כבכור, שהבכור בהמה טהורה נולד מרחם אמו הוא קדוש בקדושת בכורה ולא על ידי קדושת פה שאדם מקדיש אותו להיות בכור, ובזה קדושתו של בכור שונה מקדושת כל הקרבנות, שקדושת כל הקרבנות הוא דבר הנדור, כי האדם במוצא פיו נדר להקדיש את הקרבן בקדושת עולה או חטאת או שלמים, אבל קדושת הבכור חלה מאליה, ואם אדם אמר הרי עלי כבכור, **רבי יעקב אוסר** ר׳ יעקב סובר שהככר שהוא אמר שהיא תהיה כבכור נאסרת כמו כל התפסה בדבר הנדור, **ורבי יוסי מתיר**, אומרת אם כן הגמרא, **מאי לאו** וכי לא נאמר שבזה גם נחלקו גם ר׳ יהודה ור׳ שמעון לגבי הוא יכול להתפיס את עצמו להיות כנזיר שמשון, **רבי יהודה סבר לה כרבי יעקב דאמר לא בעינן דבר הנידר**, ר׳ יעקב שאומר שאם הוא אומר הרי עלי כבכור חל האיסור נדר, הרי שעל אף שהבכור קדוש מאליו והוא לא דבר הנדור אפשר להתפיס בו, וגם ר׳ יהודה סובר שעל אף שנזיר שמשון מתפיס את עצמו להיות כמו שמשון שלא נדר לאסור על עצמו את הנזירות אלא היה נדור מאליו מפי המלאך אפשר להתפיס בו להיות נזיר, **ורבי שמעון סבר לה כרבי יוסי דאמר בעינן דבר הנידר**, ולכן באומר הרי עלי כבכור לא נאסר הככר, כי הבכור הוא לא דבר הנידר אלא נאסר מאליו, ולכן גם מי שאומר הריני נזיר כשמשון לא נאסר בנזירות שמשון, כי שמשון לא נדר בנזירות אלא היה נזיר מאליו.

דוחה הגמרא, **לא, דכולי עלמא בעינן דבר הנידר** כולם סוברים שלהתפיס נדר צריך בדבר הנידר ולא בדבר שנאסר מאליו, ובמה נחלקו ר׳ יעקב ור׳ יוסי באומר הרי עלי כבכור, **ושאני גבי בכור דכתיב ביה** (במדבר ל) **לה׳, לרבות את הבכור**, ומכיון שיש פסוק מיוחד לה׳ מזה לומד ר׳ יעקב שגם בבכור אפשר להתפיס ולאסור בנדר.

ורבי יוסי, אמר לך, ההוא לה׳ מיבעי ליה לרבות חטאת ואשם, ור׳ יוסי סובר שצריך את הפסוק ״לה׳״ לומר שהוא גם יכול להתפיס ולאסור דבר אם הוא אומר שזה יהיה כחטאת או כאשם, שעל אף שהחטאת ואשם אינם באים בנדר ובנדבה, שהרי האדם לא יכול לקבל על עצמו להביא בנדבה חטאת ואשם, על כן היינו סבורים לומר שדווקא אם הוא אמר כעולה וכשלמים שבאים בנדבה זה נקרא דבר הנדור, אבל חטאת ואשם שבאים בחובה לא נקראים דבר הנדור, קמ״ל ״לה״, שזה מרבה כל דברי שהוא קדוש לה׳, אפילו אם זה חובה להביא את הקרבן במי שחטא חטא שעליו הוא מתחייב חטאת או חטא שמתחייב עליו אשם, על אף שזה לא בא בנדבה.

שואלת הגמרא, **ומה ראית לרבות חטאת ואשם ולהוציא את הבכור**, למה את המלה ״לה״ סובר ר׳ יוסי שזה בא לרבות חטאת ואשם והוא לא אומר שזה בא לרבות המתפיס בבכור.

עונה הגמרא, **מרבה אני חטאת ואשם שכן מתפיסן בנדר, ומוציא אני את הבכור שאין מתפיסו בנדר**, כלומר חטאת ואשם אמנם הוא לא יכול להביא אותם בנדבה, שאם הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא מחוייב חטאת הוא לא יכול להביא חטאת, אבל סוף סוף את הקדושה על הבהמה שהיא תתקדש בקדושת חטאת הוא עושה במוצא פיו, אם כן הוא מתפיס את זה בנדר במה שהוא נודר לומר הרי זה חטאת וזה נהיה חטאת, וכן אם הוא אומר הרי זה אשם זה נהיה אשם, ולכן זה גם נקרא דבר הנידר אחרי שיש לי פסוק "לה׳" לרבות שגם מה שהוא לא יכול להביא בנדבה, אבל כיון שהוא אומר זאת והוא מקדיש והקדושה חלה על ידי מוצא פיו, גם זה נקרא דבר הנידר ואפשר להתפיס בו, משא״כ הבכור הרי הוא בכלל לא מתפיס אותו בנדר אלא הבכור קדש מאליו כשהוא יוצא מרחם אמו.

ורבי יעקב אמר לך, בכור נמי מתפיסו בנדר הוא, גם בכור נחשב שהוא הקדיש אותו והוא נחשב שהוא מתפיס בנדר, שלכן אפשר לרבות גם את הבכור מהפסוק ל״ה שהמתפיס בבכור יחול האיסור נדר, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **של בית רבינו אמרו, מנין לנולד לו בכור בתוך עדרו** אדם שנולד לו בכור בעדר מנין לנו **שמצוה עליו להקדישו** שמצוה על הבעלים להקדיש אותו, **שנאמר** (דברים טו) **הזכר תקדיש**, שמזה לומדים שיש מצוה להקדיש אותו, אם כן מכיון שיש מצוה על הבעלים להקדיש את הבכור גם הוא נחשב דבר שהותפס בנדר ואפשר להתפיס בו לומר ככר זה כבכור.

ורבי יוסי אמר לך, נהי דמצוה להקדישו, אי לא מקדיש ליה מי לא קדוש, נכון אמנם שיש מצוה על הבעלים להקדיש אותו, אבל אם הוא לא הקדיש אותו וכי הוא לא קדוש מאליו, כך שקדושת הבכור היא קדושה שבאה מאליה, לכן סובר ר׳ יוסי שאי אפשר להתפיס ולומר הרי עלי כבכור, כי הוא מתפיס בדבר שהוא לא נידר ולא הותפס בנדר אלא הקדושה באה מאליה.

כל זה הם נחלקו לגבי בכור אם אפשר להתפיס בו או לא, האם הפסוק "לה׳" בא לרבות גם את הבכור, כך סובר ר׳ יעקב, ואילו לדעת ר׳ יוסי הפסוק "לה׳" לא בא לרבות רק חטאת ואשם ולא בכור, משא״כ לענין האומר הריני כשמשון אם חלה הנזירות או לא, על זה לא שייך בכלל המחלוקת של ר׳ יעקב ור׳ יוסי, ואפילו לר׳ יעקב שסובר האומר הרי עלי כבכור אסור הרי הוא יכול לסבור כר׳ שמעון שהאומר הריני נזיר כשמשון הוא לא נאסר בנזירות, כיון שאין לי כאן פסוק לרבות שאפשר להתפיס את עצמו בנזירות כשמשון.

שואלת הגמרא, **גבי נזיר נמי הכתיב** (במדבר ו) **לה׳**, הרי גם אצל נזיר כתוב "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה׳", וכמו שר׳ יעקב מרבה בכור מהפסוק "לה׳" שנאמר בנדרים, נרבה גם נזיר שמשון מהפסוק "לה׳" שנאמר אצל נזיר.

מתרצת הגמרא, **ההוא מיבעי ליה לכדתניא** ה"לה׳" שנאמר אצל נזיר אני צריך למה שלמדנו בברייתא, **אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא**, הדין הוא שנזיר טהור שנטמא בטומאת מת צריך להטהר מהטומאה ולהביא את הקרבנות שהתורה ציותה על הנזיר טמא להביא ואחד מהקרבנות זה אשם, ואח״כ הוא חוזר למנות את כל ימי הנזירות שהוא נדר להיות נזיר כיון שטומאת מת סותרת את מנין הנזירות שלו, ואחרי הבאת הקרבן הוא חוזר למנות מתחילה את כל הנזירות, אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא כי אם אחד, מסבירים התוס׳ שמשאר אשמות הוא כן היה אוכל, רק אשם נזיר היה קשה בעיני שמשון הצדיק לאכול ממנו לפי שאת האשם הזה לא מביא אלא נזיר שנטמא, ומכיון שנטמא היה שמעון הצדיק דואג שמא הנזיר הזה מתחרט על הנדר, שהרי הימים הראשונים נופלים, והוא צריך לחזור ולמנות את כל ימי הנזירות שהוא נדר להיות נזיר, ואז אם הוא מתחרט הרי זה כאילו הוא מביא חולין לעזרה לכן הוא נמנע מלאכול בשר אשם נזיר טמא, **חוץ מאדם אחד שבא אלי מן הדרום, יפה עינים וטוב רואי**, וקווצותיו כלומר קווצות השיער שלו **סדורות לו תלתלים, אמרתי לו, בני, מה ראית לשחת שער נאה זה** בזה שהוא נהיה נזיר שהרי הנזיר לאחר שהוא משלים את הנזירות הוא צריך להתגלח את התגלחת של נזירות, ולמה קיבלת על עצמך נזירות שבזה אתה משחית את השיער הנאה שלך, **אמר לי, רועה הייתי לאבי בעירי, והלכתי לשאוב מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי**, השתקפה לו דמותו, שאדם המסתכל במים נראה לו הדמות שלו וזה נקרא בבואה, **ופחז יצרי עלי**, המלה פחז הוא לשון מיהר, מלשון הפסוק "פחז כמים", מיהר עלי יצרי, **וביקש לטורדני מן העולם**, כלומר ללכת אחרי מראה עיני, **אמרתי לו, ריקה, מפני מה אתה מתנאה בעולם שאינו שלך, שסופך להיות רמה ותולעה**, כי הרי כל אדם לאחר שהוא מת בקבר הוא נהיה רימה ותולעה ומה יש כאן להתגאות, **העבודה** כלומר אני נשבע, **שאגלחך לשמים**, כלומר שהוא יקבל נזירות ויגלח את השיער הנאה הזה לשמים, אומר שמעון הצדיק, **עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו כמותך ירבו נזירים בישראל** נזירים כאלו שעושים זאת לשם שמים ירבו, **עליך הכתוב אומר** (במדבר ו) **איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה׳**, הרי שהפסוק "להזיר לה׳ מדבר בנזיר שתחילת נדרו היתה לגמרי לשם שמים, ובזה שמעון הצדיק לא חשש שהוא יתחרט אע״פ שהוא נטמא, משא״כ שאר הנודרים סתמא הם נודרים, או שזה בעת צרה, או על עבירות שבידם שהוא רוצה לקבל על עצמו נזירות כדי להצטער ולכפר על החטא שהוא חטא, אבל כשהוא נטמא וימי הנזירות מתרבים עליהם אז זה יותר ממה שהוא גמר בדעתו לקבל נזירות, וקרוב להיות תוהה ומתחרט על הנזירות שהוא קיבל והוא חשש שהקרבן הזה הוא כמו חולין לעזרה.

ועל זה אני צריך את הפסוק "לה׳" שנאמר בנזירות, וזה לא בא לרבות שהוא יכול להתפיס את עצמו בנזירות שמשון.

ונביא את דברי המהרש״א בנדרים דף ט׳ ע״ב, שם הוא שואל, יש לעיין מה לו להזכיר שהוא בא מן הדרום, וגם שהוא היה רועה לאביו בעירו, וגם מה שפירש רש״י שפחז עלי יצרי להביאני לידי הרהור עבירה הוא דחוק, מה ענין שהוא אמר לו מה אתה מתגאה אם מדובר בהרהור עבירה, ומסביר המהרש״א, ונראה שרמז שהוא בא מדרום שהיה חכם, כדברי החכמים הרוצה להחכים ידרים, אז זה שבא מדרום רומז שהוא היה תלמיד חכם, ואמר שאעפ״כ הוא היה רועה לאביו, במצות כיבוד אב הוא היה רועה את הצאן של אביו, והוא אמר והוסיף שזה היה בעיר שלו במקום שהיו מכירים בו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובמעלתו לדעת שהוא תלמיד חכם, ואמר שמצורף לזה כשהיה מתסכל את עצמו בבואה שהיה גם כן יפה עינים פחז עליו היצר הרע להתגאות בגאוה, ולומר לו וכי איש כמוהו גדול במעלת החכמה וגם יפה עינים יהיה רועה, וזהו שאמר שביקש לטורדו מן העולם לעבור על מצות כיבוד אב, שבמצות כיבוד אב נאמר "למען יאריכון ימיך, ואז ענה לו אותו אדם ליצר הרע, מפני מה אתה מתגאה שלא להיות עוד רועה לאביך שסופך למות על ידי שתעבור מצוה זו של כיבוד אב, וכענין מעשה אבשלום שהיה מתגאה בשערו ומרד באביו, וזהו שמסיים כאן להזיר לה׳, שהיה זה נזיר להתגלח לשם שמים לקיים מצות כיבוד אב, וזה מה שהוא אומר נסתכלתי בבבואה שלי ופחז עלי יצרי וביקש לטורדני, כי הוא היצר הרע ומלאך המות, ועל זה נאמר בפסוק "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו", הרשע הוא היצר הרע, מסתכל וצופה ביופי הצדיק ובמעלותיו, ועל ידי זה הוא מבקש להביא אותו לידי מעשים רעים כדי להמית אותו.

שואלת הגמרא, ושמשון לאו נזיר הוה וכי שמשון לא היה נזיר, והכתיב (שופטים יג) **כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן.**

עונה הגמרא, התם מלאך הוא דקאמר, שם המלאך אמר לו בנבואה שהוא יהיה נזיר, אבל לא יצאה קבלת נזירות בלשון להיות נזיר לא מפי אביו של שמשון ולא מפי שמשון עצמו, אם כן כיון שהוא לא אסר את עצמו בנזירות אלא המלאך הזיר אותו להיות נזיר סובר ר׳ שמעון שאי אפשר להתפיס את עצמו בנזירות של שמשון.

ואומר הרא״ש, ור׳ יהודה שחולק על ר׳ שמעון וסובר שאדם כן יכול להתפיס את עצמו בנזירות שמשון, זה משום שהוא סובר ש״לה״ שנאמר אצל הנזיר באמת מתייחס לרבות נזיר שמשון, שהוא דומה לשאר הנזירים שהוא יכול להתפיס את עצמו להיות נזיר שמשון, כמו שלדעת ר׳ יעקב המלה "לה״ באה לרבות את המתפיס בבכור כך לדעת ר׳ יהודה המלה "לה״ שנאמרה אצל נזיר שהגמרא אמנם שאלה שנלמד מזה שיכול אדם להתפיס את עצמו בנזירות שמשון, ודחינו שצריך את הפסוק ללמד על נזירות לשם שמים כמעשה של שמעון הצדיק, זה רק אליבא דר׳ שמעון, אבל ר׳ יהודה סובר שהמלה "לה״א אמנם באה לרבות שהוא יכול להתפיס את עצמו בנזירות שמשון.

אי נמי שר׳ יהודה חולק וסובר ששמשון בעצמו קיבל עליו להיות נזיר כשהגיע לכלל שנותיו, כי כן צוה לו המלאך שכשהוא יגדל להיות בשנים שהוא יכול לקבל על עצמו נזירות שהוא עצמו יקבל, ומכיון שהוא עצמו קיבל עליו את הנזירות אז הרי זה דבר הנדור שאפשר להתפיס להיות כמו נזיר שמשון.

אי נמי מנוח האבא של שמשון הדיר אותו להיות בנזיר, וכפי שנלמד לקמן מהלכה למשה מסיני האיש מדיר את בנו בנזיר, וגם מנוח הדיר אותו להיות נזיר, אם כן שוב נזירותו של שמשון הייתה נזירות של דבר הנידר, ולכן יכול אדם להתפיס את עצמו להיות נזיר כשמשון.

בענין נזיר שמשון שמותר לו ליטמא למתים, למדנו שנחלקו בזה תנאים האם יש בכלל נזירות שמשון, ר׳ שמעון סובר שאמנם אין בכלל אפשרות לקבל על עצמו נזירות שמשון, והגמרא הסבירה את הטעם כי צריך שיהיה מתפיס בדבר הנדור, ויש כאן קושיא גדולה בשיטתו של הרמב״ם שפסק בהלכות נדרים שלענין נדרים לא חל הנדר אלא אם כן הוא התפיס בדבר הנדור, ואיך הרמב״ם פסק כר׳ יהודה שהאומר הריני נזיר כשמשון חלה עליו נזירות שמשון, הרי צריך שיהיה מתפיס בדבר הנדור ושמשון לא היה נדור מפי עצמו אלא הוא היה נדור על ידי מלאך, והזכרנו לעיל מדברי הרא״ש כמו שלומדים לענין בכור את המלה "לה״ לדרוש מזה לרבות המתפיס בבכור, כך לענין מה שנאמר נזיר להזיר לה׳ מרבים את המלה "לה״ לרבות נזירות שמשון, וכך אמנם גם מבואר בתשובת המהר״י בן לב המוזכרת בתוי״ט כאן על המשנה בפרק א׳ ממסכת נזיר משנה ב׳, שהוא סובר שלומדים מהמלה לה׳ גם נזירות שמשון, וכבר למדנו שזו דעתו של הרא״ש.

והכסף משנה בפרק ג׳ מהלכות נזירות הביא את דברי המהר״י בן לב, והוא אומר שזה דבר ברור מה דוחק הוא לומד דבר שלא נזכר בגמרא אפילו ברמז, ולכן אומר הכסף משנה, ולי נראה לתרץ בענין אחר, שהגמרא אמרה ושמשון לאו נדור הוא, הרי כתוב "כנזיר אלקים יהיה הנער מן הבטן", והגמרא אומרת מלאך הוא דקאמר, מפרש המפרש שהפסוק כנזיר אלקים יהיה הנער היתה הגמרא סבורה בקושיתה שמנוח אמר את הנזירות הזאת, אם כן הוא נדור כי הרי אדם מדיר את בנו בנזיר, והגמרא עונה מלאך הוא דקאמר כי נזיר אלקים יהיה נער מן הבטן, אבל מפיו של מנוח לא יצא, אם כן יש לומר שהטעם למה הרמב״ם סובר שזה דבר הנדור זה כי הוא סובר שכנזיר אלקים יהיה הנער מנוח הוא שאמר זאת, כך אומר הכסף משנה, וגם התירוץ הזה הבאנו לעיל בשמו של הרא״ש.

אבל התוי״ט אומר שהתירוץ הזה יכול לתרץ את הקושיא שיש בסתירת סתמי המשניות, שעל זה אמנם השיב המהר״י בן לב את התשובה שלו, אבל ליישב את דברי הרמב״ם אי אפשר, שהרי הרמב״ם במפורש לא סובר כך, שהרמב״ם אומר ששמשון לא היה נזיר גמור שהרי לא נדר בנזיר אלא מלאך הפרישו מן הטומאה, הרי שמפורש להדיא ברמב״ם ששמשון עצמו לא נדר בנזירות וגם מנוח לא הדיר אותו אלא המלאך הדיר אותו, אם כן איך אפשר לתרץ בדעת הרמב״ם שהוא סובר שמנוח הדיר אותו, הרי מהרמב״ם מפורש הוא סובר כדעת המתרץ שהמלאך הדיר אותו ולא כדעת המקשה שמנוח הדיר אותו, הרי שהתירוץ של הכסף משנה אינו מתרץ את שיטת הרמב״ם, משא״כ תירוצו של המהר״י בן לב מיושב גם לפי הרמב״ם, שהוא סובר שהמלה "לה״ באה לרבות נזירות שמשון.

ובאורח מישור (שהודפס בסוף המסכתא) בדף ד׳ ע״ב האריך מאד בביאור הענין הזה לשיטתו של הרמב״ם והוא מביא את כל השיטות בפירוש הענין הזה, ודברי הלחם המשנה, והוא האריך בזה לדון לבאר לפי זה את שיטת הרמב״ם מה זה נקרא מתפיס בדבר הנדור שכל דבר הבא בנדבה נקרא מתפיס בדבר הנדור.

למדנו אם כן שנזיר המקבל על עצמו להיות נזיר כנזירות שמשון מותר לו להטמא למתים, משום ששמשון עצמו היה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מטמא את עצמו למתים.

ועל זה שואלת הגמרא, ומנלן דאיטמי למתים מנין לנו ששמשון היה מיטמא את עצמו למתים, הרי כל נזיר אסור לו ליטמא למת.

אילימא מדכתיב אם בגלל שכתוב אצל שמשון (שופטים טו) **בלחי החמור הכיתי אלף איש** משמע שהוא הרג אלף איש בלחי החמור ואם כן משמע שהוא נטמא למת, על זה אומרת הגמרא, **דילמא גרויי גרי בהו, ולא נגע בהו,** גורס המפרש ״גרדויי גרד להו״, וכך מצויין בצד בשם ספר הערוך, **שהקושיא היא אולי בלחי של החמור הוא רק הבקיע את הראש שלהם בראש שליח, היינו חתך בהם חתכים להבקיע אותם, אבל הוא הוא היה מושך את ידיו ואינו נוגע בהם כך שלא נגע בגוף שלהם ליטמא.**

ואילו התוס׳ גורסים ״גירויי גרי״ שזה לשון חיצים, כלומר שמרחוק היה זורק בהם חיצים והורג אותם, וכך משמע אמנם פשוט הלשון וכך מפורש מלשון הרא״ש וכך הבין התוי״ט בפירושם של התוס׳.

אבל זה תמוה כפי שכבר העיר כאן הרש״ש, שהרי הפסוק אומר בלחי החמור, ואיך אתה אומר שהוא זרק בהם חיצים, אלא מפרש הרש״ש שהכוונה שקושית הגמרא היא ודלימא גרויי גרי, כלומר אולי הוא הכה את האלף איש בלי החמור על ידי שהוא זרק עליהם את לחי החמור כמי שזורק חיצים, אבל לא שהכוונה שהגמרא תקשה שהוא אמנם הרג אותם על ידי חיצים, הרי כתוב בפסוק ״בלחי החמור הכיתי״, אלא הקושיא היא שהוא זרק עליהם את לחי החמור מרחוק ובכלל לא ניגש קרוב אליהם להטמא למת.

אלא עונה הגמרא, **מהכא** לומדים את מפסוק הבא, **כי כתוב בפרק שלפני כן** (שופטים יד) **ויך מהם שלשים איש ששמשון הרג שלושים איש מהפלשתים, ויקח את חליצותם והוא לקח את המלבושים שהוא חלץ מהם, הרי שמבואר שהוא נגע באותם אנשים שהוא הרג והוא טימא את עצמו למת.**

שואלת הגמרא, דילמא אשלחינון ברישא, והדר קטלינן, אולי קודם הוא הפשיט אותם כשהם היו בחיים ורק אח״כ הוא הרג אותם, כך שאמנם הוא הפשיט אותם מלבושיהם אבל הוא לא נטמא להם.

עונה הגמרא, ויך ויקח כתיב לשון הפסוק שקודם הוא הכה **ואח״כ הוא לקח את הבגדים, משמע שהוא לקח מהם את הבגדים אחרי שהוא הכה אותם על אף שהם כבר היו מתים והוא נגע בהם להפשיט מהם את הבגדים.**

שואלת הגמרא, ודילמא נוסחין שוינן אולי במכה **שהוא הכה אותם הוא עשה אותם רק לגוססים, ואז כשהם גססו הוא הפשיט מהם את הבגדים לפני שהם מתו ולא יטמא את עצמו למת.**

והתוס׳ אומרים ששאלת הגמרא דילמא גוססין לאו דווקא גוססין, כי הנזיר גם אסור לו לנגוע במי שהוא גוסס, אלא הכוונה שאולי הם היו קרוב לגוססין ואז הוא כבר הפשיט אותם.

ואילו מדברי הרא״ש שאומר ונראה לי לחלק בין גוסס בידי שמים לגוסס בידי אדם, משמעות דברי הרא״ש שעל אף שאסור לו לנזיר לנגוע בגוסס כמבואר לקמן בפרק ג׳ מינים, הרי זה דווקא במי שהוא גוסס בידי שמים, ואילו כאן כשהוא גוסס בידי אדם היה מותר לו לנגוע בהם, אפילו אם נאמר שהיה אסור לו ליטמא למת.

אלא עונה הגמרא, גמרא גמירי לה, מפרשים התוס׳, שיש לנו בקבלה שאמנם קודם הוא הרג אותם ממש ורק אח״כ הוא הפשיט אותם, ומזה יש ראיה שהוא טימא את עצמו למת.

ועוד אומרים התוס׳, שאפילו לר׳ שמעון שסובר ביבמות דף ס״א קברי עובדי כוכבים אינם מטמאים באהל, הרי שהגוי לא מטמא בטומאת מת כהוא נמצא באהל הוא לא מטמא, אבל במגע הוא כן מטמא, ועל אף שכאן הם היו פלשתים שהם הרי גויים, הרי אם הוא נגע בהם לאחר שהם מתו הוא נטמא, ומזה יש ראיה ששמשון טימא את עצמו למתים.

ומה שהתוס׳ נדחקו לפרש שגמרא גמירי ליה פירושו שיש לנו בקבלה שאמנם קודם שמשון הרג את הפלשתים ורק אח״כ הוא הפשיט אותם ולא שהוא הפשיט אותם כשהם היו עדיין קרוב להיות גוססין, ולמה התוס׳ לא פירשו כפשוטו גמרא גמירי לה, שהלכה זאת שנזיר שמשון מיטמא למתים אנחנו יודעים זאת בקבלה ומהלכה למשה מסיני, כמו שמשמע מלשונו של הרמב״ם, שבפרק ג׳ מהלכות נזירות הלכה י״ג אומר הרמב״ם, שמשון לא היה נזיר גמור, שהרי לא נדר בנזיר, אלא המלאך הפרישו מן הטומאה, וכיצד היה דינו, היה אסור ביין ואסור בתגלחת ומותר היה להטמא למתים, ודבר זה הלכה מפי הקבלה, ואומר כבר המהר״ץ חיות אצלנו, שהרמב״ם כך הסביר את דברי הגמרא גמרא גמירי לה שזה הלכה מפי הקבלה, כלומר הלכה למשה מסיני שקיבלנו, שנזיר שמשון מותר לו להטמא למתים, ומה דחק את התוס׳ לפרש גמרא גמירי לה שהכוונה היא שיש לנו בקבלה שקודם הוא הרג אותם ורק אחר כך הוא הפשיט אותם.

עונה האורח מישור, משום שלמדנו בברייתא לעיל שר׳ יהודה הסובר שנזיר שמשון מותר לו להטמא למתים אומר מפורש שכן מצינו בשמשון, משמע שמצינו בשמשון שכתוב בפסוק שהוא אמנם טימא את עצמו למתים, ולכן לא מספיק שהגמרא תתרץ גמרא גמירי לה שנזיר שמשון מותר להטמא למתים מהלכה למשה מסיני, אלא צריך לתרץ את דברי ר׳ יהודה בברייתא שמצינו אצל שמשון עצמו שטימא את עצמו למתים, ומהפסוקים לא היתה לנו שום ראיה, שהרי אולי הוא קודם הפשיט אותם לפני שהם מתו, על זה הוצרכה הגמרא לתרץ גמרא גמירי לה ופירשו התוס׳ שיש לנו בקבלה שכך משמעותו של הפסוק, שקודם הוא הרג אותם ואחרי שהם מתו הוא חלץ מהם את המלבושים.

ונעיר בקצרה, שלענין דברי הרא״ש שנראה דעתו לחלק שהגוסס בידי אדם אמנם חשוב כחי, ולכן אפילו אם הם היו גוססים היה מותר לו לשמשון לנגוע בהם גם בהוה אמינא כשסברנו שאסור לו להטמא למתים, והגמרא לקמן בפרק שישי שהנזיר אסור לו לנגוע בגוסס מדובר בגוסס בידי שמים, הרי בגליון למטה מובאת קושיא מהגמרא בסנהדרין דף ע״א ששם מבואר שלרבנן שהלכה כדבריהם הגוסס בידי אדם נחשב יותר גברא קטילא, כלומר אדם מת, משא״כ גוסס בידי שמים.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת סוטה

פרק ראשון – המקנא לאשתו

- דף ב' ע"א

מתניתין.

פרשת סוטה נתבארה בספר במדבר בפרשת נשא, שם כתוב בפרק ה' פסוק י"א "וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם, איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל", ועל שם הפסוק הזה "כי תשטה אשתו" נקראת כל אשה שבוגדת בבעלה וחיה חיי אישות עם אדם זר הרי היא נקראת סוטה.

(אמנם המלה "תשטה" מופיעה בתורה עם שי"ן שמאלית, ואילו בגמרא משתמשים במקום השי"ן באות סמ"ך, וזו טעות כפי שבאמת ברמב"ם (הוצאת פרקנל) תיקנו בכל את הלכות סוטה בכל מקום כתבו בשי"ן שמאלית.)

והפסוק ממשיך, "ועבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו והיא נטמאה, או עבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו והיא לא נטמאה, והביא האיש את אשתו אל הכהן (כלומר אל הר הבית אל בית המקדש), ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרס, ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים", ומבואר שם כל הסדר איך שמשקים את הסוטה מי המרים המאררים, וזהו ענינה של סוטה, שבעלה קינא לה והיא נסתרה.

אומרת המשנה, המקנא לאשתו אדם שקינא לאשתו, וזה לשון הפסוק "וקינא את אשתו, ובגמרא יתפרש לפי שני מאן דאומרים מהו פירוש המלה "קינוי" ומהו פירוש "וקינא את אשתו", אם זה מלשון קנאה כפי שיתבאר בגמרא ולמאן דאמר אחד זה מלשון התראה, קינא את אשתו פירושו התרה בה שלא תסתר עם פלוני, משום שזהו פירושו של המושג קינוי, המקנא לאשתו פירושו אומר לה אל תסתרי עם איש פלוני, שפירושו אל תתייחדי אל תכנסי למקום הסדר עם אדם פלוני משום שהוא חושד בה שתזנה איתו, זהו הקינוי שעליו מדובר, ואיך מתקיים הקינוי הזה, רבי אליעזר אומר, מקנא לה על פי שנים, שאת הקינוי הזה אם הוא רוצה שתתקיים פרשת סוטה שלאחר שתסתר אחרי שהוא קינא לה והוא יעלה אותה לבית המקדש להשקות אותה מהמים המאררים כפי שנתבאר בפסוק, סובר ר' אליעזר שהוא צריך להביא שני עדים שיעידו שבפניהם הוא אמר לה "אל תסתרי עם פלוני", אבל אם לא קינא לה בפני שנים, אם הוא לא אמר לה את אותם דברים אל תסתרי עם פלוני ולא אמר לה אותם בפני שנים, אינה נאסרת עליו על אף שהיא לא נסתרה איתו, וגם אינו משקה אותה בבית המקדש, אין הסתירה אוסרת את האשה על בעלה אלא אם כן קדם לה הקינוי שבעלה קינא לה, אין הבעל יכול להעלות את אשתו למקדש כדי להשקות אותה אלא אם כן קדם לה הקינוי שהוא אמר לה בפני שני עדים אל תסתרי עם איש פלוני, אבל אומר ר' אליעזר, ומשקה להשקות אותה לאחר שהיא עברה על הקינוי שלו וכן נסתרה עם אותו פלוני שעליו הוא הזהיר אותה לא להסתר איתו, להשקות הוא יכול על פי עד אחד אפילו אם יבוא עד אחד שיעיד שהיא נסתרה עם אותו פלוני ואין כאן שני עדים על הסתירה, או על פי עצמו שאין לו אפילו עד אחד אלא שהוא עצמו אומר שהוא ראה אותה שהיא נסתרה אחר שהוא קינא לה, אומר רש"י לדעת ר' אליעזר היא נאסרת בסתירה זו עד שהיא תשתה מן המים המאררים, ואם היא שתתה מהמים המאררים והיא נשארת בחיים הרי היא נטהרת לבעלה, שהרי התברר שהחשד חשד שוא היה, שהרי שתתה מהמים המאררים ונשארה בחיים, סובר אם כן ר' אליעזר שעל אף שהקינוי עצמו באמירת אל תסתרי עם איש פלוני צריכים להתקיים דווקא בפני שני עדים וששני עדים יעידו על כך שהוא אמר לה בפניהם אל תסתרי עם איש פלוני, אבל העדות על הסתירה שהיא עברה על הקינוי והיא כן נסתרה עם אותו פלוני אין צורך בה בעדים, אלא אפילו עד אחד מספיק, או יותר מכך אפילו אם הוא עצמו אומר ראיתי שנסתרה עם פלוני אז היא כבר נאסרת עליו בסתירה זו, ורש"י מביא שבגמרא לומדים את זה מפסוק שהסתירה אוסרת את האשה עליו מן הספק, על אף שהעובדה שהיא נסתרה עם פלוני עדיין איננה אומרת בבירור שהיא זינתה עמו, אעפ"כ מן הספק היא נאסרת כבר על בעלה, וכיון שהוא עצמו אומר שהוא ראה אותה שנסתרה יש בה בסתירה הזאת לאסור את האשה על בעלה מן הספק.

רבי יהושע אומר, מקנא לה על פי שנים בריש במה שר' אליעזר אמר שהוא מקנא לה על פי שנים, את זה גם ר' יהושע סובר, שהקינוי צריך להאמר לפני שני עדים, אבל בנוגע לעדות על הסתירה שהיא נסתרה עם אותו פלוני ועברה על הקינוי של בעלה, בזה חולק ר' יהושע ואומר **ומשקה על פי שנים** שצריך שני עדים גם להעיד על העובדה שהיא נסתרה עם פלוני ועברה על קינויו, אבל כל זמן שלא היו שני עדים שיעידו על הסתירה שהיא נסתרה עם פלוני אין זה עדיין נחשב סתירה שלאחר קינוי.

אלא שלאיזה הלכה ר' יהושע חולק וההלכה היא הרי כר' יהושע, נחלקו בזה הראשונים, מדבר רש"י שפירש בדעת ר' אליעזר שכל מה שנאמר לר' אליעזר שהוא עצמו גם כן נאמן לומר שהוא ראה אותה שנסתרה לאחר שקינא לה, זה לגבי שהיא תאסר עליו בסתירה זו, ומכך שלר' יהושע שסובר שיש צורך בשני עדים שיעידו על הסתירה, כל זמן שאין שני עדים שיעידו על הסתירה היא אינה נאסרת על בעלה על אף שהוא במו עיניו ראה שהיא נסתרה עם פלוני, אבל מכיון שאין עדים על כך איננה נאסרת עליו מן הספק, כך מדייק רעק"א בתוס' רעק"א על המשניות כאן, שלדעת רש"י לר' יהושע אינה נאסרת על פי עצמו ולא על פי עד אחד על אף שהוא עצמו או עד אחד מעידים שראו שנסתרה.

והרמב"ם חולק על כך, כפי שרעק"א כבר מביא שם, שבפרק כ"ד מהלכות אישות וכמו כן בפרק א' מהלכות סוטה סובר הרמב"ם שעל אף שההלכה היא כר' יהושע, אבל גם ר' יהושע מודה שעל פי עצמו היא אסורה עליו, שלענין שהיא תהיה אסורה עליו מספיק גם לר' יהושע העדות של עצמו, שמכיון שהוא ראה שנסתרה עם פלוני ועברה על הקינוי שלו הרי היא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אסורה עליו מן הספק ככל סוטה שנסתרה לאחר הקינוי, וכל מה שר׳ יהושע סובר שצריך דווקא שני עדים שיעידו על הסתירה ולא יספיק עד אחד וגם לא על פי עצמו, זה רק לגבי שאינו יכול להשקות אותה מן המים המאררים, כי הרי כך הוא דינה של סוטה שנסתרה לאחר קינוי של בעלה שבעלה מעלה אותה לעזרה כדי להשקות אותה מן המים המאררים, אבל זה רק לדעת ר׳ יהושע אם היו שני עדים שהעידו שהיא נסתרה, אבל אם לא היו שני עדים שהעידו שנסתרה סובר ר׳ יהושע שאין היא שותה מן המים המאררים, אבל להאסר על בעלה היא נאסרת אפילו שלא היו שני עדים אלא שבעלה בעצמו ראה שהיא נסתרה.

ומבארת המשנה, **כיצד מקנא לה** כיצד הוא הקינוי שאותו אנחנו קוראים ״המקנא לאשתו״, **(אומר)** (ב״ח) **[אמר] לה בפני שנים** הוא אומר לה בפני שני עדים כפי שראינו שבין לר׳ אליעזר ובין לר׳ יהושע צריך לומר לה את הקינוי דווקא בפני שני עדים, ומהו אומר לה, **אל תדברי עם איש פלוני, ודברה עמו** ואם היא עברה על ההתראה ודברה עמו, **עדיין היא מותרת לביתה** מותרת היא עדיין לשמש עם בעלה, **ומותרת לאכול בתרומה** אם היא אשת כהן שאם היא זינתה או נסתרה הרי נלמד בסיפא של המשנה שהיא נאסרת באכילת תרומה, על אף שאשת כהן דינה שמותרת לאכול בתרומה אבל אשת כהן שזינתה או שנסתרה כפי הדין אז היא נאסרת מן הספק באכילת תרומה, זו שרק דיברה עם פלוני היא עדיין מותרת לביתה ומותרת לאכול בתרומה ואין עליה דיני סוטה.

ובגמרא יתבאר שהמשנה הזאת אינה מבוארת די צרכה, וכך מתפרשת המשנה לפי מסקנת הגמרא, שאומר לה בפני שנים אל תדברי עם איש פלוני, והיא דיברה, או אפילו אם הוא אומר לה אל תדברי והיא נסתרה, שהיא נכנסה עמו למקום הסתר והתייחדה איתו, עדיין אינה אסורה לא לבעלה ולא לתרומה, מכיון שהוא לא אמרה לה אל תסתרי עם איש פלוני אלא אל תדברי שפירושו אל תשוחחי עם איש פלוני, על אף שהיא נסתרה איתו הרי זו סתירה בלי קינוי, וסתירה בלי קינוי אינה אוסרת את האשה על בעלה, מכיון שהוא אמר לה אל תדברי ולא אמר לה אל תסתרי אין זה קינוי שצריך לענין פרשת סוטה, ואם הוא אמר לה אל תסתרי עם איש פלוני שהקינוי הוא הנאמר כדת וכדין אבל היא באמת לא נסתרה עם אותו פלוני אלא דיברה עמו שלא בסוטה אז היא שוב עדיין מותרת לבעלה ומותרת לאכול בתרומה אם היא אשת כהן, שהרי על אף שהקינוי היה כדין שהוא אמר לה אל תסתרי עם פלוני, אבל היא לא עברה על קינויו, היא לא נסתרה איתו, היא סך הכל דיברה איתו.

ומתי יחול עליה דין ופרשת סוטה, אם הוא אמר לה אל תסתרי עם איש פלוני, אומרת המשנה, **נכנסה עמו לבית הסתר** היא נכנסה איתו למקום מסתור ונתייחדו שם, **ושהתה עמו כדי טומאה** כלומר כדי זמן שהיא יכלה להטמא שזה שיעור כדי הראה, שאין צורך בביאה גמורה אלא אם הזמן הספיק כדי שיערה בה היא גם כן נאסרת, וכך הוא הדין **אסורה לביתה** שהיא אסורה לבעלה ואסורה לשמש איתו מהספק שמא היא זינתה עם אותו פלוני, **ואסורה לאכול בתרומה** וכמו כן היא גם נאסרת לאכול בתרומה אם היא **אשת כהן, שמכיון שהיא נסתרה לאחר קינוי ושהתה כדי טומאה חלה עליה פרשת סוטה שהיא אסורה מן הספק,** וכפי שרש״י מביא כבר את הילפותא שנלמדת בגמרא בדף כ״ט מן הפסוקים, שכתוב בפרשת סוטה שלושה פעמים ״ונטמאה״, ״וקינא את אשתו והיא נטמאה״, ״והיא נסתרה והיא נטמאה״, ״תחת אישה ונטמאה״, פעם אחת אני צריך את ה״ונטמאה״ שהיא אסורה לבעל מן הספק, ואחד שאסורה לבועל, לאותו פלוני שאנו חושדים בו שהוא בעל אותה, גם לא היא נאסרת מת הספק, דהיינו שאם בעלה יגרשנה או ימות אסורה היא להנשא לאותו פלוני, ואחד מן הפסוקים של ״ונטמאה״ אני צריך שהיא נאסרת בתרומה, וזהו מה שלמדנו במשנה שהיא אסורה לביתה דהיינו לבעלה, ואסורה לאכול בתרומה, **ואם מת** אם בעלה מת בלי בנים ואנו יודעים שההלכה היא שאדם שמת בלי בנים אשתו זקוקה ליבום, שיבמה (כלומר אחי בעלה) ייבם אותה או יחלוץ לה, אז אם הבעל מת לפני שהוא הספיק להשקות אותה ולא נטהרה מאותו ספק סוטה שחל עליה על ידי הסתירה שהיא נסתרה עם הפלוני לאחר שבעלה קינא לה, אז הרי היא זקוקה ליבום, אז ההלכה היא שאינה יכולה להתייבם כשאר נשים, שאם בעלה מת בלי בנים אז היא מתייבמת, היא לא יכולה להתייבם אבל היא גם כן אסורה לשוק עד שתקבל חליצה מיבמה, וזו היא ההלכה שאם מת **חולצת ולא מתייבמת**, דהיינו שהיא מקבלת חליצה מהיבם שלה כדי שתוכל להנשא לשוק, דהיינו שהיא תוכל להנשא עם אדם זר, וללא חליצה אין היא רשאית להנשא, כי כך הוא דינה של יבמה שכל זמן שלא קיבלה חליצה אינה יכולה להנשא לשום אדם, אבל להתייבם ליבם שלה היא לא יכולה כפי שהגמרא לומדת את זה מן הפסוקים.

גמרא.

שואלת הגמרא, **מכדי** אם נתבונן, **תנא מנזיר סליק** הרי כך הוא סדר המשנה שמסכת סוטה היא לאחר מסכת נזיר, **מאי תנא** איזה ענין למדנו בנזירות **דקא תנא סוטה** שבגלל זה הוא סידר את מסכת סוטה אחריה שיהיה ענין בזירות שדומה לסוטה.

עונה הגמרא, **כדרבי** הדמיון הוא לפי הדרשה של רבי, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי אומר, למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה** הרי בתורה בפרשת נשא לאחר שנתבאר פרשת סוטה נאמר בתורה פרשת נזיר, למה נסמכו שתי פרשיות הללו, **לומר לך, שכל הרואה סוטה בקלקולה** אדם שרואה סוטה בקלקולה מפרש רש״י בניוולה ובבושתה, שהרי הסוטה כשמעלים אותה למקדש להשקות אותה מנוולים אותה ומבזים אותה כמו שמבואר במשנה לקמן בדף ז׳ ע״ב שקושר לה חבל למעליה מדדיה שזה בדרך ביזוי וניוול, **יזיר עצמו מן היין** יידע להפריש את עצמו מן היין, שהרי היין מביא לידי קלות ראש, ושתיית היין היא זו שגרמה לה לאשה את הקלות ראש שבגללה היא מתנוולת ומתביישת לאחר שנסתרה ובעלה מביא אותה להקשות אותה.

שואלת הגמרא, אם כך הוא הדבר, **וליתני סוטה והדר ליתני נזיר,** הרי סמיכת הפרשיות בתורה קודם כתוב פרשת סוטה ורק אח״כ פרשת נזיר, אם כן גם בסדר המשניות גם כן נלמד קודם סדר סוטה ואח״כ מסכת נזיר.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **איידי דתנא כתובות** הרי קודם למדנו את מסכת כתובות **ותנא המדיר** ובתוך מסכת כתובות למדנו את הפרש של המדיר את אשתו שמדבר בעניני נדרים, **תנא נדרים** וממילא לאחר כתובות הוא סידר את המשניות של מסכת נדרים שעוסקים גם בן בעניני נדרים, **ואיידי דתנא נדרים תנא נזיר דדמי לנדרים**, הרי גם הנזירות היא נדר מכלל הנדרים, שגם נזירות באה לו לאדם אחרי שהוא נודר נדר הנזירות, לכן מסכת נזיר מקומה לאחר מסכת נדרים, **וקתני סוטה** ואחר כך הוא סידר מסכת סוטה **כדרבי** משום אותו טעם שרבי אמר שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, זה ענינו של הסמיכות של מסכת סוטה יחד עם מסכת נזיר.

ומדייקת עכשיו הגמרא, כתוב במשנה **המקנא**, משמע **דיעבד אין**, אם בדיעבד שהוא קינא לאשתו אז הדין הוא כך כפי שמבואר במשנה, אבל **לכתחילה לא**, לכתחילה אין זה מן הראוי שאדם יקנא לאשתו, שהרי אם היה ראוי לכתחילה שאדם יקנא לאשתו היה צריך להיות כתוב במשנה ר׳ אליעזר אומר מקנא אדם לאשתו על פי שנים, ואותה הקדמה של המקנא לאשתו היא משנה מיותרת כפי שתוס׳ הבינו בדברי רש״י, שהקושיא היא מן יתור המשנה, שהרי הלשון ״ה״מקנא לאו דווקא שהוא מראה תמיד על בדיעבד, כפי שתוס׳ והתוס׳ שנ״ץ האריכו כאן שישנם מקומות שאנחנו מוצאים את אותו לשון של ״הֵ״ ואין הכוונה על בדיעבד אלא אפילו לכתחילה גם כן, אלא שגם דייקה הגמרא שהמקנא זה רק בדיעבד מכך שזו משנה מיותרת.

עונה הגמרא, **קסבר תנא דידן** התנא של המשנה שלנו סובר, **אסור לקנאות** שהאדם אסור לו לכתחילה לקנא לאשתו, שהוא מביא את עצמו לידי תגר, כלומר לידי תיגרה וקטטה עם אשתו, שהיא מתקוטטת עמו על ידי שהוא חושד בה, וגם את אשתו זה מביא לידי ניוול אפילו אם היא טהורה אבל עצם העובדה שהוא מעלה אותה למקדש להשקות אותה מביא אותה לידי ניוול כפי שהזכרנו קודם, לכן התנא נוקט דווקא לשון שמשתמע ממנו בדיעבד משום שהוא סבור שלכתחילה אסור לקנות, ויש בכך מחלוקת תנאים כפי שנלמד לקמן בדף ג׳.

אומרת הגמרא, **אמר רב שמואל בר רב יצחק, כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה** כשריש לקיש היה בא לדרוש בפרשת סוטה, **אמר הכי** כך הוא היה מתחיל, **אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו** כלומר צנועה לצדיק ואשה פרוצה לרשע, **שנאמר** (תהלים קכה) **כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים**, מסביר רש״י, ״לא ינוח״ פירושו לא יזדווג השבט הרשע ממשלת רשע בגורל צדיק, אז אשה פרוצה אינה נופלת בחלקו של הצדיק, ואם אדם מקבל אשה אז הזיווג שלו הוא לפי מעשיו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, וקשין לזווגן אותן זיווגים קשים כביכול לפני המקום לזווג את הזיווגים שהם לפי מעשיו של אדם בקריעת ים סוף כשם שבקריעת ים סוף נשתנו סדרי בראשית כך גם כן לזווג לאדם זיווג לפי מעשיו כביכול קשה לפני המקום בקריעת ים סוף, כך מסביר רש״י, ור׳ יוחנן לומד את זה **שנאמר** (תהלים סח) **אלהים מושיב יחידים ביתה, מוציא אסירים בכושרות**, ראשו של הפסוק ״מושיב יחידים ביתה״ מסביר רש״י זה הולך יחידים על אדם יחיד ואשה יחידה והקב״ה מזווגם יחד ומושיב אותם ביתה שהוא מיישב מהם בית, מקים בית בישראל, וזה הפסוק מקיש ומדמה את זה לסיפא של הפסוק שהוא ״מוציא אסירים בכושרות״ שזה הולך על יציאת מצרים, שהקב״ה הוציא את ישראל ממצרים בכושרות בחודש שכשר ליציאה, שהוא לא חם מדי ולא קר מדי, אז כיון שהפסוק מקיש זיווג היחידים ליציאת מצרים מזה לומר ר׳ יוחנן שקשה לזווגן כקריעת ים סוף.

ושואל על כך התוס׳ שנ״ץ, אם כן למה נקט ר׳ יוחנן דווקא קריעת ים סוף ולא נקט שאר ניסים שנעשו ביציאת מצרים, הרי הדרשה של ״בכושרות״ אינה אלא שיציאת מצרים היתה בחודש כשר, למה נבחר דווקא הנס של קריעת ים סוף לדמות אליו את זיווגו של אדם.

עונה התוס׳ שנ״ץ, משום שישנה עוד דרשה על הפסוק הזה של ״מוציא אסירים בכושרות״, בבכי ובשירות, (והדרשה הזאת היא בגמרא בסנהדרין כפי שהב״ח ציין אותה כבר באות ה׳), ואיפה נתקיים אותו פסוק של בכי ושירות שהיה ביציאת מצרים, אומרת התוס׳ שנ״ץ הכוונה שהיה בכי למצרים ושירות לישראל, הענין הזה של בכי למצרים ושירות לישראל התקיים בקריעת ים סוף, שבאותו נס של קריעת ים סוף עם ישראל ניצול מן הים והמצרים טבעו בים, וזהו הדמיון של זיווג של אדם שהוא קשה כקריעת ים סוף, שכשם שאותו ענין שטבע הקב״ה את המצרים בים כדי להציל את ישראל, ואז באותו ענין התקיים בכי למצרים ושירות לישראל, באותו ענין הוא גם הקושי של הזיווג, שהרי כאן מדובר בזיווג שני כפי מסקנת הגמרא, ובזיווג שני יתכן לפעמים שצריך בעלה של אשה מסויימת למות ואשתו של אדם מסויים למות כדי שהאשה והבעל יוכלו להנשא ולהזדווג יחד, זהו הקושי הדומה לקריעת ים סוף.

ובאמת שבזוהר הקדוש בפרשת תרומה דף ק״ע ע״ב, עמד על השאלה שהרבה דרשנים עומדים עליה ואולי בלי לדעת שזה הזוהר הקדוש, מהי ההייחסות של קושי כביכול לפני בורא עולם של קריעת יום סוף, ושל זיווג, וכי יש קושי לפניו יתברך, אלא עונה הזוהר הקדוש (והדברים תואמים להפליא את דברי התוס׳ שנ״ץ), הרי ביציאת מצרים היה הקטרוג שקטרגו המלאכים כמפורסם שאמרו הללו והללו עובדי עבודה זרה, למה שישראל ינצלו ואילו המצרים יטבעו, הרי גם ישראל אינם ראויים, והיה הקב״ה צריך להנהיג באותו עת ובאותו זמן בשתי מדות, מדה של רחמים כלפי ישראל כדי להציל אותם מן הים, ומדה של דין כלפי המצרים להטביע אותם בים, אז זהו גם כן ענינו של הקושיא בקריעת ים סוף שנאמר על זיווגו של אדם, שלפעמים צריך להמית את בעלה שלה אשה כדי שהיא תוכל להנשא לאותו פלוני שלו היא יועדה, וכן להמית את אשתו של אותו פלוני כדי שיוכל לשאת את האשה הזו, אז הרי מדת הרחמים כלפי האשה והבעל שנותרים, ומדת הדין כלפי הבעל הקודם והאשה הקודמת שהם מתים.

ואותו דבר גם מסביר הזוהר הקדוש גם את מאמר חז״ל במסכת פסחים דף קי״ח, קשים מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף, כי גם פרנסתו של אדם לפעמים היא באה כגזירה מן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השמים על פלוני שיפסיד את כספו והשני ירויח אתה כסף הזה, אז הקושי הוא שלאחד זה במדת הדין ולאחד במדת הרחמים.

שואלת הגמרא, איני, מה שאתה אומר שהזיווג של האדם הוא לפי מעשיו זה הרי לא כך, שאיך אתה יכול לומר שזיווגו של אדם נקבעים לפי הרשע והזכות של האדם, **והא אמר רב יהודה אמר רב, ארבעים יום קודם יצירת הולד** עוד **ארבעים יום לפני שהולד נוצר**, ותוס׳ מסבירים שענין לפני יצירת הולד הכוונה לפני יצירת הזכר, בין אם הנקיבה עדיין לא נולדה ובין אם הנקבה כבר נולדה לפניו, אבל ההכרזה על הזיווג היא בת פלוני לפלוני, זה תלוי ביצירת הזכר, **בת קול יוצאת ואומרת** הבת קול מכריזה **בת פלוני לפלוני** הבת של אדם פלוני תהיה זיווגו של פלוני, **בית פלוני לפלוני** בית פלוני יהיה שייך ורכושו של פלוני, **שדה פלוני לפלוני** שדה של פלוני תהיה לפלוני, הרי עכ״פ מבואר שעוד לפני יצירת הולד כבר מכריזים על זיווגו, אם כן הרי לא יתכן שזה תלוי ברשעות ובזכות של האדם, שהרי קודם יצירתו אין נודע הרשעות והזכות של האדם.

מסביר רש״י, ואם תאמר הכל גלוי לפניו כביכול הרי קי״ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, כמבואר במסכת נדה דף ט״ז שמלאך הממונה על ההריון נוטל טיפה ומביאה לפני המקום, ואומר לפניו טיפה זו מה תהיה עליה, כלומר מה יהיה מהולד שיווצר מזה, גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני, אבל צדיק ורשע לא מכריזים עליו מראש, כי זה תלוי ביראת שמים, שזו היא הבחירה שניתנת לאדם לבחור בטוב, ואין זה גזירה מן השמים, אם כן הרי קודם יצירת הולד עדיין לא ידוע אם אותו פלוני שעליו מכריזים את בת פלוני יהיה רשע או צדיק ובכל זאת כבר נקבע לו זיווגו, הרי שרואים שהזיווג הוא לפי מזל ולפי הקביעה מראש ולא לפי הזכות והצדקות של האדם.

עונה הגמרא, לא קשיא, הא בזוג ראשון, בזיווג ראשון באמת כמו שרב יהודה אמר רב אמר שזה נקבע לפי המזל שקובעים אותו מראש ולא תלוי בזכות וברשע של האדם, **הא בזוג שני** שם זה לפי מעשיו, ועל זה נאמר קשה לזווגן, מפרש רש״י, לפי שאינה בת זוגו, הרי אדרבה כי היא לא בת זוגו שהוכרזה קודם לידתו, אלא צריך להתאים אותה אליו מחדש כפי מעשיו, זהו הקושיא שיש לפניו יתברך שהוא קושי כקריעת ים סוף.

למדנו במשנה, רבי אליעזר אומר, מקנא לה על פי שנים וכו׳.

שואלת הגמרא, עד כאן לא פליגי לא למדנו מהמחלוקת של ר׳ אליעזר ור׳ יהושע במשנה, **אלא בקינוי** שלדעת שניהם צריך על הקינוי שהוא אמר לה אל תסתרי עם פלוני דווקא בפני שני עדים, **וסתירה** שבזה למדנו שלר׳ יהושע צריך שני עדים שיעידו שנסתרה לאחר שהוא קינא לה, **אבל בטומאה עד אחד מהימן**, אם על הקינוי ועל הסתירה היו שני עדים, ואחר כך בא עד אחד ומעיד שבאותה סתירה היא קלקלה והיא זינתה אז הוא נאמן, ואינה שותה מהמים המאררים אלא יוצאת מבעלה בלא כתובה, ואסורה לבעל ולבועל ולתרומה, שאלו הם שלושת האיסורים שהיא נאסרת ככל סוטה, אז לענין להעיד על הטומאה שהיא נטמאה באותה סתירה מספיק לנו עד אחד שגם הוא מהימן ואין צורך בשני עדים, **ותנן נמי** ולמדנו את זה במפורש במשנה לקמן בדף ל״א, **עד אחד אומר אני ראיתי שניטמאת** שאם עד אחד אומר שהוא ראה שהיא נטמאה באותה סתירה **לא היתה שותה** היא כבר לא היתה שותה מהמשקים המאררים, **מדאורייתא מנלן דמהימן עד אחד** מהמשנה שלנו וכן מהמשנה דלקמן מבואר אותו דין שאין עד אחד מהימן להעיד שהיא נטמאה, ואם הוא מעיד שהיא נטמאה באותה סתירה היא כבר לא שותה מהמים המאררים, אבל מנלן שנאמן עד אחד, מאיפה לומדים את זה מן הפסוק בתורה.

עונה הגמרא, דתנו רבנן כי שנו חכמינו בברייתא, כתוב בפסוק (במדבר ה) **ועד אין בה**, הפסוק הזה כתוב בפרשת סוטה ״איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל, ושכב איש אותה שכבת זרע ונעלם מעיני אישה, ונסתרה והיא נטמאה״, ועל זה כתוב ״ועד אין בה והיא לא נתפשה, ועבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו והיא נטמאה״, מסביר רש״י, שמזה שהפסוק של ״ועד אין בה״ כתוב אחרי ״ושכב איש אותה שכבת זרע״ מזה אנחנו יודעים שמדובר על עדות על טומאה, וכן מהרישא של הפסוק שכתוב לפני זה ״מעלה בו מעל ושכב איש אותה״ אנחנו גם יודעים שהפסוק ״ועד אין בה מדבר לענין עדות על הטומאה, ואחרי הפסוק הזה כתוב ״ועבר עליו רוח קנאה״ כפי שציטטנו, אז הרי מזה אנחנו יודעים והגמרא דורשת כך בדף ג׳ ש״ועבר עליו רוח קנאה״ הכוונה שקודם לסתירה כבר עבר עליו רוח קנאה מלפני כן, ועל זה נאמר ״ועד אין בה״, **בשנים הכתוב מדבר** שאין בה עדות של שנים שהיא נטמאה, אלא יש רק עד אחד, ועל זה נאמר בפסוק ״והיא לא נתפשה״, שהיא לא נתפשה באונס, שהיא לא נאנסה, ולכן היא אסורה, מזה אנחנו לומדים שעד אחד נאמן, שהרי כתוב ״ועד אין בה״ אם אין שני עדים רק עד אחד אז אם ״והיא לא נתפשה״ באונס היא נאסרת, אבל שואלת הברייתא, **או אינו אלא אפילו באחד** אולי המלה ״ועד״ אין הכוונה שאין בה עדות של שנים אלא הכוונה אפילו אין בה עד יחיד, (אלא שאם כן יהיה קשה, שאם אין בה עד יחיד למה אם היא לא נתפשה היא נאסרת, הרי מהלשון ״והיא לא נתפשה״ דייקנו שמשתמע שהיא נאסרת, שהרי משום כך נחלק בין אונס לרצון שאם היא נאנסה היא מותרת לו, שכך הוא דינה של אשת ישראל שאם היא נאנסה היא מותרת לבעלה ורק אם היא זינתה ברצון היא נאסרת, אם כן ״והיא לא נתפשה״ מלמד אותנו שהיא אסורה, ואם תפרש ״ועד אין בה״ שאפילו עד אחד אין בה, איך יתפרש לך המשך הפסוק של ״והיא לא נתפשה״ שהיא נאסרת, והגמרא תפרש זאת להלן), עונה הברייתא, **תלמוד לומר** כתוב בפרשת שופטים (דברים יט) **לא יקום עד אחד באיש**, הרי שהתורה מפרשת להדיא עד אחד,

- דף ב׳ ע״ב

ממשמע שנאמר לא יקום עד באיש אם רק היה כתוב ״לא יקום עד באיש״ ולא היה מפורש ״לא יקום עד אחד״, **איני יודע שהוא אחד** וכי לא הייתי יודע שהוא אחד, הרי המלה ״עד״ הוא לשון יחיד, ואם כן אני לבד מבין שצריך שני עדים ואילו עד אחד לא יקום באיש, **מה תלמוד לומר אחד**

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשביל מה נתפרש לי שהעד הזה שמדובר עליו הוא עד אחד, **זה בנה אב** זה בנין אב ללמוד במה מצינו מכאן לכל התורה כולה, **כל מקום שנאמר עד** שאיפה שכתוב בתורה הלשון ״עד״ **הרי כאן שנים** מדובר על שני עדים, והמלה ״עד״ אין כוונתה ללשון יחיד של עד יחיד אלא הכוונה למהותה של העדות, ש״ועד אין בה״ הכוונה אין בה עדות, אבל מה זה עדות, לשון עדות הכוונה שנים, **עד שיפרוט לך הכתוב אחד** עד שהכתוב מפרש לך להדיא עד אחד, אז מדובר על עד יחיד, כמו שם שכתוב ״לא יקום עד אחד״, שכשהתורה רוצה לפרש לנו ולפרט שהעד הזה שמדובר עליו מדובר על עד יחיד היא אומרת להדיא עד אחד, אבל סתם כך כשכתוב ״עד״ בתורה הכוונה אין בו עדות, ומה היא עדות, עדות היא דווקא של שנים, אם כן גם כאן כשכתוב ״ועד אין בה והיא לא נתפשה״ הכוונה שאין בה שני עדים, **ואמר רחמנא תרי ליתּ בה** והתורה אמרה ששני עדים אין על כך שהיא זינתה ונטמאה, **אלא חד** אלא יש רק עד אחד, ועל זה נאמר בהמשך הפסוק (במדבר ה) **והיא לא נתפשה אסורה** שאם היא לא היתה אנוסה אז היא נאסרת לבעלה, ומזה אנחנו לומדים שעד אחד שהעיד על טומאה לאחר קינוי וסתירה נאמן להעיד על כך, שהרי כאן כתוב בפירוש בתורה ״ועד אין בה״ וכפי שהברייתא ביארה הכוונה שאין בה עדות של שנים אבל עד אחד יש, ועל זה נאמר שהיא אסורה, והעדות הזאת של העד אחד שהוא נאמן לאסור אותה על בעלה הרי הפסוק מדבר לאחר קינוי וסתירה כפי שכבר פירשנו שאחרי הפסוק הזה כתוב ״ועבר עליו רוח קנאה״ והגמרא מפרשת ש״ועבר״ הכוונה כבר עברה עליו לפני העדות של העד הזה והוא קינא לה והיא נסתרה והעד מעיד שבאותה סתירה היא נטמאה הוא נאמן.

שואלת הגמרא, **אלא טעמא דכתיב לא יקום עד אחד באיש** הרי מהברייתא התבאר לנו שלמה אני צריך לפרש ש״ועד אין בה״ הכוונה שאין שני עדים אבל עד אחד יש, זה אני לומד מ״לא יקום עד אחד באיש״ בבנין אב, שדווקא איפה שכתוב ״אחד״ אז עד מתפרש כלשון יחיד, אבל איפה שלא כתוב ״אחד״ אז המלה ״עד״ מתפרשת כעדות והכוונה לשנים, **הא לאו הכי** אבל אם לא היה לי את הילפותא הזאת **הוה אמינא עד דסוטה חד הוא** היית מפרש ש״ועד אין בה״ שכתוב בפרשת סוטה הכוונה שאין עד יחיד, והמלה ״עד״ הי מלשון עד יחיד, וגם עד יחיד אין, **ואי אפילו חד ליכא** ואם אין אפילו עד אחד להעיד שהיא נטמאה, אז הרי כתוב בפסוק ״והיא לא נתפשה״ שמזה משתמע שהיא נאסרת, **אלא במאי מיתסרא** אם כן במה היא תאסר, אם אין אפילו עד אחד שיעיד שהיא נטמאה, ואם כן אפילו בלי הילפותא של ״לא יקום עד אחד באיש״ גם אנחנו מוכרחים לפרש ש״ועד אין בה״ הכוונה שאין בה שני עדים אלא עד אחד, שהרי אם גם עד אחד אין בה במה אתה רוצה שהיא תאסר על בעלה.

עונה הגמרא, **איצטריך** אני צריך את הילפותא שהברייתא למדה מ״לא יקום עד אחד״ לגלות שמה שכתוב ״ועד אין בה״ בסוטה הכוונה שאין בה שני עדים והפסוק בא ללמד אותנו שעד אחד נאמן, שאפילו אם אין בה שני עדים רק עד אחד אז גם כן ״והיא לא נתפשה אסורה״, משום שבלי הילפותא הזאת לא הייתי יודע את הדין הזה שעד אחד נאמן להעיד על סוטה שנסתרה ושהיא תאסר על ידי העדות של העד אחד, **סלקא דעתך אמינא** כך הייתי מפרש שכתוב בתורה ״עד אין בה״ ולא היה לי את הגילוי של ״לא יקום עד אחד באיש״ אז היה מתפרש ״ועד אין בה״ מלשון עד יחיד, ו״עד אין בה״ הכוונה שאין בה עד יחיד, ואם כן מה שייך שהיא תאסר, הייתי לומד פשט אחר לגמרי בפסוק והייתי אומר **עד אין בה** הכוונה **אין נאמן בה**, זה מה שהתורה אומרת ״ועד אין בה״ שבאמת ״עד״ זה לשון יחיד והתורה אומרת לנו שעד יחיד אינו נאמן, ש״אין בה״ פירושו אינו נאמן בה, כי עד אחד לא נאמן להעיד על אשה שנסתרה שהיא נטמאה ולאסור אותה על בעלה.

שואלת הגמרא, איך אתה רוצה לפרש, **אין נאמן בה**, שמה שהתורה באה לחדש הוא שעד אין בה פירושו שעד אחד אינו נאמן בה, **ואלא מאי בעי, עד דאיכא תרי**, אלא איך אפשר להעיד על אשה לאסור אותה על בעלה, דווקא אם באים שני עדים, שהרי זה מה שאתה רוצה לפרש בפסוק שהייתי מפרש את הפסוק אילמלא הילפותא של ״לא יקום עד אחד באיש״ שהכוונה ״ועד אין בה״ שאין נאמנות בה לעד יחיד וצריך דווקא שני עדים שיעידו שהאשה נטמאה, אם כן **לישתוק קרא מיניה** על זה אני בכלל לא צריך פסוק ללמד אותנו שעד אחד אינו נאמן לאסור סוטה לבעלה, **דאתיא דבר דבר מממון** כי את זה אני יכול ללמוד בגזירה שוה ״דבר דבר״ מממון, הרי לגבי עדות ממון כתוב בפירוש בתורה ״על פי שני עדים יקום דבר״, שאין מתקבלת עדות אלא של שני עדים לדיני ממונות, ולענין נואפת כתוב ״כי מצא בה ערות דבר״, אז הרי מבואר בגזירה שוה הזאת של ״דבר דבר״ שאשה לאסור אותה על בעלה יש גזירה שוה ללמוד את זה מדיני ממונות שצריך דווקא שני עדים, ובלי פסוק שלדבריך הייתי יכול לפרש אותו שהוא בא ללמד אותנו שעד אחד אינו נאמן לאסור אשה לבעלה גם הייתי יודע את זה שאין עד אחד נאמן לאסור אשה לבעלה, **ואנא ידענא מידי דהוה אכל עדיות שבתורה**, כי הרי כל עדות שבתורה צריך שני עדים שיעידו, ואם כן גם אשה לאסור אותה על בעלה אני צריך שני עדים שיעידו, שבשלמא לדידי שאני שואל שגם בלי פסוק של ״לא יקום״ הייתי מוכרח לפרש את הפסוק של ״ועד אין בה״ שאין שני עדים, ועד אחד כן נאמן, אז התורה באה לחדש חידוש שעל אף שבכל התורה כולה עד אחד אינו נאמן, וגם לענין סוטה לאסור אותה על בעלה להעיד שהיא נטמאה ולא היה קינוי וסתירה אין עד אחד נאמן, אבל כאן שהיה קינוי וסתירה עד אחד נאמן, אבל אתה שרוצה לומר שהייתי לומד ש״ועד אין בה״ בא ללמד שעד אחד אינו נאמן לאסור, על זה אין צורך בפסוק, משום שהרי בלי שום חידוש היינו גם כן יודעים שעד אחד אינו נאמן כיון שצריך שני עדים כמו בכל העדויות שבתורה.

עונה הגמרא, **איצטריך** עדיין אני צריך את הילפותא ואת הגילוי שהברייתא לומדת מ״לא יקום״ שבא לגלות לי ש״ועד אין בה״ בענין סוטה מדובר שאין בה שני עדים,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובלי שהיה לי את הגילוי הזה עדיין הייתי יכול לפרש ש״ועד אין בה״ הכוונה אין בה עד יחיד, לומר שאין עד יחיד נאמן בה, כפי שהגמרא אמרה קודם, ואם כן למה צריך פסוק ללמד שעד אחד נאמן בה הרי זה פשוט גם בלי פסוק שהרי כל העדויות שבתורה צריכים שני עדים, כי **סלקא דעתך אמינא** אילמלא הפסוק הייתי אומר **סוטה שאני דרגלים לדבר** שסוטה שונה משאר עדויות שבתורה, שהרי רגלים לדבר שהיא זינתה, **שהרי קינא לה ונסתרה** כי הוא הרי קינא לה שלא תסתר עם איש פלוני משום שהוא חושד אותה בזנות והיא עברה על הקינוי וכן נסתרה, אז הייתי אומר **ליתחימן בה עד אחד**, שמן הסברא החיצונה אילמלא הפסוק היה מקום להבין שעד אחד נאמן להעיד על סוטה שנסתרה, ועל זה בא הפסוק ״ועד אין בה״ לומר שאין עד אחד נאמן, לכן בגלל זה אני צריך את הילפותא מ״לא יקום״ כדי שלא נטעה לפרש ש״ועד אין בה״ הכוונה שאין עד אחד נאמן, ואני צריך את הפסוק שלא נאמר שעד אחד נאמן בגלל שרגלים לדברי שקינא לה והיא נסתרה, לכן צריך בברייתא את ה״לא יקום״ ללמד אותנו שמה שכתוב ״ועד אין בה״ אין הכוונה עד יחיד, אלא הכוונה שאין בה עדות של שנים, אבל עד יחיד יש, ועד יחיד כן נאמן בסוטה.

שואלת עדיין הגמרא, **ומי מצית אמרת דאין נאמן בה** איך אתה יכול לומר שהייתי טועה אם לא הגילוי של ״לא יקום״ והייתי מפרש ש״ועד אין בה״ הכוונה שהוא לא נאמן, **ושריא** וממילא כשעד אחד מעיד עליה שהיא נטמאה באותה סתירה היא עדיין מותרת, **והא מדכתיב והיא לא נתפשה** הרי המשכו של הפסוק זה ש״והיא לא נתפשה״ בגלל שהיא לא היתה אנוסה **מכלל דאסורה**, שהרי כל החילוק בין אשה שנאנסה לבין שזינתה ברצון זה לגבי לאסור אותה על בעלה, אם כן איך היה יכול בכלל להתפרש הפסוק ״ועד אין בה״ שאין עד אחד נאמן בה, אמת שהסברת לי שאני צריך את הפסוק לומר שעד אחד לא נאמן בה כי בלי הפסוק הייתי אומר שהוא נטמא בגלל רגלים לדבר, אבל סוף סוף איך היה מתפרש המשכו של הפסוק ״והיא לא נתפשה״ שמשמע מכלל דאסורה, הרי אם עד אחד אינו נאמן בה אז מהו ההמשך של הפסוק, ואם כן גם בלי שיבוא לי הגילוי של ״לא יקום״ אני מוכרח לפרש את הפסוק ״ועד אין בה״ הכוונה שלא היו שני עדים אלא עד אחד, ועד אחד כן נאמן לאסור אותה, ועל זה מתפרש ההמשך ״והיא לא נתפשה אסורה״ שאם היה עד אחד והיא לא נתפשה היא אסורה.

עונה הגמרא, **איצטריך** אני כן צריך את הגילוי של ״לא יקום״, ועדיין הייתי בלי הגילוי יכול לפרש ש״ועד אין בה״ הכוונה אינו נאמן, **סלקא דעתך אמינא** כי הייתי סובר שכך יתפרש הפסוק, ועד אין בה הפירוש **אין נאמן בה** שעד יחיד לא נאמן בה, **עד דאיכא תרי** אלא אם כן יבואו שני עדים שהיא נטמאה, ומה שהתורה ממשיכה ואומרת ״והיא לא נתפשה״, אין הכוונה על אותו מקרה של עד אחד שמעיד, שהייתי אומר שעד אחד שמעיד באמת לא נאמן, אלא שכך הוא המשכו של הפסוק, **ובתרי נמי** ואפילו כשיש שני עדים, **היא דלא נתפשה** אז דווקא אם היא לא נתפשה ולא היתה אנוסה אז היא נאסרת, ואם היא היתה אנוסה היא מותרת כי אשת ישראל שנאנסה מותרת, **קא משמע לן** בא לי הפסוק של ״לא יקום״ לגלות, שהרי בלי הפסוק כפי מסקנת הגמרא היה מקום לטעות ולפרש את הפסוק ״ועד אין בה״ שהכוונה בלשון יחיד, עד יחיד, ועד אין בה הכוונה שעד יחיד אינו נאמן בה, ואפילו כשיש שני עדים ממשיכה התורה ומסבירה לנו ״והיא לא נתפשה״, שדווקא אז היא אסורה בגלל שלא היתה אנוסה, קמ״ל הגילוי מ״א יקום עד אחד באיש״ שהוא בנין אב שאיפה שכתוב בתורה המלה ״עד״ ולא נאמר בה ״אחד״ העד הכוונה שנים כמו שהסברנו שהפירוש הוא עדות, שאין בה עדות של שנים, אבל עד אחד יש, ואם יש עד אחד על זה אומרת התורה ״והיא לא נתפשה אסורה״ ללמד שעד אחד נאמן להעיד על אשה שבעלה קינא לה ונסתרה להעיד עליה שהיא נטמאה והיא נאסרת על בעלה ואין בעלה יכול להשקותה.

עוד למדנו במשנה, **רבי יהושע אומר מקנא לה על פי שנים וכו׳**, אבל ר׳ אליעזר חולק וסובר שעל אף שמקנא לה בפני שנים אבל להקשות הוא משקה לה על פי עד אחד או על פי עצמו.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי יהושע** מאיפה ר׳ יהושע לומד זאת.

עונה הגמרא, **אמר קרא** (במדבר ה) **בה** הפסוק של ״ועד אין בה״ מדבר בטומאה, שהרי לפני זה כתוב ״והיא נטמאה ועד אין בה״, ועל זה דרשנו קודם מהברייתא ש״אין בה״ הכוונה שאין בה תורת עדות של שני עדים אלא עד אחד והוא גם כן נאמר להעיד שהיא נטמאה, ויש כאן מיעוט, ״בה״ דווקא על הטומאה נאמר שלא צריך שני עדים אלא אחד מספיק להעיד, **ולא בקינוי** שעל הקינוי צריך דווקא שני עדים, **ולא בסתירה** וגם על הסתירה צריך דווקא שני עדים.

ורבי אליעזר אומר ור׳ אליעזר חולק וסובר שהקינוי צריך להיות על פי שנים אבל משקה דהיינו העדות על הסתירה אין צורך בשני עדים אלא מספיק עד אחד או אפילו על פי עצמו, הוא דורש **בה ולא בקינוי**, שהמלה ,ועד אין בה שמתפרשת שעד אחד נאמן בה בטומאה אבל לא בדבר אחר, זה ממעט רק שלא בקינוי, ולכן בקינוי סובר ר׳ אליעזר שצריך שני עדים, אבל בסתירה לא נתמעט מהמלה ״בה״.

שואלת הגמרא, **ואימא בה ולא בסתירה** אולי תרוש גם כן שהמלה ״בה״ באה למעט שבסתירה גם כן לא מפסיק עד אחד אלא צריך דווקא שני עדים.

עונה הגמרא, **סתירה איתקש לטומאה, דכתיב** (במדבר ה) **ונסתרה והיא נטמאה**, וכמו שבטומאה עד אחד מספיק, כמו כן גם לענין סתירה מספיק לי עד אחד, ומשום כך אינני יכול למעט את סתירה שלא יספיק עד אחד מהמלה ״בה״, שהרי יש לי היקש לטומאה שכן מספיק עד אחד.

שואלת הגמרא, **קינוי נמי איתקש לטומאה** הרי גם הקינוי יש לו היקש לטומאה, **דכתיב** (במדבר ה) **וקנא את אשתו והיא נטמאה** אם כן מכח ההיקש הזה נלמד שכשם שבטומאה מספיק לי עד אחד כך גם בקינוי יספיק עד אחד.

עונה הגמרא, **הא מיעט רחמנא בה** הרי במלה ״בה״ שנאמרה לגבי טומאה שעד אחד נאמן יש מיעוט שרק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בטומאה ולא בדבר אחר, אז אני ממעט שלא קינוי, שקינוי לא נאמן העד.

שואלת הגמרא, **ומה ראית** הרי יש לך היקש של סתירה לטומאה, שבגלל זה אתה אומר שלר׳ אליעזר אין צורך בשני עדים אלא מספיק עד אחד כמו בטומאה, ועל אף שכתוב ״בה״ הוא לא ממעט סתירה, הרי גם בקינוי יש היקש שממנו הייתי צריך ללמוד שכשם שבטומאה מספיק עד אחד כך גם בקינוי מספיק עד אחד, אלא שאתה ממעט את זה מ״בה״, אולי המלה ״בה״ בא למעט דווקא סתירה שבסתירה יצטרכו שני עדים ולא יספיק עד אחד.

עונה הגמרא, **מסתברא סתירה עדיפא** מסתבר שסתירה היא יותר חמורה ועדיף להחמיר בה, **שכן אוסרתה בטומאה** הסתירה אם אני בא לדמות אחד מן הדברים קינוי או סתירה להקיש אותו לטומאה ולא למעט אותו מ״בה״ מסתבר לי יותר שהסתירה היא זו שאני צריך להקיש אותה לטומאה, שהרי היא באמת אוסרת אותה על בעלה כמו הטומאה, כמו שאשה שנטמאה הרי נאסרת על הבעל ועל הבועל כך גם הסתירה אוסרת אותה על הבעל ועל הבועל מספק.

שואלת הגמרא, **אדרבה קינוי עדיף** אם יש להקיש אחד משני הדברים בין קינוי וסתירה ומי יהיה יותר עדיף שדווקא הוא יהיה זה שדומה לטומאה אז הרי קינוי יש לו גם כן עדיפות **שכן עיקר גרם לה** שהרי רק על ידי הקינוי הסתירה אוסרת אותה, אבל אשה שמתייחדת עם אדם זר ולא קינא לה בעלה לפני כן אינה נאסרת על בעלה מן הספק, אם כן אז הרי עיקר מה שגורם לה להאסר על ידי הסתירה זה הקינוי, אם כן הוא דומה דווקא לטומאה שיספיק בו עד אחד ולא הסתירה.

עונה הגמרא, **אי לאו סתירה קינוי מי איכא** הרי בלעדי הסתירה שהיתה אחרי הקינוי הרי קינוי אינו גורם שום איסור, אז הרי סוף סוף האיסור שהאשה נאסרת על בעלה תלוי בסתירה והיא זו שיותר דומה לטומאה.

שואלת הגמרא, **ואי לאו קינוי סתירה מאי אהני**, הרי יש גם סברה הפוכה, בלי הקינוי הרי הסתירה אינה אוסרת אותה על בעלה, אז הרי הקינוי הוא זה שגורם שהסתירה תאסור אותה על בעלה, ואם כן הקינוי הוא זה שדומה יותר לטומאה, שהוא הגורם שהיא תאסר על בעלה כמו טומאה.

עונה הגמרא, **אפילו הכי סתירה עדיפא** הסתירה היא יותר מעודפת לענין להקיש אותה לטומאה, **דאתחלתא דטומאה היא** כי סוף סוף בסתירה מתחילה הטומאה, ולכן כשיש היקש בין סתירה לטומאה ובין קינוי לטומאה ויש מיעוט שממעט שרק בטומאה נאמן עד אחד ולא בשאר דברים אז ר׳ אליעזר סובר שקינוי הוא זה שהוא לא כל כך דומה לטומאה, ולכן על אף שיש לו היקש לטומאה אני ממעט אותו מ״ועד אין בה״ שדווקא בטומאה מספיק עד אחד אבל בקינוי צריך שני עדים, משא״כ סתירה שהיא התחילה של הטומאה היא זו שההיקש לטומאה מלמד אותי שכמו שבטומאה מספיק עד אחד כך גם בסתירה מספיק עד אחד.

אומרת הגמרא, **מתניתין דלא כי האי תנא** המשנה שלנו שסוברת שאליבא דר׳ אליעזר קינוי הוא בשנים אבל סתירה היא אפילו על פי עצמו, היא לא כמו התנא של אותה ברייתא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי יוסי ברבי יהודה אומר משום רבי אליעזר, המקנא לאשתו מקנא על פי עד אחד או על פי עצמו, ומשקה לה על פי שנים**, הרי שתנא בברייתא סובר אליבא דר׳ אליעזר בדיוק הפוך מהתנא של המשנה, התנא של המשנה סובר אליבא דר׳ אליעזר שקינוי צריך שני עדים וסתירה היא גם על פי עצמו, ואילו ר׳ יוסי בר׳ יהודה סובר אליבא דר׳ אליעזר שסתירה היא זו שצריכה דווקא שני עדים שיעידו על סתירה, אבל הקינוי מספיק על פי עד אחד או על פי עצמו.

כתוב בהמשך הברייתא, **השיבו חכמים לדברי רבי יוסי ברבי יהודה, אין לדבר סוף**, (וכפי שהגמרא תפרש מיד למה אין לדבר סוף).

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה.**

עונה הגמרא, **אמר קרא בה, בה ולא בסתירה** הרי כתוב בפסוק ״ועד אין בה״, שמזה אנחנו לומדים שעד אחד נאמן להעיד על אשה שנטמאה, אז דווקא בטומאה הוא נאמן אבל בסתירה עד אחד לא נאמן אלא צריך שני עדים.

שואלת הגמרא, **ואימא בה ולא בקינוי** אם כן תדרוש גם את ״בה״ למעט שגם בקינוי לא נאמן עד אחד רק ״בה״ בטומאה.

עונה הגמרא, **קינוי איתקש לטומאה** אתה לא יכול לומר שבקינוי לא יספיק עד אחד, שהרי יש הקיש בין קינוי לטומאה כמו שלמדנו קודם, **דכתיב וקנא את אשתו והיא נטמאה.**

שואלת הגמרא, אם כן **סתירה נמי איתקש לטומאה, דכתיב ונסתרה והיא נטמאה**, אם כן גם כאן תאמר שכמו שבטומאה מספיק עד אחד אז גם בסתירה מספיק עד אחד.

עונה הגמרא, **ההוא לכמה שיעור סתירה כדי טומאה הוא דאתא**, זה לא בא להקיש שהסתירה מספיק לעד אחד כמו לטומאה, אלא זה בא ללמד שכמה הוא שיעור סתירה שאם שהתה איתו בסתר באותו שיעור זמן היא נאסרת עליו, אם היה השהייה בשיעור של כדי טומאה שיכלה להטמא לו.

עוד היה כתוב בברייתא, **השיבו חכמים לדברי רבי יוסי ברבי יהודה אין לדבר סוף.**

שואלת הגמרא, **מאי ניהו** מהו האין לדבר סוף שהחכמים אמרו לדברי ר׳ יוסי בר׳ יהודה.

עונה הגמרא, **דזמנין דלא קני** כי פעמים יקרה שבאמת הוא לא קינא לה, **ואמר קנאי** אלא כשהוא כועס עליה הוא אומר קנאתי לה מפלוני, והרי אנחנו מאמינים לו כי קינוי מספיק על פי עצמו, ואח״כ הוא יביא עדים שהיא נסתרה עמו סתירה כל שהוא, שהיא נסתרה עם מי שהוא, שהרי כיון שלא קינא לה היא לא ידעה להזהר מלהסתר עם אדם מסויים, והוא מרוב קנאתו וכעסו עכשיו עליה הוא יאמר שהוא קינא לה מראש, ועל ידי הסתירה הזאת הוא יאסור אותה עליו, ואם כן אין לדבר סוף.

או כמו שהתוס׳ שנ״ץ מביא בשם יש מפרשים, שלפי שהמים באמת לא יבדקו אותה שהרי הוא לא קינא לה, ואם היא באמת זינתה והמים לא יבדקו אותה נמצא אתה מוציא לעז

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

על המים המאררים שאין בהם אמת והם לא בודקים את הבדיקה הנכונה, שהרי היא זינתה ולא קרה לה שום דבר, ולמה לא קרה לה שום דבר, כי הוא לא קינא לה, והוא משקר ואומר מרוב כעס שהוא כן קינא לה.

שואלת עכשיו הגמרא, **הא למשנתינו יש לדבר סוף**, משמע מלשון הברייתא שלדברי ר׳ יוסי בר׳ יהודה אז אנחנו שואלים שאין לדבר סוף כי הוא יכול להמציא שהוא קינא לה והאמת היא שהוא לא קינא לה, אבל לפי התנא של המשנה שמסביר אליבא דר׳ אליעזר שקינוי צריך להיות על פי שנים אז יש לדבר סוף, הרי גם כאן עדיין קשה **זמנין דלא איסתתר** הרי גם לפי התנא של המשנה אליבא דר׳ אליעזר קינוי צריך שני עדים אבל על הסתירה הוא נאמן על פי עצמו, הרי יתכן שלא יתסתר **ואמר איסתתר** והוא יגיד ראיתי שהיא נסתרה ואז שוב יהיה כאן קינוי וסתירה שלא כדין, שבאמת היא לא נסתרה רק הוא יגיד שהיא נסתרה.

עונה הגמרא, **אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן, אף לדברי רבי יוסי ברבי יהודה אין לדבר סוף**, אין הכוונה שרק לדברי ר׳ יוסי בר׳ יהודה, אלא באמת גם לפי התנא של המשנה אין לדבר סוף, שהרי סוף סוף הוא יכול להגיד על דעת עצמו שהיא נסתרה על אף שהאמת היא שהוא לא ראה שהיא נסתרה, אלא גם לדברי ר׳ יוסי בר׳ יהודה שעל הסתירה צריך שני עדים גם כן אין לדבר סוף, שהרי על הקינוי שאין צורך בשני עדים הוא יכול להמציא ולשקר שהוא קינא לה מפלוני מראש והאמת היא שהוא לא קינא לה.

שואלת הגמרא, אם כן משמע **אף לדברי רבי יוסי ברבי יהודה ולא מיבעיא למשנתינו**, שלפי המשנה שלנו ודאי קשה שאין לדבר סוף, אלא שאפילו לדברי ר׳ יוסי בר׳ יהודה אין לדבר סוף, אדרבה **אדרבה** הסברה היא הפוכה, **למשנתינו איכא עיקר** הרי לפי המשנה שלנו שהקינוי צריך להיות בעדים אז הרי באמת הוא כבר התחיל את הענין של הקינוי בעדים בלי שהוא כעס עליה, אלא שאתה חושש שאח״כ על הסתירה הוא יאמר שהוא ראה שהיא נסתרה והאמת היא שהיא לא נסתרה, אבל עכ״פ יש עיקר והתחלה לדברים, שהוא לא יכול סתם להעליל סיפור של קינוי וסתירה, שהרי את הקינוי הוא חייב לומר בפני שני עדים אז הרי זה בלי כעס, **התם ליכא עיקר** אבל שם הוא הרי אין לו עיקר להתחיל בעדים, שאת הקינוי הוא לא צריך לומר בפני עדים, אז לכשיכעוס על האשה יהיה לו בקלות לומר שהוא קינא לה מראש שהיא לא תסתר עם פלוני, וסתירה למצוא באשה שלא הזהירו אותה ולא התרו בה, אז הוא ימצא לה סתירות הרבה, אז שוב יהיה פה את הדין של סוטה כהשדין הוא לא נכון משום שהקינוי לא היה בכלל ולא נברא אלא הוא המציא אותו עכשיו בשעת כעסו, אם כן הרי לר׳ יוסי בר׳ יהודה אליבא דר׳ אליעזר יותר קשה את ה״אין לדבר סוף״ מאשר לפי התנא של המשנה אליבא דר׳ אליעזר.

אלא עונה הגמרא, **אי איתמר הכי איתמר** כך הוא התירוץ, **אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן, לדברי רבי יוסי ברבי יהודה, (אף)** גירסת המהרש״א כפי שמצויין בצד **[ואף] למשנתינו אין לדבר סוף**, גם לר׳ יוסי בר׳ יהודה וגם **למשנתינו אין לדבר סוף לדעת חכמים, שהרי כל זמן שאתה לא מצריך שני עדים בין עלה קינוי בין על הסתירה אז הרי האמנת לו על פי עצמו שהוא יאמר לנו שהיה קינוי או שהוא יאמר לנו שהיה סתירה, אם כן אין לדבר סוף.**

אמר רב חנינא מסורא, לא לימא אינש לאיתתיה בזמן הזה אדם לא יאמר לאשתו בזמן הזה, **לא תיסתרי בהדי פלוני** שזה לשון של קינוי, **דילמא קיימא לן כרבי יוסי ברבי יהודה דאמר קינוי על פי עצמו** שהרי יש לנו לחשוש שקי״ל כר׳ יוסי בר׳ יהודה שקינוי מועיל על פי עצמו אפילו שלא בפני עדים, ואם כן המילים האלה שהוא אומר אל תסתרי עם פלוני זה כינוי, **ומיסתתרא** והיא תעבור ותסתר עם פלוני, **וליכא האידנא מי סוטה למיבדקה** הרי עכשיו אין לנו מי סוטה שיבדקו אותה לטהר אותה אם היא לא זינתה, **וקאסר לה עילויה איסורא דלעולם** ואז הרי היא תאסר עליו איסור עולם, לכן ימנע אדם מלומר כך לאשתו.

וכך נפסק להלכה בטור שו״ע אהע״ז בסימן קע״ח, שאדם לא יאמר כך לאשתו.

אלא שנסיים בדבר חידוש שנוגע הלכה למעשה, פעמים שקורה שאדם מזהיר את אשתו לא להתייחד עם אדם מסויים או עם אנשים מסויימים, ואין כוונתו שהוא חושד אותה חלילה בזנות, אלא שהוא מזהיר אותה על דיני יחוד, הוא מלמד אותה שתדע שלאשה אסור להתייחד עם גבר, אז הוא מלמד אותה שבמקום פלוני שתזהרי לא להתייחד, אם זה במשרד או אצל רופא וכדומה, אבל אין כוונתו בכלל משום שהוא חושד אותה לזנות, ולכאורה לדברי ר׳ יוסי בר׳ יהודה העובדה שהוא אמר לה אל תסתרי עם פלוני אם היא אח״כ לא תזהר וכן נתייחדה היא הרי תאסר עליו איסור עולם.

אבל האמת הוא שאין הדברים כן, אין הקינוי הזה שהוא אומר לאשתו אל תסתרי עם פלוני נחשב לקינוי שאם היא כן תסתר תאסר עליו איסור עולם, אלא אם כן הקינוי נאמר בגלל שהוא חושד אותה שהיא תזנה עם הפלוני ההוא, אבל אם הוא אומר לה סתם אל תסתרי עם פלוני בגלל שהוא חושד שהפלוני הוא גנב, או מה שלא יהיה, או שהוא מלמד אותה הלכות יחוד והוא מזהיר אותה על היחוד אבל אין הוא חושד אותה לזנות, אין זה קינוי שמכחו היא תאסר על בעלה כשתסתר.

כך ביארו שני גדולי עולם כל אחד בסגנונו, הבית הלוי בתשובות בחלק ב׳ סימן מ״ב אות ד׳ אומר, שלכאורה נראה שכשאדם מזהיר את אשתו לא להתייחד, ואין הוא חושד אותה לזנות אלא שהוא מזהיר אותה על הלכות יחוד, אין זה הקינוי שנאמר כאן בגמרא שאדם לא יאמר לאשתו.

וכמו כן האבני נזר בתשובות באהע״ז סימן רל״ב בתחילת התשובה אומר, שהדבר פשוט שאם אדם אומר לאשתו שלא תתייחד עם פלוני, לא משום שהוא חושד אותה חלילה לזנות, אלא שהוא חושד שהפלוני הוא גנב וכדומה, אין בזה בכלל מן הקינוי שבגללו היא תאסר אם היא כן נתייחדה איתו, כי אין משמעות של הקינוי שאם היא נסתרה אחר הקינוי היא נאסרת עליו, אלא אם כן הקינוי היה מכח שהבעל חושד אותה שהיא תזנה עם אותו פלוני, אבל אם זה נאמר לא מחשד של זנות אין זה קינוי ואין היא נאסרת על בעלה אם היא נסתרה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ונתייחדה לאחר הקינוי לאחר הדיבורים האלה שהוא אמר לה, כיון שאין על הדיבורים האלה תורת קינוי.

אומרת הגמרא, **אמר ריש לקיש, מה לשון קינוי, מה** שלמדנו במשנה המקנא לאשתו, מהו הלשון הזה של קינוי, **דבר המטיל קנאה בינה לבין אחרים**, קנאה אומר רש״י זה מלשון כעס, כמו שכתוב בפסוק (דברים ל״ב) ״הן קנאוני בלא אל״, הם הכעיסו לפני הקב״ה, (משלי ו) ״כי קנאה חימת גבר״, שקנאה זה לשון כעס, והוא מטיל כעס ומריבה בינה לבין אחרים.

ומזה מדייקת הגמרא, **אלמא קסבר** משמע שריש לקיש סבר **קינוי על פי עצמו** שהוא יכול לקנאות לה גם בינו לבינה **וכולי עלמא לא ידעי דקני לה** ואף אחד לא ידע מזה, **ואמרי מאי דקמא דקא בדלה** ואומרים מה זה שלפנינו שהיא נבדלת מן האנשים, **ואתו למיעבד קנאה בהדה** ובאים לידי מריבה איתה ולידי כעס, זה מה שהקינו נקרא כעס, שהוא מטיל קנאה כעס בינה לבין אחרים שאינם יודעים שהיא נבדלת מן האנשים משום שבעלה קינא לה.

ורב יימר בר רב שלמיא משמיה דאבי אמר, דבר המטיל קנאה בינו לבינה, הקנאה הכנס והקטטה תהיה בין הבעל לאשתו.

מדייקת מזה הגמרא, **אלמא קסבר קינוי על פי שנים עדים** משמע מזה שהוא סבור שהקינוי נעשה דווקא על ידי שני עדים שהוא מקנא בפניהם, **וכולי עלמא ידעי דקני לה** וממילא כולם ידעו שהוא קינא לה משום שהעדים מגלים את הדבר, אז אין להם שנאה איתה למה שהיא בודלת מהם, שהרי הם יודעים שהסיבה היא בגלל שבעלה קינא לה, אלא **ואיהו הוא דאתי למיעבד קנאה בהדה** היא זו שתריב איתו, משום שהוא מצער אותה ומקניט אותה ומכעיס אותה כי הוא חושד בה בנזות, אז הקנאה שתווצר על ידי הקינוי היא בינו לבינה.

- דף ג׳ ע״א

ועכשיו מדייקת הגמרא מדברי שני המאן דאומרים שכך פירשו את הלשון קינוי שזה מלשון קנאה, **אלמא קסברי** משמע ששניהם סבורים **דאסור לקנאות**, שהרי הם אומרים שזה לשון הטלת קנאה שזה דבר מגונה ואם כן מוכרח מזה שהם סוברים שאסור לקנאות, וכפי שכבר היה לנו ראיה מהמשנה שלנו שכך היא סוברת בתחילת המסכתא.

שואלת הגמרא, **ומאן דאמר מותר לקנאות** מי שסובר שמותר אדם לקנאות לאשתו, **מהו לשון קינוי** איך הוא יפרש את המלה קינוי, הרי לא יתכן לפרש מלשון קנאה.

עונה הגמרא, **אמר רב נחמן בר יצחק, אין קינוי אלא לשון התראה** קינוי זהו התראה שהוא מתרה בה שהיא לא תתייחד עם פלוני, **וכן הוא אומר** כלומר ראיה מהפסוק שזה הלשון קינוי, שכתוב בפסוק (יואל ב) **ויקנא ה׳ לארצו**, מסביר רש״י, שביואל לאחר שהיה הארבה והגוזל שהיו משולחים לאכול מן השדות של ישראל, והקב״ה אח״כ התרה בהם בילק החסיל והגזם שהם סוגי ארבה שלא ישחיתו עוד את ארצו, זה מה שנאמר ״ויקנא ה׳ לארצו״, פירושו התרה בארבה שלא ישחית יותר את ארצו, ו״לארצו״ זה כמו על ארצו, כמו שכתוב בפסוק וישאלו אנשי המקום לאשתו״ פירושו על אשתו.

תניא למדנו בברייתא, **היה רבי מאיר אומר, אדם עובר עבירה בסתר, והקב״ה מכריז עליו בגלוי**, אדם עובר עבירה בסתר, מפרש רש״י כגון אשה פרוצה שהיא עוברת בסתר, והקב״ה מכריז עליו גלוי שהוא נותן בלב בעלה לקנא לה והדבר מתפרסם בגלוי שהיא חשודה על העריות, **שנאמר** (במדבר ה) **ועבר עליו רוח קנאה, ואין עבירה אלא לשון הכרזה**, הלשון ״ועבר״ הכוונה לשון הכרזה, שהקב״ה כביכול מתכוון להעביר קול שידעו את מעשיה של אשה זו שעשתה עבירה בסתר, ומאיפה יודעים שעבירה זה לשון הכרזה, **שנאמר** (שמות לו) **ויצו משה ויעבירו קול במחנה**, העברת קול במחנה הכוונה שהיו מכריזים על הדבר.

ריש לקיש אמר, אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, שנאמר (במדבר ה) **איש איש כי תשטה אשתו, תשטה כתיב** שזה מלשון שטות.

ומסביר המהרש״א שדרשת ריש לקיש נלמדת כך, הרי אם הכוונה רק לפירושו הפשוט של המלה ״תשטה״ שהכונה סוטה מן הדרך, היה צריך להיות כתוב תיטטה, שהיא נטתה מן הדרך הישרה, וכיון שכתוב ״תשטה״ בשי״ן משמע שזה בא לרמוז לנו שאין אדם עובר עבירה אלא אם נכנסת בו רוח שטות.

והמהרש״א מביא שמדבר זה נאמר במיוחד על עניני ערוה, שנלמד מהפסוק (משלי ו׳) ״נואף אשה חסר לב״, כי המנאפת מפתה אותו גם בדברי שטות והוא עושה את רצונה, אבל מלשון הגמרא אומר המהרש״א שאם אדם עובר עבירה משמע דבכל עבירה יש ללמוד כן, והיינו שהרוח מטעה ומסטה אותו מדרך טובה לדרך רעה, על כן מתאימה המלה ״כי תשטה״ שעל ידי השטות אדם באמת סוטה מן הדרך הטובה אל הדרך הרעה רח״ל.

אומרת הגמרא, **תנא דבי רבי ישמעאל, מפני מה האמינה תורה עד אחד בסוטה** למה התורה מאמינה לעד אחד שיעיד בסוטה לאחר שנסתרה שהיא נטמאה באותה סתירה כפי שלמדנו לעיל, **שרגלים לדבר, שהרי קינא לה ונסתרה ועד אחד מעידה שהיא טמאה**, אז יש כאן ראיה שבאמת העד אחד אומר אמת, שהרי קינא לה ונסתרה, ולכן אם הוא מעיד שהיא טמאה הוא נאמן.

אמר ליה רב פפא לאבי שאל רב פפא את אביי, **והא כי כתיבה קינוי בתר סתירה וטומאה הוא דכתיבה**, הרי מאותו פסוק שממנו אתה לומד שעד אחד נאמן להעיד על אשה שהיא נטמאה לאחר סתירה נאמר לפני שנאמר קינוי בתורה, משום שכך הוא סדר הפסוקים, ״ונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה״ ורק אחרי זה כתוב ״ועבר עליו רוח קנאה, משמע שאותו פסוק שממנו אנחנו לומדים שעד אחד נאמן להעיד על אשה שנטמאה בסתירה מדבר גם בלי קינוי, וגם בלי קינוי עד אחד נאמן להעיד שהיא טמאה, אם כן איך אתה לומד מכך משום שרגלים לדבר.

אמר ליה ענה לו אביי, **ועבר**, מה שכתוב אח״כ בפסוק ״ועבר עליו רוח קנאה״ אין הכוונה שעכשיו הוא מקנא לה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אלא ״ועבר״ פירושו **וכבר עבר**, כלומר לפני המעשה של הסתירה כבר על הבעל רוח קנאה והוא קינא לה, ולכן כיון שגם הוא קינא לה וגם נסתרה עד אחד נאמן לומר שהיא נטמאה, משום שרגלים לדבר.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה** ש״ועבר״ מתפרש וכבר עבר, כשכתוב (במדבר לב) **ועבר לכם כל חלוץ** בפרשה של בני גד ובני ראובן שמשה רבינו מצווה אותם לעבור עם יהושע את הירדן, **הכי נמי** וכי גם בזה תפרש שזה מלשון עבר שכבר עברו, הרי משה רבינו מזהיר אותם על העתיד, שבעתיד כשיהושע יכנס לכבוש את את ארץ ישראל הם יעברו חלוצים לפני המחנה.

עונה הגמרא, **התם מדכתיב** (במדבר לב) **ונכבשה הארץ לפני ה׳ ואחר תשובו, משמע דלהבא** הרי שתשובו מוכיח שזה להבא, משום כך פשוט שה״ועבר לכם כל חלוץ״ מתפרש על להבא, אבל פה אם תרצה לפרש ״ועבר״ שהכוונה על להבא, כי לאחר סתירה אז הוא קינא לה, **אלא הכא אי סלקא דעתך כדכתיבי** אי סלקא דעתך כדכתיב כפי סדר הפסוקים והקינוי בא ונסתרה והוא נטמאה ואח״כ ״ועבר״, **ועבר בתר טומאה וסתירה קינוי למה לי** אם היא כבר גם נסתרה וגם נטמאה מה יש צורך בקינוי של בעלה, אלא על כרחך ״ועבר״ הכוונה שהרוח קנאה כבר עבר לפני הקינוי ולפני הסתירה והטומאה.

אומרת הגמרא, **תנא דבי רבי ישמעאל, אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח, שנאמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו**, מזה אנחנו יודעים שהקינוי שאדם מקנא לאשתו זה על ידי שנכנסת בו רוח ממרום.

אבל עדיין לא מתפרש איזה רוח זאת, האם זו רוח טהרה או רוח טומאה, ועל כן שואלת הגמרא, **מאי רוח**.

עונה הגמרא שיש בזה מחלוקת אמוראים, **רבנן אמרי רוח טומאה** שזה רוח טומאה שנכנסת בו ממרום על ידי השטן שבא להחטיא אותו להקניט את אשתו, **רב אשי אמר רוח טהרה** שזה בא לו ממרום רוח טהרה משום שהוא שונא את הפריצות ולכן הוא מקנא לאשתו.

ואומרת הגמרא, **ומסתברא כמאן דאמר רוח טהרה, דתניא** כי למדנו בברייתא, **וקנא את אשתו, רשות**, מה שכתוב בתורה ״וקנא את אשתו״ אין הכוונה לומר שהוא חייב לקנא לאשתו, אלא זה רק רשות, **דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר חובה** ר׳ עקיבא אומר שזו חובה ומצוה לקנא לאשתו.

ומסבירה הגמרא את הראיה להוכיח מזה שהרוח שעליה מדבר הפסוק רוח ממרום שעוברת על המקנא לאשתו היא רוח טהרה, **אי אמרת בשלמא רוח טהרה שפיר** שאם אתה אומר שזה רוח טהרה אז שייך להבין את המחלוקת אם זה רשות או חובה, **אלא אי אמרת רוח טומאה, רשות וחובה לעיולי ליניש רוח טומאה בנפשיה**, מה שייך בזה שיהיה חובה על האדם להכניס בעצמו רוח של טומאה, או אפילו רשות להכניס בעצמו רוח של טומאה, אם כן ודאי שהרוח היא רוח טהרה, ונחלקו ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא אם זה רק רשות לקבל על עצמו רוח טהרה משום שהוא שונא את הפריצות, ור׳ עקיבא אומר שזה אפילו חובה גם כן, אבל על רוח טומאה לא שייך לומר שזה רשות או חובה, וממילא מוכח מהברייתא זה רוח טהרה.

ושואל המהרש״א, שהרי למדנו לעיל בברייתא שר׳ מאיר היה אומר שאדם עובר עבירה בסתר והקב״ה מכריז עליו בגלוי נלמד מ״ועבר עליו רוח קנאה״, והרי שכתוב שהקב״ה מכריז עליו בגלוי, ולמה הגמרא לא מביאה מזה ראיה שזה רוח טהרה.

ועונה המהרש״א, משום שהקב״ה מכריז עליו בגלוי יכול להיות על ידי השטן ורוח הטומאה, ואין זה ראיה שזו רוח טהרה, אבל מזה שר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא סוברים שזה או רשות או חובה מזה יש ראיה שזו רוח טהרה.

אומרת הגמרא, **גופא** למדנו לעיל, **וקנא את אשתו רשות דברי רבי ישמעאל** ר׳ ישמעאל סובר שלקנא לאשתו זה רק רשות והוא לא חייב בזה וזה לא מצוה, **ורבי עקיבא אומר חובה.**

ומביאה עכשיו הגמרא שיש עוד שני מקומות שנחלקו כך ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא.

(ויקרא כא) **לה יטמא רשות דברי רבי ישמעאל**, כתוב בפרשת אמור שהכהנים אסור להם להטמא לנפש מן המת, וכתוב בתורה ״כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש לה יטמא״, הרי שכתוב ״לה יטמא״, אומר ר׳ ישמעאל שזה רשות, שיש כאן רשות להטמא לקרובים אבל אין כאן ציווי וחובה להטמא לקרובים, **ורבי עקיבא אומר חובה** ר׳ עקיבא סובר ש״לא יטמא״ מלמד שחובה על הכהן ומצוה להטמא לשבעה קרובים.

וגם הם נחלקו כשנאמר בתורה (ויקרא כה) **לעולם בהם תעבודו**, באדם שיש לו עבד כנעני, **רשות דברי רבי ישמעאל** סובר ר׳ ישמעאל שהתורה נותנת לו רשות להשתעבד בו לעולם, **רבי עקיבא אומר חובה** שהוא חייב להשתעבד בו ואסור לשחרר את העבד שלו.

ושואלים כאן התוס׳ קושיא חזקה, הרי ידוע לכל הגמרא בסוף מסכת מכות, דרש ר׳ שמלאי ששש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו למשה מסיני, ואם כן כאן שיש לנו שלושה ענינים שלדעת ר׳ עקיבא הם חובה ומצוה ולדעת ר׳ ישמעאל אינם אלא רשות, אז הרי ממה נפשך קשה, או שלר׳ ישמעאל חסרים לנו שלושה ממנין של התרי״ג מצוות, או שלר׳ עקיבא יש לנו יותר מאשר תרי״ג מצוות, שהרי התרי״ג מצוות לכאורה אינם כוללים את השלושה האלו, ור׳ עקיבא שעושה אותם למצוות אז יש לו יותר מתרי״ג, ואם התרי״ג האלה נכללים בהם השלושה מצוות הללו לר׳ עקיבא אז הרי לר׳ ישמעאל יחסר לנו שלושה מצוות מהתרי״ג.

והאמת שהרמב״ן בספר המצוות בריש השורשים כשהוא משיג על הרמב״ם, פותח בדבריו בקושיא זאת, והוא רוצה להוכיח מכח הקושיא הזאת שהמספר הזה של תרי״ג מצוות איננו מספר שמוסכם על כל החכמים בגמרא, וישנם חכמים שחולקים על ר׳ שמלאי וסבורים שלאו דווקא תרי״ג מצוות נאמרו למשה מסיני, יכול להיות הן חסר הן יתר, כלומר או יותר או פחות מתרי״ג, והראיה הראשונה והעיקרית שלו זה מהגמרא שאנחנו עומדים בה, עם הקושיא הזאת של תוס׳, שהרי אם המנין של תרי״ג מצוות הוא מנין קבוע שרק תרי״ג

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מצוות ולא פחות ולא יותר, אז הרי או שלר׳ ישמעאל חסרים כאן שלוש מצוות ממנין המצוות או שלר׳ עקיבא יש שלושה מצוות יותר מתרי״ג, אלו שנמנו פה, ועוד מביא הרמב״ן מעוד מקומות שנחלקו תנאים על מצוות מסוימות אם הם מצוות או לא, שואל הרמב״ן שלא מצאנו אף פעם בגמרא שהגמרא תקשה קושיא כזאת, הרי לתנא זה שסובר שזה מצוה יש כאן יותר מתרי״ג מצוות, או על מקום כמו אצלנו ר׳ ישמעאל שסובר שזה לא מצוה שהגמרא תשאל ואם כן לר׳ ישמעאל חסר לנו ממנין התרי״ג מצוות.

ומכח זה רוצה הרמב״ן לומר שהמספר הזה של תרי״ג מצוות הוא באמת הדעה של ר׳ שמלאי, אבל לא כולם סוברים כך, והוא מנסה להוכיח את זה ממדרש שכתוב שם שכל העשרת הדברות בני ישראל שמעו מפי הגבורה, והרי ר׳ שמלאי בונה את המנין תרי״ג מצוות על כך שתורה צוה לנו משה ״תורה״ בגמטריא תרי״א כמבואר בגמרא, ו״אנכי״ ו״לא יהיה לכם״ עוד שתי מצוות שמפי הגבורה שמענום, אם כן התנא שסובר במדרש שעשרת הדברות כולם נשמרו על ידי ישראל מפי הגבורה אינו סובר את הדרשה של ר׳ שמלאי, והרמב״ן מאריך בזה.

ואח״כ מביא הרמב״ן שאמנם מהרבה מקומות מסתימת התלמוד מבואר שהמנין הזה של תרי״ג מצוות היה מקובל אצל חז״ל כדבר מוסכם, וכן הוא מביא הרבה מקומות במדרשים ובדברי אגדה שתמיד נוקטים אתה המספר של תרי״ג מצוות כמספר המוסכם של המנין המצוות שנאמרו לו למשה בסיני, וכך הוא מביא שדעת הרמב״ם כבר שבזה אין חולק שמנין המצות הוא קבוע ועומד תרי״ג.

ואם כן מהו התירוץ על קושית התוס׳, ודאי התירוץ הוא כמו שתוס׳ עצמם תירצו אצלנו, שמכיון שבאמת ישנם מצוות אחרות, ר׳ ישמעאל שסובר כאן ששלושה אלו הם לא מצוות, אז ודאי יש לו שלושה מצוות אחרות שהוא סובר ומונה אותם במנין המצוות, ור׳ עקיבא ודאי את אותן מצוות שר׳ ישמעאל מונה במנין התרי״ג אצל ר׳ עקיבא הם לא מצוות ממנין המצוות, אלא הוא יסבור שאותן מצוות הם לא יותר מאשר אסמכתא, או שהוא ידרוש אותם לענינים אחרים, דהיינו כשם שאנחנו מוצאים בין הראשונים והגאונים מחלוקות גדולות באיזה מצוות מכניסים אותו והם נמנים במנין התרי״ג מצוות, ואיזה מצוות לא, כידוע שבעל הלכות גדולות היה לו מנין המצוות, והרמב״ם בספר המצוות השיג עליו לקבוע מסמרות על מצוות אחרות שהם נמנין, והוא הוסיף מצוות שהבעל הלכות גדולות לא מנה, והשמיט מצוות מן התרי״ג שהבעל הלכות גדולות כן מנה, והרמב״ן בהשגות בא ליישב את דעת הבה״ג, וכך כל מוני המצוות כל אחד בחר לעצמו דרך לפי הכללים שבידיו איזה מצוות נמנין לתרי״ג מצוות, אם כן אין זה פלא שעל אף שמנין המצוות של תרי״ג הוא מנין מוסכם על הכל כמשתמע מתוס׳, וכפי שהרמב״ן גם כן אומר שכך משתמע מסתימת הגמרא בהרבה מקומות, עדיין שייך שיהיה מחלוקת של תנאים איזה מצוות נמנין במנין המצוות ואיזה לא, וגם כאן ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא חלוקים, ר׳ עקיבא סובר ששלוש המצוות האלו נמנים במנין המצות של התרי״ג, ואילו ר׳ ישמעאל סובר שהם רשות והם אינם מצוות, ובודאי יש לו לר׳ ישמעאל מצוות אחרות שישלימו עבורו את מנין המצוות של התרי״ג, ואותם מצוות לדעת ר׳ עקיבא לא יחשבו למצוות.

אמר ליה רב פפא לאביי, ואמרי לה רב משרשיא לרבא ויש אומרים שאת השאלה שאל רב משרשיא לרבא, לימא רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכל התורה כולה הכי פליגי וכי נאמר בכל התורה כולה יהיה אותה מחלוקת, **דמר אמר רשות** שאיפה שכתוב דבר לעשות אותו ר׳ ישמעאל יסבור שזה לא יותר מאשר רשות וזה לא מצוה, **ומר אמר חובה** ורבי עקיבא יגיד חובה, הרי לפי זה אין לך מצות עשה לר׳ ישמעאל חובה, שבכל מקום שכתוב ציווי לעשות דבר הוא יאמר לך שזה לא יותר מאשר רשות.

אמר ליה, הכא בקראי פליגי, ודאי שגם לר׳ ישמעאל איפה שכתוב צווי בתורה לעשות זה חובה ומצוה, אלא שכאן בכל שלושת המקומות הם פשוט חולקים בדרשות הפסוקים.

והגמרא מבארת, **וקנא את אשתו רשות דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר חובה.**

ולענין קינוי שנחלקו ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא, שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי ישמעאל.**

עונה הגמרא, **סבר לה כי האי תנא** ר׳ אליעזר סובר כמו התנא הזה, **דתניא** שלמדנו בברייתא, **רבי אליעזר בן יעקב אומר, כלפי** (פירושו כנגד) **שאמרה תורה** לאחר שאמרה תורה (ויקרא יט) **לא תשנא את אחיך בלבבך** ולמדנו מכאן שאסור לו לאדם להביא את עצמו לידי שנאה ותיגרא ומחלוקת, **יכול כגון זו** הייתי סובר שגם אדם שיראה את אשתו על דת יהודית והיא נסתרת ומתייחדת עם שכניה ונוהגת בפריצות הוא גם כן לא יקנא לה כיון שעל ידי הקנאה הוא מביא שנאה ומחלוקת ונצטוינו ״לא תשנא את אחיך בלבבך״ ״**תלמוד לומר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו**, אז התורה צריכה לומר לנו שאם הוא רצה לקנא הרשות בידו, אבל בלי פסוק הייתי אומר שאסור לו לקנא, אבל ודאי בכל התורה כולה בכל מצוות עשה שבתורה ר׳ ישמעל לא יחלוק לומר חלילה שזה רשות, ודאי שזה חובה ומצוה, **רבי עקיבא** איך הוא סובר שזה קינוי שזה חובה, הרי ר׳ ישמעאל צודק שצריך את זה להתיר לו לקנא, הוא סובר, **קינוי אחרינא כתיב** הרי כתוב פעמיים הענין של קנאה בתורה, פעם אחת כתוב ״ועבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו והיא נטמאה״, ובהמשך הפסוק כתוב ״או עבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו והיא לא נטמאה״, אז ר׳ עקיבא אומר לך שכיון שכתוב עוד פעם הענין של קינוי אז אחד באמת נדרש לרשות כפי שר׳ ישמעאל דרש להתיר לו לקנא אם הוא רוצה ואין בזה את האיסור של ״לא תשנא את אחיך בלבבך״, אבל הפעם השניה שכתוב קינוי זה ללמד אותנו שזו חובה ומצוה.

ורבי ישמעאל איך הוא לא דורש את הקינוי שנכפל פעמים, ולומר שהפעם השניה בא ללמד שזה חובה כפי שר׳ עקיבא דרש, **איידי דכתב למיכתב והיא נטמאה והיא לא נטמאה** הרי התורה רוצה לחדש לנו כאן את הדין הזה שאשה שבעלה קינא לה והיא נסתרה, על אף שספק בידינו אם היא נטמאה באותה סתירה או לא נטמאה התורה אומרת שהיא אסורה לבעלה מן הספק, **לכן כתיב נמי וקנא את אשתו**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אז התורה כופלת גם את הענין של ״וקינא את אשתו״, על אף שבאמת אין בו צורך, שהרי כדי ללמד את הדין הזה שמן הספק היא נאסרת לבעלה היה מספיק שיהיה כתוב בפסוק פעם אחת ״ועבר עלי רוח קנאה וקינא את אשתו והיא נטמאה, או לא נטמאה, ואין צורך שיכפלו פעם שניה ו״עבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו והיא לא נטמאה, אעפ״כ אין ללמוד מהכפל הזה שהוא שום הלכה, למה, **לכדתנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל, כל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה** כשהתורה כופלת פרשה פעם שניהם אז כל כפילות הפרשה יכול לבוא לפעמים רק בשביל דבר אחד שנתחדש בה, אז גם כאן הכפל של כל הענין של ״ועבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו״ שהתורה כופלת אותו פעם שניה, אינובא אלא לומר שאף על הצד שהיא לא נטמאה, שלא ברור לנו שהיא נטמאה, אעפ״כ היא אסורה מן הספק, וכיון שיש כאן חידוש שבגללו נכפלת הפרשה פעם שניה, אז כך הוא הסדר שללפעמים התורה כופלת את כל הפרשה על אף שאין צורך בה רק על החידוש, וגם כאן נכפל פעמיים ועבר עליו רוח קנאה וקינא א אשתו רק שבי הדבר שנתחדש בה שהיא נאסרת על בעלה מן הספק אבל אין ללמוד מכאן שהתורה באה ללמד אותנו שזה חוב.

וכן היה לנו מחלוקת בין כר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא לענין להטמא לקרובים, **לה יטמא רשות דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר חובה, מאי טעמא דרבי ישמעאל איידי דכתיב** הרי כתוב בפרשה (ויקרא כא) **אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו** שאסור לו לכהן להטמא למת, **איצטריכא למיכתב לה יטמא** לכן צריך לכתוב ״לה יטמא״ שמותר לו להטמא לקרובים, אבל אין כאן ציווי וחובה להטמא לקרובים.

ורבי עקיבא שסובר שזה כן ציווי וחובה הרי לכאורה ה״לה יטמא״ באמת לא מוכח זזה חובה ואולי זה באמת רק היתר להטמא לקרובים על אף שאסור לו להטמא לשאר מתים, (ויקרא כא) **מכי אם לשארו נפקא**, הרי בעצם הציווי בתורה כתוב כך, ״אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו הבתול הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש, אז מזה אני כבר יודע שאליהם מותר לו להטמא שהרי כך נאמר בפירוש בתורה, **לה יטמא למה לי** אם מה שהפסוק מסיים ״ולאחותו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש לה יטמא״, ה״לה יטמא״ הזה הרי הוא מיותר, שגם אם הוא לא היה כתוב הייתי יודע כבר שמותר לו לכהן להטמא לקרובים, אז על כרחך הוא בא **לחובה**, לומר לי ״לה יטמא״ שזה חובה ומצוה להטמא לשבעה קרובים.

ורבי ישמעאל למה הוא לא דורש את ה״לה יטמא״ לחובה אלא להיתר, הרי להיתר באמת אין צורך ב״לה יטמא״ כי את ההיתר אני יודע כמו שר׳ עקיבא דורש אותו מ״כי אם לשארו״, הוא מפרש **לה מיטמא ואין מיטמא לאיבריה**, שה״לה יטמא״ לא בא לומר שזה חובה אלא זה בללמד מיעוט, לה יטמא, למת אם אחד מהשבעה קרובים האלו מת אז הוא יטמא, לאחותו הבתולה אם היא מתה לה יטמא, אבל הוא לא מיטמא לאבריה, שאם אחד מהשבעה קרובים הוא מוכה שחין והאיברים שלו נופלים ממנו ואבר מן החי מטמא כמו אבר מן המת, אז הייתי סבור שמותר לו גם כן להטמא לאבר מן החי של אחד מהשבעה קרובים, לכן צריך לומר לי ״לה יטמא״ שדווקא אם הקרוב הזה מת, אבל אם הוא חי ונשר ממנו אבר מן החי כי הוא מוכה שחין, ואבר מן החי הרי מטמא ואסור לו לכהן להטמא לאבר מן החי.

- דף ג׳ ע״ב

שואלת הגמרא, **ורבי עקיבא** הרי גם הא צריך את ״לה יטמא״ ללמד לנו את המיעוט הזה שרק למת הוא מיטמא ולא לאבר מן החי שלו.

עונה הגמרא, **אם כן** אם כדברי ר׳ ישמעאל ש״לה יטמא״ לא בא לחובה רק בשביל הדרשה שהוא לא מיטמא לאברים שלה, **ליכתוב רחמנא לה** שיהיה רק כתוב המלה ״לה״, **ולישתוק** ואין צורך במלה ״יטמא״, שהרי אם היה כתוב רק ״לה״ גם הייתי יודע לדרוש את הדרשה הזאת, כמו שרש״י מסביר שכך משתמע הפסוק, ״לנפש לא יטמא בעמיו, כי אם לשארו הקרוב אליו לאביו ולאמו לבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו הבתולה לה״, כלומר כשגופה שלהם, ולא לאיבריה, אם כן **יטמא למה לי** למה אני צריך את המלה ״יטמא״, **שמע מינה** ש״יטמא״ בה גם ללמד שזה חובה על הכהן להטמא לאחד מהשבעה קרובים.

שואלת הגמרא, **ורבי ישמעאל** מה הוא ידרוש מהמלה ״יטמא״ הרי היא בהחלט מיותרת.

עונה הגמרא, אין הכי נמי המלה ״יטמא״ היא מיותרת, אבל אעפ״כ אין ראיה מכאן, כי **איידי דכתב לה כתב נמי יטמא** כיון שהיה צריך להיות כתוב ״לה״ בשביל החידוש הזה והדרשה שהוא לא מיטמא לאבר מן החי שלו, לכן נכפל ונכתב גם ״יטמא״, **לכדתני דבי רבי ישמעאל** (כפי שהיה לנו בעמוד א׳), **דתנא דבי רבי ישמעאל, כל פרשה שנאמרה ונישנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה**, אז גם כאן כיון שהתורה צריכה לכפול את הפרשה כדי ללמד אותינו את החידוש הזה שאין הכהן מיטמא לאבר מן החי של הקרובים שלו, לכן נכפלת כל הפרשה וגם המלה ״יטמא״, כי כך הוא הסדר שפרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

התוס׳ בסוף עמוד א׳ אמרו שהמחלוקת בין ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא אם ״לה יטמא״ זו מצוה או רשות, הנפקא מינה היא אם כהן כשהוא מטמא למת מהשבעה קרובים שלו אם הוא נקרא עוסק במצוה או לא.

ומסביר המהרש״א שלתוס׳ היה קשה במה המדובר, אם מדובר שלקרוב שלו אין אדם אחר שיתעסק בקבורתו, בזה ודאי לא יהיה מחלוקת שגם לר׳ ישמעאל זו חובה להטמא לה, שהרי אם אין מי שיתעסק בקבורתו הוא מת מצוה, ועל מת מצוה שאין מי שיקבור אותו ודאי שהכהן מצווה ומחוייב להטמא אליו ולהתעסק בקבורתו, ואם הקרוב הזה שנפטר אין לו מי שיתעסק בקבורתו בודאי שהכהן מחוייב להטמא אליו כדין מת מצוה גם לר׳ ישמעאל, אלא עכרחך שמדובר שיש אחרים שמתעסקים איתו, אם יש אחרים שמתעסקים איתו גם לר׳ עקיבא אין לו חיוב להטמא אליו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כך הבין המהרש״א בדעת התוס׳, משום שהמהרש״א סבור וכי כהן גרוע יותר משאר אדם שאם יש לו קרוב שנפטר ויש אחרים שיתעסקו בקבורתו שהוא אינו חייב לטמא את עצמו לקרובים, וממילא על מה המחלוקת של ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא אם מצה לכהן להטמא אליו או לא, הרי אם אין מי שיתעסק בקבורתו של הקרוב לכולי עלמא זה חובה, ואם יש מי שיתעסק ודאי גם לר׳ עקיבא הוא לא מחוייב בדבר אלא שמספיק לו שאחרים יתעסקו בקבורתו משום שהכהן לא גרע מישראל שגם הוא אינו מצווה להטמא לקרובים שלו כשיש אחרים שיתעסקו בקבורתו, על זה אמרו תוס׳ הנפקא מינה בין ר׳ ישמעאל לר׳ עקיבא תהיה אם כהן שכן מטמא לקרובים אפילו כשיש אחרים שיתעסקו עמו אם הוא נחשב עוסק במצה שפטור מן המצוה או לא.

ועל עצם ההלכה של המהרש״א שכהן אינו מחוייב להטמא אל הקרובים כשיש אחרים שמתעסקים עמו, הקרן אורה מעיר על זה שיש ראשונים כפי שמבואר בטור שו״ע יו״ד סימן שע״ג, שכהן חייב ומצווה להטמא לשבעה קרובים שלו אפילו אם יש אחרים שמתעסקים עמו.

אבל זה לא כך כך קשה, משום שאולי כוונת המהרש״א לומר שדעת התוס׳ כמו הראשונים האלו שסבורים שכשיש מתעסקים בקבורתו של הקרוב אין מצוה על הכהן להטמא אליו, וגם על מה שהמהרש״א אומר כדבר פשוט שישראל אינו מצווה להטמא לשבעה קרובים שלו כשיש מי שיתעסק בקבורתו והוא לא מת מצוה, מעניין שבתשובות יד אליהו להגאון ר׳ אליהו מלובלין (שחי לפני למעלה ממאתים חמישים שנה ובסוף ימיו עלה לחברון), בסימן ס״ח הוא דן בענין לגבי כהנת שאינה מוזהרת לא להטמא לשאר מתים אם היא מחוייבת במצוה להטמא לבעלה, והוא מביא בזה מחלוקת ראשונים הרמב״ם והרמב״ן, ואח״כ הוא מסתפק אם בישראל הדין כן שמחוייב לטמא עצמו לקרוביו ברגל שחייב אדם לטהר עצמו ברגל ולא להטמא, אם ישראל חייב להטמא לקרובים שלו ברגל כמו כהן בשאר ימות השנה, ואין לומר שזה נלמד מקל וחומר מכהן, שאם כהן מצווה להטמא כל שכן ישראל, שהרי יש לומר שכהנת אליבא דהרמב״ם יוכיח, שלהרמב״ם הכהנת אינה מוזהרת ואינה מצווה להטמא, אם כן אולי גם ישראל אינו מצווה להטמא, וכך הוא מאריך שם בענין הזה.

כך שדברי המהרש״א שאומר בפשיטות שישראל אינו מצווה במצוה להטמא לקרובים כשיש אחרים שמעסקים בו, מדברי היד אליהו אנחנו לומדים שאין הדברים פשוטים, וזה משתמע מדבריו שזה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים אם כהנת מוזהרת ומצווה להטמא אל בעלה ואל הקרובים שלה או לא, והאחרונים כבר האריך בענין להוכיח מעוד מקומות את השאלה אם גם על ישראל נאמרה המצוה להטמא לקרובים או שמא דווקא על הכהנים, וכדאי לזכור שבדברי המהרש״א כאן בסוטה למדנו בפשיטות שהמצוה להטמא לקרובים פשוט לו להמהרש״א שזה שייך רק בכהנים ולא בישראל, וממילא גם בכהנים כשיש אחרים שמתעסקים בו היה קשה לתוס׳ שלא שייך לומר שהם מצווים וחובה, שהרי לא גרעו מישראל, ולכן הם היו צריכים לומר שהנפקא מינה תהיה לענין אם הוא נחשב עוסק במצוה.

ועכשיו מביאה הגמרא את המחלוקת השלישית שבין ר׳ ישמעאל לר׳ עקיבא, כתוב (ויקרא כה) **לעולם בהם תעבודו, רשות, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר חובה**, גם כאן הם נחלקו בפירוש הפסוקים, **מאי טעמא דרבי ישמעאל, איידי דכתיב** (דברים כ) **לא תחיה כל נשמה** זה נאמר על השבעה עממין שהם החיתי הגרגשי האמורי והכנעני והפריזי והחוי והיבוסי כפי שרש״י מונה, **איצטריך נמי למיכתב לעולם בהם תעבודו** לכן צריך את הפסוק להתיר לעבוד בעבד כענעי **למישרי** במקרה שלהתיר **אחד מכל האומות** אחד משאר שבעים אומות **שבא על הכנענית** שבא על אשה שהיא מהשבעה אומות, שכל השבעה אומות נקראים על שם כנען, **והוליד ממנה בן** והבן הזה הוא קונה אותו לעבד **שאתה רשאי לקנותו** שמותר לך לקנות אותו **בעבד משום שהלך אחר האב**, וכמו שתוס׳ אומרים שמכאן אנחנו לומדים את הכלל שבאומות הלך אחר הזכר, ומכיון שהאבא של הולד הזה הוא לא מן השבעה עממין אלא משאר האומות אז לא נצטוינו בו ב״לא תחיה כל נשמה״ ומותר להחיות אותו ויהיה לך לעבד, **דתניא** שלמדנו כך **בברייתא שעל זה בא הפסוק הזה, וכך אומרת הברייתא, מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית והוליד ממנה בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד** (כפי שעכשיו תירצנו אליבא דר׳ ישמעאל), **תלמוד לומר** (ויקרא כה) **וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו** מסביר רש״י סדר הפסוקים **בפרשת בהר פרק כ״ה פסוק מ״ד, כתוב כך** ״ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה, משמע מזה שדווקא מהגוים אשר סביבותיכם שהם סביב ארץ ישראל, אבל לא מבני ארץ ישראל מהשבעה עממין שהם היו בארץ ישראל שמהם אסור לקנות עבד, ואח״כ ממשיך הפסוק הזה שמובא כאן בברייתא ״גם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו״, פירושו שאם יש לך בן מבני התושבים ״תושב״ פירושו שהוא בא ממקום אחר והוא נתיישב כאן, אומר לך הפסוק שמותר לקנות מהבנים אשר יהיו להם מבנות ארצך, דהיינו אם הבן הזה הוא בן של תושב, דהיינו אחד משאר האומות שבא כאן להיישב, והוא בא על אחת מבנות הארץ, דהיינו על אחת מהשבעה עממין, ונולד הבן הזה, מותר לקנות אותו בעבד כנעני, **יכול** הייתי סבור לומר **אף הכנעני שבא על אחת מן האומות והוליד ממנה בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד**, שגם הפוך אם אחד מהשבעה עממין בא על אשה משאר האומות והוליד ממנה בן גם אותו מותר לקנות בעבד, **תלמוד לומר** הרי כתוב בהמשך אותו פסוק של (ויקרא כה) ״וגם מבני התושבים הגרים עמכם תקנו״ שעליו למדנו, ממשיך הפסוק ואומר ״וממשפחתם אשר עמכם **אשר הולידו בארצכם**״, פירושו **מן הנולדים בארצכם** והם בנים של תושבים שהם שאר האומות שבאו להתיישב כאן, והם נשאו בארצכם בארץ ישראל נשים, דהיינו אשה מן שבעה עממין, מהם אתם רשאים לקנות, **ולא מן הגרים בארצכם** שהרי כך נאמר ״אשר הולידו בארצכם״ והם גרים עמכם, אבל לא מן הגרים בארצכם, לא מן הבנים שנולדים לאחד מאלה שגרים בארץ דהיינו מהשבעה אומות שהולידו במקום אחר מאשה שהיא משאר האומות והביאו את הבן הזה לגור שם, מהם אסור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לקנות עבד כנעני, ועל זה הרי בא סיומו של הפסוק, ״והיו לכם לאחוזה והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה לעולם בה תעבודו״, הרי שיש לנו בברייתא מפורשת שדורשת את אותו דין שתירצנו אליבא דר׳ ישמעאל מהפסוק של ״וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו״ שמותר לו לאדם לקנות עבד שנולד מבן שאר האומות שבא על אחת מהשבעה אומות, כי באומות הלך אחר הזכר, ומכיון שאביו של הבן הזה אינו משבעה עממין אלא משאר האומות מותר לקנות אותו לעבד, אם כן על זה צריך את הפסוק אליבא דר׳ ישמעאל שלעולם בהם תעבודו.

ורבי עקיבא ר׳ עקיבע שסבור ש״לעולם בהם תעבודו״ בא לומר חובה ולא את ההיתר לקנות אותו, אומרת הגמרא, **ממהם תקנו נפקא** שהרי הברייתא הזאת שאתה מביא לומדת את זה מהפסוק של ״וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו״, מזה אני יודע שמותר לקנות עבד מבן שנולד שאביו מאחד משאר אומות ואמו מהשבעה עממין, **לעולם בהם תעבודו למה לי, לחובה** זה בא ללמד אותי חובה.

שואלת הגמרא, **ורבי ישמעאל**, הרי ר׳ עקיבא צודק במה שהוא אומר שלומדים את זה מ״מהם תקנו״ ואין צורך לזה בפסוק של ״לעולם בהם תעבודו״.

עונה הגמרא, הוא סובר **בהם ולא באחיכם** מה שנאמר ״לעולם בהם תעבודו״ לא בא ללמד שזה חובה, אלא בא למעט שדווקא בהם תעבודו עבודת עבד, משא״כ באחיכם אדם מישראל שנמכר לעבד עברי אסור לעבוד בו עבודת עבד, **ורבי עקיבא** שסובר שלעולם בהם תעבודו בא ללמד אותנו שזה חובה, הרי צריך את זה לדרשה של ר׳ ישמעאל שאסור לעבוד בישראל עבודת עבד.

עונה הגמרא, **באחיכם מסיפא דקרא נפקא** שאסור לעבוד בישראל עבודת עבד יש לי מסיפא של הפסוק, שכתוב שם (ויקרא כה) **ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך**, אז הרי נאמר להדיא שאסור לעבוד עבודת עבד באדם מישראל, ואין צורך לזה בפסוק של ״לעולם בהם תעבודו״, על כרחך שהפסוק בא ללמד שזה חובה.

שואלת הגמרא, **ורבי ישמעאל** הרי באמת אני יודע את זה מ״באחיכם בני ישראל״, מאותו פסוק שר׳ עקיבא לומד.

עונה הגמרא כמו קודם, **אירי דכתיב ובאחיכם, כתיב נמי בהם, לכדתנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל כל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה**, אם כן אין הכי נמי הרי הפרשה הזאת נכפלה ואומרת ״לעולם בהם תעבודו״ על אף שעצם הדין שבאדם מישראל אסור לעשות עבודת עבד אני יודע מפסוק מפורש שנאמר בו ״ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תפדה בו בפרך״, אבל לכן נכפלה כל הפרשה בשביל החידוש הזה שנתחדש שאסור לרדות בפרך בעבד עברי, לכן נכפלה כל הפרשה של ״לעולם בהם תעבודו״, שרק בהם בעבד כנעני תעבודו עבודת פרך ועבודת עבד, אבל באחיכם בני ישראל לא תרדה בו בפרך.

הרי שלמדנו בשלושה מקומות מחלוקות בין ר׳ ישמעאל לר׳ עקיבא אם זה נאמר לחובה או שזה נאמר רק לרשות, בקינוי שאדם מקנה לאשתו, בטומאה שכהן מיטמא לקרובים אם זה רשות או חובה, ובעבודת עבד כנעני מה שכתוב ״לעולם בהם תעבודו״ אם זה רשות או חובה.

ולכאורה בכל שלושת המקומות נחלקו באותם טעמים, אז או שנפסקת הלכה בכולם כר׳ עקיבא או שנפסקת הלכה בכולם כר׳ ישמעאל, ובדברי הרמב״ם האריכו הרבה אחרונים להקשות, שבדין של ״לעולם בהם תעבודו״ הוא פוסׂ להדיא שזה חובה ומצוה והוא מונה את זה בין התרי״ג מצוות, והוא הדין את המצוה של כהן להטמא לקרובים הוא פוסק כר׳ עקיבא שזה חובה ומצוה ומביא את זה במנין המצוות, משא״כ קינוי שזה לדעת ר׳ עקיבא חובה שאדם יקנה לאשתו, את זה הרמב״ם לא מנה במנין המצוות, ויתירה מזו, שהרמב״ם בפרק ד׳ מהלכות סוטה הלכה י״ח אומר, מצות חכמים על בני ישראל לקנות לנשיהם, שנאמר ״וקינא את אשתו״, וכל המקנא את אשתו נכנסה בו רוח טהרה, הרי שהרמב״ם אומר שזה רק מצות חכמים, והכסף משנה במקום שואל הוא פסק כר׳ עקביא שסובר ״וקינא את אשתו חובה, ואיני יודע למה כתוב רבינו שהיא מצות חכמים, הרי זה נלמד מפסוק, אלא אומר הכסף משנה שאפשר לומר שהרמב״ם סובר שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא.

ובאמת שאת הקושיא הזאת כבר שאלת הרשב״ץ בזוהר הרקיע במנין המצוות עשין רמ״ח, והוא תמה על כל מוני המצוות שלא מנו מצות עשה מיוחדת ״לקנא את אשתו״ שנאמר ״וקינא את אשתו״, והרי לענין ״לעולם בהם תעבודו״ ולענין טומאת כהן אל הקרובים הם כן מנו במנין המצוות, ולשון הרשב״ץ שהרי בסגנון אחד נאמרו שלושתם בגמרא, ועוד הוא שואל מהרמב״ם שסובר שהוא מצוה מדברי סופרים, והרי אם הוא פוסק כר׳ עקיבא זה צריך להיות מצוה דאורייתא לקנא את אשתו, והאחרונים מאריכים בשאלה הזאת, ונצטט כאן אחד, הגאון ר׳ ירוחם פערלא בספרו על ספר המצות להרס״ג עשה ע״ה, שהתירוץ שלו הוא מכח הסוגיא שלמדנו, (ואילו שאר התירוצים של האחרונים הם בדרכים שונות שאינן נובעות מכח הסוגיא עצמה), הרי למדנו בעמוד א׳ שהגמרא אומרת שהרוח שכתוב בתורה ״ועבר עליו רוח קינאה וקינא את אשתו״ הכוונה רוח טהרה, והגמרא מוכיחה את זה בין לר׳ עקיבא ובין לר׳ ישמעאל שלפי שניהם חייבים לומר שזה רוח טהרה כפי שלמדנו בעמוד א׳, שואל הגאון פערלא, לכאורה זה תמוה, הרי לר׳ עקיבא שסובר וקינא את אשתו חובה וזה חיוב מדאורייתא לקנא מה שייך לומר שעוברת עליו רוח טהרה, הרי כמו כל מצוות עשה הוא מוכרח לקיים אותה ואם הוא לא ירצה לקיים אותה כופים עליו לקיים אותה, ואיך אפשר לומר שלר׳ עקיבא זה רוח טהרה גרידא שזה תלוי כאילו ברצונו אם הוא מתמלא רוח טהרה או לא, הרי זו מצוה גמורה וצריך לכפות עליו לקיים אותה, אלא מוכח מהגמרא הזאת (עכ״פ מהגמרא בעמוד א׳) שהיא הבינה שאפילו לר׳ עקיבא זה לא חובה מדאורייתא, אלא זה רוח טהרה שהוא בוחר בה מרצונו מן התורה, ולכן זה רק מצוה מדברי סופרים, זה היה לרמב״ם הכרח מכח הסוגיא עצמה שהיא הבינה שעל אף ש״לעולם בהם תעבודו״ והמצוה של ״לה יטמא״ הם מצוות גמורות וחובה לר׳ עקיבא, הקינוי שאדם מקנא לאשתו אינו אלא רוח טהרה ולא מצוה וחובה גמורה מן התורה, ונאמרו בזה עוד תירוצים בנציב במשיב דבר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובעמק שאלה ובעוד אחרונים, אבל בחרנו להביא את התירוץ הזה שהוא פשוט מהסוגיא שלנו.

אמר רב חסדא, זנותא בביתא כי קריא לשומשמא זנות בבית היא כמו תולעת של סומסמין שהיא אוכלת אותם, כך הזנות מחריבה את הבית.

ואמר רב חסדא עוד מימרא, **תוקפא בביתא** אם יש כעד בבית הוא גם כן **כי קריא לשומשמא** כמו תולעת שאוכלת הסומסום כך הכעס בכחו להחריב את הבית.

מסבירה הגמרא, **אידי ואידי באיתתא** גם כעס וגם זנות שעליה נאמר שהיא מחריבה את הבית נאמר באשה, מסביר רש״י כשהאשה מזנה או שהיא כעסנית אז היא מחריבה את הבית, לפי שהאשה מתעסקת בזנוניה ואינה עושה מלאכתה ואינה משמרת את ביתה ומפקירה את של בעלה למנאפים ולכן חרב הבית, והוא הדין בכעס עיקר הקפידה הוא צד האשה, **אבל בגברא לית לן בה** אם הבעל הוא זה שכועס או שעוסק בזנות אין בו את החומר הזה שחורבן הבית.

ואמר רב חסדא, בתחילה קודם שחטאו ישראל מסביר רש״י לפני שהם חטאו בעריות, **היתה שכינה שורה עם כל אחד ואחד** היתה השכינה שורה עם כל אחד ואחד בביתו, **שנאמר** (דברים כג) **כי ה׳ אלהיך מתהלך בקרב מחניך**, כלומר בתוך המחנה ובתוך ביתו של כל אחד ואחד, **כיון שחטאו** בעריות, **נסתלקה שכינה מהם** השכינה מסתלקת כביכול מלבוא לביתם, **שנאמר** (דברים כג) **ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך**, אומר רש״י כביכול אין הקב״ה רוצה לבוא לאותו בית לראות בעבירות שנמצאות בבית הזה.

ומסביר המהרש״א, שעל אף שהפסוקים שמובאים כאן נאמרו על כלל ישראל בקרב מחניך או חלילה הפוך ״ושב מאחריך, אבל כיון שבעל המימרא הוא גם כן רב חסדא שאמר את המימרות הקודמות משמע שזה הולך על מה שנאמר קודם, שכשם שרב חסדא הסביר לנו קודם שזנותא בביתא כי קריא לשומשמא, ממשיך רב חסדא ומסביר, שקודם חטא הזנות השכינה שורה בבית כל יחיד ויחיד, אומר המהרש״א, זה גופא ברכת הבית, שהרי יש כלל בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך, אז כשהבית שמור בצניעות אז שם שכינה שורה וממילא הברכה שורה שם, משא״כ חלילה ההיפך בחטא הזנות בבית, שזה גורם סילוק שכינה משם, אז זה גופא מהווה חורבן הבית, כי אם השכינה כביכול מתסלקת זה גופא חורבן הבית, ואין צורך למה שרש״י דייק לפרש שזה בגלל שהיא אינה משמרת את ביתה כפי שביארנו, אלא שלושת המימרות של רב חסדא הולכים ביחד, שכולם תלוים במה שאם שכינה שורה בבית יש ברכת הבית ואם חלילה מסתלקת השכינה זהו גופא חורבן הבית.

אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל העושה מצוה אחת בעולם הזה מקדמתו והולכת לפניו לעולם הבא, מסביר רש״י, לפני מיתתו היא מכרזת לפניו לעולם הבא, **שנאמר** (ישעיהו נח) **והלך לפניך צדקך, וכל העובר עבירה אחת בעולם הזה מלפפתו** כורכת אותו העבירה **והולכת לפניו ליום הדין, שנאמר** (איוב ו) **ילפתו ארחות דרכם, יעלו בתוהו ויאבדו**, אז הדרשה נדרשת משמעויות הפסוקים שלענין המצוה מכרזת לפניו, כי נאמר ״והלך לפניך צדקך״.

מסביר המהרש״א כיון שללכת לעולם הבא אדם שיש לו מצוות והוא הולך לגן עדן אין צורך לקחת אותו בעל כרחו לשם, אלא צריך רק להכריז לפניו לדעת שהוא מגיע, אז המצוה מספיק שהיא מקדמת והולכת לפניו ומכריזה לפניו לעולם הבא, משא״כ אדם שעובר עבירה וכשהוא מגיע לעולם הבא והוא צריך ללכת להדון בגהינם על זה, ודאי שצריך לקחת אותו בעל כרחו, שאין הוא הולך לשם מרצונו, כמו אחד שמעלים אותו לגרדום, ולכן העבירה מלפפת וכורכת אותו ולוקחת אותה איתו ליום הדין בעל כרחו.

ומוסיף המהרש״א להסביר, שכוונת המאמר היא כזו, הרי ידוע שעל ידי מעשי האדם מלאכים נבראים הן לטוב הן למוטב, אז מהמצוות נבראים מלאכים שהם מכריזים לפניו לעולם הבא ״והלך לפניך צדקך״, ומעבירות נבארים מלאכים שהם אשר מלפפים אותו ומובילים אותו ליום הדין.

רבי אליעזר אומר, קשורה בו ככלב העבירה קשורה בו ככלב, **שנאמר** (בראשית לט) **ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה**, כך נאמר ביוסף הצדיק שלא הסכים לשכב עם אשת פוטיפר, נדרש הפסוק כך, **לשכב אצלה בעולם הזה**, מסביר המהרש״א, שהרי יכול היה להיות כתוב ״לשכב עמה״ כמו שנאמר שם ״שכבה עמי״, והמלה ״אצלה״ מלמדת אצלו ממש בעולם הזה להיות איתה, **ומה שכתוב להיות עמה** שזה בכלל מיותר, זה בא לדרוש עוד יותר מזה, שגם **לעולם הבא** היא קשורה בו, וזה מה שר׳ אליעזר למד שקשורה בו ככלב.

אומרת הגמרא, **תנן התם** למדנו במשנה לקמן בדף ל״א לענין שאחד אחד נאמן להעיד ולומר שהוא ראה שהאשה שנסתרה לאחר קינוי נטמאה, ואם הוא מעיד הוא נאמן על כך ואינה שותה מים המאררים, אומרת שם המשנה, **שהיה בדין** שהיה מקום לדון אילמלא הפסוק לומר שעד אחד לא נאמן, וכך היינו דנים, **ומה עדות הראשונה** העדות שמעידים על הסתירה כפי שיבואר בסוף העמוד מהברייתא, אז הרי הדין הוא שעל אף **שאין אוסרתה איסור עולם**, הרי העדות שבאים להעיד שהיא נסתרה לאחר קינוי אין בה בעדות הזאת לאסור את האשה על בעלה לעולם, שהרי הוא יעלה אותה לעזרה וישקה אותה ממים המאררים ואם היא לא נטמאה ותמצא טהורה היא תהיה מותרת לבעלה וכמו כן היא תהיה מותרת לתרומה, ואעפ״כ **אינה מתקיימת בפחות משנים** הרי עדות להעיד על הסתירה אנחנו צריכים שני עדים, **עדות האחרונה** אותה העדות שבה אנחנו מדברים להעיד שהיא נטמאה **שאוסרתה איסור עולם** שהרי אם אנחנו מעמידים לעד שהוא ראה שנטמאה היא נאסרת על בעלה לעולם, ואין דבר שיטהר אותה, **אינו דין שלא תתקיים בפחות משנים** אז הרי העדות הזאת בודאי היינו אומרים שהיא צריכה שני עדים, לכן **תלמוד לומר** צריך על זה פסוק (במדבר ה) **ועד אין בה, כל שיש בה** וכפי שנלמד לעיל שכך נלמד הפסוק ״ועד אין בה״, אם אין בה עדות של שנים אלא יש בה עדות רק של עד אחד, על זה נאמר בפסוק שהיא נאסרת, והפסוק הזה שמלמד אותי שעד אחד נאמן נאמר על טומאה, שהרי כתוב ״והיא נטמאה ועד אין בה״, ואין בה תורת עדות של שנים אבל יש עד אחד, שכל עדות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שיש בה אפילו של עד אחד גם כן נאמן לומר שהיא נטמאה, ואם כן מסיימת המשנה, וקל **וחומר לעדות הראשונה** שהעדות הראשונה בודאי צריך כך להיות הדין מקל וחומר שהיא תתקיים בעד אחד, שאם עד אחד יעיד שהיא נסתרה יספיק בזה, **מעתה** הרי כך צריך ללמוד, **ומה עדות האחרונה** שזו העדות על הטומאה **שאוסרתה איסור עולם** שעל ידי העדות הזאת היא נאסרת לעולם **מתקיימת בעד אחד** כפי שלמדנו מהפסוק של ״ועד אין בה״, **עדות הראשונה** שהיא העדות על הסתירה **שאין אוסרתה איסור עולם** שהרי אפילו אם יעידו שנסתרה הוא מעלה אותה למקדש ומשקה אותה מים המאררים ואם היא לא נטמאה והיא טהורה הרי היא תחזור להיות מותרת לבעלה, **אינו דין שתתקיים בעד אחד** היינו צריכים ללמוד מזה שמספיק עד אחד ולא צריך שני עדים, **תלמוד לומר** (דברים כד) **כי מצא בה ערות דבר** זה נאמר באשה שקלקלה ובעלה רוצה לגרש אותה, **ולהלן הוא אומר** בענין של עדות שמעידים בבית דין (דברים יט) **על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר**, אז אנחנו לומדים ״דבר דבר״ בגזירה שוה, **מה דבר האמור** להלן בענין עדים זה **על פי שנים עדים, אף כאן** מה שנאמר ״כי מצא בה ערות דבר זה נאמר דווקא **על פי שנים** שצריך שני עדים שיעידו על האשה שקלקלה ולא יספיק עד אחד, אז מזה לכאורה רצינו ללמוד שלהעיד על הסתירה צריך דווקא שני עדים.

שואלת הגמרא, **האי מכי מצא בה ערות דבר נפקא** וכי את הדין הזה שעל הסתירה צריך דווקא שני עדים אנחנו לומדים את זה מ״כי מצא בה ערות דבר״ ובגזירה שוה של ״דבר דבר״ מממון, **מבה נפקא** מזה שכתוב בטומאה ״ועד אין בה״ שמזה אנחנו לומדים שעד אחד נאמן להעיד עלה טומאה, ונאמר הלשון ״בה״, ומזה אנחנו דורשים כפי שלמדנו לעיל בדף הקודם, **בה ולא בקינוי, בה ולא בסתירה, מיבעי ליה**, לומדים את זה מהפסוק ״בה״ שדווקא בטומאה עד אחד נאמן אבל לא בקינוי, שלהעיד שהוא קינא לאשתו לא יספיק עד אחד אלא צריך שני עדים, ולא בסתירה להעיד שהיא נסתרה לא יספיק עד אחד אלא צריך שני עדים, ואין זה נלמד בכלל מהגזירה שוה של ״דבר דבר״ אלא מהמיעוט של ״בה״, וכפי שרש״י מסביר שמכיון שכתוב ״בה״ אז זה מיעוט, שדווקא בטומאה התחדש שעד אחד נאמן ואי אפשר ללמוד מזה לשאר עדויות של האשה, משום שגם בלי גזירה שוה יש לנו דין שהם נשארו ככל העדויות שבתורה שצריך לזה שני עדים, איפה שנתרבה ״בה״ לענין טומאה שעד אחד נאמן נתרבה, ואיפה שלא נתרבה אז נשאר על מקומו ואין צורך בגזירה שוה וילפותא חדשה ללמוד שצריך שני עדים להעיד על הסתירה.

עונה הגמרא, **הכי נמי קאמר**, אין הכי נמי כך הוא הדין, שבאמת את הגזירה שוה של ״דבר דבר״ צריך לענין אחר כפי שיתבאר מיד, וחסורי מחסרא, חסר במשנה דין אחד, וכך צריך לומר במשנה, **תלמוד לומר בה בה ולא בקינוי בה ולא בסתירה**, על השאלה שנלמד בקל וחומר מעדות על טומאה, שאם בטומאה מספיק עד אחד נלמד בקל וחומר שלסתירה ודאי שמספיק עד אחד, על זה בא התלמוד לומר לא כפי שהוא מופיע במשנה שזה נלמד בגזירה שוה, לזה אין צורך בגזירה שוה, שזה באמת נלמד כפי ששאלת ״בה״ נלמד ״בה״ ולא בקינוי בה ולא בסתירה שדווקא בטומאה עד אחד נאמן אבל בסתירה לא יספיק עד אחד להעיד על כך אלא צריך שני עדים, אלא שמה שהמשנה מסיימת ומביאה גזירה שוה חסר פה דין, וכך צריך לומר במשנה, **וטומאה בעלמא בלא קינוי ובלא סתירה** כשאשה מעיד עליה עד אחד שהיא זינתה ולא היה שם לא קינוי ולא סתירה, **דלא מהימן עד אחד מנלן** מנין לנו שעל הטומאה שאנחנו רואים שלאחר קינוי וסתירה עד אחד כן נאמן להעיד שהיא נטמאה ואעפ״כ בלי קינוי ובלי סתירה עד אחד אינו נאמן להעיד שהיא נטמאה וצריך שני עדים, מנלן את זה, על זה מביאה המשנה את הגזירה שוה, **נאמר כאן כי מצא בה ערות דבר, ונאמר להלן על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר**, מזה אני לומד בגזירה שוה **מה דבר האמור להלן עדים שנים**, שצריך דווקא שני עדים, **אף כאן עדים שנים** שצריך דווקא שני עדים.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, **אי זו היא עדות הראשונה** הכתובה במשנה, **זו עדות סתירה**, כפי שביארנו שלהעיד על הסתירה זה נקרא עדות ראשונה משום שזה תחילתו של הענין שהיא נאסרת על בעלה על ידי הסתירה, **עדות אחרונה** שהיא נקראת במשנה **זו עדות טומאה** שאם בא עד אחד בעדות אחרונה להעיד על האשה שהיא נטמאה באותה סתירה אז עד אחד נאמן, משום שמדובר אחרי קינוי וסתירה, אבל להעיד על אשה שהיא נטמאה בלא קינוי וסתירה בזה עד אחד אינו נאמן, אלא צריך **שני עדים, כי לומדים בגזירה שוה ״דבר דבר״ מממון.**

הרי שנתבאר לנו להדיא, שלענין לאסור אשה לבעלה בלי קינוי וסתירה אין עד אחד נאמן אלא צריך שני עדים, ועל זה הילפותא של ״דבר דבר״ מממון, וזה עיקרו של הפסוק ״כי מצא בה ערות דבר״, ומזה הרעיש עולמות האבני מילואים בסימן י׳ ס״ק ב׳, על הנודע ביהודה במהדורא קמא חלק אהע״ז סימן י״א, שם הנודע ביהודה מכריע בפשיטות שלאסור סוטה לבעלה שאינו אלא ענין של לאו עד אחד נאמן כמו שאר איסורים, שקי״ל עד אחד נאמן באיסורים ואין צורך בשני עדים, שואל האבני מילואים פלא פלאים על הנודע ביהודה, הרי גמרא מפורשת למדנו כאן, שלאסור אשה לבעלה צריך שני עדים וזה כל ענינו של הפסוק ״כי מצא בה ערות דבר״, ובאמת בטעם הדבר שעל אף שזה רק חייבי לאוין אין זה דומה לשאר איסורין וצריך שני עדים, ר׳ עקיבא איגר בתשובות בסימן קכ״ד סובר שהטעם לדבר הוא משום שבסוטה טומאה כתיב בה כעריות, ולכן יש בה את החומר של עריות שנאמר על זה אין דבר שבערוה פחות משנים שצריך דווקא שני עדים, הנתיבות בתשובותו לרעק״א כפי שהיא מובאת ברעק״א בסימן קכ״ה סובר טעם אחר, שעל אף שהאיסור הוא לאו אבל כיון שהמעשה שעליו מעידים, המעשה זנות בעצמו הוא ערות דבר כפשוטו של מקרא, לכן צריך שני עדים, ועכ״פ הרי הדבר פשוט שצריך שני עדים, ואם כן שואל האבני מלואים איך הנודע ביהודה אומר בפשיטות שיספיק עד אחד.

ובאמת שיש על זה תירוץ נפלא בספר קהילות יעקב להגאון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הסטייפלער ז״ל בספרו על יבמות בסימן כ״ח, שם הוא מבאר שהנודע ביהודה לא דיבר אלא על סוטה שבעלה גירש אותה, והרי אסור לו להחזיר את סוטתו בלאו, על זה אם אין רק עד אחד הוא גם כן נאמן, משום שעד אחד נאמן באיסורים, ומה שנאמר אצלנו בגמרא שצריך שני עדים זה באשה היושבת תחת בעלה ועל ידי העדות הזאת שהיא זינתה אנחנו מוציאים אותה מתחת ידי בעלה, ואומרים לו לגרש אותה, להוציא אשה מתחת בעלה זהו החומרא שצריך בו שני עדים דווקא, משום שלהוציא אשה מתחת בעלה אינו שונה מלהוציא ממון מתחת ידי אדם שאי אפשר להוציא ממון בפחות משני עדים, וכמו כן אי אפשר להוציא אשה מבעלה רק על ידי שני עדים, אבל אין הכי נמי אם הבעל גירש את האשה ועכשיו הנידון הוא אם להחזיר אותה כפי שבאמת מבואר בתשובה בנודע ביהודה שהנידון היה אם להחזיר את האשה הזאת, על זה אומר הנודע ביהודה כיון שלהחזיר סוטה אינו נוגע אלא לאיסור לאו, עד אחד נאמן באיסורין, משום שמצד חומר האיסור של סוטה סובר הנודע ביהודה שהיא כשאר איסורין, אלא שצריך שני עדים כדי להוציא אותה מתחת בעלה כשהיא חיה איתו, אבל לאחר שגירש אותו והנידון הוא אם להחזיר אותה יספיק עד אחד לאסור אותה עליו, כי עד אחד נאמן באיסורים ואיסור סוטה לדעת הנודע ביהודה אינו אלא כשאר איסורין.

- דף ד׳ ע״א

עוד אומרת הברייתא, **וכמה שיעור סתירה**, הרי למדנו שאשה שנסתרה לאחר קינוי ושהתה בשיעור סתירה היא נאסרת לבעלה, וכמה הוא השיעור סתירה שבו אם היא שוהה היא נאסרת לבעלה, **כדי טומאה**, ומה זה כדי טומאה, **כדי ביאה**, ומזה כדי ביאה, **כדי הַעֲרָאה** כמו שרש״י מפרש, וכבר העיר הרש״ש שלקמן בדף כ״ו יש מחלוקת בזה כמה זה הַעֲרָאה, והשיעור של כדי הערה הוא **כדי הקפת** דקל, שיוכל האדם ללכת בסביבות הדקל, ואם היא שהתה איתו משך אותו זמן שלוקח לו לאדם כדי להקיף דקל זהו הזמן שבו היא נאסרת, **דברי רבי ישמעאל**, והגמרא מיד תפרש למה נאמרו כאן כל כך הרבה לשונות ״כדי טומאה וכו׳״, **רבי אליעזר אומר, כדי מזיגת הכוס** הכוס שיש בו רביעית וצריך למזג אותו במים אז השיעור שלוקח הזמן למזוג את הכוס במים זהו השיעור של שהייה לאסר בו אם היא שהתה בסתר, **רבי יהושע אומר, כדי לשתותו** הזמן שלוקח לשתות את הכוס הזה, **בן עזאי אומר, כדי לצלות ביצה** הזמן שלוקח לצלות ביצה, **רבי עקיבא אומר, כדי לגומעה** הזמן שלוקח כדי לשתות את הביצה, **רבי יהודה בן בתירא אומר כדי לגמוע שלש ביצים זו אחר זו** זהו השיעור של שהייה שבו היא נאסרת אם היא שהתה שיעור אותו זמן בבית הסתר, **רבי אליעזר בן ירמיה אומר, כדי לקשור גרדי נימא**, גרדי הוא האורג שאורג את הבגד, ואם נפסקה ונקרעה לו החוט וצריך לקשור אותו, כמה זמן שלוקח לו לקשור את החוט זהו הזמן, **חנין בן פנחס אומר, כדי שתושיט ידה לתוך פיה ליטול קיסם** כמה זמן שלוקח להוציא קיסם שנמצא לה בין השיניים, **פלימו אומר, כדי שתושיט ידה לסל ליטול כבר** כמה שלוקח זמן להושיט יד אל הסל להוציא ממנו ככר לחם, **אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר** שהרי נאמר בפסוק (משלי י׳) **כי בעד אשה זונה עד ככר לחם**, ויש כאן היקש שהפסוק מקיש את ענינה של האשה הזונה לככר לחם, אז נכון שראיה גמורה לדבר אין שהשיעור יהיה כדי הושטת יד לסל, שהרי לא נאמר בפסוק ולא נרמז שום ענין של הושטת יד לסל, אבל זכר ורמז במצקת לדבר יש, שהרי הפסוק מקיש אשה זונה לככר לחם.

שואלת הגמרא, **וכל הני למה לי** למה התנא צריך לומר ברישא ששיעור סתירה הוא כדי טומאה כדי ביאה כדי הַעֲרָאה כדי הקפת דקל, ולמה לא הספיק לו לומר בקיצור שיעור שירה הוא כדי טומאה כדי הקפת הדקל.

עונה הגמרא, **צריכי** צריך את כל הלשונות האלו, **דאי תנא כדי טומאה** שאם התנא היה רק אומר כדי טומאה, **הוה אמינא כדי טומאתה וארצותה** שצריך לחכות שיעור זמן שבו יש אפשרות לא רק להטמא אלא גם לכל השיעור שצריך לכך, דהיינו גם את הטומאה עצמה וגם את ההתרצות, כמה זה שיקח לפחות אותה ולדבר אל לבה עד שתתרצה, **קא משמע לן כדי ביאה** שמה שאמרנו כדי טומאה אינו אלא כדי ביאה לחודה, אבל שיעור ההתרצות וההתפייסות אין צורך לחכות בו שהרי אפשר לומר שקודם הסתירה היא כבר נתרצה לו ולא היה כאן צורך בריצוי, ולכן כתוב גם כדי טומאה וגם כדי ביאה.

ואי תנא כדי ביאה ואם היה רק כתוב כדי ביאה בלבד, **הוה אמינא כדי גמר ביאה** שצריך שיעור זמן שלוקח גמר ביאה, **קא משמע לן כדי הַעֲרָאה** שמספיק שיעור זמן שבו יכל היה להיות הַעֲרָאה.

ואי אשמעינן כדי הַעֲרָאה ואם התנא היה רק אומר ששיעור סתירה הוא כדי הַעֲרָאה ולא היה כתוב ברישא כדי טומאה, **הוה אמינא** הייתי אומר **כדי הַעֲרָאה וארצותה** ואפילו אם היה כתוב גם כדי ביאה וגם כדי הַעֲרָאה ולא היה כתוב כדי טומאה אז עדיין הייתי אומר שצריך גם הַעֲרָאה וגם התרצות, וכך הייתי מפרש את הברייתא, שמה שנאמר ״כדי הַעֲרָאה״ זה בא למעט שאין צורך בשיעור שבו יכול להיות גמר ביאה, אבל את ההתרצות את השיעור זמן שלוקח ההתרצות כן צריך שיהיה פה בסתירה משום שעל זה הייתי מפרש בלי המילים ״כדי טומאה״, היית כך מפרש, כמה שיעור סתירה כדי ביאה, וכדי ביאה משמע כל צרכי ביאה, דהיינו גם ההתרצות וגם גמרא ביאה, ועל זה בא למעט כדי הַעֲרָאה שאין צורך בזמן שיש בו כדי גמר ביאה אלא מספיק זמן שיש בו כדי הַעֲרָאה, אבל לענין ההתרצות שהיה משתמע מ״כדי ביאה״ כמו שהבננו קודם זה היה נשאר במקומו אם לא היה כתוב ״כדי טומאה״, **קא משמע לן כדי טומאה** שמשמע גם טומאה וגם התרצות, ואח״כ הוא מפרש ומהו טומאה כדי ביאה, שרק את הביאה צריך זמן אבל על ההתרצות אין צורך בזמן, אז הרי את הענין שאין צורך לזמן של ההתרצות כבר למדנו ממה שהתנא אומר כדי ביאה, ועל כרחך שמה שנאמר עכשיו הַעֲרָאה בא למעט שמה שאמרנו כדי ביאה אלא הכוונה לגמר ביאה אלא הַעֲרָאה בלבד, ושאין צורך בזמן של התרצות אני כבר יודע מזה שכתוב כדי ביאה, ומשום כך צריך את כל הלשונות האלו שכך אנחנו יודעים שאין צורך בשיעור של ההתרצות שזה נתמעט ממה שכתוב כדי ביאה, ושהביאה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אינה גמר ביאה אלא מספיק בשיעור של הראה אני יודע מכדי הראה.

ועל זה מסיימת הברייתא ומסבירה, וכמה כדי [הראה] וכמה הוא השיעור של כדי הראה, כדי הקפת דקל, שזה שיעור הראה לחודיה.

ושואל רש״י, סוף סוף הרי השיעור הוא כדי הקפת דקל, אם כן מה יש צורך בכל הלשונות האלו, שיהיה כתוב כמה שיעור סתירה כדי הקפת דקל, ועונה רש״י שזה לא יספיק, כי התנא צריך לפרש האיסור סתירה מאיזה סיבה היא, האם הוא בגלל גמר ביאה או בגלל הראה, שבגלל זה היה צריך כתוב כדי טומאה כדי ביאה כדי הראה כדי שיתפרש לנו שהאיסור בסתירה אינו מחמת הספק של גמר ביאה אלא מחמת הספק של שיעור הראה, ואח״כ הוא חוזר לפרש כמה זמן זה שנוכל לשער את זה בענין אחר, ועל זה הוא מפרש ששיעור הזמן הוא כדי הקפת דקל.

אומרת הגמרא, **ורמינהי** ונקשה מברייתא המובארת בתוספתא, כתוב בברייתא כאן שבפסוק כתוב (במדבר ה) **ונסתרה** שהאשה נאסרת על ידי סתירה, **וכמה שיעור סתירה לא שמענו, כשהוא אומר והיא נטמאה, הוי אומר כדי טומאה** שמה שהתורה אוסרת הסתירה זה הרי בגלל הטומאה אז צריך שיהיה בשיעור של זמן הסתירה **כדי ביאה כדי הראה כדי חזרת דקל, דברי רבי אליעזר**, ואת המילים כדי טומאה כדי ביאה כדי הראה כבר נתפרשו לנו לעיל בברייתא הקודמת, אלא שכאן הברייתא אומרת כדי חזרת דקל, והגמרא הבינה שזה אותו שיעור כמו הקפת דקל, לחזור סביב הדקל כמו שלהקיף את הדקל זה אותה משמעות, **רבי יהושע אומר כדי מזיגת הכוס, בן עזאי אומר כדי לשתותו, רבי עקיבא אומר כדי לצלות ביצה, רבי יהודה בן בתירא אומר כדי לגומעה.**

ואם נתבונן הרי בסדר הברייתא הזאת נאמרו כל הדעות שנאמרו בברייתא הקודמת, רק עם הבדל אחד, את המימרא הראשונה כדי הקפת דקל שזו דעתו של ר׳ ישמעאל בברייתא הראשונה ר׳ ישמעאל לא מובא לגמרי בכלל בברייתא הזאת, אלא הראשון שמתחיל לומר את השיעור בברייתא הזאת הוא ר׳ אליעזר, והוא מתחיל לפי ההוה אמינא של הגמרא באותו שיעור של ר׳ ישמעאל, שר׳ ישמעאל אמר כדי הקפת דקל ור׳ אליעזר אומר כדי חזרת דקל, שלפי ההוה אמינא זה אותו ענין כמו כדי הקפת דקל, ואח״כ כל מה שתנא קודם אומר בברייתא הקודמת התנא שלאחריו אומר את זה בברייתא הזאת, והנה אם נתבונן, בברייתא הקודמת ר׳ אליעזר אמר כדי מזיגת הכוס, וכפי שלמדנו ר׳ אליעזר בברייתא השניה אומר את הדעה של ר׳ ישמעאל שהוא הראשון בברייתא הקודמת, ור׳ יהושע שבא בברייתא הראשונה לאחר ר׳ אליעזר הוא אומר כדי מזיגת הכוס שזו דעתו של ר׳ אליעזר שקדם לו בברייתא הראשונה, וכך הלאה, בן עזאי אומר כדי לשתותו שזהו השיעור של ר׳ יהושע שקדם לו בברייתא הקודמת, ר׳ עקיבא אומר כדי לצלות ביצה, שזהו השיעור של בן עזאי שקדם לו בברייתא הקודמת, ור׳ יהודה בן בתירא אומר כדי לגומעה, שזהו השיעור של ר׳ עקיבא שקדם לו בברייתא הקודמת, והשיעור האחרון שנאמר על שמו של ר׳ יהודה בן בתירא בברייתא הראשונה כדי לגמוע שלוש ביצים זו אחר זו, השיעור הזה לגמרי לא מובא פה, ואם כן הברייתא הזאת לכאורה סותרת לחלוטין את הברייתא הקודמת, שהרי כל מאן דאמר אומר ענין אחר לגמרי ממה שהוא אמר בברייתא הקודמת.

ומתחילה הגמרא לבאר את הקושיא, **קא סלקא דעתך** הגמרא עכשיו הבינה **שהיינו הקפת דקל היינו חזרת דקל**, שאותו שיעור זמן שאמר ר׳ ישמעאל בברייתא הראשונה הקפת דקל זהו באמת אותו שיעור זמן שר׳ אליעזר נוקט בברייתא השניה וקורא לזה כדי חזרת דקל, שואלת הגמרא סתירה ראשונה **התם אמר רבי ישמעאל כדי הקפת דקל** בברייתא הראשונה ר׳ ישמעאל הוא זה שאמר כדי הקפת דקל, **ופליג רבי אליעזר עליה** ור׳ אליעזר חלק עליו משמע שהשיעור של ר׳ אליעזר שנתן בברייתא ראשונה כדי מזיגת הכוס הוא שיעור שונה מהשיעור של כדי הקפת דקל, **הכא אמר רבי אליעזר** וכאן בברייתא השניה אומר ר׳ אליעזר **כדי חזרת דקל** והגמרא הבינה שזה השיעור של הקפת דקל, אז הרי הוא אומר את אותו זמן של ר׳ ישמעאל, ואילו בברייתא הראשונה הוא חולק עליו.

עונה הגמרא, **אמר אביי, הקפה** פירושו **ברגל**, כשר׳ ישמעאל נותן שיעור כדי הקפת דקל הכוונה כמה זמן שלוקח לאדם להקיף את הדקל ברגל בהליכה סביב הדקל, **חזרה** ומה שכתוב כאן שר׳ אליעזר סבור שהשיעור של הזמן הוא כדי חזרת דקל, הכוונה **ברוח** כשהרוח דוחה את הענף מהדקל והוא חוזר למקומו, ואם כן אין כאן סתירה משום שר׳ אליעזר בברייתא השניה לא אמר בכלל את דעתו של ר׳ ישמעאל בברייתא הראשונה, אלא שיעור זמן אחר לגמרי.

בעי רב אשי, חזרה ברוח מה הכוונה חזרה ברוח, **כי היכי דאזיל ואהדר אתי** כמה זמן שלוקח שהרוח דוחה את אותו ענף לכיוון הרוח והוא חוזר אח״כ, **או דילמא כי היכי דאזיל ואתי** שהוא חוזר, וזה לא יספיק, אלא **ואהדר קאי בדוכתיה** עד שהוא נח מהנענוע שהרוח ניענע אותו, כמה זמן זה השיעור של חזרת קל.

אומרת הגמרא, **תיקו** לא נפשט הספק הזה אליבא דרר׳ אליעזר בברייתא השניה.

ועוד שואלת הגמרא סתירה בדברי ר׳ אליעזר, **התם** בברייתא הראשונה **אמר רבי אליעזר כדי מזיגת הכוס, הכא** בברייתא השניה הוא אומר **כדי חזרת דקל**, ונתפרש עכשיו שחזרת דקל פירושו ברוח, אז הרי לכאורה זה שני שיעורים שונים, אם כן זו סתירה מדברי ר׳ אליעזר על דברי ר׳ אליעזר. עונה הגמרא, **אידי ואידי חד שיעורא הוא** הזמן שלוקח שהדקל הרוח תניע אותו ולחזיר אותו, זה אותו זמן שלוקח מזיגת הכוס, וממילא השיעור זמן הוא אותו אחד, אלא שר׳ אליעזר נתן אותו בשני אופנים, או כדי מזיגת הכוס או כדי חזרת דקל שזה אותו שיעור של זמן, ואם כן את ר׳ אליעזר הגמרא יישבה שאינם סותרים לברייתא הראשונה לברייתא השניה.

ועכשיו שואלת הגמרא לר׳ יהושע, **התם אמר רבי יהושע כדי לשתותו** בברייתא הראשונה אמר ר׳ יהושע ששיעור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הזמן הוא כדי לשתות כוס רביעית של יין מזוג, **הכא אמר כדי מזיגת הכוס** אז הרי זו סתירה בין דברי ר׳ יהושע בברייתא הראשונה לדברי ר׳ יהושע בברייתא השניה.

עונה הגמרא, אין כאן סתירה, **אימא כדי למזוג ולשתות** השיעור שר׳ יהושע נוקט הוא כמה זמן שלוקח דם למזוג את הכוס וגם לשתות אותה, וממילא מה שנאמר בברייתא הראשונה שר׳ יהושע אומר כדי לשתותו אין הכוונה שרק שיעור זמן של שתיית הכוס בלבד זה השיעור של סתירה, אלא ר׳ יהושע נוקט את דבריו על דברי ר׳ אליעזר, ר׳ אליעזר הרי אומר ששיעור הזמן יספיק אם רק היה זמן כדי למזוג את הכוס, ועל זה מוסיף ר׳ יהושע לא מספיק זמן של מזיגת הכוס, אלא מזיגת הכוס הוא כדי לשתותו וגם כמה שלוקח לשתות אותו, זה מה שהוא אמר בברייתא הראשונה, ובברייתא השניה כשר׳ יהושע אומר כדי מזיגת הכוס שוב אין כוונתו כמה זמן שלוקח מזיגת הכוס בפני עצמו כדעתו של ר׳ אליעזר בברייתא הראשונה, אלא כדי מזיגת הכוס הכוונה כמה זמן שלוקח מזיגת הכוס ומיד אח״כ לשתות אותו, ועל אף שהוא לא נקט בברייתא השניה בכלל את הענין של שתיה, מסביר כבר רש״י, משום שסתם מזיגה היא כדי לשתות מיד, משום שהיין לאחר שמזוגים אותו עם מים הוא מתקלקל אם משהין אותו ואין שותים אותו מיד, וממילא כשהוא אומר כדי מזיגת הכוס הכוונה למזיגת הכוס ושתיית הכוס ביחד, שזהו בדיוק השיעור שהוא אמר לעיל כדי לשתותו, שגם שם כוונתו כמה זמן שלוקח גם מזיגת הכוס וגם שתיית הכוס.

שואלת הגמרא, **ולימא אידי ואידי חד שיעורא הוא** למה לך לומר שהכוונה מזיגת הכוס יחד עם השתיה, למה לא תאמר פשוט שמה שר׳ יהושע אמר בברייתא הראשונה שיעור כדי לשתות את הכוס, ומה שהוא אומר בברייתא השניה כדי מזיגת הכוס, זה שני שיעורים, כלומר שני אופנים של אותו שיעור זמן, כמו שתירצת קודם לר׳ אליעזר.

עונה הגמרא, **אם כן היינו רבי אליעזר**, אם השיעור של שתיית הכוס אין הוא אלא אותו שיעור של מזיגת הכוס ולכן אין סתירה בדברי ר׳ יהושע, אז הרי ר׳ יהושע סובר בדיוק כמו ר׳ אליעזר בברייתא הראשונה, שהרי ברייתא הראשונה ר׳ אליעזר הוא שאמר שהשיעור הוא כדי מזיגת הכוס, ואם כן איך אפשר לומר שר׳ יהושע שאומר כדי לשתות את הכוס הוא אותו שיעור כמו במזיגת הכוס, שאם כן במה חולק ר׳ יהושע עם ר׳ אליעזר, אלא על כרחך ששתיית הכוס שר׳ יהושע נקט הכוונה מזיגת הכוס עם השתיה ביחד.

שואלת עכשיו גמרא סתירה לבן עזאי, **התם** בברייתא הראשונה, **אמר בן עזאי כדי לצלות ביצה**, **הכא** בברייתא השניה **אמר כדי לשתותו**.

עונה הגמרא, **אידי ואידי חד שיעורא הוא** הזמן שלוקח לצלות ביצה והזמן שלוקח לשתות את הביצה זה אותו שיעור זמן.

ועכשיו שואלת הגמרא את הסתירה בדברי ר׳ עקיבא, **התם** בברייתא הראשונה **אמר רבי עקיבא כדי לגומעה** כמה זמן שלוקח לשתות את הביצה, **הכא אמר כדי לצלות ביצה** וכאן הוא אומר כפי שבן עזאי אומר בברייתא הראשונה שהשיעור הוא כדי לצלות ביצה.

עונה הגמרא, **אימא כדי לצלות ביצה ולגומעה** השיעור של ר׳ עקיבא שאומר כדי לגומעה הוא נוקט את הדבריו בברייתא ראשונה כתוספת על דבריו של בן עזאי, שמה שבן עזאי אומר כדי לצלות ביצה על זה מוסיף ר׳ עקיבא ואומר לא מספיק רק זמן לצלות את הביצה, דהיינו לבשל אותה, אלא צריך זמן גם לצלות אותה לאחר שצלו אותה, ובברייתא השניה שר׳ עקיבא נוקט כדי לצלות ביצה, אין הכוונה רק לצלות את הביצה, אלא לצלות אותה ואח״כ לגמוע אותה כלומר לשתות אותה, שהרי כך הוא הסדר שאם אדם צולה ביצה מיד הוא שותה אותה כהיא חמה ולא כשהיא תצטנן, לכן אותו שיעור הוא בשתי הברייתות בשוה.

שואלת הגמרא, **ולימא אידי ואידי חד שיעורא הוא** אולי באמת לצלות ביצה זה לחוד בלי לגמוע ולגמוע זה לחוד בלי לצלות, ובכל זאת אין כאן סתירה משום שנאמר שזה אותו שיעור.

עונה הגמרא, **אם כן היינו בן עזאי**, אם ר׳ עקיבא שאומר כדי לגמוע את הביצה הפירוש הוא לגמוע לבד, ומה שהוא אומר בברייתא השניה לצלות ביצה אין כאן סתירה כי זה אותו שיעור זמן, אז הרי בברייתא ראשונה כשבן עזאי אמר כדי לצלות ביצה מה אומר ר׳ עקיבא כדי לגומעה הרי זה אותו שיעור זמן כמו בן עזאי, ואם כן הוא אומר אותו דבר, אלא על כרחך שמה שר׳ עקיבא אמר כדי לגומעה הכוונה כמה זמן שלוקח לצלות ביצה ולגמוע אותה.

ועכשיו שואלת הגמרא את הסתירה בדברי ר׳ יהודה בן בתירא, **התם** בברייתא הראשונה **אמר רבי יהודה בן בתירא כדי לגמוע שלש ביצים זו אחר זו**, **הכא** וכאן בברייתא השניה **אמר כדי לגומעה** שמשמע שמספיק הזמן כדי לגמוע ביצה אחת.

עונה הגמרא, **לדבריו דרבי עקיבא קאמר** מה שהוא אמר לגמוע שלוש ביצים זו אחר זו, אין בכוונתו לבוא לחלוק על ר׳ עקיבא, אלא כוונתו לומר תשובה לדברי ר׳ עקיבא, וכך הוא ענה לו, אתה ר׳ עקיבא, **דקאמר** שאתה אומר **משערין בצליאה ובגמיעה**, כפי שהגמרא עכשיו העמידה את דברי ר׳ עקיבא שכשהוא אומר בברייתא ראשונה כדי לגומעה הכוונה שהוא זקוק גם לשיעור של בן עזאי שזה הזמן של כביצה לצלות ביצה, ובתוספת לכך גם הזמן כדי לגמוע ביצה, אומר לו ר׳ יהודה בן בתירא למה לך לתת שיעור בשתי פעולות של צליאה וגמיעה שלאחריה, אם זהו הזמן שאתה סבור שהוא שיעור סתירה הרי יש לך אפשרות לתת את השיעור בגמיעה בלבד, דהיינו **אימא שיעור גמיעה לחודה** אתה יכול לומר את אותו שיעור בגמיעה בלבד בלי להזדקק לשיעור זמן של צליאה, איך, **כדי לגמע שלש ביצים זו אחר** זו כמה זמן שלוקח לו לאדם לגמע שלוש ביצים זו אחר זו, **דהיינו צליאה וגמיעה** אותו שיעור זמן שלוקח לגמוע שלוש ביצים זו אחר זו זה בדיוק אותו שיעור זמן שלוקח לצלות ביצה אחת ולגמוע אותה, שלוש ביצים שכבר נצלו ונתבשלו לגמוע אותם בזה אחר זה הוא אותו זמן כמה שלוקח לבשל ביצה אחת ולגמוע אותה, אם כן אמר לו ר׳ יהודה בן בתירא, אינני חולק עליך ובאמת השיעור הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כמו שאתה אומר, רק לדבריך שאתה צריך לנקוט שיעור של צליאה דהיינו של בישול הביצה ושתייתה הרי יכלת לנקוט שיעור זמן של שתייה בלבד של ביצים ותנקוט של שלוש ביצים זו אחר זו.

ובברייתא הראשונה למדנו עוד, **רבי אליעזר בן ירמיה אומר כדי שיקשור גרדי נימא** שהגרדי שאורג את הבגד אם נקרע ונפסק לו חוט ממה שהוא אורג יוכל לקשור את החוט חזרה. **בעי רב אשי** מסתפק בזה רב אשי, **דמרחק או דמקרב**, האם הכוונה לשני ראשי הנימא שנפסקו מרוחקות זו מזו שלוקח יותר זמן עד שקושרים אותם, או דמקרב כלומר שהם זו ליד זו שלא לוקח כל כך הרבה זמן לקשור אותם.

אומרת הגמרא, **תיקו** נשארים בספק.

עוד למדנו שם, **חנין בן פנחם אומר כדי שתושיט ידה לתוך פיה ליטול קיסם.**

בעי רב אשי וגם בזה מסתפק רב אשי, **דמהדק או דלא מהדק**, איזה קיסם מדובר, שהוא הדוק בין שיניה שזה לוקח יותר זמן שיותר קשה להוציא אותו, או קיסם שנמצא בין שיניה ואינו מהודק, ואותו ספק הגמרא עכשיו מסתפקת למה שפלימו אומר.

אומרת הגמרא **תיקו**.

עוד למדנו שם, **פלימו אומר כדי שתושיט ידה לסל ליטול ככר.**

בעי רב אשי גם בזה מסתפק רב אשי, **דמהדר או דלא מהדק** האם משערים בככר שנמצא בדוחק בתוך הסל שזה לוקח יותר זמן להוציא אותו, או שמשערים בככר שלא נמצא בדוקח בתוך הסל, **בחדתא** בסל חדש, **או בעתיקא** או בסל ישן, סל שהיו עושים אותו מנסרים של דקל (כפי שהיום עוד מצוי סלים כאלה), הסלים האלה כשאורגים מנסרים חדשים עדיין יוצאים ראשי הקיסמין של הארוגה ראשי הנצרים יוצאים לתוך הסל, וכשאדם מכניס את ידו להוציא קשה לו יותר להוציא, משא״כ אם הסל הוא ישן אז על ידי השימוש כבר הוקהו העוקצין של הקיסמין ויותר קל להוציא את הלחם, ואם באיזה סל משערים, ועוד הוא מסתפק, **בחמימא או בקרירא** האם מדובר בלחם שהוא חם ולחם חם הרי טבעו שהוא נמעך ונשמט מן היד וקשה להוציא אותו מן הסל שצריך להוציא אותו לאט לאט וזה לוקח יותר זמן, או שמא משערים בלחם שהוא כבר מקורר וקל יותר להוציא אותו מן הסל,

- דף ד׳ ע״ב

ועוד הוא מסתפק, **בדחטי או בדשערי** אותו ככר לחם שנמצא בסל שנתננו את שיעור הזמן של סתירה כמה זמן שלוקח לו להוציא את הככר מהסל, האם מדובר בככר לחם שהוא חלק ונשמט יותר ויותר קשה להוציא אותו, או שמשערים בככר לחם שנעשה מקמח שעורים שהוא יותר קל לתפוס אותו כי הוא קשה יותר, **ברכיכא או באקושא** והאם מדובר בלחם שהוא עשוי בצורה מרוככת שהוא רך יותר שהוא נשמט יותר וקשה יותר לתפוס ולהוציא אותו, או שמשערים בלחם שהוא קשה יותר וקל יותר להוציא אותו. ואומרת גם על זה הגמרא, **תיקו** נשארים גם בשאלה זו בספק.

ושואלים התוס׳ בסוף עמוד א׳, למה הגמרא מסתפקת בכל הספיקות האלו רק לפי המאן דאומרים האחרונים בברייתא ולא לפי התנאים הראשונים של הברייתא, שהגמרא למשל לא התספקה למה לא נתבאר השיעור כמה זה חזרת דקל האם מדובר בדקל גדול והענפים שלו גדולים או שדקל קטן והענפים קטנים, או כפי שהתוס׳ שנץ שואל את הקושיא על ר׳ ישמעאל בברייתא הראשונה כדי הקפת דקל האם מדובר בדקל עבה והגזע שלו רחב ולוקח יותר זמן להקיף אותו או בדקל שהוא יותר צעיר ויותר צר ולא לוקח כל כך הרבה זמן להקיף אותו.

ועונים תוס׳ שהיה ידוע להם השיעור באיזה דקל מדובר, וכמו שהתוס׳ שנ״ץ אומר שמן הסתם מדובר בדקל בינוני, והוא הדין שבכוס לא שאלה הגמרא כמה זה מזיגת הכוס, (ובאמת שרש״י כבר תירץ כך כפי שהסברנו בגמרא) שסתם כוס זה בשיעור רביעית, ואותו דבר בצליית ביצה אומרת התוס׳ שנ״ץ שגם כן לא קשה באיזה ביצה מדובר, משום שסתם ביצה שמדובר בה מדובר בביצת תרנגולת, ואם כן כדי שיעור צלייה כמה זמן שלוקח לבצל את הביצה הרי יש הבדל אם עשו מדורה גדולה כדי לבשל עליה או שעשו עץ קטנה כדי לבשל עליה, אומרים תוס׳ שזה לא קשה, משום שהרי נתפרש שהשיעור הוא כדי שתיית הכוס והרי שיש לנו שיעור מדוייק כמה זה צליאת ביצה, וממילא אין צורך לשאול כאן באיזה אש מדובר, שהרי יש לנו שיעור שני של המאן דאמר הזה שהוא שיעור כדי שתיית הכוס.

אמר רב יצחק בר (רב) יוסף אמר רבי יוחנן, כל אחד ואחד בעצמו שיער כל אחד מהתנאים את השיעור שהוא נתן על שיעור העראה שיער בעצמו.

שואלת הגמרא, **והאיכא בן עזאי דלא נסיב** הרי בן עזאי הוא אחד מהתנאים שאמרו שיעור של העראה והרי הוא לעולם לא נישא כמבואר ביבמות דף ס״ג שבן עזאי לא נשא אשה כי הוא אמר מה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים.

עונה הגמרא, **איבעית אימא נסיב ופירש הוה** אפשר לפרש שהוא כן נשא אשה אלא שלאחר מכן הוא פירש כדי לעסוק בתורה.

ואיבעית אימא ועוד אפשר לתרץ, **מרביה שמיע ליה** שכך הוא קיבל מרבו שזהו שיעור העראה.

ואיבעית אימא (תהלים כה) **סוד ה׳ ליראיו** שנתגלה לו הענין של שיעור העראה.

והמהר״ץ חיות עמד כאן איך אפשר לפסוק הלכה לפי רוח הקודש, והרי קי״ל שתורה לא בשמים היא, והוא קצת האריך בזה.

הרי שהיה לנו כאן מחלוקת של תנאים מהו השיעור שבו אשה נאסרת אם היא נסתרה לאחר קנאה.

הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות סוטה הלכה ב׳ פסק ששיעור הסתירה הוא כדי טומאה, והיינו כדי השיעור לצלות ביצה ולגומעה, דהיינו שהוא פסק כר׳ עקיבא כפי שהגמרא העמידה את ר׳ עקיבא שהוא סבור שהשיעור הוא כדי גם צליאת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הביצה בישולה וגם גמיעתה שזו שתייתה של הביצה.

ושואלים בזה האחרונים כמה שאלות ונבאר אותם בקצרה.

החסדי דוד על התוספתא הקשה, איך פסק הרמב״ם כר׳ עקיבא, וכפי שהסביר הקרן אורה באמת שהוא פסק שכך היא ההלכה כר׳ עקיבא מחביריו, כשר׳ עקיבא חולק עם חביריו התנאים ההלכה היא כר׳ עקיבא, אבל אין ההלכה כר׳ עקיבא כשהוא חולק עם רבותיו, וכאן הרי רבותיו חולקים עליו שזה ר׳ אליעזר ור׳ יהושע כמבואר בברייתא, וקושיא שניה ישנה על הרמב״ם שהוא לא הזכיר בכלל את השיעור כדי הראה המוזכר ומבואר בברייתא.

ועל זה עונה החפץ ביקוטי הלכות, שהרמב״ם לא צריך לומר זאת, כיון שגם כל השיעורים של התנאים ולא רק השיעור של ר׳ ישמעאל שהוא כדי הקפת דקל הוא שיעור כדי הראה אלא כל השיעורים שנאמרו בברייתא בין בברייתא הראשונה ובין בשניה לפי מה שהגמרא העמידה כל תנא ותנא על השיעור שהוא אמר, אז הכל הסברים ופירוש מהו השיעור של הראה, ואם כן כשהרמב״ם אומר שהשיעור הוא כדי לצלות ביצה ולגומעה זהו שיעור הראה לדעתו של ר׳ עקיבא שההלכה כמותו.

אלא שעדיין קשה כפי שהקרן אורה העיר וגם החפץ חיים בליקוטי הלכות, למסקנת הגמרא שכל אחד ואחד בעצמו שיער מה שייך כאן בכלל לקבוע הלכה, ובאמת שעל זה יש יסוד מהגרי״ז שבכתבי הגרי״ז בסטנסיל על המסכתא באות ט״ו הוא מבאר, שענין השיעור אינו רק משום שרק בשיעור זמן כזה יש לנו מקום להסתפק שמא היא נטמאה כי היה מספיק זמן לכדי הראה, אלא שזה הלכה בהלכות שיעורין שאנחנו נזקקים לשיעור זה שהוא השיעור הקטן ביותר שיש לחשוש שבו אשה נאסרת אם היא נסתרה לאחר קינוי, וממילא כיון שזה הלכות שיעורים קבע הרמב״ם שהשיעור של סתירה זה כר׳ עקיבא שזה שיעור של כדי צליאת ביצה ולגומעה.

אומרת הגמרא, דרש רב עוירא רב עוירא **היה דורש הדרשה הבאה, זמנין אמר לה משמיה דרבי אמי** פעמים **שהוא אמר את הדרשה הזאת משמו של** ר׳ אמי, **וזמנין אמר לה משמיה דרבי אסי** ופעמים הוא אמר זאת משמו של ר׳ אסי, **כל האוכל לחם בלא נטילת ידים** אדם שאוכל לחם בלי שהוא יטול את ידיו לסעודה קודם כדין, הרי זה **כאילו בא על אשה זונה, שנאמר** (משלי ו) (ומשום פסוק זה שהובא כבר לעיל בברייתא הובאה כאן הדרשה הזאת של ר׳ עוירא) **כי בעד אשה זונה עד ככר לחם**, והפסוק נדרש מסופו אל ראשו, משום ככר לחם שאדם מתחייב בעונש של אשה זונה, דהיינו אם הוא אכל את הלחם בלי נטילת ידים.

אמר רבא שאל רבא, **האי בעד אשה זונה עד ככר לחם, בעד ככר לחם עד אשה זונה מיבעי ליה**, מסביר רש״י, שקושיתו של רבא אינה איך אתה דורש את הפסוק מסיפא לרישא, זה אנחנו מוצאים הרבה שדורשים פסוק מסופו של הפסוק לראשו של הפסוק, אלא שאלתו של רבא היתה בין המלה ״בעד״ והמלה ״עד״, שאם כפי הדרשה של רב עוירא היה צריך להיות כתוב ״בעד ככר לחם עד אשה זונה״, זאת אומרת על ככר לחם יהיה כתוב בעד, ועל אשה זונה יהיה כתוב ״עד״, אז היה באמת משתמע שבעד ככר לחם כלומר בשביל ככר לחם העונש הוא כל כך גדול ״עד אשה זונה״ עד כדי עונש של הבא על אשה זונה, אבל מה שכתוב ״בעד״ על אשה זונה ו״עד״ אצל ככר לחם משמע הפוך.

אלא אמר רבא, הפירוש הוא הפוך, **כל הבא על אשה זונה, לסוף מבקש ככר לחם**, וכך מתפרש הפסוק, ״כי בעד אשה זונה״, אדם שבא על אשה זונה העונש שלו הוא כך כל גדול שהוא נזקק ״עד ככר לחם״ שהוא נהיה כל כך עני שהוא נזקק לבקש על ככר לחם.

אמר רבי זריקא אמר רבי אלעזר, כל המזלזל בנטילת ידים אדם שאוכל תמיד בלי נטילת ידים, זה נקרא מזלזל בנט״י לפירושו של רש״י, **נעקר מן העולם** כיון שהוא עובר על דברי חכמים, שנטילת ידים לסעודה זה הרי תקנת חכמים והעובר על דברי חכמים חייב מיתה, כמו שכתוב בקהלת ״רפורץ גדר ישכנו נחש״, אדם שפורץ גדרן של חכמים שגזרו שאדם צריך ליטול את ידיו לסעודה והוא מזלזל בכך ואינו נוטל ידיו אלא תמיד אוכל בלי נטילת ידים, עונשו שהוא נעקר מן העולם.

והתוס׳ שואלים על פירושו של רש״י, שאם כן זה לאו דווקא בנטילת ידים, אלא כך דינו של כל העובר על דברי חכמים.

ועוד שואלים התוס׳, שכאן כתוב שנעקר מן העולם פירושו שהעונש שלו הוא מיתה, ואילו במסכת שבת בפרק במה אשה יוצאה (דף ס״ב) נדרש שעונשו רק עניות, שמבואר שם בגמרא שלושה דברים מביאים את האדם לידי עניות, ואחד מהם זה המזלזל בנטילת ידים.

ועונים התוס׳ שיש הבדל, זלזול שהוא מזלזל בה תמיד אז באמת עונשו שנעקר מן העולם, פירושו על ידי עניות, שהוא קשה ממיתה על ידי נחש שעל זה נאמר פורץ גדר ישכנו נחש, ונעקר מן העולם פירושו פה עניות ולא מיתה, ועל אף שבאמת יש מקומות שנעקר מן העולם הכוונה שהוא חייב מיתה והוא מת ונעקר מן העולם על ידי מיתה, לאו בחדא מחתא מחתינהו, לא תמיד כשכתוב נעקר מן העולם זה אותו פירוש, שבמקומות אחרים באמת נעקר מן העולם פירושו חייב מיתה כפי שרש״י פירש אצלנו, אבל אצלנו סוברים תוס׳ שנעקר מן העולם פירושו שהוא בא לידי עניות שעל ידי זה הוא נעקר מן העולם.

אמר רב חייא בר אשי אמר רב, מים ראשונים אדם שנוטל מים ראשונים, פירושו שהוא נוטל ידיו לפני הסעודה, **צריך שיגביה ידיו למעלה** הוא צריך להגביה את ראשי אצבעותיו למעלה כדי שהמים יהיו משפעים לצד זרועותיו, והגמרא תפרש את הטעם אח״כ, ואילו **מים אחרונים** הדין הוא הפוך, **צריך שישפיל ידיו למטה** שיוריד את הידים למטה לאחר שנטל את ידיו.

אומרת הגמרא, **תניא נמי הכי** כך גם למדנו בברייתא, **הנוטל ידיו צריך שיגביה ידיו למעלה** אדם שנוטל ידיו לסעודה צריך להגביה את ידיו למעלה, ומסבירה הברייתא את הטעם, **שמא יצאו המים חוץ לפרק, ויחזרו ויטמאו את הידים.**

לדעת רוב הראשונים הפירוש של חוץ לפרק הוא שחיוב נטילת ידים לסעודה הוא ליטול את כל כף היד עד איפה שנתחברת היד עם הזרוע, זה נקרא עד הפרק, אז אנחנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חוששים שמא יצאו המים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים.

ובפירוש ההלכה הזאת נאמרו שני פירושים בראשונים, פירוש אחד מה שרש״י מפרש אצלנו.

ולשיטת רש״י פירוש הדברים הוא כך, הדין הוא שידים שידים הם שניות מדרבנן, לידים גזרו חכמים שיהיה להם דין של שני לטומאה, שאם הם נוגעים במשקה המשקה מיטמא, אבל איזה חלק של היד יש לו דין של שניות לטמא את הידים והוא הדין לפסול את התרומה שאם אדם נוגע בלי נטילת ידים בתרומה הוא פוסל אותה לאכילה, זה רק אותו חלק של כף היד עד הפרק שבו היא נתחברת עם הזרוע, כמו כן כפי שפירשנו החיוב של נטילת ידים לסעודה אפילו לחולין נאמר לשיטת רש״י וכך היא דעתם של רוב הראשונים שהוא עד הפרק פירושו עד הפרק שבו הכף יד מתחברת אם הזרוע, ודינים של מים לנטילת ידים הוא כך, צריך האדם ליטול את ידיו שני פעמים, כי המים הראשונים שהוא שופך אותם על ידיו הם הרי נטמאים מחמת טומאתם של הידים, שכפי שאמרנו מדרבנן יש עליהם דין של שניות לטומאה, אז הרי המשקה (המים) שנוגעים בהם פעם ראשונה הם נטמאים על ידי הטומאה של הידים, וצריך שוב ליטול את ידיו, דהיינו לישפוך פעם שניה על אותם מים הראשונים שהוא נטל בהם את ידיו מים פעם שניה כדי שהמים השניים יטהרו את המים הראשונים שנטמאו מחמת היד, וכלשון המשנה במסכת ידים שצריך ליצוק את המים על ידיו שתי פעמים, הראשונים מטהרים את הידים והשניים כלומר המים השניים שהוא נותן על ידיו מטהרים את המים שנטמאו בתחילה מחמת הידים, ועכשיו אם הוא נוטל את ידיו פעם ראשונה והוא לא הקפיד שהמים הראשונים שהוא נוטל בהם יהיו רק עד הפרק, אלא הוא שפך את ידיו ויצאו המים גם למעלה מן הפרק, אז הרי אותם מים נטמאו תחילה על ידי שהם היו על הידים שלו על כף היד, ולאחר מכן כשהוא צריך לטהר את המים הראשונים האלו על ידי שפיכה שניה של מים שיבואו לטהר אותם הוא לא יקפיד ליטול את המים השניים עד אותו מקום שבו יצאו המים הראשונים, דהיינו אם המים הראשונים התפשטו למעלה מהפרק שבו כף היד מתחברת עם הזרוע המים האלו שהתפשטו למעלה מן הפרק הם הרי מים טמאים, שהרי הם נטמאו קודם על ידי שהם היו על כף היד שהיא המטמאת את המים, ובמים השניים (כך יפרש רש״י) הוא לא יקפיד שהמים יבואו עד אותו מקום שבו התפשטו המים הראשונים שהוא נטל בהם את הידים, יוצא שיש לו על ידו עכשיו מים שהם טמאים ולא נטהרו על ידי המים השניים, ואותו חלק מן המים שהתפשט למעלה מן הפרק לאחר שהוא היה על כף היד והם מים טמאים ועליהם הוא לא שפך פעם שניה מים והמים הראשונים שנשארו שם הם טמאים, עכשיו אם הוא לא יגביה את ידיו כדי שהמים הראשונים שהתפשטו למעלה מן הפרק והם מים טמאים שלא נטהרו על ידי שפיכה של מים שניים הם הרי יחזרו לראשי אצבעותיו ויחזרו ויטמאו את ידיו, ולכן הוא צריך להגביה את ידיו עד שהוא ינגב אותם כדי שאותם מים ראשונים שנטמאו ויתפשטו למעלה מן הפרק ולא נטהרו על ידי שפיכה שניה של מים לא יחזרו לטמא את ידיו

וכך מתפרשת הברייתא לפי פירושו של רש״י, הנוטל ידיו צריך שיגביה ידיו למעלה, למה, שמא יצאו המים חוץ לפרק, איזה מים, המים הראשונים שהוא נוטל בהם את ידיו, ובפעם השניה שהוא שופך מים כדי לטהר את המים הראשונים הוא לא יקפיד שגם כן המים יבואו חוץ לפרק, ואם הוא לא יגביה את ידיו יחזרו ויטמאו את הידים אותם מים ראשונים שנשארו טמאים כי הם נמצאים מעל הפרק ושם הוא לא שפך פעם שניה מים, אם הוא לא יגביה את ידיו הם הרי יחזרו לראשי אצבעותיו ויחזרו ויטמאו את הידים.

כך מפרש רש״י, שלשיטתו של רש״י אם הוא היה את המים השניים גם כן מקפיד לשפוך על אותו מקום שבו נתפשטו המים הראשונים, דהיינו למלעלה מן הפרק גם, לא היה לנו מה לחשוש, כי המים השניים היו מטהרים את המים הראשונים על אף שהם התפשטו מעל הפרק, אלא כל החשש הוא שבפעם הראשונה המים יתפשטו מעל הפרק וכשהוא שופך פעם שניה מים לטהר המים את הראשונים הוא לא יקפיד שגם הם יגיעו עד לאותו מקום שהמים הראשונים התפשטו, אבל לרש״י מבואר שאם הוא כן היה מקפיד והמים השניים הוא היה שופך אותם עד אותו מקום שבו התפשטו המים הראשונים היה בכחם של המים הטמאים לטהר את המים הראשונים על אף שהם התפשטו למעלה מן הפרק.

אבל הרבה ראשונים כמבואר בטור באו״ח סימן קס״ב, והבית יוסף שם כי שציין בצד על הגליון מביא שם שכך פירש הר״ש משנ״ץ וכך פירש הרמב״ם וכך פירש הרא״ש בפרק כל הבשר בחולין דלא כרש״י, שיטתם של הראשונים האלו היא, שהמים השניים אין בכחם לטהר את המים הראשונים שנטמאו מחמת הידים כשם נמצאים למעלה מן הפרק, כל מה שנאמר שמים שניים מטהרים את מים הראשונים זה רק את המים שנמצאים עד הפרק, מים הראשונים שנטמאו מחמת ידים והם נמצאים עד הפרק אז המים השניים נאמר שהם יכולים לטהר את המים הראשונים, אבל אותם מים ראשונים שנטמאו מחמת הידים ונתפשטו עד למעלה מן הפרק אפילו אם הוא ישפוך שם מים פעם שניה אין בכחם של המים השניים לטהר את המים הראשונים כשהם נמצאים מעל הפרק, ולכן אפילו אם הוא יקפיד לשפוך שם מים הם לא יטהרו.

ולדבריהם מתפרשת הברייתא בפשיטות, שמא יצאו המים חוץ לפרק הכוונה על אותם מים הראשונים, ואין צורך לפרש כדברי רש״י שהוא לא יקפיד בפעם השניה לשפוך עליהם מים שניים עד אותו מקום שנתפשטו המים הראשונים, שאפילו אם הוא קפיד לשתות כבר לא יועיל, כי המים השניים לפי שיטות ראשונים אלו אין בכחם לטהר את המים הראשונים כשהם נמצאים מעל הפרק, וממילא המים נשארים טמאים ואם הם יחזורו למטה חזרה אז הם יחזרו ויטמאו את הידים, ולכן צריך שיגביה את ידיו, אבל מים אחרונים אדרבה את המים שהוא נוטל אחרי הסעודה שגם הם חיוב חכמים ליטול מים אחרונים מפני שמלח סדומית יש שבו הוא נוגע והוא מטמא את העינים כמבואר בגמרא בברכות כפי שרש״י מביא כאן, שם הוא דווקא צריך להשפיל את ידיו למטה כדי שהזוהמא הלכלוך של התבשיל שיש בידיו ירד משם, שהרי כל ענינו של המים אחרונים הוא להעביר את הזוהמא, אז אדרבה עדיף שישפיל ידיו כדי שהזוהמא תעבור מעל ידיו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמר רבי אבהו, כל האוכל פת בלא ניגוב ידים אדם שנטל את ידיו אלא שהוא לא ניגב אותם וכך הוא אוכל את הלחם, הרי זה **כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר** (יחזקאל ד) **ויאמר ה׳ ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו׳,** מזה רואים שדבר שהוא מאוס נקרא טומאה, וכמו כן אדם שאוכל בלי ניגוב ידים זה דבר מאוס ולכן זה חשוב כאילו הוא אוכל לחם טמא.

ואם כן ניגוב הידים הוא חלק בלתי נפרד מהקיום של החיוב של נטילת ידים, ומטעם זה מבואר בתוס׳ במסכת פסחים באחד התירוצים בדף ז׳ ע״ב, שעל אף שקי״ל שכל מצוה צריך לברך עליה עובר לעשייתן לפני שהוא עושה את המצוה, אבל בנטילת ידים אנחנו יודעים שמתי מברכים על נטילת ידים לאחר שהוא נוטל את ידיו, אבל כיון שהוא עדיין לא ניגב את ידיו עוד לא הושלמה המצוה של נטילת ידים, שהרי האוכל פת בלא ניגוב ידים למדנו עכשיו שזה כאילו אוכל לחם טמא, אינה נשלמת המצוה של נטילת ידים אלא בניגוב הידים, ומכיון שהוא מברך לפני הניגוב, לפני שהוא ניגב את ידיו על אף שזה אחרי הנטילה של הידים עדיין זה נקרא עובר לעשייתם שהברכה היא לפני קיום המצוה ולא לאחריה.

שואלת הגמרא, ומאי (משלי ו) **ואשת איש נפש יקרה תצוד,** זה הסיפא של הפסוק שנדרש לעיל ״כי בעד אשה זונה עד ככר לחם״, ומה נדרש הסיפא הזאת.

עונה הגמרא, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל אדם שיש בו גסות הרוח, לבסוף נכשל באשת איש, וכך מתפרש הפסוק, בעד אשה זונה עד ככר לחם, ואשת איש שהיא הזונה נפש יקרה תצוד, וזה מה שלמד **שנאמר ואשת איש נפש יקרה תצוד,** נפש יקרה זו נפש הגבוה, תצוד, מסביר רש״י היא תצדונו הרודף אחריה וצד אותה ומגיע אותה דהיינו שהוא צד את האשת איש והוא נכשל בה.

הסבר הדברים והשייכות של גסות הרוח, שבעונש של הגסות הרוח הוא נכשל באשת איש, מסביר העיון יעקב לבעל השבות יעקב ר׳ יעקב רישא מהפוסקים המפורסמים, בספרו על חידושי אגדות עין יעקב, שכיון שנאמר בגמרא בפסחים דף ס״ו כל הנתייהר חכמתו מסתלקת הימנו, אדם שהוא בעל גאוה החכמה מסתלקת הימנו, ולמדנו לעיל שאין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, אז הרי על ידי הגסות הרוח שחכמתו מסתלקת ממנו בקלות תכנס בו רוח שתות שיהיה נכשל על ידה באשת איש.

אמר רבא שאל רבא, **האי נפש יקרה** מה שנאמר בפסוק המלה ״יקרה״, **נפש גבוהה מיבעי ליה,** אם הכוונה לאדם שיש בו גבהות וגסות הרוח היה צריך להיות כתוב בפסוק ״נפש גבוה״, **ועוד הוא הקשה, היא תצוד מיבעי ליה** הרי אתה אומר שמי שיש בו גסות הרוח הוא אשר צד את האשת איש, אז אם כן היא תצוד מיבעי ליה, שאתה דורש את הפסוק מסיפא לרישא כמו שהסברנו מרש״י שכך הוא נדרש, ואשת איש שהיא הזונה שנאמרת בראשו של הפסוק היא תצוד את האשת איש ומגיע אליה, אז הרי היה צריך להיות כתוב ״ואשת איש נפש יקרה היא תצוד אותו״, ולא שהאשת איש צדה את הנפש היקרה, אבל עכשיו שלפי המשמעות של הפסוק כתוב שהאשת איש היא צדה את הנפש היקרה.

אלא אמר רבא לכן רבא מפרש אחרת, **כל הבא על אשת איש** אדם שבא על אשת איש **אפילו למד תורה דכתיב בה** (משלי ג) **יקרה היא מפנינים** ודרשו על זה חז״ל **מכהן גדול שנכנם לפני ולפנים** התורה היא יקרה מהכהן גדול שהוא נקרא פנינים בגלל שהוא נכנס ביום הכפורים לעבוד את עבודת היום בלפני ולפנים בקודש הקדשים, ואעפ״כ התלמיד חכם קודם לו, וכמבואר בהוריות דף י״ג כפי שרש״י כבר מביא שאפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ לכל הענינים של כיבוד שצריך לפתוח ראשון ולברך ראשון שזה כבוד שמגיע לכהנים מחיוב של ״וקדשתו״ שיהיה פותח ראשון ומברך ראשון, ואעפ״כ תלמיד חכם אפילו אם הוא ממזר דהיינו הוא איננו מיוחד כלל וכלל, הוא קודם לכהן גדול עם הארץ, בגלל שהוא עוסק בתורה, אז הרי התורה היא יקרה, אעפ״כ כיון שהוא בא על אשת איש **היא** העבירה שהוא נכשל בה באשת איש **תצודנו לדינה של גיהנם,** וכך מתפרש הפסוק, ״ואשת איש״ החטא של אשת איש, ״נפש יקרה״ שזו נפשו של התלמיד חכם שיש בו את התורה שהוא למד שהיא נקראת יקרה, ״היא תצוד״ היא תצוד אותו לדינה של גיהנם.

ועל אף שנלמד לקמן בדף כ״ב שאין עבירה מכבה תורה, דהיינו אם אדם עובר עבירה אין זה מכבה ואין זה ממעיט מהשכר שהוא יקבל עבור תורה, אבל מדינה של גיהנם אינו ניצל כיון שהוא בא על אשת איש.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, כל אדם שיש בו גסות הרוח, כאילו עובד עבודת כוכבים, מנין זה נלמד, **כתיב הכא** כתוב בענין גסות הרוח, (משלי טז) **תועבת ה׳ כל גבה לב** אז הרי גבהות הלב שהיא גסות הרוח נקראת בפסוק בלשון תועבה, **וכתיב התם** בע״ז (דברים ז) **ולא תביא תועבה אל ביתך,** ואנחנו רואים שעבודה זרה נקראת תועבה, אז גבהות הלב שהיא גסות הרוח שהיא גם נקראת תועבה מלמדת אותנו שאדם שיש בו גבהות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים, את זה ר׳ יוחנן דרש משמו של ר׳ שמעון בן יוחאי.

ורבי יוחנן דיריה אמר ור׳ יוחנן עצמו דרש, שמי שיש בו גסות הרוח **כאילו כפר בעיקר** כאילו הוא כופר בהקב״ה, **שנאמר** (דברים ח) **ורם לבבך ושכחת את ה׳ אלהיך וגו׳,** אז הרי נדרש הפסוק כך, שאם ״ורם לבבך״ שיש לך גסות הרוח, מעלה אני עליך כאילו שכחת את ה׳ אלוקיך, דהיינו כאילו שהוא כפר בעיקר.

רבי חמא בר חנינא אמר, כאילו בא על כל העריות שנמנו בתורה, **כתיב הכא תועבת ה׳ כל גבה לב** הרי שהפסוק קורא לגבהות הלב שהיא גסות הרוח בלשון תועבה, **וכתיב התם** וכתוב שם בפרשת עריות (ויקרא יח) **כי את כל התועבות האל וגו׳** הרי שעריות נקראו תועבות, מזה אני לומד שמי שיש בו גסות הרוח כאילו עבר על עריות.

עולא אמר כאילו בנה במה, מפרש רש״י לעבודת כוכבים, **שנאמר** (ישעיהו ב) **חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו, כי במה נחשב הוא,** ועל אף שכתוב ״במה נחשב הוא״ דהיינו שאין לו שום חשיבות, אבל נדרש הפסוק **אל תיקרי בָּמָה** (ב׳ פתוחה מ׳ סגולה) **אלא בָּמָה** (ב׳ ומ׳

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת גיטין

פרק ראשון – המביא גט (קמא)

בפרשת כי תצא (דברים כ"ד) כתוב "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו", הפסוק הזה וכך גם עוד שני פסוקים אחריו הם פרשת גירושין בתורה, משם לומדים את כל דיני הגט ואת כל הלכות הגירושין.

אונקלוס מתרגם על "וכתב לה ספר כריתות" ויכתוב לה גט פיטורין, גט שעל שמו נקראת המסכת הוא לשון ארמי כך אומר התוי"ט, ונאמרו כמה וכמה טעמים מדוע קוראים לשטר גירושין בשם גט, יש טעם מפורסם בשם הגאון מווילנא בספר דברי אליהו בפרשת כי תצא, ולמעשה הקדים אותו בכמה עשרות שנים ר' יעקב אלגזי אביו של מהרי"ט אלגזי בספר קוהלת יעקב, לשון חכמים אות קכ"ג, הם אומרים שהאותיות גימ"ל וטי"ת בלשון הקודש אינן מצטרפות זו לזו בשום מלה, שאין מלה שהם אותיות אחת לשניה, וזה מורה על כריתות גמורה, לכן על שטר גירושין על ספר כריתות נתנו לו שם שהאותיות שממנו הוא מורכב הם אותיות כרותות אחת מהשניה.

בתוס' הראשון במסכת אומרת רבינו תם שלכן נוהגים לכתוב נוסח הגט בשתים עשרה שורות, משום דגט בגמטריה י"ב, ומוסיף המהרש"א שלכן קוראים גם לשטר גירושין גט בגלל אותן י"ב שורות, בגלל שכותבים י"ב שורות בגט לכן קוראים לו כך, אבל התוס' כפי שנראה בתחילת המסכתא אומרים ששם גט הוא שם כולל לכל השטרות, גם לשטרי ממון ולאו דווקא לשטר גירושין, וכך אומרים התוס', המביא גט ממדינת הים, אע"ג דלשאר שטרות פעמים נמי קרי גט, שאנחנו מוצאים בכמה משניות שלשטרי ממון גם קוראים בשם גט, ואם כן היה צריך התנא לפרש "המביא גט אשה ממדינת הים", ובכל זאת הוא אומר המביא גט סתם, אומרים התוס' מ"מ לא הוצרך לפרש כאן גט אשה משום דברוב מקומות היכא דתני גט סתם איירי בגט אשה, ולכן אין צריך לפרש שכאן מתכוונים לגט אשה, אבל בעקרון השם גט הוא שם שכולל שאר שטרות גם כן.

וכדברי התוס' הללו כך גם לשון הרמב"ם בפירוש המשניות פרק שני משנה ה', וכך אומר שם הרמב"ם, אין ספק שכבר נתבאר ממה שקדם ששם גט נופל על כל שטר, והשטרות כולם נקראים גיטין, אבל הם קוראים ברוב לגט האשה גט במלה מוחלטת ואין בכאן דבר שיפול בו ספק, לפי שעצם הענין יורה לך איזה הדבר הוא בגט אשה או בזולתו.

ואם כן הרמב"ם והתוס' אומרים שגט כולל את כל השטרות ובלי טעמים מיוחדים לגט אשה דווקא, אלא שברוב פעמים גט סתם הכוונה היא לגט אשה, והאמת היא שלא רק השם גט הוא שם שכולל שאר גירושין ואת שאר השטרות גם כן, אלא שגם המהות של גט הוא גם כן שטר ככל שאר השטרות, בגט יש את כל הדינים שיש בשאר שטרות, אם למשל את המחלוקת בין ר' מאיר ור' אלעזר שנראה בהמשך האם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי, כלומר האם עדי חתימה הם שנותנים את התוקף לשטר או עידי המסירה, המחלוקת הזאת היא גם בגיטין וגם בשאר שטרות, אלא שבגט חוץ ממה שזה שטר כשאר שטרי ממון יש בו הלכות מסויימות ונוספות שנאמרו דווקא בשטר גירושין.

וכפי שהרמב"ם בתחילת הלכות גירושין מונה עשרה תנאים בכתיבת הגט, הן בצורת מעשה הכתיבה והן גם בתוכן שצריך להיות כתוב בתוך הגט, ורק נביא תנאי אחד מתוכם שנוגע לתחילת המסכתא, והוא התנאי שלומדים חז"ל שצריך לכתוב הגט לשמה, היינו לשם האשה המתגרשת, ולא רק לשם האשה המתגרשת אלא כמובן גם לשם האיש המגרש ולשם גירושין, לומדים את זה חז"ל מהפסוק "וכתב לה ספר כריתות" דורשים וכתב "לה" לשמה.

והטעם שצריך לכתוב את הגט לשם האיש והאשה שמגרשים כאן, הוא כיון שהגט צריך לכרות את האישות שביניהם, לכן צריך להיות מונח בתוכו של הגט שהוא נכתב לשם האיש הזה המגרש ולשם האשה הזאת המתגרשת, רק אז יכול הגט לפעול את הכריתות באישות שביניהם.

ונצטט מה שאומר כאן הגאון ר' מאיר שמחה בספר משך חכמה על התורה בפרשת כי תצא, שהדרשה של חז"ל מ"וכתב לה" לשמה זה לא מיתור וחיסור כמו בשאר דרשות, אלא שדורשים את זה מעומק הפשט, "וכתב לה" הכוונה שצריך לכתוב את זה דווקא לה, ודווקא הוא צריך לכתוב את זה כדי שזה יוכל לפעול את הגירושין את הכריתות באישות שבין שניהם, זהו הענין של לשמה בגיטין.

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, המביא גט ממדינת הים בעל ששלח שליח עם הגט ממדינת הים כלומר מחוץ לארץ כפי שמפרש רש"י שלכל חוץ לארץ קורא התנא מדינת הים, והוא מביא את הגט לאשה שנמצאת בארץ ישראל, צריך שיאמר השליח כשהוא מביא את הגט לאשה, בפני נכתב ובפני נחתם הוא צריך להעיד בפני בית דין כפי שנראה, לפני שהוא מוסר את הגט, שהגט נכתב ונחתם בפניו.

וזו תקנת חכמים שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, והטעם התקנה הוא בגלל שהבעל כבר שלח את הגט על ידי שליח ועדיין היא לא התגרשה, ואם כך יש לבעל פנאי וזמן לערער ואולי הוא ירצה לחזור בו מהגירושין, ועצה הרי לא נותרה בידו כי הוא כבר שלח את הגט, ומה שהוא יכול לעשות זה רק לבוא ולערער על כשרות הגט, ומשום כך תקנו חכמים שכשהשליח נותן את הגט לאשה הוא מעיד לפנינו שבפניו נכתב ובפניו נחתם ואז אין שום חששות, שהרי יש כאן עדות של השליח, ואפילו אם הבעל יבוא ויערער הוא לא יוכל להוציא לעז על הגט ולא נאמין לו וממילא לא יהיה כבר חשש ערעור הבעל, (ולהלן בגמרא נחלקו רבה ורבא לאיזה ערעור

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חששנו).

ועכ״פ כפי שביארנו החשש הוא שכיון שהבעל עדיין יש לו פנאי והאשה עוד לא התגרשה אם כן הוא עוד יכול לחשוב לערער ולחזור בו מהגירושין, אבל כשהבעל עצמו מביא את הגט ממדינת הים אומרת הגמרא לקמן בדף ה׳ ע״א שאין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וכך גם כשהאשה נסעה למדינת הים והיא התגרשה שם והיא חוזרת לכאן עם הגט היא לא צריכה לומר שהגט נכתב ונחתם בפניה, כפי שכתוב בדף כ״ד ע״א, וטעם הדבר לפי מה שהסברנו הוא פשוט מאד, כיון שכל החשש הוא שאם יש לבעל פנאי כשהיא עדיין לא התגרשה הוא יכול לחשוב ולחזור בו מהגירושין, אבל אם הבעל עצמו בא לארץ ישראל ונותן את הגט לאשה לתוך ידה שאז הרי הגט חל מיד, כשהגט חל מיד אנחנו רואים שיש כאן החלט גמור בדעתו של הבעל שהוא החליט לגרש אותה בלי שום ספיקות, ואם הוא מוכן לגרש אותה שהגט יחול מיד אז אין לנו כבר שום חשש שמא הוא יחזור ויערער ויתחרט מהגירושין, וממילא כך גם אם האשה נוסעת לחוץ לארץ ומתגרשת שם אנחנו שוב לא חוששים שמא הבעל יבוא ויערער שכיון שהוא נתן את הגט לידה והיא מיד התגרשה בודאי שהוא החליט בדעתו לגרש והוא לא יערער על כשרות הגט.

ולפי זה אומר רש״י ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה, במשנה שלנו ששליח מביא גט ממדינת הים מפרש רש״י שהשליח הוא שליח להולכה, ולא שליח לקבלה שהאשה ממנה לקבל את הגט מידי הבעל, ומבאר הר״ן ששוב בגלל אותו טעם לכן אומר רש״י שרק שליח להולכה צריך לומר בפני נכתב ולא שליח לקבלה, כי בשליח לקבלה הרי מיד כשהגט מגיע לידה מידי הבעל האשה מתגרשת, ואם כן שוב אין לנו חשש שמא הוא יבוא לערער כי הוא בודאי החליט בדעתו לגרש, רק בשליח להולכה שרק כשהגט יבוא לארץ ישראל היא תתגרש ואם כן יש לבעל פנאי אז אנחנו חוששים שמא הוא יחזור בו ויערער על כשרות הגט.

ואם כן עכ״פ ראינו שהתנא קמא סובר שהשליח צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם רק כשהוא מביא גט ממדינת הים, דהיינו ממקום רחוק שבחוץ לארץ.

רבן גמליאל אומר, אף המביא מן הרקם ומן החגר, לא רק כשהוא מביא ממדינת הים דהיינו ממקום רחוק שבחוץ לארץ, אלא גם כשמביאים מן הרקם ומן החגר שהם שתי עיירות שהיו בחוץ לארץ אבל סמוכות לגבולות ארץ ישראל, וכפי שמפרש רש״י ש״בין קדש ובין ברד״ שכתוב בענין אברהם ואבימלך שזה היה בארץ פלשתים במלכותו של אבימלך מתרגמין בין רקם לחגר.

וכפי שהתוס׳ מפרשים שמדינת הים זהו לשון של מקום רחוק שבחוץ לארץ, לכן נקט התנא בלשון זה ולא בלשון ״המביא גט מחוץ לארץ״, כדי להורות לנו שרק כשמביאים ממקום רחוק אז צריך לומר בפניו נכתב ואילו כשמביאים מרקם לחגר לפי תנא קמא אע״פ שזה חוץ לארץ לא צריך לומר בפניו נכתב ובפני נחתם.

ועל רש״י שמפרש שכל חוץ לארץ קרי ליה מדינת הים, שואלים הראשונים הרשב״א והריטב״א שלכאורה משמע מדבריו שמדינת הים כולל גם את המקומות הסמוכים לארץ ישראל, ואם כן מה המחלוקת בין התנא קמא לרבן גמליאל, אם גם לפי תנא קמא מי שמביא גט ממקומות סמוכים שבחוץ לארץ כפי שרש״י אומר שמדינת הים נקרא כל חוץ לארץ, גם משם צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם כן מה בא להוסיף רבן גמליאל על התנא קמא ולומר שגם מרקם וחגר צריך לומר, הרי גם התנא קמא מודה לכך לפי מה שנראה מפשטות לשון רש״י.

אלא שיש כאן פירוש מעניין מאד של הר״ן במילים ״ממדינת הים״, שהר״ן מפרש שמדינת הים הכוונה היא לצד המערבי של ארץ ישראל, שהרי הגבול המערבי של ארץ ישראל הוא הים הגדול כפי שכתוב (במדבר ל״ד) ״וגבול ים והיה לכם הים הגדול״, לכן קורא התנא קמא לצד מערבי מדינת הים מפני שהים הוא הגבול של ארץ ישראל, ואם כן כשהתנא אומר מדינת הים כוונתו לצד המערבי, ומדוע הוא נקט צד המערבי דווקא, באמת בגלל פירוש התוס׳, אלא שהר״ן מכניס את זה במילים ממדינת הים, תנא קמא סובר שרק כשמביאים ממקום רחוק שבחוץ לארץ צריך לומר בפני נכתב ואילו כשמביאים ממקום קרוב אין צורך לומר, לכן נקט התנא את הצד המערבי שהים מפסיק בו בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, שאם כן אין שם מקומות ישוב סמוכים לארץ ישראל, לכן נקט התנא את הצד הזה כדי להורות שדווקא מקומות רחוקים כעין מדינת הים צריך לומר כשמביאים משם בפני נכתב.

ואם כן אומר הר״ן אפשר לפרש את פירוש רש״י גם לפי זה, שמה שרש״י אומר שכל חוץ לארץ קרי ליה מדינת הים אין כוונתו שגם למקומות סמוכים לפי תנא קמא זה נקרא מדינת הים וצריך כך לומר כשמביאים גט מחוץ לארץ ממקומות סמוכים, אלא רש״י מתכוון לומר שלא נחשוב שמכיון שהתנא נקט מדינת הים דהיינו צד מערבי אז אם כך הוא מתכוון שרק כשמביאים גט מצד מערבי של חוץ לארץ אז צריך לומר בפניו נכתב, כי אין לזה טעם, לכן מפרש רש״י כל חוץ לארץ קרי ליה מדינת הים, פירוש הדברים שגם מצד צפון ומצד מזרח ודרום כשמביאים משם גט צריך לומר בפני נכתב ובפניו נחתם, אבל רק כשמביאים ממקום כדוגמת מדינת הים דהיינו מקום רחוק ולא מקום קרוב כרקם וחגר אליבא דתנא קמא, ועל זה בא רבן גמליאל לחלוק שאף המביא מן הרקם ומן החגר צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

רבי אליעזר אומר ר׳ אליעזר מוסיף עוד, **אפילו מכפר לודים ללוד, כלומר לא רק כשמביאים ממקום סמוך לגבולות ארץ ישראל אבל שהוא נמצא מחוץ לתחום לגמרי, אלא אפילו כמביאים מכפר לודים ללוד, שכפר לודים היתה מובלעת בתוך תחום ארץ ישראל, כפי שהגמרא תסביר שגבולת ישראל היה מתפתל כלפי פנים ואח״כ יוצא בחזרה החוצה, והיה שם כעין מובלעת, ובאותה מובלעת היה מקום שקרוי כפר לודים, ואומר ר׳ אליעזר שגם מכפר לודים ללוד צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.**

והתוס׳ שואלים מדוע אמר ר׳ אליעזר ללוד, הרי עד עכשיו אמרו רק שכשמביאים גט מאיזה שהוא מקום צריך לומר בפניו נכתב, אבל לא אמרו לנו לאן מביאים את הגט, שהיה רק כתוב המביא גט ממדינת הים ולא היה כתוב לארץ ישראל, וכך גם לפי רבן גמליאל אף המביא מן הרקם ומן החגר, ולא כתוב לאן מביאים, ואילו ר׳ אליעזר אומר אפילו מכפר לודים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ללוד, ובשביל מה הוא מזכיר ״ללוד״.

ומפרשים התוס׳, שלכן היה נקרא בשם כפר לודים, על שם אנשים לוד, כי אנשי לוד היו תמיד נמצאים בכפר לודים (היו מסתובבים שם כפי שאומרים), ור׳ אליעזר מתכוון לחדש שאע״פ שאנשי לוד היו תמיד בכפר לודים ואם כך אין את הטעם לתקנת אמירת בפניו נכתב ובפני נחתם, כיון ששיירות היו מצויות ביניהם וגם הם היו בקיאים לשמה כפי שנראה בגמרא, ואעפ״כ אומר ר׳ אליעזר שצריך לומר כדי שלא נחלוק במדינת הים, שלא פלוג, ובכל חוץ לארץ אמרו ואפילו במקום שמובלע בתוך ארץ ישראל.

וחכמים אומרים, אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא המביא ממדינת הים והמוליך, חכמים מוסיפים כאן דבר אחד על תנא קמא, שהתנא קמא אמר שרק כמשביאים גט ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כי כפי שנראה במדינת הים יש את החששות שמשום כך תיקנו לומר בפני נכתב, אבל כשמוליכים גט מארץ ישראל לחוץ לארץ שאין את אותם חששות לא תיקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואילו החכמים אומרים שאינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם אלא המביא ממדינת הים והמוליך, דהיינו לא רק המביא כפי שהתנא קמא אמר אלא גם המוליך מארץ ישראל לחוץ לארץ גם צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

והמפרשים עומדים כאן על לשון חכמים שאומרים ״אינו צריך שיאמר אלא המביא ממדינת הים והמוליך״, הרי החכמים באים להוסיף על התנא קמא, שלא רק המביא אלא גם המוליך, ואם כן מדוע הם נוקטים בלשון מיעוט, ״אינו צריך שיאמר אלא המביא והמוליך״.

והם מתרצים שלכן אומרים החכמים בלשון של מיעוט, כי הם מתכוונים כתנא קמא ולא כרבן גמליאל ור׳ אליעזר, שלפי רבן גמליאל ור׳ אליעזר לא רק ממקום רחוק צריך לומר אלא אפילו ממקומות קרובים או ממובלעת בתוך תחום ארץ ישראל, על זה חכמים באים לומר אינו צריך לומר בפניו נכתב ובפני נחתם, אלא המביא ממדינת הים כפי שיטת תנא קמא שרק כשמביאים ממקום רחוק, ועל זה הם מוסיפים על תנא קמא ״והמוליך״ שגם מי שמוליך מארץ ישראל לחוץ לארץ גם הוא בכלל התקנה.

והמביא ממדינה למדינה במדינת הים וגם מי שמביא ממדינה אחת למדינה שניה בתוך מדינת הים, דהיינו לגמרי לא לארץ ישראל אלא במדינת הים עצמה ממדינה אחת למדינה שניה, **צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם**, גם בו תיקנו את התקנה שהוא צריך להעיד על כתיבת וחתימת הגט.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, אפילו מהגמוניא להגמוניא, כלומר לא רק ממדינה למדינה, אלא אפילו בתוך אותה מדינה אם יש בה שני הגמונים, שתי מלכויות קטנות, ומקפידים זה על זה, שהגמוניא אחת מקפידים על ההגמוניא השניה שאנשי הגמוניא אחת לא יכנסו לחבירתה, ואם כך אין שיירות מצויות בין הגמוניא זו לזו, לכן אע״פ שהם בתוך מדינה אחת סובר רשב״ג שצריך לומר בפניו נכתב ובפניו נחתם, ובגמרא בדף ד׳ ע״ב יתבאר שדין הזה נאמר בגלל עיר אחת שהיתה בשם ארץ ישראל בשם עסיות שבעיר הזאת היו שני הגמונים.

רבי יהודה אומר, מרקם למזרח, ר׳ יהודה סובר כמו רבן גמליאל, שלא רק ממקומות רחוקים מדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא אפילו ממקומות סמוכים כמו רקם וחגר, אלא שר׳ יהודה בא לתת לנו גבולות ותחומין לכל צידי ארץ ישראל, עד איזה מקום צריך לומר ומאיזה מקום כבר לא צריך לומר, וזה מה שהוא אומר מרקם כמו שרבן גמליאל אמר, משם לצד מזרח נקרא חוץ לארץ וכמשביאים משם גט צריך לומר בפני נכתב, **ורקם כמזרח** וגם רקם עצמה נחשבת כחוץ לארץ לענין גיטין וכשמביאים גט מן הרקם גם צריך לומר בפני נכתב, **מאשקלון לדרום** הגבול של ארץ ישראל לדרום לענין גיטין היא עד אשקלון ומאשקלון לצד דרום הרי זה חוץ לארץ, **ואשקלון כדרום** והעיר אשקלון עצמה היא כמו צד דרום שהוא חוץ לארץ וכשמביאים משם צריך לומר, **מעכו לצפון, ועכו כצפון.**

ועל מה שאמר ר׳ יהודה עכו כצפון, **רבי מאיר אומר** ר׳ מאיר חולק ואומר **עכו כארץ ישראל לגיטין,** אבל בשתי הגבולות הראשונות ר׳ מאיר אינו חולק.

ועכ״פ הרי שיש לנו את שלושת הגבולות שמנה ר׳ יהודה לענין אמירת בפני נכתב ובפני נחתם, הגבול המזרחי מתחיל מהעיר רקם, והגבול הדרומי מתחיל מהעיר אשקלון, והגבול הצפוני מחילה מעכו, וגם מי שמביא משלושת הערים האלה צריך לומר בפניו כתב ובפני נחתם, אבל הגבול המערבי ר׳ יהודה לא היה צריך למנות שהרי הגבול הוא הים הגדול.

והתוס׳ כאן שואלים שלושה שאלות על כל הגבולות שנתן ר׳ יהודה על ארץ ישראל, שהתוס׳ מביאים ראיות שרקם היתה מארץ ישראל, וכך גם אשקלון וכך גם עכו, ואם כן הם שואלים מדוע אמר ר׳ יהודה כשמביאים גט משלושת הערים האלו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, הרי יש לנו ראיות מהתנ״ך שהן היו בתוך גבול ארץ ישראל.

וכך שואלים התוס׳, שלגבי אשקלון אנחנו רואים ביהושע (י״ג) שהיא היתה מארץ ישראל, שכתוב ״ויהי יהושע זקן בא בימים ויאמר ה׳ אליו אתה זקנת באת בימים והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה, זאת הארץ הנשארת, כל גלילות הפלשתים וכל הגשורי״, ואח״כ כתוב ״חמשת סרני פלשתים העזתי והאשודי האשקלוני הגיתי והעקרוני״, הרי מפורש שאשקלוני גם הוא בכלל הכנעני וצריך לרשת את הארץ הזאת עם האשקלוני ביחד, ואם כן אשקלון היא מארץ כנען, וכך גם רואים בתחילת ספר שופטים, ״ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל בה׳ לאמר מי יעלה לנו אל הכנעני בתחילה להלחם בו, ויאמר ה׳ יהודה יעלה״, ובפסוק י״ח כתוב ״וילכד יהודה את עזה ואת גבולה ואת אשקלון ואת גבולה ואת עקרון ואת גבולה״.

וכך שואלים התוס׳ על רקם וחגר, כפי שכבר הזכרנו שרש״י מביא שרקם הוא תרגום של ״קדש״ כפי שכתוב בבראשית ט״ז, ואילו ביהושע בפרק כ׳ כתוב בענין מה שהקדישו ערי מקלט, ״ויקדישו את קדש בגליל בהר נפתלי״, ומפרשים התוס׳ ש״קֶדֶש״ שנאמר לענין ערי מקלט בספר יהושע, ו״קֶדֶש״ שנאמר במלכותו של אבימלך״ זו אותה עיר, ואם כך הם שואלים שהרי אנחנו רואים ביהושע שזה בתוך ארץ

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ישראל.

והמהר״ם שי״ף ור׳ יעקב עמדין ועוד העירו כבר איך התוס׳ משוים את הערים האלה, שהרי ראשונה בניקוד הם לא דומים, וגם התרגום הוא לא אותו תרגום בשניהם, שבפסוק ״בין קדש ובין ברד״ מתרגם התרגום בין רקם לחגר, אבל על ״קדש״ ביהושע אומר התרגום גם ״קדש״.

ועכ״פ התוס׳ מביאים עוד ראיה מהספרי, ששם כתוב שרקם וחגר הם מאותם עיירות וכרכים שכבשו עולי בבל, ואם כך זה היה מארץ ישראל.

וכך גם הם מקשים על הגבול השלישי שהביא ר׳ יהודה שעכו כצפון, שהרי בכתובות דף קי״ב ע״א מסופר שר׳ אבא הוה מנשק כיפי דעכו, שמשום חביבות ארץ ישראל הוא היה מנשק את הסלעים של עכו או את האלמוגים כפי שרש״י מפרש שם, וכך גם מוצאים להלן במסכתא בדף ע״ו ע״ב.

והתוס׳ מתרצים שלושה תירוץ שונים, לפי סדר הקושיות האלו כפי שמפרש המהרש״א.

על הקושיא הראשונה מאשקלון שאנחנו רואים שהיא היתה בכיבוש יהושע בתוך ארץ ישראל, ואילו ר׳ יהודה אומר שהיא כחוץ לארץ, אומרים התוס׳ שאע״פ שבכיבוש יהושע דהיינו קדושה ראשונה הם היו בתוך ארץ ישראל, כפי שבאמת הפסוקים מוכיחים, אבל אומר רבינו תם דעולי בבל לא כבשוה, את אשקלון עולי בבל בכבוש שני לא כבשו, כפי שכתוב בחולין בדף ז׳ הרבה כבשים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וכיון שאת אשקלון לא צריך עולי בבל לכן אין למידי חכמים מצויים שם ואין בתי דינים קבועים שם ועל כן הם לא בקיאים שם בדין לשמה שצריך לכתוב את הגט לשם האיש והאשה, וכך גם אין שיירות מצויות כי כשאין בתי דינים קבועים אין שיירות מצויות לשם, לכן לפי ר׳ יהודה זה נחשב כחוץ לארץ לענין גיטין כי שייכים שם הטעמים בין לפי רבה ובין לפי רבא למה תיקנו לומר בפניו נכתב ובפני נחתם.

ואם כן יוצא מהתוס׳ שמקום שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל אין לזה כנראה את כל המצות של ארץ ישראל, וגם ישוב ארץ ישראל לא מקיימים שם, כי אם היו מקיימים שם ישוב ארץ ישראל מדוע שחכמים לא יהיו יושבים שם, וכך גם מפורש יותר מהתוס׳ אח״כ, ויש מביאים ראיה מהתוס׳ הזה כנגד הרמב״ם, ומוכיחים שזו מחלוקת בין התוס׳ והרמב״ם, שברמב״ם כתוב בפרק ד׳ מהלכות סנהדרין הלכה ו׳ וכפי שמאריך שם הרדב״ז בפירוש דבריו, שאפילו מקומות שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל שאע״פ שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא ולכן לענין תרומות ומעשרות מקומות כאלו הם אינם בכלל חיוב תרומות ומעשרות, מ״מ לענין ישוב ארץ ישראל ועוד כמה דינים אומר הרמב״ם שגם מקומות שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל נחשב כארץ ישראל, ואילו מהתוס׳ כאן לכאורה רואים שאין מצות ישוב ארץ ישראל בכלל במקום שלא כבשו עולי בבל.

ועכ״פ התירוץ הראשון הזה שייך רק על אשקלון, אבל על רקם וחגר לא שייך לתרץ שבקיבוץ עולי בבל לא כבשו אותם, כמו שהתוס׳ מביאים ספרי מפורש בפרשת עקב ששם מחשיבים את רקם וחגר באותם כרכים שכבשו גם עולי בבל, ואם כן מדוע צריך לומר בפניו נכתב ובפני נחתם אליבא דר׳ יהודה כמשביאים גט מרקם לחגר, וכך גם אליבא דרבן גמליאל כפי שלמדנו ברישא של המשנה.

ועל זה מתצרים התוס׳, דתרי רקם וחגר הוו, שהיו שני ערים בשם רקם, ושני ערים בשם חגר, והרקם וחגר שכתוב ביהושע ״ויכבשו את קֶדש״, או הרקם וחגר שכתוב בפסוק ״בין קדש ובין ברד״ אומרים תוס׳ שאלו היו ערים בתוך ארץ ישראל, כי ״בין קדש ובין ברד״ שזה היה במלכות אבימלך ואברהם אבינו ישב שם הרי פשטות שאברהם אבינו ישב בארץ ישראל, וזה באמת היה בארץ ישראל יותר לצד גבול מערבי, כי ארץ פלישתים בזה בגבול מערבי על ידי הים, ומה שר׳ יהודה אומר שרקם כמזרח הרי על כרחנו זה לא אותו רקם, כי הוא מונה את זה כגבול המזרחי, והרקם ההוא היה בגבול מערבי בארץ פלישתים, והרקם של ר׳ יהודה אותו רקם באמת היה מחוץ לארץ, ואי אפשר להביא ראיה שרקם וחגר שכבשו עולי בבל זה אותו רקם שר׳ יהודה מדבר עליו, אלא הכוונה לרקם שבין קדש ובין ברד, זה התירוץ כלפי רקם כמזרח.

ואילו בעכו כצפון הרי אי אפשר לומר שעולי בבל לא כבשו את עכו מכיון שאנחנו רואים שר׳ אבא היה מנשק את הסלעים של עכו, וכך גם רבנן שהיו נפרדים אחד מהשני בעכו כשהיו יוצאים לחוץ לארץ, ואם כן רואים שיש לזה קדושת ארץ ישראל.

על זה עונים התוס׳ בשם הירושלמי, שעכו היתה מחלוקת לחצאין, חציה מארץ ישראל וחציה השני מחוץ לארץ, ואם כן מה שר׳ אבא היה מנשק את כיפי דעכו זה היה בחלק שבארץ ישראל, וכשר׳ יהודה אומר אצלנו שעכו כצפון וכשמביאים גט מעכו צריך לומר בפניו נכתב ובפני נחתם זהו על החציו השני של חוץ לארץ, על החציו השני של עכו, אבל על החצי של ארץ ישראל כשמביאים אין צורך לומר בפניו נכתב ובפני נחתם.

ובסוף דבריהם מביאים התוס׳ בשם ר״י שיכול להיות שגם בצד של ארץ ישראל כשמביאים משם גט צריך לומר בפניו נכתב ובפניו נחתם, כי זה מאד רחוק מישוב שזה מאד רחוק מהישיבות ומבתי דינים, כך מביאים התוס׳ אח״כ צד שמכל עכו צריך לומר בפניו נכתב כשמביאים אליבא דר׳ יהודה.

ומסיימת המשנה, שכל מה שאמרנו שיש תקנת חכמים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, זה רק כשמביאים גט מחוץ לארץ, אבל **המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם** כי בתוך ארץ ישראל בני האדם בקיאים לשמה, וגם יש שיירות מצויות משם לכאן כפי שנראה בגמרא כי בתי דינים קבועים בארץ ישראל, וגם היו עולי רגלים בזמן המקדש, לכן כשמביאים גט בתוך ארץ ישראל ממקום למקום אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, **ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו**, אם לא אמרו בפני נכתב ובפני נחתם ואח״כ בא הבעל וערער על כשרות הגט, שהוא טוען שהגט מזוייף ולא הוא כתב אותו, אז צריך לחפש עדי קיום, עדים שמכירים את חתימות ידי העדים שחתמו על השטר, או את אותם עדים שחתמו בעצמם, והם צריכים להעיד שהם חתמו בציווי הבעל.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אבל בחוץ לארץ כפי שהסברנו אחרי שתיקנו חכמים שהשליח צריך להעיד שהוא ראה בפניו נכתב ונחתם, אז אפילו אם יבוא הבעל ויערער לא יצטרכו לקיים את עדי החתימה, כי העדות שלו בפניו נכתב ובפני נחתם היא עדות שמספקת לקיים את החתימות, לכן מסיימת המשנה שרק בארץ ישראל אם יש עליו עוררים צריך לקיים את הגט בחותמיו.

אבל אם אין עליו עוררין מפרש כבר רש״י, שאז כפי שמשתמע מהמשנה הגט כשר בסתם אפילו בלי שום ראיה, כי אנחנו לא חוששים וטוענים מעצמינו לומר שזה מזוייף.

ואילו בממונות התוס׳ כאן מאריכים להביא ראיות שכן טוענים מזוייף, אם בא מלוה לגבות כסף מיתומים או מלקוחות שלא בפני הלוה ואז אין מי שיוכל לטעון שמא השטר מזוייף, בזה הבית דין טוענים מזוייף.

הענין של שליחות בכל התורה, ששלוחו של אדם כמותו, וכפי שלמדנו במשנה לגבי גט, לומדים אותו בתחילת פרק שני בקידושין בדף מ״א ע״א וע״ב, ומביאה שם הגמרא שלוש ילפותות, והילפותא הראשונה לדין של שליחות בכל התורה היא מפרשת גירושין מ״ושלחה מביתו״ שמזה לומדים שאפשר לעשות שליח, וכך גם אפשר לעשות שליח בכל מקום, כגון להפריש תרומות ומעשרות ולכל הדינים, ומעשה השליח פועל בשביל המשלח, אלא שבפרשת גירושין לומדת שם הגמרא מה״י מיותר, שהיה יכול להיות כתוב ״ושלח מביתו״ וכתוב ״ושלחה מביתו״ לומדים שיש כאן שתי שליחויות, יש שליח שהבעל ממנה שזהו ״ושלח מביתו״ ויש שליח שהאשה ממנה שזהו ״ושלחה מביתו״, ולשניהם יש שמות בגיטין, שליח להולכה ושליח לקבלה, השליח שהבעל ממנה הוא שליח להוליך את הגט לאשה והשליח שהאשה ממנה הוא שליח לקבל את הגט מידי הבעל, וההבדל שבין שליח להולכה לשליח לקבלה, בשליח הולכה כשהגט שמגיע ליד האשה היא מתגרשת רק שבמקום שהבעל יתן לה את זה גם השליח יכול לתת לה והוא פועל בשביל המשלח, אבל בשליח לקבלה יש חידוש נוסף על כל דיני שליחות של כל התורה, ידו של השליח התחדש כאן שהיא נעשית כידה של האשה המשלחת, ולכן מיד כשמגיע הגט ליד השליח לקבלה האשה מתגרשת ולא צריך להמתין עד שזה יגיע לידה אם היא נמצאת במקום רחוק, זהו הדין של שליח להולכה ושליח לקבלה, (ויש אמנם גם שליח שלישי כפי שנלמד בפרק ששי).

גמרא.

שואלת הגמרא, מאי טעמא מדוע תיקנו חכמים ששליח שמביא גט מחוץ לארץ צריך לומר בפניו נכתב ובפני נחתם.

עונה הגמרא, שיש בזה מחלוקת אמוראים, רבה אמר,

- דף ב׳ ע״ב

לפי שאין בקיאין לשמה, מפרש רש״י, **בגלל שאין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעים שצריך לכתוב הגט לשם האשה, והרי למדנו בפסוק ״וכתב לה ספר כריתות״ ודורשים ״לה״ לשמה, לשם האשה, וכך גם לשם האיש,** (ויש אמנם כאלה שאומרים שלשם האיש זה רק דרבנן בעלמא, כפי שאומר ר׳ שלמה קלוגר בספר חכמת שלמה סימן קל״א, וכך אומר גם המעשה רוקח, אבל בפשטות כפי שמשמע מהראשונים גם זה מדאורייתא), **ועכ״פ מכיון שבני מדינת הים אינם בקיאים שצריך לכתוב את הגט לשמה לכן חוששים שמא הבעל יבוא ויערער שהגט נכתב שלא לשמה, ואז הוא יהיה נאמן להוציא לעז על הגט, על כן תיקנו חכמים שכשהשליח נותן את הגט הוא אומר בפני נכתב ובפניו נחתם וממילא שואלים אותו אם נכתב לשמו והוא אומר כן, כפי שמפרש רש״י.**

דהיינו שבמה שהוא אומר בפני נכתב ובפני נחתם לכאורה אין אנו יודעים אם זה נכתב ונחתם לשמה או לא, לכן אומר רש״י שכשהוא אומר בפני נכתב ובפני נחתם אנחנו שואלים אותו ואז הוא אומר אם זה נכתב לשמה או לא.

אבל התוס׳ ושאר הראשונים חולקים על רש״י, והם טוענים שבשום מקום לא מצאנו שצריך לשאול את השליח אם זה נכתב לשמה או לא.

ולכן מבאר הר״ן, שאע״פ שהוא לא אומר לשמה אלא הוא אומר סתם בפני נכתב ובפני נחתם ממילא מתברר לנו שזה נכתב לשמה, כי הרי השליח עצמו יודע שלא הטילו עליו סתם כך להעיד בפני נכתב ובפני נחתם, אלא הוא מבין שאם הוא צריך להעיד על זה כנראה שיש כל מיני חששות ודינים והלכות בכתיבה ובחתימה, ועל כן לפני כן הוא מברר היטב את כל הדינים, ולכן כשהוא אומר בפני נכתב ובפני נחתם יש לנו מכאן עדות שזה נכתב ונחתם לשמה.

והתוס׳ במקום מאריכים גם לבאר מדוע חששו רק לזה שאינם בקיאים לשמה, ומדוע שבני חוץ לארץ לא יהיו בקאים רק בדין הזה, הרי יש כל כך הרבה דינים בגט, שאסור לכתוב אותו במחובר ושצריך לחתום באותו יום שכותבים אותו, אלא במסקנת הגמרא זה יתבאר לנו הרבה יותר ברור.

רבא אמר, לפי שאין עדים מצויין לקיימו כיון שאין עדים מצויים לקיים את הגט, והרי בכל השטרות הוא שאם אם בעל השטר בא לערער על כשרות השטר והוא אומר לא אני כתבתי אותו אלא שהוא מזוייף, אז הדין הוא שצריך להמציא עדי קיום שמכירים את חתימת העדים שחתמו על השטר, וכאן כשמביאים גט ממדינת הים לחוץ לארץ אומר רבא שכיון שאין שייכות מצויות מחוץ לארץ לארץ ישראל יש לנו לחשוש שמא לא נמצא עדי קיום, לא נמצא עדים שמכירים את חתימות העדים שחתמו על השטר, לכן תיקנו חכמים שכשמביאים גט מחוץ לארץ לארץ ישראל צריך השליח להעיד בפני נכתב ובפני נחתם, ואנחנו מאמינים לו, כך שאפילו אם הבעל יבוא ויערער שזה מזוייף הוא לא יהיה נאמן נגד השליח.

ובקצרה הרי שיש לנו כאן שני טעמים, לפי רבה החשש הוא שמא הבעל יאמר שזה לא נכתב לשם האיש והאשה, כי אין בני מדינת הים בקיאים לשמה, ולפי רבא החשש הוא שמא הבעל יערער שהגט מזוייף ולא נמצא עדי קיום.

שואלת הגמרא, **מאי בינייהו** איזה חילוק לדינא יצא בין שני הטעמים של רבה ורבא.

עונה הגמרא, **איכא בינייהו דאתיוהו בי תרי,** הנפקא מינה תהיה כשהבעל שלח שני שליחים לחוץ לארץ, ושניהם נעשו שלוחים לגרש אותה והגט יוצא מתחת ידי שניהם, לפי רבה שאומר שהטעם לתקנה הוא משום שאינם בקיאים לשמה הרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא משנה מה שיש כאן שני שליחים או שליח אחד שבין כה הרי צריך להעיד שזה נכתב לשמה, אבל לפי רבא שהטעם הוא מפני שאנחנו חוששים שלא נמצא עדים לקיים את החתימות כשהבעל יטעם שזה מזוייף, אם כן כששנים מביאים את הגט הרי הם בעצמם יוכלו לעולם לקיים לנו את החתימות, לכן לפי רבא כשמביאים שנים אין צריך לומר בפני נכתב ובפניו נחתם.

אי נמי נפקא מינה שניה, **ממדינה למדינה בארץ ישראל** כשמבאים גט ממדינה אחת למדינה השניה בתוך ארץ ישראל, לפי רבה שאומר שטעם התקנה היא משום שאין בני מדינת הים בקיאים בדין של לשמה, אז כשכותבים גט בתוך ארץ ישראל הרי הם כן בקיאים לשמה, וממילא כמשמביאים גט ממדינה אחת למדינה אחרת בתוך ארץ ישראל לפי רבה אין צורך בעדות של בפניו נכתב ובפני נחתם, ואילו לפי רבא כיון שממדינה אחת למדינה שניה אע״פ שזה בתוך ארץ ישראל הרי אין שיירות מצויות ממדינה למדינה ועל כן צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

אי נמי נפקא מינה שלישית, **באותה מדינה במדינת הים** כשכותבים גט ונותנים אותו באותה מדינה, אלא שהיא במדינת הים, לפי רבה אע״פ שגם הבעל וגם האשה נמצאים באותו מקום אבל הרי אין בני מדינת הים בקיאים שצריך לכתוב לשמה, לכן השליח צריך להעיד שזה נכתב ונחתם לשמה, ואילו לפי רבא שהטעם הוא מפני שאנחנו חוששים שלא נמצא עדי קיום הרי כשנותנים גט בתוך אותה מדינה ודאי שנוכל למצוא עדי קיום ואע״פ שזה במדינת הים אין צורך לומר בפניו נכתב ובפני נחתם.

שואלת הגמרא, **ולרבה דאמר** שהטעם שצריך לומר בפני נכתב ונחתם הוא **לפי שאין** בני מדינת הים **בקיאין** בדין **לשמה**, אם כן מדוע מספיק ששליח אחד בלבד מעיד שנכתב הגט לשמה, **ליבעי תרי** נצטרך לזה שני עדים, **מידי דהוה אַכּל עדיות שבתורה** שבכל עדות שבתורה אנחנו לומדים מהפסוק ״על פי שנים עדים יקום דבר״ שצריך שני עדים, ואם כן למה אנחנו מאמינים כאן לעדות של שליח אחד בלבד שהגט נכתב לשמה.

עונה הגמרא, **עד אחד נאמן באיסורין**, שמה שנאמר שעל פי שנים עדים יקום דבר זה הכל רק בדיני ממונות, אבל באיסורין יש כלל שעד אחד נאמן, וכיון שכאן אנחנו עוסקים בעניני איסורין, גיטין, לכן גם עד אחד נאמן והאמינו לשליח לומר שהגט נכתב לשמה.

מפרש רש״י, מאיפה לומדים שעד אחד נאמן באיסורין, שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב, שאם תאמר שעד אחד לא נאמן באיסורים איך היינו יכולים לסמוך על אחד שהפריש תרומות ומעשרות.

ויותר מפורש כתוב ברש״י ביבמות דף פ״ח ע״א, שם אומר רש״י שזה מסברא, כי אחרת אף אחד לא היה יכול להתארח ולאכול אצל חבירו, כי איך הוא יסמוך עליו אם אין עד אחד נאמן באיסורין.

ואילו רש״י בחולין בדף י׳ ע״ב מפרש שזה בעצם גזירת הכתוב, אמנם מאותו מקור, אבל זאת גזירת הכתוב, שכשהתורה אומרת ״ושחט את בן הבקר״ למה התורה מתכוונת, הרי לא מצאנו בשום מקום שמי שהוא יצטרך לעמוד איתו ביחד בשעת שחיטה לראות אם זה נשחט בשחיטה כשרה, וכיון שכתוב ״ושחט את בן הבקר״ על כרחך שעד אחד השוחט נאמן להעיד באיסורין, ולמעשה זהו עיקר המקור של רש״י לדין זה.

ועל מה שרש״י אצנו מביא ראיה מהפרשת תרומה ומשחיטה וניקור הגיד והחלב, שואלים התוס׳, איך רש״י מביא ראיה משחיטה ומניקור הגיד והחלב וכך גם מהפרשת תרומה, הרי עד אחד נאמן באיסורין דווקא כשיש לי ספק ואני לא יודע מה היה עד היום, שאין לי עד היום חזקת איסור, אבל כשיש חזקת איסור עד אחד לא נאמן, אלא כשיש בידו לשנות את החזקה, כגון בשחיטה, שכיון שבידו לשחוט בכשרות לכן הוא נאמן אע״פ שיש כאן חזקת איסור אינו זבוח, וכך גם בהפרשת תרומה ומעשר אע״פ שיש כאן חזקת איסור טבל מ״מ הוא נאמן להעיד על הפרשת תרומה היות ובידו להפריש את התרומה, אם כך שואלים התוס׳ מאיפה אנחנו יודעים שעד אחד נאמן באיסורים משחיטה והפרשת תרומה, אולי תמיד בעד אחד נאמן באיסורין נצטרך להוסיף גם את הסברא של בידו, אמנם כאן יש חזקת איסור בשחיטה ויש חזקת איסור בהפרשת תרומה, שעד היום זה היה טבל ועד היום זה היה אינו זבוח, אבל אם זה כל המקור אם כך מנין אנחנו לוקחים שכשאין בידו של העד לשנות את הדבר גם כן עד אחד נאמן באיסורים, אולי כשם שבשחיטה והפרשת תרומה ומעשר חוץ מהעדות שלו מצטרפת כאן סברא כי הרי בידו באמת להתיר את זה, אז אנחנו מאמינים לעד אחד, אבל במקום שאין בידו לשנות מנין לנו שמאמינים לעד אחד.

ולמעשה הבית הלוי בסימן ל״ז מפרש את המחלוקת כאן בין רש״י לתוס׳, במחלוקת בסברא של בידו, שיש מחלוקת וכמה צדדים בביאור הענין שכשבידו לשנות העד נאמן אפילו נגד חזקה, ישנה שיטת המהרי״ק שאם בידו לשנות את החזקה זה מוריד את כח החזקה נגד העד אחד, כרגיל עד אחד לא נאמן להוציא איסור מחזקתו, אבל אם כל החזקת איסור כאן זהו דבר שניתן לו לשנות אותו, שבידו לתקן את זה, כשיש סברא של בידו לתקן אז אין כאן דין של חזקת איסור נגד עד אחד, ועד אחד נאמן כאילו לא היתה כאן חזקה בכלל.

ואם כן רש״י סובר כשיטת המהרי״ק, ולכן אע״פ שרש״י מביא את הראיה משחיטה ומהפרשת תרומה אבל בשחיטה והפרשת תרומה ה״בידו״ עושה ומשנה את החזקת איסור של אינו זבוח ואת החזקת איסור של טבל, לכן זה נשאר כאילו אין כאן חזקה בכלל ואין כאן סברא שבידו, שכל מה שבידו עושה הוא שהוא מוריד את חזקת האיסור נגד העד אחד, ואז העד אחד כאילו צריך כאן להעיד בספק שקול בלי שום חזקה, לכן מביא רש״י ראיה משחיטה והפרשת תרומה וניקור הגיד והחלב, שעד אחד נאמן באיסורין תמיד אפילו אם אין בידו לשנות, כי אמנם כאן בשחיטה ובתרומה יש בידו לשנות אבל אז אנחנו צריכים את זה רק בשביל להוריד את חזקת האיסור שישנה נגד העד, אבל כשאין חזקת איסור נגד העד ממילא הוא נאמן גם כשאין בידו לתקן.

ואילו התוס׳ לומדים שהסברא של בידו איננה מורידה את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חזקת האיסור, אלא שזה מוסיף כח בידי העד אחד להיות נאמן, שאפשר לומר כפי שיטת מהרי״ק שהבידו מוריד את החזקה, אבל התוס׳ לומדים שהבידו נותן תוספת כח לעדות של העד אחד, ולכן שואלים התוס׳ שאם כל הראיה היא משחיטה ומהפרשת תרומה, אם כן מנין לנו בכלל שיש נאמנות של עד אחד, אולי עד אחד נאמן רק כשגם בידו לשנות ובידו לתקן שאז יש לו נאמנות גדולה יותר, אבל תמיד שאין בידו מנין לנו בכלל שמאמינים לעד אחד, כך מפרש הבית הלוי את המחלוקת בין רש״י לתוס׳.

ונבאר כאן בקצרה כמה כללים בדין הזה של עד אחד נאמן באיסורין, ברור הוא שעד אחד נאמן כשיש לנו ספק, אם יש לנו ספק על חתיכה של דבר מאכל האם היא אסורה או מותרת, על זה נאמר שעד אחד נאמן באיסורים להעיד שזה מותר או אסור ואנחנו יכולים לסמוך ולאכול על פיו, ואילו כשיש לנו חזקה של חזקת איסור שעד היום אנחנו ידענו שהיה כאן איסור, ועכשיו נוצר ספק שמא האיסור פקע, אז הגמרא ביבמות מסתפקת האם עד אחד נאמן נגד איתחזק איסורא או שהוא לא נאמן, אם הוא נאמן להוציא מחזקה שעד היום זה היה אסור ולומר שזה מותר, או שהוא לא נאמן, ויש בזה גם למעשה מחלוקת הראשונים והפוסקים להלכה, זהו דבר אחד שבעד אחד נגד איתחזק איסורא זה לגמרי לא פשוט אם עד אחד נאמן.

ויש עוד כלל, שאע״פ שנגד חזקה עד אחד לא נאמן, אבל אם הדבר בידו, דהיינו שבידו לשנות את הדבר מחזקתו, למשל כשיש בהמה בחיים הרי היא בחזקת איסור אינו זבוח, אבר מן החי, ולכאורה אם יש לנו ספק על שחיטה האם היתה זו שחיטה כשרה או לא, בזה עד אחד לא היה צריך להיות נאמן, כי הוא מעיד נגד חזקת אינו זבוח, אבל כיון שבידו לשחוט הרי הוא היה יכול לשנות את החזקה והוא עצמו היה יכול לשחוט בכשרות, אם מצטרפת כאן סברא של בידו אז עד אחד נאמן אפילו נגד חזקת איסור.

והדבר האחרון שיש לנו, שאע״פ שבכל האיסורים יש כלל של עד אחד נאמן באיסורין, בדבר שבערוה דהיינו בכל עניני אישות וזנות כפי שאומרים התוס׳ כאן עד אחד לא נאמן, שלומדים בסוטה בדף ג׳ ע״ב גזירה שוה ״דבר דבר״ ממון, שכפי שבממון כתוב ״על פי שני עדים יקום דבר״ ואנחנו צריכים דווקא שנים, כך גם בדבר שבערוה בעניני אישות וזנות צריך שני עדים דווקא.

שואלת הגמרא, אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין מתי אומרים הכלל הזה של עד אחד נאמן באיסורים, כגון חתיכה בפק של חלב בפק של שומן דלא איתחזק איסורא, שיש לנו חתיכה ואין אנו יודעים האם היא חלב והיא אסורה באכילה או שהיא שומן והיא מותרת, שאז אין לנו כאן שום חזקת איסור, אלא יש לנו כאן ספק שקול ואיננו יודעים מה היה עד היום, אז עד אחד נאמן באיסורים להעיד ואנחנו יכולים לאכול על פיו, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש בסוגיא אצלנו שאנחנו באים להאמין לשליח שהגט נכתב לשמה ועל פיו נגרש את האשה והיא תלך להנשא הרי אנחנו מעידים כאן נגד חזקת אשת איש, שעד היום האשה היתה בחזקת איסור לכל העולם כי היא אשת איש, וכשהשליח מעיד על כשרות הגט ועל פיו אנחנו מגרשים יוצא שיש כאן עדות של עד אחד נגד חזקת אשת איש.

ו[הוי דבר שבערוה כך הגירסא בצד ״והוי״ וכך מפרשת הרמב״ן את הגמרא, שקודם כל היתה לנו קושיא הרי עד אחד לא נאמן להוציא מחזקת איסור, וכאן יש חזקת איסור של אשת איש, ויש כאן שאלה שניה, והוי דבר שבערוה, שאפילו אם היא לא היתה בחזקת אשת איש אבל עדות בעניני גיטין כפי שכבר הזכרנו שכל אדות אישות וזנות זה דבר שבערוה שלומדים גזירה שוה ״דבר דבר״ ממון שצריך שני עדים בדווקא, אם כן איך העד השליח הזה נאמן להעיד שהגט נכתב לשמה, הרי גט זה עניני אישות, **ואין דבר שבערוה פחות משנים.**

כך הפירוש אליבא דהרמב״ן, שיש כאן שתי קושיות נפרדות, קודם כל שיש כאן חזקת איסור אשת איש ועד אחד לא נאמן נגד חזקה, ועוד שזה דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים.

אבל התוס׳ וכך גם הרשב״א ועוד ראשונים אומרים שזו קושיא אחת בלבד, שבגלל שיש לנו כאן חזקת איסור של אשת איש זה גורם שזה הופך להיות דבר שבערוה, והרי בדבר שבערוה אין פחות משנים.

ולמה הם לא פירשו שאלו שתי קושיות כפי שפירש הרמב״ן, זה כי התוס׳ סוברים שיש בסך הכל ספק בגמרא ביבמות האם עד אחד נאמן נגד איתחזק או לא, והגמרא לא רוצה לשאול רק לפי צד אחד בלבד שעד אחד לא נאמן נגד איתחזק, כי הרי ישנו גם צד שני שעד אחד כן נאמן, לכן הקושיא היא לא רק מחזקת איסור לבד, אלא שהגמרא שואלת הרי יש כאן חזקת איסור אשת איש וזה הופך להיות דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים.

ויש כאן עוד מחלוקת בין התוס׳ לרמב״ן, שלפי הרמב״ן דבר שבערוה בלבד זה כבר גם כן קושיא, שאפילו אם אין לנו חזקת דבר שבערוה, שאנחנו לא יודעים שעד היום היא היתה אשת איש, אפילו אם לדוגמה היה לנו כאן ספק האם היא אשת איש או לא, ובא עד להעיד עליה שהיא אשת איש או שהיא לא אשת איש, לפי הרמב״ן אין דבר שבערוה פחות משנים ולא נאמנים בפחות משנים בעניני אישות וזנות בשום מקרה, ואילו לפי התוס׳ והרשב״א ושאר ראשונים שיש לנו בסך הכל ספק האם זה דבר שבערוה או לא, דהיינו שהעד צריך לברר כאן בעניני דבר שבערוה, בירורים בלבד גם עד אחד נאמן בדבר שבערוה, וכל מה שהגמרא שואלת זה רק בגלל שיש לי כאן חזקת אשת איש שזה מראה שהאמת היא שכאן זה דבר שבערוה, וכשהעד בא להעיד הוא לא בא לברר בעניני דבר שבערוה אלא הוא בא להעיד בתור דין דבר שבערוה, שהוא בא להוציא אשה מחזקת אשת איש שאשת איש זה דבר שבערוה, רק שמצטרפת לנו גם חזקת אשת איש, שרק אז זה נקרא דבר שבערוה שלומדים דבר דבר מממון שאין עד אחד נאמן, זאת היא מחלוקת עקרונית בין הרמב״ן ליתר הראשונים כפי שגם בזה האריך בבית הלוי ובעוד אחרונים.

מתרצת הגמרא, רוב בקיאין הן, אפילו לפי רבה שאומר שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה, אין הכוונה שכולם אינם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בקיאים, אלא להיפך, רוב בקיאים אפילו בני חוץ לארץ, ואפילו לרבי מאיר דחייש למיעוטא שהוא סובר בכל הש״ס שגם כשיש רוב אנחנו מסתפקים כאילו זה מחצה על מחצה, ואם כן לפי ר׳ מאיר הרי יש כאן מיעוט שאינם בקיאים ושוב מדוע נאמן עד אחד להעיד שזה לשמה, התירוץ הוא, סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי הרי סתם סופרי הדיינים הם ודאי בקיאים בדין של לשמה, ואם כן אפילו אם יש מיעוט בציבור הכללי שאינם בקיאים אבל הסופרים כולם בקיאים, וממילא זה נשאר כמו מיעוטא דמיעוטא כפי שמפרשים התוס׳, ובמיעוט כל כך קטן גם ר׳ מאיר מודה שהולכים אחרי הרוב, וכיון שרוב בקיאים בעצם לא היינו בכלל צריכים לחשוש שמא הגט נכתב שלא לשמה, ורבנן הוא דאצרוך יש כאן חשש מדרבנן בעלמא שהצריכו לחשוש אפילו לחשש קל, אבל והכא

- דף ג׳ ע״א

משום עיגונא אקילו בה רבנן, שכיון שזה רק חשש קל בעלמא מדברנן, ויש סברא נוספת של עיגון, כי אם לא נאמין לשליח הרי אם יבוא הבעל ויערער יצא לעז על הגט והגט יפסל משום שלא לשמה ויהיה כאן עיגון שהיא לא תוכל להנשא, בגלל שתי הסברות האלו גם יחד אמרו רבנן שעד אחד נאמן להעיד אע״פ שכאן זה ענינים של דבר שבערוה וחזקת אשת איש.

ועל מה שהגמרא אמרה ורבנן הוא דאצרוך, ומפרש רש״י מדוע רבנן הצריכו לחשוש, הרי רוב בקיאים, משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד, שיכול לקרוא שהבעל שעומד לגרש את אשתו מצא גט כתוב לשם אחד מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה, שהכותב את הגט נמלך מלגרש כלומר הוא התחרט מלגרש, ויגרש בו האיש המוצא, לכן הצריכו חכמים שהשליח יעיד בפנינו בפני נכתב ובפניו נחתם לשמה.

אבל התוס׳ במקום חולקים וטוענים שלא שייך לחשוש שמא זה נכתב לשם מי שהוא אחר ששמו כשמו ושמה כשמה, כי ממה נפשך, לקמן בדף כ״ז ע״ב מבואר בגמרא שרבה שלדבריו אנחנו עוסקים כאן, הוא סובר שלא חוששים לשני יוסף בן שמעון בעיר אחת, ואם רש״י מפרש שחוששים שמא הוא מצא גט שכתוב שם כמו שלו ושם כשם אשתו, הרי מוכרחים לומר שמדובר שאנחנו יודעים שיש בעיר הזאת שני שמות כאלו, ואם אנחנו יודעים שיש בעיר שני שמות כאלו שזה נקרא הוחזקו שני יוסף בן שמעון בעיר אחת, אז לא יעזור לנו גם העדות של השליח, כי אפילו אם השליח יעיד ויאמר שזה נכתב באמת לשם הבעל הזה ולשם האשה הזאת גם אז הגט יהיה פסול, אמנם לא מצד שזה שלא לשמה כי השליח מעיד שזה כן נכתב לשמה, אבל ר׳ מאיר הוא זה שסובר עדי חתימה כרתי, שעדי החתימה הם שעושים את הגט לגט שיכול לכרות את האישות שביניהם, ומאיר שסובר שעדי חתימה כרתי הוא גם סובר שצריך להיות מוכרח מתוכו של הגט שזה נכתב לשם זה ולשם זו, ואם לא מוכרח בתוך הגט אליבא דר׳ מאיר הרי שחסר בעדי החתימה, שאנחנו צריכים שמתוכו של הגט יהיה ברור לנו שהוא האיש המגרש והיא האשה המגרשת, ואם כך שאנחנו יודעים שיש בעיר הזאת שני יוסף בן שמעון והעדים חתמו ומעידים פה בגט שיוסף בן שמעון הולך לגרש את אשתו בגט הזה, הרי מי יודע איזה יוסף בן שמעון זה, הרי יש שנים באותה עיר, ואם כן לא מוכח לנו מתוכו של הגט שזה נכתב לשם אותו יוסף בן שמעון שעומד לגרש, ואם כך אפילו בא השליח ומעיד בפני נכתב ובפני נחתם זה לא יועיל, כי אע״פ שזה לשמה הרי חסר מוכח מתוך הגט שזה נכתב לשמה.

וגם לפי ר׳ אלעזר שחולק על ר׳ מאיר וסובר שעדי מסירה כרתי, והרי עדי המסירה כן יכולים כבר לדעת מי הוא אותו יוסף בן שמעון, אבל כאן אנחנו אומרים ששליח מביא את הגט מן הבעל, וכשעדי המסירה רואים שהשליח מוסר את הגט לאשה הם לא רואים מי הוא אותו יוסף בן שמעון שמינה את השליח, ויש שני יוסף בן שמעון, אם כך גם עדי המסירה אינם יודעים מי הוא אותו יוסף בן שמעון שמגרש כאן.

ואם כן בין לר׳ מאיר ובין לפי ר׳ אלעזר אין לנו כאן מוכח מתוך הגט או מתוך עדי החתימה או מתוך עדי המסירה מי הוא אותו יוסף בן שמעון, כך שאפילו אם אנחנו מאמינים לשליח שזה נכתב לשמה זה לא צריך להועיל.

לכן התוס׳ חולקים על רש״י ומפרשים פירוש אחר, שהחשש שרבנן חששו שמא בכל זאת הגט הוא שלא לשמה, אע״פ שרוב בקיאין הן, זה לא בגלל ששמא הבעל מצא גט שנכתב לאחד ששמו כשמו ושמה כשמה, שעל זה אי אפשר לחשוש כמו שביארנו, אלא שהסופרים רגילים לכתוב לעצמם טופסי גיטין כדי להתלמד, ואם כן החשש הוא אליבא דהתוס׳ שמא הבעל מצא גט שנכתב על ידי סופר כדי להתלמד, וכל גט שנכתב כדי להתלמד הרי הוא שלא לשמה, כי הוא לא נכתב לשם גירושין, משום כך חששו חז״ל שמא בכל זאת יש כאן בגט איזה שהוא שלא לשמה, אע״פ שרובם בקיאין ואע״פ שסתם סופרי הדיינים בודאי כותבים תמיד לשמה, אבל מתי הם כותבים לשמה, כשמי שהוא מזמין אצליהם גט הם כותבים לו את הגט בשבילו ובשבילו אשתו, אבל לפעמים הם כותבים גם לעצמם להתלמד, וכתיבה להתלמד היא לא כתיבה לשמה, משום כך חששו שמא הבעל מצא גט שנכתב להתלמד והוא הולך לגרש בו.

ואיך שלא יהיה בין לפי רש״י ובין לפי התוס׳ תירצה הגמרא שאמנם רוב בקיאין ואמנם סתם סופרים כותבים לשמה, אבל יש כאן חשש רחוק שאע״פ שכרגיל כותבים לשמה אבל כאן יכול להיות שהבעל הוא מאותו מיעוט שאינם בקיאין, ומאותו מיעוט שאינם בקיאין הוא יכול לקחת גט או שנכתב לשם מי שהוא אחר או שנכתב כדי להתלמד ועל ידי כך לגרש, משום כך הצריכו שהשליח יעיד שזה נכתב לשמה.

הרי שהגמרא אמרה שמשום עיגונא הקילו בה רבנן, שבגלל אותו חשש שהוא רק חשש בעלמא כיון שמצטרף כאן סברא של עיגון חכמים הקילו להאמין לשליח אחד בלבד.

שואלת הגמרא, האי קולא הוא מה אתה אומר שמשום עיגונא הקילו בה רבנן, הרי זאת לא קולא, חומרא הוא הרי יכולה לצאת מזה חומרא גדולה, דאי מצרכת ליה תרי שאם אתה היית מצריך מלכתחילה שיהיו שני עדים שיעידו שהשטר נכתב לשמה, לא אתי בעל מערער ופסיל ליה הרי הבעל לא יוכל יותר לבוא ולערער שהגט נכתב שלא לשמה, שאנחנו לא נאמין לו נגד שני עדים, חד אבל אם תיקנת שמספיק גם עד אחד והשליח בעצמו גם נאמן להעיד שזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נכתב לשמה, אתי בעל ומערער ופסיל ליה הרי יכול לבוא הבעל ולערער על כשרות הגט לומר שהוא לא נכתב לשמה, ואם יש בעל כנגד השליח שהוא עד אחד בלבד הרי יש לנו גם עד אחד בהכחשה, מפרש רש״י, ואוקי חד לבהדי חד, ואם יש אחד נגד אחד הרי העד הראשון מוכחש והגט שוב יהיה בחשש שנכתב שלא לשמה, אם כן מה אנחנו אומרים שמשום עיגונא הקילו בה רבנן להאמין לעד אחד בלבד, הרי זו קולא שבסופו של דבר תצא ממנה חומרה שאם יבוא הבעל ויערער יהיה לנו כאן עד אחד בהכחשה, כך מפרש רש״י.

ולמעשה זה לא כל כך פשוט, שרש״י אומר שזה רק מצד שזה עד אחד בהכחשה, ואילו הפני יהושע ורעק״א שניהם שואלים שדברי רש״י הם לכאורה נגד הגמרא בדף ט׳ ע״א, שהגמרא אומרת אין ערעור פחות משנים, עד אחד לא יכול אף פעם לבוא ולערער על כשרות השטר, רק שנים נאמנים לערער, והרי אם הבעל בא ומערער הוא רק עד אחד בלבד, אלא שהגמרא אומרת שם שלבעל נתנו חז״ל כח מסויים לערער על השטר, הבעל שאומרים שהוא כתב את השטר יש לו כח לבוא ולומר אני לא כתבתי אותו, ואע״פ שהוא אחד האמינו לערעור שלו כמו לשני עדים, ואם כן שבעצם עד אחד לא נאמן לערער ואילו לבעל השטר יש כח מסויים לערער כשני עדים, אם כן מדוע אומר רש״י שזה רק אוקי חד לבהדי חד ויש כאן עד אחד בהכחשה ולכן השליח לא נאמן כי הוא מוכחש והגט נשאר בספק, הרי זה הרבה יותר מכך, שאם הבעל בא ומערער שלבעל האמינו כשנים אין ערערו פחות משנים ובכל זאת הבעל כן נאמן לערער כי יש לו נאמנות גדולה יותר, אם כן יש כאן כעין שני עדים כנגד השליח, ומדוע זה רק נקרא אוקי חד לבהדי חד, הרי הבעל מערער ופוסל לגמרי את הגט.

ומתרץ הפני יהושע שיש הבדל בין מה שהגמרא אומרת לקמן בדף ט׳ לסוגיא אצלנו, לקמן בדף ט׳ מדברים על ערעור של מזוייף, שבעל השטר בא וטוען אני לא כתבתי את השטר והוא מזוייף, אז יש כח מסויים לבעל השטר כשני עדים, שחכמים נתנו לו כח, זה הכל כשהוא טוען שהשטר מזוייף, אבל כאן אצלנו שהוא מודה שהוא כתב את השטר אלא שהוא בא לומר אני לא כתבתי אותו לשמה אלא לשם מי שהוא אחר, על זה אין לבעל כח יותר מאשר לכל אחד בעלמא.

וביאור הדברים מסביר הרב מבריסק בספרו על הרמב״ם, וכפי שביארנו בתחילת המסכת גט הוא מורכב כאילו משני דברים, קודם כל הוא שטר כמו כל שאר השטרות, יש בו את כל הדינים שיש בשטר, אלא שחוץ מזה נוספו בו עוד דינים מסויימים לגט בלבד, שיש עשרה תנאים איך שצריך לכתוב את הגט ומה צריך לכתוב בו, הערעור של מזוייף שאדם יכול לערער על שטר הוא דין בכל השטרות, שכל בעל שטר יכול לבוא ולטעון אני לא כתבתי את השטר, וכל מה שנוגע לעיקר דיני השטר מה ששייך לכל השטרות דעלמא פה יש את התקנת חז״ל שהאמינו לבעל השטר כשנים, יש לו כח בתור בעל השטר לומר אני לא כתבתי, זה הכל בערעור של מזוייף, שערעור של מזוייף הוא דין בכל השטרות ולא רק בגט, אבל הדין הזה שאנחנו עוסקים בו שצריך לכתוב את הגט לשמה, הדין הזה הרי נאמר בגט בלבד כי שאר השטרות לא צריך לכתוב אותם דווקא לשם האיש הזה, וכיון שהדין הזה לא נוגע לדין של שטר אלא לדין של גט, בדינים של גט לא נתנו חז״ל כח לבעל השטר לערער כשנים, שיש הבדל בין ערעור של מזוייף שעיקרו הוא ביסוד של שטר לבין ערעור של שלא לשמה שעיקרו ביסוד של גט, כך מפרש הפני יהושע.

אלא שאם כך אנחנו כבר צריכים להבין באמת למה הבעל נאמר לערער בכלל, הרי אין ערעור פחות משנים, כפי שכבר הזכרנו שהגמרא בדף ט׳ אומרת שעד אחד לא נאמן לערער, וכל מה שהבעל השטר נאמן הוא משום שנתנו לו כח כשנים לערער, ואם אנחנו אומרים שכל מה שנתנו לו כח זה רק בדיני שטר ולא בדיני גט, שבהלכות גט בהלכה שצריך לכתוב לשמה אין לו נאמנות כשנים, אם כך מדוע הוא בכלל נאמן לערער כנגד השליח, הרי אין ערעור על שטר פחות משנים וכאן הבעל הוא כעד אחד בעלמא.

מסבירים האחרונים, שכאן בעצם הבעל לא בא לערער על הגט, הוא בא בסך הכל להכחיש את העד, ולא מתייחסים כאן לדברי הבעל על הגט אלא אנחנו מתייחסים לעדות שלו כנגד העד, שהשליח אמר שהגט נכתב לשמה, והוא בא להכחיש את השליח ולומר שהגט לא נכתב לשמה, ובגלל שיש כאן הכחשה לדברי השליח ממילא הגט נשאר בספק כפי שהיה מקודם, ואם כך שואלת הגמרא מה אנחנו אומרים שיש כאן קולא דרבנן משום עיגוני להאמין לעד אחד, הרי זה חומרא שאם יבוא הבעל ויערער הוא יכחיש את השליח וממילא הגט ישאר כשהיה בלא עדות אם הוא נכתב לשמו או לא.

עונה הגמרא, כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה בפני כמה צריך השליח לתת את הגט לאשה ולומר בפניו נכתב ובפני נחתם, נחלקו בזה רבי יוחנן ורבי חנינא, חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלושה, ושניהם סוברים שצריך לתת הגט לפני בית דין אלא שהם חולקים האם השליח שמביא את הגט יכול להצטרף לבית דין ואז מספיק לנו עוד שנים, או שהשליח לא יכול להצטרף כפי שנראה להלן ואז צריכים שלושה, וכיון שהוא צריך לתת את זה בפנ בית דין על כן מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה השליח כיון שהוא יודע את חומר הענין שהרי הוא יצטרך למסור את הגט ולהעיד בפני נכתב ובפני נחתם בפני בית דין הוא לא מערער את עצמו והוא לא אומר דברים לא ברורים, ולפני שהוא מביא את הגט הוא בודק היטב אצל הבעל האם הוא מתכוון לגרש באמת או שהוא לא מתכוון להתגרש באמת והוא עוד עתיד לבוא לערער, וכיון שיש לנו כאן סברא נוספת של מעיקרא מידק דייק שהוא מדקדק היטב מפני חומר הענין, על כן אנחנו מאמינים לשליח אע״פ שהוא עד אחד ואפילו אם יבוא הבעל ויערער הוא לא יהיה נאמן נגד השליח, כי חוץ מהעדות של עד אחד יש כאן עוד סברא של מעיקרא מידק דייק, שהוא מדייק היטב בגלל חומר הענין שהוא צריך לתת את זה בפני בית דין, ולכן האמינו לו, ואע״פ שהבעל יבוא ויערער הבעל לא יהיה נאמן.

כך זה אליבא דרבה שבגלל שאין בקיאין לשמה צריך השליח להעיד שהגט נכתב ונחתם לשמה, ומשום עיגון הקילו רבנן להאמין לשליח בתור עד אחד אפילו בדבר שבערוה כי רוב בקיאין הן ולא היינו בכלל צריכים לחשוש שזה נכתב שלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לשמה, רק משום שהחשש הקל הזה בצירוף לסברת עיגון האמינו חז״ל לשליח והבעל לא יכול לבוא ולערער.

עד כאן אליבא דרבה שאמר לפי שאין בקיאין לשמה.

שואלת הגמרא, **ולרבא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו** רבא שחולק ומבאר את התקנה של בפני נכתב ובפני נחתם שהיא נתקנה משום שאין עדים מצויים לקיים את חתימות הגט אם יבוא הבעל ויאמר שהוא לא כתוב אותו והוא מזוייף, **ליבעי תרי, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא**, שוב מדוע נאמן השליח בתור עד אחד לקיים את הגט, הרי בכל קיום שטרות שהבעל טוען שהוא מזוייף יש דין שהוא צריך לקיים את השטר בשני עדים, או שנים שחתומים על השטר שהם עצמם יבואו ויאמרו שהם חתמו, או שנים אחרים שמכירים את חתימות ידיהם, שיבואו ויעידו על החתימות, אם כן מדוע כאן האמינו לאחד אע״פ שבכל קיום שטרות צריך שנים.

עונה הגמרא, **עד אחד נאמן באיסורין**, וכפי שכבר למדנו למעלה, שכל מה שלא נוגע לדיני ממונות אלא לאיסורים, כגון גיטין, עד אחד גם כן נאמן, ולכן אפשר שהעד הזה השליח יקיים את השטר.

שואלת שוב הגמרא, **אימר דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן** אם יש חתיכה ואנחנו לא יודעים אם היא חלב והיא אסורה או שומן והיא מותרת באכילה, **דלא איתחזק איסורא** שעד היום לא ידענו מה היה עם החתיכה הזאת, אז יש דין שעד אחד נאמן, כפי שלמדנו לעיל, **אבל הכא איתחזק איסורא דאשת איש** הרי עד היום האשה הזאת היתה בחזקת איסור אשת איש, ובגלל זה **הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים**, שיש לנו חזקת אשת איש וזה עושה שהעדות כאן תהיה בדבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים כפי שלומדים בסוטה בדף ג׳ ע״ב ״דבר דבר״ ממון שצריך שני עדים בדווקא.

וגם כאן יש את המחלוקת של הראשונים שהזכרנו למעלה, בין הרמב״ן לתוס׳, האם הגמרא שואלת כאן קושיא אחת שעל ידי איתחזק איסורא דאשת איש זה הופך לדבר שבערוה ולכן העד לא נאמן, כי צריך שנים בדבר שבערוה, או כפי שהרמב״ן לומד שיש כאן שתי קושיות, קודם כל יש כאן חזקת איסור אשת איש ועד אחד לא נאמן אפילו בשאר איסורים להוציא מחזקה, ואפילו אם נאמר שאין כאן חזקה הרי הוא מעיד כאן בדבר שבערוה בעניני אישות, וכל דבר שבערוה אפילו אם אין חזקה אין עד אחד נאמן כי אין דבר שבערוה פחות משנים.

עונה הגמרא, **בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי** מעיקר הדין באמת תמיד בכל השטרות ולא רק בגט לא היה צריך בכלל לקיים את השטר, אפילו אם הבעל בא ומערער ואם לוה בא ואומר שהשטר מזוייף ולא הוא כתב אותו, גם אז לא היו צריכים לקיים את השטר מדאורייתא, **כדריש לקיש** כמו שאומר ריש לקיש, **דאמר ריש לקיש, עדים החתומים על השטר, נעשו כמי שנחקרה עדותן בבית דין** כל שטר שיוצא לפנינו וחתומים עליו שני עדים, העדות של העדים החתומים על השטר היא כאילו נחקרה עדותן בבית דין, תמיד בית דין כשמקבלים עדים הם עושים דרישה וחקירה, שיש שבע דרישות וחקירות לפני שמקבלים את העדות, וכך גם כאן אע״פ שהעדים האלה החתומים לא היו בבית דין, כל שטר שיוצא בפנינו הרי זה כאילו העדות של החתומים בו נחקרה בבית דין והעדות הזאת נאמנת בלא שום חשש, לכן אפילו אם בעל השטר בא ואומר שהשטר מזוייף לא מאמינים לו, כי עדים שחתומים על השטר כאילו נחקרה ונתקבלה עדותם בבית דין ולא שייך לערער על כך.

ומדוע אומר ריש לקיש שכל עדות היא כמי שנחקרה עדותם בבית דין כשהיא כתובה על שטר, מפרש רש״י דלא חציף איניש לזיופי, שכל הסברא הזאת שאנחנו אומרים שזה כאילו התקבלה עדותם בבית דין זה משום שאין בן אדם חצוף לזייף שטרות.

ומבאר הפני יהושע, שרש״י מתכוון שיש כאן סברא נוספת של מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי בו אינשי, כל דבר שעתיד להגלות בן אדם לא משקר, זה אנן סהדי כזה, כאילו עדות שיש לנו שכל דבר שעתיד להתגלות לא משקרים בו, לכן גם אדם לא הולך לזייף, כי זה עתיד להתגלות, זאת הסברא של ריש לקיש של כמי שנחקרו עדותם בבית דין.

ואילו הרשב״ם בב״ב וכך גם הרשב״א לקמן בדף ט׳ ע״א אומרים סברא שונה קצת, הם אומרים שיש כאן חזקת כשרות של כל איש ואיש מישראל, אדם הוא בחזקת כשרות שהוא לא מזייף, ולכן אנחנו מאמינים לו, וזה לא בגלל סברא של מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי בו אינשי, אלא שיש כאן חזקת כשרות.

ועכ״פ לכן מצד הדין אפילו כשיש ערעור על שטר לא צריך לקיים את עדי החתימה, כי עדותם כמי שנחקרה בבית דין.

ורבנן הוא דאצרוך, תמיד בכל השטרות כל הדין הזה שאנחנו יודעים שצריכים לקיים שטר, קיום שטרות הוא מדרבנן בעלמא, **והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן** ממילא כשיש לנו כאן סברא נוספת של עיגון אם לא נאמין לשליח הרי האשה לא תוכל להנשא, לכן הקילו רבנן לשליח להאמין לו אפילו בתור עד אחד אע״פ שבקיום שטרות דעלמא תיקנו שצריך שני עדים, אבל בעלמא גם כן קיום שטרות הוא מדרבנן ולא יותר מזה, ואילו מדאורייתא זה כמי שנחקרה עדותן בבית דין.

והתוס׳ בכתובות בדף כ״ח ע״א שואלים קושיא עצומה, איך זה יכול להיות שמדאורייתא עדים שחתומים עלה שטר כמי שנחקרה עדותם בבית דין, ולכן אפילו אם בא בעל השטר ומערער על השטר לא נאמין לו, הרי אם כך לא שבקת חיי לכל בריה, אנחנו לא ניתן מנוח לאף אדם, שכל מי שירצה יוכל להוציא שטר על חבירו שהוא חייב לו כך וכך כסף, והרי העדים החתומים על השטר זה כמי שנחקרה עדותם בבית דין ואף אחד לא יוכל לערער על כשרות השטר שמזוייף, אם כך מדאורייתא לא שבקת חיי לכל בריה.

ואע״פ שאמרנו שלא חציף איניש לזיופי, אבל מצד אותם מיעוט חצופים שישנם גם כן היה צריך לכאורה לתקן שיהיה קיום שטרות, ואם כן מדוע מדאורייתא אין צורך בקיום.

והפני יהושע מתרץ שם תירוץ מענין מאד, הוא אומר שאם אנחנו כבר חוששים לזיוף אז מה השאלה, אנחנו נאמר שמי שמציג את עצמו כאן כמלוה והוציא שטר על הלוה הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעצם זייפן, ולא היתה כאן הלואה, אם כן הלוה יוכל לשבור את מלתעות הרשע, הוא יוכל לכתוב שובר כנגד אותו מלוה, שהרי המלוה זייף את השטר ואם כך גם ילך הלוה ויזייף שובר דהיינו קבלה, והוא יכתוב שהוא כבר החזיר את הכסף למלוה, והוא יתחים עדים שהוא החזיר לו, את אותם עדים זייפנים שהוא הלך והחתים על השטר הוא יוכל להחתים אותם על השובר, ואם כך אין לנו מה לחשוש שמא יוצא מישהו שטר מזוייף על חבירו, כי אותו דבר ההוא יוכל לזייף את השובר.

אם כך מדאורייתא כל עדים שחתומים על השטר כמי שנחקרה עדותם בבית דין, ויש תקנה של רבנן קיום שטרות מדרבנן בעלמא, וכאן משום עיגון הקילו חכמים להאמין אפילו לעד אחד לקיים את השטר.

שואלת הגמרא על אביי (כפי שהיא שאלה מקודם על רבה), האי קולא הוא, חומרא הוא, מה אנחנו אומרים שמשום עיגונא הקילו רבנן להאמין לעד אחד, הרי להאמין לעד אחד זו לא קולא אלא חומרא, דאי מצרכת ליה תרי שאם אנחנו מתחילה מצריכים שני עדים לקיים את הגט לא אתי בעל מערער ופסיל ליה אז הבעל לא יוכל לבוא ולטעון שהגט מזוייף, כי יש שנים נגדו, חד אבל אם אתה אומר שהקלת להאמין לעד אחד בלבד אתי בעל ומערער ופסיל ליה הרי הבעל עדיין יכול לבוא ולטעון מזוייף, ובטענת מזוייף הגמרא בדף ט׳ אומרת שבעל יש לו כח כשנים, שערעור של בעל חזק ביותר, ואם כך שהבעל יבוא ויערער שזה מזוייף מה שוה עדותו של השליח שאמר בפני נכתב ובפני נחתם שזה לא מזוייף.

עונה הגמרא, כיון דאמר מר שלמדנו בפני כמה נותנו לה בפני כמה אנשים צריך לתת את הגט לאשה ולהעיד לפניהם בפני נכתב ובפני נחתם, נחלקו בזה רבי יוחנן ורבי חנינא, חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה, וכפי שכבר ביארנו לפי שניהם צריך לתת את זה דווקא בפני בית דין, אם כך הדבר חמור מאד בעיני השליח, ולכן מעיקרא מידק דייק מהחומרא הזאת שהוא יודע שצריך להעיד לפני בית דין הוא מדייק ביותר אצל הבעל האם הוא התכוון לגרש באמת ולא לבוא ולערער, והאם הגט נכתב בכשרות גמורה או לא, ולא אתי לאורועי נפשיה וממילא אנחנו לא צריכים לחשוש שמא הבעל יבוא באמת ויערער על הגט, כי יש כאן סברא נוספת חוץ מהעדות של השליח שמעיקרא מאד מדייק השליח בגלל חומרת הדבר שהוא צריך לתת את זה בפני בית דין.

ומהגמרא הזאת שואל הש״ך בחו״מ בסימן מ״ו, על שיטת רבינו אביגדור הידועה, המובאת במדרכי בקידושין, והמגיד משנה בהלכות גירושין אומר גם כן שזאת היא שיטת הרמב״ם, הם סוברים שאע״פ שקיום שטרות מדרבנן כפי שלמדנו כי מדאורייתא הרי העדות היא כמי שנחקרה בבית דין ורק רבנן הם שהצריכו קיום, אומרים רבינו אביגדור והרמב״ם שזה הכל כשאין ערעור של בעל השטר, שלפני שמערערין בה בפנינו שטר אז מדאורייתא השטר לא צריך שום קיום, ורבנן הצריכו קיום על כל שטר שבא בפנינו כי אחרת אנחנו טוענים שזה מזוייף, אבל ברגע שיבוא בעל השטר עצמו ויערער שהשטר מזוייף הם אומרים שאז יצטרכו קיום שטרות מדאורייתא, דלא כמו שהבאנו מהתוס׳ בכתובות בדף כ״ח ע״א, ששם היה כתוב במפורש בתוס׳ שגם כשבא בעל השטר ומערער זה גם רק מדרבנן בעלמא אבל מדאורייתא לעולם אין צריכים קיום, אלא הם חולקים על זה וטוענים שכשבא בעל השטר ומערער מדאורייתא צריך לקיים את השטר בחותמיו, ושואל הש״ך שמהגמרא שלנו מבואר להדיא לא כך, שמדוע תיקנו חז״ל כאן להאמין לשליח אפילו שהוא עד אחד בלבד, משום עיגונא, בגלל שקיום השטרות הוא רק מדרבנן, ומדרבנן בעלמא הקילו משום עיגונא, אבל אם כשהבעל יבוא ויערער יצטרכו קיום מדאורייתא אז מה שייך להקל כאן משום עיגונא, אתה הולך להקל משום עיגון להאמין לעד אחד שהשטר מקויים, מדרבנן אנחנו יכולים להקל כשהתקנה היא רק מדרבנן, אבל כשהבעל יבוא ויערער שזה החשש שאנחנו חוששים כאן אז הרי נצטרך קיום מדאורייתא, ואז כשצריך קיום מדאורייתא אין סברות של קולא משום עיגון, ואם כך לפי הרמב״ם ורבינו אביגדור איך נפרש כאן את הגמרא שהקילה משום עיגון להאמין לעד אחד בקיום הגט, הרי יצטרכו קיום מדאורייתא שהבעל יבוא ויערער.

ומתרצים על כך הרבה אחרונים, ואחד מהם הוא בעל הנתיבות שם בחו״מ בסימן מ״ו, שכל מה שרבינו אביגדור והרמב״ם אומרים שכשהבעל מערער צריך קיום מדאורייתא, זה הכל כשהשטר עוד לא התקיים, שיש בפנינו שטר ועוד לא קיימנו אותו בחותמיו, ואנחנו עוד לא יודעים מה איתו, ובא בעל השטר ומערער שהשטר מזוייף, אז צריך לקיים את השטר מדאורייתא ובאמת לא שייך להקל ועד אחד לא יספיק לא בעיגון ולא בשום מקום אחר, אבל כאן אצלנו הרי אנחנו מדברים כשהבעל עוד לא הגיע לערער, שאיך שהשליח מביא לידינו את הגט חז״ל תיקנו שהשליח יעיד בפני נכתב ובפני נחתם בציווי הבעל ושהגט לא מזוייף, הרי כרגע עוד לא היה ערעור של הבעל, וכל זמן שהבעל לא מערער נאמן גם עד אחד שקיום השטר שאין ערעור של הבעל הוא מדרבנן בעלמא ורבנן הקילו משום עיגונא, ואחרי שכבר השטר התקיים מדרבנן על ידי עד אחד משום הקולא של עיגון, עכשיו אפילו אם יבוא כבר הבעל ויערער גם כאן לא נאמין לו, שכל מה שרבינו אביגדור והרמב״ם אומרים זה הכל במקרה שעוד לא קיימו את השטר אבל אם כבר קיימו את הגט אפילו שזה רק קיומא דרבנן ואפילו שיש כאן קולא והקילו בעד אחד בלבד לקיים את השטר, אבל השטר כבר מוחזק ברשות, ומיד כשהשטר נהיה מוחזק בכשרות עכשיו כבר לא יועיל שום ערעור של הבעל אע״פ שעקרונית ערעור הבעל מצריך קיום מדאורייתא, כי אחרי שהשטר יתקיים יש לשטר חזקת כשרות ולא תועיל ערעור הבעל.

ועכשיו שואלת הגמרא, ורבא מאי טעמא לא אמר כרבה מדוע רבא מוסיף טעם אחר לדין הזה של בפני נכתב ובפני נחתם כי אין עדים מצויים לקיים, מדוע לא מפסיק לו הטעם של רבה כי אין בני חוץ לארץ בקיאים לשמה, שלכן הצריכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

עונה הגמרא, אמר לך רבא יתרץ לך, מי קתני בפני נכתב לשמה בפני נחתם לשמה, אם לפי דבריך רבה שעיקר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

התקנה היתה משום חשש שזה נכתב שלא לשמה, הרי עיקר חסר מן הספר, שהיו צריכים לתקן שהוא יאמר בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה, ומכיון שהוא אומר סתם כך בפני נכתב ובפני נחתם מכאן ראיה שהטעם הוא לא כמו שרבה אומר משום שאין בקיאים לשמה.

שואלת הגמרא, **ורבה** מה הוא יתרץ.

עונה הגמרא, **בדין הוא דליתני הכי** נכון שמעיקר הדין היה צריך להיות כתוב ״לשמה״ כי הרי מצד זה עיקר התקנה, מחשש שהוא לא כתב את זה לשמה, **אלא דאי מפשת ליה דיבורא** אלא שאם אתה תוסיף לו מדאי הרבה דברים שהוא יצטרך לומר שהיו מתקנים כך שהוא יאמר בפני נכתב ובפני נחתם לשמה, **אתי למגוייה** אנחנו חוששים שמא הוא יגזוז ולא יאמר את הכל, ואם תיקנו לו לומר בפני נכתב ובפני נחתם לשמה והוא לא יאמר לשמה והוא אמר רק בפני נכתב ובפני נחתם אז הרי הולד יהיה ממזר, כי ר׳ מאיר אומר שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר, לכן לא תיקנו מלכתחלה שיאמר ״לשמה״ אלא רק סתם בפני נכתב ובפני נחתם, ואנחנו רק נשאל אותו לפי פירושו ראשון של רש״י האם זה נכתב לשמו או לא והוא אומר לנו כן, או שמתברר לנו סתם מזה שהוא אומר בפני נכתב ובפני נחתם שזה נכתב מן הסתם לשמה כפי שהזכרנו למעלה, אבל אם היינו מתקנים שהוא יאמר בפני נכתב ובפני נחתם לשמה והוא היה מחסיר מלה אז יש כלל שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר לר׳ מאיר, לכן אע״פ שזו היא עיקר התקנה לא תיקנו שהוא יאמר את זה במפורש.

שואלת הגמרא, **השתא נמי אתי למגוייה**, אם אתה חושש שהוא יגזוז ולא יאמר את כל מה שתיקנו, הרי גם כשאומרים לו לומר בפני נכתב ובפני נחתם אולי הוא לא יאמר את הכל.

עונה הגמרא, **חדא מתלת נאיז** מלה משלוש מילים יש חשש שהוא יגזור, אבל **חדא מתרתי לא נאיז** אם אמרו לו רק לומר שני מילים בפני נכתב וגם בפני נחתם בזה אין לנו חשש שהוא עוד יוריד משהו והוא לא יאמר את הכל.

והרש״ש במקום מבאר, שלפי זה אנחנו גם מבינים מדוע תיקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, למה לו לחזור פעמים על המלה ״בפני״, שיאמר בפני נכתב ונחתם, אלא שמשלוש מילים הוא עלול לגזוז, ולכן אם היינו אומרים לו לומר בפני נכתב ונחתם הוא היה גוזז ״ונחתם״, לכן חילקו את זה לשנים שנים, ״בפני נכתב״ ״ובפני נחתם״, וכל אחד ואחד שיש לו רק שני מילים הוא לא עלול לגזוז.

שואלת הגמרא, **ורבה מאי טעמא לא אמר כרבא**, מדוע רבה חולק על הטעם של רבא שאמר מפני שאין שיירות מצויות לקיים את הגט, והוא מוסיף את הטעם של אין בקיאים לשמה.

עונה הגמרא, **אמר לך** רבה יתרץ לך, **אם כן** שהטעם כמו רבא שעיקר החשש הוא שמא לא נמצא עדי קיום לקיים את חתימות העדים שבשטר, **ניתני בפני נחתם, ותו לא**, מדוע צריך לומר גם בפני נכתב הרי החשש הוא רק על קיום חתימות העדים, ואם כן שיעיד השליח בפני נחתם, **בפני נכתב למה לי** ומדוע הוא מעיד גם על הכתיבה, **שמע מינה בעינן לשמה** אם כן מוכח מכאן שהטעם הוא לא בגלל קיום חתימות העדים אלא בגלל שחסר כאן לשמה ועל זה בא השליח להעיד, וכשמעידים על לשמה צריך להעיד גם על הכתיבה וגם על החתימה.

שואלת הגמרא, **ורבא** מה הוא יענה על הטענה של רבה.

עונה הגמרא, **בדין הוא דליתני הכי** נכון מצד עיקר הדין הוא באמת לא היה צריך לומר יותר מאשר ״בפני נחתם״ להעיד על החתימה בלבד כדי לקיים את חתימות העדים, **אלא דאם כן** אם הוא היה אומר בפני נחתם בלבד, **אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד** היו האנשים שרואים מן הצד טועים ובאים להחליף ולומר שכל שטר אפשר לקיים רק בעד אחד כשיש ערעור של זיוף, כי הרי אותו דבר גט ואותו דבר במקום אחר, מהו אומר, בפני נחתם, הוא מעיד על קיום חתימות העדים, על כן בני אדם יבואו לטעות להחליף את זה בקיום שטרות דעלמא ולהכשיר תמיד בקיום של עד אחד, לכן תיקנו שיאמר גם בפני נכתב על הכתיבה כדי לעשות שינוי בין גט לשאר קיום שטרות כדי שלא יבואו לטעות בין קיום של גט לקיום שטר אחר.

שואלת הגמרא, **ורבה**.

עונה הגמרא, הוא יענה לרבא, **מי דמי** בשביל מה היה צריך להוסיף את ״בפני נכתב״, האם חסר לנו שינויים בין קיום של גט לקיום של שטר, **התם ידעינן**, בכל קיום של שטרות העדים לא צריכים לומר בפנינו הם חתמו, מספיק שהם אומרים ידעינן לא צריך לומר אנחנו יודעים שאלו חתימות העדים, **הכא בְּפָנַי** אבל הרי כאן בגט הם צריך להעיד שזה נחתם בפניו, ואם הוא מעיד שזה נחתם בפניו אז יש כבר שינוי גדול בין קיום של גט לקיום של שאר שטרות, ולא יבואו להחליף בין שטר לגט, ועוד שינויים יש, **התם אשה לא מהימנא**, איך ילכו להחליף בין קיום של גט לשאר שטרות, הרי בשאר שטרות אשה לא נאמנת בתור עד להעיד על קיום החתימות, **הכא אשה מהימנא** הכי גם כשאשה מביאה גן ממדינת הים בתורת שליח היא גם כן נאמנת לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואם כן יש עוד הבדל שיעשה לנו את השינוי שלא יבואו להחליף בין קיום שטר לקיום גט, ועוד חילוק, **התם בעל דבר לא מהימן**, תמיד לעדות וכך גם לקיום שטרות בעלמא בעל דבר לא נאמן לקיים את השטר, אבל **הכא בעל דבר מהימן** שאם האשה עצמה מביאה את גיטה ממדינת היום בתורת שליחות, מפרש רש״י כגון שאמר לה בעלה אל תתגרשי בו אלא בבית דין, שהוא נתן לה גט בתנאי שהיא לא תתגרש בו אלא בארץ ישראל בפני בית דין, אז האשה צריכה להעיד גם כן כמו כל שליח להולכה, לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואע״פ שהיא הרי בעל דבר, שהרי הגט בא בשבילה, ובכל זאת היא נאמנת, אם כן בודאי שלא ילכו להשוות בין קיום של גט לקיום של שאר שטרות שיש לנו שלשה הבדלים בין קיום גט לקיום של שטר, על כן אי אפשר לומר שמה שתיקנו לומר בפני נכתב זה היה כדי לעשות שינוי בין גט לשטר, יש לנו כבר מספיק שינוים, אם כך מוכרח כמו הטעם של רבה ולא כשל רבא.

שואלת הגמרא, **ורבא**.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **אמר לך** רבא דוחה את הטענה של רבא, **אטו הכא כי אמרי ידעינן מי לא מהימני**, אם בגט יבוא השליח ויאמר אני יודע שהוא כתב את זה, האם זה לא יעזור, האם הוא מוכרח לומר רק **בפני נכתב**, מפרש רש״י, רבא לשיטתו שאומר שכל הטעם הוא בגלל קיום עדי החתימה, באמת מספיק שהשליח יאמר שהוא יודע שאלו החתימות, והוא באמת לא צריך לומר שבפניו זה נחתם, כך מסביר רש״י את שיטתו של רבא, ועדיין יש לנו אמנם את השינוים האחרים שאמר רבה, שבגט אשה ובעל דבר נאמנים ואילו בשאר שטרות לא, ואם כן שוב איך יבואו להחליף ביניהם ומדוע צריכים לתקן גם בפני נכתב, אומרים התוס׳ שרבא לא חש לחילוקים האלה של רבה ולא היה איכפת לו החילוקים האלה של אשה ובעל דבר, ועל כן הוא בא לתרץ את זה, **וכיון דכי אמרי ידעינן מהימני** וכיון שאם השליח יאמר כאן שהוא יודע שאלו החתימות העדים זה גם יספיק והוא יהיה נאמן, **אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד**, אם כך היינו חושבים לטעות שגם בשאר שטרות יהיה נאמן עד אחד לקיים את השטר, לכן אומר רבא תיקנו לומר בפני נכתב ולהעיד גם על הכתיבה כדי שזה יהיה השינוי הבולט לומר שיש הבדל בין קיום גט לקיום שטר, שבקיום שטר צריך שנים ובקיום גט בלבד הוא שמספיק אחד.

שואלת הגמרא, **ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה**, הרי כל הטענה של רבה על רבא היתה שאם לפי רבא לא היה צריך יותר מאשר להעיד על החתימה בלבד משום קיום חתימות העדים ולומר בפני נחתם, ומכיון שהתקנה היא לומר גם בפני נכתב מזה מוכיח רבה כשיטתו שהטעם הוא בגלל שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה, ועל זה צריך השליח להעיד גם על הכתיבה וגם על החתימה שזה נכתב ונחתם לשמה, ואם כן לרבה אם זהו הטעם לפי שאין בקיאין לשמה ולכן הוא אומר שצריך להעיד גם על הכתיבה וגם על החתימה, **מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה**, אם כן מי הוא אותו תנא שמצריך גם כתיבה לשמה וגם חתימה לשמה, שמשום כך אומר רבה שצריך להעיד על בפני נכתב וגם על בפני נחתם, הרי יש לנו מחלוקת בין ר׳ מאיר לר׳ אלעזר בכל שטר וכך גם בגיטין האם עדי החתימה הם שכורתים ופועלים את הכריתות שבגט, שהם נותנים את התוקף לגט, כך סובר ר׳ מאיר, **אי רבי מאיר, חתימה בעי, כתיבה לא בעי**, לפי ר׳ מאיר אם עיקר הכתיבה שבגט הם עדי החתימה הרי אם כך מה שכתוב בתורה ״וכתב לה״ אחתימה כתיב, לפי ר׳ מאיר שעדי החתימה הם שעושים את הגט לגט הוא מפרש את הפסוק ״וכתב לה ספר כריתות״ שהמלה ״וכתב״ הולכת על עדי החתימה, וכתב היינו וחתם, אם כן לפי ר׳ מאיר אם העיקר זו החתימה ולא הכתיבה, שכתיבה בכלל לא מפורשת בפסוק, אם כך הרי חתימה הוא שאנחנו צריכים שתהיה לשמה, אבל כתיבה אנחנו לא צריכים שתהיה לשמה, ומדוע אומר רבה גם שצריך לומר בפני נכתב וגם בפני נחתם, **דתנן** כי למדנו במשנה לקמן בדף כ״א ע״ב, **אין כותבין במחובר לקרקע** לכתחילה אסור לכתוב גט על מחובר לקרקע, כגון עלה שמחובר, **כתבו על המחובר לקרקע** ואם הוא כן כתב את הטופס של הגט על מחובר לקרקע, **תלשו** ואח״כ הוא תלש אותו, **חתמו** והוא החתים את העדים, **ונתנו לה, כשר**, וסתם משנה ר׳ מאיר, ור׳ מאיר הרי אומר שם שאע״פ שהכתיבה היתה במחובר וכתיבה במחובר מלכתחילה מדרבנן היא באמת אסורה, מדוע, מסביר רש״י גזירה שמא הוא גם יחתום במחובר, אבל מעיקר הדין רק חתימה במחובר פסולה, כי לומדים ״וכתב ונתן״ שצריך שלא יהיה שום מפסיק בין הכתיבה לנתינה, ואם כותבים על מחובר הרי התלישה מפסיקה בין הכתיבה לנתינה שהוא לא יכול לתת לה את זה במחובר, ואם זהו הפסול של מחובר ור׳ מאיר אומר שמחובר פסול רק בחתימת העדים אבל אם כתבו את זה במחובר ותלשו ואח״כ חתמו ונתנו לה זה כשר, הרי רואים שר׳ מאיר מפרש את ״וכתב לה ספר כריתות״ על החתימה, ולכן הוא פוסל אם החתימה היתה במחובר והוא מכשיר אם הכתיבה היתה במחובר, ואם כן לפי ר׳ מאיר שעיקר הגט הוא החתימה אבל הכתיבה היא בכלל לא מדאורייתא ולא איכפת ליה שהיתה במחובר, כך גם לא איפכת לי אם היא שלא לשמה, ואם כך מדוע רבה אומר שצריך להעיד גם על בפני נכתב וגם על בפני נחתם, **אי רבי אלעזר** ואם תאמר שרבה אומר את הדברים שלו אליבא דר׳ אלעזר שאומר עדי מסירה כרתי, שעדי החתימה הם בכלל לא צריכים להיות בגט אלא מדאורייתא בכלל לא צריכים להחתים עדים על הגט, שמה שעושה את הגט לגט וכך גם את כל השטרות לשטר הם עדי המסירה שמעידים על נתינת השטר, מן המלוה ללוה או מן המוכר לקונה, וכך גם כשמעידים על מסירת הגט מן השליח או מהבעל לאשה, עדי מסירה כרתי, הם שפועלים כאן את הכריתות, הרי לפי ר׳ אלעזר ״וכתב לה ספר כריתות״ שכתוב בפסוק הולך על הכתיבה כפשוטו, ואם כך לפי דברי **כתיבה בעי חתימה לא בעי**, אם כן לפי מי רבה אומר שצריך להעיד גם על כתיבה לשמה וגם על חתימה לשמה, הרי אליבא דר׳ מאיר רק החתימה צריכה להיות לשמה ואילו הכתיבה היא איננה חשובה, ואילו לפי ר׳ אלעזר הכתיבה צריכה להיות לשמה ולא החתימה, כי החתימה בכלל איננה צריכה להיות בגט.

וכי תימא ואם תרצה לתרץ ולומר, **לעולם רבי אלעזר היא** שבאמת רבה אמר את דבריו אליבא דר׳ אלעזר שהכתיבה היא שצריכה להיות לשמה מדאורייתא, **וכי לא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה** ותאמר שמה שר׳ אלעזר לא צריך שהחתימה תהיה לשמה **מדאורייתא** זה רק מן התורה, כי מן התורה באמת לא צריך עדי חתימה, אבל **מדרבנן בעי** שאולי ר׳ אלעזר סובר שרבנן כן הצריכו שהעדים יחתמו לשמה, ולכן אומר רבה שצריך להעיד בין על בפני נכתב ובין על בפני נחתם, **והא שלשה גיטין פסולין דרבנן** והרי אנחנו נראה במשנה להלן ששלושה גיטין פסולים מדרבנן, דהיינו שלכתחילה אסרו להנשא על ידי אותם גיטין ואילו מדאורייתא הם כשרים ובדיעבד הולד כשר אם היא נישאה, **ולא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה** בתוך אותם שלושה גיטין שנמנים במשנה לקמן מנוי גם כן גט שנכתב בלי עדי חתימה, והתנא קמא סובר שמדרבנן זה פסול לכתחילה ור׳ אלעזר בא לחלוק עליו, אם כן אנחנו רואים שכשר׳ אלעזר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חולק הוא חולק גם על הדין מדרבנן, ורק תנא קמא סובר שמדרבנן גט שאין עליו עדים פסול לגרש לכתחילה, ור׳ אלעזר שחולק עליו הוא חולק רי גם על הדין דרבנן, וסובר שגם מדרבנן לא צריך עדי חתימה, אם כך אליבא דמי אומר רבה את הדין שצריך להעיד גם על בפני נכתב וגם על בפני נחתם, **דתנן** כי למדנו לקמן בדף פ״ו ע״א במשנה, **שלשה גיטין פסולין, ואם ניסת הולד כשר**, ישנם שלושה גיטין שמדרבנן הם פסולים להנשא על ידיהם לכתחילה, ואם היא בכל זאת התגרשה והלכה ונישאת על ידיהם הולד כשר ואינו ממזר, כי זה פסול דרבנן עלמא, הראשון מהם הוא **כתב בכתב ידו** אם הבעל כתב את הגט בכתב ידו **ואין עליו עדים** והוא לא החתים על הגט הזה, והוא גירש את אשתו בגט שנכתב בכתב ידו ואין עליו עדים, גט כזה מדרבנן אסור לכתחילה להנשא על ידו, ובכל אופן אם היא נישאה על ידו הולד כשר ואינו ממזר, כי אותו תנא במשנה שם סובר שאף שאין עדים חתומים אעל השטר אבל אם הוא נכתב בכתב ידו של הבעל כתב ידו הרי הוא כמאה עים וכאילו יש כאן מאה עדים שחתומים על השטר, לכן מדאורייתא הגט הזה כשר, אלא שמדרבנן גזרו לא לגרש בכזה גט, לפי רש״י מחשש שמא יבואו לטעות שגם בכתב סופר (דהיינו לא בכתב הבעל) יבואו לחשוב שהוא כמאה עדים ובלי עדים אפשר לגרש, לכן גזרו שלא לגרש בכזה גט שנכתב בכתב ידו ואין עליו עדים, ולפי התוס׳ יש כאן חשש אחר, שמא בכתב ידו הרי אין עדים והוא יכול לשנות את הזמן שבגט, וכפי שנראה תיכף שכשמשנים את הזמן שבגט יש כאן פסול, זהו הגט הראשון שמדרבנן פסול ומדאורייתא בדעיבד הוא כשר, והגט השני הוא **יש עליו עדים ואין בו זמן** גט שכתבו אותו והחתימו עליו עדים כמו שצריך, אלא שלא כתבו בגט את הזמן של הגירושין, רבנן הם שתיקנו שצריך לכתוב זמן בגיטין כפי שנראה בדף י״ז ע״א, שיש שם מחלוקת בין ר׳ ר׳ יוחנן לריש לקיש מדוע תיקנו זמן בגיטין, לפי ר׳ יוחנן תיקנו זמן משום שמא יחפה על בת אחותו, שמא הוא נשוי לבת אחותו ואע״פ שהוא מגרש אותה הוא עדיין חס עליה, ואם קורה שהיא זינתה כשהיא היתה תחתיו וכשהיא זינתה מרצון כשהיא היתה תחתיו הרי מגיע לה חנק, והוא מרחם עליה כי היא בת אחותו, והוא ילך ויכתוב בגט זמן מוקדם יותר כאילו שהוא גירש אותה עוד קודם לפני הזנות, ואז הוא יציל אותה ממיתה, לכן תיקנו חכמים שצריך לכתוב זמן בגט כדי לדעת בדיוק מתי היא נתגרשה כדי שלא יוכל לחפות על בת אחות שחייבת חנק בגלל זנות, זהו הטעם לפי ר׳ יוחנן, ולפי ריש לקיש תיקנו את זה משום פירי, שיש חשש שהוא ילך למכור מנכסי מלוג של אשתו, שכל זמן שהיא תחתיו הוא יכול למכור את הפירות של נכסי מלוג, אבל ברגע שהוא גירש אותה הוא כבר לא יכול למכור את הפירות, ואם לא כתוב זמן בגט אז הוא יאמר שהוא גירש אותה רק אח״כ ובינתיים הוא ימכור מפירות של נכסי מלוג שלה, לכן תיקנו חכמים שצריך לכתוב זמן בגט, ואם כן כל גט שיש עליו עדים ואין בו זמן מדרבנן אסור לגרש בו, אבל מדאורייתא אם הוא גירש הולד כשר בדיעבד, והגט השלישי הוא **יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד**, אם גם כתוב זמן בגט, אלא שלא החתימו שני עדים אלא עד אחד בלבד, אז גם גט כזה הוא כשר מדאורייתא ומדרבנן מלכתחילה הוא פסול, **הרי אלו שלשה גיטין פסולין, ואם ניסת הולד כשר**, ובגט הזה האחרון שנמנה כאן במשנה יש מחלוקת לקמן בדף פ״ו ע״ב בין רב לשמואל איך מדובר, יש מי שאומר שהגט הזה נכתב על ידי הבעל ונחתם על ידי אחד, וכמו שלמדנו ברישא של המשנה שכתב בכתב ידו ואין עליו עדים בכלל מדאורייתא הוא כשר ומדרבנן בלבד הוא פסול מלכתחילה, כך גם כאן כשזה נכתב בכתב ידו ויש עליו עד אחד גם כן מדרבנן הוא פסול אבל מדאורייתא הוא כשר, ונכתבו גם הגט הראשון שאין עליו בכלל עדים וגם הגט האחרון שיש עליו עד אחד, כל אחד כדי לחדש את הצד השני, ברישא כתוב כתב ידו ואין עליו עדים בכלל, כדי לומר שאעפ״כ מדאורייתא בדיעבד הוא כשר, ובסיפא נכתב שהבעל כתב את הגט בכתב ידו ויש גם עוד עד אחד כדי ללמד אותנו שאע״פ שנצטרף כאן גם כן עוד עד אחד מ״מ מדרבנן לכתחילה אסור להנשא על ידי הגט הזה, ואילו שמואל אומר שמדובר בסיפא על כתב סופר ועד אחד, שלא הבעל עצמו כתב את זה אלא יש כאן כתב סופר, ושמואל סובר שגם כתב סופר ועד אחד מצטרפים אפילו לפי ר׳ מאיר שעדי חתימה כרתי כתב הסופר נחשב כאילו עד, כיון שסופרים בקיאים מדובר כאן בסופר מוהבק וסופרים מובהקים לא כותבים אלא עד שישמעו מפי הבעל, הרי שבכתב הסופר גם כן יש לנו כאן עדות על הגט, לכן סובר שמואל שאפילו לא כתב ידו של הבעל אלא כתב סופר ועד אחד הרי אלו עדים גמורים ואפשר לגרש על ידיהם אפילו לר׳ מאיר שעדי חתימה כרתי, **ועכ״פ הגט הראשון היה כתב בכתב ידו ואין עליו עדים שהגט כשר להנשא מדאורייתא ואילו מדרבנן לכתחילה** הוא פסול, ובא ר׳ אלעזר לחלוק על זה, **רבי אלעזר אומר, אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים** שאין עליו עדים בכלל אלא שעכשיו הוא מוסר את הגט בפני עדים ויש כאן עדי מסירה **כשר** הרי הגט הזה כשר אפילו לכתחילה וגם מדרבנן מותר לה להנשא, ואם כן יש לנו כאן מחלוקת בין תנא קמא לר׳ אלעזר, לפי תנא קמא כתב בכתב ידו ואין עליו עדים מדרבנן אסור לכתחילה להנשא על ידי כזה גט, ואילו מדאורייתא הולד כשר, הרי מזה מוכח שכל מה שהתנא קמא פסל זה רק היה מדרבנן, כי הרי אם היא נישאת הולד כשר, ומדפליג ר׳ אלעזר כלומר אם כך שר׳ אלעזר בא לחלוק על תנא קמא שמע מינה שאפילו לכתחילה מכשיר, בא ר׳ אלעזר לחלוק על זה שהתנא קמא אמר שמדרבנן אסור לכתחילה והוא אומר שאע״פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר, ואם כך מוכח שר׳ אלעזר שסובר עדי מסירה כרתי אפילו מדרבנן הוא לא מצריך עדי חתימה, כי מלכתחילה הוא גם כן מתיר להנשא על ידי גט שאין עליו עדים בכלל, ואם ר׳ אלעזר גם מדרבנן לא מצריך עדי חתימה איך רבה אומר שצריך להעיד גם על בפני נכתב וגם על בפני נחתם, אליבא דמי רבה אמר את הדין שלו, לר׳ מאיר כבר הוכחנו שעדי חתימה הם שאנחנו צריכים שיהיו לשמה אבל הכתיבה בגלל לא מפורשת בתורה כי ״וכתב לה ספר כריתות״ הולך על חתימת העדים, אם כך הכתיבה איננה צריכה להיות לשמה, ואליבא דר׳ אליעזר רק הכתיבה צריכה להיות ועדי חתימה בכלל לא צריכים לחתום על הגט אפילו מדרבנן, וממשיכה המשנה **ונובה מנכסים**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

משועבדים שלא רק שהגט כשר להנשא לו אלא גם אפשר על ידי הגט הזה לגבות כתובה, כי המשנה אומרת בכתובות בדף פ״ט ע״א הוציאה גט ואין עמו כתובה, יכולה לגבות על ידי גט את הכתובה כי זה מפסיק להראות שהיא לא קיבלה כתובה מבעלה, הרי שגם על ידי גט שלא חתומים עליו עדים אלא רק בעדי מסירה סובר ר׳ אלעזר שאפשר גם לגבות מנכסים משועבדים את הכתובה, ויש פירוש שני ברש״י שמפרש את החלק הזה של המשנה ״וגובה מנכסים משועבדים״ על שטרות של ממון ולא על גיטין, שאם יש שטר מלוה אומר ר׳ אלעזר שאפילו כשלא חתומים עליו עדים אלא שיש עדי מסירה על ידי עדי מסירה אפשר לגבות מנכסים משועבדים, וכפי שכבר הזכרנו בתחילת המסכתא המחלוקת בין ר׳ מאיר לר׳ אלעזר אם עדי חתימה או עדי חתימה כרתי היא מחלוקת גם בשאר שטרות ולא רק בגיטין, וגם כאן הם חולקים כיון שאי אפשר לגבות מנכסים משועבדים רק אם שטר ואילו במלוה על פה אי אפשר לגבות ממשועבדים אז יש גם כאן את המחלוקת בין ר׳ אלעזר לר׳ מאיר האם דווקא בעדי חתימה אפשר לגבות מנכסים משועבדים שכך סובר ר׳ מאיר כי עדי חתימה הם שנותנים תוקף לשטר, ור׳ אלעזר סובר שעד חתימה כרתי ולפי דבריו לא צריך עדי חתימה בגט וכך גם בשטר כדי לגבות מנכסים משועבדים, **ומסיימת המשנה, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם** לפי ר׳ אלעזר על הדין של חתימת ידי העדים בגט זה רק תיקון העולם שתיקן רבן גמליאל כפי שנראה להלן בדף ל״ו ע״ב, ורק מדרבנן תיקנו כך, מפרש רש״י שמא ימותו העדים ושוב אין לו עדות, לכן תיקנו לפי ר׳ אלעזר שהעדים יחתמו על השטר לא בגלל שצריך אותם כדי להשוות שטר אפילו מדרבנן לא, אלא תיקנו את זה רק שמא ימותו עדי המסירה ואז לא יהיה לנו עדים שיעידו על הגט שהיה כאן או על המלוה שהיה כאן לכן חותמים עדים כדי שאע״פ שימותו יהיה לנו את העדים האלה שתחמו על הגט. ואם כך נשאלת השאלה לפי רבה מדוע צריך לומר לומר גם בפני נכתב וגם בפני נחתם, הרי כל הטענה שלו על רבא היתה שלפי דברי רבא שצריך את בפני נכתב ובפני נחתם כדי להעיד על קיום חתימות ידי עדים, אם כך מדוע צריך לומר בפני נכתב, שיהיה מפסיק בפני נחתם, שואלת על זה הגמרא אתה לפי דבריך רבה מדוע צריך באמת לומר גם נכתב וגם נחתם, לפי ר׳ מאיר הרי מספיק שיאמר בפני נחתם, ואילו לפי ר׳ אלעזר מספיק שיאמר בפני נכתב.**

וכאן שואל רעק״א קושיא גדולה, לפי מה שביארנו מהגמרא בדף פ״ו ע״ב שמואל סובר שמה שכתוב בסיפא של המשנה שגט שכתוב עליו בכתב סופר ועד אחד מדרבנן הוא פסול ומדאורייתא הוא כשר, אומר שמואל שאם הסופר כתב ועד אחד יצטרף לחתימה זה כשר מדאורייתא גם לפי ר׳ מאיר כי כתוב סופר נחשב כחתימה כי סופרים מובהקים לא כותבים עד שהם בטוחים שהבעל רוצה לגרש.

אם כך שואל רעק״א מדוע לא נאמר שרבה אמר את דינו שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם אליבא דר׳ מאיר שאומר שעדי חתימה כרתי, והוא סובר כשמואל, ששמואל אומר שגם כתב סופר מצטרף לחתימה, אז אמנם מצד כתיבה ר׳ מאיר סובר שכתיבה לא צריכה להיות לשמה אבל הכתיבה של הסופר הרי גם מצטרפת כחתימה, הוא אומר שכתב סופר ועד אחד מספיק, אם הכתב סופר גם כחתימה אז מצד חתימה שיצטרך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

כך שואל רעק״א והוא מביא ראיות שאי אפשר לחלק בין אם חתומים על הגט שני עדים או עד אחד, אם כתב סופר יכול להחשב כחתימה שיש עד אחד בגט, כך גם שיהיה שני עדים בגט, ואם כן מוכיח מזה רעק״א שאפילו אם הסופר יכתוב שלא לשמה אע״פ שהוא נידון כחותם גם כן, אע״פ שהכתיבה שלו הרי היא כעדות כחתימה, בכל זאת הוא לא יפסול את הגט, מדוע, אע״פ שאנחנו יודעים שתמיד כשיש כת עדים אפילו אם הם עדים מרובים ואחד מהם קרוב או פסול הדין הוא שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול הוא פוסל את כל כת העדים, זה הכל אומר רעק״א כשיש פסול הגוף לאחד מהעדים, אבל כאן אצלנו הרי חתימתו של הסופר דהיינו כתיבתו שהיא נידונת כחתימה מדוע היא פסולה, כי הי כתובה שלא לשמה, אבל אין פסול בסופר, הוא עד כשר, אלא שבסך הכל הוא כתב שלא לשמה, וכל פסול שאינו פסול הגוף אלא פסול בהגדת העד זה לא פוסל את הכת עדים כולה, לכן אם יש לנו כאן שנים אחרים שחתמו על הגט והם כן חתמו לשמה אז אפילו אם אנחנו מצרפים כאן את עדות השלישי את עדות הסופר והיא כתובה שלא לשמה בכל זאת הגט הזה כשר כי יש כאן שנים שחתמו לשמה.

ואלא אומרת הגמרא, **רבי מאיר היא** אלא נאמר שרבה אמר את דבריו אליבא דר׳ מאיר, **וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה לשמה** ומה שאמנם ר׳ מאיר לא מצריכה כתיבה לשמה כי ״וכתב לה ספר כריתות״ לא הולך על כתיבה, זה רק **מדאורייתא**, אבל **מדרבנן בעי** מדרבנן גם לר׳ מאיר צריך לכתוב לשמה, ואם כך רבה אמר את דבריו בשיטת ר׳ מאיר כי מדרבנן צריך גם כתיבה לשמה לכן צריך השליח להעיד בפני נכתב ובפני נחתם.

גם זה אי אפשר לומר, והא אמר רב נחמן אומר היה רבי מאיר אפילו מצאו באשפה

- דף ד׳ ע״א

וחתמו ונתנו לה כשר כי הרי רב נחמן אומר שר׳ מאיר סובר שאפילו אם מוצאים גט באשפה שהוא לא כתב את זה בכלל אלא החתים על זה עדים ונתן את לאשה הגט כשר, אם כך רואים שאין צורך בכלל בכתיבת הגט לשם האיש והאשה.

וכי תימא אנן מדאורייתא קא מתנינן לה ואם תרצה לומר **שמה שאמר רב נחמן אומר היה ר׳ מאיר שכמשצאו באשפה הרי זה כשר זה רק מדין תורה, אבל מדרבנן זה יהיה פסול כי צריך גם לכתוב לשמה, אי הכי** אם כך היה הדבר **שרב נחמן אומר רק מדאורייתא כשר אם כן אומר היה רבי מאיר דבר תורה מיבעי ליה, רב נחמן היה צריך לומר עוד שני מילים, אומר היה ר׳ מאיר דבר תורה אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר, שאז היינו מבינים שזה רק מדין תורה אבל מדרבנן הגט יהיה פסול, ומכיון שרב נחמן לא אמר דבר תורה אלא הוא אמר סתם כך אומר היה ר׳ מאיר אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר משמע שאפילו מדרבנן הגט כשר בלא כתיבה לשמה, אם כך רבה לא יכול לומר את דבריו**

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לשיטת ר׳ מאיר.

אלא עונה הגמרא, **לעולם רבי אלעזר היא** מוכרחים לומר שרבה אמר את דבריו אליבא דר׳ אלעזר אע״פ שר׳ אלעזר אומר שאין צורך בכלל בעדי חתימה, **וכי לא בעי רבי אלעזר חתימה, היכא דליכא עדים כלל** אם אין עדים בכלל בגט ר׳ אלעזר מכשיר אפילו לכתחילה גט כזה כי לפי דבריו ״וכתב לה ספר כריתות״ הולך על כתיבת הגט ולא על החתימה, כי אין עדי חתימה בכלל נצרכים לגט, לפי דבריו הרי עדי מסירה כרתי והם שנותנים תוקף לגט, **אבל היכא דאיכא עדים בעי**, שזה הכל כשלא חתמו בכלל עדים על הגט שלפי ר׳ אלעזר הגט כשר לכתחילה אבל אם חתמו עדים על הגט והם חתמו שלא לשמה אז ר׳ אלעזר לא יכשיר את הגט, שכשעדי חתימה כי חותמים על הגט אז הוא מצריך שהם יחתמו לשמה, **דאמר רבי אבא** (בסנהדרין דף כ״ח ע״ב), **מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול** איפה שיש עדי חתימה בגט או בכל שטר דעלמא אם חתמו עדים והם קרובים או פסולים זה לזה, סובר ר׳ אבא בשיטת ר׳ אלעזר שר׳ אלעזר מודה במזוייף מתוכו שהוא פסול, שאם עדי חתימה חתמו והם קרובים זה לזה הרי שהגט מזוייף מתוכו, יש בו פסול מתוך הגט, אז אע״פ שמלכתחילה הוא לא מצריך עדים אבל כשיש עדי חתימה והם קרובים או פסולים אומר ר׳ אדא בשיטת ר׳ אלעזר שהשטר פסול, ומדוע, מפרשים התוס׳ משום דילמא אתי למיסמך עלייהו להשיאה או להוציא ממון על פיהם, שכיון שיש עדי חתימה בגט אנחנו חוששים שמא יבואו לסמוך על עדי החתימה ועדי החתימה הרי הם פסולים וקרובים, ואע״פ שהדבר אמת כפי שכתוב בשטר אין לעשות הדבר אלא בעדות כשרה, לכן אע״פ שר׳ אלעזר סובר שאין צורך בכלל בעדי חתימה לא בשטרות ולא בגיטין הוא מודה שאם חתמו עדי חתימה בגט או בשטר והם קרובים או פסולים פסול שמא נבוא לסמוך על עדי החתימה והם קרובים או פסולים, **אם כך גם אצלנו אע״פ שאין צורך בכלל בעדי חתימה אבל אם חתמו עדים שלא לשמה הרי זה מזוייף מתוכו, כמו שכשהם קרובים או פסולים, ואם כן הגט פסול, ואם כן רבה אמר את דבריו בשיטת ר׳ אלעזר, שאמנם הוא סובר ״וכתב לה ספר כריתות״ כפשוטו דהיינו על כתיבה, ואם כך הכתיבה צריכה להיות לשמה מדאורייתא, אבל מודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו, ולכן אם חתמו עדי חתימה צריכים גם הם לחתום לשמה ועל זה מעיד השליח בפני נכתב ובפני נחתם.**

ויש כאן קושיא גדולה ששואל התוס׳, אם כל דברי ר׳ אבא בטעם הדבר שר׳ אלעזר מודה במזוייף מתוכו שהוא פסול הוא כפי שביארנו משום שמא נבוא לסמוך על עדי החתימה, ועדי החתימה הם קרובים או פסולים, אם זהו הטעם שמודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו, זה שייך לכאורה רק בעדים קרובים או פסולים, שהפסול הוא באמת בעדים, אבל בעדים שחתמו שלא לשמה עדיין אין לנו לפסול את הגט, ומדוע, כיון שלפי ר׳ אלעזר עדי מסירה כרתי, ואין בכלל צורך בעדי חתימה לא בשטרות ולא בגיטין הרי לפי דבריו מוכרחים לפרש שמה שכתוב בפרשת גירושין ״וכתב לה ספר כריתות״ זה הולך על כתיבת הגט ולא על חתימה, כי הרי אין צורך בכלל בחתימה, ואם כך אע״פ שחתמו עדים על הגט מה כל החשש הוא שמא נבוא לסמוך על אותם עדים והם חתמו שלא לשמה, אבל הם לא צריכים לחתום לשמה, כי ״וכתב לה ספר כריתות״ הולך על כתיבה ולא על חתימה, אם כך מה איכפת לי שהם חתמו על הגט שלא לשמה ונבוא לסמוך עליהם, הרי אם הם לא עדים קרובים או פסולים עדיין לא איכפת לי שנסמוך, כי כל מה שאמר ר׳ אבא שמודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו זה הכל כשהעדים קרובים או פסולים, שאז אי אפשר לעשות את זה רק בעדות כשר ואם נסמוך עליהם הם קרובים או פסולים, אבל כאן שהעדים הם כשרים ורק חתמו שלא לשמה מה הועיל לי כאן הדין של ר׳ אבא, הרי לפי ר׳ אלעזר ״וכתב לה ספר כריתות״ הכוונה על כתיבת הגט ולא על החתימה.

והתוס׳ מתרצים וכפי שנראה להלן שזה רק מדרבנן בעלמא. ולפני שנאמר את פירוש התוס׳ נאמר את הפשט הפשוט לפי שיטת הרי״ף בפרק מגרש כפי שמבארים את דבריו הרמב״ן והרשב״א, שיטת הרי״ף שר׳ אלעזר שסובר עדי מסירה כרתי לא חולק על ר׳ מאיר לגמרי, גם ר׳ אלעזר מודה שעדי חתימה גם הם נותנים תוקף לשטר ולגט, שגם עדי חתימה כרתי, אלא שהוא מוסיף על דברי ר׳ מאיר ואומר שלא מוכרחים עדי חתימה אלא גם עדי מסירה כרתי, אבל גם לפי ר׳ אלעזר אם יהיה בגט עדים אם יחתמו עדים בגיטין ושטרות עדי חתימה בעצמם גם הם יכולים לתת תוקף לגט ולשטר, כי היא שיטת הרי״ף לפי הרמב״ן והרשב״א, אם כן לפי שיטת הרי״ף הפשט בגמרא פשוט ביותר, מודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו, כיון שאע״פ שאמנם לפי ר׳ אלעזר לא צריך להחתים עדי חתימה כי הוא סובר שגם עדי מסירה נותנים תוקף לגט, שעדי מסירה כרתי, אבל הרי הוא גם מודה שעדי חתימה כרתי, ואם כך כשחתמו עדים בגט הרי אם הם חותמים שלא לשמה הגט פסול, כי לפי שיטה זו שיטת הרי״ף אם ר׳ אלעזר מודה שגם עדי חתימה הרי שפירוש הפסוק ״וכתב לה ספר כריתות״ לפי דבריו זה גם על הכתיבה וגם על החתימה, כי הרי גם הוא מודה שעדי חתימה כרתי, ואם כן כשהתורה אומרת ״וכתב לה״ זה גם כתיבה וגם חתימה ושניהם צריכים להיות לשמה, לכן אם חתמו עדים שלא לשמה מודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול, ולפי דבריו אומר רבה את דינו שצריך להעיד בפני נכתב ובפני נחתם, כך הדבר בשיטת הרי״ף.

אבל התוס׳ אצלנו בד״ה וקי״ל הלכה כר׳ אלעזר בגיטין אומרים, שר׳ אלעזר חולק לגמרי על דברי ר׳ מאיר, ולפי ר׳ אלעזר בכלל אין עדי חתימה כרתי, הוא חולק מן הקצה אל הקצה, לפי ר׳ מאיר עדי חתימה בלבד כרתי, ולפי ר׳ אלעזר רק עדי מסירה, וכך לשון התוס׳, ולפיכך צריך להזהר שיהיו עדי מסירה בשעת נתינת הגט, ואינהו כרתי (הם שכורתים ונותנים תוקף לגט) דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת אע״ג דאיכא עדי חתימה, ולא מהני עדי חתימה, ולמעשה התוס׳ חולק על שיטת הרי״ף ועדי חתימה לר׳ אלעזר לגמרי לא כורתים ואינם נותנים שום תוקף לגט, ואם כך התוס׳ לשיטתם קשה להם מדוע מודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו כשחתמו עדים שלא לשמה, הרי ״וכתב לה ספר כריתות״ חוזר רק על הכתיבה ולא על החתימה כי אין עדי חתימה בכלל בשטרות וגיטין אליבא דר׳ אלעזר.

לכן מתרצים התוס׳, ויש לומר דמכל מקום איכא למגזר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חתימה אטו כתיבה, ואם אין עושים חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה, יש כאן רק גזירה מדרבנן בעלמא, נכון שמדאורייתא אע״פ שחתמו עדי חתימה והם חתמו שלא לשמה אין לפסול את הגט אליבא דר׳ אלעזר, כי ״וכתב לה ספר כריתות״ לא מתכוון לחתימת ידי העדים, אבל כיון שאנחנו מצאנו שר׳ אבא אומר מודה ר׳ אלעזר במזוייף בתוכו במקום אחר, שאם העדים קרובים או פסולים הם הרי כן פוסלים את הגט אליבא דר׳ אלעזר, שמא נבוא לסמוך על עדי החתימה כפי שביארנו, הרי אנחנו רואים שגם לפי ר׳ אלעזר כשחותמים עדים על הגט הרי הם נעשים חלק מהגט וחלק מהשטר, שאם לא היו נעשים חלק מהשטר לא היה שום סיבה לפסול את השטר, כי דל מהכא עדי חתימה, כיון שלא להם חתמו, ואם בכל זאת מודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו שהשטר פסול אם כך גם כאן חכמים יכלו לגזור גזירות כשישנם עדי חתימה על הגט, ולכן אם עדי החתימה חתמו שלא לשמה אע״פ שאין כאן שום פסול מדאורייתא כי ״וכתב לה״ לא מתכוון לחתימת העדים, אבל אם זה נעשה לחלק מהשטר כבר אפשר לגזור מדרבנן חתימה אטו כתיבה, ואם אנחנו נכשיר גט שחתמו עליו עדים שלא לשמה יבואו להקל גם בכתיבה ולכתוב שלא לשמה.

אם כך יש מחלוקת בפשט הגמרא מודה ר׳ אלעזר במזוייף מתוכו לענין חתימת עדים שלא לשמה, לפי התוס׳ זה רק מדרבנן גזירה בעלמא, ולפי שיטת הרי״ף אליבא דהרמב״ן והרשב״א כפי שהם מבארים את דבריו הרי לפי ר׳ אלעזר גם עדי חתימה כרתי ו״וכתב לה ספר כריתות״ מתכוון גם לחתימת ידי העדים, לכן אם יש כאן עדים חתומים שלא לשמה הגט פסול מדאורייתא אליבא ר׳ אלעזר.

וישנה כאן שיטה שלישית והיא שיטת הר״ן בביאור דברי הרי״ף.

ונסביר את השיטות בדברי הרי״ף, המשנה לקמן בפרק השולח בדף ל״ו ע״ב מביאה תקנת רבן גמליאל שאומר, והעדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם, שתמיד צריך להחתים עדים על כל השטרות וגם על גט אשה מפני תיקון העולם, ושואלת הגמרא מפני תיקון העולם, וכי זו תקנת רבן גמליאל מדרבנן מפני תיקון העולם, הא דאורייתא היא, הרי מדאורייתא צריך להחתים עדים דכתיב (ירמיה ל״ב) ״וכתוב בספר וחתום״ הרי ששם כתוב בהלכות שטר שצריך לכתוב ולהחתים עדים בספר דהיינו בשטר, ואם כך מדוא רבן גמליאל צריך לתקן מפני תיקון העולם, עונה הגמרא, אמר רבא לא צריכה אלא לר׳ אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי, רבא מפרש שתקנת רבן גמליאל היא אליבא דר׳ אלעזר שאומר עדי מסירה כרתי ולדבריו אין צורך בעדי חתימה כי עדי המסירה הם שנותנים את התוקף לשטר, לפי ר׳ אלעזר תקינו רבנן עדי חתימה, ועל זה אומר רבן גמליאל שמפני תיקון העולם תיקנו שבכל זאת עדים צריכים לחתום על השטר, מדוע, זמנין דמייתי סהדי, שיכול להיות שעדי המסירה ימותו, ואז אנחנו לא נדע אם היתה הלואה או לא, אי נמי זימני דאזלי העדים למדינת הים, לכן תיקנו שיחתמו עדי חתימה על הגט ואז נשתמש בעדי החתימה, ואומר הרי״ף שם בפרק השולח (בדף י״ח ע״ב מדפי הרי״ף), מהא שמעינן שלא צריכינן לעדי מסירה אלא היכא דליכא עדי חתימה, מכאן אנחנו לומדים שגם לפי ר׳ אלעזר אין צורך בעדי מסירה אלא אם כן לא חתמו עדים, אבל היכא דאיכא עדי חתימה סגיא בלא עדי מסירה, היינו ששיטת הרי״ף היא שגם לפי ר׳ אלעזר עדי חתימה בלבד מספיקים, ורק אם אין עדי חתימה גם מועילים עדי מסירה.

ובשיטת הרי״ף נחלקו הרמב״ן והרשב״א והר״ן, הרמב״ן והרשב״א לומדים את הרי״ף כפשוטו, שלפי הרי״ף ר׳ אלעזר לא חולק על ר׳ מאיר לגמרי, וגם הוא מודה שעדי חתימה הם שנותנים תוקף לשטר, אלא שהוא מוסיף שכשאין עדי חתימה מועילים גם עדי מסירה, ואילו לר׳ מאיר עדי מסירה אינם מועילים אלא רק עדי חתימה, זאת היא שיטת הרי״ף אליבא דהרמב״ן והרשב״א.

התוס׳ אצלנו כאן בדף ד׳ ע״א אומרים לאפוקי משיטת הרי״ף, וכך גם חולק על הרי״ף תלמידו רבינו אפרים, והם סוברים שבודאי עדי חתימה אליבא דר׳ אלעזר לא מועילים והם אינם כורתים ונותנים תוקף לגט, ומה שאמרו בגמרא בהשולח שמחתימים עדים מפני תיקון העולם זימנין דמייתי סהדי, לא בגלל שאנחנו נסמוך על עדי החתימה תיקנו את זה, אלא שאם יש עדי חתימה בגט מתברר לנו שהיה כאן שטר כשאר על ידי עדי מסירה, אבל למעשה מועילים כאן עדי המסירה שהיו, אלא שעל ידי עדי חתימה מתברר לנו כשרותו של השטר שהוא נמסר בעדי מסירה, זאת היא שיטת התוס׳ אצלנו בשיטת רבינו אפרים.

ובשיטת הרי״ף ישנו הסבר אחר שמבאר הר״ן בפרק המגרש, הוא מפרש שזה ברור שהרי״ף לא מתכוון לומר בשיטת ר׳ אלעזר שגם עדי חתימה כרתי כר׳ מאיר, כי ר׳ אלעזר חולק על ר׳ מאיר לגמרי כפי שהר״ן מביא ראיות מכמה גמרות שלפי ר׳ אלעזר אינם מועילים עדי חתימה לגט, אלא מפרש הר״ן שכשישנם עדי חתימה על הגט הרי הם מועילים בתורת עדי מסירה, וכך אומר הר״ן שם בפרק המגרש בזה הלשון, ומעתה מה שמודה ר׳ אלעזר בגט החתום בעדים, כורת אע״פ שלא נתן בעדי מסירה, כלומר מה שהרי״ף סובר וכך גם הר״ן מביא הוכחות שגם עדי חתימה מועילים אליבא דר׳ אלעזר והם כורתים את הגט זה לאו משום דסבירא ליה דעדי חתימה כרתי, שזה ברור שר׳ אלעזר לא מודה לר׳ מאיר אלא חולק עליו, ומדוע בכל זאת מועילים עדי החתימה שבגט, אלא שהמסירה כורתת, מכיון שיש לי עדים על עיקר הדבר, דהוי להו עדי חתימה כעדי מסירה, שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו, ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצאו כאילו הם עצמם מעידים על המסירה, כך לשון הר״ן שם, שהר״ן מבאר שכשחתומים עדים על הגט הם מועילים כעדי מסירה, כיון שעל עיקר הדבר ישנם עדים שהרי העדים שחתמו מעידים שכתבו את הגט בשביל לגרש את האשה הזאת, ואם כך ישנם עדים על עיקר הדבר על כתיבת הגט, ממילא אותם עדים שחתמו על הגט כשנמסר הגט מן הבעל לאשה ועכשיו הגט יוצא מתחת ידי האשה, זה עצמו מועיל לנו כעדי מסירה.

ומפרש האבני מלואים בסימן ל״א ובעוד כמה מקומות את דברי הר״ן בצורה כזאת, שלא העדים שחתומים על הגט הם עצמם עדי המסירה, כי הרי הם לא ראו את מסירת הגט, אלא דאנן סהדי כאילו יש לנו עדים גמורים שהגט נמסר מיד הבעל ליד האשה, כיון שעדי החתימה הרי מבררים לנו שהגט שכתב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אותו הבעל על זה ודאי מועילים עדי החתימה שהם שחתמו על הגט והם העידו שהבעל כתב את הגט בשביל לגרש, ועכשיו הרי אנחנו רואים שהגט נמצא בידה של האשה, אם כך אנחנו יודעים בבירור שהבעל מסר אותו לה, כי אם יש עדים שהבעל כתב ועכשיו הגט יוצא מתחת ידה אנן סהדי וזה כאילו שיש לנו עדים עדי מסירה שראו את הגט נמסר מידי הבעל לידי האשה, כך גם אומר האבני מילואים בקצות החושן בסימן מ״ב, זהו פירוש אחד בדברי הר״ן.

וישנם עוד פירושים, והגאון הסטייפלער בקהילות יעקב בסימן ד׳ מאריך בביאור דברי הר״ן, אבל איך שלא יהיה לפי שיטת הר״ן הרי״ף אינו סובר בשיטת ר׳ אלעזר שעדי חתימה גם כן מועילים לעשות את השטר לשטר, אלא שעדי חתימה שנמצאים בגט הרי הם שוים לנו כעדי מסירה מכח אנן סהדי שהגט נמסר מיד הבעל ליד האשה.

ומתוך זה מתבארת לנו עוד מחלוקת ראשונים אצלנו בסוגיא, שלמעשה יש כאן שני חלקים בגט, כפי שכבר ביארנו בתחילת המסכת, שקודם כל צריך להיות לגט דין של שטר, צריך לתת לו תוקף של שטר, ובזה ישנה מחלוקת בין ר׳ אלעזר לר׳ מאיר האם עדי החתימה הם שנותנים את התוקף או עדי המסירה, זה הכל לענין לאשווי שטרא, לעשות את הגט לגט, אבל יש כאן עוד דבר, שצריך גם עדים על מעשה הגירושין שהבעל נתן את הגט לאשה, ולכן התוס׳ אצלנו בד״ה וקי״ל הלכתא כר׳ אלעזר בגיטין מביאים בשם רבינו תם שאומר אפילו לפי שיטת ר׳ מאיר שעדי חתימה כרתי, דהיינו שעדי החתימה הם שעושים את הגט לגט, עדיין צריך עדי מסירה שיראו את מסירת הגט מיד הבעל ליד האשה, כיון שזה דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים הרי שצריך להעיד על מעשה הגירושין, ואם כך יש כאן שני חלקי עדות, יש עדי חתימה לאשווי שטרא ויש עדי מסירה כדי לקיים את מעשה הגירושין, כך סובר רבינו תם, ולכן אומרים התוס׳ שצריך להזהר לתת את הגט בפני עדי מסירה בין לפי ר׳ אלעזר ובין לפי ר׳ מאיר.

ואילו בשיטת הרי״ף כפי שהר״ן אומר בפרק המגרש, מבארים האחרונים בשיטת הר״ן שברור שלא נצטרך בכלל עדי מסירה כדי להעיד על מעשה הגירושין, כי היות והר״ן מבאר שעדי החתימה שבגט לפי שיטת הרי״ף מועילים אליבא דר׳ אלעזר כעדי מסירה, כי עדי החתימה מורים לנו שהגט נכתב על ידי הבעל, ועכשיו שהגט יוצא מידי האשה אנן סהדי שזה נמסר מן הבעל לאשה, וזה מספיק כעדי מסירה, וממילא רואים מכאן שאפילו אם אין לנו בכלל עדים על מסירת הגט מידי הבעל לאשה זה מועיל ויש כאן גירושין אע״פ שאין בדבר שבערוה פחות משנים, כי עצם הדבר שיש עדי חתימה על הגט זה עצמו אנן סהדי שזה נמסר מן הבעל לאשה.

הרי שיש כאן עוד מחלוקת בין רבינו תם לר״ן בשיטת הרי״ף, שלפי רבינו תם צריך לתמיד עדי מסירה משום הדבר שבערוה בגלל מעשה גירושין, ולפי הר״ן אין צורך, כי עדי החתימה שחתומים על הגט גורמים לכך שיש לנו כאן אנן סהדי שזה נמסר מן הבעל לאשה.

זו היא בקצרה מחלוקת הראשונים בסוגיא שלנו בפירוש דברי ר׳ מאיר לר׳ אלעזר אם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי.

רב אשי אמר רב אשי מדבר את דברי רבה אליבא דמאן דאמר אחר, **הא מני, רבי יהודה היא**, לפי מי אמר רבה **שצריך השליח להעיד גם על בפני נכתב וגם על בפני נחתם, זה לפי ר׳ יהודה, דתנן** (לקמן בדף כ״א ע״ב) **רבי יהודה פוסל עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש**, ר׳ יהודה סובר **שגט שנכתב במחובר או נחתם במחובר הגט פסול, שהוא מצריך שגם הכתיבה וגם החתימה תהיה בתלוש, והרי אנחנו רואים בדברי ר׳ יהודה ש״וכתב לה ספר כריתות״ מתכוון גם לכתיבה וגם לחתימה, שהרי על כן אומר ר׳ יהודה שבין אם הכתיבה היתה במחובר ובין אם החתימה היתה במחובר הגט פסול, אם כן אליבא דר׳ יהודה ש״וכתב לה״ מתכוון לכתיבה ולחתימה אומר רבה שצריך השליח להעיד בפני נכתב ובפני נחתם.**

יוצא אם כך לפי ר׳ יהודה שגם הכתיבה וגם החתימה הם נכללים בפסוק ״וכתב לה ספר כריתות״, ושואלים על זה התוס׳ קושיא עצומה, ואם תאמר למה ליה למינקט בחתימתו כיון שהיתה כתיבתה בתלוש אי אפשר לחתימתו שתהא במחובר, מדוע צריך ר׳ יהודה לומר בלשונו ״עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש״, למה לא יספיק שיאמר עד שיהיה כתיבתו בתלוש, וממילא החתימה כבר תהיה בתלוש, כי הרי אם תלשו את זה לפני הכתיבה איך יכול להיות שהחתימה תהיה המחובר.

ומתרצים התוס׳, שיש לנו כן אופן שיכול להיות שהכתיבה תהיה בתלוש והחתימה תהיה במחובר, ולכן צריך ר׳ יהודה לומר שגם החתימה תהיה בתלוש, ומשכחת לה שכתבו על אילן תלוש, ואח״כ נטעו, ואח״כ הוא נטע את האילן, והשריש, ועל ידי שהשריש הוא נעשה בחזרה מחובר, וחתמו, ואז הוא הלך להחתים עליו עדים, הרי שיש לנו ציור שהכתיבה היתה בתלוש והחתימה המחובר, לכן אומר ר׳ יהודה שגם זה יהיה פסול, כי צריך גם כתיבה בתלוש וגם חתימה בתלוש.

ובדברי התוס׳ האלו יש גם כן ברשב״א לקמן בדף כ״א ע״ב ממש כדברים הללו, הקושיא מדוע צריך ר׳ יהודה לומר גם חתימה הרי אם הכתיבה בתלוש החתימה לא תוכל להיות במחובר, והציור שמצא הרשב״א לדברי ר׳ יהודה זה כפי שהתוס׳ אומר שיכול להיות שהוא כתב את זה על אילן תלוש ואח״כ הוא נטע וזה השריש וזה נהיה מחובר, על זה אומר ר׳ יהודה שגם החתימה צריכה להיות בתלוש.

אלא שהרשב״א ממשיך לשאול, מדוע צריך ר׳ יהודה להוסיף בחתימתו אע״פ שמצאנו ציור שיכול להיות כתיבה בתלוש וחתימה במחובר, הרי את הפסול מחובר בכתיבה וחתימת הגט לומדים מהיקש ״וכתב ונתן״ שבפסוק כתוב ״וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה״, לומדים מכאן שלא צריך שיהיה שום דבר מפסיק בין הכתיבה לנתינה, ואילו כשכותבים במחובר הרי אח״כ זה עדיין מחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה, שלפני שהוא נותן הוא צריך עוד לקצוץ את זה, ולכן פסול כתיבת מחובר בגיטין, כי צריך שלא יהיה שום מעשה מפסיק בין הכתיבה לנתינה, לכן הצריכו לכתוב את זה בתלוש, ואם כך שואל הרשב״א, הרי אפילו אם הוא כתב וחתם את זה בתלוש ואח״כ הוא חיבר את זה, עדיין יהיה כאן דבר מפסיק בין הכתיבה והחתימה לנתינה, כי עכשיו אחרי שהוא חיבר הוא צריך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לקצוץ את זה, וכתוב ״וכתב ונתן״ שצריך שלא יהיה שום דבר מפסיק בין הכתיבה לנתינה, ואם כך מה התירוץ שר׳ יהודה צריך לומר בחתימתו כי יש לנו ציור שהוא כתב את זה בתלוש ואח״כ הוא חיבר את זה וחתם על זה במחובר ועל זה ר׳ יהודה מחדש שזה גם פסול, דל מהכא שצריך לכתוב את החתימה בתלוש, אלא אפילו אם נאמר שאת החתימה גם כן אפשר לכתוב במחובר, אבל אם הוא מחבר את זה הכתיבה הרי שיש לי שוב חסרון של מחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה שאם הוא חיבר את זה אחרי הכתיבה הרי עכשיו צריך לקצוץ את זה וזה מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה, אם כן בשביל מה ר׳ יהודה צריך לומר עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש, הרי אי אפשר לומר שהציור הוא כפי שהתוס׳ והרשב״א מבארים שהוא הלך וחיבר את זה אחרי הכתיבה, כי אז אפילו אם לא היה דין שצריך לחתום בתלוש היה גם כן חסרון מצד זה שהוא כתב בתלוש וחיבר ועכשיו יש חסרון קציצה בין כתיבה לנתינה.

ועונה הרשב״א שזה ברור שאילולי שהיה פסול בחתימה במחובר, במקרה כזה שהיה כותב בתלוש ואח״כ מחבר לא היה כאן חסרון של מחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה, ומדוע, כי החסרון של מחובר נאמר רק על שעת הכתיבה ושעת החתימה, ואם הוא כותב את זה במחובר אז יש דין שכתיבה צריכה להיות בתלוש כדי שלא יהיה מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה, אבל אם בשעת הכתיבה או בשעת החתימה גם כן זה היה בתלוש כך שהוא כתב את זה בצורה כזאת שהוא היה יכול מיד לתת את הגט ולא היה שום חסרון של מעשה בין כתיבה לנתינה, אלא שאח״כ הוא הולך ומחבר את זה, זה כבר לא פוסל את הכתיבה והנתינה, כי בשעת כתיבה זה היה בתלוש והוא היה יכול מיד לתת לה את זה מתקיים כאן ״וכתב ונתן״.

אם כך יוצא למעשה שר׳ יהודה צריך לומר גם שהחתימה צריכה להיות בתלוש, כי אם הוא לא היה אומר כך הייתי מכשיר כשכתבו בתלוש ואח״כ חיברו והוא חתם במחובר, שאז מצד הכתיבה אין שום חסרון של מחובר כי הרי הכתיבה בשעתה היתה בתלוש, והחתימה כשרה גם במחובר, לכן אומר ר׳ יהודה עד שתהיה כתיבתו וחתימתו בתלוש, להורות לנו שגם החתימה צריכה להיות בתלוש ולא במחובר.

זה הכל יפה לשיטת הרשב״א שסובר שאם מחברים את האילן אחרי הכתיבה והחתימה אין שום פסול בגט, כי בשעת כתיבה ובשעת חתימה נאמר שזה צריך להיות בתלוש בלי חסרון של מעשה קציצה, אבל אם אחר כך מחברים זה לא פוסל למפרע את הכתיבה והחתימה, אבל הטור מביא שיטת הרמ״ה שחולק על הרשב״א, שהרמ״ה סובר שגם אם כתבו וחתמו בתלוש ואח״כ חיברו את הגט לקרקע הרי זה נפסל משום שיש כאן חסרון קציצה עכשיו אחרי שחברנו, וכל שיש חסרון קציצה בין כתיבה וחתימה לנתינה הרי זה פסול, ואע״פ שבשעת כתיבה וחתימה זה היה בתלוש.

ואם כן לפי שיטת הרמ״ה חוזרת קושית התוס׳ למקומה, מדוע צריך ר׳ יהודה לומר שהחתימה גם כן היתה בתלוש, הרי אם החתימה תהיה במחובר יש כאן חסרון גם מצד הכתיבה, שדל מהכא חתימה, אפילו אם נכשיר חתימה במחובר אבל אם חברתי את האילן אחרי הכתיבה לפי הרמ״ה כל זמן שחיברתי את זה אחרי הכתיבה אפילו אם בשעת כתיבה זה היה בתלוש הרי זה נפסל משום מחוסר קציצה, אם כך מדוע צריך ר׳ יהודה להוסיף עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש, תיפוק ליה שאם בחתימה זה מחובר הרי זה פוסל גם את הכתיבה.

אבל למעשה יש כאן תירוץ אחר, שתירץ הריטב״א במקום, וכך גם רעק״א מביא בתוס׳ רעק״א בפרק שני אות י״ד, שהפוך בגלל קושית התוס׳ מביאה הגמרא ראיה, שהרי בעצם ר׳ יהודה לא היה צריך לומר ״וחתימתו״ כי אם הכתיבה בתלוש גם החתימה כבר בתלוש, כי תלשו כבר את הגט, אלא שר׳ יהודה אומר בחתימתו רק להורות לנו שגם החתימה היא נכללת ב״וכתב לה ספר כריתות״, אמנם זה לא משנה כאן לדינא שאם הכתיבה בתלוש ממילא גם החתימה תהיה בתלוש, אלא שהוא אומר ש״וכתב לה ספר כריתות״ כולל גם כתיבה וגם חתימה, וממילא צריך שהכתיבה והחתימה תהיה במחובר, ואע״פ שאין לי שום נפקא מינה לענין זה שאומר ר׳ יהודה ״וחתימה״, כי הרי זה ממילא יהיה בתלוש, נפקא מינה לענין הדין של שלא לשמה, לכן אומר ר׳ יהודה שגם החתימה היא בכלל ״וכתב לה״ כדי להורות לנו, לא בענין מחובר כי בענין מחובר ממילא אנחנו יודעים את זה כי אם הכתיבה היא בתלוש גם החתימה בתלוש, אלא ר׳ יהודה אומר גם חתימה כדי להורות לנו נפקא מינה לענין שלא לשמה, שאם כתבו את זה לשמה וחתמו שלא לשמה הרי נפסל הגט משום ״וכתב לה ספר כריתות״ וכתב לה היינו לשמה, הרי שמכח קושית התוס׳ הוכיחה הגמרא את עיקר הדין, כי ר׳ יהודה באמת לא היה צריך לומר וחתימתו, ולכל מה שהוא אומר וחתימתו זה כדי להורות לנו שיש נפקא מינה לענין לשמה ואם חתמו שלא לשמה הרי זה פסול.

הרי שרב אשי ביאר את דברי רבה אליבא דר׳ יהודה, שלר׳ יהודה שגם הכתיבה וגם החתימה נכללים ב״וכתב לה ספר כריתות״ לפי דבריו צריך להעיד גם בפני נכתב וגם בפני נחתם.

שואלת על זה הגמרא, ומעיקרא מאי טעמא לא מוקמינן לה כרבי יהודה, מדוע הגמרא כל כך התאמצה לחפש אליבא דר׳ מאיר ואליבא דר׳ אלעזר כמה פעמים, שקלא וטריא כזאת ארוכה, ולמה לא נאמר מיד כר׳ יהודה שאומר מפורש כתיבה וחתימה.

עונה הגמרא, מהדרינן ארבי מאיר לכתחילה חזרנו לבקש להעמיד את רבה בשיטת ר׳ מאיר, דסתם מתניתין רבי מאיר כיון שסתם מתניתין היא לפי ר׳ מאיר, מהדרינן ארבי אלעזר וכך גם ביקשנו להעמיד אחרי זה כר׳ אלעזר דקיימא לן הילכתא כוותיה בגיטין כיון שאנחנו יודעים שהלכה כר׳ אלעזר בגיטין שעדי מסירה כרתי ולא צריך עדי חתימה אלא רק עדי מסירה הם שנותנים את התוקף לגט כיון שהלכה כמותו בגיטין, לכן חזרנו יותר לומר שרבה יאמר את דבריו אליבא דר׳ אלעזר.

ומכיון שהגמרא אומרת הילכתא כוותיה בגיטין משמע שהלכה כר׳ אלעזר רק בגיטין ולא בכל השטרות, וכך יש ראשונים שרוצים לומר בשיטת הרי״ף בפרק המגרש, שההלכה היא כר׳ אלעזר רק בגיטין אבל בשטרות זה כר׳ מאיר שעדי חתימה כרתי, ובטעם החילוק בין גיטין לשטרות מבאר שם הר״ן שמכיון שבפרשת שטרות בירמיה פרק ל״ב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כתוב ״וכתוב בספר וחתום״ הרי שבעיקר הדין של שטר למדנו שצריך להחתים עדים, לכן בשטרות אין הלכה כר׳ אלעזר ורק בגיטין הילכתא כוותיה.

אבל התוס׳ כאן במקום חולקים על זה ואומרים, משום דמיירי הכא בגיטין נקט גיטין, שלכן אמרו בגיטין כי בזה אנחנו עסוקים, אבל הלכה כמותו אף בשאר שטרות, והרתוס׳ מביא רשימה שלימה של ראיות לכך.

אומרת הגמרא, **תנן במשנה למדנו, רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר** ר׳ גמליאל חולק על תנא קמא וסובר שגם כשמביאים ממקומות סמוכים לארץ ישראל מן הרקם ומן החגר צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, **רבי אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד**, גם משם צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ואמר אביי ומבאר אביי את המחלוקת בין ר׳ גמליאל לר׳ אליעזר, **בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום ארץ ישראל עסקינן**, מפרש רש״י שאביי מתכוון כאן לשני חלקים, החלק הראשון הוא אליבא דר׳ גמליאל, שר׳ גמליאל סובר שגם כשמביאים מרקם ומחגר צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם היינו בעיירות הסמוכות לארץ ישראל, שאע״פ שזה סמוך לארץ ישראל גם שם ישנו טעם התקנה וצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ומובלעות בארץ ישראל ר׳ אליעזר סובר שגם מכפר לודים שהיתה מובלע בתוך תחום ארץ ישראל דהיינו שהגבול התפתל לפנים ובתוך אותה מובלעת היה כפר לודים, גם משם צריך לומר לפי ר׳ אלעזר בפני נכתב ובפני נחתם.

ואמר רבה בר בר חנה, לדידי חזי לי ההוא אתרא אני ראיתי את המרחק שבין כפר לודים ללוד שעליו ר׳ אליעזר מדבר, **והוי כמבי כובי לפומבדיתא** והמרחק הוא קצר כמו מבי כובי לעיר פומבדיתא, ואע״פ מצריך ר׳ אליעזר לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

מדייקת מזה הגמרא, **מכלל דתנא קמא סבר הני לא צריך** מזה שר׳ גמליאל ור׳ אליזר מוסיפים מרקם וחגר ומכפר לודים משמע שתנא קמא שאמר המביא גט ממדינת הים סובר שמרקם וחגר ומכפר לודים אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כשמביאים גט.

שואלת הגמרא, **מאי לאו בהא קמיפלגי** סברה הגמרא לומר שהתנא קמא ור׳ גמליאל ור׳ אליעזר חולקים במחלוקת בין רבה ורבא בטעם התקנה של בפני נכתב ובפני נחתם, **דמר סבר** שתנא קמא שלא מצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם במקומות סמוכים ומובלעות בתוך ארץ ישראל, **לפי שאין בקיאין לשמה** הוא סובר שטעם התקנה הוא משום שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה, **והני גמירי** ואיפה שזה סמוך או מובלע בתוך תחום ארץ ישראל הם כן בקיאים לשמה, לכן הוא לא מצריך לומר, **ומר סבר** ור׳ גמליאל ור׳ אליעזר סוברים בטעם התקנה כרבא **לפי שאין עדים מצויין לקיימו** משום שלא נמצא עדים כי אין שיירות מצויות, **והני נמי לא שביחי** לכן הם מצריכים גם ממקום סמוך ומובלע בתוך תחום ארץ ישראל, כי גם משם אין שיירות מצויות כל כך לארץ ישראל וממילא יש טעם לתקנה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואם כך זה דחוק לומר שרבה ורבא חולקים במחלקת התנאים.

דוחה הגמרא, **לא** לא מוכרחים לפרש כך את המחלוקת, אלא **רבה מתרץ לטעמיה** רבה יכול לפרש את כל המשנה בין לתנא קמא ובין לר׳ גמליאל ור׳ אליעזר לפי שיטתו וטעמו, **ורבא מתרץ לטעמיה.**

ומסבירה הגמרא, **רבה מתרץ לטעמיה, דכולי עלמא לפי שאין בקיאין לשמה** שכל התנאים במשנה סוברים בטעם תקנת בפני נכתב ובפני נחתם משום שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה, **והכא בהא קמיפלגי, תנא קמא סבר הני כיון דסמוכות מיגמר גמירי** תנא קמא סובר שגם מסמוכות כגון רקם וחגר אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כי גם כשסמוכות לארץ ישראל הרי הם בקיאים לשמה, ואין שם טעם התקנה, **ואתא רבן גמליאל למימר, מובלעות גמירי** אתה צודק במובלעות איפה שזה מובלע בתוך התחום, שאז הם בקיאים לשמה וגם אני סובר שאינם צריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אבל **סמוכות לא גמירי** רקם וחגר שזה לגמרי מחוץ לגבול אע״פ שזה סמוך אינם בקיאים והם צריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם כשמביאים משם גט, **ואתא רבי אליעזר למימר** הוא בא לחלוק על שניהם להוא מוסיף **מובלעות נמי לא** מובלעות גם הם לא יוצאות מן הכלל של מדינת הים, שאני סובר שגם מובלע בתוך התחום צריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם כמשביאים משם, ומדוע, כאן הגמרא דחוק לה לומר שר׳ אליעזר סובר שגם מובלעות אינם בקיאים לשמה, כי אם כאן יצא כאן שיש מחלוקת מן הקצה אל הקצה בין תנא קמא לר׳ אליעזר, שלפי התנא קמא אפילו שזה סמוך לארץ ישראל אומר התנא קמא שהם בקיאין, ולפי ר׳ אליעזר אפילו אם זה מובלע יצא שהם לא בקיאים, לכן משנה הגמרא את ההסבר, שר׳ אליעזר אומר שגם מובלעות צריכים לומר בפני נכתב, **שלא תחלוק במדינת הים** אמנם אין כאן את טעם התקנה כי גם במובלעות הם בקיאים לשמה, אבל בכל זאת חכמים תיקנו משום לא פלוג שבכל חוץ לארץ צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם אפילו אם זה מובלע בתוך תחום ארץ ישראל.

כך מפרש רבה לפי שיטתו את המחלוקת במשנה.

רבא מתרץ לטעמיה את כל המחלוקת במשנה, **דכולי עלמא לפי שאין עדים מצויין לקיימו** כי אין שיירות מצויות, **ותנא קמא סבר, הני כיון דסמוכות מישכח שביחי** רקם וחגר כיון שהן סמוכות לארץ ישראל משם יש כן שיירות מצויות ואנחנו נוכל למצוא עדי קיום, לכן אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, **ואתא רבן גמליאל למימר** הוא בא לחלוק על תנא קמא ואומר לו כך, **מובלעות שביחי** אתה צודק איפה שהעיר הזאת מובלעת בתוך החתום ממש, משם ישנם שיירות מצויות וגם אני אינני מצריך שיאמרו משם בפני נכתב ובפני נחתם, **סמוכות לא שביחי** אבל ברקם וחגר שהם רק סמוכות והם לגמרי מחוץ לגבול, בזה אני חולק ואומר שכן צריכים לומר, כי אין שיירות מצויות משם, **ואתא רבי אליעזר למימר** והוא בא לחלוק מצד אחר, **מובלעות נמי לא** לפי דברי הם לא יוצאות מכלל מדינת הים אלא הם גם כן נכללות בחוץ לארץ, וצריך לומר כשמביאים משם בפני נכתב ובפני נחתם, **שלא תחלוק במדינת הים** לכן חכמים תיקנו כך בכך חוץ לארץ אפילו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלא שייך הטעם, משלום לא פלוג רבנן.

עוד אומרת הגמרא, **תנן** למדנו עוד במשנה, **וחכמים אומרים, אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא המביא ממדינת הים**, **והמוליך**, חכמים כאן הם בשיטת תנא קמא שרק כשמביאים ממקום רחוק צריך לומר, אבל הם מוסיפים גם את הצד השני, שגם המוליך מארץ ישראל לחוץ לארץ צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ומבארת הגמרא שוב במה חולקים תנא קמא וחכמים, תנא קמא לא מצריך לומר במוליך ואילו החכמים כן מצריכים, **מכלל דתנא קמא סבר מוליך לא צריך** הרי אם חכמים מוסיפים והמוליך משמע שהתנא קמא חולק על זה, **מאי לאו בהא קמיפלגי** אם כן שוב משמע שהם חולקים במחלוקת רבה ורבא, **דמר סבר** שתנא קמא סובר שטעם התקנה הוא **לפי שאין בקיאין לשמה**,

- דף ד׳ ע״ב

והני נמירי, וממילא אם מביאים גט מארץ ישראל לחוץ לארץ דהיינו מוליך, כיון שבני ארץ ישראל כן בקיאים לכן סובר תנא קמא שאין צורך לומר בפני נכתב, **ומר סבר** וחכמים שחולקים ואומרים שגם מוליך צריך לומר, **לפי שאין עדים מצויין לקיימו** כי הם סוברים כטעמו של רבא כי שמא לא נמצא עדים כי אין שיירות מצויות, **והני נמי לא שכיחי** ואם כך לא משנה אם מביאים מחוץ לארץ לארץ ישראל או מארץ ישראל לחוץ לארץ שהרי אין שיירות מצויות לא משם לכאן ולא מכאן לשם, ואם כך מצאנו את מחלוקת רבה ורבא אצל התנאים במשנה, וזה דחוק.

עונה הגמרא, **רבה מתרץ לטעמיה, ורבא מתרץ לטעמיה**, כל אחד יכול ליישב את המשנה לפי שיטתו.

רבה מתרץ לטעמיה, דכולי עלמא שגם לתנא קמא וגם לחכמים טעם התקנה הוא **לפי שאין** בני מדינת הים **בקיאין לשמה**, ואם כך מדוע חכמים מצריכים לומר גם במוליך מארץ ישראל לחוץ לארץ, **והכא בגזירת מוליך אטו מביא קמיפלגי, דתנא קמא סבר לא גזרינן מוליך אטו מביא** כיון שבני ארץ ישראל בקיאים לשמה ואצלם לא שייך הטעם של התקנה לכן מוליך אין צריך לומר ולא גוזרים מוליך אטו מביא, **ורבנן בתראי סברי** וחכמים האחרונים במשנה חולקים וסוברים סברא חדשה **גזרינן מוליך אטו מביא** ועל כן גם המוליך מארץ ישראל לחוץ לארץ אע״פ שהוא כן בקי לשמה בכל זאת הוא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כדי שכשיביאו מחוץ לארץ לארץ ישראל לא יבואו לטעות ולא לומר, ולפי זה שניהם סוברים כרבה אלא שהם גוזרים בגזירה חדשה.

ורבא מתרץ לטעמיה ואילו רבא מפרש לפי שיטתו, וזה הרבה יותר פשוט לו לפרש את זה, **דכולי עלמא לפי שאין עדים מצויין לקיימו** שגם תנא קמא וגם חכמים סוברים בטעם התקנה משום שאין עדים מצויים לקיים את הגט, **ורבנן בתראי לפרושי טעמיה דתנא קמא הוא דאתו** לפי רבא אין כאן באמת מחלוקת בין תנא קמא לחכמים, גם התנא קמא שכשמוליכים גט מארץ ישראל לחוץ לארץ צריך לומר בפני נכתב, וחכמים האחרונים במשנה באים רק לפרש את טעם התנא קמא, כיון שהטעם הוא משום שאין שיירות מצויות הרי אין הבדל בין מביא למוליך.

יוצא שלפי רבא יש פשט במשנה שחכמים לא חולקים על תנא קמא, ולפי רבה יש כאן מחלוקת בין תנא קמא לחכמים.

שואלת הגמרא, **תנן** למדנו בהמשך המשנה, **המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים** שליח שמביא גט ממדינה אחת למדינה השניה אבל שניהם במדינת הים, **צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם** אז לפי כולם צריך בפני נכתב ובפני נחתם, גם כי אי בני מדינת הים בקיאים לשמה וגם כי זאת ממדינה למדינה ואין שיירות מצויות, משמע שדווקא ממדינה למדינה במדינת הים, **הא באותה מדינה במדינת הים** אבל במדינה אחת אע״פ שזה במדינת הים **לא צריך** אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואם כך **לרבא ניחא** לטעמו של רבא שאומר משום שאין שיירות מצויות אז מובן שרק ממדינה למדינה שאין שיירות מצויות צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם אבל באותה מדינה שיש שיירות מצויות אין צורך לומר, **לרבה קשיא** אבל לפי טעמו של רבה משום שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה מה זה משנה אם זה ממדינה למדינה במדינת הים או באותה מדינה במדינת הים, מדוע לפי רבה נקטה המשנה רק ממדינה למדינה במדינת הים ולא באותה מדינה במדינת הים.

עונה הגמרא, אל תדייק כך מהמשנה, **לא תימא הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך** לפי רבה אנחנו לא מדייקים שבאותה מדינה במדינת הים לא צריך, כי לפי רבה ישנו הטעם גם באותה מדינה כיון שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה, **אלא אימא** כך תדייק מהמשנה שלכן כתבה המשנה ממדינה למדינה במדינת הים כדי שנדייק **ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך**, לכן נקטה המשנה דווקא במדינת הים כדי שאנחנו נדייק שבארץ ישראל אפילו ממדינה למדינה לא צריך, מדוע, משום שבני ארץ ישראל בקיאים לשמה.

שואלת הגמרא איך אפשר כך לדייק ולומר שהמשנה כתבה ממדינת הים כדי שאנחנו נלמד שבארץ ישראל לא צריך, **הא בהדיא קתני לה** הרי בסיפא של המשנה אנחנו לומדים את זה במפורש, **המביא גט בארץ ישראל אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם** ואם כך מדוע צריכים את הדיוק הזה אליבא דרבה, הרי יש לנו משנה מפורשת על כך.

עונה הגמרא, **אי מהחיא** אם מהרישא מהדקדוק בלבד **הוה אמינא הני מילי דיעבד** הייתי אומר שמה שבארץ ישראל כשר אפילו בלי בפני נכתב ובפני נחתם הוא רק בדיעבד, **אבל לכתחילה לא** לכתחילה עדיין נאמר שצריך לומר בפני נכתב גם בתוך ארץ ישראל, **קא משמע לן** על זה באה הסיפא של המשנה לומר במפורש שהמביא גט בארץ ישראל לא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם אפילו לכתחילה.

עוד אומרת הגמרא, **ואיבא דמותיב לה הכי** ויש מי ששאל את השאלה הזאת הפוך, שכך הוא הדיוק מהמשנה, **הא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך**, שדווקא המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים הוא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם אבל ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך לומר, **לרבה ניחא** כי הטעם הוא משום דאין בקיאים למשה, אבל **לרבא קשיא** שהרי לפי טעמו שאין שיירות מצויות הרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גם ממדינה למדינה בארץ ישראל אין שיירות מצויות, ומדוע אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם לפי רבא.

עונה הגמרא, לא תימא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך אל תדייק הא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, **אלא אימא** כך תדייק **הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך** המשנה מתכוונת להורות שדווקא ממדינה למדינה במדינת הים צריך לומר כי אין שיירות מצויות אבל במדינה אחת במדינת הים אין צריך לומר, כך מדייק רבא, ודלא כרבה, אלא מפני ששיירות מצויות אע״פ שזה מדינת הים לפי רבא אין צריך לומר.

אם כך ישנה מחלוקת בין רבה לרבא מה לדייק מהמשנה.

שואלת הגמרא, אבל ממדינה למדינה בארץ ישראל מאי צריך, אם אתה מדייק שלכן כתבה המשנה המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים כדי שנאמר שבמדינה אחת במדינת הים אין צורך לומר, אבל אתה משאיר את הדין השני ואתה לא מדייק אותו, אם כך יצא שממדינה למדינה בארץ ישראל לפי דבריך גם כן צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כי הרי אם הטעם הוא משום שאין שיירות מצויות אז מה זה משנה אם זה ממדינה למדינה בחוץ לארץ או ממדינה למדינה בארץ ישראל, אם כך לפי דבריך יוצא שהמביא גט ממדינה למדינה בארץ ישראל צריך, אם כן ליתני המביא ממדינה למדינה סתם מדוע המשנה אומרת המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים, הרי לפי דבריך גם בארץ ישראל כשמביאים ממדינה למדינה צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וכל מה שאנחנו צריכים את הדקדוק במשנה נדקדק שבמדינה אחת לא צריך, ואם כן מדוע על המשנה לומר שמדובר במדינת הים, שהמשנה תאמר המביא ממדינה למדינה סתם.

עונה הגמרא, לעולם ממדינה למדינה בארץ ישראל נמי לא צריך לפי רבא אע״פ שהטעם הוא משום שאין שיירות מצויות זה שייך רק כשמביאים ממדינה למדינה בחוץ לארץ, אבל ממדינה מדינה לארץ ישראל גם לא צריך, ואע״פ שזה רחוק אחד מהשני, דכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שביחי שכיון שמצוים עולי רגלים אז בארץ ישראל אפילו ממדינה למדינה הדין הוא שאין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כי לעולם שכיחי שיירות מכאן לשם.

ויש כאן דקדוק מענין בספר זכרון יצחק, שהוא מביא מכאן ראיה לשיטת התוס׳ בפסחים בדף ג׳ ע״ב ד״ה מאליה, שישנה שאלה האם חייבים לעלות לרגל גם מחוץ לארץ, או שרק מארץ ישראל, שם הגמרא שבחג מביאה מעשה מעשה שאמרו לר׳ יהודה בן בתירא את בנציבין ומצודתך פרושה בירושלים וזה היה בחג הפסח, ורואים שר׳ יהודה לא עלה לרגל שהוא היה בנציבין בזמן שכולם היו בירולשים, ושואלים התוס׳ מדוע ר׳ יהודה בן בתירא לא עלה לרגל, וישנם שם כמה תירוצים, והתירוץ האחרון בתוס׳ הוא אי נמי נציבין חוץ לארץ היא, שהתוס׳ מביא ראיות שנציבין היתה מחוץ לארץ, ולכן ר׳ יהודה לא עלה לרגל כיון שהוא ישב בחוץ לארץ, משמע מדברי התוס׳ שמחוץ לארץ אין מצות עליה לרגל, ופשטות דברי התוס׳ תמוהים והאריך להקשות עליהם הגאון ר׳ יעקב עמדין בתשובות בשאלת יעב״ץ סימן קכ״ז, שקודם כל הוא טוען הרי זאת לא מצוה התלויה בארץ, ומדוע חייבים לעלות לרגל רק מארץ ישראל הרי מצוה שאינה תלויה בארץ חייבים לעשות אותה גם בארץ ישראל וגם בחוץ לארץ, ועוד הוא מביא ראיה ממשנה בנדרים בפרק השותפין משנה ד׳, שיש חיוב לעלות לרגל אפילו מחוץ לארץ, ועכ״פ בתוס׳ מבואר שמחוץ לארץ אין חיוב עליה לרגל, ובספר זכרון יצחק מביא ראיה לדברי התוס׳ שם מהגמרא שלנו, שהרי לפי רבא כתוב שהמביא ממדינה למדינה בארץ ישראל אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם והגמרא מסבירה שכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי, ואם אנחנו אומרים שטעם של עולי רגלים מספיק כדי לעשות שיירות מצויות אם כך מדוע רק ממדינה למדינה בארץ ישראל אין צורך לומר, אם נאמר שגם מחוץ לארץ יש חיוב עליה לרגל אם כן גם מחוץ לארץ יש שיירות מצויות לארץ ישראל, כי אותו הטעם של עולי רגלים שאנחנו אומרים ממדינה למדינה בארץ ישראל יהיה גם מחוץ לארץ לארץ ישראל, ואם כן מהגמרא שלנו מוכח שבחוץ לארץ אין חיוב עליה לרגל, וזה החילוק אליבא דרבא בין המביא גט ממדינת הים לארץ ישראל לבין המביא ממדינה למדינה בארץ ישראל, כי המביא ממדינה למדינה בארץ ישראל יש שיירות מצויות משום חיוב עליה לרגל, אבל מחוץ לארץ ישראל כפי שהתוס׳ אומרים בפסחים אין חיוב עליה לרגל ולכן אין שיירות מצויות.

אם כן למדנו שלפי רבא הטעם שכשמביאים גט ממדינה למדינה בארץ ישראל אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא משום שיש עולי רגלים ושיירות מצויות.

שואלת הגמרא, תינח בזמן שבית המקדש קיים הטעם הזה נכון בזמן שהבית המקדש קיים שאז יש חיוב עליה לרגל, **אבל בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכא למימר**, שאחרי שהבית המקדש נחרב בעו״ה אין חיוב עליה לרגל ואם כך מדוע אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם אליבא דר׳ אלעזר ממדינה למדינה בארץ ישראל בזמן שאין עולי רגלים, הרי אין שיירות מצויות.

עונה הגמרא, כיון דאיכא בתי דינין דקביעי, מישכח שביחי, כיון שמתקנת עזרא ואילך הרי עזרא תיקן שבתי דינים צריכים לשבת בשני וחמישי בכל מיני מקומות במקום הועד, על כן אע״פ שאין עולי רגלים מ״מ שיירות מצויות מכאן לשם מפני הבתי דינים, כי הולכים ממקום למקום למקום הועד לדון, לכן בארץ ישראל שהיו בתי דינים קבועים יש שיירות מצויות ולפי רבא אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם ממקום למקום וממדינה למדינה בארץ ישראל.

שואלת הגמרא, תנן למדנו בהמשך המשנה, רבן שמעון בן גמליאל אומר אפילו מהגמוניא להגמוניא, רשב״ג מוסיף שאפילו באותה מדינה אלא שיש בה שני הגמונים שמקפידים זה על זה ואינם נותנים להכנס ממקום אחד לשני, כשמביאים גט מאחד לשניה צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, **ואמר רבי יצחק** ור׳ יצחק אמר לנו על מה אמר רשב״ג את הדין הזה, **עיר אחת היתה בארץ ישראל, ועסיות שמה, והיו בה שתי הגמוניות שהיו מקפידין זה על זה, לפיכך הוצרכו לומר מהגמוניא להגמוניא**, ר׳ יצחק מפרש לנו למה רשב״ג אמר את הדין מהגמוניא להגמוניא, משום אותה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת קידושין

פרק ראשון – האשה נקנית

פתיחה

אומר הרמב"ם בתחילת הלכות אישות, בהלכה א', קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה, יקנה אותה תחלה בפני עדים צריך הוא לעשות בה קנין קודם בפני שני עדים, **ואחר כך תהיה לו לאשה** ורק אח"כ הוא יכול לכנוס אותה לביתו שהיא תהיה נשואה לו, **שנאמר (דברים כ"ב) כי יקח איש אשה ובא אליה,** שהרי כתוב בתורה שקודם "יקח" ואח"כ כך "ובא אליה".

וממשיך הרמב"ם בהלכה ב', וליקוחין אלו אותם לקוחין שאמרנו, דהיינו אותו קנין שהוא צריך לעשות באשה לפני שהוא נושא אותה לאשה, **מצות עשה של תורה הם** הם מצות עשה של תורה ואחת מהתרי"ג מצוות זה לישא אשה בכתובה וקידושין, שכשאדם רוצה לשאת אשה הוא צריך לעשות כסדר הכתוב בתורה, שקודם הוא קונה אותה לאשה בקנין קיחה וליקוחין שהם הם הקידושין.

וכפי שראינו לשון הפסוק "כי יקח", שלשון התורה הוא "ליקוחין", ומה שאנחנו קוראים למסכתא זו מסכת קידושין זה כפי שנלמד בדף ב' ע"ב, שזה לישנא דרבנן, לשון חכמים שאותו קנין קיחה שאדם עושה באשה לפני שהוא נושא אותה להיות אשתו נקרא קידושין, משום דאסר לה אכולי עלמא כהקדש, וכפי שנביא שם פירושם של התוס' על הדברים, ואם כן מסכת קידושין עוסקת באותה מצוה שנצטוו בה ישראל לאחר שניתנה תורה, שיעשה אדם קודם קנין באשה לפני שהוא כונס אותה לביתו, ועל אף שמלשון התורה הקנין הזה נקרא ליקוחין, בלשון חכמים הוא נקרא קידושין משום דאסר לה אכולי עלמא כהקדש.

ועומק יש בדברים על דרך הערה המוסרית, שהרי הרמב"ם בשום מקום אינו פותח ואומר שקודם מתן תורה לא היו ישראל חייבים במצוות, ואחרי מתן תורה ישראל חייבים במצוות, שהרי זה מובן מאליו, שכל המצוות נצטוו בהם ישראל בהר סיני ולפני זה לא היו מצווים במצוות אלו, ולמה כאן במצות קידושין פתח הרמב"ם ואמר שקודם מתן תורה כך היה הדרך, ולאחר שניתנה תורה נצטוו ישראל שיהיה אדם קונה את האשה קודם.

אלא כוונת הרמב"ם לבאר לנו הבחנה מוסרית גבוהה מאד, שאפילו בענין של חיי אישות שיש גם בין הגוים, יש הבדל יסודי ותהומי בין החיי אישות של אדם מישראל לבין אומות העולם, וכאן אנחנו אומרים שקודם מתן תורה היה מספיק שיסכימו הוא והיא לשאת אותה לאשה, אבל לאחר מתן תורה נצטוו ישראל שיקנה אותה תחילה בפני עדים, וליקוחין אלו הם מצות עשה, והמצוה הזאת היא הנקראת קידושין כלשונה, משום שיש בזה קדושה, משום שחיי האישות של אדם מישראל גם הם מקודשים בקדושה יתירה, והמצוה הזאת של לקיחת אשה שיקנה אותה תחילה נקראת קידושין לרמוז על סדר הקדושה שיש בחיי אדם מישראל.

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, האשה נקנית בשלש דרכים, מסביר רש"י, **האשה נקנית לבעלה,** והר"ן הוסיף, להצריכה ממנו גט, שאין היא יוצאת מרשותו אלא אם כן נתן לה גט, **וקנין זה שהאשה נקנית לבעלה הוא בשלוש דרכים,** (והגמרא תפרש למה כתוב בשלוש דרכים שהוא לשון נקבה).

וקונה את עצמה להיות ברשותה להנשא לאחר בשתי דרכים, דהיינו כשהאשה נקנתה והתקדשה לבעלה אז הרי היא שייכת לבעלה ושוב אין היא רשאית להנשא לאחר, אין האדם אחר יכול לקדש אותה ושיתפסו בה קידושין, ואח"כ כשהיא קונה את עצמה כפי שנלמד תיכף, או שבעלה מת או שהוא מגרש אותה, אומר רש"י קונה את עצמה פירושו להיות ברשותה להנשא לאחר, היא חוזרת לעמוד ברשות עצמו ולהתחתן עם מי שהיא תרצה.

ומבארת המשנה, נקנית בכסף, בשטר, ובביאה, אלו הם השלוש דרכים שבהם האשה נקנית לבעל, ומביא כבר רש"י שהברייתא בדף ה' ע"ב מפרשת איך זה בכסף ואיך זה בשטר, שבכסף זה אם הוא נותן לה כסף או שוה כסף ואומר **לה הרי את מקודשת לי, ובשטר זה כשהוא כותב לה על הנייר הרי את מקדושת לי ואע"פ שאין הנייר שוה פרוטה, וביאה זה כשהוא בא עליה והוא אמר התקדשי לי בביאה זו, אלו הם שלושת הקנינים בהם האשה נקנית לבעלה, והגמרא תלמד מפסוקים שכל הקנינים האלו מועילים.**

ואם נתבונן בדברי רש"י אלו, נראה שרש"י שינה את לשונו, לענין קידושין בכסף אומר רש"י את לשון הברייתא, שהוא נותן לה כסף או שוה כסף והוא אומר לה הרי את מקודשת לי, אז הרי רש"י מדייק לומר שחוץ ממה שהוא נתן לה את הכסף או את השוה כסף שבו הוא מקדש אותה צריך גם שהבעל יאמר לה "הרי את מקודשת לי", ובשטר אומר רש"י שמספיק שהוא כותב לה על הנייר אע"פ שאינו שוה פרוטה "הרי את מקודשת לי", וכשהוא נותן לה את השטר הזה לשם קידושין אז היא מקודשת, ובאן רש"י לא הוסיף שהוא צריך לומר הרי את מקודשת לי, ובביאה שם רש"י שוב אמר כמו בכסף שהוא בא עליה ואמר "התקדשי לי בביאה זו", מדייק מזה המקנה, ששיטת רש"י היא שרק כשהוא קונה אותה בכסף או בביאה הוא צריך לומר "הרי את מקודשת לי", משא"כ בשטר כיון שלשון זה של "הרי את מקודשת לי" כבר כתוב בגופו של השטר אז אין צורך שיאמר כשהוא נותן לה את השטר "הרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את מקודשת לי״.

ומסבירה המשנה, בכסף כמה הוא שיעור הכסף שבו צריכה האשה להתקדש, נחלקו בזה בית שמאי ובית הלל, בית שמאי אומרים, בדינר ובשוה דינר, טעמם של בית שמאי יתבאר בדף י״א מהיכן למדו בית שמאי שזו דינר דווקא, ודינר הוא דינר של כסף, אז או שהוא נותן לה לבית שמאי את הדינר של הכסף, או שהוא נותן לה דבר בעל ערך ששוה דינר ובזה היא מקודשת, ובית הלל אומרים, בפרוטה ובשוה פרוטה, מסביר רש״י בפרוטה של נחושת, כל דינר של כסף מחולק למטבעות יותר קטנות שהם של נחושת כפי שבדף י״ב יבואר הדבר באריכות, אז אומרים בית הלל שאם הוא נותן לה את הפרוטה של נחושת או בשוה פרוטה, דהיינו שהוא נותן לה דבר בעל ערך שהוא מיטלטל ואפשר לרכוש עבורו פרוטה דהיינו יש לו את השויות של פרוטה, בזה האשה מתקדשת.

ודייקנו דווקא כשהדבר הוא מטלטלין, משום שבמטלטלין ודאי שהיא מתקדשת אם הם שוים פרוטה, משא״כ אם הוא הקנה לה קרקע אפילו אם הקרקע שוה פרוטה והוא הקנה את זה לאשה כדי שבקרקע זו שהוא מקנה לה ונותן לה תתקדש לו לאשה, נחלקו בזה הראשונים אם קידושין בקרקע מועילים.

דעת התוס׳ בדף ה׳ ע״א, שקידושין בקרקע גם כן מועילים, אבל הר״ן אצלנו על המשנה מביא דעת ראשונים וזו דעתו של בעל העיטור שסובר שעל אף ששוה כסף הוא ככסף לענין קידושין אין זה אלא במטלטלין אבל קרקעות לא, שהרי בגמרא בדף ה׳ ישנו היקש של הויה ליציאה, זאת אומרת כי כתוב בתורה ״ויצאה והיתה לאיש אחר״ יש לנו היקש שהתורה הקישה הויה שזה הקידושין שהיא נתהווה בהם לבעל, ליציאה כלומר לגירושין שבהם היא יוצאת מרשותו של הבעל, והרי ביציאה אנחנו יודעים שבמחובר אין האשה מתגרשת, כמו שלמדנו כבר בגיטין דף כ״א שאין כותבים את הגט במחובר לקרקע, אז גם הויה להתקדש לאדם גם כן אין היא יכולה במחובר, זו דעתו של בעל העיטור, אם כן שוה כסף אם זה מטלטלין זה מה שודאי כתוב במשנה שבשוה פרוטה גם כן מתקדשת האשה, אבל כשזה קרקע נחלקו בזה הראשונים, דעת התוס׳ בדף ה׳ שבקרקע גם אפשר לקדש אשה, ודעת הר״ן בשם בעל העיטור שאי אפשר לקדש אשה, והר״ן האריך בדבר זה כאן במשנה.

וכמה היא פרוטה כמה הוא השיעור של אותה פרוטה שאמרנו שבה האשה מתקדשת, אחד משמנה באיסר האיטלקי איסר האיטלקי זו מטבע של כסף, ובמטבע זה של כסף נחלק לשמונה פרוטות של נחושת, אז הפרוטה היא אחד חלקי שמונה מאותו מטבע כסף שנקרא איסר האיטלקי, אלו הם השלוש דרכים שאמרנו שהאשה נקנית בהם לבעל, בכסף בשטר ובביאה, והמשנה ביארה את קנין הכסף בכמה כסף היא נקנית שנחלקו בזה בית שמאי ובית הלל כפי שלמדנו.

וקונה את עצמה והאשה קונה את עצמה להיות ברשותה להנשא לאחר, שהיא יוצאת בזה מרשותו של הבעל ורשאית היא להנשא למי שהיא רוצה כי היא חוזרת להיות ברשות עצמה, בגט, בגט שהבעל נותן לה, כפי שלמדנו בכל מסכת גיטין, שזה נאמר מפורש בתורה ״וכתב לה ספר כריתות והלכה והיתה לאיש אחר״, שאחרי שהוא כותב לה ספר כריתות שזה גט והוא נותן לה בידה יכולה להתחתן לאיש אחר, ובמיתת הבעל כשהבעל מת גם כן האשה יוצאת מרשותו ורשאית היא להנשא למי שהיא רוצה, כפי שהגמרא תאריך בזה מהיכן נלמד דבר זה שמיתת הבעל גם כן מתירה את האשה להנשא לכל אדם, זה באשה באופן רגיל של קידושין.

אבל היבמה נקנית רק בביאה, יבמה שזו אשה שבעלה מת בלא בנים ויש לבעלה אחים, התורה הזקיקה אותה להתייבם לאחים של בעלה כדי להקים שם לאחיו המת, אז היבמה נקנית ליבם בביאה, על ידי שהיבם בא עליה היא נהיית אשתו לכל דבר, שאם הוא בא אח״כ לגרש אותה אז היא כבר לא צריכה ממנו חליצה אלא גט, כך יבמה שנפלה לפני היבם ואין היבם רוצה לייבם אותה אלא הוא רוצה להוציא אותה מעצמו ולגרש אותה שלא תצטרך להיות זקוקה אליו ותוכל להנשא לכל אדם, כתוב בתורה ״וחלצה נעלו״ שעל ידי חליצה היבמה ניתרת לשוק, אבל אחרי שהיבם בא עליה אז היא נקנתה באותה ביאה ליבם להיות כאשתו לכל דבר, שאם הוא אחרי הביאה דהיינו היבום ירצה לגרש אותה, הוא לא יוכל לגרש אותה בחליצה אלא דווקא בגט כמו כל אשת איש, וגם יספיק גט ולא יצטרכו חליצה.

ודווקא בביאה היבמה נקנית ליבם, אבל שטר וכסף אין מועילים בה מן התורה, באשה שמתקדשת למדנו שיש שלוש דרכים שבו היא מתקדשת, בכסף או בשטר או בביאה, אבל יבמה שנקנית ליבם אינה נקנית לו אלא בביאה, אבל קידושי שטר וכסף אם היבם יתן לה שטר ויכתוב לה בשטר הרי את מקודשת לי או שהוא יתן לה כסף ויאמר לה הרי את מקודשת לי בכסף זה, מן התורה השטר והכסף אינם קנין לקנות בהם את היבמה, אלא רק מדרבנן תיקנו שכסף ושטר גם יועילו ביבמה, וכסף ושטר הם הנקראים מאמר כמבואר ביבמות דף כ׳, אבל אפילו כשרבנן אמרו שהמאמר קונה ביבמה, דהיינו שאם היבם נתן לה כסף או שטר לקידושין שזה נקרא מאמר הוא גם קונה אותה, זה מדרבנן, אבל אין זה קנין גמור לגמור בה שהיא תהיה כאשתו לכל דבר להיות יורשה ומטמא לה, שכך הוא הדין שאם היבם בא על היבמה והיתה ביאה אז היא כאשתו גמורה לכל דבר, כאשתו הנשואה, שדין הבעל באשתו הנשואה שאם היא מתה הוא יורש את נכסיה, ואם היא מתה והוא כהן אז הוא מיטמא לה כי היא אחת מהשבעה קרובים שהכהן נטמא להם, אבל ביבמה שהיבם רק עשה בה מאמר, דהיינו כסף או שטר, אז על אף שרבנן אמרו שהכסף והשטר קונים בה קנין מדרבנן אבל אין זה קנין גמור שהיא תהיה כאשתו שיורש אותה אם היא תמות או שהוא יטמא לה אם הוא כהן והיא מתה, וגם שאינה נפטרת מן החליצה, אם אחרי אותו מאמר שהוא עשה בה הוא רוצה לגרש אותה ואין הוא רוצה לכנוס אותה אז לא יספיק שהוא יתן לה גט למאמרו, אלא הוא צריך לתת לה גם חליצה, כמו יבמה שלא נעשה בה שום פעולת יבום, שאין היא יוצאת מרשותו של היבם אלא על ידי חליצה.

ומה מועיל אם כן קנין המאמר, מסביר רש״י, לפוסלה על שאר אחיו, שכך הרי הדין הוא שהיבמה שנפלה ליבום ויש לבעלה המת בלא בנים כמה אחים, אז כל אחד מן האחים רשאי לייבם אותה לאשה, אבל אחרי שאחד מן האחים עשה בה מאמר שוב היא נפסלת על כל האחים ואין הם יכולים לכנוס ולייבם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אותה.

וקונה את עצמה בשני דרכים, בחליצה לקנות את עצמה שהיא לא תהיה יותר זקוקה ליבם אלא שהיא תהיה רשאית להנשא למי שהיא רוצה, זה או על ידי חליצה כפי שלמדנו, והחליצה ביבמה עומדת במקום הגט בבעל, שכמו שכשאדם נותן גט לאשתו היא מגורשת כך גם כשהיבם חולץ ליבמתו אז היא גם כן יוצאת מרשותו להיות רשאית להנשא לאחר, וחליצה עומדת במקום גט כלשון הגמרא לקמן בדף י״ד, ובמיתת היבם שזה עומד במקום מיתת הבעל, כי כמו שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל כך גם היבמה קונה את עצמה במיתת היבם.

למדנו אם כן במשנה, שקידושי כסף הם בפרוטה ובשוה פרוטה לדעת בית הלל, ולהבין מה זה פרוטה ומה זה שוה פרוטה, האבני מלואים בסימן כ״ז ס״ק א׳ האריך בענין זה, מה זה פרוטה ומה זה שוה פרוטה, דהיינו שוה פרוטה זה כפי שכבר הסברנו כל דברי המיטלטל והוא שוה פרוטה, זה דבר שאפשר לקדש בו אשה, אבל מה היא הפרוטה עצמה, דהיינו כשאנחנו אומרים שאשה מתקדשת או בכסף או בשוה כסף משמע שיש שני מושגים, יש מושג של כסף ויש מושג נוסף שגם הוא מועיל בקידושין והוא שוה כסף.

ותוס׳ האריכו להקשות ולפלפל מנין אנחנו יודעים בכלל שאפשר לקדש אשה בשוה כסף, אולי אפשר לקדש אשה רק בכסף עצמו ולא בשוה כסף, ועונים תוס׳ שלומדים את זה מעבד עברי, משום שלקמן בדף ח׳ הגמרא לומדת מפסוק שבעבד עברי כתוב ״ישיב״ לרבות שוה כסף ככסף, שלא צריך דווקא לתת את הכסף עצמו אלא גם בשוה כסף הוא יכול לקנות את עצמו חזרה מידו של האדון, ועכ״פ הרי רואים ששוה כסף שדינו ככסף צריך פסוק, ואומרים על זה התוס׳ שלומדים את זה מעבד עברי, ועוד האריכו תוס׳ בענין זה.

ראשונים אחרים, הרשב״א והריטב״א ועוד, הם תירצו את קושית התוס׳, שמתי הגמרא מצריכה פסוק מיוחד ללמוד ששוה כסף דינו ככסף עצמו, זה רק איפה שנותנים את השוה כסף בעל כרחו של המקבל, כגון עבד עברי שרוצה לצאת לחירות, אז הוא נותן את שוי העבדות שנשאר עליו לאדון, ויוצא מרשותו של האדון לחירות בעל כרחו של האדון, אבל שהעבד עברי יוכל לצאת בעל כרחו של האדון בשוה כסף אני צריך לזה פסוק, כי כשכתוב בתורה ״כסף מקנתו״ שהוא ישיב לבעליו, הייתי אומר דווקא כשהוא נותן לו כסף ממש אז הוא יוצא בעל כרחו של האדון, אבל כשהוא נותן לו רק שוה כסף אולי הוא אינו יוצא בעל כרחו של האדון, על זה צריכה הגמרא פסוק, ״ישיב״ לרבות שוה כסף ככסף, ואותו דבר לגבי נזיקין שתוס׳ הביאו שיש לי פסוק לרבות שגם שוה כסף יכול המזיק לשלם לניזק עבור הנזק שהזיק לו, משום שמכיון שהניזק מקבל את השוה כסף מהמזיק בעל כרחו, אפילו אם הניזק אינו רוצה לקבל את התשלום הזה בשוה כסף יכול המזיק לשלם לו בעל כרחו את התשלום במטלטלין בשוה כסף ולא בכסף עצמו, כיון שהוא עושה את זה בעל כרחו צריכים פסוק לרבות שגם שוה כסף דינו ככסף, משא״כ בקידושין שהאשה אינה מתקדשת אלא מרצונה, הרי אף אחד לא כופה עליה ולא מכריח אותה לקבל את השוה כסף, אם היא לא רוצה לקבל אותו שלא תקבל אותו, אז אם היא מסכימה ומתרצת להתקדש לו בשוה כסף אז פשוט הדבר ששוה כסף גם כן דינו ככסף ואין צורך בזה בלימודים מפסוקים ששוה כסף הוא ככסף, כך מסבירים הרשב״א והריטב״א ועוד ראשונים.

אם כן הרי מבואר כאן בראשונים, שדין זה שאמרנו במשנה בפרוטה ובשוה פרוטה, באמת כתוב כאן שני דינים, האחד שהאשה מתקדשת בכסף עצמו, והשני שהאשה מתקדשת אפילו בשוה כסף, ולדעת התוס׳ גם זה נלמד מעבד עברי מפסוק שהאשה מתקדשת בשוה כסף כמו בכסף, ולדעת ראשונים אחרים אין צורך בפסוק אלא עצם הדבר שהאשה מסכימה להתקדש בשוה כסף זה מספיק לי לדעת ששוה כסף גם כן דינו ככסף שהאשה תוכל להתקדש בו.

אבל עכ״פ למדנו שכסף ושוה כסף הם שני ענינים, ואם כן צריכים לדעת ולהבין מהו כסף האמור בתורה, ששאר הדברים הסברנו שהם שוה כסף, אז לענין ששאר הדברים הם שוה כסף זה פשוט שכל דבר המיטלטל הוא שוה כסף, אבל מהו הכסף האמור בתורה.

והאבני מלואים בסימן כ״ז ס״ק א׳ האריך בענין זה, ונביא את תוכן דבריו בקצרה, משום שיש כאן יסודות של הענין של כסף מהו כסף האמור בתורה.

מדברי הרי״ף והרמב״ם בפירוש המשניות נראה שמשקל חצי שעורה כסף הוא פרוטה לקידושין, זה אנחנו יודעים קבלת הגאונים שהשוה פרוטה שכתוב תמיד בגמרא, פרוטה שהוא שיעור של הלכה למשה מסיני לכמה וכמה דינים בתורה, לכל הדיני ממונות, כמו שתוס׳ כבר מזכירים מהמשנה בב״מ שחמשה פרוטות הן, דהיינו שיש כמה דינים שיש צורך בהם בשויות של פרוטה, מהו הערך של פרוטה האמור בתורה, הערך הנכון הוא משקל חצי שעורה כסף, מתכת של כסף במשקל חצי שעורה זו היא הפרוטה האמורה בתורה, אומר אם כן הרמב״ם בפירוש המשניות וכן הרי״ף, שמשקל חצי שעורה כסף הוא פרוטה לקידושין.

ואומר האבני מלואים, שמזה מבואר שבין אם המתכות של כסף הוזלו בעולם ובין אם המתכות של כסף הוקרו בעולם, לעולם שיעור קידושי כסף הוא באותו ערך שבו אפשר לרכוש משקל חצי שעורה של כסף, והוא מביא מדברי הבית יוסף בבדק הבית שכותב מפורש, שכל כסף שהוא פחות מחצי שעורה, אפילו שהוא שוה הרבה מדברים אחרים, כגון שאפשר לקנות בו הרבה דברים, אבל מתכת של כסף באופן מקרי עלה מאד המחיר שלה והתייקרה, ואין כאן משקל חצי שעורה כסף, אין כאן שיעור כסף שהצריכה התורה לקידושין.

ועל זה מקשה האבני מלואים, איך יתכן לומר שכסף עצמו שאמור בתורה זה כסף זה שהוא משקל חצי שעורה כסף, כיון שכתוב ברשב״א בדף י״א שהמלה ״כסף״ האמורה בתורה הכוונה כסף היוצא בהוצאה, (כפי שהיום מקובל לומר את המלה כסף, שפירושו מטבעות היוצאות בהוצאה, שאפשר להשתמש בהם במסחר), והרי בימי משה כשניתנה תורה לישראל מבואר בתוס׳ בקידושין בדף י״א, שלא היה בכלל מטבע של פרוטה, המטבעות שהיו בימי משה היו או דינר של כסף או מעה, אבל מטבע יותר קטנה שהיא פרוטה לא היתה בימי משה, ואם כן איך אפשר לומר שקידושי כסף הם במשקל כסף של חצי שעורה, כיון שכסף שאמור בתורה אינו כסף ממש דהיינו מתכת של כסף, שהרי מתכת של כסף בשויות של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרוטה לא היה דבר כזה בימי משה, אלא על כרחך שהכוונה ממון, שפרוטה נחשבת ממון, ואם אינו אלא ממון אז מהיכן להם לראשונים שהשיעור של קידושין כסף הוא במשקל כסף חצי שעורה, כך מקשה האבני מלואים.

ובאמת שהחזון איש באבן העזר, כשהוא מדבר באריכות על התהוות המטבע, הוא מתרץ קושיא זאת באופן פשוט, שכיון שבדף י"ב נלמד שבדינר של כסף ישנם מאה תשעים ושתים פרוטות, אז כשהוא נותן לאשה ומקנה לה אחד חלקי מאה תשעים ושתים מדינר של כסף, זו היא הפרוטה האמורה בתורה, זו מטבע היוצא בהוצאה, וזה מתכת של כסף, וזה בדיוק שיעור פרוטה.

זו שיטה ראשונה שיטת הרי"ף והרמב"ם, שמשקל חצי שעורה מתכת של כסף זהו כסף האמור בתורה.

אמנם מדברי הריטב"א משמע שכסף של הפסוק אינו מתכת כסף, אלא שם ממון, דהיינו מטבע היוצא בהוצאה, וכל דבר שיש לו חשיבות שהוא יוצא בהוצאה הוא נקרא ממון, ולעולם אין בכלל פרוטה אלא שוה פרוטה, ואם כן רוצה האבני מלואים לחדש שלא יצטרכו לשער דווקא במשקל חצי שעורה של כסף, אלא בדבר שהוא חשוב ממון, ואם פחות מחצי שעורה כסף שוה הרבה מדברים אחרים גם כן ראוי להיות קידושין.

ועוד האריך שם האבני מלואים בענין זה, והוא גם מיישב את דעת הרי"ף והרמב"ם, שכסף פירושו מתכת של כסף כסף ממש, ולעולם צריך שיהיה משקל חצי שעורה כסף, כפי שאמרנו זהו השויות של פרוטה שבו האשה מתקדשת.

גמרא.

למדנו במשנה, האשה נקנית.

שואלת על זה הגמרא, מאי שנא הכא דתני האשה נקנית מה זה שונה כאן שכתוב האשה נקנית בלשון קנין, ומאי שנא התם דתני האיש מקדש ומה שונה המשנה בתחילת פרק שני שהמשנה אומרת האיש מקדש בו ובשלוחו, והמשנה שם משתמשת בלשון קידושין, ולמה כאן המשנה לא אמרה כמו שם "האשה מתקדשת".

עונה הגמרא, משום דקא בעי למיתני כסף כי המשנה רוצה לומר לנו שהאשה נקנית בקנין כסף, וכסף מנא ליה ומנין לנו באמת שהאשה מתקדשת ונקנית בכסף, גמר זה נלמד בגזירה שוה קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כתוב כאן בפסוק שממנו נלמדים קידושין (דברים כב) כי יקח איש אשה וכתוב לשון קיחה, וכתיב התם בשדה עפרון כשאברהם אבינו אותו קנה ממנו (בראשית כג) נתתי כסף השדה קח ממני הרי שגם בשדה עפרון כתוב לשון קיחה, וקיחה איקרי קנין והמושג קיחה בתורה נקרא קנין דכתיב באותו שדה עפרון בסוף ספר בראשית כשיעקב אבינו מצווה להעלות אותו למערת המכפלה כתוב (בראשית מט) השדה אשר קנה אברהם, ומכיון שאנחנו רואים שאותה קיחה שכתוב בתורה על "שדה עפרון" התורה קוראת לזה במקום אחר "השדה אשר קנה אברהם", מזה אנחנו יודעים שקיחה נקראת קנין,

- דף ב' ע"ב

אי נמי או שאביא לך פסוק אחר שממנו גם תדע שאותה קיחה שמדובר עליה בשדה עפרון נאמרת במקום אחר בלשון קנין, שהרי מקח של שדות נקרא בפסוק (ירמיהו לב) שדות בכסף יקנו, לכן תני האשה נקנית, שהרי מכיון שקנינה של האשה נלמד מקנינו של שדה וקנינו של שדה הרי מצאנו בפסוק שהוא בלשון קנין, אז גם הקידושין של האשה התנא של המשנה קורא להם "האשה נקנית".

שואלת הגמרא, וניתני התם האיש קונה, כאן אמרת לי הסבר שכיון שהתנא נקט באחד מהקנינים שהאשה נקנית בהם את הקנין של כסף, וממילא מתאים דווקא לשון קנין, ולכן הוא נקט כאן לשון קנין, אם כן גם באיש מקדש הוא היה יכול לנקוט לשון קנין לומר "האיש קונה".

עונה הגמרא, מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולשון התורה זה הרי קיחה, וקיחה נחשבת קנין, ולבסוף תני לישנא דרבנן שזה לשון "מקדש" לשון קידושין זה לשון דרבנן, כך אומר התנא במשנה בתחילת פרק שני.

שואלת הגמרא, ומאי לישנא דרבנן למה באמת זה נקרא קידושין בלשון רבנן.

עונה הגמרא, דאסר לה אכולי עלמא כהקדש שהוא אוסר את האשה על כל העולם כמו כשאדם מקדיש דבר שהוא אוסר אותו על כל העולם.

אלא שאם כן מה הפירוש "הרי את מקודשת לי", אם הוא אוסר אותה כהקדש אז מה כוונתו במה שהוא אומר "לי".

מסבירים התוס', כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי, כמו הרי הם מקודשים לשמים, פירושו להיות לשמים, אז גם כאן מקודשת פירושו שהיא אסורה על כל העולם, לי, בשבילי, בגללי שאני קדשתי אותה לכן היא אסורה על כל העולם, ופשטא דמילתא אומרים תוס', מקודשת לי פירושו מיוחדת לי ומזומנת לי.

דהיינו, הגמרא שאמרה שזה מלשון דאסר לה אכולי עלמא כהקדש, אם כן המלה "הרי את מקודשת" שהיא תהיה מקודשת כמו הקדש שהיא אסורה על כל העולם, ומה היא המלה "לי", שזה נובע בשבילי, שבגללי את אסורה על כל העולם, אבל מהו פשטות הלשון הרי את מקודשת, שמקודשת פירושו מיוחדת ומזומנת, וממילא כשהוא אומר הרי את מקודשת לי כוונתו הרי את מיוחדת להיות בשבילי, זה הלשון הפשוט של הרי את מקודשת לי.

ואומרים התוס', שעל אף שאנחנו רואים שקידושין זה לשון שהוא אוסר אותה אכולי עלמא כהקדש, ומשתמשים בלשון הזו של הרי את מקודשת לי שהיא תאסר על כל העולם, זה דווקא באיסורים של קידושין, אבל בענין הקדש ממש, אם אדם יאמר טלית זו מקודש לי, בזה לא נראה שיועיל שיחול הקדש על הטלית הזאת, משום שדווקא גבי אשה שבמה שהיא מתייחדת להיות לו להיות אשתו של אדם פלוני זה, מסיבה זו עצמה היא נאסרת על כל העולם, אז מתאים לומר הרי את מקודשת בשבילי, שההקדש שאת אסורה על כל העולם כהקדש הוא בשבילי בגללי, אבל בכבר וטלית לא שייך למימר הכי, לא שייך לומר שהטלית הזאת היא הקדש ואסורה על כל העולם לי, בגללי, כי הרי אין זה בגללו, הוא מקדיש אותה אמנם אבל זה לא בגללו, משא"כ אשה שאסורה על כל העולם מדין אשת איש הרי זה בגלל שהיא אשת איש, וזה נקרא בשבילו, בגלל שהיא שייכת לאדם מסויים, וזהו הלשון הרי את מקודשת לי.

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואם כן למדנו מדברי תוס׳ שלשון ״הרי את מקודשת לי״, הפירוש הפשוט של המלה זה הרי את מיועדת לי, מיוחדת לי ומזומנת לי, אבל מה שהגמרא אומרת שזה לישנא דרבנן כי אסר לה אכולי עלמא כהקדש, אם כן הלשון מקודשת הרי הכוונה שחל עליה איסור הקדש על כל העולם, דהיינו שהיא אסורה על כל העולם, אז המלה ״לי״ מתפרשת שהאיסור שאת אסורה על כל העולם כהקדש הוא לי, בשבילי ובגללי.

שואלת הגמרא, וניתני הכא האיש קונה, נכון שלשון קנין הסברת שצריך משום שכיון שמדובר כאן על כסף ובכסף מתאים יותר הלשון קנין, אבל למה כתוב ״האשה נקנית״, שיהיה כתוב ״האיש קונה את האשה בשלושה דרכים״.

עונה הגמרא, משום דקא בעי למיתנא סיפא וקונה את עצמה בדירה בסיפא הוא הרי רצה ללמוד מתי האשה קונה את עצמה חזרה מן הבעל להיות ברשותה להנשא לאחר, ואז הוא צריך לומר ״וקונה את עצמה״ בדירה, כלומר באשה, לכן תנא נמי רישא בדירה גם ברישא לענין שהאשה נקנית בקידושין הוא מדבר אל האשה שהיא הנקנית ולא על האיש שקונה.

שואלת הגמרא, וניתני האיש קונה ומקנה הרי גם בשביל זה בשביל הסיפא גם לא צריך להיות דווקא באשה, שהרי יכולה המשנה לומר האיש קונה את האשה בשלוש דרכים ומקנה אותה לעצמה בשתי דרכים.

עונה הגמרא, משום דאיכא מיתת הבעל דלאו איהו קא מקני, הרי במיתת הבעל אין זה הקנאה שהבעל מקנה את האשה להיות ברשותה לעצמה, מן שמיא הוא דמקני לה הרי מן השמים מקנים לה שהיא יוצאת מרשותו של הבעל, כי הרי הוא מת והוא לא האדם שפועל את הפעולה הזאת, אלא בעצם הדבר שהוא מת, מן השמים מקנים אותה לעצמה לצאת מרשות הבעל, לכן אין מתאים שיהיה כתוב כאן ״מקנה״, לכן צריך להיות כתוב בסיפא שהאשה קונה את עצמה בשתי דרכים, ובגלל זה גם ברישא העמידה המשנה על האשה שהאשה נקנית ולא את הלשון האיש קונה.

ואיבעית אימא ואם תרצה אוכל לומר עוד תירוץ, אי תנא קונה אם התנא היה נוקט לשון קונה, הוה אמינא אפילו בעל בחרה הייתי סובר שיש בכחו של הבעל לקדש את האשה אפילו בעל כרחה, תנא האשה נקנית לכן נקט התנא האשה נקנית, שמשמע שהאשה היא הנקנית, דמדעתה אין שדווקא בהסכמתה יכול הבעל לקדש אותה, אבל שלא מדעתה לא שלא מדעתה בעל כרחה אין הבעל יכול לקדש אותה.

וכפי שתוס׳ מוסיפים שאע״פ שבפרק השני כתוב ״האיש מקדש״ משמע הרי בעל כרחו, זה לאחר שהשמיע לנו התנא כבר כאן ברישא במשנה הראשונה של המסכתא שבעל כרחה אין האיש יכול לקדש אותה, שמשום כך כתוב ״האשה נקנית״ ולא ״האיש קונה״, אז כבר התנא לא מקפיד לכתוב לשון האיש מקדש, שהרי כבר לא נבוא לכלל טעות זו לחשוב שהאיש יכול לקדש אשה בעל כרחה, ומה שכתוב במשנה ״יבמה נקנית״ ולא קתני ״היבם קונה״, על אף שיבם באמת כן קונה בעל כרחה, מכיון שלגבי קידושין רגילים כתוב ״האשה נקנית״ מאותה סיבה ללמד אותנו שאין האיש מקדש אותה בעל כרחה, תנא נמי סיפא היבמה נקנית ד״נקנית״ משמע גם מדעתו וגם משמע בעל כרחה, אז אין כאן דבר שהוא לא נכון לומר ״היבמה נקנית״, כי היבמה נקנית יכול גם להתפרש בעל כרחה, אלא שזה יכול גם להתפרש מדעתה.

משא״כ אם היה כתוב ״האיש קונה״, אומר הרשב״א, ״קונה״ משמע ודאי בעל כרחה הוא קונה אותה, אבל נקנית משמע בין מדעתה ובין בעל כרחה, ואין מקום לטעות שאולי גם כן הכוונה בעל כרחה כיון שהמשמעות היא גם בעל כרחה, אומר כבר הרשב״א שהרי כלל הוא תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת, אז אם כתוב ״האשה נקנית״ נכון שיש מקום לפרש שהכוונה אפילו בעל כרחה, כמו יבמה נקנית שזה בעל כרחה, אבל כיון שאפשר לפרש גם מדעתה אז בהכרח נפרש שהכוונה רק מדעתה, שהרי תפסת מועט תפסת, ואין אתה יכול לפרש את מלוא המשמעות של ״נקנית״ שזה גם בעל כרחה אלא דווקא שזה מרצונה ומדעתה.

ומקשה הרשב״א כאן קושיא עצומה, איזו מין הוה אמינא היתה כאן בגמרא שאם היה כתוב ״האיש קונה״ הייתי אומר שהאשה נקנית בעל כרחה, היכן מצינו דבר כזה שאדם מקנה את עצמו בעל כרחו, היכן מצינו שיכול הלוקח לעשות קנין ולקנות דבר בעל כרחו של המוכר, בעל כרחו של האדם שהוא בעל החפץ, הרי לא מצאנו מעולם דבר כזה, אז אם היה כתוב ״האיש קונה״ שהמשמעות היא בעל כרחה האם הייתי טועה ואומר שיכול אדם לקדש אשה בעל כרחה בלי רצונה בלי הסכמתה, איך יתכן שהיינו טועים בדבר כל כך פשוט שלא יתכן בכלל שאדם קונה אשה בעל כרחה, כמו שלא יתכן שאדם יקנה חפץ בעל כרחו של המוכר.

ועונה הרשב״א שקושיא זאת בכלל לא קשה, כי הרי סוגיא מפורשת היא בב״ב דף מ״ח, תליוהו וזבין זביניה זביני, שאם כפו ואנסו אדם למכור את השדה שלו, על אף שהוא מוכר את זה בעל כרחו אבל כיון שמשלמים לו את הכסף עבור מכירת השדה, על אף שההסכמה שלו למכור את השדה באה בכפיה נגד רצונו, הדין הוא למסקנת הסוגיא שם שתליוהו וזבין, דהיינו אם תלו אותו כלומר כפו אותו ביסורין למכור, והוא מכר, המכר שלו הוא מכר, ותלויה וקידש קידושיה קידושין, אם כפו על האשה שתסכים להתקדש לאדם מסויים אנחנו אומרים שהקידושין מן התורה הם קידושין, היא מקנה את נפשה אפילו שזה היה נגד רצונה, משום שאגב אונסיה דזוזי גמר ומקני, כיון שכל אדם כשהוא בא להקנות שדה ולמכור שדה אין הוא עושה את זה אלא תמורת הכסף שהוא מקבל, על כן גם כאן אפילו שכפו עליו למכור את השדה המכירה חלה, והוא הדין בקידושין שהקידושין חלים, ואם כן גם כאן מה שאם היה כתוב ״האיש קונה״ הייתי אומר בעל כרחה, אין הכוונה סתם בעל כרחה כשהיא עדיין אומרת שהיא לא מסכימה, אלא הייתי אומר שאם כפו אותה להסכים ולהתרצות על הקידושין אז הקידושין יעילו.

על כן באה המשנה לומר האשה נקנית, שמדעתו אין בעל כרחה לא, שתלויה וקדיש אין קידושיה קידושין, משום שדבר זה הוא מחלוקת בין אמימר ורב אשי בב״ב שם, אמימר סובר שאם כפו על האשה להתקדש והיא הסכימה על ידי הכפיה להתקדש קידושיה כן קידושין, ורב אשי אומר שהיא אינה מקודשת, שעל אף שמן התורה היה צריך להיות הדין שהיא מקודשת, אבל כיון שהוא עשה שלא כהוגן, לכפות על אשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בדרכים שונות לאלץ אותה להסכים להתקדש לו, אז הרי הוא עשה שלא כהוגן, על כן גם חכמים עושים איתו שלא כהוגן ומפקיעים את קידושין שלו הפקעה גמורה, והגמרא שם מבארת שיש כח ביד חכמים להפקיע את הקידושין, ועכ"פ הרי לדעת רב אשי על אף שהיה צריך להיות באמת הדין שאם תליוה וקדיש, אם כפו על האשה להסכים להתקדש, הקידושין חלים, רב אשי אומר שמדרבנן הפקיעו את הקידושין האלה, ואומר הרשב"א, שזה מה שנרמז כאן במשנה, שאם היה כתוב "האיש קונה" הייתי אומר בעל כרחה של האשה הוא קונה, הכוונה באופן כזה של תלויה וקדיש, קמ"ל האשה נקנית מדעתה אין בעל כרחה לא, והמסקנא כאן בגמרא זה לומר לנו שקי"ל כרב אשי שסובר באמת כך, כמו שהזכרנו שאם כפו ואילצו את האשה להסכים על הקידושין חכמים מפקיעים את הקידושין האלו ואין קידושיה קידושין, זהו האופן שבו דנה הגמרא שהיתה המקום להוה אמינא שבעל כרחה של האשה יועיל הקידושין, באופן של תליוה וקדיש.

אם כן כשכופים את האשה להסכים לקידושין אז מן התורה צריכים הקידושין להיות קידושין, אלא שמדרבנן הפקיעו את הקידושין.

אבל מה הדין כשכופים את האיש לקדש אשה, מביא הרשב"א שנחלקו בזה הרמב"ם ובעל העיטור, הרמב"ם סובר בפרק ג' מהלכות אישות שקידושיו קידושין, על אף שכל מה שהוא קידש את האשה זה משום שאילצו אותו לקדש אותה הקידושין מועילים, ובעל העיטור סובר שאין הקידושין קידושין, משום שתליוהו וזבין אומר הבעל העיטור את זה שמענו, שאם כפו את המוכר למכור והוא הסכים למכור שמענו שהמכירה חלה, אבל תליהו וקני לא אמרנו, דהיינו לא שמענו שאם כפו את הלוקח לקנות שהוא קונה, ואם כן כאן את האיש כשכופים אותו הכוונה כופים אותו לקנות אשה, לקדש אותה לעצמו, ואת זה לא שמענו.

אמנם הרשב"א מסיים ואומר, שנראים דברי הרמב"ם, שאם אגב אונסיה גמר וזבין, אם למכור אדם מסכים אפילו כשכופים אותו אנחנו מקבלים את ההסכמה שלו שהוא מסכים למכור על ידי כפיה שהמכירה חלה, כל שכן שהוא גומר בדעתו לקנות כשכופים אותו לקנות, כי בדרך כלל האדם מעדיף לקנות מאשר למכור, ואם כן גם תליוהו וקני צריך להיות קנינו קנין, ואם כן גם תליוהו וקדיש, אם כפו על האיש לקדש אשה קידושין יהיו קידושין לשיטה זאת של הרמב"ם שהרשב"א הסכים איתה.

שואלת הגמרא, ומאי איריא דתני שלש ולמה כתוב במשנה "האשה נקנית בשלוש דרכים", הרי בשלוש ידוע שזה לשון נקבה, ליתני שלשה שהתנא יכתוב "שלשה" שזה לשון זכר. עונה הגמרא, משום דקא בעי למיתני דרך כיון שמדובר כאן על דרכים, ודרך לשון נקבה הוא והמלה דרך היא מלשון נקבה, דכתיב (שמות יח) **והודעת להם את הדרך ילכו בה, הרי כתוב "בה" שזה לשון נקבה על "דרך", ולכן כשמתייחסים לדרך שדרך הוא לשון נקבה הוא נוקט את המספר בלשון נקבה שזה שלש ולא שלשה שהוא לשון זכר.**

מקשה הגמרא, ואלא הא דתניא אם כן מה זה שכתוב בברייתא, בשבעה דרכים בודקין את הזב, וגם שם הרי מדובר על דרכים ולדבריך לדרכים מתאים המספר בלשון נקבה, ניתני שבע שזה לשון נקבה, ולמה כתוב "בשבעה" שזה לשון זכר.

ולעצם הדין הכתוב בברייתא, מסביר רש"י, בשבעה דרכים בודקין את הזב, מסביר רש"י שישנם שבעה דרכים שבודקים מה היא הסיבה שהביאה את האדם לידי זיבה, מאכל ומשתה, זאת אומרת שמא אכל איזה מאכל שבגללו הוא ראה את הזיבה, שמא הוא שתה איזה שתיה שבגללה הוא ראה זיבה בחולי, שמא יש לו חולי שהביא אותו לראית זב, או במשא, שמא הוא סחב משא כבד שבגללו הוא ראה את הזיבה, או בקפיצה, שמא הוא קפץ למרחק ומכח הקפיצה הזאת הוא הגיע לידי כך שהוא ראה זיבה, ומראה והרהור, מפרש שם הברטנורה מראה של אשה או הרהור באשה, שמא מחמת אחד מהם ראה, ואם כן הסיבה שהוא ראה את הזוב אינה אלא אונס ואין הוא נטמא בזיבה, כי לומדים מהפסוק "זובו מבשרו" פירושו מאליו, דווקא כשזיבה באה מאליו ולא מחמת אונס, משא"כ אשה מטמאה בזיבה אפילו באונס גם כן, כי כתוב בפסוק "כי יזוב זוב דמה" אז הרי מדובר על זוב דם שזב מן האשה באונס, משא"כ האדם שנטמא בזיבה אינו נטמא אלא אם הוא ראה זוב מאליו ולא מחמת סיבה כל שהיא שזה אונס שבגללו הוא ראה זיבה, ואלו הם השבעה דרכים שמחמתם יתכן הזב יראה זוב, ולכן באותם שבעה דרכים בודקים את הזב.

עונה הגמרא, משום דקא בעי למיתני דרך, ואשכחן דרך דאיקרי לשון זכר, הרי גם שם המספר שבעה מתייחס לדרכים, ודרך מצאנו שהוא לשון זכר, דכתיב (דברים כח) **בדרך אחד יצאו אליך, ובשבעה דרכים ינוסו לפניך, הרי שהתורה אומרת "דרך אחד" שזה לשון זכר, ו"שבעה דרכים" שזה גם לשון זכר, לכן גם התנא של המשנה נקט לענין דרך את הלשון זכר בשבעה דרכים.**

שואלת הגמרא, אי הכי קשו קראי אהדדי, הרי בפסוק שהבאנו קודם "והודעת להם את הדרך ילכו בה" מבואר מהפסוק שהמלה "דרך" היא לשון נקבה, ואילו בפסוק "בשבעה דרכים ינוסו לפניך" מבואר שדרך הוא בלשון זכר", וקשיא נמי מתניתין אהדדי וגם המשניות קשות אחת על השניה, כי אצלנו במשנה בקידושין אתה אומר שהתנא נוקט שלוש דרכים משום שהוא סובר שדרך זה לשון זה נקבה, ועל כן הוא נוקט מספר שהוא לשון נקבה, ואילו במשנה בזב הוא נוקט לשון זכר "בשבעה דרכים" משמע שהוא סובר שדרך הוא לשון זכר.

ושואלים מיד התוס', מה כל כך קשה לגמרא, הרי מצאנו הרבה דברים בלשון הקודש שנקראים בין בלשון זכר ובין בלשון נקבה, כמו שמצאנו (בראשית ט"ו) "השמש באה" משמע ששמש משמשים בו בלשון נקבה, ומצאנו גם (בראשית י"ט) "השמש יצא" בלשון זכר, וגם מצאנו (בראשית ל"ב) "המחנה האחת והכהו", הרי שהמלה "אחת" מתייחסת למחנה בלשון נקבה, ואילו המלה "והכהו" מתייחסת למחנה בלשון זכר, אם כן בלשונות המקרא מצאנו דברים שהם משמשים בין בלשון זכר ובין בלשון נקבה, וגם במשנה בלשון חכמים גם כן מצאנו כן, לגבי נר אפשר לומר "נר שכבתה אין זקוקה לה", ומצאנו גם לשון "נר שכבה", וכהנה רבות, ואם כן מה קשה כל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כך לגמרא לומר שהדרך הוא גם כן אחד מהדברים שנקראים בין בלשון זכר ובין בלשון נקבה ואין כאן שום סתירה ושום קושיא.

ועונים התוס׳, שאיפה שאפשר לתרץ הגמרא מנסה לתרץ, ובפסוקים יש גם כן ודאי איזה שהיא דרשה למה פעם זה נקרא בלשון נקבה ופעם בלשון זכר, זה הסבר אחד מה קשה לגמרא. והסבר שני אומרים תוס׳, לפי שהגמרא ראתה של התנא של המשניות שינה את לשונו לפי הפסוקים, על כן הוא רצה לתת בהם טעם ודקדוק עליהם למה בזב הוא נקט את הדרך בלשון זכר ואילו כאן לענין קידושין הוא נקט דרך בלשון נקבה.

עונה הגמרא, **קראי אהדדי לא קשיין** בפסוקים אין קושיא למה פסוק אחד נוקט דרך בלשון זכר ופסוק אחר נוקט דרך בלשון נקבה, **הכא דכתורה קאי** הפסוק של ״והודעת את הדרך יכלו בה״ הרי מדבר על התורה, **ותורה איקרי לשון נקבה** ומצאנו שתורה נקראת בלשון נקבה **דכתיב** (תהלים יט) **תורת ה׳ תמימה משיבת נפש**, ולכן **כתב לה בלשון נקבה**, ״את הדרך ילכו בה״, כי הדרך הזאת מתייחסת לדרך של התורה, אבל **התם דבמלחמה קאי** הרי הפסוק של ״בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך״ שנקט דרך בלשון זכר מדבר במלחמה, **דדרכו של איש לעשות מלחמה ואין דרכה של אשה לעשות מלחמה** שדרכו של איש ללכת למלחמה ולא של האשה, **כתב לה בלשון זכר** לכן הפסוק באותו דרך שמדבר בדרכי הלחימה נוקט הפסוק בלשון זכר כמו שמתאים למלחמה, זה תירוץ למה הפסוקים לא קשים.

מתניתין אהדדי לא קשיין וגם המשניות אינן קשות זו על זו, **הכא דלגבי אשה קאי** הרי כאן השלש דרכים מתייחסים לאיך האשה נקנית, על כל **קתני לה בלשון נקבה** שהא נקנית בשלש דרכים, **התם** במשנה של **זב דלגבי איש קאי** ששם מדובר לגבי האיש, **דדרכו של איש ליבדק**, כמו שהסברנו שאיש מטמא בזיבה דווקא אם הזוב שהוא רואה הוא לא מחמת אונס, לכן צריך לבדוק אותו לדעת אם ראיית הזיבה היתה שלו מחמת אונס, **ואין דרכה של אשה ליבדק, דהא אשה נמי באונס מיטמאה** אבל האשה אפילו אם יזוב זוב דמה ימים רבים, דהיינו שהיא נטמאת בזיבה אפילו כשהיא רואה דם זיבה באונס, אם כן הרי המשנה הברייתא של ״בשבעה דרכים בודקים את הזב״ מתייחסות רק לאיש ולא לאשה, **תני לשון זכר** לכן נוקט שם התנא בלשון זכר את המלה ״דרך״.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא תני שלש, משום דרכים**, הרי הסברת שהטעם שהתנא נקט בלשון נקבה ״שלש״, זה משום שהוא מדבר על דרכים שהאשה נקנית ודרך מתאים בלשון נקבה כמו שהבאנו מן הפסוק, **ניתני דברים וניתני שלשה** למה לו בכלל לנקוט את המלה ״דרכים״ ולכן הוא יהיה צריך לנקוט שלוש שזה לשון נקבה, שיהיה כתוב ״דברים״ ויהיה כתוב ״שלושה״, מסביר רש״י כי אורחא דגמרא (שהרגילות של הגמרא) היא לנקוט שלושה, וכך תוס׳ הסבירו בתחילת השקלא וטריא הזאת שהקושיא ליתני שלושה זה משום שכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה, וכאן שמדברים על המשנה שלנו אז רש״י נוקט שבלשון הגמרא תמיד נוקטים בלשון זכר, אם כן למה לו לתנא לשנות מדברים לדרכים ולנקוט בלשון נקבה, **שיכתוב דברים, ובהם ודאי מתייחס יותר המספר שלושה שמתאים ללשון זכר כמו תמיד בגמרא.**

עונה הגמרא, **משום דקבעי למיתני ביאה** הרי אחת מן השלוש דרכים שהאשה נקנית בהם זה ביאה, **וביאה איקרי דרך, דכתיב** (משלי ל) **ודרך גבר בעלמה, כן דרך אשה מנאפת**, הרי שביאה נקראת דרך בפסוק, לכן נקט התנא ״דרכים״ כי הרי ביאה שהיא אחד מן הקנינים שהאשה מתקדשת ונקנית בהם נאמר בה דרך.

שואלת הגמרא, **הא תינח ביאה** מובן לנו אם כן למה ביאה נקראת דרך, אבל **כסף ושטר מאי איכא למימר**, הרי הרי כסף ושטר ודאי מתאים יותר לומר בהם דברים מאשר דרכים. עונה הגמרא, **משום ביאה** כיון שלענין ביאה שהוא אחד מהשלושה קנינים צריך התנא לנקוט דרך כי ביאה נקראת דרך, על כן גם לגבי כסף ושטר הוא נוקט דרך.

שואלת גמרא, **ותני תרתי אטו חדא** וכי שינה התנא את הלשון של כסף ושטר לקרוא להם דרכים משום ביאה שהיא יחידה לקרוא לו ששם צריך להגיד דרך אז הוא משנה את כולם לקרוא בשם דרכים, היה לו לתנא ללכת אחרי הרוב של אותם שלוש שדרכים, שהשנים שהם רוב הם כסף ושטר שבהם מתאים יותר דברים מאשר דרכים.

עונה הגמרא, **הנך נמי צורך ביאה נינהו** סוף סוף בשביל מה האשה נקנית לבעל, זה הרי לצורך ביאה, שיחיו חיי אישות, על כן גם בכסף ושטר מתאים לומר דרכים ש״דרך״ הרי מתייחסת לביאה.

ואיבעית אימא ואם תרצה אוכל לתרץ לך עוד תירוץ, **הא מני רבי שמעון היא** התנא של המשנה שנקט לשון דרך בקידושין של אשה, זה אליבא דר׳ שמעון, שר׳ שמעון סובר שבאמת יש כאן דרך בדרך כל הארץ לנהוג כך, **דתניא כי למדנו בברייתא, רבי שמעון אומר, מפני מה אמרה תורה** (דברים כב) **כי יקח איש אשה, ולא כתב כי תלקח אשה לאיש**, כך הגירסא אצלנו בגמרא, ומסבירים התוס׳ ישנים מה קשה לו לר׳ שמעון, משום שהמלה ״כי יקח״ משתמעת אפילו בעל כרחו, כפי שכבר הסברנו קודם שאם היה כתוב במשנה ״האיש קונה״ הייתי אומר שהוא קונה את האשה בעל כרחה של האשה, שואל ר׳ שמעון למה התורה משתמשת בלשון ״כי יקח איש״ שמשתמע מזה שהוא יכול לקנות אותה בעל כרחה, ולא כתוב ״כי תלקח אשה לאיש״ שמשמע תלקח דווקא מדעתה ומרצונה, וכך פירש גם הרשב״א, ש״תלקח״ משמע שתזמין את עצמה ותתרצה בכך, כמו האשה נקנית שנאמר במשנה שזה מתפרש מדעתה ומרצונה, אבל ״כי יקח״ משמע אפילו בעל כרחה האיש קונה, וכיון שכן אז היה יותר טוב שהפסוק ינקוט ״תלקח״, ולמה כתוב ״כי יקח״, **הטעם הוא, מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש**, דרך כל הארץ דהיינו המנהג הנכון והדרך הרגילה שצריך לנהוג כך זה שהאיש מחזר לבקש עבורו אשה להתחתן, ואין דרכה של האשה לחזר על האיש, **משל לאדם שאבדה לו אבידה, מי חווזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו**, הרי האשה היא אבידה שנאבדה מן האדם, **שהרי איך נבראה האשה, כתוב בתורה שהקב״ה הפיל תרדמה על האדם ויקח צלע אחת מצלעותיו ויבנה אותה לאשה והביא אותה לאדם להזדוג לו לאשה, הרי**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהאשה היא צלע מצלעותיו של האדם שנאבדו לו, על כן הוא צריך לחזר על האבידה שלו להחזיר לעצמו את האבידה, ואם כן אומר ר׳ שמעון, מכיון שבעל האבדה מחזר על אבידתו לכן התורה נוקטת את הלשון ״כי יקח איש אשה״ שמשמע שהוא זה שלוקח, הוא זה שמחזר אחריה לקחת אותה לאשה, כי הוא זה שצריך לחזר על האבידה שנאבדה לו.

ומוסיף המהרש״א, שלכן האשה נקראת אבידה שנאבדה לו לאדם, שהרי נלקח הצלע ממנו בלי ידיעתו, כשהקב״ה הפיל עליו תרדמה, ולכן היא נקראת אבידה, כמו שמבואר שהגמרא אומרת בסנהדרין שהקיסר שאל את רבן גמליאל, אלוקיכם גנב הוא, שהוא כביכול גנב מן האדם את הצלע מצלעותיו, למה הוא לא לקח את זה להדיא מיניה, למה הוא לא לקח את זה בפניו, ולכן כתוב כאן שבעל האבידה חוזר על אבידתו, שמוצא בה שבח גדול, שהרי היא נשבחת שם, משל לאדם שאיבד אבידה, כמו שבת קיסר השיבה לו שם, שמשל לאדם שלקחו ממנו קיתון של כסף והשיבו לו של זהב, כך כאן לקחו ממנו צלע מצלעותיו והשיבו לו אשה שיכולה להיות עזר כנגדו, אבל עכ״פ מפרש המהרש״א שזה נקרא אבידה כי לקחו אותה ממנו בתרדמתו בלי ידיעתו.

כך מתפרשת הברייתא הזאת של ר׳ שמעון לפי הגירסא שלנו, אבל בגליון יש נוסחא אחרינא שגורסים ״כי יקח ולא כי תקח״, שהשאלה של ר׳ שמעון היתה למה נאמר ״כי יקח איש אשה״ ולא כתוב ״כי תקח״.

ועל זה באמת לקמן בדף ד׳ ע״ב ישנה דרשה מפורשת שהגמרא דורשת מזה, שרק האיש יכול לקדש את האשה, אבל אם היא נתנה כסף לאיש לקדש אותו אז הקידושין הם לא קידושין, כי כתוב ״כי יקח״ ולא ״כי תקח״, שהוא זה שצריך לקנות אותה ולא היא קונה אותו, וכן אם דורשים וגורסים שם לפי מה שהרשב״א בדף ד׳ ע״ב מביא את הגירסא ״כי יקח ולא כי תלקח״, מפרשים שם רש״י והראב״ד שכוונת הדרשה שהוא יקח אותה ולא היא תקיח את עצמה אליו, וכן מצאנו לקמן בדף ו׳ ע״א, שבלשונות הקידושין צריך שהוא יאמר ״הרי את מקודשת לי״, שהוא מקדש אותה לעצמו, ולא שיאמר הריני אישך הריני בעלך, שהוא מקנה את עצמו אליה, משום שכתוב ״כי יקח״ ולא שיִקַח את עצמו, אם כן מה שואל כאן ר׳ שמעון מפני מה אמרה תורה ״כי יקח״ ולא ״כי תלקח״, או מפני מה אמרה תורה ״כי יקח״ ולא ״כי תקח״, הרי במלה ״כי יקח״ נאמרו כאן הרבה הלכות, נאמר ״כי יקח״ שהוא צריך לקנות אותה ולא שהיא תקנה את עצמו אליו, ונאמר ״כי יקח״ שהוא צריך לקנות אותה ולא שיקנה את עצמו אליה, ואם הוא אומר ״הריני אישך״ הלשון הזה פסול והקידושין לא חלים, הרי שנלמדים הרבה דרשות מהפסוקים האלה, ומה שואל ר׳ שמעון מפני מה אמרה תורה.

ומביא הרשב״א שהראב״ד שאל קושיא זאת, והרשב״א תירץ שהברייתא היא הרי ר׳ שמעון שר׳ שמעון תמיד דורש טעמא דקרא, כידוע מקור הדברים הוא בב״מ דף קט״ו, ויהיה לנו את זה לקמן עוד פעם, שר׳ שמעון דורש טעמא דקרא, תמיד ר׳ שמעון דורש את הטעם בפסוק כטעם המצוה, אז גם כאן ר׳ שמעון שאומר מפני מה אמרה תורה כוונתו לשאול באמת למה התורה לא אמרה שהוא יַקיח את עצמו, ולמה התורה אומרת דווקא שהוא יקח אותה אליו, זאת אומרת לא שהוא שואל על הפסוק למה כתוב ״כי יקח״, שמה שכתוב ״כי יקח״ זה פשוט משום שנאמר כאן דין, ״כי יקח״ שהוא צריך לקחת אותה אליו ולא שיקיח את עצמו אליה, ולא שהיא תלקח את עצמה אליו, אלא הוא זה שפועל את מעשה הקידושין על ידי שהוא קונה אותה אליו, אלא ר׳ שמעון ששואל מפני מה אמרה תורה שואל באמת על הדין הנלמד מ״כי יקח״, מפני מה אמרה תורה ״כי יקח״ שממנו אתה לומד את הדינים האלו, שלא היא תקיח את עצמה, ולא הוא יקיח את עצמו אליה, למה באמת התורה אמרה את זה, דורש ר׳ שמעון את הטעמא דקרא, שזה גופא שהתורה אמרה דינים אלו, לא שהוא מקשה למה כתוב ״כי יקח״, אלא למה באמת התורה אמרה ״כי יקח״ שמזה אנחנו לומדים את ההלכות האלו, הטעם בדבר הוא מפני שדרכו של איש לחזר על האשה ואין דרכה של אשה לחזר על האיש, לכן אמרה התורה שמעשה הקידושין צריך להעשות דווקא באופן כזה שהאיש קונה אותה ולא שהוא מקנה את עצמו אליה, וכן שהאיש קונה אותה ולא שהיא מקנה את עצמה אליו, כך תירץ הראב״ד.

אבל לדברי הרשב״א והתוס׳ ישנים שהבאנו, אומר הרשב״א שלדבריו בכלל לא קשה, שאם גורסים מפני מה אמרה תורה ״כי יקח״ ולא ״כי תלקח״, גם אם היה כתוב ״תלקח״ גם כן משמע שתלקח האשה אליו ולא שילקח האיש את עצמו אליה, אם כן למה כתוב ״כי יקח״, מפני שדרכו של איש וכו׳ כפי שר׳ שמעון מבאר כאן בברייתא.

אם כן יש לנו שתי גירסאות, האחת ״למה אמרה תורה כי יקח ולא כי תקח״, והשניה ״למה אמרה תורה כי יקח ולא כי תלקח״.

ובדף ד׳ ע״ב וכן בדף ה׳ ע״ב ודף ו׳ ע״א בדינים אלה שהזכרנו, שם נחזור על הדברים מה נלמד באמת בדינים האלו מהדרשות של ״כי יקח״ ולא ״כי תלקח״ ומהדרשה של ״כי יקח״ ולא ״כי תקח״.

שואלת הגמרא, והא דתנן בז׳ דרכים בורקין את הזב, ליתני דברים, דהיינו שכאן מה שהמשנה נקטה דרכים ולא דברים, את זה תירצת לנו משום שכל הענין הוא משום ביאה וביאה נקראת דרך, אבל בזב למה באמת המשנה אומרת ״בשבעה דרכים״ ולא ״בשבעה דברים״.

עונה הגמרא, התם הא קמשמע לן המשנה במה שהיא נוקטת את הלשון דרך היא משמיעה לנו, דדרכא דמיכלא יתירא לאתויי לידי זיבה שדרך של אכילה יתירה להביא את האדם לידי זיבה, ודרכא דמישתיא יתירא לאתויי לידי זיבה והדרך של שתיה רבה שתית יתר להביא לידי זיבה, לכן הוא נוקט דרכים, לומר בשבעה דרכים אלו הם מביאים את האדם לידי זיבה ולכן בהם בודקים את הזב לדעת אם הוא ראה את הזיבה מחמת אונס או לא.

ונביא את מה שהר״ן בנדרים דף ל׳ העמיד כיסוד גדול, כי זה נוגע להבנת הסוגיא שלמדנו כאן, שהרי בסוגיא הזאת למדנו בתחילת העמוד שאם היה כתוב ״האיש קונה״ היינו אומרים בעל כרחה, ולכן כתוב ״האשה נקנית״ דמדעתה אין שלא מדעתה לא, אם כן מבואר כאן שאין אפשרות לקדש אשה אלא מדעתה הסכמתה ורצונה, וכן למדנו שיש דרשה של ״כי יקח״ ולא כי תלקח, שהבעל הוא זה שצריך לקנות אותה ולא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האשה היא זו שמקנה את עצמה, וכך מבאר הר"ן בנדרים דף ל', כיון שהתורה אמרה "כי יקח איש אשה" ולא אמרה "כי תלקח אשה לאיש" שזו היא הדרשה שעכשיו למדנו בברייתא של קושית ר' שמעון, אומר הר"ן, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, אין בכחה של האשה לקדש את עצמה ולהקנות את עצמה להכניס את עצמה לרשותו של הבעל, ולכן למדנו בקידושין דף ה' ע"ב, שאם היא אמרה הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש, כיון שכשהיא אומרת הריני מאורסת לך פירושו שהיא מקדשת את עצמה אליו, היא מקנה את עצמה אליו, והתורה אמרה "כי יקח" ולא "כי תלקח" ש"כי תלקח" משתמע שהיא מכניסה את עצמה אליו, אלא איך הוא הסדר, הרי למדנו שצריך הסכמתה ודעתה של האשה, ותמיד אנחנו יודעים שהדעת של המקנה הוא הקובע בקנין, אם כן גם כאן לכאורה דעתה של האשה שאנחנו צריכים אותה בקידושין פירושו דעת מקנה, אומר הר"ן שלא, וכך לשונו, אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש, הדעת שאנחנו צריכים מהאשה אינה אלא הסכמה, שכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש, היא מבטלת דעתה ורצונה, ומשווה נפשה אצלה בעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו.

מחדש אם כן שם הר"ן, שדעתה של האשה והסכמתה לקידושין אינם כמו תמיד דעת מקנה, כי תמיד דעת מקנה כשאני קונה חפץ מאדם שהוא בעל החפץ, בין אם הוא מוכר לי את זה או נותן לי את זה במתנה יש כאן דעת מקנה שהוא מקנה לי את הדבר, אבל כאן אם האשה היתה זו שמקנה את הדבר הקידושין לא היו חלים, שהרי נאמר "כי יקח איש אשה" ולא "כי תלקח אשה לאיש", היא לא יכולה להיות בדעתה וברצונה זו שמקנה את עצמה לאיש, אלא כל מה שאני צריך את דעתה והסכמתה זה ביטול דעתה, שהיא מבטלת את דעתה ורצונה ומשווה נפשה ועושה את עצמה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל הוא זה שמכניס אותה לרשותו, כמו דבר של הפקר שהוא לא שייך לאף אחד, אז הרי אין כאן מקנה, אין מי שיקנה את זה, אלא מי שזוכה בדבר של הפקר הוא בעצמו קונה כיון שאין מי שיפריע לו כי אין להפקר בעלים, וגם כאן ההסכמה של האשה זה לא יותר מאשר ביטול דעתה ורצונה, שהיא עושה את עצמה כדבר הפקר ובזה הבעל מכניס אותה, וזה הכל נלמד מהפסוק "כי יקח" ולא "כי תלקח" שמעשה הקידושין הוא כל כולו מעשה קיחה שהאיש לוקח אותה לעצמו, ואין כאן הקנאה מצד האשה, כי זה מה שהתמעט ולא "כי תלקח" שהאשה לא יכולה להקנות את עצמה לאיש רק הוא זה שקונה אותה, ומה שלמדנו בסוגיא שבלי דעתה והסכמתה אין הבעל יכול לקדש אותה, זה נכון כי נגד רצונה הוא לא יכול, אבל דעתה והסכמתה אינם פועלים בקנין כמו בקנינים של דעת אחרת מקנה, אלא דעתה והסכמתה פועלים רק שהיא תחשב כדבר הפקר שיכול הבעל להכניס אותה לרשותו לאחר שהיא ביטלה את דעתה ורצונה לגבי הבעל, כך מסביר שם הר"ן יסוד נפלא זה ביסוד הענין של דעתה של האשה והסכמתה על הקידושין, וכל זה נלמד מאותה דרשה של "כי יקח איש אשה" ולא "כי תלקח".

[סיכום ביניים: בשקלא וטריא התבאר שהגמרא שאלה גם על המשנה אצלנו בתחילת המסכתא שמתחילה "האשה נקנית בשלש דרכים, למה נקטה המשנה את הלשון דרכים ולא נקטה פשוט דברים, והגמרא הסבירה בכל מקום שכתוב דרכים למה לא כתוב דברים, אצלנו במשנה ובעוד משניות, ועכשיו ממשיכה הגמרא באותה שקלא וטריא לשאול את אותם שאלות על משניות אחרות.]

שואלת הגמרא, **והא דתנן** ומה שלמדנו משנה במסכת בכורים, **אתרוג שוה לאילן בג' דרכים, ליתני דברים** שיהיה כתוב שם "דברים" ולא המלה "דרכים".

עונה הגמרא, **משום דבעינן מתני סיפא, ולירק בדרך אחד,** כיון שבסיפא רצה התנא לומר שם שהאתרוג על אף שהוא שוה לאילן בשלושה דרכים אבל בדרך אחד הוא שוה לירק, לכן גם את הרישא ששוה לאילן נקטה המשנה את הלשון דרכים ולא את הלשון דברים.

שואלת הגמרא גם על זה, **סיפא נמי ניתני דבר** שיהיה כתוב גם בסיפא "ולירק בדבר אחד".

- דף ג' ע"א

עונה הגמרא, **התם הא קמשמע לן** שם יש לנו משמעות במה שהוא אמר דווקא את הלשון דרך ולא את הלשון דבר, כי יש כאן משמעות שהמשנה רוצה ללמד אותנו את הטעם למה באמת לענין לקיטה של מעשרות כפי שמיד נבאר את המשנה הזאת האתרוג דומה דווקא לירק, **דדרכיה דאתרוג בירק** שדרכו של האתרוג הוא כמו הירק, **מה ירק דרכו ליגדל על כל מים** ירק הרי דרכו ליגדל על כל מים, שמשקים אותו במים שאובים ואינו גדל רק על מי גשמים בלבד, ולכן **ובשעת לקיטתו עישורו** שנות המעשר נחשבות בו לאחר זמן הלקיטה, **אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים** גם האתרוג אינו מסתפק במי גשמים בלבד אלא צריך להקשות אותו במים שאובים, לכן **ובשעת לקיטתו עישורו** שאתרוג דומה לירק.

ואם כן בנוגע לשקלא וטריא של הסוגיא שלכן הובאה המשנה כאן הדברים פשוטים וברורים, כיון שהסיפא של ירק בדרך אחד יש לה משמעות שהמשנה נקטה את הלשון דרך ולא את הלשון דבר, כי זה בא ללמד אותנו משום שכך הוא הדרך של האתרוג כדרכו של הירק שהוא גדל על כל מים ולא רק על רוב מים, ולכן בשעת לקיטתו עישורו, זו הסיבה שהאתרוג שוה לירק.

וכך הם דיני המשנה הזאת כפי שרש"י ביאר אותם כאן אצלנו, האתרוג שוה לאילן בשלושה דרכים, מפרש רש"י איזה הם שלושת הדרכים שבהם האתרוג דינו כשאר האילנות כמו כל עצי הפרי.

האחד הוא ערלה, כידוע שלוש שנים ראשונים שנוטעים אילן הפירות שלו אסורים בהנאה ודינם ערלה, וגם האתרוג יש לו בזה את אותם דינים כמו כל עצי פרי, שהפירות שגדלים באילן האתרוג שלושת השנים הראשונות הם ערלה ואסורים בהנאה.

הדין השני, הדרך השניה שבו האתרוג שוה לאילן, זה לענין רבעי, שפירות השנה הרביעית של האילן נקראים פירות רבעי, ודינם של פירות רבעי שצריך לחלל אותם על כסף, להעלות את הכסף לירושלים ולאכול אותו בקדושת מעשר שני, אז בזה האתרוג שוה לאילן שיש בו גם דיני רבעי.

התוס' האריכו כאן שמזה משמע שרבעי נוהג באתרוג, ואם כן מקשים תוס' על מה שלמדנו מחלוקת בברכות דף ל"ה ובעוד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מקומות, האם רבעי נוהג רק בכרם, דהיינו רק בגפנים, או שרבעי נוהג בנטע, בכל האילנות, וכאן המשמעות הפשוטה של המשנה שאמרה שהאתרוג שוה לאילן בשלושה דרכים ואמרנו שהדרך השניה זה רבעי מבואר שהאתרוג נוהג בו רבעי, אם כן לאו דווקא בגפנים נאמר דיני רבעי.

ועונים התוס׳, שאין הכי נמי ודאי פשוט וברור שיש דעה כזאת של תנאים שסוברת שרבעי נוהג בכל האילנות ולא רק בכרם, אלא כל שכל מה שנחלקו שם במסכת ברכות זה לענין איך לסתום את המשניות.

ועוד פירוש אומרים תוס׳, שאפילו מי שסובר שתמיד כשכתוב רבעי במשניות צריך לומר כרם רבעי, היינו מן התורה, כי מן התורה סובר אותו מאן דאמר שאינו נוהג רבעי אלא דווקא בכרם, משא״כ בשאר האילנות מן התורה לא נוהג רבעי, אבל הוא מודה שבשאר האילנות נוהג דיני רבעי לפחות מדרבנן, וממילא אתרוג ששוה לאילן גם לענין רבעי למאן דאמר שסובר שרבעי נוהג בכל האילנות אז באתרוג גם רבעי נוהג כמו בכל האילנות מן התורה, ולמאן דאמר שבכל האילנות רבעי אינו נוהג מן התורה רק מדרבנן גם מה שאתרוג נוהג בו רבעי יהיה גם כן מדרבנן לפי המאן דאמר הזה לפי פירושם של התוס׳.

הדבר השלישי שבו האתרוג שוה לאילן מסביר רש״י שזה לענין שביעית, לענין שמיטה אנחנו יודעים שפירות של שמיטה יש בהם קדושת שביעית, אסור לסחור בהם, ואסור להפסיד אותם, וכמה וכמה דינים, אז גם באתרוג כשהנוהגים בו דיני שביעית הפירות של האתרוג דינם כמו הפירות של האילנות, כדי לקבוע איזה פירות שייכים לשביעית ונוהגת בהם קדושת שביעית ואיזה פירות אינם של קדושת שביעית, אז הרי בכל האילנות הדין הוא שהולכים אחרי החנטה, כשהפרי הגיע לחנטה החנטה היא הקובעת את שנת הפרי לאיזה שנה הפרי הזה שייך, ואם החנטה של הפרי היתה בשנת השביעית אז הפרי הזה יהיה אסור ויהיה דינו כדיני פירות שביעית עם כל דיני קדושת שביעית אפילו אם הוא המשיך לגדול אחר כך בשנה שלאחר שביעית, ופירות שחנטו על האילן בששית על אף שהמשיכו לגדול באילן בשנת השמיטה כיון שהחנטה שלהם היתה בששית הפירות האלה דינם כפירות של כל השנים ואין בהם קדושת שביעית, כך הדין לענין שביעית בכל הפירות של כל האילנות, ובזה גם האתרוג שוה לאילן, שקדושת שביעית של עץ האתרוג נקבעים לפי החנטה, שאם החנטה של האתרוג היתה בשנה הששית אז הרי האתרוגים האלה יהיו מותרים בשביעית אפילו אם ליקטו אותם לאחר שהגיע שנת השביעית, עדיין יהיו פירות אלה נחשבים כפירות של כל השנים שאין בהם קדושת שביעית, ואם האתרוג החנטה שלו היתה בשנת השביעית דינו של האתרוג יהיה תמיד בפירות אלו שחנטו בשביעית דינם יהיה כן, כל האילנות שהפירות שלהם חנטו בשביעית יש בהם קדושת שביעית, משא״כ בירק אומר רש״י הולכים אחרי הלקיטה, ולא אחר לקיטה כירק, אם האתרוג היה דינו כירקות כפי שנראה בסיפא שיש בדבר אחד שהוא דומה לירק אז הדין הוא שהיו הולכים אחרי הלקיטה, כי כך בפשטות שיטת רש״י.

ואין כאן המקום להאריך בהרבה, אבל כך פשטות שיטת רש״י כפי שתוס׳ גם כן דייקו מדברי רש״י, שבירקות הולכים אחרי הלקיטה, דהיינו ירק שגדל כל כולו בשנה הששית, אבל ליקטו אותו בשנת השביעית, לאחר שנכנסה שנת השביעית רק אז ליקטו וקטפו אותו, או לפי מה שתוס׳ בראש השנה דף י״ג אומרים שהכוונה שגמר הפרי היה בשנת השביעית, אז הדין הוא שהירק הזה יהיה בו דיני קדושת שביעית, כיון שהלקיטה היתה אחרי שנכנסה שנת השביעית, והוא הדין להיפך, אם הירק הזה גדל כל כולו בשנה הששית אבל לקיטתו של הירק הסתיימה בשנה השמינית, לאחר שיצאה שנת השביעית, לא יהיה בירק הזה דיני קדושת שביעית, ואילו התוס׳ מאריכים בזה לחלוק על רש״י, ולדעת התוס׳ גם בירק לא קובע רגע הלקיטה, אם זה של שביעית או לא, אלא קובע רוב הגידול, בירק הולכים אחרי רוב הגידול, ואם רוב גידולו של הירק היה בשנה הששית אין בו קדושת שביעית, ואם רוב גידולו של הירק היה בשנה השביעית יש בו קדושת שביעית, וגם בזה יש חידוש לפי תוס׳ שהאתרוג אינו שוה לירק לענין שביעית, שגם באתרוג אין הולכים אחרי רוב גידולו כמו בירק, אלא הולכים רק אחרי החנטה כמו באילנות.

אלו הם שלושת הדרכים שבהם האתרוג שוה לאילן.

ומה היא הסיפא של ירק בדרך אחד, מסביר רש״י כך, שנת המעשרות משתנות כסדר השנים של שמיטה, ששת השנים שבין שמיטה לשמיטה מתחלקות שנות המעשרות כך, שנה ראשונה של שמיטה צריך להפריש מהתבואה והפירות שגדלו, מעשר ראשון שהוא ניתן ללוים, ואחריו מעשר שני שאותו צריך להעלות לירושלים ולאכול אותו בקדושת מעשר שני, כך נוהגים המעשרות בשנה ראשונה, שנה שניה של שמיטה גם אותו דבר, מעשר ראשון ומעשר שני, ושנה השלישית מחליף מעשר עני את מעשר שני, דהיינו שמעשר ראשון מפרישים כדינו אבל במקום שאת המעשר השני יפרישו לקדושת מעשר שני מפרישים עוד מעשר לתת אותו לעניים, ואותו דבר בשלושת השנים האחרות, רביעית וחמישית מעשרים מעשר ראשון ומעשר שני, ששית מעשרים מעשר ראשון ומעשר עני.

ועכשיו כדי לדעת פירות אלו לאיזה שנה הם שייכים, ואיזה מעשרות צריך להפריש מהם, יש חילוק בזה בין האילנות והירקות, באילנות כפי שאמרנו הולכים תמיד אחרי החנטה, אם חניטת הפרי היתה בשנה השניה לדוגמה, אפילו שלקיטתו של הפרי כבר היתה בשנה השלישית, יפרישו מפירות אלו את המעשרות שמפרישים בשנה השניה, דהיינו מעשר ראשון ומעשר שני, ולא את המעשרות שצריך להפריש בשנה השלישית, כי באילנות (בפירות) הולכים אחרי החנטה, והוא הדין הפוך, אם חניטת הפרי היתה בשנה השלישית ולקיטת הפרי היתה בשנה הרביעית, אנחנו הולכים אחרי החנטה ומכיון שחניטת הפרי היתה בשנה השלישית יצטרכו להפריש מפירות אלו מעשר ראשון ומעשר עני, ולא מעשר שני.

משא״כ בירק הולכים אחרי הלקיטה, הירק מתי שלוקטים אותו וכפי שהזכרנו מתוס׳ בראש השנה דף י״ג הכוונה מתי שנגמר הפרי, **שם נקבעים שנת המעשרות שלו, כגון שהפרי גדל כל כולו בשנה השניה אבל ליקטו אותו בשנה השלישית, מתחייב הוא בשנות המעשרות של זמן הלקיטה שזה שנה שלישית מעשר ראשון ומעשר עני, והוא הדין הפוך, אם כל הירק גדל בשנה השלישית אבל ליקטו אותו בשנה הרביעית,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אז דינו כמו זמן הלקיטה שזה שנה רביעית שיצטרכו להפריש מעשר ראשון ומעשר שני ולא כדין שנה השלישית שבו גדל הירק, ואם כן בפירות הולכים אחרי החנטה ובאתרוג אחרי הלקיטה, ועל זה אומרת המשנה בסיפא, ולירק בדרך אחד, שקביעת שנת מעשרות של האתרוג גם נקבעת אחרי הלקיטה כמו בירקות, שבשעת לקיטתו עישורו, שאין הולכים בו באתרוג לענין מעשרות אחרי השנה בה חנטו הפירות של האתרוג כמו בשאר אילנות, אלא אחרי השנה שנלקט בו כירק כפי שהסברנו.

ועל זה הגמרא מסבירה למה באמת כך הדבר שבאתרוג הדין הוא ללכת לענין קביעת שנת המעשרות אחרי זמן הלקיטה כירקות ולא כמו בכל פירות האילן שהולכים אחרי החנטה, על זה למדנו כאן בגמרא שהתם הא קמ״ל שהמשנה כאן במה שהיא קראה דרך ולא אמרה דבר, רמזה לנו להסביר לנו את הטעם בדבר, דדרכיה דאתרוג כירק, שדרכו של האתרוג מנהג גידולו הוא כמו הירק, מה ירק דרכו להגדל על כל מים, כמו שהסברנו שהגידול של הירק אינו מסתפק במי גשמים אלא צריך גם להקשות אותו במים שאובים, ומטעם זה שהירק דרכו להגדל על כל מים בשעת לקיטתו עישורו שלכן הולכים בירק אחרי הלקיטה, כמבואר בגמרא בראש השנה דף י״ד וכפי שרש״י מביא את זה כאן, שלומדים מהפסוק ״גורן ויקב״ שכתוב במעשרות, שבמעשרות כתוב ״כדגן מן הגורן״ לומדים מזה מה גורן ויקב דהיינו תבואה וגפנים וענבים מיוחדים שגדלים על רוב מים, דהיינו גשמים, הרי הדרך הוא שתבואה אין צורך להשקות אותה במים ששאבנו ואנחנו משקים בידינו, אלא היא מסתפקת על מי גשמים, וגם הגפנים מסתפקים על מי גשמים, ולכן הם מתעשרים אחר שנה שעברה, ולמה באמת בפירות האילן נקבע ששנת המעשרות נקבעת לפי החניטה של הפרי, משום שהקביעות של המעשרות נקבעת לפי איזה מים גדלו הפירות האלו, ולכן גורן ויקב שהם גדלים על מי גשמים, שמי גשמים נקרא רוב מים, משום שהרוב של המים שבהם מושקים השדות הוא מי גשמים, לכן שם הולכים אחרי השנה שבה הם הביאו שליש, תבואה וענבים וגפן שנת המעשרות שלהם נקבעת לפי איזה שנה הביאה התבואה או הגפן שליש מגידולו, דהיינו שליש ממה שעתיד היה לגדול התבואה, אז בשנה שהביאו שליש באותה שנה על אותו זמן נקבע שנת המעשרות שלהם, ולכן לא הולכים אחרי הלקיטה, כי הרי הם גדלים על מי הגשמים של שנה שעברה, אז כך הם כל פירות האילנות שמעלים שרף באילן שהפירות חונטים מכח אותו שרף, והשרף שממנו חונטים הפירות הרי יסודו וכחו הוא מניקת מי גשמים של שנה שעברה, של שנה זאת שהחניטה מתקיימת בה, לכן שנת המעשרות נקבעת לפי החניטה שזה מי הגשמים של אותה שנה, משא״כ ירק שהוא גדל על כל מים, הרי ירק גם משקים אותו במים שאובים, על כן כיון שהוא גדל על כל מים כי משקים אותו גם במים שאובים ולא רק במי גשמים לכן הוא מתעשר לשנה הבאה, דהיינו לפי שעת לקיטתו ולא לפי שעת גידולו.

וכפי שרש״י כבר מסביר, שעל אף שכל המעשרות של ירקות ושל פירות חוץ מתבואה וגפנים וזית שמן שמעשרותיהם ותרומותיהם מן התורה, אבל כל אלה הרי התרומות ומעשרות הם מדרבנן (כך שיטת רש״י כאן עכ״פ), אם כן מה שייך ללמוד מפסוקים את זמן המעשרות של כל הפירות ואת זמן המעשרות של הירקות, אומר רש״י אין הכי נמי זה דרבנן אבל חכמים הסמיכו את זה על הפסוקים, ועכ״פ הרי טעמו של הירק שבשעת לקיטתו עישורו בגלל שהוא גדל על כל מים, לכן גם אתרוג אמרו חכמים שדינו כירק שבשעת לקיטתו עישורו שהולכים אחרי שעת הלקיטה ולא אחרי הזמן של חניטת הפרי כמו בפירות, זה משום שגם אתרוג דרכו להגדל על כל מים שצריך להקשות אותו מים שאובים ולכן בשעת לקיטתו עישורו.

שואלת הגמרא, **והא דתנן** ומה שלמדנו במשנה במסכת בכורים, **כוי** זו בריה שנחלקו בה חכמי ישראל, יש אומרים שכוי זו בריה בפני עצמה, זה בעל חי שהוא בריה בפני עצמה שחכמים לא הכריעו בה אם היא חיה או בהמה, ויש אומרים שזה איל הבר, ויש אומרים שזה ולד בעל חי שנולד מתיש הבא על הצביה, ועכ״פ הבעל חי הזה יש בו ספק אם הוא חיה או בהמה, ואומרת המשנה **יש בו דרכים שוה לחיה** יש דברים שהוא שוה בהם לחיה, דהיינו הרי הדין הוא שחיה ועוף כששוחטים אותם צריך לכסות את הדם בעפר, משא״כ בהמה אין צורך לכסות את הדם שחיטה של הבהמה בעפר, אז הכוי הזה כיון שיש ספק בידינו אם הוא חיה או בהמה על כן הולכים לחומרא בכל הענינים ובזה הוא שוה לחיה שדהיינו שהוא טעון כיסוי הדם, **ויש בו דרכים שוה לבהמה** שהחֵלֶב שלו אסור, כי חלב של בהמה אסור באכילה אבל חלב של חיה מותר באכילה, והכוי הזה כיון שיש לנו ספק שמא הוא בהמה הולכים לחומרא והחלב שלו אסור באכילה, ובזה הוא שוה לבהמה, **ויש בו דרכים שוה לחיה ולבהמה** שהוא שוה בין לחיה ובין לבהמה דהיינו שהוא טעות שחיטה, **ויש בו דרכים שאינו שוה לא לחיה ולא לבהמה** שאסור להרביע אותו לא עם בהמות ולא עם חיות, אסור להרביע אותו עם בהמות שמא הוא חיה, ואסור להרביע אותו עם חיות שמא הוא בהמה, ועכ״פ אז הרי כאן גם כן כתוב דרכים ואם כן שואלת הגמרא **ניתני דברים** למה כתוב דווקא דרכים ולא דברים.

ותו ועוד שאלה, **הא דתנן** מה שלמדנו במשנה במסכת גיטין, **זו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים** מדובר שם לענין שאדם שמביא גט בשליחות מהבעל שקיבל את השליחות במדינת הים ובא לגרש אשה בארץ ישראל, הרי הדין הוא שהוא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וגם אדם שמביא שטר שחרור של עבד ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וזו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ועל זה שואלת הגמרא, **ניתני דברים** שיהיה כתוב זה אחד מן הדברים, ולמה כתוב מן הדרכים.

אלא עונה הגמרא, **כל היכא דאיכא פלוגתא תני דרכים** בכל מקום שיש חילוק בדרכים, שבדרך זה הוא דומה לזה, ובדרך זה הוא לא דומה, כגון המשנה שלנו, האשה נקנית בשלוש דרכים, זה בא למעט חופה, אם כן דווקא בדרכים אלו האשה דינה להקנות, משא״כ בחופה היא לא נקנית, וכן מה שלמדנו לעיל בדף ב׳ ע״ב לגבי המשנה שבשבעה דרכים בודקים את הזב, זה בא לומר דווקא בשבעה דרכים אלו שם זה נחשב אונס של זיבה, שאם הזב ראה את מראה הזיבה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחמת אותם שבעת דרכים אז הזיבה אינה מטמאה אותו כי זה אונס, משא״כ מחמת אונס אחר הוא כן נטמא, וגם מה שהגמרא הביאה ממסכת גיטין, זו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים, זה בא לומר שבאלו השטר שחרור שוה לגיטי נשים ולא בדברים אחרים, כמו שמבואר במשניות האחרות שם בגיטין שאם הוא אומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי בזה כבר חלוקים דינם של הגט אשה מהשטר שחרור, ששטר שחרור דינו שאפילו אם הוא אמר לתת אז אינו חוזר בשחרור, כי זכין לו לאדם שלא בפניו, ואילו בגט הדין הוא שהבעל יכול עדיין לחזור אפילו שהוא אמר תנו גט זה לאשתי, אז כיון שהדרכים האלה הם בפלוגתא דהיינו מתחלקות, לכן המשנה נקטה את הלשון דרכים, ובודאי שבכוי זה פשוט, שהרי הוא אומר שיש דרכים שהוא שוה לחיה ויש לבהמה ואם כן בודאי שמתאים לומר המלה ״דרכים״, **וכל היכא דליכא פלוגתא** ואיפה שאין מתחלקים שלזה זה כן דומה לזה זה לא דומה **תני דברים** שם התנאי נוקט את הלשון דברים.

ואומרת הגמרא, **דיקא נמי** יש גם לדייק להביא ראיה לדבריך שאיפה שאין פלוגתא דהיינו איפה שהדרכים אינם מתפצלות אינם מתחלקות שלענין זה כן ולענין זה לא, אז באמת נוקט התנא את הלשון דברים, **דקתני סיפא** כי באותה משנה עצמה של אתרוג כתוב בסיפא **רבי אליעזר אומר אתרוג שוה לאילן לכל דבר** ר׳ אליעזר חולק על מה שלמדנו שאתרוג נקבע שנת המעשר שלו כמו ירק בשעת הלקיטה, ר׳ אליעזר סובר שגם לענין זה האתרוג שוה לאילן ששנת המעשרות שלו נקבעת לפי החניטה של הפירות ולא לפי הלקיטה, ועכ״פ רואים שר׳ אליעזר נוקט אתרוג שוה לאילן לכל דבר, **שמע מינה** שמכיון שלר׳ אליעזר באמת דיני האתרוג אינם חלוקים לגמרי מן האילן ובכל דבר הוא דומה לאילן לכן הוא נקט את הלשון דבר, ומזה תלמד שמה שהתנא קמא נקט את הלשון דרכים זה משום שזה מתחלק, שרק בשלושה דרכים האתרוג שוה לאילן, ובשאר דברים בענין אחד הוא דומה לירק, לכן הוא נקט את המלה דרכים.

ועכשיו הגמרא חוזרת למשנה שלנו, והיא שואלת, **מניינא דרישא למעוטי מאי** המנין שנאמר ברישא של המשנה שהאשה נקנית בשלוש דרכים, איזה מהדרכים זה בא למעט שדווקא בשלוש דרכים אלו האשה נקנית ולא בדרך אחרת, וכן **מניינא דסיפא למעוטי מאי** כשכתוב שהיא קונה את עצמה בשתי דרכים מה זה בא למעט.

עונה הגמרא, **מניינא דרישא למעוטי חופה** המנין שנאמר ברישא שהאשה נקנית בשלוש דרכים זה בא למעט שאם האב שהדין הוא שהוא זכאי בקידושי בתו הקטנה, אם הוא מסר אותה לחופה לשם קידושין, אינה מקודשת בכך.

ונסביר, קידושין זה קנין שאדם עושה באשתו או על ידי שהוא נותן לאב את הקידושין ובזה האב מקדש לו את בתו הקטנה או הנערה, ועל ידי הקידושין חל קנין אירוסין, שעל ידי הקידושין היא הופכת להיות מאורסת אליו, ודינה של המאורסת שלענין איסור אשת איש היא כבר אשת איש לכל דיניה ולכל החומרות, אבל הבעל אין לו בה קנין ליורשה ולהטמא לה ולהפר נדריה, אין הבעל יורש אותה אם היא מתה, ואין הבעל מטמא לה כשהיא מתה אם הוא כהן, וגם אינו רשאי להפר לבדו את הנדרים שלה, אלא אם כן היא נערה ואז בשותפות עם האב הוא יוכל להפר את הנדרים (כפי שלמדנו בנדרים בפרק נערה המאורשה), ועכ״פ יש שני שלבים כשאדם לוקח אשה להיות אשתו, שלב הראשון זה הקידושין שעל ידם היא נהיית מאורסת ויש לו בה רק קנין אירוסין, ואחרי זה הוא מכניס אותה לחופה ועל ידי החופה היא נהיית נשואה אליו, חופה עושה קנין נישואין באשה שהיתה מאורסת לו קודם על ידי קידושין, אבל אם הוא עושה חופה לפני שהוא עשה את אחד משלושת הדרכים שבו הוא קונה את האשה להיות מאורסת, את זה המשנה בא למעט, לומר שחופה אינה קונה בקנין אירוסין, וחופה נאמרה רק כקנין של נישואין לאשה שהיא כבר מאורסת שעל ידי חופה היא נהיית נשואה, אבל אם האב מסר את בתו כשהיא קטנה לחופה לשם קידושין אינה מתקדשת בכך, שכיון שלא היה עדיין כאן קנין הקידושין לא יועיל קנין החופה לענין זה.

שואלת הגמרא, **ולרב הונא דאמר חופה קונה מקל וחומר**, רב הונא כפי שנלמד לקמן בדף ה׳ סובר שחופה כן קונה, דהיינו שאם האב מסר אותה לשם קידושין לחופה לאותו אדם אז היא כן מתקדשת אליו, ושם נראה שזה מחלוקת בראשונים האם חופה לדעת רב הונא עושה אותה מיד כנשואה בבת אחת או שחופה לרב הונא עושה אותה רק מקודשת, אבל עכ״פ לדעת רב הונא חופה קונה באשה גם כשהיא לא היתה מאורסת לפני כן, וחופה לדעת רב הונא אינה רק קנין נישואין כמו שלדידן להלכה, אלא חופה כן מהווה קנין של קידושין, ואם כן לרב הונא נשאלת השאלה **למעוטי מאי**, כי בשלמא לדידן מה שהתנא של המשנה נקט בשלוש דרכים זה למעט שבחופה היא לא נקנית בקנין קידושין, אבל לרב הונא שסובר שגם על ידי חופה היא נקנית בקנין קידושין איזה מהקנינים נתמעט במה שהתנא נקט את המנין של ״שלוש דרכים״.

עונה הגמרא, **למעוטי חליפין**, חליפין זה קנין סודר, שהקונה נותן סודר למקנה, ותמורת הסודר שהמקנה קיבל מהקונה הוא מקנה לו את אותו חפץ אם זה קרקע או מטלטלים ששניהם נקנים בקנין חליפין, בא התנא כאן לומר שאם הוא יתן לאשה סודר כקנין חליפין שתמורתו היא תתקדשת לו לא יועיל הקנין, כי אשה אינה נקנית בחליפין, ולמה צריך התנא של המשנה למעט חליפין, משמע שבלי שהתנא היה מלמד אותי הייתי סבור שאפשר גם לקדש אשה בקנין חליפין, מסבירה הגמרא, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר **הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון** כפי שלמדנו בדף ב׳ ע״א שמה שהאשה מתקדשת בכסף זה משום שלומדים גזירה שוה ״קיחה קיחה״ משדה עפרון שכמו שבשדה עפרון כתוב ״כסף השדה קח ממני״ וכתוב לשון קיחה, ובקידושין כתוב ״כי יקח איש אשה״, ומזה לומדים שכשם ששדות נקנים בכסף כך גם האשה נקנית בכסף, אז הייתי סבור ללמוד באותה גזירה שוה, **מה שדה מקניא בחליפין** כפי ששדה דהיינו קרקע נקנה בחליפין כמו שמבואר להדיא בפסוק במגילת רות שממנו נלמד קנין חליפין ״וישלוף איש נעלו״ ושם הרי מדובר לענין לקנות שדה, מזה לומדים שקרקע נקנית בחליפין, על כן הייתי סבור לומד ללמוד מכך **שאף**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אשה נמי מקניא בחליפין שגם אשה נקנית דהיינו מתקדשת בקנין חליפין, **קמשמע לן** התנא של המשנה במה שהוא נוקט שהאשה נקנית בשלוש דרכים, שדווקא בשלוש דרכים ולא בדרך רביעית, דהיינו דווקא בשלוש דרכים אלו בכסף ובשטר ובביאה האשה נקנית ומתקדשת, אבל לא בחליפין.

שואלת הגמרא, **ואימא הכי נמי** למה באמת לא נאמר שהאשה תתקדש בחליפין.

עונה הגמרא, **חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה** כך הוא הדין של חליפין שאפשר לקנות גם כשהכלי שבו עושים את קנין החליפין הוא פחות משוה פרוטה, כי כך מבואר בגמרא כפי שרש״י מביא מהגמרא ב״מ בדף מ״ז, קונים בכלי אע״פ שאינו שוה פרוטה, שאם הקונה נתן למקנה כלי אפילו שאינו שוה פרוטה, כקנין חליפין דהיינו כקנין סודר, קנה בזה את החפץ הנקנה, **ואשה בפחות משוה פרוטה**

- דף ג׳ ע״ב

לא מקניא נפשה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקנה את עצמה, וכפי שמפרש רש״י, שזה גנאי לאשה להתקדש בפחות משוה פרוטה, ולכן אם הוא יתן לה סודר בקנין חליפין לקדש אותה כשהסודר והכלי שבו הוא רוצה לקדש אותה הוא פחות משוה פרוטה, הרי זה גנאי לה לאשה להתקדש בקנין כזה פחות ערך שהוא פחות משוה פרוטה, ולכן ביטלו מתורת חליפין אפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה, כפי שרש״י מסביר, שמכיון שקנין זה של חליפים יכול ואפשרי שיתקיים גם בכלי שאינו שוה פרוטה, ובכלי שאינו שוה פרוטה הרי זה גנאי לאשה להתקדש, על כן אפילו אם הוא יתן לה כחליפין וכקנין סודר כלי שיש בו שוה פרוטה כבר ביטלו חכמים (וכלשון התוס׳ ר״י הזקן ״הפקיעו״) תורת חליפין בקידושי אשה, ולכן אפילו אם הוא יתן לה כלי של שוה פרוטה בקנין תורת חליפין לקדש אותה בקנין זה לא תתקדש לו, אלא אם כן כפי שאומר רש״י הוא יתן לה את זה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין.

וכלשון הר״ן שמוסיף (שכוונת רש״י כפי שהרש״ש כבר העיר שזו הכוונה והגירסא הנכונה) עד שיתן לה את זה בתורת לשון כסף, דהיינו אם את הכלי הזה הוא יתן לה כדי לקדש אותה בתורת שוה כסף ודאי שהיא תתקדש, שהכלי הזה יש בו שוה פרוטה ולמדנו במשנה שהאשה מתקדשת בפרוטה ובשוה פרוטה, אם כן אם הוא יתן לה את הכלי בתורת קנין כסף ויש בו בכלי הזה שוה פרוטה ודאי שהיא תתקדש כי בשוה פרוטה היא מתקדשת, אבל אם הוא נותן לה את הכלי על אף שהוא שוה פרוטה אבל הוא נותן לה את זה בלשון חליפין שהוא רוצה לקנות אותה ולקדש אותה בקנין חליפין, בקנין חליפין אין הוא יכול לקדש אותה, כי חכמים ביטלו קנין חליפין והפקיעו אותו לגמרי מקידושין, משום שהוא קיים גם בכלי שאינו שוה פרוטה ושם זה הרי גנאי לאשה לכן ביטלו אותו לגמרי, כך הוא שיטתו ופירושו של רש״י.

ואילו התוס׳ בעמוד א׳ בד״ה ואשה, האריכו בכמה קושיות על רש״י, ולכן אומרים תוס׳ כגירסתו ושיטתו של רבינו תם, שאין גורסים בכלל בתירוץ הגמרא ״ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה״ דהיינו שאת המלה ״נפשה״ לא צריך לגרוס, כי לפי פירושו של רש״י זה תלוי בה באשה שהיא לא מקנה את נפשה בפחות משוה פרוטה, כפי שרש״י הסביר מפני שזה גנאי הוא לה, אלא הגירסא הנכונה היא ״אשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא״, שזה לא תלוי בקפידה שלה אם היא מקפידה להתקדש בפחות משוה פרוטה או לא, אלא כיון שלומדים קידושין של אשה משדה עפרון, ולומדים קיחה קיחה משדה עפרון שכתוב בו כסף, ובפחות משוה פרוטה זה לא נקרא כסף, ולכן אין האשה מתקדשת בחליפין, שמכיון שחליפין איתנהו גם בפחות משוה פרוטה, ובפחות משוה פרוטה הרי אשה לא יכולה להִקנות כמו שלמדנו שצריך דווקא שוה פרוטה, לא שייך לקנות אשה בקנין חליפין, כי פחות משוה פרוטה זה לא כסף, אם כן מה היתה דעתו של המקשן שהקשה ואימא הכי נמי, שכן יקנו בחליפין, מסביר רבינו תם, שקושית הגמרא לא היתה שלומדים מהגזירה שוה קיחה קיחה את כל הקנינים שנוהגים בשדה שינהגו גם בקידושין, משום שבאמת אין ללמוד קניני האשה להתקדש מקניני השדות, כמו שראינו בגמרא שהגמרא שואלת לקמן בדף ה׳ בשטר מנלן, והגמרא לא אומרת נלמד בשטר שאשה מתקדשת כמו ששדה נקנית בשטר הרי יש קיחה קיחה משדה עפרון, אלא אומרים תוס׳ בשם רבינו תם, ברור שקיחה קיחה משדה עפרון זה ילפותא שהיא מוגבלת ומסוייגת דווקא לענין קנין כסף, ולא לשום קנין אחר, לא באנו ללמוד כאן קידושין משדה שכל מה שנקנית בו שדה יועיל בו קידושין, וקושית הגמרא שהמקשן הקשה ואימא הכי נמי שאשה תהיה נקנית בחליפין, קושיתו היתה כך, משום שהמקשן היה סבור שכשיש באותם חליפין שוה פרוטה ואז הם הרי דומים לכסף כמו שכסף קונה אשה משום שיש בו שוה פרוטה היה סבור המקשן שאפילו אם הוא נותן את הכלי הזה בתורת חליפין אבל כשיש בו שוה פרוטה הוא דומה יותר לכסף ולכן היה המקשן סבור שתוכל האשה להתקדש בחליפין, משום שחליפין של שוה פרוטה דומים לכסף, ועל זה התרצן אמר חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה, כיון שאתה רואה שקנין החליפין נמצא וקיים גם כשהכלי אינו שוה פרוטה על כרחך שקנין חליפין אינו פועל מטעם קנין כסף, אלא זה קנין אחר לגמרי, שהרי אם החליפין היו גם כן איזה שהוא ענף ואיזה שהוא ענין בגדר קנין כמוב כסף, אז הרי היה צריך להיות שיצטרכו בחליפין שוה פרוטה, ומזה שחליפין קונים אפילו בפחות משוה פרוטה מוכיח התרצן מזה תוכיח שקנין החליפין הוא קנין אחר ואינו קנין הכסף, ולכן אין האשה מתקדשת בחליפין, שהרי גם לפי המקשן בהוה אמינא לא רצינו ללמוד כל הקנינים שנוהגים בשדות שינהגו גם בקידושין, רק בחליפין של שוה פרוטה היה סבור המקשן שזה דומה לכסף, ולכן שתתקדש כמו בכסף, והתרצן מוכיח לו מזה שנקנה ומועיל קנין סודר וחליפין גם בפחות משוה פרוטה שקנין חליפין בכלל לא שייך לקנין כסף אלא זה קנין אחר לחלוטין, ולכן אין האשה מתקדשת בחליפין, זו היא שיטתו של רבינו תם, וכפי שהזכרנו לגירסת רבינו תם אין גורסים ״נפשה״.

וכן האריכו כאן כל הראשונים, הר״ן בשם הרמב״ן, והרשב״א, לבאר שני דרכים אלו של רש״י ורבינו תם שאנחנו הזכרנו כאן.

שואלת הגמרא, מניינא דסיפא (למעוטי מאי) מה שלמדנו בסיפא שהאשה קונה את עצמה בשתי דרכים מה זה בא למעט.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **למעוטי חליצה**, הרי יבמה יוצאת מן היבם על ידי חליצה, משא"כ האשה אינה יוצאת מבעלה בחליצה, ולמה צריך למעט את זה, כי **סלקא דעתך אמינא** היית סבור לומר **תיתי בקל וחומר מיבמה** שנלמד שהאשה יוצאת מבעלה על ידי חליצה מקל וחומר מיבמה, **מה יבמה שאינה יוצאה בגט** הרי אם היבם נותן גט ליבמתו אין היא עדיין נפטרת ממנו, כמו שנלמד את זה לקמן בדף י"ד שלומדים את זה מפסוק, שכתוב "ונתן לה ספר כריתות" לה ולא ליבמה, שרק באשה מועיל גט אבל ביבמה שהיבם נותן לה גט אין היא נפטרת ממנו מזיקתו, אז הייתי אומר ומה יבמה שאינה יוצאה בגט בכל זאת **יוצאה בחליצה** שעל ידי חליצה היא נפטרת מן היבם, **זו** אשת איש **שיוצאה בגט** שעל ידי גט שהבעל נותן לה היא הרי מתגרשת וקונה את עצמה להיות ברשותה להנשא לאחר, **אינו דין שיוצאה בחליצה** אז ודאי שהיא גם צריכה לצאת בחליצה, **קמשמע לן** משמיע לנו התנא של המשנה במה שאמר שהאשה קונה את עצמה בשתי דרכים דווקא בגט ובמיתת הבעל אבל בחליצה לא.

שואלת הגמרא, **ואימא הכי נמי** אולי באמת נאמר שאשה יוצאת מרשותו של בעלה וקונה את עצמה להיות ברשותה גם על ידי חליצה.

עונה הגמרא, **אמר קרא** (דברים כד) **ספר כריתות** הרי כתוב "וכתב לה ספר כריתות", לומדים מזה **ספר כורתה** דווקא גט כורת בין האיש לאשתו שהיא תתגרש ותצא ממנו, **ואין דבר אחר כורתה** אבל דבר אחר לא כורת את האישות שיש ביניהם, ומזה לומדים שחליצה לא מועילה להתיר אשה מבעלה להיות ברשותה להנשא לאחר, רק דווקא על ידי גט שהוא ספר כריתות.

למדנו במשנה, **בכסף** שהאשה נקנית בכסף.

שואלת הגמרא, **מנלן**, מנין לנו שהאשה נקנית בכסף, (ועל אף שכבר בדף ב' ע"א מיד בתחילת המסכתא כבר היה לנו שלומדים את זה קיחה קיחה משדה עפרון, מסביר רש"י ששם הגמרא הביאה את זה רק לתרץ את הלשון קנין שנקט התנא של המשנה האשה נקנית, אבל השקלא וטריא לדעת וללמוד מהיכן באמת יודעים קנין כסף כאן הוא עיקר השקלא וטריא).

ותו ועוד שואלת הגמרא, **הא דתנן** מה שלמדנו משנה במסכת כתובת, **האב זכאי בבתו בקדושיה** האב זכאי בבתו הקטנה הוא זכאי לקבל עבורה קידושין ממי שרוצה לקדש אותה, **בכסף בשטר ובביאה** מסביר רש"י בכסף פירושו שאם הוא קיבל קידושין עבור בתו מאדם כסף קידושין הכסף שייך לאב, וגם אם האיש ההוא קידש את בתו בשטר קידושין אז השטר קידושין האב הוא זה שמקבל את השטר קידושין, וגם האב הוא זה שמוסר את הקטנה הזאת לביאה על כרחה לשם קידושין, כל זמן שהיא קטנה ונערה שהוא זכאי בקידושיה אז הוא זכאי בכסף בשטר ובביאה, ואיזה זכות זכות יש בביאה לאב, אז כפי שרש"י מסביר שהכוונה שהוא יכול למסור אותה להתקדש בביאה בעל כרחה, אבל התוס' מביאים מהירושלמי שיש לו גם לאב זכות בביאה זאת, שהוא יכול לקבל שכר כדי שתתקדש בביאה, אז יש לו גם זכות ממונית לקבל ממון עבור הקידושין בביאה, **מנלן דמיקניא בכסף** מנין מה שלמדנו אצלנו במשנה שהאשה נקנית בכסף, ועוד **וכסף דאבוה הוא** מנין לנו מה שלמדנו שם בכתובות שהכסף של הקידושין שייך לאב.

עונה הגמרא, **אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא** לגבי אמה עבריה שיוצאת מרשות האדון בסימני נערות, כך הוא הדין בתורה בפרשת משפטים, "וכי ימכור איש את בתו לאמה", אדם שמוכר את בתו הקטנה להיות אמה עבריה אצל האדון, לומדים מן הפסוק שאם היא הביאה סימני נערות הדין הוא שהיא יוצאת מרשותו של האדון, ושם כתוב (שמות כא) **ויצאה חנם אין כסף**, והיה מפסיק שיהיה כתוב בפסוק "ויצאה חנם" שהיא יוצאת בחנם כשהיא מביאה סימני נערות, ואין היא צריכה לשלם לאדון עבור שנות העבדות שהיתה אמורה עדיין לעובד אצלו, אלא יוצאת בחנם, ולמה צריך להיות כתוב "אין כסף", אלא זה בא לדרוש כך, **אין כסף לאדון זה** לאדון הזה שהיא יוצאת ממנו על ידי סימני הנערות לזה אין צורך לתת כסף, אלא היא יוצאת מאותו אדון שקנה אותה לאמה עבריה חינם גם בלי כסף, **אבל יש כסף לאדון אחר** אדון אחר שהיא שייכת אליו כשהיא יוצאת ממנו הוא כן מקבל כסף, **ומאן ניהו** ומיהו זה האדון האחר שהוא כן רשאי וזכאי לקבל כסף עבור זה שהיא יוצאת ממנו, **אב** זהו אביה, שהרי עד עכשיו היא היתה ברשותו של האב, ועל ידי זה שהיא מתקדשת היא מתחילה לצאת מרשותו להיות ברשותו של הבעל שמקדש אותה, אז תמורת היציאה הזאת מרשותו של האב שהוא האדון האחר זכאי הוא לקבל כסף.

שואלת הגמרא, **ואימא לדידה**, אם היה כתוב בפסוק "ויצאה חנם אין לו כסף", היה משמע שאין לו לאדון הזה כסף אז באמת צריך מזה לדייק הא יש כסף לאדון אחר שממנו היא יוצאת, אבל כיון שכתוב סתם "אין כסף" אז הרי אפשר לדרוש את הפסוק שאין כסף ביציאה זו, שביציאה זו שהאמה עבריה יוצאת מסימני נערות מרשות האדון שקנה אותה ביציאה הזאת אין כסף, אבל יש כסף ביציאה אחרת, שביציאה אחרת שהבת הזאת יוצאת מרשות אדם שהיא היתה שייכת לו דהיינו ברשות האב שהוא אדון אחר יש כסף, אבל לעולם את הכסף נותנים לדידה לבת עצמה ולא לאב.

עונה הגמרא, **הכי** (בכתובות לא גורסים "הכי", אלא "השתא וכו'") **השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב** (דברים כב) **את בתי נתתי לאיש הזה** שהאבא רשאי לקבל קידושין עבורה ואם הוא מקבל קידושין מאותו אדם שרוצה לקדש את הבת היא מקודשת לו, זה אני הרי לומד מפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה", **ואיהי שקלה כספא** וכי בחנם התורה זיכתה את האב לקבל קידושין עבור בתו, שהרי אם הבת היא זו שתקבל את כסף הקידושין לעצמה מה הועיל הזכות הזאת שיש לו לאב לקדש את בתו, וכי בחנם זיכתה לו התורה את הקידושין, הרי ודאי שאם התורה אומרת שהוא זכאי לקבל עבורה קידושין הכוונה שהוא גם זה שזוכה בכסף הקידושין.

שואלת הגמרא, **ואימא הני מילי קטנה דלית לה יד לקבל קידושין**, הפסוק הזה "את בתי נתתי לאיש הזה" שלמדת ממנו שהתורה זיכתה לו לקבל את הקידושין עבור הבת, מדובר כשהיא קטנה, שאין לה לקטנה הזאת יד בעצמה לקבל קידושין, שהרי קטנה לאו בת דעת היא, אין לה דעת לקבל בעצמה קידושין, ולכן התורה באמת זיכתה את האב שהוא יקבל קידושין עבור הבת ובאמת גם כסף הקידושין יהיה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שייך לומר, אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין נערה שיש לה דעת שהרי משהביאה שתי שערות שהם סימני נערות גדולה היא לכל דבר, לכל עונשים שאם היא עוברת עבירה בתורה היא מקבלת עונש כמו כל אדם גדול, וכן לענין ממנונות שמקחן מקח וממכרן ממכר, שהיא יכולה לקנות ולמכור ככל אדם מבוגר, אז בזה תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא אולי היא באמת תתקדש בעצמה וגם תקבל לעצמה את כסף הקידושין.

ושואל רש"י שהרי הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" נאמר בפרשת מוציא שם רע, ופרשת מוציא שם רע כשאדם נושא נערה והוא אומר לא מצאתי בתולים לנערה הזאת מפני שהיא זינתה, שם נאמרה פרשת מוציא שם רע, אז הרי מדובר בנערה כמו שכתוב להדיא בפסוק "ונתנו לאבי הנערה", ואם כן איך הגמרא שואלת שנעמיד את הפסוק הזה שמדובר בקטנה.

עונה רש"י, אין הכי נמי הנישואין של אותה בת היו כשהיא כבר היתה נערה, וכאן היה הפרשה של מוציא שם רע, אבל הקידושין שהוא קידש אותה לאדם זה שעל זה אומר האב "את בתי נתתי לאיש הזה", את הקידושין האלו הוא קידש אותה כשהיא היתה קטנה, אז על אף שכל הפרשה מדברת בנערה מ"מ נעמיד את הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" שממנו לומדים שהאב הוא זה שמקבל קידושין עבור הבת, וממילא מוכח בסברא שאם הוא מקבל קידושין עבור הבת הוא זה שזוכה גם בכסף הקידושין, אז את זה נעמיד שזה היה כשהיא היתה קטנה, על אף שכל הענין מדבר עכשיו כשהיא כבר נערה, אבל בנערה שיש לה כן יד שהרי היא בר דעת לכל הענינים תקבל היא בעצמה את הקידושין והיא תקח את כסף הקידושין, כך מפרש רש"י.

והפני יהושע האריך כאן כבר להוכיח, שלפירושו של רש"י קושית הגמרא היתה שרק קטנה האב מקדש אותה, אבל נערה רק היא מקדשת את עצמה ואין האב זכאי לקבל עבורה קידושין, ומובן מאליו שהיא מקדשת את עצמה אז הדין הוא שהכסף קידושין שייך לה, כך לומד רש"י.

אבל התוס' בסוף ד"ה וכי תימא, מפרשים פירוש אחר בקושית הגמרא, שכך היתה הקושיא, ואימא הני מילי קטנה, כלומר בקטנה באמת שייך לעשות את הקל וחומר הזה, שמכיון שלמדנו מהפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" שהאב הוא זה שמקבל הקידושין, לא יתכן שהיא תקבל את כסף הקידושין, שהרי אין לה כלל יד לקדש את עצמה, אם כן כל הקידושין בקטנה יכולים להעשות רק על ידי שהאב יקבל עבורה כסף קידושין, אם כן כיון שהקידושין הם על ידי שהאב מקבל את כסף הקידושין ודאי שכסף הקידושין שייך לאב, אבל בנערה שיש לה יד לקבל קידושין כי היא בר דעת תתקדש היא בעצמה דהיינו שתקבל היא לעצמה קידושין ותקח כסף הקידושין, פירוש הקושיא אומרים תוס', כיון שיש לה יד לקדש את עצמה יהיו הקידושין שלה, אבל אמת הוא שגם כשהיא נערה אביה יכול לקדשה, שלא היתה כוונת הגמרא להקשות שהאב לא יוכל לקבל קידושין עבורה כשהיא נערה, אלא שגם הנערה תוכל לקבל קידושין עבור עצמה, וכשהאב יקבל קידושין עבורה באמת יהיו הקידושין של האב, משום שכיון שהוא זכאי לקדש אותה אז ודאי שגם כסף הקידושין יהיה שייך לה, אפילו כשהיא נערה, זה גם לפי המקשן, אלא שאם הנערה מקדשת את עצמה אז הכסף קידושין יהיה שייך לנערה, ונמצא שיש שני אופנים של קידושי נערה, אופן אחד שהאב קיבל עבורה קידושין לפי המקשן האב יקבל את כסף הקידושין, והנערה שיש לה יד אם היא תקדש את עצמה כסף הקידושין יהיה שייך לנערה, כך היא קושית הגמרא לפירושם של התוס'.

התוס' רי"ד האריך כאן, שקושית הגמרא היא כמו שתוס' הקשו, שהקושיא היתה שתקדיש איהי נפשה, שהיא תקדש את עצמה, אלא שעל אף שלפי המקשן האב גם יכול היה לקבל את הקידושין כפי שתוס' הסבירו, אבל דעתו של התוס' רי"ד שלפי דעת המקשן היה צריך להיות שאפילו אם האב מקבל עבורה קידושין גם צריך להיות שהכסף קידושין יהיה שייך לבת, משום שהמקשן היה סבור שכסף הקידושין לא זיכתה התורה לאב רק בקטנה ולא בנערה.

ואם כן בקצרה, קושית הגמרא ששאלה עכשיו שנערה שיש לה יד לקבל קידושין תקדש איהי את עצמה ותקח את כסף הקידושין, נאמרו בזה שלושה פירושים.

פירושו של רש"י כפי שהפני יהושע הסביר, שקושית הגמרא היא שרק הנערה תוכל לקדש את עצמה והאב אינו רשאי בכלל לקבל עבורה קידושין.

דעת התוס' שגם המקשן סבור שהאב יכול לקבל קידושין עבור הבת אלא שקושית הגמרא היתה שיש שתי ידים שיכולות לזכות בקידושין עבור הבת, אם האב יקבל עבורה קידושין כסף הקידושין יהיה שייך לאב לפי המקשן, ואם הנערה מקבלת את הקידושין בעצמה שיהיה כסף הקידושין שייך לנערה.

ודעת התוס' רי"ד, בדבר אחד כמו תוס' שקושית הגמרא היתה שנערה תוכל לקדש את עצמה על אף שגם האב יכול לקדש את הבת שלו כשהיא נערה, אבל לדעת התוס' רי"ד המקשן בקושיתו היה סבור שאפילו אם האב יקבל את קידושין אבל את כסף הקידושין הבת תזכה בו ולא האב.

עונה הגמרא, אמר קרא כתוב בפרשת מטות לענין הפרת נדרים (במדבר ל) בנעוריה בית אביה, וכך נדרש הפסוק, כל שבח נעורים לאביה, "בנעוריה" כל זמן שהיא בנעוריה "בית אביה" היא שייכת לאביה, שכל שבח הבא לה שייך לאביה, ואם כן אפילו לפי דעתך שאתה שואל שתוכל נערה לקדש את עצמה, סוף סוף כסף הקידושין יהיה תמיד שייך לאביה, שהרי דורשים מהפסוק "בנעוריה בית אביה" שכל שבח שבא ומגיע לידה של הנערה בנעוריה הוא שייך לאביה.

שואלת הגמרא, אם כן שאתה אומר שמהפסוק "בנעוריה בית אביה" אנחנו לומדים שזכאי האב לקבל את כסף הקידושין כי כל הנעורים שמגיע לנערה שייך לאב, ואלא הא דאמר רב הונא אמר רב, מנין שמעשה הבת לאב מנין אנחנו יודעים שמעשה ידיה של הבת שהיא עובדת ומרויחה הריוח והשכר שמגיע לה על מעשה ידים זה שייך לאב, שנאמר (שמות כא) וכי ימכור איש את בתו לאמה, סובר רב הונא לדרוש מהפסוק הזה שהמלה "לאמה" היא מיותרת, כי יכול היה להיות כתוב "וכי ימכור איש את בתו", ולמה נאמר "לאמה", זה בא לדרשה, מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת נמי מעשה ידיה לאביה, הפסוק בא להדרש כך, "וכי ימכור איש את בתו לאמה" שהבת היא הרי בשביל האב כמו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמה כמו שפחה, והפסוק מדבר בבתו נערה, שהרי בקטנה אין צורך בפסוק זה ללמד שמעשה ידיה של הקטנה שייכים לאב, שהרי כל מה שכחו של האב למכור את בתו כשהיא קטנה נובע רק משום שמעשה ידיה שייך אליו, שהרי השתא זבוני מזבן לה מעשה ידיה מיבעיא, אם יש בכחו של האב למסור את בתו הקטנה לאמה לאדון ודאי שהוא יכול לקבל את מעשה ידיה לעצמו, שהרי כשהוא מוכר אותה אז מעשה ידיה יהיו שייכים לאדון שקנה אותה, אז רואים שהאב יש בזכותו ובכחו למכור אותה ואת מעשה ידיה שיהיו שייכים לאדון, אז כל שכן שכשהוא לא מוכר אותה המעשה ידים שייכים לו, אבל כל זה הוא רק בקטנה, שקטנה יכול האב למכור אותה לאמה, אבל כשהיא נערה הרי אז הוא כבר לא יכול למכור אותה לאמה עבריה, ועל זה באה המלה ״לאמה״ לדרשה זאת לומר שהבת שלו אפילו כשהיא נערה דינה כמו אמה עבריה, שמה אמה עבריה מעשה ידיה לרבה, הרי ודאי בת שנמכרה לאמה המעשה ידים שלה שייכים לאדון שקנה אותה, אז בת נמי אפילו כשהיא נערה כמו שהסברנו מעשה ידיה לאביה, שואל אם כן המקשן, רב הונא אמר רב שהיה צריך ללמוד את זה מהפסוק ״וכי ימכור איש את בתו לאמה״ שמעשה ידיה של הבת שייך לאב כשהיא נערה, **תיפוק ליה מבנעוריה בית אביה** למה הוא לא לומד את זה מהפסוק ״בנעוריה בית אביה״ שכל שבח נעורים לאביה, למה מזה הוא לא לומד שהמעשה ידים של הנערה שהיא זכתה בהם מגיעים לאביה, ומה הטעם שהוא לא למד את זה, אתה צריך לומר **אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב** על כרחך שמה שרב הונא אמר רב לא למד מ״בנעוריה בית אביה״ זה משום שמהפסוק הזה אי אפשר ללמוד את הדרשה שאתה דורש שכל שבח נעורים לאביה, בגלל שצריך את הפסוק לגופיה שאת הנדרים שהיא נדרה בעודה נערה הם שייכים לאב והוא יכול להפר אותם, ואין ללמוד מכך שבח נעורים, אם כן **הכי נמי בהפרת נדרים הוא דכתיב** לענין שאתה רוצה ללמוד שכסף הקידושין שנערה קידשה את עצמה וקיבלה כסף קידושין שייך לאב, מנין אתה רוצה ללמוד, מ״בנעוריה בית אביה״, הרי אי אפשר ללמוד משם בגלל שבהפרת נדרים הוא דכתיב, ואין הפסוק בא בכלל ללמד שבח נעורים לאביה.

וכי תימא נילף מיניה ואם תרצה לומר שאנחנו יכולים ללמוד את הדין שכסף הקידושין שייך לאב מהנדרים ששייכים לאב והוא יכול להפר אותם, **ממונא מאיסורא לא ילפינן** כסף קידושין זה הרי ממון, ואילו הפרת נדרים זה דיני איסור, ואין ללמוד את הזכות של האב לקבל אתה ממון שזכתה בו הנערה ממה שיש לו זכות לאב בענין איסורים של נדרים ששייכים לנערה שהוא יכול להפר אותם.

וכי תימא נילף מקנסא ואם תרצה ללמוד כסף הקידושין שהוא שייך לאב מכסף של קנס של אונס ופיתוי, שהמאנס את הנערה או מפתה אותה כתוב בתורה ״ונתן לאבי הנערה חמשים כסף״ הרי זה קנס שהתורה קנסה אותו והקנס הזה שייך לאב, ומזה תלמד שכמו שכסף קנס התורה זיכתה אותו לאב כך גם כסף הקידושין התורה זיכתה אותו לאב.

דוחה הגמרא, **ממונא מקנסא לא ילפינן** אין ללמוד דיני ממונות מדיני קנסות, ועל אף שקנסות מצאנו שהתורה זיכתה אותם לאב אין ללמוד מכך לענין ממונות שהתורה זיכתה לאב.

וכי תימא ואם תאמר **נילף מבושת ופגם**, שהרי קי״ל בכתובות בדף מ׳ שהמאנס את הנערה חוץ מהחמישים כסף שזה דבר קצוב שקנס שהוא צריך לשלם על הדבר הוא גם צריך לתת בושת ופגם לאב, בושת שהיתה לה בושה מזה, ופגם שהיא שוה פחות ממה שהיא כבר לא בתולה, ואם כן בושת ופגם הם הרי לא קנס, שהרי בהם באים לחייב את המאנס לפי השוי של הנזק שהוא הזיק לה, וכיון שזה ממונות אפשר ללמוד מנו כזה קידושין, גם זה אי אפשר, כי **שאני בושת ופגם דאבוה שייך בנוייהו** בושת ופגם שייכים לאב משום שלאב יש דין וחלק בהם, שהרי יש בידו לביישה ולפוגמה בשביל ממון שיתנו לו, שהרי אם האב רוצה הוא יכול למסור את הבת הזאת לקדש אותה ולתת אותה למנוול או למוכה שחין ויהיה לבת בושת וגם פגם, והאנס הזה שבא עליה חיסר לאב את הממון הזה, שהוא זלזל בה שעל ידי שהיא כבר לא בתולה לא יקפצו עליה תובעים ולא יוכל האב לקדש אותה ולמסור אותה למנוול ולמוכה שחין, לכן התורה אמרה שבושת ופגם שייך לאב בגלל שהאב הוא הניזוק באותם בושת ופגם, שהרי הוא היה יכול לקבל את הבושת ופגם האלה לעצמו על ידי שהוא יקדש וימסור אותה למנוול ולמוכה שחין, ובזה שהוא אנס אותה הוריד מהמחיר שלה וכבר לא יוכל לקבל בשביל זה את הממון הזה שהוא החסיר לה, לכן זה שייך לאב, משא״כ כסף הקידושין מנין לך ללמוד שהוא גם כן שייך לאב.

אלא חוזרת הגמרא ולומדת את הדין של כסף קידושין שהוא שייך לאב מהפסוק שלמדנו לעיל ״ויצאה חנם אין כסף״ ונדרש אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב, שעל ידי הקידושין שהיא יוצאת מרשותו של האב יש כסף שהוא צריך לתת לאב, ומה היה קשה לך, ואימא לדידה, שמא לא נדרשה הפסוק שיש כסף לאדון אחר אלא שיש כסף ביציאה אחרת, שביציאה זו שהבת יוצאת מרשותו של האב יש כסף אבל למי נותנים את הכסף, לדידה, לבת עצמה, על זה אני אענה לך, **מסתברא דכי קא ממעט** מסתבר שכשהוא ממעט יציאת אירוסין שיהיה דינה שונה מדין יציאת אמה עבריה מהאדון, והוא בא לומר שכאן ביציאת אמה העבריה מרשותו של האדון אין כסף, כי היא יוצאת כפי שלמדנו בסימני נערות מרשותו של האדון שהיא נמכרה לו חנם בלי כסף, אבל ביציאת אירוסין שבו היא יוצאת מרשותו של האב יש כסף,

- דף ד׳ ע״א

יציאה דכוותה קא ממעט הרי אתה בא באמת למעט יציאת אירוסין שהיא דומה ליציאת אמה העבריה ולחלק ביניהם שזה בא למעט שיציאת אמה עבריה מרשותו של האדון על ידי סימני נערות היא יוצאת בלי כסף, משא״כ יציאת אירוסין זה עם כסף, אז מסתבר שכשבא המיעוט של אין כסף ויש כסף ביציאת אירוסין על אף שאין כסף ביציאת אמה עבריה, אז מסתבר שדכוונה קא ממעט, שזה באותו סדר כמו יציאת אמה עבריה, כמו שיציאת אמה עבריה שנאמר שאין כסף הכוונה שאין כסף לאדון שמרשותו היא יוצאת, כך הפסוק והמיעוט שנלמד שיש כסף ביציאה אחרת, ביציאת אירוסין, הכוונה יש כסף למי שהיא יוצאת ממנו, והיינו האב שמרשותו היא יוצאת על ידי האירוסין.

זאת אומרת שעל אף שקודם המקשן היה סבור שאם נדרוש

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ויצאה חנם אין כסף שאין כסף ביציאה זאת אבל יש כסף ביציאה אחרת נוכל לדרוש ולומר שאת הכסף תקבל אבל הבת עצמה, על זה עונה עכשיו הגמרא, דכוותה קא ממעט, שכמו שיציאת אמה עבריה שבה נאמר בתורה שאין כסף הכוונה שאין כסף לאדון, כך המיעוט שממעט שאבל ביציאת אירוסין יש כן כסף, הכוונה יש כסף לאותו אדון שממנו היא יוצאת, והיינו מהאב, ואם כן מזה למדנו לדעתו של רב את הדין שהאב זכאי בקידושי בתו לקבל את כסף הקידושין מהפסוק הזה של ״ויצאה חנם אין כסף״.

ועכשיו מקשה הגמרא על עצם הלימוד, **והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה** איך אתה בכלל ממעט שזה בא לומר שיציאת אמה עבריה היא בלי כסף ויציאת אירוסין עם כסף, הרי בכלל אינה דומה יציאת אירוסין ליציאה של אמה עבריה, ואם כן איך זה בכלל נתמעט, ולמה זה לא דומה, כי **התם נפקא לה מרשות אדון לגמרי** אותה נערה שמביאה סימני נערות ויוצאת בסימני נערות מרשותו של האדון היא יוצאת מרשותו של האדון לחלוטין, **והכא אכתי מיחסרא מסירה לחופה** והרי כאן נכון שעל ידי האירוסין היא מתקדשת לאותו אדם, אבל היא עדיין לא יצאה מרשותו של האב למעשה ידיה ולירושתה עד שתכנס לחופה, שהרי כך הדין של נערה המאורסה שאם היא מתה עדיין האב יורש אותה, וכן מעשה ידיה עדיין שייכים לאב על אף שהיא מאורסת, אלא רק אחרי מסירה לחופה שהיא תהיה נשואה אז היא תצא לגמרי מרשות האב ותכנס לרשות הבעל לענין מעשה ידים וירושה, אבל באירוסין גרידא היא עדיין לא יצאה לגמרי מרשות האב, ואם כן איך אתה בכלל מדמה יציאת אמה עבריה שהיא יוצאת מרשות האדון לגמרי ליציאת אירוסין שהיא יוצאת מרשות האב לא לגמרי, עד כניסה לחופה.

עונה הגמרא, **בהפרת נדרים מיהא נפקא לה מרשותיה** לענין הפרת נדרים היא יצאה מרשותו, שכל זמן שהיא לא נתארסה ולא נתקדשה לאדם יכול היה האב בעצמו להפר את הנדרים שהיא נדרה כשהיא היתה נערה, משא״כ לאחר שהיא מאורסת אין האב יכול שוב להפר את הנדרים שלה לבד, **דתנן** כי למדנו במשנה, **נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה** שרק האב יכול להפר את הנדרים בשותפות על הבעל שאירס וקידש את הבת הזאת, אז הרי לענין הפרת נדרים היא יצאה מרשותו, ולכן אנחנו אומרים שיציאה שנאמרה כאן באמה עבריה שאין כסף בא למעט יציאת אירוסין שבה היא גם יוצאת מרשות האב לענין הפרת נדרים, שביציאה זאת שהבת יוצאת מרשות האב יש כסף והכסף שייך לאותו אדון שמרשותו היא יוצאת שזה דומה לדין אמה עבריה שכשהיא יוצאת מרשותו של האדון האדון אין לו כסף, בת כשהיא נתארסת ונתקדשת ויוצאת מרשותו של האב יש לו לאדון שמרשותו היא יוצאת שזה האב כסף הקידושין.

אם כן מסקנת הביניים עכשיו בגמרא היא, שהדין שהאב זכאי בבתו בקידושיה ושכסף הקידושין שייך לאב נלמד מהפסוק ״ויצאה חנם אין כסף״, שמזה לומדים אין כסף ביציאה זאת של אמה עבריה לאדון שממנו היא יוצאת, אבל יש כסף ביציאה אחרת שכשהבת מתקדשת הרי היא יוצאת מרשותו של האב לענין הפרת נדרים, ביציאה זאת יש כן כסף לאותו אדון שמרשותו היא יוצאת שזה האב.

הגמרא למדה שכסף קידושין שייך לאבא והאב הוא זה שמקדש ומקבל קידושין עבור בתו אפילו כשהיא נערה והוא זה שזכאי לקבל את כסף הקידושין שלה, למדה את זה הגמרא מהפסוק ״ויצאה חנם אין כסף״ שנאמר ביציאת אמה העבריה מרשותו של האדון ששאליו היא נמכרה, שאנחנו דורשים ״ויצאה חנם אין כסף״ שאין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, דהיינו ביציאה זו שהאמה העבריה יוצאת מרשותו של האדון על ידי שהביאה סימני נערות היא יוצאת חנם בלי לשלם כסף לאדון הזה שממנו היא יוצאת, משא״כ יש יציאה אחרת וזו היא יציאה של אירוסין שהבת יוצאת מרשותו של האב שלפני כן היא היתה ברשותו של האב לגמרי לענין הפרת נדרים שהאב בעצמו יכול היה להפר את נדרי בתו, ואילו עכשיו כשהיא מאורסת אין האב בעצמו יכול להפר את נדריה אלא יחד עם בעלה, כמו שלמדנו במשנה שהובאה שורה לפני זה שנערה המאורשה אביה ובעלה מפירים נדריה, שביציאה זאת של אירוסין יש כן כסף לאותו אדון שמרשותו היא יוצאת, דהיינו לאב, ומזה למדנו שכסף הקידושין שייך לאביה, מאותו מיעוט של ״ויצאה חנם״ שזה בא למעט יציאה אחרת שבה יש כאן כסף לאותו אדון שממנו היא יוצאת.

ועל זה מקשה עכשיו הגמרא, **והאי** (שמות כא) **ויצאה חנם להכי הוא דאתא**, וכי הפסוק הזה בא ללמד את הדרשה שאתה דורש ממנה, **הא מבעי ליה לכדתניא** הרי צריך את הפסוק הזה ללימוד שלמדנו ממנו בברייתא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, כתוב בתורה ״ויצאה חנם אין כסף״ שאמה עבריה יוצאת חנם מרשותו של האדון, ולא פירשה התורה מתי היא תצא, וכך אנחנו דורשים, **ויצאה חנם, אלו ימי בגרות** שהיא נשתנה מנערות להיות בוגרת ובזה היא יוצאת מרשות של האדון, **אין כסף** אין כסף מוציא אותה אלא דבר אחר מוציא אותה, ואיזה הוא הדבר אחר שמוציא אותה שזה לא כסף **אלו ימי נערות** שבזה שהיא מביאה סימני נערות היא גם יוצאת מרשותו של האדון.

ובאן נשאלת קושיא פשוטה, שהיא בולטת מיד, וכפי שרש״י כבר מזכיר שהגמרא תשאל אותה אח״כ, הרי סדר ההתבגרות של בת הוא שקודם היא נהיית נערה על ידי שהיא מביאה סימני נערות, ואח״כ כשעוברים עוד ששה חדשים מאז שהביאה סימני נערות היא הופכת להיות בוגרת, ואם כן איך יתכן שהיא תצא מרשות האדון כשהיא בוגרת, הרי היא יצאה כבר ממנו כשהיא נהייתה נערה, והרי כשהיא נערה אין האב רשאי למכור אותה, אם כן האב יכול וזכאי למכור את הבת שלו לאמה רק כל זמן שהיא קטנה, אם כן כשהיא קודם נהייתה נערה היא כבר יצאה מרשות האדון, ואם כן איזו יציאת בגרות יש כאן כשהיא כבר יצאה לפני כן בנערות בלבד, והגמרא בסוף העמוד תדבר מזה.

ועכ״פ הרי רואים שצריך את הפסוק לדרשה הזאת, ואיך אתה דורש את ״אין כסף״ שזה בא למעט אין כסף ביציאה זאת אבל יש כסף ביציאה אחרת, הרי המילים ״אין כסף״ הם בכלל לא מיותרות, כי צריך אותם דרשה הזאת בברייתא שזה בא ללמד שמי נערות מוציאים אותה מרשות האדון.

עונה הגמרא, **אמר רבינא, אם כן, לימא קרא אֵין כסף** בלי

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יו״ד, שהמילה ״אין״ שהיא באה בהוראת שלילה יכולה להיות גם בלי יו״ד, כמו שמצאנו ביבום שהיבמה אומרת על היבם שאינו רוצה לייבם אותה ״מאין יבמי״, אז רואים שהשלילה של ״אין״ יכולה להיות גם בלי יו״ד, ומכיון שכאן זה נאמר בתוספת של יו״ד, **מאי אין כסף** עם תוספת של יו״ד, זה בא לדרשה לומר **אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר** שלאדון זה שהנערה יוצאת ממנו ממה שהיא היתה מכורה לו כאמה עבריה, אין לו כסף ביציאה זו, אבל לאדון אחר שמרשותו היא יוצאת יש כן כסף, **ומאן ניהו** ומי זה האדון אחר הזה, **אב** זה האב, שהאב כשהיא יוצאת מרשותו על ידי האירוסין והקידושין יש לו כסף ביציאה זאת.

ובענין הדרשה הזאת של ״אין כסף״ שלמדנו שזה נלמד מהיו״ד המיותרת שיש במלה ״אין״, מביא המהרש״א שהערוך בערך ״אין״ פירש מכיון שבפסוק כתוב ״אין״ עם יו״ד, ולא כתוב ״אן״ חסר בלי יו״ד, דורשים את זה כאילו נאמר פה לאו והן, זאת אומרת המילה ״אן״ נדרשת בתרתי, כמילת לאו של שלילה וכמילת הן חיובית, דהיינו אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר.

שואלת הגמרא, **וממאי דדרשינן הכי** מנין לך שדורשים את היו״ד של ״אין״ באופן כזה כדרשה בפני עצמה שעל אף שאת כל הפסוק ״אין כסף״ אני צריך לעצם הלימוד שימי נערות מוציאים אותה מרשות האדון, אלא שאת היו״ד המיותרת של ״אין כסף״ אנחנו דורשים לדרשה זאת.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא כב) **וזרע אין לה**, מדובר שם לענין בת כהן שנישאה לישראל, הרי שוב אינה אוכלת בתרומה, שבהיותה בת כהן היא אכלה בתרומה אבל עכשיו שהיא נישאה לישראל אינה אוכלת בתרומה, אבל אם הישראל בעלה מת היא חוזרת לבית אביה לאכול בתרומה, מתי, ״אם זרע אין לה״, שאין לה צאצאים מבעלה הישראל, שהרי אם יש לה צאצאים מבעלה הישראל מעכב הוא על הבת כהן שלא תשוב לבית אביה לאכול בתרומה, ועל זה דורשת הברייתא, ממה שכתוב בפסוק ״וזרע אין לה״, **אין לי אלא זרעה** שאם יש לה בעצמה ילדים מהבעל הישראל שוב אין היא חוזרת לבית אביה באכילת תרומה, אבל **זרע זרעה מנין** שאם היה לה בן מישראל וההבן הזה כבר מת אלא שהוא השאיר בן שהוא הנכד שלה מנין שגם הנכד מעכב את אותה בת כהן מלשוב לבית אביה לאכילת תרומה, **תלמוד לומר זרע אין לה**, דורשים **עיין לה** שצריך לעיין עליה אם יש לה זרע מבעלה הישראל או לא, ואם אנחנו מעיינים ומוצאים שיש לה זרע דהיינו שנכון שהבן שלה בעצמו מת אבל הוא השאיר בן ויש לה עדיין נכד מהישראל בעלה, אז היא גם מעוכבת מלחזור לבית אביה לאכול בתרומה, **ואין לי אלא זרע כשר** שמזה היא נמנעת מלאכול בתרומה, **זרע פסול מנין** אם יש לה זרע שהוא ממזר מנין שגם זה מעכב אותה מלאכול בתרומה, וכפי שתוס׳ מסבירים שהראיה על זרע פסול הכוונה על זרע זרעה שהוא פסול, שהרי אם זה זרעה היא בעצמו שהוא ממזר דהיינו שהיא נבעלה לאדם שפסול עליה, כאשת איש לאדם זר וכדומה, אז הרי בין כה היא נפסלת מאכילת תרומה כזונה, אלא שמדובר לגבי שהנכד שלה הוא ממזר, אז מנין שגם זה מעכב אותה מלאכול בתרומה ולחזור לבית אביה, **תלמוד לומר זרע אין לה, עיין לה** מעיינים עליה, וכיון שסוף סוף זה זרעה אפילו שזה זרע פסול אז זה גם מעכב אותה מלאכול בתרומה, ושואלת מיד הגמרא, **והא אפיקתיה לזרע זרעה** הרי היית צריך את הדרשה הזאת לזרע זרעה, ומנין לך גם לזרע פסול, ועל זה עונה הגמרא, **זרע זרעה לא איצטריך קרא** בעצם על זרע זרעה היא לא צריכה לימוד מיוחד לומר שזה מעכב אותה לאכול בתרומה, **דבני בנים הרי הן כבנים**, כמו שלמדנו ביבמות דף ס״ב לענין פריה ורביה שבני הבנים הרי הם כבנים, וממילא אין צורך בפסוק ״אין לה״ לומר עיין עליה, שגם זרע זרעה מעכב מלאכול בתרומה, ואם כן **כי איצטריך קרא** מה שצריכים את היתור של יו״ד זה ללמוד ממנו **לזרע פסול**.

ועכ״פ הרי מצאנו שהתנא של הברייתא דורש ממה שכתוב ״אין לה״ ביו״ד שזה נדרש מלשון עיין לה, אז אנחנו רואים שהיו״ד שב״אין״ באה לדרשה נפרדת בפני עצמה, ואם כן גם כאן היו״ד שנאמר ב״אין כסף״ באה לדרשה בפני עצמה.

שואלת הגמרא, **ותנא נופיה מנליה דדריש הכי**, נכון הבאת ראיה לרב שדרש כך את ה״אין כסף״ מברייתא שכך דורשת את היו״ד שב״אין״, אבל התנא של הברייתא מנין לו שהיו״ד הזאת ניתנה לדרשה שהוא דורש על זה את הפסוק ״אין לו״ שנאמר לגבי בת כהן שזה נדרש מלשון עיין לה.

עונה הגמרא, **אמרי** אמרו לתרץ זאת, **כתיב** (במדבר כב) **מאן בלעם** ללכת עמנו, ונכתב שם הסירוב בלשון מאן, בלי יו״ד (דהיינו לא ״מאין״), וכן (דברים כה) **ומאן יבמי** שהיבם בסירובו לייבם אותה נאמר בתורה ״מאן יבמי״, **דלא כתיב בהו יו״ד** הרי שאפשר לכתוב בלי יו״ד, **והכא כתיב ביה יו״ד** ואילו כאן ב״זרע אין לה״ כתוב עם יו״ד, **שמע מינה לדרשא הוא דאתא** שנאמר יו״ד זה בא לדרשה להדרש כפי שהתנא בברייתא דרש מלשון ״עיין לה״, ואם כן גם היו״ד המיותר של ״אין כסף״ נדרש שאין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר.

ועכ״פ הרי שלמדנו שהקידושין שייכים לאבא מפסוק זה של ״ויצאה חנם אין כסף״ אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, וגם לעיל בדף ג׳ ע״ב למדנו שרב הונא אמר בשם רב שמעשה ידיה של הבת שייכים לאב, את זה הוא גם כן לומד מפסוק מיוחד, שכתוב ״וכי ימכור איש את בתו לְאָמָה״ ואת המלה ״לאמה״ דורש רב שזה בא לומר שהבת עצמה יש לה דין שהיא שייכת לאבא כמו שהאמה שייכת לאדון, ומה אמה מעשה ידיה לאדון כך גם הבת מעשה ידיה לאב.

אומרת על זה הגמרא, **ואיצטריך למכתב קידושיה לאביה, ואיצטריך למכתב מעשה ידיה לאביה**, צריך פסוק מיוחד לדרוש שהקידושין שייכים לאב, וצריך פסוק לדרוש שהמעשה ידים של הבת שייכים לאב.

דאי כתב רחמנא קידושיה לאביה, כי אם היה כתוב רק את הפסוק שממנו אני לומד שהקידושין שבה היא מתקדשת שייכים לאבא, **הוה אמינא** הייתי סבור לומר, **משום דלא טרחא בהו** הרי במעשה הקידושין האלו הבת הזאת לא טרחה בכלל, ולכן התורה זיכתה את כסף הקידושין לאבא, **אבל מעשה ידיה דקא טרחא בהו אימא דידה הוו** מעשה ידים שהיא טורחת בהם ועובדת ועמילה הייתי אומר שאת מעשה ידיה שהיא מרויחה שיהיה שייך לה ולא לאב, צריך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ללמוד מהפסוק שגם המעשה ידים של הבת שייכים לאב.

ואי אשמעינן מעשה ידיה ואם היה לי רק את הפסוק שממנו אני לומד שהמעשה ידים של הבת כשהיא נערה שייכים לאבא, הייתי אומר **דקא מתזנא מיניה** לכן התורה זיכתה את המעשה ידים לאב, שהרי היא ניזונת ממנו והוא חייב במזונתיה אז דעתו של האב על מעשה ידים שלה שהם מצויים לזכות בהם, לכן התורה זיכתה אותו, **אבל קידושיה דמעלמא קאתי לה** אבל את הקידושין הרי היא מקבלת ממי שהוא אחר ואין זה כל כך שכיח ולא היתה דעתו של האב לזון אותה ולתת לה מזונות בשביל הקידושין, **אימא דידה הוו** הייתי אומר שכסף הקידושין יהיו שייכים לבת, **צריכא** על כן צריך גם את הפסוק הזה שגם כסף הקידושין שייך לאב.

אומרת הגמרא, **גופא** למדנו לעיל בברייתא, שדורשים ממה שכתוב אצל אמה עבריה ״ויצאה חנם אין כסף״, **ויצאה חנם אלו ימי בגרות** שכשהיא נהיית בוגרת היא יוצאת מרשותו של האדון, **אין כסף אלו ימי נערות** שגם בסימני נערות היא יוצאת מרשותו של האדון.

שואלת הגמרא, **ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות** שיהיה רק כתוב שבנערות היא יוצאת מרשותו של האדון, ולא נצטרך ללמוד שבבגרות היא יוצאת מרשותו של האדון.

עונה הגמרא, **אמר רבה, בא זה ולמד על זה**, מתוך שלא פירש הפסוק במפורש שבנערות היא יוצאת מרשותו של האדון, אלא שאנחנו לומדים את זה מאליו שכיון שכתוב ״ויצאה חנם אין כסף״ שהיא יוצאת מרשותו של האדון אז אין לנו דבר אחר לתלות את היציאה שהתורה מדברת על זה, לכן אנחנו תולים את זה ביציאה של נערות, לכן צריך לכתוב את שניהם, שאם היה כתוב רק את אחד מהם הייתי אומר בבגרות היא יוצאת, והפסוק בא לומר לי שכשהיא נהיית בוגרת היא יוצאת מרשותו של האדון, אבל כשהיא נהיית רק נערה בסימני נערות עדיין אינה יוצאת מרשותו של האדון, בא לי עוד פסוק ללמד עליו, שכיון שנאמרו כאן שתי יציאות מרשותו של האדון על כרחך אחת מהיציאות היא לענין נערות, שהרי לענין בגרות שמוציאה מן האדון יש לי כבר פסוק אחר, אז על אף שבאמת מסברא אם היה כתוב נערות לא הייתי יודע בגרות, אבל כיון שגם יציאה של נערות לא נאמרה במפורש אלא היא נדרשת מן הפסוק כי אין לה במה לתלות את זה, אם היה לי רק פסוק על יציאה אחת עדיין הייתי תולה את זה שמדובר על בגרות, ונערות לא הייתי יודע שהיא מוציאה אותה מרשות האדון, בא לי הפסוק במיוחד על בגרות שהיא יוצאת מרשות האדון על ידי הבגרות, וממילא אני יודע שהיציאה השניה שנאמרה באותו פסוק היא באה ללמד שגם בנערות היא יוצאת מרשות האדון, **מידי דהוה אתושב ושכיר** שגם לענין תושב ושכיר שנאמרו בתורה מצאנו בברייתא שכך הם נדרשים.

דתניא כי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק אצל תרומה ״תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש״, הדין הוא שתרומה נאכלת רק על ידי הכהנים הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם ועבדיהם, שגם העבדים כנענים של הכהן אוכלים בתרומה, אבל דווקא עבד כנעני, משא״כ תושב כהן ושכיר לא אוכל קודש, מפרשת הברייתא, **תושב זה קנוי קנין עולם** מדובר בעבד עברי שהוא נרצע ביד כהן, כפי שהדין הוא כפי שנלמד לקמן בדף י״ד, עבד עברי שהסתיימו שש שנות העבדות שלו כתוב בתורה בפרשת משפטים ״אם אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי, והגישו אדוניו אל האלקים, ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם״ שעל ידי הרציעה הוא נקנה לו להיות עבד עברי אצלו לעולם, פירושו עד שנת היובל, אם כן אומרת התורה תושב של כהן, אם זה עבד עברי שנרצע והאדון שלו הוא כהן אין הוא אוכל בתרומה, שעל אף שהוא כבר נרצע והוא חייב לעבוד אצלו לעולם עד יובל אין גופו של העבד עברי קנוי לו כמו גופו של העבד כנעני, שהעבד כנעני כל כולו קנוי לאדון על כן אם הוא עבד של כהן הוא אוכל בתרומה, אבל עבד עברי אפילו כשהוא תושב, דהיינו שהוא קנוי לעולם לאדון הכהן, אעפ״כ אינו אוכל בתרומה, **שכיר זה קנוי קנין שנים** דהיינו עבד עברי בתחילת מכירתו הרי הוא נמכר לשש שנים, ובאותם שש שנים ראשונות שעדיין לא נסתיימה שש שנות העבדות שלו הוא נקרא קנוי קנין שנים והוא נקרא שכיר, וגם הוא אינו אוכל בתרומה, ועל זה שואלת הברייתא, **יאמר תושב ולא יאמר שכיר** היה מספיק שיהיה כתוב שתושב אינו אוכל בתרומה, ולא נצטרך לומר ששכיר של כהן לא אוכל בתרומה, **ואני אומר** ולומד את זה בקל וחומר, **קנוי קנין עולם אינו אוכל** ומה עבד עברי שכבר קנוי קנין עולם עד יובל אעפ״כ אומרת התורה שהוא לא אוכל בתרומה על אף שהוא עבד עברי של כהן, **קנוי קנין שנים לא כל שכן** עבד עברי שקנוי רק לשש שנים לא כל שכן שאינו אוכל בתרומה, עונה הברייתא, **אילו כן** אם היה כתוב רק ״תושב״, **הייתי אומר תושב זה קנוי קנין שנים** הייתי מפרש שתושב כהן שעליו נאמר שהוא לא אוכל בתרומה מדובר באמת באותו עבד עברי בשש שנות העבדות הראשונות שלו שהוא קנוי רק קנין לשנים ולא לעולם, **אבל קנוי קנין עולם אוכל** אבל עבד עברי שהוא כבר נרצע והוא קנוי קנין עולם לאדון הייתי אומר שהוא כן אוכל בתרומה, **בא שכיר ולימד על תושב** בא לי הפסוק של שכיר ולימד לי על תושב **שאף על פי שקנוי קנין עולם אינו אוכל**, שהרי מכיון שכתוב לי גם שכיר וגם תושב על כרחך שאחד מהם בא לדבר על נרצע, ומאחר שנכתבו שניהם גם שכיר וגם תושב, אז באמת אני דורש את המלה ״תושב״ שהכוונה לעבד נרצע, בגלל שעבד עברי נרצע יותר מיושב כלומר הוא נחשב יותר תושב בביתו של האדון שלו מאש זה שקנוי רק לשש שנים, כי אם לא היה לי את המלה שכיר הייתי בהחלט יכול לפרש את המלה ״תושב״ שזה מדובר רק על קנוי קנין שנים, רק על עבד עברי בשש השנים הראשונות, ואז הייתי אומר שהתורה אמרה שרק עבד עברי שקנוי קנין שנים הוא אינו אוכל בתרומה אבל עבד עברי שקנוי קנין עולם כן אוכל בתרומה, אבל עכשיו שיש לי גם פסוק תושב וגם שכיר, שמדובר בשני סוגים של עבד עברי ששניהם אינם אוכלים בתרומה, על כרחך שחד מהם מדבר על עבד עברי שקנוי קנין שנים שאינו אוכל, ואחד מהם בא ללמד שגם עבד עברי שקנוי קנין עולם אינו אוכל, וכשיש לי את שניהם ואני בא לדון איזה מהם יתפרש על עבד עברי שנרצע והוא קנוי קנין עולם, אז אני מפרש שתושב הכוונה קנוי קנין עולם, וזה מה שהברייתא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמרה בא שכיר ולימד על תושב, המלה שכיר שהיא נדרשת למי שקנוי קנין שנים שאינו אוכל בתרומה, זה מלמד אותי על תושב שזו הכוונה מי שקנוי קנין עולם, והתורה אומרת שאע״פ שקנוי קנין עולם אינו אוכל.

ואם כן הרי רואים שיש שהתורה אומרת ונדרש כך שכיר ותושב שהמלה ״שכיר״ באה ללמד על תושב שלא נטעה שזה קנוי קנין שנים אלא נדע לפרש שהתושב זה מי שקנוי קנין עולם, אז אותו דבר גם אצלנו לכן נאמרה היציאה של בגרות כדי שנדע ללמוד שהיציאה השניה היא היציאה של נערות.

אמר ליה אביי שואל אביי על ראיתו של רבה, **מי דמי** וכי דומה הדרשה אצלנו לדרשה שם, **התם תרי גופי נינהו** שם מדובר בשני אנשים שונים, יש אחד שהוא עבד עברי נרצע ויש אחד שהוא עבד עברי שאינו נרצע, ויכול להיות ששניהם יהיו בביתו של כהן, שני אנשים שאחד מהם הוא עבד עברי בתחילת שנות עבדותו שעדיין לא הגיע לשש שנות עבדות, ויש אחד שכבר היו ועברו עליו שש שנות עבדות והוא לא רצה לצאת לחפשי והוא נרצע והוא עכשיו עבד שצריך לעבוד עד היובל, אז כיון שישנם אותם שני גופים **דכי נמי כתב רחמנא תושב נרצע לא יאכל** אפילו אם לא היה כתוב בתורה תושב שאפשר לטעות ולחשוב שהמלה ״תושב״ היא למי שהוא קנוי קנין שנים, אלא אפילו אם היה כתוב במפורש תושב נרצע לא יאכל, שאז הרי אין מקום לטעות וכולם יודעים שמדובר שעבד עברי נרצע הוא זה שלא אוכל בתרומה אפילו שהוא עבד עברי של כהן, **והדר כתב אידך** ואח״כ היה כתוב המלה ״שכיר״, **הוה שכיר מילתא דאתיא בקל וחומר** אז אמת שהיה אז המלה ״שכיר״ מיותרת ללמד שעבד עברי שקנוי קנין שנים אינו אוכל בתרומה, שהרי אפשר ללמוד את זה בקל וחומר מנרצע, שאם הנרצע שהוא קנוי לקנין עולם אינו אוכל בתרומה כל שכן שהעבד עברי שקנוי קנין שנים אינו אוכל בתרומה, ואעפ״כ **ומילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא**, כי היינו אומרים שבאמת שכיר היא מילתא דאתיא בקל וחומר, אבל דבר שנלמד מקל חומר הפסוק בכל זאת טורח וכותב אותה, ולכן כששם כתוב ״תושב ושכיר״ והברייתא פירשה שבא זה ולימד על זה, שבאה המלה שכיר שלכאורה היא מיותרת רק כדי ללמד שתדע לפרש שתושב הכוונה לעבד עברי נרצע ושכיר הוא עבד עברי של שש שנים, כי אחרת הייתי אומר שרק השש שנים אינו אוכל ונרצע כן אוכל בתרומה, אז זה מובן הדרשה של הברייתא, ואין להקשות שיהיה כתוב נרצע בפירוש והוא לא יצטרך לכתוב שכיר, שהרי אפילו אם היה כתוב נרצע בפירוש עדיין גם יכול היה הפסוק לכתוב שכיר, כי אפילו שאפשר ללמוד את זה בקל וחומר הפסוק טורח וכותב את זה כפי שמצאנו בהרבה מקומות, **אלא הכא** אבל אצלנו **חד גופא היא** זו הרי אותה קטנה בעצמה שאביה מכר אותה לאמה עבריה, **כי נפקא לה בנערות, בגרות מאי בעיא גביה**, כאן הרי לא יתכן שיהיה מדובר באותה נערה שאחת מהן תצא כשהיא נהיית נערה והשניה יוצאת כשהיא נהיית בוגרת, הרי כל נערה לפני שהיא נעשית בוגרת היא קודם נהיית נערה, ואם כן כשהיא כבר יצאה מהאדון הזה על ידי סימני נערות בלבד, בהיותה נערה, איך בכלל יתכן שהיא תצא בבגרותה, הרי היא כבר יצאה לפני כן בנערותה, אם כן לא היה צריך לכתוב בכלל את הפסוק המיותר הזה, שהרי אין בכלל היכא תמצא שקטנה תצא בבגרותה, כי הרי כל קטנה צריכה קודם להיות נערה, ואם כן כל הצורך במה שהוא אמר יציאה של בגרות זה רק כדי ללמד שהיציאה השניה היא של נערות, אם כן על זה ודאי קשה שיהיה כתוב במפורש שהיא יוצאת בנערותה וממילא לא נצטרך בכלל את הפסוק של בגרות, לא משום שהוא מיותר כי אפשר ללמוד את זה בקל וחומר, אלא משום שבכלל לא יתכן יציאה של בגרות, ואם כן איך אתה בכלל מפרש שיש כאן יציאה של בגרות כשיש גם יציאה של נערות, הרי כיון שהיא יצאה כבר בהיותה נערה בלבד מה שייך לומר בכלל שהיא יוצאת עכשיו בבגרותה, היא הרי כבר איננה אמה עבריה כי היא יצאה לפני כן בעצם סימני הנערות בלבד.

אלא אמר אביי, לא נצרכה אלא לבגר דאילונית אילונית אין לה סימני נערות, משמיע ומחדש לנו הפסוק, שימי בגרותה מוציאים אותה לחירות, שכשיהיה לה עשרים שנה שכך דינה של אילונית שבהיותה בת עשרים שנה על אף שהיא בכלל אינה מביאה אף פעם סימני גדלות כי הרי אילונית אין לה שתי שערות, אבל כשהיא נהיה בת עשרים היא כן נהיית בוגרת, ואת זה מחדש לי הפסוק, שיש יציאה של בגרות באילונית שלא היה לה יציאה של נערות כי לאילונית אין סימני נערות, אז בבגרות היא יוצאת מרשות האדון גם כן, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר **בנערות תיפוק** קטנה שמביאה סימני נערות יוצאת לחירות, **בבגרות לא תיפוק** שבגרות איננה יציאה מרשות האדון, ואפילו אם היא נהיית בוגרת אינה יוצאת מרשותו, **קמשמע לן** מחדש לנו הפסוק שיש גם יציאה של בגר, שבמה שהיא נהיתה בוגרת זה גם מוציא אותה לחירות מהאדון.

מתקיף לה מר בר רב אשי מקשה רב אשי קושיא חזקה על האוקימתא של אביי, **ולאו קל וחומר הוא** וכי אין זה קל וחומר לדעת גם בלי פסוק שבגרות היא יוצאת מרשות האדון, **ומה סימנין שאין מוציאין מרשות אב** הרי סימני נערות אינם מוציאים את הבת מרשותו של האב, כפי שלמדנו לעיל שמעשה ידיה עדיין שייכים לאביה על אף שהיא נהייתה נערה, אם כן סימני נערות אינם מוציאים מרשות האב ואעפ״כ **מוציאין מרשות אדון** כדי לצאת מרשותו של האדון אם היא אמה עבריה היא כן יוצאת בסימני נערות, אם כן **בגרות שמוציאה מרשות אב** שתמיד אנחנו יודעים שאותה נערה כשהיא הופכת להיות בוגרת אז בבגרותה היא יוצאת מרשות האב, שהרי לא מצאנו בפסוק שהתורה תזכה את האב רק בימי נערותה, כמו שכתוב תמיד ״לאבי הנערה״, אבל אם נהיית בוגרת אז על ידי הבגרות היא יוצאת מרשות האב, **אינו דין שמוציאה מרשות אדון** אז ודאי שהוא מוציא אותה מרשות האדון.

אלא שעל קושיא זאת של מר בר רב אשי הגמרא תשאל לקמן בעמוד ב׳ שאם כן זה מילתא דאתיא בקל וחומר שטרח וכתב לה קרא, שהרי כל הזמן שאלנו שאין בכלל היכא תמצא שבגרות תוציא מרשותו של האדון כיון שעל ידי הנערות היא כבר יצאה, אבל עכשיו שמדובר בבגר דאילונית שאותה אילונית לא היה לה יציאה של נערות, ודאי שיש כאן שייכות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של יציאה של בגרות, אלא מה אתה שואל, שאפשר ללמוד את זה בקל וחומר מציאת נערות, הרי מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, והגמרא תתרץ בעמוד ב׳, שאיפה שאפשר לדרוש כן דורשים ולא מתרצים מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.

אלא אמר מר בר רב אשי, לא נצרכה אלא לעיקר זבינא דאילונית מה שאני צריך את הפסוק זה לא שעל ידי בגרותה האילונית הזאת יוצאת מרשותו של האדון, אלא אני צריך את הפסוק שהיא יוצאת ממנו שמזה אני לומד שהאילונית נמכרת בקטנותה על ידי אביה להיות אמה עבריה כשאר בנות, סלקא דעתך אמינא הייתי סבור לומר **דאתיא סימני נערות הוי זבינא** שקטנה כזאת שעתידה להביא סימני נערות בה אמרה התורה שהמכירה שהאב מוכר אותה לאמה עבריה היא מכירה, **דלא אתיא סימני נערות לא הוי זבינא זבינא** אבל אילונית שלעולם לא תביא סימני נערות המכר שהאב מכר אותה בכלל איננו מכר,

- דף ד׳ ע״ב

קמשמע לן (שמות כא) **ויצאה חנם כו׳** מחדש לי הפסוק שיש יציאת בגר של אילונית לא כדי לחדש שעל ידי הבגרות היא יוצאת, שאת זה אני יודע בקל וחומר, אלא בזה שהתורה אומרת שעל ידי היציאה של הבגרות היא יוצאת אני יודע מזה שעד היציאה של הבגרות המכירה שהאבא מכר אותה היא מכירה, שעל אף שהיא קטנה כזאת שלעולם לא תביא סימני אילונית אעפ״כ המכירה שלה חלה ועכשיו כשהיא נהיית בוגרת דהיינו בהיותה בת עשרים שנה שאז האילונית נהיית בוגרת בלי שהיא תהיה קודם נערה, כי הרי היא לא הביאה סימני נערות, היא יוצאת לחירות על ידי הבגרות, וזה מה שאני לומד ״ויצאה חנם״ שיש יציאה של בגרות, אז מוכרח מזה שעד שהיא בגרה היא כן היתה מכורה, מזה למדנו שגם אילונית נמכרת על ידי אביה.

והקשו כאן תוס׳ וכל הראשונים, איך היתה הוה אמינא אילמלא הייתי דורש מ״ויצאה חנם״ שהמכר שהוא מוכר את בתו האילונית המכירה אינה חלה, הרי לא נדע עדיין כשהיא קטנה מנין לנו לדעת שלא תביא סימני נערות, הרי סימני אילונית הם כשהיא בת עשרים ולא הביאה שתי שערות, זה אחד מהסימנים שהיא אילונית, ואע״פ שיש עוד סימנים של אילונית שאותם אפשר להכיר אפילו בקטנותה, כגון אותו סימן שקולה עבה ולא כשאר נשים שקולן דק, או שאין שיפולי מעיה כנשים, אומרים תוס׳ אבל מהגמרא מסתבר לומר שכמו שסריס לא נקבע דינו כסריס עד שיהיה בו את כל סימני הסריס, מן הסתם גם באילונית אינה נקבעת כאילונית אלא אם כן יש בה את כל הסימנים של האילונית, ואחד מן הסימנים של אילונית זה עצם העובדה שהיא בת עשרים ועדיין לא הביאה שתי שערות, אז עכשיו בקטנותה מה שייך שהאבא לא יוכל למכור אותה, הרי עדיין לא ידוע לנו שהיא אילונית, אז ודאי שהוא יוכל למכור אותה גם בלי שנלמד דרשה מיוחדת על יציאת בגרות של אילונית.

ועונים התוס׳, שכך כוונת מר בר רב אשי, שהייתי אומר שמי שלא אתיא סימני נערות לא הוי זבינה זבינא, אז הייתי אומר ודאי האבא מכר אותה משום שהוא לא ידע שהיא אילונית, אבל עכשיו כשהיא נהיית בת עשרים ולא מביאה שתי שערות והוברר לכל על ידי כל הסימנים שהיא לא נערה רגילה אלא היא אילונית, אז הייתי אומר שמתברר למפרע שהמכירה שהאבא מכר אותה איננה מכירה, והאדון יצטרך להחזיר את כל מה שהיא עבדה אצלו כדינו של שכיר את כל מעשה ידיה, והאבא יצטרך להחזיר את הכסף שהוא קיבל עבורה כשמכר אותה, והמכירה שלו היא לא מכירה, וגם לא שייך בה דין יעוד אם ייעדה, שהרי הדין הוא שאם האדון רוצה לייעד את הבת הזאת שנמכרה לו לאמה עבריה הוא יכול לייעד אותה והוא אומר לה הרי את מיועדת לי לאשה, והיא נהיית מקודשת לו להיות אשתו, אז באילונית נכון שהאבא מכר אותה אבל אם האדון מייעד אותה, אם היינו אומרים שהמכירה של אילונית איננה מכירה, אז עכשיו כשהיא נהייתה בת עשרים ולא הביאה סימני נערות אז הייתי עכשיו אומר שמתברר למפרע שהיא בכלל לא היתה מכורה לו לאמה עבריה, וממילא היעוד שהוא ייעד אותה לא חל בכלל, אבל עכשיו קמ״ל ״ויצאה חנם״ שמכירה של אילונית יכול האב למכור אותה כמו כל בת שכן מביאה סימני נערות, וממילא עד עכשיו היא היתה אמה עבריה כדינה, רק בהיותה עכשיו בת עשרים ואינה מביאה שתי שערות יש לה יציאה לחירות מרשותו של האדון משום שהיא נהייתה בוגרת.

אבל עדיין קשה קושיא שהקשה הרשב״א בשם הראב״ד, אילונית שנמכר בקטנותה הרי יוצאת אחרי *שש*, כי יוצאת *משש* שנים לא מצאנו שנות עבדות באמה עבריה, ואם כן מה היא עושה אצלו עד גיל עשרים שנה שבזה למדנו שהיא יוצאת לחירות ממנו על ידי שהיא נהייתה בוגרת במה שהיא נהייתה בת עשרים ולא הביאה שתי שערות, הרי אם היא נמכרה בקטנותה זה צריך להיות לפחות יום אחד לפני היותה בת שתים עשרה, ואם כן כשעברו *שש* שנות עבדות היא רק בת שמונה עשרה והיא כבר יצאה לחירות, ומה היא עושה עדיין אצל האדון עד גיל עשרים שנאמר שהיא צריכה לצאת לחירות בהיותה בת עשרים ולא מביאה שתי שערות על ידי מה שהיא נהיית בוגרת ובגר דאילונית מוציא אותה לחירות, הרי היא יצאה כבר לפני כן לחירות בהגיע לגיל זה שבו נסתיימו *שש* שנות העבדות.

ועונה הרשב״א בשם הראב״ד, שמדובר באמת שהוא מכר אותה לדוגמה כשהיא היתה בת *שש* עשרה, שמכיון שהיא עדיין לא הביאה שתי שערות אז הרי עדיין היא קטנה, שהרי היא לא הביאה סימני נערות, ועכשיו שכשהיא נהיית בת עשרים נכון שעדיין לא עברו *שש* שנות עבדות אבל היא יוצאת לחירות בגלל שהיא נהיית בוגרת ובגר דאילונית מוציא אותה לחירות, כך תירץ הראב״ד.

אלא שהוא מקשה, שיש מחלוקת של אמוראים, ורב ביבמות דף פ׳ סובר שבהגיע לגיל עשרים והיא אינה מביאה סימני שערות אז היא נהיית גדולה ובוגרת למפרע משנת י״ב וחצי כמו כל נערה שנהיית בוגרת בגיל *שתים* עשרה וחצי, ואם כן מתברר עכשיו בהגיע לגיל עשרים שזו היתה מכירה בטעות, כיון שהוא מכר אותה בהיות בת *שש* עשרה ועכשיו מתברר שכשהוא מכר אותה בת *שש* עשרה היא כבר היתה גדולה ובכלל לא חלה המכירה עליה.

לכן באמת מתרץ הרמב״ן, שהיא נעשית גדולה משנת י״ב וחצי, ובאמת מדובר שהוא מכר אותה לדוגמה כשהיא היתה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בת תשע, ועכשיו היא עבדה אצלו *שש* שנים וכבר יצאה לחירות, וצריך להחזיר לה את מעשה ידיה מה שהיא עבדה אצלו משנת שתים עשרה וחצי עד סיומם של *שש* שנות העבדות, דהיינו לא שבאמת עכשיו בגיל עשרים היא יוצאת לחירות, אלא עכשיו בגיל עשרים מתברר לנו שבהיותה בת שתים עשרה וחצי היא בעצם כבר יצאה לחירות, ועל אף שאנחנו לא ידענו מזה כי אנחנו היינו סבורים שהיא עתידה עדיין להביא סימני נערות ולכן היא המשיכה בעבדותה עד גמר *שש* שנות העבדות שלה, אבל עכשיו כשמתברר לנו על ידי זה שהיא נהייתה בת עשרים ולא הביאה שתי שערות שבעצם היא גדולה, והגדולת שלה והבגרות שלה הם למפרע לדעת הרמב״ן משנת שתים עשרה וחצי, אז היא צריכה שיחזירו לה את כל מעשה ידיה שהיא עבדה אצל האדון מהיותה בת שתים עשרה וחצי שמתברר לנו עכשיו למפרע שהיא כבר היתה אז גדולה, עד שעת היציאה שלה בפועל שהיתה רק כשנגמרו *שש* שנות העבדות בדוגמה שהבאנו, שהוא מכר אותה בהיותה בת תשע, ואם כן עד שתים עשרה וחצי שהיא עבדה זה היה כדין כי אפילו עכשיו מתברר שבגיל שתים עשרה וחצי היא נהייתה בוגרת, אם כן נשארו עוד שנתיים וחצי שהיא עבדה אצלו עד גמר *שש* שנות העבדות, שהם היו שלא כדין, שהרי אם היינו יודעים שמה שמתברר לנו עכשיו שהיא בשתים עשרה וחצי כבר נהייתה גדולה שהרי עכשיו כשהיא נהיית בת עשרים היא נהיית גדולה למפרע משנת שתים עשרה וחצי, היא היתה אז יוצאת לחירות, ולדעת הרמב״ן היציאה לחירות של בגר דאילונית אין הכוונה שעכשיו בגיל עשרים היא יוצאת, כי בגיל עשרים היא כבר מזמן לא נמצאת אצל האדון, אלא עכשיו בגיל עשרים מתברר לנו שבגיל שתים עשרה וחצי היא אמורה היתה לצאת והיתה צריכה לצאת לחירות, ואם כן אנחנו מחשיבים אותה כאילו יצאה אז לחירות, וכל מה שהמשיכה לעבוד אצל האדון עד שנגמרו *שש* שנות העבדות שלה צריך האדון להחזיר לה את מעשה ידיה.

אם כן יש לנו מחלוקת ראשונים מה שלמדנו כאן ביציאת בגר של אילונית, לדעת הרשב״א בשם הראב״ד היציאה הזאת היא כשהיא בת עשרים, ואז היא יוצאת לחירות, ומדובר שהוא מכר אותה כשהיא היתה לדוגמה בת *שש* עשרה ולכן עדיין לא נסתיימו *שש* שנות העבדות אלא שעכשיו בגיל עשרים כשהיא נהיית בוגרת הבגרות הזאת מוציאה אותה מרשותו של האדון, ולדעת הרמב״ן מה שמכרו אותה בגיל *שש* עשרה יתברר שזו מכירה בטעות וזה בכלל לא נחשב יציאה של בגרות, אלא מדובר שהוא מכר אותה בגיל כשהיא היתה קטנה, בת תשע או בת עשר נאמר, והיא גמרה לעבוד אצלו *שש* שנים שלמות, ויצאה באמת לחירות, ועכשיו כשהיא נהיית בת עשרים ומתברר שהיא בוגרת, ואז הבגרות הזאת חלה עליה שהיא בוגרת למפרע מגיל שתים עשרה וחצי, והדין של יציאה של בגר דאילונית הוא שהיא יוצאת לחירות בגיל שתים עשרה וחצי, לא בפועל, כי בפועל היא עבדה עד *שש* שנים, אבל לדינא אנחנו קובעים שהיא יצאה אז לחירות, ונוגע לדינא שהאדון יצטרך להחזיר לה את כל המעשה ידים שהיא עבדה אצלו מגיל שתים עשרה וחצי עד הגמרא של *שש* שנות העבדות, אלו הן שתי השיטות בבגר דאילונית איך הוא מוציא אותה לחירות מרשותו של האדון.

שואלת עכשיו הגמרא, **ולמר בר רב אשי דאמר ולאו קל וחומר הוא**, מה הקשה מר בר רב אשי על האוקימתא של אביי שזה הרי קל וחומר שאפשר לדעת שבבגרות יוצאת האמה מרשות האדון, אפשר ללמוד את זה בקל וחומר מנערות, **הא אמרינן מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא** הרי למדנו רק עכשיו לעיל שדבר שאפשר ללמוד אותו בקל וחומר אעפ״כ הפסוק טורח לכתוב את זה על אף שזה נלמד בקל וחומר.

עונה הגמרא, **הני מילי היכא דליכא לשנויי** היכן שאין לנו לתרץ למה הפסוק כתב את זה שהרי אפשר ללמוד את זה בקל וחומר, אנחנו אומרים פעמים שהתורה כותבת דבר שאפילו שאפשר ללמוד אותו בקל וחומר התורה טורחת לכתוב אותו עוד פעם, **אבל היכא דאיכא לשנויי משנינן** אבל איפה שאפשר לתרץ מתרצים, ואם כן אומר מר בר רב אשי שהכתוב בא ללמד אותנו באופן כזה שהמכר של האילונית בקטנותה היה מכירה כדין ועכשיו כשהיא יוצאת היא יוצאת מדין בגרות שמוציאה אותה, אבל המכירה שנמכרה היתה מכירה כדין, כדינה של כל קטנה גם קטנה שבסוף נתברר שהיא אילונית גם כן המכירה של האמה העבריה היא מכירה כדין.

אומרת הגמרא, **ותנא מייתי לה מהכא**, למדנו שרב יהודה אמר רב למד את הדין הזה של קידושי כסף מהפסוק ״חנם אין כסף״ שמזה נדרש אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, אבל אומרת הגמרא, התנא של הברייתא לומד את הדין של קידושי כסף מ״קיחה קיחה״ משדה עפרון, **דתניא** כי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק (דברים כד) **כי יקח איש אשה ובעלה**, ואח״כ כתוב שאם הוא רוצה לגרש אותה אז התורה מצריכה גט לפטור אותה מבעלה מקיחה זאת, שהרי בסיפא של הפסוק כתוב **והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו׳** וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ורק אז ״והלכה והיתה לאיש אחר״, רק אז היא יכולה להתחתן אם אדם אחר, אז נתבאר בזה שבפסוק ״כי יקח איש״ כתוב שעל ידי אותה קיחה שהוא קנה אותה היא נהיית אשתו ואין היא יוצאת מרשותו אלא על ידי גט, אומר התנא של הברייתא **אין קיחה אלא בכסף**, קיחה זאת הפסוק מדבר שהוא קנה אותה על ידי כסף, **וכן הוא אומר** וכך מצאנו בפסוק בענין שדה עפרון (בראשית כג) **נתתי כסף השדה קח ממני** אז הרי הקיחה הזאת מתייחסת לכסף, כך גם הקיחה שנאמר בתורה ״כי יקח איש אשה״ מדובר שהוא לקח אותה בקנין כסף, **והלא דין הוא** למה צריך את הפסוק ללמד שהיא נקנית בכסף, הרי זה דין שאפשר ללמוד בקל וחומר שאשה תהיה נקנית בכסף לבעלה, וכך נלמד בקל וחומר, **ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה** אם הוא מסר את בתו לביאה לאדון לשם שפחות אין היא נהיית שפחתו של האדון בכך, אעפ״כ **נקנית בכסף** שהרי למדנו מהפסוק ״מכסף מקנתו״ שעבד עברי ואמה עבריה נקנים בכסף, אם כן **זו שנקנית בביאה** אשה שהרי נקנית בביאה כמו שנלמד להלן בסוף העמוד שלומדים מהפסוק ״ובעלה״ שהיא נקנית לבעלה בביאה, **אינו דין שתקנה בכסף** אז ודאי שהיא נקנית בכסף, אפשר ללמוד את זה אם כן בקל וחומר מאמה עבריה, דוחה הברייאת שאי אפשר ללמוד, **יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בכסף כי יש לנו להוכיח מיבמה שעל ידי כסף שהיבם נותן ליבמה היא אינה נקנית להיות כאשתו שיספיק להוציא אותה בגט בלי חליצה, שהרי נלמד לקמן בדף י״ד מהפסוק ״יבמה יבוא עליה ויבמה״ מזה לומדים שביאה גומרת בה ואי כסף גומר בה, וכמו שהזכרנו כבר בתחילת המסכתא על המשנה מה שלמדנו שמאמר שזה קידושי כסף שהיבם נותן כסף ליבמה שלו לקדש אותה בכסף זה, אין המאמר קונה אלא קנין מדרבנן בעלמא שלא תוכל לצאת ממנו בחליצה לבד ולפסול אותה על האחים, אבל שהכסף יגמור ושתהיה אשתו לכל דבר שאחרי זה יספיק לפטור אותה בגט בלי חליצה, על זה כסף לא מועיל אלא רק ביאה, שאם היבם בא על יבמתו בזה הוא כנס אותה להיות כאשתו ואח״כ אם הוא רוצה לגרש אותה אז הרי היא כסתם אשה שהוא מגרש אותה בגט גרידא, אבל הכסף אינו גומר ביבמה, זה מה שהגמרא אומרת הרי יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף, אז אותו דבר גם באשה זו על אף שמצאנו כבר שהיא נקנית בביאה אין עדיין ללמוד את זה מאמה עבריה שכל שכן שהיא נקנית בכסף, שהרי מצאנו יבמה שעל אף שהיא נקנית בביאה היא אינה נקנית בכסף, **מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר** הפירכא וההוכחה שהבאת מיבמה להפריך שאין ראיה ממה שהיא נקנית בביאה שהיא צריכה גם להקנות בכסף שהרי מצאנו ביבמה שעל אף שהיא נקנית בביאה היא לא נקנית בכסף, זה לא ראיה, כי אפשר לומר שהטעם שיבמה לא נקנית בכסף על אף שהיא נקנית בביאה זה מפני שהיא גם לא נקנית ליבם בשטר, מאותו פסוק שביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה, אז גם על ידי שטר אם היבם נתן שטר קידושין ליבמה היא לא נקנית להיות כאשתו לכל דבר שתוכל אח״כ לצאת ממנו בגט גרידא בלא חליצה, כי זה רק ביאה עושה ביבמה אבל כסף ושטר עדיין נקראים קידושי מאמר שלא יועילו לקנות אותה לחלוטין ליבם, **תאמר בזו שנקנית בשטר** משא״כ אשה שנקנית לבעלה גם בשטר כפי שנלמד את זה גם כן לקמן בשטר מנלן, ועל כן אם אנחנו מוצאים שהיא נקנית בביאה ומוצאים שהיא נקנית בשטר אז כל שכן שהיא נקנית בכסף, שהרי אמה עבריה על אף שהיא לא נקנית בביאה היא כן נקנית בכסף, **תלמוד לומר כי יקח איש** על זה כתוב הפסוק ״כי יקח איש״ להשמיע לנו שהיא נקנית בכסף.

שואלת על זה הגמרא, **הא למה לי קרא, הא אתיא לה**, איך הברייתא מסיימת לומר שבאמת צריך פסוק ״כי יקח איש״, הרי אדרבה הוכחנו שאין צורך בפסוק כי אפשר ללמוד את זה בקל וחומר מאמה עבריה שמה אמה עבריה שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף זו שנקנית בביאה אינו דין שתקנה בכסף, ומה שרצינו להפריך את הקל וחומר על ידי הוכחה מיבמה הרי את הפירכא הזאת הברייתא אמרה שזה לא פירכא, בגלל שיש לשאול על הפירכא הזאת מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר, אז הרי סוף סוף אפשר ללמוד שאשה נקנית לבעלה בכסף מקל וחומר, ולמה צריך את הפסוק.

עונה הגמרא, **אמר רב אשי, משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא** משום שעדיין יש לפרוך את הקל וחומר מעיקרא דדינא, מאותו מקום שאתה בא ללמוד ומתחילת הלימוד של הקל וחומר, דהיינו מאמה עבריה בעצמה יש להשיב ולהפריך את הקל וחומר, ולכן זה נקרא מעיקרא דדינא פירכא, שהתשובה שהברייתא הביאה להשיב מיבמה תוכיח זה לא הוכחה ופירכא מעיקרא דדינא, אלא ממקום אחר מביאים ראיה מיבמה שגם היא על אף שהיא נקנית בביאה אינה נקנית בכסף, משא״כ מה שרב אשי רוצה לומר עכשיו כפי שנראה זה פירכא מעיקרא דדינא, מתחילת הדין, שכל הראיה שהבאת ללמוד בקל וחומר מאמה עבריה מתחלתו זה לא ראיה ולא קל וחומר, כי **מהיכא קא מייתית לה** כי הרי כל הלימוד שאתה רוצה ללמוד שאשה נקנית לבעלה בכסף, זה בקל וחומר **מאמה עבריה**, ועל זה גופא יש פירכא, **מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף** שאמה עבריה פודה את עצמה בתוך שש שנים אם היא רוצה היא יכולה לפדות את עצמה בכסף מידו של האדון, וזה נלמד מהפסוק שכתוב בפרשת משפטים ״והפדה״, שהאמה עבריה יכולה לפדות את עצמה במה שהיא נותנת כסף לאדון תמורת שנות העבדות שעדיין נשארו עליה לעבדות, שאם היא משלמת את השכר העבדות הזאת לאדון היא יוצאת לחירות, אז מכיון שמצאנו שהכסף חשוב בה באמה עבריה לפדות אותה ולצאת לחירות, לכן הכסף חשוב גם לקנות אותה לאמה, אבל **תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף** הרי אשת איש אינה יוצאת מבעלה על ידי כסף כמו שנלמד לקמן בדף ה׳ ע״א שלומדים מהפסוק ״ספר כריתות״ ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה, שבכסף אין האשה יוצאת מבעלה, ואם כן כיון שאינה יוצאת בכסף לכן היא גם לא נקנית בכסף, על כן אי אפשר ללמוד מאמה עבריה שאשה תקנה לבעלה בכסף, **תלמוד לומר כי יקח איש** על זה צריך את הפסוק ״כי יקח איש״ ללמד שהיא נקנית בכסף כפי שהברייתא למדה, כי המלה ״כי יקח״ מתפרשת ״כסף״ כמו שמצאנו בפסוק ״נתתי כסף השדה קח ממני״.

אם כן למדנו משני פסוקים את הענין של קנין כסף שקונה בקידושין של אשה, האחד הדרשה של רב יהודה אמר רב, שלומדים מ״ויצאה חנם אין כסף״, נדרש הפסוק אין כסף ביציאה זאת אבל יש כסף ביציאה אחרת, לאדון אחר, שביציאת אירוסין שהיא יוצאת מרשותו של האדון דהיינו מהאב יש כן כסף, ובברייתא למדנו שלומדים משדה עפרון ש״קיחה״ שנאמר בפסוק של ״כי יקח״ זה גם כן מלמד קנין כסף בקידושין.

ואומרת על זה הגמרא, **ואיצטריך למיכתב ויצאה חנם** שממנו לומדים שאין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, **ואיצטריך למיכתב כי יקח איש** שגם מזה לומדים שהאשה נקנית בקיחה שזה קידושין של כסף.

דאי כתב רחמנא כי יקח שאם היה לי רק את הפסוק ״כי יקח״, **הוה אמינא** הייתי סבור לומר **קידושין דיהב לה בעל**, **דידה הוו**, כלומר נכון שהיא מתקדשת בכסף אבל הייתי אומר שהכסף קידושין שייך לאשה בעצמה ולא לאב, על כן **כתב רחמנא ויצאה חנם** שמזה אנחנו לומדים אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, אז לומדים שאת הכסף שיש ביציאת אירוסין דהיינו כסף הקידושין הוא שייך לאדון שממנו היא יוצאת, דהיינו לאבא שבאירוסין אלה היא יוצאת מרשותו כפי שלמדנו לעיל.

ואי כתב רחמנא ויצאה חנם ואם רק היה כתוב הפסוק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

״ויצאה חנם״, הוה אמינא הייתי סבור לומר, היכא דיהבה (ליה) איהי לדידיה אם היא נתנה כסף לבעל וקידשתו והיא קידשה אותו, מסביר רש״י שהיא אמרה לו התקדש לי, אז הייתי אומר הוו קידושי שזה גם יהיה קידושין, שכיון שלמדנו מהפסוק שכסף עביד אישות, דהיינו שבקנין כסף חלים הקידושין והיא מקודשת, אז הייתי אומר מה לי כסף דידיה, מה לי כסף דידה, מה חשוב לי אם הוא נתן לאשה כסף וקידש אותה, או שהיא נתנה כסף לבעל והיא קידשה אותו שהיא אמרה לו התקדש לי, לכן כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח שדווקא ״כי יקח״ דהיינו אם הוא קונה אותה, ולא אם היא קונה אותו, שמתי חלים קידושין על ידי כסף, רק ״כי יקח״ כשהוא מקדש וקונה אותה, ולא ״כי תקח״ דהיינו אם היא רוצה לקנות אותו על ידי הכסף שהיא אומרת לו התקדש לי בזה הקידושין הם לא קידושין, כך לומד רש״י.

ומקשים התוס׳, שהלשון הזה שרש״י אמר שאם לא היה לי את הפסוק ״כי יקח״ הייתי אומר שהיא יכולה לקדש אותו ולומר לו ״התקדש לי״, ואז הייתי סבור שזה קידושין, זה תמוה, שהרי באיש אינו נופל בכלל לשון קידושין, שהרי הוא אינו נאסר במה שהוא מקדש אותה לאשה, שהרי הוא לא נאסר לשאר נשים, והגמרא לעיל בדף ב׳ ע״ב פירשה שמהו לשון הקידושין, דאסר לה אבולי עלמא כהקדש, האשה במה שהיא מתקדשת לאדם פלוני נאסרת בזה על כל העולם כאשת איש, אבל הבעל אפילו שהוא מקדש לעצמו אשה אז הוא הרי מותר לו לקחת אשה אחרת, אם כן לא מתאים בכלל הלשון ״התקדש לי״ שרש״ל נקט אותו, משום שהתקדש לי אין בזה שום משמעות, שלא נופל לשון קידושין במה שהיא רוצה לקדש אותו, כי הוא לא נהיה מקודש להיות אסור על כל העולם, כי הוא הרי לא נאסר לשאר נשים במה שהיא מקודשת לו.

לכן התוס׳ מפרשים, שאם לא היה הפסוק ״כי יקח״, הייתי אומר שאם היא נותנת כסף לבעל ואומרת לו הרי אני מקודשת לך, לא התקדש לי שהוא יהיה מקודש לה, אלא הרי אני מוקדשת לך אז הייתי אומר שהקידושין יחולו, שהרי סוף סוף כסף עביד אישות, ועל זה צריך את הפסוק ״כי יקח״ ולא ״כי תקח״, שהוא זה שצריך לקנות אותה ולא שהיא תקנה את עצמה אליו.

ולקמן בדף ה׳ גירסא הרשב״א והראב״ד, שצריך לגרוס ״כי יקח ולא כי תלקח״, וזה מתאים עם מה שתוס׳ אמרו כאן, כפי ששם מבואר ברשב״א ובראב״ד שאם היא אומרת הריני מקודשת לך אין זה חסרון של ״כי תקח״, שהרי היא אינה קונה אותו במעשה הקידושין הזה, אלא זה ״כי תלקח״, שהיא מקנה את עצמה אליו.

נמצא שלשיטת רש״י שאני צריך את הפסוק לאפוקי שאם היא אומרת הרי תתקדש אתה לי, אז זה מתמעט מהדרשה ״כי יקח ולא כי תקח״, שהוא קונה אותה ולא היא קונה אותו, ולדעת התוס׳ שזה בא למעט שאם היא נותנת כסף קידושין ומקנה את עצמה אליו שהיא אומרת הרי אני מקודשת לך, בזה יש מיעוט ״כי יקח״ ולא כי תלקח, שהוא זה שצריך לקנות אותה ולא שהיא תקנה את עצמה אליו.

וכפי שהזכרנו בסוף דף ב׳ ע״ב את דברי הר״ן בנדרים שמבואר כך להדיא, שאם היא מקנה את עצמה אליו יש כאן חסרון של ״כי יקח״ ולא ״כי תלקח״.

הרי שכפי שלמדנו במסקנת הסוגיא, הצורך בדרשה זאת הוא לא לעצם הקנין קידושין שהוא בכסף, שאת זה אפשר ללמוד מ״כי יקח״ לבד, אלא זה בא ללמד שכסף הקידושין שייך לאב, כי מ״כי יקח״ בלבד הייתי אומר שכסף הקידושין שייך לבת, ואיך זה נלמד מהפסוק, הסבירו רש״י ותוס׳ שכך היא הדרשה, מה כסף דאדון, דהיינו אם היה צריך לתת כסף לאדון הזה לאדון של אמה עבריה שהיא יוצאת ממנו אז הרי הדין היה לשלם ביציאה הזאת מעבדות לאדון, ואת הכסף ודאי היו נותנים לאדון, אז גם כאן כשמרבים יש כסף לאדון אחר אז זה כמו היציאה דכוותה קא ממעט שהכסף הוא לאבא שממנו היא יוצאת.

ומקשים התוס׳ במסכת כתובות דף דף מ״ו ע״ב, בד״ה יציאה, שעדיין אפשר לומר שעל אף שהכסף הוא של האב, מ״מ היא יכולה לקדש את עצמה למי שהיא רוצה, ומנין לנו שהאב הוא זה שזכאי לקבל את קידושיה, אולי היא מתקדשת אבל האב יקבל את כסף הקידושין על אף שהיא מתקדשת.

ואומרים שם התוס׳, שכיון שכבר למדנו שהכסף שייך לאב זו סברא שהאב הוא גם זה שיש בזכותו ובכחו לקדש אותה, שהרי השתא אביה שקיל כספא איהי תקדיש נפשה, זאת אומרת דוגמת הסברא שלמדנו בדף ג׳ ע״ב לגבי קטנה, שכשהגמרא הקשתה ״ואימא לדידה״ הגמרא תירצה השתא אביה מקבל קידושיה איהי תשקול כספא, הרי זה סברא פשוטה שהכסף שייך למי שהוא מקדש, אם כן לאחר שלמדנו שהכסף שייך לאב על כרחך שהוא זה גם שמקדש אותה ומקבל עבורה קידושין, כך תירצו התוס׳.

ורעק״א שם בחידושים הקשה על כך, שאין זה מן הדומה, כי בשלמא לומר שהכסף הוא שלה והאב הוא זה שמקדש, זה לא מסתבר, שאם האב הוא המקדש למה ינתן הכסף לבת, אבל לומר שהיא היא המקנה את עצמה והיא המקבלת את קידושיה עדיין שייך לומר שמ״מ הכסף שייך לאב מדין כל שבח נעורים לאביה, כמו שמצאנו שמעשה ידיה שייכים לאביה מה שהיא הרויחה בפעולתה, אם כן גם כאן נאמר שנכון שהיא זאת שיכולה להתקדש ואין ראיה ממה שהאב מקבל את הכסף, שהתורה זיכתה לאב את הכסף קידושין שהיא מקבלת על המעשה קידושין שהיא מקדשת את עצמה, אבל מנין לנו שיש בכחו של האב לקבל את קידושיה ולא שהבת תקדש את עצמה.

ומתרץ רעק״א, שכיון שהגמרא לעיל בדף ג׳ ע״ב בעצם רצתה ללמוד את הדין שכסף הקידושין שייך לאב, ממה שלמדנו מ״בנעוריה בית אביה״ כל שבח נעורים לאביה, אלא שהגמרא דחתה שאין ללמוד מנדרים, שהפסוק נאמר שלגבי הפרת נדרים האב הוא הבעלים של הנדר של הבת, זה נאמר לענין איסורים, אבל כסף הקידושין שזה ענין ממונות את זה אי אפשר ללמוד, כי ממונא מאיסורא לא ילפינן, אבל לאחר שכבר למדנו מהפסוק שיציאה דכוותה קא ממעט, שהכסף קידושין שייך לאב, ואין הנידון של קושית התוס׳ אלא לענין הקידושין מי הוא המקדש אותה, זה כבר ענין של איסורים, מי בכחו להחיל עליה איסור אשת איש על ידי קבלת הקידושין, ובאיסור גרידא ודאי אפשר ללמוד מ״בנעוריה בית אביה״ שכל שבח נעוריה לאביה, שאיסורים כן אפשר ללמוד מהפרת נדרים, אם כן כל מה שרצינו ללמוד גם את הדין שכסף קידושין שייך לאב, על זה דחתה הגמרא ממונא מאיסורא לא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ילפינן, אבל לאחר שיש לי את הפסוק שאין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ללמוד שכסף הקידושין שייך לאב, וקושית התוס׳ נסובה רק סביב מי יש בכחו ובזכותו לקבל קידושין עבורה ולעשות אותה לאשת איש שזה נוגע לאיסור, את זה אפשר ללמוד משבח נעוריה לאביה, כך מתרץ רעק״א.

ובדעת התוס׳ שלא תירצו כך, אומר הקהילות יעקב שדעת התוס׳ הוא, שעצם בעלות האב להקנות את הבת לאיש ולקבל קידושין זה גופא נקרא ענין ממון, לא רק זכות קבלת הכסף אלא עצם הדבר שהוא מקנה אותה לאדם שזה לא שייך אלא אם כן הבת נחשבת כחפצא שלו, שהוא שייך אליו והוא בעלים עליו להקנות אותו למישהו, אז דין זה וזכות זה עצמו לקבל את הקידושין אינו נחשב לדעת התוס׳ קנין של איסור גרידא, אלא זה נחשב גם לענין של ממונות, ולכן סוברים תוס׳ שגם לענין הזכות של הקידושין עצמם לא רק כסף הקידושין למי יהיה שייך, גם זה אי אפשר ללמוד מהפרת נדרים, כך הסביר הקהילות יעקב את דברי התוס׳ שלא יקשה עליהם מקושית רעק״א, וכפי שהוא האריך לפלפל שם בענין זה בחידושיו על קידושין.

[ועכשיו הגמרא ממשיכה לפרש את הפרשה של קידושין לפי סדר הפסוקים, (רמ״פ)].

אומרת הגמרא, כתוב בפסוק ובעלה, הרי כך כתוב בפסוק ״כי יקח איש אשה ובעלה״, ומ״כי יקח איש אשה״ למדנו שהוא לוקח אותה לאשה על ידי קנין כסף קידושין, ואח״כ כתוב בפסוק ״ובעלה״, מלמד שנקנית בביאה שגם בביאה היא נקנת לו להיות אשתו, ומזה לומדים שביאה קונה באשה.

שואלת הגמרא, והלא דין הוא הרי אפשר ללמוד את זה בקל וחומר ולמה אני צריך על זה פסוק, ומה יבמה שאין נקנית בכסף כפי שכבר הזכרנו שלומדים מהפסוק ״יבמה יבוא עליה ויבמה״ שביאה גומרת בה ואין כסף גומר בה, אז יבמה ליבם אינה נקנית בכסף בלבד, אעפ״כ נקנית בביאה, זו שנקנית בכסף הרי אשה נקנית לבעלה בכסף כפי שלמדנו מהפסוק ״ויצאה חנם אין כסף״ ומהפסוק ״כי יקח״, אינו דין שנקנית בביאה אז ודאי נלמד בקל וחומר שהיא נקנית בביאה לבעלה, ולמה צריך על זה ״ובעלה״.

דוחה הגמרא, אין זה קל וחומר, כי אמה העבריה תוכיח, שנקנית בכסף ואין נקנית בביאה.

שואלת הגמרא, מה לאמה העבריה שאין קנינה לשום אישות, מה שאמה עבריה לא נקנית בביאה לאדון הזה, זה מפני שאין הקנין של אמה עבריה לשם אישות אלא לשם שפחות ועבדות, לכן היא לא נקנית בביאה, כי בקנין שחלות הקנין אינו נוגע לאישות לא שייך בכלל קנין של ביאה, תאמר בזו שקנינה לשום אישות אבל אשה לבעלה הרי הקידושין כל מהותם היא קנין של אישות שיקנה בה, ודאי ששייך שהיא תקנה לו בביאה, תלמוד לומר ובעלה ללמד שהיא נקנית בביאה.

מקשה הגמרא, ולמה לי קרא, הא אתיא לה, למה לי באמת את הפסוק, הרי אמרנו שכן אפשר ללמוד בקל וחומר שהיא נקנית בביאה מיבמה שאינה נקנית בכסף והיא נקנית בביאה, והפירכא שרצינו להפריך את הקל וחומר ממה שאמה עבריה נקנית בכסף ואינה נקנית בביאה הרי היא אינה פירכא, כי אמה עבריה לא נקנית בביאה כי הקנין הוא לא לשם אישות, אם כן הרי שוב נלמד בקל וחומר מיבמה, ואם כן למה צריך את הפסוק.

עונה הגמרא, אמר רב אשי, משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא, וגם כאן הפירוש הוא, שקודם שרצינו להפריך מאמה עבריה אז זו פירכא מהצד, אבל רב אשי אומר שיש כאן פירכא מעיקרא דדינא, ממקום שאתה בא ללמוד דהיינו מיבמה, משם יש לפרוך פירכא שאי אפשר ללמוד משם, מהיכא קא מייתית לה מיבמה שהרי אתה רוצה ללמוד את זה בקל וחומר מיבמה, מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת הרי היבמה זקוקה לו ליבם מחמת קידושי בעלה מת, כי מה היא יבמה, יבמה זו אשה שבעלה מת בלי בנים והיא נופלת ונזקקת ליבום לאחר של בעלה, ונמצא שהביאה שהיבם עושה בה אינה באה אלא לגמור את אותה זיקה שיש לה כבר ליבם מחמת קידושי בעלה המת, אז קנין שאינו בא אלא לגמור את הקנינים שיש בה כבר ליבם, שהרי מחמת קידושי המת היא כבר זקוקה ועומדת ליבם והביאה אינה באה אלא לגמור, זה יש כח בביאה לגמור, אבל קנין דמעיקרא תאמר בזו שאין זקוקה ועומדת ואם כן הוא צריך לעשות מעיקרא דהיינו להתחיל בביאה זו תחילת קנין באשה זו הייתי אומר שאין ללמוד מיבמה, שלא מצאנו שביאה יש בכחה לעשות תחילת קנין, תלמוד לומר ובעלה את זה לומדים מ״ובעלה״ שגם ביאה קונה באשה, שיש כח בביאה גם לעשות תחילתו של קנין באשה זו שעדיין לא היתה זקוקה לו ולא כלום.

ומקשים התוס׳, מה הגמרא עשתה פירכא מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, ולכן היא נקנית בביאה, הרי אעפ״כ על אף שהיא זקוקה ועומדת היא נקנית בביאה ואינה נקנית בכסף, אם כן כל זה הכניס בקל וחומר וכך נלמד, ומה יבמה שאע״פ שהיא זקוקה ועומדת אז הרי יש בה כבר קנין ליבם מחמת קידושי המת, ואעפ״כ בכסף עצמו היא לא נקנית והיא נקנית בביאה, אז הרי רואים שיש כח בביאה לקנות אפילו אשה כזאת שעל אף שהיא זקוקה ועומדת ולכסף אין כח לקנות בה יש לביאה כח לקנות את האשה הזאת את היבמה, אם כן אשה שאינה זקוקה אבל בכסף היא הרי נקנית אינו דין שהיא נקנית בביאה, ולא יפריע לנו מה שהיא לא זקוקה, שהרי כך הוא הדרך תמיד כפי שהתוס׳ מוכיחים שאומרים כל זה הכניס בקל וחומר.

והתוס׳ מפרשים בשם ר׳ אלעזר משנ״א (כמו שהסברנו מרש״י רק בתוספת ביאור), שכן זקוקה ועומדת, שביאה זו אינה עושה קנין אלא רק גומרת את הקידושין של הראשון, ומזה שמצאנו שהביאה גומרת אין לנו ללמוד שהיא תוכל לקנות תחילת קנין.

אבל בשם ר״י אומרים התוס׳, שהפירכא של שכן זקוקה ועומדת היא פירכא רק על ביאה, שכן לענין ביאה שעיקר מצותה של היבום היא הרי להקים שם לאחיו המת, לכן קל יותר לקנות את היבמה בביאה יותר מאשר לקנות אשה, ואם כן אין ראיה ממה שהיבם קונה יבמתו בביאה שגם אשה סתם תוכל להקנות בביאה, כי יבמה שכל תכלית היבום היא לענין ביאה של להקים שם לאחיו המת לכן הביאה קונה בה, ואין מזה ראיה לענין אשה, תלמוד לומר ״ובעלה״, שמזה באמת לומדים שהאשה נקנית בביאה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת בבא קמא

פרק ראשון – ארבעה אבות

פתיחה

סדר נזיקין הנפתח במסכת ב"ק עוסק כידוע בכל הדיני ממונות שבין אדם לחבירו, בתביעות ממון שיש בין אחד לחבירו, בענין מזיק וניזק, בענין אבידה ומציאה, בענין מפקיד ונפקד, ובארבעה שומרים, ובזה מייעץ לנו התנא במשנה האחרונה דמסכת ב"ב (בדף קע"ה:) "הרוצה להחכים, יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהם, שהם כמעיין הנובע", וכפי שמבאר שם התפארת ישראל שהיות ואי אפשר ללמוד את כל דיני ממנות מהכללים הכתובים בפירוש בלבד כי יש בהם הרבה חילוקי דינים המצריכים שיפוט השכל האנושי לדמות מילתא למילתא על כן דיני ממונות הם המחכימים את האדם.

לקמן בדף ק"ב נחלקו ר' יוסף ור' הונא, ר' יוסף אומר שכולה נזיקין חדא מסכתא היא ור' הונא אומר שלאו חדא מסכתא היא. ולפי רש"י ורוב ראשונים כוונת הגמרא בכולה נזיקין היא על הג' בבות. והרמב"ם פוסק כר' יוסף שכולה חדא מסכתא היא, יוצא שכל הבבות נקראים סדר נזיקין רק שהיות שהיא ארוכה מאד נחלקה לג' שערים. והתוי"ט אומר שמטעים השם שערים למשניות כיון שבלא המשניות א"א היה להבין פסוקי התורה ודיניה שהם סגורים בפנינו ובאו המשניות לפתוח השערים ולהראות לנו פירושי התורה.

מסכת ב"ק עוסקת בעיקר בענין תביעות ממון בין ניזק למזיק, שבשני סוגי הנזקין, היזק הנעשה ע"י גופו והיזק הנעשה ע"י ממונו, משנה הראשונה ואחריה פרק הראשון עוסקים בעיקר בחיוב התשלומים של המזיק ע"י ממונו (עכ"פ אליבא דשמואל כפי שנראה להלן), הנלמד מפסוקים בפ' משפטים (כ"א) כפי שנפרט כאן.

אב נזיקין ד"קרן". כולל שור שהזיק אדם כפי שנאמר (שמות כ"א כ"ח-ל') **"וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי, ואם שור נגח הוא מתמול שלשום, והועד בבעליו ולא ישמרנו, והמית איש או אשה, השור יסקל וגם בעליו יומת, אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו"**.

ושור שהזיק שור (שם פסוקים ל"ה-ל"ו) **"וכי ינוף שור איש את שור רעהו ומת, ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון, או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום ולא ישמרנו בעליו שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו"**, ופסוק זה גם מחלק בין שור תם המשלם חצי נזק למועד המשלם נזק שלם, אליבא דרש"י הוא נקרא תם רק בשתי נגיחות הראשונות ואליבא דהתוס' בג' נגיחות הראשונות ואחרי זה נקרא מועד ומשלם נזק שלם, והחילוק בין תם למועד הוא רק בקרן.

הגדרת קרן. כשהבהמה מזיקה בלי שום תכלית כי אם להזיק כמו שהגמרא אומרת כוונתה להזיק, והתורה לא התכוונה שיהא היזיקה דווקא בקרן אלא שאמרה קרן בלשון דוגמא ולכן הוא נקרא אב לגבי האופנים אחרים של כוונתה להזיק שהם תולדות של קרן כמו נושך בועט וכו'.

אב נזיקין ד"**בור**" נלמד מהפסוק (שם פסוקים ל"ג-ל"ד)"**וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור, ולא יכסנו, ונפל שמה שור או חמור, בעל הבור ישלם, כסף ישיב לבעליו, והמת יהיה לו**".

הגדרת בור. שתחלת עשייתו לנזק, שמיד שנברא הבור הוא עשוי לנזק שאם אחד עובר לידו למשל סומא או בלילה ולא יזהר בוודאי שיזוק בו, אבל בשור אין היזקו וודאי, אבל מצד שני יש לו קולא שאינו הולך ומזיק, ותולדותיו הם למשל אבנו סכינו ומשאו שהניחן ברה"ר שתחלת עשייתם לנזק.

אב נזיקין ד"**שן ורגל**", נלמד מהפסוק (שמות כ"ב ד') **"כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה (בעירו) וביער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם"**, וכפי שנראה לקמן, מפסוק זה לומדים שני אבות נזיקין, אב נזיקין של רגל דהיינו היזק הבהמה דרך הילוכה נלמד מ**ושלח את בעירה**, ואב נזיקין של שן דהיינו היזק שהבהמה עושה מתוך הנאה נלמד מ**וביער בשדה אחר**.

הגדרת שן. יש הנאה להזיקה, ותולדותיה הם למשל נתחככה בכותל להנאתה.

הגדרת רגל. שמזיקה דרך הלוכה בלי כוונה להזיק, והיזיקה מצוי, ותולדתו היא למשל עברה ליד כותל ומחצה ושברה שם כלים בגופה דרך הלוכה.

אב נזיקין ד"אש" הנקרא גם "**הבער**" נלמד מפסוק (שמות כ"ב ה') **כי תצא אש ומצאה קוצים, ונאכל גדיש או הקמה או השדה, שלם ישלם המבעיר את הבערה**.

הגדרת אש. שכח אחר מעורב בו כי האש מתפשט עם הרוח, ותולדתו היא כשהניח אבנו וסכינו ומשאו בראש גגו ונפלו ע"י הרוח והזיקו תוך כדי נפילה.

יוצא לנו מזה שיש ס"ה ה' מזיקין שנגרמים ע"י ממונו, קרן שן רגל בור ואש. אבל במשנה רואים רק ד', ונחלקו בזה רב ושמואל לקמן, לרב שור כולל קרן שן ורגל ומבעה פירושו אדם המזיק, הרי שלדעת רב המשנה מדברת גם מנזקין שע"י גופו והיא מונה ששה מזיקין, ואילו לדעת שמואל המשנה מדברת רק בהיזק ע"י ממונו ורק באופנים שמשלמים מתחלה נזק שלם ועל כן אינה מונה, לא אדם המזיק, ולא קרן (לפי אוקימתת רבא בדף ד') כיון שאינה משלמת מיד נזק שלם, והרע"ב והרמב"ם נקטו בפירוש המשנה כשמואל לפי אוקימתת רבא.

וכל זה נאמר רק בחיוב תשלומין של המזיק, אבל על מקור האיסור להזיק לחבירו מדאורייתא (כפי שיש הרבה ראיות שאסור מדאורייתא) ישנן כמה שיטות, הרבינו יונה בתחלת מסכת אבות סובר שהוא נכלל בלאו ד"לא תגזול", כי גם מזיק נכלל באיסור גזילה, והמנחת חינוך בסוף ספרו בקומץ המנחה מצוה י"א והחלקת יואב (וכפי שהביא גם בעל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הקהילת יעקב ב"ק סימן א') סוברים שאיסור זה נכלל במצות עשה של השבת אבידה, כי היות וצריך להשיב האבידה לבעליו ולשומרו שלא יפסיד וינזק, ק"ו שאסור להזיקו בפועל, והברכת שמואל מביא בשם ר' חיים בריסקר שהוא גם נלמד מ"ולא ישמרנו" שמשמע שחייב בשמירה, והחת"ס סובר שהוא בגדר "לא תעמוד על דם רעך".

- דף ב' ע"א

מתני'. אומרת המשנה, ארבעה אבות נזיקין, השור, והבור, והמבעה, וההבער.

"השור", כפי שלמדנו זה נכלל בתורה בפרשת שור, וישנה מחלוקת בין רב ושמואל לקמן בדף ג' מה פירוש במשנה כשהמשנה מונה אב נזיקין של שור, אליבא דרב ה"שור" כולל את שלשת אבות הנזיקין שכלולים בשור, כפי שיתבאר בעמוד ב', יש בשור שלוש אבות נזיקין, הקרן והשן והרגל, אם הוא נוגח בקרנו וכך גם אם הוא מזיק בדרך הילוכו ברגל, או אם הוא אוכל ומזיק ע"י כך את חבירו, על זה נאמר במשנה "השור" וזה כולל את שלשת אבות הנזיקין, ושמואל חולק על רב והוא סובר שה"שור שנאמר במשנה מדבר רק על האב נזיקין של רגל ולא על השאר כפי שיתבאר עוד להלן בגמרא.

"והבור", זהו האב של בור.

"והמבעה", בזה ג"כ נחלקו רב ושמואל, רב לשיטתו שסובר שהשור כולל את כל האבות נזיקין שבשור, קרן שן ורגל, אז הוא מפרש שהמבעה מתכוון לאדם המזיק, זה אב של אדם המזיק, שאדם שמזיק את חבירו את זה לומדים מהפסוק שנאמר בפרשת אמור "מכה בהמה ישלמנה", על זה אומרת המשנה "המבעה", והוא נקרא כך בלשון מבעה כפי שלומדים מפסוק אח"כ בגמרא, ואילו אליבא דשמואל שסובר שהשור מדבר רק על אב נזיקין של רגל בשור, הוא מתרגם שהמבעה הכוונה היא לאב נזיקין של שן, וגם על זה יש פסוק שמבעה מתכוון לשן.

"וההבער", זהו האב נזיקין הרביעי, זהו האב נזיקין של אש.

והסדר שנקט התנא בסידור אבות הנזיקין השור והבור והמבעה וההבער, אומר רש"י שכסדר שהם כתובים בפרשה כך סדרן גם במשנה, מפני שהפרשה הראשונה נאמרה בשור והשניה נאמרה בבור.

וכאן עומדים התוס' ושואלים, בשלמא אליבא דרב שסובר ששור כולל את כל הנזיקין של שור, אם כך פשוט וברור שבאמת זהו סדר הפרשה, כי בהתחלה כתוב "כי יגח שור את איש", והרי זהו הסדר לכן הוא נכתב ראשון, אבל אליבא דשמואל שמפרש שהשור שנכתב במשנה מתכוון לאב נזיקין של רגל הרי רגל לומדים ממה שנאמר בפרשה בפרק כ"ב בפסוק ד' (כפי שביארנו) "ושלח את בעירה" שזהו הרגל, וא"כ הרי הוא נכתב אחרי הפרשה של בור, מהו הסדר א"כ שנכתב שור ראשון.

אומרים התוס' שאעפ"כ, אע"פ שהשור זה הרגל ורגל נכתב יותר מאוחר, אבל שן שור כתוב קודם בפרשה, כי הרי שן שור כתוב מיד בהתחלה "כי יגח שור את איש", אז אע"פ ששם מדובר לענין קרן והמשנה לא מדברת לענין קרן, היות ושם שור נכתב קודם לכן הקדים התנא לכתוב את השור לפני הבור.

וכפי שהמהר"ם מבאר מתכוון כאן התנא לרמוז, אליבא שמואל, שאע"פ שכאן באמת לא נאמר קרן בין האבות נזיקין אעפ"כ במה שהוא כותב שור ראשון זה לרמז שיש עוד אב נזיקין שקוראים לו קרן.

ומדוע באמת הוא לא כתוב מפורש, הרי זה אומרת אח"כ הגמרא שיש הבדל בין קרן לשאר אבות הנזיקין, כי קרן בהתחלה הוא משלם רק חצי נזק והוא תם, משא"כ כל שאר אבות הנזיקין הם מועדים מתחלתן (מיד בהתחלה הם משלמים נזק שלם) לכן התנא לא כלל קרן במפורש כאן במשנה, אבל הרמז לזה הוא במה שהוא הקדים את שור.

אח"כ מסדר התנא את הבור שהוא נכתב שני בפרשה, והשלישי הוא מבעה, כי מבעה זה הרי השן אליבא דשמואל, ושן נכתב אחרי בור בין בור לאש.

ואילו אליבא דרב שוב שואלים התוס' את הקושיא, הרי מבעה אליבא דרב זהו אדם המזיק, ואדם המזיק נלמד ממה שכתוב בפרשת אמור "מכה בהמה ישלמנה" ואם כך הרי זה נכתב מאוחר יותר מכל אבות הנזיקין שנכתבו בפרשת משפטים, מדוע א"כ הכניס התנא את מבעה לפני הבער.

אומרים שוב התוס' אותו דבר, היות ושם אדם כתוב קודם בפרשה, בפרשת משפטים כתוב "כי יגנוב איש שור", או אע"פ שזה לא מהאבות נזיקין שנמנו כאן במשנה, אבל היות וכתוב שם אדם קודם בפרשה לכן סידר התנא המבעה לפני ההבער.

ומפרשת עכשיו המשנה, שמדוע התורה צריכה לכתוב את כל ארבעת אבות הנזיקין במפורש, למה לא יהיה כתוב אחד מהם ונלמד את כולם ממנו, אומרת המשנה לא הרי השור כהרי המבעה, אם היה כתוב בתורה רק שור בלבד לא היה אפשר ללמוד ממנו מבעה ולא היינו מחייבים מבעה, לכן צריך להיות כתוב גם מבעה מפורש בתורה, כי יש חומרא בשור שאינה במבעה, שלכן היינו אומרים שרק שור חייב ומבעה פטור, וכך גם הפוך, ולא הרי המבעה כהרי השור, אם היה כתוב בתורה רק את האב נזיקין של מבעה לא היינו יודעים ללמוד ממנו לחייב גם שור המזיק, מפני שמבעה יש לו חומרא שאין בשור.

המשנה כאן אמנם לא מפרשת את החומרא שיש בזה ואין בחבירו, אבל אנחנו נפרש כפי שיתבאר אח"כ בגמרא אליבא דשמואל, שמואל שסובר שהשור זהו רגל והמבעה זה שן אז מתבאר בגמרא שיש חומר בשור שאין במבעה, דהיינו יש ברגל חומרא שאינה בשן, ויש בשן חומרא שאינה ברגל, לכל אב נזיקין יש כאן תכונה מיוחדת של המזיק שיש סיבה משום אותה תכונה לחייב אותו ולכן אי אפשר ללמוד מזיק אחד מחבירו, ברגל אומרת הגמרא שהתכונה של רגל זה שהזיקו מצוי, הנזק של רגל זהו היזק מצוי, מפני שהכוונה היא בשם מזיק של רגל, כל מה שהבהמה מזיקה בדרך הילוכה, והיות ומה שהיא מזיקה בדרך הילוכה זהו רגל אם כך ההיזק מאד מצוי, אז אם היה כתוב בתורה רק רגל לא היינו לומדים שגם שן חייב, כי היות ושם אין היזקו מצוי אי אפשר ללמוד שהוא ג"כ יהיה חייב, וכך גם הפוך, אם היה כתוב בתורה רק שן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בלבד לא היינו לומדים רגל ממנו, מפני שבשן יש תכונה של מזיק שיש הנאה להזיקו, זאת היא הגדרה של שן, כששור אוכל יש הנאה להזיקו, אבל רגל שאין הנאה להזיקו היינו אומרים שהוא פטור, לכן הוצרכה התורה לכתוב גם שור וגם מבעה דהיינו שן ורגל.

עוד אומרת המשנה, ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים, אם היה כתוב בתורה רק שן ורגל, לא הייתי יכול ללמוד מזה שגם באש הוא יהיה חייב, מפני שיש הבדל, יש חומרא, בשן ורגל שאינה באש, שבשן ורגל יש בהם רוח חיים, הם מזיקים מצד עצמם, יש בהם כח לבד ללכת ולהזיק, יש בהם רוח חיים, אבל אש אין בו רוח חיים, וכל מה שהוא יכול ללכת ולהזיק זה רק ע״י כח אחר שמעורב בו ע״י רוח שמוליכה אותו, אז היה הו״א לומר שבאש לא יהיה חייב תשלומי הנזיקין של האש, לכן הוצרכה התורה לכתוב גם את האב נזיקין של האש.

ואם היה כתוב את שלשת האבות הללו, שן ורגל ואש, עדיין לא הייתי יכול ללמוד אותה עד הרביעי, את בור, מפני ש-ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק, כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק, בשלשת הדברים הללו, בשן ורגל וכך גם באש, הם עצמם הולכים ומזיקים, המזיק מגיע אל הניזק והוא מזיק אותו, אבל בור שהרי הוא ברה״ר חפר את הבור והבור עומד במקומו ורק הניזק הוא שמגיע אל המזיק ונופל בו בבור, אז היינו חושבים שבזה הוא לא יהיה חייב כי הרי הבור קל יותר, שהוא לא הולך ומזיק, על זה אומרת התורה שיש גם חיוב במזיק של בור.

וא״כ יש לנו פסוקים על כל ארבעה אבות הנזיקין שהתורה מחייבת בתשלום הנזק.

אומרת עכשיו המשנה, הצד השוה שבהן, אחרי שהתורה אומרת את כל ארבעה אבות הנזיקין, א״כ אנחנו רואים שלא הסיבה של כל אחד ואחד מהם לחוד זה מה שמחייב במזיק, אלא מה מחייב, מה הדין הזה שאנחנו אומרים שאם ממון של אדם מזיק הוא חייב בו, הצד השוה שבהן שדרכן להזיק, היות ודרכם של כל אלו להזיק שהרי הם במהותם מזיקים, ושמירתן עליך והיות וזה הרי הממון שלך אז אתה מחוייב לשמור את זה, היות ויש בכל אלו צד שוה שדרכם להזיק ושמירתן עליך זה מה שמחייב את האדם לשלם בעד נזקי ממונו, היות והוא מחוייב לשמור וגם דרכם להזיק לכן הוא מתחייב.

וכפי שעוד יתבאר בגמרא, יש כמה מחלוקות בענין מה מתכוונת המשנה להרבות מהצד השוה, משמע שיש כאן ריבוי שכל דבר שדומה לצד השוה שבהם שדרכם להזיק ושמירתן עליך ג״כ יהיה חייב בתשלומי נזקין.

מסיימת המשנה, וכשהזיק, חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ, אם ממונו של אדם הזיק הוא מתחייב לשלם על הממון, הוא מתחייב לשלם את התשלומין שממונו הזיק במיטב הארץ, אומר רש״י (וזה עוד יתבאר בהמשך הסוגיות) שהכוונה היא שאם הוא פורע לו מקרקע הוא צריך לתת לו מהקרקע הטובה ביותר שיש לו מעידית נכסיו, אם הוא נותן לו במטלטלין הוא יכול גם לתת לו שוה כסף כפי שלומדים מפסוק, אבל אם הוא משלם לו בקרקע נאמר בפרשת נזיקין מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם אז הוא צריך לתת לו ממיטב קרקעותיו, מעידית נכסיו.

עכ״פ היה כתוב כאן במשנה שהצד השוה שמחייב את בעל הממון לשלם על נזקי ממונו זהו ״שדרכם להזיק ושמירתן עליך״, נזכיר כאן את מה חקרו האחרונים, הרבה אחרונים דיברו בזה, מהו המחייב שהתורה מחייבת לשלם על נזקי ממונו, האם מה שהוא מתחייב לשלם על זה זה מפני שהם ממונו, וכיון שהוא הבעלים על הממון זה מה שמחייב אותו לשלם, כשם שהוא מחויב אם הוא בעצמו מזיק בנזקי גופו אז היות והוא הבעלים על הממון הוא מתחייב לשלם גם על נזקי ממונו, מפני שזה שלו וזה הזיק, הרי זה חיוב שלו לשלם את נזקי ממונו, או שמא החיוב שלו לשלם זה לא בגלל שהוא הבעלים על הממון, אלא מפני שמירתן עליו, היות והוא צריך לשמור על הבהמות שלו, הוא צריך לשמור על הממון שלו, ובגלל שהוא לא שמר לכן הם הזיקו אז החסרון שמירה זה מה שמחייב אותו לשלם בעד נזקי ממונו.

ז״א אפשר לומר שהמחייב הוא זה שזה שייך אליו וזה ממונו, אז כשם שגופו חייב בנזקיו כך גם על ממונו הוא חייב לשלם על נזקי ממונו, ואם הוא שומר למה הוא נפטר, כי מפני שכשהוא שמר הוא נקרא אנוס, אז אם זה הזיק אע״פ שהוא שמר לכן הוא נפטר, או שאפשר לומר שכל החיוב שחייבה אותו תורה זה לא מפני שזה ממונו, אלא מפני שעליו לשמור את הממון כי היות וזה שלו אז הוא חייב לשמור על זה, ומה שהוא לא שמר זה מה שמחייב אותו, החסרון שמירה מחייב אותו לשלם על נזקי ממונו, וזה מה שכתוב במשנה ״הצד השוה שבהם שדרכן להזיק ושמירתן עליו״.

ויש בזה אריכות באחרונים, כפי שהאריך בזה האבן האזל בתחלת נזקי ממון ובעוד אחרונים, ויש עוד נפקא מינות לדינא כפי שהם מבארים שם, אם אומרים שהחיוב הוא מצד שהוא לא שמר, החסרון שמירה זה המחייב, או שמא המחייב הוא עצם הדבר שזה הממון שלו והוא מחוייב על נזקי ממונו.

גמ׳. אומרת הגמרא מדקתני אבות מזה שכתוב ארבעה אבות נזיקין, מכלל דאיכא תולדות אז מוכרח מכן שיש לאותם אבות נזיקין גם תולדות שהם דומות להם, כי אין קורין אב אלא למי שיש לו תולדות, וא״כ מסתפקת הגמרא תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, האם התולדות שלומדים מהאבות נזיקין ג״כ חייבים כמו האב, או שמא אין בהם חיוב של תשלומי נזק, אלא רק באב הוא מחוייב לשלם על נזיקין אבל בתולדה אין חיוב תשלומי נזיקין.

כך מתבאר פירוש דברי הגמרא ברש״י לקמן בעמוד ב׳, אליבא דרש״י הספק של הגמרא אם תולדותיהם כיוצא בהם או לאו כיוצא בהם הוא האם התולדה חייבים לשלם עליה כשם שמחוייבים לשלם על נזקי האב, או שמא על התולדה בכלל אין מחוייבים לשלם וכל הדין תשלומין במזיק בנזקי ממונו זה רק באותם ד׳ אבות שנכתבו במפורש בתורה, אבל תולדותיהם אע״פ שהם דומים להם אין מחוייבים לשלם עליהם כלל.

ועל פירוש זה שואלים האחרונים, איך בכלל יש הו״א לומר שעל התולדות לא יצטרכו לשלם ולא יהיה חיוב תשלומין של מזיק, הרי אם כך מה הם בכלל נחשבים תולדות של האבות,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כי אם אין בהם חיוב תשלומים אז לענין מה הם נקראים תולדות.

על כן הם מביאים כאן את פירוש הרי"ף, וכפי שהראש גם מביא אותו בתחלת המסכת, שהספק של הגמרא הוא זה, כפי שעוד יתבאר בהמשך הסוגיות יש לכל שם מזיק, לכל אחד מארבעה אבות נזיקין דינים בפני עצמו שאין בחבירו, למשל, בקרן הדין הוא שבתם משלם חצי נזק ובמועד נזק שלם, בקרן, שור שנוגח בפעם הראשונה הדין הוא שאין חיוב תשלום אלא חצי נזק בלבד, ואם הוא מועד והוא מזיק שלוש פעמים אז צריך לשלם נזק שלם, משא"כ בכל שאר אבות נזיקין, בשן ורגל וכך גם בבור ואש הדין הוא שהם מועדים מתחלתן ומיד בפעם הראשונה שהזיקו כבר מחוייבים לשלם נזק שלם.

א"כ מסתפקת עכשיו הגמרא תולדותיהן כיוצא בהם או לאו כיוצא בהן, האם הדין הזה, החילוקי דינים שנאמרו באבות הנזיקין, שקרן למשל משלם בפעם הראשונה רק חצי נזק ושאר האבות משלמים נזק שלם, האם גם התולדות שלהם יש בהם גם אותו דין של חיוב תשלומין או שמא לא, האם התולדה של קרן, דהיינו נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה כפי שנלמד בעמוד ב' גם כן הדין הוא שבפעם ראשונה משלמים רק חצי נזק, או שמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן ואין את הדינים המיוחדים שבאבות גם בתולדותיהן.

ומביאה הגמרא דוגמא של אבות ותולדות, גבי שבת תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת לענין מלאכות שבת למדנו במשנה במסכת שבת בפרק כלל גדול שיש ל"ט אבות מלאכות, וגם על זה מדייקת הגמרא **אבות מכלל דאיכא תולדות** מזה שכתוב ל"ט אבות מלאכות מכלל שיש גם תולדות לאותם מלאכות, ושם אומרת הגמרא **תולדותיהן כיוצא בהן** אותו דין שיש באב יש גם בתולדה **לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה,** כשם שאם אדם עושה אב מלאכה בשבת במזיד הוא מחוייב בסקילה ואם הוא עושה את זה בשוגג הוא מחוייב בחטאת, כך גם אם הוא עושה את התולדה שלהם אם הוא עושה את זה במזיד הוא חייב סקילה ואם בשוגג הוא מחוייב בחטאת, ואם כך תולדותיהן כיוצא בהן.

שואלת א"כ הגמרא **ומאי איכא בין אב לתולדה** אם כך איזה חילוק יש כן בין אב לתולדה, מדוע זה נקרא אב וזה תולדה, **ועונה הגמרא נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי מחייב אכל חדא וחדא,** אם אדם עושה בשבת שתי אבות מלאכות שונות בהעלם אחד וכך גם אם הוא עושה שתי תולדות משתי אבות שונות בהעלם אחד מתחייב בשתי חטאות, גם על האב הזה וגם על האב השני, **ואילו עביד אב ותולדה דידיה** אבל אם הוא עושה בהעלם אחד אב מלאכה, למשל זורע, והוא גם עושה עוד מלאכה שהיא תולדה של אותו אב זורע, והוא עושה את שניהם ביחד בהעלם אחד ששכח שאסור לעשות את המלאכות הללו, **לא מחייב אלא חדא** במקרה כזה הוא חייב להביא רק חטאת אחת, ואין הוא צריך להביא גם על האב וגם על התולדה, וכפי שרש"י מפרש שהוא חייב על האב בלב ועל התולדה הוא פטור.

בפשטות היה אפשר לומר שהוא מחוייב בחטאת אחת על שניהם אבל רש"י אומר שהוא מחוייב רק על האב ועל התולדה הוא בכלל לא מחוייב בחטאת, והאריכו האחרונים בדברי רש"י, כפי שהאריך בזה גם הגאון ר' מנחם זעמבא בקונטרס תוצאות חיים, שיש נ"מ להלכה במה שרש"י אומר שהחיוב חטאת הוא רק על האב ולא על התולדה.

שואלת הגמרא, ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה, ר"א הרי חולק על חכמים והוא סובר במסכת כריתות שגם כשעושים בהעלם אחד אב ותולדה דידיה, ז"א במקרה שאדם עושה מלאכה כגון אב מלאכה של זורע והוא גם עושה תולדה של אותה אב מלאכה בהעלם אחד סובר ר"א שבכל אופן הוא מתחייב שתי חטאות דהיינו גם על התולדה וגם על האב, ואם כך אין את הנפקא מינה הזאת בין אב לתולדה, שהרי בכל מקרה הוא מתחייב בשתי חטאות, וא"כ מדוע לאבות מלאכות קוראים אבות ואילו לתולדות קוראים תולדות.

עונה הגמרא, הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב, הך דלא חוי במשכן חשיבא קרי לה תולדה, אין באמת שום נפקא מינה לדינא אליבא דר' אליעזר, וכל מה שזה נקרא אב וזה נקרא תולדה זה רק מפני הכלל הזה, שכל מה שהיה במשכן וגם חשוב היה זה נקרא אב, כל מלאכה שהיא חשובה והיתה במשכן אנחנו קוראים לה אב, ומלאכה שלא היתה במשכן ואיננה חשובה היא נקראת תולדה.

וכפי שהתוס' מביאים יש שתי גירסאות בגמרא, והתוס' במסכת שבת מביאים גירסא שלישית, בקצרה נחזור על הגירסאות איך לפרש את דברי הגמרא, כפי שכתוב אצלנו בגמרא "הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב, אומרים התוס' שאפשר לפרש כך, שהעיקר תלוי אם זאת מלאכה חשובה או שזאת איננה מלאכה חשובה, שהרי אנחנו מוצאים מלאכות שהיו במשכן והם אינם נקראים אבות, למשל "הכנסה", "הוצאה" נקראת אב ו"הכנסה" נקראת תולדה (כפי שאומרת הגמרא במסכת שבת), ומדוע, על כרחך שהך דהוה במשכן חשיבא, מה שהיה מלאכה חשובה במשכן, זה נחשב לאב, ואילו הך דלא הוי במשכן חשיבא, מה שלא היה נקרא מלאכה חשובה במשכן, זה נחשב לתולדה, וא"כ לפי הפירוש הזה עיקר תלוי בחשיבות המלאכה.

עוד פירוש מביאים התוס', שצריך את שני הדברים גם יחד, את שני המעלות, הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אבל, מה שגם היה במשכן וזה גם היה חשוב זה נקרא אב, ומה שלא היה במשכן ולא היה חשוב זה תולדה, ז"א אם נמצא משהו שזאת מלאכה חשובה ולא היתה במשכן, או הפוך אם זה היה במשכן ולא היה חשוב, אז ג"כ אין קוראים לזה אב אלא תולדה, כי כדי לקרוא אב צריך את שתי המעלות, גם שיהיה במשכן וגם שיהיה חשוב.

התוס' במסכת שבת אומרים שהגירסא בגמרא היא כך, "הך דהוה במשכן חשיבא וקרי ליה אב, הך דלא הוי במשכן לא חשיבא וקרי ליה תולדה", ולפי הגירסא הזאת העיקר תלוי אם זה היה במשכן או שזה לא היה במשכן, "הך דהוה במשכן" כל מלאכה שהיתה במשכן "חשיבא וקרי ליה אב" היא חשובה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלכן קוראים לה אב, "והך דלא הוי במשכן לא חשיבא וקרי ליה תולדה".

עכ"פ אליבא דר"א אומרת הגמרא שאין שום נפקא מינה בין אב לתולדה בשבת מפני שתולדותיהן כיוצא בהן, ומדוע קוראים לזה אב ולזה תולדה, זה תלוי במה שהיה במשכן ומלאכה חשובה.

וכאן התוס' שואלים על דברי הגמרא, מדוע אי אפשר למצוא נ"מ להלכה בין אבל לתולדה גם אליבא דר' אליעזר, והתוס' מביאים גמרא במסכת שבת (דף קל"ח) ששם ישנה מחלוקת בין רבה לר' זירא על תולדה מסויימת של אחד מהאבות המלאכות בשבת משום איזה אב צריך להתרות באדם שעושה את אותה מלאכה, ז"א שרואים מדברי רבה ודברי ר' זירא שכשאדם עובר על אחת מהתולדות לא מספיק שיבואו עדים ויתרו בו שאסור לעשות את המלאכה הזאת, אלא צריך גם להתרות בו משם האב מלאכה שלה, אם התולדה הזאת משתייכת למשל לבורר צריך להתרות בו שידע שהוא עובר על מלאכת בורר, ואם זה שייך למלאכת מרקד צריך להתרות בו שידע שעובר על מלאכת מרקד.

אם כך אנחנו רואים שבהתראה צריך להתרות בעושה המלאכה שידע משום איזה אב הוא מתחייב על המלאכה הזאת, וא"כ אפשר לומר נ"מ גם אליבא דר' אליעזר, שהנפקא מינה בין אב לתולדה הוא זה, שאם אדם עושה תולדה מסויימת אז צריך להתרות בו משום האב שלה, ואילו כשהוא עושה אב לא צריך להתרות משום התולדה אלא משום אותה מלאכה בעצמה שהוא עושה, וא"כ יש נ"מ גדולה בין אב לתולדה, שתמיד יצטרכו להתרות בתולדה משום האב.

אומרים התוס' שתי תירוצים על הקושיא הזאת, תירוץ אחד אומרים התוס' שמה שנאמר במסכת שבת בדף קל"ח שנחלקו רבה ור' זירא משום איזה אב מלאכה צריך להתרות משמר, אין זה הכוונה שתמיד כשמתירים באחד שעושה תולדה צריך להתרות בו משום האב, אמנם כשמתרים בו אין צורך להזכיר לו את שם המלאכה של האב, ורק הם נחלקו מה יהיה במקרה שהעדים כן הזכירו לו שם מלאכה של אב שאיננו דומה לתולדה ולא שייך אל התולדה הזאת, בזה הם נחלקו לאיזה מלאכה שייכת התולדה של משמר, האם לבורר או למרקד, בגלל שאם מתרים בו באב מלאכה שאינו שייך לתולדה אז הוא בכלל לא מתייחס, הוא סובר שמלעיגים בו ולכן הוא פטור, אבל אין הכי נמי אם התרו בו סתם כך ואומרים לו אל תשמר כי זה אסור הוא חייב ואין צורך להתרות משום האב.

עוד אומרים התוס' בתירוץ שני, שאת הנפקא מינה הזאת בעצם הגמרא מתרצת במה שהגמרא תירצה ואמרה שהנפקא מינה בין אב לתולדה זהו שמה שנמצא במשכן וחשוב קרי ליה אב, ודלא הוי במשכן חשיבא קרי ליה תולדה, מתכוונת הגמרא לומר לתירוץ של התוס' שהיות ומה שנחשב והיה במשכן קרוי אב אז צריך להתרות את התולדה בשמו, ומה שלא היה במשכן ולא חשוב לא קרוי אב אין צורך להתרות את התולדה משמו.

וא"כ אומרים התוס' שזהו בעצם כוונת הגמרא לפרש כפי שהתוס' אומרים שהנפקא מינה אליבא דר' אליעזר היא נפק"מ להלכה אם צריך להתרות התולדה משום אב או לא, כך מפרשים התוס' בתירוץ השני, והדברים קשים להולמם, איך התוס' ראו בדברי הגמרא את התירוץ שלהם, לכאורה העיקר חסר מן הספר ואיפה מרומז כאן בכלל שמדובר לענין התראה אם צריך להתרות התולדה משום אב או לא, בפשטות נראה מדברי הגמרא שהגמרא רק מגדירה מהו אב ומהו תולדה, אב זה מה דהוה במשכן חשיבא ותולדה דלא הוי במשכן חשיבא. והאריכו בזה האחרונים, ובעיקר פירש את זה בטוב טעם ודעת הגאון ר' אריה לייב מאלין זצ"ל בספרו, הוא מפרש שם את כל המהלך הסוגיא אליבא דר"א ואליבא דרבנן מדוע זה נקרא אב ומדוע זה נקרא תולדה, ויעויין שם.

עוד דוגמא של אבות ותולדות מביאה הגמרא, גבי טומאות תנן למדנו לגבי טומאה במשנה במסכת כלים, אבות הטומאות ישנם אבות הטומאה שהם נחשבים אב הטומאה והם שלוש במספר, השרץ, והשכבת זרע,

- דף ב' ע"ב

וטמא מת (היינו אדם שנגע במת, מפני שהמת עצמו הוא אבי אבות הטומאה וכל מי שנוגע בו הוא בעצמו נהפך לאב הטומאה), ושם תולדותיהן לאו כיוצא בהן התולדות אין להם אותו דין של האב (אין להם את אותו חומר), דאילו אב מטמא אדם וכלים, ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא, הדין הוא שאב הטומאה מטמא גם אדם וכלים, אם אדם או כלי נוגע בדבר שהוא אב הטומאה הדין הוא שהוא נטמא, ואילו התולדות דהיינו ראשון לטומאה לא מטמא אדם וכלים אלא רק אוכלין ומשקין, ואם כך מצאנו ששם התולדות הן לא כיוצא בהן, הם לא דומים לאבות.

והתוס' מוצאים כאן דוגמא, דוגמא אחת בטומאה שהתולדה כן כיוצא בהן של האב, כפי שהתוס' מביאים את הדין הידוע שחרב הרי הוא כחלל, דהיינו חרב שנוגע במת גם היא נהפכת לאבי אבות הטומאה והיא מטמאה אדם שאדם שנוגע בה נהיה אב הטומאה, ואם כך יוצא שהתולדות כיוצא בהם, החרב שנגעה בטמא מת היא כיוצא בו והיא ג"כ מטמאת אדם שיעשה אב הטומאה.

אומרים התוס' שבכל זאת אין זה דומה, מפני שאותה חרב אם תגע בחרב אחרת, החרב השניה לא תעשה שוב אב הטומאה, אלא היא תעשה ראשון לטומאה, ואילו הטמא מת עצמו כשנוגע בחרב עושה את החרב לאב הטומאה, אם כך שוב אין התולדה דומה לאב.

א"כ מצאנו לענין שבת שתולדותיהן כיוצא בהן ולענין טומאה תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ומסתפקת א"כ הגמרא הכא מאי לענין התולדות של אבות הנזיקין האם הם כיוצא בהם של האבות או שמא לאו כיוצא בהן.

אמר רב פפא, יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאו כיוצא בהן, רב פפא אומר שישנם מן התולדות שהם כן כיוצא בהן של האבות ויש מן התולדות שהם לאו כיוצא בהן.

[ועכשיו מאריכה הגמרא לפרש את דברי רב פפא בכל הסוגיא, אלא שהגמרא מביאה כאן ברייתא כדי שנדע אלו אבות נזיקין ישנם].

ת"ר למדנו בברייתא, ג' אבות נאמרו בשור, הקרן, והשן,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והרגל, בשור יש לו שלשה סוגי מזיקין שכל אחד מהם הוא אב נזיקין בפני עצמו, הקרן והשן והרגל.

מפרשת הגמרא קרן מנלן מנין אנחנו לומדים ששור שמזיק בקרן התורה מחייבת אותו והוא אב נזיקין, כי הרי אבות הם רק אלו שנכתבו בתורה, וא״כ שואלת הגמרא איפה כתוב בתורה קרן.

דת״ר למדנו בברייתא, בתחלת פרשת המזיקין כשהתורה אומרת (שמות כ״א) **כי יגח, אין נגיחה אלא בקרן שנאמר** (מלכים א׳ כ״ב) **ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה׳ באלה תנגח את ארם וגו׳** אם כך אנחנו מוצאים שבקרניים נוגחים, כפי שצדקיה בן כנענה עשה קרני ברזל והוא אמר בשם ה׳ באלה תנגח ארם, על כרחך שאין נגיחה אלא בקרן, ומ״כי יגח לומדים את האב שנקרא קרן״, **ואומר** עוד פסוק מצאנו כזה (דברים ל״ג), **בכור שורו הדר לו, וקרני ראם קרניו, בהם עמים ינגח,** אז שוב אנחנו מוצאים שנגיחה היא בקרן.

שואלת הגמרא **מאי ואומר,** בשביל מה צריך פסוק שני מ״בכור שורו הדר לו״, למה לא מספיק ללמוד מצדקיה בן כנענה, **וכי תימא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן** ואם תרצה לומר שלכן הבאנו פסוק שני מדברי תורה מפני שהפסוק הראשון של צדקיה בן כנענה כתוב בנביאים דהיינו בדברי קבלה, ויש לנו כלל שאי אפשר ללמוד גזירה שוה דברי תורה מדברי קבלה, ולכן **ת״ש** על זה הביאה הברייתא פסוק השני **בכור שורו הדר לו,** על זה שואלת הגמרא **והאי מילף הוא** האם אנחנו לומדים כאן מג״ש איזה דין דברי תורה מדברי קבלה, **גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא** זה בסך הכל מגלה לי שהלשון של נגיחה מתכוון בקרן, ואם כך אי אפשר לומר שלכן הביאה הברייתא את הפסוק השני ״בכור שורו הדר לו״ כי מהפסוק של צדקיה בן כנענה אי אפשר ללמוד, כי כן אפשר ללמוד ממנו היות וזה רק גילוי מילתא בעלמא ואת זה אפשר ללמוד גם מדברי קבלה.

בשיטה מקובצת מביא שני פירושים למה הנביאים נקראים דברי קבלה, פירוש אחד מפני שהנביאים היו תמיד קובלים וצועקים ומוכיחים את עם ישראל, ופירוש שני מפני שכל דברי נביאים הם בקבלה מפי ה׳.

אלא אומרת הגמרא, **מהו דתימא, כי פליג רחמנא בין תם למועד,** היה אפשר לומר שמה שהתורה מחלקת בנזק של קרן ב״כי יגח שור״ שכתוב שם שיש הבדל בין תם למועד שתם משלם רק חצי נזק ומועד משלם נזק שלם, **הני מילי בתלושה** זה דווקא במקרה כזה שהשור תלש את הקרן שלו ואחז אותו בפיו וכך הוא נגח אדם, על זה אומרת התורה שאם זה פעם ראשונה הוא משלם רק חצי נזק, מפני שאין זה דרכו לעשות כך, וכל דבר שהוא לא כדרך משלם רק חצי נזק, **אבל במחוברת** אבל מזה נלמד שמה יהיה כהשור נוגח בקרן שמחוברת לו שזה כבר יותר כדרך ששור יעשה כך **אימא כולה מועדת היא** נאמר שמיד בהתחלה הוא מועד מתחילתו ומשלם נזק שלם, **תא שמע** על זה הביאה הברייתא פסוק שני **בכור שורו הדר לו וגו׳** ״וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח״ ששם מדובר בקרן מחוברת, ואם כך אנחנו רואים ש״כי יגח״ שנאמר בתורה זה מדבר בין בקרן תלושה ובין בקרן מחוברת, **ועל שניהם הדין הוא שבתם משלם חצי נזק ואילו במועד משלם נזק שלם.**

ולמה היה הו״א לומר כך, כי הרי אם אנחנו לומדים את זה מצדקיה בן כנענה ששם מדובר בקרני ברזל אם כך אלו קרניים תלושות, אז כשכתוב בתורה ״כי יגח״ ונלמד משם שאין נגיחה אלא בקרן מסתבר לומר שאין נגיחה אלא בקרן תלושה.

וכאן התוס׳ שואלים איזה הו״א היתה לגמרא לומר שרק בקרן תלושה משלמים חצי נזק ובקרן מחוברת ישלם נזק שלם, מנין לנו ללמוד את הדין הזה שבקרן מחוברת משלם נזק שלם, הרי ללמוד את זה מקרן תלושה בקל וחומר אי אפשר, כי אז נאמר דיו לבוא מן הדין להיות כנידון, וכשם שבתלושה משלם רק חצי נזק כך גם במחוברת, ואלא מה נאמר, שנלמד את זה משאר אבות הנזיקין, שכשם שהם מועדים מתחלתן כך גם קרן מחוברת תשלם מיד בהתחלה נזק שלם, אומרים התוס׳ הרי לקמן (בדף ה:) יש מחלוקת אם אפשר ללמוד קרן משאר אבות הנזיקין, יש מ״ד שסובר שאי אפשר ללמוד קרן משאר אבות הנזיקין בצד השוה, מפני שקרן גרועה יותר מכל שאר אבות הנזיקין שהם מועדים מתחלתן וקרן בהתחלה משלם חצי נזק, אם כך איך אומרת הגמרא בהו״א שיהיה הדין שקרן מחוברת תשלם נזק שלם.

אומרים התוס׳ שאין הכי נמי, את הפסוק איננו צריכים בשביל זה, מפני שהדין הוא לפי אותו מ״ד שאי אפשר ללמוד קרן משאר אבות הנזיקין, אז פשוט לנו שישלם חצי נזק, ורק התנא הביא בברייתא את הפסוק ההוא לסיעתא כדי שלא נטעה ונאמר שהדין הוא שמשלמים נזק שלם, אבל בודאי פשוט וברור שלפי המ״ד שסובר שאי אפשר ללמוד קרן משאר אבות הנזיקין אין הו״א ואי אפשר לומר שקרן מחוברת תהיה עדיפה ותשלם נזק שלם.

[עכ״פ בירורה הגמרא שלומדים את האב, את השם מזיק של קרן, ממה שכתוב בתורה ״כי יגח״ ואין נגיחה אלא בקרן, ומברורת עכשיו הגמרא לענינו למה שרב פפא אמר שיש מהם כיוצא בהם ויש מהם שאינם כיוצא בהם, יש תולדות שדומים לאבות ויש תולדות שאינם דומים, מנסה הגמרא לומר אולי על תולדה דקרן על זה אמר רב פפא שהיא לאו כיוצא בהן והיא איננה דומה לאב].

תולדה דקרן מאי היא מה היא התולדה של אב של קרן, אומרת הגמרא **נגיפה, נשיכה, רביצה, ובעיטה,** ״נגיפה״ היינו מה שהשור דוחף בגופו, ״נשיכה״ כשהשור נושך בכוונה להזיק, ו״רביצה״ כשהשור רואה כלים והוא רובץ עליהם על מנת לשבור אותם בכוונה להזיק, וכך גם ״בעיטה״ **שהוא בועט או בשור חבירו או בכל דבר אחר.**

כל אלו הם ארבעה תולדות של קרן, מפני שהתכונה של האב נזיקין של השם מזיק של קרן זה כל דבר שכוונתו להזיק, וכך גם בנגיפה נשיכה רביצה ובעיטה היות וכוונת השור להזיק אז זה תולדה דקרן.

שואלת עכשיו הגמרא, **מאי שנא נגיחה דקרי לה אב** מדוע אנחנו אומרים שהנגיחה בקרן זהו האב, זהו עיקר שם המזיק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של קרן, דכתיב כי יגח מפני שכתוב בפסוק ״כי יגח״ ומה שנכתב מפורש בתורה זה נחשב לאב, נגיפה נמי כתיב הרי נגיפה ג״כ כתובה בפסוק (שמות כ״א) כי יגוף, שם כתוב ״כי יגוף איש את שור רעהו״ אז למה אתה אומר שנגיפה היא תולדה של קרן, למה היא ג״כ לא תהיה אב שהרי היא נכתבה במפורש בפסוק.

עונה הגמרא האי נגיפה נגיחה היא הנגיפה הזאת שהפסוק אומר ״כי יגוף״ אין הכוונה ל״נגיפה״ שאמרנו עליה שהיא תולדה, הנגיפה שהיא תולדה זהו שהשור דוחף בגופו, ומה שכתוב בפסוק ״כי יגוף״ הכוונה היא לנגיחה רגילה, שהוא נוגח בקרנו, ואעפ״כ קוראה לו התורה ״כי יגוף״.

דתניא כי למדנו בברייתא פתח בנגיפה וסיים בנגיחה באותו פסוק ״כי יגוף שור איש את שור רעהו״ נאמר אח״כ ״ואם נוגע כי שור נגח הוא״ אם כך אנחנו רואים שהתורה פותחת בלשון של ״נגיפה״ ומסיימת בלשון ״נגיחה״, אומר התנא בברייתא **לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה זה בא לגלות לי שגם ״כי יגוף״ שנאמר בתחלת הפרשה הכוונה היא לנגיחה בקרן ולא לנגיפה בגופו של השור, ואם כך נגיפה בגופו של שור זה באמת רק תולדה ולא אב מפני שזה לא נכתב מפורש בתורה.**

שואלת עכשיו הגמרא, **מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח, ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף,** למה באמת התורה כתבה כך, ״נגיחה בלשון של ״נגיפה״, ועוד יותר, אנחנו מוצאים שהתורה חילקה, לגבי אדם כתוב לשון של ״נגיחה״ ואילו לגבי בהמה כתוב לשון של נגיפה, כששור נוגח אדם כתוב ״כי יגח שור את איש״ וכששור נוגח את שור נאמר ״כי יגוף שור איש את שור רעהו.

עונה הגמרא אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף, יש הבדל בין אדם שניזוק לבין שור שניזוק, לכן התורה כותבת באדם ״כי יגח״ ובשור ״כי יגוף״ מפני שאדם צריך נגיחה יותר חזקה יותר בכוונה ואילו לגבי שור מספיק נגיפה בלבד, **ומלתא אגב אורחיה** קמ״ל מפרשת הגמרא בשביל מה התורה כתבה את זה, מה התורה מתכוונת להשמיע לנו בזה שלאדם יש מזל ולבהמה אין מזל, שהרי על כן התורה חילקה וכתבה בשתי לשונות, באדם ״כי יגח״ ובשור ״כי יגוף״, התורה מתכוונת בדרך אגב להשמיע לנו **דמועד לאדם הוי מועד לבהמה** ששור שהועד לאדם (דהיינו שהוא נגח שלוש פעמים אדם) הוא גם מועד לבהמה אע״פ שהוא בכלל לא נגח בהמה אבל היות והוא מועד לאדם שאדם הרי יותר קשה להרוג אותו (יותר קשה להזיק אותו), כל שכן שהוא מועד לבהמה, כי בהמה הרי יותר קל לנגוח אותה, ואילו הפוך **ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם** במקרה שהוא מועד לבהמה (הוא הועד ליגח שלוש פעמים בהמות, לא הוי מועד לאדם, אם הוא עכשיו יגח אדם לא נחשיב אותו כמועד לשלם נזק שלם אלא רק חצי נזק בלבד, בגלל שמה שהוא מועד לבהמה אין זה ראיה שהוא כבר מועד ג״כ לנגוח אדם.

ורש״י מפרש כאן שני פירושים, בפירוש הראשון אומר רש״י אדם אית ליה מזלא הכוונה שיש לו דעת לשמור את גופו, ואם יש לו דעת לשמור את גופו הוצרכה התורה לכתוב ״כי יגח״ שנגיחה משמע שהשור מתכוון להרע לו, הוא בא עליו בכח, אבל בשור שאין לו דעת לשמור את עצמו אין צורך לכתוב ״כי יגח״ מספיק שיכתוב ״כי יגוף״ ונגיפה משמע שהוא מצא אותו עומד ודחף אותו בקרניו, ולכן יש הבדל בין שור לאדם, כי אדם יש לו דעת לשמור את גופו ושור אין לו דעת לשמור את גופו.

לשון אחר מביא רש״י, שאדם יש לו מזל הכוונה היא שאין נוח להמיתו בנגיפה, בדחיפת קרן מעט, אלא בנגיחה בכח ובכוונה ובתחיבת קרן בגוף.

וכפי שמתבאר במפרשים, רש״י בפירוש השני מתכוון לומר שאדם שיש לו מזל אין הכוונה בגלל שהוא יודע לשמור את עצמו, אלא אפילו במקרה שהוא לא שמר את עצמו לא נוח להמית אותו בנגיפה בלבד אלא דווקא בנגיחה בכח.

ומה פירוש אדם אית ליה מזל, מציין כאן רעק״א לרש״י במסכת שבת בדף נ״ג ע״ב וכך גם מפרש שרש״י במסכת מגילה בדף ג׳, שאדם יש לו מזל הכוונה היא שיש לו שר למעלה בשמים ששומר עליו.

התוס׳ שואלים כאן על דברי רב פפא לקמן (בפ׳ שור שנגח ד׳ וה׳ דף ל״ז.), ששם רב פפא סובר במפורש לא כך, רב פפא סובר שמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, יש שם מחלוקת בפירוש המשנה ורב פפא סובר ששור שנגח ג׳ פעמים אדם הוא איננו מועד לבהמה ואם הוא יגח עכשיו בהמה הוא ישלם רק חצי נזק, אם כך איך הוא יפרש את דברי הגמרא שמדייקים כאן מהפסוק שמועד לאדם הוי מועד לבהמה.

אומרים התוס׳ שני פירושים, בפירוש ראשון אומרים התוס׳ שרב פפא יפרש כך, שמועד לאדם הוי מועד לבהמה מדובר בכזה אופן שהשור הזה נגח אדם אחד ושור אחד וחמור אחד, הוא נגח ג׳ מינים ובתוכם יש אחד מהם שהוא אדם, אז הוא מועד לכל, הוא מועד לכל בהמה שבעולם אפילו לכזה מין שהוא לא נגח מקודם, אבל נגח שור וחמור וגמל, ששלשתם סוגי בהמות, לא הוי מועד לאדם, זאת אומרת שאנחנו מדייקים כאן ממה שנאמר בתורה ״כי יגח״ לגבי אדם ״וכי יגוף״ לגבי בהמה שאדם חמור יותר מאשר בהמה, אדם קשה יותר ליגח מאשר בהמה, וממילא נפקא מינה, אליבא דהתוס׳ לפי רב פפא מתפרשת הנ״מ כך, שאם השור הזה נגח שלוש מינים ובתוכם יש אדם אז הוא כבר מועד לכל העולם כולו, לכל סוג ומין שהוא בין לאדם ובין לבהמה, ואילו כשהוא נגח שלוש מיני בהמה בלבד אז אין הוא מועד לאדם מפני שהרי אדם קשה יותר לנגוח אז אם הוא יגח אדם הוא ישלם רק חצי נזק.

כך מתפרשים כפשוטם דברי התוס׳, שאז יוצא שגם כששור נוגח אדם אחד בלבד ועוד שור ועוד חמור הוא ג״כ נקרא כבר מועד לאדם, אלא שהראשונים בתוס׳ רבינו פרץ חולקים על דברי התוס׳ הללו, וכך גם הנמו״י לקמן בדף ל״ז ע״א מביא עוד ראשונים שלא יכול להיות ששור שנוגח אדם אחד בלבד והוא נגח גם שור וחמור יקרא מועד לאדם, שהרי לגבי אדם הוא נגח רק פעם אחת ואנחנו אומרים שבהמה קל יותר להמית אותה מאשר אדם, אז איך נצרף שור וחמור לעשות אותו מועד גם לגבי אדם, ולכן הם חולקים על התוס׳ וסוברים שאין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הגמרא מתכוונת כאן כלל לומר ששור כזה הוא מועד לאדם ג״כ, והגמרא אומרת כך, שמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ז״א אם השור הזה נגח שתי בהמות ועוד אדם האדם הזה יכול להשלים את המועדות של השור ולעשות אותו מועד לכל הבהמות, אבל מועד לבהמה לא הוי מועד לאדם, אם הוא נגח פעמיים אדם ובפעם השלישית הוא נגח בהמה, אין הבהמה יכולה להשלים את המועדות שלו ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם, כך מפרשים רבינו פרץ והנמו״י לקמן בדף ל״ז דלא כהתוס׳, מפני שאי אפשר לומר ששור שנוגח אדם אחד ועוד שתי בהמות יהיה כבר ג״כ מועד לאדם.

עוד פירוש מביאים התוס׳ בשם רבינו מנחם, שהוא לומד שמועד לאדם הוי מועד לבהמה הכוונה היא במקרה כזה שהשור היה מועד לכל, הוא היה מועד גם לאדם וגם לבהמה, ורק שאח״כ הוא חזר בו מבהמה, ז״א ראינו שלוש פעמים שהיתה לו אפשרות והוא לא נגח בהמה, על זה אומרת הגמרא מועד לאדם הוי מועד לבהמה, שהיות ולענין אדם הוא כן נשאר מועד אז החזרה שלו מהמועדות לבהמה איננה נקראת חזרה אלא הוא מועד לכל, משא״כ במקרה שהוא חזר בו מאדם, אם העברנו לפני ג׳ פעמים אדם והיתה לו אפשרות ליגח והוא לא נגח, שאז הוא חזר בו מהמועדות לגבי אדם, זאת כן חזרה ומהיום ואילך הוא לא מועד לאדם אלא רק לבהמה בלבד, וא״כ רב פפא אמנם סובר שמועד לאדם איננו מועד לבהמה, ומה שהגמרא כאן לומדת מדובר באופן שהוא היה מועד לשתיהם ורק הוא חזר בו מהמועדות לגבי בהמה על זה לומדת הגמרא שאם הוא עדיין נשאר מועד לאדם הוא ג״כ מועד לבהמה.

ונזכיר כאן את שיטת הרמב״ם, שהרמב״ם סותר את עצמו בין מה שהוא כותב בפרק ו׳ מהל׳ נזקי ממון בהלכה ח׳ לבין מה שהוא כותב שם בפרק י׳ בהל׳ ג׳, בפרק ו׳ הל׳ ח׳ הוא כותב כך, ״שור שהוא מועד למינו הרי זה אינו מועד לשאינו מינו״, אם הוא מועד למין אחד בלבד הוא איננו מועד לשאר מיני הבהמות, ומוסיף עוד הרמב״ם ואומר ״מועד לאדם אינו מועד לבהמה״, אם כך אנחנו רואים שהרמב״ם פוסק כאותו מ״ד שמעוד לאדם אינו מועד לבהמה, והיינו כרב פפא.

ואילו בפרק י׳ מהלכות נזקי ממון בהלכה ג׳, שם הרמב״ם מדבר על מה שהגמרא תבאר בהמשך הפרקים איך שייך בכלל ששור יהיה מועד, הרי הדין הוא ששור שנוגח פעם ראשונה צריך לסקול את השור, אם כך איך יש לנו בכלל מציאות ששור יגח ג׳ פעמים והוא יהיה מועד, הגמרא מבארת את זה לקמן ושם מתבארים כמה תירוצים איזה אופנים שייך לומר שהשור יהיה מועד אע״פ שהוא מחוייב סקילה, ואחד האופנים שמביאה הגמרא וכך הרמב״ם מביא את זה להלכה שם בפרק י׳ הלכה ג׳, שמדובר באופן שהשור הרג ג׳ בהמות והרי כשהשור נוגח בהמה לא סוקלים אותו, רק כשהוא נוגח אדם סוקלים אותו, אז במקרה כזה שהשור הרג ג׳ בהמות הוא נהיה מועד להריגה, ואומר הרמב״ם ״ובעלים משלמים את הכופר״, ז״א ששור כזה נהיה מועד גם לאדם ואם הוא אח״כ יהרוג אדם יש לו דין של שור המועד והבעלים ישלמו את הכופר.

נשאלת השאלה הרי הרמב״ם אמר שאפילו מועד לאדם אינו מועד לבהמה, אם כך איך כאן הוא מביא את האוקימתא של הגמרא ששור שהרג שלוש בהמות הוא נעשה מועד אפילו לאדם, הרי מועד לאדם אינו מועד לבהמה אז וכי מועד לבהמה יהיה מועד לאדם, הרי זה סתירה וזה לגמרי הפוך ממה שלמדנו אצלנו בסוגיא, אצלנו בסוגיא מבואר שמועד לאדם יש סברא לומר שהוא מועד לבהמה ואילו ההיפך מועד לבהמה איננו מועד לאדם, והרמב״ם סותר את עצמו בדיוק ההיפך.

אז מקשים את זה המגיד משנה והכסף משנה והלחם משנה שם במקום וכולם מאריכים בזה, ובעיקר מחלק הכסף המשנה ששיטת הרמב״ם שיש הבדל בין שור שמזיק לבין שור שהורג, יש הבדל בין מועד לנזק (להזיק) למועד להריגה, במועד להזיק סובר הרמב״ם שגם אם הוא מועד לאדם איננו מועד לבהמה, כי לגבי נזק אין כל כך הפרש בין אדם לבהמה, קל להזיק אדם בדיוק כמו שקל להזיק בהמה, ואם הוא סובר שמועד למין אחד אינו מועד למין אחר כך גם מי שמועד לאדם אינו מועד לבהמה, אבל לענין הריגה סובר הרמב״ם שאפילו מי שמועד להרוג בהמה הוא ג״כ מועד לאדם, לענין הריגה הדין הוא שמועד למין אחד מועד למין אחר וכך גם מבהמה לאדם.

זה החילוק שמחלק הכסף משנה ובזה מאריכים האחרונים לברר את החילוק של הרמב״ם מאיפה הוא למד את זה, עכ״פ עיקר הקושיא שעומדת על החילוק הזה של הרמב״ם זה מהסוגיא אצלנו, כי בסוגיא אצלנו מדובר בשור שממית, ובשור שממית והורג הרי הרמב״ם סובר שמועד לבהמה כן מועד לאדם, ואצלנו כתוב מועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם, כך שואלים האחרונים והלחם משנה עצמו מעיר את זה על דברי הרמב״ם ומיישב את דבריו, וכך גם האריך בזה הגאון ר׳ נפתלי טרופ זצ״ל בספרו, עכ״פ שיטת הרמב״ם המחודשת היא שיש הבדל בין מועד להזיק לבין מועד להריגה, מועד להזיק אפילו מאדם לבהמה איננו מועד ואילו מועד להריגה גם מועד לבהמה הרי מועד לאדם.

עוד שואלת הגמרא, נשיכה תולדה דשן היא, אחת מהתולדות של קרן מנינו לעיל שזאת נשיכה, אם השור נושך ומזיק ע״י נשיכה, שואלת הגמרא תולדה דשן היא.

עונה הגמרא לא, שן יש הנאה להויקה, הא אין הנאה להזיקה, שן הכוונה היא התכונה של האב של השם מזיק ד״שן״ זה כשיש הנאה להיזק, כשהוא אוכל ועל ידי כך הוא מזיק יש לו הנאה בהזיקו, אבל נשיכה שהוא נושך בכוונה להזיק אין לו שום הנאה מההיזק לכן זה לא נחשב תולדה דשן אלא זה נחשב תולדה של קרן.

עוד שואלת הגמרא, רביצה ובעיטה תולדה דרגל היא, הרי כשהיא רובצת על כלים על מנת לשוברם וכך כשהיא בועטת, זה יותר מתאים שזה יהיה תולדה דרגל, כי זה נעשה ע״י הרגל וע״י גופה, וזה בכלל לא תולדה בקרן, מדוע אם כן החשבנו את זה בתולדה של קרן.

עונה הגמרא לא, רגל הויקה מצוי, הני אין הזיקן מצוי, רגל התכונה של האב, של השם מזיק דרגל, זה שההיזק מצוי (כפי שפירשנו במשנה) היות וכל מה שהיא מזיקה בדרך הילוכה זהו שם מזיק דרגל, אם כך ההיזק הזה מצוי, אבל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעיטה וריביצה שהיא רובצת על כלים זה לא היזק מצוי לכן זה לא תולדה דרגל אלא שזה תולדה דקרן.

שואלת עכשיו הגמרא חזרה לדברי רב פפא, **אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן דאמר רב פפא אהייא**, על איזה תולדות אמר רב פפא, עכשיו אחרי שאנחנו כבר יודעים תולדות של קרן, מנסה הגמרא לראות האם על תולדות של קרן אמר רב פפא שתולדותיהן לאו כיוצא בהן, **אילימא אהני** אם תאמר שעל אותם ארבע שמנינו כתולדה של קרן נגיפה נשיכה ריביצה ובעיטה, **מאי שנא קרן דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך**, הרי מה היא תכונת המזיק של קרן, שכוונתו להזיק והוא שייך לך (הוא ממונך) ואתה חייב לשמור אותו, אבל עיקר מה שמגדיר את קרן זה שכוונתו להזיק, **הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך** אם כך נגיפה ונשיכה ריביצה ובעיטה של בהמה זה גם בכוונה להזיק, וא״כ זה תולדה של קרן וזה לגמרי דומה לאב, אז איך אומר רב פפא שיש מהם לאו כיוצא בהם.

[למדנו א״כ שרב פפא אומר שבתולדות של אבות הנזיקין יש מהם כיוצא בהן ויש מהם לאו כיוצא בהן, ישנם תולדות שדומות לגמרי לאב בדין ויש תולדות של אבות נזיקין שאינם דומות להם אלא הם לאו כיוצא בהן, יש ביניהם הבדל בדין, והוכיחה הגמרא שהתולדה של קרן (של השם מזיק של קרן) היא דומה לגמרי לאב, ונגיפה נשיכה ריביצה ובעיטה יש לה אותו דין כמו נגיחה בקרן שזהו האב].

אומרת עכשיו הגמרא **אלא תולדה דקרן בקרן** נכון הוא שהתולדה של קרן זה כן כיוצא בו והדין הוא אותו דבר כמו באב (דהיינו שלא על התולדות הללו אמר רב פפא שלאו כיוצא בהן אלא הם נכללים במה שרב פפא אמר יש מהם לאו כיוצא בהן), **וכי קאמר רב פפא** מה שרב פפא אמר שיש מהם כיוצא בהן **אשן ורגל** הוא אמר את זה על השם מזיק של שן ועל השם מזיק של רגל.

מבארת עכשיו הגמרא **שן ורגל היכא כתיבי**, מאיפה אנחנו לומדים בפרשה של נזיקין שיש אב ושם מזיק של שן ושל רגל.

אומרת הגמרא **דתניא** למדנו בברייתא, **ושלח זה הרגל** מה שכתוב בפרשת משפטים (שמות כ״ב) ״ושלח את בעירה ה״ושלח״ זהו השם מזיק של רגל, **וכן הוא אומר** וראיה לדבר ש״ושלח״ מתפרש על שם מזיק של רגל, מפני שכתוב (ישעיהו ל״ב) **משלחי רגל השור והחמור**, שם אומר ישעי׳ ״אשריכם זורעי על כל מים, משלחי רגל השור והחמור״ אם כך אנחנו רואים שהלשון של שילוח נמצא על לשון של רגל, ולכן מה שכתוב בתורה ״ושילח את בעירה וביער בשדה אחר״ ה״והשלח״ את בעירה מתפרש על השם מזיק של רגל, מה שהשור מזיק בדרך הילוכו.

עוד אומרת הברייתא, **ובער זו חשן** מה שכתוב באותו פסוק ״וביער בשדה אחר״ זהו השם מזיק של שן, שהבהמה אוכלת ומזיקה בשיניה, **וכן הוא אומר** (מלכים א׳ י״ד) וכך גם מצאנו בפסוק שהלשון של ״ביעור״ מתפרש על שן, **כאשר יבער**

- דף ג׳ ע״א

הגלל עד תומו.

כשאשת ירבעם באה לאחיה הנביא אמר לה ״והכרתי״ שהקב״ה אומר על בית ירבעם ״והכרתי לירבעם משתין בקיר״ ואח״כ הוא אומר לה ״ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל עד תומו, מה פירוש כאשר יבער הגלל עד תומו, מפרש רש״י שני פירושים, פירוש אחד ״גלל״ היינו ״שן״ מפני שהשן פעמים מגולה ופעמים מכוסה לכן היא נקראת גלל, אומר אחיה הנביא לאשת ירבעם שהקב״ה יבער אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל עד תומו, כשם שהשם מבערת את האוכל שהיא אוכלת, וא״כ הלשון של ״ובער בשדה אחר״ גם כן מתפרש על שם מזיק של שן מפני שביעור מתאים בשן כפי שכתוב ״כאשר יבער הגלל עד תומו״.

עוד פירוש מביא רש״י ש״גלל״ זהו רעי, כשם שתמיד יודעים גללי אדם וגללי בהמה, והשן מבערת את המאכל ועושה ממנו גלל.

עכ״פ הלשון של ביעור נאמר על ״שן״, ומה שכתוב בפרשת נזיקין וביער בשדה אחר זהו האב נזיקין של שן, וא״כ יש לנו ילפותא על השם מזיק של רגל ועל השם מזיק של שן.

אמר מר, ושלח זו הרגל, וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור, למדנו עכשיו בברייתא שלכן אנחנו יודעים לפרש את הפסוק של ושלח את בעירה שזה מתכוון לשם מזיק של רגל מפני שמצאנו בפסוק לשון של שילוח על רגל.

אומרת הגמרא, **טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור** מהברייתא משמע שכל מה שהפסוק של ״ושלח את בעירה״ מתפרש על השם מזיק של רגל זה רק מפני שמצאנו לשון של שילוח על רגל, **הא לאו הכי** אבל אילמלא שהיה לנו לשון של שילוח על רגל לא היינו אומרים ש״ושלח״ את בעירה מחדש שם מזיק של רגל, א״כ שואלת הגמרא **במאי מוקמת לה** באיזה אופן אחר (באיזה מזיק אחר) הייתי יכול לפרש את הפסוק, הרי אין לך מזיק אחר שתפרש אותו שזה מה שהתורה אומרת ״ושלח את בעירה״.

ומדוע, **אי קרן כתיב** הרי אם תרצה לומר שזהו המזיק של קרן הרי כבר כתוב בתורה ״כי יגח״ ו״כי יגח״ זה בקרן, **אי שן כתיב** ואם תרצה לומר ש״ושלח את בעירה״ זהו המזיק של שן הרי זה כתוב בפסוק אח״כ ״וביער בשדה אחר״, וא״כ מוכרח שמה שכתוב ״ושלח את בעירה״ זהו המזיק של רגל, אז בשביל מה צריך להביא ראיה שלשון של ״שילוח״ מתפרש על רגל, הרי אין לך שום אפשרות אחרת ועל כרחך ש״ושלח״ את בעירה זהו הרגל.

עונה הגמרא **איצטריך** בכל זאת צריך להביא דמיון של לשון שילוח על רגל, **סלקא דעתך אמינא** היינו מעלים על דעתינו וחושבים, **אידי ואידי אשן** שגם הפסוק של ״ושלח את בעירה״ וגם הפסוק ״וביער בשדה אחר״ שניהם באים למזיק של שן, ובשביל מה צריך שני פסוקים על שן, **והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא** פסוק אחד צריך לומר כשהבהמה מזיקה בשיניה כשהיא אוכלת ומכלה את הקרן (דהיינו את הדבר הניזוק) אז חייבים עליה, והפסוק השני בא לומר אפילו דלא מכליא קרנא, כשהיא אוכלת בשיניה ומזיקה ולא מכלה לגמרי את הקרן בכל זאת ג״כ חייבים עליה, וא״כ לא יהיה לנו פסוק ללמוד ממנו את המזיק של רגל, **קמ״ל** על זה מביאה הברייתא שהיות ומצאנו לשון של שילוח על

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רגל על כרחך ש"ושילח את בעירה" זהו המזיק של רגל.

מפרש רש"י מה פירוש "לא מכליא קרנא", באיזה אופן מדובר שהבהמה אוכלת ואיננה מכלה לגמרי את הקרן, אומר רש"י כשהיא אוכלת ערוגה וסופה לחזור ולצמוח אבל לא כתחלה, היא אוכלת מין ערוגה כזאת של שחת למשל, שחוזרת וצומחת לבד, אבל היא לא צומחת כתחלה אלא פחות טוב ממה שזה היה קודם, כזה סוג מזיק של שן כשהבהמה אוכלת ומזיקה שאח"כ זה לא יצמח כתחלה זה לא נקרא שכלה לגמרי הקרן, כי הרי זה חוזר וצומח, אלא שבכל זאת היא הזיקה כי הרי זה יצמח שלא כתחלה אלא פחות טוב.

כך מפרש רש"י, אבל התוס' שואלים על פירושו, שהרי אע"פ שלגבי מה שיצמח אח"כ באמת אין כאן כילוי הקרן, אבל לגבי מה שהיא אכלה את הערוגה הקיימת הרי היא כן כלתה, שהי הבעלים היו יכולים לקצור את אותה ערוגה ובאה הבהמה ואכלה את זה, מדוע א"כ זה נקרא לא מכליא קרנא, הרי את הערוגה הקיימת כן כלתה לגמרי ועל זה לא צריך עוד פסוק לחייב על שן.

לכן התוס' חולקים על פירוש רש"י, והם מפרשים ששן דלא מכליא מדובר כשהבהמה טנפה פירות להנאתה, כפי שנראה להלן התולדה של שן זהו טנפה פירת להנאתה מפני שהמהות (התכונה) של נזיקין של השם מזיק של שן זהו שהיא מזיקה להנאתה (יש הנאה להזיקה), אז כך גם כשהבהמה מטנפת פירות להנאתה כגון שהיא מתגלגלת על גבי הפירות כדי להתקרר זהו תולדה של אב נזיקין של שן, וא"כ אומרים התוס' בכזה אופן אפשר לפרש את הגמרא שלא מכליא קרנא, שהרי אז היא לא מכלה לגמרי את הפירות אלא היא רק מטנפת אותם, וזהו שהיינו אומרים שהפסוק בא לומר שגם בשן דלא מכליא קרנא כגון במטנפת פירות להנאתה ג"כ הדין הוא שהוא חייב.

וא"כ יש כאן מחלוקת בין רש"י והתוס', אליבא דפירוש רש"י מדובר כשהיא אוכלת ערוגה שסופה לחזור ולצמוח אבל לא כתחלה, ולפי התוס' מדובר שטנפה פירות להנאתה,

אלא שא"כ מה יעשה רש"י עם קושית התוס', הרי לכאורה כשהבהמה אכלה את הערוגה הקיימת היא הזיקה בנזק שכן מכלה את הקרן.

ויש מן האחרונים שמדייקים בלשון רש"י שכתב "שהערוגה הזאת סופה לחזור ולצמוח אבל לא כתחלה", בשביל מה פירש רש"י שהערוגה לא צומחת כפי שהיא צמחה בתחלה, אומרים האחרונים שלכן רש"י פירש כך, שהיות ואם קוצרים את השחת, אם קוצרים את הערוגה הקיימת, הרי היא לא תצמח יותר כפי שהיא צמחה עד עכשיו לכן פשוט וברור לנו שבעל הערוגה לא היה קוצר את זה, מפני שהוא לא רוצה להזיק לערוגה כדי שאח"כ היא תצמח כפי שהיא צומחת עכשיו, והיות ובעל הערוגה לא היה קוצר אותה לכן אי אפשר לדון שהשור שאכל את הערוגה יהיו חייבים עליו מצד מזיק על זה שהוא אכל את הערוגה הקיימת, שהרי הוא לא הזיק לבעלים שום דבר, הבעלים ממילא לא היו קוצרים את הערוגה, וכל מה שדנים כאן זה רק על הנזק שהוא עשה לערוגה שסופה לחזור ולצמוח שהיא לא תצמח כפי שהיא צמחה בתחלה, על זה אנחנו דנים לחייב את בעל השור, מפני שהשור שלו הזיק את הערוגה שהיא יותר לא תוכל לחזור ולצמוח כתחלה, ואם כך אותו נזק שהערוגה לא תצמח כפי שהיא צמחה בתחלה זהו נזק דלא מכליא קרנא, הרי הוא לא כילה את הקרן, הערוגה הרי כן חוזרת וצומחת, אלא שהיא חוזרת וצומחת לא כתחלה, זה נקרא נזק דלא מכליא קרנא ועל זה היינו אומרים שבא הפסוק "ושלח את בעירה" לומר שחייבים גם על נזק דלא מכליא קרנא.

אבל התוס' למדו שאע"פ שהבעלים לכאורה לא היו קוצרים את הערוגה הקיימת מפני שהרי זה מזיק את הערוגה שלא תחזור ותצמח כתחלה, בכל זאת גם הערוגה הקיימת שייכת לבעלים ואם השור אכל את זה והזיק את זה בשן הבעלים מתחייבים לשלם גם על הנזק של הערוגה הקיימת וערוגה הקיימת בזה זה כן כלוי הקרן, ולכן התוס' חולקים על פירוש רש"י ומפרשים דלא מכליא קרנא בטנפה פירות להנאתה.

[א"כ אמרה הגמרא שצריך פסוק של "משלחי רגל השור והחמו" כי אילמלא כן לא היינו אומרים ש"ושלח את בעירה" מלמד אותי על מזיק של רגל אלא היינו אומרים שזה מלמד אותי על מזיק של שן במקרה של "לא מכליא קרנא"].

שואלת עכשיו הגמרא, והשתא דאוקימנא ארגל עכשיו אחרי שהבאת פסוק של "משלחי רגל השור והחמור" והעמדת את הפסוק של "ושלח את בעירה" שזה בא למזיק של רגל, אם כן שן דלא מכליא קרנא מנלן, אז באמת מאיפה אנחנו יודעים שכשבהמה מזיקה בשיניה דבר נזק כזה שלא מכלה את הקרן שגם כן חייב בעל השור לשלם.

עונה הגמרא דומיא דרגל, בזה אנחנו כבר יכולים להשוות לרגל, שאחרי שכבר למדנו שמזיק של רגל חייב אז כשם שמזיק של רגל מה רגל לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא, כשם שברגל הרי בודאי שלא משמע שיש הבדל בין כלוי הקרן ללא כלוי הקרן, כי דווקא בשן היות ואנחנו לומדים את זה מהפסוק של "וביער בשדה אחר" ביעור משמע שהוא מבער את זה לגמרי ומכלה את הקרן, לכן היה הו"א לגמרא לומר ששן מתחייב רק כשזה מכלה את הקרן אבל אם אין כלוי הקרן שן יהיה פטור, משא"כ ברגל שלומדים את זה מ"ושלח את בעירה" שהלשון של "ושלח" לא משמע בכלל שמדובר בכלוי הקרן אם כך ברגל פשוט וברור שאין הבדל בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, אז אחרי שברגל אנחנו כבר יודעים שאין הבדל אנחנו לומדים גם ל"שן" אף שן לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא.

אמר מר עוד למדנו בברייתא לעיל, (שמות כ"ב) **ובער זו השן, וכן הוא אומר** (מלכים א' י"ד) **כאשר יבער הגלל עד תומו,** אז שוב לומדים את הלשון של מזיק של שן שנאמר **ב"וביער" מפני שמצאנו לשון של ביעור על שן.**

שואלת הגמרא, טעמא דכתב רחמנא כאשר יבער הגלל עד תומו, משמע שוב שרק בגלל שמצאנו לשון של ביעור על שן לכן אנחנו מפרשים "ובער בשדה אחר" על מזיק של שן, **הא לאו הכי** אבל אילמלא שהיה לנו לשון של ביעור על שן לא היינו כך מפרשים את הפסוק.

א"כ שואלת הגמרא, במאי אוקימנא לה באיזה מזיק אחר **היית יכול להעמיד את הפסוק ולפרש אותו, אי קרן** אם היית רוצה לפרש אותו במזיק של קרן **כתיב** הרי זה כתוב "כי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יגח״, **אי רגל** ואם תרצה לומר שזה מדובר במזיק של רגל, **כתיב** הרי גם זה כתוב באותו פסוק ״ושלח את בעירה״.

עונה הגמרא **איצטריך** בכל זאת צריך פסוק להביא שביעור משמע מזיק של שן, מפני שאילמלא שהיה לנו את הפסוק הזה **סלקא דעתך אמינא** היינו אומרים, **אידי ואידי ארגל** שגם ״ושלח את בעירה״ וגם הפסוק של ״ובער בשדה אחר״ שניהם באים למזיק של רגל, **הא דאזיל ממילא הא דשלח שלוחי**, מפני שהרי בפסוק הראשון של רגל ״ושלח את בעירה משמע שמדובר דווקא כשהוא שלח את השור להזיק, אבל מה יהיה במקרה שהשור הלך מאליו בלא שהוא שלח אותו, היינו אומרים שאז הוא פטור על נזקי השור ברגל, לכן צריך את הפסוק של ״וביער בשדה אחר״ כדי ללמד אותי ״הא דאזיל ממילא״ שאפילו כשהשור הולך מאליו בכל זאת הוא חייב, וא״כ לא היה לי פסוק ללמוד את המזיק של שן, כי את שני הפסוקים הייתי מעמיד לרגל, **קמ״ל** על זה מביאה הברייתא את הפסוק ״כאשר יבער הגלל עד תומו״ שהלשון של ביעור מתפרש למזיק של שן.

שואלת הגמרא **והשתא דאוקי אשן** אחרי שאתה באמת מעמיד את הפסוק השני ״ובער בשדה אחר״ למזיק של שן, **רגל דאזלה ממילא מנלן** אז מאיפה אנחנו יודעים שכשהשור הולך מאליו ומזיק ברגל חייב בעל השור לשלם, הרי בפסוק של רגל כתוב ״ושלח את בעירה״ משמע דווקא כשהוא שולח אותו.

עונה הגמרא **דומיא דשן** אנחנו משוים את זה למזיק של שן, **מה שן לא שנא שלחה שלוחי לא שנא דאזל ממילא** כשם שבמזיק של שן הרי אין הבדל אם הוא שולח אותו שהוא הולך מאליו כי הרי לא כתוב במזיק של שן לשון של ״ושלח״, אז אין לנו מקור לחלק את החילוק בין אם הוא שולח אותו לבין אם הוא הולך מאליו, אז כשם שבשן כך הוא הדין אותו דבר **אף רגל לא שנא שלחה שלוחי לא שנא אזלה ממילא**.

שואלת עכשיו הגמרא, **ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי וביער** בשביל מה בכלל צריך פסוק שני ״ובער בשדה אחר״, למה לא מספיק שיהיה כתוב ״ושלח את בעירה״, **דמשמע רגל ומשמע שן** משמע מהלשון של ״שילוח״ גם מזיק של רגל וגם מזיק של שן, **משמע רגל, דכתיב** (ישעיהו ל״ב) **משלחי רגל השור והחמור** (כפי שהברייתא לעיל הביאה), **ומשמע שן, דכתיב** (דברים ל״ב) **ושן בהמות אשלח בם**, אם כך אנחנו רואים שיש לשון של שילוח גם על מזיק של שן, אז למה צריך פסוק שני ״ובער בשדה אחר״, נלמד גם את שן וגם את רגל מ״ושלח״.

עונה הגמרא **אי לאו קרא יתירה** אילמלא הפסוק הנוסף של ״ובער בשדה אחר״ **ה״א או הא או הא** הייתי יכול ללמוד או שן או רגל, ומדוע, כי הרי בכל אחד מהם (ברגל ובשן) יש לכל אחד חומרא שאין בחבירו ויש לו יותר סיבה להקרא מזיק מפני אותה תכונה שיש בו ואין בחבירו, ולכן אם היה כתוב רק פסוק אחד ״ושלח״ לא הייתי אומר שגם שן וגם רגל חייבים, אלא או רגל או שן, **או רגל דהזיקו מצוי**, יש סיבה לומר שרגל יהיה חייב מפני שהנזק של רגל מצוי מאד, כי הרי התכונה של רגל זה מה שבהמה מזיקה בדרך הילוכה, ואם כך ההיזק הזה מצוי, אז לכן יש סיבה לומר שברגל הוא חייב כי עליו היה לשמור את הבהמה, **או שן דיש הנאה להויקו**, ומצד שני יש סיבה לומר שדווקא שן יהיה חייב כי בשן יש לו הנאה להיזק שהוא עושה השור וכך שוב יש לו סיבה יותר לשמור עליו כי הרי יש חשש שהוא יזיק כי יש לו הנאה מזה, אז הייתי אומר שאו רגל מדובר בתורה או שן, אבל שניהם ביחד לא הייתי לומד, לכן אני צריך פסוק מיוחד על מזיק של שן.

שואלת הגמרא **מכדי שקולין הן**, אמנם לכל אחד יש סיבה משלו שהוא יקרא יותר מזיק מחבירו, אבל הרי שקולין הן כי לכל אחד יש סיבה מסויימת שבגללה הוא יחשב מזיק, אם כך **ויבאו שניהם**, אז הרי אתה לא יכול ללמוד אחד מהם ואת השני לא כי אין לך שום סיבה להעדיף אחד על חבירו, אז תלמד שוב את שניהם מפסוק אחד, ובשביל מה צריך את הפסוק של ״ובער בשדה אחר״, **דהי מנייהו מפקת** כי את איזה מהם תוכל למעט ולא ללמוד.

עונה הגמרא **אצטריך**, בכל זאת צריך פסוק של ״ובער בשדה אחר״, **סלקא דעתך אמינא**, היינו אומרים **הני מילי, היכי דשלח שלוחי**, כי אם היה כתוב רק את הפסוק של ״ושלח את בעירה״ ומזה היינו לומדים גם שן וגם רגל אז הרי אם כך יוצא שרק כשהוא שולח את הבהמה אז הוא חייב, כפי שכתוב ״ושלח את בעירה״, **אבל אזלא ממילא** אם היא הולכת מאליה **לא** הוא לא יהיה חייב, והרי כאן אי אפשר כבר לתרץ כמו שהגמרא תירצה למעלה שלומדים את זה משן, כי הרי גם שן וגם רגל נלמד פה מאותו פסוק של ״ושלח״, **קמ״ל** לכן מביאה התורה פסוק שני של ״ובער בשדה אחר״ כדי שנדע שאע״פ שהוא לא שולח אותו אלא הוא הולך מאליו גם כן חייבים.

וכאן נחלקו הראשונים מה היא מסקנת הגמרא, ברש״י כתוב מפורש שמסקנת הגמרא כשהגמרא אומרת ״קמ״ל״ שלכן צריך את הפסוק של וביער בשדה אחר אחר ג״כ, אומר רש״י שכאן חוזרת הגמרא למהלך הקודם שלומדים רגל מ״ושלח את בעירה״ ואת המזיק של שן לומדים מ״ובער בשדה אחר״, ולא לומדים את שניהם מהפסוק של ״ושלח״ והפסוק של ״ובער בשדה אחר״ בא רק לרבות לי שגם כשהיא הולכת מאליה חייבים, אלא היות ואנחנו כבר צריכים את שני הפסוקים אז עדיף לומר ש״ושלח את בעירה״ מתפרש לרגל ו״ובער בשדה אחר״ זהו המזיק של שן, וכאן אנחנו כבר יכולים ללמוד אחד מהשני, אנחנו לומדים שרגל גם כשהולכת מאליה חייבים, שהרי בשן כך הוא הדין, כי בשן לא כתוב שצריך לשלוח אותה, כתוב סתם ״ובער בשדה אחר״, וכך אנחנו גם לומדים שב״שן״ אפילו כשלא מכלה את הקרן ג״כ חייבים מזה שכתוב ברגל ״ושלח את בעירה״ ולא כתוב שמה שצריך לבער את זה לגמרי, אם כך אין הבדל בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא. אם כך שיטת רש״י שלמסקנת הגמרא לומדים מ״ובער בשדה אחר״ את המזיק של שן, אבל ישנם ראשונים בשיטה מקובצת שמשמע בהם שהגמרא למסקנא נשארת שגם שן וגם רגל נלמד מהפסוק של ״ושלח את בעירה״, ״רגל״ אנחנו לומדים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ממה שמצאנו "משלחי רגל השור והחמור", ו"שן" אנחנו לומדים מהפסוק בדברים "ושן בהמות אשלח בם", ואת כל מה שהתורה כותבת "ובער בשדה אחר" זה רק כדי להוסיף שגם כשהיא הולכת מאליה בלא שילוח חייבים על שן ועל רגל, אבל את עיקר האבות נזיקין של שן ורגל לומדים באמת מפסוק אחד של "ושלח את בעירה".

וכך כשיטת הראשונים הללו משמע ג"כ בתוס' בד"ה איצריך סד"א, מקושית התוס' משמע שהם למדו דלא כרש"י, אלא שגם את שן וגם את רגל לומדים מ"ושלח את בעירה".

רעק"א שואל קושיא עצומה על שיטת הראשונים הללו, שלומדים גם את שן וגם את רגל מפסוק אחד "ושלח את בעירה" למסקנת הגמרא, שלכאורה אם כך יקשה להבין את המשנה בתחלת המסכתא, שהרי המשנה אומרת "לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור", דהיינו שאילמלא שהיה כתוב בתורה את שניהם, גם את השם מזיק של שור וגם מבעה, לא היינו יכולים ללמוד אחד מהשני, ולכן התורה הוצרכה לכתוב שני פסוקים ללמוד את כל אחד ואחד, והרי אליבא דשמואל (כפי שהזכרנו לעיל במשנה) השור של המשנה זהו רגל והמבעה של המשנה זהו שן, ואם כך כתוב במשנה לא הרי הרגל כהרי השן ולא הרי השן כהרי הרגל, והמשנה הרי באה לפרש שלכן צריך שיהיה כתוב בתורה גם פסוק לרגל וגם פסוק לשן, כי אילמלא שהיה כתוב פסוק לכל אחד לא הייתי לומד אחד מחבירו, א"כ שואל רע"א לפי הראשונים שאומרים למסקנת הגמרא שגם רגל וגם שן נלמדים מפסוק אחד אז איך אפשר בכלל לומר לא הרי השן כהרי הרגל ולא הרי הרגל כהרי השן, הרי באמת התורה לא כותבת שני פסוקים בשבילהם, לומדים את שניהם מפסוק אחד "ושלח את בעירה".

כך שואל רע"א על אותם ראשונים שמפרשים את מסקנת הגמרא דלא כרש"י, ולכן רש"י באמת חולק ומפרש שגם למסקנת הגמרא הגמרא חוזרת למהלך הקודם, שלומדים את המזיק של שן מפסוק נפרד "וביער בשדה אחר".

[עכשיו עומדת הגמרא לבאר מהי התולדה דשן והתולדה דרגל, עד עכשיו למדנו את האבות נזיקין הללו ועכשיו מבארת הגמרא את התולדות].

תולדה דשן מאי היא מה היא התולדה של של מזיק של שן. אומרת הגמרא **נתחככה בכותל להנאתה**, אם בהמה מתחככת בכותל להנאתה ועל ידי זה היא הזיקה את הכותל והפילה אותו, וכך גם **וטינפה פירות להנאתה**, מפרש רש"י אם היא מתגלגלת על גבי הפירות כדרך סוסים וחמורים ומטנפת אותם, אם היא עושה את זה להנאתה זהו תולדה דשן, מפני שהמהות והתכונה של מזיק דשן זה שיש הנאה להיזק, כשם שהבהמה אוכלת ומזיקה בשיניה שיש לה הנאה באכילה אז כל מה שיש הנאה להיזק זהו תולדה דשן.

חוזרת עכשיו הגמרא לענין שלנו, לדברי רב פפא שיש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן, ואומרת **מאי שנא שן דיש הנאה להזיקו וממונך ושמירתו עליך**, הרי מה התכונה של האב של שן, שיש הנאה להזיקו, והשור הוא ממונך, ושמירתו עליך (אתה מחוייב לשמור אותו), **הני נמי** אם כך גם התולדות של שן (דהיינו חיכוך בכותל להנאתה וטינוף פירות להנאתה) **יש הנאה להזיקן וממונך ושמירתן עליך**, ואם כך איך אפשר לומר שעל זה אמר רב פפא שתולדותיהן לאו כיוצא בהן, הרי יש ממש אותה תכונה והתולדה דומה לגמרי לאב.

אלא אומרת הגמרא **תולדה דשן כשן** באמת בענין של מזיק של שן התולדה כן דומה לאב, תולדותיהן כיוצא בהן, **וכי קאמר רב פפא** ומה שרב פפא אמר שיש מהן לאו כיוצא בהן **אתולדה דרגל** הוא אמר את זה על התולדה של המזיק של רגל.

מבארת הגמרא **תולדה דרגל מאי היא**, **הזיקה בגופה דרך הילוכה** כל דבר שניזוק ע"י גופה של הבהמה, **בשערה דרך הילוכה** או ע"י שערותיה, וכך גם **בשליף שעליה** שזהו המשא שעל הבהמה, או **בפרומביא שבפיה** זהו הרסן (כפי שרש"י מפרש לקמן בדף י"ז ע"ב), וכך גם **בזוג שבצוארה** שזהו פעמון שתלוי בצוארה, כל הדברים שניזוקים על ידי הבהמה בדרך הילוכה, דהיינו תוך כדי הילוכה, זהו תולדה דרגל, מפני שהמזיק של רגל התכונה שלו זהו שהזיקו מצוי, היות והנזק שרגל עושה זה בדרך הילוכה, כשהבהמה הולכת ברגליה היא מזיקה, אז התכונה של רגל זה כל מה שניזוק בדרך הילוכה, ולכן אע"פ שזה נעשה בשליף שעליה או בדברים אחרים שעל גבה ולא ברגל הדין הוא שזה תולדה דרגל.

שואלת א"כ הגמרא **מאי שנא רגל דהזיקו מצוי** הרי מה היא התכונה של המזיק של רגל שהזיקו מצוי היות וזה בדרך הילוכה והיא תמיד הולכת אז ההיזק הזה מצוי **וממונך** והבהמה היא ממונך **ושמירתו עליך** ואתה מחוייב לשמור, **הני נמי** אם כך גם התולדות של רגל **הזיקן מצוי וממונך ושמירתן עליך**, אז שוב איך אפשר לומר שעל זה אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן.

אלא אומרת הגמרא **תולדה דרגל כרגל**, באמת בתולדה של מזיק של רגל לא אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן, **וכי קאמר רב פפא אתולדה דבור** ומה שרב פפא אמר שהתולדה איננה דומה לאב, הוא אמר את זה במזיק של בור.

שואלת הגמרא **תולדה דבור מאי ניהו** מהו התולדה של מזיק של בור, **אילימא אב י' ותולדה ט'** אם תרצה לומר שהאב נזיקין של בור זהו בבור עמוק עשרה טפחים והתולדה היא בבור עמוק תשעה טפחים, שואלת הגמרא **לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי** הרי בפסוק בפרשה של בור לא כתוב שיעור של עומק הבור, לא שיעור עשרה טפחים ולא שיעור ט' טפחים, אז מדוע לי' טפחים עומק נקרא אב ולט' טפחים נקרא תולדה, הרי אב זה מה שנכתב מפורש בפסוק, וכאן לא נכתב שיעור של הבור לא י' ולא ט', מדוע אם כך לעשר תקרא אב ולתשע תקרא תולדה.

אומרת הגמרא **הא לא קשיא** זה לא קשה מדוע נקרא לי' אב ולתולדה ט', (שמות כ"א) **והמת יהיה לו אמר רחמנא** שהרי בפרשת בור כתוב בתורה "והמת יהיה לו" אז משמע שמדובר בבור שיש בו כדי להמית, **וקים להו לרבנן** ורבנן (החכמים) ברור להם **שי' עבדן מיתה** שבור עשרה טפחים יש בו כדי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להמית, אבל אם הוא עמוק פחות מכן, הוא עמוק רק ט׳, ט׳ נזיקין עבדי, מיתה לא עבדי, בור כזה עלול רק להזיק לשור וחמור אבל לא להמית אותם, ואם כך כשכתוב פרשת בור בתורה ״והמת יהיה לו״ משמע שמדובר בבור שעלול להמית, ורבנן קים להו שבור שיש בו כדי להמית זה דווקא בעומק עשרה, אבל עומק ט׳ איננו ראוי להמית אלא רק להזיק, אם כך יש לנו מפורש בתורה בור עשרה ואילו בור ט׳ לא כתוב בתורה, לכן אמרה הגמרא שאב זה בור בעומק י׳ מפני שכתוב ״והמת יהיה לו״ ועשרה יש בו כדי להמית, והתולדה זה בור בעומק ט׳ שאיננה כתובה בתורה.

שואלת עכשיו הגמרא, סוף סוף, זה אב למיתה וזה אב לנזקין, הדין הוא שבור עמוק ט׳ טפחים אם נפל בו שור וחמור ומתו הדין הוא שבעל הבור איננו חייב לשלם, מפני שהבור הזה לא גרם את מיתת השור והחמור היות וקים להו לרבנן שט׳ טפחים עומק לא ממיתים, ואם השור והחמור מתו זה לא בגלל הבור, לכן בעל הבור פטור, אבל אם נפלו שור וחמור לבור ט׳ טפחים וניזוקו אז חייב בעל הבור לשלם על הנזק כי הרי בור בעומק ט׳ כן יש בו כדי להזיק, אם כך שואלת הגמרא סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין, מדוע אתה קורא לבור בעומק ט׳ תולדה של בור של עומק י׳ הרי בור בעומק י׳ יש בו כדי להמית ובור בעומק ט׳ יש בו כדי להזיק, אם כך זה אב למיתה וזה אב לנזקין, מדוע אתה אומר שזה אב וזה תולדה, שניהם אבות אלא שזה אב למיתה וזה אב לנזקין.

וכפי שכבר ביארנו הרי אב זה רק מה שנכתב במפורש בתורה, אם כך כשהגמרא שואלת זה אב למיתה וזה אב לנזקין אנחנו צריכים למצוא איפה כתוב בתורה בור ט׳ שהוא יהיה אב לנזקין, כי אילמלא שהוא כתוב בתורה אי אפשר לקרוא לו אב, ועל זה יש ברש״י שני פירושים.

הפירוש הראשון אומר רש״י, שהגמרא אומרת שיש דיוק מהפסוק שבור ט׳ מחוייבים בו בנזקין, שהרי ממה שכתוב בפרשת בור ״והמת יהיה לו״ וקים להו לרבנן שבור שיש בו כדי להמית זהו בור עשרה, אז משמע בתורה שדווקא בבור י׳ אז מחוייב בעל הבור על מיתת השור והחמור, אבל בור ט׳ אין בעל הבור מחוייב על מיתת שור וחמור, אבל על נזקי שור וחמור כן מחוייב בעל הבור, שהרי זה מדוייק מהפסוק שדווקא על מיתה צריך בור י׳, אבל על נזיקין מספיק אפילו בור ט׳, אם כך מדיוקא דקרא אנחנו לומדים שבור ט׳ מחוייבים בו על נזיקין, לכן שואלת הגמרא שזה ג״כ יקרא אב לענין נזקין, היות ואפשר לדייק את זה מהפסוק.

פירוש שני אומר רש״י, שלא צריך לדייק מהפסוק, אלא היות וכתוב בפרשת בור ״כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ונפל שמה שור או חמור״, ולא כתוב שהשור מת, אלא סתם כך ״ונפל״, משמע בין מת בין הוזק בעל הבור ישלם, ומה שאח״כ כתוב ״והמת יהיה לו״ זה במקרה שקרה שם שהשור והחמור מתו על זה אומרת התורה ״והמת יהיה לו״, אבל בעצם הנזק של בור כתוב בתורה ״ונפל שמה שור או חמור״ משמע בין אם הוא מת בין אם הוא הוזק, לכן שואלת הגמרא סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין. כך מפרש רש״י בשני הלשונות.

אבל התוס׳ שואלים על פירושו כמה וכמה קושיות, ולכן התוס׳ חולקים וסוברים שבפסוק לא מפורש לא בור ט׳ ולא בור י׳ בכלל, כי סתם בור הוא עמוק הרבה, אלא שרבנן לומדים ממה שכתוב מ״והמת יהיה לו״ שמדובר בבור עשר היות ויש להם סברא שי׳ טפחים עומק יש בו כדי להמית, אם כך הרי גם מה שאנחנו אומרים שבור למיתה כתוב בתורה זה ג״כ רק מסברא, רבנן מסברא אומרים ש״והמת יהיה לו״ מתכוון לבור בעומק עשרה, אם כך אומרים התוס׳ יש גם סברא לומר שבור ט׳ יכול להזיק, יש בו כדי להזיק, וכשם שבור י׳ שלא לומדים אותו רק מסברא אתה אומר שהוא אב לגבי מיתה כך גם בור ט׳ הוא אב לגבי נזיקין.

ובסוף דבריהם מביאים התוס׳ בשם הירושלמי שיש דרשה שממנה לומדים בפסוק בור לנזקין, הירושלמי לומד ממה שכתוב ״כי יכרה איש בור או כי יפתח איש בור״, בשביל מה צריך להיות כתוב פעמיים את המילה בור, הרי היה יכול להיות כתוב ״כי יפתח איש או כי יכרה איש בור״ ובשביל מה כתבה התורה פעמיים את המילה בור, אומר הירושלמי חד בור למיתה וחד בור לנזקין, אם כך יש פסוק מפורש לבור בנזקין וזה מה ששואלת הגמרא סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין, כי שניהם נכתבו בפסוק.

והרש״ש מביא רמז לדברי הירושלמי, ומדייק את מה שבבור הראשון שבפסוק הוא נכתב מלא עם וי״ו, והבור השני נכתב חסר בלא וי״ו, אומר הרש״ש זהו אב למיתה ואב לנזקין, אב למיתה זהו כשהבור עמוק י׳, והבור השני שהוא חסר הכוונה היא שחסר בעומק והוא רק אב לנזיקין כשיש בו רק עומד של ט׳.

אלא אומרת הגמרא, אאבנו סכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו, תולדה דבור זה לא כשאדם חופר בור, אלא מניח אבן או סכין או משא ברשות הרבים ונתקלו בהם והם הזיקו זהו תולדה דבור.

שואלת הגמרא היכי דמי באיזה אופן מדובר באבנו סכינו ומשאו שהניחן ברה״ר.

אי דאפקרינהו אם מדובר כשהוא הפקיר אותם (את האבן והסכין והמשא), בין לרב ובין לשמואל, הרי בין לשיטת רב ובין לשיטת שמואל שנחלקו לקמן (בדף כ״ח ע״ב) הדין הוא שכשהפקירו את האבן והסכין והמשא לפי שניהם לומדים את זה מבור, היינו בור, וזה ממש החיוב של בור בתורה, אם כך על זה ג״כ אי אפשר לומר שרב פפא אומר תולדותיהן לאו כיוצא בהן, כי אם זהו התולדה דבור אז זה ממש דומה לגמרי לבור, אם כך אי אפשר לומר שעל זה אומר רב פפא את הדין,

- דף ג׳ ע״ב

ואי דלא אפקרינהו ואם תאמר שמדובר באבנו סכינו ומשאו שלא הפקיר אותם, אי לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו היינו בור אז שמואל שסובר לקמן (בדף כ״ח ע״ב) שגם בור ברשותו, דהיינו ובור שהוא לא הפקיר אותו, גם כן התורה מחייבת ולומדים את זה מהמזיק של בור אז שוב היינו בור, זה לגמרי דומה לאב ואי אפשר לומר שעל זה אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהם, ואי לרב ואם תאמר אליבא דרב שחולק על שמואל דאמר כולם משורו למדנו, רב סובר שבור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שאיננו הפקר אלא הוא ברשותו של בעל הבור, בור ברשותו איננו מחוייב משום בור אלא משום שור, ואם כך היינו שור, אז שוב אי אפשר לומר שעל זה אומר רב פפא את הדין כי הרי זה תולדה דשור ובשור אמרנו כבר לעיל שתולדותיהן כיוצא בהן.

[וא״כ שואלת הגמרא באבנו סכינו ומשאו באיזה אופן מדובר, אם מדובר במקרה שלא הפקיר את זה אז אליבא דרב היינו שור ובשור כבר למדנו שתולדותיהן כיוצא בהן, אלא מה יש לנו לומר, או אליבא דשמואל שסובר שגם כשלא הפקיר זה תולדה דבור, או שמדובר באבנו סכינו ומשאו שהפקיר אותם שאז אליבא דכו״ע זה תולדה דבור].

שואלת הגמרא מאי שנא בור, הרי מה היא תכונת המזיק של בור, שכן תחלת עשייתו לנזק מיד כשהאדם כורה אותו ברשות הרבים תחלת עשייתו לנזק, וממונך והרי הבור הוא גם ממון שלו ושמירתו עליך והוא מחוייב בשמירתו, הני נמי תחלת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך, תחלת ההנחה שהוא הניח את אבנו סכינו ומשאו ברה״ר זה לנזק, כי הרי זה עלול להזיק מיד כשהוא מניח, ואם כך זה לגמרי דומה לאב של בור, מפני שתחלת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך.

[אם כך עכ״פ קשה על רב פפא באיזה תודלדה הוא אמר תולדותיהן לאו כיוצא בהן, שהרי תולדה דבור זה לגמרי דומה לדובר, שתחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתן עליך].

מפרשים התוס׳ ש״היינו שור״ הכוונה היא שמדובר על תולדה דקרן ולא על תולדה דשן ורגל, שור שאומר רב שממנו לומדים אבנו סכינו ומשאו הכוונה היא לאב נזיקין של קרן ולא לשן ורגל, מפני ששן ורגל פטורים ברה״ר כפי שנלמד לקמן, ואם כך אבנו סכינו ומשאו שהניחן ברה״ר על כרחך שלומדים את זה מהאב של קרן, וקרן מחוייב ברה״ר.

ואע״פ שלומדים את זה מקרן, אומרים התוס׳ שאין לומר ולחלק בין תם למועד לגבי אבנו סכינו ומשאו, שהרי בקרן אנחנו יודעים שאיננו מחוייב בנזק שלם אלא רק אחרי שהוא נהיה מועד לנגוח אבל בפעם הראשונה הוא תם ומשלם חצי נזק, אומרים התוס׳ שבאבנו סכינו ומשאו לא שייך לחלק בזה, כי החילוק בין תם למועד ישנו רק בבעלי חיים.

עוד שואלים התוס׳ שלכאורה לרב הלומד אבנו סכינו ומשאו משור, יש פירכא, ואיך הוא יכול ללמוד את זה משור, הרי שור הוא בעל חיים וכוונתו להזיק, משא״כ אבנו סכינו ומשאו מאיפוא אפשר ללמוד שיהיה חייב.

על כן אומרים התוס׳ בשם רשב״ם שרב לא לומד את זה משור בלבד אלא הוא לומד את זה במה הצד מבור ושור, ואם כך אין פירכא, אי אפשר לפרוך מה לשור שכן בעל חיים וכוונתו להזיק כי בור יוכיח שאיננו בעל חי וגם כן אין כוונתו להזיק ובכל זאת הוא חייב.

והתוס׳ עומדים כאן, שמה שהגמרא אומרת לגבי בור שהתכונה שלו זה תחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתן עליך, אומרים התוס׳ שממונך לאו דווקא, מפני שהרי בור עיקר הדין של בור נאמר בבור שהוא הפקר, ורב הרי לגמרי חולק בבור ברשותו, רב סובר שבור ברשותו איננו חייב משום בור בכלל, עכ״פ עיקר הדין של בור נאמר בבור הפקר, והגמרא תביא לקמן ששני דברים אינן ברשותו של אדם ועשתה אותם התורה כאילו הם ברשותו, ואחד מהם זה בור, אם כך בור אין זה ממונו מפני שמדובר בבור הפקר, לכן אומרים התוס׳ ש״ממונך״ לאו דווקא.

וכך גם לגבי אש אומרים התוס׳ שאש ג״כ לא חייב להיות שזה ממון של הבעלים, מפני שפשוט שאם אדם מדליק גדיש של חבירו באש של אדם אחר הוא ג״כ יהיה חייב.

אבל ראשונים אחרים חולקים על התוס׳ וסוברים שאפשר לפרש את המילה ״וממונך״ גם על בור מפני מה שהגמרא אומרת ש״עשתה אותם התורה כאילו הם ברשותו״, אז אע״פ שזה הפקר אבל היות והתורה עושה את זה כאילו ברשותו לכן אומרת הגמרא שבור זה ג״כ נקרא ״ממונך״.

אלא אומרת הגמרא תולדה דבור כבור, וכי קאמר רב פפא אתולדה דמבעה, רב פפא אמר את הדין שלו על התולדה של אב נזיקין של מבעה.

שואלת הגמרא מאי ניהו מה הם התולדות של מבעה.

אי לשמואל דאמר מבעה זו שן, אם תפרש את מבעה שהכוונה היא למזיק של שן כפי ששמואל סובר להלן, הא אוקימנא תולדה דשן כשן אם כך הרי כבר העמדנו לעיל שתולדה דשן כשן, ואי אפשר שעל זה אמר רב פפא שתולדותיהן לאו כיוצא בהן, אי לרב דאמר מבעה זה אדם ואם תפרש שמבעה הכוונה היא לאדם המזיק כפי שרב סובר, מאי אבות ומאי תולדות אית ביה הרי באדם המזיק אין בכלל תולדות.

וכי תימא ואם תרצה לומר, אב ניעור שהאב של אדם המזיק זה כשהוא מזיק כשהוא ער, תולדה ישן והתולדה זה כשהוא מזיק כשהוא ישן, והתנן הרי למדנו במשנה לקמן (בדף כ״ו) אדם מועד לעולם בין ער בין ישן.

מפרשים התוס׳ שהגמרא מתכוונת לשאול כך, שאפילו אם תרצה לומר שיש תולדה לאדם המזיק, דהיינו כשהוא ישן, אז הרי למדנו אח״כ במשנה שאדם מועד לעולם בין ער בין ישן, אז שוב משמע שתולדותיהן כיוצא בהן, שאע״פ שישן זה תולדה אבל זה לגמרי דומה לאב כי אנחנו רואים שאדם ועד לעולם בין ער בין ישן.

אלא מה שיש לך אפשרות לפרש, מה היא תולדה של אדם המזיק, אכיחו (הרוק שלו שהזיק) וניעו (וליחת חוטמו שהזיקה).

רש״י מפרש שכיחו הוא הרוק של הפה וניעו ההוא ליחת החוטם, התוס׳ חולקים וסוברים שבין כיחו ובין ניעו מדובר על ליחת הפה אלא שניעו זהו הרוק שיוצא ע״י נענוע וכיחו זאת היא הליחה שיוצאת בכח, עכ״פ מה שיש עוד אפשרות לומר שזהו תולדה של אדם המזיק מדובר בכיחו וניעו.

שואלת הגמרא היכי דמי באיזה אופן מדובר שניזוקו ע״י כיחו וניעו של אדם.

אי בהדי דאולי קמזקי אם מדובר כשרוק הזיק בדרך הילוכו, כשאדם רק ובדרך הילוכו של הרוק לפני שהוא נח על הקרקע ניזוק בו מישהו, על זה שואלת הגמרא כחו הוה הרי זהו כחו, וכחו כגופו, הרי זה כאילו שהזיק בגופו, ואם כן אי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אפשר לומר שזהו תולדה של אדם המזיק.

אי בתר דנייח ואם מדובר אחרי שהרוק נח כבר על גבי קרקע, בין לרב בין לשמואל היינו בור אז הרי בכזה אופן של רוק, שפשוט וברור שאדם מפקיר אותו, אז גם רב וגם שמואל מודים שזהו תולדה דבור, כי הרי בין רב ובין שמואל מודים שתקלה שאדם מפקיר אותה לומדים אותה מבור, ובתולדה דבור כבר אמרנו לעיל שתולדה דבור כבור ואי אפשר לומר שרב פפא אמר תולדותיהן לאו כיוצא בהן על זה, ואם כך במה אתה מפרש שתולדה דמבעה לאו כמבעה.

אלא אומרת הגמרא **תולדה דמבעה כמבעה**, גם במזיק של מבעה לא מצאנו לחלק בין התולדה לאב, ולא על זה אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן.

וכי קאמר רב פפא אתולדה דאש רב פפא חילק בין התולדה לאב בתולדה של מזיק דאש.

שואלת הגמרא **תולדה דאש מאי ניהו**, מהו התולדה של מזיק דאש, **אילימא אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו** אם תרצה לומר שהתולדה של אש זה כשאדם שם אבנו סכינו ומשאו בראש הגג **ונפלו ברוח מצויה והזיקו**, שואלת הגמרא **היכי דמי**.

אי בהדי דאזלו קא מזקי אם הם הזיקו דרך הליכתם, בדרך הנפילה עוד לפני שהם נחו, **היינו אש** אם כך זה הרי לגמרי דומה לאש, **כי מאי שנא אש** מה היא התכונה המיוחדת של מזיק דאש שבו חייבה התורה, **דכח אחר מעורב (בהן) [בו] וממונך ושמירתו עליך** הרי אש התכונה שלו זה שאדם מזיק את האש והרוח מוליכה אותו, אז כשם שאש כשכח אחר מעורב בו אדם חייב עליו, **הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך**, כי הרי גם כאן כזה היה מונח בראש גגו וזה נפל ברוח במצויה אז כח אחר מעורב בו והיה לו להעלות על דעתו שזה יפול, אם כך מה ההבדל בין זה לאב, לאש עצמה.

רש״י מפרש שזו היא החומרא של אש מפני שכח אחר מעורב בו והוא הולך ע״י רוח מצויה היא האדם צריך להעלות על דעתו שהאש תלך ותזיק ולכן חייבה אותו תורה.

ואם כך אליבא דפירוש רש״י התכונה הזאת של אש שכח אחר מעורב בו זאת היא חומרא במזיק של אש, כי מפני זה היה עליו לעלות על דעתו שהאש תזיק.

אבל לעיל בתוס׳ בדף ב׳ ע״א התוס׳ פירשו דלא כרש״י, והתוס׳ שם סוברים שהתכונה הזאת של אש שכח אחר מעורב בו זאת היא לא חומרה, זה לא סברא לחייב את בעל האש, אלא להיפך זאת היא קולא.

התוס׳ מפרשים את הגמרא בדרך כזאת, מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו, שאע״פ שכח אחר מעורב בו בכל אופן התורה חייבה אותו מפני שממונך ושמירתן עליך, הני נמי אע״פ שכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך למה שלא יהיה חייב. אך כך נחלקו רש״י ותוס׳ האם כח אחר מעורב בהן זאת היא חומרא, שזאת סיבה לחייב אש, או שמא זאת היא קולא, והגמרא אומרת בדרך של אף על פי.

ויש ראשונים שרוצים לחלק, שתלוי לגבי מה זה נחשב קולא ולגבי מה זה נחשב קולא, לענין בור בודאי שאם נשוה אש לבור אז כח אחר מעורב זה נקרא חומרא, כי הרי בור עומד לגמרי במקום ואילו אש הולך לכל הפחות ע״י כח אחר שמעורב בו, משא״כ לענין שור אם נשוה את זה אז פשוט וברור שכח אחר מעורב בו זה קולא ולא חומרא.

אלא תולדה דאש כאש, אומרת שוב הגמרא שגם באש אי אפשר לומר שעל זה אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן, מפני שתולדה של אש היא לגמרי דומה לאב, היא דומה לאש עצמה.

וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל, ורב פפא שאמר תולדותיהן לאו כיוצא בהן אמר את זה על המזיק של רגל.

שואלת הגמרא **רגל**, איך אתה רוצה לפרש את זה שוב על רגל **הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל** הרי כבר לעיל אמרנו שתולדות של מזיק דרגל הם לגמרי דומות לאב.

עונה הגמרא **בחצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה**, מה שרב פפא אמר תולדותיהן לאו כיוצא בהן הוא התכוון לתולדה אחת של האב של רגל שהתולדה הזאת איננה דומה לאב, ומה היא התולדה, אומרת הגמרא צרורות, דהיינו כשבהמה היתה מהלכת ברה״ר והתיזה צרורות ברגליה ושברו את הכלים, שעל זה יש לנו הלכה למשה מסיני שמשלמים רק חצי נזק, אע״פ שעל רגל, על מזיק דרגל משלמים תמיד נזק שלם, אבל על צרורות שבהמה מתיזה בדרך הילוכה יש לנו הלכה למשה מסיני שמשלמים רק חצי נזק, ובזה אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן, שבאב משלמים נזק שלם ואילו התולדה של צרורות משלמים רק חצי נזק.

יש כאן גירסא בגמרא שכך גם משמע שרש״י גורס, והגירסא הזאת הובאה ברא״ש, והוא גורס בגמרא ״דהלכתא גמירי לה דממונא הוא״, דהיינו לענין חצי נזק של קרן בתם, כששור תם נוגח ומשלם חצי נזק, יש לקמן בגמרא מחלוקת האם פלגא נזקא קנסא או פלגא נזקא ממונא, והמחלוקת היא שור שאדם הולך אתו ברה״ר האם הוא בחזקת שמור, או שמא אין הוא בחזקת שמור, אם השור בחזקת שמור אז כשהתורה מחייבת על שור שנגח חצי נזק אנחנו אומרים שזה קנס שהתורה קנסה, אבל מדינא אין סברא לשלם, אין סברא לחייב את בעל השור לשלם על הנזק, מפני שהשור בחזקת שמור ולא היה לו לעלות על דעתו שהשור יגח, אבל מאן דאמר שסובר פלגא נזקא ממונא הוא סובר שסתם שוורים אינם בחזקת שמורים ולכן זה מדינא ומסברא שהוא צריך לשלם ממון אם השור שלו הזיק אפילו בפעם הראשונה כתם, החצי נזק הזה נחשב כממון ולא כקנס.

עכ״פ לענין חצי נזק של צרורות יש גורסים שההלכה למשה מסיני אומרת שחצי נזק שצרורות הלכתא גמירי לה ״דממונא הוא״, וזה לא קנס אלא פה לכו״ע החצי נזק הזה זה תשלום ממון ולא תשלום קנס.

אבל המהרש״ל כאן במקום ועוד מבארים שאצלנו לא צריך לגרוס את זה, כי זה לא משנה לנידון שלנו לענין הדין של רב פפא של תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ועיקר מה שהגמרא מביאה זה שהלכתא גמירי לה שבצרורות של רגל אע״פ שזה תולדה של רגל משלמים רק חצי נזק ותו לא.

שואלת הגמרא ואמאי קרי לה תולדה דרגל, מדוע באמת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

צרורות זה תולדה של רגל.

עונה הגמרא לשלם מן העלייה, יש דמיון גם בחיוב התשלומין, שצרורות משלם מן העליה כמו האב, כמו המזיק של רגל שמשלם מן העלייה, בחצי נזק של קרן בתם שאם הוא נגח הוא משלם חצי נזק, אז לומדים מהפסוק שהוא משלם רק מגופו, מגופו של השור, אבל אין צורך להביא מנכסיו שלו, מעילוי נכסיו מן הבית, ואם אין בשור מספיק כדי לשלם את חצי הנזק הפסיד הניזק, אבל לגבי חצי נזק צרורות אומרת הגמרא שהוא משלם מן העלייה, הוא מביא גם מביתו, והוא לא משלם רק מגופו של השור המזיק, ולענין זה דומה חצי נזק צרורות לאב לרגל, שאילו בקרן הדין הוא שמשלם רק מגופו אבל בצרורות אע"פ שמשלם חצי נזק הוא משלם את זה גם מן העלייה, מביתו.

מפרשים התוס' ועוד ראשונים שהגמרא לא שואלת עכשיו על תכונת הנזק, על תכונת המזיק, זה פשוט שיש דמיון בתכונת המזיק בין רגל לצרורות, שהרי בשניהם זה בדרך הילוכה והזיקה מצוי, אבל הגמרא שואלת שהיות ואתה אומר שבחיובים בתשלום הממון על הנזק יש הבדל בין האב "רגל" לבין "צרורות" אם כך היה מן הדין שצרורות לא יהיה תולדה של רגל אלא יהיה אב בפני עצמו, ומדוע אם כך זה באמת תולדה של רגל.

שואלת הגמרא והא מבעיא בעי רבא הרי רב הסתפק בדבר אם חצי נזק צרורות משלם מן העליה או משלם מגופו, דבעי רבא כי רבא הסתפק האם חצי נזק צרורות מגופו משלם או מן העלייה משלם.

עונה הגמרא לרבא מבעיא ליה רבא הסתפק בדבר, לרב פפא פשיטא ליה אבל רב פפא פשוט לו שאע"פ שמשלם חצי נזק הוא משלם את זה מן העלייה, כי זה דומה לאב לרגל, ולכן אומר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן, כי צרורות זה תולדה של רגל, והראיה, שהוא משלם מן העלייה, ולאו כיוצא בהן מפני שהוא משלם רק חצי נזק.

שואלת עכשיו הגמרא לרבא דמבעיא ליה רבא שמסתפק בדבר ויש לו צד לומר שחצי נזק צרורות משלמים רק מגופו, אם כך אמאי קרי לה תולדה דרגל, מדוע נקראים צרורות תולדה של רגל, הרי אליבא דרבא אין לזה שום דמיון בחיוב התשלומין לרגל.

עונה הגמרא לפוטרה ברה"ר, הדמיון של רבא לצרורות שהוא מדמה אותם לאב לרגל, הדמיון הוא בענין פטור ברה"ר, כפי שכבר הזכרנו שן ורגל פטורים ברה"ר, ורבא סובר שגם צרורות (מה שהבהמה מזיקה במה שהיא מתיזה צרורות ברגליו) היא פטורה ברה"ר, ולכן זה תולדה דרגל, אם כך גם אליבא דרבא יש לנו דמיון בחיוב התשלומין בין התולדה צרורות לאב רגל.

וכאן שואלים התוס' מדוע רבא פשוט לו יותר לענין זה שצרורות פטור ברה"ר, מאשר לענין תשלום מן העליה ששם רבא מסתפק האם בצרורות הוא משלם מגופו או מן העליה, מנין לו ומדוע פשוט לו יותר לענין הפטור ברה"ר שזה דומה לרגל מאשר לענין תשלום מן העלייה ששם הוא מסתפק.

ואומרים תוס' שרבא משווה בין צרורות לאב לרגל רק להקל, כי מפני שמן הדין הרי היה צריך להיות שבהמה שהתיזה צרורות תשלם נזק שלם, וההלכה למשה מסיני מלמד אותנו שלא משלם אלא חצי נזק, אם כך אנחנו רואים שההלכה למשה מסיני מקילה בצרורות ולא מחמירה, לכן מסתפק רבא שלענין תשלום מן העליה אפשר שהוא לא משלם מן העליה אלא רק מגופו, להקל, אבל לענין לפטור ברה"ר היות וזה להקל פשוט לו לרבא שזה באמת כן דומה לרגל והתורה הקילה בצרורות.

בדין הזה ששן ורגל פטורים ברה"ר הגמרא להלן תלמד את זה מפסוק, ממה שכתוב בשן "וביער בשדה אחר" ממשע שדווקא ברשות הניזק "בשדה אחר" חייבים, אבל ברה"ר פטורים, ואילו הרי"ף בתחלת המסכתא (ומביא אותו גם הרא"ש מיד בהתחלה) נותן טעם לדבר מדוע שן ורגל פטורים ברה"ר, וזה לשון הרא"ש שמביא את דברי הרי"ף, "ושן ורגל פטורים ברה"ר דאורחיה הוא", הרי"ף אומר שהטעם לדבר שהם פטורים ברה"ר מפני שזה דרכם להלך ברה"ר.

ושואל הרא"ש על דברי הרי"ף, תמיהא לי, מה הוצרך לפרש טעמא דפטורא משום דאורחייהו (למה לו לפרש טעם וסברא מפני שזה דרכם לילך ברה"ר) הא קרא כתיב (הרי יש פסוק) "ובער בשדה אחר" ודרשינן ולא ברה"ר.

עונה הרא"ש ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרתו תורה ברה"ר, שעל זה מפרש הרי"ף לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהם תמיד, אבל קרן חייבת ברה"ר אע"פ שדרכו לילך שם.

שואל הרא"ש מדוע אם כך בקרן התורה כן מחייבת, הרי השור דרכו לילך ברה"ר ואם כך מה ההבדל בין שן ורגל לקרן. וממשיך הרא"ש ואומר אע"פ שדרכו ללילך שם, כיון דאייעד (כיון שהשור הוא מועד) ויודע שהוא נגחן הוי למריה לנטורי (היה צריך בעל השור לשמור עליו היות והוא שור מועד), וחצי נזק קי"ל דקנסא הוא.

דהיינו שרא"ש אומר ואם תאמר שמדובר בשור תם מדוע הוא חייב הרי שור תם איננו מועד למה חייבה אותו תורה בחצי נזק, אומר הרא"ש קי"ל דקנסא הוא, הרי אנחנו להלכה מסיקים שפלגא נזקא קנסא כי היכי דלנטורי לתורא, באמת מצד הדין לא היה צריך לחייב אותו, אבל התורה קנסה אותו כדי שישמור את שורו, אבל בשן ורגל שהתורה לא קנסה אם כך באמת הבעלים פטור מפני שאין דרכו לילך תמיד אחרי השור, והשור דרכו לילך ברה"ר.

דהיינו שבקצרה אומר הרא"ש שבשן ורגל היות ודרכם לילך ברה"ר התורה לא חייבה כי אי אפשר שילכו הבעלים אחריהם תמיד, משא"כ בקרן אם הוא מועד אז הרי היה עולה על דעת הבעלים שהוא יכול להזיק והם צריכים היו לשמור אותו, ואם הוא לא מועד אלא שהוא תם הרי פלגא נזקא קנסא, יש קנס מיוחד שהתורה קנסה על קרן.

ומתוך הסברא הזאת שהרי"ף אומר שהטעם לפטור שן ורגל ברה"ר זה מפני שזה הדרך שהם הולכים ברה"ר, יוצא הרא"ש לחדש חידוש דין להלכה, אבל זה איננו נוגע לסוגיא אצלנו.

עכ"פ אומר בעל התרומת הכרי בסימן שצ"א, שלפי שיטת הרי"ף יש ליישב בפשטות את קושית התוס', התוס' שואלים אצלנו מדוע פשוט לו לרבא יותר שצרורות פטור ברה"ר כדין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רגל ואילו לענין תשלום מן העליה או מגופו מסתפק רבא האם מגופו משלם או מן העליה, אומר בעל תרומת הכרי שהיות והטעם לפטור שן ורגל ברה״ר זה מפני שאורחיה הוא, זה הדרך שהשור הולך ברה״ר, אז בזה לא מסתפק רבא ופשוט לו שגם בצרורות הוא צריך להיות פטור, כי דרכו של השור שהוא ילך ברה״ר, וחצי נזק של צרורות ממונא הוא, זה הרי לא קנס, ואם כך על כרחך שברה״ר הוא פטור ואין סברא לחייב אותו, כך אומר בעל תרומת הכרי לתרץ את קושית התוס׳ אליבא דפירוש הרי״ף.

ובזה הוא מיישב עוד קושיא עצומה ששואל הרמב״ן במלחמות להלן בפרק ב׳, לענין הדין הזה האם חצי נזק צרורות מגופו משלם או מן העליה משלם פוסק הרי״ף וגם הרא״ש מביא אותו בתחלת המסכתא, שמשלם חצי נזק מן העלייה כפי שרב פפא אומר ודלא כרבא, לרבא מספקא ליה אבל לרב פפא פשיטא ליה, ורב פפא אומר שלענין זה צרורות נקרא תולדה של רגל, כפי שלדמנו שמשלם מן העלייה, אם כך כיון שלרב פפא פשיטא ליה פוסקים הלכה כרב פפא וחצי נזק של צרורות משלמים לא רק מגוף השור אלא גם מביתו.

שואל הרמב״ן במלחמות שלכאורה לפי מסקנת הגמרא אין לנו ראיה שלרב פפא פשוט לו שמשלמים מן העליה, כי הגמרא הכריחה את זה רק מפני שאחרת לענין מה קוראים לצרורות תולדה דרגל, אמרה הגמרא לענין זה שהוא משלם מן העלייה בזה הוא דומה לאב, למזיק של רגל, אבל אחרי מסקנת הגמרא שאומרים אליבא דרבא שזה דומה לרגל במה שזה נפטר ברה״ר אם כך אין לנו ראיה אליבא דרב פפא שגם לענין תשלום מן העליה זה דומה לרגל, כי כל מה שהגמרא הוכרחה לומר לפני כן שמשלם מן העליה זה כדי שנמצא דמיון בחיוב התשלומין לאב לרגל, אבל אחרי שמצאנו כבר דמיון שהוא פטור ברה״ר אם כך למה לנו להשוות גם בתשלום מן העלייה, ומנין להם לרי״ף ולהרא״ש לפשוט מכאן שרב פפא פוסק שמשלם מן העלייה בחצי נזק צרורות, כך שואל הרמב״ן במלחמות על פסק הרי״ף.

אומר בעל תרומת הכרי שלפי דברי הרי״ף הללו שאומר בטעם פטור שן ורגל ברה״ר מפני שאורחיה הוא (כי זה דרכם), לפי זה אפשר ליישב בפשטות את פסק הרי״ף לענין תשלום מן העלייה בחצי נזק צרורות, כי הרי כפי שראינו בדברי הרא״ש, מה ההבדל בין שן ורגל לקרן, מדוע בקרן אנחנו אומרים שהתורה כן מחייבת ברה״ר, כותב על זה הרא״ש שהטעם הוא מפני שקרן במועד הרי יש לו לבעלים להעלות על דעתו שהוא יזיק ואם כך הוא היה כן צריך לשמור אותו, ואילו בקרן תמה כשהוא עדיין לא הזיק אז באמת מצד הדין הוא היה צריך להיות פטור אלא שפלגא נזקא קנסא והתורה מחייבת בקנס מסויים, אם כך אומר בעל תרומת הכרי שלרב פפא, לשיטתו שהוא סובר בסוף הפרק כמ״ד פלגא נזקא ממונא, לפי רב פפא לשיטתו אי אפשר לחלק בין קרן לשן ורגל כפי שהרי״ף אומר, כי הרי אם פלגא נזקא ממונא היה צריך להיות הדין שיהיה פטור בקרן ברה״ר כשהוא תם, ובכל זאת התורה מחייבת קרן ברה״ר אע״פ שדרכו לילך ברה״ר בדיוק כמו שן ורגל, אז בשלמא למ״ד פלגא נזקא קנסא זה באמת קנס ומצד הדין הוא היה פטור, אבל למ״ד פלגא נזקא ממונא אנחנו רואים שהתורה סוברת שבקרן יש לחייב מצד הדין ולא רק מצד קנס, אם כך מה ההבדל בין שן ורגל לקרן, הרי בשניהם זה אורחא ללכת ברה״ר ופה התורה פוטרת וכאן היא מחייבת, אלא על כרחך שאליבא דרב פפא למ״ד שסובר פלגא נזקא ממונא אי אפשר לומר את סברת הרי״ף שהטעם בפטור שן ורגל זה משום שאורחיה, כי הרי גם בקרן אורחיה ובכל זאת הוא חייב, אלא צריך לומר שזה גזירת הכתוב ״ובער בשדה אחר״ שדווקא בשדה הניזק הוא חייב ולא ברה״ר.

אם כן אומר בעל תרומת הכרי, שלפי רב פפא לא יכול להיות הבדל בין הענין של תשלום מן העלייה לפטור ברה״ר, אליבא דרבא הוא חילק לעיל שלרבא פשוט שברה״ר פטור ולענין תשלום מן העליה הוא מסתפק, מפני שלפטור ברה״ר הטעם הוא כי אורחיה הוא ואם כך גם בצרורות היות וזה הדרך לכן הוא פטור, אבל לגבי תשלום מן העלייה הוא מסתפק שמא הוא דומה לרגל ושמא איננו דומה לרגל, אז זה הכל אליבא דרבא, אבל רב פפא שסובר שפלגא נזקא ממונא ואם כך לפי דבריו אי אפשר לומר שהפטור של שן ורגל זה מפני שאורחיה הוא אלא שזאת גזירת הכתוב, ואם זאת גזירת הכתוב בלבד אז כך יש פשיטות לענין תשלום מן העליה כמו שיש פשיטות לענין פטור ברה״ר, אם הוא רב פפא סובר שלענין פטור ברה״ר צרורות דומה לרגל על כרחך שגם לענין תשלום מן העלייה צרורות דומה לרגל, כי אין סברא לחלק בין פטור ברה״ר לענין תשלום מן העלייה, שרק רבא חילק כך מפני שהוא סובר בתם הפטור ברה״ר דאורחיה הוא, אבל רב פפא שלא יכול לסבור כמו הטעם הזה כפי שהוא הוכיח, אלא הוא סובר שזאת גזירת הכתוב, אז אם אנחנו משוים בצרורות לענין הפטור ברה״ר על כרחך שגם לענין זה אנחנו משוים לרגל שבחצי נזק צרורות משלם מן העליה.

וא״כ הרי״ף פוסק היטב כרב פפא שחצי נזק צרורות משלם מן העלייה כי גם למסקנת הגמרא שמדובר לענין פטור ברה״ר, לענין זה משווים בין צרורות לרגל, הרי על כרחך אליבא דרב פפא שאז גם התשלם יהיה מן העלייה ולא מגופו, כי שניהם שוין בדין ואין לחלק בסברא בין פטור ברה״ר לענין תשלום מן העלייה.

למדנו במשנה שהמבעה וההבער כו׳, הם מארבעת אבות נזיקין.

שואלת הגמרא מאי מבעה איזה מזיק הוא אב של מבעה.

ואומרת שנחלקו בזה רב ושמואל, רב אמר מבעה זה אדם רב סובר שמבעה שכתוב במשנה הכוונה היא לאדם המזיק, ובמשנה נמנה בין הארבע אבות נזיקין אדם המזיק.

ושמואל אמר מבעה זה השן, שמואל סובר שמבעה שנכלל במשנה זהו האב המזיק של שן.

רב אמר מבעה זה אדם רב מביא ראיה לדבריו שהלשון של **מבעה מתפרש על אדם ואם כך זה אדם המזיק, דכתיב (ישעיהו כ״א) אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו, ושם כפי שרש״י מפרש זה הולך על אדם, והפירוש הוא אמר שומר אמר הקב״ה, אתא בקר בוקר זאת היא הגאולה לצדיקים, וגם לילה זהו החושך לרשעים, אם תבעיון בעיו, אם תשובו בתשובה ותבקשו מחילה בעיו אבל אם לא לא תהיה הגאולה, לא יהיה הבוקר לצדיקים, ואם כך שם זה מתפרש בקשר לאדם ועל אדם נאמר ״אם תבעיון בעיו״, תבעיון זה לשון בקשה, ומכאן לומד רב שמבעה זה אדם.**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ושמואל אמר מבעה זה השן שמואל סובר שהלשון מבעה מתאים למזיק של שן, **דכתיב** (עובדיה א) **איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו.**

אומרת הגמרא **מאי משמע** איך משמע שם בפסוק שזה מדובר על שן.

כדמתרגם רב יוסף איכדין איתבליש עשו אתגלין מטמרוהי נבעו מצפוניו, נבעו זה מלשון התגלו, נבעו מצפוניו התגלו הדברים הצפונים שבו, ולכן אומר שמואל שמבעה זה השן כי שן פעמים היא מגולה ופעמים היא מכוסה, כשהשור אוכל לפעמים השן מגולה ולפעמים מכוסה, לכן מתאים לומר על המזיק של שן הלשון של מבעה כפי שכתוב בפסוק ״נבעו מצפוניו״.

שואלת הגמרא **ורב מאי טעמא לא אמר כשמואל** מדוע רב חולק על שמואל, הרי שמואל מביא פסוק.

אמר לך רב **מי קתני נבעה**, לפי שמואל שסובר שמבעה זה השן היה צריך להיות כתוב בלשון המשנה נבעה, כי הרי מהפסוק שהוא מביא כתוב ״נבעו מצפוניו״ שזה מתגלה, אז מדוע כתוב במשנה מבעה, לכן הוא חולק על שמואל ומתרגם את הלשון מבעה על אדם.

ושמואל מ״ט לא אמר כרב.

אומרת הגמרא **אמר לך מי קתני בועה** הרי לפי מה שרב אומר שלומדים את זה מהפסוק אם תבעיון בעיו וזה מתכוון על האדם היה צריך להיותו כתוב במשנה ״בועה״, ולכן היות וזה לא מדוייק כרב אז הוא לומד את זה מפסוק אחר ומתרגם מבעה שזהו המזיק של שן.

שואלת הגמרא **מכדי קראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי**, הרי אם כך הפסוקים לא מדוייקים לא אליבא דרב ולא אליבא דשמואל, כי אליבא דשמואל היה צריך להיות כתוב במשנה ״נבעה״ ואליבא דרב היה צריך להיות כתוב ״בועה״, אם כך שוב חוזרת השאלה **רב מ״ט לא אמר כשמואל**, אז מה רב רואה למצוא פסוק שזה אדם אע״פ שזה גם לא מדוייק כדבריו והוא חולק על שמואל.

עונה הגמרא **תנא שור וכל מילי דשור**, רב סובר שאי אפשר לומר שמבעה זה השן, מפני שהרי האב הראשון שנמנה בארבעה אבות נזיקין זה היה שור, ושור כולל את כל אבות הנזיקין שבשור, כפי שלמדנו לעיל שיש בשור שלשה אבות, קרן שן ורגל, אם כך כולם נכללים בשור של המשנה, על כרחך שמבעה זה לא שן כי זה נכלל בשור, לכן אומר רב שזהו אדם המזיק.

שואלת הגמרא **ושמואל נמי הא תנא ליה שור**, איך שמואל אומר שמבעה זה השן הרי כתוב לפני כן שור במשנה ושור כולל גם שן.

אמר רב יהודה תנא שור לקרנו, ומבעה לשינו, אומר רב יהודה ששמואל סובר ששור איננו כולל את כל שלשת האבות נזיקין שבו, אלא השור של המשנה מדבר על האב על המזיק של קרן והמבעה מדבר על המזיק של שן, **וחכי קאמר** וכך מתפרשת המשנה אליבא דשמואל, במשנה למדנו לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ורב יהודה איך שהוא תרגם את דברי שמואל אז שור זה מזיק של קרן ומבעה זה מזיק של שן, לכן מפרש ר׳ יהודה כך את דברי המשנה ״לא הרי״ **לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו** (מפרשים התוס׳ כך) לא ראי הקרן, אם היה כתוב בתורה רק את המזיק של קרן לא הייתי יכול ללמוד ממנו גם מזיק של שן לחייב אותו, מפני שבקרן יש סברא לחייב, היות ואין הנאה להזיקו, אז קל יותר לשמור את השור שלא יזיק, ואם בכל זאת הוא הזיק יש סברא לחייב, **כראי השן שיש הנאה להזיקה** אבל בשן שיש לשור הנאה כשהוא מזיק בדרך אכילה אז הרי שם קשה יותר לשמור אותו ואם כך היה סברא לומר שבעל השור יהיה פטור כשהשור שלו הזיק בשן,

- דף ד׳ ע״א

ואם היה כתוב בתורה רק שן בלבד, לא הייתי יכול ללמוד קרן לחייב אותו משן, מפני שו**לא ראי השן שאין כוונתו להזיק** שן הרי אין כוונתו להזיק, הוא מתכוון לאכול, ואם כך יותר קל לשמור אותו מפני שאין יצרו תקפו להזיק, **כראי הקרן שכוונתו להזיק** אבל בקרן לא הייתי יודע לחייב אותו כי מפני שהקרן כששור נוגח כוונתו להזיק ויצרו תקפו אז שם קשה יותר לשמור אותו ולא הייתי יודע שהתורה מחייבת גם על מזין של קרן, לכן הוצרכה התורה לכתוב גם שן וגם קרן, כך מפרש ר׳ יהודה את דברי שמואל על פי מה שהוא מעמיד את המשנה שתנא שור לקרנו ומבעה לשינו.

שואלת עכשיו הגמרא, **ולאו** ק״ו **הוא** הרי יש סברות הפוכות בדיוק, שעל פי מה שאתה אומר אם קרן חייב אז כ״ש שנדע שן ממנו, ואם שן חייב כ״ש שנדע קרן, **ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב** הרי שן שאתה אומר שאין כוונתו להזיק בכל זאת התורה חייבה אותו והוא נקרא מזיק, **קרן שכוונתו להזיק לא כ״ש** אם כך קרן כשהשור שלו נוגח ששם יש ממש כוונה להזיק אז פשוט וברור ויותר מסתבר לחייב אותו, ואם כך אפשר כן ללמוד קרן משן, והגמרא לא סוברת עכשיו כפי שהתוס׳ פירשו לעיל שהסברא תלויה בזה אם יותר קל לו לשמור או פחות קל לו לשמור, וכל הסברא לחייב או לפטור זה תלוי בכמה שהוא נקרא מזיק או לא נקרא מזיק, ואם כך אם אתה מחייב בשן שאין כוונתו להזיק בכל זאת זה נקרא מזיק אז ק״ו בקרן שכוונתו להזיק שיהיה חייב.

אומרת הגמרא **איצטריך** בכל זאת צריך פסוק שיהיה כתוב שגם בקרן חייבים, **ס״ד אמינא** היה עולה על דעתנו לומר, **מידי דהוה אעבד ואמה** שהרי אנחנו מוצאים עבד ואמה שמזיקין ואע״פ שכוונתם להזיק, **עבד ואמה לאו אע״ג דכוונתן להזיק אפ״ה פטירי** בכל זאת כתוב במשנה לקמן בדף פ״ז ע״א בפרק החובל שהם פטורים, **ה״נ לא שנא** אם כך גם בקרן לא הייתי יודע לחייב אותו מפני שמצאנו אע״פ שיש כוונה להזיק בכל זאת הם פטורים, לכן הוצרכה התורה לכתוב שגם בקרן בעל השור יהי חייב כשהשור שלו נוגח.

וכאן התוס׳ חולקים על פירוש רש״י, שרש״י מביא את המשנה לקמן בדף פ״ז ע״א על מה שהגמרא אומרת שעבד ואמה פטורים, שהרי שם במשנה קודם כל כתוב עבד ואשה ולא כתוב עבד ואמה, וחוץ מזה, הטעם שם במשנה שעבד ואשה פטורים, זה לא מפני שהם לא מזיקים, אלא מפני שאין להם ממון לשלם, כי הרי בעבד אנחנו יודעים שמה שקנה עבד קנה רבו, וכך גם באשה מה שקנתה אשה קנה בעלה, ולכן היות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואין להם ממה לשלם הם פטורים, אבל בסיפא של המשנה שם כתוב ״נשתחרר העבד נתגרשה האשה חייבים לשלם״, אם כך איך את המביא מהמשנה שם ללמוד שקרן יהיה פטור הרי שם הם ג״כ חייבים כי הרי נשתחררו או נתגרשו חייבים, וכאן אתה רוצה לגמרי לפטור קרן.

לכן אומרים התוס׳ שכוונת הגמרא כאן היא למשנה בפרק ד׳ ממסכת ידים משנה ז׳, שמה יש מהויכוח בין הצדוקים לפרושים, שהצדוקים היו קובלים על הפרושים ואומרים להם, אם על שורי ועל חמורי שאיני חייב עליהם במצות חייב אני בנזקם עבד ואמה שחייב אני במצוות אם כך בודאי שיהיה חייב על נזקם, שהרי זה ק״ו אם על שור וחמור אני חייב עבד ואמה שאני חייב לחנך אותם במצות בודאי שיש סיבה לחייב על נזקם, ועל זה אומרת שם המשנה שיש תקנת חכמים, הפרושים השיבו לצדוקים שחכמים פטרו את האדון מלשלם מפני שאם תאמר שכשהעבד והאמה מזיקים חייב האדון לשלם אם כך כשיקניטנו רבו ילך העבד או האמה וידליקו גדיש של חבירו והם יחייבו את האדון שלהם מאה מנה בכל יום, לכן מתקנת חכמים פטרו את האדון לשלם על נזקי העבד והאמה.

וא״כ אליבא דהתוס׳ שהגמרא מתכוונת למשנה במסכת ידים אז לא מדובר כאן על העבד והאמה עצמם שהם פטורים מלשלם, כי הפטור שלהם זה רק בגלל שאין להם מה לשלם, אבל אחרי שישתחררו יהיה להם חיוב, והגמרא כאן מביאה את המשנה במסכת ידים ששם כתוב שהאדון פטור מלשלם על נזקי עבדו ונזקי אמתו, מזה הביאה הגמרא שאלמלא שיש פסוק שקרן ג״כ חייב היינו פוטרים קרן כפי שמצאנו שעבד ואמה פטורים אע״פ שכוונתו להזיק, דהיינו שהאדון פטור מלשלם על נזקי עבדו ואמתו.

אומרת עכשיו הגמרא, **אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו**, איך אתה מביא ראיה ואיך אתה משווה את זה שעבד ואמה פטורים שהאדון פטור מלשלם על נזקיהם, שהיינו אומרים שגם קרן יהיה אותו דבר, הרי שמה יש טעם גדול לפטור מדוע האדון פטור מלשלם על נזקי עבדו ואמרתו, כפי שכבר הזכרנו, וזה אומרת שם המשנה **שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חבירו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום**, אז לכן יש תקנת חכמים שהאדון פטור מלשלם על נזקי עבדו ואמתו, אבל בקרן שאין את הטעם הזה אז הרי פשוט וברור שהוא כן יצטרך לשלם אם השור שלו נגח.

בקיצור חוזרת עכשיו הגמרא לקושיא על דברי ר׳ יהודה, ר׳ יהודה אמר שקרן כוונותו להזיק ושן אין כוונתו להזיק, והוא מונה את החומרא של שן ששן חייב פני שאין כוונתו להזיק, שואלת הגמרא אם כך זה ק״ו, ומה אם שן שאין כוונתו להזיק בכל זאת הוא נקרא מזיק וחייב, קרן שכוונתו להזיק לא כ״ש.

לכן חוזרת הגמרא בה ואומרת כך, **אלא פריך הכי, לא ראי הקרן שכוונתו להזיק כראי השן שאין כוונתו להזיק** החומרא של קרן זה שאמת כוונתו להזיק ולכן יש לו יותר שם מזיק, ולכן אם היה כתוב קרן בתורה לא הייתי יכול ללמוד שן ממנו, מפני ששן אין כוונתו להזיק, **ולא ראי השן ואם היה כתוב שן בלבד בתורה שחייב, אז לא הייתי יכול ללמוד ממנו שקרן ג״כ יתחייב, מפני שבשן יש חומרא שיש הנאה להזיקו, כראי הקרן שאין הנאה להזיקו בשן יש יותר סברא לחייב ולקרוא לו מזיק מפני שהוא נהנה בהיזק שלו, אבל קרן שאין הנאה להזיקו לא הייתי יודע שהוא חייב, לכן הוצרכה התורה לכתוב גם את המזיק שן קרן וגם את המזיק של שן.**

עכ״פ לעיקר הענין אומרת הגמרא ששמואל שחולק על רב וסובר שמבעה זה השן, הוא מפרש את המשנה ששור הכוונה לקרן ומבעה הכוונה לשן.

שואלת אם כך הגמרא **ורגל מאי, שיריה** מה אם האב של רגל, האם אליבא דשמואל הוא השאיר את האב של רגל ולא מנה אותו בכלל במשנה, שהרי אם אתה אומר ששור מתכוון רק לקרן ומבעה מתכוון לשן אם כך רגל בכלל לא כתוב במשנה.

עונה הגמרא **כשהזיק חב המזיק, לאתויי רגל**, מה שכתוב במשנה לקמן בדף ט׳ ע״ב פעם שניה וזה מיותר וזה כתוב פעם שניה שמואל מפרש שזה בא לומר את האב את המזיק של רגל, וזה כלול בדברי המשנה ״כשהזיק חב המזיק״.

שואלת הגמרא **וליתנייה בהדיא** למה אליבא דשמואל לא כתוב מפורש במשנה את האב של רגל ורק לומדים את זה ממה שכתוב ״כשהזיק חב המזיק״.

אלא אמר רבא לכן רבא חולק על רב יהודה וסובר כך, **תנא שור לרגלו** שאליבא דשמואל השור שכתוב במשנה זה באמת הכוונה למזיק של רגל ולא למזיק של קרן, **ומבעה לשינו** ומבעה זה השן כפי ששמואל בעצמו אמר, **והכי קאמר** וכך מתפרש ה״לא הרי״ שבמשנה, **לא ראי הרגל שהזיקה מצוי כראי השן שאין הזיקה מצוי** אם היה כתוב בתורה רק מזיק של רגל לא הייתי יכול ללמוד ממנו שן שג״כ יתחייב, מפני שברגל יש סברא לחייב שהזיקה מצוי אבל שן אין הזיקה מצוי, **ולא ראי השן שיש הנאה להזיקו כראי הרגל שאין הנאה להזיקו** ושן שהתכונה של המזיק זה שהוא נהנה מההיזק הייתי אומר שרק הוא מתחייב אבל ברגל שאין הנאה להזיקו יהיה פטור, לכן הוצרכה התורה לומר את שני הפסוקים, גם בשן וגם ברגל.

שואלת שוב הגמרא **וקרן מאי, שיריה**, אם כך אליבא דרבא הרי ג״כ ישאר קשה, שלפי רבא אליבא דשמואל במשנה כתוב רק רגל ושן אבל קרן לא כתוב במשנה, האם את קרן שמואל לא מונה במשנה.

עונה הגמרא **כשהזיק חב המזיק לאתויי** קרן מה שמיותר במשנה הבאה בדף ט׳ ע״ב המילים כשהזיק חב המזיק זה בא לרמוז על המזיק של קרן וא״כ זה כן כלול במשנה.

שוב שואלת הגמרא **וליתנייה בהדיא** למה אליבא דשמואל זה לא כתוב מפורש בארבע אבות נזיקין, למה לא כתוב גם קרן.

עונה הגמרא **במועדין מתחילתן קמיירי, בתמין ולבסוף מועדין לא קמיירי**, המשנה אצלנו אליבא דשמואל מונה רק את אבות הנזיקין שהם מועדים מתחלתם ומיד בפעם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הראשונה שהזיקו משלמים נזק שלם, אבל קרן שבפעם ראשונה שהוא מזיק הוא עדיין תם ומשלם חצי נזק את זה המשנה לא מונה במפורש ולכן זה רק נרמז ב״כשהזיק חב המזיק״.

אם כך למסקנת הגמרא, אליבא דשמואל המשנה שלנו שאומרת שור הכוונה היא לרגל, תנא שור לרגלו ומבעה לשינו.

אומרת עכשיו הגמרא, **ושמואל מ״ט לא אמר כרב** עד עכשיו אנחנו יודעים מדוע רב לא אומר כשמואל כפי שהגמרא אמרה לעיל כי שור כולל את כל האבות נזיקין של שור ולכן הוא לא יכול לפרש שמבעה זה השן כי זה כבר כלול בשור, אבל שמואל מדוע הוא חולק על רב ולא נוח לו ללמוד שמבעה שבמשנה זהו אדם.

אורמת הגמרא **אמר לך** שמואל אומר לך כך, **אי סלקא דעתך אדם** אם תרצה לומר שמבעה זה כפירושו של רב אדם המזיק, **הא קתני סיפא שור המועד ושור המזיק ברשות הניזק והאדם**, אין צורך לכתוב במשנה שלנו אדם המזיק מפני שהמשנה לקמן בדף ק״ו ע״ב מונה שם את אדם בתור אחד מאבות הנזיקין, שם המשנה מדברת על חמשה תמין וחמשה מועדין, איזה מזיק יש בו דין של חצי נזק והוא תם, ואיזה הוא מועד מלכתחלה, והמשנה מונה שם בין השאר גם אדם המזיק, אם כך אין צורך אצלנו במשנה לפרש שמבעה זה אדם.

שואלת הגמרא **וליתני ברישא** מדוע באמת המשנה אצלנו לא מונה מיד אדם בתור אחד מאבות הנזיקין וזה כתוב רק בדף ט״ו ע״ב.

עונה הגמרא **בנזקי ממון קמיירי, בנזקי גופו לא קמיירי**, שמואל סובר שהמשנה אצלנו מדברת רק על נזקי ממונו ולא על נזקי גופו, לכן לא כללה המשנה כאן גם אדם המזיק מפני שזה נזקי גופו וזה לא דומה לשאר אבות הנזיקין.

שואלת הגמרא **ורב נמי הא קתני אדם בסיפא**, רב שמפרש שהמבעה זה אדם מדוע צריכה המשנה למנות כאן אדם הרי זה כתוב לקמן (בדף ט״ו ע״ב) במשנה.

אמר לך רב ההוא למחשביה בהדי מועדין הוא דאתא, רב סובר שכאן זה עיקר המקום וכאן מונים אדם בתור אחד מאבות הנזיקין, ומה ששם במשנה בדף ט״ו מנוי ג״כ אדם זה בא להחשיב אותו כאחד מן המועדין כפי שהמשנה מונה שם גם עוד אבות ״שן ורגל״ שהם ג״כ מועדים, ואם כך אין קושיא ממה שאצלנו מבעה זה אדם ושם ג״כ מנו אדם, כי מנו אותו בתור אחד מחמשת המועדים.

וכפי שהתוס׳ אומרים, שמואל לא חש לתרץ כך, הוא אינו סובר שהמשנה היתה צריכה למנות כאן אדם בין המועדים, ואע״פ ששן ורגל כן מונים שם בין המועדים, מפני שבשן ורגל יש שם חידושים במשנה, אבל אדם אין שם שום חידוש, ואם המשנה הראשונה במבעה הפירוש היה שזה אדם המזיק לא היה צריך בכלל להיות כתוב אדם בין חמשת המועדים לקמן בדף ט״ו ע״ב.

שואלת עכשיו הגמרא **ומאי לא הרי**, אליבא דרב שסובר ששור הכוונה היא לכל מילי דשור, גם קרן וגם שן וגם רגל, ומבעה זה אדם, איך מתפרש הלא הרי במשנה.

אומרת הגמרא ה״ק, **לא ראי השור שמשלם את הכופר, כראי האדם שאין משלם את הכופר**, בשור בכל אחד מאבות הנזיקין שבשור, בין אם זה קרן בין אם זה שן בין אם זה רגל, אז כשהשור הורג אדם חייב בעל השור לשלם כופר, ואילו אדם המזיק, אדם שהורג אדם אחר אין משלם את הכופר, אז אילמלא שהיה כתוב בתורה אדם המזיק לא היינו יכולים ללמוד אותו בק״ו משור, כי הרי בשור יש בו חומרא אנחנו רואים שהוא משלם את הכופר, ואילו אדם אין משלם את הכופר, ואם היה כתוב בתורה רק אדם המזיק שחייב לשלם לא הייתי יכול ללמוד ממנו ששור ג״כ חייב, מפני שו**לא ראי האדם שחייב בארבעה דברים כראי השור שאין בו ארבעה דברים**, אדם שחובל בחבירו חייב לשלם חמשה דברים, הוא חייב לשלם נזק כפי שרש״י מפרש לקמן בעמוד ב׳ הנזק הוא ששמין את האדם הניזוק כמה הוא היה שוה קודם לכן וכמה הוא שוה היום, ואת ההפרש הזה שהוא הפסיד אותו זה הנזק שחייבים לשלם, אח״כ יש עוד ארבעה תשלומין שאדם החובל בחבירו חייב לשלם, צער וריפוי שבת ובושת, הצער כפי שרש״י מפרש אח״כ זהו ששמין אדם שצריך לקטוע לו את היד למלכות, בכמה הוא רוצה לשלם שיקטעו לו את זה ע״י סם שיש בזה פחות צער ושלא יקטעו לו את זה ע״י חרב, זהו הצער שהאדם חייב לשלם כשהוא חבל בחבירו והוא גרם לא את הצער, וריפוי, הוא צריך לשלם על ריפוי של אותו נזק, וכך גם שֶׁבֶת, מה שהוא לא יכול לעשות מלאכה באותו זמן, ובושת על הבושת שהוא בייש אותו בזה שהוא הזיק אותו, עכ״פ אדם שחובל בחבירו חייב לשלם חמשה דברים, ואילו שור שמזיק אדם אין בעל השור חייב לשלם אלא רק את הנזק, את שוי הנזק בעצמו, אבל את שאר ארבעת הדברים אין בעל השור חייב לשלם כפי שלומדים את זה מפסוקם, ואם כך כשהיה כתוב בתורה רק אדם בלבד לא היינו יכולים ללמוד ממנו לחייב גם שור המזיק כי מה לאדם כן חייב בארבעה דברים ושור אין בו ארבעה דברים, לכן הוצרכה התורה לכתוב גם אדם המזיק וגם שור המזיק.

וכאן התוס׳ עומדים בשאלה על זה שהגמרא סוברת ששור יש בו חומרא שאין באדם, ששור שהורג אדם משלם את הכופר ואדם שהורג את חבירו אין משלם את הכופר, שואלים התוס׳ וכי מה שאדם כשהורג את חבירו פטור מן הכופר האם זה מפני שהוא קל יותר, הרי מה שהוא לא צריך לשלם זה מפני שקים ליה בדרבה מיניה, אנחנו יודעים את הכלל שלומדים את זה משני פסוקים כפי שהגמרא מאריכה בתחלת פרק שלישי דכתובות, שלומדים שכשאדם מתחייב בשני עונשים, עונש חמור ועונש קל, למשל מיתה וממון, הוא פטור מן הממון, קים ליה בדרבה מיניה, כי מספיק לו וזה נחשב כאילו הממון כלול כבר בעונש החמור יותר, במיתה, ואם כך מה שהאדם פטור מלשלם את הכופר זה מפני שהוא חייב מיתה על זה שהוא הרג את חבירו, ולמה זה נחשב כחומרא של שור על אדם שהשור משלם כופר והאדם פטור מן הכופר.

מתרצים התוס׳ בסוף דבריהם בשם ר״י, שכאן לא שייך בכלל לומר קים ליה בדרבה מיניה, זה לא יכול לפטור אדם שהרג

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את חבירו מלשלם את הכופר, וכל מה שהאדם פטור מכופר הוא מפני שיש פסוק כפי שהגמרא דורשת הלאה בדף כ״ו ע״א ״עליו״ ולא על האדם, ״אם כופר יושת עליו״ ולא על האדם, שכשהאדם הרג הוא פטור מן הכופר.

מדוע באמת לא פוטרים אדם מכופר משום קים ליה בדרבה מיניה, נחלקו האחרונים בביאור דברי התוס׳, המהר״ם כאן במקום מפרש שכל הפטור של קים ליה בדרבה מיניה נאמר רק כשאדם עושה שתי עבירות ועל אחת מהן הוא מתחייב מיתה שהיא חמורה ועל השנית הוא מתחייב ממון קל, על זה נאמר קים ליה בדרבה מיניה, שאם נותנים לו מיתה הוא פטור מן הממון, כי זה נכלל כבר בכלל העונש החמור, אבל זה הכל כששני עוונות מחייבים אותו בשתי העונשים, אבל מה יהיה אדם שעושה עון אחד שמחמת אותו עון הוא מתחייב בשני העונשים גם יחד, פה לא שייך לפטור אותו מהעונש השני, כי הרי זהו העונש שהוא מתחייב בשניהם ביחד מפני אותו עון, ולכן אומר המהר״ם שבכופר לגבי אדם אי אפשר היה לפטור אותו משום קים ליה בדרבה מיניה, כי הרי אותו עון שהוא הרג את חבירו היה צריך לחייב אותו גם מיתה וגם כופר, לכן אומרים התוס׳ שאילמלא הפסוק של עליו ולא על האדם לא היינו פוטרים אותו משום הדין של קים ליה בדרבה מיניה.

ואחרים אומרים, וכך גם מפורש בשיטה מקובצת לקמן בדף מ״ג, שם מפורש שהטעם שלא שייך קים ליה בדרבה מיניה לגבי כופר, כי יש מ״ד שסובר כופרא כפרה, שחיוב התשלומין של כופר שהתורה חייבה את בעל השור לשלם אם שורו הרג אדם זאת היא כפרה וזה לא ממון, ובכפרה אומרים התוס׳ בכתובות בדף ל׳ ובעוד מקומות שלא שייך לומר קים ליה בדרבה מיניה, קים ליה בדרבה מיניה נאמר על עונש, אם הוא מתחייב בעונש חמור ועונש קל אנחנו פוטרים אותו מן העונש הקל, אבל אם החיוב השני שלו זהו משום כפרה בכפרה לא אומרים קים ליה בדרבה מיניה, ולכן לא היינו פוטרים אדם מלשלם כופר אילמלא שיש פסוק שממעט ״אם כופר יושת עליו״ ולא על האדם.

אם כך אומרת הגמרא אליבא דרב לא ראי השור, בשור יש חומרא שמשלם את הכופר ואדם פטור מן הכופר, ואילו מצד שני באדם יש חומרא שהוא משלם כהוא חובל בחבירו ארבעה דברים נוספים, ואילו שור אין משלם ארבעה דברים.

ממשיכה עכשיו הגמרא לפרש את המשנה אליבא דרב, הצד השוה שבהן שדרכן להזיק במשנה כתוב אח״כ שהצד השוה של כל ארבעה אבות הנזיקין שדרכם להזיק, שואלת הגמרא וכי שור דרכו להזיק האם שור דרכו להזיק, בשלמא אליבא דשמואל הרי שור הכוונה היא לאב למזיק של רגל, ורגל דרכו להזיק, אבל אליבא דרב שזה כולל את כל שלשת אבות הנזיקין ואחד מהם זה קרן אז קרן האם דרכו להזיק.

עונה הגמרא במועד, ה״קרן״ שנאמר במשנה אליבא דרב, המזיק של קרן מדבר דווקא כשהקרן כבר מועד, השור הזה כבר נגח שלוש פעמים.

שואלת שוב הגמרא ומועד דרכו להזיק האם בגלל שהוא מועד כבר דרכו להזיק.

עונה הגמרא כן כיון דאייעד אורחיה הוא היות והוא כבר עושה את זה שלוש פעמים אז זה כבר דרכו, וא״כ אומרת המשנה הצד השוה שבהן שדרכן להזיק מפני שמדובר בשור שדרכו להזיק, או בשן ורגל או בקרן כשהוא כבר מועד.

עוד שואלת הגמרא אדם דרכו להזיק, רב שמפרש שמבעה זהו אדם המזיק, האם על אדם גם אפשר לומר שדרכו להזיק.

עונה הגמרא בישן.

שוב שואלת הגמרא ישן דרכו להזיק.

עונה הגמרא כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא היות ורגילות היא שאדם כשישן מכופף ופושט את רגליו דרכו להזיק, שאם הניחו כלים אצלו דרכו שהוא יזיק אותם, ועל זה אומרת המשנה אדם המזיק שמנוי בין כל השאר ודרכם להזיק.

והתוס׳ כאן מביאים בשם הירושלמי שמה שכתוב בגמרא שאדם הישן חייב וזאת גם משנה, מדובר רק באופן כזה שהוא השכיב את עצמו על יד כלים, אבל אם הוא היה ישן והביאו כלים אצלו ושבר אותם או פטור, בגלל שאלו שהניחו אצלו את הכלים הם גרמו לו שהוא יזיק, וכל מה שלמדנו שאדם מועד לעולם בין ער בין ישן מדובר דווקא כשהוא הניח את עצמו אצלו הכלים.

ויש שמדייקים מדברי התוס׳ הללו, מזה שהתוס׳ כותבים שטעם הפטור בירושלמי שכשהוא נשכב לישון ואחרים הביאו כלים אצלו והוא שבר אותם הוא פטור מפני שאחרים גרמו לו, משמע שכל הטעם לפטור זה מפני שאחרים גרמו לו, אבל עצם הדבר שהוא אנוס גמור והרי הוא הלך לישון בלא כלים ואח״כ הביאו כלים אצלו זה לא מספיק כדי לפטור אותו, ואם כך משמע מדברי התוס׳ שאדם המזיק חייב אפילו באונס גמור, ורק כאן יש סברא שהאחרים גרמו לו.

וזאת היא מחלוקת ידועה בין הראשונים, התוס׳ לקמן בדף כ״ז ע״ב סוברים שאדם המזיק באונס גמור הוא פטור, הרמב״ן במסכת ב״ב בדף פ״ב חולק על התוס׳, וכאן מדברי התוס׳ מדייקים מזה שהתוס׳ הוצרכו לסברא שאחרים גרמו לו משמע שאילמלא כן הוא היה חייב אע״פ שזה אונס גמור.

עוד למדנו במשנה ושמירתן עליך בין שאר הדברים שכל האבות נזיקין דומים אחד לשני הצד השוה שבהם שדרכן להזיק ושמירתן עליך.

שואלת הגמרא אדם שמירת גופו עליו הוא, איך שייך לומר כלשון המשנה על אדם ״ושמירתן עליך״ משמע שזה משהו חיצוני לו, בנזקי ממונו אפשר לומר ששמירת הממון עליו, אבל אדם לגבי עצמו שמירת גופו עליו, איך אפשר לומר על אדם שמירתן עליך, היה צריך להיות כתוב במשנה שמירת גופו עליו.

חיסר זה ולטעמיך הא דתני קרנא ארבעה אבות נזיקין ואדם אחד מהן אדם שמירת גופו עליו הוא

אלא אומרת הגמרא **כדאמר ליה רבי אבהו לתנא תני אדם שמירת גופו עליו**, כפי שר׳ אבהו אומר במקום אחר שצריך לגרוס אדם שמירת גופו עליו,

- דף ד׳ ע״ב

הכא נמי תני אדם שמירת גופו עליו, ומה שכתוב במשנה ״ושמירתן עליך״ זה מדובר על שאר אבות הנזיקין, אבל על אדם צריך להיות כתוב במשנה שמירת גופו עליו, כי לא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מתאים לשון המשנה של שמירתן עליך לגבי אדם גופו.

ומכאן התוס׳ מוכיחים שבמשנה אצלנו לא גורסים בהצד השוה שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך״ כי הרי אם כך הגמרא היתה צריכה לשאול גם את הקושיא הזאת על רב, שרב שסובר שמבעה זה אדם איך שייך שיהיה כתוב במשנה ״וממונך״ הרי אדם גופו זה לא ממונו.

על כן אומרים התוס׳ שמכאן עוד ראיה שלא גורסים במשנה ״וממונך ושמירתן עליך״ אלא רק ״שמירתן עליך בלבד״.

והתוס׳ כבר לעיל בדף ג׳ ע״ב אמרו ש״ממונך״ זה לא מדוייק לגבי בור וכך גם לא לגבי אש, כי הרי בור ואש חייבים עליהם אפילו אם זה לא ממונו.

אומרת עכשיו הגמרא מתקיף לה רב מרי רב מרי שואל את רב ואת שמואל, את שניהם, ואימא מבעה זה המים אולי נאמר ש״המבעה״ המזיק הזה שכתוב במשנה בין ארבעה אבות נזיקין ״מבעה״ הכוונה היא למים כדכתיב (ישעיהו ס״ד) כקדוח אש המסים מים תבעה אש אם כך אנחנו רואים שיש על מים גם כן לשון תבעה, ונאמר שמבעה במשנה זהו המזיק של מים.

עונה הגמרא מי כתיב מים נבעו, תבעה אש כתיב, מה שכתוב שם בפסוק ״תבעה״ זה לא הולך על מים אלא על האש, האש מבעבעת את המים, אבל על מים לא שייך לכתוב לשון של מבעה.

מפרש רש״י שאם אדם שופך את מימיו לרשות הרבים ובא אחר ונטנפו כליו על זה אולי אומרת המשנה שהשופך חייב, ואולי זהו האב נזיקין של מבעה.

מבארים התוס׳ שעל הצד הזה בהו״א שהגמרא למדה ש״מבעה״ זהו המים, הרי אנחנו צריכים למצוא איפה כתוב בפרשת משפטים בפרשה של האבות נזיקין ״מים״ בתורה, כי הרי כפי שלעיל מצאנו את הפסוקים של כל אב ואב מהנזיקין כך גם עכשיו צריך למצוא איפה כתוב ״מים״ בפרשת משפטים.

אומרים התוס׳ שאפשר ללמוד מזיק של מים ממה שכתוב ״ושלח את בעירה״ ומצאנו לשון של ״שילוח״ באיוב בפרק ה׳, שם כתוב ״ושולח מים על פני חוצות״, אם כך כמו שלמדנו לעיל ״רגל״ ממשלחי רגל השור והחמור והגמרא רצתה גם ללמוד שן מ״ושן בהמות אשלח בם״ אפשר גם ללמוד מזיק של מים מהלשון שילוח שנאמר ״ושולח מים על פני חוצות״.

אלא שהתוס׳ עומדים כאן ושואלים באיזה אופן מדובר שהמים מזיקין את האדם, אם נאמר שמדובר כשאדם פותח צינור של מים ומיד מהזרם הראשון ניזוק אדם אחר, הרי זה לא מים אלא זהו האדם עצמו, כפי שכבר למדנו לעיל כחו נחשב כגופו, כל מה שבא מכוחו זה כאילו שגופו הזיק, אם כך זה לא מים אלא אדם המזיק, ואם מדובר שזה בכח שני, דהיינו שזה לא בא מיד מהזרם הראשון על האדם הניזוק אלא שזה בא על מקום אחר ואח״כ זה הגיע אל האדם הניזוק, אם כך זה הרי גרמא בעלמא, כפי שהגמרא אומרת במסכת סנהדרין שכח שני זה גרמא, ואם זה רק גרמא בלבד הוא לא היה צריך להיות חייב.

אומרים התוס׳ בתירוץ ראשון שעל פי ההו״א הזאת בגמרא אנחנו היינו באמת סוברים שכח שני זה לא גרמא וחייבים גם בכח שני, דלא כהגמרא בסנהדרין, וכפי שהמהר״ם מבאר התוס׳ סברו בתירוץ הראשון שהגמרא בסנהדרין שאומרת כח שני שהוא גרמא זה רק לפי מסקנת הגמרא כאן אבל אין הכי נמי לפי ההו״א אנחנו נסבור שכח שני ג״כ חייבים עליו וזה לא גרמא.

אי נמי, אומרים התוס׳ עוד תירוץ, שמדובר כאן כשהמים הזיקו אחרי שהם נחו בקרקע, ולמה זה נחשב לאב, למזיק חדש של מים וזה לא דומה לבור, הרי לעיל למדנו שכל תקלה שברה״ר שניזוקו על ידה זה נחשב לבור, אומרים התוס׳ שמדובר כאן במים כאלה כפי שנלמד לקמן בדף ו׳ ובדף ל׳ שבימות הגשמים יש היתר לבני אדם לפתוח את ביוב ולגרוף את המערות שלהם לרה״ר מפני שזה לא מלכלך את רה״ר, ואעפ״כ הדין הוא שאם אדם ניזוק בזה הוא חייב אע״פ שפתחו את זה ברשות, ואם כך אומרים התוס׳ כשפותחים ביוב פותקים ביבותיהם וגורפים מערותיהם שזה ברשות הרי זה לא דומה לבור, והיות וזה לא דומה לבור היה הו״א בגמרא לומר שיהיה שם מזיק חדש של מים והוא יהיה חייב מצד מים אע״פ שמצד בור אי אפשר לחייב כי בור זה שלא ברשות ופותקים ביבותיהם זה ברשות.

ואע״פ שהגמרא לומדת לחייב בפותקין ביבותיהן אע״פ שזה ברשות בהצד השוה, כפי שמתבאר אח״כ בגמרא בדף ל׳, אומרים התוס׳ שבכל זאת יש הו״א לומר שהתורה מחייבת באב במזיק מיוחד של מים כדי לחייב גם בכלים שניזוקו במים שהונחו ברה״ר, שהרי בבור אנחנו יודעים שכלים פטורים בבור, ואם נלמד פותקים ביבותיהם רק מהצד השוה שאחד מהם זה בור אז הרי יצא שכלים פטורים יהיו, ולכן היה הו״א לומר שמבעה זה המים והתורה כתבה ״ושלח את בעירה״ ״ושלחו״ הכוונה למים כפי שלמדנו באיוב ״ושולח מים על פני חוצות״ והנ״מ יהיה שיהיה חייב גם בכלים שניזוקו במים.

שואלת גמרא מתקיף לה רב זביד ואימא מבעה זה האש, אז אולי באמת נאמר שמבעה במשנה זהו המזיק של אש, דכי כתיב תבעה באש הוא דכתיב.

עונה הגמרא אי הכי מאי המבעה וההבער, אז מה המשנה מוסיפה אח״כ ואומרת עוד מזיק ״וההבער״ הרי מבעה זה האש, בשביל מה צריך להיות כתוב עוד פעם ״הבער״.

וכי תימא פרושי קמפרש ואם תרצה לומר שהמשנה מפרשת את עצמה שמה זה מבעה, ״הבער״ דהיינו אש, אי הכי ארבעה, שלשה הוו, אז איך כתוב ארבעה אבות נזיקין, הרי יש לנו רק שלשה, כי הרביעי הבער זה מפרש את האב השלישי את מבעה.

וכי תימא תנא שור דאית ביה תרתי ואם תרצה לומר שבאמת יש ארבעה כי השור כולל שני אבות נזיקין, אי הכי לא זה וזה שיש בהן רוח חיים, אש מאי רוח חיים אית ביה, אמנם את זה אתה תירצת שיש באמת ארבעה אבות נזיקין אבל איך נפרש את המשך המשנה, בהמשך המשנה כתוב ״לא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בהם רוח חיים״, והכוונה היא לא הרי השור והמבעה שבשניהם ביחד יש צד חומרא שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בה רוח חיים, ואם תאמר שהמבעה זה אש, אם כך כשכתוב ״לא זה וזה״ דהיינו לא שור ומבעה, אחד מהם זה אש, ובאש אין רוח חיים, איך אומרת המשנה ״לא זה וזה שיש בהם רוח

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חיים״, אש מאי רוח חיים אית ביה, **ותו, מאי כהרי האש** ועוד מיד מההמשך של המשנה קשה, שלא שייך לומר לא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש, כי הרי הלא זה וזה הולך על שור ועל מבעה, ואתה אמרת שאש זה פירוש למבעה, אז איך כתוב במשנה לא הרי השור והמבעה כהרי האש, הרי אש ומבעה היינו הך, על כרחך שאי אפשר לומר שמבעה זה אש וא״כ אנחנו נשארים בפלוגתא שבין רב לשמואל, אליבא דרב מבעה זה אדם ואליבא דשמואל מבעה זה השן.

אומרת עכשיו הגמרא **תני רב אושעיא, שלשה עשר אבות נזיקין**, רב אושעיא למד שיש שלשה עשר אבות נזיקין, יש עוד תשעה נוספים על הארבע שבמשנה, וכך הוא מונה את אבות הנזיקין, **שומר חנם, והשואל, נושא שכר, והשוכר**, הרי אנחנו יודעים שישנם ארבעה שומרים בתורה, וכולם נאמרים בפרשת משפטים, אומר ר׳ אושעיא שגם הם כל אחד מהם הוא אב נזיקין בפני עצמו, שומר חנם שקיבל לשמור על חפץ בלא תשלום כסף, והשואל ששאל חפץ מחבירו להשתמש בו, נושא שכר והשוכר, נושא שכר זהו שומר שכר, והשוכר, מי ששכר חפץ מחבירו.

עוד מוסיף ר׳ אושעיא **נזק, צער, וריפוי, שבת, ובושת**, כל התשלומין שאדם המזיק את חבירו מתחייב לשלם (כפי שביארנו לעיל), נזק זהו מה ששמין את האדם הניזוק כמה היה שוה לפני כן וכמה הוא שוה עכשיו, צער, (כפי שרש״י אומר וכבר הזכרנו) ששואלים את האדם הניזוק כמה הוא היה מוכן לשלם בשביל שיעשו לו את קטיעת היד למלכות ע״י סם ולא ע״י קציצה, והתשלום הזה זהו תשלום של צער שיש לו מעצם הקציצה, וריפוי, שבת, היא כמה שהוא מתבטל ממלאכתו, ובושת, והיות וכל חמשת התשלומין הללו לומדים אותם מהפסוקים אם כך הם כתובים בתורה והם נקראים אבות נזיקין.

אם כך הוא הוסיף ארבעה שומרים והוא מוסיף את חמשת התשלומין של אדם החובל בחבירו, **וארבעה דמתני׳** וארבעה אבות שבמשנה, **הא תליסר** אם כך יש לנו שלשה עשר אבות נזיקין.

והסדר הזה שנאמר כאן מבארים התוס׳ שקודם כל אומרים שומר חנם שהוא הקל מוכלם, הוא איננו חייב אלא רק אם הוא פשע ולא שמר, אבל על גניבה ואבידה וכך גם על אונס שקרה בחפץ הוא פטור, אח״כ כתוב את הצד השני הקיצוני והשואל, ששואל חייב על הכל, גם על אונס, הוא פטור רק על מתה מחמת מלאכה, ואילו נושא שכר והשוכר שניהם שוים בדינם, הם חייבים על פשיעה ועל גניבה ואבידה והם שניהם פטורים על אונס, אם כך אלו עוד ארבעה אבות נזיקין שנוספים.

שואלת הגמרא **ותנא דידן מ״ט לא תני הני** למה התנא אצלנו במשנה לא מונה את שלש עשרה אבות הנזיקין כפי שר׳ אושעיא מונה.

אומרת הגמרא **בשלמא לשמואל**, שמואל שסובר שבמשנה שלנו הכוונה היא שור לרגלו ומבעה לשינו, אם כך **בנזקי ממון קמיירי בנזקי גופו לא קמיירי**, הרי אליבא דשמואל אדם המזיק לא נכתב בכלל אצלנו במשנה כי המשנה עוסקת רק בנזקי ממונו ולא בנזקי גופו, וכל ארבעת השומרים וכך אדם החובל בחבירו חמשת התשלומין זה נקרא נזקי גופו, וכפי שרש״י מפרש כי הרי השומרים חייבים על זה שהם לא שמרו, וא״כ זה נזקי גופו, ולכן התנא אצלנו במשנה לא מנה את תשעת האבות הנספים שר׳ אושעיא מונה.

אלא לרב רב שסובר שמבעה שכתוב במשנה זה אדם, אם כך התנא כן מונה נזקי גופו, **ליתני** למה הוא לא מונה עוד תשעה בעוד שר׳ אושעיא כן מונה אותם.

עונה הגמרא **תנא אדם וכל מילי דאדם**, אליבא דרב במה שכתוב במשנה ״מבעה״ דהיינו אדם המזיק כלול בזה כל תשעה אבות הנזיקין שר׳ אושעיא אמר, שהרי כולם זה אדם המזיק, ארבעה שומרים ואדם החובל בחבירו הכל כלול במה שהתנא אומר אדם המזיק, והיינו מבעה.

שואלת הגמרא **ולר׳ אושעיא נמי הא תני ליה אדם**, אם כך מה ר׳ אושיעא מוסיף על המשנה עוד ט׳, הרי זה כלול במה שכתוב במשנה מבעה דהיינו אדם.

עונה הגמרא **תרי גווני אדם** יש שני סוגי אבות נזיקין של אדם, יש פעמיים אדם המזיק, **תנא אדם דאזיק אדם, ותנא אדם דאזיק שור**, אצלנו במשנה שכתוב מבעה מדובר על אדם שמזיק שור, ואת זה אנחנו לומדים מהפסוק שנאמר בפרשת אמור ״מכה בהמה ישלמנה״, ועוד הוסיף ר׳ אושיעא עוד ט׳ אבות, שהאבות הללו זה באדם דאזיק אדם, דהיינו חמשת התשלומין זה באדם החובל בחבירו, וארבעת השומרים עוד מעט הגמרא תשאל שהרי זה לכאורה אדם דאזיק שור ולא אדם דאזיק אדם.

שואלת עכשיו הגמרא, **אי הכי שור נמי ליתני תרי גווני שור**, אם אתה אומר שצריך למנות בלחוד אדם שמזיק אדם וזהו אב בפני עצמו, וכך גם אדם דאזיק שור זה אב בפני עצמו, למה בשור לא נמנה אותם גם כשני אבות, שור נמי ליתני תרי גווני שור **ליתני שור דאזיק שור וליתני שור דאזיק אדם**.

עונה הגמרא **האי מאי**, איזו שאלה אתה שואל ואיך אתה משווה בין אדם לשור, **בשלמא אדם דאזיק שור נזק הוא דמשלם, אדם דאזיק אדם משלם ארבעה דברים**, יש הבדל גדול בין אדם שמזיק שור לאדם שמזיק אדם, אדם שמזיק שור משלם רק את נזק השור, ואילו אדם שמזיק אדם חבירו משלם עוד ארבעה דברים כפי שלמדנו, **אלא שור, מה לי שור דאזיק שור, מה לי שור דאזיק אדם, אידי ואידי נזק הוא דמשלם**, הרי שור לא משלם ארבעה דברים, ואם כך בין אם הוא מזיק שור ובין אם הוא מזיק אדם אותו תשלום יש כאן ואותו חיוב של נזק בלבד, אז אין צורך ואי אפשר להביא אותם בתורת שתי אבות אלא שור כולל בין אם הוא הזיק אדם בין אם הוא הזיק שור.

שואלת עכשיו הגמרא, **והא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר, דאדם דאזיק שור הוא, וקתני**, בשביל מה אבל ר׳ אושעיא צריך למנות גם את ארבעת השומרים, הרי כל מה שאמרנו שר׳ אושיעא מוסיף הוא מוסיף על המשנה, שבמשנה מדובר על אדם דאזיק שור והוא מוסיף אדם דאזיק אדם, אבל ארבעה שומרים דאדם דאזיק שור הוא וקתני, מדוע ר׳ אושעיא מונה אותם בפני עצמם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, תני הזיקא דבידים, וקתני הזיקא דממילא, הוא מונה אותם בפני עצמם אע״פ שזה באמת אדם שמזיק שור, אבל יש הבדל בין אדם של המשנה וארבעה שומרים, כי במשנה אצלנו מבעה זה אדם הכוונה היא אדם שהזיק בידים לשור, כפי שלומדים את זה מהפסוק ״ומכה נפש בהמה ישלמנה״, ואילו ארבעת השומרים הרי הם לא הזיקו בידים אלא ע״י שהם לא שמרו עי״ז חל כאן ההיזק, וזה צריך להיות נמנה בפני עצמו היות וזה היזקא דממילא וזה לא דומה לאדם של המשנה.

עוד אומרת הגמרא, תני ר׳ חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין, ר׳ חייא מונה כ״ד אבות נזיקין, וכך הוא מונה אותם, תשלומי כפל גנב שגונב וחייב כפל זהו אב אחד, ותשלומי ארבעה וחמשה זהו בגנב שטובח או מוכר כפי שכתוב בתורה בפ׳ משפטים, וגנב כאן הכוונה היא בגנב שמודה שגנב שאז הוא איננו משלם כפל, כי כפל זה קנס ומודה בקנס פטור, אלא הוא משלם רק את הקרן, את הגניבה עצמה, אז זה נמנה כאב בפני עצמו, קודם מנה אב של גנב שמשלם תשלומי כפל ועכשיו זה גנב שמשלם קרן בלבד, וגזלן זה אדם שגוזל בכח, שהוא משלם את תשלומי הגזילה ״והשיב את הגזילה״, ועדים זוממין היינו עדים שהוזמו, אם באו שני עדים והעידו על אדם שהרג את הנפש למשל, ואח״כ באו עדים אחרים ואמרו להם עמנו הייתם באותו יום, הדין הוא שאותם עדים שזממו להרוג את אותו אדם הם עצמם נהרגים כאשר זמם לעשות כן יעשה לו, אז עדים זוממים זה ג״כ אחד מן האבות נזיקין, והאונס והמפתה ומוציא שם רע אונס בתולה ומפתה בתולה ומי שמוציא שם רע על בתולה שצריכים לשלם באונס ומפתה חמישים כסף ומוציא שם רע מאה כסף הם שלשה אבות, **והמטמא** אדם שמטמא תרומה של חבירו, הוא לוקח שרץ טמא ונוגע בתרומה של חבירו, או שהוא מטמא לו חולין שהוא אוכל על טהרת הקדש, **והמדמע** הכוונה היא אדם שלוקח תרומה ומערב אותה בתוך חולין של חבירו, שהדין הוא שתרומה איננה עולה אלא באחד ומאה, וכל זמן שאין כנגד התרומה מאה אז כל החולין שהיו כאן הם נקראים מדומע ואסורין לאכול לישראל, והיות וישראל אסור לאכול אותם הם נמכרים ביותר זול לכהנים, ואם כן הוא הזיק לו במה שהוא דימע לו את הפירות, והמנסך.**

מפרש רש״י אדם שמנסך יין של חבירו, הוא פשוט מנסך את זה לע״ז בידים, כפי שרש״י פירש בגיטין בדף נ״ב ע״ב דרך העבודה של ניסוך היתה שהוא משכשך בידיו בתוך היין לשם ע״ז, אבל רש״י מוסיף ואומר שאי אפשר לומר מנסך שהכוונה היא שהוא מערב יין נסך בתוך יין אחר של חבירו, כי אם כך הוא לא מזיק אותו בכלל, שהרי חבירו יכול למכור את כל היין לגוי חוץ מדמי יין נסך שבו, אמנם מדמי היין נסך אי אפשר להנות אבל הוא יכול למכור את זה חוץ מדמי יין נסך שבו, כך מפרש רש״י שלכן על כרחך שמנסך הכוונה היא שהוא מנסך בפועל לע״ז.

והתוס׳ מביאים את הגמרא שלמדנו במסכת גיטין דף נ״ב ע״ב וזה ממש צריך עיון וקושיא עצומה על רש״י כפי שהמהרש״א כבר הקשה, הרי בגמרא במסכת גיטין בדף נ״ב נחלקו רב ושמואל מה פירוש מנסך, שם כתוב במשנה המטמא והמדמע והמנסך שוגג פטור ומזיד חייב, נחלקו רב ושמואל, רב סובר שמנסך היינו מנסך ממש, כפי שרש״י מפרש כאן, ושמואל סובר שמנסך היינו מערב, שהוא מערב יין נסך בתוך יין של חבירו, ואם כך שמואל כן מפרש שמנסך שנאמר עליו חייב הכוונה היא שהוא מערב יין נסך לתוך יינו של חבירו, ומה שואל רש״י שאי אפשר לומר כך מפני שהוא יכול למכור חוץ מדמי יין נסך שבו, ובפרט שהדין הזה של מנסך שיכול למכור חוץ מדמי יין נסך שבו איננו דין ברור כפי שמבואר בסוף מסכת ע״ז, זאת היא מחלוקת בין חכמים לרשב״ג, ולהלכה נפסק שאי אפשר למכור חוץ מדמי יין נסך שבו, אמנם שמואל סובר לא כך, הוא סובר כדברי רשב״ג שם אבל עכ״פ איך רש״י אומר את זה בפשטות שלכן לא מפרשים מנסך דהיינו מערב יין בשל חבירו כי אז הוא לא מזיק אותו מפני שהוא יכול למכור חוץ מדמי יין נסך שבו, הרי שמואל סובר כך לפרש את המשנה במסכת גיטין שמנסך היינו מערב.

המהרש״א מיישב את דברי רש״י בדוחק, וגם רעק״א בהשמטות למסכת שואל ומקשה על תירוץ המהרש״א בדברי רש״י, אבל עכ״פ בעיקר נזכור את מה שהתוס׳ מביאים שבמסכת גיטין יש מחלוקת בין רב ושמואל, רב אומר שמנסך היינו מנסך ממש ושמואל סובר שמנסך היינו מערב.

[אם כך ר׳ חייא הוסיף עוד אחד עשרה אבות נזיקין על דברי ר׳ אושעיא]

אומרת הגמרא, והני תליסר ועוד הי״ג שר׳ אושעיא מנה **הא עשרים וארבעה**, בזה יש לנו מנין של כ״ד אבות נזיקין.

שואלת הגמרא **ורבי אושעיא מאי טעמא לא תני הני** מדוע ר׳ אושיעא לא מנה גם את אבות הנזיקין שהוסיף ר׳ חייא. עונה הגמרא **בממונא קמיירי בקנסא לא קמיירי**, ר׳ אושעיא מונה רק אבות נזיקין שהחיוב תשלומים שלהם זה מדין ממון ולא מדיני קנסות, וכאן בדברי ר׳ חייא הוא הוסיף הרבה דברים שהם מדיני קנסות.

שואלת הגמרא **גנב וגזלן דממונא הוא ליתני** הרי בין שאר האבות נר׳ חייא הוסיף הוא הוסיף גנב במקרה שהוא מודה שגנב שהוא משלם רק את הקרן, וכך גם גזלן שעליו נאמר ״והשיב את הגזילה״ והם מחוייבים מדין ממון ולא מדין קנס, אם כך מדוע ר׳ אושעיא לא מנה עוד אבות ״גנב וגזלן״.

עונה הגמרא **הא קתני ליה**, זה כלול במה שהוא כבר מנה, **שומר חנם והשואל** במה ששומר חנם והשואל ונושא שכר והשוכר ארבעת השומרים נמנו כאבות נזיקין כלול בזה כבר גם גנב וגזלן.

מפרש רש״י כי גם בשומרים שייך גניבה כפי שלומדים לקמן בפרק מרובה בדף ס״ג ע״ב שטוען טענת גנב כגנב, כל אחד מן השומרים שטוען שהפקדון שהופקד אצלו נגנב ואחר כך נמצא שזה אצלו וזה לא נגנב, הדין הוא שטוען טענת גנב דינו כגנב והוא משלם כפל, ואם כך נכלל כבר בדברי השומרים במה שהוא מנה את ארבעת השומרים כאבות נזיקין נכלל כאן גם גנב וגם גזלן, מדוע גזלן נכלל, אומר רש״י שכך גם הדין בטוען טענת גנב הרי הוא כגזלן, ואם כך ר׳ אושעיא לא היה צריך למנות עוד שני אבות נזיקין גנב וגזלן כי זה כלול כבר במה שהוא מנה את ארבעת השומרים.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שואלת הגמרא ורבי חייא נמי הא תנא ליה שומר חנם והשואל, אם כך מדוע ר' חייא כן מונה את זה כאבות נפרדים הרי זה כלול בארבעה שומרים.

עונה הגמרא תני ממונא דאתא לידיה בהיתירא, וקתני ממונא דאתא לידיה באיסורא, ר' חייא מחלק, שהרי יש הבדל בין גנב רגיל וגזלן לבין ארבעה שומרים, שארבעה שומרים אע"פ שבטוען טענת גנב וטוען טענת גזלן דיניהם כגנב וגזלן אבל הרי החפץ בא לידיהם בהיתר, משא"כ בגנב וגזלן ממש החפץ בא לידיהם האיסור, לכן הוא מונה כאבות נפרדים גם גנב וגזלן.

באחד מאבות הנזיקין שמונה ר' חייא הוא מונה עדים זוממים, כשעדים באו והעידו על אדם שהרג את הנפש ואח"כ באו עדים אחרים והזימו אותם אומר ר' חייא שזה ג"כ אחד מאבות הנזיקין, וכאן קשה להם לתוס' קושיא, כפי שהמהר"ם מסביר וכך גם מתבאר בתוס' הרא"ש בשיטה מקובצת, איך אפשר למנות עדים זוממין כאדם המזיק, למנות אותם כאבות נזיקין, הרי כל החיוב של הזמה זה רק כשהם זממו לעשות, אבל מה יהיה אם הם כבר עשו, אומרת הגמרא במסכת מכות הרגו אינן נהרגין, אם עדים זוממין באו והעידו על אדם שהרג את הנפש, והרגו אותו על פיהם, אח"כ כבר לא הורגים את אותם עדים אע"פ שהזימו אותם, כי בתורה כתוב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" כאשר זמם ולא כאשר עשה, אם כך כל החיוב של עדים זוממין מדובר רק במקרה שעדיין הם לא עשו אלא הם רק זממו לעשות, אז איך אפשר למנות את זה כאב נזיקין, הרי עדיין הם לא הזיקו בכלל, הם רק זממו לעשות.

לכן אומרים התוס' שני פירושים, פירוש ראשון מביאים התוס' בשם ריב"א, שלענין ממון הדין הוא שגם כשכבר נעשה בכל זאת העדים כן חייבים לשלם, עדים זוממין חייבים בממון אע"פ שכבר שילם על פיהם, מפני שלא שייך לומר כאן כאשר זמם ולא כאשר עשה היות וממון אפשר בחזרה, דווקא אם הרגו על פיהם שאת זה כבר אי אפשר להחזיר זה כבר נקרא עשה ועל זה נאמר כאשר זמם ולא כאשר עשה, אבל בחיוב ממונות שעדים חייבו ואח"כ הוזמו אז אע"פ שכבר חייבו את אותו אדם ממון על פיהם עדיין זה נחשב כאשר זמם לעשות מפני שאע"פ שהוא כבר התחייב ושילם אפשר להחזיר את הממון ועל זה לא נאמר הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה, ואם כך אפרש להבין שעדים זוממין ג"כ נמנים בתוך אחד מאבות הנזיקין מפני שהם הזיקו והם כבר חייבו אדם לשלם ממון על פיהם.

פירוש שני מביא התוס' בשם ר"י, שר"י אומר שאין צורך לטעם הזה של ריב"א שממון אפשר בחזרה, אלא אפילו אם נאמר שאי אפשר בחזרה ג"כ לא על ממון נאמר הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה, מפני שהטעם לדבר שכשעדים זוממין כבר הרגו, שכבר הרגו על פיהם, הם אינם מחוייבים מיתה, הטעם הוא מפני שאין עונשין מן הדין, אי אפשר לענוש מדין ק"ו, והיות ובתורה כתוב רק כאשר זמם לעשות לאחיו אנחנו לא יכולים לענוש את העדים זוממין ע"י ק"ו, כי אין עונשים מן הדין, אבל בממון אומר ר"י הדין הוא שכן עונשים מן הדין, ואם עונשים מן הדין אז יש ק"ו ואנחנו יכולים ללמוד שמחייבים עדים זוממין לשלם כסף אע"פ שכבר נעשה הדבר על פיהם ואותו אדם שהעידו עליו כבר חוייב לשלם ושילם, כי כל הטעם שכתוב בתורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות" ואנחנו דורשים כאשר זמם ולא כאשר עשה זה רק מפני שאין עונשים מן הדין, אמנם מסברא צריך לומר שאם כשהוא רק זמם לעשות התורה מחייבת אותו כ"ש וק"ו כשהוא כבר עשה, אבל היות ואין עונשים מן הדין לכן לא מחייבים כאשר עשה, לא מחייבים כשכבר נהרג אותו אדם על פיהם, אבל בממון הכלל הוא שעונשים מן הדין ואם עונשים מן הדין אנחנו לומדים את זה בק"ו, מה אם כשעדים האלו רק זממו לעשות חייבה אותם התורה לשלם ק"ו כשהם כבר עשו ושילם אותו אדם ממון על פיהם ק"ו שהם מחוייבים בממון.

הדין הזה של אין עונשים מן הדין, וכפי שהתוס' אומרים בשם ר"י שבממון אין הדין כן אלא בממון עונשים ממון מן הדין, יש בו הרבה ביאורים כפי שהאריך הפמ"ג בספרו גנת ורדים בכלל א', וכך גם בספר שושנת העמקים.

המהרש"א במסכת סנהדרין דף ס"ד ע"ב מפרש את הטעם שאין עונשים מן הדין, מפני שבק"ו לא שייך לענוש, אם אדם חייב על דבר קטן יותר שעשה אי אפשר ללמוד ק"ו על דברים חמורים יותר שג"כ נענוש אותו באותו עונש, כי אולי זה לא מספיק וזה לא מכפר, ואם זה לא מספיק ולא מכפר עליו אז אולי בכלל לא צריך לתת לו את העונש הזה, לכן אין עונשין מן הדין.

ברש"י במסכת סנהדרין בדף ע"ג מבואר שהטעם שאין עונשים מן הדין הוא מפני שאדם דורש ק"ו מעצמו, וכל אדם הרי יכול לדרוש ק"ו, זאת היא המדה בתורה, והיות וכל אדם יכול לדרוש את הק"ו אז יש חשש שמא עוד נמצא אח"כ פירכא על הק"ו ולא יהיה אפשר ללמוד אחד מהשני, לכן אין עונשין מן הדין.

ויש הבדלים בין הסברות, יש חילוקי דינים, יש כאלו שסוברים שכשלומדים בהיקש או בבמה מצינו בבנין אב אז כן עונשים מן הדין, ורק בק"ו נאמר שאין עונשין מן הדין, ומפני הסברא שרש"י סובר כפי שהזכרנו שק"ו הרי אדם דן מעצמו ואפשר אח"כ למצוא פירכא לזה, לכן אי אפשר לענוש, אבל בשאר מדות התורה בהיקש במה מצינו שיטת רש"י היא שאי אפשר לדון את זה מעצמו אלא רק אם הוא קיבל אותה מפי רבו ולכן בזה לא שייך לומר שמא נמצא אח"כ פירכא וממילא הדין הוא שבשאר מדות התורה מהי"ג מדות כן עונשים מן הדין.

מאידך ישנם שחולקים וסוברים שאין עונשים מן הדין גם בשאר מדות התורה, וזה מתפרש לפי שיטת התוס' שחולקים על רש"י במסכת סוכה והם סוברים שאת כל הי"ג מדות אדם כן יכול לדרוש מעצמו חוץ מגזירה שוה, ואם כך תמיד יש לחשוש שמא נמצא פירכא ולכן אין עונשים מן הדין.

יש עוד כמה טעמים לדבר, ובכל הטעמים הללו צריך למצוא את ההבדל ואת החילוק מדוע אומר פה ר"י שלגבי ממון הדין הוא שכן עונשים מן הדין, והדין הזה כבר הוזכר ג"כ בתחלת המסכתא, התוס' בדף ב' ע"א בד"ה ולא זה וזה, הוכיחו מהמשנה אצלנו שהמשנה סוברת שעונשים ממון מן הדין, כי הרי המשנה אומרת שהיה יכול להיות כתוב בתורה אחד מהאבות הנזיקין והיינו יכולים ללמוד את שאר המזיקים ממנו אילמלא שיש פירכא, משמע שאילמלא שהיתה הפירכא כן היינו למדים אחד מחבירו ואע"פ שאין עונשים מן הדין, על

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת בבא מציעא

פרק ראשון – שנים אוחזים

בהקדמה למסכתא, בתוס' הראשון ד"ה שנים אוחזין מתעכבים התוס' מדוע ראה רבי לסדר את מסכת בבא מציעא אחרי מסכת בבא קמא, ומביאים שהגמרא בתחלת מסכת שבועות וכך גם בתחלת מסכת סוטה שואלת בעצמה איזה שייכות בין מסכת שבועות למסכת מכות שרבי סידר אחת אחרי השניה, וכך גם תמהים התוס' מדוע סידר רבי מסכת ב"מ אחרי מסכת ב"ק, עד שהתוס' מוצאים קשר בין המשנה האחרונה שלמדנו בדף קי"ט ע"א בב"ק לענין הנסורת שחולקים בה הנגר והבעל הבית, אם הנסורת היא עבה יותר ונעשתה בכשיל הרי אלו של בעל הבית, ואם היא דקה שנעשתה במעצד הרי אלו של הנגר, וכיון ששם דברו בענין חלוקה של הנסורת לכן סידר רבי את המשנה שלנו שנים אוחזים מיד אחרי מסכת ב"ק, שהרי גם כאן הדין יהיה כפי שנראה שהם חולקים בטלית שהם מצאו.

שאר הראשונים, הרמב"ן והר"ן, לא קשה להם בכלל קושית התוס' מדוע סידר רבי מסכת ב"מ אחרי מסכת ב"ק, שהרי כפי שהתוס' מזכירים יש מאן דאמר כפי שלמדנו בדף ק"ב ע"א בב"ק, שכוליה נזיקין חדא מסכתא היא, דהיינו שלושת המסכתות ב"ק ב"מ ובב"ב בעצם הם מסכת אחת, מסכת נזיקין, שעוסקת בכל עניני הממונות וכל דיני ממונות, ואחרי שבמסכת ב"ק גמרנו כבר לברר את הדינים של ניזק ומזיק, זהו חלק אחד מדיני ממונות, עכשיו רבי צריך להתחיל בדינים אחרים, ממילא אומרים הרמב"ן והר"ן שלא שייך להקשות מדוע רבי סידר ב"מ אחרי ב"ק, שהרי היות והוא כבר גמר לברר דיני מזיק וניזק הוא מתחיל עכשיו בעוד דיני ממונות, בענין אבידה ומציאה כפי שיתבאר בשני הפרקים הראשונים של המסכתא, ובענין פקדונות כפי שיתברר בפרק שלישי, וכל שאר דיני ממנות שעדיין לא התבררו בסדר נזיקין.

אלא שהרמב"ן והר"ן שואלים כאן קושיא אחרת, כפי שנראה בתחלת המשנה כתוב במשנה "שנים אוחזים בטלית, זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, הדין הוא שהם צריכים להשבע כל אחד על חלקו ואח"כ הם חולקים במציאה, אם כך הרי פשוט וברור שבמשנה אצלנו מדובר במציאה כזאת שאין בה חיוב השבת אבידה לבעלים, שהרי אם היו חייבים להשיב את האבידה הזאת לבעלים לא היה שייך כאן את החלוקה את המחלוקת שבמשנה, על כרחך שמדובר בכזאת מציאה שאין בה דין השבת אבידה, ואם כן שואלים הרמב"ן והר"ן, הרי את הדינים הללו מתי כן צריך להשיב את האבידה לבעלים ומתי אין חיוב השבת אבידה, על הדינים הללו מבוסס ומיוסד כל פרק שני במסכתא, פרק אלו מציאות, ששם מבואר שאם יש סימנים באבידה צריך להחזיר אותה, ואם אין סימנים אין צורך להחזיר, ואם הבעלים כבר התייאש גם כן אין חיוב השבת אבידה, אם כן מדוע הקדים רבי את הענין שלנו בענין טוען ונטען שבמציאה שהם חולקים במציאה לפני שאנחנו יודעים את היסודות בעניני החיוב של השבת אבידה לבעלים, הרי קודם כל עלינו לברר מתי כן חייבים להחזיר את האבידה ומתי אין צורך להחזיר אותה, ואחרי שנדע מתי לא מחזיקים אבידה רק אז שייך לדון שבמקרה ששנים מצאו את האבידה ויש כאן טוען ונטען, יש כאן דין ודברים ביניהם, הדין הוא שיחלוקו, אבל מדוע סידר רבי את הפרק הראשון שנים אוחזין לפני פרק אלו מציאות, זאת הקושיא ששואלים הרמב"ן והר"ן בפתיחה למסכתא, וגם הם הולכים בדרכם של התוס' למצוא קשר בין המשנה אצלנו למה שלמדנו בפרק האחרון ממסכת ב"ק.

ועכ"פ לענייננו, אע"פ שרבי מצא שייכות וענין לסדר את פרק שנים אוחזים בהתחלת המסכתא, אבל אנחנו צריכים לברר מדוע במשנה שלנו אין דין השבת אבידה והם חולקים בטלית שהם מצאו.

ומתעכב על כך הרא"ש מיד בתחלת המסכתא, והוא מעמיד את המשנה שלנו שנים אוחזים בטלית שזה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, שהם מצאו את הטלית הזאת בעיר שרובה עובדי כוכבים, וכפי שנלמד להלן בדף כ"ד ע"א אם מוצאים מציאה בעיר שרובה עובדי כוכבים אין דין השבת אבידה לבעלים, ומדוע, מפני שאנחנו תולים שהמציאה הזאת נאבדה מגוי, שהרי רוב העיר הזאת הם גוים, ואם זה נאבד מגוי לומדים מפסוק שאין חיוב השבת אבידה לגוי, כפי שכתוב בפרשת כי תצא "וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו", הרי שרק לאבידת אחיך דהיינו ישראל יש חיוב השבת אבידה לבעלים, משא"כ באבידת עכו"ם, ואם כן מעמיד הרא"ש את המשנה שלנו גם כן בעיר שרובה עכו"ם שלכן אין חיוב השבת אבידה.

והאחרונים כבר מעירים על הרא"ש מדוע הוא מצא להעמיד את זה באופן של בעיר שרובה עכו"ם, והוא לא מעמיד את זה באופן פשוט יותר כשהבעלים של האבידה כבר התייאש שגם כן אין חיוב השבה, ולהלן עוד נזכיר את מה שהאמרי משה מתרץ בסימן ל"ז בס"ק ט"ז על פי דברי התוס' בהמשך.

- דף ב' ע"א

משנה. אומרת המשנה, שנים אוחזין בטלית, אם שני אנשים אוחזים טלית בפנינו, וכפי שרש"י מדגיש מדובר דווקא כשהם שניהם אוחזים בטלית, כי אם אחד בלבד היה מחזיק בטלית לא היה מועיל לשני שום דבר עד שהוא לא יביא עדים שהטלית היא שלו, והוא לא יוכל להוציא את זה מידי חבירו שמחזיק בה, כי הרי הכלל בידינו שהמוציא מחבירו עליו הראיה, אלא על כרחך שמדובר כששניהם אוחזים בטלית לפנינו, ואם שניהם אוחזים בטלית, זה אומר אני מצאתיה, וזה אומר אני מצאתיה, וכן זה אומר כולה שלי, וזה אומר כולה שלי, הדין הוא שזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תיקנו חכמים שיש כאן שבועה והם חולקים רק אחרי שהם נשבעים, ונוסח השבועה כפי שכתוב במשנה שכל אחד מהם צריך לישבע שאין לו בטלית הזאת פחות מחצי מהטלית, ואע״פ שהוא בעצם טוען שכולה שלו, ואם כך הדין היה נותן שהוא ישבע שכל הטלית שלו, חכמים לא תיקנו שבועה של כולה שלי היות והרי אחד מהם בודאי לא אומר אמת, לכן לא תיקנו שבועה כזאת שאינה יכולה להיות אמת, וכך גם יתבאר בהמשך הסוגיא מדוע לא תיקנו שכל אחד ישבע על חצי שחציה שלו, כי מכיון שהוא הרי טוען כולה שלי אם כן אם הוא ישבע שחציה שלו הוא הרי סותר את דיבורו הראשון, על כן תיקנו חכמים שנוסח השבועה יהיה שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו ולאחר שנשבעו שניהם שאין לו בה פחות מחציה הדין הוא שהם חולקים בטלית, וכפי שמבארת הגמרא במסקנה, שאם אי אפשר לחלוק בטלית הם חולקים בשויה של הטלית.

וכאן עומדים התוס׳ והרא״ש במקום וכך גם רוב הראשונים, ושואלים מדוע הדין אצלנו במשנה הוא שהם חולקים, בזמן שבסוגיות אחרות אנחנו מוצאים שכשיש טוען ונטען, דהיינו שיש דין ודברים בין שני בעלים שטוענים שהחפץ הוא שלהם, יש פסקי דין אחרים, כפי שהתוס׳ מביאים ממסכת ב״ב בדף ל״א ע״ב, יש שם בגמרא נידון לענין ההוא ארבא (ספינה) שכל אחד מהם טוען ששלו היא, אומרת שם הגמרא שהדין הוא כל דאלים גבר, כל מי משניהם שטוען שזה שלו שגובר על חבירו ומתחזק עליו וחוטף ממנו את הספינה, הדין עמו, והספינה הזאת היא שלו, אם כך כבר מתבקש ההבדל מדוע אצלנו במשנה פוסקים יחלוקו ואילו שם במסכת ב״ב הדין הוא כל דאלים גבר.

עוד מביאים התוס׳ את האופן שנלמד לקמן בדף ג׳ ע״א, שם מדובר בשני אנשים שהפקידו כסף אצל אדם שלישי, אחד מהם הפקיד שני מנים, ואחד מהם הקפיד מנה אחת, ואח״כ כשהם הולכים לקחת בחזרה את הכסף כל אחד טוען שהמאתיים שלו, אומרת הגמרא שם שיש מחלוקת בין ר׳ יוסי וחכמים, וחכמים סוברים כפי שאנחנו פוסקים שהמנה השלישי זה שהם מתווכחים עליו הדין הוא שיהיה מונח עד שיבוא אליהו, לא מוציאים אותו מידי הנפקד ולא נותנים אותו לאף אחד מהם, אלא הוא יהיה מונח עד שיבוא אליהו והוא יברר את הספק.

ואם כך יש לנו שלשה פסקי דין בעניני טוען ונטען, וצריך להבין מדוע אצלנו במשנה הדין הוא יחלוקו ואילו במסכת ב״ב בההוא ארבא הדין הוא כל דאלים גבר, ואילו במנה שלישי הדין הוא יהיה מונח עד שיבוא אליהו.

ולמעשה יש כאן שתי שיטות עיקריות בראשונים, השיטה האחת היא שיטת התוס׳ והרא״ש אצלנו, והשיטה השניה היא שיטת הריב״א שמובאת בתוס׳ בב״ב בדף ל״ד ע״ב.

שיטת התוס׳ והרא״ש אצלנו (וכפי שהרא״ש מבאר יותר באריכות), כל הטעם שאנחנו אומרים יחלוקו במשנה, זה משום שמדובר בשנים אוחזים בטלית, וכפי שכבר הבאנו מרש״י מדובר ששניהם מחזיקים בטלית, והיות והם מחזיקים בגופה של הטלית הדין הוא שיחלוקו, וכפי שהרא״ש מאריך לבאר, בגמרא בב״ב בדף ג׳ ע״ב כתוב שישנה חזקה שכל מה שתחת יד אדם הרי היא שלו, שאנחנו לא מחזיקים אדם בגנב, ומשום כך יש חזקה שכל מה שאנחנו רואים שאדם מחזיק בטוח לנו שהרי הוא שלו, ואם כן היות ואצלנו במשנה מדובר כששניהם מוחזקים בטלית, שנים אוחזים בטלית, לכן אי אפשר כאן לפסוק את הדין כל דאלים גבר, כי איך נאמר שאחד יוציא מחבירו ויגבר עליו, כי הרי היות ושניהם מחזיקים בטלית חזקה שכל מה שתחת יד האדם הרי הוא שלו, ואם כך ברור לנו שכששניהם מוחזקים יש לזה חצי ולזה חצי, כי הרי חזקה כל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו, ולכן אי אפשר לפסוק כאן את הדין כל דאלים גבר.

משא״כ במסכת ב״ב בההוא ארבא (בענין הספינה), אומרים התוס׳ ששם מדובר כשהם לא מחזיקים בספינה, אלא הספינה נמצאת בים, והיות והם לא מחזיקים בה אנחנו אומרים שכל דאלים גבר, כי הפסק דין הזה של ״כל דאלים גבר״ כפי שהרא״ש מאריך לבאר, יש בו סברא, כי ברור לנו שכל מי שהאמת עמו ימסור את נפשו יותר כדי להוציא את הספינה כדי שתגיע לידו, וכך גם קל יותר יהיה בידו להביא ראיות נכונות שהדין עמו, לכן פוסקים הלכה שכל דאלים גבר, אבל אצלנו במשנה ששניהם מוחזקים בו אי אפשר לומר כל דאלים גבר, להיפך אם אחד ירצה להוציא מחבירו אנחנו צריכים למחות בו כי הרי חזקה כל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו.

ואילו בענין השלישי בדין של מנה שלישי, במנה שהפקידו ומתווכחים עליו, שם הדין הוא יהיה מונח עד שיבוא אליהו, אומרים התוס׳ משום שלא שייך לפסוק שם שיחלקו את המנה השלישי, כי היות ואנחנו בטוחים וברור לנו שהחלוקה הזאת איננה יכולה להיות אמת, כי הרי אנחנו יודעים שאחד מהם הפקיד רק מנה והשני הפקיד מאתיים, ואם אין החלוקה יכולה להיות אמת איך אפשר לפסוק את הדין יחלוקו, לכן לא פוסקים שהם חולקים במנה שלישי אלא יהיה מונח עד שיבוא אליהו.

ומדוע לא נאמר ״כל דאלים גבר״, גם על זה אומרים התוס׳ שהיות והנפקד מה שהוא תופס את זה הוא תופס את זה בחזקת שניהם, וכפי שהר״ן מבאר כיון שהנפקד הזה לא יכול לעשות עם הכסף שום דבר ללא בהסכמת שניהם, אמנם מחמת הספק כי אנחנו לא יודעים של מי זה, אבל בלי הסכמתם הוא לא יכול לעשות עם הכסף שום דבר, לכן זה נקרא שהוא תופס את זה בחזקת שניהם, וכשהוא תופס את זה בחזקת שניהם הרי זה כאילו הם עצמם מוחזקים במנה השלישי, וכשהם מוחזקים במנה השלישי שוב לא שייך לומר כל דאלים גבר, כפי שהתוס׳ הסבירו, כי הרי אם הם מוחזקים יש לנו חזקה שכל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו, ואסור לתת לאחד מהם להוציא את זה מידי חבירו, זאת היא שיטת התוס׳ בקצרה, וכפי שהזכרנו שהרא״ש מאריך יותר לבאר כל סברא וסברא מדברי התוס׳.

שיטת הריב״א במסכת בב״ב דף ל״א ע״ב, חולקת על התוס׳ אצלנו, והריב״א אומר שפוסקים יחלוקו גם אם אין שניהם מוחזקים בה, ולא משום שחזקה כל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו, אלא שברגע שיש לנו ספק, שיש טוען ונטען, הדין הוא שהם יחלוקו מחמת הספק, ושם בההוא ארבא מדוע אנחנו אומרים כל דאלים גבר, אומר הריב״א משום שבההוא ארבא מדובר כשיש ודאי רמאי, שאחד מהם הוא ודאי רמאי,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וכפי שהריב"א מעמיד שם מדובר כשכל אחד מהם טוען אני עשיתי את הספינה, הוא לא טוען רק שהספינה שלו, אלא שהוא עשאה, ובמקרה זה ששניהם טוענים שהם עשו אותה הרי יש ביניהם ודאי רמאי, וכשיש ודאי רמאי אומר הריב"א שבכזה אופן אי אפשר לפסוק את הדין יחלוקו, אבל במקרה שאין ודאי רמאי אע"פ שהם לא מוחזקים בחפץ אנחנו פוסקים יחלוקו.

ואם כך עיקר הנפקא מינה בין שיטת הריב"א לשיטת התוס', היא במקרה שלא מוחזקים ואין ודאי רמאי, כי במקרה שלא מוחזקים בטלית ואין ביניהם רמאי, אליבא דהתוס' אומרים כל דאלים גבר משום שהם לא מוחזקים, ואילו אליבא דהריב"א אפילו במקרה שהם לא מוחזקים בחפץ בכל זאת הדין הוא יחלוקו.

עוד אומרת המשנה, אופן שני, זה אומר כולה שלי, וזה אומר חציה שלי, באותה טלית ששניהם אוחזים, אחד טוען שכולה שלו ואחד טוען שרק חציה שלו, האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים, והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע, והדין הוא שזה נוטל שלשה חלקים, וזה נוטל רביע, וכפי שהגמרא תפרש הטעם שזה שטוען כולה שלי צריך לישבע על שלשה חלקים, משום שעל חצי אחד אין ביניהם בכלל מחלוקת, כי השני מודה שחצי מהטלית שייך לו, והיות ועל חצי אחד אין ביניהם מחלוקת הרי שכל המחלוקת היא רק על החצי השני, ובעצם הם היו צריכים להשבע פה על החצי השני, כל אחד על רביע, רק היות ויש לנו חשש שכשאותו אדם שטוען כולה שלי ישבע על רביע אולי הוא יתכוון בשבועה שלו על רביע מאותו חצי שההוא מודה לו, ובמקרה שהוא מתכוון על רביע מאותו חצי שההוא מודה לו הרי השבועה שלו אמיתית, לכן תיקנו שהוא ישבע על שלשת רבעי מהטלית כדי שהוא לא יוכל לחשוב על החצי ששייך אליו מחמת שההוא מודה, וכך גם הדין שזה נותן שלשה חלקים כי חצי הוא מודה לו ובחצי השני מגיע לו חצי דהיינו רביע, וזה נוטל רביע.

עוד אומרת המשנה, היו שנים רוכבין על גבי בהמה, או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג, כששנים רוכבים על גבי בהמה ושוב יש ביניהם מחלוקת של מי הבהמה, או שאחד מהם רוכב עליה ואחד מנהיג את הבהמה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו.

ומדוע מביאה המשנה עוד דוגמה בענין רוכב ומנהיג, אומר רש"י שזה הכל כדי לחדש לנו שרוכב ומנהיג שניהם שווים כדי לקנות בהמה מן ההפקר, שאפשר לקנות בהמה מן ההפקר הן בדרך של רכיבה עליה והן בדרך של הנהגת הבהמה.

ומסיימת המשנה, בזמן שהם מודים במקרה ששני בעלי הדין מודים שלכל אחד מהם יש חצי, או שיש להן עדים שאומרים שלכל אחד יש חצי, הדין הוא שאין צורך להשבע, והם חולקין בלא שבועה.

ומה שאומרת המשנה שאם יש להם עדים הם חולקים בלא שבועה, הפשט הפשוט הוא כשיש לכל אחד מהם שני עדים שהחצי שלו, אבל כפי שהרש"ש מאריך לפי מה שנלמד משיטות הראשונים בעמוד ב', ישנם ראשונים שסוברים שעד המסייע פוטר משבועה, שכשיש עד אחד שמעיד לטובת אחד מהם הוא פוטר אותו משבועה, לפי השיטה הזאת שעד המסייע פוטר משבועה אין צורך לומר שיש לכל אחד מהם שני עדים, אלא מספיק שיש לכל אחד מהם עד אחד שחצי שלו, שאז גם כן הדין הוא שהם חולקים בלא שבועה.

התוס' מתעוררים על הבבא השניה במשנה, כשזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, שהדין הוא שזה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע, כי הרי על חצי אחד אין כאן מחלוקת, הם שניהם מודים שזה של אחד מהם, ועל החצי השני הם חולקים וכל אחד מקבל רביע, שואלים אם כן התוס' מדוע זה שאומר חציה שלי לא יהיה נאמן לקבל את כל החצי במיגו, שהרי הוא גם כן היה יכול לטעון כולה שלי, ואם הוא היה טוען כולה שלי הם היו חולקים בכל הטלית וכל אחד מהם היה מקבל חצי, אם כן נאמין לו במיגו שהיה יכול לטעון כולה שלי, ואע"פ שהוא טוען רק חציה שלי ניתן לו את כל החצי כי הוא נאמן במיגו.

ועונים התוס', שמיגו כזה לא אומרים, מפני שזה מיגו להוציא, היות ואנחנו רוצים להוציא את זה מחבירו, כי הרי חבירו מוחזק בה, כי הרי כשהוא טוען שרק חציה שלו כבר אמרנו שעל החצי השני הוא מודה שזה שייך לחבירו, ועל החצי הזה הם שניהם מתווכחים כל אחד מהם אומר שזה שלו, והדין הוא שהם חולקים בחצי וכל אחד מהם מקבל רביע, והיות ושניהם מוחזקים בטלית הרי זה נקרא שאותו אחד שאמר כולה שלי מוחזק בשלושת רבעי הטלית, וזה שאומר חציה שלי מוחזק רק ברביע, ואם כך אם אנחנו רוצים להאמין לו במיגו ולתת לו חצי הרי אנחנו צריכים להוציא מידי חבירו עוד רביע ולתת לו, ומיגו להוציא לא אמרינן, זהו היסוד שתוס' אומרים כאן שמיגו כדי להוציא ממון מחבירו לא אומרים כי אין נאמנות במיגו כדי להוציא כסף מן המוחזק.

ויש כאן תירוצים אחרים בראשונים, כפי שמביא המרדכי בשם רבינו תם, וזה עוד יסוד בהלכות מיגו, שלא אומרים מיגו מממון לממון, כל הנאמנות של מיגו היות שהוא היה יכול לטעון טענה יותר טובה, זה רק כשהטענה היותר טובה גם כן מדברת על אותו ממון שהוא טוען עכשיו, למשל במקרה שהוא טען שהוא פרע חוב ויש לו אפשרות לטעון טענה יותר טובה, שהשטר חוב מזוייף בכלל ולא היתה כאן הלואה, אז אנחנו אומרים מיגו והיות ויש לו אפשרות לטעון טענה יותר טובה אנחנו מאמינים לו על טענתו, אבל במקרה אצלנו שהרי על החצי הזה שהוא טוען שהוא שלו אין לו אפשרות לטעון טענה יותר טובה, רק אנחנו רוצים להאמין לו במיגו שהוא היה יכול לטעון שיש לו יותר מחצי, יש לו אפשרות לטעון שיש לו עוד חלק בטלית, במקרה כזה אנחנו לא אומרים מיגו היות וזה מיגו מממון לממון, על הממון הזה עצמו שהוא טוען אין לו אפשרות לטעון טענה יותר טובה, ללכת להאמין לו משום שהוא היה יכול לטעון שגם הממון ההוא שלו, על זה אנחנו לא מאמינים לו כי לא אומרים מיגו מממון לממון

גמרא. שואלת הגמרא, למה לי למתנא, זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, בשביל מה היה צריך להיות כתוב במשנה שכל אחד מהם טוען אני מצאתיה וכל אחד מהם טוען כולה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלי, משמע שמדובר במשנה בשני אופנים, כי אם מדובר רק במציאה בלבד למה לא מספיק שהוא יאמר אני מצאתיה, בשביל מה הוא צריך גם לומר כולה שלי, משמע שמדובר כאן בשתי בבות במשנה, בבא אחת בענין טענה של אני מצאתיה, והבבא השניה זה טענה אחרת במקרה שזה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, ואם הכל מדובר באופן אחד כששניהם מצאו וכל אחד מהם טוען שהוא מצא, **ליתני חדא** מדוע צריך להיות כתוב את שתי הטענות, שיהיה כתוב רק טענה אחת, שיהיה כתוב ״זה אומר אני מצאתיה״.

עונה הגמרא, **חדא קתני** מדובר כאן באמת בבבא אחת במקרה של מציאה, **זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי, וזה אומר אני מצאתיה וכולה שלי**, לא מדובר כאן בשתי טענות שגם הוא מצא וגם כולה שלו, אלא כל אחד מהם אומר אני מצאתי וממילא כולה שלו, אבל לא מדובר בשני אופנים בטענה של אני מצאתיה ובטענה של כולה שלי, אלא כל אחד מהם אומר אני מצאתיה וממילא כולה שלי.

שואלת שוב הגמרא, **וליתני אני מצאתיה, ואנא ידענא דכולה שלי**, בשביל מה צריכה המשנה לכתוב שכולה שלו, הרי פשוט וברור שכשהוא טוען אני מצאתיה אנחנו יודעים שכולה שלו.

עונה הגמרא, **אי תנא אני מצאתיה** אם היה כתוב רק אני מצאתיה בלבד, **הוה אמינא, מאי מצאתיה, ראיתיה**, היה אפשר לפרש שכשאדם טוען אני מצאתי הוא לא מתכוון שהוא הגביה את החפץ, אלא הוא ראה ראשון את החפץ לפני שחבירו הגביה, **אף על גב דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני** והייתי סובר שאע״פ שזה לא הגיע לידו בכל זאת במה שהוא ראה את זה קודם הוא כבר קנה את זה, שהרי על זה כתוב במשנה שיחלוקו, על כרחך שהוא קונה את זה, **תנא כולה שלי** לכן הוצרך התנא לכתוב כולה שלי, ועל ידי שהוא אומר כולה שלי אנחנו יודעים שלא רק שהוא ראה את החפץ אלא הוא גם הגביה אותו ואני שומע מזה **דבראיה לא קני** שאין מספיק ראיה לקנות את החפץ אלא הוא צריך להגביה אותו.

וכפי שהראב״ד מפרש בשיטה מקובצת, כי אם כתוב כולה שלי על כרחך שהוא הגביה את זה, כי אם הוא לא הגביה ורק ראה את זה מי אומר לו שהוא ראה את זה לפני חבירו, הרי מדובר כששנים באים ואומרים שהם ראו את זה, ואם זה רק בראיה בלבד איך הוא יכול לטעון כולה שלי, אולי גם חבירו רק את זה איתו ביחד ושניהם ראו את זה ואם כן לא כולה שלו, על כרחך שאם הוא טוען כולה שלי מדובר שהוא הגביה, ולכן כותב התנא כולה שלי כדי שנדע שבראיה בעלמא לא קני.

שואלת עדיין הגמרא, **ומי מצית אמרת** וכי היית יכול לפרש במשנה **מאי מצאתיה, ראיתיה**, דהיינו איך בכלל יש הוה אמינא לומר שאם היה כתוב במשנה ״אני מצאתיה״ בלבד, היה אפשר לפרש שמספיק ראיה בלבד, **והא אמר רבנאי**, מה שכתוב בתורה (דברים כ״ב) **ומצאתה, דאתאי לידיה משמע**, רבנאי מדבר לקמן בדף כ״ז ע״א לענין השבת אבידה באבידת עכו״ם, וכפי שכבר הזכרנו בפתיחה כתוב בפרשת כי תצא ״וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה״, דורשת הגמרא שרק אבידת אחיך חייבת בהשבת אבידה ולא אבידת עכו״ם, אומר שם רבינא שממה שכתוב בתורה ״אשר תאבד ממנו ומצאתה״ אנחנו לומדים שלא רק במקרה שהוא ראה אבידה של גוי ולא הגביה אותה אומרת התורה שהוא לא חייב לטרוח ולהגביה כדי להחזיר, אלא אפילו במקרה שהוא כבר כן הגביה את המציאה בכל זאת הוא לא חייב להשיב אותה לגוי, ורבינא דורש את זה ממה שכתוב בתורה ״וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה״, והוא דורש ״ומצאתה״ דאתאי לידיה משמע, ממה שהתורה אומרת ״ומצאתה״ משמע שהוא כבר מצא אותה וזה כבר הגיע לידו, אם כך אנחנו רואים שמה שכתוב בתורה ״ומצאתה״ הכוונה היא שזה הגיע לידו, ואם כן איך היה לי הוה אמינא לומר שמה שכתוב במשנה אני מצאתיה פירושו שבראיה בלבד הוא גם כן קנה את זה, הרי באותו לשון שכתוב בתורה ״ומצאתה״ אומרת הגמרא שמשמע שזה בא לידו.

עונה הגמרא, **אין** כן היה אפשר לסבור הוה אמינא כזאת במשנה, כי **ומצאתה דקרא דאתא לידיה משמע**, בתורה מה שכתוב את הלשון ״ומצאתה״ שם באמת מוכרח להיות שמדובר כשהוא כבר הגביה את זה, כי לישנא דקרא של ״ומצאתה״ משמע שזה הגיע לידו, **ומיהו תנא לישנא דעלמא נקט** אבל התנא של המשנה הרי נוקט את לשון העולם איך שהם מדברים, **ומדחזי ליה אמר אנא אשכחית** ואדם כשהוא רואה מציאה הוא כבר אומר אני מצאתי אותה, ואם כן היה הוה אמינא לומר שהתנא שמדבר בלשון בני אדם מתכוון ל״אני מצאתיה״ שהוא ראה אותה, **ואף על גב דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני** ואם כן הייתי חושב שעל אף שהמציאה עוד לא באה לידו הרי שראיה מספיקה בהחלט כדי לקנות מציאה מן ההפקר, **תני כולה שלי** לכן מוכרח התנא להוסיף ״כולה שלי״ כדי להשמיע לנו **דבראיה בעלמא לא קני לה** שבראיה בלבד לא קונים מציאה אלא רק בהגבהה בלבד.

וכאן התוס׳ שואלים ממה שהגמרא אומרת לקמן בדף קי״ח ע״א, שהדין הוא הבטה בהפקר קני, שראיה בהפקר כן קונה, ואם כך הרי אצלנו מבואר שבראיה בעלמא לא קני וזה סותר למה שכתוב להלן.

ועונים התוס׳, שגם שם שכתוב הבטה בהפקר קני, אין הכוונה בהבטה (בראייה) בלבד, אלא מדובר שהוא עשה מעשה כל דהו, כגון שהוא גדר גדר קטן כדי לשמור את אותה מציאה, ואע״פ שהוא לא הגביה אותה הוא קנה אותה אבל צריך מעשה כל דהו, משא״כ בראיה בעלמא הדין הוא כפי שכתוב אצלנו בסוגיא שהוא לא קנה.

שואלת עדיין הגמרא, **וליתני כולה שלי, ולא בעי אני מצאתיה**, אמנם אם היה כתוב ״אני מצאתיה בלבד״ היה מקום לטעות שמדובר בראייה ולכן הוצרך התנא להוסיף כולה שלי, אבל בשביל מה הוא צריך לכתוב ״אני מצאתיה״, מספיק לנו שיהיה כתוב כאן שכל אחד מהם טוען כולה שלי.

מתרצת הגמרא, **אי תני כולה שלי** אם התנא היה כותב רק כולה שלי, והוא לא היה כותב גילוי ש״אני מצאתיה״ הכוונה היא רק במקרה של כולה שלי, **הוה אמינא בעלמא דקתני**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מצאתיה, בראיה בעלמא קני, היה אפשר לפרש שמתי שנמצא לשון של "מצאתיה" במשנה "מציאה" הכוונה היא לראיה בלבד, **תנא אני מצאתיה והדר תנא כולה שלי** לכן הוסיף התנא משנה יתירה כלומר מילים מיותרות "אני מצאתיה", **דממשנה יתירה אשמעינן דראיה לא קני** כדי לגלות ש"אני מצאתיה" הכוונה היא כולה שלי, דווקא אם הוא מגביה את זה אבל בראיה בלבד לא קני.

ועכשיו הגמרא תשאל על עיקר התירוץ שהיא תירצה בתחלת הסוגיא, הגמרא שאלה בשביל מה צריך להיות כתוב שני אופנים, דהיינו שתי טענות, וענתה הגמרא שמדובר כאן בטענה אחת באופן אחד, שזה אומר אני מצאתיה וממילא כולה שלי.

שואלת אם כן הגמרא, **ומי מצית אמרת חדא קתני, והא זה וזה קתני**, הרי במשנה אצלנו זה מחולק לשתי בבות, **זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וכו'**, ואם כדברי הגמרא לעיל שחדא קתני, היה צריך להיות כתוב "זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי, וזה אומר אני מצאתיה וכולה שלי", ומזה שזה מתחלק וכתוב פעמיים זה וזה, זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, ואח"כ זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, משמע שלא חדא קתני, דהיינו שזה לא בבא אחת, אלא זה משני סוגי טענות בשני אופנים אחרים, ואם כך שוב חוזרת השאלה בשביל מה צריך להיות כתוב את זה.

עונה הגמרא, **אמר רב פפא, ואיתימא** ואם תרצה להגיד שזה שתירץ הוא **רב שימי בר אשי, ואמרי לה כדי** ויש אומרים שהאמורא הנקרא שמו "כדי" הוא זה שתירץ התירוץ **הזה**, (או שהכוונה היא שיש אומרים שהתירוץ הזה נאמר בבית המדרש בלי שם אומרו, וכפי שהמהרש"ל מביא, שפעם רש"י מפרש ש"כדי" זהו שם חכם, ולפעמים רש"י משווה את הלשון "כדי" למה שהגמרא אומרת תמיד "בכדי" שפירושו בחנם, דהיינו בלא שם אומרו), **רישא במציאה, וסיפא במקח וממכר**, מדובר באמת במשנה בשתי בבות, בשני אופנים, ברישא מדובר בענין מציאה כשזה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, והסיפא זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי לא מדובר באותו אופן ממציאה, אלא מדובר במקח וממכר, כשאדם הקנה (מכר) חפץ לשנים, וכל אחד מהם טעון שכולה שלו, שהוא קנה את זה, על זה אומרת שוב המשנה הדין הוא שיחלוקו.

ומבארת הגמרא, **וצריכא**, והמשנה היתה צריכה ללמד להביא את שני האופנים, גם במציאה וגם במקח וממכר,

- דף ב' ע"ב

דאי תנא מציאה כי אם היה כתוב במשנה רק מציאה בלבד, **הוה אמינא מציאה הוא דרמו רבנן שבועה עליה** הייתי יכול לסבור שרק במציאה רבנן אמרו שאינם חולקים אלא בשבועה, ואילולי שהם ישבעו הם לא חולקים בחפץ, **משום דמורי ואמר, חבראי לאו מידי חסר בה, איזל אתפים ואתפליג בהדיה**, שהרי במציאה יש חשש שאדם אחד בלבד מצא את זה, אלא שחבירו הורה היתר לעצמו ואמר, הרי החבר שלי לא יחסר שום דבר, הוא לא יפסיד כלום במה שאני אתפוס ממנו, כי הרי זאת מציאה והוא לא שילם עליה, ואם כך אני אלך ואתפוס ואחלוק עמו ביחד, לכן תיקנו רבנן שהוא ישבע כדי שהוא יפרוש מזה, **אבל מקח וממכר דליכא למימר הכי**, אבל כשאדם קונה חפץ בכסף שם הרי אין סברא לומר שיורה חבירו היתר, ואין לחשוש שאחד בא אח"כ וחטף ממנו, **אימא לא**, לכן המשנה צריכה לחדש לנו גם במקח וממכר שיש כן חיוב שבועה.

וכפי שרש"י מבאר, אע"פ שבמקח וממכר גם כן השני לא יפסיד אם הוא יתפוס ממנו, כי הרי מדובר כששניהם שילמו כסף כפי שהגמרא תעמיד את זה לקמן, ואם שניהם שילמו כסף הרי כשהם חולקים במקח הם מקבלים חצי מהכסף בחזרה, ואם כך מה הוא מפסיד לחבירו, אעפ"כ אומרת הגמרא הוא לא מורה כאן היתר לעצמו לתפוס, כי הוא יודע שאם חבירו הלך לקנות את זה על כרחך שמאד נחוץ לו החפץ.

ואי תנא מקח וממכר ואם היה כתוב אצלנו במשנה הדוגמה הזאת רק במקח וממכר, (ב"ח) [**הוה אמינא, התם**] **הוא דרמו רבנן שבועה עליה**, הייתי סבור שדווקא במקח וממכר חולקים עם שבועה, ובלא שבועה הם לא יחלוקו, כי גם שם יש לו הוראת היתר לעצמו לבוא ולתפוס מחבירו, **משום דמורי ואמר** כי הוא מורה ואומר, **חבראי דמי קא יהיב, ואנא דמי קא יהיבנא**, חבירי נתן כסף לחפץ, וגם אני נתתי או שאתן כסף, **השתא דצריכא לדידי** עכשיו שאני צריך את החפץ והוא מאד נחוץ לי, **אשקליה אנא** אני אקח אותו, **וחבראי ליזיל לטרח ליזבן** והחבר שלי ילך ויטרח ויקנה עוד חפץ כזה, כי הרי כשמדובר בקניית חפץ אפשר לקנות אצל אחרים גם כן, **אבל מציאה דליכא למימר הכי** אבל במציאה שאי אפשר לומר שהוא יורה היתר לעצמו לומר אני אחטוף וחבירי ילך וימצא מציאה דומה, **אימא לא** ואם כן היות ואין את ההוראת היתר הזאת היינו אומרים שרק במקח וממכר הדין הוא שהוא צריך להשבע כי יש לו הוראת היתר משא"כ במציאה שאין לו הוראת היתר אולי חולקים בלא שבועה, כי הוא לא חשוד שהוא יתפוס מחבירו, **צריכא** לכן הוצרכה המשנה להביא את שני האופנים, גם במציאה וגם במקח וממכר, כך מתפרשת הצריכותא של הגמרא אליבא דפירוש רש"י.

דהיינו שאליבא דפירוש רש"י במקרה שיש הוראת היתר אנחנו חוששים שהוא יתפוס את זה בלא דין דהיינו שלא כדין, ולכן משביעים אותו, אבל במקרה שאין הוראת היתר אין טעם ואין צורך לתקן שבועה כי הרי מסתבר שהוא אומר אמת, או שאם הוא לא אומר אמת והוא חשוד שהוא גוזל אותו במזיד גם לא יעזור שישביעו אותו, כפי שהראשונים אומרים בשיטה מקובצת מפני שחשוד אממונא חשוד אשבועתא, כשם שהוא חשוד על גזילת ממון כך גם הוא חשוד להשבע על שקר, ואמנם יש לזה סתירה מהסוגיא הבאה, כפי שהאריכו בזה בשיטה מקובצת, ועכ"פ זו היא שיטת רש"י בפירוש הצריכותא של הגמרא.

אבל התוס' מפרשים אחרת את הצריכותא, לפי שיטת התוס' כך מתפרשת הגמרא, שהוה אמינא שדווקא במציאה שיש לו הוראת היתר לחטוף, שם תיקנו רבנן שבועה מפני שעל ידי השבועה הוא יפרוש ויודה שהוא חטף את זה אחר כך, משא"כ במקח וממכר ששם אין לו שום הוראת היתר, על כרחך שמה שהוא תופס במקח וממכר הזה זה מפני שהוא סבור שהמוכר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נתרצה למכור לו, כי הרי כפי שהגמרא תבאר אח"כ מדובר כששניהם שילמו פה כסף בעד החפץ, אם כך מה שהוא תופס זה לא משום שהוא מורה היתר לעצמו, כי הרי אין הוראת היתר במכירה כפי שהגמרא לומדת, ואם כן מדוע הוא כן תופס, כי הוא נדמה לו שהמוכר נתרצה למכור לו, ובמקרה שנדמה לו שהמוכר נתרצה למכור לו לא יעזור שיתקנו לו שבועה, כי הוא יהיה מוכן להשבע כי הוא סובר שהוא אומר אמת, לכן רבנן לא תיקנו פה שבועה.

אליבא דפירוש רש"י מה שלא תיקנו שבועה כשאין הוראת היתר, זה משום שאנחנו אומרים שהוא אומר אמת, ואם הוא אומר אמת אין צורך להשביע אותו, או אם הוא אומר שקר לא יעזור שנשביע אותו כי הוא חשוד גם להשבע לשקר, ולפי התוס' מה שלא משביעים אותו כשאין לו הוראת היתר זה משום שכשהוא תופס על כרחך שהוא סובר שהוא צודק, ואז אפילו אם נתקן לו שהוא ישבע הוא לא יפרוש בגלל השבועה, כי הרי הוא חושב שהוא אומר אמת, לכן היה הוה אמינא לומר שלא מתקנים שבועה, לכן מחדשת המשנה שאעפ"כ הוא נשבע והם חולקים רק בשבועה.

וכאן יש המחלוקת בין רש"י לתוס' בדין רביעי שלא הוזכרנו לעיל במשנה, רש"י לעיל בסוף עמוד א' אומר שבמקרה שיש מחלוקת בין שני אנשים, אחד אומר על חפץ מסויים שהוא עשה אותו, אני ארגתיה, והשני אומר אני ארגתיה, בנידון כזה אומר רש"י שהדין הוא יהא מונח עד שיבוא אליהו, מפני שהרי יש ביניהם אחד ודאי רמאי, כי לא יכול להיות ששניהם ארגו את החפץ הזה, ואם כל אחד מהם טוען אני ארגתיה היות ויש ודאי רמאי לא חולקים בחפץ, אלא יהא מונח עד שיבוא אליהו, והתוס' כאן בתחלת עמוד ב' אומרים שגם במקרה כזה שיש ודאי רמאי מ"מ הדין הוא שהם חולקים בשבועה.

והמחלוקת הזאת כפי שרעק"א מבאר, תלויה בפירוש הצריכותא שעכשיו ביארנו שנחלקו בה רש"י ותוס', בדברי הגמרא, שמכח זה יצא לכל אחד מהם את הדין כפי שהוא סובר באני ארגתיה, רק אנחנו קיצרנו והזכרנו השיטות של רש"י ותוס' בלבד.

שואלת הגמרא, מקח וממכר, ולחזי זוזי ממאן נקט, בדוגמה השניה שהביאה המשנה לענין מקח וממכר, כשזה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, מדוע לא נשאל את המוכר ונראה ממי הוא קיבל כסף, הגמרא בהוה אמינא לומדת שרק אחד מהם שילם את הכסף ואחד מהם הוא רמאי והוא טוען שזה שלו אע"פ שהוא לא קנה את זה.

וכפי שרש"י מביא, למדנו במסכת קידושין בדף ע"ג ע"ב, נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי, והיות ונאמן בעל המקח אם כן נשאל אותו למי הוא מכר, ואע"פ ששם מסיימת הגמרא במה דברים אמורים, כשמקחו בידו, שכל הנאמנות שהתורה מאמינה לבעל המקח שהוא נאמן כשנים זה רק כשהמקח עדיין בידו, אבל אם אין המקח בידו הוא לא נאמן כי הוא לא נותן לב לזכור, ואם כך הרי כאן כשמדובר ששנים אוחזין אין המקח בידו ואיך הוא נאמן, אומר רש"י שמה שאומרים שם בגמרא שכשאין המקח בידו הוא לא נאמן, מדובר במקרה ששניהם שילמו כסף, רק אחד מהם שילם מדעתו של המוכר, ואחד מהם בעל כרחו של המוכר, אז לא נאמן המוכר לומר מי הוא זה ששילם מדעתו ומי בעל כרחו, אבל כשרק אחד מהם שילם את הכסף אז אפילו כשאין המקח בידו ברור לנו שהוא זוכר מי זה ששילם, ונאמן בעל המקח אף כשאין המקח בידו, וטעם ההבדל מתי נאמן בעל המקח ומתי הוא לא נאמן, מפרש רש"י בקידושין שהסיבה לדבר היא רק אם הוא זוכר או שאיננו זוכר, ולכן במקרה שהמקח בידו אז בעל המקח ודאי זוכר למי הוא מכר ולמי הוא לא מכר, כי הרי כידוע כשאדם נותן כסף כדי לקנות חפץ אם בעל המקח אח"כ לא ימכור לו את החפץ הוא יעבור במי שפרע, לכן כדי לא לעבור במי שפרע הוא זוכר ונותן לב לדעת למי הוא מכר מדעתו ולמי הוא מכר בעל כרחו כדי לתת לו את החפץ, משא"כ כשהוא כבר נתן את החפץ והוא כבר מכר את זה, במקרה כזה אין שום סיבה שהוא יתן לב לדעת ולזכור למי הוא מכר, אבל במקרה שהוא קיבל כסף רק מאחד מהם, בזה ברור לנו שאפילו שהוא כבר נתן את המקח והמקח אינו בידו בכל זאת הוא זוכר ממי הוא קיבל כסף ולמי הוא מכר.

וכך מתפרשים דברי הגמרא אליבא דפירוש רש"י, מקח וממכר, ולחזי זוזי ממאן נקט, אע"פ שהחפץ איננו בידי בעל המקח, נשאל אותו, ואם הוא יגיד לנו שהוא מכר לזה הוא יהיה נאמן.

מתרצת הגמרא, לא צריכא, דנקט מתרוייהו, מדובר כשהוא באמת קיבל כסף משניהם, מחד מדעתיה מאחד מהם הוא קיבל מרצון, ומחד בעל כורחיה ומהשני הוא קיבל את הכסף בעל כרחו, ולא ידענא מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כורחיה, ואנחנו לא יודעים מי זה שנתן לו את הכסף ברצון והוא מכר לו ונתרצה למכור לו, ולמי הוא לא התרצה וקיבל את הכסף בעל כרחו, ועל זה בעל המקח לא נאמן היות ואין המקח בידו, כפי שהגמרא אומרת בקידושין על זה הדין שאם אין מקחו בידו אין בעל המקח נאמן.

ומוסיף רש"י, שבגמרא צריך לגרוס כפי הגירסא אצלנו, "ולא ידענא (או ולא ידעינן) מי הוא מדעתו ומי הוא בעל כרחו", דהיינו שאנחנו לא יודעים מי הוא מדעתו ומי הוא בעל כרחו, אבל לא גורסים "ולא ידע מי הוא מדעתו ומי הוא בעל כרחו", שיש גירסא כפי שהתוס' גורסים שהכוונה היא לבעל המקח, "ולא ידע מי הוא מדעתו ומי הוא בעל כרחו", שבעל המקח איננו יודע מי הוא מדעתו ומי בעל כרחו, אבל רש"י אומר שאי אפשר לגרוס כך, שהרי אפילו אם הוא כן נדע אנחנו לא נאמין לו, שכשאין מקחו בידו אין לו שום נאמנות, לכן גורסים "ולא ידעינן", שאנחנו לא יודעים, אבל אם אנחנו היינו יודעים הרי שלא היה כאן בכלל שאלה של ספק.

אבל אם בעל המקח יודע, אומר רש"י, שאם אין מקחו בידו אע"פ שהוא אומר לנו שהוא יודע שזה נתן לו מדעתו וזה בעל כרחו, אין לו שום נאמנות.

אולם התוס' חולקים על פירוש רש"י בכל סוגית הגמרא בקידושין דף ע"ג, לפי שיטת התוס' מה שנאמר שם בגמרא שכשאין המקח בידו לא נאמן בעל המקח, זה מדובר גם במקרה ששניהם נתנו כסף ואחד מדעתו ואחד בעל כרחו, וגם במקרה שרק אחד מהם נתן כסף אפילו הכי כשאין המקח בידו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא לא נאמן, מפני שהתוס׳ חולקים על פירוש רש״י בטעם הדבר מדוע כשמקחו בידו הוא כן נאמן, אליבא דהתוס׳ הדין הזה של נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי, טעם הדבר הוא מפני שכשהמקח בידו הוא הרי יכול לתת את זה למי שהוא רוצה, והיות ויש באפשרותו לתת את זה למי שהוא רוצה על כן הוא נאמן במיגו, כי היות והיתה לו אפשרות לתת את זה למי שהוא רוצה כך גם אנחנו מאמינים לו במיגו והוא נאמן לומר שהוא מכר את זה לאדם ההוא, ואם כך אם כל הנאמנות שלו היא מטעם מיגו שהוא יכול לתת את זה למי שהוא רוצה, הרי שכשאין המקח בידו אע״פ שרק אחד מהם נתן כסף אין לו נאמנות, כי כל הנאמנות שלו היא מטעם מיגו והרי אין לו מיגו, לכן לא משנה אם שנים נתנו כסף או רק אחד מהם נתן כסף אין לו כבר נאמנות של בעל המקח, אבל אומרים התוס׳, אפילו אם אין לו נאמנות של בעל המקח, אבל נאמנות כעד אחד בעלמא בודאי שיש לו, האדם הזה יכול להיות נאמן ככל אדם בעולם.

והאמת היא שזה הלשון בתוספתא, הרי שהתוספתא אומרת במה דברים אמורים כשמקחו בידו, אבל אין מקחו בידו אינו נאמן, ממשיכה התוספתא אצלנו לומר, שהרי הוא ככל שאר האדם.

ואם כך אע״פ שאין מקחו בידו אומרים התוס׳ צריך בעל המקח להיות נאמן כעד אחד, וכל הסוגיא אצלנו מדברת על הנאמנות הזאת של עד אחד של בעל המקח, ולא על הנאמנות כשנים שיש לבעל המקח כשמקחו בידו.

וכך מתפרשת הסוגיא אליבא דפירוש התוס׳, מקח וממכר, ולחזי זוזי ממאן נקט, מדוע לא נאמן בעל המקח לומר שהוא קיבל כסף מהאדם הזה, וכשהוא אומר שהוא קיבל כסף ממנו והוא מכר לו הרי יש לנו עד אחד שמצדיק אחד מהטוענים, וכשיש עד אחד שמצדיק אחד מהטוענים הדין הוא שעד המסייע פוטר משבועה, ואם כך אותו אדם שהעד מסייע בעדו צריך להיות פטור משבועה, ואילו זה שכנגדו צריך להשבע שבועה מן התורה, מדוע אצלנו במשנה כתוב שהם חולקים בשבועה וכל אחד מהם צריך להשבע שבועה מדרבנן מתקנת חכמים, לכאורה אם בעל המקח מסייע בידי אחד מהם, אם כן אותו אחד שמסתייע על ידי בעל המקח צריך להיות פטור לגמרי משבועה, כי עד המסייע פוטר משבועה, ואילו זה שכנגדו צריך להשבע שבועה מן התורה, כי הרי עד אחד יכול לחייב שבועה מדאורייתא, שזאת היא אחת משבועות התורה שבועת עד אחד, וכאן כשבעל המקח מסייע בידי אחד למה שהשני לא ישבע שבועה מן התורה.

ועל זה מתרצת הגמרא, לא צריכא, דנקט מתרוייהו, שהוא קיבל כסף משניהם, מחד מדעתיה ומחד בעל כרחיה, ולא ידע מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כרחיה, שלפי גירסת התוס׳ גורסים ״ולא ידע״, שהיות והוא קיבל כסף משניהם הוא לא זוכר ממי הוא קיבל בעל כרחו וממי הוא קיבל מרצונו, וממילא אין כאן בכלל עדות של בעל המקח, ואין כאן אפילו עד אחד, כי הוא בעצמו איננו זוכר, אבל במקרה שבעל המקח באמת יעיד ויסייע לאחד מהם, שיטת התוס׳ היא שאותו אחד יהיה פטור משבועה כי עד המסייע פוטר משבועה, וזה שכנגדו הדין הוא שהוא יהיה חייב בשבועה מן התורה.

ועל זה רש״י חולק כפי שביארנו, ויש שרוצים ללמוד בשיטת רש״י שהוא חולק על התוס׳ ביסוד הדין של עד המסייע, שרש״י סובר שעד המסייע איננו פוטר משבועה, ולכן לפי רש״י במקרה שאין לו נאמנות מצד בעל המקח, לא עוזר לנו הנאמנות שיש לו בתורת עד אחד, כי עד אחד אליבא דפירוש רש״י יש מן האחרונים שסוברים שאינו פוטר משבועה, ורש״י ותוס׳ יחלקו האם עד המסייע פטור משבועה או שאיננו פוטר משבועה.

ויש בזה אריכות בראשונים, ונזכיר רק בקצרה את שיטת הבעל המאור והרמב״ן שנחלקו האם עד המסייע שפוטר משבועה כשיטת התוס׳ זה רק בשבועה דרבנן כפי השבועה אצלנו במשנה, שזה שבועה מתקנת חכמים, שרק על זה אם עד אחד מסייע לאחד מהם הוא פוטר אותו משבועה, או שמא עד המסייע פוטר גם מחיוב שבועה דאורייתא, ואם יש מודה במקצת שהוא מחוייב שבועה דאורייתא מה יהיה במקרה שעד אחד מסייע בעדו, האם הוא יפטר משבועה או לא.

שיטת בעל המאור היא שעד המסייע פוטר גם משבועה דאורייתא, ואילו הרמב״ן במלחמת ה׳ חולק על בעל המאור, והוא מביא ראיות נגדו, והוא סובר שאין עד המסייע פוטר רק משבועה דרבנן בלבד, וישנה גם שיטה שלישית, שיטת הר״ן, שהוא סובר שעד המסייע פוטר רק משבועת עד אחד, משא״כ משבועת מודה במקצת ומשבועת השומרים הוא לא פוטר.

שואלת הגמרא, לימא מתניתין דלא ככבן ננס, לכאורה מהמשנה אצלנו יש ראיה נגד דברי בן ננס, דאי בן ננס, האמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא, יש משנה בשבועות בדף מ״ח ע״א, והגמרא תביא אותה לקמן בדף ג׳ ע״א, במקרה של חנוני על פנקסו, דהיינו בעל הבית שאומר לחנוני תן לבני חטים בדינר ועלי לשלם, או שהוא אומר לחנוני תן לפועלים שלי בסלע מעות ואני אשלם לך, ואח״כ בא החנוני ותובע את בעל הבית שהוא נתן להם את החטים ואת המעות, ובאים הפועלים והבן ואומרים שהם לא קיבלו את החטים ולא קיבלו את המעות, ואם כך יש כנגד בעל הבית שתי תביעות, החנוני טוען שהוא נתן ועל הבעל הבית לשלם לו, ואילו הפועלים טוענים שהם לא קיבלו את שכרם והבעל הבית צריך לשלם להם, ונחלקו שם במשנה חכמים ובן ננס, חכמים אומרים שבעל הבית צריך לשלם לשניהם רק בשבועה, דהיינו שהחנוני ישבע שהוא נתן כסף והבעל הבית ישלם לו, וכך גם הפועלים ישבעו שהם לא קיבלו והבעל הבית ישלם להם, ובן ננס חולק ואומר שהם מקבלים כסף מבעל הבית בלא שבועה, ומדוע, אומר בן ננס, כיצד אלו ואלו באים לידי שבועת שוא, איך אפשר לחייב את שניהם להשבע בזמן שאנחנו יודעים שאחד מהם בודאי ישבע על שקר.

והראשונים שואלים כבר מדוע כתוב שזה נקרא ״שבועת שוא״ ולא ״שבועת שקר״, ויש על זה כמה וכמה פירושים.

ועכ״פ אנחנו רואים ששיטת בן ננס היא, שאין מחייבים שניהם להשבע בגלל שיכול לצאת מזה שבועת שקר, ואם כך איך אצלנו במשנה כתוב שהדין הוא שהם חולקים בשבועה, כיצד אלו ואלו באים לידי שבועת שוא.

עונה הגמרא, **אפילו תימא בן ננס** אפילו אם תאמר שהמשנה הולכת לדברי בן ננס לא קשה, **התם ודאי איכא שבועת שוא** שם אם נחייב אותם להשבע הרי ברור שיש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שם שבועת שקר ושבועה לא נכונה, כי לא יכול להיות שזה נתן וזה לא לקח, אבל **הכא** אצלנו במשנה **איכא למימר דליכא שבועת שוא** יכול להיות אפשרות שלא תהיה כאן שבועת שוא, **אימור דתרוייהו בהדי הדדי אנבהוה** כי הרי יכול להיות מקרה שבאמת שניהם ביחד הגביהו את הטלית, ואז אין בשבועה שלהם שקר, ואע״פ שיש מקרים שזה לא כך, אפשר לחייב אותם להשבע כדי למנוע אותם מלחטוף אחד מחבירו, כי אע״פ שאנחנו מחייבים את שניהם להשבע ויש מקרים שיוכל להיות מזה שבועת שקר, אבל ישנם גם מקרים שזה לא שבועת שקר, משא״כ אצל בן ננס ברור לנו שאם נחייב אותם להשבע אנחנו מביאים אותם לידי שבועת שוא.

והתוס׳ מעירים, שברור שגם בהוה אמינא ידע הגמרא שיש אפשרות כזאת ששניהם ביחד יגביהו את הטלית, אבל בכל זאת הגמרא סברה שאפילו אם יש רק צד כזה שהם יבואו לידי שבועת שקר במקרה שהם לא הגביהו ביחד, גם כן אין סיבה לחייב אותם בשבועה, ועונה הגמרא שזה לא כך, שכיון שיש אפשרות ששניהם הגביהו ביחד על כן במקרה כזה כן תיקנו חכמים שבועה ואפילו אליבא דבן ננס.

עוד שואלת הגמרא, **לימא מתניתין דלא כסומכוס**, האם נאמר שהמשנה שלנו אינה כסומכוס, כי מהמשנה שלנו יש לכאורה ראיה דלא כדינו של סומכוס, **דאי כסומכוס, האמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה**, במשנה בתחלת פרק שור שנגח את הפרה למדנו דין שבמקרה ששור נגח פרה ונמצא עוברה בצידה מת, ולא ידוע אם היא ילדה לפני שהוא נגח ואז העובר לא מת בגלל הנגיחה, או שהיא ילדה אחרי שהוא נגח, הדין הוא שסומכוס סובר שחולקים וחכמים סוברים המוציא מחבירו עליו הראיה, ועכ״פ סומכוס שסובר שם שחולקים, הוא אומר שממון המוטל בספק חולקים בלא שבועה, ואם כך מדוע אצלנו במשנה אומרים שהם חולקים בשבועה, לכאורה זה דלא כסומכוס.

שואלת הגמרא בחזרה, **ואלא מאי, רבנן**, אתה מוכרח אם כך לומר שהמשנה שלנו סוברת כרבנן, **הא אמרי המוציא מחבירו עליו הראיה** והרי אליבא דרבנן הדין הוא שבכלל לא חולקים, אלא המוציא מחבירו עליו הראיה, כי כשאדם מוחזק בחפץ לא מוציאים ממנו אלא על ידי עדים, ואם כך זה שוב דלא כהמשנה שלנו.

דוחה המקשן הראשון התקפה זו, **האי מאי** מה היא הקושיא הזאת שאתה שואל, **אי אמרת בשלמא רבנן** הרי אם תעמיד את המשנה שלנו כשיטת רבנן אפשר לפרש את החילוק בין המשנה שלנו לדין של שור שנגח את הפרה, כי **התם דלא תפסי תרוייהו** שם היות ורק אחד מהם תפוס בכסף, **אמרו רבנן המוציא מחבירו עליו הראיה** לכן שייך שם לומר שהוא יצטרך עדים בשביל להוציא מחבירו את הכסף, כי היות ורק אחד מהם מוחזק המוציא מחבירו עליו הראיה, **הכא דתרוייהו תפסי** אבל אצלנו הרי שניהם מוחזקים, לכן [**פלני**] **לה בשבועה**, לכן סוברים רבנן שיש כאן חלוקה והם חולקים בשבועה, **אלא אי אמרת סומכוס** אבל אם תסבור כשיטת סומכוס שאומר גם שם כשאחד מהם מוחזק שחולקים, **השתא** עכשיו **ומה התם דלא תפסי תרוייהו חולקין בלא שבועה** ומה שם שרק אחד מהם מוחזק בכל זאת סובר סומכוס שהדין הוא שהם חולקים, וכשהם חולקים הם לא צריכים להשבע, **הכא דתרוייהו תפסי לה לא כל שכן** אם כך כאן אצלנו כששניהם מוחזקים ברור הוא שהיה צריך להיות הדין מקל וחומר שהם יחלקו בלא שבועה.

עונה הגמרא, **אפילו תימא סומכוס** אפשר לפרש את המשנה שלנו גם אליבא דסומכוס, **כי אמר סומכוס, שמא ושמא**, כל מה שסומכוס אומר שהדין הוא שחולקים בלא שבועה, זה דווקא אם יש טוען ונטען שכל אחד מהם טוען לא בצורה ודאית אלא מספק, בעל הפרה טוען שהיא נולדה אחרי הנגיחה, ובעל השור טוען שהיא נולדה לפני הנגיחה, וכל אחד מהם הרי לא יודע בודאי אלא הוא טוען שמא זה כך היה, בשמא ושמא (שכל אחד מהם הוא רק ספק שאולי זה היה כך) אומר סומכוס שהם חולקים שלא בשבועה, **אבל ברי וברי** אבל אצלנו במשנה שמדובר כשכל אחד טוען ברי (בודאות) אני מצאתיה וכולה שלי, **לא אמר**, במקרה כזה סומכוס לא אומר שהם חולקים בלא שבועה, אלא היות יש כאן טענת ברי של כל אחד, שכל אחד טוען בצורה ודאית, הדין הוא שהם חולקים רק בשבועה.

וכאן הרשב״א בשיטה מקובצת שואל, שפשוט וברור הוא שלא היה הוה אמינא אף פעם לגמרא להשוות בין המשנה אצלנו למשנה בשור שנגח את הפרה אליבא דרבנן, הרי בתחלה הגמרא שואלת ״ואלא מאי רבנן, הא אמרי המוציא מחבירו עליו הראיה״, ובפשטות משמע שהגמרא סברה שרבנן לא מסדרים עם הדין אצלנו במשנה, כי שם הם טוענים המוציא מחבירו עליו הראיה, וכאן הדין הוא שחולקים בשבועה, ואם כן שואל הרשב״א, איזו הוה אמינא יש להשוות בכלל בין שתי המשניות, הרי שם מדובר כשרק אחד מהם הוחזק, לכן המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל כאן כששניהם מוחזקים ברור שצריך לחלוק, אם כן מה שואלת בכלל הגמרא בהוה אמינא.

ועונה הרשב״א, שכל קושית הגמרא היתה רק בענין החיוב שבועה בלבד, הגמרא גם כן ידעה שכשאחד מהם הוחזק הדין הוא המוציא מחבירו עליו הראיה, וששניהם מוחזקים היות ושניהם כל אחד מוחזק בחלק שלו, אם כן כל אחד צריך לקבל את חלקו, אבל הגמרא שאלה מדוע הדין אצלנו במשנה שהם צריכים להשבע, הרי זה קשה אליבא דרבנן, היות וכל אחד מהם הוחזק בחצי הרי שכל אחד צריך לקבל את חציו מפני שהמוציא מחבירו עליו הראיה, ובשביל מה צריך להשבע, הרי ממילא כל אחד לא יכול להוציא מידי חבירו את החצי שהוא מחזיק, כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה והוא צריך עדים, אם כך מה מקום לשבועה במשנה, תירצה הגמרא שאין הדבר כך, והיות וכל אחד מהם תפוס אין זה נקרא שכל אחד מהם הוחזק בחצי, אלא כל אחד שתופס פה בטלית מפריע לחזקה של השני, וזה נקרא שבכל אחד מהם יש חסרון במוחזקות שבו, והיות וכל אחד מהם אינו מוחזק גמור, לכן הם צריכים לחלוק רק בשבועה, כך מפרש הרשב״א בשיטה מקובצת.

שואלת הגמרא, **ולרבה בר רב הונא דאמר, אמר סומכוס אפילו ברי וברי, מאי איכא למימר**, הרי כל מה שתירצנו אליבא דסומכוס הוא, שלכן שם בשור שנגח את הפרה הם חולקים בלא שבועה, מפני שמדובר בטענת שמא ושמא, אבל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בטענה של ברי וברי מודה סומכוס שהם חולקים בשבועה, שואלת אם כן הגמרא, רבה בר רב הונא הרי סובר שגם בברי וברי אומר סומכוס שחולקים בלא שבועה, אם כך מדוע אצלנו במשנה כתוב שחולקים בשבועה, ואם כן שוב נימא מתניתין דלא כסומכוס.

עונה הגמרא, **אפילו תימא סומכוס** אפשר כן ליישב את המשנה שלנו גם אליבא דסומכוס, **כי אמר סומכוס, היכא דאיכא דררא דממונא**, כי כל מה שסומכוס אומר שהדין הוא שחולקים בלא שבועה, זה רק במקרה שיש דררא דממונא, מפרש רש"י דררא דממונא הכוונה היא שיש חסרון ממון, שם בשור שנגח את הפרה, אם נחייב את בעל השור לשלם, והדין הוא שהוא פטור מלשלם הרי שהחסרנו לו ממון, וכך גם אם נפטור אותו לשלם והדין הוא שהוא כן צריך לשלם מפני שהשור שלו נגח את הולד, הרי שנפסיד לבעל הולד את הולד שלו, ובכל מקום שיש חסרון ממון אומר סומכוס שחולקים בלא שבועה, **אבל היכא דליכא דררא דממונא לא**, אצלנו במשנה שמדובר במציאה או במקח וממכר, ואפילו כשמדובר במקח וממכר, הרי כשהם יחלקו בטלית כל אחד יקבל חצי מכספו חזרה, ובכזה אופן שאין חסרון ממון מודה סומכוס שם הולקים בשבועה, אבל בלא שבועה הם לא חולקים.

שואלת הגמרא, **ולאו קל וחומר הוא** האם אין זה קל וחומר, **ומה התם, דאיכא דררא דממונא למר, ואיכא דררא דממונא למר**, הרי מה אם אנחנו אומרים את הדין בשור שנגח את הפרה ששם לכל אחד מהם אם נפסוק את הדין שלו כמותו יש חסרון לכל אחד מהם, חסרון ממון,

- דף ג' ע"א

ואיכא למימר כולה למר ואיכא למימר כולה למר, ושמה הרי יש ספק מי צודק, אם בעל השור צודק כל הכסף מגיע לו, ואם בעל הפרה צודק הרי שכל הכסף מגיע לו, **אמר סומכוס ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה** ובכל זאת שם אומר סומכוס שהם חולקים בלא שום שבועה, **הכא דליכא דררא דממונא, דאיכא למימר דתרוייהו היא, לא כל שכן**, מפרש רש"י ואם כן כאן אצלנו במשנה שאין חסרון ממון, ועוד דבר אומרת הגמרא אליבא דפירוש רש"י, "ועוד דאיכא למימר דתרוייהו היא", הרי יש אפשרות לומר ששניהם הגביהו את זה ביחד, **לא כל שכן** אם כך כאן פשוט וברור שפה צריך להיות הדין מקל וחומר שהם חולקים בלא שבועה, ואיזה סברא יש לומר שכשמחסירים ממון יש אפשרות שיהיה חסרון לאחד מהם אנחנו אומרים שהם חולקים בלא שבועה, וכאן כשאין חסרון ממון וגם יכול להיות שזה של שניהם, וכי הם צריכים לחלוק אז בשבועה.

עונה הגמרא, **אפילו תימא סומכוס** אפשר לפרש את המשנה כן אליבא דסומכוס, **שבועה זו מדרבנן היא** וכל מה שהצריכו רבנן כאן במשנה להשבע זה רק תקנה מדרבנן אבל זו לא שבועה מעיקר הדין.

כדרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן, שבועה זו תקנת חכמים היא, שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא, היות וחכמים חששו שאם אדם ימצא מציאה יבוא אחד ויחטוף ויתפוס ממנו כדי לחלוק, לכן **תיקנו חכמים שבועה כדי שלא יהיה כל אחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו, אבל מעיקר הדין באמת אין צורך בשבועה אלא כסומכוס שחולקים בלא שבועה.**

התוס' חוקלים על פירוש רש"י במה שרש"י פירש את המילים "דררא דממונא", רש"י פירש "דררא דממונא" שהכוונה היא לחסרון ממון, התוס' סוברים ש"דררא דממונא", הכוונה היא שיש ספק לבית דין בלא טענותיהם, אצלנו במשנה הרי כל הספק בדין של הטלית הזאת מתחיל רק בגלל הטענות, כי כשאנחנו רואים שני בני אדם מחזיקים טלית ביד, יכול להיות שזה של שניהם, אין לנו כאן שום ספק, אלא רק מפני שכל אחד מהם טוען כולה שלי, בזה מתעוררים אצלנו ספיקות, משא"כ שם בשור שנגח את הפרה, בלא טענה של אף אחד מהם יש לנו ספק מה קרה כאן, האם השור נגח את הולד, או שהולד נולד לפני שהוא נגח אותו, והוא לא נגח אותו, אם כך כל מקום כזה שיש לנו ספק בלא הטענות שלהם, זה נקרא דררא דממונא, התרגום של דררא דממונא אליבא דהתוס' זהו זיקת ממון, ברגע שאנחנו רואים ספק בלא שום טענות, יש לנו כאן שאלה למי הממון הזה שייך, משא"כ אצלנו שאין לנו ספק אלא רק על ידי טענותיהם, זה נקרא ליכא דררא דממונא.

וכך מתפרשת הסוגיא אליבא דשיטת התוס', אפילו תימא סומכוס, כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא, מתי סומכוס אומר שהם חולקים בלא שבועה, דווקא שם בשור שנגח את הפרה היות והספק לא נוגע לטענותיהם כח גם בלא הטענות יש ספק, לכן הם חולקים בלא שבועה, אבל היכא דליכא דררא דממונא, משא"כ אצלנו כשבלא הטענות אין שום ספק ורק הטענות שלהם הם שעושות לנו את הספק, אז הדין הוא שהם כן צריכים לחלוק בשבועה, שואלת הגמרא ולאו קל וחומר הוא, ומה התם דאיכא דררא דממונא, (והתוס' לא גורסים דררא דממוניה למר ודררא דממונא למר, כי אליבא דשיטת התוס' אין לזה מילים, רש"י שפירש שדררא דממונא זהו חסרון ממון, גורסים כך בגמרא, שיש חסרון ממון לזה ויש חסרון ממון לזה, אבל אליבא דהתוס' דררא דממונא זה הולך על החפץ ולא על בעלי החפץ, לכן גורסים כך, ומה התם דאיכא דררא דממונא), בשור שנגח את הפרה שיש לנו ספק בלא הטענות שלהם, ואיכא למימר כולו למר ואיכא למימר כולו למר, והרי יש צד לומר שזה צודק לגמרי וזה צודק לגמרי, בכל זאת אמר סומכוס ממון המוטל בספק חולקים בלא שבועה, הכא דליכא דררא דממונא ואיכא למימר דתרוייהו היא, לפי פירוש התוס' מתפרשת הגמרא עכשיו כפשוטה, כאן אצלנו שאין לנו ספק בלא טענותיהם, מדוע, דאיכא למימר דתרוייהו היא, כי הרי אפשר לומר כשרואים את שניהם מחזיקים בטלית שזה שייך לשניהן, לא כל שכן, אם כך פשוט וברור שלא היה צריך כאן שבועה, ומדוע מצריך אותם סומכוס לחלוק בשבועה, כך מפרשים התוס' את פירוש הגמרא ואת פירוש המילים "דררא דממונא.

ויש בעצם מהגירסא אצלנו בגמרא, ממקום אחד ראיה לפירוש רש"י, וממקום אחד ראיה לפירוש התוס', כפי שכבר הזכרנו הגירסא שישנה אצלנו דאיכא דררא דממונא למר ואיכא דררא דממונא למר, זה יותר מסכים עם פירוש רש"י שהפירוש הוא חסרון ממון, ולכן שייך לומר שיש חסרון ממון לזה וחסרון ממון לזה, משא"כ אליבא דהתוס' צריך למחוק את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה מהגירסא כפי שכך משמע מהתוס׳, ואילו בדף ג׳ ע״א כשהגמרא אומרת הכא דליכא דררא דממונא ואיכא למימר דתרוויהו היא, זה משמע יותר כפירושו התוס׳, כי אליבא דהתוס׳ קוראים את זה ומסבירים את זה ביחד, הכא דליכא דררא דממונא ומדוע אין דררא דממונא, מדוע אין לנו כאן ספק בלא הטענות שלהם, דאיכא למימר דתרוייהו היא, כי הרי אפשר לומר שהטלית הזאת שייכת לשניהם, לכן אין דררא דממונא, אליבא דפירוש רש״י זה שני חלקים, קודם כל אומרת הגמרא ״הכא דליכא דררא דממונא״, הכוונה היא שאין כאן חסרון ממון לאף אחד, ועוד דבר אומרת הגמרא, ״דאיכא למימר דתרוייהו היא״, והרי גם פה אפשר לומר שזה שייך לשניהן, אם כך לא כל שכן שיחלוקו בלא שבועה.

הרי יש במקום אחד משמעות יותר כפירוש רש״י, ויש ממקום אחר משמעות כפירוש התוס׳, ובזה נחלקו רש״י ותוס׳ מה פירוש המילים דררא דממונא, אליבא דרש״י זהו חסרון ממון, ואליבא דהתוס׳ ״דררא דממונא״ ענינו יש לנו ספק גם בלא הטענות, גם בלא טענותיהם יש ספק לבית דין.

שואלת הגמרא, לימא מתניתין דלא כרבי יוסי האם נאמר שמשנתנו אינה כשיטת ר׳ יוסי, **דאי כרבי יוסי, הא אמר אם כן מה הפסיד רמאי, אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו,** לקמן בדף ל״ז ע״א כתוב במשנה, שבמקרה ששנים הפקידו אצל אחד כסף, ואחד מהם הפקיד מנה והשני הפקיד מאתיים, וכשבאים לקחת את הכסף כל אחד מהם טוען המאתיים שלי, ישנה מחלוקת שם בין תנא קמא לר׳ יוסי, אליבא דתנא קמא נותנים לזה מנה ולזה מנה היות וזה בטוח שלהם, ואילו השאר דהיינו המנה השלישי יהיה מונח עד שיבוא אליהו, ר׳ יוסי סובר שמניחים את כל שלושת המנים עד שיבוא אליהו, כי אחרת מה הפסיד רמאי, אם לא ניתן לו להפסיד לרמאי הרי הוא יבוא ויטעון שהמאתיים שלו כי הוא לא יפסיד, שאפילו אם לא יתנו לו את המנה השני אבל את המנה הראשון הוא כן יקבל, ועל כן לא איכפת לו לטעון שהמאתיים שלו, אבל אם נקנוס אותו שבמקרה שכל אחד מהם טוען מאתיים הם מפסידים את הכל והכל יהיה מונח עד שיבוא אליהו, ישנה בזה תקנה כנגד הרמאים, לכן סובר ר׳ יוסי שכל השלוש מנים יהיו מונחים עד שיבוא אליהו, ואם כן אומרת הגמרא שהמשנה שלנו יש ראיה דלא כר׳ יוסי, כי אליבא דר׳ יוסי אנחנו אומרים יהא מונח עד שיבוא אליהו ולא חולקים ביניהם את הספק, ואצלנו במשנה כתוב שכשכל אחד אומר כולה שלי יחלוקו, ואילו אליבא דר׳ יוסי היה גם אצלנו במשנה צריך להיות הדין יהא מונח עד שיבוא אליהו, ומה ההבדל בין הטלית שכל אחד טוען כולה שלי לבין המנה השלישי שכל אחד מהם טוען שהוא שלו.

שואלת הגמרא על המקשן, **אלא מאי רבנן,** אלא מה, עדיף לך ללמוד שהמשנה שלנו תסבור כרבנן שחולקים על ר׳ יוסי וסוברים שרק השאר יהא מונח עד שיבוא אליהו, **כיון דאמרי רבנן השאר יהא מונח עד שיבא אליהו, הא נמי כשאר דמי,** הרי אצלנו במשנה זה גם דומה לשאר שם, ומדוע, **דספיקא היא,** הרי מדוע שם אומרים רבנן שהשאר יהא מונח, כי על מה שהם נחלקים על מה שאנחנו מסתפקים בזה אומרים יהא מונח עד שיבוא אליהו, ואם כן כשם ששם במנה השלישי שיש בו את הספק הדין הוא יהא מונח, כך גם אצלנו על כל הטלית היות וכל הטלית בספק צריך גם כן להיות הדין יהא מונח עד שיבוא אליהו, מה זה משנה אם אליבא דר׳ יוסי או אליבא דרבנן, כל המחלוקת ביניהם זה רק לגבי שאר שני המנים שבזה אין ספק, אבל על אותו מנה שלישי שיש בו ספק כולי עלמא מודים שיהא מונח, אם כך למה אצלנו במשנה אומרים יחלוקו ולא אומרים יהא מונח עד שיבוא אליהו.

ועל זה עונה המקשן, **האי מאי** קושיא זאת מאי היא, איזה מין השוואה יש כאן בין המשנה שם למשנה אצלנו, **אי אמרת בשלמא רבנן** אם נעמיד את המשנה אצלנו כשיטת רבנן אפשר לפרש את ההבדל בין שתי המשניות, **התם דודאי האי מנה דחד מינייהו הוא,** היות ושם המנה שלישי הרי בטוח שזה שייך רק לאחד מהם וזה לא שייך לשניהם, אם כך אין החלוקה יכולה להיות אמת, אם אנחנו נחלוק ונאמר שניתן לכל אחד מנה וחצי החלוקה לא תהיה אמת, ולכן **אמרי רבנן יהא מונח עד שיבא אליהו, הכא** אבל אצלנו במשנה, **דאיכא למימר דתרוייהו הוא** שהרי פה כן שייך לומר שהטלית שייכת לשניהם, יש אפשרות ששניהם הגביהו אותה ביחד ואז זה שייך לשניהם, **אמרי רבנן פלגי בשבועה** לכן סוברים רבנן שהדין הוא שיחלוקו בשבועה, משום שהחלוקה יכולה להיות אמת, אם כן אליבא דרבנן יש הבדל ברור בין שתי המשניות, שם אין החלוקה יכולה להיות אמת לכן פוסקים יהא מונח, ואצלנו שהחלוקה יכולה להיות אמת פוסקים את הדין יחלוקו.

והתוס׳ כבר הזכירו לעיל בעמוד א׳, ששם שאין החלוקה יכולה להיות אמת אנחנו פוסקים יהא מונח עד שיבוא אליהו, ואנחנו לא אומרים את הדין כל דאלים גבר כפי שנפסק בסוגיא בב״ב, מפני שהיות והנפקד תופס את המנה שלישי בחזקת שניהם הרי זה כאילו ששניהם מוחזקים בו, וכששניהם מוחזקים אסור לפסוק כל דאלים גבר כי הרי יש חזקה שכל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו כפי שנברר לעיל.

אלא אי אמרת רבי יוסי היא אבל אם נאמר שהמשנה שלנו סוברת כשיטת ר׳ יוסי שאומר שבכל שלושת המנים הדין יהיה מונח עד שיבוא אליהו, אם כך נשאלת השאלה, **השתא ומה התם דבודאי איכא מנה למר ואיכא מנה למר אמר רבי יוסי יהא מונח עד שיבא אליהו** הרי בשני המנים הראשונים שם אין שום ספיקות למי זה שייך, אנחנו יודעים שמנה אחד שייך לזה ומנה אחד שייך לזה, ואעפ״כ אומר ר׳ יוסי שהדין הוא יהא מונח עד שיבוא אליהו אע״פ שברור לנו שאם ניתן לכל אחד מהם מנה הדין יהיה אמת, **הכא דאיכא למימר דחד מינייהו הוא לא כל שכן** אם כן אצלנו במשנה שבאמת לא ברור למי שייך הטלית ואפשר שזה שייך רק לאחד מהם, ואם אנחנו נפסוק יחלוקו אנחנו לוקחים ממנו את חציו, אעפ״כ אומרת המשנה יחלוקו, ואליבא דר׳ יוסי הרי כל שכן שהיה כאן צריך להיות הדין יהא מונח עד שיבוא אליהו כי הרי שמא זה שייך לאחד, אפילו במקום שברור לנו שזה שייך לשניהם אומר ר׳ יוסי שאנחנו משאירים את כל שלושת המנים יהא מונח עד שיבוא אליהו, אם כך כל שכן אצלנו במשנה שיש צד לומר שזה שייך רק לאחד מהם מדוע פוסקים יחלוקו הרי אליבא דר׳ יוסי היה צריך להיות יהא מונח עד שיבוא אליהו.

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **אפילו תימא רבי יוסי** אפשר להעמיד את המשנה שלנו גם אליבא דר׳ יוסי, **התם ודאי איכא רמאי** ור׳ יוסי מחלק כך, ששם במשנה היות ובודאי איכא רמאי הרי ברור לנו שאחד מהם משקר, כי הרי הנפקד יודע שבהתחלה אחד הפקיד מנה והשני הפקיד מאתיים, ואם שניהם טוענים שהם הפקידו מאתיים הרי שיש ביניהם ודאי רמאי, והיות ויש ביניהם ודאי רמאי קונסים אותם אליבא דר׳ יוסי שהם מפסידים את כל המנים והכל יהא מונח עד שיבוא אליהו, אם כך היות ושם יש ודאי רמאי יש סיבה לקנוס ולומר שאע״פ שברור לנו על חלק מהכסף שכן מגיע להם, מ״מ משום קנס אנחנו מניחים את זה עד שיבוא אליהו, **הכא** אבל אצלנו במשנה, **מי ימר דאיכא רמאי** מנין לנו שיש כאן אחד ודאי רמאי, **אימא תרוייהו בהדי הדדי אגבהוה** הרי יכול להיות שהם הגביהו את זה ממש ביחד, וכל אחד מהם חושב שהוא הגביה את זה קצת לפני חבירו, לכן הוא טוען כולה שלי, אבל אין כאן אחד שהוא ודאי רמאי, ואם כך אין סיבה לקנוס, לכן הדין הוא שיחלוקו.

עוד תירוץ אומרת הגמרא, **אי נמי** אפשר לומר גם בעוד דרך לפרש את ר׳ יוסי, **התם קנים ליה רבי יוסי לרמאי כי היכי דלודי** לכן פוסק שם ר׳ יוסי שהדין הוא יהא מונח עד שיבוא אליהו בכל שלושת המנים, מפני שהוא רוצה לקנוס את הרמאי כדי שהוא יודה ולפחות יקבל את החלק שלו, את המנה שלו, ועל ידי שהוא יקנוס אותו יש לו סיבה להודות, כי אחרת הוא יפסיד, **הכא** אבל אצלנו במשנה, אפילו אם נמצא דוגמה שכן יהיה ודאי רמאי אצלנו במשנה, וכפי שהתוס׳ מבארים אפשר לומר שמדובר בדוגמה של שנים אוחזים בטלית, וזה אומר אני מצאתיה היום, והשני אומר אני מצאתיה אתמול, שאז הרי ברור לנו שיש כאן אחד מהם רמאי, כי לא יכול להיות שאחד מצא את זה אתמול ואחד היום, אומרת עכשיו הגמרא שאפילו במקרה כזה שאצלנו במשנה כן יהיה ודאי רמאי אפילו הכי מתאים שהדין יהיה יחלוקו ולא נאמר יהא מונח, ומדוע, כי כל הסיבה שר׳ יוסי קונס בודאי רמאי שיהא מונח עד שיבוא אליהו, זה הכל כדי להביא אותו לידי הודאה כדי שיודה שהוא לא הפקיד מאתיים, והיות ונפסיד לו גם את המנה שלו, יש סיבה שהוא יודה, על כן יש טעם לקנוס, **אבל אצלנו במשנה מאי פסידא אית ליה דלודי הרי אפילו אם נאמר שיש כאן ודאי רמאי, הרי אם נקנוס אותו ונגיד לו שהוא לא נוטל שום דבר אלא יהא מונח עד שיבוא אליהו, הוא לא הפסיד שום דבר, כי הרי מדובר כאן במציאה, והיות ואין טעם לקנוס אותו כי הרי ממילא הוא לא מפסיד והוא לא יודה, לכן גם ר׳ יוסי סובר שהדין הוא יחלוקו ולא אומרים יהא מונח עד שיבוא אליהו.**

וההבדל בין שתי התירוצים, כפי שכבר הזכרנו התוס׳ מבארים שלפי התירוץ הראשון שאומרים שכל הסיבה של ר׳ יוסי לפסוק שם יהא מונח עד שיבוא אליהו זה משום שודאי רמאי, אם כן צריך לומר שאצלנו במשנה מדובר באין ודאי רמאי, אבל במקרה שגם אצלנו יהיה ודאי רמאי, כגון כשאחד טוען אני מצאתיה היום והשני אומר אני מצאתיה אתמול, אז גם כן יהיה הדין יהא מונח עד שיבוא אליהו, אבל אליבא דהתירוץ השני שכל הקנס של ר׳ יוסי שייך רק במקום שיש פסידא לרמאי, שלכן יש טעם לקנוס אותו כדי שהוא יודה, אבל אצלנו במשנה שאין פסידא היות ומדובר במציאה ממילא הוא לא יודה ואם כן לא שייך לקנות אותו, לפי התירוץ הזה אפילו כשיהיה מדובר בציור של ודאי רמאי גם כן אין טעם לומר יהא מונח עד שיבוא אליהו, כיון שאין פסידא וממילא הוא לא יודה שהוא נטל את הטלית שלא כדין.

שואלת עדיין הגמרא, **תינח מציאה**, לפי התירוץ השני של הגמרא שמה שר׳ יוסי קונס שם את הרמאי זה כדי שהוא יודה, ואצלנו במשנה אומרים שלא שייך לקנוס אותו כי הרי אין לו שום פסידא, זה שייך רק לגבי מציאה, לגבי הרישא של המשנה כשדברנו באני מצאתיה ואני מצאתיה, במציאה אין לו שום פסידא, **מקח וממכר מאי איכא למימר**, אבל בסיפא של המשנה בזה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, ששם מדובר במקח וממכר כפי שהעמידה הגמרא ששניהם קנו את זה אצל המוכר, אחד מדעתו ואחד בעל כרחו, שניהם שילמו לו את הכסף אלא שאחד עשה את זה מדעתו ואחד בעל כרחו, והדין הוא שזה שעשה את זה מדעתו הוא קנה, אלא שאנחנו לא יודעים מי הוא מדעתו ומי הוא בעל כרחו, וכל אחד מהם טוען כולה שלי שהוא זה היה שקנה מדעתו, בזה גם כן הדין יחלוקו, שואלת אם כן הגמרא, הרי כאן כן מתאים לומר את הדין אליבא דר׳ יוסי שיהא מונח עד שיבוא אליהו, ומפני שהרי שניהם שילמו בעד החפץ, ואם נאמר יהא מונח עד שיבוא אליהו אליבא דר׳ יוסי הכוונה היא הרי שהטלית תהיה מונחת וגם הכסף שהם שילמו יהא מונח עד שיבוא אליהו, ואם כן יש כאן סיבה לקנוס כי הרי יהיה לו פסידא, הוא שילם כסף בעד הטלית והוא לא יקבל לא את הכסף ולא את הטלית, הרי כשיש פסידא ר׳ יוסי כן פוסק יהא מונח עד שיבוא אליהו, ומדוע אצלנו במשנה כתוב שיחלוקו.

עונה הגמרא, **אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא**, אלא צריך לומר שהתירוץ המחוור יותר זה מה שהגמרא תירצה לפני כן, דהיינו התירוץ הראשון, וההבדל הוא אם יש ודאי רמאי או שאין ודאי רמאי, במקרה שיש ודאי רמאי אפילו אם אין פסידא לרמאי בכל זאת הדין הוא שיהא מונח עד שיבוא אליהו משום קנס, ואילו אצלנו במשנה מפני שאין כאן רמאות כי הרי כל אחד יכול לחשוב שבאמת הוא הגביה את זה קודם או שהמוכר התרצה לו, היות ואין ודאי רמאי הדין הוא שיחלוקו ולא שייך כאן לומר שנקנוס ונאמר יהא מונח עד שיבוא אליהו.

שואלת הגמרא, **בין לרבנן ובין לרבי יוסי, התם גבי חנוני על פנקסו**, מהמשנה של חנוני על פנקסו לכאורה יש קושיא בין לשיטת רבנן ובין לשיטת ר׳ יוסי, שרבנן אומרים יהא מונח רק במנה השלישי, ור׳ יוסי אומר יהא מונח בכל שלושת המנים, לכאורה יש קושיא על זה מהמשנה בחנוני על פנקסו, וכפי שהזכרנו כבר לעיל, שם מדובר באדם שאומר לחנוני לתת כסף לפועליו, ואח״כ באים הפועלים אל הבעל הבית ואומרים שהם לא קיבלו את הכסף, והחנוני בא ואומר שהוא נתן להם את הכסף, ויש כאן שתי תביעות כנגד בעל הבית, התביעה של החנוני שהוא מילא את השליחות ונתן להם כסף ועכשיו הוא מבקש את ההחזר מבעל הבית, ויש כאן תביעה של הפועלים שטוענים שהם עבדו אצל בעל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הבית ולא קיבלו כסף, כי החנוני לא נתן להם, ואם כן גבי חנוני על פנקסו **דקתני זה נשבע ונוטל וזה נשבע ונוטל**, רבנן סוברים שם שבין החנוני ובין הפועלים כל אחד מהם נשבע ונוטל כסף מבעל הבית, **מאי שנא דלא אמרינן נפקיה לממונא מבעל הבית ויהא מונח עד שיבא אליהו דהא בודאי איכא רמאי**, הרי שם בחנוני על פקנסו בודאי שיש אחד מהם רמאי, או הפועלים או החנוני הם רמאים, ואם כשיש ודאי רמאי אנחנו פוסקים יהא מונח עד שיבוא אליהו, אליבא דר׳ יוסי על כל הכסף ואליבא דרבנן לכל הפחות על השאר שבמנה הזה יש את הספק אנחנו פוסקים יהא מונח, וכאן גם כן לגבי הכסף שהם נוטלים מבעל הבית זה דומה לשאר כי הרי יש ספק למי מגיע הכסף, ואם כך כשיש שם ודאי רמאי למה לא נאמר יהא מונח עד שיבוא אליהו, ושם במשנה כתוב שכל אחד מהם גם החנוני וגם הפועלים נשבעים ונוטלים כסף מבעל הבית.

וכפי שהראשונים מעוררים, הקושיא היא בעצם יותר חזקה שם, כי הרי הדין יוצא שגם החנוני וגם הפועלים כל אחד מהם נוטל בנפרד כסף מבעל הבית, ובעל הבית משלם פעמיים, שהרי זה ודאי דבר שלא מסתבר, כי אם יש בהם אחד רמאי מדוע שבעל הבית ישלם פעמיים, אבל כל זה נכלל בתוך הקושיא של הגמרא, כשהגמרא אומרת שיש ודאי רמאי אז ודאי שהדין נותן שיהא מונח עד שיבוא אליהו, ואם כן קשה בין רבנן ובין לר׳ יוסי.

מתרצת הגמרא, **אמרי, התם היינו טעמא** שם יש טעם נפרד, **דאמר ליה חנוני לבעל הבית, אנא שליחותא דידך קא עבדינא** אני מלאתי את שליחותך ששלחת אותי לשלם כסף לפועלים, **מאי אית לי גבי שכיר** מה משנה לי מה שהשכיר טוען, אותי לא מעניין מה שהוא אומר שהוא כן קיבל או לא קיבל, לי יש טענה כלפיך, אתה אמרת לי לתת לו כסף ואני נתתי ועכשיו אתה חייב לי כסף, מה אתה אומר לי שאני אלך אל השכיר לשאול אותו מה הענין, אני לא מאמין לשכיר, **אף על גב דקא משתבע לי לא מחימן לי בשבועה** אפילו אם הוא ישבע הרי אני לא צריך להאמין לו, אדם לא מוכרח להאמין לאדם שני בשבועה, הוא יכול לטעון שהוא רשע, ואע״פ שהרי אם הוא ישבע אז מבעל הבית הוא כן יטול, **את האמנתיה, דלא אמרת לי בסהדי הב ליה**, אתה כן האמנת לו לשכיר לפועל כי הרי אתה אמרת לי לתת לו כסף ולא אמרת לי שאני אתן לו את הכסף דווקא בפני עדים, זאת אומרת שאתה האמנת שאם הוא יקבל כסף הוא יודה שהוא קיבל כסף, ואם כן אתה היות והאמנת אותו אם הוא יבוא וישבע לך יהיה נאמן עליך בשבועה, אבל אני שלא האמנתי לו מלכתחלה מדוע שאני אאמין לשבועה שלו, אני סובר שהוא רשע ואין צורך להאמין לו, והיות וכך יכול החנוני לטעון לבעל הבית על זה שייך לומר שנפטור את הבעל הבית מלשלם לו ונאמר יהיה מונח עד שיבוא אליהו, כי יש לו טענה צודקת, הוא מילא את השליחות, ומה שהשכיר טוען שזה לא כך הוא לא מכיר את השכיר ולא מעניין אותו מה שהוא טוען, הוא לא נאמן עליו, וכך גם, **ושכיר נמי אמר ליה לבעל הבית** הפועל גם כן בא בתביעה לבעל הבית, **אנא עבדי עבידתא נבך** הרי אני עשיתי אצלך פעולה (עבודה), שכרת אותו כפועל, אם כך אתה חייב לשלם לי את השכר הפעולה, ומה שאתה אומר לי שאני אלך לברר את הענין עם החנוני, **מאי אית לי גבי חנוני** אני לא מכיר אותו ואני לא מאמין לו, **אף על גב דמשתבע לי לא מחימן לי** אני לא קבלתי עלי להאמין לו בשבועה, ואני סובר שהוא רשע והוא איננו נאמן, לכן אפילו אם ישבע לי אני לא מאמין לו, **הלכך תרוייהו משתבעי ושקלי מבעל הבית.**

וכך אומרת הגמרא בקצרה כפי שהריטב״א מבאר, ששם בחנוני על פנקסו לא שייך בכלל הדין יהא מונח עד שיבוא אליהו, יהא מונח עד שיבוא אליהו אנחנו דנים במקרה ששנים מתעצמים בדין בינם לבין עצמם, ויש בהם אחד רמאי, אז אנחנו אומרים היות ויש כאן ודאי רמאי קונסים ומניחים עד שיבוא אליהו, אבל כאן הרי החנוני והפועל לא מתעצמים בדין לבין עצמם, לא החנוני טוען כלפי הפועל ולא הפועל טוען כלפי החנוני, אלא זה כאילו שישנם כאן שתי תביעות נפרדות לבעל הבית, הפועל בא אל בעל הבית ואומר לו אני עבדתי אצלך עבודה, שכרת אותי כפועל, תשלם לי על שכר הפעולה, מה שאתה אומר שהחנוני שילם, אני לא מכיר את החנוני והוא לא שילם לי ואף אחד לא שילם לי, ואם כך אתה חייב לשלם, אם כן מצד הדין הוא צריך לקבל מבעל הבית כסף, וכפי שהריטב״א משווה את זה לאדם שמודה שהוא לוה כסף מחבירו והוא אומר איני יודע אם פרעתיך, שהוא לא יודע אם הוא פרע, ואז כשיש חזקת חיוב של הלואה והוא לא יודע אם הוא פרע פשוט וברור שצריך לשלם, כך גם כלפי הפועל היות והוא שכר אותו והוא עשה את עבדתו מגיע לו כסף, והוא טוען שמא החנוני שילם, אין זו טענה והוא ודאי חייב לשלם כאילו שהוא אומר איני יודע אם פרעתיך, וכך גם החנוני בא בתביעה נפרדת לבעל הבית, אתה בקשת ממני ועשית אותי שליח, עשיתי את שליחותך ונתתי כסף לפועלים, ואם כך אתה חייב להחזיר לי, מה שאתה אומר שהפועל אומר שהוא לא קיבל, אני לא מכיר את הפועל והוא לא נאמן עלי, אתה אמרת לי להיות שליח לתת כסף, עשיתי את שליחותך, תן לי את הכסף, וגם כאן הבעל הבית הוא כמי שאומר איני יודע עם פרעתיך, הוא מודה שהוא שלח את החנוני והוא האמין לו ללכת לתת את הכסף, ממילא הוא לא יכול לפטור את עצמו במה שהוא אומר שהפועל טוען שהוא לא קיבל את הכסף, כי הרי יש לכל אחד תביעה נפרדת כלפי בעל הבית, ואם יש לכל אחד תביעה נפרדת כלפי בעל הבית אם כן מה זה מעניין אותנו כשיש ביניהם ודאי רמאי, ודאי רמאי זה רק כששניהם מתעצמים בינם לבין עצמם בדין שאנחנו אומרים שהיות ואחד מהם רמאי יהא מונח עד שיבוא אליהו, אבל ברגע שאנחנו מחלקים את זה לשתי תביעות נפרדות, אז אנחנו לא דנים בכלל את החנוני עם הפועלים ביחד, הפועלים באים לבעל הבית ויש להם תביעה נגדו אז הוא חייב לשלם, כיון שזה איני יודע אם פרעתיך, ויש חזקת חיוב, וכך גם כשהחנוני בא לבעל הבית, הוא אומר לו אני מלאתי את שליחותך ואתה חייב לשלם לי, הרי כמובן ששם הדין הוא שבעל הבית צריך לשלם פעמיים היות ויש לו תביעה נפרדת עם כל אחד ואחד, כך מפרש הריטב״א את הסוגיא בגמרא.

והתוס׳ שואלים כאן שאלה, שלכאורה מדוע צריך לשלם לחנוני, הרי החנוני קלקל כאן את השליחות, אם החנוני היה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נותן את זה בפני עדים לא היתה כאן בעיה והיינו יודעים אם הוא שילם את זה לפועלים או לא, ובגלל שהחנוני לא נתן את זה בפני עדים לכן יצא שיש כאן תביעה גם מצד החנוני וגם מצד הפועלים, והרי יש לנו כלל שבעל הבית יכול לומר לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, כמו הדוגמה שתוס׳ מביאים מהגמרא בכתובות דף פ״ה, ששם מדובר באדם ששלח שליח להחזיר פרעון, לפרוע חוב לבי חוזאי, וכשהוא בא ופרע להם את החוב, אח״כ הוא ביקש מהם את השטר, והם אמרו לו שהם לא נותנים לו את השטר היות והחוב הזה שהוא שילם להם זהו חוב אחר, ויש להם עוד חוב על בעל הבית, לכן את השטר הזה הם לא מחזירים כי השטר הזה זהו חוב שני, אומרת שם הגמרא שהשליח מחוייב לשלם לבעל הבית את הכסף שהפסיד לו, מפני שהוא יכול לומר לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, אני שלחתי אותך לתקן, לשלם את החוב, ואתה באת וקלקלת לי, אם כך אנחנו רואים שבעל הבית יכול לומר לשליח לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ואם כך מדוע כאן אצלנו לא יכול בעל הבית לומר לחנוני אני שלחתי אותך שתעשה את זה על הצד היותר טוב, ואתה קלקלת ונתת את זה שלא בפני עדים.

ועונים התוס׳ שאין להשוות בין שני המקרים, מפני ששם מדובר כשהבעל הבית הזכיר לו את השטר לאותו שליח, הוא אמר לו תתן להם כסף ותקח את השטר, ואם הוא הזכיר לו את השטר אע״פ שהוא לא אמר לו במפורש לקחת את השטר לפני שהוא נותן את הכסף, מ״מ אם הוא מזכיר לו לקחת שטר על כרחך שהוא מתכוון שהוא יעשה את זה בענין כזה שהשטר יגיע לידו, ואם בסופו של דבר השטר לא הגיע לידו הוא קלקל והוא יכול לומר לו לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, ולכן השליח מחוייב לשלם את מה שהוא הפסיד, אבל אצלנו היות ובעל הבית בכלל לא הזכיר את העדים, הוא לא אמר לו בכלל לתת את זה בפני עדים, אז אנחנו לא אומרים שהוא טוען לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, לא אמרת לי שאני צריך לתת את זה לפני עדים ואם כן אני הבנתי שאתה מאמין לו לאותו אדם, ואם כך כאן לא שייך את הכלל שאפשר לומר לשליח לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי.

אומרת הגמרא, תני רבי חייא למד ר׳ חייא ברייתא, מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום, אדם שתובע את חבירו ואומר לו שיש לו מנה בידו, הוא הלוה לו מנה, ואותו אדם אומר אין לך בידי כלום, אני לא חייב לך בכלל, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר, קודם כל אותו אדם צריך לשלם חמישים זוז שהעדים מעידים נגדו, היות וישנם שני עדים שהוא חייב אז פשוט שהוא צריך לשלם את החמישים זוז, אלא שרק חייא מחדש, וישבע על השאר, שהוא גם חייב בשבועה על החמישים זוז האחרים שהוא כופר, כשם שאנחנו יודעים שיש פרשה של מודה במקצת, כשאדם תובע את חבירו מנה והוא מודה במקצת הטענה ואומר שהוא חייב רק חמישים אומרת התורה שהוא חייב לשלם את אותם חמישים ולהשבע על השאר, כפי שאנחנו לומדים את זה ממה שכתוב בפרשת משפטים בענין ארבעה שומרים, ״על כל אבידה אשר יאמר כי הוא זה, עד שהאלהים יבוא דבר שניהם״, לומדת מזה הגמרא בשבועות ובב״ק בדף ק״ז ע״א, שיש דין של הודאה במקצת, ולא רק בפרשת שומרים, אלא בכל דיני הלואות וגזילות כפי שלמדנו שם בגמרא יש מאן דאמר שסובר עירוב פרשיות כתוב כאן, אבל הדין של הודאה במקצת אין צורך לו בפרשת שומרים היות ושומרים חייבים בשבועה גם אם הם כופרים את הכל, אלא שנתערבה כאן פרשת של מודה במקצת ששייכת לעניני הלואה בטוען ונטען, ואם כן במקרה שהנטען מודה רק על כי הוא זה, רק על חלק מהתביעה אומרת התורה ״עד האלהים יבוא דבר שניהם״ שהוא חייב בשבועה על השאר, אומר ר׳ חייא שגם אם עדים מעידים על חצי, הוא כופר את הכל אבל באים עדים ואומרים שהוא חייב חמישים זוז, חצי ממה שהוא נתבע, הדין הוא שהוא חייב לשלם את אותם חמישים זוז ולהשבע על השאר, כפי שהגמרא אומרת, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר, כי יש לנו קל וחומר שממנו אנחנו לומדים שגם העדאת עדים אם העדים מעידים על חצי, על מקצת מהתביעה, הדין הוא שצריך להשבע על השאר, כפי שהגמרא תבאר בעמוד ב׳ איך אנחנו לומדים בקל וחומר העדאת עדים מהודאת פיו, כי אילולי הקל וחומר היה מקום לומר שדווקא אם הוא עצמו מודה דווקא במודה במקצת בהודאת פיו אז חייבה התורה שבועה על השאר, אבל בהעדאת עדים לא, לכן אנחנו צריכים קל וחומר כפי שהגמרא תבאר בעמוד ב׳.

ועכ״פ מחדש ר׳ חייא שהדין הוא שכשאדם תובע את חבירו ובמנה, והלה כופר את הכל, ובאים עדים ומעידים שהוא חייב חמישים זוז, יש לו כאן גם כן את הפרשה של הודאה במקצת והוא חייב לשלם את החמישים זוז ולהשבע על השאר, ונחלקו כאן הראשונים באיזה ציור מדובר כאן, כשאדם תובע ואומר מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים על חמישים זוז.

יש מן הראשונים שמפרשים שמדובר בציור כזה שאדם תובע את חבירו ואומר לו הלויתי לך מנה, וההוא מודה שהיתה כאן הלואה, אלא שהוא אומר פרעתי לך את המנה, והעדים באים ומעידים שהוא חייב לו חמישים זוז, כי הם ראו שהוא לא פרע לו חמישים זוז, דהיינו, או בציור כזה שהם עמדו כל הזמן על ידו והם בטוחים שהוא לא החזיר את החמישים זוז, או במקרה שעדיין לא הגיע זמן הפרעון של ההלואה, ויש לנו כלל חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, ואם כן איך שלא יהיה לפי הפירוש הזה מדובר שהעדים מעידים שהוא לא פרע.

אבל ישנם ראשונים שמפרשים שהכופר הכל שאומר אין לך בידי כלום, הוא לא טוען שהוא פרע את ההלואה, אלא הוא אומר מעולם לא לויתי, כשהוא אומר לו מנה לי בידך טוען הלאה אין לך בידי כלום, מעולם לא היתה כאן הלואה, ועכשיו באים העדים ומעידים שיש לו חמישים זוז, זאת אומרת שהיתה כאן הלואה, הם ראו שכן היתה כאן הלואה של חמישים זוז, הדין הוא שהוא חייב לשלם את אותם חמישים זוז, ואע״פ שהעדים לא מעידים שהוא לא פרע, ויכול להיות לכאורה שהוא פרע, הרי העדים בסך הכל אומרים שהוא לוה, אבל מנין לנו שהוא לא פרע, על זה אנחנו אומרים שהרי יש כלל כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, שהיות ואותו אדם לפני כן לפני שבאו העדים הוא כפר ואמר שמעולם הוא לא לוה, ועם כן הכלל הוא כל האומר לא לויתי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כאומר לא פרעתי, כי הרי ברור שאם לא היתה הלואה הרי שגם פרעון לא היה כאן, אנחנו מחייבים אותו לשלם אותם חמישים זוז על פי העדים ועל פי הודאת עצמו ביחד, כשהוא אמר לא לויתי, הרי שבדבריו מונח גם כן שהוא לא פרע, כי אם הוא לוה הרי שהוא מעולם לא החזיר לו כסף, ועכשיו באים עדים ואומרים שכן היתה כאן הלואה של חמישים זוז, אם כן העדים מעידים על ההלואה, והוא בעצמו הודה שהוא לא פרע כי הרי הוא אמר לא לויתי, לכן הוא חייב לשלם חמישים זוז, ועוד מחדש ר׳ חייא שצריך להשבע על השאר כי גם בהעדאת עדים יש דין של מודה במקצת שמחייבים אותו שבועה על השאר שהוא לא חייב גם את החמישים האחרים.

כך נחלקו הראשונים, והריטב״א מביא את שני הפירושים, כפי שמובא בשיטה מקובצת.

ולמעשה נחלקו בזה גם הפוסקים, הסמ״ע והש״ך בחושן משפט סימן פ״ז, איך לגרוס בדברי המחבר בשו״ע בסעיף ה׳, הסמ״ע סובר שהדין הזה של העדאת עדים שאומרים שגם בזה יש חיוב שבועה של מודה במקצת, זה רק במקרה שהעדים באים ומעידים שהוא לא פרע חמישים זוז, רק כפי הפירוש הראשון שפירשנו בשם הראשונים אז הדין הוא שהעדאת עדים גם כן מחייבת שבועה על השאר, אבל במקרה שהעדים מעידים רק שהוא לוה חמישים זוז, והוא מחייב את עצמו לפרוע את החמישים זוז משום שהוא אמר לא לויתי וכל האומר לא לויתי כאילו אומר לא פרעתי, בזה מדייק הסמ״ע מתשובות הרשב״א שאין בכלל חיוב של שבועת מודה במקצת, כי הרי לא הודאת פיו יש כאן, הוא הרי עצמו לעולם לא הודה על חמישים זוז, וגם העדאת עדים אין כאן כי הרי העדים רק מעידים שהוא לוה, אבל יכול להיות שהוא פרע, ורק על ידי הצירוף של העדאת עדים עם הודאת פיו שהוא אמר לא לויתי שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, על ידי שניהם ביחד אנחנו רוצים לחייב אותו בחמישים זוז לשלם ולהשביע אותו על השאר, אומר הסמ״ע שמדוייק מתשובות הרשב״א שבכהאי גוונא לכולי עלמא אין דין שבועת מודה במקצת.

ואילו הש״ך שם חולק על הסמ״ע, והוא לומד אחרת בפירוש דברי הרשב״א בתשובה, וכסייעתא הוא מביא את כל שיטת הראשונים שמפרשים כאן בדין של ר׳ חייא שמדובר בכזה אופן, הרי כבר הזכרנו שיש פירוש בראשונים כפי שהריטב״א מפרש, שמדובר במקרה כזה שאותו אדם כפר ואמר לא לויתי והעדים באים ומעידים שהוא כן לוה חמישים זוז, שאז החיוב נוצר על ידי שניהם, גם על ידי העדאת העדים שהוא לוה, וגם על ידי זה שהוא אמר לא לויתי וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, אם כך בין שניהם מתברר שיש כאן הודאה במקצת, יש כאן עדות על חמישים זוז, ובכזה אופן אמר ר׳ חייא את הדין שלו, אם כך מבואר בדברי ר׳ חייא שגם באופן שאין לנו כאן הודאה במקצת אלא על ידי צירוף של עדים והודאה ביחד גם כן יש חיוב של שבועת מודה במקצת.

ואילו הסמ״ע מדייק מתשובות הרשב״א שזה מתפרש אליבא דהפירוש של שאר הראשונים, שלא מדובר בכזה מקרה בדין של ר׳ חייא, אלא מדובר כאן כשאותו אדם כפר ואמר פרעתי את הכל והעדים מעידים שהוא לא פרע חמישים זוז, שאז יש לנו כאן העדאת עדים גמורה שמחייבת אותו בחמישים זוז, בזה אומר ר׳ חייא שיש גם כן דין של ישבע על השאר כדין שבועת מודה במקצת.

ועכ״פ כפי שביארנו ר׳ חייא מחדש שגם בהעדאת עדים יש דין של שבועת מודה במקצת שצריך להשבע על השאר.

ואומר ר׳ חייא, ותנא תונא ויש לי סייעתא לדין שלי מהמשנה שלנו, כי למדנו במשנה שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וכו׳ וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, ואז הדין הוא שהם חולקים בשבועה, והא הכא והרי אצלנו במשנה זה גם כן דוגמה מדוייקת לדין של העדאת עדים על מקצת התביעה, ומדוע, כי כיון דתפים, אנן סהדי דמאי דתפים האי דידיה הוא, ומאי דתפים האי דידיה הוא, וקתני ישבע, הרי יש לנו אנן סהדי, דהיינו כעין עדות, שכל אדם שמחזיק בטלית, החלק שהוא מחזיק הרי זה שלו, כפי שכבר הזכרנו לעיל יש אנן סהדי וחזקה שכל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו, ואם כך הרי כששניהם מוחזקים בטלית יש לכל אחד מהם על חצי טלית עדות אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ואם כך כשנדון על השני, אחד מהם מחזיק חצי נדון על כל אחד בנפרד, אז יוצא כאן שהציור הוא בדיוק כפי החידוש של ר׳ חייא, אחד מהם טוען כולה שלי, והרי על חצי יש לשני חזקה ואנן סהדי עדות שזה שלו, הרי בעצם יש כאן העדאת עדים על חצי מהתביעה שאותו תובע שטוען כולה שלי איננו צודק, הוא טוען כולה שלי ויש כאן אנן סהדי שחצי אינו שלו, ועל זה אומרת המשנה שאותו אדם שטוען כולה שלי צריך להשבע על השאר, הוא צריך להשבע שאין לו בה פחות מחציה, דהיינו על החצי השני שהוא לוקח הוא עדיין צריך להשבע, הרי שיש כאן מפורש את הדין של ר׳ חייא שגם בהעדאת עדים על מקצת התביעה יש חיוב שבועה על השאר, אם כך מוכיח ר׳ חייא את הדין שלו מהמשנה שלנו מהדין של שבועה ביחלוקו בשנים אוחזים בטלית.

אלא שהראשונים כבר מעוררים, שהרי למדנו בתחלת העמוד שהשבועה של המשנה אצלנו זה רק תקנת חכמים מדרבנן כפי שר׳ יוחנן אומר שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף טליתו של חבירו, ואם כך אין זה הדין של שבועת מודה במקצת שהיא שבועה מדאורייתא, וכאן ר׳ חייא מוכיח מהשבועה של המשנה לדין שבועת מודה במקצת.

וישנם מהראשונים שסוברים שר׳ חייא חולק על ר׳ יוחנן, והוא סובר ששבועת המשנה זו שבועה דאורייתא של מודה במקצת, ויש מן הראשונים שאומרים שאמנם אפשר לחלק ולומר שהשבועה אצלנו במשנה לא דומה לדין של שבועת מודה במקצת, אלא שממילא הגמרא לקמן בדף ד׳ ע״א תדחה את הראיה הזאת מהמשנה, ולכן הגמרא לא מתעכבת עכשיו על הראיה כי הרי ממילא היא איננה עומדת במסקנה.

וכעת חוזרת הגמרא לגוף דברי ר׳ חייא, שר׳ חייא מחדש שגם בהעדאת עדים יש שבועת מודה במקצת והוא חייב להשבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר.

שואלת הגמרא, מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר מדוע אנחנו בכלל צריכים קל וחומר להוכיח שהעדאת עדים גם כן יש בה שבועת מודה במקצת והוא חייב להשבע על השאר, איזה הוה אמינא היתה לנו לולי הקל וחומר לומר ששבועת מודה במקצת ישנה רק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בהודאת פיו, מדוע הודאת פיו עדיפה על העדאת עדים שלא נחייב בהעדאת עדים גם כן שבועה על השאר אילמלא הקל וחומר.

עונה הגמרא, היתה לנו כן סברא לומר שרק בהודאת פיו יש שבועה על השאר ולא בהעדאת עדים, **שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה** שדווקא במודה במקצת אם הוא בעצמו מודה אז התורה אמרה שעליו להשבע על השאר, **כדרבה** כפי שרבה פירש את הדין של מודה במקצת, **דאמר רבה, מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע**, קשה לו לרבה על עיקר דין התורה שהתורה הצריכה שבועה על השאר במודה במקצת, הרי יש לנו דין משיב אבידה, שבמשיב אבידה אדם שמשיב אבידה לבעליה והבעלים טוענים שהיה כאן חמשה זוז באבידה, והוא מחזיר רק שלשה זוז, הדין הוא שאותו משיב אבידה לא צריך להשבע על השאר, כי אם היינו מחייבים אותו שבועה הוא בכלל לא היה מחזיר את האבידה, בשביל מה לו להחזיר אבידה ולהשבע אם הוא יכול בכלל לא להחזיר אותה, לכן אין דין שבועה במשיב אבידה אע״פ שהבעלים תובעים שהיה כאן יותר והוא נותן רק שלוש זוז ומשיב אבידה קטנה יותר, ואם כך מדוע בשבועת מודה במקצת הדין לא דומה, הרי גם כאן הבעלים הבעל חוב טוען שהוא חייב לו מנה והוא מודה במקצת, הרי היה באפשרותו לכפור הכל, ואם הוא היה כופר את הכל הוא לא היה מחוייב בשבועה, ובגלל שהוא עכשיו מודה במקצת אנחנו מחייבים אותו שבועה, הרי אנחנו גורמים בכך שהוא לא יודה, ומפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע.

עונה רבה, **חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו** יש לנו חזקה שאדם לא יכול להעיז פניו, אין לו פנים להעיז בפני בעל חובו ולכפור את החוב בפניו, **והאי** ואם כך אותו אדם שעכשיו מודה במקצת, **בכוליה בעי דנכפריה** אנחנו דנים אותו כאדם שבעצם רצה לכפור את הכל, **והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו** רק מדוע הוא באמת לא כופר את הכל, כיון שזאת העזה ואין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, לכן הוא מודה במקצת, אבל אי אפשר לפטור אותו משבועה ולומר שהרי היה באפשרותו לכפור את הכל והוא אדם טוב שמודה במקצת לכן נאמין לו ונפטור אותו משבועה, שהרי אין באפשרותו לכפור את הכל, כי אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו,

- דף ג׳ ע״ב

והאי בכוליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי, אשתמוטי הוא דקא משתמט מיניה, מפרש רש״י, שלגמרא היתה קשה עוד קושיא, שאם אתה חושד באותו אדם שבעצם הוא כופר והוא היה רוצה לכפור את הכל אלא שאין אדם מעיז פניו לכפור את הכל לכן הוא כופר רק חצי, אם אתה חושד בו ככופר בממון הרי שאתה חושד אותו בגזל והוא חשוד על ממונות, ואם כן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, איך בכלל אתה רוצה לומר שהוא ישבע שבועת מודה במקצת, אם כל מה שאתה אומר שמודה במקצת חייב בשבועה זה משום שאתה מחזיק אותו ככופר בחוב, אם כן הרי הוא חשוד על ממון, ומי שחשוד על ממון הוא חשוד גם כן על שבועה ואיך אתה הולך להשביע אותו, על זה עונה רבא שאותו אדם באמת איננו חשוד על ממון, והאי בכוליה בעי דלודי ליה, כי הוא מצידו היה מוכן להודות בכל החוב, והאי דלא אודי, ומדוע הוא כפר בחצי, אשתמוטי הוא דקא מישתמט מינה, הוא מנסה רק להשתמט ממנו לתקופה, **סבר עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה** הוא חושב שעכשיו אין לי כסף אבל כשיהיה לי כסף אני אפרע, אבל האדם הזה לא התכוון לכפור בהלואה כדי לגזול את הכסף, אלא כל מה שהוא עושה זה רק כדי להשתמט ממנו לתקופה מסויימת עד שיהיה לו כסף להחזיר, ולכן איננו נקרא חשוד על ממון, ואם הוא לא חשוד על ממון אפשר כן לומר שהוא ישבע, **ואמר רחמנא רמי שבועה עליה** ולכן התורה חייבה אותו שבועה, **כי היכי דלודי ליה בכוליה** כדי שהוא לא ישתמט וידחה את פרעון החוב אלא שהוא יודה בכל.

עכ״פ כפי מה שיוצא בקצרה מדברי רבה, יש כמה חלקים בדין של מודה במקצת, קודם כל צריך לדעת שחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ואם כך כשאדם בא ומודה במקצת אנחנו לא מסתכלים עליו כאדם נאמן מפני שהוא היה יכול לכפור בכל והוא מודה במקצת, כי אין זה נקרא שיש לו אפשרות לכפור בכל, שהרי אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ואם נשאל שאם אנחנו אוחזים שאותו אדם הוא באמת כופר בחצי ואנחנו לא מאמינים לו, אם כן איך בכלל נאמר שהוא ישבע, הרי מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, על זה מפרש רבא שאנחנו לא חושדים בו שהוא רוצה לגזול את החצי השני, אלא להשתמט לזמן קצר עד שהוא ישיג את הכסף והוא ישלם.

אם זאת היא הסברא של מודה במקצת, היה אפשר לומר שדווקא בהודאת פיו יש חיוב של שבועה על השאר, אבל **אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי, אימא לא**, מפרש רש״י שאם זאת הסברא, שאנחנו יכולים לומר לו להשבע, כי הרי אין הוא חשוד על ממון ולא שייך לומר כאן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, שהרי אנחנו מפרשים את דבריו שהוא משתמט לתקופה קצרה ואח״כ הוא כן יחזיר, זה שייך לומר רק בהודאת פיו, שהיות ואנחנו רואים שהוא בעצמו מודה בחצי על כרחך שהוא לא מתכוון לגזול כאן ממון, אלא אין לו ועכשיו הוא מתכוון להודות רק על חצי ואח״כ הוא יודה על עוד חצי, אבל בהעדאת עדים דליכא למימר הכי, במקרה שאדם תובע אותו והוא כופר בכל ורק עדים באים ומעידים שהוא חייב חצי, הרי שם הוא כן חשוד על ממון, כי אם הוא לא היה חשוד על ממון הוא לא היה כופר את הכל, אם הוא כופר את הכל הרי הוא כן חשוד על ממון, ומיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, אם כן שם יש סיבה לומר שהוא לא יצטרך להשבע על השאר, כי אי אפשר להשביע אותו שהרי הוא חשוד על ממון ומיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, לכן היתה לנו הוה אמינא לומר שדווקא בשבועת פיו יש שבועת מודה במקצת אבל בהעדאת עדים אין שבועת מודה במקצת, **קא משמע לן קל וחומר**, על זה בא הקל וחומר ללמד אותי שגם בהעדאת עדים הוא צריך להשבע על השאר.

כך מתפרשת הסוגיא אליבא דפירוש רש״י.

אבל יש כאן כמה דברים לא מובנים כפי שהראשונים מעוררים, ונתעכב כאן על החלק האחרון שבגמרא, בחלק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האחרון מפרש רש"י שבהעדאת עדים היה צד לומר שאין הוא מחוייב שבועה על השאר מפני שהוא חשוד לממון ומיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, ונשאלת השאלה, אם כך מה שייך לומר קא משמע לן קל וחומר, איך אפשר על ידי קל וחומר לומר שהוא כן נשבע בהעדאת עדים, מה יועיל הקל וחומר אם אנחנו לא יכולים להשביע אותו מצד שהוא חשוד על ממון, אם מה שהוא לא היה נשבע בהעדאת עדים זה היה משום סברא שאנחנו סברנו לומר שבהעדאת עדים אין לו צורך להשבע, אנחנו יכולים ללמוד בקל וחומר שהוא כן צריך להשבע, אבל אם מה שפטרנו אותו משבועה בהעדאת עדים זה משום שהוא חשוד לממון ואי אפשר להשביע אותו, שאסור לו להשבע, כי הוא חשוד על ממון וחשוד על שבועה, אם כן מה שייך ללמוד בקל וחומר מהודאת פיו שהוא כן ישבע, הרי לא תעזור כאן שבועה כי הוא חשוד על ממון וחשוד על שבועה, כך שואלים הראשונים בשיטה מקובצת על פירוש רש"י.

ולפני שנמשיך נחזור לפירוש רש"י בתחלת העמוד, על מה שהגמרא אמרה "והאי בכוליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי ליה אשתמוטי הוא דקא מישתמיט" פירש רש"י שלרבה היה קשה, איך אפשר בכלל להשביע את אותו מודה במקצת, הרי אם הוא כופר בחצי הוא הרי חשוד על ממון, ומיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, על זה ענתה הגמרא שהוא לא חשוד על ממון כי הוא לא מתכוון לכפור ולגזול את החצי, אלא הוא משתמט ממנו לזמן בלבד.

שואלים התוס' שיוצא אליבא דפירוש רש"י שאומרים מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, שזה מה שהיה קשה לגמרא כי אם הוא חשוד לכפור בחצי איך בכלל נשביע אותו, הרי מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, ואומרים התוס' שכך אי אפשר ללמוד מפני שהגמרא מסיקה לקמן בדף ו' ע"א שלא אומרי מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, ואע"פ שאדם חשוד על ממון הוא לא חשוד על שבועה, לכן חולקים התוס' על פירוש רש"י, והם מפרשים שלגמרא היתה כאן קושיא אחרת, שהרי בעצם אחרי שהחלטנו שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו ולכן הוא לא כופר את הכל, אם כך על כרחך שגם בחצי הזה שהוא כן כופר הוא לא מעיז את פניו, כי אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ואם הוא לא מעיז את פניו למה אתה באמת לא מאמין לו שהוא פרע כבר חצי, הרי יש לו שוב מיגו ממה נפשך, אם הוא אדם שמעיז הרי שהוא היה יכול לכפור את הכל, ואם הוא לא כופר את הכל על כרחך שהוא לא מעיז אם כן למה אתה לא מאמין לו על חצי, על זה אומרת הגמרא "והאי בכוליה בעי דלודי ליה", האדם הזה באמת איננו מעיז פנים והוא היה רוצה להודות בכל, "והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה", אבל אני לא יכול להאמין לו שהוא פרע את החצי, כי אפשר לומר שהוא גם לא פרע ומה שהוא עכשיו כופר בזה זה לא משום שמעיז פניו, אלא הוא משתמט לתקופה קצרה ואח"כ כשהיה לו כסף הוא יחזיר את הפרעון של החצי השני גם כן, כך מפרשים התוס' ונחלקים על פירוש רש"י בחלק הזה של הגמרא.

והתוס' גם חולקים על פירוש רש"י בתחלת הסוגיא, כשרבה שואל מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, כפי שהזכרנו רש"י פירש שקושית רבה היא למה לא נשווה את הדין של מודה במקצת לדין של משיב אבידה שהוא פטור משבועה אם הוא משיב רק חלק והבעל אבידה טוען שהיה יותר, התוס' אומרים ששאלת רבה היתה מדוע הוא צריך להשבע ואנחנו לא מאמינים לו במיגו שהיה יכול לכפור את הכל, מדוע הדין הוא שהוא צריך להשבע אם הוא מודה בחצי, הרי הוא צריך להיות נאמן במיגו שהיה יכול לכפור את הכל, כך מפרשים התוס' מתחלת קושית רבה, שעל זה מתרצת הגמרא שאי אפשר להאמין לו במיגו, כי זה נקרא מיגו דהעזה, היות ויש לנו חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו הרי שאין זה מיגו, כי הרי אין הוא מעיז והוא לא היה יכול לטעון כופר הכל.

והטעם שהתוס' ממאנים בפירוש רש"י שקושית רבה היתה להשוות את זה למשיב אבידה, זה מפני שקשה כפי שהראשונים שואלים על פירוש רש"י שכל הדין שמשיב אבידה פטור משבועה זה רק דין דרבנן כפי שהזכרנו, כפי שכתוב במשנה בתחלת פרק הנזקין במסכת גיטין, שהמוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם, אבל אילולי הדין דרבנן הוא כן היה צריך להשבע, ואם כך אי אפשר להקשות שהתורה לא תחייב שבועה במודה במקצת כשם שהדין במשיב אבידה, שהרי משיב אבידה גם כן מחוייב שבועה אילולי התקנה דרבנן.

והתוס' מפרשים שקושית רבה היתה, שהרי מודה במקצת צריך להיות נאמן במיגו דכופר הכל, היות והיתה לו אפשרות לכפור את הכל והוא כן מודה במקצת, אז שיהיה נאמן במיגו, שהרי אם הוא היה כופר את הכל הוא היה פטור משבועה, ואם כך למה אנחנו לא נפטור אותו משבועה במודה במקצת מיגו דכופר הכל.

ומהפירוש הזה של תוס', ישנם שרוצים להוכיח ששיטת התוס' היא כאותם ראשונים שסוברים שמיגו לאפטורי משבועה אמרינן, כי ישנה מחלוקת גדולה בין הראשונים, הר"י מיגאש כפי שהוא מובא ברא"ש במסכת שבועת סובר שהדין של מיגו לא נאמר כדי לפטור משבועה, כל הנאמנות שאנחנו יודעים שאדם נאמן במיגו, זה רק כדי לפטור מממון, אם רוצים להוציא ממנו ממון הוא נאמן לפטור את עצמו במיגו שהוא היה יכול לטעון טענה יותר טובה, אבל אם הוא מחוייב שבועה הוא לא נאמן במיגו להפטר מהשבועה, כי כשחייבתו התורה שבועה מה שיש לו כאן מיגו זה לא מפסיק נאמנות כדי שהוא לא יצטרך להשבע על הטענה שלו, זאת היא שיטת הר"י מיגאש כפי שהרא"ש מביא אותה, אבל הרא"ש חולק על הר"י מיגאש, והוא מביא כמה ראיות שמיגו לאפטורי משבועה אמרינן.

וגם הר"ן שם במסכת שבועות חולק על שיטת הר"י מיגאש, והוא סובר שמיגו לאפטורי משבועה אמרינן, והראיה של הר"ן היא מהסוגיא אצלנו כפי פירוש התוס', הר"ן מפרש שקושית רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, היה קשה לו לרבה מדוע מחייבים אותו להשבע, הרי יש לו מיגו דכופר הכל, כפי שהתוס' פירשו, ואם כך מבואר שעל ידי מיגו רוצים לפטור אותו משבועה, על כרחך שמיגו לאפטורי משבועה אמרינן.

ורש"י שלא פירש כדברי התוס' לכאורה נראה שהוא סובר כשיטת הר"י מיגאש, שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולכן אי אפשר לומר שהוקשה לרבה שיהיה נאמן במיגו, אלא שרש״י משווה דין מודה במקצת למשיב אבידה.

כך ישנם שרוצים ללמוד במחלוקת בין רש״י לתוס׳.

אבל בבית הלוי מביא שכבר התומים גם כן תירץ כפי שהוא מתרץ שם, שאין ראיה מדברי התוס׳ שהם סוברים שמיגו לאפטורי משבועה אמרינן, אפשר שגם התוס׳ מודים לשיטת הר״י מיגאש שלא אומרים נאמנות של מיגו כדי לפטור משבועה, אבל זה הכל רק במקרה שהוא מחוייב שבועה, שהתורה חייבה אותו שבועה, ובמקרה הזה יש לו טענה חזקה במיגו, אנחנו אומרים שאע״פ שיש לו נאמנות יתירה כי הוא היה יכול לטעון טענה יותר חזקה, זה לא מספיק כדי לפטור אותו מלהשבע, אבל רבה כשהוא מקשה כאן על מודה במקצת, הוא שואל על עיקר דין התורה, מדוע התורה בכלל הולכת לחייב לתקן שבועה של מודה במקצת, הרי האדם הזה נאמן כי יש לו מיגו, אמנם במקרה שיש כבר חיוב שבועה לא מועיל מיגו כדי לפטור משבועה, לא אומרים מיגו לאפטורי משבועה, אבל מדוע בכלל אמרה תורה שיש כאן חיוב שבועה, הרי האדם הזה נאמן במיגו ומדוע יש לנו צורך לתקן ולחייב אותו מעיקר הדין משבועה, זאת היא קושית רבה אליבא דפירוש התוס׳, אבל אין מכאן ראיה בשיטת התוס׳ אם הם סוברים שמיגו לאפטורי משבועה אמרינן או שמא הם מודים לדין הר״י מיגאש שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן.

חוזרת עכשיו הגמרא לדברי ר׳ חייא שחידש שגם בהעדאת עדים אם הם מעידים על מקצת התביעה יש דין של לישבע על השאר, והוא לומד את זה בקל וחומר מהודאת פיו.

שואלת הגמרא, ומאי קל וחומר.

עונה הגמרא, הקל וחומר נלמד כך, ומה פיו שאין מחייבו ממון הרי אדם את עצמו לא יכול לחייב ממון, ובכל זאת אם הוא מודה במקצת מחייבו שבועה הרי פיו מחייב אותו שבועה על השאר, עדים שמחייבין אותו ממון, אינו דין שמחייבין אותו שבועה, אם כן עדים שיש בכחם לחייב אדם ממון על ידי זה שמעידים שהוא חייב כל שכן שיש בכחם לחייב אותו גם כן שבועה.

שואלת על זה הגמרא, ופיו אין מחייבו ממון, האם אדם לא יכול לחייב את עצמו ממון על ידי הודאת פיו, והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, בתוספתא כאן בב״מ פרק א׳ כתוב את יסוד הדין שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואם כך הוא כן יכול לחייב את עצמו ממון בהודאת פיו, ואם כן איך אמרה הגמרא שפיו אינו מחייבו ממון.

עונה הגמרא, מאי ממון, קנס, כשאמרנו שפיו אינו מחייבו ממון, הכוונה היתה לממון שבא על ידי קנס ולא על ידי חוב, ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה, הדין הוא שמודה בקנס פטור, דבר שאדם מחוייב לשלם אותו משום קנס שהתורה קנסה אותו, כגון אונס ומפתה וכל הדינים האחרים של קנס, ויש מאן דאמר שפלגא נזקא קנסא, לומדים בב״ק דף ע״ה שמודה בקנס פטור ממה שכתוב בתורה ״אשר ירשיען אלהים״ דווקא, פרט למרשיע את עצמו, וכיון שמודה בקנס פטור, שאדם על ידי הודאת פיו אינו יכול לחייב את עצמו בקנס, ועדים כן מחייבים אותו קנס, אם כן אינו דין שמחייבים אותו שבועה.

שואלת הגמרא על הקל וחומר, מה לפיו שכן מחייבו קרבן, הרי פיו אנחנו מוצאים בו חומרא שהוא יכול לחייב אותו במה שעדים אינם מחייבים אותו, מה לפיו שכן מחייבו קרבן, תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קרבן, אדם שמודה שהוא אכל חלב בשוגג הדין הוא שהוא מחוייב בקרבן, כפי שכתוב בתורה ״והתודה אשר חטא והביא״, ואילו עדים אינם יכולים לחייב אותו קרבן, כפי שכתוב במסכת כריתות ולומדים את זה מפסוק ממה שכתוב ״או הודע אליו חטאתו״, דווקא אם הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים, שאם באים עדים ומעידים שהוא אכל חלב בשוגג, והוא מכחיש את העדים, הדין הוא שהעדים אינם מחייבים אותו קרבן, אם כך יש לנו פירכא, מנין לנו להוכיח שגם עדים יכולים לחייב אותו שבועה, אולי דווקא פיו שמחייב אותו קרבן יכול לחייב אותו גם כן שבועה, אבל עדים שאין מחייבים אותו קרבן אינם יכולים לחייב אותו גם כן שבועה.

עונה הגמרא, הא לא קשיא, רבי חייא כרבי מאיר סבירא ליה, כי ר׳ חייא סובר כר׳ מאיר, דאמר עדים מחייבין אותו קרבן מקל וחומר, דתנן כי למדנו משנה במסכת כריתות, אמרו לו שנים אכלת חלב, והוא אומר לא אכלתי, והוא מכחיש אותם, רבי מאיר מחייב ר׳ מאיר סובר שהיות ועדים מעידים שהוא כל חלב בשוגג הוא מחוייב להביא קרבן, וחכמים פוטרים חכמים סוברים שהיות והוא מכחיש הרי שחסר מ״והודע אליו חטאתו״, כי זה רק על ידי הודאת אחרים אבל הוא עצמו מכחיש, אמר רבי מאיר, אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל, הרי יש קל וחומר, אם שני עדים יכולים להביא אדם לידי מיתה שהיא חמורה, קל וחומר שהם יהיו נאמנים להביא אותו לידי קרבן הקל אפילו אם הוא מכחיש, אמרו לו רבנן לר׳ מאי, מה אם ירצה לומר מזיד הייתי, יפטר, אם אותו אדם יאמר להם לעדים שכשהוא אכל את החלב הוא אכל את זה במזיד, הרי אז הוא יפטר מקרבן, כי על מזיד אדם לא מביא קרבן, ואם כן אם יש באפשרותו להפטר כשהוא אומר מזיד הייתי, יש לו אם כן מיגו, כפי שמפרש רש״י, שודאי שהוא נאמן להכחיש את העדים ולומר שהוא לא אכל, כי הרי יש לו מיגו שהוא היה יכול לומר מזיד הייתי הוא היה גם כן נפטר מקרבן.

ומפרש רש״י אם כך שהפטור שרבנן אומרים לר׳ מאיר שהוא פטור מקרבן כשהוא מכחיש את העדים, זה משום שהוא נאמן במיגו, אבל התוס׳ וכל הראשונים מקשים על פירוש רש״י, שהרי יש לנו כלל שמיגו במקום עדים לא אמרינן, שאין נאמנות של מיגו נגד עדים, ואם כן איך אפשר להאמין אותו נגד העדים בגלל שיש לו מיגו, ועוד שאין זה מיגו בכלל, כי אם הוא היה אומר מזיד הייתי הוא היה משים את עצמו רשע ולא אומרים מיגו שהוא היה יכול לשים את עצמו רשע, כי אדם לא ישים את עצמו רשע.

לכן התוס׳ חולקים על פירוש רש״י, וכך גם יתר הראשונים, והם מפרשים שרבנן חולקים על ר׳ מאיר משום הפסוק שהבאנו שכתוב ״או הודע אליו חטאתו״ שדווקא אם הוא נודע לו, אבל אם אחרים מודיעים לו והוא מכחיש הוא איננו חייב, ורק הם מוכיחים לו לר׳ מאיר לשיטתו שלו שאתה אומר שהרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עדים מביאים אותו לידי מיתה חמורה כל שכן שיביאו אותו לידי קרבן הקל, אין מכך שום קל וחומר, כי הרי אם הוא רצה הוא היה יכול לומר מזיד הייתי, ואז ברור שהיה פטור אפילו אם העדים מעידים, לכן אנחנו יכולים להבין מדוע התורה פטרה אותו כשהוא מכחיש את העדים, אבל אין כוונת רבנן לומר שהנאמנות שלו זה משום מיגו, כי מיגו במקום עדים לא אמרינן, הם רק מוכיחים לו לר׳ מאיר עצמו שיש לו אפשרות להפטר ממילא, אם כך יש להבין את מה שהתורה פטרה אותה כשהוא מכחיש את העדים.

ועכ״פ הרי יש לנו את שיטת ר׳ מאיר הסובר שאם עדים מעידים שהוא אכל חלב בשוגג, אע״פ שהוא מכחיש, בכל זאת הדין הוא שהוא חייב בקרבן, ואם כן ר׳ חייא יסבור כר׳ מאיר, שגם עדים יכולים לחייב אותו מקרבן, וממילא ירדה הפירכא שהגמרא שאלה, כי הגמרא רצתה לומר שפיו יותר טוב משום שהוא מחייב אותו קרבן ועדים אינם מחייבים אותו, אבל ר׳ חייא סובר שגם עדים מחייבים אותו קרבן, ואם כך שוב יוצא שעדים עדיפים מפיו, שהרי עדים מחייבים אותו בקנס ופיו איננו מחייב אותו בקנס.

וכאן נחלקו הראשונים, כפי שהתוס׳ כבר מביאים, מה פירוש במה שאנחנו אומרים שפיו מחייב אותו קרבן, כשאדם אומר על עצמו שהוא אכל חלב בשוגג הדין הוא שהוא חייב קרבן, האם הדין כן גם כשעדים מכחישים אותו ואומרים שהוא לא אכל חלב, אלא שהוא אכל שומן שמותר באכילה, או שמא כל הנאמנות שלו זה רק כשעדים אינם מכחישים אותו.

בפשטות כפי שהתוס׳ לומדים שכך נראה מדברי הגמרא, הוא נאמן אפילו נגד עדים, שהרי אם נאמר שכשעדים מכחישים אותו הוא לא נאמן, אם כן איזו חומרא יש בדבר שהוא נאמן על ידי פיו ואיננו נאמן על ידי עדים, הרי כל מה שהוא לא נאמן כשעדים מעידים שהוא אכל חלב זה דווקא כשהוא מכחיש אותם, וכך גם במקרה כזה אם הוא יאמר שהוא אכל חלב ועדים יכחישו אותו הוא גם כן לא יהיה נאמן, אם כן איפה אנחנו רואים כאן חומרא של פיו על גבי עדים, על כרחך שפיו נאמן אפילו כשעדים מכחישים אותו, שבכל זאת הוא כן נאמן לחייב את עצמו קרבן, ואילו בעדים כשהוא מכחיש אותם אז הרי הם לא נאמנים לחייב אותו, וזה מה שהגמרא רצתה להביא פירכא.

אם כך יוצא אליבא דהפירוש הזה שהתוס׳ מביאים, שכשאדם מעיד על עצמו שהוא אכל חלב בשוגג, אפילו אם עדים מכחישים אותו הוא בכל זאת נאמן לחייב את עצמו בקרבן.

וכאן יש קושיא מעניינת ששואלים בשיטה מקובצת בשם רבינו פרץ, אמנם יש דין של הודאת בעל דין, ואדם נאמן על עצמו, אבל הרי עדים מכחישים אותו, ואם הוא הולך להביא קרבן לעזרה, מדוע שהכהנים יקריבו את הקרבן, הרי יש להם שני עדים שאומרים שהקרבן הזה הוא חולין היות ואותו אדם לא אכל בכלל חלב, ואם כך איך הם יכולים להקריב חולין בעזרה, דהיינו שאותו אדם נאמן שהוא חייב בקרבן כי הוא נאמן על עצמו, אבל הכהנים שהולכים להקריב את הקרבן כשיש להם שני עדים שאומרים שהקרבן הוא חולין משום שהוא לא אכל חלב, איך הם יכולים נגד העדים להקריב חולין בעזרה.

ואומר השיטה מקובצת בשם רבינו פרץ חידוש, שכשאדם הזה נאמן על עצמו לומר שהוא אכל חלב, הוא נאמן עד כדי כך שהכהנים יכולים להקריב בשבילו את הקרבן ואין זה נקרא חולין בעזרה, זאת אומרת שהנאמנות הזאת היא לא רק כלפי עצמו, אלא שאחרי שהתורה האמינה אותו כלפי עצמו לומר שהוא חייב קרבן ממילא יש לו דין של מחוייב קרבן שהכהנים יכולים להקריב אותו אע״פ שעדים מכחישים אותו, זאת היא שיטת התוס׳ בפירוש אחד.

ויש כאן פירוש אחר, שאמנם במקרה שהוא יאמר שהוא אכל חלב בשוגג והעדים יכחישו אותו אז הוא לא יהיה נאמן נגד העדים להקריב קרבן, אלא שבכל זאת יש כאן הבדל בין הודאת פיו להעדאת עדים, כי בהודאת פיו במקרה שאין כאן בכלל עדים הרי שפיו מחייב אותו קרבן, משא״כ עדים במקרה שעדים מעידים שהוא אכל חלב בשוגג, הרי זה תלוי בשתיקתו שלו, כל הנאמנות של העדים במקרה שהוא לא מכחיש זה לא משום שיש נאמנות לעדים, אלא שכשהם מעידים והוא שותק ולא מכחיש אותם אנחנו אומרים שתיקה כהודאה, אם כך יוצא שלא נאמנות העדים מחייבת אותו קרבן, אלא השתיקה שלו, וזהו מה שהגמרא אומרת שפיו נאמן יותר מעדים לחיוב קרבן, כי הרי פיו כן מחייב את עצמו קרבן, ואילו עדים אינם מחייבים אותו קרבן אלא כשהוא שותק משום שתיקה כהודאה.

ועכ״פ תירצה הגמרא שר׳ חייא כר׳ מאיר סבירא ליה, שעדים גם כן יכולים לחייב אותו קרבן.

אבל שואלת הגמרא, אלא מה לפיו שכן מחייבו אשם, בכל זאת מצאנו חומרא בפיו שעדים אינם יכולים לחייב אותו אשם גזילות, ואילו פיו מחייב אותו אשם גזילות, הדין הוא שכשאדם כופר ממון והוא נשבע בבית דין שהוא לא חייב את אותו ממון, ואח״כ הוא הודה, היות והוא נשבע הוא מחוייב אח״כ לשלם קרן וחומש ואשם, אם האדם עצמו מודה אחרי שהוא נשבע על הכפירה הוא חייב באשם גזילות, ואילו אם עדים יבואו אחרי שהוא נשבע ויאמרו שהוא כן חייב הדין הוא שהוא לא מחוייב באשם, אם כן שוב אנחנו מוצאים חומרא בפיו יותר מאשר בעדים, שפיו מחייב אותו באשם גזילות ואילו עדים אינם מחייבים אותו באשם גזילות.

עונה הגמרא, אשם היינו קרבן, כפי שר׳ מאיר חולק על רבנן **בדין חטאת של אכילת חלב, כך הוא גם חולק על הדין הזה של אשם גזילות, ואליבא דר׳ מאיר הם מחייבים גם כן אשם גזילות מקל וחומר, כי מה אם עדים יכולים להביא אותו לידי מיתה חמורה כל שכן לידי אשם הקל,** אלא שבהוה אמינא סברה הגמרא שרק בחטאת חולק ר׳ מאיר ואילו באשם הוא לא חולק כפי שהראשונים מבארים כאן.

עוד שואלת הגמרא, אלא מה לפיו שכן מחייבו חומש, אמנם בקרבן אשם גזילות החליטה הגמרא שר׳ מאיר סובר שעדים כן מחייבים אותו, אבל בחומש אולי ר׳ מאיר גם כן מודה שרק בהודאת פיו הוא מתחייב ולא על ידי עדים, וכפי שהראשונים מבארים, כי חומש אינו מעכב את הכפרה, לכן אולי בזה הוא סובר שעדים אינם יכולים לחייב אותו בדבר שלא מעכב.

עונה הגמרא, הא לא קשיא גם זה לא קשה, רבי חייא כרבי מאיר סבירא ליה, כי היכי דמחייב ליה קרבן מקל וחומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחייב ליה חומש מקל וחומר, אם הסברא של ר׳ מאיר זה משום שיש קל וחומר שכשם שעדים מחייבים אותו מיתה חמורה קל וחומר קרבן הקל, אותו דבר פשוט לנו אליבא דר׳ מאיר שהוא מחייב גם חומש, ואם כן שוב אין חומרא בפיו יותר מאשר עדים.

שואלת הגמרא, **אלא מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה**, יש לנו פירכא אחרת על הקל וחומר, הרי כשאדם מודה בהודאת בעל דין אי אפשר להכחיש אותו ולהזים אותו, ואפילו אם יבואו מאה עדים ויכחישו אותו הרי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, והוא יהיה נאמן יותר מאשר העדים, אם כך אנחנו רואים שבפיו יש חומרא שהוא נאמן גם נגד עדים שמכחישים אותו, משא״כ בכת עדים ברגע שתבוא כת שניה ותכחיש אותה, או שיבואו עדים ויזימו אותם, הדין הוא שהם נפסלו מעדות ולא מקבלים את עדותם, הרי שאנחנו כן מוצאים חומרא בפיו יותר מאשר בעדים, ואם כן איך אפשר ללמוד קל חומר עדים מפיו, אולי רק פיו שאינו בהכחשה ובהזמה יש לו כח לחייב שבועה, אבל עדים שישנם בהכחשה ובהזמה אולי להם אין כח לחייב שבועה.

ומכח הפירכא הזאת באמת הגמרא חוזרת בה שאי אפשר ללמוד קל חומר העדאת עדים מהודאת פיו, שרק פיו אפשר שמחייב אותו שבועה משום שיש לה כח נגד הכחשה והזמה, אבל העדאת עדים שבהכחשה והזמה אין מאמין להם אין להם גם כח לחייב שבועה, ולכן הגמרא עומדת ללמוד קל וחומר שעדים מחייבים שבועה מעד אחד, שאם עד אחד יכול לחייב אותו קל וחומר ששני עדים יכולים לחייב אותו.

[סיכום ביניים, למדנו שר׳ חייא אומר שהפרשה שכתובה בתורה לענין מודה במקצת, שכשאדם מודה בקצת התביעה הוא חייב שבועה על השאר, ולא רק במקרה שהוא עצמו מודה על מקצת התביעה אלא גם באופן כזה שהוא כופר בכל ובאים עדים ומחייבים אותו במקצת התביעה, הרי שהוא גם כן מחוייב שבועה על השאר, אמר ר׳ חייא שלומדים את זה בקל וחומר.

וניסתה הגמרא לומר שנלמד את זה בקל וחומר מהודאת פיו, שהרי כשהוא עצמו מודה הדין הוא שהוא נשבע על השאר, ואע״פ שהרי הודעת פיו היא קלה יותר ואיננה חזקה כל כך כעדות של עדים כפי שאנחנו מוצאים שהודאת פיו אינה מחייבת אותו בקנס כי הרי מודה בקנס פטור, ואילו עדים שמעידים על קנס הם כן מחייבים אותו, אם כך קל חומר שיוכלו לחייב אותו שבועה על השאר.

ודחתה הגמרא, שאי אפשר ללמוד בקל וחומר מפיו, שהרי בפיו יש חומרא שפיו אינו בהכשה ובהזמה, הוא נאמן אפילו נגד עדים, משא״כ בעדים שישנם בהכחשה ובהזמה אולי אין בהם כח לחייב שבועה על השאר.]

אלא אומרת הגמרא, **אתיא מעד אחד**, באמת אי אפשר ללמוד את זה בקל וחומר מפיו, אלא אנחנו נלמד את זה בקל וחומר ממקום אחר, מעד אחד, **ומה עד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה**, עד אחד הרי איננו יכול לחייב אדם בממון, כפי שכתוב בדברים פרק י״ט ״לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת״, אם הסברא של ר׳ מאיר זה משום שיש קל וחומר שכשם שעדים מחייבים אותו מיתה חמורה קל וחומר קרבן הקל, אותו דבר פשוט לנו אליבא דר׳ מאיר שהוא מחייב גם חומש, ואם כן שוב אין חומרא בפיו יותר מאשר עדים.

שואלת הגמרא, **אלא מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה**, יש לנו פירכא אחרת על הקל וחומר, הרי כשאדם מודה בהודאת בעל דין אי אפשר להכחיש אותו ולהזים אותו, ואפילו אם יבואו מאה עדים ויכחישו אותו הרי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, והוא יהיה נאמן יותר מאשר העדים, אם כך אנחנו רואים שבפיו יש חומרא שהוא נאמן גם נגד עדים שמכחישים אותו, משא״כ בכת עדים ברגע שתבוא כת שניה ותכחיש אותה, או שיבואו עדים ויזימו אותם, הדין הוא שהם נפסלו מעדות ולא מקבלים את עדותם, הרי שאנחנו כן מוצאים חומרא בפיו יותר מאשר בעדים, ואם כן איך אפשר ללמוד קל חומר עדים מפיו, אולי רק פיו שאינו בהכחשה ובהזמה יש לו כח לחייב שבועה, אבל עדים שישנם בהכחשה ובהזמה אולי להם אין כח לחייב שבועה.

ומכח הפירכא הזאת באמת הגמרא חוזרת בה שאי אפשר ללמוד קל חומר העדאת עדים מהודאת פיו, שרק פיו אפשר שמחייב אותו שבועה משום שיש לה כח נגד הכחשה והזמה, אבל העדאת עדים שבהכחשה והזמה אין מאמין להם אין להם גם כח לחייב שבועה, ולכן הגמרא עומדת ללמוד קל וחומר שעדים מחייבים שבועה מעד אחד, שאם עד אחד יכול לחייב אותו קל וחומר ששני עדים יכולים לחייב אותו.

[סיכום ביניים, למדנו שר׳ חייא אומר שהפרשה שכתובה בתורה לענין מודה במקצת, שכשאדם מודה בקצת התביעה הוא חייב שבועה על השאר, ולא רק במקרה שהוא עצמו מודה על מקצת התביעה אלא גם באופן כזה שהוא כופר בכל ובאים עדים ומחייבים אותו במקצת התביעה, הרי שהוא גם כן מחוייב שבועה על השאר, אמר ר׳ חייא שלומדים את זה בקל וחומר.

וניסתה הגמרא לומר שנלמד את זה בקל וחומר מהודאת פיו, שהרי כשהוא עצמו מודה הדין הוא שהוא נשבע על השאר, ואע״פ שהרי הודעת פיו היא קלה יותר ואיננה חזקה כל כך כעדות של עדים כפי שאנחנו מוצאים שהודאת פיו אינה מחייבת אותו בקנס כי הרי מודה בקנס פטור, ואילו עדים שמעידים על קנס הם כן מחייבים אותו, אם כך קל חומר שיוכלו לחייב אותו שבועה על השאר.

ודחתה הגמרא, שאי אפשר ללמוד בקל וחומר מפיו, שהרי בפיו יש חומרא שפיו אינו בהכשה ובהזמה, הוא נאמן אפילו נגד עדים, משא״כ בעדים שישנם בהכחשה ובהזמה אולי אין בהם כח לחייב שבועה על השאר.]

אלא אומרת הגמרא, **אתיא מעד אחד**, באמת אי אפשר ללמוד את זה בקל וחומר מפיו, אלא אנחנו נלמד את זה בקל וחומר ממקום אחר, מעד אחד, **ומה עד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה**, עד אחד הרי איננו יכול לחייב אדם בממון, כפי שכתוב בדברים פרק י״ט ״לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת״, אם כן עד אחד לא יכול לחייב אותו ממון, אבל הגמרא דורשת בשבועות בדף מ׳ ע״א כפי שרש״י מביא, ש״לכל עון ולכל חטאת״ הוא דאינו קם, אבל לשבועה קם, אנחנו ממעטים שדווקא לעון ולחטאת לחייב ממון הוא לא יכול, אבל שבועה הוא כן יכול לחייב, ואם כך אנחנו רואים שעד אחד שאינו מחייב ממון מחייב אותו שבועה, אם כן קל וחומר שעדים שכן מחייבים ממון הן מודים שמחייבים אותו שבועה, מכאן אנחנו לומדים בקל וחומר שעדים גם כן יכולים לחייב שבועה על השאר.

דוחה הגמרא, **מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע**, הרי שבועת עד אחד שאנחנו אומרים שאין לחייב אותו שבועה, הוא מחייב אותו להשבע על מה שהוא מעיד, כשהעד מעיד נגדו הוא צריך להשבע כדי להכחיש את העד,

- דף ד׳ ע״א

תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע, במה שר׳ חייא אומר שעדים יחייבו אותו שבועה, הרי הוא מחדש שהם יחייבו אותו שבועה על השאר על אותם חמישים שהעדים לא מעידים, הרי העדים מעידים לחייב אותו רק במקצת בחמישים מתוך התביעה, ור׳ חייא מחדש שהוא צריך להשבע על שאר החמישים כמו שאנחנו מוצאים במודה במקצת, את זה לכאורה אי אפשר ללמוד בקל וחומר מעד אחד, כי דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מספיק לנו שנדע רק שעדים יכולים לחייב שבועה על מה שהם מעידים, אבל מנין לנו ללמוד שהם מחייבים שבועה גם על מה שהם לא מעידים, על השאר.

אלא אמר רב פפא, אתי מגלגול שבועה דעד אחד, אמנם אי אפשר ללמוד את זה מעיקר הדין של שבועת עד אחד, אבל אפשר ללמוד את זה מדין גלגול שבועה דעד אחד, כי כפי שלמדנו בסוגיא בקידושין דף כ״ז ע״ב, לומדים ממה שנאמר בפרשת סוטה ״ואמרה האשה אמן אמן״, שבכל מקרה שאדם מתחייב בשבועה, למשל בציור שהגמרא אצלנו אומרת, בשבועה של עד אחד, כשעד אחד מעיד נגד אדם הרי הוא מתחייב להשבע כנגדו, הדין הוא שמגלגלים עליו שבועה גם על שאר הטענות של התובע, אע״פ שעל התביעות והטענות ההם אין לו עדות של עד אחד, כמו שבסוטה היא אומרת אמן אמן גם על שאר דברים, אמן לאיש זה ואמן לאיש אחר, כפי שהגמרא מאריכה שם, אותו דבר בכל חיוב שבועה אפשר לגלגל עליו מכח החיוב שיש בו כבר להשבע שישבע גם על טענות ותביעות אחרות שאינם מחייבות שבועה, ואם כך אנחנו יכולים ללמוד העדאת עדים בקל וחומר מגלגול שבועה דעד אחד, והיינו שכשם שעד אחד אע״פ שאינו מחייב ממון הוא מחייב שבועה, ומתוך השבועה הזאת אנחנו מגלגלים עליו שבועה גם על דברים אחרים שהעד אינו מעיד עליהם, כך נלמד בקל וחומר שעדים שכן מחייבים ממון קל וחומר שיכולים לחייב אותו שבועה גם על מה שהם אינם מעידים אלא להשבע על השאר כמו במקרה של ר׳ חייא.

דוחה הגמרא, **מה לגלגול שבועה דעד אחד, שכן שבועה גוררת שבועה**, אין ראיה מגלגול שבועה דעד אחד, מפני ששם בגלגול שבועה לא העד שמעיד הוא שמחייב להשבע גם על שאר דברים שהוא אינו מעיד עליהם, אלא שזה הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מדיני השבועה, שברגע שאדם התחייב כבר בשבועה מגלגלים עליו כל שאר הטענות גם כן, אבל העד אין בו כח לחייב אותו להשבע על שאר הדברים, ואם כך אם אנחנו אומרים שכל הדין של גלגול שבועה זה רק משום שהשבועה עצמה גוררת שבועה, מפני שבהלכות שבועה נאמר שכשאדם נשבע אפשר לגרור ולגלגל עליו עוד שבועות, **תאמר בעדים דממון קא מחייבי** הרי בעדים אי אפשר לומר את זה כי הרי כאן במקרה של ר׳ חייא כשעדים מעידים על מקצת התביעה הם מחייבים אותו הרי לשלם את אותו מקצת, והם לא מחייבים אותו להשבע, ואם כן מנין לנו שעל השאר הם כן יכולים אותו להשבע, הרי בעד אחד מה שהוא מחייב להשבע על שאר טענות זה משום שהשבועה גוררת ולא העד הוא שמחייב, ואם כן שוב קשה איך לומדים בקל וחומר מגלגול שבועה דעד אחד.

חוזרת הגמרא שוב ואומרת, **פיו יוכיח**, שאנחנו לומדים את הדין של העדאת עדים שמחייבים שבועה על השאר מהודאת פיו, שכשם שמודה במקצת הדין הוא שהוא נשבע על השאר כך גם העדאת עדים נלמד בקל וחומר שיכולים לחייב אותו שבועה על השאר.

מה לפיו שכן אינו בהכחשה ואם תשאל כפי שהגמרא דחתה לעיל את הקל וחומר מפיו, שהרי פיו יש בו חומרא שהוא אינו בכחשה עאם באים עדים ומכחישים אותו, אעפ״כ הוא נאמן, ואילו העדאת עדים אם יבואו אחרים ויכחישו אותם הם לא יהיו נאמנים.

עד אחד יוכיח שישנו בהכחשה ומחייבו שבועה על זה אני אומר לך שהנה אנחנו רואים עד אחד שהוא כן ישנו בהכחשה, אם בא עד אחד ומכחיש אותו אז אין לו נאמנות, ובכל זאת שכאין הכחשה אם העד אחד מעיד כנגד האדם הוא מחייב אותו שבועה, ואם כן אתה לא יכול לפרוך ולומר מה לפיו שכן אינו בהכחשה שאולי משום החומרא הזאת הוא מחייב שבועה, כי הרי אנחנו מוצאים בעד אחד שאע״פ שישנו בהכחשה בכל זאת הוא מחייב שבועה, כך גם בשני עדים אע״פ שישנם בהכחשה הם יכולים לחייב שבועה על השאר.

מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע, ואם תשאל אותי הרי גם את הדין של עד אחד כדי ללמוד ממנו קל וחומר להעדאת עדים, הרי הגמרא אמרה פירכא לעיל שעד אחד מה שהוא מחייב להשבע הוא ממחייב על מה שהוא מעיד, **תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע** וכאן בהעדאת עדים אנחנו רוצים שהם יחייבו שבועה על מה שהוא כופר, ולא על מה שהם מעידים, אלא על השאר, ואת זה הרי אי אפשר ללמוד מעד אחד.

פיו יוכיח על זה אני שוב אומר לך שאנחנו יכולים להביא ראיה מפיו, שכשהוא בעצמו מודה במקצת הוא מתחייב בשבועה על השאר, ואם כן אני יכול לומר שגם בהעדאת עדים הם מחייבים אותו שבועה על השאר, כי אתה לא יכול לומר שהחיוב שבועה יכול להיות רק על מה שהעד מעיד כפי שאנחנו מוצאים בעד אחד, כי הרי פיו שמחייב אותו שבועה על השאר על כרחך אנחנו רואים שאפשר לחייב שבועה גם על מה שלא מעידים ולגם על מה שלא מודים, אם כך גם בהעדאת עדים נוכל ללמוד שעדים יכולים לחייב אותו שבועה על השאר.

וחזר הדין וכך אנחנו נחזור ונאמר לפרוך פירכא מכל אחד ונוכיח מהשני, אם נאמר פיו נפרוך שכן אינו בהכחשה, ונוכיח מעד אחד שישנו בהכחשה וכן מחייב שבועה, ואם נשאל הרי בעד אחד על מה שהוא מעיד הוא נשבע, אז נוכיח מפיו שעל מה שכופר הוא נשבע, וחזר הדין, **לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה**, על כרחך מוכרח מכאן שלא החומרא של זה כהחומרא של זה, החומרא שישנה בפיו שכן אינו בהכחשה לא היא הסיבה שמחייבת שבועה, שהרי בעד אחד אין את החומרא הזאת, כי עד אחד כן ישנו בהכחשה, ולא החומרא שישנה בעד אחד דהיינו הסיבה שהוא משביע משום שעל מה שהוא מעיד הוא נשבע, לא זה מה שגורם שבועה, שהרי בפיו הוא נשבע לא על מה שהוא מודה אלא על השאר, על כרחך שלא החומרא שבפיו גורמת את השבועה ולא החומרא שבעד אחד גורמת את השבועה, אלא מה כן גורם את השבועה, על כרחך **הצד השוה שבהן שעל ידי טענה וכפירה הן באין ונשבע**, אנחנו מוכרחים למצוא חומרא שיש בשניהם, גם בפיו וגם בעד אחד, שנוכל לומר שהצד השוה שבהם זה שמחייב שבועה, כי אי אפשר לומר שהחומרא שבכל אחד מהם מחייבת, שהרי בשני אין את החומרא הזאת, ועל כרחך מהו הצד השוה שיש בהודאת פיו ובעד אחד, את זה שעל ידי טענה וכפירה הם באים, כשהתובע תובע אותו והוא כופר בדבריו זה מה שמחייב אותו שבועה, כשישנה טענה חזקה של התובע והוא כופר כנגד התובע הוא מתחייב בשבועה, אם כך **אף אני אביא עדים שעל ידי טענה וכפירה הם באין ונשבע**, כשישנם עדים שמעידים שהוא חייב במקצת, ויש כנגדו טענה של התובע על עוד חמישים, והוא כופר בהם, הדין הוא שהוא צריך להשבע.

וכפי שהתוס׳ מבארים, אע״פ שהרי אנחנו יודעים שבכופר הכל אין דין של שבועה והרי גם שם יש טענה וכפירה, אבל הגמרא מתכוונת לומר על ידי טענה וכפירה הם באים כשישנה טענה חזקה וממשית, בכופר הכל מי אומר שהטענה של התובע נכונה, הרי הוא כופר את הכל, אבל במודה במקצת וכך גם כשיש עדים או עד אחד הרי ברור לנו שהטענה של התובע היא ממשית וחזקה, כי הרי אם הוא מודה במקצת הרי זה סימן שיש מה שהוא בטענת התובע, וכך גם אם עד אחד מעיד בעד התובע (הוא מסייע בעדו) על כרחך שיש משהו בטענתו, וזה נקרא טענה חזקה שעל ידי טענה כזאת וכפירה הדין הוא שנשבע, אף אני אביא עדים שעל ידי טענה וכפירה הם באים ונשבע, משא״כ כופר הכל שהטענה היא איננה חזקה כי הרי השני כופר אותו, הנתבע כופר, ומי אומר שהטענה של התובע צודקת.

עכ״פ למסקנת הגמרא כפי הגירסא שאנחנו גורסים, וזאת היא גירסת רש״י, נשאר שאנחנו לומדים את הדין של ר׳ חייא בהעדאת עדים במקצת שהוא נשבע על השאר מהצד השוה מפיו ועד אחד, שהצד השוה שבהם שעל ידי טענה וכפירה הם באים, כך גם העדאת עדים שעל ידי טענה וכפירה הם באים הוא נשבע על השאר.

וישנם מהראשונים, ובעיקר זה מסתמך על שיטת הר״י מיגאש, ועוד הרבה ראשונים שחולקים על הגירסא שיש אצלנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בגמרא שזו היא גירסת רש"י, ולומדים שלמסקנת הגמרא היא לא חוזרת בה ממה שרב פפא אמר שלומדים את זה מגלגול שבועה דעד אחד, הרי בעצם רב פפא אמר אחרי שהגמרא טענה שאי אפשר ללמוד את זה מעיקר השבועה של עד אחד משום שבעד אחד על מה שהוא מעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע, אומרת הגמרא שלומדים את זה מגלגול שבועה דעד אחד שגם שם הוא נשבע לא על מה שהעד מעיד אלא על שאר דברים שמגלגלים עליו, רק שהגמרא פרכה את הקל וחומר מגלגול שבועה דעד אחד, שאולי רק שם הוא נשבע על שאר דברים משום שהשבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים במקרה של ר' חייא שהם אינם מחייבים אותו שבועה אלא ממון, ואין כאן שבועה שתגרור שבועה אחרת.

אומרים הראשונים שבזה נשארת הגמרא, ועל זה הגמרא מביאה פיו יוכיח, על מה שאתה טוען שבגלגול שבועה דעד אחד הסיבה שהוא נשבע על שאר הדברים זה משום שהשבועה גוררת שבועה, ומשא"כ בעדים שאין כאן חיוב שבועה שתגרור שבועה על השאר, אומרת הגמרא פיו יוכיח, שהרי בפיו אין גם כן שבועה על אותו מקצת שהוא מודה ובכל זאת נחייב אותו שבועה על השאר, על כרחך שאפשר לחייב שבועה על השאר גם במקרה שאין שבועה גוררת שבועה, ומה שהגמרא שואלת על ההוכחה מפיו שהרי בפיו יש חומרא שאינו בהכחשה, שוב חוזרת הגמרא ואומרת עד אחד יוכיח שישנו בהכחשה, והכוונה היא לגלגול שבועה של עד אחד, שהרי עד אחד יכול לחייב אותו גם גלגול שבועה על שאר טענות ותביעות, ואע"פ שהעד עצמו הרי ישנו בהכחשה אם מכחישים את העד הוא לא נאמן, ובכל זאת הוא יכול לחייב שבועה על השאר, על כרחך שלא החומרא שבפיו משום שאינו בהחכשה היא המחייבת שבועה, אלא מה כן מחייב שבועה, על זה אומרת הגמרא הצד השוה שבהם שעל ידי טענה וכפירה הם באים, ונשבע, אף אני אביא עדים שעל ידי טענה וכפירה הם באים, ונשבע.

דהיינו שלפי שיטת הראשונים הללו, עיקר הלימוד במסקנת הגמרא זה מגלגול שבועה דעד אחד ופיו בהצד השוה, אליבא דרש"י לומדים את זה מעיקר השבועה של עד אחד ופיו, ואליבא דהראשונים לומדים את זה מגלגול שבועה דעד אחד ופיו.

וטעם הדבר שהר"י מיגא"ש ויתר הראשונים חולקים על פירוש רש"י מתבאר באריכות בשיטה מקובצת, שהרי בעצם כשהגמרא רצתה להוכיח את הקל וחומר בהעדאת עדים מעד אחד, דחתה הגמרא שבעד אחד על מה שהוא מעיד הוא נשבע, משא"כ בהעדאת עדים על מה שהוא כופר הוא נשבע, דהיינו שבועה על השאר ולא על מה שהעדים עצמם מעידים, אומר הר"י מיגאש וכך יתר הראשונים, שזה לא רק שזה פירכא על הקל וחומר, אלא שהכוונה של הגמרא היתה לומר שזה בכלל שני סוגי שבועה, אלו שני מינים אחרים של שבועה, עד אחד מחייב סוג אחד של שבועה, שבועה להכחיש אותו על מה שהו מעיד, והשבועה של מודה במקצת והעדאת עדים ששם נשבעים על השאר לא על מה שהם מעידים, זאת היא בכלל לא אותה שבועה שעד אחד מחייב אלא שזהו סוג אחר של שבועה שנשבעים על השאר לא על מה שהעדים מעידים, והיות ואלו שני מיני שבועות, לא שייך בכלל ללמוד אחד מהשני, ואם כך, גם אח"כ למסקנה כשהגמרא רוצה ללמוד את זה בהצד השוה, לא שייך ללמוד את זה מעד אחד ופיו, שהרי בעד אחד זה סוג שבועה אחר, ואי אפשר ללמוד הצד השוה משני סוגי שבועות, לכן מוכרחים לומר שהגמרא לא חזרה בה מהקל וחומר של רב פפא שלומדים את זה מגלגול שבועה דעד אחד, ורק על מה שהגמרא פרכה שבגלגול שבועה יש ענין שהשבועה גוררת שבועה משא"כ בהעדאת עדים שאין כאן שבועה שתגרור, על זה אמרה הגמרא שיש הצד השוה, כי פיו יוכיח שאין שם גרירת שבועה ובכל זאת הוא יכול לחייב שבועה על השאר, על כרחך שלא מה שהשבועה גוררת זה רק מה שמחייב, אלא שיש אופנים לחייב גם אם אין שבועה שתגרור, אם כן למסקנת הגמרא אליבא דהר"י מיגאש ויתר הראשונים, לומדים את זה מגלגול שבועה דעד אחד ופיו בהצד השוה, ואילו אליבא דרש"י לומדים את זה מעיקר השבועה של עד אחד ופיו, משום שרש"י חולק בזה על שיטת הר"י מיגאש וסובר שאע"פ שעד אחד מחייב שבועה על מה שהוא מעיד ועדים מחייבים שבועה לא על מה שהם מעידים, ולא נקרא שני מיני שבועות, אלא שזה סוג אחד של שבועה, וכן אפשר ללמוד בהצד השוה מעד אחד ופיו.

וכפי שהבית הלוי מבאר בחלק ג' סימן ל"ח באות א', אומר הבית הלוי שיש גם נפקא מינה לדינא בין שיטות הראשונים הללו האם למסקנה לומדים את זה מעד אחד ופיו בהצד השוה או בגלגול שבועה דעד אחד ופיו, כי הרי ישנם פוסקים שסוברים שבגלגול שבועה אין דין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם, הגמרא בב"ב דף ל"ג וכך גם בשבועות לומדת מפסוק שאם אדם מחייבים אותו שבועה והוא אינו יכול לישבע, כגון במקרה שהוא חשוד על השבועה או במקרה שהוא לא מכחיש את העד אלא שהוא אומר איני יודע שאז הוא לא יכול לישבע, כי הרי הוא לא מכחיש את העד, יש דין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם, לומדים את זה מפסוק שכשאדם לא יכול לישבע הוא צריך לשלם את מה שהעד מעיד עליו, אומרים חלק מהפוסקים, שבגלגול שבועה אין דין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם, אם מגלגלים עליו שבועה מחמת שהוא התחייב על דבר אחד שבועה מגלגלים עליו תביעות אחרות גם כן, על השבועה שמתחייב מטעם גלגול שם אין את הדין שמתוך שאינו יכול לישבע, אם הוא לא יכול לישבע משום שהוא חשוד על אותם שבועות או שאינו יודע באותם שבועות, אין דין שהוא צריך לשלם ושם לא נאמר הדין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם.

לפי זה אומר הבית הלוי, שאליבא דאותם פוסקים יש הבדל גדול בין אם נלמד את זה מגלגול שבועה דעד אחד ופיו, או מעד אחד עצמו ופיו, אליבא דשיטת רש"י שלומדים את זה מעיקר השבועה של עד אחד ופיו, משם לומדים שעדים גם כן יכולים לחייב שבועה על השאר כמו במקרה של ר' חייא, ממילא מה יהיה אם אותו אדם אינו נשבע על השאר משום שהוא אינו יודע על השאר, הוא טוען איני יודע ושם הוא הרי לא יכול לישבע, כי הרי הוא אומר איני יודע, על זה הדין הוא שמתוך שאינו יכול לישבע משלם, משא"כ אליבא דהר"י מיגאש ויתר הראשונים שלומדים את הדין של העדאת עדים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמחייבים שבועה על השאר מגלגול שבועה דעד אחד ופיו, שם אנחנו נאמר שאם הוא לא נשבע על השאר משום שאינו יודע אין דין של מתוך שאינו יכול לישבע מלשלם, כי הרי מאיפה אתה לומד שהם בכלל מחייבים שבועה על השאר, מגלגול שבועה דעד אחד ופיו, והרי בגלגול שבועה אין לי שמתוך שאינו יכול לישבע משלם, על כן כך גם בלמד, במה שאנחנו לומדים מגלגול שבועה דעד אחד, דהיינו העדאת עדים כפי שר׳ חייא אמר, אז גם כן לא יהיה דין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם, ואם הוא יאמר על השאר איני יודע שאז הוא לא יכול להשבע, הוא לא יצטרך לשלם, כיון שלומדים את זה רק מגלגול שבועה דעד אחד שגם שם במלמד אין דין של מתוך.

כך מפרש הבית הלוי בנפקא מינה שבין שתי שיטות הראשונים.

שואלת הגמרא, מה להצד השוה שבהן, שכן לא הוחזק כפרן, תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן, בשלמא בפיו ומעד אחד, הרי אם פיו הודה על מקצת או עד אחד אומר נגדו (מעיד נגדו), מה שהוא מחוייב שם שבועה ואנחנו אומרים שהוא ישבע זה שהרי הוא לא הוחזק כפרן על ידי שהעד אחד מעיד נגדו, הוא נאמן להכחיש את העד ואין העד נאמן לחזיקו ככפרן כדי שלא יוכל להשבע, אבל תאמר בעדים כשישנם עדים שמעידים על מקצת התביעה שהוא כן חייב הרי הוחזק כפרן, עדים נאמנים להחזיק אותו כשקרן, ואיך אתה הולך להאמין לו על השבועה, ואם כן מדוע הדין הוא שגם בהעדאת עדים הוא צריך להשבע.

עונה הגמרא ודוחה את הקושיא, **ובעדים מי הוחזק כפרן** האם זה כך באמת הדין שכשעדים מעידים נגדו הוא נקרא מוחזק כפרן והוא לא נאמן על שבועה, וכי הוא פסול לעדות לפני שעדים מעידים נגדו, **והאמר רב אידי בר אבין אמר רב חסדא, הכופר במלוה כשר לעדות, בפיקדון פסול לעדות,** רב חסדא הרי מחלק ואומר שלא בכל מקום הוא מוחזק כפרן, במלוה אע״פ שעדים מעידים נגדו הוא בכל זאת כשר לעדות, וכפי שרש״י מפרש, ההבדל בין פקדון למלוה הוא זה, שבמלוה הרי הדין הוא שמלוה להוצאה ניתנה וניתן לו והוא יכול להוציא את זה בהוצאה, ואם כך אם הוא הוציא את זה בהוצאה אפשר לומר שאע״פ שהוא פה כפר את הכל והעדים מעידים נגדו הוא לא נקרא מוחזק כפרן מפני שהוא לא התכוון פה לגזול את הממון ולא להחזיר, אלא כפי שהגמרא אמרה לעיל בעמוד ב׳ שהוא רק משתמט לזמן קצר עד שיהיה לו כסף ואז הוא יפרע, ולכן שאם אנחנו אומרים שאע״פ שמעידים נגדו בכל זאת הוא לא נקרא מוחזק כפרן כי הוא לא התכוון לגזול את הכסף, אבל בכופר בפקדון, שאדם תובע פקדון שהוא הפקיד אצלו, והוא אומר שהוא לא הפקיד אצלו, הוא כופר בפקדון, אז הדין הוא שאם עדים מעידים נגדו ואומרים שהפקדון כן אצלו והוא כן הפקיד אצלו, הרי שהוא נפסל לעדות לגמרי, ומדוע, מפני שפה אין סברא לומר שהוא משתמט לתקופה, כי הרי הפקדון מונח אצללו, אי אפשר לומר שהוא השתמש בפקדון כי אסור להשתמש בפקדון, ואם הפקדון מונח אצלו מדוע לא להשתמט ולא להחזיר אותו מיד, על כרחך שהוא התכוון לגזול ולא להחזיר בכלל את הפקדון, אז כשהעדים מעידים נגדו הוא כן נפסל לעדות.

ואע״פ שיש כאן כן צד לומר שיש לו סברא להשתמט, כי אולי הפקדון אבד ממנו ובינתיים הוא מתשמט ממנו עד שהוא ימצא את הפקדון, אומרת על זה הגמרא לקמן בדף ה׳ ע״ב, שמדובר כאן כשהעדים באים ומעידים שבאותה שעה שהוא כפר הם ראו את הפקדון בידו וזה לא אבד ממנו, ואם כך אין לו סיבה להשתמט, אלא שהוא רוצה לגזול את זה, לכן הוא פסול לעדות.

ועכ״פ בדברי רב חסדא אנחנו רואים, שהכופר במלוה כשר לעדות, מפני שיש לו סיבה הוא רוצה להשתמט לתקופה אבל הוא לא מתכוון לגזול ועל כן איננו מוחזק כפרן, וממילא אין לנו פירכא על הצד השוה, שהרי גם בעדים שבאים ומעידים נגדו במלוה אין הוא נקרא מוחזק כפרן, כי הכופר במלוה כשר לעדות.

אלא אומרת הגמרא, **פריך הכי** יש פירכא אחרת על הצד השוה, **מה להצד השוה שבהן שכן אינן בתורת הזמה, תאמר בעדים שישנן בתורת הזמה,** הרי בשני אלו שמהם אנחנו לומדים את הדין של העדאת עדים הם אינם בתורת הזמה, הרי פיו נאמן נגד כל העדים שבעולם, וכך גם עד אחד אע״פ שיבואו ויכחישו אותו, או שיבואו ויזימו אותו, שיבואו שני עדים ויאמרו שהעד לא ראה את המעשה מפני שהוא לא היה באותו זמן במקום, אז אמנם העד הזה יפסל בעדות הזאת והוא לא יהיה נאמן, אבל תורת הזמה אין בו, תורת הזמה היינו שבכל עדים שבאים ומזימים אותו כתוב בתורה ״כאשר זמם לעשות לאחיו כן יעשה לו״, וקונסים את העדים שבאו להעיד שהם יצטרכו לשלם ומענישים אותם כפי מה שהם רצו להעיד, במקרה שמדובר בעדות ממון, שהעדים באים ומעידים על אחד לחייב אותו ממון, ואח״כ באו שנים אחרים והזימו אותם ואמרו שהם בכלל לא היו באותה שעה במקום והם לא ראו את העדות, הדין הוא שהעדים שבאו להעיד על החיוב ממון הם בעצמם מתחייבים בממון מקנס, אבל בעד אחד אע״פ שבאו והזימו אותו הוא לא מתחייב בממון בתורת הזמה, הוא איננו בתורת ״כאשר זמם לעשות כן יעשה לו״, והיות וכך הרי פיו ועד אחד אינם בתורת הזמה, תאמר בעדים שישנם בתורת הזמה שהרי הם באים ומזימים אותם והם כן צריכים לשלם קנס, אולי להם אין כח לחייב שבועה.

עונה הגמרא, **הא לא קשיא, רבי חייא תורת הזמה לא פריך,** ר׳ חייא לא סובר שמה שפיו ועד אחד אינם בתורת הזמה זה נקרא חומרא ואפשר מזה לעשות פירכא שלא נוכל ללמוד מהצד השוה.

וכפי שתוס׳ האריכו להסביר בתחלת העמוד, הדין הזה שעד אחד אינו בתורת הזמה הוא לא כך פשוט, מפני שבעצם אם יבואו שני עדים ויזימו עד אחד, כפי שכבר ביארנו, ברור הוא שהוא לא יהיה נאמן בעדות הזאת והוא יפסל בעדות ולא נאמין לו, ורק בזה הוא אינו בתורת הזמה שהוא לא צריך לשלם קנס כמו שני עדים שמזימים אותם, כשמזימים שנים שבאו להעיד על חיוב ממון הדין הוא שהם עצמם צריכים לשלם את הקנס לשלם את הממון שהם רצו לחייב, ואילו בעד אחד אע״פ שמזימים אותו הוא לא צריך לשלם את הממון שהוא רצה לחייב.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אומרים התוס׳ שזה לא נקרא אינו בתורת הזמה, כי הרי מה שעד אחד לא חייב לשלם את הקנס מה שהוא רצה לחייב, זה לא משום חומרא של עד אחד, זה לא משום שיש לו נאמנות גדולה שאין מחייבים אותו קנס אע״פ שהם מזימים אותו, אלא הטעם שהוא לא מחוייב לשלם את הקנס אומרים התוס׳ זה משום שהוא בעצמו כשהוא הלך להעיד נגד אדם הוא גם כן לא חייב את אותו אדם בממון, וכל מה שעדים זוממים משלמים זה משום שכאשר הוא זמם לעשות כן יעשה לו, היות והם רצו לחייב ממון לכן כן יעשה לו והם עצמם מתחייבים לשלם את אותו ממון, אבל עד אחד שהוא בעצמו לא רצה לחייב ממון, כי הרי אין בכחו של עד אחד לחייב בממון אלא בשבועה, לכן אע״פ שמזימים אותו גם הוא לא מתחייב באותו קנס של עדים זוממים, כי כל מה שעדים זוממים מחייבים בקנס זה רק את מה שהעדים הראשונים רצו לחייב, שעל זה הם עצמם מתחייבים עכשיו בקנס, אבל עד אחד שאינו יכול לחייב בממון בכלל כמובן שגם כשיזימו אותו הוא לא יתחייב בעצמו באותו קנס של עדים זוממים.

בקצרה אומרים התוס׳, שבעצם עד אחד שוה בתורת הזמה לשני עדים, אלא שמה שהוא לא משלם קנס זה משום שהוא בעצמו לא רצה לחייב ממון, לכן גם לא מחייבים אותו.

ואם כך לכאורה קשה, איך שואלת הגמרא עכשיו מהו הצד השוה שבהם שכן אינם בתורת הזמה, תאמר בעדים שישנם בתורת הזמה, הרי התוס׳ ביארו שגם עד אחד הוא כן בתורת הזמה, ורק הוא אינו משלם משום שהוא בעצמו לא רצה לחייב, ואם כן למה זה נקרא אינם בתורת הזמה.

עונים התוס׳, שכלל נקוט בידינו, שכשולמדים לימוד מהצד השוה, אפשר לפרוך אפילו פירכא כל דהו אפילו אם אין טעם לפירכא הזאת, כפי שביארנו כאן שמה שעד אחד אינו בתורת הזמה זה לא משום שהוא באמת אינו בתורת הזמה, אלא שאין סיבה לחייב אותו, בכל זאת כשלומדים לימוד מהצד השוה אפשר לפרוך אפילו פירכא כזאת כיון שלמעשה בפועל הרי העד אחד לא משלם קנס של עדים זוממים ועדים כן משלמים קנס של עדים זוממים, אם כן לגבי לימוד שלומדים מהצד השוה פורכים אפילו פירכא כל דהו, ועל זה אומרת הגמרא, ר׳ חייא תורת הזמה לא פריך, כי ר׳ חייא סובר שזאת היא בכלל לא פירכא כפי שהתוס׳ ביארו שהרי הוא לגמרי בתורת הזמה, כך מאריכים התוס׳ לבאר בתחלת העמוד.

ומדברי התוס׳ הללו למד הקצות החושן בסיף ל״ח ס״ק ה, שבמקרה שעד אחד כן יחייב ממון, דהיינו באותו ציור שדברנו לעיל כשיש דין של מתוך שאינו יוכל לישבע משלם, אם עד יעיד נגד אדם ואותו אדם לא יוכל להשבע מפני שהוא חשוד על השבועה, ומשום כך נאמר ונפסוק בו את הדין מתוך שאינו יכול לישבע מלשלם, שאז במקרה כזה יוצא שהעד אחד כן מחייב אותו ממון, שהרי הוא מחייב אותו שבועה ומתוך שאינו יוכל לישבע הוא משלם, במקרה כזה אם יבואו עדים זוממים ויזימו את העד אחד אומר הקצות החושן שמשמע מהתוס׳ שלנו שהעד הזה כן יצטרך לשלם את הקנס של עדים זוממים, כי מפני שהוא בעצמו רצה לחייב ממון מחייבים אותו גם כן באותו קנס של ״כאשר זמם לעשות לאחיו כן יעשה לו״.

כך מדייק הקצות החושן בסימן ל״ח, אלא שהוא בעצמו לבו מהסס בדבר, כפי שהוא אומר, שהרי בפרשה של עדים זוממים נאמר הדין רק בשני עדים.

וגם הנודע ביהודה חולק על הדין הזה של הקצות החושן מסיבה אחרת, והוא סובר שאע״פ שיש דין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם, אבל זה לא נקרא שהעד אחד הזה חייב אותו בממון, העד חייב אותו רק בשבועה, אלא שבדיני השבועה מהלכות שבועה נאמר שאם הוא לא יכול לישבע עדין הוא שהוא צריך לשלם, אבל הדין הזה של התשלומין לא נובע מהעדות של העד אחד, לא העד אחד הוא שמחייב אותו בממון אלא שהשבועה מחייבת אותו, אם הוא לא יכול להשבע נאמר דין בהלכות שבועה שמתוך שאינו יכול לישבע משלם, ואם כך העד הזה לעולם אינו מחייב אותו בממון, ממילא אע״פ שיבואו עדים זוממים ויזימו את העד אחד הוא גם כן לא יתחייב בקנס של עדים זוממים מפני שאין כאן כאשר זמם לעשות כן יעשה לו.

וממשיכה הגמרא להקשות על הדין של ר׳ חייא.

אלא דקאמר ותנא תונא, מי דמי, אמנם על עצם על הקל וחומר לא מצאנו פירכא ור׳ חייא לומד את הדין שלו מקל וחומר מהצד השוה של פיו ועד אחד, אבל על זה שר׳ חייא אמר לעיל בדף ג׳ ע״א שיש לו ראיה לדין שלו מהמשנה שלנו, ר׳ חייא הוכיח מהמשנה שלנו את הדין שגם בהעדאת עדים יש שבועה על השאר, וההוכחה היתה שמפני שאצלנו במשנה בשנים אוחזים בטלית כל אחד מהם טוען כולה שלי, ואז כשאחד מהם טוען כולה שלי, ויש עדות אנן סהדי שעל חצי אחד זה לא שלו, כי הרי לכל אחד מהם יש אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ואם כך אע״פ שהוא טוען כולה שלי, עדים יש שחצי אינו שייך אליו, הרי שיש כאן העדאת עדים על מקצת, וכתוב במשנה שהוא צריך להשבע על החצי השני שזה שלו, הרי שאנחנו רואים שגם בהעדאת עדים במקצת יש דין שבועה על השאר, כך הוכיח ר׳ חייא מהמשנה, שואלת על זה הגמרא, מה שר׳ חייא אמר ותנו תונא, מי דמי, האם יש בכלל דמיון בין שני הדינים, בין הדין של המשנה לחידוש של ר׳ חייא, **התם למלוה איתּ ליה סהדי** הרי בדין של ר׳ חייא למלוה יש עדים שמסייעים בעדו במקצת, הרי העדים מעידים שהנתבע הלוה חייב לו מקצת מהתביעה, **ללוה ליתּ ליה סהדי דלא מסיק ליה ולא מידי** ואילו ללוה על אותו חצי שהוא כופר בתביעה אין לו עדים שמסייעים בעדו שהוא באמת לא חייב את אותו חצי, **דאי הוו ליה סהדי ללוה דלא מסיק ליה ולא מידי** כי אם באמת היו לו ללוה עדים שמסייעים בעדו בחצי השני ואומרים שהוא לא חייב את זה, **לא בעי רבי חייא לאשתבועי** הרי ברור שר׳ חייא לא היה מחייב את השבועה על החצי השני, אם כך שואלת הגמרא, **הכא** אצלנו במשנה, **כי היכי דאנן סהדי (בהאי)** (ב״ח) [**להאי**] **אנן סהדי (בהאי)** [**להאי**], הרי כמו שלאדם השני יש לנו עדות, יש לנו אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה, יש גם לאותו אדם עצמו שטוען כולה שלי גם כן אנן סהדי שהחצי הזה שלו, **ואפילו הכי משתבעי** ואפילו הכי אומרת המשנה שהוא צריך להשבע על החצי הזה ואם לא הוא לא נוטל את החלק, ואע״פ שיש גם לו עדות אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, אם כך על כרחך שהמשנה שלנו לא מדברת בשבועה על השאר בשבועה של הודאה במקצת או העדאת עדים במקצת, כי אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה היה מדבר על שבועה כזאת הוא בכלל לא היה צריך להשבע כי גם לו יש עדים על החצי השני, על כרחך שזה שבועה של תקנת חכמים, ומה מוכיח ר׳ חייא מהמשנה לדין שלו.

עונה הגמרא, **אלא כי איתמר ותנא תונא, אאידך דרבי חייא איתמר**, מה שר׳ חייא אמר ותנא תונא, שהמשנה מסייעת לדין שלו, זה לא נאמר על החידוש הקודם שלמדנו בשם ר׳ חייא שבהעדאת עדים יש חיוב שבועה על השאר, אלא זה נאמר על דין אחר של ר׳ חייא, **דאמר רבי חייא, מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים זוז, והילך, חייב**, כשאדם תובע את חבירו במנה, והלה מודה שאין לו בידו אלא חמישים זוז, דהיינו שהוא מודה במקצת, ועל אותו חמישים זוז שהוא מודה הוא אומר לו מיד ״הילך״, דהיינו תקח את זה מיד בחזרה ואני פורע לך את אותו חוב, אומר ר׳ חייא שהוא חייב בכל זאת להשבע על השאר כדין מודה במקצת, כי היתה סברא לומר שהיות והוא מיד מחזיר לו את אותו מקצת הרי אנחנו בכלל אם כך לא דנים אל המקצת הזה, כי הוא כבר פרע לו את החוב או שהוא עומד לפרוע לו את החוב ולא נדון בזה בכלל כתביעה של מנה והודאה במקצת אלא נדון בזה רק כתביעה של חמישים זוז, כי הרי אותם חמישים שהוא מודה הוא מיד מחזיר, ואם כך היתה סברא לומר שיהיה דינו של הנתבע ככופר הכל, כי באותם חמישים אנחנו לא דנים ואילו בחמישים הנותרים הוא כופר את כל החמישים ויהיה דינו שהוא פטור מלהשבע כדין כופר הכל, מחדש ר׳ חייא שאע״פ שהוא אומר הילך דינו כמודה במקצת והוא כן חייב שבועה, מפני שהתביעה היתה כאן על כל המנה והוא מודה במקצת אע״פ שמיד מחזיר לו ואומר הילך בכל זאת האו חייב שבועה על השאר, ואומרת הגמרא, **מאי טעמא, הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי** כי ר׳ חייא סובר שגם הילך זה נקרא כמודה במקצת הטענה.

ועל זה מביא ר׳ חייא ראיה מהמשנה אצלנו, **ותנא תונא** התנא של המשנה אצלנו מסייע לדין שלי, **שנים אוחזין בטלית** כפי שלמדנו במשנה כשכל אחד מהם טוען כולה שלי הוא צריך להשבע על חצי ואז הוא נוטל את אותו חצי, **והא הכא כיון דתפים [אנן סהדי דמאי דתפים] הילך הוא, וקתני ישבע**, שוב כפי שביררנו בר׳ חייא קמייתא (בדין הראשון של ר׳ חייא), הרי כאן בציור של המשנה אם נדון על כל אחד מהם בנפרד, הציור הוא כך, שהוא טוען כולה שלי, ויש עדים שחצי אינו שייך אליו, כי אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ואם כן אותו חצי שייך לחבירו ואיננו שייך לו, ואם כך יש כאן העדאת עדים במקצת, ואילו על החצי שהוא כן נוטל הרי החצי הזה ודאי נידון כהילך מפני שהוא בעצמו תופס אותו, ואם הוא בעצמו מחזיק אותו זה ודאי נקרא כהילך כאותו ציור שדברנו בגמרא שאותו אדם מודה במקצת ונותן אותו מיד לתובע, כך גם כאן אותו מקצת שהוא מחזיק זה נקרא הילך ובכל זאת למדנו במשנה ״ישבע״ שהוא כן צריך להשבע, ואם כך אנחנו רואים שגם מודה במקצת אע״פ שהוא אומר הילך יש חיוב שבועה על השאר.

כך מפרש רש״י את הראיה של רב הונא מהמשנה, דהיינו שלפי פירוש רש״י הראיה היא אם אנחנו מפרשים את המשנה כר׳ חייא קמייתא, כר׳ חייא בדינו הראשון שהעדאת עדים במקצת גם מחייב את שבועה על השאר, כך מדובר במשנה שיש העדאת עדים במקצת מפני שאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ואם יש העדאת עדים במקצת ועל החצי השני והילך מפני שהוא תופס את זה בכל זאת הוא נשבע, אנחנו רואים שהילך חייב.

ועל דברי רש״י הללו שואלים התוס׳ קושיות חזקות, וכך גם שאר הראשונים, שהרי אם אנחנו נפרש את הראיה של ר׳ חייא מהמשנה שאותו ציור שפירשנו לעיל בר׳ חייא קמייתא שיש כאן חיוב שבועה מפני שיש העדאת עדים במקצת שמחייבים שבועה על השאר, אם כך שוב אפשר להוכיח מהמשנה את הדין הראשון של רב חייא, והרי הגמרא דחתה ואמרה שאין ראיה לדין הראשון של ר׳ חייא שהרי לכל אחד מהם יש העדאת עדים על החלק שלו, ואם כן אי אפשר לומר שהשבועה שהם נשבעים זה מפני שהם נשבעים על השאר כדין העדאת עדים במקצת, כי הרי גם בהעדאת עדים במקצת אם היה לו ללוה עדים על החצי השני שהוא לא חייב אותו, הוא לא היה צריך להשבע כי עדים מסייעים לו, ואם כך למה במשנה הם צריכים להשבע אע״פ שלכל אחד מהם יש אנן סהדי (יש לו עדות שמסייעת בעדם) על חצי, ולכן אמרה הגמרא שאין ראיה לדין של ר׳ חייא קמייתא, ואם כן איך רש״י רוצה לפרש את המשנה עכשיו בראיה לר׳ חייא בתרייתא לדין של הילך שוב בציור כזה של העדאת עדים במקצת.

ולכן התוס׳ חולקים על פירוש רש״י ומפרשים אחרת את סוגית הגמרא, אלא שגם התוס׳ מסיימים את דבריהם בדוחק, ולכן אנחנו לא נזכיר את שיטת התוס׳, אלא נזכיר כאן את שיטת בעל המאור שמפרש את הסוגיא כפשוטה.

הבעל המאור אומר, שהגמרא עכשיו באמת אינה חושבת ואינה סוברת שהמשנה מדברת על שבועת מודה במקצת או על שבועה של העדאת עדים במקצת, ברור לה לגמרא שהשבועה של המשנה היא שבועה דרבנן מתקנת חכמים כפי שלמדנו בדף ג׳ ע״א, אלא שכך היא ההוכחה של הגמרא לדין של ר׳ חייא, ר׳ חייא סובר שהילך חייב, דהיינו שאע״פ שהוא אומר לו על אותו מקצת שהוא מודה הילך, זה לא נחשב כבר כאילו זה נקוט בידו של התובע ולא דנים על זה, אלא יש כאן כן דין של מודה במקצת וזה כן נכלל בדין ודברים, וממילא הוא חייב שבועה על השאר, אומר על כך ר׳ חייא שיש לו ראיה לזה מהדין של המשנה, כי אם נאמר שהילך פטור, אם נאמר שכשאדם אומר לחבירו הילך זה נחשב כבר כאילו שהוא מחזיק את זה בידו, הרי שאצלנו במשנה כששנים אוחזים בטלית גם כן יש הילך לכל אחד ואחד בחצי, כי הרי כל אחד מחזיק בידו את החצי, ואם נאמר שהילך פטור מפני שהילך נחשב כאילו שזה כבר שייך לתובע שמחזיק את זה, אם כך מדוע אצלנו במשנה יש גם בתקנת חכמים שבועה שכל אחד מהם צריך להשבע ובלא שבועה הוא לא נוטל את החלק, הרי הילך זה נחשב כבר כאילו שזה שלו ולמה לא נאמר שבמשנה ששניהם אוחזים זה נחשב כאילו הם כבר חלקו בטלית ולכל אחד יש את החצי שהוא מחזיק, אם הילך פטור מפני שזה נחשב כאילו התובע כבר קיבל את זה ולא דנים על זה בכלל, אם כן גם במשנה אצלנו לא היה צריך להיות הדין ששניהם ישבעו אלא שהם יחלוקו בלא שבועה מפני שהילך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה נקרא כאילו כל אחד מהם תופס כבר בחצי וזה שייך אליו, ואז לא היה שייך לומר את הדין של יחלוקו בשבועה, ואם המשנה אומרת את הדין יחלוקו בשבועה על כרחך שהילך חייב מפני שזה לא נחשב כאילו זה כבר שייך לו, ואם זה לא נחשב כאילו זה כבר שייך לומר זה נקרא מודה במקצת שנחייב אותו שבועה על השאר, זאת היא שיטת הבעל המאור בפירוש סוגיית הגמרא, ובזה נדחה הדוחק שיש בפירוש רש״י והתוס׳ כפי שאנחנו רואים כאן.

וממשיכה הגמרא ואומרת, **ורב ששת אמר הילך פטור**, רב ששת חולק על ר׳ חייא וסובר שכשמודה במקצת אומר לו על אותו מקצת הילך, הוא באמת פטור, ואין זה מודה במקצת, אלא כופר הכל, **מאי טעמא, כיון דאמר ליה הילך** היות והוא אומר לו על אותו מקצת הילך, **הני זוזי דקא מודי בגוייהו, כמאן דנקיט להו מלוה דמי**, זה נחשב כאילו אותו מקצת שהוא מודה לו ואומר לו בו הילך הרי זה כאילו המלוה כבר נוקט בהן והוא אוחז אותם, **באינך חמשים, הא לא מודי**, ואילו בשאר הרי אין בכלל הודאה אלא הוא כופר בכל, **הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה** לכן זה לא נחשב כמודה במקצת והוא פטור משבועה.

שואלת הגמרא, **ולרב ששת קשיא מתניתין** הרי מהמשנה הוכיח ר׳ חייא כדינו, שהילך חייב, (כפי שהסברנו אליבא דפירוש רש״י או אליבא דהבעל המאור), ואיך רב ששת יסתדר עם המשנה למה הדין הוא שצריכים להשבע הרי הילך פטור.

עונה הגמרא, **אמר לך רב ששת, מתניתין תקנת חכמים היא**, המשנה בכלל לא עוסקת בשבועת מודה במקצת והעדאת עדים במקצת, אלא שזאת שבועה מתקנת חכמים כדי שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חבירו, ולכן אע״פ שזה הילך חכמים תיקנו שכן צריך להשבע.

שואלת הגמרא, **ואידך** ר׳ חייא איך הוא מוכיח מהמשנה, הרי זאת שבועה של תקנת חכמים.

עונה הגמרא, הוא סובר, **אין כן, תקנת חכמים היא**, נכון שהשבועה היא מתקנת חכמים, **ומיהו, אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב** אלא שאם נאמר כדידי דהיינו שהדין הוא במודה במקצת שאפילו כשהוא אומר הילך הוא חייב בשבועה, מפני שזה לא נחשב כאילו שהוא כבר נוקט את זה בידו, אלא שזה כן כמודה במקצת, לכן **מתקני רבנן שבועה בעין דאורייתא** אז אפשר להבין מדוע חכמים תיקנו שבועה אצלנו במשנה, כי הרי גם מדאורייתא הדין הוא שאם הוא אומר הילך הוא חייב להשבע, לכן רבנן מתקנים שבועה כעין דאורייתא, **אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור** אבל אם נסבור כמו רב ששת שבמודה במקצת כשהוא אומר הילך הוא פטור משבועה, מפני שזה נחשב כבר כאילו המלוה מחזיק את זה ולא דנים על אותו מקצת, **מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא** וכי רבנן יתקנו תקנת חכמים שבועה שמדאורייתא בכהאי גוונא הוא לא היה צריך להשבע, נכון שאצלנו במשנה זאת שבועה מתקנת חכמים, אבל חכמים לא היו מתקנים שבועה איפה שבכהאי גוונא (בצורה כזאת) מדאורייתא התורה לא היתה מחייבת אותו שבועה, ואם חכמים כן תיקנו כאן שבועה על כרחך שגם בדאורייתא בכהאי גוונא של הילך הוא מחוייב שבועה על השאר כדין מודה במקצת, זאת היא ההוכה של ר׳ חייא מהמשנה אצלנו.

מיתיבי שואלת הגמרא מברייתא,

- דף ד׳ ע״ב

סלעים דינרין, אדם שכתב שטר על חבירו, שהוא הלוה לחבירו כסף, ובשטר כתוב שהוא הלוה לא סלעים, ולא כתוב כמה, או שכתוב בשטר שהוא הלוה לו דינרים וגם כן לא כתוב כמה, ועכשיו כשבאים להחזיר את החוב, **מלוה אומר חמש, ולוה אומר שלש**, המלוה טוען שההלואה היתה חמש סלעים, והלוה אומר שזה היה רק שלוש, נחלקו בזה ר׳ שמעון בן אלעזר ור׳ עקיבא, **רבי שמעון בן אלעזר אומר, הואיל והודה מקצת הטענה, ישבע**, היות והלוה מודה במקצת הטענה, שהמלוה טוען על חמש והוא מודה בשלוש, הדין הוא ככל מודה במקצת שהוא חייב בשבועה, **רבי עקיבא אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור** כאן אין המודה במקצת צריך להשבע מפני שהוא כמשיב אבידה, וכפי שרש״י מפרש, כי היות והרי השטר מסייע בידי הלוה, כי אם כתוב בשטר סתם כך סלעים או דינרים בלא סכום, מיעוט רבים שנים, ובפשטות כוונת השטר להוכיח שההלואה היתה שתים בלבד, ועכשיו הלוה הזה בא ומודה על שלוש, הרי שהוא משיב אבידה, והוא בא מדעתו להשיב אבידה לבעליה, הוא מודה במקצת אע״פ שהשטר מסייע שהיה כאן לא יותר מאשר שנים, לכן סובר ר׳ עקיבא שדינו שהוא פטור משבועה ככל משיב אבידה שלמדנו בגיטין בדף מ״ח בתחלת פרק הניזקין שמפני תקנת חכמים אמרו שהמוצא את המציאה לא ישבע מפני תיקון העולם.

קתני מיהת הרי שלמדנו עכ״פ בברייתא, **רבי שמעון בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע**, ר׳ שמעון בן אלעזר סובר שהטעם שהלוה אומר שלוש הוא נשבע מפני שהוא מודה במקצת הטענה, וזהו מה שמחייב אותו שבועה על השאר ומשמע כאן בבריתא **טעמא דאמר שלש** שרק משום שהלוה אומר ששלוש דינרים היו כאן לכן הוא חייב שבועה, **הא שתים פטור** אבל במקרה שהוא היה מודה רק על שני סלעים או על שני דינרים משמע שהוא היה פטור, כי למה נקטה הברייתא שהוא אומר שלוש, כדי להשמיע לנו ששנים פטור, **והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא** והרי היות וכאן מדובר בהלואה שבשטר, דהיינו במלוה בשטר, הרי כל מלוה בשטר נידון כהילך, וכפי שרש״י מפרש שהיות ומלוה בשטר הרי יש בה שעבוד קרקעות, כל אדם שמלוה וכותב שטר על ההלואה הלוה משעבד את קרקעותיו להלואה ואפילו אם הוא מוכר אותם ללקוחות הדין הוא שהמלוה יכול לגבות את הקרקע מן הלקוחות, מפני שבמלוה בשטר גובים אפילו מלקוחות קרקע, והיות וישנם שעבוד קרקעות על השטר על ההלואה, אם כך הרי זה נידון כהילך, כי הרי קרקע תמיד עומדת בפנינו ואי אפשר לסלק אותה, ואם זה עומד בפנינו זה נידון כהילך וזה נחשב כבר כאילו שזה בידי המלוה, **ושמע מינה הילך פטור**, לומדת הגמרא בטעמו של ר׳ שמעון בן אלעזר, דמדוע רק אם הלוה מודה על שלוש הוא חייב בשבועה של מודה במקצת, ואילו אם הוא היה מודה בשתים הוא היה פטור משבועה, מפני שבשלוש אין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כאן הילך, שהרי הדינר השלישי או הסלע השלישי לא כתוב בשטר, כי בשטר כתוב רק סלעים או דינרים סתם, ומיעוט רבים שנים, לכן אם הוא היה מודה בשנים הוא היה פטור, מפני שהשנים הללו כתובים בשטר, וכל מה שכתוב בשטר יש על זה שעבוד קרקעות וזה נקרא הילך, והילך פטור, משא״כ כשהוא מודה בשלוש שהדינר השלישי לא כתוב בשטר, על זה אין הרי שעבוד קרקעות מפני שזה מלוה על פה, לכן אומר ר׳ שמעון בן אלעזר שהוא נקרא מודה במקצת הטענה ישבע, ואם כך מפרשת הברייתא, אם כן שמע מינה הילך פטור ויש קושיא על ר׳ חייא כי כאן מפורש שהילך פטור, שהרי על כן אם היה מודה בשנים הוא היה פטור מפני ששטר הוא הילך.

דוחה הגמרא, **לא** אין מכאן שום ראיה, **לעולם אימא לך שתים חייב** כי אפשר לומר שגם אם הוא היה מודה בשתים סובר ר׳ שמעון בן אלעזר שהוא כן היה חייב בשבועת מודה במקצת, **והאי דקתני שלש** ולמה הוא נקט את הדין שלו לחיוב רק כשהוא מודה בשלוש, **לאפוקי מדרבי עקיבא דאמר משיב אבידה הוי ופטור, קא משמע לן דמודה מקצת הטענה הוי וחייב**, הוא בא לחדש שאפילו במקרה שהוא יודה בשלוש שאז יש אולי סברא לומר כר׳ עקיבא שהוא משיב אבידה, כי הרי הוא היה יכול להודות רק בשתים והשטר היה מסייע בעדו כי מיעוט רבים שתים, ואם כן היינו אומרים שאם הוא יודה בשלוש הוא יהיה פטור משבועה כר׳ עקיבא שמשיב אבידה הוא ופטור, לכן אומרת הברייתא שאפילו כשהוא מודה בשלוש סובר ר׳ שמעון בן אלעזר שהוא חייב, אבל אין הכי נמי גם אם הוא היה מודה בשתים הדין הוא שהוא מודה במקצת והוא כן חייב על השאר אע״פ שזה הילך, וכל מה שר׳ שמעון בן אלעזר בא לחדש בשלוש הוא בא לחדש דמודה במקצת הטענה הוי וחייב.

שואלת הגמרא, **אי הכי** אם כך תפרש את המשנה לר׳ שמעון בן אלעזר, שגם בשתים הדין הוא שהוא חייב בשבועת מודה במקצת, אלא הוא בא לומר שגם בשלוש הוא חייב, ולאפוקי מדברי ר׳ עקיבא, אם כן **רבי שמעון בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע, אף זה ישבע מבעי ליה**, בלשון הברייתא כתוב שלכן ר׳ שמעון בן אלעזר אומר שהוא חייב הואיל והוא הודה במקצת הטענה, שמזה יכול להיות משמע שרק בשלוש הוא אומר שהוא חייב שבועה על השאר, כי בשלוש הוא נקרא מודה במקצת הטענה, אבל בינתיים אולי הוא לא נקרא מודה במקצת והוא לא יהיה חייב בשבועה, ואם כל מה שר׳ שמעון בן אלעזר בא לומר זה שגם בשלוש הוא חייב אבל בשתים הוא גם כן חייב בשבועה, היה מתאים יותר שיהיה כתוב בברייתא ר׳ שמעון בן אלעזר אומר אף זה ישבע, שמזה נשמע שבשתים הוא חייב וגם בשלוש הוא חייב כדי לאפוקי מדר׳ עקיבא שזה לא נקרא משיב אבידה, ואם כך מלשון הברייתא משמע שר׳ שמעון בן אלעזר סובר שבשתים אם הוא היה מודה הוא באמת היה פטור, ולכן בשלוש הוא אומר הואיל והוא הודה במקצת הטענה, אבל בשתים הוא לא נקרא מודה במקצת הטענה והוא פטור, דלא כמו שהגמרא חשבה, ואם כך הרי שוב חוזרת הקושיא למקומה שמהברייתא הזאת משמע דלא כר׳ חייא, כי אם אנחנו אומרים שבשתים הוא פטור על כרחך משום שהשתים כתובים בשטר כי מיעוט רבים שתים, וכל מה שכתוב בשטר זה נקרא הילך מפני שזה משעובד לקרקע. **אלא** עונה הגמרא, **לעולם שתים פטור** באמת כפי שמשמע מהברייתא אם הוא היה מודה בשתים הוא היה פטור משבועה, אבל זה לא מפני שהילך פטור, אלא **והילך חייב**, אפשר לסבור כר׳ חייא שגם בהילך הדין הוא שהוא חייב שבועה על השאר וזה כן נקרא מודה במקצת.

ואם כך למה באמת בשתים אם הוא היה מודה הוא היה פטור, אומרת על זה הגמרא שני תירוצים, האחד, **ושאני הכא דקא מסייע ליה שטרא** תירוץ אחד אפשר לומר שלכן אם הוא היה אומר שתים הוא היה פטור, מפני שיש לו סיוע של השטר, כפי שכבר ביארנו כתוב סתם כך סלעים או דינרים ומיעוט רבים שנים, הרי אם כך יש לו סיוע של שני עדים שבשטר, ולכן הוא היה פטור משבועה.

אי נמי יש עוד סיבה לפטור אותו משבועה, **משום דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות, ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות**, כפי שיש משנה במסכת שבועות ממעטים מפסוק שבועה על קרקע, שכשאדם טוען וכופר על קרקעות אין שבועה על הקרקעות, ולא רק על קרקע עצמה אין שבועה, אלא אפילו על שטר של הלואה גם כן לא נשבעים מפני שהשטר הזה הרי גורר שעבוד קרקעות, הרי הקרקעות משעובדות להלואה, וגם על כפירת שעבוד קרקעות אין נשבעים, אם כך, אם הוא היה מודה בשתים שעל זה יש סיוע של השטר שבשטר כתוב מיעוט רבים שנים סלעים דינרים, הרי היה נקרא שהוא מודה על השטר, הוא מודה על מלוה שבשטר כי בזה יש שעבוד קרקעות, וכשם שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות כך גם הודאה על שעבוד קרקעות אינה מחייבת שבועה על השאר, ולכן אם הוא היה מודה בשתים הוא היה פטור מפני שזאת נקראת הודאה על שעבוד קרקעות, וזה גם כן אינו מחייב שבועה.

אם כך למסקנת הגמרא יכול באמת להיות שהדין הוא כר׳ חייא שהילך חייב, ובכל זאת כאן במקרה של ר׳ שמעון בן אלעזר אם הוא היה מודה בשתים הוא היה פטור משבועה או מפני שהשטר מסייע בעדו, או מפני שהודאה על שתים זה הודאה בשעבוד קרקעות וזה לא יכול לחייב שבועה על השאר.

וכאן התוס׳ שואלים קושיא שהזכרנו אותה גם כן לעיל, שהרי אם על שעבוד קרקעות אין נשבעים, אם כן למאן דאמר שסובר בב״ב בדף קע״ה ששעבודא דאורייתא, שיש מחלוקת אם שעבוד מן התורה או לא, ולמאן דאמר שעבודא דאורייתא הדין הוא שגם במלוה על פה מדאורייתא קרקעות משעובדות למלוה, ואם כך שואלים התוס׳ למאן דאמר שעבודא דאורייתא, מודה במקצת הטענה למה נשבע, הא כופר שעבוד קרקעות, הרי כל מודה במקצת הוא מודה בשעבוד קרקעות וכופר בשעבוד קרקעות, כי אם שעבודא דאורייתא הרי שלכל מלוה אפילו במלוה על פה הדין הוא שהקרקעות משועבדות, ואיך שייך בכלל מודה במקצת מן התורה.

ועונים התוס׳, שאפשר לומר שמדובר בציור כזה שהמלוה מחל לו את השעבוד, או גם במקרה שאין לו ללוה בכלל קרקע ששתעתבד למלוה, ובמקרים כאלה הרי אין זה שעבוד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קרקעות, אז אומרת התורה את הדין של מודה במקצת.

ועל התירוץ הזה של התוס׳ יש באמת מחלוקת הפוסקים בסימן פ״ח בס״ק נ״א, הסמ״ע טוען שהדין הזה של שטר שנקרא שעבוד קרקעות ואין נשבעין עליו, זה לא רק במקרה שיש לו ללוה קרקע שמשתעבדת, אלא עצם הדבר שכתבו שטר בשביל לטרוף מקרקעות משועבדות זה גם כן נקרא שעבוד קרקעות שאין נשבעים עליו, והש״ך חולק שם על הסמ״ע וסובר שרק במקרה שיש לו קרקע זה נקרא שעבוד קרקעות, אבל אם אין לו קרקע זה לא שעבוד קרקעות, כפי שכתוב בתוס׳ אצלנו, והסמ״ע שחולק על תירוץ התוס׳ אצלנו, הסמ״ע שפוס׳ שגם כשאין ללוה קרקע בכל זאת השטר נקרא שעבוד קרעות והרי כך גם למאן דאמר שעבודא דאורייתא צריך לצאת שאפילו במלוה על פה זה גם כן נקרא שעבוד קרקעות אע״פ שאין לו קרקע, ואם כן איך הוא יתרץ את קושית התוס׳ אצלנו מתי חייבה התורה מודה במקצת לישבע, הרי תמיד למאן דאמר שעבודא דאורייתא זה נקרא שעבוד קרקעות, ואפילו אם אין לו קרקע ללוה הרי הסמ״ע סובר שבכל זאת זה נקרא שעבוד קרקעות.

אומרים האחרונים שהסמ״ע יתרץ כפי שהתוס׳ תירצו בב״ב בדף קע״ה ע״א את הקושיא הזאת, שם התוס׳ מביאים תירוץ שני, והתוס׳ מחדשים שם את שיטתם שגם המאן דאמר שסובר שעבודא דאורייתא זה הכל רק במקרה שישנם עדים על ההלואה, כשיש עדים אז השעבוד הוא מדאורייתא והקרקעות משעתבדות למלוה, אבל במקרה שאין עדים אע״פ שהוא בעצמו מודה על ההלואה בזה לא נאמר הדין של שעבודא דאורייתא, ואם כך אין בכלל קושיא במודה במקצת, מפני שמודה במקצת מדובר כשאין עדים ואז אין מאן דאמר שסובר שעבודא דאורייתא, כשיטת התוס׳ שם כך יסבור הסמ״ע, ולכן הוא יכול לפסוק שגם כשאין ללוה קרקע בכלל זה כן נקרא שטר שעבוד קרקעות.

אומרת הגמרא, איבא דמותיב מסיפא ישנם ששואלים את הקושיא מהסיפא, ואז יהיה קשה על רב ששת שסובר שהילך פטור, כתוב בסיפא של הברייתא, **רבי עקיבא אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור**, שאם הלוה מודה בשלוש סלעים או דינרים אז הוא משיב אבידה כי הוא היה יכול לומר פחות, שהוא היה יכול לומר שתים, ולכן הוא פטור משבועה, משמע בברייתא **טעמא דאמר שלש, הא שתים חייב** אבל אם הוא היה מודה בשתים הוא באמת כן היה חייב שבועה על השאר ואינו משיב אבידה אלא שהוא מודה במקצת, **והא שטר (כיון) דקא מודי ביה כהילך דמי** והרי כפי שביארנו (כפי שרש״י פירש) כל הודאה על מה שכתוב בשטר זה נקרא הילך, מפני ששטר יש בו שעבוד קרקע וקרקע תמיד עומדת לפנינו הרי זה נחשב כהילך, **שמע מינה הילך חייב**, והרי משמע בברייתא שאם הוא היה מודה על שתים ר׳ עקיבא היה מחייב אותו בשבועה על השאר, ואע״פ שזה הילך, משמע כר׳ חייא ודלא כרב ששת שהילך חייב.

עונה הגמרא, **לא** אין ראיה מכאן, **לעולם אימא לך שתים נמי פטור** אפשר לומר שגם אם הוא היה מודה בשתים הוא היה פטור משבועה, **והאי דקתני שלש** ולמה ר׳ עקיבא נוקט את הדין כשהלוה מודה בשלוש, **לאפוקי מדרבי שמעון בן אלעזר דאמר מודה מקצת הטענה הוי וחייב** הוא בא להוציא משיטתו של ר׳ שמעון בן אלעזר שאומר שגם בשלוש הדין הוא שהוא חייב בשבועה מפני שהוא מודה במקצת הטענה, **קא משמע לן** מחדש ר׳ עקיבא **דמשיב אבידה הוי ופטור** שבשלוש הרי הוא כמשיב אבידה והוא פטור משבועה.

ואומרת הגמרא, **הכי נמי מסתברא** כך גם מסתבר לומר שאם הוא היה מודה בשתים הוא גם כן פטור, **דאי סלקא דעתך שתים חייב** כי אם היית אומר שכשהוא היה מודה בשתים הוא כן היה חייב בשבועה, **בשלש היכי פטר ליה רבי עקיבא** איך ר׳ עקיבא רוצה לפטור אותו משום משיב אבידה כשהוא מודה בשלוש, **האי אערומי קא מערים** הרי אנחנו יכולים לפרש שהוא מערים במה שהוא מודה בשלוש, ומדוע, **סבר, אי אמינא שתים בעינא אשתבועי, אימא שלש דאהוי כמשיב אבידה ואיפטר**, הרי אם נאמר שכשהוא יודה בשתים הוא כן חייב בשבועה, יש לו סיבה להערים ולומר שהוא חייב שלוש ולא להשבע, ואע״פ שאת הדינר הזה הוא מפסיד בכל זאת זה כדאי לו להפסיד את הדינר כדי שהוא לא יצטרך להשבע ונחזיק אותו כאדם כשר, כאדם נאמן, ואם כך הרי אין זה משיב אבידה, ומדוע פוטר אותו ר׳ עקיבא בשלוש, הרי הוא לא נקרא משיב אבידה כי יש לו סיבה להערים, **אלא שמע מינה שתים נמי פטור** מוכרח להיות שגם אם היה מודה בשתים הוא גם היה פטור משבועה, ואז אין לו סיבה להערים, וכשהוא מודה בשלוש הוא נקרא משיב אבידה והוא פטור, ואם כן שואלת הגמרא, **אלא קשיא לרבי חייא**, אבל אם אנחנו מוכיחים מהברייתא שעל כרחך שר׳ עקיבא סובר שגם אם הוא היה מודה בשתים הוא גם היה פטור, מה יכול להיות הסיבה שהוא פטור, מוכרח להיות מפני שזה הילך, כיון ששטר זה נקרא הילך כפי שרש״י פירש מפני שיש כאן שעבוד קרקעות, ושתים כתובים בשטר כי הרי מיעוט רבים שתים, על כרחך שהילך פטור, ואם כן שוב קשה לר׳ חייא.

עונה הגמרא, **שאני התם דקא מסייע ליה שטרא**, שוב מתרצים כפי שתירצנו לעיל, שלא מפני שזה הילך הוא פטור, יכול באמת להיות כר׳ חייא שהילך כן חייב, ולמה פה הוא פטור משבועה על השאר, מפני שהשטר מסייע בעדו והעדים שחתומים על השטר מסייעים לו כי מיעוט רבים שתים.

אי נמי אומרת הגמרא, **משום דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות, ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות**, כפי שביארנו לעיל שהיות והשטר הרי יש שעבוד קרקעות מחמתו, ואן שבועה על שבעבוד קרקעות, כך גם אם הוא מודה בשתים שכתובים בשטר הרי ההודאה הזאת היא הודאה על שעבוד קרקעות, והודאה על שעבוד קרקעות אינה מחייבת שבועה על השאר, ואם כך אין מכאן ראיה להקשות על רב חייא.

מתיב מר זוטרא בריה דרב נחמן, למדנו, **טענו כלים וקרקעות** אדם שתובע את חבירו שהוא חייב לו כלים וקרקעות, הדין הוא כך, **הודה בכלים וכפר בקרקעות** או שהוא **הודה בקרקעות וכפר בכלים, פטור**, מפני שהדין הוא שאין נשבעים על הקרקעות, ולכן גם אם הוא כופר בקרקעות אע״פ שהוא הודה בכלים, או כשהוא מודה בקרקעות וכופר בכלים, אין לו דין של שבועת מודה במקצת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מפני שאין נשבעים לא על הודאת ולא על כפירת קרקעות, אם **הודה מקצת קרקעות, פטור**, כך גם אם הוא מודה רק במקצת הקרקעות הוא שוב פטור, כי הרי הודאה היא רק הודאת קרקעות שאינה מחייבת שבועה, ורק כפירה של מקצת קרקעות יש בה, לכן הוא פטור, אבל אם הוא הודה **מקצת כלים** שהם מטלטלים, **חייב** להשבע על הכל, הוא נשבע גם על השאר הכלים שהוא כופר וגם על הקרקעות, מפני שהרי ההודאה שלו היתה בכלים ולא בקרקעות, וגם כפירה שלו היא בכלים, היות והוא כבר מתחייב שבועה משום הכלים אנחנו מגלגלים עליו שבועה מהקרקעות שבגלגול שבועה נשבעים גם כן על קרקעות כפי שנראה מהמשנה בקידושין שלמדנו בדף כ״ו ע״א.

ואם כן שואל מר זוטרא, **טעמא דכלים וקרקעות** הרי מכל מה שלמדנו משמע שלכן בטענות הראשונות בטענו כלים וקרקעות והוא הודה בכלים וכפר בקרקעות, או הודה בקרקעות וכפר בכלים, מה הוא פטור משבועה, **דקרקע לאו בת שבועה היא, הא כלים וכלים דומיא דכלים וקרקעות חייב, היכי דמי לאו דאמר ליה חילך, ושמע מינה חילך חייב**, אבל במקרה ששתי החובות היו כלים, מטלטלים, אע״פ שזה היה דומה בדיוק לציור הזה לכלים וקרקעות, והיינו הרי קרקעות כפי שכבר ביארנו הם תמיד חילך, מפני שהם נמצאים בפנינו, ואם כן משמע שכל הפטור כאן הוא רק מפעני שאין נשבעין על הקרקעות, וזה דין בקרקעות, אבל מצד עצם הדבר שקרקע נקרא חילך משמע שכן יהיה חייב להשבע, זה כן יחייב אותו שבועה, ונפקא מינה אם זה יהיה כלים וכלים דומיא דקרקעות, במקרה שהוא תובע אותו רק בכלים, אבל חלק מהכלים זה חילך, משמע שהוא כן יהיה חייב להשבע, כי הרי כל הפטור בכלים וקרקעות זה לא היה מפני שהקרקעות זה חילך, אלא מפני שאין נשבעים על הקרקעות, אם כך הרי שמע מינה חילך חייב, וקשה לרב ששת שאומר שהילך פטור.

עונה הגמרא, **לא** אין מכאן ראיה, **לעולם אימא לך כלים וכלים נמי פטור** אפשר באמת שהדין הוא שגם בכלים וכלים אע״פ שיהיה באחד מהכלים הילך הוא כן יהיה פטור, ואם נקשה מדוע נקטו כאן דווקא כלים וקרקעות כשיש כאן סיבה של אין נשבעים על הקרקעות למה לא נקטו כלים בכלים שפטור משום הילך, **והא דקתני כלים וקרקעות, הא קא משמע לן** זה בא להשמיע לנו את הסיפא, **הודה במקצת כלים חייב אף על הקרקעות** הרי בסיפא כתוב שאם הוא מודה במקצת מהכלים שאז הוא מתחייב שבועה מגלגלים עליו שבועה גם על הקרקעות אע״פ שמעיקר הדין אין נשבעים על הקרקעות, לכן נקטו כאן את הדין בכלים וקרקעות כדי לחדש לנו שבגלגול שבועה הוא נשבע גם על הקרקעות.

שואלת הגמרא, **מאי קא משמע לן**, זוקקין, מה זה בא לחדש לנו, שזוקקים אותו לישבע על הקרקעות על ידי גלגול, **תנינא** הרי למדנו את זה כבר במשנה בקידושין בדף כ״ו, **זוקקין הנכסים שאין להן אחריות את הנכסים שיש להן אחריות לישבע עליהם** שאם אדם מתחייב שבועה על נכסים שאין להם אחריות, דהיינו מטלטלים, זה מזקיק אותו וזה גורר אותו לשבועה גם על נכסים שיש להם אחריות דהיינו קרקע, אם כן איך אתה יכול לומר ששם במשנה בשבועות כתוב את החידוש הזה, הרי זאת משנה מפורשת בקידושין. עונה הגמרא, **הכא עיקר, התם אגב גררא נסבה**, באמת זה מה שמתכוונת המשנה בקידושין לחדש, וכאן זה עיקר הדין שזוקקין הנכסים, אלא ששם בקידושין אגב גררא כיון שעסקנו שם בקנין אגב שעל ידי קרקע אפשר לקנות מטלטלין, אגב גררא נקטה שם המשנה שעל ידי מטלטלין אפשר כבר להשבע כבר בגלגול גם על הקרקע.

- דף ה׳ ע״א

למדנו אם כן שישנה מחלוקת בין ר׳ חייא לרב ששת, באדם שמודה במקצת התביעה, ועל אותו מקצת שהוא מודה הוא אומר הילך, דהיינו כשעל אותו מקצת שהוא מודה הוא מיד מחזיר אותו ופורע את אותו מקצת לתובע, או כפי שרש״י אמר אפילו אם זה נשאר בביתו אבל בפקדון שהדין הוא שכל היכא דאיתיה ברשותיה דמריה איתיה, איפה שהפקדון מונח זה נחשב של בעל הבית, אז איפה שהוא אומר לו הילך נחלקו ר׳ חייא ורב ששת האם הוא מחוייב בשבועת מודה במקצת על השאר או שמא לא, ר׳ חייא סובר שגם כשאדם פורע מיד את אותו מקצת בכל זאת הוא נחשב למודה במקצת שחייב שבועה מן התורה על השאר, ומדוע, מפני שזה דומה למודה במקצת הטענה ואע״פ שהוא מיד פורע אבל יש כאן הודאה במקצת התביעה והוא חייב, אבל רב ששת סובר שהילך פטור משום שכשאותו אדם מחזיר את מקצת התביעה זה כבר לא נחשב כאילו שהוא מודה במקצת, אלא זה נחשב כאילו שאותו מקצת אין דנים עליו כבר מפני שהוא החזיר אותו והוא פרע כבר את החוב, וכל הנידון זה רק על השאר ובאותו שאר הוא הרי כופר הכל, ולכן דינו שהוא פטור משבועה.

שואלת עכשיו הגמרא, **ולמאן דאמר הילך פטור** אליבא דרב ששת שסובר שכל אדם שמודה במקצת ואומר הילך הוא פטור משבועה, **אמאי איצטריך קרא למעוטי קרקע משבועה** בשביל מה אנחנו צריכים ללמוד לקמן בדף נ״ז וכך גם במסכת שבועות דף מ״ב מכלל ופרט וכלל שאם אדם מודה במקצת קרקע הוא פטור משבועה משום שאין נשבעים על הקרקעות, **הא כל קרקע הילך הוא** הרי אפילו אם לא היה מיעוט מיוחד על קרקע, אבל כפי שביארנו לעיל קרקע תמיד נקראת הילך מפני שהיא עומדת בפנינו והרי זה כאילו שכבר פרע את מקצת הקרקע, ואם כך למה לנו למיעוט מיוחד שאין נשבעים על הקרקעות, תיפוק ליה שכל מי שמודה במקצת קרקע הרי זה הילך והילך פטור.

וכפי שהתוס׳ כבר מבארים, הקושיא היא לא מדוע צריך פסוק ללמוד את הדין של אין נשבעים על הקרקעות, כי הרי אין על זה פסוק מיותר שנוכל לשאול שאין צורך בפסוק, כי הרי לומדים את זה מכלל ופרט וכלל וצריך כבר את אותו כלל ופרט וכלל כדי למעט שטרות מדיני שבועה, אלא שהגמרא מקשה על התנא מדוע לו לתנא ללמוד גם קרקעות מכלל ופרט וכלל תיפוק ליה שזה הרי הילך, ואע״פ שלענין שבועת עד אחד הרי כן צריך את הפסוק ללמוד על קרקעות שפטור משבועה, כי הרי כל הטעם של הילך זה רק במודה במקצת, מכל מקום אומרים התוס׳ ששם במשנה בשבועות משמע שעיקר הדין של אין נשבעים על הקרקעות מדובר בפרשה של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת בבא בתרא

פרק ראשון – השותפין

מסכתא זו היא המסכתא השלישית של שלושת הבבות של סדר נזיקין, וכפי שתוס' בתחילת המסכתא כבר אומרים שכולה נזיקין חדא מסכתא היא, כפי שמבואר בב"ק דף ק"ב ע"א ובמסכת ע"ז דף ז', וכבר הבאנו שם בב"ק דף ק"ב לבאר את המחלוקת אם כולה נזיקין הכוונה לכל סדר נזיקין, או שרק לשלושת הבבות, אבל עכ"פ לכולי עלמא שלושת הבבות, בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא, בעצם אינם אלא מסכתא אחת, ולכן באמת הרבה ביארו שמה שמקובל ש"ששים המה מנחות", שישנם ששים מסכתות בש"ס, על אף שאם נבוא לספור את המסכתות שיש בששה סדרי משנה נמצא ששים ושלושה, ביארו שבבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא נחשבים למסכת אחת שמחמת גודלה חילקו אותם חכמים לשלוש מסכתות, וזה שמם, בבא קמא כלומר השער הראשון, בבא מציעא השער האמצעי, ובבא בבר השער האחרון, וסנהדרין ומכות גם היו נחשבים בימי הקדמונים למסכתא אחת, ולכן מבואר שיש באמת רק ששים מסכתות.

ועכ"פ אומרים התוס', שצריך לבאר למה סודרה מסכת בבא בתרא אחרי מסכת בבא מציעא, והם מסבירים משום שבסוף מסכת ב"מ למדנו לענין שתי גינות זו על גבי זו וירק בינתיים מה הדין בענין שותפין, לכן מסכת ב"ב שתחילתה השותפין שרצו לעשות, מקומה להיות מסודרת אחרי מסכת ב"מ.

וכפי שהביא התוי"ט בהקדמה למסכתא, הרמב"ם בהקדמתו ביאר שמסכת ב"ב ענינה לדבר מחילוק הקרקעות וכל מיני דינים לענין דירות משותפות והלכות שכנים, וביטול מקח וממכר וכדומה, ובענין הממכרים והקנינים, והאיך ראוי לדון אותם והערבות והירושות, ואומר הרמב"ם, וסידר החלק הזה באחרונה, דהיינו הבבא בתרא הבבא אחרונה לשאר הבבות, שכולה קבלה ודברי סברות ולא התבאר מן התורה.

וזו המסכתא הארוכה ביותר בש"ס בדפים שלה, מדף ב' עד קע"ו דהיינו מאה שבעים וחמשה דפים.

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, **השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר שותפין שיש להם חצר בשותפות, ויש לשני השותפין האלו בתים שפתוחים לתוך החצר, ומסביר כבר רש"י שכל החצירות ששנו חכמים הם חצירות שהם לפני הבתים, ורוב ההשתמשויות של האנשים הגרים בבית היו בחצר שלפני הבתים,** (ויש גם שטח מגרש פנוי מאחורי הבתים והוא הנקרא רחבה בלשון הגמרא, שם מניחים עצים למאחסן וכדומה, אבל החצר אותו שטח פנוי שלפני הבתים הוא רוב תשמישם של בני הבית, וזה נקרא חצר), **אז כשהשותפין רצו לעשות מחיצה בחצר, ובגמרא נראה שישנם שני לשונות איך להסביר את המשנה, לשון פשוטה שהיא מבוארת ממשמעות המילים שאותם שותפין רוצים לעשות מחיצה, היינו כותל לחצות בין שתי השותפין ולחלק את החצר לשנים, מחצית החצר לשותף זה ומחצית החצר לשותף זה, בונין את הכותל באמצע** כל אחד משני השותפין צריך להפריש ולתת מחלקו שיש לו בחצר חצי מהמקום שעליו הכותל יעמוד, דהיינו עובי ורוחב הכותל יעמוד על המקום שהוא באמצע החצר, שאת מחציתו כל אחד מהשותפין צריך לתת חלק מהמקום שעליו יעמוד הכותל ברחבו.

עוד אומרת המשנה, **מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינין,** כפי שהמשנה תפרש אותם, **בונין** כך בונים, **הכל כמנהג המדינה** שאם המנהג הוא לבנות בגויל אין חבירו יכול לומר אני איני חפץ אלא גזית, וכן להיפך, אלא כפי שהמנהג הוא לבנות את הכתלים כך צריך לבנות.

ומסבירה המשנה, **גויל, זה נותן שלשה טפחים וזה נותן שלשה טפחים,** גויל הם אבנים שאינם מסותתות, ומכיון שהאבן אינה מסותת כהלכה יש לה קרנא דמורשא, כלומר זויות ובליטות שיוצאים ממנה, ולכן רחבו של כותל שבונים אותו מאבני גויל הוא ששה טפחים, ולכן כל אחד נותן שלשה טפחים משטחו וכך בונים את המחיצה מאבני גויל שהיא ברוחב של ששה טפחים.

גזית שהן אבנים מסותתות, אז כיון שהורידו את הבליטות מהם הרי הם בפחות טפח רוחב מאשר אבני הגויל, לכן **זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה,** כי רוחב של חומה הנבנית מאבני גזית היא בחמשה טפחים.

בכפיסין זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים, הכפיסין הם אריח שהוא חצי לבינה, והלבנים הם ברוחב של שלשה טפחים כפי שהמשנה תבאר מיד, ובכפיסין בונים חומה משני חצאי לבנים, וכיון שכל אריח יש לו רוחב של טפח ומחצה כי הרי הוא מחצית הלבינה שרוחבה שלשה טפחים, וצריך עוד טפח בין שני מחציות הלבנים האלו כדי לחבר אותם בטיט ששמים בין שני חצאי הלבנים האלו לכן צריך לקיר הנבנה מכפיסין רוחב ארבעה טפחין, ולכן זה נותן שני טפחים וזה נותן שני טפחים.

בלבינין זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה הרוחב של חומה הנבנית מלבנים הוא בשלשה טפחים, כי כך הוא רוחב כל הלבנים, ולכן כל אחד נותן טפח ומחצה.

ותוס' העירו על כך, שבפסוק כתוב (חבקוק ב') "וכפיס מעץ יעננה" משמע שהוא של עץ, ובלשון המשנה כפיסין הוא שתי מחציות של לבנים, והם מסבירים בשם ר"י שאולי היו מניחים עצים מלמעלה ומלמטה שעליו היו מניחים את חצאי הלבנים האלו, ולכן הפסוק אומר "וכפיס מעץ יעננה".

לפיכך אומרת המשנה, הואיל ומתחילת הבנין חייבו אותם חכמים לבנות בין שניהם, שיכול האחד לכפות את חבירו להשתתף אתו יחד בהוצאות הבנין ובנתינת חלק בקרקע עליו תעמוד החומה לפי הרוחב שצריך לה, כיון שכך היה בתחילת הדין, לכן **אם נפל הכותל** אם המחיצה הזאת נפלה, **המקום והאבנים של שניהם** גם המקום שעליו עמד הכותל, וגם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האבנים של הכותל שנפל, הם שייכים לשניהם, ואין האחד יכול לטעון שכל הכותל נבנה בחלקי והקרקע שעליו עמד הכותל הוא בחלק הקרקע שהוא רק שלי, וכן הוא לא יכול לטעון האבנים שהכותל היה עשוי מהם הם רק שלי, אע"פ שהוחזק באבנים אלו יותר מחבירו כגון שהכותל נפל בחלקו של אחד מהשותפין כפי שיתבאר בגמרא בדף ד', לא תועיל לו הטענה הזאת, שמכיון שידוע לנו שבתחילת בניית הכותל יכול היה לכפות האחד על השני בתקנת חכמים לבנות בשותפות איתו את הכותל אין אנחנו מאמינים לו שהוא בנה את הכותל רק על חלקו ורק על ההוצאות שלו בלי לכפות על השני להשתתף איתו יחד בהוצאות.

והתוס' בד"ה לפיכך, האריכו מאד בכמה קושיות למה יש צורך בלפיכך, ומסקנת התוס' לפרש שאפילו אם זה שמחזיק באבנים יש לו לא רק שהוא מחזיק באבנים אלא אפילו טענת מיגו להאמין לו בטענה שהוא עשה את זה לבד, גם טענת מיגו לא תועיל לו כי זה מיגו במקום עדים, כי אנן סהדי שבודאי לא בנה בשום אופן את הכותל רק על הוצאותיו ורק על קרקע שלו כיון שהוא יכול היה לתבוע את חבירו ולכפות עליו שיבנה אתו יחד בשותפות.

עוד אומרת המשנה, וכן בגינה, מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו, בגינה ששם זורעים אז אם זה מקום שהמנהג הוא לגדור שם באמצע מחייבים את שניהם לבנות אם יש שם מנהג לגדור באמצע.

אבל בבקעה דהיינו בשדה הלבן שפירושו שדה שזורעים בו תבואה, **מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו,** והגמרא תפרש מה הפשט במשנה, **אלא אם רצה** אם אחד מהשותפין רוצה מעצמו לבנות כותל באמצע בין שניהם, ואין הוא יכול הרי לכפות את חבירו שיבנה יחד איתו בשותפות, **כונס לתוך שלו** פירושו שעל הקרקע ששייך לו הוא כונס את המקום כדי לבנות עליו את החומה, כי הרי אין הוא יכול לבנות את מחצית החומה על חלקו של השני כמו בחצר ובגינה במקום שנהגו לגדור, על כן הוא חייב לבנות על חלקו שלו, **ובונה** את הכותל על הוצאותיו שהוא בעצמו מוציא הוצאות לבנות את הכותל, כי אין הוא יכול לכפות על חבירו, **ועושה חזית מבחוץ** דהיינו סימן מבחוץ שבזה יהיה סימן והיכר שהוא לבד עשה כאן את הכותל, והגמרא בדף ו' תפרש באיזה אופן עושים את החזית, **לפיכך** כיון שלא חייבנו את השני לבנות איתו יחד אלא הוא נאלץ לבנות בעצמו, ולכן הוא גם עשה חזית מבחוץ, **אם נפל הכותל המקום והאבנים שלו** של אותו שותף שיש חזית שהיא סימן והיכר שהוא זה שבנה את הכותל.

אם עשו מדעת שניהם אם שניהם הסכימו לבנות את הכותל על הוצאות משותפות, **בונין את הכותל באמצע** שניהם בונים את הכותל באמצע שכל אחד מהם נותן מחצית מהמקום שצריך להעמיד עליו את הכותל, **ועושין חזית מכאן ומכאן** עושים את הסימן משני הצדדים גם מצד זה וגם מצד זה כדי להודיע ששניהם יחד בנו את הכותל, **לפיכך** כאן כיון שהיה חזית מכאן וחזית מכאן שזה סימן והיכר ששניהם יחד בנו את הכותל, **אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם,** שהרי כיון שהוא נבנה בשותפות כאן אם נפל הכותל המקום והאבנים יהיו של שניהם.

וכאן התוס' ועוד ראשונים הקשו על המשנה, למה המשנה צריכה לבאר את השיעורים שבהם בונים את הכתלים, אם זה גויל זה נותן שלושה טפחים וזה נותן שלושה טפחים, וכן השיעורים אם זה גזית או כפיסין או לבנים, למה יש לי צורך בזה, הרי כתוב במשנה לפני זה "הכל כמנהג המדינה", אם כן כמו שנהגו כן יעשו, ולמה המשנה צריכה לפרט לי איך הרוחב של גויל וגזית וכו', הרי אמרנו הכל כמנהג המדינה וזה כולל את הכל ובכל מקום כפי המנהג כך הם חייבים לבנות.

ועונים התוס', שאם נהגו באותה עיר ואותה מדינה לבנות יותר מששה בגויל אז אין האחד יכול לחייב אותו לבנות כמנהג המדינה, וכן בכולם, אלא דווקא כשיעור המפורש במשנה, ולכן המשנה פירשה שגויל לכל הדעות מספיק אם הרוחב הוא ששה טפחים, ואפילו אם יש במדינה הזאת מנהג לבנות אבני גויל יותר רחבות מששה טפחים אין הוא יכול לחייב אותו, וכן בשאר הדברים, אבל להיפך, אם המנהג במדינה הזאת לבנות קיר מאבני גויל שאינו ברוחב של ששה טפחים אלא מצומצם יותר, צר יותר, בזה כן הולכים אחרי מנהג המדינה, וכל מה שהמשנה אמרה את השיעור שגויל הוא ששה טפחים זה רק לאפוקי שיותר מזה אין שום צורך אפילו אם המנהג הוא לבנות קירות יותר רחבים, משא"כ אם המנהג הוא לבנות בפחות מהשיעורים המבוארים במשנה אז באמת הולכים אחרי מנהג המדינה ואין האחד יכול לכפות על השני לבנות לפי השיעור הכתוב במשנה, אלא רק לפי מנהג המדינה.

והתוס' מביאים ראיה לזה, שהרי לקמן בדף ד' מבואר שמה נתרבה במילים "הכל כמנהג המדינה", לאתויי בהוצא ודפנא, דהיינו קירות דקים מאד שעושים כמין מחיצון מקנים, ואפילו אם המנהג הוא רק לעשות הוצא ודפנא אין אחד יכול לכפות על השני רק את מנהג המדינה של הוצא ודפנא, אז אם מחיצה של הוצא ודפנא מספיקה כל שכן שמספיקה מחיצה של אבני גויל שהם לא בששה טפחים אלא בחמשה או ארבעה טפחים ודאי שהיא מספיקה, שסוף סוף זו מחיצה יותר טובה מאשר הוצא ודפנא.

אבל הרא"ש בזה חולק על תוס', ודעתו של הרא"ש שכשם שאין הולכים אחרי המנהג בענין רוחב החומה שאם המנהג הוא שרוחב החומה יהיה יותר מהשיעורים המפורשים במשנה אין הולכים אחרי המנהג, כמו כן אין הולכים אחרי המנהג גם לגרע מהרוחב שמבואר במשנה, ואין זה דומה להוצא ודפנא, כי הוצא ודפנא לפחות לענין שהם נבנו אז הם ראויים, הוצא ודפנא יש לו כושר עמידה כפי שראוי לעמוד הוצא ודפנא, משא"כ חומה של אבני גויל השיעור שבו החומה יכולה לעמוד לאורך זמן הוא רק אם היא נבנית משיעור של ששה טפחים, אבל אם היא נבנית בפחות מששה אז זה כל כך גרוע שאין הולכים אחרי המנהג הזה, משום שאבני גויל שבונים מהם חומה ברוחב של פחות מששה טפחים החומה הזאת לא תחזיק מעמד, וכן בשאר הדברים אם בונים בפחות מהשיעור שמפורש במשנה, לכן לא רק שהשיעורים במשנה הועילו לנו לדעת שלא צריך לבנות ברוחב יותר גדול מהשיעורים של המשנה כדברי התוס', אלא גם אי אפשר להוריד מהשיעורים של המשנה לפי מנהג המדינה, שאם מנהג המדינה הוא לבנות לדוגמה חומה של אבני גויל ברוחב של חמשה טפחים יכול

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האחד לכפות על השני לבנות את החומה מאבני גויל ברוחב של ששה טפחים לפי השיעור הנאמר במשנה, כי לגרע מזה הוא מנהג גרוע מאד שאין הולכים אחריו כיון שהחומה לא תחזיק מעמד באופן כזה.

ואם כן אומר הרא״ש, אנחנו לומדים שעל אף שכתוב במשנה הכל כמנהג המדינה זה רק לגבי איזה סוג חומה לבנות, האם לבנות חומה מגויל או מגזית או מכפיסין או מלבנים בזה הולכים כמנהג המדינה לפי מה שנהוג במדינה הזאת לבנות את החומה.

וכך הוא גם לשון רש״י, שרש״י דייק בלשונו בשני מילים, כדרכו תמיד, שהכל כמנהג המדינה אומר רש״י אם מנהג לבנות בגויל אין חבירו יכול לומר איני חפץ אלא גזית, הרי שדייק רש״י לומר שמנהג המדינה נאמר לגבי איזה סוג חומה לבנות, אבל לגבי רוחב החומה של כל סוג בזה לא יועיל מנהג המדינה, אלא רוחב של גויל הוא שיעור קבוע כפי שכתוב במשנה ששה טפחים, וכן בשאר הדברים.

ושואלים תוס׳, אם כן למה הגמרא בכלל שואלת ״הכל כמנהג המדינה״ לאתויי מאי, והגמרא עונה לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא שהיא מחיצת קנים ומחיצה קלה, לימא לאתויי כמנהג כל המקומות, דהיינו כמו שנהגו סתם באופן כללי.

ועונים התוס׳ בשם רבינו תם, שדווקא בהוצא ודפנא אם יש מנהג כזה זה עדיין יש לו חשיבות ושם של מנהג שזה גם כן נחשב מחיצה, אבל אם נהגו במדינה הזאת בפחות מכאן, אפילו אם נהגו זה לא מנהג שמחייב, אלא מנהג הדיוט הוא.

ומכאן מוכיח רבינו תם שיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו איפה שנאמר מפורש במשנה הכל כמנהג המדינה, כי ישנם מנהגים שהם מנהגים כל כך גרועים שאין לסמוך עליהם ולא נוהגים כמותם.

וכמו כן הרי הבאנו כבר שהמנהג לבנות אבני גויל ברוחב פחות מהשיעור הנאמר במשנה לדעת הרא״ש זה גם כן מנהג גרוע שאין הולכים אחריו, אלא אדרבה האחד יכול לכפות על חבירו לבנות באבני גויל דווקא ברוחב שנתבאר במשנה, כי זה מנהג גרוע שאין הולכים אחריו.

וכל זה נאמר אם האחד לא רוצה לבנות והשני רוצה לבנות, ואחד רוצה לכפות על השני לבנות, אז נאמרו דינים במשנה איך האחד יכול לכפות על השני, דווקא כמנהג המדינה, וכפי שלמדנו איזה סוג אבנים הוא כופה עליו לבנות ובסוג האבנים שהם בונים נאמר במשנה שיעורים כך וכך הוא רוחב החומה שנבנית מגויל או מגזית.

אבל מה יהיה הדין, אם אחד מהם אומר אני בכלל איני רוצה לכפות על חבירו לבנות, ואני לא רוצה שיתן חלק בקרקע עליו אני אעמיד את המחיצה, ואני גם לא רוצה שישתתף איתי בהוצאות, אלא אני כונס לתוך שלי ובחלק שלי אני אבנה לי למשל הוצא ודפנא, שכאן המנהג הוא לבנות באבני גויל ובאבני גזית ואילו הוא לא מעוניין להשתתף בהוצאות כל כך גדולות כמו חומה של אבני גויל, אלא הוא רוצה לבנות ברשות עצמו על חלק קרקע ששייך רק לו הוא יבנה מחיצה גרועה וקלה כמו הוצא ודפנא ובזה הוא רוצה להסתפק, זה מובן מהמשנה שאם אחד כופה על חבירו להשתתף עמו בהוצאות ההשתתפות צריכה להיות לפי סדר מנהג המדינה, אבל כשהאחד בונה לעצמו מה שם יהיה הדין.

על זה מביא כבר הרא״ש באות ה׳, שיש מפרשים שכל מה שכופים אחד על השני לבנות זה דווקא כשמעמידים את הכותל על קרקע של שניהם ואין אחד מהם מוכן לכנוס לתוך שלו לבנות משלו על הוצאותיו, אז כל אחד יכול להגיד אני לא מוכן להשתתף בבניית חומה רק לפי מנהג המדינה, שזה בנין בר קיימא, אבל אם האחד רוצה לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא, כיון שבזה הוא מסלק את היזק הראיה מחבירו שזו היא הסיבה לבניית המחיצה כפי שנלמד בגמרא כדי שאחד לא יזיק את השני בראיה שהוא מסתכל עליו ורואה את השימושים וההתשמשויות הצנועות שהוא עושה בחצר וזה מזיק לו, אז הוא אומר אני עשיתי מחיצה של הוצא ודפנא ובזה סילקתי את היזק הראיה שלא אזיק לך, זה מספיק, כך סוברים היש מפרשים הראשונים שהביא הרא״ש.

ואח״כ מביא הרא״ש עוד יש מפרשים, שאפילו אם הוא רוצה לכנוס לתוך שלו ולגדור בהוצא ודפנא, חבירו כן מעכב עליו, לפי שחבירו אומר לו הרי המחיצה של הוצא ודפנא אינה מחיצה של קיימא, ואצטרך תמיד לצעוק עליך כשתפול המחיצה שתלך לבנות אותה בחזקה כדי לסלק ממני את היזק הראיה, ולכן אינני מסכים אלא שנבנה כאן מחיצה משותפת על הוצאות שנינו ועל קרקע של שנינו כפי המנהג שיש כאן במדינה ולפי מה שחכמים חייבו לבנות.

והרא״ש מכריע כפי דעת היש מפרשים הראשון, שמכיון שהוא עכשיו בונה לעצמו מחיצה של הוצא ודפנא ומסלק בזה את ההיזק ראיה אין לו לשני עליו שום תביעה, כי מה הוא טוען, שאם תפול המחיצה יצטרך לצעוק עליו, הרי יש שופטים בארץ שיצעקו עליו והוא יבנה מחדש את המחיצה, כך סובר הרא״ש.

אבל מדברי שני היש מפרשים שהביא הרא״ש מבואר, שכל הנידון הוא רק שהאחד שרוצה לבנות על הוצאותיו ועל קרקע שלו אינו רוצה לבנות את אותו כותל טוב וחזק של גויל או גזית כפיסין או לבנים כפי מנהג המדינה, אלא הוא רוצה לבנות כותל גרוע שהיא מחיצה שעשוייה מהוצא ודפנא, על זה נחלקו אם הוא יכול לומר לו הרי זה לא יחזיק מעמד ואצטרך לצעוק עליך ולכן אתה חייב לבנות כותל טוב, אבל אם הוא רוצה להכניס לתוך שלו ולבנות על הוצאות רק שהוא יוציא את ההוצאות ורק על חשבונו את הכותל הטוב שצריך לבנות פה כמנהג המדינה, ודאי לפי דעת הרא״ש יכול הוא לעשות מה שהוא רוצה והוא לא צריך לשתף את חבירו בהוצאות ובבנייה.

אבל הרא״ה שהביא הנמוקי יוסף סובר שאפילו בזה יכול חבירו למנוע אותו, משום שהשותף השני טוען, כיון שחכמים חייבו לבנות כותל בין שנינו על המקום של שנינו ועל הוצאות משותפות של שנינו ושהכותל יהיה שייך לשנינו, אז אני רוצה שבדווקא תבנה איתי ביחד את הכותל כדי שאוכל גם להשתמש בכותל שנעשה בין שתי החצירות להשתמשויות אחרות, שבהמשך הזמן אני ארצה לסמוך קורות על הכותל הזה כדי לעשותשם איזה תקרה מעל החצר שלי, ואם אתה תבנה ברשותך על חשבונך את הכותל אז אני אצטרך לבנות כותל לשימושים אחרים שאני רוצה להשתמש על חשבוני את כל ההוצאות, וזאת אני לא רוצה, אלא אני רוצה לבנות דווקא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

איתך בשותפות, סובר הרא״ה שגם בזה הוא מעכב עליו, ויכול אחד השותפין לכפות על השני שלא יבנה על חשבונו לבד אלא דווקא יבנה בשותפות על מקום של שניהם ועל הוצאות של שניהם.

והט״ז בסימן קמ״ז האריך כבר להקשות על דעת הרא״ה הזה, הרי סוף סוף הוא סילק את היזק הראיה שיש שזה מה שמחייב אותו לבנות כותל בחצר בצורה הטובה ביותר עם כותל מושלם לפי מנהג המדינה, ומה יש לו עוד טענות אליו, אבל עכ״פ כך היא דעת הרא״ה, וכבר האריכו בזה החזון איש ועוד אחרונים לבאר שאחרי שתיקנו חכמים לבנות את הכותל בין שניהם אמנם בגלל הטעם של היזק ראיה, נהיה דין ששותפין שחולקים בחצר בכותל יש לכל אחד זכות להשתמש בכותל הזה את ההשתמשיות הראויות ולכן האחד יכול לכפות על השני שיבנה דווקא בשותפות איתו ביחד את הכותל שבאמצע החצר.

גמרא.

אומרת הגמרא, סברוה מאי מחיצה גודא, בני הישיבה סברו לומר שמחיצה פירושו גודא, שאותה המחיצה המוזכרת במשנה הכוונה גודא כלומר כותל, (ועל אף שתמיד הלשון ״סברוה״ משמש כהוה אמינא ואין כך המסקנא, ואילו ה״סברוה״ הזה הוא מסקנה לפי לשון אחד, אומרים כבר התוס׳ שכיון שלהלכה אין פוסקים כמו הלשון שרוצה לפרש מאי מחיצה גודא, אלא כמו הלשון שמפרש שמאי מחיצה פלוגתא כפי שנלמד לקמן, לכן הגמרא נוקטת בלשון סברוה), **ולמה הם פירשו כך, כי למדנו בברייתא שהשם מחיצה נאמר על גדר וכותל, כדתניא כפי שלמדנו בברייתא,** (ותוס׳ כבר אומרים שיש ספרים שגורסים ״דתנן״ אבל אין זה נכון כי זו לא משנה אלא ברייתא, ועל אף שמזה הגמרא הוכיחה במסכת ב״ק דף ק׳ שזה לר׳ מאיר שדן דיני דגרמי, ואם זו משנה מובן איך הגמרא יודעת שזה ר׳ מאיר כי סתם משנה היא ר׳ מאיר, אבל אם זו ברייתא מנין לנו שהברייתא היא אליבא דר׳ מאיר, עונים על זה תוס׳ שכיון שיש משנה בכלאים שדומה לכך שבזה ודאי זה ר׳ מאיר כי סתם משנה ר׳ מאיר, אז גם הברייתא מוכח לגמרא שהיא כר׳ מאיר), **מחיצת הכרם שנפרצה אדם שיש לו כרם סמוך לשדה הלבן של חבירו,** (שדה הלבן פירושו שדה שזורעים בו תבואה), **ולדוגמה אם לראובן יש כרם ולשמעון יש שדה תבואה ליד הכרם, והיתה מחיצה בין הכרם והתבואה שבגלל שהיתה מחיצה יכול בעל השדה לסמוך את הזרעים שלו סמוך לגדר, כפי שנלמד לקמן במשנה בדף כ״ו, שכך כתוב שם היה גדר בינתיים זה סומך לגדר מכאן את האילנות שלו וזה סומך לגדר את הזרעים שלו, וכשאין שם גדר הרי למדנו שם במשנה שאסור לנטוע אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות כדי עבודת הכרם, כדי שיוכלו להעביר את המחרישה לעבד את הכרם, שבפחות מכך זה כלאים, אם כן התבואה כשהיא צומחת בסמוך לכרם גם הכרם וגם התבואה נאסרים שניהם מדין כלאי הכרם שהם נאסרים גם בהנאה, אבל אם יש גדר שחוצצת בין הכרם לבין השדה של התבואה יכולים כל אחד מהם לסמוך זה את הזרעים שלו עד לגדר וזה את האילנות כלומר את הכרמים שלו עד לגדר, ואין כאן איסור כלאים, ועל זה אומרת הברייתא, אם מחיצת הכרם נפרצה, אותה מחיצה שמפרידה בין הכרם של ראובן לבין השדה תבואה של שמעון, שבגלל המחיצה הזאת לא היה כאן עד עכשיו איסור כלאים, ועכשיו המחיצה נפרצה, אומר לו גדור בעל התבואה אומר לבעל הכרם שהוא יגדור את הגדר, כי על בעל הכרם מוטלת החובה לגדור את המחיצה שביניהם, כי הארבע אמות שלמדנו שצריך להרחיק בין הכרם לתבואה הם בגלל העבודה של הכרם, ולכן הוא נחשב המזיק שעליו מוטל לגדור את המחיצה שהיתה בין הכרם והתבואה, אם כן בעל התבואה אומר לו לבעל הכרם תגדור את הגדר כדי שהגפנים שלך לא יאסרו את התבואה שלי בכלאי הכרם, והוא גדר, חזרה ונפרצה והגדר שוב נפרצה, אומר לו גדור צריך בעל התבואה עוד פעם לומר לו גדור את המחיצה שבין הכרם והתבואה,** ולכן נאמר כאן פעמיים אומר לו גדור, לומר שאפילו בפעם השניה שנפרצה שוב צריך בעל התבואה להתרות בבעל הכרם ולתבוע ממנו לגדור את המחיצה, ואם הוא לא התרה בו לגדור אינו חייב באחריותו, משא״כ בפעם שלישית מסתפקים התוס׳ אם צריך שוב פעם להתרות בו או שמא מספיק בפעמיים שהוא התרה בו ולא צריך יותר), **ועכ״פ אם פעמיים נפרצה והוא אמר לו גדור,**

- דף ב׳ ע״ב

נתיאש הימנה ולא גדרה אם בעל הכרם מתייאש מלגדור והחליט והסכים בדעתו שלא לגדור ולעשות כאן מחיצה והוא לא גדר אותה, הרי זה קידש אז התבואה שהמשיכה לגדול בלי שתהיה מחיצה בין התבואה לכרם, הרי התבואה שממשיכה לגדול היא כבר כלאי הכרם, ולכן קידש, פירושו נאסר בתורת כלאי הכרם וזה מלשון הפסוק ״פן תוקדש המלאה״, ש״תוקדש״ דרשו חז״ל ״תוקד אש״, שכלאי הכרם הם בשריפה כי הם אסורים בהנאה, לכן האיסור של התבואה שגדלה בעירוב עם הכרם בלי שתהיה מחיצה ביניהם נקרא קידש, וחייב באחריות לכן חייב באחריות אותו בעל הכרם שבגרמי שלו הוא גרם שהתבואה תאסר כי הוא לא עשה את המחיצה שהיתה מוטלת עליו שהוא יעשה, והוא חייב לשלם לבעל התבואה את הנזקים שנגרמו לו על ידי שהגפנים שלו אסרו את התבואה באיסור הנאה של כלאי הכרם.

ורש״י מסביר איך התבואה נאסרת, הרי היתה כאן קודם תבואה שגדלה כשכן היתה מחיצה בין הכרם והתבואה והיא לא אסורה, ולמה עכשיו כל התבואה נאסרת, אלא מדובר שהוסיף מאתים, כי הכלל הוא שערלה וכלאי הכרם כשהם מתערבים בהיתר אינם בטלים אלא אחד במאתים, אם יש אחד של איסור כנגד מאתים של היתר אז הם מותרים, אבל אם יש אחד של איסור ופחות ממאתים כנגדו של היתר אז התערובת הזו אסורה, ולכן אם התבואה גדלה עד עכשיו עד שנפלה המחיצה והוא התייאש מלגדור אותה בכמות כזאת וכזאת, ולאחר שהוא התייאש מלגדור את המחיצה המשיכה התבואה לגדול והוסיפה אחד ממאתים, דהיינו שכבר לא נשאר מאתים של היתר כנגד התוספת שהתבואה הוסיפה לגדול באיסור של כלאי הכרם לאחר שנפרצה המחיצה, אז כל התבואה נאסרת בגלל תערובת של איסור בהיתר שאינה מתבטלת, ועל זה בעל הכרם חייב באחריות.

ויש כאן עוד פרטים שאין כאן המקום לבאר, כפי שהתוס׳

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מפרשים במסכת ב״ק דף ק׳, ושם הארכנו לבאר את פרטי הדין של כלאים הכרם בענין זה.

ועכ״פ זו היתה דעת ה״סברוה״ של בני הישיבה לפרש את המחיצה במשנה שהכוונה גודא, כלומר כותל, והביאו את כל הענין של מחיצת הכרם רק לראיה שכותל נקרא בלשון הברייתא ובלשון המשנה מחיצה.

ומזה הם מדייקים, **טעמא דרצו**, הרי לשון המשנה הוא השותפין שרצו לעשות מחיצה, שדווקא בגלל ששניהם הסכימו לבנות מחיצה, כותל, לכן חייבו אותם חכמים שיבנו בין שניהם, **הא לא רצו** אבל אם אחד מהם לא מסכים לבנות את הכותל **אין מחייבין אותו** לא מחייבים אותו לבנות את הכותל, וכל מה שמחייבים אותו לבנות את הכותל זה רק כששניהם מסכימים, ומדובר שכבר אחד מהם הסכים לשני ושוב הם אינם יכולים לחזור בהם אז מחייבים אותם, אבל אם לכתחילה אחד לא הסכים ואחד אומר שדיינו להתחלק בחצר המשותפת שלנו במסיפס, עצים יתידות תקועים על קו הגבול שיחצוץ בין שני חלקי החצר, ונדע עד היתדות האלו החצר חלקו הראשון הוא שלך, ומכאן והלאה זה החלק שלי, ואם אחד רוצה להתספק בחלוקת החצר ביתידות כאלו שיסמנו את קו הגבול שחוצץ ביניהם בלי לבנות כותל, השני לא יכול לכפות עליו והוא לא יכול לומר לו אינני חפץ שתראה עסקי ותראה איך שאני משתמש בחצר ולכן נבנה כותל, הוא לא יכול לכפות עליו, **אלמא** לומדים מזה **היזק ראיה לאו שמיה היזק**, שאותו היזק שאחד מבני החצר מזיק את השני במה שהוא רואה בו שהוא משתמש בחצר השתמשויות צנועות לא נחשב היזק שבגלל זה נחייב אותו לבנות כותל לסלק את הנזק שהוא מזיק את חבירו בראיה, שהרי אם הוא לא רוצה לבנות כותל אז הוא יכול לטעון אני מסתפק בציון קו הגבול שמפריד וחוצץ בין שני חלקי החצר שהתחלקנו בהם, אבל לכפות עליו אי אפשר, וכל מה שהמשנה אמרה שבונים את הכותל באמצע מדובר שהם רצו לעשות מחיצה, שמדעת שניהם הסכימו לעשות כותל אז אומרת המשנה שבונים אותו באמצע על מקום של שניהם ועל הוצאות של שניהם.

שואלת הגמרא, **ואימא** (ב״ח) **[מאי] מחיצה פלוגתא** למה לא תפרש שמה שכתוב ״מחיצה״ במשנה אין הכוונה מלשון גודא שזה כותל, אלא מחיצה פירושו פלוגתא כלומר חלוקת החצר, **כדכתיב** (במדבר ל״א) **ותהי מחצת העדה** כך כתוב בפרשת מטות בחלוקה של מלחמת מדין, אז כתוב מחצת העדה שזה לשון פלוגתא של חלוקה לחצאין, וכך נסביר, **וכיון דרצו בונין את הכותל בעל כרחו** כך תתפרש המשנה שאם שניהם הסכימו לחלוק את החצר והשוו בדעתם לחלוק אותו, ומדובר כגון שלא היה בו בחצר שמונה אמות כדי לחלק את החצר לכל אחד ארבע אמות, כי זה נלמד לקמן וכן זו משנה לקמן בדף י״א שאין האחד יכול לכפות על חבירו לחלוק את החצר המשותפת אלא אם כן ישאר לכל אחד לאחר חלוקת החצר ארבע אמות, אז אם בחצר יש שמונה אמות ואם יחלקו את החצר לשני השותפין ישאר לכל אחד ארבע אמות, אז האחד יכול לכפות חלוקה על השני אפילו אם השני אינו רוצה לחלוק, אבל אם בחצר זו אין בה שמונה אמות, זה נקרא חצר שאין בה כדי חלוקה, אין בגודלה של החצר כדי לחלק אותה לשנים ושישאר לכל אחד חצר שראויה לשימוש שזה לפחות ארבע אמות, ולכן צריך דווקא ״רצו״, שהם הסכימו לחלוק אותה, כי מכיון שאין בה שמונה אמות אם לא יסכימו לחלוק אותה אין האחד יכול לכפות על חבירו, והמשנה אומרת השותפין שרצו לעשות מחיצה, אם הם רצו לעשות מחיצה כלומר את החלוקה, אז בונים את הכותל, הם כבר חייבים לבנות כותל אבנים בעל כרחם, שאם אח״כ יבוא אחד מהם לומר אין אני יכול לעמוד בהוצאה זאת אלא במסיפס בעלמא לא ישמעו לו, משום היזק ראיה, ובזה נלמד **אלמא היזק ראיה שמיה היזק** שהיזק הראיה שאחד מזיק את חבירו כשהוא משתתף איתו יחד בחצר בלי שיבנו מחיצה וכותל ביניהם נחשב היזק, וברגע ששניהם הסכימו לחלק את החצר שוב אחד יכול לכפות את חבירו לחלק אותה בכותל של אבנים שבזה ימנע היזק הראיה שהוא מזיק לו, וזו היא קושית הגמרא למה אתה מפרש מחיצה האמורה במשנה שהכוונה לבנות כותל ואין אחד יכול לכפות על השני בניית הכותל אפילו שהם כבר חלקו ביניהם את החצר, כי היזק הראיה אין שמו היזק, למה לא נלמד שמחיצה זו פלוגתא, שצריך את ההסכמה והרצון שלהם רק לחלק את החצר כי זה חצר שאין בו כדי חלוקה, אבל ברגע שחילקו את החצר ביניהם בגלל ששניהם הסכימו שוב יכול אחד לכפות על השני לבנות כותל של אבנים כי היזק ראיה שמיה היזק.

עונה הגמרא, **אי הכי** אם תפרש שמחיצה הכוונה פלוגתא, **האי שרצו לעשות מחיצה** למה המשנה נקטה בלשון מחיצה, **שרצו לחצות מבעי ליה** הם היו צריכים לנקוט לשון שרצו לחצות, דהיינו לחלק את החצר.

שואלת הגמרא חזרה, **אלא מאי גודא** אלא אתה מפרש שמחיצה זה גודא, **בונין את הכותל** אז איך כתוב בהמשכה של המשנה שהשותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונים אתה כותל, הרי לפי דבריך שהמלה מחיצה מתפרשה שהכוונה לכותל **בונין אותו מבעי ליה** המשנה היתה צריכה לומר בונין אותו, שהרי אותה מחיצה שנזכרה במשנה זהו הכותל שאתה אומר עכשיו שצריך לבנות אותו, אז המשנה צריכה לנקוט בונים אותו.

עונה הגמרא, **אי תנא אותו** אם היה כתוב במשנה בונים אותו, **הוה אמינא במסיפס בעלמא** הייתי אומר שמספיק שיבנו מסיפס בעלמא ולא יצטרכו לבנות כותל של אבנים, **קא משמע לן כותל**, לומד רש״י שהוה אמינא במסיפס פירושו שהייתי אומר שהמשנה באמת אומרת שגם כן מספיק שיבנה מחיצה, ומחיצה גדר גם מסיפס נקרא מחיצה, והייתי חוזר לפרש שמה נאמר רצו, זה הולך על חלוקה, ומדובר כשאין בו דין חלוקה, קמ״ל כותל, שמה שדובר במשנה מחיצה הכוונה לכותל, ומה שכתוב רצו זה משום שלבנות הכותל אין אחד יכול לכפות על השני אלא דווקא בהסכמת שניהם, ולכן צריך שהם ירצו, משום שאם הם לא היו מסכימים לבנות כותל היה מספיק שיחלקו את החצר שביניהם בחצר שיש בה כדי חלוקה שיש שמונה אמות שאם נחלוק את החצר יהיה לכל אחד ארבע אמות, שבזה הרי האחד יכול לכפות חלוקה על השני, יספיק אבל על החלוקה הזאת מסיפס בעלמא, רק אם הם רצו והסכימו לבנות כותל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אז הם צריכים לבנות כותל במשותף משום שהם הסכימו על כך, אבל אם הם לא הסכימו אין האחד יכול לכפות על חבירו בניית כותל מכיון שהיזק ראיה לאו שמיה היזק.

אבל התוס׳ לומדים שהמסיפס הזה שכתוב במשנה, שהייתי לומד שמחיצה הכוונה למסיפס, באמת צריך עליו גם כן רצו, ועל אף שגם בלי שירצו עושים מסיפס, שהרי לפי הלישנא הזאת שמפרשת מחיצה גודא הרי המשנה מדברת שיש בחצר הזאת כדי חלוקה ואין צריך הסכמה לחלק את החצר אלא אחד כופה על השני לחלוק את החצר כי יש בה כדי חלוקה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה, אבל המסיפס שהיו עושים בלא רצו יכול היה להיות מסיפס שהוא רק מסיפס גרוע לחלוטין, וכפי שמשתמע מפירושו של רבינו גרשום שמסיפס יכול להיות איזה מין גדר קטנה של קנים שזה יספיק בשביל לחלק את החצר, אבל כשהם רצו לבנות יחד אז הדין הוא שאם הסכימו לבנות אז מספיק שיבנו מסיפס שהוא בית של אבנים אבל הוא מלא חלונות והוא לא מגין מהיזק הראיה, ולכן כשהם רוצים הם בונים את המסיפס, ואיך בונים את המסיפס שהוא גדר של אבנים, גויל וגזית כמנהג המדינה.

אי נמי אומרים תוס׳, שהמסיפס הזה על אף שהוא בנוי מאבני גויל וגזית כיון שאינו גבוה אלא עשרה טפחים (כמו שתוס׳ מוכיחים) אז בזה שוב אינו מפסיק למנוע היזק ראיה, אבל לחלק את החצר היטב שלא יוכל האחד לעבור את הגבול לעבר חלקו של החצר השייך לחבירו, בזה המסיפס הוא בודאי מועיל, ועוד האריכו בזה כאן המפרשים לבאר היטב את דעת רש״י ותוס׳.

ועכ״פ תוכן דברי הגמרא מובן היטב, שהלישנא קמא סובר שהשותפין שרצו לעשות מחיצה, פירוש שרצו לעשות כותל, והם רצו לעשות אותה, כי אין האחד יכול לכפות על חבירו לבנות את הכותל כדי לסלק את היזק הראיה, כי הלישנא קמא הזאת סוברת היזק ראיה לאו שמיה היזק.

ולמה צריך רצו, כי בלי זה אחד לא יכול לכפות על השני, אבל עצם חלוקת החצר לדעת הלישנא קמא כופה האחד על השני את חלוקת החצר, כי לדעת הלישנא קמא המשנה מדברת בחצר שיש בה כדי חלוקה, שיש שמונה אמות בחצר שכשיחלקו אותה ישאר לכל אחד ארבע אמות, אז את החלוקה עצמה הוא כופה עליו, אבל הם רצו והסכימו לעשות מחיצה כלומר כותל ואז הם בונים אותו כמנהג המדינה.

למדנו במשנה, בונין את הכותל באמצע וכו׳, זה נותן חלק קרקע חצי מרחבו של הכותל שעליו יבנה הכותל, וכן נותן השני.

שואלת הגמרא, פשיטא בודאי שכל אחד צריך לתת את מחציתו כיון שהסכימו ביניהם לבנות את הכותל במשותף.

עונה הגמרא, לא צריכא, דקדים חד ורצייה לחבריה מדובר שאחד מהם ביקש מחבירו לחלוק את החצר במחיצה, לדוגמה ראובן הוא זה שכל כך היה מעונין לבנות את המחיצה ואילו שמעון לא היה כל כך מעונין אלא שראובן שיכנע אותו וריצה אותו שגם הוא יסכים לבנות את המחיצה, מהו דתימא הייתי סובר מצי אמר ליה יכול שמעון לומר לראובן כי איתרצאי לך מה שאני הסכמתי לבנות מחיצה היינו באוירא כלומר הסכמתי רק על מחיצה דקה שיתמעט לי רק האויר, כגון מחיצה של נסרים שהיא דקה וגם אין בה היזק ראיה, או שתמשוך אתה ותבנה כותל רחב אלא שאת עובי הכותל ואת הרוחב של המקום שצריך לבנות עליו כותל רחב אתה תתן בחלקך חוץ מאיזה דבר מועט שאני מוכן להשתתף כמה שהייתי צריך להקדיש מקום מהקרקע שלי בשביל לבנות מחיצה דקה, אבל בתשמישתא לא איתרצאי לך למעט את ההשתמשות שלי ולתת מקום מהקרקע שלי עליו יבנה אותו כותל ברוחב שצריך בשבילו, על זה לא הסכמתי, קא משמע לן המשנה שכיון שהסכימו בין שניהם לבנות את הכותל במשותף, על אף שהאחד קדם וריצה את חבירו גם חבירו חייב לתת מקום מחלקו בקרקע כדי לבנות עליו את הכותל, ובונים את הכותל באמצע.

שואלת הגמרא, והיזק ראיה לאו שמיה היזק הרי כך היא הדעה של הלישנא קמא כפי שכבר ביארנו, שצריך דווקא שהם רוצים לעשות את הכותל הזה, אבל אין האחד יכול לכפות על חבירו לעשות את הכותל על אף שהוא מזיק לו בהיזק ראיה, כי היזק הראיה לאו שמיה היזק, ונדגיש שהיזק ראיה לאו שמיה היזק, לדעת המאן דאמר הזה אין הכוונה שלא ניזוק, אלא היזק הראיה אינו נחשב נזק שבגללו אפשר לחייב את השני לבנות כותל כשהוא לא מעונין, כי זה לא נזק כזה שמחייב את מי שמזיק בהיזק הראיה לבנות כותל כדי לסלק את היזק הראיה, זו היא דעת התנא קמא שהיזק ראיה לאו שמיה היזק, ועל זה שואלת הגמרא והיזק ראיה לאו שמיה היזק.

(סימן, גינה, כותל, כופין, וחולקין, חלונות, דרב נחמן, אלו הם סימני המשניות שמהם הגמרא שואלת על אותו לישנא שסובר היזק ראיה לאו שמיה היזק).

וזו היא הקושיא הראשונה, תא שמע, וכן בגינה, הרי במשנה שלנו כתוב ״וכן בגינה״ שגם בגינה מחייב אחד את השני לבנות את הכותל, וכפי שתוס׳ בד״ה תא שמע כבר מסבירים, שב״וכן בגינה״ הרי מתפרשת המשנה למסקנא שבגינה סתם בלי שיהיה מנהג קבוע דין הגינה הוא כמקום שנהגו לגדור, אז מזה הרי מוכרח שהיזק ראיה שמיה היזק ובגינה מחייבים אחד את השני לחצות ביניהם כדי לסלק את היזק הראיה, אז הרי רואים שהיזק ראיה שמיה היזק.

עונה הגמרא, גינה שאני, כדרבי אבא, דאמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב, אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה, שכששדה חבירו עומד בקמותיה והתבואה גדלה בו אסור לו לאדם לעמוד ולהסתכל שם, כדי שלא יזיק אותו בעין רעה, שאדם כשהוא רואה דבר מוצלח עצם ההסתכלות בדבר המוצלח, ההתפעלות ממנו יכולה להזיק למציאות של הדבר המוצלח.

וכמו שביאר החזון איש באורך בחו״מ סימן כ״א את הענין של ענין הרע, שהדבר המוצלח כשמסתכלים בו ומתפעלים מהצלחתו הוא מהווה עין הרע שיכולה להזיק בעצם ההצלחה של הדבר, וגם כאן אסור לו לאדם לעמוד ולהסתכל על ההצלחה של התבואה שגדלה כל כך יפה כי הוא מזיק אותו בעין הרע, ולכן בגינה להמאן דאמר שסובר שבחצר אי אפשר לכפות האחד על השני לבנות כותל כדי לסלק את היזק הראיה, היזק הראיה של גינה שהוא עין הרע בזה הוא מודה ששמיה היזק ויכול אחד לכפות על השני לבנות גדר לחצות ביניהם שלא יסתכל על התבואה שגדלה בגינה שלו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ותוס׳ כבר מסבירים שעל אף שבבקעה נאמר במשנה שדינה כמקום שלא נהגו לגדור ואין האחד יכול לכפות על חבירו לסלק את היזק הראיה שלא יזיק לו בעין הרע על התבואה הגדלה בשדה שלו, אומרים תוס׳ בגינה מגדלים ירק לאכילה ותמיד בכל ימות השנה היא עומדת ומגדלת את פירותיה ואת הירקות שלה בצורה מוצלחת ששייך עין הרע, משא״כ בבקעה התבואה אינה עומדת בקמותיה אלא חודש אחד כשהיא גומרת לגדול עד שקוצרים אותה, ואז לא חייבים לגדור, אבל ודאי אסור אז לעמוד בשעה שהיא עומדת בקמותיה, אבל לחייב לגדור כדי לסלק את היזק הראיה שלא יהיה לו אפשרות להסתכל, את זה לא מחייבים רק בגינה שכל ימות השנה יש לחשוש מעין הרע שמישהו מסתכל על גידולי הגינה.

מקשה הגמרא, והא וכן קתני, והרי במשנה כתוב ״וכן״, והלשון ״וכן״ משמע שתרוייהו, גם חצר שנלמד קודם במשנה וגם גינה שמתבאר אח״כ זה אותו טעם, וכמו שבגינה אתה מודה שהטעם של בניית הגדר הוא לסלק את היזק ראיה אז גם הטעם בחצר הוא גם כן לסלק את היזק ראיה.

עונה הגמרא, אגויל וגזית, מה שנאמר ״וכן״ הוא לגבי המנהג, שאם המנהג הוא לבנות בגויל בונים בגויל, ואם המנהג הוא לבנות בגזית בונים בגזית, אבל לא על עצם המחייב לבנות את הכותל, בזה אין הדמיון בין חצר לגינה, בגינה מחייבים אותו בגלל לסלק את היזק הראיה של ענין הרע, משא״כ בחצר זה רק משום שהם רצו והסכימו לבנות את הכותל.

עוד מקשה הגמרא, תא שמע, במשנה לקמן בדף ה׳ כתוב כותל חצר שנפל, מחייבין אותו לבנות עד ארבע אמות, אם בחצר המשותפת הזאת כבר היה כותל שחצץ בין שני השותפין והוא נפל, מחייבים אותו לבנות את הכותל בעל כרחו, וכאן לא שייך להגיד רצו, שהם הסכימו לבנות, שכתוב מחייבים אותו, פירושו שכופים עליו לבנות, משמע שהיזק ראיה שמיה היזק.

עונה הגמרא, נפל שאני, מסביר רש״י, שכיון שכבר נתרצו הראשונים בכותל לכן עכשיו אפילו כשהכותל נפל מחייבים אחד את השני גם כן לחזור ולבנות את הכותל כיון שבחצר זו זכה כל אחד לאפשרות של השתמשות שנמנעת ממנו היזק הראיה של השני, שהרי כבר כך היה החצר כאן עם כותל שיש בחצר הזאת.

והתוס׳ לומדים שהתירוץ של נפל שאני הוא שמכיון שהורגלו לעשות דברי הצנע בחצר, ולא למדו להזהר זה מזה כי הרי היה כותל שהפריד ביניהם, לכן כאן היזק הראיה הוא הרבה יותר מוחשי שגם המאן דאמר שסובר היזק ראיה לאו שמיה היזק מודה שבמקרה כזה שבני החצר התרגלו לתשמישים צנועים בתוך החצר בלי להזהר אחד מהשני, כופה האחד על השני לבנות מחדש את הכותל שנפל.

שואלת הגמרא, ודקארי לה מאי קארי לה המקשן ששאל מאותה משנה מה הוא הקשה בכלל, וכי הוא לא ידע שנפל שאני, איך הוא בכלל הקשה מהמשנה הזאת.

עונה הגמרא, סיפא איצטריכא ליה המקשן היה סבור שכל מה שהמשנה נקטה נפל זה בגלל הסיפא, כתוב בסיפא מארבע אמות ולמעלה אין מחייבין אותו, אז סבור היה המקשן שבעצם גם אם הכותל לא נפל אלא מתחילה גם כן אחד יכול לכפות על חבירו לבנות יחד כותל משותף עד גובה של ארבע אמות, ומה שהמשנה נקטה נפל זה לרבותא של הסיפא, שאפילו אם הכותל שעמד בחצר זו וחילק והפריד בין שני השותפין היה מלפני כן כותל גבוה יותר מארבע אמות, עכשיו כשהוא נפל אין האחד יכול לחייב את חבירו לבנות שוב את הכותל בגובה יותר מארבע אמות, על אף שהכותל הראשון היה גבוה יותר מארבע אמות אין מחייבים אותו, לכן נקטה המשנה נפל, אבל ברישא לגבי שאפשר לחייב האחד את השני לבנות את הכותל עד ארבע אמות סבור היה המקשן שגם אם לא נפל אלא הם באים פעם ראשונה בתחילה לבנות גם כן יכול לכפות האחד על השני לבנות עד ארבע אמות, אלא שהגמרא ענתה שלא, אלא גם הרישא שכתוב שהוא יכול לכפות זה רק בגלל שנפל הכותל, ונפל שאני.

עוד מקשה הגמרא, **תא שמע**, נלמד לקמן במשנה בדף ז׳ ע״ב, **כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר**, כל אחד מבני החצר כופים אותו לתת את חלקו בבנין בית השער, שהיו רגילים לבנות כותל כנגד השער כותל עגול מסביב, ועושים באותו היקף של הקיר שבונים סביב השער פתח קטן מן הצד שבו נכנסים לאותו בית קטן שסביב השער, ומשם לשער, ובונים את זה כדי שבני רשות הרבים שעוברים לא יוכלו להסתכל לתוך החצר, והוא הבית השער שבונים ואחד יכול לכפות את חבירו שכל בני החצר חייבים לתת את חלקם בבנין אותו בית שער וגם לעשיית דלת, **שמע מינה היזק ראיה שמיה היזק**, שהרי כל הכפיה שאחד כופה על השני לבנות את הבית שער זה למנוע את היזק הראיה של בני רשות הרבים.

עונה הגמרא, **הזיקא דרבים שאני**, שם כשכל בני רשות הרבים כל מי שעובר ברחוב יכול להסתכל לתוך החצר, זה ודאי מפריע לבן אדם, ולכן כופים אחד את השני לבנות את אותו בית שער, משא״כ כשהם רק שני שותפין בחצר אין האחד יכול לכפות את השני לבנות כותל כדי להסיר את היזק הראיה שלו.

שואלת הגמרא, **ודיחיד לא** וכי היזק ראיה של יחיד לא נחשב היזק ראיה, **תא שמע**, בוא ושמע מה שכתוב במשנה (לקמן בדף י״א), **אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה**, כפי שכבר הזכרנו שאין האחד יכול לכפות חלוקת החצר על השני אלא אם כן גודל החצר הוא שמונה אמות ואחרי שיחלקו אותה יהיה לכל אחד מהשותפין ארבע אמות, רק אז כופים את החלוקה, וזה מה שהגמרא מדייקת, **הא יש בה כדי לזה וכדי לזה חולקין** משמע שאם לאחר חלוקת החצר ישאר לכל אחד חצר הראויה לשימוש, דהיינו לפחות ארבע אמות, כופה האחד על השני חלוקה, **מאי לאו בכותל** שאחד כופה על השני לחלוק את החצר שביניהם על ידי בניית כותל באמצע, אז הרי רואים שהוא כופה עליו לבנות כותל.

עונה הגמרא, **לא, במסיפס בעלמא** רק במסיפס שזה לדעת רש״י יתידות בעלמא או מחיצה קלה שתציין את הגבול שבין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שני חלקי החצר בין שני השותפין, אבל לא יותר מזה לבנות כותל, שלזה הוא לא יכול לחייב אותו.

עוד מקשה הגמרא, **תא שמע**, הרי נלמד לקמן במשנה בדף כ״ב ע״א, **החלונות, בין מלמעלה בין מלמטה, ובין מכנגדן, ארבע אמות**, אחד מהשותפין שבונה כותל בחצר כנגד החלונות של חבירו, בין מלמעלה, כלומר אם הכותל גבוה יותר מן החלונות הוא צריך להגביה למעלה מהם, למעלה מהחלונות את הכותל בגובה של עוד ארבע אמות למעלה מהחלונות, וכפי שהגמרא מיד מסבירה, **ותני עלה** ולמדנו על זה בברייתא, **מלמעלן** למה צריך להגביה ארבע אמות מעל החלונות של חבירו, **כדי שלא יציץ ויראה** כדי שאם הוא יהיה עומד על הכותל לא יוכל לסמוך על הכותל להתכופף ולראות ולהסתכל פנימה בתוך החלונות של חבירו, וכמו כן **מלמטן** אם הוא בונה את הכותל נמוך מן החלונות של חבירו הוא גם צריך להשפיל את הכותל הזה שיהיה נמוך בד׳ אמות מחלון חבירו, **כדי שלא יעמוד ויראה** כדי שלא יעמוד על עובי הכותל להציץ ולהסתכל לתוך החלונות של חבירו, **מכנגדן** אם הוא בונה כותל כנגד החלונות הוא גם צריך להרחיק ארבע אמות מרחק בין החלון לבין הקיר שהוא בונה, **כדי שלא יאפיל** שלא יחשיך את החלון של חבירו שמשם נכנס אור לבית והוא בכותל שלו אם הוא לא ירחיק לפחות ארבע אמות הוא יחשיך לו את הבית, עכ״פ אנחנו רואים כאן שצריך אדם להרחיק ד׳ אמות כדי לא להזיק בראיה שהוא מסתכל לתוך הבית של חבירו שלכן הוא צריך להגביה את הכותל בגובה של ד׳ אמות למעלה מחלון חבירו או להנמיך אותו ארבע אמות נמוך יותר מהחלון של חבירו, אז רואים שהיזק ראיה שמיה היזק.

עונה הגמרא, **הזיקא דבית שאני** ודאי שהיזק שהאחד מסתכל לתוך הבית של השני, שאדם בביתו בודאי עושה דברי הצנע, את ההיזק הזה הוא ודאי היזק ראיה שהוא חייב לסלק, אבל בחצר שאין האדם משתמש שם השתמשיות כל כך צנועות כמו בבית, בזה סובר הלישנא קמא היזק ראיה לאו שמיה היזק.

עוד מקשה הגמרא, (הקושיא האחרונה שסימנה ״דרב נחמן״), **תא שמע, דאמר רב נחמן אמר שמואל** (לקמן בדף ו׳ ע״ב), **גג הסמוך לחצר חבירו** אדם שהגג של הבית שלו סמוך לחצר של חבירו, והיינו שהחצר והבית הזה בנויים במורד של הר, כך שהחצר היא יותר גבוהה והגג של הבית שמתחתיה ישתווה עם גובה החצר, הדין הוא **עושין לו מעקה גבוה ארבע אמות** כדי שבעל הגג לא יוכל לראות בחצר חבירו כשהוא עומד להשתמש בגגו שלא יוכל להסתכל בתוך החצר, הרי רואים שצריך למנוע ולסלק את היזק הראיה כי היזק ראיה שמיה היזק.

עונה הגמרא, **שאני התם, דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג**, כי הבעל החצר טוען לבעל הגג, **לדידי קביעה לי תשמישי** אני בחצרי ההשתמשות שלי היא השתמשות קבועה, שהרי כך למדנו בדברי רש״י בעמוד א׳ שרוב ההשתמשויות של בני הבית היו בתוך החצירות שמיד לפני הבית, **לדידך לא קביעה לך תשמישתך** אתה כשאתה עולה לגג להשתמש זו לא השתמשות קבועה, **ולא ידענא בהי עידנא סליקא ואתית** ואני אינני יודע מתי אתה עולה להתשתמש בגג שלך,

- דף ג׳ ע״א

דאיצטנע מינך כדי שאני אדע להשמר מלעשות דברי הצנע בחצר כדי שלא תסתכל בי כשאני משתמש בי דברי צניעות בחצר, ולכן בזה ודאי זה היזק ראיה שקשה לו לבעל החצר למנוע את עצמו מלהנזק בהיזק הראיה של זה שעולה להשתמש בגג, שהרי הוא לא יודע מתי הוא עולה להתשמש בגג, בזה חייב בעל הגג לבנות מעקה כדי למנוע ולסלק את היזק הראיה שהוא מזיק לבעל החצר, משא״כ בחצר שחלוקה לשניהם הרי ההשתמשות קבועה לכל אחד בחלק שלו כל שעה מתי שהוא רוצה, אז אין דרכם לעשות דברים של הצנע, ולכן היזק ראיה לאו שמיה היזק.

זה מה שלמדנו את הלישנא קמא שהיזק ראיה לאו שמיה היזק, והגמרא תביא לישנא אחרינא שסוברים הפוך, שהיזק ראיה כן שמו היזק, וגם למאן דאמר היזק ראיה לאו שמיה היזק למדנו כאן מקושיות הגמרא והתירוצים שיש כמה וכמה מקומות שבהם גם הלישנא קמא מודה שהיזק ראיה שמיה היזק, וזה היסוד שמחייב לבנות כותל באותם מקומות שהיזק ראיה שמיה היזק, או בחצר ללישנא בתרא שסובר היזק ראיה שמיה היזק, המחייב לבנות הוא שכל אחד מבני החצר שמסתכל לתוך רשות חבירו ומזיק אותה בראיה חייב המזיק הזה לסלק את היזק הראיה שהוא מזיק את השני.

אלא שבזה חקרו האחרונים והאריכו לבאר בזה כמה וכמה ענינים במחלוקות ראשונים, ונבאר את יסוד הדברים, מהו הגדר של היזק ראיה שמיה היזק למי שסובר כך ובמקומות שכולם מודים שההיזק ראיה שמיה היזק, האם ההיזק ראיה שהוא שמיה היזק יסודו נזקי הגוף, שהרי אם האדם השתמש בחצר השתמשות צנועה ועל ידי שהשני מסתכל בו כשהוא עושה את ההשתמשות הצנועה הוא גורם לו אי נעימות ועגמת נפש, שהרי אין אדם נוח לו שיראו אותו כשהוא משתמש השתמשות צנועה, וזהו ההיזק ראיה ששמיה היזק נזקי הגוף שהוא מזיק אותו, ולכן חייבו אותו חכמים לבנות מחיצה כותל לסלק את היזק הראיה הזה שהוא בזה מזיק את חבירו בנזקי הגוף, או שמא נתייחס להיזק הראיה ששמיה היזק כנזקי ממון, דהיינו הוא אומר לו שמכיון שאני חושש תדיר שמא אתה תסתכל ותראה את מה שאני עושה בתוך חצירי אני נמנע מלעשות השתמשויות צנועות בחצר, ונמצא שאתה על ידי עצם האפשרות שאתה יכול ועלול להסתכל עלי ולהזיק אותי בראייתך, זה מונע ממני השתמשות ואז אני מפסיד הפסד ממוני בזכויותי בחצר, לי יש חצר שזכותי להשתמש בה כל השתמשות צנועה שתעלה על דעתי, ואני מנוע מלעשות כן כדי לא להפגע על ידי הראיה שלך, וזהו ההיזק ראיה שהוא מחייב אותו לסלק אותו כדי שלא ימנע מהשותף להשתמש בחלקו בחצר השתמשויות צנועות.

זו היא החקירה והאריכו בה האחרונים, בקהילות יעקב בתחילת המסכת, וכן באבן האזל האריך בזה בתחילת הלכות שכנים, האם היזק ראיה שמיה היזק יסודו נזקי הגוף שהאחד מזיק את חבירו, זאת אומרת עצם ההסתכלות שהוא מסתכל עליו גורמת לו אי נעימות, או שהיזק ראיה שמיה היזק פירושו שאפילו הוא לא מסתכל אבל החשש שמא הוא יסתכל זה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גורם לו שהוא ימנע מלהשמש בחצר השתמשויות צנועות שהוא לא רוצה שחבירו יראה, נמצא שהוא מפסיד לו את הזכויות שלו שבחצר ומונע ממנו השתמשות צנועה, דהיינו הנזק הוא מניעת ההשתמשות.

והביאו ראיות על כך מלשונות הראשונים, מלשון הרמב״ם בב״ב לקמן בדף נ״ט, שמדברי הרמב״ם מבואר שהוא למד שהיזק ראיה זה נזקי הגוף, ועוד דיברו האחרונים להוכיח מכמה ראשונים שהם למדו שזה מניעת ההשתמשות, וגם לשונות הגמרא יש לעיין ולפרש אותם לפי חקירה זאת אם היזק ראיה שמיה היזק זה נזקי הגוף או שזה נזקי ממון, וכמו שהאריכו בזה האחרונים בספריהם.

למדנו אם כן שיש לישנא קמא שמפרש את מה שנאמר במשנה השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, שמחיצא פירושו גודא, דהיינו כותל חומה חוצצת בין שני חלקי החצר, ודווקא כשהם רוצים והסכימו שניהם לעשות את אותה מחיצה את אותו כותל בחצר רק אז הם צריכים לבנות אותו כפי שנתבאר במשנה, משא״כ אם הם אינם מסכימים שניהם, אין האחד יכול לכפות על חבירו בניית הכותל משום שהיזק הראיה שההוא מזיק לו לאו שמיה היזק ואין בכחו מכח אותו כח היזק ראיה לחייב ולכפות אותו לבנות כותל, כי היזק ראיה לאו שמיה היזק.

ועכשיו הגמרא תביא לישנא בתרא שלומד באופן שונה את המשנה, ובאמת שלישנא אחרינא הזאת היא בעצם מה שהגמרא הקשתה על הלישנא קמא בדף ב׳ ע״ב, למה לא נפרש כפי שהלישנא בתרא מפרש עכשיו, וכל מה שהיו קושיות על הלישנא קמא מהווים סייעתא וראיות ללישנא בתרא.

וזה מה שהגמרא עכשיו אומרת, לישנא אחרינא אמרי לה, סברוה בני הישיבה סברו לפרש את המשנה, מאי מחיצה פלוגתא, (וה״סברוה״ הזה נשאר למסקנה, ואפילו להלכה גם כן קי״ל כמו הלישנא בתרא שסובר כפי שנראה היזק ראיה שמיה היזק, כפי שהתוס׳ בדף ב׳ ע״א הסבירו לנו, רק אומרים תוס׳ שמכיון שבלישנא קמא נקטה הגמרא בלשון סברוה שמשמע קצת שזו הוה אמינא ולא מסקנה כי אין ההלכה כהלישנא קמא, לכן נקטה הגמרא כאן גם כן את הלשון סברוה, על אף שהמסקנה וההלכה היא כמו הלישנא אחרינא), **ועכ״פ אומר הלישנא אחרינא לפרש את המלה מחיצה האמורה במשנה, שהכוונה לפלגותא זאת אומרת חלוקה,** (ב״ח) **[כ]דכתיב** כי כתוב בחלוקת השלל של מדין (במדבר ל״א) **ותהי מחצת העדה, ורצו פירושו שהם רצו לעשות חלוקה בחצר, וכיון דרצו** וכיון שהסכימו לחלק את החצר, וכפי שהגמרא תבאר למה היה צורך בהסכמה וברצון שלהם לחלק את החצר ולא יכול היה האחד לכוף את השני לחלק את החצר בעל כרחו, כי מדובר בחצר שאין בו חלוקה, אבל כיון שרצו והסכימו שניהם לחלק את החצר, **בונין את הכותל בעל כורחן** הם חייבים לבנות כותל של אבנים בין שני חלקי החצר שלהם בעל כרחם, **אלמא היזק ראיה שמיה היזק**, כי היזק הראיה שאחד מזיק את השני שמיה היזק ויכול הוא מכח היזק הראיה הזה לכוף אותו לבנות כותל כדי לסלק את היזק הראיה שלו שלא יזיק אותו.

שואלת עכשיו הגמרא להיפך, (ב״ח) **[ו]אימא מאי מחיצה גודא** למה לא תפרש שהמחיצה האמורה במשנה הכוונה לכותל כמו שהלישנא קמא פירש, **(דתנן) [דתניא]** שהרי למדנו שלשון מחיצה מתאים בלשון המשנה והברייתא לכותל שמחיצה פירושו גודא קיר שתפסיק בין שניהם, כי למדנו בברייתא, וכפי שהובא כבר בדף הקודם, **מחיצת הכרם שנפרצה, אומר לו גדור,** שמחיצת הכרם שהיתה חוצצת בין שדה של תבואה לבין כרם, שבגלל המחיצה יכול היה בעל הכרם לסמוך את הגפנים שלו מצד זה של הגדר ובעל התבואה מצד זה של הגדר, ולא היה בזה איסור כלאים, אבל עכשיו שמחיצת הכרם נפרצה ובעל התבואה שהוא הניזוק מהכרם אומר לו לבעל הכרם גדור, שיגדור חזרה את החומה שביניהם, **נפרצה** אם נפרצה פעם שניה **אומר לו גדור** הוא שוב תובע ממנו לגדור, **נתיאש הימנה ולא גדרה** אם בעל הכרם נתייאש מלגדור את המחיצה שחוצצת בין הכרם לבין שדה התבואה, **הרי זה קידש** הרי נאסרה התבואה אם הוסיפה לגדול עוד אחד חלקי מאתים, ולכן זה נקרא קידש מלשון ״פן תוקדש המלאה״ שזה נאסר בהנאה, **וחייב באחריותה** וחייב בעל הכרם לשלם לו מדינא דגרמי את הנזקים שהוא גרם לבעל התבואה שנאסרה התבואה שלו, ועל זה מדייקת הגמרא, שאם נפרש כך שמחיצה פירושו גודא, כותל, ואז נאמר **וטעמא דרצו** דווקא שהסכימו לבנות כותל ביניהם, **הא לא רצו** אבל אם לא הסכימו על בנין הכותל **אין מחייבין אותו** אין האחד יכול לחייב את השני לבנות, **אלמא היזק ראיה לאו שמיה היזק** ומזה נלמד שהיזק ראיה לאו שמיה היזק ואין האחד יכול לכוף את השני לבנות כותל כדי לסלק את היזק הראיה.

עונה הגמרא, **אי הכי, בונין את הכותל, בונין אותו מבעי ליה,** אם כדבריך שמחיצה פירושה גודא אז המשנה היתה צריכה להמשיך ולומר בונים אותו, את הכותל שזה את אותה מחיצה שכבר הוזכרה במשנה, ולא לחזור ולומר בונין את הכותל.

שואלת הגמרא בחזרה, **אלא מאי, פלוגתא,** אלא לדבריך שמחיצה מתפרש חלוקה, **אי הכי, שרצו לעשות מחיצה, שרצו לחצות מבעי ליה** היה צריך להיות כתוב שרצו לחלוק את החצר.

עונה הגמרא, **כדאמרי אינשי, תא נעביד פלוגתא.**

שואלת הגמרא, **ואי היזק ראיה שמיה היזק, מאי איריא רצו, אפילו לא רצו נמי,** כיון שגם כשהם אינם מסכימים לחלוקה את חלוקת החצר בין כה יכול האחד לכוף על השני גם אם אינו מסכים לחלוקה, אז לאיזה צורך צריך שירצו בחלוקה.

עונה הגמרא, **אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, משנתנו כשאין בה דין חלוקה,** המשנה מדברת בחצר שאין בה דין חלוקה, דהיינו חצר שיש בה פחות משמונה אמות, שאם נחלק את החצר לא ישאר ארבע אמות לכל אחד ואחד מבני החצר, בחצר כזאת שאין בה כדי חלוקה, **והוא דרצו** דווקא אם רצו והסכימו לחלוקה אז הם חולקים, אבל אם אחד רוצה לחלוק והשני מתנגד אין יכולים לכוף עליו לחלוק את החצר, כיון שלאחר החלוקה לא ישאר חצר לכל אחד מהם ארבע

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמות.

שואלת הגמרא, **מאי קא משמע לן** אם כן מהו החידוש במשנה, **דכי לית ביה דין חלוקה כי רצו פליגי** שעל אף שחצר זו אין בה דין חלוקה ואין אחד יכול לכפות על השני לחלוק אותה, אעפ״כ אם הם שניהם מסכימים לחלק חצר זו שאין בה דין חלוקה כן חולקים, וכי חידוש יש בזה שכי לית ביה דין חלוקה כי רצו פליגי, **תנינא** הרי למדנו משנה מפורשת כך לקמן בדף י״א ע״א, **אימתי** מתי נאמר דין זה שדבר שאין בו כדי חלוקה אין חולקים אותו, **בזמן שאין שניהם רוצים** כששני השותפים אינם מסכימים לחלוקה, אפילו אם אחד מהם רוצה והשני לא רוצה אי אפשר לכפות עליו חלוקה כיון שהדבר אינו ראוי לחלוקה כי כשנחלק אותו לא ישאר לכל אחד שיעור הראוי להשתמש בו כפי הצורך, **אבל בזמן ששניהם רוצים אפילו פחות מכאן** חולקין אבל אם שניהם רוצים לחלוק אז אפילו אם החצר היא פחות מכאן גם כן שניהם חולקים, אז הרי זה כתוב במשנה לקמן ומה חידוש חידשה כאן המשנה במה שאמרה שהשותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר דהיינו לעשות חלוקה בחצר שהם בונים את הכותל וחולקים הרי כבר כתוב שם במשנה

עונה הגמרא, **אי מהתם, הוה אמינא אפילו פחות מכאן, במסיפס בעלמא**, שדווקא במסיפס בעלמא דהיינו באיזה שהם יתידות או מחיצה של קנים שתסמן את קו הגבול שחוצץ בין שני חלקי החצר שהם חלקו ביניהם, רק בזה הייתי אומר שאפשר לחלק את החצר שאין בה דין חלוקה, **קא משמע לן הכא כותל** כאן חידשה לי המשנה שכשהם הסכימו לחלוקה אז כופים האחד על השני לבנות גם כותל, דהיינו מחיצה גמורה מבנין אבנים מגויל או מגזית כמנהג המדינה וכפי שנתבאר במשנה.

שואלת הגמרא, **וליתני הא ולא ליתני הך** שיהיה כתוב רק מה שאצלנו במשנה נתבאר, שאם השותפין רצו לעשות מחיצה דהיינו חלוקה בחצר אז הם חולקים וגם צריכים לבנות כותל כמנהג המדינה איך לחלוק את החצירות, שאם זה בגויל או בגזית הכל כמנהג המדינה, ושוב לא נצטרך את המשנה בדף י״א שחידשה לי את זה שאם שניהם רוצים הם חולקים.

עונה הגמרא, **סיפא איצטריכא ליה** צריך את המשנה בדף י״א בשביל הסיפא, שכתוב בסיפא **וכתבי הקדש אף על פי ששניהם רוצים לא יחלוקו** כתבי הקודש אם שני אחים ירשו ספר תורה בכרך אחד, או נביאים וכתובים שכתובים בגליון כספר תורה, שאין בו כדי חלוקה, שאי אפשר לחלק אותם לשנים, שם אפילו אם שני האחים מסכימים לחלק גם כן אין חולקים אותם משום בזיון כתבי הקודש, כי זה בזיון לכתבי הקודש להביא אותם לבית דין בשביל לחלוק אותם כשצריך לחתוך את הכרך שהכל בכרך אחד לחלוק אותו לשני חלקים, לזה צריך שם את המשנה, שעל אף שבכל הדברים שאין בהם דין חלוקה שהאחד אמנם לא יכול לכפות על השני אבל אם שניהם רוצים הם כן חולקים, כתבי הקודש אע״פ ששניהם רוצים לא יחלוקו, זה מה שנתחדש שם במשנה.

וכאן מובא בסוגריים, ובמסורת הש״ס כבר מצויין שאחרים לא גרסו את הלישנא אחרינא הזה, כי למעשה תוכן הדברים של הלישנא אחרינא יש לנו אותו גם בהמשך הסוגיא, ונבאר אותו בקצרה, כי יסודות הדברים נתבארו כבר לפני כן וגם אחרי כן.

(לישנא אחרינא, וכי רצו מאי הוי ליהדר ביה למה שלא יוכלו להתחרט בהם, וכפי שנלמד את זה לקמן.

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן בשקנו מידו כו׳.

ועל זה שואלת הגמרא, **אדאשמעינן בשאין בה דין חלוקה והוא דרצו**, שאתה מלמד אותי את הדין של היזק ראיה שמיה היזק בדבר שאין בו כדי חלוקה וכשהסכימו לחלוקה אז כיון שהסכימו לחלוקה יכול האחד לכפות על השני גם לבנות כותל כדי לסלק היזק ראיה, **לישמעינן ביש בה דין חלוקה ואף על גב דלא רצו**, שישמיע לנו את אותו דין בחצר שיש בה דין חלוקה, ואפילו אם האחד בכלל לא הסכים לחלוקה אבל כיון שיש בה דין חלוקה יכול אחד לכפות על השני לחלוק את החצר ואע״ג דלא רצו וגם צריך לבנות כותל כדי לסלק את היזק הראיה.

עונה הגמרא, **אי אשמעינן ביש בה דין חלוקה ואף על גב דלא רצו, הוה אמינא שאין בה דין חלוקה אפילו רצו נמי לא**, שדווקא בחצר שיש בה דין חלוקה שאז אחד יכול לכפות על השני חלוקה אז בונים כותל, משא״כ כשאין בה דין חלוקה אז אפילו אם שניהם הסכימו גם אי אפשר לבנות כותל, **קא משמע לן** שכששניהם מסכימים כן חולקים את החצר.

שואלת שוב הגמרא, **ומי מצית אמרת הכי** שכששניהם מסכימים גם לא נחלוק חצר שאין בו כדי חלוקה, **והא קתני סיפא** והרי בסיפא כתוב במפורש בדף י״א, **אימתי בזמן שאין שניהם רוצים** רק כששניהם לא מסכימים אז אין חולקים חצר שאין בה דין חלוקה, **אבל בזמן ששניהם רוצים יחלוקו**, הרי שנתבאר להדיא באותה משנה שאם שניהם מסכימים לחלוק חצר שאין בה דין חלוקה כן חולקים אותה, **מאי לאו אכותל** שחולקים את החצר הזאת בכותל גמור של בנין אבנים, ואם כן הרי שוב לא יכלנו לטעות במשנה שלנו בדין זה, ולמה צריך את המשנה.

עונה הגמרא, **לא, אמסיפס בעלמא**, הייתי לומד שמה שכששניהם רוצים הם חולקים זה רק במסיפס בעלמא לציין את קו הגבול שחוצץ בין שני חלקי החצר שנתחלקו בה, אבל לבנות כותל של אבנים אי אפשר שאחד יכפה על השני לאחר שהחצר הזאת לא היה בה דין חלוקה אלא שהאחד הסכים לחבירו לחלוק.

שואלת הגמרא, **ליתני האי ולא ליתני האי**, אם כן שיהיה כתוב רק המשנה הראשונה ולא נצטרך את המשנה בדף י״א.

עונה על זה הגמרא, **סיפא אצטריכא ליה** הסיפא של המשנה בדף י״ט יש בה צורך, **וכתבי הקדש אף על פי ששניהם רוצים לא יחלוקו**) כמו שהסברנו שעל אף שבכל דבר שאין בו כדי חלוקה זה כשאחד לא יכול לכפות על השני חלוקה אבל אם שניהם רוצים כן חולקים, בכתבי הקודש אע״פ ששניהם רוצים גם כן לא יחלוקו.

שואלת הגמרא, (וכפי שכבר היה לנו במסוגר), **במאי אוקימתא למתניתין, בשאין בה דין חלוקה**, לפי אותו לישנא בתרא שאמר שמפרשים השותפין שרצו לעושת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחיצה פירושו שהם רצו לחלוק את החצר, ומה פירוש מחיצה, חלוקה, וממילא אתה לומד מזה שמכיון שרצו לעשות מחיצה אז בזה בונים את הכותל בעל כרחו כי היזק ראיה שמיה היזק, ולמה צריך דווקא שירצו לחלוק את החצר, כי מדובר בחצר שאין בה דין חלוקה, **אי בשאין בה דין חלוקה, כי רצו מאי הוי**, מה יש לי מזה שהם רצו, **נהדרו בהו**, כיון שלא היה יכולת על האחד לכוף על השני לחלוק את החצר רק על ידי הסכמה, עכשיו לחר שזה הסכים לחלוק את החצר, כשבאים לכוף אותו לבנות כותל כמנהג המדינה כדי לסלק את היזק הראיה, למה לא יוכל לחזור בו מהסכמתו לחלוקה.

עונה הגמרא, **אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, שקנו מידן** מדובר שקיבלו קנין מידם על הסכמתם לחלוקה, ולכן אינם יכולים לחזור בהם.

שואלת הגמרא, **וכי קנו מידן מאי הוי, קנין דברים בעלמא הוא** הרי אין זה אלא קנין דברים שלא מועיל על זה קנין, שקנין סתם בגמרא פירושו קנין סודר, קנין של חליפין, כמו שאנחנו עושים בכל ענינים קנין סודר שאחד נותן סודר לשני ובזה הוא מקנה לו תמורת הסודר את מה שסיכמו ביניהם להקנות לו, וקנין חליפין אינו קונה אלא דבר שחל עליו הקנין שהדבר הזה נקנה ועובר מבעלותו של אחד לבעלותו של השני, כמו במכירה או במתנה, או אפילו שיעבוד קרקעות שהקנין חל על הקרקעות, בזה יכול להיות קנין סודר, שעל ידי קנין הסודר הקרקע משתעבדת למי ששיעבדו לו אותה, שעל ידי קנין הסודר הקרקע ניתנת במתנה או נמכרת למישהו, או במטלטלין שנקנים על ידי קנין סודר, אבל כאן שהקנין סודר נעשה רק על עצם ההסכמה שהם שניהם מסכימים והם רוצים לחלוק את החצר זה לא קנין, כי זה קנין דברים שאינו חל, וכפי שתוס׳ בד״ה קנין דברים כבר הסבירו שעל אף שמצאנו בב״מ בדף צ״ד בסוף פרק השוכר את הפועלים שמתנה שומר חנם להיות כשואל כשקנו מידו, שומר חנם יכול על ידי קנין סודר שמקבלים מידו להתחייב להיות חייב בדיניו כדין שואל שחייב באונסין, שם מדובר כשזה לא קנין דברים אלא קנין גמור, שהרי חל על אותו שומר שיעבוד שהוא משעבד את עצמו שאם יהיה אונס הוא ישלם כדין שואל, משא״כ כאן לא חל שיעבוד על שום דבר מסויים לא על האדם ולא הקרקע ועל החצר ולכן הקנין לא מועיל כי זה קנין דברים בעלמא.

עונה הגמרא, **בשקנו מידן ברוחות** מדובר ששני האנשים האלו שהחליטו לחלוק את החצר ביררו להם גם כל אחד את חלקו בחצר, זה בירר לו חלק מזרחי וזה בירר לו חלק מערבי, ועשו על זה קנין, ומעכשיו הקנין סודר הועיל שנקנה החלק המזרחי לזה בלי שלשני יהיה חלק בו וכן השני לחבירו, דהיינו ראובן ושמעון כשהיתה להם חצר משותפת, הרי יש לכל אחד חלק בכל חלקי החצר, בין בצד המזרחי בין בצד המערבי, ועכשיו כשראובן בירר לעצמו שיחלקו את החצר והצד המזרחי יהיה שייך לראובן, לעומת זאת שמעון בירר לעצמו את הצד המערבי, כשעושים קנין סודר ראובן נותן סודר לשמעון שעבור הסודר ששמעון מקבל שמעון מקנה לו את חלקו בצד המזרחי של החצר שהוא לא יהיה לו בזה חלק ויהיה שייך כולו לראובן, ראובן מקנה לו לשמעון את מה שהיה לו חלק בצד המערבי של החצר שיהיה כולו שייך לשמעון ולא יהיה לו לראובן בזה שום חלק, אז בזה הרי קנין ודאי הועיל כי זה קנין בגוף הקרקע לסלק את האחד מאותו חצי שהשני בחר ובירר לעצמו בחלקו, ובזה הקנין הועיל ואינם יכולים שוב לחזור בהם.

רב אשי אמר, כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק, וזה בתוך שלו והחזיק, שזה החזיק בחלקו, שהוא עשה שם איזה שהוא קנין, שקרקע הרי נקנית בחזקה, והוא שם נעל גדר ופרץ משהו, ואחרי שרצו והסכימו בשעת החלוקה אז הקנין הזה מהווה קנין, ולכן שוב אינם יכולים לחזור בהם.

ושואלים התוס׳, תימה לר״י, מה בא רב אשי להוסיף, וכי צריך הוא להשמיע לנו שחזוקה מועלת בקניני קרקע כמו קנין, וכי לא ידענו דין זה ממשנה בקידושין דף כ״ו שהקרקע נקנית בכסף ובשטר ובחזקה, ואם חיפשנו אופן של קנין שבו יכולים לקנות מה שהם הסכימו לחלוקה בלי שיוכלו לחזור בהם, ברור לנו שכשם שקנין סודר הועיל על בירור ברוחות שנקנה לאחד החצי של החצר בלי שלשני יהיה בו זכות וכן להיפך, אז כאן רב אשי מה הוסיף, שזה הלך בתוך שלו שהוא עשה קנין חזקה ושקנין החזקה מועיל.

ועונים התוס׳, שהחידוש כאן הוא, שעל אף שלקמן בחזקת בתים בדף מ״ג מבואר שאם המחזיק בקרקע זה שקונה את הקרקע עשה את קנין החזקה שלא בפניו של המוכר לא מועילה החזקה שהוא עשה כדי לקנות את הקרקע אלא אם כן אמר לו המוכר לך חזק וקני, ודווקא כשהוא הקדים לומר לו לך תעשה חזקה כדי לקנות בה את הקרקע אז החזקה מועיל, אבל אם לא אמר לו לך חזק וקני הוא לא קנה, מחדש פה רב אשי שכאן כיון שהסכימו ביניהם ואמרו אתה תקח רוח מזרחית ואני אקח רוח מערבית או צפונית או דרומית, וחילקו ביניהם את חלקי החצר וביררו לכל אחד איזה צד מהחצר הוא יקבל, אז בזה אפילו כשבא אחד ועשה את הקנין זה שלא בפני זה, זה נעשה כמי שקנו מידם ברוחות, אע״פ שלא אמרו זה לזה לך חזק וקני, זה החידוש שרב אשי חידש שאפילו אם הלך זה בתוך שלו והחזיק, דהיינו בתוך אותו חלק שהוא בירר לעצמו שיהיה חלקו בחצר ועשה שם חזקה אפילו שלא בפניו של השני ובלי שהשני אמר לו לך חזק וקני הוא גם כן קנה.

ומוסיף הרא״ש להסביר את דברי התוס׳, מה הוא החילוק באמת שכאן יועיל אפילו בלי שיאמרו אחד לשני לך חזק וקני, אומר הרא״ש שתמיד כשהמחזיק והקונה את הקרקע עושה חזקה שלא בפניו של המוכר צריך לומר לך חזק וקני, זה דווקא בדבר שאין לו חלק בו לאותו אדם שקונה את הקרקע, אלא בקנין זה הוא רק מקבל שיהיה לו חלק בשדה, משא״כ כאן שהקרקע היא של שניהם מועילה החזקה מדעתו ובהסכמתו גם שלא בפניו ואפילו אם לא אמר לו לך חזק וקני.

וביאר את הדברים הגאון ר׳ איסר זלמן מלצר זצ״ל בספרו אבן האזל בפרק ב׳ מהלכות שכנים הלכה י׳, על פי מה שהוא חוקר שם חקירה במה שיש צורך לומר לך חזק וקני אם הוא החזיק שלא בפניו, האם זה משום שבלי האמירה הזאת אין לו רשות ללוקח להחזיק בקרקע, ואף שכבר סיכמו ביניהם שהוא מוכר לו את הקרקע בכך וכך כסף או נותן לו את זה במתנה אבל אפשר שהוא חזר בו כל זמן שהוא לא אומר לו במפורש לך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חזק וקני, לכן לא מועילה החזקה בלי שיאמר לו במפורש לך חזק וקני, או שאין זה משום שחוששים שמא חזר בו, אלא משום שצריך את דעת המקנה על עצם התועלת שהחזקה שהמקנה יקנה למי שקונה את הקרקע מדעתו בקנין זה שהוא עושה, ולכן כל זמן שהוא לא אמר לו לך חזק וקני, נכון שיש לנו הסכמה של המוכר על העצם ההקנאה שהוא רוצה להקנות לו את הקרקע, אבל אין לנו עדיין את דעתו על הקנאה זו שהוא מקנה לו בחזקה, ולכן אם הוא אמר לו לך חזק וקני בזה יש כבר את דעתו של המקנה על השעה שהוא יחזיק יהיה כבר גם דעת מקנה מצד המוכר, אפילו אם אח״כ יעשה את החזקה שלא בפניו.

והאריך בזה האבן האזל, והוא מסביר בזה את הנדון שלפנינו, שדעת התוס׳ והרא״ש שמה שצריך לך חזק וקני זה לא משום שחסר הסכמה על המתנה או על המכירה, שאם כן גם כאן אולי חזר בו מהסכמתו, אלא שהם סוברים שהטעם שצריך שיהיה אמירה של לך חזק וקני זה דווקא משום שבלי לך חזק וקני עדיין אין כאן הקנאה של דעת מקנה שהוא מקנה לו את הקרקע בחזקה זו, ובזה אומר הרא״ש ומסביר את דברי התוס׳, שזה דווקא איפה שעכשיו הקונה צריך לקנות ולא היה לו חלק בשדה ובקרקע הזו רק על ידי קנין זה, אבל כשהשדה או הקרקע הוא כבר של שניהם ויש לו לשותף המחזיק בשדה זו גם לפני שהוא עושה את הקנין, רק שהיה לחבירו גם כן קנין ואין צורך בקנין שלו אלא לסלק את השני, ורק לברור את החלקים שלחלק הזה אני אשאר בעלים בלעדי ויחידי והשני יסתלק ממה שהיה לו חלק בחלק החצר שאני מקבל, בזה מספיקה ההסכמה הקודמת שהסכימו על עצם החלוקה, ואין צורך שיחזור ויאמר לו לך חזק וקני, כך הסביר שם האבן האזל.

וגם בלשון רש״י יש דיוק לשון שרש״י כנראה בא ליישב את קושית התוס׳, שהרי רש״י אומר שהחזיק בחלקו, רפק ביה פורתא, היינו דפק שם קצת, שזה קנין של חזקה, וקרקע נקנה בחזקה אחר אשר רצו בשעת חלוקה, ואין כוונת רש״י לומר שקרקע קונים בחזקה אחרי שהסכים המוכר להקנות, שזה ברור שחזקה לא מועילה בלי הסכמת המוכר, אלא שכאן כיון שכבר הסכימו בשעת החלוקה לרצות ולהסכים לחלוקה, אז החזקה שהוא עושה מהווה קנין בפני עצמו שבזה הוא כבר קונה את חלקו בשדה בלי שלשני יהיה חלק בחלק שהוא מקבל, דהיינו שהוא מסלק אותו מהשדה.

וזה הכל לפי הגירסא שמבוארת אצלנו שלתירוצו של רב אשי מדובר ששניהם הלכו והחזיקו, זה בתוך שלו והחזיק וזה בתוך שלו והחזיק, אבל המגיד משנה בפרק ב׳ מהלכות שכנים הלכה י׳ מביא שיש מי שפירש שאפילו לא החזיק אלא אחד זכה הלאה בחלק השני, דאו או קאמר, או שהלך זה והחזיק או שהלך זה והחזיק, הרי אפילו בחליפין גמורים אפשר להחליף קרקע בקרקע כמו שהם מביאים תוספתא, וכאן גם כן כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו, אם כן יש לפי זה בדברי רב איש חידוש גדול במה שהוא מחדש, שאין צורך שכל אחד יעשה לעצמו קנין בחלק השדה שהוא מקבל שיהיה חלקו, אלא מספיק שהאחד עשה חזקה שבזה כבר נקנה לא רק החלק שלו לעצמו אלא גם חלקו של השני נקנה לו, זהו החידוש של רב אשי וכך ביאר להדיא הרשב״א בתשתובותיו בסימן אלף רכ״ו, שהחידוש של רב אשי הוא שכל שנתרצו באותה חלוקה וקדם האחד והחזיק בפני חבירו באותו חלק גם השני קנה את החלק השני, וזה לא חליפין גמורים אלא כעין דמים שקנה זה שדה ראובן בדמי השדה שהוא נותן לו, וקרקע נקנה בכסף ובשוה כסף, אם כן מלשון המגיד משנה משתמע שזה חליפין ואילו מלשון הרשב״א מבואר שזה כסף ושוה כסף, וגם הרא״ש בתחילת דבריו הביא סברא זאת ואח״כ הוא מביא את דברי התוס׳.

ועכ״פ נתבאר לנו מדברי הראשונים מהו החידוש שחידש רב אשי במה שהביא לנו עוד אופן של קנין חזקה, שלדעת התוס׳ והרא״ש החידוש הוא שאפילו בלי שיגידו לך חזק וקני הוא גם כן קונה, והסברא היא משום שכאן זה לא קנין גמור כי אם בירור החלקים שהאחד קונה וממילא מסתלק השני מחלקו, בזה לא צריך לומר לך חזק וקני, או שהחידוש הוא לפי ראשונים אלו שהמגיד משנה הביא וזו דעת הרשב״א בתשובותיו שלא צריך אפילו ששניהם יעשו קנין, אלא ברגע שאחד מהם עשה קנין לקנות את חלקו ממילא נקנה החצי השני בשביל חבירו.

ור׳ אלחנן וסרמן הקשה בקובץ שיעורים באות י״ח, למה כאן בגמרא נתבאר שצריך קנין בשביל חלוקת שותפות, הרי לקמן בדף ק״ו מבואר להדיא בברייתא שמספיק בגורל ואין צורך בשום קנין, אם כן למה לא נאמר כאן פשוט שכששאלנו ״כי רצו מאי הוי, נהדרו בהו״ שהטילו גורל.

ובאמת שקושיא זו הקשה אחד הקדמונים, בתשובת מהר״י ברונא בסימן קכ״ח, והאריך שם בתשובה וכן בסימן ק״ל לבאר את הענין, וכך גם הקובץ שיעורים ביאר, שזה תלוי בדין שיש ברירה או אין ברירה, אם האחים שחלקו לקוחות הן או שהאחים שחלקו יורשים הם.

עוד למדנו במשנה, מקום שנהגו לבנות כו׳ גויל וגזית. מסבירה הגמרא, גויל פירושו, אבני דלא משפיא אבנים שאינן משפופות כלומר אינן מסותתות.

גזית, אבני דמשפיא אבני גזית הם אבנים שסיתתו אותם, דכתיב (מלכים א׳ ז׳) **כל אלה אבנים יקרות כמדות גזית (וגו׳).**

כפיסין, ארחי ארחי דהיינו חצאי לבינים.

לבינין, ליבני קיר שנבנה מלבנים שלימות.

אמר ליה רבה בריה דרבא לרב אשי, ממאי דגויל אבני דלא משפיא נינהו מנין לנו שאבני גויל הם אבנים שאינן מסותתות, **והאי טפח יתירא** ולכן הרוחב של הקיר שבונים אותו מאבני גויל הוא ברוחב טפח יתר על הרוחב של קיר שבונים אותה מאבני גזית **למורשא דקרנתא** בשביל ראשי האבנים שבולטות לחוץ בגלל שהם אינן חלקות, ולכן הרוחב של הקיר הזה צריך להיות יותר בטפח מאשר אבני גזית שהם מסותתות, **דילמא פלגא דגזית הוא** אולי אבני גויל הם חצאי אבני גזית, **והאי טפח יתירא, לביני אורבי הוא,** והטפח שצריך שיהיה ברוחב חומה בשביל אבני הגויל יותר רחב מאשר אבני גזית, זה משום שבונים את החומה משני חצאין של אבני גזית, שורה של חצאי אבני גזית מול שורה של חצאי אבני גזית, וכדי לחבר את שני חצאי האבנים האלו צריך טפח לביני אורבי, כדי להניח טיט בין השורה שמכאן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לשורה שמכאן, ולכן הרוחב של קיר שבונים מאבני גויל רחב יותר בטפח מאשר אבני גזית, **כדקאמרינן, כפיסין ארחי, לבינין ליבני**, וכפי שנפרש בכפיסין שהם ארחי אחריחים של חצאי לבנים שרוחב של לבינה שלימה הוא שלושה טפחים, ושני חצאי לבנים כל שורה היא ברוחב של טפח ומחצה מכאן וטפח ומחצה מכאן, **והאי טפח יתירא לביני אורבי** וצריך עוד טפח בשביל הטיט שצריך להכניס בין השורות של חצאי הלבינים האלו.

אמר ליה ענה לו רב אשי, **וליטעמיך כפיסין ארחי מנלן**, וכי מי אמר לך שכפיסין הם אחריחין שהם חצאי לבינים, **אלא גמרא גמירי לה** אלא כך קיבלנו בקבלה לפרש את המשנה שכפיסין הם שורות חומה שעושים אותם מחצאי לבינים, וצריך טפח באמצע בשביל הטיט שמדבק אותם, **גויל נמי אבני דלא משפיא** מה שאנחנו מפרשים שגויל הם אבנים שאינם משופות **גמרא גמירי לה** למדנו את זה בקבלה.

איכא דאמרי יש שלומדים את השאלה אחרת, ובשמות אחרים, ודיוק הפוך ממה שקודם, **אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי, ממאי דהאי כפיסין ארחי נינהו** מנין לך לפרש שכפיסין הם אריחים דהיינו חצאי לבינים, **והאי טפח יתירא** ומה שהקיר של כפיסין הוא רחב בטפח יותר מאשר קיר העשוי מלבנים **לביני אורבי** זה כדי להכניס טיט בין שתי השורות של חצאי לבנים שכל מחצית לבינה היא טפח ומחצה מכאן ומחצית לבנה מכאן שזה עוד טפח ומחצה דהיינו סך הכל שלושה טפחים, ולכן בלבינים שלימות מפסיק שרוחב החומה תהיה של שלושה טפחים, אבל כאן שצריך טיט להכניס בין שתי השורות שכל אחת היא של טפח ומחצה אז צריך טפח לטיט שביני אורבי כלומר בין השורות, **דילמא מאי כפיסין, אבני דלא משפיין**, אולי כפיסין פירושו אבנים שאינם מסותות, **והאי טפח יתירא למורשא דקרנתא** ולמה קיר שנבנה מכפיסין צריך טפח יותר ברוחב מאשר קיר העשוי מלבנים, **למורשא דקרנתא** בשביל ראשי האבנים שבולטות החוצה, **כדקאמרינן** כפי שאתה מפרש **גויל אבני דלא משפיין, גזית אבני דמשפיין, והאי טפח יתירא למורשא דקרנתא**, אז תפרש גם כך את החילוק שיש בין כפיסין ולבינים.

אמר ליה ענה לו רב אשי, **וליטעמיך גויל אבני דלא משפיין מנלן** ומנין לך לפרש שגוילם הם אבנים שאינן משופות, **אלא גמרא גמירי לה, הכא נמי גמרא גמירי לה** שכפיסין הם מחציות של לבנים שכל לבינה היא ברוחב של שלושה טפחים, ובמחציא לבנים יש לכל מחצית הלבינה רוחב של טפח ומחצה, שמניחים אחת כנגד השניה ובאמצע טפח של טיט בין השורות, לכן צריך שהרוחב של חומה הבנויה מכפיסין תהיה ברוחב של ארבעה טפחים, בעוד שחומה הנבנית מלבנים שלימות מספיק שתהיה הרוחב שלה שלוש טפחים.

אמר אביי, שמע מינה כל ביני אורבי טפח המשנה הזאת של כפיסין לבונ ה אנחנו לומדים שהטיט שצריך להכניס בין שתי שורות שמדביקים אותם, צריך שיהיה הטיט בעובי של **טפח**.

ומפרשת הגמרא, **הני מילי בטינא** זה דווקא כשעושים טיט, **אבל בריכסא בעי טפי** אם שמים אבנים דקות בטיט בין שתי השורות אז צריך שהעובי יהיה יותר מאשר טפח בין שתי השורות האלה להדביק אותם על ידי אבנים דקות ביחד עם טיט.

ואיכא דאמרי ויש אומרים הפוך, הטיט הזה שצריך רוחב ועובי של טפח להדביק את השורות של הכפיסין, **הני מילי בריכסא** זה דווקא כשעשוי אבנים דקות יחד עם טיט, **אבל בטינא לא בעי כולי האי** אם עושים רק מטיט לבד להדביק את השורות אין צורך בעובי של טפח.

שואלת הגמרא, **למימרא, דבגזית דכל ארבע אמות גובה, אי הוי פותיא חמשא קאי, אי לא לא קאי**, בשיעור הרוחב של החומה שבונים אותה מאבני גזית שהוא צריו להיות חמשה טפחים, ושיעור הגובה של אותו כותל שצריך לחצוץ בין אותו חצר הוא הרי גובה של ארבע אמות, אם כן למדנו מכאן שכל גובה של ארבע אמות כשהוא בנוי מאבני גזית אז דווקא אם יש רוחב של חמשה טפחים יכול כותל זה לעמוד, ובפחות מכך הוא לא יכול לעמוד, ומזה למדה הגמרא שלכל ארבע אמות של גובה צריך רוחב של חמשה טפחים, שאם גובה של ד׳ אמות כתוב במשנה שבגזית זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה שביחד הרוחב הוא חמשה טפחים, ועל זה אנחנו לומדים שצריך לגבוה ארבע אמות, אם כן לגובה של שמונה אמות צריך שרוחב הקיר יהיה של עשרה טפחים וכן הלאה, **והא אמה טרקסין דהואי גבוה תלתין אמהתא** והרי אותה אמה טרקסין שהיתה בבנין שלמה בבית הראשון שגם כן הבית המקדש היה בנוי מאבני גזית כפי שכתוב בפסוק, והגובה של אותה אמה טרקסין (כפי שנפרש מיד מה היא) היה גבוה שלושים אמה, והעובי של החומה לא היה אלא אמה דהיינו ששה טפחים, שזה הבדיל בין ההיכל לקדשי הקדשים, ואם כן איך יתכן שאותה אמה טרקסין שהיתה בנויה מאבני גזית היתה גבוהה שלושים אמה, **ולא הוה פותיא אלא שית פושכי** ואילו הרוחב לא היה אלא ששה טפחים שזה שיעור אמה רוחב **וקם** ואעפ״כ הוא עמד.

עונה הגמרא, **כיון דאיכא טפח יתירא קאי** מכיון שיש כאן טפח יותר רחב מאותם חמש טפחים שצריך לגובה ארבע אמות יכול החומה להיות גבוה הרבה יותר ואין צורך לתת לכל ארבע אמות גובה חמשה טפחים של רוחב.

ומה היא האמה טרקסין, הסביר רש״י זו אמה שהיה בנוי קיר שהבדיל בין ההיכל לקודש הקדשים, הגובה שלו היה שלושים אמה כגובהו של ההיכל, והרוחב של אותו קיר היה לא יותר מאשר ששה טפחים.

ולמה הוא נקרא טרקסין, פירשו בזה תוס׳ שני פירושים, רבינו פירש ש״טרק״ זה כמו (ברכות כ״ח) ״טרוקו גלי״ שפירושו לסגור, ו״סין״ הפירוש סיני, כלומר שהוא היה מפסיק וסוגר את הלוחות שניתנו בסיני, שהם היו מונחות בארון שהיה בבית קדשי הקדשים, והקיר הזה חצץ וסגר את הלוחות האלה שנתנו בסיני.

והם מביאים שיש מפרשים שטרקסין פירושו פנים וחוץ, שבאותה אמה שהבדילה בין ההיכל לבין קודש הקדשים היה ספק אם היא מקודשת בקדושת פנים כקדושת קודש הקדשים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

או שהיא מקודשת בקדושת חוץ דהיינו בקדושת ההיכל, ולכן בבית שני שנלמד מיד בהמשך הגמרא שלא נעשה שם אותה אמה טרקסין, היו שם שתי פרוכות שביניהם היה מרחק של אמה רוחב, משום שלא ידעו והיה ספק בזה אם אותה אמה שבה עמד בבית שני הטרקסין האם קדושתו היתה כשל קודש הקדשים או של היכל, ולכן עשו פרוכת בגמר מקום קודש הקדשים, ואחריה הפסק של רוחב אמה שבו יש ספק, ואחריו עוד פרוכת שמשם מתחיל קדושת ההיכל.

שואלת הגמרא, **ובמקדש שני מאי טעמא לא עבוד אמה טרקסין** למה במקדש שני לא עשו כך, הרי אמרת שברוחב של ששה טפחים יכול לעמוד קיר שנעשה אפילו יותר גבוה, ולמה לא יכלו לעשות אותו בבית שני.
עונה הגמרא, **כי קאי בתלתין קאי** כשאנחנו אמרנו שעל ידי שמרחיבים את רוחב הקיר בעוד טפח יכול הוא כבר לעמוד באיזה גובה שיהיה, זה רק עד שלושים אמה, **טפי לא קאי** אבל ביותר משלושים אמה גובה אי אפשר שיעמוד ברוחב ששה טפחים, ובמקדש שני הגובה של היכל שכך היה צריך גם להגביה את אותה אמה טרקסין היה הרבה יותר משלושים אמה.

שואלת הגמרא, **ומנלן דהוה גבוה טפי** ומנין לנו באמת שהגובה של ההיכל של בית שני היה גבוה יותר שבגלל זה אתה אומר לא יכלו לעשות אמה טרקסין כי הקיר לא יוכל לעמוד בגובה כזה גבוה ברוחב של ששה טפחים בלבד, **דכתיב** (חגי ב׳) **גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, רב ושמואל** נחלקו בזה **ואמרי לה** ויש אומרים שנחלקו בזה **רבי יוחנן ורבי אלעזר, חד אמר בבנין** שהוא גדול יותר כי הגובה של הבנין של בית שני היה מאה אמה כמו שלמדנו במסכת מדות פרק ד׳ משנה ו׳, **וחד אמר**

- דף ג׳ ע״ב

בשנים שבית ראשון לא עמד אלא ארבע מאות ועשר שנים ובית שני גדול היה יותר שהוא עמד ארבע מאות ועשרים שנה, והגמרא אומרת על זה, **ואיתא להא ואיתא להא** ששני הדברים נכונים, שהבית השני היה גם יותר גדול בבנין כי הוא היה גבוה מאה אמה בעוד גובה ההיכל בבית ראשון לא היה אלא שלושים אמה, וגם בשנים כי באמת בית ראשון לא עמד אלא ארבע מאות ועשר שנים ובית שני עמד ארבע מאות ועשרים שנה, ולכן לא יכלו לבנות אמה טרקסין באותו גובה של מאה אמה כיון שהוא לא יוכל לעמוד ברוחב של ששה טפחים בלבד, שהרי ככל שמגביהים את הקיר צריך שהיסוד של הקיר יהיה יותר רחב.

שואלת הגמרא, **וניעבדו תלתין אמין בבנין** למה לא נעשה שלושים אמה גובה בבנין של אבני גזית כמו שהיה בבית ראשון, כיון שגובה של שלושים אמה הרי יכול לעמוד גם על רוחב של ששה טפחים, **ואידך** את שאר הגובה עד למאה אמה שצריך היה בבית שני **ניעביד פרוכת** רק שם נעשה פרוכת.
עונה הגמרא, **כי קאי תלתין אמהתא, נמי אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי**, מה שבבית ראשון יכל היה הקיר הזה בגובה של שלושים אמה לעמוד על אף שרחבו לא היה אלא ששה טפחים, זה בגלל שעל ידי שהגובה של הקיר הגיע עד **לתקרה עד לגג של ההיכל שהעלייה היתה נתונה על אותו גג ותקרה, ומעזיבה של טיט היה נמצא על גבה, וכובד המשא שהגג שנסמך על הכותל מעמיד את הכותל על ידי הכובד שלו שלא יטה לצדדים, ולכן יכלו לבנות שלושים אמה גובה על רוחב ששה טפחים, אבל במקדש שני שלא היה הכותל של שלושים אמה מגיע עד לתקרה של ההיכל שהיה גובהו מאה אמה לא יכל לעמוד כי בלא תקרה ומעזיבה לא הוה קאי.**

שואלת הגמרא, **וליעביד מה דאפשר בבנין, וליעביד אידך פרוכת**, עדיין קשה למה לא נעשה מקצת הקיר הזה בבנין של אבנים, עד כמה שהגובה שלו יוכל לעמוד על רוחב של ששה טפחים, ורק את השאר נעשה פרוכת.
עונה הגמרא, **אמר אביי, גמירי** יש לנו בקבלה, **אי כולהו בבנין, אי כולהו בפרוכת**, אפשר לעשות או את כל האמה טרקסין הזה כשהוא בנוי באבני גזית, או שאפשר לעשות את כולו בפרוכת, **אי כולהו בבנין ממקדש**, ממקדש ראשון אנחנו לומדים שאת האמה טרקסין שמבדילה בין הקודש לקודש הקדשים היו עושים לבנין מאבני גזית, **אי כולהו בפרוכת ממשכן** שהרי במשכן היה רק פרוכת שהיה חוצץ בין ההיכל לבין קודש הקדשים, אבל מקצת בבנין ומקצת בפרוכת אין לנו.
ואומרים התוס׳, שעכשיו אין כבר צורך לתירוץ הראשון שגם גובה של שלושים אמה אינו יכול לעמוד רק על ידי שמגיע לתקרה ובהסתכות של התקרה ומעזיבה שסומכים על הכותל ומכבידים עליו ומעמידים אותו שלא יטה לצדדים, כי התירוץ עכשיו הוא פשוט, שלא עושים מחצה בנין ומחצה פרוכת.

איבעיא להו נסתפקו בזה החכמים, **הן וסידן, או דילמא הן בלא סידן**, כל השיעורים שנאמרו במשנה מהו העובי והרוחב של כותל שנעשה מאבני גזית או מאבני גויל, האם זה נחשב עם עובי הטיח או שמא רק מקום האבנים בלבד הרוחב שלו הוא כך וכך, מחוץ לטיט שצריך לשים שם.
עונה הגמרא, **אמר רב נחמן בר יצחק, מסתברא הן וסידן** מסתבר שהשיעור הזה כולל לא רק את רוחב האבנים עצמם אלא הוא כולל גם את הסיד, **דאי סלקא דעתך הן בלא סידן** כי אם השיעור שנאמר במשנה הוא על רוחב האבנים והקיר בלי הסיד, **ליתנייה לשיעוריה** שיהיה כתוב במשנה שיעור של רוחב הטיט והסיד שצריך לשים על אותם קירות שעושים בין שני החצירות, **אלא לאו שמע מינה הן וסידן** שודאי השיעור במשנה כולל את האבנים עם הסיד.
דוחה הגמרא, **לא, לעולם אימא לך הן בלא סידן** לעולם אפשר לומר שהשיעור במשנה כולל רק את הרוחב של האבנים בלבד בלי הסיד, ומה שאתה שואל אם כן למה המשנה לא כתבה את השיעור של רוחב הסיד, עונה על זה הגמרא, **וכיון דלא הוי טפח לא תני** כיון שעובי הטיח והסיד שהוא צריך לשים אינו בעובי של טפח על כן המשנה לא נקטה את זה.

שואלת הגמרא, **והא קתני** הרי כן כתוב במשנה שיעורים שהם לא טפח, **(בלבינין זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה)** (ב״ח) **[בגזית זה נותן טפחים ומחצה וזה נותן טפחים ומחצה]** הרי שחצי טפח גם כן חשוב שהמשנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תתן את השיעור שלו.

עונה הגמרא, **התם חזי לאיצטרופי**, על ידי שמצרפים את של זה ושל זה זה מצטרף לטפח שלם, כי טפח ומחצה וטפח ומחצה ביחד זה שלושה טפחים, וטפחיים ומחצה וטפחיים ומחצה שנמצאים באבני גזית ביחד הם חמשה טפחים אז זה משתלם לשיעור שלם, אבל טיט שישאר בשיעור של חצי טפח וכדומה שהוא פחות מטפח המשנה לא נוקטת אותו.

שואלת הגמרא, **תא שמע**, כתוב במשנה במסכת עירובין, **הקורה שאמרו** מה שאמרו שצריך קורה לענין הכשר מבוי, שצריך להניח קורה בפתח המבוי ועל ידי זה מותר לטלטל בתוך המבוי, **רחבה** הרוחב של הקורה צריכה להיות **כדי לקבל אריח** שיהיה בכחה וברחבה לקבל אריח, **והאריח חצי לבינה של ג׳ טפחים** ואותו אריח הוא חצי לבינה שרוחבה שלושה טפחים, אם כן האריך הוא חצי לבינה ומזה יש ראיה שהשלושה טפחים שאמרו של לבנים שכתוב זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה הכוונה בלי הסיד, שהרי הלבינה עצמה היא ברוחב של שלושה טפחים שכך האריח שהוא מחצית הלבינה אינו אלא טפח וחצי.

עונה הגמרא, **התם ברברבתא** שם מדובר בלבינים גדולות, ולבנים גדולות הרוחב שלהם הוא שלושה טפחים בלי הסיד, משא״כ לבנים קטנות יותר הם רק עם הסיד ביחד שלושה טפחים.

ואומרת הגמרא, **דיקא נמי** כך גם מדוייק מהמשנה, **דקתני** שהרי כתוב באותה משנה **של שלשה טפחים**, והמשנה היתה צריכה לציין שאריח הוא חצי לבינה שהיא בת שלושה טפחים, **מכלל דאיכא זוטרא** משמע שיש לבינים יותר קטנות, **שמע מינה** מזה למדנו שמה שכתוב שהלבינים וקיר של לבנים הוא ברוחב שלושה טפחים באמת הכוונה בזוטרתא, שעם הסיד יחד אינם אלא שלושה טפחים.

אמר רב חסדא, לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי אדם לא יסתור בית כנסת כל זמן שלא בנו בית כנסת אחר במקומו.

איכא דאמרי יש אומרים שהטעם הוא **משום פשיעותא**, שמא יהיה עליהם איזה שהוא אונס והם יפשעו בזה ולא יוכלו לבנות את הבית כנסת האחר ונמצאו שהם נשארים בלי בית כנסת.

ואיכא דאמרי ויש אומרים שהטעם הוא **משום צלויי**, שבינתיים שבונים את הבית כנסת החדש לא יהיה להם היכן להתפלל, ולכן לא יסתרו את הבית כנסת הישן עד שיבנו קודם את החדש.

שואלת הגמרא, **מאי בינייהו** איזו נפקא מינה תהיה בין שני הטעמים.

עונה הגמרא, **איכא בינייהו דאיכא (בי כנישתא אחריתי) [דוכתא לצלויי]** (כך מתקן המסורת הש״ס בשם המהרש״א) כשיש להם מקום איפה להתפלל, שלפי הטעם שמה שאסור לסתור את הבית כנסת הישן זה משום שלא יהיה להם מקום להתפלל עד שיספיקו לבנותא את הבית כנסת החדש, כאן שיש להם בית כנסת אחר או מקום אחר שבו הם בינתיים יכולים להתפלל אז מותר לסתור את הבית כנסת הישן, אבל אם הטעם הוא משום פשיעותא שמא הם יפשעו ולא יבנו בכלל את הבית הכנסת החדש, אז אפילו אם יש להם מקום היכן להתפלל אבל הרי הם ישארו בלי בית כנסת שהרי הם סותרים את הבית כנסת הישן, על כן יהיה להם אסור לסתור את הבית כנסת הישן עד שיבנו את החדש.

מספרת הגמרא, **מרימר ומר זוטרא, סתרי ובנו בי קייטא בסיתוא**, בחורף הם היו סותרים ובונים את הבית כנסת של הקיץ, **ובנו בי סיתוא בקייטא** והם היו סותרים ובונים את הבית כנסת של החורף בקיץ, כי היה להם שתי בתי כנסיות, אחד לחורף ואחד לקיץ, את של החורף היה בנוי נמוך בכתלים רחבים וחלונות מועטים מפני הקור שלא יכנס שם קור וצינה, ואת של ימות החמה דהיינו ימי הקיץ היה בו יותר חלונות והכתלים גבוהים יותר שהאויר שולט בו כדי שיהיה יותר קריר.

ומסביר הרא״ש, ששני האמוראים האלה מרימר ומר זוטרא סברו שהטעם הוא משום צלויי, שלא יהיה להם מקום היכן להתפלל, והרי להם היה בית כנסת במקום אחר להתפלל שבקיץ הם סתרו את הבית כנסת של החורף ויש להם איפה להתפלל בבית כנסת של הקיץ וכן להיפך, ולכן הם אחזו שמותר.

אמר ליה רבינא לרב אשי, גבו זוזי ומחתי מאי, אם כבר גבו את הכסף לצורך בית הכנסת החדש לבנות אותו והכסף מונח ביד הגבאים, האם יש עדיין לחשוש לפשיעה שמא לא יבואו לבנות את הבית הכנסת החדש, ועל כן עדיין אסור לסתור את הבית הכנסת הישן, או לא.

אמר ליה ענה לו רב אשי, **דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים** אולי יזדמן להם איזה מצוה של פדיון שבויים שיצטרכו את הכסף שאמנם גבו אותו לצורך בית כנסת אבל יצטרכו אותו כדי לפדות שבויים, **ויהבי להו** ואז יתנו את זה למטרת פדיון שבויים ושוב לא יהיה להם כסף לבנות את הבית כנסת החדש.

עוד שאל רבינא, **שריגי ליבני** אם הלבנים כבר מסודרות זו על גבו זו ומזומנים לתת אותם בבנין לבנות מהם את הבנין של הבית הכנסת החדש, **והדרי הודרי**, את המלה הודרי מסביר רש״י ורהיטי הגג בלע״ז קיברונ״ש (עוד היום היום זה נקרא בלע״ז ״שברון״), שוכפי שמפרש המתרגם היינו המשען אשר הגג נשען עליו, הם כבר משופים ומוכנים לכך, **ומחתי כשורי** והקורות ששמים בשביל להניח על הגג ועליו בונים את התקרה כבר מוכנים, **מאי** האם אז כבר מותר לסתור את הבית הכנסת הישן, שהרי הכל כבר מוכן בשביל לבנות את הבית הכנסת החדש, או שמא גם כאן עדיין חוששים לפשיעותא שבסופו של דבר לא יבנו את הבית הכנסת החדש.

אמר ליה ענה לו אב אשי, **זמנין דמתרמי להו פדיון שבויים** עדיין יש לחשוש שמא יזדמן להם פדיון שבוים, **מזבני ויהבי להו** והם ימכרו את כל מה שהם הכינו לצרכי בניית בית הכנסת החדש ויתנו את הכסף לפדיון שבויים, ושוב לא יבנו את הבית הכנסת החדש.

והרא״ש כבר הסביר שרבינא שרב אשי פלפלו בענין זה משום שהם סוברים שהטעם שלא ליסתור איניש בי כנישתא הוא משום פשיעותא, וכיון שיש לחשוש משום פשיעותא חוששים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אפילו כשהכסף כבר מוכן ביד הגבאים או אפילו שכבר קנו בכסף זה את כל צרכי בנין בית הכנסת החדש עדיין חוששים לפשיעותא, שמא תזדמן מצוה של פדיון שבויים ויצטרכו למכור את כל החפצים שהכינו לצרכי בנין בית הכנסת ושוב לא יבנו את הבית הכנסת החדש.

אם כן לדעתו של הרא״ש מרימר ומר זוטרא שסתרו ובנו את הבית הכנסת של הקייץ בחורף וכן להיפך, הם סוברים שהטעם הוא משום שלא יהיה מקום להתפלל, ולכן הם סברו שכשיש מקום אחר להתפלל מותר, אבל רבינא ורב אשי סבורים שהטעם הוא משום פשיעותא.

שאל אותו שוב רבינא, אי הכי אפילו בנו נמי אם כן אפילו אם כבר בנו את הבית הכנסת גם כן נאמר שעדיין לא יסתרו את הבית הכנסת הישן, שמא תזדמן מצוה של פדיון שבויים וימכרו את הבית הכנסת החדש ושוב לא יהיה להם את הבית הכנסת אם בינתיים הם הספיקו לסתור את הבית הכנסת הישן.

אמר ליה ענה לו רבינא, דירתיה דאינשי לא מזבני דירה של אדם כבר אין מוכרין, ולכן כאן לאחר שכבר בנו את בית הכנסת אין לחשוש שאם תזדמן מצוה של פדיון שבויים הם ימכרו, כי אין מוכרים בית הכנסת.

ונחלקו בזה הראשונים, יש שפירשו שלא שכיחי מילתא, דהיינו אין חוששים שזה יקרה כי אין הדבר מצוי שיצטרכו לפדיון שבויים למכור את הבית הכנסת שכבר נבנה לגמרי, וכן פירש רבינו יונה, אבל דייק בזה הקובץ שיעורים על בבא בתרא באות כ׳ שמדברי הרמב״ם בהלכות מתנות עניים משמע ומבואר שם שהוא אסור מעיקר הדין, שלאחר שכבר בנו את בית הכנסת אסור כבר למכור אותו אפילו לצורך פדיון שבויים ולכן שוב אין לחשוש כי הרי יהיה אסור למכור את הבית הכנסת אפילו אם תזדמן להם מצוה של פדיון שבויים.

אומרת על זה הגמרא, ולא אמרן כל מה שאמרנו שאסור לסתור את הבית הכנסת הישן, כל זמן שלא בנו את הבית הכנסת החדש, אלא דלא חזי בה תיוהא זה רק שלא ראו סימני ביקוע שיש בקעים בקירות שיהיה הבית הכנסת מזומן ועומד ליפול, אז אם הם רוצים לבנות בית הכנסת חדש לא יסתרו את הישן עד שקודם יבנו את החדש, אבל חזי בה תיוהא אבל אם ראו שיש בקעים ויש סכנת מפולת בבית הכנסת, סתרי ובני אפשר קודם לסתור את הישן ואח״כ לבנות אותו, כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא כמו המעשה שרב אשי מצא תיוהא בבית הכנסת של העיר מתא מחסיא שהיתה העיר איפה שהיה גר רב אשי, דהיינו את אותם בקעים שאמרנו שמזה ניכר שהבית הכנסת עומד ליפול, סתריה אז הוא סתר את הבית הכנסת, ועייל לפורייה להתם והוא הכניס לשם את מטתו ולא אפקיה ולא הוציא את המטה משם עד דמתקין ליה שפיכי עד שגמרו את בנין הבית הכנסת החדש לגמרי שהתקינו בו אפילו אם המרזבים שמהם נשפכים מי הגשמים מעל הגג, ולמה הוא עשה כך, מסביר רש״י כדי שלא יתייאש בבנינו, שמכיון שהוא עצמו ישן באותו מקום שבונים את הבית הכנסת אז השמש ואח״כ הגשם הרי מצערים אותו, כדי שיזרז את עצמו שלא לפשוע בבנין בית הכנסת, ולא יצא משם עד שראה את בית הכנסת שנגמר לגמרי כל הבניה שלו ושאפילו המרזבים כבר נעשו בבית הכנסת החדש.

כך פירש הרא״ש שמרימר ומר זוטרא שסתרו בי סיתווא בקייטא ובי קייטא בסיתווא שהיה להם בית הכנסת אחר להתפלל בו בימות הקיץ ואז סתרו את הבית הכנסת של ימות החורף, זה משום שהם סוברים שהטעם שאסור לסתור בית כנסת לפני שבונים את הבית הכנסת החדש זה משום שאין להם מקום היכן להתפלל, ולכן כאן שהיה להם מקום היכן להתפלל הם אחזו שמותר לסתור, אבל רבינא ורב אשי כפי שהוא שאל את רב אשי וכפי שרב אשי ענה לו הם סבורים שהטעם משום פשיעותא, ואומר הרא״ש שההלכה היא כמו אלה שסברו משום פשיעותא, ואפילו אם יש מקום היכן להתפלל גם כן אסור משום פשיעותא.

אבל הנמוקי יוסף מביא בשם האחרונים ואח״כ הוא אומר שכן דעת הרשב״א, שמרימר ומר זוטרא אינם חולקים עם רבינא ורב אשי, וגם מרימר ומר זוטרא סוברים את הטעם משום פשיעותא, אלא שהם סוברים שכל הטעם של משום פשיעותא לא נאמר אלא באופן שאין להם מקום קבוע היכן להתפלל, שחוששים שהם יתרשלו מלבנות במקצת זמן, ובאותם ימים שבינתיים לא יהיה להם בית כנסת קבוע להתפלל שם, אבל ודאי כל שיש להם בית כנסת אחד קבוע לכולי עלמא מותר, שהרי אין כאן לא את הטעם של משום צלויי שהרי יש להם היכן להתפלל, וגם לא משום פשיעותא שלפשיעותא כזאת שיתרשלו ולא יבנו את זה לעולם אין מי שחושש, ועל זה גופא הם הביאו ראיה ממרימר ומר זוטרא שלא חששו לפשיעותא כיון שהיה להם בית כנסת קבוע, כי אין לומר שהם סוברים שלא חוששים לפשיעותא, שהרי מכיון שהגמרא הסמיכה את הספק שרבינא שאל את רב אשי הרי הספק הזה הוא ודאי אליבא דמאן דאמר שחייש לפשיעותא, שמע מינה שגם מרימר ומר זוטרא סבורים כך.

נמצא שהנמוקי יוסף בשם הרשב״א חולק על הרא״ש, והוא סובר שמרימר ומר זוטרא גם כן סוברים את הטעם של פשיעותא, ואעפ״כ במקום שיש בית כנסת קבוע מותר להם לסתור את הבית הכנסת, כי אין חוששים שמא יתרשלו לעולם מלבנות את הבית הכנסת החדש, ואם למשך אותו זמן עד שיבנו את הבית הכנסת יש להם הרי בית הכנסת קבוע מותר לסתור, אם כן לדעתו של הרא״ש מרימר ומר זוטרא שסתרו בימות החורף את הבית הכנסת של ימות הקיץ, זה היה משום שהם סוברים שהטעם הוא משום דליכא דוכתא לצלויי ולכן מותר, ואילו אליבא דרב אשי שההלכה כמותו לדעת הרא״ש שהטעם הוא משום פשיעותא גם באופן כזה אסור, ולדעת הנמוקי יוסף ההלכה היא גם כמרימר ומר זוטרא, שעל אף שחוששים לפשיעותא באופן כזה אין לחשוש לפשיעותא, וכפי שהמהרש״א הסביר כך גם דעת התוס׳ בד״ה הגה״ה בי קייטא כדעת הנמוקי יוסף, ולא כדעת הרא״ש, וזה מה שתוס׳ אומרים ועוד נראה שמכיון שיש שם בית הכנסת אחר אין לחוש אם לא יבנו את זאת, כי לזמן ארוך כל כך אין לחשוש.

אבל שואל הנמוקי יוסף, אם כן מה הגמרא אמרה שאיכא בינייהו בי כנישתא אחרינא, ולגירסת המהרש״א שגורס ״דאיכא דוכתא אחריתא״, איפה יהיה הנפקא מינה באמת אם לצלויי או משום פשיעותא, שהרי כשיש להם בית הכנסת אחר גם לפשיעותא לא חיישינן.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ועונה הנמוקי יוסף, כשיש להם מקום להתפלל אבל זה לא בית כנסת קבוע, שם אם החשש הוא משום פשיעותא צריך לחשוש, ואם הטעם הוא משום שאין להם היכן להתפלל הרי יש להם דוכתא לצלויי, אבל באופן שיש להם בית כנסת קבוע כמו אצל מרימר ומר זוטרא שהיה להם לימות הקיץ בית כנסת קבוע מותר אז לסתור את בית הכנסת של ימות החורף אפילו להטעם שהחשש הוא משום פשיעותא, וכפי שתוס׳ אומרים שבזמן גדול כל כך אין לחוש, ומסביר המהרש״א שזה בדיוק כמו הנמוקי יוסף שהם סוברים כמו הנמוקי יוסף שהרי הנמוקי יוסף הרי אמר שלאורך זמן אין חוששים שיתרשלו לבנות את הבית הכנסת החדש.

עוד שואלים התוס׳ כאן ועוד ראשונים, שעל מה שרב אשי הכניס את מטתו לאותו בית הכנסת שהוא סתר אותו כי הוא חזא בי תיוהא כדי לזרז את עצמו לבנות את הבית הכנסת, איך אפשר להכניס את מטתו ולישון שם הרי בתי כנסיות אין ישנים בהם לא שינת קבע ולא שינת עראי, ואפילו בבבל אומרת הגמרא במגילה דף כ״ח בתי כנסיות של בבל על תנאי הם עשויות, ופירש שם רש״י שעל אף שבכל בתי כנסת נאמרה ההלכה שאין אוכלים בהם ואין שותים בהם ואין נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ובשל בבל מותר, אז אי אפשר לומר שזה טעמו של רב אשי שהכניס את מטתו לשינה באותו בית כנסת כי זה היה בבבל, שהרי הגמרא שם במגילה אומרת שהם לא נכנסו לבית הכנסת כשירד עליהם גשם רק משום ששמעתתא בעי צילותא, דהיינו לצורך שיהיה להם צלילות וישוב הדעת ללמוד את הסוגיא, משמע שבלי זה אסור היה להם להכנס מפני המטר על אף שהבית הכנסת היה של בבל, ואם כן איך רב אשי הכניס את מטתו לבית הכנסת לישון שם.

ועונים התוס׳, שהוא לא הכניס את מטתו ממש לתוך בית הכנסת אלא בסמוך לבית הכנסת בחדרים הצדדים במקום שהאורחים רגילים לישון ולאכול שם, ומה שנתפרש שם בגמרא שבתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויות אין הפירוש כפירושו של רש״י שמותר לאכול ולשתות שם, אלא לענין שאם הם נחרבים אפשר לעשות מהם מה שירצו לבד מקלות ראש כמו שיתבאר שם בסוגיא, אם כן תוס׳ תירצו שרב אשי לא הכניס את מטתו ממש לתוך בית הכנסת אלא לחדרים הצדדים, כי בבית הכנסת עצמו אסור.

אבל בהגהות אשר״י תירץ את קושיתם של התוס׳ בשם הראבי״ה, שבאמת בבית הכנסת ממש היה ישן, ולצורך מצוה מותר, שהרי הוא מביא ראיה לזה כשהיו מעברים את החודש היו אוכלים וישנים בבית הכנסת, אם כן כיון שבשביל מצוה אחרת מותר כל שכן שכאן שזה לצורך בית הכנסת עצמו כדי לזרז את עצמו בבנין בית הכנסת בודאי היה מותר לו להכניס את מטתו לישון בתוך בית הכנסת, ומטעם זה אומר ההגהות אשר״י היה מתיר הראבי״ה לישון בבית הכנסת בליל יום הכפורים, מכיון שזה לצורך מצוה.

ועוד אומר שם ההגהות אשר״י, וכם גם נפסק להלכה, שמזה נלמד שכל מי שצריך לקרוא אדם מבית הכנסת, כשיכנס לתוך בית הכנסת לקרוא לאותו אדם, ישב מעט בבית הכנסת, שהישיבה בבית הכנסת מצוה היא, כמו שנלמד מהפסוק ״אשרי יושבי ביתך״ כדי שהכניסה שלו לא תהיה לצורך דבר הרשות כדי לקרוא את אותו אדם שזקוק לו אלא בשביל לקיים את המצוה של ישיבה בתוך בית הכנסת.

מקשה הגמרא, ובבא בן בוטא, היכי אסביה ליה עצה להורדום למיסתריה לבית המקדש הגמרא שואלת על **מעשה שיסופר להלן בגמרא שבבא בן בוטא נטל עצה מהורדוס המלך לסתוך את בית המקדש ולבנות אותו מחדש, ועל זה מקשה הגמרא איך בבא בן בוטא רשאי היה לתת לו את העצה הזאת, והאמר רב חסדא, לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתא** והרי רב חסדא אמר **שאדם לא יסתור בית כנסת ישן לפני שהוא בונה את הבית הכנסת החדש, ואם כן איך הוא הרשה לו לבנות את בית המקדש, שהרי על אף שהוא רצה לבנות אותו מחדש היה אסור לסתור את הישן לפני שבונים את החדש.**

מתרצת הגמרא, אי בעית אימא, תיוהא חזא ביה הוא ראה **בו בקעים שעלולים ליפול החומות של בית המקדש והרי למדנו לעיל שכל מה שאמרנו שאסור לסתור את בית הכנסת הישן זה רק אם לא חזי בה תיוהא, אבל חזי בה תיוהא סתרי ובני, מותר לסתור ולבנות מחדש.**

איבעית אימא עוד תירוץ, מלכותא שאני דלא הדרא ביה שהורדוס היה מלך וכשהמלכות מבטיחה לעשות דבר אין **היא חוזרת בה, דאמר שמואל, אי אמר מלכותא עקרנא טורי אם המלכות תאמר שהיא תעקור הרים, עקר טורי ולא הדר ביה** הוא **יעקור הרים והוא לא יחזרו בו ממה שהוא הבטיח, ולכן אצל הורדוס המלך שזה היה מלכותא אין לחשוש שמא יפשעו ולא יבנו את בית המקדש, שהרי המלכות כשהיא מבטיחה היא מקיימת, משא״כ כשבונים בית כנסת חדש אז כל מה שלא בנו אותו אסור לסתור את הבית הכנסת הישן מחשש לפשיעותא, שמא בסופו של דבר יקרה להם אפילו מקרה אונס והם יתרשלו ויפשעו מלסיים את בנין בית המקדש החדש.**

ומוכיח הירד רמ״ה כאן באות ל״ג ממה שלמדנו כאן שני דינים, האחד שהטעם של תיוהא חזא ביה שאז מותר לכנות לסתור את בית הכנסת הישן, לא נאמר רק כשיש להם מקום אחר להתפלל ובגלל שאם תיוהא חזא ביה אין לחשוש לפשיעותא, אלא אפילו כשאין להם מקום אחר להתפלל גם כן מותר לסתור את בית הכנסת הישן אם תיוהא חזא ביה, והוא מביא ראיה ממה שלמדנו כאן שהגמרא תירצה שלכן נתן בבא בן בוטא את העצה להורדוס לסתור את בית המקדש משום שתיוהא חזא ביה, הרי בבית המקדש לא שייך לומר איכא דוכתא אחרינא, שהרי אין מקום אחר להקריב בו קרבנות רק בבית המקדש, ואעפ״כ התיר לו בבא בן בוטא לסתור את בית המקדש כדי שיוכלו לבנות אתה חדש משום שתיוהא חזא ביה, מזה ראיה שאפילו אם אין מקום אחר להתפלל בו גם כן מותר לסתור ולבנות אם תיוהא חזא ביה.

ועוד הוא מוכיח, מזה שהגמרא אומרת שאני מלכותא דלא הדרא ביה משמע שהטעם הוא בגלל פשיעותא, שחוששים לפשיעה שלא יבנו, שהרי אם הטעם היה משום שאין מקום אחר להתפלל מה יש לנו מזה שהמלכות לא תחזור בה, אבל באותו זמן שיקח עד שיספיקו לבנות את החדש הרי אין להם בינתיים היכן להתפלל, אלא מוכח מזה שהגמרא הבינה שהטעם הוא משום פשיעותא, ולכן מכיון שכשהמלכות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מבטיחה אינה חוזרת בה אין לחשוש לפשיעותא.

אבל בתורת חיים ביאר שהטעם של שאני מלכותא דלא הדרא ביה הוא, שאפילו למאן דאמר היכא דליכא דוכתא לצלויי אסור לסתור והטעם הוא לא משום פשיעותא, כאן על אף שבכל זמן שהבית היה חרב דהיינו שסתרו את חומות בית המקדש הרי לכאורה אי אפשר היה להקריב קרבנות וזה כבית כנסת שאין לנו מקום אחר להתפלל וכקושית הידד רמ״ה, עונה על כך התורת חיים שמותר להקריב אפילו כשכותלי בית המקדש נסתרו כדי לבנות אותם מחדש, כי הרי קי״ל שמקריבים אע״פ שאין בית כפי שהוא ביאר שם בראיות מגמרות.

ומספרת הגמרא את המעשה של הורדוס ואיך בבא בן בוטא נתן לו עצה לסתור את בית המקדש ולבנות אותו מחדש, ורש״י מביא שמעשה זה גם מבואר בספר יוסיפון בן גוריון. **הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה** הורדוס היה עבד של בית חשמונאי, של החשמונאים הכהנים שהם היו מלכים, **נתן עיניו באותה תינוקת** ורצה לקחת אותה לאשה, **יומא חד שמע ההוא גברא בת קלא דאמר** יום אחד שמע הורדוס בת קול מן השמים שאמר **כל עבדא דמריד השתא מצלח** כל עבד שימרוד עכשיו באדוניו הוא עכשיו יצליח, **קם** עמד הורדוס **קטלינהו לכולהו מרותיה** הרג את כל האדונים שלו, דהיינו את כל משפחת החשמונאים שהיו האדונים שלו **ושיירה לההיא ינוקתא** ורק השאיר לעצמו את אותה תינוקת שנתן בה את עיניו, **כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה** כשאותה תינוקת ראתה שהוא רוצה לקחת אותה לאשה, וכפי שהמהרש״א מוסיף שהגמרא דייקה לומר ״דקא בעי למינסבה״ בגלל שהוא היה עבד של בית חשמונאי ועדיין לא נתשחרר, וכיון שהרג את כל האדונים שלו נמצא שהוא נשאר עבד של אותה תינוקת, ואם הוא היה נושא אותה לאשה היה ממילא מתשחרר, כמו שמבואר במסכת גיטין בפרק השולח שאם האדון נושא שפחה כנענית שלו לאשה בזה הוא משתחררת, ואומר המהרש״א שהוא הדין אשה שהיא נושאת לעבד כנעני שלה הוא בזה משתחרר, ולכן הוא רצה לקחת אותה לאשה שבזה הוא ישתחרר מעבדותו, **סליקא לאיגרא** אז היא עלתה על הגג, **ורמא קלא** והיא הרימה את קולה **אמרה** והיא אמרה בקול גדול **כל מאן דאתי ואמר** כל מי שמעכשיו ואילך יבוא ויאמר **מבית חשמונאי קאתינא** אני מזרע בית חשמונאי ומתייחס אני על משפחת החשמונאים **עבדא הוא** ידעו שהוא עבד, **דלא אישתיירא מיניהו אלא ההיא ינוקתא** שהרי מכל בית חשמונאי לא נתשייר אלא התינוקת הזאת **וההיא ינוקתא נפלה מאיגרא לארעא** והרי התינוקת הזאת היא נפלה מהגג לקרקע ונהרגה, (ואז היא הפילה את עצמה ונהרגה), **טמנה שבע שנין בדובשא** והורדוס טמן את הגופה של אותה תינוקת שבע שנים בדבש, כי שטומנים גופת המת בדבש הגופה מתקיימת, **איבא דאמרי בא עליה, איבא דאמרי לא בא עליה,** ומפרשת הגמרא, **דאמרי לה בא עליה** אז הם מפרשים **הא דטמנה** מה שהוא טמן אותה היה **ליתוביה ליצריה** כדי להרגיע את יצרו, **ודאמרי לה לא בא עליה, הא דטמנה, כי היכי דנאמרו בת מלך נסב** כדי שכולם יחשבו שהוא לקח בת מלך לאשה.

אמר הורדוס **לעצמו, מאן דריש** (דברים י״ז) **מקרב אחיך תשים עליך מלך מי הוא זה שדורש את הפסוק ״מקרב אחיך״ שרק ישראל כשר ראוי להיות מלך, וממילא הורדוס פסול למלכות, רבנן הרי זה רק החכמים שדורשים כך,** וכפי שתוס׳ מבארים, שמפשוטו של מקרא אין משמעות ברורה למעט עבד, שהרי עבד אפשר להחשיב אותו אחיך כי הוא אחיך במצוות, אז היינו בהחלט יכולים לסבור בפשוטו של מקרא שהכוונה רק למעט גוי ולא עבד כנעני, משא״כ חכמים הם דורשים בגמרא ב״ק דף פ״ח ע״א ממובחר שבאחיך, ולכן גם עבד נפסל למלכות, **קם הורדוס קטלינהו לכולהו רבנן,** וכפי שתוס׳ אומרים לאו דווקא את כל החכמים, שהרי בני בתירה היו נשיאים כשהלל עלה מבבל, וזה היה בתקופה המגבילה של מלכות הורדוס כשהוא קם למלכותו, **שבקיה לבבא בן בוטא** הוא השאיר בחיים את התנא בבא בן בוטא **למשקל עצה מניה** כדי לקבל ממנו עצה איך להתנהג,

- דף ד׳ ע״א

אהדר ליה כלילא דיילי, כלילא פירושו כתר, ויילי זה האנקה שהתרגום מתרגם את ״האנקה״ ילא, מסביר רש״י שזה שרץ שקוראים לו הרצו״ן, דהיינו קיפוד, שהשאר שלו קשה כמו מחטין, הוא עשה לעצמו כתר ועטרה מהעור של הקיפוד סביב העינים שלו, **נקרינהו לעיניה** ובזה הוא הסתיר את העינים שלו, ורבינו גרשום מביא שהוא נתן סביב הראש שלו מיני אנקה שהם עלוקות, והם ממש ניקרו את העינים שלו, דהיינו הסתירו את ראיתו ואת מראה פניו, **יומא חד אתא ויתיב קמיה** יום אחד הוא בא לפניו של בבא בן בוטא כשהוא מסתיר את עצמו כדי שבבא בן בוטא לא יכיר אותו, **אמר** הורדוס **לפני בבא בן בוטא, חזי מר האי עבדא בישא מאי קא עביד** תראה איזה עבד רע איך שהוא עשה והרג את כל חכמי התורה, דהיינו שהוא אמר את זה על עצמו ועשה כאילו הוא בא להלשין ולדבר סרה במלך, שהרי בבא בן בוטא לא הכיר אותו מפני העור קיפוד שהיה לו סביב העינים, **אמר ליה** בבא בן בוטא להורדוס **מאי אעביד ליה מה אני יכול לעשות לו, אמר ליה** הורדוס **נלטייה מר** תקלל **אותו,** מסביר המהרש״א שכוונת דבריו היתה כיון שהוא עבד ומדתו של עבד הוא קללה וארור, כמו שנאמר ״ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו״ ולזה כיון שהחכמים חשבו אותו לעבד ואינו ראוי למלך היה הורדוס חושש לקללה שלהם ולכן הוא קם והרג אותם, הוא בא לנסות בזה את בבא בן בוטא לראות אם הוא באמת יקלל אותו והוא מחשיב אותו כעבד שראוי לקלל אותו, **אמר ליה** בבא בן בוטא **[כתיב]** (קהלת י׳) **גם במדעך מלך אל תקלל** שאסור לקלל מלך, **אמר ליה** הורדוס **האי לאו מלך הוא** שהרי בעצם הוא עבד, **אמר ליה** בבא בן בוטא **וליהוי עשיר בעלמא** אפילו אם תחשיב אותו רק כסתם עשיר **וכתיב** (קהלת י׳) **ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר, ולא יהא אלא נשיא** ואפילו אם לא תחשיב את המלוכה שלו לדין מלך אבל לפחות יש לו דין נשיא **וכתיב** (שמות כ״ב) **ונשיא בעמך לא תאור,** ולכן איני רשאי לקלל אותו, **אמר ליה** הורדוס **בעושה מעשה עמך** שהרי כך דרשו חז״ל מהפסוק ״ונשיא בעמך״ שזה דווקא כשהוא עושה מעשה עמך והוא מתנהג בדרך התורה והמצוה, **והאי לאו עושה מעשה עמך** שהרי המלך העבד הזה אינו נוהג

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כשורה שאינו נוהג בתורה ומצוות, **(אמר ליה בבא בן בוטא מסתפינא מיניה, אני חושש ומפחד מפניו, ולכן אני לא יכול לומר שום דבר, אמר ליה הורדוס ליכא איניש דאזיל דלימא ליה)**, או כפי גירסת הב״ח, **[אמר ליה בבא בן בוטא מסתפינא איכא איניש דשמע מלתא ואזיל ומודע ליה אני** מפחד שישאדם שישמע את הדבר וילך לספר להורדוס, **אמר ליה הורדוס השתא מיהא ליכא איניש גבן דאזיל ולימא ליה]**, הרי אין כאן אדם שילך ויספר את מה שאתה אומר כאן רק לפני, **דאנא ואת יתיבנא** כי הרי רק אתה ואני נמצאים כאן, **אמר ליה בבא בן בוטא כתיב** (קהלת י׳) **כי עוף השמים יוליך את הקול, ובעל כנפים יגיד דבר**, שאדם צריך להיות זהיר מאד בדבר שהוא לא רוצה שאחרים ישמעו, שאפילו במקום שנראה לו בטוח שאף אחד שם לא יכול לשמוע לא יאמר את זה משום שעוף השמים יוליך את הכל, **אמר ליה הורדוס אנא הוא** אני בעצמי הורדוס, **אי הואי ידענא דזהרי רבנן כולי האי** אם הייתי יודע שהחכמים כל כך זהירים לא לדבר מילים מיותרות ולא לקלל (כפי שהוא ראה כאן את גודל הזהירות של בבא בן בוטא) **לא הוה קטילנא להו** לא הייתי הורג את חכמי התורה, **השתא** עכשיו שכבר הרגתי את חכמי התורה **מאי תקנתיה דההוא גברא** מה תקנת של אותו אדם, דהיינו שהוא שאל על עצמו איזה תקנה יש לו לתקן את החטא הגדול, **אמר ליה בבא בן בוטא, הוא כבה אורו של עולם** בזה שהוא הרג את חכמי ישראל הוא כיבה את אור העולם, **דכתיב** (משלי ו׳) **כי נר מצוה ותורה אור** הרי שהתורה נחשבת את האור של העולם, ומי זו התורה, הרי זה חכמי התורה, על כן אותו אדם **ילך ויעסוק באורו של עולם, דכתיב** (ישעיהו ב׳) **ונהרו אליו כל הגוים**, ומנין שהכוונה לבית המקדש, מדברי המהרש״א בחידושי אגדות משמע שהסמך כאן היא על המשך הפסוק שלאחריו שכתוב בו ״כי מציון תצא תורה״, אבל הרש״ש העיר כאן שלמדו את זה מעצם המלה ״ונהרו אליו כל הגוים״ שזה הולך על בית המקדש שכל הגוים יבואו אליו, וכתוב בלשון ״ונהרו״ שנהרו פירושו אור מלשון ״ואל תופע עליו נהרה״ שנאמר באיוב פרק ג׳, אם כן המלה ונהרו מתפרשת כאור, וזה כתוב על בית המקדש, הרי שהוא האור של העולם, **איכא דאמרי** יש אומרים **הכי אמר ליה** כך אמר לו בבא בן בוטא, **הוא סימא עינו של עולם דכתיב** (במדבר ט״ו) **והיה אם מעיני העדה** הרי שחכמי התורה נקראים עיני העדה ובזה שהוא הרג אותם הוא עיוור את עינם של ישראל, **ילך ויתעסק בעינו של עולם** יתעסק בבנין בית המקדש שהוא העין של העולם **דכתיב** (יחזקאל כ״ד) **הנני מחלל את מקדשי גאון עוזכם מחמד עיניכם** הרי שבית המקדש נקרא מחמד עיניכם, וזו היתה העצה של בא בן בוטא שהביאה הגמרא לעיל.

ומסביר כאן המהרש״א את פירוש השתי לשונות האלו, שבודאי אפשר למצוא שהעדר האור והסיבה לא תהיה בהעדר עינים, כמו אדם שהוא פיקח ורואה אבל בלילה אין אור אז הוא לא רואה, והעדר העינים ולא האור יכול להיות באדם עיוור שביום יש אור אבל הוא לא רואה, וכאן אמר בבא בן בוטא יש העדר של שניהם, יש העדר של התורה שהיא האור וגם של התלמידי חכמים שהם העינים, וזה מה שהוא אמר לו שאי אפשר לך לתקן את שניהם, וללשון ראשון הוא אמר לו תתקן את האור כי גם בית המקדש הוא אור העולם, כמו שכתוב ״כי מציון תצא תורה״, זה ללשון ראשון, שאת העדר והעינים והגופות של תלמידי חכמים אי אפשר לך להחזיר ולא תוכל לתקן, אבל האיכא דאמרי סובר שאדרבה את ההעדר העינים הוא יתקן כי המקדש שהוא יבנה הוא יהיה העינים של ישראל תחת התלמידי חכמים שהוא הרג, אבל העדר האור שהיא התורה שהוא כיבה במה שהמית את התלמידי חכמים, את זאת הוא לא יוכל להחזיר בבנין בית המקדש.

אמר ליה הורדוס, מסתפינא ממלכותא אני מפחד ממלכות רום, כי הם היו משועבדים וכפופים למלכות הרומיים, **אמר ליה בבא בן בוטא, שדר שליחא** תשלח שליח לבקש מהם רשות, **וליזיל שתא** ושיתעכב שנה בדרך **וליעכב שתא** ושם הוא יתעכב שנה עד שיתנו לו את הרשות **ולהדר שתא** ושנה יקח לו הדרך חזרה, **אדהכי והכי** ועד שיעברו אותם שלוש שנים **סתרית [ליה] ובניית [ליה]** תספיק לסתור את הישן ולבנות את החדש, **עבד הכי** כך עשה כפי שבבא בן בוטא יעץ לו, **שלחו ליה** ממלכות רום לומר לו **אם לא סתרתה אל תסתור** אם עדיין לא סתרת את בית המקדש אל תסתור אותו **ואם סתרתה אל תבני** ואם כבר סתרת אותו אל תבנה אותו מחדש, **ואם סתרתה ובנית** ואם כבר הספקת גם לסתור וגם לבנות **עבדי בישא** עבר רע שכמוך **בתר דעבדין מתמלכין** אחרי שהם עושים אז הם באים ליטול רשות **אם זיינך עלך ספרך כאן** מסביר רש״י, אם נתגאית בכלי המלחמה שלך שהרגת את בית אדוניך אבל הספר יוחסים שלך הוא בידינו שהרי אנחנו ידענו שאתה עבד, **לא רכא ולא בר רכא** אינך לא מלך ולא בן מלך **הורדום [עברא] קלניא מתעביד** הורדוס אינו אלא עבד שנעשה קלניא מעצמו (פירושו שמעצמו הוא פטר את עצמו מעבדות ונעשה בן חורין).

שואלת הגמרא, **מאי רכא** מה פירוש המלה ״רכא״ שהם ענו לו.

עונה הגמרא, **מלכותא, דכתיב** (שמואל ב׳ ג׳) **אנכי היום רך ומשוח מלך**, וזה מה שהם אמרו לו לא מלך אתה ולא בן מלך.

ואי בעית אימא, מהכא לומדים את פירוש המלה רכא מפסוק זה (בראשית מ״ח) **ויקראו לפניו אברך** כך כתוב על יוסף הצדיק שקראו לו ״אברך״, מזה לומדים שרכא הוא מלשון מלכות.

ומסביר המהרש״א מה היה ענינם של מלכות רום לומר לו גם שלא יסתור את בית המקדש, מספיק היה להם לומר שהוא לא יבנה אותו, כי זה הרי מה שמענין אותם, אלא בגלל שגם לסתור את בנין בית המקדש וגם לבנות אותו זה נעשה רק על ידי מלך, כי סתירת בית המקדש למדנו בפרק הניזקין באגדתא של חורבן בית המקדש על הפסוק ״והלבנון באדיר יפול״ שאין בית המקדש נופל אלא ביד המלכות, וכן בנין בית המקדש הרי הגמרא תאמר אח״כ שאני בית המקדש דאי לאו מלכותא לא מתבני, הרי שבלי מלכות אי אפשר לבנות את בית המקדש, וכך מבואר בפרק שני של מסכת סנהדרין, שלושה מצוות נצטוו ישראל, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולבנות בית המקדש, הרי שכדי לבנות בית המקדש צריך מלך בישראל, וכן בדוד כתוב "וה' הניח לו מסביב ויאמר המלך אנכי יושב וכו'" משמע שרק המלך יכול לבנות את הבית המקדש, ולפי שרומיים לא החשיבו את הורדוס למלך רק לעבד לכן הם אמרו לו אל תסתור את בית המקדש שהרי בזה תעשה מעשה שאינו ראוי למלך, ואם סתרת בלי לשאול אותנו אל תבנה אותו משום שגם זה אינו ראוי רק למלך לעסוק בבנין בית המקדש, ומה שהם כתבו לו אם זיינך עלך, מפרש המהרש"א, אם נתקיים בך התנאי שבאמת הקב"ה הכרית את אויביך מסביב כמו שנתבאר בספר יוסיפון שהורדוס הצליח מאד במלחמות שלו שהוא נלחם בשונאים, אעפ"כ התנאי הזה שצריך בית המקדש להבנות על ידי מלך לא נתקיים בך, כי ספרך כאן ולא רכא ולא בר רכא אתה, אינך לא מלך ולא בן מלך, ולזה הם אמרו לו קלניא מתעביד, מפרש המהרש"א וכך פירש הערוך שקלניא מתעביד שפירושו אפקיר אותך ואת רכושך לבני חיל כי עבד אתה.

ומעיקר כאן הקובץ שיעורים באות כ"ג, שממה שהורדוס אמר לבבא בן בוטא "האי לאו מלך הוא" משמע מזה שהמיעוט שלמדנו "מקרב אחיך תשים עליך מלך" הוא לעיכובא, שאפילו בדיעבד אם מינו עבד למלך אין לו דין מלך, ואילו בגמרא כתובות דף י"ז לגבי אגריפס המלך קצת לא משמע כך, כפי שהקובץ שיעורים מביא מהתוס' והשיטה מקובצת שם בשם הריטב"א, ועוד מקשה הקובץ שיעורים, מה שבבא בן בוטא ענה לו ולא יהיה אלא נשיא, שאפילו אם אין לו דין מלך אבל יש לו דין נשיא, הרי הכלל של "מקרב אחיך שום תשים עליך מלך" נאמר על כל משימות, שכל שררות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך, ואם אין לו דין מלך איך יהיה לו דין של נשיא, והאריך בזה הקובץ שיעורים.

אמרי, מי שלא ראה בנין הורדום מי שלא ראה את בנין בית המקדש אותו בנה הורדוס המלך, **לא ראה בנין נאה [מימיו]** הוא ראה בנין כל כך יפה.

שואלת הגמרא, **במאי בנייה** איך הוא בנה אותו.

עונה הגמרא, **אמר רבה** (במסורת הש"ס מביא שבסוכה דף נ"א ע"ב הגירסא היא **רבא**), **באבני שישא** באבני שיש ירוק **ומרמרא** ובאבני שיש לבן, **איבא דאמרי** יש אומרים שהוא בנה אותו **באבני כוחלא** באבני שיש צבוע כעין כחול **שישא** ושיש ירוק **ומרמרא** ושיש לבן, **אפיק שפה ועייל שפה** שורה אחת הוא הכניס יותר פנימה ושורה אחת בלטה יותר החוצה, **כי היכי דנקביל סידא** כדי שיתקבל הסיד על השיש, **סבר למשעייה בדהבא** והוא רצה לחפות את כתלי בית המקדש בזהב, **אמרו ליה רבנן שבקיה** תניח את זה כך, **דהכי שפיר טפי** כי כך יותר יפה, **דמיחזי כי אידוותא דימא** כי זה נראה כגלי הים שהם נעים ונדים, כי כשהעין של האדם רואה את זה אז היא מדלגת על השורות ומקבלים את הרושם כאילו שיש כאן גלי הים, וזה מראה מאד יפה, ויש כאן ענין על פי הסוד כמו שביאר התורת חיים, שהצורה הזאת של אידוותא דימא רמזה כנגד אבני שיש טהור שנרמזו בגמרא בחגיגה שמקום למעלה בשמים, כמו שהוא מביא שם בשם ספר הערוך שהביא את זה בשם היכלא זוטרתא.

וברבינו גרשום יש כאן פירוש מעניין, שהוא מביא שמה שממלכות רום שלחו להגיד לו אם זיינך עלך ספרך כאן, פירושו אם מלחמתך עליך שאתה מתגבר, אבל יחוסך כאן, שיודעים אנו מאיזה משפחה אתה, ומאיזה משפחה הוא היה, מביא רבינו גרשום שהורקנוס אביו של הורדוס שהוא היה מלך ממלכי בית חשמונאי, פעם אחת הוא הלך על הרומים להלחם, והוא ניצח, והוא ראה בשביה שפחה אחת יפת תואר והוא חמד אותה ועשה לה כדין תורה ובא עליה והוליד ממנה את אותו הורדוס, ולכן היו מחרפים אותו מיחוסות, (ומעניין שעל אף שהוא היה מיפת תואר דינו היה כדין עבד, אלא שאולי בגלל שכהן אסור ביפת תואר לכן דינו של הורדוס כדין עבד, ויש לעיין בזה, רמ"ז).

שואלת הגמרא, **ובבא בר בוטא היכי עבד הכי** איך היה בבא בן בוטא רשאי לתת עצה להורדוס המלך לבנות את הבית המקדש ובזה לכפר על החטא שלו, **והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי, מפני מה נענש דניאל, מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר** איך לכפר על החטא שלו, **שנאמר** (דניאל ד') **להן מלכא** לכן המלך, **מלכי ישפר עלך** "מלכי" דהיינו העצה שלי תמצא חן לפניך, **וחטאיך בצדקה פרוק** ותפדה את החטאים שלך על ידי צדקה, **ועויתך במיחן עניין** ואת העונות שלך במה שתחון עניים **הן תהוי ארכא לשלותך** ועל ידי זה תהיה אורכה לשלוה שתהיה עליך, על ידי שתתן את הצדקה ותחון את העניים, **וגו', וכתיב** (דניאל ד') **כולא מטא על נבוכדנצר מלכא** הכל באמת על נבוכדנצר המלך כפי שהוא ראה בחלום את הפורענות שבאה עליו, **וכתיב ולקצת ירחין תרי עשר וגו'** שבגלל העצה של דניאל שהוא נתן הרבה צדקה וחנן את העניים תלו לו מן השמים שהפורענות התעכבה מלבוא עליו שתים עשרה חדשים, וכפי שהגמרא תלמד להלן לומדים שדניאל נענש על שהוא נתן אותה עצה לנבוכדנצר, ואם כן איך בבא בן בוטא היה רשאי לתת עצה להורדוס לתקן את החטא שלו שהרג את חכמי ישראל.

עונה הגמרא, **איבעית אימא, שאני עבדא דאיחייב במצות,** שדניאל נענש מפני שהוא נתן עצה לנבוכדנצר שהוא גוי, אבל בבא בן בוטא נתן עצה להורדוס שהוא עבד שחייב במצוות, אז מותר לתת לו עצה איך לתקן את החטאים שלו. **ואיבעית אימא, שאני בית המקדש, דאי לא מלכות לא מתבני,** בית המקדש אם המלכות לא תבנה אותו אין מי שיבנה אותו, ולכן כיון שבבא בן בוטא ראה תיוהא בבית המקדש והוא ראה שמן הנכון צריך לבנות את בית המקדש מחדש לכן הוא נתן לו את העצה הזאת, כי בלי המלך הרי לא יוכלו לבנות את הבית המקדש.

שואלת הגמרא, **ודניאל מנלן דאיענש** ומנין לנו שדניאל נענש.

אילימא משום דכתיב (אסתר ד') **ותקרא אסתר להתך, ואמר רב, התך זה דניאל** ומזה תוכיח שהוא נענש, **הניחא למאן דאמר שחתכוהו מגדולתו** למאן דאמר שמה שדניאל נקרא התך הוא מפני שהורידוהו מגדולתו מובן שהרי רואים מכאן שהוא נענש, **אלא למאן דאמר** שהוא נקרא התך מפני **שכל דברי מלכות נחתכין על פיו, מאי איכא למימר** מנין לך שהוא נענש.

עונה הגמרא, **דשדיוהו לגובא דאריוותא** הרי השליכו את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דניאל לתוך גוב של אריות כמסופר בספר דניאל, מזה אנחנו לומדים שהוא נענש.

ואומרים התוס׳, שמתרגום של אחשורוש מבואר שהיה לו עונש הרבה יותר גדול, משום שהוא נהרג, כי כתוב ״ויגידו למדרכי את דברי אסתר״ ולא כתוב שם שהתך עצמו חזר להגיד למרדכי דברי אסתר, בגלל שהמן הרג אותו בגלל שהוא ראה שהוא עושה שליחויות בין אסתר למדרכי, אבל אומרים התוס׳, הגמרא שלנו משמע שהיא לא נקטה כך, שהרי הגמרא שואלת במגילה דף ט״ו, והתך להיכן הלך, דהיינו למה כתוב ״ויגידו למרדכי את דברי אסתר״ ולא כתוב שהתך בא להגיד לו, והגמרא עונה לפי שאין משיבין על הקלקלה, הרי שהגמרא לא סוברת כמו התרגום שאז הרגו אותו, אז אם כן אין ראיה מזה שהוא נענש.

ועל מה שלמדנו שלכן הוא נקרא התך מפני שחתכוהו מגדולתו, מביא המהרש״א שרש״י במסכת מגילה מבאר שזה היה בימי אחשורוש, שהרי בלשצר השליט אותו על שליש מהמלכות שלו, והמהרש״א אומר, שנבוכדנצר השליט את דניאל על כל מלכות בבל, ובלשצר חתך אותו מגדולותו שהוא לא השליט אותו על כל מלכות בבל כי אם על שליש המלכות, וכן דריוש, ובזה יהיה מבואר שבעיני נבוכדנצר הוא היה חשוב להשליט אותו על כל המלכות שלו בעצם על העצה הזאת שהוא נתן לו והציל אותו מן הפורענות שתים עשרה חדשים, ועל זה נענש דניאל שאח״כ בימי בלשצר ודריוש הוא נתחך מגדולתו, וכך גם המאן דאמר השני שמפרש שהעונש של דניאל היה במה שהוא הושלך לגוב של אריות, הרי גם זה היה בימי דריוש, דהיינו לא כמו שרש״י פירש שחתכוהו מגדולתו בימי אחשורוש, אלא עוד לפני כן חתכוהו מגדולתו בימי בלשצר ודריוש.

למדנו במשנתנו, הכל כמנהג המדינה.

שואלת הגמרא, הכל לאתויי מאי מה רוצה המשנה לרבות במלה ״הכל״ שגם בזה הולכים כמנהג המדינה לבנות את הכותל שבין שני חלקי החצר.

עונה הגמרא, לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא מפרש רש״י שהוצא פירושו לולבי דקלים, ודפנא הם ענפי עץ ערמונים שקורים לו״ר ולפרי שלו קורים בי״ש, ועל אף שהמחיצה הזאת אינה אלא מחיצה דקה של לולבים של דקל או ענפים של דפנא, אם המנהג הוא כך לבנות את הכותל החוצץ בין שני שותפים בחצר גם זה מנהג והולכים אחריו כך לבנות את הכותל.

עוד למדנו במשנתנו, לפיכך אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם

שואלת הגמרא, פשיטא הרי פשוט הדבר שהאבנים הם של שניהם, שאפילו אם הדין לא היה ברור כפי שנתבאר במשנה שמלמדת אותנו המשנה שמתחילת בנין הכותל הם ודאי בנו אותו שניהם יחד, אז בעל כרחם הם היו חולקים בשוה את האבנים שנפלו מהכותל, שהרי מכיון שהאבנים נמצאים ברשות שניהם ואין אחד מוחזק באבנים יותר מהשני יד מי מהם תגבר שנוכל לומר שלא יחלקו בשוה, אם כן לאיזה צורך המשנה צריכה לומר לנו שאם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם.

עונה הגמרא, לא צריכא, דנפל לרשותא דחד מיניהו מדובר שהאבנים נפלו לרשותו של אחד מהם, ועל אף שעכשיו הוא מוחזק באותם אבנים אעפ״כ אנחנו אומרים שאין הוא יכול להחזיק בהם לעצמו אלא הם חולקים בשוה. אי נמי עוד תירוץ, דפנינהו חד לרשותא דידיה מדובר שאחד מהם פינה את אבנים לרשותו לאחר שהם נפלו, ועכשיו הוא תפוס בהן וטוען שהוא לבד בנה את הכותל, מהו דתימא, ניהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, היינו סוברים שכיון שזה מוחזק באותם אבנים יחשב השני שתובע את חלקו באבנים כמוציא מחבירו שעליו הראיה, קא משמע לן המשנה שמכיון שהם שניהם יחד בודאי בנו את הכותל שהרי פשוט לנו שהאחד לא בנה את הכותל ברשות עצמו ומהוצאות של עצמו כי הוא יכול היה לכפות על חבירו לבנות איתו יחד, לכן הוא לא נאמן לטעון שהוא לבד בנה את הכותל אלא הכותל והמקום בו עמד הכותל והאבנים שלו שייכים לשניהם שוה בשוה, קא משמע לן.

אם כן לפי זה מתפרש הקמ״ל של המשנה, שהמשנה משמיעה לנו שיש כאן ראיה ברורה שאדם זה לא בנה לבד את הכותל אלא שניהם יחד בנו אותו, וכמו שהבאנו מלשון התוס׳ בתחילת המסכתא בדף ב׳ ע״א שתוס׳ אומרים שאנן סהדי שמכיון שיכול היה לכפות עליו להשתתף איתו בהוצאות הבניה ברור לנו ואנן סהדי שהוא לא בנה אותו לבד.

ובהגהה ברש״י מובא פירושו של רבינו חננאל, שפירש את הקמ״ל, שקמ״ל שאין צורך בראיה אלא יכול השותף להוציא ממנו בלי שום ראיה על אף שהוא מוחזק באבנים, וזה שטוען שהאבנים הם שלו הוא צריך להביא ראיה, וכך הוא הדין בכל כי האי גוונא, וזה הדין מפורש עוד בתחילת פרק הבית והעלייה (כפי שביארנו שם הדברים) שהגמרא שם אמרה אי בעית אימא בשותפין כי האי גוונא אנוחי אבנים ברשות חבירו לא קפדי, שאין האדם שהוא שותף היה עם חבירו עד עכשיו מקפיד על מה שהאבנים שלו נמצאים ברשות החבר שלו, ומה שהשני מוחזק באותם אבנים, חזקת הרשות שהאבנים נמצאים ברשותו לא כלום היא, ומזה לומדים שבכל מקרה כזה שכל דבר שהיה ידוע לנו עד עכשיו כדבר שמשותף לשניהם, אפילו אם עכשיו הוא מונח ברשות של אחד מהם אין אותו שותף שהדבר מונח ברשותו יכול לטעון שזה שלו משום שזה מונח ברשותו, משום שקי״ל שותפין לא קפדי אהדדי, וזהו הקמ״ל ששותפין לא קפדי אהדדי, ואין אדם מקפיד על חבירו שהדברים שלו מונחים ברשות, כי הוא משאיל לו ממקום להנחת הדברים, וכמו כן בעל האבנים אינו מקפיד שהאבנים שלו נמצאים ברשות של השותף, והמוחזקות שהאבנים נמצאים ברשות של אחד השותפין אינם נותנים לאותו שותף שברשותו נמצאים האבנים להחשב מוחזק בדבר, והשותף שטוען שיש לו חלק באבנים אינו נחשב המוציא מחבירו עליו הראיה, אלא אדרבה אם השותף שמחזיק באבנים ברשותו רוצה לזכות בכל האבנים ולשלול את חלקו של השותף, אז הוא זה שצריך להביא ראיה שכל האבנים הם שלו.

עוד למדנו במשנתנו, וכן בנינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו.

שואלת הגמרא, הא גופא קשיא דברי המשנה הם קשים בינם לבין עצמם, **אמרת** אתה אומר במשנה **וכן בנינה**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו, משמע לדייק מזה שדווקא כשיש מנהג מפורש שנוהגים לגדור את הגינות המשותפות כשהם מחולקות לשני שותפין נוהגים לגדור שם גדר בין שני השותפין, אז מחייבים אותו, הא סתמא אין מחייבין אותו אבל אם אין איזה מנהג ידוע באותו מקום לא מחייבים אותו לבנות גדר בגינה, אימא סיפא אומר לך את הסיפא שכתוב בה, אבל הבקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו, משמע שדווקא כשיש מנהג ידוע לא לקבור אז לא מחייבים, הא סתמא מחייבין אותו שבסתם כשאין מנהג כן מחייבים אותו, ואם כן קשה, השתא סתם גינה אמרת לא אם בגינה בסתם כשאין מנהג מסויים אתה אומר שאין צורך ואי אפשר לחייב אותו לבנות כותל על אף שהיזק הראיה שהאחד מזיק את חבירו בגינה הוא היזק יותר קשה מאשר בבקעה, סתם בקעה מיבעיא אם כן בסתם בקעה בודאי אי אפשר לומר שאם אין מנהג מסויים וידוע נחייב אותו לבנות כותל.

אמר אביי, הכי קאמר כך מתפרשת המשנה, **וכן סתם גינה** מה שכתוב "וכן גינה" הכוונה בסתם גינה, **ובמקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו**, בין בגינה כשאין מנהג מסויים ובין בבקעה כשיש מנהג שידוע המנהג שצריך לגדור, אז מחייבים אותו, כך פירש אביי את המשנה, ומה שכתוב במשנה מקום שנהגו לגדור, זה לא חוזר על גינה, אלא זה הולך הלאה על בקעה, וכך זה מתפרש, "וכן בגינה" הולך על מה שכתוב לפני זה, שכמו שבחצר הוא צריך לבנות כותל בין שני השותפים כך בגינה בסתם כשאין מנהג הוא גם צריך לבנות כותל בין שני השותפים, ומקום שנהגו לגדור הכוונה בבקעה אז מחייבים אותו.

אמר ליה רבא, אם כן מאי אבל אם כן מה הוא הלשון "אבל בבקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבים אותו", הרי על הבקעה כבר מדברים לפני כן במשנה, ואם כן המשנה היתה צריכה לסיים ולומר "אבל מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבים אותו" ואנחנו כבר יודעים שמדובר באותה בקעה לפי האוקימתא של אביי.

אלא אמר רבא, הכי קתני כך הוא הפשט במשנה, **וכן סתם גינה כמקום שנהגו לגדור דמי ומחייבין אותו** "מקום שנהגו לגדור" הולך על גינה, והמשנה מתכוונת לומר וכן בגינה אפילו כשאין מנהג ידוע דין המקום שאין בו מנהג ידוע כאילו יש כאן מנהג שידוע שצריך לגדור ולכן מחייבים אותו, והמשנה מדברת רק על סתם גינה וסתם בקעה, וסתם גינה דינה כמקום שנהגו לגדור, ומה שהמשנה אמרה "אבל בקעה מקום שנהגו שלא לגדור" הכוונה **אבל סתם בקעה כמקום שלא נהגו דמי, ואין מחייבין אותו** ואי אפשר לחייב אותו לבנות.

למדנו אם כן שאפילו בגינה רק בסתם גינה דינה כמקום שנהגו לגדור ומחייבים לבנות, אבל במקום שנהגו שלא לגדור, אם יש מנהג ידוע בעיר שאין גודרים ולא בונים מחיצה בין שני שותפים בגינה אין מחייבים אותו, ומה יהיה הדין בחצר, שהרי פסקנו בחצר את ההלכה שהיזק ראיה שמיה היזק, האם גם בחצר נאמר שאם יש מנהג בעיר הזאת שלא לגדור גם כן אי אפשר לחייב אותו, או שבחצר לא מועיל המנהג שלא לגדור וכן מחייבים אותו.

אומר הרא"ש ויש מפרשים שהוא הדין בחצר במקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבים אותו, שהרי למדנו לעיל בדף ב' ע"ב שההיזק ראיה שיש בגינה הוא יותר חמור מהיזק ראיה שיש בחצר, שהרי אפילו ללישנא קמא שסובר מחיצה גודא והלישנא קמא שסובר שהיזק ראיה לאו שמיה היזק ובחצר אין מחייבים אותו לבנות כותל, אעפ"כ אמרה הגמרא דינה שאני שבגינה כן מחייבים אותו לבנות כותל משום שבהיזק ראיה של גינה יותר קשה מהיזק ראיה של חצר, אם כן הוא הדין לדידן שקי"ל שהיזק ראיה בחצר גם כן שמיה היזק ומחייבים אותו לבנות כותל למנוע ולסלק את היזק הראיה, אבל אם יהיה מקום שנהגו שלא לגדור המנהג הזה מועיל ואי אפשר לחייב אותו לבנות כאן גדר בין שני חלקי החצר, שהרי בגינה מועיל המנהג שלו לחייב אותו כך בחצר גם כן מועיל, ואם כן במה המשנה מדברת כשהיא אומרת שחצר יותר חמור וצריך לחייב אותו לבנות כותל, מדובר בעיר חדשה שאין לה מנהג ידוע שבזה בחצר צריך כן לנהוג לבנות כותל ולחייב אותו לבנות, שהרי אחרת יש לנו כלל שהולכים אחרי המנהג גם בחצר.

ואומר הרא"ש שיש מפרשים, שבחצר אפילו במקום שנהגו שלא לגדור כן מחייבים אותו, משום שלאמיתו של דבר ההיזק ראיה של חצר הוא הרבה יותר גדול מהיזק ראיה של גינה, ועל אף שבגינה מועיל המנהג שאם נהגו שלא לגדור אין מחייבים אותו, זה בגינה שהיזק ראיה הוא לא כל כך גדול, אבל בחצר שהיזק ראיה גדול לא מועיל המנהג שלא לגדור, ומה שכתוב בגמרא כמו שהוכחנו בדף ב' ע"ב שהיזק ראיה של גינה הוא חמור יותר, אין זה אלא משום שלמאן דאמר היזק ראיה לאו שמיה היזק אבל אעפ"כ בגינה שעומדת בקמותיה ושולטת בה עין הרע בזה זה נחשב היזק, אבל למאן דאמר שהיזק ראיה שמיה היזק אז ודאי שבחצר ששם ההשתמשות של האדם יותר מקובלת ויותר רגילה וגם הוא משתמש שם תשמישים צנועים יותר ומשתמשים בה בכניסה ויציאה ודאי שההיזק של חצר ההיזק ראיה שם יותר גדול מגינה, ומסכם הרא"ש וכן עיקר.

הרמב"ם בפרק ב' מהלכות שכנים הלכה ט"ז אומר, כמה גובה הכותל, (מה גובהו של אותו כותל שצריך לבנות), אין פחות מארבע אמות, (שהרי הכותל שצריך למנוע ולסלק את היזק הראיה של האחד כלפי השני בחצר צריך להיות ארבע אמות כמו שלמדנו בתחילת המסכתא), וכן בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חבירו במחיצה גבוה עשרה טפחים, (גם בגינה הוא יכול לכפות עליו להבדיל את הגינה שלו מגינת חבירו, אבל בזה אומר הרמב"ם מספיק מחיצה של עשרה טפחים), אבל בבקעה אין צריך להבדיל בקעתו מבקעת חבירו אלא במקום שנהגו, משא"כ במקום שלא נהגו אין הוא חייב להבדיל בכלל בבקעה בין השדה שלו לשדה של חבירו.

ואומר על זה הראב"ד במקום, זה שיבוש גדול, אלא כותל ארבע אמות, דהיינו שכוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם במה שהוא סובר שבגינה מה שהוא כופה אותו להבדיל את גינתו מגינת חבירו זה במחיצה שהיא רק גבוה עשרה טפחים טוען הראב"ד שזה שיבוש גדול, שבודאי צריך כותל של ארבע אמות.

אלא שדעתו של הרמב"ם כפי שהמגיד משנה ביאר, שבגינה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אין בכלל היזק ראיה, ולכן די במחיצה של עשרה טפחים כדי שיתפס כגנב לשמירה בעלמא, כמו שנלמד לקמן בדף ו׳ ע״ב סברא כזאת שהגמרא אומרת שעל ידי מחיצה שהיא בגובה עשרה טפחים זה מבדיל בין שתי הרשויות של שני השותפים שאין האחד יכול לעבור את המחיצה הזאת לעבר החלק של חבירו בלי שיתפס עליו כגנב, שאם הוא ימצא בחלק חבירו יראה כגנב כיון שהוא עבר מחיצה שהיא בגובה עשרה טפחים, זה מה שצריך, משא״כ היזק ראיה אין בכלל בגינה.

ועל אף שלמדנו לעיל בדף ב׳ ע״ב אסור לאדם שיעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה, אומר המגיד משנה אינו אלא מדת חסידות ולא נכריח לגדור ארבע אמות בשביל כך, ואומר המגיד משנה דברי טעם הם, דהיינו שבסברא זה נכון, אלא שהסוגיא של תחילת הפרק קשה עליו, שהרי בתחילת הפרק למדנו שאדרבה אפילו אותו לשון של הלישנא קמא שסובר היזק ראיה לאו שמיה היזק ובחצר אין האחד כופה את השני לבנות כותל ביניהם, בגינה מודים הלישנא קמא שהוא כן כופה עליו לבנות כותל, שמשום אותה סברא שאסור לאדם שיעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה או הסברא הזאת אומרת שהיזק ראיה של גינה חמור יותר.

ואומר המגיד משנה שכבר שאלו חכמי לוניל את הרמב״ם למה הוא לא כתב ארבע אמות מדין היזק ראיה שצריך להבדיל בין גינה לגינה ארבע אמות, והשיב להם בחייו.

והתשובה הזאת של הרמב״ם אל חכמי לוניל מבוארת בספר מגדל עוז על הרמב״ם, שהוא מביא שם את כל לשון התשובה של הרמב״ם שהוא השיב לחכמי לוניל, ובאמת הרמב״ם ביאר שמחיצה עשרה טפחים צריך כפי שהמגיד משנה אמר כדי שיתפס עליו כגנב, והרמב״ם אומר שמה שאתה אומרים ושואלים מתחילת הפרק שמשמע שיותר פשוט לגמרא בגינה שהיזק ראיה שמיה היזק יותר מאשר בחצר, לא היתה זו השאלה לאנשים גדולים כמוכם לשאול אותה, וכי אין חילוק בין היזק ראיה שהוא היזק גדול ודאי שיראה אדם את חבירו בעת שהוא עומד ויושב ועושה צרכיו דהיינו בכל התשמישים שהוא מתשמש בחצר ובין היזק ראיה שהוא יראה את הקמה של חבירו בשעה שעומדת בקמותיה משום עינא בישא, אינו אלא דברי חסידות הם שלא יעיין בו בעין רעה, ומה שהגמרא אמרה את התירוץ הזה לתרץ שלא יקשה על הלישנא שהיזק ראיה לאו שמיה היזק מגינה, התירוץ הזה שינויא בעלמא הוא ואינו אליבא דהלכתא, משום שעיקר היזק הראיה ודאי הוא בחצירו במקום שבני אדם גרים, משא״כ בגגות של חצירות מבואר לקמן בדף ו׳ ע״ב שמספיק מחיצה של עשרה טפחים מכיון שזה לא עיקר הדיורים של האדם, שהעיקר הדיור שלו לא בגג, ולכן מספיק במחיצת עשרה טפחים, קל וחומר לגינות שאין דרך בני אדם לגור שם, ואם מאותו ענין של עינא בישא שואל הרמב״ם אפילו בבקעה אין מחייבים אותו לגדור, שהרי עיקר התבואה של חבירו היא בבקעה וכבר התברר שאין מחייבים אותו בבקעה לגדור כלל לא בארבע אמות ולא בעשרה טפחים, ולעולם אין חוששים להיזק ראיה אלא משום בני אדם ובמקומות הקבועית בחצירות ששם אנשים משתמשים, שם צריך לבנות כותל לסילוק היזק ראיה, וזה דבר ברור ואין צריך להאריך, זאת היא התשובה של הרמב״ם.

אם כן מה שהרמב״ם הקשה מבקעה למה בבקעה לא מחייבים לגדור משום עין הרע, כבר הבאנו מתוס׳ בדף ב׳ ע״ב שם ביארנו שהתוס׳ הסבירו שבקעה כיון שהתבואה אינה גדלה בקמותיה אלא חודש ולא יותר שייך בהחלט שיזהר מלהסתכל שם גם בלי שיבנה כותל, משא״כ גינה שמגדלים ירק וכל ימות השנה היא עומדת בפירותיה ובקמותיה שייך ותדיר יותר ההיזק ראיה של עינא בישא ולכן צריך לבנות כותל.

והאריכו המפרשים בביאור שיטת הרמב״ם, בספר אבן האזל, וכן במשנת ר׳ אהרן האריך לבאר את שיטת הרמב״ם בגינה. אלא שאנחנו נעמוד על כך, שמה שהרמב״ם השיב בתשובה זאת שמה שנאמר בגמרא בדף ב׳ ע״ב אינו להלכה אלא רק אליבא דלישנא שסוברת היזק ראיה לאו שמיה היזק, סברא זאת בעצם תואמת גם עם דבריו של הרא״ש, שהרי הבאנו שנחלקו בזה ראשונים כפי שהרא״ש מביא שתי דעות, האם בחצר מועיל מנהג שלא לגדור שאז אין מחייבים אותו לגדור, כמו שאנחנו רואים שבגינה מועיל מקום שנהגו שלא לגדור שאין מחייבים אותו, או לא, דעת היש מפרשים הראשון שהביא הרא״ש, שאם בגינה שההיזק ראיה של גינה יותר חמור מחצר כמו שאנחנו רואים בדף ב׳ ע״ב שאפילו למאן דאמר היזק ראיה לאו שמיה היזק בחצר אבל בגינה שמיה היזק, אז אם בגינה שההיזק ראיה הוא יותר חמור מועיל המנהג שלא לגדור שאז אין מחייבים אותו, כל שכן שבחצר שהיזק ראיה יותר קל שמועיל המנהג שלא לגדור שאין מחייבים אותו, והיש מפרשים השני שעליו הרא״ש אומר וזה עיקר אומר, שאין ראיה מגינה לחצר, משום שבבחצר אפילו במקום שנהגו שלא לגדור כן מחייבים אותו, כי ההיזק ראיה של חצא ודאי הוא יותר גדול, ואומר שם הרא״ש וכן משמע כיון שבמשנה לא נאמר ולא נשמע מנהג בחצר שיועיל אלא בגינה, ומה שלמדנו בדף ב׳ שהיזק בגינה נפיש, שהוא יותר גדול, זה למאן דאמר שהיזק ראיה לאו שמיה היזק, אבל מכל מקום בגינה שעומדת בקמותיה ששולטת בה עין הרע הוא מודה שזה נקרא היזק וצריך למנוע את הנזק הזה, אבל למאן דאמר שסובר היזק ראיה שמיה היזק אז ודאי שבחצר שתדיר שם ההתשמשות ואדם משתמש שם תשמישים צנועים ומשתמשים בכניסה ויציאה ודאי עדיף וחמור יותר ההיזק מאשר בהיזק גינה, הרי שהשיש מפרשים הזה שהרא״ש אומר עליהם וכן עיקר גם כן מחלקים את החילוק של הרמב״ם, שהתירוץ של הגמרא היה תירוץ של דחיה ואילו להלכה קי״ל שהיזק ראיה של חצר חמור יותר ולכן בחצר לא מועיל מנהג. ולבאר באמת את טעם הדברים שהרא״ש אמר איך יתכן שהמציאות הזאת אם היזק ראיה של גינה חמור יותר מחצר או היזק ראיה של חצר חמור יותר, שזה משתנה אם סוברים היזק ראיה שמיה היזק או לאו שמיה היזק, שלמאן דאמר היזק ראיה לאו שמיה היזק אז היזק ראיה של גינה חמור יותר מהיזק ראיה של חצר, ולמאן דאמר היזק ראיה שמיה היזק היזק ראיה של חצר חמור יותר מהיזק ראיה של גינה, איך זה משתנה אם סוברים היזק ראיה שמיה היזק, דבר זה יתבאר לפי אותה חקירה שהעמדנו לעיל בדף ב׳ ע״ב, ביארנו את דברי האחרונים שדנים האם היזק ראיה שמיה היזק למי שסובר כך פירושו שבזה שהוא מזיק אותו ורואה את מעשיו הוא בזה מזיק אותו ממש בפועל האם זהו הנזק של היזק ראיה, או

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהיזק ראיה שמיה היזק פירושו מניעת ההשתמשות, שבזה שהוא עלול להתסכל במעשיו הוא מונע ממנו מלהשתמש השתמשות צנועה בחצר, ובזה הוא מפסיד לו הפסד ממוני שאין הוא יכול ואין לו את האפשרות להשתמש בחלקו בחצר את כל ההשתמשויות שיכול היה להשתמש אילמלי החשש שזה יזיק אותו בראיתו, כך נסביר את היזק ראיה שמיה היזק, אם נבוא להתבונן נאמר כך, המאן דאמר שסובר היזק ראיה לאו שמיה היזק סובר, שבמה שהוא מונע ממנו את ההשתמשות מלהשתמש השתמשויות צנועות, זה לא היזק שבגללו הוא יכול לכפות עליו לבנות כותל, ונמצא שאדם זה בחצר באמת לא ישתמש בהשתמשויות כאלו בחצר והוא לא ניזק שום נזק, לכן היזק ראיה לאו שמיה היזק כי ההוא לא יזיק אותו בפועל, כי אדרבה שהניזוק שחושב שההוא יזיק אותו בראיה לא יתשמש השתמשות צנועה, ומה שהוא מונע ממנו את ההשתמשות והזכויות לנצל את החצר שלו לכל צרכיו מכיון שהוא חושש לראית השני, זה לא נזק שמחייב את השני להרחיק את הנזק הזה ולבנות כותל, משא״כ בהיזק ראיה של גינה, שם הרי מדובר שמא הוא יעמוד ויסתכל על התבואה וישלוט בזה עין הרע והוא יזיק בפועל, על זה ודאי הוא צריך לבנות כותל וזה חמור יותר שהוא כן צריך לסלק את היזק הראיה שהרי התבואה גודלת איך שהוא והיא עומדת בקמותיה ואם הוא יסתכל עליה ישלוט שם עין הרע על כן הוא צריך למנוע ולסלק את היזק הראיה הזה, אם כן מניעת ההשתמשות שזה יסוד של היזק ראיה בחצר לא נחשב היזק למאן דאמר הזה, אבל הנזק בפועל של עין הרע שיסתכל בתבואה שלו זה כן נקרא נזק, לכן היזק ראיה של גינה חמור יותר מהיזק ראיה של חצר לפי הלישנא שהיזק ראיה לאו שמיה היזק.

משא״כ לפי הלשון הסובר היזק ראיה שמיה היזק, אז הרי מתחשבים עם אותו נזק שהוא גורם לבעל החצר שהוא מנוע מלהשתמש את ההשתמשיות הצנועות שהוא יכול היה להשתמש אילמלי החשש שההוא יסתכל, ההיזק הזה כן נחשב נזק וצריך הוא לסלק את הנזק הזה שהוא מפסיד לו את זכויותיו בחצר במה שהוא מונע ממנו השתמשות הראויה בגלל שהוא עלול להסתכל, וכן מחשיבים את זה לנזק, אז ודאי שהיזק ראיה שבחצר עדיף וחמור יותר מהיזק ראיה שבגינה, שהרי היזק ראיה שבגינה זה היזק שיכול להיות רק כשהתבואה עומדת בקמותיה ולא יותר מאשר משום עינא בישא, משא״כ בהיזק ראיה שבחצר אם סוברים שמיה היזק ומתחשבים במניעת ההשתמות שלו שהוא לא יכול להשתמש השתמשיות צנועות אז הרי הרא״ש פירש פשוט שבודאי שם שתדיר התשמשיש הצנוע וגם משתמשים שם בכניסה ויציאה נפיש היזקא מהיזק הגינה, שהרי ודאי הוא מונע ממנו הרבה השתמשיות בחצר שהוא נמנע מלהשתמש בהם בגלל הראיה שהשני יסתכל בו, היזק ראיה כזה אם סוברים שהוא כן היזק ומחייב לסלק את הנזק ודאי שהוא חמור יותר מהיזק ראיה שבגינה, כך ביארו את הדברים חלק מהאחרונים, והאריכו מאד בביאור ענין גינה והחילוקים שבין היזק ראיה של גינה לבין היזק ראיה של חצר.

עוד למדנו במשנה, אלא אם רצה כונם לתוך שלו, ובונה ועושה חזית, באותו מקום שהוא לא יכול לכפות עליו לבנות את הכותל ביניהם, כמו בבקעה, כשהוא רוצה לבנות הוא בונה דווקא בתוך שלו ואינו יכול לתבוע מחבירו קרקע להעמדת הכותל, וגם הוא בונה על הוצאות שלו, והוא עושה חזית שזה יהיה סימן שהוא לבדו בנה את הכותל.

שואלת הגמרא, מאי חזית איך הוא עושה את הסימן הזה.

עונה הגמרא, אמר רב הונא, אכפיה ליה לקרנא לבר את ראשי הכותל הוא מכופף לצד חבירו, וחזית זה לשון קצה כמו שרש״י מביא משנה בתמיד פרק ב׳ משנה ד׳, שבמערכה שהיו מסדרים עצים על המזבח מערכה להקטר האימורים כתוב וחזיתה מזרחה, דהיינו ראשי הגזירים והקצוות של הגזירים היו לצד מזרח, וכן מה שכתוב (מלכים א׳ ז׳) ״מחזה מול מחזה״ פירושו שראשי הנסרים היו מונחים זה מול זה, ולכן גם כאן חזית פירושו קצה, דהיינו שהוא כופף את צדי ראשי הכותל שהוא מחבר בראשו אבנים וטיט והוא מעבה יותר את אותו קצה שפונה כלפי חוץ.

שואלת הגמרא, ונעביד מלגיו שיעשה את הסימן הזה כלפי **פנים, כלפי הצד שלו.**

עונה הגמרא, עביד חבריה נמי מלבר, אם הוא יעשה את זה לעצמו לצד שפונה לרשות שלו, אז הרי חבירו יוכל לעשות גם כן בצד השני לבחוץ, דהיינו לבחוץ כלפי השותף שכן בנה את הכותל יעשה השני שלא בנה כלפי פנים של עצמו, שזה כלפי חוץ של השותף שכן בנה, **ואמר** והוא יטען **דידי ודידיה הוא** שנינו בנינו את זה ביחד, כמו שכתוב במשנה במפורש שאם שניהם בנו ביחד עושים חזית מכאן ומכאן, ויוכיח השני שהוא חזית מכאן ומכאן, משא״כ אם הוא בונה את זה לכתחילה כלפי השותף השני ההוא לא יוכל לבנות כלפיו אצלו ברשות, כי הרי הוא יראה מה הוא עושה שם והוא לא ירשה לו.

שואלת הגמרא, אי הכי השתא נמי גייז ליה חבריה, כיון שאותו חזית פונה לעבר החוץ דהיינו לעבר הצד של השותף שלו, אז הרי שם זה בשליטתו, והוא יגזוז דהיינו הוא יוריד את אותו חזית שלא יהיה ניכר שעשו כאן בכלל חזית, **ואמר** והוא יטען **דידי ודידיה הוא** ששנינו ביחד בנינו ולא עשינו בכלל חזית.

עונה הגמרא, גיזוזא מידע ידיע יהיה ניכר שהיה כאן עובי של אבנים וטיט בקצה הכותל לצד הזה אלא שהורידו אותו.

איכא דאמרי, יש אומרים שרב הונא פירש חזית להיפך, **אמר רב הונא, מיכפא לקרנא מלגיו** הוא כופף לצד של זה שכן בונה את הכותל.

ושואלת הגמרא, **ונעבד מלבר** שיעשה כלפי חוץ דהיינו כלפי השותף השני.

עונה הגמרא, גייז ליה חבריה אז השותף השני יקצוץ את אותו עובי של כותל שהוא הפנה אותו כלפי חלקו **ואמר דידי ודידיה הוא** שאנחנו שנינו בנינו את זה.

שואלת הגמרא, אי הכי השתא נמי לייף ליה חבריה אם כך גם כאן כשזה שבונה את הכותל עושה את הסימן לציידו הפנימי ואז באמת השותף השני לא יוכל להוריד את זה כי זה נמצא ברשותו, אבל בצד השני ההוא גם כן יחבר אבנים וטיט **ואמר דידי ודידיה הוא** שבנינו את זה יחד.

עונה הגמרא, ליפופא מידע ידיע אפשר להכיר שזה נתחבר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אח״כ ולא מיד בתחילת בנין הכותל.
שואלת הגמרא, **והא מבחוץ קתני** הרי לשון המשנה הוא ועושה חזית מבחוץ, משמע שהוא בונה את החזית כלפי חוץ, כלפי השני, ולא מלגיו כלפי פנים כלפי הרשות של עצמו.
ומסיימת על זה הגמרא, **קשיא**, הלשון הזה של רב הונא באמת קשה.

רבי יוחנן אמר ר׳ יוחנן אומר שכך עושים את החזית, - דף ד׳ ע״ב
נשעייה באמתא מלבר הוא טח בטיט אמה בראש הכותל מבחוץ.
שואלת הגמרא, **וניעבד מלגיו** שיטוח אמה בראש הכותל מלפנים כלפי הרשות של עצמו.
עונה הגמרא, **עביד חבריה מלבר** אז חבירו יעשה מבחוץ דהיינו בצד שפונה אליו, **ואמר דידי ודידיה הוא** והוא יאמר ששנינו יחד בנינו את זה.
שואלת הגמרא, **אי הכי, השתא נמי דקפיל ליה חבריה**, כיון שאותו טיח שהוא עשה והחליק שם את הקיר אמה של טיח הרי זה נמצא ברשותו של החבר, אז הרי ההוא יוכל לקפל את זה, דהיינו לקלף ולהוריד את אותו סימן, **ואמר דידי ודידיה הוא** שאנחנו שנינו בנינו.
עונה הגמרא, **קילופא מידע ידיע** יהיה ניכר שהיה כאן טיח אלא שקילפו אותו מהקיר.

הוצא כשהוא בונה מחיצה של נצרים, של לולבי הדקל, כיצד יעשה את החזית לסימן שרק האחד בנה את זה, **אמר רב נחמן, סינופי יריבי מלבר** את ראשי ההוצים הוא יסב לצד חוץ, לצד שדה חבירו, וכשהוא יהיה סונף את ההוצים פירושו מחבר את האחד לשני, שכנגמר אחד הוא מניח ומחבר אליו עלה שני של הלולב, אז את הקצה יסנף מבחוץ, שם הוא יחבר את זה וכך זה יהיה ניכר שהוא בנה את זה.
שואלת הגמרא, **וניעבד מלגיו** שיעשה הפוך שיסנף מבפנים מצד רשותו.
עונה הגמרא, **עביד נמי חבריה מלבר ואמר דידי ודידיה הוא** אז גם חבירו יוכל לעשות כן מבחוץ והוא שוב יטען דידי ודידיה הוא.
שואלת שוב הגמרא, **אי הכי, השתא נמי גייז ושדי ליה** הוא יקצוץ את אותם קצוות שעל ידם ניכר שההוא בנה את המחיצה הזאת של הוצא ושוב הוא יטען ששניהם יחד בנו את זה, **ואמר דידי ודידיה הוא**.
עונה הגמרא, **משריק ליה טינא** הוא מניח על זה טיט כך שלא יוכל לקצוץ את הקצוות של העלים שפונים לצד השדה שלו.
שואלת הגמרא, **השתא נמי אתי חבריה וקליף ליה** עכשיו גם חבירו יוריד את הטיט ויקצוץ את הקצוות.
עונה הגמרא, **קילופא מידע ידיע** זה יהיה ניכר שקילפו משם את הטיח.

אביי אמר, הוצא לית ליה תקנתא אלא בשטרא, אביי סובר שאם את המחיצה של הוצא עשה רק אחד מהם הוא יצטרך להביא עדים שיחתמו לו על כך בשטר שהוא לבד בנה את זה, וזה יהיה לראיה בידו, ואם עשו אותו שניהם יעידו ויחתמו העדים ששניהם עשו את זה, משום שאביי סובר שמה שמקלפים את הטיט מעל ההוצא לא כל כך ניכר ואין זו עצה טובה לעשות את הסניפים של ההוצא כלפי חוץ אפילו שהוא ימרח אותם בטיט, כי יכול זה שההוצים פונים לרשותו דהיינו השני לקלף את הטיט ולקצוץ את ההוצים ושוב לא ניכר ולא יהיה סימן שזה לבד בנה את המחיצה של ההוצין.

עוד למדנו במשנה, **אבל אם עשו מדעת שניהם** צריכים לעשות חזית מכאן וחזית מכאן וזה יהיה סימן ששניהם יחד עשו את הכותל.
אמר ליה רבא מפרזיקא לרב אשי, לא יעשו לא זה ולא זה, למה צריכים ששניהם יעשו חזית, ששניהם לא יעשו חזית וזה יהיה סימן שלא בנה אותה האחד לבד, שהרי אם הוא היה בונה את זה לבד הוא היה עושה חזית מבחוץ, וכאן שאין חזית נדע מזה כסימן ששניהם יחד בנו את זה.
אמר ליה ענה לו רב אשי, **לא צריכא, דקדים חד מנייהו ועבד דידיה** מדובר שאחד מהם קדם ועשה חזית מבחוץ בצד שלו, **ואי לא עביד חבריה** ואם חבירו לא יעשה גם כן חזית **אמר דידיה הוא** הוא יוכל לטעון אח״כ שהוא לבד בנה את זה כי הרי יש חזית כסימן שהוא לבד בנה לכן גם חבירו מוכרח לעשות חזית.
(ב״ח) [**אמר ליה**] שאל שוב רבא מפרזקיא, **ותנא תקנתא לרמאי קא משמע לן**, וכי התנא משמיע לנו תקנה והלכה מפני תקנת הרמאים, שאם אחד עשה חזית מבחוץ ברמאות כאילו שרק הוא בנה את זה אז בהכרח גם חבירו צריך לעשות חזית כדי שלא יחשבו שרק ההוא בנה את זה, הרי זו רמאות לעשות כן.
אמר ליה הקשה לו רב אשי, **ורישא לאו תקנתא לרמאי הוא** וכי הרישא שכתוב בכלל שהוא צריך לעשות חזית מבחוץ זה לא תקנה בשביל רמאים, הרי אם אחד מהם לא היה רמאי אז זה שבונה את הכותל לא היה צריך לעשות סימן שהוא בנה את זה, שהרי יש לו לסמוך על היושר של השני שלא יבוא לטעון שגם הוא השתתף בבניית הכותל, וכל מה שהצרכת לעשות חזית וסימן כדי שידעו שזה שיש לו את הסימן הזה הוא לבד בנה את הכותל זה רק בגלל ששמא השני הוא רמאי ויבוא לטעון של שנינו היא, אם כן הרי אתה בין כה אומר תקנה לרמאי.
אמר ליה רבא מפרזקיא, (ב״ח) [**האי מאי**] **בשלמא רישא תנא דינא** בשלמא ברישא כתוב דין שהואיל ובקעה אין מנהג לגדור אז אין האחד יכול לכוף את חבירו להשתתף איתו יחד בבניית הגדר אלא דוקא אם הוא רוצה לבנות לבד כונס לתוך שלו ובונה על הוצאות שלו, **ומשום דינא תנא תקנתא** וכיון שכבר הוצרך התנא לומר את עצם הדין לכן הוא אומר לנו את התקנה של ועושה חזית, משום רמאי, שמא השני אחרי זמן יבוא לטעון שגם הוא בנה את הכותל לכן צריך לעשות חזית, **אלא סיפא דינא קתני דקתני תקנתא** אבל בסיפא וכי יש בה איזה דין שצריך בשבילו לומר את התקנה של חזית מכאן ומכאן, הרי פשיטא שאם הם עשו מדעת של שניהם תיעשה משל שניהם, וכל הענין שמשנה אמרה חזית משני הצדדים זה רק משום תקנתא שיזכרו ששניהם עשו את זה, אז על זה היתה הקושיא שלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נצריך לעשות לא לזה ולא לזה חזית וממילא שוב נדע שהיא של שניהם.

אמר רבינא, הכא בהוצי עסקינן מדובר כאן במחיצה **שנעשתה מהוצא, לאפוקי מדאביי דאמר הוצא לית ליה תקנתא אלא בשטרא** להוציא מדברי אביי שאמר שבמחיצה של הוצא לא מועיל שום תקנה של סימן לדעת מי מהם בנה **את המחיצה אלא אם כן כתבו שטר, קא משמע לן דבחזית סניא זה מה שהמשנה אומרת שחזית מועילה אפילו במחיצה של הוצא ודלא כאביי.**

ואם כן איך אביי יסביר את המשנה, אומרים תוס' שאביי יסבור שבאמת המשנה אמרה תקנתא לרמאי, כפי שהגמרא העמידה את האוקימתא הקודמת שאחד מהם קדם ועשה חזית, ועל זה המשנה נותנת עצה שגם חבירו יעשה חזית שאחרת בסופו של דבר זה שעשה לבד את החזית יטען שרק הוא בנה את הכותל.

מתניתין.

אומרת המשנה, המקיף את חבירו משלש רוחותיו, מסביר **רש"י שהוא קנה שלוש שדות סביב שדה של חבירו בשלושת מצריה, כלומר משלושת הצדדים, ונדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית,** שהוא גדר את שלושת המיצרים, **את שלושת הגבולות שבין השלוש שדות שלו לבין השדה האמצעית של חבירו והוא עשה שם גדירות, ונמצא שהשדה של האמצעי הזה מוקף משלוש רוחותה, אין מחייבין אותו עדיין אין מחייבים את האמצעי לתת כלום ולהשתתף בהוצאות של בנית הגדר הזאת, כפי שרש"י מסביר שהמשנה מדברת בשדות והרי למדנו שסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא, ומכיון שאין כאן מנהג לגדור אז הוא לא יכול לחייב אותו לתת יחד איתו בהוצאות של הגדירות שהוא בנה כאן.**

רבי יוסי אומר, אם עמד וגדר את הרביעית אם אותו ניקף **עמד וגדר את הרביעית, אז הרי גילה בדעתו דניחא ליה מזה שגדרו כאן גדר בינו לבין השדות שמסביבותיו, מגלגלין עליו את הכל** אז כבר מחייבים אותו ומגלגלים עליו לתת את חלקו גם בשלושת הגדרים הראשונות, **שכיון שגדר עכשיו את הצד הפתוח את הצד הרביעי שעדיין היה פתוח גילה בדעתו שהוא מרוצה ונוח לו במה שחבירו גדר, ולכן סובר ר' יוסי מגלגלים עליו את הכל.**

ויתבאר בגמרא מה דעתו של התנא קמא ובמה הוא חולק עם ר' יוסי.

כך היא שיטתו של רש"י בפירוש המשנה, שמדובר כאן בגדר פנימית שבין השדה האמצעית של חבירו לבין השדות שמקיפות את השדה, שלראובן יש שלוש שדות שמקיפות מכל שלושת הצדדים את השדה של שמעון ואת הגדירות הוא עושה בין שלושת השדות שלו לבין השדה האמצעית של שמעון, בזה דנה המשנה, וגדר זו באה לסלק את היזק הראיה, ומדובר בגדר שגבוהה ארבעה אמות כמו כל כותל וגדר שבאים לסלק את היזק הראיה, ומכיון שמדובר בבקעה שסתם בקעה הוא מקום שנהגו שלא לגדור אין הוא יכול לחייב אותו לסלק את היזק הראיה ולכן הוא לא חייב להשתתף בהוצאות, משא"כ לר' יוסי אם עמד הניקף וגדר את הרוח הרביעי אז הרי הוא גילה בדעתו שניחא ליה ועל כן מגלגלים עליו את הכל לתת את חלקו גם בשלושת הגדרות הקודמות שחבירו בנה.

אבל התוס' כפי שמבואר בדברי רש"י הג"ה תוספות מורינו שמואל (דהיינו הרשב"ם) מפרשים, וכפי שזו היא גם דעתם של התוס' במסכת ב"ק דף כ' ע"ב בסוגיא של זה נהנה וזה לא חסר, שם הקשו תוס' על שיטתו של רש"י שלפי דבריו קשה מדברי הגמרא שם בב"ק היקיפא יתירתא, שמשמע שרק היקף מיותר גורם האמצעי, ולשיטת רש"י שהגדרות האלה הם גדרות פנימיים שבינו לבין האמצעי הרי כל הצורך בגדרות נגרם בגלל השדה האמצעית הזאת, ותוס' שם הסבירו את שיטתם, וזו היא שיטתם של תוס' בב"ק וההג"ה בדברי רש"י כאן, וכך היא שיטת הרמב"ן במלחמות ועוד ראשונים, שכאן מדובר לענין גדרות שבונים אותם כדי למנוע היזק של בהמות שלא יכנסו לשדה, וצריך לגדור גדר בגובה של עשרה טפחים שהגדר הזו תמנע את הבהמות מלהכנס לשדות, ולכן זה לא שייך לענין מה שסתם בקעה הוא מקום שנהגו שלא לגדור, זה מדובר לגבי לבנות גדרות וכתלים לסלק את היזק הראיה, זה בבקעה לא נהגו לגדור, אבל כאן לא מדובר לענין כותל בגובה ארבע אמות שהוא בא למנוע היזק הראיה, אלא בגדר בגובה של עשרה טפחים שבא למנוע את הנזק של הבהמות שלא יכנסו לשדות, ובזה המשנה אומרת שאם הוא מקיף אותו משלוש רוחותיו והוא גדר גדר חיצוני סביב לשדותיו, שראובן יש לו שלוש שדות סביב השדה האמצעית של שמעון והוא גודר גדר מסביב לשדות של ראובן, ועל ידי זה ממילא נמנע מן הבהמות להכנס לשדה של שמעון שהרי אינם יכולות לעבור דרך השדה של ראובן כי יש שם גדר שמונע אותו מלהכנס, אעפ"כ אין מחייבים אותו, שהרי עדיין מרוח רביעית שהיא עדיין פרוצה אז עדיין הבהמות יכולות להכנס לתוך השדה האמצעית ולהזיק אז אין לו עדיין שום הנאה ממה שהוא גדר את שלושת השדות מסביב, אבל אם גדר את הרביעית מחייבים אותו כבר לשלם, ור' יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית על אף שאין גורסים "אם עמד ניקף", שהרי בפירוש רבינו חננאל וכך ההג"ה של תוס' מורינו שמואל בדברי רש"י מבואר והלשון מוכח שכתוב אם עמד ולא כתוב אם גדר, שלא מדובר שאותו אדם שגדר קודם את שלושת השדות הוא גדר את הרביעית, אלא אם עמד וגדר את הרביעית הכוונה הניקף, אותו בעל השדה האמצעית הוא עמד וגדר את הרביעית מגלגלים עליו את הכל, שהרי עכשיו הוא בודאי מגלה בדעתו שהוא מרוצה מהגדר וניחא ליה.

ולשיטת תוס' והרמב"ן שפירשו שמדברים על הגדר החיצונה של המקיף את השדות, למה יצטרך הניקף לשלם שצריך לדון בכלל אם הוא חייב לשלם לו או לא, הרי זה מדין זה נהנה וזה לא חסר, שהרי אדם זה שמקיפין את שדהו בשלוש שדות וגודרים אותה נהנה ממה שהוא גדר את השדות שהבהמות גם אליו אל השדה האמצעית אינם נכנסים, אז הרי הוא נהנה מאותו גדר שהמקיף קנה סביב השדות שלו, ועל זה חייב הוא לשלם כי הוא נהנה, ועל אף שלכאורה הוי זה נהנה וזה לא חסר, שהרי אין הבעל השדות המקיפות נחסרים בגלל השדה האמצעית, שהרי בין כה וכה הוא חייב לגדור את השדות שלו בגדר חיצונה כדי למנוע מהבהמות להכנס לשדות שלו, ונמצא שזה האמצעי נהנה ממילא מהגדר שמסביבות השדות של המקיף, אבל זה זה נהנה וזה לא חסר, זו היתה קושית

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הגמרא בב״ק שרצתה להוכיח מכאן שזה לא נהנה וזה לא חסר חייב, והגמרא דחתה שהוא אומר לו אתה גרמת לי היקיפא יתירתא, בעל השדות החיצונות אומר שאילו לא השדה האמצעית שתקועה בין השדות שלו, אם השדות שלו היו יותר מרוכזות יכול היה להסתפק בגדר באורך יותר קטן מסביב לשטח השדה שלו, ולמה הוא צריך גדר כל כך גדולה להקיף את כל שלושת השדות, כיון שהשדה האמצעית הזאת היא הגורמת את ההיקף המיותר הזה, ונמצא שהמקיף הזה חסר בגלל השדה האמצעית, אז זה נהנה וזה חסר, שבעל השדה האמצעית נהנה מהגדרות שמסביב שדותיו של המקיף והמקיף חסר, ולכן יש נידון כאן שהוא יהיה חייב לשלם כפי שמבואר שם בסוגיא בב״ק.

גמרא.

אומרת הגמרא, **אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה כרבי יוסי, דאמר, אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, לא שנא עמד ניקף, לא שנא עמד מקיף,** לא חשוב אם הניקף וגדר את הרביעית הוא חייב להשתתף בהוצאות של שלושת המחיצות שבנה המקיף ולשלם את חלקו בהם, ולא שנא אם עמד המקיף וגדר את הרביעית שוב מגלגלים עליו את הכל כיון שעכשיו כשהוא סגר אותו מרוח הרביעית אז הרי ודאי הוא נהנה לחלוטין מהגדרות שבנה זה, ולכן הוא צריך להשתתף בהוצאות.

איתמר למדנו מחלוקת אמוראים.

רב הונא אמר, הכל לפי מה שגדר, רב הונא סובר שכשמחייבים את הניקף להשתתף בהוצאות של הגדר שגדר המקיף אז הוא צריך לשלם לפי מה שגדר, שבכל היציאות שהוציא הראשון יחזיר לו מחצה.

חייא בר רב אמר, הכל לפי דמי קנים בזול, חייא בר רב חולק וסובר שאין הוא צריך לשלם אלא לפי ההוצאות שהיה צריך כאן לגדור בקנים, משום שיכול לטעון הניקף, נכון שאני נהנה ממה שגדרת את הגדר, אבל לי בהחלט היה מספיק בגדר פשוטה של קנים, ואיני יכול לשאת בהוצאות של גדר אבנים, וגם את דמי הקנים אין הוא צריך לשלם אלא בזול (לפי גירסת הגמרא).

ובזול פירושו כפי שהעירו כבר האחרונים שמתי שהגמרא אומרת בזול כמו דמי בשר בזול, פירושו רק שני שליש מהשווי של ההוצאות האמיתיות.

וכפי שתוס׳ בסוף ד״ה דמי קנים בזול מסבירים, משום שאנן סהדי שאם הוא היה מוצא כל כך בזול את האפשרות לגדור קנים, דהיינו רק בשני שליש מהמחיר האמיתי, בודאי היה גודר בהם, ולכן מחייבים אותו לשלם דמי קנים בזול.

שואלת הגמרא, **תנן** למדנו אצלנו במשנה, **המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית, אין מחייבין אותו** עדיין אי אפשר לחייב את הניקף בהוצאותיו של המקיף, ומזה יש לדייק, **הא רביעית מחייבין אותו** אבל אם עמד המקיף וגדר את הרוח הרביעית גם כן, כן מחייבים אותו, שהרי הוא כבר הועיל במה שהוא גדר כי הניקף כבר גדור מכל ארבעת הצדדים ונהנה הניקף מאותה גדר שמקיפה אותו מכל צדדיו, כן מחייבים אותו לשלם, ורק בגלל שהוא עדיין גדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבים אותו שעדיין לא ההנה אותו ולא הועיל לו שום דבר שהרי הוא עדיין מצד רביעית, אבל אחרי שהמקיף גדר גם את הרוח הרביעית כן מחייבים אותו, **אימא סיפא, רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל,** אז הרי גם התנא קמא וגם ר׳ יוסי שניהם סבורים שכשהניקף גדור מכל ארבעת רוחותיו הוא כן כבר צריך לשלם את ההוצאות של הגדירות שבנו מסביבו, ואם כן שואלת הגמרא במה נחלקו תנא קמא ור׳ יוסי.

בשלמא לרב הונא דאמר הכל לפי מה שגדר בה, שכשמחייבים את הניקף לשאת בהוצאות של הגדרות מחייבים אותו בדיוק לפי ההוצאות שאותו מקיף הוציא בבניית הגדר צריך הוא לשאת במחצית ההוצאות, אז אם כן יש לפרש **היינו דאיכא בין תנא קמא ורבי יוסי** שבזה יהיה נפקא מינה בין התנא קמא לר׳ יוסי, שעל אף ששניהם סבורים שאם גדרו אותו מארבעת הצדדים הוא צריך להשתתף בהוצאות יש ביניהם נפקא מינה גדולה, **תנא קמא סבר הכל לפי דמי קנים בזול אין, ומה שגדר לא,** התנא קמא סובר שדווקא דמי קנים בזול הוא צריך לשלם לו וזה מה שמחייבים אותו, וכך מתפרשת המשנה לפי האוקימתא עכשיו בדברי התנא קמא, שאם הוא גדר אותו רק משלוש צדדים, ראשונה שניה ושלישית, עדיין אין מחייבים אותו בכלל, בגלל שכיון שהרוח הרביעית עדיין פתוח וגלוי הרי הוא לא נהנה בכלל במה שהוא גדר משלוש צדדים, משא״כ אם עמד וגדר את הרביעית יש לדייק מדברי התנא קמא שכן מחייבים את הניקף לשאת ולהשתתף בהוצאות, אבל רק לפי דמי קנים בזול, שהרי התנא קמא לא הזכיר בלשונו הכל שנלמד מזה שהוא צריך לשלם ממש את כל ההוצאות לשאת בחלק שותף שוה בשוה בהוצאות של הבניה של הגדר, ולכן אפשר לומר שהוא סובר רק דמי קנים בזול, **ורבי יוסי סבר הכל לפי מה שגדר,** וזה מה שר׳ יוסי בא להוסיף, אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלים עליו את הכל, המלה ״הכל״ זה מה שר׳ יוסי מוסיף על דברי התנא קמא, שלדעת התנא קמא אפילו כשהוא גדר את הרביעית מחייבים את הניקף לשלם רק לפי דמי קנים בזול, ור׳ יוסי אומר שמחייבים אותו ומגלגלים עליו את הכל, את כל מלוא ההוצאות, וכפי שרש״י מסביר, שעל אף שר׳ יוסי מדבר על אם עמד וגדר, הכוונה אם הניקף עמד וגדר, אין לומר שהתנא קמא סובר שדווקא אם המקיף גדר את הרביעית מחייבים אותו אבל אם גדר הניקף אין מחייבים אותו, שהרי כל שכן הוא, אם אתה אומר שמדברי התנא קמא יש לדייק שרק בגלל שהמקיף גדר אותו משלושת צדדיו לכן לא מחייבים את הניקף לשלם, אבל אם המקיף גדר את הרביעית מחייבים אותו לשלם, כל שכן אם הניקף עמד וגדר את הרביעית שודאי מחייבים אותו לשלם על שלושת הגדירות הקודמות, שהרי אם הניקף לא גילה בדעתו שהוא מרוצה וניחא ליה בגדירות שעשו כאן, כי רק המקיף גדר אותו מארבע רוחות, ואתה מדייק מדברי התנא קמא שכבר מחייבים את הניקף לשלם, כל שכן אם הניקף עמד שזה הציור שר׳ יוסי מדבר ודאי שהתנא קמא יסבור שמחייבים את הניקף לשלם גם על שלושת הצדדים הקודמים שהמקיף בנה, שהרי אם הניקף מעצמו עמד וגדר את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הרביעית הוא גם מגלה בדעתו דניחא ליה מזה שגדרו אותה, אז ודאי שהוא יצטרך לשלם.

ועל אף שר׳ יוסי רק דיבר אם עמד וגדר את הרביעית כשהניקף עמד וגדר, סבורה עכשיו הגמרא וזו היא האוקימתא הראשונה שהגמרא רוצה לפרש בקושיתה להסביר וללמוד אליבא דרב הונא שעל אף שר׳ יוסי הזכיר אם עמד ניקף, הוא הדין למקיף, וכל המחלוקת שלהם היא לא אם חייבים לשלם על כל הגדירות כשהמקיף גדר אותו מארבע רוחות, כי ר׳ יוסי גם לזה מודה שחייבים לשלם, אלא הם נחלקים כמה הוא צריך לשלם, אם מגלגלים עליו את הכל כמשמעות לשונו של ר׳ יוסי כל ההוצאות, ולדעת התנא קמא רק לפי דמי קנים בזול.

אם כן בשלמא לדעת רב הונא אפשר כאן לחלק ולומר שזה הנפקא מינה בין התנא קמא לר׳ יוסי.

אלא לחייא בר רב דאמר הכל לפי דמי קנים בזול, מאי איכא בין תנא קמא לרבי יוסי במה הם נחלקו, שהרי **אי דמי קנים בזול לא קיהיב ליה, מאי קיהיב ליה**, אם תאמר שלר׳ יוסי כשהניקף עמד וגדר מחייבים אותו לשלם רק לפי דמי קנים בזול, אם כן כשאתה מדייק מדברי התנא קמא שאם גדר מקיף את הרביעית מחייבים אותו לשלם, מה אתה מחייב אותו לשלם, אם דמי קנים בזול אתה לא מחייב אותו לשלם שהרי התנא קמא בעל כרחך לפי איך שהגמרא הבינה עכשיו נחלק על ר׳ יוסי בזה, שאם ר׳ יוסי אומר שהוא משלם לפי דמי קנים בזול וזה כלול במלה ״הכל״ שבא להחמיר על התנא קמא ולומר שצריך כן לשלם יותר, וזה רק לפי דמי קנים בזול, אם כן התנא קמא שדייקת מדבריו שגם כן אם עמד וגדר את הרביעית מחייבים אותו לשלם, אז אם לא תחייב אותו לשלם את מה שר׳ יוסי אומר דמי קנים בזול, מאי קיהיב ליה, מה שייך שכן תאמר שמחייבים אותו לשלם.

עונה הגמרא, **אי בעית אימא** תירוץ אחד אפשר לתרץ, **אגר נטירא איכא בינייהו** שישנה השתתפות בהוצאות בשכר ובמחיר עוד יותר קטן מאשר דמי קנים בזול, שאינו נותן לו אלא שכר שמירה, דבר מועט שהיה צריך לתת לשומר בכל שנה כשהשדה עומדת בקמותיה שהבהמות לא יכנסו, לפי הראשונים שסוברים שמדובר כאן בגדר שמונעת את כניסת הבהמות, או לסילוק היזק הראיה כשמסתכלים בשדה העומדת בקומותיה, ובזה הם נחלקו, **תנא קמא סבר, אגר נטירא אין, דמי קנים בזול לא**, התנא קמא סובר שדווקא אם הוא גדר אותו משלושת רוחותיו והרוח הרביעית נשארה פתוחה אין מחייבים את הניקף לשלם, ומזה אנחנו באמת מדייקים הא אם עמד וגמר את הרביעית, אם המקיף גדר אותו גם מצד הרביעית ואז הוא סגור מכל צדדיו והוא נהנה מהגדירות האלו, אז מחייבים אותו באמת לשלם, אבל כמה, לא יותר מאשר אגר נטירא, את אותו דבר מועט שהוא היה צריך לשלם שכר לשומר כשהשדה עומדת בקמותיה בכל שנה, **ורבי יוסי סבר, דמי קנים בזול**, ור׳ יוסי סובר שמחייבים אותו גם דמי קנים בזול, וזה מה שהוא בא להוסיף עם ״מגלגלין עליו את הכל״, ״הכל״ פירושו שהוא גם צריך לשלם לפי דמי קנים בזול, בזה הם נחלקו.

ואי בעית אימא ואפשר לומר אוקימתא שניה לתרץ ולהסביר במה נחלקו התנא קמא ור׳ יוסי, **ראשונה שניה ושלישית איכא בינייהו, תנא קמא סבר רביעית הוא דיהיב ליה** שנכון שאתה מדייק מדברי התנא קמא שאם הוא עמד וגדר את הרביעית אז צריך הניקף כן לשלם, אבל כמה הוא צריך לשלם, רק להשתתף בהוצאות של דמי הכותל הרביעית, אם המקיף גדר אותה את זה הוא צריך לשלם, **אבל ראשונה שניה ושלישית** משא״כ בראשונה שניה ושלישית על אותם שלושת גדרות שהמקיף קדם ובנה אותם **לא יהיב ליה** אין הוא צריך לשלם, מסביר רש״י למה, שכבר יצא מהם זכאי בבית דין, שהרי אותם שלושה גדירות הוא בנה כבר מזמן והם עמדו שם ימים רבים ולא הועילו לו שום דבר ולא נהנה מהם הניקף, והוא פטור היה משלם עליהם, ועכשיו אם המקיף עמד וגדר את הרוח הרביעית נכון שעכשיו הוא מהנה אותו, אבל מה שהוא מהנה אותו זה רק על ידי רוח הרביעית הזאת, הגדר הרביעית, כי הרי את שלושת הגדירות הקודמות הוא כבר נפטר מלשלם עליהם בעצם העובדא שהם נבנו שם ובית דין לא יכלו לחייב אותו לשלם עליהם, אז הוא יצטרך לשלם רק על הכותל הרביעי, ואם הניקף גדר את הרביעית לא יתן לו שום דבר, שהרי הוא כבר יצא ידי בית דין מהן ואת הרוח הרביעית הוא בעצמו גדר, כך סובר התנא קמא, **ורבי יוסי סבר, ראשונה שניה ושלישית נמי יהיב ליה**, שלפי האוקימתא עכשיו בגמרא עדיין ר׳ יוסי לא מחלק אם עמד ניקף והקיף את הרוח הרביעית או עמד מקיף, אבל ר׳ יוסי על אף שהוא לא מחלק הוא סובר שבין אם גדר ניקף ובין אם גדר מקיף מגלגלים עליו את הכל, אבל מה פירוש הכל, דמי קנים בזול ולא יותר, כדברי חייא בר רב.

איבעית אימא ואפשר לתרץ בעוד אוקימתא, **מקיף וניקף איכא בינייהו** הנפקא מינה בין התנא קמא לר׳ יוסי תהיה לענין מקיף וניקף שגדרו, **דתנא קמא סובר, טעמא דעמד ניקף דמגלגלין עליו את הכל**, עכשיו נדייק מדברי התנא קמא ונאמר כך, שהתנא קמא באמת סובר את דברי ר׳ יוסי שאם הניקף גדר את הגדר הרביעית אז מחייבים אותו לשלם ולשאת בהוצאות, כיון שגלי דעתיה דניחא ליה, **אבל עמד מקיף אינו נותן לו אלא דמי רביעית** אבל אם המקיף גדר אינו משלם לו אלא דמי הרביעית, שהרי משלושת הראשונות הוא כבר יצא זכאי בבית דין, ורק דווקא אם הוא עצמו גדר וגילה בדעתו דינחא ליה מזה שבנו את שלושת המחיצות הקודמות, בזה אנחנו מחייבים אותו ומגלגלים עליו את הכל, אבל אם המקיף גדר את הרביעית לא יתחייב הניקף לשלם אלא את דמי הגדר הרביעית, **ורבי יוסי סבר, לא שנא ניקף ולא שנא מקיף, אם עמד וגדר מגלגלין עליו את הכל**, שאפילו אם עמד המקיף וגדר מרוח הרביעית גם מגלגלים עליו את הכל, ואת זה לומדים מהמלה ״הכל״, שלא רק את דמי הגדר הרביעית מחייבים את הניקף אלא גם את דמי שלושת הגדירות הראשונות מחייבים אותו לשלם.

הרי שעד עכשיו כל האוקימתות בגמרא יצאו מתוך הנחה שר׳ יוסי בא להחמיר על דברי התנא קמא, שהרי ר׳ יוסי אמר בלשונו ״מגלגלים עליו את הכל״, ״הכל״ משמע הכל יותר מאשר התנא קמא מחייב, ובזה היו כל האוקימתות, אוקימתא אחת היתה שלדעת רב הונא התנא קמא מחייב דמי קנים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת סנהדרין

פרק ראשון – דיני ממונות בשלשה

מסכת סנהדרין סידר אותה רבינו הקדוש לאחר שלושת הבבות שבה נשנו לנו הרבה מדיני ממונות, כפי שמסבירים תוס' בתחילת המסכתא שלאחר ששנה דינים באותם שלוש בבות הוא משמיענו עכשיו בכמה דנים אותם, דהיינו כמה דיינים צריכים להיות באותו בין דין שדנים אותם, וכך גם פירש גם הרמב"ם כפי שהתוי"ט מביא בהקדמתו לפירוש המשנה.
והתוי"ט מסביר שהמלה "סנהדרין" בעצם היא מלה בלשון ארמית, כפי שמובא בכמה מקומות בתרגומים והתוי"ט מציין זאת, והוא מביא שמפירושו של הברטנורה בסוף מסכת סוטה מבואר שסנהדרין זה גם נוטריקון בלשון הקודש, "שונאי הדרת פנים", שהרי דיינים אסור להם להדר פנים במשפט, כמו שנאמר בפסוק "לא תהדר דל בריבו", ולכן בית הדין נקרא סנהדרין, וישנם שלושה סוגי בתי דינים כפי שנלמד במשנה הראשונה של המסכתא, בית דין של שלושה שהוא הבית דין שדנים בו דיני ממונות, סנהדרי קטנה שזה בית דין של עשרים ושלושה דיינים בו דנים דיני נפשות, ובית דין הגדול של שבעים או שבעים ואחד דיינים כפי שנחלקו ר' יהודה וחכמים במשנה, שהוא הבית דין היושב בלשכת הגזית והוא הנקרא סנהדרי גדולה.

- דף ב' ע"א

משנה.

אומרת המשנה, **דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה**, מסביר רש"י, גזילות הכוונה אדם שכופר בפקדון שהמפקיד הפקיד אצלו לאחר ששלח בו יד הוא נחשב גזלן, ואלו הם הגזילות שהמשנה דנה עליהם שצריך בהם שלושה דיינים, וכמו כן החוטף מיד חבירו הוא נחשב גזלן כפי שנלמד מהפסוק "ויגזול את החנית מיד המצרי", משא"כ אדם שלוה כסף ולא שילם אינו נקרא גזלן, שמכיון שמלוה להוצאה ניתנה וכסף זה של ההלואה הגיע לידו בהיתר אז על אף שהוא לא מחזיר את החוב ולא משלם את ההלואה אין זה נקרא גזילה אלא זה נקרא דיני ממונות, ורש"י הוצרך להדגיש ולפרש זאת במשנה, כי כפי שנלמד בגמרא הגמרא שואלת אם כבר אמרת דיני ממונות בשלושה מה זה גזילות וחבלות בשלושה, והגמרא מסבירה שדיני ממונות הכוונה להודאות והלואות, לכן פירש רש"י שהלואה אינה נכללת בכלל גזילות, כי אדם הלוה ולא משלם אינו נקרא גזלן כיון שאת המלוה הוא קיבל בהיתר.

אלא שמדברי הרמב"ם הוכיחו האחרונים שהוא סובר שאי החזרת הלואה גם נכללת בכלל גזילות, וכך מבואר בדברי הרשב"ץ בזוהר הרקיע בלאוין ט"ז שהמעכב בידו ממון הראוי לחבירו עובר בלאו של לא תגזול, וכך סובר גם הרדב"ז בתשובותיו אליבא דשיטת הרמב"ם כפי שנתבאר שם בתשובות הרדב"ז חלק ג' סימן תר"י, שהלואה היא גזל ממש, והרדב"ז אומר שהיא נכללת בכלל המצות עשה של והשיב את הגזילה.

נזק דהיינו נזק שלם שצריך בעל השור המועד לשלם, ששור שנגח כבר כמה פעמים והוא נהיה מועד כשהוא מזיק צריכים הבעלים שלו לשלם נזק שלם, או אדם שהזיק שגם הוא משלם נזק שלם וגם בזה אומרת המשנה שצריך שלושה דיינים, והגמרא תקשה שהרי זה נכלל בכלל חבלות שכבר נאמרו שהם בשלושה, וחצי נזק שור תם שנוגח ומזיק הרי בפעמים הראשונות כשהוא עדיין שור תם אינו משלם אלא חצי נזק, וגם באלו צריך שלושה דיינים, תשלומי כפל אלו הם התשלומין שהגנב צריך לשלם כפליים משויה של הגניבה, כפי שנלמד מהפסוק "אם המצא תמצא בידו הגניבה חיים שנים ישלם" אז הוא צריך לשלם פי שנים משויו של הקרן של הגניבה, ותשלומי ארבעה וחמשה שאם הגנב גנב שור או שה וטבחו או מכרו, אמרה התורה "חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה", כל אלו נידונים בשלשה, צריכים בזה בית דין של שלושה דיינים.

וכך גם האונס נערה בתולה וחמפתה וכן המפתה, שאומרת התורה שהוא צריך לשלם חמישים כסף, והמוציא שם רע אדם הנושא אשה ובא בטענה "לא מצאתי לבתך בתולים" אומרת התורה "וענשו אותו מאה כסף" שהוא צריך לשלם מאה כסף, כל אלו נידונים בשלשה בבית דין של שלושה, דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים, מוציא שם רע בעשרים ושלשה, אדם המוציא שם רע דינו הוא בבית דין של עשרים ושלושה, שכפי שהזכרנו זו היא סנהדרי קטנה הראויה לדון גם דיני נפשות, וטעמם של חכמים שנידון בעשרים ושלושה הוא, מפני שיש בו דיני נפשות שהרי אם אמת היה שהיא זינתה תחתיו כפי שהוא טוען שהיא זינתה בהיותה נערה מאורשה הרי הדין הוא שנערה מאורשה שזינתה חייבת בסקילה, ואם כן יש לדון אותה גם בדיני נפשות, ובדיני נפשות הרי צריך בית דין של עשרים ושלושה.

ובדף ח' ע"ב שם מצויים דיבורי רש"י השייכים לפירושה של המשנה כאן, מפרש רש"י לגבי מוציא שם רע שאם הוא בא בטענה לא מצאתי לבתך בתולים, וכוונת הבעל בטענתו זאת הוא רק להפסיד אותה את כתובתה, שמאחר שהיא לא היתה בתולה לא מגיע לה את כתובתה, אבל אין כוונתו בטענת לא מצאתי לבתך בתולים שהבית דין ידונו אותה על ההריגה, שהרי מדובר שהוא אינו מביא עדים שהיא זינתה תחתיו, כי אם הוא מביא עדים שהעידו שהיא זינתה תחתיו בהיותה נערה מאורשה, אז ידונו אותה דיני נפשות בסקילה, אבל כיון שהוא לא מביא איתו עדים, רק הוא בא סתם בטענה לא מצאתי לבתך בתולים, הרי הנידון הוא רק לגבי להפסיד אותה את כתובתה שזה דין ממון, לכן סובר ר' מאיר שמספיק בית דין של שלושה, שהרי אם היה מדובר שהבעל מביא איתו עדים שזינתה אז ודאי שהיו צריכים סנהדרי קטנה של עשרים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ושלושה, שהרי זה ודאי דיני נפשות, וחכמים אומר שעל אף שהבעל לא בא עכשיו עם עדים אעפ״כ צריך בית דין של עשרים ושלושה גם על הטענה שלו שבו הוא רוצה להפסיד אותה את כתובתה, מפני שיש בו דיני נפשות, כפי שהבינה הגמרא שכך כוונת דברי חכמים, שמכיון שיש מוציא שם רע במקרים אחרים ששייך בו דיני נפשות, וכגון שאותו מוציא שם רע מביא איתו עדים שהאשה זינתה, על זה צריך בכל מוציא שם רע עשרים ושלושה, כיון שיתכן מוציא שם רע שיש בו דיני נפשות לכן בכולם הצריכו שיהיה בבית דין של עשרים ושלושה, כך הבינה הגמרא כפי שרש״י פירש בדף ח׳.

אם כן למדנו עד עכשיו כמה אופנים של דיני ממונות שהמשנה פרטה אותם, ובכולם אמרה המשנה שצריך בית דין של עשרים ושלושה, כי לדיני ממונות מספיק בית דין של שלושה וכפי שהגמרא תלמד את זה מפסוק מהיכן יודעים שדיני ממונות הם בשלושה, ויש דיני ממונות בשלושה שהם הודאות והלוואות, ויש גזילות וחבלות שהם גם כן בשלושה ולפי מסקנת הגמרא יש חילוק ביניהם שדיני ממונות מספיק בהם שלושה הדיוטות ואילו גזילות וחבלות צריך דווקא שלושה דיינים מומחים, וכמו כן לגבי תשלומי קנס שזה תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה אונס מפתה ומוציא שם רע שהם קנסות, ודאי שצריך בית דין של שלושה דיינים, פירושו שלושה דיינים מומחים.

עוד אומרת המשנה, **מכות בשלשה** לתת מלקות למי שמתחייב מלקות בבית דין, אדם שעובר על לא תעשה שיש בו מעשה הרי מגיע לו מלקות ארבעים, דהיינו שלושים ותשע מלקיות במספר ארבעים יכנו כלשון הפסוק, סובר התנא קמא שזה נידון בבית דין של שלושה דיינים, **משום רבי ישמעאל אמרו בעשרים ושלשה**, ובגמרא לקמן יתבאר טעמם של ר׳ ישמעאל וחכמים מפסוקים.

עיבור החדש בשלשה, עיבור החודש פירושו קידוש החודש, והמשנה נקטה לשון עיבור החודש בגלל עיבור השנה שנלמד מיד, אז עיבור החודש נעשה בשלושה דיינים, **עיבור השנה בשלשה** דהיינו שבזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראיה והיו קובעים את השנים בבית דין הגדול אז גם כן היו מעברים את השנה, שפעמים שהיו צריכים לקיים ״שמור את חודש האביב״ כפי שנלמד בסוגיא לקמן שהיו צריכים לדאוג לכך שפסח יפול תמיד בתקופת האביב שתלוי בשנות החמה, וצריך להשוות את מהלך שנת החמה למהלך שנת הלבנה, לכן היו צריכים לעבר את השנה, דהיינו לעשות שנה מעוברת שבה מוסיפים חודש אדר שני נוסף על שתים עשרה החדשים הרגילים של השנה, **דברי רבי מאיר, רבן שמעון בן גמליאל אומר, בשלשה מתחילין** תחילת הדין בין הבית דין מספיק לכך אמנם שלושה דיינים, להתחיל לדון בענין האם צריך לעבר את השנה או לא, שהרי בית דין יושבים ורואים אם צריכים לעבר את השנה מפני תקופת האביב, **ובחמשה** דיינים **נושאין ונותנין, וגומרין בשבעה** שההחלטה והקביעה אם לעבר את השנה או לא היא בשבעה, **ואם גמרו בשלשה מעוברת** ואם גמרו את המשא ומתן ביניהם בשלושה דיינים אז השנה גם כן מעוברת, וכפי שהגמרא תפרש את מהלך כל דברי המשנה.

סמיכת זקנים מפרש רש״י שהכוונה למה שזקני העדה צריכים לסמוך את ידיהם על ראש פר העלם דבר של ציבור, שאם בית דין הגדול נתן הוראה שבה הם טעו להתיר דבר שיש בו איסור כרת, ורוב ישראל שמעו בקולם ועשו על פיהם ואכלו או עברו את אותו דבר שיש עליו איסור כרת, ואח״כ נודע לבית דין שהם טעו במה שהם הורו שזה מותר, שעל דין זה מבוססת כל מסכת הוריות, אז צריכים להקריב פר הנקרא פר העלם דבר של ציבור, דהיינו נעלם דבר מעיני העדה מעיני הסנהדרין והציבור חטאו על פי הוראת הסנהדרין, אז צריכים זקני בית דין לסמוך את ידיהם על ראש הפר, וזו היא הסמיכת זקנים שהוזכרה כאן במשנה, כך פירש רש״י, אבל הרמב״ם פירש שסמיכת זקנים כוללת בתוכה גם כן מה שסומכים דיינים וממנים אותם לדיינות, שזה נקרא גם כן סמיכה וצריך לסמוך אותם איש מפי איש ובסמיכה זאת הדיין שסמכו אותו נקרא רבי, ויש בכחו לדון דיני קנסות שהוא נקרא חכם, וזה נקרא סמיכה מלשון הפסוק שנאמר אצל משה רבינו על יהושע ״ויסמוך את ידיו עליו״, ועל אף שאין צורך בסמיכת ידים בפועל, אלא במה שממנים אותו וקוראים לו בשם רבי, בזה הוא כבר מוסמך, אבל על שם הפסוק ״ויסמוך את ידיו״ נקראת סמיכה זאת גם כן סמיכת חכמים, ומינוי זה הוא הנאמר במשנה סמיכת זקנים שהוא צריך להיות בשלושה, **ועריפת עגלה בשלשה**, מה שכתוב בסוף פרשת שופטים (דברים כ״א) ״כי ימצא חלל באדמה וכו׳ נופל בשדה ולא נודע מי הכהו״, כשמצאו אדם הרוג ולא נודע מי הרג אותו, יוצאים זקני בית דין למדוד ממקום המצאותו של החלל אל ההרים אשר סביבות החלל, והעיר הקרובה אל החלל צריכה להביא עגלה ערופה, אז אותה מדידה שמודדים את המרחק בין החלל לבין הערים הקרובות ועריפת העגלה זה שנעשה בשלושה זקנים, דהיינו בשלושה דיינים מהסנהדרין, **דברי רבי שמעון** או [**דברי רבי יוסי**] כפי הגירסא ביבמות כפי שמצויין בגליון, **רבי יהודה אומר, בחמשה** שצריך לזה חמשה דיינים, ובגמרא יתבאר הטעם מהפסוקים.

החליצה, אדם שמת בלא בנים שאשתו צריכה להתייבם לאחיו של בעלה המת, ואם מאן לייבם אותה והוא לא רוצה לקחת אותה לאשה אז היא צריכה לחלוץ את נעלו, וחליצה זאת נעשית גם כן בפני שלושה דיינים, וכפי שנלמד בגמרא ביבמות מן הפסוקים, **והמיאונין בשלשה**, מיאונין פירושו קידושין דרבנן שנתקדשה בהם או נישאה בהם יתומה קטנה שהשיאו אותה האמה שלה והאחים שלה, כל זמן שלא גדלה אז היא יכולה לצאת מתחת בעלה בלי שום גט, אלא במיאון גרידא שהיא אומרת איני חפצה בבעלי זה, בזה היא צריכה מיאון ומועיל מיאון, כי הקידושין הם לא קידושין דאורייתא אלא דרבנן, כי זכות לקדש את בתו ניתנה רק לאב, כי כתוב בתורה ״את בתי נתתי לאיש הזה״, ואז היא צריכה גט ככל אשה שנתקדשה קידושין דאורייתא, אבל הקידושין של קטנה זאת שהיא יתומה והאמה או האחים שלה משיאים אותה או מקדשים אותה לאדם קידושין אלו אינם אלא דרבנן, ולכן תיקנו חכמים שלא תצא ממנו בלי גט אלא רק על ידי מיאון שהיא ממאנת בו ואומרת איני רוצה אותו לבעל, בזה היא יוצאת מתחת ידי בעלה, ומכיון שמדאורייתא צריך בית דין של שלושה אומר רש״י כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אז תיקנו במיאונין דרבנן שיצטרכו בשלושה כמו שצריך בדאורייתא, ולא נתפרש ברש״י להדיא מהו אותו דאורייתא שצריך בית דין של שלושה שתיקנו במיאון שהוא מדרבנן שגם הוא צריך בית דין של שלושה כעין אותו דאורייתא, פשטות הדברים המיאון דומה לגט, כשם שבגט שאדם מגרש את אשתו האשה יוצאת מרשות בעלה, כך על ידי אותו מיאון שאותה קטנה ממאנת בבעלה היא יוצאת מרשות בעלה, ואם כן משמעות דברי רש״י לכאורה שכשם שגט צריך להנתן בפני בית דין של שלושה מדאורייתא כך תיקנו חכמים במיאון כעין דאורייתא שגם מיאון יצטרך להעשות לפני בית דין של שלושה.

וכך הבין רעק״א על המשניות כאן במקום, שבפשוטו פירושו שמיאון שהקטנה ממאנת להפקיע קידושין דרבנן תיקנו אותו כעין דאורייתא, דהיינו גט שמפקיע את הקידושין שיש לבעל באשתו מדאורייתא, ומוכח מזה שהגט צריך להיות דווקא בבית דין של שלושה מדאורייתא, ואומר רעק״א שלכאורה זה מאד תמוה, שהרי היכן מצאנו שצריך שגט יתנן בפני בית דין של שלושה, הרי מצאנו מחלוקת בין ר׳ מאיר ור׳ אלעזר שלדעת ר׳ מאיר עדי חתימה כרתי ומספיק שיש עדים שחתמו על הגט, ולדעת ר׳ אלעזר עדי מסירה כרתי וצריך שהגט ימסר וינתן בפני שני עדים, ולדעת רבינו תם אפילו לר׳ מאיר על אף שהעדים חתמו על הגט כיון שאין דבר שבערוה פחות משנים צריך שהבעל גם ימסור את הגט בפני שני עדים, אבל שיצטרכו למסור אותו בפני בית דין של שלושה זה אומר רעק״א שזה דבר מאד תמוה והוא משאיר את זה בתמיהה, וכמו כן תמה בדבר הנודע ביהודה במהדורא תנינא באה״ע סימן קי״ד.

אלא שקדם להם המהר״ם שי״ף בסוגיתנו שהקשה קושיא זאת, והוא תירץ שמה שרש״י אמר שצריך שהמיאון יהיה בבית דין של שלושה מדרבנן כעין דאורייתא, הכוונה שזה דומה לדאורייתא של חליצה, והרי חליצה הזכרנו כבר שלומדים מן הפסוקים במסכת יבמות שהיא צריכה להעשות בפני בית דין של שלושה, והחתם סופר בתשובות באה״ע חלק ב׳ סימן ס״ו כבר הביא את דברי המהר״ם שי״ף לפרש את דברי רש״י שמפרש שצריך במיאון בית דין של שלושה כעין דאורייתא, הכוונה כעין חליצה שמדאורייתא צריכה שלושה, אלא שבטעם הדבר למה המיאון דומה לחליצה ולמה תיקנו שהמיאון יצטרך שלושה כעין הדאורייתא של חליצה שצריך שלושה, יש בזה כמה לשונות באחרונים, מדברי המהר״ם שי״ף מתבאר שדומה מיאון לחליצה באמירת אי אפשי בפלוני, שזה לשון המיאון שהיא ממאנת בבעלה ואומרת אינני רוצה בו, אז זה דומה לאמירה שאומר היבם ליבמה לא חפצתי לקחתה.

והרש״ש בהגהותיו כאן הקשה מעצמו את הקושיא, ותירץ שהחליצה דומה למיאון שהיבם ממאן ליבם אותה, כלשון הפסוק ״מאן יבמי״, וגם כאן המיאון שהקטנה יוצאת מרשות בעלה נקרא הרי מיאון, על כן כיון שהם דומים במיאון תיקנו כעין דאורייתא.

ורב יוסף ענגל בגליוני הש״ס אומר שהמיאון דומה לחליצה ולא לגט, שהרי גט הבעל הוא זה שמוציא את אשתו מרשותו על ידי שהוא נותן לה גט, ואילו בחליצה היבמה היא זו שעושה מעשה ביבם לחלוץ את נעלו, וכך במיאון הקטנה היא שעושה את המעשה של יציאה מתחת רשות בעלה על ידי שהיא אומרת לו לא חפצתי בך, שאינני רוצה אותך לבעל, לכן המיאון דומה לחליצה כי בשניהם האשה היא הפועלת את הפעולה שבה היא ניתרת לכל העולם.

נטע רבעי, הדין הוא שהפירות הגדלים על האילן בשלושת השנים הראשונות הם פירות ערלה שאסורים בהנאה, והפירות הגדלים בשנה הרביעית נקראים נטע רבעי, פירושו השנה הרביעית לנטיעה, והפירות האלו קדושים בקדושת מעשר שני שצריך הוא להעלות את הפירות האלו שגדלו על העץ בשנה הרביעית לאכול אותם בקדושת מעשר שני בירושלים, ואם הוא בא לחלל את הפירות על כסף ולהעלות את הכסף לירושלים אז הדין הוא שהוא צריך לחלל אותו, והשומא של אותו נטע רבעי צריך שהיא תהיה בשלושה כפי שנבאר תיכף, **ומעשר שני** הפירות שעשרו אותם מעשר שני שגם בהם הדין הוא שצריך להעלות אותם לאכול אותם בקדושת מעשר שני בירושלים, ואם ירחק ממך דהיינו אם קשה לו להעלות את הפירות לירושלים אז הרי הוא פודה אותם על כסף ומעלה את הכסף לירושלים, אומרת המשנה שאם זה נטע רבעי או מעשר שני **שאין דמיו ידועין** שאין לזה מחיר ושער קבוע בשוק משום שמדובר בפירות שהרקיבו, שפירות כאלו אין להם שומא קבועה וידועה לפי המחיר שבשוק, אז הרי צריך לשום את אותם פירות שהרקיבו של נטע רבעי או של מעשר שני כדי לדעת בכמה כסף הוא צריך לפדות אותם, השומא הזאת נעשית **בשלשה** על ידי שלושה אנשים.

ההקדשות בשלשה אדם שבא לפדות הקדש מיד הגזבר צריך שלושה אנשים שישומו את שויו של ההקדש לדעת בכמה הוא צריך לפדות אותו.

הערכין המטלטלים בשלשה, לפי מסקנת הגמרא פירושו שאדם האומר ערכי עלי שזו פרשת ערכין האמורה בתורה בסוף פרשת בחוקותי, והגזבר בא לקחת ממנו מטלטלין כדי לשלם בהם את הערך שהוא התחייב לתת להקדש, אז השומא של המטלטלין שבהם גובים את הערכין היא נעשית בשלושה, היינו ששלושה אנשים שמים את אותם מטלטלין שהגזבר בא לקחת עבור הערכין.

רבי יהודה אומר, אחד מהן כהן, כדי לפדות את הערכין המטלטלין ששמים בשלושה אנשים, צריך אחד משלושת האנשים השמים את המטלטלין האלו להיות כהן, משום שבפרשת ערכין כתוב ״כערכך הכהן״, לכן צריך שאחד מהם יהיה כהן, **והקרקעות תשעה וכהן** אדם הבא לפדות קרקע השייכת להקדש צריך שישומו את הקרקע הזאת עשרה אנשים שאחד מאותם עשרה יהיה כהן, וזה מה שהמשנה אמרה תשעה, שתשעה אנשים צריכים לשום את הקרקע, והעשירי יהיה כהן כפי שהגמרא לקמן בדף ט״ו לומדת את זה מן הפסוקים, **ואדם כיוצא בהן,** גם כשבאים לשום אדם בכמה לפדות אותו גם שם צריך עשרה אנשים לשום אותו, ואחד מאותם עשרה צריך להיות כהן.

אם כן גם אדם הוא כיוצא בהם כמו קרקעות שצריך תשעה וכהן כדי לשום את שויו של האדם, והגמרא לקמן בדף ט״ו תקשה, ואדם מי קדיש, וכי שייך להקדיש אדם להקדש שנאמר על כך שבאים לשום כדי לדעת איך לפדות אותו, והגמרא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסבירה שמדובר שהוא אמר דמי פלוני עלי, שהוא קיבל על עצמו לתת להקדש את שויו של אדם מסויים, וצריך לשום את אותו אדם כמה הוא יפה להמכר כעבד בשוק, ואז אותו אדם שהתחייב לתת את שויו של אותו אדם יצטרך לתת את השומא ששמים אותו, שומא זאת צריכה להעשות גם כן בעשרה אנשים שאחד מהם הוא כהן.

עוד אומרת המשנה, דיני נפשות בעשרים ושלשה, כל דיני נפשות שמתחייב בהם האדם הנידון לאחת מהארבע מיתות בית דין, צריך שיעשו בבית דין של עשרים ושלושה, וזו סנהדרי קטנה שיש בה עשרים ושלושה דיינים.

הרובע פירושו שור שרבע אשה, **והנרבע** ובהמה שנרבעת לאיש, שהדין הוא לסקול אותם, דינו של הבעל חי הזה גם כן **בעשרים ושלשה** דיינים, **שנאמר** (ויקרא כ) **והרגת את האשה ואת הבהמה**, ומזה יש לי היקש להקיש את האשה שהיא הנרבעת אל הבהמה שהוא הרובע, מה אשה בכ"ג שהרי באשה שהיא אדם צריך לדון דיני נפשות בעשרים ושלושה, כך גם הקישה התורה את הבהמה שהיא בכ"ג, **ואומר** ועוד אומר הפסוק **ואת הבהמה תהרגו** ושם מדובר בבהמה שנרבעה לאיש, למדנו מזה שגם רובע וגם נרבע צריך לדון בסקילה שלה בעשרים ושלושה דיינים.

שור הנסקל שור שנגח אדם ומת, כיון שהשור הרג אדם דינו בסקילה, וזה גם צריך להיות **בעשרים ושלשה, שנאמר** (שמות כא) **השור יסקל וגם בעליו יומת** מזה לומדים **כמיתת בעלים כך מיתת השור**, שכשם שמיתת הבעלים אם היה הבעלים שהוא אדם נידון בבית דין להתחייב מיתה אז הרי צריך בית דין של עשרים ושלושה, כך מיתת השור לדון את השור למיתה ולסקילה גם צריך בית דין של עשרים ושלושה, משום שהתורה שאמרה "וגם בעליו יומת" פסוק זה הוא מיותר רק לדרשה זאת להשוות ולהקיש את מיתת השור שצריך דינו להידון בבית דין של עשרים ושלושה כמו דינו של הבעלים, ולא שהבעלים מתחייבים קטלא, שהרי מפורש להדיא בגמרא על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו, שרק אם אדם הורג אז הורגים אותו ולא אם שורו הרג, אז הרי "בעליו יומת" שנאמר כאן אין הכוונה שבעל השור צריך להמית אותו, בעל השור שנגח והרג אדם הבעלים של השור פטור ממיתה, אלא שזה בא לדרשה זאת שכשם שאם הבעלים היו מתחייבים מיתה היה דינם בעשרים ושלושה כך השור שנתחייב מיתה דינו בעשרים ושלושה.

הזאב, והארי, הדוב, והנמר, והברדלס (גם הוא סוג נמר), **והנחש, מיתתן בעשרים ושלשה**, אם הם הרגו אדם גם הם נידונים בסקילה כמו שור שנגח אדם ומת, כפי שהגמרא אומרת בב"ק שלומדים מהיקש אחד שור ואחד כל בעלי חיים, כמו שבשבת נאמר שור ואנחנו לומדים שכל בעלי חיים שיש ברשותו של אדם צריכים לשבות ממלאכה ביום השבת, כמו כן על אף שנאמר בתורה שור שנגח אדם שהוא חייב בסקילה לומדים "שור שור" משבת שזה כולל את כל בעלי חיים, וכל בעל חי שהרג אדם צריך הבעל חי להידון בסקילה, ולכן גם אלו דינם בעשרים ושלושה כפי שכבר למדנו ששור הנסקל הוא בעשרים ושלושה, **רבי אליעזר אומר, כל הקודם להורגן זכה**, ר' אליעזר חולק והוא סבור שמי שקודם להרוג את אותם בעלי חיים שהם חיות טורפות והמיתו את האדם הוא לא צריך להביא אותם בכלל לבית דין, אלא מי שקדם להרוג אותם זכה, **רבי עקיבא אומר מיתתן בעשרים ושלשה** ר' עקיבא חולק על ר' אליעזר והוא סובר שגם את החיות הטורפות האלו שנמנו במשנה גם כן צריך לדון אותם דווקא בבית דין של עשרים ושלושה, והגמרא תפרש במה נחלקו התנא קמא ור' עקיבא, שהרי לכאורה ר' עקיבא חוזר על אותם דברים שאמר התנא קמא, שהחיות האלו מיתתם בעשרים ושלושה, ור' עקיבא שוב אומר שמיתתן בעשרים ושלושה, והגמרא תפרש במה נחלקו שלושת התנאים האלו בדינם של זאב ארי דוב נמר ברדלס ונחש אם הם המיתו את האדם אם מיתתם בעשרים ושלושה או שכל הקודם להורגם זכה.

עוד אומרת המשנה, **אין דנין לא את השבט**, מסביר רש"י, רובו של השבט שעבדו ע"ז במזיד, הדין הוא שרוב השבט אין דנים אותם אלא בבית דין של שבעים ואחד, והמהרש"ל הגיה בדברי רש"י שצריך לומר כל השבט, ולא רובו של שבט, והמהרש"א האריך לחלוק על המהרש"ל שמסוגית הגמרא לקמן מתבאר להדיא שבין לפי ההוה אמינא ובין לפי המסקנה דברי רש"י מדויקים, שהמשנה שאמרה אין דנים לא את השבט הכוונה באמת ברובו של השבט שעבדו ע"ז במזיד, **ולא את נביא השקר** נביא שנתנבא נבואת שקר שדינו בחנק כפי שהגמרא אומרת לקמן, וגם הוא צריך להיות נידון בבית דין של שבעים ואחד כפי שהגמרא לומדת זאת מפסוקים, **ולא את כהן גדול** כשצריך לדון אותו אינו נידון **אלא על פי בית דין של שבעים ואחד**, שזהו הבית דין הגדול שהיה יושב בלשכת הגזית שבירושלים, והיא הסנהדרי הגדולה שיש בה שבעים ואחד דיינים, **ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד**, מלך הרוצה לצאת למלחמה ולהוציא איתו את העם שילכו איתו למלחמה, אם המלחמה היא מלחמת הרשות אין הוא יכול להוציא את העם למלחמה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, מסביר רש"י, כל מלחמה בעולם שהמלך מנהל מלחמה נקראת מלחמת הרשות לבד ממלחמת יהושע שהיתה לכבוש את ארץ ישראל.

ובערוך לנר כבר הקשה על דברי רש"י, למה הוא לא הזכיר שגם מלחמת עמלק היא מלחמת חובה, הרי מלחמת עמלק היא גם כן מלחמת חובה שנצטוינו למחות את זכר עמלק, ורוצה הערוך לנר לומר שאולי סובר רש"י שבמלחמת עמלק זה פשוט שאין צריך הסכמת בית דין של שבעים ואחד, מכיון שהצווי מפורש בפסוק לכל עת, שבל זמן ובכל מקום שיש לנו את האפשרות למחות את זכרו של עמלק אנחנו חייבים להלחם ולמחות את זכרו, על כן אין לנו צורך ברשות של סנהדרי גדולה שהוא בית דין של שבעים ואחד, כך אומר הערוך לנר בדעת רש"י, משא"כ מלחמת ארץ ישראל לאחר זמנו של יהושע לא היתה בכל עת שהרי כתוב בפסוק (שמות כ"ג) "מעט מעט אגרשנו מפניך", לכן היה צריך הסכמה של בית דין מתי יעשו מלחמה.

אבל הברטנורה כאן אומר בפירוש שמלחמת הרשות היינו מחלחמת שאר אומות חוץ ממלחמת עמלק ומלחמת שבע עממין, וכן הרמב"ם בהלכות מלכים כשהוא מביא את הדין שמלחמת מצוה שבה אין צורך ליטול רשות בית דין, אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יוצא המלך בעצמו בכל עת וכופה את העם לצאת, הוא מבאר איזו הוא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממין, דהיינו אותה מלחמה שיהושע נלחם בכיבוש ארץ ישראל שזו היתה מלחמה בשבעה עממין ששלטו אז בארץ ישראל, והוא מוסיף שם בפרק ה׳ מהלכות מלכים הלכה א׳, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, דהיינו שאם השונאים התנפלו על עם ישראל, אז לעזור להם במלחמה נגד הגוים, הרי שגם מלחמת עמלק נקראת מלחמת מצוה לדעת הרמב״ם שגם בה אין צורך ליטול רשות מהסנהדרי הגדולה, כי רק במלחמת הרשות שם צריך ליטול רשות מסנהדרי הגדולה.

ולקמן בדף ט״ז נאריך בענין זה של נטילת רשות מבית דין, מה גדרה של נטילת הרשות, אם זה משום כבודם של הסנהדרין או שנוטלים מהם עצה איך לנהל את המלחמה, או שהבית דין יתפללו עבורם כפי שכך מבואר בלשון רש״י במסכת ברכות, וכן נאריך בענין יציאה למלחמה על פי הסנהדרין באיזה מלחמה מדובר.

אין מוסיפין על העיר על העיר ירושלים שמקודשת בקדושה יתירה על שאר ערי ארץ ישראל, הרי בעיר הקודש ירושלים שבתוך החומות היו אוכלים קדשים קלים בכל העיר, וכמו כן היו אוכלים שם מעשר שני, ויש לה לירושלים קדושה יתירה על כל שאר ערי ארץ ישראל כמבואר במשנה בפרק ראשון של מסכת כלים, להוסיף על העיר על רוחבה ואורכה של העיר תוספת שתתקדש גם כן בקדושת ירושלים, **ועל העזרות** על העזרה שהיתה בבית המקדש שהיא מקודשת בקדושה יתירה שקדשי קדשים נאכלים רק בעזרה וכן שחיטת כל הקדשים צריכים להיות דווקא בעזרה, להוסיף על העזרה כמו להוסיף על העיר אי אפשר **אלא על פי בית דין של שבעים ואחד**, זה נעשה על ידי הסנהדרין הגדולה שהיא אותו בית דין של שבעים ואחד.

אין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, אותם סנהדריות קטנות שהזכרנו שהיו צריכים סנהדרי קטנה של עשרים ושלושה שהיא דנה דיני נפשות, ואת הסנהדריות האלו היו מושיבים בכל עיר ועיר כפי שנלמד מהפסוק ״שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך״, אומר רש״י את אותו מינוי של הסנהדריות הקטנות צריכים בית דין הגדול שבלשכת הגזית אותו בית דין של שבעים ואחד לצאת לאותה עיר ולהושיב ולמנות את הסנהדרי הקטנה כפי שנלמד מהפסוק לקמן בגמרא בדף ט״ז ע״ב.

ולענין אם גם בית דין של שלושה צריך להתמנות על פי הסנהדרין, החידושי הרי״ם בחו״מ סימן א׳ כותב בפשיטות שלא צריך מינוי מהסנהדרין, אבל מדברי הרמב״ם בספר המצוות מצות עשה קע״ו מבואר שכן צריך מינוי זה להיות על פי הסנהדרין.

ומה שרש״י פירש שהסנהדרין שבלשכת הגזית יוצאים ומושיבים וממנים את הסנהדרי הקטנה שבכל עיר, הרמ״ה בחידושיו סובר שאין צורך שבית דין יצאו ממקומם כדי להושיב אותם בערים, אלא הם צריכים השבט והסנהדרין שלו לבוא וללכת אצל בית דין הגדול והם ממנים עליהם את הסנהדרין והולכים להם, ואומר הרמ״ה ודלא כיש אומרים שפירשו במשנה (שזה רש״י כאן) שצריכים הסנהדרי הגדולה לצאת מלשכת הגזית להושיב אותה בסנהדרי הקטנה בערים שלהם, לא כך, אלא הם באים לפני הסנהדרין הגדולה.

ועכ״פ רש״י פירש שמדובר בסנהדרי קטנה שמושיבים אותה בכל עיר ועיר, אבל מדברי הרמב״ן בתחילת פרשת שופטים, מתבאר שחוץ ממה שהיו סנהדרי קטנה בכל עיר ועיר היה גם סנהדרי לכל שבט ושבט שמשמשת לאותו שבט במקום בית דין הגדול שמשמש לכלל ישראל, שכפי שיש לכלל ישראל בית דין הגדול אותה סנהדרין שיושבת בלשכת הגזית, כמו כן היו ממנים בכל שבט ושבט בית דין שהיה אחראי לכל השבט שהוא זה ששופט את כולם, ועל אף שכל הבתי דינים שוים במנינם, שהרי גם הבית דין הראשי של השבט אין בו יותר מעשרים ושלושה דיינים, כי סנהדרי גדולה בית דין של שבעים ואחד דיינים יש לנו רק בית דין אחד היושב בלשכת הגזית שבירושלים והוא הבית דין הגדול לכל ישראל, אבל אעפ״כ היה צריך למנות בית דין על כל השבט והוא ישפוט את כולם, ואח״כ נמנה בית דין לכל עיר ועיר, דהיינו שהגדולים שבאותם בתי דינים של השבט הגדולים שבהם בחכמה יתמנו על כל השבט ובית דין של השבט יכול לכוף את כל אנשי שבטו לדון לפניו, וכך בכל ענין שיש ספיקות לבתי דינים של השבטים הנמצאים בכל עיר ועיר, הם היו באים לפני הבית דין של השבט, שכחם על השבט שלהם לתקן ולגזור תקנות כשם שסנהדרי גדולה גוזרת על כל ישראל, וזהו הבית דין שמוזכר בהוריות שהורו בית דין של אחד השבטים, ופירשו כבר האחרונים שלדברי הרמב״ן מה שנאמר אין עושין סנהדריות לשבטים, לא מתפרש כפירושו של רש״י שזה סנהדרי קטנה שבל עיר ועיר, אלא אותה סנהדרי שלדעת הרמב״ן ממנים בית דין ראשי לשבט, הסנהדרי הזאת גם כן מתמנת על פי בית דין של שבעים ואחד.

אין עושין עיר הנדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, מה שכתוב בתורה שעיר שהודחה לעבוד ע״ז ורוב אנשי העיר עבדו ע״ז דינם ליהרג בסייף וממונם נשרף ונאבד, הם נידונים על פי בית דין של שבעים ואחד.

אין עושין עיר הנדחת בַּסָּפָר, ספר זו עיר הנמצאת על הגבול בין ארץ ישראל לבין גבול העמים, שם לא עושים עיר הנדחת כיון שיש סכנה בכך כפי שיתבאר בגמרא, **ולא שלש** וכמו כן אין עושים במקום אחד שלוש עיירות הנדחות **אבל עושין אחת או שתים** אבל עושים בשנים או בשלושה מקומות עיר הנדחת, כפי שיתבאר בגמרא בהרחבה.

סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד הסנהדרין הגדולה כפי שהזכרנו במשנה היתה של שבעים ואחד דיינים, **וקטנה של עשרים ושלשה** הסנהדרי הקטנה שבה דינים דיני נפשות והיתה נמצאת בכל עיר ועיר כפי שלמדנו, היא היתה מונה עשרים ושלושה דיינים.

ומסבירה המשנה מהיכן לומדים זאת, **מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד, שנאמר** (במדבר יא) **אספה לי שבעים איש מזקני ישראל**, והם היו הבית דין הגדול, **ומשה על גביהן**, הרי שיחד עם משה הם היו שבעים ואחד, וכך לדורות כל בית דין הגדול שבלשכת הגזית היו בו שבעים ואחד דיינים, **רבי יהודה אומר שבעים** ר׳ יהודה סובר שהיו רק שבעים דיינים באותו בית דין הגדול.

וההלכה היא כדברי חכמים שבית דין הגדול היו בו שבעים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואחד דיינים, ועל אף שההלכה היא כחכמים שהיו שבעים ואחד דיינים, הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות סנהדרין פרק א׳ ביאר להדיא שיש שבעים ואחד ממונה עליהם, וכך לשון הרמב״ם שם, הגדול בחכמה שבכולם (דהיינו בין כל השבעים ואחד הדיינים שבסנהדרי הגדולה), מושיבים אותו ראש עליהם (הוא נהיה ראש הדיינים), והוא ראש הישיבה, והוא שקוראים אותו החכמים נשיא בכל מקום, והוא העומד תחת משה רבינו, עד כאן, אם כן ביאר הרמב״ם ששבעים ואחד היושבים בבית דין הגדול אחד הוא ממונה על השבעים להיות נשיא שלהם, כמו שאצל משה רבינו היה אספה לי שבעים איש אז הדיינים של הבית דין היו שבעים ומשה על גביהם, כך גם בכל בית דין ובית דין יש שבעים דיינים והדיין האחד הנוסף על השבעים הוא העומד תחת משה רבינו, והוא זה שנקרא נשיא הסנהדרין, והרמב״ם מסיים ואומר, ומושיבים הגדול שבשבעים, דהיינו אותו שהוא גדול בחכמה משבעים הדיינים וממנים אותו משנה לראש, שהוא כמו משנה למלך, שני לראש הסהדרין, ויושב בו לימינו והוא הנקרא אב בית דין.

ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלשה ומהיכן יודעים שהסנהדרי הקטנה יש בה עשרים ושלושה דיינים, **שנאמר** (במדבר לה) **ושפטו העדה והצילו העדה**, זה הפסוק שמדבר בדיני נפשות, לומדים מכך שצריך **עדה שופטת ועדה מצלת**, ואם כן **הרי כאן עשרים**, שהרי ״עדה״ אינה פחותה מעשרים, **ומנין לעדה שהיא עשרה**, מפרשת המשנה, **שנאמר** (במדבר יד) **עד מתי לעדה הרעה הזאת** זה הפסוק שנאמר על המרגלים, **יצאו יהושע וכלב** הם הרי היו שנים עשר מרגלים, מרגל אחד לכל שבט, ויהושע וכלב אינם נכללים באותה עדה רעה שהרי הם לא חטאו בחטא המרגלים, אז נשארו עשרה מרגלים שאותם הפסוק קורא עדה הרעה, מזה אנחנו יודעים שעדה היא עשרה אנשים, ומכיון שכתוב ״ושפטו העדה״ שצריך שיהיו עשרה דיינים שמחייבים, וכתוב ״והצילו העדה״ שצריך עשרה דיינים שמזכים, מזה אנחנו כבר יודעים שצריך לפחות עשרים דיינים, וזה מה שהפסוק מלמדנו שאם הדיינים האלו יחלקו בדעותיהם זה מזכה וזה מחייב אז אם הם יחלקו ביניהם יהיו עשרה מחייבים עדה שופטת ועשרה מזכים עדה מצלת, **ומנין להביא עוד שלשה** שהרי אמרנו שהסנהדרי הקטנה הם עשרים ושלושה דיינים, **מְמַשְׁמַע** ממשמעות הפסוק **שנאמר** (שמות כג) **לא תהיה אחרי רבים לרעֹת, שומע אני שאהיה עמהם לטובה**, משתמע שהפסוק בא ללמדנו שאם הרוב של הדיינים מחייבים להרוג את האדם לא תלך אחריהם, ממילא אני מבין שלזכות אני כן הולך אחר הרוב, שהרי אפילו אם הרוב מחייב ורק המיעוט מזכה התורה אומרת לי לא תהיה אחרי רבים לרעות אלא תלך אחרי המיעוט לזכות, אז ודאי שאם הרוב של הדיינים מזכה אני כבר יודע בפשטות שאהיה עמהם לטובה, **אם כן למה נאמר אחרי רבים להטת** אם כך לאיזה צורך התורה אומרת אחרי רבים להטות, אם בשביל שנלך אחרי רוב הדיינים לזכות את מי שזיכו אותו, על זה אני לא צריך פסוק, שהרי יש לי כבר לימוד מהפסוק שאני לא הולך אחרי הרוב לרעות לעשות רע לנידון ולהרוג אותו, כל שכן שאם הרוב מזכים אותו שאני הולך אחרי הרוב, אז לאיזה צורך נאמר אחרי רבים להטות, הרי בשביל להטות לזכות אני לא צריך אלא אפילו לחייב, אם כן יש סתירה שאתה אומר ״לא תהיה אחרי רבים לרעות״ שלא תלך אחרי הרוב להכריע את הדין לחיוב ולהריגה, וכאן אתה אומר כן ללכת אחרי הרוב להטות, מזה לומדים **לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה, הטייתך לטובה על פי אחד**, גם כשרבו המזכים על המחייבים רק באחד זה מספיק להכריע את הדין כדעת הרוב לזכות וללכת לטובה על פי אותו אחד שנמנה בין המזכין יתר על מספר הדיינים המחייבים, וזה מה שהתורה אומרת ״אחרי רבים״, לזכות התורה אומרת אחרי רבים, תנטה אחרי רבים, אבל **הטייתך לרעה על פי שנים** לחובה לא תלך אחרי הרוב עד שיהיו דעת המחייבים עודפים ויתרים על דעת המזכים בשנים, ולא תהיה אחרי רבים לרעות על פי אחד, אבל אחרי רבים דהיינו בשנים שם תלך להטות אפילו לרעות גם כן, ואם כן אנחנו כבר יודעים שצריך עשרים ושתים דיינים, שהרי עשרה מזכים אנחנו חייבים שיתכן שישארו בבית דין כדי שיהיה ויתקיים עדה מצלת, ואם כן כיון שיש לי עשרה דיינים שיש לי בהם צורך בשביל ״והצילו העדה״, ואני צריך להכריע את אותם עשרה מזכים ברוב של שתים יתרים, אז אני צריך כנגדם שנים עשרה דיינים שיחייבו שבזה תוכל להתקים אותו דין של אחרי רבים להטות שאפשר להכריע את הדין אחרי הרוב כשיש שנים שמחייבים יותר על המזכין,

- דף ב׳ ע״ב

ואין בית דין שקול הרי כלל הוא שאין עושים את הבית דין זוגות זוגות באופן שהם שקולים שיוכלו להתחלק בדעותיהם במספר שוה דעת המזכים ודעת המחייבים שיהיו שוים, אלא צריך תמיד שמספר הדיינים בבית הדין לא יהיה מספר זוגי אלא שיוכלו להכריע את הדין שלא יוכלו להתחלק שוה בשוה, אז גם כאן אם תשאיר עשרים ושתים דיינים אז הרי יכולים להתחלק שוה בשוה אחד עשרה ואחד עשרה, אז שוב לא יהיה לך לא הטייה לטובה על פי אחד, ולכן **מוסיפין עליהם עוד אחד** שתוכל להכריע את הדין, **הרי כאן עשרים ושלשה**, שהרי אם יש לי עשרים ושלושה אז הדין כבר יכול להיות מוכרע לזכות על פי ההכרעה של אחד שיהיה יותר על דעת המחייבים.

והגמרא תקשה, כיון שאין בית דין שקול, ואתה הצרכת רק עשרים ושלושה, אז נכון שיש לך כבר אפשרות להטייה לטובה על פי רוב של אחד, אבל עדיין לא תתכן הטייה לחובה כי לא תמיד יהיה מוכרע על ידי רוב של שנים, אולי אחד עשרה דיינים יזכו ואמנם שתים עשרה יחייבו אבל מכיון שהם לא יתרים על האחד עשרה המזכים רק באחד עדיין לא תוכל להכריע את הדין לרעה, ולקמן בדף י״ז הגמרא תפרש את המשנה.

וכמה יהא בעיר ותהא ראויה לסנהדרין, כמה תושבים יהיו בעיר זו כדי שנוכל למנות בעיר סנהדרי קטנה, **מאה ועשרים**, וכפי שהגמרא תפרש בסוף הפרק כנגד מי הם המאה ועשרים, **רבי נחמיה אומר, מאתים ושלשים, כנגד שרי עשרות**, משום שהשררה הקטנה ביותר מצאנו שר על עשרה איש, אז אם יש מאתים ושלושים איש בעיר הזאת אז כל אחד מהעשרים ושלושה הדיינים שישבו בסנהדרי הקטנה יש לו מינוי של שררה להיות שר לעשרה איש מאנשי העיר, אבל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בפחות מכך שאין לכל אחד שררה לפחות של שר על עשרה איש עדיין אין זו עיר שצריך להושיב בה סנהדרין.

הגרי״ז הלוי בספרו מרן הגרי״ז הלוי על הרמב״ם בפרק ה׳ מהלכות סנהדרין הלכה א׳, מחדש שמשם אנחנו לומדים יסוד מחודש בגדרם של סנהדרי הגדולה הבית דין של שבעים ואחד.

הרמב״ם שם בהלכות סנהדרין אומר אין מעמידים מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, העמדת ומינוי מלך צריכה להעשות על פי בית דין של שבעים ואחד, ואומר הלחם משנה שמקור דברי הרמב״ם הוא מתוספתא פרק ג׳ ממסכת סנהדרין, שבתוספתא כתוב אין מעמידים לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד, ואמנם הרמב״ם הביא את הדין הזה גם לגבי כהן גדול בפרק ד׳ מהלכות כלי המקדש אומר שם הרמב״ם שהעמדת כהן גדול היא על פי בית דין של שבעים ואחד, מקשה הלחם משנה כשהרמב״ם בהלכות סנהדרין בפרק ה׳ הלכה א׳ מונה שם את כל הדברים הנעשים דווקא בבית דין של שבעים ואחד, למה הרמב״ם מנה והחשיב רק את העמדת מלך שהיא רק על פי בית דין של שבעים ואחד והשמיט לדין כהן גדול.

מבאר הגרי״ז, שדעת הרמב״ם היא שבאמת חלוק דין מלך מדין כהן גדול בענין זה שאין מעמידים אותם אלא בבית דין של שבעים ואחד, הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות מלכים הלכה ג׳ הביא את הדין של מלך בלשון הזה, אין מעמידין מלך בתחילה (דהיינו מלך שעכשיו ממנים אותו למלכותו והוא לא יורש את המלוכה מאביו, שהוא לא מלך בן מלך) אלא על פי בית דין של שבעים זקנים, ועל פי נביא, כיהושע שמינוהו משה רבינו ובית דינו, (שיהושע היה מלך, ומשה רבינו ובית דינו מינו אותו למלוכה), וכשאול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו, עכ״ד, מזה לומדים שמלך מתמנה בבית דין של שבעים ואחד, והרי מבואר ברמב״ם שזה דין בעצם מינוי המלוכה שצריך להעמיד את המלך דווקא על פי בית דין של שבעים ואחד, שהעמדת המלך טעונה בית דין של שבעים ואחד כמו הדינים שלמדנו במשנה שאין מוסיפים על העיר ועל העזרות אלא בבית דין של שבעים ואחד וכדומה, שיסוד הדין הוא שדברים אלו צריכים בית דין, והבית דין שדברים אלו נצרכים לו הוא דווקא בית דין של שבעים ואחד, וכפי שהרמב״ם באמת מונה את כל הדינים של המשנה שלנו בפרק ה׳ מהלכות סנהדרין, והוא מסיים על כך את הפסוק שהגמרא לומדת ממנו שצריך בית דין של שבעים ואחד, שנאמר ״כל הדבר הגדול יביאו אליך״, שזה יסוד הדין שכל הדברים האלו שנמנו במשנה צריכים להם דווקא בית דין של שבעים ואחד, משום שהם נכללים בענין כל הדבר הגדול שנאמר על זה בתורה ״יביאו אליך״ דהיינו לבית דין של שבעים ואחד שזה משה רבינו שעומד במקום שבעים ואחד כלשון הגמרא, כל זה נאמר איפה שמצד מינוי המלך כמו מצד תוספת העיר ותוספת על העזרות הם צריכים להידון בבית דין והבית שבהם נידונים ובו בית דין יכולים להוסיף זה כחם של בית דין של שבעים ואחד, משא״כ מינויו של כהן גדול שונה לגמרי בענין זה, משום שמה שאין מעמידים כהן גדול על ידי בית דין של שבעים ואחד אין על זה שום פסוק שהעמדת כהן גדול צריכה בית דין של שבעים ואחד, והנה התוס׳ ביומא דף י״ב ע״ב סוברים שמינויו של כהן גדול תלוי במלך, ואחיו הכהנים הם הממנים את הכהן גדול להיות כהן גדול, מסביר הגרי״ז משום שבאמת אין שום דין מן התורה שהעמדת הכהן גדול תהיה טעונה בית דין דווקא, שיסוד הדין מן התורה של מינוי כהן גדול הוא שממנים אותו בפה להיות כהן גדול, וזה נלמד מפסוק בירושלמי, אבל לצורך חלות מינויו של הכהן גדול אין צורך שיהיה בית דין של שבעים ואחד וזה לא מהדברים שנצרכים להם בית דין וכשבית דין ממנים אותו יש בהם תורת בית דין, וכל מה שכתוב בתוספתא והרמב״ם פסק זאת בהלכות כלי המקדש שלהעמיד כהן גדול גם כן מעמידים אותו בבית דין של שבעים ואחד, זה משום שבהם הדבר תלוי, כפי שלדעת התוס׳ המלך ואחיו הכהנים הם אלו שממנים את הכהן גדול, כך סוברת התוספתא והרמב״ם פסק כך שהבית דין הגדול של שבעים ואחד הם הממנים את הכהן גדול ובהם הדבר תלוי, והיינו משום שבדבר ששייך לכל ישראל הבית דין של שבעים ואחד הם הבעלים על זה כאילו הם עומדים במקומם של כלל ישראל, וכך הוא באמת לשון הרמב״ם בפרק ד׳ מהלכות כלי המקדש הלכה ט״ו, אין מעמידים כהן גדול אלא בית דין של אחד ושבעים, דהיינו שהם הבית דין הגדול הם המעמידים וממנים את הכהן גדול, אבל לא שיהיה דין בהעמדת הכהן גדול שהעמדתו ומינויו טעונה בית דין ושיחול תורת בית דין על מעשה זה של מינוי כהן גדול, שהרי לא לומדים את זה מן הפסוק וזה לא מהדברים שטעונים בית דין בעצם דינם, ולכן מבואר מה שהרמב״ם בהלכות סנהדרין לא מנה את מינוי כהן גדול שצריך בבית דין של שבעים ואחד בין שאר הדברים שהוא מונה שם שהם צריכים בית דין של שבעים ואחד, שיסוד דברי הרמב״ם בהלכות סנהדרין הם הרי הלכות בהלכות דיינים, ואלו הם הדברים שטעונים בית דין של עשרים ושלושה, ומה הם הדברים שצריכים דווקא בית דין של שבעים ואחד, מכח הפסוק של ״הדבר הגדול יביאו אליך״, על זה מונה הרמב״ם רק מלך, שעצם העמדתו של מלך צריכה מעיקר הדין תורת בית דין של שבעים ואחד, משא״כ בכהן גדול נכון שצריך בית דין של שבעים ואחד, אבל זה לא מתורת דין בית דין שיש בהם, רק שהם הבעלים על ענין זה להעמיד ולמנות כהן גדול, אם כן זה לא שייך להלכות דיינים ולכן הרמב״ם לא הביא זאת בהלכות סנהדרין.

נמצאנו למידים מדברי הרמב״ם שגדר ההלכה של בית דין של שבעים ואחד תרתי נאמרו בו, זאת אומרת יש בה שני אופנים, האחד שדבר הגדול כמו עיר הנדחת ונביא שקר ולדון כהן גדול ולהוסיף על העיר והעזרות והדברים שנאמרו במשנה הם מעצם דינם צריכים בית דין, ולמדנו מהפסוק שהבית דין שבו נידונים הדברים האלו זה בית דין של שבעים ואחד, וגם מינויו של מלך נעשה בבית דין של שבעים ואחד כיון שזה נלמד מהפסוקים איך שרבינו מינה את יהושע ושמואל הנביא מינה את שאול המלך ואת דוד המלך, ולמדנו מזה שעצם חלות המינוי של המלך צריך לזה בית דין, והבית דין שממנה את המלך ובו המלך מתמנה זה בית דין של שבעים ואחד, אבל יש עוד הלכה בבית דין הגדול שלא בתורת בית דין ובתורת דיינים ודין הם בתורת בית דין של שבעים ואחד, אלא בתורת בעלים על מינוי של כהן גדול שהם אלו שעומדים במקומם של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כלל ישראל למנות כהן גדול, ולכן מינויו של כהן גדול אמנם הוא גם כן בבית דין של שבעים ואחד, אבל אין זה מהלכות סנהדרין ומהלכות דיינים שזה דבר הנצרך לבית דין, אלא שהמינוי והבעלים למנות הם הבית דין של שבעים ואחד, כך ביאר שם הגרי"ז.

גמרא.

שואלת הגמרא, **אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו**, הרי במשנה כתוב דיני ממונות בשלושה ולאחר מכן גזילות וחבלות בשלושה, וכי גזילות וחבלות אינם חלק מהדיני ממונות והם כלולים כבר במה שהתנא אמר ברישא שדיני ממונות בשלושה.

עונה הגמרא, **אמר רבי אבהו, מה הן קתני** המשנה מתפרשת שגזילות וחבלות בא לפרש את מה שנאמר דיני ממונות, וכך מתפרשת המשנה, **מה הן דיני ממונות, גזילות וחבלות**, אז המשנה מפרשת שמה שאמרנו דיני ממונות בשלושה הכוונה רק גזילות וחבלות, אבל לא כל הדיני ממונות כולם צריכים בשלושה, **אבל הודאות והלואות לא** אבל הודאות והלואות שניהם הם ענינים שבאים על עסקי מלוה ולוה שהמלוה תובע כסף מהלוה שהוא הלוה לו, אלא שהודאות פירושו שהוא מביא שני עדים שבפניהם הודה הלוה שהוא באמת חייב כסף למלוה, זה נקרא הודאות, שהתביעה של המלוה מבוססת על עדי הודאה, על עדים שהוא מביא שאומרים בפנינו הודה לו הלוה שהוא חייב לו כסף, והלואות פירושו שהמלוה בא בתביעתו לדון על ידי עדי הלואה, עדים שמעידים בפנינו הלוה לו המלוה כסף, והלוה כופר בשניהם, גם בהודאות שהוא מביא על זה עדי הודאה, וגם בהלואות שהוא מביא על זה עדי הלואה, והנידון הזה בין המלוה והלוה שהמלוה תובע את הלוה הן אם הוא תובע אותו בעדי הודאה והן אם הוא תובע אותו בעדי הלואה הוא הנקרא עדי הודאה והלואה, וזה נתמעט במה שהמשנה פירשה שדיני ממונות בשלושה זה רק גזילות וחבלות אבל הודאות והלאות לא.

ורש"י מביא פירוש שני, שמפרש שהודאות והלואות פירושו כשהמלוה תובע את הלוה, והלוה כופר את הכל, דהיינו הוא מתכחש לגמרי לתביעתו של המלוה, זה נקרא הלואות, והודאות נקרא שהוא מודה במקצת, שההוא תובע ממנו מנה מאה זוז, והוא מודה חמישים אני חייב לך, וזה מה שנקרא הודאות.

אבל רש"י אומר שהראשון הוא עיקר, שמכיון ששתי התביעות הן הודאות והן הלואות הם על עסקי מלוה, כפי שיתבאר בהמשך הסוגיא שהטעם שנתמעטו ממה שהמשנה אמרה דיני ממונות בשלושה זה משום נעילת דלת בפני לווין, אז למה לזה יקרא הלואה ולהודאה לא יקרא הלואה, אם התנא וכפי שהגמרא תבאר כוונתה לחלק במילים הודאות והלואות בין כפירה לגמרי מבין הודאה במקצת, היה צריך להגיד הודאות וכפירות, ולכן אומר רש"י וכך הוא מביא מעוד מקומות במסכתא שלנו, שם מבואר שהודאות והלואות שניהם מדובר במלוה שתובע את הלוה והלוה מתכחש לתביעה של המלוה, אלא שאם למלוה יש עדים שבפניהם הלוה הודה שהוא חייב אז הוא בא בתביעתו על ידי הודאה על ידי עדים על ההודאה, ואם המלוה בתביעתו בא ומסתמך על עדים שראו את ההלואה זה נקרא הלואות, ועכ"פ המשנה פירשה שאיזה דיני ממונות נאמרו בשלושה, רק גזילות וחבלות אבל הודאות והלואות לא.

וצריכא והמשנה היתה צריכה לפרש את שני הדברים, גם דיני ממונות בשלושה וגם גזילות וחבלות בשלושה, **דאי תנא דיני ממונות** כי אם היה כתוב רק דיני ממונות בשלושה, **הוה אמינא דאפילו הודאות והלואות** הייתי סבור שגם הודאות והלואות דינם בשלושה, **תנא גזילות וחבלות** שזה בא למעט שרק גזילות וחבלות בשלושה אבל הודאות והלואות לא, **ואי תנא גזילות וחבלות ולא קתני דיני ממונות** ואם היה כתוב במשנה רק גזילות וחבלות שהם בשלושה ולא דיני ממונות, **הוה אמינא** עדיין הייתי סבור ללמוד **הוא הדין דאפילו הודאות והלואות** שגם הודאות והלואות צריכים שלושה, **והאי דקתני גזילות וחבלות** והייתי מפרש שמה שהמשנה נקטה גזילות וחבלות אילו היא היתה נוקטת רק גזילות וחבלות הייתי מפרש **משום דעיקר שלשה דכתיבי בגזילות וחבלות כתיבי** כי הענין של שלושה דיינים נאמר בגזילות וחבלות, **גזילות דכתיב** (שמות כב) **ונקרב בעל הבית אל האלהים**, ומדובר שם בשומר חנם והמפקיד הבעלים טוען כנגד השומר חנם שהוא שלח יד בפקדון וממילא זו גזילה, כפי שרש"י כבר פירש ברישא של המשנה שגזילות פירושו הכופר בפקדון משלח בו יד, בזה הפסוק של "ונקרב בעל הבית אל האלהים" כתוב "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", שהמפקיד הבעלים טוען כנגדו אתה שלחת יד בפקדון שזו גזילה, ושם כתוב שלוש פעמים "אלהים" שמזה לומדים שצריך שלושה דיינים, לכן המשנה נקטה גזילות כי עיר דין שצריך שלושה דיינים נאמר בגזילות, **חבלות** ולמה נקטה המשנה חבלות, **מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו** כי מה לי אם הוא חובל בממונו שבזה נאמר שצריך שלושה דיינים, שהרי אם הוא שולח יד בפקדון פירושו חובל לקחת את ממונות, אף חובל בגופו גם כן נכלל בכלל הזה, ולכן הייתי אומר כאילו נאמר שם במפורש שלושה דיינים גם בחבלות, כך הייתי מפרש את משנה אילו היא נקטה רק גזילות וחבלות, שלכן המשנה נקטה גזילות וחבלות כי בהם נתפרש בפסוק שהוא צריך שלושה דיינים, אבל עדיין הייתי אומר שהוא הדין הודאות והלואות גם צריך שלושה דיינים, **תנא מה הן דיני ממונות גזילות וחבלות** לכן המשנה נקטה את שני הדברים, דיני ממונות בשלושה, וחזרה לפרש איזה דיני ממונות בשלושה דווקא גזילות וחבלות, ללמדך **אבל הודאות והלואות לא** שבהודאות והלואות לא צריכים בית דין של שלושה.

שואלת הגמרא, **ולמאי** לאיזה ענין ולאיזו הלכה התנא שייר דיני הודאות והלואות להתמעט ממה שגזילות וחבלות צריכים, ובמה שונה דין ההודאות והלואות מהדין של גזילות וחבלות, **אילימא דלא בעינן שלשה** שלגבי דיני הודאות והלואות אפשר לדון אותם גם בבית דין שאין בו שלושה דיינים, **והאמר רבי אבהו שנים שדנו דיני ממונות לדברי הכל אין דיניהם דין** וכבר פירשו התוס' והאריכו שעל אף שודאי יש מי שסובר ששנים שדנו דיניהם דין, שאפילו אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

צריך בית דין של שלושה בדיעבד אם רק שנים דנו דיניהם כן דין, אבל ר׳ אבהו עצמו הרי ודאי סובר ששנים שדנו אין דיניהם דין, ואם כן אם תאמר שלר׳ אבהו בהודאות והלואות אפשר לדון בפחות משלושה, נמצאו דברי ר׳ אבהו סותרים זה את זה, אז הרי אי אפשר לומר שהמשנה איך שר׳ אבהו שמפרש מה קתני כוונתה לומר שאין צורך בבית דין של שלושה בדיני הודאות והלואות.

אלא עונה הגמרא, **דלא בעינן מומחין**, לגבי לדון בגזילות וחבלות צריך שהדיינים יהיו מומחין סמוכין איש מפי איש וקיבלו גם רשות מהנשיא לדון בדיני ממונות כפי שיתבאר לקמן בדף ה׳ האופן של נטילת רשות מהנשיא, בזה נאמר במשנה גזילות וחבלות בשלושה, משא״כ הודאות והלואות על אף שלר׳ אבהו צריך גם כן בית דין של שלושה ושנים שדנו אין דיניהם דין, אבל יספיק גם כן בית דין של שלושה הדיוטות, זה מה שהגמרא בינתיים עכשיו מעמידה את המשנה, דינו ממונות בשלושה פירושו איזה דיני ממונות, אלו שהם גזילות וחבלות הם בשלושה, משא״כ אם זה הודאות והלואות אין צורך בשלושה מומחין על אף שיש צורך בשלושה הדיוטות.

שואלת הגמרא, **מאי קסבר** מה סובר התנא של המשנה, הרי למדנו במשנה דיני ממונות בשלשה גזילות וחבלות בשלשה, והגמרא הקשתה וכי גזילות וחבלות אינם דיני ממונות, ולמה התנא של המשנה חילק אותם בשנים, דיני ממונות בשלשה גזילות וחבלות בשלשה, ותירץ ר׳ אבהו שפירושה של המשנה מתפרש בדרך של מה הן, דיני ממונות בשלשה מפרשת המשנה מה הן אותם דיני ממונות שהם בשלושה, אלו הם הגזילות והחבלות, הם הדיני ממונות שהם בשלושה, משא״כ הודאות והלואות תביעה שהמלוה תובע מהלוה שישלם חוב והלוה כופר בחוב שהוא חייב, והמלוה בא עליו אם בעדי הודאה, בעדים שמעידים שהלוה הודה בפניהם למלוה שהוא חייב לו, אם בעדי הלואה שהמלוה מביא עדים שראו איך הלוה לוה כסף מהמלוה, אז כשהמלוה בא בתביעה ללוה והוא מביא עדים על הודאה או עדים על הלואה אלו הם הנקראים הודאות והלואות, באלה לא נאמר הדין של דיני ממונות בשלושה, והגמרא פירשה שלאיזה ענין נתמעטו הודאות והלואות שהם אינם דומים לגזילות וחבלות, שהם לא נתמעטו לענין שלושה משום שגם בהודאות והלואות ודאי ר׳ אבהו סובר ששנים שדנו אין דיניהם דין, וגם הודאות והלואות צריכים להידון בבית דין של שלושה, אלא שגזילות וחבלות צריכים שלושה מומחין, ואילו דיני ממונות של הודאות והלואות מספיק שיהיו בהם שלושה הדיוטות, כך העמיד ר׳ אבהו את המשנה לפרש דיני ממנות בשלושה שהם גזילות וחבלות בשלושה פירושו במומחין, וזה בא למעט הודאות והלואות שעל אף שצריך שלושה מספיק שלושה הדיוטות ואין צורך בשלושה מומחין, ועכשיו שואלת הגמרא, מאי קסבר, מה סובר התנא של המשנה שמיעט הודאות והלואות שיהיו שונים מדינם של גזילות וחבלות.

אי קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן, נחלקו אמוראים בגמרא ב״ק בדף ק״ז בהגוזל עצים כפי שרש״י כבר מביא, יש מי שסובר שהפרשיות הכתובות באלה המשפטים (זאת אומרת בפרשת משפטים) הם מעורבבות, שיש פסוק שכתוב בפרשה זו שאינו יכול לעמוד בה והוא לא שייך לפרשה זו בה הוא נכתב, אלא זה פסוק שנתערבב כאן מפרשה אחרת, כגון בפרשת שומר חנם כתוב ״אשר יאמר כי הוא זה״, ומזה לומדים שמודה במקצת הטענה ישבע, דהיינו אדם שתובעים ממנו מנה והוא מודה במקצת מהטענה שתובעים ממנו ואומר חמישים אני חייב וחמישים אינני חייב, כיון שהוא מודה במקצת הטענה הוא צריך לישבע, ופסוק זה על אף שהוא נאמר בשומר חנם סובר המאן דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן, שפסוק זה באמת לא שייך בכלל לשומר חנם, משום ששומרים חייבים לישבע שבועת השומרים אפילו בלי שום הודאה במקצת, אפילו כשהם כופרים בכל התביעה, אפילו כשהוא כופר הכל שומר צריך לישבע, והפסוק ״כי הוא זה״ שלומדים ממנו הדין שדווקא כשהוא מודה במקצת הטענה רק אז הוא נשבע, זה פסוק ששייך לפרשת ״אם כסף תלוה״ שגם היא אמורה בפרשת ואלה המשפטים, שבענין מלוה התובע מלוה את החוב שהוא חייב לו אז דווקא אם הלוה מודה במקצת הטענה הוא נשבע, והפסוק כך מלמד, ״אשר יאמר כי הוא זה״ שהוא מודה שבמקצת זה נכון מה שאתה טוען נגדי אבל מקצת אני כופר, כיון שהוא הודה במקצת הטענה הוא נשבע, והפסוק הזה על אף שהוא אמור באמצע הפרשה של שומר חנם אין כאן מקומו אלא זה פסוק שנתערבב לתוך פרשת שומר חנם מהפרשה של ״אם כסף תלוה״, זהו מה שסובר המאן דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן, משום שהוא סובר שאי אפשר לומר שהפסוק באמת מדבר בפרשת שומרים היכן שהוא נכתב, משום ששומר חייב להשבע שבועת השומרים גם בלי הודאה במקצת.

ולמה בהלואה צריך שהלוה יודה במקצת ורק אז הוא מתחייב שבועה, ואילו אם הוא כופר את הכל הוא לא חייב שבועה, ובשבועת השומרים השומר מתחייב שבועה אפילו בלי שהוא יודה במקצת גם אם הוא כופר הכל הוא חייב שבועה, מסביר רש״י, משום שמלוה הרי עשה טובה וגמילות חסדים עם הלוה שהוא הלוה לו כסף, ודרכו וטבעו של אדם הוא שחזקה אין אדם מעיז פניו לכפור בפני בעל חובו, אין לו לנתבע את ההעזת פנים לכפור בחוב שהמלוה תובע ממנו כיון שהמלוה עשה איתו טובה וגמילות חסדים, ולכן אם אנחנו רואים שהלוה כופר בכל התביעה של המלוה, מסתבר לנו שדבריו אמת, שהרי אם היה אמת בטענת התובע שתובע ממנו את הכסף, לא היה הלוה יכול להעיז את פניו נגדו ולומר לא הלוית לי כסף כיון שהוא עשה לו טובה והלוה לו כסף, וכיון שהוא כן אומר שהוא לא חייב לו אז אנחנו מאמינים לו ומן התורה הוא לא צריך שום שבועה אותו כופר הכל, רק מדרבנן כידוע ישנה שבועת היסת בכל תביעה שנתבע האדם והוא כופר בה מדרבנן הוא צריך לישבע שבועה, אבל מן התורה הוא פטור מן השבועה, ורק במקום שהוא מודה במקצת הטענה שמזה אנחנו רואים שבאמת הוא לא מעיז לכפור את הכל ובמקצת הוא מודה, אז אמרה התורה שהוא מתחייב שבועה, אם כן הפסוק ״אשר יאמר כי הוא זה״ שממנו לומדים שמודה במקצת הטענה ישבע וכופר הכל אינו נשבע, על אף שהוא אמור בפרשת שומרים הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא נאמר שם במקומו, כי זה פסוק השייך לפרשה של ״אם כסף תלוה״, לדיני הלואה, והוא נתשרבב והתערבב כאן בפרשת שומרים.

זהו פירושו של עירוב פרשיות כתוב כאן, כי שומרים גם בלי שהשומר יודה במקצת הוא חייב לישבע, שמכיון שהמפקיד פקדון אצל חבירו לא עשה שום טובה או גמילות חסד לשומר אז השומר בהחלט יתכן שהוא מעיז פנים לכפור את כל התביעה שזה תובע ממנו, ולכן התורה הצריכה את השומר לישבע אם הוא כופר את טענת הבעלים המפקיד אפילו אם הוא לא הודה במקצת.

ויש מי שחולק וסובר שאין עירוב פרשיות כתוב כאן, שהפסוק ״אשר יאמר כי הוא זה״ נאמר במקומו בפרשת שומרים, וזה פסוק שנאמר לדיני שומר, שהמאן דאמר הזה סובר שגם שומר אינו נשבע שבועת השומרים אלא אם כן היתה כאן הודאה במקצת, כך פירש רש״י את המחלוקת וכך פירש רש״י גם בב״ק ק״ז, ושם התוס׳ האריכו לחלוק על דברי רש״י, וכפי שתוס׳ עצמם מזכירים כאן שדבריהם מפורשים בהגוזל קמא, (ושם ביארנו שם היטב את המחלוקת של רש״י ותוס׳ ועוד ראשונים).

ואם כן שואלת כאן הגמרא, מאי קסבר, מה סובר התנא של המשנה שמיעט הודאות והלואות שדינם שונה מגזילות וחבלות, אם הוא סובר עירוב פרשיות כתוב כאן, שיש עירוב בין הפרשיות, **ליבעי נמי מומחין** הרי שיש צורך בגזילות ובחבלות בשלושה מומחין אנחנו לומדים ממה שנאמר שלוש פעמים ״אלהים״ בפרשת שומרים, מזה למדנו שצריך שלושה מומחין, וכפי שנלמד גם לקמן בדף ג׳ ע״ב מחלוקת ר׳ יאשיה ור׳ יונתן מנין לנו שלושה, אבל זה נלמד מהפסוקים האלו שנאמרו בפרשת שומרים, אז אם התנא של המשנה סובר עירוב פרשיות כתוב כאן, ומכח זה הוא יודע שגם הודאות והלואות על אף שלא נתפרש בהם שצריך שלושה דיינים, מ״מ צריך שלושה דיינים כי לומדים זאת מהפסוק הנאמר בשומרים שזה גזילות וחבלות שצריך שלושה דיינים, ועירוב פרשיות כתוב כאן שפרשה זו של שומרים שבה נאמר שצריך שלושה דיינים היא מעורבבת וכתוב בה גם עניני הלואה, וממילא צריך גם בהלואה שלושה דיינים, אם כן יצטרכו מומחין, שהרי אותם שלושה דיינים שלומדים מהפסוק בפרשת שומרים שהם צריכים להיות שלושה, השלושה הם דיינים מומחים, שהרי בפסוק הזה נאמר ״אלהים״ ומשמעותו דיינים מומחים כי זה לשון שררה ורבנות כפי שרש״י מביא מהתירגום של הפסוק שהקב״ה אמר למשה רבינו ״ראה נתתיך אלהים לפרעה״, שפירושו לשון רבנות, שהוא נהיה אדון עליו, ואם כן נצטרך שגם יהיו הדיינים בהודאות והלואות יהיו מומחין כיון שעירוב פרשיות כתוב כאן, שהפסוק ״אשר יאמר כי הוא זה״ מדבר בהלואה וגם על זה נאמר שצריך ״אלהים״ דיינים מומחים, אם כן למה בהודאות והלואות סובר התנא של המשנה שלא צריך דיינים מומחין.

ואי קסבר אין עירוב פרשיות כתוב כאן ואם התנא של המשנה סובר כאותו מאן דאמר שאין כאן עירוב פרשיות, והפרשה שנאמר בה ״ונקרב בעל הבית אל האלהים״ מדברת באמת רק בפרשת שומרים ולא בדיני מלוה ולוה, **שלשה למה לי** אם כן מנין שצריך בכלל שלושה דיינים, הרי כל הלימוד שצריך שלושה דיינים זה מאותה פרשת שומרים, ואם נאמר שם רק שומרים ולא נאמר הודאות והלואות אז הר מנין לך שצריך שלושה דיינים.

עונה הגמרא, **לעולם קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן** התנא של המשנה סובר כמאן דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן, ונלמד מהפסוקים ״ונקרב בעל הבית אל האלהים״ שצריך שלושה דיינים גם בהודאות והלואות שגם בהם דיברה הפרשה הזאת, **ובדין הוא דליבעי נמי מומחין** ומה ששאלו שאם כן יצטרכו מומחים גם בהודאות והלואות אין הכי נמי מדין תורה היו צריכים שלושה דיינים מומחים שיהיו גם כן בבית דין שדן בדיני הודאות והלואות, **והאי דלא בעינן מומחין** ומה שהתנא של המשנה סובר שלא צריך מומחין, זה **משום דרבי חנינא**, שאין זה אלא תקנה דרבנן שיספיקו בית דין של שלושה הדיוטות, **דאמר רבי חנינא, דבר תורה** מן התורה הדין הוא, **אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה**, הרי בדיני נפשות אנחנו יודעים שצריך לחקור ולדרוש ולבדוק את העדים המעידים את עדותם באיזה יום היתה העדות שהם מספרים עליה, ובאיזו שעה זה היה, וכמו כן מדין תורה גם בדיני ממונות היה צורך כמו בדיני נפשות בדרישה וחקירה לדרוש ולבדוק את העדים באיזה יום ובאיזו שעה היתה אותה הלואה שהם מעידים עליה בבית דין,

- דף ג׳ ע״א

שנאמר (ויקרא כד) **משפט אחד יהיה לכם**, שדיני ממונות כדיני נפשות משפט אחד בשניהם, ומכיון שבדיני נפשות כתוב בתורה דרישה וחקירה כמו שנאמר בפסוק בפרשת ראה ״ודרשת וחקרת״ שממנו למדים דרישות וחקירות, אז הוא הדין שגם דיני ממונות מן התורה צריכים דרישה וחקירה מכח שנאמר בפסוק ״משפט אחד יהיה לכם״ שממונות דינם כנפשות, **ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה** ולמה אמרו שבדיני ממונות לא חוקרים ודורשים את העדים, **כדי שלא תנעול דלת בפני לווין**, שאם תצריך בדיני ממונות דרישה וחקירה, והמלוה שיצטרך לכפות על הלואה תשלום החוב שהלוה לא רוצה לשלם, המלוה צריך לקרוא לו לבית דין ולהביא עדים על כך, המלוה יחשוש שהוא יפסיד את כספו, כי אם יצטרכו לחקור ולדרוש את העדים ואולי העדים לא ידעו בדיוק לכוון את עדותם ויטעו בעדות שלהם ונמצא שהמלוה מפסיד את ממונו, ואם כן כיון שהמלוה יחשוש לכך שהעדים שהוא יביא על ההלואה לא יוכלו לעמוד בדרישה ובחקירה של בית הדין, אז הוא ימנע מלכתחילה להלוות כסף לאנשים כדי שלא יפסיד את כספו על ידי הדרישה וחקירה שבית דין יחקרו את העדים שהוא יביא והם יטעו ולא יכוונו את עדותם ונמצא מפסיד את כספו, וכדי שלא תנעול דלת בפני לווין שאדם שירצה ללוות כסף הרי לא יוכל למצוא מי שירצה להלוות לו, לכן תיקנו חכמים שיספיק העדים שהוא יביא להעיד על ההלואה בלי שבית דין יעשו להם דרישה וחקירה, כדי שהוא יוכל יותר בקלות לגבות את כספו והוא לא יחשוש מהלוות את כספו למי שזקוק להלואה, אז כיון שראינו בדברי ר׳ חנינא שעל אף שמן התורה צריכים דרישה וחקירה גם בדיני ממונות תיקנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חכמים שלא יצטרכו דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, אז הוא הדין גם כן אצלנו שלגבי שמן התורה היה צריך בהודאות והלואות גם כן דיינים מומחין אבל כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, שלא תנעול את הדלת בפני אדם שירצה ללוות כסף ולא ימצא מי שילוה לו כי המלוה יחשוש מלהלוות כסף, שמא הוא לא ימצא בית דין של מומחין שיוכלו לכוף את הלוה לדין לשלם לו את החוב, לכן הקילו חכמים ותיקנו שגם בית דין של הדיוטות יכולים לדון בדיני הודאות והלואות, כך שלמלוה אין חשש שמא הלוה לא ירצה לשלם, אלא הוא יקרא לו לבית דין אפילו לבית דין של היוטות ושם הבית דין יכפו עליו לשלם, אבל אם היינו מצריכים כמו שצריך מדין תורה שגם בהודאות והלואות יהיה דווקא בית דין של מומחין המלוה מלכתחילה ימנע מלהלוות כסף משום שהוא יחשוש שהוא לא ימצא בית דין של מומחין שיכופו את הלוה לדין לשלם את החוב, ונמצאת נועל דלת בפני לווין שהם לא ימצאו מי שירצה להוות להם כסף, זה מה שהגמרא תירצה שבאמת מעיקר הדין היה צריך מומחין אלא שמדרבנן הקילו שבהודאות והלואות יספיק גם בית דין של הדיוטות.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה טעו לא ישלמו** לומד רש״י שקושית הגמרא אם אותם הדיוטות שהחכמים התירו להם לדון בדיני ממונות אם הם טעו בדיני ממונות לא יצטרכו לשלם מכיסם את מה שהם הפסידו שלא כדין את מי שהפסידו, שמכיון שהם ירדו לדון את הדין ברשותם של חכמים למה לא יהיה דינם כמומחים שפטורים מלשלם אם הם טעו, שהרי כך הדין שכל המומחה לבית דין אם טעה פטור מלשלם, כמו שנלמד לקמן בדף ל״ב, משמע מזה שמי שאינו מומחה כן חייב לשלם אם הוא טועה, ולמה לא נאמר שהוא פטור מלשלם אם הוא טועה כיון שמותר לו לדון בדיני ממונות על אף שהוא הדיוט.

עונה הגמרא, **כל שכן אתה נועל דלת בפני לווין**, שהרי ודאי אנשים ימנעו את עצמם מלהוות כסף משום החשש הזה שמא הוא יקרא ללוה לדון בבית דין של הדיוטות ואותו בית דין יטעו ואתה פוטר אותם מלשלם, ונמצא שהמלוה שוב יפסיד את ממונו וימנע מלהלוות כסף, נמצאת שוב נועל את הדלת בפני לווין שכשירצו ללוות כסף לא יוכלו למצוא מי שילוה להם.

אבל תוס׳ מפרשים את הגמרא באופן שונה מדברי רש״י, הם מפרשים את קושית הגמרא אלא מעתה טעו לא ישלמו, שלא היתה הקושיא משום שהם עושים זאת ברשות ומי שמומחה לרבים דהיינו מי שיש לו רשות לדון אם הוא טועה אינו צריך לשלם, אלא קושית הגמרא היתה שאם טעו לא יצטרכו לשלם משום אותה סיבה, שמכיון שחכמים תיקנו שיספיקו גם בית דין של ג׳ הדיוטות משום אותו חשש של נעילת דלת בפני לווין, אז היה צריך להיות הדין שאם טעו לא ישלמו, שהרי אם תחייב לשלם לאותו הדיוטות שוב הם לא ירצו להתמצע בדין, דהיינו לא ירצו ליכנס לדון את הדין הזה כי שמא הם יטעו ויצטרכו לשלם, אז היינו צריכים להקל שאם הם טעו לא ישלמו כדי שיהיה מצוי בית דין של הדיוטות שיהיה מסכים לדון בדיני הלואות, וכך נמצאנו מתקנים שלא תנעול דלת בפני לווין, זו היתה קושית הגמרא לפירושם של התוס׳, והגמרא תירצה כל שכן אתה נועל דלת בפני לווין, שאם גם הדיוטות לא יצטרכו לשלם אם הם יטעו אז ודאי שהמלוה יחשוש מלדון בפני הדיוטות כיון שהוא יחשוש שהם יטעו בדין והוא יפסיד את כספו, ושוב הוא ימנע מהלוות כסף על סמך הבית דין של ההדיוטות שידונו את דינו לכוף את הלוה שמא הם יטעו בדין ויפסידו את ממונו, לכן לא יכלו לתקן את התקנה הזאת שבית דין של הדיוטות שטעו לא ישלמו, כי בזה אדרבה נגרום לנעילת דלת בפני לווין.

שואלת הגמרא, **אי הכי תרתי קתני**, אם כדבריך שבהודאות והלוואות גם כן צריך שלושה אלא שמספיק שלושה הדיוטות, אז למה ר׳ אבהו צריך להעמיד את המשנה ב״מה הן״, דהיינו שגזילות וחבלות בשלושה בא לפרש את מה שנאמר קודם, דיני ממונות בשלושה, שהכוונה לגזילות וחבלות, הרי הוא יכול לפרש שהמשנה אמרה שני דינים שונים, **דיני ממונות בשלשה הדיוטות** מה שנאמר ברישא דיני ממונות בשלושה באמת מדובר על הודאות והלואות, וצריך שלושה מכיון שמעיקר הדין היה צריך אפילו שלושה מומחין, אלא שחכמים תיקנו שיספיקו שלושה הדיוטות, זה מה שהמשנה נקטה שדיני ממונות פירושו הודאות והלואות מספיקים בשלושה דהיינו בשלושה כל דהו אפילו בשלושה הדיוטות, **גזילות וחבלות בשלשה מומחין** ולכן התנא חילק אותם לשני דינים שונים כיון שהבית דין של שלושה שצריך בהודאות והלואות שזה דיני ממונות והבית דין של שלושה שצריך בגזילות וחבלות, על אף שבשניהם זה שלושה דינים הם הרי חלוקים בדיניהם, כי הבית דין שבו צריך שלושה לדון דיני ממונות שהם הודאות והלואות מספיק בית דין של שלושה הדיוטות, ואילו הבית דין שצריך לדון גזילות וחבלות צריך שיהיו שלושה מומחין, לכן המשנה חילקה אותם בשני בבות, כך ר׳ אבהו היה צריך לפרש את המשנה, **ועוד שלשה שלשה למה לי** אם גזילות וחבלות אינו אלא פירוש של דיני ממונות, אז למה המשנה נקטה פעמיים את המלה שלושה, דיני ממונות בשלושה גזילות וחבלות בשלושה, המשנה היתה צריכה לומר, דיני ממונות שהם גזילות וחבלות הם בשלושה, שהרי לדעת ר׳ אבהו אין לי דין מסויים של דיני ממונות שהוא בשלושה שמתפרש במשנה.

אלא עונה הגמרא, **אמר רבא, תרתי קתני**, אומר רבא שאין הכי נמי ודאי שצריך שלושה דיינים גם בדיני הודאות והלואות, מכיון שעירוב פרשיות כתוב כאן, והפרשה בשומרים שלומדים ממנה שלושה דיינים נאמרה גם על הלואות כיון שגם באותו פסוק של ״אשר יאמר כי הוא זה״ מדובר על ״אם כסף תלוה״ על הלואות, ואם כן עירוב פרשיות כתוב כאן ואנחנו יודעים שמן התורה צריך בהודאות והלואות גם כן בית דין של שלושה, ומן התורה באמת היה צריך שלושה מומחין, אלא שמספיק שיהיו שלושה הדיוטות בדיני הודאות והלואות **משום דרבי חנינא**, דהיינו מאותה תקנת חכמים שהסברנו קודם שלא תנעול דלת בפני לווין, אז אומר רבא שבאמת תרתי קתני, שיש כאן שני דינים שונים במשנה, קודם אומרת המשנה דיני ממונות בשלושה, אז המשנה מדברת על ממונות שהם הודאות והלואות, ובשלושה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פירושו בשלושה הדיוטות, וגזילות וחבלות הם בשלושה מומחין.

למדנו אם כן מדברי הגמרא, ששני דברים תיקנו חכמים משום אותה סיבה ואותו טעם של שלא תנעול דלת בפני לווין, האחד שר׳ חנינא פירש, שבגלל שלא תנעול דלת בפני לווין תיקנו חכמים שבדיני ממונות על אף שמדאורייתא צריך דרישה וחקירה תיקנו חכמים שלא יעשו דרישה וחקירה בדיני ממונות כדי שלא תנעול דלת בפני לוין, ודין שני שעל אף שבהודאות והלואות צריך גם כן דיינים מומחין מן התורה תיקנו חכמים שיספיק גם בית דין של שלושה הדיוטות משום שלא תנעול דלת בפני לווין, אומרים תוס׳ שהתקנה הואת של שלא תנעול דלת בפני לווין שנאמרה לגבי דרישה וחקירה, נאמרה גם על גזילות חבלות כתובת אשה ירושות ומתנות, בכל אלו נאמר שלא צריך דרישה וחקירה כדי שתנעול דלת בפני גזלנים, שאם נצריך דרישה וחקירה הגזלן לא יחשוש מלגזול משום שהוא יסמוך על כך שאפילו אם הנגזל יביא עדים אולי הם יטעו שם ולא יכוונו היטב את עדותם על ידי הדרישה וחקירה שבית דין יחקרו וידרשו אותם, וממילא יבואו הגזלנים לגזול.

ושואלים תוס׳, אם כן מאותו טעם שאמרנו שאין צורך בדרישה וחקירה בגזילות וחבלות כדי שתנעול דלת בפני גזלנים, למה גם לא נאמר שלא צריך מומחין בגזילות וחבלות כמו בהודאות והלואות, הרי זה אותו טעם של שלא תנעול דלת בפני לווין, וכיון שהוא שייך גם בגזילות וחבלות לענין שלא נצריך מדרבנן דרישה וחקירה, אז נאמר גם שלא נצריך מומחין מדרבנן כדי תנעול דלת בפני הגזלנים.

ועונים תוס׳ בתירוץ הראשון, שלגבי מומחין לא שייך החשש הזה שתנעול דלת בפני הגלנים, ורק בהלואה שעל ידי חשש מועט שאדם יחשוש להפסיד את כספו הוא כבר נמנה מלהלוות לחבירו כסף, אם הוא לא ימצא דיינים שמזומנים מיד לגבות לו את החוב מהלוה, דהיינו אם הדיוטות יהיו פסולים והוא יצטרך לחכות לבית דין של מומחין אז מחשש שהוא לא ימצא בית דין מומחין הוא כבר לא ירצה להלוות כסף לחבירו, משא״כ הגזלן בהחלט ימנע מלגזול אפילו אם בגזילות יצטרכו בית דין של מומחין, שהרי הוא יודע וחושש שהנגזל יחפש את אותם דיינים מומחין ויכפה את הגזלן לדון איתו להוציא מידו את הגזילה.

אם כן לפי תירוצם הראשון של תוס׳, גזילות וחבלות הם כמו כתובת אשה ירושות ומתנות שלא צריך בהם דרישה וחקירה, על אף שבגזילות וחבלות צריך בית דין מומחין.

אבל התוס׳ בתירוץ שני אומרים, שגזילות וחבלות באמת צריכים גם דרישה וחקירה, ולא נתמעטו גזילות וחבלות מדרישה וחקירה רק דיני ממונות שהם הודאות והלואות, אבל גזילות וחבלות כמו שצריכים מומחין הם גם כן צריכים חקירה ודרישה, ומה שהגמרא אומרת בדף ל״ב שדרישה וחקירה בדיני ממונות שנאמרה שם במשנה הכוונה מעמידה הגמרא לדיני קנסות, לאו דווקא דיני קנסות אלא גם גזילות וחבלות גם כן נקראים קנסות, כך מוכחים תוס׳.

ואם כן לתירוצם השני של תוס׳, כמו שגזילות וחבלות אין בהם את התקנה של שלא תנעול דלת ולכן צריכים דווקא מומחין, כמו כן הם צריכים דרישה וחקירה, משא״כ כתובת אשה וירושות ומתנות ודאי הם בכלל הודאות והלואות שגובים אותם גם בבבל בלי בית דין מומחין, וגם אין בהם דרישה וחקירה, וממילא שונה דין כתובת אשה וירושות ומתנות מגזילות וחבלות ודינו כמו הודאות והלואות שדנים אותם גם בבית דין של הדיוטות.

רב אחא בריה דרב איקא אמר, מדאורייתא חד נמי כשר מן התורה אפילו דיין אחד גם כן כשר, שנאמר (ויקרא יט) **בצדק תשפט עמיתך**, ו״תשפט״ הוא לשון יחיד שמספיק בהודאה והלואה תשפוט, שדיין יחיד גם כן ידון, אומר רש״י שרב אחא בריה דרב איקא סובר כמאן דאמר אין עירוב פרשיות כתוב כאן, שאין כאן עירוב פרשיות והפרשה שממנה לומדים שצריך שלושה דיינים כי כתוב שלוש פעמים ״אלהים״, נאמרה בפרשת שומרים ומדובר שם רק בשומרים ולא מדובר בכלל בהלואה, ולכן בהלואה מספיק גם יחיד שיהיה דיין, ומה שכתוב במשנה דיני ממונות בשלושה גזילות וחבלות בשלושה ודאי מדובר על שני דינים שונים, ובהודאות והלואות על אף שמן התורה מספיק דיין אחד, אעפ״כ אומרת המשנה דיני ממונות שהם הודאות והלואות גם צריכים שלושה, זה אמנם לא מן התורה אלא מדרבנן, למה, **אלא משום יושבי קרנות** שאם תאמר שדיין יחיד גם כן יכול לדון את הדין בהודאות והלואות כפי שהדין מן התורה, אז יצא שיושבי קרנות דהיינו כפי שמפרש רש״י תגרים סוחרים שאינם בקיאים בטיב דינים של דיני ממונות, נמצא שהדיין יזכה את החייב ויחייב את הזכאי ויטעה בדין, לכן תיקנו חכמים שדווקא שלושה הדיוטות כשרים אבל לא דיין אחד.

שואלת הגמרא, **אטו בתלתא מי לא הוו יושבי קרנות** וכי אם אמרנו מדרבנן שצריך שלושה הדיוטות לא יצאנו עדיין מאותו חשש שאותם שלושה הדיוטות יהיו יושבי קרנות תגרים סוחרים שאינם בקיאים בדיני ממונות.

עונה הגמרא, **אי אפשר דלית בהו חד דגמיר** כשאמרנו שצריך שלושה, ודאי יזדמן לנו שהאחד מן השלושה לפחות הוא כזה שגמיר, שהוא שמע מחכמים ומדיינים הלכות ודיני ממונות ודיני הלואה, לכן בבית דין של שלושה כבר יהיה אחד לפחות שיודע את הדין, ולכן הצריכו חכמים שיהיה בית דין של שלושה.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה טעו לא ישלמו**, מפרש שוב רש״י לשיטתו, שקושית הגמרא היא אם טעו שלא יצטרכו אותם הדיוטות לשלם שהרי הם ירדו לדון ברשות אפילו מן התורה היה להם רשות לדון, למעלה פירש רש״י שהקושיא היתה שהיה להם רשות לדון מדרבנן, כי שם מן התורה הדיוטות אינם יכולים לדון, אבל כיון שחכמים תיקנו זאת וברשות חכמים הם יורדים לדון הקשתה גמרא שאם טעו לא ישלמו, כדין מי שהוא דיין שיש לו רשות לדון שאם הוא טועה הוא לא צריך לשלם, כאן לרב אחא בריה דרב איקא הקושיא היא שמכיון שמן התורה הם רשאים לדון אז אם כן אם הם טעו שלא ישלמו, כך פירש רש״י את קושית הגמרא.

עונה הגמרא, **כל שכן דנפישי יושבי קרנות** בזה שאנחנו נאמר שאם טעו לא ישלמו, אז ודאי שלא יהיה איכפת להם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ליושבי קרנות ללמוד דיני ממונות, כיון שהם לא יחששו שהם יטעו בדין, כי הם לא יצטרכו לשלם, לכן הדין הוא שאם טעו כן ישלמו כדי שלא יהיו הרבה יושבי קרנות שיושבים בדין מחשש ומפחד שהם יטעו ויצטרכו לשלם את מה שהפסידו את מי שראוי היה לזכות.

וגם כאן התוס' חולקים על רש"י, והם לומדים שהקושיא של אלא מעתה טעו לא ישלמו היתה מכח אותה תקנה עצמה שמשום יושבי קרנות הצרכנו שלושה הדיוטות כדי שעל ידי זה יזדמן לנו אחד מהשלושה שהוא יודע וגמיר, אז אם כן למה לא נאמר שאם טעו לא יצטרכו לשלם ועל ידי זה לא יתרחקו מלדון כל אלה שכן יודעים לדון, ומכיון שאתה חושש מיושבי קרנות ואתה רוצה שבבית דין יזדמן לך בכל שלושה הדיוטות אחד שיודע לדון, אז תתקן שאם טעו לא ישלמו ועל ידי זה גם אלו שיודעים את הדין ירצו ויסכימו לשבת בדין, ועונה הגמרא, כל שכן דנפישי יושבי קרנות, שאדרבה אם נאמר שאם טעו לא ישלמו אז ודאי שיתרבו יושבי קרנות שישבו בדין, לכן דווקא כן ישלמו כדי שילמדו דיני ממונות שלא יטעו פן יתחייבו לשלם, לכן משום אותה תקנה שלא ירבו יושבי קרנות עדיף שיהיה אם טעו כן ישלמו, ולא כדעתו של המקשן שאם טעו לא ישלמו, כך פירשו התוס' את קושית הגמרא והתירוץ.

אם כן רש"י פירש שרב אחא בריה דרב איקא סובר עירוב פרשיות כתוב כאן, אבל תוס' חולקים על רש"י ואומרים שמכיון שיש לו את הפסוק בצדק תשפוט עמיתך אז אפילו אם הוא סובר עירוב פרשיות כתוב כאן והיה צריך ללמוד מהשלושה פעמים "אלהים" שנאמרו בפרשת שומרים שיצטרכו ג' דיינים גם בהודאות והלואות שהרי עירוב פרשיות כתוב כאן, אבל כתוב בצדק תשפוט עמיתך, מזה לומדים שבהודאות והלואות מספיק אפילו דיין יחיד.

וכך הוכיחו האחרונים שהיא גם כן שיטת הרמב"ם, שפוסק כדברי רב אחא בריה דרב איקא כפי שיתבאר בהמשך הסוגיא, ואילו לגבי עירוב פרשיות הוא סובר כמאן דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן, על כרחך שגם הרמב"ם פירש כהתוס' שמה שרב אחא בריה דרב איקא אמר שמספיק דיין אחד מן התורה זה לאו דווקא למי שסובר אין עירוב פרשיות כתוב כאן כדברי רש"י, אלא גם אליבא דמאן דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן כשיטתם של התוס'.

שואלת הגמרא, מאי איכא בין רבא לרב אחא בריה דרב איקא, איזו נפקא מינה יש לדינא, בין רבא שסובר שמדאורייתא צריך שלושה, לבין רב אחא בריה דרב איקא שסובר שרק מדרבנן צריך שלושה.

עונה הגמרא, איכא בינייהו דאמר שמואל יהיה ביניהם נפקא מינה בדינו של שמואל, ששמואל אמר שנים שדנו דיניהן דין שנים שדנו רק בדיעבד הדין שלהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף מסביר רש"י משום שעברו על תקנת חכמים שתיקנו שלא ידונו רק שלושה דיינים ולא שנים, לרבא לית ליה דשמואל רבא שסובר שמן התורה צריך שלושה דיינים לא סובר את דינו של שמואל שבדיעבד גם שנים שדנו דיניהם דין, שמכיון שמן התורה צריך שלושה דיינים אז גם בדיעבד אותם שנים שדנו אין דיניהם דין, לרב אחא בריה דרב איקא סובר את דברי שמואל, שמכיון שכל הצורך בשלושה דיינים אינו אלא תקנת חכמים, שנים שדנו על אף שהם בית דין חצוף במה שהם עברו על תקנת חכמים אבל בדיעבד דיניהן דין.

ואומרים התוס' בד"ה לרבא לית ליה דשמואל, שההלכות גדולות פוסק כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין, ואע"פ שרבא חולק עליו כפי שנתבאר כאן בסוגיא, כיון שרב נחמן לקמן בדף ה' סובר כשמואל לכן פוסק ההלכות גדולות כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין.

אבל הרבה ראשונים חולקים על דברי ההלכות גדולות שהביאו התוס', וכפי שגם התוס' בגיטין דף ל"ב ע"ב וכן הרמב"ם וגם המחבר בשו"ע בחו"מ סימן ג', והם סוברים שההלכה היא כר' אבהו שאמר לעיל בדף ב' ע"ב שלכולי עלמא שנים שדנו אין דיניהם דין, שגם בדיעבד שנים שדנו הדין שלהם הוא לא דין, אלא דווקא בית דין של שלושה צריך לדון בדיני הודאות והלואות, ואפילו שהם שלושה הדיוטות אבל שנים שדנו אין דיניהם דין.

ומפשטות דברי הגמרא דין זה תלוי במחלוקת של רבא ורב אחא בריה דרב איקא, לרבא שמן התורה צריך שלושה דיינים שנים שדנו אין דיניהם דין, ורק לרב אחא בריה דרב איקא שהצורך בשלושה אינו אלא מדרבנן לכן שנים שדנו דיניהם דין, וכך גם הוכיח הש"ך בארוכה בחו"מ סימן ג' ס"ק א' כפי שהוא ביאר שם.

אלא שבדעת הרמב"ם כבר הקשו הראשונים כפי שהכסף משנה הביא בדברי הרמב"ם בפרק ב' מהלכות סנהדרין הלכה י', שם פסק הרמב"ם כפי שכבר הזכרנו שהוא סובר שההלכה היא כר' אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין, ואעפ"כ הוא פוסק הלכה כרב אחא בריה דרב איקא שמדאורייתא מפסיק דיין אחד גם כן, וכך לשון הרמב"ם, אע"פ שאין בית דין פחות משלושה, מ"מ מותר לאחד לדון, שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך", דהיינו שמדאורייתא יכול גם דיין אחד לדון, ומדברי סופרים עד שיהיו שלושה, ושנים שדנו אין דיניהם דין, הקשו הראשונים הרי דברי הרמב"ם סותרים לכאורה מיניה וביה, שאם הוא פוסק כרב אחא בריה דרב איקא שמן התורה מספיק גם דיין אחד מהפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" וכל הצורך בשלושה דיינים אינו אלא מדרבנן, אז איך הוא פוסק כר' אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין, הרי מדברי הגמרא משתמע כפי שכבר ביארנו שאליבא דרב אחא בריה דרב איקא ההלכה היא כשמואל ששנים שדנו כן דיניהם דין.

ועונה הכסף משנה בשם תשובות הרשב"א, ובדומה לזה יש גם בחידושי הר"ן, שהרמב"ם למד פשט בדברי הגמרא שאומרת שדינו של שמואל הוא הנפקא מינה בין רבא לרב אחא בריה דרב איקא, לא כפי שלמדנו שמי שסובר כרב אחא בריה דרב איקא שמן התורה מספיק דיין אחד בהכרח הוא סובר כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין, אלא כך מתפרשת הגמרא, שרב אחא סובר כשמואל היינו בדין זה שעל דין תורה היה צריך להיות שדיין אחד כשר וממילא גם שנים צריכים להיות כשר כמו שאחד כשר, בזה רבא אחא בריה דרב איקא סובר כמו שמואל, אבל בזה הם כן נחלקו, לגבי מה שגזרו חכמים שכל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דין יהיה רק דווקא בשלושה, רב אחא בריה דרב איקא באמת סובר שלאחר שחכמים גזרו שצריך שלושה דיינים אז אפילו בדיעבד לא יועיל בית דין שהוא פחות משלושה דיינים, כי על אף שמן התורה מספיק דיין אחד אבל כיון שמדרבנן צריך שלושה אז שנים שדנו אין דיניהם דין, כי התקנת חכמים היתה שגם בדיעבד לא יועיל בית דין שהוא פחות משלושה דיינים, ושמואל בזה חולק על רב אחא בריה דרב איקא, והוא סובר שמכיון שמן התורה דיין אחד כשר וכל הצורך בשלושה דיינים אינו אלא תקנת חכמים, סובר שמואל שהתקנת חכמים היתה שלכתחילה הבית דין שדן בדיני ממונות יהיה של שלושה, אבל בדיעבד שנים שדנו דיניהם דין על אף שהם נקראים בית דין חצוף במה שעברו על התקנת חכמים, והרמב״ם פוסק לגמרי כרב אחא בריה דרב איקא, שאמנם מן התורה מספיק דיין אחד, אבל לאחר שמדברי סופרים תיקנו שצריך שלושה הדיוטות, התקנה הזאת היא אפילו על בדיעבד, שגם בדיעבד אם לא היו שלושה אלא שנים שדנו אין דיניהם דין.

הזכרנו אם כן את דעתו של הרמב״ם והמחבר שפסקו הלכה כרב אחא בריה דרב איקא, שמן התורה דיין אחד כשר, אלא מדרבנן תיקנו שיצטרכו שלושה דיינים, ואעפ״כ הם פוסקים ששנים שדנו אין דיניהם דין, כי הם סבורים שהתקנת חכמים היתה לעיכובא שאפילו בדיעבד גם כן צריך דווקא שלושה דיינים ולא פחות מכן.

הרי״ף כפי שהש״ך בחו״מ סימן ג׳ ס״ק א׳ הוכיח, פוסק כרבא ולא כרב אחא בריה דרב איקא, כי הוא פוסק שמן התורה אדרבה היה צורך בכל דיני ממונות שלושה מומחין, ומדרבנן תיקנו שלא תנעול בפני לווין שמספיק בשלושה הדיוטות, והוא מוכיח זאת ממה שהרי״ף לא הוזכר בכלל בסוגיתנו את דברי רב אחא והתחיל את הסוגיא במה שהביא את דברי רבא שמדאורייתא צריכים שלושה מומחין, וסובר הש״ך שכך היא גם דעתו של הרא״ש, שכיון שהרא״ש פסק הלכה כר׳ אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין, והוכיח זאת מכיון שרבא סובר כר׳ אבהו, ומאביי ורבא ההלכה היא כבתראי שהם כבר דורות אמוראים המאוחרים, ולכן רבא שסובר ששנים שדנו אין דיניהם דין ולית ליה דשמואל כך הוכיח הרא״ש שרבא סובר כר׳ אבהו, מוכח מזה שפוסקים הלכה כרבא במה שאמר שצריך שלושה מומחין מן התורה ורק מדרבנן מספיק שלושה הדיוטות, והש״ך האריך בזה ומסקנתו שכך הוא העיקר כדעתם של הרא״ש והרי״ף שמן התורה צריך שלושה מומחין ורק מדרבנן מספיק שלושה הדיוטות.

ולמדנו גם בגמרא, שאותם שלושה הדיוטות צריך שיהיה אחד מהם גמיר, דהיינו שהאחד יודע ולמד איזה שהם הלכות דינים, אלא שמה זה גמיר נלמד זאת לקמן בדף ה׳ אם צריך גמיר וסביר ומהו הגדר של גמיר, וכך פוסק הרמ״א להדיא שם בחו״מ סימן ג׳, שעל אף ששלושה הדיוטות כשרים צריך שיהיה אחד מהם שיודע סברות בדינים, אבל אם אין אפילו אחד שיודע הם פסולים לדון.

והשבות יעקב בתשובותיו בחלק א׳ סימן קל״ז האריך בביאור סוגיתנו ובדעות הפוסקים, והוא מביא שם שאלה מעניינת ששאל אותו השואל, ומדברי השואל הבין השבות יעקב שהוא סבור שבית דין כזה של שלושה הדיוטות ששנים מהם אינם יודעים דינים ורק השלישי יודע דין והוא גמיר, אם הם נחלקו ששנים שהם לא יודעים דינים סוברים להיפך מדעתו של הדיין השלישי, סבור היה השואל בשבות יעקב שאין הולכים אחרי הרוב להכריע את הדין כנגד אותו דיין יחיד שהוא גמיר, והשבות יעקב אומר שמסתימת דברי הגמרא והפוסקים משמע שמכיון שהכשרנו אותם כבית דין אז על אף שרק אחד מהם גמיר ויודע סברות ודינים גם כן הולכים אחרי השנים האלה שהם סוברים לא כמו דיין יחיד, שמכיון שהוא גמיר ויודע סברות ודינים ודאי הוא מציע את סברותיו ואת הדינים שהוא יודע בפני אותם שני הדיוטות שאינם יודעים, ואם הם רבים עליו וסוברים להיפך ממנו הדין קיים, כך סובר השבות יעקב.

אבל השער המשפט בחו״מ סימן י״ח ס״ק א׳, לאחר שהוא מביא את דברי השבות יעקב, והוא מסכים שאמנם הפוסקים לא ביארו את הדין, הוא אבל סובר שבודאי אין הדין כן, שמכיון שאם הם היו שלושה הדיוטות ואין ביניהם אפילו אחד שיודע דין הרי דינם בטל, כפי שהבאנו מדברי הרמ״א, אם כן כל כחם של אותם שלושה הדיוטות להיות בית דין אינו אלא מכחו אותו אחד שביניהם הוא גמיר, ואילו השנים שהם לא גמירי הרי אפילו אם הם היו מצטרפים עם עוד שלישי שהוא לא גמיר דינם היה בטל, וכל כח בית דין שיש לאותם שנים זה מכח אותו אחד שהוא גמיר, ואם כן איך יתכן שהם יוכלו להכריע את הדין כנגד הדיין שהוא גמיר כיון שכל כחם להיות דיינים אינו אלא מכח אותו דיין שהוא גמיר, אלא ודאי אומר השער המשפט שלא מכריעים את הדין אחרי אותם שנים שהם לא גמירי, כי דעתם בטלה כנגד אותו דיין שהוא גמיר, והוא מוכיח זאת מכמה הערות במהלך הסוגיא שלנו.

ומביא השער המשפט, שבאמת בחידושי הרמב״ן בפרק זה בורר נחלק הרמב״ן עם רב האי גאון, רב האי גאון באמת סובר להדיא שאם הבית דין נחלקו שיש ביניהם שלושה דיינים, אחד אומר כך ושנים אומרים להיפך, אז אם הם שוים בחכמה שם הולכים אחרי הרוב, אבל אם הם אינם שוים בחכמה שהאחד הוא עדיף בחכמתו מהשנים האחרים הולכים אחרי מי שנותן טעם לדבריו, והרמב״ן חולק שם על רב האי גאון, והוא סובר שאפילו אם הם אינם שוים בחכמה גם כן הולכים אחרי הרוב, אבל טוען השער המשפט, שהרמב״ן יודה שבשלושה דיינים ששנים מתוכם הם עמי הארץ שלא גמירי, ורק השלישי הוא גמיר, בזה גם הרמב״ן יודה שאין הולכים אחרי הרוב, כיון שהם בכלל לא יודעים בדינים, וכל כח בית דין שלהם הוא מכח אותו דיין שלישי שהוא כן גמיר, והוא מביא שהחינוך במצוה ע״ח מסביר את ההלכה של אחרי רבים להטות, שדבר זה לא נאמר אלא כששתי הכיתות החולקות ביניהם יודעות שניהם בחכמת התורה בשוה או בקרוב לכך, ששניהם חכמים, ומנמק זאת החינוך, שאין לומר שכת חכמים שהיא מוטעת במספרה לא תכריע כת בורים ועמי הארץ אפילו אם הם מרובים כיוצאי מצרים, שהרי ודאי שהכח של מרובים כשהם עמי הארץ ובורים אפילו מספרם כיוצאי מצרים לא יוכלו להכריע כנגד דעת החכמים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שחכמתם גדלה בתורה אפילו אם כת החכמים היא כת מועטת במספרה, אם כן אומר השער המשפט משמע להדיא שאפילו בדיני ממונות שמספיק שבשלושה הדיינים אחד מהם יהיה גמיר, אבל אעפ״כ לא תכריע דעת הרוב של שני הדיוטות דלא גמירי כנגד אותו דיין שגמיר, כך סובר שם השער המשפט.

למדנו במשנה, **נזק וחצי נזק וכו׳** שגם הם דינם בשלושה. שואלת הגמרא, **נזק היינו חבלות**, הרי נאמר כבר במשנה גזילות וחבלות בשלושה, וחבלות זה אדם החובל בחבירו שהוא חייב בחמשה דברים נזק צער ריפוי שבת ובושת, אם כן נזק הוא אחד מהחמשה דברים של חבלות שאדם מתחייב כשהוא חובל בחבירו, אז הרי נזק כלול כבר במה שהמשנה הזכירה חבלות, ומה נקרא נזק במשנה שהוא נאמר בדין בפני עצמו שהנזק צריך להיות בפני שלושה, הרי הנזק הוא אחד מחמשה דברים של חבלות, ומכיון שכתוב חבלות לא צריכה המשנה כבר לומר שנזק הוא בשלושה.

עונה הגמרא, **משום דקא בעי למיתנא חצי נזק** כיון שהתנא רוצה להביא את הדין של חצי נזק שהוא בשלושה, לכן **תני נמי נזק שלם**.

שואלת **חצי נזק נמי היינו חבלות**, הרי מי משלם חצי נזק, שור תם, שור שנוגח פעמים ראשונות הוא שור תם והבעלים לא משלמים אלא חצי נזק, אם כן שור תם שחבל הוא זה שמשלם חצי נזק, ומכיון שגם כאן מדובר בחבלות אז הרי גם חצי נזק נכלל במה שהמשנה אמרה שדינו חבלות הם בשלושה שמשמע כל סוגי החבלות, גם של שור תם שחבל שמשלם רק חצי נזק וגם הוא דינו בשלושה וזה כלול בכללות, ולמה המשנה היתה צריכה לנקוט חצי נזק בפני עצמו.

עונה הגמרא, **תנא ממונא וקתני קנסא** התנא רוצה ללמדנו דיני ממונות שזה ממונא ולא קנס, כגון חבלות הרי התשלום שאדם שחובל בחבירו או שור שחובל בחבירו אז הרי התשלום של הנזק הוא בגלל שאפחתיה מדמיה, בגלל שהוא הפחית משויו של האדם, כי הרי כך שמים את הנזק כמה היה שויו של אדם זה להמכר לפני החבלה כעבד כנעני, וכמה נפחת מערכו אם יבואו עכשיו למכור לו לאחר שלמשל קטעו לו את היד, וזהו תשלום הנזק, תשלום זה שהוא משלם בגלל שהוא הפחית אותו מערכו זה נקרא ממונא כי הוא משלם נזק שהוא הזיק לו, משא״כ חצי נזק התשלום אינו אלא קנס שקנסה התורה את בעל השור לשלם כשעדיין השור שלו לא נודע כשור נגח ולא התרו בבעלים שידע שיש לו שור נגח, אז מעיקר הדין סובר המאן דאמר הזה היה צריך להיות בעל השור לגמרי פטור בפעמים הראשונות, אלא זה קנס שהתורה קנסה אותו, ולכן התנא של המשנה נקט חצי נזק כדבר בפני עצמו כדי ללמדנו דיני קנס שגם הם צריכים להיות בשלושה.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאמר פלגא ניזקא קנסא**, נחלקו בזה אמוראים בב״ק דף ט״ו, וכפי שרש״י כבר מביא להסביר מדברי הגמרא שם, שיש מי שסובר פלגא נזקא קנסא שהטעם שהתורה חייבה את בעל השור תם לשלם פעמים ראשונות שהוא נוגח חצי נזק אינו אלא קנס שהתורה קנסה, משום שהוא סובר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, סתם שוורים מוחזקים כשוורים שמורים שאינם נוגחים, ולא היה הבעלים צריך בכלל לשמור את השור הזה מלנגוח כל זמן שלא הועד ולא נודע כי הוא נגח, אז מעיקר הדין לא היה צורך שישלם בכלל כיון שלא היה מוטל עליו לדאוג ולשמור על השור שלא יגח, אלא זה קנס שהתורה קנסה את בעל השור כדי שירבה בשמירת השוורים, שכיון שהוא יודע שהוא ישלם חצי נזק אז הוא ישתדל לשמור היטב על השור, אם כן המאן דאמר שסובר פלגא נזקא קנסא אם המשנה כך סוברת מיושב למה המשנה היתה צריכה לנקוט חצי נזק כדין בפני עצמו, כי היא רצתה לנקוט גם דיני קנסות שהם בשלושה, **אלא למאן דאמר פלגא ניזקא ממונא** שיש מי שחולק שם בב״ק וסובר שאדרבה סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, שור אפילו שעדיין לא נגח מעולם אז הבעלים היו צריכים לשמור אותו כי ידוע הדבר שסתם שוורים הם נגחנים והם אינם בחזקת משומרים, אז בעצם מעיקר הדין היה צורך שבעל השור ישלם נזק שלם, שהרי הוא היה צריך לשמור אותו שלא יגח והוא לא שמר, אלא שהתורה חסה עליו להקל בדינו ולפטור אותו מתשלום נזק שלם ושיספיק תשלום של חצי נזק, אבל החצי נזק שהוא משלם הוא ממון ולא קנס שהתורה קונסת, אם כן **מאי איכא למימר** איך תתרץ את המשנה למה היא נקטה נזק, זה הרי בכלל קבלות, אם תאמר בגלל חצי נזק, חצי נזק הוא גם כן בכלל חבלות שהרי חצי נזק הוא תשלום ממוני ולא קנסא כמו החבלות עצמם.

עונה הגמרא, **אלא, איידי דקא בעי למיתנא תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, דממון**

- דף ג׳ ע״ב

שאינו משתלם בראש הוא, משתלם בראש פירושו קרן, כפי שנלמד מהפסוק ״ושילם אותו בראשו״, התשלום של כפל שהגנב משלם כפליים משויה של הגניבה הרי הוא משלם יותר מן הקרן, וכן ארבעה וחמשה שהגנב משלם כשהוא גנב שור או שה וטבחו או מכרו הוא משלם פי ארבעה או פי חמשה מהקרן, וזה שוב תשלום שהוא יותר מן הקרן, אז מכיון שהוא רוצה להביא לי את הדין של כפל וארבעה וחמשה שאינו משתלם בראש שהתשלום הוא יתר על הקרן, שגם הוא נידון בשלושה, **תנא נמי חצי נזק דממון שאינו משתלם בראש הוא** לכן התנא של המשנה נקט את התשלום של חצי נזק שגם הוא ממון שאינו משתלם בראש, אלא להיפך זה ממון שהוא משלם פחות מן הקרן, **ואיידי דקא בעי למיתנא חצי נזק** ומכיון שהוא כבר צריך ללמדנו את דין חצי נזק אגב שהוא מלמד אותנו את דין כפל וארבעה וחמשה, **תנא נמי נזק** שגם הנזק דינו בשלושה על אף שהיינו יודעים את זה ממה שנאמר במשנה שחבלות הם בשלושה.

שואלת הגמרא, **שלשה מנלן** מנין לנו שהבית דין צריך להיות של שלושה דיינים.

עונה הגמרא, **דתנו רבנן** כי שנו חכמינו בברייתא, כתוב בפסוק בפרשת שומרים (שכבר הזכרנו לעיל), (שמות כב) **ונקרב בעל הבית אל האלהים, הרי כאן אחד** אז יש לנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דיין אחד, (ויש לציין שכאן השם ״אלהים״ הוא חול ואינו קודש, שלא מדובר כאן על שמו של הקב״ה אלא על הדיינים שהם הנקראים אלהים, מלשון שררה ורבנות ואדנות, ולכן שם זה הוא חול כפי שנפסק בפוסקים ש״אלהים״ שנכתב בפרשת דיינים אפשר למחוק אותו, לכן אפשר לבטאות את זה ״אלהים״ מכיון שהכוונה לדיינים), **ומה שכתוב (שמות כב) עד האלהים יבא דבר שניהם, הרי כאן שנים** יש לי עוד פעם ״אלהים״ ללמד שצריך שני דיינים, ומה שכתוב (שמות כב) **אשר ירשיען אלהים, הרי כאן שלשה, דברי רבי יאשיה**, אם כן לומד ר׳ יאשיה ממה שהוזכר בפרשה שלוש פעמים ״אלהים״ שזה דיינים שצריך שלושה דיינים, **רבי יונתן אומר, ראשון תחילה נאמר** ה״אלהים״ הראשון לא בא בשביל דרשה לדרוש אותו ולצרף אותו ללמוד ממנו את מנין הדיינים, כיון שצריך אותו לגופיה, מסביר רש״י כדי ללמדנו שצריך דיינים מומחים, שהרי ״אלהים״ הוא לשון גדולה ורבנות, כפי שרש״י פירש בדף ב׳ סוף עמוד ב׳ שזה נלמד ממה שכתוב אצל משה רבינו שהקב״ה אמר לו ״ראה נתתיך אלהים לפרעה״ שזה לשון שררה ורבנות, ולכן צריך את המלה הראשונה ״אלהים״ הנאמרת בפרשה לגופיה ללמדנו שצריך דיינים מומחים, כך לומד רש״י, **ואין דורשין תחילות** ואי אפשר לדרוש תחילות דהיינו המלה הנאמרת **בתחילה של הפרשה**, אבל התוס׳ מוכיחים מהמשך הסוגיא שהטעם שאין דורשין תחילות ולא מכניסים את ה״אלהים״ האמור ראשון בפרשה במספר הדיינים, זה לא משום שצריך אותו לגופיה כדי ללמדנו שצריך דיין מומחה, אלא זה כלל שאפילו אם אין לי צורך לאיזה ענין מיוחד אבל אין דורשים תחילות כי צריך את זה לגופיה לגופה של הפרשה וזה לא בא כדי ללמדנו מנין מסויים שאתה דורש אותו מן הפסוקים, כי אין דורשין תחילות, **אלא** לפי ר׳ יונתן איך יודעים שצריך בית דין של שלושה, אומר ר׳ יונתן, **עד האלהים יבא דבר שניהם, הרי כאן אחד**, באמת מוזכר רק דיין אחד, **אשר ירשיען אלהים, הרי כאן שנים, ואין בית דין שקול** הרי אין עושים בית דין שהם זוגות, דהיינו מספר דיינים זוגי שיכולים להיות שקולים ולהתחלק דעות המחייבים כנגד דעות המזכים שוה בשוה, כי צריך לקיים ״אחרי רבים להטות״, ואם מספר הדיינים יהיה מספר זוגי אז הרי יוכלו להתחלק לחצאין ולא יהיה כאן רבים להטות את הדין אחריהם כי הם יתחלקו שוה בשוה, דעת המחייבים בדיוק מספר הדיינים כנגד מספר הדיינים המזכים, אם הם יהיו שנים יהיה אחד כנגד אחד ולא תוכל להכריע את הדין, לכן כיון שאין בית דין שקול **מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שלשה**, אם כן בהכרח אתה מוסיף עוד דיין שלישי כדי שתוכל להכריע את הדין על פי רוב הדיינים שהם שנים, אז על ידי זה אני יודע שצריך שלושה דיינים.

שואלת הגמרא, **נימא בדורשין תחילות קמיפלגי** נאמר שהמחלוקת בין ר׳ יאשיה ור׳ יונתן היא אם דורשים תחילות או לא, **דמר סבר** שר׳ יאשיה סובר **דורשין תחילות** ולכן הוא דורש את ה״אלהים״ הראשון שהוא בא גם ללמדנו את מספר הדיינים, **ומר סבר** ור׳ יונתן סובר **אין דורשין תחילות** כפי שמפורש בהדיא בדבריו.

עונה הגמרא, **לא, דכולי עלמא אין דורשין תחילות** גם ר׳ יאשיה סובר שאין דורשין תחילות, **אמר לך רבי יאשיה** ר׳ יאשיה יאמר לך שמה שאני סובר שכן אפשר לדרוש את המלה הראשונה ״אלהים״ שנאמרה בפרשה על אף שאין דורשין תחילות, משום שודאי ה״אלהים״ הראשון גם כן בא ללמדנו את מספר הדיינים, **אם כן** כי אם תאמר שזה לא בא ללמדנו את מספר הדינים **נימא קרא ונקרב בעל הבית אל השופט, מאי אל האלהים, שמע מינה למניינא** משמע שזה בא ללמדנו שצריך עוד דיין, ומזה לומדים שצריך שלושה דיינים.

שואלת הגמרא, **ורבי יונתן** שסובר שגם כאן אין דורשין תחילות על אף שיכול היה להיות כתוב ״אל השופט״.

עונה הגמרא, ר׳ יונתן סובר **לישנא דעלמא נקט** הפסוק מדבר כלשון בני אדם, **כדאמרי אינשי, מאן דאית ליה דינא ליקרב לגבי דיינא** מי שיש לו דין ודאי שהוא הולך אל הדיין שרגיל לדון והוא לא הולך אצל הדיוט, ולכן הוזכר כאן ״אלהים״ שודאי שאם יש לו דין הוא יבוא לדון אותו אצל דיין מומחה, אבל המלה ״אלהים״ לא באה לדרשה כדי ללמדנו מספר הדיינים, ומספר הדיינים שנלמד בפרשה אינו אלא שנים, רק מכיון שאין בית דין שקול אני יודע שצריך להוסיף דיין שלישי.

שואלת הגמרא, **ורבי יאשיה לית ליה בית דין נוטה** וכי ר׳ יאשיה סובר שאפשר כן לעשות בית דין שקול שיהיה מספר זוגי של דיינים שיכולים להתחלק שוה בשוה והוא לא סובר שצריך בית דין נוטה שהבית דין יהיה מורכב במספר דיינים שאינו זוגי כדי שתוכל להתקיים בו הטייה אחרי רבים, שהרי כך ר׳ יאשיה סובר שאילמלא שהתורה רמזה לנו במפורש שיש צורך בשלושה דיינים לא הייתי יודע שצריך שלושה דיינים, אלא הייתי מסתפק גם בשני דיינים אפילו שאין בית דין שקול, ולכן צריך פסוק שצריך דיין שלישי, ונפקא מינה אומר רש״י שאם יהיו ארבעה דיינים או ששה דיינים על אף שזה מספר זוגי ואין כאן אלא בית דין שקול שיכולים להתחלק אותם ארבעה דיינים שנים כנגד שנים, או הששה דיינים שלושה כנגד שלושה ואין כאן בית דין נוטה, אין כאן מספר דיינים שבהכרח יוכרע הדין על פי הרוב, אז גם זה בית דין כשר, כך משתמע מדברי ר׳ יאשיה, על זה מקשה הגמרא, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, מה תלמוד לומר** (שמות כג) **לנטת אחרי רבים להטת, התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה** דורשים מהפסוק הזה שכל בית דין צריך להיות מורכב במספר דיינים שיוכלו להכריע בו את הדין ולא יהיה מספר זוגי שהוא בית דין שקול, ועל אף שר׳ יאשיה הוא עצמו תנא, מסביר רש״י שקושית הגמרא היא שכיון שר׳ אליעזר בנו שר׳ יוסי הגלילי דורש זאת מהפסוק לא מסתבר שר׳ יאשיה יחלוק על הדרשה שר׳ אליעזר דורש מהפסוק.

עונה הגמרא, **סבר לה כרבי יהודה דאמר שבעים** הוא סובר כמו ר׳ יהודה שסובר שהסנהדרי הגדולה היתה מורכבת משבעים דיינים, **דתנן** כי למדנו במשנה בתחילת המסכתא, **סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד, רבי יהודה אומר שבעים**, אז כיון שלר׳ יהודה סנהדרי גדולה כשרה בשבעים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דיינים על אף שזה מספר זוגי שיכול להתחלק שוה בשוה, ששלושים וחמשה דיינים יאמרו כך ושלושים וחמשה דינים יאמרו להיפך, נמצא שהבית דין הזה הוא בית דין שקול ואעפ״כ הוא בית דין כשר, על כרחך שר׳ יהודה סובר שאין צורך בבית דין נוטה שיוכלו להטות בו ולהכריע בו את הדין, אלא גם בית דין שקול כשר, אם כן ר׳ יאשיה סובר כר׳ יהודה.

שואלת הגמרא, **אימר דשמעת ליה לרבי יהודה, בסנהדרי גדולה דכתיבי קראי**, הרי כפי שנלמד לקמן בדף י״ז לומד שהסנהדרי גדולה הם של שבעים דיינים ר׳ יהודה לומד זאת מפסוק, לכן שם הוא סובר שגם עם השבעים זה מספר שוה מספר זוגי שזה בית דין שקול לומדים מפסוקים שזה כשר, **בשאר בי דינא מי שמעת ליה** וכי שמענו שבבתי דינים אחרים כמו סנהדרי קטנה או בית דין של שלושה שגם בו יהיה כשר בית דין שקול ואין צורך בבית דין נוטה.

וכי תימא לא שנא, שמכיון שמצאנו שהוא סובר בסנהדרי גדולה שאין צורך בבית דין נוטה הוא הדין בשאר בתי דינים גם כן לא צריך, ואם כן ר׳ יאשיה סובר כר׳ יהודה שאין צורך בבית דין נוטה אלא כשר גם בית דין שקול, על זה שואלת הגמרא, **והתנן** והרי למדנו אצלנו במשנה, **סמיכת זקנים** דהיינו מה שזקני העדה צריכים לסמוך את ידיהם על ראשו של הפר שמקריבים אותו פר העלם דבר של ציבור, שאם בית דין הגדול טעו בהוראה והורו על איסור כרת שהוא מותר, ורוב ישראל עשו כך בשגגה על פי הבית דין, ונודע להם הטעות שלהם, הם צריכים להקריב פר העלם דבר של ציבור, וזקני העדה צריכים לסמוך את ידיהם על ראש הפר, **ועריפת עגלה, בשלשה, דברי רבי שמעון, רבי יהודה אומר בחמשה, ואמרינן** לקמן בדף י״ג **מאי טעמא דרבי יהודה** שסובר שצריך חמשה, כי באותו פסוק של סמיכת הזקנים על ראשו של פר כתוב (ויקרא ד) **וסמכו**, מפרש **שנים**, כי מיעוט רבים שנים, הרי שלומדים כבר שיש שני זקנים שצריכים לסמוך את ידיהם על ראש הפר, ואח״כ כתוב **זקני, שנים** שאני לומד שוב מיעוט זקנים שנים, שצריך עוד שנים, הרי שאני לומד מהפסוק ארבעה דיינים, **ואין בית דין שקול** והרי לא עושים בית דין שהוא שקול במספר זוגי שיכולים להתחלק שוה בשוה, **מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן חמשה**, לכן יודע ר׳ יהודה שצריך חמשה על אף שבפסוק יש לו רק רמז לארבעה דיינים כי אין בית דין שקול, אם כן רואים מזה שעל אף שבסנהדרי גדולה סובר ר׳ יהודה שעושים סנהדרין של שבעים זקנים שזה בית דין שקול, זה רק בסנהדרי גדולה שכך נלמד מן הפסוקים, אבל כל בית דין לא עושים אותו בית דין שקול, אם כן איך אתה מתרץ שר׳ יאשיה סובר כר׳ יהודה, הרי ר׳ יהודה בעצמו רק בסנהדרי גדולה סובר שעושים בית דין שקול משא״כ בשאר בתי דינים.

עונה הגמרא, **דרבי יאשיה עדיפא מדרבי יהודה**, ר׳ יאשיה סובר יותר מאשר ר׳ יהודה, **דאילו רבי יהודה בסנהדרי גדולה הוא דלית ליה** שר׳ יהודה רק בסנהדרי גדולה הוא סובר שאין צורך בבית דין נוטה אלא אפשר לעשות גם בית דין שקול, **הא בשאר בי דינא אית ליה** אבל בשאר בתי דינים סובר ר׳ יהודה שצריך שהבית דין לא יהיה בית דין שקול, **ורבי יאשיה בשאר בי דינא נמי לית ליה** ור׳ יאשיה סובר יותר מר׳ יהודה שגם בשאר בתי דינים אין צורך בבית דין נוטה ואפשר לעשות גם בית דין שקול, ולכן אם הוא היה לומד כמו ר׳ יונתן שנרמז בפסוק רק שני דיינים הוא לא היה מצריך דיין שלישי, ועכשיו הוא צריך לדרוש את ה״אלהים״ הראשון שנאמר בפרשה שהוא בא ללמדנו שצריך דיין שלישי.

שואלת הגמרא, **ואלא האי לנטת מאי עביד ליה**, הרי סוף סוף ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי דרש שיש צורך בבית דין נוטה מהפסוק לנטות, ואיך ר׳ יאשיה יפרש את הפסוק הזה.

עונה הגמרא, **מוקים לה בדיני נפשות** הוא מעמיד את זה בדיני נפשות, שם לא עושים בית דין שקול אלא צריך לנטות שיהיה בית דין נוטה, משום ששם אני צריך שתהיה הטייה לטובה על פי אחד הדיינים שהוא מכריע במספר הדיינים שיהיה הרוב ובאחד יותר מדעת המחייבים הולכים אחרי הרוב שיש בו אחד יותר ממספר המחייבים הולכים אחרי המזכים, ואם יהיה בית דין שקול הרי לא תתכן ההטייה לטובה אלא ברוב שיש בו שנים מדעת המחייבים, ואנחנו למדנו מהפסוקים שמספיק אחד שמכריע כנגד המחייבים, דהיינו שהרוב הוא רק באחד יותר, בזה הולכים בהטייה לטובה דהיינו לזכות מספיק ברוב של אחד כפי שלמדנו כבר לעיל, אם כן הפסוק מדבר בדיני נפשות, **אבל בדיני ממונות לא** בדיני ממונות אין צורך בבית דין נוטה, וסובר ר׳ יאשיה שאז גם בית דין שקול כשר.

שואלת הגמרא, **אלא הא דתנן** אם כן מה שלמדנו במשנה לקמן בדף כ״ט, **שנים אומרים זכאי, ואחד אומר חייב**, הדין הוא **זכאי**, כי הולכים אחרי הרוב ומכיון ששניים מתוך שלושה שהם רוב הדיינים מזכים אותו אז הוא זכאי, **שנים אומרים חייב, ואחד אומר זכאי, חייב**, כיון שרוב הדיינים שהם שתים מתוך שלושה אומרים שהוא חייב אז הולכים אחרי הרוב והוא חייב, **נימא דלא כרבי יאשיה**, שהרי לר׳ יאשיה כיון שגם הדיין השלישי נלמד מהפסוק שצריך שלושה דיינים ולא משום שהשלישי בא להכריע כדי שיהיה בית דין נוטה, אז צריך שתהא דעת שלושת הדיינים שוה, ואם רק שנים מהם משתווים בדעותיהם והשלישי סובר לא כמו שני הדיינים, אז אי אפשר לפסוק את הדין כיון שאין כאן שלושה דיינים שהושוו בדעה אחת לחייב או לזכות.

עונה הגמרא, **אפילו תימא רבי יאשיה, מיתי לה בקל וחומר מדיני נפשות**, דין זה שאם נחלקו הדיינים מכריעים את הדין אחרי הרוב הוא לומד את זה בקל וחומר מדיני נפשות, **ומה דיני נפשות דחמירי** הרי דיני ממונות זה דין יותר חמור מאשר דיני ממונות, ובכל זאת **אמר רחמנא זיל בתר רובא**, כמו שלמדנו מהמלה ״לנטות״ שהבית דין שדן בדיני נפשות צריך להיות בית דין נוטה כדי שנוכל להכריע בו את הדין על פי הרוב, **דיני ממונות לא כל שכן** שבודאי אם נחלקו הדיינים הולכים אחרי הרוב לפסוק את הדין כדעת שנים מתוך שלושה שהם רוב הדיינים ואין צורך שדעת שלושת הדיינים תהיה שוה בדינו של מי שדנים עליו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, **דיני ממונות בשלשה** דיני ממונות צריך לדון אותם בשלושה דיינים, **רבי אומר בחמשה** רבי סובר שצריך לדון אותם בחמשה דיינים, **כדי שיגמר הדין בשלשה**, שאם יבואו להכריע את הדין ומכריעים הרי את הדין לפי רוב כפי שכתוב ״אחרי רבים להטות״, אז רוב הדיינים ימנו שלושה, שהרי רוב מחמשה זה שלושה.

שואלת הגמרא, **אטו בתלתא מי לא גמר דינא בתרי** וכי אם הם יהיו רק שלושה דיינים אי אפשר להכריע את הדין על פי רוב של שני דיינים.

עונה הגמרא, **הכי קאמר** כך נותן רבי טעם לדבריו, **מפני שגמר דין בשלשה** כדי שגמר הדין יוכל להיות בשלושה, שאם יחלקו הדיינים בהכרעת הדין נלך אחרי רוב הדיינים של שלושה דיינים, ונמצא שהדין נגמר בשלושה.

שואלת הגמרא, **אלמא קסבר תלתא כי כתיבי בגמר דינא כתיבי**, משמע שרבי סובר שהתורה אמרה שצריך שלושה דיינים לפי מה שנלמד מהפסוקים נאמר שצריך שלושה דיינים בשעת גמרא הדין שיוכרע על פי שלושה דיינים שיסכימו בדעה אחת והם יהיו הרוב של הבית דין ונלך אחרי רבים להטות, **מגדף בה רבי אבהו** ר׳ אבהו מקשה על זה, **אלא מעתה תהא סנהדרי גדולה צריכה מאה וארבעים ואחד, כדי שיגמר הדין בשבעים ואחד**, אם כל מספר של דיינים שנאמר בתורה נאמר שגמר הדין יהיה באותו מנין דיינים, אז הרי סנהדרי גדולה נזדקק שיהיו שם מאה ארבעים ואחד דיינים, שאם יחלקו יוכל הדין מוכרע על פי רוב הדיינים שהם שבעים ואחד שיסכימו לדעה אחת והם יהיו הרוב שיגמר הדין על פי אותם שבעים ואחד, ורק אז יהיה בסנהדרין גמר דין של שבעים ואחד, ועוד הוא מקשה, **ותהא סנהדרי קטנה צריכה ארבעים וחמשה, כדי שיגמר הדין בשלשה ועשרים**, סנהדרי קטנה שהיא מעשרים ושלושה דיינים יצטרכו שיהיה בהם ארבעים וחמשה דיינים כדי שכשיחלקו ויכריעו את הדין על ידי רוב הרוב יהיה במנין של עשרים ושלושה דיינים, כדי שאם יגמר הדין יהיה באותו מנין דיינים שצריך לסנהדרי קטנה שהוא עשרים ושלושה דיינים, **אלא** (במדבר יא) **אספה לי שבעים איש אמר רחמנא**, אלא למה בסנהדרי גדולה לא אומרים שצריך מנין של מאה ארבעים ואחד כדי שגמר הדין יהיה בבשבעים ואחד, כי הפסוק שממנו לומדים שבית דין הגדול הסנהדרי גדולה הוא משבעים דיינים, הוא ממה שכתוב ״אספה לי שבעים איש״, **משעת אסיפה שבעים** מספיק לי שתחילת אסיפתם לדון הם שבעים על אף שאת הדין נכריע רב ברוב מתוך אותם שבעים ואחד דיינים, וכן בסנהדרי קטנה שאנחנו לומדים שצריכים עשרים ושלושה דיינים מהפסוק (במדבר לה) **ושפטו העדה והצילו העדה** (כמו שלמדנו במשנה), **נמי משעת שפיטת העדה** משעה שמתיישבים לשפוט אז מספיק שיהיה סנהדרין של עשרים ושלושה על אף שבשעת גמר דין נכריע את הדין על ידי רוב מתוך אותם עשרים ושלושה, **הכי נמי** (שמות כב) **ונקרב בעל הבית אל האלהים** גם בבית דין של דיני ממונות שלומדים מהפסוק ״ונקרב״ שצריך בית דין של שלושה דיינים, הרי כתוב ״ונקרב״, **משעת קריבה שלשה** שמשעה שמתקרבים לדון דהיינו מתחילתו של הדין צריך לדון בבית דין של שלושה, אבל גמר הדין יכול להיות ברוב מתוך אותם שלושה שגמר הדין יהיה על ידי שנים שהכריעו את הדין בדעה אחת נגד האחד, ויוכרע הדין על ידי רוב מתוך אותם שלושה כמו שכתוב ״אחרי רבים להטות״, ואין לי צורך בשלושה בשעת גמר דין.

אם כן לא זה הוא טעמו כפי שרצינו להסביר שצריך שגמר הדין יהיה באותו מנין דיינים שיסכימו לדעה אחת.

אלא היינו טעמא דרבי אלא הוא לומד מהפסוקים שיש צורך בדיני ממונות בחמשה דיינים, כתוב בפסוק (שמות כב) **אשר ירשיען אלהים, תרי**, כי ״ירשיען״ הוא לשון רבים ומיועט רבים שנים, ו״אלהים״ זה הרי דיינים, אז לומדים שצריך שני דיינים, ואח״כ אני לומד, **נאמר אלהים למטה** ״אשר ירשיען אלהים״, **ונאמר אלהים למעלה** ״עד האלהים יבוא דבר שניהם״, לומדים גזירה שוה, **מה למטה שנים** כשם שהפסוק ״אשר ירשיען״ הכוונה לשני דיינים, **אף למעלה שנים** כך גם הפסוק ״עד האלהים יבוא״ גם הוא הכוונה שצריך שני דיינים **ואין בית דין שקול** והרי יש לנו כלל שלא עושים בית דין שקול שלא יוכלו להתחלק שוה בשוה, אז הרי לא מספיק בית דין של ארבעה דיינים, **מוסיפין עליהם עוד אחד** בהכרח עלינו להוסיף דיין חמישי, **הרי כאן חמשה**, זה מה שרבי סובר שצריך חמשה דיינים מעיקר הדין לדון דיני ממונות.

ומסביר רש״י, שהרי יש לי פסוק שלישי שממנו לומדים שצריך דיין זה הפסוק ״ונקרב בעל הבית אל האלהים״, רבי לא דורש את אותו פסוק להצריך דיין נוסף, שהוא סובר אין דורשין תחילות, את הפסוק הראשון שנאמר שצריך לבוא ולהקריב את המשפט לפני האלהים דהיינו לפני הדיינים בזה לא נדרש הפסוק כי אין דורשים תחילות.

- דף ד׳ ע״א

שואלת הגמרא, **ורבנן** שמצריכים שלושה דיינים, מה הם עושים עם הפסוק ״אשר ירשיעון״.

עונה הגמרא, **ירשיען כתיב** הרי בפסוק כתוב בלי וי״ו ולכן על אף שקוראים ״ירשיעון״ אין הפסוק נדרש בלשון רבים אלא בלשון יחיד כפי שכתוב ״ירשיען״ משמע רק דיין אחד ולא שני דיינים.

אמר רבי יצחק בר (יוסי) [יוסף] אמר רבי יוחנן, כל התנאים הבאים, **רבי, ורבי יהודה בן רועץ, ובית שמאי, ורבי שמעון, ורבי עקיבא, כולהו סבירא להו** כולם סוברים **יש אם למקרא**, מסביר רש״י יש אם למקרא פירושו שהעיקר בלימוד הדרשות מהפסוק הוא לפי האופן בו קוראים את הפסוק ולא לפי האופן בו הפסוק נכתב במסורת.

רבי הא דאמרן, כפי שלמדנו כאן שרבי דורש את הפסוק ״ירשיען״ כפי שהוא נקרא ״ירשיעון״ שזה לשון רבים והוא לומד מזה שהתורה מנתה כאן שני דיינים, והוא לא דורש כרבנן את המסורת שזו הכתיבה של הפסוק שכתוב ״ירשיען״.

ורבי יהודה בן רועץ, דתניא שלמדנו בברייתא, **שאלו**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תלמידים את רבי יהודה בן רועץ, אקרא אני (ויקרא יב) **שְׁבָעִים, יכול תהא יולדת נקבה טמאה שבעים**, כתוב בפרשת תזריע ״אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא״ שהאשה היולדת זכר טמאה שבעה ימים, ״ושלושים יום ושלושת ימים תשבע בדמי טהרה״ שלאחר מכן יש לה שלושים ושלושה ימים בהם כל דמים שהיא רואה הם דמי טוהר, ואח״כ כתוב ״ואם נקבה תלד וטמאה שָׁבֻעַיִם כנדתה״ מתחילה אחרי לידת נקבה היא טמאה שבועיים, ״וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה״ לאחר שעוברים אותם שבועיים יש לה ששים וששה יום דמי טוהר, שכל דמים שהיא רואה באותם ימים טהורים, והתלמידים שאלו את ר׳ יהודה בן רועץ, הרי המלה ״שָׁבֻעַיִם״ כתובה בלי וי״ו, ואפשר גם לקרוא שִׁבְעִים, אם כן אולי נדרוש שהפסוק בא לומר ״וטמאה שבעים כנדתה״ ונאמר שהיולדת נקבה טמאה שבעים יום ולא שבועיים ימים, **אמר להן** ענה להם ר׳ יהודה בן רועץ, אי אפשר לקרוב שבעים, שהרי **טימא וטיהר בזכר**, שהתורה אמרה שהיולדת זכר היא טמאה שבעת ימים, ולאחר מכן הוא טיהר את כל הדמים שהוא רואה ונתן לה שלושים יום ושלושת ימים בדמי טהרה, דהיינו שלושים ושלושה יום דמי טוהר, **וטימא וטיהר בנקבה** וכמו כן מצאנו שהיולדת נקבה טמאה ולאחר מכן יש לה ששים וששה יום של טהרה, אז בזה אנחנו לומדים, **מה כשטיהר בזכר, בנקבה כפלים**, הרי בימי הטהרה כתוב מפורש שאצל זכר הימי טהרה הם שלושים ושלושה ימים, ששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה שזה כפול מהימים שניתנו ליולדת זכר, אז כיון שראינו שימי הטוהר שניתנו לנקבה הם כפליים מימי הטוהר שניתנו ליולדת זכר, **אף כשטימא בזכר בנקבה כפלים** אותו דבר כשהתורה נתנה ליולדת זכר שבעה ימים טומאה בודאי שהיולדת נקבה ימי הטומאה שלה הם כפליים מימי טומאתה של היולדת זכר, ומכיון שהיולדת זכר לשבעה בעל כרחך שמה שכתוב אצל יולדת נקבה ״וטמאה״ הכוונה שבועיים שזה כפול מאותם שבעה ימים שיש ליולדת זכר, **לאחר שיצאו** לאחר שהוא ענה להם את התשובה והם יצאו מאצלו, **יצא ומחזיר אחריהם** הוא יצא להחזיר אותם, **אמר להן, אי אתם** זקוקים **לכך** אתם אינכם זקוקים לאותה ילפותא ולאותו גילוי ולימוד שאי אפשר ללמוד שזה שבעים יום אלא שבועיים, ממה שראינו שטימא וטיהר בזכר כפי שהוא לימד אותם, כי לא צריך לזה, **שבועיים קרינן, ויש אם למקרא**, כיון שהקריאה של הפסוק היא ״שבועיים״ כאילו כתוב בוי״ו, אז כיון שהקריאה היא שבועיים יש אם למקרא, הולכים אחרי הקריאה והיא העיקר, ממילא פשוט שהתורה אמרה שהיולדת נקבה טמאה שבועיים ולא שבעים יום, אם כן למדנו שגם ר׳ יהודה בן רועץ סובר יש אם למקרא.

בית שמאי היכן מצאנו שבית שמאי סוברים יש אם למקרא, **דתנן** כי למדנו משנה במסכת זבחים, **בית שמאי אומרים, כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כיפר** כל הקרבנות שצריך לתת מדמם דהיינו לזרוק את הדם שלהם על מזבח החיצון שבעזרה, כגון עולה ושלמים ואשם, ומתן דמים שלהם הוא שתי מתנות שהן ארבע, פירושו שנותנים שתי מתנות, פעמיים זורקים את הדם אבל זורקים אותו בקרן אלכסון של המזבח שכל מתנה נחשבת כשתים ואלו הם שתי מתנות שהן ארבע, אז כל הניתנים על מזבח החיצון שנתנם במתנה אחת כיפר, אם הוא רק נתן מתנה אחת הוא גם כן כיפר, (**שנאמר** שהרי כתוב בפסוק (דברים יב) **ודם זבחיך ישפך**), שפיכה אחת **במשמע**, (כך פירש רש״י, משמע שלא היתה לו גירסא זאת בגמרא, ולכן המהרש״א מחק את המילים האלו בגמרא, ולכן הם כתובים בסוגריים), **ועכ״פ משם באמת** לומדים בית שמאי שאם נתנן במתנה אחת כיפר, כי כתוב ״ודם זבחיך ישפך״ שגם בשפיכה אחת בזריקת ובמתנת דם אחת על המזבח גם כן כיפר, **ובחטאת** שם צריך לתת מדמי החטאת ארבע מתנות על ארבע קרנות, שם סוברים בית שמאי **שתי מתנות**, שדווקא אם הוא נתן שתי מתנות אז כיפר, אבל במתנה אחת עדיין לא כיפר, **ובית הלל אומרים, אף בחטאת שנתנן במתנה אחת כיפר**, גם בחטאת על אף שצריך לזרוק מדם החטאת ארבע מתנות על ארבע קרנות אבל גם אם הוא נתן מתנה אחת כיפר.

ואמר רב הונא, מאי טעמא דבית שמאי והסביר רב הונא מהו טעמו של בית שמאי שסוברים שבחטאת שתי מתנות מעכבות, כי כתוב (**ויקרא ד**) **קרנת קרנת קרנת**, שלושה פעמים כתוב ״קרנות המזבח״ בהקרבת חטאת על מזבח החיצון, פעם אחת כתוב ״קרנות״ ושתי פעמים כתוב ״קרנת״ בלי וי״ו, **הרי כאן שש**, כי לבית שמאי קוראים תמיד כאילו זה כתוב עם וי״ו כפי שנבאר, בחטאת העשויה על מזבח החיצון בשעיר שהנשיא מקריב לחטאתו, שם כתוב ״קרנת״ חסר, ובכבשה שהיחיד מקריב לחטאתו כתוב ״קרנות״ מלא, כך מביא רש״י, ובשעירה שהיחיד מביא להקריב כתוב שוב פעם ״קרנת״ חסר, אומר רש״י אלו הם ה״קרנות״ שנדרשים כאן, כי מדובר בכולם בחטאת הנעשית על מזבח החיצון שזורקים את הדם על המזבח החיצון שבעזרה, משא״כ מה שפר כהן משיח ופר העלם הדבר המתנות שזורקים מהדם של החטאת שנעשית בפר העלם דבר ובפר כהן משיח היא חטאת הפנימית וזורקים מהדם במזבח הפנימי, ובחטאת שזורקים מהדם שלה במזבח הפנימי אלו הם הנקראים חטאות הפנימיות, שם לכולי עלמא כל מתנה מהן מעכבת, ואפילו אם הוא החסיר רק מתנה אחת מארבעים ושלוש המתנות שיש בדם חטאת הפנימית גם כן מעכב, וכאן מדובר רק לגבי החיצונה כפי שפירשנו, אז בית שמאי לומדים שעל אף שכתוב פעמיים ״קרנת״, כיון שהקריאה היה כאילו זה כתוב עם וי״ו אז אנחנו קוראים שלושה פעמים ״קרנות״ הרי כאן שש, כי כל פעם קרנות זה מיעוט רבים שנים, ויש כאן רמיזה בתורה לשש מתנות של הדם, **ארבע למצוה** ארבע מהם באה התורה לומר שלמצוה לכתחילה צריך לזרוק מדם החטאת ארבע מתנות על ארבע קרנות, **ושתים לעכב** והשתים המיותרות באו ללמדנו שהן מעכבות, שאפילו בדיעבד אם הוא נתן מתנה אחת עדיין לא כיפר אלא אם כן נתן לפחות שתי מתנות, זהו טעמם של בית שמאי, **ובית הלל אומרים, קרנות קרנת קרנת**, כי רק פעם אחת כתוב ״קרנות״ מלא אבל פעמים כתוב ״קרנת״ חסר שהוא לשון יחיד, **הרי כאן ארבע** נרמזו כאן רק ארבע מתנות, ולכן סוברים בית הלל **שלש למצוה ואחת לעכב** שלוש מהקרנות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנרמזו כאן לנתינת הדם של חטאת הן למצוה, שלכתחילה צריך לתת ארבע מתנות ושלוש מהן הן רק לכתחילה, אבל אחת מארבע מתנות היא אפילו לעיכובא שבלי זה לא מתכפר.

שואלת גמרא, **ואימא כולהו למצוה** אולי כל מתנות של הדם על ארבע הקרנות הן רק למצוה ואינם מעכבות.

עונה הגמרא, **כפרה בכדי לא אשכחן**, לא יתכן שהחטאת תכפר בחנם בלי שום זריקת הדם על המזבח, ולכן אחת מהן בודאי מעכבת.

ועכ״פ למדנו שבית שמאי שסוברים שבחטאת שתי מתנות מעכבות, זה משום שהם דורשים את הפסוק כאילו נאמרו ״קרנות קרנות קרנות״, כי בית שמאי הרי סוברים יש אם למקרא, וכיון שהקריאה של המלה ״קרנת״ היא ״קרנות״ אז אנחנו דורשים אותה כפי שהיא נקראת, ואם כן למדנו מזה שבית שמאי סוברים יש אם למקרא.

רבי שמעון גם הוא סובר יש אם למקרא, **דתניא** שלמדנו בברייתא, **שתים כהלכתן, ושלישית אפילו טפח, רבי שמעון אומר, שלש כהלכתן, ורביעית אפילו טפח**, מדובר לגבי הדפנות שצריך בסוכה, חכמים סוברים שהדפנות שצריך בסוכה הם שתים כהלכתן שתי דפנות שלמות לאורך ולרוחב הסוכה, ועוד דופן שלישית מספיק שהיא תהיה ברוחב של טפח, ור׳ שמעון סובר שצריך שלוש דפנות שלמות והדופן הרביעית היא זו שמספיק שהיא תהיה טפח, והטפח הזה היינו ברוחב כפי שרש״י כבר אומר אבל ברום דהיינו בגובה ודאי שגם הדופן השלישת או הרביעית לר׳ שמעון שהיא ברוחב של טפח צריך הגובה להיות עשרה טפחים, כי אין על זה שם מחיצה אלא אם הן כן הם גבוהות עשרה טפחים.

במאי קמיפלגי במה נחלקו רבנן ור׳ שמעון בכמה הכשר הדפנות של הסוכה, **רבנן סברי יש אם למסורת, ורבי שמעון סבר יש אם למקרא**, והגמרא מסבירה, **רבנן סברי יש אם למסורת**, עיקר הדרשה של הפסוק ניתנה לפי כתיבתו של הפסוק, וכתוב בפסוק (ויקרא כג) **בסכת בסכת בסכות** פעמיים כתוב בלי וי״ו בין הכ״ף והתי״ו, אם כן ״סכת״ זה לשון יחיד, ופעם שלישית כתוב ״בסכות״ עם וי״ו וזה כבר לשון רבים ומיעוט רבים שנים, וכיון שלדעת חכמים אנחנו דורשים בעיקר את המסורת דהיינו כפי שכתוב בפסוק **הרי כאן ארבע**, פעמיים ״בסכת״ הם שתיים ופעם ״בסכות״ זה מיעוט רבים שנים הרי זה ביחד ארבע דפנות, **דל חד קרא לגופיה** פסוק אחד של ״בסכת״ אני מוריד שאני צריך אותו לגופו דהיינו למה שהתורה אומרת את הענין של בסוכות, **פשו להו תלת** ונשארו שלוש דפנות שיש צורך לעשות לסוכה, **אתאי הלכתא גרעתא לשלישית** ובאה הלכה למשה מסיני שהיתה הלכה למשה מסיני לגרע אחת מהדפנות הנצרכות לסוכה שאין צורך שהיא תהיה דופן שלימה אלא מספיק שהיא תהיה דופן ברוחב של טפח, ולדעת חכמים שמהפסוק יש לי רק צורך בשלוש דפנות לסוכה אם הדופן השלישית היא זו שההלכה למשה מסיני בא לגרע אותה, **ואוקימתא אטפח** שיספיק גם כן שהיא תהיה רק ברוחב טפח ולא צריך דופן שלימה, כי לדעת רבנן יש אם למסורת כפי שהסברנו, המסורת שנמסרה איך לכתוב את הפסוק ואיך לכתוב את האותיות בתורה היא זו העיקר לדרשה, **ורבי שמעון סבר בסכת בסכת בסכות הרי כאן שש**, ר׳ שמעון סובר יש אם למקרא ועיקר הדרשה בפסוק היא לפי קריאתו של הפסוק, הקריאה של בסכת היא בשלושת הפסוקים כאילו היא כתובה עם וי״ו בין כ״ף ותי״ו, כי גם איפה שלא כתוב וי״ו הקריאה היא ״בסכות״, אם כן יש לי שלוש פעמים ״בסכות״ הרי כאן שש דפנות, **דל חד קרא לגופיה** פסוק אחד לא דורשים אותו כי צריכים אותו לעצם המקרא, **פשו להו ארבע** נשארו ארבע לומר שיש צורך בארבע דפנות, **אתאי הלכתא גרעתא לרביעית ואוקמיה אטפח** ולדעת ר׳ שמעון ההלכה למשה מסיני מגרעת את הדופן הרביעית שלא צריך שהיא דופן שלימה אלא מספיק שהיא תהיה ברוחב של טפח.

אם כן למדנו שגם ר׳ שמעון סובר שיש אם למקרא ממה שהוא אמר שבסכות צריך שיהיה שלושה דפנות ורביעית אפילו טפח.

ועל מה שלמדנו שהלכה למשה מסיני שבאה לגרע, אומר כבר רש״י שבגמרא סוכה מבואר שמחיצות הם הלכה למשה מסיני והגמרא העמידה מה היתה ההלכה למשה מסיני במחיצות של סוכה לגבי שצריך לגרע את הדופן שהדופן האחרונה שיש צורך בה היא גרועה ואין בה צורך לדון שלימה ומספיק דופן של טפח.

רבי עקיבא גם הוא סובר יש אם למקרא, **דתניא, רבי עקיבא אומר, מניין לרביעית דם שיצאה משני מתים, שמטמא באהל**, הדין הוא שמת מטמא באהל, שאם המת נמצא באהל ״כל הבא אל האהל יטמא״, ולא רק המת אלא גם רביעית הדם של מת שנמצאת בתוך האהל גם היא מטמאה, משום שרביעית הדם נקראת נפש, אבל מנין לנו שרביעית דם שיצאה משני מתים גם מטמא באהל, **שנאמר** (ויקרא כא) **על כל נפשת מת לא יבא**, והרי נפש פירושו רביעית דם שהדם נקרא נפש, ורביעית היא השיעור של חיותו של האדם, ובלי שישאר בו לפחות רביעית דם הוא נקרא מת, ולא נקרא מת עד שיהיה בו שיעור מיתה, ולכן אנחנו לומדים שנפש שמטמאה באהל פירושו רביעית דם, אלא שר׳ עקיבא סובר שאפילו אם רביעית הדם הזאת לא יצאה ממת אחד אלא היא מצטרפת משני מתים, שמכל אחד מהם יצא מקצת מהרביעית דם וזה נמצא באהל, גם היא מטמאה באהל, כי כתוב ״נפשות מת״ לשון רבים משמע **שתי נפשות, ושיעור אחד**, שיעור אחד של רביעית דם שמצטרף משני מתים מטמא באהל.

ורבנן ורבנן שחולקים וסוברים שרק אם השיעור רביעית דם בא מאדם אחד אז הוא מטמא באהל, הם אומרים, **נפשת כתיב** שהרי בכתיבה לא כתוב וי״ו, ולכן לדעת רבנן יש אם למסורת דהיינו שעיקר הדרשה בפסוק זה לפי מה שנמסרה כתיבתו של הפסוק לכתוב אותו חסר, אז אם כן כתוב כאן ״נפשת״ שזה לשון יחיד, שצריך שרביעית הדם יהיה מאדם אחד כדי לטמא באהל.

אבל ר׳ עקיבא סובר שכיון שקוראים ״נפשות״ משמע משני בני אדם, ועל זה כתוב ״מת״ שכדי מיתה היינו רביעית, גם זה מטמא באהל על אף שזה מצטרף משתי נפשות, הרי שר׳

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עקיבא סובר יש אם למקרא.

הרי שהגמרא הוכיחה מברייתות על כמה תנאים שכולם סוברים יש אם למקרא, שעיקר הדרשה בפסוק מתחשבים באופן של קריאת הפסוק ולא במסורת באופן של כתיבתו של הפסוק, שעל אף שכתיבת הפסוק היא כתיב חסר לא מתייחסים לדרוש את הפסוק כמו שהוא נכתב בכתיב חסר, אלא כפי שהוא נקרא בכתיב מלא והם סוברים יש אם למקרא.

מתקיף לה רב אחא בר יעקב, מי איכא דלית ליה יש אם למקרא, הרי כל התנאים האלה שמצאנו שחולקים עם אלה שסוברים יש אם למקרא, אמרנו שהם סוברים יש אם למסורת, והדרשה נדרשת לפי המסורת של כתיבת הפסוק ולא מתייחסים לדרוש את הפסוק כפי שהוא נקרא אלא כפי שהוא נכתב, ועל זה שואל רב אחא בר יעקב, וכי יש תנא שסובר שרק אומרים יש למסורת ולא אומרים יש עם למקרא ולא מתייחסים לצורה של קריאת הפסוק, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, (שמות כ״ג) **בחלב אמו**, כתוב שלוש פעמים בתורה ״לא תבשל גדי בחלב אמו״ (שמות כ״ג י״ט, שמות ל״ד כ״ו, דברים י״ד כ״א), והקריאה היא ״בַּחֲלֵב אמו״, פירושו שלא תבשל בשר בחלב, שלא תבשל את הגדי בחלב של האם, זה האיסור של לא לבשל ולא לאכול בשר בחלב, **יכול בחלב** היה אפשר לחשוב שהתורה אמרה שאסור לבשל גדי בְּחֵלֶב של האם, דהיינו בשומן של האם, (וכפי שנסביר להלן שבלשון הקודש יש חילוק בין שומן שהוא כשר לבין חלב שאסור באכילה, אבל עכ״פ עכשיו נפרש תמיד שחלב פירושו שומן), אבל בְּחֶלֶב של אמו הייתי סבור שמותר לבשל,

- דף ד׳ ע״ב

אמרת על זה מתרצים **יש אם למקרא** אנחנו דורשים את הפסוק כפי שהוא נקרא, והרי קוראים בְּחֶלֶב אמו, על כן ברור לנו שהאיסור שהתורה אסרה לא לבשל גדי זה בחלב של האם ולא בשומן של האם, ושם הרי אין מי שחולק, שהרי אם יש מי שחולק שנאמר לפי מסורת הכתיבה, שאפשר גם לקרוא את הכתיבה הזאת שהכוונה בחֵלֶב אז הרי מנין לו לדעת שבשר בחלב בכלל אסור, כי אם יש אומרים יש אם למקרא לכולי עלמא אז ברור שקריאת הפסוק היא בְּחֶלֶב אמו, שהתורה אסרה לבשל גדי בְּחֶלֶב של האם, ואם כן ברור לנו מנין האיסור של בשר בחלב, אבל אם לא נסבור יש אם למקרא, כפי שמשמע בפשטות ממה שלמדנו עד עכשיו שיש מי שסובר יש אם למסורת, והוא לא סובר יש אם למקרא, אם כן מנין לנו בכלל איסור בשר בחלב, אולי התורה אסרה לבשל גדי בחלב בשומן של אמו ולא בחלב של אמו.

אלא עונה הגמרא, **דכולי עלמא יש אם למקרא** ודאי כולם מודים שיש אם למקרא שדורשים את הפסוק באופן שבו הוא נקרא, וממילא פשוט שיש איסור בשר בְּחֶלֶב כפי שהוא קריאתו של הפסוק.

ועכשיו הגמרא חוזרת לפרש את כל המחלוקות של התנאים שהובאו בעמוד א׳, שהסברנו עד עכשיו שהם נחלקו אם יש אם למקרא או יש אם למסורת, שצריך לחזור ולפרש שהמחלוקת שלהם לא תלויה ביש אם למקרא ויש אם למסורת, שהרי עכשיו אנחנו אומרים שלכולי עלמא יש אם למקרא, אם כן מה היא המחלוקת בין רבי ורבנן שלדעת רבי צריך שדיני ממונות יהיו בחמשה דיינים ולדעת רבנן מספיק שדיני ממונות יהיו בשלושה דיינים.

וזה מה שאומרת הגמרא, **ורבי ורבנן בהא קמיפלגי, רבי סבר** (שמות כב) **ירשיען אלהים אחריני**, רבי סובר שכשכתוב בפסוק ״אשר ירשען אלהים״ הכוונה של הפסוק ללמוד עוד דיינים, שחוץ מה״אלהים״ שכבר אמורים למעלה צריך עוד שני דיינים, כי ״ירשיעון״ הרי זה לשון רבים ומיעוט רבים שנים, הרי שנאמרו עוד שני דיינים חוץ מאלו שכבר נמנו למעלה, והרי כבר אמרנו שלומדים בגזירה שוה שלמעלה דומיא דמטה, שכמו ש״אשר ירשיעון אלהים״ זה שני דיינים כך גם למעלה מה שנאמר ״עד האלהים יבוא דבר שניהם״ גם שם מדובר בשני דיינים, למדנו אם כן שצריך ארבעה דיינים, ומכיון שאין עושין בית דין שקול צריך להוסיף דיין חמישי, מכאן למד רבי שצריך חמשה דיינים, וזה כמו שלמדנו קודם בדברי רבי, אבל בדעת רבנן זה לא כמו שלמדנו קודם שרבנן סוברים יש אם למסורת ולא דורשים את ״אשר ירשיען״ בלשון רבים, מכיון שהוא כתוב בלשון יחיד, אלא גם רבנן סוברים יש אם למקרא, **ורבנן סברי, ירשיען דהאיך (והאי)** (ב״ח) [**ודהאי**], שעל אף ש״ירשיען״ הוא בלשון רבים אבל אין כוונת הפסוק להביא כאן דיינים נוספים, אבל הם סוברים ״ירשיען״ דהאיך, פירושו הכוונה על אותם דיינים שכבר נזכרו לעיל ב״עד האלהים יבוא דבר שניהם״, ודהאי, שאלו מוזכרים גם עכשיו שהם אשר ירשיעו אותו ויכריעו את הדין לחובתו, ומכיון שיש שני דיינים ואין בית דין שקול מוסיפים עליהם עוד דיין שלישי, ומכאן דורשים רבנן שדיני ממונות בשלושה.

ורבי יהודה בן רועץ, לא פליגי רבנן עליה, ר׳ יהודה בן רועץ שהביאה הגמרא ברייתא שהוא לומד יש אם למקרא ומזה הוא יודע שהיולדת נקבה טמאה שבועיים כי כך היא קריאת הפסוק, לא מצאנו מי שחולק עליו ואין לנו צורך להסביר את דעת החולק, כי באמת אף אחד לא חולק עליו כי כולם סוברים יש אם למקרא.

בית הלל ומה שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם בחטאת שנתן מתנה אחת כיפר כפי דעתם של בית הלל או ששתי מתנות מעכבות כפי דעתם של בית שמאי, שהעמדנו לעיל שהמחלוקת היא שבית שמאי סוברים יש אם למקרא ובית הלל סוברים יש אם למסורת, וממילא הם נחלקים איך דורשים את המלה ״קרנות״ שנכתבה בלי וי״ו, שלדעת בית הלל שיש אם למסורת היא נדרשת בלשון יחיד ולדעת בית שמאי שיש אם למקרא היא נדרשת בלשון רבים, עכשיו שגם לבית הלל ודאי הם מודים שיש אם למקרא שהרי כך אנחנו עכשיו אומרים שאין מי שחולק וכולם סוברים שיש אם למקרא, אם כן מהו טעמם של בית הלל שרק בחטאת רק מתנה אחת מעכבת אבל שתי מתנות אין בהם צורך לעיכובא, מסבירה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, כתוב שלוש פעמים (ויקרא ד) **וכפר וכפר וכפר**, גם בשעיר שהנשיא מקריב קרבן חטאת וגם ביחיד שמקריב שעירה לקרבן חטאת וגם ביחיד שמקריב כבשה לקרבן חטאת, בכולם כתוב ״וכפר״, ומזה אנחנו לומדים שמספיק במתן דם שהוא נותן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מתנה אחת מהחטאת שבזה הוא כבר מתכפר כפי שהברייתא מבארת, **מפני הדין, והלא דין הוא** הרי באמת לא הוצרכו כל אלו ליכתב, שגם אם הם לא היו כתוב ״וכפר״ היינו לומדים מדינא שכל המתנות מעכבות בהם, כי **נאמר דמים למטה**, בפרשה שלמטה דהיינו בחטאת העוף ששם מדובר לגבי מי שעבר עבירה של שמיעת קול, דהיינו עד שהשביעו אותו להעיד עדות והוא נשבע לשקר שהוא לא יודע להעיד, ולאחר מכן הוא צריך להביא קרבן שבועה, הוא מביא חטאת העוף, והחטאת העוף הזו כתוב עליה ״והזה מדם החטאת על קיר המזבח״, **ונאמר דמים למעלה** בפרשה של הקרבת חטאת בהמה, שהרי חטאת יש שמקריבים אותה מבהמה ויש ענינים כאלו שהחטאת שמביאים עליה היא חטאת העוף, ופרשת העוף היא פרשה האמורה למטה שם כתוב ״דמים״ בפסוק ״והזה מדם החטאת על קיר המזבח״ וגם בחטאת של בהמה שמקריבים שהיא הפרשה שכתובה למעלה לפני זה גם שם כתוב ״דמים״, ואם כן היה אפשר ללמוד מגזירה שוה, **מה דמים האמורים למטה שנתנן במתנה אחת כיפר** הרי בחטאת ודאי שמספיק לתת מתנה אחת, שהרי כתוב ״והזה מדם החטאת על קיר המזבח״ ולא כתוב ״על קירות המזבח״ לומר שצריך לתת מדם החטאת על שתי קירות, אלא מספיק מתנה אחת על המזבח לכפר, **אף דמים האמורים למעלה** כך גם כשהתורה אומרת לתת מדם החטאת בהמה שהיא הפרשה האמורה למעלה, גם דמים אלו **שנתנן במתנה אחת כיפר**, שעל אף שלמצוה צריך לתת על ארבע קרנות המזבח ארבע מתנות אבל גם אם הוא נתן מתנה אחת כיפר, כך מפרש רש״י בלשון ראשון ש״דמים״ למטה פירושו מפרשת חטאת העוף האמורה למטה, ודמים למעלה פירושו מחטאת בהמה האמורה למעלה.

לשון שני מביא רש״י, נאמרו דמים למטה הכוונה למטה מחוץ הסיקרא, שבאמצעיתו של המזבח היה חוט שהיה נקרא חוט הסיקרא, שהוא בא להבדיל בין דמי קרבנות שזורקים את הדם למעלה מחוץ הסיקרא לבין דמים של קרבנות שזורקים את הדם למטה מחוץ הסיקרא, קרבן עולה וקרבן שלמים וכמו כן קרבן אשם כל אלו זורקים את הדם שלהם למטה מחוט הסיקרא, ואילו בחטאת בהמה כתוב ״קרנות המזבח״ שהם בגובהו של המזבח, על כן דם של חטאת בהמה צריך לזרוק למעלה מחוץ הסיקרא.

אם כן לפי הפירוש האמצעי של רש״י, נאמרו דמים למעלה פירושו בקרבנות של חטאת שבהם זורקים את הדם למעלה, פירושו מעל חציו העליון של המזבח, ונאמרו דמים למטה פירושו בשאר הקרבנות עולה שלמים ואשם, שאת הדם שלהם זורקים למטה מחוץ הסיקרא במחצית התחתונה של המזבח, ולומדים אחת מהשניה, שכמו למטה דהיינו של שאר הקרבנות הרי שם לכולי עלמא אם נתנם במתנה אחת כיפר, שהרי למדנו בעמוד א׳ שאפילו בית שמאי שסוברים שבחטאת שתי מתנות הם לעיכובא, אבל בשאר הקרבנות לכולי עלמא מספיק שיתן מתנה אחת ורק מתנה אחת היא לעיכובא, שהרי לומדים מהפסוק ״ודם זבחיך ישפך״ שבשפיכה אחת של דם כיפר, אם כן דמים האמורים למטה שזה דם של כל הקרבנות הרי גם לבית שמאי פשוט שמספיק שפיכה שזו זריקה אחת של דם ורק מתנה אחת מהן מעכבת, אז לומדים דמים האמורים למעלה שזה הדם שזורקים מהחטאת למעלה, שגם שם מתנה אחת כיפר כמו דם האמור למטה דהיינו דם של שאר הקרבנות שזורקים את הדם למטה מחוץ הסיקרא שבו לכולי עלמא הרי ודאי שרק מתנה אחת מעכבת ואם נתן מתנה אחת כיפר.

פירוש שלישי מביא רש״י לפרש, שלמטה פירושו בפרשה התחתונה של ויקרא, שם זה הקרבן של אשם ולמעלה זה הקרבן של חטאת, ושוב לומדים חטאת מאשם, שכמו שבאשם אם נתן במתנה אחת כיפר כך גם בחטאת היינו צריכים ללמוד דמים האמורים למעלה בחטאת מדמים האמוראים למטה בפרשת אשם שכיפר אפילו במתנה אחת, כך היינו צריכים ללמוד.

ורש״י אומר שלשון האמצעית הוא העיקר, שלמטה פירושו דמי שאר הקרבנות שזורקים את דמים למטה מחוץ הסיקרא, ולמעלה פירושו דמי קרבן חטאת שזורקים את הדם למעלה מחוץ הסיקרא.

אם כן אמרה הברייתא שכיון שכתוב ״וכפר וכפר וכפר״ וזה מיותר, שהרי מן הדין היינו יכולים ללמוד שצריך ומעכב רק מתנה אחת בחטאת, כי נלמד דמים האמורים למעלה מדמים האמורים למטה, שאיך שנפרש פירושו שנלמד מכך שגם בחטאת אם נתן מתנה אחת כיפר, **או כלך לדרך זו** אבל אולי היינו לומדים באופן אחר כמה מתנות מעכבות בחטאת, **נאמר דמים בחוץ** נאמר זריקת דמים בחטאת הנעשית על מזבח החיצון שזה נקרא בחוץ על מזבח הנמצא בעזרה, **ונאמר דמים בפנים** ויש לי דמים בפנים שזה חטאת הפנימית כפי שכבר הזכרנו בעמוד א׳, פר העלם דבר ופר כהן משוח, שהדם שלהם נזרק בהיכל ונזרק על מזבח הפנימי, ולכן הם נקראים חטאות הפנימיות כי זורקים מהדם שלהם בפנים ולא בחוץ בעזרה, וצריך לזרוק מהדם שלהם שבע הזאות על הפרוכת וגם ארבע הזאות על מזבח הזהב, ובהם למדנו במשנה בפרק איזהו מקומן, מתנה אחת מהן מעכבת, שמכל ההזאות שצריך להזות מדם חטאת הפנימית כל מתנה מהן מעכבת, שאין אומרים שמספיק לתת חלק בדיעבד ולהתכפר, אלא כל מה שנאמר שצריך לתת שבע הזאות על הפרוכת ועל מזבח הזהב, כל ההזאות האלו מעכבות, ורש״י מביא שבגמרא במנחות דף כ״ז לומדים זאת ממה שכתוב בפסוק ״ועשה, כאשר עשה״, שזה מיותר, מה תלמוד לומר, לכפול בה הזאות, מלמד שאם חיסר אחת מכל המתנות לא עשה כלום, שכל מתנה מהמתנות שהוא צריך להזות מדם חטאת הפנימית הן כולן לעיכובא, שאפילו אם חיסר אחת מהן לא עשה ולא כלום, לא כיפר ולא יצא ידי חובת הקרבן, אם כן אומרת הברייתא, אולי נלמד דמים האמורים בחוץ דהיינו של חטאת חיצונה שזורקים מהדם שלה במזבח החיצון, מדמים האמורים בפנים שזה דם חטאת הפנימית שזורקים מהדם שלה בפנים ובפרוכת ובמזבח הזהב, שנלמד מזה, **מה דמים האמורים בפנים חיסר אחת ממתנות לא עשה ולא כלום** שבדם חטאת העשויה בפנים למדנו שאפילו אם חיסר רק אחת מהמתנות לע עשה ולא כלום, **אף דמים האמורים בחוץ** גם זריקת הדם שנאמרה בחטאת שמקריבים וזורקים את הדם שלה במזבח החיצון **חיסר אחת ממתנות לא עשה כלום**, אם כן יש לנו שתי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אפשרויות ללמוד מה דינם של המתנות שנאמרו בחטאת חיצונה, אפשרות ראשונה ללמוד את זה מדמים האמורים למטה, דהיינו מדם שאר הקרבנות שכמו ששם ״דם זבחיך ישפך״ מספיק בשפיכה של מתנה אחת ורק מתנה אחת מעכבת אבל שאר המתנות לא מעכבות, נאמר שגם בחטאת כל הארבע הזאות שצריך להזות אינן אלא למצוה ורק מתנה אחת מהן מעכבת, או שמא נלמד דם חטאת חיצונה מדם חטאת פנימית, שכמו שבחטאת פנימית כל ההזאות מעכבות כך גם בחטאת חיצונה כל הארבע מתנות שצריך לתת בארבע קרנות כולן מעכבות, על זה אומרת הברייתא, **נראה למי דומה** דהיינו ממי ראוי יותר ללמוד, **דנין חוץ מחוץ, ואין דנין חוץ מפנים**, מסתבר ללמוד את דם חטאת הנעשית בחוץ מדם שאר הקרבנות שגם כן זורקים מדמם בחוץ על מזבח החיצון, ולא ללמוד דם חטאת שעשויה בחוץ מדם חטאת הפנימית שהדם שלה נזרק על מזבח הפנימי, **או כלך לדרך זו** או אולי יש לנו סברא לומר הפוך, **דנין חטאת וארבע קרנות מחטאת וארבע קרנות** יותר ראוי לדון חטאת חיצונה מחטאת הפנימית, שגם חטאת חיצונה וגם חטאת הפנימית שניהם נקראים חטאות, ובשניהם נאמרו קרנות, ואם כן מן הראוי ללמוד חטאת העשויה בחוץ ונאמר בה קרנות מחטאות הפנימיות שגם הם חטאות וגם אצליהם נאמר שצריך להזות מדמם ״אל קרנות מזבח קטורת הסמים״, שזה המזבח הפנימי שנמצא בתוך ההיכל עליו היו מקטירים קטורת, אם כן ראוי יותר ללמוד חטאת חיצונה שיש להם שם חטאת וכתוב בה ארבע קרנות, מחטאת פנימית שגם לה יש שם חטאת וכתוב בה ארבע קרנות, **ואל יוכיח זה שאין חטאת וארבע קרנות** ולא נלמד את המתן דם של חטאת מקרבן אשם שהוא לא נקרא חטאת ולא נאמר בו ״קרנות״ אלא נאמר בו ״סביב״, ולפי הלשון של רש״י שהלימוד היה מחטאת העוף, גם כן בחטאת העוף אמנם אינו חטאת וארבע קרנות, זאת אומרת אע״פ ששם מחטאת הרי אם אתה לומד מחטאת אתה לא יכול להגיד שאתה בא ללמוד מקרבן שלא נקרא חטאת, אלא גם חטאת העוף נקראת חטאת, אבל לא כתוב ארבע קרנות, שהרי שם כתוב ״והזה מדמו על קיר המזבח״, אם כן אין לך הכרע מנין ללמוד את דם החטאת, האם ללמוד אותו מדם חטאת הפנימית ולומר שכל המתנות מעכבות כמו בדם חטאת הפנימית, או ללמוד אותו מדמים האמורים למטה ששם רק מתנה אחת צריך לעיכובא ושאר המתנות אינן מעכבות אולי נלמד מזה גם חטאת שגם בה לא כל המתנות מעכבות ורק אחת מהן מעכבת, אז אם כן כיון שאין אנו יכולים ללמוד כמה מתנות מעכבות בדם החטאת, **תלמוד לומר וכפר וכפר וכפר, מפני הדין** שמכיון שלא יכלנו להכריע מהיכן ראוי ללמוד את דינם של המתנות של דם החטאת, על זה כתוב שלוש פעמים ״וכפר״, **כיפר אף על פי שלא נתן אלא שלשה** פעם אחת כתוב ״וכפר״ שעל אף שהתורה אמרה שמדם החטאת צריך לזרוק ארבע מתנות על ארבע קרנות אעפ״כ וכפר, אפילו הוא נתן רק שלושה, וכתוב עוד פעם **כיפר**, לומדים מזה **אף על פי שלא נתן אלא שתים** שאפילו אם רק נתן שתי מתנות מהארבע שהוא צריך לתת גם כן כיפר, וכתוב פעם שלישית **כיפר, אף על פי שלא נתן אלא אחת** שעל אף שהוא רק זרק מתנה אחת מהארבע מתנות של החטאת גם כן כיפר, זהו טעמם של בית הלל שסוברים שגם בחטאת אם נתנן במתנה אחת כיפר, שרק מתנה אחת מהארבע מתנות מעכבת, כי הם לומדים את זה משלוש פעמים ״וכפר״ שכתוב, כמו שלמדנו כאן בברייתא, אבל לא משום שהם סוברים יש אם למסורת כפי שלמדנו בעמוד א׳, שהרי עכשיו אנחנו לומדים שלכולי עלמא יש אם למקרא.

ורבי שמעון ורבנן שלמדנו לעיל בעמוד א׳ שלדעת רבנן סוכה כהלכתה מספיק שתים כהלכתן ששתי דפנות יהיו עשויות כהלכתן לכל אורך הסוכה ושלישית אפילו ברוחב טפח, ור׳ שמעון סובר שצריך שלוש דפנות כהלכתן ורביעית תהיה ברוחב טפח, שהסברנו שלדעת ר׳ שמעון יש אם למקרא ולדעת רבנן יש אם למסורת, והקשינו שלכולי עלמא יש אם למקרא, **בהא פליגי** בזה הם נחלקו, **רבי שמעון סבר סככא לא בעי קרא, ורבנן סברי סככא בעי קרא**, שאמנם שניהם סוברים יש אם למקרא, אלא שאם יש אם למקרא כתוב אם כן שלוש פעמים ״בסכות״ ואנחנו דורשים את המקרא האופן שבו נקרא המלה ״בסכות״ כאילו היא כתובה עם וי״ו וזה לשון רבים, אז אמנם יש לנו שש דפנות ללמוד מהפסוק הזה, אבל אם תוריד אחד לגופיה נשארו הרי ארבע כפי שאמרנו לעיל אליבא דר׳ שמעון, אלא שרבנן סוברים שצריך פסוק אחד לסכך, ואם כן נשארו מהארבע דפנות שנרמזו בפעמים ״בסכות״ שניתנו לדרשה רק שלוש דפנות, ובא עכשיו ההלכה למשה מסיני שנתקבלה לגרע מהדופן האחרונה שתספיק ברוחב של טפח, היא באה לגרע את הדופן השלישית שתספיק שהיא תהיה ברוחב של טפח, ור׳ שמעון סובר שלא צריך פסוק על סכך, ואם כן יש לי ארבע סוכות משתי פעמים ״בסכות״ שאני דורש לארבע דפנות, ולא צריך להוריד אחת מהן בשביל סכך כי סכך לא צריך בכלל פסוק, כפי שמסביר רש״י שהרי בלי סכך היא בכלל לא נקראת סוכה, כי כל שמה של הסוכה היא נקראת על שם הסכך, אם כן אין צורך להוריד דרשה אחת בשביל הסכך, ונשאר לי הארבע דפנות וההלכה למשה מדיני מגרעת את הדופן הרביעית שיספיק בה טפח, ולכן ר׳ שמעון סובר שצריך שלוש כהלכתן ורביעית אפילו טפח.

ורבי עקיבא ורבנן שנחלקו לעיל האם רביעית דם שיצאה משני מתים מצטרפת לטמא באהל או לא, אין המחלוקת אם לומדים ״נפשת״ בלשון רבים כפי הקריאה, שהרי גם לרבנן יש אם למקרא, אם כן ודאי ״נפשת״ הכוונה לשון רבים משני מתים, אלא **בהא פליגי, רבי עקיבא סבר** (ויקרא כא) **נפשת תרתי משמע** והכוונה לשני מתים שמהם יצאה רביעית דם בצירוף קצת מזה וקצת מזה, והתורה קוראת לזה מת שבשיעור מיתה שזה רביעית דם מצטרף משני מתים לכן הוא סובר שרביעית דם שנצטרפה משני מתים גם כן מטמאה באהל, **ורבנן סברי, נפשת דעלמא משמע**, אמנם אנחנו דורשים את המקרא כפי שהוא נקרא בלשון רבים, אבל אין הכוונה לשני מתים שמהם יצאה רביעית דם, אלא ״נפשות״ פירושו שיצאה מכל המתים שבעולם אבל מכל מת יצא רביעית דם רק ממנו ולא מאחרים, שהמשמעות של הפסוק היא על אחת מכל הנפשות של מתים שיש בעולם לא יבוא לתוך האהל ליטמא, והרביעית דם שבאה מנפשות של מתים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דהיינו מכל המתים שיש בעולם אבל מכל אחד רביעית דם בשיעור שלם הוא שמטמא באהל.

אם כן עכשיו הגמרא העמידה שאין מי שחולק וכולי עלמא סוברים יש אם למקרא, וכל המחלוקות שבעמוד א׳ רצינו להסביר שהם נחלקים אם יש אם למקרא או יש אם למסורת הוסברו עכשיו מחדש באופן שכולם סוברים יש אם למקרא והם נחלקים בטעמים אחרים כפי שעכשיו למדנו.

חוזרת הגמרא ומקשה, ודכולי עלמא יש אם למקרא איך אתה יכול לומר שכולם סוברים יש אם למקרא, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, (שמות יג) **לטטפת** (דברים ו) **לטטפת** (דברים יא) **לטוטפות, הרי כאן ארבע, דברי רבי ישמעאל,** מסביר רש״י, בפרשת ״שמע ישראל״ כתוב ובפרשת ״והיה כי יביאך״ כתוב בתורה ״לטטפת״ בלי וי״ו הפ״י והתי״ו, אבל בפרשת ״והיה אם שמוע״ כתוב ״לטוטפות״ מלא עם וי״ו בין הפ״י והתי״ו, לומד ר׳ ישמעאל שכיון שכתוב בלי וי״ו זה נדרש בלשון יחיד, וכשזה מלא וי״ו אז זה נדרש בלשון רבים, ואם כן יש כאן ארבע, ומזה אנחנו לומדים ארבע בתים לתפילין של ראש, (אבל של יד כידוע כל ארבע פרשיות הם בבית אחד), זו היא גירסתו של רש״י בדברי ר׳ ישמעאל, והתוס׳ מקשים כאן ובמסכת מנחות, שבספר תורה שלנו לא כתוב וי״ו בין הפ״י והתי״ו בכל הפרשיות, ולא כמו שגירסתו של רש״י שבפרשת שמע ובפרשת והיה כי יביאך כתוב ״לטטפת״ בלי וי״ו, כי אצלנו כתוב גם בפרשת והיה אם שמוע ״לטוטפת״ בלי וי״ו בין הפ״י והתי״ו, על כן אומרים תוס׳ שהדרשה היא ממה שכתוב ״ולטוטפת״ שלוקחים את הוי״ו שנכתבה בפרשת והיה אם שמוע לפני המלה ״לטוטפת״ ומוסיפים אותה בסוף התיבה בין הפ״י והתי״ו, וכך דורשים כאילו הוי״ו הזאת נכתבה בסוף כדי שידרש בלשון רבים, ותוס׳ מאריכים להקשות על פירוש זה, ומסיימים את דבריהם בפירושו של רבינו תם, שהוי״ו של ״ולטוטפת״ דורשים, וכך גורסים לגירסתו של רבינו תם, שר׳ ישמעאל אומר בברייתא שכתוב פעמיים ״לטוטפת״ ״לטטפת״ ולא כתוב וי״ו לפני הלמ״ד, ופעם אחת בפרשת והיה אם שמוע כתוב ״ולטוטפת״ אם וי״ו לפני המלה, והוי״ו הזאת באה לדרוש שיש חוץ מהטוטפת שנאמרה עוד טוטפת, ואם כן יש לנו ארבע בתים, פעמיים לטטפת לטוטפת שכל אחד זה בית אחד, וה״ולטוטפת״ שכתוב בפרשת והיה עם שמוע בא ללמד עוד שני בתים, כך מפרשים תוס׳ בשם רבינו תם בדברי ר׳ ישמעאל, **רבי עקיבא אומר אינו צריך** אין צורך **לדרשה הזאת, שר׳ עקיבא סובר שהמלה ״טוטפת״ מעצמה נדרשת לארבע בתים, טט בכתפי שתים,** כתפי זה שם של מקום, **ושם כשהם רוצים לומר שתים הם אומרים ״טט״, פת באפריקי שתים** ובאפריקי שזה שם של עוד מקום שם **כשרוצים לומר שתים אומרים ״פת״, ועל כן בעצם המלה ״לטטפת״ יש שתים שתים שהם ארבע בתים,** וכפי שתוס׳ מוסיפים להסביר, שמכיון שהם נרמזים במלה אחת אין לנו לרבות ממה שכתוב כמה פעמים ״לטטפת״ עוד ריבוי של בתים, אי נמי אומרים תוס׳ שאי אפשר בכלל לדורש מהמלים הנוספות של ״טטפת״ כל פעם ארבעה בתים, שהרי מצאנו רק ארבע ארבע פרשיות שכתוב שאותם צריך להניח בתפילין, שרק בארבע פרשיות נאמר בתורה ״והיו לטטפת בין עיניך״, **הרי שלמדנו שר׳ ישמעאל לומד שצריך ארבע בתים מזה שכתוב ״לטטפת״ בלי וי״ו, ואם כן מוכרח שר׳ ישמעאל סובר יש אם למסורת, שהרי אם גם הוא סובר יש אם למקרא דהיינו שדורשים את הפסוק כפי שהוא נקרא, הרי ״לטטפת״ תמיד נקרא לטטפות בלשון רבים, אז איך הוא דורש לטטפת שמכיון שזה כתוב בלי וי״ו בין הפ״י והתי״ו שזה לשון יחיד,** וגם לפירושו רבינו תם זה אותו דבר, אלא שלפירוש רבינו תם גם ״לטוטפת״ שכתוב בפרשת והיה אם שמוע נכתב בלי וי״ו בין הפ״י והתי״ו, רק דורשים את הוי״ו שלפני ולטוטפת, ועכ״פ טטפת עצמו נדרש כפי שהוא נכתב בין הפ״י והתי״ו בלשון יחיד, אז הרי מוכרח שר׳ ישמעאל עכ״פ סובר יש אם למסורת, ואיך אמרנו שכולם סוברים יש אם למקרא.

אלא אומרת הגמרא, **לעולם פליגי** באמת כפי שביארנו לעיל **יש כן מחלוקת של תנאים, יש תנאים שסוברים יש אם למקרא, אבל ודאי יש תנאים שסוברים יש אם למסורת, ומה שהיה קשה לך שאיך יתכן שיש מי שאינו סובר שיש אם למקרא שאם כן איך הוא יודע את האיסור בשר בחלב כי כתוב ״לא תבשל גדי בחלב אמו״, שאם הוא לא דורש את המקרא שהיינו הצורה שבה קוראים את המלה, אולי הכוונה לא תבשל גדי בחלב אמו בשומן של אמו, על זה עונה הגמרא, והני מילי כי פליגי, היכא דשני קרא ממסורת,** היכן שהאויות הקרויות הם קרויות באופן של אות מיותרת על הכתיבה במסורת, כמו המלה ״לטטפת״ שהמסורת של הכתיבה היא בלי וי״ו בסוף, ואנחנו קוראים אותה לטטפות בלשון רבים, זה נקרא שהקריאה היא שונה מהמסורת, וכמו כן ״בסכת״ שדרשנו, אם אנחנו קוראים בסכות אז זה כאילו כתוב וי״ו, ובאמת במסורת דהיינו בכתיבה אין לנו וי״ו בין הכ״ף והתי״ו, נמצא שהמקרא הוא שונה באותיותיו מהמסורת, וכמו כן ״קרנת״ הרי לא כתוב וי״ו בין הנו״ן והתי״ו, ואתה קורא קרנות כאילו כן כתוב וי״ו, אז יש כאן שינוי מהמקרא למסורת, בזה הם נחלקים האם יש אם למקרא או יש אם למסורת, שמכיון שהמקרא בא לשנות ממסורת הכתיבה לקרוא את זה באופן אחר מכתיבתם של האותיות בתוספת של אותיות, אז בזה ודאי את שניהם דורשים שיש אם למקרא או יש אם למסורת כי יש כאן שינוי, **אבל האי חלב וחלב דכי הדדי נינהו יש אם למקרא,** אבל המלה ״חלב״ בין אם תקרא אותה חֶלְבּ ובין אם תקרא אותה חֵלֶב שפירושו שומן, כי הדדי נינהו, פירושו הם הרי נכתבים באותן אותיות, בזה כולי עלמא מודים שיש אם למקרא, ולכן ב״לא תבשל גדי בחלב אמו״ לכולי עלמא יש אם למקרא שדורשים כפי קריאתו של המלה שפירושו שאסור לבשל בשר בחֶלְבּ.

שואלת הגמרא, **והרי** (שמות כג) **דכי הדדי נינהו, ופליגי, דתניא** כי למדנו בברייתא, לגבי מה שכתוב בתורה ״שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדן ה׳ אלוקיך במקום אשר יבחר״, שזו המצוה של עלייה לרגל, שברגל צריך אדם להראות את פניו בעזרה, **יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה בן תימא, הסומא באחת מעיניו פטור מן הראיה, שנאמר יִרְאֶה וֵרָאֶה,** משמע **כדרך שבא לראות כך בא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת מכות

פתיחה

מסכת מכות היא מסדר נזיקין, ובה השלמה לכמה ענינים שהובאו במסכת סנהדרין שקדמה לה, כפי שכתב המאירי בהקדמתו לספר בית הבחירה שהטעם שנסמכה למסכת סנהדרין הוא, שהיות ונתבארו בסנהדרין דיני נפשות נסמכו אליה דיני מלקות וגלות הנגררים תחת גדר דיני נפשות, והטעם שהתחיל התנא בדיני עדים זוממין כתב הריטב"א משום דפרשת מלקות דכתיב "והיה אם בן הכות הרשע" כתיב בעדים זוממים כדאיתא בגמרא, ועוד שהיות והתחיל לבאר בסוף מסכת סנהדרין דיני עד זומם ויש אופנים שא"א לומר שנעשה לו כמה שחשב לעשות לאחר אלא לוקה לכן התחיל כאן בדין עד זומם וכפי שיתבאר בגמרא, וטעם זה כתבו גם המאירי.

וכתב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים שיש נוסחאות שבהם קשורה מסכתא זו עם מסכת סנהדרין ומנויה בכללה כמסכתא אחת (עיין חי' הר"ן ריש פרק "הנחנקין"), ויש שאמרו שבשביל שאמר "ואלו הן הנחנקין" הדביק אליו "ואלו הן הלוקין", ואין זה טעם אמת, אבל היא מסכתא בפני עצמה ונסמכה לסנהדרין מפני שאין רשות לבני אדם לענוש ולהלקות אלא השופטים בעצמם כדכתיב (דברים כ"ח) "והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו".

מסכתא זו מתחלקת לג' פרקים, כיצד העדים, אלו הן הגולין, אלו הן הלוקין, ואלו הענינים שהם עיקר המסכתא, פרק ראשון עוסק בדין עדים זוממים שהתחיל התנא לבאר כבר בסוף פרק אלו הן הנחנקין שהוא למעשה פרק אחרון דסנהדרין כפי שנבאר בעה"י, וכהמשך למשנה האחרונה שם (דף פ"ט.) "כל המוזמין (ובמשניות הגירסא כל הזוממין) מקדימין לאותה מיתה חוץ וכו'" ועל כן גם לא התחיל מיד בדיני מלקות עצמם (ריטב"א), ופרק שני עוסק בדין גלות וחייבי גלות, והפרק השלישי עוסק בדיני מלקות וחייבי מלקות שעל שמם נקראת המסכתא.

הפרק הראשון נחלק לה' חלקים, א'– כיצד דנים עדים שאי אפשר לקיים בהם דין הזמה, ב'– כיצד דנים העדים זוממין אם גם בלי עדותם היה הנידון מפסיד הממון, ג'– האם יכולים העדים להתחייב מלקות וממון או שני מלקויות על עדות אחת ומתי מחלקים את העונש בין העדים ומתי כל אחד מהם מקבל את כל העונש, ד'– מתי נקראים העדים זוממים ואיזה עדים בזמן שהם כמה כיתות, ה'– בענין מי שנגמר דינו וברח, והאם ישיבת סנהדרין נוהגת בכל מקום, והיאך ראוי להם למשוך ידיהם מהריגה ככל שאפשר, אלו הה' חלקים העיקרים השייכים למסכת מכות אלא שנתגלגלו על ידיהם עוד הרבה סוגיות ממסכתות אחרות, ע"פ המאירי.

משנה ראשונה עוסקת בענין עדים זוממים, שעליהם כתוב בתורה בפרשת שופטים (דברים י"ט–י"ח) "כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם, ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו, ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ובערת הרע מקרבך", ופירשו חז"ל שהכוונה היא כשמתברר לאחר חקירת ודרישת השופטים שהעדים העידו עדות שקר, יצטרכו להעניש אותם באותו עונש שזממו לעשות לנידון, ואף דכתיב עד בלשון יחיד הדין הוא שאין העדים נעשים זוממים עד שיזימו שניהם כפי שנראה בגמרא, ואף שהפסוק כתבו בלשון יחיד הרי כבר מפורש משמעותא דקרא וטעמא בסנהדרין (דף ל' ע"א) "דתניא ממשמע שנאמר לא יקום עד איני יודע שהוא אחד, מה ת"ל אחד, בנה אב בכל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרט לך הכתוב אחד, ואפקיה רחמנא בלשון חד למימר עד דחזו תרווייהו כחד".

הגדרת עדים זוממין. "ז"ל הרמב"ן בפירושו על התורה (שם), "לא פירש הכתוב איך יודע שהוא עד שקר כי בהיות הענין בשני עדים שמעידין על הדבר אפילו יבואו מאה ויכחישו אותם לא יתברר ששקר ענו, ולא נוכל לומר שבא הרוג ברגליו כי לא יאמר בזה ודרשו השופטים היטב, ועל כן באה הקבלה הנאמנת ופירשה כי ההזמה תהיה כשיאמרו והלא ביום פלוני עמנו הייתם, והטעם מפני שהעדות הזו היא על גופם של עדים והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך, שהרי יכולים הללו לומר עליהם שהרגו את הנפש או שחללו את השבת", ע"כ.

היינו שדין של כאשר זמם לא נאמר אלא בעדים שהוזמו ולא בעדים שהוכחשו, והחילוק בין הכחשה להזמה הוא:

שהכחשה נקראת כשבאים כת שניה של עדים ומכחישים את הראשונים בגוף המעשה, כגון שבאו כת ראשונה והעידו שפלוני הרג את פלוני ביום פלוני ובמקום פלוני ובאים כת שניה ואומרים האיך אתם יכולים להעיד שראובן הרג את שמעון באותו יום במקום זה שאתם מעידים הרי ראובן הרוצח או שמעון הנרצח היה אתנו במקום אחר באותו יום וא"כ עדותכם אינה אלא עדות שקר, זו היא עדות מוכחשת ולא מוזמת והתורה לא האמינה באופן כזה לאחרונים יותר מהראשונים דהוי תרי ותרי (שנים כנגד שנים) שאין הב"ד יכולים לברר ולהחליט מי מהם אומר אמת, וכפי שכותב הרמב"ן שאפילו באו מאה עדים אינם נאמנים יותר מהראשונים ונשארים בספק.

אבל הזמה נקראת כשהעדים האחרונים מזימים את גופן של העדים ואומרים האיך אתם יכולים לומר שמעשה זה ראיתם אותו ביום פלוני במקום פלוני הרי ביום פלוני ובשעה פלונית הייתם אתנו במקום אחר, שכיון שהאחרונים אינם מתיחסים לגוף המעשה אם היה או לא כי אם על גופן של העדים על ראית המעשה שהם מעידים, הרי זה כעדות אחרת לגמרי ואין להם שום עדים נגדם, כי אפילו אם הראשונים יכחישו אותם הרי אינם נאמנים על עצמם, וכפי שמפרש המלבי"ם שכשאומרים עמנו הייתם אין מכחישין גוף הדבר כי אומרים שיוכל להיות המעשה אמת רק שהם לא היו באותו יום במקום זה, והוא כאילו הם מעידים על כל אחד בפני עצמו שעבר עבירה שהם נאמנים כי בזה אין השנים מצטרפים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להיות כעדות נגד עדות, כי על כל אחד מהם יש ב' עדים המעידים שעשה עבירה שהעדים נאמנים.

וכן כתב גם האברבנאל (שם) אלא שהוא מביא הרמב"ם בפרק י"ח מה' עדות חולק על הרמב"ן כי שם בענין עדים זוממים הוא כותב וז"ל "וזו שהאמינה תורה עדות האחרונים על העדים הראשונים גזירת הכתוב הוא" ע"כ, וכן כתב הלח"מ (שם בהל' ב') ודייק מדברי הטור שגם הוא סובר כהרמב"ן, וכתב דלפי פירוש הרמב"ן צריך לומר שמה שהגמרא אומרת עדים זוממים חידוש הוא, היינו רק אליבא דרבא הסובר "עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל" אבל לאביי דלמפרע הוא נפסל דקי"ל כוותיה אין בו שום חידוש, אבל לדעת הרמב"ם שהיא גזירת הכתוב צריך לומר שגם אביי יסבור שיש בו חידוש, ולכן סובר הרמב"ם שגם כשאמרו עמנו הייתם ביחד עם הנידון נקראת הזמה כיון שגזה"כ היא שכשאומרים עמנו הייתם נאמנים לא איכפת לן אם יש שם גם הכחשה, אבל להרמב"ן והטור שנתנו בזה טעם נאמנים רק כשמעידים רק על גוף העדים ולא על גוף העדות, אלא שבכלי חמדה (שם) העיר שמהרמב"ם בפירוש המשניות (לקמן דף ה' במשנה "אין העדים) משמע כהרמב"ן שהרי הוא כותב שם "ואע"פ שהם תרי ותרי, לפי שהעדות על עצמם של עדות ולא באו להעיד על עצמה של עדות לא לקיימה ולא בטלה וכו'" עי"ש.

בענין לימוד מסכתא זו. כתב הגאון ר' חיים פלאג'י בספרו "עיני כל חי", וז"ל הנמנעים מללמוד מסכתא זו מצוה להודיע מ"ש הגאון החיד"א ב"דבש לפי" (מערכת ה' אות ט') ששמע ממקובל זקן שקבל, דטוב לעסוק במסכ' מכו"ת שהוא בגמטריא הרהורי"ם בדקדוק כדי לבטל הרהורים רעים, וא"כ הבחורים ימהרו יותר לעסוק בה, וזה שמועיל היינו ללומדים לשמה בלתי שום פני' ובקדושה ובטהרה, ע"כ.

ובתוספת לדה"ק אפשר לומר שבנוסף לחשיבות לימוד התוה"ק בכלל ובפרט יש במסכתא זו עוד ענין שהרי איתא במדרש (במד"ר ה–ד, ומביאו הרמב"ן דברים כ"ה) "ולמה חייבתו תורה ליתן לו מלקות ארבעים שעבר על התורה שנתנה בארבעים יום, וגרם מיתה לעצמו שנוצר לארבעים יום לכן ילקה ארבעים ויצא ידי עונשין" (עיין בתו"מ חת"ס לפי הב' טעמים למה הם רק ל"ט). וא"כ הרי אמרו חז"ל שכל דבר שאינו נוהג בזמן הזה אפשר לקיימו ע"י עסוק בהלכותיו כפי שדורשים בקרבנות "ונשלמה פרים שפתינו" (עיין גם באוחה"ק סוף שמות), וא"כ בלימוד מסכת מלקות בודאי שאפשר להזדכך ולזכות לתורה הקדושה שניתנה בארבעים יום.

ואיתא בסנהדרין (דף צ"ט ע"ב) "כי אדם לעמל יולד" (איוב ה') וכו' לעמל פה נברא, לעמל תורה נברא, ובדרך דרוש אפשר לומר שג' הפרקים של מסכתא זו נרמזו בתיבת "ע'מ'ל'", "ע"דים זוממין, "מ"קלט (אלו הן הגולין), ואלו הן ה"ל"וקין, ובאמת ניכר במסכתא זו "עמלה של תורה, כי היא כוללת הרבה סוגיות עמוקות ממסכתות אחרות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרק ראשון – כיצד העדים

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, כיצד העדים נעשים זוממים, וכאן היה משמע לפרש שהמשנה באה לבאר באיזה אופן העדים נעשים זוממים, דהיינו באיזה אופן מזימים אותם, אלא שמהמשכה של המשנה משמע שמדובר על ענין אחר, וכפי שהגמרא תשאל זאת ותפרש את המשנה, ועכ"פ מפרשת המשנה כיצד העדים נעשים זוממים, **מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אם שני עדים באים להעיד על אדם שהוא כהן והוחזק אצלנו ככהן כשר,שאדם זה אינו כהן כשר משום שהוא נולד מאשה גרושה והרי כהן אסור בגרושה, כי אדם כהן אסור לו לשאת אשה גרושה ואם הוא נושא אשה גרושה הילדים שנולדים לו מאותה אשה גרושה הם חללים שהם כהנים פסולים, כששני עדים אלה מעידים על איש פלוני שמוחזק אצלנו ככהן שהוא בן גרושה אז הרי בעדותם הם באו לפסול אותו מכשרות הכהונה שהוא מוחזק בה ולומר שהוא חלל, מסביר רש"י שמדובר שהם העידו בפנינו נתגרשה אמו של אדם זה קודם שנולד,** וכפי שהתוי"ט מעיר שאין הכוונה קודם שנולד אלא קודם שנתעברה אמו, משום שלא שעת הלידה קובעת אלא שעת עיבורו של הולד, שאם בשעה שנתעברה היתה גרושה שנישאה לכהן אז הרי הולד שיולד מאותו כהן הוא חלל והוא כהן פסול, וכיון שמעידים בפנינו נתגרשה אמו קודם שהוא נולד, קודם שנתעברה אמו, אז הרי בעדותם הם באים לפסול את הכהן הזה, כמו כן אם הם העידו עליו שהוא בן חלוצה, שאמו קבלה חליצה מהיבם לפני שנישאה לאביו הכהן לפני שנתעברה ממנו, שהרי זה דינו של חליצה שאדם שמת בלי בנים אשתו צריכה לקבל חליצה מהיבם מהאח של בעלה המת בלי בנים היא צריכה לקבל מהיבם הזה חליצה כדי שיתיר אותה להנשא לשוק, חלוצה אסורה להנשא לכהן כמו גרושה אלא שאיסור גרושה להנשא לכהן הוא איסור דאורייתא, אבל האיסור על חלוצה להנשא לכהן אינו אלא איסור דרבנן, **א"כ כשהעידו עדות זאת על אדם זה שהוא בן גרושה ובן חלוצה ובזה פסלו אותו מכהונה, עכשיו כשהזימו את העדים, אין אומרים יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה תחתיו, אם העדים הם ג"כ כהנים לא אומרים שנקיים בהם את העונש של "כאשר זמם לעשות לאחיו" להפוך אותם לכהנים פסולים, ליחסם ולהחשיב אותם כאילו הם בני גרושה ובני חלוצה כדי לקיים בהם העונש של "כאשר זמם", אלא לוקה ארבעים, העדים הזוממים האלו צריכים לקבל מלקות ארבעים על עדות השקר שהם העידו, אבל להעניש אותם בעונש כאשר זמם לפסול אותם מהכהונה אי אפשר כפי שהגמרא תלמד זאת מן הפסוק.**

כך פירש רש"י את המשנה, ולמה הוצרך רש"י לפרש שהעדים האלה אומרים בפנינו נתגרשה אמו, משום שמכיון שמדובר שמזימים אותם, ולהזים עדים כפי שכבר הסברנו זה רק כשבאים עדים אחרונים ואומרים לעדים הראשונים היאך אתם מעידים שראיתם מעשה מסויים בזמן מסויים ובמקום מסויים, הרי באותו זמן הייתם אתנו במקום אחר, אז הרי אם העדים האלה סתם יאמרו אדם זה הוא בן גרושה בלי לבאר את עדותם מנין להם שהוא בן גרושה לא שייך שנזים אותם, כי להזים אותם אפשר רק אם העדות שלהם מתייחסת לראיית מעשה שהם מעידים שראו מעשה מסויים בזמן מסויים ובמקום מסויים, א"כ כיון שכאן דנים על עדים אלו שהעידו על כהן כשר שהוא בן גרושה או בן חלוצה שמזימים אותם, בהכרח שהעדות שלהם על אדם זה שהוא בן גרושה היתה עדות על מעשה מסויים שהם ראו אותו בזמן ובמקום מסויים, כשהם אמרו שבפנינו נתגרשה אמו קודם שנולד, בזמן זה ובמקום זה, שייך שיזימו אותם, ובזה הם עדים מוזמים, שהיינו סבורים לומר שצריך לקיים באמת העונש כאשר זמם לעשות אותם בן גרושה ובן חלוצה והמשנה מחדשת שאין אומרים יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה אלא לוקה ארבעים.

וגם מה שרש"י פירש שהנידון כאן אם לעשות את העדים לבני גרושה ובני חלוצה, הוא כשהעד הוא כהן, אומר הריטב"א שוודאי כך פשטות הדברים, שכל החידוש הוא שאף שהעדים הם כהנים לא מקיימים בהם "כאשר זמם" לפסול אותם ולתת להם דין בן גרושה ובן חלוצה כי הרי רק בכהנים שייך פסול זה, אבל הריטב"א מביא בשם התוס' (אצלנו בתוס' זה לא נמצא) שגם אם העד הוא ישראל גם יש חידוש בזה, כי היינו יכולים לומר שיהא לו דין של בן גרושה דהיינו שעל אף שהוא בין כה לא כהן כי אם ישראל היינו אומרים שיהא פוסל אשה בביאתו לכהונה כאילו הוא חלל, כי הרי בכהן הזה שהעידו עליו שהוא חלל, לא רק שרצו לפסול אותו מכהונה אלא רצו גם לתת לו דין של חלל שאם הוא ישא אשה האשה תהפך להיות חללה, כי כך הדין שחלל שבא על אשה עושה אותה חללה, וכאן היינו סבורים לומר שנקיים בעדים האלו העונש של כשר זמם אפילו אם הם ישראלים לומר שיש להם דין בן גרושה ודין של חלל שיפסלו אשה בביאתם, על זה אומרת המשנה שאין מענישים אותם בעונש כאשר זמם אלא נותנים להם מלקות ארבעים.

א"כ לדעת רש"י המדובר כאן בעדים כהנים ששייך לענוש אותם בכאשר זמם ולפסול אותם מכהונה, ולדעת התוס' שהביאו הריטב"א שייך דין זה של המשנה אפילו בעדים שהם ישראלים שלא נאמר שנפסול אותם לתת להם דין בן גרושה לפסול אשה בביאתם.

עוד צריך כאן לבאר, שעל מה שהזכרנו שהאיסור של חלוצה לכהן אינו אלא דרבנן וא"כ כהן שהוא בן חלוצה אינו פסול אלא מדרבנן, אומרים על כך הרמב"ן והריטב"א שהמשנה נקטה כאן בן חלוצה לא יותר מאשר שגרת לישנא, כי בדרך כלל המשנה תמיד נוקטת בן גרושה יחד עם בן חלוצה, אבל באמת רק כשעדים זוממים מעידים שהוא בן גרושה הם מקבלים מלקות ארבעים אם הזימו אותם, משא"כ אם העידו על אדם שהוא בן חלוצה כיון שמן התורה אין בזה שום פסול ולא פסלו אותו במה שהעידו עליו שהוא בן חלוצה, רק מדרבנן, סוברים הרמב"ן והריטב"א שלא יהיה בהם דין הזמה מדאורייתא כלל לתת להם אפילו לא עונש מלקות, אבל האחרונים כבר דייקו מהרמב"ם שהביא בפרק כ' מהלכות עדות הלכה ח' את המשנה כצורתה, שגם בעדים שמעידים על בן חלוצה והזימו אותם יהיה דינם כמו עדים שהעידו על בן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גרושה וילקו ארבעים.

ובאמת שהאחרונים הרבו להקשות על דברי הרמב"ן והריטב"א וכפי שגם רעק"א בתשובותיו בסימן קע"ט כבר הקשה מה בכך שפסול בן חלוצה אינו אלא מדרבנן הרי עכ"פ הועילו העדים האלו בעדותם שיפסלו הבית דין את העדים המוזמים מן הכהונה אז למה לא יקבלו מלקות ארבעים על הלאו של "לא תענה" שהם עברו כמו שלוקים העדים שהעידו על בן גרושה והזימו אותם, מה לי בזה שהפסול שהם פסלו אותו הוא פסול דרבנן סוף סוף בעדות השקר שלהם הם עברו על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", אז למה שלא יקבלו מלקות ארבעים.

והעירו בזה האחרונים כפי שכבר האריך בזה גם המגיה של ספר המאירי, על פי החקירה המפורסמת שהיא החקירה היסודית באותו חיוב מלקות ארבעים שאנחנו לומדים במשנה, שכשאי אפשר לקיים את עונש כאשר זמם בעדים הזוממים, נותנים להם מלקות ארבעים, וכפי שנלמד בעמוד ב' שזה נלמד מהפסוק "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע", שלומדים שנותנים מלקות לעדים זוממים בשעה שאין מקיימים בהם כאשר זמם, שיש באחרונים חקירה שהם מביאים אותה כמה וכמה פעמים, האם לאחר שלמדנו מ"והצדיקו את הצדיק" שיש מלקות חוזרים המלקות להיות עונש על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", אלא שבלי גילוי מהפסוק והצדיקו לא היינו אומרים שניתן מלקות לעדים שהעידו עדות שקר כי הרי הלאו של "לא תענה" הוא לאו שאין בו מעשה, ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אבל אחר שיש לי גילוי מהפסוק "והצדיקו את הצדיק" זה גילוי שהלאו של "לא תענה ברעך עד שקר" שהעדים עברו על הלאו הזה בעדות השקר שלהם על אף שזה לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, או שמא שבאמת על הלאו של לא תענה לא לוקין אלא שלומדים מ"והצדיקו" חיוב מלקות מחודש שבמקום שאין מקיימים עונש הזה כמו שזממו העדים לעשות נותנת התורה עונש מלקות במקום הכאשר זמם.

ובזה רצו האחרונים לבאר את המחלוקת הזאת בין הראשונים אם עדים שהוזמו בעדות שהעידו על כהן שהוא בן חלוצה ורצו רק לפסול אותו מדרבנן כפי שאמרנו שזה יהיה תלוי בחקירה הזאת, שאם המלקות שמקבלים עדים זוממין של בן גרושה הוא על הלאו של לא תענה ברעך עד שקר כמו שר' עקיבא אגר מקשה, ודאי גם בן חלוצה שהעידו עליו גם יקבלו העדים זוממים מלקות ארבעים כי הרי סוף סוף עברו על הלאו של לא תענה ברעך עד שקר, משא"כ אם המלקות הם עונש שהתורה נותנת במקום שלא יכולים לקיים כאשר זמם לא ניתן עונש זה אלא במקום שבעדות השקר שלהם הם זממו לתת לו פסול דאורייתא ולא במקום שרצו לפסול אותו רק פסול דרבנן כפי שהאריכו בזה האחרונים, א"כ האחרונים רוצים לתלות את השאלה הזאת אם על בן חלוצה גם אומרת המשנה שהעדים הזוממים לוקים ארבעים או שזה רק שגרת לשנא, שזה תלוי בחקירה הזאת האם המלקות ארבעים שנאמרו כאן במשנה הם מלקות שהוא מקבל על העבירה שהוא עבר על הלאו של לא תענה ברעך עד שקר, והצדיקו מלמד שלוקין על הלאו הזה אפילו שזה לאו שאין בו מעשה, או בגלל שהמלקות ארבעים הם במקום כאשר זמם, זה מה שנלמד מוהצדיקו, ולדברי האחרונים אלו מחלוקת הרמב"ן והריטב"א הסוברים שגם על עדות בין חלוצה אין מלקות ארבעים מכיון שאין הפסול שרצו לפסול אותו אלא מדרבנן ואילו לדעת הרמב"ם גם על עדות שהעידו על בן חלוצה והוזמו כן ילקו ארבעים, שתהיה תלויה בחקירה זאת שהסברנו.

עוד אומרת המשנה, מעידים אנו באיש פלוני שהוא חייב לגלות אם שני עדים מעידים על אדם שהרג את הנפש בשוגג ומחייבים אותו לגלות לערי מקלט כדין כל רוצח בשוגג, ולאחר מכן הוזמו בעמנו הייתם במקום אחר בשעה זו שאתם מעידים עליו שהרג, אין אומרים יגלה זה העד המוזם תחתיו במקום האדם הזה שעליו הוא העיד בבית דין, אלא לוקה ארבעים, כפי שהגמרא לומדת מפסוק לקמן בעמוד ב'.

ועיין רש"ש שמה שהמשנה נקטה בלשון יחיד "יעשה זה" "יגלה זה" "לוקה" אף דידעינן שאין עדות בפחות משנים, מפני שכך לשון הפסוק "ועשיתם לו" בלשון יחיד.

ואומרים כבר הראשונים שהמשנה נוקטת תמיד בלשון יחיד על אף שתמיד הזמה זה רק כשזוממים את שני העדים, ולפני שמזימים את כל העדים אי אפשר לקיים בהם כאשר זמם, נקטה המשנה אין אומרים יעשה זה שזה לשון יחיד אין אומרים יגלה זה שזה לשון יחיד, והם האריכו בכמה אופנים, אבל הביאור הפשוט שנתבאר בריטב"א שהמשנה כך נוקטת משום שלשון הפסוק הוא כך "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" אז הרי התורה בלשון עונש כאשר זמם נקטה לשון יחיד על העד המוזם "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" אז הרי מדובר בעד יחיד על אף שבאמת ודאי אין מקיימים את העונש כאשר זמם אלא אם כן הוזמו כל העדים אבל המשנה נקטה לשון יחיד שהוא לשון הפסוק.

התוס' כאן בתחלת העמוד מקשים, שמכיון שלמדנו במשנה שהעדים המעידים על איש פלוני שהוא בן גרושה ובן חלוצה הם עצמם אינם נעשים בן גרושה ובן חלוצה ואין מענישים אותם בעונש כאשר זמם, אם כן אפילו כשעדיין לא הוזמו איך אנחנו בכלל מקבלים את העדות שלהם במה שהעידו על אדם זה שהוא בן גרושה וקבלנו את העדות לעשות אותו על פי עדותם לבן גרושה ובן חלוצה, שהרי כך היא האמת שמקבלים את העדות שלהם.

ומנין לתוס' שכך היא האמת שכן מקבלים את העדות שלהם, ביאר כבר הנודע ביהודה בתשובותיו במהדורא קמא אבן העזר סימן ע"ד, שהתוס' דייקו זאת ממה שכתוב במשנה אין אומרים יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה תחתיו, משמע שהוא עצמו כן נעשה בן גרושה ובן חלוצה על סמך העדות שלהם, א"כ מוכח מהמשנה שהעדות שהם מעידים על אדם שהוא בן גרושה ובן חלוצה מתקבלת בב"ד וב"ד פוסקים את דינו להיות בן גרושה על פי העדות שהם מעידים, ואיך אפשר לקבל את העדות שלהם על אדם זה הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זו עדות, שהרי יש כלל שעדות שאי אתה יכול להזימה אין זו עדות, וכלל זה נאמר בשני אופנים, האחד שאם העדות שהעדים מעידים היא באופן שלא יוכלו עדים אחרים להזים אותה כגון שהם לא אמרו לנו באיזה זמן היתה העדות שהם מעידים אותה, או שהם לא אומרים לנו באיזה מקום היה המעשה שהם מעידים עליו, אז הרי שום עדים לא יוכלו להזים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אוחם שהרי הסברנו כבר שהזמה פירושו שבאים עדים אחרים ואומרים האיך אתם אומרים שבאותו יום במקום זה ראיתם את המעשה הרי באותו יום הייתם עמנו במקום אחר, אבל אם העדים לא יאמרו לנו באיזה יום היה המעשה או לא יאמרו לנו באיזה מקום היה המעשה הרי אי אפשר להזים אותם, לכן עדות שאי אתה יכול להזימה היא אינה עדות ולא מקבלים בכלל עדות כזאת, זה אופן אחד, אבל יש עוד ענין, עדות שאי אתם יכול להזימה שאפילו אם נזים את העדות לפסול את העדים ולבטל את עדותם כי יבאו עדים ויאמרו האיך אתם אומרים שבאותו יום ובאותו זמן ראיתם מעשה זה במקום זה הרי אתם באותו זמן הייתם עמנו במקום אחר, אבל אם מסיבה כל שהיא לא נוכל לקיים עונש כאשר זמם להעניש את העדים הזוממין על עדות השקר שזממו להעיד על השני, כיון שלא נוכל לקיים את כאשר זמם זה גם נחשב עדות שאי אתה יכול להזימה וזו עדות שאינה מתקבלת בב״ד, וזוהי קושיתם של התוס׳ עדות זו של העדים המעידים על הכהן שהוא בן גרושה ובן חלוצה, זו הרי עדות שכשנזים אותה לא נוכל להעניש אותם באשר זמם, ואיך מקבלים את העדות מלכתחלה בבית דין לפסול את הכהן על פי עדותם.

ועונים התוס׳ בתירוץ ראשון, שמכיון שיש מלקות כפי שלמדנו שהם לוקים ארבעים, בקיום המלקות זה נחשב כאשר זמם והעדות שלהם נחשבת עדות שאתה יכול להזימה, שאתה יכול לקיים בעדות הזאת את העונש של כאשר זמם, שהרי ניתן להם מלקות ארבעים אם נזים אותם, ומאריך התוס׳ עוד בזה.

ובתירוץ שני אומרים תוס׳, שבעדות של בן גרושה ובן חלוצה לא איכפת לי שהעדות הזאת היא עדות שאי אתה יכול להזימה, שהרי מהיכן לומדים כל הדין שצריך שצריך שהעדות תהיה עדות שאתה יכול להזימה, ממה שכתוב בתורה ״ועשיתם לו כאשר זמם״, מזה לומדים שעדות שאני לא אוכל לקיים כאשר זמם היא לא עדות המתקבלת בב״ד, אבל בעדות על בן גרושה ובן חלוצה הרי נתמעט מהפסוק שאי אפשר לומר שעל זה נאמר כאשר זמם, כפי שנלמד בסוגיא שזה הטעם למה באמת לא מענישים אותם כאשר זמם לפסול את העדים ולעשות אותם לבן גרושה או לבן חלוצה כי הם לא נכללים בפסוק של כאשר זמם וממילא לא איכפת לי שהעדות שלהם תהיה עדות שאי אתה יכול להזימה.

א״כ לפי התירוץ הראשון של תוס׳ צריך שבעדים שמעידים על בן גרושה ובן חלוצה העדות שלהם תהיה עדות שאתה יכול להזימה וזה מתקיים שע״י המלקות ארבעים אנחנו מקיימים כאשר זמם, ולפי התירוץ השני של תוס׳ עדות על בן גרושה ובן חלוצה אין צורך שתהיה עדות שאתה יכול להזימה, ובאמת במלקות ארבעים שהם לוקים לא מתקיים כאשר זמם ולכן העדות שלהם בכלל נתמעטה מהצורך להיות עדות שאתה יכול להזימה.

וגם כאן ביארו האחרונים ששני התירוצים של תוס׳ חלוקים בחקירה זאת מהו המלקות ארבעים שכתוב במשנה שנותנים, התירוץ הראשון בתוס׳ סובר שחיוב מלקות ארבעים על עדים שמעידים על אדם שהוא בן גרושה כשהזימו אותם המלקות הם עונש של כאשר זמם, לומדים מ״והצדיקו״ שכשאי אפשר לקיים את העונש של ״כאשר זמם״ כפשוטו לתת להם את אותו דבר שהם זממו להעניש את האדם שהעידו עליו עדות שקר אז אני נותן להם מלקות ובמלקות אלו אני מקיים את כאשר זמם, וזה מדוייק בלשון התוס׳ בתירוצם הראשון שכיון שלוקין הוי כאשר זמם, אז בזה גופא אני מקיים את כאשר זמם, אם כן העדות שלהם היא עדות שאתה יכול להזימה, שהרי תוכל לקיים בהם עונש של כאשר זמם כי המלקות ארבעים שניתן להם הם העונש של כאשר זמם במקרה הזה, והתירוץ השני של תוס׳ סובר שמלקות ארבעים שהעדים האלו מקבלים הם מלקות על הלאו של לא תענה ברעך עד שקר שהם עברו על הלאו בעדות השקר שהעידו א״כ אין כאן קיום של כאשר זמם, אלא אדרבה נתמעט מהפסוק שעדים זוממים של בן גרושה ובן חלוצה לא שייכים לפרשה של כאשר זמם, ולכן המלקות שהם מקבלים הם לא מדין כאשר זמם אלא בודאי המלקות שהם מקבלים על הלאו שהם עברו על הלאו של לא תענה ברעך עד שקר, וא״כ העדות שלהם היא עדות שאי אתה יכול להזימה תוכל לתת מלקות על העבירה אבל עונש של כאשר זמם לא תוכל לתת, אלא שלא צריך עדות שאתה יכול להזימה, כך סוברים התוס׳ בתירוצם השני.

גמרא.

שואלת הגמרא, הא כיצד אין העדים נעשים זוממים מבעי ליה, הרי במשנה מבואר באיזה אופן לא מקיימים את העונש של כאשר זמם בעדים זוממים, ואיך המשנה פותחת ושואלת כיצד העדים נעשים זוממים, המשנה היתה צריכה לשאול כיצד אין העדים נעשים זוממים.

ועוד, עוד קושיא שואלת הגמרא, מדקתני לקמן בדף ה׳, אבל אמרו להם האיך אתם מעידים, שהרי באותו יום אתם הייתם עמנו במקום פלוני, הרי אלו זוממין, (לא גורסים מכלל דאלו אין זוממין), הרי מלשון המשנה שמבארת את הדין איך באמת עדים נעשים זוממין כפי שכבר הסברנו וזו המשנה בדף ה׳ שאם באים עדים אחרונים ואומרים האיך אתם יכולים להעיד שבאותו יום במקום מסויים ראיתם את המעשה שאתם מעידים עליו הרי באותו יום הייתם עמנו במקום אחר הרי אלו זוממין, וא״כ הרי נתפרש במשנה בדף ה׳ להדיא באיזה אופן עדים נעשים זוממין, ומה שואל התנא בתחלת המסכתא כיצד נעשים זוממין הרי לקמן בדף ה׳ המשנה תבאר איך נעשים זוממים, שזה באופן הזה שהם אמרו להם עמנו הייתם באותו יום במקום פלוני.

כך מפרש רש״י את קושית הגמרא, וא״כ לפירושו של רש״י השאלה מדקתני לקמן, היא שאלה שלמה התנא צריך לומר כאן את השאלה הזאת הרי הוא ביאר אותה במשנה שלפנינו בדף ה׳.

התוס׳ בד״ה ועוד מפרשים עוד פירוש, שהמלה זוממין יש בה שני פירושים, פירוש אחד זוממין פירושו האיך הם נעשים זוממין שמתבטלת עדותן והעדות שלהם היא עדות מוזמת שהתבטלה, זה ע״י שבאים עדים אחרונים ואומרים עמנו הייתם במקום פלוני כמו שמבואר לקמן במשנה דף ה׳, המלה זוממין אבל סובלת עוד פירוש, כיצד העדים נעשים זוממין, איך מקיימים בהם את העונש של כאשר זמם, זה פירוש שני במלה זוממין, וא״כ הגמרא בקושיותיה שואלת שתי קושיות, קושיא ראשונה שואלת הגמרא שמפשטות המשנה היה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

משתמע שהמשנה באה כאן לפרש כיצד מקיימים את העונש של כאשר זמם, וא"כ שאלת המשנה "כיצד העדים נעשים זוממין" מתייחסת לשאלה באיזה אופן מקיימים את העונש של "כאשר זמם" בעדים זוממין, על זה מקשה הגמרא איך המשנה עונה מעידים אנו באיש ,פלוני הרי זה המקרה שבו לא מקיימים את העונש כאשר זמם, שהרי אין אומרים יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים, ואם כן המשנה היתה צריכה לשאול כיצד אין העדים נעשים זוממין, שהרי אתה לא מקיים את העונש כאשר זמם במקרה שהמשנה מבארת.

והקושיא השניה מסבירים תוס', זה שהגמרא באה להקשות שאם תמצא לומר שהמלה "זוממין" לא מתייחסת כאן בכלל לעונש של כאשר זמם, אלא המשנה באה לפרש באיזה אופן העדים נעשים זוממין והעדות שלהם מתבטלת להיות עדות מוזמת, אז א"כ שואלת הגמרא על זה נתבאר במשנה בדף ה' איך הם נעשים מוזמין ולא באופן שכאן מבואר במשנה שמעידים על בן גרושה ובן חלוצה, זה לא שייך לענין זה שהרי הדרך איך מזימין עדים מבואר במשנה בדף ה' שבאים אחרים ואומרים עמנו הייתם באותו יום במקום אחר, על כרחך שהמלה זוממין בא להתייחס לעונש של כאשר זמם א"כ מתחזקת הקושיא הראשונה שהמשנה היתה צריכה להגיד כיצד אין העדים נעשים זוממין.

עונה הגמרא **תנא התם קאי**, התנא מתייחס במשנה זאת למסכת סנהדרין שמיד אחריה נסדרה מסכת מכות, שסדר המשניות הוא שמסכת מכות מסודרת לאחר מסכת סנהדרין ושם במסכת סנהדרין כתוב במשנה האחרונה **כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה**, זוהי המשנה האחרונה של פרק **הנחנקין**, ועל אף שבסדר הפרקים של מסכת סנהדרין לפי מה שמסודר ומודפס בתלמוד בבלי פרק הנחנקין הוא לא האחרון במסכת סנהדרין, אלא פרק כל ישראל יש להם חלק הוא האחרון, כבר ביאר התוי"ט שהסדר האמיתי הוא שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא צריך להיות מסודר במסכתא לפני פרק הנחנקין, וכך הוא מסודר בירושלמי, וכך הוא מסודר גם במשניות, וכך מבואר מלשון רש"י כאן אצלנו דתנן בשלהי אלו הן הנחנקין דהוא סיומא דסנהדרין, פרק אלו הנחנקין בסדר הנכון הוא הסיום של מסכת סנהדרין כפי שמבואר בפרקי המשניות וכפי שמבואר בירושלמי, והאריך בזה התוי"ט בתחילת פרק עשירי בסנהדרין תחילת פרק חלק במשניות, וכיון שהסיום של מסכת סנהדרין הוא משנה זאת שנאמרה שם כל הזוממין מקדימים לאותה מיתה, כלומר כל העדים שהעידו עדות שקר והזימו אותם הם צריכים להקדים לאותה מיתה, שאין להם לצפות שיתנו להם עונש או מיתה אחרת ממה שהם רצו להעניש ובעדות השקר שלהם לחייב את מי שהעידו עליו עדות שקר, אלא הם צריכים לצפות ולהשכים לאותה מיתה, לאותה מיתה שנגמר בה דינו של הנידון, שהרי באותו חיוב מיתה שהם רצו להעניש ולהמית בעדות השקר את האדם שהעידו עליו, את אותו עונש אנחנו ניתן להם, חוץ **מזוממי בת כהן ובועלה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת**, שני עדים שהעידו עדות שקר על בת כהן נשואה שזינתה אע"פ שנגמר דינה לשריפה על פיהם שכך דינה של בת כהן שזינתה שהיא בשריפה, אז כשמזימין את העדים אין אומרים שהעדים הזוממים ידונו בשריפה באותו עונש שהם רצו בעדות השקר שלהם לחייב את הבת כהן אלא דנים אותם בחנק כשאר אשת איש, כאילו העידו על סתם אשת איש שזינתה ואז הרי היה דינם בחנק, גם הם מקבלים עונש של חנק, והזוממים משכימים לא למיתה שרצו לחייב את הבת כהן אלא למיתה שרצו לחייב את הבועל כיון שנלמד מהפסוק כאשר זמם לעשות לאחיו ולא לאחותו.

ושם באותה משנה ביארנו, וכאן בתוס' בד"ה זוממי בת כהן ובועלה האריכו בזה שיש בזה שני שיטות בראשונים, בתחלה אומרים התוס', היה ר"י בעל התוס' מסופק האם הדין שזוממי בת כהן אינם נידונים בשריפה אלא בחנק זה דווקא כשהם העידו גם על הבת כהן שזינתה וגם העידו על הבועל עם מי היא זינתה וכל הדין לא נאמר אלא לאחיו ולא לאחותו שכשיש לנו האפשרות לתת להם עונש שריפה שאותו הם רצו להעניש את הבת כהן בעדות שקר שלהם, או עונש חנק שאותו הם רצו להעניש את הבועל אנחנו בוחרים לתת את מה שזממו לאחיו לבועל ולא את מה שזממו לבת כהן אבל אם העידו רק על הבת כהן שזנתה בלי להגיד מי היה האדם שזינתה עמו אז באמת נדון אותם בשריפה כיון שכאן אי אפשר לתת להם חיוב חנק שהרי בעדות השקר שלהם לא העידו על אף אחד לחייב אותו חנק רק על הבת כהן שחייבת שריפה, או שמא גם כשהעידו רק על הבת כהן בלי שהעידו עם מי היא זינתה כך נלמד מהיא ולא זוממיה שכיון שנלמד מהפסוק מיעוט שהעדים המעידים עדות שקר על בת כהן שזינתה ומזימים אותם על אף שהם רצו לחייב אותה שרפה, את העדים לא מחייבים שריפה אלא חנק אפילו שאין כאן אדם שהעידו עליו לחייב אותו חנק כי הוא זה שהיא זינתה עמו. ותוס' אומרים שר"י המיה מסופק בזה ולאחר מכן הוא פשט שבוודאי גם כשאין דין מיתה בבועלה כשהוא קטן וכדומה אף על פי כן העדים זוממין הם בחנק.

על כל פנים אז הרי למדנו באותה משנה שיש עדים זוממין שלא מענישים אותם בדיוק בעונש שהם זממו שהרי עדים המעידים על בת כהן שזינתה לא מקבלים את העונש שהם רצו להעניש אותה הם זממו להעניש אותה שריפה ואותם לא נעניש בעונש שריפה אלא בעונש חנק, אומרת עכשיו המשנה בתחלת מסכת מכות המסודרת לאחר אותה משנה, **ויש עדים זוממין אחרים שאין עושין בהן דין הזמה כל עיקר אלא מלקות ארבעים**, יש עוד עדים זוממין שבכלל לא מקיימים בהם כאשר זמם באותו סוג עונש שהם רצו, כאן בעדים זוממין על בת כהן אמנם לא נותנים להם את עונש שריפה שהם רצו להעניש את הבת כהן אבל לפחות עונש מיתה נותנים להם, כאן מתחילה המסכת מכות לומר שיש עוד אופן שעדים זוממים שאין עושים בהם דין הזמה כל עיקר אלא נותנים להם מלקות ארבעים, ועל זה אומרת המשנה כיצד, מתי זה מתקיים, מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה ובן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה את הארבעים, כך היא המשכה של המשנה שלנו כהמשך למשנה האחרונה של מסכת סנהדרין, כיצד העדים נעשים זוממין דהיינו אותם העדים שלא מקיימים בהם דין הזמה כמו שלמדנו אותם בסוף מסכת סנהדרין שזה עדים שמעידים על בת כהן, אותם עדים זוממין שלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מקיימים בהם דין הזמה איך הם נעשים זוממין, שכשמעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה הם מקבלים מלקות ארבעים ולא אומרים שיעשה זה בגרושה או בן חלוצה תחתיו, אז הפתיחה של המשנה כיצד העדים נעשים זוממין הכוונה על אותם עדים שכבר עסקנו בהם בסיום מסכת סנהדרין שהם עדים שכשזימים אותם לא נותנים להם את העונש של כאשר זמם, באיזה אופן יש שלא מקיימים בהם כלל הזמה בהאופן שהמשנה ביארה שהעדים המעידים על כהן שהוא בן גרושה ובן חלוצה לא מקיימים בהם הזמה אלא הם לוקין מלקות ארבעים.

שואלת הגמרא, **מנא הני מילי**, מנין לנו דין זה שנתבאר במשנה שעדים המעידים על אדם שהוא בן גרושה או בן חלוצה והם הוזמו לא אומרים שהם יעשו בן גרושה ובן חלוצה תחתיו אלא מקבלים מלקות ארבעים.

עונה הגמרא, **אמר רבי יהושע בן לוי (אמר רבי שמעון בן לקיש), דאמר קרא ועשיתם לו כאשר זמם, לו ולא לזרעו**, וכאן אם תעשה את העד זומם הזה כחלל והוא הרי קודם היה כהן כשר נמצא שפסלת את זרעו לעולם, שהרי כך דינו של חלל שלא רק הוא נפסל, אלא גם זרעו אחריו נפסלים לעולם, ואם כן פסלת גם את זרעו והעונש של ״כאשר זמם״ אומרת התורה תעשה לו לעד הזומם ולא לזרעו.

מקשה הגמרא, **וליפסלוהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה**, למה לא נפסול באמת רק את העד זומם ונאמר שהוא עצמו נפסל מלהיות כהן כשר ודינו כחלל וזרעו אחריו יחזרו להיות כהנים כשרים, שהרי באמת הוא לא חלל אלא אנחנו מענישים אותו כדי לקיים ״כאשר זמם״ לפסול אותו בכהונה, אז נפסול רק אותו ולא את זרעו.

עונה הגמרא, **בעינן כאשר זמם לעשות וליכא**, הרי העונש צריך להיות כאשר זמם להעניש את האדם שהעיד עליו, והעדים הזוממים הרי רצו לפסול את הנידון שאמרו עליו שהוא בן גרושה, לא רק אותו אלא את גם את זרעו אחריו, ואם אנחנו נעניש אותם שרק הם יפסלו ואילו זרעם לא יפסל נמצא שלא קיימנו ״כאשר זמם״, שזה לא עונש באותה מידה שהם רצו לפסול את מי שהעידו עליו שהוא בן גרושה.

בר פדא אומר, קל וחומר, בר פדא עונה שזה נלמד בק״ו, **ומה המחלל אינו מתחלל**, כהן הנושא את הגרושה שמחלל את זרעו, שהרי כך למדנו שכהן הנושא גרושה בניו הם חללים, ואעפ״כ הוא עצמו אינו מתחלל מן הכהונה, על אף שנשא אשה גרושה שאסורה עליו, **הבא לחלל ולא חילל**, עד זומם שרק רצה לחלל אדם זה מן הכהונה אבל לאמיתו של דבר לא חלל אותו, **אינו דין שלא יתחלל**, אז וודאי שמן הראוי שלא נעניש אותו לחלל אותו ולומר שהוא בן גרושה ובן חלוצה.

מתקיף לה רבינא, אם כן, אם באת לדרוש ק״ו כזה בעדים זוממין, **בטלת תורת עדים זוממין**, אז ביטלת תמיד מלהעניש את העדים הזוממים מה שזממו לעשות לאחיו, **- דף ב׳ ע״ב**

שהרי תמיד נאמר ק״ו **ומה המסוקל אינו נסקל**, לומד רש״י העדים שלא הוזמו עד שנהרג הנידון ואח״כ הוזמו, אם הזימו את העדים לאחר שכבר הרגו את הנידון שהעידו עליו עדות שקר, מבואר במשנה לקמן בדף ה׳ ע״ב הרגו אין נהרגין, שאם הב״ד הרגו כבר את העדים שהעידו עליו את עדות השקר ולאחר מכן הזימו את העדים, לא מקיימים בהם יותר את ״כאשר זמם״ כי למידין מהפסוק ״כאשר זמם״ ולא כאשר עשה, כך הוא לשון רש״י, ועל אף שלשון הגמרא לקמן הוא לא כך, אלא לומדים את זה מ״אחיו״ שמשמע כשאחיו קיים, אבל כך נקטו כל הראשונים בלשונם כמו רש״י, וכך תוס׳ אצלנו מ״כאשר זמם״ ולא כאשר עשה, שאין מענישים את העדים זוממין רק כל זמן שהעדות שלהם היא בגדר ״זמם״ שהם רק זממו להעניש את האדם שהעידו עליו, אבל אם זה כבר ״כאשר עשה״ שכבר נתקיים העדות שקר שלהם וכבר באמת הענישו ובצעו את מה שהם העידו על אותו אדם, שוב אין הם נענשים בעונש של כאשר זמם, אם כן נאמר ק״ו ומה הסוקל אינו נסקל, הרי עדים זוממין שבעדות השקר שלהם הביאו לידי כך שכבר הרגו את הנידון לא מקיימים בהם כאשר זמם על אף שהם בעדותם הם הביאו שיסקלו את האדם שהעידו עליו סקילה, אינו נסקל, העדים הזוממים שהזימו אותם שוב לא נסקלים, **הבא לסקול ולא סקל**, הרי תמיד נאמר ק״ו אם כן מי שרק הוזם עוד לפני שנהרג הנידון ורק רצה בעדות השקר שלא לסקול את האדם שהעידו עליו, **אינו דין שלא יסקל**, אז אם תאמר ק״ו כזה אז הרי מתבטלת תורת עדים זוממין.

אלא אומרת הגמרא, **מחוורתא כדשנינן מעיקרא**, התירוץ היותר נכון כמו שתירצנו בתחילה, שזה נלמד מ״לו״ ולא לזרעו, ולפסול אותו ולא לפסול את זרעו אי אפשר שלא יתקיים בזה ״כאשר זמם״ כפי שהם רצו לפסול את האדם שהעידו עליו.

התוס׳ כאן בתחילת עמוד ב׳ מקשים על פירושו של רש״י כמה קושיות.

ראשונה הם שואלים, למה הגמרא נקטה הסוקל אינו נסקל, לדברי רש״י שהכוונה במה שהעדים זוממים אינם מקבלים את העונש ״כאשר זמם״ אם כבר היה כאשר עשה, למה הגמרא לא נוקטת את לשון המשנה הרגו אין נהרגין, ועוד יותר, מה בכלל הקושיא כאן, הרי יש לי פסוק שהבא לסקול ולא סקל אומרת התורה ״כאשר זמם לעשות לאחיו״ שנעניש אותו, ושם כתוב שרק ״כאשר זמם״, ולא כאשר עשה, אז יש לי גזירת הכתוב, אבל באמת במקום שאין לי גזירת הכתוב אולי כן אפשר ללמוד את הק״ו כפי שבר פדא לומד אותו, כגון לגבי עדות שמעידים על אדם שהוא בן גרושה או בן חלוצה.

לכן מפרשים תוס׳ בשם רבינו תם, שכוונת הקושיא היא לא כמו שרש״י פירש, אלא כך היא הקושיא, ומה הסוקל אינו נסקל, פיירושו אדם שסוקל את חבירו באבנים, במו ידיו הוא סוקל את חבירו באבנים והרג אותו באבנים, אז הרי דינו של ההורג הוא בסייף, שהרי כך דינו של רוצח שתמיד הוא נידון בסייף, שלא חשוב באיזה מיתה הוא הרג את האדם כיון שהוא רוצח אז הוא נידון בסייף, אז על אף שהוא הרג את חבירו באבנים בסקילה הוא נידון בסייף, א״כ הבא לסקול ולא נסקל, עדים שלא הרגו את הנידון רק מעידים עליו לחייב אותו סקילה והוא לא נסקל על ידם אינו דין שלא נחייב אותם סקילה, הרי לא יכול להיות דינם יותר גרוע מרוצח בידים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהרג את האדם, שאפילו אם הוא סקל אותו באבנים אין עונשו של הרוצח בסקילה אלא בסייף, וכאן לא תתבטל לגמרי תורת עדים זוממין, משום שנעמיד את הפסוק שאמר ״כאשר זמם לעשות לאחיו״ דווקא כשהם מעידים שהוא חייב על שאר מיתות בית דין שאינו בסקילה ואעפ״כ לא אומרים את הק״ו הזה, מזה הוכיחה הגמרא שאין לומר את הק״ו של בר פדא, אלא התירוץ מנין למשנה שהעדים המעידים על אדם שהוא בן גרושה ובן חלוצה אינן נענשים ב״כאשר זמם״ אלא לוקין מלקות ארבעים, זה מהפסוק ״ועשיתם לו״ ולא לזרעו.

עוד למדנו במשנה, **מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב גלות, אין אומרים יגלה זה תחתיו, אלא לוקה את הארבעים.**

שואלת הגמרא, **מנא הני מילי**, מנין יודע התנא שעדים שהעידו על אדם לחייב אותו גלות והזימו אותם אינם גולים הם עצמם לקיים כאשר זמם.

עונה הגמרא, **אמר ריש לקיש, אמר קרא**, כתוב בפסוק לגבי רוצח בשוגג, **הוא ינום אלא אחת העירם**, דורשים **הוא ולא זוממין**, הוא, הוא זה שאם הורג אדם בשוגג הוא צריך לגלות לערי מקלט, אבל עדים זוממין אינם גולים לערי מקלט.

רבי יוחנן אמר קל וחומר, ר׳ יוחנן לומד זאת בק״ו, **ומה הוא שעשה מעשה במזיד אינו גולה**, ההורג שאם הוא עשה את המעשה רציחה שלו במזיד הרי אינו גולה, וכפי שרש״י מוסיף לאו דווקא משום שהרוצח במזיד נהרג, אפילו בזמן שהרוצח במזיד לא נהרג כגון שאמנם היה רוצח במזיד אבל לא התרו בו, והרי אדם שעובר עבירה בלי שיתרו בו אינו נענש, הרוצח שהרג אדם במזיד בלי שהעדים יתרו בו הוא לא נענש ולא נהרג, ואעפ״כ הוא לא גולה, **הן שלא עשו מעשה במזיד**, הם שלא עשו מעשה הרי העדים לא עשו מעשה רק דבור בעלמא הם דברו אמנם זה היה במזיד, **אינו דין שלא יגלו** אז וודאי שמן הראוי שלא יגלו על המזיד שלהם, שהרי אם מי שעושה מעשה במזיד אינו גולה כל שכן מי שרק מדבר דיבור במזיד וודאי שאינו גולה.

דוחה הגמרא את הק״ו של ר׳ יוחנן, **והיא נותנת (והלא דין הוא)** אדרבה זו באמת הסיבה והסברא, **הוא שעשה מעשה במזיד לא ליגלי**, אדם שרצח את חבירו במזיד לא ליגלי, על אדם זה אנחנו אומרים באמת שאין לו חיוב גלות, **כי היכי דלא תהוי ליה כפרה**, שהרי הגלות של הערי מקלט היא באה לכפר על הרציחה, אז באדם שרצח במזיד המידה והסברא הזאת עצמה היא הסיבה למה אינו גולה, כדי שלא תהיה לו כפרה, משא״כ העדים, **הן שלא עשו מעשה** על אף שזה **במזיד, נמי לגלו** שהם כן יגלו, **כי היכי דלהוי להו כפרה**, דהיינו שאמנם הם מזידים אבל מכיון שהם לא עשו מעשה בידים אלא רק דיברו בדיבור פה אז אולי להם כן מגיע לגלות כדי שיהא להם כפרה, אז המידה הזאת שר׳ יוחנן הביא לפטור את אותם העדים היא אדרבה הסברא לחייב אותם בחובת גלות משום שהם לא עשו מעשה.

אלא אומרת הגמרא, **מחוורתא כדריש לקיש** שזה נלמד מהמיעוט של הפסוק ״הוא״ ולא זוממין.

אמר עולא, רמז לעדים זוממים מן התורה מנין.

ושואלת מיד הגמרא מה עולא שואל, **רמז לעדים זוממין**, בתמיה, וכי צריך רמיזות לזה, **והא כתיב ועשיתם לו כאשר זמם** הרי כתוב מפורש בתורה שעדים שהזימו אותם מענישים אותם באותו עונש שהם זממו להעניש את הנידון.

אלא מסבירה הגמרא, כך שאלתו של עולא, **רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מנין**, עדים זוממין שלוקין, דהיינו שני האופנים שנאמרו במשנה, עדים שהעידו על אדם שהוא בן גרושה, או עדים שהעידו על אדם לחייב אותו גלות, שהתורה פטרה מדין הזמה כפי שלמדנו מהפסוקים, מנין שיש להם מלקות ארבעים.

ועונה על זה עולא, **דכתיב**, לומדים זאת ממה שכתוב בפסוק, **והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, והיה אם בן הכות הרשע**, כך הוא לשון הפסוק בפרשת כי תצא (דברים כ״ה א׳) ״כי יהיה ריב בין אנשים, ונגשו אל המשפט, ושפטום, והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע״, וממשיך פסוק ב׳, ״והיה אם בן הכות הרשע״, על זה נשאלת הקושיא, וכי **משום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, והיה אם בן הכות הרשע**, הרי פשוטו של המקרא מדבר בבעלי דינים כמו שכתוב שאם יהיה ריב בין אנשים אז ונגשו אל המשפט, דהיינו שהם באים לבית דין, ושפטום, ואז אומרת התורה ״והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע״, למה הוזכרה כאן בכלל צדקת צדיק וכי בכל מקום שהצדיקו ב״ד את הזכאי,(צדיק זה הזכאי, רשע זה החייב), וכי בכל מקום שב״ד מצדיקים את הזכאי ומחייבים את החייב יש מלקות שצריך המתחייב בב״ד ללקות, וכי כל הדינים שיש בין אדם לחבירו נוגעים הם לחייב את מי שמתחייב בדין במלקות, שהתורה תולה את ״אם בֵן הכות הרשע״ בצדקתו של הצדיק וברשעותו של הרשע, **אלא** רק כך צריך לפרש את הפסוק, **עדים שהרשיעו את הצדיק** שעל כרחך מדובר כאן בעדים, כפי שהגמרא עכשיו מסבירה שמדובר בעדים שהיו עידי שקר והרשיעו את הצדיק, בעדות השקר שלהם הם הרשיעו את מי שהיה אמור להיות זכאי, **ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא**, ובאו עדים אחרים והזימו את העדים הראשונים ובזה הם הצדיקו את הנידון שהיה באמת צדיק מעיקרו אלא שהעדים הראשונים בעדות השקר שלהם רצו להרשיע אותו, והעדים כשמזימים את הראשונים מצדיקים את הצדיק, **ושוינהו להני רשעים** ובזה הם מרשיעים את העדים הרשעים שאמרו עדות שקר, ואז כשהעדים המזימים מצדיקים את הצדיק את הנידון שהעידו עליו עדות שקר ומרשיעים את הרשע, את העדים הזוממין, **והיה אם בן הכות הרשע**, אז הרשעים האלו ע״י שקר צריכים לקבל מלקות, שאם הזמה זו היא בת מלקות כגון שאי אפשר לקיים באמת העונש של ״כאשר זמם״ ולתת להם דין הזמה גמורה כמו בעידי בן גרושה או בעידי גלות, ואז אומרת התורה והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר, לתת לו באמת מלקות, וכך מסבירה הגמרא שנדרש הפסוק, אלא עדים שהרשיעו את הצדיק, שמדובר בעדים שבאים להגיד עדות שקר להרשיע את מי שבאמת צדיק וזכאי, ואתו עדים אחריני, ובאים עדים אחרים והם מזימים אותם, ובזה שהם מזימים את העדים הראשונים, והצדיקו את הצדיק דמעיקרא, חוזרים העדים האחרונים האלה להצדיק את מי שהיה זכאי מעיקרו לפני שהעידי שקר העידו עליו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להרשיע אותו, ושוינהו להני רשעים, ועשו בזה את העדים הזוממין לרשעים, על זה אומרת התורה ״והיה אם בן הכות הרשע״, שצריך להכות את העדים זוממין האלה שהם אלו הרשעים שהורשעו על יד העדים המזימין, ומפסוק זה של ״והצדיקו״ נלמד שיש מלקות ארבעים בכל פעם שהעדים הזוממים אינם יכולים לקבל את העונש ״כאשר זמם״ לקיים בהם דין הזמה גמורה.

שואלת הגמרא, ותיפוק ליה מלא תענה, אם כדי לחייב אותם מלקות, מה אני צריך פסוק של ״והצדיקו״, הרי כל עונש על לאו הוא מלקות, וכאן העידי שקר הרי עברו על הלאו של ״לא תענה ברעך עד שקר״, אז הרי יש להם חיוב מלקות גם בלי שתביא לי פסוק מיוחד של ״והצדיקו״.

וחסביר רש״י, שעל אף שכל עדות שקר שמעידים שהזימו אותם העונש הוא ״כאשר זמם״, כך הוא הדין תמיד שכל עונש של לאו ומלקות, אלא אם כן התורה פרשה לך עונש אחר, ואמנם על עדות שקר התורה פירשה שהעונש הוא ״כאשר זמם״, אבל במקום שאי אפשר להעניש אותם בעונש שכתוב בו ״כאשר זמם״, חוזר הלאו של ״לא תענה״ להיות לאו רגיל שיש עליו מלקות.

עונה הגמרא, משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, כפי שהגמרא לומדת זאת לקמן בתחלת פרק שלישי, ולכן בלי גילוי מיוחד של הפסוק לא הייתי יכול לחייב אותם מלקות על הלאו של ״לא תענה״ כי זה לאו שאין בו מעשה.

(וכאן מקור החקירה שהזכרנו לעיל שחקרו האחרונים ודנו בזה בארוכה לתלות בזה כמה וכמה מחלוקות של ראשונים, האם לאחר הגילוי של ״והצדיקו״ אז באמת הגילוי הזה של הפסוק רק בא לגלות שעל אף ש״לא תענה״ הוא לאו שאין בו מעשה ובלי פסוק מיוחד לא הייתי אומר לחייב מלקות על הלאו הזה כי לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, בא הפסוק ״והצדיקו״ לחדש שעל הלאו של ״לא תענה״ מקבלים מלקות על אף שזה לאו שאין בו מעשה, אם כן המלקות ארבעים הם כעונש על עבירת הלאו של ״לא תענה״, או שבאמת הלאו של ״לא תענה״ לעולם אין בו מלקות כי הוא לאו שאין בו מעשה, ו״והצדיקו״ גילה לי עוד דין וחיוב של מלקות, שמקום שאני לא יכול לקיים ״כאשר זמם״ כפשוטו של מקרא לקיים בהם דין הזמה גמורה, אני צריך לתת מלקות ארבעים במקום העונש של ״כאשר זמם״.)

ואיך אפשר ללמוד מ״והצדיקו״ שיש חיוב מלקות ארבעים על עידי בן גרושה, אולי הפסוק בא ללמד אותי שיש מלקות גם במקום שאפשר לקיים בו דין הזמה, שחוץ מהחיוב הזמה של ״כאשר זמם״ יהיה עליו גם חיוב מלקות.

מבאר הב״ח בהגהותיו באות א׳, שהרי הגמרא אומרת בכתובות, שלומדים מהפסוק ״כדי רשעתו״ משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשויות, הב״ד אינם מעניישים בשני עונשים על אותה עבירה, א״כ כאן על עדות ששייך לקיים בה ״כאשר זמם״ וודאי התורה לא אמרה לתת לו גם מלקות ולתת לו שני עונשים על אותה עבירה, וא״כ החיוב מלקות וודאי מדבר במקום שאין אפשרות לקיים ״כאשר זמם״, ועל כרחך שזה בא על עדות שבאים להעיד על בן גרושה שאי אפשר לקיים בה ״כאשר זמם״, א״כ למה אני צריך את הפסוק שהגמרא הביאה בעמוד א׳ ״ועשיתם לו״ ולא לזרעו, נלמד את זה גם כן מ״והצדיקו״, ש״והצדיקו״ בא לומר שמקבלים מלקות ארבעים בעדות על בן גרושה על כרחך שלא יכולים לקיים בו כאשר זמם, אומר הב״ח, שבלי הפסוק ״לו״ ולא לזרעו הייתי מעמיד שהפסוק ״והצדיקו״ בא לחייב מלקות ארבעים בעדים שהם ישראלים ולא כהנים שהעידו על אדם כהן שהוא בן גרושה, שם הרי לא שייך לקיים ״כאשר זמם״ כמו שהסברנו מפירוש רש״י במשנה, משום שהרי הוא ישראל והרי ישראל לא תפסול אותו במה שתגיד שהוא בן גרושה, בזה היינו אומרים שאמרה התורה שכיון שלהם לעדים שהם ישראלים אי אפשר בכלל לתת ״כאשר זמם״ כי אי אפשר לפסול אותם ולומר שהם בני גרושה, לפיכך ניתן להם מלקות ארבעים, אבל אם העדים הם כהנים ואני יכול לעשות אותם לבן גרושה ולבן חלוצה תחתיו ולקיים ״כאשר זמם״ הייתי סבור שמקיימים ״כאשר זמם״, לכן למידין מהפסוק ״לו״ ולא לזרעו שגם כשהעדים הם כהנים לא פוסלים אותם שיהיו בן גרושה במקום האדם שהעידו עליו לפסול אותו ככהן בן גרושה, אלא נותנים להם מלקות ארבעים כמו שלומדים מ״והצדיקו״.

תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, ארבעה דברים נאמרו בעדים זוממין, ישנם ארבעה דברים בעדים זוממין שבהם העדים אינם מקבלים את העונש של ״כאשר זמם״, אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה, ואין גולין לערי מקלט, כפי ששני המקרים האלו נתבארו במשנה, ואין משלמין את הכופר, אם הם העידו על אדם שהשור המועד שלו הרג את האדם והם הזימו אותם והרי בעדות השקר שלהם על השור מועד שהרג את האדם רצו לחייב את הבעלים כופר כמו שנאמר בתורה בפרשת משפטים ״אם כופר יושת עליו״ אבל אף שרצו לחייב את הבעלים כופר עכשיו כשמזימין אותם הם אינם משלמים את הכופר, ואין נמכרין בעבד עברי, מפרש רש״י, שאם העידו על אדם שהוא גנב, והרי כתוב בתורה ״ואם אין לו ונמכר בגנבתו״ שגנב שגנב ואין לו לשלם את הגנבה הבית דין מוכרים אותו כדי שבכסף שהם יקבלו ממכירתו יהיה לשלם את גנבתו, אז הם העידו על אדם שגנב ואין לו מה לשלם, ונגמר דינו לימכר, שהרי כך הוא הדין תמיד שאין העדים זוממין נענשים בעונש ״כאשר זמם״ אלא אם כן בית הדין גמרו את הדין על פי עדות השקר שלהם, כאן אם גמרו את דינו להימכר כמו שנאמר ״ונמכר בבנבתו״, עכשיו כשהזימו אותם הם אינם נמכרים בעבד עברי.

אם כן ארבעת המקרים האלו שנתבארו בברייתא, שנים הראשונים שנתבארו במשנה כתוב להדיא שלא נותנים להם את העונש ״כאשר זמם״ אבל הם לוקין, אבל בשנים האחרים לא נתפרש בברייתא להדיא אם הם לוקים או לא.

ובדברי הרמב״ם פרק כ׳ מהלכות עדות מבואר להדיא שגם כשאמרנו אין משלמים את הכופר, גם וכשאמרנו אין נמכרים בעבד עברי, יש להם חיוב של מלקות ארבעים כמו עידי בן גרושה וכמו עידי גלות.

אבל דעת הרמב״ן שעידי כופר שהוזמו אינם לוקין.

ובטעם המחלוקת שלהם יש אריכות בדברי האחרונים, יש שהסבירו שזה תלוי בשאלה אם ממשכנין על הכופר, ויש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שתולין גם את המחלוקת הזאת באותה חקירה שכבר הזכרנו שלדעת הרמב״ם שהמלקות הם על הלאו של ״לא תענה״ אז וודאי שמגיע מלקות גם לעידי כופר שהוזמו, ואילו לדעת הרמב״ן שהמלקות הם במקום ״כאשר זמם״ כאן בעידי כופר אין צורך לקיים בהם ״כאשר זמם״, כשם שאין מענישים אותם בתשלומי כופר הסביר הרמב״ן כפי שהריטב״א גם הסביר שאין עדותן צורך בו לשמים אז כמו כן גם חיוב מלקות שבאים במקום כאשר זמם לא שייך, כיון שזה בא במקום ״כאשר זמם״ ו״כאשר זמם״ עצמו לא מתקיים, וכמו שהאריכו בזה האחרונים.

ומסיימת הברייתא ואומרת, משום רבי עקיבא אמרו, אף אין משלמים על פי עצמן, שאם הזימו את העדים בבית דין, והרי עדים שהוזמו בב״ד הדין הוא שהם צריכים לשלם לאדם שהם העידו עליו את מה שרצו להפסיד אותו בעדות השקר שלהם, אבל הבעל דין, זה שהעידו עליו את עדות השקר צריך להעמיד אותם בדין, לתבוע אותם שישלמו לו את אשר זממו, ואם הבעל דין לא הספיק להעמיד אותם לדין על ההזמה עד שהם ברחו, ובאו לב״ד אחר והודו שם שהוזמו בב״ד פלוני, באופן כזה סובר ר׳ עקיבא שאינם משלמים על פי עצמן, וכפי שמבואר בסוף הסוגיא מהו טעמו של ר׳ עקיבא.

כך מפרש רש״י בד״ה אין משלמין על פי עצמן, כגון שהוזמו בב״ד ולא הספיק בעל דין להעמידן בדין וברחו והודו בב״ד אחר, והקשה עליו התוס׳ רי״ד (בב״ק דף ה׳) איך יפטרו העדים בהודאתם הרי כבר הזימו אותם עדים בב״ד הראשון ואין זה נקרא ע״פ עצמן, על כן הוא מפרש שמדובר שאחר שנגמר הדין ע״פ עדותם קדמו והודו ואמרו עדות שקר העדנו ואח״כ באו עדים והזימום, דאף שאין חזרתן כלום לגבי העדות שהרי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד מ״מ זה מועיל לגבי העדות של המזימים שיהא נקרא שהודו לפני שבאו עדים, והרי הדין הוא שמודה בקנס ואח״כ באו עדים פטור.

אולם הקצו״ח בסימן ש״נ ס״ק ב׳ האריך בדברי רש״י והוכיח מדבריו שאף אם נתחייב אדם בב״ד ע״פ עדים מ״מ אם יודה אח״כ בב״ד אחר יהיה פטור מקנס כיון שלגבי ב״ד האחרון הוי מודה בקנס, ומזה הוא מדייק שכן יהיה בהפך שאם אדם הודה בקנס בב״ד אחד אף שבב״ד זה פטור אף אם יבאו אח״כ עדים מ״מ אם יתבע אותו אח״כ הבע״ד בב״ד אחר ושם יעידו עדים לפני שיודה הוא יהיה חייב.

ועכשיו מבארת הגמרא את כל דברי הברייתא.

מה שלמדנו בברייתא, אינם נעשין בן גרושה, פירושו **כדאמרן**, שלומדים מהפסוק ״ועשיתם לו״ ולא לזרעו.

ואין גולין לערי מקלט, כדאמרן, שלומדים מהפסוק ״הוא ינוס״ הוא ולא זוממין.

ואין משלמין את הכופר, מה הטעם, **קסברי** סוברים התנאים בברייתא, **כופרא כפרה** מה שהתורה מחייבת את בעל השור המועד שהרג אדם לשלם כופר זה בא לכפר על הבעלים שהשור שלו הרג את האדם, וכיון שזה כפרה, **והני לאו בני כפרה נינהו**, העדים שהזימו אותם לא שייך שנאמר שהם צריכים כפרה, שהרי השור שלהם לא הרג אדם.

שואלת הגמרא, **מאן תנא כופרא כפרה**, מיהו התנא שסובר כך שחיוב כופר בא ככפרה על האדם שהשור שלו הרג.

עונה הגמרא, **אמר רב חסדא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא, דתניא**, כי למדנו בברייתא, כתוב בתורה **ונתן פדיון נפשו**, זה חיוב הכופר, **דמי ניזק** שצריך בעל השור לשלם דמי ניזק, כך סובר הת״ק החכמים שצריך לשלם את דמי הניזק, את שוי של הניזק שנהרג, **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר, דמי מזיק**, את שויו של המזיק, של בעל השור, **מאי לאו בהא קמפלגי** האם לא בזה הם נחלקו, **דמר סבר כופרא ממונא**, שהתנא שסובר שצריך לשלם דמי ניזק, כי הוא סובר שכופר הוא חיוב ממון, על שהשור שלו הזיק את גופו של זה ומכיון שהשור שלו הרג אותו נתחייב בעל השור לשלם ליורשין את דמי ההרוג, לכן משלמים דמי ניזק כי כופרא ממונא, **ומר סבר כופרא כפרה**, ואילו ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקה שאומר דמי מזיק סובר שהכופר בא לכפר על האדם שחייב מיתה בידי שמים בזה שהשור שלו הרג אדם, ובזה שהוא משלם דמי עצמו ליורשי הנהרג הוא מכפר על עצמו, ולכן הוא משלם דמי מזיק שזה פדיון נפש שהוא פודה את עצמו מהחיוב מיתה בידי שמים שמוטל עליו.

אמר רב פפא דוחה רב פפא את דברי רב חסדא, **לא, דכולי עלמא כופרא כפרה**, אפשר לומר ששני המאן דאומרים סוברים שכופר הוא תשלום של כפרה, **והכא בהא קמפלגי**, והמחלוקת אם משלמים דמי ניזק או דמי מזיק תלויה בלימוד מהפסוק, **מר סבר בדניזק שיימינן, ומר סבר בדמזיק שיימינן**, הם חולקים בכופר שבא בתשלום כפרה ולהנצל מחיוב מיתה בידי שמים, האם הוא מתכפר במה שהוא משלם את דמי הניזק או במה שהוא משלם את דמי המזיק.

שואלת הגמרא, **מאי טעמייהו דרבנן**, שבשלמא ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקה שאומר שצריך לשלם דמי מזיק הטעם הוא פשוט, כיון שהוא צריך לפדות את נפשו ולהתכפר מהחיוב מיתה בידי שמים אז הוא צריך לשלם את שוויו הוא, משא״כ רבנן שאומרים שהוא מתכפר במה שהוא משלם את הדמי ניזק מה טעמם.

עונה המרא, **נאמרה הַשָּׁתָה למעלה, ונאמרה הַשָּׁתָה למטה**, לפני כן כתוב בנוגף אשה הרה ״כאשר ישית עליו בעל האשה״ נאמר לשון ישית, וכאן כתוב בכופר ״אם כופר יושת עליו״ שזה גם כן לשון השתה, אז אנחנו לומדים כך, **מה להלן בדניזק** הרי שם הוא משלם דמי וולדות, את שויים של הדמי וולדות שניזוקו, אז משלמים דמי ניזק, **אף כאן בדניזק** גם כאן במה שהתורה מחייבת אותו לשלם כופר זה לשלם את דמי הניזק, **ורבי ישמעאל סבר, ונתן פדיון נפשו כתיב** שהוא צריך לתת את פדיון נפשו, שהוא נותן את הכופר פדיון נפשו הוא, **דמי מזיק**.

שואלת הגמרא, **ורבנן** אם כן מה רבנן סוברים.

עונה הגמרא, **אין** באמת נכון הדבר **פדיון נפשו כתיב, מיהו כי שיימינן** אבל כשאנחנו באים לשום באיזה דבר הוא פודה את נפשו, **בדניזק שיימינן** אז אנחנו שמים את זה בדמי הניזק, שבזה שהוא משלם את דמי הניזק יש למזיק את פדיון נפשו.

עוד למדנו בברייתא, **ואינו נמכר בעבד עברי**.

אומרת הגמרא, **סבר רב המנונא למימר, הני מילי, היכא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דאית ליה לדידיה, מדובר כשאותו אדם שהעידו עליו שהוא גנב יש לו לשלם, **דמיגו דאיהו לא מזדבן** שכיון שהוא לא היה צריך להמכר כי יש לו לשלם את הגניבה, **אינהו נמי לא מיזדבנו** שהרי הם לא רצו לחייב אותו בעדות השקר שלהם להמכר כעבד עברי, והם לא זממו למכרו, כי הרי בעדות שלהם שהוא גנב היה נפטר בתשלום הגניבה ויש לו לשלם, **אבל היכא דלית ליה לדידיה**, אבל אם הגנב אין לו לשלם, וא״כ בעדות השקר שלהם נגמר דינו של הגנב להמכר, **אף על גב דאית להו לדידהו, מזדבנו**, אפילו אם להם עצמם יש לשלם את מה שרצו להפסיד אותו בעדות השקר שלהם הם כן נמכרים.

שואלת על זה הגמרא, **ולימרו ליה**, יאמרו העדים זוממין, **אי אנת הוי לך מי הוה מזדבנת**, אנחנו הרי העדנו שאתה גנב, אבל בכל זאת אם היה לך לשלם וכי היו מוכרים אותך, אם כן **אנן נמי לא מזדבנינן**, שהרי גם אנחנו אפילו יוטל עלינו דין כמו שאנחנו רצינו לדון אותך אז הרי דינך היה שאם יש לך לשלם תשלם ולא תמכר, לכן גם אנחנו נשלם ולא נמכר.

אלא אומרת הגמרא, (מהר״ם) [**הכי אתמר**] בלשון זה נאמרה השמועה הזאת, **סבר רב המנונא למימר, הני מילי, היכא דאית ליה או לדידיה או לדידהו**, אם יש לו לגנב לשלם אז הם לא נמכרים בעבד עברי כי הרי הוא לא היה נמכר על פי עדותם, וכן אם יש לעדים לשלם אינם נמכרים בעבד עברי שמכיון שלהם יש אין צורך למכור אותם כי הם יכולים לשלם, **אבל היכא דלית ליה לא לדידה ולא לדידהו, מזדבני**, אז הם כן נמכרים בבעבד עברי.

אמר ליה רבא לרב המנונא, אין הדין כך, כי **ונמכר בגנבתו אמר רחמנא**, משמע **בגנבתו ולא בזממו**, יש כאן מיעוט, שלא מוכרים אדם לעבד עברי רק בשביל לשלם את הגניבה שהוא גנב, אבל לא מוכרים את העדים זוממין בעבד עברי כדי לשלם את מה שהם צריכים לשלם לנידון את מה שהעידו עליו למכור אות בעבד עברי.

עוד למדנו בברייתא, **משום רק עקיבא אמרו שהוא לא משלם על פי עצמו**.

שואלת הגמרא, **מאי מעמא דרבי עקיבא** שאומר שהוא לא משלם על פי עצמו.

עונה הגמרא, **קסבר קנסא הוא** ר׳ עקיבא סובר שהתשלום של ״ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו״, לשלם לנידון את מה שרצו להפסיד אותו בעדות השקר, אינו אלא קנס, **וקנס אין משלם על פי עצמו**, והרי הכלל הוא הרי שקנס לא משלם על פי עצמו, שהרי בכפל שהגנב מתחייב לשלם כפל, כפול משוי הגניבה, שזה קנס שהתורה קנסה אותו, כתוב ״אשר ירשיעון אלהים״ ודורשים מזה פרט למרשיע את עצמו, שאין אדם מתחייב כפל שהוא קנס על פי הודאת עצמו, ולכן גם כאן כיון שתשלום העדים זוממים הוא קנס אין הם משלמים אותו על פי עצמן.

אמר רבה, תדע אביא לך ראיה שזה קנס, **שהרי לא עשו מעשה**, שהרי עדים המעידים בנפש לחייב את האדם שהעידו עליו שהוא חייב מיתה לא הרגו אדם ולא נהרג אדם על פיהם, [**ונהרגים**] ואפילו הכי הורגים אותם, **ומשלמין** וכך גם הם משלמים ממון על אף שבעדות שלהם עדיין ההוא לא הפסיד ממון, אז וודאי שזה לא יותר מקנס, מכיון שנותנים להם חיובים של הריגה או תשלומי ממון על דבר שעדיין לא נעשה.

וכפי שהריטב״א מפרש, אין הכוונה על שעדים זוממין הוא דיבור בעלמא ולא מעשה אלא על שלא נהרג ולא שלם הנידון על פיהם, ועיין במאירי ובשאר מפרשים מה יהיה הדין אם כבר שילם זה ממון על פיהם, אי הוי כבנהרג שלומדים ״כאשר זמם״ ולא כאשר עשה, או שכיון שממון אפשר בחזרה אינו נקרא כאשר עשה וחייב.

אמר רב נחמן, תדע אני אביא עוד ראיה שעונש העדים זוממין הוא קנס, **שהרי ממון ביד בעלים ומשלמים**, שהרי הבעלים לא הפסידו כלום ובכל זאת העדים זוממין משלמים להם, וכפי שהגמרא מפרש מיד מה בא רב נחמן להוסיף.

- דף ג׳ ע״א

שואלת הגמרא, **מאי ניהו**, מה כוונת דברי רב נחמן במה שהוא אומר שהממון הוא ביד בעלים, ואנחנו מחייבים אותם לשלם, הרי פירושו **דלא עשו מעשה**, דהיינו שעדיין לא שלם הנידון שהעידו עליו לחייב אותו תשלומין, **היינו דרבה**, כיון שזה מה שהוא אומר שרק נגמר דינו לשלם ועדיין הוא לא שלם, זה ממש דברי רבה וההוכחה שלו שעדים זוממין התשלום שלהם הוא קנס.

עונה הגמרא, **אימא וכן אמר רב נחמן**, צריך לומר וכן אמר רב נחמן, שרב נחמן לא בא לומר דבר חדש אלא גם רב נחמן אמר את אותו דבר שרבה אמר, שמזה שאנחנו רואים שהתורה מחייבת אותם בעונש של ״כאשר זמם״ על אף שבעדות השקר שלהם הם רק זממו להעניש את הנידון אבל עדיין לא יצא לפועל מה שזממו, על כרחך שהתשלום שהם חייבים לשלם הוא מדין קנס.

אמר רב יהודה אמר רב, עד זומם משלם לפי חלקו.

שואלת הגמרא, **מאי משלם לפי חלקו**.

אילימא דהאי משלם פלגא והאי משלם פלגא, ששני עדים העידו בבית דין, ועל סמך עדותם בית הדין גמר את דינו של הנידון לחייב אותו אותו ממון שהם העידו עליו שהוא חייב, ולאחר מכן כשהזימו את העדים אומר לנו רב יהודה בשם רב שכל אחד מהעדים הזוממין משלם את חלקו, הרי אותם עדים שאמרו עדות שקר והזימו אותם אנחנו צריכים להעניש אותם באותו עונש של ״ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו״ את אותו עונש שהם זממו לחייב את מי שהעידו עליו עדות שקר, ומכיון שזממו להפסיד את האדם הזה שהעידו עליו את אותו ממון שהעידו לחייב אותו, צריכים שניהם יחד לשלם את הממון הזה לאותו אדם שהעידו עליו שהוא חייב, ורב יהודה בא לומר בשם רב שכל אחד מהעדים משלם את חלקו, ואם היו שני עדים עד זה משלם חצי ועד זה משלם חצי, וזה מה שהוא אמר עד זומם משלם לפי חלקו.

על זה מקשה הגמרא **תנינא**, הרי זו משנה מפורשת לקמן בדף ה׳, **משלשין בממון ואין משלשין במלקות**, עדים שהזימו אותם הרי צריכים להעניש כפי שלמדנו את העדים באותו עונש אשר הם זממו לעשות לאחיו לעשות לאותו אדם שהעידו עליו את עדות השקר, אז בממון משלשין, שאם הם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

היו שלשה עדים או ארבעה, הב״ד נהיים שליש בין העדים כדי להשוות אותם בפרעון החוב שאותו הם חבים וצריכים לשלם למי שהעידו עליו את עדות השקר, שכל אחד ישלם לפי חלקו, כך שהנידון יקבל את מלוא הסכום שהם רצו להפסיד אותו כשכולם יחד ישלמו לו את הסכום כל אחד את חלקו, זה פירוש ראשון שרש״י מפרש במילים משלשים בממון, שהב״ד נעשים שליש ביניהם להשוות אותם בפרעון. פירוש שני מפרש רש״י, משלשים מלשון שליש דהיינו לישנא בעלמא שהמשנה תופסת שמחלקים את הפרעון בין שלשתן, אם שלשה עדים העידו עליו שהוא חייב כסף, והוא הדין אם הם ארבעה מרבעין שכל אחד ישלם רבע, משלשים מדובר בשלוש עדים שכל אחד משלם שליש.

מה שאין כן במלקות, שני עדים שהעידו עדות שקר על אדם לחייב אותו מלקות והזימו אותם הרי גם צריכים להעניש מלקות את העדים כאשר זממו להעניש את מי שהעידו עליו שהוא חייב מלקות, אבל במלקות אין אומרים משלשים, שאם הם היו שלשה עדים ניתן לכל אחד רק שליש מהמלקויות, שמלקות זה שלשים ותשע מלקויות, וניתן לכל אחד רק שליש שהם שלש עשרה מלקיות, אלא כל אחד מקבל מלקות משלם כי אין משלשים במלקות.

ועכ״פ הרי דין זה שרצינו לפרש בדברי רב שכל עד מהעדים המוזמין משלם את חלקו כדי שיהיה לנידון שהעידו עליו להפסיד אותו ממון, שיקבל את הממון שלו משלם על ידי העונש של כאשר זמם וכל אחד משלם את החצי, זה אנחנו יודעים מהמשנה.

אלא, כגון דאתזום חד מנייהו, דמשלם פלגא דידיה, אלא צריך לומר שמדובר שבכלל עדיין לא הזימו את שני העדים, אלא רק הזימו את אחד מהעדים, ובזה חידש רב שאותו עד שהזימו אותו צריך לשלם את חלקו במה שרצה להפסיד את הנידון, על אף שאת העד השני עדיין לא הזימו.

ועל זה שוב שואלת הגמרא **ומי משלם**, במקרה כזה שלא הזימו את שני העדים, אפילו אם הזימו אחד משני העדים, שבאו שנים ואמרו עליו האיך אתה מעיד שביום זה במקום זה ראית את המעשה הזה שזה לוה כסף מזה והוא חייב לשלם לו, הרי באותו יום היית עמנו במקום אחר, וכי הוא משלם, **והתניא** והרי למדנו בברייתא **אין עד זומם משלם ממון עד שיזומו שניהם**, לא מחייבים את העד הזומם שהוזם כבר לשלם ממון את מה שהוא רצה להפסיד כל זמן שלא הזימו את שני העדים, ואם כן כל זמן שלא הזימו את העדים לא יתכן לפרש את דברי רב שבאותו אופן הוא אמר שאותו עד שהזימו אותו כבר צריך לשלם את חלקו, הרי כיון שלא הזימו את שניהם הוא בכלל לא צריך לשלם.

עונה הגמרא, **אמר רבא, באומר עדות שקר העדתי**, מדובר שאותו עד אומר על עצמו שהוא העיד עדות שקר.

ועל זה שוב מקשה הגמרא, **כל כמיניה**, וכי יכול עד זה לומר שהוא העיד עדות שקר ולחזור בו מעדותו, הרי **כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד**, כלל נקוט בידינו שעד שהעיד את עדותו בבית הדין לאחר שגמר להגיד את עדותו ובית דין קבלו את עדותו אין העד יכול לחזור בו מעדותו ולסתור את דבריו הראשונים, וכפי שרש״י בכתובות דף י״ח ע״ב אומר שלזמדים זאת ממה שכתוב בפסוק ״אם לא יגיד ונשא עונו״, **הגדה אחת נתנה התורה זכות לכל עד שיגידו פעם ראשונה לפני ב״ד את מה שהם מעידים, ולאחר מכן אינם יכולים לא לשנות את עדותם ולא לסתור את עדותם ולא לחזור בהם בטענה שהם העידו עדות שקר, ואם כן אפילו אם הוא אומר עדות שקר העדתי הרי אין בכחו לחזור בו מהעדות במה שהוא אומר עדות שקר העדתי, כי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.**

ובכוונת רבא במה שהוא העמיד את דברי רב באומר עדות שקר העדתי, ומה היתה קושית הגמרא, יש בזה אריכות גדולה, ראשונה נפרש איך שהגהות הב״ח באות א׳ פירש כוונת האוקימתא של רבא, שמדובר שהעד הזה לא הוזם בכלל, לא באו עדים להזים אותו אלא הוא מעצמו בא לפני הב״ד ואמר שהוא העיד עדות שקר, ואמר רב לפי מה שרבא רוצה להסביר את דבריו, שכיון שהוא מודה שהוא העיד עדות שקר ונמצא שבעדותו הוא גרם הפסד לאדם שהעיד עליו שהוא חייב ממון בעוד שהוא בעצמו מודה שזו היתה עדות שקר, אז הוא חייב לשלם את חלקו מדינא דגרמי, אפילו אם בכלל לא הזימו אותו, וכאן לא מדובר בתשלום שהעד צריך לשלם מדין כאשר זמם כדינו של עד זומם, כי הרי לא הזימו אותו, אלא יש חיוב חדש שהעד שרצה בעדותו להפסיד ממון לחבירו צריך לשלם מדינא דגרמי שבדיבור פיו שהעיד לפני ב״ד לחייב אותו ממון גרם לו נזקין, וזה מה שרבא רצה להסביר את דברי רב, שעד זומם משלם לפי חלקו, פירושו, שהעד הזה שאמר על עצמו שהוא העיד עדות שקר, כיון שהוא מודה שהוא גרם נזק לחבירו הוא חייב לשלם מדינא דגרמי, והלשון עד זומם שנקט רב בדבריו לאו דווקא, שהרי לא מדובר כאן שהוזם, אלא אפילו אם לא הוזם אלא שאמר עדות שקר העדתי אז בזה גופא יתחייב כבר לשלם, והקושיא של הגמרא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, לא היתה אלא שמכיון שהוא בכלל לא נאמן אצלנו לחזור בו מעדותו הקודמת לומר שהוא העיד עדות שקר.

התוס׳ בתחלת דבריהם הוסיפו על האוקימתא של רבא באומר עדות שקר העדתי, ״ושוב הוזם״, מסביר הב״ח שהתוס׳ סוברים שדווקא איפה שלאחר שאמר עדות שקר העדתי הזימו אותו, וההתוס׳ רצו להסביר בזה את האוקימתא של רבא, שהוא סובר שעל אף שלמדנו בברייתא שאין עד זומם משלם את חלקו אלא עד שיזומו שניהם, הטעם הוא משום שעד אחד כשהוזם עדיין הוא יכול לומר אמת העדתי ולא בקשתי בכלל להפסיד את חבירי, ולכן אינו מתחייב לשלם כל זמן שלא הוזמו שני העדים, במקרה וכבר הזימו את שני העדים שם התורה האמינה לעדים האחרונים שבאים להזים את הראשונים, ולכן ברור לנו שהראשונים בקשו להפסיד, ולכן הם צריכים לשלם, משא״כ בעד אחד שהוזם, כיון שהוא יכול להמשיך ולטעון אמת העדתי ודברי המזימים אינם נכונים ואין לנו את החידוש מגזירת הכתוב להאמין לאחרונים עדיין, הוא לא צריך לשלם, משא״כ אם הזימו את אותו עד אחד והוא מודה בזה שהוא העיד עדות שקר, כיון שהוא בקש להפסיד ממון חבירו בעדות השקר שלו לכן הוא חייב לשלם כשהזימו אותו, אפילו שעדיין לא הזימו את חבירו גם כן, וזו כוונת התוס׳ בתחלת דבריהם, שלכאורה משמע שמכיון שהוא אמר עדות שקר העדתי אז הרי הוא ביקש להפסיד את ממון חבירו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעדותו ולכן הוא משלם את חלקו.

ועל זה מקשים התוס׳, שהרי אין מי שסובר שישלם ממון בעד אחד שהוזם, כי לא מצאנו בשום מקום שהעד אחד שהוזם יצטרך לשלם ממון, אלא אם כן הוא הוזם ע״י שאמרו העדים המזימים במקום פלוני עמנו הייתם באותו יום.

לכן מפרשים התוס׳, שמדובר שהוא אמר עדות שקר העדתי ולאחר מכן חזרו והזימו את שניהם, וכאן מפרשים תוס׳ שמי שיצטרך לשלם לפי חלקו זה לא אותו עד שאמר עדות שקר העדתי, אותו עד שאמר עדות שקר העדתי לפי האוקימתא של רבא הוא יהיה פטור מלשלם אפילו שלאחר מכן הזימו את שניהם, שמכיון שלפני ההזמה הוא קדם ואמר בב״ד עדות שקר העדתי הוא בזה סתר וביטל את עדותו, ולכן לאחר מכן אפילו כשהזימו אותו הוא כבר לא שייך בתורת הזמה לחייב אותו את העונש של ״כאשר זמם״, כי הוא ביטל כבר את עדותו במה שחזר בו ואמר עדות שקר העדתי עוד לפני שהזימו אתו, אלא שחבירו זה שלא חזר בו מעדותו הוא זה שיצטרך לשלם לפי חלקו, כיון שעכשיו הזימו את שניהם, כך הסבירו תוס׳ את האוקימתא של רבא.

ועל זה הקשתה הגמרא כל כמיניה, וכי יכול הוא בכלל לחזור מעדותו במה שהוא אומר עדות שקר העדתי, וכי התבטלה עדותו הקודמת בב״ד, הרי הוא עצמו כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ולא נתבטלה עדותו הקודמת, אם כן עכשיו כשמזימין את שניהם גם הוא צריך לשלם ולא רק חבירו, כיון שעדותו לא התבטלה במה שחזר בו, כי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וממילא הוא בעצמו גם כן מתחייב לשלם כאשר זמם כשיבואו עדים אחרים ויזימו את שני העדים.

אלא עונה הגמרא, **באומר העדנו והוזמנו בבית דין פלוני**, מדובר שהעד הזה בא ומספר שהוא העיד הוא וחבירו בב״ד פלוני, והוא וחבירו שניהם הוזמו בב״ד ההוא, ולכן הוא צריך כבר לשלם את חלקו.

ועל זה אומרת הגמרא, **כמאן, דלא כרבי עקיבא**, אם תפרש את דברי רב באופן זה, הרי זה דלא כר׳ עקיבא, **דאי כרבי עקיבא, הא אמר** ר׳ עקיבא בדף דלעיל, **אף אינו משלם על פי עצמו**, ר׳ עקיבא הרי סובר שעדים זוממין אינן משלמים על פי עצמן, כי ר׳ עקיבא סובר עדים זוממים קנסא הוא, התשלום שהתורה מחייבת את העדים הזוממין ״כאשר זמם לעשות לאחיו״ לשלם את מה שזממו להפסיד את מי שהעידו עליו שהוא חייב ממון, זה קנס שהתורה קונסת לחייב את העדים לשלם, ומכיון שזה קנס הרי בקנס יש לנו כלל שלומדים מ״אשר ירשיעון אלהים״ פרט למרשיע את עצמו, שאין אדם מתחייב בקנס על פי עצמו, על פי הודאה שהוא מודה, אז איך יתכן שאם אדם זה בא להודות שהעיד הוא וחבירו בב״ד והזימו אותם שהוא יתחייב לשלם את הקנס של עדים זוממין, הרי קנס לא משלמים ע״פ עצמו, אם כן זה דלא כר׳ עקיבא.

אלא אומרת הגמרא, **באומר הועדנו והוזמנו בבית דין פלוני**, מדובר שהעד הזה בא לומר שהוא וחבירו העידו בב״ד והזימו את שניהם באותו ב״ד, **וחוייבנו ממון**, דהיינו שהוא מוסיף שלאחר שהוזמו, אותו אדם שהעידו עליו לחייב אותו ממון העמיד אותם לדין, ופסקו שחייבים לשלם לו את אשר זממו לעשות לו, שכמכיון שהב״ד כבר חייבו אותם לשלם את הקנס שהעדים זוממים צריכים לשלם לנידון את מה שרצו להפסיד אותו, אז באותה שעה זה כבר נחשב חיוב ממון גרידא, ועכשיו כשהוא מודה שהוא מתחייב הוא וחבירו בב״ד לשלם לנידון הזה שהעידו עליו והזימו אותם אז הוא כבר מודה בממון, וזה לא נחשב מרשיע את עצמו שהרי כבר הרשיעוהו אלהים, שהרי ב״ד כבר חייבו אותו לשלם, אלא שהוא רק מודה לפנינו שב״ד חייבו אותו לשלם, אז זה כשאר ממונות שאדם מתחייב לשלם על פיו עצמו כהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ומה החידוש בדבר, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר, **כיון דלחבריה לא מצי מחייב ליה**, כיון שחבירו העד השני שלדבריו הוא וחבירו העידו והוזמו ונתחייבו לשלם בב״ד הרי לא יתחייב לשלם על סמך מה שזה אומר שהם נתחייבו בב״ד לשלם, שהרי הוא נאמן רק על עצמו מדין הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אבל על חבירו הוא לא נאמן, וחבירו הרי אינו מודה שנתחייבו בב״ד, אז הייתי סבור לומר שכיון שבהודאתו הוא לא יכול לחייב את חבירו, **איהו נמי לא מחייב** גם הוא לא יצטרך לשלם אפילו את חלקו, **קא משמע לן** מחדש לנו רב הונא בשם רב שאף שחבירו לא משלם את החלק שלדברי זה שמודה חייב חבירו לשלם ועל חבירו הוא לא נאמן על עצמו הוא נאמן שיתחייב לשלם את חלקו לפי מה שהוא מודה שנתחייב בב״ד לשלם לנידון את מה שזמם הוא וחבירו להפסיד אותו על יד העדות השקר שלהם.

פירשנו את הגמרא כפי שהב״ח פירש בדברי רש״י ותוס׳, ועדיין יש בזה אריכות דברים בראשונים ובאחרונים.

ונביא את דברי המהרש״א שגם הוא עמד על פירושם של דברי התוס׳, והוא מסביר שדעת התוס׳ שבאים להוציא מהפירוש שהיה נראה לכאורה שמדובר כשלא הוזמו בכלל ע״י עדים אחרים, אלא באומר אחד מהם עדות שקר העדתי, שהוא נידון כעד זומם לשלם על שביקש להפסיד ממון חבירו אע״פ שלא הפסיד אותו, ואת קושית הגמרא, כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, מפרש המהרש״א שכיון שאינו חוזר ומגיד ולא סותר את עדותו נמצא שבמה שהוא הפסיד את חבירו אז הוא באמת חייב לשלם, ונכון שהוא חייב לשלם את חלקו משום דינא דגרמי, אבל אין בזה דין של עד זומם, שהרי נאמר בתשלומים של עד זומם כאשר זמם ולא כאשר עשה, וכיון שעד זומם אינו נענש בעונש של כאשר זמם כפי שלמדנו גם לעיל בדף ב׳ ע״ב אלא אם כן לא עשו עדיין את הפסק דין על סמך עדותו רק גמרו את דינו בלי שבצעו את הדין כי אם כבר ביצעו את הדין אין העד זומם מתחייב בעונש של כאשר זמם כי לומדים מכאשר זמם ולא כאשר עשה.

ואגב נביא שדברים אלו של המהרש״א הם במחלוקת גדולה, כי לדעת התוס׳ בבא קמא דף ד׳ ע״ב בממון לא נאמר הכלל של כאשר זמם ולא כאשר עשה, כי בממון העדים זוממין חייבין לשלם אפילו אם כבר הפסידו בעדותם את מי שחייבו אותו לשלם והוא כבר שלם את ממונו, אבל המהרש״א עכ״פ נקט שזה לא נחשב תשלום של כאשר זמם כיון שבפועל כבר הפסידו את הנידון, אפילו שהאדם הזה חזר מעדותו הרי אין בכוחו לחזור מעדותו ושוב הנידון היה מחוייב לשלם, ואם כן זה כבר כאשר עשה, והעד שחזר בו ואמר עדות שקר העדתי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אפילו שמתחייב לשלם מדינא דגרמי, אבל אין זה תשלומים של כאשר זמם כי מצד תשלומים של כאשר זמם הוא פטור, כי לומדים כאשר זמם ולא כאשר עשה, זו היתה קושית הגמרא, ואת זה באים התוס' לומר שאין לפרש כך את הגמרא שאי אפשר שיתחייב בתשלומי הזמה על פי הודאה שמודה לומר עדות שקר העדתי, שאין דין התשלומים של כאשר זמם אלא אם כן הוזם במה שבאו עדים אחרים ואמרו במקום פלוני עמנו הייתם.

ולדברי המהרש"א אם כן למדנו שיש חיוב על עד זומם שהפסיד את הנידון אפילו אם הוא לא משלם מדין כאשר זמם, אם הוא מודה שהוא העיד עדות שקר הוא צריך לשלם מדינא דגרמי מה שהפסיד את הנידון בעדות השקר שהוא העיד, כפי שהוא בעצמו מודה שהוא העיד עדות שקר.

וגם מדברי רש"י שהזכיר בלשונו בקושית הגמרא כל כמיניה, אומר רש"י בתמיה, וכי יכול הוא לחזור בו ויפטר הנידון מלשלם, מלשון רש"י נראה שכיון שהעד אינו יכול לחזור בו ולפטור את הנידון מלשלם במה שהוא חוזר בו וסותר את עדותו הקודמת, זו הסיבה שלא יתחייב העד זומם לשלם לפי חלקו.

והמרחשת כבר הקשה על כך בקונטרס הזמה בסימן ה' אות ד', שזו לא הסיבה, מה חילוק יש אם עדותו בטלה או אם היא קיימת, ומה טעם יש בדבר, שאם עדותו קיימת והוא לא יכול לחזור בו מעדותו ולא נפטר הנידון על אף שהוא חוזר בו מעדותו אין צורך לשלם לפי חלקו, ולפי דברי המהרש"א הדברים מבוארים שמכיון שלא הועיל מה שהוא חזר בו מעדותו לפטור את הנידון נמצא שהנידון שילם, אם כן התשלום הוא לא של כאשר זמם, כי מצד כאשר זמם הוא פטור מלשלם כי לומדים כאשר זמם ולא כאשר עשה, אלא שהוא משלם מדינא דגרמי, אז זה לא מה שנאמר עד זומם משלם לפי חלקו.

ודברים דומים לפירושו של המהרש"א נאמרו כאן בפירושו של הריטב"א, וכן האריכו בזה עוד הראשונים והאחרונים, וגם בגוף הדין שלמהרש"א פשוט וכך משמע מדברי הב"ח שהאומר עדות שקר העדתי חייב לשלם מדינא דגרמי, גם בזה דנים הרבה אחרונים כמובא בקצות ובנתיבות בסימן ל"ח.

ועכ"פ מה שנתבאר מיסוד הסוגיא הוא שיש תשלום שהעדים צריכים לשלם בתורת עדים זוממין, זה תשלום של כאשר זמם לעשות לאחיו, כפי שהעדים נענשים בכל דבר שהם רצו להעניש או לחייב את מי שהעידו עליו את עדות השקר, זה דין של כאשר זמם, ודיני ממונות שרצו להפסיד את הנידון על זה יש עוד נידון שנחייב את העדים לשלם מצד דיני דגרמי, שהרי גרמו לו הפסד בעדות השקר שהעידו עליו.

מתניתין.

אומרת המשנה, **מעידים אנו את איש פלוני, שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובתה**, אם באים שני עדים ואומרים בפנינו, ביום פלוני ובמקום פלוני גירש אדם פלוני את אשתו, ועדיין לא שילם את כתובתה, ונמצא שבעדות שקר שהעידו שאדם זה גירש את אשתו רצו לחייב אותו לשלם את כתובתה, והוא טוען לא גרשתי את אשתי ואינני חייב לשלם לה כתובתה, ואח"כ נמצאו העדים זוממים ע"י עדים אחרים שבאו והזימו אותם ואמרו עמנו הייתם באותו יום במקום אחר, עכשיו כשהעדים האלה צריכים לשלם את מה שרצו להפסיד את הבעל ע"י עדות השקר שלהם שהוא גירש את אשתו, שרצו לחייב את הבעל לשלם את כתובת האשה, אז לכאורה היינו צריכים לומר שהעדים האלה ישלמו לבעל את מלוא הערך של הכתובה שאותה הם רצו לחייב אותו לשלם בעדות השקר שלהם, אבל אומרת המשנה ומוסיפה, **והלא בין היום ובין למחר סופו ליתן לה כתובתה**, כלומר אי אפשר לומר שעדים אלו ישלמו את כל הכתובה לבעל, שמא ימות הבעל או יגרש אותה היום או מחר וסופו שהיה בין כה צריך לשלם את כתובתה, נמצא שעל אף שהם העידו שכבר גירש אותה ורצו לחייב אותו לתת כתובתה, עדיין לא הפסידו אותו כלום, שהרי לאמיתו של דבר אפילו שעכשיו לא היה עדיין צריך לשלם הוא מחר יצטרך לשלם, שאם הוא ימות תגבה האשה את הכתובה שלה מנכסי בעלה המת, או אם הוא יגרש אותה היא תגבה ממנו את כתובתה, נמצא שהם לא הפסידו אותו את מלוא הערך של הכתובה, וא"כ איך מחייבים את העדים שזממו בעדות השקר שלהם שהעידו שאדם זה כבר גירש את אשתו וזממו לחייב אותו את הכתובה מה הם צריכים לשלם לבעל, **אומדין** עושים אומדנא, ומעריכים, **כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה של זו, שאם נתאלמנה או נתגרשה** אז הקונה את הכתובה יזכה בכתובה הזאת לגבות אותה מהבעל, **ואם מתה יירשנה בעלה**, הרי אשה יכולה למכור את הכתובה שלה לאדם שירצה לקנות את הכתובה, לדוגמה אם כתוב בכתובה מאתים זוז, ואדם מוכן לשלם איזה שהוא סכום של טובת הנאה כדי לקנות מהאשה את הכתובה שלה מספק שאם האשה באמת תזכה לגבות את כתובתה ע"י שבעלה ימות או יגרש אותה אז זה שקנה את הכתובה הוא יגבה במקומה את הכתובה מהבעל, נמצא שבסכום שהוא השקיע בקנית הכתובה הוא זכה לגבות את הכתובה מהבעל כשהבעל גירש את אשתו או כשהוא מת, אבל אם האשה תמות בחיי הבעל והבעל יירש את האשה אז בזה זה שקנה את הכתובה הפסיד את מעותיו ולא יהיה לו כלום, והגמרא תפרש מה התנא של המשנה סובר שצריך לחייב את העדים לשלם לבעל כשהוא אומר שאומדים כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה של זו.

גמרא.

שואלת הגמרא, **כיצד שמין** איך היא השומא ומה התנא של המשנה מחייב שהעדים ישלמו לבעל.

עונה הגמרא שנחלקו בזה אמוראים.

אמר רב חסדא בבעל, מסביר רש"י, כלומר הרי את המשנה שאמרה שאומדים כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה של זו אפשר לפרש אותה בשני צדדים, כיצד, הרי גם לבעל וגם לאשה יש זכות ספק בכתובה זו, היא האשה מצפה שאם הבעל ימות או יגרש אותה תגבה היא את כל הכתובה מנכסי הבעל, והוא הבעל מצפה שאם תמות האשה בחייו יירש הוא את כל כתובתה ואת כל נכסיה, וזכותו של הבעל בכתובה זאת יפה וחזק יותר מכח זכותה של האשה, שהוא אוכל את פירות הקרקע המיוחד לכתובתה שאפילו אם הוא ייחד לה קרקע לגבית הכתובה אז הבעל הרי עדיין אוכל את הפירות של אותה קרקע תמיד ולא האשה, ועוד שהוא מוחזק בכסף שהיא צריכה לגבות ממנו, ואילו היא עדיין מחוסרת גוביינא,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואם הם באים למכור לאדם אחר את זכותם בכתובה, הבעל יבוא למכור את זכותו בכתובה והאשה תבוא למכור את זכותה בכתובה, זכות ספיקו של הבעל למכור לאדם אחר את זכותו בכתובה שאם הוא ימות או יגרש את האשה יצטרכו לגבות את הכתובה ואם האשה תמות לפני הוא הרי יכול לזכות בנכסיה ואת הזכות הזאת הוא מוכר לאותו אדם שקונה אצלו את זכות הבעל שיש בכתובה, אז הזכות ספק שלו שוה יותר למכירה ואנשים ישלמו כסף בזכותו של הבעל יותר מאשר ישלמו בשביל זכות הספק של האשה, שאם הם ירכשו מהאשה את זכותה בכתובה הם נכנסים בספק שאם אמנם הבעל ימות או יגרש את האשה יגבו הם את הכתובה מנכסי הבעל אבל אם האשה תמות הבעל יירש והם יפסידו את כספם, ולשון המשנה שאומרת אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה של זו משתמע ששמין ומעריכין את זכות הספק שיש לאשה בכתובה, שהרי כך לשון המשנה, כמה אדם רוצה לתת שאם נתארמלה או נתגרשה הוא יזכה לגבות את הכתובה, את זה הוא רוכש וקונה מהאשה, נמצא שהמשנה בודאי דברה שצריך לשום ולהעריך מה ערכה של הכתובה אם האשה תבוא למכור את זכות ספיקה שיש לה בכתובה את זה מעריכים, אבל זה אי אפשר לפרש שמה שהאשה יכלה לקבל עבור הכתובה שלה את זה מעריכים ושמים את זה ושאת זה העדים יצטרכו לשלם לבעל, הרי לא את זה הם רצו להפסיד לבעל, שזה הרי זכות של האשה למכור את הכתובה ולקבל את מה שמוכנים לשלם עבור זכות הספק שיש לה בכתובה, ואילו העדים בעדות השקר שלהם שהעידו על הבעל שהוא גירש את אשתו וחייב לשלם את כתובתה הרי רצו להפסיד את הזכות שיש לבעל בכתובהף וא״כ אי אפשר לפרש את המשנה כפשוטה שמעריכים ושמים את זכות האשה בכתובה כמה היא שוה ושאת זה העדים יצטרכו לשלם לבעל, ואם היינו רוצים לדעת כמה הם צריכים לשלם, היינו צריכים לומר שהם צריכים לשלם את מה שהבעל הפסיד, הוא הפסיד את זכות הספק שיש לו בכתובה שאמנם את מלוא הערך של הכתובה אי אפשר לחייב אותם לשלם, שהרי שמא היום או למחר בין כה יצטרך לתת את כתובתה אם הוא ימות או יגרש אותה, אבל את מה שיש לו היום בכתובה שהוא יכול למכור אותה לאדם אחר ולקבל ממנו כשהאדם הזה ירכוש ממנו את הזכות ספק שיש לבעל בכתובה, את זה וודאי הם כבר רצו להפסיד לו, שהרי אפילו אם מחר הוא ימות או יגרש אותה אבל היום לפני שהוא גירש אותה יכול היה למכור את כתובתה בזכות הספק שיש לו הוא יכול היה למכור את זה ואת זה הם רצו וודאי להפסיד לו כמות שהוא היום שלא יוכל למכור את זכות הספק שלו בכתובה כיון שהעידו שהוא גירש את אשתו, אז את זכות הספק שיש לבעל בכתובה זאת הם רצו להפסיד לו, ואומר רב חסדא שהשומא כיצד שמים זה בבעל, פירושו שבאמת שמים את זכות הספק שיש לבעל כמה אדם רוצה לשלם בשביל לקנות את זכות הבעל שיש לוב כתובה ואת הסכום הזה שהבעל יכול היה עבורו למכור את זכות הספק שיש לו בכתובה לאדם אחר את זה הזוממין רצו להפסיד לו ואת זה הם יצטרכו לשלם.

ולדברי רב חסדא איך מתפרשת המשנה שאומרת אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה של זו, שמשמעותה היא ששמין את כמה האשה יכלה לקבל עבור זכות הספק שיש לה בכתובה, מסביר רש״י שכך נפרש את המשנה, אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובה זו שהבעל ימכור לו את הזכות שיש לו בכתובה, שזכותו של הבעל תלויה בספק זה, שאם האשה נתארמלה היא תגבה את הכתובה, נמצא שמי שקנה אצל הבעל את זכותו בכתובה אין לו כלום, אבל אם מתה יירשנה בעלה, ואת הזכות הזאת מוכן אדם לשלם עבורו שאם האשה תמות בחיי בעלה אז הוא יירש את האשה במקום הבעל, כיון שהוא קנה ממנו את הזכות שיש לו בכתובה, ושמים ב״ד את זכות ספיקו של הבעל, ואת זה העדים הזוממים צריכים לשלם, כך סובר רב חסדא שאומר בבעל.

רב נתן בר הושיעא אומר באשה, רב נתן בר הושיעא אומר שכוונת המשנה ששמים את זכות האשה בכמה כסף היא יכלה למכור את כתובתה שאדם ירצה לקנות אותה על צד הספק שאם האשה תמות אמנם יפסיד את כספו, אבל אם הבעל יגרש את האשה או שימות לפניה הוא זה שיגבה את כתובתה מנכסי הבעל, וזכות זו שהאשה יש לה בכתובה ואת הסכום שיכלה לקבל עבור מכירת זכותה בכתובה את זה העדים לא ישלמו לבעל אלא יפחיתו את זה מסכום הכתובה כפי שהוא כתוב במלואו בכתובה, כגון אם הכתובה של האשה כתוב בה מאתים זוז, והאשה יכולה למכור את זכות הכתובה שיש לה לאדם אחר שיקנה אצלה את הכתובה בחמישים זוז, נמצא שהעדים הזוממים יצטרכו לשלם לה מאה חמישים זוז, את סכום הכתובה פחות משויה של הכתובה כפי שהאשה יכולה למכור את זה לאחר.

ומה הסברא, מסביר רש״י כיון שהבעל עצמו אפילו עכשיו כשמתברר שהוא לא גירש אותה והוא לא צריך לשלם את כתובתה הוא היה מוכן גם כן לשלם את החמישים זוז כדי שהאשה תמכור לו את הזכות שיש לה בכתובה, ובזה להיות בטוח שאפילו אם הוא יגרש אותה הוא לא יצטרך לשלם את כתובתה, אז הרי הוא בעצמו תמיד מוכן לשלם את אותו סכום שמוכנים אחרים לשלם בשביל האשה כדי שיקנו את זכותה בכתובתה, כך גם הבעל מוכן לשלם את זה, נמצא שאת זה הם לא הפסידו לו כי גם עכשיו הוא מוכן לשלם את זה כשמתברר שהוא לא גירש אותה, מה הם רצו להפסיד לו, שהם בעדותם שהוא גירש אותה רצו לחייב אותו לשלם את מלוא הערך של הכתובה שהוא מאתים זוז, נמצא שהם הפסידו לו מאה חמישים זוז שהרי חמישים זוז כפי שציירנו שאת הכסף הזה הם מוכנים לשלם עבור הכתובה של האשה גם הבעל עכשיו מוכן לשלם, אלא שהם רצו להפסיד אותו במה שהעידו שהוא גירש אותה שיצטרך כבר לשלם את כל המאתים זוז, נמצא שהפסידו אותו רק מאה חמישים זוז, את המאתים זוז שהוא הערך הכתובה כפי שרצו לחייב אותו לשלם פחות בחמישים זוז שאותם הוא גם עכשיו מוכן לשלם עבור הכתובה של האשה, זוהי המחלוקת בין רב חסדא לרב נתן בר הושיעא.

אמר רב פפא, באשה ובכתובתה, מסביר רש״י, רב פפא סובר כמו רב נתן, ששמין את זכות הכתובה של האשה, ואת זה מפחיתים ממלוא הסכום של הכתובה שאותו העדים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זוממין רצו לחייב את הבעל ולהפסיד אותו לשלם כבר את הכתובה ומפחיתים ממנו את מה שהוא עכשיו גם מוכן לשלם עבור הזכות שהוא יכול לקנות אצל האשה את זכותה בכתובה, אלא שהוא בא להוסיף שלא ישלמו לו אלא את העודף בכתובתה על אותם דמים שהוא מוכן לשלם עבור הכתובה, אבל את הנכסי מלוג של האשה, נכסי מילוג שיש לאשה שהקרן וגוף הנכסים שייך לאשה והבעל זכאי לאכול את פירותיהם, אע״פ שגם את הנכסי מלוג הם היו מפסידים אותו בעדות השקר שלהם שהעידו עליו שהוא כבר גירש את אשתו ועי״ז הפסידו אותו מלאכול את הפירות של נכסי מלוג שיש לה בחייה, ומלרשת אותה במותה שהרי כך דינם של נכסי מלוג שכל זמן שהאשה חיה הבעל אוכל את הפירות, וכשהאשה מתה בחיי בעלה הבעל יורש גם את גוף הנכסים, ואע״פ שלפי זה הרי העדים במה שהם העידו שהבעל גירש את אשתו הרי רצו להפסיד אותו גם את הזכויות שיש לבעל בנכסי מלוג שבחייה יכול היה לאכול פירות, וע״י העדות שהעידו עליו שהוא גירש אותה הפסידו אותו את אכילת הפירות, וגם הפסידו לו שאם האשה היתה מתה בחייו יכול היה לרשת את הנכסי מלוג שלה, ולפי העדות השקר שלהם שהוא גירש אותה לא היה יורש את הנכסי מלוג, אעפ״כ העדים לא צריכים לשלם את מה שרצו להפסיד את הנכסי מלוג, כיון שהם יכולים לומר אנחנו לא באנו להעיד אלא על כתובתה ולא ידענו שהיו לה נכסי מלוג, כך פירש רש״י את שלשת הדעות שנאמרו כאן בגמרא לפירוש המשנה כיצד שומעים, ורש״י מביא עוד פירוש, וכך גם התוס׳, והאריכו בזה עוד ראשונים.

מתניתין.

אומרת המשנה, **מעידים אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז, על מנת ליתנם לו מכאן ועד שלשים יום**, דהיינו ששני עדים באים להעיד על ראובן שהוא חייב אלף זוז לשמעון, ושזמן הפרעון הוא עד שלשים יום, **והוא אומר** והלוה טוען אמת הדבר שלויתי כסף ואני חייב אלף זוז לשמעון, אבל זה היה **מכאן ועד עשר שנים**, זמן הפרעון הוא לאחר עשר שנים, גם כאן אי אפשר לחייב את העדים זוממין לשלם את מלוא הערך של האלף זוז, שהרי הוא מודה שהוא חייב אלף זוז, אלא מה צריכים העדים הזוממין האלו לשלם לאדם זה שהעידו עליו שהוא חייב אלף זוז על מנת לשלם אותם ושזמן הפרעון שלהם יהיה מכאן ועד שלשים יום, **אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז, בין נותנן מכאן ועד ל׳ יום בין, נותנם מכאן ועד עשר שנים**, מעריכים כמה שוה לו לאדם להחזיק אלף זוז שהוא יכול להחזיק בהם עשר שנים, בכמה זה שוה לו יותר מאשר להחזיק אלף זוז שזמן הפרעון שלהם יהיה בעוד שלשים יום, שהרי זה מה שהם רצו להפסיד לו, את ההפרש שיש בין אלף זוז שאדם מקבל כהלואה לשלשים יום לבין אלף זוז שמקבל כהלואה לעשר שנים, שלאמיתו של דבר האלף זוז יכולים להיות בידו של הלוה עד עשר שנים ואילו לפי עדות העדים הוא היה צריך לשלם אותם אחר שלשים יום, נמצא שאת ההפרש הזה שאדם מוכן לתת כדי שהאלף זוז יהיו בידו לא רק שלשים יום אלא עשר שנים את זה הם רצו להפסיד לו ואת זה הם צריכים לשלם לאדם זה שהעידו עליו את עדות השקר.

גמרא.

אומרת הגמרא, **אמר רב יהודה אמר שמואל, המלוה את חבירו לעשר שנים שביעית משמטתו**, הרי כתוב בתורה בפרשת ראה שאדם החייב כסף לחבירו, ראובן שלוה כסף משמעון, לאחר שעברה שנת השבע שנת השמיטה, בסופה של שנת השמיטה מקץ שבע שנים תעשה שמיטה לה׳, שערב ראש השנה של שנה שמינית דהיינו בסיומה של שנת השביעית כל החובות שיש לו לאדם על חבירו השביעית משמטת אותם, ואין הלוה חייב לשלם את החוב שהוא היה חייב למלוה, אומר רב יהודה בשם שמואל שהמלוה את חבירו לעשר שנים כך שזמן הפרעון היה צריך להיות לאחר שתעבור שמיטה אעפ״כ השביעית משמטת גם חוב כזה,

- דף ג׳ ע״ב

ואף על גב דהשתא לא קרינא ביה לא יגוש, הרי בזמן שהשביעית היתה צריכה לשמט את החוב אי אפשר לקרוא לחוב הזה שיש עליו ״לא יגוש״, שהרי אם היה המלוה בא לנגוש את חבירו דהיינו ללחוץ אותו ולדרוש ממנו שישלם לו את החוב, גם בלי שמיטה הוא לא יכול לחייב אותו לשלם, כיון שעדיין לא הגיע זמן הפרעון, אעפ״כ, אע״פ שלא קרינן ביה ״לא יגוש״ **סוף אתי לידי לא יגוש**, הרי סוף סוף לאחר שתעבור שמיטה חוב זה יגיע לידי ״לא יגוש״, כשיגיע זמן הפירעון שיעברו עשר שנים מתחילת ההלואה אז הרי יוכל המלוה לנגוש ללחוץ את הלוה לשלם את החוב הזה, אז גם על חוב כזה השביעית משמטת, כך כתוב בתורה בפרשת ראה (דברים פרק ט״ו ב׳) ״וזה דבר השמיטה, שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו״ כל מי שדורש ותובע חוב מחבירו ישמט את החוב, ״לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה׳״ אז היינו סבורים לומר שהתורה שאמרה ששמיטה משמטת זה רק בחוב שבלי שמיטה יכול הוא לנגוש את רעהו דהיינו חוב שכבר הגיע זמן הפירעון, מחדש שמואל לפי הלישנא קמא שאפילו שעכשיו לא קרינן ביה ״לא יגוש״, כיון שסוף אתי ליד ״לא יגוש״, גם על חובות כאלו אמרה התורה ששמיטה משמטת, וכפי שרש״י מסביר שכך משתמע הפסוק ״לא יגוש את רעהו״, כשיגיע זמן הפרעון אחרי שעברה כבר שנת השבע לא יוכל המלוה לנגוש את רעהו ולחייב אותו לשלם ״כי קרא שמיטה לה׳״ פירושו כי לפני כן כבר קרא שמיטה לה׳, כך סובר האיכא דאמרי הראשון.

מתיב רב כהנא, מקשה רב כהנא ממה שלמדנו אצלנו במשנה, **אומדין כמה אדם רוצה ליתן, ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד ל׳ יום, ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים**, העדים זוממין שאמרו שהפרעון הוא כבר אחרי שלשים יום אינם חייבים לשלם אלא את מה שהפסידו אותו, דהיינו את ההפרש שיש במה שאדם רוצה לשלם כדי שיהיה בידו את האלף זוז לעשר שנים במקום רק לל׳ יום, **ואי אמרת שביעית משמטתו**, ואם הלואה שלעשר שנים השביעית משמטת שהרי כל הלואה של עשר שנים יש שנת השבע באמצע אם כן שמיטה היתה בכלל משמטת את החוב הזה, **כולהו נמי בעי שלומי ליה**, העדים זוממין יצטרכו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לשלם לאדם זה את כל הסכום של האלף זוז, שהרי לפי האמת הוא בכלל לא היה צריך לשלם בסופו של דבר את הכסף כיון ששביעית היתה משמטת אותו לפני שיגיעו זמן הפרעון כעבור עשר שנים, ואילו לדברי העדים שזמן הפרעון הוא בעוד שלשים יום הם חייבו אותו כבר לשלם והפסידו אותו את מלוא הסכום של ההלואה, שאם לפי האמת לא היה צריך לשלם את ההלואה כי שמיטה היתה משמטת את זה.

אמר רבא תירץ רבא, **הכא במאי עסקינן** במשנה מדובר **במלוה על המשכון** שהמלוה קבל מהלוה משכון על ההלואה הזאת, וכשיש למלוה משכון על ההלואה, השביעית בכלל אינה משמטת את החוב, **ובמוסר שטרותיו לבית דין**, או שמדובר שהוא מסר את שטרותיו לב״ד, מפרש רש״י שהוא כתב פרוזבול על ההלואה, ואנחנו יודעים שפרוזבול זו תקנה שהלל הזקן תקן, מלשון פרוז בולי ובוטי (כלשון הגמרא בגיטין דף ל״ז ע״א), פרוז פירושו תקנה, בולי פירושו עשירים, בוטי פירושו עניים, שהוא עשה תקנה לטובתן של העניים שימצאו אנשים שירצו להלוות להם כסף בלי שיחששו ששנת השבע תשמטת את החוב, ותקנה לעשירים שלא יפסידו את כספם, אז הלל תקן שהמלוה כותב מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, זה נוסח הפרוזבול, ועל ידי שהמלוה כותב פרוזבול שוב הוא יכול לגבות את כל החובות מהלוה אפילו אחר שעברה שנת השבע, **דתנן** כי למדנו במשנה, במסכת שביעית פרק י׳ משנה ב׳, **המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לב״ד אין משמיטין**, השביעית לא משמטת, ולכן כיון ששביעית לא היתה משמטת את החוב הזה כי מדובר שהמלוה הלוה את הכסף על משכון שהוא קבל מהלוה, או שהוא כתב פרוזבול, לכן אין העדים צריכים לשלם לו את מלוא הסכום כי הם לא רצו להפסיד לו את מלוא הסכום של אלף זוז, כי גם לפי האמת שזמן הפרעון הוא בעוד עשר שנים גם היה צריך לשלם את האלף זוז אפילו שתהיה שנת השביעית באמצע, שהרי יש משכון או שכתב המלוה פרוזבול, אלא שהם צריכים לשלם לו את ההפרש שמה שאדם מוכן לתת בשביל שהלואה של אלף זוז תהיה בידו עשר שנים במקום רק לשלושים יום.

כך פירש רש״י שמוסר שטרותיו לב״ד שהוזכר כאן הכוונה שהוא כתב פרוזבול.

אבל התוס׳ מוכיחים מהמשנה במסכתא שביעית, מאותה משנה שהובאה אצלנו עכשיו בסוגיא, ששם כתוב המוסר שטרותיו לב״ד כפי שלמדנו, ולאחר מכן כתוב שפרוזבול אינו משמט, משמע משם שמוסר שטרותיו לב״ד ופרוזבול הם שני ענינים נפרדים, ועל אף שפרוזבול איננו אלא תקנת הלל הזקן, כי בפרוזבול הוא לא מוסר במציאות ובפועל את השטרות לידי הב״ד, הוא רק כותב בפרוזבול נוסח שהוא מוסר לפלוני ופלוני הדיינים שכל חוב שיש לו יוכל לגבות מתי שהוא רוצה, זה רק מתקנת הלל, אבל אם המלוה באמת מוסר את השטרות לידי הב״ד, מדאורייתא זה לא משמט כי זה נחשב שהוא מסר את החוב שלו לב״ד שהם יגבו עבורו את החובות והוא לא יגוש בכלל ולא ילחץ את חבירו לשלם, אז כשהוא מוסר את שטרותיו בפועל לבית דין בזה מן התורה השביעית אינה משמטת, וזהו לפי תוס׳ מוסר שטרותיו לב״ד שהוזכר כאן במשנה.

איבא דאמרי, האיבא דאמרי השני חולק על האיבא דאמרי הראשון, וכך הם מביאים את דברי רב יהודה אמר שמואל, **אמר רב יהודה אמר שמואל, המלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו**, השמיטה לא משמטת את החוב הזה, **ואף על גב דאתי לידי לא יגוש**, שהרי חוב זה יגיע לידי נגישה של המלוה כשיגיע זמן הפרעון, כשיגיעו עשר שנים מזמן ההלואה, לאחר שתעבור שמיטה, **השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש**, כי כשבאה שנת השבע שצריכה לשמט את החוב, היא לא משמטת חוב כזה שעכשיו בשנת השבע לא קרינן ביה לא יגוש, שאין המלוה יכול לנגוש את הלוה וללחוץ אותו לשלם את החוב.

ולפי האיבא דאמרי מה שרב כהנא רצה קודם להקשות מהמשנה הופך עכשיו להיות הוכחה.

אמר רב כהנא, אף אנן נמי תנינא, גם אנחנו למדנו במשנתנו כדברי רב יהודה בשם שמואל, **אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד ל׳ יום, ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים, ואי אמרת שביעית משמטתו** ואם תאמר שהשביעית משמטת חוב לעשר שנים שלא כדברי רב יהודה אמר שמואל, **כולהו נמי בעו שלומי ליה** אז העדים היו צריכים לשלם את כל סכום ההלואה לאדם זה שהעידו שזמן הפרעון הוא עד שלשים יום, שהרי לפי האמת שזה יהיה בעוד עשר שנים השביעית היתה צריכה לשמט את החוב ולא היה צריך לשלם בכלל, וכיון שהמשנה אומרת שהם לא צריכים לשלם את כל החוב מזה יש הוכחה שהשביעית לא משמטת חוב כזה.

אמר רבא דוחה רבא את הראיה, **הכא במאי עסקינן** המשנה שלנו מדברת **במלוה על המשכון ובמוסר שטרותיו לבית דין, דתנן** כי למדנו במשנה במסכת שביעית, **המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין אין משמיטין**, ולכן הם לא רצו להפסיד לו את מלוא החוב אפילו אם שביעית כן משמטת מלוה לעשר שנים.

אומרים התוס׳ בשם רבינו תם, שבין שני הלשונות האלו ההלכה היא כלישנא בתרא, שהמלוה לעשר שנים אין השביעית משמטת אותו כיון שבשנת השבע לא קרינן ביה ״לא יגוש״.

ובטעם הדבר מבאר הרא״ש, כיון שפשטות המשנה היא ראיה ללישנא בתרא וקושיא על הלישנא קמא, על אף שרבא דחה שזה לא ראיה ולא קושיא, אעפ״כ מסתבר שההלכה היא כלישנא בתרא, ועוד כיון ששביעית בזמן הזה היא דרבנן אנחנו הולכים לקולא, וכדברי רבינו טעם שההלכה היא כלשנא בתרא שהשביעית לא משמטת, וכן כתבו הרמב״ם והרמב״ן ז״ל.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רב יהודה אמר שמואל, האומר לחבירו על מנת שלא תשמטני שביעית, שביעית משמטת, אדם האומר לחבירו כשמלוה לו את ההלואה ע״מ שהשמיטה לא תשמט, השביעית כן משמטת ולא הועיל התנאי שהוא התנה.

אומרת הגמרא, לימא קסבר שמואל מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, שאדם זה שהתנה שהשביעית לא תשמט את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

החוב שלו התנאי שלו הוא נגד מה שהתורה אומרת, **וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל**, הרי אדם שמתנה תנאי שתנאי זה הוא נגד מה שהתורה קובעת, התנאי שלו בטל, וזה כאילו שהוא לא התנה את התנאי, ולכן גם כשהוא מתנה שהשביעית לא תשמט את החוב זה נגד מה שהתורה אומרת ששביעית כן משמטת את החוב ואין בכוחו של האדם להתנות תנאי נגד דיני התורה.

ושואלת על כך הגמרא, **והא איתמר** והרי למדנו מחלוקת אחרת בין רב ושמואל, **האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה**, שאדם המוכר חפץ לחבירו והמוכר הונה, רימה, את הלוקח ולקח אצלו מחיר גבוה יותר מהמחיר ששוה החפץ שמכר לו, אז יש בזה דיני אונאה שאם האונאה היתה בשתות אז המקח קיים וצריך המוכר להחזיר את מה שהוא הונה, להחזיר לו את הששית שהוא לקח יותר ממחירו של החפץ, ואם זה פחות משתות הוא לא צריך להחזיר, יתר על שתות המקח לגמרי בטל, ואם אדם זה אמר לחבירו אני מוכר לך חפץ זה ע״מ שאין לך עלי אונאה, **רב אומר, יש לו עליו אונאה**, רב סובר שלא הועיל התנאי שהוא התנה שלא יהיה לו אונאה כי זה מתנה על מה שכתוב בתורה ולכן לא מועיל מה שהוא מתנה, **ושמואל אומר, אין לו עליו אונאה**, שבאמת התנאי כן הועיל, שעל אף שהוא התנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, א״כ הרי קשה מדברי שמואל על דברי שמואל, שבשמיטה אם הוא אמר על מנת שלא תשמטני שביעית אומר שמואל שהתנאי לא מועיל והשביעית כן משמטת, משמע ששמואל סובר שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ואילו גבי אונאה מועיל התנאי שהוא מתנה על מנת שאין לך עלי אונאה ותנאו קיים.

עונה הגמרא **הא איתמר עלה**, הרי נאמר על מחלוקת זאת של רב ושמואל בדין אונאה, **אמר רב ענן, לדידי מפרשא לי מיניה דשמואל**, אני שמעתי את פירוש המימרא משמו של שמואל, **על מנת שאין לך עלי אונאה, אין לו עליו אונאה**, שאם אדם זה כשהוא מוכר את החפץ לחבירו הוא מתנה ואומר לו על מנת שאין לך עלי אונאה, אז כיון שהוא התנה איתו שלא יהא עליו תביעה של אונאה על אף שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, וכפי שרש״י ותוס׳ מסבירים שבתנאי זה הוא מתנה שהלוקח ימחול ויוותר על ההונאה שהוא מונה אותו, אז בזה מועיל התנאי, **על מנת שאין בו אונאה**, אבל אם הוא התנה אתו על מנת שבחפץ זה שהוא מוכר לו אין לו אונאה **הרי יש בו אונאה** שם לא מועיל התנאי, וכפי שרש״י מסביר שבזה שמואל מודה שיש כן אונאה, והתנאי לא הועיל, שהרי כיון שהוא לא מתנה איתו על מנת שהוא ימחול על האונאה, אלא הוא אומר לו ומתנה איתו על מנת שאין אונאה במכר הזה, דהיינו כאילו שהוא מוכר לו את זה במחיר הנכון, ואנחנו הרי רואים שיש כן אונאה, והוא מכר לו את זה במחיר שגבוה יותר מהמחיר שראוי לשלם עבור החפץ, לכן לא הועיל התנאי.

אם כן אומרת הגמרא, כיון שלמדנו מדברי רב ענן לחלק בין תנאי של על מנת שאין לך אונאה שבזה באמת הועיל התנאי, לבין אם הוא אומר על מנת שאין בו אונאה שרק שם לא מועיל התנאי, **הכא נמי** כך גם לגבי שביעית אפשר לחלק ולתרץ, **על מנת שלא תשמטנו בשביעית אין שביעית משמטתו**, אם הוא התנה על מנת שלא תשמטנו בשביעית פירושו שהוא מתנה עם הלוה שהוא מלוה לו את הכסף ע״מ שהלוה לא ישמט את החוב בשביעית אלא ישלם לו את החוב גם לאחר שתעבור השביעית, זה תנאי שמועיל, אע״פ שהתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, משא״כ אם הוא אמר **על מנת שלא תשמטני שביעית, שביעית משמטתו**, שאם הוא אמר על מנת שהשמיטה לא תשמט, הרי השביעית אינה מסורה בידו של המלוה להתנות עליה תנאים שהשביעית לא תהא משמטת, לכן אין כאן תנאי, ובזה אמר שמואל שהשביעית משמטת והתנאי לא הועיל.

כך הסביר רש״י, אבל התוס׳ מקשים על דבריו, שלפירושו אין דמיון בין הדין של ע״מ שאין בו אונאה שלפירושו של רש״י שם המוכר אומר לו שתדע שאין אונאה בחפץ הזה ואני לא מוכר לך אותו במחיר גבוה יותר, והסיבה שהתנאי לא מועיל הוא שבאמת הוא לא קיים, כי הוא באמת מכר לו את זה והונה אותו ודרש וקבל מחיר גבוה יותר, ואילו בשביעית מה שלא מועיל ע״מ שלא תשמטני שביעית זה משום שהוא מתנה על השביעית שלא תשמט והוא לא בעל הבית על השביעית והשביעית לא מסורה בידו שיתנה עליה שלא תשמט.

לכן מפרשים התוס׳ בשם הרשב״ם, שעל מנת שאין בו אונאה שבזה שמואל מודה שהתנאי אינו קיים זה משום שמשמעותו הוא שלא יחול האיסור והלאו של ״לא תונו איש את עמיתו״, והוא מתנה שלא יהיה כאן איסור לאו על המקח ולכן התנאי בטל ויש כן איסור אונאה שחל על המקח, שאין הוא בעלים לבטל מהאונאה את הלאו שיש בה, משא״כ אם הוא אומר על מנת שאין לך עלי אונאה, כלומר שאתה הלוקח תמחול על האונאה ולא תתבע אותה ממני, אז התנאי קיים, והוא הדין אם הוא אומר על מנת שלא תשמט שביעית, כלומר שלא יחול איסור שביעית אם אקח ממך את החוב אחרי השמיטה, השביעית משמטת, כי אינו יכול להתנות תנאים שהשמיטה לא תשמט, ובזה שוים הדין של אונאה עם הדין של שביעית, כך הסבירו התוס׳ בשם הרשב״ם.

אבל עכ״פ עיקר החילוק בין על מנת שלא תשמטני בשביעית לבין על מנת שלא תשמטני שביעית, וכן בין על מנת שאין לך עלי אונאה לבין על מנת שאין בו אונאה, החילוק הוא משום שבזה שהוא אומר על מנת שאין לך עלי אונאה, או על מנת שאתה לא תשמטני בשביעית, התנאי הוא על האדם, וכפי שהרא״ש נוקט בלשונו בתשובות הרא״ש בכלל ע״ז סימן ד׳, שחכמים דקדקו בדבר ואמרו שע״מ שלא תשמיטינו שביעית אין תנאי זה מועיל אלא אם כן אמר שלא תשמיטנו בשביעית שתנאי זה אגברא קאי ומועיל.

וכך הוא גם לשון הרמב״ם בפרק ט׳ מהלכות שמיטה הלכה י׳, התנה עמו שלא ישמיט הוא חוב זה ואפילו בשביעית תנאו קיים, (כמו שמשמע מלשון רש״י), ע״מ שלא תשמטני אתה בשביעית, אם התנאי היה על האדם על הלוה שלא ישמט את החוב בשביעית על זה הועיל התנאי, אבל אם התנאי היה על השביעית שלא תשמט, הוא לא בעלים על השביעית והשביעית לא מסורה בידו שיוכל להתנות עליה תנאים.

ולהלכה האריך בזה הלחם משנה בהלכות מכירה פרק י״ג הלכה ג׳ וגם בתשובותיו האריך הלחם משנה בתשובות לחם רב בסימן נ״א, וכן הסמ״ע בסימן רכ״ז ס״ק ל״ז, והש״ך בסימן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ס״ז ס״ק ג׳, האריכו לבאר את שיטתו של הרמב״ם, שלענין המחלוקת של רב ושמואל באונאה הוא פסק כרב שלא מועיל התנאי, ולענין שמיטה הוא פסק כשמואל שמועיל התנאי, שלכאורה זה נגד הסוגיא שמשווה בין המחלוקת של אונאה לבין המחלוקת של שמיטה, והאריכו בזה ליישב את שיטתו של הרמב״ם.

תנא למדנו בברייתא, **המלוה את חבירו סתם**, אדם שמלוה את חבירו בלי שיקבע את זמן הפרעון, **אינו רשאי לתובעו פחות מל׳ יום**, לפני שעברו שלשים יום מההלואה אין המלוה רשאי לתבוע את פרעון ההלואה מהלוה.

אומרת על זה הגמרא, **סבר רבה בר בר חנה קמיה דרב למימר** רבה בר בר חנה חשב ואמר לפני רב, **הני מלי במלוה בשטר** שדברי הברייתא נאמרו רק במלוה בשטר, **דלא עבד איניש דטרח דכתב שטר בציר מתלתין יומין**, כי אין דרכו של אדם לטרוח ולכתוב שטר על הלואה על פחות מל׳ יום, ולכן כיון שטרח לכתוב שטר בודאי אין הוא יכול לתבוע ממנו את פרעון ההלואה לפני שעברו ל׳ יום, **אבל מלוה על פה לא**, אבל במלוה על פה שעליה הרי לא כותבים שטר ולא היה לו על זה טירחה, יוכל המלוה לתבוע את פרעון החוב גם לפני שעברו ל׳ יום.

אמר ליה רב ענה לו רב, **הכי אמר חביבי**, כך אמר דודי, חביבי זה תרגומו של המילה דודי, והכוונה על רב חייא שהיה אחי אביו של רב, **אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה** בשניהם נאמרה אותה הלכה שסתם הלואה היא ל׳ יום ואין המלוה רשאי לתבוע את פרעון ההלואה מהלוה לפני שעברו ל׳ יום.

ואומרת הגמרא, **תניא נמי הכי** כך גם למדנו בברייתא, **המלוה את חבירו סתם**, אדם שמלוה את חבירו בסתם בלי לקבוע את זמן הפרעון, **אינו רשאי לתובעו פחות מל׳ יום, אחד המלוה בשטר, ואחד המלוה על פה**, הרי מפורש בברייתא שגם במלוה על פה נוהג דין זה.

אמר ליה שמואל לרב מתנא, לא תיתיב אכרעיך אל תשב על רגליך, **עד דמפרשת לה להא שמעתא** עד שתפרש לי הלכה זאת, **מנא הא מלתא דאמור רבנן** מנין להם לחכמים דבר זה שאמרו **המלוה את חבירו סתם אינו רשאי לתובעו פחות מל׳ יום, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה. אמר ליה** ענה לו רב מתנא, **דכתיב** כי כתוב בפסוק **קרבה שנת השבע שנת השמטה, ממשמע שנאמר** וכי ממשמעות הפסוק שאומר **קרבה שנת השבע איני יודע שהיא שנת שמטה, אלא מה תלמוד לומר שנת השמטה** אם כן למה הפסוק צריך להוסיף ולומר ״שנת השמיטה״, **לומר לך יש שמטה אחרת שהיא כזו** לחדש לך שיש עוד שמיטה שהיא כמו שנת השביעית שמשמטת את החובות, **ואיזו זו, המלוה את חבירו סתם, שאינו רשאי לתובעו בפחות מל׳ יום, דאמר מר, ל׳ יום בשנה חשיב שנה**, זה מה שהתורה אומרת ״שנת השמטה״, יש עוד שנה של שמיטה שמשמטת חובות שבמשך שנה הוא לא יכול לתבוע את החוב שהוא הלוה אלא של׳ יום בשנה חשוב שנה, אז לכן כשעברו ל׳ יום הוא כבר רשאי לתבוע את החוב, אבל כל זמן שלא עברו ל׳ יום הוא עדיין אינו רשאי לתבוע את החוב מהלוה.

כך למדנו בגמרא לענין סתם הלואה שהיא ל׳ יום, אבל מה יהיה לענין סתם שאלה, שבלשה״ק אנחנו יודעים להבחין בין הלואה לשאלה, הלואה זה הלואה של כסף, הלואה של דבר שהלוה משמתמש בו לצרכו ומוציא אותו לצרכיו, ואין הוא מחזיר את אותו הדבר שהוא לוה בעין, אלא מחזיר דבר אחר כמו בהלואה של כספים, ואילו שאלה זה כשאדם שואל כלים או בהמה שהשואל משתמש בהם ומחזיר את אותו דבר שהוא שאל בעין לבעלים רק הוא השתמש בהם.

על זה מביא כבר הרא״ש, שרבינו תם סובר שגם סתם שאלה היא ל׳ יום, אבל הרא״ש עצמו דוחה את ראיותיו של רבינו תם, והוא סובר שעל אף שסתם הלואה ל׳ יום אבל סתם שאלה לא נאמר בה את הכלל של סתם שאלה של ל׳ יום, ומתי שהמשאיל ירצה הוא יכול לתבוע את הדבר שהשאיל מהשואל.

ובדין זה של סתם הלואה ל׳ יום, כך פוסק הרמב״ם בפרק י״ג מהלכות מלוה ולוה הלכה ה׳, המלוה את חבירו וקבע לו זמן לפרעו (דהיינו מתי הלוה יצטרך לפרע את החוב), אינו יכול לתובעו עד סוף הזמן (המלוה אינו יכול לתבוע את פרעון החוב מהלוה עד סוף הזמן שהוא הלוה לו את הכסף), וסתם מלוה ל׳ יום, ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה יש לו לתובעו ביומו (פירושו יכול המלוה לתבוע את החוב אפילו באותו יום שהלוה לו), שתנאי ממון הוא.

ומקשה בחידושי מרן הרי״ז הלוי על הרמב״ם הלכות מלוה ולוה, למה הרמב״ם הוסיף את הטעם שתנאי ממון הוא, שמשמעות דברי הרמב״ם שמדין תנאי יכול המלוה לתבוע את החוב באותו יום כפי שהוא התנה, הרי לכאורה כיון שהוא התנה שהוא מלוה לו רק ליום או לשבוע אין זו סתם הלואה ולא שייך בה בכלל את הדין של סתם הלואה ל׳ יום, ולמה הוצרך הרמב״ם לומר שמה שהוא יכול לתבוע בתוך ל׳ יום זה משום שכך הוא התנה מראש בזמן שהלוה לו והתנאי שלו הועיל.

ומבאר הגרי״ז, שהרמב״ם למד בדברי הסוגיא שלנו שלמדנו סתם הלואה ל׳ יום מהפסוק, שזה דין תורה שבכל ההלואות, עד ל׳ יום התורה שמטה את זכותו של המלוה לגבות את החוב, וכפי שלמדנו בסוגייתינו שלמדים מהפסוק ״קרבה שנת השבע שנת השמטה״ יש שמיטה אחרת שהיא כזו, ואיזו זו, המלוה את חבירו סתם שאינו רשאי לתובעו בפחות מל׳ יום, אם כן יסוד הדין שסתם הלואה ל׳ יום הוא גזירת הכתוב בכל ההלואות שהתורה הפקיעה את זכותו של המלוה לתבוע את החוב לפני שעברו ל׳ יום, וא״כ כשאדם מלוה את חבירו ומתנה אתו שיוכל לתבוע ממנו מיד אפילו באוחו יום או בעוד שבוע לפני שיעברו ל׳ יום, אז בעצם זה תנאי שמועיל למלוה לפי התנאי שהוא התנה שיוכל לתבוע את החוב לפני שעברו ל׳ יום, ועל אף שזה מתנה על מה שכתוב בתורה אבל מדין תנאי ממון משתנה הדין, שעל אף שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, מ״מ בדבר שבממון תנאו קיים, ולכן הדין של סתם הלואה ל׳ יום למד הרמב״ם כפי דברי הגמרא שלומדים בילפותא מפסוק שזה גזירת הכתוב שהחוב הזה אי אפשר לתבוע אותו לפני שעוברים ל׳ יום, מה שאין כן אם המלוה מתנה שהוא לא מלוה לו סתם הלואה אלא שכן יוכל לתבוע אותו בתוך ל׳ יום, אז המלוה באמת רשאי לתבוע את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה בתוך הל׳ יום, זה משום שהועיל התנאי שהוא התנה כי זה תנאי ממון ותנאי מועיל תמיד בממון.

עוד אומרת גמרא, ואמר רב יהודה אמר רב, מסביר רש״י, שמכיון שלמדנו לפני כן מימרא שרב יהודה אמר בשם שמואל ורב כהנא הקשה על כך קושיא, על כן הגמרא מביאה עוד מימרות של רב יהודה בשם שמואל שרב כהנא הקשה עליהם, וכך אמר רב יהודה בשם רב, **הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת,** אדם שלקח בגד שארגו אותו ותפרו אותו אלא שהוא רק פתח את בית הצואר דהיינו למעלה היה סגור והוא פתח כדי שיוכלו להכניס שם את הצואר, אז הוא חייב חטאת, בגלל שבזה שהוא עשה פֶּה לחלוק החדש הוא תקן כלי, כך משמעות דברי רש״י שהחיוב הוא משום תיקון כלי שהוא תולדה של מכה בפטיש.

מתקיף לה רב כהנא, וכי מה בין זה למגופת חבית, מה שונה בין פתיחת בית הצואר בבגד חדש לבין מגופת חבית שלמדנו במסכת שבת דף קמ״ו שחבית שיש עליה מגופה, דהיינו כיסוי שמדביקים אותו בטיט לחבית, מותר לו להתיז את ראש החבית בסייף לפתוח את החבית, ואילו כאן בפתיחת בית הצואר אתה מחייב על כך חטאת.

אמר ליה, זה חיבור וזה אינו חיבור, בית הצואר היה מחובר ולכן פתיחת הפתח של בית הצואר זה תיקון חדש שהוא עכשיו מתקן את הכלי ומשלים את מלאכתו, משא״כ המגופה על אף שהיא טוחה דהיינו שמרחו אותה בטיט לדבק אותה על החבית אין זה נחשב חיבור ונחשבת החבית הזאת כפתוחה ועומדת.

ביארנו אם כן שדין זה של חיוב חטאת בפותח בית הצואר בשבת למד רש״י שזה משום תיקון כלי, ופשטות הדברים שזה תולדה של מכה בפטיש, וכך ביאר ג״כ הריטב״א לפירושו של רש״י שהחיוב הוא משום גמר מלאכה שזו מלאכת מכה בפטיש, שכל דבר שאדם משלים את מלאכתו בעשיית ותיקון הכלי יש בזה חיוב מלאכה של מכה בפטיש.

ואילו בדעתו של הרמב״ם שהביא את דין פותח בית הצואר במלאכת קורע, נחלקו בזה האחרונים, לדברי הכסף משנה וכך לדברי המגיד משנה נראה שהם מפרשים בדעת הרמב״ם ג״כ כדעתו של רש״י שהחיוב הוא משום מכה בפטיש, וכך ביאר החזו״א באו״ח סימן נ״א ס״ק ד׳, אבל הרבה אחרונים מכללם גם החיי אדם בנשמת אדם וכן הביאור הלכה לבעל המשנה ברורה בסימן ש״מ, והמנחת חינוך במוסך השבת אות כ״ד, שהרמב״ם מחייב גם משום קורע, והראיה שלהם היא מפני שהוא הביא את הדין הזה של פותח בית הצואר בין המלאכות של קורע, משמע שהוא מחייב מטעם קורע.

עוד אומרת הגמרא, ואמר רב יהודה אמר רב, שלשת לוגים מים שנפל לתוכן קורטוב של יין, ומראיהן כמראה יין ונפלו למקוה לא פסלוהו.

כדי להבין את המימרא הזאת של רב יהודה אמר רב ואת המשכה של הסוגיא נקדים את הדין של מקוה, מקוה כשרה היא ארבעים סאה של מי גשמים שנצטברו לתוך הבור, אבל מקוה שנעשתה מארבעים סאה מים שאובים, דהיינו מים שנשפכו למקוה מתוך כלים ובזה המים כשהם נכנסים לכלים הם נהפכים למים שאובים, המקוה הזאת פסולה, שמקוה כשרה צריכה להיות מארבעים סאה של מי גשמים, או שעושים כפי שהיום מכשירים מקואות ע״י המשכה מבור של מי גשמים וכדומה, מקוה שעדיין לא היו בה מ׳ סאה של מי גשמים, ונפלו לתוך המקוה אפילו רק ג׳ לוגים של מים פסלו את המקוה הזאת, משא״כ אם 4המקוה הזאת כבר היתה בשיעור מלא של מ׳ סאה מי גשמים שזו היתה מקוה כשרה שוב אין המקוה נפסלת אפילו אם מוסיפים לתוכה מים שאובים, אבל לפני שהיו במקוה מ׳ סאה של מי גשמים כשרים אז עדיין אם נפלו לתוכה ג׳ לוגים של מים שאובים המקוה נפסלת בכך.

ועל זה אמר רב יהודה בשם רב, כיון שאת המקוה לא פוסל רק ג׳ לוגין של מים אבל ג׳ לוגין של יין או חלב לא פוסלים את המקוה אז אותם ג׳ לוגים אפילו שהם היו מים אבל אם נפל לתוך ג׳ הלוגין של מים קורטוב של יין, קורטוב זה מדה קטנה מאד, אחד חלקי ששים וארבע מלוג, וע״י שנפל הקורטוב של יין לאותם ג׳ לוגין מים נהפך מראה המים כמראה היין ואחר מכן הם נפלו למקוה הם לא פסלו את המקוה, שמכיון שמראה המים הזה הוא כמראה היין אז יין הרי אינו פוסל את המקוה וגם כאן הולכים אחרי חזותא, אחרי המראה של המים, ומכיון שהמראה שלהם כיין הם אינם פוסלים את המקוה, ואומר רש״י פסול מקוה במים שאובים מדרבנן הוא, אבל דעת הרבה ראשונים אחרים היא שמים שאובים פסולים מן התורה.

מתקיף לה רב כהנא, וכי מה בין זה למי צבע, מה ההבדל בין אותם ג׳ לוגין שבגלל שנהפך מראיהם להיות כמראה היין אז הם כבר לא פוסלים את המקוה, מה זה שונה ממים צבועין, **דתנן** שלמדנו משנה במסכת מקואות, **רבי יוסי אומר, מי צבע פוסלים את המקוה בשלשת לוגין,** מים צבועין על אף שהמראה שלהם הוא לא כמראה המים אעפ״כ הם פוסלים את המקוה אם נפלו ג׳ לוגין של מי צבע לתוכו, ולמה ג׳ לוגין מים אלו שנשתנה מראיהם למראה היין אינם פוסלים את המקוה.

אמר ליה רבא, התם מיא דצבעא מקרי, שם המים האלו עדיין נקראים מים, הן רק נקראים מים צבועין, מי צבע, ומכיון ששמם מים הם פוסלין את המקוה על אף שהן צבועין ואין מראיהן כמראה המים, אבל **הכא חמרא מזיגא מיקרי,** יין שמתמזג במים קוראין לו יין מזוג, ומכיון שהמראה הוא כמראה היין וגם קוראים לזה יין מזוג לכן סובר רב יהודה בשם רב ששלשה לוגין אלו אפילו שהם באמת מים הם אינם פוסלים את המקוה.

מקשה הגמרא, **והא תני רבי חייא הורידו את המקוה,** הרי ר׳ חייא שנה בברייתא ששלשת לוגין מים שנפל לתוכן קורטוב יין ומראיהן של המים האלו כמראה היין ונפלו לתוך המקוה הורידו את המקוה, פירושו הורידו אותו מההכשר לפסול את המקוה, ודלא כרב יהודה אמר רב שאומר שהם לא פוסלים.

אמר רבא, לא קשיא, הא רבי יוחנן בן נורי, רב אמר את דבריו כדעתו של ר׳ יוחנן בן נורי שנלמד מיד מהמשנה שהוא סובר זיל בתר חזותא, מסתכלים על החזות על המראה של המים, ומכיון שמראה שלהן כמראה היין הן אינן פוסלים את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המקוה, כך רב אמר כדעתו של ר׳ יוחנן בן נויר, **הא רבנן** הברייתא של ר׳ חייא שכן פוסלת את המקוה על ידי שלשה לוגין מים על אף שמראיהן כמראה היין היא הולכת אליבא דרבנן שכך סוברים, **דתנן** כי למדנו משנה במסכת מקואות, **שלשת לוגין מים**

- דף ד׳ ע״א

חסר קורטוב, כאן מדובר בג׳ לוגין מים שחסר קורטוב להשלמת מדת המים של ג׳ לוגין, **שנפל לתוכן קורטוב יין**, ונוסף קורטוב של יין להשלים את השיעור של שלשלת לוגין, **ומראיהן כמראה היין**, והמראה של אותן ג׳ הלוגין ע״י נפילת הקורטוב של יין נהפך מראה המים והוא עכשיו כמראה היין, **ונפלו למקוה לא פסלוהו**, הם לא פסלו אותו מכיון שלא היה כאן בכלל שיעור שלם של ג׳ לוגין מים שאובין הרי היה ג׳ לוגין חסר קורטוב, היין הוא זה שהשלים את שיעור הג׳ לוגין, לכן אם הם נפלו למקוה לא פסלו אותו, ומזה מדייק רבא במה שהוא מעמיד את דברי רב כדעתו של ר׳ יוחנן בן נורי ולא כדעת רבנן, מדייק רבא מזה שדווקא בגלל שהג׳ לוגין האלו היו חסרים קורטוב ולא נתמלאה המדה של ג׳ לוגין מים ולכן המקוה לא נפסלת, אבל אם היו בתחילה שלשה לוגין שלמים של מים שאובין אפילו אם נפל לתוכן קורטוב של יין ושנה את מראה המים שיהא מראיהם כמראה היין הם כן פסלו אותו, אז הרי מבואר בדעת חכמים שדווקא משום שחסר היה קורטוב להשלים את המדה של ג׳ לוגין של מים שאובין לכן הם לא פסלו את המקוה, אבל אם היו ג׳ לוגין מים שאובין במדה שלמה של ג׳ לוגין אפילו שנשתנה מראיהן ע״י נפילת קורטוב של יין להיות כמראה היין הם כן פוסלים את המקוה, א״כ ר׳ חייא שהביא מהברייתא הורידו את המקוה סובר כהתנא הזה של המשנה.

עוד אומרת המשנה **וכן ג׳ לוגין מים חסר קורטוב שנפל לתוכן קורטוב חלב**, אם היו כאן ג׳ לוגין מים שאובין אלא שחסרה מדת הג׳ לוגין היתה חסרה קורטוב ונוסף קורטוב של חלב **ומראיהן כמראה מים**, הרי כך טבעו של החלב שהוא לבן שכשהוא נשפך לתוך המים אז מראה המים נשאר מראה מים, **ונפלו למקוה לא פסלוהו**, גם כאן למה המקוה לא נפסלת כי לא היה כאן ג׳ לוגין של מים שאובין שתפסול את המקוה, כי חלב אינו פוסל את המקוה ומכיון שהיה חסר קורטוב לשלשת לוגין מים שאובין החלב אינו משלים את מדת ג׳ הלוגין לפסול את המקוה.

וכפי שרש״י מסביר שטעם הרישא של שלושת לוגין מים שחסרים קורטוב ונפל לתוכן קורטוב של יין, והסיפא שנפל לתוכן קורטוב של חלב, טעמם הוא אחד, מכיון שלא היו כאן ג׳ לוגין שלמין של מים לכן המקוה לא נפסלת.

ובאמת התנא של המשנה יכול היה לנקוט בדבריו את שניהם יחד ולומר שלשת לוגין מים חסר קורטוב שנפל לתוכן קורטוב יין או חלב, בין שמראיהן כמראה מים כשחלב נפל לתוכם, בין שמראיהן כמראה יין זה כשיין נפל לתוכם לא פסלוהו, אלא התנא נקט כפי שדרך הדברים שהיין שהוא אדום הופך את המים למראה המים שיהיה מראה יין כמראה אדום, משא״כ החלב אין דרכו להפוך את מראיתן של המים, אבל עכ״פ שתי הבבות במשנה, בין ברישא שמדובר שנפל לתוכן קורטוב של יין, בין בסיפא שמדובר שנפל לתוכן קורטוב של חלב, בשניהם הטעם שהם לא פוסלים את המקוה כי היה חסר לשלימות המדה של שלשת לוגין מים שאובין שפוסלת את המקוה.

ר׳ יוחנן בן נורי אומר, הכל הולך אחר המראה, ר׳ יוחנן בן נורי סובר זיל בתר חזותא, לך אחרי החזות והמראה של אותן שלשה לוגין, שאם השלשה לוגין האלה אפילו שהם היו שלשה לוגין מים שלמין ונפל לתוכן קורטוב של יין ושינה את מראיתן למראה היין, כיון שהמראה של שלשה לוגין מים אלו הפך להיות כמראה היין אינם פוסלים את המקוה, ולעומת זאת אפילו כשהשלשה לוגין מים היו חסרים קורטוב, שלא היה כאן שלשה לוגין מים במדה שלמה, אלא היה חסר קורטוב, ונפל לתוכן קורטוב של חלב שמתמזג עם המים ולא משנה את מראיתן, כיון שיש לי כאן מראה של מים ומדה של שלשה לוגין, על אף שהמדה של שלשה לוגין היא לא רק ממים, היא בתוספת של קורטוב חלב אעפ״כ כיון שהמראה שהוא של מים סובר ר׳ יוחנן שזה פוסל את המקוה, כי החלב יכול להשלים לשלשה לוגין של מים לפסול את המקוה.

א״כ למדנו שלדעת ר׳ יוחנן בן נורי אפילו אם היה כאן שלשה לוגין מים שאובין מלאים ונפל לתוכן קורטוב של יין כיון שנשתנה מראיתן למראה היין הוא הולך אחרי המראה שכיון שהמים יש להם מראה יין הם אינם פוסלים את המקוה, ודברי רב יהודה אמר רב שאמר ששלשת לוגין מים שנפל לתוכן קורטוב של יין ומראיהן כמראה יין ונפלו למקוה לא פסלוהו הם כפי שרבא הסביר אליבא דר׳ יוחנן בן נורי.

מקשה הגמרא, **הא מיבעיא בעי לה רב פפא**, קושית הגמרא היא על מה שרבא אמר שדברי רב יהודה אמר רב הם רק כר׳ יוחנן בן נורי ולא כרבנן, אצל רב פפא זה הרי איבעיא, **דבעי רב פפא**, רב פפא כך הסתפק, **רב תני חסר קורטוב ברישא**, האם רב באמת ברישא דהיינו בדברי הת״ק הוא לומד שמדובר בשלשת לוגין מים שחסר קורטוב להשלמת המדה, ושם אנחנו אומרים שהקורטוב יין על אף שהוא השלים את המדה של שלשה לוגין אינו פוסל את המקוה כי כאן שלשה לוגין מים מלאים, ולכן לא פוסלים את המקוה, **אבל שלשה לוגין לתנא קמא פסלי**, אבל אם היה כאן שלשה לוגין מים שאובין ואפילו אם נפל לתוכן יין ונשתנה מראה המים למראה יין אעפ״כ הם כן היו פוסלים, וכפי שבאמת הסברנו את המשנה כי כך רבא מעמיד את המשנה שרב רק סובר כר׳ יוחנן בן נורי אבל אליבא דרבנן הם סוברים כתנא דבי ר׳ חייא שאם היה שלשה לוגין מים שאובין אפילו אם נפל לתוכן קורטוב יין ושינה את מראיתן עדיין הן שלשה לוגין מים שפוסלים את המקוה, **ואתא רבי יוחנן למימר הכל הולך אחר המראה**, ור׳ יוחנן בן נורי בא לחלוק גם על הרישא, שמדברי התנא קמא דהיינו מדברי חכמים משמע שאם היה כאן שלשת לוגין מים שאובין על אף שנשתנה מראיתן למראה היין הם כן פוסלים את המקוה, ועם זה גם כן ר׳ יוחנן בן נורי בא לחלוק שמכיון שהכל הולך אחר המראה, מים אלו שנשתנה מראיתן למראה היין אינם פוסלים את המקוה אפילו שהיה כאן שלשה לוגין מים שאובין, וממילא **ורב דאמר כרבי יוחנן בן נורי**, לפי זה רב שאמר שכשיש שלשה לוגין מים שאובין מלאין כיון שנשתנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מראיתן למראה היין אינן פוסלים את המקוה, זה רק אליבא דר׳ יוחנן בן נורי שאומר הכל הולך אחר המראה ולא אליבא דרבנן, דהיינו באמת כפי שרבא העמיד את דברי רב כר׳ יוחנן בן נורי, **או דלמא רב לא תני חסר קורטא ברישא**, או שאולי רב בכלל לא גרס ברישא שהתנא מדבר על חסר קורטוב, ומדובר אפילו שהיה שלשה לוגין מים שלא חסר בהן קורטוב, שלשה לוגין מים מלאין, אבל אעפ״כ סובר הת״ק שמכיון שנפל לתוכן קורטוב של יין ומראיהן כמראה היין הם לא פסלו את המקוה, משום שהתנא קמא החכמים צריכים גם שלשה לוגין מים מלאין וגם חזותא ומראה של מים, וכאן אפילו שהיה שלשה לוגין מים מלאים אבל כיון שנשתנה מראיתן למראה היין הם לא פוסלים את המקוה, ולאחר מכן בסיפא כשלא היה שלשה לוגין מים שאובין מלאין אלא שקורטוב חלב שנפל לתוכן משלים, על אף שהחזותא והמראה הם כמראה המים לא מספיק שזה יפסול את המקוה כי צריך שלשה לוגין מים ולא מספיק רק המראה, **ורבי יוחנן בן נורי כי פליג, אסיפא הוא דפליג**, על הרישא הוא לא חולק כי הרי הת״ק לדעה זאת ג״כ סובר שכשהמראה המים הוא כמראה היין אז אפילו אם יש שלשה לוגין מים שאובין הם אינם פוסלים את המקוה, אלא שבמה שהת״ק אמר שאם לא היה שלשה לוגין מים שאובין וקורטוב של חלב השלים את המדה, על אף שהמראה הוא מראה המים זה לא פוסל את המקוה, על הסיפא הזאת בא ר׳ יוחנן בן נורי לחלוק ולומר הכל הולך אחר המראה, שמכיון שמראה החלב מתמזג עם המים והמראה הוא של מים אז המקוה נפסלת על אף שאין כאן שלשה לוגין של מים שאובים רק בתוספת החלב, **ורב דאמר כדברי הכל**, ולפי זה רב שאמר שבשלשה לוגין מים שנפלו לתוכן קורטוב של יין ונשתנה מראיתן למראה היין ונפלו למקוה לא פסלוהו הוא לא רק אליבא דר׳ יוחנן אלא אליבא דכו״ע, כי גם הת״ק כך סובר, ולא נחלקו הת״ק ור׳ יוחנן בן נורי רק בנוגע לשלשה לוגין חסר קורטוב שנפל לתוכן קורטוב של חלב, אז הרי רב פפא מסתפק בזה ואיך רבא מעמיד בפשיטות שרב סובר רק כר׳ יוחנן בן נורי ולא כרבנן.

עונה הגמרא, **לרב פפא מיבעי ליה**, רב פפא מסתפק בזה איך ללמוד פשט במשנה, והאם רב חייב לסבור דווקא כר׳ יוחנן בן נורי ולא כרבנן כי רבנן חולקים, או שמא רב סובר אפילו כרבנן כי רבנן לא חולקים בשלשה לוגין מים שאובין שנפל לתוכן קורטוב של יין שהם לא פוסלים את המקוה אפילו שהיה כאן שלשה לוגין מים שאובין מלאין, אבל **לרבא פשיטא ליה**, אצל רבא זה מילתא דפשיטא שהפשט במשנה הוא כפי שלמדנו, שדווקא בגלל שהוא היה חסר קורטוב אז חכמים סוברים שמה שנפל לתוכן קורטוב של יין אינו פוסל את המקוה, כיון שאין כאן שלשה לוגין מים שאובין של מים גרידא, כי זה רק בתוספת היין, או לאחר מכן בתוספת חלב, משא״כ אם היה כאן שלשה לוגין מים שאובין במדה מלאה אפילו אם נשתנה מראיתן למראה היין הם כן פוסלים את המקוה, ולכן הוא העמיד שרב אמר את דבריו כר׳ יוחנן בן נורי.

אמר רב יוסף, לא שמיעא לי הא שמעתא, אני לא שמעתי את המימרא הזאת את ההלכה הזאת מרב יהודה, שעל אף שר׳ יוסף הוא תלמידו של רב יהודה הוא אומר לא שמעתי מפיו שמועה זו ששלשה לוגין מים שנפל לתוכן שהם לא פוסלים את המקוה.

אמר ליה אביי לרב יוסף, **את אמרת לה ניהלן**, כי הרי ידוע שרב יוסף חלה ושכח את תלמודו כמבואר בנדרים דף מ״א, ולכן בהרבה מקומות בש״ס כפי שכאן אנחנו רואים רב יוסף אומר שהוא לא זוכר דבר זה, ואביי תלמידו מזכיר לו מה שקבל ממנו, אומר לו אביי אתה אמרת לנו מימרא זאת משמו של רב יהודה כשלמדנו את המשנה במסכת מקואות, ואמרת לנו את המימרא של רב יהודה אמר רב, **והכי אמרת ניהלן דרב לא תני קורטוב ברישא**, וגם פירשת לנו מפורש שרב לא תני חסר קורטוב ברישא, **ורבי יוחנן אסיפא פליג, ורב דאמר כדברי הכל**, אתה בפירוש פרשת לנו כמו שרב פפא מסתפק בצד השני של האיבעיא, שרב לא גורס חסר קורטוב ברישא, וחכמים למה הם אומרים שלא פוסל את המקוה, בגלל שמראה המים הוא כמראה היין אפילו שהיה שלשה לוגין מים מלאים, ורב שאמר את דבריו שכשיש אפילו שלשה לוגין מים שאובין אם נפל לתוכן יין ונשתנה מראיתן למראה היין הם אינם פוסלים את המקוה, זה אליבא דכו״ע ולא רק אליבא דר׳ יוחנן בן נורי, א״כ באיבעיא של רב פפא רבא סובר כצד זה של האיבעיא, ורב יוסף כפי שאביי מביא מדבריו סובר כפי הצד השני של האיבעיא של רב פפא.

עוד אומרת הגמרא, **ואמר רב יהודה אמר רב, חבית מלאה מים שנפלה לים הגדול**, חבית שהיא מלאה במים, וחבית זו היא מלאה עם מים שאובים, כפי שהסברנו שכל מים שנמצאים בתוך כלי הם מים שאובין, והחבית הזאת שהיתה מלאה במים נשפכה ונפלה לים הגדול, **התובל שם** זה שטובל באותו מקום, **לא עלתה לו טבילה**, כי חוששים אנו, **חיישינן לשלשה לוגין שלא יהיו במקום אחד**, זו הגירסא שלפנינו, והיתה גירסה קדומה ״אי אפשר לשלשה לוגין מים שאובין שלא יהיו במקום אחד״, ורש״י אומר שאי אפשר לגרוס כך שבודאי אפשר שלא יצטברו שלשה לוגין של מים שאובין במקום אחד, רק צריך לגרוס כפי שכבר באמת הגירסא לפנינו ״חיישינן״, שרק חוששים שמא נשארו שלשה לוגין במקום אחד, ורש״י אומר שמסופה של הסוגיא מוכרח כך שזה רק משום חשש שמא נשארו שלשה לוגין, שהרי הגמרא תעמיד את הטעם כי מוקמינן גברא אחזקה, מעמידין את האדם על חזקת טומאה שלו, כפי שנלמד בהמשך הסוגיא.

א״כ אמרה הגמרא שמכיון שנפלה חבית של מים שאובין לתוך הים, חוששין על שלשה לוגין שיצטברו וישארו במקום אחד ולכן אם הוא טבל שם לא עלתה לו טבילה, מסביר רש״י שמא בא אדם זה ראשו ורובו במים שאובין, והבא ראשו ורובו במים שאובין זה אחד מהדברים הפוסלים את התרומה כמבואר במסכת שבת דף י״א שם נמנין הי״ח דבר שגזרו חכמים, שאחת מהגזירות של הי״ח דבר היה שמי שבא ראשו ורובו במים שאובין אז הוא נהיה אדם שפוסל את התרומה, גם אדם זה שטבל כאן ויש לנו חשש שהוא בא ראשו ורובו במים שאובין אז הוא נהיה אדם שפוסל את התרומה כיון שבא ראשו ורובו במים שאובין ולא עלתה לו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

טבילה, כך מפרש רש״י, ובסיומה של גמרא זו נסביר את דברי הראשונים והאחרונים מה הם האריכו בביאור דברי הגמרא.

אומרת על זה הגמרא, ודווקא לים הגדול, דקאי וקיימא, מדובר דווקא שחבית מים נפלה לים הגדול, ששם המים עומדים במקומן וחוששין אנו שמשקין עם חבית שנפלה לתוך הים הגדול עדיין נשארה עומדת במקומה דהיינו המים עדיין נשארו נקווים ועומדין במקומן, אבל נהרא בעלמא לא, אם זה נפל לתוך נהר, שהנהר מימיו שוטפים במרוצה, אז בודאי המים שנפלו לכאן כבר מזמן עברו בשטף הנהר והם לא נמצאים כאן כשהוא טבל.

אומרת הגמרא, תניא נמי הכי כך גם למדנו בברייתא, **ולדברי רש״י הסברנו שרב יהודה אמר רב דיבר על חבית מלאה מים, ומה שמובא עכשיו מהברייתא על אף שהברייתא גם לדברי רש״י מדברת על יין, וכלשון הברייתא חבית מלאה יין שנפלה לים הגדול, אומר רש״י הראיה היא רק שחוששין בים הגדול שהמשקין הנופלים בו הם עומדים במקומן, כי כאן בברייתא למדנו שחבית מלאה יין שנפלה לים הגדול, המוכל שם לא עלתה לו טבילה, חיישינן לשלשה לוגין שאובין שלא יהיו במקום אחד, כי אנחנו חוששין שמא היין עומד במקומו ולכן הוא לא נטהר בטבילה הזאת שהוא טבל, וכן כבר של תרומה שנפל שם טמא** אם לאחר שאדם זה טבל באותו מקום, נפל לתוכו ככר של תרומה טהורה אחרי שאדם זה טבל ועלה משם, הככר הזו גם כן טמאה, מפני שחוששים אנו שמא היין עומד במקומו, וכשאדם זה טבל לא די שהוא לא נטהר אלא היין שהוא טבל בו נטמא מחמת האדם הטמא, ועכשיו כשהככר נפל לאותו מקום ונגע ביין, היין שנטמא מהאדם שטבל בו חזר וטמא את הככר.

ומקשה הגמרא, מאי וכן הרי זה מילתא דפשיטא, כיון שאתה חושש שיין שנשפך לים הגדול עומד במקומו, אז יש לחשוש שהככר נטמא על ידי שהאדם הזה טבל בתוך היין וטמא את היין ולאחר מכן הככר שנפל ונגע ביין הזה נטמא. **עונה הגמרא, יש חידוש בברייתא הזאת, מהו דתימא, הייתי סבור לומר, התם אוקי גברא אחזקיה, אע״פ שלגבי טבילה אנחנו חוששים שמא המים או היין שנפלו לתוך הים הגדול עדיין עומדים במקומם, היינו אומרים שזה רק חשש מספק האם היין נשאר עומד במקומו או לא, אז לגבי האדם, אוקי גברא אחזקה, מעמידים אותו על חזקת טומאה שלו, הרי האדם זה היה עד עכשיו טמא, ויש לנו ספק האם בטבילה הזאת הוא נטהר או לא, אז כשיש לך טבילה שספק אם זו טבילה המטהרת ואתה מספק רוצה לטהר אותו, אתה לא יכול לטהר אותו מספק, אלא העמידנו על חזקת הטומאה שלו וכיון שעד עכשיו הוא היה טמא תשאיר אותו על חזקת הטומאה, לכן היינו אומרים לא עלתה לו טבילה, הכא אוקי תרומה אחזקה**, אבל לא הייתי יודע שהככר של תרומה שנפלה ונגעה ביין גם היא נחשיב אותה ככר שנטמאה, שהרי כאן אדרבה הככר הזאת היא בחזקת תרומה טהורה, אז מספק שמא היין עומד במקומו או שמא לו, היינו צריכים להעמיד אותה על חזקת הטהרה שלה, **קא משמע לן** שמכיון שאדם זה העמדנו על חזקת טומאתו שלא עלתה לו טבילה, **וממילא צריך לחשוש שהוא טימא את היין הזה, והככר של תרומה שנופל לתוכו גם כן נטמא.**

ביארנו אם כן כפירושו של רש״י.

אבל התוס׳ בד״ה אמר רב יהודה מקשים על פירושו של רש״י שאומר שלא עלתה לו טבילה משום מים שאובין, שכיון שהמים האלה נפלו לתוך ים הגדול שהים הגדול הוא מקום כשר לטבילה, אז הרי נעשה כאן השקה, השקה זה מלשון נשיקה שהוא משיק את המים השאובין ומחבר אותם לטהר אותם מטומאה, אז הוא הדין לענין טבילה שגם כן היה יכול לטבול בהם, כך האריכו תוס׳ להוכיח.

ולכן לומדים התוס׳ שגורסים ״חבית מלאה יין״ גם בדברי רב יהודה אמר רב, ולא ״חבית מלאה מים״, נפלה חבית שמלאה יין לתוך הים הגדול שלכן אנחנו חוששים שלא עלתה לו טבילה כיון שמא צבור עדיין היין ועומד במקומו, ולכן הוא טובל ביין ולא במים, ואומרת תוס׳ שמדובר שהיין הזה הוא יין לבן שלא ניכר המראה, שהרי אם היין הוא יין אדום אין לנו להסתפק ולחשוש אם היין נשאר במקומו, הרי רואים אם יש כאן מראה יין אדום או לא, אלא שמדובר ביין לבן שלא נכר המראה שלו, ולכן אנחנו חוששים שעדיין היין היה עומד במקומו כשהוא טבל, ונמצא שהוא טבל בתוך יין ולא בתוך המים ולכן לא עלתה לו טבילה, כך לומדים התוס׳.

ועל הקושיא הזאת של תוס׳ למה לא תועיל השקה לטהר את המים, ומה איכפת לי שהמים עומדים במקומן, הם הרי התחברו לתוך הים הגדול, הפני יהושע מבאר בשיטת רש״י, שדווקא לענין טומאה וטהרה חדשה התורה שמים נטהרים ע״י השקה למקוה טהור, אבל לענין הגזירה של הי״ח דבר של הבא ראשו ורובו במים שאובין שגזרו חכמים שיפסול את התרומה, על זה לא מועילה בהם השקה, והרי הסברנו כבר שרש״י פירש לא עלתה לו טבילה שהכוונה מדין זה של הבא ראשו ורובו במים שאובין שהוא מהדברים הפוסלים את התרומה מהגזירה של י״ח דבר.

אלא שעל פירוש זה עצמו של רש״י מקשים הראשונים, כפי שהרמב״ן במקום מקשה, שא״כ למה הוא אומר את הלשון לא עלתה לו טבילה, הרי אדרבה אפילו אם הוא היה טהור הוא עכשיו נהיה פסול לפסול את התרומה מדרבנן בגלל הגזירה של י״ח דבר, ואיך את אומר לא עלתה לו טבילה, ואם הוא היה טמא, שוב הוא לא מטמא את התרומה אלא פוסל את התרומה, כידוע החילוק שאדם שמטמא תרומה פירושו שהתרומה שנטמאה ממנו יכולה עדיין לטמא תרומה אחרת שתגע בה, משא״כ אם הוא רק פוסל את התרומה אז התרומה הזאת נפסלת אבל היא כבר לא תפסול תרומה אחרת שתגע בה, והדין הוא הרי משמי שבא ראשו ורובו במים שאובים הוא רק פוסל את התרומה, ולמה הוא אומר לא עלתה לו טבילה, היה צריך לומר שחבית מלאה מים שנפלה לים הגדול מי שרוחץ שם פוסל את התרומה אפילו באדם טהור, כך מקשה הרמב״ן.

והמשנה למלך בפרק ט׳ מאבות הטומאה הלכה א׳, כתב לתרץ קושיא זאת, שרש״י סובר כדברי התוס׳ במסכתא שבת דף י״ג ע״ב, שבאדם טהור לא גזרו רק אם נפלו עליו שלשה לוגין של מים שאובין, אז גזרו עליו שיהיה טמא שפוסל את התרומה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אבל אם הוא בא לתוך מים שאובין ראשו ורובו את זה לא גזרו על אדם טהור, מכיון שצריך דווקא שנפלו עליו בדרך נפילה, דהיינו לקחו כלי עם מים שאובין ושפכו עליו, אז הוא נהיה פוסל את התרומה אבל אם הוא נכנס לתוך אמבטיא או כל מקום שיש בו מים שאובין אפילו ראשו ורובו הוא לא נטמא לפסול את התרומה, ולכן כאן שלא נפלו עליו המים השאובין אלא הוא בא ראשו ורובו במים שאובין לכן רש״י פירש הבא ראשו ורובו במים שאובין, כי דין זה שגזרו על מי שבא ראשו ורובו במים שאובין לא נגזר אלא על מי שהיה טמא ולא על אדם טהור.

עוד הקשה הריטב״א, אם כן איך הגמרא במסקנת דבריה אומרת אוקי גברא אחזקתיה, אדרבה כאן הרי מטומאה שהיתה לו הוא וודאי כן נטהר, אלא שיש לך ספק ששמא הוא נכנס לאחר הטבילה ראשו ורובו במים שאובין, לכן אתה פוסל את הטבילה שלו לתרומה, אז יש לך ספק האם הוא נפסל עכשיו ע״י שהוא נכנס ראשו ורובו במים שאובין או לא, מספק אל תטמא אותו.

וגם על קושיא זאת האריכו האחרונים להוכיח שרש״י סובר מחזיקים מאיסור לאיסור והוא הדין מטומאה לטומאה כפי שהאריך בזה המרחשת חלק ב׳ סימן ב׳ ועוד אחרונים ואין כאן המקום להאריך בזה.

אבל הרמב״ן והריטב״א בעצמם, הם באמת בגלל קושיותיהם על רש״י פירשו, שהחשש הוא שמא ראשו של האדם או אחד מאיבריו לא בא אלא במים הללו והן הרי אינם ראוים לטבילה, לכן לא עלתה לו טבילה כלל, ולפי פירושם של הרמב״ן והריטב״א מה שהגמרא נקטה שלשה לוגין מים שאובין לאו דווקא, אלא שקושטא דמלתא נקט שמן הסתם שלשה לוגין נשארים שלא נתערבו עדיין במימי הים הגדול ולא התפזרו, אבל האמת היא שאין לי צורך בזה, אלא כל כמות של מים שנשארה שיתכן לחשוש שחלק מהגוף של האדם הזה טבל בתוך המים השאובין או בזה כיון שהמים האלו אינן ראוים לטהר אותו לא עלתה לו טבילה, משא״כ לשיטת רש״י שמדובר על הגזירה של י״ח דבר היא הרי היתה רק על שלשת לוגין מים שאובין, לכן נקטה הגמרא את הלשון שלשה לוגין מים שאובין.

נחזור אם כן ונסכם בקצרה את פירושי הראשונים, ראשונה פירושו של רש״י שמפרש שהמדובר כאן במים שנפלו לים הגדול, והחשש הוא שמא המים נשארו עומדים במקומן, והוא נפסל לתרומה בזה שהוא בא ראשו ורובו במים שאובין, כי כך הוא דינו של מי שבא ראשו ורובו במים שאובין והוא היה קודם לכן טמא שהוא נפסל לתרומה.

שיטתם של התוס׳, שגורסים בדברי רב יהודה אמר רב שנפלה חבית של יין לתוך הים הגדול, אם היו נופלים מים שאובין לשם הוא היה כן נטהר, כמו שהשקה מועילה לטהר את המים שמתחברים למקוה טהורה כך גם היא מטהרת אותם והוא יכול לטבול בהם, אלא מדובר ביין שנפל לשם, ולכן לא עלתה לו טבילה, שמא הוא טבל חלק מהאיברים שלו לתוך היין.

והרמב״ן והריטב״א לומדים כמו רש״י שנפל מים, והחשש הוא כמו לתוס׳ שמא אחד האיברים היה נטבל רק במים השאובין האלה שאין בכוחן לטהר אותו.

מתניתין.

אומרת המשנה, **מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז**, שני עדים שהעידו לפני ב״ד על אדם שהוא חייב לחבירו מאתים זוז, ורצו בעדותם לחייב אותו ממון, **ונמצאו זוממין** שבאו שני עדים אחרים והזימו אותם בלשון הזמה, שאמרו עמנו הייתם באותו יום במקום פלוני, **לוקין ומשלמין**, העדים הזוממין האלו מקבלים עונש של מלקות, וחוץ מכך הם משלמין את המאתים זוז שאותן הם רצו להפסיד לאותו אדם שעליו הם העידו את עדות השקר, **שלא השם המביאן לידי מכות מביאה לידי תשלומין, דברי רבי מאיר**, ר׳ מאיר סובר שמכיון שאת החיוב תשלומין שהם צריכים לשלם לאותו אדם שהעידו עליו להפסיד לו כסף, הם צריכים לשלם לו משום ״כאשר זמם״, שהרי כך אומרת התורה ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ואילו את המלקות שר׳ מאיר סובר שצריך להלקות את העדים הזוממים האלו זה משום שהם עברו עבירת לאו, והרי על כל לאו שאדם עובר יש עליו עונש מלקות, וגם העידי שקר האלו עברו על הלא תעשה של ״לא תענה ברעך עד שקר״, ומכיון שיש כאן שתי סיבות לחייב אותם, שתי שמות, דהיינו שני עונשים שנאמרו בתורה, האחד מלקות על הלאו של לא תענה, והשני לשלם ממון על כאשר זמם, לכן הם גם לוקין וגם משלמין דברי ר׳ מאיר, **וחכמים אומרים, כל המשלם אינו לוקה**, חכמים סבורים שלומדים מהפסוק שכתוב כדי רשעתו בלשון יחיד, משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעויות, אדם שנתחייב בב״ד על דבר שאפשר להעניש אותו בשני עונשים, לומדים מהפסוק ״כדי רשעתו״ שאין הב״ד מענישים שתי רשעויות דהיינו שתי עונשים לאותו אדם על אותו מעשה, אלא על רשעה אחת, ולכן הוא משלם, העדים זוממין האלו משלמין את אשר זממו להפסיד את חבירם, משא״כ מלקות הם לא מקבלים.

ושואל רש״י מהגמרא בכתובות דף ל״ב, למה לא נאמר הפוך, נכון שאין אנחנו יכולים לחייב אותם שתי רשעויות גם מלקות וגם תשלומין, אבל למה לא נאמר שיקבלו מלקות וכל הלוקה אינו משלם, שילקו כל הזוממין ולא ישלמו, ועונה שם הגמרא, בפירוש ריבתה התורה עדים זוממין לתשלומין, כפי שנלמד שם מן הפסוקים, ומכיון שיש לנו ריבוי בתורה שעדים זוממין בהכרח משלמים לאדם שאותו הם רצו להפסיד בעדות השקר שלהם כדי לקיים בהם כאשר זמם, ומכיון שנענשו בתשלומי הממון שוב הם אינם לוקין כי כל המשלם אינו לוקה.

עוד אומרת המשנה, **מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב מלקות ארבעים**, אם שני עדים באים להעיד על אדם לחייב אותו בב״ד מלקויות על עבירת לאו שהוא עבר, **ונמצאו זוממין, לוקין שמונים**, אז העדים הזוממין האלה לוקין שמונים, פירושו פעמים מלקויות, **משום** (שמות כ׳) **לא תענה ברעך עד שקר**, הם צריכים ללקות על הלאו שהם העידו עדות שקר ועל לאו מקבלים מלקות, **ומשום** (דברים י״ט) **ועשיתם לו כאשר זמם, דברי רבי מאיר**, חוץ מכך הם גם מקבלים מלקות כדי לקיים בהם ״כאשר זמם״ על מה שזממו בעדות השקר שלהם לחייב את הזולת מלקות, **וחכמים אומרים, אין לוקין אלא ארבעים**, מלקות ארבעים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

משום ״כאשר זמם״ אומרים חכמים לוקין העדים האלו, מכיון שבעדות שלהם הם רצו לחייב את האדם הזה מלקויות, אז עכשיו שהם הוזמו ועשיתם לו כאשר זמם, נותנים להם מה שהם זממו לחייב את מי שהעידו עליו, אבל על הלאו של לא תענה הם אינם לוקין כפי שיתפרש בגמרא.

- דף ד׳ ע״ב

גמרא.

מקשה הגמרא, **בשלמא לרבנן**, רבנן שסבורים שאין מחייבים את העדים זוממין האלה מלקות רק מחייבים אותם תשלומין, **כדי רשעתו כתיב** (דברים כ״ה), **משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעויות** כפי שכבר הסברנו מדברי רש״י במשנה, כיון שלומדים מ״כדי רשעתו״ שאין הב״ד יכולים לחייב שתי רשעויות שתי עונשים על אותו מעשה, והכרח שהם ישלמו ממון כפי שלמדנו מהפסוקים כמובאר בגמרא כתובות שרש״י הזכיר במשנה, לכן כיון שהם משלמים, כל המשלם אינו לוקה כי אי אפשר לחייב שתי רשעויות, **אלא רבי מאיר מאי טעמא**, מה טעמו של ר׳ מאיר שסובר שהם גם לוקין וגם משלמים. עונה הגמרא, **אמר עולא, גמר ממוציא שם רע**, רבי מאיר לומד את זה ממוציא שם רע, זו הפרשה של אדם שנשא אשה ובא בטענה ״לא מצאתי לבתך בתולים״, ואומר זאת בשקר, ומתברר שהוא טען טענת שקר להוציא שם רע על בתולת בת ישראל, שם הרי כתוב שהוא גם לוקה מלקיות והוא גם משלם קנס מאה כסף, אז מזה לומד ר׳ מאיר, **מה מוציא שם רע לוקה ומשלם**, שמוציא שם רע לוקה אנחנו לומדים ממה שכתוב בפסוק ויסרו אותו וענשו אותו, ולומדים בכתובות דף מ״ו ש״ויסרו אותו״ שנאמר זה מלקיות וכפי שהגמרא שם לומדת מהפסוקים, מזה לומדים שמוציא שם רע מקבל מלקות על הוצאת שם רע, והוא גם משלם כפי שאמרנו את הקנס מאה כסף כפי שכתוב בתורה, מזה לומד **רבי מאיר, אף כל לוקה ומשלם** שבכל מקום לוקה ומשלם, שעל אף שיש מלקיות גם כן מתחייבים תשלומין, וזה לא נקרא שתי רשעיות, כי מלקות ותשלומין לדעת ר״מ אפשר לחייב.

שואלת הגמרא פירכא, איך אפשר ללמוד ממוציא שם רע, **מה למוציא שם רע שכן קנס**, מוציא שם רע, הרי התשלום של מאה כסף הוא תשלום של קנס, וכל קנס הוא חידוש, שהרי מסברא לא היינו מחייבים אותו לשלם את התשלום הזה, אלא שהתורה חידשה להטיל עליו קנס, ומכיון שהקנס הוא חידוש אי אפשר ללמוד מחידוש של קנס שיחד עם המלקות גם משלמים קנס לענין דברים שהם תשלומי ממונות שהם לא קנס, שגם בהם יהיה נוהג הדין של לוקה ומשלם. עונה הגמרא, **סבר לה כבי עקיבא, דאמר עדים זוממין קנסא הוא**, הוא סובר כר״ע כפי שלמדנו כבר בדף ב׳ סוף ע״ב, שהתורה מחייבת את העדים זוממין לשלם תשלומין למי שהם רצו להפסיד אותו בעדות השקר שלהם, זה ג״כ תשלום של קנס, שהרי באמת הם עדיין לא הפסידו אותו ואעפ״כ התורה מחייבת אותם בתשלומין, אין זה אלא בתורת קנס, קנס מקנס אפשר ללמוד, לומדים את הקנס של עדים זוממין שהם צריכים לשלם למי שהעידו עליו להפסיד אותו ממון, מהקנס של מוציא שם רע, שכמו שהקנס של מוציא שם רע הוא נוהג יחד עם המלקות, שיש גם מלקיות וגם תשלומי קנס, כמו כן ג״כ בעדים זוממין יש גם מלקיות על לא תענה וגם תשלומי קנס לשלם למי שרצו להפסיד אותו בעדות השקר שלהם.

אומרת הגמרא, **איכא דמתני להא דעולא**, יש שלומדים תירוץ זה של עולא שלומדים ממוציא שם רע לא על ענין זה שלמדנו אלא על ענין אחר, **אהא דתניא** על מה שלמדנו בברייתא, כתוב בתורה בפרשת בא, **לא תותירו ממנו עד בקר, והנותר ממנו עד בקר וגו׳** באש תשרופו, אומרת התורה לא להותיר מבשר הפסח אלא לאוכלו בליל פסח, ״ואם נותר ממנו עד בוקר באש תשרפו״, **בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר שאין לוקין עליו דברי רבי יהודה**, ר׳ יהודה סובר שמה שהתורה אומרת ״והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו״ זה עשה שמנתק את הלאו מהחיוב מלקות שיש על כל לאו, וזו הסיבה למה לא לוקין אם הוא הותיר מבשר הפסח על אף שעבר על לאו, הסיבה היא כי זה לאו הניתק לעשה, ועל לאו הניתק לעשה אין לוקין, מה פירוש לאו הניתק לעשה, כמו כאן התורה אומרת שלא תעבור את הלאו ואל תשאיר מבשר הפסח עד הבוקר, אז הרי בכל לאו צריך לתת עונש מלקות כי זהו עונשו ותיקונו של הלאו, אבל כאן שהתורה אומרת שלאחר שעברת את הלאו מה עליך לעשות, לשרוף את מה שנותר מבשר הפסח, אז יש כאן עשה שמנתק את הלאו, העשה שהתורה אומרת אותו אחרי שעברת את הלאו הוא זה שמהווה תקנתו וכפרתו של עבירת הלאו ושוב אין צורך במלקיות, וזהו הכלל של לאו הניתק לעשה, שהעשה שנאמר לאחר עבירת הלאו מנתק את הלאו מעונש המלקות שמוטל על כל עבירת לאו, לתקן את הלאו ולכפר עליו בקיום העשה, וא״כ זו הסיבה שעל לאו של ״לא תותירו עד בוקר״ אין לוקין כי זה לאו הניתק לעשה, כך סובר ר׳ יהודה, **רבי עקיבא** או כפי שמצויין בצד מהמהרש״א שגורסים [רבי יעקב], **אומר, לא מן השם הוא זה**, לא זו הסיבה ולא זה הטעם העיקרי למה לא לוקין על הלאו של לא תותירו מפני שהוא לאו הניתק לעשה, לא זו הסיבה, **אלא משום דהוי ליה לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**, משום שזה לאו שאין בו מעשה, הרי את עבירת הלאו שלא להשאיר מבשר הפסח עד בוקר הוא עובר אותו בלי לעשות מעשה, אלא ע״י שב ואל תעשה, ע״י שהוא ישב ולא אכל את בשר הפסח ממילא מאליו ומעצמו בלי שום עשיית מעשה הוא עובר את הלאו שהוא השאיר מבשר הפסח עד בוקר, וכיון שזה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, וזהו הטעם למה לא לוקין על לא תותירו.

מדייקת מזה הגמרא, **מכלל דרבי יהודה סבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, ר׳ יהודה שהוצרך לטעם מחודש שהטעם שלא לוקין על הלאו של ״לא תותירו״ הוא מפני שזה לאו הניתק לעשה, משמע שבלי שהיה ניתק לעשה היינו כן מלקים אותו על מה שהשאיר מבשר הפסח, על אף שזה לאו שאין בו מעשה, בהכרח שר׳ יהודה סובר שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, **מנא ליה**, מנין לו ללמוד זאת שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ועל זה שעל זה באה תשובתו של עולא לפי האיכא דמתני, **אמר עולא, גמר ממוציא שם רע, מה מוציא שם רע לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, הרי המוציא שם רע עשה דבר שהוציא שם רע על בתולת בת ישראל, הוא עשה זאת בלי מעשה אלא רק בדיבור בעלמא ואעפ״כ הוא לוקה, לומדים מזה **אף כל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**.

שואלת שוב הגמרא פירכא, איך אפשר ללמוד ממוציא שם רע, **מה למוציא שם רע שכן לוקה ומשלם**, במוציא שם רע הרי מצאנו בו חומרא יתירה שהתורה החמירה שעל אף שמקבל מלקיות הוא ג״כ חייב בתשלומין, ולכן התורה החמירה גם לחייב אותו מלקות אפילו שהוא לא עשה מעשה, אבל במקום אחר כמו על לאו של לא תותירו שלא מצאת חומרא זאת של לוקה ומשלם איך תוכל ללמוד מכך שלאו שאין בו מעשה ילקו עליו, אולי רק במוציא שם רע שמצאנו שהוא חמור מאד בעיני התורה שמחייבת גם תשלומין חוץ מהמלקיות לכן היא מחייבת מלקות אפילו שלא עשה מעשה.

אלא אמר ריש לקיש, גמר מעדים זוממין, לומדים מעדים זוממים, **מה עדים זוממין לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, מסביר רש״י, עדים זוממין לוקין על הדיבור של עדות השקר שלהם, איפוא, בעדים שהעידו על אדם שהוא בן גרושה ובן חלוצה כפי שלמדנו במשנה שאז העדים זוממין האלו מקבלים מלקויות, וזה לא מדין ״כאשר זמם״, שהרי הם לא זממו לחייב מלקות את השני, הם זממו לעשותו לבן גרושה, אלא שמכיון שאי אפשר לעשות את העדים זוממין בן גרושה לקיים בהם ״כאשר זמם״ אנחנו מחייבים אותם מלקויות על אף שהם לא עשו שום מעשה, אלא מחייבים אותם על הלאו שאין בו מעשה, כי הרי גם הם רק בדיבור פה הם עשו את הדבר שעליו אני מחייב מלקויות **אף כל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, אז כך בכל מקום לומדים שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

ומכאן הוכיחו האחרונים שמלשון הגמרא משמע, באותה חקירה שהזכרנו בדף ב׳ ע״ב, האם המלקות שמקבלים העדים זוממין בעדות על בן גרושה ובן חלוצה יסודם משום ״לא תענה״, משום שהם עברו על עבירת ״לא תענה ברעך עד שקר״, על זה הם מקבלים מלקות, ודין מלקות שעונשים אותם על הלאו, או שלומדים מהפסוק והצדיקו שזה מלקות שמחייבים אותם על כאשר זמם, שגם זה נקרא קיום עונש של ״כאשר זמם״ מגזירת הכתוב של ״והצדיקו״, וכאן מלשון הגמרא משמע, וכפי שרש״י פירש שראית הגמרא ללמוד מעדים זוממין שלוקין על אף שאין בו מעשה זה על עדים שהעידו בבן גרושה ובבן חלוצה, משמע שהמלקות שהם לוקין זה על הלאו של ״לא תענה״, ומזה לומדים שעל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו שהרי עדים אלו מקבלים מלקות על מה שהם עברו על הלא תעשה של ״לא תענה ברעך עד שקר״ על אף שאין בו מעשה רק דיבור פה.

שואלת עכשיו הגמרא שגם מעדים זוממין אי אפשר ללמוד לכל מקום, **מה לעדים זוממין שכן אין צריכין התראה**, העדים הזוממין הרי נענשים גם בלי שום התראה שהתרו בהם, כפי שרש״י מביא מהגמרא כתובות דף ל״ג שהגמרא הוכיחה זאת, מתרי בהו אימת, הרי אין לנו מתי להתרות בהם, שאם נתרה בהם בזמן רחוק מאמירת העדות יוכלו לומר שכחנו את ההתראה, ואם קרוב לעדות הם לא יעידו, אז לכן לומדים שעדים זוממין אפשר להעניש אותם את העונשים שמגיע לעדים זוממין גם בלי שהתרו בהם מלפני כן שאם הם יעידו עדות שקר הם יקבלו עונש, אבל בכל שאר עונשים בב״ד של מטה צריכים התראה, ב״ד לא ממיתים אדם וגם לא מלקים אותו מלקיות אלא אם כן העדים התרו בו לפני שהוא עבר את העבירה תדע שאם תעבור את העבירה תקבל את העונש הזה והזה בב״ד, א״כ איך אפשר ללמוד מעדים זוממין הרי עדים זוממין יש בהם חומרא יתירא שאינם צריכים התראה, הם מקבלים את העונש שלהם גם בלי התראה, ולכן החמרנו לתת להם מלקות על אף שהם לא עברו על מעשה, משא״כ בשאר עבירות מנין לך ללמוד מכך שעל אף שאין בו מעשה לוקין עליו.

עונה הגמרא, **מוציא שם רע יוכיח**, הרי מוציא שם רע אינו חייב בלי התראה ואעפ״כ הוא מתחייב מלקיות על אף שאין בו מעשה, מזה נלמד לכל מקום שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, **וחזר הדין**, שממוציא שם רע לבד גם כן אי אפשר ללמוד, שהרי יש במוציא שם רע חומרא יתירא שהוא לוקה ומשלם, אז **לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה**, כפי שתמיד לומדים מהצד השוה, שלא ראי זה כראי זה דהיינו החומרא שמצאנו בעדים זוממין שהם צריכים התראה לא מצאנו אותה במוציא שם רע, ולא ראי זה כראי זה, החומרא שמצאנו במוציא שם רע שלוקה ומשלם לא מצאנו אותה בעדים זוממין, **הצד השוה שבהן לאו שאין בו מעשה ולוקין עליו, אף כל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, זו דעתו של ר׳ יהודה שלומד שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, הוא לומד מהצד השוה של מוציא שם רע ועדים זוממין.

שואלת הגמרא פירכא על הצד השוה, **מה להצד השוה שבהן שכן קנס**, הרי הצד השוה שבהם הוא ששניהם זה תשלומי קנס, גם בעדים זוממין התשלום שהם משלמין הוא קנס כפי שלעיל למדנו אליבא דרבי עקיבא, וגם מוציא שם רע המאה כסף שהוא משלם זה קנס.

עונה הגמרא, **הא לא קשיא, רבי יהודה לא סבר לה כרבי עקיבא**, הוא לא סובר כר״ע שעדים זוממין שנענשים בכאשר זמם זה קנס, וממילא אין לך פירכא על שניהם על הצד השוה יחד שהוא קנס, אמנם מוציא שם רע זהו קנס, אבל עדים זוממין יוכיחו שהם לא קנס ואעפ״כ לוקין על לאו שאין בו מעשה, כי הוא לא סובר כר״ע אלא הוא סובר שתשלום עדים זוממין הוא ממון ולא קנס.

מקשה הגמרא, **אלא מה להצד השוה שבהן, שכן יש בהן צד חמור**, לומד רש״י שקושית הגמרא שיש בהם צד חמור זו קושיא שסוף סוף לכל אחד יש איזו שהיא חומרא וזה גופא מהוה פירכא שלא נלמוד מהצד השוה.

עונה הגמרא, **ורבי יהודה צד חמור לא פריך**, הוא סובר שזה לא נחשב פירכא, הואיל והחומרא שיש במוציא שם רע אינה דומה לחומרא שיש בעדים זוממין, וכן להיפך חומרא של עדים זוממין לא דומה לחומרא של מוציא שם רע, אי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת שבועות

פרק ראשון – שבועות שתים

- דף ב' ע"א

מתניתין.

הגמרא מיד בתחילת הסוגיא תסביר שהתנא סידר את מסכת שבועות לאחר מסכת מכות, משום שבסיומה של מסכת מכות למדנו את המשנה של חייב על הראש שתים אחת מכאן ואחת מכאן, ועל הזקן שתים מכאן ושתים מכאן ואחת מלמטה, חדא דמחייב עלה תרתי, שעל אזהרה אחת מתחייב אדם שני דברים, ובזה דומה תחילתה של מסכת שבועות שמתחילה שבועות שתים שהן ארבע.

אומרת המשנה, **שבועות שתים שהן ארבע**, השבועה הזאת שמדובר בה במשנה מדובר בשבועת ביטוי שפתיים שנאמרה בפרשת ויקרא (ויקרא ה' ד') "או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבועה ונעלם ממנו, והוא ידע ואשם לאחת מאלה", שעל זה אומרת התורה שצריך להביא על זה קרבן עולה ויורד, אדם שנשבע בעבר שבועת ביטוי שפתיים מתחייב להביא קרבן עולה ויורד, ומה פירוש קרבן עולה ויורד, משום שבקרבן זה אם יש לו את האפשרות אז הוא חייב להביא חטאת בהמה, להביא נקבה מן הצאן כשבה או שעירת עזים לחטאת, אז הוא חייב להביא קרבן בהמה לחטאת, והתורה אומרת "ואם לא תגיע ידו די שה (דהיינו אם אין לו את האפשרות להביא בהמה לקרבן), והביא את אשמו אשר חטא שתי תורים או שני ביונה לה' אחד לחטאת ואחד לעולה (דהיינו קרבן מן העוף), ואם דל הוא (שאין לו אפשרות אפילו להביא שני תורים או שני בני יונה) והביא את קרבנו אשר חטא עשירית האיפה סולת לחטאת, שהיא זו מנחת חוטא, ולכן קרבן זה נקרא קרבן עולה ויורד, שלהשאיר שיש לו את האפשרות להביא קרבן בהמה הקרבן הזה עולֶה, שהוא צריך להביא דווקא קרבן בהמה, והוא יורד למי שלא משיג את ידו, שאז יביא או שתי תורים אחד לעולה ואחד לחטאת, ואם הוא עוד יותר עני יספיק שיביא את עשירית האיפה למנחה שזו היא מנחת חוטא, אז אם כן שבועת ביטוי שפתיים שנאמרה לענין שחייבים עליה קרבן עולה ויורד, אומרת על כך המשנה ששבועות שתים שהן ארבע, בגופו של הפסוק לא נאמרו אלא שתי שבועות להתחייב עליהם קרבן עולה ויורד, שהרי כך כתוב בפסוק, "להרע או להיטיב", ולקמן בדף כ"ה מפורש במשנה, "אוכַל", דהיינו אדם שנשבע שהוא כן יאכל, זה נקרא להיטיב, שהרי הוא נשבע לעשות טוב עם עצמו ולאכול, ואם הוא נשבע "לא אוכַל" זהו שבועה להרע, שהוא נשבע לעשות רע לעצמו שהוא מענה את עצמו ונשבע שלא יאכל, והוא הדין לכל דבר שהוא הן ולאו להבא, זה נלמד שזה מפורש בפסוק שהרי "להרע או להיטיב" משמעותו להבא, שבועה שהוא נשבע על מה שיעשה או לא יעשה להבא בעתיד, אלא שלומדים מהפסוק שזה לא כולל רק להרע או להיטיב דהיינו לעשות רע וטוב, אלא כל דבר שהוא נשבע לעשות או לא לעשות בעתיד דבר בחילופו, זה נקרא שבועות של העתיד שהם שתים שנאמרו במפורש בפסוק, שהם ארבע, שיש לרבות מריבוי הפסוקים כפי שהגמרא לקמן בפרק שלישי תרבה, שגם דבר וחילופו לשעבר, כגון אם הוא נשבע על מה שכבר היה "אכלתי" שהוא נשבע שאתמול או באיזה יום הוא כן אכל, ולמעשה הוא לא אכל, או להיפך הוא נשבע לא אכלתי ולמעשה הוא כן אכל, זו היא שבועת ביטוי לשעבר, שזה גם שני סוגים להרע או להיטיב, אכלתי ולא אכלתי, אבל כיון שזה לשעבר זה לא מפורש בפסוק, כי פשוטו של המקרא להרע או להיטיב מדובר רק בשבועות שהוא נשבע לעתיד לבוא, ואילו שבועות לשעבר על מה שכבר היה שבועות אלו נתרבו מפסוקים שגם הם שבועות ביטוי שחייבים עליהם קרבן עולה ויורד, אם כן שבועות שתים שהן ארבע פירושו שבועות ביטוי שחייבים עליהם קרבן עולה ויורד יש שתים שנתפרשו בפסוק, הם השבועות שלעתיד דבר וחילופו כן לעשות או לא לעשות (שזה פירוש להרע או להיטיב), שהם ארבעה כי נוספים מריבוי המקראות עוד שנים על שבועות ביטול לשעבר שגם עליהם חייבים קרבן עולה ויורד, וביחד עם השתים שלעתיד הם ארבע.

ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, גם בידיעות הטומאה שחייבים עליהם קרבן עולה ויורד הם שתים שהן ארבע, באותה פרשה שמחוייבים בקרבן עולה ויורד נאמר גם "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא, ונעלם ממנו והוא טמא ואשם", מדובר כאן באדם שנטמא ונעלמה ממנו הטומאה, שהוא שכח שהוא טמא, והוא אשם, פירושו והוא אכל כשהוא טמא בשר קודש, או שהוא נכנס למקדש כשהוא טמא, ונעלם ממנו העובדא שהוא טמא, דהיינו שהוא היה שוגג בכך, גם על זה כתוב באותה פרשה שצריך להביא קרבן עולה ויורד (שכבר הסברנו את פירושו), והגמרא תלמד בפרק שלנו שהפסוק לא מדבר אלא בטומאת מקדש וקדשיו, טומאת מקדש פירושו שהוא נכנס למקדש כשהוא היה טמא, וקדשיו פירושו שנעלמה ממנו טומאה והוא שכח שהוא טמא ובגלל שנעלמה ממנו טומאה הוא אכל קודש, אם כן גם בידיעת הטומאה יש שתים שהן ארבע, יש שתים שנתפרשו בפסוק שהרי בפסוק כתוב "ונעלם ממנו והוא טמא", אז משמעות הפסוק שמדובר שהסיבה למה הוא היה שוגג ונכנס למקדש או אכל קדשים כשהוא טמא זה משום שנתעלמה ממנו המציאות הזאת שהוא טמא, ובגלל שנעלמה ממנו העובדא שהוא טמא הוא אכל קודש, זה אחת, או שהוא נכנס למקדש הרי זה שתים, אלו הם ידיעות הטומאה שתים שנתפרשו להדיא בפסוק, שהן ארבע, כי יש לרבות מן המקרא עוד שני חיובים בקרבן עולה ויורד, שאם הוא נכנס למקדש לא בגלל שהוא זכר שהוא טמא, כו הוא זכר שהוא טמא, רק נעלם ממנו שזה המקדש, או שהוא זכר שהוא טמא ונעלם ממנו שזה בשר קודש, אז גם בזה נלמד מהפסוקים לרבות מן המקרא שגם על זה חייבים קרבן עולה ויורד, אם כן שתים שהן ארבע פירושו ששתים נתפרשו בפסוק, שהוא נכנס למקדש או אכל קדשים כשהוא שוכח שהוא טמא,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ונתרבה עוד שנים שביחד הם ארבע והשנים שנתרבו זה שהוא אכל קודש או נכנס למקדש לא משום שהוא שכח שהוא טמא, אלא משום שהוא שכח שזה מקדש או שזה קודש.

ולמה דין זה נקרא ידיעות הטומאה, מסביר רש״י משום שאין חיוב קרבן עולה ויורד אלא אם כן היה לו ידיעה בתחילה שהוא היה טמא, ולאחר מכן נעלם ממנו, ולאחר שהוא נכנס למקדש או אכל קדשים כשהוא היה טמא משום שנעלם ממנו ונשכח ממנו שהוא שוגג, חזר ונודע לו שהוא אכל קודש או נכנס למקדש כשהוא טמא, אז הוא מתחייב בקרבן עולה ויורד, ומכיון שצריך לכך כדי להתחייב בקרבן ידיעה בתחילה שהוא היה טמא וידיעה בסוף הוא עבר את העבירה ונכנס למקדש או אכל קדשים כשהוא טמא, לכן דין זה נקרא ידיעות הטומאה, שהרי החיוב קרבן עולה ויורד במקרה הזה תלוי בידיעה של הטומאה, גם בידיעה הראשונה שנודע לו שהוא טמא ואח״כ נעלם ממנו, וגם בידיעה שנודע לו לאחר מעשה שהוא באמת נכנס למקדש או אכל קדשים כשהיה טמא.

יציאות השבת שתים שהן ארבע, בענין יציאות השבת הכוונה מלאכת הוצאה בשבת, אדם המוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים, או מכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, זו מלאכה מהל״ט מלאכות שאם הוא עושה זאת במזיד ובהתראה על ידי עדים הוא מתחייב סקילה, ואם הוא עושה זאת במזיד בלי עדים והתראה הוא מתחייב כרת, ואם הוא עושה את בשוגג הוא חייב להביא על כך קרבן חטאת, ובזה אומרת המשנה שביצאות השבת, דהיינו במלאכת הוצאה יש גם כן שתים שהן ארבע, ההוצאה שמוציאים מרשות היחיד לרשות הרבים נלמדת מן הפסוק מפורש, שהגמרא במסכת שבת דף צ״ו ע״ב לומדת מהפסוק ״ויצו משה ויעבירו קול במחנה״ שהקול שהעבירו והכריזו במחנה היה לא תפיקו (לא תוציאו) מרשות היחיד לרשות הרבים, ויש בזה שתים שלמדנו מאותו פסוק, האחת לעומד בחוץ, דהיינו העני זאת אומרת האדם שעומד בחוץ ברשות הרבים, והושיט את ידו לפנים לתוך רשות היחיד, ונטל חפץ מרשות היחיד והוציא אותו לחוץ למקום שהוא עומד והניח אותו לידו ברשות הרבים, זה חיוב אחד לאדם העני העומד בחוץ ומושיט את ידו לרשות היחיד וכך הוא מוציא את החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים, וזו מלאכת הוצאה מה ששייך לרשות הרבים, אופן שני של מלאכת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים לעומד בפנים, הבעל הבית שעומד בפנים בתוך רשות היחיד ונוטל חפץ ממקומו שבו הוא עומד דהיינו מרשות היחיד, ומוציא אותו בידו ומניח אותו בחוץ ברשות הרבים גם זה מלאכת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, ושני אלו נתפרשו להדיא בפסוק שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, שהן ארבע, יש ללמוד מאלו שכשם שהקפידה התורה מרשות לרשות בהוצאה שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים כך היא גם הקפידה בהכנסה שלא להכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, וגם שם יש לנו שנים נוספים, כי גם בהכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד יש לנו אחת לעומד מבחוץ, דהיינו העני שעומד ברשות הרבים ונוטל חפץ ממקומו מהרשות הרבים בו הוא עומד ומושיט אותו לבפנים לרשות היחיד ומניח אותו ברשות היחיד, זה אופן אחד של הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד שחייבים, והאופן השני שבעל הבית עומד מבפנים ברשות היחיד ומושיט את ידו לחוץ לרשות הרבים, ומרים מרשות הרבים חפץ ומכניס אותו לרשות היחיד, זה האופן השני של הכנסה.

אם כן גם יציאת השבת שתים שהן ארבע, שתים פירושו שני אופנים של הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים נתפרשו בפסוק, ושהן ארבע דהיינו שיש לנו ללמוד מהם גם כן עוד שני אופנים של מרשות לרשות שזה הכנסה של העני ושל הבעל הבית מרשות הרבים לרשות היחיד, וביחד הם ארבע.

מראות נגעים שנים שהן ארבעה, מראות נגעים שהמצורע נטמא בהם בטומאת צרעת וכשהוא נטהר הוא מביא עליהם קרבן לטהרתו, שנים כתובים בפסוק, שני סוגי מראות, שאת ובהרת, זה שני השמות של מראות נגעים שנאמרו בפרשת תזריע, והם חלוקים במראיהן כפי שנתפרש בסוגיא, שהן ארבעה, כי יש לרבות תולדה לזו ותולדה לזו, דהיינו לנגע הנקרא שאת יש גם כן תולדה ולנגע הנקרא בהרת יש גם כן תולדה, אם כן שאת ובהרת הם שנים שנתפרשו בפסוק שנוספים עוד שתי תולדות האחת לנגע השאת ואחת לנגע הבהרת, שביחד הם ארבעה מראות נגעים.

ועכשיו המשנה מתחילה לפרש את ענין ידיעת הטומאה, והטעם שהמשנה מתחילה בידיעת הטומאה יפורש בגמרא שמכיון שענינם יותר קטן וקצר אז התנא ראשית כל הסביר וביאר את דיני ידיעות הטומאה.

את שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתים אם היתה לו ידיעה בתחילה שהוא טמא, ולאחר מכן ידיעה בסוף, פירושו ולאחר שנכנס למקדש ואכל קודשים כשהוא טמא אז נודע לו מהדבר שהוא באמת אכל קודש או נכנס למקדש כשהוא טמא, והיה העלם בינתיים, שכשהוא נכנס למקדש או אכל קדשים בטומאתו היה נעלם ממנו הטומאה, **הרי זה בעולה ויורד**, זהו האדם שמתחייב בקרבן עולה ויורד כמו שהסברנו לפני כן שעליו נאמר הפרשה שהוא צריך להביא קרבן עולה ויורד, דהיינו שאם הוא עשיר הקרבן עולה שהוא צריך להביא דווקא בהמה לחטאת, ואם הוא עני הוא יכול להביא שתי תורים או שני בני יונה, ואם הוא עוד יותר עני שגם את זה הוא לא יכול להביא אז הוא מביא מנחת חוטא שזו עשירית האיפה שהוא מביא למנחה והיא הנקראת מנחת חוטא בכל מקום כי הרי זו מנחה שבאה לכפר על החטא של טומאת מקדש וקדשיו, (ובגמרא יתפרש מנין יודעים שהפרשה שמתחייבת קרבן עולה ויורד זה דווקא אם היה ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים, ועכ״פ זהו האופן שבו הוא מתחייב בקרבן עולה ויורד, שצריך לכך תנאי ראשו שיהיה ידיעה בתחילה, שנודע לו שהוא היה טמא, כי אם לא נודע לו שהוא היה טמא מתחילה אפילו שלאחר מכן נודע לו שהוא נטמא ונודע לו שהוא נכנס למקדש או אכל קדשים כשהוא טמא לא יהיה חייב בקרבן עולה ויורד, כי צריך דווקא נעלם ממנו, דהיינו שקודם היה ידוע לו שהוא טמא ולאחר מכן נעלם ממנו והוא שכח, אם כן צריך ידיעה בתחילה, וצריך ודאי גם ידיעה בסוף, שהרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אם לא יודע לו שהוא באמת חטא ונכנס כשהוא טמא למקדש או אכל בשר קודש כשהוא טמא ודאי לא שייך לומר שהוא חייב קרבן עולה ויורד, כיון שהוא בכלל לא יודע שהוא חטא, אז ודאי שצריך ידיעה בסוף, וצריך העלם בינתיים, שנעלמה ממנו הטומאה או נעלם ממנו העובדא שזה בשר קודש או שזה המקדש, ובגלל זה הוא נכנס למקדש או אכל קדשים כשהוא טמא, ואז הוא שוגג שהוא נתחייב בקרבן עולה ויורד.

יש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף, אדם שהיתה לו ידיעה בתחילה שהוא היה טמא ונכנס למקדש כשהוא טמא, משום שהוא שכח שהוא טמא, או אכל קדשים כשהוא טמא, משום שנעלם ממנו והוא שכח שהוא טמא, אלא שאין בה ידיעה בסוף, שעדיין לא נודע לו שהוא חטא, כאן הרי לא שייך לומר שיביא קרבן עולה ויורד, כי הוא הרי עדיין לא יודע שהוא חטא, **שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה, עד שיודע לו ויביא בעולה ויורד**, הרי לכשיודע לו שהוא חטא והוא נכנס למקדש או אכל קדשים כשהוא טמא, הוא יביא קרבן עולה ויורד, אבל אפילו עכשיו שהוא עדיין לא יודע, הוא צריך כפרה להגן עליו מן היסורין, שאע״פ שהוא לא יודע שהוא חטא יש לו לדאוג, שהרי כל השוגגים צריכים כפרה לכשיודע להם שהם חטאו בשוגג, מזה לומדים שגם קודם הידיעה הם עדיין תחת העונש על החטא שהם חטאו, שהרי בגלל כך כשנודע להם שהם חטאו הם צריכים להביא קרבן לכפר על החטא שלהם שהם חטאו בשגגה, אם כן אדם זה שעדיין לא נודע לו שהוא חטא צריך הגנה שיגן עליו מן היסורין, אז השעיר הנעשה בפנים יחד עם עיצומו של יום הכפורים, שעיצומו של יום הכפורים הוא עצמו גם כן מכפר, שהרי כך שמו ״יום הכפורים״, הם תולים עליו, פירושו מגינים עליו מן היסורים עד שיודע לו החטא שהוא חטא ויביא קרבן עולה ויורד.**

ומהו השעיר הנעשה בפנים, מסביר רש״י, שביום הכפורים היו מביאים שלושה שעירים לעבודת היום, האחד היה שעיר החיצון, שעיר שהקריבו אותו מקרבן המוספים של יום הכפורים, כמו שהיו מקריבים בכל ראשי חדשים ובכל הרגלים קרבן שעיר לחטאת בקרבן המוסף, כך גם ביום הכפורים היו מקריבים שעיר לחטאת בקרבן המוסף של יום הכפורים, וזה השעיר לחטאת שהוזכר בתורה בפרשת פנחס בפרשת המועדות, שעיר זה נקרא שעיר החיצון כי הוא היה נעשה כמו כל החטאות החיצוניות על המזבח החיצון שבעזרה, שם היו זורקים את דמו ושם היו מקטירים אותו, זה שעיר החיצון.

שעיר הנעשה בפנים זה שהיו עוד שני שעירים כמו שמבואר בפרשת אחרי מות, שהיו מביאים שני שעירים ומעמידים אותם ומטילים עליהם גורלות, האחד לה׳ והאחד לעזאזל, השעיר לעזאזל זה השעיר שמשתלח לעזאזל כמפורש בתורה, והשעיר השני לה׳ הוא זה הנקרא שעיר הנעשה בפנים, משום שמדם השעיר הזה הכהן גדול היה מביא את הדם לקודש הקדשים שם הוא היה מזה בין הבדים, ואח״כ בהיכל היה מזה על הפרוכת, זה נקרא שעיר הנעשה בפנים בגלל שזריקת הדם שלו היא בפנים בהיכל ובקדשי הקדשים, אם כן אומרת המשנה שעל זה שיש לו ידיעה בתחילה אלא שאין לו ידיעה בסוף ולכן הוא עדיין לא מביא קרבן עולה ויורד, להגן עליו מן היסורים יש לו התכפרות בשעיר הנעשה בפנים ובעצמו של יום הכפורים.

אין בה ידיעה בתחלה, אבל יש בה ידיעה בסוף, אדם שלא היתה לו ידיעה שהוא טמא, ונכנס למקדש כשהוא טמא, או אכל קדשים כשהוא טמא, בלי שנודע לו מעולם שהוא היה טמא, ולאחר מכן יש לו ידיעה בסוף, שנודע לו שהוא היה טמא ושנכנס למקדש או שהוא אכל קדשים כשהוא טמא, אדם זה הרי לעולם לא יביא קרבן עולה ויורד, שהרי כדי להביא קרבן עולה ויורד צריך שיהיה לו גם ידיעה בתחילה, ואם לא היתה לו ידיעה בתחילה שהוא היה טמא אפילו נודע לו לאחר מכן שהוא היה טמא לאחר שהוא נכנס למקדש וכניסתו של מקדש כשהוא טמא היתה חטא, לא יתחייב קרבן עולה ויורד כי לא היתה לו ידיעה בתחילה, אם כן אדם זה הרי לעולם לא יביא קרבן, שהרי אין קרבן בא אלא על שיש בה ידיעה בתחילה, בזה אומרת המשנה, **שעיר הנעשה בחוץ** שזה השעיר שמקריבים בקרבן המוספין של יום הכפורים, והוא נקרא שעיר הנעשה בחוץ כי מקריבים אותו וזורקים את דמו על מזבח החיצון שבעזרה, השעיר הנעשה בחוץ **ויום הכפורים מכפר, שנאמר** (במדבר כ״ט) **מלבד חטאת הכפורים, על מה שזה מכפר זה מכפר**, זה נאמר בשעיר הנעשה בחוץ, בקרבנות המוספים של יום הכפורים נאמר בתורה שעיר חטאת אחד צריך להקריב למוסף, מלבד חטאת הכפורים, חוץ מחטאת הכפורים שמקריבים ביום כפור, ומי זו חטאת הכפורים של יום כפור זה השעיר הנעשה בפנים, והתורה הקישה את השעיר הנעשה בחוץ שהוא המוסף של יום הכפורים לשעיר הנעשה בפנים שהוא הנקרא חטאת הכפורים, וזה בא ללמד שעל מה שזה מכפר זה מכפר, **מה הפנימי אין מכפר אלא על דבר שיש בה ידיעה** שעיר העשה בפנים הרי למדנו שאינו מכפר אלא על דבר שיש בה ידיעה, דהיינו שהיתה לו ידיעה בתחילה אלא שאין לו ידיעה בסוף, ולכן הוא צריך להגן עליו מן היסורים, את זה יש לו כפרה בשעיר הנעשה בפנים, **אף החיצון אין מכפר אלא על דבר שיש בה ידיעה** גם שעיר החיצון לא מכפר אלא על דבר שיש בה ידיעה של הטומאה, ומה זה, כשיש לו ידיעה בסוף ולא בתחילה, שלעולם כבר לא יוכל לעבוא לידי חיוב קרבן, רק על טומאה כזאת השעיר החיצון מכפר, כי זה גם כן טומאה ואכילת קודש או כניסה למקדש בטומאה שיש בה ידיעה, אלא שיש חילוק בין הכפרה של שעיר הנעשה בפנים לכפרה של שעיר הנעשה בחוץ, בשעיר הנעשה בפנים אמרה המשנה ששעיר הנעשה בפנים יום הכפורים תולה, משום ששם מדובר שהיתה לו רק ידיעה בתחילה ואין לו ידיעה בסוף, ושם הרי כשידוע לו בסוף הוא יצטרך להביא קרבן עולה ויורד, נמצא שהשעיר הנעשה בפנים לא כיפר לו כפרה גמורה על החטא הזה, שהרי לאחר מכן אם יודע לו שהוא באמת נכנס למקדש או אכל קודש כשהוא טמא הוא יצטרך להביא קרבן עולה ויורד, וכל מה שיש לו כפרה בשעיר הנעשה בפנים זה רק תולה, דהיינו תולים לו להגן עליו מן היסורים עד שיודע לו, משא״כ בשעיר הנעשה בחוץ שהוא בא לכפר על שאין בה ידיעה בתחילה, אפילו שיש בה ידיעה בסוף, אז הרי אם אין בה ידיעה בתחילה לעולם לא יבוא לידי חיוב קרבן עולה ויורד, כי מי שלא היתה לו ידיעה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בתחילה שהוא היה טמא לא יוכל להביא קרבן, אז הוא צריך כפרה גמורה, אז שעיר הנעשה בחוץ כתוב במשנה מכפר, כי יחד עם יום הכפורים שגם יום הכפורים הוא מכפר עם הקרבנות, שהרי כך נאמר ״כי יום הכפורים הוא״, אז השעיר הנעשה בחוץ יחד עם יום הכפורים בא ממש לכפר על העבירה הזאת ולא רק מגין עליו.

ומביא רש״י, שהגמרא מקשה לקמן בדף ח׳, אם יש היקש של שעיר הנעשה בפנים לשעיר הנעשה בחוץ למה לא נאמר שההיקש הוא היקש גמור, ששניהם יכפרו על שיש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, והנפקא מינה תהיה לטומאה שאירעה בין זה לזה, שאם אירעה לו איזה טומאה שהוא אכל קודש כשהוא טמא או נכנס למקדש כשהוא טמא לאחר שהקריבו את השעיר הנעשה בפנים שהיה נקרב ראשון יהיה לו עדיין כפרה בשעיר הנעשה בחוץ, ומי אומר שיש לחלק ביניהם ששעיר הנעשה בפנים מכפר על שיש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, ושעיר הנעשה בחוץ מכפר על שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, אולי שניהם מכפרים אותה כפרה, והגמרא שם מתרצת את זה.

ועל שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף ואם לא היתה לו ידיעה בתחילה שהוא טמא, וגם לא נודע לו בסוף שהוא היה טמא ונכנס למקדש או אכל קודש כשהוא טמא, אבל הרי הוא חטא אלא שאין לו לא ידיעה בתחילה ולא ידיעה בסוף, **שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרין, דברי רבי יהודה**, סובר ר׳ יהודה שהשעיר לחטאת שהיו מקריבים בין במוספים של ראשי חדשים ובין במוספים של רגלים, השעירים לחטאות האלו היו מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו באופן שלא היתה לו ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, והגמרא תפרש מנין לומד ר׳ יהודה שהכפרה של שעיר לחטאת ומוספי ראש חודש ורגלים באים לכפר על דבר שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, כך סובר ר׳ יהודה.

רבי שמעון אומר, שעירי הרגלים מכפרין אמנם שעירי הרגלים מכפרים על חטא זה של טומאת מקדש וקדשיו שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, **אבל לא שעירי ראשי חדשים, ועל מה שעירי ראשי חדשים מכפרין**, השעירים לחטאת שהיו מקריבים במוסף של ראש חודש על מה הם באים לכפר,

- דף ב ע״ב

על הטהור שאכל את הטמא, מה שלמדנו עד עכשיו שחייבים קרבן עולה ויורד זה בנוגע לאדם שהיה טמא טומאת הגוף, הוא טמא והוא אוכל בשר קודש שהוא טהור, כשהוא אוכל קודש טהור והוא טמא יש לו חיוב כרת אם הוא עושה זאת במזיד, ואם הוא היה שוגג אז הוא צריך להביא קרבן עולה ויורד, וכאן ר׳ שמעון אומר ששעירי ראשי חדשים באים לכפר על טהור שאכל את הטמא, שהאדם עצמו טהור, שהוא אכל את הקודש כשהקודש טמא, הבשר של הקדשים נטמא, על החטא הזה סובר ר׳ שמעון באה הכפרה של שעירי חטאת שמקריבים במוסף של ראש חודש, ואע״פ שאין חיוב כרת בטהור שאכל את הטמא, ניתנה כפרה זו על כך, כך סובר ר׳ שמעון והגמרא תלמד מן הפסוקים את דעתו של ר׳ שמעון.

רבי מאיר אומר, כל השעירין כפרתן שוה על טומאת מקדש וקדשיו, הרי עד עכשיו למדנו שר׳ יהודה עושה חילוק בין שעיר הנעשה בחוץ של יום הכפורים, דהיינו השעיר לחטאת של מוסף יום כפור שהוא בא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו באופן שלא היתה לו ידיעה בתחילה אלא שיש לו ידיעה בסוף, ושעירי רגלים ושעירי ראשי חדשים לדעת ר׳ יהודה כולם שוים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו ששם לא היתה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, ר׳ שמעון גם כאן עושה חילוק ששעירי הרגלים מכפרים אמנם על אין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, אבל שעירי ראשי חדשים מכפרים על טהור שאכל את הטמא, אבל ר׳ מאיר סובר שכל השעירים כפרתן שוה על טומאת מקדש וקדשיו, כל שעירי המוספין בין שעיר לחטאת הנעשה בחוץ ביום הכפורים ובין השעירים לחטאת שנעשים במוספים של רגלים ובין השעירים לחטאת שנעשים במוספים של ראשי חדשים, כפרת כל השעירים האלו שוה שכולם מכפרים על כל מה שהוזכר במשנה, כל השעירים האלו שוים בכפרתם שכולם מכפרים בין על שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף שזה לדעת ר׳ שמעון ור׳ יהודה רק שעיר החיצון של יום הכפורים מכפר בזה ר׳ מאיר סובר כל השעירים מכפרים, ובין על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף שלדעת ר׳ יהודה שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרים זאת ולדעת ר׳ שמעון רק שעירי הרגלים, ר׳ מאיר סובר כולם מכפרים זאת ואפילו השעיר החיצון של יום הכפורים מכפר כפרה זו, בין על טהור שאכל את הטמא שר׳ שמעון חידש שמכפר עליו השעיר של ראש חודש לדעת ר׳ מאיר כל השעירים מכפרים גם את הטומאה הזאת, ונפקא מינה לטומאה שאירעה בין זה לזה, שאם המעשה של אכילת קודש בטומאה או כניסה למקדש בטומאה היתה לאחר שהקריבו כבר שעיר אחד לחטאת במוסף של ראש חודש לדוגמה, אז אח״כ הוא התכפר בשעיר של מוסף הרגלים וכדומה, זה מה שכל השעירים מכפרים את אותה טומאהץ.

זה הכל נחלקו התנאים האלו בנוגע לשעירים הנעשים בקרבן מוסף אם של יום כפור שזה שעיר החיצון אם של רגלים אם של ראשי חדשים, אבל בשעיר הנעשה בפנים מסביר רש״י שאין בו שום מחלוקת, שלכולי עלמא השעיר הנעשה בפנים לא מכפר את הכפרה שהשעירים האלו מכפרים, הוא לא מכפר לא על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, ששעיר החיצון מכפר ושעיר הפנימי לא מכפר, והוא לא מכפר על אין בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף ששעירי רגלים מכפרים והוא את זה לא מכפר, והוא גם לא מכפר על טהור שאכל את הטמא שלדעת ר׳ שמעון שעיר של ראש חודש מכפר שעיר הנעשה בפנים לא מכפר, וכמו כן הם אינם תולים את תלייתו, שהרי שעיר הנעשה בפנים תולה להגן מן מהיסורים כשיש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, שעד שיוודע לו שהוא חטא ויביא קרבן עולה ויורד השעיר הנעשה בפנים היה מגין עליו, כל השעירים האלה שהם שעירי חטאת של מוספין אינם מגינים ואינם תולים להגן מן היסורים את הכפרה של שעיר הנעשה בפנים.

היה רבי שמעון אומר, מסביר רש״י שהתנא חוזרת ומבארת את דברי ר׳ שמעון משום שהוא רוצה להביא את מה שחכמים שאלו את ר׳ שמעון לדבריו, אז היה ר׳ שמעון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסדר המשנה את סדר הכפרה של קרבנות שעירים לחטאת שהיו מקריבים למוספים, **שעירי ראשי חדשים מכפרים על הטהור שאכל את הטמא** השעיר לחטאת שהיו מקריבים במוסף של ראש חודש לדעת ר׳ שמעון היה מכפר על אדם טהור שאכל בשר קודש כשהוא טמא, **ושל רגלים** והשעירי חטאת שהיו מקריבים במוסף של רגלים **מכפרין על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, ושל יום הכפורים מכפר על שאין בה ידיעה בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף**, גם זה חטא שהוא לא יכול להביא עליו קרבן עולה ויורד כיון שלא היתה לו ידיעה בתחלה, השעיר הנעשה בחוץ ביום הכפורים שזה גם שעיר לחטאת של מוסף של יום הכפורים מכפר, זה הרי סדר הכפרה של השעירים לדעת ר׳ שמעון.

אמרו לו חכמים, **מהו שיקרבו זה בזה**, מסביר רש״י **שהמקשן זה ר׳ מאיר**, והתוי״ט הסביר שאין כוונת רש״י שר׳ מאיר עצמו שואל את הקושיא, משום שבהמשכה של המשנה נראה שר׳ שמעון בן יהודה אומר משמו של ר׳ שמעון באופן אחר ממה שאנחנו נקטנו בשמו, וגם שם יש את אותה קושיא אמרו לו, ולא יתכן שר׳ מאיר את ר׳ שמעון בן יהודה, כי ר׳ שמעון בן יהודה היה דור תנאים יותר מאוחר לר׳ מאיר, כך מסביר התוי״ט, אז על אף שרש״י אומר שאמרו לו זה ר׳ מאיר, הכוונה שהקושיא היא אליבא דר׳ מאיר, **אמרו לו חכמים לר׳ שמעון מהו שיקרבו זה בזה, אם איבדו את השעיר, לדוגמה שהפרישו שעיר כדי להקריב אותו כשעיר לחטאת במוסף של יום הכפורים, והשעיר הזה נאבד להם, ולקחו שעיר אחר ונתכפרו בו והקריבו את השעיר האחר להיות שעיר לחטאת של מוסף של יום הכפורים, ולאחר מכן מצאו את השעיר הראשון שהפרישו אותו לשם חטאת יום הכפורים מצאו אותו, האם אפשר להקריב אותו לאחר מכן בחג בסוכות שלאחר מכן כשעיר לחטאת במוסף, או האם נרצה להקריב אותו כשעיר לחטאת במוסף של ראש חודש האם נוכל להקריב אותו לשם שעיר של חטאת של אותו יום, או שמא מכיון שהופרש בשביל להיות שעיר לחטאת של יום הכפורים אי אפשר בקרבן זה להקריב אותו כשעיר לחטאת של רגלים או של ראשי חדשים.**

אמר להן ר׳ שמעון לחכמים, **יקרבו** יקריבו אותו, שאם הוא נאבד אפשר אח״כ לקחת את השעיר הזה על אף שהוא הופרש להיות קרבן חטאת של יום הכפורים, אפשר להקריב אותו לשם שעיר של אותו יום בין של רגלים ובין של ראש חודש.

אמרו לו חכמים לר׳ שמעון, **הואיל ואין כפרתן שוה היאך קרבין זה בזה**, והקושיא היא אליבא דר׳ מאיר כלשון רש״י, וכפי שהסברנו מהתוי״ט שהכוונה הקושיא היא אליבא דר׳ מאיר, **בשלמא אם נאמר כר׳ מאיר שכל השעירים כפרתם שוה**, אז פשוט שיקרב, שהרי כולם כפרה אחת מכפרים, כשהפרישו את השעיר להיות שעיר לחטאת של יום הכפורים אז הרי הפרישו אותו שיהיה מכפר על כל סוגי הטומאות האלו, ועכשיו כשנקריב אותו להיות שעיר לחטאת של מוסף ראש חודש או של מוסף דרגלים שוב הוא מכפר את כל אותם כפרות שלשם כפרתם הופרש הקרבן הזה, שהרי כולם מכפרים את אותה כפרה, אבל לר׳ שמעון שיש חילוקי כפרות בין שעיר הנעשה בחוץ ביום הכפורים שאינו מכפר את אותה כפרה של שעיר הנעשה במוספים של רגלים ולא את אותה כפרה שנעשה במוספים של ראשי חדשים, אז איך אפשר שהשעיר הזה שהפרשנו אותו לשם חטאת של יום הכפורים הפרשנו אותו כדי לכפר על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, איך נקריב אותו עכשיו ברגל כדי לכפר על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, ואיך נקריב אותו בראש חודש שיבוא עכשיו לכפר על טהור שאכל את הטמא, הרי הפרשנו אותו להיות קרבן חטאת לכפר על סוג עבירה אחרת של אין בה ידיעה בתחילה אבל יש בה ידיעה בסוף, ואיך הוא יכפר על עבירות שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף או על טהור שאכל את הטמא.

אמר להם ענה להם ר׳ שמעון, **כולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו**, כיון שכל הקרבנות באים לכפר באיזה שהוא ענין של טומאת מקדש וקדשיו, וכיון שבענין זה הם שוים שכולם באים לכפרה של טומאת מקדש וקדשיו, אע״פ שכפרתיהם חלוקות, שזה מכפר על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, וזה מכפר על אין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, וזה על טהור שאכל את הטמא, אבל סוף סוף כיון שכל הכפרות האלו שייכים לכפר על חטא של מקדש וקדשיו, אפשר להקריב שעיר שהפרשנו אותו לחטאת של יום הכפורים כשעיר לחטאת של מוסף רגלים או לשעיר לחטאת של מוספי ראשי חדשים, כיון שסוף סוף לכפר על טומאת מקדש וקדשיו הוא הופרש, ועל טומאת מקדש וקדשיו נקריב אותו, על אף שיש חילוקי כפרה שכשהפרשנו אותו היתה לסוג ולפרט של כפרה אחרת בטומאת מקדש וקדשיו, ולהקריב אותו נקריב אותו לפרט אחר של טומאת מקדשיו וקדשיו, זה לא מגרע כיון שסוף סוף הפרשנו אותו לכפר על טומאת מקדש וקדשיו וגם מקריבים אותו לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, זה הכל לפי מה שהתנא של המשנה למד בדברי ר׳ שמעון שחילוק הכפרות ששעיר הנעשה בחוץ מכפר רק על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, ושעירי הרגלים מכפרים רק על אין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, ושעירי ראשי חדשים מכפרים רק על הטהור שאכל את הטמא.

רבי שמעון בן יהודה אומר משמו, (סתם ר׳ שמעון במשנה ובברייתא זה ר׳ שמעון בן יוחאי, ור׳ שמעון בן יהודה אומר משמו של ר׳ שמעון בן יוחאי), **שעירי ראשי חדשים מכפרין על הטהור שאכל את הטמא** השעירי חטאת שמקריבים במוסף של ראש חודש היו באים לכפר על אדם טהור שאכל את הטמא, **מוסיף עליהן של רגלים** שעירי הרגלים גם היו מכפרים את מה ששעירי ראשי חדשים מכפרים, ומוסיף עליהם של רגלים **שמכפרין על טהור שאכל את הטמא**, בזה הם דומים ושוים לשעירי ראשי חדשים, אלא שנוסף להם עוד כפרה שהם גם מכפרים **ועל שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, מוסיף עליהן של יום הכפורים** דהיינו השעיר החיצון שהיו מקריבים לחטאת במוסף של יום הכפורים, **שהן מכפרין על הטהור שאכל את הטמא** שזו הכפרה של שעירי ראשי חדשים, **ועל שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף** שזו הכפרה של שעירי הרגלים, ובנוסף לשעיר הזה של יום הכפורים עוד כפרה **ועל שאין בה ידיעה**

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף, אם כן ר׳ שמעון בן יהודה אומר משמו של ר׳ שמעון בן יוחאי שאמנם השעירים חלוקים בכפרתם, אבל לא שכל אחד מכפר דבר שהשני לא מכפר, אלא הסדר הוא ששעיר של ראש חודש מכפר רק על טהור שאכל את הטמא, ושעירי הרגלים מכפרים את מה ששעיר ראש חודש מכפר, ובנוסף עליהם עוד כפרה על אין ידיעה בתחילה ואין ידיעה בסוף, ושעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים יש לו את הכפרה גם של שעירי ראשי חדשים לכפר על טהור שאכל את הטמא, וגם על שעירי הרגלים לכפר עליהם אין בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, ונוסף לו עד כפרה לכפר על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף.

וגם כאן מביאה המשנה, **אמרו לו** שאלו אותו חכמים, **מהו שיקרבו זה בזה** כמו שכבר הסברנו לעיל, אם הפרישו שעיר והוא נאבד האם אפשר לאחר שמצאו את השעיר הזה להשתמש בו להקריב אותו כחטאת במוסף של רגלים של ראשי חדשים.

אמר להם הן אפשר להקריב זה בזה.

אמרו לו חכמים, אם כן, יהיו של יום הכפורים קרבין בראשי חדשים, שעיר שהפרשנו אותו לכפר כחטאת של יום הכפורים, ונאבד והקרבנו במקומו שעיר אחר, ולאחר מכן מצאנו את השעיר הראשון אפשר להקריב אותו בראש חודש, למה, כי הרי כשהפרשנו אותו להיות שעיר לחטאת של יום הכפורים הוא כלל בתוכו גם את הכפרה על טהור שאכל את הטמא, אלא שהיה לו הפרשה לכפר גם על אין בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, וגם על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, אבל עכ״פ בשעת ההפרשה הפרשנו אותו לכפר על כפרה זו של טהור שאכל את הטמא, ועכשיו ודאי אפשר להקריב אותו בראשי חדשים לכפר על טהור שאכל את הטמא שהרי הוא הופרש גם לשם זה, **אבל היאך של ראשי חדשים קרבין ביום הכפורים לכפר כפרה שאינה שלה**, אבל אם נפרש משעיר להיות שעיר לחטאת של ראש חודש, אם כן בהפרשה הפרשנו אותו לכפר רק על טהור שאכל את הטמא, ואיך נשתמש בו להקריב כשעיר לחטאת ביום הכפורים והוא יכפר כפרה שאינו שלו, דהיינו הוא יכפר כפרה על אין בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, ולכפר כפרה על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף ששעיר של יום הכפורים מכפר, כשבשעת הפרשה לא הפרשנו אותו לשם הכפרה הזאת, אלא הפרשנו אותו להיות שעיר של ראש חודש לכפר רק על טהור שאכל את הטמא.

אמר להם, כולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, שוב כמו קודם, שמכיון שכל הכפרות האלו הם לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, על אף שיש חילוקי כפרה ביניהם אפשר להקריב את של זה בזה, שהרי כשהפרשנו אותו להיות שעיר של ראש חודש הפרשנו אותו להיות מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ועכשיו שנקריב אותו ביום הכפורים שוב הוא נקרב כקרבן לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ומכיון שגם ההפרשה וגם ההקרבה הם על טומאת מקדש וקדשיו אפשר להקריב את של זה בזה.

ועל זדון טומאת מקדש וקדשיו, עד עכשיו המשנה דברה על אדם שאכל קודש או נכנס למקדש כשהוא שוגג, ויש בו חילוקי דינים שאם היתה לו ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים הוא צריך להביא קרבן עולה ויורד, ואם לא היתה לו ידיעה בתחילה ויש לו ידיעה בסוף אז השעיר של יום הכפורים מכפר, ואם היתה לו ידיעה בתחילה אלא שלא היתה לו ידיעה בסוף שעיר הנעשה בפנים מגין עליו, ואם לא היתה לו ידיעה לא בתחילה ולא בסוף שעירי הרגלים מכפרים, אבל עכ״פ מדובר על טומאת מקדש וקדשיו בשוגג, אבל על זדון מקדש וקדשיו, אדם שנכנס בזדון למקדש בידיעה שהוא טמא והוא ידע שזה מקדש ובמזיד הוא נכנס, או שהוא אכל קודש כשהוא טמא וזה היה בזדון, **שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים מכפרין** אז על זה השעיר שנעשה בפנים יחד עם עיצומו של יום מכפרים, כאן השעיר הנעשה בפנים כבר מכפר כפרה, **על שאר עבירות שבתורה, הקלות והחמורות** (כפי שהגמרא תפרש), **הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע** (כפי שיתבאר בגמרא), **עשה ולא תעשה** בין אם הוא עבר על מצות עשה ולא קיים אותה, ובין אם הוא עבר על לא תעשה, **כריתות ומיתות בית דין** אם זה היה עבירה שיש בה חיוב כרת או עבירה שחייבים עליה מיתת בית דין, על כל העבירות האלו **שעיר המשתלח מכפר** אותו שעיר שהיה משתלח לעזאזל הוא מכפר על כל העבירות של ישראל, **אחד ישראלים, ואחד כהנים, ואחד כהן משוח** דהיינו הכהן גדול שהיו מושחים אותו בשמן המשחה, בזה שוים כפרתם גם של ישראלים וגם של כהנים וגם של כהן משוח, והמשנה עכשיו אומרת **מה בין ישראלים לכהנים ולכהן משוח**, מה החילוק בכפרת ישראלים לבין כפרת הכהנים והכהן גדול, (והגמרא תשאל שבתחילה המשנה משווה את כולם יחד ומיד הוא שואל מה בין ישראל לכהנים, הרי הרגע אמרה המשנה שהם כולן שוים), **אלא שהפר מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו**, כל מה שאמרנו שהשעיר הפנימי מכפר על ישראל בענין טומאת מקדש וקדשיו, בין למה שלמדנו ברישא של המשנה לענין תלייה להגן מן היסורים, שאם היה טומאת מקדש וקדשיו ויש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, שעל זה אמרנו שהשעיר הנעשה בפנים היה מגין מן היסורים, זה לגבי ישראלים, משא״כ הכהנים או כהן גדול שהוא כהן משוח שלהם היה טומאת מקדש וקדשיו באופן של אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף, אז הפר של כהן גדול שהיה מקריב אותו ביום הכפורים הכהן גדול היה מקריב בעבודת יום הכפורים פר לחטאת, זה הפר שהוא היה מביא אשר לו, והוא היה מכפר על הכהנים ועל הכהן גדול על טומאת מקדש וקדשיו במה ששעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל, בין לגבי להגן מן היסורים שאם הכהנים היה להם חטא של טומאת מקדש וקדשיו שאין להם ידיעה בסוף אבל היתה להם ידיעה בתחילה אז הפר של כהן גדול היה מגין עליהם מן היסורים, וגם לענין זדון טומאת מקדש וקדשיו שעכשיו למדנו שבזדון טומאת מקדש וקדשיו שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים מכפרים, זה לישראלים, אבל לכהן גדול ולכהנים היו מתכפרים בפר, וכמו כן גם כפרת השעיר החיצון ששעיר החיצון היה מכפר על ישראל על אין בו ידיעה בתחילה ויש בו ידיעה בסוף, אז בזה היה רק לישראלים, משא״כ הכהן גודל והכהנים היו מתכפרים גם כפרה זאת

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בכפרה של הפר שהכהן גדול היה מקריב ביום הכפורים שכך מפורש בתורה בפרשת אחרי מות שהפר של כהן גדול היה מכפר על הכהנים, וכפי שהגמרא תלמד שזה מדובר לגבי טומאת מקדש וקדשיו אם כן הפר של כהן גדול כיפר על הכהנים ועל הכהן המשוח את כל הכפרות של טומאת מקדש וקדשיו הנעשים ביום זה.

רבי שמעון אומר, כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל, כך דם הפר מכפר על הכהנים, כשם שוידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל, כך וידויו של פר מכפר על הכהנים, ר׳ שמעון בא לחלוק על דברי התנא קמא, שהתנא קמא הרי אמר שאחד כהנים ואחד ישראלים שוים בכפרת שאר העבירות בשעיר המשתלח, ואינם חלוקים בכפרתן אלא לענין טומאת מקדש וקדשיו שהפר של כהן גדול מכפר על הכהנים ועל הכהן גדול בטומאת מקדש וקדשיו את כל מה ששעיר הנעשה בפנים ושעיר הנעשה בחוץ מכפרים על ישראל, אז ר׳ שמעון בן לומר שכשם שאתה מודה שדם השעיר הפנימי מכפר על ישראל כפרתו בלי שום וידוי, שהרי בשעיר הפנימי לא היה שום וידוי של הכהן גדול, הוידוי של הכהן גדול שהיה מתודה עליו את עונות בית ישראל, את כל החטאים של כלל ישראל זה היה על השעיר המשתלח ולא על השעיר הנעשה בפנים, אם כן הרי דם של שעיר הפנימי מכפר על ישראל בלי שום וידוי, אומר ר׳ שמעון כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל בלי שום וידוי, כך דם מכפר על הכהנים, כך הדם של הפר מכפר על הכהנים בלי שום וידוי על טומאת מקדש וקדשיו, אם כן הוידוי שהכהן גדול היה מתודה על הפר שהוא מקריב הרי כתוב שהוא היה מתודה עליו, הוידוי של הכהן גדול על הפר עומד במקום הוידוי של שעיר המשתלח, שלומדים שכשם שוידוי של שעיר המשתלח מכפר על ישראל הרי בוידוי שהכהן גדול היה מתודה את עונות בית ישראל על העיר המשתלח בזה היתה כפרה לכלל ישראל מכל העבירות, כך וידויו של פר מכפר על הכהנים, כשהכהן גדול מתודה את עונות אנשי ביתו ואת עונות אחיו הכהנים על הפר היתה להם כפרה על כל העבירות, אם כן לדעת ר׳ שמעון אין לכהנים שום כפרה בשעיר המשתלח, וכל הכפרה שיש לכהנים זה רק בפר, בין לענין טומאת מקדש וקדשיו שכלל ישראל מתכפרים בשעיר הנעשה בפנים ובשעיר הנעשה בחוץ הכהנים והכהן המשוח מתכפרים בדם הפר, ובין לענין שאר העבירות שכלל ישראל מכפרים בשעיר המשתלח הכהנים והכהן המשוח מתכפרים בוידוי שהכהן גדול היה מתודה על פר החטאת אשר לו שהוא היה מקריב ביום הכפורים.

גמרא.

שואלת הגמרא, **מכדי תנא ממכות סליק,** הרי בסדר המשנה מסכת שבועות היא אחרי מסכת מכות, **מאי שנא דתני שבועות** למה אחרי מסכת מכות סידר התנא את מסכת שבועות.

עונה הגמרא, **משום דתני** כיון שלמדנו במשנה במסכת מכות דף כ׳, **חייב על הראש שתים אחת מיכן ואחת מיכן,** זה לגבי האיסור של (ויקרא י״ט) ״לא תקיפו פאת ראשכם״ שמתחייב הוא על הקפת הראש שתים פעמים מלקות משום שכתוב ״לא תקיפו פאת ראשכם״ ו״פאת״ פירושו לשון סוף וקצה, כמו (שמות כ״ז) ״לפאת ים״ וכן (שם) ״לפאת נגב״, אז במקום חיבור הגולגולת עם הלחי, שהם הצדעים זאת אומרת הרקות, שם הוא פאות הראש, ומשני צדי הראש יש שתי פאות, שאם הוא מקיף את פאת הראש ליישר את השיער עם השיער שמאחורי האוזן, דהיינו שהוא מגלח את מקום פאות הראש אז בזה הוא מתחייב שתי מלקיות.

- דף ג ע״א

ועל הזקן שתים מיכן ושתים מיכן ואחת מלמטה, וכמו כן גם למדנו שעל הזקן אם הוא מגלח את הזקן הוא מתחייב שתים מכאן ושתים מכן ואחת מלמטה, משום שכתוב גם כן ״לא תשחיתו פאת זקנכם״ אז יש לזקן חמש פאות, אלא שישנם כמה שיטות בראשונים איפה הם חמש פאות הזקן, והסברנו את זה גם כן במשנה במסכת מכות, וכאן מפרש רש״י שעל הזקן שתים פירושו מכל צד, שני צדעים דהיינו מקום הרקות, לפי שהלחי רחב כנגד הצדעים, ויש לו כל דבר רחב קצה לשני צדדים בראשו, אז אלו הם השתים שמכל צד שני צדעים, ואחת מלמטה זה בסנטר, במקום שהלחיים מחוברים שם, אז כל חיבור של הלחי לסנטר הוא מקום של קצה שזה נקרא שתים מכאן מצד ימין ומצד שמאל, והעצם הקצר מלמטה בסנטר עצמו דהיינו העצם האמצעית של הסנטר שאליו מתחברים עצמו הלחי משני הצדדים הוא גם כן פאה חמישית ששם גדל הזקן, וזה נקרא שבולת הזקן, אז הוא מתחייב חמש מלקיות, ולכן כיון שבמשנה זאת למדנו **חדא דמיחייב עלה תרתי,** שיש אזהרה אחת שמתחייבים עליה פעמיים מלקות, ובזה זה דומה לשתים שהן ארבע במשנה, **תנא שבועות שתים שהן ארבע,** לכן התנא התחיל במסכת שבועות שתחילתה של המסכתא שבועות שתים שהן ארבע.

התוס׳ בדף ב׳ עמוד ב׳ מביאים בד״ה חייב על הראש שתים, שנראה להם שעל אף שלענין גילוח הזקן אינו מתחייב אלא אם כן גילח בתער, כפי שלמדנו במסכת מכות דף כ״א שלומדים מהפסוקים שצריך גילוח שיש בו השחתה, אבל בהקפת הראש לעבור על הלאו של ״לא תקיפו פאת ראשכם״ הוא חייב אפילו במספרים כעין תער, ואין צורך דווקא בתער, כך אומרים תוס׳ ומאריכים בזה בהוכחות מהסוגיא בנזיר.

ובמכות באותה סוגיא הזכרנו שיש ראשונים שחולקים על התוס׳, שיטת הרמב״ם ועוד ראשונים, שכשם שבגילוח הזקן אין חייבים אלא אם כן גילח בתער, משום שצריך גילוח שיש בו השחתה, כך גם בהקפת הראש אינו מתחייב אלא אם הקיף את הראש באופן של גילוח שיש בו השחתה דהיינו דווקא בתער, אבל שיטת התוס׳ כפי שאנחנו רואים בסוגיתנו שעל אף שגילוח הזקן אינו מתחייב אלא בתער לענין הקפת הראש הוא חייב אפילו במספריים כעין תער.

נוקט רעק״א כאם בגליון הש״ס, שמכיון שאין צורך בגילוח בתער אלא חייבים גם במספרים כעין תער, אז הוא הדין שגם במלקט ורהיטני,(מלקט זה כמין מלקחיים שבהם הוא צובט את השיער ומוציא אותו, שגם בזה יהיה חיוב על הקפת הראש, שהרי כיון שאין לך צורך בתער דווקא וחייבים גם על מספריים כעין תער אומר רעק״א שמסתבר שגם על מלקט ורהיטני גם כן אסור לשיטות ראשונים אלו בהקפת הראש.

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובאמת שלא כולם סוברים כך, כי דעת המהרש״ל ביבמות והזכרנו זאת במסכת מכות, שדעת המהרש״ל שם שאפילו לשיטת הראשונים שהקפת הראש נאסרה גם במספריים כעין תער, זה אמנם דווקא במספריים כעין תער, אבל במלקט ורהיטני סובר המהרש״ל שאפילו לשיעטה זאת של הראשונים לא נאסרה הקפת הראש, כי אין דרך הקפה בך אין כהדם להקיף את הראש ולגלח אותו במלקט ורהיטני, ולכן אפילו שבספריים בכעין תער חייבים על הקפת הראש, אבל על מלקט ורהיטני לא חייבים זו היא דעת המהרש״ל אבל רעק״א אומר כאן בגליון, שמדברי התוס׳ שאוסרים ומחייבים על הקפת הראש שהוא חייב אפילו במספריים כעין תער, אומר ר׳ עקיבא איגר, לפי זה נראה דגם במלקט ורהינטי יהיה חייבי, שמכון שהתוס׳ הוכיחו שאין לנו היקש של ראש לזקן, שהרי בגלל זה על אף שבזקן הוא חייב רק בגילוח בתער אז הרי בהקפת הראש הוא חייב גם במספריין כעין תער, כי הלימוד של תער שנלמד לגבי זקן אין לומדים ממנו להקיף את הראש, כי לוא לומדים את ההיקש ראש לזקן לענין מספריים, שעל אף שבזקן לענין מספריים אין לו חיוב על גילוח הזקן במספריים, אבל בהקפת הראש יש חיוב במספרים, אם כן אומר רעק״א מנין לנו לפטור הקפת הראש במקלט ורהיטני.

ועל אף שהתוס׳ הזכירו בלשונם שאי אפשר לומר ששרי במספרים דהקפת הראש אסור במלקט, אז הרי רואים שבתוס׳ יש אפשרות לדבר כזה, שלענין מספריים יש לנו היקש ולמלקט לא יהיה היקש, אומר רעק״א שזה רק לענין שמפורש בפסוק, שכתוב בפסוק ״לא תשחית״ צריך השחתה ולמלקט הוא לא היתקש בגלל שזה לא מתקיים הלא תשחית, אבל בהיפך לומר שלענין מלהקט נלמד את ההיקש שכשם שבגילוח הזקן לא מתחייבים על מלקט ורהיטני כך בהקפת הראש לא מתיחייבים על מלקט ורהיטני, ואילו למספריים לא נלמד את ההיקש ונאמר שעל אף שזקן לא מתחייבים במספרים אפילו כעין תער, אז הרי בהקפת הראש מתחייבים על מספריים כעין תער מנין לנו לחלק, אם כן נוקט רעק״א שלשיטת התוס׳ והראשונים הסוברים שבהקפת הראש הוא מתחייב אפילו במספריים כעין תער כי אין לומדים את ההיקש של ראש לזקן ואין צורך לחיוב וללאו של הקפת הראש דווקא בתער, וגם במספריים כעין תער חייבים, אז הוא הדין שבמלקט ורהיטני גם כן חייבים.

אם כן מקשה רעק״א, שלפי מה שנפסק בשו״ע יו״ד סימן קפ״א סעיף ב׳, שראוי לחשוש לאוסרים בהקפת הראש במספריים, המחבר פוסק שיש לחשוש לשיטה הזאת של תוס׳ ועוד ראשונים שאסרו הקפת הראש אפילו במספריים, אם כן שואל רעק״א יש לאסור גם כן ללקט פאות הראש במלקט ורהיטני, אם כן שואל רעק״א יהיה אסור לסרוק את פאות הראש, ואיך אנחנו יכולים לסרק במסרק פאות הראש, הרי יש משנה בנזיר שנזיר שאסור לו להתגלח אסור לו לסרק את שערו כי זה פסיק רישיה ולא ימות כי מכיון שאדם מסרק במסרק את השיער מוכרח להתלש שיער לכן נזיר אסור לו להסתרק, אז איך אנחנו יכולים לסרק את פאות הראש, הרי כיון שברור לנו שיתלשו שערות נמצא שהוא תולש שערות מפאות הראש במלקט ורהיטני, שהרי גם מסרק זה כמו מלקט ורהיטני, וזה הרי לדעת הראשונים האלו חיוב גמור על הקפת הראש גם במלקט ורהיטני לפי ההנחה של רעק״א, כך הוא מקשה ומשאיר את זה בצריך עיון לדינא.

וכפי שרעק״א רומז לכך יש לנו את השאלה הזאת של רעק״א בתשובותיו של החתם סופר חתנו של רעק״א ביו״ד סימן קל״ט, רעק״א שואל את החתם סופר את הקושיא הזאת איך מסרקים את הפאות כפי שהוא כאן שואל בגליון הש״ס, והחת״ס האריך שם באותה תשובה ובעוד תשובה להסביר את שורש יסוד ההיתר לסרק את הפאות, ובתחילת תשובתו אומר החתם סופר, שכיון שהוא ראה מעשה רב אצל מורו ורבו החסיד שבכהונה הגאון ר׳ נתן אדלר זצ״ל שהיה מסרק את פאות הראש, שמע מינה שאין בזה שום חשש, אלא שטעם הדבר למה אין בזה חשש האריך שם החת״ס לבאר על פי דברי הסמ״ג שם גם דברי הרמב״ם בזם זקיננו כפי שהזכרנו אותם במסכת מכות, שדווקא אם לא נשארו ארבעים שערות בפאות הראש רק אז חייבים, ואם כן אפילו כשמסרקים עדיין לא ברור שיתלשו כל השערות ולא ישאר ארבעים שערות, ולכן אין בזה אין בזה את הפסיק רישיה ואין איסור לסרוק פאות הראש במסרק, והוא מאריך שם שאפילו אלו שחולקים על הסמ״ג אלו לא חייבים לסבור שחייבים בהקפת הראש בלי תער ולנקוט את שתי החומרות גם להקשות לשיטת הראשונים שהחיוב של הקפת הראש הוא לאו דווקא בתער אלא גם במספריים, ואם זה גם במספריים אז גם במלקט ורהיטני, וגם לחשוש לאלו שלא סוברים את דעתו של הסמ״ג ויש חיוב על תלישת אפילו שער אחד או שתי שערות מפאות הראש, את שתי החומרות ביחד לא מצרפים כפי שביאר שם החת״ס בארוכה, וממילא אין לחשוש לקושיא איך מסרקים את פאות הראש, ועיקר יסודו של החת״ס ממה שהוא ראה מעשה רב מרבו ר׳ נתן אדלר שכך נהג.

שואלת הגמרא, מאי שנא הכא דתני להו לכולהו למה כאן במשנה התנא של המשנה מונה את כולם, גם שבועות שתים וגם ידיעות הטומאה וגם מראות נגעים וגם יציאות השבת, ומאי שנא גבי יציאות שבת ומראות נגעים דלא קתני להו לכולהו, שהרי מסכת שבת מתחילה יציאות השבת שתים שהן ארבע, ולא נמנו ולא הוזכרו שם רק יציאות השבת שהם שתים שהן ארבע, ולא שבועות ולא טומאה ולא מראות נגעים, וכך גם במסכת נגעים יש משנה מראות נגעים שנים שהן ארבע, ולא הוזכר שם שום דבר אחר שהוא שתים שהן ארבע, ולמה דווקא אצלנו במשנה הוא הזכיר את כל האופנים של שתים שהן ארבע.

עונה הגמרא, אמרי, שבועות וידיעות הטומאה דגבי הדדי כתיבין, הרי גם החיובים על שבועת ביטוי וגם הפרשה של ידיעת הטומאה נכתבו שניהם יחד באותה פרשה בפרשת ויקרא פרק ה׳, ושניהם הוזכרו ביחד, ודמיין אהדדי בקרבן עולה ויורד ויש עוד דבר שהם דומים אחד לשני שגם על שבועת ביטוי מתחייבים קרבן עולה ויורד, וגם על טומאת מקדש וקדשיו אם יש ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים חייבים קרבן עולה ויורד, תני להו גבי הדדי לכן על אף שענינה של המסכתא הוא שבועות הוא הזכיר גם את ידיעות הטומאה שדומה לשבועות גם בזה שבשניהם חייבים קרבן עולה ויורד וגם שהם נאמרו באותה פרשה, ואיידי דתנא תרתי ומכיון שהוא כבר אמר שנים שיש בהם שתים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהן ארבע, דהיינו שבועות וידיעות הטומאה, **תנא כולהו** לכן הוא כבר הזכיר את כל האופנים של שתים שהן ארבע, גם יציאות השבת וגם מראות נגעים.

מקשה הגמרא, **פתח בשבועות, ומפרש ידיעות הטומאה**, התנא פותח את המשנה ״שבועות שתים שהן ארבע״, ולאחר מכן הוא מפרש את דיני ידיעות הטומאה מתי הם מתכפרים, הרי כיון שהתחילה בשבועות שתים היה צריך קודם לפרש את דיני שבועות.

עונה הגמרא, **איידי דזוטרין מילייהו** כיון שעניני ידיעות הטומאה הם מועטים, **פסיק שרי להו** אז התנא של המשנה מתיר אותם, כלומר התנא מתיר את עצמו מהעול הזה של ידיעות הטומאה שהוא קצר יותר, והוא נפטר מהם תחילה בזה שהוא סידר עליהם שני פרקים, זה זוטרין מילייהו, **והדר תני שבועות דנפישן מילייהו** ורק לאחר מכן הוא יתחיל לבאר את עניני שבועות שהם הרבה יותר מרובים.

וכפי שתוס׳ מסבירים בד״ה איידי דזוטרי מילייה, שעל אף שידיעות הטומאה יש עליהם שני פרקים ואילו על שבועת ביטוי שעליה התחילה התנא שבועות שתים שהן ארבע, והסברנו שמדובר בשבועות ביטוי, ושבועת ביטוי אין אלא פרק אחד, רק הפרק השלישי עוסק בדיני שבועת ביטוי, אם כן איך הגמרא אומרת שדיני ידיעות הטומאה הם מועטים לגבי דיני שבועות, אומרים על זה התוס׳, אבל כל דיני שבועות יחד הם יותר מאשר דיני ידיעות הטומאה, כי דיני ידיעות הטומאה סודרו בשני פרקים ואילו דיני שבועות, אמנם שבועת ביטוי מסודרת בפרק אחד, אבל שבועת העדות ושבועות הפקדון ושבועות הדיינים שזה הפרקים הנוספים, שכל כולם עוסקים במסכת שבועות ובעניני שבועות, הרי הם הרבה יותר מרובים מאשר ידיעות הטומאה, לכן התנא במשנה סידר דבר ראשון את ידיעות הטומאה כמו שהוא התחיל את שיש בו ידיעה בתחילה ואין בו ידיעה בסוף, והוא מפרש את כל המשנה עניני ידיעות הטומאה, משום שזה דבר מועט יותר אז הוא רצה קודם לסיים עם זה ולאחר מכן הוא סידר את דיני שבועות.

למדנו במשנה, **שבועות שתים שהן ארבע**, ועכשיו באה הגמרא לפרש איזה הם שתי השבועות שנאמרו בתורה ובמה נוספים עוד שתים שביחד הם ארבע, **שתים שאוכל ושלא אוכל**, כפי שפירש רש״י במשנה, ששתי השבועות הנאמרות בפסוק זה להרע או להיטיב, שבועות על דבר שעתיד להיות על להבא, שהוא כן יאכל או שהוא נשבע שהוא לא יאכל, אלו שתי השבועות שנאמרו מפורש בפסוק, כי שם כתוב ״להרע או להיטיב״ שזה לשון עתיד, **שהן ארבע אכלתי ושלא אכלתי**, דהיינו שיש לרבות מהפסוקים עוד שתי שבועות שמתחייבים עליהם קרבן עולה ויורד, שאם הוא נשבע שבועה לשעבר כלומר על דבר שכבר היה, בין אם הוא נשבע אכלתי שהוא כן אכל ולמעשה זה שבועת שקר כיון שהוא לא אכל, או להיפך הוא נשבע שהוא לא אכל וזה שבועת שקר כי למעשה הוא כן אכל, אלו הם שתי שבועות נוספות שגם עליהם חייבים קרבן עולה ויורד שזה שתי שבועות לשעבר שביחד עם השתים שנאמרו בפסוק לעתיד הם ארבע.

ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, גם בידיעות הטומאה יש לנו במשנה שתים שהן ארבע, והגמרא מפרשת, **שתים ידיעת טומאת קדש וידיעת טומאת מקדש**, כבר הסברנו במשנה שהטומאה נקראת ידיעה בגלל שאין מתחייבים על קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו, דהיינו אדם שהיה טמא ובשוגג נכנס למקדש או שבשוגג אכל קודש אינו מתחייב קרבן עולה ויורד אלא אם כן היה לו ידיעה בתחילה שהוא היה טמא, וגם יש לו ידיעה בסוף שהוא עבר את העבירה ונכנס למקדש או אכל קודש כשהוא טמא, לכן זה נקרא ידיעות הטומאה, אז שתים נאמרו בפסוק, ידיעת טומאת קודש וידיעת טומאת מקדש, פירושו שנעלמה ממנו ידיעת טומאה והוא נכנס למקדש, זה נקרא ידיעת טומאה דמקדש שנלמד ממנה הטומאה והוא נכנס למקדש, וידיעת טומאת קודש פירושו שנעלמה ממנו הטומאה והוא אכל קודש, אלו הם השתים שנאמרו מפורש בפסוק משום שבפסוק נאמר ״ונעלם ממנו והוא טמא״, משמע שפשוטו של מקרא מדבר על שנעלם ממנו העובדא שהוא טמא, אז ההעלם היה על הטומאה שנעלמה ממנו, **שהן ארבע** ויש לי לרבות מהמקראות עוד שנים שגם עליהם חייבים קרבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו, של **קדש ומקדש**, שאם הוא ידע והיה זכור שהוא טמא אלא שנעלמה ממנו ידיעת קודש, והוא סבור שאין זה קודש, ולכן הוא אכל את זה, ומתחילה הוא היה יודע שזה קודש, גם בזה הוא מתחייב קרבן עולה ויורד, כי היתה לו ידיעה בתחילה שבשר זה הוא מקדשים, אלא שלאחר מכן הוא שכח שזה בשר קודש והוא זכור היה שהוא טמא, גם על זה הוא מתחייב, וכמו כן שהוא ידע שהוא טמא אלא שנעלם ממנו שזה המקדש, ולכן הוא נכנס לשם כשהוא טמא, אז ההעלם הזה העלם מקדש זה דבר שלומדים אותו מריבוי של הפסוק שגם עליו יש קרבן עולה ויורד, ונמצא שידיעות הטומאה הם שתים שהן ארבע, שתים שנאמרו בפסוק אלו הם השתים שנעלם ממנו הטומאה והוא אכל קודש, או נעלם ממנו הטומאה והוא נכנס למקדש, ועוד שתים שהוא זכר שהוא טמא אלא שנעלם ממנו שזה קודש או נעלם ממנו שזה המקדש, ולכן הוא אכל קודש כשהוא טמא או נכנס למקדש כשהוא טמא, שעל זה הוא גם כן חייב קרבן עולה ויורד.

עוד נאמר במשנה, **יציאות שבת שתים שהן ארבע**.

מפרשת הגמרא, **שתים, הוצאה דעני והוצאה דבעל הבית**, העני שעומד בחוץ ברשות הרבים ומושיט את ידו לפנים לתוך רשות היחיד, נוטל חפץ המונח ברשות היחיד, ומוציא אותו אליו לרשות הרבים, זה אופן אחד של הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, והוצאה של בעל הבית פירושו שהבעל הבית העומד בפנים בתוך רשות היחיד נוטל חפץ מהמקום בו הוא עומד ברשות היחיד, מושיט את ידו החוצה עם החפץ ומניח אותו ברשות הרבים, אלו הן שתי הוצאות שנתפרשו בפסוק, כפי שרש״י במשנה הביא משבת דף צ״ז ששם אומרת הגמרא על הפסוק ״ויעבירו קול במחנה״, שלא תפיקו מרשות היחיד לרשות הרבים, אז הוצאת חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים זו היא הוצאה שנאמרה בפסוק, ושני אופנים יש בהוצאה הזאת אחת לעני ואחת לבעל הבית, **שהן ארבע, הכנסה דעני והכנסה דבעל הבית**, שיש לרבות גם הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, שמכיון שהתורה אוסרת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוצאת חפץ והעברתו מרשות לרשות מה לי אפוקי מה לי עיולי, כלומר מה לי אם הוא הוציא את החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים ומה לי אם הוא הכניס אותו מרשות הרבים לרשות היחיד, אם כן נתרבו עוד שני אופנים של מלאכת הוצאה שזה הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, וגם בהם נתרבה הכנסה של עני והכנסה של בעל הבית, שהעני העומד בחוץ ברשות הרבים נוטל חפץ ממקומו בו הוא עומד דהיינו מרשות הרבים, ומושיט את ידו לתוך רשות היחיד ומניח שם את החפץ, זו היא הכנסה דעני שהוא מכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, והכנסה דבעל הבית, שהוא מושיט את ידו מרשות היחיד בו הוא נמצא לרשות הרבים, נוטל חפץ המונח ברשות הרבים ומכניס אותו אליו לרשות היחיד בו הוא עומד, זו היא הכנסה של הבעל הבית מרשות הרבים לרשות היחיד, אלו הם השתים שנוספו, אם כן יציאות השבת שתים שהן ארבע, שתים שני אופנים של הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים נתפרשו בפסוק, ושתים הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד נוספו ולכן יחד הם ארבע.

התוס׳ וכל הראשונים כאן ובמסכת שבת שאלו למה הוצרכנו ביציאות השבת דווקא לפרט שתים שהן ארבע, דהיינו למה התנא היה צריך להחשיב את עני ובעל הבית לשני אופנים נפרדים, והוא היה צריך למנות גם הוצאה דעני וגם הוצאה דבעל הבית, והכנסה דעני וגם הכנסה דבעל הבית, הרי סוף סוף שניהם עושים את אותה מלאכה, שבהוצאה הם מוציאים מרשות היחיד לרשות הרבים ובהכנסה הם מכניסים מרשות הרבים לרשות היחיד, מה לי עני מה לי בעל הבית.

ועונים התוס׳, שהמשנה היתה צריכה למנות את כל האופנים, משום שהייתי אומר שאין בכך דרך הוצאה, כי הייתי אומר שדרך הוצאה זה דווקא אם אדם עומד ברשות היחיד ונוטל פירות או חפץ המונח ברשות היחיד ויוצא יחד עם החפץ לרשות הרבים, אז אם הוא יחד עם החפץ יוצאים מרשות היחיד לרשות הרבים זה נקרא הוצאה, אבל אם הוא עומד במקומו וגופו ברשות היחיד ואת היד הוא מושיט לרשות הרבים להוציא או להכניס, או להיפך העני עומד ברשות הרבים וביד שהוא מושיט אותה לרשות היחיד הוא מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או מכניס מרשות הרבים לרשות היחיד הייתי אומר שאין דרך הוצאה בכך, וזהו החידוש שהיינו צריכים ללמד שגם זה נקרא הוצאה אפילו אם הוא לא יוצא יחד עם החפץ אלא הוא גופו נשאר במקומו עומד וביד הוא נוטל חפץ מרשות אחת ומעביר אותו לרשות השניה, ולכן הוא מונה זאת כי יש חידוש בדבר שגם זה נקרא דרך הוצאה, ולכן המשנה באמת לא מונה את ההוצאה הרגילה שאדם יוצא עם החפץ שהוא מחזיק בידו מרשות היחיד לרשות הרבים או נכנס מרשות הרבים לרשות היחיד, כי אין חידוש בהוצאה השלישית הזאת.

ובשם רבינו תם מפרשים התוס׳ שהוצאה היא מלאכה גרועה, שהרי בעצם מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד ומה לי מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים.

וביאור דברי רבינו תם מבואר באחרונים על מסכת שבת לפי דברי האור זרוע ששונה היא מלאכת ההוצאה משאר מלאכות שבת, בכל מלאכות שבת המלאכה מועילה לשנות ולהטיב את הדבר שבו נעשתה המלאכה, כגון מבשל אז הדבר הזה לא היה ראוי קודם לאכילה ועל ידי הבישול הוא נהיה ראוי לאכילה, וכדומה בכל המלאכות, משא״כ מלאכת הוצאה הרי בגוף החפץ אין שום שוני אם הוא היה קודם ברשות זו או שהיה ברשות אחר, אלא מה, שהבעלים מעונין שחפץ זה יגיע למקום אחר, בזה אומר רבינו תם זה מלאכה גרועה, שהרי אם הוא רוצה שהחפץ יהיה במקום באותה רשות מרשות היחיד לרשות היחיד אין בזה שום איסור, אז מה לי אם מוציא את זה מרשות היחיד לרשות היחיד או הוציא את זה מרשות היחיד לרשות הרבים, ולכן כיון שזו מלאכה גרועה הוצרך לפרש את כל עניניה בין בעני בין בעשיר בשני האופנים, ומביאים התוס׳ ראיה שזו מלאכה גרועה, שהרי כל המלאכות בשבת נלמדים ממלאכת המשכן, שכל מלאכה שהיתה במשכן נחשבת אב מלאכה שאסור לעשות אותה בשבת, והוצאה הרי גם היתה במשכן, ואעפ״כ הגמרא בשבת דף צ״ו ע״ב שכבר הזכרנו שואלת הוצאה גופה היכא כתיבי, איפוא כתוב שאסור במלאכת הוצאה, ומביאים מהפסוק ״ויכלא העם מהביא״, ולמה היו צריכים על הוצאה פסוק מיוחד, על כרחך משום שהוצאה מלאכה גרועה היא, וכיון שהיא מלאכה גרועה לכן נתפרש דין ההוצאה גם בעני וגם בעשיר, כך מסבירים תוס׳ בשם רבינו תם, ויש עוד אריכות דברים בזה במסכת שבת.

עוד למדנו במשנה, מראות נגעים שנים שהן ארבעה, מסבירה הגמרא, שנים, שאת ובהרת, אלו הם שני הנגעים שנזכרו בתורה, משא״כ ספחת שהוזכר בתורה אינו שם של נגע, זה לא עוד סוג מראה, אלא זה שם של תולדה כמבואר לקמן בדף ו׳, ואם כן שאת ובהרת שהוזכרו בתורה הם השנים המפורשים, שהן ארבעה יש להוסיף עוד שנים שביחד יהיו ארבעה, שאת ותולדתה למראה הנגע של שאת יש לו תולדה, בהרת ותולדתה, אם כן השאת ותולדתה ובהרת ותולדתה הם ביחד ארבעה, כך זה שנים שהן ארבעה. נתפרש אם כן בגמרא כל מה שלמדנו במשנה בענין הדברים שהם שתים שהן ארבע.

שואלת הגנרא, מני מתניתין אליבא דאיזה תנא המשנה שלנו הולכת, לא רבי ישמעאל ולא רבי עקיבא הרי המשנה לא יכולה להיות לא לפי ר׳ ישמעאל ולא לפי ר׳ עקיבא, אי רבי ישמעאל אם תאמר שהמשנה היא אליבא דר׳ ישמעאל, האמר אינו חייב אלא על העתיד לבוא ר׳ ישמעאל סובר שבשבועת ביטוי אין חייבים קרבן אלא בשבועה על דבר שעתיד לבוא, כי הוא מדייק את לשון הפסוק ״להרע או להיטיב״ כפי שנלמד לקמן בפרק שלישי, שלהרע או להיטיב הרי זה דבר העתיד לבוא, שדוקא בשבועה על דבר העתיד לבוא שם אם הוא עובר על השבועה הוא חייב בקרבן עולה ויורד, משא״כ בשבועה דלשעבר, על שבועה שהוא נשבע אכלתי או לא אכלתי, לדעת ר׳ ישמעאל לא חייבים על זה קרבן עולה ויורד, ומכיון שהסברת את המשנה שבועות שתים שהן ארבע שהשתים שנתפרשו בפסוק זה לעתיד, שאוכל ושלא אוכל, שהן ארבע, שיש עוד שתי שבועות שבהם חייבים קרבן עולה ויורד, זה השבועות על דבר שעבר, אכלתי ושלא אכלתי, אם כן הרי זה לא יכול להיות אליבא דר׳ ישמעאל, שהרי לפי ר׳ ישמעאל על שבועה של אכלתי ולא אכלתי שזה שבועה לשעבר לא מחייבים בכלל קרבן עולה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ויורד.

אי רבי עקיבא ואם תאמר שהמשנה היא אליבא דר׳ עקיבא, אז גם זה קשה לומר, **האמר על העלם טומאה הוא חייב ואינו חייב על העלם מקדש**, ר׳ עקיבא הרי סובר כפי שנלמד בפרק שני שגם בידיעות הטומאה אין חייבים קרבן עולה ויורד אלא אם כן השוגג שלו היה שנעלמה ממנו הטומאה, אם הוא שכח שהוא טמא ואכל קודש או נכנס למקדש אז הוא חייב קרבן עולה ויורד, אבל אם הוא זכור היה שהוא טמא אלא ששכח שבשר זה הוא קודש, או שהוא שכח שמקום זה הוא מקדש, בזה לדעת ר׳ עקיבא הוא לא חייב קרבן עולה ויורד, והרי פירשת המשנה שידיעת טומאה שתים שהן ארבע שזה שתים של העלם טומאה שהן ארבע שמוסיפים עוד שתים שהם העלם קודש והעלם מקדש, הרי לר׳ עקיבא על שתים אלו של העלם קודש והעלם מקדש לא חייבים קרבן עולה ויורד.

עונה הגמרא, **איבעית אימא רבי ישמעאל**, **איבעית אימא רבי עקיבא**, אפשר להעמיד את המשנה גם כר׳ ישמעאל וגם כר׳ עקיבא.

והגמרא מסבירה, **איבעית אימא רבי ישמעאל**, **מהן לחיוב ומהן לפטור**, שעל אף שכתוב שתים שהן ארבע, אין הכוונה שכל הארבע שבועות חייבים עליהם קרבן עולה ויורד, יש שתי שבועות שהן לחיוב, דהיינו שבועה בלשון עתיד, על להבא ״להרע או להיטיב״, שבועה שאוכל שבועה שלא אוכל, עליהם חייבים קרבן עולה ויורד, שהן ארבע, שישנם עוד שתי שבועות לשעבר אכלתי ולא אכלתי, והם באמת לפטור שלא חייבים קרבן עולה ויורד, והמשנה היא אליבא דר׳ ישמעאל.

ואיבעית אימא רבי עקיבא, וגם נתרץ **מהן לחיוב ומהן לפטור**, נעמיד את המשנה כר׳ עקיבא, ועל אף שבמשנה כתוב שידיעות הטומאה שתים שהן ארבע אין הכוונה שכולם הם לחיוב, אלא מהן לחיוב, שתים מהן שכתובות דהיינו העלם טומאה שהסיבה והשגגה שלו היתה שנשכחה ממנו הטומאה ואכל קודש או נכנס למקדש חייבים קרבן עולה ויורד, ויש עוד שתים שביחד הם ארבע שגם השתים הם טומאת מקדש וקדשיו אבל לא חיבים עליהם קרבן עולה ויורד, דהיינו העלם קודש או העלם מקדש.

מקשה גמרא, **לפטור**, איך אתה בכלל יכול לומר ששתים הם לפטור,

- דף ג ע״ב

הא דומיא דמראות נגעים קתני הרי המשנה מונה כאן שבועות שתים שהן ארבע, ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, מראות נגעים שנים שהן ארבעה, אז הרי כולם נאמרו יחד, ואם כן יש ללמוד **מה התם כולהו לחיובא** הרי במראות נגעים גם התולדות שנוספו לשתים המפורשות גם הם נחשבים נגעים גמורים, שהמצורע שהיה נגע של תולדת השאת או תולדת הבהרת הוא נטמא בטומאת צרעת, ולכשיטהר יצטרך להביא עליהם קרבן טהרה, אם כן **אף הכא נמי כולהו לחיובא**, בהכרח שגם שבועות שתים הן ארבע הכוונה שכל הארבע שבועות הם לחיובא שמתחייבים עליהם קרבן עולה ויורד, או כמו כן ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע הכוונה שכולם חייבים עליהם קרבן עולה ויורד, ואיך אתה יכול להעמיד את המשנה מהן לחיוב ומהן לפטור. עונה הגמרא, **לעולם רבי ישמעאל** באמת המשנה היא אליבא דר׳ ישמעאל, ועל אף שאמרנו שלר׳ ישמעאל אין חיוב קרבן עולה ויורד לגבי שבועות על לשעבר, **וכי לא מחייב רבי ישמעאל לשעבר**, **קרבן**, קרבן עולה ויורד הוא לא מחייב על שבועות לשעבר, **אבל מלקות חיובי מחייב** מלקות על אדם שנשבע שבועה לשעבר זו היתה שבועת שקר, הוא נשבע שבועה שאכלתי ולמעשה לאמיתו של דבר הוא לא אכל, או להיפך הוא נשבע שבועה שלא אכלתי ולאמיתו של דבר הוא כן אכל, על שבועת שקר כזאת לשעבר על אף שקרבן עולה ויורד לר׳ ישמעאל לא חייבים, אבל מלקות הוא מחוייב, ולכן המשנה שאמרה ששבועות שתים שהן ארבע לא מדברת בשוגג ולחייב קרבן עולה ויורד, שבזה באמת לדעת ר׳ ישמעאל אין חיוב של קרבן עולה ויורד רק על שבועות דלהבא, המשנה מדברת על מזיד שהוא חייב מלקות בשבועות שתים שהן ארבע, שאם הוא הזיד בשבועתו והתרו בו אז הוא חייב מלקיות, והמשנה מדברת במזיד ולענין מלקות ולא בשוגג לענין קרבן.

אומרת הגמרא, **וכדרבא** מסביר רש״י, שהגמרא באה להסביר שלכאורה היה מקום להקשות הרי זה לאו שאין בו מעשה ואין לוקים על הלאו הזה, אם כן איך אתה יכול לומר שעל שבועה שהוא נשבע על לשעבר על דבר שהיה או שלא היה והוא נשבע לשקר הוא חייב מלקות, הרי זו שבועה שאמנם היתה שבועת שקר אבל הרי זה לאו שאין בו מעשה ועל לאו שאין בו מעשה אין לוקין, על זה אומרת הגמרא, כדרבא, שמדברי רבא למדנו שכן לוקים על שבועת שקר על לשעבר, **דאמר רבא**, **בפירוש ריבתה תורה שבועת שקר דומיא דשבועת שוא**, **מה שוא לשעבר**, **אף שקר נמי לשעבר**. מסביר רש״י שבפרק שלישי נלמד שעל שבועות שוא לוקים, ולומדים זאת מהפסוק ״כי לא ינקה״ שבתורה כתוב ״כי לא ינקה את אשר ישא את שמו לשוא״, לומדים מכך ה׳ הוא דלא ינקה, הקב״ה אינו מנקה ואינו מוחל על העונש שמגיע לו על שבועות שוא, אבל בית דין מלקים אותו ומנקים אותו, הבית דין מלקים אדם שנשבע שבועת שוא ומנקים אותו מהחטא והעבירה שהוא חטא, מקשה על זה הגמרא, אשכחן שבועת שוא, שבועת שוא מצאנו מהפסוק הזה שה׳ לא ינקה את אשר ישא את שמו לשוא, ולומדים שה׳ הוא דלא ינקה אבל בית דין כן מלקים אותו, אז למדנו שהוא חייב מלקות על שבועת שוא, אבל מנין לנו שהוא חייב מלקות גם על שבועת שקר, ומהו החילוק בין שבועת שוא לשבועת שקר, שבועת שוא זה מלשון בחנם, כגון אדם שנשבע על דבר הידוע לשנות את הידוע, שיש לנו ידיעה ברורה על אדם שהוא איש וזה נשבע שהוא אשה, או על אבן שידוע לכולם שזאת אבן והוא נשבע שזה זהב, וזה שבועת שוא שמשמעותה דבר שאינו כלום, כמו (ישעיה ה׳) ״מושכי העון בחבלי שוא״, אז כשהתורה אומרת ״כי לא ינקה ה׳ את אשר ישא את שמו לשוא״ אז התורה באמת לימדה אותנו שעל שבועת שוא יש חילוק מלקיות כי בית דין של מטה מלקים אותו על שבועת שוא, אבל שבועת שקר מנין לנו שגם על זה מקבלים מלקות, שהרי שבועת שקר שונה היא משבועת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שוא, כפי שפירשנו ששבועת שוא מתייחסת כשעל דבר ידוע שזה כך אדם נשבע אחרת ממה שידוע לכולם, ואילו שבועת שקר מדובר בשבועה שאינו ניכר אם זה אמת אם לאו, כגון אדם שנשבע אכלתי, וכי אנחנו יודעים אם הוא אכל או לא, ואח״כ מתברר שזו היתה שבועת שקר, אבל זה לא נקרא שבועת שוא אלא שבועת שקר, ואם כן מנין לנו שגם על שבועת שקר מלקים אותו מלקות, על זה אומרת הגמרא שנאמר בתורה פעמיים ״לשוא״, שפעם אחת הו מיותר, שהרי מספיק פעם אחת ״לשוא״ ללמדנו שחייבים מלקות על שבועת שוא, אז הפעם השניה של ״לשוא״ מלמדת שאם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר שחייבים על זה מלקות, על זה אמר רבא שבפירוש ריבתה תורה שבועת שקר דומיא דשבועת שוא, שמהריבוי שהרבינו מהמלה ״לשוא״ שנאמרה פעמיים שגם על שבועת שקר חייבים מלקות, זה לא נאמר אלא על שבועת שקר שהיא דומה לשבועת שוא, כמו ששבועת שוא היא הרי לשעבר, דהיינו שבשעה שהוא מוציא את השבועה מפיו זה כבר שבועת שוא, כי הוא נשבע לשנות את הידוע אז הוא הרי עובר על השבועה מיד כשהיא יוצאת מפיו, שבועת שקר על לשעבר גם כן היא שבועת שקר מיד כשהיא יוצאת מפיו, שהרי כשהוא נשבע אכלתי בשעה שבאמת הוא לא אכל, או כשהוא נשבע לא אכלתי בשעה שבאמת הוא כן אכל, מהרגע ומאותה שעה שהוא נשבע יצאה כבר השבועה מפיו לשקר, משא״כ בשבועה על להבא, בשעה שהוא נשבע עדיין לא ברור שזו תהיה שבועת שקר, ואם לאחר מכן הוא לא מקיים את השבועה ועובר עליה אז השבועה נהפכת לשבועת שקר, אבל בשעה שהוא נשבע על דבר העתיד להיות עדיין לא היתה כאן שבועת שקר, לכן אמר רבא שבפירוש ריבתה תורה התורה שריבתה לנו מלקות לגבי שבועת שקר זה רק על שבועת שקר שדומה לשבועת שוא, שמה שוא לשעבר, הרי שבועת שוא שהוא נשבע לשנות את הידוע זה לשעבר, פירושו שבשעה שהוא נשבע והשבועה יוצאת מפיו זה כבר יצא לשוא ולכן הוא לוקה, אף שקר נמי לשעבר, השבועת שקר על דבר שכבר היה שמיד כשיוצאת מפיו השבועה זה כבר שבועת שקר, על זה נתרבה מלקות, ועכ״פ למדנו מדברי רבא שעל שבועה לשעבר יש חיוב מלקות, מהריבוי של ״לשוא לשוא״ שכמו שלשוא חייבים מלקות כפי שלומדים מהפסוק ״כי לא ינקה ה׳ את אשר ישא את שמו לשוא״ אבל בית דין של מטה מלקים ומנקים אותו, כך גם על שבועת שקר לשעבר יש חיוב מלקות, והמשנה שאמרה שבועות שתים שהן ארבע שכולן הם לחיוב, נתרבה מזיד, ולענין מלקות, שבזה שוים שבועה דלהבא עם שבועה לשעבר שבשניהם חייבים מלקות.

שואלת הגמרא, **בשלמא אכלתי ולא אכלתי, כדרבא**, השבעות האלה על לשעבר, שהא נשבע שהוא אכל ולמעשה הוא לא אכל וזו היתה שבועת שקר, או להיפך שהוא נשבע שהוא לא אכל ולמעשה לאמיתו של דבר הוא כן אכל, וזה שבועת שקר כדרבא, אז הוא מקבל מלקות מאותה דרשה שבפירוש ריבתה תורה שבועת שקר שמקבלים עליה מלקות דומיא דשבועת שוא, **שלא אוכל ואכל נמי** גם כן אם הוא נשבע שלא יאכל והוא עבר על השבועה והוא כן אכל מובן לנו שיש מלקות, **לאו שיש בו מעשה הוא**, אז כיון שזה לאו שיש בו מעשה הוא חייב מלקות, הרי השבועות שתים הם שתי שבועות על להבא, האחת להרע, שזו שבועה שלא אוכל, ואחת להיטיב שזו שבועה שאוכל, אז בשלמא השבועה להרע שהוא נשבע שהוא לא יאכל, והוא עבר על השבועה הזאת ואכל, שהוא עובר על השבועה על ידי מעשה, הוא מקבל מלקות, כי זה לאו שיש בו מעשה, **אלא אוכל ולא אכל** אם הוא נשבע שהוא כן יאכל והוא עובר על השבועה והוא לא אוכל, אז הרי העבירה שהוא עובר על השבועה נעשית בלי מעשה, **אמאי** איך אתה יכול לומר שהוא חייב מלקות, **לאו שאין בו מעשה הוא** הרי הוא עבר את הלאו של שבועת שקר בלי לעשות מעשה, שהרי מאליו בזה שהוא יושב ואינו אוכל הוא עובר על השבועה, ושבועה שהיא לא לשעבר לא נתרבתה מ״לשוא״ שיהיה בה מלקות אפילו שאין מעשה, כי הרי הריבוי שריבינו לחייב מלקות על שבועת שקר אפילו אם אין בה מעשה הרי רבא אמר שזה רק דומיא דשבועת שוא שזה שבועה לשעבר, אבל על שבועה דלהבא, אם העבירה על השבועה היא על ידי מעשה הוא מקבל מלקות כי זה לאו שיש בו מעשה, אבל כשהשבועה היא על דבר שהוא כן יעשה והוא עובר על השבועה ולא עושה, שאת העבירה הוא עובר בלי מעשה, איך הוא לוקה הרי זה לאו שאין בו מעשה וקי״ל שעל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

עונה הגמרא, **קסבר רבי ישמעאל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, ר׳ ישמעאל שהעמדנו את המשנה שהיא מדברת לענין מזיד לחייב מלקות בכל ארבעת האופנים של שבועת ביטוי, בין להרע או להיטיב להבא ובין להרע או להיטיב דבר וחילופו לשעבר, שעל כולם יש מלקות, זה הרי אליבא דר׳ ישמעאל, ור׳ ישמעאל סובר שבכל התורה כולה לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ואין לו שום צורך לרבות את השבועות שקר שחייבים עליה מלקות מדומיא ד״לשוא״, כיון שאפילו אם זה לאו שאין בו מעשה גם כן לוקים עליו.

שואלת הגמרא, **אי הכי** אם העמדת את הסתם משנה אליבא דר׳ ישמעאל, ושבועות שתים שהן ארבע מדובר במזיד לענין חיוב מלקות, אם כן הרי סתם משנה סוברת שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ואם כן **קשיא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה** כי ר׳ יוחנן אמר כלל שההלכה היא כסתם משנה, ואם כן לדעת ר׳ יוחנן ההלכה צריכה להיות כמו הסתם משנה שלפנינו שסוברת שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, אז איך ר׳ יוחנן כך יכול לסבור שההלכה כסתם משנה שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, והרי למדנו ממחלוקת של ר׳ יוחנן וריש לקיש שסובר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, **ואתמר** ולמדנו מחלוקת בין ר׳ יוחנן לריש לקיש, אדם שנשבע **שבועה שאוכל כבר זו היום, ועבר היום ולא אכלה**, ועבר היום והוא לא אכל את הככר, ובזה הוא עבר על שבועה שלו, **רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו אינו לוקה** גם ר׳ יוחנן וגם ריש לקיש שניהם סוברים שהוא לא מקבל מלקות על אף שהוא עבר על השבועה, אלא שהם חלוקים בטעם הדבר למה הוא לא מקבל מלקות, **רבי יוחנן אמר אינו לוקה משום דהוה לאו שאין בו מעשה**, כיון שאת העבירה שהוא עובר על השבועה זה בלי לעשות מעשה, שהרי הוא נשבע שהוא כן יאכל היום

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את הככר, והוא ישב ולא אכל אותה, אז העבירה נעשתה ממילא בלי שהוא יעשה שום מעשה, לכן הוא לא לוקה כי זה לאו שאין בו מעשה, **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, וריש לקיש אמר אינו לוקה, הוא סובר התראת ספק היא, והתראת ספק לא שמה התראה**, כשהעדים מתרים בו שהוא יאכל את הככר שאם לאו הוא יעבור על השבועה ויתחייב מלקות, שהרי על כל מלקות שאנחנו רוצים להעניש אדם צריך שהעדים יתרו בו, וכאן אם הם מתרים בו ובשעה שהם מתרים בו שאם הוא לא יאכל את הככר הוא יעבור על השבועה ההתראה שהם מתרים בו אינה אלא התראת ספק, שהרי ספק בידם האם בזה שהוא עכשיו לא יאכל את הככר הוא באמת יעבור על השבועה, שהרי אפילו אם הוא לא יאכל עכשיו את הככר עדיין שהות בידו במשך כל היום לאכול את הככר, ואם כן אפילו אם אח״כ באמת מתברר שעבר כל היום והוא לא אכל את הככר הוא באמת עבר על השבועה, אבל כיון שבשעה שהתרו בו רק ספק היה בידם אם בזה שהם מתרים בו והוא לא יקיים את מה שהם אומרים לו לאכול את הככר הוא יעבור על השבועה או לא כיון שזה רק ספק, אז איך אפשר לחייב אותו מלקות על סמך ההתראה הזאת שלא היתה אלא התראת ספק, הרי התראת ספק לא שמה התראה, כך סובר ריש לקיש שזה הטעם למה אינו לוקה, ועכ״פ למדנו מדברי ר׳ יוחנן שאדם שנשבע שבועה שלא אוכל ככר זו היום ועבר היום ולא אכל אותה, הטעם והסיבה למה הוא לא מקבל מלקות זה בגלל שזה לאו שאין בו מעשה ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, הרי ר׳ יוחנן סובר שההלכה היא כסתם משנה ואת הסתם משנה שלנו העמדנו כר׳ ישמעאל שאם הוא נשבע שהוא כן יאכל והוא לא אכל הוא מקבל מלקות על אף שזה לאו שאין בו מעשה, כי ר׳ ישמעאל סובר שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, אם כן איך ר׳ יוחנן יכול לומר ששבועה שאוכל ככר זו היום הוא לא מקבל מלקות בגלל שזה לאו שאין בו מעשה ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, הרי כיון שהוא אומר הלכה כסתם משנה הוא צריך לסבור שהוא יקבל מלקות, כי לפי הסתם משנה שלנו לאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו.

עונה הגמרא, **רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח**, אמנם ר׳ יוחנן סובר הלכה כסתם משנה, אבל יש לו סתם משנה אחרת שממנו הוא לומד שהסתם משנה האחרת סוברת שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ולכן ר׳ יוחנן פסק כאותה סתם משנה שממנו לומדים שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, ולא כמו הסתם משנה שלנו שסוברת לאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו.

שואלת הגמרא, **הי סתמא** באיזו סתם משנה מצא ר׳ יוחנן שהיא סוברת שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.
אילימא האי סתמא דתנן אם הכוונה לאותה סתם משנה שלמדנו במסכת מכות דף י״ז, **אבל המותיר בטהור**, אדם שהשאיר מבשר הפסח שנאמר בתורה ״לא תותירו ממנו עד בוקר, שאסור להשאיר נותן מבשר הפסח, והוא כן השאיר, אז על אף שהוא עבר על הלא תעשה הוא אינו לוקה, וכן **והשובר בטמא אינו לוקה את הארבעים**, שאדם השובר עצם מקרבן הפסח עובר על לאו של ״ועצם לא תשברו בו״, ואעפ״כ דווקא אם הוא שבר עצם בפסח הטהור, שהפסח שהוא שבר בו את העצם היה קרבן טהור וכשר, אז הוא חייב מלקות על שבירת עצם, אבל על שבירת עצם מקרבן פסח טמא אין חיוב של מלקות, ועל זה שואלת גמרא להוכיח שהטעם של המשנה הוא בגלל שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, **בשלמא שובר בטמא**, מה שהמשנה אמרה ששובר עצם בפסח הטמא אינו לוקה, **דכתיב** (שמות י״ב) **ועצם לא תשברו בו**, שזה הלא תעשה שהוזהרנו בו שלא לשבור עצם קרבן פסח, ויש כאן מיעוט ״בו״, **בכשר ולא בפסול**, דווקא בקרבן פסח כשר התורה אמרה ״ועצם לא תשברו בו״, אבל בפסח הפסול לא נאמר בו את הלאו, ולכן הוא לא חייב מלקות, **אבל המותיר בטהור** אבל אדם שהשאיר מבשר הפסח בפסח הטהור, **מאי טעמא** למה שהוא לא יקבל מלקות, **לאו משום דהוי לאו שאין בו מעשה** וכי אין זה משום שהוא לאו שאין בו מעשה, שאמנם הוא עבר על הלא תעשה במה שהוא הותיר מבשר הפסח, אבל מלקות אי אפשר לחייב אותו כי זה לאו שאין בו מעשה, **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**, אז הרי הסתם משנה הזאת שאומרת שהמותיר מבשר הפסח הטהור אינו לוקה זה משום שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, זו היא הסתם משנה שר׳ יוחנן מצא שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ולכן הוא פסק לאו שאין בו מעשה לוקין עליו לא כמו הסתם משנה שלנו שסוברת שעל לאו שאין בו מעשה כן לוקין, כי יש לו את הסתם משנה הזאת של המותיר בבשר הפסח ששם מבואר שאין בו מלקות משום שזה לאו שאין בו מעשה ועל לאו שאין בו מעשה אין לוקין.

על זה מקשה גמרא, **וממאי דרבי יעקב היא דאמר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**, מי אומר לך שהמשנה הזאת אמרה שהמותיר בבשר הפסח הטהור אינו לוקה זה אליבא דר׳ יעקב שסובר שהטעם למה באמת המותיר בבשר הפסח הטהור אינו לוקה משום שזה לאו שאין בו מעשה ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ומזה תלמד שר׳ יוחנן פסק כאותה סתם משנה שממנה הוא למד שעל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, **דלמא רבי יהודה היא** אולי טעמה של המשנה שאומרת שעל המותיר מבשר הפסח הטהור אין לוקין היא אליבא דר׳ יהודה, והטעם שהוא אינו לוקה זה לא משום שזה לאו שאין בו מעשה אלא **ומשום דבא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, הא לאו הכי לקי**, הטעם שאין לוקין על מותיר מבשר הפסח הטהור כי זה לאו הניתק לעשה, משום שהתורה כשהיא אמרה שלא תותירו ממנו עד הבוקר, שלא להשאיר מבשר הפסח עד הבוקר, אמרה לאחר מכן עשה לאחר הלא תעשה, ואמרה ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו״, אז העשה הזה נכתב אחרי הלאו תעשה כדי לנתק בעשה זה את הלאו של ״לא תותירו ממנו עד בוקר״ מהעונש שמגיע על שאר לאוין, שהרי על כל לאו שאדם עובר העונש שלו הוא מלקות, והתורה באה לומר בעשה זה שהעונש על הלאו של ״לא תתורו ממנו עד בוקר״ והתקנה של העבירה של הלאו זה שהוא ישרוף את מה שהוא הותיר מבשר הפסח, זה תמיד הטעם למה לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, כי העשה בא לנתק את הלאו מעונש המלקות שיש על כל עבירה של לאו, ולפטור אותו על ידי שיתקן את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

העבירה של הלאו בקיומה של העשה, ואולי אם כן טעמה של המשנה שאומרת שהמותיר הפסח הטהור אינו לוקה, זה לא משום שזה לאו שאין בו מעשה, אלא משום שיש עשה לאחר הלא תעשה כטעמו של ר׳ יהודה, הא לאו הכי לקי, אבל אם לא היה הטעם של לאו הניתק לעשה הוא כן היה מקבל מלקות על אף שזה לאו שאין בו מעשה, אז מנין לך שהסתם משנה סוברת שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. ומבארת הגמרא היכן היא המחלוקת של ר׳ יעקב ור׳ יהודה, **דתניא** כי למדנו בברייתא, כשכתוב בתורה (שמות י״ב) **לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו, בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר שאין לוקין עליו, דברי רבי יהודה**, כך אומר ר׳ יהודה שהתורה אמרה וצותה על העשה של ״באש תשרופו״ כדי לנתק את הלא תעשה שאין לוקין עליו, כפי שכבר הסברנו שהעשה שבא לאחר הלאו הוא תקנתו ועונשו של הלאו, **רבי יעקב אומר לא מן השם הוא** זה לא מטעם זה המלקות בטל בו מהלא תעשה של ״לא תותירו ממנו עד בקר״, לא משום שזה לאו הניתק לעשה, **אלא משום דהוה לאו שאין בו מעשה, ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**, שכל עצמו של לאו זה אין בו מלקות כי זה לאו שעוברים אותו בלי לעשות מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, כך סובר ר׳ יעקב, אם כן מי אומר לך שהסתם משנה היא אליבא דר׳ יעקב שסובר שהטעם הוא בגלל שזה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אולי המשנה היא אליבא דר׳ יהודה והטעם שאין לוקים הוא משום שזה לאו הניתק לעשה, אבל לעולם לאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו, אז מנין לך שסתם משנה זו סוברת שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו שאתה אומר לי שר׳ יוחנן סתמא אחרינא אשכח שבגלל זה הוא פסק שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

אלא עונה הגמרא, **האי סתמא אשכח**, הוא מצא סתם אחרת, כפי שלנמד לקמן בפרק שלישי, **שבועה שלא אוכל כבר** זו אדם שנשבע שבועה שלא יאכל ככר זו, **שבועה שלא אוכלנה** והוא חזר ונשבע על אותה ככר שהוא לא יאכל אותה, **ואכלה** ולאחר מכן הוא עבר על השתי שבועות שהוא נשבע ואכל את הככר,

- דף ד ע״א

אינו חייב אלא אחת אז הוא לא חייב קרבן אלא פעם אחת ולא יותר, למה, שמכיון שהוא נשבע פעם ראשונה שלא יאכל את הככר אז הרי הככר הזו כבר נאסרה עליו ואסור לו לאכול את הככר בגלל השבועה שהוא נשבע שלא לאכול אותה, ועל אף שהוא נשבע שבועה שניה השבועה השניה אינה חלה עליו בכלל, כיון שהשבועה השניה נחשבת נשבע לקיים את המצוה, שהרי אחרי השבועה הראשונה שלא לאכול את הככר אז הוא חייב כבר לקיים את מה שהוא נשבע והוא מחוייב לקיים את המצוה ולא לאכול את הככר, והשבועה השניה שהוא נשבע שוב שלא לאכול אותה אינו אלא נשבע לקיים את המצוה, והכלל הוא כפי שנלמד לקמן בדף כ״ז שהנשבע לקיים את המצוה ולא קיים פטור משבועת קרבן, אין לו חיוב קרבן על אותה שבועה, ולכן הוא לא חייב אלא אחת על אף שהוא נשבע פעמיים, כי רק השבועה הראשונה חלה עליו לאסור אותו באכילת הככר והשבועה השניה כבר לא חלה כי זה נשבע לקיים את המצוה, ועל זה המשנה מסיימת ואומרת, **זו היא שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד**, זו היא שבועת ביטוי שהיא שבועה דלהבא, שאם הוא עבר על השבועה במזיד יש לו מלקות, שהרי זה לאו שיש בו מעשה, הוא נשבע שלא יאכל את הככר ועבר על השבועה על ידי מעשה שהוא עשה וכן אכל את הככר, אז בזדון הוא יתחייב מלקות כי זה לאו שיש בו מעשה, ועל שגגתה, אם הוא אכל את הככר בשגגה אז הוא חייב קרבן עולה ויורד כדין שבועת ביטוי בשגגה שחייבים עליה קרבן עולה ויורד, אם כן מדייקת מזה הגמרא, **זו היא דחייבין על זדונה מכות**, מה כוונת המשנה לדייק במה שהיא אומר זו היא, שדווקא משום שזו היתה שבועה דלהבא והעבירה על השבועה היתה על ידי מעשה יש בה מלקות משום שזה לאו שיש בו מעשה, **אבל אוכל ולא אכל** אבל אם הוא נשבע שהוא כן יאכל והוא למעשה עבר על השבועה ולא אכל, **לא לקי** אז הוא לא יקבל מלקות, למה, כי הוא עבר אמנם על השבועה אבל העבירה על השבועה הרי היתה בלי לעשות מעשה, שהרי הוא ישב ולא אכל וממילא הוא עבר על השבועה, ולכן הוא לא יקבל מלקות, אם כן יש לנו סתם משנה שסוברת שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ולכן ר׳ יוחנן על אף שהוא סובר הלכה כסתם משנה פוסק שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, על אף שהסתם משנה של תחילתה של מסכת שבועות, שבועות שתים שהן ארבע, העמדנו אותה אליבא דר׳ ישמעאל ובהכרח שהוא סובר שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, לא פסק ר׳ יוחנן כמו הסתם משנה של תחילת המסכתא, שהרי יש לו סתם משנה שהגמרא עכשיו הביאה שממנה לומדים שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

מקשה הגמרא, **מכדי האי סתמא והאי סתמא**, יש לנו אם כן שתי משניות סתומות, הסתם משנה של תחילת המסכתא שממנה לומדים שלאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו, וסתם משנה בפרק שלישי שמבואר שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, **מאי חזי דעביד כי האי סתמא** מה ראה ר׳ יוחנן לפסוק הלכה כמו הסתם משנה בפרק שלישי שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, **לעביד כי האי סתמא** למה שלא יפסוק הלכה כמו הסתם משנה של תחילת המסכתא ששם מבואר שלאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו.

ומקשים על המקשן, **ולטעמיך** לדבריך שאתה שואל אותי למה ר׳ יוחנן פוסק כמו הסתם משנה בפרק שלישי ולא פוסק כמו הסתם משנה של תחילת המסכתא, אני אשקה לך **רבי גופיה היכי סתם לן הכא הכי והכא הכי**, איך רבי שסתם את המשניות סותר את עצמו, שבתחילת המסכתא הוא סותם את המשנה בלשון שבועות שתים שהן ארבע, שממנה מבואר שלאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו, כפי שהסברנו שלא יתכן ששבועות שתים שהן ארבע יהיה אליבא דר׳ ישמעאל רק בזדון ולענין מלקות, ואם כן הסתם משנה בתחילת המסכתא סוברת שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ואילו בפרק שלישי רבינו הקדוש סותם במשנה סתם משנה שממנה לומדים שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אז הרי רבי שסותם את שתי המשניות יש כאן סתירה בין סתימת שתי המשניות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אלא אומרת הגמרא, **מעיקרא סבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו וסתמה** בתחילה באמת רבי היה סבור שלאו שאין בו מעשה יש בו מלקות, ולכן הוא התחיל את המסכתא בסתם משנה שבועות שתים שהן ארבע, כיון שהוא היה סבור שעל לאו שאין בו מעשה לוקין, אז הוא סתם במשנה כדברי ר׳ ישמעאל שעל שבועות שתים שהן ארבע בזדון על כולם יש חיוב מלקות, ועל אף שבשבועה דלהבא שהוא נשבע שהוא כן יאכל, והוא עבר על השבועה ולא אכל, העבירה נעשתה בלי לעשות מעשה, יש בו מלקות, כי הוא סבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, **והדר סבר** ולאחר מכן חזר בו רבינו הקדוש והוא סבר **אין לוקין עליו** שעל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, **וסתמה**, לכן שוב בפרק שלישי כתב סתם משנה שסוברת לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, **ומשנה לא זזה ממקומה** אלא שאת המשנה הראשונה לא חזר בו רבינו הקדוש מסתימתה על אף שהוא חזר בו מההלכה שלפיה הוא סתם את המשנה, שהרי בתחילה הוא סתם את המשנה כפי שהוא היה סבור שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ולאחר שהוא חזר בו וסבר שעל לאו שאין בו מעשה אין לוקין לא היתה יכולת בדורות שלאחר רבי לשכח מפיהם את המשנה הזאת הראשונה שממנה היו לומדים שלאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו, ואי אפשר היה לבטל אותה מבית המדרש לאחר שפשטה ברוב התלמידים, ולכן הניחו את שתיהם, הניחו את שתי סתמי המשניות, האחת בתחילת המסכתא, שבועות שתים שהן ארבע, שמשתמע ממנה שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, והשניה בפרק שלישי שממנה מבואר שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, וכפי שאומר רש״י, והמשכיל יבין שהאחרונה היא העיקר, שרבינו הקדוש חזר בו מסתימת המשנה הראשונה, ואם כן כיון שכך טעמו של רבינו הקדוש שהסתם משנה בפרק שלישי זה לאחר שחזר בו מהסתם משנה בפרק ראשון וסבר שבאמת לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אז הרי ברור שמסיבה הזאת ר׳ יוחנן הפוסק הלכה כסתם משנה גם כן פוסק כמו סתם משנה של פרק שלישי שהיא העיקרית, כי היא זו המסקנה של רבינו שלאחר שחזר בו ממה שהיה סבור בתחילת המסכתא וסתם שלאו שאין בו מעשה כן לוקין עליו, ר׳ יוחנן פסק כמו הסתם משנה בפרק שלישי שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

למדנו אם כן למסקנת הגמרא, שהסתם משנה שסובר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, שזה טעמו של ר׳ יוחנן גם הוא סובר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו כי הוא סובר הלכה כאותה סתם משנה, זה הסתם משנה שכתוב שם זו היא שבועת ביטוי שחייבים על זדונות מלקות, שזה דווקא בשבועה שהוא נשבע שלא יאכל והוא כן אכל שבזה הוא חייב מלקות כיון שהוא עבר את העבירה על ידי מעשה, משא״כ בשבועה שהוא נשבע כן לאכול והוא לא אכל מדוייק מהמשנה שהוא לא לוקה, ובהכרח שהטעם למה הוא לא לוקה זה משום שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

ומקשים התוס׳ בד״ה אבל אוכל, איך הגמרא מדייקת ממשנה זאת שהטעם של אוכל ולא אוכל אמנם מדוייק מהמשנה שהוא לא לוקה, אבל מי אומר שהטעם הוא משום שזה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, שמא הטעם הוא משום שזה התראת ספק, הרי ר׳ יוחנן וריש לקיש נחלקים מהו הטעם באדם הנשבע שיאכל ואינו אוכל, מהו הטעם שאינו לוקה, ר׳ יוחנן אמנם אומר שהטעם הוא משום שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אבל ריש לקיש הרי אומר שהטעם שאינו לוקה משום שזה התראת ספק והתראת ספק לא שמה התראה, ומנין מוכח מהמשנה שהיא סוברת לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אמנם מבואר במשנה זאת שאדם הנשבע שלא יאכל והוא כן אוכל זו היא השבועה שחייבים עליה מלקות בזדון, משמע אבל שבועה שהוא כן יאכל והוא עובר על השבועה והוא לא אוכל הוא לא מקבל מלקות, אבל אולי הטעם הוא כמו שריש לקיש סובר משום שהתראת ספק לא שמה התראה ולא משום שזה לאו שאין בו מעשה, אז אם כן שוב קשה מי אומר שיש לנו סתם משנה שסוברת לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

ועונים התוס׳, שלגמרא משמע שהמשנה הזאת פוטרת אותו אפילו באופן שהוא נשבע על הכבר וזרק אותו לים, אדם שנשבע על כבר מסויימת לאכול אותה היום, והוא זרק את הכבר לים, והעדים התרו בו בשעה שהוא זורק אותה לים שלא יזרוק אותה לים כי בזריקת הכבר לים הוא יעבור על השבועה שהרי לאחר שיזרוק את הכבר לים לא יוכל בשום אופן לקיים את השבועה שלא לאכול את הכבר, אעפ״כ הוא לא חייב מלקות, וכאן כבר אי אפשר לומר שההתראה שהתרו בו היתה התראת ספק, בשלמא כשמתרים בו שיאכל עכשיו את הכבר, כל זמן שלא עובר כל היום והוא לא אוכל את הכבר, אז עכשיו שהתרו בו לאכול את הכבר ואם לא כן הוא יעבור על השבועה, זו לא יותר מאשר התראת ספק, שמא אפילו אם הוא לא יאכל עכשיו את הכבר הוא יאכל אותה לאחר מכן, אבל כשמתרים בו בשעה שהוא זורק את הכבר לים שלא יזרוק אותו, כי בזריקה זאת הוא בהחלט ובהכרח ודאי יעבור על השבועה, זו היא התראת ודאי, שהרי ודאי הדבר שבזריקת הכבר לים זה יביא לידי כך שהוא כבר לא יוכל לקיים את השבועה, אם כן הרי זו התראת ודאי ואעפ״כ אין לוקין, מזה הוכיח ר׳ יוחנן שהסתם משנה סוברת שהטעם שאין לוקין על שבועה שהוא נשבע שהוא כן יאכל והוא לא אכל זה משום שזה לאו שאין בו מעשה ועל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, כך הסבירו התוס׳.

ומקשה הפני יהושע, הרי לכאורה איך התוס׳ אומרים שכשהוא נשבע שלא לאכול את הכבר והוא זורק אותו לים ומתרים בו בשעת הזריקה לים זה נחשב התראת ודאי, ומה שהוא לא לוקה במקרה כזה זה משום שזה עדיין נחשב לאו שאין בו מעשה ועל לאו שאין בו מעשה אין לוקין, הרי אין לך מעשה גדול מזה, שהרי בזריקה זו הוא עובר על השבועה שלו, ואם כן באופן כזה זה גם לאו שיש בו מעשה, ולמה הוא לא ילקה, אפילו אם נאמר שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו אבל כאן הרי את הלאו של השבועה הוא עובר על ידי מעשה שהוא זורק את הכבר לים, והזריקה היא הרי מעשה שבו הוא מבטל את האפשרות של קיום השבועה, אז למה הוא לא ילקה על המעשה הזה של זריקת הכבר לים.

והמאירי באמת מביא את דברי הירושלמי, שלפי גירסתנו בירושלמי מבואר כך בירושלמי כקושיתו של הפני יהושע, כי לפי הגירסא שלנו בירושלמי כתוב כך, הנשבע שלא יאכל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ככר זו, ושרף את הככר או זרק אותו לים, הרי הוא לוקה כי זה לאו שיש בו מעשה, וזה ממש כקושיתו של הפני יהושע, אלא שהמאירי אומר שאין הדברים נראים, שהרי הלאו אינו במה שהוא זורק את הככר לים, הזריקה של הככר לים היא לא עצם העבירה, העבירה היא במה שהוא לא אוכל את הככר, והעדר האכילה ומה שהככר לא נאכל אין בו מעשה שבו הוא עובר על השבועה, אמנם הוא עשה מעשה של זריקת ככר לים שבו הוא ביטל את האפשרות של קיום השבועה, אבל עצם העבירה על השבועה זה באי אכילת הככר, ואי אכילת הככר הוא דבר שאין בו מעשה, לכן לא יהיה על זה מלקות, וסברת התוס׳ בודאי היא כסברתו של המאירי שעל אף שזריקת הככר לא היה מהמעשה, העבירה שעליה הוא מתחייב מלקות זה מה שהוא לא אכל את הככר, ואי אכילת הככר תמיד יחשב לאו שאין בו מעשה, ואם כן לא נוכל לחייב אותו מלקות מכיון שזה לאו שאין בו מעשה.

אבל על דברי הירושלמי, המאירי לטענתו שזה לאו שאין בו מעשה סובר שהגירסא בירושלמי משובשת, אלא שהרמב״ן בפרק ג׳ ממסכת מכות בדף ט״ז בסוגיא של קימו ולא קימו ביטלו ולא ביטלו, שם בסוגיא של לאו הניתק לעשה, הביא את הירושלמי כגריסא שלנו שבזורק לים לא חשיב לאו שאין בו מעשה אלא זה נחשב לאו שיש בו מעשה.

ובאמת שנידון זה נוגע בהרבה מקומות בש״ס, ודנים בו האחרונים בארוכה, כפי שהשאגת אריה כבר האריך בסימן ל״ב, לענין הלובש בגד בלא ציצית, סובר השאגת אריה שעבירה זאת של לבישת בגד בלא ציצית נחשבת עבירה שהוא עובר בשב ואל תעשה, אע״פ שהוא עושה מעשה בידים שהוא לובש בגד של ארבע כנפות שאין בו ציצית, לבישת הבגד היא לא מעשה העבירה, מותר לו ללבוש בגד של ארבע כנפות, אלא שאם הוא לובש בגד של ארבע כנפות הוא צריך להטיל בו ציצית, ואם כן לבישת הבגד היא לא עצם מעשה העבירה, אלא שברגע שיש לו בגד של ארבע כנפות שהוא לובש אותו והוא לא מטיל ציצית זו היא העבירה, אם כן העבירה היא מה שהוא לא הטיל ציצית בבגד של ד׳ כנפות, זה שב ואל תעשה, וכפי שהשאגת אריה האריך שם בענין זה בדברי התוס׳ ביבמות והשאגת אריה מסביר שלבישת בגד בלא ציצית אמנם נחשבת עבירה שהוא עובר בשב ואל תעשה, משום שאין הלבישה איסור מצד עצמה, אלא מחמת שאז בשעת לבישה חיסר את המצוה של ציצית, שהתורה הטילה עליו ללכת ולהטיל ציצית בבגד של ד׳ כנפות, אז זו עבירה בשב ואל תעשה, אם כן השאגת אריה גם כן נוקט כסברתם של התוס׳ שהמאירי ביאר אותה להדיא, שמכיון שזריקת הככר לים היא עצמה לא מעשה העבירה אלא שהוא לא יכול לזרוק ואסור לו לזרוק את הככר לים בגלל שבזה הוא יגיע לידי כך שהוא לא יוכל לאכול את הככר, אבל מעשה העבירה הוא אי אכילתו של הככר, וזה לאו שאין בו מעשה.

וכך ביאר כאן בהגהות מצפה איתן שמבוארות בסוף המסכתא, שלכן זה נחשב לאו שאין בו מעשה אע״פ שהוא עושה את מעשה הזריקה, לפי שלא היתה כאן שבועה שלא יזרוק את הככר, השבועה היתה שיאכל את הככר, אם כן העבירה היא רק בשב ואל תעשה מה שלא היה אכילה.

אלא שהמצפה איתן פלפל על פי דברי התוס׳ שנלמד לקמן בשבועות דף י״ז לענין מה שלרב אשי חייב על השהייה בכלאים, דהיינו אדם שלבש בגד של כלאים, שאסור ללבוש בגד שיש בו שעטנז, ולאחר מכן אפילו אם לא עשה מעשה אלא שהה כדי פשיטת ולבישת הבגד, שיכול היה להספיק לפשוט את הבגד וללבוש אותו מחדש אז על כל שהייה הוא מתחייב מלקות, משום שהשהייה נחשבת מעשה כיון שתחילת הלבישה היתה על ידי מעשה, ושם המשנה למלך בפרק ג׳ מהלכות ביאת מקדש הלכה כ״א האריך הרבה ביסוד זה שאם ההתחלה היתה על ידי מעשה אז גם ההמשך של העבירה נחשב מעשה, ודן הוא לחלק אם ההתחלה של המעשה היה מעשה של איסור או אפילו אם התחילה של המעשה היה מעשה של היתר, וגם במסכת מכות נגענו בחקירה זאת שהאריכו בה האחרונים.

והקהילות יעקב בספרו על מסכת שבועות בסימן ג׳ אות א׳ גם כן האריך בנידון זה, האם זה הדומה לאותו ענין של שהייה בבגד של כלאים שתחילתו על ידי מעשה מחשיב את כל השהייה ולבישת הבגד שהוא לבוש בו בלי מעשה להחשיב אותו לאו שיש בו מעשה ולהלקות עליו, האם זה דומה לענייננו או לא.

אבל עכ״פ למדנו להדיא שלדעת התוס׳ וזו גם דעתו של המאירי הם סוברים שלאו זה של שבועה שהוא נשבע שכן יאכל ולא אכל הוא תמיד לאו שאין בו מעשה אפילו באופן שהוא זרק את הככר לים, כיון שלא היתה כאן שבועה שלא יזרוק את הככר וזריקת הככר לים היא לא עצם מעשה העבירה, אלא שהפני יהושע בקושיתו הבין אחרת, וזה תלוי בגירסא בירושלמי, שלפי גירסתנו בירושלמי כפי שהרמב״ם הסכים לגירסא זאת הירושלמי באמת סובר שזריקת הככר לים תחשב לאו שיש בו מעשה שלוקים עליו, ואילו המאירי סבור שגירסא הזאת בירושלמי היא משובשת, משום שסוף סוף אפילו אם הוא זורק את הככר לים זה לא עצם העבירה, כי עצם העבירה זה מה שהוא לא אוכל את הככר וזה נשאר תמיד לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו.

ואותו נידון יש גם במנחת חינוך במצוה ח׳ אות ה׳, לגבי מה שלמדנו בסוגיתנו שהלאו בקרבן פסח של ״לא תותירו ממנו עד בוקר״ הוא ודאי לאו שאין בו מעשה כפי שכתוב בגמרא, ובזה דן המנחת חינוך שבאופן שהוא עושה פסול בקרבן באופן כזה שאעפ״כ יחול עליו איסור נותר לאחר זמן האכילה, ועל ידי זה שנפסל הקרבן במעשה שהוא עשה לא יוכלו לאכול את הקרבן וממילא הוא נשאר ונעשה נותר, סובר המנחת חינוך שזה יחשב לאו שיש בו מעשה, שהרי על פי מעשה שהוא עשה נעשה האיסור של לא תותירו כמו שהוא האריך שם, וטוען עליו הקהילות יעקב בסימן ג׳ אות ב׳, שהרי דבר זה של המנחת חינוך הוא נגד סברת התוס׳ שהזכירו אצלנו, שהרי נידון זה של המנחת חינוך דומה לגמרי לשבועה שאוכל וזרק את הככר לים, שזריקת הככר לים היא מעשה שבגרמת המעשה הזה הוא לא יוכל לעולם לקיים את השבועה, כמו שם בגלל שהוא פסל את הקרבן ולא יוכלו לאכול אותו בהכרח ישאר ממנו ויעברו על הלאו של ״לא תותירו״, אז תוס׳ הרי אומרים שזה נחשב לאו שאין בו מעשה, והמנחת חינוך נוקט בפשיטות שזה נחשב לאו שיש בו מעשה, אלא שבאמת לפי גירסת הירושלמי שאמרנו שהרמב״ן במסכת מכות מסכים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

איתה, דברי המנחת חינוך צודקים, שלדעת הירושלמי שזריקת הככר לים מחשיבה את העבירה כלאו שיש בו מעשה הוא הדין שאם הוא פוסל במעשה את הקרבן הנותר שהוא ישאיר לאחר מכן מבשר הפסח כי הוא לא יוכל לאכול את זה, כיון שזה מחמת אותו מעשה שהוא פסל את הקרבן, לדעת הירושלמי זה יחשב לאו שיש בו מעשה.

וביותר יש לעיין בדברי הירושלמי, וכפי שהקשה זאת כבר בקהילות יעקב בסימן ג׳ אות ד׳, שאותו ירושלמי שהזכרנו שהרמב״ן הביא את גירסתו כפי הגירסא שלנו והמאירי אומר שזו גירסא משובשת, הירושלמי הזה הוא בפרק שלישי של מסכת שבועות הלכה ז׳, ולאחר שהוא מביא את המחלוקת של ר׳ יוחנן וריש לקיש שלמדנו בסוגיתנו בנשבע לאכול ככר זה היום ועבר היום לא אכלה, שלחד מאן דאמר הוא לא לוקה משום שזה לא ראוי לקבל התראה, פירושו משום שזו התראת ספק, כפי שלמדנו בסוגיתנו שזה טעמו של ריש לקיש שאינו מקבל מלקות משום שזו התראת ספק שלא שמה התראה, ולדעת ר׳ יוחנן מה שאינו לוקה זה משום דהוי לאו שאין בו מעשה, אומר הירושלמי, מאי נפקא מביניהון, שרפה והשליכה לים, שלמי שסובר שאינו ראוי לקבל התראה הוא פטור, ואם סוברים משום לאו שאין בו מעשה הוא חייב, אז בענין זה שהירושלמי לפי הגירסא הזאת סובר שאם מחייבים מלקות על לאו שיש בו מעשה והטעם שפוטרים אותו זה משום שזה לאו שאין בו מעשה, אז בזה שהוא זרק את הככר לים או שרף אותה, לדעת הירושלמי זה נחשב לאו שיש בו מעשה שהוא לוקה, ולענין התראת ודאי שתוס׳ אומרים בפשיטות שזריקת הככר לים מחשיבה את ההתראה להתראת ודאי על אף שהם סוברים שלאו שאין בו מעשה זה נחשב, הירושלמי סובר בדיוק הפוך, לענין אם זה נחשב מעשה להלקות מצד שזה לא יהיה לאו שאין בו מעשה, סובר הירושלמי שזה נחשב לאו שיש בו מעשה ויקבלו על זה מלקות, אבל ההתראה נחשבת התראת ספק ולא התראת ודאי, בדיוק הפוך מסברתם של התוס׳, ובענין לאו שיש בו מעשה כבר ביארנו, אבל לענין זה שהירושלמי מחשיב את זה התראת ספק זה הרי דבר תמוה, שהרי אם נתייחס שדעת הירושלמי היא כמו שרעק״א כאן בגליון הש״ס בקושיתו על התוס׳ תופס כדבר פשוט שזמן שריפת הככר הוא הוא זמן שעת העבירה על השבועה, ולכן ההתראה אפשר להתרות בו אז בשעה שהוא שורף את הככר או זורק אותו לים, וכפי שרעק״א שואל על התוס׳, אלא שבדברי רעק״א בגליון הש״ס יש כאן טעות, שהוא מבאר בדברי התוס׳ שהטלת הככר לים דנים אותו כלאו שיש בו מעשה, הרי הבאנו שמדברי תוס׳ מבואר להדיא שזה נחשב לאו שאין בו מעשה, ובאמת שקושיא זאת של רעק״א בתשובות רעק״א בתנינא בסוף סימן ל״ט מובאת הקושיא בלשון אחר, כפי שצריך להקשות אותה, כי כאן יש איזו טעות בגליון הש״ס כפי שכבר ציין זאת הקהילות יעקב שם, אבל עכ״פ מדברי רעק״א מבואר שהוא למד שזריקת הככר לים זה הזמן שבו הוא עובר על השבועה וזה נחשב לכן התראת ודאי, אבל אם הירושלמי סובר כך אז שוב זה לא התראת ספק אלא התראת ודאי, ודברי הירושלמי שסובר שגם כשהוא זורק את הככר לים ההתראה שמתרים בו אינה אלא התראת ספק, דברי הירושלמי הם תמוהים מאד, כפי שהקהילות יעקב משאיר אותם בצריך עיון גדול.

ואם כן למדנו שבדברי התוס׳ מבואר שלענין לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו זריקת הככר לים נחשבת עדיין לאו שאין בו מעשה ולא יהיה כאן מלקות, אלא שלענין התראה זה נחשב כבר התראת ודאי ששמה התראה, ובדברי הירושלמי מבואר בדיוק הפוך, שלענין התראת ודאי זה עדיין נחשב התראת ספק, ולענין לאו שאין בו מעשה זה נחשב לאו שיש בו מעשה כי זריקת הככר לים נחשבת מעשה שבו הוא מתחייב מלקות, כיון שבמעשה הזה הוא יבוא לדי כך שהוא לא יוכל לקיים את השבועה המעשה נחשב מעשה עבירה של איסור לעבור על השבועה, אלא שתמוהים דברי הירושלמי שאם כן כשמתרים בו בשעת זריקת הככר לים זו התראה שמתרים בו בשעת מעשה העבירה, ולמה מחשיב את זה הירושלמי כהתראת ספק, הרי זו ודאי תהיה התראת ודאי, זה מה שקשה על דברי הירושלמי, וכפי שהזכרנו הקהילות יעקב שהאריך בענין זה מסיים בצריך עיון גדול.

[למדנו אם כן שהמשנה שאמרה שבועות שתים שהן ארבע לא יכולה להיות לא אליבא דר׳ ישמעאל ולא אליבא דר׳ עקיבא, שהרי אם נפרש את המשנה שאמרה שבועות שתים שהן ארבע לענין שבכל אופני שבועת ביטוי, בין בשתים שנאמרו במפורש בפסוק שתי שבועות לעתיד להרע או להיטיב שהם שבועות על להבא כן לעשות או לא לעשות, ונתרבו עוד שתים שביחד הן ארבע שנתרבו עוד שתים של שבועות לשעבר שאכלת ושלא אכלתי, כן עשיתי או לא עשיתי, דבר וחילופו, שבכל אלו אם נבוא לחייב קרבן עולה ויורד אז המשנה היא לא אליבא דר׳ ישמעאל, שהרי ר׳ ישמעאל סובר שאין מחייבים קרבן עולה ויורד רק בשבועות דלהבא, משא״כ שבועה לשעבר אין חייבים עליה קרבן עולה ויורד, וגם אמרנו שאליבא דר׳ עקיבא לא יכולה המשנה להתפרש, שהרי נאמר במשנה ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, שחייבים גם על השתים שנתפרשו בפסוק שהם העלם טומאה ועל ידי העלם טומאה הוא נכנס למקדש, או שנעלמה ממנו הטומאה והוא אכל קודש, כי כך הוא לשון הפסוק ״או נעלם ממנו והוא טמא״, שההעלמה והשגגה היתה במה שהוא שכח שהוא טמא, ונתרבו עוד שנים שביחד הם ארבע על העלם קודש והעלם מקדש, שזכור היה שהוא טמא ונכנס למקדש כי שכח ונעלם ממנו שזה המקדש, או שזכור היה שהוא טמא ואכל קודש משום שנעלם ממנו או שכח שזה קודש, שגם באלה חייבים קרבן עולה ויורד, אם כן המשנה היא דלא כר׳ עקיבא, שהרי ר׳ עקיבא סובר שאין חייבים קרבן עולה ויורד רק על העלם טומאה שאם הוא שכח מהטומאה ונכנס למקדש או אכל קודש הוא חייב קרבן עולה ויורד, אבל על העלם קודש ומקדש והוא זוכר את הטומאה סובר ר׳ עקיבא שאין חייבים על זה קרבן עולה ויורד, ולכן אמרה הגמרא שהמשנה היא אמנם אליבא דר׳ ישמעאל, ומה שנאמר שבועות שתים שהן ארבע אין הכוונה לענין לחייב קרבן עולה ויורד, שהרי לר׳ ישמעאל על שתי שבועות שלעבר אין חיוב קרבן עולה ויורד, אלא שמדובר לענין חיוב מלקות בזדון, שאם הוא נשבע שבועה בזדון בין שתי השבועות שנתפרשו בפסוק להבא ובין עוד שתי שבועות שהם לעבר, בכולם הוא חייב מלקות ועל זה נאמר שבועות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שתים שהן ארבע שבזדון הוא חייב בכל אופני השבועת ביטוי בין להבא אוכל ולא אוכל כן אעשה או לא אעשה, ועבר על השבועה, ובין שהוא נשבע לשקר על דבר שכבר היה אכלתי או לא אכלתי, בכולם אם הוא היה מזיד הוא חייב מלקות.]

ועל זה שואלת עכשיו הגמרא, **במאי אוקימתא, כרבי ישמעאל, ולמלקות**, העמדת את המשנה שבועות שתים שהן ארבע שהיא אליבא דר׳ ישמעאל, ולא מדובר בשוגג לענין קרבן עולה ויורד אלא במזיד לענין חיוב מלקות, אם כן **מראות נגעים מאי מלקות איכא**, מראות נגעים שנים שהם ארבעה שנאמרו במשנה, בשלמא אם היית אומר שמדובר לגבי חיוב קרבן של מצורע אז באמת יש שנים שהן ארבע, שהשאת והבהרת שנתפרשו בהדיא בפסוק הם השתים ונוסף עליהם עוד שתים דהיינו ביחד ארבעה תולדה לשאת ותולדה לבהרת, וכולם הם נגעים שאם המצורע נטמא בהם לכשיטהר הוא מביא עליהם קרבן טהרה, אבל אם אתה מפרש שהמשנה שאמרה שבועות שתים שהן ארבע מדברת במזיד ולענין מלקות, איזה מלקות יש בטומאת צרעת שנאמר על זה במשנה שתים שהן ארבעה.

עונה הגמרא, **בקוצין בהרתו** מדובר שהיה לו נגע והוא קצץ אותו, והקוצץ נגע חייב מלקות, **וכרבי אבין אמר רבי אילעא, דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא, כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה**, כל מקום שכתוב בתורה ״השמר״ או שכתוב בתורה ״פן״ או שכתוב בתורה ״על״ כל אלו אינם אלא לשון לא תעשה, ומכיון שנאמר בתורה ״השמר לך בנגע הצרעת״ אז לפי הכלל הזה של ר׳ אבין אמר ר׳ אילעא המלה ״השמר״ היא לאו, שהתורה אומרת שלא תעבור על קציצת נגע צרעת שלא תקצוץ את הנגע, וזה נקרא ״השמר בנגע הצרעת״, ואם כן אדם הקוצץ בהרתו חייב מלקות, על זה אמרה המשנה מראות נגעים שנים שהן ארבעה, שגם על השאת וגם על הבהרת שאלו הם השתים שנתפרשו בפסוק, וכן על עוד שתים שביחד הם ארבעה זה תולדה לשאת ותולדה לבהרת, על כל אלו יש לו חיוב מלקות אם הוא קוצץ את אחד מהנגעים האלו.

ואומרים תוס׳ בד״ה בקוצץ בהרתו, שמשמע מכאן שאין חיוב מלקות אלא אם הוא קוצץ אחת מארבעה מראות הנגעים, שהרי על זה נאמר במשנה מראות נגעים שנים שהם ארבעה, שרק על ארבעה מראות הנגעים האלו אם יש לו נגע מאחד מהארבעה מיני נגעים האלו, מהארבעה מראות, שאת ותולדתה בהרת ותולדתה, אז הוא מתחייב מלקות.

ומקשים התוס׳, שבגמרא שבת דף קל״ב ע״ב משמע שהוא מקבל מלקות גם אם הוא קוצץ נגעים טהורים, שהסוגיא שם במסכת שבת דנה לענין אין צרעת דוחה את העבודה והגמרא שם בתוך השקלא וטריא שואלת תינח נגעים טמאים, נגעים טהורים מאי איכא למימר, משמע שיש מלקות על קציצת נגעים גם כן, ואיך אנחנו כאן אומרים לפרש את המשנה מראות נגעים שנים שהן ארבעה לענין חיוב מלקות על קוצץ בהרתו.

ועונים התוס׳ בשם הריצב״א ששם גם כן מדובר באותם ארבעה מראות נגעים שהם שאת ותולדתה ובהרת ותולדתה, ומה שהגמרא קוראת להם טהורים הכוונה לאחר שאותו מראה נגע עמד בעיניו בלי שנהיה יותר גודל, או הוא כהה ונהיה יותר חשוך ממה שהיה אז הוא הרי טהור לפי שאינו מוחלט ואינו מחוסר טבילה שכבר טבל, אז זה נקרא נגע טהור שעליו הוא מתחייב אם הוא קוצץ אותו אבל זה נגע מארבעה מראות נגעים שהוזכרו במשנה, כך לומדים תוס׳.

המשנה למלך בפרק י׳ מהלכות טומאת צרעת הלכה א׳ הביא את דברי התוס׳ האלו, והוא מבאר שמדברי רש״י שם במסכת שבת שפירש נגעים טהורים הקוצץ בוהק שבוהק הוא מתחילתו סימן של נגע טהור, אז גם הוא חייב, משמע שהוא פירש לא כפירושם של התוס׳ שבאותם ארבעה מראות נגעים יש חיוב אם הוא קוצץ את אחד מהמראות נגעים האלו גם כשהוא טהור, אלא מדובר אפילו בנגעים טהורים ממש.

מקשה הגמרא, **יציאות שבת מאי מלקות איכא**, הרי אם אתה מפרש את המשנה שמדובר לענין חיוב מלקות, אז כל מה שנאמר במשנה שתים שהן ארבע אתה צריך לפרש לענין חיוב מלקות, ואיזה חיוב מלקות יש ביציאת השבת שזה מלאכת חילול שבת, הרי **לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא, וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו**, הרי כיון שהלאו הזה של לא תעשה מלאכה בשבת הוא לאו שניתן בתורה לאזהרה של מיתת בית דין, שיכולים העדים להתרות בו אם תעבור על הלאו הזה ותחלל את השבת על ידי עשיית מלאכה תתחייב מיתת בית דין, שהרי כך דינו של העושה מלאכה בשבת במזיד בעדים ובהתראה שהוא חייב סקילה, אז הלאו הזה לא ניתן בכלל לאזהרה ולעונש של מלקות, ואפילו אם התרו בו למלקות אם לא התרו בו לחייב אותו סקילה אלא התרו בו למלקות אין דינו של המחלל שבת לקבל מלקות, שפסוק זה של לא תעשה כל מלאכה והאזהרה הזאת לא לעונש מלקות הם נכתבו מתחילה, ואם כן איך אתה יכול לפרש שביציאות השבת שתים שהן ארבע זה כולם אופנים שאם הוא עושה זאת במזיד הוא חייב מלקות, הרי זו מלאכת שבת שחייבים עליה סקילה, ואפילו אם לא התרו בו שהוא יתחייב סקילה אלא התרו בו שיתחייב מלקות הוא גם לא מתחייב מלקות, כיון שהלאו הזה שנכתב בתורה הוא ניתן לאזהרת מיתת בית דין, שהלאו הזה נכתב שהעונש עליו יהיה מיתת בית דין ולא מלקות.

עונה על זה הגמרא, **משום הכי קא מוקמינא כרבי ישמעאל, דאמר לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקין עליו**, הרי בגלל זה באמת העמדנו את המשנה כר׳ ישמעאל, שר׳ ישמעאל סובר במסכת מכות שגם לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אם התרו בו אבל למלקות ולא למיתה אז הוא כן מקבל מלקות, כי כך למדנו שם בברייתא, אחת חייבי כריתות ואחת חייבי מיתת בית דין ישנם בכלל מלקות ארבעים, דברי ר׳ ישמעאל, דהיינו בין לא תעשה שהעונש עליה הוא עונש כרת, ובין לא תעשה שהעונש עליה הוא עונש של מיתת בית דין, כולם כלולים בתוך כל הלאוין שהעונש שלהם הוא מלקות ארבעים, דהיינו שאפילו לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אם התרו בו שהוא יתחייב מלקות על עבירת הלאו הוא מקבל מלקות לדעת ר׳ ישמעאל,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לכן באמת העמדנו את המשנה אליבא דר׳ ישמעאל כי רק אליבא דדידיה שהוא סובר לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקין עליו אפשר לפרש את כל המשנה שמדובר במזיד ולענין מלקות, ולכן גם יציאות השבת על אף שזו מלאכה שחייבים עליה סקילה שייך לפרש את המשנה שהוא מתחייב מלקות כשהתרו בו למלקות ולא התרו בו למיתה.

שואלת על כך הגמרא, **הא לאו הכי קיימא כרבי עקיבא**, משתמע מהדברים שאילמלא קושיא זאת שיציאות השבת שתים שהן ארבע אי אפשר לפרש לענין מלקות רק לר׳ ישמעאל שסובר לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקין עליו, אבל אילמלא זאת היינו יכולים להעמיד את המשנה כר׳ עקיבא, על זה מקשה הגמרא, **קשיא ידיעות** הרי הדין של ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע קשה שאי אפשר להעמיד כך את המשנה אליבא דר׳ עקיבא, כי בידיעות הטומאה שתים שהם ארבע מבואר שהוא חייב קרבן עולה ויורד לא רק על העלם טומאה ואכילת קודש בטומאה או כניסה למקדש בטומאה כשהסיבה היתה בגלל שנעלמה ממנו הטומאה, אלא כשהן ארבע וגם על העלם קודש ועל העלם מקדש חייבים קרבן עולה ויורד, ואילו ר׳ עקיבא אומר כפי שלמדנו לעיל בדף ג׳ שהוא לא חייב קרבן עולה ויורד על העלם קודש ועל העלם מקדש, אז הרי זו הסיבה למה המשנה לא יכולה להיות אליבא דר׳ עקיבא.

עונה הגמרא, **לאו אמרת רבי ישמעאל היא ולמלקות** הרי גם לר׳ ישמעאל לא יכלת לפרש שהמשנה כולה מדברת לענין קרבן, שהרי היה קשה לך שבועות שתים שהן ארבע שנאמרו ברישא שלר׳ ישמעאל אי אפשר לפרש שהכוונה שהן ארבע שכולם חייבים בקרבן עולה ויורד, שהרי לר׳ ישמעאל חיוב קרבן עולה ויורד זה רק בשבועה דלהבא, ולא בשבועה לשעבר, ולכן העמדנו את המשנה אליבא דר׳ ישמעאל שמדובר במזיד ולענין מלקות, ואז לא קשה לנו שום קושיא כי שבועות שתים שהן ארבע מתפרש היטב גם לר׳ ישמעאל במזיד ולמלקות, אם כן גם לר׳ עקיבא לא היה קשה לנו, כי **רבי עקיבא נמי ולמלקות**, כי על אף שגם לר׳ עקיבא בהעלם קודש ומקדש אין חייבים קרבן עולה ויורד, היינו מפרשים שהמשנה היא אליבא דר׳ עקיבא והמשנה מדברת במזיד ולענין לחייב אותו מלקות, אילמלא שקשה לנו להעמיד כר׳ עקיבא שהרי אם כן יצאות השבת שתים שהן ארבע אם נרצה לפרש שחייבים על כך מלקות זה אי אפשר לפרש אליבא דר׳ עקיבא, שהרי ר׳ עקיבא סובר במסכת מכות באותה ברייתא שעל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו, אם כן הלאו של חילול שבת לדעת ר׳ עקיבא אפילו אם לא התרו למיתה אלא התרו למלקות הוא לא מתחייב על כך עונש מלקות, כי זה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ולא ניתן הלאו הזה בתורה כדי להזהיר ולהתרות על עבירת הלאו הזה לחייב עליו מלקות, ואם כן היה לנו רק את הקושיא שידיעות הטומאה אי אפשר להעמיד אליבא דר׳ עקיבא כי אי אפשר אליבא דר׳ עקיבא לומר שהן ארבע כי על העלם קודש ועל העלם מקדש סובר ר׳ עקיבא שלא מחייבים קרבן, אבל בלי הקושיא של לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין היינו יכולים לפרש את כל המשנה אליבא דר׳ עקיבא לענין מזיד ולחיוב מלקות, אלא שקשה לנו יציאות השבת שתים שהן ארבע אי אפשר לפרש אליבא דר׳ עקיבא, כי הוא סובר שלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו.

ואומר רש״י מה היה כל כך ניחא יותר להעמיד את המשנה אליבא דר׳ עקיבא מה שאנחנו מעמידים אותה אליבא דר׳ ישמעאל, מסביר רש״י, כי כולהו סתימתאי הם אליבא דר׳ עקיבא, כפי שלמדנו בסנהדרין דף פ״ו סתם מתניתין ר׳ מאיר, כשלא מפורש שמו של התנא במשנה זה סתם משנה וזה אליבא דר׳ מאיר, סתם ספרא דהיינו ברייתא בתורת כהנים, כשלא מוזכר שם התנא זה ר׳ יהודה, וסתם ברייתא בתוספתא אם לא מוזכר שם התנא זה ר׳ נחמיה, וכולהו אליבא דר׳ עקיבא, שהרי ממנו הם קיבלו וכולם היו תלמידים של ר׳ עקיבא, ולכן היינו רוצים מלכתחילה להעמיד את הסתם משנה שאומרת שבועות שתים שהן ארבע וכל המשנה הזאת שהיא סתם משנה אליבא דר׳ עקיבא, שהרי סתם משנה צריכה להיות ר׳ מאיר שהיא אליבא דר׳ עקיבא, לכן אם היינו יכולים היינו מעמידים אליבא דר׳ עקיבא, אלא שקשה עלינו להעמיד אליבא דר׳ עקיבא, שאם נעמיד לענין קרבן עולה ויורד יקשה עלינו ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, שלדעת ר׳ עקיבא על העלם קודש והעלם מקדש אין מחייבים קרבן עולה ויורד, להעמיד את המשנה לענין מזיד ולמלקות קשה לנו שיציאות השבת שזה מלאכה שחייבים עליה מיתה אז הרי לר׳ עקיבא אפילו אם התרו בו רק למלקות הוא לא מקבל מלקות כי זה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין.

מקשה הגמרא, **אי הכי ידיעות התראות מיבעי ליה**.

נחלקו הראשונים בפירוש קושית הגמרא, הרשב״א לומד שקושית זאת באה בין אליבא דהאוקימתא שהעמדנו את המשנה אליבא דר׳ ישמעאל ושמדובר במזיד ולמלקות, ובין אליבא דר׳ עקיבא שגם בלי הקושיא מיציאות השבת ולאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין גם כן לא היינו יכולים להעמיד אליבא דר׳ עקיבא את המשנה לענין מלקות, שהרי קשה לנו מידיעות הטומאה כפי שהגמרא תקשה, אם כן הקושיא לפי הרשב״א היתה בין לפי האוקימתא שהמשנה היא אליבא דר׳ ישמעאל, ובין על האפשרות להעמיד את המשנה אליבא דר׳ עקיבא.

ואילו התוס׳ בד״ה הא לאו הכי, אומרים שהקושיא היא על מה שהגמרא אמרה שבלי הקושיא של יציאות השבת שאי אפשר לחייב מלקות אליבא דר׳ עקיבא כיון שזה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין לר׳ עקיבא אין לוקין עליו, היינו יכולים לפרש את המשנה כר׳ עקיבא, על זה באה הקושיא אי הכי, שאיך תפרש ידיעות הטומאה אליבא דר׳ עקיבא, הרי אם מדובר לענין מלקות, ידיעות, התראות מיבעי ליה, שבשלמא אם מדובר לענין חיוב קרבן עולה ויורד אז מובן למה נקרא דין טומאת מקדש וקדשיו ידיעות הטומאה, משום שהמשמעות של ידיעות מדובר שנעלם ממנו, הוא ידע מלפני כן שהוא טמא ושוה קודש ושוה המקדש, ולאחר מכן נעלם ממנו או הטומאה או שנעלם ממנו הקודש והמקדש, או שצריך גם ידיעה בסוף כדי להביא קרבן עולה ויורד, משא״כ לענין שאתה מחייב מלקות על אם הוא אכל במזיד כשהוא טמא קודש או נכנס למקדש כשהוא טמא במזיד והוא חייב מלקות, אז זה התראות יש כאן, ואין כאן בכלל שום העלם דבר שנוכל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לקרוא לזה ידיעה, וקושיא זאת כפי שהזכרנו הרשב״א פירש שהיא גם אליבא דר׳ ישמעאל שאנחנו נעמיד את המשנה כדבריו איך הוא מפרש את זה לענין מלקות, וגם אליבא דר׳ עקיבא, אבל תוס׳ אומרים שאם אנחנו מעמידים את המשנה אליבא דר׳ ישמעאל לא קשה, משום שלר׳ ישמעאל יכלנו בהחלט לפרש שהחיוב שנאמר במשנה על ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע באמת מדבר לענין קרבן עולה ויורד ולא לענין חיוב מלקות, ויציאות השבת שתים שהן ארבע מדברים לענין חיוב מלקות, וכמו כן שבועות שתים שהן ארבע לר׳ ישמעאל מדברים לענין מלקות, אבל ידיעות הטומאה מדברים לענין קרבן עולה ויורד, משא״כ לר׳ עקיבא שידיעות הטומאה לפרש שמדובר לענין קרבן עולה ויורד אי אפשר, שהרי לדעת ר׳ עקיבא אין חיוב קרבן עולה ויורד רק בהעלם טומאה ולא בהעלם קודש ומקדש, אז לר׳ עקיבא בהכרח את ידיעות הטומאה עצמו אתה מוכרח לפרש במזיד ולמלקות אם תרצה לפרש את המשנה אליבא דר׳ עקיבא, ועל זה באה הקושיא איך תפרש אליבא דר׳ עקיבא שידיעות הטומאה מדובר למלקות, אם זה למלקות התראות מיבעי ליה.

עונה הגמרא, הא לא קשיא, תני ידיעות דהתראות, אין הכי נמי תלמד במשנה ידיעות של ההתראות הם אלו שיש בהם שתים שהן ארבע.

אלא שהגמרא מקשה קושיות אחרות, **אי הכי** אם מדובר בידיעות הטומאה לענין מלקות לחייב אותו במזיד, וכי הם **שתים שהן ארבע**, הרי **תרתי הוא דהויין**, שהרי אין מלקות למי שאכל קודש כשהוא טמא או למי שנכנס למקדש כשהוא טמא אלא אם כן התרו בו והזכירו לו הן את העובדא שהוא טמא, וגם את הקודש שהוא עומד לאכול קודש, או שהזכירו לו גם את הטומאה שהוא טמא וגם את המקדש שהוא נכנס למקדש כשהוא טמא, אם כן שני אופנים של חיובי מלקות יש, או שהוא היה טמא ואכל קודש, או שהוא היה טמא ונכנס למקדש, אלה שהם שני אופנים של חיוב מלקות, אבל יותר משתים אין, כי בשלמא אם מדובר בידיעות הטומאה שתים שהן ארבע לענין קרבן אז יש לי שתים שהן ארבע, יש לי שתים שנתפרשו בפסוק ״ונעלם ממנו והוא טמא״ שנעלמה ממנו הטומאה, ועל ידי כך שנעלמה ממנו הטומאה או שהוא אכל קודש זה אחד, או שהוא נכנס למקדש זה שתים, ושהן ארבע היינו שהוא זכור היה את הטומאה ונכנס לקודש, שזה אחד, או נכנס למקדש שזה שני, משום שהוא שכח ונעלם ממנו שזה קודש או שכח ונעלם ממנו שזה מקדש, אז יש לנו שתים שהן ארבע, משא״כ במלקות הוא צריך לזכור גם שזה קודש וגם שהוא טמא, וגם שזה מקדש וגם שהוא טמא, אם כן בזה בודאי יש רק שני אופנים של חיוב מלקות.

ותו ועוד קושיא שואלת הגמרא, הרי כתוב במשנה במפורש **את שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתים**, באופן כזה הוא חייב בשתים שהן ארבע, **העלמה למלקות מאי עבידתיה** איזה העלמה צריך לענין חיוב מלקות, הרי ודאי מדובר לענין שוגג, שצריך שתהיה לו ידיעה בתחילה שהוא היה טמא ושזה קודש ושזה המקדש, ולאחר מכן העלם בינתיים שנעלמה ממנו הטומאה או שנעלם ממנו הקודש והמקדש, ושוב נודע לו לבסוף שבהיותו טמא הוא נכנס למקדש או שבהיותו טמא הוא אכל קודש, אז הוא מתחייב להביא קרבן עולה ויורד, זה שייך בשוגג, אבל לא במזיד ומלקות, אין כאן שום העלמה בינתיים ואין כאן שום ידיעה לא בתחילה ולא בסוף ואיזה העלם יש כאן.

ותו, הרי זה בעולה ויורד הרי במשנה כתוב מפורש שהוא בקרבן עולה ויורד, אז הרי ודאי שהמשנה מדברת בידיעות הטומאה שתים שהן ארבע לענין קרבן עולה ויורד שהוא חייב אם הוא נכנס למקדש בשוגג כשהוא טמא או אכל קודש בשוגג כשהוא טמא, אז איך אתה רוצה להעמיד את המשנה שמדובר במזיד ולענין מלקות.

עונה הגמרא, **אלא אמר רב יוסף**, רב יוסף בא לומר שאין הכי נמי, המשנה לא מדברת לענין חיוב מלקות במזיד אלא לענין חיוב קרבן באופן של שוגג, ולכן הגמרא היתה חייבת לחזור בה גם מהאוקימתא שהעמדנו את המשנה אליבא דר׳ ישמעאל, שהרי את ידיעות הטומאה אי אפשר להעמיד לענין מלקות, וגם לפי תוס׳ שלר׳ ישמעאל היינו יוכלים להעמיד את המשנה הן למלקות והן לקרבן, הגמרא אעפ״כ חוזרת בה ואומרת שכל המשנה מדברת לענין קרבן, **וזה מה שרב יוסף** אומר, שבאמת המשנה מדברת בשוגג ולענין חיוב קרבן, ועל מה שקשה לך אם כן שבועות שתים שהן ארבע לא יתכן אליבא דר׳ ישמעאל שלדבריו על שבועות שלשעבר אין חיוב קרבן עולה ויורד, וידיעות הטומאה שתים שהן ארבע אתה לא יכול לפרש אליבא דר׳ עקיבא כי הרי לר׳ עקיבא על העלם קודש והעלם מקדש אין חיוב קרבן עולה ויורד, אם כן קשה לך שהמשנה היא לא כר׳ ישמעאל ולא כר׳ עקיבא, על זה אומר רב יוסף, **רבי היא, ונסיב לה אליבא דתנאי**, את המשנה סידר רבינו הקדוש והוא נקט בלשון המשנה אליבא של תנאים, **בידיעות נסיב לה כרבי ישמעאל, בשבועות נסיב לה כרבי עקיבא**, ועכשיו מבינה הגמרא את התירוץ של רב יוסף, שרב יוסף אומר שהמשנה זאת היא בכלל לא סתם משנה שנאמר שיש סתירה שאו שהיא כר׳ ישמעאל או כר׳ עקיבא והיא לא יכולה להיות לא לר׳ ישמעאל ולא לר׳ עקיבא, אלא הכוונה שרבינו הקדוש לענין שבועות שתים שהן ארבע הוא נקט את זה אליבא דר׳ עקיבא, שאליבא דר׳ עקיבא יש שבועות שתים שהן ארבע שחייבים קרבן עולה ויורד בין בשבועה דלהבא שהן ארבע וגם בשתי שבועות שלעבר אכלתי ולא אכלתי, וכך מתפרשת המשנה, שבועות לר׳ עקיבא הן שתים שהן ארבע, שבכל ארבעת האופנים של שבועת ביטוי בין בשתי השבועות שלעתיד ובין בעוד שני אופני שבועה על לשעבר הוא חייב קרבן עולה ויורד, ואח״כ כתוב במשנה ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, פירושו ידיעות הטומאה לר׳ ישמעאל יש בהם שתים שהן ארבע, שבין על העלם טומאה והוא אכל קודש או נעלם טומאה והוא נכנס למקדש, ובין על אם הוא היה זכור את הטומאה ואכל קודש משום שנעלם ממנו שזה קודש, או זכור היה את הטומאה ונכנס למקדש כי נעלם ממנו שזה מקדש, אז הוא גם כן חייב קרבן עולה ויורד.

אמר רב אשי, אמריתא לשמעתא קמיה דרב כהנא, אמר רב אשי, אני פירשתי שמועה זו של רב יוסף לפני רב כהנא, **ואמר לי** וענה לי רב כהנא, **לא תימא רבי נסיב לה אליבא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דתנאי וליה לא סבירא ליה, שאין פירוש דברי רב יוסף שרבי באמת הוא עצמו לא סובר כך אלא שהוא נקט בדברי המשנה ששבועות שתים לר׳ עקיבא הן שתים שהן ארבע, וידיעות הטומאה לר׳ ישמעאל הם שתים שהן ארבע כמו שפירשנו, **אלא רבי טעמיה דנפשיה מפרש**, שבאמת רבי טעמא דנפשיה מפרש, רב יוסף בא לתרץ לא שנסיב לה אליבא דתנאים והוא לא סובר כך, אלא באמת זו סתם משנה, ורבינו הקודש כתב את המשנה בלשון סתם משום שהוא בעצמו כך סובר, לענין שבועות הוא סובר כר׳ עקיבא שגם בשבועה לשעבר חייבים קרבן עולה ויורד, ולענין טומאת מקדש וקדשיו הוא סובר כר׳ ישמעאל שבין על העלם טומאה ובין על העלם קודש ומקדש חייבים קרבן עולה ויורד, ולכן רבי סתם את המשנה כפי שהוא סבור שגם שבועות הן שתים שהן ארבע, משום שבזה הוא סבור כדעתו של ר׳ עקיבא שגם על שבועות דלשעבר יש קרבן עולה ויורד, וגם בידיעות הטומאה סתם רבי לומר שידיעות הטומאה הם שתים שהן ארבע, כי בידיעות הטומאה הוא סובר כר׳ ישמעאל שחייבים קרבן עולה ויורד לא רק על העלם טומאה אלא גם על העלם קודש ומקדש.

ומביאה עכשיו הגמרא ראיה שרבי באמת כך סובר, **דתניא כי למדנו בברייתא, מנין שאינו חייב אלא על שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתים**, מדובר לענין לחייב קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו, אומרת הברייתא מנין אנחנו יודעים שהוא לא מתחייב להביא קרבן עולה ויורד, אלא אם כן היתה לו ידיעה בתחילה שהוא טמא ושזה קודש ושזה המקדש, וידיעה בסוף שהוא אכל קודש או נכנס למקדש בהיותו טמא, ובאמצע היה לו העלם שבגלל זה הוא נכנס למקדש כי הוא שכח את הטומאה, או שבגלל זה הוא אכל קודש כי נעלמה ממנו והוא שכח את הטומאה, **תלמוד לומר** לכן כתוב בפסוק (ויקרא ה׳) **ונעלם ונעלם שני פעמים, דברי רבי עקיבא**, מסביר רש״י שבטומאת קרבן לגבי קרבן עולה ויורד שמתחייבים על טומאת מקדש וקדשיו, נאמר פעמיים באותה פרשה בפרשת ויקרא ״ונעלם״, קודם כתוב ״ונעלם ממנו והוא טמא״, ולאחר מכן כתוב ״ונעלם ממנו והוא ידע״, דורש ר׳ עקיבא כפי שרש״י מסביר, שהראשון בא באמת למעט, ״ונעלם ממנו והוא טמא״, הוא בא ללמדנו שדווקא אם נעלם ממנו העובדא שהוא טמא אז התורה אומרת שהוא חייב קרבן עולה ויורד, כי הוא שכח שהוא טמא ובגלל זה הוא נכנס למקדש ואכל קודש, משא״כ אם לא נעלמה ממנו הטומאה, שהוא זוכר שהוא טמא, אלא שנעלם ממנו שזה קודש, או שנעלם ממנו שזה המקדש, ולכן הוא נכנס למקדש או אכל קודש, בזה הוא לא מתחייב קרבן עולה ויורד, זה לומדים מה״ונעלם״ הראשון, שבא לומר לנו ״ונעלם ממנו והוא טמא״, שדווקא אם ההעלמה היתה על זה שהוא טמא, אז אנחנו אומרים שהוא חייב קרבן עולה ויורד, משא״כ הפסוק השני ״ונעלם ממנו והוא ידע״ הוא פסוק מיותר שלא בא אלא לדרשה, שהרי כל ה״והוא ידע״ שנאמר אי אפשר לפרש אותו שהוא ידע אחרי מה שנעלם, כפשוטו של המקרא ״ונעלם ממנו״, שקודם נעלם ממנו שהוא טמא והוא נכנס למקדש או אכל קודש ולאחר מכן הוא ידע, משום שאת זה הפסוק לא צריך לומר לי, הפסוק לא צריך לומר לי שהוא נודע לו שהוא חטא ולכן הוא מביא קרבן עולה ויורד, הרי בלי שהפסוק יגיד לי את זה אני גם יודע שבלי שנודע לו שהוא נכנס למקדש כשהוא טמא או שאכל קודש כשהוא טמא ודאי שהוא לא יביא קרבן, אז הרי כדי לחייב קרבן שצריך שנודע לו בסוף את אותה ידיעה שהוא אכל קודש או נכנס למקדש כשהוא היה טמא, לא צריך על זה פסוק, שהרי בלי זה הוא ודאי לא יביא קרבן, אם כן ״והוא ידע״ שנאמר אחרי ה״ונעלם ממנו״ השני, ה״והוא ידע״ על אף שנאמר אחרי ״ונעלם ממנו״ צריך להטיל אותו כאילו נאמר לפני ״ונעלם ממנו״, וכאילו שה״והוא ידע״ נאמר בין שני ״ונעלם״, וכך מתפרש, שצריך ידיעה בתחילה לפני ״ונעלם״, שמתי הוא מתחייב קרבן עולה ויורד, דווקא אם היתה לו ידיעה בתחילה שהוא טמא ושזה קודש וזה מקדש, אז אם לאחר מכן נעלם ממנו שהוא טמא והוא נכנס למקדש כשהוא טמא בגלל שנעלמה ממנו הטומאה, או שהוא אכל קודש כשהוא טמא בגלל שנעלמה ממנו הטומאה, אז הוא יהיה חייב קרבן עולה ויורד, כי היתה לו ידיעה בתחילה שזה ה״והוא ידע״ שהטלנו אותו כאילו הוא נכתב בין שני ה״ונעלם״, אם כן ה״ונעלם״ השני בא לומר לי שכשלאחר שהוא ידע נעלם ממנו אז הוא חייב קרבן עולה ויורד, לאפוקי שאם מעולם הוא לא ידע שזה קודש או שזה מקדש, בזה הוא לא מתחייב קרבן עולה ויורד, וכפי שלמדנו גם במשנה בתחילת המסכתא שאת שאין לו ידיעה בתחילה ויש לו ידיעה בסוף לעולם אינו מתחייב בקרבן עולה ויורד, משום שצריך ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים, כך דורש ר׳ עקיבא את הפסוק ״ונעלם ונעלם״ שני פעמים, ה״ונעלם״ הראשון בא ללמדנו שהחיוב של קרבן עולה ויורד הוא רק אם נעלם ממנו שהוא טמא, שהטומאה נעלמה ממנו, לאפוקי שאם נעלם ממנו העובדא שזה קודש או העובדא שזה המקדש אין קרבן עולה ויורד, וה״ונעלם״ השני נדרש כאילו הוא נכתב אחרי ״והוא ידע״, שדווקא אם אחרי הידיעה נעלם ממנו, דהיינו שהיתה לו ידיעה בתחילה ולאחר מכן נעלם ממנו אז הוא חייב קרבן עולה ויורד, אבל אם מעולם לא היתה לו ידיעה הוא לא מתחייב קרבן עולה ויורד, כך דורש ר׳ עקיבא.

רבי אומר, אינו צריך אין צריך לכך את הדרשה של ״ונעלם ונעלם״, **הרי הוא אומר**

- דף ד ע״ב

ונעלם, מכלל דידע, כפי שהגמרא תפרש לקמן בדף ה׳ איך לומד רבי מהמלה ״ונעלם״ שפירושו שקודם הוא ידע ולאחר מכן נשכח ממנו ונעלם, משא״כ אם הוא לא ידע מעולם זה לא נקרא ״ונעלם״, אם כן מ״ונעלם״ לבד משתמע כבר מכלל דידע, ואח״כ כשכתוב **והוא ידע, הרי כאן שתי ידיעות, אם כן מה תלמוד לומר** (ויקרא ה׳) **ונעלם ונעלם, לחייב על העלם טומאה ועל העלם מקדש**.

אם כן למדנו מפורש בברייתא זאת שרבי מחייב לא רק על העלם טומאה שנעלמה ממנו הטומאה והוא נכנס למקדש או אכל קודש, אלא גם אם נעלם ממנו מקדש הוא גם כן חייב קרבן כמו ר׳ ישמעאל, אז מצאנו אם כן שידיעות הטומאה שתים שהן ארבע שנאמרו במשנה רבי סתם זאת אליבא דנפשיה כי הוא כך סובר כמו שר׳ ישמעאל סובר שבידיעות

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הטומאה חייבים לא רק על העלם טומאה אלא גם על העלם קודש ומקדש כפי שלמדנו כאן שרבי סובר מפורש כך בברייתא.

מקשה הגמרא, **אשכחן בידיעות דאית ליה טעמיה דנפשיה**, מצאת ברייתא שלענין ידיעות הטומאה שנאמר במשנה שתים שהן ארבע שחייבים גם על העלם מקדש קרבן עולה ויורד, מצאת באמת ברייתא שרבי כך סובר טעמיה דנפשיה, אבל **שבועות דלית ליה טעמיה דנפשיה, מנלן**, הרי בשבועות לא מצאת שרבינו הקדוש יסבור שגם בשבועות הוא סובר שתים שהן ארבע כמו שר׳ עקיבא סובר לחייב אפילו על שבועה דלשעבר קרבן עולה ויורד, אם כן מנלן שרבי סתם את המשנה שבועות שתים שהן ארבע אליבא דנפשיה שהוא כך סובר.

עונה הגמרא, **סברא הוא**, זו סברא, וכפי שהגמרא תסביר.

ויש כאן במוסגר קושיא בנוסח אחר, וזה אותו תוכל, (**לישנא אחרינא** שכך שואלים, **אשכחן בידיעות דסבר לה כרבי ישמעאל** שבידיעות הטומאה הוא סובר כר׳ ישמעאל שמחייב קרבן על העלם קודש, מצאנו, **בשבועות דסבר לה כרבי עקיבא** גם על שבועות דלשעבר **מנלן**, ועל זה עונה הגמרא **סברא הוא**).

ומסבירה הגמרא מה היא הסברא שרבי ודאי סובר כר׳ עקיבא, **רבי עקיבא מאי טעמא קא מחייב לשעבר** כי מה טעמו של ר׳ עקיבא שסובר שגם על שבועה לשעבר חייבים קרבן עולה ויורד, **דדריש ריבוי ומיעוטי** כי הוא סובר שיש לדרוש את כל התורה כולה באופן של ריבוי ומיעוט, **רבי נמי דריש ריבוי ומיעוטי** רבי גם כן דורש את התורה בריבוי ומיעוט כפי שהגמרא תביא מברייתא, אם כן כמו שלר׳ עקיבא כשהוא דורש על ידי ריבוי ומיעוט מזה הוא דורש שגם על שבועה דלשעבר יש חיוב של קרבן עולה ויורד, אם כן גם רבי שכך דורש בכל התורה באופן של ריבוי ומיעוט הוא גם דורש כמו ר׳ עקיבא את הפסוקים, שעל ידי ריבוי ומיעוט הוא יודע ללמוד שעל שבועה דלשעבר יש גם כן חיוב קרבן עולה ויורד.

וכדי להבין את הענין של ריבוי ומיעוט שנמצא בהרבה מקומות בש״ס, וכאן רש״י ביאר בהרחבה את כל הענין, ונסביר את הדברים בלשונו של רש״י כפי שרש״י הסביר את זה הן לענין עצם המשמעות של לימוד התורה בריבוי ומיעוט ובכלל ופרט, והן איך נלמדים דיני שבועה דלשעבר אם חייבים בקרבן עולה ויורד או לא.

אומר רש״י, יש מחלוקת כללית של תנאים בכל התורה כולה כשיש לי ריבוי ומיעוט או כלל ופרט, דהיינו קודם התורה אומרת דבר שכולל את הכל, ולאחר מכן יש פרט שהתורה מפרטת אופנים מסויימים, יש אפשרות לדרוש זאת בכלל ופרט, לומר שמה שהתורה ריבתה כל הענינים נקראים כלל, מה שהתורה פרטה נקרא פרט, ויש אופן שזה נלמד בריבה ומיעט, שמה שהתורה מרבה את הכל זה נקרא ריבוי, והפרטים שהתורה מפרטת נקראים מיעוט, ור׳ עקיבא גם כן לא היה דורש את התורה במשמעות של כללות ופרטות, אלא במשמעות של ריבויין ומיעוטין, ועכשיו לגבי שבועה נדרש הפסוק כך, בתחילה כתוב ״נפש כי תשבע״, אז נכללים ומתרבים כאן כל מיני שבועות שהרי התורה אמרה באופן כללי נפש כי תשבע, שעל כל השבועות היינו מחייבים קרבן עולה ויורד, ולאחר מכן כתוב ״להרע או להיטיב״, ה״להרע או להיטיב״ כבר מפרט שדווקא להרע או להיטיב, אבל אם דורשים את התורה בריבה ומיעט, אז ה״להרע או להיטיב״ נחשב כמיעוט שבא למעט את הריבוי, ובא ללמד שאינו חייב קרבן עולה ויורד אלא אם זו שבועה שדומה למיעוט, במה, שאם היא דומה למיעוט שכמו שלהרע או להיטיב זה דבר שהוא שבועה על להבא, על דבר שעתיד להיות, גם כאן על כל שבועה שעתידה להיות גם בזה מתחייבים קרבן עולה ויורד אפילו שזה לאו דווקא בענין של הרעה או הטבה, משא״כ אם היינו דורשים במשמעות של כלל ופרט, היינו אומרים אין בכלל אלא מה שבפרט, כיון שהפרט נחשב פירושו של הכלל, והיינו אומרים שה״להרע או להיטיב״ לא בא אלא לפרש את הכלל שהוא לבדו דווקא אם היתה השבועה להרע, לעשות רע לעצמו לא לאכול וכדומה, שזה רע ממש, או להיטיב לעצמו, על זה יש חיוב קרבן עולה ויורד, אבל לא היינו יודעים שאר דברים אפילו להבא אם הם אינם הרעה והטבה לא היינו יודעים לרבות עליהם קרבן עולה ויורד אם היה כתוב רק ״נפש כי תשבע״ שזה כלל, ״להרע או להיטיב״ שהוא פרט, כי זה הדין שמי שדורש את התורה בכלל ופרט סובר אין בכלל אלא מה שבפרט, וכפי שרש״י בסוף הדיבור מסביר זאת, משום שהמלה פרט פירושו לשון פירוש, לכן כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, כי הפרט הוא פירושו של הכלל, שהתורה אומרת ״נפש כי תשבע״, איזו שבועה, ״להרע או להיטיב״, אז ה״להרע או להיטיב״ לא בא אלא לפרש את הכלל שלא מדובר אלא בשבועה של להרע או להיטיב, משא״כ אם דורשים בריבוי ומיעוט אז ״להרע או להיטיב״ הוא לא פירושו של ״נפש כי תשבע״, נפש כי תשבע זה ריבוי לרבות את כל השבועות, ו״להרע או להיטיב״ זה מיעוט למעט במקצת את הריבוי, ולכן היינו ממעטים את הריבוי והיינו אומרים שלא מחייבים קרבן עולה ויורד רק בדברים שדומים ל״להרע או להיטיב״ שזה שבועה דלהבא, אבל לא היינו מצריכים שיהיה גם ממש הרעה או הטבה, אבל עכשיו כשיש לנו כלל נוסף שכתוב לאחר מכן ״לכל אשר יבטא האדם בשבועה״, אז יש לנו כבר כלל נוסף חוץ מהכלל הראשון, אם כן למי שדורש את משמעות התורה בכללות ובפרטות אז הסדר של הדרשה הוא שלאחר שנאמר הכלל הראשון ולאחריו פרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, הפרט הוא פירושו של הכלל, ואם כן בלי הכלל הנוסף לא היינו יודעים בשבועות למשל רק ש״להרע או להיטיב״ ממש חייבים קרבן עולה ויורד, שהוא נשבע לעשות רע לעצמו או לעשות טוב לעצמו, אבל שבועה שלעתיד אם היא לא ברע או בטוב לא היינו יודעים בכלל לרבות, אל זה בא הכלל השני של ״לכל אשר יבטא האדם בשבועה״, שהוא בא לכלול ולרבות יותר מאשר נתפרט בפרט, אז דייך שהכלל הנוסף ילמד שתוסיף על הפרט בכלל האחרון דברים שאין בהם הרעה והטבה, אבל שיהיו כעין הפרט דווקא בלהבא ולא לשעבר, שהרי שבועה לשעבר אינו דומה לפרט בכלל, שהפרט מדבר ״להרע או להיטיב״ בדבר של להבא, שבועה לשעבר בכלל לא דומה לו, אז בכלל הנוסף של ״לכל אשר יבטא האדם בשבועה למי שדורש בכלל ופרט אין אפשר אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להוסיף ולדרוש כעין הפרט, והרי כך היא הדרשה שמי שדורש את התורה בכללות ובפרטות אז כשיש כלל ופרט וכלל הוא אומר אי אתה דן אלא כעין הפרט, פירושו אי אתה דן להוסיף על ידי הכלל האחרון על מה שכתוב בפרט, רק דברים שהם דומים לפרט, שהרי בלי הכלל האחרון לא היה בידך אלא את מה שנתפרש להדיא בפרט של התורה, כי היינו אומרים אין בכלל אלא מה שבפרט שהפרט בא לפרש, הוא פירושו של הכלל שכל הכלל שחיוב קרבן עולה ויורד בשבועה לא נאמר אלא בפרט זה של להרע או להיטיב, אז אם כן הכלל הנוסף בידך אינו יכול אלא להוסיף לדון כעין הפרט, משא"כ למי שדורש את התורה בריבוי ומיעוט, אז הרי לאחר שיש לו רק ריבוי ומיעוט בלי הריבוי הנוסף, אם רק היה כתוב "נפש כי תשבע" שזה ריבוי ו"להרע או להיטיב" שזה מיעוט, ה"להרע ולהיטיב" לא היה אלא ממעט את הריבוי, שלא כל השבועות ממש חייבים, אלא רק שבועות שדומות לפרט, שכמו שהפרט של להרע או להיטיב הוא להבא, שבועות שלהבא שדומות לו גם הם היו מתרבות, אם כן מה שלמי שסובר שהתורה נדרשת בכללות ופרטות כשהוא לומד כלל ופרט וכלל הוא הרי אינו מרבה אלא דברים שהם כעין הפרט, את זה מרבה מי שלומד את התורה בריבוי ומיעוט, בריבוי ומיעוט לבד בלי הריבוי הנוסף, וכשבא הריבוי הנוסף זה בא להרבות אפילו דברים שהם אינם דומים לגמרי להיות כעין הפרט, והמיעוט לא בא למעט אלא דבר אחד ולא יותר המרוחק יותר מלהיות דומה לפרט, ולענין שבועה, כבר הסברנו, מי שדורש את התורה הכללות ופרטות דורש את "הנפש כי תשבע" שזה כלל, ואח"כ כשכתוב "להרע או להיטיב" זה פרט, ואח"כ כתוב עוד כלל "לכל אשר יבטא האדם בשבועה", הרי יש כאן כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מדובר בו בשבועה דלהבא, אף כל דבר שדומה לפרט וזה שבועה דלהבא אפילו שזה לא הרעה והטבה ממש, זה מתרבה על ידי הכלל הנוסף שגם כל שבועה שהיא לעתיד אפילו אם היא לא ממש הרעה והטבה גם כן חייבים קרבן עולה ויורד, משא"כ מי שדורש את התורה בריבוי ומיעוט, הרי שבועות דלעתיד הוא היה יודע לרבות אפילו אם לא היה לי את הריבוי הנוסף, שעל ידי ריבה ומיעט בלבד הוא גם היה כבר יודע שכל דבר שהוא בא כשבועה דלהבא אפילו אם זה לא הרעה והטבה ממש חייבים קרבן עולה ויורד, ועכשיו כשיש לי עוד ריבוי אז זה ריבה ומיעט וריבה, "נפש כי תשבע" ריבה כל מיני שבועות, המיעוט שאומר "להרע או להיטיב" בא למעט הריבוי הזה, ועכשיו הריבוי הנוסף בא שוב לרבות, והרי אם לא היה לי את הריבוי הנוסף כבר גם הייתי יודע שבועות דהבא, אם כן מה בא הריבוי הנוסף, הריבוי הנוסף בא לרבות אפילו שבועות שהם אינם דומות למיעוט של להרע או להיטיב, כי הם אינם בכלל לעתיד אלא שבועות דלשעבר גם כן חייבים עליהם קרבן עולה ויורד, ומהו המיעוט שכן נתמעט מהמיעוט הזה של "להרע או להיטיב", נתמעט הדבר הרחוק ביותר, שזה בא למעט נשבע לבטל את המצוה שאם הוא נשבע לבטל את המצוה הוא לא חייב קרבן עולה ויורד.

וכך מביא רש"י מהגמרא בסנהדרין דף מ"ו, שכשאומרים כלל ופרט, הפרט הוא פירושו של הכלל, משא"כ אם לומדים בריבוי ומיעוט אז הריבוי בא לרבות את הכל והמיעוט לא בא לפרש את הכלל, אלא בא למעט במקצת את משמעות הכלל, ומשייר את כל הדומה למיעוט שהוא לא ממעט אותו, ומה שמתרבה על ידי מי שדורש בכללות ופרטות, בכלל ופרט וכלל, מתרבה למי שדורש בריבוי ומיעוט, בריבוי ומיעוט לעצמו גם כן הוא מרבה כעין הפרט אפילו בלי הריבוי האחרון, וממילא הריבוי האחרון בא לרבות לי את הכל ונשאר המיעוט למעט דבר יחיד שהוא הרחוק ביותר כמו נשבע לבטל את המצוה.

למדנו אם כן שלענין שבועות האם חייבים קרבן עולה ויורד על שבועה דלשעבר או לא, זה תלוי איך דורשים את התורה, מי שדורש את התורה בכללות ופרטות אינו מרבה שבועות לשעבר, כי הרי לדבריו יש כאן כלל ופרט וכלל צריך שיהיה דומה לעין הפרט שזה יהיה שבועה דלהבא, ולכן רק על שבועה דלהבא חייבים קרבן עולה ויורד אבל על שבועה דלא עבר לא, וזה דעתו של ר' ישמעאל שדורש את התורה בכלל ופרט וכלל, ר' עקיבא שדורש את התורה בריבה ומיעט וריבה, כיון שריבה ומיעט וריבה אז הריבוי האחרון בא ללמד ולהוסיף אפילו שבועות דלשעבר שגם כן חייבים עליהם קרבן עולה וירד, ם כן גם רבי שנלמד מיד מהברייתא שהוא לומד את התורה בריבה ומיעט וריבה, גם הוא סובר כר' עקיבא שבא הריבוי האחרון לרבות כל השבועות אפילו שבועה דלשעבר, אם כן סברא הוא שרבי כשהוא סותם את המשנה שבועות שתים שהן ארבע שבכולם יש חיוב קרבן עולה ויורד, זה אליבא דנפשיה, כי גם הוא סובר כר' עקיבא כיון שהוא גם דורש את התורה בריבה ומיעט וריבה.

ומביאה עכשיו הגמרא את הברייתא שממנה אנחנו לומדים שרבי גם כן לומד את התורה באופן של ריבה ומיעט וריבה ולא באופן של כלל ופרט וכלל.

דתניא כי למדנו בברייתא, רבי אומר, בכל פודין בכור אדם, חוץ מן השטרות, אדם שנולד לו בכור הוא צריך **לפדות אותו בחמש סלעים שוא נותן לכהן, אז בכל דבר שיש בערכו שוי של חמשה סלעים הוא יכול לפדות את בכור אדם חוץ מן השטרות, שאם יש לו לאבי הבן שטר חוב שמישהו חייב לו חמשה סלעים, ואת השטר הזה הוא נותן לכהן עבור פדיון הבן, אין בנו פדוי, משא"כ בשאר כל הדברים שיש להם שוי של חמשה סלעים הוא יכול לפדות את הבן, כך סובר רבי, ורבנן אמרי, בכל פודין בכור אדם, חוץ מעבדים ושטרות וקרקעות,** שאם הוא נותן לו עבד כנעני **כפדיון לבן שלו, כי העבד כנעני שוה חמשה סלעים, או שהוא נותן לו קרקעות ששוים חמשה סלעים, בכל אלה וכמו בשטרות אין הבן פדוי לדעת רבנן.**

ומסבירה הגמרא, מאי טעמא דרבי, דריש ריבוי ומיעוטי רבי דורש את התורה בריבוי ומיעוט, וכאן לענין פדיון הבן נאמר בתורה (במדבר י"ח) **ופדויו מבן חדש ריבה** שכיון **שכתוב** "ופדויו" **משמע שבכל אופן שאתה פודה אותו הוא פדוי, בכל דבר שתפדה אותו, ואח"כ כשכתוב** (במדבר י"ח) **בערכך כסף חמשת שקלים, מיעט** שדווקא "**בערכך כסף חמשת שקלים**" **אז זה הרי למעט שרק בכסף אפשר לפדות אותו, תפדה, חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל, המלה** "**תפדה**" **שאמנם כתובה לפני** "**בערכך**"**, כי בפסוק כתוב** "**ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים**"**,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת עבודה זרה

פרק ראשון – לפני אידיהן

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, לפני אידיהן של עובדי כוכבים שלשה ימים, אסור לשאת ולתת עמהם, שלושה ימים לפני איד **של עובדי כוכבים יש איסור של משא ומתן עם העובדי כוכבים,** ומה פירוש "אידיהם", הגמרא תביא כבר מנין נלקחה המלה הזאת, ועכ"פ פירוש המלה אומר הרמב"ם ש"אידיהם" הכונה היא הבליהם, את אותם חגאות שנוהגים עובדי כוכבים לעשות מכנה המשנה אידיהן, מלשון הבל, כפי שהרמב"ם אומר הבל המה, ואם כן מבואר ברמב"ם שאסור לקרוא לימי החגאות שלהם חג או יו"ט, מפני שהבל המה, והגמרא תביא לקמן בדף ח' אלו ימי האיד שעליהם מדברים כאן שיש איסור של שלושה ימים במשא ומתן עמם, **ומדוע אסור לשאת ולתת עמהם, מפרש רש"י, וכולהו משום דאזיל ומודה לעבודת כוכבים ביום אידו,** ועל אף שהגמרא לקמן מסתפקת מהו האיסור, האם האיסור הוא משום שהגוי מרויח והוא הולך ומודה לעבודת כוכבים, או שמא האיסור הוא רק משום "ולפני עור לא תתן מכשול", והגמרא לא פושטת, מ"מ רש"י פשט כאן כצד אחד של הבעיא, וכך פסקו כל הפוסקים, שאיסור של משא ומתן עם הגוי זה משום הרוחה, מפני שהגוי מרויח והוא הולך ומודה לעבודת כוכבים, והם פסקו כך קודם כל לחומרא, מפני שבגמרא אין פשיטות או פוסקים כאותו צד שמחמיר שהוא משום הרוחה, וממילא אסור כל משא ומתן עם הגוי, ועוד שבשקלא וטריא לקמן בדף ו' ע"ב משמע מדברי הגמרא שהגמרא נקטה את אותו צד של הרוחה, שהאיסור הוא משום הרוחה משום דאזיל ומודה, ועל כן פירש רש"י גם כאן כאן במשנה וכולהו משום דאזיל ומודה לעבודת כוכבים ביום אידו, **וכן אומרת המשנה, אסור להשאילן ולשאול מהן, אסור להשאיל חפצים לגוי שלושה ימים לפני יום אידו, וכך אסור לשאול ממנו חפצים, להלוותן וללוות מהן, אסור גם להלות להם כסף וכך אסור ללות מהם כסף, וכפי שרש"י מפרש כאן, את ההבדל הידוע בין לשון של שאלה ללשון של הלואה, מפרש רש"י ומוכיח את זה מהפסוקים, שאלה במידי דהדר בעין, הלשון שאלה שייך בדבר שחוזר בעינו כמות שהוא, דהיינו בחפץ כגון בהמה וכלים, כמו שכתוב בפרשת משפטים "כי ישאל איש מעם רעהו בהמה או כלים לשמור", ומלוה הוא במידי דלא הדר בעין, הלשון של הלואה שייך רק בדבר שלא חוזר בעינו, כגון מעות, דכתיב "אם כסף תלוה את עמי", ומדוע כסף נקרא דבר שלא חוזר בעין, דמלוה להוצאה ניתנה, והוא משלם לו מעות אחרים, לפורען ולפרוע מהן גם אסור לפרוע להם חוב שלושה ימים שלפני יום האיד, וכמו כן אסור להפרע מהם, דהיינו אסור שהם יחזירו חוב לישראל שלושה ימים לפני יום אידם, אסור לקבל מהם פרעון חוב.**

רבי יהודה אומר, נפרעין מהן, ר' יהודה חולק על **תנא קמא והוא סובר שמותר ליפרע מן העובד כוכבים, מפני שמיצר הוא לו** שהרי להיפך אין כאן שום חשש שהגוי ילך ויודה **לעבודת כוכבים על זה שהוא החזיר את החוב, כי יש לו צער מזה, אמרו לו חכמים לר' יהודה, אף על פי שמיצר הוא עכשיו, שמח הוא לאחר זמן,** אע"פ שיש לו באמת צער עכשיו על זה שהוא צריך לפרוע את חובו, **אבל לאחר זמן כפי שרש"י אומר למחרת הוא שמח שהוא כבר פרע את החוב, ואז הוא ילך ויודה לעבודת כוכבים, על כן רבנן סוברים שאע"פ שמיצר עכשיו מ"מ היות והוא שמח לאחר זמן אסור ליפרע ממנו את החוב שלושה ימים לפני אידיהן.**

התורה הזהירה ארבעים וארבע פעמים להתרחק מכל עניני ע"ז, להתרחק במעשה ולהתרחק בדיבור, עד דלא יעלה זכרה בלבבנו לעולם, כלשונו של החינוך במצוה פ"ו, על הפסוק שכתוב בתורה "ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך", משורשי המצוה להרחיק כל ענין ע"ז בין במעשה בין בדיבור עד שלא יעלה זכרה בלבבנו לעולם, ומוסיף החינוך, והשגיחו רבותינו זכרונם לברכה, ואמרו שבארבעים וארבעה מקומות הזהירתנו התורה עליה לרוב מיאוסה, וכפי שהחינוך מסיים, צא וחשוב היכן יש ארבעים וארבעה אזהרות להתרחק מע"ז, ואחד מהמקומות שהתורה הקדושה מזהירה להתרחק מע"ז סובר החינוך (עכ"פ לפי שיטת יש מפרשים אחת), שזו היא האזהרה של "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" שממנה אנחנו לומדים את האיסור שכתוב אצלנו במשנה, שלפני אידם של עובדי כוכבים, לפני אותם חגאות שנוהגים עובדי כוכבים לעשות אותם חג ולעבוד בהם ע"ז, שלושה ימים לפניהם אסור ולשאת עמהם בשום משא ומתן שהוא, וגם זה לפי שיטת החינוך זהו לאו מדאורייתא וזהו אחד מאותם ארבעים וארבעה מקומות שהתורה מזהירה בכל ענין שהוא להתרחק מע"ז, כפי שהחינוך אומר שם בשם ויש מפרשים, שעיקר לאו זה שהתורה אומרת "ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך", אומר החינוך על הרישא דקרא "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" שיש מפרשים שעיקר לאו זה אינו בא אלא בעוסק עם הגוי ביום אידו ומרויחו, אדם שמתעסק באיזה שהוא משא ומתן עם הגוי באחד מימי האיד שלהם, ועל ידי כך הוא גורם שהגוי ירויח, הוא עובר על הלאו הזה של "ושם אלהים אחרים לא תזכירו", ומדוע, ומה טעם האיסור לעשות משא ומתן ביום אידו, אומר החינוך דאזיל ומודה, מפני שכשהגוי ירויח הוא ילך ויודה לע"ז שלו, וקעבר על "לא תזכירו" שבכך שהגוי ילך ויודה לע"ז שלו עובר הישראל שעסק עמו במשא ומתן על הלאו של "ושם אלהים אחרים לא תזכירו", מפרש החינוך, כלומר שלא יזכרום אחרים על דרך הזכרה האסורה להם, דהיינו על דעת לעבדה, דהיינו שהפסוק "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" לפי החינוך הכוונה היא שאנחנו לא נגרום לאחרים שיזכרו ע"ז דרך הזכרה האסורה להם, דהיינו על דעת לעבדה.

אם כן מבואר כאן להדיא בחינוך, שאיסור משא ומתן זה איסור מדאורייתא משום הרחקה מעבודת כוכבים, אלא ששיטת החינוך הזאת היא שיטה יחידאה לכאורה, אע"פ

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנזכיר שיש לכאורה עוד ראשונים שסוברים כך, מ״מ מדברי הגמרא בדף י״ב מבואר לכאורה להדיא שזהו איסור מדרבנן בלבד, אמנם גם החינוך אומר כאן שהאיסור מדאורייתא זה רק להיות עוסק עם הגוי ביום אידו, ואילו כאן במשנה שאנחנו מדברים גם על שלושה ימים לפני אידיהם של עובדי כוכבים, משמע מהחינוך שגם הוא מודה ששלושה ימים לפני אידיהם זה רק אסור מדרבנן, ורק ביום אידו אומר החינוך שיש איסור מדאורייתא.

ועכ״פ רש״י לקמן בדף ע״א מפרש שאדם שמתעסק במשא ומתן עם עובד כוכבים שלושה ימים לפני אידיהם, עובר על האיסור שנאמר בתורה ״לא ישמע על פיך״ כי כיון שהוא גורם לגוי שירויח ועל ידי כך הוא ילך ויודה לעבודת כוכבים שלו, עובר הישראל בכהאי גוונא על הסיפא דקרא ״לא ישמע על פיך״, מאותו פסוק שהחינוך נקט את הרישא דקרא ״ושם אלהים אחרים לא תזכירו״ נקט רש״י את הסיפא דקרא ״לא ישמע על פיך״, דהיינו ששם אלהים אחרים לא ישמע על ידך בגרמתך, ואם אתה נושא ונותן עם הגוי שלושה ימים לפני יום אידו, הרי על ידך הוא הולך אח״כ ומודה לעבודת כוכבים שלו, לכן אתה עובר על הלאו של ״לא ישמע על פיך״.

ובפשטות בגמרא במסכת סנהדרין דף ס״ג ע״ב מבואר כשיטת רש״י, שהלאו של ״לא ישמע על פיך״ באמת עולה על ישראל שגורם לעובד כוכבים להזכיר שם ע״ז, אם כן לכאורה גם בשיטת רש״י מגמרא שהוא סובר שהאיסור הזה של משא ומתן לפני ימי איד של עובדי כוכבים זהו איסור מדאורייתא, אבל מ״מ כפי שהריטב״א מוכיח לקמן בדף ו׳ ע״ב, מדברי הגמרא שם שיש היתר לישא וליתן עם גוי משום איבה, מוכיח הריטב״א משם שכל האיסור הוא רק מדרבנן, כי אם האיסור היה מדאורייתא לא היו מתירים משום איבה, ואם חז״ל התירו משום איבה לישא וליתן בעל כרחך שזה איסור מדרבנן בלבד, וכמו כן נזכיר לקמן בדף י״ב ע״א בענין הסוגיא של עטלוזא של עזה כפי שנראה שם מוכח להדיא גם כן שהאיסור הזה של משא ומתן עם הגוי זה רק איסור מדרבנן בלבד, וכפי שרש״י בעצמו פירש שם.

ולהדיא מבואר כך גם בטורי אבן במסכת חגיגה בדף י״ג ע״ב, וכמו כן בביאור הגר״א ביו״ד סימן קנ״א, ששניהם אומרים להדיא שהאיסור של משא ומתן הוא רק איסור מדרבנן בלבד, אלא שאם כך איך רש״י אומר שיש איסור של ״לא ישמע על פיך״, יש מי שמבאר שרש״י לא מתכוון לומר שעל ידי משא ומתן עוברים על האיסור, אלא לכן אסרו מדרבנן משא ומתן עם הגוי שלושה יום לפני אידיהם, כדי שלא יבואו לעבור על האיסור של ״לא ישמע על פיך״, כי אם הגוי ילך ויודה משום כך אז ודאי הישראל עובר על האיסור הזה, אבל מה שאסרו כתקנה שלושה ימים לפני יום האיד וכך גם ביום האיד עצמו משא ומתן עם הגוי, זה לא מפני שהמשא ומתן בעצמו הוא איסור דאורייתא, אלא רבנן אסרו משא ומתן משום חשש שמא הגוי ילך ויודה לעבודת כוכבים שלו, ובכך יעבור הישראל על איסור דאורייתא של ״לא ישמע על פיך״.

ואם כן למסקנת הדברים, בפשטות משמע מרוב השיטות שהאיסור הזה הוא איסור מדרבנן בלבד, להוציא שיטת החינוך שאומר להדיא בשם יש מפרשים שעיקר לאו זה של ״ושם אלהים אחרים לא תזכירו, אינו בא אלא בעוסק עם הגוי ביום אידו ומרויחו, ובכך אומר החינוך ועבר על ״לא תזכירו״.

וכדי להבין את דברי המשנה ואת דברי רש״י ותוס׳, נביא את הגמרא להלן בדף ו׳ ע״א, שהגמרא מסתפקת משום מה אסרו לשאת ולתת עם הגוי שלושה ימים לפני יום אידו, מסתפקת הגמרא אם משום הרוחה, או דלמא משום ״ולפני עור לא תתן מכשול״, מדוע אסרו מדרבנן לשאת ולתת עם הגוי שלושה ימים לפני יום אידו, האם האיסור הוא משום הרוחה, מפרש רש״י, מפני שהגוי ירויח על ידי משא ומתן, וממילא אזיל ומודה לעבודת כוכבים, ועבר ישראל משום ״לא ישמע על פיך״, (זה מה שהזכרנו שרש״י אומר שאם הגוי הולך ויודה יעבור הישראל על הלאו של ״לא ישמע על פיך״, האם זה האיסור בדברי המשנה, או שמא מה שרבנן אסרו זה משום ״ולפני עור לא תתן מכשול״, מפרש רש״י, על מה שייך איסור של לפני עור, דמזבין ליה בהמה (אם הישראל ימכור בהמה לעובד כוכבים שלושה ימים לפני יום אידו), ומקריבו לעבודת כוכבים (והגוי ילך ויקריב את אותה בהמה שהוא קנה מישראל לעבודת כוכבים), בכך יעבור הישראל על ״לפני עור לא תתן מכשול״, ומדוע, מפרש רש״י שהרי בני נח נצוו על איסור עבודת כוכבים שהרי היא אחת משבע מצוות כפי שלמדנו בפרק ד׳ מיתות בסנהדרין, והא הכא קא עבר ישראל משום ״ולפני עור לא תתן מכשול״.

אם כן לשיטת רש״י מבואר, שהספק של הגמרא הוא בכלל על מה חל האיסור של משא ומתן עם הגוי שלושה ימים לפני יום האיד, האם האיסור הזה חל על כל משא ומתן שהוא, ולאו דווקא על בהמה לתקרובת עבודת כוכבים, אלא כל משא ומתן שייך בו איסור מפני שהרי הגוי ירויח על ידי משא ומתן, ובכך הוא ילך ויודה לעבודת כוכבים והישראל יעבור משום ״לא ישמע על פיך״, או שמא האיסור הזה הוא רק משום ״ולפני עור לא תתן מכשול״, והאיסור של ״לפני עור״ אומר רש״י, הוא שייך רק אם הוא מוכר לו בהמה לצורך תקרובת עבודת כוכבים, אז כשהגוי הולך ומקריב את הבהמה הזאת לעבודת כוכבים היות והוא עובר על איסור מכיון שזה משבע מצוות בני נח, יוצא מכך שהישראל שמכר לו עבר על לפני עור לא תתן מכשול, והגמרא עצמה שואלת שם למאי נפקא מינה אם האיסור הוא משום הרוחה, מפני שהגוי מרויח או האיסור הוא משום ״לפני עור״, ועונה הגמרא שהנפקא מינה היא במקרה שיש לגוי בהמה בעצמו, והישראל מוכר לו בהמה שניה, שאם משום הלאו של ״לפני עור לא תתן מכשול״ אין בזה איסור, כי אם יש לו בהמה בעצמו והוא יכול להקריב אותה בלי לקנות מהישראל, בכזה אופן לא עובר הישראל על ״לפני עור״, אבל אם האיסור הוא משום הרוחה, מפני שהישראל גורם שהגוי ירויח, אז גם כשיש לו כבר בהמה הרי מ״מ הוא הרויח והוא יודה לעבודת כוכבים שלו, זהו הספק של הגמרא אליבא דשיטת רש״י, אבל לדברי רבינו תם הגמרא מסתפקת ספק אחר לגמרי כפי שנביא להלן.

ועכ״פ למדנו שם בדברי הגמרא שיש צד לומר שאיסור משא ומתן הוא משום הרוחה, ויש צד לומר שאיסור משא ומתן הוא משום ״ולפני עור לא תתן מכשול״, ואם נאמר שהאיסור הוא משום ״לפני עור״ אז אין איסור בכל משא ומתן, האיסור הוא אליבא דרש״י רק בתקרובת עבודת כוכבים, למכור בהמה לגוי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא יכול להקריב אותה כקרבן לע"ז.

אם כן למדנו במשנה, דבר ראשון על איסור משא ומתן עם הגוי שלושה ימים לפני יום האיד, וכבר פירשנו ששיטת רש"י כפי שנוקטים להלכה שטעם האיסור הוא משום הרוחה, מפני שהגוי הולך ומודה לעבודת כוכבים, אז לשיטת רש"י לפי הטעם הזה כל משא ומתן שהוא אסור, לפי הטעם הזה כל משא ומתן שהוא אסור עם הגוי, כי בכל משא ומתן הוא ירויח, בין אם אני אקנה ממנו ובין אם אני אמכור לו הוא ישמח מהריוח שלו וילך ויודה לעבודת כוכבים.

ושואלים התוס', וכך האריך גם הרא"ש להקשות, לפי שיטת רש"י הלזו, על מה סכמו העולם לשאת ולתת ביום איד העבודת כוכבים עמהם, הרי אנחנו יודעים שהיום כן נוהגים לשאת ולתת אם הגוי גם ביום אידו, ועל מה סמכו העולם, אם האיסור הוא כפי שרש"י אומר בכל משא ומתן שהוא, אז מדוע אנחנו כן נוהגים לעשות עמהם משא ומתן ביום אידם.

ומנסים התוס' למצוא כל מיני טעמים להקל, טעם אחד אומרים התוס', מפני שעובדי כוכבים שבחוץ לארץ לאו עובדי כוכבים, הם אינם עובדים ע"ז אלא רק מנהג אבותיהם בידם, כפי שהגמרא אומרת במסכת חולין וכפי שנזכיר זאת לקמן, ואם כן היות והיום אינם עובדי עבודת כוכבים אלא רק מנהג אבותיהם בידיהם אולי אין בכלל איסור של משא ומתן עמם מפני שהם אינם מודים לעבודת כוכבים, אבל התוס' דוחים את זה, שהרי אפילו לאותם עובדי כוכבים שרק מנהג אבותיהם בידיהם אומר שמואל לקמן בדף ז' שביום האיד עצמו אסור, אם כן אע"פ שנתיר שלושה ימים לפני יום האיד אבל איך אנחנו מתירים ביום האיד בעצמו לישא וליתן עמם, ומנסים התוס' להוכיח מהגמרא בדף ו' שיש היתר של משא ומתן משום איבה, היות ושייך שתווצר איבה בין ישראל לעכו"ם, אבל גם את זה התוס' דוחים, ומביאים התוס' עוד בשם הירושלמי, שבירושלמי משמע שבגוי המכירו מותר לישא וליתן עמו ביום האיד מפני שהוא כמחניף לו, דהיינו שמפני שהגוי יודע שהישראל מכיר אותו אז ודאי אין לו כוונה לישראל להרויח לגוי, הישראל מתכוון לטובת עצמו, הוא מתכוון להחניף לגוי שעכשיו הוא ירויח ממנו, כדי שפעם אחרת תצא לו איזה תועלת ממנו, אז בכל גוי שהוא מכיר אותו אומר הירושלמי יש פה היתר מפני שהוא מחניף לו ואינו מתכוון להריוח לגוי, ממילא הגוי לא ילך ויודה לעבודת כוכבים על זה שהוא הריוח, מפני שהוא יודע שכל מה שהישראל עשה זה רק כדי להחניף לו.

ולבסוף מביאים התוס' את שיטת רבינו תם, שרבינו תם חולק לגמרי על פירושו של רש"י, אליבא דרבינו תם, אין בכלל איסור של משא ומתן עם הגוי, לא כל משא ומתן אסור, אליבא דרבינו תם מה שהמשנה אומרת לפני אידיהם של עובדי כוכבים שלושה ימים אסור ולשאת ולתת עמהם, אין הכוונה לכל משא ומתן, אלא אסור להם למכור בהמה שיכולה לשמש להם כתקרובת ע"ז, וכמו כן אסור למכור להם כל תשמיש שהוא שיכול לשמש להם כתשמישי ע"ז, אבל כל שאר דברי מותר למכור להם, לקנות מהם אומר רבינו תם מותר הכל לקנות מהם, כל מה שהמשנה אותר שאסור לשאת ולתת עמהם הכוונה היא רק למכור להם בהמה לצורך תקרובת ע"ז, וכפי שרבינו תם מסביר, לשאת ולתת הכוונה היא לשאת מהם את הממון ולתת להם את הבהמה, אבל אין הכוונה משא ומתן בעלמא, וכל מה שהגמרא הסתפקה האם הטעם הוא משום הרווחה או שהטעם הוא משום "ולפני עור לא תתן מכשול", אין כוונת הגמרא להסתפק האם יש איסור בכל משא ומתן כפי שרש"י פירש, או שהאיסור הוא רק בתקרובת ע"ז למכור להם בהמה, הגמרא ידעה שכל האיסור הוא רק למכור להם בהמה, והשאלה שהנשאלה היא רק משום מה אסור למכור להם בהמה, משום שהגוי מרגיש שהוא הרויח על ידי כך והוא ילך ויודה לעבודת כוכבים, או שמא אסור למכור לו משום "ולפני עור לא תתן מכשול", ומאי נפקא מינה, פירשה הגמרא בעצמה שהנפקא מינה היא במקרה שיש לגוי בהמה בלא שהוא קונה מהישראל, אז משום "לפני עור" לא שייך לאסור כאן, מפני שהרי יש לגו גם בלא שהוא קונה ממנו, וכשיש לגוי בלא שהוא קונה מהישראל אין הישראל עובר על לפני עור כפי שיבואר שם, אבל אם האיסור הוא משום הרוחה מפני שהגוי מרויח, אז גם כשיש לו שתי בהמות מ"מ הוא מרגיש שהעבודת כוכבים שלו עזרה לו והשיגה לו שני בהמות כדי שיהיה לו להקריב מן המובחר, ואז הוא ילך ויודה לעבודת כוכבים, זהו הספק של הגמרא אליבא דרבינו תם.

ואם כן אליבא דרבינו תם לא מתחילה בכלל הקושיא איך אנחנו נוהגים לסמוך היתר ולישא וליתן עם הגוים ביום אידם, מפני שלא נאמר מעולם איסור כזה בכלל.

זו היא המחלוקת שיש כאן בפירוש דברי המשנה בין רש"י לרבינו תם, יש לרבינו תם ראיות מדברי הגמרא לשיטתו, ומאידך יש לו קושיות על שיטתו ויש ראיות לשיטת רש"י, ובין לשיטת רבינו תם ובין לשיטת רש"י יש קצת דוחק מדברי הגמרא להלן בדף ו', ועכ"פ הזכרנו כאן את שתי השיטות, אליבא דרש"י יש איסור של משא ומתן בכלל, ואליבא דרבינו תם משא ומתן מותר, ורק למכור להם בהמה לצורך תקרובת ע"ז או למכור להם כל חפץ לצורך תשמישי ע"ז זה בלבד נאסר.

עוד למדנו במשנה, שאסור להלוות לגוים ואסור גם ללות מהם שלושה ימים לפני יום האיד, אומרים על זה התוס', שרבינו תם פירש שמה שהמשנה אסרה להלוות לגוים שלושה ימים לפני יום האיד, זה רק הלואה בחנם, להלוות להם כסף בחנם בלא שום ריוח אסור, כי אז הגוי מרויח ויודה לעבודת כוכבים, אבל בריבית מותר להלוות לו גם שלושה ימים לפני יום האיד, מדוע, אומר רבינו תם משום שהגוי מצטער טובא, שהרי הוא מצטער מאד על זה שהוא צריך להפסיד כאן את הריבית, כפי שהגמרא אומרת במסכת קידושין, ליזבין איניש ברתיה ולא לוזיף בריבית, שאדם ימכור את בתו ולא ילוה בריבית, אז ודאי שהגוי מצטער היטב כשהוא צריך ללות בריבית, וממילא מותר להלוות לו גם שלושה ימים לפני יום האיד וגם ביום האיד עצמו, כי אין לו שום ריוח מזה אלא להיפך הוא מצטער ולא יודה לע"ז שלו.

ומכאן הקשה הבית הלוי קושיא עצומה לשיטת הרמב"ם הידועה בפרק ה' מהלכות מלוה ולוה, הרמב"ם כפי שהוא לומד פשט בספרי, סובר שיש מצות עשה מן התורה להלוות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לגוי בריבית, והמצות עשה היא מה שהתורה אומרת "לנכרי תשיך", יש מצות עשה כפי שהרמב"ם לומד בספרי להלוות לגוי בריבית, וממילא כשאדם מלוה לגוי שלא בריבית הוא עובר על איסור עשה, (ואמנם הראב"ד חולק שם על הרמב"ם ולומד פשט אחר לגמרי בספרי, ועכ"פ שיטת הרמב"ם היא שמי שמלוה לגוי שלא בריבית עובר על איסור עשה מדאורייתא של "ולנכרי תשיך"), ואם כן שואל הבית הלוי בחלק א' סימן כ' אות ד', איך הרמב"ם יפרש את המשנה אצלנו, הרי אצלנו במשנה כתוב ששלושה ימים לפני יום האיד אסור להלוות לגוי, והרי התוס' מביאים בשם רבינו תם דבר המסתבר, שלהלוות לגוי בריבית מותר גם שלושה ימים לפני יום האיד, מפני שהגוי מצטער והוא לא ילך ויודה לעבודת כוכבים, והרי דברי רבינו תם הם דבר המסתבר ומתסבר שגם הרמב"ם מודה לכך, ואם כן נשאלת השאלה, איך יעמיד הרמב"ם את המשנה, להלוות בריבית מותר הרי גם ביום האיד עצמו, כפי שהתוס' מביאים בשם רבינו תם, אלא מה נאמר, שהמשנה מדברת על הלואה שלא בריבית, הרי לפי הרמב"ם הלואה שלא בריבית אסורה לעולם ולא רק שלושה ימים לפני יום האיד, ואיך אומרת המשנה שרק שלושה ימים לפני יום האיד אסור להלוות להם, אם מדובר שלא בריבית כפי שמתסבר כפי שהתוס' אומרים בשם רבינו תם, הרי לשיטת הרמב"ם בפרק ה' מהלכות מלוה ולוה לעולם יש איסור להלוות להם שלא בריבית, וזה איסור עשה שנאמר "ולנכרי תשיך", כך שואל הבית הלוי לשיטת הרמב"ם.

והוא מתרץ תירוץ מעניין מאד, הרי אנחנו הזכרנו שהתוס' מביאים את הירושלמי, שבירושלמי כתוב שגוי המכירו, מותר לישא וליתן עמו מפני שהוא כמחניף לו, דהיינו מפני שהגוי שמכיר אותו יודע שכל התועלת שתצא בסופו של דבר הוא לישראל, והישראל לא מתכוון להיטיב עם הגוי אלא כוונתו לשם עצמו, וממילא הוא לא כל כך שמח ללכת ולהודות לעבודת כוכבים, ואם כן בירושלמי מבואר עכ"פ לדינא, שבגוי המכירו מותר לשאת ולתת עמו, ונשאלת השאלה מדוע הרמב"ם השמיט את הירושלמי הזה מההלכה, כי הרמב"ם לא מביא את הדין שבגוי המכירו מותר לשאת ולתת עמו, ושואל הבית הלוי גם על זה מדוע השמיט הרמב"ם את דינו של הירושלמי, ואומר הבית הלוי ששתי הקושיות מיושבות זו בזו, הרמב"ם כפי שהוא למד פשט בספרי היה לו הכרח לומר שהמשנה היא דלא כהירושלמי, כי קשה כפי ששאלנו איך נעמיד את המשנה באיסור הלואה, אם מדובר בריבית הרי רבינו תם אומר שמותר להלוות בריבית, ואם מדובר שלא בריבית אז לעולם אסור, ואם כן איך נעמיד את המשנה, לכן הרמב"ם לפי איך שהוא למד פשט בספרי העמיד את המשנה בגוי המכירו, ובגוי שהוא מכיר אותו אומר הבית הלוי גם הרמב"ם הרי מודה שמותר להלוות לגוי המכירו בלא ריבית, אע"פ שיש מצוה "ולנכרי תשיך" אבל לגוי המכירו מותר להלוות גם בלא ריבית, וכפי שהבית הלוי מוכיח את זה בפשיטות מתוס' לקמן בדף כ"א, שהתוס' שם אומרים שהאיסור הידוע של "לא תחנם" שאסור לתת מתנת חנם לגוי, אומרים התוס' שבגוי המכירו זה לא נאמר, מפני שהרי אין כאן מתנת חנם, אלא כוונתו לטובת עצמו, אם כן ממילא אומר הבית הלוי שאותו דבר לפי שיטת הרמב"ם שיש איסור להלוות לגוי בריבית, אבל ודאי שבגוי המכירו מותר להלוות לו שלא בריבית, כי אם לתת לו מתנת חנם מותר קל וחומר שמותר להלוות לו שלא בריבית, לכן הרמב"ם העמיד את המשנה בגוי המכירו, ובגוי המכירו כרגיל מותר להלוות לו שלא בריבית, ואומרת כאן המשנה ששלושה ימים לפני יום האיד אסור לשאת ולתת ואסור גם להלוות לגוי המכירו, אם כן בקצרה הרמב"ם העמיד את המשנה בגוי המכירו, וממילא מדובר כאן בהלואה שלא בריבית, שכרגיל היא מותרת בגוי המכירו, ושלושה ימים לפני אידיהם היא אסורה, אבל להלוות בריבית באמת כפי שרבינו תם אומר ודאי שמותר, מפני שהרי הגוי מצטער היטב כשהוא לוה בריבית, ובודאי שהוא לא ילך ויודה לעבודת כוכבים.

גמרא.

אומרת הגמרא, נחלקו בזה רב ושמואל, חד תני אידיהן, וחד תני עידיהן, אחד מהם היתה גירסתו במשנה "לפני אידיהם" (כפי שהגירסא אצלנו), והשני גרס "לפני עידיהן". ואומרת הגמרא, מאן דתני אידיהן לא משתבש, ומאן דתני עידיהן לא משתבש, בין מי שהיתה גירסתו באל"ף ובין מי שהיתה גירסתו בעיי"ן, שניהם לא טועים בגירסתם.

והגמרא מסבירה, מאן דתני אידיהן לא משתבש זה שגורס "אידיהן" איננו טועה, דכתיב בענין ע"ז (דברים לב) כי קרוב יום אידם, פירושו כי קרוב יום שברם, לכך התנא קרא גם לימי החגאות שלהם שהם הבל בלשון שבר, ומאן דתני עידיהן לא משתבש, דכתיב (ישעיהו מג) יתנו עידיהם ויצדקו, מפרש רש"י, שלפי ההוה אמינא עכשיו, "יתנו עידיהם ויצדקו" עולה על ע"ז, שהרי משום כך אותו תנא גורס "עידיהם", מפני שהוא מצא לשון של "עידיהם" על עבודת כוכבים, לפי הפירוש הזה כפי שהגמרא סוברת עכשיו בהוה אמינא, צריך לפרש שמה שנאמר בישעיהו "יתנו עידיהם ויצדקו" זה בלשון תמיהה, האם יתנו עידיהם ויצדקו, יתנו עובדי כוכבים עידיהם, האם יבואו העבודות כוכבים שעבדו ויעידו עליהם ויצדיקום, זה צריך להיות הפירוש לפי ההוה אמינא שהחלק הזה בפסוק נאמר בע"ז, שהרי ודאי אי אפשר לפרש את הפסוק בלשון ניחותא "יתנו עידיהם ויצדקו", האם באמת עבודה זרה תבוא ותעיד על עובדיה ותצדיק אותה, אלא זה בלשון בתמיה כפי שרש"י מפרש כאן, (ולהלן נביא את פירושו של כל הפסוק בישעיהו פרק מ"ג).

שואלת הגמרא, ומאן דתני אידיהן, מאי טעמא לא תני עידיהן, זה שגורס במשנה "לפני אידיהן" מדוע באמת הוא לא גורס כמאן דאמר השני "לפני עידיהן".

עונה הגמרא, אמר לך, תברא עדיף, עדיף לו לגרוס "אידיהן" שזה מלשון "כי קרוב יום אידם" שזהו שבר, שהלשון של שבר עדיף לו על ימי ההבל והחגאות של עובדי כוכבים.

עוד שואלת הגמרא, ומאן דתני עידיהן מאי טעמא לא תני אידיהן.

עונה הגמרא, אמר לך, מאן קא גרים להו תברא, עדות שהעידו בעצמן, הלכך עדות עדיפא, מי גרם להם את הימי שבר האלה, אותה עדות שהעבודת כוכבים מעידה בהם, ואם כן העדות עדיפה, כי העדות היא הגורמת לשבר, על כן הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מעדיף לגרוס ״עידיהן״.

ומה פירוש שעדות שהעידו בעצמן היא גורמת להם את השבר, מפרש ר׳ שלמה קלוגר זצ״ל בספרו עבודת עבודה על מסכת ע״ז, שמה שהגמרא קוראת ליום האיד יום איד משום שבר, כפי שלמדנו תברא עדיף זהו לשון של שבר, אין הפירוש שהוא לשון שבר של עובדי ע״ז, זה לא חוזר על שברם של העובדים, אלא על שברה של ע״ז בעצמה, שלעתיד לבוא הקב״ה ישבור ויכחד לגמרי מן העולם את הפסלים, את הע״ז בעצמה, ולא את העובדים שלהם, מה שהגמרא כאן קוראת שבר זה לא שברם של העובדים אלא שברה של הע״ז, וממילא הוא מפרש כך, כי להלן על דברי רש״י מפרש המהרש״א, שלעתיד לבוא הקב״ה יעשה נס ואותם פסלים שעובדי כוכבים עבדו להם יבואו ויעידו בפיהם על אלו שעבדו אותם, אע״פ ש״פה להם ולא ידברו״, אבל לעתיד לבוא הקב״ה יעשה נס כמו שהיה אצל פי האתון, והם יעידו בפה על עובדיהם, ואם כן כפי שידוע מהמדרש שאחרי שאתון פתחה את פיה ודברה אל בלעם, בא מלאך והרג אותה כדי שלא יעשו ממנה ע״ז, כך גם כאן זו הסיבה שהקב״ה יכחד את הע״ז מן העולם מפני שהרי לעתיד לבוא הם בעצמם יבואו ויגידו בפיהם על ידי נס, וכדי שזה לא יגרום שיעבדו אותם ביתר שאת, על כן יצטרכו להשמיד ולהכחיד את הע״ז לעתיד לבוא, וזה מה שמתכוונת הגמרא, מאן קא גרים להו תברא, עדות שהעידו בעצמן, מי גורם להם את שברם, מי גורם את הכחדתם, העדות שהם בעצמן העידו על עובדיהם, העדות שבאה על ידי נס שהם יוכלו בעצמם לדבר בפיהם, זה גורם להם את השבר, וממילא הלכך עדות עדיפא, על כן לפי אותו מאן דאמר עדיף לו לגרוס עידיהן, מפני שהעדות היא שגורמת את השבר.

שואלת הגמרא, והאי יתנו עידיהם ויצדקו, בעובדי כוכבים כתיב, הרי למדנו שאותו מאן דאמר שגורס עידיהן לומד את זה מהפסוק בישעיה ״יתנו עידיהם ויצדקו״, וכי פסוק זה מדבר על עובדי כוכבים, שהרי אם רוצים לקרוא לימי האיד שלהם ״עידיהם״ זה מפני שאנחנו מוצאים בפסוק את הלשון ״עידיהם״ על ע״ז, וכי הפסוק שם מדבר על עובדי כוכבים, הא בישראל כתיב הרי זה פסוק זה כתוב על ישראל, דאמר רבי יהושע בן לוי (כפי שנלמד לקמן בדף ד׳), **כל מצות שישראל עושין בעולם הזה, באות ומעידות להם לעולם הבא, שנאמר יתנו עידיהם ויצדקו, אלו ישראל, ישמעו ויאמרו אמת, אלו עובדי כוכבים, בפסוק נאמר ״כל הגוים נקבצו יחדו, ויאספו לאומים, מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו, יתנו עידיהם ויצדקו, וישמעו ויאמרו אמת״, מפרש ר׳ יהושע בן לוי, ״יתנו עידיהם ויצדקו״ היינו שאותם מצות ומעשים טובים שישראל עושים בעולם הזה, יבואו ויעידו להם לעולם הבא ויצדיקו את דינם עליהם,** וכפי שהמהרש״א מסביר כאן ובכמה מקומות, שזהו שכתבו המקובלים שעל ידי כל מצוה ומעשה טוב ניתן כח גדול בפמליא של מעלה, וזהו שאומרים שמלאך נברא והוא המליץ יושר על ידי אותו מעשה של מצוה, **על זה אומר ר׳ יהושע בן לוי נאמר ״יתנו עידיהם ויצדקו״ אלו ישראל, ״וישמעו ויאמרו אמת״ אלו עובדי כוכבים, מפרש רש״י ישמעו עובדי כוכבים את העדות שמצות מעידות, ויאמרו אמת, דין הוא שראויים ישראל להצטדק.**

ובשביל מה צריך שהגויים יסייעו עוד לעדות של המצוות, מפרשים המהר״ל ועוד מפרשים, שהכוונה היא שאותם גויים שיודעים כמה צרות הם חשבו עלינו על עם ישראל, והם הרי ראו שזה נתבטל וכל מחשבתם לעשות לנו צרות לא עמדה להם, הם ודאי יודעים שכלל ישראל עשו הרבה מצות ומגיע להם שכר להצדיק עליהם את הדין, זהו ״וישמעו ויאמרו אמת״, שהרי הם יודעים דברים שאנחנו לא יודעים, הם יודעים כמה צרות הם תכננו, כמה גזירות קשות הם תכננו להביא על עם ישראל, וכשהם ראו שזה לא נעשה הרי על כרחך שעם ישראל עסקו במצות ומעשים טובים, אז הם באים גם כן ושומעים שמצדיקים עליהם את הדין ואומרים אמת, דין הוא שראויים ישראל להצטדק.

וכפי שיש שמפרשים את הפסוק בהלל, ״הללו את ה׳ כל גוים שבחוהו כל האומים״, מדוע, ״כי גבר עלינו חסדו ואמת ה׳ לעולם הללויה״, כי נשאלת השאלה ״הללו את ה׳ כל גוים כי גבר עלינו חסדו״, האם הגויים צריכים להלל, האם האומות צריכות לשבח על זה שגבר על עם ישראל חסדו, מדוע עליהם להלל משום כך, על כן אומרים אותם מפרשים כפי דברי המהר״ל כאן, שהרי הגוים והאומות יודעים כמה הם רצו להביא עלינו רעות, וכשהם רואים שהקב״ה הגביר חסדו עלינו והציל אותנו, הם יכולים להלל, אנחנו לא יודעים תמיד כמה צריכים להלל, כמה צריכים לשבח, כי הרי לא הכל אנחנו יודעים, אנחנו איננו יודעים מה תיכננו איזה גזירות רעות ביקשו להביא עלינו, אבל ״הללו את ה׳ כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו״, אתם הרי כן יודעים כמה גבר עלינו חסדו של הקב״ה, ומסיים הפסוק ״ואמת ה׳ לעולם הללויה״ זהו שנאמר כאן ״וישמעו ויאמרו אמת״.

ועכ״פ שאלה הגמרא איך למד אותו מאן דאמר את גירסתו ״עידיהן״ מהפסוק ״יתנו עידיהם ויצדקו״, הרי שם מדובר על ישראל ולא על עובדי כוכבים.

עונה הגמרא, אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע, מאן דאמר עידיהן מהכא הוא לומד זאת מפסוק אחר, (ישעיהו מד) **יוצרי פסל כולם תוהו, וחמודיהם בל יועילו, ועידיהם המה,** פירושו שיוצרי הפסלים יודעים שכולם תוהו, **הם יודעים שאין שום תועלת בחמודיהם, אבל דבר אחד, ״ועידיהם המה״, מסביר רש״י, עבודת כוכבים תבוא ותעיד על עובדיה לחייבם,** ועל דברי רש״י אלו הזכרנו את דברי המהרש״א שהפירוש הוא שהקב״ה שיעשה נס והם ידברו בפיהם, כפי שמשמע מלשון הפסוק שהעבודת כוכבים תבוא ותעיד על עובדיה לחייבם.

דרש רבי חנינא בר פפא, ואיתימא ויש אומרים דרש **רבי שמלאי, לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ספר תורה, [ומניחו] בחיקו, ואומר, (למי) [כל מי] שעסק בה יבא ויטול שכרו,** ונשאלת השאלה מדוע הוצרך הקב״ה כביכול להניח ספר תורה בחיקו, האם בלא ספר תורה אי אפשר לומר לכל מי שעסק בתורה שיבוא ויטול שכרו, אומר ר׳ שלמה קלוגר בספר עבודת עבודה, מפני ששכר תורה זה עוד חלק בתורה, אלו שעסקו בתורה כשרוצים לתת להם את השכר, מהו השכר הטוב, השכר הוא עוד חלק בתורה, עוד הבנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בתורה, אז כשהקב״ה רוצה לשלם ולתת שכר למי שעסק בתורה הוא מביא עמו ספר תורה ומניחה בחיקו ואומר כל מי שעסק בה יבוא ויטול שכרו, יבוא ויטול שכרו מהתורה בעצמה מפני שהיא השכר, **מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא** כששומעים שנותנים שכר על עסק התורה, דבר ראשון מיד מתקבצים כל אומות העולם בערבוביא ליטול שכר על עסק התורה, **שנאמר** (ישעיהו מג) **כל הגוים נקבצו יחדו** יאספו לאומים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו יתנו עידיהם ויצדקו וישמעו ויאמרו אמת [וגו׳], שמזה שנאמר ״כל הגוים נקבצו יחדו״ דורש ר׳ שמלאי שמיד מתקבצים ובאים עובדי כוכבים בערבוביא, (ובגלל שהגמרא הביאה פסוק זה לעיל לכן היא מביאה כאן את הדרשה הזאת כאן), **אמר להם הקדוש ברוך הוא, אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנס כל אומה ואומה ואומה וסופריה**, שיבואו כל אומה ואומה וחכמיה בפני עצמה, **שנאמר** (ישעיהו מג) **ויאספו לאומים, ואין לאום אלא מלכות**, שלאום הכוונה היא למלכות ואומה, **שנאמר** (בראשית כה) **ולאום מלאום יאמץ**, מפרש רש״י שהתרגום על ״ולאום מלאום״ הוא ומלכו ממלכו, ועוד מוכיח רש״י מזה שנאמר ״יאמץ״ שלשון אומץ שייך במלכות, מכאן שלאום זה מלכות, ו״יאספו לאומים״ הכוונה היא שיכנסו כל אומה ואומה וסופריה לחוד ולא בערבוביא.

שואלת הגמרא, **ומי איכא ערבוביא קמי הקב״ה**, איך שייך לומר אל תכנסו לפני בערבוביא, הרי לא שייך כלל ערבוביא כלפי הקב״ה, וכפי שרש״י מביא שהרי דורשים במסכת ראש השנה שכולם נסקרים בסקירה אחת, שנאמר ״היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם״, אז איך שייך לומר בכלל ערבוביא קמי שמיא, **אלא כי היכי דלא ליערבבו אינהו [בהדי הדדי]** כדי שהם לא יתערבו זה בזה, **דלישמעו מאי דאמר לחו**, מפרש רש״י, לדידיה לא מהניא ערבוביא, ודאי להקב״ה לא שייך כלפיו כלל ערבוביא, אבל אצל הגוים כן שייך ערבוביא, שמהם מתבלבלים ומסתתמים טענותיהם, ולכן הקב״ה אומר להם לבוא לחוד.

וממשיך ר׳ חנינא בר פפא לדרוש, **[מיד] נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה**, הם נכנסים ליטול שכר תחילה, **מאי טעמא** מדוע היא הראשונה, **משום דחשיבא** משום שהיא החשובה במלכויות, **ומנלן דחשיבא** ומנין לנו שמלכות רומי היא החשובה, **דכתיב** (דניאל ז) **ותאכל כל ארעא, ותדושינה ותדוקינה**, בפתרון החלום שראה דניאל בענין אותן ארבע חיות שהן ארבע מלכויות, בפתרון החיה הרביעית המשונה מכולם, ראה דניאל ״ותאכל כל ארעא וכו׳״, שהכוונה היא שהמלכות הרביעית שהיא מלכות רומי תחריב את כל העולם, תכבוש את כל העולם ותדוש ותדוק את העולם, מכאן שזו היא המלכות החשובה ביותר, כפי שהגמרא ממשיכה, **אמר רבי יוחנן, זו רומי חייבת**, הפתרון הזה נאמר על החיה הרביעית שזו היא רומי חייבת, רומי חייבת, מפרשים התוס׳ לפי הלשון הראשון רומי הרשעה, שהתרגום של רשע הוא חייבא, ועוד פירוש מפרשים התוס׳ וכפי שמפרש המהר״ם את דבריהם, שמבואר במעשה מרכבה שכשהם שרפו את ר׳ חנינא בן תרדיון כפי שנלמד לקמן בדף י״ח, אז נגזר על רומי חורבן גדול, וזהו החוב שהם חייבים לשלם שעוד יפרעו מהם, ועל כן היא נקראת רומי חייבת, **שטבעה יצא בכל העולם** מפרש רש״י ששמעה יצאה בכל העולם.

שואלת הגמרא, **ומנא לן דמאן דחשיב עייל ברישא** ומנין לנו שמי שהוא חשוב הוא צריך ליכנס ראשון לדין.
עונה הגמרא, **כדרב חסדא, דאמר רב חסדא, מלך וצבור, מלך נכנס תחלה לדין**, ומנין לנו שמלך נכנס תחילה, **שנאמר** ששלמה המלך ביקש (מלכים א׳ ח) **לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל [וגו׳]**, קודם כל משפט עבדו, דהיינו שלמה המלך, ורק אח״כ משפט עמו.
עוד שואלת הגמרא, **ומעמא מאי** ומדוע באמת מגיע לו למלך ליכנס ראשון לדין.
עונה הגמרא על זה שני טעמים, **איבעית אימא, לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאבראי**, אם תרצה אתרץ לך מפני שאין דרך העולם שמלך ישב ויחכה בחוץ, דהיינו שזה ענין של כבוד וחשיבות.
ואיבעית אימא ואם תרצה אתרץ לך, **מקמי דליפוש חרון אף**, שמלך נכנס תחילה לדין לפני שכביכול יהיה חרון אף גדול אצל הקב״ה מפני סורחנם של הציבור, ועל כן הוא נכנס תחילה לפני שיהיה חרון אף גדול.
אם כן מכיון שלמדנו שמלך נכנס ראשון וחשוב נכנס ראשון, תכנס מלכות רומי תחילה לדין כשהם יבואו לקבלת שכר על עסק התורה.

אמר להם הקב״ה, במאי עסקתם, מה עסקתם בתורה שאתם באים ליטול שכרה, **אומרים** מלכות רומי **לפניו** לפני הקב״ה, **רבונו של עולם, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה**, מפרש רש״י את טענתם, שיתעסקו ישראל בתורה שיהיה להם פנאי שמוצאים להשתכר בשוק, ומוצאים מזונותיהם וצרכיהם בלי טורח, ומתעדנים במרחצאות, ולסיכום הם אומרים כל מה שעשינו לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, כך יטענו מלכות רומי בעולם האמת, **אמר להם הקב״ה, שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם שווקים להושיב בהן זונות**, מפרשים התוס׳ שהגמרא מחפשת כל דבר גנאי להלביש על הרומיים, **מרחצאות, לעדן בהן עצמכם, כסף וזהב** ומה שאתם טוענים שהרביתם כסף וזהב, **שלי הוא, שנאמר** (חגי ב) **לי הכסף ולי הזהב נאם ה׳ צבאות**, וממשיך כביכול הקב״ה ואומר להם, **כלום יש בכם מגיד זאת** האם יש מכם מישהו שיכול להגיד משהו בעסק התורה, **[שנאמר**, בהמשך הפסוק בישעיהו, **מי (בכם) [בהם] יגיד זאת], ואין זאת אלא תורה, שנאמר** (דברים ד) **וזאת התורה אשר שם משה**, אם כן מי יש מכם שיכול להגיד משהו שעשה לעסק התורה, הרי כל מה שאתם סיפרתם עשיתם לטובת עצמכם, **מיד יצאו בפחי נפש** כי לא היה להם מה להשיב, והם יצאו בפחי נפש על מה שלא קיבלו שכר, **יצאת מלכות רומי, ונכנסה מלכות פרס אחריה**, מלכות פרס היא המלכות השניה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מהארבע מלכויות.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא** למה מלכות פרס באה אחרי מלכות רומי.

עונה הגמרא, **דהא חשיבא בתרה** מפני שהיא שניה בחשיבות לרומי.

שואלת הגמרא, **ומנלן** שחשיבותה מיד אחרי רומי.

עונה הגמרא, **דכתיב** שדניאל אומר בחלום שלו (דניאל ז) **וארו חיוא אחרי תנינא דמיא לדוב** והנה חיה אחרת שניה שדומה לדוב, **ותני רב יוסף, אלו פרסיים** דוב הכוונה לפרסיים **שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין [בשר] כדוב** מפרש רש״י שמנים, **ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב,** כפי שרש״י מפרש שדוב אין לו מנוחה אלא הולך ובא כל שעה, ואם כן פרסיים נמשלו לדוב ודוב הוא בחשיבותו אחרי מלכות רומי.

ושואלים התוס׳ מדוע הדוב הוא החשוב אחרי מלכות רומי, הרי מלכות בבל שהיא המלכות הראשונה מהארבע מלכויות נמשלה לאריה, שהרי כתוב בירמיהו ״עלה אריה מסבכו״.

ועונים התוס׳, שדוב הוא עז יותר ובעל תחבולות, דהיינו שהוא מסוכן יותר, כמו שהגמרא אומרת בברכות דף י״ג שצרות האחרונות משכחות את הראשונות, ולכן מי שניצל מארי ואח״כ ניצל מדוב הוא מניח מעשה ארי ומספר מעשה דוב, ובשם ר׳ יצחק הם מתרצים, שאמנם בבל היתה בזמנו חשובה יותר ונמשלה לארי רק בשעה שהיא היתה מושלת על כל העולם, אבל עכשיו היא ממלכה שפלה, אבל פרס גם עתה היא חשובה, והיא תעמוד בחשיבותה עד סמוך לביאת המשיח, כפי שנראה בהמשך דברי הגמרא.

אמר להם הקב״ה, למלכות פרס, במאי עסקתם מה עסקתם **בשביל התורה, אומרים לפניו הפרסיים, רבונו של עולם, הרבה נשרים גשרנו, הרבה כרכים בבשנו, הרבה מלחמות עשינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה,** ושוב מדובר בעולם האמת בעלמא דקשוט ושם הם יטענו טענה כזאת, **אמר להם הקב״ה, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם גשרים ליטול מהם מכס, כרכים לעשות בהם אנגריא,** אנגריא פירושו כל עבודת המלך, ומה שאתם טוענים שעשיתם מלחמות בשביל ישראל, **מלחמות אני עשיתי, שנאמר** (שמות טו) **ה׳ איש מלחמה,** וממשיך כביכול הקב״ה ושואל אותם, **כלום יש בכם מגיד זאת, שנאמר** (ישעיהו מג) **מי (בכם) [בהם] יגיד זאת, ואין זאת אלא תורה, שנאמר וזאת התורה אשר שם משה, מיד יצאו מלפניו בפחי נפש.**

שואלת הגמרא, **וכי מאחר דחזית מלכות פרס למלכות רומי דלא מהניא ולא מידי, מאי טעמא עיילא,** אחרי שמלכות פרס ראתה שמלכות רומי איננה מקבלת שכר בשביל דברים כאלה, מדוע אם כן מלכות פרס עלתה אחריה.

עונה הגמרא, **אמרי** מלכות פרס חשבו לעצמם, **אינהו סתרי בית המקדש, ואנן בנינן,** מלכות רומי לא מגיעה לה שכר מפני שהחריבה את בית המקדש בסוף בית שני, אבל אנחנו בימי כורש בנינו את בית המקדש, אז אולי אנחנו כן נקבל. **וכן לכל אומה ואומה כך יעלו האומות זו אחר זו, וידחו ויצאו בפחי נפש.**

שואלת שוב הגמרא, **וכי מאחר דחזו לקמאי דלא מהני ולא מידי, מאי טעמא עיילי,** כל האומות האחרות אחרי שהם ראו שמלכות רומי ומלכות פרס לא קיבלו שכר מדוע הם כן נכנסים.

עונה הגמרא, **סברי** הם כולם יחשבו, **הנך אישתעבדו בהו בישראל, ואנן לא שעבדנו בישראל,** רומי ופרס הם מארבע מלכויות שנשתעבדו בעם ישראל, ואולי לכן הם לא קיבלו, אבל אנחנו שלא נשתעבדנו בהם אולי נקבל.

שואלת הגמרא, **מאי שנא הני דחשיבי, ומאי שנא הני דלא חשיבי להו,** מדוע מונים כחשובות רק את מלכות רומי ומלכות פרס, ומה עם שתי המלכויות האחרות, מלכות בבל ומלכות יון, המלכות הראשונה מארבע מלכויות והמלכות השלישית.

עונה הגמרא, **משום דהנך משכי במלכותייהו עד דאתי משיחא, לכן מנו את שני אלו מפני שמלכות פרס ומלכות רומי יתמשכו עד ביאת המשיח,** וכפי שמבואר במהר״ל ובעוד מפרשים על דניאל ועוד מקומות, שמלכות פרס ומלכות רומי מעורבות עם מלכות ישמעאל ביחד, ובכך אנחנו מבינים שמלכותם נמשכת עד ביאת משיח צדקינו.

ועל מה שלמדנו שהמלכויות אומרים עשינו כך וכך וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, שואלים כל המפרשים, איך אפשר להבין שטענה כזאת אפשר לטעון שם בעולם האמת בעלמא דקשוט, האם גם שם אפשר לטעון טענות שקר כאלה, ועוד יותר קשה, מה עונה להם הקב״ה, האם הוא אומר להם שקרנים, לא, אלא רק שוטים שבעולם, וכי זה נקרא שוטים, הרי הם שקרנים שהם אומרים שהם עשו את הכל בשביל כלל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, והקב״ה אומר להם שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם.

ויש תירוץ ידוע שנאמר על זה, כפי שמופיע גם כן באריכות בספר חידושי מר״ן ריי״ז הלוי על התורה, בקטע הראשון, שם הוא מאריך לפרש את הדבר על פי פירוש המשניות להרמב״ם בהקדמה לסדר זרעים, מייסד שם הרמב״ם, וכפי שהרב מבריסק מאריך להסביר, אמת טענתם של הרומיים צודקת וטענתם של הפרסיים צודקת, כל מה שהם עשו הם עשו בשביל עם ישראל כדי שיתעסקו בתורה, מפני שזהו הכלל וזהו החשבון מבריאת העולם, כל מה שנעשה בכל זמן שהוא ובכל מקום שהוא, לא נעשה אלא על חשבון כך שמא עוד יבוא לשם תלמיד חכם מסויים מי שעוסק בתורה ויהנה וינצל על ידי אותו חפץ או על ידי אותו בנין שנבנה לפני כך וכך שנים ולפני כך וכך זמנים, הכל באמת נעשה לשם עם ישראל, הכל נעשה בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, זו היא האמת, ואם כן טענתם של הרומיים איננה טענת שקר, כי כשהם יבואו ויגלו את האמת הזאת שהיא אמת לאמיתה שהכל נעשה בשביל ישראל, מיד יתקבצו כל אומות העולם ויבואו ליטול שכר, מה מגיע להם שכר, במה עסקתם, על זה הם עונים כל מה שעשינו לא עשינו אלא בשביל ישראל, הנה הראיה שהרי באמת זה כך, ועל זה לא אומר להם הקב״ה שקרנים אתם, כי זו היא האמת לאמיתה, אבל הוא אומר להם שוטים שבעולם, שאתם אמנם עשיתם את זה לצורך עצמכם,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דהיינו נכון שהכל נעשה למטרה כדי שישראל יתעסקו בתורה, אבל אתם כוונתכם היתה לצורך עצמכם, ואם כן אין לכם ליטול שכר, זהו הפירוש שאומרים הרבה מפרשים.

ובענין זה נביא קטע מדברי הרמב״ם בהקדמה שלו לסדר זרעים, וכך אומר הרמב״ם, ונשאר בכאן שאלה אחת, והיא, שיוכל אדם לומר, הרי אתם כבר אמרתם, שהחכמה האלהית לא המציאה דבר לריק, אלא לענין, (אומר הרמב״ם שהרי כבר הסקנו לפניכם מסקנה שהחכמה האלוקית לא המציאה שום דבר שנעשה לריק, אלא הכל נעשה לצורך ולמטרה מסויימת, ועוד הסקנו), וכי כל היצורים שמתחת גלגל הירח, הנכבד מהם הוא האדם, ותכלית היות האדם, לצייר לנפשו המושכלות, (מה תכליתו של האדם, לצייר לנפשו המושכלות, אם כן אנחנו לומדים שהכל נעשה לתכלית מסויימת, ותכלית כל היצורים והנכבד מהם הוא האדם, ותכלית היות האדם לצייר לנפשו המושכלות, אם כן יוצא מכאן שהכל הוא לצורך המושכלות), ואם כן (ישאל אדם), מדוע המציא הקב״ה כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם, (מדוע צריכים את האנשים הללו), ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, (ועוד יותר) ושהאיש החכם המואס בעולם הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות, (ואם כן איך אפשר לפרש את מה שאמרנו שהכל נברא לתכלית הזאת).

עונה על זה הרמב״ם, התשובה על זה, שהאנשים ההם (הערומים מן הערמה וריקים מן החכמה) נמצאו לשתי סבות, האחת, להיותם משמשים לאחד ההוא, (הם נבראו רק כדי לשמש את מבקשי החכמה), שאילו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופיא, נשחת תקון העולם ואבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים, מפני שהאדם חסר מאד, ויצטרך לדברים רבים, והיה נצרך ללמוד החרישה והקצירה ולדוש ולטחון ולאפות ולתקן כלים למלאכות האלה כדי להשלים בהם תקון מזונו, וכך יהיה צריך ללמוד הטויה והאריגה כדי לארוג מה שילבש, וללמוד בנין לבנות מקום להסתר שם, ולעשות כלים לכל אלו המלאכות, ואין בחיי מתושלח מה שיספיק ללמוד אלו המלאכות שהאדם מצטרך במחיתו לכולם צורך מוכרח, ומתי יהיה מוצא פנאי ללמוד ולקנות חכמה, על כן נמצאו שאר בני אדם לתקן אלו המעשים הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צרכו מזומן, ותתישב הארץ, ותהיה החכמה מצויה, (דהיינו שהכל נעשה בשביל החכם):

והרמב״ם מאריך בענין זה, רק נביא עוד בקיצור שלאחר מכן שואל הרמב״ם הרי אנחנו רואים לפעמים שיש אדם שוטה וכסיל ויש לו הרבה עושר וממון, והוא בעצמו לא מתעסק בשביל אחרים, אלא להיפך אחרים מתעסקים בשבילו, ולפעמים גם חכמים מתעסקים בשבילו, אז איך נפרש את זה, הרי אמרנו שכולם נבראו בשביל להתעסק בשביל החכם, אומר הרמב״ם, אנחנו רואים את השוטה וכסיל ההוא נח, אבל מנוחתו איננה מנוחה, יש לו עבדים ולפעמים הוא מצוה לעבדיו לבנות איזה ארמון כליל יופי באיזה שהוא מקום, או לנטוע כרם מסויים, והארמון ההוא נבנה רק בשביל שיהיה מזומן לאיש חסיד יבוא באחרית הימים ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם ויהיה לו סיבה להנצל ממות, וכמו שאמר איוב ״יכין וצדיק ילבש״, הכל אחרים מכינים, ובסופו של דבר זה נעשה רק לשם הצדיקים.

וממשיך ר׳ חנינא בר פפא ואיתימא ר׳ שמלאי.

אומרים אומות העולם לפניו, רבונו של עולם, כלום נתת לנו ולא קיבלנוה, אפילו אם נאמר שלא עסקנו בתורה ולא קיימנו את המצות, אבל איזו טענה יש כלפינו, האם נתת לנו את התורה ולא רצינו לקבל אותה, הרי לא נסית לתת לנו בכלל את התורה, אם כך מדוע שיקופח שכרינו.

מקשה מיד הגמרא, ומי מצי למימר הכי וכי **אומות העולם יוכלו לומר כך לפני הקב״ה, כלום נתת לנו ולא קבלנוה, והכתיב** בפרשת וזאת הברכה (דברים לג) **ויאמר, ה׳ מסיני בא, וזרח משעיר למו**, והפסוק ממשיך ״הופיע מהר פארן ואתה מרבבות קודש״, **וכתיב** (חבקוק ג) **אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה וגו׳**, ונשאלת השאלה בפסוק, **מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן**, מה פירוש ״וזרח משעיר למו״ ומה פירוש ״מתימן יבוא״, לפני שהקב״ה בא להר סיני לתת את התורה מה הקב״ה ביקש בשעיר ומה הוא ביקש בפארן, ועל זה **אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזירה הקב״ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה**, הקב״ה לפני כן סובב על כל אומה ולשון וניסה לתת להם את התורה, אלא שהם לא קיבלו עד שבא אצל ישראל והם קיבלוה, זה מה שנדרש ״ה׳ מסיני בא וזרח משעיר למו״, כי לפני כן הוא היה בשעיר אצל עשו וניסה לתת לבניו של עשו את התורה, ואח״כ הוא הלך לפארן וניסה לתת לאומת ישמעאל את התורה והם לא קיבלו אותה, עד שבא אצל ישראל, אם כן איך יוכלו אומות העולם לטעון כלום נתת לנו ולא קיבלנוה, ודאי שנתתי לכם את זה והרי לא קיבלתם.

וכפי שהוזכר כאן בתורת חיים, מה שכתוב בזוהר הקדוש בפרשת בלק, שהקב״ה מתחילה בא אצל ישמעאל, וכשישמעאל שאל מה כתוב בתורה הקדושה, אמר לו הקב״ה שבתורה כתוב ״לא תנאף״, הקב״ה דילג על הדברות הראשונות ואת הדברה הזאת הוא גילה לישמעאל, ומיד כשהם שמעו זאת הם לא הסכימו לקבל את התורה, וכשבא אצל שעיר דהיינו אצל עשו, הם שאלו אותו מה כתוב בתורה הקדושה, ודילג שוב הקב״ה על אותם דברות הראשונות, ואמר להם ״לא תרצח״, ובודאי שהם לא יוכלו לקבל דברה כזאת, שהרי אצליהם נאמר ״ועל חרבך תחיה״, עד שבא אצל ישראל ולהם הוא התחיל בדברה הראשונה ואמר להם להם ״אנכי ה׳ אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים״ ואז הם קיבלו את התורה.

כך הגירסא אצלנו וכך משמע שהיתה גירסת רש״י ״מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן״, וכפי שרש״י מסביר פארן זו היא ארץ ישמעאל, שהרי מצאנו אצל הגר שכתוב ״במדבר פארן״. אבל התוס׳ מקשים על הגירסא הזאת, שאם כן בשביל מה הוצרכה הגמרא להביא את הפסוק מנבואת חבקוק ״אלוה מתימן יבוא״, הרי שעיר ופארן הוזכרו בפסוק ב״וזאת הברכה״, שם כתוב ״ה׳ מסיני בא וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן״, ואם הקושיא היא רק מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן, לא היה צריך להזכיר כאן את הפסוק מחבקוק.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ורש״י שיש לו את הגירסא הזאת לא רצה לגרוס כפי שהתוס׳ אומרים שהגירסא היא ״מאי בעי בשעיר ומאי בעי בתימן״, מפני שרש״י סובר שתימן ושעיר זה מקום אחד, שעיר זה בתימן, אז אי אפשר להקשות בכפל לשון מאי בעי בשעיר ומאי בעי בתימן, על כן לפי גירסת רש״י גורסים ״ומאי בעי בפארן״.

אבל התוס׳ גורסים ״מאי בעי בשעיר ומאי בעי בתימן״, ואומרים התוס׳ שאין מקום להקשות ששעיר ותימן זה מקום אחד, מפני שתימן אין הכוונה כאן לשם מדינה, אלא תימן זה אחת מד׳ רוחות, וזו היא רוח דרומית, וכפי שהתוס׳ מביאים כאן את הספרי בפרשת וזאת הברכה, שבספרי שם נאמר שהקב״ה נגלה לעם ישראל מד׳ רוחות, הוא נגלה מד׳ רוחות העולם כפי שהספרי דורש את זה, ״ה׳ מסיני בא״ זו היא רוח אחת, ״וזרח משעיר למו״ זו היא רוח אחרת, ״הופיע מהר פארן״ זו היא רוח שלישית, ומנין אפילו רוח רביעית, מביא הספרי את הפסוק בחבקוק ״אלוה מתימן יבוא״, ואם כן אנחנו רואים שתימן זו היא רוח, והיינו רוח דרומית, ואין הכוונה לשם מקום ולשם מדינה, ממילא אין קושי לגרוס מאי בעי בשעיר ומאי בעי בתימן.

ועכ״פ אם כן הקשתה הגמרא איך אפשר לומר שאומרים אומות העולם לפניו רבש״ע כלום נתת לנו ולא קבלנוה, הרי ר׳ יוחנן לומד מהפסוק שכן ביקשו מהם לקבל את התורה והם לא רצו לקבלה.

אלא עונה הגמרא, **הכי אמרי** כך **יבואו** אומות העולם **בטענה לפני הקב״ה, כלום קיבלנוה ולא קיימנוה, נכון רצית לתת לנו את התורה ולא קיבלנוה, אבל עכ״פ אי אפשר לבוא אלינו בטענות על מה שלא קיימנוה, וכי קבלנוה כדי שתבוא בטענות שלא קיימנוה.**

וכפי שהעץ יוסף מפרש, על פי המשל שמביא המדרש בשמות רבה פרשה כ״ז, וכך אומר שם המדרש, בשעה שבא הקב״ה ליתן את התורה לישראל, לא קבלוה אחת מן האומות אלא ישראל, משל למלך שהיה לו שדה, והיה מבקש למוסרה לאריסים, קרא לראשון ואמר לו, תקבל אתה השדה הזו, אמר לו, אין בי כח, קשה הימני, וכן לשני, ולשלישי, ולרביעי, ולא קבלוה ממנו, וקרא לחמישי, ואמר לו תקבל אתה השדה הזו, אמר לו הן, (והמלך חזר ושאל) על מנת לפולחה (אתה מקבל את השדה על מנת לעבד אותה), אמר לו הן, משנכנס לתוכו (האריס החמישי), הובירה (לא עבד את השדה והשאירה בור), על מי המלך מקפיד, על אותם שאמרו אין אנו יכולין לקבלה, או על מי שקבלה עליו ומשקבלה עליו נכנס בה והובירה, לא על זה שקבלה, (דהיינו שבודאי שהמלך כועס על מי שקיבלה ולא הובירה), ובזה מסבירים המפרשים, שאומות העולם טוענים וכי אנחנו קבלנו את התורה ולא קיימנוה שתקפיד עלינו, הרי מתחילה לא קיבלנו את התורה, וממילא אי אפשר לבוא בטענות עלינו.

ועל זה שוב מקשה הגמרא, ועל דא תברתהון הרי זו היא הפירכא שלהם גופה, מה שהם טוענים שלא קיימנוה בגלל שלא קיבלנוה, כי אמאי לא קבלתוה למה לא קבלתם את התורה, דהיינו שנכון שמי שקיבל ולא קיים הוא יותר גרוע, אבל ברור שהמלך יכול להקפיד גם על אלו שלא רצו לקבל, וזו היא הפירכא שלהם, **ועכ״פ אומרת הגמרא שאם כן אי אפשר לומר שיבואו בטענה זו.**

אלא, כך אומרים לפניו, רבונו של עולם, כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה, איזה טענה יש כנגדנו שלא קבלנו את התורה, ודאי שלא קיבלנו, גם עם ישראל לא היה מקבל אילמלא שהיו כופים עליו הר כגיגית, ואם היית כופים עלינו הר כגיגית גם כן היינו מקבלים, כמו שעשית לישראל, דכתיב (שמות יט) **ויתיצבו בתחתית ההר, ואמר רב דימי בר חמא** מה פירוש ״בתחתית ההר״, **מלמד שכפה הקב״ה הר כגיגית על ישראל, ואמר להם, אם אתם מקבלין את התורה מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם, אם כן זו היא טענתם של אומות העולם, כלום כפית עלינו הר כגיגית.**

ושואלים התוס׳ במסכת שבת דף פ״ח, שלכאורה יש כאן סתירה בין הגמרא אצלנו לגמרא במסכת שבת, הרי במסכת שבת מבואר שכפיית הר כגיגית זהו טעם לפטור ולא טעם לחיוב, כפי שאומרת שם הגמרא מכאן מודעה רבה לאורייתא, וכפי שביארו התוס׳ שאם יבואו לדין עם ישראל וישאלו אותם מדוע לא קיימתם את המצוות, הם יוכלו לטעון לא קיימנו אותם מפני שלא רצינו לקבל אותם, וקיבלנו אותם באונס, והיות וקבלנו אותם באונס הרי אנו פטורים, אם כן אנחנו רואים שכפיית הר כגיגית זו היא סיבה לפטור, ואילו כאן אומות העולם יבואו בטענה לפני הקב״ה מדוע לא כפית עלינו הר כגיגית, משמע שאם היה כופה עליהם זה היה יותר מחייב.

ועונים התוס׳, שכפיית הר כגיגית יותר מחייבת את הקבלה אבל לא את הקיום, וכאן כשאנחנו מדברים בענין קבלת התורה יוכלו אומות העולם לטעון מדוע לא כפית הר כגיגית ואז היינו מחוייבים לקבל אותה, אבל אין הכי נמי בענין קיום המצוות שכתובות בתורה כפיית הר כגיגית זו היא טענה לפטור מפני שעשינו את זה על ידי אונס ולא אנחנו ברצונינו הטוב.

ובעיון יעקב הוא מתרץ, שאת זה גופא יטענו אומות העולם, שודאי אנחנו לא קיבלנו את התורה מרצוננו הטוב, והרי לא הכריחו אותנו, שאם היו מכריחים אותנו, אז הרי היינו יודעים שאח״כ נוכל ליפטר בטענת אונס, והיה לנו קל יותר לקבל את התורה, שמה שעם ישראל קיבלו את התורה זה רק מפני שכפו עליהם הר כגיגית וידעו שאם הם לא יקיימו יהיה להם טענת אונס, ואם היו כופים עלינו הר כגיגית גם אנחנו היינו מקבלים.

ועוד שואלים כאן המפרשים, וכפי שהאריך ר׳ שלמה קלוגר בספר עבודת עבודה, הרי הגמרא אומרת שעם ישראל לפני מתן תורה אמרו נעשה ונשמע, כשמשה רבינו שאל אותם, ורק אח״כ כפו עליהם הר כגיגית, אם כן נשאלת השאלה, איך יוכלו אומות העולם לטעון כלום כפית עלינו הר כגיגית, כי התשובה לזה היא פשוטה, שאם הם היו אומרים נעשה ונשמע כפי שישראל אמרו אז היה טענה שיכפו עליהם הר כגיגית, אבל הרי הם לא אמרו נעשה ונשמע, ומדוע שיכפו עליהם.

וכפי שהתוס׳ ביארו בשבת דף פ״ח, שם תוס׳ מקשים, שלכאורה איך אפשר להבין את שני הדברים ביחד, שעם ישראל גם אמרו נעשה ונשמע וגם היו צריכים לכפיית הר כגיגית, איך מתיישבים שני הדברים ביחד, הרי נעשה ונשמע

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה רצון, ואילו כפיית הר כגיגית זה אונס, כך שואלים התוס', ולמעשה נשאלה קושיא זאת גם במדרש תנחומא בפרשת נח. ומתרצים התוס', שבאמת בתחילה עם ישראל קיבל את התורה מרצון, שכשמשה רבינו שאל אותם הם אמרו נעשה ונשמע, אבל אח"כ בשעת מתן תורה כשהם ראו את האש הגדולה ופרחה נשמתם, אז הם יראו מאד מחמת האש הגדולה ולא הסכימו יותר לקבל, ועל כן הוצרכו לכפיית הר כגיגית. ולפי זה אומר העיון יעקב, אפשר להבין בפשטות מדוע אומות העולם יוכלו לטעון כלום כפית עלינו הר כגיגית אע"פ שהם לא הקדימו נעשה ונשמע, מפני שהם יאמרו, עם ישראל אמרו נעשה ונשמע למשה רבינו לפני שהם ראו את האש הגדולה, אבל אחרי שראו את האש הגדולה באמת הם חזרו בהם, והיה צריך כפיית הר כגיגית, ולכן יטענו אומות העולם, שאצליהם הרי לא משה רבינו בא, אלא מיד בתחילת הדברים הקב"ה בעצמו בא אליהם עם ספר התורה, כמו שכתוב "ה' מסיני בא", אז הם יראו מיד מהאש הגדולה ולא היה להם אפשרות כלל להקדים ולומר נעשה ונשמע, ואם כן היה צריך מיד לכפות עליהם הר כגיגית, והיות ולא כפו עליהם הר כגיגית הם יוכלו לטעון כלום כפית עלינו הר כגיגית.

מיד אומר להם הקב"ה, הראשונות ישמיעונו, שנאמר (ישעיהו מג) **וראשונות ישמיעו**, ומה פירוש "ראשונות ישמיעונו", **שבע מצות שקיבלתם היכן קיימתם**, אתם רוצים שנכפה עליהם הר כגיגית ואז הייתם מקבלים, בואו נראה את אותם מצוות שכבר קבלתם לפני כן היכן קיימתם אותם, הרי היו לכם שבע מצות של בני נח, ואם אותם לא קיימתם לא יכולה להיות לכם טענה, כלום כפית עלינו הר כגיגית, כי מדוע שאכפה עליכם אם אתם לא מקיימים גם את השבע מצות שקבלתם עליכם.

שואלת הגמרא, **ומנלן דלא קיימום** ומנין לנו שאומות העולם באמת לא קיימו שבע מצות.

עונה הגמרא, **דתני רב יוסף** כי במסכת ב"ק שנה רב יוסף ברייתא, על הפסוק שחבקוק הנביא אומר (חבקוק ג) **עמד וימודד ארץ, ראה ויתר גוים, מאי ראה** מה ראה הקב"ה, **ראה ז' מצות שקבלו עליהן בני נח ולא קיימום, כיון שלא קיימום, עמד והתירן להן**, "ראה ויתר גוים", הכוונה היא שהקב"ה ראה שהם אינם מקיימים, ועל כן ישר היה בעיניו להתיר להם את אותם שבע מצוות.

שואלת מיד הגמרא, **איתגורי איתגור, אם כן מצינו חוטא נשכר**, האם זה מסחר כך לעשות, האם מגיע להם שיוותרו להם על השבע מצות כשהם לא קיימו אותם, אם כן מצינו חוטא נשכר, שבגלל שהם חטאו ולא קיימו על כן התירו להם, איך אפשר לומר שמפני שהקב"ה ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם שלא קיימום על כן עמד והתירם להם.

עונה הגמרא, **אמר מר בריה דרבינא,**

- דף ג' ע"א

לומר שאף על פי שמקיימין אותן אין מקבלין עליהם שכר, אין הפירוש שהוא התיר להם שהם לא יצטרכו לקיים, הם עדיין מצווים לקיים את אותם שבע מצות, ודאי שלא יתירו להם, שהרי אם כן יהיה חוטא נשכר, אלא מה פירוש **עמד והתירן, עמד והתירן לגבי קבלת השכר שבהם, שאפילו אם הם יקיימו את אותם מצות הם לא יקבלו על זה שכר, לגבי מתן שכר זה נחשב כאילו אין מצות בכלל אצלם, שאותם שבע מצות נשארו להם רק בתורת חיוב ולא בתורת זכות, כפי שרש"י מסביר, התרה זו לא טובתם היא, אלא שאין מצווין לקיימן, ואם יקיימו לא יקבלו שכר, הם לא מצווים לקיים זאת אומרת על צד שהם כן יקיימו, הם מצווים לקיים בתורת חובה, אבל אם הם יקיימו הם לא יקבלו שכר כאילו הם קיימו כאן איזה צווי ואיזו מצוה.**

שואלת מיד הגמרא, **ולא** האם אומות העולם לא מקבלים שכר על קיום שבע מצוות, **והתניא** והרי למדנו ברייתא (במסכת ב"ק ובמסכת סנהדרין), **היה רבי מאיר אומר, מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול,** מנין שאפילו גוי שעוסק בתורה הוא גדול וחשוב ככהן גדול ומקבל על זה ממילא גם שכר, **תלמוד לומר** על זה נאמר בפסוק בפרשת אחרי מות (ויקרא יח) **אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים לוים וישראלים לא נאמר** לא כתוב אשר יעשו אותם כהנים או לוים וישאלים, **אלא האדם** אלא כתוב "האדם", משמע שזה כולל גם מי שאיננו כהן לוי וישראל, **הא למדת, שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול.**

וכפי שהתוס' מבארים כאן ובאריכות במסכת סנהדרין, שמדובר כאן על עסק התורה בענינם של שבע המצות שהם מצוים בהם, אבל לעסוק בתורה במה שלא נוגע לשבע מצות הרי כתוב שגוי שעוסק בתורה חייב מיתה.

ועכ"פ אומר ר' מאיר שגוי שעוסק בתורה ענין שבע מצות מקבל שכר והראיה שהוא חשוב ככהן גדול, ואם כן איך אפשר לומר כדברי מר בריה דרבינא שהם לא מקבלים שכר בכלל על שבע מצות.

עונה הגמרא, **אלא לומר לך, שאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה, אלא כמי שאינו מצווה ועושה**, ודאי הם מקבלים שכר על שבע מצות, שהרי כך אומר ר' מאיר בברייתא, אבל השכר הוא קטן יותר, הם לא מקבלים שכר כמצווה ועושה, אלא כמי שאינו מצווה ועושה, והרי ידוע שאינו מצווה ועושה מקבל פחות שכר מאשר מצווה ועושה, **דאמר רבי חנינא, גדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה.**

ולעיקר הענין הוכיחה הגמרא מכל זה, שאומות העולם לא קיימו את שבע המצות שנתנו להם, כפי שהקב"ה יאמר להם שבע מצות שקבלתם היכן קיימתם, והרי אנחנו יודעים שהם לא קיימו אותם, כפי שאמר רב יוסף "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים" ראה ז' מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, וכיון שלא קיימום עמד והתירן להם, זאת היא התשובה על טענתם כלום כפית עלינו הר כגיגית, שלא היה צריך לכפות עליכם הר כגיגית מפני שהרי לא קיימתם גם את מה שקבלתם לפני כן.

ובענין מה שר' חנינא אומר גדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה, יש בענין הזה שני ביאורים ידועים, פירושו של התוס' כאן, ופירושו של התוס' בקידושין דף ל"א.

התוס' מפרשים מדוע גדול המצווה ועושה יותר משאינו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מצווה ועושה, מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו, זאת אומר היצר יותר לוחץ עליו מפני שהוא מצווה, ויש לו הרבה יותר דאגה כדי לבטל את יצרו.

דהיינו שהתוס׳ מתכוונים לומר שמפני שאדם מצווה על כן קשה לו יותר, מפני שהיצר יותר דוחק אותו, שבגלל זה יש לו יותר מלחמת היצר בעשיית כל מצוה ומצוה שהוא מצווה, ועל כן שכרו גדול יותר.

ואילו התוס׳ במסכת קידושין דף ל״א מבארים, שאדם שאיננו מצווה יש לו פת בסלו, הוא לא חייב לעשות, אז יותר קל לו לעשות, אבל אדם שמצווה יותר קשה לו מפני שאין לו אפשרות בשום אופן להתחמק.

ובעצם הביאורים הללו קרובים אחד לשני.

ובביאור הענין האריך הגאון ר׳ חיים שמולביץ זצ״ל, וכפי שהובא משמו בספר הזכרון שהוציאו לזכרו, שם יש שיחה שלימה שהוא נתן בענין גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, ובעיקרם של דברים ובתמציתם הוא מוכיח, שזהו טבע האדם, האדם איננו מעונין להיות גדור בגדרים, אדם רוצה לפרוץ גדר, אם יש לו איזה שהוא גדר מסויים מטבעו הוא מנסה לפרוץ אותו, אפילו אם לא יהיה לו שום ריוח בענין אבל האדם לא מסוגל להיות גדור בגדרים.

וכפי שהוא מביא שם ראיה מעניינת, הגמרא אומרת במסכת נזיר דף כ״ג, על הפסוק שנאמר ״כי ישרים דרכי ה׳ צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם״, דורשת הגמרא את הפסוק הזה משל ללוט ושתי בנותיו, המעשה הידוע של לוט ושתי בנותיו במערה, אומרת הגמרא, הן שנתכוונו לדבר מצוה עליהן נאמר ״צדיקים ילכו בם״, אבל הוא, לוט שנתכוון לשם עבירה, ״ופושעים יכשלו בם״, באותו מעשה גופו הן נתכוונו לדבר מצוה ״צדיקים ילכו בם״, והוא נתכוון לשם עבירה אז על אותו מעשה ״פושעים יכשלו בם״, ואומרים שם התוס׳, שלכאורה צריך להבין, שהרי יש מאן דאמר כפי שלמדנו בסנהדרין שגוי מותר בבתו, ואם כן מה היתה הטענה על לוט, ״מדוע פושעים יכשלו בם״, איזו עבירה יש כאן הרי גוי מותר בבתו, ועונים התוס׳ שאע״פ שהיה מותר בבתו, אבל מדור המבול ואילך אומות העולם גדרו את עצמם מן העריות.

ובאמת הראיה שגם לוט עצמו היה גדור היא מזה שהיו צריכים להשקות אותו ביין כדי שיסכים, משמע שאילמלא שהיו משקים אותו הוא היה פורש, על כרחך שאע״פ שהיה מותר מכל מקום אומות העולם גדרו עצמם מן העריות, אז אנחנו רואים שלוט עצמו היה גם כן גדור, והראיה שהיה צריך להשקות אותו.

אלא שאם כך נשאלת השאלה איזו טענה יש כלפיו הרי השקו אותו, מסבירים התוס׳ שהטענה כלפי לוט היא על זה שהוא נתכוון לדבר עבירה, והראיה שבלילה השני כשבאו להשקות אותו שוב הוא נתן שישקו אותו, אז בעצם הדבר שהוא נתן להם שישקו אותו זו היתה כוונת דבר עבירה של לוט.

ואם כן אומר הגאון ר׳ חיים שמולביץ, אנחנו רואים כאן דבר מעניין, הרי כשהשקו את לוט הוא היה שכור לגמרי והיה אנוס על המעשה וכמובן שלא היתה לו שום הנאה מזה, ואעפ״כ הוא היה מעונין שישקו אותו, בשביל מה, מפני שהוא רצה לפרוץ את הגדר, הוא היה גדור, שאומות העולם גדרו את עצמם מן העריות, ולוט עצמו גם לא פרץ את הגדר ביודעים, הוא לא רצה לעבור על הגדר הזה במזיד, אלא הוא היה מעונין שישקו אותו כדי שהוא יבוא לאונס ואז הוא יפרוץ את הגדר, אנחנו רואים מזה שטבעו של האדם הוא שהוא לא מעונין להיות גדור אלא הוא רוצה לפרוץ את גדריו.

ואת שורש הדבר הזה אנחנו לומדים מהמעשה של שמעי בן גרא עם שלמה המלך, כפי שמסופר בתנ״ך שמעי בן גרא קילל את דוד המלך, ודוד המלך הבטיח לו שהוא לא יהרוג אותו, אבל לפני מותו הוא קרא לשלמה בנו ואמר לו שיעשה כחכמתו כדי לנקום בשמעי בן גרא כדי להעניש אותו על זה שהוא קילל את דוד, ומה עשה שלמה המלך, מסופר שם ששלמה המלך אמר לשמעי בן גרא שיבנה לו בית בירושלים ויגור שם ולא יצא מן העיר לעולם, ובסופו של דבר אחרי שעברו שלוש שנים יצא שמעי בן גרא מירושלים, וכשנודע הדבר לשלמה המלך הוא קרא לו והרג אותו, ובזה הוא קיים את צוויו של דוד המלך, ונשאלת השאלה, דוד המלך ביקש משלמה שיעשה כחכמתו הגדולה ויגרום לכך ששמעי בן גרא יצטרך ליהרג, ומה היתה החכמה הגדולה של שלמה המלך, החכמה היתה שהוא אמר לו לא לצאת מירושלים, אבל איזה חכמה ואיזו עצה נפלאה יש כאן, מדוע זו היא חכמה כל כך להשיא כזאת עצה לאדם שלא יצא מירושלים, ועוד נשאלת השאלה, שמעי בן גרא הרי ידע שכשהוא יוצא מן העיר הוא מסכן את נפשו, ומדוע הוא היה צריך לצאת מן העיר, הרי יש הרבה אנשים שלא יוצאים מעולם מעריהם שהם דרים בה, ומדוע היה צריך שמעי בן גרא לצאת מן העיר, אלא ששלמה המלך גילה לנו כאן חכמה עצומה, אדם לא מסוגל שיגדרו אותו בגדרים, אם לא היו אומרים לשמעי בן גרא לשבת בירושלים ולא לצאת, יכול להיות שהוא בעצמו מעולם לא היה יוצא מהעיר, אבל כשאמרו לו וגדרו אותו אז הוא חייב לפרוץ את הגדר, ואפילו שהוא יודע שיש סכנת נפשות בדבר, אעפ״כ הוא לא יכול לישאר גדור בגדרים, זו היתה חכמתו של שלמה המלך, הוא ידע שבסופו של דבר שמעי בן גרא יהיה חייב לצאת מהעיר מפני שאדם לא מסוגל לישאר גדור בגדרים.

זהו הענין של מצווה ועושה, מצווה ועושה הוא אדם שגדור והרבה יותר קשה לו, אבל מי שאינו מצווה ועושה הוא לא גדור ויש לו פת בסלו שהוא יכול גם לא לעשות, לכן שכרו מועט מזה שמצווה.

אבל ממשיך הגאון ר׳ חיים שמולביץ ואומר, דרכה של תורה לא כן היא, דרך התורה היא שהאדם צריך לגדור את עצמו בגדרים, דווקא לגדור את עצמו כדי שהוא יהיה מצווה ועושה, ואז שכרו גדול, וכפי שהוא מביא שם את לשון הספרי פרשת ואתחנן, על הפסוק שאנחנו אומרים בקריאת שמע ״על לבבך״, אומר הספרי, מכאן היה ר׳ יאשיה אומר, צריך להשביע את יצרו, אדם צריך לא רק ללחום כנגד היצר אלא להשביע אותו, שכך אתה מוצא בכל הצדיקים שהשביעו את יצרם, באברהם הוא אומר ״הרימותי ידי אל ה׳ אל עליון קונה שמים וארץ, אם מחוט ועד שרוך נעל״, אברהם אבינו נשבע שהוא לא יקח מחוט ועד שרוך נעל ממלך סדום, נשאלת השאלה בשביל מה היה לו לאברהם אבינו לישבע על כך, הרי הוא היה מספיק עשיר כדי שלא יצטרך לקחת מחוט ועד שרוך נעל, ולא היה מוסיף לו כלום, ולמה הוא השביע את עצמו, אלא שמכאן

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אנחנו רואים שצריך להשביע את יצרו, אברהם אבינו ביקש להכניס את עצמו בגבולות ההכרח, שלא יעשה את המעשה הזה רק מחמת הבנתו והכרתו, אלא כדי שיהיה מוכרח לא לקחת מחוט ועד סרוך נעל, הוא השביע את יצרו כדי להיות גדור בגדר.

ולפי זה מסביר הגאון ר׳ חיים את דברי הגמרא במסכת חולין דף ה׳, שם הגמרא דורשת על הפסוק ״אדם ובהמה תושיע ה״, אמר רב יהודה אמר רב, אלו בני אדם שערומים בדעת ומשימים עצמן כבהמה, עליהם אומר הפסוק ״אדם ובהמה תושיע ה״, ומה פירוש ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה, הם ערומים בדעת והם מבינים שאסור לעשות, אבל הם משימים עצמם כבהמה כשם שהבהמה הזאת עושה הכל מתוך הכרח ולא מתוך הבנה, אלא מפני שהאדון צוה עליה, כך אותם בני אדם, אמנם הם ערומים בדעת, אבל הם עושים את הכל כבהמה זו שעושה מתוך הכרח, עליהם נאמר ״אדם ובהמה תושיע ה״, זהו שאומרת כאן הגמרא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

[אלא כך] אומרים [העובדי כוכבים] לפני [הקב״ה], כך הגירסא אצלנו, אבל האריך בספר עבודת עבודה שלא גורסים ״אלא כך״, רק ״אומרים העובדי כוכבים לפני הקב״ה״, מפני שלפי גירסת ״אלא כך אומרים״ משמע שהיה לה לגמרא קושיא ועל כן אי אפשר לומר שהם אומרים כפי שלמדנו לפני כן אלא כך אומרים העובדי כוכבים, אבל הרי לא נשארה שום קושיא, והגמרא נשארה במסקנא שהמשא ומתן בכיכול בין אומות העולם להקב״ה הוא, שאומות העולם יטענו כלום כפית עלינו הר כגיגית, והקב״ה ישיב להם שבע מצות שקבלתם היכן קיימתם, ואם כן אין כאן קושיא אלא זהו המשא ומתן בין אומות העולם לבין הקב״ה, אלא שעכשיו ממשיכה הגמרא ומביאה את המשך המשא ומתן מה עוד יטענו העובדי כוכבים לפני הקב״ה, **אומרים אומות העולם לפני הקב״ה, אתה אומר לנו כביכול שבע מצות שקבלתם היכן קיימתם, רבונו של עולם, ישראל שקיבלוה היכן קיימוה**, אנחנו לא קיימנו **שבע מצות**, ועם ישראל שקיבלו היכן הם קיימו, וכפי שמשמע בהמשך דברי הגמרא, טענתם של אומות העולם היא בין על שבע מצות ובין על המצות שנוספו במתן תורה, הם טוענים שעם ישראל לא קיימו לא את שבע המצות לפני מתן תורה ולא את המצות שקיבלו במתן תורה, אם כן מה ההבדל בינינו, אנחנו לא קיימנו שבע מצוות וגם הם לא קיימו שבע מצות, וכמו כן אחרי שהם קיבלו את התורה במתן תורה הם גם כן לא קיימו, **אמר להם הקב״ה, אני מעיד בהם שקיימו את התורה [כולה]** אני מעיד שהם כן קיימו, וממילא טענתכם איננה טענה.

אומרים לפניו, רבונו של עולם, כלום יש אב שמעיד על בנו, איך אתה יכול להעיד בהם הרי אין אב מעיד על בנו, **דכתיב** (שמות ד) **בני בכורי ישראל**, הרי שאתה אביהם והם בניך, ואין אב מעיד על בנו, **אמר להם הקב״ה, שמים וארץ יעידו בהם, שקיימו את התורה כולה.**

אומרים לפניו, רבונו של עולם, שמים וארץ נוגעין בעדותן, שנאמר שהרי כתוב בנבואת ירמיה הנביא (ירמיהו לג) **אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי**, אז ודאי ששמים וארץ יעידו שהם קיימו, כי אחרת אין להם זכות קיום, אז הרי הם נוגעים בעדותם ואיך נקבל את עדותם.

(דאמר רבי שמעון) [ואמר רבי שמעון] בן לקיש וכך גם אמר ריש לקיש, **מאי דכתיב** מה פירוש הפסוק בבריאת העולם (בראשית א) **ויהי ערב ויהי בקר יום הששי**, מה התוספת של ה״י הידיעה ״הששי״, **מלמד שהתנה הקב״ה עם מעשה בראשית, ואמר, אם ישראל מקבלין את תורתי מוטב, ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו**, זהו ״יום הששי״ זה מרמז על יום ששי בסיון שהוא יום מתן תורה, ״ויהי ערב ויהי בקר יום הששי״, אימתי העולם יהיה קיים, רק אם ישראל יקבלו את התורה באותו יום הששי, אבל אם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו, אם כן שוב אנחנו מוצאים ששמים וארץ נוגעים בעדותם.

וכך גם **(והיינו דאמר חזקיה) [ואמר חזקיה], מאי דכתיב** נמה פירוש הפסוק (תהלים עו) **משמים השמעת דין, ארץ יראה ושקטה**, הרי קשה, **אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה**, הרי לכאורה זו סתירה, כי אם הארץ היתה יראה מדוע היא היתה שקטה, ואם היא היתה שקטה אז מדוע יראה, **אלא, בתחלה יראה, ולבסוף שקטה**, לפני שעם ישראל קיבלו את התורה כשעוד היה ספק אם הם יקבלו אז יראה הארץ שמא היא תחזור לתוהו ובוהו, ולבסוף כשהם קיבלו שקטה הארץ.

אם כן טוענים אומות העולם הרי שמים וארץ נוגעים בעדותם הם.

אמר להם הקב״ה, מכם יבאו ויעידו בהן בישראל שקיימו את התורה כולה, אתם בעצמכם מאומות העולם, מאומתכם יבואו ויעידו שעם ישראל קיימו את כל התורה כולה, **יבא נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד עבודת כוכבים**, שהרי נמרוד הכניס את אברהם לכבשן האש על שלא רצה לעבוד ע״ז, והוא יבוא ויעיד שאברהם אבינו היה מוכן למסור את נפשו ולא לעבוד עבודת כוכבים, ואע״פ שאברהם אבינו היה לפני מתן תורה, מ״מ הרי עבודת כוכבים אסורה גם לבני נח כפי שרש״י מביא כאן, ואברהם היה בן נח, ואם כן ממנו יהיה לכם ראיה שהם קיימו את שבע מצות בני נח לפני מתן תורה כפי ששאלתם.

וכך **יבא לבן ויעיד ביעקב שלא נחשד על הגזל**, שהרי יעקב אבינו אמר לו מה מצאת מכל כלי ביתך, וכפי שרש״י מפרש כאן, חתן הדר אצל חמיו עשרים שנה, האם אין דרך שהוא יקח מחמיו איזה חפץ קטן, ואילו יעקב אבינו כשיצא אינו נוטל עמו כלי קטן, אם כן אנחנו רואים שיעקב אבינו לא נחשד על הגזל, וגם גזל הוא משבע מצות בני נח, הרי עוד ראיה שהם קיימו שבע מצות.

וכך גם, **תבא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה**, וגם זו אחת משבע מצות בני נח.

ועל קיום המצות של אחרי מתן תורה אומר הקב״ה, **יבא נבוכד נצר ויעיד בחנניה מישאל ועזריה שלא השתחוו לצלם**, הרי הוא השליך אותם בכבשן האש והם היו מוכנים למסור את נפשם הכל, כדי לא להשתחוות לאנדרטי שעשוי לכבוד המלך, כפי שהתוס׳ מסבירים כאן בשם רבינו תם, לא רק כאברהם אבינו שלא רצה לעבוד ע״ז ממש, אלא אפילו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אנדרטי של מלך כמו אותו צלם זהב שעשה נבוכדנצר שאין בו משום ע״ז ממש, מ״מ הם מסרו את נפשם והם לא היו מוכנים להשתחוות לו, וכמו שמבואר כך גם בגמרא במסכת פסחים בדף נ״ג שהביאו התוס׳, שם אומרת הגמרא שתודוס איש רומי אומר שחנניה מישאל ועזריה למדו קל וחומר מצפרדעים כשהם מסרו את נפשם, ושואלים שם התוס׳ מדוע הוצרכו ללמוד קל וחומר מצפרדעים, הרי כידוע ע״ז היא משלושת העבירות שבהם אומרים יהרג ואל יעבור, אלא על כרחך שזה לא היה ע״ז ממש, אלא אנדרטי של מלך, ואעפ״כ הם מסרו את נפשם.

יבא דריוש ויעיד בדניאל שלא ביטל את התפלה, כמסופר בדניאל פרק ו׳, דריוש גזר שלא יקיימו את המצות ושלא יתפללו לה׳, ואילו דניאל עמד והתפלל מול חלונות ביתו שהיו צופים למקדש, הוא כן התפלל שלוש פעמים ביום, עד שבאו והלשינו לפני המלך דריוש והוא השליך אותו משום כך לגוב האריות.

יבא בלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליפז התימני, (ואליהו בן ברכאל הבוזי), ויעידו בהם בישראל שקיימו את כל התורה כולה, יבואו אותם שלושת ריעי איוב ויעידו שבני ישראל קיימו את הכל התורה כולה, (וכפי שרש״י אומר לא גורסים ״אליהו בן ברכאל הבוזי״ כי הוא היה מישראל ולא מאומות העולם).

ומפרש המהרש״א שהרי בסוף פרק ראשון ממסכת ב״ב מבואר ששלושת ריעי איוב היו נביאים באומות העולם, על כן הם יוכלו לבוא בנבואתם ולהעיד שעם ישראל קיימו את התורה כולה, או כפי שמפרשים אחרים אומרים, שעל כן מביאה כאן הגמרא את שלושת ריעי איוב, שהם יבואו ויעידו מה השוני בין עם ישראל לבין איוב שלפי מאן דאמר אחד היה מאומות העולם, איוב כשהקב״ה ציער אותו הוא התחיל לקלל, אמנם לפני כן הוא היה מחסידי אומות העולם, אבל כשלא הלך הכל כמו שצריך, הוא קילל, אבל עם ישראל אינם כן, כמה צרות עברו על עם ישראל וכמה גליות עברו עליהם, ואעפ״כ הם עדיין עובדים להקב״ה בכל לבם, על זה יבואו ויעידו רעי איוב שראו איך איוב התנהג במצב כזה, ואיך התנהגו עם ישראל בכל הדורות.

אם כן עונה הקב״ה לאומות העולם, אתם ומכם יבואו ויעידו שעם ישראל קיימו את התורה כולה, שנאמר כפי שזה נדרש מהפסוק (ישעיהו מג) יתנו עידיהם ויצדקו, והמשך הפסוק ישמעו ויאמרו אמת״, גם אומות העולם בעצמם יעידו ויצדיקו על עם ישראל את הדין.

ולאחר שנסתתמו טענותיהם של אומות העולם, אמרו לפניו, רבונו של עולם, תנה לנו מראש ונעשנה, נכון עם ישראל באמת מגיע להם צידוק הדין, צריך להצדיק עליהם את דינם, ואנחנו לא קיבלנו, אבל ננסה עכשיו, תנה לנו מראש ונעשה לה.

ובפשטות כוונת הגמרא, תנה לנו מראש ונעשנה, תן לנו עכשיו את התורה ואנחנו נתחיל לקיים אותה, ובאמת יש כך בגירסת רבינו חננאל, [תנה לנו עכשיו ונעשנה], אבל בגירסת הגמרא אצלנו נאמר תנה לנו מראש.

ומה פירושו, מפרש העין יעקב בשם סבו ר׳ יעקב רישר זצ״ל פירוש נפלא, הרי הזכרנו כבר לעיל שהתורת חיים מביא את הזוה״ק בפרשת בלק ששם מבואר שכשהקב״ה סובב אצל אומות העולם אם הם רוצים לקבל את התורה, כשהוא בא אל עשו הוא דילג על הדברות הראשונות ואמר להם ״לא תרצח״, וכמובן משום כך הם לא קיבלו את התורה, וכשהוא בא אל ישמעאל הוא דילג על הדברות הראשונות ואמר להם ״לא תנאף״, וגם הם סירבו לכן לקבל את התורה, משא״כ כשהוא בא אל עם ישראל, כאן הוא לא דילג אלא התחיל מההתחלה ואמר ״אנכי ה׳ אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים״, ומיד הם קיבלו את התורה הקדושה, באים עכשיו אומות העולם בטענה ואומרים ״תנה לנו מראש ונעשנה״, כשבאת אל עם ישראל נתת להם מראש מההתחלה, התחלת מ״אנכי״, וכשבאת אלינו אמרת לנו ״לא תנאף ולא תרצח״ על כן לא קיבלנו, תן לנו עכשיו מראש, מ״אנכי״ ותראה איך שאנחנו גם כן מקבלים ומקיימים את התורה.

אמר להן הקב״ה, שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת, כבר אבדתם, איך אפשר עכשיו לתת לכם, עכשיו כבר שבת, עולם הבא יום שכולו שבת, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, אבל מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת, אלא אף על פי כן אומר הקב״ה בכל זאת ננסה אותכם, **מצוה קלה יש לי, וסוכה שמה, לכו ועשו אותה,** מפרש העין יעקב, הרי אתם אומרים שהיה כאן איזה שהיא טרוניא, איזה שהיא עלילה, לא נתתי לכם מראש, לא אמרתי ״אנכי״, טוב עכשיו אני נותן לכם מצוה קלה וסוכה שמה, לכו ועשו אותה.

(ואפשר אולי להוסיף כאן עוד משהו, כי יש כאן לכאורה כמה קושיות, מה הקב״ה מוסיף להם לגבי ה״אנכי״ בזה שהוא נותן להם מצות סוכה, ועוד לכאורה למה הקב״ה נתן להם דווקא מצות סוכה ולא מצוה אחרת, ועוד במה זו היא מצוה קלה.

אלא שהפירוש הוא כך, הם באו בטענה שאילו הקב״ה היה אומר להם ״אנכי ה׳״ והיה לוקח אותם כבנים זה היה נותן להם כח לקבל גם ״לא תרצח״, אומר להם הקב״ה, טוב אני אתן לכם מצוה כזאת שעל ידה תוכלו ליכנס ולהיות תחת כנפי השכינה, בתוך רגע תכנסו בצילא דמיהמנותא, בלי צורך עבודה רוחנית מרובה, זהו מצוה קלה, שבה תקבלו על עצמכם הדברה הראשונה של ״אנכי ה׳״, מיד כל אחד בונה סוכה בראש גגו וכו׳ ולבסוף בועטים בה, וסופם מוכיח על תחילתם שכל טענותיהם היו טענות שקר.)

שואלת הגמרא, **ומי מצית אמרת הכי** איך אפשר לומר שלעתיד לבוא יתן להם הקב״ה לקיים מצות, **והא אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב** מה פירוש הפסוק בסוף פרשת ואתחנן (דברים ז) **אשר אנכי מצוך היום** (זה לא הפסוק של קריאת שמע אלא הפסוק האחרון בפרשת ואחתנן שם נאמר ״היום לעשותם״), דורש ר׳ יהושע בן לוי מהפסוק שתי דרשות, **היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם ולא היום ליטול שכר,** היום לעשותם משמע היום ניתן לעשייה, **אבל לא למחר לעתיד לבוא אין זה כבר עולם העשייה, ועוד הוא דורש מהפסוק, היום לעשותם ולא היום ליטול שכר, כאן זה עולם העשייה ואין זה עולם השכר, עולם השכר הוא עולם הבא, אם כן נשאלת השאלה הרי ״היום**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לעשותם״ ולא למחר לעשותם, ואיך אומר להם הקב״ה אף על פי כן מצוה קלה יש לי לכו ועשו אותה.

עונה הגמרא, אלא שאין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו, וכפי שמפרש העין יעקב, מפני שבצורה שהוא ניגש עליהם בהתחלה היתה איזה שהיא טרוניא כפי שהם טוענים, אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו, וגם עכשיו הוא יהיה מוכן לתת להם ללכת ולעשות מצוה.

שואלת הגמרא, ואמאי קרי ליה מצוה קלה מדוע כתוב מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, מדוע סוכה זו היא מצוה קלה.

עונה הגמרא, משום דלית ביה חסרון כיס מפני שלא צריך הוצאות הרבה על מצות סוכה, על כן היא נקראת מצוה קלה.

מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, אומות העולם יקבלו את ההצעה וילכו ויעשו כל אחד מהם סוכה בראש גגו, **והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז** הרי לפעמים נופלת תקופת תמוז גם בתשרי, התקופה היא בסביבות שלושה חדשים ולפעמים היא נופלת גם באמצע תשרי, וכשיהיה להם חם ויצטערו אז **וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא, שנאמר** (תהלים ב) **ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו,** מפרש רש״י שהרי שם כתוב בתחילת הפרק ״למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק, על ה׳ ועל משיחו ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו״, דהיינו אותם מצות שצוה ה׳ ומשיחו עליהם לקיים, הם יתנקו מאותם מצות ומאותם מוסירות וישליכו מעל עצמם את החיובים והצוויים.

שואלת הגמרא, מקדיר, והא אמרת אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו, איך אפשר לומר שהקב״ה יקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, הרי זו שוב טרוניא ואין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו.

עונה הגמרא, משום דישראל נמי זימני

- דף ג׳ ע״ב

דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא, והוי להו צערא, זו לא טרוניא, אין שום הבדל בין אומות העולם לישראל, גם לישראל הוא נוהג כך, שלפעמים הרי תקופת תמוז נמשכת עד החג עד תשרי ומכל מקום הם יושבים בסוכה, אז גם אומות העולם צריכים כך להתנהג, ואין בהקדרת חמה משום טרוניא עם בריותיו.

שואלת הגמרא, והאמר רבא, מצטער פטור מן הסוכה, איך מתרצים שגם בעם ישראל זה כך, שהם יושבים בסוכה כשהקב״ה מקדיר חמה והם מצטערים, הרי מצטער פטור מן הסוכה, ואם כן ודאי שהם לא מצטערים.

עונה הגמרא, נהי דפטור, אבל **בעוטי מי מבעטי,** נכון עם ישראל יוצאים מהסוכה כשהקב״ה מקדיר חמה, מפני שמצטער פטור, אבל הם יוצאים בכובד ראש, הם יוצאים בצער והם לא בועטים כשהם יוצאים, זה ההבדל בין אומות העולם לישראל, אומות העולם כפי שלמדנו כל אחד יוצא מסוכתו ומבעט בה.

מיד הקב״ה יושב ומשחק עליהן, שנאמר בהמשך הפרק שהבאנו (תהלים ב) **יושב בשמים ישחק ה׳ ילעג למו וגו׳.**

אמר רבי יצחק, אין שחוק לפני הקב״ה אלא אותו היום בלבד, באותו היום, יום הדין הגדול והנורא כשהקב״ה יראה שהם יוצאים ומבעטים בסוכתם, אז הוא ישב וישחק עליהם.

והרמ״א באו״ח סימן רל״ט סעיף ז׳ מביא את הגמרא הזאת שלמדנו כאן להלכה, שעם ישראל אינם בועטים, ולכן אפילו אם אדם מצטער וצריך לצאת מן הסוכה, מ״מ יצא בצער על פניו, בכובד ראש, ואל יבעט, אלא כאדם שמזג כוס לרבו והוא שפך לו את הכוס על פניו.

איכא דמתני להא דרבי יצחק אהא, המימרא של ר׳ יצחק שאין שחוק לפני הקב״ה אלא אותו היום בלבד, שפירשנו אותה על יום הדין הגדול והנורא אחרי המשא ומתן עם אומות העולם, יש שאומרים שר׳ יצחק אמר את זה על הברייתא הבאה, והגמרא תביא את הברייתא ותסביר אותה ואחר כך היא תביא את דברי ר׳ יצחק.

דתניא כי למדנו בברייתא, **רבי יוסי אומר, לעתיד לבא באין עובדי כוכבים ומתגיירין** בתקופת הגאולה יבואו גוים מכל אומות העולם ויתגיירו.

שואלת הגמרא, ומי מקבלינן מינייהו וכי מותר לקבל גרים לעתיד לבוא, **והתניא** והרי למדנו בברייתא במסכת יבמות, **אין מקבלין גרים לימות המשיח, כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה,** אם כן אנחנו רואים שאסור לקבל גרים בימות המשיח, ואיך אומר ר׳ יוסי לעתיד לבוא באים עובדי כוכבים ומתגיירים, וכפי שרש״י מפרש, שהרי קבלת גרים היא רק בזמן שעם ישראל אינם בגדולתם ובעושרם ובכחם, אבל כשעם ישראל הם בגדולתם ודאי שיבואו הרבה גרים וירצו להתגייר, לא מחמת התורה והמצוות, אלא ירצו להתגייר כדי להיות בגדולה ובחשיבות, על כן לא קיבלו גרים לא בימי דוד מפני שהיו פוחדים מדוד המלך, ולא בימי שלמה מפני עושרו וכבודו, וכך גם לא נקבל בימות המשיח, ואם כן איך אומר ר׳ יוסי שיבואו עובדי כוכבים ויתגיירו.

עונה הגמרא, אלא שנעשו גרים גרורים, מפרש רש״י מאליהם הם מתגיירים, אבל אנחנו לא נקבל אותם, כי הם עושים את זה משום גדולת ישראל, **ומניחין תפילין בראשיהן, תפילין בזרועותיהם, ציצית בבגדיהם, מזוזה בפתחיהם,** הם נעשים חרדים למצוות אחרי שהם מתגיירים, אבל **כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג, אומר להן, על מה באתם,** כשאתם גרים שנגררו אחרי עם ישראל שלא קיבלו אותם אלא הם באו מרצונם הטוב מחמת גדולת ישראל, כשהם יראו את מלחמת גוג ומגוג ממשמשת ובאה, יפנה אותו גר גרור אל הגוים וישאל אותם, על מי באתם כאן להלחם, **אומרים לו על ה׳ ועל משיחו, שנאמר** (תהלים ב) **למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק [וגו׳],** משיב הפסוק ״על ה׳ ועל משיחו״, דהיינו שאותם גרים גרורים ישאלו למה רגשו גוים, מדוע רוגשים כל האומות ובאים למלחמה על מי, ישיבו אומות העולם ״על ה׳ ועל משיחו״, **וכל אחד מנתק מצותו והולך** ואז כשיראו אותם גרים גרורים שעם ישראל אינם בגדולתם, הם יחששו מהמלחמה, וינתקו את מצותם וילכו להם, **שנאמר** (תהלים ב) **ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו [וגו׳],** מפרשים התוס׳ בשם הירושלמי, ש״מוסרותימו״ זו היא מצות תפילין, ו״עבותימו״ זו היא מצות ציצית, שכידוע עבותימו זהו הגדילים של הציצית,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והקב"ה יושב ומשחק, שנאמר יושב בשמים ישחק [וגו'], שאחר אותם פסוקים "ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו" כתוב בפסוק "יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו". ועל זה היש מפרשים אומרים, אמר רבי יצחק, אין לו להקב"ה שחוק אלא אותו היום בלבד.

ולפי זה אותו היום אינו ביום הדין הגדול והנורא לאחר תחיית המתים לאחר ביאת המשיח, אלא זה מדובר על זמן מלחמת גוג ומגוג.

שואלת הגמרא, איני, והא אמר רב יהודה אמר רב, רב יהודה בשם רב בא כאן כביכול למנות מה עושה הקב"ה בשעות היום, **שתים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות יושב ודן את כל העולם כולו, כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה, אחרי שהוא דן את העולם על פי מדת הדין, שאז מחמת החובות נתחייב עולם כלייה, רואה הקב"ה שהעולם לא יוכל להתקיים על פי מדת הדין, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים.**

ומביאים כאן התוס', שיש מי שאומר, שעל כן תיקנו מטבע לשון בקדושה של תפילת מוסף בשבת, "ממקומו הוא יפן ברחמים", שהכוונה היא לדברי הגמרא אצלנו, מפני שכרגיל מתפללים מוסף אחרי שלוש ראשונות ביום, ואז הקב"ה הרי בשלוש שעות שניות הקב"ה יושב ודן את כל העולם כולו, על כן אנחנו מבקשים באותה שעה "ממקומו הוא יפן ברחמים" שהכוונה היא שיקום מכסא דין וישב על כסא רחמים.

אבל התוס' דוחים את הפירוש הזה, מפני שהרי אנחנו עוד נלמד לקמן בדף ד' ע"ב שיש עכ"פ צד בגמרא למסקנא שמהפכים את הסדר ובשלוש שעות הראשונות ביום הקב"ה דן, ובשלוש שעות שניות הוא יושב ועוסק בתורה, ואז הרי ודאי שאי אפשר לומר שבזמן תפילת מוסף שזהו שלוש שעות שניות מתפללים שהקב"ה יקום מכסא דין וישב על כסא רחמים, שהרי הוא כבר קם מכסא דין, אלא בעל כרחך אומרים התוס' שזהו רק מטבע לשון של תפלה ואין הכוונה שיקום מכסא דין לכסא רחמים.

וכפי שביאר יותר בתוספות רבינו אלחנן, כוונת התוס' לומר שזו מטבע של תפלה שאנחנו מבקשים שהקב"ה ממקומו שהוא שם יפן אלינו ויחוס וירחם עלינו, זה הפירוש "ממקומו הוא יפן ברחמים".

שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו, מקרני ראמים עד ביצי כנים, דהיינו מהבריאה הגדולה ביותר עד הבריאה הקטנה ביותר, **רביעיות יושב ומשחק עם לויתן, שנאמר** (תהלים קד) **לויתן זה יצרת לשחק בו,** כפי שכבר למדנו במסכת ב"ב בפרק המוכר את הספינה בדף ע"ד ע"ב, וכמובן שהדברים הללו נשגבים מבינתנו, וכפי שהזכרנו שם והבאנו את דברי רבינו בחיי בכד הקמח בסוף הספר בשולחן של ארבע פרק ד', שם נתבארו הדברים בארוכה.

ועכ"פ שואלת הגמרא ממה שרב יהודה אומר בשם רב שבכל יום ויום בשלוש שעות הרביעיות יושב הקב"ה ומשחק עם לויתן, ואיך אמר ר' יצחק שאין לו להקב"ה שחוק אלא אותו היום בלבד, הרי רב אומר שבכל יום יש שחוק לפניו.

עונה הגמרא, אמר רב נחמן בר יצחק, עם בריותיו משחק, ועל בריותיו אינו משחק אלא אותו היום בלבד, לויתן זה יצרת לשחק בו הכוונה היא יושב ומשחק עם לויתן, אבל על בריותיו אינו משחק אלא אותו היום בלבד.

וכפי שמפרש בעיון יעקב, שהרי למדנו שני לשונות בגמרא, האם אותו היום הכוונה ליום הדין הגדול והנורא, או שמא כלשון שני הכוונה היא לזמן של מלחמת גוג ומגוג, ומשמע שקושית הגמרא מזה שהקב"ה יושב ומשחק עם לויתן, היתה קשה רק לפי הלשון השני ולא לפי הלשון הראשון, שאחרי שהביאה הגמרא את הלשון השני, היא שואלת, איני והאמר רב יהודה אמר רב, ומדוע לא הקשו את אותה קושיא גם על הלשון הראשון.

מסביר העיון יעקב, שלפי הלשון השני שמדובר עוד בזמן הזה במלחמת גוג ומגוג, אז יושב הקב"ה ומשחק עם לויתן, וממילא יש להקשות איך אמר ר' יצחק שאין לו שחוק להקב"ה אלא אותו היום בלבד, הרי בכל יום הוא יושב ומשחק עם לויתן, אבל לפי הלשון הראשון שמדובר על שחוק של היום הדין הגדול והנורא, אז הרי כבר הלויתן לא יהיה קיים כפי שכתוב בישעיהו פרק כ"ז "ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים", ממילא לא יהיה הקב"ה יושב ומשחק, ועל זה לפי הלשון הראשון אמר ר' יצחק אין לו להקב"ה שחוק אז אלא באותו היום בלבד.

אמר ליה רב אחא לרב נחמן בר יצחק, מיום שחרב בית המקדש אין שחוק להקב"ה מאז שחרב בית המקדש אפילו אותם שלוש שעות שהיה משחק עם לויתן גם כן אינם, אין שחוק להקב"ה כלל וכלל.

שואלת הגמרא, ומנלן דליכא שחוק מנין לנו זאת, אילימא מדכתיב (ישעיהו כב) **ויקרא ה' אלהים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרחה וגו',** ו"ביום ההוא" מדובר על החורבן.

אין מכאן ראיה, דלמא ההוא יומא ותו לא אולי רק לאותו יום הוא קרא לבכי ולמספד, אבל אח"כ יש לפניו שחוק.

אלא דכתיב (תהלים קלז) **אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני, תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי,** אם כן משמע שאסור לשכוח את ירושלים, ואם כן בעל כרחך שאין שחוק לפניו.

דוחה שוב הגמרא, דלמא שכחה הוא דליכא, אבל שחוק מיהא איכא, אולי אסור לשכוח את ירושלים אבל עדיין מותר לשחוק.

אלא עונה הגמרא, **מהא** ממה שישעיהו אומר נבואה בשם ה' (ישעיהו מב) **החשיתי מעולם אחריש אתאפק וגו',** הקב"ה מחשה ואיננו שוחק מאז חורבן הבית.

שואלת הגמרא, ברביעיות מאי עביד בשלוש שעות הרביעות שביום שלמדנו שהיה משחק עם לויתן, מהו עושה מאז החורבן.

עונה הגמרא, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה אותם תינוקות שנפטרו בדמי ימיהם הקב"ה יושב ומלמד אותם, **שנאמר** (ישעיהו כח) **את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה, גמולי מחלב עתיקי משדים,** דורשים מזה, **למי יורה דעה ולמי יבין שמועה, לגמולי מחלב** לאלה שנגמלו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחלב אמם מחמת שמתו, **ולעתיקי משדים** ולאלו שנעתקו משדי אמם מחמת שמתו כשהיו תינוקות.

שואלת הגמרא, **ומעיקרא מאן הוה מינמר להו** ומתחילה מי היה מלמד אותם כשהקב״ה עדיין היה משחק עם לויתן.

עונה הגמרא, **איבעית אימא** תירוץ אחד שהמלאך **מיטטרון** היה מלמד אותם, **ואיבעית אימא הא והא עביד**, שאת שניהם היה הקב״ה עושה.

שואלת הגמרא, **ובליליא מאי עביד** ומה עושה הקב״ה בשתים עשרה שעות שבלילה.

עונה הגמרא, **איבעית אימא, מעין יממא**, תירוץ אחד שהוא עושה אותם דברים כפי שלמדנו על שעות היום.

ואיבעית אימא, רוכב על כרוב קל שלו, ושט בשמונה עשר אלף עולמות, שנאמר (תהלים סח) **רכב אלהים רבותים אלפי שנאן**, דורשים מזה, **אל תקרי שנאן, אלא שאינן**, דהיינו אלפי שאינן, רבותיים היינו עשרים אלף, ואנחנו מפחיתים מזה אלפי דהיינו אלפים, אז נשאר לנו שמונה עשרה אלף עולמות שבהם הקב״ה רוכב על כרוב קל שלו.

ואיבעית אימא, יושב ושומע שירה מפי חיות, שנאמר (תהלים מב) **יומם יצוה ה׳ חסדו ובלילה שירו עמי**, מסביר רש״י, שדוד המלך אומר ״בלילה שירו עמי״ שהוא היה שר שירות ותשבחות וכך גם המלאכים, והקב״ה היה יושב ושומע שירה מפי חיות.

אמר רבי לוי, כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, מאכילין לו גחלי רתמים, אדם שהיה לומד ועוסק בדברי תורה, ובאמצע הלימוד הוא פסק בדברי התורה ועוסק בדברי שיחה, יאכילו לו גחלים של עץ רותם, וכפי שמוסיף העיון יעקב, מה שר׳ לוי אומר כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, לאו דווקא בדבר שיחה של בטלה, אלא אפילו בשיחת חולין של תלמידי חכמים, אם הוא פוסק בדברי תורה ועוסק בדברי שיחה אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים מאכילים לו גחלי רתמים, **שנאמר כפי שזה נדרש מהפסוק באיוב** (איוב ל) **הקוטפים מלוח עלי שיח, ושורש רתמים לחמם**, מפרש רש״י את הדרשה מהפסוק כך, הקוטפים מלוח, ״מלוח״ בא לרמוז לפי הפירוש השני ללוחות הברית התורה הקדושה, או ש״לוח״ הכוונה היא לדבריך לחלוחים, דברי התורה שהם לחלוחיים ויש בהם תוכן ולא סתם דברים בטלים דברים יבשים מלחלוחית, אם כן לפי הדרשה המ״ם של מלוח איננו משורש המלה, אלא ״הקוטפים מלוח״ הכוונה לאלו שנקטפים מלוח, מהלוחות דהיינו מהתורה הקדושה, אומר הפסוק ״הקוטפים מלוח״ אלו שנקטפים ומפסיקים מדברי תורה ״עלי שיח״ כדי לעשות בדברי שיחה, ״ושורש רתמים לחמם״ יהיה מאכלם ולחמם שורש רתמים, גחלים של רותם.

אמר ריש לקיש, כל העוסק בתורה בלילה, הקב״ה מושך עליו חוט של חסד ביום, אדם שעוסק בתורה בלילה לכאורה למחרת ביום היה צריך ליראות עייף ופניו זעופות, אומר ריש לקיש שאין הדברים כך, אלא להיפך כל העוסק בתורה בלילה הקב״ה מושך עליו חוט של חסד ביום, מפרש רש״י שהקב״ה נותן חינו בעיני הבריות, **שנאמר** (תהלים מ״ב) **יומם יצוה ה׳ חסדו, ובלילה שירו עמי**, מפרש ריש לקיש, **מה טעם יומם יצוה ה׳ חסדו** מדוע הקב״ה מצוה עליו את חסדו ומושך עליו חוט של חסד ביום, **משום דבלילה שירו עמי** מפני ששירו של הקב״ה ותורתו עמו בלילה, על כן נמשך עליו חוט של חסד ביום.

איכא דאמרי יש אומרים אחרת את המימרא של ריש לקיש, **אמר ריש לקיש, כל העוסק בתורה בעולם הזה הדומה ללילה, הקב״ה מושך עליו חוט של חסד בעולם הבא הדומה ליום**, דהיינו שריש לקיש לא דרש זאת על לילה ויום סתם, אלא על עולם הזה ועולם הבא, **שנאמר יומם יצוה ה׳ חסדו** ובלילה שירו עמי [וגו׳], מי שבלילה שירו של הקב״ה עמו מצוה עליו ה׳ את חסדו ביום, דהיינו בעולם הבא הדומה ליום.

אמר רב יהודה אמר שמואל, מאי דכתיב (חבקוק א) **ותעשה אדם כדגי הים, כרמש לא מושל בו**, הנביא חבקוק המשיל את האדם לדגי הים, **למה נמשלו בני אדם כדגי הים** מה ההשוואה בין בני אדם לדגי הים, **לומר לך, מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה מיד מתים, אף בני אדם כיון שפורשין מדברי תורה ומן המצות מיד מתים**, כשם שכולם יודעים שדגים חיים רק במים אבל כשהם פורשים מן המים ועולים ליבשה מיד הם מתים, כך גם בני אדם כשפורשים מדברי תורה ומן המצוות, שדברי תורה נמשלו למים כמו שנאמר (ישעיה נ״ה) ״הוי כל צמא לכו למים״, כיון שפורשים ממי הדעת מיד מתים, בדיוק כמו הדגים.

ומפרש המהרש״א, שכוונת רב יהודה אמר שמואל למה שלמדנו במסכת ברכות דף ס״א ע״ב, בענין המעשה של פפוס בן יהודה ור׳ עקיבא, תנו רבנן, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה (דהיינו מלכות רומי) שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, אמר ליה, עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות, אמר לו אמשול לך משל, למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום (פירושו שהיו בורחים ממקום למקום), אמר להם (השועל לדגים), מפני מה אתם בורחים, אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם, אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם (השועל התכוון להתחכם עליהם והציע להם, אתם פוחדים שמא יתפסו אותכם בים אז אולי תעלו ליבשה ונדור אני ואתם ביחד כשם שדרו אבותי עם אבותיכם), אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה, אלא טפש אתה , ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה, (אם כן אומר ר׳ עקיבא לפפוס בן יהודה את הנמשל), אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה (דברים ל׳) כי הוא חייך וארך ימיך, כך (אם כן במקום חינתנו כשאנחנו יושבים ועוסקים בתורה שהיא חיינו ואורך ימינו אנחנו פוחדים), אם אנו הולכים ומבטלים ממנה על אחת כמה וכמה (שיהיה לנו מה לפחד), אמרו, לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו, אמר לו (ר׳ עקיבא לפפוס), פפוס, מי הביאך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לכאן, אמר ליה, אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים.

ועכ״פ אנחנו לומדים שם שהמשל היה בין השועל והדגים, כשם שהשועל ביקש מהדגים לעלות ליבשה והם אמרו לו טיפש אתה, כמו כן כל מי שמציע לבני אדם לפרוש מן התורה איננו אלא טיפש, מפני שמה אם במקום חיותינו כך במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה, מפרש המהרש״א שזו היא גם דרשת רב יהודה אמר שמואל כאן, על הפסוק בנבואת חבקוק, מפני ששם בנבואת חבקוק נאמר כך, ״ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו, כלה בחכה העלה, יגרהו בחרמו, ויאספהו במכמרתו, על כן ישמח ויגיל״, מסביר המהרש״א שהרמש שנאמר שם בפסוק הכוונה היא לשועל, שהוא נקרא הרמש, וזהו מה שאומר חבקוק בני אדם נמשלו לדגי הים שכהם נמצאים במים הרמש לא מושל בהם הרי, ואעפ״כ כולו בחכה העלה, מ״מ במים הם מפחדים שמא יבואו אלו שרוצים לצוד אותו בחכתם, ומה במקום שהרמש לא מושל בו כך, קל וחומר אם הם יפרשו מדברי תורה ומן המצוות.

דבר אחר עוד יש לפרש את הדוגמה והמשל בין דגים לאדם, מה דגים שבים, כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים, כך בני אדם כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים, כשם שדגים שבים אם החמה קודרת ונוקבת ומחממת מאד עליהם הם מתים, כמו כן בני אדם כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים. ומפרשת הגמרא בשני אופנים מה פירוש בני אדם שהחמה קודרת עליהם והם מיד מתים.

איבעית אימא בעולם הזה, ואיבעית אימא לעולם הבא, אפשר לפרש את זה בענין עולם הזה כפשוטו, ואפשר לפרש את זה בעולם הבא.

איבעית אימא בעולם הזה, מסבירה הגמרא, **כדרבי חנינא, דאמר רבי חנינא, הכל בידי שמים, חוץ מצנים פחים, שנאמר** (משלי כב) **צנים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם, כל המחלות וכל המיחושים והמכאובים שבאים על האדם כולם הם על ידי גזירת שמים, חוץ מצינים פחים,** מפרש רש״י כאן וכך גם התוס׳, **שצינים הכוונה היא לצינה לקור, ופחים הכוונה לחולי שבא על ידי חום, וכפי שרש״י משוה את הפסוק בשיר השירים ״עד שיפוח היום״, אם כן עכ״פ אנחנו רואים שיש חולי שבא על ידי חום, זה מה שהגמרא אמרה דבר אחר שלכך נמשלו בני אדם לדגי הים, מה דגים שבים כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים כך בני אדם כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים.**

אם כן לפי הפירוש הזה מבואר כאן בדברי ר׳ חנינא, שהכל בידי שמים חוץ מצנים פחים, דהיינו חולי שבא על ידי קור וחולי שבא על ידי חום, אם כן גם חולי שבא על ידי חום איננו בידי שמים אלא בידי אדם.

אבל הרשב״ם במסכת ב״ב מביא פירוש אחר, וגם התוס׳ מביאים פירוש כזה, שהכוונה היא שכל המכאובות והמיחושות באים לאדם בידי שמים, חוץ מצנה בלבד, אבל חולי שבא על ידי חום גם הוא בידי שמים, ומה שנאמר כאן פחים, אין הכוונה לחולי שבא על ידי חום כפי שרש״י פירש מלשון ״עד שיפוח היום״, אלא פחים זה מלשון ״פח ומוקש״, צינים פחים בדרך עיקש, אותה צינה היא פח ומוקש בדרכו של עיקש, ״שומר נפשו ירחק מהם״ מפני שאינה בידי שמים, אבל מדובר כאן רק על צנה ולא על חולי שבא על ידי חום.

והתוס׳ מוכיחים את זה גם מהמדרש בפרשת מצורע מסופר במדרש שאטונינוס היה רוצה לצאת לדרך, אמר לו אנטונינוס לרבי, צלי עלי (תתפלל עלי), אמר ליה (רבי) יהא רעוא דתישתזיב מן צנתא (יהי רצון שתנצל מן הצינה), אמר ליה (אטונינוס לרבי) דא צלותא (בתמיה, האם זו היא תפלה), ימר דאתכסי [יתיר חדא כסו] וצנתא אזלא (אפשר ללבוש עוד בגד אחד והצינה תלך, ואין צורך להתפלל), אמר ליה (רבינו הקדוש), יהא רעוא דתישתזיב מן שרבא (אם כן יהי רצון שתנצל מן החום), אמר ליה (אנטנינוס), דא ודאי צלותא (זו היא באמת תפלה ראויה), דכתיב ״ואין נסתר מחמתו״, אם כן אנחנו רואים במדרש, שצינה איננה בידי שמים, כך שאטנונינוס אמר לרבי שאין צורך שיתפלל על כך, אבל החום הוא בידי שמים, וכפי שהביא מהפסוק ״ואין נסתר מחמתו״, אז משמע לכאורה במדרש שמה שר׳ חנינא אומר הכל בידי שמים חוץ מצנים הכוונה רק צינה אבל חום הוא כן בידי שמים.

אבל מכל מקום התוס׳ מיישבים גם את הפירוש הראשון, שאפשר שבעצם כרגיל החום הוא בידי אדם, מפני שהאדם יכול לבנות לעצמו בית וחדר קר כדי לשבת בתוכו, ורק מפני שאנטונינוס עמד לצאת לדרך, ובדרך באמת אין בידו להנצל מן החמה אלא על ידי תפלה, ועל זה הוא אמר לו ״ואין נסתר מחמתו״, אבל אדם שיושב בביתו ודאי שיכול לינצל מן החמה, אם כן גם חולי שבא לידי חום הוא בידי אדם.

ומקשים התוס׳, שהרי יש מימרא אחרת, של ר׳ חנינא עצמו (בברכות דף ל״ג ע״ב ובעוד מקומות), שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

ועונים התוס׳, ששם ר׳ חנינא מדבר על מה שנגזר על האדם בשעת יצירה, כגון גבור או חלש עני או עשיר חכם או טפש, שלא נגזר עליו אם הוא יהיה צדיק ורשע, כי שני דרכים נתונים לפניו הטוב והרע, וזהו חוץ מיראת שמים, שהמדה של יראת שמים לא נגזר עליו אם יהיה צדיק ורשע.

(ובאמת אפשר לפרש ששתי המימרות מתכוונים לאותו דבר, כי צינים ופחים מרמז על עבודת ה׳, כפי שנדרש בענין עמלק ״אשר קרך בדרך״, שעשה אותך קר בעבודת ה׳, וזה מה שאומר ר׳ חנינא גם אצלנו, הכל בידי שמים, חוץ מצינים ופחים, מה שאתה מתחמם בעבודת ה׳, או ח״ו מה שאתה מתקרר, זה בידי אדם, אם אין אני לי מי לי, וזהו בדיוק כמו הכוונה של חוץ מיראת שמים, ולפי זה צריך לפרש שצנים פחים הכוונה רק על קור, כי הרי הפסוק ממשיך ״שומר נפשו ירחק מהם״, הרי שמדובר על דבר שצריך להתרחק ממנו וזהו הקור בלבד, או אפילו החום אם הוא לא בא מסטרא דקדושה, ובזה מובן מה שהפסוק אומר ״שומר נפשו״ ולא ״שומר גופו״, אבל בכל אופן צריך גם תפלה, כי הרי ידוע המאמר ״פתחו לי פתח כחודו של מחט, ואפתח לכם פתח כפתחו של אולם״, ו״לולי הקב״ה עוזרו, אינו יכול לו״ ליצר הרע, וכדאיתא לקמן בדף נ״ה ע״א, בא לטמא פותחים לו, בא ליטהר מסייעין אותו, ולענין צנים דהיינו קרירות בעבודת ה׳ הרי זה ממש בידי אדם, כי אין שום סיוע מן השמים, רק פותחים לו, ואפילו לענין חום דהיינו חמימות בעבודת ה׳ שעל זה כתוב מסייעין לו הרי זה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ודאי נקרא בידי אדם, כי לאורך כל הדרך צריך האדם להמשיך ולהתחזק שלא ליפול חלילה, ועל זה נאמר ״צנים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם״, ולהרחקה אין שיעור.)

ואיבעית אימא לעולם הבא, שהדמיון בן בני אדם לדגי הים בענין חמה שקודרת הכוונה היא לעולם הבא, מסבירה הגמרא, כדרבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש, אין גיהנם לעתיד לבא, רשעים לא ידונו בגיהנם לעתיד לבוא ביום הדין הגדול והנורא, אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה, וצדיקים מתרפאין בה, מפרש ריש לקיש מנין אנחנו לומדים כך, רשעים נידונין

- דף ד׳ ע״א

בה, דכתיב (מלאכי ג) **[כי] הנה היום בא בוער כתנור, והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש, ולהט אותם היום הבא, אמר ה׳ צבאות, אשר לא יעזוב להם שורש וענף,** מפרש רש״י מה פירוש ״ולהט אותם היום הבא״, היום הבא היינו השמש הבאה, שהרי אנחנו מוצאים בכמה מקומות שקוראים לשמש יום, אם כן דורש ריש לקיש ״כי הנה היום בא בוער כתנור״ היום השמש תבער כתנור, והיו כל זדים וכל עושה רשעה לקש, ולהט אותם היום הבא, ומפרש ריש לקיש מה פירוש ״אשר לא יעזוב להם שורש וענף״, **לא שורש בעולם הזה, ולא ענף לעולם הבא, צדיקים מתרפאין בה** מנין לנו שהצדיקים יתרפאו באותה שמש, **דכתיב** (מלאכי ג) **וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה וגו׳, ולא עוד, אלא שמתעדנין בה הצדיקים, שנאמר** (מלאכי ג) **ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק,** ״ופשתם״ היינו לשון שומן וריבוי ועובי כפי שרש״י מפרש, מכאן שצדיקים יתרפאו וגם יתעדנו באותה שמש, אם כן אליבא דריש לקיש אפשר לפרש את ההשוואה בין בני אדם לדגי הים בענין החמה שתצא מנרתיקה לעתיד לבוא, שעל כן אותם בני אדם נמשלו לדגים, כשם שהדגים כשהחמה קודרת מיד מתים, כך הרשעים לעתיד לבוא ימותו וידונו בחמה שתצא מנרתיקה.

וכפי שהר״ן מפרש במסכת נדרים דף ח׳ ע״ב כפי שמצויין כאן בגליון הגמרא, ריש לקיש לא מתכוין לומר שאין גיהנם, ודאי שלאחר המות יש גיהנם ויש דין בגיהנם, אבל ביום הדין הגדול והנורא לעתיד לבוא לאחר תחיית המתים, אין גיהנם, אלא הקב״ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, ורשעים נידונים בה, וצדיקים מתרפאים בה.

ומפרש המהרש״א, שאין הפירוש כביכול שהקב״ה יעשה תכונה מיוחדת בשמש בשביל הצדיקים ותכונה אחרת בשביל הרשעים, ודאי שלא, השמש תהיה אותה שמש, ולא מאת ה׳ תשתנה התכונה, שהרי כתוב בפסוק ״מפי עליון לא תצא הרעות והטוב״, אלא הכל יהיה תלוי בכח המקבלים, בהם יהיה תלוי איך לקבל את תכונתה של השמש, וכפי שהוא ממשיל את זה מחכמת הטבע של היום, שכולנו יודעים שכששמים שעוה בשמש היא נמסה מחמת חום השמש, ואילו מאידך כששמים מלח בשמש הוא מתגבש, הרי לנו שהכל תלוי בכח המקבלים, שעוה נמסה מפני התכונה שלה, ואילו המלח מתגבש, וכך יהיה בין הרשעים לצדיקים, החמה שתצא מנרתיקה תכונה אחת יהיה בה, אבל הרשעים כפי שכתוב בפסוק במלאכי הם יעשו כקש וממילא ״וליהט אותם היום הבא״, ואילו הצדיקים יקבלו את תכונת החמה כריפוי וכעידון, כפי שכתוב ״וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק״.

ושואל המהרש״א, הרי למדנו כאן שני לשונות איך לפרש את המשל השני שהמשילה הגמרא בין בני אדם לדגי הים, מה דגים שבים כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים כך בני אדם כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתים, לשון אחד שהכוונה היא ולעולם הזה ולשון שני שהכוונה לעולם הבא, כפי שריש לקיש אמר שאין גיהנם לעתיד לבוא אלא הקב״ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, אם כן עכשיו הגמרא מפרשת את המשל הזה שמקדירה על עולם הבא, ואילו כאן דורשת הגמרא מהפסוק שנאמר ״כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש ולהט אותם היום הבא אמר ה׳ צבאות אשר לא יעזוב להם שורש וענף״, ונדרשו חז״ל מה פירוש שורש וענף, לא שורש בעולם הזה ולא ענף לעולם הבא, והרי הגמרא כאן מדברת על הפירוש בענין עולם הבא בלבד, ואם כן מדוע דורשת הגמרא ״לא שורש בעולם הזה״.

ומיישב המהרש״א בשני דרכים, פירוש אחד הוא אומר, שהרי כפי שנתבאר באריכות במסכת סנהדרין בתחילת פרק חלק, גם בעולם הבא ישנה בחינה של עולם הזה, ישנה הנאה גופנית גם כן, כפי שהיא שיטת רוב הראשונים, רב סעדיה גאון, והיד רמ״ה, והרמב״ן, השכר שיקבלו הצדיקים לעתיד לבוא יהיה שכר בגוף ובנפש, ולפי זה אומר המהרש״א שודאי שהגמרא מפרשת עכשיו את הדרשה בפסוק הכל על עולם הבא, אבל מ״מ אותם רשעים שיהיו נידונים בחמה לא יעזוב להם לא שורש בעולם הזה דהיינו שום הנאה גופנית בחינת עולם הזה, ולא ענף לעולם הבא באותה הנאה של עולם הבא ממש.

פירוש שני, שאפשר לומר שלא שורש בעולם הזה פירושו שבניהם שיהיו בעולם הזה לא יהיו תלמידי חכמים, זהו אשר לא יעזוב להם שורש וענף, לא שורש בעולם הזה שמבניהם לא יצאו צדיקים, ולא ענף לעולם הבא שלא יהיה להם שום שכר בעולם הבא.

דבר אחר מפרשת הגמרא בדרך שלישית את המשל בין בני אדם לדגי הים, מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, כפי שאנחנו יודעים שהדרך הוא שדג גדול בולע את הקטן ממנו, כך גם היו בני אדם בולעים אחד את חבירו אלמלא מוראה של מלכות, והיינו דתנן וזה מה שלמדנו במסכת אבות פרק ג׳, רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו.

ומוסיפים המפרשים ואומרים, שכאן דברי ר׳ חנינא נוסף לנו עוד דרגה, אנחנו רואים שבני אדם עוד גרועים יותר מאשר דגי הים, אלמלא מוראה של מלכות אומר ר׳ חנינא סגן הכהנים, איש את רעהו חיים בלעו, ר׳ חנינא סגן הכהנים לא אומר שהגדול מחבירו היה בולע את חבירו, אלא אפילו איש את רעהו, אפילו כשוה בין שוים היה אחד בולע את חבירו, אומר המאירי, שר׳ חנינא סגן הכהנים מתכוון ללמד אותנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שעלינו להתפלל בשלומה של מלכות ולא רק בשלומה של מלכות ישראל, אלא אפילו בשלום מלכות אומות העולם, מפני שהמלכות והממשלה שלהם מטילה מורה על בני אדם ועל ידי כך אינם בולעים אחד את רעהו, אם כן עלינו להתפלל גם על שלומה של מלכות אומות העולם, וכפי שהוא מביא ראיה לזה ממה שמקריבים שבעים בחג, שכידוע זה כנגד שבעים אומות, אם כן רואים שעושים דברים לזכותם של האומות של מלכויות אומות העולם, כמו כן הוה מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו.

רב חיננא בר פפא רמי, הוא הקשה סתירה בין פסוקים, **כתיב** (איוב לז) **שדי לא מצאנוהו שגיא כח**, אם כן כביכול לא מצאנו את הקב״ה בבחינה ובמדה כזאת של שגיא כח, **וכתיב** (תהלים קמז) **גדול אדונינו ורב כח**, **וכתיב** וכתוב גם בשירת הים (שמות טו) **ימינך ה׳ נאדרי בכח**.

עונה הגמרא, **לא קשיא** אין כאן סתירה, **כאן בשעת הדין, כאן בשעת מלחמה**, ודאי שהקב״ה רב כח, אבל זה הכל בשעת מלחמה בגוים, משא״כ בשעת הדין כשהקב״ה דן את העולם אז הוא במדה ובבחינה הזאת של ״לא מצאנוהו שגיא כח״, כפי שרש״י אומר, מפני שאם ישגיא כחו יתחייבו כולם כליה, לכן הוא מתלבש במדה כזאת של ״לא מצאונוהו שגיא כח״.

רבי חמא ברבי חנינא רמי, **כתיב** אומר הנביא ישעיה נבואה בשם ה׳ (ישעיהו כז) **חימה אין לי**, כביכול אומר הקב״ה חימה אין לי, **וכתיב** (נחום א) **נוקם ה׳ ובעל חימה**.

עונה הגמרא, **לא קשיא**, **כאן בישראל**, **כאן בעובדי כוכבים**, יש הבדל בין ההנהגה כלפי ישראל לבין ההנהג כלפי עובדי כוכבים, בישראל נאמר חימה אין לי, אבל בעובדי כתוב ״נוקם ה׳ ובעל חמה״.

רב חיננא בר פפא [גירסת רש״י **רבי אחא בר חנינא**] **אמר**, הוא אומר שאפשר ליישב את הסתירה הזאת בלי לחלק בן ישראל לעובדי כוכבים, אפשר לומר ששני הפסוקים נאמרו בישראל, גם ״חימה אין לי״ וגם ״נוקם ה׳ ובעל חימה״, ואעפ״כ אין כאן סתירה, כי הפירושו הוא, **חימה אין לי, שכבר נשבעתי**, אבל **מי יתנני שלא נשבעתי, אהיה שמיר ושית במלחמה וגו׳**, ופירוש הדברים כך הוא, הקב״ה בודאי נוקם ובעל חימה, אבל הרי הקב״ה נשבע כפי שכתוב (ישעיה נ״ד) ״מקצוף עליך ומגעור בך״, הקב״ה נשבע שהוא לא יקצוף על עם ישראל, ועל כן אומר ישעיהו הנביא שכביכול הקב״ה אומר ״חימה אין לי״ אין לי חימה, מדוע, שכבר נשבעתי, אבל מי יתנני שלא נשבעתי ואז אהיה שמיר ושית במלחמה, והכוונה היא כי בישעיהו כ״ז כתוב ״ביום ההוא יפקוד בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים״, ובאותו יום שהקב״ה יהרוג את הלויתן, (ישעיה כ״ז) ״ביום ההוא כרם חמר ענו לה״, כולם יקראו לעם ישראל כרם חמר, דהיינו כרם שיש בענביו הרבה יין, וממשיך ישעיה הנביא ואומר בשם ה׳ ״אני ה׳ נוצרה״ אני הקב״ה שומר על כרם בית ישראל, ״לרגעים אשקנה״, אם קורה פעם שאני משקה את כרם ישראל בכוס התרעלה, זה רק לרגעים, לתקופות קצרות, **אבל ודאי שלא בבת אחת להרבה זמן**, ״כן יפקוד עליה לילה ויום אצרנה״, **שמא עונה יפקוד עליה, אני שומר לילה ויום על אותה כרם בית ישראל, חימה אין לי, כפי שלמדנו כאן בגמרא אומר הקב״ה אין לו חימה על עם ישראל מפני שכבר נשבע מקצוף עליה, מ״מ מי יתנני שמיר שית במלחמה, אפשעה בה אציתנה יחד, אומר הקב״ה לפעמים כשעם ישראל חוטאים, אז יש כאן בחינה של בקשה מי יתנני שלא נשבעתי, ואם לא הייתי נשבע ואז הייתי נוקם ובעל חימה, אהיה שמיר ושית, הייתי עושה את אותה כרם בית ישראל שמיר ושית, דהיינו שהייתי לגמרי משומם את הכרם, הייתי פוסע בה ומצית אותה יחד, אם כן מתרץ ר׳ חיננא בר פפא, ששני הפסוקים באמת נאמרו על עם ישראל, ״נוקם ה׳ ובעל חימה״ בעצם, אבל ״חימה אין לי״ שכבר נשבעתי.**

אומרת הגמרא, **והיינו דאמר רבי אלכסנדרי** ונחלקו בזה רש״י ותוס׳ על מה משוה הגמרא עכשיו את דברי ר׳ אלכסנדרי, **מפרש שרש״י שזה חוזר על מה שלמדנו לעיל בדף ל״ג ע״א שאין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו, ועל כן הוא נוהג אותו דבר כלפי ישראל וכלפי אומות העולם, ואיננו מקשה על אומות העולם יותר מאשר על ישראל, על הזה אומרת עכשיו הגמרא שכך אנחנו גם רואים מדברי ר׳ אלכסנדרי שאין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו ואין הבדל בין אומות העולם לישראל, וכך אמר ר׳ אלכסנדרי, מאי דכתיב** מה פירוש הפסוק שאומר זכריה הנביא בשם ה׳ (זכריה יב) **והיה ביום ההוא אבקש להשמיד את כל הגוים, אבקש ממי** ממי הקב״ה כביכול צריך לבקש, **אמר הקב״ה, אבקש בניגני שלהם** אני אבקש לחפש בספרי זכויותיהם ומעשיהם הטובים, **אם יש להם זכות אפדם, ואם לאו אשמידם**, אומר הקב״ה כביכול אבקש בניגני שלהם לחפש להם זכות, אם יש להם זכות אפדם ואם לאו אשמידם, אם כן אנחנו רואים מדברי ר׳ אלכסנדרי שאין הבדל בין אומות העולם לישראל, וגם באומות העולם יבקש הקב״ה את זכותיהם בספרי הזכרונות.

וכפי שפירש בספר בנין שלמה, שהרי זה מוכח בדברי ר׳ אלכסנדרי, כי בפשטות מדברי הפסוק נראה שהקב״ה יבקש להשמיד, ואילו ר׳ אלכסנדרי בא ומהפך את הפירוש הפשוט, והוא סובר שאבקש הכוונה אבקש בניגני שלהם אם יש להם זכות אפדם, אם כן אנחנו רואים שר׳ אלכסנדרי מנסה להשוות בין ההנהגה כלפי אומות העולם להנהגה כלפי עם ישראל, אבל אעפ״כ זה הכל אם יש להם זכות, ואם לאו אם לא ימצא להם זכות אז ישמיד אותם הקב״ה לגמרי, דבר שלא נמצא בעם ישראל, מפני שהעונש על אי זכויות על אי קיום בו כבר יש הבדל בין אומות העולם לבין עם ישראל וכפי שנראה בהמשך דברי הגמרא.

ועכ״פ זהו פירושו של רש״י.

אבל התוס׳ אומרים שאי אפשר כך לפרש, והיינו דאמר ר׳ אלכסנדרי שזה עולה על מה שלמדנו לעיל בדף ג׳ ע״א, כי הרי יש הפסק גדול בין מה שלמדנו שם לדברי הגמרא כאן, על כן התוס׳ אומרים שזה עולה על מה שלמדנו מיד לפני כן, שיש הבדל בין ישראל לעובדי כוכבים לפי התירוץ הראשון של הגמרא על הסתירה בין הפסוקים ״חימה אין לי״ ומאידך ״נוקם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ה׳ ובעל חימה״, שענתה הגמרא לא קשיא כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים, אם כן אנחנו רואים שיש הבדל בין ישראל לעובדי כוכבים, אומרת הגמרא והיינו דאמר ר׳ אלכסנדרי מאי דכתיב והיה ביום ההוא אבקש להשמיד את כל הגוים, אבקש ממי, אמר הקב״ה, אבקש בניגני שלהם, אני אבקש בספר זכויותיהם ומעשיהם הטובים, אם יש להם זכות אפדם, ואם לאו אשמידם, דהיינו השמדה מוחלטת, והשמדה כזאת איננה רק בעובדי כוכבים ולא בישראל, מכאן שיש הבדל בין ישראל לעובדי כוכבים.

והיינו דאמר רבא זה מה שדרש רבא מהפסוק באיוב, **מאי דכתיב** (איוב ל) **אך לא בעי ישלח יד, אם בפידו להן שוע**, ״אך לא בעי״ הכוונה לעיי השדה, דהיינו חורבן ותל עולם, זהו עי, אומר הפסוק אך לא בעי ישל יד אם בפידו להן שוע, דורש רבא כך, **אמר להן הקב״ה לישראל, כשאני דן את ישראל אין אני דן אותם כעובדי כוכבים, דכתיב** בעובדי כוכבים (יחזקאל כא) **עוה עוה עוה אשימנה וגו׳**, מפרש רש״י ששתי פעמים הראשונות שנאמר ״עוה עוה״ כפי שהתרגום מתרגם הכוונה היא עיווי עיוותה, מהלשון שאנחנו אומרים בוידוי ״עוינו״, מלשון עיוות, בגלל שעיווי עיוותה על כן עוה אשמינה, עוה בפעם השלישית הכוונה מלשון ״עי השדה״, מפני שהם עיוותו את דרכם על כן אשים אותם לעי השדה לחורבן ותן עולם, אומר רבא שזה מה שנתכוון איוב ״אך לא בעי ישלח יד אם בפידו להם שוע״, אומר הקב״ה לישראל, כשאני דן את ישראל אין אני דן אותם כעובדי כוכבים, שבעובדי כוכבים כתוב ״עוה עוה עוה אשמינה״, אבל בישראל אין הדבר כך, ״אך לא בעי ישלח יד״ אני לא שולח בהם יד בעי בחורבן ובתל עולם, **(אלא אני נפרע מהן) [אבל ישראל אני פורע מהם מעט מעט] כפיד של תרנגולת** כשאני בא ליפרע מעם ישראל, אינני משמידם אינני מחריבם, אלא אני נפרע מהם מעט מעט כניקור של תרנגולים, זהו כפיד של תרנגולת, ״אם בפידו להם שוע״.

דבר אחר, עוד דרשה דורשת הגמרא, מה פירוש ״אך לא בעי ישלח יד אם בפידו להם שוע״, **אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול, [שנאמר אם בפידו], להן שוע** הרי זה להם פדיון וישועה.

[דבר אחר], בשכר שמשוועין לפני (שמתפללים לפני)**, אני מושיע אותם.**

אם כן אנחנו רואים שרבא דורש את הפסוק להבדל בין עם ישראל לבין אומות העולם, אם כן שוב אנחנו רואים את היסוד הזה שיש הבדל בהנהגת העונש בין עם ישראל לאומות העולם.

והיינו דאמר רבי אבא מה שלמדנו כאן לפי הפירוש הראשון שכשהקב״ה נפרע מעם ישראל הוא לא נפרע מהם כעובדי כוכבים בחורבן, אלא הוא נפרע מהם כפיד של תרנגולת מעט מעט, כי אמר ר׳ אבא, **מאי דכתיב** (הושע ז) **ואנכי אפדם והמה דברו עלי כזבים, אני אמרתי אפדם בממונם בעולם הזה כדי שיזכו לעולם הבא, והמה דברו עלי כזבים**, הקב״ה אומר ליפרע מעם ישראל בעולם הזה רק מעט מעט כפיד של תרנגולים, דהיינו רק בממונם ולא בגופם, הקב״ה ביקש לפרוע מהם מעט מעט אבל והמה דברו עלי כזבים.

והיינו דאמר רב פפי משמיה דרבא, מאי דכתיב (הושע ז) **ואני יסרתי חזקתי זרועותם ואלי יחשבו רע, אמר הקב״ה אני אמרתי אימרם ביסורין בעולם הזה, כדי שיחזקו זרועותם לעוה״ב**, אבל **ואלי יחשבו רע**, אני התכוונתי לפרוע מהם מעט מעט כדי לחזק את זרועתם לעולם הבא, והם חישבו שאני מתכוון להרע להם.

מספרת הגמרא, **משתבח להו רבי אבהו למיני ברב ספרא דאדם גדול הוא**, ר׳ אבהו היה משתבח לפני המינים במה שהיה אומר להם שרב ספרא הוא אדם גדול, ומשום כך **שבקו ליה מיכסא דתליסר שנין** היות והם שמעו שרב ספרא הוא אדם גדול הם ויתרו לו על המכס שהיה צריך לשלם שלוש עשרה שנים, **יומא חד אשכחוהו** איום אחד הם מצאו את רב ספרא בדרך, **אמרו ליה** שאלו אותו כך, **כתיב** כתוב בפסוק (עמוס ג) רק **אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם**, הקב״ה אומר רק אתכם ידעתי, היינו רק אתכם אהבתי, ועל כן מה עושה הקב״ה, אפקוד עליכם את כל עונותיכם, הקשו אם כן המינים לרב ספרא, **מאן דאית ליה סימיא, ברחמיה מסיק ליה**, מפרש רש״י בפירוש ראשון, מי שיש לו זעם וכעס האם הוא משליך אותו על אוהבו, מה פירוש רק אתכם ידעתי ומשום כך אפקוד וכו׳, משום שאתם אהובים לפני הקב״ה על כן הוא כועס וזועם עליכם, ומביא רש״י גירסא שניה שגורסים ״סוסיא״, ולפי הגירסא בצד בשם השאילתות ״מאן דאית ליה סוסיא בישא״ מי שיש לו סוס שעסקו רע, וכי הוא מעלה עליו את אוהבו כדי שימות, ועכ״פ כוונת השאלה היא זהה, **אישתיק** שתק רב ספרא **ולא אמר להו ולא מידי**, אז כשהם ראו שהוא לא משיב להם, ובפשטות משום שראו שהוא לא יודע, **רמו ליה סודרא בצואריה וקא מצערו ליה**, קשרו לו סודר בצוארו וציערו **אותו**, ומפרש העיון יעקב, שהם לקחו איזה בגד וכרכו סביב לצוארו וציערו אותו, והכוונה היא כפי שלמדנו במסכת סנהדרין שכשדוד המלך חשב שאחיתופל לא רוצה להשיב לו על תשובתו הוא אמר שיחנק, כמו כן כאן הם חשבו שהוא לא רוצה להשיב להם על שאלתם ועל כן הם התכוונו לצער אותו בחניקה, **אתא רבי אבהו אשכחינהו** הגיע לשם ר׳ אבהו ומצא אותם כיצד הם מצערים לרב ספרא, **אמר להו** שאל אותם **אמאי מצעריתו ליה** מדוע הנכם מצערים אותו, **אמרו ליה** ענו לו, **ולאו אמרת לן דאדם גדול הוא** וכי אתה לא אמרת לנו שהוא אדם גדול **[ולא ידע למימר לן פירושא דהאי פסוקא]** והרי הוא לא יודע לפרש לנו אפילו פירוש של פסוק, **אמר להו** ר׳ אבהו לצדוקים, **אימר דאמרי לכו בתנאי, בקראי מי אמרי לכו**, אני אמרתי לכם שהוא אדם גדול במשניות בגמרא, אבל האם אמרתי לכם בפסוקם שגם את זה הוא יודע, **אמרו ליה** שאלו הצדוקים את ר׳ אבהו, **מאי שנא אתון דידעיתון** מדוע הנכם כן יודעים לפרש את הפסוקים ואילו הוא לא יודע, **אמר להו** ענה להם ר׳ אבהו, **אנן דשכיחינן גביכון** אנחנו שנמצאים כאן בסביבתכם ויודעים שאתם באים לצער אותנו בפסוקים, **רמינן אנפשין**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אנחנו מטילים על עצמנו לדעת פירוש הפסוקים **ומעיינן** ומעיינים בפסוקים כדי להבין אותם, **אינהו לא מעייני** אבל הם לא מעיינים כל כך בפסוקים, **אמרו ליה** לר׳ אבהו, **לימא לן את** תפרש לנו אתה את הפסוק, איך אפשר לומר ״רק אתכם ידעתי וכו׳, ועל כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם״, **אמר להו** אמר להם ר׳ אבהו לצדוקים, **אמשול לכם משל, למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם** לאדם שהלוה כסף משנים, ועכשיו הוא נושה בהם את חובו, **אחד אוהבו ואחד שונאו** הוא נושה עכשיו בשנים שאחד מהם אוהבו ואחד מהם שונאו, אז איך הוא נוהג, **אוהבו נפרע ממנו מעט מעט, שונאו נפרע ממנו בבת אחת,** כמו כן גם ההבדל בין עם ישראל לכל האומות, עם ישראל שהם אוהביו של הקב״ה הקב״ה נפרע מהם מעט מעט את כל עונותיהם בעולם הזה, כדי שיזכו ליום הדין, אבל עובדי כוכבים אינו נפרע מהם כלל, מדוע, כפי שרש״י אומר כדי לטורדם מן העולם הבא, והרי כך גם משמע בפסוק ״על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם״ מה פירוש ״אפקוד״, אומר רש״י, פקידה משמע מעט מעט כאדם שפוקד את חבירו לפרקים, אם כן אמר להם ר׳ אבהו ודאי רק אתכם ידעתי, בגלל שאתכם אני אוהב על כן אני פוקד עליכם מעט מעט את חובכם כדי לזכות אותכם בעולם הבא, אבל שאר האומות איננו נפרע מהם כלל אלא הכל הוא יפרע מהם לעתיד לבוא בעולם הבא, וכל זה הביאה כאן הגמרא שוב מחמת מה שלמדנו שהקב״ה נפרע מעם ישראל מעט מעט כפיד של תרנגולים.

אמר רבי אבא בר כהנא, מאי דכתיב מה פירוש שאמר אברהם אבינו להקב״ה בענין סדום, (בראשית יח) **חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע,** מה פירוש ״חלילה לך״, **אמר אברהם לפני הקב״ה, רבונו של עולם, חולין הוא מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע,** זה מעשה בשר ודם, חולין, לעשות כדבר הזה לא להבחין בין צדיק ורשע ולהמית את שניהם.

שואלת הגמרא, **ולא** האם הקב״ה מבחין תמיד בין צדיק לרשע ולא הורג צדיק עם רשע, **והכתיב** (יחזקאל כא) **והכרתי ממך צדיק ורשע,** אם כן אנחנו רואים שהקב״ה לא מבחין, זאת אומרת לא עושה הבחנה בין צדיק לרשע בשעת הזעם אלא הורג את שניהם.

עונה הגמרא, **בצדיק שאינו גמור** שם הכוונה היא לצדיק שאינו גמור, וממילא כיון שהוא לא צדיק גמור לא עושים הבחנה בינו לבין הרשע, אבל ודאי שצדיק גמור לא נהרג עם הרשע.

שואלת הגמרא, **אבל בצדיק גמור לא, והכתיב** (יחזקאל ט) **וממקדשי תחלו, ותני רב יוסף** ורב יוסף שנה ברייתא בפירוש הפסוק, **אל תקרי ממקדשי, אלא ממקודשי, אלו בני אדם שקיימו את התורה מאל״ף ועד תי״ו,** וכדי להבין נביא כמה מן הפסוקים ביחזקאל, שם אומר יחזקאל, ״ויקרא באזני קול גדול לאמר, קרבו פקדות העיר, ואיש כלי משחתו בידו, והנה ששה אנשים באים מדרך שער העליון אשר מפנה צפונה, ואיש כלי מפצו בידו, (ואותם ששה אנשים מפרש רש״י על פי הגמרא במסכת שבת דף נ״ה, שאלו הם חימה וכעס וקצף ומכלה, כל אלו שבאים לכלות, כפי שבאו עכשיו כבר כפי שקרה בזמן של פקודת העיר), ואיש אחד בתוכם לבוש בדים, וקסת הסופר במתניו, ויבאו ויעמדו אצל מזבח הנחשת, וכבוד אלקי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית, ויקרא אל האיש הלבוש הבדים, אשר קסת הסופר במתניו, ויאמר ה׳ אליו, עבור בתוך העיר בתוך ירושלם, והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה, (שיתוה תו ואות וסימן על האנשים הללו כדי שהם לא יכלו), ולאלה אמר באזני (אח״כ אמר הקב״ה כביכול לאותם שדה אנשים), עברו בעיר אחריו והכו, אל תחוס עינכם ואל תחמולו, זקן בחור ובתולה וטף ונשים תהרגו למשחית, ועל כל איש אשר עליו התו אל תגשו, (ומיד אח״כ אומר הקב״ה) וממקדשי תחלו, ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית״, מפרש רב יוסף, מה פירוש ״וממקדשי תחלו״, אל תקרא ממקדשי אלא ממקודשי, אלו בני אדם שקיימו את התורה מאל״ף ועד תי״ו, אם כן בסופו של דבר אנחנו רואים שהקב״ה אמר ״וממקדשי תחלו״, דהיינו שאפשר להחיל להתחיל ולכלות מאותם בני אדם שקיימו את התורה מאל״ף ועד תי״ו, והרי שאין הקב״ה עושה הבחנה בין צדיק לרשע.

עונה הגמרא, **התם נמי, כיון שהיה בידם למחות ולא מיחוף הוו להו כצדיקים שאינן גמורים,** גם שם הם היו נחשבים כצדיקים שאינם גמורים, כי היה בידיהם למחות והם לא מיחו.

רב פפא רמי רב פפא הקשה סתירה בין פסוקים, **כתיב** (תהלים ז) **אל זועם בכל יום, וכתיב** (נחום א) **לפני זעמו מי יעמוד,** ואם אי אפשר לעמוד לפני זעמו של הקב״ה איך אפשר להבין שהקב״ה זועם בכל יום, כי אם כך איך אנחנו מתקיימים.

עונה הגמרא, **לא קשיא, כאן ביחיד, כאן בצבור,** מפרש רש״י, זעם שכנגד יחיד מי יעמוד, אבל מה שכתוב ״זועם בכל יום״ זהו זעם בציבור, ובציבור אע״ג שבכל יום הוא זועם מכל מקום מתקיימים.

וכפי שיש מן המפרשים שרוצים להסביר, שזה מה שמועיל ציבור, התועלת מהציבור היא שהקב״ה זועם בכל יום, אילמלא שהיו ציבור, אז הקב״ה היה זועם בבת אחת ולפני זעמו מי יעמוד, אבל מפני שיש ציבור על כן הקב״ה זועם בכל יום דהיינו בכל יום מעט מעט כפי שהגמרא תביא וכמה זעמו רגע, וזהו שלמדנו לעיל שהקב״ה נפרע מהם מעט מעט כפיד של תרנגולים.

תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, **אל זועם בכל יום, וכמה זעמו, רגע, וכמה רגע, אחת מחמש ריבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמנה בשעה, זו היא רגע,** ולפי הגמרא מסכת ברכות כפי שמובא בהגהות הרב בצלאל רנשבורג, צריך לגרוס אחת מחמש ריבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה״, זו היא רגע, ממש זמן קטן ביותר, **ואין כל בריה יכולה לכוין אותה רגע, חוץ מבלעם הרשע, דכתיב ביה**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ד׳ ע״ב

בבלעם (במדבר כד) ויודע דעת עליון, והכוונה שהוא יודע לכוין את אותו רגע שהקב״ה זועם בו.

שואלת הגמרא, **אפשר דעת בהמתו לא הוה ידע, דעת עליון מי הוה ידע**, כפי שהגמרא תביא להלן שבלעם אפילו את דעת בהמתו לא הצליח להשיג, ואם כן איך אפשר שהוא היה יודע דעת עליון.

ומפרשת הגמרא מה פירוש דעת בהמתו, **מאי דעת בהמתו לא הוה ידע** מנין לנו שהוא לא השיג את דעת בהמתו, **בעידנא דחזו ליה דהוה רכיב אחמריה** כשראו שרי מואב את בלעם שרוכב על אתונו, **אמרו ליה, מאי טעמא לא רכבתא אסוסיא** מדוע אינך רוכב על סוס אלא על אתון, **אמר להו** ענה להם בלעם, **ברטיבא שדאי ליה** אני שלחתי את סוסי לאחו לרעות לאכול עשב לך, **מיד ותאמר האתון** אז קרה הנס שהקב״ה פתח את פי האתון והאתון השיבה, **הלא אנכי אתונך** איך אתה אומר שאתה רוכב על סוסים, הרי אנכי אתונך, **אמר לה** ניסה בלעם להתצדק ואמר לה **לטעינא בעלמא** נכון שאת אתוני אבל רק לטעינה של משא, אבל ודאי שלא לרכיבה, **אמרה ליה** ממשיכה האתון ומוכיחה אותו על פניו, **אשר רכבת עלי**, הרי אתה רכבת עלי ואיך אתה אומר רק לטענה, **אמר לה** בלעם **אקראי בעלמא** נכון שפעם קרה שרכבתי, אבל זה היה רק באקראי, שבקביעות אני רוכב על סוסים, **אמרה ליה** האתון **מעודך ועד היום הזה** אתה תמיד רוכב עלי, **ולא עוד, אלא שאני עושה לך רכיבות ביום, ואישות בלילה**, ומהיכן אנחנו יודעים שזה מה שאמרה האתון, **כתיב הכא** כתוב כאן שהאתון אמרה לו **ההסכן הסכנתי, וכתיב התם** וכתוב בדוד המלך עם אבישג השונמית, **ותהי לו סוכנת**, מפרש רש״י מחממת, מכאן דרשו חז״ל שזה היה הדין ודברים שהאתון השיבה לבלעם ובלעם לא ידע מה להשיב לה, אם כן אנחנו רואים שאפילו דעת בהמתו לא הוה ידע, אם כן איך אפשר לומר עליו ויודע דעת עליון.

אלא אומרת הגמרא, **מאי ויודע דעת עליון, שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב״ה כועס בה**, אותה שעה אין כל בריה יכולה לכוין, כפי שאמרה הגמרא בעמוד א׳, ורק בלעם **בלבד שבו נאמר ״ויודע דעת עליון״.**

ומדברי התוס׳ נראה שהיתה קשה להם קושיא שאחרים מקשים, שמצד אחד אנחנו רואים כאן שהגמרא מפרשת ויודע דעת עליון, שאפילו דעת בהמתו הוא לא היה יודע אז מה פירוש דעת עליון, שהיה יודע רק לכוין את השעה שהקב״ה כועס, ואילו אנחנו יודעים שחז״ל אומרים על מה שכתוב ״לא קם נביא בישראל כמשה״ בישראל הוא דלא קם אבל באומות העולם קם, והרי בלעם היה מתנבא באספקלריא המאירה כמשה רבינו, ואם כן איך אומרת כאן הגמרא שהוא רק היה יודע לכוין את השעה שהקב״ה זועם, זה מה שהיה קשה לתוס׳.

ועל כן אומרים התוס׳ בד״ה ויודע דעת עליון, משמע מעצמו ולא מנבואה, ולכן הגמרא שואלת אפילו דעת בהמתו לא הוה ידע, דהיינו שודאי שכשהיתה שורה עליו נבואה הוא היה גדול בנבואה כמשה רבינו, אבל כשכתוב ״ויודע דעת עליון״ משמע שמעצמו הוא היה יודע, על זה הקשתה הגמרא איך זה יכול להיות, ועונה הגמרא שמעצמו הוא רק היה יודע את השעה שהקב״ה כועס, אבל ודאי שכשהיתה שורה עליו נבואה הרי באומות העולם קם.

ועכ״פ למדנו שבלעם ידע את אותה שעה שהקב״ה כועס ובה הוא רצה להשתמש כדי לקלל את עם ישראל, ועל זה אומרת הגמרא, והיינו דקאמר להו נביא זה מה שאמר מיכה הנביא (מיכה ו) **עמי, זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב, ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים ועד הגלגל, למען דעת צדקות ה׳, אמר רבי אלעזר, אמר להן הקב״ה לישראל, עמי, ראו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי עליכם כל אותן הימים, שאם כעסתי עליכם לא נשתייר (מעובדי כוכבים** במסכת ברכות ובעין יעקב ליתא) **משונאיהם של ישראל** (דהיינו מעם ישראל עצמם בלשון סגי נהור) **שריד ופליט**, וכך מתפרש הפסוק לפי דברי ר׳ אלעזר, ״זכר נא מה יעץ מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור״, שהרי בלעם בן בעור יעץ אז לבלק את הענין של בנות מואב כפי שלמדנו בסנהדרין, והמעשה שהיה אז שבני ישראל באמת חטאו אחרי בנות מואב בשיטים, וממשיך הפסוק ואומר ״מן השטים ועד הגלגל״ ואע״פ שחטאתם בשטים כל מקום הביא אותכם הקב״ה עד הגלגל והפיל את שנאיכם לפניכם, הכל זה רק מחמת צדקותו של הקב״ה כפי שהוא אומר ״למען דעת צדקות ה׳״, ראו כמה צדקות עשיתי עמכם.

והיינו דקאמר ליה בלעם לבלק מה שלמדנו שהקב״ה באותם ימים לא זעם ועל כן בלעם לא הצליח לקלל את עם ישראל, זה מה שאמר בלעם לבלק (במדבר כג) **מה אקב לא קבה אל, ומה אועם לא זעם ה׳**, דהיינו שבאותם הימים הקב״ה לא זעם.

שואלת הגמרא, **וכמה זעמו, רגע, וכמה רגע.**

עונה הגמרא, **אמר אמימר ואיתימא רבינא, רגע כמימריה רגע ממש.**

מפרש המהרש״א, שכשהגמרא שואלת עכשיו וכמה רגע, אין הפירוש כמה הוא הזמן של רגע, שהרי זה כבר נתבאר לנו בעמוד א׳, אלא כוונת הגמרא להקשות מה כבר אפשר להספיק לומר ברגע, ועל זה מביאה גמרא את דברי אמימר רגע כמימריה שאפשר להספיק משהו שנכנס בזמן של רגע.

וכפי שהתוס׳ מביאים את המחלוקת הידועה, שמצד אחד בלעם רצה לומר רצה לומר מלה אחת בלבד כלם, ובשיטת רבינו אליהו מביאים התוס׳ שהוא פירש שמספיק להתחיל באותו רגע של זעמו של הקב״ה, ואח״כ אפילו אם הוא מאריך לקלל הכל נכלל מפני שההתחלה היתה באותו רגע, וכפי שהתוס׳ מוכיחים כך מזה שהרי רואים שבלעם רצה לקלל הרבה קללות, שהרי הגמרא אומרת בסנהדרין שמברכותיו של אותו רשע אתה לומד מה היה בלבו, אם כן משמע שהוא קלל הרבה, אלא מכאן קצת ראיה לרבינו אליהו שם מתחילים בשעת הזעם אפשר אח״כ להמשיך.

שואלת הגמרא, ומנלן דרגע הוה ריתחיה ומנין לנו שרגע זהו זמן הכעס של הקב״ה.

עונה הגמרא, דכתיב (תהלים ל) **כי רגע באפו חיים ברצונו, דהיינו שרגע אחת הוא באפו בכעסו.**

ואיבעית אימא מהכא, (ישעיהו כו) **חבי כמעט רגע עד**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יעבור זעם.

שואלת הגמרא, **אימת רתח** מתי הוא זמן הכעס.
עונה הגמרא, **אמר אביי, בתלת שעי קמייתא** בסוף שעלה שלישית (כפי שהתוס׳ מסבירים) אז הוא שעת הכעס, **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא** כשהכרבולת של התרנגול נעשית חיוורת.
שואלת הגמרא, **כל שעתא ושעתא מחוור חיורא** הרי תמיד האודם שבכרבולת איננו אדום כהה אלא אדום בעיר וחיוור.
עונה הגמרא, **כל שעתא אית ביה סורייקי סומקי** תמיד אמנם זה חיוור אבל יש בו כמין חוטים או גידים אדומים, **ההיא שעתא** אבל בשעת הכעס **לית ביה סורייקי סומקי**.
וכידוע שלתרנגולים יש הרי הרגשה בשינוי הזמן, כפי שאומרים בברכות השחר ״אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה״, כמו כן אומרים המפרשים שיש להם הרגשה והבחנה דקה בזמן, וממילא לכן יש בהם סימן להרגשה של הכעס.

מספרת הגמרא, **רבי יהושע בן לוי, הוה מצער ליה ההוא מינא [בקראי**, בסביבתו של ר׳ יהושע בן לוי היה צדוקי שהיה מצער אותו בפסוקים, (כפי שראינו לעיל שר׳ אבהו אמר שהם היו מקניטים את התלמידי חכמים בשאלות על פסוקי התורה), **יומא חד]** יום אחד **נקט תרנגולא** לקח ר׳ יהושע בן לוי תרנגול, **[ואוקמיה בין כרעיה דערמא]** והעמיד אותו בין כרעי המטה, **ועיין ביה** והוא היה מסתכל עליו, **סבר** חשב ר׳ יהושע בן לוי **כי מטא ההיא שעתא** כשיגיע זמן שהקב״ה כביכול כועס דהיינו כשיהיה סימן על כרבולתו של התרנגול, **אלטייה** אקלל את אותו מין, **ובכך** אני אפטר ממנו, **כי מטא ההיא שעתא** כשהגיעה אותה שעה **נימנם** בדיוק אז נפל תנומה על ר׳ יהושע בן לוי, **אמר** ר׳ יהושע בן לוי כשנתעורר, **שמע מינה לאו אורח ארעא למיעבד הכי** מכאן משמע שאין הדרך להרוג על פי קללה ולהשתמש בכעסו של הקב״ה, כי **[ורחמיו על כל מעשיו כתיב]**, **וכתיב** (משלי יז) **גם ענוש, לצדיק לא טוב**, (אם הצדיק מעניש בן אדם לצדיק עצמו אין זה טוב).
תנא משמיה דרבי מאיר למדנו בברייתא משמו של ר׳ מאיר, **בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה, מיד כועס [הקב״ה]**, בשעת השלישית ביום כשהמלכים משכימים ומשתחוים לחמה זהו שעת כעסו של הקב״ה.
אמר רב יוסף, לא ליצלי איניש צלותא דמוספי שאדם לא יתפלל תפלת מוסף, **בתלת שעי קמייתא דיומא** בשלוש שעות הראשונות של היום, **ביומא קמא דריש שתא** ביום ראשון של תחילת השנה **ביחיד** ביחידות, **דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי**, שמא יענו בדינו ביחידות ואז ידחו אותו משמים כביכול.
שואלת הגמרא, **אי הכי דצבור נמי** אם כך שגם הציבור לא יתפללו בשלוש שעות ראשונות.
עונה הגמרא, **דצבור נפישא זכותיה** הזכות של הצבור גדול ולכן אין סיבה לחשוש.
שואלת הגמרא, **אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא** אם כן שהיחיד לא יתפלל גם תפלת שחרית באותם שעות.
עונה הגמרא, **כיון דאיכא צבורא דקא מצלו, לא קא מדחי**, היות ותפלת שחרית לא מתפללים אז בצבור, על כן אע״פ שהוא מתפלל ביחידות מ״מ לא מעיינים בדינו ביחיד אלא עם הציבור ביחד, ואז נפישא זכותיה.
שואלת הגמרא, **והא אמרת** והרי למדנו לעיל **שלש ראשונות הקב״ה יושב ועוסק בתורה**, אם כן מדוע בשלוש שעות ראשונות של היום צריך לחשוש.
עונה הגמרא, **איפוך** באמת צריך לומר להיפך, בשלוש שעות ראשונות הקב״ה דן את הדין ואח״כ הוא יושב ועוסק בתורה.
ואיבעית אימא, לעולם לא תיפוך באמת אפשר לומר שלא צריך להפוך, ובאמת הקב״ה בשלוש שעות הראשונות הקב״ה עוסק בתורה, ואם כן מה הקושי בשלוש שעות הראשונות, כי **תורה דכתיב בה אמת, דכתיב** בענין התורה (משלי כג) **אמת קנה ואל תמכור**, אז בשעה שהקב״ה עוסק בתורה **אין הקב״ה עושה לפנים משורת הדין**, אבל דין בשעה שהקב״ה יושב בדין **דלא כתיב ביה אמת, הקב״ה עושה לפנים משורת הדין.**

(יום, מעיד, טרף, בעגל, סימן, זה סימן של הארבע מימרות הבאות של ר׳ יהושע בן לוי).
גופא למדנו לעיל, **אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב** בסוף פרשת ואתחנן (דברים ז) **אשר אנכי מצוך היום לעשותם**, נדרש מזה, **היום לעשותם** היום בעולם הזה שהוא עולם העשייה צריך לעשות את המצוות, **ולא למחר לעשותם** שבעולם הבא אי אפשר לקיים את המצוות יותר, **היום לעשותם, ולא היום ליטול שכרן**, עולם הזה ניתן רק לעשיית המצוות ולא לקיבול שכר, ועולם הבא הוא העולם של קבלת שכר, וכפי שכבר למדנו לעיל שהקב״ה אומר לגוים שלעתיד לבוא יאמר להם הקב״ה מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, אבל מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת, אם כן הטירחא ועשיית המצוות זה רק בעולם הזה, ואילו האכילה בשבת מתן שכר זה דווקא בעולם שכולו טוב בעולם הבא.

ושאלו כמה מן מאחרונים, הרי המדרש אומר בבראשית שכביכול הקב״ה בעצמו גם כן מקיים את מצות התורה שהוא צוה לנו, ואם כן איך אומר ר׳ יהושע בן לוי היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, הרי אנחנו יודעים שיש לאו בתורה ״לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר״, שצריך לשלם שכר שכיר ביום פעולתו, אם כן כביכול הקב״ה שמקיים גם כן את המצות מדוע איננו משלם שכר היום, מדוע רק היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, מה עם הלאו של ״לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר״.
ונאמרו כמה וכמה תירוצים באחרונים על הקושיא הזאת.
העץ יוסף מתרץ, שהטעם שהיום לעשותם ולא היום ליטול שכרם זה מפני שפשוט במציאות אי אפשר לקבל שכר בעולם הזה, שכר המצות הוא כל כך גדול לבלי קץ ולבלי תכלית, שלא שייך פסוק לעכל שכר כזה בעולם הזה, ממילא כיון שזה לא שייך במציאות אין מקום להקשות מדוע לא מקבלים שכר כאן, אי אפשר כאן לקבל שכר, זה הפירוש היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, היום ראוי רק לעשייה אבל איננו ראוי ואיננו שייך בכלל בקבלת שכר.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

העיון יעקב מתרץ, שהטעם שאין קבלת שכר בעולם הזה הוא מפני שעדיין לא גמרנו את מלאכתנו, הרי אנחנו עדיים מצווים ועומדים לעשות מעשה, עדיין אנחנו באמצע פעולתנו עד הרגע האחרון ממש, אנחנו עדיין לפני גמר מלאכה, והרי הדין הוא שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, ואין דין תשלום שכר עד הסוף, משום כך עד הרגע האחרון אין עדיין קבלת שכר, היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם.

והרבי ר׳ העשיל בספר חנוכת התורה מתרץ כך, הרי הגמרא אומרת במסכת ב״מ בפרק התשיעי בדף ק״י ע״ב, תנו רבנן, האומר לחבירו צא שכור לי פועלים, דהיינו אדם שלא שכר פועלים בעצמו אלא שלח שליח, שניהם אין עוברים משום בל תלין, ולא המשלח עובר משום בל תלין אם הוא לא משלם באותו יום, וכך גם לא השליח ששכר אותם, זה לפי שלא שכרן, המשלח לא עובר מפני שלא הוא שכר אותם, והשליח לא עובר לפי שאין פעולתם אצלו, שלא הוא צריך לשלם להם, ואם כך אין שום קושיא, שהרי לא הקב״ה בעצמו צוה לנו את המצוות, הוא צוה לנו את המצוות על ידי משה רבינו, כפי שכותב משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו׳, אלא שממשיך הרבי ר׳ העשיל ומקשה, אם זו התשובה שלכן אין לאו של בל תלין, הרי למדנו בסוף מסכת מכות שאת שני הדברות ״אנכי, ולא יהיה לך״ מפי הקב״ה בעצמו שמענון, אם כן על שתי הדברות הללו שהקב״ה אמר לנו ולא על ידי שליח חוזרת שוב הקושיא ונשאלת מדוע איננו מקבלים שכר על שתי הדברות הללו, הרי הם לא נצטוו על ידי שליח, והוא מתרץ שמשום כך באמת לקחו חז״ל את המימרא שבזכות אמונה ישראל קיימים, מנין שבזכות אמונה ישראל קיימים וצדיק באמונתו יחיה, מפני שאת שתי הדברות הללו שנוגעות לאמונה ״אנכי, ולא יהיה לך״, מפי הגבורה שמענום, והיות ואת זה הקב״ה בעצמו מסר לנו אז הרי צריך לשלחם את השכר היום כדי שלא לעבור על הלאו של ״לא תלין״, מכאן אמרו חז״ל שבזכות אמונה ישראל קיימים, הקיום שלנו זה השכר על קיום המצוה של אמונה, אם כן על שתי הדברות הראשונות שהקב״ה בעצמו אמר יש באמת מתן שכר כאן בעולם הזה, ואילו שאר המצוות שנמסרו לנו על ידי שליח על זה אומרת הגמרא במסכת ב״מ דף ק״י שאין עליהם את הלאו של לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר.

(אלא שלכאורה אפשר לתרץ בפשיטות, כי כפי שהגמרא אומרת בפירוש כאן ״היום״ לעשותם ו״מחר״ לקבל שכרם, הרי שכל העולם הזה נמשל ליום אחד, והרי מפורש במשנה במסכת ב״מ דף ק״י ע״ב שכיר יום גובה כל הלילה שכיר לילה גובה כל היום, (וכפי שהזכרנו זאת גם בשבועות דף מ״ה ע״ב), והרי למדנו בתחילת מסכת פסחים שעולם הזה דומה ללילה, ואנו מחכים ומקווים לבוקר שיבוא במהרה בימינו, שיבוא הלמחר, ליום המחרת שאז יהיה זמן תשלום השכר.)

אמר רבי יהושע בן לוי (וגם זה למדנו לעיל בדף ב׳), **כל מצות שישראל עושין בעולם הזה, באות ומעידות אותם לעולם הבא, כל מצוה שעם ישראל עושים בעולם הזה המצוה הזאת נותנת כח בפמליא של מעלה,** וכפי שהמהרש״א מביא בשם המקובלים שזה הפירוש שממצוה נולד סניגור אחד, ואותו סניגור שנולד ונוצר מן המצוה הזאת בא ומעיד לעולם הבא להצדיק את הדין, **שנאמר** (ישעיהו מג) **יתנו עידיהם ויצדקו, ישמעו ויאמרו אמת, יתנו עידיהם ויצדקו, אלו ישראל,** שישראל יתנו את עידיהם דהיינו את אותם מצות ומעשים טובים שעשו שיבואו ויעידו עליהם להצדיק את דינם, **ישמעו ויאמרו אמת, אלו עובדי כוכבים,** גם עובדי כוכבים כשישמעו על המתן שכר הם יאמרו אמת, כדאים וראויים הם ישראל להצטדק.

ואמר רבי יהושע בן לוי, כל מצות שישראל עושין בעולם הזה, באות וטורפות אותם לעובדי כוכבים לעולם הבא על פניהם, לא די שהמצות הללו מצדיקות ומעידות על ישראל, אלא שהם טורפות לעובדי כוכבים על פניהם לעולם הבא, מדוע אתם לא קיימתם את המצוות הללו, **שנאמר** (דברים ד) **ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וביניתכם לעיני העמים, נגד העמים לא נאמר, אלא לעיני העמים, מלמד שבאות וטורפות לעובדי כוכבים על פניהם לעולם הבא.**

ואמר רבי יהושע בן לוי, לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, עם ישראל באותו הדור יוצאי מצרים דור המדבר ודאי שלא היו ראויים לאותו מעשה נשפל לאותו חטא נורא של עבודת העגל, והם לא הגיעו לידי כך מחמת שהם היו שפלים, אלא כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה שמהם נלמד ונראה שאע״פ שהם חטאו בחטא גדול הזה מ״מ קיבלו את תשובתם, **שנאמר** בפרשת ואתחנן (דברים ה) **מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים ונו׳,** אומר הקב״ה למשה רבינו, מי יתן והיה לבבם זה של עם ישראל באותו זמן ליראה אותי ולשמור מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעולם, אם כן מזה שהקב״ה מבקש כביכול מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי״, בעל כרחך שלבבם היה שליט ביצרם באותו זמן, כפי שרש״י אומר, לא עשו ישראל את העגל אלא כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, מפרש רש״י כלומר גבורים ושליטים ביצרם היו, ולא היה ראוי להתגבר יצרם עליהם, אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שאם יאמר החוטא לא אשוב, ומדוע, שהוא יאמר שלא יקבלני, אומרים לו צא ולמד ממעשה העגל שכיפרו ונתקבלו בתשובה, ואת זה לומד ר׳ יהושע בן לוי מהפסוק ״מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים״, אומר רש״י פסוק זה בסיני נאמר משמע מזה שגבורים ואמיצי לבב היו, אם כן בעל כרחך שלא היו ראויים לאותו מעשה, אלא כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה.

וכפי שהמפרשים מסבירים, מה שרש״י אמר גזירת מלך היתה לשלוט בם, אין הפירוש כביכול שהקב״ה הביא לידי כך שהם יחטאו, שהרי זה דבר שנתון לבחירה, כמו שכתוב (איכה ג׳) ״מפי עליון לא תצא הרעות והטוב״, אלא הכוונה היא על פי מה שהגמרא אומרת במסכת סוכה דף נ״ב ע״ב וקידושין דף ל׳ ע״ב, שהרי הפסוק אומר (תהלים ל״ז) ״צופה רשע לצדיק ומבקש המיתו, ה׳ לא יעזבנו בידו״, יצר הרע אורב לו לאדם ומבקש להכשיל אותו, ואילמלא שהקב״ה עוזרו אין יכול לו, אם כן אנחנו רואים שהאדם בעצמו לא היה יכול להתגבר על יצרו, ורק מחמת הסייעתא דשמיא של הבא ליטהר מסיים לו,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת הוריות

פרק ראשון – הורו בית דין

מסכת הוריות היא המסכתא הקצרה שבש״ס, אבל בכגון דא נאמר דרך קצרה וארוכה, כי כדין להבין אותה יש להבין את היסודות שבה, ועל כן נביא בכאן את דברי הרמב״ם בהקדמתו למסכת.

וכך כותב הרמב״ם, יש להקדים למסכת זו את העיקרים הצריכים למי שרוצה להבין אותה, שיש אחת ושלשים מצות לא תעשה שחייבים על זדון כל אחת מהן כרת, כפי שהם כתובים בתורה, ויתחייב על שגגת כל אחת מהן קרבן חטאת, וכולן מנויות בראש מסכת כריתות ושם נבארם.

ומכלל אלה השלשים ואחת ואחת המצות הללו, עבודת כוכבים ומזלות, וכששגג באחת מאלה השלשים ואחת מצות, החטאת שהוא חייב להביא היא כשבה או שעירה, כמו שנתבאר בפרשת ויקרא באמרו ״ואם נפש אחת תחטא בשגגה וגו׳ והביא את קרבנו שעירת עזים, ואם כבש יביא קרבנו לחטאת נקבה תמימה יביאנה״.

ואם שגג זה היחיד בעבודת כוכבים, החטאת שהוא חייב להביא היא דווקא שעירה, והוא מה שנאמר בפרשת שלח לך ״אם נפש אחת תחטא בשגגה, והקריב עז בת שנתה לחטאת״, לפי שמה שהוא מדבר בכאן הוא בשגגת עכו״ם בפירוש, כמו שנאמר ״וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה״, אמרו רבותינו ז״ל מצוה שהיא שקולה כנגד כל המצות, וכבר ביארו בספרי שאותה פרשה בשגגת עכו״ם הוא, וזה דין היחיד משאר העם כמו שאמר ״מעם הארץ״.

ואם בית דין הגדול של שבעים ואחד הוא ששגג באחת מאותן אחת ושלשים מצות, ודנו בהיתר שום אחת מהן, ועשו ישראל על פיהם, ואח״כ נודע להם שטעו בה, חייבין בית דין פר לחטאת כמו שנאמר ״ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל״, רוצה לומר הסנהדרין, והקריבו הקהל פר, וההמון שעשו על פיהם פטורין.

ואם שגו ב״ד בהתיר כלום בעכו״ם, וטעו העם גם כן ועשו על פי סברתם, חייבין ב״ד פר ושעיר, פר לעולה, ושעיר לחטאת, כמו שביאר בפרשת שלח לך בשגגת עכו״ם באמרו ״והיה אם מעיני העדה נעשתה בשגגה וגו׳״, ופר שיקרבו ב״ד על שאר מצות רצוני לומר שגגת אחת מאלה השלשים ואחד נקרא פר העלם דבר, והשעיר שמקריבין חטאת בשגגת עכו״ם נקרא שעיר עכו״ם, ויהיו גם כן העושים על פיהם פטורין מן הקרבן, ולזה יש תנאים הרבה, וכשישלמו כולם יהיו ב״ד חייבין בקרבן וכל העם פטורין, ואם יחסר מהם אפילו תנאי אחד נסתלק חיוב פר העלם או פר ושעיר של עכו״ם ויהיה דינם כדין היחידים, וכל מי שעבר ועשה בשגגה יביא קרבן יחיד הראוי לאותו חטא, בין שהיה העושה מב״ד עצמו או משאר העם, וכל מי שלא יעשה אינו חייב כלום, אבל כשישלמו התנאים שיתבארו בזה הפרק, יהיו כל העם פטורין ממה שעשו, והקרבן מחויב לב״ד לפי שטעו בדינם, ואע״פ שלא עשו שום דבר לפי שזה שהם מחויבים בקרבן הוא לפי שעשו העם ע״פ הוראתם, והעיקר אצלנו מעשה תלוי בקהל והוראה בב״ד.

ומוסיף הרמב״ם ואומר, ואע״פ שתנאים אלו מבוארים בזה הפרק, הנני זוכרם כדי שיהיו מזומנים תמיד.

התנאי הראשון, שיהא ראש ישיבה מצוי בהוראה וב״ד כולם השבעים מצוין עמו.

והתנאי השני, שלא יהיה בהם פסול אלא שיהיו כולם ראוין להוראה כסנהדרין גדולה.

והתנאי השלישי, שיטעו כולם ולא יהיה ביניהם מחלוקת בהתירם מה שהתירו.

והתנאי הרביעי, שיטעו בדבר המקרא או במה שיורה עליו המקרא כמו שיתבאר.

והתנאי החמישי, שעשו בהוראתם כל יושבי הארץ או רובן, ר״ל רוב מנין השבטים כלומר שאפרים ומנשה אינם נחשבים ב׳ שבטים לענין זה שלא נמנו לשני שבטים אלא לענין נחלה בלבד.

והתנאי הששי שיהיו אלו שיעשו בהוראתם שוגגין, שיחשבו בלבם שדין אמת הורו, שלא ידעו הטעות, והם עושים כהוראתם.

והתנאי השביעי, שיהיו ב״ד עצמם יודעים אותו הדבר שטעו בו, ולא שיעלם מהם, ואף על פי שאותם שעשו על פי הוראתם יודעים, כגון שיתירו קצת החלבים האסורים ויאמרו שהוא מותר ושאינו נקרא חלבף ואכלוהו רוב הקהל על פיהם, ואחר כך זכרו שהורו בשגגה ולא ידעו אם אחד מן החלבים האסורים הוא שהתירו או אחד מדמים האסורים, בכיוצא בזה אינם חייבים פר העלם, ואע״פ שכל העם אומרים להם החלב הפלוני, כמו שנאמר ״ונודעה החטאת אשר חטאו עליה״ ולא שידעו החוטאים.

ומסיים על זה הרמב״ם, וכשיחסר אפילו תנאי אחד מאלו התנאים בלבד, יהיה דין קרבן ב״ד ודין כל מי שעבר ועשה, דין יחיד ששגג בלא הוראת ב״ד שהוא חייב חטאת שעירה או כשבה כמו שביארנו.

- דף ב׳ ע״א

מתני׳. אומרת המשנה **הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה**, מסבירים כבר התוס׳ שהבית דין הזה שבו מדובר, זה הבית דין הגדול, הסנהדריה הגדולה שהיתה יושבת בלשכת הגזית שבירושלים, כפי שתוס׳ מביאים שלומדים בתורת כהנים מהפסוק שנאמר ״עדת ישראל״ עדה המיוחדת בישראל זו סנהדריה גדולה, דינים אלו של פר העלם דבר שצריך להביא על הוראה בטעות של הבית דין שהורו להתיר חייבי כריתות ורוב ישראל עשו על פיהם שצריך להביא פר, והוראה זאת מדובר שזה הוראה של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הסנהדרין הגדולה, שאם הסנהדרין הגדולה הורו לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, הכוונה אומר רש״י כגון שהורו שחלב או דם מותר באכילה, וכפי שרבינו חננאל כבר מסביר, שעל אף שלשון המשנה הוא ״לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה״ הרי נלמד בגמרא שאין דין זה נוהג אלא אם הבית דין הורו לעבור על עבירה שחייבים עליה כרת ובנוסף לכך יש בה לא תעשה, משום שאפילו אם יש חיוב כרת בעבירה זאת אם אין בה לא תעשה, כגון קרבן פסח ומצות מילה שהן שתי מצות עשה שהעונש על מי שלא מקיים אותן הוא כרת, מי שלא הקריב במזיד את הפסח בזמנו חייב כרת, ומי שלא מל את עצמו חייב כרת, על זה אין דין של קרבן של פר העלם דבר של ציבור מכיון שאין זה לא תעשה אלא מצות עשה, אז צריך כדי שיהיה חיוב קרבן של פר העלם דבר של ציבור שיהיה גם הוראה להתיר לא תעשה שהתורה אסרה ושיש בה לא תעשה עם עונש של כרת, ואם בית דין הורו לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה כפי שהסברנו שההוראה בטעות של בית דין היתה שחלב או דם מותר, **והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם**, ולשון זה של המשנה יתבאר בלשון הגמרא, **בין שעשו ועשה עמהן** בין שהבית דין עצמם עשו כדבריהם, שהם גם אכלו את הדם והחלב שהורו בטעות שהוא מותר, והוא יחד אתם גם כן אכל חלב ודם שהבית דין התירו לאכול, **בין שעשו ועשה אחריהן** שהבית דין עשו את מה שהם הורו בטעות שמותר שהם אכלו חלב או דם או עברו על אחת מהחייבי כריתות בתורה והוא עשה אחריהם בזה אחר זה, לא יחד אתם, **בין שלא עשו ועשה** ואפילו אם הבית דין בכלל לא עשו כדבריהם שעל אף שהם הורו שחלב או דם מותר הם עצמם לא עברו את אותה עבירה שהם הורו בטעות שהיא מותרת, והיחיד עשה על פיהם, בכל אלו אומרת המשנה, **פטור** הוא פטור מלהביא קרבן, **מפני שתלה בבית דין**, הרי אדם יחיד שעובר עבירה שחייבים עליה כרת, הכלל הוא שכל עבירה שחייבים עליה כרת כשעוברים את העבירה הזאת במזיד, שכשעוברים עבירה זאת בשוגג חייבים להביא קרבן כשבה או שעירה, אדם זה שהוא יחיד שעשה את העבירה שהבית דין הורו בטעות להתיר אותה והוא אכל חלב או אכל דם או עבר על אחת מכל חייבי כריתות שבתורה בגלל שבית דין הורו שהדבר מותר, הוא פטור מלהביא קרבן שהוא חייב להביא תמיד כשהוא עובר בשוגג, ולמה כאן הוא פטור, הואיל ותלה בבית דין ועשה על פיהם, שהרי הסיבה שהוא אכל חלב או אכל דם שעבר על אחת מהחייבי כריתות זה משום שהוא תלה את עצמו בבית דין שהוא חשב לפי ההוראה של בית דין שמותר לעשות את זה, לכן הוא פטור מלהביא קרבן.

הורו בית דין, וידע אחד מהן שטעו אם אחד מהדיינים היושבים בבית דין בסנהדרין הגדולה יודע שהבית דין כאן טעו בהוראה שלהם, **או תלמיד והוא ראוי להוראה** אפילו אם זה לא דיין בין הסנהדרין הגדולה אבל הוא תלמיד שדן בקרקע לפני רבותיו (כלשון הראשונים) והוא יודע אבל שהבית דין טועים בהוראה הזאת, **והלך ועשה על פיהן** אותו אחד שהוא חבר בבית הדין או אותו תלמיד הלך ועשה על פיהם, וכפי שרש״י מביא מדברי הגמרא לפרש שמה היתה טעותו, הוא הרי יודע שהם טועים בהוראה ולמה הוא חשב שמותר לעשות כך, משום שהוא טעה במצוה לשמוע דברי חכמים, הוא סבור היה שעל אף שהוא יודע שהחלב הזה אסור מכל מקום מצוה לשמוע דברי חכמים שאומרים מותר אפילו שהם טועים בהוראה שלהם, והוא הלך ועשה על פיהם, **בין שעשו ועשה עמהן** בין שהבית דין עצמם עשו כדבריהם לעבור על אותה עבירה שהם הורו בטעות שהיא מותרת והוא עשה ביחד אתם, **בין שעשו ועשה אחריהן** שעשו בזה אחר זה, קודם הבית דין עשו את אותו ענין שהם אמרו שמותר והוא עשה אחריהם, **בין שלא עשו ועשה** בין שהבית דין בכלל לא עשו והוא כן עשה, **הרי זה חייב** אז הוא חייב להביא קרבן, כדינו של כל יחיד שעובר עבירה של חייבי כריתות שאם הוא עבר אותה בשוגג הוא צריך להביא קרבן, כי כאן הוא לא נפטר מלהביא קרבן, **מפני שלא תלה בבית דין**, שכיון שהוא יודע שהבית דין טועים בהוראה שלהם מה שהוא סובר שמותר אין זה נחשב שהוא תולה את עצמו ממש בבית דין, שהרי הוא יודע שהם טעו, והרי קי״ל העושה מפי עצמו חייב, בהוראת בית דין פטור, וכפי שהמשנה מסיימת את הכלל, **זה הכלל התולה בעצמו חייב** אדם העובר עבירה והסיבה לעבירה שהוא עבר זה שהוא תולה בעצמו, כי הוא החליט כך לעשות, אז הוא חייב להביא קרבן, **והתולה בבית דין פטור** אבל אם הוא תולה את עצמו בהוראת בית דין והסיבה שהוא עבר על העבירה שחייבים עליה כרת היתה בגלל ההוראה של בית דין אז הוא פטור מלהביא קרבן.

גמרא.

אומרת הגמרא, **אמר שמואל, לעולם אין בית דין חייבין עד שיאמרו להם מותרין אתם**, הבית דין אינם חייבים להביא קרבן אם רוב הקהל עשו על פי ההוראה בטעות של הבית דין, וכבר אמרנו שכשהבית דין הסנהדרין הגדולה מורים בטעות להתיר אחד מהאיסורי כריתות שבתורה ורוב קהל ישראל עשו על פיהם את אותה עבירה, צריכים להביא פר העלם דבר של ציבור, ואומר שמואל שאין הבית דין חייבים להביא את הקרבן עד שיאמרו להם מותרים אתם.

מדייק מלשון זה רבינו חננאל, שהגמרא סוברת שאת הפר צריכים הבית דין להביא משלהם, ובסוגיות הבאות נלמד שיש בזה מחלוקת מי מביא את הפר העלם דבר בענין זה שנתחייבו בו כשהבית דין הורו בטעות להתיר איסור מאיסורי הכריתות ורוב הקהל עשו, יש מי שסובר שהבית דין הם המביאים את הפר משל עצמם, הבית דין חייבים להביא את הקרבן, ויש מי שסובר שקהל ישראל הם המביאים את הקרבן ומביאים אותו משל ציבור, הבין רבינו חננאל מלשון הגמרא אין בית דין חייבין, שהבית דין הם אלו שתמיד חייבים להביא את הקרבן, וזה מה ששמואל אומר שהם לא חייבים עד שיאמרו להם מותרים אתם.

אבל רש״י פירש, שהכוונה לאו דווקא שהבית דין חייבים או לא חייבים, אלא החיוב שנעשה כשיש הוראה בטעות של בית דין להתיר איסור של איסורי כריתות וכל הקהל עושים, בין למ״ד ציבור מביאים את הפר ובין למ״ד בית דין מביאים את הפר, לעולם אין זה נחשב גמר הוראה של בית דין לחייב את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אותו קרבן פר העלם דבר ולא חשוב מי מביא אותו, אם מביאים אותו הבית דין כדברי מי שסובר כך, או מביאים אותו משל ציבור כדברי הסובר כך, בזה עדיין אין חיוב קרבן כל זמן שלא אמרו להם מותרים אתם, שרק אז זה נחשב גמר הוראה, והוא הדין אומר רש"י, שלגבי יחיד שאמרנו במשנה שהוא נחשב תולה את עצמו בבית דין, שאם יחיד עשה את אותה עבירה שהבית דין הורו בטעות שהיא מותרת אז הוא הרי פטור מלהביא קרבן כיון שהוא תלה את עצמו בבית דין, אין הוא פוטר את עצמו במה שהוא תולה את עצמו בבית דין אלא אם כן היתה גמר הוראה של בית דין שהם אמרו מותרים אתם.

רב דימי מנהרדעא אמר, עד שיאמרו להם מותרין אתם לעשות, רב דימי מנהרדעא סובר שלעולם לא נגמרה ההוראה של בית דין אלא אם כן הבית דין אמרו להם מותרים אתם לעשות, וכל זמן שלא אמרו בלשון זה מותרים אתם לעשות, אפילו אם הם אמרו מותרים אתם אבל לא פירשו להדיא מותרים אתם לעשות, אין הבית דין או הציבור מתחייבים להביא קרבן פר העלם דבר על ההוראה אפילו אם רוב ישראל עשו על פיהם, כיון שזה לא נחשב גמר הוראה לדעת רב דימי כל זמן שלא אמרו מותרים אתם לעשות, מאי טעמא, לפי שלא נגמרה הוראה, בגלל שההוראה לא נגמרת אלא אם כן הבית דין הורו בפירוש מותרים אתם לעשות.

ובתוס' הרא"ש הסביר, שכוונת דברי שמואל אין בית דין חייבים עד שיאמרו להם מותרים אתם, פירושו שאם באו לשאול את הבית דין, מה אנו, לדוגמה האם מותר לאכול חלב שעל גבי הקיבה או לא, ואמרו להם מותרים אתם לאכול, אז זה נחשב הוראה של בית דין, לאפוקי, שאם בית דין לימדו בדרך לימודם בבית המדרש בדרך לימודם שמותר לאכול חלב שעל גבי הקיבה, זה עדיין לא נחשב גמר הוראה אפילו לדברי שמואל, אלא עם כן אמרו להם מותרים אתם.

ומקשה הרמ"ה, שאם מדובר באופן שבאו לשאול את הבית דין למעשה האם מותר לאכול לדוגמא חלב שעל גבי הקיבה, והבית דין אמרו מותרים אתם, באופן כזה וכי יחלוק רב דימי מנהרדעא לומר שזה לא נחשב גמר הוראה, מאי נפקא מינה אם הבית דין אמרו להם מותרים אתם לאכול או שאומרים סתם מותרים אתם, הרי סוף סוף תשובתו של מורה ההוראה של הרב הפוסק את ההלכה זה לפי שאלתו של השואל, ומכיון ששאלת השואלים היתה האם מותר לאכול חלב שעל גבי הקיבה והבית דין אמרו מותר, פירושו אמרו מותר לאכול, אז מה רב דימי מנהרדעא אומר שלא נגמרת ההוראה עד שיאמרו מותרים אתם לעשות, הרי לפי השאלה כך היא התשובה, ואם השאלה היתה אם מותר לאכול ואמרו מותר פירושו מותר לאכול כפי שהשואל שאל, ואיך יתכן שלדעת רב דימי זה עדיין לא נחשב גמר הוראה.

לכן פירש הרמ"ה, שהשאלה ששאלו את הבית דין לא היתה האם מותר לאכול, אלא שאלו האם כשיבוא לפנינו שאלה כזאת אנחנו צריכים להורות שמותר לאכול, או לא, אם הבית דין אמרו להם סתם מותרים אתם, עדיין לדעת רב דימי זה לא נחשב גמר הוראה.

ושואל על כך התוס' הרא"ש, שזה גם קשה, שהרי בודאי אם השואל שואל את הבית דין איך להורות הלכה למעשה כשיבואו לשאול אותו אם מותר לאכול חלב שעל גבי הקיבה, אז כשהבית דין אומרים מותרים אתם, ודאי כוונתם היתה לפסוק הלכה למעשה, וכוונת תשובתם היתה מותרים אתם לעשות, אז גם קשה איך רב דימי יסבור שבאופן כזה זה לא נחשב גמר הוראה, כיון ששאלת השואלים מתייחסת איך לפסוק הלכה למעשה באכילת חלב שעל גבי הקיבה לדוגמה, על אף שהם לא שואלים על מעשה שבא לפניהם, אלא שואלים את הבית דין איך להורות כשיבוא המעשה לפניהם כפי שהרמ"ה הסביר, הרי סוף סוף הבית דין כשהם עונים הם עונים להם כך תורו כתבוא לידכם שאלה למעשה, אז הרי היתה כאן הוראה להתיר בלשון של מותרים אתם שמשמעותו מותרים אתם לעשות, ולמה זה לא יחשב גמר הוראה.

לכן מפרש הרא"ש, שפירוש דברי הגמרא הוא לפי מה שמבואר בגמרא בבבא בתרא בפרק יש נוחלין דף ק"ל ע"ב, כתוב שם בגמרא, תנו רבנן, אין למדין הלכה לא מפי תלמיד ולא מפי מעשה, עד שיאמרו הלכה למעשה, שאם הוא שאל את הרב ואמר לו שכך היא ההלכה למעשה אז ילך ויעשה, ולפני כן לא, ועל זה אומר הרא"ש שבזה נחלקו שמואל ורב דימי, שמכיון שמבואר שם בסוגיא שאפילו אם הרב הורה שכך היא ההלכה, כל זמן שהוא לא הורה הלכה למעשה זה נחשב הוראה שאין ללמוד ממנה, אלא שצריך בשעת מעשה לחזור ולשאול את הרב איך ההלכה לפעול ולעשות למעשה, כיון שבשעה שהמעשה בא לפניו הרב המורה הוראה מדקדק יותר בלשון השאלה לדעת איך לפסוק, אז בזה נחלקו שמואל ורב דימי, שמואל סובר שאפילו אם הם שמעו מפי הבית דין שאמרו הלכה כך וכך, שדבר זה מותר, אז זה נחשב הוראה של בית דין שנגמרה ההוראה, ואם רוב ישראל עשו על פיהם צריכים להביא פר העלם דבר, ויחיד שעשה על פי ההוראה הזאת נחשב תולה עצמו בבית דין שפטור מלהביא קרבן על החטא שהוא חטא בשוגג, ורב דימי חולק כי הוא סובר כמו אותה גמרא בב"ב שענין ההסתמכות על הרב שמורה הלכה אינה אלא אם הוא פסק הלכה למעשה, וזה מה שרב דימי אומר שצריך שהבית דין יורו בלשון מותרים אתם לעשות, שפירושו שהם פסקו הלכה זאת הלכה למעשה.

ואם כן יש לפנינו ג' דינים בענין לימוד ההוראה מפי הרב, וכפי שהחזון איש בתחלת המסכתא סידר את ג' האופנים, שג' מדות יש בהוראה, הראשונה, כשהרב מלמד לתלמידים בדרך לימוד, דהיינו שבדרך לימודם משתמע מדברי הרב שכך וכך היא ההלכה, האופן השני כשהרב אומר לתלמידיו כך היא ההלכה, והאופן השלישי כשהוא אומר הלכה למעשה, ומסביר החזו"א, שבוודאי עיקר סמיכתם של התלמידים היא על דעתו של רבם בהלכה, ובכל הלכה שהוא לימד אותם התלמיד סומך על דעתו של הרב, אלא שדעת רבם מתגלה להם בכמה אופנים, אפילו כשהוא אומר בדרך לימוד רשאי התלמיד לסמוך על דעת רבו אפילו אם הוא שמע זאת רק בדרך לימוד, אבל זה רק אם התלמיד לא נמצא אצל רבו כדי לשאול אותו, או שרבו כבר נפטר מן העולם ולאחר פטירתו של רבו מפורש בדברי הרשב"ם בב"ב דף ק"ל ע"ב שיכול התלמיד לסמוך על מה שהוא שמע מפי רבו אפילו בדרך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לימוד, אבל כל זמן שאפשר לו לתלמיד לשאול את פי רבו בשעת מעשה, אז מדקדוק ההוראה שלא יעשה מעשה עד שיחזור וישאל את רבו הלכה למעשה כשהמעשה בא לפניו.

וכאן נחלקו שמואל רב דימי בשלושת אופנים אלו של הוראה מה דינם לגבי פר העלם דבר, ובאופן הראשון שאם הרב רק מלמד לתלמידיו דרך לימוד, זה גם שמואל סובר שהוראה בדרך לימוד עדיין לא נחשב הוראה לפטור את התלמיד מחיוב קרבן על העבירה שהוא עבר כי הוא שמע מרבו בדרך לימוד שדבר זה מותר, אבל אם הוא הוסיף לומר שכן ההלכה, סובר שמואל שזה כבר נקרא הוראה וגמר הוראה לפטור את התלמיד על המעשה שהוא עשה, שלא יצטרך להביא קרבן כיון שהוא שמע מרבו ההלכה כן, ואילו רב דימי בא לסבור ולחלוק שדווקא אם הוא אמר לו הלכה למעשה שאז ניתן לו רשות לעשות מעשה בלי שאלה פעם שניה, זה נחשב גמר הוראה, שאם אדם עשה כך על פי הוראה שהוא שמע מבית דין הלכה למעשה, שאמרו להם מותרים אתם לעשות אז זה נחשב הוראה, ואם כן שמואל כשהוא בא לומר שאין הבית דין חייבים וזה לא נחשב הוראה עד שיאמרו להם מותרים אתם, זה בא למעוטי ולאפוקי שאם הוא שמע מהבית דין בדרך לימוד זה לא נחשב הוראה שתפטור אותו אם הוא עבר עבירה של חייבי כריתות, אבל אם הוא שמע מפורש מפי הבית דין ההלכה כן אפילו שלא אמרו הלכה למעשה כן נחשב הוראה לדעת שמואל, ורב דימי סובר שגם זה לא נחשב הוראה גמורה שתפטור את מי שעשה על פיהם מקרבן שהוא חייב להביא על העבירה בשוגג שהוא עבר, אלא אם כן הוא שמע מבית דין שאמרו מותרים אתם לעשות, כשהבית דין מורים הלכה למעשה אז הרי ניתן לו רשות לעשות בלי לחזור ולשאול פעם שניה, זה נחשב גמר הוראה שתפטור את היחיד שעשה על פי הבית דין ששמע מהם מותרים אתם לעשות.

אמר אביי, אף אנן נמי תנינא יש לו ראיה ממשנה כדברי רב דימי שצריך שיהיה מותרים אתם לעשות ורק זה נחשב גמר הוראה, למדנו לגבי זקן ממרא, דינו של זקן ממרא הנחלק עם הבית דין שבעירו למשל בהלכה מסויימת, ועלו יחד לבית דין הגדול לסנהדרין שבלשכת הגזית לשאול את ההלכה, והבית דין פסוק מה שפסקו כנגד דעתו של הזקן, ואומרת המשנה, שאם הזקן הזה חזר לעירו לאחר שהוא שמע מבית דין שהם סוברים לא כדבריו, שנה ולימד והוא המשיך ולמד לעצמו ולימד לאחרים כדרך שלימד כפי מה שהוא לימד עד עכשיו, ולא לפי דעת הבית דין, פטור אז הוא פטור ממיתת חנק, שהרי הדין הוא שזקן ממרא חייב מיתת חנק, אבל כל זמן שהוא רק למד ואפילו רק מלמד על אף שהוא חוזר ללמד בדרכו ולפי מה שהוא סובר את ההלכה ולא כדברי בית דין הגדול אעפ"כ הוא פטור, הורה לעשות חייב אבל אם הוא מורה לאחרים לעשות כדבריו כנגד דברי הבית דין הגדול, אז הוא חייב מיתת חנק של זקן ממרא, אז אם כן ממשמעות לשון המשנה שאומרת שהזקן ממרא מתחייב בהורה לעשות, משמע כדברי רב דימי שההוראה לא נחשבת גמר הוראה אלא אם כן הוא אומר מותרים אתם לעשות.

אמר רבי אבא, אף אנן נמי תנינא ר' אבא גם הביא ראיה **ממשנה, הורו לה בית דין להנשא** מדובר **לגבי אשת איש שבא עד אחד להעיד שבעלה של אותה אשה מת, והבית דין הורו לה שהיא מותרת להנשא, וכפי שרש"י מסביר שמדובר בעד אחד, שהרי אם יש שני עדים שבעלה מת אין צורך בכלל בהיתר של הבית דין, אבל אם היה רק עד אחד שמעיד שבעלה של אשה זאת מת, והורו לה בית דין להנשא, והלכה וקלקלה והיא לא נישאה אלא הלכה וקלקלה בזנות, ואח"כ בא בעלה חי ונמצא שהיא עדיין אשת איש, חייבת בקרבן אז היא צריכה להביא קרבן על אותו קלקול של זנות, שהרי איסור אשת איש הוא גם כן עבירה שחייבים עליה כרת ובשוגג צריך להביא קרבן, והיא הרי היתה שוגג שהיתה סבורה שבעלה מת אז היא צריכה להביא קרבן, שלא התירו לה אלא להנשא כי הבית דין לא התירו לה אלא להנשא ולא לקלקל בזנות, אז לכן היא חייבת בקרבן משום שקילקול זה שהיא זינתה היא לא נחשבת שהיא תולה את עצמה בבית דין, שהרי הבית דין רק התירו לה להנשא.**

ומסביר רש"י, שראית הגמרא שצריך הוראה שתחשב הוראה לפטור את מי שעשה על פי ההוראה מקרבן שזה יהיה הוראה של מותרים אתם לעשות, הדיוק הוא מלשון המשנה, שכיון שלשון המשנה הוא הורו לה בית דין להנשא ולא כתוב במשנה סתם היתירוה בית דין, מזה יש ראיה שלא נגמרה הוראתם של הבית דין עד שיאמרו מותרים אתם לעשות, ולכן נקטה המשנה בדווקא הורו לה בית דין להנשא, שזה הוראה למעשה מה לעשות.

והתוס' הרא"ש הוסיף להסביר בדברי רש"י, שהדיוק הוא ממה שהמשנה בסיפא נקטה היתירוה בית דין, וברישא היא נקטה הורו לה בית דין להנשא, יתור הלשון הזה אומר ר' אבא, בא להשמעינו כדברי רב דימי, שלא נגמרת ההוראה וזה לא נחשב גמר הוראה אלא א"כ הבית דין הורו במפורש מותרים אתם לעשות.

אבל התוס' הרא"ש מביא מהרמ"ה, שלמד את ראית הגמרא מהמשנה הזאת באופן אחר, שמעצם הדין שהיא חייבת קרבן על הקלקול שהיא קלקלה בזנות, על אף שהסיבה שהיא קלקה בזנות היתה משום שהיא הבינה מהבית דין שהתירו אותה להנשא שהיא כבר לא אשת איש אלא פנויה, שהרי כשבית דין אומרים לאשה את מותרת לך להנשא, פירושו שהיא כבר לא אשת איש, אז הרי הקלקול שהיא קלקלה בזנות היא עשתה זאת משום שהיא הבינה מבית דין שהיא פנויה ולא אשת איש, אם כן למה שלא תפטר מקרבן כמי שתולה את עצמו בבית דין, מסביר הרמ"ה כפי שהתוס' הרא"ש מביא אותו, שזה גופא היתה ראית הגמרא להוכיח כדברי רב דימי, שצריך שהמעשה והמכשול שהאדם עבר עבירה יתייחס לבית דין במפורש, שהרי כאן על אף שהיא קלקלה משום שהיא הבינה מבית דין שהיא פנויה ולא אשת איש, אבל כיון שהפסק דין של הבית דין לא התיר לה לקלקל אלא התיר לה להנשא, אז על הקלקול לא היתה הוראה איך לעשות, לכן היא חייבת בקרבן, ומזה ראיה שמתי זה נחשב הוראה לפטור את מי שעושה על פי בית דין מקרבן, רק אם המעשה והמכשול מתייחס ישירות לבית דין, ולכן בקלקול היא חייבת, משא"כ לשמואל שמספיק שהיא תולה את עצמה בהוראת בית דין, היה צריך להיות שבקלקה גם כן תהיה פטורה מקרבן, שהרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עיקר תלייתה היתה בבית דין שממנו היא הבינה שהיא מותרת כפנויה והיא לא אשת איש.

אמר רבינא, אף אנן נמי תנינא רבינא מביא ראיה מלשון המשנה שלנו, **הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה**, והרי הלשון ״לעבור״ משמע שהבית דין הורו לעשות, משמע שאינה גמורה הוראתה וזה לא גמר הוראה עד שיאמרו להם מפורש מותרים אתם לעשות.
ומסיימת הגמרא, **תו לא מידי** שוב אין מה להקשות שבוודאי יש כאן ראיה גמורה לדברי רב דימי.

איכא דאמרי, לפי האיכא דאמרי הדברים הפוכים, שדברי שמואל הם כדברי רב דימי בלישנא קמא, ודברי רב דימי כדברי שמואל, וכך הם אומרים, **אמר שמואל** שמואל הוא זה שאמר **אין בית דין חייבין עד שיאמרו להם מותרים אתם לעשות, רב דימי מנהרדעא אמר אפילו מותרים אתם** אם אמרו רק מותרים אתם ולא אמרו לעשות גם כן **נגמרה הוראה**.
וממילא כל מה שהבאנו קודם ראיות לרב דימי, הופכים עכשיו להיות קושיות על רב דימי, וכפי שהגמרא מביאה.
אמר אביי, והא לא תנן הכי הרי לא למדנו כך לגבי זקן ממרא, שם למדנו **חזר לעירו ושנה או לימד כדרך שלימד פטור, הורה לעשות חייב**, אז הרי משמע דווקא אם הוא הורה לעשות זה נחשב גמר הוראה לחייב את הזקן ממרא, ואם כן קשה על דברי רב דימי שלפי האיכא דאמרי סובר שבמותרים אתם בלי לומר לעשות גם כן זה נחשב גמר הוראה.
אמר רבי אבא, רב אבא שוב את מה שקודם הוא הביא כראיה הוא שואל עכשיו כקושיא לפי האיכא דאמרי, **והא לא תנן הכי** והרי במשנה לא למדנו כך, כי המשנה אומרת **הורו לה בית דין להנשא, והלכה וקלקלה, חייבת בקרבן, שלא התירו לה אלא להנשא**, אז הרי שוב מבואר שדווקא אם התירו לה להנשא, כי צריך שתהיה הוראה למעשה לעשות, שיאמרו מותרים אתם לעשות, וקשה שוב על דברי רב דימי שאמר שמותרים אתם זה גם כן גמר הוראה.
אמר רבינא ורבינא שוב את מה שהוא הביא קודם לראיה כאן זה נהפך לקושיא, **והא לא תנן הכי** הרי במשנה שלנו לא למדנו כך, **הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה** משמע דווקא שהורו לעבור ואמרו מותרים אתם לעשות רק אז זה נחשב גמר הוראה.
והגמרא מסיימת על זה, **תו לא מידי** שוב אין להקשות.
ואם כן מסקנת הגמרא, שמתי זה נחשב גמר הוראה של בית דין, דווקא כשאמרו להם הבית דין מותרים אתם לעשות.

למדנו במשנה, **והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם** שהיחיד פטור מקרבן כיון שהוא תולה את עצמו בבית דין.
שואלת הגמרא, **וניתני** שיהיה כתוב במשנה **ועשה על פיהם, שוגג למה לי** הרי זה הרי מילתא דפשיטא, שכיון שהוא עושה זאת על פי בית דין אז הוא שוגג כי הוא חושב שזה מותר, כפי שהבית דין מורים בטעות שזה מותר, ולמה צריך לומר שוגג.
עונה הגמרא, **אמר רבא, שוגג** מה שהמשנה נקטה שוגג, **לאתויי** זה בא להרבות, **הורו בית דין שחלב מותר** אם הבית דין הורו בטעות להתיר חלב, **ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו** והוא אכל חלב לא משום שהוא רצה לאכול חלב כיון שהוא סבור שמותר לאכול לפי ההוראה של בית דין, אלא שנתחלף לו בחלב, דהיינו הוא רצה לאכול שומן, ונתחלף לו שבמקום שומן שהוא מתכוון לאכול הוא אכל חלב, שזה גם כן אחד מאופני השוגג שמתחייבים עליהם תמיד קרבן, כאן הוא יהיה **פטור**, מסביר רש״י למה, שמכיון שעל אף שהוא באמת לא התכוון לתלות את עצמו בבית דין ולא בגלל ההוראה של בית דין שחלב מותר לכן הוא אוכל את החלב, הוא אוכל את החלב בגלל שנתחלף לו חלב בשומן והוא בכלל חושב שזה שומן, אבל כיון שסוף סוף הרי אפילו אם הוא היה יודע שזה חלב הוא לא היה חוזר בו מלאכול את החלב, כיון שהבית דין הרי הורו שחלב מותר, אז זה גם כן נחשב תולה בבית דין והוא פטור, שהרי הסיבה שהוא אוכל את החלב זה לא רק בגלל שנתחלף לו, אלא גם אם הוא היה יודע שזה חלב הוא גם היה אוכל אותו, שהרי בית דין הורו לומר שהחלב הזה מותר, אז לכן זה נחשב גם תולה עצמו בבית דין והוא פטור, ומה שנאמר במשנה **על פיהם**, פירושו **על פיהם ממש**.
אם כן לפי התירוץ הזה של רבא נאמר במשנה שני דינים, שאם הלך היחיד ועשה שוגג זה אופן אחד, שהוא עשה שוגג פירושו שנתחלף לו שומן בחלב והוא אכל אותו, או באופן שני, על פיהם, שהוא ידע שזה חלב והוא אכל אותו בגלל שהבית דין הורו שהחלב מותר, אז זה בא ללמדנו שבשני האופנים האלו הוא פטור מלהביא קרבן, שגם אם נתחלף לו חלב בשומן הוא נחשב תולה את עצמו בבית דין להיות פטור מקרבן.

ואיכא דאמרי, האיכא דאמרי לומדים בדיוק להיפך, שרבא אומר שכוונת המשנה שזה דין אחד, **אמר רבא, שוגג על פיהם הוא דפטור** שדווקא אם השגגה שלו שהביאה לו לאכול את החלב היתה על פיהם, שבגלל הוראה של בית דין הוא אכל, אז הוא פטור מלהביא קרבן, **אבל נתחלף לו חלב בשומן ואכלו חייב**, שמכיון שכאן מה שהוא אכל את החלב לא היה מסיבת ההוראה של בית דין אלא משום שנתחלף לו חלב בשומן והוא סובר שזה שומן, אז בזה באמת הוא חייב קרבן, כי זה לא נחשב תולה עצמו בבית דין אלא תולה בעצמו.
ואם כן לפי האיכא דאמרי, באופן כזה שנתחלף לו חלב בשומן הוא חייב, והמשנה מתפרשת אדרבה שדווקא שוגג על פיהם, שהשגגה שהביאה אותו לאכילת חלב היתה על פיהם שהוא ידע שזה חלב אלא שהוא טעה לחשוב שזה מותר לאכול את זה כי הבית דין הורו שמותר, אז הוא פטור כי הוא תולה את עצמו בבית דין ממש, אבל אם בית דין הורו אמנם שהחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן והוא אכל, כיון שהסיבה שהוא אוכל זה בגלל שהוא חושב שזה שומן אז הוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין, והוא חייב קרבן.

אומרת הגמרא, **מילתא דפשיטא ליה לרבא, קמיבעיא ליה לרמי בר חמא**, מה שרבא כאן אומר בפשיטות, הסתפק בזה רמי בר חמא, **דבעי רמי בר חמא, הורו בית דין שחלב**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מותר ונתחלף לו בשומן אם בית דין הורו שחלב מותר והוא אכל חלב משום שהחלב נתחלף לו בשומן והוא היה סבור שזה שומן, **ואכלו** והוא אכל אותו, **מהו**, האם הוא נחשב תולה בבית דין שהוא פטור מקרבן, או שהוא נחשב תולה בעצמו שחייב בקרבן.

עונה הגמרא, **אמר רבא, תא שמע** בא רבא לפשוט מהמשנה כפי שרבא לפני כן תירץ את המשנה, **הלך יחיד ועשה שוגג על פיהם כו׳, שוגג על פיהם למה לי** למה המשנה צריכה לנקוט שוגג הרי המילה שוגג היא מיותרת, **לאו לאתויי הורו בית דין שחלב מותר** בפשטות הרי זה בא לרבות שגם כשהבית דין הורו שחלב מותר **ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו** והוא אכל חלב בגלל שנתחלף לו חלב בשומן, שהוא גם כן **פטור**, אם כן רוצה רבא לפשוט לפי הלישנא קמא, שמלשון המשנה שוגג על פיהם בא לומר, שגם שוגג לעצמו שנתחלף לחלב בשומן זה גם כן נחשב תולה עצמו בבית דין שהוא פטור מלהביא קרבן.

והגמרא דוחה, אין זו ראיה, **דלמא שוגג על פיהם הוא דפטור** אולי כוונת המשנה להיפך, שזה בא לומר שזה דין אחד, שדווקא כשהוא שוגג על פיהם שהשגגה בגללה הוא אכל את החלב היתה על פיהם שהוא יודע שזה חלב אלא שהוא סבור שהחלב מותר כפי שהבית דין הורו שמותר, **אבל נתחלף לו חלב בשומן ואכלו חייב**, שהרי השגגה שהביא אותו לאכילת החלב זה תולה בעצמו ולא תולה בבית דין.

אם כן לפי הלשון הזה רבא רצה לפשוט כמו הלישנא קמא, שמהמשנה יש לפשוט שנתחלף לו חלב בשומן גם כן פטור, והגמרא דוחה שאולי לא, אולי נפרש כמו לפי הלישנא בתרא.

איכא דאמרי יש אומרים בדיוק להיפך, שרבא רצה קודם לפשוט מהמשנה כדעתו לפי האיכא דאמרי, לפי הלישנא בתרא, והגמרא דוחה, אולי הפשט במשנה הוא כמו הלישנא קמא, וכך לומד האיכא דאמרי, **אמר רבא, תא שמע**, ממה שלמדנו במשנה, **הלך יחיד ועשה שוגג על פיהם, מאי לאו** הרי בפשטות כוונת המשנה היא, **שוגג על פיהם הוא דפטור** שאם הוא שגג בגלל ההוראה של בית דין הוא פטור מקרבן, **אבל נתחלף לו חלב בשומן ואכלו חייב**, ואם כן יש לפשוט מהמשנה את ספיקו של רמי בר חמא שבאופן שנתחלף לו חלב בשומן הוא חייב כדברי רבא בלישנא בתרא.

והגמרא דוחה, **דלמא או שוגג או על פיהם** אולי נפרש את המשנה שנאמרו כאן שני דינים, כדברי רבא בלישנא קמא, שנאמר שאו שהוא שוגג שנתחלף לו חלב בשומן או על פיהם שהוא ידע שזה חלב והוא עשה על פי הוראת בית דין, בשני המקרים הוא פטור, אז אצל רמי בר חמא זה ספק שהוא לא חושב שאפשר לפשוט את זה מהמשנה, שאם תרצה לפרש את המשנה כמו הלישנא קמא לפטור בנתחלף לו חלב בשומן, אולי יש לפרש כמו הלישנא בתרא, ואם תרצה לפרש כמו הלישנא בתרא להוכיח מהמשנה שחייבים בנתחלף לו חלב בשומן, אולי יש לפרש כמו הלישנא קמא, ולכן אצל רמי בר חמא זה ספק על אף שאצל רבא זה מילתא דפשיטא לפי שתי הלשונות, לפי לשון ראשון מילתא דפשיטא ליה לרבא שהוא פטור, ולפי לשון שני מילתא דפשיטא לרבא שהוא חייב.

ואומרת הגמרא, **בפלונתא** דין זה שרמי בר חמא מסתפק בו ויש לנו בו שתי לשונות של רבא, יש בו מחלוקת של אמוראים, **הורו בית דין שחלב מותר** אם הבית דין טעו בהוראה והורו שחלב מותר, **ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו** והוא נתחלף לו חלב בשומן והוא אכל, **רב אמר פטור**, כי רב סובר שהוא נחשב תולה בבית דין, והרי הדין הוא שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, **ורבי יוחנן אמר חייב**, כי ר׳ יוחנן סובר שהואיל וזה לא נחשב על פיהם ממש, שהרי הסיבה שהוא אכל את החלב זה בגלל שנתחלף לו לחשוב שזה שומן, אבל זה לא משום שהוא ידע שזה חלב וחשב שמותר לאכול אותו בגלל ההוראה של בית דין, על כן הוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין, אלא תולה בעצמו הוא, והוא חייב להביא קרבן.

מיתיבי, מקשה הגמרא ממה שלמדנו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא ד) **מעם הארץ בעשותה** שאז הוא צריך להביא קרבן אם הוא עבר עבירה שבמזיד חייבים עליה כרת והוא עשה את העבירה הזאת בשוגג, **פרט למומר**, לומד רש״י שהמיעוט של פרט למומר נלמד ממה שכתוב מ״מעם הארץ״ ולא ״כל עם הארץ״, שמשמע שמקצתם של אותם אנשים אם הם עשו את העבירה הזאת בשוגג הם מביאים קרבן, אבל לא כולם, פרט למומר, שאדם שהוא מומר אינו מביא קרבן על עבירה שהוא עבר בשוגג, ואם הוא הביא קרבן על עבירה שהוא עבר בשוגג אין מקבלים מידו, **רבי שמעון בן יוסי אומר משום רבי שמעון, הרי הוא אומר** (ויקרא ד) **אשר לא תעשינה בשגגה ואשם או הודע**, ר׳ שמעון בן יוסי בא לומר שאין לי צורך למעט מומר מהפסוק מעם הארץ כפי שתנא קמא דורש, אלא מכיון שכתוב ״או הודע״ לומדים מהפסוק **השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו**, אדם שעבר עבירה בשוגג והוא שב מדיעתו, פירושו שאם היתה לו ידיעה שדבר זה שהוא עומד לעשות יש בו איסור של חייבי כריתות הוא היה שב וחוזר בו מלעשות את העבירה, הוא חייב קרבן, שהרי הסיבה שהוא עבר את העבירה זה משום שהוא שגג וסבור היה שמותר או שנתחלף לו חלב בשומן והוא סבור שמה שהוא עומד לאכול זה שומן ולא חלב, אז הוא שב מידיעתו, כי אם היתה לו ידיעה שזה חלב ויש עליו חיוב כרת הוא לא היה אוכל אלא היה חוזר בו ממה שהוא עושה את העבירה, הוא החייב קרבן, אבל **לא שב מידיעתו, אינו מביא קרבן על שגגתו**, אם הוא אדם כזה, שגם אם הוא היה יודע שזה חלב, ושחלב חייבים עליו כרת, הוא לא היה חוזר בו למנוע את עצמו מלאכול, דהיינו הוא היה עושה את אותה עבירה גם במזיד, הוא לא מביא קרבן על שגגתו.

ורש״י כבר מסביר מדברי הגמרא לקמן בפרק ג׳ (ומה שכתוב בדברי רש״י פרק ב׳ כבר תיקן הרש״ש שזה בפרק ג׳ דף י״א), שם אמרה הגמרא מאי נפקא מינה בין התנא קמא ור׳ שמעון בן יוסי אם דורשים למעט מומר מהמילה ״מעם הארץ״ או שדורשים את זה מהפסוק או הודע שצריך שיהיה שב מידיעתו, נפקא מינה למומר שאכל חלב והביא קרבן על הדם, אדם שהוא מומר לאכול חלב, שהוא אוכל חלב אפילו בזדון והוא מומר לענין זה, ועכשיו הוא אכל דם בשוגג בלי לדעת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שזה דם, והוא רוצה להביא קרבן על העבירה של אכילת דם שהוא עבר אותה בשוגג, לפי התנא קמא שסובר שממעטים מעם הארץ פרט למומר, לא יקבלו ממנו קרבן אפילו על דם שהוא אכל בשוגג, מכיון שהוא מומר לאכילת חלב, וכיון שהוא מומר נתמעט מהפסוק שמומר לא מקבלים ממנו קרבן, משא״כ לר׳ שמעון בן יוסי שהמיעוט מתמעט מהשב מידיעתו, אז על אף שלגבי חלב הוא לא שב מידיעתו, ואם הוא ירצה להביא קרבן על חלב שהוא אכל בשוגג לא נקבל ממנו שהרי חלב הוא אוכל גם בזדון וידיעת אכילת החלב אם הוא היה יודע שזה חלב זה לא היה מביא אותו מלשוב מלעשות את העבירה שהוא עשה, לכן לא נקבל ממנו קרבן, אבל על הדם שהוא אכל בשוגג הוא שב מידיעתו, שהרי הוא לא מומר לאכילת דם, ואם הוא היה יודע שזה דם הוא לא היה אוכל, אז הוא שב מידיעתו שנקבל ממנו קרבן על דם שהוא אכל בשוגג.

ומזה מקשה הגמרא, ואם איתא, אם נכונים דברי ר׳ יוחנן שאמר שכשבית דין הורו שהחלב מותר והוא אכל חלב משום שנתחלף לו חלב בשומן, הוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין כי הסיבה שהביאה אותו לאכילת חלב היתה השגגה שנתחלף לו חלב בשומן, ולכן הוא חייב להביא קרבן, הא לא שב מידיעתו הוא אמנם הוא אכל חלב בשוגג כי סבור היה שזה שומן, אבל הוא הרי לא שב מידיעתו, שהרי גם אילו היינו אומרים לו תדע לך שזה חלב הוא לא היה חוזר בו מידיעה זאת שהיתה נודעת לו שזה חלב, והוא לא היה חוזר בו מלאכול את החלב כי הרי בית דין הורו שהחלב מותר, אז אפילו שהוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין, אבל איך אתה מחייב אותו להביא קרבן, הרי הוא לא נקרא שב מידיעתו, שהרי גם אם הוא היה יודע שזה חלב הוא לא היה חוזר בו מלאכול את החלב כי בית דין הורו שחלב מותר.

עונה הגמרא, אמר רב פפא, קסבר רבי יוחנן, כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו הרי אם לבית דין גם היה נודע שהם טעו בהוראה שהם הורו להתיר את החלב הם היו חוזרים בהם, והוא נמי הדר ביה וגם הוא היה חוזר בו מאכילת החלב אם היו מודיעים לו שזה חלב וגם היה נודע לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה שהם טעו להורות שהחלב מותר, לכן שב מידיעתו קרינן ביה וחייב, הוא נחשב שב מידיעתו שהרי סוף סוף הסיבה שהוא אכל חלב זה בגלל שלא היתה לו את הידיעה הזאת שהחלב הזה אסור באכילה, שהרי אם היתה לו ידיעה שזה חלב והבית דין היו יודעים שהם טעו בהוראה והיו חוזרים בהם לומר שחלב אסור באכילה, אז סוף סוף הרי הוא היה שב מידיעתו שהוא היה חוזר בו מאכילת החלב אם היה נודע לו דברים אלו, אז הוא נחשב שב מידיעתו והא חייב קרבן, אבל כשהוא עשה את זה על פיהם של הבית דין, שהוא ידע שזה חלב, אלא הוא אכל את החלב כיון שהבית דין הורו בטעות שהחלב מותר, כאן אמנם הוא נחשב שב מידיעתו, שהרי אם הבית דין היו חוזרים בהם מהפסק שהם פסקו הוא לא היה אוכל את החלב, אז זה נחשב שב מידיעתו, אבל מכיון שהוא תולה עצמו בבית דין במה שהוא אוכל את החלב לכן הוא פטור מלהביא קרבן, אבל כשהוא אכל חלב משום שנתחלף לו חלב בשומן, אז לר׳ יוחנן מה שנתחלף לו חלב בשומן אינו נחשב תולה עצמו בבית דין, שהרי הסיבה שהוא אכל חלב זה לא היתה בגלל ההוראה של בית דין אלא בגלל שהוא סבור שזה שומן וזו היתה השגגה שלו, אז לכן הוא לא יכול להפטר מקרבן משום שהוא תולה את עצמו בבית דין, כי לדעת ר׳ יוחנן זה נקרא שהוא תולה בעצמו ולא בבית דין, ולפטור אותו מצד שהוא לא שב מידיעתו אתה לא יכול לפטור אותו, שהרי כיון שאם הבית דין היו יודעים שטעו בהוראה והיה נודע לו שזה חלב הוא היה מונע את עצמו מלאכול אז הוא נקרא שב מידיעתו ולכן הוא חייב קרבן.

אמר רבא, מודה רב על אף שרב אמר שאם בית דין הורו שהחלב מותר ויחיד שנתחלף לו חלב בשומן הוא גם פטור מקרבן והוא נחשב תולה עצמו בבית דין, רב מודה **שאינו משלים לרוב צבור**, הרי כבר הזכרנו שאם הבית דין הורו בעטות להתיר חלב או אחד מהחיובי כריתות שבתורה ורוב הציבור עשו על פיהם, צריכים להביא פר העלם דבר של ציבור, ורב מודה שאם חצי הציבור עשו לפי הוראתם של הבית דין ועל פיהם שהבית דין הורו שהחלב מותר, וחצי הציבור אכל חלב כפי שבית דין הורו והם עשו את זה על פיהם ואכלו חלב ממש, והלך זה היחיד ואכל גם הוא חלב אלא משום שנתחלף לו חלב בשומן, על אף שלדברי רב הוא גם כן פטור מלהביא קרבן על השגגה שלו כי הוא נחשב תולה עצמו בבית דין, אבל הוא לא משלים לרוב ציבור, הוא לא משלים את מנינם של החצי ציבור להחשב שרוב הציבור עשו על פי הבית דין שהורו בטעות ולא יביאו פר, **מאי טעמא, אמר קרא בשגגה** בפסוק הזה של פר העלם דבר כתוב בשגגה, צריך **עד שיהו כולן בשגגה אחת** שצריך שרוב הציבור הזה שחטא יהיו באותה שגגה, משא״כ כאן חצי הציבור השגגה שלהם היתה כי הם עשו זאת על פי הבית דין כיון שבית דין טעו בהוראה, ואילו השגגה שלו היא שגגה של נתחלף לו חלב בשומן, ועל אף שלדעת רב הוא גם כן פטור מלהביא קרבן אין זה נחשב שגגה אחת.

נחלקו אם כן רב ור׳ יוחנן בדין זה של הורו בית דין שהחלב מותר וטעה אחד ונתחלף לו חלב בשומן והוא אכל, אם פטור מלהביא קרבן או חייב להביא קרבן, והרמב״ם בפרק י״ג מהלכות שגגות הלכה ה׳ פסק כדברי ר׳ יוחנן שהוא חייב להביא קרבן, וכך לשון הרמב״ם, וכן אם לא ידע שטעו (אם אדם זה שאכל חלב לא ידע שהבית דין טועים), ונתכוון לאכול שומן ואכל חלב הקיבה שהיתירוהו (הוא אכל את החלב שהבית דין התירו כי הוא סבור שזה שומן), והוא לא ידע שהוא חלב קיבה, הרי זה חייב (אז הוא חייב להביא קרבן), משום שאכילתו מפני שגגתו (כי האכילה שהוא אכל את החלב זה בגלל השגגה שלו), לא מפני ההוראה (ולא בגלל ההוראה שהבית דין הורו להתיר את החלב הזה, והיינו כדברי ר׳ יוחנן), ואינו מצטרף למנין השוגגין על פיהם, (הוא הביא את המימרא הזאת של רב שרבא אומר שרב מודה), שנאמר לכל העם בשגגה, עד שתיהיה שגגה אחת לכל.

ואומר הכסף משנה, שהרמב״ם פסק כר׳ יוחנן שהוא חייב קרבן אם נתחלף לו חלב בשומן, והוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין, ומה שאמר הרמב״ם שאינו מצטרף למנין השוגגין, אומר הכסף משנה שפשוט הדבר, שהרי למדנו בגמרא שאפילו רב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מודה בזה.

ומקשה האור החיים הקדוש בספרו חפץ ה׳, כיון שהרמב״ם פסק כר׳ יוחנן שאם נתחלף לו חלב בשומן הוא חייב קרבן, איך הרמב״ם בכלל הביא הלכה זאת שרבא אמר שאינו מצטרף למנין השוגגין, הרי מילתא דפשיטא הוא, שאם הוא חייב קרבן וודאי שאינו יכול להצטרף למנין השוגגין לפטור שנאמר שגם הוא מצטרף אליהם לחייב להביא פר העלם דבר, הרי הוא יש לו דין שוגג בפני עצמו שהוא חייב עליו קרבן, ובדאי שזה לא מצטרף למה שהם טעו לעשות על פי הוראת בית דין, ואין לי צורך ללמוד זאת מפסוק, והרמב״ם לא היה צריך להביא את זה, וכל מה שרבא היה צריך להשמעינו חידוש זה זה אליבא דרב, לרב שסובר שאותו יחיד שנתחלף לו חלב בשומן גם פטור מקרבן והוא נחשב תולה עצמו בבית דין, חידש רבא שאעפ״כ כיון שזה לא שגגה אחת עם רוב הציבור אז הוא לא מצטרף למנין רוב הציבור, אז יש בזה חידוש אליבא דרב, אבל אליבא דר׳ יוחנן שסובר שאדם זה שנתחלף לו חלב בשומן חייב קרבן, ודאי שלא שייך לדון בכלל לצרף אותו למנין רוב ציבור להתחייב בקרבן העלם דבר של ציבור, כי הרי הוא חייב קרבן והוא שוגג שחייב קרבן ולמה הרמב״ם הוצרך בכלל להביא הלכה זאת.

ועונה האו״ח הקדוש בספרו חפץ ה׳, שאמנם גם לר׳ יוחנן בהכרח צריך את הפסוק בשגגה ללמוד דין זה שרבא אמר שאפילו אם נתחלף לו חלב בשומן הוא לא מצטרף לרוב הציבור להשלים מנין רוב קהל כדי להחייב פר העלם דבר, שהרי אם לא כן, למה לר׳ יוחנן צריך את הפסוק בשגגה ומה הוא לומד מזה, וכפי שבספר הורה גבר של הגאון ר׳ בצלאל רנשבורג דייק מלשון הגמרא, וזה כוונת דברי הכסף משנה, שאמר רבא, שרבא הרי אמר מודה רב, משמע שרב מודה למי, לר׳ יוחנן, שלר׳ יוחנן כך הוא הדין ורב בזה מודה לר׳ יוחנן, משמע שגם לר׳ יוחנן יש איזה שהוא חידוש דין במה שאנחנו אומרים שהוא לא מצטרף לרוב ציבור לענין לחייב פר העלם דבר, ולכן הרמב״ם הביא זאת להלכה, שעל אף שהוא פסק הלכה כר׳ יוחנן שיחיד שנתחלף לו חלב בשומן חייב להביא קרבן והוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין להיות פטור מקרבן, אבל יש חידוש בדבר שלומדים מהפסוק בשגגה שהוא לא מצטרף למנין רוב ציבור להתחייב בפר העלם דבר, שהיינו סבורים לומר שעל אף שהוא חייב קרבן אעפ״כ הוא כן מצטרף לרוב הציבור, כפי שבספר חפץ ה׳ הסביר, קמ״ל גם לר׳ יוחנן חידוש בשגגה שלו כפי שהרמב״ם פסק.

למדנו במשנה, בין שעשו ועשה עמהן כו׳.

שואלת הגמרא, למה ליה למיתנא כל הני למה המשנה צריכה למנות את כל האופנים האלו, בין שהבית דין עצמם עשו את אותה עבירה שהם הורו בטעות שהיא מותרת והוא עשה יחד אתם, בין שהם עשו והוא עשה אחריהם בזה אחר זה, בין שהם בכלל לא עשו והוא רק עשה על פיהם, ולומר שבכל אלו הוא פטור.

והגמרא מבארת את הקושיא, **בשלמא רישא לא זו אף זו קתני** את הרישא עוד אפשר לפרש בדרך לא זו אף זו, שלא זו בלבד שהבית דין עשו הם עצמם כפי הטעות שלהם בהוראה והם עצמם לאחר שהורו שהחלב מותר הם עצמם אכלו חלב והוא אכל יחד אתם, אז וודאי שהוא פטור מלהביא קרבן כיון שהוא תולה עצמו בבית דין, שהרי הוא עצמו עשה את אותה עבירה של אכילת חלב ביחד עם הבית דין, אז ודאי שהוא נחשב תולה עצמו בבית דין להיות פטור מלהביא קרבן, ולא זו בלבד, אלא אף זו, שאפילו אם הוא לא אכל את החלב ועשה את העבירה ממש ביחד עם הבית דין, אבל כיון שהבית דין עשו את העבירה והוא עשה לאחריהם גם כפי מה שהם עשו, אז וודאי הוא גם כן נחשב שהוא תולה עצמו בבית דין ופטור, אלא שעוד יותר חידוש, אף זו, שאפילו אם הבית דין עצמם לא עשו כפי הטעות שלהם בהוראה, שהם עצמם לא אכלו חלב, אלא שהוא עצמו עשה ואכל חלב, אעפ״כ הוא נחשב תולה עצמו בבית דין ופטור, הרי שהרישא אפשר לפרש אותה בדרך של לא זו אף זו.

אלא סיפא דלחיובא אבל הסיפא שמדברת באופן הפוך, שאם אחד מהבית דין שיודע שהבית דין טועים בהוראה הזאת, או שהוא תלמיד שראוי להוראה והוא יודע שהם טועים בהוראה הזאת, הוא עושה על פיהם, שאז הוא חייב קרבן, **איפכא מיבעי ליה** אז המשנה היתה צריכה למנות להיפך את החידוש של לא זו אף זו, ולומר שאם הבית דין הורו להתיר למשל חלב, וידע אחד מהם או תלמיד שראוי להוראה שהם טועים בהוראה הזאת, אז לא זו בלבד שאם לא עשו בכלל, דהיינו שהבית דין לא אכלו את אותו חלב שהם אמרו שמותר לאכול, והוא עשה, שוודאי הוא חייב קרבן והוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין כיון שהם לא עשו בכלל לפי מה שהם אמרו, אלא אפילו אם הם עשו והוא עשה אחריהם, על אף שהם עשו בעצמם לפי ההוראה שלהם בטעות אבל כיון שהוא יודע שהם טועים בהוראה הזאת אז הוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין והוא חייב קרבן, ולא זו אלא אפילו עשו ועשה עמהם, שעשו והוא עושה איתם ביחד, שגם בזה הוא חייב קרבן, הסדר המשנה היה צריך להיות להיפך, שהמשנה תמנה לא רק אם הם לא עשו והוא עשה הוא חייב קרבן, אלא אפילו אם הם עשו והוא עשה אחריהם הוא גם חייב קרבן, ולא זו בלבד אלא אפילו אם הם עשו והוא עשה אתם יחד הוא גם חייב קרבן, שהייתי סבור לומר כיון שהוא עושה אתם יחד הוא כן יחשב תולה בבית דין להיות פטור מקרבן, לכן היתה צריכה המשנה לחדש הואיל והוא יודע שהם טעו אז המעשה שהוא עושה לאכול חלב לא נקרא שהוא תולה את עצמו בבית דין והוא חייב קרבן, אז אם כן איפכא מיבעי ליה, שסדר המשנה היה צריך להיות בדיוק הפוך.

- דף ב׳ ע״ב

מתרצת הגמרא, זו **ואין צריך לומר זו קתני** באמת משמעות דברי המשנה בסיפא כשהוא כן חייב קרבן מתפרשת להיפך, בדרך של זו ואין צריך לומר זו, דהיינו לא מבעיא, לא מבעיא שאם הוא עשה יחד אתם עשו ועשה עמהם, שבזה אנחנו מחדשים שאעפ״כ על אף שהוא עושה יחד אתם הוא לא נחשב תולה בבית דין מאחר שהוא יודע שהם טועים בהוראה והוא חייב קרבן, ואין צריך לומר זו, פירושו ואין צריך לומר שאם הם עשו והוא עושה אחריהם שודאי הוא לא נחשב שהוא תולה בבית דין, שהרי הוא אפילו לא עשה יחד אתם,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והוא בוודאי הוא הוא חייב קרבן, וכל שכן שאין צריך לומר שבמקום שהבית דין בכלל לא עשו את מה שהם הורו בטעות שמותר ורק הוא עשה שודאי הוא חייב קרבן, כי הרי ודאי הוא לא תולה את עצמו בבית דין והוא חייב קרבן.

עוד למדנו במשנה, **וידע אחד מהן שטעו או תלמיד וראוי להוראה**.

שואלת הגמרא, **תרתי למה לי** מהו כפל הלשון תלמיד וראוי להוראה.

עונה הגמרא, **אמר רבא, איצטריך** המשנה צריכה ללמדנו את שני הלשונות, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר, **הני מילי גמיר וסביר** שדווקא אם הוא גמיר, מפרש רש״י למד את הדבר, שהוא למד הלכה זאת שהבית דין טועים להורות שלא כדין, וסביר פירושו שהוא גם בדרגת תלמיד חכם שמבין דבר מתוך דבר, אז כיון שהוא יודע שהם טעו והוא עושה על פיהם הוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין, אלא הוא נחשב תולה בעצמו והוא חייב להביא קרבן, **אבל גמיר ולא סביר לא** אבל אם הוא רק גמיר, על אף שלמד הלכה זאת והוא יודע שהסנהדרין טועים בהוראה שהם מורים להתיר, אבל כיון שהוא לא במדריגה של סביר אז הוא לא יהיה חייב קרבן כי הוא יחשב תולה עצמו בבית דין, מלמדת אותנו המשנה בזה שהיא הוסיפה ראוי להוראה, שגם באופן כזה הוא חייב קרבן.

אמר ליה אביי, להוראה, גמיר וסביר משמע בזה שהמשנה הוסיפה את המילים ראוי להוראה, אדרבה ראוי להוראה זה מי שגמיר וסביר, אם כן איך אתה לומד מכפל הלשון ראוי להוראה שהמשנה באה לומר שגם אם הוא רק גמיר ולא סביר.

אמר ליה הסביר לו רבא, **אנא הכי קאמינא** כך כוונת דברי, **אי מההיא** אם היה כתוב ראוי להוראה בלי שיהיה כתוב תלמיד, **הוה אמינא הני מילי גמיר וסביר** הייתי סובר באמת כדבריך שכשהמשנה נוקטת את הלשון ראוי להוראה פירושו גמיר וסביר, **אבל גמיר ולא סביר לא** אבל אם הוא רק גמיר ולא סביר הוא לא נחשב תולה בעצמו להיות חייב קרבן אלא הוא יחשב כתולה בדעת בית דין שהוא פטור מקרבן, **תנא ראוי להוראה ממשנה יתירה** ממה שהמשנה אמרה לנו לשון מיותר שלא לצורך היא באה ללמדנו **אפילו גמיר ולא סביר, סביר ולא גמיר**, שמכיון שכתוב תלמיד והוא ראוי להוראה יש כאן כפל לשון ללמד שאפילו אם הוא רק גמיר ולא סביר או סביר ולא גמיר, אם הוא יודע שהבית דין פוסקים את ההלכה הזאת בטעות, אז אם הוא עושה את העבירה שהבית דין הורו לעשות הוא יהיה חייב קרבן כי הוא לא נחשב תולה עצמו בבית דין.

למדנו במשנה, **ראוי להוראה וכו׳**.

שואלת הגמרא, **כגון מאן** מי נחשב ראוי להוראה.

עונה הגמרא, **אמר רבא, כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא**, מסביר רש״י שהם שניהם היו יושבים לפני חכמים והיו ראוים להוראה, כמבואר בגמרא בסנהדרין דף י״ז ע״ב, שכשנזכר בדברי חכמים ״דנים לפני חכמים״, הכוונה לשמעון בן עזאי ולשמעון בן זומא.

אמר ליה אביי, כי האי גוונא אם הם כאלה חכמים כמו בן עזאי ובן זומא, **מזיד הוא** שמכיון שהם יודעים שהבית דין טעו, ואעפ״כ הם עשו את אותה עבירה שהבית דין הורו בטעות להתיר אותה, איך אתה אומר שהם חייבים קרבן, אמנם ודאי שהם לא יכולים להחשב תולה עצמו בבית דין להיות פטורין מחמת שתלו את עצמם בבית דין, כיון שהם יודעים שהוראת הבית דין היא בטעות, אבל אדרבה הם צריכים להיות פטורים מקרבן מכיון שהם מזידים ומזיד לאו בר קרבן הוא, שאדם העובר עבירה שחייבים עליה כרת במזיד הוא לא מביא על זה קרבן, אז איך אם יכולים להיות חייבים בקרבן.

שאל אותו רבא בחזרה, **ולטעמיך** אם זה מה שקשה לך, **הא דתניא** מה שלמדנו ברייתא מפורשת בתורת כהנים, שממה שכתוב בפסוק (ויקרא ד) **בעשותה אחת** אנחנו לומדים **יחיד העושה מפי עצמו חייב** שאם אדם יחיד עשה את העבירה שחייבים עליה כרת במזיד מפי עצמו אז הוא חייב להביא קרבן, שהרי זה הכלל כל עבירה שבמזיד חייבים עליה כרת, בשוגג חייבים קרבן, **בהוראת בית דין פטור** אם הוא עשה את העבירה הזאת בגלל שהבית דין הורו שדבר זה מותר אז הוא פטור מלהביא קרבן, **כיצד, הורו בית דין שחלב מותר, ונודע לאחד מהן שטעו** ואחד מהדיינים של הבית דין נודע לו שהבית דין טועים בהוראה הזאת שהם מתירים דבר שחייבים עליו כרת, **או תלמיד יושב לפניהן וראוי להוראה** או שזה תלמיד שיושב לפני הדיינים והוא לא דיין בעצמו בתוך הסנהדרין אבל הוא ראוי להוראה **כגון שמעון בן עזאי, יכול יהא פטור** שגם הוא יחשב כתולה עצמו בבית דין שהוא עשה את מה שבית דין מורים שמותר לעשות והוא יהיה פטור מלהביא קרבן, **תלמוד לומר בעשותה אחת, יחיד העושה על פי עצמו חייב, בהוראת בית דין פטור**, ותלמיד זה כיון שהוא יודע שהבית דין טועה בהוראה שלהם אז הוא לא יכול להחשב תולה עצמו בבית דין להיות פטור מקרבן, אלא הוא נחשב יחיד עושה על פי עצמו שהוא חייב בקרבן, ועכ״פ אז הרי בדברי הברייתא מפורש להדיא שמדובר בתלמיד ראוי להוראה כמו שמעון בן זומא, והברייתא אומרת שבאופן כזה הוא חייב קרבן, אז יקשה לך את אותה קושיא, איך אפשר לחייב אותו קרבן שמכיון שהוא ראוי להוראה כשמעון בן זומא והוא יודע שהבית דין טועים בהוראה שלהם אז הרי הוא מזיד ומזיד אינו מביא קרבן.

אלא היכי משכחת לה אלא אומר רבא באיזה אופן יתכן דבר זה שתלמיד שראוי להוראה והוא יודע שהבית דין טועים יהיה חייב להביא קרבן והוא לא יחשב מזיד, **כגון דידע דאסור** שהוא באמת יודע שדבר זה אסור והוא יודע שהבית דין שאומרים מותר טועים בהוראה שלהם, **וקא טעי** אבל הטעות שלו היא **במצוה לשמוע דברי חכמים**, שהוא סובר שמכיון שהבית דין הורו שהחלב הזה מותר אז יש מצוה לשמוע את דברי חכמים אפילו לעשות איסור, ומכיון שהוא טועה בדבר זה אז הוא לא נחשב מזיד להיות פטור מקרבן, אלא הוא חייב בקרבן, ואם כן הרי את הברייתא אתה בהכרח מפרש שהטעות של אותו תלמיד הראוי להוראה מה היתה, שהוא חשב שמצוה לשמוע דברי חכמים ולכן הוא לא מזיד, והוא חייב קרבן כי מזיד הוא לא נחשב והוא גם לא נחשב תולה עצמו בבית דין להיות פטור כיון שסוף סוף הוא ידע

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שההוראה של הבית דין היא בטעות, אלא הוא נחשב תולה מפי עצמו להיות חייב, אם כן אומר רבא, לדידי נמי אומר רבא גם אני שהסברתי את דברי המשנה שראוי להוראה הכוונה כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, ודאי באופן כזה מדובר, דטעו במצוה לשמוע דברי חכמים, שהיו סבורים שמצוה לשמוע לדברי הבית דין אפילו שההוראה שלהם היא בטעות, ובאופן כזה הם אינם נחשבים מזיד להיות פטורים מקרבן, אלא הם חייבים בקרבן מכיון שהם טעו בטעות זאת, וגם הם לא נשחבים תולה בבית דין כי הם יודעים הרי שהבית דין שהורו להתיר את החלב ההוראה שלהם היתה בטעות.

ומבואר אם כן בגמרא, שהמשנה לשמוע דברי חכמים במקום שהוא יודע שהבית דין טועים אינה אלא טעות, כי אין צורך לשמוע לבית דין בהוראה שהם טועים בה.

ומקשה כאן הרש״ש, שלכאורה איזה טעות יש כאן, הרי האמת היא שמצוה לשמוע דברי בית דין הגדול אפילו אם הם טועים בהוראה, הרי זה כל דינו שזקן ממרא, שהוא חייב מיתה אם הוא חולק על הבית דין ומורה למעשה שלא כדבריהם כפי שלמדנו בעמוד א׳, שהרי מדובר כמבואר בסוגיא שם בפרק הנחנקין, שאפילו אם הזקן ממרא קיבל הלכה איש מפי איש שלא כדברי הבית דין, והבית דין הגדול אינו אומר אלא מסברא שנראה לו לפסוק אחרת, אז על אף שברור לו שהבית דין הסנהדרין טועים אם הוא מורה להם לעשות שלא כדברי הבית דין הוא חייב על זה מיתה ודינו זקן ממרא, אז הרי וודאי שמחוייבים באמת לשמוע לדברי הסנדרין הגדולה אפילו אם הם טועים בהוראה, והרי כך אמרו בספרי ורש״י מביא את זה בפרשת שופטים על הפסוק ״לא תסור מן הדבר אשר יורך ימין ושמאל״, שאפילו מראין בעיניך על שמאל שהוא ימין שלך נראה שהם טועים אתה חייב לשמוע בדבריהם ולא לסור מכל אשר יורוך, אז איך כאן אתה אומר שזה טעות במה שהוא סבור שמצוה לשמוע בדברי חכמים.

ועונה הרש״ש, והוא מביא שכך מבואר באמת ברמב״ם בתחלת פרק י״ד מהל׳ שגגות, והאריך בזה הרמב״ם בספר המצות שלו בשורש הראשון, שאמנם מי שיודע שהבית דין טועים, מחובתו לשאת ולתת עמהם בדבר זה ולברר להם את הטעות שהם טועים, ואמנם אם לאחר שהוא ניסה להעמיד אותם על טעותם ולברר לפניהם שהם טועים הם עדיין מחזיקים בדעתם ובטעות שלהם ואינם חוזרים בהם, אז באמת הוא מחוייב לעשות כדבריהם, על זה נאמר ״לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך״, ואם הוא חולק עליהם למעשה דינו כזקן ממרא, אבל כאן מדובר שהוא לא גילה להם את הטעות שלהם והוא לא בא להתווכח איתם להוכיח את הטעות, אלא שהוא טועה לסבור שמכיון שהבית דין הגדול הורו להתיר את האיסור הזה מצוה לשמוע בקולם אפילו שהוא יודע שזה טעות והוא לא בא לנסות להוכיח להם שהם טועים, באופן הזה זה טעות במה שהוא חושב שמצוה לשמוע דברי חכמים, ולכן הוא חייב קרבן.

למדנו במשנה, זה הכלל, התולה בעצמו חייב, והתולה בבית דין פטור.

שואלת הגמרא, **לאיתויי מאי** לאיזה ענין המשנה רצתה לרבות במה שאמרה בסיפא זה הכלל שהתולה בעצמו חייב.

עונה הגמרא, **לאיתויי מבעט בהוראה**, מפרש רש״י, שאם אדם זה שאכל חלב לאחר שהבית דין הורו בטעות שהחלב מותר, אם הוא אדם כזה שתמיד הוא מבעט בהוראה, הוא רגיל להיות מבעט בהוראה לא לשמוע בקול הסנהדרין, אז גם בזה שהוא עכשיו אכל חלב אין זה נחשב שהוא תולה את עצמו בבית דין, כי מה שהוא אוכל חלב זה נחשב שמפי עצמו הוא עושה זאת והוא לא תולה בבית דין, שהרי ודאי גם עכשיו הוא מבעט בהוראות של בית דין, כי הוא הרי אין הוא אדם ששומע בקולם של הבית דין, ומה שהוא אוכל חלב אינו אלא משום שהוא רוצה לאכול חלב, ולכן הוא נחשב תולה מפי עצמו שהוא חייב בקרבן כי אין להחשיב אותו כתולה בבית דין, ולכן הוא חייב להביא קרבן.

תולה בבית דין ומה שהמשנה סיימה שהתולה בבית דין פטור שגם על זה נאמר זה הכלל, **לאיתויי** זה בא לרבות **הורו בית דין וידעו שטעו, וחזרו בהן**, אם הבית דין הורו להתיר אחד מהאיסורי כריתות, כגון שהם הורו בטעות להתיר חלב, ונודע להם לבית דין שטעו בהוראה הזאת וחזרו בהם מההוראה שהם התירו, וכפי שהמשנה שהגמרא מיד תביא מבארת לקמן בדף ג׳ ע״ב בין שהבית דין כבר הספיקו להביא את כפרתם, דהיינו להביא את הפר העלם דבר על אותה הוראה בטעות שהתירו לעשות דבר שהתורה אסרה אותו באיסור כרת ורוב ישראל עשו על פיהם, הרי מחוייבים להביא קרבן פר העלם דבר, בין שכבר הביאו את הכפרה של פר העלם דבר ובין שלא הביאו עדיין את הכפרה של פר העלם דבר, והלך אדם זה שהוא יחיד ועשה על פיהם של הבית דין לאכול חלב לפי מה שבית דין בתחילה היו מורים בטעות להתיר אכילת חלב, והוא לא ידע שהבית דין כבר חזרו בהם מההיתר שהם התירו, אז גם הוא פטור מלהביא קרבן, שהרי סוף סוף הוא תולה את עצמו בבית דין וברשות בית דין הוא עושה, שהרי הסיבה שהוא אכל חלב זה משום שהוא עדיין סבור שהבית דין התירו לאכול חלב ולא נודע לו לאדם זה שהבית דין כבר חזרו בהם מההוראה שבה הם התירו את אכילת החלב, ואת זה המשנה מרבה במה שאמרה שתולה בבית דין פטור, שאפילו במדה והבית דין כבר חזרו בהם מההוראה שהתירו והוא עדיין לא יודע מזה ולכן הוא אוכל חלב כי הוא תולה את עצמו בבית דין, סוף סוף הוא פטור מקרבן כיון שהוא תלה את עצמו בבית דין.

שואלת הגמרא, **הא בהדיא קתני לה**, זה הרי מפורש במשנה לקמן בדף ג׳ ע״ב שבאופן כזה הוא גם כן פטור מלהביא קרבן.

עונה הגמרא, **תני והדר מפרש** בתחילה המשנה אמרה זאת ברמיזה של זה הכלל שתולה בבית דין פטור לרמוז לענין זה, ולאחר מכן במשנה הבאה המשנה באמת מפרשת מה נאמר בכלל זה של תולה בבית דין פטור, שזה על אותו אופן שאם בית דין הורו וידעו שטעו וחזרו בהן, הלך היחיד ועשה כי הוא לא ידע שהם חזרו בהם, עדיין הוא נחשב תולה עצמו בבית דין שפטור מלהביא קרבן.

אמר רב יהודה אמר שמואל, זו דברי רבי יהודה, המשנה שממנה למדנו שיחיד שעשה בהוראת בית דין הוא פטור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מלהביא קרבן, זה רק אליבא דר׳ יהודה, **אבל חכמים אומרים, יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב**, חכמים חולקים על ר׳ יהודה וסוברים שעל אף שאם רוב הציבור עשו לפי הוראת בית דין לאכול חלב שבית דין התירו או אחד מהאיסורי כריתות שבית דין התירו ורוב הציבור עשו אותם, אז בזה הם אינם צריכים להביא כשבה או שעירה שזה הקרבן שכל יחיד צריך להביא אם הוא עבר עבירה של חייבי כריתות בשוגג, כאן כשרוב הציבור עשו על פיהם של הבית דין הם פטורים מלהביא קרבן כי הבית דין מביאים פר העלם דבר, אבל אם יחיד עשה בהוראת בית דין שהורו להתיר אחד מהאיסורי כריתות הוא כן חייב להביא קרבן.

שואלת גמרא, **מאי רבי יהודה** איפוא מצאנו שר׳ יהודה כך סובר שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור שאתה מעמיד את המשנה אליבא דר׳ יהודה.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא בתורת כהנים, כשכתוב בתורה **אם נפש אחת תחטא בשגגה בעשותה, הרי אלו ג׳ מעוטין**, יש כאן שלושה מיעוטין, כי לדעת התנא של ברייתא זאת נדרשת המלה ״תחטא״ כאילו היא נאמרה על ״נפש״ לחוד, ועל ״אחת״ לחוד, ועל ״בעשותה״ לחוד, כאילו נאמר כאן ״נפש תחטא״ ״אחת תחטא״ ״בעשותה תחטא״, אז יש כאן שלושה מיעוטים שמשמעותם למעט שלושה דברים, ואחד מהמיעוטים שמתמעטים זה **העושה מפי עצמו חייב**, ש״בעשותה״ פירושו שאם הוא עשה מפי עצמו הוא חייב, דהיינו אם זה היה שגגת עצמו הסיבה שהוא עשה את האיסור שחייבים עליו כרת והוא עשה את זה בשוגג אז הוא חייב להביא קרבן, משא״כ **בהוראת בית דין פטור**, אם הוא עשה זאת בהוראת בית דין בגלל שהם הורו בטעות להתיר את האיסור כרת אז הוא פטור מלהביא קרבן.

והגמרא כאן הזכירה רק מיעוט אחד שנדרש מאותם שלושה מיעוטים שנוגע לענייננו שיחיד שעשה בהוראת בית דין הוא פטור, ורש״י כבר מזכיר שהגמרא בשבת דף צ״ג מסבירה, שאליבא דר׳ יהודה אחד משלושת המיעוטים בא למעט זה עוקר וזה מניח, במלאכת הוצאה בשבת אדם המוציא חפץ רשות לרשות, מרשות יחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד, חיוב המלאכה הוא על ידי עקירה שהוא עוקר את החפץ מרשות זו ומניח אותה ברשות השניה, וזה בא למעט אם אחד עושה את העקירה והשני עושה הנחה שהם שניהם פטורים מלהביא קרבן, זה מיעוט אחד, והמיעוט השני הוא זה יכול וזה יכול, מלאכה בשבת שכל אחד יכול לעשות אותה בעצמו ועשו אותה שנים יחד הם פטורים מלהביא קרבן, והמיעוט השלישי זה מה שהוזכר אצלנו בגמרא שזה בא למעט יחיד שעשה בהוראת בית דין שהוא פטור.

ואם כן בברייתא זאת למדנו שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, ובברייתא זאת היא אליבא דר׳ יהודה כפי שהגמרא תפרש בהמשך הסוגיא מנין אנחנו יודעים שברייתא זאת היא אליבא דר׳ יהודה.

עוד שואלת הגמרא, **מאי רבנן** איפוא למדנו את דעתם של חכמים שיחיד שעשה בהוראת בית דין כן חייב להביא קרבן.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא בתורת כהנים, ומפרש רש״י בסוף הגמרא שלפנינו, ששכך נאמר בתחילת אותה בברייתא בתורת כהנים, שכשהפסוק אומר ״בעשותה״ יכול יחיד שעשה חייב, יחיד שעשה עבירה שחייבים עליה כרת כשעושים אותה במזיד ואם הוא עשה בשוגג הוא חייב להביא קרבן, שנים שעשו פטורים, שאם שנים עשו עבירה אז הם פטורים מלהביא קרבן, תלמוד לומר ״מעם הארץ״ אפילו מרובין, שאפילו אם רבים עשו את אותה עבירה בשוגג כל אחד מהם חייב להביא קרבן על העבירה שהוא עבר בשוגג, ועל זה אומרת הברייתא, **עדיין אני אומר, מיעוט קהל שחטאו חייבין** אם אלו שחטאו באותה עבירה של איסור כרת לעשות אותה בשוגג חייבים להביא קרבן כל זמן שהם רק מיעוט קהל, **שאין בית דין מביאין על ידיהן פר**, הבינה עכשיו הגמרא משום שהבית דין אינם מביאים פר על ידי מיעוט קהל שחוטאים בשגגת הוראה של בית דין, שהרי אם בית דין מורים בטעות שדבר זה מותר ומיעוט הקהל עשו, אז הרי הבית דין אינם צריכים להביא פר העלם דבר, לכן מיעוט הקהל אם הם עושים עבירה בשוגג הם חייבים להביא קרבן, **רוב קהל שחטאו יהו פטורין** אבל אם רוב הקהל כלומר רוב כלל ישראל חטאו עבירה מסויימת בשוגג הייתי אומר שיהיו פטורים מלהביא קרבן, **שהרי בית דין מביאין על ידיהם פר** כי הרי אם הרוב ציבור עשה בשוגג לפי הוראה של בית דין שטעו להורות להתיר איסור כרת, הבית דין צריכים להביא על ידיהם פר, ואם כן אותם מרובין הייתי סבור לומר שהם פטורים מקרבן, **תלמוד לומר מעם הארץ, אפילו רובה ואפילו כולה**, כשכתוב ״מעם הארץ בעשותה״ זה בא ללמד שאפילו אם רוב ישראל ואפילו אם כל ישראל חטאו באותה עבירה בשוגג הם חייבים להביא כל אחד מהם קרבן.

ונשאלת השאלה, **במאי** במה הברייתא מדברת, **אילימא בשגגת מעשה** שאותו מיעוט ורוב קהל שעשו את אותה עבירה היה סתם בשגגת מעשה, שנתחלף לכל אחד מהם חלב בשומן ואכלו את החלב משום שסברו שזה שומן, וכך כל ישראל או רוב ישראל חטאו באותה עבירה, אם כן [**בית דין שלא בהוראה**] **בית דין מאי עבידתייהו, שלא בהוראת בית דין בית דין מי מייתו שלא בהוראה**, אם מדובר שהעבירה נעשתה בשגגת מעשה בלי שהיתה על כך הוראה של בית דין, מה הברייתא בכלל מזכירה את עניננם של הבית דין שעל מיעוט קהל שחוטאים הם לא צריכים להביא פר ועל רוב הקהל הם כן צריכים להביא פר, וכי בית דין מביאים פר כשרוב ישראל או אפילו כל ישראל חטאו בעבירה של איסור כרת בשוגג בלי שהיתה הוראה של בית דין, **אלא בהוראה** חילוק זה שהברייתא נוקטת שיש חילוק בין מיעוט הקהל שחטאו ואז הבית דין לא צריכים להביא פר, לבין רוב הקהל שאם הם חטאו בית דין צריכים להביא פר, זה הרי אם החטא של רוב ישראל נעשה על ידי הוראה של בית דין, שהבית דין הורו בטעות להתיר איסור כרת, ואם רק מיעוט הקהל עשו את הדבר שהבית דין התירו בית דין לא מביאים פר העלם דבר, ורק אם רוב הקהל או אפילו כל הקהל עשו את אותה עבירה שהבית דין התירו, בהוראת בית דין אז הבית דין צריכים להביא פר העלם דבר, ועל זה שואלת הגמרא, **והא כי כתיב מעם הארץ, בשגגת מעשה הוא דכתיב**, איך אתה מביא על זה פסוק ״מעם הארץ

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעשותה״ שזה פסוק שמדבר בשגגת מעשה, ללמוד מזה לענין שגגה שרוב הקהל שגגו לאכול חלב לא משום שהיה שגגת מעשה כי נתחלף להם חלב בשומן, כי הם ידעו שזה חלב אלא הם טעו במה שהבית דין הורו להתיר שחלב מותר באכילה, **אלא לאו הכי קאמר** אלא צריך לומר שכך מתפרשת הברייתא, **מיעוט קהל שחטאו בשגגת מעשה חייבין** כשמיעוט הקהל חטאו בשגגת מעשה שנתחלף להם חלב בשומן ולכן כל אחד מאותו מיעוט הקהל אכל חלב, לכן כל אחד מהם חייב להביא קרבן כשבה או שעירה כיחיד שעשה עבירה בשוגג **שאין בית דין מביאין על ידיהן פר בהוראה**, משום שהבית דין לא מביאים פר כשמיעוט הקהל חטא על פי הוראה של בית דין, **הא הן חייבין** אבל הם עצמם חייבים להביא קרבן על אף שהיתה הוראה של בית דין להתיר את החלב, כיון שהם אינם אלא מיעוט הקהל אז הם צריכים להביא אפילו שהיתה הוראת בית דין, משום שהברייתא סוברת שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב להביא קרבן, ומזה הברייתא לומדת שכשם שמיעוט הקהל כשהבית דין הורו להתיר חלב ומיעוט הקהל אכל חלב אז כל אחד מהם חייב להביא קרבן על אף שהיתה הוראה של בית דין, כי יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב להביא קרבן, מזה למדה הברייתא שגם מיעוט הקהל כשהם עושים את העבירה הזאת בשוגג בשגגת מעשה הם גם חייבים להביא קרבן, כשם שמיעוט הקהל כשהם חוטאים עבירה של איסור כרת על פי הוראה של בית דין כל אחד מהם חייב להביא קרבן, כמו כן אנחנו לומדים שגם מיעוט הקהל שעשו עבירה של איסור כרת בשגגת מעשה כל אחד מהם חייב להביא קרבן.

ועל זה סיימה הברייתא לומר, **יכול רוב צבור שעשו בשגגת מעשה יהו פטורין** הייתי סבור לומר לפי זה שאם רוב הציבור עשו עבירה של איסור כרת בשגגת מעשה, שנתחלף להם חלב בשומן ואכלו את החלב כם הם סברו שזה שומן יהיו פטורים מלהביא כל אחד מהם קרבן כשבה או שעירה על אכילת החלב בשוגג, **שהרי בית דין מביאין עליהם פר [בהוראה]** שהרי אם מעשה זה של רוב הקהל לאכול חלב היה על פי הוראה של בית דין, אם הבית דין היו מורים להתיר איסור חלב ורוב הקהל עשו את האיסור הזה ואכלו חלב הרי הם היו פטורים מלהביא קרבן, כיון שבית דין מביאים פר העלם דבר על זה שהם הורו בטעות להתיר איסור כרת ורוב הקהל עשו את האיסור כרת, אז אם כן גם כשרוב הקהל עשו את העבירה של איסור כרת בשגגת מעשה גם יהיו פטורים מלהביא קרבן, **תלמוד לומר מעם הארץ, אפילו רובו** וכלשון הגמרא ואפילו כולו, שבזה ברייתא למדה שעל אף שאם זה היה שגגה שרוב הקהל עשו על פי הוראה של בית דין הם פטורים מלהביא קרבן, כי הבית דין מביאים עליהם פר העלם דבר, אבל אם רוב הציבור עשה את העבירה של איסור כרת בשגגת מעשה כל אחד מהם צריך להביא קרבן כשבה או שעירה כדין יחיד שעשה עבירה של איסור כרת בשגגת מעשה.

ואם כן למדנו בברייתא זאת, שהיא סוברת שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב להביא קרבן, שהרי זה היה הלימוד של הברייתא שבמיעוט הקהל שאם הם עושים בשגגת מעשה פשוט לה לברייתא שהם חייבים להביא כל אחד קרבן, שהרי מיעוט הקהל שעושה על ידי הוראה של בית דין צריך כל אחד מהם להביא קרבן כי יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, מזה פשוט שמיעוט הקהל שעשו בשגגת מעשה גם כן חייבים להביא קרבן, ורוב הקהל שאם הם עושים בשגגת הוראה על פי הוראה של בית דין הם הרי פטורים מלהביא קרבן כי בית דין מביאים פר העלם דבר, בזה הברייתא אומרת שאולי נאמר שגם כשרוב הקהל עושים בשגגת מעשה הם גם פטורים כל אחד מלהביא קרבן, תלמוד לומר ״מעם הארץ״, שעל אף שאם רוב הקהל עשו על פי הוראה של בית דין הם פטורים מקרבן כי בית דין מביאים פר העלם דבר, אבל אם הם עשו זאת בשגגת מעשה כל אחד מהם חייב להביא קרבן, למדנו אם כן בברייתא זאת שיחיד שעשה בהוראת בית דין סוברת הברייתא שחייב, וזו היא דעתם של חכמים שהזכיר שמואל שהם סוברים שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, וגם בזה הגמרא תבאר בהמשך מנין לנו שברייתא זאת היא אליבא דחכמים.

אמר רב פפא, ממאי מנין לך כך לפרש את הברייתא, **דלמא לא הן ולא בית דין** מיעוט הקהל שעשו בהוראת בית דין את מה שבית דין התירו לעשות, אז בית דין אמנם באמת לא מביאים פר העלם דבר כי הרי הבית דין על הוראה בטעות שהם הורו להתיר איסור כרת אינם מביאים פר העלם דבר אלא אם כן רוב הקהל עשו על פיהם, אבל אם רק מיעוט הקהל עשו על פיהם הבית דין לא מביאים פר, אבל אולי גם כל אחד שעשה בהוראת בית דין פטור מלהביא קרבן, משום שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור מלהביא קרבן, ולא הם ולא בית דין מביאים קרבן, וזה מה שהגמרא לומדת בפשיטות שבמיעוט הקהל שחטאו בשגגת מעשה חייבים, למה, שאין הבית דין מביאים פר עליהם בהוראה, שאם הבית דין הורו בטעות אז הרי אפילו שמיעוט הקהל עשו על פי ההוראה של בית דין הם פטורים מלהביא פר, והן המועט גם כן פטורין, כי יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, ולכן מיעוט הקהל שחטאו בשגגת מעשה חייבים להביא קרבן.

עונה הגמרא, **אי הכי** אם כדברי רב פפא שהברייתא סוברת שלא המיעוט הקהל לא הן ולא הבית דין צריכים להביא קרבן, **מאי איריא דקמהדר על רובא לחיובא** התנא של הברייתא הרי רק מחפש מקור מהיכן אנחנו יודעים לומר שאפילו רוב הקהל אם הם חטאו בשגגת מעשה הם צריכים להביא כל אחד מהם קרבן, **לאו מכלל דמיעוט בהוראה קיימא ליה דמיחייבו בהוראה** משום שהמיעוט של הקהל אם הם עושים על פי הוראת בית דין, פשוט לו לתנא של הברייתא שהם חייבים כל אחד להביא קרבן, ומכאן הוא יודע שמיעוט הקהל גם כשהם שוגגים בשגגת מעשה הם גם חייבים להביא כל אחד קרבן, וכל הנידון שהברייתא צריכה להביא ראיה זה לחפש מקור וראיה שגם רוב הקהל על אף שבשגגת הוראה של בית דין הם פטורים מקרבן, בשגגת מעשה הם חייבים קרבן, אבל אם כדבריך שהתנא של הברייתא סובר שמיעוט הקהל בהוראת בית דין גם כן פטורים מלהביא קרבן, אם כן **ונחדר בריש על מיעוטא דמיחייב בשגגת מעשה** אז קודם שיקבל מקור ויחפש מקור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לדעת שמיעוט הקהל על שגגת מעשה כן מביאים קרבן, שהרי גם במיעוט הקהל אתה צריך ראיה, שהרי מיעוט הקהל גם כן פטור מלהביא קרבן אם זה היה בשגגת הוראה של בית דין מיעוט הקהל פטור, כדברי רב פפא, ואם כן עדיין מנין לך שמיעוט הקהל כשהם עושים בשגגת מעשה הם כן חייבים כל אחד קרבן, אז קודם שיביא מקור שמיעוט חייב בשגגת מעשה, **ולבסוף ניהדר על רובא לחיובא בשגגת מעשה** ולאחר מכן שיחפש מקור מנין שאפילו רוב הקהל גם כן חייבים להביא כל אחד מהם קרבן אם הם חטאו ושגגו בשגגת מעשה, **אלא לאו, מדלא מהדר על מיעוט דמיחייבין בשגגת מעשה ובסוף מהדר על רובא לחיובא בשגגת מעשה**, כיון שהתנא לא מצא לנכון קודם להביא לנו ראיה שמיעוט הקהל חייבים כל אחד קרבן אם הם עשו את העבירה בשגגת מעשה, ורק לאחר מכן הוא יחפש מנין שגם רוב הקהל אם הם עשו עבירה בשגגת מעשה הם חייבים, **שמע מינה מיעוט בהוראה חייבין הן כשבה ושעירה**, שזה פשוט לתנא של הברייתא שמיעוט הקהל אם הם חטאים על פי הוראה של בית דין, כל יחיד ויחיד מאותו מיעוט הקהל צריך להביא כשבה או שעירה כדין יחיד שעבר עבירה בשגגת מעשה שהוא צריך להביא קרבן, ועל אף שמיעוט הקהל חטא על פי ההוראה של בית דין שהורו בטעות להתיר חלב, אעפ״כ כל אחד מהם חייב להביא קרבן, כי יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, **ושלא בהוראה בשגגת מעשה חייבין**, ומזה פשוט לו שמיעוט של קהל שעשו שלא בהוראת בית דין בשגגת מעשה הם גם כן חייבים קרבן, שהרי מכיון שאפילו בהוראת בית דין כל יחיד מהם חייב קרבן כשבה או שעירה, כל שכן שמיעוט הקהל שעשו בשגגת מעשה בלי הוראה של בית דין שכל אחד חייב להביא קרבן, אלא שברוב הקהל שאם הם עשו את זה בשגגת הוראה על ידי שבית דין הורו בטעות להתיר את האיסור כרת ורוב הקהל על פי ההוראה הזאת עבר את העבירה הרי רוב הקהל פטורים מלהביא כל אחד קרבן כשבה או שעירה, בזה הברייתא צריכה לחפש מנין אבל שאם רוב הקהל עשו בשגגת מעשה את העבירה הם כן חייבים כל אחד מהם להביא קרבן כשדה או שעירה, ומשמעות לשון הברייתא היא כפי שהגמרא כבר פירשה, שאין הבית דין מביאים עליהם פר בהוראה על אותו מיעוט הקהל, אבל הם עצמם חייבים כי יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, וכשם שהם חייבים להביא קרבן על פי הוראה של בית דין שהם עשו את העבירה כמו כן שלא בהוראה בשגגת מעשה הם גם כן חייבים, ומכיון שידוע לו עכשיו לתנא שמיעוט הקהל שעשו בשגגת מעשה חייבים להביא קרבן הוא בא לחפש מקור מנין שגם רוב הקהל שעשו את העבירה בשגגת מעשה הם חייבים קרבן, אבל עכ״פ למדנו מברייתא זאת שהיא סוברת שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב להביא קרבן, וזו היא דעתם של חכמים שהזכיר שמואל שהם סוברים שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב להביא קרבן.

מקשה הגמרא, **מכדי תרוייהו סתמי תנן** הרי שתי הברייתות האלו בתורת כהנים נשנו בלשון סתם, ולא הוזכר שם של שום תנא בשתי הברייתות, אם כן **ממאי דקמייתא רבי יהודה ובתרייתא רבנן** מנין לך שהברייתא הראשונה של שלושה המיעוטים היא אליבא דר׳ יהודה, ומשלושת המיעוטים ממיעוט של אחד מהם נתמעט הדין של יחיד שעשה בהוראת בית דין שגם הוא פטור, וזה אליבא דר׳ יהודה, והברייתא השניה של ״עדיין אני אומר״ העמדת שזה אליבא דחכמים הברייתא הזאת שסוברת יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, **אימא איפכא** אולי נאמר הפוך, שהברייתא הראשונה שפוטרת יחיד שעשה בהוראת בית דין מלהביא קרבן זה אליבא דחכמים, והברייתא השניה שמחייבת יחיד שעשה בהוראת בית דין היא אליבא דר׳ יהודה.

עונה הגמרא, **מאן שמעת ליה דדריש מיעוטי כי האי גוונא** מי הוא זה התנא שדורש כשיש כמה מיעוטים בפסוק באופן כזה כמו הברייתא הזאת של נפש אחת תחטא בשגגה, **רבי יהודה היא** מצאנו שר׳ יהודה כך דורש, **דתניא** כי למדנו בברייתא במסכת זבחים, **רבי יהודה אומר**,

- דף ג׳ ע״א

(ויקרא ו) **זאת תורת העולה היא, הרי אלו שלשה מיעוטין**, מה שכתוב בתורה ״זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר״ הרי אלו שלשה מיעוטין, מפרש רש״י שם במסכת זבחים דף פ״ד, ״זאת״ הוא מיעוט אחד, ״היא״ הוא מיעוט שני, והה״י של ״העולה״ הוא מיעוט שלישי, משום שהדין הוא שקרבנות פסולים ישנם קרבנות שעל אף שהם נפסלו ואי אפשר להקטיר אותם על המזבח אם עלו לא ירדו, אם הם עלו על המזבח אין מורידים אותם, אומר ר׳ יהודה שמהפסוק ״זאת תורת העולה״ נלמד שלושה מיעוטים שבאים למטע שלושה ענינים של קרבן פסול שאפילו אם עלה על המזבח מורידים אותה, מיעוט אחד ממעט רק לנשחטה בלילה, אם את הקרבן הזה שחטו בלילה וקרבנות צריכים לשחוט ביום, כי כתוב ״ביום זבחכם״ וכך צריכים כל העבודות להיות ביום כמו שכתוב ״ביום צותו״, אבל אם שחטו את הקרבן בלילה אפילו אם העלו אותו על המזבח צריך להוריד אותו, ומיעוט אחד בא למעט פרט לנשפך דמה, שאם נשפך הדם של הקרבן ואי אפשר לזרוק את הדם אפילו אם העלו את הבהמה הזאת על המזבח תרד, ומיעוט שלישי פרט ליצאת דמה חוץ לקלעים, שאם דם הקרבן יצא מחוץ לקלעים, פירושו מחוץ לחומת העזרה, אז הבהמה נפסלה באופן כזה שאם עלתה על גבי המזבח תרד, כי אין היא נחשבת עולה חשובה לומר שאם עלתה לא תרד, אלו הם שלושת המיעוטים, ומכיון שלמדנו שר׳ יהודה לומד את שלושת המיעוטים האלה באופן כזה, אם כן גם השלושה מיעוטים שנאמרו בברייתא הזאת שדורשת את הפסוק ״ואם נפש אחת תחטא בשגגה״ שזה שלושה מיעוטים מסתבר לנו שזה ר׳ יהודה, ומכאן לקח שמואל לומר שיחיד שעשה בהוראת בית דין שפטור זה ר׳ יהודה, כי ברייתא זאת היא אליבא דר׳ יהודה.

ומקשים הראשונים, התוס׳ כאן במקום והתוס׳ הרא״ש וכן רש״י בעצמו בהמשך הסוגיא, איך אנחנו יכולים ללמוד בפסוק אחד שנאמרו בו שלושה מיעוטים שכל מיעוט בא למעט איזה ענין אחר, כמו שכאן ראינו ששלושת המיעוטים של ״זאת תורת העולה היא״ באו למטע שלושה דברים, וכן למעלה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

״נפש אחת תחטא״ אמרנו ששלושת המיעוטים באים למעט שלושה דברים, הרי בכל התורה כולה קי״ל אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, שבמקום שנאמרו שני מיעוטים אחד אחרי השני זה דווקא הופך להיות ריבוי שזה בא לרבות, וכאן אתה אומר שלושה מיעוטין שכל אחד ממעט.

ועונה רש״י בשם הירושלמי, שזה דווקא איפוא שנאמרו שני מיעוטים, שם אני אומר אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, אבל במקום שאמרו שלושה מיעוטים בזה אחר זה בפסוק אחד, אז כל שלושת המיעוטים באים למעט.

התוס׳ הביאו עוד תירוץ בשם הרשב״א, שדווקא איפוא ששני המיעוטים באים למעט את אותו דבר בזה אנחנו אומרים אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, כי למה לי שני מיעוטים על אותו ענין, אז על כרחך אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, אבל איפוא שיש לי כמה מיעוטים שכל אחד בא למעט ענין אחר, כמו ״זאת תורת העולה היא״ שכל אחד ממעט ענין אחר, אחד ממעט נשחטה בלילה ואחד נשפך דמה ואחד יציאת דמה לחוץ, כמו ב״נפש אחת תחטא״ שאחד ממעט זה יכול וזה יכול כמו שלמדנו לעיל, ומיעוט אחד בא למעט את הענין של זה עוקר וזה מניח, ומיעוט אחד בא למעט יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, כיון שכל מיעוט בא למעט ענין אחר אז כל מיעוט נדרש לעצמו, ודורשים את כל שלושת המיעוטים כל אחד כמיעוט ולא כריבוי.

עוד מתרצת הגמרא, **ואיבעית אימא, עדיין אני אומר** הברייתא הזאת שתחילתה ״עדיין אני אומר״, **לא מצית מוקמת לה כרבי יהודה** אתה בכלל לא יכול להעמיד את הברייתא הזאת שהיא אליבא דר׳ יהודה, **דקתני רוב קהל שחטאו בית דין מביאין על ידיהן פר**, אז הרי לשון הברייתא הוא שהבית דין הוא שמביאים פר העלם דבר, שאם הבית דין הורו בטעות להתיר איסור כרת ורוב הקהל עשו על פיהם, הבית דין הם אלו שמחוייבים להביא פר, אז אי אפשר לומר שהברייתא היא אליבא דר׳ יהודה, **ואי רבי יהודה** כי אם תרצה לומר שהברייתא היא אליבא דר׳ יהודה, **האמר צבור הוא דמייתי בית דין לא** הרי ר׳ יהודה סובר שהציבור הם אלו שמביאים פר העלם דבר על מה שרוב הקהל עשו לפי הוראת בית דין, ולא הבית דין מביאים, **דתנן** כי למדנו משנה לקמן, **רבי יהודה אומר, שבעה שבטים שחטאו מביאין ז׳ פרים**, ר׳ יהודה סובר שאם שבעה שבטים מתוך שתים עשרה שבטי ישראל, שהם רוב ישראל, חטאו בהוראת בית דין, סובר ר׳ יהודה שכל שבט ושבט נקרא קהל וכל שבט צריך להביא פר, לכן צריך להביא שבעה פרים, ועכ״פ הציבור מביא ולא הבית דין, ועל כן אי אפשר להעמיד את הברייתא אליבא דר׳ יהודה, כי בברייתא מבואר שהבית דין מביאים את הפר ואילו ר׳ יהודה סובר שהציבור מביאים את הפר ולא הבית דין.

ורב נחמן אמר שמואל, זו דברי רבי מאיר המשנה שפטרה יחיד שעשה בהוראת בית דין שהוא פטור מלהביא קרבן זה אליבא דר׳ מאיר, **אבל חכמים אומרים יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב**, חכמים סוברים שאפילו יחיד אם הוא עשה בהוראת בית דין אעפ״כ הוא חייב.

שואלת הגמרא, **מאי רבי מאיר ומאי רבנן** היכן מצינו שר׳ מאיר ורבנן נחלקים בדין זה של יחיד שעשה בהוראת בית דין אם הוא פטור מלהביא קרבן או חייב.

עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **הורו ועשו** (כפי שהגמרא מיד תפרש באיזה אופן הברייתא מדברת), **רבי מאיר פוטר** מלהביא קרבן, **וחכמים מחייבין** להביא קרבן. ומפרשת הגמרא את הברייתא, **מאן עשו** מי הם אלו שהברייתא נוקטת שהם עשו את אותו איסור שהבית דין הורו בטעות שמותר לעשות, **אילימא בית דין** אם הבית דין הם אלו שטעו בהוראה להורות שהאיסור הזה מותר, והם גם עצמם עשו את האיסור הזה, אם כן **מאי טעמא דרבנן דמחייבי** מה טעמם של רבנן שמחייבים להביא קרבן, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **יכול הורו בית דין ועשו בית דין יכול יהו חייבין** הייתי סובר שאם הבית דין הם אלו שהורו בטעות להתיר את האיסור והבית דין עצמם עשו את האיסור שהם הורו בטעות להתיר אותו הבית דין עצמם יהיו חייבים להביא פר העלם דבר, **תלמוד לומר הקהל ועשו, מעשה תלוי בקהל, והוראה תלויה בבית דין**, כי לשון הפסוק הוא ״ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו״, אז ״ונעלם דבר מעיני״ הכוונה שעיני הקהל שהם הסנהדרין, מהם נעלם דבר, שהם הורו לעבור איסור שהתורה אסרה אותו באיסור כרת והם טעו להתיר את האיסור הזה כי נעלם מעיני הקהל דהיינו מהבית דין, ואח״כ נדרש ״הקהל ועשו״ שהעשייה של האיסור על פי ההוראה של בית דין המעשה זה תלוי בהקהל, אבל ההוראה תלויה בבית דין, אם כן הרי אי אפשר לומר שהורו ועשו הכוונה שאם הבית דין עצמם הורו להתיר את האיסור והם עצמם עשו סוברים חכמים שחייבים הבית דין להביא פר העלם דבר, הרי ההוראה תלויה בבית דין אבל העשייה תלויה בקהל, וכל זמן שרוב הקהל לא עשו על פי הוראת הבית דין אי אפשר לומר שחייבים להביא פר העלם דבר, **אלא** צריך לומר, **הורו בית דין ועשו רוב קהל**, ואם תפרש את הברייתא כפשוטה שהבית דין הורו בטעות להתיר את הדבר שהתורה אסרה באיסור כרת, ורוב הקהל עשו על פיהם, אם כן **מאי טעמא דרבי מאיר דפוטר** למה שר׳ מאיר יגיד שפטורים מלהביא פר העלם דבר, הרי זהו הדין של פר העלם דבר שאם הבית דין הורו בטעות להתיר איסור ורוב הקהל עשו על פיהם את אותו דבר שהם התירו צריך להביא פר העלם דבר, ואיך יכול להיות שר׳ מאיר יסבור שפטורים מלהביא פר העלם דבר, **אלא לאו** אלא בהכרח צריך לומר, **הורו בית דין** שההוראה היתה של בית דין להתיר דבר האסור, **ועשו מיעוט קהל** ואת הדבר שבית דין התירו עשו רק מיעוט מהקהל, והמחלוקת היא לא לגבי אם מביאים פר העלם דבר, כי הרי פר העלם דבר ודאי לא מביאים כל זמן שרוב הקהל לא עשו על פי הבית בדין דין, אלא המחלוקת היא לגבי אם כל יחיד מאותו מיעוט הקהל צריך להביא קרבן כשבה או שעירה שהיחיד מביא על עבירת כרת שהוא עבר בשוגג, **ובהא קמיפלגי** ובזה הם נחלקו, **מר סבר** ר׳ מאיר סובר **יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור** ולכן אפילו שרק מיעוט הקהל עשו ר׳ מאיר פוטר, פירושו פוטר את המיעוט הזה את כל יחיד מהם מלהביא קרבן כשבה או שעירה על החלב על העבירת כרת שהם עברו על פי ההוראה של בית דין, **ומר סבר** וחכמים סוברים, **יחיד שעשה בהוראת בית**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דין חייב, וזה מה שחכמים מחייבים, פירושו מחייבים כל יחיד ממיעוט הקהל להביא כשבה או שעירה על העבירת כרת שהוא עבר בשוגג, ואם כן נחלקו הרי ר׳ מאיר וחכמים, שר׳ מאיר סובר יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, וחכמים סוברים חייב, זה מה שרב נחמן אמר בשם שמואל שהמשנה שפוטרת יחיד שעשה בהוראת בית דין מלהביא קרבן זה אליבא דר׳ מאיר, משא״כ חכמים מחייבים את היחיד שעשה בהוראת בית דין שהוא צריך להביא קרבן כשבה או שעירה כמו כל יחיד שעשה עבירת כרת בשוגג.

אמר רב פפא רב פפא בא לדחות ולומר שאפשר לפרש את הברייתא באופן אחר בלי לתלות שהם נחלקים בדין יחיד שעשה בהוראת בית דין, **דכולי עלמא יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור** שאפשר לפרש שלכולי עלמא וגם לדעת חכמים בברייתא, אם מדובר היה ביחיד שעשה בהוראת בית דין הוא פטור מלהביא קרבן כיון שהוא תולה את עצמו בבית דין, **אלא בית דין משלים לרוב צבור קמיפלגי**, אלא המחלוקת היא בענין אחר, האם כשמיעוט הקהל עשו על פי ההוראה של בית דין עשו את העבירה שהבית דין בטעות התירו לעשות, והבית דין מצטרפים וגם הם עשו את אותה עבירה, ואם נצטרף את הבית דין למיעוט הקהל שעשו יהיה לנו רוב ציבור, האם הבית דין מצטרפים לאותו מיעוט הקהל להחשב רוב ציבור שחייבים כבר להביא פר העלם דבר, או לא, בזה נחלקו ר׳ מאיר וחכמים, **מר סבר** חכמים סוברים, **בית דין משלים לרוב צבור**, **ומר סבר** ור׳ מאיר סובר, **אין בית דין משלים לרוב צבור**, ולכן לדעת חכמים חייבים להביא פר העלם דבר, כי הבית דין משלים לרוב ציבור, ולדעת ר׳ מאיר לא מביאים פר העלם דבר כי הבית דין לא משלים לרוב ציבור.

ואם כן לפי מה שרב נחמן בשם שמואל רצה לפרש את המחלוקת, הנידון והמחלוקת בין ר׳ מאיר לחכמים שר׳ מאיר פוטר וחכמים מחייבים, זה לגבי אם היחיד ומיעוט הקהל צריכים כל אחד מהם להביא כשבה או שעירה, ולפי מה שרב פפא דוחה המחלוקת היא אם בית דין משלימים לרוב ציבור, והנידון אם פוטר שר׳ מאיר סובר שפטורים וחכמים סוברים שחייבים זה אם חייבים או פטורים להביא קרבן פר העלם דבר.

ואיבעית אימא, **הורו בית דין ועשו רובו של קהל** שבאמת מדובר שהבית דין הורו ורובו של קהל עשו כהוראת הבית דין לעשות את הדבר שאסור בכרת ובית דין התירו אותו בטעות, **ומאן חכמים רבי שמעון היא** וחכמים שמחייבים זה ר׳ שמעון, **דאמר** שר׳ שמעון סובר, **צבור מיתי**, **ובית דין מיתי**, שר׳ שמעון חולק על ר׳ מאיר וסובר שחוץ מהבית דין שצריכים להביא פר העלם דבר גם הציבור צריך להביא, כפי שנלמד לקמן במשנה, שר׳ מאיר אומר ששבעה שבטים שכפי שהזכרנו כבר זה רובם של ישראל, אם הם חטאו על פי הוראה של בית דין לעשות דבר שהתורה אסרה בכרת והבית דין הורו בטעות להתיר את האיסור הזה, אז הם מביאים עליהם פר והם פטורים, כי ר׳ מאיר סובר שרק הבית דין הם אלו שמביאים את הפר ולא הציבור, ואילו ר׳ שמעון סובר שחוץ ממה שהבית דין מביאים פר גם הציבור צריך להביא פר, ואם כן נחלקו ר׳ מאיר וחכמים בברייתא שהורו ועשו פירושו באמת הורו שהבית דין הורו להתיר דבר שאסור באיסור כרת, ועשו שרוב הציבור עשה על פי הוראת הבית דין, ר׳ מאיר פוטר פירושו פוטר את הציבור מלהביא קרבן, כי ר׳ מאיר סובר שרק הבית דין מביאים פר העלם דבר, וחכמים מחייבים, חכמים זה ר׳ שמעון שמחייבים גם את הציבור את רוב הקהל שגם הציבור צריך להביא פר העלם דבר חוץ מפר העלם דבר שהבית דין צריכים להקריב.

ואיבעית אימא, **שבט שעשה בהוראת בית דינו**, מדובר כאן בשבט שעשה לא לפי הוראה של בית דין הגדול אלא לפי הוראה של הבית דין של אותו שבט, וכפי שהרמב״ן הזכיר כבר בפרשת שופטים על הפסוק ״שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך״, שמחוץ ממה שהיה צריך למנות סנהדרי גדולה אחת לכל ישראל שהיתה יושבת בלשכת הגזית, זו הסנהדרי הגדולה של שבעים ואחד דיינים, ובנוסף לכך היו בכל עיר ועיר סנהדרי קטנה של עשרים ושלושה דיינים, וחוץ מזה היה לכל שבט ושבט בית דין מיוחד לשבט הזה, ואם הבית דין של שבט זה הורה בטעות להתיר איסור מאיסורי הכריתות שבתורה, והשבט עשה על פי ההוראה של הבית דין שלו לעשות את האיסור שהבית דין שלו התיר בטעות, בזה נחלקו ר׳ מאיר וחכמים בברייתא זאת, **ומאן חכמים**, **רבי יהודה היא**, חכמים אלו שהוזכרו בברייתא זה ר׳ יהודה, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **שבט שעשה בהוראת בית דינו**, **אותו השבט חייב**, ר׳ יהודה סובר שאם השבט עשה את האיסור כרת משום שהבית דין של אותו שבט התיר בטעות את האיסור הזה, הם גם כן חייבים להביא פר העלם דבר, וזה שנחלקו ר׳ מאיר וחכמים, הורו, שהבית דין של אותו שבט הורה להתיר איסור, ועשו, השבט עשה בהוראת הבית דין את מה שהבית דין בטעות התיר להם לעשות, ר׳ מאיר פוטר, פוטר מלהביא קרבן, כי לדעת ר׳ מאיר אין מביאים קרבן פר העלם דבר רק אם רוב הקהל עשו על פי הוראה של בית דין הגדול, אבל מה שהשבט עשה על פי הוראה של הבית דין של השבט, על פי הוראת בית דינו של שבט אין מביאים על כך פר העלם דבר, זה מה שר׳ מאיר פוטר, וחכמים מחייבים, חכמים הם ר׳ יהודה שסובר שהשבט צריך להביא פר העלם דבר גם אם הוא חטא לעשתו את מה שהבית דין של השבט הזה הורה לו בטעות להתיר.

ואיבעית אימא אומרת הגמרא עוד אופן איך להעמיד את המחלוקת של ר׳ מאיר וחכמים בברייתא זאת, **כגון שחטאו ששה וחן רובו של קהל**, הרי יש שתים עשרה שבטי ישראל, ואם ששה שבטים הם חטאו על פי הוראת הבית דין לאכול איסור חלב שהבית דין התירו בטעות, או לעשות איסור אחד מהאיסורי כריתות שבתורה שהבית דין הורו בטעות להתיר אותו, והם רובו של קהל, משום שבששה שבטים אלו שחטאו יש מספר אנשים יותר גדול מאשר בשאר השבטים, כך ששה שבטים אלו הם רובו של קהל, **או שבעה אף על פי שאינן רובו של קהל** או שבעה שבטים שהם רובם של שבטי ישראל כי שבעה שבטים זה הרוב מבין שתים עשרה שבטים, אבל הם מיעוט הקהל, שאם נבוא למספר מנין האנשים אז בשבעה שבטים אלו יש פחות אנשים מאשר בחמשת השבטים האחרים, כך שמנין האנשים שבשבעת

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השבטים שהם אמנם רובם של השבטים אבל אינם אלא מיעוט של הקהל, והם אינם רובו של קהל, בזה נחלקו ר׳ מאיר וחכמים האם חייבים להביא פר העלם דבר או לא, **ומתניתין מני, רבי שמעון בן אלעזר היא**, והברייתא הזאת היא אליבא דר׳ שמעון בן אלעזר, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו** ר׳ שמעון בן אלעזר אומר משמו של ר׳ מאיר, **חטאו ששה והן רובו של קהל** אם רק ששה שבטים חטאו לעשות את מה שהבית דין הורו בטעות להתיר אבל הם רובו של קהל, **או שבעה אף על פי שאינן רובו של קהל** או שהם היו שבעה שבטים אפילו שהם אינם רובו של קהל, אז אומר ר׳ שמעון בן אלעזר **חייבין** שהם חייבים להביא פר העלם דבר, וזו היא המחלוקת שנאמרה כאן בברייתא, הורו, שהבית דין הורו להתיר דבר האסור באיסור כרת, ועשו, ועשו ששה שבטים שהם רובו של קהל או שבעה שבטים שהם אינם רובו של קהל, ר׳ מאיר פוטר, ר׳ מאיר סובר שפטורים מלהביא קרבן כי צריך שיהיה גם רוב שבטים וגם רוב ישראל, שיהיה שבעה שבטים שהם רובן של ישראל גם במספר האנשים שלהם, וחכמים מחייבים פירושו ר׳ שמעון בן אלעזר משמו של ר׳ מאיר סובר שבאופן כזה כן חייבים להביא פר העלם דבר.

אמר רב אסי, ובהוראה בדין זה שבית דין שהורו ורוב ישראל עשו כהוראתם לעשות את הדבר שהתורה אסרה בכרת והבית דין בטעות הורו להתיר אותו, **הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל** כדי לדעת אם רוב קהל ישראל עשו על פיהם של הבית דין וצריכים להביא פר העלם דבר או לא, מסתכלים רק למנות את יושבי ארץ ישראל, ואם רוב היהודים היושבים בארץ ישראל עשו על פי הוראת בית דין חייבים להביא פר העלם דבר, ואלו שבחוץ לארץ אינם מן המנין, ולא אותם שמנחל מצרים ולחוץ שזה חוץ לארץ כפי שהגמרא תלמד מפסוק, **שנאמר** (מלכים א׳ ח) **ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו**, שם מדובר שחגגו את חנוכת בית ראשון, והפסוק אומר, **קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה׳ אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים, ארבעה עשר יום, מכדי כתיב** והרי כבר כתוב בפסוק **וכל ישראל עמו** שכל ישראל היו עם שלמה המלך, **קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי** ואם כן מה הוא כפל הלשון שזה היה קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים, **שמע מינה הני הוא דאיקרי קהל** הפסוק בא לומר לנו ב״קהל גדול״ שרק אלו שגרים מלבוא חמת עד נחל מצרים שזה גבולות ארץ ישראל מהצפון עד הדרום אלו נקראים קהל, **אבל הנך לא איקרי קהל** אבל אלו שגרים בחוץ לארץ לא איקרי קהל, ולכן כשאתה בא למנות אם יש רוב ישראל רוב הציבור שעשו על פיהם של הבית דין שהורו בטעות להתיר איסור כרת ויצטרכו להביא פר העלם דבר או לא, אין מונים אלא את אלו שנקראים קהל, והם אלו שנמצאים בארץ ישראל, שמונים רק את יושבי ארץ ישראל, אבל יושבי חוץ לארץ אינם נכנסים במנין לדעת אם זה רוב ציבור שעשו בהוראת בית דין או לא.

אומרת הגמרא, **פשיטא** דין זה הוא פשוט, **מרובין ונתמעטו**, שאם בשעה שחטאו היו אלו שעשו לפי הוראת בית דין רוב קהל ישראל, והיו צריכים להקריב פר העלם דבר, ולאחר מכן נתמעטו, שהציבור הזה נחשב לא יותר מאשר מיעוט מקהל ישראל משום שנוספו כאן עוד הרבה מקהל ישראל יושבי ארץ ישראל, שעל ידי זה המרובים שקודם נחשבו לרוב הציבור אינם נחשבים עכשיו רק למיעוט מהציבור, **היינו פלוגתא דרבי שמעון ורבנן**, נלמד לקמן בדף י׳ לגבי כהן משוח, דהיינו כהן גדול שנמשח בשמן המשחה, שדינו שאם לאחר שנתמנה להיות כהן גדול הוא חטא בעבירה שחייבים עליה במזיד כרת על ידי הוראה שבטעות הורה לעצמו שמותר לעשות ושגג ועשה, אז הוא חייב להביא פר כהן משוח, אבל על עבירה בשוגג הוא פטור מלהביא קרבן כי בזה שונה דינו של כהן משוח מדינו של כל יחיד החוטא בעבירת כריתות לעשות אותה בשוגג שהוא חייב קרבן וכהן משוח פטור מקרבן, ונשיא, הנשיא אם הוא חוטא בדבר שכל יחיד כשהוא עובר עבירה של כריתות בשוגג הרי הוא צריך להביא כשבה או שעירה קרבן חטאת, הנשיא אינו מביא אלא שעיר, אבל אם הכהן משוח או הנשיא חטאו את אותה עבירה עד שלא נתמנו, שהכהן חטא את העבירה הזאת לפני שנתמנה להיות כהן גדול, או שהנשיא חטא את העבירה הזאת כשהוא היה הדיוט לפני שהוא נתמנה להיות נשיא, ואז בשעה שחטאו עבירת כריתות שעשו אותה בשוגג הם היו חייבים להביא כשבה או שעירה כדינו של כל אדם ישראל שבעבירת כריתות בשוגג הוא צריך להביא חטאת כשבה או שעירה, ולא הספיקו להביא את קרבנם עד שהכהן נתמנה להיות כהן גדול וההדיוט הזה נתמנה להיות נשיא, אז לדעת חכמים הרי הן כהדיוטות, והם חייבים להביא כשבבה או שעירה כבתחילה, כמו שהיה דינם וחיובם כשהם חטאו, ואם כן לדעת רבנן גם כאן ודאי שהם יצטרכו להביא פר העלם דבר כבתחילה, שמכיון שבשעה שחטאו היה מנינם של אלו שעשו על פי הוראת בית דין רוב קהל ישראל, ונתחייבו להביא קרבן העלם דבר, אז על אף שעכשיו המרובים האלו נהפכו להיות לא יותר מאשר מיעוט הקהל, צריכים להביא פר העלם דבר לדעת רבנן, שלדעת רבנן מסתכלים רק על שעת החטא, ומכיון שבשעת החטא הנשיא היה הדיוט או שהכהן גדול היה כהן הדיוט אז הוא מתחייב להביא כשבה או שעירה, לכן גם עכשיו הוא צריך להביא כשבה או שעירה, וגם כאן מסתכלים על שעת החטא, ובשעת החטא זה היה רוב הציבור שהוצרכו להביא פר העלם דבר, אז על אף שנתמעטו ונשתנה מצבם הם צריכים עדיין להביא פר העלם דבר כמו בתחילה, ואילו לר׳ שמעון ששם במשנה עושה חילוק שאם נודע לו לכהן המשוח עד שלא נתמנה, אם לכהן או לנשיא נודה מהחטא שהוא חטא ושהוא צריך להביא כשבה או שעירה לפני שנתמנה למינוי של הכהן גדול או למינוי של נשיא, אז הוא באמת חייב להביא כשבה או שעירה, אבל אם לא נודע לו עד שנתמנה, אם הכהן לא נודע לו מאותו חטא שהוא מחוייב להביא עליו כשבה או שעירה עד שנתמנה להיות כהן משיח ורק לאחר מכן נודע לו שהוא חטא, או שהנשיא נודע לו לאחר שנתמנה להיות נשיא שהוא חטא, אז הוא לא צריך להביא כשבה או שעירה, כך סובר ר׳ שמעון, ואם כן גם כאן יהיה הדין שאותו רוב הקהל שבשעה שחטאו היה מנינם רוב הציבור, ואם נודע להם על כך כשהם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עדיין רוב הציבור יהיו חייבים להביא פר העלם דבר אפילו אם לאחר מכן נתמעטו ואין מנינם אלא מיעוט הקהל, אבל אם לא נודע להם על החטא שהם חטאו עד שנתמעטו, וכשנודע להם זה היה לאחר שנתמעטו להחשב מיעוט הקהל, אז ודאי ופשוט שהם יהיו פטורים מלהביא פר העלם דבר, שהרי לדעת ר׳ שמעון לא מספיק במה שבתחילה בשעת החטא נתחייבו קרבן, אלא מסתכלים על שעת הידיעה כשנודע לו, ואם בשעה שנודע לו הכהן או הנשיא הם במצב לאחר שנתמנו שבשעת הידיעה אם הם היו חוטאים, אם אז היה החטא הם היו פטורים מקרבן, אז אפילו שהחטא למעשה היה לפני שנתמנו להתמנות של כהן משוח או של נשיא, כיון שהידיעה לא נודעה להם אלא לאחר שנתמנו אין דינם להביא קרבן אלא הם פטורים מלהביא קרבן, וגם כאן כיון שלא נודע להם שחטאו וצריך להביא פר העלם דבר אלא לאחר שנודע להם הם כבר היו מיעוט של הקהל, ומיעוט הקהל הרי אם עכשיו היו עושים אותו מספר אנשים את החטא על פי הוראת בית דין הם היו פטורים מלהביא קרבן, מכיון שאינם אלא מיעוט הקהל, אז גם לדעת ר׳ שמעון הם יהיו פטורים, כי מסתכלים גם על שעת הידיעה, ואם בשעה שנודע להם לבית דין שטעו בהוראת הדין וחזרו בהם אז הציבור הזה שעשה על פיהם כבר אינו אלא מיעוט הקהל, יהיו פטורים מלהביא קרבן, זה לדעת הגמרא מילתא דפשיטא.

אבל מסתפקת הגמרא, **מועטין ונתרבו מאי**, אם הבית דין הורו למשל להתיר איסור כרת של חלב, ואמרו שחלב מותר, ומיעוט הקהל עשו על פיהם ואנחנו סוברים שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור מלהביא קרבן, ומתו מקצתן של רוב הקהל ונתרבו אלו, ולאחר שמתו חלק מישראל רח״ל נמצא שמועטים אלו נהפכו להיות רובן של ישראל, ולאחר שנתרבו נודע להם לבית דין שחטאו והורו בטעות ושהציבור הזה עשה על פי הוראתם עבירת כרת משום שטעו בהוראת בית דין שהתירו את הדבר, על המועטים האלו שנתרבו הגמרא מסתפקת, **מי פליגי רבי שמעון ורבנן** האם גם כאן נאמר שר׳ שמעון ורבנן חולקים, **רבי שמעון דאזיל בתר ידיעה מחייב**, דהיינו שכאן יהיה להיפך, ר׳ שמעון שמסתכל על זמן הידיעה שאם בזמן הידיעה הנשיא או הכהן משוח אם הם אז היו חוטאים היו פטורים מלהביא קרבן אז הם פטורין מלהביא קרבן אם רק נודע להם אז, וגם כאן נאמר להיפך, שמכיון שאותו ציבור אנשים אם הם היו חוטאים על פי הוראת בית דין עכשיו בשעה שנודע להם הרי הם היו צריכים להביא פר העלם דבר כי עכשיו בשעה שנודע להם מתברר שהם נהפכו להיות רובו של הקהל, אז הם יהיו חייבים להביא פר, ועל אף שבשעה שהם חטאו לא היו אלא מיעוט הקהל שפטורים מלהביא קרבן, אבל עכשיו בשעת הידיעה שנודע להם על החטא שהם חטאו הם הרי כבר רוב הקהל ויצטרכו להביא פר העלם דבר, **ורבנן דאזלי בתר חטאת פטרי** ואילו רבנן שמסתכלים מה היה מצב האדם הזה בשעת החטא, והכהן גדול אפילו שנודע לו על שחטא לאחר שנתמנה להיות כהן גדול או אותו אדם לאחר שנתמנה להיות נשיא, כיון שבשעת החטא הוא היה הדיוט אז הוא שוב להביא כשבה או שעירה כי מסתכלים רק על שעת החטא, אז גם כאן מסתכלים רק על שעת החטא, ומכיון שבשעת החטא לא היו אלא מיעוט הקהל, אפילו שעד שנודע להם ובשעה שנודע להם הם הפכו להיות רובו של ציבור הם פטורים מלהביא פר העלם דבר כיון שבשעת החטא הם לא היו אלא מיעוט הקהל, [**או לא**] או שמא במקרה כזה גם ר׳ שמעון יודה שהם פטורים מלהביא פר העלם דבר, ואם כן הגמרא שואלת **מאי** מה יהיה הדין, כך פירש רש״י שהספק אינו אלא אליבא דר׳ שמעון.

ולמה כאן יש לה לגמרא ספק ומה זה שונה ממרובין ונתמעטו שהיה לגמרא מילתא דפשיטא שזה יהיה תלוי באותה מחלוקת של ר׳ שמעון ורבנן, מסביר רש״י, שמועטים ונתרבו אינו דומה ממש לחטאו עד שלא נתמנו, שמועטים כיון שבשעה שהם חטאו זה היה על פי הוראת בית דין ולא היו אלא מיעוט הקהל, הם בכלל לא היו בני קרבן, שהרי כך אנחנו כאן סוברים שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור מלהביא קרבן, אז לכן יש מקום לספק שאפילו לר׳ שמעון יהיו כאן פטורים מקרבן, רק בכהן משיח ונשיא כשהם חטאו לפני שנתמנו למינוי שלהם אז הרי הם היו בני קרבן והיו מחוייבים להביא כשבה או שעירה כמו כל יחיד שחוטא עבירת כריתות בשוגג, אבל כאן שבשעה שחטאו הם בכלל לא היו בני קרבן, אולי לא יועיל מה שידיעת החטא נודעה להם לאחר שהמיעוט הזה הפך להיות רובו של קהל, משא״כ במרובין ונתמעטו, בזה ודאי זו פלוגתא דר׳ שמעון ורבנן, שהרי בשעה שהם חטאו כמרובין הם היו בני חיוב להביא קרבן פר העלם דבר, ואפילו שנודע להם לאחר שנתמעטו לדעת ר׳ שמעון זה יהיה פטור כיון שכך דינו של כהן ונשיא שאם חטאו לפני שנתמנו וידיעת החטא לא נודע להם אלא לאחר שנתמנו שהם פטורים מלהביא קרבן, אז גם מרובין ונתמעטו אם לא נודע להם אלא לאחר שהפכו להיות מיעוטו של קהל אז הם יהיו לדעת ר׳ שמעון פטורים ולדעת רבנן יהיו חייבים, משא״כ מועטים ונתרבו הספק הוא אם זה בכלל דומה למחלוקת של ר׳ שמעון ורבנן או שמא זה לא דומה, האם נאמר שר׳ שמעון מסתכל רק על שעת הידיעה וכיון שהוא סובר שאם נודע להם לנשיא ולכהן מהחטא שהם חטאו לפני שנתמנו רק אז הם חייבים כבתחילה להביא קרבן כשבה או שעירה כמו כל יחיד הדיוט, אז אם כן גם כאן כיון שנודע להם בשעה של חיוב נודע להם שהרי נודע להם רק לאחר שהמיעוט הזה נתרבו אז הם יצטרכו להביא פר, ורבנן שהולכים אחרי זמן החטא כאן יאמרו שכיון שחטאו לפני שהיו מרובין והם עוד היו מיעוט הקהל הם יהיו פטורים, כי יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, וזה דומה לכהן שמכיון שבשעת החטא זה היה לפני שנתמנו אז אין מסתכלים אם הידיעה של החטא היתה לפני שנתמנה או לאחר שנתמנה.

כך מסביר רש״י את החילוק למה במרובין ונתמעטו היה פשוט לה לגמרא שזה דומה למחלוקת של ר׳ שמעון ורבנן ובמועטין ונתרבו הגמרא מסתפקת אם אליבא דר׳ שמעון זה דומה שגם כאן הוא יגיד חייב כמו ששם הוא אומר פטור, או לא, וכפי שבאמת הגמרא עצמה מסבירה, שאחר שהגמרא הסתפקה מאי, האם יהיה זה תלוי במחלוקת ר׳ שמעון ורבנן בענין זה של מועטין ונתרבו, שלדעת ר׳ שמעון שהולך אחרי ידיעה מחייב להביא פר העלם דבר ולדעת רבנן פטור, או

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמא בזה ר׳ שמעון מודה.

שואלת מיד הגמרא, **ותיסברא** וכי אפשר להסתפק בכלל שר׳ שמעון יסבור שכאן יהיו חייבים להביא משום שבשעת הידיעה שנודע להם על החטא הם כבר הפכו להיות רובו של קהל, **אימור דשמעת ליה לרבי שמעון דאזיל אף בתר ידיעה**, כל מה שלמדנו מדברי ר׳ שמעון שהוא מסתכל גם על הזמן בו נודע על החטא ולא רק על הזמן בו חטאו, [**היכי דהוי ידיעה וחטאה בחיוב**] אם יש גם חטא וגם ידיעה בחיוב, דהיינו אם הכהן חטא בשעה שהיה הדיוט לפני שהוא נתמנה, ולאחר מכן לפני שנתמנה גם נודע לו מהחטא, אז גם החטא וגם הידיעה היו בחיוב קרבן, לכן הוא צריך להביא קרבן, משא״כ אם נודע לו לאחר שנתמנה שבשעה שנודע לו הוא כבר כהן גדול או שהוא כבר נתמנה להיות נשיא, שבמצב זה אם הוא היה חוטא הוא היה פטור מלהביא קרבן, סובר ר׳ שמעון שעל אף שבשעת החטא הוא נהיה מחוייב קרבן, שהרי החטא היה בשעה שעדיין היה הדיוט, אבל כיון שצריך גם את הידיעה בשעה שהוא מחוייב בחטא, ובשעת הידיעה הוא בר במצב שהוא פטור מלהביא קרבן על החטא, לכן הוא פטור, אז זה דווקא שצריך גם ידיעה וגם חטא, אבל **ידיעה דלא חטאה מי שמעת ליה**, וכי שמענו מדברי ר׳ שמעון שמסתכלים רק אחרי הידיעה ולא מסתכלים בכלל על זמן החטא, שאפילו אם בשעת החטא הוא לא היה חייב בקרבן כמו כאן שבשעת החטא הם לא היו אלא מיעוטו של קהל ולא היו חייבים להביא פר העלם דבר על החטא שלהם, ועכשיו שנודע להם הם רוב מכיון שאם עכשיו בשעת הידיעה הם היו חוטאים היו צריכים להביא פר העלם דבר כי הם רובו של קהל נאמר שהידיעה הזאת עצמה מספקת לחייב אותם בקרבן, בזה לא שמענו לדברי ר׳ שמעון שמסתכלים רק אחר הידיעה, **דאם כן, לייתי כי השתא**, שאם גם הידיעה לעצמה מחייבת, למה לא נחשיב אם נתמנה הכהן להיות כהן משוח או שנתמנה הנשיא להיות נשיא, למה לא נאמר שהנשיא נודע לו לאחר שהוא נתמנה על החטא שהוא חטא בהיותו הדיוט, יצטר להביא שעיר על אותו חטא, כמו שהוא מביא שעיר על חטא שהוא חוטא לאחר שנתמנה, והרי אמרנו שר׳ שמעון סובר שאם נודע לו לאחר שנתמנה להיות נשיא מהחטא שהוא חטא בשעה שהוא היה הדיוט הוא פטור לגמרי מלהביא קרבן, למה ר׳ שמעון לא יאמר שהכהן יצטרך להביא פר כמו כשהוא חוטא לאחר שנתמנה והנשיא יצטרך להביא שעיר, ר׳ שמעון הרי אומר בשנתמנו, שאם נודע להם לאחר שהם נתמנו הם פטורים לגמרי, ומכיון שכתוב פטור אנחנו לומדים **אלא רבי שמעון חטאה וידיעה בעי** שלר׳ שמעון צריך שגם החטא יהיה בזמן שהוא חייב להביא קרבן וגם הידיעה תוודע לו בזמן שאם הוא באותו זמן היה חוטא היה צריך להביא קרבן, ולכן בכהן שנתמנה ונודע לו לאחר שנתמנה, כיון שעכשיו אם הוא היה חוטא לא היה מביא קרבן כשבה או שעירה אז הוא פטור מלהביא על אף שבתחילה בשעת החטא הוא היה הדיוט שצריך להביא כשבה או שעירה, אבל כאן במועטין ונתרבו, לדברי הכל יהיו פטורים, כיון שבזמן החטא לא היו חייבים בקרבן שהרי יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, ופר העלם דבר לא מביאים כשרק מיעוטו של הקהל חטאו, אז על אף שהמיעוט הזה הפך להיות רובו של קהל, לא שייך שלר׳ שמעון נאמר שאם בשעת הידיעה שנודעה הם היו רובו של קהל צריך להביא פר העלם דבר, והגמרא פושטת שאפילו לר׳ שמעון גם כן יהיו פטורים להביא פר העלם דבר.

איבעיא להו נסתפקו החכמים בדין זה, **הורו בית דין חלב מותר** אם הבית דין הגדול טעו והוראה והם הורו בטעות שהחלב מותר, **ועשו מיעוט הקהל** ומיעוטו של קהל עשו על פי הוראת הבית דין, והרי מיעוט של קהל שעושים על פי הוראת הבית דין עדיין לא חייבים להביא פר העלם דבר, **וחזרו בית דין בהן** ונודע לבית דין שהם טעו באותה הוראה והם חזרו בהם מההוראה שהם התירו, **והורו** וחזרו להורות שוב את אותה טעות שהחלב מור, **ועשו מיעוט אחר** ועכשיו עשו מיעוט אחר מקהל ישראל לפי ההוראה השניה של בית דין, ואם נצטרף את שני המיעוטים, את המיעוט שהוא עשה בראשונה על פי ההוראה הראשונה של בית דין עם המיעוט שנעשה על פי בית דין בהוראה השניה הם יהיו יחד רובו של קהל, **מהו** האם צריך להביא פר העלם דבר או לא, **כיון דשתי ידיעות נינהו לא מצטרף** כיון שהיו כאן שתי ידיעות נפרדות על הטעות בהוראה שהיתה לבית דין, מההוראה הראשונה לא חטאו אלא מיעוט הקהל ולבית דין נודע שהם טעו בהוראה וחזרו בהם, ובהוראה השניה שוב חטאו רק מיעוט הקהל ונודע לבית דין והם חזרו בהם, אז כיון שהם שתי ידיעות לא מצטרף המיעוט הזה עם המיעוט הזה, **או דלמא כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף** או שמא כיון ששתי ההוראות התייחסו להתיר חלב אז הם כן מצטרפים כי יש כאן רובו של ציבור שאכלו חלב על פי בית דין שהורו בטעות שהחלב מותר.

ואומרת הגמרא, **ואם תמצא לומר כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף** ואם תמצא לומר שמכיון ששני המיעוטים סוף סוף עברו את אותה עבירה על אותה הוראת בית דין אז הם מצטרפים להצטרף יחד להחשב רובו של ציבור שצריכים להביא פר העלם דבר.

אז יש עדיין להסתפק, (**מיעוט בחלב שעל גבי הקבה**) לפי גירסתו של רש״י וכפי שאומר הבאר שבע שזו היא הגירסא הנכונה גורסים) [**מיעוט אכלו חלב שעל גבי הקרב**] **ומיעוט** [**אכלו**] **בחלב שעל גבי דקין**, שהבית דין הורו פעם להתיר חלב שעל הקרב ומיעוט הקהל אכלו על פי בית דין את החלב שעל הקרב, ולאחר מכן הבית דין הורו שחלב שעל הדקין מותר ושוב אכל מיעוט של קהל ישראל חלב שעל הדקין, **מהו** האם גם כאן נאמר שהם מצטרפים להיות רובו של ציבור שצריכים להביא פר העלם דבר, או לא, והגמרא מסבירה את הספק, **הכא ודאי כיון דבתרי קראי קאתי**, האיסור של חלב שעל הקרב והאיסור של חלב שעל הדקין כיון שהם נלמדים משני פסוקים מנפרדים, **לא מצטרף** לכן נאמר שהם נחשבות שתי עבירות נפרדות שלא מצטרפים את המיעוט קהל מכאן והמיעוט קהל מכאן להחשב רוב ציבור שעשו בהוראת בית דין דבר שהתורה אסרה אותו בכרת להיות חייבים פר העלם דבר, **או דלמא כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף** כיון שסוף סוף חלב אינו אלא שם אחד, שגם חלב המכסה את הקרב וגם חלב המכסה את הדקין שם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אחד הוא שחלב סתם הם נקראים אז זה כן מצטרף.

ואם תמצא לומר שם חלב הוא ומצטרף ואם נפשוט לומר שמכיון שסוף סוף זה אותו איסור של חלב, אז מצטרף המיעוט הזה והמיעוט הזה להחשב רוב הציבור שצריכים להביא פר העם דבר.

עדיין יש להסתפק, **מיעוט בחלב ומיעוט בדם מהו**, אם הבית דין הורו להתיר חלב ומיעוט מקהל ישראל אכלו חלב על פי הוראת בית דין, ולאחר מכן הבית דין הורו בטעות שדם מותר ומיעוט ישראל אכלו דם, האם שני המיעוטים האלה מצטרפים יחד להחשב רוב הציבור שחטאו על פי הוראת בית דין וצריך להביא פר העלם דבר או לא, והגמרא מסבירה את הספק, **הכא ודאי (כיון) דתרי איסורי נינהו** האם נאמר שכיון שכאן זה שני איסורים נפרדים, כיון שיש שני לאוין נפרדים על אכילת חלב ועל אכילת דם כי כתוב ״כל חלב וכל דם לא תאכלו״, [**וכיון דאין איסורן שוה**] וכיון שביחד עם זה האיסור של חלב והאיסור של דם הוא גם לא שוה, מסביר רש״י שחלב אינו שוה בכל בעלי החיים, חלב של בהמה אסור באכילה וחייבים עליו כרת, וחלב של חיה מותר, ואילו דם בין של בהמה ובין של חיה הדם אסור, אם כן כיון שהאיסור הוא לא שוה, **לא מצטרף** לא מצטרפים שני המיעוטים האלה להחשב יחד רוב הציבור שצריכים להביא פר העלם דבר, **או דלמא כיון (דאיסורן שוה) דקרבנן שוה מצטרף** או שמא כיון שעל שניהם צריכים להביא קרבן יחיד שחטא בשוגג ואכל חלב או אכל דם הקרבן הוא אותו קרבן שצריך להביא כשבה או שעירה לכן הם כן מצטרפים, וכפי שרש״י מסביר שכיון שאותו ציבור אם הם היו אוכלים מקצתן חלב ומקצתם דם בלי הוראה של בית דין אלא בשגגת מעשה, היו כל אחד צריכים להביא אם הם רוצים כשבה או אם הם רוצים שעירה, אז הרי יכלו להשוות את קרבנם שכל אלו שחטאו באכילת חלב וגם באכילת דם יביאו את אותו קרבן כשבה או את אותו קרבן שעירה, אז גם עכשיו כשהם עשו בהוראה הם מצטרפים יחד להחשב רוב ציבור לחייב פר העלם דבר.

ואם תמצא לומר כיון (דאיסורן שוה) דקרבנן שוה מצטרף, שמכיון שהקרבן שלהם שוה מצטרפים שני המיעוטים האלו.

עדיין יש להסתפק, **מיעוט בחלב ומיעוט בעבודת כוכבים מהו**, הרי חלב כמו כל חייבי כריתות שבתורה אם עוברים בשוגג צריך להביא קרבן כשבה או שעירה, משא״כ בע״ז שהוא חטא בשוגג הוא לא יכול להביא כשבה אלא הוא צריך להביא דווקא שעירה, ואם כן כאן שמיעוט הקהל אכלו חלב על פי בית דין שהורו בטעות שזה מותר, ומיעוט הקהל עשו חטא של ע״ז על פי הוראת הבית דין שהורו בטעות שזה מותר, האם שני המיעוטים האלה מצטרפים או לא, והגמרא מסבירה את השאלה, האם נאמר **הכא ודאי אין איסורן שוה** שהאיסור של חלב ושל ע״ז לא שוה, **ואין קרבנן שוה** שהרי קרבן חלב הוא או כשבה או שעירה ואילו הקרבן על ע״ז הוא רק שעירה, אז הם לא מצטרפים, **או דלמא כיון דאידי ואידי כרת הוא מצטרף** או שמא כיון ששתיהן עבירות שבמזיד חייבים עליהם כרת לכן מצטרפים שני המיעוטים להחשב רוב הציבור להיות חייבים בפר העלם דבר.

והגמרא אומרת על זה, **תיקו** השאלה הזאת נשארת בספק.

עוד אומרת הגמרא, **איבעיא** להו נתספקו החכמים בשאלה זאת, **הורו בית דין שחלב מותר** אם הבית דין הזה הורו שחלב מותר באכילה, **ועשו מיעוט הקהל** על פי בית דין, **ומת אותו בית דין, ועמד בית דין אחר וחזרו והורו** והבית הדין השני שעמד תחת הבית דין הראשון שמת גם הם חזרו להורות את אותה טעות להתיר חלב, **ועשו מיעוט אחר** ומיעוט אחר עשו את החטא הזה על פי הוראת בית דין באכילת חלב, והגמרא מסבירה את השאלה, **אליבא דמאן דאמר בית דין מייתי** אותו מאן דאמר שסובר שאת הפר העלם דבר הבית דין צריכים להביא ולא הציבור, **לא תיבעי לך** שודאי לא שייך לומר שהבית דין יביאו את הקרבן, **דהא ליתנהו** שהרי אותו בית דין ראשון שעל פיו אכלו מיעוט הקהל לא נמצאים בכלל, **אלא כי תיבעי לך** הספק הוא **אליבא דמאן דאמר צבור מייתי** שהוא סובר שהציבור הוא זה שמביא את הפר העלם דבר, **מאי, צבור הא קאי** הרי הציבור הזה נמצא ומצטרפים שני המיעוטים האלו להחשב רוב הציבור שציבור זה יצטרף להביא פר העלם דבר,

- דף ג׳ ע״ב

או דלמא [ידיעה] **דההוא בית דין דהורו בעינן** או שמע צריך שיוודע לאותו בית דין שהורה בטעות להתיר את האיסור כרת, שלו דווקא יוודע מהטעות שהוא טעה להורות להתיר איסור כרת, וכאן הרי הבית דין הזה שהורה בתחילה את האיסור להתיר מת ולא נודע לו, אז בזה לא שייך לחייב פר העלם דבר.

וגם על זה אומרת הגמרא, **תיקו**.

אמר רבי יונתן, מאה שישבו להורות מאה דיינים שישבו בסנהדרי הגדולה כולם יחד להורות הלכה, **אין חייבין** הם לא חייבים להביא פר העלם דבר אם הבית דין טעו בהוראה להתיר איסור כרת ורובו של הציבור עשו על פיהם שהרי אז חייבים להביא פר העלם דבר, כאן אם כל המאה ישבו להורות לא מתחייבים להביא פר העלם דבר **עד שיורו כולן** עד שכל אלו שישבו להורות כולם יחד יסכימו לאותה הוראה, **שנאמר** כי כתוב בפסוק שמדבר מענין זה של פר העלם דבר (ויקרא ד) **ואם כל עדת ישראל ישגו**, משמע **עד שישגו כולן**, עדת ישראל זה הרי הסנהדרי הגדולה, ואם כן פירושו עד שכל הסנהדרין ישגו ויטעו בהוראה הזאת, [**עד שתפשוט הוראה בכל עדת ישראל**], מפרש רש״י דהיינו בכל עדת ישראל בכל אותם שישבו להורות.

אמר רב הונא בריה דרב הושעיא, הכי נמי מסתברא, דכל התורה כולה קיימא לן רובו ככולו שמספיק רוב, **והכא כתיב כל העדה** וכן כתוב שכך צריך שכל הסנהדרין כולם יסכימו לאותה הוראה, **הואיל וכך** כיון שעל אף שבכל התורה רובו ככולו וכאן הצריכה התורה שהשגגת הוראה תהיה מכל העדה, ולא מספיק רוב, **אפילו הן מאה** אפילו כשהם מאה דיינים על אף שמספיק סנהדרין של שבעים ואחד אעפ״כ צריך שכל המאה יסכימו יחד לאותה הוראה בשוגג לטעות להתיר איסור כרת.

שואלת הגמרא, [**תנן**] למדנו אצלנו במשנה, **הורו בית דין**

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהבית דין הורו בטעות להתיר איסור חלב או אחד מהאיסורי כריתות שבתורה, **וידע אחד מהן שטעו** ואחד מאותם דיינים בבית דין ידע שהבית דין טועה בהוראה הזאת, **או תלמיד וראוי להוראה** או אפילו שהוא היה תלמיד היושב לדון בקרקע לפני רבותיו, והוא יודע שהם טועים בהוראה שלהם והוא עצמו ראוי להוראה, **והלך** ואותו אחד מבית דין או התלמיד הלך **ועשה על פיהם** ועשה את אותו איסור של כרת שהבית דין הורו בטעות להתיר אותו לדוגמה אם הוא אכל חלב, אז הדין הוא **בין שעשו ועשה עמהן** בין שהבית דין עצמם עשו את אותו איסור שהם בטעות הורו להתיר אותו והוא עשה איתם יחד, **ובין שעשו ועשה אחריהן** בזה אחר זה שקודם הבית דין עשו את אותו איסור שבטעות הם הורו להתיר אותו והוא עשה אחריהם, **ובין שלא עשו ועשה** אפילו אם הבית דין בכלל לא עשו שהם למשל שהם לא אכלו חלב שם הורו להתיר אותו, והוא כן עשה, **הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין**, אז הוא כן חייב להביא קרבן כשבה או שעירה כמו כל יחיד שחוטא עבירת כרת בשוגג כיון שהוא לא תלה בבית דין, כי הרי הוא יודע שהבית דין טעו, ומזה אם כן שואלת הגמרא, **האי הוא דחייב** היחיד הזה מבית דין או התלמיד שראוי להוראה הם אלו שחייבים להביא קרבן על אכילת חלב או על עשיית האיסור כרת שהבית דין בטעות הורו להתיר, כיון שהם יודעים שההוראה של בית דין היא טעות ולא תלו את עצמם בבית דין בעשיית האיסור, **הא אחר פטור** אבל אם אחר היה עושה לפי הוראת הבית דין הוא פטור מלהביא קרבן כי יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, **ואמאי** ולמה הוא פטור, **הא לא נגמרה הוראה** הרי כל זמן שלא הסכימו כל הדיינים לא נגמרה ההוראה, ואם כן הרי כאן אחד מהדיינים יודע שהם טועים, אז הרי הוא לא מסכים עם ההוראה של הבית דין להתיר את איסור, אם כן לא היה כאן גמר הוראה על ידי כל הבית דין, ואיך אתה אומר שמישהו אחר שעשה בהוראת הבית דין יהיה פטור מלהביא קרבן.

עונה הגמרא, **הכא במאי עסקינן, כגון שהרכין ההוא אחד מהן בראשו**, אותו אחד מהבית דין (רש״י גם אומר תלמיד בראשו, וכבר העיר הבאר שבע שאין צורך בתלמיד בראשו, משום שצריך רק שהסנהדרין היושבים בדין יסכימו כולם להוראה, אז רק אם אחד מהסנהדרין שיודע אמנם שהבית דין טעו אבל הוא מרכין בראשו כרמיזה שנראה שהוא מודה לדבריהם, אז היה כאן גמר הוראה, ולכן יחיד אחר שעשה על פי אותה הוראה של בית דין פטור מלהביא קרבן, אבל הוא עצמו על אף שהרכין בראשו אבל הוא יודע בלבו את האמת שהבית דין טועים אז הוא לא נחשב תולה בבית דין והוא עצמו יהיה חייב בקרבן, אבל היה כאן גמר הוראה של הבית דין שכל יחיד אחר שעשה על פי אותה הוראה יהיה פטור מלהביא קרבן.

עוד שואלת הגמרא, **תא שמע**, נלמד לקמן במשנה, **הורו בית דין** אם הבית דין הורו הוראה בטעות להתיר איסור כרת, **וידע אחד מהן שטעו** ואחד מהבית דין יודע שהם טעו, **ואמר להן טועין אתם** והוא אמר לבית דין אתם טועים, **הרי אלו פטורים** אז הם פטורים מלהביא פר העלם דבר, משמע **מעמא דאמר להן טועין אתם דפטורים** רק בגלל שהוא בפירוש אמר להם את דעתו שהם טועים, רק אז זה נחשב שלא נגמרה הוראה והם פטורים מלהביא פר העלם דבר, **הא שתיק מישתק חייבין ונמר לה הוראה** אבל אם הוא שתק על אף שהוא יודע בלבו שהם טועים כיון שהוא לא אמר להם שהם טועים זה נחשב שנגמרה הוראה ואם רוב הציבור עשו על פי ההוראה הזאת יהיו חייבים להביא פר העלם דבר, **ואמאי** ולמה יהיו חייבים וזה יחשב שנגמרה הוראה, **והא לא הורו כולן** הרי לא כולם הורו להתיר את האיסור כי הרי הוא יודע שהם טועים, אז הרי מזה רואים שלא צריך שההוראה תהיה בהסכמת כל הבית דין.

עונה הגמרא, **אמרי, הכא נמי כגון שהרכין בראשו**, גם כאן מדובר שאותו אחד מהסנהדרין שיודע שהם טועים אם הוא לא אמר להם טועים אתם אבל הוא הרכין בראשו שנראה שהוא מסכים עם ההוראה שלהם, לכן חייבים בפר העלם דבר כי זה נחשב גמר הוראה כיון שגם הוא הרכין בראשו לסימן שהוא מסכים, אבל אם הוא היה שותק אפילו אם הוא לא היה אומר להם טועים אתם גם כן לא היה נחשב נגמרה הוראה כיון שהוא יודע שהם טועים והוא שותק ולא מרכין בראשו להסכים על ההוראה.

מתיב רב משרשיא, למדנו בברייתא, **סמכו רבותינו על דברי רבן שמעון בן גמליאל ועל דברי רבי אלעזר ברבי צדוק, שהיו אומרים, אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה**, לא גוזרים גיזרה על הציבור אלא אם כן רובו של הציבור יכול לעמוד בגזירה זאת, **ואמר רב אדא בר אבא, מאי קרא** מהו הפסוק שממנו לומדים דין זה, כי כתוב (מלאכי ג) **במארה אתם נארים, ואותי אתם קובעים, הגוי כולו**, מפרש רש״י בע״ז דף ל״ו, שכוונת הפסוק ״במארה אתם נארים״ שאתם גוזרים גזירה ואתם מקבלים עליכם את הגזירה בארור ובקללה, ונאסר עליכם, ואח״כ אותי אתם קובעים פירושו גוזלים, שאתם נהנים ועוברים על הגזירה שהיא מן הארורין, אז אתם אותו קובעים בזה, ולכן מכיון שכתוב שצריך דווקא ״הגוי כולו״, מזה אנחנו לומדים שצריכים שזו תהיה גזירה שרוב הציבור יכולים לעמוד בה, **והא הכא דכתיב הגוי כולו** וכאן הרי כתוב ״כולו״, **ורובא כבולא דמי** ואפילו אם רוב הציבור יכולים לעמוד מספיק בזה ואין צורך שיהיה כל הציבור.

אומרת על זה הגמרא, **תיובתא דרבי (יוחנן) [יונתן] תיובתא**, שהרי כאן גם כתוב ״הגוי כולו״ ואעפ״כ אין צורך שיהיה כולם ממש, אלא מספיק ברוב הציבור שיכולים לעמוד בגזירה זאת כי רובו ככולו, אז אם כן גם כשכתוב ״ואם כל עדת ישראל ישגו״ אין צורך שיהיה כל עדת ישראל אלא מספיק שרובו של הסנהדרין הורו והכריעו את ההלכה להתיר בטעות את האיסור כרת שהתורה אסרה והם על פי רוב הכריעו להתיר שזה נקרא הוראה של בית דין שאם רוב הציבור עשו לאחר מכן על פי אותה הוראה של רוב בית דין זה גם כן נחשב הוראה של בית דין וגמר הוראה שחייבים להביא עליה פר העלם דבר, ונפרכו דברי ר׳ יוחנן שהצריך שיהיו כולם מורים את אותה הלכה.

שואלת הגמרא, **ואלא מאי כל עדת דקאמר רחמנא** אם כן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למה באמת כתוב ״כל עדת״.

עונה הגמרא, הכי קאמר, אי איכא כולם הויא הוראה אם כולם יושבים בסנהדרין, שכל הסנהדרין במלוא ההרכב של שבעים ואחד דיינים נמצאים בשעת ההוראה אז זה נחשב הוראה, ואי לא ואם לא היו כולם בשעת ההוראה, לא הויא הוראה אז זה לא נחשב שנגמרה ההוראה על פי הבית דין שיהיו חייבים להביא פר העלם דבר אם רוב הציבור עשו לפי הוראה זו של בית דין שבטעות התירו איסור כרת.

אמר רבי יהושע, י׳ שיושבין בדין עשרה דיינים שיושבים בדין להורות, קולר תלוי בצואר כולן, קולר הם שלשלאות של ברזל שבו היו מכניסים את מי שנתחייב מיתה למלכות, דהיינו העונש על ההוראה שכל העשרה דיינים טעו בהוראה תלוי בצואר כולם.

שואלת הגמרא, פשיטא ודאי שכולם הם שוים במה שהורו בטעות, ולכן העונש ודאי תלוי בצואר כולם.

עונה הגמרא, הא קמשמע לן דאפילו תלמיד בפני רבו, ר׳ יהושע מחדש לנו שאפילו אם אחד מהם לא היה אלא תלמיד בפני רבו גם עליו יהיה העונש מכיון שהוא ישב עמם בדין להורות.

מספרת הגמרא, רב הונא כי הוה נפיק לבי דינא, מייתי עשרה תנאי דבי רב לקמיה כשרב הונא היה יוצא לבית דין לפסוק את הדין היה מביא עמו עשרה בני ישיבה כי היכי דנימטיין שיבא מכשורא שאם יטעו בהוראה יתחלק העונש על כולם, כך שלכל אחד יפול בחלקו עונש קטן יותר, והמשל הוא כמו כשורא דהיינו קורה שאם מנסרים אותה נופל ממנה שביבים, זה פירוש שיבא מכשורה, שיפול על כל אחד חלק קטן מהעונש כי הוא מתחלק על כולם יחד.

רב אשי, כי הוו מייתי טרפתא לקמיה, כשהביאו לפני רב אשי בהמה לראות אם היא טריפה או לא, מייתי עשרה טבחי ממתא מחסיא היה מביא עשרה שוחטים מהעיר מחסיא שהיא עירו של רב אשי, ומותיב קמיה והיה מושיב אותם לפניו שישתתפו יחד עמו בהוראה, אמר כי הוא אמר כי היכא דנימטיין שיבא מכשורא.

למדנו אם כן בסוגיתנו, שר׳ יונתן היה סבור לומר שמאה שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולן, והבאר שבע האריך כאן לדון באיזה אופן בכלל מדובר שישבו בסנהדרין מאה דיינים, וכפי שהוא מביא כמה גמרות במסכת סנהדרין שלעולם אין מספרם של הדיינים שבסנהדרי הגדולה יותר משבעים ואחד דיינים, ובאיזה אופן מדובר שמאה דיינים ישבו להורות שעל זה אמר ר׳ יונתן שלא נחשב גמר הוראה להיות חייבים בפר העלם דבר עד שכל המאה יסכימו כולם להורות להתיר בטעות את האיסור.

ובספר הורה גבר לגאון רב בצלאל מרנשבורג יישב זאת, שמדובר באופן שמבואר במסכת סנהדרין בסוף פרק הנחנקין שבירושלים היו שלושה בתי דינים, שחוץ מהסנהדרין שישבה בלשכת הגזית והיא בית דין הגדול של שבעים ואחד דיינים היו עוד שני בתים דינים של סנהדרי קטנה שבכל בית דין ישבו עשרים ושלושה דיינים, אחד היה על פת הר הבית ואחד בפתח העזרה, וכפי שמבואר שם, בזקן ממרא שנחלק עם הבית דין שבעירו בהלכה מסויימת והגיעו אל הבית דין שבפת הר הבית לשאול מה היא ההלכה, אם הם לא ידעו היו פונים לבית דין שבפתח העזרה, וגם הן לא ידעו, ואז כולם יחד הזקן ממרא עם הבית דין שבעירו ושני הבתים דינים זה של פתח הר הבית וזה של פתח העזרה היו עולם לסנהדרי הגדולה שיושבים בלשכת הגזית לשאול את ההלכה, ושם היו הדיינים האלו מצטרפים יחד עם הסנהדרין להורות את ההלכה הזאת שהזקן ממרא הביא לפניהם, ובאופן כזה נמצא שישנם מאה דיינים ואפילו יותר שכולם יחד ישבו בסנהדרין כדי להורות את ההוראה, זה האופן שבו יש מאה שישבו להורות.

למדנו אם כן למסקנת הגמרא, שדברי ר״יותנן הופרכו, ולמסקנה אם יש מאה שישבו להורות לא צריך שיורו כולם, אלא מספיק לפי רוב הסנהדרין ולא צריך את כולה ממש, ומזה שואל הבאר שבע כאן על דברי רש״י שאומר בדף ד׳ ע״ב על אותה משנה שהובאה כבר אצלנו הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו, ורש״י אומר שלכן הם פטורים שזה לא נחשב הוראה כי צריך עד שיורו כולן, כפי שמבואר כאן לדברי ר׳ יונתן, שואל אם כן הבאר שבע הרי במסקנת גמרא נדחו דברי ר׳ יונתן והיה עליהם תיבותא, וכמו כן שואל את זה התוי״ט על פירושו של הברטנורה שכך פירש, וגם בהקדמת הרמב״ם בפירוש המשניות מבואר שצריך שיורו כולם, ואם כן הקושיא היא שזה לא לפי מסקנת הגמרא, ושם במשנה בדף ד׳ ע״ב נבאר שהראשונים שואלים זאת על רש״י.

ועונה הבאר שבע ומחדש, ששיטת רש״י שמה שר׳ יוחנן חידש שאם מאה ישבו להורות אינם חייבים פר העלם דבר עד שכל המאה שישבו כאן להורות יורו כולם יחד להתיר את האיסור, בזה הופרכו דברי ר׳ יונתן, אבל הסנהדרין של שבעים ואחד לדעת רש״י זה גם למסקנת הגמרא צריך שיהיה הוראה של כל הבית דין כולו של כל השבעים ואחד ולא מספיק בזה רוב הסנהדרין אלא צריך את כל הסנהדרין ממש.

זו היא שיטת רש״י לדעת הבאר שבע.

וגם כאן הגאון רב בצלאל רנשבורג בספר הורה גבר מאריך לבאר שעל אף שזו שיטת רש״י, מכל מקום מדברי הרמב״ם הוא מדייק מכמה לשונות ברמב״ם בפרק י״ב מהלכות שגגות ובתחילת פרק י״ג מהלכות שגגות, שהרמב״ם סובר שגם בזה מספיק שרוב הבית דין הורו, ואעפ״כ זה נחשב גמר הוראה לחייב פר העלם דבר אם רוב הציבור עשו על פיהם, אבל אמת שבלשון הרמב״ם מדוויק ומבואר שזה רק אם אף אחד מהדיינים לא חלק במפורש על הבית דין, אבל אם אחד מהם אמר להם טועים אתם, אפילו אם הכריעו נגד דעתו לומר שהאיסור הזה כן מותר נגד דעת אותו דייק שטוען שהם טועים, שמכיון שהוא טען להם לא מספיק שרוב הדיינים הכריעו נגדו, אלא שאם אחד מהדיינים יודע שהם טועים והוא שותק, כיון שלא אמר להם במפורש טועים אתם, בזה לדעת הרמב״ם מספיקה ההכרעה של רוב הסנהדרין, ושם במשנה בדף ד׳ ע״ב ניא שכך מבואר מדברי הראשונים.

ואם כן יש לנו כאן שתי שיטות לדעת האחרונים שלשיטת רש״י מסקנת הגמרא הופרכו דברי ר׳ יונתן במה שהוא מצריך שכשמאה יושבים להורות זה יהיה בהסכמת כולם, בזה תיובתא דר׳ יונתן ואין צורך שכל המאה יסכימו לאותה הוראה להתיר את האיסור הזה, אבל אם זה סנהדרין של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שבעיסואחד בהם לא מפסיק הכרעה של רוב הדיינים אלא צריך שכל הסנהדרין דהיינו כל שבעים ואחד הדיינים יסכימו להורות שהאיסור הזה מותר.

מתניתין.

אומרת המשנה, **הורו בית דין** אם הבית דין הורו להתיר איסור כרת, **וידעו שטעו** ונודע לבית דין שהם טעו בהוראה הזאת, **וחזרו בהן** והאם חזרו בהם מההוראה שהתירו את האיסור כרת בטעות, **בין שהביאו כפרתן** שרוב הציבור עשו על פיהם והבית דין כבר הספיקו להביא את הכפרה שלהם את הפר העלם דבר, **ובין שלא הביאו כפרתן** ובין אם הבית דין עדיין לא הביאו את הכפרה של פר העלם דבר, **והלך ועשה על פיהן** והלך היחיד ועשה על פיהם של הבית דין, כי לא נודע לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה שהתירו את האיסור כרת והוא סבור עדיין שבית דין מתירים את הדבר הזה והוא הלך ועשה אותו, **רבי שמעון פוטר** מלהביא קרבן, כי ר׳ שמעון סובר שכיון שאדם זה עושה את הדבר ברשות בית דין, שהרי הוא לא יודע שנודע לבית דין הטעות שלהם והם חזרו בהם, אז הוא תולה בבית דין שהוא עושה את הדבר בגלל ההוראה של בית דין, ולכן הוא פטור מלהביא קרבן, **ורבי אלעזר אומר ספק**, ר׳ אלעזר סובר שיש בזה ספק, האם להחשיב אותו כתולה בבית דין שפטור מלהביא קרבן כשבה או שעירה על עבירת כרת שהוא עבר בשוגג, או שמא הוא כתולה בעצמו שכן חייב להביא קרבן, ומכיון שהוא ספק דינו להביא אשם תלוי, כי כך הדין בכל אדם שאכל דבר שספק אצלו אם הוא עשה מעשה שחייבים עליו חטאת או לא, כגון אכל בשר שספק חלב ספק שומן, ספק אם זה היה חלב והוא חייב להביא חטאת או זה היה שומן והוא פטור מקרבן, אז הוא צריך בינתיים להביא אשם תלוי, וגם אדם זה סובר ר׳ אלעזר שכיון שיש לנו ספק האם להחשיב אותו כתולה בבית דין שפטור מלהביא קרבן או להחשיב אותו כתולה בעצמו שחייב להביא קרבן, אז מספק הוא צריך להביא אשם תלוי.

ומסבירה המשנה, **איזהו ספק, ישב לו בתוך ביתו חייב**, אם הוא היה נמצא בתוך ביתו בעיר אז הוא חייב להביא קרבן אשם תלוי, שהרי כאן יתכן להחשיב אותו תולה מפי עצמו כי בקלות הוא יכול היה לברר שהבית דין יודעים שהם טעו וחזרו בהם מההוראה שהתירו את האיסור הזה, **הלך לו למדינת הים פטור** אבל אם הוא הלך למדינת הים הוא פטור מלהביא אשם תלוי.

אמר רבי עקיבא, מודה אני בזה שהוא קרוב לפטור מן החובה, ר׳ עקיבא אומר שהוא מודה שבודאי אדם זה שהלך למדינת הים כלומר למדינה רחוקה נחשב תולה בבית דין, שהרי הוא לא ידע מחזרתם של בית דין שחזרו בהם מההוראה כיון שהוא הלך למדינת הים.

אמר לו בן עזאי שאל בן עזאי את ר׳ עקיבא, **מאי שנא זה מן היושב בביתו** מה שונה מי שהלך למדינת הים ממי שיושב בביתו, הרי סוף סוף זה שיושב בביתו גם לא נודע לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה שהם הורו להתיר את האיסור, ולכן הוא עשה את האיסור כי הוא סבור שהבית דין עדיין עומדים בהוראה הזאת שהם התירו לעשות זאת, אז הוא הרי תולה בבית דין שהוא צריך להיות פטור מקרבן.

ענה לו ר׳ עקיבא, **שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע** אדם זה שיושב בביתו יכול היה לשמוע שהבית דין חזרו בהם מההוראה, על כן הוא קרוב להחשב תולה בעצמו, ולכן הוא חייב להביא אשם תלוי, **וזה** אותו אדם שהלך למדינת הים **לא היה לו אפשר שישמע**, כי הוא הלך למדינה רחוקה, לכן הוא נחשב תולה בבית דין ממש שפטור מלהביא אפילו אשם תלוי.

עוד אומרת המשנה, **הורו בית דין לעקור את כל הגוף** אם אותו איסור כרת שהבית דין התירו זה היה בעקירת כל הגוף, וכפי שהמשנה מסבירה, **אמרו אין נדה בתורה** שהם אמרו שאין בכלל איסור נדה בתורה, או שהם אמרו **אין שבת בתורה** אין איסור של עשיית מלאכה בשבת, או **אין עבודת כוכבים בתורה** אין איסור של לעבוד ע״ז בתורה, **הרי אלו פטורין**, כפי שהגמרא תבאר את הלימוד במשנה איך נלמד מ״ונעלם דבר״ בסיומה של המשנה שדווקא בביטול מקצת וקיום מקצת זה נחשב הוראה לחייב פר העלם דר ולא בעקירת כל הגוף.

אבל אומרת המשנה, **הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו חייבין** אם בהוראה שלהם הם הורו לבטל ולהתיר מקצת מאיסורי נדה או מאיסורי שבת או מאיסורי ע״ז, ולקיים מקצת מהאיסורים, אז הם חייבים פר העלם דבר, זו היא ההוראה שאם רוב הציבור עשו על פיהם חייבים להביא פר העלם דבר, מסבירה המשנה, **כיצד** באיזה אופן יתקיים הענין של ביטול מקצת וקיום מקצת, **אמרו יש נדה בתורה** הם אמרו שנכון שיש איסור נדה בתורה, **אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור**, שומרת יום כנגד יום זה הלכה למשה מסיני שאשה שמתחילה לראות דם נדות אז זה דם נדה שהיא טמאה שבעה יימים בין אם היא ממשיכה לראות דם או לא, אז היא טמאה שבעה ימים וביום השביעי בלילה היא טובלת ונטהרת לבעלה, ואחרי שעברו שבעת ימי נדותה יש מהלכה למשה מסיני אחד עשר יום שבין נדה לנדה, שבהם אם היא רואה שלושה ימים רצופים דם היא נהיית זבה גדולה שאינה נטהרת אלא אם כן היא סופרת שבעה נקיים ולאחר מכן היא יכולה ליטהר לבעלה, ואם היא רואה רק יום אחד מאותם אחד עשר יום שבין נדה לנדה אז היא שומרת יום כנגד יום, את היום שלאחר יום ראייתה היא שומרת בטהרה כדי לדעת האם יצטרפו שלושה ימים של ראיית דם כדי להחשב זבה גדולה, ואם הבית דין הורו לומר ששומרת יום כנגד יום פטור ואין בה איסור של כרת, זו היא הוראה לבטל מקצת מאיסור נדה ולקיים מקצת, שנדה ממש הבית דין אומרים שזה אסור, שיש איסור נדה בתורה, אבל איסור של שומרת יום כנגד יום את זה הם הורו להתיר, אז זה ביטול מקצת וקיום מקצת, והלכה זאת של שומרת יום כנגד יום אינה נוהגת בזמן הזה כפי כבר מבואר בגמרא אמר ר׳ זירא בנות ישראל החמירו על עצמן להיות יושבות שבעה נקיים שאפילו אם הן רואות טיפת דם כחרדל דהיינו כגודל של חרדל הם יושבות שבעה נקיים, שהיא נהיית טמאה כזבה גדולה שאינה נטהרת אלא אם כן היא תספור שבעה ימים נקיים שבהם לא ראתה דם ותטבול במקוה כשר ואז היא תטהר, **עוד אומרת המשנה דוגמה לגבי שבת, שהם אומרים יש שבת בתורה יש איסורי מלאכה**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשבת, **אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור**, שעל מלאכת הוצאה להוציא מרשות לרשות הם אומרים שאין מלאכה כזאת ומותר לעשות אותה, אז הם ביטלו מקצת ממלאכות שבת וקיימו את שאר המלאכות שבת, וכפי שבגמרא יבואר הפרטים איך הגמרא מבארת את דינים אלו שבמשנה, ולגבי ע״ז אומרת המשנה דוגמה, הם אומרים **יש עבודת כוכבים בתורה, אבל המשתחוה פטור** שאם הוא משתחווה לע״ז על זה אין איסור, **הרי אלו חייבין** בכל ההוראות האלו הבית דין חייבים להביא פר העלם דבר אם הורו הוראה כזאת שיש בה קיום מקצת מן המצוה וביטול מקצת מן המצוה, ורוב הציבור עשו על פיהם את אותו דבר שהם התירו, ואיך זה נלמד מהפסוק, אומרת המשנה **שנאמר** (ויקרא ד) **ונעלם דבר דבר**, משמע **ולא כל הנוף**, והגמרא תבאר איך זה נדרש מפסוק זה.

גמרא.

אומרת הגמרא, **אמר רב יהודה אמר רב, מאי טעמא דרבי שמעון** למה ר׳ שמעון סובר שאפילו אם הבית דין כבר יודעים שהם טעו וחזרו בהם מההוראה עדיין היחיד שלא נודע לו שהבית דין חזרו בהם פטור מלהביא קרבן אם הוא עשה את מה שהבית דין התירו, **הואיל וברשות בית דין הוא עושה**, שהרי סוף סוף אדם זה עושה זאת ברשות בית דין, כי הוא הרי יודע שזה חלב, אלא שהוא אוכל חלב כי הוא סובר שהבית דין מתירין לאכול את החלב הזה, אז כיון שהוא עושה את זה ברשות בית דין הוא תולה בבית דין שפטור מלהביא קרבן.

איכא דאמרי, אמר רב יהודה אמר רב, אומר היה רבי שמעון, כל הוראה שיצאה ברוב צבור, יחיד העושה אותה פטור, כל הוראה שיצא ברוב ציבור וכפי שרש״י מוסיף אע״פ שהבית דין חזרו בהם מההוראה, יחיד שעושה את אותו דבר שהבית דין התירו הוא פטור מלהביא קרבן, **לפי שלא ניתנה הוראה אלא להבחין בין שוגג למזיד**, מסביר רש״י בשתי לשונות, לשון ראשון מסביר רש״י, שכל ענין ההוראה הוא להודיע שמי שעושה על פיהם של הבית דין שהורו להתיר דבר זה הוא שוגג ולא מזיד, ומכיון שאדם זה על פי הוראה של בית דין הוא עושה אז הוא שוגג, והרי יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, פירוש שני אומר רש״י, לא ניתנה הוראה לפטור את היחיד התולה בבית דין אלא כדי להכיר לבין מי שעושה בשגגת עצמו, שהוא שוגג על ידי שנתחלף לו למשל חלב בשומן והוא סבור שזה שומן שאז הוא חייב קרבן, לעושה מזיב וברשות בית דין שהוא פטור מקרבן, שהרי אדם זה אוכל חלב במזיד, כי הוא יודע שזה חלב, אלא הוא אוכל כי הוא סבור שהבית דין התירו לאכול, ואדם זה שאומר לנו שהוא לא ידע שהבית דין חזרו בהם מההוראה שבה הם התירו את אכילת החלב, הוא עשה את העבירה הזאת במזיד, שהוא אכל חלב במזיד על פיהם של הבית דין שהוא סבור שהם עדיין מתירים את זה, ולא בשגגת עצמו, אז הוא פטור מלהביא קרבן שהרי יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור.

מיתיבי שואלת הגמרא, **פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים**, הבית דין אם הם מורים להתיר אחד מהחייבי כריתות שבתורה ורוב הציבור עשו על פיהם, דינם להביא פר העלם דבר, להביא פר להקריב אותו, אם ההוראה שלהם התייחסה לע״ז להתיר בזה אם נודע להם שהם טעו לאחר שרוב הציבור עשו על פי ההוראה של הבית דין שהתירו ע״ז צריך להביא חוץ מהפר גם שעיר להקרבה, כפי שנלמד לקמן את הדין של פר ושעיר, זה מה שהגמרא אומרת פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים, **בתחלה גובין עליהן, דברי רבי שמעון**, סובר ר׳ שמעון שהפר הזה הרי קרב משל ציבור, אז הגזברים של הקדש באים לגבות מכל אחד מישראל כסף כדי לקנות פר ולקנות את השעירים של עבודת כוכבים לצורך קרבן להקריב, כך סובר ר׳ שמעון, **רבי יהודה אומר, מתרומת הלשכה הן באין**, ר׳ יהודה אומר שאין צורך לגבות עכשיו כסף בשביל לגבות את הקרבנות, אלא מהכסף שבתרומת הלשכה ממנו קונים את כל קרבנות הציבור סובר ר׳ יהודה שמתרומת הלשכה גם קונים את הפר ואת השעיר של ע״ז את הפר העלם דבר, ומזה שואלת הגמרא, **אמאי** למה סובר ר׳ שמעון שעדיין אדם זה פטור מלהביא קרבן כיון שלא נודע לו שבית דין חזרו בהם מההוראה, **כיון דגבי להו** כיון שהגזברים באו אליו לגבות כסף כדי לקנות פר העלם דבר, **הוי ליה הודע** אז הרי נודע לו שהרי הגזבר מסביר לו למה הוא צריך כסף, כי הבית דין הורו בטעות למשל שחלב מותר, והם יודעים שהם טעו וחזרו בהם ועכשיו הם צריכים להקריב פר העלם דבר, אז הוא מבקש כסף, אז הרי אדם זה כבר נודע לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה ואיך אומר ר׳ שמעון שהוא עדיין פטור אם הוא אכל חלב כיון שהוא תולה עצמו בבית דין, הרי נודע לו שהבית דין חזרו בהם.

עונה הגמרא, **איבעית אימא כגון שגבו סתם**, שמדובר שהגזברים כשבאו לגבות ממנו את הכסף לא הודיעו לו לצורך מה הם גובים את הכסף, לכן על אף שגבו ממנו כסף כדי להקריב את הפר העלם דבר אבל לו נודע לו שבשביל זה גובים את הכסף, ואם כן לא נודע לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה, אז בזה שהוא אוכל חלב הוא עדיין תולה עצמו בהוראת בית דין שהוא פטור מלהביא קרבן.

ואיבעית אימא כגון דלא הוה ליה במתא, שכשהגזברים גבו כסף הוא לא היה בעיר, וממנו לא באו לגבות, ולאחר שכבר גבו את הכסף הוא אכל חלב כי לא נודע לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה שלהם, אז שוב הוא יחיד שעשה בהוראת בית דין שהוא פטור מלהביא קרבן.

ואיבעית אימא, רב רב שאמר את המימרא הזאת אליבא דר׳ שמעון, **כאידך תנא סבר** הוא סובר כמו תנא בברייתא אחרת, **דתניא** כי למדנו בברייתא **איפכא, בתחילה גובין להן דברי רבי יהודה** שר׳ יהודה הוא זה שסובר שהגזברים באים לגבות מכל אחד מישראל כסף כדי לקנות את הפר שצריך להקריב, **רבי שמעון אומר מתרומת הלשכה הן באין**, אם כן ר׳ שמעון הוא זה שסובר שקונים את הפר מכסף שבתרומת הלשכה, אז הרי אדם זה מעולם לא גבו ממנו כסף בשביל לקנות את הפר ולא נודע לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה, וגם התנא במשנה שאומר אליבא דר׳ שמעון שר׳ שמעון פוטר גם סובר כדברי התנא בברייתא שר׳ שמעון הוא זה שאומר שמביאים את זה מתרומת הלשכה, ומכיון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמביאים מתרומת הלשכה לא נודע לו לאדם זה שהבית דין חזרו בהם מההוראה, אז הוא יחיד שעשה בהוראת בית דין שהוא עדיין פטור מלהביא קרבן.

תני למדנו בברייתא, **רבי מאיר מחייב**, ר׳ מאיר מחייב אדם זה שחטא ועבר את העבירה שהבית דין בתחילה התירו וחזרו בהם, אז הוא מחייב אותו והוא מחשיב אותו תולה בעצמו שחייב להביא קרבן כיון שהוא עבר את העבירה לאחר שהבית דין חזרו בהם מההוראה שהם הורו בטעות להתיר את האיסור, **ורבי שמעון פוטר** כפי שלמדנו במשנה, ר׳ שמעון סובר שהוא נחשב תולה בבית דין אז הוא פטור מלהביא קרבן, **רבי אלעזר אומר ספק** כמו שלמדנו במשנה שהוא סובר שזה ספק האם להחשיב אותו כתולה בעצמו שחייב בקרבן או להחשיב אותו כתולה בבית דין שהוא פטור מקרבן, **משום סומכוס אמרו** משמו של סוכמוס אמרו **תלוי**. **אמר רבי יוחנן, אשם תלוי איכא בינייהו**, זה החילוק בין דברי ר׳ אלעזר שאומר ספק לבין דברי סומכוס שאומר תלוי, ר׳ אלעזר שאומר ספק סובר שצריך להביא אשם תלוי, משום שר׳ אלעזר סובר שיש לנו ספק אם להחשיב אותו כמי שתולה בעצמו שחייב להביא קרבן חטאת או כמי שתולה בבית דין שפטור, ומכיון שספק זה דומה לספק אכל חלב ספק אכל שומן הוא צריך להביא אשם תלו, וסומכוס סובר שהמעשה שלו נחשב מעשה שאינו אלא תלוי, כי המעשה הזה הוא תלוי ואין מקום להחשיב אותו כתולה בעצמו ממש שיש מקום להסתפק שמא הוא חייב חטאת, משום שדווקא אם יש לפניו חתיכה אחת של בשר והיה ספק אם זה של חלב או של שומן והוא אכל אותו, שם הוא צריך להביא אשם תלוי, שהרי יש לנו צד לומר שהוא באמת אכל חלב ממש, והוא בר חיוב להביא חטאת, אלא מכיון שלא ידוע אם הוא אכל חלב הוא צריך להביא אשם תלוי, אבל כאן אין לומר שמא הוא תולה בעצמו ממש, שהרי ודאי שאדם זה עשה את זה על פי ההוראה של בית דין, אם כן המעשה שלו תלו שגם הצד חיוב שלו לדון אותו כמי שתולה בעצמו להתחייב קרבן הוא בכלל לא ברור, וזה לא צד חיוב מעליא, ולכן הוא לא צריך להביא אפילו אשם תלוי לדעת סומכוס.

אמר רבי זירא, משל דרבי אלעזר למה הדבר דומה, ר׳ אלעזר סובר שבמקרה כזה הוא צריך להביא אשם תלוי, זה דומה **לאדם שאכל ספק חלב ספק שומן, ונודע לו** מזה שהוא אכל ספק חלב ספק שומן, כי הוא אכל כשהוא סבור שזה שומן ולאחר מכן נודע לו שהיה ספק בחלב הזה שמא זה חלב, **שמביא אשם** שהוא צריך להביא אשם תלוי, כי שמא הוא אכל חלב ממש, וגם כאן יש לדעת ר׳ אלעזר לומר שמא הוא חשוב תולה בעצמו ממש שחייב קרבן, אלא מספק אי אפשר לחייב אותו חטאת, אבל אשם תלוי הוא צריך להביא,

- דף ד׳ ע״א

ולא מבעיא למאן דאמר צבור מייתי ולא רק למי שסובר שהציבור הם אלו שמביאים את הפר העלם דבר, **דמפרסמא מלתא** שמתפרסם הדבר כיון שהציבור צריכים להביא את הפר מתפרסם הדבר שהבית דין חזרו בהם מהטעות בהוראה שהיתה להם להתיר את האיסור כרת, אז ודאי שהיחיד הזה שעשה את האיסור לא יחשב תולה בבית דין, שהרי נתפרסם הדבר שהבית דין טעו בהוראה וחזרו בהם, **אלא אפילו למאן דאמר בית דין מביאין דלא מפרסמא מלתא** אפילו מי שסובר שהבית דין הם אלו שצריכים להביא את הפר העלם דבר אם כן לא מתפרסם כל כך שהבית דין טעו בהוראה וחזרו בהם, אעפ״כ הוא יהיה חייב אשם תלוי, למה, **אי הוה שאיל הוו אמרין ליה** כיון שאם הוא היה שואל להתענין האם הבית דין חזרו בהם מההוראה או לא היו אומרים לו שהבית דין טעו וחזרו בהם מההוראה שהם הורו, אז הוא נחשב תולה בעצמו ויש כאן צד חיוב ממש לחייב אותו להביא חטאת, אלא שיש לנו ספק שמא הוא כן נחשב תולה בבית דין שפטור מקרבן, לכן הוא צריך להביא אשם תלוי.

אמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא ויש אומרים שאמר את זה **רבי יוסי בר זבידא, משל דסומכוס למה הדבר דומה**, סומכוס שסובר שהוא לא צריך להביא אשם תלוי איך הוא יסביר את הדברים, דומה דבר **לאדם שהביא כפרתו בין השמשות**, אדם שנתחייב להביא חטאת על עבירה שהוא עבר, והוא הביא את הכפרה להתכפר שזרקו את הדם בבין השמשות, **ספק מבעוד יום נתכפר** לו ספק אם הספיקו לזרוק את הדם כשהיה עדיין יום ואם כן יצא ידי חובת קרבן חטאת שהוא צריך להביא, **ספק משחשכה נתכפר** לו שמא זרקו את הדם לאחר שנהיה לילה שבזה הוא לא יצא ידי חובת קרבן, שהרי נלמד מהפסוק ״ביום צותו״ שזריקת הדם וכל העבודות שבקרבן צריכים להעשות מבעוד יום, וקי״ל **שאין מביא אשם תלוי** שהוא פטור מלהביא אשם תלוי, שהוא לא צריך להביא קרבן אחר, מכיון שיש ספק אם הקרבן הזה שהקריבו הועיל לכפרה עבורו או לא, ועל אף שאם זרקו בבין השמשות את הדם של הקרבן שלו, הרי הקריבו אותו לאחר שהקריבו את התמיד של בין הערביים, והרי התמיד של בין הערביים היה צריך להיות הקרבן שקרב האחרון על המזבח, אומר רש״י, שמשום שהקריבו לאחר הקרבת התמיד של בין הערביים אין בזה שום פסול, משום שכך מבואר בגמרא בפסחים דף נ״ט שאין קרבן שנקרב אחרי תמיד של בין הערביים נפסל מחמת כך, **ואם כן אומר ר׳ יוסי בר אבין**, שמכיון שכאן בבין השמשות אין צד חיוב מעליא לומר שהוא עדיין חייב חטאת, שהרי לא שייך לומר שיתברר לנו אם הקרבן הזה הוקרב משחשיכה והוא עדיין חייב קרבן, שהרי בין השמשות מסביר רש״י הוא כהרף עין, ואין אדם בעולם יכול לעמוד עליו אם הוא מן היום או מן הלילה, אז הוא פטור מלהביא אפילו אשם תלוי, ואם כן אותו דבר גם כאן הוא פטור מלהביא אשם תלוי, וכפי שהגמרא מסבירה, **ולא מבעיא למאן דאמר בית דין מביאין, דלא אפרסמא מלתא**, לא מיבעיא למי שסובר שהבית דין הם אלו שמביאים פר העלם דבר, שאז הרי לא התפרסם הדבר שהבית דין טעו בהם וחזרו מההוראה בטעות שהתירו בה את האיסור, וכיון שלא התפרסם הדבר אז ודאי שהוא פטור מלהביא אשם תלוי כי יש לומר שהוא נחשב תולה בבית דין ואין מקום להחשיב אותו כתולה בעצמו ממש לחייב אותו קרבן, **אלא אפילו למאן דאמר צבור מביאין דמפרסמא מלתא** אפילו מי שסובר שהציבור הם אלו שמביאים להקריב

דף זה הודפס לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את הפר העלם דבר, ואז הרי מתפרסם הדבר אצל הציבור שכולם יודעים שהבית דין טעו בהוראה שהם התירו את האיסור וחזרו בהם מהטעות, **והוו אמרינן ליה** אז הרי אם הוא היה שואל היינו יודעים לענות לו שהבית דין חזרו בהם מההוראה שהם התירו את האיסור, אעפ״כ הוא פטור מלהביא אשם תלוי, **דהכא (בספק) [כספק]** זה נחשב כמו ספק **מבעוד יום, ספק משחשכה, אי שאיל לא אשכח אינש דמשייליה**, ומה אתה אומר, שאם הוא היה שואל היה נודע לו שהבית דין חזרו מההוראה שלהם שהתירו את האיסור, לא עלה בדעתו של אדם זה לשאול למה הציבור מביאים פר, ולכן כיון שלא היה בדעתו לשאול אז אין כאן צד חיוב מעליא (צד חיוב ממש) לומר שהוא נחשב תולה בעצמו שחייב קרבן, אלא יש כאן צד פטור שיותר שייך בו להחשיב אותו כתולה בבית דין, שהרי סוף סוף הוא לא ידע שהבית דין חזרו בהם מההוראה בטעות שהתירו את האיסור, לכן הוא לא צריך אפילו להביא אשם תלוי כי הוא נחשב לדעת סומכוס תולה בבית דין שפטור מלהביא קרבן.

למדנו במשנה, **אמר לו בן עזאי, מאי שנא מן היושב כו׳**, בן עזאי שאל איזה חילוק יש בין היושב בביתו שהוא חייב להביא אשם תלוי לבין מי שהלך למדינת הים ועשה את מה שבית דין הורו בטעות להתיר איסור לאחר שהבית דין חזרו בהם וידעו שטעו, שהוא כן פטור מלהביא אשם תלוי, וענה ר׳ עקיבא שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע ואילו ההולך למדינת הים לא היה לו אפשר שישמע.

שואלת הגמרא, **שפיר קאמר ליה רבי עקיבא לבן עזאי** הרי ר׳ עקיבא עונה נכון לבן עזאי, ומה הוקשה לבן עזאי החילוק שבין יושב בביתו להולך למדינת הים.

עונה הגמרא, **אמר רבא, החזיק בדרך איכא בינייהו**, מדובר באדם שעדיין נמצא בביתו בעיר שהוא גר בה, אלא שהוא כבר טרוד בהכנות לצאת לדרך למדינת הים, בזה נחלקו בן עזאי ור׳ עקיבא, **לבן עזאי חייב, דהא בביתיה איתיה**, בן עזאי סובר שבמקרה כזה הוא כן צריך להיות חייב, שמכיון שהוא עדיין נמצא בביתו הרי יכול היה למצוא דרך לשאול ולברר האם הבית דין חזרו בהם מההוראה בטעות שהם הורו, ומכיון שהוא לא בירר לשאול לכן הוא חייב להביא שם תלוי כי שמא נחשיב אותו כתולה מפי עצמו שהוא חייב קרבן, ואילו **לרבי עקיבא פטור, דהא החזיק בדרך**, שר׳ עקיבא סובר שעל אף שהוא עדיין נמצא בבית כיון שהוא החזיק בדרך והוא כבר טרוד במה שהוא עומד לצאת למדינת הים לא היה אפשר לו שישמע שהבית דין חזרו בהם לדעת שטעו בהוראה, לכן הוא נחשב תולה בבית דין והוא פטור לגמרי מקרבן אפילו מאשם תלוי.

עוד למדנו במשנה, **הורו לו בית דין לעקור את כל הגוף. תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, כתוב בתורה (ויקרא ד) **ונעלם דבר** משמע **ולא שיעקר המצוה כולה**, שאם הבית דין הורו בטעות לעקור את כל גוף המצוה, זה לא נחשב הוראה שאם רוב הציבור עשו על פיה לחייב פר העלם דבר של ציבור, **כיצד, אמרו אין נדה בתורה** אם הבית דין בטעות הורו לעקור איסור נדה בתורה, או **אין שבת בתורה** שהם הורו בטעות לעקור את האיסור של עשיית מלאכה בשבת, או **אין עבודת כוכבים בתורה** שהם עקרו בטעות להתיר ע״ז, **יכול יהו חייבין** הייתי סובר שגם בזה אם רוב הציבור עשו על פי הוראת הבית דין יהיו חייבים פר העלם דבר, **תלמוד לומר ונעלם דבר, ולא שתתעלם מצוה כולה** ולא באופן שנעלם מהבית דין כל המצוה כולה לומר שאין נדה בתורה וכדומה, **הרי אלו פטורין** ובאופן כזה הם פטורים מפר העלם דבר, **אבל אמרו יש נדה בתורה** אם הם אמרו שיש איסור נדה בתורה **אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור** שהם התירו רק את האיסור של שומרת יום כנגד יום (כפי שהסברנו במשנה), או שהם אמרו **יש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור**, שהם התירו מלאכת הוצאה בשבת, או שהם אמרו **יש עבודת כוכבים בתורה, אבל המשתחוה פטור**, שהם התירו השתחואה לע״ז, **יכול יהו פטורין** הייתי סובר שגם באופן כזה הם יהיו פטורים מפר העלם דבר, **תלמוד לומר ונעלם דבר** משמע **ולא כל הגוף**.

ועכשיו הגמרא מפרשת את דברי הברייתא.

אמר מר, למדנו בברייתא, **יכול יהו פטורין** שגם באופן של ביטול מקצת וקיום מקצת שהם אמרו יש שבת בתורה לדוגמה אלא שהוצאה מותרת שגם בזה הם יהיו פטורים מלהביא פר העלם דבר.

מקשה הגמרא, **ואי בקיום מקצת וביטול מקצת פטורין** אם כשהבית דין הורו לבטל רק מקצת מן המצוה אבל מקצתה של המצוה הם כן קיימו, הם גם פטורים מהעלם דבר, **ובעקירת כל הגוף פטורין** ואם הם עקרו את כל שבת מן התורה כל הגוף של המצוה הם גם פטורים להביא פר העלם דבר, אז **במאי חייבין** באיזה אופן חשבה הברייתא לומר שיהיה החיוב של פר העלם דבר.

עונה הגמרא להסביר את הברייתא, **תנא הכי קא קשיא ליה** כך היה קשה לו לתנא של הברייתא, **אימא דבר כולה מילתא משמע** אולי ״דבר״ הכוונה דווקא בעקירת כל הגוף, ונאמר להיפך, שאם הבית דין הורו לעקור את כל גוף המצוה ואמרו אין שבת בתורה, אז חייבה התורה פר העלם דבר, אבל אם הם רק עקרו מקצת וקיימו מקצת אולי בזה אין חיוב העלם דבר, ועל זה מביאה הברייתא **תלמוד לומר ונעלם דבר**, שדווקא אם הם אמרו הוראה לקיים מקצת ולבטל מקצת אז יש חיוב פר העלם דבר, ולא כשאמרו הוראה לעקור את כל גוף המצוה.

שואלת הגמרא, **מאי משמע** איך מ״ונעלם דבר״ אתה דורש שדווקא אם נעלם מעיניהם מקצתה של המצוה.

עונה הגמרא, **אמר עולא, קרי ביה ונעלם מִדָּבָר** המ״ם של ״ונעלם״ נדרשת לפניה להשלים את המלה ״ונעלם״ וגם לאחריה כאילו כתוב ״מדבר״, שאם נעלם מדבר, דהיינו מקצתה של המצוה מהדבר נעלם מהם ולא כל הדבר, רק אז יש חיוב פר העלם דבר, דהיינו שרק ביטלו מקצתה של המצוה.

חזקיה אמר, חזקיה סובר שלומדים את זה מהסיפא של הפסוק, **אמר קרא** כתוב בסיפא של הפסוק (ויקרא ד) **ועשו אחת מכל מִצְוֹת, מכל מִצְוֹת ולא כל מִצְוַת** כשכתוב ״מכל מִצְוַת״ פירושו שהם אמרו להורות שמותר לעשות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מקצת ממצות השבת, שזה ביטול מקצת אבל קיום מקצת, או מכל המצות של ע״ז אז ממצות ע״ז מקצתה הם ביטלו, או מכל מצות נדה פירושו מקצתה של מצות נדה, או בשאר איסורים מכל מצות פירושו חלק מהמצוה הם ביטלו ולא את כל המצוה ממש.

שואלת הגמרא, **מצות תרתי משמע** הרי הקריאה היא מצות, משמע הרבה מצוות, ופירוש הפסוק משתמע ש״ועשו אחת מכל מצוות״ מכל המצוות שבתורה כגון נדה שבת ע״ז שהם מצוות שחייבים עליהם כרת, שאם הם עקרו את כל המצוה מאחת מהמצוות האלו שיש עליהם איסור כרת אז יש חיוב של פר העלם דבר, ולעולם משמעותו של הפסוק מדובר בעוקר את כל הגוף.

עונה הגמרא, **אמר רב נחמן בר יצחק מצות כתיב** כתוב ״מצות״ בוי״ו אחד, שמשמעותו מצוה אחת, ומשמעות הפסוק היא ״ועשה אחת מכל מצות״ ממצוה יחידה של שבת או ממצוה יחידה של נדה או ממצוה יחידה של ע״ז או משאר מצוות שיש בהם איסור כרת, שאם מקצתה של המצוה הם הורו בטעות להתיר שזה ביטול מקצת אבל קיומו מקצת, רק אז חייבים פר העלם דבר, אבל אם הם עקרו בהוראה שלהם את כל גופה של המצוה אז פטורים מלהביא פר העלם דבר.

רב אשי אמר, יליף לומדים גזירה שוה **דבר דבר מזקן ממרא**, **דכתיב ביה בזקן ממרא** בזקן ממרא החולק על הסנהדרין ודינו שהוא חייב מיתת חנק כתוב בו (דברים יז) **כי יפלא ממך דבר**, **לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל**, ואם כן כתוב אצל זקן ממרא המלה ״דבר״, ולומדים גזירה שוה, **מה ממרא מן הדבר ולא כל דבר** כפי שמבואר בגמרא בדף פ״ח ע״ב מסנהדרין בסוף פרק אלו הן הנחנקין, שהזקן ממרא שאומר להורות שאין תפילין, שהוא עוקר את המצוה של תפילין מן התורה, פטור ממיתת חנק שזקן ממרא חייב בה, כיון שהוא עקר את כל גופה של המצוה, אבל אם הוא אמר שצריך חמש טוטפות דהיינו חמש בתים בתפילין, או חמשה פרשיות בתפילין להוסיף על דברי סופרים הוא חייב, כי כך דינו של זקן ממרא שאינו חייב אלא מן הדבר, רק אם ההוראה שלו שבה הוא חולק על הסנהדרין היה לבטל מקצת מן המצוה ולקיים מקצת מן המצוה, אז כמו שהמלה ״דבר״ האמורה בזקן ממרא זה בביטול מקצת או בקיום מקצת, **אף בהוראה**, **דבר ולא כל הגוף**, כך המלה ״דבר״ שנאמרה לגבי הוראת בית דין לחיוב פר העלם דבר זה בהוראה שהיה בה ביטול מקצת וקיום מקצת, אבל אם זה היה בעקירת כל הגוף אין בזה את הדין של הוראת בית דין להיות חייבים בפר העלם דבר.

אמר רב יהודה אמר שמואל, **אין בית דין חייבין** החיוב של פר העלם דבר אינו חל **עד שיורו בדבר שאין הצדוקין מודין בו**, ידוע שכת הצדוקים הם אלו המאמינים בתורה שבכתב וכופרים בדברי סופרים במה שחכמים דורשים בפסוק מתורה שבעל פה, אז אם זה דבר שאין הצדוקים מודים בו, דהיינו שהוא לא נתפרש במפורש בפסוק בזה אם היתה הוראה של בית דין להתיר איסור כרת שלא נתפרש מפורש בפסוק, יש בזה חיוב של פר העלם דבר, **אבל בדבר שהצדוקין מודין בו פטורין** אבל אם הם הורו בטעות להתיר איסור שמפורש בפסוק, שזה ביטול מקצת אבל קיום מקצת, אין בזה חיוב של פר העלם דבר, **מאי טעמא**, **זיל קרי בי רב הוא** כי הרי זה פסוק מפורש בתורה והיה להם ללמוד מהפסוק בתורה שהם טועים בהוראה זאת, ולכן זה לא נחשב הוראה לחייב עליה פר העלם דבר.

מקשה הגמרא, **תנן** למדנו אצלנו במשנה שאם הבית דין טהור להורות בזה שאמרו **יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור**, משום שבזה יש עקירת מקצת וקיום מקצת, **ואמאי**, **שומרת יום כנגד יום הא כתיב** (ויקרא טו) **וספרה לה**, **מלמד שמופרת אחד לאחד**, כפי שהסברנו במשנה שמפסוק זה לומדים את הדין שאם באחד עשר יום שבין נדה לנדה ראתה האשה דם יום אחד היא צריכה לשמור יום כנגדו בטהרה, שמא היא תראה שלושה ימים רצופים שבהם היא תהיה זבה גדולה שאינה נטהרת לבעלה אלא לאחר ספירת שבעה נקיים ואחר כך כשהטהרה מזובה היא צריכה להביא קרבן, ואם כן הרי מפורש בפסוק הדין של שומרת יום כנגד יום שיש בה חיוב כרת, והרי זה דבר שהצדוקים מודים בו, ולמה אתה אומר שזה נקרא הוראה אם הם אמרו ששומרת יום כנגד יום מותר לחייב על זה פר העלם דבר.

עונה הגמרא, **דאמרי העראה שריא**, **גמר ביאה הוא דאסירא**, מדובר כשהבית דין אומרים שמה שהתורה אמרה שיש איסור בשומרת יום כנגד יום זה רק בגמר ביאה, דהיינו בביאה גמורה, אבל הבראה שאינה אלא תחילת ביאה מותרת, ולכן זו הוראה בדבר שאין הצדוקים מודים בו.

מקשה שוב הגמרא, **הא נמי כתיב** (ויקרא כ) **את מקורה הערה**, שמזה מפורש בפסוק שהעראה גם כן נאסרה בנדה, והטעות שהם הורו שהעראה מותרת זה בזיל קרי בי רב, בדבר שמפורש האיסור שלו בפסוק.

עונה הגמרא, **דאמרי כדרכה אסירא שלא כדרכה שריא**, מדובר שהם אומרים שהאיסור אינו אלא בביאה כדרכה אבל ביאה שלא כדרכה מותרת.

מקשה על זה הגמרא, **הא כתיב משכבי אשה** שמזה לומדים שתי משכבות באשה שהתורה אסרה גם שלא כדרכה, ואם כן הרי זה שוב מפורש בפסוק שגם ביאה שלא כדרכה אסורה ומה שהם הורו להתיר ביאה שלא כדרכה אין זה הוראה כי זה זיל קרי בי רב, שהרי האיסור הזה מפורש בפסוק.

עונה הגמרא, **דאמרי** מדובר שהם אמרו, **כדרכה אסור אפילו העראה**, שאם הביאה היא כדרכה אז אפילו הערה גם כן אסורה, **בשלא כדרכה גמר ביאה הוא דאסור**, **אבל העראה שריא**, שרק בביאה שלא כדרכה הם אמרו שרק גמר ביאה אסורה אבל הבראה מותרת, וזה לא דבר שנתפרש בפסוק, שהרי הבראה שנתפרשה בפסוק זה ״את מקורה הערה״ שמדובר בביאה כדרכה, אבל שהבראה אסורה גם בביאה שלא כדרכה זה דבר שלא נתפרש להדיא בפסוק, אז זה הוראה לחייב על זה פר העלם דבר, כיון שזו הוראה בדבר שאין הצדוקים מודים בו, כי אין על זה פסוק מפורש.

מקשה הגמרא, **אי הכי**, **אפילו נדה נמי**, אם כן אז למה המשנה צריכה לצייר לנו שבאיזה אופן הבית דין מתחייבים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פר העלם דבר על הוראה, זה אם ההוראה שלהם היתה שנדה באמת אסורה אבל שומרת יום כנגד יום היא זו שמותרת, ואם ההוראה בשומרת יום כנגד יום שעליה הבית דין מתחייבים פר העלם דבר היא רק אם ההוראה היתה בשומרת יום כנגד יום שהעראה שלא כדרכה מותרת, אם זו הטעות שלהם, אז טעות זו שייכת גם בנדה עצמה, שהם אמרו שיש איסור נדה ואסור בה ביאה בין כדרכה בין שלא כדרכה, אלא שהם אמרו שהעראה בשלא כדרכה היא זו המותרת, אז זה ביטול מקצת וקיום מקצת, ויש כאן הוראה בדבר שלא נתפרש בפסוק לאיסור.

אלא עונה הגמרא, **לעולם כדרכה** באמת מדובר בשומרת יום כנגד יום, והם אמרו שמותר ביאה כדרכה, **ודאמרי** והטעות של הבית דין היתה שהם אמרו **העראה באשה דוה הוא דכתיבא** שהפסוק ״את מקורה הערה״ שממנו לומדים את האיסור של העראה בנדה נאמר באשה דוה שהיא נדה ממש, אבל בשומרת יום כנגד יום הם טעו להורות שאצלה ההעראה אפילו כדרכה גם כן מותרת, ואם כן יש כאן עקירת מקצת וביטול מקצת בדבר שאין הצדוקים מודים בו, שהרי איסור העראה בשומרת יום כנגד יום אפילו בכדרכה לא נתפרש מפורש בפסוק כי בפסוק מדובר על נדה ממש, וזו טעות שהם טעו להורות להתיר דבר שהתורה אסרה, אבל זה לא נתפרש בפסוק האיסור, ולכן הם חייבים פר העלם דבר.

ואיבעית אימא, דאמרי זבה לא הויא אלא ביממי, דכתיב (ויקרא טו) **כל ימי זובה**, הטעות שלהם בשומרת יום כנגד יום היתה שהם הורו שדווקא אם היא רואה דם ביום בזה היא נהיית שומרת יום כנגד יום, ואם היא ראתה שלושה ימים רצופים כמו שכתוב בפסוק ״ימי זובה״ אז היא נהיית זבה גדולה שלא נטהרת אלא על ידי ספירת שבעה נקיים וצריכה להביא קרבן כשהיא נטהרת מזיבתה, משא״כ אם היא ראתה בלילה על זה הם הורו בטעות להתיר, וזה דבר שאין הצדוקים מודים בו, שהרי באמת בפסוק כתוב ״כל ימי זובה״, שההלכה האמיתית היא שבודאי גם אם היא ראתה בלילה היא גם כן נהיית זבה ונהיית שומרת יום כנגד יום, אבל זה לא מפורש בפסוק, אז זו הוראה בטעות בדבר שאין הצדוקים מודים בו, ולכן נקטה המשנה הוראה בשומרת יום כנגד יום, כי הוראה כזאת לא שייך בנדה, כי בנדה אין לנו מקום לטעות להתיר ראיית דם שהיא רואה בלילה, כי הרי בפסוק אין לנו מקור לומר חילוק כזה שדווקא ראיה ביום מטמאה את הנדה, רק בזיבה שיש מקום לטעות כי כתוב ״ימי זובה״ אז הטעות שלהם היתה בדבר שאין הצדוקים מודים בו.

עוד מקשה הגמרא, **תנן** למדנו במשנתינו, שאם הבית דין הורו **יש שבת בתורה** שאמנם יש איסור שבת בתורה, **אבל המוציא מרשות לרשות פטור**, שהם אמרו שאין בזה איסור מלאכה, ועל זה אומרת המשנה שהבית דין חייבים פר העלם דבר כי זה עקירת מקצת וקיום מקצת, **ואמאי**, **הוצאה הא כתיבא** הרי האיסור של הוצאה בשבת נתפרש להדיא, כי כתוב (ירמיהו יז) **לא תוציאו משא מבתיכם** שאסור להוציא משא מהבית, זה הפסוק שלפנינו בגירסת הגמרא, אבל כפי שהמסורת הש״ס מתקן צריך להביא את הפסוק ״אל יצא איש ממקומו ביום השביעי״ שממנו נדרש בעירובין דף י״ז ע״ב בסוף פרק ראשון האיסור של הוצאה לא להוציא חפץ מרשות אחת לרשות השניה, ואם כן הרי זה דבר שנתפרש האיסור שלו במפורש בפסוק, ושוב זה נחשב הוראה בדבר שהצדוקים מודים בו ומכיון שהצדוקים מודים בו זה זיל קרי בי רב, ואיך אפשר לחייב פר העלם דבר על הוראה בדבר שנתפרש האיסור שלו במפורש בפסוק.

עונה הגמרא, **[דאמרי הוצאה הוא דאסור, הכנסה מותר**, מדובר שההוראה שלהם בטעות היתה שרק הוצאה להוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים אסור, אבל להכניס חפץ מרשות הרבים לרשות היחיד הם אמרו שמותר, ובודאי שזה גם אסור אבל זה לא מפורש בפסוק, לכן זה הוראה בדבר שאין הצדוקים מודים בו ולא שייך לשאול על כך זיל קרי בי רב.

ואיבעית אימא], דאמרי הוצאה (והכנסה) הוא דאסירא מדובר **שאמנם גם על הכנסה הם מודים שאסור**, וכפי שתוס׳ מוסיפים את ההסבר מגמרא שבת, מה לי עיולי מה לי אפוקי, דהיינו איזה חילוק יש אם הוא מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד, וכפי שבמסכת שבת מבוארים היטב הדינים האלו של הכנסה והוצאה היכן הם נתפרשו בפסוק, **אם כן הם אמרו שגם הוצאה וגם הכנסה** שניהם אסורים, אבל **מושיט וזורק שרי** להושיט מרשות לרשות או לזרוק מרשות לרשות את זה הם אמרו מותר, ועל זה הרי אין לי פסוק מפורש שגם מושיט וגם זורק אסורים בשבת, אמנם לאמיתו של דבר ודאי שזו מלאכה גמורה בשבת שחייבים עליה כרת אם הוא עשה את זה במזיד, וחייבים על זה חטאת אם הוא עשה את זה בשוגג, אבל כיון שזה לא נתפרש בפסוק אז ההוראה של בית דין היא הוראה בטעות המחייבת פר העלם דבר, וכך כל הלימודים כאן בסוגיא שדנים שהם התירו כך או התירו כך בדבר שלא נתפרש בפסוק, אין הכוונה חלילה שזה באמת מותר, אלא זו היתה הטעות של בית דין להגיד שזה מותר, ואם זו טעות להורות להתיר דבר שלא נתפרש האיסור שלו במפורש בפסוק, אפילו שזה ודאי איסור גמור ואיסור כרת מן התורה, אבל כיון שלא נתפרש בפסוק אז זו הוראה שבית דין חייבים עליה פר העלם דבר.

עוד מקשה הגמרא, **תנן** למדנו אצלנו במשנה, שאם הבית דין הורו ואמרו **יש עבודת כוכבים בתורה** שיש איסור ע״ז, **אבל המשתחוה פטור**, והמשנה אמרה שזו הוראה שמתחייבים עליה פר העלם דבר כי זה עקירה וביטול מקצת וקיום מקצת, **ואמאי** ולמה הם חייבים, **המשתחוה הא כתיבא** הרי זה דבר שנתפרש האיסור שלו בתורה, **דכתיב** (שמות לד) **לא תשתחוה לאל אחר**, ואם כן כתוב בפסוק מפורש שאסור להשתחוות לע״ז, וההוראה שהם התירו השתחואה לע״ז היא הוראה בדבר שהצדוקים מודים בו כי זה נתפרש מפורש בפסוק, וזו הוראה בזיל קרי בי רב, והרי אמרת שעל זה לא מביאים פר העלם דבר.

עונה הגמרא, **דאמרי** מדובר שהבית דין אמרו להורות בטעות, **כי אסירא השתחויה כדרכה** שבע״ז שדרכה בכך לכבד אותה ומשתחוים לפניה, שם התורה אסרה השתחואה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אבל שלא כדרכה שריא מסביר רש״י כגון ע״ז של פעור או ע״ז של מרקוליס שכבר לדנו במסכת ע״ז שעבודתן היא בדרך בזיון, ואמנם גם שם אסורה השתחואה, אבל זה לא מפורש בפסוק, והבית דין טעו בזה להורות שמותר השתחואה בע״ז של פעור ומרקוליס, וזו טעות בדבר שהצדוקים אינם מודים בו, כי אין על זה פסוק מפורש, והוראה כזאת בטעות מחייבת פר העלם דבר.

ואיבעית אימא, דאמרי שהם טעו להורות **השתחויה גופה כדרכה הוא דאסיר** שאם ההשתחואה היא **דאית בה פשוט ידים ורגלים** שהוא משתחווה בפישוט ידים ורגלים, זו ההשתחואה שהתורה אסרה, כי כך פירושה של השתחואה בפסוק כפי שלומדים מהפסוק ״וישתחו אפים ארצה״, **הא השתחויה דלית בה פשוט ידים ורגלים שריא** אבל הם הורו בטעות שהשתחואה בלי פישוט ידים ורגלים מותרת, אם כן הרי זו הוראה בטעות להתיר דבר שיש בו איסור ואין הצדוקים מודים בו כי זה לא פסוק מפורש, לכן זו נחשבת הוראה לחייב על כך פר העלם דבר אם רוב הציבו עשו על פיהם.

- דף ד׳ ע״ב

בעי רב יוסף, אין חרישה בשבת מהו, אם הבית דין הורו בטעות שאין איסור של מלאכת חרישה בשבת, האם חייבים פר העלם דבר על הוראה כזאת כשרוב הציבור עשו על פיהם, או לא, **מי אמרינן** האם אומרים **כיון דקא מודו בכולהו מלתא** כיון שהם מודים בשאר המלאכות שהם אסורות בשבת, **כביטול מקצת וקיום מקצת דמי** לכן מה שהם התירו את החרישה ומודים ששאר מלאכות אסורות בשבת זה נחשב שהם אמרו הוראה לבטל רק מקצת מהאיסור של שבת ולא את כולו, **או דלמא כיון דקא עקריין ליה לחרישה כל עיקר, כעקירת גוף דמי**, או שמא מכיון שאת מלאכת חרישה הם עוקרים לחלוטין לומר שאין בכלל מלאכה כזאת להיות אסורה בשבת, אז זו הוראה לעקור את כל הגוף של המצוה, שבזה לא חייבים פר העלם דבר.

אומרת הגמרא, **תא שמע** נביא ראיה ממה שלמנו אצלנו במשנה, שאם הם הורו **יש נדה בתורה, אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור**, בזה הם חייבים, **ואמאי, הא עקריין לשומרת יום כנגד יום כל עיקר**, הרי בזה את האיסור של שומרת יום כנגד יום הם עוקרים לגמרי, ואם כן מה לנו בזה שהם אומרים שאיסור נדה קיים, אלא אתה רואה מזה שעל אף שאת שומרת יום כנגד יום הם עוקרים לחלוטין, אבל כיון שהם מודים בנדה ממש שהיא אסורה הרי זה נחשב ביטול מקצת וקיום מקצת שחייבים פר העלם דבר, וכמו כן כאן על אף שהם מתירים את מלאכת החרישה כיון שהם מודים בשאר מלאכות בשבת שהם אסורות אז זה ביטול מקצת וקיום מקצת שחייבים פר העלם דבר.

דוחה הגמרא, **אמר לך רב יוסף, שומרת יום דקאמרין כדשנין**, מדובר שהבית דין הורו בטעות כפי שתירצנו בעמוד א׳, שלא שההוראה שלהם היתה לעקור לגמרי את האיסור של שומרת יום כנגד יום, אלא הם אמרו בטעות להתיר שומרת יום כנגד יום שראתה דם בלילה, או טעו בהוראה להתיר העראה בשומרת יום כנגד יום, אבל לא עקרו את כל האיסור של שומרת יום, לכן זו הוראה שמחייבת פר העלם דבר כי זו הוראה בביטול מקצת וקיום מקצת באיסור שומרת יום עצמו.

עוד אומרת הגמרא, **תא שמע** נביא ראיה ממה שעוד למדנו במשנה, **יש שבת בתורה** שאם הבית דין הורו שיש אמנם איסור מלאכה בשבת, **אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור**, בזה הם חייבים, **ואמאי, הא עקריין להוצאה כל עיקר**, הרי הם עוקרים בהוראה זו את מלאכת הוצאה לומר שהיא מותרת בשבת, ואעפ״כ אמרה המשנה שהם חייבים להביא פר העלם דבר, משמע שזה גם נקרא ביטול מקצת וקיום מקצת.

דוחה שוב הגמרא, **התם נמי כדשנין**, גם שם זה כמו שתירצנו, שהם לא באו להתיר ולעקור לגמרי את איסור הוצאה, אלא הם אמרו שהוצאה אסורה והכנסה מותרת, או שהם אמרו שמושיט וזורק מותר, ואם כן במלאכת הוצאה עצמה מקצתה הם ביטלו ומקצתה הם קיימו, לכן חייבים פר העלם דבר, אבל כשהם עוקרים אחת מהל״ט מלאכות שבשבת לגמרי לומר שאין חרישה בשבת, אולי זה נקרא עקירת כל הגוף שלא מתחייבים על זה פר העלם דבר.

עוד אומרת הגמרא, **תא שמע** נביא ראיה ממה שעוד למדנו במשנתנו, שאם הם אומרים **יש עבודת כוכבים בתורה אבל המשתחוה פטור**, הם חייבים על זה פר העלם דבר, **ואמאי, והא עקריין להשתחויה כל עיקר** הרי הם עקרו בהוראה שלהם להתיר לגמרי את איסור השתחואה, אז שוב רואים שכיון שהם אמרו ששאר העבודות אסורים בע״ז על אף שאת השתחואה הם עקרו לגמרי זה גם נחשב ביטול מקצת וקיום מקצת להתחייב על זה פר העלם דבר.

דוחה שוב הגמרא, **אמרי, השתחויה נמי כדשנין** כמו שתירצנו שהם רק אומרים שמותר להשתחוות לפעור ולמרקוליס, או שמותר להשתחות בלי פישוט ידים ורגלים, נמצא שבהוראה שלהם מההשתחואה עצמה הם ביטלו רק מקצתה וקיימו מקצתה, לכן חייבים פר העלם דבר, אבל כשהם אומרים לעקור לגמרי מלאכת החרישה אולי זה נקרא עקירת כל הגוף שבזה לא מתחייבים פר העלם דבר.

בעי רבי זירא, אין שבת בשביעית מהו, אם הבית דין הורו שבשנת השמיטה אין צורך לשמור שבת ואין איסור מלאכה בשבת בשנת השביעית, האם זה נקרא עקירת כל הגוף או לא, **כמאי טעו** ומאיפוא נובעת טעות כזאת, **בהדין קרא** הם טעו בפסוק הזה, שכתוב (שמות לד) **בחריש ובקציר תשבות** שזה האיסור מלאכה בשבת, והם למדו **בזמן דאיכא חרישה** בשנה שמותר לחרוש את השדות **איכא שבת** יש איסור לעשות מלאכה בשבת, **ובזמן דליכא חרישה** כגון בשנת השביעית שאסור לחרוש ולזרוע **ליכא שבת** אין בכלל איסור מלאכה בשבת, זו היתה ההוראה בטעות שלהם, ובזה הספק הוא אם יתחייבו להביא פר העלם דבר או לא, **מי אמרינן כיון דמקיימין לה בשאר שני שבוע, כביטול מקצת וקיום מקצת דמי**, האם אומרים שמכיון שהם מודים שבשאר שנות השמיטה מלאכה בשבת אסורה, אז על אף שבשנת השביעית הם עקרו לגמרי מלאכות בשבת זה עדיין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נקרא שלא ביטלו לגמרי את השבת אלא רק את מקצתה וקיימו את מקצתה וחייבים פר העלם דבר, **או דלמא כיון דקא עקריין ליה בשביעית, בעקירת הגוף דמי**, או שמא מכיון שבשנת השביעית הם עוקרים לגמרי את האיסור מלאכה בשבת זה נחשב הוראה בעקירת כל הגוף שלא מתחייבים על זה פר העלם דבר.

אמר רבינא, תא שמע, למדנו לגבי נביא, נביא שהיה קודם נביא אמת ואח״כ הוא בא להגיד נבואת שקר להתיר איסורים שבתורה הוא מתחייב מיתת חנק, ואומרת על כך המשנה, **נביא שנתנבא לעקור דבר מדברי תורה חייב**, אבל **לביטול מקצת ולקיום מקצת, רבי שמעון אומר פטור, ובעבודת כוכבים אפילו אמר** הנביא שקר, **היום עובדה** היום תעבדו את הע״ז **ולמחר בטלה** ולמחר הע״ז בטלה ולא תעבדו אותה, **חייב** הנביא מיתת חנק, הרי שכאן ר׳ שמעון סובר כפי שרש״י מביא שהוא לומד את זה מפסוק שכתוב כשהנביא בא ״להדיחך מן הדרך״ אפילו אם הוא בא להדיח אותך במקצת הדרך בלי לעקור את כל המצוה אלא רק מקצתה, ומדובר בע״ז, והוא חייב מיתת חנק, אם כן הציור שבזה הנביא ביטל מקצת מאיסורי ע״ז וקיים מקצתם שהוא אמר היום כן תעבדו ע״ז הוא מבטל את איסור ע״ז ליום זה אבל הוא אומר שבשאר הימים אסור לעבוד ע״ז, וזה נחשב ביטול מקצת וקיום מקצת, על אף שליום זה הוא עקר לגמרי את האיסור ע״ז זה נחשב רק ביטול מקצת, **שמע מינה אין שבת בשביעית** שאם הבית דין טעו להורות שבשנת השמיטה לא צריך לשמור שבת, טעות כזאת **כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, שמע מינה**, לומדים מזה שגם נחשב הוראה לבטל מקצת ממלאכת שבת ולקיים מקצת, שעל אף שבשנת השביעית הם רצו בטעות לעקור לגמרי שבת אבל כיון שהם הודו שבשאר שנות השמיטה צריך לשמור שבת זה נחשב רק ביטול מקצת שזו הוראה בטעות שחייבים עליה פר העלם דבר.

מתניתין.

אומרת המשנה, **הורו בית דין** אם הבית דין הורו בטעות להתיר אחד מהאיסורי כריתות שבתורה, **וידע אחד מהן שטעו** ואחד מהבית דין יודע שהבית דין טועים בהוראה הזאת שהם מתירים איסור כרת, **ואמר להן טועין אתם** והוא אמר לבית דין שהם טועים, **או שלא היה מופלא של בית דין שם** מופלא של בית דין אומר הרמב״ם שנקרא ראש הישיבה, הוא לא היה שם בשעה שהבית דין הורו בטעות להתיר את האיסור כרת, וכפי שרש״י מסביר שאפילו אם המופלא שבבית דין אינו ממנין הסנהדרין עצמם, שהרי אם הוא היה ממנין הסנהדרין עצמן אז לאו דווקא כי המופלא שבבית דין לא היה שם ההוראה שלהם היא לא הוראה לחייב פר העלם דבר, שהרי אפילו אם קטן שבכולם לא היה שם בשעת הוראה זה לא נחשב הוראה, שהרי צריך שכל הבית דין כל שבעים ואחד הדיינים שבסנהדרין יהיו בשעת ההוראה שבה מתירם בטעות את האיסור כרת, ובלי זה לא מתחייבים פר העלם דבר, אלא שמדובר שנצטרך אחד מהם לצאת לדרך ומינו אחר במקומו, או שזקן שאין לו בנים היה, ולכך נתמנה אחר בסנהדרין, כך שלא חסר ממנין הדיינים ואעפ״כ כיון שהמופלא שבבית דין לא היה בשעת ההוראה כפי שנלמד בהמשך המשנה זה לא נחשב גמר הוראה, שאם רוב הציבור עשו על פי הוראה זאת שהבית דין פסקו בלי שהמופלא שבבית דין היה נוכח בשעת פסק ההוראה זה לא נחשב הוראה לחייב פר העלם דבר, **או שהיה אחד מהן גר** אם אחד מהדיינים שהורו בטעות להתיר איסור כרת היה גר **או ממזר**, שאינם ראוים להיות דיינים בסנהדרין **או נתין** הוא מהגבעונים שנאסרו לבוא בקהל שגם הוא פסול מלהיות דיין בסנהדרין, **או זקן שלא ראוי לבנים**, אומר רש״י קשה לי מפני מה אין הזקן ראוי להוראה, אבל הרמב״ם בפירוש המשניות כבר הסביר כי הזקן שאינו ראוי לבנים אין בו כבר את הרחמים, כי אדם שמטופל בבנים יש בו רחמי האב על הבן אז יש בו את מדת הרחמנות, זקן שכבר אין לו בנים ואינו ראוי לבנים אין בו את מדת הרחמים והוא פסול מלהיות דיין בסנהדרין **ואם אחד מהדיינים היה גר או ממזר או נתין או זקן שכל אלו פסולין מלהיות דיינים**, וכפי שהתוס׳ מביאים מדברי הירושלמי שאיך באמת היה המעשה שהם היו דיינים, כי עברו על מה שאסור למנות אותם דיינים וכן מינו אותם לדיינים, ואעפ״כ אפילו שמינו אותם כיון שהם אינם ראוים להיות דיינים, **הרי זה פטור** אז יש כאן פטור **מלהביא פר העלם דבר**, וכלשון הירושלמי שמי שאינו ראוי להוראה הרי נעשה כאבן, אז הוא כמו אבן שנמצאת שם ואין זה נחשב שהיה כאן מנין סנהדרין ראוי שההוראה תגמר על פיהם לחייב פר העלם דבר, **שנאמר כאן עדה, ונאמר להלן עדה, שכאן בענין פר העלם דבר כתוב** ״ונעלם מעיני העדה״ **אז הרי כתוב הלשון** ״עדה״, ״ובכל עדת ישראל ישגו״, כלשון רש״י **שמביא את הפסוק בפרשת ויקרא, והפסוק** ״אם מעיני העדה״ **הוא הפסוק שנאמר בפרשת שלח כפי שנלמד בגמרא, אז הרי נאמר** ״עדה״, ונאמר להלן ״עדה״ לגבי סנהדרין ״ושפטו העדה והצילו העדה״ **שהם הסנהדרין, ואנחנו לומדים מה עדה האמורה להלן** אצל ״ושפטו והצילו העדה״ הרי **כולן ראוין להוראה** כפי שהגמרא תלמד מנין לנו שכולם ראוים להוראה, **אף עדה האמורה ,כאן עד שיהיו כולן ראוין להוראה**, ומכיון שאחד מהסנדרין היה גר ממזר נתין וזקן שאינו ראוי להוראה אז זו לא ״עדה ״שעל פי ההוראה שלהם יתחייבו להביא פר העלם דבר אם רוב הציבור עשו על פיהם.

למדנו אם כן ברישא של המשנה והבאנו זאת כבר לעיל בדף ג׳ ע״ב, ושם ביארנו מקצת מן הדברים, שאם הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו ואמר להם טועים אתם אז בזה גם כן פטורים מלהביא פר העלם דבר, הסביר רש״י למה, כי אין זה נחשב הוראה מעליתא וגמורה עד שיורו כולם, עד שכל הסנהדרין יסכימו כולם להורות ולפסוק את הדין הזה להתיר איסור כרת, ומכיון שאחד הדיינים שיודע שהם טעו אומר להם טועים אתם אז הרי לא נגמרה ההוראה על ידי כל הסנהדרין כולם שהרי הדיין הזה טוען שהם טועים, אז כיון שלא היתה גמר הוראה על פי כל הסנהדרין אין בזה חיוב של פר העלם דבר, כך פירש רש״י.

ומביא כבר התוס׳ הרא״ש להקשות בשם הרמ״ה על פירושו של רש״י, שהרי דברי ר׳ יונתן שאמר כך לעיל בדף ג׳ ע״ב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שאם מאה דיינים ישבו להורות אין חייבים פר העלם דבר עד שיורו כולם, עד שכל המאה דיינים הסכימו לאותה הוראה שהתירו איסור כרת, ובלי שכולם הסכימו יחד אין חיוב של פר העלם דבר, דברים אלו של ר' יונתן הגמרא הפריכה אותם וסיימה תיובתא דר' יונתן תיובתא, כי היא הביאה ברייתא שרובו ככולו, ובפשטות מסקנת הברייתא שמספיק אם רוב הסנהדרין הסכימו לאותה הוראה בה התירו איסור כרת בטעות שיחשב הוראה שחייבים להביא פר העלם דבר, ודברי ר' יונתן שמצריך הוראה של כל הבית דין כולו נפרכו במסקנת הגמרא, וא"כ איך פירש רש"י שהטעם למה כשאחד מהדיינים אומר להם זה לא נחשב גמר הוראה להתחייב בפר העלם דבר משום שצריך הוראת כולן, הרי לא כך היא מסקנת הסוגיא לעיל בדף ג' ע"ב.

לכן מפרש הרמ"ה, שדברי המשנה שאם אחד אמר להם טועים אתם זה לא נחשב גמר הוראה, זה שמכיון שהוא אמר להם טועים אתם שהוא אמר להם שהם טועים והוא אומר להם גם את הטעם למה הוא סבור שהם טועים, אע"פ שלא קיבלו ולא נראה להם הטעם שלו, היו צריכים הבית דין לעיין היטב לפני שהם הורו את ההיתר, והם קרובים למזיד במה שפסקו נגד אותו דיין שהוא טוען שהם טועים, ואין זה נחשב הוראה.

ומקשה התוס' הרא"ש על דברי הרמ"ה, שאכתי שוב למעשה לא תוכל לחייב פר העלם דבר ולהחשיב את ההוראה של הסנהדרין אלא אם כן הורו כולם, שהרי איזה גבול תתן להם עד מתי הם צריכים לעיין בדברי אותו יחיד שטוען נגדם שהם טועים ושיוכלו כבר להכריע נגדו, הרי תמיד תאמר שלא היה עליהם לפסוק להתיר כיון שדיין אחד טען שהם טועים, אז שוב אתה מצריך שכל הדיינים כולם יסכימו לאותה ההוראה להתיר איסור כרת.

לכן מפרש הרא"ש שעל אף שהגמרא הפריכה את דברי ר' יונתן מדברי הברייתא, סובר רש"י שהמשנה מתפרשת כדברי ר' יונתן, וההלכה על אף שגמרא הפריכה את דברי ר' יונתן ואמרה תיובתא דר' יונתן תיובתא משום שבברייתא מבואר לא כך, אבל רש"י סובר שבמשנה כתוב כל כדברי ר' יונתן שאם אחד אומר טועים אתם אז אין חיוב של פר העלם דבר כי צריך שגמר ההוראה יהיה ע"י כולם.

וכבר הבאנו בדף ג' ע"ב שהבאר שבע וכל האחרונים דנים באריכות בדברי רש"י אלו להקשות את הקושיא שהתוס' הרא"ש מקשה בשם הרמ"ה, והבאר שבע חידש שלשיטת רש"י מה שהופרכו דברי ר' יונתן בדף ג' ע"ב זה רק במה שהוא חידש שאפילו אם מאה דיינים ישבו להורות אינם חייבים עד שיורו כולן, בזה הופרכו דברי ר' יונתן שאין צורך שכל מאה הדיינים יסכימו להוראה להתיר איסור כרת, אבל הסנהדרין של שבעים ואחד דיינים בזה אומרת המשנה וסובר רש"י שזה גם למסקנת הסוגיא, שלא מספיק שרוב הסנהדרין הכריעו להתיר את האיסור, אלא צריך שיורו כולן שכל שבעים ואחד הדיינים שבסנהדרין יסכימו לאותה ההוראה, ומכיון שדיין זה אמר טועים אתם ולא הסכים להוראה שלהם, אז לא היתה הוראה וגמר הוראה על ידי הסנהדרין כולם ולכן לא חייבים פר העלם דבר.

א"כ לדעת הבאר שבע פירוש דברי רש"י שגמר הוראה גם למסקנת הגמרא זה רק אם כל הסנהדרין כולם כל שבעים ואחד הדיינים הסכימו לאותה ההוראה, ולא מספיק שרוב הדיינים הסכימו לאותה ההוראה.

אבל שיטת הרמב"ם היא כפי שכבר הוכיח הגאון רב בצלאל רנשבורג בספר שלו הורה גבר, שגם לגבי מנין הסנהדרין של שבעים ואחד אין לי צורך למסקנת הגמרא ולהלכה שכל הסנהדרין כולם יסכימו לאותו דין, אלא מספיק שרבן של הסנהדרין הכריעו, ודלא כדברי הבאר שבע בשיטת רש"י, אלא שמלשון הרמב"ם כבר הסברנו בדף הקודם מדוייק שזה דווקא אם רובן של הסנהדרין הכריעו להתיר את האיסור כרת ומיעוטם של הדיינים שתקו, אם הם היו שותקים על אף שלא הסכימו להוראה כיון ששתקו ולא הביעו את דעתם בזה מספיק רוב הסנהדרין להכריע את הדין ולהחשב הוראה שאם רוב הציבור יעשה על פיהם יהיו חייבים פר העלם דבר, אבל אם אחד מהדיינים טוען טועים אתם, שהוא טוען שהם טועים, אפילו שהכריעו נגדו על ידי רוב, בזה לא מספיק שרוב הסנהדרין הכריעו כיון שאחד טוען מפורש נגדם טועים אתם, כך היא שיטתו של הרמב"ם.

וזה הסבר גם בשיטתו של הרמ"ה שהזכיר התוס' הרא"ש, שהרא"ש שאל על הרמ"ה הרי סוף סוף צריך הוראה של כולם, הרמ"ה סובר כמו שהבאר שבע לומד בשיטתו של הרמב"ם שמכיון שמיעוטם של הדיינים שותקים יהיו חייבים פר העלם דבר אפילו שרוב הסנהדרין פסקו את הדין, אבל במקום שאחד מהם טוען טועים אתם, שם כל זמן שכל הסנהדרין לא הסכימו יחד להורות אז היה על הסנהדרין להמנע מלהתיר, כי היו צריכים לעיין בדברי מי שחולק עליהם לומר טועים אתם, ובזה שהם הורו להתיר הם קרובים למזיד, ולכן לא חייבים פר העלם דבר.

וכך מסביר גם המהרש"א בשיטתו של רש"י, ומיישב את דברי רש"י, שמה שרש"י אומר שלא הויא הוראה מעליא ובעינן עד שיורו כולן, הכוונה במקרה כזה שאחד מהם טוען טועים אתם, וכמו שאנחנו מוכיחים משיטת הרמב"ם ומסבירים שזו גם שיטת הרמ"ה, משא"כ אם רובן של הדיינים אמרו את הדין להתיר את האיסור כרת ומיעוטם של הדיינים שותקים ולא אמרו טועים אתם, מספיק גם רובן של הדיינים כמסקנת הגמרא לעיל בדף ג' ע"ב.

וא"כ נתבררו לנו כאן ג' שיטות ראשונים, לדעת התוס' הרא"ש על אף שהופרכו דברי ר' יונתן לעיל בדף ג' ע"ב הרי רש"י מפרש שהמשנה כן סוברת כדברי ר' יונתן, שצריך שיהיה הוראה של כולם ממש וכל זמן שלא היה הוראה של כולם עדיין זה לא גמר הוראה לחייב פר העלם דבר, ולשיטת הבאר שבע בדעתו של רש"י הרי מאה דיינים שישבו להורות אין צורך שיורו כולן, אבל סנהדרין של שבעים ואחד יש כן צורך שיורו כולן, ולשיטת הרמב"ם שזו היא גם שיטתו של הרמ"ה בתוס' הרא"ש וזוהי גם שיטת רש"י לפירושו של המהרש"א, אם מיעוטם של הדיינים שותקים אפילו שהם לא מסכימים עם ההוראה, מספיק שרובן של הדיינים הורו להתיר איסור כרת בטעות, וחייבים פר העלם דבר אם רוב הציבור עשו על פי אותה ההוראה שנפסקה מפי רובם של הבית דין אם מיעוט הדיינים שותק, אבל אם אחד מהדיינים טוען טועים אתם, בזה לא יועיל מה שהבית דין הסנהדרין הכריעו ברוב על נגד אותו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דעה של מי שסובר שהם טועים, כיון שבאם יקרה שאחד טוען טועים אתם לא נחשבת גמר הוראה עד שכולם יסכימו להורות ולהתיר את האיסור כרת, כך היא שיטת הרמב״ם וכך היא שיטת המהרש״א בדעת רש״י, וכך הוא פירוש דברי הרמ״ה שהביא התוס׳ הרא״ש.

גמרא.

למדנו במשנה, או שלא היה מופלא של בית דין שם.

שואלת הגמרא, **מנלן** מנין שלא נגמרה הוראה אם המופלא של בית דין לא היה בשעה שפסקו את הדין להתיר איסור כרת.

עונה הגמרא, **אמר רב ששת, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, מפני מה אמרו הורו בדבר שהצדוקין מודין בו פטורין** כפי שלמדנו לעיל בעמוד א׳, **מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו** כיון שהפסוק אוסר במפורש את הדבר הזה ויכלו הבית דין ללמוד ולדעת שאיסור זה שהם רוצים להתיר אותו התורה בפירוש אסרה אותו, אז כיון שהיה להם ללמוד ולא למדו אין זה נחשב הוראה לחייב עליהם פר העלם דבר, **לא היה מופלא של בית דין שם נמי פטורין**, ואותה סיבה ואותו טעם שאם המופלא של בית דין לא היה שם הם פטורים מלהביא פר העלם דבר על ההוראה בטעות שהתירו איסור כרת **מפני שהיה להם ללמוד ולא למדו** הם יכלו הרי ללמוד מהמופלא שבבית דין לחכות לשמוע מה בפיו בענין פסק זה שהם רוצים להיתר איסור כרת.

עוד למדנו במשנה, **נאמר שם עדה ונאמר כאן עדה, עד שיהו כולן ראוין להוראה.**

שואלת הגמרא, **והתם מנלן** מנין לנו שאותה עדה האמורה בסנהדרין ״ושפטו העדה והצילו העדה״ צריכים כולם להיות ראוים להוראה.

עונה הגמרא, **דאמר רב חמדא, אמר קרא** כתוב בפסוק בפרשת בהעלותך (במדבר יא) כשמשה רבינו אסף שבעים זקנים מישראל כפי שהקב״ה צוה עליו, אומר הפסוק **והתיצבו שם עמך**, פירושו **עמך בדומין לך** שכולם היו ראוים להוראה כמו משה רבינו, שהרי כל הסנהדרין היו אתו ביחד, שכולם יהיו ראוים להוראה, ומכיון ששבעים זקנים שמשה רבינו אסף אותם צריכים להיות כולם ראויים להוראה, אז הוא הדין שסנהדרין לעולם ולתמיד צריכים להיות ראוים להוראה, והואיל ומצינו שעדה האמורה כאן ב״ושפטו העדה״ כולם ראוים להוראה למדנו מזה שהרי הם הם הסנהדרי גדולה שהרי למדנו ברייתא בתורת כהנים (וכבר הבאנו ברייתא זאת מהתוס׳ בתחלת המסכתא), שמנין שהוראה זו שעליה חייבים פר העלם דבר אם רוב הציבור עשו בטעות את מה שבית דין הורו בטעות להתיר איסור כרת חייבים פר העלם דבר, כי כתוב עדת ישראל, עדה המיוחדת לכל ישראל, ואיזו, זו סנהדרי גדולה.

שואלת הגמרא **ואימא עמך לשכינה**, מפרש רש״י בפירוש ראשון אולי מה שנאמר ״עמך״ זה לא בא ללמד שהם צריכים להיות דומים למשה שיהיו כולם להוראה, אלא לגופיה הוא דאתא, שיהיו עומדים עמך ולא יכנסו לפני ולפנים במקום שכינה, שהייתי סבור לומר שכיון שהקב״ה צוה עליו אספה **לי שבעים איש, שיכנסו במקום שכינה, אמר לו הקב״ה ״והתיצבו שם עמך״, של יכנסו למקום שכינה, לשון שני מפרש רש״י, ״עמך״ משום שכינה, כלומר הקב״ה אמר למשה ברור, תברר לך, תבחור צדיקים גמורים שאני רוצה להשרות שכינה עליהם,** וכפי שהתוס׳ הרא״ש הוסיף, שיהיו מצוין אצלו לידו של משה כיון שרצה הקב״ה להאציל מרוחו של משה עליהם שיהיו מתנבאים בנבואה ותשרה עליהם שכינה, לכן נאמר לו שיתיצבו עמך, כדי שתוכל לשרות עליהם שכינה, **ואין ללמוד מכאן שצריכים כולם להיות** ראוים להוראה לפסול אם הם גר ממזר נתין או זקן שאינו ראוי לבנים.

אלא אמר רב נחמן בר יצחק, אמר קרא (שמות יח) **ונשאו אתך**, פירושו **אתך בדומין לך** שהם צריכים להיות בדומים לך ראוין להוראה.

מתניתין.

אומרת המשנה, **הורו בית דין שוגגין ועשו כל הקהל שוגגין** אם הבית דין בשוגג התירו איסור כרת כי הם טעו לסבור שזה מותר, והקהל עשו שוגגין פירושו שהם עשו על פי הבית דין שהם הורו להם בטעות להתיר איסור כרת, **מביאין פר** צריכים להביא פר העלם דבר, וכפי שנלמד לקמן שנחלקו בזה תנאים מי מביא את הפר העלם דבר, ר׳ מאיר סובר בית דין מביאים את הפר העלם דבר, ור׳ יהודה סובר שהציבור מביאים את הפר העלם דבר, ור׳ שמעון סובר שגם הציבור מביאים וגם בית דין מביאים, ועכ״פ במקרה של הורו בית דין שוגגין ועשו הקהל שוגגין זו היא הוראה מעליא שעליה חייבים פר העלם דבר.

אבל **מזידין ועשו שוגגין** אם בית דין הורו במזיד בידיעה שהאיסור הזה שהם מתירים הוא אסור ובמזיד הם התירו, על אף שהציבור עשו שוגגין כי הם סמכו על דעתם של הבית דין שמורים להיתר, הדין הוא **מביאין כשבה ושעירה**, כל יחיד ויחיד מכלל ישראל שחטא באותו חטא על אף שהם סמכו על הבית דין, כיון שהבית דין הורו במזיד אין זו נחשבת הוראה, משום שנאמר בפסוק שבו כתוב הענין של פר העלם דבר ״אם כל עדת ישראל ישגו״ שצריך שהשוגגין יהיו בבית דין, שהבית דין יהיו שוגגין בהוראה זאת, ולכן כל אחד מן הקהל צריך להביא כשבה או שעירה כדין יחיד שחטא בחטא שחייבים עליו כרת במזיד ובשוגג הוא צריך להביא כשבה או שעירה, וגם כאן דינם כיחידים.

ומסיימת המשנה, **שוגגין ועשו מזידין** אם הבית דין טעו בהוראה בשוגג, כי הם היו סבורים בטעות שהאיסור הזה מותר, והישראל עשו מזידין כי הם ידעו שבית דין טועים בהלכה זאת שהם פוסקים להתיר, **הרי אלו פטורין** מלהביא קרבן, ולא רק פר העלם דבר פטורים אלא הם פטורים גם מלהביא כשבה או שעירה, מכיון שקהל ישראל שעשו את העבירה הזאת הם מזידים, כי הם הרי יודעים שהבית דין טעו, והמזיד לאו בר קרבן הוא, הוא לא חייב בקרבן.

גמרא.

למדנו במשנה, שוגגין ועשו מזידין הרי אלו פטורין.

מדייקת הגמרא מלשון המשנה, **הא שוגג דומיא דמזיד חייב** אם הם היו שוגגים שהם דומים למזיד הם כן חייבים להביא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת זבחים

פרק ראשון – כל הזבחים

הגמרא במסכת שבת דורשת על הפסוק בישעיהו פרק ל"ג, "והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת", שבו נרמזו ששה סדרי משנה, אמונת זה סדר זרעים, עתיך זה סדר מועד, חוסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות, וכאן אנחנו נכנסים לשערי החכמה לסדר קדשים הנקרא חכמת בלשון הפסוק.

והרמב"ם הקדים בפירוש המשניות הקדמה ארוכה לסדר קדשים, והוא ביאר למה הוא האריך להקדים הקדמה זאת, משום שענין הקרבנות כבר אבד בעונותינו שהרי חרב בית המקדש בעונותינו הרבים ואין משגיחים בו אלא מעט מבני אדם, ואין זכרו מורגל אצל שום אדם, ואפילו נשא ונתן בו גם אין הוא מורגל לזכור את דיני המסכתא, כי אין שואל ואין דורש ואין מבקש על שום דבר מהם כל עיקר, עד שנשתוו בו החכם הגדול עם הסכל מן ההמון, הטיפש והחכם שוים בעניני קדשים, ורוב התלמידים אינם יודעים מן הקרבנות אפילו מה שנאמר בהם פסוקים רבים, אפילו בדברים שהם פסוקים מפורשים בתורה רוב התלמידים אינם יודעים לסדר את סדרי הקרבנות כראוי וכיאות, ולכן הרמב"ם האריך הקדמה ארוכה לבאר את יסודי הדין של קרבנות לפי מה שהם מבוארים בפסוקים, כל הקרבנות בחלוקתם למיניהם וכן את דיני הקרבנות, כדי שיוכל אדם לחזור על יסודות דיני הקרבנות לזכור ולדעת אותם, ובחשיבות זו של לימוד סדר קדשים האריך שם הרמב"ם, וכן החפץ חיים בהקדמה שלו לספר אסיפת זקנים שהוא הוציא לאור על עניני קדשים, הוא הקדים להאריך לבאר את גודל החשיבות וגודל המעלה של לימוד סדר קדשים.

והתוי"ט בהקדמתו למסכת זבחים העתיק את לשון הרמב"ם בסוף מנחות, שאמרו גם כן חז"ל על הפסוק "זאת התורה לעולה ולמנחה וגו'", כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה ומנחה וחטאת, ואמרו, תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה, מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ועל כן אומר הרמב"ם, ראוי לאדם להתעסק בדברי הקרבנות, ולשאת ולתת בהן, ולא יאמר הרי הן דברים שאין צורך להן בזמן הזה כמו שאומרים רוב בני האדם, ומזה למדנו את גודל החשיבות והמעלה היתירה שיש סדר קדשים.

והמסכת הראשונה מסדר קדשים היא מסכת זבחים, וביאר כבר התוי"ט, שמסכת זבחים עוסקת בדיני הקרבנות הנעשים מבעלי חיים מבהמות ועופות, ומכאן השם זבחים שכולל הוא בלשון חכמים כל הקרבנות של בעלי חיים שצריכים זביחה, היינו שחיטה, ועל אף שנלמד שבעופות היו עושים מליקה ולא שחיטה, הרי מכל מקום זה נקרא השחיטה והזביחה של הקרבן, ולכן שם המסכת הוא זבחים, משא"כ קרבנות שבאים מסולת חטים או שעורים הם נקראים מנחות, והמסכת הבאה מסכת מנחות עוסקת בקרבנות מנחה.

- דף ב' ע"א

מתניתין.

לפני שנתחיל לפרש את המשנה בעזרת הבורא יתברך שמו, נקדים הקדמה קצרה הנצרכת להבנת המשנה, בכל קרבן היו צריכים לעבוד ארבע עבודות כדי להכשיר את הקרבן, הראשונה היא שחיטה, שחיטת הקרבן היא הראשונה מד' העבודות והשחיטה הזאת כשרה אפילו בזר, ולאחר ששחטו את הקרבן הכהן ודווקא כהן כשהוא לבוש בגדי כהונה צריך לקבל את הדם בכלי שרת, וזו נקראת עבודת קבלה, ולאחר מכן מוליכים את הדם כדי לזרוק אותו על המזבח, זו היא העבודה השלישית עבודת ההולכה, והעבודה הרביעית היא הזריקה שזורקים את הדם על המזבח כל קרבן לפי האופן שבו צריך לזרוק את הדם שלו על המזבח כפי שנלמד במסכתא הזו.

אומרת המשנה, **כל הזבחים** כל הקרבנות האלו **שנזבחו שלא לשמן** ששחטו את הקרבן שלא לשמן, מפרש רש"י שנשחט עולה לשם שלמים, שיש לפניו קרבן עולה והוא שחט את העולה במחשבה לשם שלמים, **כשרים**, הקרבן כשר, מסביר רש"י, ואפשר לזרוק את הדם של הקרבן על המזבח, ולהקטיר את האימורים של הקרבן כפי שבכל הקרבנות הכשרים לאחר זריקת הדם היו מקטירים את האימורין החלבין על המזבח, וגם אפשר לאכול את הבשר של אותם קרבנות שהם מהקרבנות הנאכלים, ואמנם ישנם קרבנות שאי אפשר לאכול את הבשר כמו עולה שמקריבים את כל הקרבן על המזבח, אבל יש קרבנות שגם בשרם נאכל, אז גם הקרבן שנשחט שלא לשמו הוא כשר בין לענין שאפשר לזרוק את הדם של הקרבן על המזבח ובין לענין שאפשר להקטיר את האימורין של הקרבן על המזבח, ובין שאפשר לאכול את הנאכלים, אע"פ שמצותם לשחוט אותם לשמם כפי שהגמרא תלמד מהפסוקים, אבל אם נשחטו שלא לשמם הם גם כן כשרים, **אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה** שהבעלים לא יצאו ידי חובת קרבן בקרבן זה שנשחט שלא לשמו, שמכיון שהוא חייב להביא קרבן, בין אם הקרבן היה חובה שהתורה חייבה אותו להביא, כגון אשם שכל מי שעבר עבירה שהתורה מחייבת להביא אשם הוא חייב להביא אשם, או אפילו עולה ושלמים ישנם שהתורה מחייבת להביא עליהם עולה ושלמים התורה מחייבת כמו יולדת זב זבה וכדומה, אז אם הקרבן שהוא הביא נזבח שלא לשמן, לא יצא בו הבעלים ידי חובת קרבן, והוא צריך להביא קרבן אחר במקומו, וכמו כן אם הוא נדר הרי עלי להביא עולה או להביא שלמים, שהוא התחייב בנדר להביא קרבן עולה או קרבן שלמים, ואת הקרבן שהוא הביא שחטו שלא לשמן, על אף שהוא קרבן לא יצא בזה הבעלים ידי חובת הנדר והוא צריך להביא קרבן אחר כדי לקיים את נדרו, משא"כ

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בקרבן נדבה, והחילוק בין נדר ונדבה ידוע מהמשנה בקנים, ורש״י מזכיר זאת בעמוד ב׳, שנדר זה מי שאמר הרי עלי עולה, הוא התחייב להביא קרבן עולה ולאחר מכן הוא הביא קרבן עולה, אז אם הקרבן נשחט שלא לשמן הקרבן הזה אין בו כדי לצאת ידי חובת נדרו והוא צריך להביא קרבן אחר, וקרבן נדבה זה האומר הרי זו, שהוא לא נדר לפני כן להתחייב להביא קרבן, אלא הוא לקח בהמת חולין שיש לו ואמר עליה הרי זו עולה, אז הוא צריך להקריב אותה כקרבן עולה, אבל כאן אפילו אם העולה הזאת נשחטה שלא לשמן הוא לא צריך להביא קרבן אחר, שהרי בנדבה אפילו אם הבהמה מתה או נגנבה או נאבדה הוא אינו חייב באחריותה להביא קרבן אחר (כפי שביאר כבר כאן בשיטה מקובצת אות א׳), וגם כששחטו את הנדבה הזאת שלא לשמן לא שייך לומר שהבעלים לא יצא ידי חובה, כי הוא הרי לא יצטרך להביא קרבן אחרי שהרי לא גרע מאילו הבהמה מתה שלא צריך להביא קרבן אחר, זה מה שהמשנה אמרה כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, שהקרבן עצמו כשר, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, הבעלים לא יצא בקרבן זה את ידי חובת הקרבת הקרבן שיש עליו, אם מחמת חובה שהתורה חייבה אותו להביא קרבן, אם מחמת נדר שהוא נדר להביא קרבן, והמשנה נקטה שחיטה שהיא העבודה הראשונה, ואילו בשאר העבודות קבלה הולכה או זריקה גם זה מבואר לקמן בדף י״ג כפי שתוס׳ כבר מזכירים, שאם הקבלה ההולכה או הזריקה נעשתה שלא לשמן גם כן כך הדין כמו בשחיטה שלא לשמן שכשרים אלא שלא עלול לבעלים לשם חובה.

דין זה נאמר בכל הקרבנות, **חוץ מן הפסח והחטאת**, שקרבן פסח וקרבן חטאת אם שחטו אותם שלא לשמן הם פסולים לגמרי, אלא שיש חילוק בין חטאת ופסח, **הפסח בזמנו** פסח ששחטו אותו שלא לשמו, הוא פסול רק בזמנו, דהיינו בזמן הקרבת הפסח, דהיינו מחצות היום של ערב פסח עד הערב, ואם בזמן שחיטת הפסח שחטו את הפסח שלא לשמו הפסח פסול, אבל קודם לכן לפני ערב פסח ולאחר מכן אחרי פסח, מביא רש״י מהגמרא לקמן בדף ז׳ ע״ב, שקי״ל שפסח בשאר ימות השנה שלמים הוא, פסח בשאר ימות השנה מקריבים אותו בתורת קרבן שלמים, וכל דינו של הפסח בשאר ימות השנה דינו כשלמים, והרי למדנו שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, עולה שלמים כולם כשרים, אז אם כן גם פסח בשאר ימות השנה שהוא שלמים גם הוא כשר שלא לשמן, והפסח שפסול שלא לשמו זה רק הפסח בזמנו, בזמן שחיטת הפסח ערב פסח מחצות היום עד הערב, **והחטאת בכל זמן** וקרבן חטאת שפסול שלא לשמו זה בכל זמן שהקריבו את החטאת שלא לשמה החטאת פסולה.

רבי אליעזר אומר אף האשם, ר׳ אליעזר סובר שגם קרבן אשם אם שחטו אותו שלא לשמו הוא פטור לגמרי, וגם כאן אומר ר׳ אליעזר, **הפסח בזמנו** כפי שביארנו דהיינו רק בזמן שחיטת הפסח אם מקריבים אותו שלא לשמו הוא פסלו, **והחטאת והאשם בכל זמן** חטאת כפי שכבר למדנו בדברי התנא קמא, ואשם שלדעת ר׳ אליעזר גם הוא פסול שלא לשמו הוא פסול בכל זמן שיקריבו אותו שלא לשמו, **אמר רבי אליעזר** מסביר ר׳ אליעזר למה הוא סובר שגם אשם פסול כששוחטים אותו שלא לשמו, **החטאת באה על חטא, והאשם בא על חטא**, הרי חטאת צריכים להביא על חטא, שחייבים להביא חטאת על כל עבירה שאדם עובר בשוגג, אם זו עבירה שבמזיד חייבים כרת ויש בה לא תעשה, וזה לא תעשה שיש בו כרת, אז בשוגג הוא צריך להביא חטאת, אם כן קרבן חטאת בא לכפר על חטא, וגם קרבן אשם בא לכפר על חטא, כגון אשם גזילות שזה קרבן שבא לכפר על מי שנשבע לשקר לכפור ממון שחבירו תובע ממנו, ואשם מעילות שאדם צריך להביא על מעילה בהקדש, ואשם שפחה חרופה שהוא צריך להביא אם הוא בא על שפחה חרופה, אז הרי האשם בא לכפר על חטא, ולכן אומר ר׳ אליעזר, **מה חטאת פסולה שלא לשמה** כמו שהחטאת היא פסולה שלא לשמה, **אף האשם פסול שלא לשמו**, שהרי שניהם באים על חטא.

והטעם שבחטאת נוקטת המשנה שלא לשמה בלשון נקיבה, ובאשם היא נוקטת שלא לשמו לשון זכר, זה כי חטאת היא נקיבה, שהאדם המביא קרבן חטאת במה שנתחייב חטאת הוא מביא כשבה או שעירה, לכן נוקטת המשנה שלא לשמה בלשון נקיבה, ואילו אשם הוא תמיד קרבן שנעשה מבהמה ממין זכר, לכן כתוב שלא לשמו.

ועכ״פ למדנו במשנה שגם חטאת וגם אשם באים על חטא, ומזכירים כבר התוס׳ בד״ה החטאת, שאמנם יש חטאת ואשם שהם אינם באים על חטא, כגון חטאת יולדת, שהיא צריכה להביא חטאת וזה לא בא על שום חטא, ומצורע צריך להביא אשם מצורע וזה לא בא על שום חטא, אלא כיון שרוב החטאות והאשמות באים על חטא סובר ר׳ אליעזר שיש להשוות את דינם להיות שוה שכמו שחטאת פסולה שלא לשמה, כך גם האשם פסול שלא לשמו.

יוסי בן חוני אומר, הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין, יוסי בן חוני סובר, ששאר הזבחים על אף שאמרנו שאם הם נזבחו שלא לשמן כשרים, זה אם הוא שחט עולה לדוגמה לשם שלמים, או שלמים לשם עולה, אבל אם הוא שחט עולה או שלמים לשם פסח או לשם חטאת, אז הם גם כן פסולים, משום שהוא סובר שכשם שהפסח והחטאת לשם אחרים פסולים אז גם קרבנות אחרים לשם פסח ולשם חטאת פסולים.

ומבאר רש״י, שכמו שבפסח וחטאת ששניהם פסולים אם שחטו אותם שלא לשמן אבל יש חילוק בין הפסח והחטאת, שהפסח פסול שלא לשמו רק בזמן שחיטת הפסח בערב פסח מחצות היום עד הערב, ואילו החטאת פסול שלא לשמו בכל זמן, ליוסי בן חוני גם קרבנות אחרים שנשחטים לשם פסח ולשם חטאת שהם פסולים יש את אותו חילוק, שקרבן שנשחט לשם פסח אינו פסול אלא בזמן שחיטת הפסח, קרבן ששחטו אותו בערב פסח אחר חצות לשם פסח אז הוא פסול, אבל אם שחטו אותו לשם פסח בשאר ימות השנה הואכשר, כשם שהפסח עצמו כשר בשאר ימות השנה כששוחטים אותו לשם קרבן אחר, גם הקרבנות הנשחטים לשם פסח בשאר ימות השנה כשרים, משא״כ קרבן שנשחט לשם חטאת לדעת יוסי בן חוני בכל זמן הוא פסול, כפי שחטאת עצמה אם שוחטים אותה שלא לשמה היא פסולה בכל זמן כך קרבנות אחרים ששוחטים לשם חטאת גם פסולים בכל זמן.

שמעון אחי עזריה אומר, (מסביר רש״י למה התנא הזה הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמעון אחי עזריה, על שם שעזריה אחיו של אותו תנא היה עוסק בפרקמטיא וסיפק צרכי שמעון אחיו בשעה שהיה עוסק בתורה, והנתו ביניהם שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון, כמבואר בגמרא סוטה דף כ״א ע״א על הפסוק בשיר השירים ״אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו״, אומרת שם הגמרא לא כשמעון אחי עזריה, ששם מבארת הגמרא שהלל ושבנא היו אחים, ולאחר שהלל עסק בתורה וגדל בא שבנא לחלוק איתו, אז אמרו לו ״אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה״, אם אתה רוצה לשלם אחרי שאחיך למד, אז ״בוז יבוזו לו״, ולא כשמעון אחי עזריה שהוא מתחילה התנה קודם לימודו של שמעון שהוא יעסוק בפרקמטיא ויספק את כל צרכיו של שמעון ויחלקו בשכר התורה של שמעון, לכן זה עזריא ששמעון אחיו התנא הקדוש נקרא על שמו, שהרי הלימוד תורה של שמעון היה על ידו של עזריה), **שחטן לשם גבוה מהן כשרין כל קרבן שהוא שחט אותו לשם קרבן אחר שהוא גבוה במעלה יותר של קדושה מהקרבן הזה, הוא כשר, לשם נמוך מהן פסולין אבל אם הוא שחט קרבן לשם קרבן אחר שהוא נמוך בדרגתו מהקרבן הזה אז הוא פסול, וכפי שהמשנה מבארת, כיצד, קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים פסולין, הקרבנות מתחלקים לשני סוגים, קדשי קדשים וקדשים קלים, שבעה מיני קרבנות יש, שלושה מהם עולה חטאת ואשם הם קדשי קדשים, ועוד ארבעה מיני קרבנות יש שהם קדשים קלים, ובסוג שלמים כלול גם קרבן תורה, משום שהתודה היא מין ממיני השלמים, על אף שדינה שונה משלמים כי שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, התודה אינה נאכלת אלא ליום ולילה, עם תודה צריך להביא לחמי תודה, אבל זה מין ממיני השלמים, וזה קרבן רביעי, הבכור מעשר בהמה וקרבן פסח, אלו הארבעה הם קדשים קלים, אבל עולה חטאת ואשם הם קדשי קדשים, אומר שמעון אחי עזריה, אם הוא שחט בהמה קרבן שהיא קדשי קדשים לשם קדשים קלים, שקדשים קלים הם נמוכים בדרגתם מהמדריגה של קדשי קדשים אז הקדשי קדשים האלו הם פסולים, ולדוגמה עולה שהיא קדשי קדשים, שהוא שחט אותה לשם שלמים שהיא קדשים קלים, עולה לשם שלמים לדעת שמעון אחי עזריה פסולה לגמרי, אבל קדשים קלים ששחטן לשם קדשי קדשים כשרין, קדשים קלים כגון למשל שלמים, שהוא שחט אותו לשם עולה שזה לשם קדשי קדשים, שם סובר שמעון אחי עזריה שהם כשרים מכיון שהוא שחט את זה לשם גבוה מהם, הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים כשרין, שלמים ששחטן לשם בכור ולשם מעשר פסולין, בכור מעשר ושלמים שהם כולם קדשים קלים, אעפ״כ יש חילוק דרגה בין בכור ומעשר לשלמים, שהשלמים הם גבוהים בדרגת הקדושה שלהם מהבכור והמעשר, מפני שהשלמים טוענים מתן ארבע, בזריקת הדם של שלמים צריך לזרוק שתי מתנות שהן ארבע, ואילו זריקת הדם של בכור ומעשר בהמה אינם אלא מתנה אחת כנגד היסוד, ומכיון שיש שתי מתנות שהן ארבע שזה נקרא ארבע מתנות בשלמים, על כן הם גבוהים יותר בדרגת הקדושה, וכמו כן השלמים טעונים סמיכה, הבעלים צריך לסמוך את ידיו על הקרבן שלמים ואילו בכור ומעשר בהמה אין בהם סמיכה, בשלמים צריך בעל הקרבן להביא איתו נסכים שזה מנחת סולת שהוא מביא ויין לנסך על המזבח, ואילו בבכור ומעשר בהמה לא מביאים מוספין, וגם ששלמים טעונים תנופת חזה ושוק, מהשלמים היו מורידים את החזה והשוק לתת לכהנים ואת החזה ושוק הזה היו צריכים להניף בו תנופה, אז בכל דברים אלו השלמים הם גבוהים יותר מהבכור והמעשר בהמה בדרגת הקדושה, ולכן הבכור והמעשר ששחטו לשם שלמים כשרים, שהרי זה קרבן שנשחט לשם גבוה מהם, ושלמים ששחטו לשם בכור או לשם מעשר פסולים כי זה קרבן שנשחט לשם נמוך מהם, כך סובר שמעון אחי עזריה.**

ומביאים רש״י והתוס׳ מהגמרא לקמן שמסתפקת, כששמעון אחי עזריה אומר שאם הוא שחט לשם גבוה מהם כשרים, האם כוונתו לומר כשרים וגם עלו לבעלים לשם חובה, או שמא רק כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, אם נפרש בדבריו שהוא סובר שאם שחטו לשם גבוה מהם כשרין ועלו לבעלים לשם חובה, נמצא ששמעון אחי עזריה חולק על התנא של המשנה בשני דברים, בשחטן לשם גבוה מהם שלדעת התנא של המשנה על אף שהקרבן כשר אבל לא עלו לבעלים לשם חובה, ואילו לדעת שמעון אחי עזריה לא רק שהקרבן כשר אלא אפילו עולה לבעלים לשם חובה, וגם בשחטן לשם נמוך מהן שלדעת התנא של המשנה על אף שלא עלו לבעלים לשם חובה אבל הקרבן עצמו כשר, ואילו לדעת שמעון אחי עזריה הקרבן פסול, אבל אם נפרש ששמעון אחי עזריה כשהוא אומר כשרים בשחטן לשם גבוה מהן כוונתו כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, אז הוא חולק עם התנא של המשנה רק בדין שחטן לשם נמוך מהן שלדעת התנא של המשנה כשר, ולדעת שמעון אחי עזריה פסול, אבל בשחטן לשם גבוה מהם הוא סובר כמו התנא של המשנה כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה.

ובענין זה של מחשבת שלא לשמה שלמדנו במשנה, שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן ורש״י פירש שנשחט עולה לשם שלמים שכשר אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ובפסח וחטאת המחשבה הזאת שהוא שוחט את הפסח לשם קרבן אחר או את החטאת לשם קרבן אחר הם לגמרי פסולים, התוס׳ בסוף ד״ה כל הזבחים, אומרים, בפרק המפקיד פירשתי מחשבה הפוסלת בקדשים אם זה בדיבור הזבח נעשה שלא לשמו, או אפילו במחשבה.

ורעק״א בגליון הש״ס כבר ציין לכמה מקומות לדייק מהלשונות של רש״י ותוס׳ בענין זה, ואחד מהם זה לקמן בדף ד׳ ע״ב בתוס׳ ד״ה מחשבה בעלמא, אומרים התוס׳ ואפילו יהיה צריך דיבור, אפילו אם נאמר שמחשבת שלא לשמה אינה פוסלת אלא אם כן הוא דיבר בפיו את המשחבה של שלא לשמה, כיון דליכא מעשה הוה כמשחבה בעלמא, הרי שהתוס׳ מסתפקים בזה אם מחשבת שלא לשמה שפוסלת את הפסח והחטאת או שבשאר הקרבנות היא עושה את הקרבן שיהיה שלא לשמו ולא עלו לבעלים לשם חובה, אם זה רק בדיבור או אפילו במחשבה בעלמא, וכך יש בזה אריכות בדברי השיטה מקובצת בב״מ דף מ״ג בדברי התוס׳ שאנץ שם, והאריך בזה בספר מנחת ברוך לדון בשאלה זאת אם זה רק דווקא בדיבור או אפילו במחשבה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גמרא.

שואלת הגמרא, **למה לי למיתנא אלא שלא עלו** למה התנא נוקט בלשונו לשון ארוכה, **ליתני ולא עלו לבעלים לשם חובה**, שהרי כך תמיד התנא נוקט לשון קצרה, כמו שהגמרא אומרת בפסחים דף ג׳, לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

עונה הגמרא, **הא קמשמע לן**, התנא בלשון זה בא ללמדנו, **לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה, אבל בקדושתייהו קיימי ואסור לשנויי בהו**, הלשון ״אלא״ פירושו כך, הקרבן לעכל ענייניו הוא נשאר בקדושתו, ואין בו שום ירידה בקדושת הקרבן אלא אותה ירידה לבדה שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל בקדושתייהו קיימי, הקרבן עדיין עומד בקדושתו, ואסור לשנויי בהו, אסור לעשות בו עוד שינוי לעבוד אחת משאר העבודות לכתחילה שלא לשמן, שאפילו אם הוא שחט את הקרבן שלא לשמו את שאר העבודות קבלה הולכה זריקה הוא שוב לכתחילה צריך לעשות לשמה, אבל אם עבר ושינה גם בשאר העבודות שוב הקרבן כשר, שהרי סוף סוף אפילו אם הקרבן גם נשחט שלא לשמו וגם קיבלו את הדם שלא לשמה והוליכו את הדם שלא לשמה ואפילו גם זרקו את הדם שלא לשמן סוף סוף הקרבן כשר, אבל לכתחילה על אף שהוא כבר שינה ושחט את הקרבן עולה לשם שלמים, עדיין הקרבן נשאר בקדושתו של קדושת עולה שאסור לכתחילה לעבוד את שאר העבודות ולשנות אותם במחשבת שלא לשמה.

וכדרבא וכפי שרבא אמר את הדין, **דאמר רבא, עולה ששחטה שלא לשמה, אסור לזרוק דמה שלא לשמה**, את הזריקת הדם אסור לעשות שלא לשמה.

ואומרת על זה הגמרא, **איבעית אימא סברא** אם תרצה אסביר לך מסברא, **איבעית אימא קרא** ואם תרצה אלמד את זה מפסוק.

והגמרא מסבירה, **איבעית אימא סברא**, מה היא הסברא לדעת דין זה שעל אף שאת העולה הזאת שחטו שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, **משום דשני בה כל הני לישני בה וליזיל** וכי בגלל שהוא כבר שינה עבודה אחת לשחוט שלא לשמה הוא ישנה גם את שאר העבודות לעשות אותם שלא לשמה, אם כן מסתבר שאסור לו לזרוק את הדם שלא לשמה אפילו שהעולה נזבחה שלא לשמה.

איבעית אימא קרא, כתוב בפסוק (דברים כג) **מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה׳ אלהיך נדבה וגו׳**, ויש כאן קושיא בפסוק, **האי נדבה**,

- דף ב׳ ע״ב

נדר הוא, שהרי יש חילוק בין נדר ונדבה, נדר זה מי שנודר ואומר הרי עלי להקריב עולה או להקריב שלמים, הוא קיבל על עצמו בנדר להקריב קרבן, ונדבה זה מי שאומר הרי זו, ויש נפקא מינה גדולה לדינא בין נדר לנדבה, בנדר אם הוא אומר הרי עלי עולה והפריש בהמה להקריב אותה כעולה והיא מתה או נגנבה או נאבדה אז הוא חייב באחריותה, הוא צריך להביא קרבן אחר במקום זו שנאבדה כיון שיש עליו נדר שהוא אמר הרי עלי, משא״כ בנדבה שהוא אמר הרי זו, אז אם הבהמה קיימת הוא צריך להקריב אותה, אבל מתה הבהמה נגנבה או נאבדה אינו חייב באחריותה והוא לא צריך להביא קרבן אחר, ואם כן יש קושיא בלשון הפסוק, שבתחילת הפסוק כשכתוב ״כאשר נדרת״ והרי שמדובר בנדר, ולאחר מכן כתוב ״נדבה״, ואיך הפסוק קורא לזה נדבה הרי זה נדר כי כתוב ״כאשר נדרת״, **אלא** כך מתפרש הפסוק, **אם כמה שנדרת עשית** אם כפי שאתה נדרת כך עשו את העבודות של הקרבן לשמה, דהיינו נדרת להביא קרבן עולה וכך עשו והקריבו את הקרבן שהבאת לשם עולה ולא לשם קרבן אחר, **יהא נדר** אז יעלה קרבן זה לנדרך לצאת ידי חובת הנדר, **ואם לא** ואם לא עשו כפי שנדרת והקריבו את העולה שהבאת לשם שלמים, **נדבה יהא** אז קרבן זה יחשב כאילו התנדבת את הקרבן הזה נדבה אחרת ולא לשם הראשונה שבה רצית לצאת ידי הנדר שלך, ואם כן הרי קרבן זה ששחטו אותו שלא לשמה הוא בגדר קרבן נדבה, **ונדבה מי שרי לשנויי בה** וכי קרבן נדבה מותר לשנות ולעשות את העבודות שלא לשמן, הרי כיון שקרבן זה התורה קוראת לו נדבה אסור גם לשנות בו, שהרי גם בקרבן נדבה של הרי זו אסור לעשות עבודות שלא לשמן, משום שמה שאסור לשנות שלא לשמה זה לא בגלל שלא עלה לבעלים לשום חובה, אלא משום שכתוב פסוק ״לא יחשב״ ומזה לומדת הגמרא בדף כ״ט ע״ב שאסור לחשוב מחשבת פסול בקדשים, אז גם בקרבן נדבה אסור לחשוב מחשבות שלא לשמה, אז אסור לשנות, ואם כן גם קרבן זה שכבר שחטו אותו שלא לשמה כיון שהתורה קוראת לו נדבה אז שוב מי מותר לשנות ולעשות עבודות אחרות שלא לשמן, לכן מפסוק זה אנחנו לומדים שאפילו אם שחטו את העולה שלא לשמה אסור לזרוק את דמה שלא לשמה, וכפי שרש״י מפרש איך נדרש הפסוק, ״אם מוצא שפתיך תשמור ועשית״, אם עשית כפי שנדרת להקריב ולעשות את העבודות לשם הקרבן שאותו נדרת להביא, ״נדר אשר נדרת״ אז זה יהיה הנדר אשר נדרת ותצא בזה ידי חובת הנדר, ואם לאו, אם לא עשו את העבודות כפי מוצא שפתיך כפי שנדרת להביא עולה, אלא שחטו את העולה לשם שלמים, נדבה יהא, אז קרבן זה יחשב לך לנדבה ולקיום הנדר תצטרך להביא קרבן אחר.

אמר ליה רבינא לרב פפא, לא הוית גבן באורתא בתחומא בי חרמך, לא היית עמנו אמש בליל שבת בתוך תחום שבת של המקום הנקרא בי חרמך ששם היה הבית המדרש שתוכל לבוא לבית המדרש לשמוע, **דרמי רבא מילי מעלייתא אהדדי** כי רבא הקשה דברים חשובים ומעולים אחד על השני, **ושני לחו** והוא תירץ אותם, שאל אותו רב פפא, **מאי מילי מעלייתא** מה הן אותמם מילי מעלייתא שרבא הקשה, ענה לו רבינא, **תנן** למדנו אצלנו במשנה **כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כו׳, טעמא דשלא לשמן** דווקא בגלל שהוא שחט את הקרבן שלא לשמן, משמע שהוא עקר את שם הקרבן במפורש, שהוא שחט עולה לשם שלמים, לכן על אף שהם כשרים לא עלו לבעלים לשם חובה, **הא סתמא** אבל אם הוא שחט את הקרבן במחשבה סתמית, דהיינו שהוא לא עקר את שם העולה לשם שלמים אבל הוא גם לא חשב לשם עולה, **עלו נמי לבעלים לשם חובה** אז לא רק שהקרבן כשר אלא זה עלה לבעלים לשם חובה, והוא יצא בזה ידי חובת קרבן שהוא חייב להביא,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אלמא סתמא נמי כלשמן דמי שאפילו כשהוא מקריב את הקרבן בסתם בלי לחשוב לשם אותו קרבן שהוא צריך להקריב זה כאילו הוא הקריב לשמן ויצא בזה ידי חובת הקרבן, **ורמינהי** והרי למדנו משנה לגבי גט, **כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול**, גט שמגרשים בו את האשה צריך שהגט יהיה כתוב לשם האשה הזאת שמגרשים אותה, כפי שלומדים מהפסוק "וכתב לה ספר כריתות" לה לשמה, אומרת המשנה שגט שנכתב שלא לשם האשה הזאת שרוצים לגרש אותה בגט זה, אלא הוא נכתב לשם אשה אחרת ששמה כשם האשה הזאת, הגט הזה פסול כי צריך שיהיה "וכתב לה לשמה", ולדוגמה, אם לראובן יש אשה שקוראים לה לאה, והוא רוצה לגרש את האשה הזאת, והוא לוקח גט שגם כתוב בו לאה אלא שזה נכתב לשם לאה אחרת, אז הגט הזה פסול לגרש בו את האשה של ראובן כי הוא לא נכתב לשם האשה הזאת, **וסתמא נמי פסול** ושם בגט שצריך לשמה אז בסתם הגט פסול, שאם הסופר כתב בסתם לא לשם לאה אחרת אלא הוא כתב שם לאה שיהיה מזומן בידו שאם יבוא אדם ששמו ושם אשתו כשם שהוא כותב בגט יהיה הגט מוכן בידו, אז גם בזה פסול, וכפי שהגמרא לקמן בהמשך הסוגיא תפרש מנין לו לרבא שבגט סתמא פסול, אז אם כן היה קשה לו למה לגבי זבחים הדין הוא שצריך לשמן וסתמא כלשמן דמי, ואילו בגט שצריך לשמן סתמא נמי פסול וסתמא לא לשמן, **ושני** ורבא שהקשה את הקושיא הוא בעצמו תירץ, **זבחים בסתם לשמן עומדין** כל קרבן משהקדישו אותו לשם אותו קרבן אז הוא עומד לשם כך שיקריבו אותו, אם הקדישו בהמה להיות עולה אז היא עומדת להיות קריבה כעולה, אז בסתמן לשמן הם עומדין, אבל **אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת** אשה בסתם אינה עומדת לגירושין, וכפי שתוס' מוסיפים שאפילו אם הבעל לא יכול להשאר עם אשה זאת כי היא זינתה תחתיו והיא אסורה עליו, אבל היא לא עומדת ליגרש בגט זה, וגם אם לא ריצה הבעל לא יגרש אותה, אלא שלא תשמשנו, ורעק"א כבר ציין בגליון הש"ס לתשובות מהר"ם אלשקר סימן פ"ח, שיש בזה אריכות בפוסקים בדין זה של התוס', **ועכ"פ כיון שהאשה סתמא לאו לגירושין עומדת, לכן סתמא לא מספיק אלא צריך** "וכתב לה" לשמה, **לכתוב דווקא לשם האשה הזאת, משא"כ זבחים שסתמן לשמן הם עומדים, בהם סתמא גם כן כשר.**

למדנו אם כן בענין מחשבת שלא לשמן, שבקרבן היא פוסלת, אמר רש"י שזה דווקא דעקר שמייהו בהדיא, דהיינו שהוא עוקר את שם הקרבן ממנו, משמע שדווקא כשהוא שוחט עולה לשם שלמים, וכפי שמדוייק בלשון רש"י בתחילת המשנה, שרש"י פירש מה שהמשנה אמרה כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, שנחשט עולה לשם שלמים.

ובאמת שיש נידון באחרונים, כפי שהסתפק בזה בספר חמדת דניאל, האם כשהוא שוחט את הקרבן לא לשם קרבן אחר, לא שהוא שוחט את העולה לשם שלמים, אלא שהוא שוחט את העולה ואומר שהוא שוחט אותה שלא לשם עולה, שהוא לא שוחט לשם אחר, אלא שהוא שוחט עולה שלא לשם עולה, או שלמים שלא לשם שלמים, האם גם זה נחשב מחשבת שלא לשמה הפוסלת, ובכל הזבחים אם שוחט אותם כך שלא לשמן יהיה דינם שלא עלו לבעלים לשם חובה, ובפסח וחטאת יהיה דינם שהם לגמרי פסולים, או שמא לא נחשב מחשבת שלא לשמה אלא דווקא כשהוא אומר שהוא שוחט עולה לשם שלמים היינו לשם קרבן אחר, וכמו שמשמע מלשון רש"י שהוא עוקר את שם הקרבן בהדיא, וכך פירש רש"י לאחר מכן שנזבחו שלא לשמן משמע דעקר שמן מהן, שהוא עוקר את שם הקרבן ממנו במה שהוא שוחט אותו לשם קרבן אחר.

ובאמת שספר שיח השדה לגאון מקוזיגלוב, מראשי ישיבת חכמי לובלין, האריך בענין זה, והביא מהחידושי הרי"ם, שבגיטין דף כ"ד החידושי הרי"ם העיר בזה, שבקדשים לא מצינו באומר שלא לשמה אם הוא פסול, ובמשנה בכמה מקומות כשהיא מפרשת כיצד שלא לשמה, היא מביאה תמיד את הדוגמה לשם זבח אחר, ולא נקטו לעולם ששוחט שלא לשם חטאת גרידא יחשב שלא לשמה, וגם ברמב"ם אינו מפורש, והחידושי הרי"ם אומר, שאפשר שפשיטא טפי לפסול כשהוא אומר שלא לשמה, או אפשר שאז זה כמו לשם חולין שבכלל אינו פוסל.

וכך היא באמת דעתו של החזון איש בקדשים סימן מ"ב ס"ג ג', שם הוא אומר, ונראה דאם חשב שלא לשם חטאת, דהיינו הוא לא חשב חטאת לשם עולה או חטאת לשם שלמים לשם קרבן אחר, אלא הוא רק חשב שהוא שוחט שלא לשם חטאת זה נחשב כמו לשם חולין, ולפי מה שיבואר לקמן בדף מ"ו ע"ב שגם בחטאת לשם חולין הדין כשר ואינו מרצה, נראה שאם מחשבתו היתה בשלילה בלבד דהיינו שלא לשם הקרבן שהוא גם כן אינו מרצה, כי זה דומה לשם חולין, אבל לפסול את הקרבן לא יפסול אלא אם כן הוא שוחט אותו לשם קרבן אחר, ולא יספיק מה שהוא חושב שלא לשם חטאת, כך סובר החזו"א, וכפי שביארנו החידושי הרי"ם הסתפק בזה.

שואלת הגמרא, **וזבחים בסתמא כשירין מנלן**, רבא הרי נוקט בפשיטות שבכל הזבחים בסתם הם כשרים, מנין לו לרבא ללמוד דין זה.

אילימא מהא דתנן אם ממה שלמדנו אצלנו במשנה, **כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כו'** משמע שעקר את שמן מהן, ורק אז הדין הוא שלא עלו לבעלים לשם חובה, **ולא קתני שלא נזבחו לשמן** שאז היתה משמעות הדברים שלא הזכיר את שם הקרבן עליהם, דהיינו שהוא הקריב בסתמא, וזה לא הוזכר במשנה, אלא דווקא בגלל שהוא שחט שלא לשמן במחשבה מפורשת לשם קרבן אחר ועקר את שם הקרבן ממנו, אז הדין הוא שלא עלו לבעלים לשום חובה, אבל אם רק לא נזבחו לשמן, דהיינו שהוא לא חשב לשם קרבן אחר, אלא שלא חשב שום דבר, הוא רק שחט בסתמא, כשר לגמרי, ומזה הוכיח רבא שסתמן בזבחים כשר, אם כן **גבי גט נמי**.

דוחה הגמרא, **הקתני** הרי למדנו באותה משנה לעיל, **כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול, ולא קתני שלא נכתב לשם אשה פסול**, הרי רואים שעל אף שלשון המשנה שנכתב "שלא לשם אשה זו" שאז הוא פסול, משמע שבדווקא כשהוא שנכתב לשם אחרת בפירוש אז פסול, ולא כתוב שאם הוא לא נכתב לשם אשה פסול, ואעפ"כ הרי אמרת שבגיטין הדין הוא שסתמן פסול, אז הרי מזה שהמשנה לא נקטה בלשונה "שלא נזבחו לשמן" אלא להיפך כל הזבחים שנזבחו שלא לזמן, אין להוכיח שסתמן כשר.

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אלא מהא (ב״ח מוחק זאת) **(דתנן)** רק ממה שלמדנו לקמן במשנה בדף י״ג, שהמשנה באה לפרש **כיצד לשמן ושלא לשמן**, איך אם הוא חושב על הקרבן פסח לשמן ושלא לשמן הוא פסול, אם הוא חישב **לשם פסח ולשם שלמים**, שכך היתה מחשבתו שהוא שוחט את הפסח לשם פסח ולשם שלמים, אז זה לשמן ושלא לשמן, ומזה יש לדייק, **טעמא דאמר לשם פסח ולשם שלמים** שבתחילת השחיטה הוא חישב לשם פסח ולאחר מכן בסיומה של השחיטה הוא חישב לשם שלמים, אז זה נחשב לשמן ושלא לשמן שפסול, **הא לשם פסח וסתמא כשר** אבל אם בתחילת השחיטה הוא חישב לשם פסח ולאחר מכן הוא לא חישב כלום אלא סתמא היה כשר, משום שדווקא בגלל שבסיום השחיטה הוא חשב לשם שלמים לכן זה פסול, ואם בסוף השחיטה הוא לא חשב ולא אמר שום דבר אלא ששחט את סוף השחיטה בסתמא היה כשר, **אלמא סתמן כלשמן דמי** ומזה נוכיח שסתמן לשמן.

שוב דוחה הגמרא, **דילמא שאני התם, דאמר כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה**, שאמנם כשבתחילת השחיטה הוא אמר לשם פסח אפילו אם בסיומה של השחיטה הוא לא אמר כלום זה כשר, משום שסיומה של שחיטה ודאי על דעת ראשונה הוא עושה, ההמשך של פעולתו בעבודת השחיטה היא המשך לעשות אותו על אותה דעה שהוא עשה את תחילתה של השחיטה, והרי בתחילתה הוא אמר לשם פסח, נחשב הסיום על שם אותה מחשבה ראשונה שהיא לשם פסח, לכן כשר, אבל אם הוא שחט לגמרי בסתמא בלי להזכיר שם פסח, אולי באמת יהיה פסול, ואין להוכיח מכאן שסתמן לשמן.

אלא מסיפא רק נלמד מהסיפא של אותה משנה, שם כתוב להיפך, **שלא לשמן ולשמן** אם הוא שחט את הפסח במחשבת שלא לשמן ולשמן, והמשנה מבארת **לשם שלמים ולשם פסח**, שבתחילת השחיטה הוא שחט לשם שלמים ואת סיומה של השחיטה הוא שחט לשם פסח, משמע **טעמא דאמר לשם שלמים ולשם פסח**, שדווקא אז פסול, **הא סתמא ולשם פסח כשר** אבל אם בתחילת השחיטה הוא היה שוחט בסתם בלי לומר לשם שלמים, ובסיומה של השחיטה הוא היה אומר לשם פסח כן היה כשר, אז הרי רואים שסתמן לשמן, שעל אף שבתחילת השחיטה הוא לא אמר בשם פסח זה כשר, כיון שלא אמר לשם שלמים סתמן כשר.

שוב דוחה הגמרא, **דילמא שאני התם, דאמר יוכיח סופו על תחילתו**, שם מכיון שבסיומה של השחיטה הוא הרי כן אומר לשם פסח אז זה מוכיח על תחילת השחיטה שגם היתה מחשבתו לשם פסח, ולכן זה כשר, אבל שוב אם הוא יעשה את כל השחיטה בסתם בלי להזכיר בכלל לשם פסח אולי באמת יהיה פסול, ומנין לך שסתמא כשר.

אי נמי עוד אני יכול לדחות, **אידי דתנא לשמן ושלא לשמן, תנא נמי שלא לשמן ולשמן**, שלעולם אתה לא יכול לדייק מהסיפא של אותה משנה שאם הוא שחט סתמא ולשם פסח כשר, לעולם אם הוא בתחילת השחיטה שחט בסתם ובסיומה של השחיטה הוא אמר לשם פסח זה פסול, כי תחילתה של השחיטה שנעשתה בסתמא כמו שלא לשמו שזה פסול, אז כמו שאם הוא שוחט את תחילת השחיטה לשם שלמים ואת סיומה של השחיטה לשם פסח זה פסול, כך גם כשהוא שוחט את תחילתה של השחיטה בסתמא בלי שיאמר לשם שלמים סתמא גם כן פסול, ולמה המשנה לא נקטה אלא שציור של שלא לשמן ולשמן זה כשהוא אומר לשם שלמים ולשם פסח, ולא אמרה פשוט סתמן ולשמן, משום שהמשנה כיון שברישא שם בודאי היינו צריכים לומר דווקא לשמן ושלא לשמן, משא״כ אם לשמן בתחילת השחיטה וסתמא בסוף הרי באמת כשר כי כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, אז הרי באמת זה כשר, לכן בסיפא גם כן המשנה נקטה שלא לשמן ולשמן שזה פסול, על אף שבמשנה בסיפא כשסיומה של השחיטה היה לשמן את תחילתה של השחיטה היה בסתמא גם כן פסול, כי סתמא של זבחים כן פסול, כי אם שחט לסתמא ולשם פסח גם כן נפסל בתחילת השחיטה שהיתה סתמא, ואין לך מכאן שום הוכחה שסתמן לשמן נאמר בזבחים שכשר.

אלא אומרת הגמרא **מהא**, ממה שנלמד במשנה לקמן בפרק בית שמאי בדף מ״ו ע״ב, **לשם ששה דברים הזבח נזבח** את הזבח את הקרבן צריך לשחוט לשם ששה דברים, הראשון הוא **לשם זבח**, לשם אותו קרבן שהקרבן הזה הוקדש, אם זה עולה לשם עולה, שלמים לשם שלמים, וכן כל קרבן לשם מה שהוא הוקדש, **לשם זובח** שצריך לשחוט את הקרבן שיתכפר בו הבעלים של הקרבן ולא שיתכפר בו מישהו אחר, **לשם (שם)** (ב״ח) [**השם**] מפרש רש״י להקב״ה שאמר ונעשה רצונו, או לפי הגירסא בצד שאמר והיה העולם, שזו באמת לשון הגמרא לקמן בדף מ״ו ע״ב, **לשם אשים** כדי להקטיר אותם, ולא לעשות אותם צלי על המזבח, **לשם ריח** זה בא למעט ולאפוקי אברים שהוא קודם צלה אותם ולאחר מכן העלה אותם על המזבח ששוב אין בהם ריח, כפי שהגמרא מפרשת להדיא לקמן בדף מ״ו ע״ב, ואח״כ צריך שיהיה גם כן **לשם ניחוח**, מסביר רש״י לשם הנחת רוח להקב״ה שאמר ונעשה רצונו, ובזה מפרש כאן הב״ח בהגהותיו שאין זה לשם ניחוח, כי כך מבואר לקמן בדף מ״ו ע״ב, ורצה לומר שהוא שוחט לה׳ להקב״ה וממילא הוא נחת רוח, משא״כ לשם ניחח שצריך לשחוט עבור נחת רוח, כפי שמבואר לקמן בגמרא בדף מ״ו ע״ב, **והחטאת ואשם לשם חטא** אם הקרבן הוא חטאת ואשם שבאים לכפר על החטא צריך חוץ מאותם ששה דברים שהזבח נזבח להם צריך גם כן לכוון לשם אותו חטא שעליו הוא מביא את החטאת והאשם, ומסיימת שם המשנה, **אמר רבי יוסי, אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל אלו כשר** אפילו אם הוא לא חשב לשמו אלא סתם ולא הזכיר אחד מאלו הששה דברים גם כן כשר, **שתנאי בית דין הוא** כי היה תנאי של בית דין שישחטו סתם ולא יזכירו בשעת שחיטת הקרבן ששוחטים אותו לשמו, ומה הטעם שבית דין התנו על כך, אומרת הגמרא, **אתנו בית דין** הבית דין התנו **דלא לימא לשמו** שלא יזכיר במפורש שהוא שוחט לשמו, **דילמא אתי למימר שלא לשמו** שמא הוא יבוא לטעות ולומר שלא לשמו, ואז הוא יפסול את הקרבן, לכן הבית דין התנו שלא יזכיר שום דבר אלא ישחוט בסתם.

ומזה מוכיחה הגמרא, **ואי סלקא דעתך סתמא פסול** אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יעלה על דעתך שהשוחט את הקרבן בסתם הוא פסול, קיימי בית דין ומתני מילתא דמיפסיל ביה וכי הבית דין יתנו להקריב את הקרבן באופן כזה שהוא נפסל ואמרו שיקריבו אותו וישחטו אותו בלי שום מחשבה אלא בסתם שעל ידי זה הקרבן נפסל, אלא מוכח מזה שסתמן בזבחים לשמן הן עומדין, וגם כשהוא שוחט את הבהמה בסתם בלי לחשוב לשם עולה הוא גם כן קרבן כשר.

ומקשים התוס׳ בד״ה קיימא בית דין, למה הגמרא צריכה להאריך את כל זה ולהוכיח אי סלקא דעתך וכו׳, הרי מפורש במשנה שסתמא כשר, שהרי כך ר׳ יוסי אומר, אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל אלו, דהיינו שהוא שלח את הקרבן בסתמא, הוא גם כן כשר, אז הרי מפורש במשנה שסתמן בזבחים כשר.

ומפרשים תוס׳, שדברי ר׳ יוסי שאומר אף מי שלא היה בלבו אין הכוונה שהוא שחט בסתמא, אלא הכוונה שהוא רק לא אמר במפורש והוא לא הוציא דיבור בפיו שהוא שוחט את לשם אחד מכל אלו הששה דברים, אבל ודאי הוא חישב בלבו שהוא רוצה לשחוט את זה למה שדינו להיות, ומזה היינו עדיין אומרים שבסתמא פסול, אם הוא חשב בלבו שהקרבן יהיה ראוי למה שהוא צריך להיות, אז זו משחבה שמספיקה להכשיר את הקרבן, אבל אם הוא שחט בסתמא בלי שום מחשבה היינו אומרים שזה פסול, לכן הגמרא מדייקת מזה שר׳ יוסי אמר שזה תנאי בית דין והבית דין התנו לא להגיד לשמו, על זה שאלו בגמרא וכי הבית דין מתנים שלא לומר בהדיא ולהסתפק במחשבה, שמא הוא יביא את זה לידי פסול, שהוא לא יחשוב כלל וישחוט בסתם ויפסל, ואם לא חששנו לזה מזה הוכיחה הגמרא שסתמן בזבחים כשר.

ונביא כאן יסוד מפורסם של הרב מבריסק בספרו חידושי מרן ריי״ז הלוי פרק ד׳ מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י״א, בענין זה של שלא לשמה, הגרי״ז מבאר שם, שבאמת בדין לשמן של קרבנות נאמרו שני דינים, כפי שהם יתבררו.

הדין האחד הוא עיקר הדין שצריכים שיהיו הקרבנות נקרבים לשמן כמו כל הדברים הטעונים לשמן בעשייתן, ישנם הרבה דברים שאת עשיית הדברים צריכים לעשות לשמה, וגם קרבנות יש בהם דין יסודי שצריך את קרבנות שיהיו נקרבים ונעשים לשמן, זה דין אחד.

אבל יש עוד דין של מחשבת שלא לשמן, שהמחשבה שהוא חשב בקרבן באחד מארבע עבודות הקרבן מחשבת שלא לשמן, זה דבר הפוסל את הקרבן, וזה דין מחודש בקדשים, שבקדשים מחשבת שלא לשמן פוסלת את הקרבן, ומבאר שם הגרי״ז, שבאמת מכיון שמסקנת הסוגיא כפי שלמדנו זבחים בסתם לשמן הן עומדין, אם כן אפילו אם הוא חושב במפורש שלא לשמן, לא נחסר תורת לשמן מהקרבן בעשייתן, שהרי אנחנו רואים כפי שנלמד בסוגיא לקמן והזכרנו זאת קודם, שהשוחט חטאת לשם חולין כשר, על אף שהוא חשב כאן בהדיא שלא לשמן, הוא הרי חשב שהחטאת תהיה לשם חולין ולא לשם חטאת, אז הרי חסר עשיית החטאת לשמן, ואעפ״כ זה כשר, ובעל כרחינו נלמד מכך שגם בחושב להדיא להיפך ממחשבת הקרבן גם חל על כך הדין של סתמא לשמן קמיימי, ומעצמן הם נעשים לשמם, וכפי שהוא מוכיח את זה מעוד גמרא בפסחים דף ס׳, דהיינו מה שסתמן לשמן הן עומדין פירושו שעצם הקדשת הקרבן להיות עולה ממילא הוא עומד לכך להיות קרב עולה, ותמיד כשיקריבו אותו הוא נקרב כעולה כי סתמן לשמן הן עומדין, ואפילו כשהוא חושב לשם קרבן אחר אין זה חסרון משום שחסר עשיית הקרבן לשמן, כי מכיון שסתמן לשמן הן עומדין אז גוף קדושת הקרבן קובעת את עשייתו לשמן, ומה שאם חושבים מחשבת שלא לשמה כמו בחטאת ופסח שזה פוסל לגמרי ובשאר הקרבנות זה מביא שהקרבן הוא שלא לשמן שלא עלו לבעלים לשם חובה, זה דין חדש שמחשבת שלא לשמו פוסלת את הקרבן וזה דין בפני עצמו מדין פסול מחשבה, כי כל המחשבות הפוסלות בקדשים כמו מחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו שעושה את הקרבן לפסול ולקרבן פיגול, וגם במחשבת שלא לשמו זה משום שהמחשבה הזאת פוסלת את קרבן אבל לא משום שחסר תורת לשמה בקרבן, ודין זה הוא דין מחודש בקרבנות שמחשבת שלא לשמן פוסלת בהן, משא״כ בשאר הדברים שצריך את עשייתן לשמן עיקר דינם הוא רק שצריך לשמה, אבל אין בהם דין שמחשבת שלא לשמה תפסול בהם, רק בקרבנות לבד חידשה תורה שמחשבת שלא לשמה זה דבר הפוסל את הקרבן, והוא מוכיח את זה מדיוק דברי הרמב״ם בפרק י״ג מהלכות פסולי המוקדשים, מונה שם הרמב״ם שלוש מחשבות הן שפוסלים את הקרבנות, מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן, מחשבת המקום פירושו כשהוא שוחט את הקרבן במחשבה לאכול מבשרו ולהקטיר מאימוריו חוץ למקומו, ומחשבת הזמן זה כשהוא שוחט את הקרבן לאכול מהבשר או להקריב את האימורים לאחר זמן הקרבן, זה מחשבת פיגול, ומחשבת שינוי השם פירושו שהוא משנה את שם הקרבן, הוא שוחט עולה לשם שלמים או חטאת לשם קרבן אחר, אז הרי מפורש ברמב״ם שגם מחשבת שינוי השם עיקר הפסול שהקרבן נפסל על ידי מחשבה כזאת הוא דין פסול מחשבה כמו מחשבת חוץ לזמנו וכמו מחשבת חוץ למקומו, ולא משום שחסר דין לשמה בחיוב, ויש בזה נפקא מינה גדולה לדינא, אם הפסול היה רק משום חסרון דין לשמה שצריך שהעבודות יהיו עשויות לשמה כמו בכל שאר הדברים שטעונים לשמה בעשייתן, הרי לא תפסל במחשבת שלא לשמה רק העבודה הזאת בלבד, למשל אם הוא יקבל מקצת מן הדם במחשבת שלא לשמה, אז הרי העבודה הזאת של קבלת הדם נפסלה כי היא נעשתה שלא לשמה, וצריך שהעבודה תיעשה לשמה, אבל אם יש דם הנפש דהיינו נשאר עוד דם בקרבן, יחזור ויקבל הכשר ויקבל בהכשר ויוכלו להקריב את הקרבן, הקרבן לא יפסל משום שיש חסרון לשמה בעבודה של קבלת הדם, רק הקבלה עצמה היא הנפסלת, ואם עדיין יש אפשרות לעשות עוד קבלה מהדם של הנפש שנשאר בקרבן יוכלו לעשות קבלה ולהשאיר את הקרבן, משא״כ בפסול מחשבה הרי קי״ל שמחשבה פוסלת את כל הקרבן, ואפילו אם נשאר דם בצואר פסול כבר הקרבן, אז לכן בקבלה שלא לשמה כמו בשחיטה שלא לשמה וכל העבודות הנעשות שלא לשמו הקרבן פסול, לא משום שחסר לשמה בעבודת הקרבן, אלא משום שחל כאן פסול בקרבן כי מחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת את

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הקרבן.

ועל פי זה מבאר הגרי״ז, שכל מה שלמדנו עכשיו בשקלא וטריא בסוגיא האם סתמא בזבחים כשר, או שסתמא בזבחים פסול, היינו שאם סתמא פסול אז נפסל הזבח מצד עצם דין לשמה שצריך בעבודות, ובסתם חסר הדין לשמה בעבודת הקרבן, אבל זה ודאי שאינה נפסלת רק אותה עבודה בלבד, ואמנם אם הוא קיבל בסתמא לפי הצד שהגמרא הסתפקה שאולי סתמן בזבחים גם כן פסול, אז עבודת הקבלה נפסלה, אבל אם יש דם הנפש יחזור ויקבל לשמה ויהיה הקרבן כשר, שהרי מהיכי תיתי יפסל כל הקרבן משום שחסר לשמה בעבודת הקבלה שנעשתה בסתמא אפילו אם סתמא פסול, ודאי שהפסול של כל הקרבן שיפסל לא שייך רק אם היתה מחשבה הפוסלת, משום שמחשבה הפוסלת פוסלת את כל הקרבן, אבל בסתמא אפילו אם סתמא פסול אבל מחשבה הפוסלת הרי לא היתה כאן, אלא שיש כאן חסרון של לשמה שגם לא היה לשמה, אז מה שחסר לשמה אינה נפסלת רק אותה עבודה בלבד, זהו הנידון בסוגיא אם סתמן לשמן כשר או פסול, שאפילו אם פסול הכוונה שפסול משום שחסר העבודה שלא נעשתה לשמה, ואומר הגרי״ז שזה מוכח מעצם הסוגיא, שהרי כל הסוגיא דנה וכל השקלא וטריא היא מנלן שסתמא כשר בקרבנות, הרי באמת יש כמה דינים במחשבת שלא לשמה הפוסלת בקדשים שנלמדים מן הפסוקים, כפי שנלמד לקמן בדף ג׳ שלומדים מפסוק שרק קדשים מחללים קדשים ואין חולין מחללים קדשים, ובשינוי בעלים נלמד בהמשך הסוגיות שלומדים מפסוק שצריך שיהיה חבירו דומיא דידיה דווקא אם הוא חשב לשם מי שמחוייב כפרה כמותו אז הקרבן נפסל, וגם לשמעון אחי עזריה במשנה שלמדנו שבנמוך מתחללין ולא בגבוה, זה משום שזה נלמד מפסוקים, הרי מכל זה מבואר שיש לימודים מן הפסוקים על ידי מחשבה איך הם נפסלים ולא בסתמא, אם כן מהו הנידון בגמרא שסתמא גם יהיה פסול, הרי צריך דווקא מחשבה הפוסלת כפי שנלמד מהפסוקים, אלא ודאי הנידון בגמרא שהגמרא דנה לומר שאולי גם בסתמא פסול, זה משום שבאמת שני דינים נפרדים הם, עצם דין לשמה הוא פסולא בלחוד שהוא פוסל עם חסירה הלשמה בקרבן הוא פסול את העבודה, ועל זה דנה הגמרא האם סתמא פסול או לא, שיתכן שסתמא פסול משום שחסר כאן ההכשר של לשמה, והקרבן צריך להעשות בעשייה לשמה כמו שאר דברים הטעונים עשייה לשמה, אבל באמת הקרבן לא היה נפסל אפילו אם סתמן פסול, ואפילו אם סתמן פסול היה כאן עוד פסול שהוא נלמד מפסוקים של מחשבת שלא לשמה שפוסלת את כל הקרבן, כי שני דינים נפרדים הם, עצם המחשבה לשמה שצריך בקרבן להכשיר אותו ואם חסר המחשבת לשמה הקרבן פסול פירושו משום שלא נעשה לשמה, אבל זה באמת פוסל רק את העבודות, ואם זו תהיה עבודה שאפשר עדיין לתקן אותה כמו עבודת הקבלה שאם היא לא נעשתה לשמה אלא בסתמא אפילו אם נאמר סתמא פסול אפשר לחזור ולקבל את הדם שנשאר בצואר הבהמה, אז באמת יוכלו לתקן, אבל אם הוא יחשוב מחשבת שלא לשמה זו תהיה מחשבה הפוסלת, ובדין זה של מחשבה הפוסלת למדנו מפסוקים איזה סוג מחשבה פוסל, קדשים מחללים קדשים אבל לשם חולין זה לא מחשבה הפוסלת, ולשם נמוך סובר שמעון אחי עזריה זו מחשבה הפוסלת, ולשם גבוה מהם זו לא מחשבה הפוסלת, וכן הלאה כשמדברים במחשבת שינוי השם שהיא מחשבה הפוסלת שייך בזה פרטי דינים איזו מחשבה היא מחשבה הפוסלת ואיזו לא, וכשמסקנת הגמרא היתה שסתמן לשמן הן עומדין, פירושו שכל קרבן מצד עצם ההקדשה שלו הוא עומד לכך שיקריבו אותו לשם אותו קרבן שהוא הוקדש כלשון רש״י, וממילא תמיד הקרבן נעשה לשמן, כפי שהגרי״ז הקדים לומר שאפילו אם ישחוט במחשבה הפכית, דהיינו שהוא יחשוב עולה לשם שלמים, לא נעקר כאן הסתמן לשמן של הקרבן, ומה שהקרבן נפסל אם זה בפסח וחטאת שזה נפסל לגמרי, אם זה בשאר הזבחים שאינם עולים לבעלים לשום חובה, זה משום שהיתה כאן מחשבה הפוסלת, שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת.

אומר הגרי״ז שבאמת בסידור דברי הרמב״ם מבואר להפליא שהם שני דינים שונים ונפרדים, שהרי הרמב״ם חילק אותם לשנים, את עיקר הדין שצריך זביחה לשמה ביאר הרמב״ם בפרק ד׳ מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י״א, שם מביא הרמב״ם את כל המשנה בפרק בית שמאי שהוזכרה אצלנו בסוגיא, וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים, לשם הזבח, ולשם הזובח, ושהזבח לה׳ ברוך הוא, ושיקטירו לאישים, ושהקטרתו לריחו בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני ה׳, אז הרי הרמב״ם מביא בפרק ד׳ מהלכות מעשה הקרבנות את כל הדין שלשם ששה דברים שהוא הדין שקרבן צריכים להיות העשיות והעבודות שלו לשם ששה דברים, ובדין זה הוסיף הרמב״ם, ואם שחט סתם כשר, כי כל ההלכה של סתמן לשמן בזבחים נאמרה בהלכה זאת שצריך מחשבת לשמה בעשיית הקרבן, שם מסקנת הסוגיא והרמב״ם פסק להלכה שגם אם שחט סתם כשר כי סתמן לשמן הן עומדין, ואילו את הדין של שלא לשמה שהוא פוסל בקרבנות, את זה הרמב״ם בכלל הביא בהלכות פסולי המקודשים בפרק ט״ו, שם הביא הרמב״ם את מחשבת שלא לשמה הפוסלת בפסח לחטאת פוסלת לגמרי, ובכל הזבחים כשרים ולא עלו לבעלים לשום חובה, למה, משום שבאמת הם שני דינים נפרדים, עיקר חלות הדין לשמה הוא דין בפני עצמו ואת זה הרמב״ם הביא בפרק ד׳ מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י״א, והדין של מחשבת שלא לשמה פוסלת הוא דין בפני עצמו, והדין של סתמא כשר נאמר לענין עיקר חלות הדין לשמה שצריך בעבודות שזה מדיני עצם מעשה הקרבת הקרבן שהוא צריך להיות לשמו, ובזה הוא יסוד הדין שבסתמא הוא גם כן עומד לשמו ונעשה ממילא לשמו, ולכן הרמב״ם מביא את זה בהלכות מעשה הקרבנות גבי עיקר הדין שצריך שהקרבן יהיה נקרב לשמו, משא״כ הדין שלא לשמו שהוא פוסל שיסוד דינו הוא פסול נוסף שזו מחשבה הפוסלת, ולא משום שחסר תורת לשמה בקרבן, לכן הביא את זה הרמב״ם בהלכות פסולי המוקדשים בין כל הדינים של פסולי מחשבה שהוא הביא גם את מחשבת שלא לשמה שגם היא פוסלת מדין מחשבה הפוסלת כך ביאר הגרי״ז בחידושי מר״ן רי״ז הלוי פרק ד׳ מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י״א.

למדנו אם כן שרבא הקשה סתירה בין זבחים לגיטין, שבזבחים שצריך שהקרבן יהיה נשחט לשמה ואם הוא נשחט

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלא לשמה הוא פסול, אעפ״כ אם הקרבן נשחט בסתמא בלי שום מחשבה הקרבן הוא כשר, והגמרא הוכיחה את זה מהמשנה משם רבא למד את הדין הזה שבזבחים נאמר סתמן לשמן הן עומדין, ואילו בגט גם שם צריך ״וכתב לה״ שצריך להיות לשמה שהגט צריך לכתוב אותו לשם האשה המתגרשת, ובגט אם הוא כתב את הגט בסתם הגט פסול, ומה החילוק שבזבחים בסתמא כשר ואילו בגט בסתמא פסול, ורבא תירץ שבזבחים סתמן לשמן הן עומדין, כל קרבן שהקדישו אותו לשם אותו קרבן הוא עומד לכך להיות קרב לשם אותו קרבן שהוא הוקדש, לכן בסתמא לשמן הן עומדין, משא״כ סתם אשה לאו לגירושין עומדת, וכל זמן שלא כתבו את הגט במפורש לשמה של האשה המתגרשת הגט הוא פסול, וסתמא גם כן פסול.

ועכשיו לאחרי שהגמרא הוכיחה מאיפוא רבא למד שסתמן בזבחים כשר, שואלת הגמרא, **וגבי גט דסתמא פסול מנלן**, מנין למד רבא מהמשנה שאם כותבים את הגט בסתם הוא פסול, שמזה הוא הקשה קושיא למה בזבחים סתמן כשר ובגט סתמן פסול.

אילימא מהא דתנן ממה שלמדנו משנה במסכת גיטין, **היה עובר בשוק** הבעל שהיה עובר בשוק **ושמע** [קול] **סופרים מקרין, איש פלוני גירש פלונית ממקום פלוני**, וכפי שהגמרא תסביר מדובר שהסופר מלמד את התלמידים לכתוב תופס של גט, אז הוא מקריא לפניהם תכתבו איש פלוני גירש אשה פלונית ממקום פלוני **ואמר** ואותו אדם שעובר בשוק אומר, **זה שמי וזה שם אשתי** גט זה שאתם כותבים לדוגמה על שם ראובן ושם האשה רחל זה בדיוק השם שלי והשם של אשתי, והוא רוצה שיתנו לו את הגט הזה שיוכל לגרש בו את אשתו, **פסול לגרש בו**, ומזה רבא למד שסתמן בגט פסול, שגט זה על אף שהוא לא נכתב לשם אשה אחרת אבל מכיון שהוא לא נכתב לשם אותה אשה שאדם זה רוצה לגרש אותה הגט הוא פסול.

על זה אומרת הגמרא שמזה אין להוכיח, **דילמא כדרב פפא, דאמר רב פפא, הכא בסופרים העשויין להתלמד עסקינן** מדובר שסופרים אלו כותבים את הגט רק להתלמד את מלאכת כתיבת הגיטין, **ולא איכתוב לשום כריתות כלל** ולא כתבו בכלל את הגט לשם ספר כריתות, ולכן הגט הזה פסול מלגרש בו, משא״כ אם סופר כותב גט בכוונה שהגט הזה שהוא כותב יהיה ספר כריתות שאם יזדמן לו אדם ששמו כשם האיש שהוא כתב בגט, ושם האשה כשם האשה שהסופר כתב בגט, והוא הכין את זה מראש שאם יזדמן לו אדם שקוראים לו ראובן ולאשתו קורים רחל והוא ממקום פלוני יהיה הגט מזומן בידו לגרש בו, אולי בזה הוא כשר על אף שהסופר לא כתב לשם אותה אשה, אם כן מכאן אין להוכיח שבגט סתמן פסול.

אלא אומרת הגמרא, **מהא** רבא למד את זה מהמשכה של אותה משנה שמזה הוא למד את הדין הזה,

- דף ג׳ ע״א

וכך אומרת שם המשנה, **יתר על כן, כתב לגרש את אשתו** אם אדם זה כתב גט לגרש את אשתו, **ונמלך** וחזר בו שלא לגרש את האשה, כגון ראובן כתב גט לגרש את אשתו ששמה רחל, ונמלך בו מלגרש אותה, **מצאו בן עירו** פגש אותו בן עירו, **ואמר לו שמי כשמך** השם שלי הוא גם ראובן כמוך, **ושם אשתי כשם אשתך**, תן לי את הגט שאתה הכנת לגרש בו את אשתך והתרטת, **פסול לגרש בו**, והרי כאן הגט הזה כן נכתב לשם כריתות ואעפ״כ הוא פסול לגרש בו כיון שהוא לא נכתב לשם אותה אשה שראובן זה רוצה לגרש, אלא לשם אשתו של ראובן הראשון שרצה לגרש בו.

דוחה שוב הגמרא שאין להוכיח מכאן, **דילמא שאני התם, דאינתיק ליה לשם גירושין דההוא**, כי כאן זה שלא לשמה ממש, וזה לא נקרא סתמא, שהרי גט זה התנתק משאר כל האנשים והנשים ונכתב לשם גירושין של זה ושל זו, של ראובן הראשון שכתב את הגט ולשם אשתו של ראובן הזה, ולא לשם האיש בן עירו שמצא אותו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך, ומכיון שגט זה נותק על ידי הכוונה בכתיבתו שיתכוונו לכתוב אותו לשם ראובן הראשון שרצה לגרש בו את אשתו רחל, לכן הוא פסול וראובן השני לא יכול להשתמש בו, אבל בסתמא כשהסופר כתב בסתם שמות שאם יזדמן לו אדם ששמו כשם האדם שהוא כותב בגט ושם אשתו כשם האשה שהוא כותב בגט, יהיה מזומן בידו הגט לגירושין, אולי בזה בסתמא כן כשר.

אלא אומרת הגמרא רבא למד את הדין הזה **מהא** מהמשכה של אותה משנה, **יתר על כן, יש לו שתי נשים ששמותיהן שוות**, אם אותו ראובן יש לו שתי נשים, ושמותיהן שווין, זו נקראת רחל וזו נקראת רחל, **כתב לגרש את הגדולה** הבעל כתב את הגט לשם רחל הגדולה אותה הוא רצה לגרש, **לא יגרש בו את הקטנה** לא יכול אותו ראובן להשתמש בגט זה לגרש בו את רחל השניה שהיא קטנה יותר שבעבורה לא נכתב הגט, ומזה נוכיח שסתמא בגיטין פסול.

דוחה שוב הגמרא, **דילמא שאני התם דאינתיק ליה לשם גירושין דההיא**, גם כאן אין עוד להוכיח, משום שכאן זה לא סתמא, אלא גט זה נכתב לשם רחל הגדולה ולכן הוא פסול ואי אפשר לגרש בו את רחל הקטנה כי הוא נכתב לשם מי שהיא אחרת, אבל בסתמא שהוא לא נכתב לשם אף אחד אלא הסופר הכין מראש שאם יזדמן לו אדם ששמו ושם אשתו כשמות שהוא כותב בגט יהיה הגט מוכן בידו, אולי בזה זה יהיה ככשר כי זה סתמא וסתמא בגיטין כן כשר.

אלא אומרת המשנה, **מהא** מההמשך של אותה משנה, **יתר על כן, אמר ללבלר כתוב** אם אותו אדם שיש לו שתי נשים ששמותיהן שוות אמר לסופר תכתוב גט, **ולאיזה שארצה אגרש** וכשאני ארצה אני אחליט את מי משתיהן לגרש, **פסול לגרש בו**, הרי רואים שכיון שהגט לא נכתב במפורש לשם אותה אשה שהוא רוצה לגרש הגט הוא פסול, כי סתמא פסול.

דוחה שוב הגמרא, **דילמא שאני התם דאין ברירה**, אולי שם זה יותר גרוע מסתמא, משום ששמא באותה שעה שהוא אמר לכתוב את הגט לא היה בדעתו של הבעל לשם אותה אשה שאותה הוא החליט בסוף לגרש, ונמצא שמחשבתו היתה לשם האחרת וניתק הגט בכתיבתו לשם האחרת, לכן הוא פסול, אבל בסתמא אולי הגט כן כשר.

אלא אומרת הגמרא, **מהא** רבא למד את זה ממשנה בגיטין דף כ״ו ע״א, **הכותב טופסי גיטין** טופסי גיטין כמו כל שטר יש לו להם טופס ותורף, הטופס זה הנוסח המופיע בגט

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא נוסח קבוע לכל הגיטין, והתורף הוא החלק שבגט המשתנה מאדם לאדם, דהיינו שם האיש שם האשה שם המקום ושם הזמן, והסופר שמכין תופסי גיטין שיהיו מזומנים בידו, **צריך שיניח מקום האיש** הוא צריך להניח חלק את המקום בו כותבים את שמו של הבעל, **ומקום האשה** דהיינו המקום שבו כותבים את שמה של האשה, **ומקום העדים** את המקום שהעדים צריכים לחתום, **ומקום הזמן** את המקום שבו צריך לכתוב את הזמן של הגט, **ואמר רב יהודה אמר שמואל, אף צריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם**, את המקום בו כותבים בגט הרי את מותר לכל אדם, אע״פ שזה נוסח שצריך להיות בכל גט הוא צריך להשאיר את זה פנוי, כי זהו עיקר גופו של הגט וצריך לכתוב אותו לשם הבעל והאשה שמשתמשים בגט הזה, אם כן מכאן אנחנו לומדים במפורש שסתמא פסול, שהרי כאן על אף שהוא נכתב לשם כריתות, הרי הסופר כותב את הגט לשם כריתות שיהיה מוכן בידו לכשיזדמן לו אדם שצריך את הגט, אעפ״כ הוא צריך להשאיר מקום פנוי משום שצריך שיכתב תורף הגט לשם האיש ולא מספיק בסתמא, מכאן הוכיח רבא שסתמא בגיטין פסול, וזו היתה קושיתו של רבא שבזבחים מוכח מהמשנה שסתמא כשר, ובגט מוכח מהמשנה שסתמא פסול ומה שונה דינם של זבחים שבסתמא כשר מדינו של גט שבסתמא הוא פסול, ורבא תירץ זבחים בסתמא לשמן הן עומדין, וסתם אשה לאו לגירושין עומדת.

תו רמי מילתא אחריתי עוד דבר הקשה רבא, (כל זה ממשיך רבינא לומר לרב פפא מהמילי מעלייתא שרבא הקשה), **מי אמר רב יהודה אמר רב** וכי אמר רב יהודה בשם רב, **חטאת ששחטה לשם עולה פסולה** כפי שלמדנו במשנה שחטאת שנשחטת שלא לשמה, דהיינו לשם קרבן אחר החטאת היא פסולה, ושונה דינה של חטאת מדין כל הזבחים, שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה, חוץ מן הפסח והחטאת שהחטאת בכל זמן אם שוחטים את החטאת שלא לשמה דהיינו לשם עולה או לשם קרבן אחר אז החטאת פסולה, אבל **שחטה לשם חולין** אם הוא שחט את החטאת לשם חולין הרי היא **כשירה, אלמא** אנחנו לומדים מזה, **דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה**, רבא הבין שדין זה של רב יהודה בשם רב נלמד מסברא, שזו סברא שהוא חידש, שמינה, דהיינו דבר שהוא מינה מחריב בה, מועיל בו לעקור את שמו של הקרבן, דהיינו אם הוא שוחט חטאת לשם עולה, ועולה היא הרי בת מינה דחטאת, כי חטאת זה קרבן ועולה זה קרבן, ולכן השם של העולה שהוא ממינו של החטאת נתפס בחטאת לעקור ממנו את השם חטאת ולפסול אותו משום שהוא חשב לשחוט אותו לשם עולה, משא״כ לאו מינה כמו חולין שהם לא מאותו מין של קדשים, כי חולין וקדשים זה הרי שני דברים שונים לחלוטין, אז החולין לא מחריב בה ואין שמו של החולין נתפס על הזבח לעקור את שמו ממנו, ולכן אם הוא שוחט לשם עולה הקרבן פסול, ואם הוא שוחט לשם חולין הקרבן כשר, כך הבין רבא שזו סברא ולא פסוק, שמינה מחריב בה, ולאו מינה לא מחריב בה, ועל זה הקשה רבא, **ורמינהי, כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול**, גט שנכתב שלא לשם אשה פסול לגרש בו אשה אחרת, **ואפילו לשם עובדת כוכבים נמי פסול**, מסביר רש״י משום שכיון שהלשון הוא שלא לשם האשה משמע שלא לשם אשה זו אלא לשם אשה אחרת כל דהוא לא חשוב לשם איזו אשה, ואע״פ שהוא כתב את זה לשם עובדת כוכבים גויה שהיא לאו בת גירושין, כי הרי גוים אין להם לא קידושין ולא גירושין, אז אם הוא כתב גט לשם עובדת כוכבים מועילה המחשבה הזאת לפסול את הגט, על אף שהעובדת כוכבים היא לאו מינה, שהרי עובדת כוכבים אינה בת מינה של אשה שיש בה דיני גירושין, כי בגויה אין דיני גירושין ואעפ״כ זה פוסל, הרי מזה רואים שגם לאו מינה מחריב בה, ואם כן היה צריך להיות גם כאן הדין שגם כשהוא שוחט לשם חולין יהיה הדין דעל אף שחולין זה לאו מינה דקדשים יהיה מחריב בה לפסול את החטאת הזאת.

ושני ורבא תירץ, **גט דל עובדת כוכבים מיניה הוה ליה סתמא**, בגט אפילו בלאו מינה לא מחריב בה, והמחשבה שהוא חשב בכתיבת הגט לשם עובדת כוכבים לא נחשבת מחשבה שפוסלת את הגט, כי זה כאילו הוא לא חשב לכתוב לשם אותה עובדת כוכבים, אבל הוא הרי ודאי לא חשב לכתוב לשם האשה הזאת שאותה הוא רוצה לגרש בגט הזה, אלא הגט נחשב שהוא נכתב בסתם, שהרי אפילו אם תוריד את המחשבת לשם עבודת כוכבים שהוא חשב בשעת כתיבת הגט לשם אותה עובדת כוכבים, תוריד את זה משום שלאו מינה לא מחריב בה, אז לא ישאר לך אלא גט שנכתב בסתמא שסוף סוף הוא לא נכתב בכוונה לשם אותה אשה, **וסתמא פסול** והרי כבר למדנו שבגיטין אפילו בסתמא גם כן פסול, **קדשים, דל חולין מינייהו הוה ליה סתמא** אם תוריד את המחשבת לשם חולין משום שהמחשבת לשם חולין שהיא לאו מינה אינה חלה ולא נתפסת על הזבח ולא מחריב ביה כי זה לא מיניה הוא, אז זה נחשב כאילו הזבח הזה נשחט בסתם, **וסתמא כשירים** ובאמת בקדשים כשהוא נשחט בסתמא הוא כשר, לכן בגט כשהוא כותב אפילו רק לשם עובדת כוכבים הוא פסול כי זה לא עדיף מגט שנכתב בסתמא שסתמא בגיטין פסול, ובזבחים אם הוא שחט לשם חולין כשר שהרי מכיון שמחשבת לשם חולין אינה נתפסת בקרבן כי לאו מינה לא מחריב בה, נשאר הקרבן כקרבן שנשחט בסתם בלי שום מחשבה, וסתמא בזבחים כשר.

ורמא מילתא אחריתי ועוד קושיא הקשה רבא (גם זה מתוך המילי מעלייתא), **מי אמר רב יהודה אמר רב, חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, שחטה לשם חולין כשירה, כמו שלמדנו, אלמא דמינה מחריב בה, דלא מינה לא מחריב בה**, שאם הוא שחט לשם עולה שעולה היא בת מינה דחטאת נתפסת מחשבת ה״לשם עולה״ בקרבן לעקור ממנו את שם הקרבן והחטאת פסולה, משא״כ המחשבת לשם חולין שחולין זה לאו מינה דקדשים לא מחריב בה ולא נתפס מחשבה כזאת בקרבן לפסול אותו, **והתניא** והרי למדנו **בברייתא**, כדי לפרש את הברייתא, נקדים את חילוקי הדינים שיש בין כלי חרס לכלי שטף, כלי חרס שהם כלים העשויים חרס, דינם שהם נטמאים מתוכו, אם השרץ או שאר טומאה נגעו באויר הכלי בתוכו באויר שבו, אפילו בלי שנגעו בגוף הכלי, הכלי מקבל טומאה מאוירו, אבל מגבו אין הכלי חרס נטמא, אם השרץ נוגע בגבו של הכלי אפילו שהוא נוגע בו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אין הכלי חרס מיטמא, אינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו מהאויר שבו, כמו כן כשאוכלין נטמאים מכלי חרס הם נטמאים רק אם הם נכנסים לתוכו של הכלי חרס, אוכלים הנמצאים באויר של כלי חרס טמא האוכלים מקבלים טומאה, אבל אוכלין שנוגעים בגבו של הכלי חרס אינם נטמאים, ואילו כלי שטף זה כל הכלים האחרים והם נקראים כלי שטף על שם מה שכותב "ומורק ושוטף במים", שכל הכלים יש להם טהרה במקוה, כל כלי שנטמא אפשר לטבול אותו במקוה ובזה הוא נטהר, אבל כלי חרס אין להם טהרה, אלא שבירתן זו היא טהרתן, שאי אפשר לטבול אותם בטבילה במקוה ורק אם הם נשברים שבירתם מטהרת אותם, וכלי שטף דינם שונה מכלי חרס, כלי שטף נטמאים במגע, שרץ הנוגע בכלי שטף הכלי שטף נמא במגע שרץ שנוגע בכל מקום שבכלי וגם מגבו של הכלי, אבל אם השרץ נטמא באויר של כלי שטף בלי שנוגע בו הכלי שטף לא נטמא, כמו כן הכלי שטף אינו מטמא אחרים באויר אלא רק במגע, אוכלין הנוגעים בכלי שטף נטמאים אבל בתוך האויר של הכלי שטף הם לא נטמאים, ופסוק זה שממנו נלמד דינם של כלי חרס זה הפסוק שכתוב בו "תוכו", שכך כתוב בפרשת שמיני (ויקרא י״א ל״ג) "וכל כלי חרס אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא, ואותו תשברו", מפרש רש"י שם את הפסוק, "אל תוכו" אין כלי חרס מטמא אלא מאוירו, כי דווקא "אשר יפול מהם אל תוכו", "מהם" הכוונה לאותם שמונה שרצים שמבוארים שם בפסוקים לפני כן שהם מטמאים במותם, אז אם מהשמונה שרצים נפל אל תוכו של הכלי חרס אז הכלי חרס נטמא מאוירו, "כל אשר בתוכו יטמא", הכלי חרס הזה חוזר ומטמא מה שבאוירו, אוכל הנמצא בתוך האויר של הכלי חרס נטמא, "ואותו תשבורו" לימד שאין לו טהרה במקוה, ולכן הוא בזה שונה משאר הכלים שאין לו טהרה במקוה ושאר הכלים נקראים כלי שטף, **אומרת הברייתא בתורת כהנים, (ויקרא יא) תוכו ולא תוך תוכו, ואפילו כלי שטף מציל, כשהתורה אומרת בכלי חרס "אשר בתוכו יטמא", פירושו ולא תוך תוכו, כלי שמונח בתנור העשוי מחרס, ופיו של הכלי למעלה מפי התנור, דהיינו דופנות הכלי שבתוכו מונח האוכל הם גבוהים יותר מדפנותיו של התנור, כך שפי הכלי הוא למעלה מפי התנור, ויש אוכלין ומשקין בתוכו של הכלי, ויש שרץ בתנור, והרי אם האוכלי האלו היו נמצאים בתוך האויר של התנור הם היו נטמאים, כי התנור נטמא מהשרץ הנמצא באוירו של התנור כי הוא עשוי מחרס, ואילו האוכלין גם הם נמצאים בתוך האויר של התנור אז הם היו נטמאים אבל כאן שהשרץ נמצא בתנור והאוכלין אינם נמצאים בתוכו של התנור אלא בתוכו של כלי המונח יחד עם האוכלין בתוכו של התנור, אז האוכלין שבכלים הם טהורים, אבל אם היה פיו של הכלי שבו מונחים האוכלים לא יותר גבוה מהפי התנור, אז ודאי שהאוכלים היו נטמאים כי אז הם נקראים שהם מונחים בתוכו של התנור אפילו שהם נמצאים בתוך כלי, שהרי מכיון שדופנות הכלי הם למעלה וגבוהים יותר מדפנות הכלי אז הרי האוכל נחשב שהוא נמצא בתוך התנור, אבל כשהכלי שבתוכו נמצאים האוכלים הדפנות שלו גבוהים יותר מדפנות התנור, ופי הכלי הוא למעלה מפי התנור, נחשבים האוכלים שהם לא נמצאים בתוכו של התנור אלא בתוך תוכו, בתוך כלי שהכלי נמצא בתוכו של התנור, והפסוק אומר "תוכו", שרק מה שנמצא בתוכו של התנור נטמא ולא מה שנמצא בתוך תוכו, ואפילו כלי שטף גם כן מציל, ומהו החידוש, כלומר לא מיבעיא כלי חרס המונח בתנור והאוכלים נמצאים בתוך הכלי חרס שהכלי חרס מציל את האוכלין שבתוכו שלא יטמאו, שהרי הוא תוך תוכו, וכלי עצמו שהוא מחרס הרי לא נטמא באויר של התנור, שהרי הכלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו, ומכיון שהאוכלי נמצאים בתוך כלי חרס והכלי חרס הרי לא נטמא מאויר התנור כי כלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו, אז הרי הם נמצאים בתוך כלי טהור שבודי הכלי מציל על האוכלין שלא יטמאו, אלא אפילו אם האוכלין נמצאים בכלי שטף, שכלי שטף כן מקבלים טומאה מגבם, כמו שהסברנו שכלי שטף ששרץ נוגע בגבו נטמא, אעפ״כ הכלי שטף גם כן מציל את האוכלין שבתוכו שלא יקבלו טומאה, משום שעל אף שאמרנו שכל אשר בתוכו יטמא, אין מדובר אלא באוכלין, אוכלין מקבלים טומאה מאויר כלי חרס שהוא טמא, והאוכלים נמצאים בתוך האויר של כלי חרס טמא האוכלין נטמאים, אבל אין כלי מיטמא (פירושו לא מקבל טומאה) מאויר כלי חרס, ולכן אומרת הברייתא תוכו ולא תוך תוכו, שדווקא אוכל הנמצא בתוכו באויר של התנור עצמו הוא נטמא, אבל אוכל הנמצא בתוכו תוכו, דהיינו בתוך כלי והכלי מונח בתוך התנור, אפילו אם האוכל מונח בתוך כלי שטף הכלי שטף מציל על האוכלין שבתוכו שלא יטמאו, ומכיון שכתוב בברייתא שכלי שטף מציל, מזה לומדים שלאו מינה גם כן חייץ בה, חוצץ שהאוכל לא יחשב שהוא מונח בתוך אויר התנור ליטמא אלא הוא נחשב שהוא נמצא בתוך האויר של הכלי בו הוא מונח, והשם כלי שטף על אף שהוא לאו מינו דכלי חרס, שזה כלי חרס וזה כלי שטף כגון ממתכת וכדומה, מבטל הכלי שטף את השם תוכו של התנור להציל את האוכלין שבתוכו, אם כן גם כאן יחול שם חולין להתפס על שם הזבח ליפסל.**

ושני ורבא תירץ, **עשו חולין אצל קדשים כמחיצה אצל תנור**, כלומר לעולם הסברא נשארת במקומה, לאו מינה לא מחריב בה, ולכן שם חולין שהוא לא מינו של קדשים אינו נתפס על הזבח לפסול אותו, וגם כלי שטף אצל כלי חרס אם זה היה לאו מינו לא מחריב בה, אלא שכלי שטף אצל כלי חרס כן נחשב מינו, שהרי שניהם הם כלי, התנור הוא כלי והכלי בו מונח האוכל על אף שהוא כלי שטף ולא כלי העשוי מחרס סוף סוף זה כלי וזה מינו ולכן מחריב בה, משא״כ חולין אצל קדשים שזה בכלל לאו מיניה, משום שחולין בכלל אינם מאותו מין וסוג של קדשים, בזה עשו את זה כמו מחיצה אצל תנור שהגמרא תביא שבאמת מחיצה אינה מועילה בתנור להוות חציצה בין השרץ לאוכלין, משום שלאו מיניה לא מחריב בה, ונקדים לבאר מה זה מחיצה אצל תנור שהיא לא מועילה, שאם התנור הזה חצצו אותו במחיצה, שמו מחיצה לחצוץ את התנור ולחלק אותו לשנים, והשרץ נמצא באויר התנור מצד אחד של המחיצה, והאוכלין נמצאים בצד שני של המחיצה בתוך התנור, לא מועילה המחיצה להחשיב את האוכלין כמי שאינם נמצאים בתוך אויר התנור בו נמצא השרץ, ועל אף שהחציצה גם היא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחיצה שעולה למעלה מפי התנור, אין היא מהוה חציצה בין השרץ לאוכלין והאוכלים נטמאים, למה, כי לאו מיניה לא מחריב בה, כיון שזו מחיצה ולא כלי אז זה לא מינו של הכלי חרס ולא מחריבה בה להפקיע את השם תוכו מהאויר של התנור מעבר למחיצה מהצד השני שבו השרץ מונח מצד אחד והאוכלים מהצד השני, ולכן גם חולין אצל קדשים הם לאו מינה כמו מחיצה אצל תנור, **מה מחיצה אצל תנור לא מהניא לה כלל** שהמחיצה לא מועילה כלל שיחשב שהאוכל נמצא לא בתוך אויר התנור בו נמצא השרץ, **אף חולין אצל קדשים לא מהניא ליה כלל**, אינם מועילים בכלל.

דתנן כי למדנו משנה במסכת כלים, **תנור שחצצו בנסרים או ביריעות** אם הוא עשה מחיצה מקרשים או מיריעות, והמחיצה נמצאת באמצעו של התנור, ומחלקת את התנור לשנים עד למעלה מפיו, אעפ״כ, **ונמצא שרץ במקום אחד** ומצאו שרץ במקום אחד דהיינו מצד אחד של המחיצה בתוך התנור, **הכל טמא** אפילו האוכלין הנמצאים בעבר השני של המחיצה גם הם טמאים, כי המחיצה אינה מבטלת את השם תוכו מהמקום בו נמצאים האוכלים, כי לאו מיניה לא מחריב בה, אינו מפקיע את השם תוכו, וכמו כן **כוורת שהיא פחותה** פירושו שיש בה חורים ונקבים שבזה היא נפסלת משם כלי, שהרי אם הכוורת היתה שלימה אז הכוורת היה לה שם כלי והאוכלין שבתוך הכוורת לא היו מקבלים טומאה, שהרי כך למדנו שאפילו כלי שטף גם כן מציל על האוכלין שבתוכו, אבל כיון שהכוורת הזאת היא פחותה, דהיינו שנפחתה הקרקעית שלה או דופן שלה וזה לא כלי, ולכן כיון שאין לה כלי אינה אלא כמחיצה בעלמא ולכן גם היא אינה מצילה על האוכלין, וזה מה שהתוספתא אומרת, כוורת שהיא פחותה **ופקוקה בקש**, ויש כאן רבותא שאע״ג שהכוורת הזאת פקוקה וסתומה בקש, את מקום הפחיתה שלה דהיינו המקום שבו יש את הנקבים והחורים פקקו בקש, אעפ״כ זה לא נקרא שהוא תיקן את הכוורת להחשב כלי, ואפילו אם פי הכוורת הוא למעלה מפי התנור אין הכוורת הזאת מצלת על האוכלין שבתוכה, שמכיון שאין לה שם כלי אלא שם של מחיצה הרי למדנו שמחיצה אינה מועילה, אז אם הכוורת היא פחותה ופקוקה בקש, היינו אפילו שהיא פקוקה בקש, **ומשולשלת לאויר התנור** שהוא שילשל ותלה את הכוורת הזאת בתוך אויר התנור, **שרץ בתוכה** אם יש שרץ בתוך הכוורת הזת **התנור טמא** התנור וכל מה שיש בו טמאים, משום שהשרץ הזה שנמצא בכוורת נחשב כנמצא בתוך התנור, שהרי הכוורת אין לה שם כלי שיחשב שהשרץ לא נמצא בתוך אויר התנור אלא באויר הכוורת, הכוורת אין לה שם של כלי, אז נחשב השרץ כאילו נמצא בתוך התנור ולכן התנור טמא, **שרץ בתנור** ואם להיפך השרץ נמצא בתנור, **אוכלין שבתוכה טמאין** האוכלין שנמצאים בתוכה של הכוורת הם טמאים, שמכיון שלכוורת אין שם כלי אז אין הכוורת מצילה לעל האוכלין שבתוכה שלא יקבלו טמא, הרי ראינו שלאו מינה כגון מחיצה לא מחריב בה לבטל את השם תוך מהאוכלים הנמצאים בתוך הכוורת או מהעבר השני של המחיצה, כי מכיון שהיא לאו מינה של התנור אין לה כח להפקיע את השם תוכו מאויר התנור ולהציל את האוכלין שבתוכה מלקבל טומאה, וזה מה שאמרנו לתרץ שלכן חולין אצל קדשים אינם בר מינה להחריב ולהתפס בזבח לפסול אותו כמו שמחיצה אינה בת מינה של התנור ולא נתפסת להפקיע מהתנור את השם תוכו, **ורבי אליעזר מטהר** ר׳ אליעזר מטהר את האוכלין הנמצאים בתוך הכוורת הזאת או מהעבר השני של המחיצה, כי הוא סובר שמחיצה כן מועילה בתנור לחצוץ אותו לשנים ונחשב שהשרץ נמצא בצד אחד והאוכלין נמצאים בצד השני, אז הם לא נמצאים בתוך אויר התנור בו נמצא השרץ, **אמר רבי אליעזר**, קל **וחומר** ר׳ אליעזר לומד זאת בקל וחומר, **אם הציל במת החמור, לא תציל בכלי חרס** הקל, אם המחיצה מועילה בטומאת מת שהיא טומאה חמורה יותר, אז אם המת נמצא באהל הרי הדין הוא ״כל אשר באהל יטמא״, כל דבר הנמצא באהל שהמת נמצא בתוכו נהיה גם טמא, והמחיצה מועילה במת לחצות את האהל לשנים, ואם המת נמצא מצד אחד של המחיצה והאוכלין או הדברים האחרים נמצאים בעבר השני של המחיצה הם לא נטמאים מכיון שהם לא נחשבים שהם נמצאים באותו אהל שבו נמצא המת, אז הרי מחיצה מועילה להציל בטומאת מת שהיא חמורה יותר, לא תציל בכלי חרס הקל, הרי בכלי חרס מדובר בטומאת שרץ שהיא קלה יותר, אז ודאי שחציצה תועיל שיחשב שהשרץ נמצא בצד אחד והאוכלין נמצאים בצד שני ואין האוכלין נמצאים בתוך אותו אויר תנור בו נמצא השרץ, ולכן סובר ר׳ אליעזר שהאוכלין כן טהורים והמחיצה מצילה את האוכלין מלהטמא, **אמרו לו** ענו חכמים לר׳ אליעזר, **לא** אין ללמוד מחיצה בכלי חרס שתועיל ממחיצה במת,

- דף ג׳ ע״ב

אם הציל במת חמור מחיצה מועילה באמת במת החמור להועיל שזה יחשב האהל שבו המת נמצא כאהל אחר וכאילו הדברים נמצאים באהל אחר על ידי המחיצה, **שכן חלוקה באוהלין**, או כלשון רש״י שכן חולקין, דרך בני האדם לחלוק אהלים במחיצה, שהרי כך עושים תמיד, לוקחים בית שיש לו תקרת גג שזה אהל ומחלקים אותו לחדרים חדרים, הרי שדרכו של אהל שמחלקים אותו במחיצה, ולכן אהל אחר הוא נעשה על ידי המחיצה שיחשב המת באהל אחד, והדברים האוכל או הכלים נמצאים באהל שני, שהרי כך דרכו של אהל שחוצצים אותו במחיצות להחשב כשני אהלים נפרדים, **תציל בכלי חרש הקל שאין חלוקין באוהלין** הרי תנור של כלי חרס אינו עשוי שיחלקו אותו במחיצות, ולכן זה נחשב תוכו והמחיצה לא מועילה להציל את האוכלין מלהטמא, למדנו אם כן מחלוקת בין ר׳ אליעזר לרבנן לענין חציצה שחוצצים את התנור של הכלי חרס שחוצצים אותו במחיצה ומצד אחד של המחיצה נמצא השרץ ומהצד השני של המחיצה נמצאים האוכלין, האם המחיצה הזאת מבטלת את השם תוך מהמקום בו נמצאים האוכלים ולכן המחיצה מצלת עליהם שאינם מקבלים טומאה, או שהמחיצה אין בכחה להציל את האוכלין מלקבל טומאה, והמחלוקת ביניהם היא האם לאו מינה מחריב בה או לא, האם אותה מחיצה שהיא לא בת מינה של התנור יש בכחה להציל ולהחריב את השם תוך של התנור להחשב שהאוכלין לא נמצאים בתוך התנור להטמא, כך סובר ר׳ אליעזר שלאו מינה מחריב בה, ורבנן סוברים שמכיון שמחיצה היא לאו מינה אז

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לאו מינה לא מחריב בה, ואין בכחה של המחיצה לעקור את השם תוך מהמקום בו נמצאים האוכלין, ולכן האוכלין מטמאים.

ומכאן שואלת הגמרא, **התינח לרבנן**, רבנן שסוברים שהמחיצה אינה מצלת על האוכלין מלהטמא, ואמרנו שהסברא שלהם היא כי הם סוברים לאו מינה לא מחריב בה, מובן הדין של רב שחטאת ששחטה לשם חולין כשרה, כיון שחולין לגבי קדשים הם לאו מינה כמו מחיצה לגבי התנור כלי חרס, כמו שמחיצה אינה הורסת ואינה מחריבה את השם תוך מהתנור כמו כן השם חולין אינו נתפס על הזבח לעקור ממנו את שם הקרבן להחשב מחשבת שלא לשמה הפוסלת, אבל **לרבי אליעזר מאי איכא למימר**, לר׳ אליעזר שסובר שמחיצה בתנור כן מועילה, בגלל שהוא סובר שאפילו לאו מינה מחריב בה, שעל אף שהמחיצה אינה בת מינה של התנור מחריב בה, דהיינו שהיא מועילה לעקור את השם תוך מהמקום בו נמצאים האוכלין, אם כן לר׳ אליעזר חטאת ששחטה לשם חולין צריכה להיות פסולה, משום שעל אף שהחולין אינם בת מינה של חטאת אעפ״כ לאו מינה מחריב בה, ואם כן דינו של רב יהיה תלוי במחלוקת של תנאים.

עונה גמרא, **ר׳ אליעזר קל וחומר קאמר**, לעולם בכל מקום ר׳ אליעזר יכול לסבור כמו רב, שחולין שהם לאו בת מינה של חטאת באמת אינם מחריבים בה, לאו מינה לא מחריב בה, כגון בחולין וקדשים, אבל מה שכאן סובר ר׳ אליעזר שהמחיצה מועילה להציל את האוכלין, זה משום קל וחומר קאמר, כי יש לו קל וחומר ללמוד, שמכיון שבאמת שהוא טומאה חמורה מועילה המחיצה להציל את הכלים הנמצאים באהל שלא יטמאו כי על ידי המחיצה נחשבים הכלים כאילו הם נמצאים באהל אחר ולא באותו אהל שהמת נמצא, כמו כן יש ללמוד בקל וחומר שבכלי חרס הקל שטומאת שרץ היא טומאה קלה יותר מטומאת מת אז ודאי הדין הוא שהמחיצה מועילה להחשיב את האוכלין הנמצאים בצד אחד של המחיצה כאילו הם אינם נמצאים באויר ובתוך התנור במקום בו נמצא השרץ, ואם כן כיון שיש לו קל וחומר לכן הוא סובר שמחיצה מועילה, אבל בחולין וקדשים מסברא הוא מודה ויסבור גם כן כרב שחולין אינם מחללין קדשים מכיון שלאו מינה לא מחריב בה.

שואלת הגמרא, **אי הכי** אם אפילו כשיש לי סברא לאו מינה לא מחריב בה, אעפ״כ בגלל הקל וחומר ר׳ אליעזר לומד שהמחיצה מועילה להציל את האוכלין, **התם נמי לימא קל וחומר** הרי גם בחולין לגבי קדשים יש ללמוד בקל וחומר, **קדשים מחללין קדשים, חולין לא כל שכן**, אם מחשבת קדשים יש בכחה לחלל קדשים, שאם הוא שחט חטאת לשם עולה יש בכח המשחבה לשם עולה שהיא מחשבה בקדשים לעקור אתה שם חטאת מהקרבן לפסול אותו במחשבה זו של שלא לשמה, חולין לא כל שכן, שודאי שמחשבת חולין הורסת ועוקרת את שם הזבח ממנו לפסול אותו במשחבה לשם חולין.

אלא עונה הגמרא, **טעמא דרב כרבי אלעזר** טעמו של רב שאומר שחטאת לשם חולין החטאת כשרה, אין העם משום שלאו מינה לא מחריב בה מסברא כמו שלמדנו, אלא זה מגזירת הכתוב, והוא לומד את זה כפי שר׳ אלעזר אמר, **דאמר רבי אלעזר, מאי טעמא דרב** מה טעמו של רב שסובר שחטאת לשם חולין כשרה, כי כתוב בפסוק (ויקרא כב) **ולא יחללו את קדשי בני ישראל (את אשר ירימו לה׳)** (השיטה מקובצת מוחק שאין צורך להביא את סיומו של הפסוק), לומדים מהרישא של הפסוק, מ״ולא יחללו את קדשי בני ישראל״, **קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים**, מפרש רש״י שכך נלמד מהפסוק ״ולא יחללו״, איזו היא מחשבה המחללת את הקדשים לפסול אותם, ״קדשי בני ישראל״ מחשבה של קדשים היא זו המחללת קדשים, שאם הוא שחט חטאת לשם עולה אז המחשבה לשם עולה שהיא מחשבה בקדשים היא זו שמחללת את החטאת ליפסל, משא״כ חולין אינם מחללים קדשים.

שואלת שוב הגמרא, **אלמא אתא קרא אפקיה מקל וחומר** הרי ר׳ אלעזר מסביר בטעמו של רב שהפסוק ממנו אני לומד קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, יש בכחו להוציא מכח הסברא של הקל וחומר, שעל אף שמצד הסברא יש לי קל וחומר ללמוד שאם קדשים מחללים קדשים חולין לא כל שכן, אעפ״כ לומדים מגזירת הכתוב שחולין אינם מחללים קדשים, **הכא נמי ליתי תוכו לפקיה מקל וחומר**, המלה ״תוכו״ הנדרשת שהיא באה ללמד דין, כפי שנלמד בסיומה של הסוגיא כי הוי״ו שיש ב״תוכו״ היא מיותרת, כי יכול היה להיות כתוב ״תוך״ וכתוב ״תוכו״ אז יש כאן דרשה, למה לא נאמר שהמילה ״תוכו״ באה גם כן להוציא מהקל וחומר, שעל אף שיש לי קל וחומר ללמוד שהמחיצה מועילה להציל את האוכלין בתנור כלי חרס בקל וחומר ממחיצה שמועילה להציל במת החמור, כל שכן שתציל בכלי חרס הקל, אבל אמנם מסברא הייתי כך צריך ללמוד מקל וחומר, אבל יש לפי פסוק ״תוכו״ שמלמד לי תוכו ולא תוך תוכו, ואם כן ה״תוכו״ הזה בא למעט שתוכו של התנור שהוא זה אשר נטמא, משא״כ תוך תוכו לא נטמא, ותוך תוכו שיבוא למעט תוך כלי אחר אין לי צורך בפסוק, שהרי זו סברא לומר שאם האוכלין נמצאים בכלי והכלי עם האוכלין נמצאים בתוך התנור אין האוכלין נחשבים כמונחים בתוך התנור אלא בתוכו של הכלי, וכל מה שאני צריך את הפסוק והמיעוט תוכו ולא תוך תוכו, בא בעיקר לענין מחיצה, שמחיצה שהיא לאו בת מינה ולא היתה צריכה המחיצה הזאת לאיחרובי ולומר שעל ידי מחיצה לא נחשב האוכלין כנמצאים בתוך האויר של התנור, אלא דווקא אם הם נמצאים בתוך כלי אחר, אבל במחיצה לא, אלא שיש לך קל וחומר ללמוד שאם מחיצה מצילה במת החמור כל שכן שתציל בכלי חרס הקל, אז אם כן נלמד שהפסוק שמיעט תוך תוכו משמע שבתוכו לעולם טמא אפילו אם יש מחיצה, שהרי מחיצה אינה מחרבת שלא יחשב שהאוכלין נמצאים בתוכו של התנור, רק רצית ללמוד בקל וחומר שגם היא מצלת, אבל כיון שיש לי את המלה ״תוכו״ שכל מה שנמצא בתוך התנור הוא כן טמא והרי מחיצה אם לאו מינה לא מחריב בה אין בכחה להפקיע את השם תוך מהמקום בו נמצאים האוכלין, נמצא שהאוכלין נמצאים בתוכו של התנור, אם כן יש לי גזירת הכתוב שהם טמאים, ואיך תאמר שהקל וחומר מועיל

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהמחיצה תציל, הרי הפסוק והגזירת הכתוב מוציאים מהקל וחומר, שעל אף שמצד הקל וחומר הייתי צריך ללמוד שהמחיצה מצילה על האוכלין הרי יש לי את המלה ״תוך״ שבאה ללמד שכל מקום שנמצא בתוך התנור והאוכלין האלו הרי נמצאים בתוך התנור כי המחיצה מסברא לא מחריבה את השם תורך מהמקום בו נמצאים האוכלין, ואם כן הפסוק צריך לאפוקי מהקל וחומר.

עונה הגמרא, **האי תוכו מיבעי ליה לאוכלין שניבלן בטיט והכניסן לאויר תנור**, התוכו לא בא ללמד שגם אם האוכלים נמצאים מעבר למחיצה זה בא ללמד שזה נקרא בתוכו והמחיצה לא מצלת, ״תוכו״ בא ללמד שאפילו אם הוא גיבל את האוכלין בטיט, דהיינו הוא הקיף טיט מסביב לאוכלין, וכיסה אותם בטיט, וכך הוא הכניס אותם לאויר התנור, צריך הפסוק לומר שהאוכלין מקבלים טומאה, ומהו החידוש, **סלקא דעתך אמינא הואיל ובנגיעה לא מטמא** הרי אי אפשר שהשרץ יגע באוכלין האלו לטמא אותם, שהרי הם מוקפים בטיט, ואם שרץ יגע הוא יגע בטיט ולא באוכלין ולא יטמאו האוכלין, אז הייתי סבור לומר **באוירו נמי לא מטמו** שגם באויר התנור הם לא נטמאים, [**קא משמע לן**] ״תוכו״, שמכיון שסוף סוף הם נמצאים באויר התנור ובתוכו של התנור הם מתרבים לטומאה, וכך משמעות הדרשה, ״תוכו״ ולא תוך תוכו, תוך תוכו הוא זה שמציל על האוכלין, אבל מה שהאוכלין מוקפים בטיט זה ודאי לא מחריב לבטל את השם תוכו מהמקום בו נמצאים האוכלים כשהם מוקפים בטיט, משום שלאו מיניה באופן כזה שזה רק מוקף בטיט ודאי לא מחריב בה, כי הייתי סבור לומר שמכיון שהאוכלין האלה אינם יכולים ליטמא במגע של השרץ לא יטמאו מתורת אויר כלי חרס, קמ״ל המיעוט של תוכו ולא תוך תוכו שרק תוך תוכו לא מטמא, אבל אלו האוכלין המוקפים בטיט נמצאים, אבל מחיצה על אף שלאו מיניה דתנור היא, אעפ״כ בא הקל וחומר לרבות שהיא כן מחריבה את התוך של התנור, והמקום בו נמצאים האוכלים לא נחשב שהם נמצאים בתוכו של התנור.

ורבנן הנך לא צריכי קרא, רבנן שסוברים שכן יש לי פסוק לומר שתוכו ולא תוך תוכו שזה בא למטע דווקא אוכלים הנמצאים בכלי אבל אוכלין הנמצאים מעבר למחיצה כן נטמאים, על הדין הזה של ר׳ אליעזר שאם הוא גיבל את האוכלים בטיט והכניסם לאויר אין לי צורך בפסוק, משום שזה מסברא הייתי יודע שהאוכלים נטמאים, כיון שהם נמצאים בתוך של התנור, ומה שר׳ אליעזר אמר שהייתי סבור לומר שמכיון שבנגיעה הם לא נטמאים לכם הם לא יטמאו מהאויר, זה רבנן סוברים לא צריכי קרא, שבודאי אין שום שייכות באפשרות של האוכלין ליטמא במגע שרץ אפילו אם אין את האפשרות הזאת הם נטמאים במה שהם נמצאים בתוך האויר של הכלי חרס, אם כן תוכו ולא תוך תוכו בא ללמד שדווקא ולא תוך תוכו אם האוכלין נמצאים בכלי, אז הכלי מציל על האוכלין, אבל אם הם מעבר אחד למחיצה המחיצה אינה מצלת על האוכלין.

ונחזור לבאר את המימרא של רב יהודה אמר רב שלמדנו לעיל בעמוד א׳, חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, שחטה לשם חולין כשרה, משתמע שאם הוא שחט את החטאת לשם חולין היא כשרה לגמרי, אבל בגמרא בדף מ״ו ע״ב ששם מובאת המימרא הזאת, אמר רב יהודה אמר רב, חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה, אמר ר׳ אלעזר מאי טעמא דרב, ולא יחללו את קדשי בני ישראל, קדשים מחללים קדשים ואין חולין מחללים קדשים, כפי שגם למדנו במסקנת הסוגיא אצלנו שהדין הזה של רב הוא לא מסברא שמינה מחריב בה לאו מינה לא מחריב בה, אלא מגזירת הכתוב של ״ולא יחללו את קדשי בני ישראל״, ושם אומרת הגמרא להקשות על דין זה של רב מהמשנה שם בסוף פרק בית שמאי, והגמרא עונה אמר ליה אביי דילמא לא היה כלל כשר ומרצה, הא היה בלבו לשם חולין כשר ואינו מרצה, מבואר בדברי אביי שחטאת ששחטה לשם חולין הוא סובר כשר אבל אינו מרצה, על אף שזה כשר אבל אינו מרצה, כמו שראינו בכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן הדין הוא שכשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, והבעלים צריך להביא קרבן אחר, חטאת ששחטו לשם חולין סובר אביי שכך דינה של החטאת שאמנם היא כשרה אבל אינה מרצה, שזה לא עולה לבעלים לשם חובה, וכך פסק גם הרמב״ם בפרק ט״ו מהלכות פסולי המוקדשים הלכה ד׳, חטאת ששחטה לשם זבח אחר כגון ששחטה לשם עולה או לשם אשם או לשם שלמים פסולה, אבל אם שחטה לשם חולין הרי זו כשרה ולא עלתה לבעלים, אז הרמב״ם פסק שעל אף שהיא כשרה לא עלתה לבעלים, כדברי אביי בדף מ״ו ע״ב, והרמב״ם הביא בהלכה ה׳ את מה שלמדנו כאן בגזירת הכתוב, מפי השמועה למדו, שהקדשים מחללין קדשים ואין החולין מחללין קדשים.

וכמו כן המימרא השניה שלמדנו שרב אמר, שמי ששחט חטאת על מי שמחוייב חטאת החטאת הזאת פסולה כי זה שינוי בעלים הפוסלת במחשבת שינוי בעלים, משא״כ אם ואשחט לשם מי שמחוייב עולה כשרה, גם כתוב לשון הגמרא כשרה, אבל ההלכה היא שעל אף שאם הוא שחט לשם מי שמחוייב עולה החטאת לא נפסלה, אבל גם כאן היא לא מרצה, כי היא לא עולה לבעלים לשם חובה, כמבואר ברמב״ם בפרק ט״ו מהלכות פסולי המוקדשים, שבהלכה ז׳ אומר הרמב״ם שחטה לשם אכילת אחר שהוא מחוייב חטאת, אפילו חטאת שאינה קבועה הרי זו פסולה, אז אם הוא שחט את החטאת במחשבת שינוי בעלים לשם אדם שגם הוא מחוייב חטאת אז החטאת פסולה, ובהלכה ח׳, אבל אם שחטה לשם אחד שהוא מחוייב עולה הרי זו כשרה ולא עלתה לבעלים, וכפר עליו ולא על חבירו שמחוייב חטאת כמותו, הביא הרמב״ם את הדרשה שלמדנו אצלנו בסוגיא שחבירו דומיא דידיה מחוייב כפרה כמותו, ואם הוא שחט על מי שמחוייב עולה שהוא לא מחוייב כפרה כמותו לא נפסל החטאת, אבל לא עלתה לבעלים לשם חובה.

וגם יש להוסיף, שבדין זה שלמדנו שהשוחט חטאת לשם חטא כשרה, והסברנו שהכוונה שאם הוא שוחט חטאת חלב לשם חטאת דם שהיא כשרה, ורש״י הזכיר שזו סוגיא לקמן בדף ז׳, אבל בדף ט׳ ע״ב זו מחלוקת אמוראים, וקי״ל כמי שסובר שחטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם היא גם כן פסולה, וכך פוסק הרמב״ם בפרק ט״ו מהלכות פסולי המוקדשים הלכה ו׳, שחטה לשם חטא אחר, כגון שבאה על אכילת חלב, שהוא הפריש והביא את הקרבן על חלב שהוא אכל, והוא שחט את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

החטאת על אכילת דם, פסולה, כי ההלכה היא כמו מי שסובר בדף ט׳ ע״ב חטאת ששחטה לשם חטאת פסולה.

רב יוסף בר אמי, רמי שינוי קודש אשינוי בעלים רב יוסף בר אמי הקשה קושיא משינוי קודש על שינוי בעלים, **ומשני**, והוא תירץ אותה, ונקדים להסביר, שהדין של שינוי קודש הוא מחשבת שלא לשמן שלמדנו במשנה, השוחט קרבן אחד לשם קרבן אחר, כגון עולה לשם שלמים, או כפי שאנחנו לומדים בסוגיתנו חטאת לשם עולה, ושינוי בעלים זו עוד מחשבה הפוסלת, הרי למדנו לעיל והובאה משנה לקמן בדף מ״ו ע״ב, לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח, זהו המחשבה של שינוי קודש, שצריך לשחוט את הקרבן לשם מה שהוא הוקדש, עולה לשם עולה שלמים לשם שלמים, ואם הוא משנה את שם הקרבן עולה לשם שלמים שלמים לשם עולה חטאת לשם עולה, אז זו מחשבת שינוי קודש, ושינוי בעלים זה מה שכתוב שצריך לשחוט לשם זובח, את הקרבן צריך לשחוט לשם הבעלים של הקרבן, ואם הוא שינה וחשב בקרבן ובחטאת של ראובן שהוא שוחט אותו לשם שמעון שיתכפר בו שמעון, גם כן החטאת פסולה כפי שהגמרא תלמד בסוגיא הבאה מהפסוק ״לכפר עליו״ ולא על חבירו, וזו היא מחשבת שינוי בעלים שגם היא פוסלת בחטאת כמו שמחשבת שינוי קודש פוסלת בחטאת, אז הוא הקשה קושיא משינוי קודש על שינוי בעלים, והוא תירץ.

וכך הקשה רב יוסף בר אמי, **מי אמר רב, חטאת ששחטה לשם חטאת כשירה, לשם עולה פסולה**, חטאת חלב שהוא שחט אותה לשם חטאת דם, כגון חטאת שאדם הפריש כדי להקריב אותה על חלב שהוא אכל בשוגג ונתחייב להביא עליה חטאת, והוא הקריב אותה לשם חטאת דם, לשם חטאת שתכפר על דם שהוא אכל בשוגג וחייב להביא עליו חטאת, כשרה מכיון שסוף סוף זה שם חטאת, משא״כ אם הוא שחט את החטאת לשם עולה זו הרי מחשבת שינוי קודש הפוסלת, **אלמא, דלאו מינה מחריב בה, דמינה לא מחריב בה**, לאו מינה כמו עולה שהי לא מינה ממש של חטאת, היא המחרבת ונתפס השם עולה בקרבן לעקור ממנו את שם הקרבן ולפסול אותו במה שהוא חשב לשם עולה, אבל מינה לא מחריב בה, דהיינו אם הוא שחט את החטאת לשם חטאת, שזה חטאת חלב לשם חטאת דם, כיון שחטאת חלב וחטאת דם הם בני אותו מין, ששניהם חטאות, אז זו לא מחשבה שתפסול את הקרבן, על זה הוא הקשה, **והאמר רב, חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת פסולה**, חטאת של ראובן שהוא שחט אותה לשם שמעון ששמעון יתכפר בה, אם אותו שמעון שעבורו הוא שחט את החטאת מחוייב גם הוא חטאת, אז החטאת פסולה, **על מי שמחוייב עולה כשרה** אבל אם הוא שחט חטאת של ראובן לשם ששמעון יתכפר בה ושמעון זה אינו מחוייב חטאת, אלא הוא רק מחוייב עולה, אז החטאת היא כשרה, **אלמא** אם כן אנחנו רואים כאן סברא הפוכה, **דבר מינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה**, שדווקא אם הוא שחט לשם אדם שגם הוא מחוייב חטאת והוא נקרא בר מינו של בעל הקרבן, שבעל הקרבן מחוייב חטאת והאדם שעבורו הוא שחט את הקרבן גם הוא חייב חטאת, אז הוא בר מינו, ודווקא המחשבה הזאת של בר מינו היא זו שמחריב בה, היא זו הנתפסת לפסול את הקרבן, אבל דלאו מינה, כגון שהוא שחט קרבן של ראובן שמחוייב חטאת לשם שמעון שמחוייב עולה, כיון ששמעון זה אינו מחוייב חטאת כמו ראובן רק עולה, אז הוא לאו בר מינו של ראובן, לכן בזה אם הוא שחט לשם שמעון כשר כי לאו מינו לא מחריב בה, ואילו בשינוי קודש אמרנו הפוך שמינו לא מחריב בה ולאו מינו מחריב בה.

ומשני והוא תירץ, **התם** במשחבת שינוי קודש מהיכן לומדים שהחטאת שנשחטה במחשבת שינו קודש פסולה, כי (ויקרא ד) **ושחט אותה לחטאת אמר רחמנא**, והקב״ה אמר שצריך לשחוט את את החטאת לשם חטאת, **והרי חטאת לשם חטאת נשחטה**, אפילו שהוא שחט חטאת חלב לשם חטאת דם, סוף סוף גם חטאת דם היא חטאת כמו החטאת חלב, אז החטאת נשחטה לשם חטאת ולכן היא לא נפסלת במה שהוא חשב לשם מחשבת חטאת דם, **הכא וכפר עליו כתיב** אבל במחשבת שינוי בעלים מהיכן לומדים שמחשבת שינוי בעלים גם היא פוסלת, כי כתוב ״וכפר עליו״, ואנחנו דורשים **עליו ולא על חבירו**, בזה לומדים **חבירו דומיא דידיה**, אותו חבירו שאם הוא שחט עבורו שהוא יתכפר בקרבן זו מחשבה הפוסלת את הקרבן, צריך החבירו הזה להיות דומיא דידיה, **שמחוייב כפרה (כמותה)** (ב״ח) [**כמותו**] מה הבעל הקרבן מחוייב חטאת כך אותו אדם עבורו הוא שוחט את הקרבן שיתכפר בו צריך להיות מכופר כפרה כמותו, להיות מחוייב חטאת, משא״כ אם הוא שוחט לשם אדם שמחוייב עולה, אז זה לא נקרא עליו ולא על חבירו, כי חבירו צריך להיות דומיא דידיה, ולכן בשינוי קודש באמת מינה לא מחריבה בה, כי סוף סוף הוא שחט חטאת לשם חטאת אפילו שזה חטאת חלב וזה חטאת דם הרי זה מינה לא מחריב בה כי זה חטאת, ולאו מיניה אם הוא שחט חטאת לשם עולה, מחריב בה, ואילו שינוי בעלים להיפך, אם היה שם מינה מחריב בה, שאם הוא שחט את החטאת על שם מי שגם הוא מחוייב כפרה כמותו מחריב בה, ואם הוא שחט לשם מי שאינו מחוייב כפרה כמותו זה לאו מינה לא מחריב בה, כי זה תלוי איך לומדים את זה מהפסוק.

עוד אומרת הגמרא, **רב חביבא רמי שינוי בעלים אתוך תוכו**, רב חביבא הקשה קושיא מהדין של שינוי בעלים על הברייתא של תוך תוכו, **ומשני** והוא תירץ את זה.

וכך הוא הקשה, **ומי אמר רב חטאת ששחטה על מי שמחוייב [חטאת פסולה, על מי שמחוייב] עולה כשירה**, כמו שעכשיו למדנו, **אלמא דמינה מחריב בה, (לאו)** (ב״ח) [**דלאו**] **מינה לא מחריב בה**, שמחשבת שינוי בעלים שהוא שחט על מי שמחוייב חטאת כמותו, שבזה הוא בר מינו של בעל הקרבן, מחשבה כזאת מחריב בה, אבל על מי שמחוייב עולה שזה מחשבה של לאו בר מינו כי האדם הזה אינו מחוייב קרבן כמותו, שהוא מחוייב חטאת כמותו, זה לאו מינה לא מחריב בה, על זה הוא הקשה, **והתניא תוכו ולא תוך תוכו, אפילו כלי שתף מציל**, הרי למדנו מהברייתא הזאת לעיל שתוכו ולא תוך תוכו, שאפילו כלי שתף מצילה על האוכלין מליטמא, אז הרי רואים שלאו מינה מחריב בה, שעל אף שהכלי שתף אינם בר מינה של התנור כלי חרס אעפ״כ מחריב בה לבטל את השם תוך מהמקום בו נמצאים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האוכלים, והאוכלים נחשבים כנמצאים בתוך הכלי שטף ולא בתוך אויר התנור, ולכן הם טהורים כי הם נחשבים כמי שלא מונחים בתוך אויר התנור, כי השם כלי שטף בו הם נמצאים על אף שהוא לאו מינה מחריב בה, עוקר את השם תוך של התנור מהמקום בו נמצאים האוכלין, אז הרי רואים שלאו מינה מחריב בה.

ומשני ורב חביבא תירץ, **ארבעה תוכו כתיבי** יש כאן בדין הזה לדרוש ארבע פעמים תוכו, (**תוכו**) **תוך תוכו**, **תוך תוכו**, כי כתוב פעמיים בתורה ״תוכו״, וכל אחדמהם נדרש לשנים, כי יכול היה להיות כתוב ״תוך״ וכתוב ״תוכו״ אז אנחנו דורשים את המלה ״תוך״ וגם את הוי״ו שבסוף המלה כפי שהזכרנו לעיל נדרשת בפני עצמה כאילו כתוב פעמיים ״תוך״, ולמה צריך את הארבע פעמים האלו, **חד לגופיה** אחד אני צריך ללמוד את גוף הדין שיטמא אוכלין ומשקין שבאויר, שאם האוכלין והמשקין נכנסו לתוך התנור הטמא, לתוך האויר כלי חרס טמא אז הם נטמאים, **וחד לגזירה שוה** ופסוק אחד אני צריך ללמוד ממנו גזירה שוה, שהשרץ מטמא את הכלי חרס באוירו אע״פ שלא נגע בו, וכך אומר רש״י בחולין כ״ד ע״ב, לומדים כך את הגזירה שוה, נאמר תוכו ליטמא דהיינו במה שהכלי חרס נטמא משרץ, ונאמר תוכו לטמא דהיינו במה שהכלי חרס מטמא אוכלין ומשקין הנמצאים באוירו, לומדים בגזירה שוה שכשם שהאוכלים והמשקין מקבלים טומאה בעצם הכניסה לתוך התנור, לתוך אויר הכלי חרס הטמא, כמו כן הוא מקבל טומאה על ידי שרץ שנכנס לתוך האויר אפילו בלי שנגע בכלי חרס, כי הכלי חרס מקבל טומאה מאוירו וגם מטמא מאוירו, אז אני צריך פסוק אחד לגזירה שוה, **חד** ועוד פסוק אני צריך ללמד **תוכו של זה ולא תוכו של אחר**, שהתוך של כלי חרס הוא זה שמקבל טומאה ומטמא, שאם שרץ נכנס לתוך האויר של כלי חרס הכלי חרס קיבל טומאה ואוכלין ומשקין הנכנסים לתוך אויר של כלי חרס טמא הם נטמאים, ולא תוך של כלי אחר שבכלי שטף אינם מקבלים טומאה מאוירם אלא אם כן השרץ נגע בהם, והם גם לא מטמאים אוכלין ומשקין שנכנסים לתוך אויר של כלי שטף אלא אם כן הם נגעו בהם, ואת זה הפסוק ממעט שרק בכלי חרס תתחדש טומאה זאת שהכלי חרס מקבל מהאויר ומטמא אוכלין ומשקין שבאוירו, למיעוטי תוך של אחר, היינו של כלי שטף שאין בו טומאת אויר אלא אם כן נגע השרץ בכלי לטמא אותו, או האוכלין ומשקין נגעו בכלי הטמא ליטמא ממנו, **אידך** והרביעי אני צריך **תוכו ולא תוך תוכו**, **ואפילו כלי שטף מציל**, כמו שלמדנו לעיל שאני צריך ״תוכו״ ולא תוך תוכו, שדווקא אם האוכלים נמצאים בתוך אויר התנור אז הם נטמאים, אבל אם הם נמצאים בתוך כלי והכלי נמצא בתוכו של אויר התנור אז הם לא נטמאים, כי תוכו ולא תוך תוכו, ואם כן עיקר הפסוק בא לכלי שטף, כלשון הגמרא ואפילו כלי שטף מציל, שהרי אם זה בא למעט אוכלין הנמצאים בכלי חרס שבתוך התנור, ופי הכלי חרס בו נמצאים האוכלים הם למעלה מפי התנור, שעל זה יציל על האוכלין, למה לי וי״ו יתירה בסוף המלה ״תוך״ כדי למעט את זה, אם היה כתוב ״כל אשר בתוך יטמא״ ממילא הייתי יודע שרק אם האוכלים נמצאים בתוך התנור שטמא משרץ, רק אז הם נטמאים, אבל אם הם נמצאים בתוך כלי חרס אחר ודאי אין לי צורך בפסוק למעט, כי מהיכי תיתי לטמא אוכלין שבכלי הפנימי, הרי זה לא תוכו של התנור, אלא זה בא ללמד על כלי שטף שאף הוא יציל, כי הייתי סבור לומר שכלי שטף כיון שהוא לאו מיניה של תנור, כי התנור עשוי מחרס והכלי שטף הוא ממתכת והייתי סבור כיון שלאו מינה לא מחריב בה אז אין הכלי שטף קובע שם תוך בפני עצמו, ועל אף שהאוכלין נמצאים בכלי שטף הייתי סבור לומר שהאוכלין נחשבים כנמצאים בתוך אויר התנור, לכן צריכה צריכה הגזירת הכתוב ללמדנו תוכו ולא תוך תוכו ואפילו כלי שטף מציל.

- דף ד׳ ע״א

שואלת הגמרא, **מנלן דבעינן זביחה לשמה** מנין לנו ששחיטת הקרבן צריכה להיות לשם אותו קרבן, לכתחילה צריך שהעבודה תהיה לשמה.

ואומר רש״י, שעל אף שלמדנו מהפסוק ״מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת״, והגמרא בתחילת המסכתא הביאה שמפסוק זה לומדים אם עשית כמו שנדרת יהיה נדרך, רק אז אתה יוצא ידי חובה, אעפ״כ אי אפשר ללמוד מזה שהרי לא נתפרש בפסוק זה של ״ועשית כאשר נדרת״ שהעבודות של הקרבן צריכות להיות לשמה, ואם כן אין ללמוד מ״מוצא שפתיך״ את עצם הדין שצריך שהשחיטה תהיה לשמה.

וכפי שהשיטה מקובצת באות א׳ מוסיף לבאר, שעל אף שלכאורה כתוב ״ועשית״ שמשמע עשיית אדם, שהרי ״ועשית״ משמע בעבודות של דם שהם ארבע העבודות שחיטה קבלה הולכה וזריקה, אעפ״כ הרי שלא ישנה ממוצא שפתיו זה נאמר אמנם בפסוק, אבל אולי לא לענין לשמה דיבר הפסוק, שאפילו אם הוא ישנה באחת מהעבודות במחשבה שלא לשמה עדיין יחשב שהוא קיים ״מוצא שפתיך תשמור״ כיון שבשאר העבודות הוא לא שינה, ואע״פ מ״מוצא שפתיך״ אי אפשר ללמוד שצריך זביחה לשמה, ומנין דין זה שצריך לכתחילה שהשחיטה תהיה לשמה.

עונה הגמרא, **דאמר קרא** (ויקרא ג) **ואם זבח שלמים קרבנו**, ולומדים מ״זבח שלמים״, **שתהא זביחה לשם [שלמים]** ששחיטת השלמים צריכה להיות לשם שלמים.

שואלת הגמרא, **ודילמא היינו שמייהו** אולי ״זבח שלמים״ אין הכוונה על השחיטה, אלא כך שמו של הקרבן ״זבח שלמים״.

עונה הגמרא, **מדכתיב** מכיון שכתוב בפסוקים (ויקרא ז) **המקריב את דם השלמים**, וכן (ויקרא ז) **הזורק את דם השלמים**, **ולא כתיב זבח** ושם בפסוק לא כתוב ״זבח״, **והכא כתיב זבח** ואילו כאן כן כתוב זבח, מזה אנחנו רואים ששם הקרבן הוא לא ״זבח שלמים״ אלא ״שלמים״ בלבד, שהרי בפסוקים אחרים מוזכר שמו של קרבן רק בשם שלמים, **שמע מינה שתהא זביחה לשם שלמים**, שהמלה ״זבח״ באה ללמד שזביחת הקרבן דהיינו עבודת השחיטה תיעשה לשם שלמים.

שואלת הגמרא, **אשכחן זביחה** יש לך פסוק ללמוד ששחיטה צריכה להיות לשם הקרבן לשמה, **שאר עבודות מנלן** מנין לנו בשאר העבודות קבלה הולכה וזריקה שגם הם צריכים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להיות לשמן, **וכי תימא לילף מזביחה** ואם תאמר שנלמד במה מצינו שכשם שהזביחה צריכה להיות לשמה כך שאר העבודות צריכים להיות לשמה, על זה יש לי פירכא שאי אפשר ללמוד את שאר העבודות מזביחה, **מה לזביחה שכן (נפסלה)** (ב״ח) [**פוסלת**] **שלא לשם אוכלין בפסח** קרבן פסח ששחטו אותו שלא לאוכליו, כגון שהוא שוחט את הפסח בשביל חולה או זקן שהם אינם יכולים לאכול כזית מן הפסח הקרבן פסול, ואפילו אם החולה והזקן הם הבעלים של הקרבן הקרבן פסול כיון שהם אינם ראויים לאכילה, ולומדים את זה מהפסוק ״איש לפי אכלו״, ואכילה פירושה בכזית, ודין זה לא נאמר אלא בשחיטה, שרק בשחיטה אם הוא שוחט את הפסח שלא לשם אכליו זה פוסל את הקרבן, משא״כ שאר העבודות אין פוסלת בהם מחשבת שלא לאוכלין, משום שבפסוק כתוב ״איש לפי אכלו תכסו״, ולמדנו ברייתא בפסחים דף ס״א רבי אומר לשון סורסי הוא, דהיינו לשון מסויים שבו משתמשים במלה זאת של ״תכסו״ כמלה של שחיטה, כמו שאדם אומר לחבירו כוס לי טלה זה, דהיינו תשחוט לי, אז המלה ״תכסו״ שבפסוק ״איש לפי אכלו תכסו״ מתפרש תשחטו, ורק בשחיטה אמרה התורה לפי אכלו, שמחשבת שלא לאוכליו פוסלת בשחיטה של פסח, משא״כ בזריקה כפי שהגירסא ברש״י, או כפי שמתוקן בצד משא״כ בקבלה ובהולכה וכמו בזריקה אינה פוסלת בהם מחשבת שלא לאוכליו רק בשחיטה, אם כן אם תרצה ללמוד את שאר העבודות שצריך לשמן ממה שבזביחה צריך לשמן, יש לי פירכא, שדווקא זביחה בגלל שמצאתי בה חומרא שבפסח פוסלת בה מחשבת שלא לאוכלה, ולכן החמירה התורה שהזביחה צריכה להיות לשמה, משא״כ קבלה הולכה וזריקה שאין בהם את החומרא הזאת אי אפשר ללמוד שיצטרכו לשמן.

אלא עונה הגמרא, **אמר קרא המקריב את דם השלמים, שתהא קבלה לשם שלמים**, מה שכתוב ״המקריב״ הכוונה לעבודת הקבלה של הדם, כפי שנלמד לקמן בהמשך הסוגיא מהברייתא ״והקריבו״ זו קבלת הדם, שהדם שצריך הכהן לקבל בכלי שרת את הדם של הבהמה של הקרבן זו היא העבודה הנקראת קבלה ועליה נאמר ״המקריב את דם השלמים״, המקריב זה עבודת הקבלה שהקבלה תהיה לשם שלמים.

שואלת הגמרא, **ולכתוב רחמנא בקבלה ולילף שחיטה מינה**, בשלמא שקבלה אי אפשר ללמוד ממה ששחיטה צריכה להיות לשמה, אמרת פירכא כי יש לפרוך מה לזביחה שכן פוסלת שלא לשום אוכלין בפסח, אבל למה התורה לא אומרת שצריך לשמן רק בקבלה ונלמד שחיטה מקבלה, שכשם שקבלה צריכה להיות לשמן גם שחיטה צריכה להיות לשמן.

עונה הגמרא, **משום דאיכא למיפרך** משום שיש פירכא שלא נוכל ללמוד שחיטה מקבלה, **מה לקבלה שכן פסולה בזר** העבודה של קבלת הדם צריכה להעשות דווקא בכהן, ואילו זר פסול לעבודת הקבלה, משא״כ שחיטה כשירה בזר, כמבואר לקמן בתחילת פרק שלישי, **(ואשה)** השיטה מקובצת מוחק המלה ״ואשה״, כי גם אשה היא באותו דין כמו זר שלקבלה ודאי היא פסולה, אבל לענין שחיטה האשה גם כן כשרה, ומה שהשיטה מוחק זאת זה משום שאשה פסולה לקבלה כמו שזר פסול לקבלה, ואפילו כהנת היא לא כהן זכר שתהיה כשר לעבודה, ועכ״פ הרי יש לנו פירכא ששחיטה מקבלה גם כן אי אפשר ללמוד, לכן צריך פסוק שקבלה צריכה להיות לשמה.

מקשה הגמרא, **אשכחן שחיטה וקבלה** הבאת פסוק ללמוד ששחיטה צריכה להיות לשמה וקבלת הדם צריכה להיות לשמה, **זריקה מנלן** מנין לנו שעבודת הזריקה גם צריכה להיות לשמן, **וכי תימא לילף מהני** ואם תאמר שנלמד משחיטה וקבלה במה מצינו, שכמו ששחיטה וקבלה צריכים להיות לשמן גם זריקה צריכה להיות לשמן, יש פירכא שאי אפשר ללמוד זריקה משחיטה וקבלה, **מה להני שכן טעונות צפון** שחיטה וקבלה בקדשי קדשים צריכים להעשות בצפון של העזרה, שחיטת קדשי קדשים היא בצפון לעזרה, וקבלת הדם בכלי שרת היא בצפון העזרה, כמבואר במשנה בדף מ״ט בפרק איזהו מקומן, שחיטתן בצפון וקיבול דמן בכלי שרת בצפון, ואילו זריקה נעשית על המזבח ולא שייך בה דין של צפון, זו פירכא אחת, ועוד פירכא, **וישנן בחטאות הפנימיות** חטאות הפנימיות הם כל הקרבנות שמזים מדם החטאת בפנים בהיכל, כמו פר העלם דבר שלמדנו במסכת הוריות שהבית דין שהורו בטעות להתיר איסור כרת ורוב הציבור עשו על פיהם צריכים להקריב פר ומזים מדם הפר בהיכל ועל המזבח הפנימי, או פר כהן משיח שהכהן המשיח הורה בטעות להתיר לעצמו איסור כרת ועשה כהוראתו, הוא גם מביא פר שמזים את דמו על המזבח הפנימי ובהיכל, וכמו כן שעיר של בית דין שהורו בטעות להתיר איסור ע״ז ומביאים פר לעולה ושעיר לחטאת, מדם השעיר לחטאת גם כן מזים בהיכל ובמזבח הפנימי, וגם פר של כהן גדול ביום הכפורים מזים את דמו בהיכל ובמזבח הפנימי, אלא שמפר כהן גדול ביום הכפורים גם מזים מדמו בקודש הקדשים פנימה על בין הבדים, ועכ״פ אלו הם החטאות הפנימיות שאין זורקים מהדם שלהם על מזבח החיצון, ואם כן נמצא שיש חומרא בעבודה של שחיטה וקבלה שהם נוהגים גם בחטאות הפנימיות, ואילו עבודת הזריקה לזרוק את הדם על המזבח החיצון אינה נוהגת בחטאות הפנימיות, כמו שהסברנו שמהדם של חטאות הפנימיות רק מזים בהיכל ובמזבח הפנימי ולא במזבח החיצון, אם כן אי אפשר ללמוד זריקה משחיטה וקבלה, אם כן מנין לך שזריקה צריכה להיות לשמן.

אלא אומרת הגמרא, **אמר קרא** כתוב בפסוק **הזורק את דם השלמים**, לומדים מזה **שתהא זריקה לשם שלמים** שהזריקה גם צריכה להיות לשם שלמים.

שואלת הגמרא, **ולכתוב רחמנא בזריקה, ולילף מינה**, בלמא משחיטה וקבלה אי אפשר ללמוד זריקה בגלל הפירכא שכן ישנן בחטאות הפנימות וטעונות צפון, אבל למה לא יהיה כתוב בזריקה ומזריקה נלמד שחיטה וקבלה.

עונה הגמרא, **משום דאיכא למיפרך, מה לזריקה שכן חייב עליה זר מיתה**, זר שעשה את עבודת הזריקה חייב מיתה בידי שמים, משא״כ שחיטה וקבלה, שחיטה בכלל כשירה בזר, וקבלה אפילו שלמדנו שכהן צריך לעשות את עבודת הקבלה ולא זר, אז אמנם זר מוזהר שלא לעשות עבודת

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הקבלה, אבל אם הוא עשה קבלה הוא לא מתחייב מיתה בידי שמים, כי זהו הכלל כפי שרש״י מביא מהגמרא יומא דף כ״ד, שישנם רק ארבע עבודות שהזר חייב עליהם מיתה בידי שמים, וזה זריקת (זריקת הדם), הקטרה (הקטרת אימורין או הקטרת קומץ), ניסוך המים, וניסוך היין, ולמה, כי בפסוק של ״והזר הקרבן יומת״ שלומדים שזר שעשה עבודה חייב מיתה בידי שמים כתוב ״ועבדתם עבודת מתנה״, למדנו מזה עבודת מתנה ולא עבודת סילוק, אין הזר מתחייב מיתה רק על עבודת מתנה, שהוא נותן, לדוגמה זורק דם על המזבח, מנסך יין, ומנסך מים על המזבח, מקטיר אימורין על המזבח, זה נקרא עבודת מתנה, ולא על עבודת סילוק כגון סילוק הדשן וכדומה, וגם לומדים ״ועבדתם״ עבודה תמה ולא עבודה שיש אחריה עבודה, אין הזר מתחייב מיתה בידי שמים רק על עבודה תמה, על עבודה שבזה תמה סדר העבודות, כמו זריקה שהיא העבודה האחרונה בסדר עבודת הדם, אבל עבודה שיש אחריה עבודה כמו הקבלה של הדם שיש אחריה הולכה וזריקה, בזה זר אפילו שהוא מוזהר לא לעשות את העבודה של קבלת הדם, אבל חיוב מיתה בידי שמים אין לו, אם כן אי אפשר ללמוד שחיטה וקבלה מזריקה, כי מה לזריקה שיש לה חומרא שהזר חייב עליה מיתה בידי שמים, לכן התורה החמירה שהיא צריכה להיות לשמן, תאמר בשחיטה ובקבלה שזר אינו חייב מיתה בידי שמים על קבלת הדם, על שחיטה לא רק שהוא לא חייב כי שחיטה כשרה בזר, אבל עכ״פ אפילו קבלה אין לו חיוב מיתה בידי שמים, אז אין לו את החומרא של זריקה, ולא הייתי יכול ללמוד שצריכים ששחיטה וקבלה תהיינה לשמן.

שואלת הגמרא, **אשכחן בולהו** כבר מצאנו פסוקים ללמוד מהם שחיטה קבלה וזריקה שהן צריכות להיות לשמן, **הולכה מנלן** מנין שהעבודה של הולכת הדם אל המזבח גם היא צריכה להעשות לשמה, **וכי תימא לילף מכולהו** ואם תאמר שנלמד עבודת ההולכה שצריכה להיות לשמה משחיטה קבלה וזריקה, גם בזה אומרת הגמרא יש פירכא, **מה לכולהו שכן עבודה שאי אפשר לבטלה**, שהרי אי אפשר לבטל את העבודה של שחיטה, אי אפשר להקריב קרבן בלי שתיעשה בו שחיטה או בלי שתיעשה קבלת הדם בכלי שרת או בלי שתיעשה זריקת הדם של הקרבן על המזבח, **תאמר בהולכה שאפשר לבטלה** שבלי הולכה אפשר להקריב קרבן, כי הולכה זו עבודה שאפשר לבטלה כמבואר לקמן במשנה בדף י״ג שאם הוא רוצה הוא יכול לשחוט את הקרבן בצד המזבח, ואז מיד בשעה שהוא מקבל את הדם הוא יכול לזרוק על המזבח והוא לא נמצא רחוק מהמזבח שיש עבודת הולכה להוליך את הדם אל המזבח, כי הוא הרי שחט את הקרבן בצידו של המזבח, אז מכיון שהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה, אז הרי היא עבודה שאין לה את החומר של שחיטה קבלה וזריקה שאי אפשר לבטל אותם, לכן אי אפשר ללמוד הולכה משאר העבודות שגם היא צריכה לשמה.

אלא עונה הגמרא, **אמר קרא** כתוב בפסוק (ויקרא א) **והקריב [הכהן] את הכל [והקטיר] המזבחה, ואמר מר, זו הולכת אברים לכבש**, אותו ״והקריב הכהן את הכל״, הכוונה שהוא יקריב את כל האיברים של הקרבן עולה, כי הרי כך דינה של העולה שהיא כליל שמקריבים את כולה על המזבח, והכהן מוליך את האיברים לכבש, הכבש הוא השיפוע שהיה כדי לעלות בו אל ראש המזבח, והכהן מוליך את האיברים לכבש, למדנו אם כן ש״והקריב״ פירשו לקרב את האברים ולהוליך אותם לכבש, **ותניא** ולמדנו בברייתא, (ויקרא א) **והקריבו זו קבלת הדם**, ״והקריבו״ שנאמר בפסוק ״ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן הכהנים״ הכוונה לקבלת הדם, משום שעל אף שנאמר ״והקריבו״ שמשמעותו של הפסוק זה הולכה, כמו ״והקריב״ שזה הולכת איברים לכבש, כך גם ״והקריבו״ הכוונה שיקרבו את הדם למזבח דהיינו להוליך אותו, אעפ״כ ״והקריבו״ הזה הכוונה לקבל את הדם ולא להולכה, ומנין שפירוש המלה ״והקריבו״ זה קבלת הדם על אף שמשמעות הפסוק זה הולכה, אומר רש״י אצלנו, משום שמכיון שזה נאמר תיכף וסמוך לשחיטה, כי הרי כך הוא לשון הפסוק ״ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן״, איזו עבודה היא מיד תיכף וסמוך לשחיטה, זו העבודה של קבלה, ולכן אי אפשר להעמיד את בהולכה, ועל אף שהלשון ״והקריבו״ זה הולכה, כמו שלמדנו ב״והקריב״ של הולכת אברים לכבש בהכרח שקירוב זה אינו הקרבה והולכה אלא קבלת הדם, כך פירש רש״י אצלנו, ובדף י״ג כפי שהשיטה מקובצת בהשמטות כבר ציין, רש״י פירש שמנין לנו לפרש ש״והקריבו״ זה קבלת הדם, כי אי אפשר לומר שזה הולכה כיון שהולכה היא עבודה שאפשר לבטלה כמו שלפני כן למדנו, שהרי הוא יכול לשחוט בצדו של המזבח ולזרוק מיד את הדם, ועכ״פ ״והקריבו״ זו קבלת הדם, **ואפיק רחמנא בלשון הולכה** ולמה אם כן נאמר ״והקריבו״ שהוא לשון של הולכה ולא נאמר פשוט קבלת הדם, **למימרא** זה בא ללמד **דהולכה לא תפקה מכלל קבלה** שעבודת ההולכה לא תוציא אותה מכלל עבודת הקבלה, וכל מה שיש בעבודת הקבלה יש גם בעבודת ההולכה, ומכיון שכבר למדנו מפסוק שעבודת הקבלה צריכה להיות לשמן, ממילא הולכה גם כלולה בזה שהיא צריכה להיות לשמן, שהרי ״והקריבו״ שזה קבלת הדם נאמר בלשון ״והקריבו״ שזו הולכה, והקריבו משמעותו הפשוטה של הפסוק זו הולכה והכוונה לקבלת הדם, ללמדך שגם הולכה אינה יוצאת מכלל קבלה, שמה שיש בקבלה יש בהולכה, ולכן למדנו שגם הולכה צריכה להיות לשמה.

שואלת שוב הגמרא, **ואשכחן שנוי קודש** למדנו אם כן שינו קודש בכל ארבעת העבודות, שחיטה קבלה הולכה וזריקה שצריכים להעשות לשם הקרבן, ואי אפשר לשנות את העבודות האלו לשם קרבן אחר, **שנוי בעלים מנלן** אבל מנין לנו המחשבה של שינוי בעלים.

ואיפוא למדנו את הדין של שינוי בעלים שהגמרא שואלת שינוי בעלים מנלן, בשלמא שינוי קודש למדנו במשנה הראשונה כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה, אם כן מה זה זבחים שנזבחו שלא לשמן, פירש רש״י שהוא שחט עולה לשם שלמים, שזו מחשבת שינוי קודש, ששינה את שם הקרבן במחשבתו לעשות אותו שלמים, אם כן למדנו את הדין של שינוי קודש, והגמרא שאלה מנלן דבעינן זביחה לשמה, מנין לנו דין זה של שינוי קודש, אבל שינוי בעלים היכן למדנו שאתה שואל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שינוי בעלים מנלן.

מסביר רש״י ששאלת הגמרא היא על המשנה בפרק בית שמאי שכבר הובאה לעיל בדף ב׳ ע״ב, שלמדנו שם במשנה לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח לשם זובח, לשם זבח פירושו שינוי קודש שצריך לשחוט את הקרבן לשם הקרבן שהוא הופרש, עולה לשם עולה שלמים לשם שלמים, ואילו לשם זובח פירושו שצריך לשחוט את הקרבן לשם שהבעלים של הקרבן הם יתכפרו בו, ולא על מנת שיתכפר בו מישהו אחר, שמחשבה כזאת שהוא שוחט קרבן של ראובן במחשבה שבקרבן זה יתכפר שמעון, זו מחשבת שינוי בעלים, כי צריך לשחוט לשם זובח, ועל דין זה שנאמר במשנה שהזבח נזבח לשם זובח שואלת הגמרא מנלן דבעינן לשם זובח, כך לומד רש״י.

והתוס׳ הראשון בתחילת המסכתא גם כן הביאו ששאלת הגמרא מנלן על שינוי בעלים, הכוונה על סמך אותה משנה בפרק בית שמאי כמו שרש״י פירש, אבל בעוד פירוש מפרשים תוס׳ שהמשנה הראשונה ״כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים״ כוללת לא רק שינוי קודש אלא גם שינוי בעלים, ונזבחו שלא לשמן זה לא רק שהוא שחט עולה לשם שלמים שזו מחשבת שינוי קודש, אלא גם אם הוא שחט שלא לשם הבעלים על מנת שיתכפר בו אחר, שזו מחשבת שינוי בעלים, גם זה כלול במשנה שכל הזובחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה, ועל זה באה קושית הגמרא שינוי בעלים מנלן.

עונה הגמרא, **אמר רב פנחס בריה דרב אמי, אמר קרא** כתוב בפסוק (ויקרא ז) **ובשר זבח תודת שלמיו**, לומדים מזה **שתהא זביחה לשם תודה**, כי כך הוא לשון הפסוק ״זבח תודת״, שהזביחה דהיינו השחיטה של התודה צריכה להיות לשם תודה, **אם אינו ענין לשינוי קודש דנפקא לן מהתם**, שהרי לצורך שינוי קודש אני לא צריך את הפסוק הזה, שהרי כבר למדנו מ״זבח שלמים״ שזביחה צריכה להיות לשם שלמים, **תנהו ענין לשינוי בעלים** שזה בא ללמד שהזביחה צריכה להיות לשם בעלים לשם זובח ולא לשם מישהו אחר, והרי כך היא מדה בתורה, שכשיש לי פסוק שאינו ענין ללמד את מה שמשמע מפשוטו של הפסוק אני נותן אותו ענין ללמוד מזה משהו אחר, למדנו אם כן שינוי בעלים מזה שיש פסוק ״זבח תודת״ שזביחה צריכה להיות לשם תודה ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים.

שואלת הגמרא, **והאי לחכי הוא דאתא** וכי הפסוק ״זבח תודת שלמים״ בכלל בא ללמד דין זה של זביחה לשם תודה ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, **הא מיבעי ליה לכדתניא** הרי צריכים את זה למה שלמדנו בברייתא, כי כתוב בפסוק **ובשר זבח תודת שלמיו**, **אבא חנין אומר משום רבי אליעזר, בא ללמד** פסוק זה בא ללמד אותנו, **תודה ששחטה לשם שלמים כשרה, שלמים ששחטן לשם תודה פסולה**, קרבן תודה שהוא שחט אותם לשם שלמים כשר, פירושו כשר לגמרי ואפילו עולה לבעלים לחובתו והם לא צריכים להביא קרבן אחר, אבל שלמים שהוא שחט אותם לשתודה פסולה פירושו כמו שלמים ששחטו אותם במחשבת שינוי קודש, שזה כשר לא שלא עלו לבעלים לשם חובה, **מה הפרש בין זה לזה** איזה חילוק יש, כי ממה נפשך, אם הקרבן תודה שמו שלמים, ולכן תודה ששחטה לשם שלמים כשר, אם כן גם שלמים לשם תודה יהיה כשר, ואם תודה ושלמים נחשבים שני קרבנות נפרדים ולכן שלמים לשם תודה פסול, אז גם תודה לשם שלמים יהיה פסול, על זה עונה הברייתא, **תודה קרויה שלמים, ואין שלמים קרויה תודה**, מזה שכתוב בפסוק ״ובשר זבח תודת שלמיו״ אנחנו לומדים מ״תודת שלמיו״ שהתודה נקראת שלמים, כמו ״חטאת הקהל״ או כמו הפסוק ״תורת משה עבדי״, זה סמיכות, תודת שלמיו, תודה של שלמים, מזה למדנו שהדין שאם הוא שחט תודה לשם שלמים זה כשר כי גם התודה נקראת שלמים, אבל אם הוא שחט שלמים לשם תודה זה פסול פירושו לא עלו לבעלים לשם חובה כיון שהשלמים לא נקראים תודה, אם כן הרי לפסוק זה אנחנו דורשים לענין ההלכה הזאת של תודה ששחטה לשם שלמים כשרה,ואיך אתה אומר שהפסוק בא ללמדנו שצריך זביחה לשם תודה.

עונה הגמרא, **אנן מזבח קאמרינן**, מה שאבא חנין למד בברייתא הוא למד את זה מהפסוק ״תודת שלמיו״, ואנחנו לומדים שצריכים זביחה לשם תודה ממה שכתוב ״זבח תודת שלמיו״ המלה ״זבח״ אין בה צורך לדרשה של אבא חנין, והיא נלמדת בשביל זבח שצריך להיות זביחה לשם תודה.

שואלת הגמרא, **ואכתי מיבעי ליה** עדיין גם את המלה ״זבח״ אני צריך לדרשה אחרת, כי למדנו בברייתא בתורת כהנים, **חטאת ואשם מנין, תלמוד לומר זבח**, מבאר רש״י, דין זה נאמר לגבי מה שנאמר באותו פסוק ״ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל״, למדנו לתודה שהיא נאכלת ליום ולילה, בזה קרבן תודה חלוק מקרבן שלמים, ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, את השלמים אפשר לאכול ביום של הקרבת הקרבן ולילה שלאחריו והיום שלמחרתו, משא״כ תודה כתוב ״ביום קרבנו יאכל״ שאינו נאכל אלא ביום שהקריבו אותו ולילה שלאחריו, והגמרא מביאה את הברייתא שלומדים מנין שחטאת ואשם הם גם כן נאכלים ליום ולילה, את זה לומדים מהמלה ״זבח״, אם כן אני צריך את ״זבח״ בשביל דרשה זאת שחטאת ואשם נאכלים ליום ולילה כמו קרבן תודה.

עונה הגמרא, **אם כן** אם הפסוק בא רק ללמד שחטאת ואשם נאכלים ליום ולילה, אם כן **נכתוב קרא ובשר תודת שלמיו [זבח]**, שהמלה ״זבח״ תהיה כתובה לאחר ״תודת שלמיו״, וכך יהיה כתוב בפסוק, ״ובשר זבח תודת שלמיו זבח ביום קרבנו יאכל״ אז הייתי יודע שהזבח שכתוב יותר קרוב לגבי אכילה הייתי יודע ללמוד שחטאת ואשם שגם הם נקראים זבח גם הם נאכלים ליום ולילה, **מאי זבח** כשכתוב המלה ״זבח״ לפני תודת שלמיו, **שמע מינה תרתי** לומדים מזה את שני הדברים, גם את עצם הדין שהגמרא הביאה בברייתא לדרוש שחטת ואשם נאכלים גם כן ליום ולילה, שהזבח הולך על ״ביום קרבנו יאכל״ וזה בא לרבות שגם חטאת ואשם ביום קרבנו יאכל היינו ליום ולילה, והמלה ״זבח״ גם נדרשת זבח לשם תודה, שצריך לזבוח את הקרבן לשם תודה, ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שואלת הגמרא, **אשכחן זביחה** מצאנו פסוק בזביחה של שינוי בעלים שצריך לשחוט לשם זובח, הדרשה הזאת של ״זבח תודת שלמיו״, **שאר עבודות מנלן** מנין לנו ששאר העבודות קבלה הולכה וזריקה גם צריכים להיות לשם זובח, ושינוי בעלים זו מחשבה הפוסלת גם בשאר העבודות, **וכי תימא לילף מזביחה** ואם תאמר שנלמד את זה משחיטה, שכשם שבשחיטה צריך לשם זובח לשם הבעלים כך גם צריך בשאר העבודות, הרי יש פירכא **מה לזביחה שכן פוסל שלא לשם אוכלין בפסח** הפירכא ששאלנו לעיל בשינוי קודש אותה פירכא היא גם בשינוי בעלים, שאי אפשר ללמוד את שאר העבודות משחיטה שהרי שחיטה מצאנו בה חומרא שבקרבן פסח פוסל בה מחשבת שלא לאוכלין משא״כ בשאר העבודות.

עונה הגמרא, **נאמרה זביחה בשינוי קודש** הרי בשינוי קודש נאמר זביחה שצריכה להיות שלם הקרבן, **ונאמרה זביחה בשינוי בעלים** למדנו מפסוק שהזביחה צריכה להיות לשם הבעלים, דהיינו שלא יהיה שינוי בעלים, לומדים **מה זביחה האמורה בשינוי קודש לא חלקת בין זביחה לשאר עבודות** כמו שזביחה שנאמרה בשינוי קודש הרי אין מחלקים בין זביחה לשאר העבודות, כמו שלמדנו בפסוקים מפורשים שלא רק הזביחה צריכה להיות במחשבת לשמן אלא גם שאר העבודות צריכות להיות במחשבת לשמן ולא בשינוי קודש, אז **אף זביחה האמורה בשינוי בעלים לא תחלק בהן בין זביחה לשאר עבודות** גם זביחה האמורה בשינוי בעלים אין לחלק בין זביחה לשאר העבודות, וכמו שזביחה לא תהיה בשינוי בעלים אלא היא צריכה להיות לשם זובח כך גם שאר העבודות.

שואלת הגמרא, **איבא למיפרך** אם אתה רוצה ללמוד שאין חילוק בין זביחה לשאר העבודות בשינוי בעלים כדי ללמוד את זה במה מצינו של שינוי קודש, יש לי פירכא ששינוי בעלים משינוי קודש אי אפשר ללמוד, ומה היא הפירכא, **מה לשינוי קודש שכן פסולה בגופה**, זה יבואר בעמוד ב׳ מהו הגדר של פסולה בגופו ולמה יש לדון שרק בשינוי קודש זה פסולה בגופה ובשינוי בעלים לא, **וישנו בארבע עבודות** המחשבה של שינוי קודש נוהגת בכל הד׳ העבודות, בין בשחיטה בין בקבלה בין בהולכה בין בזריקה, שאם הוא שחט שלא לשמו או קיבל את הדם שלא לשמו או הוליך את הדם או זרק את הדם שלא לשמו, אע״פ שלא חישב אלא על אחד מהם שלא לשמו הוא פסול, שהרי כך הרבינו להם מפסוקים מפורשים גם שחיטה גם קבלה גם הולכה גם זריקה, משא״כ שינוי בעלים המחשבה הזאת לא שייכת אלא בזריקה, משום שמכיון ששם הבעלים על הקרבן נוגע לכפרה שהוא מתכפר בקרבן, וכפרת הקרבן היא בזריקת הדם, שזריקת הדם היא המכפרת על הבעלים, אם כן לא שייך מחשבת שינוי בעלים רק בזריקה, בזריקה שצריך שהזריקה תהיה לכפרת הבעלים אז הוא צריך לזרוק את הדם על מנת שיתכפר בו בעל הקרבן ולא על מנת שיתכפר בו אדם אחר, משא״כ בשאר העבודות לא שייך בכלל מחשבת שינוי בעלים הפוסלת, ומה שלמדנו מפסוק ״זבח תודת״ דאם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, שהשינוי בעלים שייך גם בשחיטה, זה רק בשוחט על מנת לזרוק להתכפר בו אחר, שבשעת השחיטה הוא חושב מחשבה כזאת שהוא יזרוק את הדם להתכפר בו אדם אחר, אז השחיטה היא שחיטה שנעשתה בשינוי בעלים שפוסל את הקרבן, משא״כ אם הוא שחט שלא לשם בעלים ולא הזכיר על מנת לזרוק, זו בכלל לא נחשבת מחשבה של שינוי בעלים, כי שינוי בעלים לא שייך בקרבן אלא להתכפר בו והכפרה שייכת לזריקה, וכך מביא רש״י מגמרא מפורשת לקמן בדף י׳, שאם הוא אמר הריני שוחט לשם פלוני כשר, אם הוא שחט לשם מישהו אחר הקרבן כשר וזה בכלל אל מחשבת שינוי בעלים, אבל אם הוא שחט על מנת לזרוק לשם פלוני אז זה פסול, וכן גם בקבלה ובהולכה לא שייך מחשבת שינוי בעלים אלא אם כן הוא חישב שהקבלה תהיה על מנת לזרוק לשם אחר, שההולכה תהיה על מנת לזרוק לשם אחר, אז זה מחשבת שינוי בעלים, נמצא שמחשבת שינוי בעלים אינה נוהגת אלא בזריקה, ובכל העבודות אם הם נעשו על מנת לזרוק בשינוי בעלים, אבל בשינוי קודש זה נוהג בכל ארבעת העבודות, השחיטה עצמה שהוא שוחט עולה לשם שלמים, הקבלה שהוא מקבל דם עולה לשם שלמים, והולכה שהוא מוליך דם עולה לשם שלמים, הם פוסלים במחשבת שינוי קודש את העבודה הזאת עצמה, ולא רק בעל מנת לזרוק את הדם לשם פלוני, ועוד פירכא, **וישנו לאחר מיתה**, אדם המפריש קרבן ובעל הקרבן מת והיורש מביא את הקרבן להקריב אותו, שייך בו שינוי קודש, כי זה היה עולה ונשאר עולה גם לאחר שהבעלים מת, וצריך להקריב את זה לשם עולה ולא לחשוב במחשבת עולה לשם שלמים שזה שינוי קודש, משא״כ שינוי בעלים כבר לא שייך לאחר שהבעלים מת, שמכיון שהוא מת לא שייך כאן כפרת הבעלים ואין בזה מחשבת שינוי בעלים, **וישנו בציבור כביחיד** המחשבה של שינוי קודש שייכת גם בקרבן ציבור, שהוא שחט עולה לשם שלמים או שלמים לשם עולה, ששלמי ציבור יש לנו גם בכבשי עצרת, והוא שחט לשם עולה, או בשאר הקרבנות שהציבור מקריב, משא״כ שינוי בעלים לא שייך בקרבן ציבור, שהרי הכל הם בעליו, כי כל אחד הוא בבעלים על הקרבן.

ואומרים כבר התוס׳, שאם הוא שחט לשם יחיד את הקרבן תמיד שהוא קרבן ציבור, זה לא נחשב שינוי בעלים, כי אותו יחיד הוא גם כן בעלים על הקרבן, ואפילו אם הוא שחט לשם עובד כוכבים גם כן לא נפסל הקרבן ציבור, שהרי כבר למדנו לעיל בדף ג׳ ע״ב שבמחשבת שינוי בעלים אינו פוסל אלא אם הוא שחט לשם חבירו דומיא דידיה, לשם מישהו שמחוייב כפרה כמו בעל הקרבן, גוים אינם מחוייבים בקרבנות אז הם לא נחשבים מחוייבים כפרה כמותם, אם הוא ישחט את הקרבן ציבור השייך לכלל ישראל לשם גוים זה לא מחשבת שינוי בעלים כיון שהגוים הם לא מחוייבים בכפרה כמותם, כך אומרים תוס׳, והאחרונים העירו כפי שגם החזו״א מעיר כאן בסימן א׳, שאם הוא ישחט את הקרבן ציבור לשם נשים, שיש נידון גדול באחרונים אם קרבן ציבור שייך לנשים כיון שנשים אינן חייבות במחצית השקל, שהרי כל אדם מישראל היה תמיד בכל שנה צריך לתת מחצית השקל שהמחציות שקלים האלו אלו הם השקלים שמהם היו קונים קרבנות ציבור להקריב כל ימות השנה, ונשים שאינן מחוייבות במחצית

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השקל הרי לכאורה אינם בעלות הקרבן, אז יש לך ציור לומר שהוא חשב בקרבן ציבור לשם נשים, אם כן אומר החזון איש שודאי שיש לנשים כפרה בקרבן זה והם בעלים על הקרבן, וכך האריכו בהזה עוד אחרונים.

ועכ״פ ישנו בציבור כביחיד בשינוי קודש ואין בשינוי בעלים, ורק נזכיר שהבאנו לעיל בדף ב׳ את הספק של החידושי הרי״ם בגיטין דף כ״ד, שנסתפק מה הדין אם אדם חושב על קרבן שלא לשמו, הוא לא חושב לשם קרבן אחר רק הוא סתם חושב שלא לשמן, אם זה מחשבה הפוסלת או לא, ובשיח השדה של ר׳ הערשלה קוזיקלובר הוכיח מזה שלא שייך מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור, ששלא לשמן זו לא משחבה הפוסלת, משום שינוי בעלים בשלא לשמן שלא לשם ראובן זו מחשבה הפוסלת, אז יש גם בקרבן ציבור שינוי בעלים, שהוא יחשוב שלא לשם ציבור, ומכאן הוכיח השיח השדה ששלא לשם ציבור שלא לשם בעלים זו לא מחשבה הפוסלת, אלא רק לשם מישהו אחר, ומישהו אחר אין לי לשם מי הוא ישחוט שזה יפסל במשחבת שינוי בעלים.

ועוד נזכיר, שהברטנורה בפירוש המשנה וכן הרמב״ן בפירוש המשניות אמרו, שמשחבת שינוי קודש שייכת רק בקרבן יחיד ולא בקרבן ציבור, והרמב״ם ביאר זאת משום שבקרבן ציבור קי״ל סכין מושכתן למה שהן, כמבואר לקמן בדף ו׳ ע״ב, וכבר הקשו על הרמב״ם האחרונים בספר טהרת הקודש ובעוד אחרונים וגם הרש״ש כאן העיר את זה, שהרי אצלנו בגמרא מפורש לא כך, כי כתוב ״ישנו בציבור כביחיד, שמחשבת שינוי קודש כן נוהגת בציבור כמו שהיא נוהגת ביחד, וכך גם מקשים האחרונים על דברי המהרש״א במסכת ביצה דף כ׳ שביאר שבקרבן ציבור אין פסול של שינוי קודש, וכבר הקשה שם הקרני ראם והשער המלך שזה נגד הגמרא שלנו, וגם הרמב״ם בעצמו בפרק ט״ו מהלכות פסולי המוקדשים פסק במפורש כמו הגמרא שלנו, שישנו בציבור כביחיד, שמחשבת שינוי קודש פוסלת בקרבן ציבור כמו שהיא פוסלת בשאר קרבנות יחיד, ודברי הרמב״ם בפירוש המשנה והברטנורה ודברי המהרש״א שהזכרנו הם ענין קשה שהם אמרו שאין מחשבת שינוי קודש בציבור, וכפי שהאחרונים האריכו לדון בזה.

עוד נזכיר, שמה שלמדנו כאן ששינוי קודש ישנו בארבע עבודות משא״כ שינוי בעלים אינו נוהג בארבע עבודות, וביארנו מרש״י שהכוונה שאין הפסול של מחשבת שינוי בעלים נוהג רק בזריקה או בשאר העבודות אם הם על מנת לזרוק לשם פלוני, אבל שוחט לשם פלוני לא פסול, קבלה והולכה לשם מישהו אחר שאינו בעל הקרבן אינו פוסל, הרמב״ם בפרק ט״ו מהלכות פסולי המקודשים ביאר להדיא שגם בשינוי בעלים אם הוא שוחט עולת ראובן לשם שמעון או מוליך ומקבל את הדם לשם מישהו אחר זה גם פוסל, משמע מלשון הרמב״ם כפשוטו שמחשבת שינוי בעלים שייך גם בכל הארבע עבודות כמו מחשבת שינוי קודש, והמשנה למלך הקשה כבר שם בפרק ט״ו מהלכות פסולי המוקדשין שזה נגד המבואר אצלנו בסוגיא שהפירכא לא ללמוד שינוי בעלים משינוי קודש אחת הפירכות היא ששינוי קודש ישנו בארבע עבודות ומבואר שמחשבת שינוי בעלים אינו נוהג בארבע עבודות, וקשה על הרמב״ם שמפשטות דבריו מבואר שכן יש מחשבת שינוי בעלים בארבע עבודות.

- דף ד׳ ע״ב

וממשיכה הגמרא את הקושיא, ואף על גב דתרתי לאו דוקא על אף שהקשינו ארבע פירכות ושתים מהן אינן כל כך קשות ואינן עיקר, אבל תרתי מיהא דוקא שתי פירכות הן ודאי פירכות נכונות.

ומבארת הגמרא אלו הם השתי פירכות שהן לאו דווקא, הפירכא של שכן פסולה בגופה למה היא לאו דווקא, כי מאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו מחשבה בעלמא למה מחשבת שינוי בעלים אתה חושב שזה לא פסולו בגופו, כי זו מחשבה בעלמא שלא נעשה שום דבר בקרבן, שינוי קודש נמי מחשבה בעלמא הוא הרי גם שינוי קודש אינו אלא מחשבה גרידא שהוא חושב, אם כן גם שינוי קודש זה לא פסולו בגופו, אלא כיון דאחשבה פסלה אלא כיון שהוא חשב את המחשבת שינוי קודש ובזה הוא פסל את הקרבן זה כן נקרא פסולו בגופו מחשבת שינוי קודש, הכא נמי כיון דאחשבה פסלה אז גם במחשבת שינוי בעלים כיון שעל ידי המחשבה הוא פוסל אז גם זה נחשב פסולו בגופו, אם כן הפירכא של פסולו בגופו היא לאו דווקא, כי או שגם שינוי קודש וגם שינוי בעלים שהם כן נקראים פסולו בגופו או ששניהם לא נקראים פסולו בגופו.

ולרב פנחם בריה דרב מרי, דאמר לקמן בדף ז׳ ע״ב, **יש שינוי בעלים לאחר מיתה** כפי שנלמד שם בסוגיא שרב פנחס סובר שהיורש נקרא בעל הקרבן ולכן אם שוחטים את זה שלא לשם בעליו זו מחשבת שינוי בעלים גם לאחר מיתה של מי שהפריש את הקרבן, אם כן גם הפירכא הזאת ששינוי קודש ישנו לאחר מיתה ושינוי בעלים אינו לאחר מיתה, גם הפירכא הזאת היא לאו דווקא, שהרי לרב פנחס גם שינוי בעלים יש לאחר מיתה, אם כן שתי הפירכות האלו אמנם הן לאו דווקא, **תרתי מיהא איכא למיפרך** אבל שתים מהפירכות הן הרי בדווקא, זו הפירכא שמה לי שינוי קודש שכן ישנו בד׳ עבודות, תאמר בשינוי בעלים שאינו נוהג בד׳ עבודות, ומה לשינוי קודש שישנו בציבור כביחיד תאמר בשינוי בעלים שאינו בציבור כביחיד, ושוב אי אפשר ללמוד שינוי בעלים משינוי קודש, כי יש פירכא לפרוך ששינוי קודש הוא יותר חמור ולכן צריך שכל העבודות יהיו לשמן, ואילו בשינוי בעלים מנין לך שלא תחלוק בין זביחה שאמנם יש לך פסוק ללמוד שצריך במחשבת שינוי בעלים, דהיינו שהוא צריך לשחוט לשם זובח, ואילו על שאר העבודות מנין לך.**

אלא אמר (רב אשי) (ש״מ) [**רב אמי**], **אמר קרא** (ויקרא א) **ונרצה לו לכפר עליו**, דורשים **ולא על חבירו**, ומזה אני לומד ש״לכפר עליו״ שזו עבודת הזריקה כפי שכבר הזכרנו בסוף עמוד א׳ שזריקה היא העבודה שבה יש לבעלים כפרה, אז היא צריכה להיות ״עליו״ דהיינו לשם בעלים ולא על חבירו, מקשה הגמרא, **והאי להכי הוא דאתא** וכי המלה ״עליו״ באה לדרשה זאת, **האי מיבעי ליה לכדתניא** הרי צריכים אותה לדרשה אחרת כפי שלמדנו בברייתא, כתוב בפסוק **ונרצה לו לכפר עליו, רבי שמעון אומר, את שעליו חייב באחריותו** כל קרבן שמוטל עליו להקריב אותו, כגון נדר שהוא קודם נדר הרי עלי עולה, אז הוא חייב באחריותו,

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שאם הוא הפריש בהמה בשביל לקיים בה את הנדר שלו להקריב אותה כעולה או שלמים שהוא נדר להביא, והבהמה הזאת שהוא הפריש לקרבן מתה או נגנבה, הוא חייב באחריותה להביא בהמה אחרת, וכך משמעות המלה ״עליו״, שאם זה מוטל עליו להקריב את הקרבן יקריב אותו ואז ״ונרצה לו״ שאינו נרצה ואינו מתכפר ואינו נפטר מהנדר שהוא נדר להקריב קרבן עד שהוא יקריב אותו, משא״כ **ואת שאינו עליו**, כגון שהוא אמר ״הרי זו עולה״ ולא אמר לפני כן נדר של הרי עלי, **אינו חייב באחריותו** אדם שהפריש בהמה ואמר הרי זו עולה, אם היא קיימת הוא מקריב את העולה אבל מתה או נגנבה אינו חייב באחריותה, **ואמר** והסביר **רב יצחק בר אבדימי**, **מאי טעמא** מהו הטעם של ר׳ שמעון ללמוד מפסוק, כי **כיון דאמר עלי**, **כמאן דטעון ליה אכתפיה דמי**, כיון שהוא אמר עלי זה כמי שטען למשא על הכתף שלו את החובה להביא את הקרבן, וכל זמן שהוא לא הביא את הקרבן להקריב אותו הוא חייב באחריותו, ועכ״פ הרי למדנו מ״עליו״ שבזה שהוא נדע הרי עלי נהיה הקרבן הזה כמאן דטעין אכתפיה ואינו יוצא ידי חובה עד שיקריב קרבן שהוא נדר להביא, ואם מתה או נגנבה חייב באחריותו, על זה אני צריך את הפסוק ואיך אתה דורש ״עליו״ ולא על חבירו.

עונה הגמרא, **רב אשי מונרצה לו לכפר קאמר**, מהמלה ״עליו״ נדרש הדין של ר׳ שמעון, רב אשי לא דרש את זה מ״עליו״ ולא על חבירו, אלא מ״ונרצה לו לכפר״, משמעותו ״לו לכפר״, לאדם זה בעל הקרבן צריך להיות הריצוי והזריקה לכפרה, ולא על חבירו, מזה למדנו מחשבת שינוי בעלים בזריקה.

שואלת הגמרא, **אשכחן זביחה וזריקה** למדנו שחיטה וזריקה במחשבת שינוי בעלים, שצריך שהשחיטה והזריקה יהיו לשם בעל הקרבן, **קבלה מנלן** מנין לנו שגם עבודת הקבלה צריכה להיות לשם זובח, לשם בעל הקרבן, ואם הוא קיבל את הדם על מנת שיזרוק לשם מישהו אחר אז זו מחשבת שינוי בעלים, **וכי תימא לילף מזביחה וזריקה** ואם תאמר שנבוא ללמוד את זה מזביחה וזריקה, שכשם שזביחה וזריקה צריכים להיות לשם בעלים כך גם קבלה צריכה להיות לשם בעלים, **מה לזביחה וזריקה שכן עבודה שחייבין עליה בחוץ** יש לי פירכא, שזביחה וזריקה הן שתיהן עבודות שאם אדם עשה אותם מחוץ לעזרה הוא חייב עליהם כרת, בשחיטה כתוב מפורש בפסוק בפרשת קדושים ״אשר ישחט מחוץ למחנה״, ובזריקה הגמרא גם כן מרבה בדף ק״ז ״דם שפך״ לרבות את הזורק, אז שחיטה וזריקה יש להם חומרא שחייבים עליהם בחוץ, תאמר בקבלה והולכה שאין חייבין עליה בחוץ, שהרי כך למדנו משנה מפורשת בדף קי״ב היוצק והבולל, ומוזכר שם והמקבל דמים בחוץ, אשם שקיבל את הדם בחוץ פטור משום שיש גם בזה כלל שחוץ מעבודת השחיטה שבחוץ חייבים עליה שזה פסוק מפורש, לא חייבים בחוץ רק על עבודה תמה שאין אחריה עבודה, וקבלת הדם מפורש עכ״פ במשנה שלא חייבים עליה בחוץ, אם כן איך אפשר ללמוד קבלה משחיטה וזריקה הרי יש לי פירכא, מה לשחיטה וזריקה שהם עבודות חמורות שחייבים עליהם בחוץ לכן צריך להיות לשם זובח, תאמר בקבלה שאין לה את החומרא הזאת להיות חייב עליה בחוץ לא צריך לשמן.

אלא אמר [**רב אשי**] (ש״מ) [**רבא**], **אתיא** לומדים זאת **מאיל נזיר**, הנזיר כשהוא מסיים את נזירות הטהרה הוא צריך להביא איל לשלמים, **דכתיב** (במדבר ו) **ואת האיל יעשה זבח שלמים**, **שתהא עשייתו לשם שלמים** שהעשייה תיעשה לשם שלמים, **ואם אינו ענין לשינוי קודש דנפקא ליה מהתם** מהפסוקים שלמדנו בעמוד א׳ את הדינים של שינוי קודש, **תנהו ענין לשינוי בעלים** ששינוי בעלים גם כן נוהג בכל העבודות, שהרי כאן כתוב ״יעשה״ כולל את כל העשיות, כל הארבע עבודות שחיטה קבלה הולכה וזריקה.

אמר ליה רב אחא בר אבא לרבא, **אימא יעשה כלל זבח פרט**, הרי כך כתוב בפסוק ״ואת האיל יעשה זבח שלמים״, ״יעשה״ זה כלל, שהכוונה שכל עשיותיו דהיינו כל העבודות יהיו לשם שלמים, ו״זבח״ הרי אינו אלא פרט, והרי יש מדה בתורה **כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט**, שכשכתוב לפני זה כלל ולאחר מכן פרט אין בכלל אלא מה שבפרט, אם כן רק שחיטה צריך לשמה ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, ואילו שאר העבודות מנין לרבות אותם מפסוק זה של ״ועשית״, הרי יש אחריו פרט וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, **זביחה אין**, **מידי אחרינא לא**.

עונה הגמרא, **אי כתיב יעשה שלמים זבח**, **כדקאמרת**, אם היה כך כתוב ״יעשה שלמים זבח״, זה היה נדרש כלל ופרט, כי ״יעשה שלמים״ משמעותו שיהיו כל עשיותיו לשם שלמים, ואח״כ כתוב ״זבח״ שבא לפרט פרט רק זביחה, וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, **השתא דכתיב יעשה זבח שלמים** אבל עכשיו ש״זבח״ כתוב לפני ״שלמים״, אז הפרט של ״זבח״ כתוב עוד לפני שנשלם הכלל של יעשה, **הוה ליה כלל שאינו מלא** מפרש הב״ח מלשון בכסף מלא, דהיינו הכלל הזה עדיין לא גמר את דבריו לא נתמלא להשמענו על מה הוזכרו כאן העשיות, וכבר יש את המלה ״זבח״ שמפסיקה את הדבר, **וכל כלל שאינו מלא** שלא נתמלאו דבריו להשלים **אין דנין אותו בכלל ופרט**, ום כן כאן שכתוב ״ועשית זבח שלמים״, ״ועשית״ פירושו שתעשה את כל העשיות, ועדיין לא אמרת שלמים לשם שלמים וכבר כתוב ״זבח״, אם כן אתה לא יכול לדרוש ״ועשית שלמים״ זה כלל ו״זבח״ הוא פרט, כי כיון שהפרט כתוב לפני שנשלם הכלל אז לא נדרשה מדה כזאת של כלל ופרט, ולכן אני נשאר ב״ועשית״ לרבות כל העשיות שהן צריכות להיות לשם שלמים, ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים.

רבינא אמר, **לעולם דנין**, רבינא סובר שגם באופן כזה הייתי דן את זה ככלל ופרט, ו״ועשית״ הוא באמת כלל, ו״זבח״ הוא פרט, אבל זה לא כלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, כי כתוב הרי **ולה׳**, **חזר וכלל** כך הוא לשון הפסוק, ״ואת האיל יעשה זבח שלמים לה״, המלה ״לה״ חוזרת וכוללת שכל העשיות יהיו לה׳, כל מה ש״לה״ יהיה באותן עשיות שנדרשו בפסוק, ואם כן יש לי כלל ופרט וכלל, והרי זה כבר קי״ל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כפי שהגמרא תמשיך לפרש.

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא, והא לא דמי כללא קמא לכללא בתרא הרי הכלל הראשון של ״ועשית״ אינו דומה להיות מרבה כמו הכלל האחרון של ״לה׳״, **כללא קמא מרבה עשיות ותו לא** הכלל הראשון שכתוב ״ועשית״ מרבה את העשיות שהן העבודות המיוחדות להקרבת הקרבן, שחיטה זריקה קבלה והולכה, הן ארבע עבודות שמיוחדות לעשיות הכשר הקרבן, ולא יותר, **כללא בתרא כל לה׳ ואפילו שפיכת שיריים והקטרת אימורין**, כי ״לה׳״ כולל כל העבודות שצריך לעשות לה׳, אפילו אם הן עבודות כאלו שאינן מעכבות בכפרת הקרבן, ולא רק שחיטה קבלה הולכה וזריקה שהן ארבע עבודות המעכבות בכפרת הקרבן, אלא כל דבר שהוא לה׳, כמו שפיכת שיריים לאחר שזרקו את הדם ונתנו את המתנות של הקרבן על המזבח מה שנשאר בכלי דם הוא נקרא שירי הדם ושופכים אותו ליסוד, והם אינם מעכבים כפרה, וכמו כן הקטרת האימורין שצריך להקטיר אימורין של כל קרבן אינו מעכב כפרה, אז הרי הכלל הראשון מרבה רק עשיות והכלל האחרון מרבה אפילו שפיכת שיריים והקטרת אימורין, וכיון שהכלל הראשון והכלל האחרון אינם דומים זה לא נדרש בכלל ופרט וכלל.

עונה הגמרא, **הא תנא דבי רבי ישמעאל בכללי ופרטי דריש כי האי גוונא**, מזכיר רש״י שזו גמרא בחולין דף ס״ו בפרשה של חגבים, שם התנא דבי ר׳ ישמעאל סובר שאפילו אם הכלל הראשון והכלל האחרון אינם שוים להרבות אותם דברים, אעפ״כ זה נדרש בכלל ופרט וכלל, על כן גם כן אני דורש כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט לרבות שאר עבודות הדומות לזביחה, וכך אני דורש, **כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש עבודה** שהרי כתוב זביחה, **ובעינן לשמן, אף כל עבודה ובעינן לשמן**.

שואלת הגמרא, מי אומר לך שהפרט נוגע רק לעבודה, וכל עבודה נחשבת כעין הפרט, אולי נאמר אחרת, **אי מה הפרט מפורש עבודה וחייבין עליה בחוץ** הרי מדובר על זביחה שחייבים עליה בחוץ, שהשוחט קרבן בחוץ חייב כרת, אם כן נרבה כעין הפרט **אף כל עבודה וחייבין עליה בחוץ, ונרבה שחיטה וזריקה אין**, שהרי גם על זריקה חייבים בחוץ, הזריקה תוכל לרבות מכלל ופרט וכלל, כי היא דומה לכעין הפרט כמו שחיטה שחייבים גם עליה בחוץ, **קבלה והולכה לא** אבל קבלת הדם והולכת הדם שלא חייבים עליהם בחוץ מנין לך לרבות מהכלל ופרט וכלל, **אי נמי** נדרוש אחרת, **מה הפרט מפורש דבר הטעון צפון וישנו בחטאות הפנימיות**, כמו שכבר למדנו בעמוד א׳, שחיטה הרי בקדשי קדשים שחיטה צריכה להיות בצפון של העזרה, וכמו כן היא נוהגת גם בחטאות הפנימות, **אף כל הטעון צפון וישנו בחטאות הפנימיות** אז נרבה כל עבודה שהיא דומה לפרט בזה שאף כל הטעון צפון וישנו בחטאות הפנימיות, ונאמר **שחיטה וקבלה אין**, נוכל גם לרבות רק עבודת הקבלה, שגם קבלה צריכה להיות בצפון העזרה, שקיבול דמן בכלי שרת בצפון, וגם קבלה שייכת בחטאות הפנימיות, אבל **זריקה לא**, כי זריקה לא צריכה צפון והיא לא נוהגת בחטאות הפנימיות כמו שלמדנו בעמוד א׳ שבחטאות הפנימיות אין זריקה על מזבח החיצון, ומנין לך לרבות כעין הפרט כל עבודה, אולי רק עבודה שהיא טעונה צפון וישנה בחטאות הפנימיות.

עונה הגמרא, **איבא למימר הכי ואיבא למימר הכי**, הרי יש לך שתי אפשרויות לומר כעין הפרט, אפשרות אחת שצריך עבודה וחייבים עליה בחוץ, ורק עבודה כזאת היא כעין הפרט, ואז אתה מרבה זריקה, ולא תוכל לרבות קבלה, ואיכא למימר הכי, שאתה יכול לומר שצריך עבודה שטעונה צפון ואז אתה תלמד קבלה ולא תלמד זריקה, ואם כן **שקולין הן** הם שניהם במדות שוות, **ויבאו שניהן** שמכיון שאתה לא יכול להוציא אף אחת מהן לומר שהיא לא נדרשת בכעין הפרט, שהרי אם תדרוש שצריך ללמוד זריקה משום שחייבין עליה בחוץ אז אתה תאמר שאני דורש את זה שזה בא להגיד שצריך עבודה כמו שחיטה שטעונה צפון, ואני מרבה קבלה, ואם תרצה ללמוד קבלה אני אגיד לך שאני דורש זריקה, ומכיון שאתה לא יכול להכריע איזה מהם אתה מוציא, על כרחך אתה מקבל את שניהם ואם כן יש לך כבר לימוד גם על זריקה וגם על קבלה, ומה הם עבודות ההולכה, אומר רש״י, הולכה על כרחך לא תפקע מכלל קבלה, כבר למדנו בעמוד א׳ שכל דבר שיש בו קבלה יש בו הולכה, וברגע שלמדתי קבלה בגלל שהיא דומה לכעין הפרט, מה הפרט עבודה שטעונה צפון וישנה בחטאות הפנימיות כך גם קבלה, אז הולכה כלולה בזה שהרי גם הולכה לא תפקה מכלל קבלה ומכיון שקבלה צריכה להיות לשמה כך גם הולכה צריכה להיות לשמה.

לישנא אחרינא, [שקול הוא וכל] (ו)חדא חדא תיקו (במילתא) [אמילתיה].

איבעית אימא, זריקה מדרב אשי נפקא אם יש לך נידון מה הכלל ופרט וכלל בא לרבות כעין הפרט, ואם הוא בא לרבות עבודה שהיא טעונה צפון וישנה בחטאות הפנימיות להרבות קבלה או שמא עבודה שחייבים עליה בחוץ לרבות זריקה, הרי על זריקה אני לא צריך את הכלל ופרט וכלל ללמוד שצריך לשמה, כי את זה למדנו מדברי רב אשי ״ונרצה לו לכפר״, ובהכרח שהכלל ופרט בא לרבות קבלה, שהרי לזריקה לא איצטריך, אין לי צורך בלימוד ללמוד את זה מכלל ופרט וכלל.

שואלת גמרא, **אשכחן איל נזיר** באיל נזיר כבר למדנו שכתוב שם שצריך את העשייה לשמן ולמדנו בכלל ופרט וכלל כפי שלמדנו כאן בסוגיא, אבל **שאר שלמים מנלן** מנין שבשאר שלמים גם צריך לשמן, **וכי תימא נילף מאיל נזיר** ואם תאמר שנלמד את זה מאיל של נזיר, יש פירכא, **מה לאיל נזיר שכן יש עמהן דמים אחרים** איל נזיר מצאנו בה חומרא שהוא לא בקרבן לבד, שהנזיר צריך להביא חוץ מהאיל שהוא מביא לשלמים גם חטאת ועולה, אז הרי יש עמו דמים אחרים, פירושו דם של קרבנות אחרים, אם כן זו חומרא באיל של נזיר, לכן צריך להיות לשמה, משא״כ שלמים סתם הם קרבנות בפני עצמן ואינם באים עם עוד קרבנות ואולי לא צריך לשמן.

עונה הגמרא, **אם כן נכתוב (שלמי)** (ש״מ) [**שלמיו**] אם כן היה צריך להיות כתוב בפסוק ״ואת האיל יעשה זבח שלמיו״, **מאי שלמים** ולמה כתוב ״זבח שלמים״, **לרבות כל**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת מנחות

פרק ראשון – כל המנחות

פתיחה

הקדמנו כבר בפתיחה למסכת זבחים, שהקרבנות נחלקים לזבחים ומנחות, הקרבנות המובאים ממין בהמה או מעוף הם הנקראים זבחים, כי קרבנות ממין בהמה נשחטים, זה הלשון זבחים מלשון זבח, ויש קרבנות הנקראים מנחות, הם אלו הקרבנות שבאים מסולת הנעשית מחטין או שמביאים את המנחה מן השעורים וקרבנות אלו נקראים בתורה בלשון יחיד "מנחה" ובלשון רבים הם נקראים "מנחות", וגם במסכת זבחים היו לנו כמה וכמה משניות וסוגיות מפורשות בנוגע לדינים שונים מדיני המנחות אבל המסכתא הזאת היא מסכתא שכך שמה מנחות כי כל כולה עוסקת רובה ככולה בעניני המנחות השונים.

בכדי להבין את המשנה שלפנינו נקדים לבאר את כללות עניני קרבנות המנחה שנקראים מנחות, יש מנחה הנקראת מנחת נדבה, זאת אומרת מנחה שהיחיד מתנדב להביא מנחה, בין אם הוא מתנדב בלשון נדבה שהוא מקדיש הרי זו מנחה, בין בלשון נדר הרי עלי להביא מנחה הרי זו מנחה המובאת כקרבן נדבה, ומנחות אלו שהן באות נדבה יש בהם חמש מיני מנחות, באמת הן ארבע אבל אחת מהן יש בה שני מינים, וכפי שנבאר.

מנחה שמביאים נדבה, הראשונה היא מנחת סולת, והיא מבוארת בויקרא פרק ב' פסוקים א' עד ג', השניה היא מנחת מאפה תנור, ובמנחת מאפה תנור ישנם שני סוגי מנחות, ישנה מנחת מאפה תנור המובאת חלות, וישנה מנחת מאפה תנור המובאת רקקין, ואלו מתבארים שם בפסוק ד', עוד מנחה יש והיא הרביעית הנקראת מנחת מחבת ועניינה נתבאר בפרק ב' פסוקים ה' ו', והחמישית היא מנחת מרחשת שעניינה נבתאר בתורה בפרק ב' פסוק ז'.

כל אחת מהמנחות הללו הנקראות בשם כולל "מנחת נדבה" כי כולן מביאים אותן בנדבה הן באות מסולת הנעשית מחטין וטעונות שמן ולבונה, ואם את הקרבן מנחה הזה התנדב להביא ישראל אז הרי הכהן קומץ מלוא קומצו מן המנחה ואת הקומץ הזה מקטירים על המזבח ובזה ניתרים שיירי המנחה, מה שנשאר במנחה לאחר קמיצת הקומץ ניתר באכילה לכהנים, משא"כ אם את המנחה הזאת התנדב להביא כהן, מנחה שהכהן מביא אינה נקמצת וכולה נשרפת על גבי המזבח כמו שכתוב "כליל תקטר" שכולה נקטרת על גבי המזבח, אלו הן מנחות נדבה.

ישנם מנחות הנקראים מנחות חובה, שחובה להביא אותם, ובהן יש מנחות שהציבור חייב להביא, ויש מנחות שהיחיד צריך להביא, ויש מנחות שהם חובה גם ליחיד וגם לציבור, המנחה שהיא חובה גם ליחיד וגם לציבור היא מנחת נסכים, מנחת נסכים זו מנחה שמביאים אותה כשמביאים קרבן, כשמביאים קרבן עולה של בהמה או קרבן שלמים בין שזה קרבן יחיד בין שזה קרבנות ציבור אז צריך יחד עם הקרבן להביא מנחת נסכים והמנחה הזאת קריבה ומוקטרת כולה על המזבח וזו מנחה שהיא סולת בלולה בשמן והיא נקראת מנחת נסכים, שמכיון שיחד עם הקרבן מביאים את המנחה הזאת וגם יין לנסך על המזבח אז לכן כיון שאת היין מביאם לנסך נקראת גם המנחה מנחת נסכים.

ישנם עוד שלשה סוגי מנחות שהן חובה אבל הן חובה רק על הציבור, האחת מנחת העומר, שהיו מקריבים בט"ז בניסן מנחת העומר שהיתה באה מן השעורים עשירית האיפה, שממנה מקטירים קומץ על המזבח ושיירי אותה מנחת העומר נאכלת לכהנים, והיא המנחה הנקראת בתורה "מנחת בכורים", עוד יש מנחה שתי הלחם, שתי הלחם שמביאים בחג השבועות הם גם כן נקראים מנחה כלשון הפסוק "והקרבתם מנחה חדשה לה'" והם שונים מכל המנחות שהם באות חמץ משא"כ כל המנחות באות מצה, עוד מנחה יש לחם הפנים, את הלחם הפנים שהיו מסדרים בכל יום שבת על המזבח ובשבת שלאחריו היו מסלקים את הלחם מהשולחן ומסלקים את בזיכי הלבונה שאותם מקטירים על המזבח ובזה בהקטרת בזיכי הלבונה ניתרים הלחם הפנים באכילה לכהנים, אלו הן שלשת המנחות מנחת העומר שתי הלחם ולחם הפנים שהן מנחות חובה של ציבור.

ישנם עוד מנחות שהן חובה על היחיד, האחת מנחת חוטא, מנחת חוטא זו מנחה שאדם שחטא אם זה בחטא של טומאת מקדש וקדשיו שהוא חטא בשוגג, אם זה בחטא של שמיעת קול דהיינו שהשביעו אותו שבועת העדות והוא הכחיש, או שהוא נשבע שבועת ביטוי, כל אלו מביאים קרבן עולה ויורד, שאם הוא עשיר הוא מביא כבשה או שעירה לחטאת, ואם הוא עני שאין ידו משגת להביא כבשה ושעירה הוא מביא שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת, ואם גם את זה אין לו להביא אז הוא מביא בדלי דלות מנחה עשירית האיפה שהיא מובאת בלי שמן ובלי לבונה, והיא נקראת מנחת חוטא כי היא באה על החטא שהוא חטא, עוד מנחה יש, מנחת סוטה והיא גם הנקראת בתורה מנחת קנאות, זה כשאדם מקנה לאשתו שלא תספר ולא תתייחד עם אדם פלוני ועברה על הכינוי של הבעל ונסתרה, אז כשהבעל מעלה אותה לביהמ"ק כדי להשקות אותה מן המים המאררים הוא צריך להביא להקריב מנחה, והמנחה הזאת נקראת מנחת קנאות שגם היא מנחה שנקמצת ומקריבים את הקומץ על המזבח ואת המותר נאכל לכהנים, עוד מנחה יש שהיא חובה ליחיד, זו מנחת כהן משיח, זו מנחת חביתין שהיה הכהן גדול מקריב בכל יום עשירית האיפה סלת, אלא שהיו מקריבים מחציתה בבקר ומחציתה בערב, ומנחה זו נשרפת כולה על המזבח כמו שנאמר שם "כליל תקטר", מנחת חינוך זה עוד אופן של מנחה, שכל כהן ביום שהוא מתחנך לעבודה בביהמ"ק אז בזה היום שהוא מתחיל לעבוד עבודה הוא צריך להביא מנחה הנקראת מנחת חינוך, כי היא כמו מנחת חביתין וכולה נשרפת על המזבח שהרי זו מנחה שהכהן מביא, והיא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ג״כ מנחה שהיא חובה על הכהן להביא והיא נקראת מנחת חינוך.

למדנו א״כ שיש חמשה מיני מנחות שהן כולן נדבה, ויש עוד כמה וכמה מנחות שהן חובה, אם על יחיד חובה להביא כמו מנחת חוטא, מנחת סוטה, מנחת כהן משיח, ומנחת חנוך, או שהן חובה על הציבור להביא כמו מנחת העומר, שתי הלחם, ולחם הפנים, או שזה חובה גם על יחיד וגם על ציבור כמו מנחת נסכים.

כמו שיש בקרבנות הנשחטים ארבע עבודות הדם, שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה, כנגדם יש בכל מנחה ארבע עבודות הקומץ, קמיצה היא כנגד שחיטה, וכפי שרש״י הסביר ולמדנו בזבחים דף י״ג ע״ב כשם שהשחיטה מפרישה ומבדילה בין דם הבהמה שאותו זורקים על המזבח ואת הבשר מותר לאכול, כי בזה שהוא שחט נפרש הדם מן הבשר שאת הדם יזרקו על המזבח ואת הבשר יאכלו הכהנים, כמו כן הקמיצה מפרישה את הקומץ שאותו נקטיר על המזבח והשיריים יהיו נאכלים לכהנים, לאחריה יש עבודה שניה הנקראת מתן כלי, שאת אותו קומץ שהכהן קמץ מן המנחה צריך לחזור ולקדש אותו קדושה שניה בכלי שרת (כפי שהארכנו להסביר זאת בדף פ״ג בזבחים) ואת הקומץ הזה כשנותנים אותו בתוך כלי שרת לקדש אותו זו היא העבודה שהיא כנגד קבלת הדם, כמו שבקרבן בהמה מקבלים את דם הקרבן בכלי שרת כאן מקדשים את הקומץ שקמצו בכלי שרת, זו עבודה של מתן כלי, הילוך זו עבודת ההולכה כנגד הולכה שבדם מוליכים את הכלי שרת עם הדם על המזבח כאן מוליכים את הקומץ להקטיר אותו על המזבח, והקטרת הקומץ היא כנגד זריקת הדם, כמו שזריקת הדם היא העיקר של ריצוי וכפרה שיש בכל קרבן כמו כן הקטרת הקומץ היא הריצוי והכפרה שיש במנחה, וכמו שעל ידי זריקת הדם ניתר הבשר של הקרבן באכילה כמו כן על ידי הקטרת הקומץ ניתרת המנחה, ושירי המנחה ניתרים להאכל לכהנים.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, **כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות** כל המנחות אם עשו את עבודות הקמיצה שלא לשמה, כגון אדם שהתנדב מנחת מחבת או מנחת מרחשת, והוא שינה כשהוא הביא אותה לכהן העושה את הקמיצה, כי בזה קמיצת המנחה שונה משחיטת הקרבן, שחיטת הקרבן כשרה גם בזר משא"כ קמיצת המנחה נעשית דווקא ורק ע"י כהן, אז אם אדם מתנדב מנחה מסויימת כגון מנחת מרחשת כפי רש"י מסביר והביא אותה אל הכהן והכהן קמץ את המנחה ואמר הריני קומץ לשם מחבת הרי שהמנחה נקמצה שלא לשמה, שבמקום שיקמוץ לשם מנחת מרחשת הוא קמץ את הקמיצה לשם מחבת, אז בזה אומרת המשנה כשירות, המנחה היא כשרה ואפשר להקטיר את הקומץ כפי שמקטירים בכל מנחה כשרה ושירי המנחה יהיו נאכלים כפי שהם נאכלים תמיד לאחר הקטרת הקומץ, **אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה** הבעלים שנדר להביא את המנחה לא יצא את ידי נדרו במנחה זאת שנקמצה שלא לשמה, והוא יצטרך להביא מנחה אחרת שאותה יקריבו לשם מרחשת כפי שהוא נדר להביא מרחשת.

חוץ ממנחת חוטא וכפי שהקדמנו להסביר וכפי שרש"י מזכיר כאן שזו המנחה שצריך להביא על החטא של מטמא מקדש וקדשיו, והוא הדין על שמיעת קול שזה שבועת העדות ועל ביטוי שפתיים שזו שבועת ביטוי, שאם לא תשיג ידו לא להביא כשבה ושעירה ואפילו לא להביא שתי תורים או שני בני יונה כתוב בתורה "ואם לא תשיג ידו לשתי תורים וכו'" אז הוא מביא מנחה "עשירית האיפה" ומנחה זאת נקראת מנחת חוטא כי הוא מביא אותה לכפר על החטא שהוא חטא, **ומנחת קנאות** זה על שם קינוי שבעלה קינא לה ונסתרה וזוהי מנחת סוטה שהסברנו, שבאלו אם הוא קמץ את הקמיצה שלא לשמן כגון שאת המנחת חוטא או המנחת קנאות הוא קמץ אותה לשם נדבה, או מוסיף רש"י שהוא נתן את הקומץ לקדש אותו בכלי שרת במחשבת שלא לשמן, או שבהולכת הקומץ אל המזבח הוא הוליך אותו במחשבת שלא לשמן, או אפילו במחשבת שלא לשמן ולשמן או לשמן ושלא לשמן כפי שהמשנה תבאר וכלשון המשנה, **מנחת חוטא ומנחת קנאות שקמצן שלא לשמן** שעשה את העבודות הקמיצה שלא לשמן כגון שהוא קמץ לשם נדבה, או **נתן בכלי** שהוא נתן בכלי את הקומץ שזו היא העבודה של מתן כלי שנותנים את הקומץ לאחר שקמצו אותו בתוך כלי שרת כדי לקדש אותו קדושה שניה שיהיה ראוי להקרבה, או **והלך** שהוא הוליך את הקומץ את המזבח, או **והקטיר** שהוא הקטיר את הקומץ על המזבח **שלא לשמן** במחשבת שלא לשמן לשם נדבה, **או לשמן ושלא לשמן או שלא לשמן ולשמן** בכל אלו האופנים אומרת המשנה **פסולות**, כי מנחת חוטא ומנחת קנאות שונים מכל המנחות, שעל אף שבכל המנחות אפילו אם העבודה נעשתה שלא לשמה המנחה כשרה אלא שלא עלתה לבעלים לשם חובה, מנחת חוטא ומנחת קנאות בהן מחשבת שלא לשמה פוסלת, ואפילו מחשבת לשמה ושלא לשמה שלא לשמה ולשמה ג"כ פוסלת, וכמו שגם בתחלת מסכתא זבחים למדנו את החילוק שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, אז הרי בכל הקרבנות אפילו אם השחיטה היתה שלא לשמה הקרבן נשאר כשר רק שהוא לא עולה לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח והחטאת כמבואר שם במשנה, שקרבן פסח וקרבן חטאת אם הוא שחט שלא לשמה הקרבן פסול, גם במנחות יש את החילוק הזה שבכל המנחות שנקמצו שלא לשמה כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות שאצליהם מחשבת שלא לשמה פוסלת כפי שהגמרא תלמד זאת מן הפסוק.

מסבירה המשנה **כיצד לשמן ושלא לשמן** איך היא אותה מחשבה של לשמן ושלא לשמן, אומרת המשנה, אם הוא חשב ואמר **לשם מנחת חוטא** שזה המחשבת לשמן, **ולשם מנחת נדבה** שזו המחשבה שלא לשמן, **שלא לשמן ולשמן** איך זה המחשבה ההפוכה, שהקדים לחשוב לשלא לשמן ולאחריה את מחשבת לשמן, **לשם מנחת נדבה** שזו המחשבת שלא לשמן **ולשם מנחת חוטא** שזו המחשבת לשמן, אז באלו שתי מנחות האלו נפסלים בזה ומכיון שהם נפסלים אי אפשר להקטיר את הקומץ וגם השיריים של המנחה אינם נאכלים.

ומה שהתנא במשנה הוצרך לומר או שלא לשמו ולשמו, מסביר רש"י, שלא תאמר שדווקא לשמו ושלא לשמו אז זה פסול מכיון שתפוס לשון אחרון, שאנחנו תופסים את הלשון האחרון שבו הוא אמר שהוא מקריב והוא עושה את אחת מהעבודות שלא לשמה, לכן נתפס המחשבת שלא לשמה שהיתה באחרונה לפסול את המנחה, משא"כ כשהיה להיפך סדר החשיבה, קודם הוא חשב שלא לשמה ואחריה לשמה היינו סבורים שמכיון שבסוף דבריו הוא אמר לשמה המנחה תהיה כשרה, משמיענו התנא של המשנה שבגמר דבריו וכן בתחלת דבריו ובכל דברים אדם נתפס, ובין שהמחשבת שלא לשמה היתה בתחלה בין שמחשבת שלא לשמה היתה בסוף נתפסת מחשבת שלא לשמה לפסול את המנחה הזאת שהיא מנחת חוטא ומנחת קנאות.

ומסבירים כאן התוס', שעל אף שהמשנה נקטה בשאר המנחות רק את העבודה של קמיצה שנעשתה שלא לשמן, הוא הדין שגם בשאר העבודות, נתינה בכלי שזה המתן כלי בו מקדשים את הקומץ קדושה שניה בכלי שרת, והולכת הקומץ אל המזבח, והקטרת הקומץ על המזבח, בכל אלו אם הם נעשו שלא לשמן בכל המנחות אז על אף שהמנחה כשרה דינה של המנחה שלא עלתה לבעלים לשם חובה, וכמו שבסיפא של המשנה לענין מנחת חוטא ומנחת קנאות שנפסלים לגמרי במחשבת שלא לשמה, פירשה המשנה מפורש שזה בכל הד' עבודות שיש בקומץ, כמו כן גם הרישא של מנחות שנקמצו שלא לשמן שהן כשרות ולא עלו לבעלים לשם חובה נקטה המשנה את העבודה הראשונה הנעשית במנחה, אבל הוא הדין שאר העבודות שבכולן פוסלת מחשבת שלא לשמה לענין שלא עלו לבעלים לשם חובה, כמו שהיא פוסלת לגמרי את המנחת חוטא ואת המחנת קנאות, משום שד' עבודות יש בקומץ כנגד ד' עבודות שיש בדם כפי שהקדמנו בהקדמה, שכנגד ד' העבודות שיש בדם של קרבן "שחיטה קבלה הולכה וזריקה" יש כנגדם ד' עבודות בקומץ, קמיצה כנגד שחיטה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מתן כלי כנגד קבלת הדם בכלי שרת, הולכה כנגד הולכה, והקטרת הקומץ כנגד זריקת הדם על המזבח, ובד׳ העבודות אלו הנעשים בקומץ פוסלת מחשבת שלא לשמן, אם זה במנחת חוטא ומנחת קנאות היא פוסלת לגמרי את המנחה, אם זה בכל המנחות אז המנחה אינה נפסלת והיא כשרה אבל לא עלו לבעלים לשם חובה, וכמו כן המחשבות הפוסלות כל קרבן כמו מחשבת חוץ לזמנו שכשחושב במחשבה בשעת אחת מהעבודות לאכול מן המנחה או להקטיר חוץ לזמנו הרי הקרבן מתפגל להיות פיגול שהאוכל ממנו חייב כרת, או גם במנחה אם הוא חשב מחשבה זאת באחת מד׳ עבודות הקומץ בקמיצה מתן כלי הולכה או הקטרה, המחשבה של חוץ לזמנו תפגל את הקרבן אם הוא חשב אותה באחת מהד׳ עבודות האלו, וכמו כן מחשבת חוץ למקומו, שהוא חשב לאכול להאכיל לאדם או למזבח חוץ למקומו שגם בזה הקרבן נפסל, מחשבה זאת ג״כ פוסלת בד׳ עבודות הקומץ כמו שהיא פוסלת בד׳ עבודות הדם.

משא״כ בתנופה והגשה, יש במנחה עבודה של הגשה שהכהן צריך להגיש את המנחה לקרן המערבית דרומית של המזבח, וגם הוא צריך לעשות תנופה, באלו על אף שצריך לזה כהן אעפ״כ שום מחשבה אינה פוסלת בשעת התנופה או בשעת ההגשה, רק בשעת ד׳ העבודות האלו של הקומץ, וכפי שתוס׳ מביאים שבגמרא זבחים דף ד׳ ע״ב לומדים מן הפסוקים שמחשבה פוסלת בשלמים בד׳ עבודות, ושאר זבחים נלמדים בהיקש של ״זאת התורה״ ששם יש היקש לכל הקרבנות שהוקשו יחד וגם המנחה כלולה באותו היקש, וגם למנחות לומדים למצוה משלמים מאותו היקש עצמו, שכמו שכל הקרבנות והזבחים נלמדים משלמים, שכמו ששלמים המחשבה שפוסלת את השלמים היא רק בד׳ עבודות כך גם בכל הקרבנות היא פוסלת בד׳ עבודות הדם ״שחיטה קבלה הולכה או זריקה״, וכמו כן מנחות נלמדים באותו היקש, שכל מחשבה הנחשבת או שהוא אומר אותה בשעת אחת מהד׳ עבודות הקומץ ״קמיצה מתן כלי הולכה או הקטרה״ פוסלת את המנחה.

גמרא.

שואלת הגמרא, למה לי למיתנא אלא, ליתני ולא עלו לבעלים לשם חובה, גמרא זאת שלפנינו היא גם כן כמעט מלה במלה בגמרא בתחלת זבחים, שגם שם במשנה נאמר הלשון כפי שהזכרנו ״כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה״, וגם שם יש את אותה שקלא וטריא כמו אצלנו, שהגמרא שואלת ״למה לי למיתנא אלא״, שהמשמעות של המלה ״אלא״ משמע שרק לגבי זה שלא עלו לבעלים לשם חובה בזה יש חסרון בגלל שהוא נקמץ שלא לשמה, אז על זה שואלת הגמרא למה המשנה אומרת ״אלא״, שהיא תאמר ״ולא עלו לבעלים לשם חובה״. עונה הגמרא, **הא קא משמע לן, לבעלים הוא דלא עלו לשום חובה, הא מנחה גופה כשרה, ואסור לשנויי,** המשנה דייקה לומר ״אלא שלא עלו לבעלים״, לומר לך שלא רק שהמנחה כשרה לגבי שהקומץ אפשר להקטיר אותו על המזבח על אף שהקמיצה היתה שלא לשמה בכל המנחות, וכמו כן השיריים ניתרים לאכילה לכהנים על אף שהקמיצה או שאר העבודות נעשו שלא לשמה, אלא שהן כשרות לגמרי, והמנחה נשארת בשם מנחה שלה, שאם זו מנחת מרחשת היא נשארת בשם מנחת מרחשת שבה, שאסור לשנות בשאר העבודות מהדין של הקרבן, שאם זו מנחת מרחשת אפילו אם הקמיצה היתה שלא לשמה אז הוא גם את שאר העבודות צריך להמשיך לעשות לשמה, ואסור לו לשנות לעשות אותם שלא לשמה בשינוי אחר, שאם הוא עבר וקמץ שלא לשמה אסור לו לעשות את המתן כלי דהיינו להכניס בכלי שלא לשמה, וזה מה המשנה דייקה בלשון ״אלא״ שהם כשרות דהיינו יש למנחה הזאת את כל הדינים של מנחה כשרה, אלא שרק בדבר אחד היא שונה, שכל מנחה כשרה הרי עולה לבעלים לשם חובה, אבל מנחות אלו שנקמצו שלא לשמן יש להם חסרון אחד ויחידי שלא עלו לבעלים לשם חובה.

ועל זה אומרת הגמרא, **בדרבא** כמו הדין של רבא, **דאמר רבא, עולה ששחטה שלא לשמה** קרבן עולה ששחט אותו שלא לשמה, אז הרי קרבן עולה הוא בין כל הזבחים שמחשבת שלא לשמה לא פסלה את הקרבן והיא נשארת כשרה, **אסור לזרוק דמה שלא לשמה** אסור לעשות את זריקת הדם של העולה שלא לשמה על אף שהשחיטה היתה שלא לשמה, **איבעית אימא סברא** אם תרצה אוכיח לך דין זה מסברא, **ואיבעית אימא קרא** אם תרצה אוכיח לך את הדין מפסוק, והוא מפרש, **איבעית אימא סברא, משום דמשני בה כל הני לישני בה וניזיל** וכי בגלל שהוא שינה פעם אחת באחת מהעבודות לעשות את השחיטה של העולה לשם שלמים נתיר לו לעבוד את שאר העבודות לשם שלמים, אז הרי זו סברא שעל אף שהוא עבר בעבודה אחת וחשב מחשבת שלא לשמה עדיין זה לא מתיר לו לעבוד את שאר העבודות שלא לשמה, **ואיבעית אימא קרא** אפשר ללמוד את זה גם מהפסוק, כי כתוב (דברים כג) **מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה׳ אלהיך נדבה,** ונשאלת השאלה, **נדבה, נדר הוא,** איך הפסוק קורא לזה נדבה, הרי בפסוק כתוב ״כאשר נדרת״ משמע שמדובר בנדר ולא בנדבה, ואנחנו יודעים שיש חילוק בין נדר לבין נדבה, נדר זה אדם שנודר הרי עלי להביא קרבן, שקודם הוא נדר להתחייב בהבאת הקרבן, ולאחר מכן הוא מביא את הקרבן זה נקרא נדר, ונדבה זה אדם האומר הרי זו, שהוא מפריש בהמה ומקדיש אותה לשם עולה בלי שנדר לפני כן להביא עולה, זה נקרא נדבה, אז איך הפסוק אומר כאשר נדרת שמשמעותו נדר ומסיים נדבה שזה קרבן שהוא נדבה, **קרי ליה נדר וקרי ליה נדבה** איך הפסוק קורא לקרבן הזה גם נדר וגם נדבה, **אלא** כך מתפרש הפסוק **אם כמה שנדרת עשית** אם עשית את הקרבן כפי שנדרת להביא קרבן עולה ועשית את העבודות של הקרבן לשמה לשם עולה **יהא נדר** כלומר בזה יצאת וקיימת את ידי הנדר שהתחייבת להביא עולה, **ואם לאו** ואם לא עשית כפי שאמרת להביא עולה אלא שעשית את העבודה של השחיטה או שאר העבודות לשם שלמים, **יהא נדבה** אז הקרבן הזה שהעבודה נעשתה שלא לשמה ישאר קרבן נדבה, אבל את הנדר לא יצאת ידי חובתך וצריך להביא אחרת לנדרו, שזה הוא הדין שלא עלו לבעלים לשם חובה אלא צריך להביא קרבן אחר לשם נדרו,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ב' ע"ב

ונדבה מי שרי לשנויי בה כיון שהפסוק אומר שקרבן זה שנחשט שלא לשמה נחשב נדבה, וכי קרבן נדבה דהיינו אם הוא לא נדר להביא עולה אלא הפריש בהמה שלו והקדיש אותה הרי זו עולה, וכי בעולה זו מותר לשנות ולהקריב אותה ולעבוד את העבודות שלא לשמה, אז כיון שבנדבה ג"כ הדין שאסור לשנות ולעבוד את העבודות שלא לשמה, כמו כן אפילו שכבר שחטו שלא לשמה אבל כיון שהקרבן נשאר עולה אלא שהוא נקרא נדבה אז ג"כ אסור לשנות בה, כך לומדים מהפסוק.

אומר כאן רש"י, ונדבה מי שרי לשנויי בה, והרי כתוב "אם זבח שלמים קרבנו" שמזה למדנו שתהא זביחה לשם שלמים, הילפותא מהפסוק הזה נמצאת בגמרא בזבחים דף ד' ורש"י הביא כאן את הילפותא הזאת ללמד שבנדבה אסור לשנות כי כתוב "אם זבח שלמים קרבנו" שתהא זביחה לשם שלמים.

אבל השיטה מקובצת באות א' פירש מקור אחר מנין לה לגמרא שנדבה אסור לשנות בה, כי הרי כתוב "לא יחָשב" בקמ"ץ ואנחנו קוראים את המלה "לא יחשב" כאילו שכתוב "לא יחַשב" בפת"ח שלא יחשוב מחשבה הפוסלת, מחשבה של שלא לשמה, ולכאורה מאד תמוה למה רש"י היה צריך להביא את הפסוק "אם זבח שלמים קרבנו" שתהא זביחה לשם שלמים כדי ללמוד מזה שאסור לשנות ולעבוד את העבודות של הקרבן שלא לשמה, והוא לא הביא את הפסוק "לא יחשב" כפי שהשיטה מקובצת הביא.

ובדברי השואל ומשיב בתשובותיו בכרך ג' חלק ב' סימן קל"ט, מתרץ בענין שיש חילוק בין זבחים למנחות, הוא מביא גמרא במנחות דף פ"ז, שם יש ספק לגמרא אם שייך איסור להקדיש מום בסולת מתולעת שהקדיש אותה למנחות, הדין הוא שאם אדם מקדיש בהמה בעלת מום לשם קרבן הוא עובר על לאו שאסור להקדיש בעל מום למזבח, סולת אם היא מתולעת ויש בה תולעים אז היא פסולה למנחות, מה הדין אם אחד מקדיש סולת מתולעת למנחה, האם יש בזה איסור של מקדיש בעל מום, מזה מוכיח השואל ומשיב שלא שייך הלאו של מטיל מום במנחות, כמו שאי אפשר לחייב על מה שהוא הקדיש סולת בעלת מום שכיון שיש בה תולעים זה כמו מום שפוסל את הסולת הזאת מלהיות קרבן מנחה, ואעפ"כ לא חייבים על ההקדשה וזה לא נחשב כמקדיש מום, אז הוא הדין במנחה אם הוא יטיל בה מום אין בו חיוב כמי שמטיל מום בקרבן שיש בזה לאו לא להטיל מום בקרבן הקרב על המזבח, אומר השואל ומשיב, גדר העבירה של "לא יחשב" מבואר ברמב"ם בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין, שכאדם חושב מחשבה הפוסלת את הקרבן הוא עובר על לא יחשב, והרי זה כמטיל מום בקדשים, כך לשון הרמב"ם, וכמו שמי שמטיל מום בקדשים זו עבירה, גם אם הוא חושב מחשבה הפוסלת את הקרבן זו ג"כ עבירה של "לא יחשב", אז כיון שהרמב"ם הגדיר את העבירה של לא יחשב כעבירה של הטלת מום, זה שייך רק בקרבנות שבהם יש עבירה של הטלת מום וגם מחשבה הפוסלת יש בה לאו של לא יחשב שהרי זה כמטיל מום, משא"כ במנחות שהוכיח השואל ומשיב בגמרא זאת בדף פ"ז שבמנחות אין בכלל את הענין של הטלת מום, לכן הוצרך רש"י להביא פסוק אחר ולא את הפסוק "לא יחשב", כי זה פסוק שבא לאסור מחשבה הפוסלת בזבחים שגדרה כמטיל מום, משא"כ במנחות שאין איסור של הטלת מום אין בזה גם את האיסור של לא יחשב, ולכן רש"י צריך את הפסוק "אם זבח", כך תירץ השואל ומשיב.

והדברים קצת תמוהים, משום שמלשון רש"י בסוף העמוד בד"ה מכדי, רש"י מביא שם את הפסוק "לא יחשב" שממנו משמע שגם במנחות שייך לא יחשב גם כדברי השיטה מקובצת, וא"כ דברי רש"י של אם זבח שלמים קרבנו צריכים הסבר למה רש"י לא פירש כדברי השיטה מקובצת משום לא יחשב.

עוד דבר שואל הגרי"ז בספרו בפרק ד' מהלכות מעשה הקרבנות, (ודברי הגרי"ז הבאנו בארוכה במסכתא זבחים דף ב'), שהגרי"ז חידש שבמחשבת שלא לשמה בקרבנות מה שהקרבן פסול זה לא משום שחסר מחשבת לשמה, לא משום חסרון לשמה הוא פסול, אלא שמחשבת שלא לשמה יש לימוד מגזירת הכתוב שזו מחשבה הפוסלת את הקרבן, כמו שמחשבת חוץ לזמנו מפגלת את הקרבן, וכמו שמחשבת חוץ למקומו פוסלת את הקרבן, גם מחשבת שלא לשמה פוסלת את הקרבן, והגרי"ז שם האריך בזה והוכיח מדברי רש"י כאן במנחות דף ב' ע"ב שרש"י הביא את הפסוק "אם זבח שלמים קרבנו", שלכאורה שואל הגרי"ז דברי רש"י צריכים ביאור, הרי בפסוק של "אם זבח שלמים קרבנו" נאמר רק שצריך להקריב ולשחוט לשמו, ואילו הגמרא הרי דנה על איסור לעבוד את זריקת הדם שלא לשמה, ולכאורה הרי אין ללמוד את זה בכלל מהפסוק "אם זבח שלמים קרבנו", ורש"י היה צריך להביא את הפסוק "לא יחשב" שממנו למדנו את האיסור לחשוב מחשבת שינוי קודש.

על כן מפרש הגרי"ז, שרש"י סובר, שמכיון שביסוד הפסוק של "ואם זבח שלמים קרבנו" בא ללמדנו את הדין של שינוי קודש, שמחשבת שינוי היא דבר הפוסל את הקרבן, ולא משום שצריך שהקרבת הקרבן תהיה לשמה, ממילא מבואר בפסוק הזה של אם זבח שלמים קרבנו אזהרת עשה על שנוי קודש, וכפי שהוא מביא כך להוכיח מלשון התורת כהנים בפרשת צו, שממנו גם כן מוכיח הגרי"ז שיש כאן אזהרה של עשה על מחשבת חוץ לזמנו, וכמו כן יש אזהרה של עשה הנלמדת מהפסוק "אם זבח שלמים קרבנו" שמחשבת שינוי פוסלת בקרבן, ועל כרחך שהביאור בפסוק זה של שתהא זביחה לשם שלמים, שצריך שישחוט אותו רק לשם שלמים ולא לשם זבח אחר, וזו אזהרת עשה על שינוי קודש כמו שיש אזהרת עשה על מחשבת פיגול, ולכן רש"י הביא דווקא את הפסוק הזה על מה שהגמרא אמרה "ונדבה מי שרי לשנויי בה" שאסור לשנות ולעשות את הזריקה שלא לשמה, משום שרש"י רצה להוכיח מזה שנאמר בשלמים אם זבח שלמים, למה באמת אסור לשנות מחשבת שלא לשמה, בגלל שזו מחשבה הפוסלת את הקרבן ויש בזה אזהרת עשה הנלמדת מ"אם זבח שלמים", והגרי"ז שם האריך בענין זה כפי שהסברנו אותו בארוכה בתחלת מסכתא זבחים, ועכ"פ דברי הגרי"ז בנוגע לרש"י שלפנינו, שמרש"י לומד הגרי"ז שלכן דווקא רש"י הביא את אם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם שלמים, שרש"י למד שכאן נאמר הדין של שינוי קודש שהוא פוסל, למה, כי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זו מחשבה הפוסלת, על כרחך שיש כאן אזהרת עשה שלא לחשוב מחשבת שינוי קדש.

שואלת הגמרא, **לימא מתניתין דלא כרבי שמעון** נאמר שהמשנה שלנו היא דלא כר׳ שמעון, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי שמעון אומר, כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות, ועלו לבעלים לשם חובה**, ר׳ שמעון סובר כאן בברייתא, שאפילו אם הקמיצה היתה שלא לשמה אז לא רק שהמנחה כשרה אלא אפילו עולה לבעלים לשם חובה, שהוא יצא במנחה הזאת את ידי נדרו, וכמו כן גם במנחת חוטא כי כך הרי לשון הברייתא ״כל המנחות״ כולל אפילו מנחת חוטא, שלדעת התנא במשנה מנחת חוטא שנקמצה שלא לשמה לא רק שלא עלתה לבעלים לשם חובה אלא המנחה הזאת לגמרי פסולה, ואילו ר׳ שמעון סובר שכל המנחות ואפילו מנחת חוטא שנקמצו שלא לשמן כשרות ואפילו עלו לבעלים לשם חובה, והברייתא מסבירה את הטעם של ר׳ שמעון, **שאין המנחות דומות לזבחים** אין זה דומה כשהוא עובד אחת מהד׳ עבודות של הקומץ שלא לשמה לכשהוא עובד את אחת מהד׳ עבודות הדם בזבחים שלא לשמה, ור׳ שמעון מודה שבזבחים אם הוא ישחט קרבן עולה לשם שלמים וכדומה, שהוא ישנה את שינוי קודש לחשוב מחשבת שלא לשמה, שעל אף שהקרבן כשר מכל מקום לא עלה לבעלים לשם חובה, אבל במנחות הוא חולק וסובר ששם מחשבת שלא לשמה לא רק שאינה פוסלת את המנחה אלא אפילו עלה לבעלים לשם חובה, ולמה אין המנחות דומות לזבחים, **שהקומץ מחבת לשום מרחשת, מעשיה מוכיחין עליה לשום מחבת**, דהיינו מנחה שמביאים אותה מנחת מחבת, מנחת מחבת ומנחת מרחשת חלוקים באופן הבאת המנחה ובאופן מעשה הקרבת המנחה האלו, מנחת מחבת זו מנחה שמביאים אותה על מחבת דהיינו מחבת שטוחה ששמים מעט שמן ועליה מטגנים את המנחה וכך שמעשיה קשים, ואילו מנחת מרחשת זה כלי שבו יש הרבה שמן, זה כלי עמוק יותר, ולכן היא נקראת מרחשת כי מעשיה רוחשים, אז אם כן מחבת חלוקה ממרחשת במציאות שמעשה מנחה שמובאת מחבת נראית לגמרי אחרת מאשר מנחה המובאת במרחשת, וא״כ כשהוא מביא מנחת מחבת והוא אומר שאת הקמיצה הוא עושה לשם מרחשת, מעשה המנחה שהם לשם חביתין מוכיחים שהמילים שהוא אומר שהמנחה הזאת הוא קומץ אותה לשם מרחשת זה כזב ושקר, ואינם אלא דברי רוח בעלמא כלשון רש״י בהמשך הסוגיא, ולכן אומר ר׳ שמעון שמה שהוא אומר שלא לשמה לא מעלה ולא מוריד, וזה לא פוסל את הקרבן ואפילו לא מביא את המנחה שתהיה בדין לא עלו לבעלים לשם חובה, מכיון שמעשה המנחה מוכיחים שהדברים שהוא אומר אינם אלא כזב שהרי כולם מכירים ורואים שמנחה זאת היא מנחת מחבת, אז מה לי במה שהוא אומר לשם מרחשת, הרי כולם רואים שזה שקר כי מנחה זאת מוכיחים עליה מעשיה שהיא לשם מחבת, והוא הדין **חריבה לשום בלולה, מעשיה מוכיחין עליה לשום חריבה**, אם הוא מביא מנחה חריבה דהיינו מנחת חוטא שהמנחה הזאת היא חריבה, יבישה, שמביאים אותה בלי שמן, כל המנחות צריך להביא עמם שמן ובוללים את המנחה עם שמן, אז המנחה שהיא בלולה בשמן היא לא יבישה כי היא הרי בלולה בשמן, משא״כ מנחת חוטא וכמו כן מנחת קנאות כתוב ״לא ישים עליה שמן״, שמביאים אותה בלי שמן לכן היא נקראת מנחה חריבה, יבישה בלי שמן, בלי רטיבות, אז כשהוא קומץ קמיצה של מנחת חוטא או של מנחת קנאות שהיא מנחה חריבה והוא חושב ואומר לשם בלולה, לשם שאר מנחות שבאות בלולות בשמן, הרי מוכרח מהמעשים של המנחה שדברים שהוא אומר לשם בלולה אינם אלא שקר וכזב שהרי כולם רואים שזו מנחה חריבה, ולכן במנחות כיון שמה שהוא אומר שהוא קומץ לשם קרבן אחר ניכר מתוך מעשיו שדבריו אינם אלא שקר אז זה לא פוסל, נמצא שר׳ שמעון חולק על המשנה בשני דברים, במה שהמשנה אומרת בכל המנחות שנקמצו שלא לשמן שכשרות אבל לא עלו לבעלים לשם חובה, הוא חולק ואומר שהם אפילו עולות לבעלים לשם חובה, ומה שהמשנה שלנו אמרה שמנחת חוטא ומנחת קנאות שהוא קמץ שלא לשמה נפסלות ר׳ שמעון שוב חולק שלא רק שהם לא נפסלות אלא אפילו כשרות ועלו לבעלים לשם חובה, וכמו שהוא אומר טעם בזה משום שמעשיה מוכיחין עליה, **אבל בזבחים אינו כן** בזבחים ר׳ שמעון מודה שאם הוא שוחט עולה לשם שלמים וכדומה, שהוא חושב מחשבת שלא לשמה, הקרבן הוא כשר, אבל הוא לא עולה לבעלים לשם חובה, למה, כי זבחים **שחיטה אחת לכולן, וזריקה אחת לכולן, וקבלה אחת לכולן**, שהרי בזבחים אין שום חילוק, אותה שחיטה ששוחטים עולה שוחטים שלמים, ואותה קבלת הדם שנעשית בעולה נעשית בשלמים, ואותה זריקת הדם נעשית בעולה וכמו כן בשלמים, אז מכיון שאין להבחין מן העבודה שהוא עובד שהמחשבה שהוא חושב ואומר לשם קרבן אחר הם לא מחשבה נכונה, ולא מכירים שזה שקר מה שהוא אומר לשם שלמים, שהרי בשחיטה אין שום הוכחה שזה לא שחיטה של שלמים כפי שהוא אומר, אז כיון שמחשבה שלו שהוא אומר לשם שלמים לא ניכר לכולם שזה כזב לכן המחשבה פוסלת בזבחים, ועכ״פ כיון שר׳ שמעון סובר שבמנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות ועלו לבעלים לשם חובה, אז הרי המשנה שאמרה שהן לא עולות לבעלים לשם חובה חולקת והיא דלא כר׳ שמעון.

וממשיכה הגמרא להסביר את הקושיא, **הניחא לרב אשי דאמר, כאן בקומץ מחבת לשום מרחשת, כאן בקומץ מנחת מחבת לשום מנחת מרחשת**, במהשך הסוגיא נלמד שגם בדברי ר׳ שמעון עצמו שואלת הגמרא סתירה, כי למדנו הרי כאן בברייתא שר׳ שמעון סובר שמנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות ועלו לבעלים לשם חובה, והגמרא מביאה ברייתא אחרת שם כתוב שר׳ שמעון סובר שמנחה שנקמצה שלא לשמה לא עולה לבעלים לשם חובה, ועל הסתירה בין שתי הברייתות אליבא דר׳ שמעון ישנם כמה תירוצים בגמרא, רב אשי מתרץ, כאן בקומץ מחבת לשם מרחשת, הברייתא שאומרת שלדעת ר׳ שמעון אפילו עלו לבעלים לשם חובה על אף שהוא קמץ שלא לשמה, מדובר שהוא אומר הריני קומץ מחבת לשם מרחשת, שמכיון שבכלל לא הזכיר את השם של קרבן המנחה אלא את שם הכלי בו נעשית המנחה אז הדיבורים שלו לשם מרחשת אינם אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דברי רוח בעלמא, ולכן סובר ר׳ שמעון שזה בכלל שום מחשבה לא, כי הוא רק אמר כלי זה יהיה לשם כלי אחר, והוא לא דיבר בכלל על הקרבן מנחה, ומה שכתוב בברייתא שלדעת ר׳ שמעון קמיצה שלא לשמה כן פוסלת לגבי שיהא לא עלו לבעלים לשם חובה, מדובר שהוא הזכיר את שם המנחה והוא קמץ מנחת מחבת ואמר לשם מנחת מרחשת, כך תירץ רב אשי, ואם כן לדברי רב אשי אומרת הגמרא אין הכרח שהמשנה היא דלא כר׳ שמעון, כי אפשר ליישב ולומר **מתניתין מנחה לשום מנחה היא** מה שכתוב במשנה שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה מדובר שהוא קמץ שלא לשמה כשהוא כן מזכיר את השם של המנחה, ואמר לשם מנחת נדבה ולשם מנחת חוטא כפי שמבואר להדיא במשנה שהוא הזכיר את שם המנחה, ומכיון שהוא הזכיר את שם המנחה הרי לתירוצו של רב אשי ר׳ שמעון מודה שזו מחשבת שלא לשמה שהקמיצה שנעשתה כך לשם מנחת חוטא, אז כיון שזה נעשה לשם מנחה אחרת שהוזכר שם הקרבן באמת לא עלו לבעלים לשם חובה, ואם כן לרב אשי המשנה שנו יכולה ללכת כר׳ שמעון.

אלא לרבה ורבא שהם מתרצים את הסתירה בין שתי הברייתות בטעמים אחרים שכפי שהגמרא תפרש בהמשך הסוגיא, **מאי איכא למימר** איך אפשר להעמיד את המשנה אליבא דר׳ שמעון.

וכי תימא, כדקא משני רבה, כאן בשינוי קדש, כאן בשינוי בעלים, רבה מתרץ את הסתירה שלדעת ר׳ שמעון יש חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, אנחנו יודעים ששינוי קודש זה מחשבה לשם קרבן אחר, שהוא משנה את הקודש של הקרבן עולה לשם שלמים, דהיינו קרבן עולה שהוא שוחט לשם שלמים, או מנחה שהיא מנחת נדבה והוא קומץ אותה לשם מנחת חוטא או מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת, השינוי הוא בקודש של המנחה, סובר רבה לתרץ, שבשינוי קודש אמר ר׳ שמעון שהמחשבת שלא לשמה הזאת אינה פוסלת את המנחה והיא אפילו עולה לבעלים לשם חובה, מכיון שמחשבתו ניכרת שהיא דבר כזב שהרי מעשיה מוכיחים עליה, זו מנחה שהיא מחבת והוא אומר לשם מרחשת שכולם רואים שזה מחבת אז כיון שהדיבורים שלו לשם מרחשת ניכרים לכל שזה דיבורי שקר לכן המחשבה הזאת אינה פוסלת לדעת ר׳ שמעון, ומה שכתוב בברייתא שמחשבת שלא לשמה כן מביאה את המנחה שיהא דינה לא עלו לבעלים לשם חובה, אומר רבה שזה מדובר בשינוי בעלים, מנחה שראובן הביא בשביל לצאת ידי נדרו והכהן קומץ את הקמיצה לשם שמעון, מכיון שהוא קמץ את הקמיצה שבמנחה זאת שראובן אמור היה להתכפר בה יתכפר בה שמעון, זו מחשבת שינוי בעלים שהוא משנה את שם הבעלים של הקרבן, וכאן ר׳ שמעון מודה שזה פוסל, למה, שהרי כאן אין מעשיה מוכיחים, אין הוכחה מגוף המנחה שהיא של ראובן שכולם ידעו ויכירו שמה שהוא אומר לשם שמעון זה שקר, וכי אפשר להכיר במנחה אם היא של ראובן או של שמעון, לכן בשינוי בעלים מודה ר׳ שמעון שזה כן פוסל, כך תירץ רבא, הרי שגם לרבה יש חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, שבשינוי בעלים ר׳ שמעון מודה, וא״כ נאמר לתרץ שהמשנה היא גם כן אליבא דר׳ שמעון, והמשנה מדברת בשינוי בעלים.

על זה זה מקשה שוב הגמרא, **הא מתניתין שינוי קודש הוא** הרי המשנה מדברת מפורש על שינוי קודש, **דקתני** כי כתוב במשנה מפורש, **ביצד לשמן ושלא לשמן, לשום מנחת חוטא ולשום מנחת נדבה**, הרי שמדובר בשינוי שהוא שינה את הקודש של המנחה ממנחת נדבה למנחת חוטא, אז כיון שמדובר בשינוי קודש וכתוב שלא עלו לבעלים לשם חובה על כרחך שהמשנה היא דלא כר׳ שמעון, שהרי לר׳ שמעון לפי תירוצו של רבה בשינוי קודש הוא סובר שזה לא פוסל את המנחה ואפילו עולה לבעלים לשם חובה.

ואי נמי כדקא משני רבא ואם נרצה לתרץ את הסתירה בין שתי הברייתות כפי שרבא מתרץ בזה שהוא מחלק בין שתי הברייתות, **כאן בקומץ מנחה לשום מנחה, כאן בקומץ מנחה לשום זבח**, שאם הוא קומץ מנחה של מחבת למשל למנחת מרחשת, אומר רבא שבזה סובר ר׳ שמעון שזה כשר, כי יש לו פסוק ״זאת תורת המנחה״ שדורשים מזה תורה אחת לכל המנחות, שאפילו אם הוא חישב ממנחה אחת לשניה זה לא פוסל, משא״כ כשכתוב בברייתא שר׳ שמעון סובר שקמיצה שלא לשמה כן מביאה את המנחה להיות לא עלו לבעלים לשם חובה, זה מדובר בקומץ מנחה לשם זבח, שמכיון שעל זה אין את ההיקש לכן מחשבה זאת של שלא לשמה כן פוסלת במנחה שיהיה דינה לא עלו לבעלים לשם חובה, ואם כן נתרץ גם את המשנה שלנו שאומרת שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה שזה אליבא דר׳ שמעון, ומדובר כשהוא קמץ מנחה לשם זבח.

על זה אומרת הגמרא שגם את זה אתה לא יכול לומר, **הא מתניתין מנחה לשום מנחה היא** הרי במשנה מדובר שהשלא לשמה של הקמיצה היה באופן של מנחה לשם מנחה, ולא מנחה לשם זבח, **דקתני** כי למדנו במשנה, **שלא לשמן ולשמן**, ועל זה הסבירה המשנה, **לשם מנחת נדבה, לשם מנחת חוטא**, אז הרי כתוב במשנה שהשינוי היה ממנחה למנחה, ולא ממנחה לזבח, ואעפ״כ כתוב במשנה שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואם כן זה ודאי דלא כר׳ שמעון, שהרי לר׳ שמעון לפי תירוצו של רבא בקומץ מנחה לשם מנחה אחרת כגון מחבת לשם מרחשת, או מנחת נדבה לשם מנחת חוטא וכדומה, כיון שהשינוי הוא בין מנחה למנחה לדעת ר׳ שמעון זה לא מחשבת שלא לשמה לפסול את המנחה, ויהיה דינה שהיא עולה לבעלים לשם חובה, והמשנה שאמרה שבאופן כזה לא עלו לבעלים לשם חובה היא בודאי דלא כרבי שמעון.

אלא אומרת הגמרא, **לרבה ורבא מחוורתא מתניתין דלא כרבי שמעון**, דהיינו שאליבא דרב אשי אפשר לתרץ שהמשנה תהיה גם לר׳ שמעון, משא״כ לרבה ורבא ודאי שהסברא הנכונה היא שהמשנה שלנו היא באמת לא אליבא דרבי שמעון.

אם כן בגלל השאלה של הגמרא אם המשנה היא דלא כר׳ שמעון, הגמרא כבר הקדימה להביא את שלושת התירוצים של רב אשי של רבה ושל רבא איך הם מיישבים את הסתירה בין שתי הברייתות, ועכשיו מתחילה הגמרא את עצם הסוגיא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

איפה היא הקושיא מדברי ר׳ שמעון על דברי ר׳ שמעון, והתירוץ של רבה, ולאחריו רבא, ולאחריו רב אשי, איך שתירצו את הסתירה בין שתי הברייתות בדבריו של ר׳ שמעון.

ורמי דרבי שמעון אדרבי שמעון וכך היא הסתירה מדברי ר׳ שמעון בברייתא הזאת שלמדנו בתחלת העמוד, ששם הוא אומר כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות ועלו לבעלים לשם חובה, שהם גם עולות לבעלים לשם חובה לצאת ידי נדרו וידי חובתו, **דתניא** כי למדנו בברייתא אחרת, **רבי שמעון אומר, קדש קדשים היא כחטאת וכאשם**, כך הוא לשון הפסוק שנאמר אצל מנחה ״קדש קדשים היא כחטאת וכאשם״, אז הרי שהתורה קוראת למנחה גם חטאת וגם אשם, הא כיצד, איך מתפרש הפסוק, במה מנחה דינה כחטאת, ובמה מנחה דינה כאשם, **יש מהן כחטאת ויש מהן כאשם** הפסוק בא ללמדנו שישנם מנחות שדינם כחטאת וישנם מנחות שדינם כאשם, **מנחת חוטא הרי היא כחטאת** מנחת חוטא שבאה על החטא דינה כמו קרבן חטאת, **לפיכך** מכיון שדינה כחטאת **קמצה שלא לשמה פסולה כחטאת**, הרי קרבן חטאת שונה מכל הזבחים, שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, שעל אף שלא עלו לבעלים לשם חובה אבל הקרבן הוא כשר, הרי כתוב במשנה בתחלת מסכת זבחים חוץ מן הפסח והחטאת, שקרבן חטאת שנשחט שלא לשמה הוא פסול, על זה אומרת התורה יש מנחות שגם הם כחטאת, שאם הקמיצה היתה שלא לשמה המנחה לגמרי פסולה, איזה מנחה דינה כחטאת שבמחשבת שלא לשמה היא נפסלת, מנחת חוטא דינה כחטאת, **מנחת נדבה הרי היא כאשם** הפסוק הרי גם אומר שיש מנחה שהיא כאשם, זה מדובר במנחת נדבה שמנחת נדבה דינה כאשם, **לפיכך קמצה שלא לשמה כשירה, וכאשם, מה אשם כשר ואינו מרצה אף מנחת נדבה כשירה ואינה מרצה**, הרי קרבן אשם דומה לכל הזבחים שאם נזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, אומרת התורה שיש מנחות שגם הם דינם כאשם, ואלו הם מנחת נדבה דינם כאשם שאפילו אם הקמיצה היתה שלא לשמה המנחה כשרה, כמו שאשם אם הוא נשחט שלא לשמה האשם כשר, אבל כמו שבאשם אם הוא נשחט שלא לשמו אע״פ שהקרבן כשר אבל הוא לא עולה לבעלים לשם חובה לרצות על מה שהוא הביא את האשם והוא צריך להביא אשם אחר, כמו כן במנחת נדבה על אף שזה כשר אפילו שהקמיצה היתה שלא לשמה אבל זה לא עולה לבעלים לשם חובה, וזה לא מרצה את ידי נדרו וחובתו, והוא יצטרך להביא מנחה אחרת.

אז הרי כתוב בברייתא הזאת מפורש הדין של המשנה, שיש מנחות שאם נקמצו שלא לשמן כשרות ולא עלו לבעלים לשם חובה, שהם מנחות נדבה, ויש מנחה והיא מנחת חוטא שאם קמצה שלא לשמה היא לגמרי פסולה כמו חטאת, וזה סותר את דברי ר׳ שמעון בברייתא הקודמת שאמר שכל המנחות כולל מנחת חוטא אפילו אם הקמיצה היתה שלא לשמה כשרות, וגם עלו לבעלים לשם חובה, זו היא הסתירה מדברי רבי שמעון בברייתא הראשונה, לדברי רבי שמעון בברייתא הזאת.

אמר רבה תירץ רבה את הסתירה כך, **לא קשיא, כאן בשינוי קודש**, מה שרבי שמעון אומר בברייתא הראשונה שגם אם הקמיצה היתה שלא לשמה זה כשר, ואפילו עולה לבעלים לשם חובה, זה מדובר בשינוי קודש, שהוא קמץ מנחת מחבת לשם מרחשת, שהשינוי היה בקודש של המנחה, שהוא שינה ממחבת למרחשת או מנדבה לחוטא וכדומה, בזה סובר רבי שמעון שאפילו שהקמיצה היתה שלא לשמה היא לא רק כשרה אלא גם עולה לבעלים לשם חובה, **כאן בשינוי בעלים** הברייתא השניה שבה אומר ר׳ שמעון שבכל המנחות אם הקמיצה היתה שלא לשמה אז על אף שהם כשרות לא עלו לבעלים לשם חובה, ובמנחת חוטא אם הקמיצה היתה שלא לשמה היא לגמרי פסולה, זה מדובר בשינוי בעלים, כמו שהסברנו לעיל, שאם הוא מביא מנחה של ראובן והוא עושה את הקמיצה לשם שמעון המנחה הזאת לא עלתה לבעלים לשם חובה, ואם זו מנחת חוטא שראובן הביא, והכהן קומץ את המנחה לשם שמעון ששמעון יתכפר במנחה זאת, אז המנחה הזאת נפסלת לגמרי.

אמר ליה אביי הקשה אביי לרבה על תירוצו, **מכדי מחשבה דפסל רחמנא הקישא היא** הרי מנין לנו שמחשבת שלא לשמה בכלל פוסלת במנחה, מההיקש שנאמר ״קדש קדשים היא כחטאת וכאשם״, שיש כאן היקש שכמו שכחטאת ואשם שהם זבחים פוסלת בהם המחשבה כפי שנלמד מהפסוק ״המקריב אותו לא יחשב״, כך גם במנחה פוסלת מחשבה מהיקש זה, (כאן הם דברי רש״י שהזכרנו בתחלת העמוד שכאן ברש״י משמע ש״לא יחשב״ לא נאמר רק על זבחים אלא גם על מנחות), **ואם כן כיון שלמדת בהיקש מזבחים שהמנחה נפסלת במחשבת שלא לשמה, מה לי שינוי קודש, מה לי שינוי בעלים**, הרי בכל אופן זה צריך להיות פסול.

אמר ליה ענה לו רבה, **מעשיה מוכיחין דקאמר רבי שמעון, סברא היא** מה שכתוב בברייתא שמעשיה מוכיחים עליה זו סברא, **(דרבי)** (צ״ק) **[ורבי] שמעון [היא], דריש טעמא דקרא**, שתמיד הרי ר׳ שמעון דורש את טעם הפסוק, וגם כאן הוא דורש את טעם הפסוק מסברא, וכך הוא אומר, **מחשבה דלא מינכרא פסל רחמנא** התורה פסלה רק במחשבה של שלא לשמה שלא ניכר לכל שזה שקר, למשל בזבחים ששחיטה אחת לכולם, ואותה שחיטה שנעשית בעולה נעשית בשלמים, אז אם הוא שוחט עולה לשם שלמים לא ניכר לאף אחד שמה שהוא אומר לשם שלמים זה לא נכון, כי מנין נדע שהשחיטה הזאת היא לא של קרבן שלמים, אז כיון שהמחשבה של לשם שלמים של שלא לשמה אינה ניכרת לכל שהיא שקר לכן התורה אמרה שזה פסול, אבל **מחשבה דמינכרא לא פסל רחמנא**, דהיינו כגון במנחה של מחבת שהוא אומר לשם מרחשת, הרי ניכר לכל שיש כאן שקר וכזב, שהרי כולם רואים שזו מחבת והם שומעים שהוא אומר לשם מרחשת אז יודעים שהוא משקר, ומכיון שכולם יודעים את השקר במה שהוא אומר שלא לשמה, ממילא זה לא פוסל את הקרבן, ולכן המנחה לא נפסלת, ואם כן כבר לא קשה מה לי שינוי קודש מה לי שינוי בעלים, שהרי בשינוי קודש יש את הסברא של ר׳ שמעון שמעשיה מוכיחים, שמכיון שכולם רואים שזו מחבת וכשהוא אומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לשם מרחשת כולם מכירים ויודעים שזה שקר לכן זה לא פוסל, משא״כ מנחת ראובן שהוא מקריב אותה או קומץ אותה לשם שמעון בזה אף אחד לא יודע שמה שהוא אומר לשם שמעון זה לא נכון, שהרי במנחה אין שום היכר לדעת אם זה של ראובן או של שמעון.

ומסביר כאן רש״י, שכל מחשבה הפוסלת בקדשים כמו מחשבת שלא לשמה, הכוונה להוצאת דיבור בפה, ורש״י מביא על כך את ההגמרא בבבא מציעא דף מ״ד לגבי שליחות יד, שלומדים מהפסוק ״על כל דבר פשע״ לחייב על המחשבה כמעשה, והרי כתוב ״דבר פשע״ שצריך דיבור, אז כמו ששם הרי מדובר שהוא אמר, שהרי אם הוא לא הוציא בפה את מחשבתו על מה תחייב אותו, כך גם מחשבה הפוסלת בקדשים אינה אלא על ידי דיבור.

ובענין זה כבר הזכרנו בזבחים דף ב׳ שיש בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, האם באמת מחשבה הפוסלת בקדשים היא דווקא בדיבור או במחשבה, רש״י כאן מצא לנכון לפרש שהמחשבה שפוסלת בקדשים היא דווקא בדיבור, ולמה רש״י הוצרך דווקא כאן להסביר זאת, אז בבבא מציעא דף מ״ג על אותה גמרא של ״על כל דבר פשע״ מבואר בשיטה מקובצת בשם התוס׳ שאנץ, שכוונת רש״י היא, כי כאן בסוגיא מוכרח שלא מספיקה מחשבה אלא דווקא דיבור, שהרי אם מחשבת שלא לשמה גם כן פוסלת אפילו אם זה היה רק מחשבה והרהור בלי דיבור בפה, אז הרי זה לא מינכרא כלל, שהרי אף אחד בכלל לא יודע מה הוא חושב, אז מכאן מהסוגיא הזאת הוכיח רש״י, ולכן רש״י כאן הוצרך לפרש זאת שהמדובר במחשבת שלא לשמה לפסול מדובר בדיבור, ובדיבור יש לך חילוק אם זה מנחה לשם מנחה אז ניכר לכל שדיבור זה שהוא אומר לו שהיא מרחשת הוא שקר, שהרי כולם רואים שהמנחה הזאת היא מחבת, משא״כ בשינוי בעלים שהוא אומר לשם שמעון לא כולם מכירים לדעת שהמנחה הזאת היא של ראובן ומה שהוא אומר לשם שמעון זה שקר, אבל אם היה מדובר במחשבה שהוא חושב בלבו הרי זה לא מינכרא כלל, כך ביאר השיטה מקובצת את דברי רש״י לפנינו למה דווקא כאן הוצרך רש״י לפרש שמחשבה הפוסלת בקדשים היא בדיבור.

ובאמת שלראשונים החולקים על רש״י והם סוברים שגם במחשבה גרידא מחשבה של שלא לשמה פוסלת בקדשים, ולא צריך דווקא דיבור, הרי באמת תמוה מסוגיה זאת כפי שהשיטה מקובצת כבר הוכיח שמכאן מוכח שצריך דווקא דיבור, אלא שבספר מנחת ברוך בסימן א׳ ענף ו׳ תירץ, שמספיק שיהיה ניכר לכהן הזה שעושה את הקמיצה, והוא אפילו אם הוא רק חושב מחשבת הלב הוא הרי יודע במחשבתו אם זה שקר או לא, והוא הרי מכיר לדעת אם הלשם מרחשת זה שקר כי הוא רואה שזה מחבת, ואילו לראובן ושמעון יתכן שהוא טועה והוא לא יודע להכיר שמה שהוא חושב בלבו לשם שמעון זה שקר, כך ביאר המנחת ברוך ליישב את הראשונים החולקים על רש״י.

אומרת הגמרא, (סימן, עולה עולה, מלק ומיצה, חטאת העוף, קדשי קדשים, קדשים קלים), אלו הם סימנים לשקלא וטריא בהמשך הסוגיא, שהגמרא עכשיו באה להקשות על דברי רבה שתירץ את הסתירה דר׳ שמעון על ר׳ שמעון, שר׳ שמעון נוקט כלל, שאם המחשבת שלא לשמה ניכרת לכל שזה כזב זו סברא שזה בכלל לא יחשב מחשבה הפוסלת, מכיון שכולם רואים שהוא סתם מפטפט בדיבורים בעלמא, ורק אם המחשבה אינה ניכרת ולא כולם יודעים להבחין שמה שהוא אומר לשם קרבן אחר זה לא נכון, מכיון שלא ניכר שזה נכון לכן מחשבה כזאת פוסלת, ולכפי שהגמרא תקשה מקרבנות שונים שבהם לכאורה מחשבתו ניכרת שזה שקר וכזב ומעשיה מוכיחים, ולמה ר׳ שמעון לא יסבור שם שהמחשבת שלא לשמה לא תפסול.

וכך מקשה הגמרא, **אלא מעתה** לפי דברי רבה שמחלק בין אם המחשבה ניכרת לכל או לא, **עולת העוף שמלקה למעלה משום חטאת העוף, תרצה**, הדין הוא שעולת העוף מעשיה נעשים למעלה בראשו של מזבח, ואילו חטאת העוף מעשיה נעשים למטה מחוט הסיקרא במחציתו התחתונה של המזבח, שואלת אם כן הגמרא, עולת העוף שהוא עושה אותה למעלה מחוט הסיקרא במקום שבו באמת צריך לעשות את עולת העוף, ששם מקומה של מליקת עולת העוף כי לומדים מהברייתא בתורת כהנים המובאת גם זבחים דף ס״ה שכתוב ״ומלק והקטיר״ (כך נאמר בעולת העוף) ונמצה (פירושו מיצוי הדם)״, לומדים מה הקטרה בראשו של מזבח אף מליקה של העולת העוף היא בראשו של מזבח, ואילו חטאת העוף נעשית למטה, אז כשהוא מולק מליקה של עולת העוף למעלה במקום שבו מולקים דווקא עולת העוף, והוא אומר לשם חטאת העוף, והרי הדין הוא שעולת העוף שהמליקה נעשה לשם חטאת העוף היא עולה שלא לשמה שכשרה אבל אינה מרצה לבעלים ולא עלתה לבעלים לשם חובה, ומלה היא לא תרצה, שהרי **מעשיה מוכיחין עליה דעולת העוף היא** הרי ממעשיה מוכח לכל שהיא עולת העוף, ומה שהוא אומר לשם חטאת העוף כולם יודעים שזה שקר, למה, **דאי חטאת העוף היא** שהרי אם זה היה חטאת העוף, **למטה הוי עביד לה** היה צריך לעשות את מעשיה למטה מחוט הסיקרא במחציתו התחתונה של המזבח, ואם כן כולם רואים שזה שקר מה שהוא אומר לשם חטאת, ובמשנה בדף ס״ד בזבחים למדנו שזה לא עולה לבעלים לשם חובה, ואם כדברי רבה למה לא מצאנו שר׳ שמעון יודה באופן כזה שאם הוא מלק את עולת העוף למעלה לשם חטאת העוף שהקרבן ירצה ויהיה עולה לבעלים לשם חובה.

עונה הגמרא, **אמו חטאת העוף למעלה מי ליתא** וכי אי אפשר שיהיה מעשה חטאת העוף למעלה, אמנם צריך לכתחלה שהיא תהיה למטה, אבל גם אם הוא עושה למעלה כשר, כי **האמר מר, מליקה בכל מקום במזבח כשרה**, שמליקה של חטאת העוף בכל מקום במזבח כשרה, ואם כן בזה שרואים שהוא עושה את המליקה בראשו של מזבח עדיין לא ניכר לכל שזו עולה, שעל אף שחטאת נעשית למטה הרי מצאנו גם שחטאת תיעשה למעלה, כי בכל מקום במזבח מליקתה כשרה, אז מי שרואה ושומע שהוא אומר לשם חטאת העוף סובר שזה באמת חטאת העוף, וממה שזה נעשה למעלה זה עוד לא מוכיח שזו עולת העוף, ולכן לא עלו לבעלים לשם חובה, כי זו מחשבה שאינה ניכרת לכל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שזה דברי כזב, לכן גם לר׳ שמעון כיון שאין מעשיה מוכיחים הדין הוא שעולת העוף שהמליקה היתה בראש המזבח לשם חטאת העוף כשרה אלא שלא עלתה לבעלים לשם חובה.

[למדנו שרבי שמעון בברייתא סובר שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות, וגם עלו לבעלים לשם חובה, ועל אף שבמשנה נאמר שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות ולא עלו לבעלים לשם חובה, רבי שמעון סובר שאפילו שנקמצו שלא לשמה הן כשרות ואפילו עלו לבעלים לשם חובה, ואפילו מנחת חוטא שבמשנה כתוב שמנחת חוטא ומנחת קנאות אם הקמיצה היתה שלא לשמה הם לגמרי פסולות, רבי שמעון סובר שאם הקמיצה היתה שלא לשמה אעפ״כ הם כשרות לגמרי, וגם עלו לבעלים לשם חובה, והגמרא הקשתה מדברי הברייתא הזאת שמובאת בתחלת דף ב׳ ע״ב, ששם סובר ר׳ שמעון שמנחה שנקמצה שלא לשמה כשרה ואפילו עלו לבעלים לשם חובה מברייתא שניה ששם אומר רבי שמעון שמנחה שנקמצה שלא לשמה כשרה אבל לא עלתה לבעלים לשם חובה, והגמרא שואלת קושיא מדבר רבי שמעון על דברי רבי שמעון, ותירץ רבה שרבי שמעון מחלק בין מחשבת שינוי קודש למחשבת שינוי בעלים, והברייתא שאמרה שמנחה שנקמצה שלא לשמה לא רק שהיא כשרה אלא אפילו עלו לבעלים לשם חובה זה מדובר בשינוי קדש, שהשלא לשמה היה בשינוי שם הקודש של הקרבן, כגון שהוא עשה קמיצה במנחה של מחבת לשם מרחשת, וכאן הקמיצה שלא לשמה אינה פוסלת בכלל את המנחה והיא אפילו עולה לבעלים לשם חובה, למה, כי מעשיה מוכיחים, כיון שכולם רואים שהמנחה הזאת היא מנחת מחבת ועל אף שהוא אומר לשם מרחשת אין בדיבור כדי לפסול את המנחה שהרי כולם רואים שדבריו הם שקר וכזב ומה שהוא אומר לשם מרחשת מוכרח לעין כל שהקרבן הזה אינו מרחשת אלא מנחת מחבת שהרי מעשיה מוכיחים שזו מנחה שעושים אותה במחבת כדין מנחת מחבת, ומה שכתוב בברייתא שמנחה שנקמצה שלא לשמה סובר רבי שמעון שעל אף שהיא כשרה לא עלתה לבעלים לשם חובה זה מדובר בשינוי בעלים, מנחה של ראובן שהכהן קמץ את הקמיצה לשם שמעון שם סובר רבי שמעון שהמנחה אינה עולה לבעלים לשם חובה כי מכיון שלא ניכר ואין מעשיה של המנחה מוכיחים שהיא של ראובן, הרי במנחה אין שום היכר אם היא של ראובן או של שמעון, אז כשהוא אומר לשם שמעון הרי אפשר בהחלט לחשוב שזה נכון מה שהוא אומר לשם שמעון לכן מחשבה כזאת שיתכן והיא אמת ולא גלוי לעין כל שהיא לא נכונה היא הפוסלת את המנחה שתהיה דינה לא עלו לבעלים לשם חובה, אבל שינוי קודש שזה ניכר לעין כל שהדיבור של לשם מרחשת הוא שקר וכזב כי מעשיה של המנחה מוכיחים על כך, שם סובר רבי שמעון שמחשבה הגלויה לעין שהיא מחשבה שאינה נכונה וזה שקר מה שהוא אומר אינה פוסלת את הקרבן, וזה מה שהברייתא אמרה בדברי רבי שמעון שאין המנחות דומות לזבחים, כי בזבחים שחיטה אחת לכולם קבלה אחת לכולם זריקה אחת לכולם, ובעבודת השחיטה אי אפשר לדעת אם זו עולה או שלמים, וכשהוא שוחט עולה לשם שלמים אפשר בהחלט לסבור שהקרבן הזה באמת הוא שלמים ולכן מחשבת שלא לשמה פוסלת את הקרבן, כך תירץ רבה את שתי הברייתות.

והגמרא שאלה את השאלה הראשונה וכעת היא תמשיך השקלא וטריא והיא תשאל מהרבה קרבנות שלכאורה גם בהם יש להוכיח מהמעשים של הקרבן שמה שהוא אומר שלא לשמה זה שקר וכזב, ולדברי רבי שמעון היה צריך להיות הדין כפי שרבה תירץ שזה יהיה כשר לגמרי ועולה לבעלים לשם חובה, שהרי זה הכלל של רבי שמעון שאם מעשי הקרבן מוכיחים שדיבור השלא לשמה שהוא מדבר הוא שקר וכזב זה לא פוסל את הקרבן.]

שואלת הגמרא, **עולת העוף שמיצה דמה למעלה לשם חטאת העוף תרצה, מעשיה מוכיחין עליה דעולת העוף היא**, קרבן שהוא עולת העוף ועולת העוף מעשיה צריכים ליעשות למעלה בראשו של מזבח, זה חילוק אחד בין עולת העוף לחטאת העוף, עולת העוף נעשית למעלה בראשו של מזבח למעלה מחוט הסיקרא במחציתו העליונה של המזבח, וחטאת העוף מעשיה הם למטה מחוץ הסיקרא במחציתו התחתונה של המזבח, ועוד חילוק יש, שבחטאת העוף עושים הזאת הדם כשהוא לוקח את הגוף של העוף ומזה מדמו אל המזבח, זה נקרא שם הזאה מה שהוא אוחז בגוף העוף ומעלה ומוריד בכח והדם ניתז מעצמו, אבל בעולת העוף עושים מיצוי, הזריקה של הדם של עולת העוף הוא במיצוי אומר רש״י שהוא סוחט בין אצבעותיו וניצוק הדם הולך למרחוק, והרש״ש כבר העיר, שרש״י בזבחים פירש שהוא מקיף היינו מקרב את גוף העוף לקיר של המזבח כדי לסחוט ולמצות ממנו את הדם, ועכ״פ בעולת העוף העבודה של הדם נעשית במיצוי ואילו בחטאת העוף היא נעשית בהזאה, אבל גם בחטאת העוף אחרי ההזאה יש מיצוי, אחרי שהזו מדם חטאת העוף צריך גם למצות את מה שנשאר בחטאת העוף כפי שכתוב בתורה ״והנשאר בדם ימצה״ שצריך למצות את מה שנשאר בדם, משא״כ בעולת העוף שם כל ההזאה והזריקה של הדם היא במיצוי כפי שנאמר ונמצה דמו על קיר המזבח, ומזה שואלת הגמרא עולת העוף שמיצה דמה, שהוא עשה מיצוי הדם כפי שצריך לעשות בעולת העוף והוא עושה את זה למעלה כפי שנעשה בעולת העוף, אלא שהוא אומר לשם חטאת העוף, והדין הוא שעולת העוף שהוא אמר בשעת המיצוי לשם חטאת העוף אז זה נקרא עולה שהקריבו אותה שלא לשמה, והדין של עולה שקרבה שלא לשמה הוא שעל אף שהיא כשרה אינה מרצה ואינה עולה לבעלים לשם חובה, ואם כן שואלת הגמרא, תרצה, כלומר שתהיה אפילו עולה לבעלים לשם חובה, כי מעשיה מוכיחים עליה דעולת העוף היא, שהרי מהמעשים מוכרח שהיא עולת העוף ומה שהוא אומר לשם חטאת העוף אינו אלא שקר וכזב, **דאי חטאת העוף היא** שהרי אם זה היה חטאת העוף, **למטה הוה עביד לה** הוא היה צריך לעשות את זה למטה והוא הרי עושה את זה למעלה, וראיה שניה, **והזאה**, שהוא היה צריך לעשות הזאה כמו שבחטאת העוף עושים הזאה, ואילו הוא עושה מיצוי כמו שנעשה בעולת העוף, אז כיון שכולם רואים שזה למעלה וזה במיצוי שזה מעשים של עולת העוף וזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מוכרח שזה עולת העוף אז כולם מכירים ויודעים שמה שהוא אומר לשם חטאת העוף אינו אלא שקר וכזב, והיה רבי שמעון צריך לסבור שהעולה הזאת תהיה כשרה וגם מרצה לבעלים לעלות לשם חובה.

- דף ג׳ ע״א

עונה הגמרא, **אמרי**, על זה אנחנו עונים, **דילמא מיצוי דכתר הזאה הוא** כלומר אנשים שישמעו איך שהוא אומר לשם חטאת העוף יכולים לסבור שבאמת הקרבן הזה הוא חטאת העוף, ועל אף שהם רואים שהוא עושה מיצוי הם יסברו שזה לא המיצוי שזה הזריקה וההזאה הראשונה של הדם שכך נעשה בעולה, אלא הם יסברו שזה המיצוי שאחרי הזאה, שבאמת זה חטאת העוף, והרי גם בחטאת העוף כפי שהסברנו אחרי שמזים הזאה מדם חטאת העוף עושים מיצוי, וא״כ הם יסברו שמיצוי זה שהם רואים זה מיצוי של חטאת העוף, על אף שהוא עושה את זה למעלה זה גם לא מוכיח שזו עולת העוף כיון שזה מיצוי של בתר הזאה, וכפי שהגמרא אומרת, **דאמר מר, מיצה דמה בכל מקום במזבח בשירה**, ואם כן לא ברור לעין כל שמה שהוא אומר לשם חטאת זה שקר וכזב, כי על אף שרואים שהוא עושה למעלה והוא עושה מיצוי הם סוברים שזה חטאת העוף והוא עושה את המיצוי שאחרי הזאה שכשר לעשות אותו אפילו למעלה, אז כיון שהמחשבת לשם חטאת אינה ברורה לכולם שהיא שקר וכזב אז זו מחשבת שלא לשמה שפוסלת את העולה שלא תהיה עולה לבעלים לשם חובה.

ועדיין מקשה הגמרא, **חטאת העוף שהזה דמה למטה לשם עולת העוף, תרצה**, חטאת העוף שבה צריך לעשות הזאה וזה צריך להיות למטה מחוט הסיקרא והוא עושה כך, הוא מזה את הדם כמו שצריך לעשות בחטאת הזאה, והוא עושה את זה למטה כמו שצריך שחטאת צריך לעשות למטה מחוט הסיקרא במחציתו התחתונה של המזבח, אלא שהוא אומר לשם עולת העוף, אז הדין הוא הרי שחטאת העוף שהוא עושה את ההזאה לשם עולת העוף. החטאת העוף לגמרי פסולה, כי חטאת העוף דינה כמו חטאת בהמה שמחשבת שלא לשמה פוסלת בה, ואם כן הגמרא מקשה, שלרבי שמעון לא רק שהחטאת לא תפסל, אלא גם תרצה ותהיה עולה לבעלים לשם חובה, **דמעשיה מוכיחין עליה דחטאת עוף היא** שהרי מהמעשים מוכרח לעין כל שזו באמת חטאת העוף, ומה שהוא אומר לשם עולת העוף הוא שקר וכזב, **דאי עולת העוף היא** שהרי כולם יבינו שאם זה באמת היה עולת העוף כפי שהוא אומר לשם עולת העוף, **למעלה הוה עביד לה** הוא היה צריך לעשות אותה למעלה כדין עולת העוף, **ומיצוי הוה עביד ליה** והוא היה צריך לעשות מיצוי כמו שעושים בעולה והוא הרי עושה הזאה שהזאה עושים בחטאת והוא עושה את זה למטה כפי שעושים בחטאת, אז הרי כולם רואים שזה חטאת וכולם מבינים שמה שהוא אומר לשם עולה אינו אלא שקר, והרי לדעת רבי שמעון כשהוא אומר מחשבת שלא לשמה שברור לכולם שזה שקר וכזב זה לא פוסל את הקרבן.

עונה הגמרא, **הכי נמי** באמת רבי שמעון ודאי מודה שחטאת העוף שהוא עשה את ההזאה למטה לשם עולת העוף החטאת העוף לא נפסלת, ומה שנאמר בברייתא **(אלא) [ולא] לפי שאין המנחות דומות לזבחים קאמר, לזבחים ולא לעופות**, רבי שמעון רק אמר חילוק בין מנחות וזבחים, שבזבחים כל הקרבנות יש להם את אותה שחיטה ואותה קבלה, ואין להוכיח מהמעשים שמחשבת שלא לשמה היא שקר, ולכן המחשבת שלא לשמה כיון שלא ברור לכולם שזה שקר זה פוסל את הקרבן, ואין הכי נמי בעופות כמו בחטאת העוף, שכן ברור לעין כל שמה שהוא אומר לשם עולת העוף זה שקר, יודה רבי שמעון והוא כך יסבור שהחטאת לא נפסלה במה שהוא אמר לשם עולת העוף, והיא תהיה כשרה ומרצה לעלות לבעלים לשם חובה.

אם כן הגמרא הוכיחה אליבא דרבי שמעון שחטאת העוף צריכה להיות כשרה בגלל שיש בה שני דברים שמוכיחים שהמחשבה והדיבור שהוא אומר לשם עולת העוף הוא שקר, האחד שזה הזאה ולא מיצוי, והשני שזה למטה כמו שעושים חטאת ולא למעלה כמו שעושים עולה, ובהמשך הסוגיא נראה מדברי רש״י שבאמת הגמרא הקשתה בגלל שתי קושיות ורק בגלל זה אמרה הגמרא שרבי שמעון מודה שהחטאת תהיה כשרה, אבל אם היתה רק קושיא אחת רבי שמעון עדיין היה סובר שפסול שפי שיבואר לנו בהמשך הסוגיא.

אבל התוס׳ חולקים על רש״י, והם אומרים בד״ה חטאת העוף שהזה דמה, שמכיון שהוא התחיל להקשות ממיצוי והזאה הוא מקשה גם כאן בחטאת העוף מהזאה, אבל באמת הוא יכול היה להקשות ממליקה של חטאת, שחטאת העוף שהוא עשה את המליקה למטה לשם עולה תהיה כשרה לרבי שמעון, כי מליקת חטאת העוף היא למטה, ומליקת עולת העוף היא דווקא למעלה, כי כך הרי למדנו בברייתא בתורת כהנים שמובאת בגמרא בזבחים בדף ס״ה, וכפי שרש״י הביא זאת גם בסוף דף ב׳ ע״ב שלומדים מזה שכתוב בפסוק בהקטרת העולת העוף כתוב ״ומלק והקטיר ונמצה״, מה הקטרה בראשו של מזבח אף מליקה בראשו של מזבח, אז כשהוא מולק חטאת העוף למטה אפילו שהוא אומר לשם עולת העוף מכל מקום כולם יודעים שזה שקר מה שהוא אומר לשם עולת העוף, שהרי אם זה היה עולת העוף הוא היה צריך לעשות את המליקה למעלה ולא למטה.

הרי שתוס׳ סוברים שאפילו אם רק בדבר אחד מוכיח שהמחשבה היא שקר זה גם מספיק שלדעת רבי שמעון זה יהיה נחשב מחשבה שהיא ניכרת לעין כל שזה שקר, וזה לא יפסול את הקרבן, אבל רש״י כפי שהזכרנו נראה בהמשך הסוגיא וכפי שכבר העיר על כך החשק שלמה כאן, הוא סובר שדווקא בגלל שיש שני מעשים שבהם מוכרח שהמילים והדיבור שלשם עולת העוף הם שקר רק בגלל זה שאלה הגמרא ואמרה שרבי שמעון יסבור שהחטאת העוף הזאת לא נפסלה, אז זה רק אם יש כאן בהזאה של החטאת שני דברים, יש גם הזאה וגם שזה למטה ולא למעלה, משא״כ במליקה שיש רק דבר אחד, שהוא עושה את המליקה למטה, שמזה מוכרח שזה לא עולת העוף, כי אם זה היה עולת העוף הוא היה צריך לעשות את המליקה למעלה, אבל כיון שזה רק דבר אחד לשיטת רש״י זה לא מספיק להחשב מעשיה מוכיחים שיהיה נחשב לעין כל ברור שהדיבור של שלא לשמה הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שקר, וגם לדעת רבי שמעון באופן כזה באמת כן היה צריך להפסל.

שואלת הגמרא, **קדשי קדשים ששחטן בצפון לשם קדשים קלים**, קדשי קדשים הרי שחיטתן היא רק בצפון, ואם הוא שוחט את הקדשי קדשים בצפון במקום שצריך לשחוט קדשי קדשים, והוא שוחט לשם קדשים קלים, **לירצו**, למה הדין הוא שאם הוא שחט לשם קדשים קלים אז זה מחשבת שלא לשמה שבגללה לא עלו לבעלים לשם חובה, למה לא נאמר שהם גם מרצים כי **מעשיהן מוכיחין עליהן דקדשי קדשים נינהו**, שהרי מתוך המעשים של השחיטה שהוא שוחט בצפון זה מוכרח שזה קדשי קדשים, **דאי קדשים קלים, בדרום הוה עביד להו**, שהרי אם זה היה קדשים קלים הוא היה שוחט אותם בדרום, ומזה שהוא שוחט בצפון כולם יודעים שזה קדשי קדשים ומה שהוא אומר לשם קדשים קלים אינו אלא דברי שקר, וא״כ לרבי שמעון כיון שהמחשבת שלא לשמה ברורה לכל שהיא שקר אז היא לא פוסלת.

עונה הגמרא, **אימור דאמר רחמנא אף בדרום**, התורה בקדשים קלים לא קבעה שיצטרכו דווקא שהשחיטה תהיה בצפון, בקדשי קדשים כגון בחטאת באשם ובעולה שם התורה קובעת שצריך להיות דווקא בצפון, כי בעולה כתוב ״ושחט את העולה על ירך המזבח צפונה״, אז התורה קבעה את שחיטת העולה שתהיה דווקא בצפון, ובחטאת כתוב ״במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת״, למדנו שגם חטאת התורה קובעת לה שהשחיטה תהיה בצפון, וגם באשם נאמר שבמקום אשר תשחט העולה גם האשם צריך לשחוט אותו, וא״כ גם אשם שהוא קדשי קדשים כל אלו התורה קבעה צפון לשחיטתם, משא״כ בקדשים קלים, שמה ששוחטים קדשים קלים בדרום זה כי בקדשים קלים אין צורך לשחוט דווקא בצפון, אבל **בדרום ולא בצפון מי אמר**, וכי יש הלכה שקדשים קלים צריך לשחוט דווקא בדרום ולא בצפון, **דתנן** שהרי למדנו במשנה בפרק איזהו מקומן, **שחיטתן בכל מקום בעזרה** שקדשים קלים נשחטים בכל מקום בעזרה אפילו בצפון, אז מזה שהוא שוחט בצפון עדיין לא מוכרח וברור שמה שהוא אומר לשם קדשים קלים זה שקר, כי אולי זה באמת קרבן שהוא קדשים קלים, ומה שהוא שוחט בצפון זה כי גם בצפון אפשר לשחוט קדשים קלים.

שואלת עכשיו הגמרא להיפך, **קדשים קלים ששחטן בדרום לשם קדשי קדשים**, קרבן שהוא קדשים קלים, למשל שלמים, שהוא שוחט אותו בדרום לשם קדשי קדשים, **לירצו**, למה אנחנו אומרים ששלמים ששוחטים אותם שלא לשמן הדין הוא שהם לא עולים לבעלים לשם חובה, הרי לרבי שמעון צריך להיות שהם ירצו ויעלו אפילו לבעלים לשם חובה, כי **מעשיהן מוכיחין עליהן דקדשים קלים נינהו** שהרי המעשים של השחיטה שהוא שוחט בדרום מוכיחה שזה קדשים קלים, **דאי קדשי קדשים, בצפון הוה עביד להו**, שהרי אם זה היה קדשי קדשים הוא היה שוחט אותם בצפון כדין קדשי קדשים ששחטתן היא דווקא בצפון, וכשהוא רואה שהוא שוחט בדרום אז הרי ברור לו שבאמת זה קרבן שהוא קדשים קלים, ומה שהוא אומר לשם קדשי קדשים אין זה אלא שקר וכזב, ומכיון שברור לכל שהמחשבת שלא לשמה היא שקר, אז הרי לרבי שמעון מחשבה כזאת שברורה לכל שהיא שקר אינה פוסלת.

עונה הגמרא, **אמרי** אנשים שיראו שהוא שוחט את הקרבן הזה בדרום ואומר לשם קדשי קדשים, הם יסברו, **קדשי קדשים נינהו** שבאמת זה קדשי קדשים כמו שהוא אומר לשם קדשי קדשים, **ומיעבר הוא דעבר ושחט להו בדרום** ומה שהוא שוחט אותם בדרום זה פשוט כי הוא עובר על מה שהתורה אמרה לשחוט קדשי קדשים בצפון והוא שוחט בדרום, ולא מוכרח שמה שהוא אומר לשם קדשי קדשים זה שקר, כי אולי יחשוב מי שרואה ושומע שהוא אומר לשם קדשים שבאמת זה קרבן קדשי קדשים, והוא שוחט בדרום בגלל שהוא עובר על מה שהתורה צותה לשחוט קדשי קדשים דווקא בצפון.

שואלת הגמרא, **אי הכי** אם כך אתה מתרץ אליבא דרבי שמעון, אז הרי חוזרת הקושיא, **מחבת לשם מרחשת נמי**, אם כן גם כשהוא קומץ מנחת מחבת לשם מרחשת איך אתה אומר שמעשיה מוכיחים שזה מחבת וכששומעים שהוא אומר לשם מרחשת ברור לכולם שזה שקר, למה לא נאמר, **האי דקא קמיץ לה למרחשת אמר האי במרחשת נדר [נ״א נדב], והא דמייתי לה במחבת, דמרחשת היא, ומעבר הוא דעבר ואתייה במחבת**, אדם זה שאנחנו שומעים איך שהוא קומץ את המנחת מחבת לשם מרחשת, יסבור השומע שבאמת הוא נדר להביא מנחת מרחשת, ומה שהוא הביא אותה במחבת, זה משום שהוא עובר על מה שהוא נדר להביא במרחשת, והוא מביא אותה במחבת, אבל כשהוא אומר לשם מרחשת זו אמת, כי הוא נדר להביא מנחת מרחשת, אז א״כ איך אתה אומר שמעשיה מוכיחים עליה כי רואים שזו מחבת, הרי בזה שרואים שזו מחבת זה עוד לא מוכיח לעין כל שהמנחה הזאת אמורה היתה להיות מנחת מחבת, כי יסברו שהוא נדר להביא מנחת מרחשת אלא שהוא עובר ומביא את המנחה במחבת שלא כפי שהוא היה צריך להביא אותה במרחשת.

עונה הגמרא **התם, כי נמי במרחשת נדר, כי מייתי לה במחבת, מחבת הויא**, שם כשהוא קומץ לשם מרחשת ברור לעין כל שזה שקר, שהרי אפילו אם הוא היה נודר להביא מנחה במרחשת ועכשיו שהוא הביא אותה במחבת, אז על אף שהוא אמור היה לקיים את נדרו ולהביא מנחה במרחשת, מכל מקום כשהוא מביא מנחה במחבת הוא לא עובר על מה שהוא נדר להביא מרחשת, שהמנחה הזאת שהוא מביא במחבת היא באמת מנחת מחבת, והוא יצטרך עדיין לקיים את נדרו להביא מנחת מרחשת, **כדתנן** כמו שלמדנו משנה במנחות דף ק״ב, **האומר הרי עלי במחבת** אדם שנדר להביא מנחה במחבת, **והביא במרחשת** והוא הביא את המנחה במרחשת, או להיפך הוא נדר להביא הרי עלי **במרחשת, והביא במחבת, מה שהביא הביא**, המנחה שהוא הביא זו מנחה כשרה, שזו מנחת מחבת על אף שהוא נדר להביא מרחשת, וזו מנחת מרחשת אם הוא הביא במרחשת על אף שהוא נדר להביא במחבת, **וידי נדרו לא יצא** אבל את ידי הנדר הוא לא יצא והוא יצטרך להביא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מנחה אחרת, שאותה הוא יביא כפי הנדר שהוא נדב ובה הוא יקיים את נדרו, אם כן כששומעים שהוא אומר על מנחת מחבת, שהוא קומץ את הקמיצה לשם מרחשת, מעשיה מוכיחים שהמחשבה הזאת היא שקר, שהרי אפילו אם באמת היה צריך להביא מנחה במרחשת ולקמוץ לשם מרחשת, אבל לא את המנחה הזאת, המנחה הזאת כיון שהביא אותה במחבת היא נשארת בקדושתה להיות מנחת מחבת, אלא שהוא לא יוצא ידי חובה במנחה הזאת כי הוא נדר להביא במרחשת והוא צריך להביא דווקא במרחשת, ולכן אז הרי כולם יודעים שהוא מכזב ומשקר במה שהוא אומר לשם מרחשת.

וחוזרת הגמרא ושואלת, **ודילמא אמר זו להביא במחבת והביא במרחשת,** אולי מי שישמע שהוא אומר על מנחת מחבת שהוא עושה את הקמיצה לשם מרחשת, עדיין לא ניכר שהוא אומר שקר ויסברו שהוא אומר אמת שאת הקמיצה הזאת הוא עושה לשם מרחשת, כי באמת המנחה הזאת היא מנחה שהוא נדר להביא אותה מרחשת, ומה שהוא הביא אותה במחבת זה בגלל שהוא עבר על הנדר שהוא נדר להביא במרחשת, ובאופן שהמנחה הזאת אינה יכולה להיות מחבת, **כדתנן** וכפי שלמדנו באותה משנה, **זו להביא במחבת,** אם הוא לא נדר הרי עלי להביא במחבת, שאת זה הרי למדנו קודם מהרישא של המשנה שאפילו אם הוא נדר להביא במחבת והביא במרחשת או במרחשת והביא במחבת, המחבת שהוא הביא כשרה, אלא שהוא צריך להביא מרחשת כדי לקיים את נדרו, אבל אם הוא אמר זו להביא במחבת, שהוא לקח מנחה והקדיש אותה הרי זו להביא אותה במחבת, **והביא** והוא הביא את המנחה הזאת **במרחשת,** או להיפ,ך **במרחשת** הוא אמר זו להביא במרחשת, **והביא במחבת, הרי זו פסולה** זו מנחה פסולה, אם כן כשאנחנו שומעים שהוא לוקח קמיצה ממנחת מחבת ואומר לשם מרחשת, עדיין יסברו שהוא אומר אמת, שמנחה זאת היתה צריכה להיות מרחשת, כי הוא נדר הרי זו להביא במרחשת, ולכן הקמיצה לשם מרחשת היא נכונה וזו מחשבה אמיתית והוא לא משקר ומכזב, ועל אף שאנחנו רואים שהוא מביא אותה במחבת יסברו שהוא עובר על מה שהוא נדר להביא את המנחה הזאת במרחשת והוא מהביא אותה במחבת, באופן כזה הרי זה עדיין צריך להיות שאין מעשיה מוכיחים, כי הרי מי ששומע לשם מרחשת עדיין יסבור שהוא אומר אמת, כי באמת מנחה זאת היתה צריכה להיות מרחשת, ובתורת מחבת כמו שהוא הביא אותה היא מנחה פסולה, כי הוא עבר על הנדר להביא אותה במרחשת.

עונה הגמרא, **לרבנן הכי נמי** לרבנן שסוברים באותה משנה במנחות כ״ב שאם הוא אמר הרי זו להביא במרחשת והביא אותה במחבת אז המנחה פסולה, ודאי יש לפרוך ולהקשות שמי ששומע איך שהוא אומר לשם מרחשת לא ברור לו שזה שקר וכזב כי אולי זו אמת כפי שהקשינו, אבל **לרבי שמעון** שכל הנידון והשקלא וטריא הם לדבריו, **כיון דאמר רבי שמעון אף ידי נדרו יצא,** כי רבי שמעון חולק על אותה משנה, שגם ברישא כשהמשנה אמרה שאם הוא אומר הרי עלי להביא מנחה במחבת והביא במרחשת המנחה שהוא הביא זו מנחה כשירה אלא שלא יצא מידי נדרו, על זה רבי שמעון חולק וסובר שהוא יצא את ידי נדרו, שאפילו שהוא נדר להביא מנחה במחבת והביא מרחשת או להיפך נדר להביא מנחה במרחשת והביא במחבת את ידי חובת הנדר הוא גם כן יצא, **אלמא קביעותא דמנא ולא כלום הוא** אז מזה למדנו שרבי שמעון סובר שקביעות הכלי, אם להביא אותה במחבת שזה סוג כלי אחד, או להביא אותה במרחשת שזה סוג כלי אחר, זה בכלל לא נוגע לקיומו של הנדר וקביעות הכלי לאו כלום הוא, לכן **ולא שנא אמר זו ולא שנא אמר עלי,** שכמו שבהרי עלי סובר רבי שמעון שאם מנחה שהוא נדר להביא במחבת הוא הביא אותה במרחשת הוא יצא ידי חובת המנחה, שאמור היה לפי נדרו להביא אותה במחבת, כי הקביעות שהוא קבע להביא במחבת אינה משנה לגבי קיומו של הנדר והוא יכול לקיים את הנדר גם אם הוא מביא מסוג אחר במרחשת, ואם כן גם כשהוא אומר הרי זו להביא במחבת והביא מרחשת, לא רק שזו מנחה כשירה, אלא גם יצא ידי חובתו, ואם כן הרי שוב המנחת מחבת הזאת היא מנחה כשרה, וכשהוא אומר שהוא קומץ אותה לשם מרחשת ברור לכולם שזה שקר, כי מעשיה מוכיחים שזו מנחת מחבת כשירה שאי אפשר לעשות אותה לשם מרחשת כי זו מחשבת שקר וכזב, שלדעת רבי שמעון כשברור שזה שקר אין המחשבה הזאת פוסלת.

והגמרא ממשיכה בשקלא וטריא לדון על קרבנות שונים שלכאורה ממעשי העבודה שעושים בקרבן יש להוכיח שהמחשבת שלא לשמה שהוא אומר אינה אלא שקר וא״כ לדעת רבי שמעון צריך להיות שזה יהיה כשר מרצה ועולה לבעלים לשם חובה.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה, עולה ששחט לשם חטאת, תרצה,** אם הוא מביא קרבן עולה והוא שוחט אותו לשם חטאת שלמדנו במשנה בזבחים שאמנם העולה כשרה אבל אינה עולה לבעלים לשם חובה, שהעולה הזאת תרצה, **דחאי זכר, וחאי נקבה,** שהרי כולם יודעים להבחין שעולה צריכים להביא בהמה ממין זכר, ואילו חטאת מביאים דווקא ממין נקיבה דהיינו כשבה או שעירה, וכשהוא אומר על בהמה ממין זכר לשם חטאת כולם יודעים שזה שקר, שהרי אם זה היה חטאת היה צריך להביא נקיבה והרי רואים כאן שזה זכר.

עונה הגמרא, **כיון דאיכא שעיר נשיא דזכר הוא, לא ידיע,** הרי הנשיא כשהוא מביא חטאת הוא מביא שעיר שהוא זכר, ועל כן כשהוא אומר לשם חטאת לא ברור לכולם שזה שקר, כי שמא השעיר הזה הוא חטאת של נשיא ולכן כיון שלא ברור אז זו מחשבה הפוסלת.

שואלת הגמרא, **אמר לשם חטאת יחיד מאי איכא למימר,** מה תענה בעולה שהוא אמר מפורש שהוא שוחט אותה לשם חטאת יחיד, שחטאת יחיד הרי לא מצאנו אלא בהמה ממין נקיבה, כשבה או שעירה, אז הרי ברור לעין כל, שכשרואים על קרבן שהוא ממין זכר שהוא אומר לשם חטאת יודעים כולם שזה שקר, ואם כן יהיה הדין שהעולה הזאת שהוא שחט לשם חטאת יחיד לא רק שתהיה כשרה אלא גם תרצה ותעלה לבעלים לשם חובה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ותו ועוד קשה, **חטאת יחיד ששחטה לשם עולה, תרצה,** שהרי הדין הוא שחטאת ששוחטים אותו לשם עולה זו מחשבת שלא לשמה שבחטאת זה פוסל לגמרי, ואילו לרבי שמעון היה צריך להיות הדין שאם הוא שוחט חטאת יחיד לשם עולה לא רק שזה לא יהיה קרבן חטאת פסול, אלא הוא צריך להיות גם מרצה ועולה לבעלים לשם חובה, למה, **דחטאת נקבה, ועולה זכר,** שהרי חטאת היא בהמה ממין נקיבה, ועולה היא בהמה ממין זכר, ואם כן כשאנשים רואים שהוא הביא חטאת שהוא ממין נקבה והוא אומר לשם עולה יודעים כולם שמה שהוא אומר לשם עולה אינו אלא שקר, שהרי רואים שזו בהמה ממין נקבה, ואי אפשר להקריב עולה ממין נקבה, ומכיון שכולם יודעים שמה שהוא אומר לשם עולה זה שקר, ממילא לרבי שמעון זה לא פוסל, והיה צריך להיות שהחטאת הזאת תרצה ותעלה לבעלים לשם חובה.

עונה הגמרא, **מיכסיא באליה,** האליה דהיינו הזנב של הכבש היא מכסה את בית הערוה, ואי אפשר להבחין ולדעת אם הבהמה היא ממין זכר או ממין נקבה, ומכיון שאי אפשר להבחין אז השומע שהוא אומר לשם עולה סובר שהוא אומר אמת, וכיון שהמחשבה אינה ניכרת לכל שהיא שקר לכן היא פוסלת גם לרבי שמעון.

שואלת הגמרא, **התינח היכא דאייתי כבשה** בשלמא אם הוא הביא כבשה לחטאת, שהרי חטאת יחיד יכולים להביא או כשבה או כבשה או שעירה, אז אם הוא הביא כבשה שיש לה אליה זאת אומרת זנב שמכסה את הערוה ואי אפשר להבחין אם זה זכר או נקבה, באופן כזה תירצת שאם הוא שוחט לשם עולה ואי אפשר הרי לדעת שזה בהמה ממין נקבה אז לכן חושבים שאולי באמת זה עולה וכיון שזו מחשבה שאינה ניכרת אז היא פוסלת, אבל **אייתי שעירה מאי איכא למימר** כי לשעירה הרי אין זנב שיכסה את הערוה, ואם כן למה כשהוא שוחט חטאת שהוא הביא שעירה לשם עולה זה פסול, למה לא נאמר שתרצה ותעלה לבעלים לשם חובה, שהרי כולם רואים שזו שעירה ממין נקבה ויודעים שמה שהוא אומר לשם עולה אינו אלא שקר, כי אי אפשר להקריב קרבן עולה משעירה נקבה.

אלא עונה הגמרא, **בין זכרים לנקבות לאו אדעתייהו דאינשי** אנשים לא שמים לב לדעת אם הבהמה הזאת היא ממין זכר או שהבהמה היא ממין נקבה, לכן על אף שזו בהמה ממין נקבה כששומעים שהוא אומר לשם עולה לא ברור לכולם שזה שקר, כי לא שמים לב להבחין שהקרבן הזה הוא נקיבה שאינו ראוי לעולה, ומכיון שלא מבחינים בזה וסוברים שמה שהוא אומר לשם עולה זה נכון ואמת אז הרי זו מחשבה הפוסלת.

שואלת שוב הגמרא, **פסח ששחטו לשם אשם לירצי,** כי במשנה בתחלת זבחים למדנו שפסח ששוחטים אותו שלא לשמו לשם קרבן אחר הוא גם כן פסול, ואם כן הגמרא שואלת, נאמר שאם הוא שוחט את הפסח לשם אשם, לא רק שהפסח לא יהיה פסול, אלא שגם ירצה ויעלה לחובתו, **דהאי בן שנה, והאי בן שתים,** שקרבן פסח צריך להביא כבש בן שנה בן שנתו, ואילו קרבן אשם מביאים איל שהוא כבש בן שנתיים, אז הרי כולם רואים שעומד כאן כבש בן שנה, וכשהוא אומר שהוא שוחט אותו לשם אשם יודעים כולם שזה שקר, כי אם זה היה אשם הוא היה צריך להביא אותו בן שנתים והרי רואים שזה כבש בן שנה, אז כיון שניכר לכולם שמה שהוא אומר לשם אשם זה שקר המחשבה הזאת לא היתה צריכה לפסול בחטאת לרבי שמעון, שהרי מעשיה מוכיחים עליה שזה שקר מה שהוא אומר לשם אשם.

עונה הגמרא, **כיון דאיכא אשם נזיר ואשם מצורע, לא פסיקא ליה,** כיון שיש הרי אשם נזיר ואשם מצורע שבהם האשם מובא כשהוא כבש בן שנתו, דהיינו רק בן שנה, על כן כשהוא אומר על קרבן פסח שהוא כבש בן שנה שהוא שוחט לשם אשם עדיין סוברים שהוא אומר אמת במה שהוא אומר לשם אשם, כי חושבים שזה אשם נזיר או אשם מצורע שהוא בא כבש בן שנתו, ולא ברור לכולם שזה שקר מה שהוא אומר לשם אשם.

שואלת שוב הגמרא, **אמר לשום אשם גזילות ולשום אשם מעילות, מאי איכא למימר,** מה יהיה אבל כשהוא אומר מפורש בפסח שהוא כבש בן שנתו, שהוא שוחט אותו לשם אשם גזילות, שזה נלמד ממה שכתוב בפסוק ״והשיב את הגזילה אשר גזל, ואת אשמו יביא״, שהוא צריך להביא כבש בן שנתים דהיינו איל, וגם אשם מעילות שמביאים על הנהנה מן ההקדש הוא מביא קרבן מעילה אשם גם כן כבש בן שנתיים, שהרי בהם כתוב ״איל״, אז הרי בזה שוב יקשה שהפסח שנשחט לשם אשם גזילות או אשם מעילות ברור לכולם שמה שהוא אומר לשם אשם גזילות או אשם מעילות זה שקר, כי זה כבש בן שנה שלא יכול להיות אשם גזילות או אשם מעילות שצריך להיות איל בן שנתיים.

ותו עוד מקשה הגמרא, שגם כך יצטרך להיות הדין באופן הפוך, **אשם גזילות ואשם מעילות ששחטן לשום פסח, לירצו,** הרי אשם הוא בין כל הזבחים שאם נזבחו שלא לשמן כשרים אבל לא עלו לבעלים לשם חובה, ואם הוא שוחט אשם גזילות ואשם מעילות לשום פסח למה לא נאמר לירצו, שגם יעלו לבעלים לשם חובה, **דפסח בן שנה, והני בן שתי שנים,** אז אם רואים קרבן איל שהוא בן שתי שנים שהוא אומר שהוא שוחט אותו לשם פסח, כולם יודעים שזה שקר, שהרי פסח צריך להיות כבש בן שנתו, ורואים כאן איל בן שנתיים, ואם כן כיון שכולם יודעים ומכירים שמה שהוא אומר לשם פסח זה שקר אז הרי זה לא פוסל לדעת רבי שמעון, וצריך להיות שהאשם הזה גם ירצה ויעלה לבעלים לשם חובה.

עונה הגמרא, **אלא** כך צריכים לומר, **בין בן שנה לבין בן שתי שנים לאו אדעתייהו דאינשי** אנשים לא יודעים להבחין אם הכבש הוא בן שנה או בן שנתיים, **דאיכא בן שנה דמיחזי ככבן שתים כי** יש כבש בן שנה שהוא מגודל ושמן והוא נראה כאילו הוא כבר בן שתי שנים, **ואיכא בן שתים** ויש כבש איל שהוא בן שתי שנים **דמיחזי ככבן שנה** שנראה כאילו הוא בן שנה, מפני שהוא רזה וכחוש, לכן אי אפשר להבחין אם זה בן שנה או בן שנתים, לכן בין כשהוא שוחט פסח שהוא בן שנה לשם אשם גזילות ואשם מעילות שצריך להיות בן שנתיים לא יודעים כולם שזה שקר כי הכבש הזה נראה כבן שתיים וסוברים שזה נכון מה שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אומר לשם אשם כי הוא נראה כאיל בן שנתיים, וכן גם להיפך אם עומד לפנינו איל בן שנתיים והוא שוחט אותו לשם פסח, לא כולם יודעים שזה לא נכון, כי הם סוברים שבאמת זה קרבן פסח כי האיל הזה נראה כבן שנה, ולכן כיון שלא ניכר לכל שהמחשבת שלא לשמה היא שקר אז זו מחשבה הפוסלת.

שואלת שוב הגמרא, **שעיר ששחטו לשום אשם לירצי, דהאי צמר והאי שיער,** הרי אשם לא מצאנו שיבוא אלא מן הכבשים, שאם זה אשם נזיר או אשם מצורע הוא בא כבש בן שנתו, ואם זה אשם גזילות או אשם מעילות הוא איל בן שנתים, שזה כבש בן שנתים, אבל אין קרבן אשם שבא משעיר, אם כן אם הוא שוחט שעיר לשום אשם ובאיזה שעיר מדובר בשעיר שהוא קרבן עולה או קרבן שלמים ששוחטים אותו לשום אשם נאמר שירצה, דהאי צמר, והאי שיער, שהרי אשם הוא מכבשים, וכבשים שמהם מביאים קרבן אשם יש להם צמר, ואילו השעיר אין לו צמר אלא שיער בעלמא, וזה גלוי לכל שהשעיר הזה שהוא אומר עליו לשם אשם לא יתכן שהוא יהיה אשם, כי אין אשם שבא משעירף ואם כן יודעים כולם שזה שקר מה שהוא אומר לשום אשם, ויהיה הדין שירצה ויעלה לחובה, כיון שניכר לכל שהשלא לשמה שהוא אומר הוא שקר.

עונה הגמרא, אמרי אנשים יחשבו, **דיכרא אוכמא הוא** שבאמת זה איל אלא שהוא שחור, ואומר רש״י שלכן הגמרא נקטה, שחור כי סתם שעירים שחורים.

אבל התוס׳ בסוף העמוד מפרשים שקושית הגמרא דהאי צמר והאי שיער הכוונה בצבע של השיער, כי צמר פירושו לבן, כי כל צמר הוא לבן, כמו שנאמר בספר ישעיה ״אם יאדימו כתולע כצמר יהיו״ שפירושו שאם החטאים יהיו אדומים כמו תולע אז הם ילבינו כמו צמר, ועכ״פ הרי שצמר הוא תמיד לבן, משא״כ שיער הוא תמיד שחור, וכפי שתוס׳ מביאים מגמרא בשבת, וזו היתה קושית הגמרא שמבחינים בצבע אם זה לבן או שחור ובזה יודעים אם זה כשבה או שזה כבש או שזה שעיר, והגמרא מתרצת דיכרא אוכמא הוא.

שואלת שוב הגמרא, **עגל ופר ששחטן לשום פסח ואשם, לירצו,** ומסביר כבר הרש״ש בהגהות, שעגל ודאי הכוונה לקרבן שלמים, שהרי לא מצאנו עגל שיהיה כשר אלא לקרבן שלמים, ואם כן גם פר יכלנו לפרש הכוונה שהוא קרבן שלמים, אבל רש״י פירש שמדובר בחטאת כמו פר כהן משיח, ובאלו שואלת הגמרא, אם הוא שחט אותם לשום פסח ואשם לירצו, **דעגל ופר בפסח ואשם ליכא** שהרי הפסח והאשם אינם באים לא מעגל ולא מפר, כי פסח בא או כבש או שעיר, כי הוא בא מן הצאן ולא מן הבקר, ואשם בא רק מן הכבשים ואפילו לא מן השעירים, ואם כן עגל ופר אין לא בקרבן אשם ולא בקרבן פסח, אז אם הוא שוחט לשום פסח ואשם יהיה מרצה ויעלה לבעלים לשם חובה, שהרי כולם יודעים ומכירים שמה שהוא אמר לשם פסח או לשם אשם על עגל ופר ודאי שזה שקר, כי אין עגל ופר שיכולים להיות פסח או אשם, ואם כן שיהיה הדין ירצו.

עונה הגמרא, **אין הכי נמי** באמת באופן כזה גם בזבחים יש אפשרות שיהיו מעשיה מוכיחים שמה שהוא אומר שלא לשמה זה שקר, כמו בפר ועגל שהוא אומר לשום אשם או לשום פסח,

- דף ג׳ ע״ב

ומאי זבחים, רוב זבחים, ומה שרבי שמעון בברייתא אומר שאין המנחות דומות לזבחים, שבזבחים הוא מודה שמחשבת שלא לשמה פוסלת, הכוונה ברוב הזבחים, כי ברוב הזבחים שחיטה אחת לכולן ואין להוכיח מהמעשים שמה שהוא אומר לשם קרבן אחר זה שקר, משא״כ באמת בזבחים עצמם אם יהיה קרבן שידעו בבירור כולם שמה שהוא אומר לשם קרבן אחר זה שקר, כמו הדוגמה שהביאה הגמרא בעגל ופר שהוא שוחט אותם לשם אשם או לשם פסח, בזה אין הכי נמי רבי שמעון יסבור באמת שכאן כיון שהמחשבה שהוא אומר לשם פסח ואשם גלוי לכל שזה שקר זה לא יפסול את הקרבן.

[עד כאן למדנו את כל השקלא וטריא בגמרא לפי התירוץ של רבה שמחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, ולדעת רבה יסוד הסברא של רבי שמעון שבמנחות קמיצה שלא לשמה אינה פוסל, זה משום שמוכרח לעין כל שמה שאומר לשם מנחה אחרת זה שקר, וככל שהמחשבה גלויה וברורה שהיא שקר אז היא אינה פוסלת את המנחה, שרק אם המשחבה של שלא לשמה אינה ברורה לכולם שהיא שקר, שם מודה רבי שמעון שהיא פוסלת, אבל כשהמשחבה ברורה לעין כל שהיא שקר, שם לדעת רבי שמעון המחשבה אינה פוסלת, כך סובר רבה, שאליבא דידה היתה כל השקלא וטריא בגמרא עד כאן.]

רבא אמר, רבא בא באופן אחר ליישב את הקושיא מדברי רבי שמעון בברייתא אחת על דבריו בברייתא אחרת שעליה, שרבה הרי תירץ כפי שלמדנו את כל השקלא וטריא וכפי שהקדמנו לעיל שבברייתא בתחילת דף ב׳ ע״ב כתוב שרבי שמעון סובר כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות ועלו לבעלים לשום חובה, שהם אפילו עולות לבעלים לשום חובה, ובברייתא שניה למדנו שרבי שמעון סובר שמנחה שנקמצה שלא לשמה על אף שהיא כשרה לא עולה לבעלים לשום חובה, את זה בא רבא ליישב, **לא קשיא, כאן בקומץ מנחה לשום מנחה, כאן בקומץ מנחה לשום זבח.**

והוא מסביר את דבריו, **מנחה לשום מנחה,** הברייתא הראשונה שאומרת שאם הוא קמץ את המנחה שלא לשמה, לא רק שהמנחה כשרה, אלא היא גם עולה לבעלים לשום חובה, מדובר שהוא קמץ מנחה לשום מנחה, למשל מחבת לשם מרחשת, שמה סובר רבי שמעון שזה בכלל לא פוסל ואפילו עולה לבעלים לשום חובה, למה, כי כתוב (ויקרא ו) **וזאת תורת המנחה, תורה אחת לכל המנחות,** כל המנחות יש להם תורה אחת שאפילו אם הוא שינה ממנחה אחת לשניה זה לא נקרא שינוי קודש לפסול את הקרבן.

משא״כ הברייתא השניה שאומרת שקמיצה שלא לשמה לדעת רבי שמעון כן פוסלת את המנחה, מדובר **מנחה לשום זבח** שהוא קמץ את המנחה לשום זבח, כי כתוב **וזאת תורת המנחה, וזבח לא כתיב,** ואם כן אין בה היקש להשוות את כל הזבחים עם המנחות לתורה אחת, ולכן מנחה לשום זבח זו מחשבת שינוי קודש שפוסלת את המנחה שלא תעלה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לבעלים לשם חובה.

מקשה הגמרא, **והא תנא מפני שמעשיה מוכיחין עליה קאמר**, הרי בברייתא כתוב סברא, שבגלל שמעשיה מוכיחין עליה לכן מנחה שקמצה שלא לשמה כשירה, ואם כן מנחה לשום זבח גם צריך להיות כשר, שהרי מעשיה מוכיחים שהוא קומץ המנחה, וכשהוא אומר לשום עולה או לשום חטאת או לשום זבח הרי כולם רואים שזה שקר כיון שרואים שזו מנחה, ואם כן כיון שמעשיה מוכיחין היה צריך להיות שגם מנחה לשום זבח יהיה כשר.

עונה הגמרא, **הכי קאמר** לדעת רבא מתפרשת הברייתא לגמרי אחרת, וקודם נקדים שגם רבא כאן וגם רב אשי שבהמשך הסוגיא חולקים על דברי רבה, והם אומרים להיפך מהסברא של רבה, שהרי רבה סובר אליבא דרבי שמעון שככל שהמחשבה ניכרת לעין כל שהיא שקר היא אינה פוסלת את המנחה, מכיון שכולם רואים שזה שקר, ואם כן זה סתם דברי הבל ורעות רוח שאינם פוסלים, אבל רבא ורב אשי סוברים להיפך, שלא מיבעיא שאם המחשבה גלויה לעין כל שהיא שקר, שהיא בוודאי ומכל שכן פוסלת, כי מכיון שרואים שהוא משנה את הקרבן כולם רואים שזה קרבן אחד והוא עושה את העבודה לשם קרבן אחר, אז אם תכשיר, יבואו לומר שמותר לשנות מקרבן לקרבן, על כן כיון שגלוי לכל שהקרבן הזה הוא משנה אותו ממה שהוא לשם קרבן אחר אז ודאי ובודאי שזה פוסל, ולדעת רבא ורב אשי הסברא היא הפוכה, שאם המחשבה אינה ניכרת לעין כל שם היה מקום לומר שזה לא יפסול, כיון שלא כולם מכירים שהוא שינה את הקרבן ואעפ״כ זה כן פוסל, משא״כ אם המחשבה ניכרת לעין כל שהוא משנה את שם הקרבן כל שכן שצריך לפסול, כדי שלא יאמרו שמותר לשנות בקרבנות, ולפי זה מפרש רבא בדברי רבי שמעון בברייתא כך, **אף על גב דמחשבה דלא מינכרא היא** על אף שאם אדם קומץ מחבת לשם מרחשת הרי המחשבה הזאת היא לא ניכרת, וכפי שאומר רש״י, כאן המלה לא מינכרא מתפרשת להיפך מאשר בדברי רבה, כי בדברי רבה לא מינכרא היה פירושו שלא מכירים את המחשבה שלו שהיא שקר, ואילו כאן מחשבה דלא מינכרא הכוונה לא מינכרא שיהיה אמת כדבריו מה שהוא אומר שזה לשם מרחשת, אלא ודאי ניכר לכל שזה לא נכון שהרי מעשיה מוכיחים שזו מנחת מחבת, וזה מוכיח שמה שהוא אומר לשם מרחשת זה שקר, **ותיפסל** ואם כן הרי הסברא היתה צריכה להיות שדווקא שבגלל שניכר לעין כל שזה שקר זה כן יפסול את המנחה, כפי שהסברנו שלרבא וכמו כן לרב אשי לקמן דווקא אם המחשבה ניכרת לעין כל שהיא שקר זו סיבה וסברא כן לפסול את הקרבן, כדי שלא יאמרו שמותר לשנות בקרבנות, ואע״פ שזה סברא לפסול את הקרבן הרי כתוב **וזאת תורת המנחה**, משמע **תורה אחת לכל המנחות** שכל המנחות יש להם דין אחד, ואם הוא שינה ממנחה למנחה זה לא נקרא שינוי לפסול, **ומאי אבל בזבחים אינו כן** מה שרבי שמעון אומר בזבחים זה לא כמו במנחות, **אף על גב דשחיטה אחת לכולן** (שיטה) [**קבלה אחת לכולן, וזריקה אחת לכולן**] אז הרי לא ניכר לעין כל המחשבה שהוא משנה את הקרבן מעולה לשלמים, ומכיון שלא ניכר לכולם שהוא משנה, היה מקום להכשיר את הקרבן, כי הרי לא כולם ידעו שהוא בכלל שינה את הקרבן, אעפ״כ זה כן פסול, כי **וזאת תורת המנחה וזבח לא כתיב** הרי לא כתוב ״וזאת תורת המנחה וזבח״ להשוות את הזבחים למנחות, לכן מנחה לשום זבח פוסל.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה, חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם**, חטאת שאדם הביא בשביל לכפר על חלב שהוא אכל בשוגג, והוא שחט אותו לשם חטאת דם, דהיינו לשם חטאת שהוא צריך להביא על דם שהוא אכל בשוגג, או **לשום חטאת עבודת כוכבים** שהוא הביא את החטאת חלב לשם חטאת שצריכים לכפר על ע״ז שהוא עבד בשוגג, או **לשום חטאת נזיר** לשם חטאת שהנזיר צריך להביא, או **לשום חטאת מצורע** לשם חטאת שהמצורע צריך להביא, **תהא כשירה ותרצה** שזה לא יחשב מחשבת שלא לשמה לפסול את החטאת אלא יהיה כשר ומרצה, למה, **דאמר רחמנא** (ויקרא ו) **וזאת תורת החטאת, תורה אחת לכל חטאות**, הגמרא מקשה שכמו שלרבי שמעון אליבא דרבא לומדים מ״וזאת תורת המנחה״ תורה אחת לכל המנחות, שלשנות ממנחה למנחה ממחבת למרחשת זה לא נקרא שינוי לפסול, נלמד מוזאת תורת החטאת שמשמע תורה אחת לכל החטאות שלשנות מחטאת לחטאת זה לא נקרא שלא לשמה ושינוי קודש לפסול את החטאת.

עונה הגמרא, **לרבי שמעון הכי נמי**, לרבי שמעון אתה צודק, שכמו שהוא דורש ״וזאת תורת המנחה״ שתורה אחת לכל המנחות שמזה הוא לומד שלשנות מנחה לשם מנחה, מחבת למרחשת, זה לא נקרא שינוי קודש, כך גם בחטאות הוא ידרוש זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות, שלשנות מחטאת לחטאת זה לא שינוי קודש לפסול את הקרבן, **לרבנן** ואילו לרבנן שלא סוברים את ההיקש של ״זאת תורת המנחות״, שרבנן הרי סוברים במשנה שמנחת מחבת לשום מרחשת זה כן נחשב שלא לשמה שבגלל זה לא עלו לבעלים לשום חובה, ואם כן אי הכי נמי שלרבנן גם בחטאות, **הא אמר רבא, חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם**, או **לשום חטאת עבודת כוכבים, כשירה**, מכיון שכולם הם חטאות הבאים לכפר על חטא, ועל אף שזה בא לכפר על חלב וזה בא לכפר על דם וזה בא לכפר על ע״ז מכל מקום זה לא נקרא שינוי קודש, כי כולם נקראים חטאת שבאים לכפר על החטא, **לשם חטאת נזיר** או **לשם חטאת מצורע** אם חטאת חלב שצריכה לבוא לכפר על החטא של חלב הוא שחט אותו לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע, **פסולה, דהני עולות בהדייהו נינהו**, זוהי הגירסא שלפנינו בגמרא, ולפי הגירסא הזאת מפרש רש״י, שמכיון שבקרבן שנזיר מביא, חוץ מהחטאת שהוא מביא יש גם קרבן עולה, וכן במצורע חוץ מהחטאת שהמצורע מביא יש גם עולה, על כן אם נאמר שחטאת חלב ששוחטים לשם חטאת נזיר או לשם חטאת מצורע היא כשרה, יבואו לסבור שהוא שחט אותה לשם עולת נזיר או לשם עולת מצורע גם כשירה, ומזה יבואו לסבור שחטאת ששוחטים שלא לשמה כשרה ליקרב, לכן גם אם הוא שחט לשם חטאת נזיר או לשם חטאת מצורע זה פסול, כי יש בנזיר ומצורע יחד עם החטאת גם עולות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ויבואו לטעות שהכשירו גם חטאת ששחטו אותה לשם עולה.

אבל יש גירסא אחרת כפי שמצויין בגליון, וכפי שרש״י עצמו מביא לפרש, **[דהני עולות נינהו]** (ולא עולות בהדייהו נינהו), פירושו שהחטאת נזיר וחטאת מצורע עולות נינהו, דהיינו שכיון שהם לא באים לכפר על החטא, אלא להכשיר את הנזיר שיוכל לשתות יין, ואת המצורע שיוכל לאכול קדשים, מכיון שאינם באים אלא להכשיר אז דנים אותם כמו עולה, ולכן הם לא נחשבים חטאת אלא זה נחשב כמו שהוא שחט חטאת לשם עולה.

ורש״י מביא עוד פירוש, עולות נינהו, בגלל שהם טעונים נסכים כמו עולה, משא״כ שאר החטאות אינם טעונים נסכים, אבל רש״י אומר שזה לא נכון, כי חטאת מצורע אמנם טעונה נסכים, אבל חטאת נזיר לא טעונה נסכים ואם כן מה תענה על חטאת נזיר, לקרוא לה עולה בגלל שהיא טעונה נסכים, הרי חטאת נזיר באמת אינה טעונה נסכים, כך שואל רש״י על הפירוש הזה.

רב אחא בריה דרבא מתני ליה לכולהו לפסולא, הוא לומד כל אלו האופנים שבכל האופנים פסול, שאפילו כשהוא שחט חטאת חלב לשם חטאת דם גם כן פסול, מפני שכתוב בפסוק **ושחט אותה לחטאת,** משמע **לשם אותו חטאת,** לכן חטאת חלב צריכים לשחוט אותו דווקא לשם חטאת חלב ואם הוא שחט אותו לשם חטאת דם הוי גם כן מחשבת שלא לשמה שפוסלת הקרבן חטאת.

וכן היא ההלכה כפי שכבר הזכרנו בזבחים דף ט׳ ע״ב, שהרמב״ם פוסק כמ״ד הזה, שבכל האופנים ששחט החטאת, אפילו לשם חטאת אחר כגון חטאת חלב לשם חטאת דם, פסול.

רב אשי אמר גם רב אשי בא לתרץ שלא יהיה קשה משתי הברייתות הסותרות מה דעתו של רבי שמעון, וכך אומר רב אשי, **לא קשיא, כאן בקומץ מחבת לשום מרחשת** מה שנאמר בברייתא שרבי שמעון סובר שאם הוא קמץ מנחה שלא לשמה היא כשרה ואפילו עלה לבעלים לשום חובה, זה מדובר שהוא קומץ מחבת לשום מרחשת, ולכן זה בכלל לא פוסל, **כאן** מה שנאמר בברייתא השניה שאם הוא קמץ מנחה שלא לשמה שהיא לא עולה לבעלים לשם חובה, מדובר **בקומץ מנחת מחבת לשום מנחת מרחשת.**

וכפי שהוא מסביר, **מחבת לשום מרחשת, במנא קא מחשב,** כשהוא חושב על מנחת מחבת לשם מרחשת אז הוא חושב על הכלי, שהכלי הוא הנקרא מרחשת, **ומחשבה במנא לא פסלה,** כי מה איכפת לי במה שהוא חשב בכלי שהוא עושה את זה בשביל כלי אחר, כי מה שהוא חושב שהוא עושה את זה בשביל כלי אחר אינו אלא דברי רוח כלשון רש״י בדף ב׳ ע״ב, ולכן זה לא פוסל, **מנחת מחבת לשום מנחת מרחשת, במנחה דפסלה בה מחשבה קא מחשב,** אז הוא הרי חושב במנחה שהיא מנחת מחבת לשנות אותה לשם מנחת מרחשת, זו מחשבה שפוסלת גם לדעת רבי שמעון, אבל כשהוא חושב במחבת לשום מרחשת, הרי הוא רק חושב על הכלי לשום כלי אחר, וזה לא מעלה ולא מוריד, ולכן זה לא פוסל.

מקשה הגמרא, **והא תנא מפני שמעשיה מוכיחין עליה קאמר** הרי בברייתא כתוב שהטעם של רבי שמעון שמנחה שלא לשמה עולה לבעלים לשום חובה הוא משום שמעשיה מוכיחים, ואם כן גם כשהוא קומץ מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת לרבי שמעון צריך להיות שיהיה עולה לשום חובה, כיון שמעשיה מוכיחים שהרי מוכח מהמעשה של המנחה שזה מנחת מחבת ושמה שהוא אומר לשם מרחשת אינו אלא שקר, ולכן צריך להיות כשר.

עונה הגמרא, **הכי קאמר,** וכפי שכבר הקדמנו לומר שרב אשי סובר כרבא שחולק על רב, שדווקא במחשבה שניכר לעין כל שזו מחשבה של שקר, ובזה שרואים שהוא משנה את הקרבן לשם קרבן אחר זו סברא שבגלל זה כן צריך לפסול את הקרבן, שהרי כולם רואים שהוא משנה את הקרבן ויבואו לומר שמותר לשנות בקרבנות, וא״כ כשלא ניכר המחשבה שהיא שקר אלא חושבים שבאמת זה קרבן אחר, שם זה פחות סברא לפסול מאשר כשברור לכל שזה פוסל, וכך מבאר רב אשי דברי הברייתא הכי קאמר **אף על גב דמחשבה דמינכר היא** וכפי שהסברנו אליבא דרבא על אף שהמחשבה הזאת היא ניכרת, דהיינו שכולם רואים ומכירים שזה שקר, אעפ״כ **תיפסל** שבזה התורה אומרת שזה פסול שמא יאמרו מותר לשנות, ואע״פ שהמנחה לא דומה לזבחים שבמנחה אפילו שמעשיה מוכיחים ויש לומר שהיא נפסלת במשחבה שאינה ניכרת כמות שהוא אומר, אלא ודאי ניכר שזה לא נכון וזה שקר מה שהוא אומר, וזה הרי סברא כדי שבזה כן יפסל המנחה, אעפ״כ זה כשר אם הוא לא הזכיר את השם המנחה, **ומאי** ומה פירוש **אבל בזבחים אינו כן,** פירושו **אף על גב דשחיטה אחת לכולן,** וכמו שלמדנו אליבא דרבא **זריקה אחת לכולן קבלה אחת לכולן, בזביחה דפסלה ביה מחשבה קא מחשב** על אף ששם לא ניכר כל כך השינוי של המחשבה שהוא משנה את הקודש לשם קודש אחר, כי הרי אי אפשר לדעת במה שהוא עושה שחיטה אם זה באמת נכון מה שהוא אומר לשם שלמים או לא, על כן זו סברא שפחות נותנת לפסול את הקרבן, כיון שלא מכירים שהוא משנה את הקרבן לשם קרבן אחר, אעפ״כ כיון שהוא חישב בזבח לשנות אותו לשם זבח אחר זו מחשבה הפוסלת, ובמנחה אפילו שמעשיה מוכיחים וניכר לעין כל שהוא משקר במה שהוא אומר מחבת לשום מרחשת, וזו כן סברא לפסול את המנחה כי כולם רואים שהוא משקר ויבואו לומר שמותר לשנות בקרבנות, אבל כיון שהוא חשב בכלי של המחבת לשם כלי של מרחשת, מחשבה במנא (מחשבה בכלי) אינה פוסלת.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, חרבה משום בלולה אמאי אמר רבי שמעון, הרי למדנו בברייתא ליל בתחלת דף ב׳ ע״ב, שמנחה חריבה דהיינו מנחה שמביאים אותה בלי שמן והיא חריבה ויבשה, שחשב בה לשם בלולה, גם לדעת רבי שמעון היא אינה פסולה, ועלו לבעלים לשם חובה, ולמה אומר רבי שמעון שם בברייתא שגם כאן עלו לבעלים לשום חובה, הרי מכיון שכאן זה מחשבה שלא לשם מנא, כי לא שייך להגיד שהמחשבה היתה בכלי כיון שהוא אומר חריבה לשום בלילה וזה הרי משמע לשנות את המנחה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ממנחה חריבה למנחה בלולה, ובזה הרי לדבריך רבי שמעון צריך לסבור שזה פסול ולא עלו לבעלים לשם חובה.

אמר ליה ענה לו רב אשי, **לשום בילה בעלמא** כיון שהוא לא הזכיר במפורש שהוא קומץ מנחה חריבה לשם מנחה בלולה, אז גם כשהוא אומר לשם בלולה אין זה אלא דברי רוח בעלמא, כמי שאומר הריני קומץ לשם דבר אחר לשם סתם איזה דבר, שזו בכלל לא מחשבה שפוסלת.

שואלת הגמרא, **אי הכי לשום שלמים נמי** כשאדם שוחט עולה לשם שלמים גם כן נאמר שהוא אומר **לשום שלמים בעלמא** שכוונתו היתה לשום שלום, דהיינו כדי לעשות שלום בין קונו לבינו, בין הרבש״ע לבינו, ולא היתה כוונתו לשחוט את העולה לשם קרבן שלמים, ולמה רבי שמעון מודה בזבחים שאם הוא שחט לשם שלמים זה אינו עולה לבעלים לשום חובה.

עונה הגמרא, **הכי השתא, התם זבח גופה איקרי שלמים** שם הקרבן שלמים כך שמו שלמים, **דכתיב** (ויקרא ז) **המקריב את דם השלמים** וכן **הזורק את דם השלמים**, על כן כשהוא אומר לשם שלמים ודאי שכוונתו לשם קרבן שלמים, כי כך שמו של הקרבן ״שלמים״, אבל **הכא, מנחה גופה מי איקרי בלולה** וכי שם המנחה הוא בלולה (ויקרא ז) **וכל מנחה בלולה בשמן כתיב, בלולה בשמן איקרי, בלולה סתמא לא איקרי**, כשהוא אומר לשם בלולה אין כוונת דבריו לשם מנחה בלולה אלא דברי רוח סתם דיבורי שתות שהוא אומר לשם בלולה, ומכיון שזה דבר שאין לו שום משמעות כשהוא אומר לשם בלולה, לכן זה לא פסול.

ומסבירה הגמרא, **כולהו כרבה לא אמרי**, הרי היה לנו קושיא מרבי שמעון על רבי שמעון, והיה לנו בגמרא שלשה תירוצים, תירוץ של רבה, של רבא, ושל רב אשי, ועכשיו באה הגמרא להסביר למה רבא ורב אשי לא תירצו כמו רבה כאן בשינוי קודש כאן בשינוי בעלים, שבשינוי קודש סובר רבי שמעון שהמחשבה אינה פוסלת כי מעשיה מוכיחים וכולם מכירים ורואים שמה שהוא אומר לשם מנחה אחרת אינו אלא שקר, ואילו בשינוי בעלים כיון שלא מכירים לכן זו מחשבה הפוסלת, **דאדרבה מחשבה דמנכרא פסל רחמנא**, דהיינו שרבא ורב אשי סוברים בדיוק להיפך מרבה, הם סוברים שדווקא אם המחשבה כן ניכרת שהיא שקר זו סברא לפסול, כדי שלא יאמרו שמותר לשנות בעבודות הקרבנות לעבור בקרבן מלהקריב אותו לשמו ולהקריב אותו שלא לשמו.

כרבא לא אמרי ומה שהם לא מתרצים את הסתירא בברייתות כמו רבא שאומר לדרוש את הפסוק ״זאת תורת המנחה״ תורה אחת לכל המנחות, שלכל המנחות יש שם אחד, ולכן לשנות ממנחה למנחה זה לא נקרא שינוי קודש, **וזאת תורת לא משמע להו** זה משום שלא משמע להם לדרוש מ״וזאת תורת״ תורה אחת לכל המנחות, וכפי שמסביר רש״י, כי היה קשה להם את הקושיא שהגמרא הקשתה על זה, שאם כן נדרוש גם את ״וזאת תורת החטאת״ שגם כל החטאות דינם שוה והמשנה מחטאת לחטאת לא יפסול, ומה שרבא תירץ שאין הכי נמי לרבי שמעון המשנה מחטאת לחטאת אינו פסול, זה קשה להם, כי לא מצאנו בשום מקום שרבי שמעון יסבור שחטאת חלב ששחטה לשם חטאת נזיר תהיה כשרה.

כרב אשי לא אמרי ומה שהם לא תירצו כמו רב אשי שמחלק בין מחבת לשום מרחשת שזו מחשבה בכלי לשם מרחשת, לבין אם הוא אומר מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת, זה **משום קושיא דרב אחא בריה דרבא** כי היה קשה להם את אותה קושיא שאם כן מה נתרץ למה חריבה לשם בלולה כשר לרבי שמעון, ועל אף שרב אשי תירץ שלשם בלולה הכונה לשם בלילה, לא מסתבר להם התירוץ הזה משום שסתם בלולה ג״כ פירושה מנחה, וא״כ היתה כאן מחשבה לשנות למנחה בלולה, ואעפ״כ סובר רבי שמעון שעלו לבעלים לשם חובה.

אומרת הגמרא, **מילתא דפשיטא ליה לרבה להאי גיסא** דבר שהיה פשוט לרבה לצד זה, שכל שהמחשבה ניכרת יותר שהיא שקר וכזב זו סברא שלא לפסול את הקרבן, **ולרבא להאי גיסא** שהוא סובר בדיוק הפוך, שדווקא מחשבה שהיא גלויה כל שכן שהיא פוסלת כדי שלא יאמרו שמותר לשנות בקרבנות, **מיבעיא ליה לרב הושעיא** אצל רב הושעיא זה היה ספק, **דבעי רב הושעיא, ואמרי לה בעא מיניה רב הושעיא מרבי אסי, מנחה לשום זבח**

- דף ד׳ ע״א

מה לי אמר רבי שמעון מה הדין מנחה לשום זבח אליבא דרבי שמעון, האם זה כשר או לא, וכך היה הספק של רב הושעיא, **טעמא דרבי שמעון משום מחשבה דמינכרא לא פסלה**, כמו שרבה הסביר שכיון שהמחשבה ניכרת שהיא שקר לכן היא לא פוסלת, כי כולם רואים שזה שקר מה שהוא אומר לשם קרבן אחר, **והא מחשבה דמינכרא הוא** וכשהוא אומר על מנחה שהוא קומץ את הקמיצה לשם זבח הרי כולם מכירים שזה שקר שהרי כולם רואים שזו מנחה ולא זבח, ולכן אם זו הסברא של רבי שמעון צריך להיות שבמנחה לשום זבח גם יהיה כשר, כפי שבאמת אליבא דרבה זה כך, **או דילמא, טעמא דרבי שמעון משום דכתיב** (ויקרא ו) **וזאת תורת המנחה, וזבח לא כתיב**, אולי הטעם של רבי שמעון כדברי רבא שהוא לומד מ״וזאת תורת המנחה״ תורה אחת לכל המנחות, שהמשנה ממנחה למנחה זה לא נקרא שינוי קודש, אבל המשנה ממנחה לזבח זה כן שינוי קודש, כי בפסוק של ״וזאת תורת המנחה״ לא כתוב ״וזבח״ שיהיה היקש גמור בין זבחים למנחות לומר שתורה אחת לזבחים ולמנחות, ורבי שמעון יסבור שבמנחה לשום זבח באמת לא עלו לבעלים לשם חובה, כפי שבאמת רבא סובר, בזה הסתפק ר׳ הושעיא והוא שאל את זה מרב אסי האם ההסבר בדברי רבי שמעון הוא כדברי רבה או כדברי רבא.

אמר ליה ענה לו רב אסי, **כלום הגענו לסוף דעתו של רבי שמעון** וכי ירדנו לסוף דעתו של רבי שמעון שנדע לענות לך מה טעמו.

ומסבירה הגמרא את דעת רב אסי, **כרבה לא משני ליה** למה הוא לא רצה לתרץ כרבה שמחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, **משום קושיא דאביי** שאביי שאל מה לי שינוי קודש מה לי שינוי בעלים, והתירוץ שרבה תירץ לו, שכיון שבשינוי קודש זה מחשבה הניכרת שהיא שקר לכן זה לא פוסל,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובשינוי בעלים שזה לא ניכר שזה שקר זה כן פוסל, זה אצלו לא סברא כי הוא סובר סברא הפוכה, שכל שכן שהמחשבה אם היא ניכרת שהיא שקר זו יותר סברא לפסול כדי שלא יאמרו מותר לשנות בעבודות הקרבנות ולעבוד עבודה לשם קרבן אחר.

כרבא לא משני ליה ורב אסי לא תירץ לו כרבא שחילק בין מנחה לשום מנחה לבין מנחה לשום זבח, **משום קושיא וזאת תורת החטאת** שאם סוברים שיש היקש של תורה אחת לכל המנחות הנלמד מ״וזאת תורת המנחה״, אם כן קשה, שגם ב״וזאת תורת החטאת״ נאמר תורה אחת לכל החטאות, ויצא לפי רבי שמעון שחטאת חלב ששחטה לשם חטאת נזיר תהיה כשרה, ולא שמענו דבר כזה.

כרב אשי לא משני ליה וגם כרב אשי שחילק בין מחבת לשום מרחשת שזו מחשבה בכלי, לבין מנחת מחבת לשום מנחת מרחשת שזו מחשבה בקרבן, מזה הוא גם לא תירץ לו, **משום קושיא דרב אחא בריה דרבא** ששאל מחריבה לשם בלולה כפי שלמדנו.

למדנו במשנתנו, **חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות**, שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן הרי הן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות שבהם המנחה אם היא נקמצה שלא לשמה היא נפסלת לגמרי, כי מחשבת שלא לשמה פוסלת במנחת חוטא ובמנחת קנאות.

שואלת הגמרא, **בשלמא מנחת חוטא, חטאת קרייה רחמנא**, מצאנו במנחת חוטא שהתורה קוראת למנחה הזאת חטאת, כי כתוב (ויקרא ה) **לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא** וגו׳, פסוק זה נאמר במנחת חוטא, שזו מנחה שאדם מביא כשהוא חטא בשוגג בטומאת מקדש וקדשיו, דהיינו שהוא אכל קדשים בטומאת הגוף או שהוא נכנס למקדש בטומאת הגוף, שאם הוא היה שוגג, הוא צריך להביא קרבן עולה ויורד, פירושו עולה לפי עשרו או יורד לפי עוניו, שאם הוא עשיר הוא צריך להביא חטאת כשבה או שעירה, ואם הוא עני הוא מביא שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת, ואם הוא בדלי דלות דהיינו שגם את זה הוא לא מסוגל להביא, אז הוא מביא עשירית האיפה למנחה, זו היא המנחה הנקראת מנחת חוטא, וכמו כן מביאים את אותה מנחת חוטא גם על שמיעת קול, דהיינו אם השביעו אותו להעיד על עדות שהוא ידע והוא לא העיד, וגם על שבועת ביטוי דהיינו שהוא נשבע שבועת ביטוי שהיא היתה שבועת שקר, ובמנחה זאת שהתורה אומרת להביא על החטא של טומאת מקדש וקדשיו, כתוב הפסוק הזה שאת המנחה הזאת מביאים בלי שמן ובלי לבונה, והפסוק מסיים ״כי חטאת היא״, אם כן מכיון שהפסוק קורא למנחה זאת ״חטאת״, לומדים שכשם שחטאת בהמה אם שוחטים אותה שלא לשמה היא פסולה כך גם מנחה שגם היא נקראת חטאת גם דינה שאם עושים בה את העבודות של הקומץ במחשבת שלא לשמה היא נפסלת, **אלא מנחת קנאות מנלן** מנחת קנאות זו המנחה של סוטה שאדם שקינא לאשתו, והיא נקראת ״מנחת קנאות״ על שם הקינוי שהוא קינא לאשתו והתרה בה והזהיר אותה לא להתייחד עם אדם פלוני והיא עברה על הקינוי ונסתרה ונתייחדה עם אותו אדם שבעלה קינא לה לא להסתר עמו, והדין הוא שהבעל מעלה את הסוטה לבית מקדש כדי להשקות אותה מן המים המאררים, וצריכים להביא מנחה, ומנחה זאת נקראת מנחת קנאות שעליה אמרה המשנה שאם קומצים את המנחה הזאת של מנחת קנאות שלא לשמה היא פסולה, ובזה הגמרא שואלת מנחת קנאות מנלן שנפסלת במחשבת שלא לשמה.

עונה הגמרא, **דתני תנא קמיה דרב נחמן** לומדים את זה ממה שהתנא שנה לפני רב נחמן (כאן התנא פירושו האמורא השונה את הברייתות לפני הרב נחמן), **מנחת קנאות מותרה נדבה** אדם שהפריש כסף כדי לקנות את השעורים שמהם מובאת המנחת קנאות הזאת, שמנחת סוטה מביאים מן השעורים, והיו במעות שהפריש והקציב לשם כך יותר מהצורך שיש בשביל קניית השעורים למנחה זאת, הדין הוא שהמעות הנותרים מן המעות האלו יפלו לנדבה, דהיינו לאותן שלש עשרה שופרות שהיו במקדש, וכפי שכבר למדנו הרבה פעמים שבמקדש היו כמין שופרות, קופות של צדקה שהיו עשוים כמין שופרות שלמעלה פי הקופסה היתה צר כדי שיוכלו להכניס את הכסף ולא להוציא אותו מלמעלה, ולמטה היא היתה מתחרבת והולכת כמו שופר, **ומהכסף הזה היו קונים לאחר מכן כבשים**, (כך לשון רש״י, והרש״ש כבר העיר שלאו דוקא כבשים), **להקריב קרבן עולה על המזבח כשהמזבח בטל ואין קרבנות להקריב עליו**, כי כך זה דרש יהוידע הכהן ״הבשר לה׳ והעור לכהנים״, שאת הבשר של הקרבן הזה מקריבים לה׳, כי כך הרי דינו של קרבן עולה שגם את הבשר מקטירים על המזבח, והעור שייך לכהנים, ואלו נקראים נדבת ציבור, ולכן הברייתא הזאת אומרת מותרה נדבה, פירושו מותר המעות שנשאר לאחר שהוא קנה את השעורים מהכסף שהוא הפריש, את מה שנשאר מכניסים לאותם שופרות שהיו במקדש כדי לקנות בכסף זה נדבה לקין המזבח, למצב שהמזבח עומד בטל.

אמר ליה אמר לו רב נחמן, **שפיר קאמרת** אמרת נכון במה שאמרת שהמותר של מנחת קנאות נופל לנדבה כי (במדבר ה) **מזכרת עון כתיב בה** במנחת סוטה, **ובחטאת כתיב** (ויקרא י) **ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה**, ועל כן למדים גזירה שוה ״עון עון״, **מה חטאת מותרה נדבה** כמו שבקרבן חטאת המותר מקרבן חטאת הוא נדבה, ומביא על כך רש״י את הגמרא בתמורה דף כ״ג, זו מדרש דרש יהוידע הכהן, (כמו שהזכרנו לעיל) שכתוב בפסוק (מלכים ב׳ י״ב) ״כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה׳ לכהנים יהיו״, שדבר שבא ממותר חטאת או ממותר אשם צריך לעשות ממנו בשר לה׳ ועורות לכהנים, דהיינו לקחת את מה שנשאר מדמי חטאת ומדמי אשם ולהקריב קרבן עולה שהבשר נקרב כולו על המזבח לה׳ והעור הוא לכהנים, **אף מנחת קנאות מותרה נדבה** כך גם מנחת קנאות שנאמר בו ״עון״ מלמדת הגזירה שוה שהמותר של מנחת קנאות נופל לנדבה, ואם כן כיון שלמדנו גזירה שוה מנחת קנאות מחטאת לענין שמותרה נדבה, אנחנו חוזרים ולומדים את אותה גזירה שוה גם לענין מחשבת שלא לשמה, ואומרים כך, **וכחטאת** וגם דינה של מנחת קנאות נלמד מחטאת, **מה חטאת פסולה שלא לשמה** כמו שחטאת נפסל במחשבת שלא לשמה **אף מנחת קנאות פסולה שלא לשמה**, כי יש גזירה שוה ״עון עון״ ללמוד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחטאת.

שואלת הגמרא, **אלא מעתה** אם אתה לומד את הגזירה שוה הזאת ״עון עון״ מחטאת ללמוד שמחשבת שלא לשמה פוסלת, אם כן **אשם יהא פסול שלא לשמו, דגמר עון עון מחטאת**, הרי גם באשם כתוב ״ולא ידע ואשם ונשא עונו״, ונלמד את זה בגזירה שוה מחטאת, שכמו שחטאת פסול שלא לשמו כך גם אשם יהיה נפסל במחשבת שלא לשמו, והרי במשנה בתחלת מסכת זבחים למדנו שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה, חוץ מפסח וחטאת, הרי שרק פסח וחטאת נפסלים במחשבת שלא לשמה, ואילו אשם כלול בין כל הזבחים שאפילו אם נזבחו שלא לשמן הם כשרים, ולמה לא נלמד בגזירה שוה ״עון עון״ מחטאת שגם אשם פסול במחשבת שלא לשמו.

עונה הגמרא, **דנין עון מעון** דנים גזירה שוה כשזה אותה מלה בדיוק, ועל כן בחטאת כשכתוב ״עון״ יש ללמוד מזה גזירה שוה לענין מנחת קנאות, שגם שם כתוב ״עון״, **ואין דנין עונו מעון**, דהיינו מה שאתה רוצה ללמוד בגזירה שוה להמלה ״עונו״ שכתוב אצל אשם שהיא לא דומה לגמרי למלה ״עון״ שכתובה בחטאת, גזירה שוה כזאת לא עושים.

שואלת הגמרא, **מאי נפקא מינה** מה זה משנה אם זה לא בדיוק אותה מלה, וכי כך הדין שלא ללמוד גזירה שוה אם המלה היא לא בדיוק אותה מלה, **והא תנא דבי רבי ישמעאל** (ברייתא זו מובאת רבה פעמים בש״ס) (ויקרא יד) **ושב הכהן, ובא הכהן, זו היא שיבה זו היא ביאה**, אלו שני פסוקים שנאמרים בפרשת נגעי בתים, בבית שנראה בו נגע כתוב שם פעם אחת ״ובא הכהן״, ופעם אחת ״ושב הכהן״ ולומדים גזירה שוה ״ושב ובא״ אחד מהשני, שזו היא שיבה זו היא ביאה, שכמו שבפסוק שכתוב ״ובא הכהן״ הכהן בא אל הבית המנוגע ״חולץ״ מוציא את האבן המנוגעת ״וקוצה״ שהוא מקצע מסביב את הטיח ״וטח״ וחוזר לטוח בטיט חדש, ואח״כ הוא נותן שבוע לחכות בהסגר שמסגירים את הבית הזה לראות מה יהיה עם הנגע, כמו כן ״ושב״ גם כשהוא שב לראות שוב הדין הוא שהוא חולץ קוצה וטח כמו בפעם הראשונה, הרי לנו מזה שלומדים גזירה שוה אפילו שהמילים אינם דומות לגמרי מכיון שמשמעות המילים היא אותו משמעות, כי הלשון של ״ובא״ והלשון של ״ושב״ הם שניהם אותם משמעות, ששניהם המשמעות היא שהוא שב או בא אל הבית, ומכיון שלומדים גזירה שוה אפילו שהמלה היא לא בדיוק אותה מלה, אם כן למה לא נלמד ״עונו״ מ״עון״ אפילו שזה לא אותה מלה מכיון שיש להם אותה משמעות.

ועוד עוד קושיא שואלת הגמרא, **ליגמר עונו עונו מעון דשמיעת הקול** הרי באותה מנחת חוטא שכבר אמרנו שמביאים אותה לא רק על טומאת מקדש וקדשיו אלא גם על שמיעת קול, שאם השביעו אדם להעיד עדות לטובת חבירו והוא נשבע לשקר שהוא לא יודע את העדות הוא צריך להביא גם כן את אותו קרבן עולה ויורד שאם הוא בדלי דלות הוא צריך להביא מנחת חוטא, **דכתיב** ששם לגבי שמיעת קול שהוא מביא חטאת כעזב (ויקרא ה) **אם לא יגיד ונשא עונו**, הרי כתוב שם ״עונו״ אם כן נלמד בגזירה שוה שכמו שהחטאת שמביא מי שנשבע לשקר שהוא לא יודע עדות שכתוב אצלו ״עונו״ הרי היא פסולה במחשבת שלא לשמו, כי הרי זה חטאת, אם כן נלמד מזה שגם באשם שכתוב ״עונו״ אם שחטו אותו שלא לשמו הוא פסול.

אלא עונה הגמרא, **כי גמרי גזירה שוה, למותר נדבה הוא דגמרי**, את הגזירה שוה הזאת של ״עון עון״ ללמוד מנחת קנאות מחטאת באמת לא נתקבלה אלא ללמוד ממנה את הדין שהמותר של מנחת קנאות נופל לנדבה כמו שהמותר של חטאת נופל לנדבה, אבל לא מזה לומדים שמחשבת שלא לשמו תפסול במנחת קנאות, ומכיון שלא למדנו מהגזירה שוה הזאת את הדין של מחשבת שלא לשמו שפוסל אי אפשר גם ללמוד לאשם שמחשבת שלא לשמו תפסול.

וכי תימא אין גזירה שוה למחצה ואם תקשה שכיון שנתקבל הפסוק והמלה הזאת ללימוד של גזירה שוה הרי היא נתקבלה הלכה למשה מסיני, ואם כן לא אומרים לדרוש רק חצי מהדרשה שאפשר לדרוש רק לענין שהמותר יפול לנדבה, אלא צריך לדרוש את כל מה שאפשר לדרוש לדמות וללמוד מגזירה שוה זאת, ונלמד גם מחטאת שמחשבת שלא לשמו פוסלת, ואם כן שוב יקשה שנלמד שאשם לומד בגזירה שוה ״עונו עונו״ מחטאת, או ״עונו מעון״, שגם הוא אם הוא נשחט שלא לשמו הוא פסול.

עונה על זה הגמרא, **גלי רחמנא גבי חטאת** התורה מגלה לנו אצל חטאת במה שהיא אומרת (ויקרא ד) **ושחט אותה לחטאת**, שיש כאן מיעוט, **אותה לשמה כשירה שלא לשמה פסולה** המלה ״אותה״ ממעטת שרק בקרבן זה צריך להיות דוקא לחטאת ואם היה שלא לשמה הוא פסול, **אבל כל קדשים בין לשמן בין שלא לשמן כשרים**, ואם כן מפסוק זה יש לי גילוי שלא ללמוד בגזירה שוה מחטאת לגבי קרבנות אחרים שגם הם יהיו פסולים במחשבת שלא לשמו.

שואלת הגמרא, **אלא מנחת חוטא ומנחת קנאות דפסולין שלא לשמן מנלן**, הרי עכשיו חוזרת השאלה מנין אתה יודע שמנחת חוטא ומנחת קנאות פסולין שלא לשמן, הרי אמרת שמנחת חוטא פסולה שלא לשמה בגלל שהיא נקראת ״חטאת״, הרי כתוב ״ושחט אותה לחטאת״ למעט כל קרבן אחר שלא נלמד ממנו לפסול במחשבת שלא לשמה, וכמו כן במנחת קנאות אתה הרי לא יכול ללמוד את הגזירה שוה ״עון עון״.

עונה הגמרא, **חטאת טעמא מאי, משום דכתיב בה היא**, מנין לך שחטאת פסולה שלא לשמה, כי כתוב בחטאת שהנשיא מביא ״חטאת היא״, משמע ״היא״ בהוייתו תהיה, שדווקא אם הקריבו אותה ועשו את העבודות לשמה היא כשרה אבל שלא לשמה היא פסולה, ואם כן **הכא נמי הא כתיב בהו היא**, הרי גם במנחת חוטא כתוב ״חטאת היא״ וגם במנחת קנאות כתוב ״מנחה היא״, או שכתוב ״מנחת קנאות היא״, ואם כן לומדים מהמלה ״היא״ שדווקא בהוייתו תהא, שאם עשו את מעשיה לשמה כשרה, אבל אם עשו את מעשיה שלא לשמה פסולה.

שואלת הגמרא, **אשם נמי הא כתיב ביה הוא** הרי גם אצל אשם כתוב המלה ״הוא״, ונלמד שהוא כשר רק לשמו אבל שלא לשמו פסול.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **ההוא** (שיטה) **(הוא) לאחר הקטרת אימורין הוא דכתיב**, המלה ״הוא״ שנאמר אצל אשם היא נאמרה לאחר הקטרת אימורין, **כדתניא** כמו שלמדנו בברייתא, **אבל אשם לא נאמר בו הוא אלא לאחר הקטרת אימורין**, כך הוא לשון הפסוק בפרשת צו ״והקטיר אותם הכהן המזבחה״, ומדובר שם על הקטרת האימורין על המזבח, והפסוק ממשיך ״אשה לה׳ הוא״, הרי ש״הוא״ נאמר על הקטרת האימורין, **והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר** הרי גם אם לא הקטירו בכלל את האימורין של האשם הוא כשר, וכפי שמביא על כך רש״י את הגמרא בפסחים דף נ״ט ע״ב, שאם נטמאו האימורין של הקרבן או שנאבדו ולא יכולים להקטיר אותם, זה לא מעכב את הכפרה, והקרבן עלה לרצון לבעלים, כי על ידי זריקת הדם נתכפרו הבעלים אפילו שלא יכלו להקטיר את האימורין לאחר מכן, וכמו כן הבשר ניתר באכילה על ידי זריקת הדם, ואם כן אי אפשר ללמוד ממה שהתורה אמרה ״הוא״ אצל אשם שדווקא אם הקטירו את האימורין של האשם לשמו כשר ואם הקטירו אותם שלא לשמו פסול, שהרי אפילו אם בכלל לא הקטירו את האימורין גם כן כשר, ואיך אפשר לומר שבהקטירו שלא לשמו יהיה פסול, משא״כ בפסח וחטאת המלה ״הוא״ שממעטת ששלא לשמו פסול נאמרה בעבודות של הדם, בפסח כתוב ״ואמרתם זבח פסח הוא״ השרי שכתוב בשחיטת הקרבן, וכמו כן בנשיא כתוב ״ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה לפני ה׳ חטאת הוא״ הרי ששוב זה כתוב לגבי שחיטה שאם הוא בהווייתו כשר ואם שלא לשמו פסול.

שואלת הגמרא, **ואלא הוא למה לי** אם כן למה התורה בכלל הוצרכה לומר ״הוא״ אצל אשם אם זה לא בא למעט ששלא לשמו פסול, שכיון שזה מדובר בהקטרת אימורין, אם כן מה יש לי ללמוד מהמלה ״הוא״ שנאמרה אצל אשם.

עונה הגמרא, **לכדרב הונא אמר רב** המלה ״הוא״ באה להשמיע לנו את הלימוד שאמר רב הונא בשם רב, **אשם שניתק לרעייה** קרבן אשם שדינו שירעה עד שיסתאב, כי הרי כך קי״ל מהלכה למשה מסיני שכל חטאות המתות, דהיינו כל קרבן חטאת שההלכה למשה מסיני אומרת שלמיתה אזלא (וזה נקרא חטאות המתות שעומדות למיתה), אם אותו ענין היה באשם, הדין הוא באשם רועה, כגון שזה יהיה חטאת שנתכפרו בעליה הרי הדין הוא דלמיתה אזלא, וכיון שכל שבחטאת מתה באשם רועה, לכן אם זה היה אשם שנתכפרו בעליו הדין הוא שהאשם הזה אם הבעלים נתכפרו בקרבן אשם אחר כגון שהאשם שהוא הפריש בשביל להקריב אשם נאבד והוא הפריש קרבן אחר והקריב אותו לאשמו, ואח״כ הוא מוצא את האשם ההוא, הרי האשם הזה עומד כאן מיותר כי נתכפרו הבעלים באחר, והאשם הזה הוא לרעייה, דהיינו שמוסרים אותו לרועה כדי שירעה את האשם הזה עד שיסתאב דהיינו שיפול בו מום, ואז ימכרו אותו, ובדמים שיקבלו בשבילו יקנו עולה לנדבה, שגם כן דינה הבשר לה׳ ועורות לכהנים, כי גם זה נקרא מותר אשם, כי זה אשם שנשאר מיותר ואין בו צורך לכפרת הבעלים שנתכפרו כבר באשם אחר, ודינו ליפול לנדבה כמו שלמדנו כבר ממדרש יהוידע הכהן, ועכ״פ אומר רב הונא בשם רב שאשם זה שניתק לרעייה, שנמסר כבר לרועה שירעה את האשם עד שיסתאב, **ושחטו סתם** פירושו בסתם בלי לעקור את שמו מהשם אשם שהיה לשם עולה, אלא שהחטאת הוא בסתם, **כשר לשום עולה** הקרבן הזה כשר להיות קרבן עולה, מכיון שכבר ניתקו אותו לרעייה.

ומזה מדייקת הגמרא, **ניתק אין** משמע מזה שדווקא בגלל שניתק לרעייה שמסרו אותו לרועה, רק אז אם שחטו אותו בסתם הוא כשר לעולה, בגלל שאחרי שמסרו אותו לרעייה הוא עומד לכך שיקריבו ממנו עולה ואין כבר שם אשם על הבהמה הזאת שהרי מסרו אותה לרועה, שעכשיו צריך לחכות עד שיפול בו מום וימכרו אותו ובדמים שיקבלו יקנו עולה לנדבת קיץ המזבח, הרי שכיון שמסרו אותו לרועה נעקר ממנו השם אשם, וחל עליו שם עולה, ולכן אם שחטו אותו בסתם כשר, **לא ניתק לא** אבל אם עדיין לא מסרו אותו לרועה אפילו שכבר זה אשם שנתכפרו בעליו כל זמן שלא מסרו אותו לרועה אם שחטו אתו בסתם הוא לא יהיה כשר לשם קרבן עולה שהרי עדיין יש עליו את השם אשם והוא צריך עקירה כדי להכשיר אותו לקרבן, ואם את האשם הזה ישחטו במפורש לשם עולה שבזה יעקרו ממנו את השם אשם לעשות אותו לעולה הוא יהיה כשר, אבל כל זמן שלא עקרו ממנו את השם אשם הוא אינו כשר להיות עולה, אם כן למדנו ששאם זה רק אם עוקרים ממנו את השם אשם, בין על ידי שבאמת מקריבים אותו לשם עולה ובזה עוקרים ממנו את השם אשם, ובין על ידי שמנתקים אותו לרעייה ובמסירת האשם לרועה שירעה אותו בזה גם נעקר ממנו השם אשם, אז אפילו אם שחטו סתם כשר, ומנין לנו דין זה, **אמר קרא הוא, בהווייתו יהא**, מכיון שכתוב בפסוק ״הוא״ פירושו בהווייתו יהיה, שיהיה פסול אם לא ניתקו אתו ולא עקרו ממנו את השם אשם, כי הוא נשאר בהווייתו שהוא אשם כל זמן שלא עקרו ממנו את השם, את זה אנחנו דורשים מהמלה ״הוא״ שנאמרה אצל אשם אחרי הקטרת אימורין שהוא נשאר אשם ויש עליו שם אשם כל זמן שלא עוקרים ממנו את השם אשם בין על ידי ששוחטים אותו לעולה ובין על ידי ניתוק שמתנקים ומוסרים אותו לרועה.

כך לומד רש״י את הדין הזה של אשם שניתק לרעייה ושחטו סתם כשר שניתק אין לא ניתק לא, ואת הלימוד שלומדים מ״הוא״ בהווייתו יהא שיש עליו שם אשם כל זמן שלא נתקו אותו או לא עקרו ממנו את השם במה ששחטו אותו לשם עולה.

אבל התוס׳ כאן אצלנו (וכמו כן בזבחים דף ה׳ שם גם כן מובאת אותה מחלוקת של רש״י ותוס׳), חולקים על דברי רש״י, והם מקשים עליו כמה קושיות, כי איך יכול להיות כפי שרש״י אומר שאשם שניתק לרעייה כשר אם שוחטים אותו בסתם לשם עולה, הרי קי״ל שההלכה למשה מסיני היתה שכל שבחטאת מתה באשם רועה, ואיך אתה יכול לומר שבזה שניתקו אותו לרעייה הוא כבר כשר שהוא עצמו יוכל להיות קרבן עולה שגם אם שוחטים אותו בסתם הוא כשר לעולה, הרי ההלכה למשה מסיני היתה שמנתקים אותו לרעייה עד שיסתאב (יפול בו מום) וימכרו אותו ואת הדמים שיקבלו ממנו יפלו לנדבה להיות עולה, אבל לא שהוא עצמו יהיה עולה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואם נאמר שזה דין דווקא לכתחילה, שצריך להמתין עד שיפול בו מום, אבל בדיעבד הוא עצמו גם כן כשר לעולה כפי שרש״י מפרש, גם בזה התוס׳ ממשיכים לשאול כמה קושיות מהסוגיא.

ועל כן אומרים התוס׳, שרבינו תם בכלל אינו גורס את מה שהגמרא אומרת ״ניתק אין לא ניתק לא״, לא כאן אצלנו, ולא בזבחים דף ה׳, ולא במסכת נזיר איפה שמובאת גם כן סוגיא זו, בכל המקומות האלו סובר רבינו תם שאין לגרוס ״ניתק אין לא ניתק לא״, והם מביאים שבתמורה זה באמת לא נמצא ברוב ספרי הש״ס שהיו לפני התוס׳, ועכ״פ רבינו תם לומד פשט בדברי הגמרא לגמרי אחרת, שההלכה למשה מסיני היתה שכל שבחטאת מתה, דהיינו כל חטאת שמהלכה למשה מסיני למיתה אזלא כגון חטאת שנתכפרה בעליה שהזכרנו, באשם זה קרבן עולה, כך היתה ההלכה למשה מסיני, ומה שצריך לנתק אותו לרעייה ולא מקריבים את האשם עצמו כעולה, אלא מוסרים אותו לרועה עד שיסתאב יפול בו מום וימכר ויפלו דמיו לנדבה להיות עולה, אינו אלא דין מדרבנן, שכל דין רעייה אינו אלא מדרבנן, ואילו עצם ההלכה למשה מסיני היתה שכל שבחטאת מתה באשם קרב עולה.

ובזה מבארים התוס׳ בשם רבינו תם את הדין הזה, שמכיון שאשם כזה מהלכה למשה מסיני הוא עולה, לכן על אף שמדרבנן היה צריך למסור אותו לרועה, ורק לאחר שיפול בו מום למכור אותו ומהדמים להקריב עולה, מכל מקום בדיעבד אם שחטו אותו בסתם לשם עולה הוא כשר, ובאמת אין שום חילוק אם זה היה לאחר שניתק ונמסר לרועה או לפני שניתק ונמסר לרועה, כי רבינו תם הרי אינו גורס בגמרא ״ניתק אין לא ניתק לא״, ולדבריו תמיד אשם שבחטאת אם היה דין כזה היא היתה מתה, באשם הוא צריך להיות קרב עולה, כמו אשם שנתכפרו בעליו או באופנים אחרים של חמש חטאות המתות, ואם כן לפירושו של רבינו תם דורשים את המלה ״הוא״ בהווייתו יהא, בדיוק הפוך מאשר לרש״י, שלדעת ר״ת הוא בהווייתו יהא הוא טעם למה באמת הוא כבר כשר מיד לאחר שחל עליו את הדין של הלכה למשה מסיני שכל שבחטאת מתה באשם עולה, בגלל שהוא בהווייתו יהא, מכיון שבסופו של דבר מה תהיה ההוויה של האשם הזה לאחר שהוא ירעה, הרי למעשה מהקרבן אשם הזה יקריבו עולה על המזבח, אומרת התורה הוא בהווייתו יהא שכבר מעכשיו יש לו את אותה הוויה שעומד להיות עולה, ולכן אם שחטו אותו בסתם כשר.

ובקצרה נחלקו בזה רש״י ור״ת, לדעת רש״י ההלכה למשה מסיני היתה שכל שבחטאת מתה באשם רועה, והרעייה הזאת היא מהלכה למשה מסיני שלכתחילה צריך דווקא למסור אותו לרועה עד שיפול בו מום ואז בדמים שנקבל על מכירת האשם נקריב קרבן עולה, אבל מכיון שהוא ניתק לרעייה לכן הדין הוא שאם שחטו אותו בסתם הוא כשר לעולה, אבל אם עדיין לא ניתק לרעייה אז יש עליו את השם אשם שזה נלמד מהוא בהווייתו יהא, שיהא באותה הוויה שיש עליו שם אשם אם לא עוקרים אותו ממנו, והוא יהיה פסול, ואם כן רק אם ניתק כבר ושחטו אותו בסתם אז הוא כשר להיות קרבן עולה, משא״כ אם לא ניתק, אז דווקא אם עוקרים ממנו את השם אשם לשחוט מפורש לשם עולה הוא כשר, והדרשה מהוא היא, שבהווייתו יהא, בשם אשם שבו, ואילו לדעת רבינו תם, ההלכה למשה מסיני כל שבחטאת מתה לא היה ״שבאשם רועה״ אלא ״שבאשם קרב עולה״, וכל הרעייה שמוסרים אותו לרועה ולא מקריבים אותו עצמו כעולה אינו אלא דין דרבנן, אבל מן התורה מהלכה למשה מסיני היה אפשר את האשם הזה עצמו להקריב עולה, ולכן ר״ת חולק שאין חילוק בין ניתק לרעייה או לא ניתק לרעייה וגם אם לא ניתק לרעייה הוא עצמו אם הקריבו אותו עולה הוא כשר, כיון שמהלכה למשה מסיני הוא כבר עולה, ורבינו תם לומד שהוא בהווייתו יהא פירושו הוא בהווייתו יהא להיות כבר תחת השם קרבן עולה שלכן אם שחטו אותו בסתם כשר.

למדנו אם כן במסקנת הסוגיא, שמה שמנחת חוטא ומנחת קנאות פסולים אם עשו את העבודות שלא לשמה ומחשבה שלא לשמה פוסלת בהם, לומדים זאת ממה שכתוב אצליהם ״היא״, וכך כותב הרמב״ם בפרק ט״ו מהלכות פסולי המקודשין שם בסוף הלכה ג׳, וזה לשונו, במנחת חוטא הוא אומר ״מנחה היא״, ובמנחת סוטה נאמר ״כי מנחת קנאות היא״, שיהיו כל מעשיה לשמן.

ואילו הרב מברטנורה מפרש במשנה, שמנחת קנאות נלמד מזה שכתוב בה ״עון״, כי כתוב בפסוק ״מנחת קנאות מזכרת עון״, לכן כחטאת שויוה רבנן, שגם מנחת חוטא זה בגלל שחטאת קריה רחמנא, וכבר העיר על כך תוס׳ חדשים על המשניות שזה לפי ההוה אמינא ששל הגמרא ולא לפי המסקנא.

כמו כן שואל רעק״א בתוספות רעק״א על המשניות, שרש״י בדף ה׳ בד״ה בדבר הראוי לעבודה, הזכיר שמנחת קנאות פסול משום דרחמנא קריה חטאת, והוא מקשה שהרי במנחת קנאות בכלל לא כתוב חטאת, ומהיכן רש״י לקח את הפסוק הזה, ועכ״פ מסקנת הגמרא וכפי שראינו גם ברמב״ם להלכה נלמד שמנחת חוטא ומנחת קנאות פסולים שלא לשמה מהמלה ״היא״ שנאמרה בשניהם.

אמר רב, מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, פסולה, מנחת העומר שזו המנחה שהיו מקריבים בששה עשר בניסן מנחה מן השעורים מנחת ציבור שהיא נקראת מנחת העומר, אם היא נקמצה שלא לשמה היא גם כן פסולה, הואיל ובאת להתיר ולא התירה כיון שמנחת העומר צריכה להתיר את התבואה החדשה שגדלה בשנה זאת שאסור לאכול מן התבואה החדשה עד שיקריבו את המנחת העומר בששה עשר בניסן, ועל ידי הקרבת מנחת העומר ניתרת התבואה החדשה לאכילה, ואם מנחה זאת נקמצה שלא לשמה היא הרי לא התירה את החדש, שהרי מכיון שהיא נקמצה שלא לשמה הדין הוא שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן על אף שהן כשרות הן לא עלו לבעלים לשם חובה, ואם כן במנחה זאת לא יצא הציבור ידי חובת הקרבת המנחה וצריך להביא מנחה אחרת, וממילא כיון שמנחה זאת לא התירה את החדש וזה היתה העיקר של הבאת המנחה לכן היא נפסלת, והמנחה הזאת פסולה ואי אפשר להקטיר את הקומץ, והשיריים של המנחה אינם נאכלים, וכן אתה אומר ואותו דין יהיה גם כן באשם נזיר, נזיר שנטמא בטומאת מת, כשהוא ניתר מהטומאה הוא מביא אשם כדי להכשיר אותו למנות מחדש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מנין הנזירות שלו, שזו תהיה נזירות טהרה, כפי שנאמר בפרשת נשא ״והביא כבש בן שנתו לאשם, והימים הראשונים יפלו״, שכל מה שהוא הספיק למנות ולנהוג נזירות עד עכשיו נופל מהחשבון, והוא צריך להתחיל לנהוג נזירות טהרה מחדש, הרי שהאשם שהנזיר מביא בא להכשיר אותו להיות ראוי שיחול עליו נזירות טהרה,

- דף ד׳ ע״ב

ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן, פסולין, האשם שהמצורע מביא גם הוא בא להכשיר אותו, שמסביר רש״י **שהאשם בא להכשיר את המצורע לבוא במחנה,** אלא שדברי רש״י אלו תמוהים כפי שהשיטה מקובצת כבר שואל באות י״ד, שמיד כשהמצורע מביא את השתי צפורים כבר כתוב בפסוק ״ואחר יבוא אל המחנה״, שמותר לו להכנס למחנה מיד אחרי הבאת הצפרים, והרי זה שבוע שלם לפני שהוא מביא את האשם מצורע, ומסביר השיטה מקובצת, שהאשם מצורע בא להכשיר אותו להיות ראוי לאכול בקדשים וכמו כן להכנס למקדש, כי המצורע אפילו שנטהר מהטומאת צרעת כל זמן שהוא לא הביא את הקרבנות שלו הוא נקרא מחוסר כפרה, והמחוסר כפרה אינו אוכל בקדשים ואינו רשאי להכנס למקדש, ועל ידי הבאת האשם הוכשר המצורע להיות ראוי לאכילת קדשים וליכנס לעזרה למחנה שכינה, אבל למחנה ישראל וכמו כן למחנה לויה מותר לו להכנס מיד אחרי שהוא הביא את הצפורי מצורע, וכפי שגם הרש״ש כאן העיר כבר על דברי רש״י ומביא מכמה מקומות מפורשים שאחרי הבאת צפרים מותר לו לכנס גם למחנה לויה וגם למחנה ישראל, רק למחנה שכינה אסור לו ליכנס עד שהוא מביא את האשם, **ועכ״פ כיון שגם האשם מצורע בא להכשיר את המצורע לכן דינו כמו אשם נזיר שבאשם נזיר ואשם מצורע שהקרבן פסול לגמרי, הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו כיון שהקרבנות האלו באו להכשיר את הנזיר שתחול עליו נזירות טהרה, ואת המצורע שיוכל לאכול בקדשים, והם הרי לא הכשירו כיון שהם לא עולים לבעלים לשם חובה, והנזיר צריך להביא אשם אחר, והמצורע צריך להביא אשם אחר, לכן כיון שאשם זה שנשחט שלא לשמו אינו עולה לחובתו והוא לא מכשיר אותו, על כן הוא לגמרי פסול כמו שבמנחת העומר היא לגמרי פסולה.**

שואלת הגמרא, **תנן** למדנו אצלנו במשנה, **כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה, חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות,** הרי שהמשנה מונה רק שתי מנחות שאם קומצים אותם שלא לשמה הם פסולות, מנחת חוטא ומנחת קנאות, **ואם איתא** ואם דברי רב נכונים שגם מנחת העומר שנקמצה שלא לשמה פסולה, **ליתני נמי חוץ ממנחת העומר** למה המשנה לא מונה שגם מנחת העומר נפסלת שלא לשמה.

עונה הגמרא, **כי קתני באה יחיד** המשנה מונה את המנחות שהיחיד מביא, שבהם כל המנחות כשרות חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות, שזו מנחה שהיחיד מביא, ואם קמצו שלא לשמה היא פסולה, אבל **באה צבור לא קתני** מנחת העומר היא הרי מנחה שהציבור מביא, ממנחות שהציבור מביא המשנה לא מדברת.

עוד הבדל ותירוץ, **כי תני, באה בגלל עצמה** המשנה מונה מנחות שמביאים אותם בגלל עצמן שבהם כל המנחות כשרות חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות, **באה בגלל זבח לא קתני** כשזה מנחה שמביאים אותה יחד עם קרבן כמו מנחת העומר שבאה ביחד עם הכבש כמפורש בתורה בפרשת אמור ״ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש אחד״, כיון שהיא באה עם הכבש אז במנחות כאלו המשנה לא דיברה, ולכן לא הוזכר במשנה שמנחת העומר שנקמצה שלא לשמה ג״כ פסולה.

עוד חילוק, **כי קתני, הנך שאין קבוע לחן זמן, הא דקבוע לה זמן לא קתני,** המשנה מונה רק מנחות שאין זמן קבוע מתי צריך להביא את המנחות, שמנחות כאלו שאין להם זמן קבוע כולן כשרות חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות אבל מנחת העומר שיש לה זמן קבוע להביא אותה ולהקריב בט״ז בניסן את זה המשנה לא מונה, ולכן לא הוזכר מה שמנחת העומר נקמצה שלא לשמה ג״כ פסולה.

הרי שרב חידש שמנחת העומר שנקמצה שלא לשמה פסולה, והגמרא תירצה כמה חילוקים למה המשנה לא הזכירה את ההלכה הזאת.

שואל החזון איש בסימן כ״א ס״ק א׳ למה הגמרא לא תירצה שהמשנה לא מונה רק מנחות שמחשבת שלא לשמה פוסלת אותם, כמו מנחת חוטא ומנחת קנאות, משא״כ מנחה שכל הפסול שלה אינו משום שמחשבת שלא לשמה פוסלת, אין לנו פסוק ללמוד שמחשבת שלא לשמה פוסלת במנחת העומר, אלא שמכיון שמנחת העומר אמנם דינה ככל המנחות שאם קמצו שלא לשמה הם היו צריכים להיות כשרים, אבל כיון שלא עלו לבעלים לשם חובה, מנחת העומר שלא עולה לבעלים לשם חובה ממילא היא נפסלת, ואילו המשנה מונה מנחת חוטא ומנחת קנאות שהם פסולות בגלל שהמחשבת שלא לשמה פוסלת אותן.

ומתרץ החזו״א, שמכיון שהמשנה נוקטת גם מנחת קנאות, אז מזה הבינה הגמרא שמהשנה צריכה היתה למנות גם פסול שנמשך מהדין של לא עלו לבעלים לשם חובה, וכמו שהוא האריך בזה שם.

ועכ״פ מבואר מדברי החזו״א, שהוא הבין שהדין של מנחת העומר שנמקצה שלא לשמה פסולה זה לא משום שכאן פוסלת מחשבת שלא לשמה כמו שהיא פוסלת במנחת חוטא, אלא משום שכיון שהדין של קמיצה שלא לשמה גורם שהמנחה לא תעלה לבעלים לשום חובה ולא יצאו ידי חובה והיא לא התירה את העומר ממילא היא פסולה, אבל באמת בקונטרס יונת עלם מר׳ יונה מינסקר בסימן ל״ד הסתפק בזה, האם הפסול של מנחת העומר שנקמצה שלא לשמה זה בגלל שגם בה פוסלת מחשבת שלא לשמה, או שרק בגלל שלא עלו לבעלים לשם חובה ממילא זה פסול, ומכח אותה קושיא שהוא גם שואל כמו שהחזו״א, למה הגמרא לא תירצה שהמשנה לא מונה רק אלו המנחות הנפסלות מצד מחשבות שלא לשמה שפוסלת בהן ואילו המנחה הזאת של עומר לא הפסול שלא לשמה פוסל בהן, מזה הוא באמת מוכיח שזה הפסול הוא גם כן מצד מחשבת שלא לשמה.

א״כ יש לנו ספק שדנים בו האחרונים, אם הפסול של מנחת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

העומר שנקמצה שלא לשמה אליבא דרב זה פסול שמחשבת שלא לשמה פוסלת או שההלכה היא שמכיון שלא עלו לבעלים לשם חובה אין מקום שהמנחה הזאת תהיה קריבה ותהיה כשרה כיון שהיא באה להתיר ולא התירה.

ויש בפשטות נפקא מינה גדולה בזה לדינא, על פי מה שבספר חידושי מר״ן רי״ז הלוי בהלכות פסולי המוקדשין האריך לבאר (ודבריו שאנחנו מביאים הם בדפי הספר דף מ״ח ע״ב), שאם מחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת אז הרי זה נחשב פסולו בגופו, שהקרבן שנפסל במחשבת שלא לשמו נחשב שהוא פסולו בגופו, וצריך לשרוף את הקרבן מיד ואין צורך לחכות לעיבור צורה עד למחרת שתתעבר צורתו של הבשר, משא״כ אם הפסול הוא בגלל שנשחטו שלא כמצותן, בזה לא נחשב פסולו בגופו, ויצטרכו לחכות בשריפת הבשר כמו תמיד כשהקרבן נפסל בלי שפסולו בגופו צריך לחכות ולהלין את הבשר עד למחרת כדי שיוכלו לשרוף אותו, כך ביאר שם הגרי״ז בארוכה, ואם כן גם כאן במנחת העומר שנקמצה שלא לשמה אם כדברי ה״יונת עלם״ שמחשבת שלא לשמה פסלה את המנחה אז הרי זה מנחה שנפסלה במחשבת שלא לשמה שזה פסולה בגופו יוכלו לשרוף את המנחה מיד, אבל אם הפסול הוא כפי שאנחנו מבארים שכך המשמעות מדברי החזו״א שבאמת אין כאן אלא את הפסול של לא עלו לבעלים לשם חובה וממילא המנחה פסולה כי מנחה שלא מתירה את החדש היא לא יכולה להיות כשרה אז אין כאן פסולו בגופו אז יצטרכו לשרוף את המנחה רק אחרי עיבור צורה ולא יוכלו לשרוף אותה מיד, כך לכאורה בפשטות תהיה נפקא מינה לדינא בהלכה זאת של מנחת העומר שנקמצה שלא לשמה מהטעם שהיא פסולה, (וכפי ששבהמשך הסוגיא נחזור קצת לדון בנידון הזה).

אמר מר למדנו בדברי רב, **וכן אתה אומר באשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן פסולין, הואיל ובאו להכשיר ולא הכשירו.**

מקשה על זה הגמרא, **תנן** למדנו במשנה בתחלת מסכת זבחים, **כל הזבחים ששחטן שלא לשמן כשרין, אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה, חוץ מפסח וחטאת**, שבהם אם שוחטים שלא לשמה הם פסולים, **ואם איתא** ואם כדברי רב שגם אשם נזיר ואשם מצורע ששוחטים שלא לשמה פסולים, **ליתני נמי** שהתנא במשנה יאמר גם **חוץ מאשם נזיר ואשם מצורע דבאו להכשיר ולא הכשירו** וגם הם פסולים אם שחטו אותם שלא לשמן.

עונה הגמרא, **כיון דאיכא אשם גזילות ואשם מעילות דלכפרה אתו**, הרי יש לי קרבן אשם שהוא לא בא להכשיר, כי אשם נזיר לא בא אלא להכשיר את הנזיר שתחול עליו נזירות טהרה, וכן אשם מצורע לא בא אלא להכשיר את המצורע שיהיה ראוי לאכול בקדשים, משא״כ אשם גזילות אשם שאדם מביא על ממון שהוא הכחיש לחבירו ונשבע לשקר (זה נקרא אשם גזילות), הרי הוא בא לכפר על החטא, וכן אשם מעילות שאדם מביא על שנהנה מן הקדש הוא מביא קרבן אשם על המעילה, וכיון שזה אשם שהוא מביא אותו לכפרה, שבהם כיון שהם באים לכפרה אז אם נשחטו שלא לשמן כשרים על אף שלא עלו לבעלים לשם חובה, **לא פסיקא ליה** לכן התנא לא יכול לנקוט בפשיטות ״חוץ מאשם״, שגם אשם יהיה הדין נשחט שלא לשמו פסול, כי הרי לא בכל האשמות זה נאמר, גם לדברי רב רק אשם נזיר ואשם מצורע אם שחטו שלא לשמן פסולים אבל אשם גזילות ואשם מעילות אם שחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה לכן התנא לא נקט חוץ מאשם.

שואלת הגמרא, **מאי שנא אשם נזיר ואשם מצורע דבאו להכשיר ולא הכשירו**, על זה גופא שואלת הגמרא, למה אשם של נזיר ואשם של מצורע, כיון שהם באו להכשיר את הנזיר שתחול עליו נזירות טהרה, ואת המצורע שיוכל לאכול בקדשים, וכיון ששחטו אותן שלא לשמן והם לא עלו לבעלים לשום חובה שוב הם לא הכשירו את מה שהם באו להכשיר והם נפסלים לגמרי, אם כן **הני נמי** גם אשם גזילות ואשם מעילות **באו לכפרה ולא כפרו** הרי כיון שלא עלו לבעלים לשם חובה אז הם לא כיפרו על הבעלים את הכפרה שהם היו צריכים לכפר, והבעלים יצטרך להביא אשם אחר כדי להתכפר בו, ואם כן נאמר גם כן שכיון שהביא אותם לכפרה והם לא כיפרו הם פסולים לגמרי, כיון שהם לא עלו לבעלים לשם חובה, ואיזה חילוק יש בין אשם שהוא בא להכשיר ולא הכשיר לבין אשם שבא לכפרה ולא כיפר.

עונה הגמרא, **אמר רבי ירמיה, מצינו שחלק הכתוב בין מכפרים ובין מכשירין** מצאנו שהפסוק מחלק בין קרבן שבא לכפר לבין קרבן שבא להכשיר, **מכפרין אית בהו דאתו לאחר מיתה**, מצאנו מכפרין, פירושו קרבן שהוא בא לכפר, ואפשר להביא אותו גם לאחר שבעל הקרבן מת, משא״כ **מכשירין לית בהו דאתו לאחר מיתה** לא מצאנו שקרבן בא להכשיר ויקריבו אותו אחר מיתת הבעלים שהוא היה צריך את הקרבן להכשיר אותו, **דתנן** למדנו משנה במסכתא קינים, **האשה שהביאה חטאתה** מדובר באשה יולדת, אשה יולדת צריכה להביא שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת או שהיא מביאה כבש בן שנתו לעולה ותור או בן יונה לחטאת, עכ״פ יולדת צריכה להביא גם קרבן חטאת וגם קרבן עולה, אומרת על זה המשנה, האשה שהביאה חטאתה אם היולדת הזאת הספיקה להביא את החטאת בעודה בחיים, **ומתה** ולאחר מכן היא מתה, **יביאו יורשין עולתה** היורשים צריכים להביא את העולה שהיא היתה צריכה להביא כיולדת, אבל **עולתה ומתה** אם היולדת הזאת הספיקה להקריב את הקרבן עולה שיולדת צריכה להביא ולאחר מכן היא מתה, **לא יביאו יורשין חטאתה** אז היורשים אינם מביאים להקריב את החטאת שלה, ומסביר רש״י למה, כי זו אחת מחמש חטאות המתות, שהרי יש החמש חטאות שהלכה למשה מסיני שלמיתה אזלו, שצריך להשאיר אותם למות, ואחת מהן היא חטאת שמתו בעליה, וחטאת זו שאתה רוצה להקריב עבור היולדת זו הרי חטאת שמתו בעליה, שהרי היולדת הבעלים של החטאת מתה, כך פירש רש״י.

והשיטה מקובצת מפרש, שלכן לא מביאים את החטאת, כיון שאין כפרה למת והיולדת כבר מתה, ובכתבי הגרי״ז מקשה, למה רש״י הוצרך לדין של חטאת שמתו בעליה.

ועכ״פ מצאנו באותה משנה שאת החטאת לא מביאים לאחר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהיולדת מתה, ואת העולה כן מביאים, אומר רש״י ששני הקרבנות שהיולדת צריכה להביא, חטאת ועולה, החטאת שהיולדת מביאה היא הקרבן שמכשיר אותה, כי גם יולדת כל זמן שהיא לא הביאה את הקרבן חטאת שלה היא נחשבת מחוסרת כפרה שאסור לה לאכול בקדשים ועל ידי הבאת החטאת של היולדת היא החטאת הזאת מכשירה את היולדת לאכול בקדשים, כך מביא רש״י מהגמרא בכריתות דף כ״ו, ומכיון שאת החטאת מביאה האשה כדי להכשיר אותה לאכילת קדשים אז את העולה שהיא מביאה היא מביאה לכפר, שהרי כך כתוב ביולדת ״אחד לחטאת ואחד לעולה״, א״כ למדנו ש״מכפרין״ שזה העולה של היולדת מקריבים אותם אפילו לאחר מיתה דהיינו אפילו לאחר שהיולדת מתה, ואילו ״מכשירין״ שזו החטאת שיולדת מביאה והוא נקרא מכשירין כי הוא בא להכשיר אותה לאכול בקדשים לא מקריבים לאחר מיתה, אז הוא הדין שגם בנוגע לשלא לשמן יש את אותו חילוק, שמכפרין אפילו אם שחטו אותם שלא לשמן כי הם נשארים כשרים ואפשר להקריב אותם, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, משא״כ מכשירין אם שחטו אותם שלא לשמן והם לא עולים לבעלים לשם חובה הם פסולים לגמרי, כך תירץ והביא ראיה ר׳ ירמיה מהמשנה הזאת מהחילוק שמצאנו בין מכפרין שבאים לאחר מיתה לבין מכשירין שלא מצאנו שבאים לאחר מיתה.

ושואל כאן הגרי״ז בכתביו, איזו הוכחה יש ממה שמכשירין אינן באים לאחר מיתה לענין שלא לשמה, הרי מה שלא מצאנו שהחטאת של היולדת תבוא לאחר מיתה זה רק בגלל שיש בה את ההלכה של חטאות המתות, שחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא, כפי שרש״י פירש, ואיך אתה יכול להוכיח מזה שמכשירין לא יהיו כשרין להקרבה אם שחטו אותם שלא לשמה, וכי הסיבה שהם לא באים לאחר מיתה זה בגלל שמכשירין, הרי הסיבה היא בגלל שזה חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא.

ומסביר הגרי״ז, שבעצם השקלא וטריא כאן זה אותה שקלא וטריא, והסברא שהיתה לריש לקיש היא כפי שלמדנו במסכתא זבחים דף ה׳, ריש לקיש הקשה על כל קרבן שנשחט שלא לשמו והוא אינו עולה לבעלים לשם חובה, אם אינם מרצים למה הם באים, כיון שהוא כבר לא מרצה על הבעלים למה מקריבים אותם, ושם ענה לו ר׳ אלעזר, מצאנו בבאין לאחר מיתה, וגם שם לכאורה אין זה ראיה ממה שבאין לאחר מיתה לענין שאפשר להמשיך את הקרבתם ולהכשיר אותם גם אם הם אינם מרצים ואינם עולים לבעלים לשם חובה, שהרי במה שמקריבים קרבן לאחר מיתה יוצאים ידי חובה של הקרבן הזה, שמוטל חוב על הנכסים של היולדת והיורשים שירשו את הנכסים, כי יש עליהם שיעבודא דאורייתא להביא מהנכסים האלו את הקרבן יולדת, ובזה שהקריבו את הקרבן נפטרו הנכסים מהחוב הזה, הרי שכן היה כאן ריצוי, שעולה לבעלים לחובה לפטור את הנכסים מהבאת הקרבן ע״י קרבן זה שהקריבו לאחר מיתה, משא״כ בשלא לשמה אינו מרצה כלל, וכפי שכבר עמדו על כך התוס׳ בזבחים דף ה׳.

אלא מפרש הגרי״ז, שהביאור בגמרא הוא, שאין זה בגדר ראיה אלא זה ילפותא, אנחנו לומדים לענין מכפרין שכיון שמצאנו שמכפרין אתו לאחר מיתה, אם כן מצאנו שאפשר להביא קרבן שהוא מכפר לאחר מיתת הבעלים על אף שכבר לא שייך שהבעלים יתכפרו בקרבן הזה, ולכן גם בשלא לשמה אפשר להמשיך את הקרבת הקרבן והוא יהיה קרבן נדבה כמו שמצאנו שהוא בא לאחר מיתה, משא״כ קרבן שהוא מכשירין הרי לא מצינו שיבואו לאחר מיתה, ונכון שהטעם למה לא מקריבים את החטאת של היולדת לאחר מיתה זה בגלל שחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא, אבל סוף סוף אין לנו ילפותא מהיכן ללמוד ששייך להקריב קרבן שהוא מכשירין כשהוא לא מרצה ולא פועל את הפעולה שהקרבן היה צריך לפעול להכשיר את הבעלים, אם כן גם בלא לשמה אם הוא לא פועל את פעולתו להכשיר את הבעלים בהכרח שהקרבן נפסל, כי לא מצאנו קרבן כזה שיבוא בנדבה בלי שיפעל את ההכשר שהוא היה צריך להכשיר את הבעלים, כך מסביר הגרי״ז.

ולפי זה שוב חזרנו לשאלה הקודמת, שגם בהסברו של הגרי״ז אנחנו רואים שמה שבאמת אשם נזיר ואשם מצורע ששוחטים שלא לשמה פסולין זה לא משום שלמדנו מאיזה מקום שמחשבת שלא לשמו פוסלת אותן, אלא למדנו שכיון שהם לא עולים לבעלים לא מצאנו אשם שבא להכשיר שיוכל להיות קרבן כשר בלי שירצה על הבעלים, אם כן הפסול הוא מזה שהוא לא עלה לבעלים לשום חובה וממילא הוא נשאר פסול.

מתקיף לה רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, מכשירין נמי מי לית בהו דאתו לאחר מיתה איך אתה אומר **בפשיטות שלא מצאנו קרבן שהוא מכשירין שיקריבו אותו לאחר מיתה של הבעלים.**

והתנן והרי למדנו משנה במסכתא נזיר, **המפריש מעות לנזירותו** נזיר טהור שצריך להביא קרבנות של נזירות טהרה, כשהוא מסיים את ימי הנזירות שלו והוא הפריש כסף כדי לקנות מהם את קרבנות הנזירות שלו, **לא נהנין ולא מועלין, מפני שראויין לבא כולן שלמים**, במעות האלו הזה לא נהנין מדרבנן דהיינו אסור להנות מדרבנן, שמכיון שהקרבנות שנזיר טהור צריך להביא הם עולה חטאת ושלמים, ואם כן בדמים אלו שהוא הפריש כדי לקנות את הקרבנות מעורבין גם דמים שבהם צריך לקנות עולה, לכן אסור להנות מדרבנן, אבל לא מועלין כי מדאורייתא אין בזה מעילה, שהרי מעורב במעות האלו גם כסף שצריך להביא ממנו קרבן שלמים, ובקרבן שלמים אין מעילה מכיון ששלמים הוא לא קדשי ה׳ אלא ממון הבעלים, שרק באימורין של קדשים קלים דהיינו באימורין של שלמים ואחר זריקת הדמים יש בהם מעילה, ומזכיר רש״י מהגמרא מעילה דף ז׳, (וגם למדנו זאת לעיל בזבחים דף פ״ג ע״ב, שם גם ביאר רש״י שקדשים קלים אין בהם מעילה רק האימורין של הקדשים קלים שע״י זריקת הדם הם האימורין מתבררין להיות קדשי ה׳ חלק גבוה שצריך להקטיר על המזבח אז יש מעילה באימורין, אבל בשלמים עצמם אין מעילה, וא״כ גם כאן במעות האלו שהנזיר הפריש כדי לקנות מהם קרבנות הנזירות שלו מעורבים דמים של שלמים שמהם אין מעילה, ולכן אין מעילה מן התורה על מה שהוא נהנה מן המעות האלו, כיון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמעורב בהם גם דמים של שלמים, ומדובר שהוא הפריש את המעות בסתם, בלי לפרש שחלק מהמעות אלו יהיו לחטאת ואלו יהיו לשלמים, וכיון שהם מעורבים על כן להנות מדרבנן אסור כיון שמעורב דמים של עולה, אבל מעילה אין, מכיון שמעורב דמים של שלמים שבהם אין מעילה.

וממשיכה המשנה, **מת** אם הנזיר הזה שהפריש את המעות לנזירותו מת, **והיו לו מעות סתומין** דהיינו שבחיים הוא הפריש מעות סתומין, שהוא סתם ולא פירש איזה חלק מהמעות יהיה לחטאת ואיזה חלק יהיה לעולה ואיזה חלק יהיה לשלמים, אלא הפריש סכום כסף שממנו הוא רצה לקנות את כל הקרבנות ולא פירש אלו לחטאת ואלו לעולה, **יפלו לנדבה** את הדמים האלו מכניסים לאותן שופרות שהוזכרו כבר בעמוד א׳ שהיו שלוש עשרה שופרות במקדש דהיינו קופות של צדקה משופעות וצרות מעלה שבהן היו מכניסים את הכסף והיו קונים בו עולות לנדבה לנדבת ציבור לקיץ המזבח, הבשר לה׳ שזה קרבן עולה שמקריבים את הבשר לה׳, והעורות העור של הקרבן לכהנים, וכך מפורש בנזיר בדף כ״ד ע״ב שכך היא ההלכה למשה מסיני בנזיר שאם הנזיר הפריש מעות סתומין ומת, כל המעות האלו נופלים לנדבה, זה אם היו לו מעות סתומין.

אבל **מפורשין** אם הנזיר מת לאחר שהוא פירש מה הן המעות שהוא הפריש בשביל לקנות קרבנות, ואמר חלקק זה מהמעות יהיה לחטאת, חלק זה יהיה לעולה, וחלק זה יהיה לשלמים, שאז יש לנו כאן שלשה מיני כספים, יש לנו כסף שהוא הקדיש אותו בשביל לקנות חטאת, יש לנו כסף שהוא הפריש אותו בשביל לקנות עולה, ויש לנו כסף שהוא הקדיש אותו בשביל לקנות שלמים, אז הדין הוא כך, **דמי חטאת יוליך לים המלח** את אותם דמים שהוא הפריש בשביל לקנות חטאת, מוליכים אותם לים המלח, דהיינו לאבדון כדין חטאת עצמה, הרי חטאת עצמה אם הוא היה כבר מפריש בחיים בהמה לחטאת והוא היה מת אז הרי הדין של החטאת הזאת למיתה, שהרי זו חטאת שמתו בעליה שהלכה למשה מסיני דלמיתה אזלא, אז גם הדמים שהוא הפריש לקנות חטאת דינם שילכו למיתה פירושו לאבדון, ולכן הוא מוליך אותם לים המלח, **לא נהנין ולא מועלין** אסור להנות מהדמים האלו מדרבנן אבל אין בהם מעילה, ומביא רש״י מהגמרא מעילה דף ג׳ שבחטאות המתות, דהיינו באותם חטאות שדינם שלמיתה אזלו מהלכה למשה מסיני, וכן במעות של חטאת שהולכות לים המלח, אין מועלים בהן, למה, שמכיון שהחטאת או הדמים של החטאת עומדים לאיבוד הם לא נחשבים קדשי גבוה ולא שייך בהם מעילה, **דמי עולה** בדמים שהנזיר הפריש מחיים כדי לקנות מהם קרבן עולה **יביא בהן עולה** אז באותם דמים הוא צריך להביא עולה, **ומועלין בהן** בדמים אלו, מכיון שאלו דמים של עולה, ובעולה הרי יש מעילה, **דמי שלמים** בדמים שהוא הפריש כדי לקנות שלמים, **יביא בהן שלמים** בדמים האלו הוא קונה קרבן שלמים, **ונאכלין ליום אחד** צריך את השלמים האלה לאכול ליום אחד, מסביר רש״י (בדף ה׳) כחומר שלמי נזיר שלמדנו בגמרא ובמשנה בזבחים דף נ״ד ששלמי נזיר שונים מכל השלמים, שלמים תמיד נאכלים לשני ימים ולילה אחד אבל שלמי נזיר אינם נאכלים אלא ליום ולילה, כך גם השלמי נזיר האלו שקנו בדמים שהנזיר השאיר והפריש בשביל לקנות שלמים וקונים בהם שלמים הם ג״כ נאכלים ליום אחד כדי שלמי נזיר, **ואין טעונין לחם** הרי הנזיר כשהוא מביא את הקרבן שלמים שלו הוא מביא יחד עם זה לחם, אבל כאן כשהוא כבר מת ומביאים שלמים בדמים לא צריך להביא לחם, ומסביר רש״י למה, כי בלחם שהנזיר מביא כתוב ״ונתן על כפי הנזיר״, וכאן זה הרי לא שייך לקיים את זה, כי הנזיר מת, לכן לא צריך להביא לחם בדמים האלו שקונים בהם שלמים.

ומסביר רש״י, שעל אף שהיה לנו בסוגיא אשם נזיר, וכאן אנחנו מדברים בקרבנות של נזיר שזה רק עולה חטאת ושלמים, מכל מקום מה שנזיר מביא אשם זה רק בנזיר טמא כמו שהסברנו קודם, שנזיר שנטמא בטומאת מת כשהוא נטהר מהטומאה הוא צריך להביא אשם, וזה הנקרא אשם נזיר, והוא בא כדי להכשיר את הנזיר שיחול עליו נזירות טהרה, אבל כאן מדובר בנזיר שסיים את הנזירות שלו בטהרה, ונזיר טהור אינו מביא אשם, אלא רק עולה שלמים וחטאת, ובזה המשנה פירשה מה עושים עם הדמים של העולה ושל החטאת ושל השלמים.

ומזה מקשה ר׳ יהודה בריה דר׳ שמעון בן פזי, **והא עולה ושלמים דנזיר דמכשירים נינהו** העולה ושלמים שהנזיר מביא הם מכשירין, שעל ידי שמקריבים את הקרבן הזה מכשירים אותו להיות מותר בשתיית יין, שעד עכשיו הנזיר היה אסור בשתיית יין ועל ידי שהוא מקריב עולה ושלמים הוא נהיה מותר בשתיית יין, הרי שהם באים להכשיר אותו לשתות יין **וקא אתו לאחר מיתה** ואעפ״כ מביאים להקריב אותם אפילו לאחר מותו של הבעלים הנזיר, שכך מבואר במשנה, אם כן איך אתה אומר בפשיטות שלא מצאנו מכשירים דאתו לאחר מיתה, הנה עולה ושלמים של נזיר הם גם כן מכשירין ואעפ״כ מקריבים אותם לאחר מיתה.

עונה הגמרא, **אמר רב פפא, הכי קא אמר רבי ירמיה** ר׳ ירמיה שחילק בין מכפרין ומכשירין כך כוונת דבריו, **לא מצינו הכשר קבוע דבא לאחר מיתה** קרבן שהוא מכשיר קבוע, פירושו שרק הוא המכשיר ואין קרבן אחר שיכול להכשיר את מה שהקרבן הזה צריך להכשיר, זה לא מצאנו שיבא לאחר מיתה, האשם שנזיר טמא צריך להביא רק הוא יכול להשאיר אותו ולא שום קרבן אחר, רק באשם הנזיר נהיה מוכשר שיחולו עליו נזירות טהרה, וכן מצורע רק באשם הוא נהיה מוכשר לאכול בקדשים, וזה לא מצאנו שיבא לאחר מיתה, שהרי גם החטאת שיולדת צריכה להביא שהיא המכשיר שלה לאכול בקדשים אינה באה לאחר מיתה, **ודנזיר הכשר שאינו קבוע הוא** אמת שהעולה והשלמים מכשירים את הנזיר להיות ראוי לשתית יין, אבל זה לא ההכשר הקבוע היחידי, שלא מוכרחים דווקא את העולה ושלמים כדי שהנזיר יוכל לשתות יין,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת חולין

פרק ראשון – הכל שוחטין

פתיחה

מסכת חולין מסודרת לפי סדר הש"ס לאחר מסכת מנחות, וכפי שהתוי"ט מביא את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, שלאחר שהתנא גמר לסדר את ענין זבחי הקדשים ומה שנלוה עליהם, לאחר מכן הוא ביאר את ענין השחיטה של שאר זבחים, על סדר הכתוב בפרשת ראה, שקודם כתוב "והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' שמה תביאו וגו' עולתיכם וזבחיכם וגו'", שזה חוזר על הקרבנות, ולאחר מכן כתוב "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר" שנוכל לשחוט בהמות כדי לאכול בשר, ועל כן סידר התנא מסכת חולין לאחר מסכת מנחות.

ובענין תוכן המסכתא, כותב המאירי, שהוא סובב בעיקר לבאר ענייני אסור והיתר בדברים שבאכילת בשר, מה שאסור לאכול מכל וכל, ומה שהוא אסור באכילתה עד שיעשה דברים שהוא צריך לעשותם קודם שיאכל ממנה, אלא שעל ידי ענינים אלו יתגלגלו במסכתא דברים שלא מן הכוונה כמו שיתבאר.

ומסכתא זו מתחלקת לעשרה חלקים.

הראשון: לבאר בו הלכות שחיטה בשלמות, והוא יתבאר בשני הפרקים הראשונים, הכל שוחטין, והשוחט.

השני: לבאר בו בטרפויות בהמה חיה ועוף, הן בדברים האוסרים את כולה, הן בדברים האוסרים אבר ממנה לבד, וסימני טהרות בהמה היה ועוף ודגים וקרביהם וביצים וחגבים, ואיסורן או הכשרן מצד חסרון זמן, וכן כל דיני עובר הנמצא בבהמה הן חי הן מת, ודברים היוצאים מגופה כגון עגל שנולד מן הטרפה והדומה לזה, ואם הוציא ממנה אבר או נחתך ממנה אבר וכל כיוצא באלו, והוא יתבאר בפרק אלו טריפות ובהמה המקשה.

השלישי: בענין איסור שחיטת אותו ואת בנו, והוא יתבאר בפרק מיוחד בפני עצמו והוא פרק אותו ואת בנו.

הרביעי: בענין כסוי הדם וברכות השחיטה והכיסוי, והוא יתבאר גם הוא בפרק מיוחד בפני עצמו, והוא פרק כסוי הדם.

החמישי: בענין ניקור הגידים והחלב ותולעים הנמצאים בבשר, והוא יתבאר בפרק גיד הנשה.

הששי: בענין אסור הדם והפלטתו דרך מליחה, והוא יתבאר בפרק כל הבשר.

והשביעי: בענין בשר בחלב וכל איסורין הבאים על ידי תערובת, וגם הוא יתבאר בפרק כל הבשר.

השמיני: בענין איסור מתנות כהונה הצריכים ליתנם קודם שיאכל ממנה, כגון זרוע לחיים וקיבה, ונתגלגל בה על ידי זה מה שאינו מענין אכילת בשר, כגון ראשית הגז, והוא יתבאר בפרק הזרוע והלחיים ובפרק ראשית הגז.

התשיעי" בענין שלוח הקן היאך צריך לשלחו קודם שיאכל האחר, והוא יתבאר בפרק שלוח הקן.

העשירי" על איזה צד מקבל הכשר טומאת אוכלין, ואיזה דבר מגוף הבהמה מצטרף לכך, ואם הוכשרה לכך בדמי שחיטה אם לאו, וכל שכיוצא באלו הענינים, והוא יתבאר בפרק העור והרוטב.

ומוסיף המאירי ואומר, ואף על פי שפרק העור והרוטב קודם לפרק שלוח הקן, תקון סופרים הוא כדי להשלים המסכת והסדר כלו בענין מצות שלוח הקן בזה הענין של למען ייטב לך לעולם שכלו טוב והארכת ימים לעולם שכלו ארוך.

ויש לציין שפי המאירי סדר הפרקים הוא, הכל שוחטין, השוחט, אלו טרפות, בהמה המקשה, אתו ואת בנו, כסוי הדם, גיד הנשה, כל הבשר, הזרוע והלחיים, ראשית הגז, העור והרוטב, שלוח הקן, אבל בש"ס שלנו פרק העור והרוטב נמצא בין פרק כל הבשר ופרק הזרוע והלחיים, ואילו בשאר הפרקים אין הבדל.

ומסיים המאירי, והנה התבאר שכל אלו הענינים הם מענינים שבאכילת בשר, מה שיאסר ממנו מכל וכל, ומה שיאסר ממנו עד שיעשו בו איזה תקון, זהו יסוד המסכתא דרך כלל, אלא שבאו בה כמה ענינים על ידי גלגול, הן מן הדומה לענין, כגון איסיר שתיית מים מגולים, איסור תולעים הנמצאים בפירות והדומים לאלו, הן בשאר ענינים כמה וכמה, ולא יכנס בזאת המסכתא חלק אחד בגבול חבירו רק מעט, מזער כגון נקיבת הווורידין שהיה מקומה עם החלק הששי ונתגלגל עם החלק הראשון, וכן בקצת דברים כענין סוגית התלמוד על הדרך שקדם.

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, הכל שוחטין ושחיטתן כשרה כולם ראויים לשחוט בהמה והשחיטה שלהם כשירה, חוץ מחרש שוטה וקטן, שמא יקלקלו את שחיטתן, וכפי שיתבאר בגמרא שאפילו בדיעבד אם חרש שוטה וקטן שחטו ואפילו אם הם יודעים הלכות שחיטה אסור לאכול משחיטתן משום שהם מוחזקים לקלקל את השחיטה כיון שאין בהם דעת.

וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן וכולם ששחטו ואחרים ראו את שחיטתן, שחיטתן כשרה.

מסביר רש"י, שהלשון "הכל שוחטים" וכן בכל מקום במשנה שהתנא תפס לשון הכל, בסוגיא בתחילת מסכת ערכין הגמרא מפרשת כל המקומות שהתנא של המשנה או של הברייתא תפס לשון הכל, מה לשון הכל בא לרבות, ומה שאצלנו במשנה כתוב "הכל שוחטין" הגמרא תביא בזה מחלוקת אמוראים מה הלשון "הכל" בא לרבות, יש מאן דאמר שסובר שזה בא לרבות שאפילו אדם שהוא טמא מותר לו לכתחילה לשחוט חולין, ומאן דאמר שני סובר שזה בא לרבות כותי,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

או מומר, וכך גם בסיפא שכתוב ״וכולן ששחטו״ מי הם הכולם ששחטו יתבאר בסוגית הגמרא.

התוס׳ בתחילת המסכתא מביאים, שכתוב בהלכות ארץ ישראל, והתוס׳ לא מפרשים מה הכוונה הלכות ארץ ישראל, אבל בספר המרדכי הוא מזכיר את אותם ענינים בשם הלכות שחיטה שהביא ר׳ אלדד בן מחלי הבא מעשרת השבטים, והוא נקרא בפוסקים אלדד הדני, שהיה אדם שבא והוא אמר שהוא מעשרת השבטים משבט דן, והוא הביא ספר של הלכות שחיטה, ששם היה כתוב, אמר יהושע מפי משה מפי הגבורה, כל הזובח לה׳ ואינו יודע הלכות שחיטה אסור לאכול משחיטתו, וכך כמה פרטי הלכות שהם כולם בהלכות ארץ ישראל שהם ההלכות של אלדד הדני, ושם כתוב כפי שתוס׳ מביאים שנשים לא ישחטו לכתחילה, כי נשים דעתן קלות.

ותוס׳ מקשים על זה, שאפילו קדשים מותר לנשים לכתחילה לשחוט, כפי שמפורש במשנה בזבחים דף ל״א ע״ב, שכל הפסולים ששחטו שחיטתן כשירה, שהשחיטה כשרה בזרים ובנשים ובעבדים ובטמאים ואפילו בקדשי קדשים, ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר, הרי שנאמר שם שאפילו בבהמת קדשים אשה כשרה לשחוט, ושואלת שם הגמרא, דיעבד אין לכתחילה לא, הרי כתוב ״ושחט״ מלמד ששחיטה כשירה בזרים, ועונה הגמרא שאפילו לכתחילה מותר לכל הפסולים האלו לשחוט, ורק על טמא במוקדשין אמרה המשנה שלכתחילה לא ישחוט, ומכיון שלגבי טמא מוקדשין צריכה המשנה לומר שרק בדיעבד שחיטתו כשירה אבל לכתחילה אסור לו לשחוט בהמת קדשים, על כן בכל הפסולים גם הוזכר לשון של בדיעבד שחיטתן כשירה, אם כן מוכח מהגמרא שלנו שנשים מותרים לשחוט לכתחילה אפילו במוקדשין, ולמה לא כתוב במשנה הכל שוחטין אחד אנשים ואחד נשים, כפי שכתוב במשנה במסכת תמורה שהגמרא הביאה בתחילת הסוגיא, שם כתוב ״הכל ממירין אחד האנשים ואחד הנשים״.

על זה אומרים התוס׳, שבתמורה צריכה המשנה לומר שגם נשים יכולות לעשות תמורה בקרבן שלהם, כי כל הפרשה של תמורה כתובה בלשון זכר, כמו שכתוב ״לא ימיר ולא יחליפנו״, אבל בשחיטה אין בזה שום חידוש שאשה תהיה ראויה לשחוט אחרת ממה שאנשים ראויים, ואם כן המשנה בכלל לא צריכה לפרש שנשים מותר להם לשחוט אפילו לכתחילה, אלא רק לגבי קדשים בזבחים דף ל״א צריכה המשנה לפרש שנשים מותרות לשחוט קדשים, מכיון שבעבודות אחרות נשים פסולות, ואפילו כהנות כגון אשת כהן ובת כהן פסולות, על כן צריכה המשנה לומר שלשחוט היא כן יכולה, אבל שחיטת נשים בחולין כשר אפילו לכתחילה ולא רק שכשר לכתחילה אלא שאין בזה אפילו חידוש שהמשנה תצטרך לפרש זאת.

וכך מביא גם הרא״ש הדין של הלכות ארץ ישראל, שנשים לא ישחטו מפני שדעת קלות, והוא מביא אותם ראיות של תוס׳ שמהגמרא שלנו מוכח שהיא חולקת על ההלכות שנאמרו בהלכות ארץ ישראל, וכך מביא הרא״ש עוד הלכה שגם מבוארת בלשון ארץ ישראל, והלשון של הרא״ש הוא שאותו חכם שכתב הלכות ארץ ישראל כתב חומרות מדעתו, ולא מקבלים את החומרות האלו משום שבגמרא שלנו מוכח שלא סוברים את החומרות האלו, ומביא עוד הרא״ש, שכך גם כתוב בהלכות ארץ ישראל, שאם הוא שחט ולא עשה ברכה על השחיטה אז השחיטה שלו פסולה, אבל אומר הרא״ש שאי אפשר לומר כך, כפי שמבואר ההוספה בהגהות אשר״י, שהוא אומר ולא אישטמיט לן בשום דוכתא (לא מצאנו בשום מקום) שבגלל זה שהוא שחט בלי ברכה זה יפסול את השחיטה, והרא״ש כבר מביא שהרמב״ם אומר בפירוש בפרק ד׳ מהלכות שחיטה הלכה ד׳ כפי שתוס׳ סוברים, שנשים ועבדים אם היו מומחים שוחטים.

וכך גם פסק המחבר ביו״ד הלכות שחיטה סימן א׳ סעיף א׳, הכל שוחטין לכתחילה אפילו נשים, אבל הרמ״א מביא, יש אומרים שאין להניח נשים לשחוט, שכבר נהגו שלא לשחוט, וכן המנהג שאין הנשים שוחטות, כך הוא מביא בשם הבית יוסף בשם האגור, והגאון בביאור הגר״א אומר שבודאי שלכתחילה אין דין מצד הלכות שחיטה שלא נרשה לנשים לשחוט, אלא רק שמשום פשיעותא עשינו חומרא יתירה ונהגנו שנשים לא ישחטו, הרי שהרמ״א נקט לדינא את החומרא הזאת שמקורה מהלכות ארץ ישראל וכפי שראינו במדרכי שהם נקראים הלכות ר׳ אלדד הדני.

[הגאון מוילנא בביאור הגר״א מוסיף מקור נפלא לחידוש הדין של הרמ״א, תוס׳ אצלנו בחולין ובזבחים דחו מכל וכל את דברי הלכות א״י מכח דברי המשנה במסכת זבחים בדף ל״א ע״ב שאפילו בקדשים ובקדשי קדשים כשרות הנשים לשחוט לכתחלה, הגאון מוילנא מציין את דברי התוס׳ במסכת קידושין בדף ע״ו ע״ב בד״ה אין, שם אומרים תוס׳ ״אפילו בעבודות הכשרות בזרים ובנשים כגון שחיטה אע״ג דשחיטה כשרה בנשים היינו דיעבד אבל לכתחלה לא״, זאת אומרת שהתוס׳ בקידושין מתייחסים לדברי המשנה בזבחים ואומרים שעל אף שהדין הוא שנשים כשרות לשחוט קדשי קדשים, אבל לכתחלה אין הנשים שוחטות קדשים קדשים, אם כך כל המקור של דברי התוס׳ אצלנו ובזבחים לדחות את דברי ההלכות א״י זה מכח מה שהם למדו שדברי המשנה בזבחים זה אפילו לכתחלה, וכפי שתוס׳ מוכיחים ממהלך הגמרא, אבל תוס׳ בקידושין מחדשים לנו שאע״פ שבמשנה נאמר שהם יכולות לשחוט לכתחלה סוף סוף לא נהגו לתת לנשים לכתחלה לשחוט בשר קדשים, וזהו מקור נאמן לחידוש הדין של הרמ״א שלכתחלה נשים לא תשחטנה כלל וכלל.]

[ובפירוש של נשים דעתן קלות הובאו בב״י יו״ד סימן א׳ דעות שונות בראשונים מה כוונת הלכות א״י מפני שנשים דעתן קלות, יש שכתבו שנשים דעתן קלות הכוונה מפני העלוף, אין אשה יכולה לראות דם בבהמה ולכן יש חשש שתוך כדי השחיטה הן תתעלפנה ולא תשחטנה כפי שצריך ותגרומנה לפסול בשחיטה, יש שכתבו וכך מביא הב״י בשם האגור והכל בו ורבינו ירוחם שנשים מותר להן לשחוט לעצמן אבל אסור להן לשחוט למען אחרים משום שנשים דעתן קלות ואינן מקפידות על לפני עור לא תתן מכשול, לעצמן הן נזהרות כמובן לא לאכול נבלה ולכן כשאר הן שוחטות לעצמן הן יכולות לאכול אבל אף אחד אינו יכול לאכול משחיטת אשה משום שיש חשש כיון שהאשה השוחטת אינה שוחטת לעצמה אין היא חוששת אם ע״י שחיטתה יאכלו אחרים נבלה, ולכן אחרים אינם יכולים לאכול משחיטתה.]

ועוד מביא המדרכי וכן הרא״ש שמבואר בהלכות ארץ

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ישראל, שאם הוא שחט שחיטה בלי ברכה פיגול הוא, ואם ישחוט ערום פיגול, ואם שיכור פיגול, ואם שחט ולא היה עליו סודר (דהיינו שלא היה לו שום דבר על הראש) פיגול, ואם לא הורחץ משכבת זרע ושכח ושחט פיגול, וכך כתוב שם גם כן שאבל אסור לו לשחוט בימי אבלו והשחיטה שלו אסורה, וכך אומר המרדכי בשם הלכות ר׳ אלדד הדני, שזקן לאחר שעברו עליו פ׳ שנה, וכן נער לפני שנהיה בן שמונה עשרה שנה, לא יניחו לו לשחוט, והמרדכי מסיים שחומרא בעלמא הוא כל אלה, ולא נהגינן כוותיה, אבל חלק מהם כן מבואר ברמ״א להלכה, שהרמ״א מביא את החומרא שלא ליתן לנער לפני שמונה עשרה שנה, אבל הוא אומר ויש מחמירים שלא ליתן קבלה למי שהוא פחות מבן י״ח שנה, שרק מבן י״ח שנה הוא נהיה בר דעת שיודע להיות זהיר בהלכות שחיטה, והש״ך והט״ז בהלכות שחיטה סימן א׳ סוף סעיף ה׳, מביאים על הרמ״א הזה, את דברי המהרש״ל בים של שלמה בתחילת מסכת חולין, שמה שהמנהג הוא שלא נותנים למי שפחות מבן י״ח שנה כתב שיהיה לו סמיכה להיות שוחט, הכל לפי מה שהוא נער, אבל לפעמים יש שמוצאים בעל תורה החרד ביראת ה׳ ונותנים לו סמיכה אם הוא מומחה והוא יותר מבן י״ג אפילו שהוא עדיין לא בן י״ח, הרי שהחומרא של ארץ ישראל לגבי בן י״ח כן הובאה להלכה ברמ״א, וכך גם מצויין שם בגליון מהרש״א בתחילת סימן א׳, שבמנהגי מוהר״א קלוזנר הוא מביא את המנהג שלא לתת לשחוט לזקן בן שמונים, וכך גם שאבל לא ישחוט, והמקור הוא המרדכי הזה, ועל אף שהמדרכי עצמו אומר שזו חומרא בעלמא, והטעם שאבל לא ישחוט מסביר ר׳ שלמה איגר בגליון מהרש״א, שהחשש הוא שאולי מחמת הצער של האבילות הוא לא יתכוון לשחוט יפה.

[וכפי שהזכרנו התוס׳ דוחים את דברי הלכות א״י מגמרא מפורשת, כי המשנה בזבחים שגם הגמרא מצטטת אומרת, כל הפסולים ששחטו שחיטתן כשרה שהשחיטה כשרה בזרים ובנשים ובעבדים ובטמאים ואפילו בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר, נאמר שם שאפילו בבהמת קדשים אפילו קדשי קדשים אשה כשרה לשחוט, ובגמרא שם מבואר שהלשון של דיעבד נאמרה רק לגבי הטמא, אבל אשה ושאר הפסולים יכולים לשחוט לכתחלה בהמת קדשים, אם כך אומרים התוס׳ כיצד יתכן ששחיטת חולין תהיה יותר גרועה משחיטת קדשים, איך אפשר שאשה שפסולה לכתחלה לשחוט חולין תהיה כשרה לכתחלה לשחוט קדשים. לכן דוחים התוס׳ אצלנו וכך גם בזבחים מכל וכל את דברי הלכות א״י, וכלשונם של התוס׳ בזבחים, מכאן תשובה למה שכתבו בהלכות ארץ ישראל דנשים לא ישחטו מפני שדעתן קלה.

והאחרונים טרחו רבות לנסות ליישב את שיטת הלכות א״י שתתיישב גם עם המשנה בזבחים, בספר לב אריה ובמהר״ץ חיות ובחשק שלמה אצלנו כיוונו שלשתם לאותו תירוץ, תירוצם מתבסס על דברי הגמרא בפסחים בדף ל״ו ע״א, הגמרא דנה לענין בצק שנילוש בפושרים אין אנו מכשירים אותו למצה משום שמים פושרים ממהרים את החימוץ, והגמרא שואלת הרי נאמר כל המנחות נילושות בפושרין ומשמרם שלא יחמיצו, הרי כל המנחות באות מצה ומכל מקום לשים את כל המנחות במים פושרים, אם כך רואים שאפשר לשמור על עיסה אע״פ שהיא נילושה במים פושרים שהיא לא תחמיץ, ועונה הגמרא לישה במקום זריזין איתא, דאמר מר בלילה הכשרה בזר חוץ לחומת עזרה פסולה, זאת אומרת שהיות והלישה נעשית דווקא בעזרה על אף שהיא נעשית על ידי בעליה הישראלים אבל בעזרה גופא זה נקרא מקום זריזין, היות והכהנים זריזים הם, הכהנים זריזים מאד במלאכתם משום שהם רגילים בה, זריזות זו משפיעה על המקום, כך שכל הבא בקרבתם של הכהנים אף הוא מתנהג בזריזות ובזהירות, ולכן יש אפשרות ללוש את כל המנחות במים פושרין ואין חשש שהם יחמיצו משום שכאשר הלישה נעשית בעזרה הרי היא נעשית בזריזות אפילו ע״י זרים, אם כך טוענים האחרונים הללו שכל החשש הוא דווקא בחולין, אשה כאשר היא נגשת לשחוט בהמת חולין אין אנו יכולים לסמוך עליה מפני העלפון מפני שדעתה קלה והיא לא תקפיד לשחוט כהלכה, משא״כ שחיטת קדשים הנעשית דווקא בביהמ״ק שם בהכרח האשה תשחוט כהלכתה משום מקום זריזין.

תירוצם כמובן יעלה יפה רק לאותם ראשונים שהסבירו את דברי הלכות א״י שהאיסור הוא משום שדעתן קלות ולא ישחטו כהלכה, משום העלפון או משום כל סיבה אחרת, על זה אנו מבינים שבמקום זריזין אין את החשש, אבל לשיטת רבינו ירוחם והכל בו שהאיסור הוא משום שאין הם חוששות ללפני עור לא תתן מכשול לכאורה תירוץ זה לא יעלה יפה.

הערה נוספת על תירוצם, על פי שיטת רש״י במסכת קידושין בדף נ״ב ע״ב, הגמרא שם אומרת וכי אשה בעזרה מנין, לא יתכן שאשה תופיעה בעזרה במקדש, וברש״י שם נאמר נשים אסורות להכנס לעזרה כדתנן באבות הטומאות בפרק קמא דמסכת כלים, דעתו של רש״י שיש איסור על אשה להכנס לעזרה, ותוס׳ במקום שואלים מדברי המשנה בזבחים, נאמר הרי ששחיטת קדשים כשרה בנשים, והיכי משכחת לה שחיטת קדשים מחוץ לעזרה, ובתוס׳ הרא״ש מובא שרש״י ילמד שמה שהאשה כשרה לשחוט קדשים מדובר כשהאשה עומדת חוץ לעזרה והיא אוחזת סכין ארוכה ושוחטת, (וכפי שנראה את התירוץ הזה בהמשך הסוגיא לענין טמא), ועכ״פ דברי רש״י לכאורה לא יסתדרו עם תירוצם של האחרונים, שהרי לגבי מקום זריזים סביר להניח שהאשה צריכה להמצא גופה בעזרה כדי שלא נחשוש לדברי הלכות א״י, והרי האשה לדעת רש״י ששוחטת את הקדשים לא מצויה בעזרה אלא מחוץ לעזרה, רק הסכין היא סכין ארוכה שמגיעה עד העזרה, ובזה לא מסתבר שהאוירה של הזריזות בעזרה תשפיע על האשה העומדת מחוץ לעזרה.

תירוץ נוסף ליישב את שיטת הראשונים האחרים שסוברים שהחשש הוא משום שאשה אינה מקפידה באיסור של לפני עור, מצוי בספר חידושי הרי״ם על מסכת חולין, החידושי הרי״ם מיישב את הקושיא כך, הרי זה ברור שנשים מקפידות על האיסורים העצמיים שלהן, ולכן הן עצמן מותר להן לאכול משחיטתן כפי שאומר הב״י בשם הכל בו, רק אין הן חוששות בשעה שלהן עצמן לא תהיה שום עבירה והן רק מכשילות את הזולת, שגם על זה תמהו האחרונים היכן שמענו שנשים אינן מקפידות על איסור של לפני עור, אבל החידושי הרי״ם מביא לזה מקור, במסכת יומא בדף פ״ד ע״ב נאמר שם שמותר לחלל שבת לצורך סכנת נפשות, אומרת הגמרא שם דברים הללו דהיינו חילולי השבת אין עושים אותם לא ע״י נכרים ולא ע״י

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קטנים אלא ע״י גדולי ישראל, ואין אומרים לעשות דברים הללו לא ע״י נשים ולא ע״י כותים מפני שמצטרפים לדעת אחרת, כך גירסת הרי״ף במקום, מסביר הר״ן כך, דברים הצריכים לחולה שיש בו סכנה בשבת אין עושים אותם כלל ע״י גוים או ע״י קטנים, שמא יאמרו הבאים בקושי התירו פיקוח נפש ואין מתירים אותו לכתחלה ע״י המחוייבים במצות, שמא יבוא הדבר שכשלא ימצאו עכו״ם וקטנים לא ירצו לחלל את השבת ע״י גדולי ישראל, לפיכך עדיף לחלל את השבת דווקא ע״י גדולי ישראל כדי שיראו שפיקוח נפש חמור מאד ואין צריכים להחמיר בו, ממשיך הר״ן ומסביר, ואין אומרים לעשות דברים הללו לא ע״י נשים או כותים, כלומר על אף שאין עושים דברים הללו כלל ע״י גויים, אפילו הכי ע״י נשים או כותים עושים אם נזדמן הדבר, שהרי מחוייבים הם בשבת והוחזקו בה, ואפילו הכי אין אנו מייחדים להם מלאכה זו לומר תתעסק פלונית או פלוני הכותי בפיקוח זה, דהיינו בחילול שבת זה, שמא יבואו להרהר ולומר ״הם אינם רוצים לחלל את השבת, ומכשילים אותנו״, שהרי הכותים לית להו משום לפני עור לא תתן מכשול, וכן הנשים מתוך שדעתן קלה עליהן טועות בכך, והיינו דקאמר מפני שמצטרפים לדעת אחרת, הכותים והנשים מסביר הר״ן אם נאמר להם לכו אתם לחלל שבת יחשבו בלבם, כפי הנראה לא איכפת להם לאומרים לעבור על לפני עור, משום שהם עצמם הכותים והנשים אינם מקפידים באיסור של לפני עור לכן הם חושדים בכך את זולתם ותולים את מה שמתשמשים בהם משום שאותם השולחים יודעים שאסור לעשות את זה והם שולחים אותם אע״פ שיש בזה לפני עור, אם כך יש לנו מקור מפורש שנשים מפני שדעתן קלות עליהן אין הן מקפידות על לפני עור.

ועכ״פ החידושי הרי״ם בא ליישב את הקושיא העצומה של התוס׳ על דברי ההלכות א״י, שאם באמת נשים חשודות שהן אינן מקפידות על לפני עור איך אפשר לאפשר להם לכתחלה לשחוט בהמת קדשים אם אנו מקפידים לא לתת להם לשחוט אפילו בהמת חולין עבורינו, אומר החידושי הרי״ם כך, הגמרא במסכת עירובין בדף ק״ד ע״ב אומרת שאדם שמכניס טומאה לביהמ״ק חייב כרת, הרי זה כאילו טמא שנכנס, וכן פסק הרמב״ם בפרק ג׳ מהלכות ביאת מקדש הלכה ט״ז, כל המכניס שרץ וכיוצא בו לביהמ״ק חייב כרת משום שטמא את מקדש ה׳, וכך הוא לגבי כל אבות הטומאה, אם כך טוען החידושי הרי״ם, אשה שתנבל בהמת קדשים כאשר היא תשחט אותה הרי ע״י מעשה הניבול היא מכניסה נבלה לביהמ״ק, והיא עושה מעשה איסור של חיוב כרת, כל המנבל במזיד או בחוסר זהירות בהמה בביהמ״ק טוען החידושי הרי״ם יש בזה משום מכניס טומאה לביהמ״ק, מה בין לוקח בשר נבלה ומכניסו לביהמ״ק ומה בין המנבל בידים בהמה במקדש, אם כך אומר החידושי הרי״ם יש לנו יישוב פשוט לקושית התוס׳, בהמת חולין כאשר אשה שוחטת אותה לא לצרכה אנו חושדים בה שמא היא לא חוששת לאיסור לפני עור, היא לא שחטה כפי שצריך לשחוט, ובעצם הבהמה נבלה, ומה בכך, האשה עצמה לא עברה שום איסור היא רק מאכילה את הזולת נבלות ובזה אין היא חוששת, אבל בהמת קדשים שחייבת להישחט דווקא בעזרה אנו בטוחים שהאשה תשחט את הבהמה בכל ההידורים, שהרי אם היא לא תשחט כפי שצריך היא עצמה תעבור עבירה של מכניס טומאה למקדש, וזה יישב אפילו את דברי רש״י בקידושין שהבאנו לעיל, שהאשה כאשר היא שוחטת קדשים היא מצויה מחוץ לעזרה אבל סוף סוף הבהמה נמצאת בעזרה, והרי זה מכניס נבלה למקדש שזה איסור כרת, לכן אין שום קושיא מדברי המשנה בזבחים על הלכות א״י, שעל אף שבחולין אנו חוששים ולא אוכלים משחיטת נשים, בקדשים אנו יכולים לתת לנשים לשחוט אפילו לכתחלה.

חידושו של החידושי הרי״ם מיישב אמנם את הקושיא העצומה של תוס׳ על דברי הלכות א״י, אבל על עצם חידושו של החידושי הרי״ם יש להעיר מגמרא מפורשת במסכת נזיר, הגמרא בנזיר בדף כ״ט ע״א ועמוד ב׳ דנה בענין חטאת העוף הבא על הספק, למשל קרבן יולדת שכאשר היא יולדת ודאי היא מביאה חטאת העוף, כאשר יש לנו מצב של ספק יולדת הרי היא צריכה להביא מספק חטאת העוף, חטאת העוף אינה נשחטת אלא נמלקת, וחטאת העוף זו נקראת חטאת העוף הבא על הספק, ובמהלה הסוגיא שם בדף כ״ט ע״ב אומרת הגמרא כך, חטאת העוף הבא על הספק שני איסורים יש בה, דהיינו על הצד שבעצם אין האשה הזו חייבת בקרבן אנו עוברים שני איסורין בהקרבת חטאת העוף הזו, מאי שני איסורין, הגמרא מחפשת מה הם שני האיסורין, איסור אחד איסור של אכילת נבלה שהרי חטאת העוף נאכלת ואם נאמר שהאשה הזו לא ילדה הרי העוף נמלק ולא נשחט ועוף כאשר לא מחוייבים בחטאת שהוא נמלק הוא הרי נבלה, אז יש כאן איסור כאשר הכהן אוכל את הנבלה וגם איסור של חולין בעזרה, כדי להנצל מאיסור הנבלה אנו אומרים שחטאת העוף הבא על הספק שלא תאכל, מכאן יש לכאורה להעיר על חידושו של החידושי הרי״ם, הרי נבלת עוף טהור היא אחת מאבות הטומאות, למרות שהיא לא מטמאת אלא באכילה במגע בבית הבליעה אבל זו אחת מאבות הטומאות כפי שהרמב״ם כותב מפורשות בפרק ג׳ מהלכות אבות הטומאות הלכה א׳, נבלת העוף הטהור מטמא מן התורה כיצד היא טומאתה אינה מטמא לא במגע לא במשא לא כשהיא בתוך הפה אלא בתוך בית הבליעה, עכ״פ אם החידושי הרי״ם סובר שכאשר אדם מנבל בהמה בעזרה הוא חייב כרת כאילו שהוא מכניס נבלה בעזרה אם כך גם חטאת העוף הבא על הספק עוד לפני שאוכלים אותה יש כאן איסור חמור מאד של הכנסת נבלה לעזרה, שהרי חטאת העוף נמלקת בעזרה ועל הצד שהיולדת לא ילדה הרי זה עוף שנמלק ומתנבל בעזרה ובשעת המליקה עובר הכהן המולק באיסור של הכנסת נבלה לעזרה שהוא חיוב כרת הרבה יותר חמור מאכילת הנבלה שהוא רק לאו, וביותר שגם אם לא נאמר שחטאת העוף נאכלת עדיין יש בה שני איסורים, איסור של חולין בעזרה ואיסור של הכנסת טומאה בעזרה.

ואילולי דברי החידושי הרי״ם היינו אומרים שהאיסור להכניס טומאה בעזרה הוא כמו האיסור להכניס חולין בעזרה, שעל האיסור של להכניס חולין בעזרה למדנו כמה וכמה פעמים במנחות ובחולין ובזבחים שהאיסור הוא רק להכניס בעודם חולין אבל המכניס קדשים לעזרה ופודה אותם בעזרה אין בזה משום איסור הכנסת חולין, כך גם המנבל בהמה בתוך העזרה אין בזה משום הכנסת טומאה לעזרה, אבל החידושי הרי״ם הרי חידש שגם המנבל בתוך העזרה עובר על איסור הכרת, אם כך מדוע המנבל את העוף בעזרה אינו עובר על חיוב כרת של הכנסת טומאה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וניתן אולי לחלק על פי יסוד שנאמר בספר צפנת פענח להגאון מרוגטשוב על הלכות אבות הטומאות להרמב״ם, שם כותב הגאון מרגוטשוב שיש הבדל גדול בין נבלת עוף לבין שאר הטומאות, מה ששאר הטומאות גם על לפני שנטמאים בהם הרי הם גדר של טומאה, בהמה שהיא נבלה הרי היא דבר טמא, כך גם מת וכך גם שרץ מת וכל הטומאות, חוץ מנבלת עוף טהור שהיות והתורה חידשה שהאדם לא נטמא אלא אם כן הוא אוכל אותה אם כך אין לה שם של טומאה עד שהיא לא מגיעה לבית הבליעה של האוכל אותה, כך מחדש הגאון מרגוטשוב על סמך דברי הספרי בפרשת שמיני.

ועל פי דבריו אלו יתיישב תירוצו של החידושי הרי״ם, שהרי מסתבר לפי דברי הגאון מרגטשוב שגם המכניס נבלת עוף טהור לביהמ״ק אין בזה איסור של הכנסת טומאה משום שאין גדר של טומאה על החפצא של נבלת עוף טהור, נבלת עוף טהור עד שהיא לא נאכלת אינה נקראת טומאה והמכניס נבלת עוף טהור לביהמ״ק אינו חייב כרת, לכן יכול החידושי הרי״ם לומר את חידושו כדי ליישב את ההלכות א״י שהמנבל בהמה בביהמ״ק נקרא מכניס טומאה והוא חייב כרת ולכן אין אנו חוששים להתיר לאשה לשחוט קדשים משום שהיא תקפיד לא לעבור על איסור כרת של מכניס טומאה למקדש, ומהגמרא בנזיר לא קשה משום שבגמרא בנזיר מדובר על עוף טהור ונבלת עוף טהור אין בה את האיסור של מכניס טומאה למקדש משום שאין היא נקראת חפצא של טומאה עד שהיא לא נאכלת.

דיון נוסף מפורסם בסוגיתננו עוסק בקושיתו של רבינו אפרים מבעלי התוס׳ המובא אצלנו בדף ב׳ ע״ב בד״ה שמא יגע בבשר, כזכור אמרה הגמרא שטמא במקודשין לכתחלה אסור לו לשחוט שמא חלילה יגע בבשר ואז הוא יעבור על עשה של ״משמרת תרומותי״, אבל בדיעבד כאשר שחט הטמא את בהמת הקדשים הרי שחיטתו כשרה, מביאים התוס׳ אצלנו את קושית רבינו אפרים, וכך כותבים התוס׳, הקשה רבינו אפרים איך יתכן שתהא סכין ארוכה כל כך מהר הבית עד עזרת ישראל דהאי טמא מוקמינן לה בסמוך אף בטמא מת ותנן בפרק קמא דכלים החיל מקודש מהר הבית שאין טמא מת ועובדי כוכבים נכנסים לשם, עזרת נשים מקדושת הימנו שאין טבול יום נכנס לשם, ואפילו למאן דמוקי לה בנטמא בשרץ והלא עזרת נשים ארוכה קל״ה אמה איך יתכן שתהא סכין ארוכה כל כך.

קושית רבינו אפרים ברורה מאד, הרי נאמר שהטמא מותר לשחוט את הקדשים בדיעבד כאשר שהוא שוחט שחיטתו כשרה, ובגמרא להלן יתבאר אם הטמא הכוונה טמא מת או טמא שרץ, שואל רבינו אפרים בין אם נאמר שהכוונת טמא מת או הכוונת משרץ הרי לא יתכן שאותו טמא יכנס לתוך ביהמ״ק משום איסור כרת כך, גם לא יתכן שלקחו את בהמת הקדשים והוציאו אותה חוץ מביהמ״ק, במקרה הזה יהיה פה את הענין של שחוטי חוץ, חייבים לומר שהבהמה עמדה בעזרה וטמא המת עמד מחוץ לעזרה, עושים תוס׳ את החשבון בין אם השוחט הוא טמא מת או טמא שרץ צריך להיות הסכין לכה״פ באורך של קל״ה אמה, האם יתכן כזה דבר.

תוס׳ אצלנו עונים על קושיא חריפה זו שלשה תירוצים.

תירוצו של רבינו תם, שהמדובר הוא כאשר השוחט נטמא בתוך הביהמ״ק והנטמא בתוך ביהמ״ק כל זמן שהוא לא נמצא ממש בקדש אלא בחיל או בעזרה אין עליו את הגזרה שהוא חייב למהר לצאת, ולכן באופן הזה אם הוא שחט שחיטתו כשרה.

פירוש שני, פירושו של ר״י, שלא החמירו אלא בעזרת נשים משום שהוא מקום כניסה ויציאה, אבל שאר מקומות מותר לטמא להכנס עד סמוך ממש למחנה שכינה.

תירוץ שלישי, מדובר כאן בבהמת קדשים אבל לא בביהמ״ק, אלא בזמן היתר הבמות, והיות ובזמן היתר הבמות אין את הבעיה של כניסת הטמא עד סמוך לבמה אפשר להעמיד את דברי המשנה במסכת זבחים כאשר הטמא שוחט בשר קדשים לבמה.

במסכת זבחים בדף ל״א ע״ב מביאים תוס׳ את תירוצו של רבינו אפרים עצמו המקשן, תוס׳ אומרים בשם רבינו אפרים שמדובר באופן שהטמא עלה על גגים ועליות שלא נתקדשו כפי שהגמרא אומרת במסכת פסחים ומשם מלמעלה מהמרפסת מהגזוזטרא שחט את הבהמה שעמדה בעזרה.

ואילו הרמב״ם בפירוש המשניות במסכת זבחים מיישב בצורה פשוטה, מדובר אומר הרמב״ם כאשר הטמא עבר ונכנס בין בשוגג ובין במזיד ושחט, והנידון הוא האם הבהמה שנחשטה ע״י הטמא כשרה או פסולה למרות שהשוחט אותה עבר עבירה בזה שהוא נכנס לביהמ״ק אין זה מונע את המשנה מלדון מה הדין בבהמה שנשחטה ע״י הטמא.

תירוץ מחודש נוסף מצוי בספר שפת אמת על מסכת זבחים, ולאותו תירוץ כיוון גם החשק שלמה בהגהותיו על המסכת שלנו, וכך כותב השפ״א במסכת זבחים, יש ליישב את קושיתו של רבינו אפרים דנפקא מינה בפסח הבא בטומאה ונכנסים הטמאים ויכולים לשחוט אפילו קרבן התמיד, דלא מצינו בפסח הבא בטומאה שלא יהיו רשאים הטמאים לכנוס עד שעת הקרבה, דהזריז רשאי לבוא מקודם כמו בכל ערב פסח, הרי הדין הוא שקרבן ציבור בפסח דוחה את הטומאה, ואם רוב הציבור היו טמאי מתים או רוב הכהנים הרי הפסח בא בטומאה, מחדש השפ״א שכאשר הפסח בא בטומאה מותר הרי לטמאים להכנס לעזרה משום קרבן הפסח, לא הוגבלו הטמאים מתי מותר להם להכנס, הם מותרים להכנס אפילו קודם שחיטת הפסח ואז יכול לקרוא מקרה שהטמא מת ירצה לשחוט עולת יחיד או את קרבן התמיד ועל זה נאמר במשנה בזבחים שלכתחלה לא ישחוט שלא יטמא את הבשר משום שרק הפסח בא בטומאה ולא שאר הקרבנות, ואילו אחר שחיטת הפסח אין מקריבין קרבנות אחרים, ולכן אומר השפ״א לחדש שהמדובר בערב פסח ואין הגבלה מתי מותר לטמאים להכנס וכאשר הם ממילא בפנים היה מקום לומר ששחיטתם אם הם ישחטו שאר קרבנות יפסל השחיטה משום שחיטת טמא ועל זה יתחדש במשנה ששחיטת טמא כשרה.

כאמור תירוץ זה מופיע גם בהגהות החשק שלמה במסכת שלנו, אבל התירוץ הזה לא יענה על מה שהגמרא אצלנו העמידה בטמא שרץ, משום שבפסחים מבואר שמה שקרבן דוחה טומאה זה דווקא טומאת מת ולא טומאת שרץ, לכן עדיין תשאר קושיתו של רבינו אפרים על האוקימתא של הגמרא בטמא שרץ.

גם על דבריהם שכאשר קרבן ציבור דוחה טומאה אין הגבלה מתי להכנס לביהמ״ק יש לכאורה להעיר מדיוק לשונו של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הרמב״ם בפרק ד׳ מהלכות ביאת מקדש הלכה י״ב, שם כותב הרמב״ם כך, כיצד דוחה קרבן ציבור את הטומאה, הגיע זמנו של אותו קרבן להקרב והיו רוב הקהל שמקריבים אותו טמאי מתים הרי זה יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד ויכנסו כולם לעזרה, עד כאן דברי הרמב״ם, אם כך יש מקום לדייק בלשונו של הרמב״ם שנאמר בו הגיע זמנו של אותו קרבן להקרב, יש כאן משמעות שעד שלא הגיע זמן הקרבת הקרבן אין היתר לטמאים להכנס והרי זמן הקרבת קרבן הפסח הוא רק מחצות ואילך ואז אין אפשרות להקריב את הקרבנות האחרים אחר התמיד.

ועל כל התירוצים שנאמרו בקושיתו של רבינו אפרים יש להוסיף הבנה עמוקה שנאמרה ככלל בהבנת הרבה אוקימות בש״ס והיא נאמרת בעולם הישיבות בשמו של החזו״א ז״ל.

ישנם הרבה מקומות בש״ס כאשר הגמרא מקשה קושיות על ברייתות או על משניות והגמרא נדחקת באוקימתות רחוקות עד למאד, כך גם הגמרא וכך גם בראשונים מצוי הרבה מקומות כמו אצלנו שדברי המשנה בזבחים לא מתבארים אלא בגוונא רחיקא כגון דברי רבינו אפרים דרך גגים ועליות או בסכין ארוכה או בנטמא בפנים וכדומה, במקומות אחרים בש״ס אנו מוציאים שכאשר הגמרא מנסה להעמיד באוקימתא מסויימת דוחה הגמרא את התירוץ במילים של איכפל תנא לאשמועינן כך וכך, או שינוי דחיקא לא שנינן לך, וצריך להבין מתי אפשר להעמיד משניות ובריייתות בגווני רחיקי ומתי מעדיפה הגמרא להעמיד את המשנה כפשטה.

החזו״א אמר על דברים הללו יסוד נפלא, מקובל שדבריו נאמרו ביחד למשנה במסכת נדה, במסכת נדה בדף מ״ג ע״ב נאמר במשנה כך, תינוק בן יום אחד מאכיל בתרומה, המדובר הוא בבת ישראל שנישאה לכהן ואז מותר לה לאכול בתרומה משום בעלה, כאשר בעלה נפטר הרי היא נאסרת לאכול בתרומה, אפילו אם היא מעוברת, אבל ברגע שנולד לה בן שלבן יש קדושת כהונה משום היותו בן כהן הרי האמה אוכלת משום בנה, כפי שהגמרא דורשת מן הפסוק ״וילידי ביתו הם יאכלו בלחמו״ ואנו דורשים יליד ביתו יאכילו בלחמו, יאכילו את אמם, עד כאן דברי המשנה. שואל רעק״א בגליון המשניות קושיא עצומה, הרי כל יולדת בהכרח טמאה לידה ואשה טמאה אסורה בתרומה, אם כך מה מקום לומר שתינוק בן יום אחד מאכיל את אמות בתרומה והרי אמו לא תוכל לאכול תרומה לא משום הזרות אלא משום הטומאה, וכיצד משכחת לה יולדת שילדה בו ביום ושהיא לא תהיה טמאה. עונה רעק״א שאפשר להעמיד בלידה של יוצא דופן, ביוצא דופן אין את טומאת התורה של טומאת לידה וכך אפשר יהיה להעמיד את המשנה בגוונא כזה.

שאל החזו״א, הגמרא בכמה מקומות על מקרה של יוצא דופן אומרת שהמקרה הזה הוא מקרה לא שכיח, מדוע לא הטריד את רעק״א הענין שיוצא דופן זה לא שכיח כדי ליישב בו את דברי המשנה, ואמר החזו״א כך, בעצם על קושיא מעצם קושיא זו של הרעק״א יש ליישב בצורה פשוטה, הרי המשנה לא באה לדבר בדיני טומאה וטהרה אלא בדיני זרות, מי נקרא זר לתרומה ומי לא, ועל זה קובעת המשנה את הדין, שכאשר אשת כהן אלמנת כהן נולד לה בן הרי מרגע הלידה מותר לה לאכול בתרומה מדין הזרות, היא כבר לא נקראת זרה, נכון, יש לה בעיה נוספת, היא טמאה, אבל ענין הזרות ירד ממנה, ומה מקום לשאול שאלה מעין זו שהיא שאלה צדדית ואינה דנה בגוף הענין, הזרות ירדה ויש כאן מה שהוא צדדי שמפריע וזו הטומאה, למרות שהדבר הצדדי מתלוה תמיד אבל הרי אנו לא דנים בדיני הטומאה, אבל היות ותורת משה היא תורת אמת ולעולם לא יכול להיות שיאמר דין שאין לו מציאות, שאין לו היכא תמצא שהוא יקרה, ולכן שאל רעק״א אם לא נמצא שום מציאות שיולדת יכולה לאכול תרומה מדין הטומאה לא היה מקום לכתוב את הדין שתינוק בן יומו מאכיל, שהרי סוף סוף היא תמיד טמאה, אבל כזכור הקושיא פה היא לא קושיא ענינית, היא קושיא צדדית, ועל קושיא צדדית מספיק גם לענות בגוונא רחיקא, שהרי לעולם מותר היה לתנא לתנא לשנות את הדין העקרוני שתינוק בן יומו מאכיל, רק אם לא היינו מוצאים שום מציאות שהאמה תהיה מותרת משום הטומאה לא היה מקום לשנות את הדין, ברגע שנמצאת כזו מציאות ותהיה רחוקה ביותר שוב מובן לנו מדוע נקטה המשנה את הדין העקרוני שתינוק בן יומו מאכיל, וכך גם אמר החזו״א בכל הש״ס, כאשר הגמרא מקשה על ברייתא או על משנה או כאשר הראשונים מקשים קושיא הדנה בעצם הענין בו התחדש הדין הנאמר בברייתא לא תרצה הגמרא להעמיד בגוונא רחיקי, אבל כאשר הקושיא תהיה קושיא צדדית מדין אחר שאינו נוגע לגוף הדין רק הוא שולל את המציאות של הדין מסיבה אחרת שם מסתפקת הגמרא והראשונים גם בגוונא רחיקי, דוק ותשכח, כך אמר החזו״א.

וכך גם בענייננו, הרי המשנה רוצה לדון שהטמא אינו פסול לשחיטה, זהו החידוש העקרוני של המשנה בזבחים, כל הפסולים מותרים לשחוט בהמת קדשים, קושיתו של רבינו אפרים היא קושיא מדין אחר, הרי אין לנו את היכי תמצא מעשית לטמא מת לשחוט את הבהמת קדשים שהרי בהמה חייבת להיות בתוך העזרה וטמא המת חייב להיות מחוץ לעזרה ואיך משכחת לה לדין, למרות שהדין הוא דין אמת, הטמא אין בו פסלות של פסול עבודה אבל מעשית זה הרי לא שייך, לכן הסתפקו הראשונים אפילו בגווני רחיקי של גגין ועליות, של במה וכדומה, משום שברגע שנמצא מציאות אפילו רחוקה שוב חייב התנא להשמיע לנו את הדין העקרוני שהטמא אינו פסול לשחוט קדשים, רי״ו]

גמרא.

שואלת הגמרא, הכל שוחטין (ב״ח) (לכתחלה), ושחיטתן כשרה דיעבד, הלשון ״הכל שוחטין״ שנאמר במשנה משמע שאפילו לכתחילה הם ראויים לשחוט, ואילו כשהמשנה ממשיכה ואומרת ״ושחיטתן כשירה״ משמע שרק דיעבד אם הם שחטו שחיטתם כשירה, הרי שיש סתירה בין הלשון ״הכל שוחטין״ שמשמע לכתילה ללשון ״ושחיטתן כשירה״ שמשמע שרק בדיעבד היא כשירה.

וכפי שרש״י מסביר את הסתירה, שברישא שכתוב ״הכל שוחטין״ משמע שהריבוי של המלה ״הכל״ שהסברנו שהתנא של המשנה מתכוין לרבות כאן אנשים מסויימים שיכולים לשחוט, אז משמע מהמלה ״הכל״ שהריבוי שהוא בא להרבות אפילו לכתחילה יכולים הם לשחוט, ובסיפא שכתוב ״שחיטתן כשירה״ משמע שאלו שהתנא מרבה ממלה ״הכל״ הוא רק הרבה אותם לענין דיעבד ששחיטתן כשירה, ואי אפשר לומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהמשנה מתכוונת על הכל לכתחילה, שמכיון שכתוב ״הכל שוחטין״ אז זה מילתא דפשיטא ששחיטתן כשירה, ואם כן אי אפשר לומר שהמשנה אמרה בסך הכל רק דין אחד שהכל שוחטין ושחיטתן כשירה, כי ״שחיטתן כשירה״ יהיה אם כן מיותר, אלא מוכרחים לומר שהמשנה מתכוונת ששחיטתן כשירה רק דיעבד, ואם כן יש סתירה למה שהיא אמרה ברישא ״הכל שוחטין״ שמשמע שהמשנה מרבה אותם לשחוט אפילו לכתחילה.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי הקשה רבא אחא בריה דרבא לרב אשי בחזרה על דברי המקשן, **וכל הכל לכתחלה הוא** וכי בכל מקום שהתנא תופס את הלשון ״הכל״ מוכרח להיות שהמשמעות היא אפילו לכתחילה, שעל כן קשה לך שאי אפשר לומר שכל המשנה מדברת בדיעבד, אולי הפירוש במשנה ״הכל שוחטין ושחיטתן כשירה״ הוא שכל אלו שהתנא מרבה עם המלה ״הכל״ נוהג בהם תורת שחיטה לגבי שבדיעבד אם שחטו אפילו אלו שנתרבו במלה ״הכל״ שלכתחילה לא היו צריכים לשחוט בכל זאת הם נתרבו שתהיה השחיטה שלהם כשירה בדיעבד, ומי אומר לך שהמלה ״הכל״ פירושה לכתחילה שאתה מקשה סתירה בין הרישא לסיפא, **אלא מעתה** כי אם כמו שאתה לומד שאיפוא שכתוב בלשון המשנה ״הכל״ פירושו שאפשר אפילו לכתחילה, אם כן מה שכתוב במשנה בתחילת מסכת תמורה, **הכל ממירין, אחד האנשים ואחד הנשים, הכי נמי דלכתחלה הוא**, הדין בתמורה הוא שאם יש לאדם בהמת קודש קרבן, והוא לוקח בהמת חולין ואומר עליה זו תמורת זו, נתפסה קדושת תמורה על הבהמת חולין שהוא התפיס בתמורה, והמשנה אומרת שהכח לעשות תמורה יש בין לאנשים ובין לנשים, והלשון המשנה הוא הרי ״הכל ממירין״, והאם תגיד גם שהלשון ״הכל ממירין״ פירושו שלכתחילה מותר לאדם להביא בהמת חולין ולהעמיד אותה ליד בהמת הקדשים ולומר זו תמורת זו, איך אפשר לומר שמותר לעשות זאת לכתחילה, **והא כתיב** והרי כתוב בתורה (ויקרא כ״ז) **לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב**, ״טוב ברע״ פירושו שהוא לוקח בהמה תמימה בלי מום והוא עושה אותה תמורה על בהמה שהיא בעלת מום, ו״רע בטוב״ פירושו שהוא מתפיס בהמה בעלת מום בבהמה תמימה, ואומר על זה הפסוק ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ הרי שאסור לעשות תמורה, ואם כן לא יכול להיות שמותר לעשות תמורה לכתחילה, ואעפ״כ כתוב בלשון המשנה ״הכל ממירין״, והלשון ״הכל ממירין״ מביא רש״י שהגמרא בתמורה מפרשת שהמלה ״הכל״ שם בא ללמד שיורש שירש קרבן שאביו הקדיש, והוא המיר והתפיס בהמת חולין שהיא תהיה תמורה של הקרבן שירש מאביו לאחר שאביו מת התמורה נתפסת, כי הכלל הוא שאדם יכול לעשות תמורה רק להתפיס בקרבן שלו עצמו שהוא הקדיש לקרבן, אבל מבהמה של אדם אחר אינו יכול לעשות תמורה, והמשנה מרבה לי ב״הכל״ שיורש כן יכול לעשות תמורה בקרבן שירש מאביו, **אבל** עכ״פ כתוב ״הכל ממירין״ ואי אפשר לפרש שהכוונה אפילו לכתחילה, מכיון שיש בזה לאו, ואם כן גם כאן תאמר ש״הכל שוחטין״ פירושו בדיעבד.

עונה הגמרא על קושיתו של רב אחא בריה דרבא, ומסבירה את הקושיא של המקשן על המשנה, **התם כדקתני טעמא** שם התנא של המשנה אמר בפירוש שהמלה ״הכל״ שאמר ברישא אינו מתכוין בה שמותר לעשות זאת לכתחילה, כי המשנה אומרת בפירוש לאחר מכן, **לא שהאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים**, דהיינו כשאמרתי לך ש״הכל ממירין״ לא התכוונתי לומר שמותר לאדם לכתחילה לעשות תמורה, כי בודאי יש בזה לאו, אלא שאם המיר מומר, שאם הוא בכל זאת המיר אז הבהמת חולין נתפסה בקדושת תמורה, וסופג את הארבעים, כי הוא עבר על הלאו של ״לא ימיר״, הרי ששם ביארה המשנה בפירוש שלשון ״הכל ממירין״ שלכאורה היה משמע שהכוונה אפילו לכתחילה אין הכוונה כך, אלא הכוונה אם המיר מומר, וכך הפירוש שם במשנה, שהכוונה של התנא כשהוא אומר ״הכל ממירין״ כוונתו לומר שבכולם נוהג הדין תמורה בין אנשים ובין נשים ונתפס התמורה שהבהמה השניה נהייתה קדושה בקדושת תמורה והבהמת קודש הראשונה לא יוצאת לחולין, כי כך הכלל בתמורה שאם מתפיס בהמת חולין על בהמת קודש על אף שהוא אמר שהם יתחלפו ביניהם הקדושה אבל למעשה כתוב בתורה ״והיה הוא ותמורתו יהיה קודש״ שהבהמת קודש נשארת בקדושתה כמו שהיתה, והבהמת חולין גם נהיית קדושה בקדושת תמורה, והוא מקבל מלקות מכיון שהוא עבר על הלאו של ״לא ימיר״.

אלא שאם כך הוא הפירוש במשנה, למה התנא היה צריך לומר ״הכל ממירין״ שמשמע מזה שאפילו לכתחילה מותר לעשות תמורה ולאחר מכן הוא מפרש ״לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר ממיר״ שפירושו שלא שמותר להמיר אלא שמועילה תמורה, הרי התנא של המשנה היה יכול לומר לשון יותר קצר, ״הכל שהמירו (שפירושו בדיעבד) תמורתן תמורה״.

מתרץ על זה רש״י, שכך לשון התנאים במשנה, כפי שמוצאים אצלנו ״הכל שוחטין״ וכך גם ״הכל סומכין״ ו״הכל חייבים״, על כן גם במשנה בתמורה אפילו שבגלל שהתנא אומר ״הכל ממירין״ הוא היה צריך להאריך בלשונו לחזור ולפרש שהוא לא מתכוין שלכתחילה מותר להמיר אלא רק שהתמורה מועילה, אעפ״כ הוא לא שינה את הלשון שתמיד הוא אומר ״הכל״.

ואם כן במשנה בתמורה אפילו שכתוב הלשון של ״הכל ממירין״ שיש לזה משמעות של לכתחילה, שם אני יודע בבירור שאין כוונת התנא לכתחילה מכיון שהתנא פירש זאת מפורש, אבל כאן כשהתנא אומר ״הכל שוחטין״ המשמעות היא שאפילו לכתחילה יכולים לשחוט אלו שהתנא הרבה במלה ״הכל״, שהרי התנא לא עקר את המשמעות של המלה ״הכל״ לפרש שאין כוונתו לכתחילה, אם כן הלשון ״הכל שוחטין״ נשאר במקומו שאפילו הפסולים שהוא בא לרבות יכולים לשחוט לכתחילה, ולאחר מכן התנא אומר ״ושחיטתן כשירה״ שמשמע שהוא הרבה אותם רק שבדיעבד שחיטתן כשירה.

ושוב מקשה הגמרא נגד סברת המקשן, שכלל לא מוכרח להיות ש״הכל שוחטין״ פירושו לכתחילה, **אלא** אם כך מה שכתוב במשנה בתחילת מסכת ערכין, **הכל מעריכין**, ושם הגמרא מפרשת ש״הכל״ בא לרבות שאפילו מופלא סמוך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לאיש, שהדין הוא שנדרים יכול אדם לנדור כשהוא כבר בן י״ג שנה ויום אחד, אבל אם הוא מופלא סמוך לאיש, דהיינו קטן שנהיה בן י״ב שנה ויום אחד, אפילו שהוא לא גדול הוא נקרא מופלא סמוך לאיש, כי הוא בשנה שסמוך להיות איש, והקטן הזה שהוא סמוך לאיש ויודע לפרש את הנדר שלו ולשם מי הוא מקדישים קרבן ולשם מי מעריכין ערכין, הדין הוא שאפילו שהוא קטן כי הוא עדיין לא בן י״ג ויום אחד מכל מקום הוא יכול להעריך ונתפס הערך שהוא נדר, כי בכל דיני נדרים יש לקטן סמוך לאיש הדינים של נדר, אלא שצריכים לבדוק אם הוא יודע למי הוא נדר, זה מה שהתנא ריבה בלשון ״הכל מעריכין״, שאפילו מופלא סמוך לאיש יש לו תורת מעריכין, שאם הוא אמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי, נדרו קיים והוא צריך לשלם להקדש את הערך שהתורה אומרת בפרשת בחוקותי שהוא דבר קצוב לפי השנים של אדם שנערך, שאם הוא אמר ערכי עלי אז הוא צריך לתת את ערך עצמו, ואם הוא אמר ערך פלוני עלי הוא צריך לשלם את הערך של האדם ההוא, וכך גם אומרת שם המשנה **ונערכין**, וגם על זה חוזרת המלה ״הכל״, וזה בא לרבות שאפילו אם הנערך הוא מוכה שחין ואין לו שום שויות, כי אף אחד לא ירצה לקנות אותו לעבד, מכל מקום ערך הכתובה בפרשה יש לו לפי שניו בדיוק כמו אדם בריא, ועל כן אם המוכה שחין עצמו אמר ערכי עלי, או שאדם אחר אמר ערך פלוני שהוא מוכה שחין עלי, חייב הוא לשלם את ערכו, ולא אומרים שמכיון שדמים אין לו גם ערך אין לו, כי ערכין אינם תלויים בשויות האדם כמה הוא היה שוה להימכר לעבד, אלא זה דבר קצוב בתורה לפי השנים של האדם, וכן אומרת המשנה, **נודרין ונידרין**, כפי שביארנו ערכין הוא דבר קצוב לפי שניו, אבל נדר היינו כשאדם אומר דמי עלי או דמי פלוני עלי, הדין הוא ששמים את האדם שהוא נדר לתת את דמיו להקדש כמה הוא שוה להימכר לעבד, ואת הדמים האלו הוא צריך לשלם להקדש, ושם מביא רש״י שהגמרא מפרשת על נודרין ונידרין מה התנא מרבה במלה ״הכל״, שמכיון שהתנא רצה לומר ״הכל נידרין״ הוא גם תפס הלשון של ״הכל נודרין״, והכל נידרין פירושו שכל אדם שיש לו איזו שהיא שוויות יש לו דמים, שהוא צריך לשלם לפי השויות שהוא שוה בשוק, ואפילו אם הנידר הוא תינוק פחות מחודש צריך הוא לתת את השויות שלו, ושמים אותו כמה הוא היה שוה להימכר לעבד ואת השויות הזה צריך האדם לשלם, והחידוש בזה הוא, שלגבי ערכין פחות מבן חודש אינו נערך, שאם אדם יאמר ערך תינוק זה עלי על תינוק פחות מבן חודש אינו צריך לתת כלום להקדש, כי התורה לא קצבה שום ערך לתינוק שהוא פחות מבן חודש, כי כך בפרשת בחוקותי בפרשת ערכין כתוב רק ״ואם מבן חדש ועד בן חמש שנים וכו׳״, והפסוק ממשיך למנות למעלה מזה, אבל למטה מבן חודש אין לו ערך, אבל אעפ״כ אומר התנא שדמים יש לו, ואם כן שואלת הגמרא, **הכי נמי דלכתחלה**, וכי גם שם תפרש שבמלה ״הכל״ מתכוון התנא לומר שלכתחילה מותר לנדור, **והא כתיב** בפרשת כי תצא (דברים כ״ג) **וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא**, פירושו כשתמנע עצמך מלנדור נדרים אז לא תבוא לידי חטא, משמע מזה שאם תדור יהיה בך חטא, **וכתיב** (קהלת ה׳) **טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם**, שם כתוב בפסוק ״אשר תדור שלם״ שאם נדרת נדר אז תשלם את מה שנדרת, ואעפ״כ ממשיך הפסוק ואומר ״טוב אשר לא תדור״ כי אולי תדור ולא תשלם, וזה מה שר׳ מאיר מפרש, **ותניא** ולמדנו בברייתא, **טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר**, סובר ר׳ מאיר שהטוב ביותר הוא שהוא בכלל לא ידור נדר, וזה יותר טוב ממי שנודר ומשלם את נדרו, כי בשעה שהוא נודר יש חשש שאולי בסוף לא ישלם, וטוב מזה ומזה, פירושו שהוא יותר טוב ממי שנודר ולא משלם, ואפילו ממי שנודר וכן משלם הוא יותר טוב, כי אם הוא לא נודר כלל אז הוא לא מתרגל לנדור נדרים, שמי שרגיל בנדרים יכול לבוא לעבור על הלאו של ״לא יחל דברו״ לחלל את דיבורו ולא לקיים את נדרו, **רבי יהודה אומר, טוב מזה ומזה נודר ומשלם**, ר׳ יהודה לומד במשמעות הפסוק, שבודאי יותר טוב שלא תדור משתדור ולא תשלם, אבל הוא אינו יותר טוב מזה שנודר ומשלם, אלא אדרבה מי שנודר וכן משלם יותר טוב משניהם, ואם כן לפי ר׳ מאיר הרי זו מילתא דפשיטא שאי אפשר לומר ש״הכל נודרין״ פירושו שמותר לנדור לכתחילה, כי ר׳ מאיר סובר שיותר טוב שלא ידור כלל, **ואפילו רבי יהודה** שאומר שהנודר ומשלם טוב יותר מזה שלא נודר כלל, **לא קאמר אלא באומר הרי זו** ר׳ יהודה אמר את זה רק כשהוא נודר בלשון ״הרי זו״, דהיינו שהוא לא קדם לומר ״הרי עלי״ אלא תחילה הוא הפריש בהמה בלשון הרי זו עולה, או הרי זו שלמים, שאם הבהמה מתה או נגנבה אינו חייב באחריותה, שזה החילוק בין אם הוא אומר ״הרי עלי״ לבין אם הוא אומר ״הרי זו״, שאם הוא נדר לפני זה נדר שהוא יביא עולה ולאחר מכן הוא הפריש עולה אז הוא חייב באחריותה, שאם הבהמה מתה או נגנבה צריך הוא להביא קרבן אחר כדי לקיים את נדרו, אבל אם הוא אמר הרי זו הוא מעולם לא נתחייב להביא קרבן אלא רק על הבהמה הזאת עצמה, ואם הבהמה הזאת קיימת הוא מביא אותה אבל אם היא מתה או נגנבה הוא כבר לא חייב להביא קרבן, לכן סובר ר׳ יהודה שהנודר ומשלם באופן של הרי זו יותר טוב, ועוד מפרש רש״י, אי נמי מכיון שהוא כבר הפריש את הבהמה אין לחשוש שהוא יתחרט מלקיים את נדרו ולהביא את הקרבן הזה להקריבו, על כן ר׳ יהודה אמר שנודר ומשלם טוב יותר מזה שאינו נודר כל עיקר,

- דף ב׳ ע״ב

אבל אמר הרי עלי, לא, אבל אם הוא נדר תחילה ״הרי עלי להביא קרבן״ בזה לא אמר ר׳ יהודה שנודר ומשלם טוב ממי שלא נודר כלל, כי בודאי יותר טוב שהוא לא ידור כלל כי יש לחשוש שאולי הוא יפשע ולא יקיים את נדרו.

ומפרש רש״י שמה שהגמרא אומרת כאן בפשיטות שר׳ יהודה לא אמר לא שנודר ומשלם יותר טוב ממי שלא נודר כל עיקר הוא דווקא באופן של ״הרי זו״ ולא באופן של ״הרי עלי״ כך מבואר בגמרא בנדרים דף י׳, שר׳ יהודה אמר ״נודב ומשלם״, ונודב פירושו שהוא אומר ״הרי זו״, כי הרי זה החילוק בין נדר לנדבה, שנדר הוא כשהוא אומר הרי עלי, ונדבה היא כשהוא אומר ״הרי זו״ שאז אינו חייב באחריותה, ועל אף שהלשון של ר׳ יהודה הוא ״נודר ומשלם״ אין כוונתו ״נודר״ בלשון נדר אלא ״נודב״ בלשון נדבה.

וכך אומרים התוס׳ בתחילת עמוד ב׳, שהסוגיא אצלנו שאומרת שר׳ יהודה אמר את דבריו רק ב״הרי זו״ ולא ב״הרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עלי״, היא כמו הלישנא בתרא בנדרים דף י׳ שרש״י הזכיר, שהמחלוקת היא בנודב שאפילו בנדבה של ״הרי זו״ שרק אז אומר ר׳ יהודה שהוא יותר טוב ממי שלא נודר כלל, בכל זאת נחלק ר׳ מאיר ואומר שיותר טוב שלא ינדוב כלל ממה שיאמר הרי זו, אבל לפי הלישנא קמא המחלוקת בין ר׳ מאיר לר׳ יהודה היא בנודר בלשון נדר של הרי עלי, שאז אומר ר׳ מאיר שיותר טוב שלא ידור שאולי הוא לא יקיים, אבל ב״הרי זו״ גם ר׳ מאיר מודה לר׳ יהודה שיותר טוב מי שנודב כשהוא מפריש את הקרבן ואומר ״הרי זו״ כי הוא יקריב אותו, אם כן הסוגיא שלנו סוברת כלישנא בתרא בנדרים, שר׳ יהודה לא אמר שנודר ומשלם יותר טוב ממי שלא נודר כל עיקר, רק באופן שהוא נודב ומשלם בלשון נדבה לומר ״הרי זו״.

ועכ״פ בין לר׳ מאיר ובין לר׳ יהודה ברור שבנדר של ״הרי עלי״ טוב שלא ידור כלל, ואם המשנה אמרה ״הכל מעריכין והכל נודרין״ הרי מדובר בלשון של ״הרי עלי״, כי בין בערכין כשאומר ערך פלוני עלי, ובין בנדר כשהוא אומר דמי פלוני עלי לא שייך כלל האופן של נדבה של הרי זו, כי בתחילה הוא מוכרח להגיד ערך פלוני עלי או דמי פלוני עלי ולאחר מכן הוא מביא את הערך או הדמים, ומכיון שלשון נדר של הרי עלי אפילו לר׳ יהודה אינו נכון לנדור לכתחילה, ובכל זאת כתוב במשנה ״הכל מעריכין״, הרי משמע ש״הכל״ אינו דווקא לשון של לכתחילה.

ואם כן מה אתה אומר ש״הכל שוחטין״ משמע לכתחילה שאתה מקשה על מה שהמשנה אמרה בסיפא ״ואם שחטו שחיטתן כשירה״, מי אומר שהמלה ״הכל״ פירושה שאפילו הפסולים שהמשנה מרבה עם המלה ״הכל״ מותרים לשחוט לכתחילה, הרי יש לנו משנה של ״הכל מעריכין ונודרין״ שהוכחנו שאי אפשר לומר ש״הכל״ פירושו לכתחילה.

ועכ״פ הרי שבינתיים הגמרא דחתה את הסתירה שהקשה המקשן על משנתינו.

ומקשים התוס׳ בסוף ד״ה אמר הרי עלי לא, שלר׳ מאיר שלמדנו בסוגיא שאפילו הנודב ומשלם כשהוא אומר ״הרי זו״ אינו ראוי ועדיף שהוא לא ינדור כל עיקר, אם כן איך בני ישראל יכלו לאכול קרבן שלמים במדבר אם בכלל לא ראוי לעשות נדבה ולומר הרי זו.

ועונים התוס׳, שמכיון שלא היה להם אפשרות אחרת לאכול בשר, היה זה כאילו הקב״ה צוה להם לאכול בשר על ידי שיקריבו קרבן שלמים.

ושוב שואלים תוס׳, שהרי כותב בפסוק ״וידר יעקב נדר״, וכך כתוב גם אצל יונה הנביא בפרק ב׳ ״את אשר נדרתי אשלמה״, הרי שהם כן נדרו.

ועונים התוס׳, שבשעת צרה מותר לנדור, כפי שכתוב במדרש על הפסוק ״וידר יעקב נדר לאמר״ ש״לאמר״ פירושו לדורות, דהיינו ציווי לדורות שידרו בשעת צרה, וכך נפסק בתחילת הלכות נדרים במחבר, שנודרים בעת צרה.

ויש בענין זה אריכות, אבל נביא את מה שהרשב״א מביא בשם הרמב״ן, שכולם מודים שאם אדם נוהג כהלל הזקן, שהיה מביא את השה לעזרה ושם הוא הקדיש אותו לקרבן, שזה מותר וראוי לעשות כך, והמחלוקת בין ר׳ מאיר לר׳ יהודה היא רק באופן שהוא נדר או נדב לפני שהוא הביא את הקרבן לעזרה, אבל לעולם מותר לו להביא את הקרבן לעזרה ולסמוך ולשחוט, ואם כן מתורצת קושית התוס׳ שהקשו איך ישראל אכלו שלמים במדבר, שהרי הם הביאו את הבהמה לעזרה ושם הקדישו אותה והקריבו אותה לקרבן, וכך אומר הרמב״ן, שרק נדרי גבוה אסורים לגבוה, כעולות או שלמים, כי אין חפץ לה׳ בעולות ובזבחים, אבל נדר לתת צדקה לעניים מצוה וחובה, ואין צריך לומר שמותר וזו מצוה לנדור ואפילו לישבע כדי ליפרוש מן האיסור, כפי שכתוב בפרקי אבות ״נדרים סייג לפרישות״.

מקשה שוב הגמרא כדי להחזיר את הקושיא על התסירה במשנה, וכל הכל לאו לכתחלה הוא וכי אתה יכול לקבוע מזה שאין שום מקום ש״הכל״ פירושו לכתחילה, אלא כולם פירושם בדיעבד כפי שאתה מוכיח מהמשנה של ״הכל מעריכין ונדרין״, אלא אם כן מה שכתוב במשנה במסכת סוכה הכל חייבים בסוכה, וכפי שרש״י מביא מהגמרא בערכין שמפרשת ש״הכל״ הזה בא לרבות קטן שאינו צריך לאמו, וכן כשמשנה אומרת, הכל חייבין בציצית וזה בא לרבות קטן היודע להתעטף, הכי נמי דלאו לכתחלה וכי גם שם תאמר שהמלה ״הכל״ אין פירושה לכתחילה, הרי פשוט שמחוייבים לכתחילה בסוכה, וכן מחוייבים לכתחילה בציצית, ואיך אתה אומר ש״הכל״ אין פירושו לכתחילה.

עונה הגמרא, חייבין לא קאמינא, כשכתוב ״הכל חייבים״ לא אמרתי, כי אז בודאי שהפירוש הוא לכתחילה, מכיון שהמשנה אומרת שכולם חייבים והמלה ״חייבים״ בודאי משמעותה לכתחילה, אבל כשכתוב סתם ״הכל״ כמו ״הכל שוחטין״ ו״הכל מעריכין״ ולא כתוב לשון חייבים אפשר תמיד לפרש שהכוונה בדיעבד.

שואלת שוב הגמרא, ומביאה מעוד מקום שממנו מוכח שמלת ״הכל״ מתפרשת לכתחילה, אלא (רש״י לא גורס) **(מעתה) הכל סומכין אחד האנשים ואחד הנשים,** וכפי שמצויין בגליון המילים ״ואחד הנשים״ לא נמצא בשום מקום בש״ס, כי אדרבה סמיכה של נשים על הקרבן אפילו ר׳ יוסי ור׳ שמעון שסוברים שיש סמיכה שנשים הם סוברים שזה רק רשות ולא חיוב, כי נשים מתמעטים מסמיכה על הקרבן מהפסוק ״דבר אל בני ישראל״ שבני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, כפי שמבואר במנחות דף צ״ג, **ועכ״פ שם במשנה ״הכל״ בא לרבות יורש, שגם יורש שיורש קרבן מאביו עושה סמיכה על קרבן אביו, הכי נמי דלאו לכתחלה וכי שם אתה גם יכול לפרש שאין הכוונה לכתחילה, והא כתיב** (ויקרא א׳) **וסמך ידו ונרצה,** הרי שעל כרחך אומרת התורה שיש עליו מצוה לעשות סמיכה על הקרבן, ואם כן מוכח שהפירוש הוא לכתחילה, ואיך אתה יכול לומר ש״הכל״ פירושו בדיעבד ולא לכתחילה, ואם כן חוזרת הקושיא על הסתירה במשנה.

עונה הגמרא, אין אתה צודק ששם ״הכל״ פירושו לכתחילה, אבל איכא הכל לכתחלה, ואיכא הכל דיעבד, יש פעמים ש״הכל״ פירושו לכתחילה כפי שאתה מוכיח מ״הכל סומכין״, שפירוש לכתחילה, ומי שנתרבה במלה ״הכל״ שהוא היורש הוא גם כן מצווה לכתחילה לעשות סמיכה על הקרבן שירש מאביו, ויש פעמים שהמלה ״הכל״ פירושו דיעבד, כפי שבמשנה של ״הכל מעריכין והכל נודרין״ ששם אתה לא יכול לומר שהפירוש הוא לכתחילה כי לכתחילה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

טוב אשר לא תדור.

ואם כן מקשה הגמרא שוב על המקשן, אלא הכל דהכא, ממאי דלכתחלה הוא דתקשי לך, דלמא דיעבד הוא ולא תקשי לך, מכיון ששבאת למסקנא שכשהמשנה אומרת ״הכל״ זה יכול להתפרש בשתי פנים, יש פעמים שפירושו לכתחילה ויש פעמים שפירושו בדיעבד, אם כן מהיכן אתה לוקח לפרש שמה שהמשנה אומרת ״הכל שוחטין״ פירושו לכתחילה וממילא אתה מקשה סתירה על הסיפא שאומרת שרק בדיעבד שחיטתן כשירה, אולי ״הכל שוחטין״ שכתוב כאן פירושו דיעבד ואין שום סתירה.

אמר ליה ענה לו המקשן, **אנא שחיטתן כשרה קשיא לי,** קושתי לא היתה בנויה על ההנחה ש״הכל שוחטין״ פירושו לכתחילה וזו סתירה לסיפא, אלא אפילו אם נפרש ש״הכל שוחטין״ הוא לשון של דיעבד גם קשה לי, שהרי כשתוב במשנה לאחר מכן ״שחיטתן כשירה״ הוא לשון בדיעבד, **מדקתני שחיטתן כשרה דיעבד, מכלל דהכל לכתחלה הוא, דאי דיעבד תרתי דיעבד למה לי,** דהיינו שכאן במשנה מוכרחים לומר ש״הכל שוחטין״ פירושו לכתחילה, כי אם ״הכל שוחטין״ פירושו רק דיעבד, אז מה המשנה צריכה לומר לנו שני לשונות שבדיעבד השחיטה כשירה, וכפי שרש״י מסביר, היה צריך להיות כתוב במשנה ״שחיטת הכל כשירה חוץ מחרש שוטה וקטן״, והייתי יודע מהאופן של שחיטת הכל כשירה שמה שהמשנה מרבה מהמלה ״הכל״ כפי שגמרא תפרש בזה כמה שיטות אמוראים מה מתרבה מהמלה ״הכל״, הייתי כבר יודע שהריבוי הוא רק לגבי דיעבד אבל לכתחילה הם לא נתרבו שיוכלו לשחוט, ואם המשנה היתה כתובה באופן כזה לא היה קשה לי כלום, ועכשיו אם המשנה אמרה כבר פעם אחת בדיעבד אני מבין מזה ש״הכל שוחטין״ פירושו לכתחילה, ואם כן יש כאן סתירה בין הלשון של ״הכל שוחטים״ שהוא לכתחילה ל״שחיטתן כשירה״ שהוא בדיעבד.

ואומרים התוס׳, שמשמע שרב אשי עצמו הקשה את הקושיא, ועל אף שזו סוגית הגמרא, ולא כתוב שרב אשי הקשה את הקושיא, כי רב אחא בריה דרבא הקשה לרב אשי וכל הכל לכתחילה הוא, ולפי זה היתה השקלא וטריא בין רב אחא בריה דרבא לרב אשי, ואמר ליה אנא שחיטתן כשירה קשיא לי הוא הלשון של התשובה שרב אשי עונה, משמע שרב אשי הוא זה שהקשה את הקושיא בתחילת הסוגיא, ועל אף שלא כתוב שרב אשי הקשה, אומרים התוס׳ שמזה יש ראיה שרב אשי הוא זה שסידר את הגמרא, ואפילו שנראה להלן שהגמרא מביאה תירוצים שאביי ורבא באים לתרץ את הסתירה של הלשון הכל שוחטין שמשמע לכתחילה עם הלשון של שחיטתן כשירה שמשמע בדיעבד, והם היו הרבה לפני רב אשי, כפי שידוע שביום שמת רבא נולד רב אשי, (ועל אף שתוס׳ לא מביאים זאת אבל זו היא הראיה שתמיד מובאת בראשונים מהגמרא בקידושין), ואם כן אביי ורבא היו הרבה לפני רב אשי ואיך יתכן שהם מתרצים קושיא שרב אשי הקשה, ועונים התוס׳ שגם בימיהם הקשוה כבר, דהיינו אותה קושיא שרב אשי הקשה וזו היא כל השקלא וטריא של הגמרא עד עכשיו כבר הקשו אביי ורבא בזמניהם, ועל זה הם תירצו את התירוצים כפי שנלמד בהמשך הסוגיא.

וברש״י יש כאן עוד לשון של אי נמי, שהמהרש״א והמהר״ם ביארו אותו, וכך בחידושי הרשב״א בסוגיתנו הוא מבאר, שמה שרב אשי אומר שהקושיא שהיתה קשה לו היא הסתירה של תרתי בדיעבד למה לי, ולעיל כל הסוגיא משמע שהקושיא נבנתה על ההנחה שהמלה ״הכל״ פירושה לכתחילה, כי כשרב אחא בריה דרבא הקשה לו ״וכל הכל לכתחילה״ הוא מתרץ ממשנה אחת וממשנה שניה, משמע שקושיא היתה בגלל ש״הכל״ משמע לכתחילה, והם האריכו בזה, וכפי שהרשב״א אומר, שדברי רב אחא ומה שרב אשי תירץ לו משמע שאחד לא הבין את השני, שלא זה קושיתו של זה ולא זה תשובתו של זה, כפי שהוא מאריך להסביר שרב אשי חשב שרב אחא בריה דרבא מבין שמה שהוא שואל הוא בגלל שקשה לו תרתי דיעבד למה לי, והוא חשב שהוא שאל אותו מהמשניות בתמורה ובערכין ששם אפשר גם להגיד תרתי דיעבד למה לי, ולא זו היתה הכוונה של רב אחא בריה דרבא בקושיא, עד שבמסקנא הוא הסביר לו את הקושיא שלו ואמר לו אנא קא קשיא לי וכו׳, ובזה נתרצו הסתירות שרב אחא בריה דרבא שאל לרב אשי.

ועכשיו תביא הגמרא כמה אמוראים שבאים להסביר את לשון המשנה שכתוב ״הכל שוחטין״ וזה משמע לכתחילה, כי אי אפשר לומר שהכוונה על דיעבד, שאם כן תרתי דיעבד למה לי, והלשון שחיטתן כשירה שמשמע דווקא בדיעבד, ועל השאלה הזאת שאם זה שמתרבה מהמלה ״הכל״ רק מתרבה על בדיעבד שכולם שחיטתם כשירה, או שזה נתרבה שאפילו לכתחילה הם גם יכולים לשחוט, ומה נתרבה במלה ״הכל״.

אמר רבה בר עולא, הכי קתני כך הפירוש במשנה, **הכל שוחטין, ואפילו טמא בחולין,** לכולם יש רשות לשחוט אפילו לכתחילה, וזה בא לרבות טמא בחולין, שאפילו אדם שהוא טמא יש לו רשות לשחוט בהמה של חולין, זה מה ש״הכל״ מרבה עם הלשון של לכתחילה.

שואלת על זה הגמרא, טמא בחולין מאי למימרא, איזה חידוש יש בזה שטמא מותר לו לשחוט חולין, בודאי שמותר לו, כפי שרש״י מסביר שהרי ישראל אינם מוזהרים על הטהרה של החולין שלהם, ואם כן בודאי שטמא יכול לשחוט חולין על אף שזה יטמא בשחיטתו.

והתוס׳ מסבירים, שעל אף שאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, מכל מקום זה נאמר רק על פירות ארץ ישראל ששייך בזה תרומה, אבל בבשר אין שום איסור לגרום טומאה לבשר חולין, וזה מה שהגמרא שואלת שפשיטא שטמא יכול לשחוט בהמת חולין.

עונה הגמרא, בחולין שנעשו על טהרת הקדש, דהיינו **שאדם שקיבל עליו קבלה שכל דבר הוא יאכל בטהרת קודש, מפני שהוא רוצה להתרגל בטהרת קדשים, שאם הוא יבוא לאכול קרבן שלמים או קרבן תודה שגם ישראל יכול לאכול הוא יהיה בקי איך להיות זהיר לשמור על הקדשים שהם לא יטמאו ולאכול אותם בטהרה, לכן הוא מתרגל שכל החולין שלו הוא עושה על טהרת הקודש, והוא נזהר בהם בכל דיני טומאה וטהרה כמו בקדשים, וקסבר חולין שנעשו על טהרת הקדש בקדש דמו** והתנא של המשנה סובר שחולין **שנעשו על טהרת הקודש יש להם דין כקודש, שמדרבנן צריך הוא ליזהר ולהבדל מכל הטומאות שפוסלים בקדשים,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואעפ״כ מחדשת המשנה שטמא יכול לשחוט לכתחילה בהמת חולין באופן שהוא לא מטמא את הבשר וכפי שהגמרא תפרש, כי לטמא בשר חולין באמת אסור לו מכיון שהוא צריך להיות זהיר בכל הדברים שמטמאים בקודש, שעל אף שחולין שנעשו על טהרת הקודש זה רק מדרבנן, כפי שאומר רש״י, אבל הוא צריך להיות זהיר בכל דיני טומאה, וזה מה שהמשנה מחדשת שעל אף שהאדם הזה אוכל חולין על טהרת הקודש והוא צריך להיזהר בכל דיני טומאה שנוהגים בקודש, אבל יש לו רשות שטמא ישחוט בשבילו לכתחילה בהמה של חולין באופן שהוא לא מטמא אותה, וכפי שהגמרא מסבירה, **כיצד הוא עושה** באיזה אופן יכול הטמא לשחוט בלי שהוא יטמא את הבשר, **מביא סכין ארוכה** השוחט שהוא טמא מביא סכין ארוכה, **ושוחט בה, כדי שלא יגע בבשר**, כי אם היה לו סכין רגילה אז היה חשש שיגע בבשר ויטמא אותה, אבל כשהוא מביא סכין ארוכה הוא עומד רחוק מהבהמה ובצורה כזאת הוא יכול לשחוט בלי לטמא את הבשר, אבל זה רק נאמר שהוא יכול לכתחילה לעשות בחולין שנעשו על טהרת הקודש, **ובמוקדשים לא ישחוט** אבל בקודש ממש דהיינו בקרבן אסור לטמא לשחוט לכתחלה אפילו בסכין ארוכה, **שמא יגע בבשר**, כי בחולין שנעשו על טהרת הקודש שהזהירות לא לטמא את הבשר של חולין הוא רק מדרבנן התירו לו לכתחילה לשחוט בסכין ארוכה ולא חוששים שמא יבוא ליגע את הבשר, אבל בקדשים שהזהירות לא לטמא אותם היא מדאורייתא, כמו שכתוב בפסוק ״ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי״ שאדם צריך להיות נשמר שלא לטמא תרומה וקדשים, גזרו בהם רבנן שלכתחילה לא ישחוט הטמא אפילו עם סכין ארוכה שמא יגע בבשר, כי הרי הכלל הוא שרבנן גוזרים משמרת להרחיק מאיסור דאורייתא, כפי לשון הגמרא בשבת דף י״ג שרש״י מביא, לך לך אמרינן לנזירא, סחור סחור לכרמא לא תקרב, דהיינו שלנזיר שאסור לו לשתות יין ולאכול ענבים אומרים לו שלא ילך אפילו מסביב לכרם, כך הרחיקו רבנן את האדם מן העבירה, ולכן החמירו בקודש שיש בזה איסור דאורייתא שהטמא לא ישחוט אפילו בסכין ארוכה, **ואם שחט** הטמא את הקדשים, **ואומר ברי לי שלא נגעתי** והוא אומר שהוא יודע בבירור שהוא לא נגע בבשר, **שחיטתו כשרה**, כי אפילו שגזרו מדרבנן שהטמא לא ישחוט בסכין ארוכה, אבל מכל מקום כשהוא אומר בודאות שהוא לא נגע אז בדיעבד שחיטתו כשירה, זהו אם כן התירוץ על מה שכתוב ״הכל שוחטין״ שמשמע לכתחילה ולאחר מכן כתוב ״שחיטתן כשירה״ שמשמע בדיעבד, הכל שוחטים חוזר על הטמא שמותר לו לכתחילה לשחוט בסכין ארוכה בהמת חולין למי שאוכל חולין על טהרת הקודש אפילו שכקודש דמי, אבל בקודש ממש אסור לשחוט באופן זה, אבל אם הוא שוחט והוא אומר שהוא בודאות לא נגע בבשר שחיטתו כשירה, **חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו בחולין גרידי דיעבד נמי לא**, שחרש שוטה וקטן אין זה דווקא בקדשים אלא אפילו בבהמת חולין ולא רק לכתחילה אלא אפילו בדיעבד השחיטה שלהם פסולה, כי חוששים **שמא ישחו**, וכן **שמא ידרסו, ושמא יחלידו**, שבשלושת האופנים האלו הבהמה נהיית נבילה כפי שהמשנה תבאר בפרק שני את הענין של שהייה דריסה וחלדה.

שואלת הגמרא, **וכולן ששחטו** מה שכתוב בסיפא ״וכולן ששחטו ואחרים רואים אותם שחיטתן כשירה״, **אהייא** על איזה מדיני המשנה מסיימת המשנה בסיפא ואומרת שאם אחרים ראו את שחיטתם שחיטתם כשירה, **אילימא אחרש שוטה וקטן, עלה קאי, ואם שחטו מיבעי ליה**, אם מדובר על החרש שוטה וקטן שהמשנה מיעטה אותם שמא יקלקלו את שחיטתם, ועליהם אתה בא לומר שאם אחרים רואים אותם שהם לא קילקלו את השחיטה השחיטה כשירה, אם כן המשנה לא היתה צריכה לומר ״וכולם״, היא רק היתה צריכה להמשיך ולומר שהחרש שוטה וקטן שאנחנו עוסקים בהם עכשיו שאפילו בדיעבד השחיטה שלהם פסול, מכל מקום אם שחטו ואחרים רואים אותם שחיטתם כשירה, **אלא אטמא בחולין** אלא מוכרח לפרש ש״וכולן ששחטו״ חוזר על הטמא שאתה אומר שמותר לו לשחוט חולין, **הא אמרת לכתחלה נמי שחיט** הרי טמא בחולין אמרת שהמשנה אומרת שאפילו לכתחילה מותר לו לשחוט, ואם כן איך המשנה יכולה לומר וכולן ששחטו ואחרים רואים אותם שחיטתם כשירה שמשמע שרק בדיעבד כשר, הרי הוא יכול לשחוט אפילו לכתחילה, **ואלא אטמא במוקדשים** ואם תאמר שזה חוזר על הדין של טמא במוקדשין, שלכתחילה אסור לו לשחוט בהמת קודש אפילו עם סכין ארוכה, אבל בדיעבד שחיטתו כשירה, **בברי לי סגי** הרי אמרת שדי בזה שהוא אומר ברי לי שלא נגעתי בבשר, ואם כן איך אתה אומר שהמשנה אומרת לגבי טמא במוקדשין שהשחיטה שלו כשירה אם אחרים רואים אותם, הרי אמרת שאפילו אם הוא בעצמו אומר ברי לי מספיק, ואם כן על איזה מהשלושה דינים שנאמרו במשנה נאמר הדין בסיפא של המשנה שכולן ששחטו ואחרים רואים אותן שחיטתן כשירה, שעל הדין שהחרש שוטה וקטן השחיטה שלהם פסולה בדיעבד אי אפשר לומר כי היה צריך להיות כתוב ״ואם שחטו״, ועל הדין השני של טמא בחולין אי אפשר לומר שהרי מותר לו לשחוט אפילו לכתחילה, ואם על טמא במוקדשין לא צריך שאחרים רואים אותן שהרי די במה שהוא אומר ברי לי.

עונה הגמרא, **דלית׳ה קמן דנשיליה** מדובר שהשוחט לא נמצא לפנינו כדי שנוכל לשאול אותו אם הוא נגע בבשר או לא, אז בזה אומרת המשנה שאם אחרים ראו שחיטתן כשירה.

שואלת הגמרא, **האי טמא במוקדשים מהכא נפקא**, וכי אתה יכול לומר שכאן אמר רבינו הקדוש סתם משנה לומר שטמא אסור לו לשחוט קדשים לכתחילה אבל בדיעבד זה כשר, וכי כאן המשנה הזאת, **מהתם נפקא** הרי יש לנו לזה משנה מפורשת בתחילת פרק שלישי של מסכת זבחים בדף ל״א, **כל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה, שהשחיטה כשרה בזרים בנשים ובעבדים ובטמאים, ואפילו בקדשי קדשים, ובלבד שלא יהיו טמאין נוגעין בבשר**, הרי שכבר כתוב באותה משנה שהשחיטה של קרבן כשירה בזר, ולומדים זאת כפי שמביא כאן רש״י משום שכתוב ״ושחט את בן הבקר לפני ה׳ והקריבו בני אהרן״, משמע מקבלה ואילך מצות כהונה, שהכהנים צריכים לעשות את העבודה רק מקבלת הדם והלאה, אבל השחיטה אפילו של קרבנות כשירה בזר, והוא הדין כל הפסולים שמוזכרים שם במשנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אונן וטמא ובעל מום וכיוצא בהן, אבל זה רק בדיעבד ולא לכתחילה, כפי לשון המשנה בזבחים כל הפסולים ששחטו בדיעבד שחיטתן כשירה, הרי ששם במשנה יש לנו כבר סתם משנה שטמא במוקדשין רק בדיעבד כשר ואילו לכחתילה הוא אסור.

עונה הגמרא, **הכא עיקר** העיקר דין רצה רבינו הקדוש ללמוד כאן במסכת חולין, כי הפרק שלנו עוסק לגמרי בתורת שחיטה, **התם** שם בזבחים, **איידי דתנא שאר פסולין** כיון שהתנא של המשנה רוצה ללמד לי על שאר הפסולים לעבודה שהשחיטה שלהם בקדשים כשירה, **תנא נמי טמא במוקדשים** לכן הוא גם הזכיר טמא במוקדשין.

ואי בעית אימא, התם עיקר, דבקדשים קאי, שם במסכת זבחים היא המשנה העיקרית שבה התנא בא ללמד את הדין של טמא במוקדשין, כי המשנה עוסקת שם בקדשים, **הכא איידי דתנא טמא בחולין** וכאן משום שהתנא רוצה ללמד לי שטמא בחולין אפילו אם נעשו בטהרת הקודש מותר לו לכחתילה לשחוט, **תני נמי טמא במוקדשים** לכן הוא גם נקט טמא במוקדשין שלכתחילה אסור לו לשחוט אבל בדיעבד אם הוא שחט ואומר בריא לי שלא נגעתי בבשר שחיטתו כשירה.

הרי שרבה בר עולא הסביר שמשנתינו שאמרה "הכל שוחטין" שמשמע שהיא באה לרבות לכתחילה חידוש דין, שאפילו אדם שהוא טמא מותר לשחוט חולין למי שנזהר לאכול חולין על טהרת הקודש, שעל אף שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמי, מותר לאדם טמא לשחוט לכתחילה בהמה של חולין עם סכין ארוך ולא חוששים שמא הוא יגע בבשר ויטמא אותה, אבל בקדשים אסור לו לשחוט אפילו עם סכין ארוך, אבל על בדיעבד אמרה המשנה שחיטתן כשירה.

שואלת על זה הגמרא, **האי טמא דאיטמא במאי**, הטמא הזה שמסבירים שהמשנה מדברת ממנו, שהוא זה שלשחוט חולין מותר לו לכתחילה אבל בקדשים רק בדיעבד שחיטתו כשירה, במה הוא נטמא, **אילימא דאיטמי במת** אם הוא נטמא בגלל שנגע במת, וכשמישהו נוגע במת הוא נהייה אב הטומאה, כי זה הכלל שהמת נקרא אבי אבות הטומאה, ומי שנוגע במת נהיה אב הטומאה, ואם הוא נטמא בגלל שהוא נגע במת והוא אב הטומאה, (במדבר י"ט) **בחלל חרב אמר רחמנא** הרי התורה אמרה "בחלל חרב",

- דף ג' ע"א

ולומדים מזה **חרב הרי הוא כחלל**, שלגבי טומאות המת כלי מתכות שנגע בענין של טומאת מת מקבל המתכת אותה טומאה של מי שהוא נגע בו, דהיינו שאם הוא נגע במת הוא נהיה אבי אבות הטומאה כמו המת עצמו, וכן אם המתכת נגע באדם שנגע במת שהוא אב הטומאה גם המתכת נהיה אב הטומאה, כי זהו הכלל של ההלכה חרב הרי הוא כחלל, שלגבי הטומאות מת נהיה המתכות שנוגע כיוצא בו במי שהוא נגע, ואם כן **אב הטומאה הוא** מכיון שזה שנטמא במת הוא אב הטומאה, **לטמייה לסכין** כשהוא נוגע בסכין שהוא של מתכת נעשה הסכין גם כן אב הטומאה, **ואזל סכין וטמיתיה לבשר** והסכין הזה שכשהוא נוגע בו עושה אותו אב הטומאה הוא עצמו מטמא את בשר של הבהמה שהוא שחט והיא נעשה ראשון לטומאה, וכפי שרש"י מסביר, שהכלל הוא שכל טמא שראוי לטמא כלי, דהיינו דווקא אב הטומאה, כי הכלים אינם מקבלים טומאה מפחות מאב הטומאה כגון ראשון לטומאה ולמטה ממנו, ואם כן כלי של מתכת כשהוא נוגע בטומאת מת שהיא ראויה לטמא כלים נהייתה כיוצא בו, וממילא אם הוא נוגע בטמא מת שהוא אב הטומאה נהיה הסכין שהוא מתכת גם כן אב הטומאה, והרי אב הטומאה אם הוא נוגע בבשר הוא נהייה ראשון לטומאה.

ואומר רש"י, שבאמת המקשן בגמרא לא היה צריך להגיע בקושיתו לדין של חרב הרי הוא כחלל, כי אפילו כשהטמא מת שהוא אב הטומאה לא היה מטמא את הסכין שיעשה גם אב הטומאה, רק הסכין היה מקבל דין של ראשון לטומאה כמו כל דבר שנוגע באב הטומאה נהיה ראשון לטומאה, יהיה עדיין קשה שהסכין נהייה ראשון לטומאה כשהוא נגע באב הטומאה, והסכין שהוא ראשון לטומאה כשהוא נוגע בבשר עושה את הבשר שני לטומאה, ושני לטומאה נוהג אפילו בחולין, ואם כן המקשן לא היה צריך לדין של חרב הרי הוא כחלל לעצם קושיתו, כי הוא היה יכול להקשות שהבשר נטמא על ידי הסכין שאם האדם הוא אב הטומאה אפילו אם הוא יעשה את הסכין רק ראשון לטומאה, מכל מקום הסכין שהוא ראשון לטומאה יטמא את בשר ויעשה אותה שני לטומאה, אלא שהמקשן מקשה קושיא יותר גדולה, שהבשר יכול להיות אפילו ראשון לטומאה כיון שהסכין שהוא של מתכת נהיה כשהטמא מת נוגע בו אב הטומאה, ואם הוא נוגע בבשר נהיה הבשר ראשון לטומאה.

אלא עונה הגמרא, **דאיטמי בשרץ, הטמא הזה שהמשנה מדברת ממנו, מדובר שהוא נטמא בנגיעה בשרץ, שהשרץ הוא אב הטומאה, והאדם שנוגע בו נהיה ראשון לטומאה, וכשהוא נוגע בסכין הסכין אינו נטמא בכלל, שהרי כלי אינו מקבל טומאה רק מאב הטומאה ולא מראשון לטומאה, וכיון שהסכין אינו נטמא הוא יכול לשחוט כי הבשר לא יטמא כלל.**

ומסביר רש"י מהיכן יודעים שכלי יכול לקבל טומאה רק מאב הטומאה, כי לא מצינו בתורה שדבר יקבל טומאה מראשון לטומאה או שני לטומאה רק אוכלין ומשקין, כי כתוב לגבי כלי חרס בפרשת שמיני "כל אשר בתוכו יטמא", שהכלל הוא שכלי חרס מטמא מאוירו, הוא מקבל טומאה מדבר שנוגע באוירו בתוכו, וכך גם הוא מטמא אחרים שנכנסים אצלו באוירו, ולאחר מכן כתוב "מכל האוכל אשר יאכל", לומדים מזה שאוכלים ומשקין נטמאים מאויר כלי חרס כי הכלי חרס הוא ראשון לטומאה על כן האוכלין ומשקין שנמצאים באויר שלו נעשים שני לטומאה, ורק אוכלין ומשקין נעשים שני לטומאה, אבל אם כלי יכנס באויר כלי חרס הוא לא יקבל טומאה ממנו, שאפילו שהכלי החיצון שהוא כלי חרס נטמא מכל מקום הכלי הפנימי ישאר טהור כפי שמפורש לקמן בדף כ"ד, כי כלי אינו מקבל טומאה מראשון לטומאה.

[במשנתינו אין אוקימתא זו דחוקה, שהרי כל הדין של הטמא נרמז רק ממה שנאמר הכל שוחטין, אבל במסכת זבחים שם יש באוקימתא הזו מן הדוחק, משום שנאמר כל הפסולין כשרים לשחיטה ובהמשך המשנה נאמר הטמאים, וברגע שאנו אומרים באוקימתא שהטמאים היינו רק טמא שרץ יש בזה מן הדוחק, לכן מנסה הגמרא לומר תירוץ נוסף, רי"ו.]

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואי בעית אימא עוד אפשר לתרץ, לעולם דאיטמי במת לעולם אפשר לומר שהטמא המדובר במשנה הוא נטמא בטומאת מת, והוא באמת אב הטומאה, ומה שהיה קשה לך שכשהוא נוגע בסכין יקבל הסכין טומאה וממילא הוא יטמא את הבשר, וכגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה, מדובר שהוא לקח חתיכת קנה, והוא השחיז אותו שיהיה חד כמו סכין, והוא בדק אותו שלא יהיה בו שום פגימה, והוא שחט בו, ואם כן אין זה אלא פשוטי כלי עץ וכלי עץ אינם מקבלים טומאה, כי זהו הכלל שכלי עץ אם יש לו בית קיבול דהיינו שהוא עשוי שיתנו בתוכו דברים, אז הוא מקבל טומאה, אבל כלי עץ פשוט דהיינו שטוח שאין לו בית קיבול לקבל איזה דבר בתוכו אינו מקבל טומאה, ולכן הבשר שהוא שחט לא נטמא, והגמרא מסבירה מהיכן יודעים שמותר לשחוט בקנה, דתניא כי למדנו בברייתא, בכל שוחטים אפשר לשחוט בכל דבר, בין בצור פירושו באבן חדה, בין בזכוכית, בין בקרומית של קנה, הרי שאפשר לשחוט בקרומית של קנה, ובזה המשנה מדברת.

והתוס׳ וכל הראשונים הקשו כאן, איך הוא יכול לשחוט בקרומית של קנה, הרי לשחוט קרבן צריכים כלי, כפי שלמדנו במנחות דף פ״ב ע״ב ובזבחים דף צ״ז שלומדים מהפסוק שכתוב בעקידה ״ויקח את המאכלת לשחוט את בנו״, שעולה צריך כלי לשחוט אותו, וכל הקרבנות נלמדים מעולה שצריכים כלי, וכאן אמרנו שהסיפא של שחיטן כשירה מדברת מטמא ששחט מוקדשין, שביעבד השחיטה שלו כשירה כי הוא לא טימא את הבשר, אבל בכל אופן קשה איך הוא יכול לשחוט קרבן בקרומית של קנה, כיון שאינו כלי.

ועונים התוס׳, שהוא תיקן את הקרומית של קנה שתהיה כעין כלי, [דהיינו בתיקון כזה שלגבי שחיטה זה יהיה קרוי כלי אבל זה עדיין ישאר בגדר פשוטי כלי עץ, רי״ו].

אבל שואלים שוב התוס׳, שהרי יש מחלוקת בסוכה דף נ׳ ע״ב בין רבי לר׳ יוסי בר׳ יהודה, אם אפשר לעשות כלי שרת מעץ, רבי סובר שאין עושים כלי שרת של עץ, ור׳ יוסי בר׳ יהודה סובר שאפשר לעשות כלי שרת של עץ, ואם כן אפילו אם נאמר שהוא תיקן את הקרומית של קנה שתהיה כלי, מכל מקום אין זה יכול להיות כלי שרת לפי רבי שהלכה כמותו שלא עושים כלי שרת של עץ.

ועונים התוס׳, שעל אף שלשחיטת קדשים צריכים כלי, אבל מכל מקום לא צריכים שזה יהיה כלי שרת.

[קושיא נוספת שואלים התוס׳ על פי המבואר כמה וכמה פעמים בש״ס שאין עושים עבודת קדשים בכלים פחותים משום ״הקריבהו נא לפחתיך״, אבל תוס׳ עונים שהקרומית של קנה או שאפשר לעשותה בצורה יפה שלא יהיה בה את החסרון של הקריבהו נא לפחתיך או שבשחיטה לא חוששים כל כך משום שאין השחיטה עבודה.]

הרי שתוס׳ כאן נקטו שלשחוט קרבנות צריכים רק כלי אבל לא צריכים שהוא יהיה מקודש בקדושת כלי שרת, ואם כן אפשר לקחת קרומית של קנה לשחוט בה קרבן כשהוא תיקן אותה ועשה אותה ככלי על אף שאינו יכול להיות כלי שרת כיון שהוא כלי עץ, אבל יש בזה מחלוקת ראשונים גדולה בזה, כפי שכבר הארכנו בענין זה בפרק איזהו מקומן בזבחים דף מ״ז, שם מובא כל התוס׳ הזה שיש לנו כאן, ושם בשיטה מקובצת ובתוס׳ יש דעות הסוברות שצריכים שהכלי ששוחטים בו את הקדשים יהיה כלי שרת, ולפי השיטה הזאת מה שלמדנו כאן שהוא יכול לבדוק קרומית של קנה ולשחוט קדשים יהיה רק לפי ר׳ יוסי בר׳ יהודה שסובר שאפשר לעשות כלי שרת מעץ.

וכפי שהזכרנו יש בזה מחלוקת גדולה שם בזבחים, כפי שמובא שם הדין של סכין מקדש לדם, האם זה בגלל הקדושת כלי שרת שיש בסכין, או שהכוונה שעבודת השחיטה מקדשת לדם, וכאן נזכיר בקיצור שהרשב״א גם הסכים לשיטת התוס׳ שהסכין של שחיטת קדשים לא צריך להיות כלי שרת, אבל השיטה של הרמב״ן בסוגיתנו היא שלכחילה צריכים שהסכין יהיה כלי שרת, וכך פשטות לשון הרמב״ם בפרק ד׳ מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ז׳, כי הסכין מקדש את הדם, ואומר הרמב״ם שבדיעבד אם הסכין לא יהיה כלי שרת אז יתקדש הדם של הקרבן בקבלת הדם, הרי שמבואר ברמב״ם חידוש דין, שעל אף שלכתחילה צריכים שהשחיטה תהיה בכלי שרת אבל בדיעבד אפילו אם זה לא היה כלי שרת גם כן כשר, ואילו המאירי סובר בפירוש שצריכים שחיטה בכלי שרת אפילו ביעבד, וכך היא גם שיטת רש״י בכמה מקומות, בסוטה דף ו׳ ע״ב ודף י״א ע״ב אומר רש״י שהסכין היה כלי שרת, ולפי הראשונים האלו צריכים לתרץ שהמשנה מדברת אליבא דר׳ יוסי בר׳ יהודה שאפשר לעשות כלי שרת מעץ.

(ואולי לפי הרמב״ן והרמב״ם אפשר להעמיד את המשנה גם אליבא דרבי, שבין כה כל מה שהמשנה משמיעה לנו ששחיטת הטמא כשירה גם בקדשים זה רק בדיעבד, ואם כן יהיה כאן שני דיעבד.)

ואצלנו כאן בריטב״א, יש שיטה מחודשת, שהסכין אמנם הוא כלי שרת אבל אינו כלי שרת גמור, לכן אפשר לעשות אותו מעץ.

אביי אמר, אביי בא להקשות את הקושיא הראשונה של הגמרא, שמלשון המשנה ״הכל שוחטין״ משמע שזה בא לרבות פסולים שאפילו לכתחילה מותר להם לשחוט, וכשהמשנה אומרת בסיפא ״ושחיטתן כשירה״ משמע שמה שהמשנה מרבה מ״הכל שוחטין״ הוא רק שבדיעבד שחיטתן כשירה, על זה מתרץ אביי, הכי קתני כך הפירוש במשנה, הכל שוחטין זה בא לרבות ואפילו כותי, דהיינו השומרונים שבאו מארץ כותא והיו גרים שהתגיירו, וכפי שנלמד בסוף הסוגיא שיש מאן דאמר שסובר שכותים גירי אריות הן, שהכותים התגיירו רק מפחד שפחדו מאריות שהיו מתפלים עליהם ואוכלים מהם כפי שמבואר בספר מלכים, ויש מאן דאמר שסובר שכותים גירי אמת הן, והמשנה כאן מרבה לנו שאפילו הכותים ראויים לשחוט בהמה לכתחילה, שעל אף שהם אינם מקיימים את התורה שבעל פה אלא רק התורה שבכתב, הרי יש לנו כלל שמצוה שהחזיקו בה הכותים והם עושים אותה אפשר לסמוך על זה שקיימו את המצוה, ולכן אומרת המשנה שאפילו לכותי מותר לתת בהמה לכתחילה לשחוט, כי שחיטה היא מצוה שהחזיקו בה הכותים, והמשנה מסיימת, במה דברים אמורים, כשישראל עומד על גביו, מה שאמרנו שמותר לתת בהמה לכותי לשחוט וסומכים על זה שהוא ישחוט כדין, זה רק כשיש ישראל עומד על גביו וראוה איך שהוא שוחט כדין, אבל יוצא ונכנם לא ישחוט

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אבל אם הישראל לא עומד על גביו בזמן השחיטה, אלא הוא יוצא ונכנס, אסור שהכותי ישחוט, שעל אף שזו מצוה שהחזיקו בה, שהכותים מקפידים לשחוט את בהמתם, זה רק לעצמם, שהוא עצמו לא יאכל אלא מבהמה שנשחיטה בשחיטה כשירה, כי הם נזהרים במצות שחיטה, אבל הם אינם מקפידים שהבהמה שהוא שוחט לא תהיה כשירה לאא היא תהיה נבילה והוא יתן לישראל לאכול ממנה, כי הוא לא מקפיד להכשיל הישראל באיסור נבילה, כי הם לא סוברים שבמה שמכשילים אדם בעבירה עוברים על הלאו של ״לפני עור לא תתן מכשול״, כי הם הרי מפרשים את התורה שבכתב לפי הפירוש הפשוט של הפסוק ולא כפי הפירוש לאמיתות התורה שהתורה ניתנה ביחד עם התורה שבעל פה, וחכמים הרי קיבלו בפירוש של ״לפני עור לא תתן מכשול״ שזה חוזר על כל נפילה, אפילו על נפילה של עבירה, שאסור להכשיל את השני, ואילו הכותים למדו את הפסוק כמשמעו, שאם עור הולך בדרך אסור לשים לו בדרכו אבן שיפול על ידה, ואם כן הכותי הוא עצמו לא יאכל את הנבילה, אבל הוא לא יקפיד לתת לישראל לאכול נבילה, ולכן כשישראל אינו עומד על גביו לא ישחוט, **ואם שחט** כשישראל לא היה על גביו **חותך כזית בשר** מהבהמה שהכותי שחט, **ונותן לו** לכותי לאכול, **אכלו** אם הכותי אכל את הכזית, **מותר לאכול משחיטתו** מותר לישראל לאכול מהבהמה שהכותי הזה שחט, כי מכיון שלעצמו הכותי זהיר לא לאכול נבילה מוכרח שהוא שחט אותה בשחיטה כשירה, **לא אכלו** הכותי, **אסור לאכול משחיטתו** כי אולי הוא לא שחט אותה כדין, ואם כן לשון המשנה של ״הכל שוחטין״ שהכוונה שמותר לתת לשחוט לכותי שהוא הנתרבה מהמלה הכל, מותר לתת לו לשחוט אפילו לכתחילה, זה רק אם הישראל עומד על גביו, אבל מה שהמשנה אמרה בדיעבד זה כשהישראל לא עומד על גביו שאז רק בדיעבד השחיטה כשירה אם גם הכותי יאכל ממנה, ועל זה אומרת המשנה, **חוץ מחרש שוטה וקטן דאפילו דיעבד נמי לא**, שהרי זה חוזר על שחיטתם כשירה שהשחיטה של כותי היא בדיעבד כשר, על זה אומרת המשנה שחרש שוטה וקטן אפילו בדיעבד שחיטתם פסולה, **שמא ישהו, שמא ידרסו, ושמא יחלידו**, כפי שנלמד לקמן בגמרא ששהייה ודריסה וחלדה פוסלים את השחיטה והבהמה נבילה, לכן אפילו בדיעבד אסור לאכול משחיטתם.

שואלת הגמרא, **וכולן ששחטו אהייא** מה שהמשנה מסיימת שכולם ששחטו אם אחרים רואין אותן שחיטתן כשירה, על מי נאמר ההסיפא הזאת, **אילימא אחרש שוטה וקטן** אם זה חוזר על חרש שוטה וקטן שכשאחרים רואים שהם שחטו כדין שחיטתם כשירה, **עלה קאי** הרי המשנה עכשיו חוזרת על חרש שוטה וקטן, ואם כן **ואם שחטו מבעי ליה**, המשנה לא היתה צריכה לומר ״וכולן ששחטו״ אלא ״ואם שחטו״ דהיינו אלו החרש שוטה וקטן שמדברים מהם אם הם שחטו ואחרים רואים אותם שחיטתן כשירה, **אלא אכותי** אלא תאמר שזה חוזר על כותי ששחט, **הא אמרת בשישראל עומד על גביו שחיט אפילו לכתחלה** הרי אמרת שלשון המשנה ״הכל״ חוזר על הכותי לומר שמותר לתת לו אפילו לכתחילה לשחוט בהמה אם ישראל עומד על גביו, ואם כן המשנה שאומרת שכולן ששחטו ואחרים רואים אותם שחיטתן כשירה רק בדיעבד קשה על מי מדברת המשנה, שאם היא מדברת על כותי כשרואים אותם אחרים הרי אמרת שאם ישראל עומד על גביו שחיטתו כשירה לכתחילה.

ואומרת על זה הגמרא, **קשיא** האוקימתא איך שאביי העמיד את המשנה נשארת קשה להבין את ההמשך של הסיפא של המשנה של ״ואם שחטו ואחרים רואין אותן״.

[יש אולי מקום להעיר על דברי אביי שאמר שכאשר הישראל יוצא ונכנס יש אפשרות לבדוק אם שחיטת הכותי היתה כהלכה ע״י נתינת כזית מן הבשר לכותי הרי ידוע מה שנאמר במסכת יומא בדף ע״ה שחצי שיעור אסור מן התורה, כך שיטתו של ר׳ יוחנן וכך נפסק להלכה, אם כך לכאורה כדי לבדוק את הכותי לדעת אם הבשר הוא נבלה או שחוטה מספיק לתת לו גם חצי כזית, מדוע מדגיש אביי חותך כזית בשר, יתכן הדין שחצי שיעור אסור מן התורה נלמד מדברי הפסוק בפרשת צו ״כל חלב״ לרבות חצי שיעור, יתכן שגם את הדרש הזה לא סבירא להו לכותים ולכן דווקא אכילה בכזית אסורה להם ולא פחות מכזית, כדי להיות משוכנעים שהבשר הוא לא בשר נבלה חייבים להאכיל את הכותי דווקא כזית שלם, רי״ו.]

אמר רבא, הקשה רבא על אביי, **ויוצא ונכנס לכתחלה לא**, רבא שואל על האוקימתא של אביי, שאביי אמר שבכותי נותנים לו בהמה לשחוט רק כשישראל עומד על גביו, אבל כשהישראל נכנס ויוצא ולא עמד שם בשעת השחיטה אי אפשר לתת לכותי לכתחילה בהמה לשחוט, **והתנן** והרי למדנו משנה במסכת ע״ז, **המניח עובד כוכבים בחנותו** מדובר באדם שיש לו חנות של יין, והוא השאיר שם גוי בחנותו, **וישראל יוצא ונכנס, מותר**, אפילו שהישראל לא היה נמצא שם כל הזמן, שהוא נכנס ויוצא, היין נשאר מותר ולא חוששים שהגוי נגע ביין ואסרו, הרי רואים מזה שהגוי מפחד שמא הישראל יכנס כל רגע ויראה שהגוי נגע ביין הישראל, ואם כן גם אצל שחיטת כותי כשישראל נכנס ויוצא נאמר שהכותי מפחד שהישראל יכנס ויראה שהוא לא שחט כדין, ומשום זה נאמר שודאי שהכותי שחט כדין.

עונה הגמרא, **התם מי קתני מניח** וכי שם לגבי יין כתוב מניח שפירושו שמותר לו לכתחילה להשאיר את הגוי בחנותו ולסמוך שהגוי לא יגע ביין משום שהוא מפחד שהישראל בעל היין יכנס, **המניח קתני** הרי כתוב ״המניח״ שמשמע **דיעבד**, שרק דיעבד כשר כיון שהישראל היה יוצא ונכנס, וכן כאן לגבי שחיטה לכתחילה הוא לא יכול לסמוך אלא אם הישראל עומד על גביו כל הזמן, אבל כשהוא רק יוצא ונכנס לא סומכים על זה לכתחילה.

[ותוס׳ שואלים פה שאלה חזקה, הרי אינו דומה הדיעבד של המשנה שם לדיעבד של אביי אצלנו, שם נאמר שאם בדיעבד השאיר הישראל את הגוי בחנותו והוא יצא ונכנס היין מותר לכתחלה ואילו כאן ביוצא ונכנס לא התיר אביי אלא בבדיקה ע״י האכלה של כזית לכותי ומה תירוץ יש בדברי הגמרא מן המשנה על אביי.

תוס׳ עונים שני תירוצים.

תירוץ אחד, אין הכי נמי אביי נשאר מוקשה מהמשנה במסכת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ע״ז שהרי שם מתירים בדיעבד וכאן בדיעבד צריכים עדיין את המבחן, הגמרא רק דנה בדברי רבא שראה בלשון המשנה בע״ז משמעות של לכתחלה ועל זה אמרה הגמרא אין שם משמעות של לכתחלה אלא משמעות של דיעבד, אבל אינו דומה הדיעבד של המשנה בע״ז לדיעבד של אביי, כך שאביי גם לפי דברי הגמרא עדיין מוקשה מע״ז.

תירוץ שני אומרים תוס׳ מה שאביי אצלנו מתיר רק ע״י מבחן זה משום שאפשר לעשות מבחן אבל אילו לא היתה לנו אפשרות לעשות המבחן גם כאן היה אביי מתיר בדיעבד, כמו היין במסכת ע״ז, ואין הכי נמי במקרה שהכותי לא נמצא לפנינו כדי שנוכל לערוך את המבחן גם כאן תהיה השחיטה בדיעבד כשרה, רי״ו.]

אלא אומר רבא, **מהכא** מה שקשה על אביי הוא ממה שכתוב במסכת ע״ז דף ס״א, **אין השומר צריך להיות יושב ומשמר** מי שהוא שומר לשמור את היין שהגוי לא יגע בו, הוא לא צריך לישב ולשמור על היין כל הזמן, **אלא אף על פי שיוצא ונכנס, מותר** היין, והרישא על הסיפא שלא יהיה קשה, שמשמע שמניח רק בדיעבד וכאן אתה אומר שכשהוא יוצא ונכנס זה אפילו טוב לכתחילה, כי אתה אומר שהשומר לא צריך כלל לשבת ולשמור כל הזמן אלא הוא צריך לסמוך על זה הוא יוצא ונכנס, אומר רש״י שזה לא קשה, כי המשנה אומרת לא זו אף זו, שלא רק מניח בדיעבד אם הוא השאיר את הגוי בחנות והוא יוצא ונכנס היין מותר, אלא אפילו לכתחילה הוא לא צריך לשבת שם כל הזמן אלא מספיק שהוא יוצא ונכנס, אבל עכ״פ כאן כתוב כבר שעל יוצא ונכנס סומכים לכתחיחה שהגוי לא יגע ביין כי הוא מפחד כל שעה שהישראל יכנס, ואם כן נאמר גם כאן שאפשר לתת לכותי בהמה לשחוט לכתחילה כשהוא לא עומד על גביו אלא יוצא ונכנס, כי הכותי מפחד כל הזמן שמא הישראל יכנס ויראה איך הוא שוחט, ועל כן נסמוך לכתחילה שהכותי ישחוט שחיטה כדין, ואם כן קשה על אביי שאמר שיוצא ונכנס השחיטה כשירה רק בדיעבד ולא לכתחילה.

[לכאורה לשון המשנה במסכת ע״ז שצטטנו לעיל למעשה לא יהיה מדוייק, שהרי נאמר המניח עו״כ בחנותו וישראל יוצא ונכנס מותר ודייקנו משום שלא נאמר מניח אלא המניח יש בזה משמעות של דיעבד, ואילו מהמשך המשנה ממה שנאמר אין השומר צריך להיות יושב ומשמר משמע שיוצא ונכנס מותר לכתחלה, איך ניישב את הסתירה הזו, עונה רש״י שיש כאן גדר של לא זו אף זו, דהיינו לא רק שבדיעבד מותר אלא אפילו לכתחלה אפשר להיות בגדר של יוצא ונכנס.

תוס׳ עונים שבעצם תיבת המניח יש בה גם משמעות של דיעבד, וגם משמעות של לכתחלה, ומשום שבסיפא נאמר מפורשות שאפשר לכתחלה להסתמך על יוצא ונכנס יתפרש לשון המשנה המניח באופן של לכתחלה.

עכ״פ מדברי המשנה במסכת ע״ז התבאר לנו שיוצא ונכנס יוצא היתר של לכתחלה לגבי יין נסך, כך גם לכאורה לגבי שחיטה.]

אלא אמר רבא, הכי קתני, הכל שוחטין ואפילו כותי, בזה אומר רבא כאביי שהכל שוחטין בא לרבות שאפשר לתת אפילו לכתחילה בהמה לכותי שישחוט אותה, במה דברים אמורים כשישראל יוצא ונכנם, זה מה שרבא מחדש אחרת מאביי, שלא צריכים דווקא שהישראל יהיה עומד על גביו, אלא אפילו כשהוא רק יוצא ונכנס אפשר גם לתת לו לכתחילה בהמה לשחוט, כי מכיון שהישראל יוצא ונכנס יפחד הכותי מלשחוט כמו שצריך, **אבל בא ומצאו ששחט** אם הוא לא היה יוצא ונכנס, רק הוא מצא שהכותי שחט בהמה, אז **חותך כזית בשר ונותן לו** הוא חותך כזית בשר ונותן אותו לכותי לאכול אותו, **אכלו** אם הכותי אכל מבשר הבהמה שהוא עצמו שחט, **מותר לאכול משחיטתו** יכול הישראל גם לאכול מהשחיטה, שהרי כותי אינו אוכל נבילות כי שחיטה היא מצוה שהחזיקו בה, ואם הוא רואה שהכותי אוכל מהשחיטה שהוא עצמו שחט אנחנו נוקטים שהוא שחט שחיטה כשירה והישראל גם יכול לאכול משחיטתו, **לא אכלו אסור לאכול משחיטתו** אבל אם הכותי לא רוצה לאכול לא יכול הישראל לאכול משחיטתו כי אולי הכותי לא שחט שחיטה כדין ולא איכפת לו לתת לישראל לאכול משחיטתו שהיא פסולה מכיון שהוא אינו סובר שיש לאו של ״לפני עור לא תתן מכשול״ להכשיל ישראל באכילת נבילות, וזה מה שהמשנה אמרה ״ושחיטתן כשירה״ שמשמע בדיעבד, שבדיעבד אם הישראל לא היה יוצא ונכנס השחיטה שלו בדיעבד כשר אם הוא נתן לכותי לאכול והכותי אכל מזה, **חוץ מחרש שוטה וקטן, דאפילו דיעבד נמי לא**, אבל חרש שוטה וקטן אפילו בדיעבד אם שחטו אסור לאכול משחיטתן, **שמא ישהו ושמא ידרסו ושמא יחלידו.**

שואלת שוב הגמרא על רבא אותה קושיא שהיא שאלה על אביי, **וכולן ששחטו אהייא**, מה שהמשנה מסיימת שכולן ששחטו אם אחרים רואין אותן שחיטתן כשירה, על מי זה חוזר, **אילימא אחרש שוטה וקטן, עלה קאי** הרי המשנה מדברת עכשיו על חרש שוטה וקטן, **ואם שחטו מבעי ליה** והיה התנא צריך לומר ״ואם שחטו״ אלו שמדברים עליהם דהיינו החרש שוטה וקטן, ולא לומר לשון של ״וכולן ששחטו״, **אלא אכותי, הא אמרת אפילו יוצא ונכנס שחיט לכתחלה**, אתה הרי אומר שאפילו כשהוא לא עומד עליו בזמן השחיטה אלא יוצא ונכנס גם מותר לכתחילה לתת לכותי, וכל שכן שכשזה אחרים רואים אותם שיכולים לתת לכותי לשחוט, ולמה אומרת המשנה שכשאחרים רואים אותן שחיטתן כשירה שמשמע שרק בדיעבד כשר.

עונה הגמרא, **קשיא** על האוקימתא כפי שרבא העמיד את המשנה גם קשה אותה קושיא כאביי, כי קשה לפרש את הלשון של הסיפא ״וכולן ששחטו שחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשירה.

רב אשי אמר, אומר רש״י בלשונו, ״**רב אשי אמר**״ גרס, והמהר״ץ חיות כבר מסביר כוונת רש״י, כי מצינו שבכל סוגיא שיש בה כמה אוקימתות אמוראים, אז באוקימתא הראשונה הגמרא אומרת ״אמר רבי פלוני״ ובאוקימתות האחרות כתוב ״פלוני אמר״, כמו שכתוב אצלנו ״אביי אמר״ ״רבינא אמר״, וכאן הרי התוס׳ למדו לעיל בדף ב׳ ע״ב בד״ה אנא, שרב אשי עצמו היה זה שהקשה את הקושיא על המשנה ש״הכל שוחטין״ משמע לכתחילה ואילו ״שחיטתן כשירה״ משמע בדיעבד, ועל אף שתוס׳ הסבירו שאביי ורבא שמתרצים את הקושיא הוא בגלל שבזמניהם גם הוקשתה קושיא זו, אבל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רש״י רצה לפרש בזה שכיון שרב אשי לא ידע מזה והוא הקשה מעצמו הקושיא, היה נכון שהגירסא תהיה ״אמר רב אשי״, (שהרי רב אשי בדורו היה הראשון שתירץ את הקושיא), אבל רש״י לא רוצה לגרוס כך, כי אפילו אם רב אשי לא ידע מהאוקימתות, אבל כיון בסדר אוקימתות הגמרא האוקימתא של רב אשי באה לאחר כמה אוקימתות אמוראים תהיה הגירסא הנכונה לומר ״רב אשי אמר״, **הכי קתני** כך הפירוש במשנה, **הכל שוחטין ואפילו ישראל מומר** המלה ״הכל״ באה לרבות דבר חידוש, שאפילו ישראל מומר מותר לו לכתחילה לשחוט.

שואלת הגמרא, **מומר למאי** הישראל מומר הזה לְמה הוא מומר, **לאכול נבילות לתיאבון**, האם מדובר שהוא מומר לאכול נבילות לתיאבון, שאם יהיה לעצמו בשר משחיטה כשירה ובשר מנבילה הוא לא יאכל נבילות, כי הוא לא מומר להכעיס לאכול דווקא נבילה, לכן כשיש לו אפשרות לאכול היתר או נבילה הוא אוכל היתר, אבל אם הוא לא מוצא היתר הוא אוכל נבילה, כי הרי הוא מומר לאכול נבילות לתיאבון, ומכיון שהסכין הוא בדוק ויש לו סכין כשר והוא יכול בזה לשחוט שחיטה כשירה, אז אפילו הישראל מומר ישחוט שחיטה כשירה, כי כל זמן שהוא יכול לאכול היתר והוא לא צריך לטרוח הוא לא אוכל איסור, אבל כשאין לו סכין שבדקו שיהיה ראוי לשחיטה, שהוא ילך לטרוח לחפש אחרי סכין יפה וכשר שאין לו פגימה כדי לשחוט, בזה הוא לא יטרח, ולא איכפת לו שהסכין שהוא שוחט בו פגום אם אין לו סכין כשר, **וכדרבא** והדין שהכל שוחטין אפשר לתת לכתחילה לישראל מומר שהוא מומר לאכול נבילות לתיאבון לשחוט זה כדינו של רבא, **דאמר רבא, ישראל מומר אוכל נבילות לתיאבון,**

- דף ג׳ ע״ב

בודק סכין ונותן לו, מי שרוצה לאכול מהשחיטה של המומר הזה, יבדוק את הסכין ויתן למומר בידים סכין שהוא ראוי לשחוט בו, **ומותר לאכול משחיטתו** שמכיון שהוא נתן לו סכין בדוק יש למומר אפשרות בקלות לאכול שחיטה כשירה ואז הוא לא יבוא לאכול נבילה, וכפי שתוס׳ מסבירים, שלחשוש שהישראל מומר יעשה שהייה או דרוסה לפסול את השחיטה לא חוששים, כי אם הוא יכול לשחוט שחיטה כשירה ולאכול בשר כשר הוא לא יאכל בכוונה איסור, וכאן לא צריך כמו בכותי שהישראל מומר עצמו יאכל מהבשר שהוא עצמו שחט, כי ישראל מומר כן חושש על ״לפני עור לא תתן מכשול״, והוא לא רוצה להכשיל ישראל אחר לאכול נבילות, ואפילו אם אף אחד לא ראה איך שהוא שחט וגם לא היה אחר יוצא ונכנס, אפשר לסמוך שהוא ישחוט שחיטה כשירה כיון שהוא קיבל סכין בדוק ואינו צריך לטרוח שום טירחא כדי לשחוט שחיטה כשירה, באופן זה אומרת המשנה ״הכל שוחטין״ שמותר לתת לישראל מומר לשחוט לכתחילה, **אבל לא בדק ונתן לו** אם הוא לא בדק את הסכין של שחיטה לתתו לישראל מומר, **לא ישחוט** הוא לא יסמוך לכתחילה על השחיטה של הישראל מומר, שהרי כפי שרש״י הסביר בסוף עמוד א׳, הישראל מומר לאכול נבילות לתיאבון לא ילך לחפש אחרי סכין יפה אם הסכין שיש לו פגום, לכן לכתחילה לא ישחוט, **ואם שחט** אבל אם הישראל מומר כן שחט, **בודק סכינו אחריו** הישראל כשר בודק את הסכין שבו שחט המומר, **נמצאת סכינו יפה** ואם הוא מצא שהסכין שהישראל מומר שחט בו הוא יפה ובדוק ואין בו פגימה, **מותר לאכול משחיטתו, ואם לאו** אם הוא לא בדק את הסכין, **אסור לאכול משחיטתו**, זה מה שמשמיע לנו המשנה בלשון ״ושחיטתן כשירה״ שמשמע בדיעבד, שאם הוא לא בדק את הסכין קודם והישראל מומר שחט אז אם הוא בדק אותו לאחר מכן ומצא שהוא יפה מותר לאכול משחיטתו בדיעבד, אבל אם הוא לא בדק את הסכין אסור לאכול משחיטתו, **חוץ מחרש שוטה וקטן דאפילו דיעבד נמי לא**, שאפילו באופן הזה של בדיעבד שמותר לאכול מישראל מומר אם בדקו את הסכין לאחר השחיטה והוא היה סכין יפה, אבל בשחיטת חרש שוטה וקטן אפילו מצאו לאחר השחיטה שהסכין היה בלי פגימות אסור לאכול משחיטתם, כי אצילהם יש עוד קלקול חוץ מהקלקול אם הסכין לא היה טוב, שהקלקול הזה שאני צריך לחשוש שאולי הסכין לא היה סכין טוב אלא היה פגום, את זה אפשר עדיין לבדוק ולראות אם הוא סכין יפה, אבל אצל חרש שוטה וקטן אין זה מספיק, **שמא ישהו שמא ידרסו ושמא יחלידו** שהרי הם יכול לקלקל את השחיטה בשהייה דרוסה וחלודה שהחרש שוטה וקטן לא יודעים ליזהר בזה, אבל בישראל מומר כפי שאמרו התוס׳ אין חשש שהוא יבוא לעשות בכוונה שחיטה פסולה שהרי אם הוא יכול לאכול בשר כשר הוא לא יאכל נבילות, רק בחרש שוטה וקטן אני חושש שהם לא יודעים ליזהר בזה ולכן יש לחשוש שמא ידרסו או יחלידו, **ולכן אסור** לאכול משחיטתם אפילו בדיעבד.

ושוב שואלת הגמרא על האוקימתא של רב אשי, **וכולן ששחטו אהייא**, מה שהמשנה אומרת ״וכולן ששחטו אם אחרים רואין אותן שחיטתן כשירה״ על מי זה חוזר, **אילימא אחרש שוטה וקטן, עלה קאי** הרי המשנה מדברת מהם כאן שהשחיטה שלהם בדיעבד פסולה, ואם כוונת המשנה לומר עליהם שכשאחרים רואים אותם שחיטתן כשירה, **ואם שחטו מיבעי ליה** המשנה היתה צריכה לומר ״ואם שחטו״ אלו שמדברים מהם, ולא היה לה לומר ״וכולן ששחטו״, **אלא אישראל מומר** ואם ״וכולן ששחטו״ חוזר על ישראל מומר, **אי דבדק סכין ונותן לו** אז אם מדובר שהישראל שכר בדק את הסכין ונתן למומר לאכול, **הא אמרת שוחט לכתחלה** הרי אמרנו שהמשנה אומרת שבזה מותר לו לשחוט לכתחילה ולא צריכים שיהיו אחרים רואים אותו, שהרי בישראל מומר לא צריכים ישראל עומד על גביו כפי שלמדנו שאם הוא לא צריך לטרוח במיוחד הוא לא יאכל דווקא בשר נבילה, **אלא דלא בדק** אלא מדובר שהוא לא בדק את הסכין כשהוא נתן לישראל מומר לאכול, **אי דאיתיה לסכין ליבדקיה השתא** אז אם הסכין עדיין נמצא כאן נבדוק אותו ואם נמצא שהוא סכין יפה תהיה השחיטה כשירה, **ואי דליתיה לסכין** ואם הסכין כבר אינו נמצא כאן ואי אפשר לבודקו אם הוא סכין יפה, **כי אחרים רואין אותו מאי הוי** מה זה יעזור לנו שאחרים ראו איך שהוא שחט, **דלמא בסכין פגומה שחיט** יכול להיות שהוא שחט בסכין פגומה, כי מה שאחרים יכולים לראות בשעת שחיטה זה רק שהוא לא יעשה שהייה או דריסה, אבל את הפגימות של הסכין הם לא רואים אם הם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא בדקו אותו.

ואומרת הגמרא, קשיא, גם על האוקימתא של רב אשי קשה איך להסביר את מה שהמשנה אומרת בסיפא ״וכולן ששחטו אם אחרים רואין אותן שחיטתן כשירה״.

[על פי דברי הגמרא אנו רואים הבדל עקרוני בין הכותי לבין הישראל מומר, אצל הכותי מספיק יוצא ונכנס או המצאות של ישראל על גביו כדי שנהיה משוכנעים שהשחיטה נעשתה בכשרות, ואילו לגבי הישראל מומר כדי שנדע שהשחיטה נעשתה בכשרות צריכים בדיקת סכין ולא יועיל מה שאחרים יעמוד על גביו, והדבר טעון הסבר מדוע לגבי כותי אנו אומרים שאחרים עומדים על גביהם זו סיבה מספקת כדי להכשיר את השחיטה ואין אנו חוששים לסכין פגום, ואילו אצל הישראל מומר האחרים עומדים על גביהם לא מספקים אותנו ועדיין אנחנו חוששים שמא שחט בסכין פגום.

תוס׳ עמדו על ענין זה ועונים כך, הכותי יודע שהישראל מקפיד על שחיטה כשרה ועל סכין כשרה, וברגע שאחרים עומדים על גביו הרי הוא מפחד שיתפסו אותו עם סכין פסולה או עם כל פסול אחר של שחיטה ולכן הוא שוחט כהלכתו, משא״כ הישראל מומר אינו פוחד שיבדקו אחריו אם הוא שוחט עם סכין טובה או לא משום שהוא חושב שהישראל יסמוך עליו משום שהוא ישראל שהוא בטח ישחוט עם סכין כשרה ולכן הוא אינו חושש לשחוט עם סכין פגומה, ואין שום תועלת באחרים עומדים על גביו, יש רק תועלת בבדיקת הסכין, ואילו אצל הכותי בדיקת הסכין לא תועיל כלום במקרה שלא היה יוצא ונכנס משום שהכותי שאינו חושש משום לפני עור אע״פ שהסכין תמצא יפה עדיין יש חשש לפסולים אחרים שהכותי יעשה בשחיטה, שהרי אין לו חשש משום הלפני עור, ובזה עודף הישראל מומר אוכל הנבלות לתאבון על הכותי, הוא כן חושש מלפני עור הוא רק פשוט מתעצל לבדוק לשחוט בסכין בדוקה כאשר אינה לפניו והוא לא חושש מישראל עומד על גביו כפי שאמרנו לעיל.

תוס׳ מוסיפים להקשות הערה נוספת, הרי לכותי ולישראל מומר יש לנו עצה מצויינת, בכותי אנחנו מסוגלים לבחון אותו ע״י נתינת כזית לאכילה ובישראל מומר אנחנו יכולים לבדוק את הסכין, אם כך מדוע שלא ניתן לכתחלה למומר ולכותי לשחוט אפילו בלי לעמוד על גביהם ולהסתמך על המבחן שנעשה אח״כ, בכותי ניתן לו את הכזית ובישראל מומר נבדוק את הסכין.

ועונים התוס׳, חיישינן דלמא משתלי ואכיל, לכתחלה אנו לא סומכים על מבחן שאחר השחיטה משום שיש חשש שהישראל כאשר הוא רואה לפניו בהמה שחוטה הוא ישכח שהוא צריך עדיין לעשות מבחן ויאכל גם לפני המבחן, לכן לכתחלה אנו מעדיפים שיהיה ישראל עומד על גביו מתחלת השחיטה ועד סוף או ביוצא ונכנס או בבדיקת סכין לישראל מומר, בדיעבד כאשר הדבר לא נעשה קדם השחיטה אפשר לסמוך על המבחן.

תירוץ נוסף על קושית התוס׳ מצוי בר״ן, וכך מקשה הר״ן, ואם תאמר אפילו כי לא בדק סכין ונתן לו למה לא ישחוט על סמך שיבדוק סכין אחריו, ואם נמצאת סכינו יפה יאכל משחיטתו ואם לאו לא יאכל. יש לומר דכל שהשחיטה תלויה בבדיקה שבסוף ואילו לא היינו יכולים לבדוק כגון דליתיה לסכין קמן תהא שחיטתו אסורה, אין מוסרים לכתחלה לשחוט על סמך אותה בדיקה, שמא יחשבו הרואים שאין אנו צריכים לבדיקתו וימסרו לו ולא יבדקו אחריו, ונמצאו אוכלים נבלות כיון שבדיקתו מעכבת.

והיינו תירוץ אחר, לא כדברי התוס׳ שיש חשש שהישראל ישכח את הבדיקה ויאכל אלא משום גזירת הרואים שיחשבו שיש היתר לכתחלה לתת למומר אוכל נבלות לתאבון בהמה לשחיטה.

ויש מקום להתבונן מדוע הר״ן והתוס׳ לא ענו זה כתירוצו של זה, למעיין היטב בלשונו של הר״ן יתגלה דיוק מעניין, הר״ן כתב כפי שצטטנו לעיל כך, כל שהשחיטה תלויה בבדיקה שבסוף ואילו לא היינו יכולים לבדוק כגון דליתיה לסכין קמן תהא שחיטתו אסורה, אין מוסרים לכתחלה לשחוט על סמך אותה בדיקה, ז״א רק בדיקה כזו שכאשר אנו לא יכולים לעשות את הבדיקה הבשר אסור אז אנו גוזרים שמא יחשבו הרואים, אבל אילו גם אילולי היינו יכולים לעשות בדיקה, נניח אם היה הדין שישראל מומר אוכל נבלות לתאבון ולא בדקנו את הסכין לא לפני ולא אחרי בדיעבד היתה השחיטה כשרה לא היינו חוששים לגזירת הרואים, שהרי כך כתב הר״ן, ״משום שבדיקת הסכין אחר השחיטה מעכבת בדיעבד שאם לא נוכל למצוא את הסכין אחר השחיטה תהיה השחיטה אסורה לכן אנו גוזרים את גזירת הרואים״, והנה הר״ן הקשה את קושיתו רק על מומר אוכל נבלות לתאבון ולא על כותי שהבדיקה אצלו היא המבחן כשאשר נותנים לו כזית לאכול, ויש בזה הסבר פשוט, שהרי הר״ן מפרש את הרי״ף והרי הרי״ף להלן פסק שכיום אין שום מקום לשחיטת כותי משום שכיום נמנו וגמרו שהכותים גוים גמורים. תוס׳ אצלנו המתייחסים לדברי הגמרא שואלים את קושיתם גם על כותי, וכפי שנאמר מפורש בתוס׳ ״גבי כותי יניחנו לשחוט לכתחלה ואח״כ יתן לכותי כזית בשר, והנה בין הכותי לבין ישראל המומר האוכל נבלות לתאבון ישנו הבדל גדול, אצל הכותי החשש הוא שהוא ישחוט ולא יחשוש לאיסור של לפני עור, כדי לבדוק את זה אנו נותנים לו אחר השחיטה כזית בשר, מה יהיה באמת אם אחר שחיטת הכותי יעלם ולא נוכל לעשות את הבדיקה, תוס׳ לעיל בדף ג׳ ע״א ד״ה אבל כתבו שכשם שביין נסך נאמר שעו״כ שנמצא בצד הבור היין מותר כך גם ישראל שמצא כותי ששחט בהמתו בדיעבד השחיטה כשרה, וכל מה שנאמר שצריכים לתת לכותי כזית בשר זה רק כאשר אפשר לברר אבל אם הכותי נעלם ואיננו אנו מתירים את הבשר באכילה, שהרי הכותי את מצות השחיטה הוא מקיים עוד יותר מאשר את הישראל רק שהוא לא חושש ללפני עור וזהו חשש רחוק, ולכן אנו אוסרים את הבשר רק כל היכא שאפשר לברר, כאשר אי אפשר לברר אנו מתירים את הבשר ששחט הכותי באכילה, משא״כ ישראל מומר אוכל נבלות לתאבון שכפי שתוס׳ כתבו הוא אינו חושש כלל וכלל מבדיקת הישראל משום שהוא חושב שהישראל לא יחשוב בו והוא עצל מכדי לבדוק סכין אם אנו לא נמצא את הסכין אחר השחיטה השחיטה תהיה אסורה.

אם כך נבין היטב מדוע לא התשמשו התוס׳ בתירוצו של הר״ן ומדוע לא השתמש הר״ן בתירוצם של התוס׳, תירוצו של הר״ן לגזירת הרואים הרי הר״ן אמר מפורש שלא היינו גוזרים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גזירה זו אילולא היה הבשר אסור בדיעבד בלי הבדיקה, והרי תוס׳ הקשו את קושיתם גם על כותי ובכותי אי אפשר לומר שבלי הבדיקה הבשר יהיה אסור בדיעבד שהרי תוס׳ הוכיחו שבלי בדיקת הכותי בדיעבד הבשר כשר, וכאשר אין לנו לאסור את הבשר בדיעבד אין אנו גוזרים את גזירת הרואים, לכן צריך היה תוס׳ לחדש את הגזירה שמא אותו ישראל ישכח מלבדוק למרות שהוא יכול לבדוק, אבל הר״ן שהקשה את קושיתו רק על ישראל מומר ולא על כותי יכל להסתפק בגזירת הרואים.]

רבינא אמר גם רבינא בא לתרץ הסתירה במשנה בין ״הכל שוחטין״ שמשמע לכתחילה לבין ״ושחיטתן כשירה״ שמשמע בדיעבד, וכך מתרץ רבינא, **הכי קתני** כך פירוש המשנה, **הכל שוחטין** פירושו **הכל מומחין שוחטין** שכולם מומחים ויכולים לשחוט אפילו לכתחילה, ומה פירוש מומחין, מפרש רש״י, ויודעים הלכות שחיטה, שכולם יודעים הלכות שחיטה, **מומחין ואף על פי שאין מוחזקין** וכשהם מומחין והם יודעים הלכות שחיטה אפילו שהם לא מוחזקים אצלנו שהם יכולים לשחוט, מסביר רש״י שלא בדקנו אותם שהם ישחטו שלוש פעמים לפנינו לראות אם יש להם כח ביד לשחוט בלי שהייה, כי יש אנשים שמתעלפים בשחיטה, כפי שנראה גם בהמשך הסוגיא, ורש״י מסביר זאת לקמן שזה לשון של עייפות וחלישות הלב, כי יש אנשים שלא יכולים לראות מכת חרב וסכין אפילו בבהמה, ועל כן נחלש ידו ואינו יכול לשחוט ועל כן הוא בא לידי שהייה, או סתם כך הוא לא יכול לאמן את ידיו לכך, מצד עצם השחיטה לשחוט את הסימנים כדין בלי שהייה, ואם כן אומר רבינא שהמשנה באה לחדש לנו שהכל שוחטין אפילו אם הוא לא מוחזק אצלנו ולא בדקנו אותו שלוש פעמים לראות שהוא יכול לשחוט בלי שהייה, שכיון שהם מומחין נותנים להם לכתחילה לשחוט, וזו הרבותא של המלה ״הכל״ שזה בא לרבות אפילו כשהם לא מוחזקין, **במה דברים אמורים, שיודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה**, מתי אומרים שהוא נחשב למומחה, כשאלו שנותנים לו את הבהמה לשחוט מכירים את האדם הזה ובדקו אותו שהוא יודע הלכות שחיטה, כגון זה שאסור לעשות שהייה דריסה חלדה וכל שאר הלכות שחיטה, אז מותר לתת לו לכתחילה לשחוט אפילו שאינו מוחזק, **אבל אין יודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה, לא ישחוט** לכתחילה, **ואם שחט, בודקין אותו** לאחר שהוא שחט, **אם יודע לומר הלכות שחיטה מותר לאכול משחיטתו, ואם לאו** שהוא לא יודע הלכות שחיטה, **אסור לאכול משחיטתו**, על זה נאמר הלשון בדיעבד במשנה ״ושחיטתן כשירה״, שאם יודעים אותו שהוא יודע הלכות שחיטה אז הכל שוחטין, שאפילו אם הוא לא מוחזק נותנים לו לכתחילה בהמה לשחוט שהרי יודעים שהוא מומחה שיודע הלכות שחיטה, אבל אם לא יודעים שהוא יודע הלכות שחיטה אסור לתת לו לכתחילה לשחוט, אבל בדיעבד אם הוא שחט ונתברר לנו שהוא ידע הלכות שחיטה מותר לאכול משחיטתו, ועל זה אמרה המשנה ״ושחיטתן כשירה״, ועל זה ממשיכה המשנה, **חוץ מחרש שוטה וקטן דאפילו דיעבד נמי לא**, שאפילו אם נתברר לנו לאחר השחיטה שהם יודעים הלכות שחיטה, אעפ״כ אסור לאכול משחיטתן, מכיון שהם מוחזקים לקלקל כיון שאין בהם דעת שלא לקלקל את שחיטתן, ויש לחשוש **שמא ישהו שמא ידרסו ושמא יחלידו.**

ושוב שואלת הגמרא גם על האוקימתא של רבינא, **וכולן ששחטו אהייא**, מה שהמשנה מסיימת ״וכולן ששחטו אם אחרים רואין אותן שחיטתן כשירה״ על איזה דין אמרה אותו המשנה, **אילימא אחרש שוטה וקטן** שאמרת שאפילו בדיעבד אסור לאכול משחיטן, ועל זה אומרת המשנה שאם אחרים רואין אותן שחיטתן כשירה, **עלה קאי** הרי המשנה מדברת מהחרש שוטה וקטן, **ואם שחטו מבעי ליה** והיה התנא צריך לומר ״ואם שחטו״ ולא ״וכולן ששחטו״, **אלא אשאין מומחין** אלא נאמר שזה חוזר על אלו שלא נתברר לנו שהם יודעים הלכות שחיטה, **בבודקין אותו סגי**, למה צריכים שיהיו אחרים רואין אותו, הרי למדנו שדי לנו בזה שבודקים אותו לראות אם הוא יודע הלכות שחיטה אפילו כשלא ראינו שהוא שחט.

עונה הגמרא, **דליתיה לקמן דליבדקיה** מדובר שהוא לא נמצא לפנינו כדי שנבדוק אם הוא יודע הלכות שחיטה, שאז אם אחרים ראו אותם שהם שחטו כדין שחיטתן כשירה.

ומקשים כאן התוס׳, שאם כן משמע מזה, שאם הוא היה לפנינו והוא לא ידע הלכות שחיטה, אז אפילו שהיה אחרים רואים אותו גם אין שחיטתו כשירה, שהרי כך אמרה הגמרא, שאם הוא מומחה שיודעים שהוא יודע הלכות שחיטה על זה המשנה אומרת הכל שוחטין אפילו לכתחילה, ואם הוא לא מומחה הרי השחיטה שלו כשירה בדיעבד אם הוא נמצא לפנינו ובדקנו אותו שהוא יודע הלכות שחיטה, אבל אם הוא לא נמצא לפנינו אז אחרים רואים אותן מספיק כדי שתהיה שחיטתו כשירה, ובמשנה כשהיא אמרה ״ושחיטתן כשירה״ כשבדקנו אותו והוא ידע הלכות שחיטה, ואם הוא לא ידע הלכות שחיטה אמרת שאסור לאכול משחיטתו, ועל זה אתה אומר שמתי מהני אחרים רואים אותו, רק כשהוא לא נמצא, אם כן משמע שאם הוא היה לפנינו והיינו רואים שהוא לא יודע הלכות שחיטה היה אסור לאכול משחיטתו על אף שאחרים ראו איך שהוא שחט והוא לא עשה שהייה דריסה וחלדה, והרי לקמן בדף י״ב מפורש שאם ראו איך שהוא שחט מתחילה ועד סוף מותר לאכול משחיטתו, ואם לא ראו אסור, ושם שואלת הגמרא, אי דידע דלא גמיר פשיטא, דהיינו אם יודעים שהוא לא יודע הלכות שחיטה אז פשיטא שאם ראה מותר ולא ראה אסור, הרי שכתוב שם שאפילו אם יודעים בבירור שהוא לא יודע הלכות שחיטה מכל מקום אם אחרים רואין אותו שהוא שחט כדין מותר, אם כן לא צריכים לומר שהוא לא נמצא לפנינו, אלא המשנה בא לומר לנו שאפילו שהוא נמצא כאן אלא שאני יודע שהוא לא יודע הלכות שחיטה מכל מקום כיון שאחרים רואין אותן השחיטה כשירה, שהרי ראו שהוא שחט שחיטה כשירה, כך מקשים התוס׳.

ואיכא דאמרי ויש אומרים אחרת את התירוץ של רבינא, **רבינא אמר, הכי קתני, הכל שוחטין**, פירושו **הכל מוחזקין שוחטין מוחזקין אף על פי שאין מומחין** דהיינו להיפך מהלישנא קמא, שצריכים שהם יהיו מוחזקים, שאם בדקו אותו וראו שהוא יכול לשחוט, שהידים שלו מאומנות למלאכת השחיטה ויש לו כח ביד והוא לא נחלש כשהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רואה מחמת חרב, והחידוש של ״הכל״ שהמוחזקים יכולים לשחוט כשראינו שהם שחטו כמה פעמים והם לא קלקלו את השחיטה, החידוש הוא אע״פ שאינן מומחין, דהיינו על אף שאנחנו לא יודעים שהם יודעים הלכות שחיטה או לא, כך **מסביר רש״י**, וכך מוכיחים התוס׳ שלא ידעינן אי גמיר או לא גמיר, כי אם יודעים שהוא לא מומחה אז אפילו בדיעבד השחיטה שלו פסולה כפי שכתוב לקמן בדף ט׳ שטבח (פירושו שוחט) שאינו יודע הלכות שחיטה שחיטתו פסולה גם בדיעבד, אלא הפירוש שלא יודעים אם הוא מומחה או לא, אז אפשר לתת לו לכתחילה לשחוט בהמה, כי זה מספיק שהוא מוחזק אצלנו שראינו איך שהוא שחט ולא קלקל את השחיטה, **במה דברים אמורים, ששחטו לפנינו ב׳ וג׳ פעמים ולא נתעלף, זה הפירוש של מוחזק, שהוא שחט שנים או שלושה פעמים ולא נחלשה ידו, אבל לא שחט לפנינו ב׳ וג׳ פעמים** דהיינו שהוא לא היה מוחזק לפנינו שהוא לא נתעלף, **לא ישחוט, שמא יתעלף, ואם שחט ואמר ברי לי שלא נתעלפתי** אבל אם הוא שחט ואמר שברור לו שהוא שחט כדין ולא נחלש ידו בשעת שחיטה, **שחיטתו כשרה**, וזה הלשון **בדיעבד ולכתחילה**, ״**הכל שוחטין**״ פירושו שכשהם מוחזקים מותרים לשחוט אפילו לכתחילה״, והחידוש של המלה ״הכל״ הוא שאפילו כשהוא לא מומחה דהיינו שלא יודעים אם הוא יודע הלכות שחיטה או לא, אבל כיון שהוא מוחזק מותר לכתחילה לתת לו בהמה לשחוט, אבל כשהוא לא מוחזק לפנינו לכתחילה אסור לתת לו לאכול, רק בדיעבד אם הוא אומר ברי לי שלא נתעלפתי שחיטתו כשירה, ועל זה מסיימת המשנה, **חוץ מחרש שוטה וקטן דאפילו דיעבד נמי לא** חרש שוטה וקטן אפילו בדיעבד אסור לאכול משחיטתן, כי אצלם אני תמיד חושש שמא הם קלקלו את השחיטה, **שמא ישחו שמא ידרסו ושמא יחלידו.**

הרי שראינו כאן בלשון הגמרא, במה דברים אמורים ששחטו לפנינו ב׳ וג׳ פעמים, ואילו רש״י הסביר שהפירוש של מוחזק היינו שהוא שחט לפנינו ג׳ פעמים, מסביר על זה הרש״ש, שהלשון של הגמרא ״ב׳ וג׳ פעמים״, תלוי במחלוקת רבי ור׳ שמעון בן גמליאל ביבמות דף ס״ד ע״ב, שהם נחלקים בכל דבר שצריך חזקה אם צריכים ב׳ פעמים או שלוש פעמים, וזה מה שהגמרא אמרה ב׳ פעמים היינו שלפי רבי מספיק כדי שיהיה מוחזק שנראה ששתי פעמים הוא שחט ולא נתעלף, ואילו לפי רבן שמעון בן גמליאל צריך שיראו אותו שלושה פעמים, ורש״י נקט את הלשון ג׳ פעמים אליבא דהלכתא, שהוא לא נהיה מוחזק רק כשבדקו אותו שלוש פעמים שהוא שחט ולא נתעלף.

שואלת שוב הגמרא, וכולן ששחטו אחייא על איזה אופן חוזר מה שהמשנה מסיימת ״וכולן ששחטו ואחרים רואין אותו שחיטתן כשירה״, **אילימא אחרש שוטה וקטן, עלה קא׳**, הרי מדברים מהם, ואם כן **ואם שחטו מיבעי ליה** היה מספיק שהמשנה תאמר ״ואם שחטו״ ולמה היא אומרת ״וכולן ששחטו״, **אלא אשאין מוחזקין** אלא צריך לומר שזה חוזר על אלו שאינן מוחזקים שאם אחרים רואין אותן שחיטתן כשירה, **והאמרת בברי לי סגי** הרי למדנו שלא צריכים דווקא שאחרים יראו שהוא שחט כדין כי מספיק אם הוא אומר ברי לי שלא נתעלפתי.

עונה הגמרא, **דליתיה קמן דלישייליה** מדובר שהוא לא נמצא לפנינו כדי שנשאל אותו אם הוא שחט כדין ולא נתעלף, על כן כיון שאחרים ראו שחיטתו כשירה כיון שהם ראו שהוא שחט כדין.

[ולסיכום הסוגיא, יש בפנינו חמשה תירוצים על קושית הגמרא בדברי המשנה, שהם ששה.

תירוץ ראשון כזכור של רבה בר עולא, שלשון הלכתחלה מתייחס לטמא השוחט חולין על טהרת הקדש, ולשון הדיעבד על טמא במקודשין.

תירוץ שני של אביי, שהכל בא לרבות כותי והדיעבד מדובר כאשר הישראל הוא רק יוצא ונכנס.

תירוץ שלישי של רבא, גם הוא בכותי, אבל הדיעבד הוא לא ביוצא ונכנס אלא כאשר הוא כלל וכלל לא היה בשחיטה.

תירוץ רביעי של רב אשי, שהכל שוחטין בא לרבות ישראל מומר ולשון הדיעבד זה כאשר לא בדקו את הסכין קודם השחיטה אלא אחר השחיטה.

והתירוץ החמישי והששי הוא תירוצו של רבינא אליבא דשתי הלשונות שהכל בא לרבות או מומחה אע״פ שאינו מוחזק או מוחזק אע״פ שאינו מומחה והדיעבד בא כאשר לא בדקנו את השוחט קדם השחיטה אם הוא מומחה או מוחזק ואז אנו סומכים או על דברתו או כאשר הוא לא נמצא לפנינו על אחרים רואים אותו.]

ועכשיו הגמרא באה לפרש למה כל אחד מאותם אמוראים לא סובר כמו האחרים.

ואומרת על זה הגמרא, רבינא ורבה בר עולא, כאביי ורבא ורב אשי לא אמרי, הטעם שרבינא ורבה בר עולא לא רצו להעמיד את המשנה כאביי או כרבא או כרב אשי, **משום דקשיא להו וכולן**, כי בין לאביי ובין לרבא ובין לרב אשי נשאר קשה איך מסבירים את הסיום של המשנה של ״וכולן אם אחרים רואין אותן שחיטן כשירה״, ולכן לא רצו להעמיד את המשנה באופן כזה כי בכל האוקימתות האלו נשארת הקושיא של ״וכולן״.

כולהו כרבה בר עולא לא אמרי והטעם שכולם לא תירצו כרבה בר עולא שיישב את המשנה שמדובר לענין שחיטה ששחט טמא שבחולין אפילו שהם נעשו על טהרת הקודש על אף שכקודש דמי מותר לכתחילה לתת לטמא לשחוט בהמת חולין כשהוא שוחט בסכין ארוך שהוא לא יגע בו לטמא את הבשר, אבל במוקדשין חוששים לכתחילה שהוא יגע בבשר ועל כן הטמא אסור לשחוט קדשים, ובדיעבד אם הוא שחט ואומר ברי לי שלא נגעתי בבשר אומרת המשנה ״ושחיטתן כשירה״, האמוראים האחרים לא רצו להעמיד כך את המשנה, כי **להך לישנא דאמרת הכא עיקר**, שהרי הגמרא הקשתה בסוף האוקימתא של רבה בר עולא בסוף דף ב׳ ע״ב, איך אפשר לומר שהמשנה באה לומר את הדין הזה שטמא במוקדשין לכתחילה לא ישחוט ובדיעבד שחיטתו כשירה, הרי זו משנה מפורשת בזבחים, ותירוץ אחד תירצה הגמרא שאצלנו בחולין הוא העיקר ואילו המשנה בזבחים הביאה את זה אגב הפסולים האחרים, ואת התירוץ זה לא רצו ללמוד האמוראים האחרים, כי **אדרבה התם עיקר דבקדשים קא׳**, שהרי כיון שהדין הזה נוגע לגבי שחיטה של טמא בקדשים אז המשנה בזבחים היא העיקר, וממילא קשה מה צריך התנא של המשנה כאן שוב לחזור על הדין, **להך**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לישנא דאמרת התם עיקר ולפי התירוץ שמתרצים שהמשנה בזבחים היא העיקר, **והכא איידי דתנא טמא בחולין תנא נמי טמא במוקדשין** וכאן כיון שהתנא רוצה לומר לנו את הדין שמותר לטמא לשחוט חולין לכתחילה, לכן הוא גם אמר לנו שבמוקדשין רק בדיעבד השחיטה כשירה אבל לכתחילה אסור שיטמא ישחוט קדשים, **טמא בחולין גופיה לא איצטריכא ליה** כל האמוראים האלו סוברים שהמשנה בכלל לא צריכה לומר לנו שמותר לטמא לשחוט חולין, כי **חולין שנעשו על טהרת קדש לאו כקדש דמו**, רבה בר עולא הוא שאמר כפי שלמדנו לעיל בדף ב׳ ע״ב שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקדש דמו, דהיינו שאדם שקיבל על עצמו להיות זהיר באכילת חולין לאכול אותם באותם דיני טומאה וטהרה של קודש כדי שיהיה רגיל לשמור את טהרותיו, אז לפי רבה בר עולא שסובר שיש לזה דין כקודש, המשנה היתה צריכה לחדש לנו שעל אף שכקודש דמו מותר לטמא לשחוט חולין שנעשו על טהרת הקודש אפילו לכתחילה, אבל שאר האמוראים סוברים שחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקודש דמו, והוא לא צריך להיות זהיר בחולין כמו בקודש, אם כן זו מילתא דפשיטא שבחולין אפילו כשנעשו על טהרת הקודש מותר לטמא לשחוט לכתחילה, אם כן כל המשנה מיותרת אם זה מה שהמשנה באה לומר לנו, לכן הם לא רצו להעמיד את המשנה באוקימתא של רבה בר עולא.

כולהו כרבינא לא אמרי ולמה כל האמרואים לא אמרו כאוקימתא של רבינא, **להך לישנא דאמר מומחין אין שאין מומחין לא**, שזה הלישנא קמא לפי רבינא, ש״הכל שוחטין״ לכתחילה פירושו שדווקא כשהם מומחין ויודעים הלכות שחיטה ובדקנו אותם ויודעים שהם יודעים הלכות שחיטה אז מותר להם לכתחילה לשחוט, אבל כשהם אינם מומחים רק בדיעבד שחיטתן כשירה, שאר האמוראים לא רצו להעמיד כך את המשנה, כי הם סוברים **רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן** שרוב שבאים לשחוט הם מומחים ולא צריכים אפילו לבדוק אותם ומותר להם לשחוט אפילו לכתחילה, וכפי שהדין של רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם מבואר לקמן בסוגיא בדף י״ב כפי שתוס׳ כבר הזכיר בד״ה דליתא קמא דלבדקיה, אם כן אם רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם ולא צריך לבדוק אותם אי אפשר לומר שדווקא כשבדקנו אותו שהוא יודע הלכות שחיטה נותנים לו בהמה לכתחילה לשחוט, כי כל אחד מוחזק למומחה שיודע הלכות שחיטה כי רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, **להך לישנא דאמר מוחזקין אין שאין מוחזקין לא** אבל לפי הלשון השני של רבינא שהכל שוחטין לכתחילה פירושו כשהם מוחזקים שהם לא יתעלפו בשחיטה, רק אז מותר לתת לו לשחוט, אבל אם הוא לא מוחזק לא, שאר האמוראים סוברים **לעלופי לא חיישינן** שלא חוששים לזה שיתעלף.

ומה שהגמרא אמרה לגבי מומחין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, ואילו לגבי מוחזק אומרת הגמרא לעלופי לא חיישינן, שבכלל לא חוששים לזה, והגמרא לא אומרים שרוב אינם מתעלפים, העיר בזה המהר״ץ חיות, שהראשונים הקשו איך אפשר לסמוך על רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, נאמר סמוך מיעוטא לחזקה, שהרי יש מיעוט שאינם מומחים, וביחד עם זה לבהמה היה חזקת איסור בחייה, ועונה על זה הרשב״א במשמרת הבית שער א׳, דמיעוט שאינו מתעסק לבטל הרוב, גם בהצטרף החזקה אין מבטל הרוב לגמרי, דהיינו שהמיעוט של אלו שאינם מומחים הרי לא מתעסקים בשחיטה, וממילא אפילו אם מצרפים את החזקה אינה יכולה לבטל את הרוב לגמרי, כי אפילו שיש מיעוט שאינם מומחים יתכן אמנם שהוא שחט כדין, אם כן לגבי שחיטה מספיק שרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, אבל לגבי עילוף אם היה רק שהרוב אינם מתעלפים, המיעוט היה מבטל את הרוב כשנאמר סמוך מיעוטא לחזקה, ועל כן הגמרא היתה צריכה לומר לגבי עילוף שלעלופי לא חיישנן, שלגמרי לא חוששים לעילוף.

רבא לא אמר כאביי ומה שרבא לא רצה להעמיד את המשנה כאביי שאומר שהכל שוחטין בא לרבות כותי כשעומדים על גביו אבל ביוצא ונכנס רק בדיעבד שחיטתו כשירה, **כי קושייה** כפי שלמדנו לעיל בעמוד א׳ שרבא הקשה על אביי מהמשנה של המניח עובד כוכבים בחנותו, ששם אומרת המשנה שאפילו לכתחילה אפשר לסמוך על זה שהוא יוצא ונכנס, ולא רק בדיעבד.

אביי לא אמר כרבא ומה שאביי לא רוצה להעמיד כרבא שלומד מהמשנה של השומר את החנות שמספיק שיוצא ונכנס אפילו לכתחילה, כי **התם לא נגע**, אבל **הכא נגע**, דהיינו ששם מדובר לגבי יין שחוששים שהגוי יגע ביין, ומכיון שבשעה שהישראל פרש לצאת מהחנות העובד כוכבים לא נגע ביין אז לא חוששים שמא הגוי יגע ביין, כיון שהוא מפחד שהישראל יכנס, אבל כאן אצל הבהמה שהוא נותן לו את הבהמה בידיו של הכותי הרי זה נתון בידו שכהרף עין יכול הוא לשחוט בשהייה או בדריסה, לכן סובר אביי שאי אפשר לסמוך על זה שהישראל יוצא ונכנס.

רב אשי לא אמר כתרוייהו רב אשי לא רוצה להעמיד כאביי ורבא, **קסבר כותים גרי אריות הן** כי הוא סובר שהכותים הם גירי אריות שהם נתגיירו מפחד האריות שהיו **מתנפלים עליהם**, והשחיטה שלהם פסולה לגמרי כמו שחיטה של גוי, כפי שהתוס׳ מסבירים, ואין הכי נמי לפי אביי צריכים להעמיד כפי שהרשב״א הסביר בעמוד א׳ שאביי סובר כותים גירי אמת הן, **וכיון שרב אשי אומר שכותים גירי אריות הן** לכן הוא לא רוצה להעמיד את המשנה כאביי.

אביי לא אמר כרב אשי ומה שאביי לא רוצה להעמיד את המשנה כרב אשי, זה כי **לא סבירא ליה הא דרבא** אין הוא סובר כרבא שישראל מומר יכול לשחוט לכחתילה ומספיק אם בודקים את הסכין שיהיה סכין יפה בלי פגימות ולתת לו שישחוט לכתחילה.

אם כן הגמרא כבר הסבירה שאביי ורבא ורב אשי שלפי כל אחד קשה איך להסביר את המשנה של ״וכולן ששחטו״ לכן הגמרא היתה צריכה להסביר את כל אחד מהשלושה אמוראים למה הם לא רוצים להעמיד כפי האוקימתא של האמורא השני.

אבל שואלת הגמרא, **אלא רבא מאי טעמא לא אמר כשמעתיה**, למה רבא לא אמר כפי ההלכה שלו שישראל מומר אוכל נבילות לתיאבון אפשר לבדוק סכין ולתת לו, דהיינו שרב אשי הרי בונה את האוקימתא שלו במשנה לפי המימרא של רבא, אז בשלמא אביי לא מעמיד כך כי הוא לא סובר את המימרא של רבא, אבל רבא הרי הוא הבעל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המימרא שעל סמך המימרא הזאת רב אשי מיישב את המשנה, ואם כן רבא עצמו גם יכל להעמיד את המשנה כפי שרב אשי העמיד את המשנה.

עונה הגמרא, לדבריו דאבי קאמר, וליה לא סבירא ליה, אין הכי נמי רבא עצמו יעמיד את המשנה כפי רב אשי, שמדובר בישראל מומר, ומה שכתוב במשנה שמותר לו לשחוט לכתחילה הוא משום שמדובר שבדקו את הסכין, ובדיעבד כשלא בדקו את הסכין שחיטתו כשירה, רק רבא בא להעמיד את המשנה לדבריו דאביי שאביי לא סובר את הדין של רבא, ולכן אביי העמיד את המשנה בכותי, והוא פירש שהכל שוחטין לכתחילה פירושו כשהישראל עומד על גביו, ומה שכתוב שבדיעבד שחיטתן כשירה מדובר ביוצא ונכנס, על זה בא רבא לחלוק, ואמר לו לאביי, אתה שלא סובר את ההלכה הזאת שאני אומר במומר, ועל כן אתה רוצה להעמיד שהמשנה מדברת מכותי, אל תאמר שמדובר שמותר לכתחילה לשחוט דווקא כשישראל עומד על גביו, אלא אפשר להעמיד את המשנה שאומרת ״הכל שוחטין״ שפירושו לכתחילה אפילו אם הישראל יוצא ונכנס, ומה שכתוב ״ואם שחטו שחיטתן כשירה״ בדיעבד מדובר שמצאו אותו לאחר ששחט שאז אם הכותי אוכל כזית מהבהמה הזאת יכול הישראל גם לסמוך על השחיטה ולאכול מהשחיטה של הכותי.

[והתוס׳ מוסיפים כאן נקודות חשובות, נפרט כמה מהן.

על תירוצו של רבינא שמדובר בלשון המשנה בדיעבד על השוחט שלא נבדק קודם על השחיטה אם הוא מומחה או לא, ואם שחט בדיעבד בודקים אותו, הרי ראינו בגמרא ששאר האמוראים לא רצו ללמוד כך פשט במשנה משום שהם סברו שלא צריך בכלל בדיקת שוחט לדעת אם הוא מומחה או לא משום שרוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן, שואלים התוס׳ הרי הדין שרוב מצוים אצל שחיטה מומחין הן זו ברייתא מפורשת להלן בדף י״ב ע״א, נאמר ברייתא הרי שמצא תרנגולת שחוטה בשוק או שאמר לשלוחו צא שחוט והלך ומצא שחוט חזקתו שחוט, והגמרא באמת אומרת אלמא אמרינן רוב מצוים אצל שחיטה מומחין הן, אם כך האם רבינא מסוגל לחלוק על ברייתא מפורשת.

ותוס׳ עונים שהגמרא להלן בדף י״ב מביאה מספר תנאים שחולקים על הברייתא, ועל אף שהגמרא שם דוחה שזו לא מחלוקת תנאים, מכל מקום רבינא יכל לסבור שזו מחלוקת תנאים ולומר שהוא לא סובר כדברי הברייתא ורוב מצויים אצל שחיטה אינם מומחים.

ולכאורה תירוצם של התוס׳ תמוה, הרי סוף סוף הגמרא להלן בדף י״ב דחתה ואמרה שאין בזה מחלוקת, מדוע שרבינא יחלוק על דברי הברייתא שנאמרו סתם.

הרמב״ן במקום מתרץ, שהדין שרוב מצוים אצל שחיטה מומחין הן נאמר רק כאשר אין בידנו אפשרות לברר את הנושא, כמו שנאמר שם מצא תרנגולת שחוטה או שלח שליח ומצאנו שחוט, אבל לכתחלה כל היכא דאפשר לבירורי אנו מבררים, ולכן סבור רבינא שאנו צריכים לבדוק את השוחט קודם השחיטה אם הוא מומחה או לא.

תירוץ מעניין נוסף על קושיא זו של תוס׳ מצוי בספר לב אריה ובנמוקי הגרי״ב כאן במקום, הם מצטטים את דברי הש״ך ביו״ד סימן ב׳ ס״ק י״ד שמחלק בין עוף לבין בהמה כאשר עומד בפנינו נער עם בהמה או עוף שחוט וטוען שנתן את הבהמה או את העוף לשוחט מומחה לשחוט, והשאלה אם הוא נאמן או לא, הש״ך מצטט את הדברי הב״ח שיש בזה הבדל בין עוף לבין בהמה, בעוף נאמן ובבהמה לא, והסיבה שעוף אין בו טירחה גדולה לקחת אותו לשוחט, ומשום שאין בזה טירחה אנו סומכים שבודאי הוא עשה כך, משא״כ בהמה לקחת את הבהמה לשחיטה הרי זה טורח גדול מאד ואנו חוששים שבמקום לקחת אותו לשוחט הוא שחט בעצמו, עד כאן דברי הב״ח, ועל אף שהש״ך דוחה את דברי הב״ח, רוצים אותם אחרונים לנצל את הסברא הזו כדי לתרץ את קושית התוס׳ על רבינא, הרי בברייתא שם נאמר רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן מדובר על תרנגולת, הסברא שרוב מצוים אצל שחיטה מומחין הן היא כזו, מדוע לבן אדם שלא יודע הלכות שחיטה לגשת ולשחוט בעצמו, והרי הוא יכול לגשת לשוחט והשוחט ישחט, סברא זו נכונה רק בעוף, משום שבעוף אין טירחה לקחת את העוף לשוחט, אבל בבהמה כאשר זו טירחה גדולה לקחת את הבהמה לשחיטה יתכן שאפילו אחד שאינו מומחה גם הוא ישחט, כך סבר רבינא, ולכן גם רבינא הודה שבעוף רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן ולכן מצא תרנגולת שחוטה יכול הוא לאכול, אבל במשנתינו הרי המשנה מדברת באופן כללי גם על שחיטת בהמה ובשחיטת בהמה רצוי לכתחלה לבדוק את השוחט לדעת אם הוא מומחה.

נקודה נוספת שמעוררים התוס׳, לפי הסברו של רבינא שאנו דורשים לכתחלה שהשוחט יהיה ללישנא קמא מומחה וללישנא בתרא מוחזק, למדנו בסיפא של המשנה הפשט כך, ״וכולן ששחטו ואחרים רואים אותן שחיטתן כשרה״ והגמרא שאלה מדוע צריכים את האחרים הרי אפשר לשאול את השוחט אם הוא מומחה או לא, ועל זה ענתה הגמרא דליתיה קמן דנבדקיה, והיות והוא לא נמצא אנו סומכים על ראיתם של האחרים.

מדייקים התוס׳, משמע מה יהיה אם אנו לא נבדוק את השוחט קודם השחיטה אם הוא מומחה או לא ואחר השחיטה כאשר אנו נשאל אותו אם הוא מומחה או לא יענה לנו שהוא באמת לא מומחה, מתוך דברי הגמרא משמע שכאשר ליתיה קמן דלבדקיה אז אחרים רואים אותו כשר, אבל כאשר הוא נמצא בפנינו ואנו בודקים אותו והוא אומר שהוא לא יודע הלכות שחיטה לא יועיל מה שאחרים עמדו על גביו וראו את שחיטתו, שואלים התוס׳ מדוע, הרי להלן בדף י״ב ע״א אומרת הגמרא אמר רב נחמן אמר רב ראה אחד ששחט אם ראהו מתחלה ועד סוף מותר לאכול משחיטתו, והגמרא מעמידה שמדובר כאן כאשר השוחט אינו יודע כלל הלכות שחיטה ומ״מ היות והעומד על גביו ראה אותו שוחט כהלכתו מתחלה ועד סוף הרי שחיטתו כשרה, אם כך גם כאן מדוע רק כאשר ליתיה קמן אז אנו סומכים על אחרים רואים אותן, אפילו אם הם יהיו לפנינו השוחטים ויודו שאינם יודעים הלכות שחיטה צריך להועיל אחרים רואים אותם. תוס׳ נשארים על קושיתם בקושיא.

והגאון רעק״א בגליונו לשו״ע יו״ד סימן א׳ על הש״ך ס״ק ט״ו מביא תירוץ מסברא על קושיתם של התוס׳, וכך אומר הגאון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רעק״א, יש לומר דדווקא בידוע דלא גמיר בזה האחרים הרואים אותו ידעו להשגיח היטב כיון דלא גמיר, ז״א כאשר האחרים יודעים לכתחלה שהשוחט אינו יודע הלכות שחיטה הם ידקדקו היטב בראיתם ויבדקו אם השחיטה כשרה בתכלית, אבל סתם שוחט השוחט והאחרים סבורים שיודע הוא הלכות שחיטה ואח״כ בדקו אותו ולא ידע יש לומר דלא מהני אחרים רואים אותו, כיון דאז לא ידעו דלא גמיר לא דקדקו אחריו היטב, אומר רעק״א יש הבדל גדול אם אותו שעומד על גביו יודע שהשוחט לא גמיר אז הסתכלותו היא בעיון ובדקדוק כדי לבדוק אחר השוחט שיבדוק שישחוט כהלכה, אבל אצלנו במשנה כאשר המשנה מרבה בסיפא את אותו שוחט ששחט לפנינו ולא בדקנו אותו קודם שחיטה אין המדובר שאנו יודעים בודאות שהוא לא יודע הלכות שחיטה, אנו פשוט לא יודעים אם הוא לא יודע או לא ואנו סומכים על הבדיקה שנבדוק אותו אח״כ, על זה נאמר שאם הוא אח״כ לא נמצא אפשר לסמוך על אחרים רואים אותו, אבל אם הוא נמצא בפנינו והוא אומר לנו שהוא באמת לא גמיר אי אפשר לסמוך על אחרים רואים אותו משום שהאחרים בשעת ראיתם לא ידעו שהוא לא גמיר והסתכלות שלהם לא היתה כמו הסתכלות על אדם שהם יודעים שהוא לא גמיר שאז אפשר לסמוך על ראיתם, ולכן אם הוא לא נמצא לפנינו כלל אנו סומכים על שתי הקולות, א׳ יש כאן אחרים רואים אותם, סוף סוף למראה עין שטחי השחיטה היתה בסדר, גם יתכן שהשוחט ידע את ההלכות, אבל כאשר הוא לפנינו ואומר מפורשות שהוא לא יודע את ההלכות אי אפשר לסמוך על ראית האחרים בלבד משום שהם לא ידעו בשעת מעשה שאותו שוחט אינו יודע את ההלכות.

וראיה מוכרחת מביא הרעק״א לסברתו מתוך דברי משנתינו, במשנתינו נאמר שחרש שוטה וקטן ששחטו ואחרים עומדים על גבם ורואים את שחיטתם השחיטה כשרה, לא היו תוס׳ צריכים להביא ממרחק לחמם מדף י״ב, הרי זו המשנה שלנו, חרש שוטה וקטן ששחטו ואחרים עומדים על גבם שחיטן כשרה והרי חרש שוטה וקטן הם בודאי בגדר של לא גמיר והמשנה אומרת בפשטות שאחרים עומדים על גבם השחיטה כשרה, אבל אליבא דיסודו של רעק״א ההסבר מובן, כאשר אחרים עומדים על גבי חרש על גבי שוטה הרי הם יודעים שהחרש והשוטה אינם יודעים את ההלכות מדקדקים הם היטב בראיתם כדי להכשיר את השחיטה, משא״כ אותו שוחט שלא ידוע לרואים שאינו יודע את הלכות שחיטה אין בראיתם בכדי להכשיר אם השוחט עומד בפנינו ואומר מפורשות אינני יודע את הלכות השחיטה.

כדי לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא חשוב לעיין ביו״ד סימן א׳ סעיפים א׳ ב׳ ג׳ כדי לראות כיצד להלכה נפסק בענין שוחט שאין אנו יודעים אם הוא מומחה או אם אין אנו יודעים אם הוא מוחזק מה דינו לגבי שחיטה לכתחלה ובדיעבד, האם לגמרי אנו חלוקים על דברי רבינא או רק במקצת, יש בזה כמה וכמה שיטות ראשונים, רצוי לעיין בשו״ע כדי להווכח כיצד נפסק.

תוס׳ האחרון בעמוד מעירים הערה שעל תירוצם של התוס׳ הרבה נתקשו כדי להבינם, הגמרא הקשתה מדוע רבא לא העמיד את משנתינו כמו רב אשי, שהכוונה בהכל שוחטין לרבות מומר אוכל נבלות לתאבון שלכתחלה אפשר לבדוק סכין ולתת לו לשחוט ובדיעבד אפשר גם לבדוק אחר השחיטה, שואלים התוס׳ הגמרא להלן בדף י״ז ע״א בהקשר לדברי המשנה האמורים בדף ט״ו ע״ב שם נאמר הכל שוחטין ולעולם שוחטין ובכל שוחטין, אומרת שם הגמרא בשם רבא נאמר אצלנו בחולין פעמיים הכל שוחטין, נאמר במשנה הראשונה של חולין בה אנו עוסקים בסוגיתנו ״הכל שוחטין״ ונאמר שוב במשנה שצטטנו בדף ט״ו ע״ב ״הכל שוחטין״, אומר רבא חדא (דהיינו משנתינו הראשונה) לאתויי כותי, וכפי שרבא הסביר, וחדא (דהיינו המשנה השניה) לאתויי ישראל מומר אוכל נבלות לתאבון, אם כך שואלים התוס׳ מדוע שואלת הגמרא אצלנו על רבא מאי טעמא לא אמר כשמעתיה, דהיינו למה הוא לא העמיד את משנתינו את המשנה הראשונה בישראל מומר אוכל נבלות לתאבון, הרי רבא כן העמיד את האוקמיתא הזו אבל לא על המשנה שלנו אלא על המשנה השניה בדף ט״ו ע״ב, וכך יש לו אוקימתא גם למשנה הראשונה ״בכותי״ וגם למשנה השניה ״בישראל מומר אוכל נבלות לתאבון״, ומה מקום להקשות רבא מאי טעמא לא אמר כשמעתיה.

ותוס׳ עונים תירוץ מעניין, ויש לומר דהכי פריך, דקמייתא איבעי ליה לאוקמיה כשמעתיה, קושית הגמרא אצלנו בסוגיא מדוע רבא לא העמיד את המשנה הראשונה בישראל מומר אוכל נבלות משום שהיה עדיף להעמיד דווקא את המשנה הראשונה כשמעתיה ולא את המשנה השניה.

ודברי התוס׳ באמת תמוהים, מה נפקא מינה משנה ראשונה או משנה שניה, ועמדו על תוס׳ כל האחרונים, המהרש״א והפנ״י במקום, ביאור הגר״א ביו״ד שם, תשובות רעק״א סימן קס״ג ועוד, יעו״ש.]

תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, שחיטת כותי מותרת שחיטה ששחט כותי מותר לאכול משחיטתו, במה דברים אמורים, כשישראל עומד על גביו אם הישראל עומד על גביו והוא רואה איך שהוא שוחט שחיטה כשירה, וכפי שהגמרא מבארת שזה תלוי במחלוקת אביי ורבא, שאביי סבור שישראל עומד על גביו כאן פירושו בדווקא, שהוא ממש עומד ורואה איך שהוא שוחט, ואילו רבא סובר שאפילו יוצא ונכנס ולא עמד בשעת שחיטה, מכיון שהכותי יודע שהישראל יכול ליכנס תיכף על כן הוא מפחד ושוחט שחיטה כשירה ומותר לאכול משחיטתו, כפי שלמדנו את המחלוקת של אביי ורבא בדף ג׳ ע״א, והגמרא תבאר איך הם מפרשים את הברייתא בהמשך הסוגיא, אבל בא ומצאו ששחט אבל אם הישראל בא ומצא שהכותי כבר שחט את הבהמה, וגם בזה נחלקו אביי ורבא, שלפי אביי אפילו שיוצא ונכנס זה נקרא מצאו ששחט, ואילו לפי רבא מדובר שהוא לא נתן לו כלום לשחוט אלא הוא מוצא בהמה שהכותי שחט, חותך בזית ונותן לו לכותי, אכלו אם הכותי אכל מהבשר, מותר לאכול משחיטתו, כפי שהגמרא תבאר בהמשך הסוגיא, שמכיון שהכותים נזהרים שלא לאכול נבילות והם אוכלים רק מבהמה שנשחטה כדין על כן אם רואים שהכותי אוכל אפשר לסמוך על זה שהשחיטה היתה שחיטה כשירה, ואם לאו אסור לאכול משחיטתו, כי על אף שהכותי לגבי עצמו נזהר שלא לאכול נבילות, אבל כפי שרש״י כבר הסביר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעמוד א׳ הכותים לא נזהרים בלאו של ״לפני עור לא תתן מכשול״ כי הכותים לא שומרים את התורה שבעל פה ולכן הם מפרשים את התורה שבכתב לפי השכל שלהם איך שהם מבינים פירוש בפסוק, ואם כן הפסוק של ״לפני עור לא תתן מכשול״ מפרשים הכותים כפשוטו של מקרא, שאם עור הולך בדרך אסור לשים לו אבן לפניו או דבר אחר שעל ידו הוא יפול, אבל מה שחז״ל הקדושים ידעו איך ללמוד את הפירוש האמיתי בפסוק ש״לפני עור לא תתן מכשול״ פירושו שלא תכשיל אדם לעבור עבירה, הכותים לא רצו לקבל את זה, ולכן לא איכפת לו לכותי להאכיל לישראל מבהמה שהוא לא שחט אותה כדין, **כיוצא בו** דין דומה אומרת הברייתא, **מצא בידו**

- דף ד׳ ע״א

דקוריא של צפרים אם הישראל מצא ביד הכותי מחוזרת של עופות קטנים שהיו תולים על חוט אחד לאחר השני, **קושע ראשו של אחד מהן** הוא חותך את הראש של אחד מהעופות השחוטים, **ונותן** לו לכותי לאכול, **אכלו** אם הכותי אכל מהעוף, **מותר לאכול משחיטתו**, כי אם זו לא היתה שחיטה כשירה הכותי לא היה אוכל אותו מכיון שכותים אינם אוכלים נבילות, **ואם לאו אסור לאכול משחיטתו**, שאולי לא נשחט העוף כדין.

ומסבירה עכשיו הגמרא, שאביי ורבא שנחלקו בדף ג׳ ע״א מה הדין של כותי, שכבר הזכרנו לעיל שבדף ג׳ ע״א סובר אביי שסומכים על שחיטת כותי רק אם הישראל עמד שם כשהכותי שחט, אבל יוצא ונכנס אינו מספיק, ורבא חולק ואומר שאפילו יוצא ונכנס כיון שהכותי מפחד שהישראל יכנס כל רגע הוא נזהר ושוחט שחיטה כשירה ולא צריכים שהישראל יעמוד על גביו.

אביי דייק מרישא אביי דייק את הדין שלו מהרישא, ואילו **רבא דייק מסיפא**.

והגמרא מסבירה איך, **אביי דייק מרישא, טעמא דישראל עומד על גביו** הרי ברישא כתוב שבמה דברים אמורים ששחיטת כותי מותרת, כשישראל עומד על גביו, משמע שדווקא בגלל שהישראל עמד שם כשהוא שחט לכן אפשר לאכול משחיטתו, **אבל יוצא ונכנס לא** אבל אם הישראל לא עמד שם והוא יצא אז אפילו אם הוא יוצא ונכנס והוא חוזר תיכף אסור לאכול משחיטתו, כך מדייק אביי מהרישא את שיטתו.

רבא דייק מסיפא, שהרי בסיפא כתוב בא ומצאו ששחט אם נתן לו כזית ואכלו מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור, ומדייק מזה רבא, **טעמא דבא ומצאו ששחט** בגלל שהוא בא ומצא ששחט והוא בכלל לא נתן לו שישחוט, אז מותר לאכול משחיטתו רק אם הוא בדק על ידי שהוא נתן לאכול כזית בשר מהבהמה, **אבל יוצא ונכנס שפיר דמי** אבל כשהישראל רק יוצא ונכנס מספיק שיוכל לאכול אפילו אם הוא לא בדק אם הכותי עצמו יאכל מהבהמה הזאת.

שואלת הגמרא, **ולאביי קשיא סיפא**, אביי שמדייק מהרישא שמתי מותר לאכול לכתחילה משחיטת כותי, רק אם הישראל היה עומד על גביו, אבל יוצא ונכנס לא מתירים לכתחילה אלא רק אם הוא בדק שהכותי אוכל מאותו הבשר אז מותר, אם כן קשה מהסיפא שכתוב שרק כשהוא בא ומצא ששחט הוא צריך לבדוק אותו.

עונה הגמרא, **אמר לך** אביי יתרץ לך, **יוצא ונכנס נמי בא ומצאו קרי ליה**, דהיינו שאביי מפרש כך את הברייתא, שחיטתו כותי מותרת, במה דברים אמורים, כשישראל עומד על גביו, פירושו שהוא ממש עמד וראה איך הכותי שחט שחיטה כשירה, אבל בא ומצא ששחט, פירושו שהוא לא עמד שם אפילו אם הוא היה יוצא ונכנס יש לזה דין כבא ומצאו ששחט שהוא לא יכול לאכול משחיטת הכותי רק אם הוא בדק וראה שהכותי עצמו אוכל מהבשר.

עוד שואלת הגמרא, **ולרבא קשיא רישא**, לרבא שמדייק מהסיפא בא ומצא ששחט צריך לבדוק אבל יוצא ונכנס לא צריך בדיקה, קשה עליו מהרישא של הברייתא, כי ברישא של הברייתא כתוב שמתי שחיטת כותי מותרת, רק אם ישראל עומד על גביו, אם כן משמע שצריכים שהישראל יעמוד שם ואין זה די אם הוא יוצא ונכנס.

עונה הגמרא, **אמר לך** רבא יתרץ לך, **יוצא ונכנס נמי כעומד על גביו דמי** מה שהוא יוצא ונכנס קורא לזה הברייתא עומד על גביו, וכך לומד רבא פירוש בברייתא, שחיטת כותי מותרת, במה דברים אמורים, כשישראל עומד על גביו, פירושו שהישראל עומד שם אפילו כשהוא יוצא ונכנס גם נקרא כאילו הוא היה עומד שם, אבל בא ומצאו ששחט פירושו שהוא אפילו לא היה יוצא ונכנס רק הוא סתם מצא שהכותי שחט בהמה, אז אסור לו לאכול מהשחיטה רק אם הוא בודק לראות אם הכותי אוכל כזית מהבהמה הזאת או לא.

למדנו בהמשך הברייתא, **כיוצא בו, מצא בידו דקוריא של צפרין, קושע ראשו** של אחד מהם **בו׳**, והוא נותן אותו לכותי לאכול, ואם הכותי אכל אז מותר לישראל לאכול משחיטתו.

שואלת הגמרא, **אמאי, ליחוש דלמא האי הוא דהוה שחיט שפיר**, נחשוש שבדיוק העוף הזה שהוא נתן לאכול לכותי הוא נשחט כדין, ולכן הכותי אכל ממנו, אבל איך אפשר לדעת שגם העופות האחרים נשחטו כדין, כי בשלמא אם מדובר מבהמה שהוא נותן לכותי לאכול כזית מהבהמה הזאת והכותי אכל יודעים שהבהמה נשחטה שחיטה כשירה, כי אם לאו הכותי לא היה אוכל, לכן אפשר לאכול משאר הבשר של הבהמה, אבל מה שהכותי אוכל מהעוף הזה אולי רק העוף הזה נשחט ואילו האחרים לא נשחטו שחיטה כשירה.

עונה הגמרא, **אמר רב מנשה, (סימן מכני״ם איזמ״ל בזכרי״ם)**, מפרשים התוס׳, שהם סימני הלכות של המימרות שר׳ מנשה אמר אמר במסכת חולין, מכני״ס היא המימרא כאן, ואיזמ״ל היא מימרא שרב מנשה אומר בדף ל״א איזמל שאין לו קרניים, ובזכרי״ם היא מימרא שרב משנה אומר לקמן בדף נ״א לגבי הני דיכרי דגנבי גנבי אין חוששין לריסוק אברים, כי דיכרי פירושו איל זכר, והתוס׳ אומרים שביבמות דף כ״ה יש עוד מימרא של רב מנשה, וכן בשבת דף קנ״ו, אבל כאן הגמרא אמרה את הסימנים על המימרות שהוא אמר במסכת חולין, תירץ רב מנשה, **במכנים תחת כנפיו** הישראל הזה שבודק לראות אם הכותי יאכל או לא, לוקח את כל מחרוזת הזאת עם כל העופות שתלויים בה, והוא מכניס אותם תחת כנפי כסותו, כך שהכותי לא ידע מאיזה עוף הוא יתן לו, ואם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא אוכל ממה שהוא נותן לו הרי זו ראיה שכל העופות נשחטו כדין, כי אם לאו הכותי לא היה אוכל מהם.

שואלת הגמרא, ודלמא סימנא הוה יהיב ליה בגויה אולי הכותי יש לו סימן בגוף הראש של הצפור איזה ראש נשחט כהלכתו כדי שהוא יאכלו ואיזה ראש לא נשחט כהלכתו, ואז אפילו אם יכניס הישראל את הצפרים תחת כפניו עדיין יבחין הכותי שאותו ראש הוא הראש הנשחט כהלכתו ושוב אין בזה שום סימן שהוא נשחט כראוי, ולכן הוא אוכל מזה, ואין עדיין ראיה על שאר העופות שהם נשחטו כדין.

עונה הגמרא, אמר רב משרשיא, דממממם ליה מסמוסי, מסביר רש״י שמדובר שהישראל מיעך וכיתש את החתיכת בשר הזה עד שאין אפשר לכותי בשום פנים לדעת מאיזה עוף נתנו לו לאכול, ואם הוא אוכל הרי זו ראיה שכל העופות נשחטו כדין, ורבינו גרשום מפרש מלכלכו בטיט.

ושואל הרש״ש, מה הראיה מזה שהוא שחט את כל העופות כדין, אולי עוף אחד הוא שחט כדין, ונכון שהוא לא יודע מאיזה עוף נותן לו הישראל לאכול, אבל אולי הכותי אינו חושש מספיקות, שהרי רש״י במסכת נדה בסוף פרק דם הנדה אומר בפירוש שכותי אפילו בדברים שהוא מקיים אינו חושש על ספיקות.

[האחרונים, הרש״ש, והמהר״ץ חיות, והלב אריה ועוד, מעירים פה, שהרי הדין הוא שכל ספק שמתעורר באיסורי תורה חייבים אנו להחמיר, ונחלקו הראשונים אם ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא או מדרבנן לחומרא, ואם כן עכ״פ ברגע שיש כאן צפור אחת שחוטה כהלכתה אפילו אם נצליח להעלים את הסימן עדיין המבחן לא יהיה אמין, משום שאם נאמר שלכותים אין את החומרא של ספיקא לחומרא יקח הכותי את אותו עוף שינתן לו ויאכל אותו משום שזה לא בטוח נבלה, זה הרי ספק, יש כאן צד שאותו חלק הניתן לו הוא מהעוף שנשחט כהלכתו, ואם הכותים לא מקפידים על ספק וכל האיסורים שהם מקפידים עליהם הם רק איסורי ודאי שוב אין המבחן מועיל כלום, והרש״ש מביא על זה את דברי רש״י במסכת נדה בדף נ״ז ע״א, שם נאמר בגמרא שהכותים לא נאמנים להעיד על דברים שהאיסור שלהם הוא רק משום ספק, וברש״י שם הסביר משום דאיהו לספיקא לא חיישי, שאפילו בדברים שהם מקיימים הכותים אינם חוששים לספיקות.

ולמעשה לדעות שספק מן התורה רק מדרבנן לחומרא ההסבר פשוט, משום שהכותים לא מתייחסים לגזרות דרבנן, אפילו לדעות שספק מן התורה מן התורה לחומרא אין להם את אותה ילפותא והם אינם מקפידים רק על איסורים ודאים, אם כך שואלים האחרונים מה מועילה הבדיקה של קוטע ראשו של אחד מהם ונותנו לו, הכותי תמיד יאכל את הראש של אחד מהם ויתיר לעצמו משום שספיקו לקולא, רק ודאי נבלה הוא לא אוכל אבל ספק נבלה לא איכפת לו לאכול.

והרש״ש עונה, שכל מה שרש״י אומר במסכת נדה שכותים לא מקפידים על ספק היינו רק בדינים דרבנן, אבל כאן אם יש רוב צפרים שאינם שחוטות חייב גם הכותי להקפיד משום שרוב הצפרים הם נבלה והרי גם הכותי יש לו את הדין ללכת אחר הרוב כפי שנראה בהמשך הסוגיות שזה דין מן התורה, ואפילו אם נאמר שזה מחצה על מחצה גם יש מקום להחמיר משום שבמקרה כזה חייבה התורה אשם תלוי, כפי שהגמרא מגדירה זאת כ״איקבע איסורא״, ולכן סבור הרש״ש שאם הכותי יאכל ראש של אחד מהצפרים הרי זה מבחן אמין כלפי אכילת הישראל.

אבל לכאורה דבריו תמוהין, נכון שאם יש כאן רק צפור אחת שחוטה או אפילו מחצה על מחצה אסור לכותי לאכול אבל יתכן שיש כאן רוב צפרים שחוטות ומיעוט שאינם שחוטות, ולכן הכותי כל ראש שרק יתנו לו הוא יאכל, משום שברגע שיש רוב שחוטות ודאי שהוא יכול לאכול אבל הישראל עדיין יש כאן מה שמעכב עליו משום שמדרבנן צפורים אינם בטלים ברוב משום דבר שבמנין ומשום חתיכה הראויה להתכבד ומשום שאין מבטלים איסור לכתחלה כאשר יש אפשרות לא סומכים אפילו על הרוב, אם כך מדוע נאמר בברייתא שברגע שהוא קוטע ראשו של אחד מהם ונותנו לו מותר לאכול, עדיין יש מקום לחשוש אולי רק רוב הצפרים שחוטות, לכותי זה מספיק אבל לישראל זה עדיין לא מספיק, כדי שהישראל יוכל לאכול מן השחיטה לכתחלה הוא חייב להיות משוכנע שכל הצפרים נשחטו כהלכתן, ואת זה אי אפשר להוכיח ע״י קטיעת ראשו של אחד מהם.

ויש אולי ליישב את קושית האחרונים על פי היסוד המפורסם שנראה אותו להלן בסוגיא, שכאשר תשע חנוית מוכרות בשר נבלה ואחת מוכרת בשר שחוטה יש הבדל בין אם הבשר נמצא שאז אנו אומרים כלל שכל דפריש מרובא פריש, דהיינו אם אנו מוצאים בשר ברחוב ואנו דנים מהיכן פרשה חתיכת בשר זו אז יתחדש הדין של כל דפריש מרובא פריש, אבל כאשר אדם קנה חתיכת בשר והוא לא יודע מהיכן הוא קנה אז יתחדש הדין שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, בזה לא נאמר הדין של הלך אחר הרוב כל שהספק נוצר במקום הקביעות, בשו״ע יו״ד בסימן ק״י סעיף ג׳ נאמר הא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש היינו כאשר לא פירש בפנינו אבל אם פירש לפנינו הוי כאילו לקחו משם בידו והדין הוא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ז״א כדי שיהיה הדין של כל דפריש מרובא פריש חייב להיות המקרה שהפרישה לא נעשתה בפנינו, ברגע שהפרישה נעשתה בפנינו אנו חוזרים לכלל שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, רש״י במסכת יומא בדף פ״ד משמע מדבריו שכל קבוע כמחצה על מחצה זו סברא, דבר שהוא מסברא כנראה מודים לו גם הכותים, שהרי בכמה וכמה מקומות בש״ס נאמר למה לי קרא סברא הוא, סימן שסברא זה ענין דאורייתא, ובכל ענין דאורייתא ובכל ענין דאורייתא הכותים מודים.

ולכן מובנים דברי הרש״ש, שכאשר עוף אחד מהצפרים הללו לא יהיה שחוט כהלכתו שוב לא יוכל הכותי לסמוך על הרוב משום שהכותי רואה את מעשה הפרישה, על אף שהוא מכניסם תחת כנפיו אבל מעשה הפרישה של הראש של אותה צפור נעשה בפני הכותי ואז הדין הוא כל קבוע כמחצה על מחצה, ולכן היות והרש״ש חידש שבמחצה על מחצה באופן שאם היה בזה חיוב כרת היה כאן דין של אשם תלוי שהתורה אסרה את הספק ובזה גם הכותים מודים שוב אנו יכולים להיות בטוחים שאם הכותי יאכל את אחת מהצפרים נוכל אנו לאכול את כולם, משום שאם יש כאן אפילו צפור אחת שאינה שחוטה אסור לו לכותי לאכול והוא לא יכול לסמוך על הרוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אלא הוא חייב להתייחס לזה כמחצה על מחצה, והרי במחצה על מחצה מודים הכותים שאסור, ולכן המבחן שנעשה כאן הוא מבחן אמין.

הערה נוספת בסוגיא מובאת בהגהות החשק שלמה על הש״ס לרבי שלמה מו״ץ דוילנא, כזכור הבאנו בשם התוס׳ בדף ג׳ ע״א שהדין ששחיטת כותי מותרת כאשר הישראל אינו עומד על גביו היא מותרת רק אם הישראל יעשה מבחן יתן לכותי כזית לאכול, תוס׳ חידשו שכאשר אין אפשרות לעשות את המבחן, אם נניח הכותי לא נמצא בפנינו, בדיעבד שחיטת הכותי מותרת אפילו אם מצאו שחוט וכלל וכלל לא היה ישראל עומד על גביו, אם כך שואל החשק שלמה מה שואלת הגמרא אצלנו ״ודלמא סימנא אית ליה בגויה״, ז״א הגמרא מערערת על המבחן של קוטע ראשו של אחד מהם ונותנו לו, לו יהיה שהמבחן נכשל הרי זה כאילו הכותי אינו לפנינו, וכי מה בכך, הרי בדיעבד גם כאשר אין אנו יכולים לבחון הבשר כשר, אם כך מה שואלת הגמרא.
ואפשר היה ליישב את קושיתו, שהיות והברייתא מצאה לנכון לעשות את המבחן שאלה הגמרא שאלה טובה, אם המבחן אינו אמין אין מקום לעשות מבחן.
אבל החשק שלמה מתרץ תירוץ חזק דעדיפא מיניה, יש הבדל גדול בין המקרה כאשר הכותי שוחט בהמת ישראל שאז עמידתו של היהודי או עצם הענין שהיהודי יכול להגיע יוצא מצב של ״מירתת״ אצל הכותי, שהכותי לא ירצה להפסיד את אומנותו, משא״כ במקרה שלנו הרי מדובר כאשר היהודי מוצא את הכותי כשבידיו דקוריא של צפרים, אין הכותי מחוייב כלום לישראל, הוא רק מעונין למכור לו, בזה אם לא נוכל לערוך את המבחן ודאי שבדיעבד יהיה הבשר אסור באכילה.]

שואלת הגמרא, ודלמא קסברי כותים אין שחיטה לעוף מן התורה, נכון שהכותים סוברים מה שכתוב בתורה שבכתב, אבל מכיון שבעוף לא כתוב בפירוש בתורה זביחה, כי זביחה מוצאים רק בבקר בצאן, שכתוב ״וזבחת מבקרך ומצאנך״ ומזה יודעים שבקר וצאן טעונים שחיטה, אבל בעוף הרי לא כתוב שום לשון זביחה, ורבנן הוא שלומדים לקמן בדף כ״ז מהפסוק ״זאת תורת הבהמה והעוף״ היקש שכמו שבהמה צריכה שחיטה מן התורה כך עוף צריך שחיטה מן התורה, אבל הכותים יכול להיות שהם רק לומדים את הפשט הפשוט שמה שצריכים שחיטה זה רק כפי שכתוב ״וזבחת״ בבקר וצאן, אבל עוף הם סוברים שלא צריכים שחיטה, ואם כן שואלת הגמרא שאולי מה שהכותי אוכל מהעוף הזה של המחרוזת אין זו ראיה שהעוף נשחט בשחיטה כשירה, כי אולי הם סוברים שעוף לא צריך שחיטה מן התורה.
מקשה הגמרא בחזרה, **ולטעמיך** ולדבריך שאתה אומר שהכתים מקיימים שחיטה כי שחיטה כתובה במפורש בתורה והם מקיימים תורה שבכתב, **שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור מי כתיבן**, הרי החמש הלכות האלו הם הלכה למשה מסיני שהם פוסלים בשחיטה, וכפי שהפרטי דינים שלהם יתפרשו בהמשך הסוגיות במסכתא שלנו, וכי ההלכות האלו כתובים בתורה שהם פוסלים בשחיטה, ואם כן איך אפשר לסמוך עליהם ששחטו שחיטה כשירה, שעל אף שהם מקיימים תורה שבכתב שכתוב בה ״וזבחת״, אבל אולי הם עשו שהייה או דרסה או חלדה או הגרמה או עיקור והבהמה היא נבילה, **אלא** אתה מוכח לומר, **כיון דאחזיקו בהו אחזיקו בהו**, דהיינו שמה שאומרים שכותי לא אוכל נבילה זה בגלל שיודעים שהם החזיקו בענין של שחיטה ולא יאכלו בלי שחיטה כשירה, ואפילו שהחמש הלכות האלו הם הלכה למשה מסיני ולא כתובים במפורש בתורה מכל מקום הכותים החזיקו בשחיטתם להתנהג כפי שההלכה אומרת שצריך לשחוט, ולכן אומרים שאם הם אוכלים מהבהמה הרי זו ראיה שהם שחטו שחיטה כשירה, **הכא נמי כיון דאחזיקו אחזיקו** כך גם לגבי שחיטה של עוף על אף שאין לזה פסוק מפורש בתורה שבכתב, מכל מקום הם החזיקו בזה ואינם אוכלים מעוף רק אם נשחט בשחיטה כשירה, ולכן גם בעוף אפשר לסמוך על מה שהם אוכלים שזו תהיה ראיה שהם שחטו את העוף שחיטה כשירה.

ומציין כאן רעק״א על מה שהגמרא הקשתה משהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור, שאפילו שכתוב בתורה ״וזבחת״ אבל ההלכות של החמש ההלכות אינם אלא הלכה למשה מסיני, ואיך אפשר לסמוך שהכותי נזהר בהלכות האלו, והגמרא תירצה כיון דאחזיקו אחזיקו, שהרא״ש מביא שהרשב״א בספרו משמרת הבית אומר שמה שהגמרא נקטה דריסה בין ההלכות שאינם כתובות מפורש בפסוק, אין זה אלא שיגרא דלישנא, שתופסים את חמשת ההלכות ביחד, כי דריסה אינה רק מהלכה למשה מסיני אלא לומדים אותה מהפסוק, כי הגמרא לקמן בדף ל׳ ע״ב שהמלה ״ושחט״ אין ושחט אלא ומשך, דהיינו שצריכים למשוך את הסכין ולא סתם לדחוק את הסכין על הבשר שזה נקרא דריסה ולא משיכה, וזה נלמד הרי מהפסוק ״ושחט״, וכן כותב רש״י לקמן בדף כ״ז ע״א, אלא מכיון ששגור אצל הגמרא לומר את כל החמשת הלכות ביחד לכן היא הזכירה גם דריסה ביניהם, ולפי זה על אף שההלכות האחרות הם הלכה למשה מסיני אבל דרסה נלמדת מהפסוק.

אבל מביא רעק״א, שהרשב״א עצמו בחידושיו לקמן בדף כ״ז אומר שהדרשה אינה יותר מאסמכתא מהפסוק ללמוד, כי דרסה היא גם הלכה למשה מסיני והפסוק שלומדים ממנו ושחט פירושו ומשך אינו אלא אסמכתא בעלמא.

וממשיכה הגמרא ואומרת, ואחזוק ולא אחזוק בדלא כתיבא, תנאי היא, שהרי יוצא מכאן שסוכמים על זה שהכותים החזיקו לשחוט בין בהמה עם כל הלכותיה וגם לשחוט עוף שחיטה כשירה, במה שהם החזיקו לקיים מצות שחיטה על אף שהמצוה לא כתובה במפורש בתורה, אלא שכיון שאנחנו רואים שהם החזיקו באותה מצוה יכולים לסמוך על זה שהם שחטו שחיטה כשירה, וזה מה שהגמרא אומרת, ואחזוק ולא אחזוק בלא כתיבא תנאי היא, כלומר אם החזקה הזאת שהם שומרים במצוה שאינה כתובה במפורש בתורה שנסמוך על החזקה הזאת, האם זו נקראת חזקה לסמוך עליה או לא יש בזה מחלוקת תנאים, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **מצת כותי** מצה שאפה כותי, **מותרת** מותר לישראל לאכול אותה בפסח ולא חוששים שמא הוא לא שמר את המצה הזאת שהיא לא תחמיץ, **ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח**, שלא רק שלא חוששים שמא היא חמץ, אלא גם מה שמחוייבים לאכול מן התורה כזית מצה הלילה הראשון של פסח, שמה שכתוב בתורה ״בערב תאכלו מצות״

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כל יהודי מצווה במצות עשה לאכול כזית מצה, ואם הוא לא אכל מצה הוא עבר על עשה, ואעפ״כ הוא מקיים את המצוה של אכילת מצה כשהוא אכל מצה מכותי, ותוס׳ כבר שואלים, איך אפשר לאכול מצה של כותי, הרי אף אם לא חוששים שהיא החמיצה אלא היא מצה כשירה, אבל הרי גזרו על פיתן של הכותים שלא לאכול אותו כי הכותים ביטלו את בנין בית המקדש השני בימי עזרא, כפי שמובא בפרקי דר׳ אליעזר, ואי אפשר לומר שהגזירה היתה על הכותים הראשונים, כי שם בפרקי דר׳ אלעיזר כתוב כלל, מכאן אמר ר׳ אליעזר כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר, הרי שסתם פת כותי אסורה, ואיך כתוב בברייתא כאן מצת כותי מותרת, ועונים התוס׳ בשם רבינו תם, שכאן מדובר שהבצק שייך לישראל, רק שהוא נתן אותה לכותי שיאפה מזה מצה, ועל זה אומרת הברייתא שמותר לאכול ממנה ולא חוששים שהחמיצה, **רבי אליעזר אוסר, לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות כישראל, ר׳ אליעזר סובר שאסור לאכול מהמצה הזאת, ולא רק שאי אפשר לצאת בה המצוה של אכילת מצה פסח בלילה, אלא אסור לאכול אותה כי הם אינם בקיאים בשימור המצה כדין כישראל, וכפי שמסביר רש״י שהם לא יודעים להבחין בין שיאור לבין סידוק, שהם שני אופנים שבהם המצה מתחילה קצת עם חשש חמץ, שבמצב אחד זה עדיין מצה ולאחר מכן זה כבר חמץ, או בין הכסיפו פניו ללא הכסיפו פניו, כפי שהכל מבואר במסכת פסחים, ומכיון שהם אינם יודעים להיזהר בזה אסור לאכול מהמצה הזאת, רבן שמעון בן גמליאל אומר, כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל,** מצוה שהכותים החזיקו בה הם מדקדקים להיזהר בה אפילו יותר מישראל.

והגמרא מפרשת את שלושת הדעות של האמוראים בברייתא. **אמר מר,** למדנו בברייתא, **מצת כותי מותרת, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.**

שואלת הגמרא, **פשיטא** כיון שאתה אומר שהמצה הזאת מותרת באכילה ואין בה חשש חמץ, אם כן הרי זו מצה כשירה ופשיטא שישראל יכול לצאת בה ידי חובתו בפסח, והתנא קמא הרי אומר רק שתי הלכות, שהיא מותרת ואפשר לצאת בה ידי חובתו בפסח, ומהו כאן החידוש שהוא יוצא מכיון שזה מותר.

עונה הגמרא, **מהו דתימא, לא בקיאי בשימור,** דהיינו שאמנם מילתא דפשיטא היא שהכותי לא הניח שהבצק יתחמץ והוא אפה אותה מיד ולכן היא מותרת באכילה, אבל כדי לצאת בה ידי אכילת כזית מצה בליל פסח, אין זה מספיק שנדע שהיא לא נתחמצה, אלא צריכים לשמר אותה לשם מצה של מצוה, ואם לאו אפילו שהיא לא נתחמצה ומותר לאכול אותה בפסח אבל אי אפשר לצאת בה ידי מצת מצוה, כי מצות מצוה צריכה להיות כזית מצה ששמרו אותה שימור מחמץ, ולכן אם היה כתוב בברייתא רק מצת כותי מותרת, הייתי לומד מזה רק שהכותי יודע להיזהר שהבצק לא תחמיץ, אבל לגבי לצאת ידי כזית מצה עדיין לא הייתי יודע שאפשר לצאת בה, כי הייתי סובר שהכותים אינם בקיאים שצריכים לשמור את המצה לשם מצה של מצוה, ולכן אפילו שלמעשה זה לא נהיה חמץ אבל מכיון שהוא לא עשה שימור לשם מצה אי אפשר לצאת בה מצות אכילת מצה, וכפי **שמביא על זה רש״י מה שמבואר בפסחים דף מ׳ שקמח ובצקת של עובדי כוכבים הבאים לפנינו, שהביאו את זה לפנינו לפני שאפו אותה, ורואים שהיא לא נתחמצה, כי אז היו בקיאים לדעת אם הבצק לא נתחמצה, אז מותר לאפות אותה ומותר לאכול אותה בפסח, אבל אי אפשר לצאת בה ידי חובת מצה, כי הגוי לא שמר אותה לשם מצת מצוה, קא משמע לן לכן משמיע לנו התנא קמא שני דברים נפרדים, קודם הוא אומר את עצם הדין שמצת כותי מותרת ואין אנו חוששים שנתחמצה כי הכותי נזהר שהיא לא תתחמץ, ועוד דין אומר התנא קמא, שאדם יצא ידי חובתו בפסח, שלא רק שהכותי יודע לשמור שהיא לא תתחמץ אלא הוא גם בקי בדין זה שצריכים לשמר את המצה שהיא לא תתחמץ לשם מצת מצוה, והוא עושה את זה לשם מצת מצוה.**

ושואלים התוס׳ בסוף ד״ה מצת כותי מותרת, איך אפשר לצאת במצה זו, אמנם הכותי כשהוא צריך לעצמו לקיים את מצות עשה של ״בערב תאכלו מצות״ הוא שומר על המצה שלו לשם מצוה, כי הוא יודע שבלי זה הוא לא יכול לצאת בה ידי המצוה, אבל אם הוא אותן לאכול לישראל אולי הוא רוצה להכשיל את הישראל והוא נותן לו מצה שהוא לא שמר אותה לשם מצוה, והרי הם חשודים על לפני עור לא תתן מכשול כפי שכבר למדנו שאפילו באותם מצות שהם לעצמם נזהרים לא לעבור עליהם, אבל לא איכפת להם להכשיל ישראל, כי הם לא לומדים ש״לפני עור לא תתן מכשול״ פירושו שאסור להכשיל את השני בלאו.

ועונים התוס׳, ויש לומר כגון שלא אכל הכותי מצה אחרת כל הלילה, הישראל משגיח ורואה שהכותי גם הוא יוצא ידי חובה ממצה שנאפתה מאותה עיסה ואז לא יתכן שהכותי לא ידקדק לאכול מצה שמורה לשם מצוה, והיות והוא רואה שהכותי לא אוכל כזית נוסף ברור לו שאותה עיסה שמורה לשם מצה ואז הוא יכול לצאת ידי חובה.

והרש״ש מעיר על כך, אם ימתין הישראל עד סוף הלילה או עד חצות כדי לוודא שהכותי לא מוסיף לאכול כזית נוסף הרי כבר יעבור זמן אכילת המצה ומתי יצא היהודי ידי חובה, הרי עד שלא עובר כל הלילה עדיין היהודי לא יודע אם המצה הזו משומרת או לא, אם כך כאשר יעבור הלילה ואז ידע היהודי בודאות שהמצה מצה כשרה כבר לא יהיה באפשרותו לקיים מצות אכילת מצה. הרש״ש אומר בדוחק אולי נאמר שהכוונה כאשר בלילה הראשון של פסח רואה הישראל את הכותי שהוא אוכל מהעיסה הזו רק את הכזית מצה הזה יכול הישראל לסמוך על כך בלילה הבא ביו״ט שני של גלויות ולאכול את המצה הזו ביו״ט שני.

ומעניין לציין שבמסכת קידושין בדף ע״ו ע״א שם מובאת אותה ברייתא, אומר רש״י על המילים ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, בלילי יו״ט הראשון, תיבת ״בלילי״ תמוהה שהרי יו״ט הראשון יש לו רק לילה אחד, רש״י היה צריך לומר בליל יו״ט הראשון, אלא א״כ כוונתו של רש״י לרמז את חידושו של הרש״ש שמן הלילה הראשון יוכל הישראל לאכול את המצה בלילה השני.

(ולולי דברי הרש״ש היה אפשר לפרש כוונת התוס׳ שאם יראה שאין לכותי אתו בבית מצה אחרת ואין אפשרות שיוכל להביא אותה לפני סוף הזמן אז ידע בודאות שיש בה גם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שימור, ומדברי רש״י בקידושין אין בזה שום הוכחה כי כוונת רש״י על לילי יו״ט הראשון של כל השנים).

ועל קושיתם של התוס׳ אצלנו מדוע סבור ת״ק שאפשר לצאת ידי חובה במצה כאשר אנו יודעים שהכותים אינם מקפידים על לפני עור אם כך מנין לנו הודאות שמצה זו נשמרה לשמה, שואלים המהרש״א והמהרש״ל והפנ״י ועוד מפרשי הפשט במסכת גיטין בדף י׳ מדוע התקשו תוס׳ רק בענין של לצאת ידי חובת אותה מצה, אם הכותי אינו חושש מלפני עור יש גם לחשוש מאיסור חמץ, גם צריכים להבין מדוע מצתו מותרת, הרי לא איכפת לו להכשיל את הישראל בחמץ, מדוע נטפלו תוס׳ רק לחלק השני של דברי ת״ק, וכפי שהם שואלים אצלנו ״היאך יוצא בה״, לא רק ״היאך יוצא בה״ היאך מותרת באכילה היו צריכים תוס׳ לשאול שמא הוא חמץ דהא חשיד על לפני עור.

והרבה תירוצים נאמרו בהערה זו, ונפרט שנים מהם.

המהרש״א מתרץ שבשעת העיסוק באפיה יכול הישראל להבחין אם העיסה מחמיצה או לא היות ולעיסה שנחמצת ישנם סימנים, ומשום כך פוחד הגוי, משא״כ ענין של שימור לשמה שזה ענין של כוונה יכול הגוי הכותי להערים ולא להתכוון לשמה, לכן שואלים תוס׳ דווקא מהענין של לשמה.

ואילו המהרש״ל עונה, שלגבי חמץ חושש הכותי שמא הישראל יאכיל אותו כדי לוודא שהעיסה אינה חמץ ואז הוא יאלץ לאכול חמץ בפסח, מכך פוחד מאד הכותי, אבל לגבי השלא לשמה אין הוא חושש מפני שגם אם הישראל יחייב אותו לאכול הוא ימשיך לאכול והרי אין בזה איסור, הוא רק צריך לצאת ידי חובה בכזית אחר, לכן שאלו תוס׳ את קושיתם רק על החלק הזה בדברי ת״ק שאדם יוצא בה ידי חובתו בפסח ולא על הענין של היתר אכילת אותה מצה.

(נ״ל שאולי אפשר גם לתרץ שכיון שמן הסתם עסקינן בפסח עצמו ואם היתה עיסה הזאת חמץ היה הכותי ירא מלעבור עליה על בל יראה ובל ימצא).]

עוד למדנו בברייתא, רבי אליעזר אוסר לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות.

**מסבירה הברייתא, קסבר לא בקיאי בשימור, ר׳ אליעזר אוסר את המצת כותי אפילו באכילה, כי הוא סובר שהם לא בקיאים בשימור, כך כתוב בגירסא שלנו בגמרא, אבל רש״י אומר שלא גורסים את זה, כי הטעם של ר׳ אליעזר אינו בגלל שאינם בקיאים בשימור לשמור את המצה לשם מצת מצוה, כי אם רק זה יהיה הטעם היה ר׳ אליעזר צריך לומר שלא יוצאים במצה זו את המצוה של אכילת מצה, רק שמותר לאכול אותה, ולכן אומר רש״י שיש באמת יש מפרשים שלומדים במה שר׳ אליעזר אוסר, שהפירוש הוא שהוא אוסר לצאת בה ידי חובתו בפסח, אבל אומר רש״י שאין זה נכון, כי לשון ״אוסר״ פירושו שהוא אוסר לאכול מהמצה של הכותי, כי חוששים שזה חמץ, ואם כן אין הטעם בגלל שלא בקיאים בשימור שהמשמעות היא שהם רק לא בקיאים לשמור את המצה לשם מצוה, על כן אומר רש״י שלא גורסים זאת, ואם גורסים את הגירסא אומר רש״י שצריכים להפרש את מה שהגמרא אומרת קסבר לא בקיאי בשימור, לא כפי שקודם, שלעיל כשהגמרא אמרה מהו דתימא לא בקיאי בשימור היה הפירוש שהייתי סבור שהם אינם בקיאים שצריכים לשמור את המצה לשם מצת מצוה, אבל כאן כשר׳ אליעזר אוסר לאכול מצת כותי, מה שהגמרא אומרת שלא בקיאי בשימור, פירושו שאינם בקיאים לשמור את הבצק של תחמיץ, לכן סובר ר׳ אליעזר שחוששים שהבצק שלהם החמיצה ואסור לאכול אותה בפסח מחשש חמץ.

עוד למדנו בברייתא, רבן שמעון בן גמליאל אומר, כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל.

שואלת הגמרא, **היינו תנא קמא**, רשב״ג הרי אומר כמו התנא קמא, שכיון שזו מצוה שהכותים החזיקו בה הם מדקדקים יותר מישראל ואין מה לחשוש לאכול מצה מן הכותי.

עונה הגמרא, **איכא בינייהו דכתיבא ולא אחזיקו בה** יש נפקא מינה בין התנא קמא לרשב״ג, בדבר שכתובה בפירוש בתורה שבכתב, ויודעים הרי כלל שהכותים מקיימים את התורה שבכתב, אבל אין לנו ידיעה בזה אם הכותים החזיקו במצוה הזאת שכתובה בתורה שבכתב או לא, **תנא קמא סבר כיון דכתיבא אף על גב דלא אחזיקו בה**, התנא קמא בכלל לא הזכיר שצריכים שנדע שהחזיקו בה הכותים, הוא רק אמר שאפשר לאכול מצת כותי, משמע שהוא סובר שכיון שמצה היא מצות עשה שכתובה בתורה שבכתב, אפשר לסמוך עליו, וכך גם כל מצוה הכתובה בתורה אפילו אם לא יודעים אם הכותים מוחזקים בה או לא אפשר לסמוך שמכיון שהיא כתובה בתורה שבכתב בודאי שהם מקיימים אותה, ועל זה אומרת הברייתא, ר׳ אליעזר אוסר לפי שאין מדקדקין במצות כישראל, ולכן על אף שכתובה המצה בתורה שבכתב כמצה, ואפילו אם נדע שהם נזהרים לאכול מצה ולא לאכול חמץ אי אפשר לסמוך עליהם, כי הם לא בקיאים בדקדוקי מצות לדעת איזו מצה ואיזו חמץ, שאולי הם סוברים שזו מצה ובאמת זו חמץ, **ורבן שמעון בן גמליאל סבר, אי אחזוק אין, אי לא אחזוק לא**, רשב״ג שאומר שכל מצוה שהחזיקה בה כותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל, הוא שהזכיר את הענין של החזיקו בה, והוא בא לומר שדווקא אם יודעים שהם החזיקו לקיים את המצוה הזאת אפשר לסמוך עליהם, כי במצוה שהם החזיקו הם מדקדקים יותר מישראל, אבל במצוה שאני לא יודע אם הם החזיקו בה אי אפשר לסמוך עליהם.

ואם כן עדיין הגמרא לא הגיעה למסקנא מי הם התנאים שחולקים באחזוק ולא אחזוק, שהרי כאן כפי שהגמרא רוצה להעמיד את הברייתא, המחלוקת היא להיפך בכתיבא ולא אחזוק שהתנא קמא סובר שספיק שזה כתוב בתורה אפילו שלא יודעים אם הם החזיקו, ורשב״ג סובר שאין זה מספיק במה שהמצוה כתובה בפירוש בתורה שבכתב, אלא דווקא אם יודעים שהם החזיקו אפשר לסמוך עליהם, אבל אם לא יודעים שהם החזיקו לקיים את המצוה על אף שהיא כתובה בתורה שבכתב אי אפשר לסמוך עליהם, כך לומדת עכשיו את פירוש המחלוקת בברייתא.

שואלת הגמרא, **אי הכי** אם זו המחלוקת שלהם, אם כן שרבן שמעון בן גמליאל אומר **כל מצוה שהחזיקו בה כותים, אם החזיקו מיבעי ליה**, מכיון שרשב״ג אומר שאפילו כשכתוב בתורה אי אפשר לסמוך שהכותים מחזיקים במצוה זו אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אם אנחנו יודעים שהם החזיקו בה, אז היה צריך לומר ״אם החזיקו״ ולא ״כל שהחזיקו״.

אלא עונה הגמרא, **איבא בינייהו** המחלוקת בין התנא קמא ר׳ אליעזר ורשב״ג היא, **דלא כתיבא ואחזיקו בה** כשהמצוה אינה כתובה בפירוש בתורה שבכתב, אלא שאנחנו יודעים שהכותים החזיקו במצוה זו והם מקפידים לקיים את המצוה, בזה יש את המחלוקת, **תנא קמא סבר כיון דלא כתיבא אף על גב דאחזיקו בה נמי לא**, כיון שהמצוה הזאת לא כתובה בתורה שבכתב, אפילו שאנחנו יודעים שהם החזיקו במצוה הזאת אנחנו לא יכולים לסמוך על זה שהם החזיקו, כי מכיון שהיא לא כתובה שבכתב אי אפשר לסמוך על זה שאנחנו יודעים שהם מוחזקים לקיים את המצוה, וכך גם ר׳ אליעזר שאומר שאסור לאכול מהמצה שלהם, הוא סובר שאפילו שכתיבא ואחזוק דהיינו שהיא כתובה בתורה ואנחנו יודעים שהם החזיקו בה לא סומכים עליהם, אבל **רבן שמעון בן גמליאל סבר כיון דאחזוק אחזוק**, זה מה שרשב״ג בא לומר לנו, שכל מצוה שהחזיקו בה, פירושו אפילו אם זו לא מצוה שכתובה בתורה, שהתנא קמא סובר שדווקא מצוה כמו מצוה שהיא כתובה בתורה שבכתב בה סומכים על הכותי כי יודעים שהוא החזיק בה, אבל מצוה שלא כתובה בתורה שבכתב אפילו שיודעים שהם החזיקו בה לא סומכים עליהם, על זה בא רשב״ג ואומר שכל מצוה שהחזיקו בה כותים, דהיינו אפילו שהיא לא כתובה בתורה, סומכים עליהם, כי מכיון שהם החזיקו בה הם מוחזקים אלנו לשמור על המצוה הזאת.

ואם כן מה שאמרה הגמרא שאחזוק ולא אחזוק בדלא כתיבה היא מחלוקת תנאים, לפי מסקנת הסוגיא זו היא מחלוקת בין התנא קמא לרשב״ג, וכל הדין שלמדנו שאפשר לסמוך על שחיטה של כותי כשרואים שהוא אוכל מהשחיטה שהוא שחט, זה באמת דווקא לפי רשב״ג, כי שחיטה לא כתובה בפירוש בתורה הדינים של שחיטה ושל שהייה הגרמא ועיקור, וגם דריסה לא כתובה בפירוש בתורה, אלא זו הלכה למשה מסיני, וכך גם שחיטה לעוף לא כתובה בפירוש בתורה, ואעפ״כ למדנו בברייתא שכשהכותי אוכל מהעוף שהוא שחט אפשר לסמוך על שחיטתו, וזה משום שזה אחזוק ועל אף ששחיטה לא כתובה במפורש בתורה, ואם כן זה רק לפי רשב״ג כי אליבא דהתנא קמא בדלא כתיבא לא סומכים על הכותים.

אבל זה רק כשהגמרא דנה בדין הכותים לפני שגזרו רבנן שיהיה להם דין של גוי, כי נלמד לקמן בדף ה׳ ע״ב שרבן גמליאל ובית דינו נמנו על שחיטה של כותי לאסור אותה, כי קבעו שיש להם דין של גויים, כפי שיתבאר בסוגיא שם ובדף ו׳.

אומרת הגמרא, **גופא**, למדנו לעיל, **אמר רבא, ישראל מומר אוכל נבילות לתיאבון** ישראל שהוא מומר לעבירה הזאת שהוא אוכל נבילות לתיאבון, **בודק סכין** בודקים סכין שלא יהיה לו פגימות, **ונותן לו** למומר לשחוט, **ומותר לאכול משחיטתו, מאי טעמא, כיון דאיכא התירא ואיסורא** כיון שיש לו את האפשרות לשחוט שחיטה כשירה ולשחוט שחיטה פסולה ולעשות את הבהמה נבילה, **לא שביק התירא ואכיל איסורא**, שמכיון שהוא אוכל נבילות רק לתיאבון, וזה רק כשאין לו בשר כשר, אבל הוא לא עושה את זה להכעיס, ולכן כשנותנים לו סכין בדוק והוא יכול לשחוט שחיטה כשירה לא חוששים שהוא ישחוט שחיטה פסולה שתהיה נבילה, כי כיון שיש לו היתר הוא לא אוכל איסור.

[הישראל המומר האוכל נבלות לתאבון שכפי שהגדרנו אין הוא עושה להכעיס אלא כאשר מצוי לפניו רק איסור אין הוא יכול לעמוד בנסיון הוא לא יכול לעמוד בפני הפיתוי והוא אוכל את האיסור, אבל כאשר יש לפניו היתר ואיסור הוא לא יעזוב את ההיתר ויעשה דווקא את האיסור, לכן אפשר לבדוק סכין ולתת לו ובריא לנו שהוא ישחט כהלכה].

שואלת הגמרא, **אי הכי, כי לא בדק נמי**, אם כשיש לו אפשרות לאכול שחוטה הוא יאכל שחוטה אז גם אם לא בדקנו את הסכין ונתננו לו נאמר שכיון שהוא יכול לתקן את הסכין או לחפש סכין אחר שהוא בדוק הוא לא ילך לאכול מסכין שאינו בדוק שעושה את הבהמה לנבילה.

עונה הגמרא, **מיטרח לא טרח**, לטרוח למצוא סכין בדוק בלי פגימות הוא לא יטרח, ואם הסכין שנתננו לו אינו סכין יפה הוא ישחוט בו ולא איכפת לו לאכול נבילה, כי לטרוח הוא לא טורח, ורק אם נותנים לו סכין בדוק ואין לו שום טירחא אז אומרים לא שביק היתירא ואכיל איסורא.

אמרו ליה רבנן לרבא, תניא דמסייע לך יש לנו ברייתא שממנה יש ראיה לדבריך, שמומר לתיאבון כשיש לו אפשרות לאכול היתר הוא לא יניח את ההיתר כדי לאכול איסור, כי כך כתוב בברייתא, **חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח** אלו שעוברים עבירה ולא מבערים את חמצם מביתם בפסח בגלל ההפסד שהם לא רוצים להפסיד את החמר, והם עוברי עבירה כי הם עוברים על בל יראה ובל ימצא,

- דף ד׳ ע״ב

מותר מיד מיד מוצאי פסח מותר לאכול את חמצם, דהיינו אפילו שלא היה זמן כדי שיהיה חמץ טרי שהחמיץ לאחר הפסח, ואנחנו יודעים שהוא חמץ שעבר עליו הפסח, מותר לאנשים כשרים לאכול החמץ הזה מיד כשעובר הפסח, **מפני שהן מחליפין** כי עכשיו כיון שיש לעובר עבירה שתי אפשוריות, או לאכול את החמץ שהוא שמר אצלו בפסח ועבר עליו הפסח ואסור באכילה, או ללכת להחליף את החמץ הזה עם חמץ של גוי שמותר באכילה, אז בטוח שהעובר עבירה לא יאכל את חמצו שנאסר, ועל אף שכשהוא מחליף את החמץ שלו עם החמץ של הגוי הוא גם עובר איסור, שהרי הוא נהנה בזה מהחמצו שעבר עליו הפסח, כי הגוי לא היה נותן לו את החמץ שלו אם היהודי לא היה מחליף בחמצו הוא, והרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור גם באכילה וגם בהנאה, על אף שהוא עובר עבירה מכל מקום כיון שיש לו אפשרות להקל על האיסור שהוא לא יאכל את החמץ שאסור באכילה לכן הוא מחליף עם הגוי, ולכן כשאנחנו קונים מוצאי פסח חמץ מהעובר עבירה אנחנו בטוחים שזה חמץ שהוא קנה מהגוי, והחמץ שהוא קנה מהגוי מותר לנו אפילו לכתחילה בהנאה, כי רק הישראל שהחליף את חמצו עם הגוי היה אסור לו לעשות זאת שהרי כשהוא מחליף אותו עם הגוי הוא נהנה מחמץ שעבר עליו הפסח, אבל לנו שאוכלים חמץ של גוי שמותר לא איכפת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לנו שהישראל עבר ונהנה מהחמץ שלו, כי כפי שאומר רש״י, אין לך דבר שאסור בהנאה שתופס חליפיו, חוץ מע״ז והקדש ושביעית, דהיינו שהדין הוא שכל דבר שאסור בהנאה, כמו ערלה, וכלאי הכרם, אסור לבעלים שלהם להנות מהם ואסור להם להחליפו לדבר אחר, לדוגמה אם יש לאחד ערלה והוא רוצה להחליפו עם הגוי בפירות שאינם ערלה, אסור לו כי הרי בזה הוא נהנה מהפירות ערלה שלו, כי הגוי נותן לו את הפירות שלו רק בגלל שהוא מקבל את הפירות ערלה של הישראל, אבל הפירות שהישראל קיבל מהגוי אינם אסורים לישראל אחר, כי אינם תופסים את חליפיהם, אבל בע״ז הדין הוא שאפילו אם אחד החליף עם הגוי איזה עבודה זרה כנגד כסף וכדומה, הכסף נתפס באיסור ע״ז ואסור על כולם, וכן הקדש אם אדם מחליף הקדש עם חולין החולין נתפס בקדושת הקדש ואסורה על כולם, וכן פירות שביעית אם הוא החליף אותם עם בשר הבשר מקבל קדושת שביעית, ואם הוא מחליף את הבשר ביין אז היין מקבל קדושת שביעית והבשר יוצא מקדושת שביעית, אבל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה זה אסור בהנאה רק לבעלים של החמץ, שהוא לא יכול להחליף את החמץ עם דבר אחר שיהיה מותר עבורו, כי בזה הרי הוא נהנה מחמצו, אבל ישראל אחר יכול לאכול מחליפין של חמץ שעבר עליו הפסח, ואם כן אומרת הגמרא, סברוה, רבנן בני הישיבה שרצו להביא ראיה מברייתא זו לרבא, הם למדו, הא מני רבי יהודה היא שהברייתא הזאת הולכת לפי ר׳ יהודה, דאמר חמץ אחר הפסח דאורייתא שסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, וקתני מפני שהן מחליפין ואעפ״כ אמרה הברייתא שמפני שהם מחליפין כדי להקל עליהם את האיסור סומכים על זה שהחמץ הזה הוא של גוי, אלמא לא שביק התירא ואכיל איסורא הרי רואים מזה שכשיש לו אפשרות לאכול היתר הוא לא מניח את ההיתר לאכול איסור, שהרי הוא הולך להחליף את החמץ שלו כדי שיקל את העבירה, הרי שעל אף שהוא מומר לתיאבון שבגלל ההפסד שהוא לא רוצה להפסיד את השויות של החמץ שלו הוא שמר את הפסח שלו בפסח, אעפ״כ הוא לא אוכל ממנו אלא הוא הולך להחליפו בחמץ של גוי, ואם כן רואים שאפילו רק כדי להקל את העבירה הוא גם הולך להחליף כדי להקל על האיסור, ומכן יש ראיה לרבא שמומר האוכל נבילות לתיאבון כשיש לו אפשרות לשחוט שחיטה כשירה ולאכול היתר לא שביק היתירא ואכיל איסורא.

הרי שרש״י ביאר שהחמץ של הגוי שהחליף אותו בעליו כנגד חמץ שעבר עליו הפסח, לישראל אחר החמץ הזה של הגוי מותר לגמרי באכילה, אבל לבעלים של החמץ שעבר עליו הפסח אסור שהרי הגוי נתן לו את החמץ כחליפין על החמץ שעבר עליו הפסח ויוצא שהוא נהנה מחמצו שעבר עליו הפסח ואסור בהנאה.

ומביא רש״י, שיש אומרים שאף לעצמו מותר, אבל אומר רש״י, וטעות הוא בידם, כי אם כן מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל, שהרי חמץ בפסח יש לו שויות כי לפי היש מפרשים הזה אם הוא ירצה הוא ימכור אותו לגוי והדמים יהיו מותרים בהנאה, וכן שור הנסקל נאמר שהוא יכול למכור אותו לגוי ויהיה מותר בהנאת דמיו, והרי יש משנה מפורשת בפסחים שהאוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים, כי זה חמץ בפסח שאסור בהנאה, משמע שאין לזה שום שויות ממונית, ואם תאמר שהבעלים של החמץ מותר לו למכור אותו לגוי ולהנות מהכסף שהוא חליפין של הדבר שאסור בהנאה, יצא שכל דבר שאסור בהנאה יש לו שויות ממונית, כך שואל רש״י על זה.

התוס׳ בד״ה מותר מיד, מוכיחים שהדין הזה שרש״י אומר שהחליפין של החמץ נשאר אסור בהנאה לבעליו, אינו אלא איסור דרבנן, וכך מביאים התוס׳ ראיה מדברי רש״י עצמו במסכת ע״ז דף נ״ד, ואומרים התוס׳ שאצל רש״י היה פשוט שזה אסור מדרבנן בגלל שהיה קשה לרש״י שאם תאמר שזה מותר יצא שמצינו דמים לחמץ בפסח, ותוס׳ דוחים שאין זו ראיה, כי אפילו אם האמת יהיה שאם הוא ימכור את החמץ שלו הוא יוכל להנות מדמיו, אבל לכתחילה הרי אסור לו למכור, ומכיון שלכתחילה אסור לו להנות מן החמץ ולמכור אותו, זה נקרא שהחמץ הזה אין לו דמים, אבל לעולם יתכן שבדיעבד אם הוא מכר את החמץ שעבר עליו הפסח לגוי מותר לו להנות מדמיו ובכל זאת נחשב חמץ בפסח שאסור בהנאה לדבר שאין לו דמים, אבל מסיקים התוס׳ שנראה שזה באמת אסור מדרבנן, והם מביאים ראיה לזה מהגמרא בנדרים.

הר״ן אצלנו בסוגיא וכך הרשב״א והרמב״ן הקשו על רש״י ממשנה מפורשת בקידושין דף נ״ו ע״ב, ששם כתוב על ערלה שאסורה בהנאה שאם מכרן וקידש בדמיהן, דהיינו שהוא מכר את הפירות ערלה לגוי ובכסף שהוא קיבל עבורם אשה, מקודשת, הרי זו ראיה שאפילו לבעלים עצמו שהוא זה שמכר את הערלה וקיבל דמים עבורה הדמים מותרים בהנאה, כי אם לאו האשה לא היתה מקודשת.

ואמנם התוס׳ כאן מביאים מלשון רש״י, ומיהו אע״ג דבשאר חליפין אסור, באשה שרי משום פריה ורביה, והמהרש״א כבר מסביר שהתוס׳ הביא זאת מלשון רש״י במסכת ע״ז, שלרש״י עצמו היתה קשה קושיא זו, ורש״י תירץ שבגלל המצוה של פריה ורביה התירו רבנן את הדמים, והמהרש״א עוד מאריך בזה.

וברשב״א ועוד ראשונים יש תירוץ על קושיא זו, שאין הכי נמי הבעלים האלו שמכר את הערלה ורוצה לקדש בזה אשה, לו עצמו אסור להנות מהכסף, אבל כיון שאת הכסף הוא נותן לאשה, ולה כבר מותר להנות מהכסף, שהרי רש״י אומר שרק הוא שהחליף אסור לו להנות אבל אחר מותר לו להנות, ואם כן האשה כבר מותר לה להנות כיון שהיא כבר אינה נהנית מן האיסור, על כן היא מקודשת כיון שהיא קיבלה ממנו כסף שהיא יכולה להנות מזה.

ועל אף שזה לא נוגע לסוגיתנו, נזכיר שהמשנה למלך בפרק ה׳ מהלכות אישות הלכה א׳ מוכיח מזה, שכשאדם מקדש אשה שהדין הוא שצריך שוה פרוטה, אם אצל האשה זה שוה פרוטה על אף שאצל האדם אינו שוה פרוטה מקודשת, שהרי חליפין של איסורי הנאה אין שום שויות לבעלים כיון שזה אסור עליו, מכל מקום היא מקודשת כיון שלה מותר להנות, הרי שרואים שכיון שאצלה יש לזה שויות על אף שלו אין שויות הרי היא מקודשת, אלא משמע שהעיקר שהיא תקבל דמים על אף שאצלו לא היה לזה ערך.

אבל כל זה אם לומדים כשיטת רש״י שלבעלים שהחליפם הם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אסורים בהנאה, אבל רש״י הביא יש מפרשים שאומרים שאף לעצמו מותר, וכך היא גם שיטת הרמב״ן, שאפילו הבעלים שהחליף את האיסור הנאה בכסף, הכסף שהוא קיבל עבור האיסור הנאה מותרים גם לו כי הם אינם תופסים את דמיהם, ואם כן הכסף שהוא קיבל מהלוקח יש לו דין של גזל בידו, ואין זה נקרא כסף שהוא קיבל עבור החפץ, כי החפץ הרי אסור בהנאה והכסף שנתנו לו הוא כאילו כסף גזול, ואין זה נקרא כסף שהוא קיבל עבור הערלה והכלאי הכרם, כי אין הם נתפסים באיסור עלה וכלאי הכרם, ואין זה אלא גזילה ביד המוכר.

והרשב״א בקידושין דף נ״ו ע״ב מקשה על דינו של הרמב״ן וסברתו, שוב מהמשנה ההיא איך הוא יכול לקדש אשה בכסף שהוא קיבל עבור ערלה וכלאי הכרם כיון שהכסף הוא גזילה בידו, והמקדש בגזל אינה מקודשת, ונציין שהרמב״ן הביא מקור וראיה מהירושלמי, והמשנה למלך בפרק ה׳ מהלכות אישות הלכה ז׳ האריך לפרש את הירושלמי הזה, ועכ״פ נתבאר שהרמב״ן סובר כשהשיטה של היש אומרים שמביא רש״י כאן שאפילו למחליף עצמו מותר להנות מהכסף שהוא קיבל מהאיסורי הנאה, וכך היא גם שיטת הרמב״ם בפרק ח׳ מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט״ז כפי שגם הרשב״א הביא אותו, והאריך הרשב״א לפלפל בענין הגמרות שתוס׳ הביאו.

והרשב״א גם תירץ את קושית רש״י על היש אומרים שאם הבעלים שהחליפו את האיסור הנאה בדמים מותר להם להנות מהדמים אם כן מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל, שבודאי מה שכתוב במשנה שאין להם דמים הפירוש הוא בגלל שאסור לו למכור אותם בגלל שהם אסורים בהנאה, וזה כאילו הם אינם שלו, והאחרונים כבר כתבו שהרשב״א הולך לשיטתו במחלוקת הראשונים הידועה בגדר של איסורי הנאה, אם זה רק אינם ברשותו כי אין לו אפשרות להשתמש בהם ולכן נפקע הבעלות שלו וזה נקרא אינו ברשותו, או שזה גם נקרא אינו שלו, והרשב״א הולך לשיטתו שאיסורי הנאה גם נקראים אינן שלו כפי שמבואר בתשובות הרשב״א בסימן תשמ״ו ותשמ״ז, וכך כתוב ברשב״א בנדרים דף מ״ז ע״א, וזו פשטות הכוונה של הרשב״א, שכיון שהם עומדים לשריפה הרי הן כאילו אינן שלו, אבל אפשר גם לומר כפי שמבואר באחרונים אחרים, בבית מאיר ביו״ד סימן רכ״א ועוד אחרונים, שאפילו הראשונים הסוברים שאיסורי הנאה נקראים שלו רק שאינם ברשותו, אבל דווקא חמץ בפסח ושור הנסקל כיון שיש בחמץ בפסח מצות שריפה ובשור הנסקל מצות סקילה, זה עצמו נחשב להפקעה של הבעלות שלו על החמץ ועל השור הנסקל, ובזה מתורצת קושית רש״י, שלכן חמץ בפסח ושור הנסקל נקראים אין לו דמים, מכיון שהמצות סקילה שיש בשור והמצות שריפה שיש בחמץ מפקיעה ממנו את שם הבעלים.

שואלת על זה הגמרא, ממאי, דלמא רבי שמעון היא, אולי הברייתא הזאת הולכת אליבא דר׳ שמעון, דאמר חמץ אחר הפסח דרבנן שסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא מדרבנן משום קנס שקנסו אותו על מה שעבר על בל יראה ובל ימצא, אבל מן התורה על אף שהחמץ הזה עבר עליו הפסח בביתו של ישראל סובר שהוא מותר מכיון שכבר עבר הפסח, וכי מקילינן בדרבנן ומתי מקילים לסמוך להתיר את החמץ של עוברי עבירה כי סומכים שהוא החליף אותו עם הגוי, זה רק בגלל שהאיסור הוא דרבנן, וגם אם זה היה ודאי החמץ שלו זה היה רק איסור דרבנן, אבל בדאורייתא לא מקילינן, דהיינו לסמוך על זה שהמומר אוכל נבילות לתיאבון אכל שחיטה כשירה שזה נוגע לנו לאיסור נבילה שהוא דאורייתא, מי אומר שגם בזה אומרים שלא שביק היתירא ואכיל איסורא.

עונה הגמרא, ותיהוי נמי רבי שמעון אפילו אם תאמר **שהברייתא היא אליבא דר׳ שמעון מכל מקום יש ראיה גדולה ממנה לרבא, ואדרבה זו ראיה עוד יותר גדולה, מי קתני שאני אומר החליפו** כי האם כתוב בברייתא שאני אומר **החליפו, שהפירוש היה שאני תולה מספק לומר שהעובר עבירה שאחר את החמץ אצלו החליף אותו עם חמץ של גוי, כדי שתאמר שמה שתולים שהוא החליף אותו זה רק בגלל שחמץ שעבר עליו הפסח הוא איסור דרבנן ואנחנו תולים לקולא לסמוך שאולי הוא החליפו משום שזה איסור דרבנן, הרי לא זהו לשון הברייתא, אלא מפני שמחליפין קתני כתוב בברייתא מפני שמחליפים אותו, דודאי מחליפין שפירושו שודאי אצלנו שהישראל על אף שהוא מומר לשמור אצלו חמץ בפסח ולעבור על בר יראה ובל ימצא, אבל כשיש לו אפשרות להקל על האיסור אם ההחלפה עם הגוי אז אני בטוח שהוא החליף, זה הפירוש בברייתא ״מפני שמחליפין אותו״, ואם כן שהברייתא הולכת אליבא דר׳ שמעון יש עוד יותר ראיה לרבא, ומה בדרבנן לא שביק התירא ואכיל איסורא, מה אם חמץ שעבר עליו הפסח שאפילו אם העובר עבירה היה אוכל מזה הוא היה רק עובר איסור דרבנן, מכל מקום אומרים לא שביק היתירא ואכיל איסורא, בדאורייתא לא כל שכן** אז ודאי שכשנוגע לאיסור נבילה שהיא **דאורייתא אם יש לו אפשרות לאכול היתר הוא לא יניח את ההיתר ויאכל איסור, ואם כן יש מזה ראיה גדולה למה שרבא אמר שמומר אוכל נבילות לתיאבון אם נתנו לו סכין בדוק מותר לאכול משחיטתו, כי מכיון שהוא יכול לשחוט שחיטה כשירה לא שביק היתירא ואכיל איסורא.**

[בספר ראש יוסף לבעל המחבר פרי מגדים כאן על מסכת חולין כתב יסוד גדול, שעל אף שנאמר בסוגתינו שאותם עבריינים נאמר עליהם לא שביק היתרא ואכיל איסורא, יש אבל באומדנא הזו הגבלה, זה הרי לא מסתבר שאדם שאנו רואים שהוא עובר עבירות אפילו לתאבון שנסמוך עליו שהוא בטח מבקר לא לעבור את העבירה, הרי סוף סוף אנו רואים עליו שהוא עבריין, רק הגדר הוא כך, על אותה עבירה עצמה שהעבריין עובר אי אפשר לסמוך ולומר עליו לא שביק היתרא ואכיל איסורא, אבל אם האיסור הוא איסור שונה מאותו איסור שאותו הוא עובר, בזה אנו שוב חוזרים לחזקת הכשרות שלא שביק היתרא ועביד איסורא, ולכן אם אנו רואים עבריין שאינו משבית את החמץ אי אפשר לומר עליו בענין השבתת חמץ לא שביק היתרא ועביד איסורא.

למשל, שאלה שנשאלה בספרי התשובות כמה וכמה פעמים, ישראל שמצוי בידו חמצו של ישראל חבירו, וכדי להציל את חבירו מאיסור בל יראה שהרי החמץ שייך לישראל השני רוצה הישראל הנפקד שברשותו נמצא החמץ למכור את החמץ בערב פסח כדי לזכות את בעל החמץ שלא יעבור על

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

איסור בל יראה וזכין לאדם שלא בפניו, אבל מה הדין במקרה שאנו יודעים שאותי ישראל בעל החמץ יש לו ממילא אצלו בביתו חמץ והוא אינו מקפיד על איסור בל יראה, האם אפשר לומר שיש בענין הזה זכין לאדם שלא בפניו או היות ואנו רואים שאותו ישראל ממילא אינו חושש מאיסור בל יראה אין בזה שום זכות לגביו כאשר מוכרים את חמצו.

ועל כך אומר הראש יוסף שלגבי אותה עבירה עצמה באמת הפסיד אותו ישראל את חזקת כשרותו ואנו לא נאמר לא שביק היתירא ועביד איסורא, רק כאן היות וחמץ שעבר עליו הפסח איסורו באכילה אינו אותו איסור כמו איסור בל יראה ובל ימצא, למרות ששניהם נובעים מאותו ענין של חמץ אבל הם שני איסורים נפרדים, בהם אנו אומרים את היסוד שאע״פ שלגבי בל יראה אותו עבריין אינו מקפיד, עדיין לגבי איסור אחר למרות שהוא באותו ענין יש את הכלל של לא שביק היתרא ועביד איסורא, כך גם לגבי כל איסורים אחרים, אבל באותו איסור עצמו לא שייך לומר לא שביק היתרא ועביד איסורא.

ולכן סובר הרא״ש יוסף שבמקרה שדנו בו לעיל אי אפשר יהיה למכור את החמץ לזכות את בעל החמץ שלא יעבור על בל יראה משום שלגבי איסור בל יראה שוב אין אנו אומדים את דעתו שברצונו להעדיף את ההיתר על האיסור אלא ההיתר והאיסור שוין בעיניו ולכן אין זו זכיה, והמכירה לא תחול.

אבל בספר דובב מישרים בחלק א׳ סימן ל׳ מובאת קושיא חזקה על דברי הראש יוסף מגמרא מפורשת במסכת תמורה, הגמרא שם דנה בענין אדם שממיר בהמת הקדש בבהמת חולין, הדין הוא שכאשר הוא ממיר הוא עובר אבל כאשר הוא מחלל הוא אינו עובר, ובכן מה יהיה הדין בבן אדם שאמר לשון הרי בהמות אלו תחת בהמות אלו, בלשון זו יש גם משמעות של חילול וגם משמעות של תמורה, כמובן שכדי שנאמר שעדיף לבן אדם לא לעבור עבירה שהרי לא שביק היתרא ועביד איסורא אנו תולים שכוונתו היתה לחלל ולא להמיר, ממשיכה שם הגמרא ואומרת מה יהיה הדין כאשר לפני אותו אדם עומדים כמה בהמות ולגבי אחת מן הבהמות אנו בהכרח חייבים לומר שלשונו היתה לשון תמורה משום סיבה המפורטת בסוגיא שם, והגמרא מסבירה את הספק, מאי, כיון דאיתחזק גברא באיסורי, לקי, או דלמא אע״ג דאיתחזק באיסורא לא שיבק אינש היתרא ועביד איסורא, ז״א אותו אדם אע״פ שלגבי אחת מן הבהמות הוא בוודאי התכוון לשון תמורה והוא בוודאי לוקה עדיין יש לנו אומדנא שלא שביק היתרא ועביד איסורא ולגבי שאר הבהמות אנו נאמר שכוונתו היתה חילול ולא תמורה, הרי יש בפנינו גמרא מפורשת שהאומדנא שלא שביק היתרא ועביד איסורא אמורה גם על אותו אחד שהוא עבריין לאותה עבירה עצמה, ולא כדברי הראש יוסף אצלנו שמשום שאותו עבריין הוחזק לאיסור בל יראה שוב אין לגבי איסור בל יראה את האומדנא שלא שביק התירא ועביד איסורא.]

עוד אומרת הגמרא, לימא מסייע ליה נאמר שיש עוד ראיה מברייתא הבאה לדברי רבא, כי למדנו בברייתא, **הכל שוחטין, ואפילו כותי ואפילו ערל ואפילו ישראל מומר,** ונשאלת השאלה, **האי ערל היכי דמי** הערל שהברייתא אומרת שאפשר לסמוך על שחיטתו אפילו לכתחילה, מאיזה ערל מדובר, **אילימא מתו אחיו מחמת מילה** אם הוא לא נימול בגלל שלפני זה מתו שני אחים שלו בגלל המילה שמלו אותם ולכן לא מלו אותו כי זה פיקוח נפשח, אם כך מילתא דפשיטא היא, **האי ישראל מעליא הוא** הרי הוא ישראל כשר ומה החידוש שאפשר לתת לו לשחוט, **אלא פשיטא מומר לערלות** אלא פשוט שצריך לומר שהוא מומר לזה שהוא לא רצה למול והוא מבעט במצות מילה, **וקא סבר מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה** והתנא של הברייתא אומרת לנו חידוש שעל אף שזה מומר למצות מילה אפשר לתת לו לשחוט, כי על אף שהוא מומר לדבר אחד הוא לא נהייה בזה מומר לכל התורה כולה, אם כן שואלת הגמרא, **אימא סיפא** כתוב בסיפא של אותה ברייתא, **ואפילו ישראל מומר** גם אפשר לתת לו לשחוט, **האי מומר היכי דמי** המומר של הסיפא במה מדובר, **אי מומר לדבר אחר** אם הוא מומר לא לאכילת נבילות אלא לעבירה אחרת בתורה, **היינו מומר לערלות** אם כן הברייתא כבר אמרה לנו שכשהוא מומר לערלות כיון שהוא לא מומר לשחיטה אומרים שמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה ועל כן נותנים לו לשחוט, ואם המומר שאתה אומר שנותנים לו לשחוט מדובר ממומר לדבר אחר דהיינו מצוה אחרת ולא לשחיטה, כי לא ראינו שהוא מומר לאכול נבילות, הרי הדין הזה כבר נלמד מהרישא מהדין של מומר לערלות, **אלא לאו מומר לאותו דבר** אלא צריך לומר שמדובר בסיפא שהוא מומר על הענין הזה של שחיטה שאנחנו יודעים שהוא אוכל נבילות לתיאבון, והברייתא צריכה לומר לנו שאפילו באותה מצוה שהוא חשוד עליה, מכל מקום אם יש לו אפשרות של היתר סומכים על שחיטתו כי לא שביק היתירא ואכיל איסורא, **וכדרבא** ואם כן זו ראיה לדברי רבא. דוחה הגמרא, **לא, לעולם אימא לך מומר לאותו דבר לא** אני תמיד יכול לומר שהברייתא סוברת שכשהוא מומר לאכול נבילות כיון שהוא מומר על מצות שחיטה אי אפשר לסמוך על שחיטתו, **מאי טעמא, כיון דדש ביה כהתירא דמי ליה** כיון שאצלו לאכול נבילות היא רגילות אז זה נהיה אצלו כהיתר, ועל כן לא שייך כלל הסברא של לא שביק היתירא ואכיל איסורא, כי הוא חושב שגם נבילות מותרים כי מכיון שהוא כל כך התרגל לאכול נבילות אז לא עולה בדעתו כלל שיש כאן איזו עוולה כשהוא אוכל משחיטה לא כשירה והוא סובר שזה מותר, ובאמת אי אפשר לסמוך על שחיטתו, **אלא מומר לעבודת כוכבים** מה שהברייתא אמרה שאפשר לתת לשחוט למומר, לא מדובר שהוא מומר לאכול נבילות אלא שהוא מומר לעבוד ע״ז, **וכדרב ענן, דאמר רב ענן אמר שמואל, ישראל מומר לעבודת כוכבים, מותר לאכול משחיטתו,** זה מה שהברייתא משמיע לנו, שאפילו שכבר למדנו ברישא שמומר לערלות מותר לאכול משחיטתו, כי על אף שהוא מומר למצות מילה מכל מקום מומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה, משמיעה לנו הברייתא שעל אף שיודעים שחמורה עבודת כוכבים שכל הכופר בה ככופר בכל התורה כולה, מכל מקום סומכים לאכול משחיטתו כפי שרב הונא אמר שישראל מומר לעבודת כוכבים מותר לאכול משחיטתו, והדין הזה יתבאר בהמשך הסוגיא.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גופא הגמרא הולכת עכשיו לדון בענין שלמדנו לעיל, **אמר רב ענן אמר שמואל, ישראל מומר לעבודת כוכבים מותר לאכול משחיטתו**, מפני שהוא לא מומר לאכול נבילות, **שכן מצינו ביהושפט מלך יהודה שנהנה מסעודת אחאב, שנאמר** (דברי הימים ב׳ י״ח) **ויזבח לו אחאב צאן ובקר לרוב ולעם אשר עמו ויסיתהו לעלות אל רמות גלעד**, שם מסופר שיהושפט מלך יהודה שהיה צדיק גמור ירד לאחאב מלך ישראל שהיה בשומרון, ואחאב וסייעתו אומר רש״י יודעים שהם היו עובדי עבודת כוכבים, כפי שמבואר בנביא, הם היו אם כן מומרים לעבוד ע״ז, ואעפ״כ לגבי נבילה לא מצאנו דפקרא, לא מצינו שהם פרקו עול לאכול נבילות, לעבוד ע״ז את זה יודעים מהנ״ך שהם עבדו ע״ז, ואיכא למימר שיצרא דע״ז היה בזה תקיף, שהוא התחזק עליהם כל כך לכן הם היו עובדי ע״ז, אבל אין זו ראיה ולא מצינו שהם יהיו מופקר בענין של שחיטה לאכול נבילות, וכתוב שם בפסוק בדברי הימים ב׳ י״ח פסוק ב׳, ״ויזבח לו אחאב צאן ובקר לרוב ולעם אשר עמו״, שאחאב נתן לשחוט לו הרבה צאן ובקר ליהושפט ולעם אשר עמו, וכתוב אחרי זה ״ויסיתהו לעלות אל רמות גלעד״, שהוא הסית אותו שילך למלחמה ברמות גלעד, ואם כן רואים שאחאב נתן לשחוט ויהושפט ואנשיו אכלו, ויהושפט היה הרי צדיק גמור, והוא אכל מהשחיטה של אנשי אחאב על אף שכולם היו מומרים לעבוד ע״ז, והוא סמך על שחיטתם, הרי מזה ראיה שמומר לעבוד כוכבים מותר לאכול משחיטתו.

שואלת הגמרא, **ודלמא מיזבח זבח, מיכל לא אכל**, היכן נאמר שיהושפט אכל ממה שנזבח שם, כתוב רק בפסוק שאחאב נתן לשחוט כי הוא חשב שיהושפט יאכל עמם בסעודה מהשחיטה שהוא שחט, אבל אולי למעשה יהושפט לא אכל כי יהושפט היה צדיק גמור והוא לא רצה לסמוך על השחיטה של אנשי אחאב שהו כולם מומרים לעבודה זרה. עונה הגמרא, **ויסיתהו כתיב** היות וכתוב ״ויסיתהו״ דהיינו שאחאב שכנע את יהושפט לעלות למלחמה על רמות גלעד, בהכרח שיהושפט אכל מהסעודה שהוא הכין לו ואם כן אכל משחיטתו.

שואלת הגמרא, **ודלמא בדברים** אולי השכנוע היה שכנוע במילים, שאחאב הסית אותו בדיבור, אבל לעולם יהושפט לא אכל משחיטת אנשי אחאב.
עונה הגמרא, **אין הסתה בדברים** כאשר נאמר לשון הסתה היינו דווקא באכילה ושתיה, שהסתה פירושו לשון הסתה שמסיתים על ידי שאוכלים ושותים ביחד עם השני.

שואלת הגמרא, **ולא** וכי אין בתורה לשון הסתה שפירושו שיכנוע בדיבור, **והכתיב** והרי כתוב בפרשת ראה (דברים י״ג) **כי יסיתך אחיך**, שהא יסית אותך לעבוד ע״ז, והרי הלשון של מסית הוא רק עם דיבור שהוא משכנע אותו.
עונה הגמרא, **באכילה ובשתיה** אין הכי נמי כאשר התורה אומרת ״כי יסיתך אחיך״ הכוונה על ידי שהוא אוכל ושותה איתך הוא משכנע אותך שתאכל ע״ז.

שואלת הגמרא, **והכתיב** (איוב ב׳) **ותסיתני בו לבלעו חנם** המדובר הוא כאשר הקב״ה פונה אל השטן וכך נאמר שם בפסוק ״ויאמר ה׳ אל השטן השמת לבך אל עבדי איוב כי אין כמהו בארץ איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע ועודנו מחזיק בתומתו, ותסיתני בו לבעלו חנם״, שהקב״ה כביכול אמר אל השטן הסתת אותי בחנם לבלוע דהיינו להזיק לאיוב, הרי סתם הסתת אותי להעניש את איוב, והרי לא יתכן כלפי מעלה ההסתה באכילה ושתיה, ואעפ״כ כתוב ״ותסיתני״ שזה לשון מסית, אם כך מצינו לשון הסתה בדברים בלי אכילה ושתיה.
עונה הגמרא, **למעלה שאני** כלפי מעלה היות ולא שייך אכילה ושתיה בודאי שהלשון מסית הוא על דיבור, אבל בבשר ודם שצריך להגיע לאכיל ושתיה אז עיקר ההסתה כשרוצים להסית לאדם ולשכנע אותו על מה שרוצים הוא רק על ידי אכילה ושתיה.

שואלת הגמרא, **ודלמא משתא אשתי, מיכל לא אכל**, אולי ההסתה היתה שם בשתיה אבל לאכול מן הזבח באמת הקפיד יהושפט לא לאכול, שעל ידי שהוא שתה עמו יין אז אחאב עם המשתה היין היה יכול לשכנע אותו לעלות אל רמות גלעד, אבל לאכול באמת יהושפט לא אכל כי באמת אסור לאכול מבהמות ששחט מומר לע״ז.
עונה הגמרא, **מאי שנא שתיה דאמרינן מומר לעבודת כוכבים לא הוי מומר לכל התורה כולה**, מה אתה רוצה להגיד לי שהסתה היתה רק עם שתייה על אף שהם היו מומרים לע״ז, אם כן היתה מותרת השתייה רק מפני שמומר לע״ז אינו מומר לכל התורה כולה, כי אם מומר לע״ז יש לו דין של מומר לכל התורה כולה אם כן גם היין שלהם אסור, ואם אתה אומר שהם שתו את היין של אחאב הרי רואים שהם סברו שמומר לע״ז אינו מומר לתורה כולה, ואם כן **אכילה נמי** הם גם יכלו לאכול מהשחיטה שאנשי אחאב שחטו שהרי **מומר לעבודת כוכבים לא הוי מומר לכל התורה כולה**, הדין של רב ענן אומר בשם שמואל שמומר לע״ז מותר לאכול משחיטתו הרי בנוי על זה שמומר לע״ז אינו מומר לכל התורה כולה, וממה שהם שתו את היין שלהם הרי זו גם ראיה מומר לע״ז אינו מומר לכל התורה כולה, ויש ראיה מזה שהם גם אכלו משחיטתם.

דוחה הגמרא את התירוץ הזה, **הכי השתא** אין כאן שום דמיון, **שתיה סתם יינן הוא, ועדיין לא נאסר יינן של עובדי כוכבים**, הדין של יין נסך הוא דווקא כאשר אנו יודעים שהגוי ניסך את היין לע״ז, כפי שזה נלמד מהפסוק ״ישתו יין נסיכם״, אבל שם זה לא היה יין שראו שאנשי אחאב ניסכו לע״ז, אלא זה היה רק סתם יינם, ולכן בענין שתיית היין לא היה על יהושפט להמנע ולכן הוא שתה ובזה התקיימה ההסתה, כי אפילו אם מומר לע״ז יש לו דין של מומר לכל התורה כולה היה מותר לשתות את יינם כיון שהוא סתם יינם, ועדיין לא נאסר יינם של עובדי כוכבים, שהיין של העובדי כוכבים רק נאסר בתקופה מאוחרת יותר בתוך השמונה עשרה דבר שתלמיד שמאי והלל גזרו בבית שני, **אבל אכילה אימא לך** אבל לגבי אכילה אני יכול תמיד לומר לך שהם לא אכלו מהשחיטה של אחאב כי **מומר לעבודת כוכבים הוי מומר לכל התורה כולה**, ולכן אי אפשר היה ליהושפט לאכול מן הזבח.
עונה הגמרא, **איבעית אימא** תירוץ אחד אפשר לתרץ, **לאו אורחיה דמלכא משתיא בלא מיכלא** אין הדרך של המלך

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא ישב בסעודה כשהוא רק ישתה ולא יאכל, ואם אתה אומר שהוא שתה יין אתה מוכרח לומר שהוא גם אכל מהבשר שאנשי אחאב שחטו, ואם כן שוב יש מזה ראיה שמומר לע״ז שחיטתו מותר שאין לו דין של מומר לכל התורה כולה.

ואיבעית אימא ועוד תירוץ יש, **ויזבח ויסיתהו כתיב** בפסוק כתוב ״ויזבח אחאב צאן ובקר לרוב, ויסיתיהו לעלות אל רמות גלעד״, מזה משמע, **במה הסיתו** במה היתה ההסתה שהוא יכל להסית אותו, **בזביחה**, בדבר שאותו הוא זבח בזה הוא הסית אותו, דהיינו בבהמות השחוטות, ולא רק בשתיית יין, אם כך יש לנו ראיה מזה שיהושפט שהיה צדיק גמור לא נמנע מלאכול מזביחת אחאב על אף שהוא היה מומר לעכו״ם, לדינו של שמואל שמומר לע״ז שחיטתו כשרה.

שואלת הגמרא, **ודלמא עובדיה זבח**, אולי עובדיה הנביא שהיה ממונה בבית אחאב, הוא ששחט, ולכן הם אכלו משחיטתו כי הוא היה צדיק גמור ונביא, וכפי שעובדיה מעיד על עצמו ״ועבדך ירא את ה׳ מנעוריו״, אבל לעולם אסור לשחוט משחיטה של מומר לע״ז.

עונה הגמרא, **לרוב כתיב** כתוב שם בפסוק שהוא שחט ״צאן ובקר לרוב״, **עובדיה לא הוה ספיק** ולא יתכן שעובדיה אחד אחד לבדוישחט את כל הצאן ובקר שהיו שם לרוב, אלא מוכרח שגם אנשים אחרים שחטו ואכלו משחיטתם על אף שהיו מומרים לע״ז.

שואלת הגמרא, **ודלמא שבעת אלפים זבוח**, הרי באותה תקופה של אחאב נאמר ששבעת אלפים מבני ישראל לא כרעו לבעל, אולי אותם שבעת אלפים הם היו השוחטים בסעודתו של אחאב, **דכתיב** (מלכים א׳ י״ט) **והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וגו׳**, הרי שהיו שבעת אלפים שלא עבדו ע״ז, ונאמר שהם אלו ששחטו את הצאן ובקר לרוב, ולעולם אסור לאכול משחיטת מומר לע״ז כי הוי מומר לכל התורה כולה, ודלא כשמואל.

עונה הגמרא, **טמורי הוו מיטמרי מאיזבל**, איזבל היתה אשתו של אחאב, והרי הרגה את כל נביאי ה׳, והשבעת אלפים אנשים שלא עבדו ע״ז לא יתכן שהם הופיעו בפומבי בסעודתו של אחאב, שהם הרי התחבאו מפחדה של איזבל אשר חיפשה את כל אלה שהתנגדו לבעל להרוג אותם.

שואלת הגמרא, **ודלמא גברי דאחאב הוו מעלו** אולי אחאב עצמו אמנם היה מומר אבל מי אומר שמשרתיו ושוחטיו גם הם היו מומרים, אולי הם היו אינשי דמעלי, אנשים מהוגנים שלא עבדו לבעל, ולכן יכל יהושפט לסמוך על שחיטתם, וכוונת הגמרא שכיון שהם היו בביתו של אחאב הם לא פיחדו מאיזבל, כי אפילו שכבר אמרה הגמרא שלא יתכן שהשבעת אלפים שלא כרעו לבעל היו שם לשחוט את הצאן ובקר כי הם התחבאו מאיזבל, אבל בודאי שהיתה אפשרות דווקא בביתו של אחאב שהממונים יהיו אנשים כשרים ומשום שהם היו בביתו הם לא פחדו מאיזבל, ומביא רש״י ראיה לכך, מזה שעובדיה היה ממונה על ביתו של אחאב והוא הרי היה צדיק גמור והוא לא פיחד מאיזבל.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך** לא יתכן שאחאב אנשיו יהיו אנשי דמעלי, **דכתיב** (משלי כ״ט) **מושל מקשיב על דבר שקר, כל משרתיו רשעים**, פירושו שהמושל דהיינו המלך שמושל הוא מקשיב על דבר שקר, אז כל המשרתים שלו רשעים, וכיון שאחאב היה עובד ע״ז מוכרח להיות שגם המשרתים שלו היו רשעים שעבדו ע״ז.

ורעק״א כבר מציין בגליון, שאין למדים מן הכללות, שבודאי יתכן שיהיה יוצא מן הכלל, כמו שמצינו בדורו של יהויקים ובדורו של צדקיהו, שיהויקים היה מלך רשע, והדור שלו היו צדיקים, ולהיפך בצדקיהו שהוא היה צדיק והדור שלו היו רשעים כפי שמבואר בסנהדרין דף ק״ג, אבל בדרך כלל נתקיים הפסוק הזה שמושל מקשיב על דבר שרק כל משרתיו רשעים.

ועל זה צריכים גם להוסיף, שאין הפירוש כל משרתיו ממש, שהרי מוצאים שעובדיה היה גם ממונה על ביתו של אחאב והוא הרי היה צדיק כפי שרש״י אומר.

שואלת הגמרא, **ודלמא גברי דיהושפט נמי לא הוו מעלו** אולי גם אנשי סיעתו של יהושפט מלך יהודה גם הם לא היו יראי שמים, ולא היה להם איכפת לאכול משחיטתם של עבדי אחאב על אף שהיו מומרים, דהיינו שבודאי שיהושפט היה צדיק גמור, אבל אולי אנשיו גם לא היו אנשי דמעלי, **זבוח גברי דאחאב אכול גברי דיהושפט** ואת מה ששחטו עבדי אחאב שהם היו רשעים עובדי ע״ז אכלו עבדי יהושפט שגם הם היו אינשי דלא מעלו, **זבוח עובדיה אכל יהושפט** ומה ששחט עובדיה את זה אכל יהושפט, שהרי עובדיה היה צדיק גמור, ואם כן בזה מסבירים איך יתכן ששחטו צאן ובקר לרוב, כי אין הכי נמי לכל העם שעם יהושפט שחטו עבדי אחאב, אבל ליהושפט שהיה איש יחד היה מספיק שעובדיה ישחוט בשבילו, ושוב אין ראיה לשמואל שמומר לעכו״ם שחיטתו כשרה.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך, מדמושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים**, אם אתה אומר שכשהמושל הוא רשע אז משרתיו רשעים, אם כן מזה לומדים המדה להיפך, **הא לדבר אמת משרתיו צדיקים**, שכשהמושל הוא מקשיב על דבר אמת והוא צדיק אז גם משרתיו צדיקים, ואם כן אתה לא יכול לומר שהאנשים שהיו עם יהושפט היו אנשי דלא מעלי, דהיינו כשם שאנו משוכנעים שעבדי אחאב היו רשעים משום שהם היו עבדי מושל מקשיב על דבר שקר, כך אנו משוכנעים שעבדי יהושפט היו צדיקים משום שהיה מושל על דבר אמת.

בספר חפץ ה׳ לבעל אור החיים הוא מקשה על סוגיתנו, במלכים א׳ בפרק כ״א אחר הסיפור שהקב״ה אמר אל אליהו התשבי קום רד לקראת אחאב בענין הכרם של נבות היזרעלי, נאמר ״ויהי כשמוע אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק ויהלך אט, ויהי דבר ה׳ אל אליהו התשבי לאמר הראית כי נכנע אחאב מלפני, יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה בימיו, בימי בנו אביא הרעה על ביתו״, ואחר פרק כ״א בפרק כ״ב נאמר, ״ויהי בשנה השלישית וירד יהושפט מלך יהודה אל מלך ישראל״ ואז אירע הסיפור המובא לפנינו בענין סעודתו של אחאב וההחלטה לעלות על רמות גלעד, אם כך שואל חפץ ה׳ מה הראיה מכך שיהושפט

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת בכורות

פרק ראשון – הלוקח עובר חמורו

אנו מוצאים בתורה בשלושה מקומות, שהתורה כותבת את כללות דיני בכור, הפעם הראשונה בפרשת בא (שמות י"ג), שם אומרת התורה, "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר, קַדֶּשׁ לִי כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא" אומר הקב"ה למשה רבינו שמהיום ואילך כלל ישראל יקדשו כל בכור פטר כל רחם, כל ולד שפוטר את רחמה של הנקיבה צריך לקדש אותו, ומה שכתוב "באדם ובבהמה" מבואר במדרש ובראשונים, שהכוונה היא גם למצות בכור אדם וגם למצות בכור בהמה טהורה ובכור בהמה טמאה, מה שכתוב "ובבהמה" זה כולל שני סוגי בכורה, בכור בהמה טהורה ובכור בהמה טמאה.

יש לנו אם כן שלושה סוגי בכור, בכור אדם שדיניו נתבארו בפסוקים בפרשת קרח, שצריך לפדות אותו בחמש סלעים, וכמו כן מצות בכור בהמה טהורה שדינה מבואר שבכור בהמה טהורה הוא קרבן וצריך לתת אותו כמתנת כהונה לכהן, מי שנולד בעדרו בכור צריך לתת אותו לכהן, וזו אחת מעשרים וארבע מתנות כהונה, והכהן מקריב את זה כקרבן על גבי המזבח, ומקטיר את אימוריו, והבשר נאכל לכהנים, והדין השלישי הוא דין פטר חמור, וזה בכור בהמה טמאה, שהזכר הראשונה שנולד אצל חמורה אומרת התורה בהמשך שם בפרשת בא, "וכל פטר חמור תפדה בשה, ואם לא תפדה וערפתו, וכל בכור אדם בבניך תפדה", אם כן יש לנו שלוש מצות בדין בכורה.

הפרק הראשון במסכתא עוסק בבכור בהמה טמאה בדין פטר חמור, והמשך הפרקים עוסקים בבהמה טהורה, ובפרק השמיני מבואר את דינו של בכור אדם.

ונוסיף שבכור אדם כדאי לדעת את שיטתו של הספורנו בפרשת בא, שם הוא אומר כשבכור אדם נולד הרי שחלה עליו קדושה, הוא נולד כשהוא קדוש, ובשעה שפודים אותו בחמש סלעים פודים ממנו את הקדושה, וכל זמן שהוא לא נפדה אומר הספורנו שאסור לעבוד בו ואסור לעשות עמו מלאכות, כשם שאסור לעשות עבודות בבכור בהמה טהורה, שהרי בפרשת ראה כתוב בתורה "לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך", הרי שיש איסור גיזה ועבודה בבכור בהמה טהורה, כמו שיש איסור גיזה ועבודה בכל יתר הקרבנות, רוצה הספורנו לומר שבמה שנצטוינו בתורה "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה", התורה מצווה לקדש את הבכור, ולקדש גם בכור אדם, וענין קדושת בכור האדם לאחר שנצטוינו בפרשת קדש לי, הוא שאסור לעבוד בבכור האדם כל זמן שלא פדו אותו בחמש סלעים.

שהרי את זה צריכים לדעת, שלמעשה מזמן בריאת העולם וכפי שכתוב מפורש בתורה בענינו של יעקב ועשו, הבכור הוא היה הראוי יותר לעבודת הקרבנות, מי שהיה בכור הוא היה עובד את עבודת הקרבנות, ואם כן מה נתחדש בפרשת "קדש לי כל בכור" ששם נאמרה קדושת בכור, הרי למעשה גם לפני הפרשה הזו מאז בריאת העולם היו הבכורות עובדים בעבודת הקרבנות, ומה אם כן נתחדש בפרשת "קדשי לי כל בכור, אלא שכאן נתחדשה קדושה בעצמותו של בכור, לפנ כן אמנם הבכור משום שהוא גדול הבית היה ראוי יותר לעבודה מאחד האחרים, אבל עדיין לא היתה בו קדושה, ואז כשנצטוינו בפרשת קדש לי כל בכור, חלה קדושה על בכור האדם, וכפי שהבאנו בשם הספורנו, עד כדי כך שאסור לעבוד בבכור האדם לפני שפודים אותו בחמש סלעים.

והשני בכור בהמה טהורה כפי שכבר הזכרנו הוא קרבן ממש, הוא קדוש בקדושת הגוף והוא קרב על גבי המזבח, אם כן ודאי שאסור לעשות בו גיזה ועבודה כמו כל יתר הקדשים, ודיניו יתבארו בהמשך המסכתא, גם במקרה שנופל בו מום באותו בכור בהמה טהורה מה דינו.

והשלישי הוא פטר חמור, שבו פותחת המסכתא, ונביא כאן כמה יסודות בענין.

ברגע שנולד ולד ראשון זכר אצל חמור, הרי הוא פטור חמור, והמצוה היא לפדות אותו בשה ולתת את השה לכהן, וכבר נלמד לקמן בדף ט' ע"ב מחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון, האם לפני הפדיון פטר החמור אסור בהנאה או מותר בהנאה, ועכ"פ בין כך ובין כך מצוה לפדות אותו בשה ולתת את השה לכהן, ובשה לאו דווקא, כפי שנלמד לקמן בדף י"א, התורה הקילה בכך שהיא אמרה שאפשר לפדות אותו בשה, והוא הדין שאפשר לפדות אותו גם בכסף בדמי שויו, אפשר לפדות את הפטר חמור בשויו ולתת את הכסף לכהן, אלא שאם הוא רוצה לפדות אותו בשה הוא יכול לפדות אותו אפילו בשה כל שהוא, לאו דווקא אם השה שוה כמו פטר החמור, ולתת את השדה לכהן, ואם לא תפדה אומרת התורה "וערפתו", אז ישנה מצות עריפה, וכפי שנלמד להלן שלוי אומר בגמרא שמפני שהוא לא רצה לתת את ממונו לכהן על כן התורה אמרה לו לערוף ולהפסיד הוא בעצמו את פטר החמור שלו.

אם כן הבאנו את הפסוק הראשון בתורה שמדבר על כלל עניני בכור, שזה הפסוק "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא", וישנה עוד פרשה שמדברת בענין כלל דיני בכור, בפרשת במדבר פרק ב' מפסוק י"א ואילך, אומרת התורה, "וידבר ה' אל משה לאמר, ואני הנה לקחתי את הלוים מתוך בני ישראל, תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל, והיו לי הלוים, כי לי כל בכור ביום הכותי בארץ מצרים, הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'", אם כן שוב אומרת התורה "הקדשתי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה", יש כאן הדגשה בישראל דווקא, ועוד הדגשה "מאדם עד בהמה", בדיוק כמו שכתוב בפרשת בא "קדש לי כל פטר רחם בבני ישראל באדם ובבהמה".

ובפעם השלישית יש לנו גם כן פסוק שמדבר בענין כלל דיני בכורה בפרשת בהעלותך, שם שוב אומרת התורה "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה, ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי, שוב יש לנו כאן הדגשה "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה".

מצות בכורה החינוך מחלק אותה לכמה וכמה מצוות, מצות פטר חמור לחוד, מצות קידוש בכורות לחוד, בכור אדם לחוד, לכמה וכמה מצות הוא מחלק אותם, וכל המצות הללו מביא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

החינוך את שורש המצוה שלהם במצוה י״ח, ושם אומר החינוך כך, משורשי מצוה זאת, שרצה ה׳ יתברך לזכותינו לעשות מצוה בראשית פריו, למען דעת כי הכל שלו ואין לו לאדם דבר בעולם רק מה שיחלק לו ה׳ יתברך בחסדיו, זהו שורש המצוה שהקב״ה זיכה אותנו לעשות מצוה בראשית הפרי, זאת אומרת בפטר הרחם, וממשיך החינוך, ויבין זה בראותו, דהיינו שהאדם יבין וידע שהכל של הקב״ה, בראותו שאחר שיגע האדם כמה יגיעות, וטרח כמה טרחים בעולמו, והגיע לזמן שעשה פרי, וחביב עליו ראשית פריו כבבת עינו, מיד נותנו להקב״ה ומתרוקן רשותו ממנו ומכניסו לרשות בוראו.

אם כן החלק הראשון בשורש מצות בכור אומר החינוך שהוא כדי לזכותינו לעשות מצוה בראשית פריו, וכדי שנדע ונבין שאין לו לאדם דבר בעולם רק מה שיחלק לו ה׳ יתברך בחסדיו.

ומוסיף החינוך ואומר, שיש עוד שורש למצוה הזו, לזכור הנס הגדול שעשה לנו ה׳ יתברך בבכורי מצרים, שהרגם והצילנו מידם, אם כן החלק השני בשורש המצוה הוא לזכר מכת בכורות, לזכר הנס הגדול שעשה לנו ה׳ יתברך בבכורי מצרים שהרגם והצילנו מידם.

עלינו לזכור את שני החלקים בשורש המצוה הזו, כי זה יסייע להבין כמה פרטי דינים בהלכות בכורות ולא רק בשורשי המצוה.

ולפני שנתחיל לבאר המצוה, נדגיש, שהמשנה הזו כלשונה וכצורתה נמצאת במסכתא פעמיים, בתחילת פרק ראשון בענין פטר חמור, ובתחילת הפרק השני יש את אותה המשנה בענין בכור בהמה טהורה, כאן פותח המשנה ב״הלוקח עובר חמורו של עובד כוכבים״, ובפרק שני פותחת המשנה ב״הלוקח עובר פרתו של עובד כוכבים״, אותו דין נאמר גם בענין פטר חמור וגם בענין בכור בהמה טהורה, המשנה הזו מדברת בענין שותפות עכו״ם, בענין אם יש לעכו״ם חלק בעובר הזה, חלק בבכור עצמו, או באמו של הבכור, ועל זה באה המשנה לומר, שבמקרה כזה שיש לעובד כוכבים איזה שהיא שייכות ויד בבכור או באמו, הרי הבכור הזה איננו קדוש בקדושת בכורה, והוא פטור מדיני בכורה.

ומדוע פותחת המשנה דווקא בענין פטר חמור ולא בענין בכור בהמה טהורה, מזכיר כבר רש״י חלק ממה שהגמרא אומרת לקמן בדף י״ג ע״א בתחילת פרק שני, שם אומרת הגמרא שני טעמים מדוע המסכתא פותחת בדיני פטר חמור, טעם אחד שרש״י מביא, איידי דזוטרא מילי דפטר חמור, פסיק ושדי ליה, כיון שעניני פטר חמור הם מעטים על כן פתח המסכתא בזה כדי לסיים את עניני פטר חמור המטעים, ואח״כ ביתר הפרקים אנחנו נלמד באריכות את דיני בכור בהמה טהורה.

אבל יש טעם שני שרש״י לא מביא והגמרא אומרת אותו בתחילת פרק שני, ואמנם המפרשים כבר עמדו על כך מדוע רש״י הביא רק טעם אחד, ועכ״פ הטעם השני שהמסכתא מתחילה בעניני פטר חמור, אומרת הגמרא, משום דאתיא מדרשה חביבא ליה, כיון שיש דרשה בענין מצות פטר חמור חביב היה לתנא להתחיל עם דין זה של פטר חמור, ומה היא הדרשה, זה מה שמובא לקמן בדף ה׳ ע״ב, אמר ר׳ חנינא, שאלתי את ר׳ אלעזר בבית מותבא רבא (בבית מדרש הגדול), מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים, (מדוע התורה ציותה את ענין הבכורה דווקא בפטר חמור ולא בשאר בכורות של בהמות טמאות, מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים), אמר לי (ר׳ אלעזר), גזירת הכתוב היא, ועוד, שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, (מפני שהחמורים היו אלו שסייעו את ישראל בשעה שיצאו ממצרים), שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים.

אם כן אומר ר׳ אלעזר שיש טעם לדבר, מדוע התורה ציותה את עניני בכורה דווקא בפטר חמור ולא בשאר בהמות טמאות, מפני שהחמורים היו אלו שהוציאו את ישראל ביציאתם ממצרים, וכמבואר באבן עזרא בסוף פרשת בא, מכת בכורות היא נקראת המכה שבה יצאו בני ישראל ממצרים, היות וזו היתה המכה האחרונה, שבשעה שהיא קרתה ומחמתה הוציא פרעה את ישראל ממצרים, לכן היציאה כולה נקראת על שם מכת בכורות, והיות והחמורים סייעו ביציאה על כן הם כאילו זכו באותה מצוה שבהם תתקיים מצות פטר חמור, אם כן יש דרשה בענין זה של פטר חמור, אותה דרשה שענה ר׳ אלעזר לר׳ חנינא על שאלתו, ועל כן חביב היה לו לתנא לפתוח את המסכתא בדיני פטר חמור, ולא בדיני בכור בהמה טהורה.

והמהרש״א שם בדף ה׳ ע״ב עומד על כך, מה זה שר׳ אלעזר ענה לו שני חלקים, קודם כל הוא ענה לו גזירת הכתוב היא, וחוץ מזה הוא עונה לו עוד גם טעם, מפני שסייעו את ישראל בשעת יציאתם ממצרים, הרי כידוע גזירת הכתוב זה כשאין טעם בדבר, אז אומרים שזו היא גזירת הכתוב, אבל אם יש טעם מדוע אם כן הוא אומר לו שזו גזירת הכתוב, והוא אומר לו גם את הטעם.

ושוב כפי שהזכרנו, החינוך אומר שני שורשים במצות בכור, קודם כל כדי לתת את ראשית הפרי לה׳, ועוד לזכר מכת בכורות, אם כן הטעם שר׳ אלעזר אומר לו שהחמורים סייעו את ישראל בשעת יציאתם ממצרים, זה טעם רק לזכר הנס הגדול של מכת בכורות, היות הטעם הזה קשור לשורש של זכר למכת בכורות, היות והם סייעו בשעת יציאתם ממצרים על כן הם זכו שיתקיים בהם מצוות בכורות שהיא היתה המכה האחרונה ליציאתם ממצרים, אבל לחלק של השורש שהחינוך מביא, כדי לתת את ראשית הפרי לה׳, בזה עדיין אין לנו טעם מפני מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים, שהרי בזה אין הבדל בין חמורים לסוסים וגמלים, ולכאורה בכולם היה צריך לתת את ראשית הפרי לה׳, על זה מביא לו ר׳ אלעזר עוד שזו היא גזירת הכתוב, ואם כן הוא אמר לו שיש שני חלקים, גם גזירת הכתוב, ועוד שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים, לכן פותח רבינו הקדוש את משנה הראשונה במסכתא, הלוקח עובר חמורו של עובד כוכבים וכו׳.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ב' ע"א

מתניתין.

משנה זו מתחילה לדבר בענין שותפות עכו"ם, בענין עכו"ם שיש לו איזו שהיא שייכות ויד בבכור או באמו, והיא מביאה חמש ציורים, ובגמרא נראה כבר את הצריכותא מדוע הוצרכה המשנה לומר חמש אופנים.

אומרת המשנה, **הלוקח עובר חמורו של עובד כוכבים** אם יש לעובד כוכבים חמורה שהיא מעוברת, והעובר הוא עדיין במעי אמו, והישראל הזה בא וקונה מן העובד כוכבים את העובר של חמורו, אומרת על זה המשנה בסוף שכשיולד העובר הזה הוא פטור מן הבכורה, אע"פ שהעובר שייך הרי לישראל, שהישראל קנה מן העובד כוכבים את העובר, מכל מקום העובר הזה יהיה פטור מן הבכורה, מפני שהאם שייכת לעובד כוכבים.

אופן שני מביאה המשנה, **והמוכר לו, אף על פי שאינו רשאי**, דהיינו כשיש לישראל חמורה שהיא מעוברת, והישראל מוכר את העובר כשהוא במעי אמו לעכו"ם, אע"פ שאינו רשאי למכור לו את העובר, מפני שכפי שלמדנו במסכת ע"ז דף י"ד, המשנה שם אומרת, מקום שנהגו למכור בהמה דקה לעובד כוכבים מוכרים, מקום שנהגו שלא למכור אין מוכרים, ובכל מקום אין מוכרים להם בהמה גסה, והטעם הוא כפי שמבואר בגמרא, מפני שהוא עושה בה מלאכה בשבת, אם כן יש איסור למכור במה לעובד כוכבים בכל מקום, ובהוה אמינא רצתה הגמרא לומר במסכת ע"ז שאסור למכור בהמה לעובד כוכבים גזירה משום שאלה ומשום שכירות, שמא הוא יבוא להשאיל לעובדכוכבים או להשכיר לו את בהמתו, ואז כשהעובד כוכבים יעשה מלאכה עם בהמתו בשבת יעבור הישראל על איסור שביתת בהמתו, כך הגמרא רצתה לומר בהוה אמינא, אבל למסקנא אומרת הגמרא, ששאלה היא כממכר ליומי, וגם שכירות היא כממכר ליומי, ועל כן הישראל לא יעבור על איסור שביתת בהמתו גם אם העכו"ם יעשה מלאכה בבהמה בשבת, ומשום כך לא היה טעם לאסור למכור בהמה לעובד כוכבים, אלא אומרת הגמרא למסקנא שהטעם הוא משום נסיוני, פירושו משום נסיון, משום שאפשר שהישראל ימכור את בהמתו לעכו"ם סמוך לבין השמשות בערב שבת, והגוי ירצה לבדוק ולנסות את הבהמה, ואז הישראל יצעק לבהמה והיא תלך מחמתו ואז אם יהיה משא על גבה יוצא שהיא עושה מלאכה בשבת מחמת הישראל, ולכן משום חשש שמא הוא יעשה בה מלאכה באופן כזה, על כן אסרו למכור בהמה לעובד כוכבים. וכאן במשנה מבואר, שגם עובר של בהמה גסה אסור למכור לעובד כוכבים, שהרי כאן אנחנו מדברים כשהוא מוכר לגוי את העובר שבמעי החמורה, וגם בזה יש איסור, אם כן אומרת המשנה הלוקח עובר חמורו של עובד כוכבים, והמוכר לו אע"פ שאינו רשאי, במקרה כזה שהוא מוכר לו את העובר אע"פ שאינו רשאי למכור לו, גם בזה תאמר המשנה בסיפא שהוא פטור מן הבכורה, כשהעובר הזה יולד אין לו דין של פטר חמור, מכיון שהעובר נמכר בשעה שהוא היה עדיין במעי אמו לעובד כוכבים, ואע"פ שהאם היא של ישראל, אבל העובר הוא של העכו"ם, וכשעובר שייך לעכו"ם או כשהאם שייכת לעכו"ם, אע"פ שהעובר הוא של ישראל אין כאן דין בכורה.

עוד אומרת המשנה אופן שלישי, [ו]**המשתתף לו**, מפרש רש"י שנותנים ממון בין שניהם וקונים בהמה, שהישראל והעכו"ם קונים בהמה בשותפות, כשהבהמה הזו תלד העובר שהיא תלד לא יהיה קדוש בבכורה, כי אמנם כאן יש לישראל חלק בין באם ובין בולד, אבל היות וגם לעכו"ם יש חלק, אע"פ שזה חלק בלבד, הדין הוא ששותפות עכו"ם פוטרת מן הבכורה, ולכן גם הולד שיולד יהיה פטור מן הבכורה.

אופן רביעי מביאה המשנה, **והמקבל הימנו**, אם הישראל מקבל את הבהמה מן הגוי כדי לפטם אותה ולרעות אותה, ובשכר זה שהוא מטפל בה ורואה אותה, הוא יקבל חלק בולדות שיולדו ממנה, יהיה לו שותפות בולדות של הבהמה, הוא מקבל והוא עשה עיסקה כזו עם הגוי שתמורת מה שהוא יטפל בבהמה הוא יקבל חלק בולדות ויהיה שותף בולדות ולאחר זמן הם יחלקו בולדות הוא והעכו"ם, במקרה כזה שהוא מקבל הימנו, הציור הוא שהחמורה עצמה שייך לעכו"ם, אלא שהישראל קיבל אותה כדי לטפל בה, והולדות יש להם שותפות בין הישראל לעכו"ם, אז שוב יש כאן הרי שותפות של העכו"ם בולד, וגם האם עצמה כולה שייכת לעכו"ם, אז ודאי שבכהאי גוונא יהיה פטור מן הבכורה.

ואופן חמישי אומרת המשנה, **והנותן לו בקבלה**, במקרה הפוך, שהחמורה שייכת לישראל, והוא נותן אותה לעכו"ם שיטפל בה, ובתמורה אח"כ יהיה לעכו"ם שותפות בולדות, אז כשיולד הפטר חמור מן החמורה הזו הוא גם כן יהיה פטור מן הבכורה, מפני שלעכו"ם יש חלק בולד, אמנם האם החמורה שייכת לישראל, והעכו"ם רק קיבל אותה ממנו כדי לטפל בה, אבל היות ועם הולד יש לו שותפות, על כן הולד יהיה פטור מן הבכורה, כפי שהמשנה מסיימת על כל חמשת האופנים האלו, **פטור מן הבכורה.**

אם כן יש לנו כאן חמש אופנים שיש יד עכו"ם באמצע כלשון הברייתא לקמן בעמוד ב', שיש לעכו"ם איזה יד ושייכות בבכור או באמו, שבכל האופנים הללו פטור מן הבכורה.

ומנין יודעים שהוא פטור מן הבכורה, אומרת המשנה, **שנאמר, בישראל, אבל לא באחרים**, כתוב בפסוק "בישראל", מסביר רש"י שבפרשת במדבר הרי כתוב "קדשתי לי כל בכור בישראל", ועל כן רק אם הבכור כולו שייך לישראל אז הבכור שנולד קדוש בבכורה, אבל לא באחרים, שאם יש שותפות של אחרים דהיינו עובדי כוכבים בבכור או באמו איננו קדוש בבכורה.

הרי שהמשנה כאן לא מביאה את כל הפסוק, רק שנאמר בישראל אבל לא באחרים, ורש"י פירש שהמלה "בישראל" שייכת לפסוק בפרשת במדבר "הקדשתי לי כל בכור בישראל.

אבל הרמב"ם בהלכות בכורות מביא לעומת זה את הפסוק הראשון שהוזכר בתורה בנוסח זה, "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל, באדם ובבהמה לי הוא", אז כתוב "פטר כל רחם בבני ישראל", זהו הפסוק שעליו מדברת המשנה, אע"פ שבלשון המשנה אצלנו כתוב "בישראל" ולא "בבני ישראל".

והשיטה מקובצת כאן באות א' מביא את הפסוק השלישי בפרשת בהעלותך שהזכרנו בהקדמה של המסכתא.

אם כן יש לנו שלושה פסוקים שמדברים על הענין הזה שדווקא בישראל אבל לא באחרים, ורש"י הביא פסוק אחד,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והרמב"ם פסוק שני, והשיטה פסוק שלישי, ומהרי"ט אלגזי בפירושו על הרמב"ם כבר עמד על כך בשביל מה צריך שלושה פסוקים לענין הזה, והאריך בדרשות לפרש מה לומדים מכל אחד משלושת הפסוקים הללו.

ולסיכום, למדנו במשנה שבין אם יש לעכו"ם חלק באם, ובין אם יש לעכו"ם חלק בולד, בכל אופן הפטר חמור שיולד אינו קדוש בבכורה ואין לו דין של פטר חמור, והמשנה הביאה פסוק אחד ללמוד את הדין הזה, ממה שנאמר בישראל אבל לא באחרים.

והתוס' האריכו כאן בד"ה הלוקח עובר חמורו של עכו"ם, וכך גם בד"ה והמשתתף, שלמעשה אנחנו לומדים את שותפות עובד כוכבים באם מפסוק אחד, ואת שותפות עובד כוכבים בולד מפסוק שני, הלוקח עובר חמורו של עובד כוכבים, במקרה כזה יש לעובד כוכבים את האם, ולישראל את הולד, אבל מה יהיה אם הישראל מוכר את הולד לעכו"ם, אז יש לעכו"ם את הולד ולישראל את האם, אומרים התוס' ששני האופנים הללו נלמדים משני פסוקים, הפסוק שהמשנה מביאה שנאמר בישראל אבל לא באחרים, הפסוק הזה מדבר בולד ולא באם, שהרי כפי שרש"י אומר, זה נאמר על הבכור, כי כתוב "הקדשתי לי כל בכור בישראל", אם כן זה מדובר על הבכור עצמו, ואם בבכור עצמו נאמר בישראל, אנחנו לא יכולים יותר מזה לדעת שאם לעכו"ם יש חלק בבכור עצמו הוא פטור מן הבכורה, אבל אם לעכו"ם יש חלק באם מנין לנו שהוא פטור מן הבכורה.

ומביאים התוס' את הפסוק בגמרא לקמן בדף ג' ע"א, ששם הגמרא לומדת את פטור עכו"ם באם כשיש לעכו"ם שייכות באם שהולד איננו בכור, את זה לומדים מ"כל מקנך תזכר", פירושו שכל המקנה צריך להיות שלך, אם זה כל מקנך, אז תזכר, אז תקדיש אותו לבכורה במקרה שהוא זכר, אבל אם לא כל האם ולא כל המקנה הוא שלך, זאת אומרת שיש לעכו"ם שותפות באם, אז אין הולד קדוש בבכורה, אם כן יש לנו שני פסוקים, פסוק אחד על האם ופסוק אחד על הולד, הלוקח עובר חמורו פוטרים אותו מפני שלעובד כוכבים יש חלק באם וזה נלמד מ"וכל מקנך תזכר", והמוכר לו אנחנו לומדים ממה שנאמר בסיפא של המשנה בישראל אבל לא באחרים, שהפסוק הזה מדבר על חלק של העכו"ם בולד, כך אומרים התוס'.

ואילו הרמב"ם בפרק ד' מהלכות בכורות, בפשטות חולק על התוס', שהרמב"ם גם הביא את הפסוק של "כל מקנך תזכר" וגם את הפסוק של "הקדשתי לי כל בכור בישראל", בין לגבי האם ובין לגבי הולד, אם כן לפי הרמב"ם משמע ששני הלימודים, גם "בישראל" וגם "כל מקנך תזכר" הם ביחד לימוד על האם ועל הולד, וכפי שתוס' יש באמת הוה אמינא כזו, אלא שהתוס' דוחים את זה מדברי הגמרא במסכת חולין דף קל"ה, ובאמת לדברי הרמב"ם צריך ליישב את קושית התוס', ולא נאריך בענין זה.

אם כן בקצרה למדנו כאן במשנה, שאם הולד שייך לעכו"ם והאם לישראל, או האם לעכו"ם והולד כולו לישראל, או שלעכו"ם יש שותפות בין באם ובין בולד, או שיש לו שותפות בולד בלבד, בכל אחד מן האופנים הללו הולד שנולד פטור מן הבכורה, ונראה בדף ג' למסקנת הגמרא, שפוסקים להלכה שאפילו אם לעובד כוכבי יש רק חלק באוזן האם או באוזן הולד, אפילו שהחלק שלו הוא רק האוזן בלבד, זה גם כן מפסיק כדי לפטור את הולד מן הבכורה.

גמרא.

שואלת הגמרא, כל הני למה לי בשביל מה אנחנו צריכים את כל חמשת הציורים שהביאה המשנה ללמד אותי שאם יש יד עכו"ם באמצע, הרי הולד פטור מן הבכורה, לכאורה מספיק היה ללמוד את זה מאופן אחד.

עונה הגמרא, צריכי המשנה היתה צריכה להשמיע לנו את כל חמשת האופנים.

דאי תנא לוקח כי אם היה כתוב רק את האופן הראשון, של ישראל שקנה מן העכו"ם את העובר, הוה אמינא, משום דקא מייתי לה לקדושה, היינו אומרים שרק בכהאי גוונא שהישראל קנה מן העכו"ם את העובר אז העובר הזה פטור מן הבכורה, מפני שהישראל לא די שלא עשה כאן איסור, אלא להיפך, הוא עוד הרי הביא את העובר לרשותו, הוא קנה את העובר מן העכו"ם לרשותו, ובכך הוא הביא אותו לידי שביתת שבת לפי פירוש רש"י, כי לפי פירוש רש"י קא מייתי לה לקדושה היינו שהוא הכניס אותה לקדושה והוא הרי ישבות מלאכה בשבת, אז הרי יתיים בו שביתת בהמתו, ולכן היינו חושבים שדווקא במקרה כזה שהוא קנה עובר מן העכו"ם, שאז הוא מביא אותה לקדושה לכן לא קנסו אותו והוא באמת פטור מן הבכורה, אבל מוכר דקא מפקע לה מקדושה, אימא ליקנסיה, אבל ישראל שהיה לו חמורה מעוברת, ומכר את העובר לעכו"ם, הרי בכך הוא מפקיע אותו מקדושה, שהרי העובר כשיגיע לרשותו של העכו"ם לאחר שיולד, העכו"ם יעשה בו מלאכה בשבת, ולפי רש"י זה נקרא שהוא מפקיע אותו מקדושה שהוא גורם שהוא לא ישבות בשבת, אז היינו חושבים שאע"פ שמן התורה באמת אנחנו לומדים הרי מפסוקים שאם הולד שייך לעכו"ם איננו קדוש בבכורה, אבל עכ"פ אימא ליקנסיה, היינו חושבים שהיות והוא מכר ועבר על איסור שבת הוא גרם לכך שהעובר יפקע מקדושה, אז חז"ל יקנסו אותו, מפרש רש"י שיקנסו אותו לפדות את העובר מן העובד כוכבים וליתנו לכהן, קא משמע לן, מחדשת המשנה, שלא רק לוקח, אלא גם מוכר פטור לגמרי מכל וכל מן הבכורה, ואין בו שום קנס.

הרי שרש"י הסביר מה היתה ההוה אמינא אימא לקנסיה, שהיו קונסים אותו לפדות את העובר מן העובד כוכבים וליתנו לכהן, ולשון רש"י קשה כפי שהרש"ש כבר העיר זאת, והאריך בזה בספר ראשית בכורים, שמצד אחד רש"י אומר שהקנס היה שיפדו את העובר מן העובד כוכבים, דהיינו שחז"ל יקנסו אותו שהוא יצטרך לפדות בחזרה את העובר שהוא מכר לעובד כוכבים, ורש"י מסיים ואומר, וליתנו לכהן, אז על מי חוזר בפשטות "וליתנו לכהן", על העובר, והקנס היה צריך להיות שהוא יפדה את העובר מן העכו"ם ויתן אותו לכהן, והיכן מצאנו שצריך לתת את הפטר חמור בעצמו לכהן, הרי להיפך אסור לתת פטר חמור לכהן אלא שצריך לפדות אותו בשדה או בשויו ולתת את השה או את שויו לכהן, אבל לא את הפטר חמור בעצמו.

ולכן הרש"ש בוחר ללמוד, שמה שרש"י אמר אימא ליקנסיה לפדות את העובר מן העובד כוכבים, רש" לא מתכוון שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יצטרך לקנות בחזרה את העובר מן העובד כוכבים ולהביא אותו לרשותו, רש"י רק מתכוין לומר שיקנסו אותו לפדות העובר שהוא ברשותו של העובד כוכבים, שהרי אם העובר היה אצלו הוא היה צריך לפדות אותו בשה, אז אנחנו היינו חושבים שכיון שהוא מכר את העובר לעובד כוכבים והפקיע אותו מקדושתו אז חכמים יקנסו אותו שגם כשהעובר נמצא אצל העובד כוכבים הוא יצטרך לפדות אותו בשה, לא שיצטרך לפדות את העובר מן העובד כוכבים כלשונו של רש"י בפשטות, אלא היינו חושבים שיקנסו אותו שיצטרך לפדות את העובר גם כשהוא ביד העובד כוכבים, לפדות אותו על שה, וליתנו לכהן, דהיינו לתת את הפדיון זאת אומרת השה לכהן, כך לומד הרש"י בדברי רש"י.

אבל יש בזה דוחק, כי קודם כל בלשונו של רש"י מבואר לפדות העובר מן העובד כוכבים, ולא כשהוא ברשותו של העובד כוכבים, ועוד שנראה למסקנת הגמרא, שבאמת להלכה בין אליבא דרבנן ובין אליבא דר' יהודה, במקרה כזה שישראל מכר עובר לעובד כוכבים, קנסו אותו שהוא באמת צריך לקנות את העובר מן העובד כוכבים, אם כן זו לא רק הוה אמינא, אלא שזה מסקנא גם כן שצריך לפדות את העובר מן העובד כוכבים.

ועכ"פ לכן צריך לפרש לכאורה כפי שאומר הראשית בכורים, שכוונת רש"י היא שההוה אמינא היתה שיקנסו אותו לפדות את העובר מן העובד כוכבים לתת את עובר בעצמו לכהן, אע"פ שכרגיל לא נותנים את הפטר חמור לכהן, אבל כאן שזה קנס מדרבנן בלבד הקנס היה שבאמת כן יתנו את העובר לכהן, ועוד האריך שם בזה בספר בכורים.

ואם כן עד עכשיו פירשנו כפירוש רש"י, שמייתי לה לקדושה ומפקע לה מקדושה, הכוונה היא שהוא גורם לכך שהבהמה תשבות בשבת או שלא תשבות בשבת.

אבל התוס' חולקים על פירוש רש"י, משום שהם סוברים שהלשון של מייתי לה לקדושה לא משמע לענין שביתת שבת, ומפקע ליה מקדושה גם לא משמע בענין שבת, אלא בענין קדושת בכורה, מייתי לה לקדושה משמעות הדבר היא, שהוא מביא אותו לידי כך שיוכל להיות ממנו בכור שיהיה קדוש בבכורה, ואז צריך לפרש כך, אי תנא לוקח, אם היה כתוב רק מי שלוקח עובר מהעובד כוכבים, הוה אמינא משום דקא מייתי לה לקדושה, שהרי יש אפשרות שהוא יגרום לכך שמעכשיו יתווספו בכורות בישראל ויהיו בכורות שקדושים, שהרי העובר הזה שהוא קנה כרגע הוא עוד לא יודע מהו, אם הוא יהיה נקיבה או אח"כ הנקיבה הזו תוכל ללדת בכור, ובכך יוצא שכשהוא קנה את העובר מן העובד כוכבים הוא גרם לתוספת קדושה, אז היינו אומרים שדווקא מי שלוקח עובר מן העובד כוכבים שהוא יכול לגרום עכ"פ לתוספת קדושה, אז לא קנסו אותו, אבל מוכר דקא מפקע ליה מקדושה, ישראל שהיתה לו חמורה מעוברת והוא הלך והוא מכר את העובר לעובד כוכבים, הרי בכך הוא הפקיע את זה בבירור מקדושת בכור, שהרי אם זה היה נשאר אצלו זה היה נולד וקדוש בבכורה, ובכך שהוא מכר את זה הוא הפקיע את זה מקדושת בכורה, אז אולי נקנוס אותו שיפדה את זה ויתן לכהן, קמ"ל המשנה שלא קונסים אותו.

ומפשטות מלשון המשנה קצת משמע יותר כלשון רש"י, וגם התוס' בעצם עמדו על כך, שהרי המשנה עצמה אומרת, הלוקח עובר חמור של עובד כוכבים, והמוכר לו, אע"פ שאינו רשאי, והסברנו במשנה מה פירוש אע"פ שאינו רשאי, אע"פ שאסור למכור את העובר לעובד כוכבים, כפי שהגמרא אומרת במסכת ע"ז מפני שעושה בה מלאכה בשבת, שהרי יכול לצאת שהוא יעבור על ידי המכירה הזו על איסור שביתת בהמתו, אז לפי רש"י שמסביר דקא מייתי לה לקדושה וקא מפקע לה מקדושה לענין שביתת בהמתו, זה ממש נאמר במשנה, מה שהגמרא אומרת בצריכותא אבל מוכר דקא מפקע לה מקדושה אימא ליקנסיה, זה בעצם בתוך דברי המשנה, שהמשנה אומרת שלא רק הלוקח עובר חמורו של עובד כוכבים פטור מן הבכורה, אלא גם המוכר לו אע"פ שאינו רשאי, אע"פ שבכך שהוא מוכר לו הוא גורם שהוא לא ישבות ואם כך הוא מחסיר כאן את מצות שביתת בהמתו, מכל מקום הוא פטור מן הבכורה, אם כן פירושו של רש"י בדברי הגמרא ממש כתובים במשנה, אבל מאידך התוס' שמסבירים שמפקע לה מקדושה זה מקדושת בכורה, אם כך זה לא נאמר במשנה, ולכן התוס' עצמם באמת מוסיפים, שהגמרא היתה יכולה לומר שחוץ ממה הוא מפקיע מקדושה הרי הוא גם עובר על איסור שאסור למכור בהמה לגוי, ומשום כך היה הוה אמינא לומר שיהיה קנס, קמ"ל שלא קונסים אותו בכלל.

עוד שואלת הגמרא, והמשתתף לו למה לי, בשביל מה הביאה המשנה את הדוגמה השלישית שמי שקונה עם עכו"ם ביחד בשותפות בהמה, שבהאוי גוונא אח"כ הולד שיולד יהיה פטור מן הבכורה, למה היתה המשנה צריכה להשמיע זאת.

עונה הגמרא, לאפוקי מדרבי יהודה דאמר שותפות עובד כוכבים חייבת בבכורה, קמשמע לן דפטורה מן הבכורה, כפי שנלמד להלן בברייתא שר' יהודה אומר ששותפות עכו"ם חייבת בבכורה, אע"פ שיש לעכו"ם חלק בבכור אין זה פוטר, ועכ"פ החלק ששייך לישראל קדוש בבכורה, לכן הביאה המשנה גם את האופן של המשתתף לו כדי להשמיע ולחדש דלא כר' יהודה, שבאמת שותפות עכו"ם פטור מן הבכורה.

והתוס' כבר מסבירים, שבעצם גם אילמלי דברי ר' יהודה היתה המשנה צריכה לומר את הדין של שותפות, כי עדיין לא למדנו על שותפות, ברישא למדנו כשהעובר שייך כולו לעובד כוכבים, או כשהאם כולה שייכת לעובד כוכבים, אבל על שותפות עדיין לא למדנו, אם כן צריך לכתוב "והמשתתף לו", רק שהגמרא מתכוונת לומר שלא די שעדיין לא למדנו את החידוש הזה, אלא שהרי ר' יהודה גם חולק על זה, על כן הביאה המשנה לאפוקי מדר' יהודה וכו'.

עוד שואלת הגמרא, והמקבל למה לי, האופן הרביעי של המשנה שאם הישראל מקבל את בהמתו של הגוי כדי לטפל בה ואח"כ הם נעשים שותפים בולדות שהיא תלד, שהיות ולכשיולד הולד יש כאן שותפות בין העכו"ם לישראל, הולד הזה פטור מן הבכורה, ונשאלת השאלה והמקבל למה לי, הרי לכאורה זה כבר כלול במה שלמנו "והמשתתף".

עונה הגמרא, שאין הכי נמי את החלק הזה של "והמקבל" לא היו צריכים להביא במשנה, אלא משום דקא בעי למיתני והנותן לו בקבלה היות והתנא רצה לכתוב את האופן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

החמישי, שהישראל נתן לעכו״ם בהמה שיטפל בה, והעכו״ם יזכה בכך בחלק מהולדות, שבזה יש חידוש, על כן כתב התנא גם את האופן ההפוך של המקבל, לכן המשנה והמקבל הימנו והנותן לו בקבלה.

שואלת הגמרא, **והנותן לו בקבלה למה לי**, בעצם בשביל מה אנחנו צריכים את האופן החמישי כשהוא נותן לו בקבלה, הרי זו גם כן שותפות רגילה שיש לעכום בולדות, וכבר למדנו זאת מ״והמשתתף״.

עונה הגמרא, **איצטריך, סלק דעתך אמינא, הואיל ועיקר בהמה דישראל היא, ליקנסיה דלמא אתי לאיחלופי בבהמה אחריתי, קמשמע לן**, בנותן לו בקבלה היה הוה אמינא לומר, שאמנם העכו״ם שותף בולדות שיולדו, אבל עיקר וגוף הבהמה עצמה שייכת לישראל, שהישראל הרי רק נתן אותה לעכו״ם כדי שיטפל בה, ובשכר זה הוא יהיה שותף בולדות, אז היינו חושבים שהואיל ועיקר הבהמה היא של הישראל אז יקנסו אותו שהולד יהיה חייב בבכורה דלמא אתי לאיחלופי בבהמה אחריתי, כי אחרת אנחנו נבוא לטעות ולחשוב שגם בהמה שכולה שייכת לישראל, בין הבהמה ובין הולדות, יהיה פטור מן הבכורה, לכן חידשה המשנה שגם בנותן לו בקבלה הוא פטור מן הבכורה.

אם כן גם החלק הזה של ״הנותן לו בקבלה״, לא מצד הדין היתה הוה אמינא שהולד קדוש, כי מצד הדין ודאי שהוא לא קדוש, שהרי יש בולד שותפות של העכו״ם, אלא שוב ההוה אמינא היתה שיש כאן מקום לקנס שמא יבואו להחליף ולומר שגם אם הבהמה והולדות שייכים כולם לישראל זה לא יהיה קדוש בבכורה, לכן חידה המשנה בכל החמשת האופנים הללו שבכלם הולד פטור מן הבכורה, ועיקר הילפותא היא ממה שכתוב ״הקדשתי לי כל בכור בישראל״, בישראל אבל לא באחרים.

וכאן הגמרא תביא ענין שלא נוגע למסכת שלנו, ק מפני שלמדנו במשנה ״והמוכר לו אע״פ שאינו רשאי״, שסור למכור עובר של בהמה לעובד ככוכבים, דנה המשנה בסוגיא הזו על מי מה שלמדנו במסכת ע״ז בדף י״ד וט״ו.

אומרת הגמרא, **תנן התם** למדנו במשנה במסכת ע״ז, **רבי יהודה מתיר בשבורה**, שהרי למדנו לפני כן שבכל מקום אין מוכרים להם בהמה גסה לעובד כוכבים, וכפי שהסברנו מהגמרא שם שזה משום נסיוני, שמא הוא ימכור לו את הבהמה בערב שבת בין השמשות, ואז כשירצה הגוי לנסות אם היא הולכת או לא, הישראל יאמר לה ללכת והיא תלך ותשא משא בגלל אמירתו, וא הוא יעבור על איסור שביתת בהמתו בשב, אומר ר׳ יהודה שבשבורה זה אחרת, אע״פ שבהמה גסה כשהיא בריאה אסור למכור אותה, ר׳ יהודה מתיר בשבורה, שאם ההבהמה היא שבורה ופצועה כן מותר למכור אותה לעובד כוכבים, ואין בזה איסור, **בן בתירא מתיר בסום** בן בתירא מתיר למכור סוס לעובד כוכבים אמנם בהמה שור או פרה אסור, אבל סוס כן מותר, ומדוע, ר׳ יהודה מתיר למכור לעובד כוכבים בהמה שבורה שנשברו רגליה, מפני שאין עושים בה מלאכה, והיות ואין עושים בה מלאכה אז שוב אין חשש שהוא יעבור על איסור שביתת בהמתו, והיות ואין את הסיבה ודאי שבטל הדין ומותר למכור שבורה, זו היא שיטת ר׳ יהודה, בן בתירא מתיר בסוס, והטעם שהוא מתיר בסוס הוא מפני שסוס איינו עומד למשאות אלא לרכיבה, והרי סוס שנושא על גבו אדם ודאי שאין בזה איסור מדאורייתא, מפני שאדם חי נושא את עצמו, כפי שהגמרא אומרת בשבת דף צ״ד שחי נושא את עצמו, ולכן כל מי שנושא אדם חי ומוציא אותו מרשות לרשות איננו עובר על איסור דאורייתא, אלא רק על איסור דרבנן בלבד, והיות וסוס עומד רק למשא של אדם לרכיבה ולא לסתם משאת, אז הרי אין בו איסור דאורייתא, ובאופן זה אומר בן בתירא שלא אסרו כלל למכור את הסוס לעובד כוכבים.

ובענין של חי נושא את עצמו, נזכיר שהתוס׳ בשבת דף צ״ד הקשו קושיות על הדין הזה, וכאן אומר הרב מבריסק בסטענסל בשם ר׳ חיים, תירוץ וביאור בדין הזה על דברי התוס׳ במסכת שבת דף צ״ד.

איבעיא להו נתספקו האמוראים בזה, **עובר מה לי אמר רבי יהודה**, מה סובר ר׳ יהודה בענין מכירת עובר לעובד כוכבים, במשנה אצלנו למדנו שאסור למכור עובר לעובד כוכבים, אבל אנחנו לא יודעים אם ר׳ יהודה גם מודה לאיסור הזה או שהוא חולק, ואותו ר׳ יהודה שמתיר במשנה במסכת ע״ז למכור בהמה שבורה לעובד כוכבים מפני שאי אפשר לעשות בה מלאכה, איך הוא סובר בענין מכירת עובר.

והגמרא מסבירה את הצדדים של הספק, **מעמא דרבי יהודה התם דשרי, משום דשבורה**, האם הטעם שר׳ יהודה התיר למכור בהמה שבורה זה משום שהיא שבורה במציאות ואי אפשר לעשות בה מלאכה, ואם זהו הטעם אז הרי **עובר נמי שבור הוא**, גם עובר אי אפשר לעשות בו מלאכה, ולכן יהיה מותר אליבא דר׳ יהודה למכור עובר לעובד כוכבים, ור׳ יהודה יחלוק על משנתינו כאן, **או דלמא, שבורה לאו היינו אורחיה, אבל עובר כיון דהיינו אורחיה לאו שבור הוא**, או שמא הטעם שר׳ יהודה התיר למכור שבורה זה לא רק מפני שאי אפשר לעשות בה מלאכה, כי יתכן שגם כשאי אפשר לעשות בה מלאכה, אם לא היה בה איזה שינוי מסויים כדי להבחין בינה לבין בהמה אחרת היה ר׳ יהודה אוסר, שכל הטעם שהוא התיר בשבורה זה מפני שלאו היינו אורחיה, אין דרך בהמה להיות שבורה, והיות וזה לא דרך לא יבואו להחליף בין בהמה שבורה לבהמה שלימה, לכן יש מקום להתיר, אבל עובר כיון דהיינו אורחיה לאו שבור הוא, שהרי עובר זה הדרך שכל בהמה לפני שהיא נולדה היא עובר, ואם כן היות וזה אורחיה אז יבואו להחליף בין עובר לבין בהמה שלימה, ולא יראו בה שום שינוי מכיון כך הוא הדרך, ואם כן אולי ר׳ יהודה לא התיר בכהאי גוונא.

ובקיצור השאלה היא האם הטעם שר׳ יהודה התיר בשבורה זה מפני המציאות משום שהיא איננה לעשות מלאכה ואז גם עובר אפשר למכור אותו מפני שהוא לא יכול לעשות מלאכה, או שמא בשבורה יש עוד סיבה להיתר, מפני ששבורה זה לא הדרך ולא יבואו להחליף בין שבורה לשלימה, אבל עובר דהיינו אורחיה יבואו להחליף ואם כן ר׳ יהודה אוסר.

עונה הגמרא, **תא שמע**, נביא ראיה מהמשנה אצלנו, כי למדנו במשנתנו **והמוכר לו אף על פי שאינו רשאי** אם ישראל מוכר עובר חמורו של עובד כוכבים אומרת המשנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

על זה אע״פ שאינו רשאי, ולא פליג רבי יהודה ור׳ יהודה הרי לא חולק על דברי המשנה, והיות ור׳ יהודה לא חולק משמע שגם הוא מודה שיש איסור למכור עובר, אם כן נפשוט מכאן שר׳ יהודה לא מתיר למכור עובר לעובד ככובים.

דוחה הגמרא ואומרת, **וליטעמיך** לפי שיטתך אם אתה מביא ראיה ממה שר׳ יהודה לא חולק, נשאלת השאלה, **המשתתף לו והמקבל ממנו והנותן לו בקבלה דלא קתני, הכי נמי דלא פליג**, האם ר׳ יהודה לא חולק על שותפות עכו״ם, שבמשנה אצלנו הרי היה כתוב שלושה אופנים של שותפות עכו״ם, שהיות ולעכו״ם יש בו שותפות הוא פטור מן הבכורה, המשתתף לו, והמקבל ממנו, והנותן לו בקבלה, אם כן ששם לא כתוב שר׳ יהודה חולק, הכי נמי דלא פליג, האם באמת ר׳ יהודה לא חולק, הרי ר׳ יהודה כן חולק וסובר ששותפות עכו״ם חייב בבכורה, כפי שלמדנו לעיל והגמרא גם תביא זאת מברייתא, אם כן לפי דבריך שאתה טוען שלא כתוב שר׳ יהודה חולק זה ראיה שהוא מודה, מה תאמר בענין שותפות עכו״ם, **אלא, פליג ולא קתני**, אם כן תהיה מוכרח להודות שר׳ יהודה אמנם חולק וזה לא כתוב במשנה שהוא חולק, אם כן **הכא נמי פליג ולא קתני** כך גם אפשר שהוא חולק גם בענין מה שהמשנה אמרה שאסור למכור עובר לעובד כוכבים, שהוא סובר שכן מותר, ואעפ״כ זה לא כתוב במשנה שהוא חולק, ואם כן אין מכאן שום ראיה.

אומרת הגמרא, **תא שמע**, יש להביא ראיה מהברייתא דלהלן, **רבי יהודה אומר, המקבל בהמה מן העובד כוכבים וילדה, מעלין אותו בשוויו, ונותן חצי דמיו לכהן**, ר׳ יהודה אומר שישראל שקיבל בהמה מן העובד כוכבים לטפל בה, ואח״כ יהיה להם שותפות בעוברים בולדות, ואגב צריכים לומר שבין לפי רש״י ובין לפי התוס׳ עכ״פ בהוה אמינא, מדובר בברייתא הזאת בהמה טהורה שקיבל מן העובד כוכבים לטפל בה, ואח״כ הם יהיו שותפים בולדות, ולאחר מכן ילדה, סובר ר׳ יהודה שמעלים ושוים את הולד הזה כמה הוא שוה, ונותן חצי דמיו לכהן, הישראל שקיבל את הבהמה לטיפול צריך לתת חצי מדמי הולד לכהן בתורת בכורה, וזהו ר׳ יהודה שלמדנו שהוא סובר ששותפות עכו״ם חייבת בבכורה, זה לא פוטר את החלק של הישראל, ולכן חצי מן הולד הזה הרי הוא קדוש בבכורה, על כן מעלים אותו בשויו ונותן חצי דמיו לכהן.

ובעצם אומרים התוס׳, היה צריך לתת חצי מן הולד עצמו לכהן, ולא חצי דמיו של הולד, ומה שר׳ יהודה אומר ונותן חצי דמיו לכהן, זה רק משום טיבותא דכהן, לטובתו של הכהן, כי הכהן לא רוצה להתעסק עם העכו״ם שיהיה השותף שלו, על כל לטובתו של הכהן אמר ר׳ יהודה בנותן חצי דמיו לכהן, אבל בעצם חציו של הולד קדוש בקדושת בכורה, עד כדי כך שדעת השיטה מקובצת בהשמטות למסכת תמורה דף י״א ע״ב, שאסור לשחוט ולאכול את הולד הזה עד לאחר שיפול בו מום, מפני שהחצי קדוש לגמרי בקדושת בכורה אליבא דר׳ יהודה, אמנם להקריב אותו לגבי מזבח ודאי שאי אפשר להקריב משום חציו של העכו״ם, שהרי חציו של העכו״ם איננו קדוש, כפי שרש״י אומר לקמן בדף ט׳ ע״ב מפני שאין קדושה לחצאין, על כן גם חציו של הישראל איננו קדוש להקרבה לגבי מזבח, אז אמנם ליקרב לגבי מזבח הוא לא יכול מפני שאין קדושה לחצאין, או מפני שחציו של העכו״ם פוטר גם את חציו של הישראל כפי שרש״י מפרש במסכת תמורה, ועכ״פ ודאי שאליבא דר׳ יהודה יש קדושה בחצי של הישראל עצמו, וכפי שהבאנו בשם השיטה מקובצת, שאסור לשחוט את זה עד שיפול בו מום.

וממשיך ר׳ יהודה ואומר, והנותן לו בקבלה אם הישראל הוא בעל הבהמה, ונותן לגוי בהמה לטפל בה על מנת שישתתפו בולדות, אף על פי שאינו רשאי אע״פ שאסור לתת בהמה לעובד כוכבים על מנת שיטפל בה ואח״כ ישתתפו בולדות, כי הרי מכך יוצא שהעובד כוכבים יכול לעשות מלאכה בבהמה והישראל יעבור על שביתת בהמתו, וכמו כן הולדות שיולדו, הישראל גורם שהגוי יעבוד איתם בשבת, **קונסים אותו עד עשרה בדמיו**, קודם כל יש קנס אחד שחכמים קנסו שהישראל צריך בחזרה לקנות מן העובד כוכבים את מה שהוא נתן לו, ואפילו אם העובד כוכבים ידרוש עכשיו פי עשר בדמי מה שהוא שילם, קנסו אותו שהוא חייב לקנות את זה בחזרה עד עשרה בדמיו, ועוד חלק שבקנס הוא, **ונותן כל דמיו לכהן** אחרי שהוא כבר קנה בחזרה את הבהמה מן העובד כוכבים, אמנם הבהמה שייכת לישראל, גוף הבהמה שייכת לו והוא לא מכר אותה, אבל הרי לעכו״ם יש בבהמה חלק לגבי שותפות בולדות, אז יש לו איזה שהיא חלק בבהמה, ואם כן אחרי שהוא קנה את החלק הזה שמקודם הוא נתן לו לגוי, כבר אמרנו שקנסו אותו עד עשרה בדמיו, אחרי שהוא כבר קנה אפילו עד עשרה בדמיו יש עוד חלק בקנס, ונותן כל דמיו לכהן, אז הוא צריך עכשיו לתת את כל דמי העובר לכהן בתורת קנס, הואיל והוא לא חש לדברי חכמים שאסרו לתת בקבלה לעכו״ם על כן קנסו אותו שהוא צריך לתת את כל דמי העובר לכהן.

וכאן התוס׳ גם עומדים ושואלים, מדוע רק את דמי העובר, למה שהוא לא יתן את העובר עצמו, אליבא דר׳ יהודה שסובר ששותפות עכו״ם חייבת בבכורה, אז הרי הוא יכול לתת את העובר עצמו, והוא צריך לתת את העובר עצמו, מפני שהוא קדוש בבכורה, כי בשלמא ברישא כשלמדנו שנותן חצי דמיו לכהן, היות ומדובר על חצי אז משום טובת הכהן לא כדאי שהוא יקבל חצי והחצי השני ישאר של העכו״ם, מפני שלא כדאי לו להיות שותף עם העכו״ם, אבל כאן הרי אנחנו מדברים על זה שקונסים אותו עד עשרה בדמיו שהוא מוכרח לקנות את הולד בחזרה מן העכו״ם ולתת אח״כ לכהן, אם כן למה לתת רק את דמי הולד, ולמה לא לתת את הולד עצמו לכהן.

לכן התוס׳ אומרים למסקנא, שעדיף לתת את הברייתא הזו שמדברת בפטר חמור ולא בבכור בהמה טהורה, שהבאנו מקודם שרש״י ותוס׳ בהתחלה מפרשים בבכור בהמה טהורה, אבל מפני מה שכתוב "ונותן כל דמיו לכהן" מעדיפים התוס׳ לומר שמדובר כאן בפטר חמור, שבפטר חמור הרי לא נותנים אותו עצמו לכהן אלא פודים אותו בשויו, או בשה או בשויו, וזה מה שאומר ר׳ יהודה ונותן כל דמיו לכהן.

- דף ב׳ ע״ב

ועכ״פ אנחנו לומדים כאן, שר׳ יהודה אומר בברייתא, והנותן לו בקבלה אע״פ שאינו רשאי, זאת אומרת שאסור לאדם לתת בהמה לעכו״ם שיטפל בה בשביל שיחלקו אח״כ בולדות,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ומזה רוצה הגמרא להוכיח בענין הספק שהסתפקנו, עובר מה לי אמר ר' יהודה, **מאי לאו אעובר** לכאורה מה שכתוב "אע"פ שאינו רשאי", מה פירוש שאינו רשאי, אינו רשאי שאח"כ יהיה לעכו"ם שותפות בעובר, ואם כן נוכיח מכאן שר' יהודה אוסר למכור עובר לעכו"ם.

דוחה הגמרא, **לא, אבהמה**, האיסור שאינו רשאי, זה לא בגלל העוברים שיהיו אח"כ לעכו"ם, אלא הבהמה עצמה, וכפי שהתוס' מפרשים שהוא נותן לו גם שבח של פיטום הבהמה, והאיסור שנאמר אינו רשאי הוא בגלל שהוא נותן לו בבהמה חלק.

שואלת הגמרא, **והא דמיו קתני**, הרי כתוב שקונסים אותו עד עשרה בדמיו לשון זכר, שמשמע שקונסים אותו עד עשרה בדמי העובר, ואם האיסור הוא בגלל הבהמה מדוע קונסים אותו בדמי העובר, אם כן היה צריך להיות כתוב "קונסים אותו עד עשרה בדמיה של הבהמה".

עונה הגמרא, אין הכי נמי, **תני דמיה**, צריך ללמוד בברייתא, קונסים אותו עד עשרה בדמיה.

שואלת הגמרא, **והא נותן כל דמיו לכהן קתני**, הרי כתוב שלאחר שהוא כבר פדה את הבהמה בחזרה מן העכו"ם יש עוד חלק בקנס שהוא צריך לתת את כל דמי העובר לכהן, **ואי בהמה** ואם האיסור היה בגלל הבהמה, **כהן מאי עבידתיה** מדוע קונסים לתת את דמי העובר לכהן, מה זה שייך בכלל לאיסור.

עונה הגמרא, **הכא במאי עסקינן** הברייתא מדברת, **כגון דיהיב ליה בהמה מעברתא לפטומה** שהוא נתן את הבהמה לעכו"ם בשבלי שיחלוק אח"כ בין בעוברים ובין בשבח הפיטום, **דמיגו דקנסינן ליה אבהמה, קנסינן ליה אעובר**, שהיות וכבר קונסים אותו בגלל שהוא נתן שבח הפיטום של הבהמה לעכו"ם, על כן קונסים אותו גם על העובר, אבל אין הכי נמי אם את העובר עצמו בלבד הוא היה מוכר לעכו"ם לא היה בזה איסור אליבא דר' יהודה.

אמר רב אשי, תא שמע, למדנו בברייתא במסכת ע"ז דף ט"ז, **רבי יהודה מתיר בשבורה מפני שאינה יכולה להתרפאות**, משמע מזה, **הא יכולה להתרפאות, אסר**, מזה מוכיח רב אשי, **והא עובר נמי כיכול להתרפאות דמי, שמע מינה**, שכיון שעובר יכול להתרפאות הרי הוא כשבורה שיכולה להתרפאות, שמבואר להדיא שר' יהודה אוסר.

ואיכא דמתני לה אמתניתין, יש הלומדים את כל השקלא וטריא שלמדנו על משנתנו, כתוב במשנה, **והמוכר לו אף על פי שאינו רשאי** שאסור למכור עובר במעי בהמה לעכו"ם מפני שיש בזה איסור, **לימא מתניתין דלא כרבי יהודה**, רצו לומר בבית המדרש שמשנתנו היא דלא כר' יהודה, **דתנן** כי למדנו במשנה במסכת ע"ז דף י"ד, **רבי יהודה מתיר בשבורה**, ולכאורה עובר זה כשבורה, ואם כן המשנה היא דלא כר' יהודה.

ודוחה הגמרא לפי לשון זה, **אפילו תימא רבי יהודה**, לעולם אפשר לומר שמשתנו הולכת אליבא דר' יהודה, **שבורה לאו היינו אורחיה, עובר היינו אורחיה**, מפני שכל הבהמות מלכתחילה הם עוברים.

תא שמע, למדנו בברייתא, **רבי יהודה אומר, המקבל בהמה מן העובד כוכבים וילדה, מעלין אותו בשויו, ונותן חצי דמיו לכהן, והנותן לו בקבלה** אם היהודי נותן את הבהמה לטיפול לעכו"ם כדי שיחלקו בולדות, **אף על פי שאינו רשאי, קונסין אותו עד עשרה בדמיו, ונותן כל דמיו לכהן, מאי לאו אעובר**, לכאורה מה שכתוב "והנותן לו בקבלה אע"פ שאינו רשאי זה עולה על העובר, ונלמד מכאן שר' יהודה אוסר למכור עובר ואם כן המשנה היא כר' יהודה.

דוחה הגמרא, **לא, אבהמה**, אבל בעובר יכול להיות שהוא מסכים שימכור לעכו"ם.

ושוב שואלת הגמרא, **והא דמיו קתני** וזה לשון זכר, ומשמע שהאיסור הוא על העובר.

עונה הגמרא, **תני דמיה** באמת צריך לומר בברייתא "דמיה" בלשון נקיבה.

שואלת הגמרא, **והא נותן כל דמיו לכהן קתני, ואי בהמה כהן מאי עבידתיה**, שאם האיסור היא על הבהמה מדוע צריך לתת את העובר לכהן,

עונה הגמרא, **הכא במאי עסקינן, כגון דיהיב בהמה מעברתא לפטומה, דמיגו דקנסינן ליה אבהמה קנסינן ליה אעובר**, כמו שלמדנו לעיל, שהיות והוא נתן גם שבח פיטום וגם ולדות לעכו"ם אז מיגו שקונסים אותו על הבהמה קונסים אותו גם על העובר, אבל העובר עצמו אין הכי נמי יכול להיות שמותר לתת לכהן.

אמר רב אשי, תא שמע, רבי יהודה מתיר בשבורה מפני שאינה יכולה להתרפאות, הא יכולה להתרפאות אסור, והאי נמי כיכול להתרפאות דמי, שמע מינה, אם כן למסקנא מוכיח רב אשי שאליבא דר' יהודה ודאי שאסור למכור עובר, מפני שהוא כשבורה שיכולה להתרפאות.

[הגמרא הביאה את המשנה בע"ז דף י"ד ע"ב, ששם נתבאר שבכל מקום אין מוכרים בהמה גסה לעובד כוכבים, יש אסור מדרבנן למכור בהמה גסה לעובדי כוכבים, גזירה משום שמא המוכר יעבור על איסור שביתת בהמתו, וכפי שביארנו את מסקנת הגמרא במסכת ע"ז דף ט"ו, שהחשש הוא משום נסיוני, שמא הישראל ימכור את הבהמה לעובד כוכבים בערב שבת בין השמשות, והעובד כוכבים ירצה לנסות את הבהמה ואז הישראל יאמר לה ללכת והיא תשא משא על פי האמירה של הישראל, וכך הוא יעבור על מחמר אחר בהמתו, משום כך אסרו למכור בהמה גסה לעובדי כוכבים, ואמרה שם המשנה בסיפא, שר' יהודה מתיר בשבורה, בהמה שנשברו רגליה ואי אפשר לעשות בה מלאכה, כך שאין חשש שהישראל יעבור על איסור מחמרת בהמה כזו אמר ר' יהודה שמותר למכור, ואילו רבנן חולקים על ר' יהודה, שר' יהודה מתיר בשבורה משום שהיא משונה משאר בהמות, ולכן אין גם חשש שמא מי שיראה אותו מוכר בהמה שבורה יבוא להתיר לעצמו למכור בהמה שלימה, אבל רבנן חולקים על ר' יהודה וסוברים שאסור למכור גם בהמה שנשברו רגליה משום חשש דילמא אתי לאיחלופי, שמא מי שיראה אותו מוכר בהמה שבורה יבוא להתיר גם מכירת שלימה, והסתפקה הגמרא בדף ב' ע"א.

אליבא דר' יהודה שמתיר למכור בהמה שבורה, מה הוא יסבור בענין מכירת עובר לעובד כוכבים, אם יש לו לישראל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בהמה מעוברת, האם מותר לו למכור את העובר לעובד כוכבים או שמא לא, והגמרא ביארה את צדדי הספק, שיכול להיות שכשם שר׳ יהודה מתיר מכירת שבורה, כך הוא גם יתיר מכירת עובר משום שעובר הוא גם נחשב כשבור, או שמא כפי שאמרנו שבבהמה שבורה יש עוד סיבה להתיר, משום שאף אחד לא יבואו להחליף ולהתיר מחמת מכירת השבורה גם מכירת שלימה, אבל עובר שזה דרך כל הבהמות שבתחילה הם עוברים ואח״כ הם נולדים, אז היות וכך הוא הדרך, מי שיראה אותו מוכר עובר יבוא גם להתיר מכירת שלימה, נסתפקה אם כן הגמרא אליבא דר׳ יהודה האם הוא מתיר מכירת עובר לעובד כוכבים או לא.

ומסקנת הגמרא היתה כפי שאמר רב אשי, שאסור למכור גם עובר לעובד כוכבים, משום שהעובר יכול להתרפאות, דהיינו כשהוא יולד הוא יהיה ראוי למלאכה, ולכן גם אליבא דר׳ יהודה אסור למכור עובר, אם כן למסקנא אסור למכור גם עובר לעובד כוכבים.]

איבעיא להו, מסתפקת הגמרא, **מכר בהמה לעובריה מאי**, מה יהיה הדין אם הבהמה של הישראל עדיין איננה מעוברת, שלא מדובר כאן כשהיא כבר מעוברת והוא מוכר את העובר עצמו, אלא הוא מוכר את הבהמה לעובריה, שהעוברים עדיין איננם בעולם, אבל הוא מוכר לעובד כוכבים זכות בגוף הבהמה לעובריה, שאח״כ כשהיא תתעבר ויולדו עוברים הם יהיו שייכים לגוי, האם מותר או אסור למכור.

ומפרשת הגמרא אליבא דמי הספק, **תיבעי לרבי יהודה, תיבעי לרבנן**, הספק שלנו אם מותר למכור בהמה לעובריה, הוא בין לשיטת ר׳ יהודה שמתיר מכירת שבועה ובין לשיטת רבנן שאוסרים מכירת שבורה, בענין עובר עצמו שהגמרא הסתפקה בעמוד א׳, זה היה רק אליבא דר׳ יהודה, כי אליבא דרבנן ודאי שאסור למכור עובר, אבל עכשיו במכירת בהמה לעובריה אומרת הגמרא שהספק הוא בין לר׳ יהודה ובין אליבא דרבנן.

והגמרא מתחילה לבאר את צדדי הספק בין לר׳ יהודה ובין לרבנן, ולפני שנראה את צדדי הספק, נקדים, שהגמרא בצדדי הספק איננה מדברת כלל על האיסור בכך שאם הוא ימכור בהמה לעובריה, בסופו של דבר יולדו ולדות והולדות יהיו של הגוי, זה לא נראה לגמרא סיבה לאסור, היות והעוברים אינם קיימים עכשיו בעולם, שהרי מדובר בבהמה שעדיין איננה מעוברת, אז זה לא איכפת לה לגמרא מה שאח״כ יולדו עוברים, ועכ״פ כך בהוה אמינא, והסיבה היא מפני שהרי עכשיו בשעה שהוא מוכר עדיין אין עוברים, ואח״כ לכשתתעבר הרי העובר הוא כבר של העכו״ם, וזה כאילו שהבהמה נתעברה ברשותו של העכו״ם, לכן צדדי הספק של הגמרא הם לא מחמת שבסופו של דבר היא תתעבר ותלד ולדות, אלא שיש כאן צד אחר לאסור בהמה לעובריה.

ומסבירה הגמרא את צדדי הספק, **תיבעי לרבי יהודה** יש מקום להסתפק לשיטת ר׳ יהודה שמתיר מכירת שבורה, האם הוא מתיר גם מכירת בהמה לעובריה או לא, כי אולי **עד כאן לא קא שרי רבי יהודה אלא בשבורה, דלא אתיא לאיחלופי**, שבורה שהיא שונה משאר הבהמות אז אין מקום שהאנשים יבואו להחליף ולהתיר גם מכירת שלימה, על כן התיר ר׳ יהודה את מכירת השבורה, **אבל שלמה דאתיא לאיחלופי אסר**, אם כן יש צד לומר שבמקרה שהוא מוכר בהמה לעובריה, שהבהמה הזו הרי היא שלימה, אז מי שיעמוד ויראה איך שהוא מוכר את הבהמה לעובריה יבוא להחליף ולהתיר גם מכירת בהמה שלימה ממש לעובד כוכבים, ואם כן היות ויש צד כזה של איחלופי, לכן ר׳ יהודה יאסור מכירת בהמה לעובריה, **או דלמא** או שמא יש מקום להתיר, כי נאמר **ומה שבורה דפסקה מיניה, ובל שכן שלמה דלא פסקה מיניה**, אם כבר שבורה שאנחנו רואים שר׳ יהודה מתיר למכור בהמה שנשברו רגליה, והרי כשאדם מוכר לעכום בהמה שנשברו רגליה הוא מוכר את הבהמה גופה, והיא לגמרי נעשית של העכו״ם, ואע״פ שנפסקה רשותו ממנה מכל מקום מתיר ר׳ יהודה למכור את השבורה, אז יש צד לומר בקל וחומר שמכירה כזו של בהמה לעובריה, אע״פ שהבהמה הזו היא שלימה, אבל היות והוא לא מוכר את הבהמה עצמה, כי הרי גוף הבהמה תשאר אצלו, והוא רק מוכר לעכו״ם זכות בבהמה לעוברים שהיא תתעבר בהם אח״כ, אבל הבהמה עצמה הרי נשארת אצלו, אם כן כל שכן שר׳ יהודה יתיר, שאם כבר שבורה שהיא לגמרי נפסקת ממנו דהיינו היא עוברת לרשות העכו״ם בשלימותה, כל שכן שלימה שהיא לא נפסקה ממנו מכיון שהרי היא נשארת שלו ורק העוברים יהיו של העכו״ם שר׳ יהודה מתיר, אם כן יש לנו שני צדדי ספק, אליבא דר׳ יהודה שמתיר מכירת שבורה מצד אחד יש לומר שדווקא שבורה הוא התיר מפני שלא עשה לאיחלופי, אבל שלימה אע״פ שהוא לא מוכר אותה לגמרי יש אבל גזירה דלמא אתי לאיחלופי, ולכן הוא אוסר מכירת שלימה לעובריה, ומאידך יש מקום לומר שמה שבורה שהוא מוכר אותה מכירה גמורה ואי פסקא מיניה הוא מתיר, כל שכן שלימה כזו שהוא מוכר אותה רק לעובריה דלא פסקא מיניה, שהוא יתיר למכור אותה.

וכך גם אומרת הגמרא, **תיבעי לרבנן**, כך גם יש שני צדדים לספק הזה לשיטת רבנן, שאמנם רבנן סוברים שאסור אפילו למכור בהמה שבורה, אפילו שנשברו רגליה גם כן אסור למכור אותה לעכו״ם, אבל **עד כאן לא קאמרי רבנן אלא בשבורה, דפסקה מיניה**, מפני שמכירת שבורה היא מכירה גמורה ורשותו נפסקת ממנה, לכן רבנן אסורו, **אבל שלמה דלא פסקה מיניה שרו** אבל לענייננו אדם שמוכר בהמה שלימה רק לעובריה, אבל גופה של הבהמה היא עצמה נשארת אצלו והיא לא פוסקת ממנו, בזה רבנן יתירו, **או דלמא** או שמא נאמר צד הפוך, **ומה שבורה דלא אתיא לאיחלופי אסרי, ובל שכן שלמה דאתיא לאיחלופי**, אם בשבורה שהיא שונה מיתר הבהמות אסרו רבנן למכור אותה לעכו״ם, אע״פ שלא יבואו ללמוד מזה שגם שלימה מותר למכור, כל שכן שלימה כזו לעובריה שמי שרואה מן הצד יבוא להחליף ולהתיר גם מכירת שלימה לגמרי, ודאי שרבנן יאסרו אל המכירה, ואם כן יש לנו כאן שני צדדים אליבא דר׳ יהודה ושני צדדים אליבא דרבנן, ושני הצדדים שוים בין אליבא דר׳ יהודה ובין אליבא דרבנן, הצד להתיר למכור בהמה לעובריה הוא מפני שהבהמה לא פוסקת ממנו, דהיינו שהוא לא מוכר את גוף הבהמה מכירה גמורה אלא היא נשארת אצלו, אלא מה, העוברים שיולדו אח״כ, הרי העוברים שיולדו אח״כ הם כבר נולדים והיא התעברה בהם ברשותו של העכו״ם, זה הצד להתיר, והצד לאסור הוא כי מדובר כאן בהמה שלימה, ומי שיראה אותו מוכר אותה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אפילו אם הוא מוכר רק לעובריה יבוא להחליף ולהתיר למכור ממש בהמה גמורה ושלימה, על כן יש צד לאסור.

אם כן מבואר כאן להדיא, שכל הצד לאסור בין אליבא דר' יהודה ובין אליבא דרבנן, זה לא מפני שהעוברים אח"כ יולדו, אלא מפני שמי שיראה יבוא להחליף ולהתיר מכירה גמורה, זהו הצד לאסור.

שואלת על זה הגמרא, משמע מדבריך שכל הצד לאסור זה רק משום דאתיא לאיחלופי, וצד אחר אין לך לאסור, ואם כן נשארת השאלה, **וטעמא דרבנן משום הכי הוא**, האם טעם האיסור אליבא דרבנן הוא רק משום דאתיא לאחלופי, **והתניא** והרי למדנו ברייתא מפורשת במסכת ע"ז, **אמרו לו לרבי יהודה**, רבנן שחולקים על ר' יהודה במשנה שם והם אוסרים מכירת שבורה, הם אמרו לר' יהודה, **והלא מרביעין עליה ויולדת**, מבינה הגמרא מדברי רבנן שאמרו לר' יהודה "והלא מרביעין עליה ויולדת", שהם מתכוונים לחלוק על ר' יהודה ולאסור אפילו מכירת שבורה, מפני שהרי הגויים מרביעים עליה, והיא תלד עוברים, ואם כן הוא גורם לכך שעוברים שהיו צריכים להיות שלו יעברו לעכו"ם, **אלמא משום עובריה הוא**, אם כן מבואר להדיא שהטעם שרבנן אוסרים מכירת שבורה הוא מפני שאח"כ היא תלד עוברים, אם כן מכאן אנחנו יכולים להוכיח שרבנן דר' יהודה נחלקו בענין מכירת בהמה לעובריה, כי הנה יש לנו כאן את ר' יהודה שמתיר מכירת שבורה אע"פ שמרביעין עליה ויולדת, ממילא אנחנו יכולים להוכיח מכאן שלא איכפת לו לר' יהודה שהוא מוכר בהמה לעובריה, שהרי כשהוא מוכר את הבהמה השבורה הם ירביעו עליה והיא תלד, והרי נאסור משום שהוא מוכר בהמה לעובריה, על כרחך שר' יהודה מתיר, ורבנן שחולקים ואוסרים מכירת שבורה הרי להדיא אומרים את טעמם לר' יהודה מפני שמרביעים עליה ויולדת, הרי שאיכפת להם מה שאח"כ היא תתעבר לעכו"ם, אם כן נוכיח מכאן שר' יהודה ורבנן חולקים בדין הזה בבהמה לעובריה, אם כן מה אתה מסתפק מה יהיה הדין במכר בהמה לעובריה, והספק שך הוא בין אליבא דר' יהודה ובין אליבא דרבנן, הנה יש לנו ברייתא מפורשת שממנה אנחנו יכלים לפשוט את הספק, שר' יהודה מתיר למכור בהמה לעובריה ורבנן אוסרים למכור בהמה לעובריה, שהרי אלו הם טעמי המחלוקת בענין מכירת שבורה, ר' יהודה מתיר אע"פ שמרביעין עליו יולדת, ורבנן משום כך אוסרים.

דוחה הגמרא, **הכי קאמרי ליה**, לא כך צריך לבאר את רבנן טענו לו לר' יהודה, אלא כך התכוונו רבנן לומר לו, **טעמא דידן** הטעם שאנחנו אוסרים מכירת שבורה הוא באמת כפי שלמדנו עד עכשיו **משום דאתיא לאיחלופי בבהמה**, אנחנו אוסרים למכור לעכו"ם אפילו בהמה שנשברו רגליה, גזירה מי שיראה אותו מוכר יבוא להתיר מכירת בהמה שלימה גם כן, זה הטעם שאנחנו חולקים עליך, **אלא את מאי טעמא שרית** אבל אתה ר' יהודה מה הטעם שאתה סובר שמותר למכור בהמה שבורה, **משום דאין יכולה להתרפאות, כמאן דזבנה לשחיטה דמי**, הרי בעל כרחך למה אתה סובר שלא גוזרים כאן דילמא אתיא לאיחלופי, זה מפני שלשיטתך בהמה שבורה אינה יכולה להתרפאות, ואם היא אינה יכולה להתרפאות אז הרי לעולם לא יעשו בה מלאכה, אם כן מי שקנה את הבהמה השבורה לצורך מה הוא קנה אותה, לא לצורך עשיית מלאכה, כי היא הרי איננה יכולה להתרפאות, אז ודאי שהוא קנה אותה לשחיטה בלבד, ולכן אתה סובר שאין מקום לאסור מכירת שבורה, כי אפילו מי שיראה אותו מוכר את השבורה לעכו"ם יבין שהוא מוכר את השבורה הזו רק לשחיטה, והוא לא יבוא ללמוד מכך שמותר למכור בהמה לעכו"ם גם בלי מלאכה, אלא אתה מדוע אתה מתיר מכירת שבורה, משום דאינה יכולה להרפאות כמאן דזבנה לשחיטה דמי, כי כל מי שיראה שהוא מוכר שבורה ויבין שאיננה יכולה להתרפאות הרי הוא יסביר לעצמו שהמכירה הזו היא רק לצורך שחיטה בלבד, והוא לא יבוא להתיר מכירת בהמה לצורך מלאכה, על זה אנחנו רבנן שואלים אותך, **והלא מרביעין עליה ויולדת, וכיון דמרביעין עליה ויולדת, משהא לה**, הרי היות ואפשר עכ"פ להשתמש בה לצורך ולדות, אז ודאי שזה שקונה אותה כן ישהה אותה אצלו שנה או שנתיים, ואם הוא ישהה אותה אצלו שנה או שנתיים אם כן שוב יש כאן חשש דילמא אתיא לאיחלופי, כי הרי מי שיראה את הבהמה הזו אחרי שנה או שנתיים אצל הקונה העכו"ם, יבין שמותר למכור בהמה לא רק לצורך שחיטה אלא גם לצורך מלאכה, שהנה הרי הוא רואה את הבהמה הזו שנמכרה לפני שנה או שנתיים עדיין נמצאת אצל העכו"ם, ובשביל מה היא נמצאת אצלו, כנראה למלאכה, אז אומרים רבנן לר' יהודה, אם כן יש כאן סיבה לדילמא אתיא לאיחלופי, אתה סובר שאין כאן אתיא לאיחלופי מפני שהיא אינה יכולה להתרפאות ואז ודאי שישחט אותה מיד, הרי זה לא כך, שהרי מרביעין עליה ויולדת, והיות ואפשר להשתמש בה לולדות ישהו אותה, ואם ישהו אותה שוב אנשים יבואו להחליף ולהתיר מכירת שלימה למלאכה.

והיות והגמרא כך מסבירה את המחלוקת, אז שוב אין לנו ראיה לפשוט את הספק של מכירת בהמה לעובריה, כי מה שרבנן אמרו לר' יהודה והלא מרביעין עליה ויולדת, הם לא מתכוונים לומר שלכן אסור מפני שבסופו של דבר יהיו עוברין לגוי, לא זה טעם האיסור, כי יכול להיות שמותר למכור בהמה לעובריה, כי כל זמן שהיא לא מעוברת מה שאח"כ היא תתעבר ברשות הגוי זה לא איכפת לנו, אבל מה שהם אומרים לו שאסור מפני שמרביעין עליה ויולדת, כוונתם לומר שהיות וכך הרי הוא ישהה אותה אצלו ברשותו לצורך ולדות, ואז שוב חוזרת הגזירה דילמא אתיא לאיחלופי, שיבואו להתיר מכירת שלימה.

ומסיימת על זה הגמרא, **ואמר להו** ר' יהודה לרבנן על הטענה שלהם, **לכשתלד**, דהיינו, **דלא מקבלת זכר**, מה שאתם אומרים שמרביעין עליה ויולדת, אין זה כך, שהרי היא לא יכולה ללדת לקבל זכר, וכפי שהתוס' מסבירים אפילו אם רק נחתכו רגילה מן הארכובה ולמטה שהיא איננה טריפה, מכל מקום היא לא מקבלת זכר, ולכן אין כאן את הטעם שמרביעין עליה ויולדת, כי לא משאירים אותה לצורך ולדות, וכך שוב חוזר הטעם שהיא איננה יכולה להתרפאות והרי זה כמאן דזבנה לשחיטה, ואין מקום לגזור דילמא אתיא לאיחלופי.

ואם כן הגמרא דחתה את הראיה, ונשאר הספק מה הדין במכירת בהמה לעובריה, האם אדם שמכר בהמה לעוברים קונסים אותו או לא, דהיינו אם מותר למכור בהמה לעוברין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

או שאסור.

אומרת הגמרא, **תא שמע**, נביא ראיה לזה מהמשנה בתחילת המסכתא, שהמשנה אומרת, **והנותן לו בקבלה, ולא קתני אף על פי שאינו רשאי** הרי אחד מהציורים שהמשנה הביאה לדוגמה של שותפות עכו"ם היה כשהישראל נותן בהמה שלו לעובד כוכבים שיטפל בה ולאחר מכן הם יהיו שותפים בולדות, ולא כתוב במשנה שאסור לעשות כן, הרי בענין מכירת בהמה לעכו"ם כתוב במשנה "והמוכר לו אע"פ שאינו רשאי, ואילו בסיפא בדוגמה של "והנותן לו בקבלה" ולא קתני אע"פ שאינו רשאי, אם כן לכאורה משמע שמותר לתת בהמה לעכו"ם לטפל בה כדי שולדות שהיא תתעבר בהם אח"כ הוא יהיה בהם שותף, אם כן גם כאן זה אופן כזה של מכירת בהמה לעובדין, הוא נותן לו בהמה לטיפול כדי שבמה שהיא תתעבר אח"כ הם יהיו שותפין, אם כן נביא מכאן ראיה מזה שלא כתוב במשנה "אע"פ שאינו רשאי" שמותר למכור בהמה לעובדין.

דוחה הגמרא ואומרת, **וליטעמיך** לפי דעתך שאתה מדייק ממה שלא כתוב במשנה "אע"פ שאינו רשאי", אז אני אשאל אותך שאלה אחרת, **המשתתף לו דלא קתני, הכי נמי דרשאי**, יש הרי עוד דוגמה אחת במשנה של "המשתתף לו", דהיינו כשישראל ועכו"ם הולכים בשותפות וקונים בהמה, ולא כתוב במשנה שאסור להשתתף עם גוי, והאם תרצה לומר שמותר לכתחילה ללכת להשתתף עם עכו"ם לעשות עמו שותפות, **והא אמר אבוה דשמואל, אסור לאדם שיעשה שותפות עם העובד כוכבים** יש איסור מדרבנן לאדם לעשות שותפות עם העובד כוכבים, **שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע לו בשם עבודת כוכבים שלו, והתורה אמרה** (שמות כג) **לא ישמע על פיך**, כי אם הוא הולך ועושה שותפות עם העובד כוכבים, מסתבר שלאחר מכן יכול לקרוא שיהיה לו משא ומתן עמו, והעובד כוכבים יתחייב לו שבועה, והוא ילך וישבע בשם עבודת כוכבים שלו, ואם העובד כוכבים נשבע בשם העבודת כוכבים בגרמתו של הישראל, יעבור הישראל על הלאו של "לא ישמע על פיך", שבפרשת משפטים כתוב "ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך", וביארו חז"ל ש"לא ישמע על פיך" היינו בהגרמת פיך, שהעובד כוכבים לא ישבע בשם העבודת כוכבים שלו על פיך בגרמתך, לכן אומר אבוה דשמואל, שאסור לו לאדם לכתחילה לעשות שותפות עם העכו"ם, שמא יתחייב לו שבועה וישבע בשם העבודת כוכבים שלו, ואם כן הרי אסור לעשות שותפות עם העובד כוכבים, ולפי דעתך אתה הפשטן שמדייק ממה שלא נאמר במשנה "אע"פ שאינו רשאי", נשאלת השאלה למה על האופן של המשתתף לו לא כתוב שאינו רשאי, הרי גם להשתתף אסור, **אלא**, אתה מוכרח לומר, **תנא מכירה, והוא הדין לשותפות**, איך תפרש למה באמת לא נאמר במשנה "אע"פ שאינו רשאי" לגבי שותפות, מפני שזה כבר נאמר פעם אחת לענין המוכר, בבבא השניה במשנה נאמר "המוכר לו אע"פ שאינו רשאי", אז תצטרך לפרש תנא מכירה והוא הדין לשותפות, שמה שנאמר שם "אינו רשאי" זה באמת עולה גם על ההמשך של "והמשתתף לו", **הכא נמי תנא מכירה והוא הדין לקבלנות**, אם כך אתה כבר גם יכול לפרש שמה שנאמר **במשנה אע"פ שאינו רשאי עולה גם על האופן האחרון במשנה, על "והנותן לו בקבלה", וגם זה באמת אסור, אם כן אתה לא יכול לפשוט לי מכאן שמותר למכור בהמה לעובריה, כי אפשר שאע"פ שאינו רשאי שנכתב לגבי מוכר במשנה עולה גם על "ונותן לו בקבלה" ואם כן נאמר שבאמת אסור למכור בהמה לעוברין, ואם תשאל, ומאי שנא מכירה דנקט, למה המשנה נקטה אע"פ שאינו רשאי דווקא בבבא של המוכר, דעיקר מכירה היא, מפרש רש"י, מפני שעיקר האיסור היא מכירת בהמה, שתחילת האיסור הוא למכור בהמה לעכו"ם, ואח"כ מתוך כך יוצא שאסור למכור גם עובר, ועכשיו אנחנו כבר רוצים לומר שאסור למכור בהמה לעוברין, אבל מה יסוד האיסור, יסוד האיסור הוא הרי מכירת בהמה, לכן אע"פ שאינו רשאי נכתב באופן השני של "והמוכר לו".**

ועל זה התוס' מעירים על רש"י, שנכון לומר שעיקר האיסור הוא מכירת בהמה כשאנחנו מדברים לגבי נותן לו בקבלה, למה אסור לתת בהמה בקבלה לעובד כוכבים, משום שאסור למכור לו, אע"פ שאנחנו מדברים גם על האופן של המשתתף עם העכו"ם, הרי מה שאסור להשתתף עם עכו"ם זה לא נוגע בכלל למכירת בהמה, שהרי האיסור להשתתף אומר אבוה שמואל זהו שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בשם עבודת כוכבים שלו, וזה ודאי לא נוגע למכירת בהמה לעכו"ם, אם כן אומרים התוס' אי אפשר לפרש כפירוש רש"י שמה שהגמרא אומרת דעיקר מכירה היא כוונת הגמרא היא שעיקר האיסור הוא מכירת בהמה, כי האיסור של מכירת בהמה לא נוגע עכ"פ לאופן של המשתתף לו.

ולכן התוס' מפרשים, שעיקר מכירה היינו שעיקר האיסור הפשוט הוא מכירה, האיסור הפשוט ביותר שיש זה לגבי מכירת בהמה, אבל האיסור של השתתפות לא כך כך פשוט כמו איסור של מכירת בהמה, על כן נקטה המשנה את המילים "אע"פ שאינו רשאי" במוכר לו, אבל אפשר שלהשתתף אסור, והוא הדין שאסור לתת בהמה בקבלה לעובד כוכבים, משום שבכך יצא שבסוף הם יהיו שותפין בולדות, ויכול להיות שאסור למכור בהמה לעובריה.

ועל מה שלמדנו כאן את דינו של אבוה דשמואל, שהובא גם במסכת סנהדרין בפרק ארבע מיתות, שאסור לאדם לעשות שותפות עם עובד כוכבים, והטעם הוא שמא יתחייב העובד כוכבים שבועה לישראל וישבע בשם העבודת כוכבים שלו, ובכך יעבור הישראל על איסור של "לא ישמע על פיך".

התוס' מביאים שיש כמה סוגיות שחולקות על אבוה בשמואל, וסוברות שכן מותר לעשות שותפות עם העכו"ם, ועכ"פ אבוה בשמואל אסור משום שמא יבוא לידי איסור של "לא ישמע על פיך".

ומביאם התוס', שהרשב"א אסר מכח דינו של אבוה דשמואל לקבל את השבועה מן העכו"ם בקל וחומר, שאם אבוה דשמואל אוסר אפילו לעשות שותפות שמא יבוא לידי שבועה, אם כן קל וחומר שאם כבר הגיעו לידי מצב שהעכו"ם רוצה לישבע אסור לו לישראל לקבל ממנו את השבועה ולהאמין לו בה, כי אם הוא יקבל את השבועה ודאי שהוא יעבור בפועל על האיסור של "לא ישמע על פיך", זו היא שיטת הרשב"ם.

אבל רבינו תם חולק, והוא מתיר לקבל שבועה מן הגוי, מפני

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא כמציל מידם, רבינו תם הביא לעצמו ראיה ממה שלמדנו במסכת ע"ז דף ו', שמותר לגבות מלוה על פה מן הגוי אפילו ביום אידם, ואע"פ שיש חשש דילמא אזיל ומודה לעבודת כוכבים, היות ומדובר במלוה על פה שאין ראיה עליו הרי הוא מציל מיד העכו"ם את המלוה את הפרעון, ולכן מותר אע"פ שיש חשש שהוא ילך ויודה לעבודת כוכבים שהוא נפטר מן הישראל, כך אומר רבינו תם, במקרה שבא אליו שבועה מן העכו"ם עליו לקבל את השבועה, מותר לו לקבל את השבועה, משום שאחרת הוא בכלל לא ישלם לו והוא יכחיש, והיות והוא כמציל מידו מותר לקבל את השבועה.

ורבינו תם מביא עוד ראיות לדבר, ויש ראיות מוקשות בדברי רבינו תם, והאחרונים האריכו בענין.

ובסוף דבריו אומר רבינו תם, שבזמן הזה יש עוד היתר לקבל שבועה מן הגוי, מפני שבזמן הזה העכו"ם אינם נשבעים בשם ע"ז, אלא הם נשבעים בשמות קדושים שלהם שאינם תופסים בהם אלהות, זאת אומרת הם נשבעים בשמות כאלה שאינם תופסים בהם באמת אלהות, אלא רק כקדשים שלהם הם מחזיקים אותם, ולכן אין כאן בכלל את האיסור של "לא ישמע על פיך" ומותר לקבל מה שבועה, ומוסיף רבינו תם שאע"פ שמזכירים שם שמים עם שמות הקדושים להם, וכוונתם בהזכרת שם שמים זה לאהלות שלהם, אין זה שם עבודת כוכבים, אבל למעשה כשהם מזכירים אע"פ שהם מתכוונים לדבר אחר, אבל ההזכרת השם זה לא שם של עבודת כוכבים, כי דעתם גם לשם עושה שמים וארץ, ואע"פ שהם מתכוונים אם כך לשיתוף, שהם מתכוונים גם לעושה שמים וארץ וגם לשיתוף של דבר אחר, והרי יש איסור לשתף שם שמים ודבר אחר, מכל מקום אומר רבינו תם שמותר לקבל מהם שבועה, ואין כאן "לפני עור לא תתן מכשול" במה שגורמים להם את השבועה בשיתוף, מפני שבני נח לא הוזהרו על השיתוף הזה, ומה שאנחנו גורמים להם בכך לנו אין איסור לגרום שיתוף, כי אם הם היו מוזרים על השיתוף אז לנו היה אסור לגרום להם שיתוף מפני שהיינו עוברים על "לפני עור לא תתן מכשול", אבל אם הם לא מוזהרים על השיתוף, אז לנו אין שום איסור לגרום שיתוף.

וכאן בדברי רבינו תם האלה נחבטו האחרונים באריכות, ישנם מן המחברים שרצו לפרש שרבינו תם סובר שעכו"ם בכלל לא הוזהרו על השיתוף, כך שבהלכות ע"ז אם הם משתפים שם שמים ודבר אחר הם אינם עובדים איסור, אבל כבר צעקו על כך הרבה מן האחרונים בתשובותיהם, שלכאורה אולי ההי גם קצת משמע בלשון הרמ"א באו"ח סימן קנ"ו, שהכוונה היא שהם בכל לא מוזהרים על השיתוף, אבל כפי שהובא כבר שם בפרי מגדים ובמחצית השקל בתשובות מעיל צדקה , ובשער אפרים, שהם לומדים שודאי אפילו אליבא דרבינו תם עכו"ם הוזהרו על השיתוף, שודאי שזה חלק מחלקי ע"ז, ומה שרבינו תם התכוון לומר זה שעל שבועה בשיתוף הם לא הוזהרו, לישבע בשיתוף של שם שמים ודבר אחר בזה לא הוזהרו בני נח, ישראל כן הוזהרו בכך אבל בני נח לא הוזהרו על שבועה בשיתוף, וגם המנחת חינוך האריך בזה במצוה פ"א.

אם כן עדיין יש לנו ספק, מה הדין, האם מותר למכור בהמה לעובריה, או שאסור למכור בהמה לעובריה.

אומרת הגמרא, תא שמע, נביא ראיה מהברייתא שלמדנו לעיל בדף ב' ע"א, **רבי יהודה אומר, המקבל בהמה מן העובר כוכבים וילדה,** אדם מישראל שקיבל בהמה של עכו"ם לטפל בה, וההסכם ביניהם היה שהם אח"כ ישתתפו בולדות, והבהמה הזו ילדה, אז הדין הוא אליבא דר' יהודה, **מעלין אותו בשוויו** שמים את הולד שנולד בשויו, **ונותן חצי דמיו לכהן,** צריך הישראל לתת חצי דמי הולד לכהן, משום שר' יהודה סובר הרי ששותפות עכו"ם חייבת בבכורה, ולכן חצי הולד ששייך לישראל הרי הוא קדוש בבכורה, אמנם הוא לא יכול להיות קרבן על גבי המזבח כפי שרש"י הזכיר בעמוד א', אבל עכ"פ צריך לתת אותו לכהן בתורת מתנות כהונה, **והנותן בקבלה** במקרה הפוך שהבהמה שייכת לישראל והוא נותן אותה לעכו"ם לטפל בה, בקבלה דהיינו בהסכם שהולדות שיולדו ממנה יהיו בשותפות לעכו"ם ולישראל, **אף על פי שאינו רשאי** שהישראל אסור לו לעשות כן, הדין הוא **קונסין אותו עד עשרה בדמיו,** קודם כל קנסו אותו מדרבנן שהוא חייב לפדות בחזרה את הבהמה הזו מן הגוי אפילו עד עשרה בדמי העובר, כך הוא למסקנא כפי שכבר למדנו לעיל, והגמרא שוב תדון בענין הזה במה שכתוב כאן "עד עשרה בדמיו", על מי מתכוין ר' יהודה בדמיו, על הבהמה או על העובר, **ונותן כל דמיו לכהן,** לאחר שהוא פדה בחזרה את הבהמה ואת העובר מן העכו"ם הוא צריך לתת את כל דמי העובר לכהן בתור מתנות כהונה, מפני שיש לו חלק בה, ור' יהודה סובר ששותפות עכו"ם חייבת בבכורה, **וחכמים אומרים** חכמים חולקים על ר' יהודה והם סוברים, **כל זמן שיד עובר כוכבים באמצע, פטורה מן הבכורה,** רבנן הם שסוברים כתנא דמתניתין בתחילת המסכת ששותפות עכו"ם פטורה מן הבכורה, וזה מה שהם אומרי כאן "כל זמן שיד עכו"ם באמצע", אם יש איזו שייכות לעכו"ם בבכור הזה פטורה מן הבכורה, אם כן אין כאן כלל דין בכורה.

- דף ג' ע"א

ומזה רוצה הגמרא להוכיח, **מאי לאו אבהמה,** לכאורה מה שר' יהודה אמר אע"פ שאינו רשאי, הכוונה היא שאסור לתת את הבהמה לעוברין, והרי כאן זה ממש כמכירה לעוברין מפני שהוא נותן לו את הבהמה לטפל בו ואח"כ הם ישתתפו בעוברים, אם כן נוכיח מכאן שבין אליבא דר' יהודה ובין אליבא דרבנן אסור למכור בהמה לעובריה, כי הרי גם רבנן שחולקים על ר' יהודה הם חולקים רק לענין בכורה וסוברים שפטורה מן הבכורה, אבל לענין עצם האיסור נוכיח מכאן שאסור למכור בהמה לעובריה.

דוחה הגמרא, **לא, אעובר,** מה שהוא אומר "אע"פ שאינו רשאי" הכוונה היא שמדובר כאן כבר כשהבהמה מעוברת,ואם הבהמה מעוברת ויש כבר עובר במעיה והוא נותן אותה בקבלה על מנת שהם ישתתפו אח"כ בעוברין, במקרה כזה אמר ר' יהודה אע"פ שאינו רשאי, שהרי הגמרא בהמת כבר סיקה לעיל, שבין אליבא דר' יהודה ובין אליבא דרבנן עובר שכבר נמצא במעי אמו אסור באמת למכור אותו לעכו"ם, אם כן גם כאן מדובר בבהמה שהיא כבר מעוברת.

ואומרת על זה הגמרא, **דיקא נמי** לכאורה יש גם לדייק כך מלשון הברייתא, **דקתני קונסין אותו עד עשרה בדמיו,** לפי הגירסא אצלנו בגמרא מדייקת הגמרא ממה שנאמר בברייתא בדמיו, ו"בדמיו" זה לשון זכר, משמע שזה מתייחס לעובר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולא לבהמה, אם כן בעל כרחך מזה שקונסים אותו עד עשרה בדמי העובר שהאיסור הוא כאן על מכירת העובר מפני שאם האיסור היה על מכירת הבהמה לא היו צריכים לקנוס עד עשרה בדמי העובר, שמע מינה.

ורש"י משמע שהיתה לו גירסא אחרת, כפי שהרש"ש כבר מדייק, ולמעשה למי שמעיין היטב בתוס' לעיל בדף ב' ע"ב בד"ה מאי לאו העובר גם כן נראה שהגירסא שלו היתה כגירסת רש"י, שבמקום מה שהגמרא מדייקת מהלשון של הברייתא קונסים אותו עד עשרה בדמיו, מדייקים את זה מהסיפא ממה שנאמר "נותן כל דמיו לכהן", ואם היה מדובר כאן על האיסור למכור הבהמה, כהן מאי עבידתיה, אם כן אין שום סיבה לקנוס גם כן לתת את דמי העובר לכהן, ומזה שקונסים לתת את דמי העובר לכהן בעל כרחך שהאיסור הוא העובר עצמו, ואם כן מדובר כאן בבהמה מעוברת.

ולמעשה אין לנו מכאן שום ראיה, והגמרא לא פשטה את הספק האם מותר למכור בהמה לעכו"ם לעובריה, או שאסור למכור בהמה לעובריה לעכו"ם.

אומרת הגמרא, **מסייעא (ליה) לריש לקיש** הברייתא הזאת שר' יהודה אמר שמי שנותן בהמה לקבלה לעכו"ם אע"פ שאינו רשאי קונסים אותו עד עשרה בדמיו, זה שר' יהודה אומר שקונסים אותו עד עשרה בדמיו זה סיוע לדברי ריש לקיש, **דאמר ריש לקיש** במסכת גיטין, **המוכר בהמה גסה לעובד כוכבים, קונסין אותו עד עשרה בדמיה**, אם כן ריש לקיש אומר שהקנס הוא עד עשרה בדמיה, וכאן בברייתא אמר ר' יהודה גם כן קונסים אותו עד עשרה בדמיו, אם כן יש לי כאן ראיה לריש לקיש.

כך משמע מדברי הגמרא לקמן גם כן, שהסיוע הוא על מה שריש לקיש אומר עד עשרה בדמיה, ומלשון רש"י אולי לא כל כך משמע, כי מלשון רש"י משמע שהסיוע הוא על עצם הקנס שקונסים אותו, אבל ברבינו גרשום וכך גם בהמשך דברי הגמרא נראה שהסיוע הוא על זה שריש לקיש אומר קונסים אותו עד עשרה בדמיה, וכך גם למדנו כאן בברייתא כפי שר' יהודה אמר.

ומסתפקת עכשיו גמרא, דוקא, או לאו דוקא, מה שריש לקיש אומר קונסים אותו עד עשרה בדמיה, הכוונה היא עשרה דווקא, זאת אומרת שהוא צריך אפילו פי עשר בדמיה לקנות אותה חזרה מהעכו"ם אבל לא יותר מעשר, וגם לא פחות מעשר, עד עשרה דווקא, או שמא לאו דווקא, אולי מה שריש לקיש נקט בדבריו עד עשרה בדמיה הוא לא מתכוין דווקא עד עשרה, ואם זה לאו דווקא מפרש רש"י שיש לנו שני צדדים ללמוד לאו דווקא, או אפילו יותר מעשרה, זאת אומרת שאם הגוי לא רוצה למכור לו את זה בעשרה הוא צריך לתת לו אפילו יותר מפי עשרה, או שאפשר ללמוד הפוך, שלאו דווקא היינו שהוא לא צריך להפריז כל כך עד עשרה, אלא הכוונה היא שאפילו יותר מכדי דמיה, אבל אפילו לא עד עשרה בדמיה, כך מסתפקת הגמרא אם זה דוקא או לאו דוקא.

ולפי שיטת רש"י יש לנו כאן שלושה צדדים, או דווקא, או פחות מכך, או אפילו יותר מכך.

ובשיטה מקובצת באותו א' הוא מקשה על פירוש רש"י שאומר שאולי פחות מעשרה, שאם כן ריש לקיש לא אומר דבר נכון, כי אם הוא מתכוין לפחות מעשרה אז למה הוא אמר עד עשרה, כי בשלמא אם הוא מתכוין לומר אפילו יותר מעשרה, אז גם כשהוא אומר עד עשרה הרי עד עשרה נכון וגם יותר מעשרה, אבל אם הוא אומר רק פחות מעשרה אז למה הוא נוקט בלשונו עד עשרה בדמיה, לכן השיטה חולק על רש"י ומפרש שלאו דווקא הכוונה היא ליותר ולא לפחות, אע"פ שהשיטה מקובצת עצמו באות ב' מזכיר שמדברי הגמרא להלן אנחנו נראה שרש"י כן צדק בפירושו, ויש צד בגמרא לפרש לאו דווקא על פחות מעשרה.

אומרת הגמרא, **תא שמע**, נביא לזה ראיה, **דאמר רבי יהושע בן לוי, המוכר עבדו לעובד כוכבים**, אם אחד קנה עבד כנעני ועכשיו הוא מוכר אותו לעובד כוכבים, **קונסין אותו עד מאה בדמיו** קונסים אותו שיקנה אותו בחזרה מן העכו"ם אפילו פי מאה ממה שהוא קיבל מהעכו"ם עבור מכירת העבד, ולפי פירוש רש"י רוצה הגמרא להוכיח מזה, שמזה שר' יהושע בן לוי נוקט בעבד עד מאה בדמיו, וריש לקיש בבהמה נוקט עד עשרה בדמיה, משמע שהם מתכוונים דווקא, כי אם זה היה לאו דווקא אז למה הם שינו וכאן הוא נקט לשון של עשרה וכאן נוקטים לשון של מאה, אם אנחנו מוצאים בבהמה עשר ובעבד מאה, משמע שהכוונה היא דווקא, אם כן לפי רש"י מנסה הגמרא להוכיח מדברי ר' יהושע בן לוי שעד עשרה בדמיה זה דווקא.

דוחה הגמרא, לעולם אפשר לומר שזה לאו דווקא, ומה ששאלת מדוע בעבד נקטו מספר גדול מאשר בבהמה, אם זה לאו דווקא למה לך לנקוט מספר גדול יותר בעבד, הרי זה כי **שאני עבד, דכל יומא ויומא מפקע ליה ממצות**, שבעבד יש סיבה לנקוט מספר גבוה יותר, מפני שעבד יש יותר סיבה לקנס, הרי אדם שמוכר עבד לעכו"ם גורם לכך שהעבד כל יום ויום יפקע מן המצוות בשעה שהוא יהיה אצל העכו"ם, אבל היות ויש כאן יותר סברא לקנס, לכן ר' יהושע בן לוי נקט מספר גבוה יותר עד מאה בדמיו, כדי ללמד אותנו שבאמת כשמוכרים עבד הקנס הוא גבוה יותר, אבל עדיין אפשר לומר שזה לאו דווקא לא, בבהמה דווקא ולא בעבד דווקא, אם כן אין מכאן ראיה שהכוונה היא בדווקא, ויותר מזה רש"י אומר שאולי בעבד זה באמת דווקא, מפני שבעבד הוא מפקיע אותו ממצות אז עד מאה בדמיו, אבל עדיין בבהמה זה יכול להיות לאו דווקא, כי מה שנקטו עשר זה רק כדי להראות שה פחות מעבד, אבל זה לא חייב להיות שזה דווקא עשר, זו היא שיטת רש"י בביאור דברי הגמרא, ואם כן למסקנא אנחנו דוחים את הראיה ועדיין אפשר שזה לאו דווקא.

והשיטה מקובצת בגלל הקושיא הזאת, ובגלל עוד קושיא שהוא מקשה על רש"י, הוא לומד הפוך, שבהוה אמינא הגמרא רצתה להביא ראיה מדברי ר' יהושע בן לוי, שעד עשרה בדמיה זה לאו דווקא, מפני שבהוה אמינא הגמרא השוותה בין בהמה לעבד, עדיין הגמרא לא יודעת את הסברא שעבד זה חמור יותר, ואם בהמה ועבד שוים בסברא, וכאן נאמר עד עשרה בדמיה ובעבד נאמר עד מאה, אם כן בעל כרחך שזה לאו דווקא, שהרי שניהם שוים וכאן נקטו מספר כזה ובעבד נקטו מספר גבוה יותר, אם כן ההוה אמינא היתה שזה לאו דווקא, ודוחה גמרא ואומרת שיתכן שזה דווקא,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והסיבה שבעבד נקטו מספר שונה זה מפני ששאני עבד דכל יומא ויומא מפקע ליה ממצות, ולכן יש סיבה לקנוס יותר, אם כן המסקנא לפי השיטה מקובצת היא שזה באמת דווקא, אז יש לנו כאן מחלוקת בפירוש הגמרא בין רש״י ורבינו גרשום שסובר כמותו, לבין השיטה מקובצת.

ואיכא דאמרי ויש אומרים אחרת את המימרא את ריש לקיש, **אמר ריש לקיש, המוכר בהמה נסה לעובד כוכבים, קונסין אותו עד מאה בדמיה**, לפי האיכא דאמרי ריש לקיש נקט מספר מאה לגבי בהמה.

ושואלת על זה הגמרא, **תנן**, ועל אף שכתוב תנן למעשה זו ברייתא כי את זה למדנו בברייתא של רב יהודה ולא במשנה אצלנו, ועכ״פ כתוב שם, **והנותן לו בקבלה אף על פי שאינו רשאי קונסין אותו עד עשרה (בדמיה)** (ב״ח) **[בדמיו]**, ואם כן קשה מכאן לריש לקיש, כי ריש לקיש אמר שאם מוכרים בהמה גסה לעובד כוכבים משלמים עד מאה, וכאן נאמר רק עד עשרה, בנותן לו בקבלה למדנו קונסים אותו עד עשרה בדמיו.

עונה הגמרא, **מכירה פסקה מיניה, קבלנות לא פסקה מיניה**, יש הבדל, ריש לקיש דיבר על אדם שמוכר בהמה לעובד כוכבים וכשהוא מוכר הוא מוכר מכירה גמורה, אדם שמוכר מכירה גמורה קנסו אותו יותר עד מאה בדמיו, אבל הברייתא של ר׳ יהודה הרי לא מדברת באדם שמוכר בהמה מכירה גמורה, הוא רק נותן את הבהמה בקבלה, דהיינו שהעובד כוכבים יטפל בה ובולדות יהיה להם שותפות, אז היות וקבלנות לא פסקה מיניה, שלא פוסקת רשותו מן הבהמה, לכן הקנס הוא פחות, וקונסים אותו רק עד עשרה בדמיו.

ומסתפקת הגמרא עכשיו לפי האיכא דאמרי שוב באותו ספק שהסתפקה בו לעיל, **דוקא או לאו דוקא** מה שריש לקיש אמר שמוכר בהמה קונסים אותו עד מאה בדמיו, האם הכוונה היא דווקא או לאו דווקא.

ואומרת על זה הגמרא, **תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי, המוכר עבדו לעובד כוכבים קונסין אותו עד עשרה בדמיו**, לפי האיכא דאמרי ר׳ יהושע בן לוי בעבד אומר עד עשרה, ריש לקיש בבהמה אומר עד מאה ור׳ יהושע בן לוי בעבד נוקט עד עשרה, ורוצה הגמרא להוכיח מכאן, שאם באמת שלכאורה יש סברא יותר גדולה לקנוס על מכירת עבד, שהרי בכל יומא ויומא מפקע ליה ממצות כפי שלמדנו, ואעפ״כ במכירת עבד אומר ר׳ יהושע בן לוי רק עד עשרה בדמיו, אם כן ודאי שגם בבהמה מה שריש לקיש נקט מאה זה לאו דווקא, אלא פחות מכך, וזה מה שהזכרנו שמהגמרא כאן משמע שכשאומרים לאו דווקא הכוונה היא לפחות מכך, שהרי אם בעבד אומר ר׳ יהושע בן לוי רק עד עשרה, אז ודאי שריש לקיש שאמר עד מאה בבהמה לא התכוין עד מאה דווקא, אלא לאו דווקא, אם כן לכאורה נוכיח מכאן שזה לאו דווקא.

דוחה הגמרא, אין מכאן ראיה, **שאני עבד דלא הדר ליה**, הטעם שבעבד נקט ר׳ יהושע בן לוי מספר פחות רק עשר, זה מפני שבעבד אדם שמכר את עבדו לעכו״ם הדין הוא שהעבד יוצא לחירות וצריך גט שחרור, כפי שמבואר במסכת גיטין, אם אדם מוכר את העבד כנעני שלו לעכו״ם העבד אח״כ אינו חוזר אליו, ולכן אפילו כשקונסים אותו והוא פודה בחזרה את העבד מן העכו״ם, אם העבד ירצה הוא יוכל להיות משוחרר, לכן הקיל ר׳ יהושע בן לוי בקנס של מוכר עבד, מפני שהעבד לא יחזור אליו, והיות והוא צריך רק לפדות אותו ולא על מנת שיחזור אליו הקילו בקנס ואמרו שרק עד עשרה בדמיו, אבל בבהמה שחוזרת אליו היות והוא מרויח בזה שהבהמה תחזור אליו קנסו אותו קנס הרבה יותר גבוה עד מאה בדמיו, ואם כן אין ראיה שזה לאו דווקא, כי אפשר שזה דווקא ויש כאן טעם לחלק, בעבד לא הדר ליה, אבל בהמה כן חוזרת אליו.

שואלת הגמרא, **בהמה מאי טעמא**, איך אתה מסביר את הטעם שריש לקיש קונס במכירת בהמה עד מאה, **משום דקא הדרא ליה** מפני שהבהמה כן חוזרת אליו, **ניקנסיה טפי חד**, אם כן מדוע יש הפרש כל כך גדול שבמכירת עבד עד עשרה, ובמכירת בהמה עד מאה, הרי כל הבדל בין עבד לבהמה הוא שהבהמה חוזרת אליו, אז הוא מרויח כאן רק עוד בהמה אחת, ואם כן יש טעם לקנוס אותו עד אחד עשרה, אבל לא עד מאה, אם באמת קנסת עד עשר מפני שהוא לא חוזר אליו אז בהמה תקנוס עד אחד עשרה מפני שהיא כן חוזרת אליו, אבל מדוע לקנוס עד מאה, ואם כן שוב לכאורה צריך לומר שזה לאו דווקא.

עונה הגמרא, **אלא, עבד מילתא דלא שכיחא היא, וכל מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן**, הטעם שבעבד קנסו רבנן קנס קטן יותר, זה מפני שמכירת עבד זה לא שכיח שאדם ימכור את עבדו לעכו״ם, והיות וזה לא שכיח אז בכל מילתא דלא שכיחא יש לנו כלל שלא גזרו ביה רבנן, אז כאן אע״פ שגזרו עכ״פ הקנס הוא קטן יותר, רק עד עשר ולא עד מאה, ואז אחרי הדחייה הזו של הגמרא שהטעם בעבד הוא מפני שזה מילתא דלא שכיחא, שוב אנחנו חוזרים לומר שאפשר שזה לאו דווקא, וההבדל בין בהמה לעבד הוא שעבד זה מילתא דלא שכיחא ובהמה היא מילתא דשכיחא.

ובדרך אגב אנחנו מוצאים כאן, שיש מושג של מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן דלא ככל הש״ס, כי בכל הש״ס לומדים שכיון שזה דבר שלא שכיח רבנן לא נחתו לכך לגזור בו גזירות, אבל רבנן כן גזרו במוכר עבדו לעכו״ם, אלא שמפני שזו מילתא דלא שכיחא הם קנסו קנס קטן יותר, ואם כן זה לא כמו הסברא שישנה בכל הש״ס.

למדנו בברייתא לעיל בדף ב׳ ע״ב, **וחכמים אומרים, כל זמן שיד העובד כוכבים כו׳**, חכמים חולקים על ר׳ יהודה וסוברים ששותפות עכו״ם פטורה מן הבכורה, ובלשונם הם אומרים כל זמן שיד עכו״ם באמצע פטורה מן הבכורה, אם יש איזו שהיא שייכות לעכו״ם בבכור הזה הרי שאיננו בכור כלל, אם כן יש לנו כאן מחלוקת בין ר׳ יהודה לרבנן.

אמר רבי (יהושע) (ב״ח) **[יוחנן], ושניהם מקרא אחד דרשו**, ר׳ יהודה ורבנן שחולקים בשותפות עכו״ם אם חייבת בבכורה או פטורה מן הבכורה, שניהם את שיטתם הם דרשו מפסוק אחד, שכתוב בפסוק (שמות י״ג) **כל בכור**, ולשיטת רש״י במשנה הכוונה היא לפסוק בפרשת במדבר ״הקדשתי לי כל בכור בישראל״, נאמר אם כן בפסוק בלשון ריבוי ״כל בכור״, **רבנן סברי, בכור, מקצת בכור משמע**, רבנן סוברים שאם היה כתוב בפסוק רק את המלה ״בכור״ ללא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המלה הנוספת ״כל״, אז היה משמע שאפילו אם יש רק מקצת בכור הוא גם כן חייב בבכורה, דהיינו שאפילו אם העכו״ם שותף אבל היות ומקצת מן הבכור הזה הוא בכור הרי הוא חייב בדין בכורה, זה היה אם היה כתוב בפסוק רק ״בכור״ בלבד, **כתב רחמנא כל** כתב הפסוק ״כל בכור״ להשמיע אותנו **עד דאיכא כוליה**, שרק אם כל הבהמה כולה יכולה להיות בה קדושת בכור אז יש בה קדושת בכורה, אבל אם יש בה שותפות של עכו״ם שהחלק הזה ששייך לעכו״ם מעכב מן הקדושה אין כאן בכלל דין בכור, זו היא שיטת רבנן איך שהם דורשים את הפסוק ״כל בכור״, **ורבי יהודה סבר** ור׳ יהודה חולק על רבנן והוא סובר שכך צריך לדרוש את הפסוק, **בכור, כוליה בכור משמע**, אם היה כתוב רק את המלה ״בכור״ היה משמע שדווקא אם הוא בכור כולו, **כתב רחמנא כל, דאפילו כל דהוא**, בא הפסוק וכותב ״כל בכור״ כדי ללמד אותי שאפילו כל דהוא בכור, ״כל״ משמע לשון ״כל שהוא״, כפי שרש״י מביא כאן מלשון הפסוק (מלכים ב׳) ״לשפחתך אין כל בבית״, דהיינו שאין לה אפילו כל שהוא, אם כן אומר ר׳ יהודה, כשהתורה כתבה ״כל בכור״ זה בא לומר שאפילו אם יש רק כל שהוא ששייך לקדושת בכורה הוא גם כן מתקדש בקדושת בכורה.

איבעית אימא בעוד אופן אפשר ללמוד את המחלוקת בין ר׳ יהודה לרבנן, **דכולי עלמא בכור רובא משמע**, שבין ר׳ יהודה ובין רבנן מודים שאם היה כתוב המלה ״בכור״ בלבד בפסוק היינו לומדים שבכור הכוונה היא לרוב, שאם רובה של הבהמה שייך בה קדושת בכורה אז היא באמת מתקדשת, מפני שאם רוב הבהמה שייך בה קדושת בכורה אז יש רובו ככולו וזה נקרא בכור, אם כן בין ר׳ יהודה ובין רבנן סוברים שאם היה כתוב ״בכור״ בלבד זה היה תלוי אם רוב הבהמה שייכת לישראל או שרוב הבהמה איננה שייכת לישראל, ולאחר שזו היא המשמעות של המלה ״בכור״ באו עכשיו רבנן ור׳ יהודה ונחלקו מה מוסיפה המלה ״כל״, **מר סבר, כל משמע למלויי אתא**, רבנן סוברים שכשנכתב ״כל בכור״ המלה ״כל״ באה לרבות שלא מספיק שיהיה רוב של ישראל, אלא צריך שכל כולה של הבהמה תהיה שייכת לישראל, **ומר סבר** ור׳ יהודה חולק וסובר, **לגרועי אתא** שהמלה ״כל״ באה לגרוע ולמעט, כמו שאמרנו ״אין לשפחתך כל בבית״, אם כן זה בא למעט מן הרוב, שאפילו אם יש לו פחות מרוב, אפילו אם רק מיעוט הבהמה של ישראל זה גם כן חייב בבכורה.

אם כן זו היא המחלוקת ומכאן נחלקו ר׳ יהודה ורבנן בשותפות עכו״ם אם היא חייבת בבכורה או פטורה מן הבכורה, והמחלוקת בין הלישנא קמא לאיבעית אימא היא, שלפי הלישנא קמא אנחנו עושים מחלוקת בין ר׳ יהודה לרבנן בשני דברים, גם במשמעות של המלה ״בכור״ וגם במשמעות של המלה ״כל״, ואילו לפי האיבעית אימא המשמעות של המלה ״בכור״ אין בה מחלוקת וכולם סוברים שבכור רובא משמע, והמחלוקת היא רק אם ״כל״ בא להוסיף או לגרוע.

שואלת הגמרא, **וכמה תהא שותפות של עובד כוכבים ותהא פטורה מן הבכורה**, לשיטת רבנן שאנחנו פוסקים כמותם כפי שנראה לקמן, שהם הרי סוברים ששותפות עכו״ם פוטר לגמרי מן הבכורה, איזה חלק צריך להיות לעכו״ם בבהמה כדי לפטור אותה מן הבכורה.

עונה הגמרא, **אמר רב הונא, אפילו אזנו**, רב הונא סובר שאפילו אבר קטן כזה כאזנו של הבכור, אם יש לעכו״ם חלק באזנו של הבכור או באזנה של אמו, הרי הבכור שיולד פטור כבר לגמרי מן הבכורה.

מתקיף לה רב נחמן הקשה רב נחמן על דברי רב הונא שאמר אפילו אזנו, **ולימא ליה, שקיל אזנך וזיל**, מדוע אם יש לעכו״ם את האוזן או חלק באוזן כבר הבהמה פטורה מן הבכורה, שיאמר הכהן לעכו״ם שיטול את אזנו, והרי אם הוא באמת יטול את אזנו מה יהיה לנו כאן, יהיה לנו כאן בהמה בעלת מום, לא יותר מזה שהבהמה היא בעלת מום, ובהמה בעלת מום כידוע גם היא יש בה קדושת בכורה, אמנם להקריב אותה על גבי מזבח אי אפשר, אבל צריך לתת אותה לכהן בתורת מתנות כהונה, והכהן ישחט ויאכל את הבהמה בעלת מום, אם כן מפרש רש״י, אליבא דרב הונא שאומר שאפילו אם יש לעכו״ם שותפות באוזן בלבד הוא כבר פטור מן הבכורה לרבנן, מדוע זה פטור מן הבכורה, שהכהן יאמר לגוי, תקח את אזנך ותלך, ואז כל יתר הבהמה תהיה קדושה בקדושת בכורה, ואני אקבל אותה כמתנות כהונה.

דהיינו שרב נחמן חולק על רב הונא, ואומר שאם יש חלק באוזן בלבד זה לא פוטר מן הבכורה גם אליבא דרבנן, ואיזה חלק אם כן הוא כן פוטר.

אומרת על זה הגמרא, **איתמר, רב חסדא אמר, דבר שעושה אותו נבלה, ורבא אמר, דבר שעושה אותו טריפה**, רב חסדא סובר שרק אם יש לעכו״ם שותפות באבר כזה שהנשמה תלויה בו, שאם הוא יטול את האבר הזה הבהמה תמות ותיעשה נבילה, אז זה נחשב שהוא באמת שותף חשוב בבהמה והוא פוטר אותה לגמרי מן הבכורה, ורבא אמר דבר שעושה אותו טריפה, רבא סובר שלא צריך שיהיה בידו חלק שאם נקח אותו הבהמה תמות לגמרי, אלא מספיק שיהיה לו חלק שאם הוא ינצל הבהמה תיעשה טריפה זה גם כן פוטר לגמרי את הבהמה מן הבכורה אליבא דרבנן.

וכפי שרש״י מסביר, לרב חסדא שסובר שצריך דבר שעושה אותו נבילה, צריך שיהיה לעכו״ם חלק בושט או בגרגרת שאם זה ינטל היא תמות לגמרי, אבל אליבא דרבא מספיק שיהיה לו חלק באבר שאם הוא ינטל היא תיעשה טריפה אע״פ שהיא לא תמות, כגון שיש לו חלק ברגלים עד מן הארכובה ולמעלה, יש ברגל של הבהמה שלושה חלקים, והארכובה היא החלק האמצעי, ואם יש לו חלק מן הארכובה ולמעלה אז הבהמה היא כבר טריפה, וזה כבר עושה אותו שותף חשוב שפוטר לגמרי מן הבכורה.

שואלת הגמרא, **במאי קמיפלגי** במה נחלקו רבא ורב חסדא, שלרב חסדא צריך דבר שעושה אותו נבילה, ואילו לרבא מספיק דבר שעושה אותו טריפה.

עונה הגמרא, הם חולקים **בטריפה חיה**, פירושו במחלוקת שמבוארת במסכת חולין בתחילת פרק אלו טרפות, אם טריפה יכולה לחיות או לא, **למאן דאמר דבר שעושה אותו טריפה** רבא שסובר שמספיק שיהיה לו שותפות בחלק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שעושה אותו טריפה, **קסבר טריפה אינה חיה** הוא סובר שטריפה איננה נחשבת כחיה, ולכן מפסיק שיהיה לו שותפות בחלק הזה, **ולמאן דאמר דבר שעושה אותו נבלה** ולרב חסדא שמצריך דווקא דבר שעושה אותו נבילה, **אבל טריפה חיה**, לשיטתו הוא סובר שטריפה כן נחשבת כחיה, והתוס׳ מביאים מהגמרא במסכת תמורה דף י״א, ששם יש גירסא הפוכה, שרב חסדא הוא זה שמסתפק בדבר שעושה אותו טריפה, ורבא אומר שצריך דווקא דבר שעושה אותו נבילה.

מספרת הגמרא, **אמרוה רבנן קמיה דרב פפא** באו התלמידים ואמרו לרב פפא, **הא דרב הונא ורב חסדא ורבא לא פליגי**, הם באו לפרש לרב פפא שיתכן שרב הונא לא חולק עם רב חסדא ורבא, ומפרשים רש״י והתוס׳, שרב חסדא ורבא ודאי חולקים, כי אחד אומר דבר שעושה נבילה והשני אומר דבר שעושה טריפה, אבל רב הונא שאמר שאפילו שותפות באזנו בלבד פוטרת מן הבכורה, הוא אינו חייב לחלוק על רב חסדא ורבא, ואפשר ששלושתם מודים זה לזה, וכפי שמבארים התלמידים לרב פפא, **הא בו, הא באמו**, מה שרב הונא אמר שאפילו שותפות באוזן פוטרת מן הבכורה, זה מדובר כשהשתפות היא באזנו של העובר עצמו, ומה שרב חסדא ורבא הצריכו דבר שעושה אותו נבילה או טריפה, הכוונה היא כשהשותפות היא באם ולא בעובר, ויש הבדל בין השותפות עם האם לבין השותפות עם העובר, בעובר מספיקה שותפות אליבא דכולי עלמא באוזן בלבד, אבל אומרים התלמידים לרב פפא שמודים כולם שבאם צריך שותפות בדבר שעושה אותה נבילה או טריפה, מפני שהתלמידים למדו, שכשיש שותפות בעובר עצמו ההפקעה היא גדולה יותר, ולכן אפילו שותפות באוזן פוטרת מן הבכורה, אבל כשהשותפות היא רק באם שהרי קדושת הבכור איננה באם עצמה, אז צריך שותפות חשובה יותר של דבר שעושה אותו נבילה או טריפה, ואם כן בו מפסיק באוזן ובאמו צריך דבר שעושה אותו נבילה או טריפה.

אמר להו רב פפא ענה להם רב פפא לרבנן, **מאי שנא בו, דבעינן כל בכור וליבא**, מדוע אתם מבינים את רב הונא שפוטר מן הבכורה במקרה שיש לעכו״ם שותפות אפילו באוזן הבכור עצמו, מדוע אתם מבינים שאז הוא באמת פטור מן הבכורה, מפני שכתוב בפסוק ״הקדשתי לי כל בכור״, וכשיש שותפות של עכו״ם באוזן כבר אין זה נקרא שיש לישראל את כל הבכור, אם כך **אמו נמי** כשיש שותפות של אוזן אפילו באם הבכור, **בעינן** (שמות ל״ד) **כל מקנך תזכר וליבא**, הרי מנין אנחנו לומדים שאם יש חלק לעכו״ם באם אז הולד פטור מן הבכורה, מהפסוק של ״כל מקנך תזכר״, אז גם שם נאמר ״כל״, ואם אוזן כבר מפקיע מדין כל, אז גם אם יש חלק באוזן של האם זה כבר לא נחשב ״כל מקנך תזכר״, **אלא לא שנא** אלא ודאי שאין הבדל בין האם לעובר, ורב הונא שסובר שאוזן מספיק כדי להפקיע מקדושת בכורה, הוא סובר כך בין באם ובין בולד, וכך גם רבא ורב חסדא שסוברים שצריך דבר שעושה אותו נבילה או טריפה סוברים כך בין באם ובין בולד.

ועכ״פ למדנו, שאם יש לעכו״ם שותפות בחלק שעושה נבילה, ודאי אליבא דכולי עלמא הבהמה הזו פטורה לרבנן מן הבכורה.

מתקיף לה מר בר רב אשי הקשה על זה מר בר רב אשי, **מאי שנא מנפלים, דאף על גב דלאו בני חיותא נינהו קדשי**, הרי נפלים אע״פ שהם אינם בני חיות מכל מקום הם קדושים בבכורה, **דאמר מר** כי למדנו בברייתא, בפסוק כתוב (שמות י״ג) **פטר שגר בהמה**, פירושו **שגר בבהמה**, ולפי הלישנא קמא דרש״י צריך לקרוא ״שֶׁגָּר בִּבְהֵמָה״ וחז״ל דורשים מזה שאפילו עובר שעדיין היה צריך לגור במעי אמו, דהיינו שהוא נפל, מכל מקום הוא קדוש בבכורה, ולפי הלישנא בתרא קוראים ״שֶׁגָּר בִּבְהֵמָה״, אפילו עובר כזה שהבהמה משגרת ממעיה, דהיינו שהוא נפל והיא מפילה אותו, מכל מקום הוא קדוש בבכורה, ואם כן עכ״פ אנחנו רואים שאפילו נפל שאין לו חיות מכל מקום קדוש בבכורה, אם כן מדוע כשיש לעכו״ם שותפות בדבר שעושה אותו אפילו נבילה הבהמה פטורה מן הבכורה.

עונה הגמרא, **התם, כיון דלא עריבו בהו חולין, קרינא בהו בבהמה כל בכור**, בנפל אמנם הוא לאו בר חיות, אבל אין שום חלק בו שנשאר חולין ולא מתקדש בבכורה, על כן הוא נחשב ״כל בכור״ והוא כן קדוש, **הכא** אבל כשיש לעכו״ם חלק, **כיון דעריבו בהו חולין לא קרינא בהו כל בכור**, היות ויש חלק אחד שהוא חלק מן הבהמה והוא שייך לעכו״ם והוא לא יתקדש בבכורה וישאר חולין, הרי שהבכור הזה לא נקרא ״כל בכור״, ולכן הוא נתמעט ורבנן סוברים שהוא פטור מן הבכורה.

מספרת הגמרא, **רבי אלעזר לא על לבי מדרשא** ר׳ אלעזר לא עלה לבית המקדש ולא שמע את השיעור, **אשכחיה לרבי אסי** והוא פגש את רב אשי, **אמר ליה** והוא שאל אותו, **מאי אמור רבנן בי מדרשא** מה חידשו חכמים בבית המדרש, **אמר ליה** ענה לו ר׳ אסי,

- דף ג׳ ע״ב

הכי אמר רבי יוחנן, אפילו מום קל, שאפילו אם יש לעכו״ם חלק כזה בבהמה שאילו ינטל זה יהיה רק מום קל בבהמה, כגון אזנו, מכל מקום הבהמה כבר פטורה מן הבכורה.

ועוד חידוש אמר ר׳ יוחנן, **והדתנן** ומה שלמדנו במשנה (לעיל בדף ט״ז ע״ב), **רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטורה מן הבכורה**, דהיינו שנדמה פטור מן הבכורה, שאם הולד נדמה למין אחר ולא למין של אמו, כגון רחל שילדה מין עז או עז שילדה מין רחל, פטורה מן הבכורה, **ואם יש בו מקצת סימנין** אבל אם יש בנדמה הזה מקצת סימנים שבהם הוא כן דומה לאמו, **חייב** הרי הוא חייב בבכורה, אמר ר׳ יוחנן על המשנה הזו, אמנם אם יש בו מקצת סימנים חייב, אבל מכל מקום **מום קבוע הוי לשחוט עליו**, הוא חייב במתנות כהונה של בכורה, אבל דינו של הבכורה זהו כבכור בעל מום שאיננו קרב לגבי מזבח אלא הכהן שוחט אותו ואוכל אותו, מום קבוע הוי, זה שהוא נדמה אע״פ שיש בו מקצת סימנים זה מום קבוע לשחוט עליו, שהכהן יכול לשחוט אותו בלא הקרבה.

שואלת על זה הגמרא, **בשלמא מום קל, קא משמע לן כדרב הונא, ולאפוקי מדרב חסדא ורבא**, בשלמא החידוש הראשון של ר׳ יוחנן בא לחדש לנו שההלכה היא כרב הונא שאפילו אזנו פוטר מן הבכורה, ודלא כרב חסדא ורבא, **אלא**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מום קבוע מאי קא משמע לן, אבל החידוש השני שהוא אמר שנדמה נחשב כמום קבוע, מה הוא מחדש בכך, האם הוא בא לחדש **דכיון דאישתני הוה ליה מומא** שכל שינוי בבהמה זה מום, **תנינא** הרי למדנו את זה במשנה לקמן בדף מ׳, **ופיו דומה כשל חזיר הרי זה מום**, אז הנה אם יש שינוי בבהמה זה נחשב מום, ואם כן מה חידש ר׳ יוחנן.

וכי תימא ואם תרצה לחלק ולומר, **התם** שם במשנה, **נשתנה בדבר שאין במינו קדוש בבכורה**, בפיו דומה כשל חזיר אז השינוי הוא למין כזה שאיננו קדוש בבכורה, לכן זה מום, **הכא** אבל בדברי ר׳ יוחנן מדובר אם **נשתנה בדבר שבמינו קדוש בבכורה**, מרחל לעז או מעז לרחל, ואולי את זה לא היינו לומדים מהמשנה ולכן הוא מחדש שגם זה נקרא מום.

על זה שואלת הגמרא, **הא נמי תנינא** הרי גם את זה למדנו באותה משנה, **עינו אחת גדולה ואחת קטנה**, מפרש רש״י, אם עינו אחת של הבכור גדולה יותר מהשניה, או אחת קטנה יותר מהשניה, **ותנא** ופירשו בברייתא, **גדולה** פירושו **גדולה כשל עגל**, **וקטנה** פירושו **קטנה כשל אווז**, אם כן נשאלת השאלה, **בשלמא קטנה כשל אווז** זה נקרא **אין במינו קדוש בבכורה**, **אלא גדולה כשל עגל יש במינו קדוש בבכורה**, ואעפ״כ זה נחשב מום, **אלא לאו** אלא ודאי הטעם הוא **משום דאמרינן כיון דאישתני הוה ליה מומא**, ואם כן מה חידש ר׳ יוחנן.

עונה הגמרא, **לא** משם אין ראיה ששינוי למין קדוש בבכורה נחשב מום, שם הטעם שזה נחשב מום הוא **משום דהוה ליה שרוע**, ובתורה הרי כתוב ששרוע הוא מום, דהיינו שכאבר אחד גדול ואבר אחד קטן, אם כן יש מום מסויים של שרוע, אבל כל שינוי אחר שאיננו באברים שאחד גדול ואחד קטן עדיין אנחנו לא יודעים שזה מום, ועל כן בא ר׳ יוחנן ומחדש שזה נקרא מום.

ומוסיפה הגמרא ואומרת, **הכי נמי מסתברא** כך גם מסתבר ששם במשנה הטעם הוא מפני שזה שרוע, **דתנן** כי למדנו במשנה, **מומין אלו, בין קבועין בין עוברין פוסלין**, המומין שנמנו בפרק הקודם לגבי בכור בהמה פוסלים גם לגבי אדם, שאם הוא כהן אסור לו לעבוד עם מום כזה בבית המקדש, **יתר עליהן אדם** ויש עוד מומים שפוסלים באדם, **עיניו שתיהן גדולות שתיהן קטנות**, ועל זה אומרת הגמרא, **גבי אדם הוא דכתיב** (ויקרא כ״ב) **איש איש מזרע אהרן**, ומזה דרשו חז״ל, **דבעינן איש שוה בזרעו של אהרן**, ולכן אם הוא לא נראה כבני אדם רגילים הוא פסול, **אבל בהמה משמע שתיהן גדולות שתיהן קטנות נמי לא הוי מומא** שבאופן כזה זה לא נחשב מום, אם כן **אחת גדולה ואחת קטנה מאי טעמא, אי משום שינוי, אפילו שתיהן גדולות שתיהן קטנות נמי**, למה אם כן יש הבדל בין שתיהן גדולות לאחת גדולה, **אלא לאו משום דהוה ליה שרוע** אלא על כרחך הטעם שזה פסול הוא משום שאחת גדולה ואחת קטנה זה שרוע, אבל שתיהן גדולות זה רק שינוי וזה לא פוסל.

דוחה הגמרא, **לא, לעולם אימא לך משום שינוי שינוי הוי מומא**, באמת שינוי זה מום וזה הפשט במשנה שם, **ודקא קשיא לך אפילו שתיהן גדולות שתיהן קטנות** שזה גם יהיה מום, **התם, אי מחמת בריותא יתירא, תרווייהו בעי למיברא, אי מחמת כחישותא יתירא, תרווייהו בעי מיכחש**, כששתיהן גדולות או שתיהן קטנות זה או שהוא בריא מדאי או שהוא חלש מדאי, אז זה לא נקרא מום, אבל אחת גדולה ואחת קטנה יכול להיות שיש זה שינוי ובגלל השינוי זה מום, לכן בא ר׳ יוחנן ומפרש שזהו באמת הפשט במשנה, שכל שינוי בבהמה הרי זה מום.

מספרת הגמרא, **ההיא גיורתא דהוו מסרין לה אחי חיותא לפטומה** היתה גיורת אחת שאחיה דהיינו אחיה עובדי כוכבים, היו מוסרים לה את בהמתם כדי שהיא תפטם אותם משלה, ולאחר מכן הם יחלקו בולדות, ולמעשה זה מה שלמדנו במשנה ובברייתא לעיל בגמרא, זהו הנותן לו בקבלה, הם נתנו לה את הבהמות לפיטום כדי שאח״כ הם יחלקו איתה יחד בולדות, **אתאי לקמיה דרבא** הלכה אותה גיורת לפי רבא לשאול אותו האם היא חייבת בבכורה בולד הראשון שיולד, האם היא צריכה לתת אותו לכהן או שמא היא פטורה מן הבכורה, **אמר לה** ענה לה רבא, **לית דחש לה להא דרבי יהודה** אין מי שחש להלכה לדברי ר׳ יהודה **דאמר שותפות עובד כוכבים חייבת בבכורה**, אלא להלכה פוסקים כרבנן ששותפות עובד כוכבים פטורה מן הבכורה, ולכן כאן אמנם יש לה חלק בולדות, אבל היות וגם לאחיה יש חלק בולדות אז יש כאן שותפות עכו״ם,ושותפות עכו״ם פטורה מן הבכורה.

עוד מספרת הגמרא, **רב מרי בר רחל, הויא ליה ההיא חיותא, לרב מרי בר רחל היו בהמות בעדרו**, הטעם שרב מרי נקרא על שם אמו רחל, ולא על שם אביו, לפי רש״י בברכות דף ט״ז ובשבת קנ״ד ע״א, וביבמות מ״ה ע״ב, ובב״מ ע״ג ע״ב, וכן לפי הרשב״ם בב״ב דף קמ״ט, היינו כי רב מרי בר רחל שבש״ס זהו רב מרי בריה דרחל בת שמואל שנשבתה לבין העכו״ם כדאיתא בכתובות דף כ״ג ע״א, והוא הבן של איסור גיורא שנשא את בת שמואל כשהיא נשבית וכשהוא עדיין היה גוי, ולאחר מכן נתגייר, ואם כן מרי בר רחל היתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ולכן נקרא על שם אמו שהיתה מישראל, ואילו התוס׳ בב״ב סוברים שתרי מרי בר רחל היו, אחד שהיה באמת הבן של איסור גיורא, אבל אין זה כלל ועיקר בנו של בת שמואל, כי בת שמואל אומר הירושלמי שאמרה אמת במה שאמרה נשבתי וטהורה אני, ואילו זה שנקרא רב מרי בריה שבת שמואל היה בנו של אמורא שהיה ישראל כשר בשם רבה ומה שהוא נקרא רב מרי בריה דבת שמואל, וכן רב מרי בר רחל, הוא כדי לייחסו על שמואל שהיה אביו של אמו רחל, כדאשכחן בכתובות דף פ״ז ע״א, רבנא עוקבא ורבנא נחמיה בני ברתיה דרב, וכן רבי שמעון בן פזי ואבא שאול בן אמא מרים, **ועכ״פ הגמרא מספרת כאן, שכשהוא היה רואה בהמה מבכרת בעדרו, הוה מקנה לאודנייהו לעובד כוכבים**, בהמה שהיתה מעוברת בולד הראשון שלה הוא היה מוכר את האוזן לעובד כוכבים, כדי שכשהיא תלד את הבכור הוא לא יהיה קדוש בקדושת בכורה, שהרי אם הוא מקנה את האוזן לעובד כוכבים יש כאן שותפות עכו״ם, והרי כפי שלמדנו כאן להלכה פוסקים כרבנן ששותפות עכו״ם פטורה מן הבכורה, לכן רב מרי בר רחל היה עושה את העצה הזו, שכשהוא היה רואה בהמה מבכרת הוא היה מקנה את האוזן לעובדי כוכבים, ויש מחלוקת בענין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה בין רש"י לתוס', את האוזן של מי היה רב מרי בר רחל מוכר לעובדי כוכבים, מרש"י לקמן בדף קנ"ג ע"ב משמע שהוא היה מקנה את אזנה של האם, שהרי למדנו שבין שותפות עכו"ם באם ובין שותפות עכו"ם בולד שניהם פוטרים מן הבכורה, ורש"י למד שהוא היה מקנה את אזנם של האמהות לעובדי כוכבים ואז יש לעובד כוכבים שותפות באם, וזה פוטר את הולד מקדושת בכורה, אבל התוס' האריכו בשם רבינו תם, שרב מרי בר רחל היה מקנה את אוזן העובר ולא את אוזן האם, וכפי שנבאר את דבריהם בהמשך, **ואסר להו בגיזה ועבודה, ויהיב להו לכהנים, על אף שרב מרי בר רחל מכר את אוזן האם או את אוזן העובר לעובד כוכבים, ובכך יש שותפות עכו"ם בבהמותיו, והרי למדנו ששותפות עכו"ם פוטרת מן הבכורה, אעפ"כ הוא נהג בבכור שנולד כאילו הוא היה קדוש בקדושת בכורה, והוא אסר אותו בגיזה ועבודה, זאת אומרת הוא לא גזז את צמרו וגם לא עבד בו עבודה, כדין בכור שהוא כן קדוש בקדושת בכורה, והוא גם נתן את הבכורות שלו לכהנים כאילו הם היו קדושים בקדושת בכורה, וכלאי חיותא דרב מרי בר רחל**, היות והוא כך היה נוהג, שהוא הקנה את האוזן לעובד כוכבים כדי לפטור את הבכור מן הבכורה נגרם משמים שמקנהו נכלה והוא הפסיד את כל בהמותיו.

שואלת הגמרא, **וכי מאחר דאסר להו בגיזה ועבודה ויהיב להו לכהנים, אמאי מקנה להו לאודנייהו לעובד כוכבים**, אם הוא נהג בבכורות לגמרי כמנהג בכורות שקדושים בקדושת בכורה, אז בשביל מה הוא היה מוכר את האוזן לעובד כוכבים, היות והוא אסר ממילא בגיזה ועבודה את הבכורות שלו, הוא לא גזז אותם ולא עבד בהם, והוא גם היה נותן אותם לכהנים כדין כל בכור שהוא מתנות כהונה, אם כן בשביל מה הוא בכלל הקנה את האוזן לשתף עכו"ם בבכורותיו.

עונה הגמרא, **דלמא אתי בהו לידי תקלה**, הסיבה שרב מרי בר רחל מכר את אוזן העובר או את אוזן האם לעובד כוכבים, הוא כדי שלא יבוא לידי מכשול, שהרי אם הוא לא ימכור אז הבכור שיולד באמת הוא קרבן וקדוש בקדושת בכורה, ואז אם הוא יבוא לגוז אותו או לעבוד בו הוא יעבור על איסור, לכן כדי שלא יבוא לידי תקלה הוא היה מוכר את האוזן לעובד כוכבים, ואז אין כאן קדושת בכורה, רק כדי שהוא לא ירויח מההפקעה של הקדושה הוא עוד היה אח"כ נוהג בו גם כן כאילו היה קדוש, ולא היה גוזז ועובד בו, וגם היה נותן אותו לכהנים.

שואלת אם כן הגמרא, **אי הכי** אם כל מה שרב מרי בר רחל עשה זה היה לחומרא כדי שלא יבואו לידי תקלה, **מאי טעמא כלאי חיותא דרב מרי** מדוע אם כן מתו בהמותיו, הרי הוא התכוין להיפך לטובה, לא להרויח בזה, אלא רק שהוא לא יבוא לידי תקלה.

עונה על זה הגמרא שני תירוצים, תירוץ ראשון שלכן כלו בהמותיו של רב מרי בר רחל, **משום דמפקע להו מקדושתייהו**, דהיינו שאמנם הוא התכוין לטובה, אבל למעשה הוא גרם כאן הפקעת קדושת בכורה, ומשום שהוא הפקיע אותם מקדושתם על כן כלו בהמותיו.

שואלת שוב הגמרא, **והאמר רב יהודה** (כפי שנלמד לקמן), **מותר לאדם להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם**, רב יהודה מתיר להטיל מום בבכור כשהוא עדיין במעי אמו, כדי שכשיצא לאויר העולם לא יצטרכו להמתין עד שיפול בו מום, מפני שאם יצטרכו להמתין עד שיפול בו מום יש לחשוש שמא יבואו לעבור על איסור גיזה ועבודה, אז כדי שלא יבואו לידי תקלה אומר רב יהודה שמותר להטיל בו מום קודם שיצא לאויר העולם, ועל אף שבהטלת מום יש גם כן הפקעת קדושה, כי בלא מום אפשר היה להקריב אותו, ועל ידי שהוא מטיל בו מום אי אפשר להקריב אותו לגבי מזבח, מכל מקום אומר רב יהודה שמותר להטיל בו מום, אם כן מדוע נענש רב מרי בר רחל, הרי גם הוא עשה את הפקעת הקדושה כדי שלא יבוא לידי תקלה.

עונה על זה הגמרא, **התם מקדושת מזבח קא מפקע ליה, מקדושת כהן לא מפקע ליה, הכא אפילו מקדושת כהן קא מפקע ליה**, מפרש רש"י, בעצה של רב יהודה של הטלת מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם, הוא רק מפקיע אותו מקדושת מזבח שהוא לא יוכל להיות קרבן ליקרב על גבי מזבח, אבל את כל עיקר הקדושת בכור שלו הוא לא מפקיע, שהרי גם בכור בעל מום יש בו קדושה גמורה, וכלשונו של רש"י במסכת חולין דף ק"ל ע"א אומר שם רש"י שבין תם ובין בעל מום את כל הקדושה יש להם אותו דבר, חוץ מהקרבה לגבי מזבח זה החילוק היחיד שביניהם, אז לפי העצה של רב יהודה שהוא הטיל מום לפני שיצא לאורי העולם, אמנם הוא מפקיע מקדושת מזבח, אבל את עיקר קדושת הבכורה הוא לא מפקיע, שעדיין יש איסור גיזה ועבודה גם בבכור בעל מום, ועדיין יש בו דין מתנות כהונה, אבל במעשה של רב מרי בר רחל, אפילו מקדושת כהן קא מפקע ליה, שעל ידי שהוא מוכר את האוזן לעובד כוכבים לפני שהוא נולד, שותפות העכו"ם פוטרת לגמרי מן הבכורה, ואז הבכור איננו קדוש כלל, ומותר לגוז ולעבוד בו, ומותר גם לשחוט אותו באיטליז ולמכור אותו באיטליז, זאת אומרת אין בו בכלל קדושה, לעומת מה שבבכור בעל מום יש עדיין קדושת בכור, בכור שנולד משותפות עכו"ם אין בו קדושה כלל, אז היות ורב מרי בר רחל הפקיע לגמרי את הקדושה על כן הוא נענש שכלו הבהמות שלו.

וצריך עדיין להבין, שאם הפקעת קדושה גורמת לעונש, אז הרי גם בעצה של רב יהודה יש הפקעת קדושה, אמנם רב מרי בר רחל הפקיע יותר את הקדושה, הוא הפקיע אותה לגמרי, אבל הרי גם בדעת רב יהודה יש הפקעת קדושה, אם כן מה ההבדל בין דעת רב יהודה לבין מה שרב מרי בר רחל עשה.

ולמעשה במסכת תמורה דף כ"ד ע"ב בתחילת פרק כיצד מערימים, מבואר להדיא שכל מה שרב יהודה התיר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם, זה רק בזמן הזה שהוא איננו ראוי להקרבה מפני שאין מזבח, אבל אין הכי נמי בזמן שיש מזבח לא הטיל רב יהודה להטיל בו מום ולהפקיע אותו מקדושת מזבח, ואם כן זהו ההבדל, שכל מה שרב יהודה התיר זה רק להפקיע ממנו קדושת מזבח, והרי היום בלאו הכי אין מזבח, אבל להפקיע אותו לגמרי מקדושת כהן הוא לא התיר, ואילו רב מרי בר רחל בא והפקיע לגמרי מקדושת כהן, זאת אומרת אפילו מאותה קדושה שנוהגת גם היום מאותם דינים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנוהגים גם היום שאין מזבח, לכן הוא נענש.

ואיבעית אימא, יש עוד סיבה מדוע כלו בהמותיו של רב מרי בר רחל, רב מרי בר רחל ידע לאקנויי קנין גמור, כי רב מרי בר רחל עשה כהוגן מפני שהוא הקנה קנין גמור את האוזן לעובדי כוכבים, וחזי ליה איניש אחרינא ואזיל ועביד אבל כשאדם אחר יראה איך שרב מרי בר רחל מקנה אוזן לעובד כוכבים הוא גם כן ילך וינהג אותו דבר, וסבר רב מרי מילתא הוא דעבד אבל הוא יחשוב שרב מרי הקנה רק במילים, בדיבור בלבד ובלא דמים, והוא גם כן ילך ויעשה כך, וכמובן שקנין בדיבור בלא שום דמים איננו קנין, והוא יחשוש שכך עשה רב מרי בר רחל, והוא ינהג כך, ואתי בה לידי תקלה, והוא יבוא לידי תקלה, כי הוא יגוז אותו ויעבוד בו, ומכיון שהאנשים יוכלו לטעות בגלל מעשיו של רב מרי בר רחל על כן הוא נענש.

ומה הכוונה שרב מרי בר רחל ידע לאקנויי קנין גמור, באיזה קנין מדובר, מפרש רש״י, שצריך להקנות את האוזן לעובד כוכבים בקנין כסף, שלקמן בדף י״ג ע״א דורשת הגמרא מפסוק שבישראל במשיכה ובעובד כוכבים בכסף, אז רב מרי בר רחל ידע להקנות בכסף לעובד כוכבים, שהוא היה לוקח ממנו כסף, אבל אדם מן הצד לא ראה והיה חושב שהוא מקנה לו בדיבור בעלמא.

והתוס׳ גם כאן אצלנו, וגם במסכת קידושין דף י״ד ע״ב, ובעוד מקומות, מביאים את שיטת רבינו תם שחולק על רש״י וסובר להיפך, שהרי אנחנו תמיד פוסקים במחלוקת ר׳ יוחנן וריש לקיש הלכה כר׳ יוחנן, ור׳ יוחנן אומר בפרק הזהב שדבר תורה מעות קונות, אם כן לישראל קונים בכסף, אבל בעכו״ם הדין הוא שהם קונים במשיכה מפני ש״מיד עמיתך״ בכסף, אבל לעובד כוכבים במשיכה, והיות ואנחנו סוברים להלכה כר׳ יוחנן, על כן אין הפירוש כרש״י שרב מרי היה מקנה את האוזן בכסף, אלא הוא היה מקנה את זה במשיכה.

ואם כן יש בזה מחלוקת בין רש״י לרבינו תם, באיזה קנין צריך להקנות לעובד כוכבים את אוזן העובר או האם, אם בקנין כסף או בקנין משיכה, מפני שצריכים לדעת שלמעשה הסוגיא הזו והמעשה הזה שהביאה הגמרא מרב מרי בר רחל נוגע מאד להלכה בזמנינו, כפי שהתוס׳ התחילו כאן לבאר, והרא״ש פוסק להלכה, וכך נפסק בשו״ע יו״ד סימן ש״כ סעיף ו׳, בזמן הזה מצוה לשתף עם העכו״ם קודם שיצא לאויר העולם, כדי לפוטרו מן הבכורה, וכפי שלמדנו כדי שלא יבוא לידי תקלה, ועל אף שלמדנו בגמרא שרב מרי בר רחל נענש על זה, מכל מקום השו״ע ממשיך ואומר, ואע״פ שמפקיע קדושתו, מכל מקום הכי עדיף טפי כדי שלא יבוא לידי מכשול להנות ממנו בגיזה ועבודה.

ועומדים באמת על כך התוס׳, מה הבדל בין רב מרי בר רחל למה שאנחנו נוהגים היום, הרי זה מה שרב מרי בר רחל עשה למכור את האוזן לעובד כוכבים כדי שלא יבוא לידי תקלה, והרי זו היא העצה שאנחנו נוהגים בה כיום, ואם כן למה נענש רב מרי בר רחל.

ומתרצים התוס׳ תירוץ ראשון בשם רבינו תם, שרבינו תם מחלק בין אם מוכרים את אוזן העובר או את אוזן האם, שמה שאנחנו צריכים היום למכור אומר רבינו תם זה את אוזן האם, אבל לא את אוזן העובר עצמו, שהרי מספיק לנו למכור את אוזן האם כדי שיהיה לעכו״ם שותפות באם וזה כבר גם כן פוטר מן הבכורה, ורב מרי בר רחל שנענש, זה היה מפני שהוא מכר את אוזן העובר עצמו, שהיות וההפקעה היתה בגוף העובר, בגוף הקדושה, היות והעובר עצמו הוא זה שצריך להיות קדוש ובו בגופו הוא הפקיע על כן הוא נענש, אבל להקנות את אוזן האם זה מותר לכתחילה, כך התוס׳ מביאים בשם רבינו תם בהתחלה.

אם כן החילוק הוא, אם מוכרים את אוזן האם זה לכתחילה, אבל למכור את אוזן העובר זה שלא כהוגן ולכן נענש רב מרי בר רחל.

וכפי שהזכרנו, שיטת רש״י פי שמשמע מדבריו לקמן בתחילת פרק מעשר בהמה בדף נ״ג ע״ב, היא שרב מרי בר רחל גם כן הקנה את אוזן האם, אם כן לפי רש״י אין מקום לחילוק זה של רבינו תם.

אלא שרבינו תם מביא כאן עוד תירוץ כדי ליישב גם גמרא לקמן בדף נ״ג, והוא אומר שבזמנם שהיו בקיאים בהטלת מום קודם שיצא לאויר העולם, אז עדיף לעשות כעצתו של רב יהודה להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם, מפני שאז מפקיעים אותו רק מקדושת מזבח ולא מקדושת כהן בכלל, לכן נענש רב מרי בר רחל מפני שהוא ידע להפקיע גם בדרך שרב יהודה מציע על ידי הטלת מום קודם שיצא לאויר העולם, אבל אנחנו שאין אנחנו בקיאים בזה, הרי זה כלא אפשר, ואם אי אפשר לעשות כדברי רב יהודה ודאי שעדיף לנו למכור את אוזן העובר לעובד כוכבים, כדי שלא נבוא לידי תקלה של גיזה ועבודה.

אם כן לפי הפירוש הזה של התוס׳, כבר אין הבדל בין אם מקנים את אוזן האם או את אוזן העובר, אלא גם את אוזן העובר מותר להקנות, רק שרב מרי בר רחל נענש מפני שהוא יכל היה לעשות את העצה של רב יהודה, אבל אנחנו שאין אנו בקיאים בזה מותר לנו גם למכור את אוזן העובר, אלא שבזה צריך לדעת, שבשו״ע כתוב שם בסימן ש״כ סעיף ו׳, ואם יקנה לעכו״ם חלק בעובר, אין הקנין חל, לפי שהוא דבר שלא בא לעולם, לכך אומר השו״ע יקנה לו חלק באם, הרי שבשו״ע מבואר שעדיף להקנות חלק באם מפני שהעובר נידון כדבר שלא בא לעולם, והרי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, לכן אומר השו״ע יקנה לו חלק באם, והרמ״א מוסיף, או יקנה לו האם כדי להקנות העובר, שהרי הדין הוא שאע״פ שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כגון פירות דקל שעדיין לא באו לעולם, אבל אפשר להקנות דקל לפירותיו, זאת אומרת שהוא מוכר חלק בדקל לפירות שיבואו אח״כ, ואומר הרמ״א שכך גם כאן, אפילו אם נאמר שעובר הוא דבר שלא בא לעולם, עכ״פ אפשר להקנות את האם לעוברה, אז אם מוכרים את החלק של העובר צריך להשתדל לעשות את זה באופן שזה לא יהיה דבר שלא בא לעולם, וכך גם ביארו התוס׳ בשם רבינו תם את הפירוש בדברי הגמרא באיבעית אימא, הרי למדנו שהגמרא תירצה שני תירוצים מדוע נענש רב מרי בר רחל, לפי תירוץ אחד מפני שהוא הפקיע את זה אפילו מקדושת כהן, ולפי התירוץ השני מפני שרב מרי בר רחל ידע להקנות קנין גמור, אבל אנשים אחרים לא היו יודעים להקנות קנין גמור כרב מרי בר רחל, ובגללו היו באים לידי תקלה, אז רש״י פירש שרב מרי בר רחל היה מקנה בכסף, או לדעת רבינו תם במשיכה, והאנשים לא היו יודעים, והיו חושבים שבדיבור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בלבד הוא מקנה, אבל התוס׳ לפי זה פירשו בדברי הגמרא, שהיות וכשמקנים אוזן עובר צריך להקנות את האם לאזני עובר, כפי שביארנו מפני שהעובר הוא דבר שלא בא לעולם, לכן צריך להקנות במה לאוזני עובר כמו דקל לפירותיו, אז רב מרי בר רחל ידע היטב את ההלכה הזו, הוא ידע שעובר זה דבר שלא בא לעולם והוא היה באמת משתדל להקנות בהמה לאזני עובר, אבל אנשים מן הצד לא היו יודעים והם היו מקנים רק את אוזן העובר בעצמו, ואוזן העובר הרי זה דבר שלא בא לעולם, ואי אפשר להקנות דבר שלא בא לעולם, זה מה שמתכוונת הגמרא, רב מרי בר רחל ידע לאקנויי קנין גמור, הוא ידע שזה דבר שלא בא לעולם, ואז הוא באמת היה מקנה בהמה לאזני עובר, אבל אנשים שראו אותו לא ידעו זאת ועל כן הם היו יכולים לבוא לידי תקלה, אם כן אנחנו רואים מכאן, שכיום, או שצריך למכור את אוזן האם כפי שהשו״ע אומר, או כפי שהרמ״א מוסיף שאפשר להקנות את אוזן העובר, אבל אז צריך להקנות את האם לאזני עובר, מפני שעובר הוא דבר שלא בא לעולם.

ועל אף שגם בענין זה יש אריכות דברים גדולה, האם עובר נחשב דבר שלא בא לעולם, או שמא הוא נחשב דבר שבא לעולם, כי דעת הרשב״ם במסכת ב״ב דף קמ״ג שעובר נחשב דבר שבא לעולם, והוא פוסק כך שם להלכה, אלא שרוב הראשונים חולקים עליו, ובקצות החושן ובנתיבות בסימן ר״ט, האריכו בענין הסוגיא שלנו, והנתיבות שם רוצה לומר שכשמקנים עובר כמות שהוא עכשיו זה לא נקרא דבר שלא בא לעולם, ורק כשמתכוונים להקנות אותו לכשתלד, אז זה נחשב דבר שלא בא לעולם, ואז צריך לדון כאן מה מתכוונים להקנות, האם מתכוונים להקנות את האוזן עכשיו, או שמתכוונים להקנות את זה לכשתלד, דהיינו בתחילת לידה.

ומפני המחלוקת בין רש״י ורבינו תם אצלנו, האם קנין לעכו״ם הוא בכסף או במשיכה, פוסק הרא״ש כאן, וגם השו״ע ביו״ד סימן ש״כ, שלכתחילה עדיף להקנות את אוזן הבהמה או את אוזן העובר לעכו״ם על ידי קנין חצר, שיקנו לו בכסף את מקום הבהמה היכן שהיא עומדת, והרי קרקע ודאי נקנית בכסף גם לעובד כוכבים, ואז על ידי זה שיקנו לו את הקרקע במקום שהיא עומדת יקנו לו את אוזן הבהמה עצמה, ובזה יש גם כן אריכות דברים, שיש שהוכיחו מכאן, ובתוכם הקצות החושן בסימן קצ״ד, שיש קנין חצר לעכו״ם, וכך היא גם דעת הרבה אחרונים, אבל ישנם שיטות אחרות גם כן, החיי אדם בענין מכירת חמץ, וכך היא גם שיטת שו״ע הרב, הם סוברים שלא מועיל קנין חצר בעכו״ם, וכאן אצלנו בסוגיא מובא באמת בשם הברכת הזבח, והקצות החושן מביא אותו שם, שהשו״ע והרא״ש מתכוונים שיקנו את אוזן הבהמה בקנין אגב, ולא בקנין חצר.

מתניתין.

לפני שנפרש את המשנה, נקדים להביא את הפסוקים השייכים לענין זה, בפרשת במדבר פרק ג׳ שם כתוב, ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי לֵאמֹר, פְּקֹד אֶת בְּנֵי לֵוִי לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם, כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה תִּפְקְדֵם, וַיִּפְקֹד אֹתָם מֹשֶׁה עַל פִּי ה׳ כַּאֲשֶׁר צֻוָּה, וַיִּהְיוּ אֵלֶּה בְּנֵי לֵוִי בִּשְׁמֹתָם גֵּרְשׁוֹן וּקְהָת וּמְרָרִי״, וכתוב לאחר מכן בפסוק ל״ט, ״כָּל פְּקוּדֵי הַלְוִיִּם אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פִּי ה׳ לְמִשְׁפְּחֹתָם, כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה, שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אָלֶף״, כתוב אם כן בכלל המנין שהלוים היו שנים ועשרים אף, ומעיר כבר רש״י שם, שכשאנו נראה את פרטם של הלוים, נמצא שיש עשרים ושנים אלף ושלוש מאות לויים, ואילו בכלל נאמר רק שנים ועשרים אלף, ומזכיר שם רש״י את מה שנראה לקמן בגמרא בדף ה׳, שאמנם היו במנין הלוים עשרים ושנים אלף ולשלוש מאות, אבל היות ושלוש מאות מן הלוים היו בכורו הלוים, הם אינם נכללים בכלל המנין, מפני שכפי שאנחנו נראה להלן, כל מה שהקב״ה צוה למשה רבינו למנות את הלוים, זה היה לצורך הפקעת קדושת הבכורות מבני ישראל, ואותם בכורות מבני הלווים לא הפקיעו את קדושת בכורות בני ישראל, רק פשוט הלוים הם היו שהפקיעו את בכורי ישראל, ולא בכורי הלוים, על כן בכלל המנין מונה התורה שנים ועשרים אלף.

ודרך אגב בפסוק הזה ״אשר פקד משה ואהרן״ נקוד על המלה ״ואהרן״, ומביא שם רש״י את מה שהגמרא אומרת לקמן, שנקוד על אהרן לומר שלא היה בכלל הלוים, אהרן בכלל לא היה במנין, כי כשמנו את הלוים לא מנו את אהרן בכללם, זה מה שמורה הניקוד על המלה ״ואהרן״, משום שניקוד כרגיל בא למעט.

ולאחר שמנו את הלוים והגיעו לכלל המספק של שנים ועשרים אלף, אומרת התורה, ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה, פְּקֹד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה, וְשָׂא אֶת מִסְפַּר שְׁמֹתָם, וְלָקַחְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי ה׳, תַּחַת כָּל בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאֶת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְהֵמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֹתוֹ אֶת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיִּהְיוּ כָּל בְּכוֹר זָכָר בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף שְׁלֹשָׁה וְשִׁבְעִים וּמְאתָיִם״.

אם כן הבכורים היו במספר עשרים ושנים אלף מאתים שבעים ושלושה, ויש לנו כאן את שני המנינים, את מנין פשוטי הלוים כנגד מנין בכורי ישראל, והגענו לכך ששנים ועשרים אלף פשוטי הלוים היו יכולים להפקיע את קדושת הבכורה של שנים ועשרים אלף בכורי ישראל, כי כפי שמיד נראה המנין הזה נעשה כדי שהקדושה תעבור מן הבכורים אל הלוים, ויש לנו יתור של מאתים שבעים ושלושה בכורים שכנגד אין לנו לוים.

ועוד ממשיכה התורה ואומרת, ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר, קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאֶת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם, וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם, אֲנִי ה׳״, אומר הקב״ה למשה שיקח את הלוים תחת כל בכור בבני ישראל, דהיינו שכל לוי הפקיע את קדושת בכור בני ישראל, והוא נכנס לקדושה תחת אותו בכור מבני ישראל, וכפי שהסברנו יש לנו כאן עוד של מאתים שבעים ושלושה, על כן אומרת התורה, ״וְאֶת פִּדוּיֵי הַשְּׁלֹשָׁה וְהַשִּׁבְעִים וְהַמָּאתַיִם הָעֹדְפִים עַל הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת, בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקָּח עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׁקֶל, וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו פִּדְוִיֵי הָעֹדְפִים בָּהֶם, וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפִּדְיוֹם מֵאֵת הָעֹדְפִים עַל פִּדוּיֵי הַלְוִיִּם, מֵאֵת בְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַח אֶת הַכֶּסֶף, חֲמֵשָׁה וְשִׁשִּׁים וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וָאֶלֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפְּדֻיִם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו עַל פִּי ה׳, כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה״, זהו הפדיון של העודפים מבכורי בני ישראל, אותם מאתים שבעים ושלושה בכורים שעדפו על הלוים נפדו בחמשת שקלים, וכפי שאנחנו יודעים לדורות גם כן כך הוא הסדר, שכל בכור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנולד צריך לפדות אותו בחמשת סלעים, זה היה ענין מנין הלוים ומנין בכורי ישראל, שהלוים פדו והפקיעו את קדושתם של בכורי ישראל, שקדושת הלויה שבהם הפקיעה את קדושת הבכורים, ואילו העודפים נפדו על ידי חמשת שקלים.

ואגב ראינו כאן בפסוקים, שחוץ ממה שהלוים עצמם פדו את קדושת בכורי ישראל, גם בהמת הלוים הפקיעה את קדושת בהמות בני ישראל, כי זה נכתב פעמיים בפסוק, גם בפסוק מ״א ״וְאֵת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְהֵמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״, וכך גם נאמר אח״כ ״קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאֶת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם״, אם כן הבהמות של הלוים, וכפי שנראה לקמן בעמוד ב׳, הכוונה היא לשה של לויים, שה של לוים הפקיע את קדושת בכורי הבהמות של בני ישראל, ובזה יש מחלוקת האם זה הפקיע רק את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, דהיינו רק את קדושת בכור בהמה טמאה, או שמא גם את קדושת בכור בהמה טהורה, רש״י בפירושו על התורה בפסוק מ״ה אומר שלא פדו בהמות הלוים את בכורי בהמה טהורה של ישראל, אלא את פטרי חמוריהם, אבל נביא בהמשך הסוגיא איך שתוס׳ לומדים בשיטת רש״י, ושיש חולקים על כך.

ועכ״פ נתבאר לנו בפרשה, שאע״פ שמתחילה היו הבכורות קדושים והיו עובדים את העבודה, וכפי שיתבאר לנו בדף ד׳ ע״ב, שמאז שהקב״ה אמר ״קדש לי כל בכור בבני ישראל״ נתקדשו הבכורות ועמדו בקדושתם, והם היו עובדים את העבודה בבמות, ואז אותה פרשה של פרשת במדבר שאמר הקב״ה למשה ״קח את הלוים תחת כל בכור בבני ישראל״ נמנו הלוים ונמנו בכורי ישראל, וקדושתם של הלוים הפקיעה את קדושת בכורי בני ישראל, וכך גם קדושת בהמת הלוים או יותר נכון לא קדושת בהמת הלוים כי בהמת הלוים איננה קדושה, אבל בהמתם של הלוים הפקיעה את קדושת בהמתם של בני ישראל.

אומרת המשנה, כהנים ולוים פטורין מקל וחומר, הכהנים והלוים פטורים וכפי שהמשנה אומרת טעם הפטור הוא מקל וחומר, וקודם כל עלינו לדעת ממה פטורים כהנים ולוים, מפרש רש״י, שלפי ההוה אמינא בגמרא אנחנו לומדים כעת פשט במשנה, שכהנים ולוים פטורים מפדיון פטר חמור, אע״פ שכל ישראל חייבים לפדות את פטרי חמוריהם, כהנים ולוים שנולד להם פטר חמור פטורים מפדון פטר חמור, ולפי התוס׳, גם למסקנת הגמרא הרישא של המשנה מתכוונת לכך שכהנים ולויים פטורים מפדיון פטרי חמוריהם, ואליבא דרש״י זו רק הוה אמינא, **ואם כן אומרת המשנה שכהנים ולוים פטורים מפדיון פטרי חמוריהם מקל חומר, והמשנה מפרשת, אם פטרו את של ישראל במדבר, דין הוא שיפטרו את של עצמן.**

גמרא.

- דף ד׳ ע״א

הבינה הגמרא בהוה אמינא, שהמשנה מתכוונת לומר כך, שאם הלוים עצמם היו אלו שפטרו והפקיעו את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל במדבר, דין הוא שיפטרו את של עצמם, ועל זה שואלת הגמרא, אינהו פטרי אם הלוים עצמם בני הלוים הם אלו שהפקיעו ופטרו את פדיון פטר חמור של ישראל במדבר, הרי אדם, אדם פטר, לפי מה שמבואר בפסוק אנחנו לומדים שלא בני הלוים הפקיעו את קדושת פטר החמור, אלא בני הלוים הפקיעו את קדושת בכורי ישראל, דהיינו את קדושת בני האדם של בכורי ישראל, בהמה, בהמה פטרה, ובהמתם של הלוים היא זו שהפקיע את קדושת פטר החמור של בני ישראל, דכתיב (במדבר ג׳) **קח את הלוים תחת בכור בבני ישראל, ואת בהמת הלוים תחת בהמתם,** ולפי לשון המשנה משמע, אם פטרו את של ישראל במדבר, שהלוים עצמם הם אלו שהפקיעו את קדושת פטר החמור, שהגמרא לפי ההוה אמינא מבינה שהמשנה מדברת על פדיון פטר חמור, שבזה הכהנים והלוים פטורים מקל וחומר מזה שהם פטרו את פדיון פטר חמור של ישראל במדבר, ומי פטר את פדיון פטר חמור, מלשון המשנה נראה ממה שנאמר ״פטרו את של ישראל במדבר״ שהלוים עצמם הם אלו שפטרו את ישראל במדבר.

עונה הגמרא, **אמר אביי, הכי קאמר** כך צריך לפרש את המשנה, **כהנים ולוים פטורין בהמתם מקל וחומר,** מפרש אביי שוב שמה שהמשנה אומרת ברישא כהנים ולוים פטורים הכוונה היא פטורים בהמתם מקל וחומר, דהיינו שפטרי חמוריהם של כהנים ולוים אינם צריכים פדיון, ומהו הקל וחומר, מפרש אביי בתוך דברי המשנה שהוא כך, **אם הפקיעה בהמתם של לוים בהמה של ישראל במדבר, דין הוא שתפקיע את של עצמן,** אם מצאנו שבהמת הלוים הפקיעה את קדושת בהמתם של ישראל במדבר, קל וחומר שתפקיע את של עצמם.

הרי שאביי בעצם לומד פשט בתוך דברי המשנה, שלא כמשמעות הלשון כפי שהבינה הגמרא בהוה אמינא, שהגמרא הבינה ש״אם פטרו את של ישראל במדבר״ הכוונה היא שהלוים הם שפטרו את בהמתם של ישראל במדבר, ומתוך זה הרי הגמרא הקשתה שבפסוק נאמר שהבהמות של הלוים הפקיעו את קדושת בהמתם של ישראל, ואומר אביי שאין הכי נמי זה הפירוש במשנה, אם הפקיעה בהמתם של לוים בהמה של ישראל במדבר דין הוא שתפקיע את של עצמה.

אמר ליה רבא הקשה רבא לאביי, **והא פטרו (אינהו) קתני [דמשמע אינהו]** הרי מלשון המשנה אם פטרו את של ישראל במדבר, משמע שהלוים הם אלו שפטרו, ולא בהמתם של הלוים, אז קודם כל קשה על הפירוש שלך מלשון המשנה, שהרי פטרו משמע אינהו, שהלוים עצמם הם אלו שהפקיעו את הקדושה.

ועוד מקשה רבא על דברי אביי, **אם איתא** אם זה נכון שיש קל וחומר כזה מזה שבהמתם של הלוים הפקיעו את בהמתם של ישראל קל וחומר שהם יפקיעו את של עצמם, אם תאמר שזהו קל וחומר, **אפילו מבכור בהמה טהורה נפטרו** אם כך יש מקום לפטור את כהנים ולוים גם מדין בכור בהמה טהורה, ולא רק מפדיון פטר חמור, **אלמה תנן** הרי כתוב במשנה בתחילת פרק שני בדף י״ג, **לא נפטרו מבכור בהמה טהורה, אלא מפדיון הבן ופטר חמור,** כהנים ולוים לא נפטרו מבכור בהמה טהורה, ואם נולד בעדרם בכור של בהמה טהורה הם צריכים להקריב אותו כדין כל בכור בהמה טהורה, והם לא נפטרו אלא מפדיון הבן ופטר חמור, ולפי דבריך אביי שאנחנו לומדים קל וחומר ממה שבהמתם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הפקיעה את קדושת בהמתם של ישראל במדבר קל וחומר שתפקיע את קדושת עצמם, אם כן גם מבכור בהמה טהורה נפטרו.

וכך מפרש רש"י את הקושיא, ועוד, אם איתא דדרשינן קל וחומר גבי בהמה, אם כן מבכור בהמה טהורה נפטרו לוים, דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל, אנחנו הרי צריכים למצוא קל וחומר לגבי בהמה טהורה, והיכן יש לנו קל וחומר לגבי בהמה טהורה, מסביר רש"י, שהרי איזה בהמות של לוים הפקיעו את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, בהמה טהורה של לוים, כפי שלמדנו ששה של לוים הפקיע את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, אם כן יש לנו קל וחומר לפטור את הלוים גם מקדושת בכור בהמה טהורה, כי אם בהמתם הטהורה הפקיעה את פטרי חמוריהם של ישראל, קל וחומר שתפקיע את קדושת עצמה.

ולכאורה צריך להבין את הקל וחומר הזה, שהרי אם מדייקים בלשון רש"י, נאמר רק שבהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל, ואיזה בהמת ישראל זה הפקיעה, אז ברש"י בחומש מבואר שזה הפקיעה רק את פטרי חמוריהם של ישראל, כי רש"י אמר שם במפורש, "לא פדו בהמות הלוים את בכורי בהמה טהורה של ישראל, אלא את פרטי חמוריהם", ולפי זה הקל וחומר קצת מוקצה, כי אם הבהמות הטהורות של הלוים הפקיעו רק פטרי חמוריהם של ישראל, איך אפשר מקל וחומר ללמוד שהם יפקיעו גם את קדושת בכור בהמה טהורה של הלוים, הרי לא היה בידם כח להפקיע את קדושת בכור בהמה טהורה של ישראל, רק את קדושת פטרי חמוריהם, אז מנין נלמד קל וחומר שהם יכולים להפקיע גם את קדושת בכור בהמה טהורה של הלוים.

אלא שהתוס' כאן מביאים בשם רש"י עוד מלה אחת, התוס' מוסיפים בדברי רש"י, "דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל הטהורה", אם כן התוס' לומדים בשיטת רש"י, שבמדבר השה של הלוים באמת הפקיעה את קדושת בכור הבהמה טהורה של ישראל גם כן, ולא רק את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, אם כן תוס' לומדים ברש"י לא כפי שכתוב ברש"י על התורה, וכבר עמדו על כך המזרחי על התורה ועוד ראשונים, וגם בשיטה מקובצת כאן מוזכר שרש"י על התורה לא אומר כך, אבל עכ"פ התוס' לומדים שהקל וחומר בדברי הגמרא שרבא אומר כאן שנאמר קל וחומר גם על בכור בהמה טהורה שהלוים יהיו פטורים מקדושת בכור בהמה טהורה, הוא משום שבהמה טהורה של לוים הפקיעה את קדושת בכור בהמה טהורה של ישראל במדבר, זו היא המחלוקת שישנה כאן בין רש"י לבין התוס' איך ללמוד את הקל וחומר.

אלא אמר רבא, בגלל שתי הקושיות האלה, גם בגלל שלשון המשנה שכתוב "אם פטרו את של ישראל", משמע אינהו, וגם בגלל הקושיא השניה, חולק רבא על אביי בפירוש המשנה והוא מפרש כך, הכי קתני כך כתוב במשנה, כהנים ולוים פטרו הן עצמן מקל וחומר, המשנה לפי איך שכתוב בלשונו של רבא וכפי רש"י לומד, המשנה ברישא לא מדברת בכלל על פטר חמור, אלא על קדושת בכור אדם, והיא אומרת שכהנים ולוים פטורים לפדות את עצמם, שכשנולד בכור ללוי הוא לא צריך פדיון, והקל וחומר הוא כך, אם הפקיעה קדושתן של לוים קדושת של ישראל במדבר, לא יפקיע את של עצמן, אם מצאנו שקדושת הלוים הפקיעה את קדושת בכור בני ישראל במדבר, האם קדושה כזו לא תפקיע את קדושת בכורה של עצמם, ודאי שקדושת הלויות תפקיע את קדושת הבכורה של הלוי עצמו, אם קדושת לויה הפקיעה את קדושת בכור של ישראל, קל וחומר שזה צריך להפקיע את קדושת הבכורות של הלוים עצמם, אם כן לפי רבא בפשטות איך שכתוב בגמרא כאן וזו היא שיטת רש"י, המשנה אצלנו בכלל לא מדברת כאן על פטר חמור אלא רק על קדושת בכור אדם, שכהנים ולוים פטורים מפדיון הבן מקל וחומר שאם פטרו את של ישראל במדבר דין הוא שיפטרו את של עצמם, וממשיך רבא ומסביר, אשכחן אדם אם כן מצאנו בזה שכהנים ולוים פטורים מפדיון הבן, אבל בהמה טמאה מנלן מנין לנו שכהנים ולוים פטורים מפדיון פטור חמור, כפי שכתוב לקמן במשנה בדף י"ג שהגמרא הביאה שהם פטורים גם מבכור בהמה טמאה, אמר קרא על זה כתוב בפסוק בפרשת קרח (במדבר י"ח) אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה, יש כאן היקש בין בכור אדם לבכור בהמה טמאה, לומר לנו, כל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה, וכל שאינו בבכור אדם אינו בבכור בהמה טמאה, אומר רבא שמההיקש הזה אנחנו לומדים שכשם שכהנים ולוים נתמעטו מפדיון הבן בבכור אדם, מפני שיש לנו קל וחומר אם הפקיעה קדושתם של לוים את קדושת ישראל במדבר קל וחומר שתפקיע את של עצמם, כך הם פטורים גם כן מפדיון בכור בהמה טמאה מפני ההיקש שנאמר בפסוק בפרשת קרח, זו היא שיטת רש"י בפשטות הסוגיא.

אבל התוס' חולקים על פירוש רש"י, במה שיוצא למסקנת הגמרא בפשט המשנה, לדעת התוס', מסקנת הגמרא היא שהרישא של המשנה מדברת בענין פטר חמור, והתוס' יש להם גם הכרח לכך, שהרי הפרק שלנו מדבר בענין פטר חמור, ואיך באמצע נכנס כאן ענין של פדיון הבן, לכן התוס' מפרשים אליבא דרבא למסקנא כך בפירוש המשנה, המשנה אומרת ברישא כהנים ולוים פטורים, היינו שהם פטורים מפטר חמור, כהנים ולוים פטורים מפדיון פטרי חמוריהם, ומדוע הם פטורים, מקל וחומר, דהיינו מפני שהם פטורים מפדיון הבן, והם פטורים מקל וחומר כפי שפירש רבא, אז היות והם פטורים מפדיון הבן יש לנו הרי את ההיקש של הפסוק "אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה", שממנו אנחנו לומדים שכל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה וכל שאינו בבכור אדם אינו בבכור בהמה טמאה, זה מה שאומרת המשנה, כהנים ולוים פטורים, דהיינו שהם פטורים מפדיון פטר חמור לדברי התוס', ומדוע הם פטורים, שהרי פדיון פטר חמור הוקש לפדיון הבן, ובפדיון הבן כהנים ולוים פטורים מקל וחומר, שאם פטרו את של ישראל במדבר דין הוא שיפטרו את של עצמם, משום כך הם פטורים מפדיון פטר חמור.

אם כן תחילת דברי המשנה לפי התוס' באמת מדברת על ענין פטר חמור, שהרי הפרק שלנו עוסק בענין זה.

אלא שעדיין צריכים לבאר מדוע באמת רבא חולק על אביי, רבא הקשה קושיות על אביי מדברי המשנה, אבל מסברא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מדוע רבא חולק על אביי ולא סובר את הקל וחומר לגבי בהמה, יש לנו הרי כאן מחלוקת, אביי אמר שיש קל וחומר בבהמה עצמה, אם בהמתם של לוים הפקיעה את בהמת ישראל במדבר דין הוא שתפקיע את של עצמם, רבא חולק על אביי בפשט דברי המשנה, והוא לומד שהקל וחומר במשנה הוא, הקל וחומר בענין אדם, שכהנים ולוים פטורים הם עצמם מקל וחומר, מפני שאם הפקיעה קדושת של ישראל במדבר דין הוא שיפקיע את של עצמה, אבל מדוע רבא חולק על אביי בסברא, למה הוא לא מודה לקל וחומר שאביי אומר לגבי בהמה, הרי אותו קל וחומר שיש לגבי אדם יש גם לגבי בהמה, אם כן מדוע רבא חולק על אביי.

ורש"י פירש, שרבא חולק על אביי, מפני שמההיקש שאנחנו לומדים שהתורה הקישה בכור בהמה טמאה לבכור אדם, מההיקש הזה עצמו אנחנו לומדים שאין מקום לדרוש קל וחומר, כי אם היה מקום לדרוש קל וחומר גם לגבי בהמה טמאה, אם כן מדוע לנו בכלל את ההיקש, הרי רבא מצריך היקש כדי שנלמד שכהנים ולוים פטורים מפדיון פטר חמור, ואם יש קל וחומר גם לגבי בהמה, אז מהקל וחומר של בהמה אנחנו יכולים לפטור את הכהנים והלוים, אם כן רבא מההיקש הזה בעצם לומד שאין קל וחומר לגבי בהמה, אלא רק לגבי אדם, ואם כן יש לרבא ילפותא לדחות את הקל וחמר.

אבל התוס' הקשו כמה קושיות על פירוש זה של רש"י, והם סוברים שטעמו של רבא הוא זה, שדווקא באדם שקדושת הלויה גורמת הפקעת בכורה בו שייך לעשות קל וחומר, אבל מה שבהמתם של לוים הפקיעה את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, שם הרי אין הפירוש שקדושת בהמת הלוים היא הפקיעה את הקדושה שבפטר חמור, זה לא היה קדושת הלוים, אלא יש שם במדבר היתה גזירת הכתוב שבהמת הלוים תפקיע את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, בזה אומרים התוס' שאין שום קל וחומר, כי אם הקדושה של הלויות דוחה קדושה של בכור, קל וחומר שהיא תדחה קדושה של בכור לוי, שבכור לוי הקדושת לויות שבו קל וחומר שתפקיע את קדושת הבכורה שלו, אבל אם זאת לא הקדושה, אלא שנאמר גזירת הכתוב שבהמת הלוים במדבר תפקיע את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, מזה אנחנו עדיין לא יכולים ללמוד שכל בהמת לוי מפקיעה קדושת פטר חמור, בזה אין קל וחומר, והתוס' ביארו סברא בענין, ואילו רש"י סובר שרבא לומד את זה מההיקש.

אמר ליה רב ספרא לאביי, לדידך דאמרת בהמתם לפי שיטתך אביי שאתה סובר שיש קל וחומר גם לגבי בהמתם של הלוים, שאם בהמתם הפקיעה את קדושת פטרי חמוריהם של ישראל במדבר קל וחומר שתפקיע את עצמם, ומשום כך כהנים ולוים פטורים מפדיון פטר חמור, אם כן, בן לוי דהוה ליה שה דאפקע, ליפקע, אבל דלא הוה ליה שה דליפקע, לא ליפקע, דהיינו, אם אתה אומר שהפטור של פטר חמור בלוים זה מקל וחומר, אז רק מי שהקל וחומר נמצא בו יכול להיות פטור, אבל מי שהקל וחומר לא נמצא בו איננו פטור, וממילא, אותו לוי שיש לו שה שהפקיע בזמן המדבר את קדושת הבכורים של ישראל קדושת פטרי חמורים של ישראל, הוא יכול להפקיע גם את קדושת פטר החמור של הלוי, אבל בן לוי שאין לו שה, שלא היה לו שה במדבר שהפקיע את קדושת פטרי החמורים של ישראל, מהיכי תיתי שהוא יכול להפקיע את קדושת פטר חמור של הלוי, כי אם הטעם הוא מקל וחומר אם הפקיעו קדושת פטרי חמוריהם של ישראל, אז רק מי שבאמת הפקיע יש בו קל וחומר, אבל מי שאין לו שה שהפקיע אין בו את הקל וחומר.

ועוד שואל רב ספרא, **בין לדידך בין לרבא**, דהיינו שעד עכשי הקושיא היתה לאביי שדורש קל וחומר לגבי בהמות, אבל עכשיו רבא שואל בין לאביי ובין לרבא, הרי שניכם דורשים קל וחומר לגבי בכור אדם, שכהנים ולוים פטורים מפדיון הבן מקל וחומר, מפני שהם הפקיעו את קדושת ישראל במדבר, אם כן **בן חדש דאפקע, ליפקע**, אבל **פחות מבן חדש דלא אפקע, לא ליפקע**, אותו בכור לוי שהיה בן חודש במדבר, כך שאם הוא היה פשוט בן לוי הוא היה מפקיע קדושת בכור ישראל, בו אנחנו אומרים שקדושת הלויה שבו תוכל להפקיע את הקדושת בכור של עצמו, אבל בכור בן לוי שלא היה בן חודש במדבר, וכך גם לדורות, שהרי ודאי שכל הבכורים של הלוים שנולדו לדורות לא היו במדבר בני חודש, שם הם היו הרי בשעת מעשה פחותים מבן חודש הם לא היו יכולים להפקיע את קדושת בכורי ישראל, אם כן מדוע שיוכלו להפקיע את קדושת עצמם, וכפי שרש"י והתוס' מסבירים, הרי הפשוט מבני לוי רק אם הוא היה בן חודש ולמעלה הוא הפקיע את קדושת בכור ישראל במדבר, אבל אם הוא היה פשוט פחות מבן חודש הוא לא הפקיע את קדושת בכורי ישראל במדבר, ואם כן גם בכור שכל הטעם שאנחנו אומרים שקדושת הלויה שבו מפקיעה את קדושת הבכורה שבו זה רק מקל וחומר ממה שהם היו יכולים להפקיע את של בכור ישראל, ואם כן רק כשהיה מבן חודש ומעלה הוא יכול להפקיע את קדושת עצמו, אבל מי שבמדבר לא היה בן חודש איך הוא יכול להפקיע את קדושת עצמו, והרי בפשטות נראה שיש כאן כלל שכל הכהנים והלוים פטורים מפדיון הבן.

ועוד שואל רב ספרא, **לויה לא תיפקע** לויה שילדה בכור לא תוכל להפקיע את קדושת בנה, **אלמה** ואם כן למה **אמר רב אדא בר אהבה, לויה שילדה בנה פטור מחמש סלעים**, הרי אנחנו רואים שבן לויה פטור חמש סלעים, וכפי שהגמרא לומדת בהוה אמינא, הפירוש מדוע הוא פטור מחמש סלעים הוא מפני שאמו שהיא לויה מפקיעה בקדושת הלויה שבה את קדושת הבכורה של בנה, ואיך היא יכולה להפקיע את קדושת הבכורה של בנה, הרי היא במדבר לא הפקיעה את קדושת בכורי בני ישראל, שרק הזכרים הם שהפקיעו ולא הנקיבות, ואם כן איך היא יכולה להפקיע את קדושת בנה.

עונה על זה הגמרא, **הא לא קשיא** מה שאתה מקשה מלויה כיצד היא יכולה להפקיע את קדושת בנה, אין זו קושיא בכלל, **כדמר בריה דרב יוסף משמיה דרבא, דאמר פטר רחם, בפטר רחם תלה רחמנא**, אין הפירוש כמו שאתה חושב שהלויה מפקיעה את קדושת בנה, ודאי שלא, אלא מפני שהוא נולד מפטר רחם כזה שאיננו יכול להיות עצמו קדוש בבכורה, ורש"י מסביר כאן שבפטר רחם תלה רחמנא הכוונה היא שלגבי פדיון הבן התורה אמרה ללכת אחר האם ולא אחר האב, והיות ואנחנו הולכים אחר האם אז הבן הזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנולד הרי זה כאילו הוא בעצמו לוי, אז לא שאמו מפקיעה בו את הקדושה, אלא הוא בעצמו נידון כלוי, מפני שאנחנו הולכים אחר האם בענין חמש סלעים.

ורבינו גרשום מאריך קצת יותר בפירוש, ואומר אחרת קצת, שהתורה תלתה את זה בפטר רחם פירושו שרק מי שנולד מפטר רחם כזה שאם הפטר רחם הזה עצמו היה זכר הוא היה פטור, אז הוא עצמו גם כן פטור, וממילא מי שנולד מלויה שאם היא עצמה היתה זכר היא היתה נפטרת, אותו דבר גם מי שנולד ממנה פטור מפדיון הבן, אם כן מזה אין לך להקשות מדוע לויה מפקיעה את קדושת בנה, כי היא באמת לא מפקיעה את קדושת בנה, אלא הבן עצמו נידון כלוי וממילא הוא מפקיעה את קדושת עצמו.

אלא שרש"י אומר שאין כאן עדיין ישוב גמור לקושיא, כי עכ"פ אפילו אם נאמר שהבן עצמו נידון כלוי, אבל אם הבן עצמו היה במדבר הוא גם לא היה מפקיע את קדושת בכורי בני ישראל, כי למעשה הוא לא לוי אלא ישראל, ואם כך עדיין יש מקום להקשות, אותו בן לויה, אפילו אם נאמר שלא אמו מפקיעה ממנו את הקדושה, אלא הוא בעצמו מפקיע, אבל הוא בעצמו אם היה במדבר עדיין גם כן לא היה מפקיע את קדושת בכורי בני ישראל, ואם נשאר הקושיא מדוע הוא פטור מן הבכורה.

ורש"י מסביר שהתירוץ על זה עדיין לא מיושב עד למסקנת הגמרא.

אבל התוס' חולקים על רש"י, והם סוברים שבזה יש ישוב גמור, שהיות וכל החסרון של בן לויה הוא מפני הוא בן לויה ולא בן לוי, אז כשהגמרא מתרצת בפטר רחם תלה רחמנא, הרי הוא נידון כבן לוי גמור, ואם הוא כבן לוי גמור אז יש לו דין שהוא יכול להפקיע את קדושת עצמו, ואם כך יש כאן מחלוקת בין רש"י לתוס', האם כשהגמרא אומרת "הא לא קשיא" יש תירוץ גמור, או שעדיין אנחנו צריכים להגיע לתירוץ של מסקנת הגמרא.

עוד מקשה רב ספרא, ואהרן שלא היה באותו מנין, לא ליפקע, אהרן הכהן שכפי שלמדנו בפסוקים לא היתה באותו מנין של הלוים, ואם כן הוא לא הפקיע את קדושת בכורי ישראל, אז גם הוא בעצמו לא היה צריך להפקיע את קדושת בכור שיש בו, וברש"י קצת משמע שמדברים כאן גם על קדושת הבכורה של אהרן עצמו, וגם על קדושת הפטר חמור של בהמותיו, אבל התוס' מביאים את המדרש הידוע שאהרן לא היה בכור, אלא מרים היתה גדולה ממנו, ואם כן לפי התוס' מדובר כאן בעיקר על פטרי חמוריו של אהרן, מדוע הפטר חמור של אהרן פטור מפדיו פטר חמור, הרי לא הוא ולא בהמותיו היו במנין, והם לא הפקיעו כלל, **דתניא כי למדנו בברייתא, למה נקוד על אהרן שבחומש הפקודים למה יש נקודות על המלה "אהרן" שבספר במדבר, שלא היה באותו מנין.**

אם כן יש לנו כאן כמה קושיות, קושיא לפי אביי ממי שלא היה לו שה שהפקיע במדבר, שלא יפקיע את של עצמו.

וקושיא בין לרבא ובין לאביי, שמי שהיה פחות מבן חודש שלא היה מפקיע אבל הוא היה פשוט בן לוי, גם לא יפקיע את בבכור עצמו.

וכמו כן יש לנו קושיא מבן לויה, אליבא דרש"י שהגמרא עדיין לא יישבה את הקושיא הזו.

ועוד קושיא יש לנו מאהרן הכהן.

עונה על זה הגמרא, אמר קרא הלוים, כתוב בפסוק "והיו לי הלוים אני ה'", הוקשו כל הלוים זה לזה יש לנו כאן היקש שכל הלוים הוקשו זה לזה, והיות ובחלק מהלוים יש לנו פטור מקל וחומר כפי שלמדנו עד עכשיו, אז כיון שכל הלוים הוקשו כולם פטורים מפדיון פטר חמור ומפדיון הבן.

שואלת הגמרא, כהנים מנלן, בשלמא על הלוים יש לנו היקש, אבל מנין לנו שגם כהנים פטורים.

עונה הגמרא, כדרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי, בעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים לוים, וזה אחד מהן, מה שכתוב בפסוק (יחזקאל מ"ד) **והכהנים הלוים בני צדוק,** ומכיון שיש לנו עשרה וארבעה מקומות שהכנים נקראים לוים, על כן הם גם בכלל ההיקש שהוקשו כל הלוים זה לזה, ומכאן שכל הלוים והכהנים שהיו במדבר אע"פ שהם לא הפקיעו, בכל אופן הם פטורים מפדיון פטר חמור ומפדיון הבן.

- דף ד' ע"ב

שואלת הגמרא, ולדורות מנלן, דהיינו שעד עכשיו למדנו מההיקש שהלוים שהיו במדבר פטורים מפדיון הבן ופטר חמור, אבל מנין לנו לדורות שתמיד יהיו פטורים בכורי כהנים ולוים.

עונה הגמרא, אמר קרא (במדבר ג') **והיו לי הלוים, והיו פירושו בהווייתן יהו,** שכמו שהם היו במדבר פטורים כך הם נשארו בהווייתם שלדורות הם יהיו פטורים מפדיון הבן ופדיון פטר חמור.

אם כן עד כאן יש לנו המקור לדבר מה שלמדנו במשנה שכהנים ולוים פטורים, ולפי רש"י הכוונה היא פטורים מפדיון הבן, ולפי התוס' הכוונה היא פטורים מפדיון פטר חמור, וכמו כן מפדיון הבן.

שואלת הגמרא, וממאי דבשה, למדנו לעיל בקושיתו של רב ספרא לאביי, " בן לוי דהוה ליה שה דאפקע, ליפקע, אבל דלא הוה ליה שה דליפקע, לא ליפקע", משמע ששה של בן לוי היה מפקיע את קדושת פטרי החמורים של ישראל, **שואלת על זה הגמרא מי אומר לנו ששה דוקוא היה פוטר את פטרי חמוריהם של ישראל.**

וכפי שרבינו גרשום מסביר, השאלה היא שאולי פטרי חמוריהם של לוים היו פוטרים את פטרי חמוריהם של ישראל, מי אומר ששה של בן לוי דהיינו בהמה הטהורה שלו פטרה את פטר החמור של ישראל, הרי לעיל היה לנו הכרח לומר שבהמה טהורה של בן לוי היא זו שפטרה את פטרי חמוריהם של ישראל, שהרי מכח זה הקשה רבא לאביי שנאמר קל וחומר גם לפטור בבכור בהמה טהורה.

עונה הגמרא, אמר רב חסדא, נאמר כסף לדורות, ונאמר שה לדורות, מה כסף האמור לדורות בו פדו לדורות בו פדו לאותה שעה, אף שה האמור לדורות בו פדו לדורות בו פדו באותה שעה, הכסף נאמר בפרשת קרח שבו פודים את הבכורים, וכמו כן כפי שכתוב "ופדויו מבן חדש תפדה", וכך גם כתוב בפרשת במדבר, שהעודפים על הלוים, אותם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פדו בחמשת חמשת שקלים לגולגולת, אז כמו שבכסף אנחנו מוצאים שכסף שפדו בו לדורות פדו בו באותה שעה, כך גם שה שפודים בו לדורות כפי שכתוב בפרשת בא ״ופטר חמור תפדה בשה״, בו פדו באותה שעה, אז אנחנו לומדים את זה מכשב, כמו שבכשב כך גם לדורות פודים בו וגם באותה שעה פדו, כך גם שה שפודים בו לדורות כנראה שבאותה שעה פדו בשה.

שואלת הגמרא שאי אפשר להשוות וללמוד מכסף, כי **מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני**, בכסף יש תמיד סיבה לומר שבו יפדו, מפני שאנחנו רואים לתמיד שפודים בו הקדש ומעשר שני, וכך גם באותה שעה פדו בו את קדושת פטר חמור, אבל מי אומר ששה שנאמר לדורות הוא גם כן זה שפדו בו אז במדבר.

עונה הגמרא, **אלא אמר קרא**, (במדבר י״ח) **אך פדה תפדה את בכור האדם, ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה**, ויש לנו את ההיקש שרבא אמר לעיל, **מה בכור אדם לא חלקת בין לדורות בין לאותה שעה בכסף, אף בהמה טמאה לא תחלוק בו בין לדורות בין לאותה שעה בשה**, כמו שבפדיון הבן זה היה אותו דבר באותה שעה ודורות, כך גם לענין פדיון פטר חמור בשה.

ולאחר שנתברר לנו שפדו במדבר בשדה, אומרת הגמרא, **אמר רבי חנינא, שה אחד של בן לוי פטר כמה פטרי חמורים מישראל**, דהיינו שלא היה צריך להיות שה כנגד פטר חמור, אחד כנגד אחד, אלא אפילו שה אחד של בן לוי פטר והפקיע קדושת כמה פטרי חמורים מישראל.

אמר אביי, תדע יש ראיה לכך, **שהרי מנה הכתוב עודפים באדם, ולא מנה עודפין בבהמה**, הרי באדם אמר הפסוק שהיה מאתים שבעים ושלוש העודפים, ואילו בבהמה לא מצאנו עודפים, ומדוע, אלא על כרחך שמפני שאחד יכל לפטור כמה.

שואלת הגמרא, **ממאי** מה הראיה מזה, **דילמא לא הוי נפישי להו בהמות טובא** אולי לא היה לכלל ישראל הרבה בהמות, כך שבאמת לא היו עודפים, אבל מזה אין ראיה שהיה אחד פוטר חמה.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך**, אי אפשר שלא היו להם הרבה בהמות, שהרי בפסוק מפורש לא כן, **דכתיב** (במדבר ל״ב) **ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד.**

שואלת הגמרא, **דילמא, אפילו הכי פשוטים דלוים הוו קיימי לבהדי בכורי ישראל**, עדיין אפילו אם נאמר שהיו לישראל הרבה בהמות, אבל הרי היו צריכים לפדות רק את בכורי הבהמות של ישראל, אז אולי מנין השיים של הלוים היה כנגד בכורי פטרי החמורים של ישראל, אבל עדיין אין זו ראיה שהיו באמת עודפים והם לא נמנו בגלל שאחד פטר כמה.

עונה הגמרא, **אמר קרא** לומדים את זה ממה שנאמר בפסוק (במדבר ג׳) **ואת בהמת הלוים תחת בהמתם**, וכתוב ״בהמת״ לשון יחיד, ו״תחת בהמתם״ לשון רבים, מכאן למד ר׳ חנינא שהיתה **בהמה אחת תחת בהמות הרבה.**

שואלת הגמרא, **ואימא** (יונה ד׳) **בהמה רבה**, הרי אנחנו מוצאים הרי בלשון הפסוק ״בהמה רבה״ אע״פ שזה לשון יחיד, ואם כן אולי גם כאן ״בהמת הלוים״ זו בהמה רבה.

עונה הגמרא, **אם כן, ליכתוב קרא או בהמה תחת בהמה, או בהמתם תחת בהמתם**, אם כדבריך שגם כשפסוק אומר ״בהמת הלוים״ כוונת לבהמות הרבה, היה הפסוק צריך לכתוב שניהם אותו דבר, או ״בהמה תחת בהמה״ או ״בהמתם תחת בהמתם״, **מאי בהמת תחת בהמתם, שמע מינה חד פטר טובא.**

אמר רבא, אף אנן נמי תנינא כך גם למדנו במשנה בדף ט׳, **ופודה בו פעמים הרבה**, מפרש רש״י שהכוונה היא שאם אדם פדה פטר חמור על שה ונתן את השה לכהן, יכול הוא לקנות ממנו את השה מחדש ושוב פעם לפדות עליו, וכך שוב לתת לכהן ושוב לפדות ממנו ושוב פעם לפדות עליו.

אבל התוס׳ סוברים שבזה אין שום חידוש, אלא הכוונה היא שאם יש לו ספיקות של פטרי חמורים, הוא יכול את כל הספיקות שלו ביחד לפדות על השה האחד הזה, כי הרי בספק פטר חמור הדין הוא שצריך לפדות אותו, אבל לא צריך לתת את השה לכהן, והיינו חושבים שאפשר לפדות עליו רק פטר חמור אחד אבל יותר לא, לכן משמיעה לנו המשנה בדף ט׳ שהוא פודה בו פעמים הרבה, ושם נבאר את המחלוקת בין רש״י ותוס׳.

וממשיך רבא ואומר, ורבי חנינא טעמא דמתניתין מפרש ור׳ חנינא מפרש את המשנה שם, **והכי קאמר** שכך אמר שם התנא במשנה, **מאי טעמא פודה בו פעמים הרבה, משום דשה אחד של בן לוי פוטר כמה פטרי חמורים של ישראל**, שכך מצאנו במדבר שאחד פטר כמה, כך גם לדורות אפשר לפדות בו כמה פטרי חמורים של ישראל.

[לפני שנבאר את המשך הסוגיא נקדים את מה שהגמרא מביאה לקמן, שלמעשה יש שלושה פסוקים בענין קדושת בכורות, הפסוק הראשון בפרשת בא, אמר הקב״ה למשה רבינו עוד במצרים ״קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל״, אם כן שם יש פעם ראשונה בתורה את הדין של קידוש בכורות, והמצוה הזו נאמרה לו למשה רבינו עוד במצרים, ולאחר מכן יש פסוק בפרשת בהעלותך, שם אומר הקב״ה ״כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה, ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי״, הפסוק הזה אם כן נאמר במדבר, ובמדבר אומר הקב״ה ״כי לי כל בכור בבני ישראל״, משמע שישנה קדושת בכורות גם במדבר, והפסוק השלישי גם הוא נאמר בפרשת בא בפרשת ״והיה כי יביאך״, שם אומרת התורה ״והיה כי יביאך אל ארץ הכנעני, והעברת כל פטר רחם לה׳׳, אם כן בפסוק הזה משמע שדין קדושת בכורות נאמר בארץ ישראל רק לאחר ״והיה כי יביאך״ אז ״והעברת כל פטר רחם״ אז יש לנו כאן שלושה פסוקים בענין קדושת בכור, אחד במצרים, ואחד במדבר, ואחד לאחר שיכנסו לארץ ישראל.]

אומרת הגמרא, **איתמר** למדנו מחלוקת אמוראים, **רבי יוחנן אמר קדשו בכורות במדבר**, ר׳ יוחנן סובר שבכורות שנולדו במדבר גם הם נעשו קדושים בקדושת בכורה, בין בכור אדם ובין בכור בהמה, **וריש לקיש אמר לא קדשו בכורות במדבר** ריש לקיש חולק על ר׳ יוחנן והוא סובר שאלו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנולדו במדבר, בין בכור אדם ובין בכור בהמה לא קדשו כלל.

ואע"פ שלמדנו לעיל בסוגיא בדף ד' שבהמות הלוים הפקיעו את קדושת הבכורה מבהמות בני ישראל, והרי זה היה במדבר, ואילו ריש לקיש כאן הרי אומר שכלל לא קדשו בכורות במדבר, התוס' כבר עומדים על כך, ואומרים שלמעשה אנחנו במסקנת הגמרא נראה שגם ריש לקיש מודה שהיתה תקופה שבה כן קדשו בכורות במדבר, ורק לאחר מכן פסקו, אם כן למסקנא בכלל לא קשה כלום, כי גם לפי ריש לקיש היו בכורות שקדשו במדבר, ועליהם אומרת התורה כפי שלמדנו לעיל בדף ד' שבהמות הלוים יפקיעו את קדושת הבכורות של בני ישראל שקדשו במדבר, אבל לפי ההוה אמינא עכשיו, שכפי שבפשטות נראה, ריש לקיש אומר שכלל לא קדשו הבכורות הנולדים במדבר, ואומרים התוס' שאין הכי נמי מה שלמדנו לעיל שבהמה טהורה של לוים הפקיעה בהמת ישראל, אין זה אליבא דריש לקיש לפי סברתו של עכשיו.

ומסבירה הגמרא את מחלוקתם, **רבי יוחנן אמר קדשו בכורות במדבר, דרחמנא אמר ליקדשו, כדכתיב** (שמות י"ג) **קדש לי כל בכור**, ר' יוחנן סובר שגם אלו שנולדו במדבר היו קדושים בקדושת בכורה, מפני שהתורה הרי אמרה שהם יהיו קדושים, שהרי בפרשת בא כתוב "קדש לי כל בכור", וזה לא פסק במדבר אליבא דר' יוחנן.

וריש לקיש אמר לא קדשו בכורות במדבר וריש לקיש סובר שבכורות הנולדים במדבר לא קדשו בקדושת בכורה, טעמו, **מדכתיב** (שמות י"ג) **והיה כי יביאך, וכתיב בתריה והעברת, מכלל דמעיקרא לא קדוש**, מזה שכתוב רק "והיה כי יביאך אל ארץ הכנעני" ורק אח"כ אומרת התורה "והעברת כל פטר רחם", משמע ש לפני שיכנסו לארץ ישראל הבכורות שיולדו במדבר אינם קדושים.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש הקשה ר' יוחנן לריש לקיש ממשנה בסוף מסכת זבחים, **עד שלא הוקם המשכן היו במות מותרות, ועבודה בבכורות**, הדין הוא שמאז שהמשכן הוקם נאסרו במות אותם במות יחיד שכל אדם היה עושה לפני כן בראש גגו ומקריב קרבן, מיום שהוקם המשכן נאסרו הבמות, ולאחר מכן לאחר שחרב המשכן היו עוד זמנים של היתר הבמות, כפי שמבואר במשנה במסכת מגילה וגם שם במשנה במסכת זבחים בארוכה, ואומרת שם המשנה שלפי שהוקם המשכן במדבר היה במות מותרות, היה כל אחד יכול לעשות במה בראש גגו ולהקריב קרבן על אותה בהמה, ועבודת הקרבת הקרבנות היתה נעשית בבכורות, אם כן שואל ר' יוחנן את ריש לקיש, לפי דבריך שלא קדשו בכורות במדבר, איך נעשתה העבודה בבכורות עד שלא הוקם המשכן, המשכן הרי הוקם בשנה השניה לאחר שבני ישראל יצאו ממצרים, אם כן בשנה הראשונה כל זמן שלא היה משכן כתוב במשנה שהיו במות מותרות והעבודה בבכורות, ולפי דבריך הרי לא היתה קדושת בכורות, כי הבכורות שנולדו במדבר בכלל לא נתקדשו בקדושת בכורה, ואם כן נשאלת השאלה איך הבכורות היו עושים את העבודה לפני שהוקם המשכן, הרי כאן במשנה מבואר שהם היו עושים את העבודה, זאת אומרת שהיתה בהם קדושת בכור ולכן הם היו עובדים את העבודה, אז הרי זו ראיה שקדשו בכורות שנולדו במדבר.

אמר ליה ענה לו ריש לקיש לר' יוחנן, **באותן שיצאו ממצרים** מה שכתוב שהעבודה היתה נעשית בבכורות עד שלא הוקם המשכן, מדובר על הבכורות שיצאו ממצרים, כי הבכורות שנולדו במדבר אין הכי נמי באמת לא קדשו, אבל הרי עדיין היו בכורות שנולדו במצרים וכן קדשו, מפני שודאי גם ריש לקיש מודה שיש פסוק "קדש לי כל בכור", אם כן אלה שנולדו במצרים הרי קדשו בבכורות, עליהם אמרה המשנה שהעבודה היתה נעשית בהם.

אומרת הגמרא, **הכי נמי מסתברא** כך גם מסתבר לומר שאותה עבודה שהיתה נעשית בבכורות היתה נעשית בבכורות שנולדו במצרים, **דאי לא תימא הכי** כי אם לא תרצה לפרש כך, אלא תרצה לומר שהבכורות שהיו במדבר היו עושים את העבודה, נשאלת השאלה, **בן שנה בר מיעבד עבודה הוא** הרי בסך הכל בשנה שניה הוקם המשכן, אז שנה אחת בלבד היה אפשרות לבכורות לעשות את העבודה במדבר, ולפי דברי ר' יוחנן שהבין שהמשנה הזו מדברת על הבכורות שנולדו במדבר איך אפשר לפרש כך, האם בכור שנולד במדבר ועכשיו הוא לכל היתר בן שנה יכול לעבוד את העבודה.

שואלת אם כן מיד הגמרא, **ודקארי לה מאי קארי לה** אם כן באמת נשאלת השאלה על ר' יוחנן, איך הוא חשב בכלל להקשות על ריש לקיש מהמשנה במסכת זבחים, ולהוכיח משם שהבכורות קדשו בדמבר, הרי ברור שבכורות שנולדו במדבר לא היו יכולים לעשות את העבודה כלל, ועל כרחך שמדובר בבכורות שנולדו במצרים, אם כן מה הוא בכלל מנסה להביא משם ראיה.

עונה הגמרא, **הכי קא קשיא ליה**, כך התכוין ר' יוחנן להקשות על ריש לקיש, **אי אמרת בשלמא דלא פסיק קדושתייהו**, אם תסבור כמוני שהקדושת בכורה לא פסקה במדבר אלא גם אלה שנולדו במדבר המשיכו להתקדש בקדושת בכורה, ולא נפסקה חלות הקדושה מהבכורות הנולדים במדבר, והמשיכה לחול עליהם, אז אפשר להבין, **הנך דמעיקרא נמי לא פקעא קדושתייהו**, כשם שהקדושה ממשיכה לחול על הנולדים, כך היא גם לא פקעה מאלה שנולדו במצרים, **אלא אי אמרת דפסק קדושתייהו** אבל אם אתה ריש לקיש אומר שהקדושה פסקה ומהיום ואילך במדבר הבכורות שנולדים לא חלה עליהם קדושה, אם כן, **הנך דמעיקרא נמי פקעא ליה קדושתייהו** צריך להיות לפי זה שגם אלו שנולדו במצרים אע"פ שנאמר בהם "קדש לי כל בכור" אבל עכשיו שהגיעו למדבר תפקע מהם הקדושה, הרי אי אפשר לחלק בקדושת בכורה שעד כאן כן ומכאן ואילך לא, אם אתה סובר שמכאן ואילך לא אז בכולם צריכה לפקוע הקדושה, ואם אתה סובר שאלו שנולדו במצרים הקדושה שלהם לא פקעה, בעל כרחך שגם אלה שיולדו עכשיו תחול עליהם קדושה, זאת היתה הקושיא של ר' יוחנן, ובודאי שר' יוחנן גם כן הבין שבני שנה אינם בר עבודה כלל, אבל הוא שאל לריש לקיש שאם אתה אומר שאלו שנולדו במצרים יכולים לעבודה את העבודה בבהמה עד שהוקם המשכן, בעל כרחך שקדושת הבכורה לא פקעה מהם, ואם היא לא פקעה מהם אם כן מוכרח שגם אלו שיולדו מכאן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואילך תחול עליהם קדושה.

שואלת הגמרא, ואידך מה ריש לקיש יענה על שאלה זו של ר' יוחנן.

עונה הגמרא, כך יתרץ ריש לקיש, דקדוש קדוש, דלא קדוש לא קדוש, דהיינו שיש בזה חילוק, אלו שכבר נתקדשו מפני שנולדו במצרים, מהם לא פקעה הקדושה, והם באמת בקדושתם עומדים והם היו אלו שעשו את העבודה בבמות עד שהוקם המשכן, אבל אלו שנולדו במדבר, מעולם לא חל עליהם קדושה.

אם כן בינתיים המחלוקת בין ר' יוחנן וריש לקיש במקומה עומדת, יש לנו מחלוקת האם אלו שנולדו במדבר נתקדשו בקדושת בכורה או לא, ר' יוחנן ניסה להקשות מהמשנה במסכת זבחים שאנחנו רואים שהעבודה היתה נעשית בבכורות לפני שהוקם המשכן, אומר לו ריש לקיש שאין הכי נמי, אלו שנולדו במצרים קדושים ועושים עבודה עד שהוקם המשכן, אבל אלו שנולדו במדבר לא נתקדשו כלל.

איתיביה עוד הקשה ר' יוחנן לריש לקיש, כתוב בברייתא, **אותו היום שהוקם המשכן, קרבו להם בישראל, נדרים ונדבות חטאות ואשמות בכורות ומעשרות**, ביום הראשון שבו הקימו את המשכן, עוד באותו היום הקריבו כלל ישראל את הנדרים ואת הנדבות שהם נדרו ונתנדבו לפני כן, ואת כל החטאות והאשמות שהם התחייבו, וכך גם את כל הבכורות שהיו להם, וגם את כל המעשר בהמה שהיה בידם, הכל באותו היום שהוקם המשכן, רוצה ר' יוחנן ללמוד מכאן שקדשו בכורות במדבר, שהרי כתוב מפורש בברייתא שביום הראשון להקמת המשכן הקריבו את הבכורות, ועל כרחך שהיו בכורות בהמה טהורה במדבר, אם כן מכאן קשה לריש לקיש שאומר שלא קדשו בכורות במדבר.

עונה על זה הגמרא, **הכי נמי** בקשר לברייתא הזו גם כן צריך ליישב כמו מקודם, שמדובר **באותן שיצאו ממצרים**, דהיינו איזה בכורות היו אלו שקרבו ביום הראשון להקמת המשכן, אלו היו בכורות בהמה טהורה שנולדו עוד במצרים, אבל אין הכי נמי אלו שנולדו במדבר לא נתקדשו בכלל בקדושת בכורה, וכפי שהגמרא ממשיכה ואומרת אליבא דריש לקיש, **ומינה** ואדרבה עוד מאותה ברייתא יש לדייק כדברי ריש לקיש ודלא כר' יוחנן, שרק **אותו היום הוא דקרוב**, אבל **מיכן ואילך לא קרוב**, שהרי הברייתא הזו מתחילה ואומרת "באותו היום שהוקם המשכן קרבו להם בישראל", משמע שדווקא באותו היום קרבו, אבל מכאן ואילך לא קרבו יותר, ומדוע לא קרבו יותר בכורות מכאן ואילך, אלא בעל כרחך להיפך, עוד מכאן ראיה לריש לקיש שבכורות לא קדשו במדבר, לכן אותו היום הוא שקרוב, אבל מכאן ואילך לא קרוב.

ודרך אגב אנחנו רואים מכאן, שהבכורות שנולדו במצרים, קרבו במשכן ביום הראשון להקמתו, ואנחנו יודעים שהמשכן הוקם בתחילת השנה השניה לצאת בני ישראל ממצרים, ואם כן למעשה היו להם עוד כמה ימים בסך הכל עד שתעבור שנה מיציאת מצרים, כי הם יצאו ממצרים בט"ו בניסן, והמשכן הוקם ביום א' בניסן, אז עוד כמה ימים יש עד שתעבור השנה כולה, השנה הראשונה מאז שהם יצאו ממצרים, ועוד נלמד בתחילת פרק רביעי שאת הבכור צריך לאכול בתוך שנתו, לכן הם הקריבו את כל הבכורות שלהם באותו היום שהוקם המשכן, כדי שלא תעבור שנה ולא יעברו עליו בבל תאחר, ולא יעברו על הענין של "שנה בשנה" שנאמר בבכור.

כך מדייק הרב מבריסק מלשונו של רש"י, כי רש"י מסביר, שמכלל דמכאן ואילך לא קרוב, שיום ראשון הקריבו כל בכורי בהמה שיצאו ממצרים, ולמה רש"י מדגיש כל בכורי בהמה שיצאו ממצרים, מפני שהיה אסור להמתין עם הבכורות שיעברו הימים הנותרים, מפני שאז תעבור שנה מאז הולדת הבכור, ויש מצוה להקריב ולאכול אותו בתוך שנתו.

ועכ"פ הגמרא הוכיחה מהברייתא הזו כריש לקיש, שדווקא באותו היום שהוקם המשכן קרבו הבכורות, אבל מכאן ואילך לא קרבו יותר הבכורות, ולמעשה לפי זה מה שכתוב באותו היום, מתאים רק לבכורות, אבל חטאות ואשמות וכמובן נדרים ונדבות ודאי שהיו קריבים אח"כ גם כן, וכך למעשה אומרים התוס', שלפי הפירוש הזה נצטרך לומר שמה שכתוב בברייתא "אותו היום" זה רק משום בכורות, אבל שאר הקרבנות היו קריבים מכאן ואילך גם כן.

איכא דאמרי אחרים אמרו שהקושיא היתה בצורה הפוכה, **איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן**, שריש לקיש הוא שהקשה קושיא מהברייתא הזו לר' יוחנן, הרי כתוב בברייתא, **אותו היום שהוקם המשכן, קרבו להם ישראל, נדרים ונדבות חטאות ואשמות בכורות ומעשרות**, משמע מזה לדייק, **אותו היום אין, מיכן ואילך לא**, שדווקא באותו היום הם קרבו אבל מכאן ואילך לא קרבו יותר, אם כן בעל כרחך שלא קדשו בכורות במדבר, לפי דבריך ר' יוחנן שמכאן ואילך גם קדשו בכורות, אז למה דווקא באותו היום קרבו בכורות.

ענה לו ר' יוחנן, **אימא** כך צריכים לומר בברייתא, **מאותו היום ואילך**, דהיינו לא שדווקא באותו היום אבל לא לאחר מכן, אלא גם לאחר מכן קרבו בכורות, כי אלו שנולדו במדבר קרבו לאחר מכן, ומה שהברייתא אומרת באותו היום, הכוונה היא שרק מאותו היום שהוקם המשכן ואילך קרבו בכורות, **ומאי קמשמע לן** ומה הברייתא מתכוונת להשמיע לנו כאן, **מאותו היום אין, מעיקרא לא, אלמא חובות בבמה לא קרוב**, שדווקא מאותו היום שהוקם המשכן קרבו בכורות, אבל לפני שהוקם המשכן לא קרבו בכורות, ומדוע לפני כן לא קרבו בכורות, מפני שחובות בבמה לא קרוב, קרבנות שבאות משום חובה אינם קריבות בבמת יחיד, אותה בהמה שכל אחד היה בונה בראש גגו ומקריב עליה, הוא היה יכול להקריב עליה רק נדרים ונדבות, אבל קרבנות חובה אינן קריבות בבמה, לכן אומרת הברייתא שרק מאותו היום ואילך שהוקם המשכן קרבו בכורות, אבל לפני כן לא.

אם כן לפי מה שרש"י מפרש כאן, רש"י אומר שחובות לא קרבו בבהמה היינו בבמת יחיד, וכך האריך כאן בשיטה מקובצת להוכיח, שרק בבמת יחיד לא קרבו חובות, אבל בבמת ציבור כן קרבו.

אבל רבינו גרשום כאן מפרש, שגם בבמת ציבור לא קרבו בכורות, במת ציבור היינו בהמה שהיתה לשימוש כל כלל ישראל, כמו למשל המשכן שבגלגל היה דינו שבמת ציבור, לא היה דינו כמשכן אלא כבמת ציבור, ולמעשה יש כאן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת ערכין

פרק ראשון – הכל מעריכין

- דף ב' ע"א

מתניתין.

נקדים את פרשת ערכין שהמסכתא שלנו עוסקת בה, פרשת ערכין נאמרה בתורה בפרשת בחוקותי פרק כ"ז פסוק ב', "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם, איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה', והיה ערכך הזכר מבן עשרים שנה ועד בן ששים שנה, והיה ערכך חמשים שקל כסף בשקל הקדש, ואם נקבה היא, והיה ערכך שלושים שקל", זו היא פרשת ערכין האמורה בתורה, שהאדם שאומר ערך פלוני עלי או שהוא אומר ערכי עלי, הרי שהחיוב שלו לתת לבדק הבית הוא חיוב שקצוב בתורה לפי מספר השנים של אותו אדם שאת ערכו הוא קיבל על עצמו לשלם להקדש, ואין זה משנה מה הוא שוויו של אדם זה אלא מהו הגיל, אם הוא זכר או נקבה או באיזה גיל הוא, כמו שהתורה אומרת שזכר מבן עשרים ועד בן ששים הערך שלו נקוב וקצוב בתורה הוא חמשים שקל, ונקבה באותו גיל היא שלושים שקל, ומבן חמש עד בן עשרים הזכר הוא עשרים שקל והנקבה עשרה שקלים, וכן הלאה, זו היא פרשת ערכין שאדם שנודר ערכי עלי צריך לתת את הערך של עצמו לפי הגיל ובאיזה שנים הוא ואם הוא זכר או נקבה, וכשהוא אומר ערך פלוני עלי אז הוא חייב לתת את הערך של אותו פלוני אם הפלוני הוא זכר או נקבה ולפי מספר השנים והגיל של אותו פלוני שאת הערך שלו הוא התחייב לתת.

עוד אופן יש, של דמיו עלי, דהיינו שהוא נודר לתת את דמי אותו פלוני לבדק הבית, או דמי עליו, שהוא נודר לתת את דמי עצמו ואת שוויו לבדק הבית, כאן צריך כבר לשום שומא כדי לדעת מה ערכו של אותו אדם כדי לדעת איך לתת את דמיו את שויו לבדק הבית, ואז השומא ששמים את אותו אדם שאת דמיו הוא קיבל על עצמו היא כעבד הנמכר בשוק לדעת מה שויו, ואת השווי של אותו אדם הוא צריך לתת לבדק הבית.

אומרת המשנה, הכל מעריכין, ונערכין, וכפי שהגמרא תסביר מה המשנה באה לרבות כאן במלה "הכל", אמרה אם כן המשנה שהכל מעריכין ונערכין, מעריכין פירושו שכל אדם שאמר על מישהו ערך פלוני עלי, צריך אותו נודר לתת את הערך של אותו פלוני כפי השנים שלו כפי הגיל שלו, כפי שהסברנו שהערך ניתן לפי השנים של אותו אדם שאותו אמרו להעריך ערכו עלי, ולאחר שנות הנערכים מתסכלים לדעת מהו גיל הנערך, ונערכין פירושו, אם אמר ערכי עלי או שמישהו אחר אמר עליו ערך פלוני עלי, שאז הרי הוא נערך, דהיינו ראובן שאומר ערכו של שמעון עלי ראובן הוא המעריך ושמעון הוא הנערך, נודרין, ונידרין, נודרים פירושו שהוא נודר לתת את דמי פלוני עלי, וכולם יכולים לנדור ולהתחייב לתת דמי פלוני עלי והם יתחייבו בזה לתת את שויו לבדק הבית, ונידרין שאם הוא אמר על עצמו דמי עלי או שמישהו אחר אמר עליו דמי פלוני עלי אז הוא נידר, כגון שראובן נדר לתת את דמיו של שמעון לבדק הבית, אז ראובן הוא הנודר, ושמעון הוא הנידר, וכאן זה כבר לא הולך לפי ערך קצוב בתורה לפי מספר השנים של שמעון שאותו העריך, אלא לפי שויו של הנידר, שאם ראובן קיבל על עצמו לתת את דמיו של שמעון לבדק הבית, שמים את שויו של שמעון כמה הוא שווה להיות עבד הנמכר בשוק, ואת שויו צריך ראובן שקיבל על עצמו נדר לתת את שויו של שמעון, לתת את שויו של שמעון לבדק הבית, כהנים לוים וישראלים נשים ועבדים כל אלו מעריכין ונערכין נודרין ונידרין.

ושואל על זה רש"י, נשים ועבדים אם הם העריכו או נדרו מנין יש להם כסף לשלם את מה שנדרו או את מה שהעריכו ואמרו שקיבלו על עצמם ערך לתת, הרי כל מה שקנתה אשה קנתה בעלה ומנין יש לה לאשה כסף, וכך גם כל מה שקנה עבד קנה רבו ומנין יש לעבד כסף.

ועונה רש"י, שהם ישלמו לאחר זמן, לכשנתגרשה האשה ואז יהיה לה כסף פרטי משלה היא תשלם את מה שנדרה או את מה שהעריכה, והעבד כשישתחרר מן האדון ויהיה לו נכסים וכסף משלו ישלם את מה שהוא נדר ואת מה שהוא העריך.

ותוס' מוסיפים עוד אופן, שאם מי שהוא נתן מתנה לאשה על מנת שאין לבעלה רשות בה או שנתן מתנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו אז בזה יש לעבד ולאשה כסף משלהם, שהכסף של האשה לא שייך לבעל והכסף של העבד לא שייך לאדון, ומכסף זה הם יוכלו לשלם את מה שנדרו או העריכו.

ואומרים כאן התוס' דבר מעניין, שעל אף שאנחנו יודעים שעבדים דינם בכל דבר כאשה, המצוות שהעבד כנעני חייב בה זה רק מצוות שהאשה חייבת בהם, לא תעשה ומצות עשה שלא הזמן גרמא, מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות גם עבדים פטורים כי לומדים מג"ש "לה לה" מאשה, אבל לענין נערכין שהרי אם אדם יאמר ערך אשה פלונית עלי אז הרי על נקבה יש שוב ערך קצוב בפסוקים בתורה לפי ערכה של האשה לפי הגיל שלה, עבדים על אף שבכל התורה ובמצוות הם שייכים להיות דינם כמו אשה לענין נערכין אם הוא יגיד ערך עבד זה עלי ודאי שהוא יצטרך לתת את הערך של זכר שהרי סוף סוף העבדים הם זכרים ולא מצאנו בשום מקום שהעבד יהיה נערך כאשה, כך מסבירים כאן התוס'.

עוד אומרת המשנה, טומטום ואנדרוגינוס שהם ספק איש ספק אשה, נודרין ונידרין, נודרים פירושו שהם יכולים לנדור **את שווי עצמם או את שווי של מישהו אחר לתת את דמיו לבדק הבית, ונידרין, שאם הם התחייבו לתת את שווי עצמם דמי עלי או מישהו אחר אמר שהוא נודר לתת את דמי אותו טומטום ואנדרוגינוס לבדק הבית אז ודאי שהם נידרים שהרי יש להם שווי להמכר כעבד בשוק אז השווי הזה יצטרך הנודר לשלם אם הם היו הנידרים, ומעריכין** כמו כן הם מעריכים את האחרים, שאם הטומטום או האנדרוגינוס אמרו ערך פלוני עלי אז הם נותנים את הערך של אותו פלוני לפי הגיל של אותו פלוני שאת הערך שלו הם נתחייבו לתת, **אבל לא נערכין** שאם יגיד הטומטום או האנדרוגינוס "ערכי עלי", או מי שהוא אחר יגיד עליהם ערך טומטום ואנדרוגינוס זה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עלי, הוא לא יתחייב לתת את הערך, **שאינו נערך אלא הזכר ודאי ונקבה ודאית**, שכתוב בפרשה רק מהו ערך של זכר ומהו ערך של נקבה, וכיון שרק זכר ונקבה אמורים בפרשה זה דווקא זכר ודאי ונקבה ודאית, אבל טומטום ואנדרוגינוס אין להם ערך בפרשת ערכין ולכן הם לא נערכין, **חרש שוטה וקטן נידרין ונערכין**, אם מי שהוא יאמר דמי החרש שוטה וקטן האלו עלי, הוא מתחייב לתת את זה לבדק הבית, כי יש להם דמים לפי השווי שהם ראוים לימכר לעבד כנעני, ואת השווי הזה צריך לתת לבדק הבית, ונערכין, שאם מי שהוא אמר ערך פלוני שהוא חרש שהוא שוטה שהוא קטן עלי הוא צריך לתת את ערכו כפי מספר השנים של אותו חרש של אותו שוטה או של אותו קטן כפי שכתוב בתורה הערך של קטן מבן חדש עד גיל חמש ומבן חמש ומעלה, **אבל לא נודרין ולא מעריכין**, אם החרש שוטה וקטן הם עצמם נדרו בין לתת את דמיהם הם ובין לתת את דמי מישהו אחר, הם אינם חייבים לתת, ולא מעריכים, שאם הם אמרו ערך עצמי עלי או ערך פלוני עלי אין הנדר והערכין שהם נדרו והעריכו חל לחייב אותם, **מפני שאין בהם דעת**, ולכן אין מעשיהם של חרש שוטה וקטן כלום.

ושואלים התוס׳, הרי משמע מכאן שהחרש יש לו שויות, ואילו בגמרא ב״ק דף פ״ה מבואר שאם הוא החריש מישהו, הוא נותן לו דמי כולו, כי אין לו כבר שום שווי.

ועונים התוס׳, ששם מדובר בחרש שאינו יכול להתרפאות ולכן אין לו שום שויות, ואילו כאן מדובר בחרש שיכול להתרפאות ולכן יש לו שויות ושומא לשום אותו למכור בעבד.

אי נמי אומרים התוס׳ בשם רבינו תם, שחרש בידי שמים יש לו דמים ושויות.

גמרא.

שואלת הגמרא **הכל מעריכין, לאתויי מאי**, מה באה לרבות המלה ״הכל״ מעריכין וכו׳.

עונה הגמרא, הרי זה בא **לאתויי מופלא סמוך לאיש**, מופלא סמוך לאיש מפרש רש״י וכך גם התוס׳, שמדובר בבן שתים עשרה שנה ויום אחד, ולכן הוא נקרא סמוך לאיש כי הוא סמוך לגיל שבו אדם נהיה איש שזה גיל י״ג, אבל הוא עדיין אינו איש כי הוא בשנה לפני כן, ומה שהוא נקרא מופלא, זה על שם שבודקים את הקטן הזה כשהגיע לגיל שתים עשרה שנה ויום אחד אם הוא יודע להפלות ולפרש לשם מי הוא נדר ולשם מי הוא הקדיש, זהו הלשון ״מופלא״ מלשון ״איש כי יפליא לנדור נדר״, יפליא פירושו יפרש, אז כאן הרי צריך לבדוק אותו אם הוא יודע לשם מי הוא נדר ולשם מי הוא הקדיש, ואם כן כיון שצריך לבדוק אותו אם הוא יודע להפלות ולפרש, לכן הוא נקרא מופלא.

כך היא שיטתו של רש״י שבן י״ב שנה ויום אחד הוא כבר נחשב מופלא הסמוך לאיש, וכך היא גם שיטת תוס׳ אצלנו, ועוד הרבה ראשונים, ואילו הרמב״ם מזכיר בקצרה את שיטתו בפרק י״א מהלכות נדרים, שמופלא סמוך לאיש מדאורייתא זה רק אם הוא כבר בן י״ג שנה ויום אחד אלא שלא הביא שתי שערות שהם סימני גדלות, אבל מה שבן שתים עשרה שנה ויום אחד הנדר שלו נדר לדעת הרמב״ם אין זה אלא מדרבנן.

שואלת הגמרא, **נערכין לאתויי מאי**, הרי המלה ״הכל״ הכתובה במשנה מתייחסת גם למעריכין וגם לנערכין, גם לנודרים גם לנידרים, שעל כל פרט במשנה נאמר ״הכל״, ומה המלה ״הכל״ באה להוסיף ולרבות לגבי הנערכין.

עונה הגמרא, **לאתויי מנוול ומוכה שחין**, אדם שהוא מנוול היינו מלוכלך בזוי ונפול, או מוכה שחין דהיינו שיש בו הרבה מיני פצעים, ואלו אין להם שום שויות לימכר כעבד, כי שום אדם לא יקנה אותו, ולכן בזה צריך התנא לרבות שאם אדם אמר ערך פלוני עלי, ואותו פלוני הוא מנוול או מוכה שחין, הוא צריך לתת את ערכו כפי השנים שקצובים בתורה לגבי ערך, ולא חשוב לנו מהו שוה וכמה הוא שוה, שהרי ערך הוא צריך לתת דבר שנקצב מראש בתורה ערך של כל אדם, זכר בגיל מסוים ונקבה בגיל מסוים, ומהו החידוש של המשנה, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר **נדר בערכך כתיב** הרי נדר מדובר בדמים וערכך מדובר בערכין, וכיון שהפסוק הקיש אותם, נלמד מזה, **כל שישנו בדמים ישנו בערכין** כל אדם שיש לו ערך של דמים דהיינו שאם מישהו ידור לתת את דמיו הוא יתחייב לתת אותם כי יש לו שויות ושומא לשום אותו כעבד הנמכר, רק אדם כזה גם נערך, **וכל שאינו בדמים אינו בערכין** אבל אדם כזה כמו מנוול או מוכה שחין שאינו בדמים שהרי לא שייך לשום אותו כעבד הנמכר בשוק כי שום אדם בעולם לא יקנה אותו, אז בזה הייתי סבור לומר שגם הוא לא נערך, **קא משמע לן נפשות כל דהו** לכן כתוב בפסוק ״בערכך נפשות״, והמלה ״נפשות״ משמע כל דהו, שכל שהוא נפש הוא נערך, וזהו ה״הכל״ שהמשנה אמרה לרבות שגם מנוול ומוכה שחין הם מאלו הנערכין, שאם אדם יתחייב לתת את ערכו לבדק הבית, או שהמנוול או המוכה שחין עצמו יאמר ערכי עלי, אז הוא מתחייב לתת את הערך שלו לפי השנים הקצובים בתורה, על אף שאין לו שוויות של דמים שאם הוא היה נידר דהיינו אם אדם אחר היה נודר את דמיו] או או שהוא עצמו היה נודר דמי עלי הוא היה פטור מלתת כי אין לו שום ערך של דמים.

עוד שואלת הגמרא, **נודרין לאתויי מאי**, הרי אמרנו שהמלה ״הכל״ במשנה מתייחסת גם לנודרים, ומה זה בא לרבות.

עונה הגמרא, **נידרין איצטריך ליה** המשנה אמרה הכל בגלל החידוש שהיא רוצה להשמיע לנו בנידרין.

שואלת אם כן הגמרא, **נידרין לאתויי מאי**, ״הכל״ שמתייחס לנידרין מה הוא בא לרבות.

אי לאתויי טומטום ואנדרוגינוס אם זה בא לרבות שטומטום ואנדרוגינוס על אף שהם לא נערכין שהרי הם לא זכר ודאי ולא נקבה ודאית, ולענין להיות נערכין צריך דווקא זכר ודאי ונקבה ודאית, ולכן צריך לרבות שאעפ״כ הם נידרים שאם הם עצמם יגידו דמי עלי או שאדם אחר יגיד דמי אותו טומטום ואנדרוגינוס עלי אז הם נידרים שיצטרכו לתת את השוי ואת השומא שלהם כעבד, **בהדיא קתני להו** הרי כתוב מפורש במשנה שטומטום ואנדרוגינוס נודרים ונידרים ומה הוצרך התנא לרבות את זה במלה ״הכל״.

ואי לאתויי חרש שוטה וקטן ואם המלה הכל באה לרבות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהחרש שוטה וקטן על אף שהם עצמם לא נודרים ולא מעריכים אבל הם נידרים, שאם אדם יאמר שוויו ודמיו של חרש של שוטה של קטן עלי הוא יצטרך לתת את שויו, **בהדיא קתני להו** הרי גם זה כתוב מפורש במשנה, ״חרש שוטה וקטן נידרין״.

אי לאתויי פחות מבן חודש ואם המלה ״הכל״ לגבי נידרין באה לרבות פחות מבן חדש שהדין הוא שאין לו ערך כפי שנלמד במשנה לקמן בדף ה׳ ע״א, כי הערך שהתורה אמרה מתחיל מבן חדש ומעלה, ואת זה משמיע לנו התנא שעל אף שפחות מבן חדש אין לו ערך להיות נערך אבל יש לו שויות ודמים להיות נידר, שאם אדם ידור לתת את דמיו להקדש ישומו את התינוק הזה שהוא פחות מבן חדש מהו שויו להמכר כעבד ואת זה יצטרכו לשלם להקדש בדק הבית, **בהדיא קתני להו** הרי גם זה כתוב מפורש במשנה לקמן בדף ה׳ ע״א, פחות מבן חדש נידר אבל לא נערך, ומה הוצרך התנא לרמוז על זה לרבות במילת ״הכל״.

ואי לאתויי עובד כוכבים, ואם זה בא לרבות עובד כוכבים שנלמד לקמן במשנה בדף ה׳ ע״ב שנחלקו בו ר׳ מאיר ור׳ יהודה, ר׳ מאיר אומר נערך אבל לא מעריך, שאם מי שהוא יאמר על הגוי ערכו של פלוני גוי עלי יש לו ערך לדעת ר״מ אבל אין הגוי יכול להעריך, אם הגוי יאמר שהוא מעריך את עצמו או את אחרים ערך פלוני עלי הוא לא מתחייב בערכין, ור׳ יהודה סובר להיפך, שעובד כוכבים מעריך אבל לא נערך, אם התנא כאן אומר הכל נידרים לחדש שאם מי שהוא יאמר ערכו של גוי הזה עלי על אף שיש בזה מחלוקת אם יש לו ערך אבל מכל מקום בדמיו ודאי שאם אדם ידור דמיו של גוי זה עלי מעריכים אותו כעבד הנמכר בשוק ואת דמיו יצטרכו לתת לבדק הבית, אם את זה מרבה התנא במלה ״הכל״, הרי **בהדיא קתני להו** גם זה כתוב מפורש באותה משנה לקמן בדף ה׳ ע״ב, וזה וזה מודים שנודרים ונידרים, הרי שמפורש שם שר׳ מאיר ור׳ יהודה לא נחלקו אלא לענין ערכין אבל לענין שהעכו״ם נידרים כולי עלמא מודים שנידרים, ואם כן איזה חידוש נוסף בא התנא להשמיע לנו ב״הכל נידרין״.

עונה הגמרא, **לעולם לאתויי פחות מבן חודש** המלה ״הכל״ שכתובה אצלנו במשנה באה לרבות שפחות מבן חדש גם הוא מן הנידרים על אף שהוא לא מהנערכין, ומה שהיה קשה לנו מה הוצרך התנא לומר זאת במלה הכל הרי זה מפורש במשנה לקמן בדף ה׳, על זה עונה הגמרא, **ותני והדר מפרש** שבתחלה התנא רמז זאת במלה ״הכל״, ולאחר מכן הוא מפרש להדיא את דינו של פחות מבן חדש שעל אף שהוא לא נערך הוא נידר.

ומסביר רש״י, שהגמרא בחרה לתרץ שהמלה הכל באה לרבות פחות מבן חדש ועל אף שזה נאמר במשנה תירצנו תני והדר מפרש, והוא הדין שבכל האוקימתות שרצתה הגמרא לומר שהמלה הכל באה לרבות והיא הקשתה שהמשנה מפרשת אותם להדיא, יכלה הגמרא עכשיו לתרץ שתני והדר מפרש, כמו שהיא מתרצת על פחות מבן חדש, וכך גם היתה הגמרא מתרצת לאתויי עובד כוכבים ועל אף שזה כתוב מפורש במשנה תנא והדר מפרש, וכן לאתויי טומטום ואנדרוגינוס או לאתויי חרש שוטה וקטן שעל אף שזה מפורש במשנה תנא והדר מפרש, אלא שהתרצן נקט אחת מהאוקימתות שהגמרא נסתה להעמיד בהם את המשנה, אבל באמת אותו תירוץ אפשר להגיד על כולם.

לשון שני אומר רש״י, שלכן נקטה הגמרא בתירוץ דווקא את הענין של פחות מבן חדש, משום שיש בזה מחלוקת בין רבנן ור״מ כפי שנלמד לקמן בסוגיא בדף ה׳, שר׳ מאיר אומר נותן דמיו, משום שר׳ מאיר סובר שכיון שאדם יודע שאין ערך לפחות מבן חדש אז כשהוא אמר ערך פחות מבן חדש עלי, ודאי גמר בדעתו ואמר לשם דמים, לכן הוא צריך לשלם את שויו של אותו פחות מבן חדש, וחכמים אומרים לא אמר כלום, כי חכמים סוברים, שכיון שאמר ערך, וערך אין לפחות מבן חדש אז הוא לא אמר כלום, ועל זה באה כאן הסתם משנה של הכל מעריכין להשמיענו ממשנה יתירה של ״הכל נידרין״, שאפילו לרבנן שהאומר ערך פחות מבן חודש עלי אין לו חיוב לתת את הדמים, מכל מקום כשהוא אומר דמיו עלי הוא כן חייב לתת דמים, שהרי דמים יש גם לפחות מבן חדש שיש לו שויות שאותה אפשר להעריך ולשום על ידי שנבדוק מהו שויו לימכר בשוק.

ועכשיו הגמרא תביא כמה וכמה משניות שגם בהם נאמרה המלה הכל, ומה היא באה לרבות.

שואלת הגמרא, **הכל סומכין לאתויי מאי**, המשנה אומרת במנחות דף צ״ג לענין סמיכה, שבעל הקרבן צריך לסמוך את ידו על ראש הקרבן, וכתוב במשנה לשון ״הכל סומכין״, ומה המלה הכל באה לרבות.

עונה הגמרא, **לאתויי יורש, ודלא כרבי יהודה**, זה בא לרבות יורש שירש קרבן, שאם אדם הפריש קרבן ולא הספיק להקריב אותו עד שמת, אז הבן היורש מאביו את הקרבן הזה צריך גם הוא לסמוך את ידו על ראש הקרבן, וזה בא לאפוקי דר׳ יהודה שסובר שהיורש אינו סומך את ידו על קרבן שהוא ירש מאביו, וכפי שהגמרא תביא תיכף את דעת ר׳ יהודה בברייתא.

עוד שואלת הגמרא, **הכל ממירין לאתויי מאי**, כך כתוב במשנה בתחילת מסכת תמורה, ונקדים שהדין של תמורה הוא כך, אדם שיש לו בהמת קודש דהיינו בהמת קרבן, והוא לוקח בהמת חולין והוא אומר שתהיה תמורת בהמת הקרבן שנמצא אצלה, או שהוא אומר זו תחת זו, או זו חליפי זו, או זו תמורת זו, אומרת על זה התורה ״והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״, הבהמת קדש דהיינו הקרבן אינה יוצאה לחולין, ואילו הבהמת חולין נתפסת בקדושת תמורה להיות תמורה של אותו קרבן, ואל אף שיש לא תעשה להמיר לכתחילה כמו שכתוב ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״, אבל הגמרא כבר מפרשת שם ש״הכל ממירין״ הכוונה שיש להם כח להמיר ולהתפיס את קדושת הקרבן בבהמת חולין התמורה, ומה שם המלה ״הכל״ באה לרבות.

עונה הגמרא, **לאתויי יורש, ודלא כרבי יהודה**, זה בא לרבות שיורש שירש קרבן מאביו יש בכוחו להמיר בהמת חולין כתמורה על קרבן שירש מאביו, וזה גם דלא כר׳ יהודה, כי ר׳ יהודה סובר שהיורש אינו מימר, שאינו יכול להתפיס תמורה בקרבן שהוא ירש מאביו.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ומביאה הגמרא איפוא למדנו את דעת ר׳ יהודה, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **יורש סומך יורש מימר, רבי יהודה אומר, יורש אינו סומך, יורש אינו מימר**, וא״כ ״הכל סומכין״ שבא לרבות יורש זה דלא כר׳ יהודה, וכן ״הכל ממירין״ שבא לרבות יורש זה דלא כר׳ יהודה.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי יהודה** מה הטעם (ויקרא א) של ר׳ יהודה שסובר שהיורש אינו סומך ואינו מימר.

עונה הגמרא, ר׳ יהודה דורש מהפסוק, **קרבנו, ולא קרבן אביו**, לגבי סמיכה על הקרבן כתוב בפרשת ויקרא אצל קרבן שלמים ג׳ פעמים ״קרבנו״, ר׳ יהודה סובר שאחת משלושת הפעמים שכתוב ״קרבנו״ באה לדרוש קרבנו ולא קרבן אביו, שהאדם סומך את ידו על ראש הקרבן של עצמו ולא על ראש הקרבן שהוא ירש אותו מאביו, **ויליף תחלת הקדש מסוף הקדש**, מכיון שיש לו מיעוט לסמיכה שאין היורש סומך על קרבן שהוא ירש מאביו שזה סוף הקדש, אז הוא לומד בהיקש גם לתחלת הקדש דהיינו לתמורה, **מה סוף הקדש** דהיינו סמיכה **יורש אינו סומך, אף תחלת הקדש** דהיינו תמורה **יורש אינו מימר**.

וכאן על הביטוי תחלת הקדש וסוף הקדש כבר עמדו התוס׳, והסבירו שעל אף שבהרבה מקומות בש״ס מצאנו שהתמורה היא זו שנקראת סוף הקדש, והטעם לזה, כי הקדושה שאדם מקדיש בהמת חולין שלו שתהיה קרבן נקראת תחלת הקדש, שהרי כאן הקדושה הזאת היא תחלת הקדושה שאדם זה עם ההקדש שהוא הקדיש החיל קדושה על הבהמה, משא״כ כשהוא מביא בהמת חולין ומתפיס אותה בתמורה של קרבן הרי הקדושה של התמורה היא קדושה שהרי היא כאילו נמשכת מקרבן שכבר קיים, לכן זה נקרא סוף הקדש כי זה לא תחלת הקדושה אלא הוא מתפיס את הבהמה הזאת בקדושה קיימת, מכל מקום אצלנו בסוגיא, תמורה היא זו שנקראת תחלת הקדש וסמיכה היא זו שנקראת סוף הקדש, והטעם שסמיכה נקראת כאן סוף הקדש, הוא מפני שהיא הסוף והתכלית של קדושת קרבן זה כששוחטים את הקרבן להקריב אותו, ש הרי סמיכה על הקרבן היא לפני השחיטה, ואילו התמורה שהוא מתפיס את הקדושת תמורה על הבהמה זה נקרא תחלת הקדש של בהמה זו השניה.

שואלת הגמרא, **ורבנן** רבנן שסוברים היורש גם סומך וגם ממיר, מאיפוא הם לומדים זאת.

עונה הגמרא, הם דורשים מהפסוק (ויקרא כז) **המר ימיר, לרבות את היורש**, הרי בפרשת תמורה כתוב ״ואם המר ימיר״ לומדים מזה רבנן לרבות את היורש שגם הוא מימר ומתפיס תמורה בקרבן שהוא ירש מאביו, **וילפינן סוף הקדש מתחלת הקדש**, ורבנן לומדים להיפך מר׳ יהודה, הם לומדים סוף הקדש דהיינו הסמיכה שהיא הסוף והתכלית של ההקדש כשעושים סמיכה על הקרבן בסמוך לשחיטה, מתחלת ההקדש שזו היא התמורה, **מה תחלת הקדש** שזה התמורה **יורש מימר** כפי שרבנן מרבים מהפסוק ״המר ימיר״ שגם היורש מימר ומתפיס תמורה בקרבן שהוא ירש מאביו, **אף סוף הקדש** דהיינו הסמיכה שהיא סמוכה לשחיטה **יורש סומך** על קרבן של אביו.

שואלת הגמרא, **ורבנן, האי קרבנו מאי עבדי ליה**, הרי לר׳ יהודה יש דרשה מהפסוק ״קרבנו״ למעט לגבי סמיכה קרבנו ולא קרבן אביו, ומה רבנן דורשים מהפסוק הזה.

עונה הגמרא, **מיבעי ליה** רבנן צריכים את הלימוד הזה למעט, **קרבנו ולא קרבן עובד כוכבים**, שהרי כפי שהסברנו כתוב ג׳ פעמים ״קרבנו״ אצל סמיכה בפרשת שלמים, ומפעם אחת דורשים קרבנו ולא קרבן עובדי כוכבים, שקרבן של גוי אין בו סמיכה, ופעם שניה **קרבנו** בא למעט **ולא קרבן חבירו** שאין האדם סומך סמיכה על קרבן של חבירו, אלא רק על קרבן של עצמו, ומה שנאמר בפעם השלישית **קרבנו**, זה בא **לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה**, בעלי חוברין פירושו מלשון חבורה, כגון שחמשה אנשים שהביאו קרבן אחד בשותפות, לומדים מ״קרבנות״ השלישי, שכולם צריכים לסמוך עליו, ולא מספיק שאחד מהשותפים יסמוך עליו, אלא צריך שכל החמשה יסמכו עליו.

שואלת הגמרא, **ורבי יהודה** ר׳ יהודה שצריך פעם אחת ״קרבנו״ בשביל לדרוש קרבנו ולא קרבן אביו, מה הוא עושה עם אותם ג׳ דרשות שחכמים דורשים, הרי אין הוא יכול ללמוד אלא שתים מהם, ומה עם השלישית.

עונה הגמרא, **לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה ליה**, ר׳ יהודה באמת לא סובר את הדרשה שכל השותפין בקרבן כולם צריכים לסמוך את ידיהם על הקרבן, אלא אחד סומך לכולם, וא״כ נשאר לר׳ יהודה פעם אחת ״קרבנו״ מיותר לדרשה של קרבנו ולא קרבן אביו.

ועל אף שאין אדם סומך על קרבן חבירו, מסביר כבר רש״י, שכאן אין זה נחשב שהוא סומך על קרבן חבירו, מכיון שהוא אחד מהשותפין והוא גם כן שייך בקרבן הזה.

עוד מתרצת הגמרא, **ואי נמי איתא ליה** אפילו אם נאמר שגם ר׳ יהודה מרבה מ״קרבנו״ אחד כל בעלי חוברין לסמיכה כדעתם של רבנן,

- דף ב׳ ע״ב

עובד כוכבים וחבירו מחד קרא נפקי מה שישראל אינו סומך על קרבן של גוי וכמו כן מה שהוא לא סומך על קרבן של ישראל חבירו על זה לא צריך שתי פעמים ״קרבנו״, אלא מאותו פסוק לומדים את שניהם, שכוונת הפסוק היא שצריך שהסמיכה תהיה דווקא על קרבנו, כלומר על הקרבן של עצמו, ולא על קרבן של מישהו אחר, בין אם האחר הוא גוי ובין אם הוא חבירו ישראל, אבל למעט יורש שאינו סומך על קרבן אביו כפי שר׳ יהודה דורש, לא מספיק לדרוש את זה מאותו ״קרבנו״, כי היינו אומרים שזה כן נקרא ״קרבנו״ הואיל והוא יורש של הקרבן, וכיון שהוא ירש את הקרבן ונהיה הבעלים שלו הייתי סבור שזה נקרא הקרבן שלו והוא צריך לעשות סמיכה, לכן צריך ״קרבנו״ מיוחד למעט את קרבן אביו, שהיורש לא סומך על קרבן אביו כדברי ר׳ יהודה, ומכיון שעובד כוכבים וחבירו מחד קרא נפקא נלמדים מאותו פסוק **אייתרי להו תרי** נשארים לו שני פסוקים של ״קרבנו״ לדרשה, **חד קרבנו ולא קרבן אביו** אחד הוא דורש ממנו ״קרבנו״ ולא קרבן אביו, למעט יורש שאינו סומך על קרבן שירש מאביו, **ואידך, לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה**, ואת הפסוק השני של ״קרבנו״ הוא לומד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לאותה דרשה שרבנן לומדים לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה, שכל החמשה שותפין שהם בעלים על אותו קרבן סומכים, ולא מספיק שיהיה אחד מהם סומך.

שואלת הגמרא, ורבי יהודה, האי (ויקרא כז) **המר ימיר, מאי עביד ליה**, רבנן הרי דרשו מ״המר ימיר״ לרבות את היורש שמימר בקרבן אביו, אבל ר׳ יהודה הסובר שהיורש אינו מימרא מה הוא דורש מ״המר ימיר״.

עונה הגמרא, מיבעי ליה לרבות את האשה, ר׳ יהודה צריך את הריבוי של ״המר ימיר״ לרבות שגם האשה שהקדישה קרבן יכולה להמיר בקרבן שלה, והתמורה שהיא ממירה חלה עליה שם תמורה, ולמה הוא צריך ריבוי מיוחד לרבות את האשה, מסבירה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **לפי שכל הענין אינו מדבר אלא בלשון זכר** כיון שכל הפסוקים בפרשת תמורה נאמרו בלשון זכר, כגון ״לא יחליפנו״ ״ולא ימיר אותו״, **מה סופינו לרבות את האשה**, וכפי שרש״י מפרש ממה סופינו לרבות את האשה, דהיינו מאיזה פסוק סופינו לרבות את האשה שגם היא אם היא המירה בקרבן שלה יהיה מומר, **תלמוד לומר ואם המר ימיר**, מזה למדנו שגם האשה מתרבה לענין תמורה, על זה צריך ר׳ יהודה את הפסוק ״ואם המר ימיר״ ולא לרבות את היורש.

שואלת הגמרא, ורבנן רבנן שדורשים מ״המר ימיר״ לרבות את היורש, מנין להם לרבות אשה.

עונה הגמרא, מואם הוי״ו של המלה ״ואם״ היא דרשה בפני עצמה, וממנה אפשר ללמוד ריבוי לרבות את האשה, שגם היא ממירה, ומכפל הלשון של ״המר ימיר״ יש לנו ריבוי לרבות יורשים שגם הם ממירים.

שואלת הגמרא, ורבי יהודה, מה ר׳ יהודה דורש מהוי״ו של המלה ״ואם״.

עונה הגמרא, ואם לא דריש, כלומר את הוא״ו הוא לא דורש כפי שתוס׳ מוכיחים, ולכן לדעת ר׳ יהודה יש כאן מקום רק לדרשה אחת לרבות אשה, אבל לרבות יורש אין לנו כאן מקום לדרשה.

ובענין זה של סמיכה הקשו התוס׳ בעמוד א׳ בד״ה קרבנו ולא קרבן חבירו, הרי הגמרא מנחות דף צ״ג ע״ב דורשת מהפסוק ״וסמך ידו״ ולא יד שלוחו, וא״כ אם שליח הוא לא יכול למנות לקיים את הסמיכה כל שכן שיד חבירו שלא מינה אותו להיות שליח לא יכולה לעשות סמיכה, ואם כן ״קרבנו״ למה לי.

ומתרצים התוס׳, שאילולי היה לי את הדרשה של ״קרבנו״, הייתי אומר ש״ידו״ בא למעט רק את חבירו, ואילו שלוחו כן סומך, אבל אחרי שיש לי את ״קרבנו״ למעט חבירו, מזה אני יודע ש״ידו״ בא למעט שלוחו.

ובספר הפלאה שבערכין הביא בשמו של הראב״ד תירוץ אחר לקושיתם של תוס׳ למה צריך שני פסוקים, כי היה לי רק פסוק אחד הייתי סבור לומר שבודאי לכתחלה יש מצוה על הבעלים שדווקא הם עצמם יעשו את הסמיכה, ולא שיעשו שליח לסמוך, אבל אעפ״כ אם הבעלים לא היו נמצאים כאן לפנינו הייתי סבור שאחרים גם יכולים לעשות סמיכה, לכן אני צריך גם את הפסוק השני ללמד שאין סמיכה אלא בבעלים.

ובדברי הראב״ד האלו יש הוכחה ליסוד שאמרו האחרונים, כפי שהזכרנו במסכת ברכות דף ס״א, והיסוד הזה נמצא בספר זרע אברהם להגאון רב מנחם זעמבא זצ״ל בסימן כ׳ ס״ק כ״ח, שם הוא מוכיח שיש בסמיכה שתי הלכות, האחת היא חובת גברא, שיש חובה על הבעלים לקיים את מצות סמיכה על הקרבן שלהם, וההלכה השניה היא שיש חובה על קרבן מצד עצמו שהוא צריך סמיכה.

ובזה מתפרשים דברי הראב״ד כאן, שאין הכי נמי הייתי סבור והייתי יודע שמהפסוק ״ידו״ למעט יד שלוחו, שלגבי חובת הבעלים לקיים את הסמיכה לא מועילה שליחות, כי זה אולי דומה למצוות שבגופו, שהסמיכה צריכה להיות דוקא על ידי הבעלים בעצמם, אבל עדיין הייתי סבור שמצד הכשר הקרבן יכולה צד הסמיכה שהוא בא מטעם חובת הקרבן להתקיים על ידי אחר, על זה צריך את הפסוק השני לומר שאין סמיכה אלא בבעלים.

ויסוד זה גם מתבאר מדברי התוס׳ בתחלת עמוד ב׳, שם דנים התוס׳ שבלי הפסוק שממעט סמיכה בעובד כוכבים הייתי סבור שכשם שהכהן מקריב קרבן שאינו שלו, כך הוא גם יעשה סמיכה בקרבן של גוי, וכמו כן הייתי סבור שגם ישראל יכול לעשות סמיכה בקרבן של חבירו, ומדברי תוס׳ אלו שוב יש לנו הוכחה לאותו יסוד, שאם תוס׳ מסבירים שהייתי סבור לומר שאחד יעשה סמיכה עבור חבירו כמו שהכהן עושה את עבודת הקרבנות עבור הבעלים, בודאי שכאן מדובר על סמיכה שהיא דין מצד הקרבן, שבזה כמו שהקרבן והעבודות של הקרבן נעשים ע״י כהן שייך לומר שהיתה הוה אמינא שגם הסמיכה תיעשה על ידי אחר, אבל חובת הגברא של הבעלים לא שייכת למה שהכהן עושה את העבודה של כל קרבן, הרי שמדברי תוס׳ אלו יש גם כן הוכחה ליסוד של האחרונים שיש דין סמיכה מצד חובת הקרבן ולא רק מצד החיוב גברא של הבעלים.

עוד שואלת הגמרא, הכל חייבין בסוכה, לאיתויי מאי, המלה ״הכל״ שנאמרה לגבי מי שחייב בסוכה מה זה בא לרבות.

עונה הגמרא, לאיתויי קטן שאינו צריך לאמו, וכפי שכבר מביאים רש״י וכן תוס׳ את המפורש בסוכה דף כ״ח, ששיעור של קטן שאינו צריך לאמו פירושו שכשהוא ניעור משנתו הוא לא קורא אמא, **דתנן כי כך למדנו במשנה, קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה**, ואת החיוב הזה של קטן שחייב בחינוך למצות סוכה משמיע לנו התנא במלה ״הכל״.

עוד שואלת הגמרא, הכל חייבין בלולב, לאיתויי מאי, המלה ״הכל״ שנאמרה בלולב מה היא באה לרבות.

עונה הגמרא, לאיתויי קטן היודע לנענע, שקטן שיודע לעשות את הנענועים חייב בלולב, **דתנן כי למדנו במשנה, קטן היודע לנענע חייב בלולב**.

ואומר השיטה מקובצת באות ב׳, שקטן הידע לנענע, הכוונה מוליך ומביא מעלה ומוריד לארבע רוחות השמים לשמים ולארץ.

ומבואר אם כן שעל אף שנענונים אלו אינם אלא מדרבנן, אעפ״כ השיעור של קטן להתחייב במצות חינוך אינו אלא אם כן הוא יודע גם לנענע, משום שצריך שהקטן יוכל לקיים את

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המצוה של לולב בכל פרטיה כולל את הנענועים על אף שהם מדרבנן, כך מבואר כאן בדברי השיטה.

וכך נפסק להלכה בהלכות לולב בשו״ע או״ח סימן תרנ״ז סעיף א׳, קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות, ומביא כבר המשנה ברורה מהפוסקים, שפירוש לנענע לולב כדינו היינו מוליך ומביא מעלה ומוריד, אלא שאם אינו בקי ממש בנענועים בפרטיהם סובר הפמ״ג שאעפ״כ הוא כבר חייב בקיום חינוך של מצות לולב.

הרי לנו מכאן שעל אף שהנענועים אינם אלא מדרבנן אעפ״כ הוא לא חייב אלא א״כ הוא יודע לנענע, ובאמת העיר מכך החתם סופר בחידושיו לפרק לולב הגזול בסוכה דף מ״ב, על דין זה של קטן היודע לנענע חייב בלולב, שמכאן יש להוכיח שנענועים כל שהוא הם כן הלכה למשה מסיני מהלכות שיעורין, שהרי אם אין לי הלכה למשה מסיני ואין לי חיוב מדאורייתא על נענועים, אלא שבעצם בלקיחת ארבעת המינים הוא כבר יוצא ידי חובה מדאורייתא בלי שום נענועים, איך יתכן העיר שרק קטן שיודע לנענע יהיה חייב בלולב, למה לא נחייב אותו בחינוך במצות לולב דאורייתא גם לפני שהוא יודע אפילו לנענע, והחת״ס משאיר זאת בצריך עיון.

והוא גם מעיר, מהדין של לולב שצריך להיות גבוה יותר מהמינים שמסביבו כדי שיוכל לנענע, שגם מזה משמע שהנענועים אפילו שיעור כל שהוא לפחות הוא מדאורייתא, ובכתבי הגרי״ז בסוגיתינו הביא שראיה זאת העירו בפני הגר״ח, שכך מובא בכתבי הגרי״ז, וההערה הזאת מצויה כבר בחת״ס.

עוד שואלת הגמרא, הכל חייבין בציצית לאיתויי מאי, המלה הכל שנאמרה אצל חיוב ציצית מה היא באה לרבות. עונה הגמרא, לאיתויי קטן היודע להתעטף, ודווקא קטן שיודע להתעטף הוא זה שהוא חייב בחינוך על מצות ציצית, וכפי שמסבירים התוס׳ בד״ה היודע להתעטף, שהפירוש הוא כפי שנאמר במסכת מועד קטן, שכל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה, שמעטפים את הטלית עד השפם שלהם, ובשם ר׳ יוסף טוב עלם מביאים התוס׳, שהוא צריך לתת ציצית אחד מלפניו ואחד מלאחריו לימין וכן לשמאל, **דתניא שכך למדנו בברייתא, קטן היודע להתעטף, חייב בציצית.**

עוד שואלת הגמרא, הכל חייבין בתפילין לאיתויי מאי. עונה הגמרא, לאיתויי קטן היודע לשמור תפלין, פירושו שהוא יודע לשמר אותם ולהיות גופו נקי ולא להפיח בהם, **דתניא כי למדנו בברייתא, קטן היודע לשמור תפלין, אביו לוקח לו תפלין, כלומר אביו קונה לו תפילין, והמלה ״הכל״ באה לרבות קטן שבהגיעו לשיעור זה שהוא יודע לשמור תפיליו אז הוא חייב בחינוך.**

והתוס׳ שואלים, שבדין זה של קטן לענין תפילין כתוב אביו לוקח לו תפילין, דהיינו שהוא צריך לקנות לו תפילין, ולמה גבי ציצית לא כתוב לוקח, אלא רק כתוב שקטן היודע להתעטף חייב בציצית, ולא כתוב לוקח.

ועונים התוס׳, שמן הסתם יש לו טלית, ולמה גבי לולב כתוב קטן היודע לנענע חייב בלולב ולא כתוב חייב אביו לקנות לו לולב, אומרים התוס׳ שהרי הוא יכול לצאת בלולבו של אביו, כי יכול אביו לתת לו את הלולב של עצמו והוא לא צריך לקנות לו לולב.

ובענין לולב נחלקו בזה באמת הפוסקים, ודברי התוס׳ האלו מובאים להלכה בדברי המשנה ברורה בשם המהרש״ל, כי המחבר בסימן תרנ״ז כפי שכבר הזכרנו אומר שקטן היודע לנענע לולב כדינו אביו חייב לקנות לו לולב, והרי שהמחבר נוקט בלשונו שלולב הוא חייב לקנות לו, ואילו המהרש״ל (כפי שהביא אותו שם המ״ב) כתב שאין צריך לקנות לו לולב בפני עצמו, כי לאחר שיצא בו אביו יתננו לבנו לנענע בו ולברך עליו, וכן כתבו התוס׳ בערכין, (וזה התוס׳ אצלנו שכך אמרו שאין צורך שהאבא יקנה לו לולב אלא יכול הוא לצאת הקטן בלולבו של אביו), אלא שלמעשה אומר המשנה ברורה, וזו גם דעתו של הט״ז, שאם ידו משגת טוב יותר שיקנה לו לולב כדי שהקטן יעשה את הנענועים כדינו בשעת ההלל עם הציבור, שזה טוב יותר ממה שיברך אח״כ, והרי שדברי התוס׳ כאן הובאו בדברי המהרש״ל.

אבל עוד יש לדייק מלשון התוס׳, והעירו את זה כבר הפוסקים והאליהו רבה בסימן י״ז, ובארצות החיים להמלבים גם העיר זאת מדברי התוס׳, שהתוס׳ לענין ציצית נקטו בלשונם שלמה בציצית לא כתוב לוקח דמסתמא טלית יש לו, משמע שהברייתא לא הזכירה שהאב קונה לו, כי מן הסתם יש לו טלית, משמע אבל אם אין לו טלית חייב האב לקנות בגד של ד׳ כנפות דהיינו טלית קטן כדי לחנך את הבן במצות ציצית, ואילו מדברי השיטה מקובצת באות ה׳ שגם עמד על ההערה של תוס׳ למה בתפילין כתוב לקיחה ולמה בציצית ובלולב לא כתוב לקיחה, אומר השיטה בתחילה שמה שנקט לקיחה בתפילין יותר מאשר בשאר זה משום שתפילין הם מעשה אומן משא״כ לולב מצוי הוא, אי נמי יכול הוא הרי לצאת בלולב של חבירו, וכן ציצית כבר יש לו הטלית, דאם אין לו הטלית אין הוא חייב בציצית, ובשביל חוטי הציצית שהוא דבר מועט לא שייך לומר לקיחה.

הרי שהשיטה אומר במפורש, שלא שייך לומר לקיחה בציצית, כי בדוואי מדובר שיש לו לקטן את הטלית קטן, בגד של ד׳ כנפות, שאם אין לו בגד של ד׳ כנפות מהיכא תיתי שהאב יתחייב לקנות לו בגד של ד׳ כנפות כדי להטיל בו ציצית, וכוונת השיטה שהרי גם גדול לא חייב לקנות לעצמו בגד של ד׳ כנפות כדי להטיל בו ציצית, אלא אם יש לו בגד של ד׳ כנפות והוא לובש אותו ומתעטף בו הוא מחוייב להטיל בו ציצית אבל אין חיוב על האדם לקנות בגד כדי שהוא יתחייב בציצית אז איך נאמר שאצל קטן האב חייב לקנות לו טלית, לכן אומר השיטה שבאמת הוא לא חייב.

אבל מדברי התוס׳ הרי משמע שהאב גם צריך לקנות לו טלית, וכך הוא לשון המחבר להלכה בהלכות ציצית סימן י״ז, שם פוסק המחבר, קטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית, אומר המשנה ברורה והוא מביא זאת באמת מארצות החיים מהמלבי״ם שהעיר זאת ודייק זאת מדברי התוס׳, פירושו לקחת לו בגד של ד׳ כנפות ולהטיל בו ציצית כדי לחנכו במצוות.

יוצא מדברי תוס׳ אלו שנפסקים להלכה בשו״ע ובמ״ב, חידוש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

גדול ביסוד דיני חינוך שהאב חייב בחינוך בנו, שאפילו במצות ציצית שכל אדם לעצמו אינו מחוייב לקנות טלית כדי להתחייב במצות ציצית, אבל לענין חינוך חייב האב גם להכניס את בנו בחיובים של מצות כדי לחנך אותו במצות כמו כאן שהוא חייב לקנות בגד של ד׳ כנפות לקטן כדי לחנך אותו במצות ציצית, על אף שגדול אינו חייב לקנות בגד של ד׳ כנפות כדי שיהיה חייב בציצית אבל מצד החיוב של חינוך שיש על האבא אז איך הוא יחנך אותו בציצית, ע״י שהוא קונה לו בגד של ד׳ כנפות ומטיל בו ציצית אז הוא מחוייב לקנות לו את הבגד כדי לחנך אותו במצות ציצית כמו שהוכחנו מדברי התוס׳ וכמו שנפסק להלכה בשו״ע ובמ״ב.

ובענין החיוב על כל אדם לקנות לו ד׳ כנפות כדי לחייב עצמו במצות ציצית, כותבים כאן התוס׳ בד״ה הכל חייבין בציצית, שזה אם יש להם טלית, אבל אם לא יוכל לקנות טלית אינן חייבין לא למ״ד חובת טלית ולא למ״ד חובת גברא (מנחות דף מא.) דליכא בינייהו אלא כלי קופסא.

והתוס׳ מוסיפים ושואלים, שהרי במנחות דף מ״א ע״א מובא שאמר לו המלאך לרב קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתווא ציצית מה תהא עליה, כלומר וכי אתה מבקש עלילות להפטר מציצית כדמפרש התם, ושאל אותו רב קטינא, האם אתם בשמים עונשים על ביטול עשה, ענה לו המלאך, בעידן ריתחא ענשינן, הרי שיש חיוב לכל אדם לקיים את העשה של ציצית.

ועונים התוס׳, היינו דווקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות, איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר, אבל בזמן הזה שרוב הטליתות פטורין, אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות, עד כאן דברי התוס׳ כאן.

וכבר שאל המהרש״א במנחות, מדוע באמת מענישים, הרי אם זה מדובר באופן כזה שלמעשה הוא פטור מן הדין בכלל, שהרי אין לו בגד שהוא חייב בציצית, ואז בין אם אנחנו סוברים חובת גברא ובין אם אנחנו סוברים חובת מנא הרי אין עליו חיוב, ומדוע באמת מענישים בעידנא דריתחא.

ועונה שם המהרש״א, שהכוונה היא כך, שהצדיקים צריכים להגן על הדור על ידי קיום המצות, וממילא הם צריכים לדאוג לחפש מה שיותר מצות כדי שיהיה זכות לדור והמצוות שהם יקיימו יגינו על הדור, אם כן כשמגיע עידנא דריתחא, דהיינו זמן חרון אף על העולם, אז יש תביעה על הצדיקים מדוע לא השתדלו לקיים יותר ויותר מצות שעל ידי זה לא יהיה החרון אף בעולם, ואז הוא הזמן שמענישים אפילו עבור דבר כזה שלמעשה הוא לא חייב מן הדין, כיון שהוא היה יכול להכניס את עצמו לחיוב והוא כן היה חייב ואז הוא היה מקיים עוד מצוה, והוא לא הכניס את עצמו לחיוב, אז גם כן מענישים.

ולמעשה החיוב הזה הוא על כל אדם, וכפי שכותב **הרא״ש במסכת מועד קטן פרק ג׳ סימן פ׳**, וזה לשונו, **מיהו יש לו לאדם לחזר ולקיים כל מצות** כדאמר (סוטה דף יד א) גבי משה רבינו, שלא היה תאב ליכנס לארץ ישראל לאכול מפריה, אלא כדי לקיים מצות התלויות בארץ, **וכל שכן מצות ציצית שהיא לזכירת כל המצות שצריך אדם להיות זהיר בה כל שעה.**

ונוסיף גם כאן את דברי הביאור הלכה ביאור הלכה בסימן קכח ד״ה אינם רוצים לעלות לדוכן, וז״ל, עיין במ״ב שכתב כגון מפני חולשא, דאי לאו הכי בודאי לא שפיר למעבד הכי שיבטל מצו עשה בחנם, והרי זה דומה לשאר מצות עשה התלוי במעשה, כמו ציצית דלאו חובת גברא הוא אלא חובת מנא ואפ״ה צריך לעשות בגד של ארבע כנפות ולתלות בה ציצית, וענשי נמי עלה בעידן ריתחא וכדאיתא במנחות ד״מ) [חמד משה], ובאמת גמרא מפורש הוא בקידושין ל״ג, דאפילו הוא פוטר עצמו ממצות עשה קודם דלימטי זמן חיובא, **אפילו הכי נאמר על זה וירא מאלהיך** ע״ש.

עוד שואלת הגמרא, הכל חייבין בראייה, לאיתויי מאי, המלה הכל מה היא באה לרבות.

זו משנה בתחלת מסכתא חגיגה, והראייה שהוזכרה שם, נחלקו בה שם רש״י ותוס׳, רש״י שם פירש שהכוונה לעצם ראיית פנים בעזרה, שכתוב עליה בפסוק ״שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה׳ אלקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה׳ ריקם איש כמתנת ידו כברכת ה׳ אלקיך אשר נתן לך״, שאלה הם הפסוקים שבהם כתוב חובת עליה לרגל וחובת הראייה שחייב אדם להראות פניו בעזרה, וזו היא הראייה שעליה נאמר במשנה הכל חייבים בראייה, כך לומד רש״י.

והתוס׳ אצלנו הזכירו את פירושו של רש״י, ואומרים שמדברי הירושלמי מוכרח שבראית פנים בעזרה אפילו טף (ילדים קטנים) חייבים, ולומדים את זה מהקהל, אלא שתוס׳ אומרים שזהו לימוד בגדר של אסמכתא, אבל עכ״פ לדעת התוס׳ הכל חייבים בראייה מדובר לאותו קרבן שצריך להביא עולת ראייה כשהוא מתראה בעזרה שלומדים מהפסוק ״ולא יראה פני ריקם״ שהוא צריך להביא איתו קרבן עולה, וזו היא הראייה שכתוב עליה הכל חייבים בראייה לדעת התוס׳.

עונה הגמרא, לאיתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עבד כנעני שהיה שייך לשני אדונים, לשני שותפים, ואחד השותפים שחרר אותו והשני לא שחרר אותו, והרי העבד הזה הוא בחציו עבד, שבאותו חצי ששייך לאדון שלא שחרר אותו הוא עדיין עבד, ובחציו שהיה שייך לאדון שכן שחרר אותו הוא כבר בן חורין, אז חציו עבד וחציו בן חורין המשנה במילת הכל מרבה שהוא חייב בראייה, שאם הוא היה עבד כנעני גמור הוא היה פטור מראייה, שלומדים מהפסוק ״שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה׳״ דווקא מי שאין לו אדון אלא הוא, דהיינו כל אדם בן חורין שיש לו אדון רק את הקב״ה, יצא עבד כנעני שיש לו אדון הבעלים שלו שהוא פטור מראייה, אבל זה שהוא חצי עבד וחצי בן חורין הוא כן חייב בראייה.

שואלת הגמרא, ולרבינא דאמר מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה, רבינא שם במסכת חגיגה דף ד׳ לומד מהסיפא של אותה משנה, שם כתוב שעבדים שאינם משוחררים פטורים מן הראייה, לומד רבינא שהסיפא הזאת באה לומר שאם העבד אינו משוחרר גמור אפילו שבחציו הוא כבר בן חורין אבל אם בחציו הוא עדיין עבד הוא פטור מראייה, הרי שלדעת רבינא חצי עבד וחצי בן חורין פטור מן הראייה, ואם כן הוא לא יכול ללמוד ש״הכל״ בא לרבות חציו עבד וחציו בן חורין להיות חייב בראייה,ואם כן לדבריו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מה המלה הכל באה לרבות.

עונה הגמרא, **לאיתויי חיגר ביום ראשון, ונתפשט ביום שני**, אדם שהוא חיגר פטור ממצות ראייה, כי לומדים ממה שנאמר בפסוק ״רגלים״ פרט לבעלי קבין, וכפי שהשיטה מקובצת כבר מסביר, שחיגר זה אדם צולע, ואם כן הוא צריך קבין לסמיכה, לסמוך עליהם, ומעתה נמצא שיש לו ג׳ רגליים, אבל מה דינו של מי שהיה חיגר ביום הראשון של שבעת ימי החג, ולאחר מכן ביום השני של ימי החג הוא נתפשט, היינו שהרגל שלו נפשטה לכל האורך והוא כבר הבריא והוא לא צולע, על זה באה המשנה לרבות במלה ״הכל״ שגם הוא חייב ביום השני בראיית פנים בעזרה.

שואלת הגמרא, **הניחא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה, אלא למאן דאמר כולן תשלומין לראשון, לאיתויי מאי**, בגמרא חגיגה בדף ט׳ יש בזה מחלוקת בדין שנאמר שם במשנה במי שלא חגג ביום ראשון, הרי היו״ט הוא שבעה ימים וביום הראשון חייב כל אדם מישראל לעלות לרגל ולהראות פנים בעזרה ולהביא את הקרבנות שהוא חייב להקריב, ומי שלא חג ביו״ט הראשון הולך וחוגג את כל הרגל כולו, זאת אומרת שיש לו שבעה ימים תשלומין לשלם את מה שהוא לא הספיק להקריב את הקרבנות ביום הראשון, ונחלקו בזה יש מי שסובר שכל השבעה ימים הם תשלומים זה לזה, דהיינו היום השני הוא תשלומים ליום הראשון, היום השלישי הוא תשלום ליום השני וכו׳, אם כן מזה רואים שכל יום משבעת ימי החג הוא חשוב בפני עצמו להתחייב בו בראייה שהרי יש בו תשלומין, כיון שיש לו תשלומין למחרת סימן שהוא עצמו סיבה לחייב, וא״כ גם מי שלא היה ראוי ביום ראשון כיון שעכשיו ביום השני הוא ראוי להיות חייב אז הוא מתחייב, אז מי שסובר שכולם תשלומין זה לזה ובכל יום יש חיוב מחודש אז הוא באמת סובר שחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני על אף שביום הראשון לא היה מחוייב בעליה לרגל, לא היה חייב בראית פנים, הרי שביום השני הוא מתחייב כי הוא נחשב נהיה בריא, אבל מי שסובר שכולם תשלומים לראשון, שבעצם החיוב חל ביום הראשון ורק מי שהיה ראוי ומחוייב בראשון להקריב את הקרבן ולא הקריב הוא זה שנתנו לו תשלומין כל שבעה להקריב את הקרבן, אבל מי שלא נראה בראשון דהיינו בראשון ביום הראשון של החג הוא לא היה ראוי ולא היה חייב הוא לא חוזר להתחייב בימים הבאים כיון שכל הימים אינם תשלומים אלא לראשון, אז הרי למ״ד הזה חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני פטור מעולת ראייה, א״כ המלה ״הכל״ חייבים בראייה לא יכולה לרבות חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני למ״ד הזה, שהרי למ״ד הזה חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני באמת פטור, ואם כן לדבריו מה באה המלה ״הכל״ לרבות.

עונה הגמרא, **לאיתויי סומא באחת מעיניו**, זה בא לרבות אדם שהוא סומא באחת מהעיניים שגם הוא חייב בראייה, **ודלא כי האי תנא** אבל החיוב הזה הוא לא כמו התנא לפנינו, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה, סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר** (שמות כג) **יראה יראה**, כתוב בתורה שלוש פעמים בשנה יֵרָאֶה אבל הכתיב הוא יִראה, אז זה נדרש יִרְאֶה יֵרָאֶה, פירושו, **כדרך שבא לראות** יִרְאֶה בחיריק פירושו כדרך שהקב״ה בא לראות אותך וכביכול הוא שלם בשתי עיניו, **כך בא ליראות** כך כביכול הקב״ה בא להראות ממי שבא אל העזרה לראות את הקב״ה, שצריך שהקב״ה יהיה נראה לאותו אדם בשתי עיניו, זה מה שהגמרא דורשת לדעת יוחנן בן דהבאי משמו של ר׳ יהודה, **מה לראות בשתי עיניו** מה הקב״ה בא לראות אותך בשתי עיניו, **אף ליראות** שהקב״ה בא להראות אליך, **בשתי עיניו** של האדם שבא, וסומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, והמשנה חולקת על זה במה שהיא אומרת הכל חייבים בראייה לרבות שסומא באחת מעיניו כן חייב בראייה.

ואיבעית אימא, לעולם לאיתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, באמת נחזור לתירוץ שזה בא לרבות חציו עבד וחציו בן חורין שהוא חייב בראייה, **ודקא קשיא לך דרבינא** ומה שהיה קשה לך לפי רבינא שהוא דייק מהמשנה שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה, על זה אפשר לתרץ, **לא קשיא, כאן במשנה ראשונה, כאן במשנה אחרונה**, זה תלוי בין לפני שהודו בית הלל לבית שמאי, לבין אחרי שהודו, כפי שהגמרא מיד מבארת, **דתנן** כי למדנו משנה במסכת גיטין, **מי שחציו עבד וחציו בן חורין**, הדין שלו הוא כך, **עובד את רבו יום אחד**, יום אחד הוא עובד את האדון שאליו הוא עדיין עבד, **ואת עצמו יום אחד** ויום אחד שהוא בן חורין הוא עובד את עצמו דהחזקן מה שהוא מרויח באותו יום שייך לעצמו, **דברי בית הלל**, כך היו סבורים בית הלל, **אמרו להם בית שמאי** לבית הלל, **תיקנתם את רבו** את תקנת האדון תקנתם כאן, שהוא מקבל מחצית העבדות של אותו עבד, כיון שהמחצית שהיתה שייכת לו הוא לא שחרר אז העבד צריך לתת לו את המחצית של העבדות ויש יום אחד שהוא עובד לאדון ויום אחד לעצמו, אבל **ואת עצמו לא תיקנתם** לא דאגתם בכלל לתקנתו של העבד, שהרי, **לישא שפחה אינו יכול** אין העבד הזה יכול להתחתן עם שפחה, מכיון שהוא חצי בן חורין, ונאמר בפסוק ״לא תהיה קדשה״, וכפי שמתרגם אונקלוס פירושו שלא תקחו שפחה כנענית, שיש איסור לישראל בן חורין לקחת שפחה כנענית, ומכיון שהוא חצי בן חורין אז מצד המחצית שהוא בן חורין אסור לו לקחת שפחה, וגם **בת חורין אינו יכול**, לקחת בת חורין הוא גם כן לא יכול, כי כתוב בתורה גם ״לא יהיה קדש״, שבת חורין לא תתחתן עם עבד כנעני, אז מצד מה שחציו עבד הוא לא יכול לקחת בת חורין, **יבטל** ואם תאמר שיבטל מפריה ורביה ולא יתחתן, **והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר** (ישעיהו מה) **לא תוהו בראה, לשבת יצרה**, כך שאלו בית שמאי את בית הלל, הרי העצה שאתם נתתם אינה מתקנת את העבד, **אלא** אמרו בית שמאי, **מפני תיקון העולם כופין את רבו, ועושה אותו בן חורין**, מכריחים את האדון לשחרר את חלקו שיש לו עדיין בעבד, **וכותב שטר על חצי דמיו** פירושו שהעבד כותב שטר שהוא מתחייב לשלם לאדון הזה את מחצית שוויו שכפו על האדון לשחרר ולהפסיד את מחצית זו, **וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי** וב״ה חזרו בהם להודות לב״ש, ולהורות כדבריהם שכופים את האדון לשחרר אותו,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולכן במשנה ראשונה לפני שב״ה הודו הרי החצי עבד וחצי בן חורין היה בחזקת עבד, ולכן הוא היה פטור מן הראייה, ומזה דייק רבינא באמת בסיפא כמשנה ראשונה שהוא פטור מן הראייה, אבל אחרי שב״ה חזרו להודות לב״ש ונמצא שבידינו לשחרר את העבד הזה ע״י כפית האדון לשחרר אותו, אז אפילו שעדיין לא כפינו את האדון לשחרר אותו, דינו כמשוחרר שאין רשות רבו עליו, ושוב אין אנו קוראים על החצי עבד וחצי בן חורין שיש לו אדון אחר, כיון שהפטור מן הראייה שיש לעבד כנעני זה רק בגלל שיש לו אדון אחר ואילו העבד הזה שכופין את האדון לשחרר אותו כבר מעכשיו אין לו אדון אחר שבגללו הוא יהיה פטור מן הראייה, לכן המלה ״הכל״ באה לרבות שחציו עבד וחציו בן חורין ג״כ חייב בראייה.

עוד שואלת הגמרא, הכל חייבין בתקיעת שופר לאיתויי מאי מה ״הכל״ במשנה הזו בא לרבות.

עונה הגמרא, לאיתויי קטן שהגיע לחינוך, שגם הוא חייב בתקיעת שופר, דתנן כי למדנו במשנה, אין מעכבין את הקטן מלתקוע ביום טוב, הרי שיש חיוב חינוך בקטן על תקיעות, וזה מה שנאמר במשנה ״הכל חייבין בתקיעת שופר״ לרבות שגם קטן שהגיע לחינוך חייב בתקיעות.

ולגבי השיעור זמן של קטן שהגיע לחינוך, מסביר רש״י שיש פלוגתא בגמרא יומא דף פ״ב, יש מי שסובר כבן שמונה כבן תשע, ויש מי שסובר כבן תשע כבן עשר, שאז הוא הזמן שמחנכים את הקטן להרגיל אותו להתענות ביוה״כ תענית שעות, דהיינו מקצת מן היום.

אבל התוס׳ לאחר שהביאו את דברי רש״י חולקים עליו, ואומרים, ששם מדובר לגבי החינוך להתענות, בזה נאמר שיעורים של שמונה תשע, או תשע עשר, מה שאין כן בשאר מצות החינוך שמחייבים לחנך קטן זה כל אחד לפי דרכו, שהרי כך למדנו לגבי לולב מהו השיעור, אם הוא יודע לנענע, ולגבי סוכה אם הוא אינו צריך לאמו, ולגבי תפילין אם הוא יודע לשמור את תפיליו, ואין זה שייך למחלוקת ביומא לגבי תענית יו״כ ששם זה המחלוקת רק לענין תענית.

עוד שואלת הגמרא, מה שלמדנו במשנה במסכת מגילה, הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה, לאיתויי
- דף ג׳ ע״א
מאי, מה שם באה המלה הכל לרבות.

עונה הגמרא, לאתויי נשים זה בא לרבות נשים שגם הן חייבות במקרא מגילה, **וכדרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס,** גם נשים חייבות במקרא מגילה משום שאף הן היו באותו הנס, וזה מה שהמשנה שם באה לרבות במלה ״הכל״.

ובענין זה שאף הנשים היו בנס של פורים, יש בזה שני פירושים, כפי שמבואר בדברי השיטה מקובצת כאן, ושני הפירושים נזכרים בין בגמרא מגילה דף ד׳ שם בתוס׳, ובין בפרק ערבי פסחים כפי שמצויין כאן בשיטה אות א׳.

וכך אומר כאן השיטה, בערבי פסחים פירש הרשב״ם בשם ר׳ יצחק הלוי, שהכוונה שעיקר הנס היה על ידן של נשים, בפורים הנס היה ע״י אסתר המלכה שהיא היתה אשה.

וכן בחנוכה, שגם בחנוכה אנחנו אומרים שנשים חייבות בנר חנוכה כי אף הן היו באותו הנס, הכוונה שגם בחנוכה הנס היה על ידי יהודית בתו של הכהן גדול כידוע ומפורסם שהיא זו שחתכה את ראשו של שר צבא מלך יון, אז כיון שהנס בחנוכה נעשה ע״י יהודית שהיא היתה אשה לכן נשים חייבות במצות נר חנוכה, וזה הפירוש אף הן היו באותו הנס שהנס היה על ידן.

וכמו כן כשהגמרא אומרת שנשים חייבות בד׳ כוסות בליל פסח משום שאף הן היו באותו הנס, הכוונה שהגאולה ממצרים היתה בזכותן של נשים צדקניות, כדברי הגמרא בסוטה שבשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים.

וזהו הפירוש בכל מקום אף הן היו באותו הנס שהנס נעשה על ידן של נשים, נס פורים ע״י אסתר המלכה ומשום כך נשים חייבות במקרא מגילה, ונס חנוכה ע״י יהודית ולכן נשים חייבות במצות נר חנוכה, וגאולת מצרים בזכותן של נשים צדקניות שלכן נשים חייבות בד׳ כוסות.

אלא שהלשון אף הן היו באותו הנס אינו מובן לפי הפירוש הזה, משום שלפי הפירוש הזה הרי נשים אדרבה הן היו עיקרו של הנס, שעל ידן של נשים נעשה הנס, והמלה אף הן משמע גם הן ולא שהם היו העיקר.

והשיטה גם מביא מדברי הירושלמי שאין הכוונה אף הן אלא לזה, לומר שגם הן היו באותו ספק של ״להשמיד להרוג לאבד״, כפי לשון ההלכות גדולות שמביאים התוס׳ בסוף ד״ה לאתויי נשים, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבדף פירושו שהגזירה שהיתה בפורים גזירת המן להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים הרי נאמר ״מנער ועד זקן טף ונשים ושללם לבוז״, הרי שגם נשים היו בכלל הגזירה של המן והיו בסכנה של להשמיד להרוג ולאבד וגם הן ניצלו באותו נס של פורים, ולכן הן חייבות במקרא מגילה, שהרי אף הן היו באותו הנס שניצלו בנס פורים מהגזירה של להשמיד להרוג ולאבד, וכמו כן מתפרש גם בענין חנוכה שאף הן היו באותו הנס, כי כידוע היוונים שלטו גם בבנותיהן והיו גזירות שגזרו על בנות ישראל, וכן במצרים גם נשים היו בכלל העבדות, ולכן אף הן היו באותו הנס מתפרש כפשוטו, שגם הן נושעו וניצלו ע״י אותם ניסים של פורים של חנוכה של יציאת מצרים, משום כך הן חייבות כן במקרא מגילה כי אף הן היו באותו הנס.

ובדברי ר׳ יהושע בן לוי שאומר נשים חייבות במקרא מגילה, נחלקות הראשונים, רש״י אצלנו מפרש שנשים חייבות במקרא מגילה והן גם כשרות לקרוא מגילה ולהוציא את הזכרים ידי חובתם, כי לדעת רש״י נשים חייבות במקרא מגילה באותו אופן ובאותו ענין שגברים חייבים, משום כך נשים גם כן יכולות לקרוא את המגילה להוציא את זכרים, ולדברי רש״י מתפרש ״הכל חייבים במקרא מגילה״ כפשוטו, ד״הכל״ כולל את הכל והוא בא לרבות שנשים חייבות במקרא מגילה כמו אנשים, וממילא גם הכל כשרים לקרות את המגילה, כיון שגם נשים יכולות לקרוא את המגילה ולהוציא גברים, אלא שמכל מקום גם לדעת רש״י ודאי שאין זה כבוד הציבור שאשה תוציא את הרבים ידי חובתן, אבל אשה יכול

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להוציא איש.

אבל התוס׳ בד״ה לאתויי נשים מביאים את דברי ההלכות גדולות שפוסק דלא כדברי רש״י, שאין נשים יכולות להוציא גברים ידי חובתן, כי לדעת הה״ג נשים פטורות ממקרא מגילה ומקריאת מגילה, ומה שהן חייבות זה רק בשמיעת המגילה, ולכן לדעת הה״ג נשים שחייבות רק בשמיעת מגילה אינן יכולות להוציא אנשים בקריאה, כיון שאנשים חייבים במקרא מגילה והן אינן חייבות אלא בשמיעת מגילה, ולדעת הה״ג צריך לפרש שמה שאמרנו הכל לאתויי נשים, פירושו שהכל חייבים במקרא מגילה שנשים ג״כ חייבות הכוונה בשמיעת מגילה, והכל כשרים לקרות את המגילה אין הכוונה שנשים כשרות לקרוא מגילה ולהוציא אנשים, אלא הן כשרות לקרוא את המגילה כדי להוציא נשים, והיינו אשה יכולה לקרוא מגילה ולהוציא אשה חברתה אבל אינה יכולה להוציא אנשים, זו היא שיטתו של הבה״ג.

גם להלכה מובאת דעה זו של הבה״ג כמבואר בשו״ע או״ח בהלכות מגילה סימן תרפ״ט, שם בסעיף א׳ אומר המחבר, הכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים, ובסעיף ב׳ הוא מביא ויש אומרים שהנשים אינן מוציאות את האנשים, זאת אומרת נשים לא מוציאות אנשים, וזו היא שיטת הבה״ג שהובאה כאן בתוס׳, והרמ״א מוסיף על כך, ויש אומרים שאם האשה קראה לעצמה היא מברכת ״לשמוע מגילה״, שאינה חייבת בקריאה, שהרי לשיטתו של הבה״ג אין האשה חייבת בקריאת מגילה אלא היא חייבת רק בשמיעת מגילה, ולכן ראוי שתברך ״אשר קידשנו במצותיו וציונו לשמוע מגילה״, וכך פוסק המ״ב שאין האשה מברכת אלא לשמוע מקרא מגילה, אבל הוא מביא מהמגן אברהם שלכתחילה אשה לא תקרא לעצמה כלל רק תשמע מהאנשים, וכל זה אם יש לה ממי לשמוע, אבל אם אין לה ממי לשמוע ואין לה מי שיקרא לפניה, תקרא היא לעצמה במגילה כשרה, ואז היא מברכת ״לשמוע מקרא מגילה״, כי הרי לשיטתו של הבה״ג אין נשים חייבות רק בשמיעת מגילה ולא במקרא מגילה.

עוד שואלת הגמרא, הכל חייבין בזימון, לאתויי מאי, הדין של זימון הוא, ששלשה שאכלו כאחד הרי הם מצטרפים יחד לזימון, כלומר לברך במזומן, שאחד אומר ״נברך שאכלנו משלו״, וחביריו עונים ״ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו״, והמשנה שם שאומרת ״הכל חייבים בזימון״, מה באה שם המלה ״הכל״ לרבות.

עונה הגמרא, לאתויי נשים ועבדים, שגם הם חייבים בזימון, דתניא כי למדנו בברייתא, נשים מזמנות לעצמן, ועבדים מזמנין לעצמן, ועל זה נאמר ״הכל חייבים בזימון״ שגם נשים וגם עבדים חייבים בזימון.

ומפרש רש״י, שדווקא לעצמן מזמנות הנשים, וכן עבדים מזמנין לעצמן, פירושו ששלוש נשים שאכלו כאחת הן מזמנות במזומן לעצמן, וכן שלשה עבדים כנענים שאכלו ביחד אז הם מזמנים לעצמן, אבל שתי נשים או שני עבדים אינם מצטרפים עם אנשים עם גברים, לפי שבנוסח ברכת המזון יש חלק בברכה שניה שהאנשים זכרים אומרים, מה שאין נשים אומרים ומה שאין עבדים אומרים, שהנשים אינן אומרות ״ברית״, דהיינו מה שאומרים ״ועל בריתך שחתמת בבשרנו״, את זה אומרים רק זכרים שהם אשר נימולו בברית מילה משא״כ נשים שאינן נימולות, ולכן אינן יכולות להצטרף לאנשים כיון שנוסח הברכה הוא לא שוה, וכן עבדים הם אינם אומרים ״ועל נחלתינו״ פירושו על מה שאנחנו אומרים ״על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה״, שהרי עבדים לא נחלו נחלה וחלק בארץ ישראל, אז לכן גם עבדים אינם מצטרפים לאנשים.

והחת״ס בתשובותיו באו״ח סימן מ״ה דן על דברי רש״י אלו, שלכאורה הם נגד שיטתו בברכות דף כ׳, ונזכיר את דבריו בקצרה, שם בדף כ׳ ע״ב הגמרא מסתפקת, אם נשים חייבות בבהמ״ז מדאורייתא כמו גברים, או שמא נשים אינן חייבות בבהמ״ז מדאורייתא, ופירש רש״י שם מהו צד הספק לומר שנשים אינן חייבות בבהמ״ז מדאורייתא, משום שלא נטלו חלק בארץ, והתוס׳ שם חולקים על רש״י, והם אומרים שהטעם לספק של הגמרא שנשים לא יהיו חייבות בבהמ״ז מדאורייתא זה משום ברית שלא שייך אצל נשים, שואל אם כן החת״ס שרש״י סותר את עצמו, כי רש״י אצלנו מפרש שמהו החילוק בין בהמ״ז של נשים הוא שהנשים אינן אומרות ברית, וזה כשיטתם של התוס׳ בברכות, ולא כשיטתו של רש״י שם שנשים אינן יכולות לומר על הארץ שהנחלת לאבותינו, ואילו כאן רש״י אמר זאת רק בעבדים שהם אינם יכולים להגיד על נחלתינו דהיינו על הארץ שהנחלת לאבותינו, והחת״ס שם מאריך לפלפל בסוגיא, ויסוד דבריו בקצרה הם, שאמנם בנוסח הברכה לגבי ברכה שניה כאן מדבר רש״י בסוגיתנו על שינוי בנוסח הברכה בין הנוסח של בהמ״ז של נשים לבין נוסח בהמ״ז של גברים, משא״כ בברכה ראשונה בזה ודאי אין שום חילוק בנוסח בהמ״ז, ועל זה דנה שם הסוגיא בברכות כפי שהתח״ס האריך לבאר.

ולענין מה שלמדנו כאן שנשים מזמנות לעצמן וכן עבדים מזמנים לעצמן, אומרים התוס׳, שמה שאמרנו שנשים מזמנות לעצמן אין זה אלא רשות ולא חובה, ותוס׳ מוכיחים את זה, ומסיימים התוס׳ בסוף ד״ה מזמנות לעצמן, שעל זה סמכו נשים שלנו שאינן מזמנות, שעל אף שכאן נאמר שנשים מזמנות לעצמן הרי נשים אפילו שלוש נשים אכלו יחד הן אינם נוהגות לזמן לעצמן, משום שמה שאמרנו שנשים מזמנות לעצמן אין זה אלא רשות ולא חובה, ועל זה סומכות נשים שלא לזמן.

וכך גם נפסק להלכה בהלכות בהמ״ז בשו״ע או״ח סימן קצ״ט סעיף ז׳, נשים מזמנות לעצמן רשות, וכבר ביאר שם המ״ב בביאור הלכה שעל אף שדעת הגר״א שהעיקר הוא כדברי הרא״ש ותלמידי רבינו יונה הסוברים שנשים מזמנות לעצמן הוא חיוב לא רק רשות, מכל מקום אין העולם נוהג כן, ונוהגים שנשים אינן מזמנות לעצמן על סמך דברים אלו, כי מה שנשים מזמנות לעצמן אין זה אלא רשות ולא חובה.

עוד שואלת הגמרא, הכל מצטרפין לזימון, לאתויי מאי, הלשון ״הכל״ שנאמר בענין ההצטרפות לזימון מה הוא בא לרבות.

עונה הגמרא, לאתויי קטן היודע למי מברכין, קטן שיודע למי מברכין דהיינו שהוא יודע ומבין שמברכים להקב״ה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כבר מצרפים אותו לזימון, **דאמר רב נחמן, יודע למי מברכין מזמנין עליו**, ואת הדין הזה מרבה לנו התנא במלה ״הכל״.

וגם בזה אומרים התוס׳, שעל אף שכך מבואר אצלנו שהמלה ״הכל״ באה לרבות את הקטן שיודע למי מברכין שהוא מצטרף לזימון, וגם בסוגיא בברכות דף מ״ח מסיקה הגמרא, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא (שנאמרו שם בסוגיות), אלא כדרב נחמן, הרי שהגמרא פוסקת להדיא כדברי רב נחמן שהיודע למי מברכים מזמנים עליו ומצרפים אותו לזימון, אעפ״כ אין ההלכה כדברי רב נחמן, אלא כדברי ר׳ יוסי בירושלמי, שם מספר ר׳ יוסי בן חלפתא, כמה זמנין (פירושו כמה פעמים) אכלתי עם אבא חלפתא, ועם חביבי (ועם הדוד שלי), ולא זמנין עלי (פירושו לא צירפו אותי לברך במזומן), עד שהבאתי שתי שערות (שהם סימני גדלות).

ונחלקו בזה להלכה המחבר והרמ״א, המחבר בהלכות בהמ״ז בשו״ע או״ח סימן קצ״ט סעיף י׳ פוסק כדברי רב נחמן, קטן שהגיע לעונת הפעוטות ויודע למי מברכים, מזמנים עליו, ומצטרף בין לשלושה בין לעשרה, ואומר על זה הרמ״א, ויש אומרים דאין מצרפים אותו כלל עד שיהיה בן שלוש עשרה שנה, דאז מחזיקינן ליה כגדול שהביא שתי שערות, הרי שדעת המחבר לפסוק הלכה כרב נחמן כפשטות הסוגיא אצלנו וכפשטות הגמרא בברכות דף מ״ח, שהיודע למי מברכין מזמנין עליו, הוא מצטרף לזימון בין להצטרף לשלושה לברך במזומן בין לעשרה לברך בשם ה׳ ״נברך לאלקינו״, ואילו הרמ״א פוסק וזה ג״כ מדברי תוס׳ אצלנו שכך הובא גם בראי״ש ובמרדכי בברכות שכך נוהגים, ואומר הרמ״א שאין לשנות ולא לצרף לזימון רק מי שכבר נהיה בין י״ג, ואז סומכין על כך שבודאי הביא סימני גדלות, אבל זה הכל כשהוא מצטרף להיות אחד שמזמנין אתו יחד, אבל אם הוא זה שמברך בהמ״ז להוציא אחרים צריך להיות בודאות שהוא קיבל סימני גדלות, כיון שזה דאורייתא כפי המ״ב שם ביאר.

עוד שואלת הגמרא הכל מטמאין בזיבה, לאתויי מאי, מה שם המלה ״הכל״ באה לרבות.

עונה הגמרא, לאתויי תינוק בן יומו שגם תינוק בן יומו אם הוא רואה זיבה הוא מטמא להיות זב, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **איש** בפרשת זיבה כתוב ״איש איש כי יהיה זב מבשרו״ ומספיק היה שיהיה כתוב פעם אחת איש, **מה תלמוד לומר** (ויקרא טו) **איש איש** למה כתוב פעמיים ״איש״, **לרבות תינוק בן יום אחד שמטמא בזיבה, דברי רבי יהודה**, זה בא לרבות תינוק בן יום אחד שגם הוא מטמא בזיבה, ובגליון בצד מודפס מדברי התוי״ט תחילת פרק ב׳ של מסכת זבין, שפירש איך הוא הלימוד ממה שנאמר פעמיים ״איש״, כי זה מהוה כעין מיעוט אחר מיעוט שהוא בא לרבות, שהרי אם כתוב פעם אחת ״איש״ אז זה בא למעט קטן, איש דווקא שהוא כבר איש בן י״ג ולא קטן, וכשכתוב פעם שניה ״איש״ אז זה עוד פעם מיעוט שדווקא איש ולא קטן, יש לי אם כן כאן שני מיעוטין, וכך היא הרי המידה, אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, אז זה אדרבה מרבה שלא צריך דווקא איש אלא אפילו תינוק בן יום אחד גם כן מטמא בזיבה, **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר, אינו צריך, הרי הוא אומר** (ויקרא טו) **והזב את זובו לזכר ולנקבה**, וממה שכתוב **לזכר** לומדים **כל שהוא זכר, בין קטן בין גדול**, כיון שהוא זכר אפילו אם הוא קטן תינוק בן יומו הוא מטמא בזיבה, וממה שכתוב **לנקבה** לומדים **כל שהיא נקבה, בין קטנה בין גדולה**, שאפילו אם היא קטנה תינוקת בת יום אחד היא גם כן מטמאה בזיבה, **אם כן מה תלמוד לומר איש איש** אז למה כתוב פעמיים איש, **דברה תורה כלשון בני אדם** ר׳ יוחנן בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקה סובר שהכפל של ״איש איש״ אינו אלא שהתורה מדברת כלשון בני אדם לכפול דברים וזה לא בא לשום דרשה.

עוד שואלת הגמרא, הכל מטמאין בטמא מת, לאתויי מאי, מה באה לרבות המלה הכל שנאמרה במשנה לענין טומאת מת, **לאתויי קטן** שגם קטן נטמא אם הוא היה באהל המת או שהוא נוגע במת, ומה צריכים ריבוי בזה, שהברייתא צריכה להשמיע לנו במלת ״הכל״ שגם קטן נטמא בטומאת מת, מפרשת הגמרא, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר (במדבר י״ט) **איש אשר יטמא ולא יתחטא** כך כתוב בפסוק בפרשה של טומאת מת בפרשת חוקת על ״איש״ שהוא זה שנאמר עליו ״אשר יטמא ולא יתחטא״, אז הייתי סבור לומר **איש אין, קטן לא**, שקטן אינו נטמא בטומאת מת, **קא משמע לן** שהוא כן נטמא כי כתוב בפסוק אחר (במדבר י״ט) **ועל הנפשות אשר היו שם**, ו״נפשות״ משמע נפש כל דהו, לכן גם קטן נטמא, **אלא איש למעוטי מאי** אם כן למה נאמר ״איש״ ומה זה בא למעט, **למעוטי קטן מכרת**, הרי הפסוק הזה שכתוב בו ״איש אשר יטמא ולא יתחטא״ המשכו הוא ״ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל כי את מקדש ה׳ טימא מי נדה לא זרק עליו״, שהפסוק מדבר במי שנכנס למקדש, שאם אותו אדם שנטמא בטומאת מת לא יתחטא, פירושו לא נטהר מטומאתו, והוא נכנס כשהוא טמא למקדש, הוא חייב כרת, ועל זה נאמר ״איש״, למעט קטן שאינו בר עונשין שאם הוא נכנס למקדש כשהוא היה טמא אינו חייב כרת, אבל לענין עצם הטומאה שלו גם הוא טמא כמו גדול, שכמו שגדול שטמא בטומאת מת אם הוא נוגע באוכלין או במשקין הוא מטמא אותם, גם הוא אם הוא נוגע באוכלין ובמשקין אז הוא מטמא אותם, אלא שממעטין אותו מלהיות חייב כרת.

התוס׳ בד״ה למיעוטי קטן מכרת כבר מקשים, ויש לתמוה, למה לי קרא לפוטרו, מה אני צריך פסוק לפטור את הקטן מחיוב כרת אם הוא נכנס כשהוא טמא למקדש, הרי לא מצינו בשום מקום שקטן יש לו עונשין, ולמה הוצרכנו כאן לפסוק מיוחד לפטור אותו מעונש כרת אם הוא נכנס למקדש כשהוא טמא, וכן אומרים תוס׳ גם קשה בסנהדרין דף נ״ב, שם ממעטין מהפסוק ״איש כי ינאף״ פרט לקטן, מה צריך על זה פסוק, ודאי שקטן אינו בר עונשין.

ושם אומרים התוס׳, יש לומר שבלי פסוק הייתי סבור שמשום קלון האשה, דהיינו משום הבזיון שלה, יתחייב הקטן בעונש, כדי שלא יאמרו ראו קטן זה שבו נכשלה אשה זאת, כמו שמצאנו בבהמה הנרבעת שהפסוק אומר ״וגם את הבהמה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

תהרוגו״, והטעם הוא משום שלא יהיה עוד קלון למי שרבע אותה לומר עליו זו הבהמה שנכשל בה פלוני, אז הייתי סבור שגם קטן ייענש כדי שלא יהיה קלון לאשה, קמ״ל שהוא לא נענש, אבל אצלנו עדיין קשה, למה הוצרכנו לפסוק למעט קטן מחיוב כרת על כניסתו למקדש כשהוא טמא.
ועונים התוס׳, דשמא צריך את הפסוק, כי הייתי סבור לומר, שהואיל ויש לי ריבוי לרבות את הקטן לטומאה, יתחייב גם כן כרת, קמ״ל שהוא לא מתחייב כרת.

עוד שואלת הגמרא, **הכל מטמאין בנגעים, לאתויי מאי,** שם את מי המלה ״הכל״ באה לרבות שהוא מטמא בנגעים.
עונה הגמרא, **לאתויי קטן** שגם קטן שיש בו נגע הוא נטמא בטומאת נגעים, מהו החידוש בדבר, **סלקא דעתך אמינא,** (ויקרא יג) **איש צרוע כתיב, איש אין, קטן לא, קא משמע לן,** כיון שכתוב ״איש״ הייתי סבור שרק גדול נטמא בנגעים ואילו קטן אינו נטמא בנגעים, קמ״ל ״הכל מטמאין בנגעים״ לרבות קטן שגם הוא נטמא בנגעים.

שואלת הגמרא, **ואימא הכי נמי,** אולי באמת כך, צריך ללמוד מהמלה ״איש״ שרק גדול נטמא בנגעים, ואילו קטן אינו נטמא בנגעים.
עונה הגמרא, (ויקרא י״ג) **אדם כי יהיה בעור בשרו, מכל מקום,** וכפי שמצויין על גליון הגמרא, במסכת נדה הגירסא ״אדם כל שהו״, דהיינו שמהמלה ״אדם״ אני מרבה שגם תינוק אם יש בעור בשרו נגע צרעת הוא נטמא בטומאת נגעים.

שואלת הגמרא, **ואלא איש למה לי** ואם כן למה באמת כתוב ״איש צרוע״, מה המלה ״איש״ באה למעט.
עונה הגמרא, **לכדתניא** זה בא ללימוד שלמדנו בברייתא, **איש, אין לי אלא איש,** ממה שכתוב ״איש צרוע״ אני יודע רק שאיש מטמא בנגעים, **אשה מנין** מנין לנו שגם אשה אם יש בה נגע צרעת היא נטמאת בטומאת נגעים, **כשהוא אומר** (ויקרא י״ג) **והצרוע, הרי כאן שנים,** מסביר רש״י, המלה ״והצרוע״ משמעותה צרוע אחר חוץ ממי שמדובר כאן, אז זה בא לרבות את האשה שגם היא מטמאה בנגעים, שאפיש בה נגע צרעת היא נטמאת בטומאת נגעים, **אם כן מה תלמוד לומר איש,** כיון שהמלה ״איש״ לא באה לא למעט קטן ולא למעט אשה, אז למה באמת נאמר ״איש״, **לענין של מטה** לענין מה שנאמר למטה בהמשך הפסוקים, לענין המצורע שהוחלט להיות מצורע טמא שהדין הוא שצריך לגדל פרע את ראשו ושבגדיו יהיו פרומים (דהיינו קרועים), על זה נאמר ״איש״, כי דווקא **איש פורע ופורם, ואין האשה פורעת ופורמת,** דהיינו, שהמלה ״איש״ לא מתייחס לענין עצם הטומאה, כי ודאי שגם אשה נטמאת בטומאת נגעים, אלא ביחס למה שנאמר אצל מצורע מוחלט שהדין הוא שהוא צריך לפרוע ולפרום, על זה נאמר ״איש״ שרק האיש פורע ופורם ואין האשה פורעת ופורמת.

עוד שואלת הגמרא, **הכל רואין את הנגעים, הכל כשרין לראות את הנגעים, לאתויי מאי,** שתי הלשונות האלו באים לרבות את אותו ענין, כי ״הכל כשרים לראות את הנגעים״ הוא לשון המשנה במסכת נגעים, ו״הכל רואים את הנגעים״ הוא לשון הברייתא, ורש״י ותוס׳ כבר אומרים שבעצם כתוב כאן אותו דין, אלא שהם שתי לשונות שונים, והם לא נלמדים אחד מן השני שיהיה שייך לשאול מה זה בא לרבות ומה זה בא לרבות, אלא מה שבא לרבות ״הכל״ האחד בא לרבות ״הכל״ השני.
עונה הגמרא, **לאתויי שאינו בקי בהן ובשמותיהן,** הכהן שצריך לראות את הנגע כדי לומר אם הנגע טמא או טהור, כי הכל תלוי במאמר פיו של הכהן, אם הכהן הזה אינו בקי בהם דהיינו בנגעים, ובשמותיהן פירושו כי יש לנגעים שמות שונים, שאת ספחת בהרת ותולדותיהם של הנגעים, ואם הוא לא מתמצא ולא בקי בהן ובשמותיהן אעפ״כ הוא כשר לראות את הנגעים, את זה באה לרבות המלה הכל.

שואלת הגמרא, **והאמר מר, אינו בקי בהן ובשמותיהן, אינו רואה את הנגעים,** הרי אדרבה למדנו בשבועות דף ו׳ שכהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן באמת אינו רואה את הנגעים, ואיך אתה אומר שהכהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן מתרבה מהמלה ״הכל״ שגם הוא כשר לראות את הנגעים.
עונה הגמרא, **אמר רבינא, לא קשיא, הא דמסברי ליה וסבר, הא דמסברי ליה ולא סבר,** אם מסבירים לו את הלכות נגעים והוא מבין אותם לאחר שהסבירו לו, אז הוא ראוי לראות בנגעים ויכול הוא לפסוק במראות נגעים, אבל אם גם כשמסבירים לו הוא אינו מבין, על זה נאמר שאם אינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים.

ומסביר רש״י מהברייתא בתורת כהנים, שאם הכהן אינו בקי בהלכות נגעים והוא לא בקי בהן ובשמותיהן, הולך איתו תלמיד חכם ישראל שיודע ובקי בהלכות נגעים, והת״ח הישראל הוא זה שרואה את הנגעים והוא זה שמחליט לפסוק האם הנגע הזה ראוי לטמא את האדם או שבנגע זה ראוי לטהר אותו או שבנגע זה ראוי להסגיר אותו, והחכם הישראל אומר לו לכהן אמור טמא, והכהן אומר טמא, וכן כשצריך הוא אומר לו אמור טהור, והכהן אומר טהור, שהרי הטומאה והטהרה תלויה במאמרו של הכהן.
והתוס׳ בד״ה דמסברי ליה וסבר, משלימים את דברי רש״י, שלומדים זאת בברייתא בתו״כ ממה שכתוב ״או אל אחד מבניו הכהנים״, מזה מתרבה שגם ישראל יכול לראות את הנגעים, ועל זה שואלת הברייתא בתו״כ, מאחר שסופינו לרבות ישראל, למאי הלכתא כתוב ״כהן״, ומתרצת הברייתא, שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן, שאפילו כהן שוטה רואה נגעים, משום שרק כהן הוא זה שיכול לפסוק ולומר טמא או טהור, כי הטומאה והטהרה של המצורע תלויים הם במאמר פיו של הכהן, אלא שאם הוא אינו בקי בהן ובשמותיהן והרי אינו יודע להחליט אם זה טמא או טהור, על זה צריך שילך איתו תלמיד חכם ישראל, שכיון שהחכם הישראל הוא זה שיראה את הנגעים והוא זה שידע לומר לכהן האם עליו לומר טמא או עליו לומר טהור.
אלא שמי הוא זה שמסברי ליה וסבר שאז הוא ראוי כן לראות נגעים שעל זה אמרנו בא הריבוי הכל כשרים לראות את הנגעים שאם מסברי ליה וסבר הוא כשר לראות את הנגעים, על זה אומרים תוס׳ שני פירושים, בפירושם הראשון לומדים התוס׳ שאמנם מסברי ליה וסבר הכוונה הכהן, מדובר בכהן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כזה שכשמסבירים לו סבר, כשת״ח הישראל מסביר לו שנגעים אלו כך וכך דינם וכך וכך שמותיהם, אז הוא מבין את מה שמסבירים לו, רק אז הוא יכול לראות נגעים, ולמה הוא נקרא בדברי הברייתא כהן שוטה, מכיון שאינו בקי מצד עצמו אלא צריך להסביר לו, ועל אף שכשמסבירים לו סבר עדיין הוא נקרא כהן שוטה.

א״כ לפי הפירוש הראשון של תוס׳ אין הכהן רשאי לראות נגעים אלא אם הוא הכהן כשמסבירים לו את הלכות נגעים הוא מסברי ליה וסבר, אז הוא מבין והוא ראוי לראות, אבל אם הכהן הוא מסברי ליה ולא סבר אז הכהן הזה אינו ראוי לראות נגעים אפילו אם יהיה אתו ת״ח ישראל שיראה את הנגעים ויגיד לו לומר טמא או טהור כיון שהוא עצמו גם לאחר שמסבירים לו לא סבר אז הוא לא ראוי להורות בעניני נגעים.

ואילו בתירוץ שני אומרים תוס׳, שמסברי ליה וסבר הכוונה לישראל, ולא מדובר על הכהן, אלא על הישראל החכם.

והתוס׳ בשבועות דף ו׳ מקשים, שאם הישראל הוא זה שמסברי ליה וסבר, אז הרי מדובר שיש עוד מישהו שמסביר לו, ואם כן למה יש לי צורך בישראל הזה שיסבירו לו והוא יבין, הרי אם אתה מדבר על הכהן אז הכהן צריך שהישראל יסביר לו ולא מספיק מה שהישראל יודע כי הרי צריך שהכהן יאמר, אבל אם אתה אומר שהכהן הזה הוא שוטה וגם אחרי שמסבירים לו הוא אינו מבין, אלא שיש ישראל שמסבירים לו והוא מבין, אז הרי יש מי שמסביר לישראל הזה, ואם כן מה אני צריך את הישראל הזה שמסברי ליה וסבר.

ועונים שם התוס׳ ומסבירים, שמדובר שיש לנו ת״ח ישראל שהוא באמת בקי מאד בהלכות נגעים בהן ובשמותיהן, אבל כהו עיניו מלראות, הוא אינו רואה טוב, והרי את הנגע צריך לראות היטב כדי לדעת את דינו, והת״ח הישראל הזה יודע את ההלכות של נגעים אבל הוא לא יכול לראות את הנגע ולומר לכהן אם הוא טמא או טהור, אז הוא מסביר לישראל שני, והישראל השני הוא בדרגה כזאת דמסברי ליה וסבר, שכשמסבירים לו הוא מבין, והת״ח הישראל שיודע היטב הלכות נגעים הוא מסביר לישראל הזה, והישראל השני הזה הרי הוא רואה טוב והוא הרי מבין את מה שהת״ח אומר לו, ואז הוא אומר מה לומר לכהן השוטה כיון שאינו יודע מעצמו אם לומר טמא או לומר טהור.

ויש אם כן נפקא מינה בין שני התירוצים של תוס׳, שלפי התירוץ וההסבר הראשון שמסברי ליה וסבר מתייחס לכהן, איזה כהן יכול לומר טמא או טהור, רק כהן שהוא עצמו לאחר שמסבירים לו הוא מבין, ואילו לפי התירוץ השני, אפילו אם הכהן הוא שוטה גמור, שגם אם מסבירים לו הוא לא מבין, אעפ״כ מועיל שהחכם יגיד לו להורות טמא או טהור ואז הוא יכול להורות בנגעים.

ובענין זה נציין את לשונו של הרמב״ם, שממנו גם כן משמע שהוא נוקט כדברי התירוץ השני בתוס׳, שמי שצריך להיות מסברי ליה ומיסבר זה רק החכם שהוא זה שצריך להורות האם לטמא או לטהר, ואילו הכהן מספיק אפילו אם הוא יהיה כהן שוטה שגם לא יודע כשמסבירים לו, שכך הוא לשון הרמב״ם בפרק ט׳ מהלכות טומאת צרעת הלכה ב׳, אע״פ שהכל כשרים לראות נגעים, הטומאה והטהרה תלוייה בכהן, כיצד, כהן שאינו יודע לראות, החכם רואהו, ואומר לו אמור טמא, והכהן אומר טמא, אמור טהור, והכהן אומר טהור, הסגירו, והוא מסגירו, שנאמר ״ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע״, הרי שהסביר הרמב״ם שהכהן הוא זה שצריך להוציא מפיו טמא או טהור או מוסגר, ומי זה שאומר לו מה לומר, זה אומר לו החכם, ומסיים הרמב״ם, ואפילו היה הכהן קטן או שוטה, החכם אומר לו, והוא מחליט או פוטר או סוגר, במה דברים אמורים, כשהיה הכהן סומך על דברי החכם, אז כיון שהוא סומך על דברי החכם, אפילו שהכהן הוא שוטה או קטן, מכל מקום כיון שהחכם הוא זה שמלמד אותו לומר טמא או טהור, הרי הוא ראוי להורות, אבל אם היה הכהן רואה וסומך על עצמו, אסור לו לראות נגע מכל נגעים, עד שיורנו רבו, דהיינו שילמד אותו את הלכות נגעים ויהיה בקי בכל הנגעים ובשמותיהם בנגעי אדם כולם ובנגעי בגדים ובנגעי בתים.

הרי מבואר מפורש בלשונו של הרמב״ם, שאפילו אם הכהן הוא קטן או שוטה והחכם אומר לו מה לומר, גם כן יכול הכהן להורות בדיני נגעים, כתירוצם השני של תוס׳ שלא צריך שהכהן שאומר טמא או טהור יהיה מסברי ליה וסבר.

עוד שואלת הגמרא, הכל כשרין לקדש, לאתויי מאי, המלה ״לקדש״ הכוונה לערב את המים חיים עם אפר חטאת, אפר חטאת הוא אפר של פרה אדומה, שמערבים אותו עם מים חיים, ומהם מזים על טמאי מת כדי לטהר אותם מטומאתם, אז כשהמשנה כותבת ״הכל כשרים לקדש״ מה היא באה לרבות במלה ״הכל״.

עונה הגמרא, לרבי יהודה לאתויי קטן, אליבא דר׳ יהודה זה בא לרבות קטן שגם הוא ראוי לקדש, דהיינו לערב מים חיים עם אפר של פרה אדומה, ולרבנן לאתויי אשה ואליבא דרבנן זה בא לרבות אשה, דתנן כי למדנו משנה במסכת פרה, הכל כשרין לקדש, חוץ מחרש שוטה וקטן, כך סוברים רבנן הת״ק, שחוץ מחרש שוטה וקטן כולם ראויים אפילו אשה לקדש אפילו לערבב את המים חיים עם האפר חטאת, רבי יהודה מכשיר בקטן, ופוסל באשה ובאנדרוגינוס, הרי שלדעת ר׳ יהודה הקטן כשר והאשה פסולה, אז לדעת ר׳ יהודה כשכתוב במשנה ״הכל כשרים לקדש״ זה בא לרבות את הקטן שהוא כשר, שהרי זה לא בא לרבות אשה שאשה לדעת ר׳ יהודה פסולה לקדש, ואילו לדעת רבנן להיפך ״הכל״ בא לרבות אשה שגם היא ראויה לקדש וזה לא בא לרבות קטן כי הרי לדעת רבנן קטן אינו ראוי לקדש.

עוד שואלת הגמרא, הכל כשירין להזות, לאתויי מאי, שם מדובר לגבי מי שיכול ורשאי וראוי להזות על מי שטמא מת מאותם מי חטאת שערבו את האפר של פרה אדומה עם מים חיים, ומה שם התנא מרבה במלה ״הכל״.

עונה הגמרא, לאתויי ערל, מסביר רש״י שערל פירושו מי שמתו אחיו מחמת מילה, דהיינו ששני אחים שקדמו לו מתו בשעת מילה, והרי את האח השלישי אסור למול משום פיקוח נפש, כי חוששים שמא גם הוא חלילה ימות מחמת המילה, ולכן הוא נשאר ערל, והמשנה משמיע לנו שהערל הזה ראוי להזות, וכדרבי אליעזר, דאמר רבי אלעזר, ערל שהזה הזאתו כשרה, ומהו החידוש בדבר ומאיפה לוקחים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את זה, מביא כבר רש״י וכן תוס׳ מהגמרא ביבמות דף ע״ב שדינו כמו שטבול יום, טבול יום פירושו אדם שהיה טמא, וטבל במקוה כדי להטהר, ובאותו יום שהוא טבל לפני שהעריב שמשו דהיינו לפני צאת הכוכבים הוא עדיין נקרא טבול יום, ולענין תרומה הטבול יום פסול, טבול יום אינו רשאי לאכול בתרומה כי הכהנים נכנסים לאכול בתרומתם רק מצאת הכוכבים לאחר שטבלו והעריב עליהם שמשם, והטבול יום הזה על אף שהוא פסול בתרומה הוא הרי כשר בפרה, וכך גם הערל על אף שהוא פסול לאכילת תרומה הרי שהוא כשר לענין הזאת מי חטאת של אפר פרה.

עוד שואלת הגמרא, **הכל שוחטין, לאתויי מאי**, פעמיים כתוב הכל שוחטין במסכת חולין, פעם ראשונה בתחלת המסכתא בדף ב׳, ופעם שניה בדף ט״ו, ומה באו שני המקומות האלו שכתוב הכל שוחטין לרבות.
עונה הגמרא, **חדא לאתויי כותי** פעם אחת ״הכל״ בא לרבות שגם כותי שוחט, **וחדא לאתויי ישראל מומר**, וכפי שלמדנו בסוגיא במסכת חולין בארוכה את הריבוי הזה של הכל שוחטין מה הוא בא לרבות.

עוד שואלת הגמרא, **הכל מעלין לארץ ישראל, לאתויי מאי**, המשנה אומרת במסכת כתובות דף ק״י ע״ב, שיכול אדם לכפות את בני ביתו שיעלו איתו לא״י, ועל זה אומרת הגמרא המלה ״הכל״, ומה זה בא לרבות.
- דף ג׳ ע״ב
עונה הגמרא, **לאתויי עבדים**, שאם יש לו לאדם עבד כנעני כשהוא מהול, והוא רוצה למכור אותו, והעבד רוצה שלא ימכור אותו האדון אלא בארץ ישראל, כופין את האדון להעלות אותו לארץ ישראל, כך מפרש רש״י כאן אצלנו.
אבל התוס׳ מביאים שרש״י פירש בכתובות בדף ק״י, שכאן מדובר שהאדון יכול לכפות להעלות את העבד עברי בעל כרחו של העבד, שהרי כשבאנו לפרש שהאדון יכול לכפות על העבד להעלות אותו לארץ ישראל ודאי אין כאן חידוש בעבד כנעני, העבד כנעני הוא כחמור וכנכסיו של האדון שודאי פשוט הוא שהאדון יכול לעשות איתו את מה שהוא רוצה והוא יכול לכפות עליו להעלות אותו לארץ ישראל, אלא גם עבד עברי שיש לו לאדם יכול הוא לכפות על העבד עברי לעלות איתו לארץ ישראל בעל כרחו של העבד.
ומביאים התוס׳ בשם ר״י, שר״י פירש שמדובר שהעבד יכול לכוף את האדון שיעלה אותו לארץ ישראל או שיפטרנו וישחרר אותו.
ואם כן לדעת התוס׳ בשם ר״י לא מדובר כאן שהאדון כופה את העבד כפי שרש״י מפרש, אלא העבד כופה את האדון שיעלה אותו לארץ ישראל או שהוא ישחרר אותו, וכך הוא הרי גם לפירוש רש״י אצלנו, שרק כשהאדון רוצה למכור את העבד כנעני המהול, הרי שהעבד כופה את האדון להעלות אותו לארץ ישראל.

שואלת הגמרא **ולמאן דתני עבדים בהדיא, לאתויי מאי**, הרי יש מי שלומד את הדין של עבדים מפורש באותה משנה, ולדעתו מה המלה הכל באה לרבות.
עונה הגמרא, **לאתויי מנוה היפה לנוה הרעה**, אדם שגר בחוץ לארץ בדירה יפה והוא רוצה לעלות לארץ ישראל, ושם יהיה לו דירה גרועה יותר, אז הכל מעלים ואין האשה יכולה לעכב בעדו מלעלות מחוץ לארץ לארץ ישראל.

עוד שואת הגמרא, **ואין הכל מוציאין, לאתויי מאי**, שם באותה משנה בכתובות מסיימת המשנה ואין הכל מוציאים מארץ ישראל לחוץ לארץ, מה שם ״הכל״ בא לרבות.
עונה הגמרא, **לאתויי עבד שברח מחחוצה לארץ לארץ**, אם עבד כנעני ברח מחוץ לארץ מהאדון שלו לארץ ישראל, אין מוצאים את העבד מארץ ישראל להחזיר אותו אל האדון **בחוץ לארץ**, והחידוש הוא כפי שמפרשים התוס׳, שהייתי סבור לומר שהואיל והעבד הזה ברח, נטיל עליו קנס ולא נשחרר אותו, אלא אדרבה נחזיר אותו לאדון, קמ״ל שאין מוציאים אותו מארץ ישראל לחוץ לארץ.

עוד שואלת הגמרא, מה שכתוב באותה משנה במסכת כתובות, **הכל מעלין לירושלים, לאתויי מאי**, מה המלה הכל באה לרבות.
עונה הגמרא, **לאתויי מנוה היפה לנוה הרעה**, שאם יש לו דירה יפה יותר בשאר חלקי ארץ ישראל, הוא יכול לכפות את בני ביתו לעלות אתו לגור בירושלים אפילו שבירושלים תהיה לו דירה יותר גרועה.

עוד שואלת הגמרא, מה שכתוב שם, **ואין הכל מוציאין, לאתויי מאי.**
עונה הגמרא, **לאתויי מנוה הרעה לנוה היפה**, דהיינו שאדרבה, אם בירושלים יש לו דירה גרועה והוא רוצה לעבור למקום אחר בארץ ישראל שם תהיה לו דירה יפה יותר, אין הוא יכול לכפות להוציא מירושלים לשאר חלקי ארץ ישראל.
ונציין לדברי התוס׳ שם בכתובות דף ק״י ע״ב, שדין זה של הכל מעלים סוברים התוס׳ שאינו נוהג בזמן הזה משום שיש סכנת דרכים, ותוס׳ אומרים, והיה אומר רבינו חיים, שעכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל, כי יש כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשים שאין אנו יכולים להזהר בהם ולעמוד עליהם.
ובענין זה אם נוהגת כהיום מצות ישוב ארץ ישראל יש בזה אריכות גדולה בדברי המהרי״ט בתשובותיו, שמהרי״ט מוכיח שהדין הזה שהכל מעלין נוהג גם בזמן הזה, וכבר האריך לדון בזה החת״ס בתשובותיו ביו״ד בסימן רל״ג ורל״ד גם לענין אם יש מצות ישוב בירושלים יותר מאשר בשאר חלקי ארץ ישראל, ובדין זה ובסוגיא זאת של הכל מעלין לירושלים, והאבני נזר בתשובותיו בסימן תנ״ד האריך בענין ישוב א״י בזמן הזה, וידוע שהאדמו״ר הצדיק והקדוש מסאטמאר זצלל״ה כבר חיבר ספר שלם בשם ״ויואל משה״, שיסודו לבאר את השלוש שבועות שנאמרו שם במסכת כתובות, עם כל הפרטי דינים וכל המסתעף מסוגיא זאת, וכבר הארכנו בזה שם.

עד כאן כל הסוגיא עסקה להסביר את הלשון ״הכל״ שהוזכר במשנה או בברייתא מה הוא בא לרבות, ומכאן ולהלן מתחילה הסוגיא לדון בלשונות שכתוב בכל מקום ״כהנים לוים וישראלים״, והגמרא תסביר מה כאן הלשון ״כהנים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולוים וישראלים״ כמו שהיא שואלת כאן בסוכה.

שואלת הגמרא, **הכל חייבין בסוכה, כהנים לוים וישראלים, פשיטא, אי הני לא מחייבי, מאן מיחייבי**, אם לא כהנים לוים ישראלים הם החייבים בסוכה, אז על מי תחול מצות סוכה, דהיינו מי זה שמחוייב בסוכה אם לא כהנים ולוים וישראלים.

עונה הגמרא, **כהנים איצטריכא ליה**, המשנה צריכה לחדש לנו שכהנים חייבים בסוכה, ולמה הייתי סבור שהם לא חייבים, **סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב** (ויקרא כג) **בסוכות תשבו, ואמר מר, תשבו שבעת ימים כעין תדורו** שמצות ישיבת סוכה צריכים לקיים אותה כעין תדורו, זאת אומרת, שבאותו אופן ובאותו ענין שהאדם דר בביתו בכל ימות השנה, כך צריך הוא לקיים מצות סוכה בשבעה ימים אלו, שתהא ישיבתו בסוכה כעין הדירה שהוא גר בה בשאר ימות השנה, לכן הייתי סבור ללמוד, **מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו**, כמו שבדירה אדם גר עם אשתו יחד כך גם בסוכה צריך אדם לגור עם אשתו יחד, **והני כהנים, הואיל ובני עבודה נינהו, לא ליחייבו**, כיון שהכהנים הם בני עבודה שהם חייבים לעבוד עבודה במקדש, והם היו צריכים לעבוד את העבודה ביו״ט של סוכות, אז הרי שהם אינם יכולים לדור איש ואשתו בסוכה שהרי אין הכהנים נזקקים לנשותיהן ביו״ט כדי לא להטמא, כי מוטלת עליהם עבודת הרגל, ועל כן היינו סבורים לומר שהם בכלל לא יהיו חייבים בסוכה, **קא משמע לן, נהי דפטירי בשעת עבודה, בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי**, משמיע לנו התנא שעל אף שאין הם יכולים לקיים כעין תדורו במה שצריכים לדור איש ואשתו, אבל במקום שאפשר להם הם באמת כן חייבים, ועל כן בשעת עבודה שהם לא יכולים להיות איש ואשתו הם באמת פטורין, אבל בלא שעת עבודה הם כן חייבים בסוכה, **מידי דהוה אהולכי דרכים** כפי שגם מצאנו לגבי הולכי דרכים, **דאמר מר, הולכי דרכים ביום, פטורין מן הסוכה ביום, וחייבים בלילה**, אלו שהם הולכי דרכים במשך היום אז במשך היום שהם צריכים ללכת לדרכם הם פטורים מסוכה, אבל בלילה כשהם לא הולכים לדרכם הם חייבים בסוכה, וכך גם לענין הכהנים, על אף שבזמן שהם עובדים עבודה במקדש הם פטורים מסוכה כי הם אינם יכולים לדור איש ואשתו, אבל שלא בשעת עבודה הם כן חייבים בסוכה.

ומפשטות הסוגיא משמע שהמסקנא של הגמרא היא, שאמנם הכהנים אינם חייבים במצות סוכה רק שלא בשעת עבודה, כשהם יכולים לקיים תשבו כעין תדורו איש ואשתו, משא״כ בשעת עבודה כשהכהנים היו עסוקים בעבודה במקדש ואז הם הרי לא יכלו לקיים איש ואשתו כי הם לא נזקקים לנשותיהן אז באמת הם פטורים מסוכה, וכל מה שכתוב שכהנים חייבים בסוכה הכוונה כשהם לא בשעת עבודה, כך ריהטת פשטות הסוגיא.

אבל בתשובות שער אפרים, שואל אותו השואל, על מה שמבואר בגמרא בסוכה שאבל חייב בסוכה, על זה שואל השואל, כמו שכאן למדנו בסוגיא שהכהנים בשעת העבודה כיון שאינם נזקקים לנשותיהן לכן הם פטורים ממצות סוכה כיון שהם לא יכולים לקיים את מצות סוכה איש ואשתו כדרך שאדם דר בביתו, אז הרי גם אבל הוא הרי אסור בתשמיש המטה ואם כן שאבל יהיה פטור מסוכה, כמו שהכהנים בשעת עבודה פטורים כי הוא לא יכול לקיים איש ואשתו.

ואין לומר שזה נקרא תשבו כעין תדורו שהרי גם בביתו האבל אסור בתשמיש המטה ולכן הוא חייב בסוכה, כי האבל במצבו שהוא אסור בתשמיש אז גם בביתו הוא אסור, אז בזה שהוא גר בסוכה בלבד בלי אשתו הוא מקיים תשבו כעין תדורו, שאם נאמר כך לענין אבל שלכן האבל חייב בסוכה, הרי גם כהן כשהוא רוצה לעבוד עבודה הוא הרי גם בביתו אסור בתשמיש, ולמה שיהיה פטור מן הסוכה בשעת העבודה, למה לא נאמר שכאן כשהוא לא נזקק לאשתו אז הוא באמת מקיים תשבו כעין תדורו גם בהיותו בסוכה לעצמו לבד אז שיהיו חייבים הכהנים אפילו בשעת העבודה.

ועונה השער אפרים שהפשט בגמרא אצלינו הוא בכלל אחרת, מה שהגמרא אמרה קמ״ל נהי דפטירי בשעת עבודה, אין הכונה לומר שהברייתא באה להשמיענו שכהנים פטורים בשעת עבודה וכל החידוש הוא שהם חייבים שלא בשעת עבודה, כי זה לא חידוש, ודאי ששלא בשעת עבודה כהנים חייבים שהרי הם יכולים לקיים תשבו כן תדורו איש ואשתו, אלא החידוש של הברייתא הוא שהכהנים חייבים אפילו בשעת עבודה, וכל מה שהגמרא אמרה נהי דפטירי בשעת עבודה הכוונה בהוה אמינא, הגמרא אומרת שאפילו אם היינו סבורים לומר שהכהנים פטורים זה הרי דווקא בשעת העבודה אבל שלא בשעת העבודה לא, על זה הברייתא משמיעה לנו שמכל מקום הם חייבים אפילו בשעת עבודה גם כן, ולמה, משום סברא זאת עצמה שמכיון שבשעת עבודה אפילו אם היו בביתם הם ג״כ לא נזקקים לנשותיהם אז הרי שבזה שהם יהיו בסוכה לבד בלי האשה הם ג״כ מקיימים תשבו כעין תדורו, ולכן הם חייבים אפילו בשעת עבודה, נמצא שלדעת השער אפרים בסימן ל״ד מסקנת הגמרא קמ״ל שהם חייבים אפילו בשעת עבודה ג״כ ולא רק שלא בשעת עבודה.

עוד שואלת הגמרא, מה שלמדנו במשנה, **הכל חייבין בציצית כהנים לוים וישראלים, פשיטא** מהו החידוש הרי אם לא הם חייבים מי חוץ מהם יכול להתחייב.

עונה הגמרא, **כהנים איצטריך ליה, סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר, **הואיל וכתיב** (דברים כב) **לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך**, אז סמיכות שני הפסוקים היינו סוברים שהיא מלמדת, **מאן דלא אישתרי כלאים לגביה בלבישה, הוא דמחייב במצות ציצית**, דהיינו שמי שמצווה ב״לא תלבש שעטנז״ שהתורה לא התירה שעטנז אצלו, הוא זה שהתורה מצווה עליו ״גדילים תעשה לך״ שהוא חייב בציצית, **והני כהנים, הואיל ואשתרי כלאים לגביהו**, שהרי הכהנים מצאנו שהותר להם שעטנז בבגדי כהונה, שהרי האבנט שהכהנים היו לבושים היה אבנט שעשוי מפשתן ומתכלת כדכתיב ״ואת האבנט שש משזר״, ושש זה הרי כיתנא (פשתן), ותכלת זה הרי אימרא (צמר), וכיון שהתורה התירה כלאים לגבי בגדי כהונה, הייתי סבור לומר **לא לחייבו** שהכהנים לא יהיו חייבים בציצית, **קא משמע לן לכן משמיעה לנו ההברייתא שגם כהנים חייבים בציצית, כי נהי דאישתרי בעידן עבודה** על אף שבזמן העבודה מותר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להם לכהנים ללבוש האבנט שיש בה כלאים, אבל **בלא עידן עבודה לא אישתרי** שלא בזמן עבודה לא הותר להם כלאים, וכיון שגם הם נצטוו ב״לא תלבש שעטנז״, לכן גם עליהם נאמרה המצוה של ״גדלים תעשה לך״ והם כן חייבים בציצית.

ובלשון הגמרא כאן ״בעידן עבודה״, יש בזה מחלוקת ידועה בין הרמב״ם והראב״ד בפרק ח׳ מהלכות כלי המקדש הלכה י״ב, האם בשעת עבודה הכוונה כשהוא עובד עבודה במקדש ממש, או שהכוונה שמספיק שיהא זמן שראוי לעבודה, דעתו של הרמב״ם שצריך בשעת עבודה ממש כמו שהאריכו בזה האחרונים, הבית הלוי בסימן ראשון בחלק א׳, וכן השאגת אריה בהלכות ציצית סימן ז׳, לבאר את מחלוקת הרמב״ם והראב״ד, אם כלאים בבגדי כהונה זה בגדר הותרה או שזה בגדר דחויה.

עוד שואלת הגמרא, **הכל חייבין בתפילין, כהנים לוים וישראלים, פשיטא**, וכפי שמסביר רש״י גם כאן הכוונה כמו הקושיא הראשונה של הגמרא, אם לא שהם חייבים אז מי חייב.

עונה הגמרא, **כהנים איצטריך ליה, סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב** (דברים ו) **וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עינך, כל דאיתיה במצוה דיד, איתיה במצוה דראש**, הייתי סבור שכיון שהפסוק הסמיך תפילין של יד לתפילין של ראש, נאמר שמי שחייב במצוה של יד דהיינו להניח תפילין של יד הוא זה שחייב להניח תפילין של ראש, **והני כהנים, הואיל וליתנהו במצוה** דיד, והרי הכהנים אינם יכולים ללבוש תפלין של יד, **דכתיב** (ויקרא ו) **ילבש על בשרו** פסוק זה נאמר בבגדי כהונה שאת בגדי הכהונה הכהן צריך ללבוש על בשרו, וזה בא ללמד לנו, **שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין בשרו** שלא יהיה שום חציצה בין הבגד לבין בשרו של הכהן, וא״כ הוא לא יכול ללבוש תפילין של יד שיהיו חציצה בין הבגד לבין היד, ולהניח את התפילין של יד על גבי הבגד גם כן הם לא יכולים, כפי שמסבירים רש״י ותוס׳, שתפילין של יד צריך האדם להניח על בשרו תחת בגדיו, שהרי נאמר ״והיה לך לאות ולא לאחרים לאות״, אז את התפילין של יד הוא מוכרח להניח על בשרו ממש, ואם הכהן ילבש מעל התפילין את הבגד הרי יהיה חציצה בין הבגד ליד, לכן הכהנים אינם יכולים להניח תפילין של יד בשעה שהם לובשים בגדי כהונה לעבוד בהם עבודה, לכן **אימא במצוה דראש נמי לא ליחייבו** הייתי סבור לומר שגם בתפילין של ראש כהנים לא יהיו חייבים, **קא משמע לן דלא מעכבי אהדדי** משמיע לנו התנא שאין תפילין של יד מעכבים על תפילין של ראש, **כדתנן** כמו שלמדנו במשנה, **תפלה של יד אינה מעכבת של ראש, ושל ראש אינה מעכבת של יד**, ואם כן מי שיכול להניח את שני התפלין גם תפילין של יד גם תפילין של ראש, על זה נאמר בגמרא מנחות דף ל״ו כל זמן שבין עיניך יהיו שנים, שלכן בשעה שאדם מניח תפילין הוא קודם מניח את התפילין של יד ולאחר מכן את התפילין של ראש, וכשבא לחלוץ את התפילין הוא קודם חולץ תפילין של ראש ואח״כ תפילין של יד, כי לומדים מ״לטוטפת בין עיניך״ שכל זמן שהם ״בין עיניך״ הם יהיו שנים, אבל כשהוא לא יכול לקיים את שניהם הוא מקיים את זו שהוא יכול לקיים, וכאן הכהנים על אף שהם לא יכולים להניח תפילין של יד מניחים תפילין של ראש.

שואלת הגמרא, **ומאי שנא דיד, דכתיב ילבש על בשרו**, לכן הוא לא יכול להניח תפילין של יד כי זה יהיה חציצה בין היד לבין הבגד, אם כן **ראש נמי כתיב** (שמות כט) **ושמת המצנפת על ראשו**, והרי התפילין של ראש יחצצו בין המצנפת לבין הראש.

עונה הגמרא, **תנא** למדנו בברייתא, **שערו היה נראה בין ציץ למצנפת, ששם מניח תפילין**, שם מדובר בכהן גדול שהיה לובש ציץ, ואת הציץ הוא היה לובש על המצח, ואת המצנפת על הראש, ואומרת הברייתא שאותה מצנפת שהוא לובש על הראש לא היתה מחזיקה את כל מלוא היקף הראש עד המצח, אלא המקום שהתפלין נראה בגובה הראש שזהו המקום שמוחו של תינוק רופס לא היה מכוסה במצנפת, כך שבין המצפנת לבין הציץ היה מקום להניח תפילין של ראש.

עוד שואלת הגמרא, **הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים לוים וישראלים, פשיטא**, מה חידוש יש בזה שכולם חייבים בתקיעת שופר, אם לא הם אז מי כן חייב בדבר.

עונה הגמרא, **כהנים איצטריכא ליה, סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב** לגבי תקיעת שופר בראש השנה (במדבר כט) **יום תרועה יהיה לכם**, לכן הייתי סבור, **מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא חייב**, שרק מי ששייך למצוה של תקיעה רק יום אחד בשנה הוא זה שחייב, כי כך היא המשמעות ״יום תרועה״ יום אחד בלבד, **והני כהנים, הואיל ואיתנהו בתקיעה כוליה שתא**, כיון שהכהנים חייבים בתקיעות כל השנה, **דכתיב** (במדבר י׳) **ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם** שבשעת הקרבת הקרבנות היו הכהנים תוקעים בחצוצרות, **אימא לא ליחייבו** אז הייתי אומר שהכהנים לא יהיו חייבים בתקיעות של ראש השנה, על זה צריך ללמדנו שגם כהנים חייבים בתקיעות.

שואלת הגמרא, **מי דמי, התם חצוצרות, הכא שופר**, וכי אצל הכהנים התקיעות בשופר הם לא רק יום אחד בשנה, נכון שהם תוקעים כל ימות השנה בשעת הקרבת הקרבן, אבל אז הם תוקעים בחצוצרות, ואילו מצות תקיעה בראש השנה היא בשופרות, ולזה יש גם לכהנים רק ״יום תרועה״ דהיינו רק יום אחד בשנה כמו כולם, ומה חידוש בדבר שהכהנים חייבים בתקיעות.

עונה הגמרא, **איצטריך, סלקא דעתך אמינא**, מטעם אחר הייתי סבור לומר שהם פטורים, **הואיל ותנן, שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות**, כיון שלמדנו במשנה שיובל שוה לראש השנה הן לתקיעה ביום הכפורים של שנת היובל שכתוב בתורה שצריך לתקוע בשופר ״והעברתם שופר בכל ארצכם״, וגם לברכות, שכמו שבראש השנה מתפללים בתפילת המוספין מלכיות זכרונות שופרות, כך גם ביוה״כ של יובל מתפללים בתפילת המוספין מלכיות זכרונות שופרות, אז הייתי סבור לומר, **דאיתיה במצות יובל, איתיה במצות ראש השנה**, מי שחייב במצות הנוהגות ביובל הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חייב במצות שופר הנוהגת בראש השנה, אבל **דליתיה במצות יובל ליתיה במצות ראש השנה** מי שלא חייב במצות של יובל לא חייב במצוה של תקיעת שופר בר״ה, **והני כהני, הואיל וליתנהו במצות דיובל, דתנן, כהנים ולוים מוכרין לעולם,**

- דף ד׳ ע״א

וגואלין לעולם, אימא במצות ראש השנה נמי לא ליחייבו, קמשמע לן, נהי דליתנהו בהשמטת קרקע, אבל **השמטת כספים בשילוח עבדים מיהא איתנהו,** כך מסביר רש״י המשנה של כהנים ולוים מוכרים לעולם, מוכרין לעולם אין הכוונה שכל אחד מישראל כשהוא מוכר שדה הרי השדה חוזרת ביובל, וכהנים ולוים מוכרים לעולם ששדה שהם מוכרים זה לעולם והיא לא חוזרת ביובל, אומר רש״י שזה לא נכון, כי כך נלמד לקמן בדף כ״ט שגם ממכרו של כהנים לוים אם הם מוכרים שדה זה חוזר להם ביובל, אלא מוכרים לעולם הכוונה שאם ישראל מוכר שדה בשנת היובל עצמה הרי המכירה כלל אינה חלה, זו לא מכירה, וצריך המוכר להחזיר את הכסף ללוקח, ואילו כהנים ולוים כשהם מוכרים שדה בשנת היובל, המכירה חלה, אלא שמיד היא יוצאת וחוזרת לבעלים, ואז הכסף שייך למוכר והוא לא מחזיר אותו ללוקח, וזה מה שנאמר כהנים ולוים מוכרים לעולם, שאפילו בשנת היובל עצמה הם יכולים למכור שדה, ומה שלמדנו וגואלים לעולם, מסביר רש״י כך, ישראל שמוכר שדה אין המוכר רשאי לגאול אותה, דהיינו לקנות אותה חזרה מהלוקח, רק לאחר שעברו שנתיים, כי כך נלמד מהפסוק ״במספר שני תבואות ימכור לך״, משא״כ כהנים ולוים, אם הם מוכרים שדה הם יכולים לגאול אותה מיד, וזה נקרא גואלים לעולם, שהם לא צריכים לחכות שנתיים, הרי שבכהנים ולוים לא נוהגת מצות יובל, כי הם מוכרים אפילו בשנת היובל עצמה משא״כ ישראל, ולכן אומרת הגמרא הייתי סבור שכיון שלא נוהגת בהם מצות יובל לכן גם במצות ראש השנה הם לא יהיו חייבים, קמ״ל שאמנם בשמיטת קרקעות כלומר בכל הדין של שמיטת קרקעות שנוהג בישראל זה לא נוהג בכהנים ולוים שהרי הם מוכרים לעולם, אבל לענין שילוח עבדים שזה גם כן מהמצות שנוהגות ביובל שצריך אדם לשחרר את העבד עברי שיש לו ביובל, זה כן נוהג בכהנים ולוים, וכך גם השמטת כספים, וכיון שהכהנים שייכים בשאר מצות של היובל לכן הם גם כן חייבים בתקיעת שופר של ראש השנה.

על לשון זה של השמטת כספים התוס׳ בסוף ד״ה וגואלים לעולם כבר הקשו ששמיטת כספים היא לא ממצוות שנוהגות ביובל, שמיטת כספים זו מצוה הנוהגת בשביעית, בשנת השמיטה בסיומה משמטין את כל החובות אז זה נקרא השמטת כספים שמשמטים את כל החובות זה רק בשמיטה נאמר ולא ביובל, אלא אומרים תוס׳, שכוונת דברי הגמרא שכיון שאין השביעית נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, שייך לומר שמצות היובל שייכת בשמיטת כספים, שבגלל מצות יובל נוהגת שמיטת כספים.

עוד שואלת הגמרא, **הכל חייבים במקרא מגילה, כהנים לוים וישראלים, פשיטא,** כוונת קושית הגמרא פשיטא זה כמו שבפעם הראשונה בסוגיא בדף ג׳ ע״ב הכל חייבים בסוכה כהנים לוים וישראלים שואלת הגמרא פשיטא ומפרשת את הקושיא, וכפי שכוונתה בכל הקושיות עד עכשיו, אי הני לא מחייבי מאן מחייבי, פירושו אם אלו לא חייבים אלא מי כן חייב.

עונה הגמרא, **לא צריכא, ליבטיל עבודתם,** מה שהוצרך התנא לפרש שכהנים לוים וישראלים חייבים במקרא מגילה, זה לענין שהם חייבים לבטל מעבודתם כדי לבוא לשמוע מגילה, **וכדרב יהודה אמר שמואל, דאמר רב יהודה אמר שמואל, כהנים בעבודתם,** כהנים העוסקים בעבודה בבית המקדש, **ולוים בדוכנן** והלוים שבשעת הקרבת הקרבן עומדים על הדוכן לשיר את השיר על הקרבן, **וישראל במעמדן** גם מישראל היו צריכים לעמוד בשעת הקרבת קרבנות הציבור, משום שלומדים ממה שנאמר ״תשמרו להקריב לי במועדו״ שכל יחיד כשהוא מביא קרבן צריך בעל הקרבן לעמוד על קרבנו ולהיות בעזרה בשעת הקרבת הקרבן, ואיך מקריבים קרבנות ציבור ומי עומד על הקרבן כנציגי הציבור, אלו הן המשמרות של ישראל כנגד הכ״ד משמרות של כהנים שבכל שבוע התחלף משמר אחר של כהנים שעובד את העבודה במקדש כך היו כ״ד משמרות מישראל שחלקם היו במעמד הקרבת הקרבנות, זה נקרא וישראל במעמדן, כל אלו **מבטלין עבודתם ובאין לשמוע מקרא מגילה** חייבים לבטל מן העבודה כדי לשמוע מקרא מגילה, ועל זה הברייתא אמרה שהכל חייבים במקרא מגילה כהנים לוים וישראלים, הכוונה שהם חייבים אפילו לבטל עבודתן ולבוא לשמוע מקרא מגילה.

עוד שואלת הגמרא, **הכל חייבין בזימון, כהנים לוים וישראלים, פשיטא,** מה שלמדנו שכולם חייבים בזימון, דהיינו אם שלשתם, אכלו כאחד אז הם חייבים לזמן במזומן, כהנים לוים וישראלים, מה משמיע לנו התנא בזה, הרי אם לא כהנים לוים וישראלים אז על מי הוא החיוב של זימון.

עונה הגמרא, **לא צריכא, דקאכלי קדשים** מדובר כשהכהנים אוכלים קדשים, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר (שמות כט) **ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא,** הרי התורה אומרת ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ שכהנים אוכלים את חלק הקדשים שהם מקבלים, וכפי שמביא רש״י, מפסוק זה לומדים ביומא דף ס״ח ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ מלמד שהכהנים אוכלים והבעלים מתכפרים, **והא כפרה היא** והרי שאכילת קדשים משום כפרה היא, לכן הייתי סבור לומר שאין כאן חיוב של זימון, **קא משמע לן** לכן משמיע לנו התנא שהם כן חייבים, (דברים ח) **ואכלת ושבעת אמר רחמנא** כי התורה אומרת ״ואכלת ושבעת״ **והא איתנהו** והרי גם כאן יש אכילה **ושביעה, לכן הם חייבים בזימון.**

ומפסוק זה של ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ באיזה ענין הייתי סבור לומר שכיון שהאכילה היא כפרה לכן לא נוהג בה חיוב זימון, שלכן צריכה הברייתא להשמיע לנו שנוהג בה חיוב זימון, בפשטות מדובר רק בקביעות סעודה לבהמ״ז, שזה באכילת פת (לחם), ואילו בשר הקדשים שעליו נאמר ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ כמו בשר של חטאת או בשר של אשם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הניתן לכהנים, הרי על זה אין חיוב של זימון, כי אין בזה חיוב של ברכת המזון, כי על אכילת בשר אין בהמ״ז, לכן מוכרחים לומר בפשטות, שמדובר כאן באכילה של שירי המנחות, כל מנחה שישראל מביא, רק קומץ מן המנחה מקטירים על המזבח, ושיירי המנחה לאחר שהקטירו את הקומץ נאכלים לכהנים, כיון שזה פת, ועל זה היינו סבורים שלא מזמנין.

אלא שלכאורה עדיין קשה, שמצוה זאת של אכילת שירי המנחות אינה נלמדת מן הפסוק ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, אלא לומדים אותה מהפסוק ״והנותרת מן המנחה יאכלו אהרן ובניו״ ומהפסוק ״כל זכר בבני אהרן יאכלנה״, כך מבואר ברמב״ם פרק י׳ מהלכות מעשה הקרבנות, ובספר המצות עשה פ״ח, הרי שמהפסוק ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ לא לומדים את המצוה של אכילת שירי מנחות, והפסוק אינו מדבר אלא באכילת בשר חטאת ובשר אשם שבו אנחנו דנים שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, ועל זה לא שייך שיהיה נידון אם חייבים בזימון, כי על אכילת בשר ודאי שאין זימון כי אין בהמ״ז, ואם כן על מה מדובר כאן שהייתי סבור לומר שזו כפרה בענין חיוב זימון וצריך התנא להשמיע לנו שכיון שכתוב ״ואכלת ושבעת״ יש חיוב זימון.

ולכאורה היה אפשר לומר שמדובר באכילת לחמי תודה, שהרי אדם מישראל שמקריב קרבן תודה היה מביא יחד עם הקרבן ד׳ מיני לחם, שנקראים לחמי תודה, וכמו כן הנזיר כשהוא מביא להקריב את האיל לשלמים הוא מביא גם לחם, ויש חלק הנאכל לכהנים, שמפרישים אחד מכל עשרה לחמים ונותנים לכהנים, ועל זה הייתי סובר לומר שזה נלמד מהפסוק ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, שעל זה ודאי שצריך בהמ״ז, ועל זה היה הנידון בגמרא, כך היה לכאורה מקום לומר.

אבל כשמעיינים בלשון הרמב״ם, כשהוא מביא את ההלכה של סוגייתנו בהלכות ברכות פרק ה׳ הלכה ו׳, אומר הרמב״ם, ואפילו כהנים שאכלו קדשי הקדשים בעזרה חייבים בזימון, הרי שהרמב״ם למד שכל החידוש כאן שחייבים בזימון זה על אכילת קדשי קדשים בעזרה, ולחמי תודה והלחם של איל נזיר הוא קדשים קלים והוא בכלל לא נאכל בעזרה אלא בכל העיר ירושלים, וקדשי קדשים הנאכלים בעזרה שיהיה בהם חיוב בהמ״ז אין לנו אלא שירי מנחות, וא״כ שירי מנחות כיון שלא נלמד מ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״ אלא מפסוק אחר מה כאן בכלל השקלא וטריא לומר שחייבים בבהמ״ז וחייבים בזימון.

ואולי אפשר בכל זאת להדחק ולומר, שבאמת מדובר באכילת שיירי המנחות, כמו שמשמע מלשון הרמב״ם שהבאנו, ואע״פ שהיא נלמדת מפסוק של ״והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו״ צריך לומר שאין זה נחשב כמצוה נפרדת בפני עצמה, אלא זה גילוי שגם כאכילת המנחות גם היא נכללת במצות אכילת קדשים שמצות אכילת קדשים הרי נלמדת מהפסוק ״ואכלו אותם אשר כופר בהם״, כך אפשר לדחוק ולומר כמו שמשמע מפורש מלשון הרמב״ם שמדובר באכילת קדשי קדשים בעזרה בזה אין לנו לחייב בהמ״ז ולחייב זימון רק בשירי מנחות.

עוד שואלת הגמרא, הכל מצטרפין לזימון, כהנים לוים וישראלים, פשיטא, מה שלמדנו בברייתא כהנים לוים ישראלים מצטרפים יחד למזומן לברך יחד, הרי זה פשוט.

עונה הגמרא, לא צריכא, דקאכלי כהנים תרומה או קדשים, מדובר בשעה שהכהנים אוכלים או תרומה או קדשים, שהישראל כשהוא זר אסור באכילתם, וזר קאכיל חולין והזר אוכל יחד עם הכהנים חולין, סלקא דעתך אמינא הייתי סבור לומר, הואיל ואי בעי זר למיכל בהדי כהן, לא מצי אכיל, כיון שאם הזר היה רוצה להצטרף לאכול עם הכהן ממה שהוא אוכל, הוא לא היה יכול מכיון שהכהן אוכל תרומה וקדשים שהזר אסור באכילתם, אימא לא ליצטרף לכן הייתי אומר שהם אינם מצטרפים, שהרי זה לא נחשב שהם אוכלים יחד, כי אם הישראל לא יכול לאכול ממה שהכהן אוכל איך יש כאן הצטרפות יחד לסעודה שנאמר שהם מצטרפים לזימון, קא משמע לן לכן משמיע לנו התנא של הברייתא, נהי דזר בהדי כהן לא מצי אכיל שעל אף שאמנם הזר לא יכול להשתתף עם הכהן במה שהכהן אוכל, אבל כהן בהדי זר מצי אכיל הרי הכהן יכול לאכול עם הזר מאותם חולין שהזר אוכל, ולכן הם מצטרפים, שאם אוכלים ביחד כהן אחד לוי אחד וישראל אחד הם מצטרפים על אף שהוא אוכל תרומה וקדשים, כי על אף שהלוי והישראל אינם יכולים לאכול ממה שהוא אוכל מכל מקום הוא יכול לאכול ממה שהם אוכלים ולכן הם יכולים להצטרף.

והתוס׳ כאן בד״ה והך, מביאים כבר לדון, (ובמסכת ברכות בתחלת פרק שלשה שאכלו בדף מ״ה הם דנים בזה יותר בארוכה ובפרטות), שמכאן נראה ללמוד ששלושה בני אדם המודרים הנאה זה מזה אינן מצטרפין לזימון, כיון שאין אחד מהם יכול לאכול עם חבירו, שהרי כל אחד מהשלשה אינו יכול לאכול עם חבירו כי אחד מודר הנאה מהשני.

עוד שואלת הגמרא, למדנו אצלנו במשנה בתחלת המסכתא בדף ב׳ הכל מעריכין, כהנים לוים וישראלים, כולם יכולים להעריך, שאם אחד אמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי הוא חייב לשלם לבדק הבית את הערך האמור בתורה, פשיטא הרי זה פשוט כי אם לא שכהנים לוים וישראלים הם המעריכים אז מי הם המעריכין.

עונה הגמרא, אמר רבא, לא נצרכא אלא לבן בוכרי, מה שהמשנה היתה צריכה לפרש את הדין שמעריכין כהנים לוים וישראלים זה אליבא דבן בוכרי, ועכשיו הגמרא תביא את כל הענין של בן בוכרי ולאחר מכן היא תסיים להוכיח למה אליבא דבן בוכרי היתה המשנה צריכה לפרט שכהנים לוים וישראלים מעריכים.

דתנן כי למדנו משנה במסכת שקלים, אמר רבי יהודה, העיד בן בוכרי ביבנה, בן בוכרי העיד ביבנה לפני החכמים שהיו שם, כל כהן ששוקל אינו חוטא, הרי בזמן שביהמ״ק היה קיים היה נוהג מצות מחצית השקל, שבאחד באדר, דהיינו בר״ח אדם משמיעים על השקלים, מכריזים להתחיל ולהביא את מחצית השקל שכל אדם מישראל מביא פעם בשנה, ומאותם שקלים שכל אחד מביא מביאים אותם ללשכה, ומשם בכסף זה היו קונים קרבנות ציבור של כל ימות השנה, אומר בן בוכרי, שכל כהן ששוקל, על אף שלכתחלה הוא לא חייב לשקול, כפי שנבאר ונפרש, מכל מקום כשהוא מביא הוא לא חוטא, ואין זה נחשב חולין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לעזרה את מה שהוא מביא כשהוא לא חייב, ולמה סובר בן בוכרי שהכהנים פטורים ממצות מחצית השקל, משום שנאמר בפרשת כי תשא ״כל העובר על הפקודים״, הרי שמתחייבים לתת מחצית השקל אלה שהיו בין הפקודים, ושבט לוי הרי לא נפקד, כי כתוב בתורה בפרשת במדבר שכל ישראל נמנו ונפקדו בפני עצמם ושבט לוי לא נמנה ביחד עם ישראל, לכן שבט לוי הוא לא בכלל העובר על הפקודים והוא לא חייב במצות מחצית השקל, ואעפ״כ אם הוא שוקל, דהיינו אם הוא מביא את המחצית השקל אינו חוטא.

אמר לו רבן יוחנן בן זכאי לבן בוכרי, **לא כן** זה לא כדבריך, **אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא**, ר׳ יוחנן בן זכאי סובר שבאמת הכהנים חייבים במחצית השקל כמו כל אדם מישראל, ורש״י מביא מהירושלמי בשקלים שם מפורש טעמו של ר׳ יוחנן בן זכאי שהוא לומד ממה שנאמר ״זה יתנו כל העובר על הפקודים״ שהמלה ״זה״ היא בגמטריא י״ב, לומדים מזה ששתים עשרה שבטים יתנו את מחצית השקל כולל גם שבט לוי, ומה שנאמר ״כל העובר על הפקודים״, מפרש ר׳ יוחנן בן זכאי דהיינו כל העובר בים סוף, והרי כלל ישראל כולם עברו בים סוף כולל שבט לוי, לכן גם הם חייבים במצות מחצית השקל, ואדרבה כל כהן שאינו מביא מחצית השקל הוא חוטא, כי הוא כן חייב להביא, **אלא שהכהנים דורשין מקרא זה לעצמן** ר׳ יוחנן בן זכאי מסביר שהכהנים דורשים פסוק לעצמם פירושו להנאתם ולטובתם ושלא כדין הם דורשים, ומה היא הדרשה שבגללה הכהנים דורשים לפטור את עצמם ממחצית השקל, שנאמר (ויקרא ו) **וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל** כך הוא הפסוק בתורה בפרשת צו, שמזה לומדים שמנחה כפי שהזכרנו קודם שאדם מישראל מביא הרי קומץ מן המנחה קומצים ומקטירים על המזבח ואת מה שנשאר זה שירי המנחות שנאכל לכהנים, אבל מנחת כהן אומרת התורה ״כליל תהיה״ מקטירים את כולה על המזבח, ״לא תאכל״ לא אוכלים ממנחת כהן, וממילא הכהן דורשים וטוענים, **הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו הם, היאך הם נאכלין**, הרי קרבן העומר שמקריבים בט״ז בניסן היו קומצים ממנו קומץ להקטיר על המזבח והשירים נאכלים לכהנים, ושתי הלחם שמקריבים ביו״ט של שבועות גם כן נאכלים לכהנים, ולחם הפנים שמביאים בשבת לסדר על השולחן ובשבת שלאחריה מקטירים את הבזיכין והלחם הפנים נאכל לכהנים, וכל אלו הם מנחות, ואם הכהנים יתנו את מחצית השקל כמו ישראל, נמצא שיש להם לכהנים חלק במנחות שקונים אותן מאותן כספים של תרומת הלשכה מהשקלים האלה שגם לכהנים יש להם חלק, ואיך אפשר יהיה לאכול את העומר את השתי הלחם ואת לחם הפנים שהם המנחות של ציבור שנאכלים לכהנים, איך הם נאכלים כיון שלכהנים יש בהם חלק ובמנחה של כהן כתוב ״כליל תהיה לא תאכל״, כך דורשים הכהנים לעצמם.

ובאמת זו לא דרשה נכונה, כפי שמסביר רש״י, משום שבאמת ״כליל תהיה״ נאמר רק במנחת כהן גרידתא, דהיינו במנחה שהכהן הוא הבעלים היחיד של המנחה, שם אומרת התורה ״כליל תהיה לא תאכל״, אבל במנחת ציבור הולכים אחר הרוב.

ואת כוונת דברי רש״י ביאר כבר המשנה למלך בפרק ז׳ מהלכות מעילה הלכה ו׳, שם הוא דן בד״ה ורא״ת, גבי מעות אם יש בהם ביטול ברובף והוא מביא ראיה מלשון רש״י כאן, שיש ביטול ברוב בכסף כיון שהשקלים שהכהנים נותנים מתבטלים ברוב כסף שהוא של ישראל באופן שאין כאן לכהנים חלק מסויים לומר שמנחות אלו הם מנחות של כהנים שאסורים באכילה, כך למד המל״מ בדברי רש״י שאמר במנחת ציבור זיל בתר רובא הכוונה שאותם שקלים שהכהנים מביאים בטלים ברוב.

שואלת הגמרא, **ולבן בוכרי נמי, כיון דלכתחילה לא מיחייבי לאיתויי, כי מייתי נמי חוטא הוא**, כיון שבן בוכרי סובר שלכתחלה הכהנים לא מחוייבים במחצית השקל, כי שבט לוי לא התחייב במחצית השקל, אם כן כשהוא מביא את המחצית השקל שלא כדין למה הוא לא נקרא חוטא, הרי הוא כן חוטא כשהוא מביא, **דקא מעייל חולין לעזרה** שהרי הוא מביא חולין לעזרה, כי מה שהוא נותן מחצית השקל כיון שזה דבר שהוא לא חייב הרי זה נשאר חולין.

עונה הגמרא, **דמייתי להו, ומסר לצבור**, מדובר שכשהוא מביא את המחצית השקל הוא מוסר את זה יפה יפה לציבור, ולכן לדעת בן בוכרי על אף שהכהן לא צריך לשקול אם הוא שוקל הוא לא חוטא.

ועכשיו מסיים רבא להסביר למה שנאמר במשנה ״הכל מעריכים, כהנים לוים וישראלים״, מה התנא בא להשמיענו בזה, **סלקא דעתך אמינא** היינו סוברים לומר אליבא דבן בוכרי שאמר שהכהן פטור ממחצית השקל, **הואיל וכתיב** (ויקרא כז) **וכל ערכך יהיה בשקל הקדש**, מזה נלמד **כל דאיתיה בשקלים איתיה בערכין** שדווקא מי שחייב במחצית השקל הוא זה ששייך בדיני ערכין, **והני כהנים הואיל וליתנהו בשקלים ליתנהו בערכין** ואילו כהנים שלא שייכים במחצית השקל הייתי סבור שאם הכהן העריך את עצמו לומר ערכי עלי או שהעריך מי שהוא אחר לומר ערך פלוני עלי הוא פטור יהיה מלתת את הערך, **קא משמע לן** התנא שגם כהנים מעריכים, ולא לומדים כאן היקש מהפסוק שרק מי שחייב בפרשת שקלים לתת מחצית השקל הוא זה שנאמר בו פרשת ערכין, והוא חייב לתת את הערך כמו ישראל.

אמר ליה אביי הקשה אביי לרבא, **האי וכל ערכך, לכל ערכין שאתה מעריך לא יהו פחותין ממלע הוא דאתא**, הפסוק הזה ״וכל ערכך״ לא בא ללמד היקש שהערך יהיה בשקל, דהיינו שלא היה מקום לטעות בדרשה כזאת שהפסוק בא לומר שרק מי שחייב בשקל הקדש הוא זה ששייך בערכין, מכיון שאת הפסוק אני צריך בכלל לדרשה אחרת, ללמוד שכל הערכין שאתה מעריך לא יהיו פחותין מסלע, דהיינו אם אדם עני שאין ידו משגת לשלם את הערך שהוא נדר לתת, נדר לתת ערך פלוני, והערך הקטן ביותר נלמד בהמשך הסוגיא שלומדים מהפסוק שזה שלשה שקלים, ואילו העני הזה אין לו לתת את הערך שהוא נדר, אז הוא נידון בהשג יד, כמו שנאמר בפסוק ״על פי אשר תשיג יד הנודר״, מעריכים את האפשרויות של הנודר שהוא עני, ולפי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האפשרויות שלו גובים ממנו את הערך במה שהוא יכול ומסוגל לשלם, ולומדים מהפסוק הזה שפחות מסלע לא יתן לעולם, וכך נלמד לקמן בפרק שני בדף ז׳ ע״ב, שאין בערכין פחות מסלע, ולומדים את זה מהפסוק הזה שאומר ״וכל ערכך יהיה בשקל הקודש״ שכל ערך לפחות יהיה בשקל הקדש שזה סלע, ובפחות מסלע לא מספיק שאפילו אם הוא עני, ומכיון שאת הפסוק הזה אני צריך לדרשה זאת, על כן לא הייתי יכול לטעות ולדרוש מהפסוק הזה דרשה אחרת ולסבור שכהנים פטורים מפרשת ערכין כיון שהם לא חייבים במחצית השקל אליבא דבן בוכרי, ואם כן שוב קשה, מה הוצרכה המשנה לפרש הכל מעריכין כהנים לוים וישראלים, שהרי את התירוץ שרצינו לתרץ שהמשנה באה לחדש שלא תטעה ללמוד מהפסוק שהכהנים שאינם חייבים במחצית השקל לבן בוכרי אינם נוהגים בהם פרשת ערכין אין לי צורך במשנה, כי אין לי מקום לטעות לדרוש דרשה כזאת מהפסוק.

אלא אמר אביי, איצטריך לכן המשנה צריכה לבאר לי, **סלקא דעתך אמינא** כי הייתי סבור לומר **הואיל וכתיב** (במדבר יח) **ופדויו מבן חדש תפדה בערכך**, אם כן נפרש **כל דאיתיה בפדיון הבן איתיה בערכין** שרק מי שמחוייב במצות פדיון הבן, שאם נולד לו בן בכור הוא צריך לפדות אותו בערכך, הוא זה שחייב בפרשת ערכין, כי הרי כך כתוב ״תפדה בערכך״, מי ששייך בתפדה הוא שייך בערכך, **והני כהנים, הואיל וליתנהו בפדיון הבן, ליתנהו בערכין**, שהרי הכהנים פטורים מפדיון הבן, וכפי שמביא רש״י את הגמרא בבכורות דף ד׳ שלומדים את זה בק״ו, שאם הלוים במדבר פטרו את בכורי ישראל קל וחומר שהם פוטרים את הבכורים שלהם עצמם, ואם כן עכ״פ הרי פשוט הדבר שכהן ולוי אינם חייבים בפדיון הבן, ולכן הייתי סבור לומר שכיון שהם אינם בפדיון הבן הם אינם בערכין, **קא משמע לן**, לכן משמיע לנו התנא של המשנה שלא דורשים את הדרשה הזאת, ואע״פ שהכהנים לא חייבים בפדיון הבן, מכל מקום נוהגת בהן פרשת ערכין, וגם כהנים ולוים שהעריכו לומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי חייבים בערך כמו ישראל שנדר בערכין.

אמר ליה רבא הקשה שוב רבא לאביי, **אלא מעתה, גבי איל אשם, דכתיב** (ויקרא ה) **ואת אשמו יביא לה׳ איל תמים מן הצאן בערכך, הכי נמי דכל דאיתיה בערכין, איתיה באיל האשם**, אם אתה דורש מה שכתוב ״תפדה בערכך״ שה״בערכך״ הזה מתכוין לפרשת ערכין והייתי סבור לטעות ש״תפדה בערכך״ בא ללמד היקש, שרק מי ששייך ב״תפדה״ וחייב בפדיון הבן הוא חייב ושייך ״בערכך״ בפרשת ערכין, ומי שלא חייב בפדיון לא חייב בערכין, אז הרי גם באיל אשם הייתי צריך ללמוד שמי ששייך בערכין שייך באיל האשם, ואילו **טומטום ואנדרוגינוס, דליתנהו בערכין, ליתנהו באיל האשם**, טומטום ואנדרוגינוס הרי אינן בערכין, שהרי טומטום ואנדוגינוס אינן נערכין, כפי שלמדנו במשנה שאם הם אמרו על עצמם ערכי עלי או שמישהו אחר אמר עליהם ערך טומטום ואנדוגינוס זה עלי הוא לא מתחייב לתת את הערך שלהם, אז הרי הם לא נערכין, ואם כן נלמד בהיקש, שמכיון שאצליהם אין בערכך, לא נוהג בהם גם איל אשם, ואיך יתכן דבר כזה הרי ודאי הם יהודים והם ישראל שאם הם עברו עבירות צריך להביא אשם אז גם הם צריכים להביא אשם, אלא ודאי שלא דורשים דרשה כזאת במקום שכתוב ״בערכך״ שהכוונה לפרשת ערכין, אז הרי שוב גם כשכתוב ״ופדויו מבן חדש תפדה בערכך״ אין מקום לדרשה כזאת לומר שרק מי שחייב בתפדה בפדיון הבן הוא זה שנוהגת בו פרשת בערכך שזה פרשת ערכין, וגם בלי שהמשנה תאמר לי שהכל מעריכין כהנים לוים וישראלים גם לא הייתי טועה לדרוש כך את הפסוק, אז הרי שוב קשה למה המשנה צריכה לפרט ולפרש שזה נוהג בכהנים לוים וישראלים.

אלא אמר רבא, ואיתימא רב אשי, איצטריך לכן המשנה היתה צריכה לפרש לי את זה, **סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתיב** (ויקרא כ״ז) **והעמידו לפני הכהן, ולא כהן לפני כהן, קא משמע לן** שאעפ״כ כהנים חייבים, ומהו הדין הזה של והעמידו לפני הכהן, מסביר רש״י, אדם עני שכבר אמרנו שאם הוא העריך את עצמו לומר ערכי עלי או שהעריך אדם אחר ואין ידו משגת לשלם את מלוא הערך שהוא נדר והתחייב, מעמידים אותו לפני הכהן, והכהן מעריך לשום את האפשרויות ואת ההשג יש של העני לקחת ממנו ושישלם את האפשרויות המוגבלות במה שהוא יכול לשלם, אז כיון שכתוב ״והעמידו לפני הכהן״ הייתי דורש ולא כהן לפני כהן, א״כ הייתי סבור שכהן לא שייך בפרשת ערכין, שהרי אם הכהן הוא עני שאין לו כסף לא נוכל לומר אצלו ״והעמידו לפני הכהן״, כי הרי לא מעמידים כהן לפני כהן, ואם כן הייתי סבור שכהן לא שייך בפרשת ערכין, לכן מחדשת המשנה במה שהיא פרטה לפרש ש״הכל מעריכין כהנים לוים וישראלים״, שגם כהנים שייכים בפרשת ערכין, שאם הם נדרו ערכי עלי או ערך פלוני עלי הם חייבים לתת את הערך כמו ישראל.

למדנו לעיל, **נערכין, לאתויי מנוול ומוכה שחין**, כך למדנו בתחלת המסכתא שכשהמשנה אומרת ״הכל מעריכין ונערכין״ המלה ״הכל״ באה לרבות גם בענין מעריכים וגם בענין נערכין, והגמרא אמרה ש״הכל נערכין״ בא לרבות מנוול ומוכה שחין.

שואלת על זה הגמרא, **מנא הני מילי** מנין לנו באמת שמנוול ומוכה שחין אם מישהו אמר עליהם ערכם עלי הוא צריך לתת את הערך שלהם לפי מספר השנים ולפי הגיל כפי שכל ערך נקבע לפי הגיל של הנערך, שגם אצל מנוול ומוכה שחין יש דין ערכין שהם נערכין.

עונה הגמרא, **דתנו רבנן** כי שנו חכמינו בברייתא, מה שכתוב **בערכך**, זה בא **להביא ערך סתום**, והגמרא בעמוד ב׳ כבר תפרש את כל דברי הברייתא ומה זה ערך סתום.

ממשיכה הברייתא, **דבר אחר, בערכך**, זה בא לומר, **ערך בולו הוא נותן ולא ערך אברים**, שאם אדם אמר ״ערך ידי עלי״ והוא רק העריך את היד, הוא לא אמר כלום, שאין ערך לאיברים, אבל אם הוא אמר ״דמי ידי עלי״ אז הוא נותן את דמי ידו כמה היא שווי היד שלו, אבל ערך יד אין, כי יש ערך רק לכולו אבל לא לאיברים, **יכול שאני מוציא אף דבר שהנשמה תלויה בו** כיון שאמרנו שאין ערך לאיברים אז היינו סוברים שאפילו אם הוא העריך ואמר ערך של אבר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהנשמה תלויה בו ג״כ לא יתחייב בערך, **תלמוד לומר** לכן הפסוק אומר **נפשות**, ״נפשות״ המשמעות היא שהתורה תולה את החיוב של ערך בנפש, שאם הוא הערך דבר שהנשמה תלויה בו אז הרי אבר זה הוא נפש, כי הרי אבר זה הנפש הנשמה תלויה בו שגם אם הוא אמר ערך ראשי עלי או ערך כבדי (הכבד שלי) עלי אז הוא מתחייב לתת את הערך של כולו, כמו שהערך שהוא מעריך אדם בשלמותו כך הוא הערך כשהוא מעריך דבר באבר שהנשמה תלויה בו, כי לומדים את זה ממה שנאמר נפשות, עוד אני לומד **נפשות, ולא המת**, שאם הוא אמר על אדם מת ״ערך מת זה עלי״ לא אמר כלום ולא נתחייב, ושוב שואלת הברייתא, **אוציא את המת ולא אוציא את הנוסם** נאמר שדווקא מת הוא זה שמתמעט שאם הוא אמר ערך מת זה עלי הוא לא אמר כלום, אבל אם זה אדם גוסס והוא אמר ערכו עלי הוא מתחייב לתת את ערכו, **תלמוד לומר** (ויקרא כז) **והעמיד והעריך, כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה**, הרי כתוב ״והעמיד והעריך״, זה נאמר כפי שהסברנו אצל עני שהעריך ערך וצריך להעמיד אותו כדי לדעת מה הוא מסוגל לשלם ואיך הוא נידון בהשג יד, אז הייתי לומד מזה שכל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה, מי שיכול לעמוד על רגליו שייך בפרשת ערכין, **וכל שאינו בהעמדה אינו בהערכה**, ומכיון שהגוסס אינו יכול לעמוד על רגליו אז גם הוא לא נמצא בפרשת ערכין, ואם אמרו על אדם גוסס ערכו עלי לא מתחייבים ולא אמר כלום.

ממשיכה הברייתא, **דבר אחר**, ממה שנאמר **נפשות, אין לי אלא אחד שהעריך אחד** אני רק יודע מזה אדם יחיד שהעריך את ערכו של אדם יחיד הוא זה שיש בו פרשת ערכין, שהרי אם היה נאמר ״נפש״ כך הייתי לומד שדווקא אדם יחיד כמו שנאמר בתחלתה של הפרשה ״איש כי יפליא נדר בערכך״ זה אדם שנדר והפליא את הערך שהוא אחד וגם אם היה כתוב ״נפש״ הייתי אומר שהוא הפליא אמר ערך אדם אחד עלי, **אחד שהעריך מאה מנין** מנין שאם אחד העריך מאה, מפרשים התוס׳ בסוף העמוד כגון שהוא אמר ערך פלוני ופלוני ופלוני עלי, והזכיר את המלה ערך בלשון יחיד, הייתי סבור לומר שזה לא נקרא ערך, **תלמוד לומר נפשות** שהמלה נפשות משמעותה לשון רבים, שגם אם העריך מאה הוא ג״כ מתחייב לתת את הערך של כל אותם אנשים שאת ערכם הוא התחייב לתת.

ממשיכה הברייתא, **דבר אחר**, ממה שכתוב **נפשות**, ולא נאמר נפש,

- דף ד׳ ע״ב

אין לי אלא איש שהעריך בין איש בין אשה, הרי בתחלתה של הפרשה כפי שהזכרנו כתוב ״איש כי יפליא״ אז הייתי סבור לומר שזה נאמר באיש שהעריך, דווקא זכר ולא נקבה, ולכן אני יודע רק שאיש שהעריך בין איש בין אשה הוא מתחייב בערכין, אבל **אשה שהעריכה איש**, וכן **אשה שהעריכה אשה מנין**, מנין לנו שגם אשה אם היא העריכה ואמרה ערך איש עלי או ערך אשה עלי היא צריכה לתת את הערך, **תלמוד לומר נפשות**, והלימוד של ״נפשות״ כך הוא משתמע, ״בערכך נפשות לה׳ בערכך נפשות״, כל הנפשות הם בערכך שכל הנפשות יכולות להעריך, וזה כולל שגם אשה יכולה להעריך ושהיא יכולה להעריך בין איש בין אשה, זה הייתי לומד גם אם היה כתוב ״נפש״ שאפשר להעריך נפש כל שהוא, כך היתה המשמעות, אם כן מ״נפשות״ לומדים שגם אשה יכולה להעריך.

ממשיכה הברייתא, **דבר אחר**, מה שכתוב **נפשות**, זה בא **לרבות מנוול ומוכה שחין** שגם מנוול ומוכה שחין יש להם ערך, שאם הם עצמם אמרו ערכנו עלי או שמישהו אחר אמר עליהם ערך מנוול זה או ערך מוכה שחין זה עלי הוא מתחייב לתת את הערך שלהם, ולמה אני צריך ללמוד את זה מ״נפשות״, **שיכול** כי הייתי סבור לומר, מכיון שנאמר **נדר בערכך**, אני לומד, **כל שישנו בדמים ישנו בערכין, וכל שאינו בדמים אינו בערכין, תלמוד לומר נפשות**, הרי ידוע ש״נדר״ זה הרי כשהוא נודר לתת דמם של פלוני עליו ואז שמים את אותו אדם בשומא כמה הוא שוה להמכר כעבד בשוק, וזה נקרא נדר, ו״בערכך״ זה ערך שלא שמים כמה הוא שוה בשוק אלא המחיר והערך קצוב תורה לפי מספר השנים של הנערך, ולכן הייתי סבור לומר, שכל שישנו בדמים, אם שייך לנדור עליו ולומר דמיו עלי כי יש לו שוויות לשום אותו איך הוא נמכר כעבד, הוא ישנו בערכין, שאפשר גם להעריך אותו ולומר ערכו עלי, וכל שאינו בדמים אינו בערכין, מנוול ומוכה שחין שאין לה שום שווי שום דמים כי הם לא שווים להמכר כעבד בשוק אז הרי מי שהוא ינדור דמיו עלי הוא לא מתחייב כלום כי אין להם דמים, אז הייתי סבור שכל שאינו בדמים אינו בערכין שגם מי שנודר ערכו עלי הוא לא שייך בערכין, ת״ל נפשות, נפש כל דהו שיש בזה ערך.

וזה מה שהגמרא היתה צריכה את כל הברייתא ללמוד את מה שנאמר כאן שלומדים בברייתא מ״נפשות״ שגם מנוול ומוכה שחין ישנם בערכין.

עוד אומרת הברייתא, כשכתוב (ויקרא כז) **והיה ערכך**, זה בא **לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים**, שאם על טומטום או אנדרוגינוס שהם ספק איש ספק אשה אמר אדם עליהם ״נדר דמיהם עלי״, דהיינו את שווים בדמים להמכר כעבד עלי, שבזה יש להם דמים, והוא חייב לתת את שוים ואת דמיהם, והברייאת מסבירה למה אני צריך לרבות את זה, **שיכול** כי הייתי סבור לומר, הרי כתוב **נדר בערכך**, וכבר הסברנו שנדר פירושו שהוא נודר דמיו עלי וערכין פירושו ערכו עלי, אז הייתי סבור ללמוד, **כל שישנו בערכין, ישנו בדמים**, מי שנערך ואפשר להתחייב לתת את ערכו שאם הוא אמר ערך פלוני עלי הוא מתחייב לתת את הערך, אז ישנו בדמים, שאם אומרים דמיו עלי מתחייבים לתת את דמיו ואת שויו, **וכל שאינו בערכין אינו בדמים** אבל מי שאינו בערכין שאם אמרו ערכו עלי לא מתחייבים לתת את הערך שלו אז גם כשאומרים דמיו עלי לא מתחייבים לתת את הדמים שהוא שוה, **תלמוד לומר והיה ערכך**, והרי טומטום ואנדוגינוס מיד נלמד במשך הברייתא שהם אינם נערכין, לכן הייתי סבור לומר כמו שהם אינם נערכים כך גם אינם בתורת דמים, שאם הוא יאמר על טומטום ואנדרוגינוס דמיו עלי הוא גם לא מתחייב, על זה קמ״ל ״והיה ערכך״ לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים, שאם הוא אמר דמיו של טומטום דמיו של אנדרוגינוס עלי הוא חייב לתת את שויים כפי שהם שוים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להמכר כעבד בשוק, **הזכר** כשכתוב ״ערכך הזכר״ אני יודע מזה **זכר, ולא טומטום ואנדרוגינוס**, שצריך שיהיה זכר, משמעותו זכר ודאי הוא זה שיש לו ערך של זכר, אבל טומטום ואנדרוגינוס שהם ספק זכר אין להם ערך של זכר, **יכול** ועדיין הייתי סבור לומר **לא יהו בערך איש** שאין להם ערך של זכר, **אבל יהיו בערך אשה** שיהיה להם את הערך של נקבה, והרי בכל פרשת ערכין מפורש לפי מספר השנים מהו הערך של זכר ומהו הערך של נקיבה, אז נכון שמיעטת טומטום ואנדוגינוס מלהיות בפרשת ערך של זכר אבל אולי יש להם ערך של נקבה, **תלמוד לומר והיה ערכך הזכר ואם נקבה היא**, משמע מזה **זכר ודאי נקבה ודאית, ולא טומטום ואנדרוגינוס**, ומכאן למדנו שטומטום ואנדוגינוס אינם נערכים, כי דווקא מי שהוא זכר ודאי יש לו ערך של זכר, ונקבה ודאי יש לה ערך של נקבה, ואילו טומטום ואנדרוגינוס שהם ספק איש ספק אשה אין להם בכלל ערך, שאם מישהו אמר ערכם עלי לא אמר כלום, אבל דמם עלי ודאי שהוא מתחייב, על זה בא הריבוי של ״והיה ערכך״ לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים.

ועכשיו הגמרא ניגשת לבאר את כל הברייתא שלמדנו, **אמר מר**, למדנו בברייתא דלעיל, **בערכך לרבות ערך סתום.** שואלת הגמרא, **מאי ערך סתום** מה פירוש ערך סתום. עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **האומר ערך סתום עלי** פירושו שהוא לא אמר ערכי עלי שהוא יתחייב לתת את הערך של עצמו, והוא גם לא אמר ערך פלוני עלי שהוא יתחייב לתת את הערך של אדם מסויים שהוא צריך לתת את הערך שלו לפי מספר השנים ולפי הגיל כפי שהתורה כותבת דבר קצוב של הערך של כל אחד בגיל כפי שהתורה קובעת אותו, אלא הוא סתם אמר ״הרי עלי ערך״, **נותן כפחות שבערכין** אז הוא צריך לתת כפחות שבערכין, **וכמה פחות שבערכין, שלשת שקלים**, הפחות שבערכין בפרשת ערכין זה שלשה שקלים, וזה מדובר בזכר מבן חדש ומעלה שוה הערך שלו חמשה סלעים, שנקבה מבת חדש ומעלה הערך שלה שלשה שקלים, וזהו הערך המועט ביותר.

שואלת הגמרא, **ואימא חמשים** אולי נאמר שאת הערך שהוא צריך לתת כיון שהוא לא פירש הוא צריך לתת חמישים כמו הערך הגבוה ביותר שיש בתורה שזה זכר מבן עשרים ומעלה.

עונה הגמרא, **תפשתה מרובה לא תפשתה, תפשתה מועט תפשתה**, זהו כלל ידוע, וכך רש״י מפרש אותו בקצרה, שאם תפסת את המרובה לא תפסת, שהרי למשל אם תרצה לומר שאם הוא אמר ערך סתום הוא צריך את המרובה את הערך הגדול ביותר שהוא חמישים שקל, הרי אם מי שהוא יקשה לך ויאמר תפוס את המועט, מנין לך שהוא התחייב לתת חמישים, אולי רק שלשה, אין לך מה לענות לו, ואילו אם אתה תופס את המועט אפילו אם מי שהוא יקשה לך בשביל מה אתה אומר שמספיק רק שלשה שקלים אולי הוא צריך לתת חמישים, אבל הוא לא חולק על מה שאתה אומר, הוא מסכים ששלשה שאתה אומר צריך לתת אלא הוא מוסיף לטעון שצריך לתת יותר שהרי בכלל המרובה שהוא טוען יש גם את המועט שאמרת, כך שאם אתה תופס את המועט תמיד תשאר עם מה שתפסת ביד, אז זה הוא כלל תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת, ואם יש לך ספק בערך סתום אם לחייב אותו בערך הגבוה ביותר של חמישים שקלים או לחייב אותו בערך הנמוך ביותר של שלשה שקלים, מחייבים אותו בערך הקטן יותר, כי זהו תפסת מועט תפסת.

שואלת הגמרא **ואימא שקל**, אולי ניתן לו ערך עוד יותר קטן שזה שקל, **דכתיב** (ויקרא כז) **וכל ערכך יהיה בשקל הקודש**.

עונה הגמרא, **ההוא בהשג יד הוא דכתיב** זה נאמר בהשג יד שאם הוא עני ומך מערכך ואין לו אפשרות לשלם, והכהן מעריך לדעת מה הם האפשרויות שלו לתת ולשלם ממה שהוא נדר ערך, אין הכהן מעריך אותו בפחות משקל כמו שכבר הסברנו, אבל דין של ערך קצוב שהתורה תאמר מהו הערך הקצוב, אין לך ערך מועט יותר משלשה שקלים, ולכן צריך לתת לפחות שלשה שקלים, כי מה שיש אפשרות לתת שקל אחד, אין זה ערך קצוב, אלא אם אין לו אפשרות לשלם את הערך שהוא צריך לשלם, לכל הפחות הוא צריך לתת שקל אחד.

שואלת הגמרא, **ואלא קרא למה לי** אם כן הפסוק בערכך מהו בא ללמד, הואיל וערך סתם כשהוא אומר ערך סתם הוא לא חייב לתת אלא שלשה שקלים, הרי את זה בלי פסוק אני יודע שהוא צריך לתת, שהרי לא לתת כלום לא שייך לפטור אותו, הוא הרי אמר הרי עלי ערך, ופחות משלשה שקלים לא יתכן שהוא יתן, שהרי אין ערך קצוב בפחות משלשה שקלים, אז אין לך פחות משלשה שקלים שיהיה לו את השם ערך, והוא כיון שהוא התחייב לתת ערך אז לפחות הוא צריך לתת שלשה שקלים, על זה אני לא צריך את הפסוק ״בערכך״ לומר שאם הוא לא פירש כמה הוא נותן אז הוא צריך לתת שלשה שקלים.

עונה הגמרא, **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, לומר שאינו נידון בהשג יד**, הרי למדנו שאם הוא עני והוא התחייב לתת ערך דנים אותו בהשג יד מה הם האפשרויות שלו לשלם, אבל כאן אפילו אם אין ידו משגת לתת את השלשה שקלים הוא בהכרח חייב לתת שלשה שקלים, **מאי טעמא, כמפרש דמי**, כיון שהוא אמר ערך סתם ולא פירש ערך מי, ויודע הוא הרי שהפחות שבערכין זה שלשה שקלים, אז זה כמי שהתחייב מפורש ואמר הרי עלי שלשה שקלים, ואין זה דומה למי שאומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי, ששם אין לנו הוכחה שהוא ידע מה הוא מתחייב, שאין הכל יודעים את השנים ואת הגיל של אותו אדם שהוא את ערכו התחייב לתת, אבל כאן זה הרי דבר גלוי הוא לא תלה בשום אדם, וכל אחד יודע שהמועט והפחות שבערכין זה שלשה שקלים, אז זה כמי שפירש לתת שלשה שקלים שהוא חייב לתת שלשה שקלים ואינו נידון בהשג יד, כך פירש רש״י.

התוס׳ בד״ה לומר שאין נידון בהשג יד, שואלים על פירושו של רש״י, שבודאי שגם אם הוא אומר ערך פלוני עלי לפחות הוא יודע שאותו פלוני הוא לא פחות מן חדש אז הוא הרי יודע שההכי פחות שהוא צריך להתחייב בחמשה שקלים, שהרי הערך הקטן והמועט ביותר של זכר זה חמשה שקלים,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואם הוא אומר ערך פלוני שהוא זכר, הוא יודע שאותו פלוני כבר קצת יותר גדול מחדש, אז הרי לפחות חמשה שקלים הוא ידע שמתחייב לתת ולמה הוא נידון בהשג יד ולא חייב אפילו את חמשה שקלים לתת.

אלא אומרים התוס׳ שזה גזירת הכתוב, שכיון שתלה את הערך בנערך לומר ערך מסויים ערך פלוני עלי אז זה גזירת הכתוב שנידון בהשג יד, ואין זה דומה למי שמפרש הרי עלי חמישים סלעים לבדק הבית, אפילו שהוא דיבר בערך שהוא אמר שהוא יתן את ערכו של אדם שהערך הקצוב שלו בתורה לפי מספר השנים שלו הוא חמישים שקל אבל הוא לא פירש את זה, משא״כ כאן כשהוא אמר הרי עלי ערך סתם, שאנחנו מפרשים את דבריו כמי שפירש לומר פחות שבערכין שזה שלשה שקלים, אז הוא חייב לתת את השלשה שקלים והוא לא נידון בהשג יד, כך סובר הלשון הראשון.

איכא דאמרי, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, נידון בהשג יד להיפך, שהפסוק בא ללמדנו שערך סתום שהוא לא פירש ערך של מי שאמרנו שהוא חייב לתת את הפחות שבערכין שזה שלשה שקלים, זה גם נקרא ערך, ודינו כשאר ערכין שהוא כן נידון בהשג יד, לשום ולהעריך אותו מה הם אפשרויות שלו לשלם את הערך של השלשה שקלים.

ועל זה שואלת הגמרא, **פשיטא**.

עונה הגמרא, **מהו דתימא, כמפרש דמי, קמשמע לן**, הייתי סבור לומר שזה כמו שפירש ואמר שלשה שלקים עלי, שאז לא מועיל לדון אותו בהשג יד, קמ״ל שכיון שהוא אמר את זה בלשון ערך אז הרי גם זה דינו כשאר ערכין שהוא נידון בהשג יד, על זה אני צריך את הדרשה ללמוד את זה מהפסוק.

וא״כ נחלקו שתי הלשונות בגמרא, האם באמת בערך סתום שהוא חייב לתת את הפחות שבערכין, דינו כמו כל ערכין שהוא נידון בהשג יד, כך סובר הלישנא בתרא אליבא דרב נחמן בשם רבה בר אבוה, והלישנא קמא סוברת שאינו נידון בהשג יד, כי הוא כמפרש לומר שהוא מתחייב לתת שלשה שקלים.

עוד למדנו בברייתא דלעיל, **דבר אחר, בערכך, ערך כולו הוא נותן, ואינו נותן ערך דמי אברים**, כפי שהסברנו שאם הוא אמר ערך ידי עלי או ערך רגלי עלי לא אמר כלום.

שואלת הגמרא, **והא אפיקתיה לערך סתם**, הרי כבר למדת את המלה ״בערכך״ שזה בא ללמד שאם אדם אמר ערך סתום ערך סתם הוא מתחייב לתת פחות שבערכין, וזה בא ללמד שהוא נידון בהשג יד או אינו נידון בהשג יד כפי שתי הלשונות שלמדנו.

עונה הגמרא, **קרי ביה ערך בערכך**, הרי מספיק היה שיהיה כתוב ״ערך״ ובזה הייתי כבר יודע ללמוד ערך סתם, וזה שכתוב ״בערכך״ זה בא ללמד גם את הדרשה הזאת, שאני לומד מזה שבערכך דווקא ערך כולו הוא נותן אם הוא העריך את כולו אם זה את עצמו או את פלוני והוא אמר ערך פלוני עלי אז הוא חייב בערכין, אבל אם הוא אמר ערך ידי ערך רגלי הוא לא מתחייב בערכין.

עוד למדנו בברייתא, **יכול שאני מוציא דבר שהנשמה תלויה בו, תלמוד לומר נפשות**, מכיון שכתוב ״נפשות״, לומדים מזה שאם הוא אמר ערך ראשי עלי, ערך כבדי עלי, שזה ערך אבר שהנשמה תלויה בו, גם בזה הוא מתחייב לתת את הערך של כולו, והברייתא המשיכה ואמרה, **נפשות**, לומדים מזה, **ולא את המת**, שאם הוא אמר ערך מת פלוני עלי אז הוא לא נתחייב בשום דבר.

שואלת הגמרא, **והא אפיקתיה** הרי כבר השתמשת ודרשת את הפסוק ״נפשות״ לענין שאם הוא אמר ערך של דבר שהנשמה תלויה בו הוא מתחייב לתת ערך כולו, ואיך אתה יכול לדרוש להוציא את המת.

עונה הגמרא, **קרי ביה, נפש, נפשות**, מספיק היה שיהיה כתוב ״נפש״, ובזה שכתוב ״נפשות״ יש לי מקום לעוד דרשה שגם להוציא את המת וגם עוד דרשה לאבר שהנשמה תלויה בו.

עוד למדנו בברייתא, **אוציא את המת, ולא אוציא את הנוסם**, והייתי סבור לומר שאם הוא אמר ערך של אדם גוסס עלי הוא חייב לתת את ערכו, **תלמוד לומר** (ויקרא כ״ז) **והעמיד והעריך**, שדווקא מי שישנו בהעמדה, שיכול לעמוד על הרגלים, הוא ישנו בהערכה, ואילו הגוסס שאינו יכול לעמוד על הרגלים אינו בהערכה.

שואלת הגמרא, **אי הכי, מת נמי תיפוק לי מוהעמיד והעריך**, אם כך הרי גם מת אתה יכול ללמוד מ״והעמיד והעריך״, שהרי גם המת ודאי אינו יכול לעמוד על הרגלים, וכיון שאינו בהעמדה אינו בהערכה, ואני לא צריך לדרוש את זה מ״נפשות״.

עונה הגמרא, **הכי נמי**, אין הכי נמי, מהיכן יודעים שאין למת ערך ואם הוא אמר ערך מת פלוני עלי אז הוא פטור מלתת ולא אמר כלום, לומדים את זה מ״והעמיד והעריך״ שרק מי שבכלל העמדה הוא בכלל הערכה.

שואלת הגמרא, **ואלא נפש נפשות למה לי**, הרי למדנו שכתוב ״נפשות״ ומספיק היה שיהיה כתוב ״נפש״, ואם כן זה בא ללמד עוד דרשה, מה אני דורש מהיתור הזה שבמקום נפש כתוב ״נפשות״.

עונה הגמרא, **כדבעינן למימר קמן**, כפי שהברייתא עצמה דורשת עוד דרשות מהמלה ״נפשות״, ומה כתוב בברייתא, **דבר אחר, נפשות, אין לי אלא אחד שהעריך אחד, אחד שהעריך מאה מנין, תלמוד לומר נפשות**, אז על הדרשה הזאת אני צריך את היתור שכתוב ״נפשות״ במקום נפש, ו״נפשות״ זה לשון רבים וכך אני יודע ללמוד שגם אם אחד העריך מאה הוא חייב לתת את הערך של כולם.

עוד למדנו בברייתא, **דבר, אחר נפשות, אין לי אלא איש שהעריך בין איש בין אשה, אשה שהעריכה איש, ואשה שהעריכה אשה, מנין, תלמוד לומר נפשות**, אז מזה למדנו ״נפשות בערכך״ שכל הנפשות יכולות להעריך ולמדנו שאשה יכולה להעריך, ועוד למדנו בברייתא, **דבר אחר, נפשות, להביא מנוול ומוכה שחין**, שגם להם יש ערך אע״פ שאין להם דמים כפי שכל זאת מוסבר בברייתא.

על זה שואלת הגמרא, **והא אפיקתיה להנך** הרי כבר נשתמשת בדרשה של ״נפש נפשות״ לאחד שהעריך מאה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וגם לאשה שהעריכה, שגם היא בכלל פרשת ערכין להתחייב אם היא העריכה, ו״נפשות״ היינו גם אשה וגם נשים יכולות להעריך, ואיך אתה יכול ללמוד לרבות מנוול ומוכה שחין.

עונה הגמרא, **הנך, לא צריכי קרא**, כל אלו חוץ ממנוול ומוכה שחין הם אינם צריכים את היתור של ״נפשות״, וגם אם היה כתוב ״נפש״ הייתי את כל הדרשות האלה יודע ללמוד, **מאי טעמא, כי שקול הוא ויבואו כולם, כי איצטריך קרא למנוול ומוכה שחין הוא דאצטריך**, אם גם היה כתוב רק ״נפש״ ולא נפשות הייתי יודע ללמוד גם את הדרשה שאם הוא אמר ערך של דבר שהנשמה תלויה בו שהוא חייב לתת את הערך של כולה, שהרי זה משתמע גם מהמלה נפש, שאבר שהנשמה תלויה בו זה נקרא נפש, ואם הוא אמר את הערך של אבר זה עלי אז הוא צריך לתת את הערך של כולו, וגם הייתי יודע ללמוד שאם אדם אחד העריך מאה הוא מתחייב לתת את הערך של כולם, אפילו אם לא היה כתוב ״נפשות״ שזה לשון רבים, ורק היה כתוב ״נפש״ כי המלה נפש משמעותה לא רק לשון יחיד אלא גם לשון רבים, וכמו כן גם אם אשה העריכה שהיא חייבת בערכין ושנשים יכולות להעריך, את זה גם הייתי לומד ממה שכתוב ״נפש״ אפילו אם לא היה כתוב ״נפשות״, כי המלה נפש משמעותה אשה גם, והמלה נפש משמעותה הרבה נפשות.

ומביא על כך רש״י פסוק בפרשת מטות במלחמת מדין, ״ונפש אדם מן הנשים ששה עשר אלף״, אז הרי שהמלה נפש מתייחסת לנשים וגם שרבים גם כן נכללים במלה נפש, אז הרי גם זה היה יכול להדרש מהמלה נפש, אלא שאיך אפשר לדרוש ג׳ דרשות ממה שכתוב ״נפש״, וכי מפעם אחת ״נפש״ אפשר לשמוע וללמוד ג׳ דרשות, על זה הסבירה הגמרא שהייתי לומד את כולה, כיון ששקול הוא, כיון שהם שקולין, ואין יותר משמעות במלה ״נפש״ לדרשה אחת מאשר לדרשות האחרות, אז הרי אם תבוא לדרוש אחת מהן איזה תדרוש ואיזה מהן לא תדרוש מהפסוק, הרי כולם שוים באותה משמעות לדרוש אותם מהפסוק, אז זה הוא הכלל, כיון שכולם שקולים יבואו כולם, כי לא יתכן לדרוש רק אחת מהדרשות כי כולם שוים, וא״כ מ״נפש״ לבד אני יודע את כל שלושת הדרשות, בין לענין שאם הוא אמר להעריך ערך של דבר שהנשמה תלויה בו צריך לתת את הערך של כולו, בין את הדין של אחד שהעריך מאה צריך לתת את הערך של כולם, ובין את הדין שאשה יכולה להעריך, כל זה נלמד מ״נפש״ בלי שיהיה כתוב ״נפשות״, וכי איצטריך קרא שכתוב ״נפשות״, זה בא למנוול ולמוכה שחין הוא דאיצטריך, ואם כן כשהגמרא אמרה קודם שאת ״נפשות״ שזה נאמר יותר מנפש, נפש נפשות למה לי, כדבעינן למימר קמן, מה היא המסקנא, לאתויי מנוול ומוכה שחין.

עוד למדנו בברייתא, (ויקרא כז) **והיה ערכך, לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים**, ואיך מרבים את זה באמת לדמים, באם אינו ענין, שאם אינו ענין לערכין שהרי לא שייך לרבות טומטום ואנדרוגינוס לערכין שהרי לא שייך לרבות טומטום ואנדרגינוס לערכין שהרי צריך זכר ודאי ונקבה ודאית, וטומטום ואנדרוגינוס שהם ספק ספק אשה אין בהם דין ערכין, אז אם אינו ענין לערכין תנהו ענין לדמים, שאם הוא אמר דמים של טומטום ואנדוגינוס עלי הוא חייב לתת את דמיהם.

שואלת הגמרא, **דמים, למה לי קרא**, וכי על זה אני צריך פסוק שהוא חייב לתת את דמיו של טומטום או של אנדרוגינוס, **לא יהא אלא דמי דיקלא** לא יהא אלא דמים של דקל, **אילו אמר דמי דיקלא מי לא יהיב** וכי ם אדם נודר לתת את הדמים והשווי של דקל הוא לא חייב לתת אותם לבדק הבית, אז גם כאן בלי פסוק אני יודע שאם הוא נדר לתת את השווי והדמים של טומטום ואנדרוגינוס צריך לתת את זה לבדק הבית, הרי יש להם שויות בדמים.

עונה הגמרא, **אמר רבא, לומר שנידון בכבודו**, שהוא נידון כולו אחר אבר אחד שכבודו תלוי בו דהיינו שנשמתו תלויה בו, שאם הוא אמר דמי ראשו של טומטום עלי הוא צריך לתת את דמי כולו, וכאן יש חידוש שצריך ללמוד אותו מהפסוק, והגמרא מסבירה את מה שכתוב בברייתא ״יכול נדר בערכך כל שישנו בערכין שישנו בדמים״, שכך זה מתפרש, **סלקא דעתך אמינא, נדר בערכך כתיב, כל שישנו בערכין נידון בכבודו, וכל שאינו בערכין אינו נידון בכבודו**, שהרי כיון שכתוב ״נדר בערכך נפשות״ ומשם למדנו שאם זה ״נפש״ דהיינו אבר שהנשמה תלויה בו, הוא צריך לתת את הערך של כולו, אז הייתי אומר שמנין לנו שנידון בכבודו, שאפילו כשהוא אמר דמי ראשי עלי, זה דווקא במי שישנו בערכין, אבל כל שאינו בערכין כשהוא אומר דמי ראשי עלי אינו נידון בכבודו, שהרי ״נפשות״ שמהם אני לומד שאבר שהנשמה תלויה בו דינו כמו כולו כתוב אצל ערך, והטומטום והאנדרוגינוס שהם אינם בערכין באמת גם לא נידון בכבודו, (ב״ח) [**קא משמע לן**] שלומדים מ״והיה בערכך״ שעל אף שהטומטום והאנדרוגינוס אינם בפרשת ערכין להיות נערכין הם, מכל מקום הם בפרשת דמים לענין נידון בכבודו, שאם מישהו אמר דמי ראשו של טומטום או דמי ראשו של אנדרוגינוס עלי, הוא מתחייב לתת את דמי כולו.

אמר ליה אביי, ודלא איתיה בערכין מי נידון בכבודו, איך אפשר לומר שמי שלא שייך בערכין יש באמת דין של נידון בכבודו, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **ראש עבד זה הקדש** אדם שהקדיש ראש של עבד כנעני שלו להקדש, **הוא והקדש שותפין בו** חל על העבד הזה קדושה של הקדש במחציתו, והאדון שהקדיש ביחד עם ההקדש שותפים בו, ואם הוא אמר **ראש עבד מכור לך** שהוא מכר את הראש של העבד לחבירו, **משמנין ביניהם** כמה שויו של העבד ויחלקו את דמיו.

ושואל רש״י, למה אצל הקדש כתוב שותפין וכאן כתוב משמנין.

ומתרצים זאת התוס׳, שבהקדש, הוא והקדש באמת חולקים, ויש להקדש את מחציתו של העבד, כי מקדיש בעין יפה מקדיש, משא״כ במכירה משמנין, שזה מלשון שומא, כלומר ששמים את אותו אבר שהוא מכר לאיזה מלאכה הוא ראוי, ולפי שויה הוא יטול.

ובשיטה מקובצת באות י״ב מפרש באופן אחר, שמשמנין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פירושו שישומו את המלאכה, אז כשהוא מוכר לחבירו שהם שניהם שותפין, יכולים לשום את המלאכה, והעבד יעבוד מקצת את האדון הזה שהוא מכר ואת מקצת את הלוקח, משא״כ בהקדש שההדיוט לא יכול להשתמש בהקדש, שם הם רק שותפים לענין שהם יוכלו למכור את העבד, ויחלוקו הוא והקדש במחצית של הדמים אותם יקבלו בשביל מכירתו של העבד שהוא הקדיש את ראשו.

אבל בשיטה מקובצת באות כ״א מבואר שאורחא דמילתא נקט, כשיש לו חבר שהוא מכר לו שייך לומר משמנים ביניהם, ובהקדש שאין לו חבר צריך לומר שותפין, וממילא הוא ילך אל הגזבר לעשות שומא.

וממשיכה הברייתא, אם הוא אמר ראש חמור זה הקדש, הוא והקדש שותפין בו, ואם הוא אמר ראש חמור מכור לך, שהוא מוכר לחבירו ראש חמור, **משמנין ביניהם** היינו שמים ביניהם **ויחלקו בדמים**, או יחלקו בהשתמשות כפי שהבאנו מהשיטה מקובצת, **ראש פרה מכור לך** אם הוא מוכר לחבירו ראש פרה, **לא מכר אלא ראשה של פרה** לא מכר לו אלא את הראש של הפרה, אבל כל הפרה נשארת שייכת למוכר, **ולא עוד, אלא אפילו ראש פרה הקדש** אפילו אם הוא הקדיש את הראש של הפרה, **אין להקדש אלא ראשה** אין להקדש אלא את הראש של הפרה, וכל הפרה נשארת של המקדיש, של הבעלים.

ואמר רב פפא ורב פפא בא להסביר למה אצל פרה ההקדש שהוא הקדיש לא חל אלא על הראש של הפרה, מה זה שונה מחמור ועבד שאפילו אם הוא הקדיש רק את הראש הרי הקדש יש לו את מחציתו של העבד את מחציתו של החמור והם שותפים בו, על זה ואמר רב פפא, **דהא מזדבן רישא דתורא בבי טבחא** שהרי ראש של פרה נמכר אצל הטבח, היינו אצל הקצב באיטליז, לכן כשהוא הקדיש את הראש של הפרה אומרים שהוא הקדיש רק הראש, משא״כ ראש עבד וראש חמור אין הדרך למכור, לכן אם הוא מכר לחבירו את ראש החמור או את ראש העבד כוונתו היתה למכור את מחציתו של העבד, וכמו כן כשהוא הקדיש את הראש של החמור ואת הראש של העבד כוונתו היתה להקדיש את חציו.

ומכאן שואל אביי את קושיתו, **והא חמור ופרה ליתנהו בערכין, ואין נידון בכבודו**, הרי חמור ופרה לא שייכים בערכין, לא שייך לומר עליהם ערך חמור או ערך פרה עלי, ולכן אנחנו רואים שאין נידון בכבודו, שאנחנו אומרים שהוא והקדש שותפים בו, ואין אומרים שכולו נהיה הקדש, אז הרי רואים שמי שבאמת אינו בערכין אינו נידון בכבודו, ועל אף שהראש הוא אבר שהנשמה תלויה בו לא חל ההקדש על כל החמור או על כל הפרה.

עונה הגמרא, **וליטעמיך, תיקשי לך עבד, דאיתיה בערכין, ואין נידון בכבודו**, תקשה הפוך, הרי עבד ודאי איתא בערכין, כמו שנאמר מפורש במשנה שלעבד יש ערך, שאם הוא אמר ערך עבד פלוני עלי הוא מתחייב לתת ערכו, ובברייתא הזאת לגבי עבד שהוא הקדיש את הראש גם נאמר הוא והקדש שותפים בו ואינו נידון בכבודו, **אלא לא קשיא**, וכך צריך לתרץ, **הא בקדשי מזבח, הא בקדשי בדק הבית**, הברייתא מדברת בקדשי מזבח, שאם הוא אמר ראש חמור או ראש עבד לדמי עולה, שאת הדמים והשויות הוא מקדיש שיקנו מהם להקריב קרבן עולה, אז אינו נידון בכבודו, משום שהדין של נידון בכבודו נאמר אצל ערכין, שם נאמר ״נפשות״ שמזה למדנו בכלל את הענין של נידון בכבודו, ומדובר בקדשי בדק הבית, וכשאמרנו נידון בכבודו, שאפילו טומטום אם אמר דמי ראשו עלי הוא נידון בכבודו להתחייב לתת את דמי כולו, זה מדובר כשהוא נדר לתת את הדמים שלו לקדשי בדק הבית, שבקדשי בדק הבית יש דין של נידון בכבודו.

[סיכום ביניים, הגמרא הביאה מדברי הברייתא שאדם שהקדיש ואמר ראש עבד זה הקדש, שהוא הקדיש את הראש של העבד כנעני שלו, הרי הדין הוא שהוא והקדש שותפים בו, הרי שזה נחשב כאילו הוא הקדיש את מחציתו של העבד להקדש, והוא המקדיש יחד עם ההקדש הם שותפים באותו עבד, וצריך למכור אותו ומתחלקים ההקדש והבעלים שהקדיש אותו במחצית הדמים, שכל אחד מקבל את המחצית, וכמו כן אם הוא אמר ראש חמור זה הקדש, הוא והקדש שותפים בו, בעל החמור שהקדיש אותו וההקדש שותפים בחמור זה.

והגמרא הסבירה, שעל אף שהוא הקדיש את הראש של החמור או את הראש של העבד שזה אבר שהנשמה תלויה בו, אעפ״כ לא חל ההקדש על כל העבד, כיון שמדובר בקדשי מזבח, דהיינו שהוא אמר שאת דמי הראש של העבד יהיו למזבח לקנות מהם קרבן, ולא נאמר הדין שנידון בכבודו שאם הוא הקדיש אבר שהנשמה תלויה בו אז זה נחשב כמקדיש את כולו, זה לא נאמר אלא בקדשי בדק הבית, שמכיון שדין זה של נידון בכבודו נלמד מערכין, שבערכין כתוב ״נפשות״, אז כל שישנו בערכין דהיינו בהקדש בדק הבית, בזה נאמר הדין של נידון בכבודו שאם הוא הקדיש לבדק הבית את האבר שהנשמה תלויה בו נחשב כאילו הוא הקדיש את כולו, משא״כ בקדשי מזבח שם אין דין של נידון בכבודו, ולכן כשהוא הקדיש לקדשי מזבח ראש של עבד או ראש של חמור אין זה אלא שהוא והקדש שותפים בו, ולא אומרים שכל העבד או כל החמור נהיו כולם קודש למזבח, אלא רק מחציתם, והוא וההקדש שותפים בו.]

ועל זה שואלת הגמרא, **במאי אוקימתה, בקדשי מזבח**, במה העמדת את דברי הברייתא, שמדובר בקדשי מזבח שהוא הקדיש אותם למזבח, **אימא סיפא** הרי בסיפא של אותה ברייתא כתוב, **ולא עוד, אלא אפילו אמר ראש פרה זו הקדש, אין להקדש אלא ראשה**, אם הוא הקדיש ראש של פרה, בזה אין להקדש אפילו להיות שותף במחציתה של הפרה, ואין להקדש אלא את הראש של הפרה, והגמרא הסבירה את הטעם, שמכיון שראש של פרה נמכר כך בבית הטבח, דהיינו בבית המטבחים באיטליז מוכרים ראש של פרה, אז כשהוא הקדיש את הראש של הפרה לא התכוון להקדיש אלא את הראש בלבד, משא״כ עבד וחמור שלא מוכרים את הראשים שלהם, אז ודאי שהיתה כוונת להקדיש את מחציתו של העבד או את מחציתו של החמור, ועכ״פ הרי כתוב שרק הראש של הפרה נהיה הקדש ואין להקדש אלא את הראש של הפרה, והרי קשה בזה, **אמאי תפשוט קדושה בכולה**, כיון שפרה זו היא עצמה ראויה להיות קרבן,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת תמורה

פרק ראשון – הכל ממירין

- דף ב' ע"א

מתניתין.

הכל ממירין, ענין תמורה נאמר בתורה בפרשת בחוקותי באמצע הפרשה של ערכין, (ויקרא כ"ז ט' י') "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה', כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה' יִהְיֶה קֹדֶשׁ, לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בָּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב, וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בְּבְהֵמָה, וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ", פירושו שאם אדם הקדיש בהמה לקרבן, לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב, אסור לו אח"כ לבוא ולהחליף את הקרבן הזה בקרבן אחר, דהיינו שהוא הקדיש בהמה מסויימת לקרבן, ועכשיו במקום אותה הבהמה הוא רוצה להקריב בהמה אחרת שתהיה חליפי הקרבן שהוא הקדיש מקודם, אז אומר הפסוק "לא יחליפנו ולא ימיר אותו", יש בזה איסור לאו, ומסיים הפסוק, "ואם המר ימיר", אבל אם אדם כן המיר בהמה בבהמה, דהיינו שהוא הביא קרבן בהמת חולין והעמיד את זה ליד הקרבן הקודש והוא אמר שזה יהיה תמורת זה והוא עבר בזה בלאו, "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", שניהם יהיו קדושים, בין הבהמה הקודמת שהוא הקדיש מלכתחילה, ובין הבהמה שהוא עכשיו בא לעשות אותה קדושה כתמורה לבהמה הקודמת, ושתי הבהמות קריבים על גבי המזבח, ועל זה אומרת המשנה, הכל ממירין, **אחד אנשים, ואחד נשים**, גם גברים וגם נשים יש להם את היכולת להמיר, ומסיימת המשנה, **לא שאדם רשאי להמיר** אין הכוונה במה שאמרנו "הכל ממירין" שבאמת מותר להמיר, **אלא שאם המיר מומר** רק שאם אדם עשה תמורה התמורה חלה, דהיינו שחלה הקדושה על הבהמה השניה, **וסופג את הארבעים** אבל הוא באמת מקבל מלקות על הלאו שהוא עבר, שהרי הוא עבר **על לאו דאורייתא שכתוב "לא יחליפנו ולא ימיר אותו".**

ושואלים התוס' בד"ה וסופג את הארבעים, שהמשנה היתה צריכה לומר וסופג שמונים, שהרי בפסוק כתוב שני לאוין, "לא יחליפנו, ולא ימיר אותו", ועל כל לאו הרי הוא צריך לקבל מלקות בנפרד.

ולמעשה יש בזה מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בספר המצות, האם באופן שכתוב בתורה שני לאוין על אותו ענין, מקבלים על זה פעמיים מלקות או לא, הרמב"ם סובר שבכל מקום באמת לא מקבלים פעמיים מלקיות על שני לאוין שכתובים על אותו ענין, אבל התוס' כאן סוברים כמו הרמב"ן שבכל מקום שיש שני לאוין כן מקבלים פעמיים מלקות, ועל כן התוס' שואלים מדוע כאן במשנה כתוב רק "וסופג את הארבעים".

ומתרצים התוס' בזה שני תירוצים, תירוץ אחד שאין הכי נמי הוא יקבל שמונים מלקיות, אלא שהמשנה באה לבטות לנו את הענין הזה שהוא מקבל מלקות באופן של וסופג את הארבעים, דהיינו שהמשנה כאן לא נכנסה כאן למנין המלקיות שהוא יקבל, אלא עיקר כוונת המשנה כאן היא להשמיענו שהוא באמת מקבל מלקות, וזה המשנה אמרה לנו בזה שהוא סופג את הארבעים, אלא אין הכי נמי הוא יקבל שמונים מלקיות כיון שהוא עבר כאן על שני לאוין.

ועוד תירוץ אומרים התוס', שכל הדין הזה שכשיש שני לאוין על אותו ענין מקבלים פעמיים מלקות, (כפי שסוברים התוס' וכן הרמב"ן), זה רק כששני הלאוין מיותרין, דהיינו שאין לנו דרשה וריבוי מיוחד מן הלאו השני, על כן אנחנו אומרים שהתורה באה לגלות לנו את האיסור הזה בלאו נוסף כדי לומר לנו שהוא יקבל על זה פעמיים מלקיות, אבל באופן שהלאו הזה נצרך לנו לאיזו דרשה כמו שכאן, שהתוס' אומרים שאנחנו צריכים את הלאו הזה כדי לרבות לנו שאדם יכול לעשות תמורה גם בקרבן של חבירו בשעה שחבירו נותן לו רשות, שגם זה אסור לעשות, דהיינו שאדם אסור לו להמיר לא רק את קרבנו שלו אלא גם את קרבנו של חבירו באופן שהוא נותן לו רשות, אז כיון שהלאו הזה כבר יש לנו ענין מסויים שנדרש ממנו על כן אנחנו כבר לא אומרים שהלאו הזה בא לומר לנו שהוא יקבל פעמיים מלקות, אלא אז הוא מקבל באמת רק פעם אחת מלקות.

ועכ"פ כתוב לנו כאן במשנה שכולם יכולים להמיר, ולא שמותר להמיר אלא שאם המיר הוא מקבל מלקות, וזה תלוי בשני תירוצים של התוס' אם הוא מקבל פעם אחת מלקות או שהוא מקבל פעמיים מלקות.

גמרא.

שואלת הגמרא, **הא גופא קשיא** הרי יש לנו קושיא כאן מיניה וביה בגופה של המשנה, **אמרת הכל ממירין לכתחילה** הרי המשנה אמרה את הלשון "הכל ממירין" **שמשמע שמותר לכתחילה להמיר**, (כפי שנביא להלן את דברי התוס' מדוע באמת זה משמע לכתחילה), **(שיטה) (והדר תני) לא שאדם רשאי להמיר (אלא שאם המיר מומר) ואחרי זה המשנה מסיימת לא שאדם רשאי להמיר, שמשמע דיעבד**, דהיינו שאין היתר להמיר, אבל אם אדם המיר זה מומר, אבל הוא עבר על לאו, דהיינו שאסור להמיר, אם כן יש לנו סתירה בין הרישא לסיפא, שברישא משמע שמותר להמיר והסיפא מיד מסיימת שאסור להמיר.

והתוס' כאן דנים באמת מנין לנו שהכל ממירין הכוונה שמותר לכתחילה להמיר, שמותר לכתחילה לעשות תמורה, ומביאים התוס' שהגמרא בחולין גם שם כתוב הלשון הזה הלשון הכל שוחטים, ושם הגמרא דנה, והגמרא מסבירה, וכפי שרש"י מסביר שם שאם אנחנו נאמר ש"הכל ממירין" זה גם כן בדיעבד אם כן מדוע המשנה היתה צריכה להשמיע לנו פעמיים את לשון הדיעבד, דהיינו המשנה אומרת ברישא "הכל ממירין" דהיינו רק בדיעבד אם המירו זה מומר, והמשנה מסיימת "לא שאדם רשאי להמיר" לשון שני של דיעבד, הרי המשנה לא היתה צריכה לומר לנו את שניהם, ומכאן ראיה באמת ש"הכל ממירין" זה בהכרח לכתחילה, וזה בא להשמיע לנו דבר מסויים, שזה לא כמו הסיפא שבה כתוב "לא שאדם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רשאי להמיר״ שאסור להמיר, יש לנו משמעות מיוחדת ברישא שמשהו שונה מן מן הסיפא.

שואלת הגמרא, ותיסברא הכל ממירין לכתחילה וכי אתה בכלל יכול לומר הכל ממירין לכתחילה, אם כן אדקשיא לך ממתניתין תיקשי לך (שיטה) [מ]**קרא במקום להקשות מהרישא של המשנה על הסיפא של המשנה, תקשה על הרישא של המשנה מן הפסוק עצמו, דכתיב** (ויקרא כ״ז) **לא יחליפנו ולא ימיר אותו, ואיך אתה יכול לומר ״הכל ממירין״ שזה משמע לכתחילה, אם כן בהכרח שאפילו שהסיפא מדברת בדיעבד עכ״פ בהכרח זה לא מכריח לנו שהרישא מדברת באופן של לכתחילה, שלכתחילה זה לא יכול להיות בשום אופן, שהרי בפסוק כתוב ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ ובאופן כזה כבר אי אפשר לומר שהרישא מדברת באופן של לכתחילה, אם כן אנחנו צריכים למצוא הסבר אחר מדוע כתוב ברישא של המשנה את הלשון של ״הכל ממירין״ שהרי לכאורה תרתי דיעבד למה לי.**

אלא עונה הגמרא, **אמר רב יהודה, הכי קתני**, באמת כוונת המשנה היא לא לכתחילה, אלא **הכל מתפיסין בתמורה** שכולם יכולים להתפיס תמורה, **אחד אנשים, ואחד נשים**, דהיינו שבין אם אנשים עשו את התמורה אז התמורה נתפסת בבהמת חולין והוא נהיה קודש, דהיינו אפילו שתמורתו לא מועילה לעשות את הקרבן הראשון חולין כפי רצונו, מכל מקום הקרבן השני דהיינו הבהמת החולין שהוא בא לעשות אותה חליפי הקרבן כן נתפס בה קדושה, והמשנה ממשיכה, **לא שאדם רשאי להמיר [אלא] שאם המיר מומר וסופג את הארבעים**, וזה סיום הסיפא גם כן בדיעבד.

אבל לכאורה אנחנו עדיין נשארים בקושיא, שאם אנחנו אומרים שבאמת כוונת הרישא היא בדיעבד, והסיפא באה לפרש את הרישא, אם כן הרי קשה לנו הקושיא שהגמרא הקשתה מיד בתחילה תרתי דיעבד למה לי, בשביל מה לנו לשון דיעבד, הרי אם כך לשון הרישא מיותר לנו, שלא היה צריך להיות כתוב הלשון הזה של ״הכל ממירין, שזהו בדיעבד, ואח״כ לחזור ולומר לא שאדם רשאי להמיר שזו שוב בדיעבד.

ועל זה מתרצים התוס׳ כמה תירוצים, תירוץ אחד הם מביאים מפירוש רש״י בחולין, ששם רש״י גם כן מסביר את המשנה אצלנו, שכיון שבסיפא של המשנה כתוב חידוש שסופג את הארבעים, שהוא מקבל מלקות, שזה ברישא אין לנו, אם כך אפילו שהרישא הוא לשון דיעבד עדיין יש לנו מקום גם כן לכתוב את הסיפא בלשון דיעבד, שהרי בסיפא יש לנו חידוש שסופג את הארבעים.

אבל התוס׳ מקשים על פירוש זה של רש״י, שאם כן הרישא מיותרת, שאין הכי נמי בסיפא עדיין אחרי הרישא יש לנו מקום לכתוב את הסיפא גם כן שבסיפא יש לנו חידוש של וסופג את הארבעים, מכל מקום עדיין קשה לנו מדוע כתבנו את הרישא.

על כן מביאים התוס׳ כאן שני פירושים, פירוש אחד של רבינו תם, ופירוש אחד של ר״י.

רבינו תם מפרש שהמשנה כאן כתבה לנו הכל ממירין, לשון חזק יותר, על אף שזה בדיעבד אבל הכל ממירין משמעותו קצת לכתחילה, כדי לומר לנו שגם באופן שאדם המיר בכוונה תחילה, דהיינו במזיד, מכל מקום הקרבן שלו קדוש וגם קרב, דהיינו, שלמעשה יש לנו גם פסוק שמרבה לנו שתמורה במזיד חלה, תמורה בכוונה תחילה חלה, אבל כאן המשנה באה להשמיע לנו שלא רק שהתמורה חלה אלא גם הקרבן קרב, שהיינו יכולים לומר שאדם שהקדיש קרבן באופן של לאו דאורייתא, שהרי הוא עבר על איסור דאורייתא של לא יחליפנו ולא ימיר אותו על ידי ההקדשה הזאת, מכל מקום משמיעה לנו המשנה שזה כן חל והקרבן גם קרב.

ור״י מפרש ש״הכל ממירין״ בא להשמיע לנו לשון חזק שגם קרבן שנשים עשו את התמורה גם כן קרבנם קרב, שלמעשה יש לנו גם חידוש בנשים על אף שיש לנו פסוק שתמורת נשים חלה, מכל מקום גם כאן היינו יכולים לומר שנשים שהמירו תמורתם חלה אבל הקרבן לא קרב, על כן באה המשנה להשמיע לנו לשון חזק של הכל ממירין, שזה משמע יותר לכתחילה, שגם נשים שוים בזה לגמרי לגברים, וגם תמורה שנשים עשו קריבה לגבי המזבח.

שואלת הגמרא, הכל לאיתויי מאי, מה שלמדנו במשנה ״הכל ממירין״ מה באה המלה הכל לרבות.

עונה הגמרא, **לאיתויי יורש, ודלא כרבי יהודה**, ״הכל״ בא לרבות לנו שכולם יכולים להמיר, כל הגברים, וגם כן בן שירש מאביו קרבן, דהיינו אדם שהקדיש קרבן ומת, שבנו ירש את קרבנו והוא צריך להקריב את הקרבן הזה במקום אביו, גם בנו יכול לעשות תמורה לאותו הקרבן, ומהו החידוש כאן, שלמעשה הדין הוא שאדם לא יכול לעשות תמורה רק בקרבנו הפרטי, דהיינו אדם שהקדיש קרבן להקרבה שאם הוא יביא את הקרבן הכפרה תהיה שלו, הוא המתכפר על ידי הקרבן הזה, הוא זה שגם כן יכול לעשות את התמורה, ולגביו התורה אומרת את הלאו הזה של ״לא יחליפנו״ וכמו כן גם כן את החלק השני שאם הוא כן עבר את הלאו ועשה את התמורה, התמורה חלה והבהמה החולין מקבלת קדושה, משא״כ אדם זר שילך לקרבן חבירו ויביא בהמת חולין ויאמר זו תמורת זו, הרי הוא לא עשה כלום ותמורתו לא חלה, כי תמורה זה רק בבעל הקרבן, שהוא זה שיכול לעשות תמורה, ויש דין שאדם שנתן לרשות לכל מי שרוצה לבוא ולעשות תמורה בקרבנו, גם אז אדם אחר יכול לבוא ולעשות את התמורה, אבל בלי רשות מיוחדת אין אדם יכול לעשות תמורה בקרבן חבירו, אם כן אומרת הגמרא כאן, שמה שכתוב אצלנו במשנה הכל ממירין יש לנו כאן חידוש שיורש שירש את קרבן אביו הוא גם כן מקבל את זכות התמורה, דהיינו שכשהוא יעשה את התמורה בקרבן הזה שהוא ירש מאביו תמורתו תחול, ודלא כר׳ יהודה שסובר שיורש אינו מוסמך לעשות תמורה בקרבן שירש מאביו.**

ובחידושי הגרי״ז בסטנסיל מובאה כאן חקירה מהו החידוש ביורש, האם יורש בלי החידוש של ״הכל״ שבא לרבות יורש היינו אומרים שיורש אינו מספיק בעלים כדי לעשות תמורה, וזהו החידוש כאן של יורש שהוא כן יכול להמיר, על אף שהוא לא מספיק בעלים מכל מקום כיון שהוא יורש את אביו הוא במקום אביו דהיינו על אף שהוא לא מספיק בעלים אבל כיון שהוא במקום אביו הוא כן יכול לעשות את התמורה, או

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהחידוש הוא כאן שונה, דהיינו שיורש גם כן יש לו קצת כפרה על ידי זה שהוא מביא קרבן אביו, הכפרה הזאת נקראת כפרה מקופיא, כפרה עקיפה יש גם כן ליורש, ומדיני התמורה זה גם כן היה מספיק, אלא שהחידוש הוא שכיון שתחילת ההקדש לא היתה בידי היורש, והרב מבריסק מביא ראב״ד שסובר שבתמורה אדם שיכול לעשות תמורה בקרבן זה דווקא כשתחילת ההקדש היתה ברשותו, אבל כאן שהוא ירש בהמה שהיא קדשה כבר מאביו, כך שתחילת ההקדש לא היתה ברשותו, זו הסיבה כאן שהיורש לא היה יכול לעשות תמורה, וזהו כאן חידוש המשנה שהוא כן יכול לעשות תמורה, והוא מדייק כאן מרש״י שביורש שבא לעשות תמורה, מביא רש״י כדוגמה שאביו הקדיש קרבן ומת, שואל הרב מבריסק, מדוע הוא לא מביא דוגמה אחרת כגון שאביו נדר להביא קרבן ולא הספיק להקדיש, שבנו מחוייב להקדיש קרבן מנכסי האב כדי לקיים את נדרו של האב, שנכסי האב נשתעבדו להביא את הקרבן הזה, וכך גם הבן לאחר מיתת האב מחוייב להקדיש קרבן מנכסי אביו עבור האב ולהביא את הקרבן, ואם כן גם כאן רש״י היה יכול להביא את הציור הזה, ומדוע הוא הביא דווקא את הציור שהאב כבר הקדיש את הקרבן ומת ולאחר מכן הבן בא להקריב את הקרבן, מכאן הוא דייק שבאמת רש״י סבר שבאמת באופן כזה שהאב נדר להביא קרבן והבן הוא זה שהקדיש את הקרבן, בזה אין שום חידוש שהיורש יכול להמיר, שהרי תחילת ההקדש היתה ברשותו, שהוא באמת לומד ברש״י שרש״י סובר כהצד הזה שהחידוש כאן ביורש זה לא משום שהוא לא מספיק בעלים, שהכפרה שיש לו בעקיפין זה גם כן כבר מספיק שהוא יוכל לעשות את התמורה, אלא כל הבעיא היא שבתחילת ההקדשה זה עדיין לא היה ברשותו אלא זה היה ברשות אביו, וזהו כאן החידוש שגם באופן כזה יורש יכול להמיר, ובאמת אין הכי נמי באופן כזה שהאב נדר להביא קרבן ולא הספיק להביא אותו עד שמת, ולאחר מן הבן היורש הוא זה שהקדיש את הקרבן, אז הוא גם כן ודאי יכול לעשות תמורה, בזה אין לנו שום חידוש, שהרי תחילת ההקדש היתה ברשותו, וזהו כאן החידוש של יורש ממיר.

והגמרא מסבירה היכן למדנו שר׳ יהודה סובר שאין יורש ממיר, דתנן כי למדנו במשנה, יורש סומך, יורש ממיר, דברי רבי מאיר, ר׳ מאיר סובר שיורש שירש קרבן של אביו, דהיינו שאביו הקדיש קרבן ומת, אז בין לגבי סמיכה הדין הוא שהיורש במקום אביו, וכמו כן לענין התמורה הדין הוא שהיורש הוא במקום אביו, שהרי הדין הוא בקרבן שבעל הקרבן צריך לסמוך את ידיו על ראש הקרבן, ואז בשעת הסמיכה הוא גם כן צריך להתוודות על עוונותיו, וזהו דין הסמיכה, והדין הזה הוא דווקא בבעל הקרבן, שהוא זה שסומך על הקרבן והוא זה שמתודה, ואומר אם כן ר׳ מאיר שאדם ירש קרבן מאביו והוא בא להקריב אותו הוא גם כן צריך לסמוך את ידיו על הקרבן כמו אביו, וכמו כן יורש יכול גם כן לעשות תמורה בקרבן אביו, **רבי יהודה אומר, יורש אינו סומך, ויורש אינו ממיר**, ר׳ יהודה חולק על ר׳ מאיר וסובר שבן שיורש קרבן מאביו לא סומך את ידיו על ראש הקרבן, וכמו כן הוא גם כן לא יכול לעשות תמורה, שלמעשה בסמיכה אם אדם לא מחוייב לסמוך את ידיו על ראש הקרבן אז אסור לו גם לסמוך את ידיו על ראש הקרבן, שהדין הוא בסמיכה שהוא צריך לסמוך על הקרבן בכל כחו, והרי הקרבן הוא הקדש ואסור להשתמש בהקדש, ואם הוא נשען על ההקדש בשעה שהוא לא מחוייב לעשות את זה מדין מצות סמיכה, אז יוצא שהוא מועל בהקדש, על כן הבן שאליבא דר׳ יהודה הוא לא מצווה לסמוך את ידיו על ראש הקרבן גם אסור לו לסמוך על הקרבן, ואם הוא יסמוך הוא יעבור על איסור מעילה, וכמו כן סובר ר׳ יהודה שיורש אינו ממיר, כיון שהוא לא הבעלים של הקרבן, או כפי שהסברנו קודם משום שתחילת ההקדש לא היה ברשותו, שהוא לא הקדיש את הקרבן, על כן יורש אינו ממיר.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי יהודה** מהו הטעם של ר׳ יהודה שסובר שיורש לא סומך ויורש לא ממיר.

עונה הגמרא, **יליף תחילת הקדש מסוף הקדש**, ר׳ יהודה לומד תחילת הקדש מסופו, ומה זה תחילת הקדש ומה זה סופו, לתמורה קורא ר׳ יהודה תחילת הקדש, כיון שמדובר כאן לענין הקדשת קרבן בצורה של תמורה, דהיינו תמורה זהו תחילת הקדש שהוא מקדיש כאן קרבן, ולסוף הקדש קורא ר׳ יהודה לסמיכת גופו על הקרבן, דהיינו שר׳ יהודה לומד את הדין הזה שיורש לא יכול לעשות תמורה, מהדין שיורש לא סומך את ידיו על ראש הקרבן, **מה סוף הקדש יורש אינו סומך, אף תחילת הקדש יורש אינו ממיר**, כמו שבסוף הקדש בענין סמיכת ידיו על ראש הקרבן אנחנו אומרים שיורש אינו סומך, שיורש שירש קרבן אביו לא סומך את ידיו על ראש הקרבן, כך גם בתחילת הקדש לענין תמורה אנחנו אומרים שיורש אינו ממיר.

שואלת הגמרא, **וסמיכה גופה מנלן** מנין ר׳ יהודה לוקח את ההלכה הזאת שיורש לא סומך את ידיו על ראש הקרבן.

עונה הגמרא, **תלת** (ויקרא ג) **קרבנו כתיבי** כתוב שלוש פעמים ״קרבנו״ בפרשה של קרבן שלמים, בתחילת ויקרא בפרק ג׳ התורה מתחילה ״ואם זבח שלמים קרבנו״, ואחר כך אומרת התורה ״ואם עז קרבנו״, וכך גם אומרת התורה ״ואם מן הצאן קרבנו״, הרי ששלוש פעמים כתוב ״קרבנו״, ובפרשה הזאת כתוב שצריך לסמוך את ידיו על ראש הקרבן, מזה אנחנו דורשים שאדם צריך לסמוך את ידיו על ראש הקרבן דווקא בקרבנו שלו, ולא בקרבן של אחר, ומשלושת הפעמים שכתוב ״קרבנו״ אנחנו ממעטים שלושה אופנים שאינם קרבנו שאינו סומך על ראש הקרבן, **חד קרבנו ולא קרבן עובד כוכבים** מפעם אחת שכתוב ״קרבנו״ אנחנו לומדים שבקרבן עכו״ם אין סמיכה, והתוס׳ מביאים שלמעשה יש לנו כבר פסוק שהגוי עצמו לא סומך את ידיו על ראש קרבנו, כי כתוב ״וסמכו בני ישראל״ מזה אנחנו לומדים שבני ישראל סומכים ואין עובדי כוכבים סומכים, אלא שעדיין היינו יכולים לחשוב שעל אף שהגוי עצמו לא סומך את ידיו על ראש קרבנו אבל מכל מקום הכהנים צריכים לעשות סמיכה, דהיינו שקרבנו טעון סמיכה אלא שהעכו״ם עצמו לא יכול לבצע את זה לכן הכהנים צריכים לבצע את הסמיכה, תלמוד לומר קרבנו, שדווקא בקרבן של אדם פרטי הוא סומך את ידיו על ראש הקרבן, אבל בקרבן העכו״ם שהעכו״ם עצמו לא יכול לבצע את הסמיכה כיון שכתוב ״בני

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה והדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ישראל״ דווקא, על כן גם כהנים אינם מבצעים את הסמיכה עבור העכו״ם, **וחד קרבנו ולא קרבן חבירו** ומפעם שניה שכתוב ״קרבנו״ אנחנו לומדים שדווקא על קרבן עצמו הוא סומך ולא על קרבן חבירו, **וחד קרבנו ולא קרבן אביו** ומפעם השלישית לומדים שדווקא על קרבן עצמו הוא סומך ולא על קרבן שהוא ירש מאביו, מכאן ר׳ יהודה למד שיורש לא סומך על קרבן אביו, שהרי זה מה שהוא ממעט מהפעם השלשית שכתוב ״קרבנו״, ומזה הוא לומד תחילת הקדש דהיינו ענין תמורה מסוף הקדש שזו הסמיכה, שכמו שבסמיכה הדין הוא שהבן לא סומך את ידיו על קרבן אביו, כך גם בענין תמורה הבן לא יכול להמיר בקרבן אביו.

שואלת הגמרא, **ולרבי מאיר דאמר יורש סומך** לר׳ מאיר שסובר שאדם כן סומך את ידיו על קרבן שהוא ירש מאביו, **והכתיב קרבנו** הרי כתוב ״קרבנו״ ומזה הרי ר׳ יהודה ממעט קרבן אביו, ומה ר׳ מאיר יעשה עם ה״קרבנו״ המיותר הזה. עונה הגמרא, **ההוא, מיבעי ליה לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה**, ר׳ מאיר דורש מ״קרבנו״ הזה דרשה אחרת, שזה לא בא למעט אלא לרבות, שכשיש לנו כמה שותפים שיש להם קרבן משותף, הרי אנחנו יכולים כאן לדון שכל אחד שסומך על הקרבן, כמו שהוא סומך על חלקו הוא הרי סומך גם אל חלק חביריו, ואם כן זה לא לגמרי נחשב לקרבנו שלו, ואנחנו מרבים כאן מקרבנו שבכל אופן שהוא שיש לו חלק בקרבן הוא צריך לסמוך על הקרבן, ואם כן זה מה שר׳ מאיר מרבה מן הפסוק שכתוב ״קרבנו״ שבכל אופן שהוא שזה קרבנו הוא סומך על הקרבן, זו הכוונה כל בעלי חוברין לסמיכה, שכל השותפין שישתתפו בקרבן כולם צריכים לסמוך את ידיהם זה אחר זה.

שואלת הגמרא, **ורבי יהודה** מנין ר׳ יהודה ילמד את ההלכה הזאת שכל השותפים שהשתתפו בקרבן כולם צריכים לסמוך בזה אחר זה על הקרבן.

עונה הגמרא, **בעלי חוברין לסמיכה לית ליה** ר׳ יהודה לא סובר את ההלכה הזאת שכולם סומכים על הקרבן, אלא הוא סובר שכיון שהם שותפים ואז יוצא שכל אחד כשהוא סומך על הקרבן הוא לא סומך רק על חלקו שלו אלא הוא סומך גם כן על חלקו של חבירו, לכן סובר ר׳ יהודה אין הכי נמי באמת אין מצוה של סמיכה באופן כזה, שקרבן של שותפים אין בו סמיכה.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא** מדוע באמת אין סמיכה.

עונה הגמרא, **דהא לא מיחד קרבן דידהו** שהרי קרבנו לא מיוחד עבור אדם אחד, אלא זה קרבן משותף לכולם, וכיון שזה לא מיוחד לכל אחד ואחד סובר ר׳ יהודה שבאמת אין בזה דין של סמיכה.

ואיבעית אימא, אפשר לומר עוד תירוץ, **לעולם אית ליה** באמת ר׳ יהודה כן סובר שכל בעלי חוברין כולם סומכים את ידיהם בזה אחר זה על קרבן משותף, ואנחנו לא חוששים שכל אחד סומך על חלקו של השני, ומהיכן הוא לומד את זה, אומרת הגמרא, **וקרבן עובד כוכבים וקרבן חבירו מחד קרא נפקא, דאייתר ליה חד לבעלי חוברין לסמיכה**, ר׳ יהודה לא סובר שאנחנו צריכים ״קרבנו״ אחד כדי למעט קרבן של גוי שאין עליו סמיכה ועוד ״קרבנו״ כדי למעט קרבן חבירו שאין בזה סמיכה, אלא בכל אופן שהוא בעל הקרבן הוא זה שצריך לסמוך וממילא נלמד בין קרבן עובד כוכבים ובין קרבן חבירו מאותו ״קרבנו״, שהרי זה לא קרבנו של הסומך ועל כן אין הוא יכול לסמוך את ידיו, ו״קרבנו״ השני הולך על קרבנו ולא קרבן אביו, כפי שר׳ יהודה סובר שיורש אינו סומך על קרבן אביו, ונותר לו ״קרבנו״ שלישי כדי לרבות את בעלי חוברין לסמיכה, שכל השותפים סומכים על הקרבן בזה אחר זה.

שואלת הגמרא, **ורבי מאיר דאמר יורש ממיר, מאי טעמא**, ר׳ מאיר הסובר שיורש כן יכול לעשות תמורה בקרבן שהוא ירש מאביו, מהו הטעם שלו.

ושואלים התוס׳, מה היא השאלה מהו הטעם של ר׳ מאיר מדוע הוא סובר שיורש כן יכול לעשות תמורה, הרי אנחנו עכשיו שאלנו מהו הטעם של ר׳ יהודה שהוא סובר שיורש לא יכול לעשות תמורה, ואמרנו שהוא לומד תחילת הקדש מסוף הקדש, ור׳ יהודה שהוא דורש בסוף הקדש דהיינו בסמיכה מ״קרבנו״ למיעוטי קרבן אביו, דהיינו שיורש לא יכול לעשות סמיכה, על כן הוא לומד תחילת הקדש מסוף הקדש, שכמו שיורש לא יכול לעשות סמיכה כך גם הוא לא יכול לעשות תמורה, וזהו הטעם של ר׳ יהודה, אם כן אם זהו הטעם של ר׳ יהודה, כבר לא קשה לנו מהו הטעם של ר׳ מאיר, שהרי ר׳ מאיר לא דורש את ״קרבנו״ למעט יורש מסמיכה, אם כן ממילא הוא לא יכול ללמוד תחילת הקדש מסוף הקדש לענין זה, ואם כן אין לו פסוק למעט יורש מתמורה, אם כן מה היא השאלה מהו הטעם של ר׳ מאיר.

ועונים התוס׳ ומסבירים, שבאמת הקושיא היא מדוע בחר ר׳ מאיר לדרוש מה״קרבנו״ שר׳ מאיר דורש מזה לרבות את השותפים שהם סומכים את ידיהם בזה אחר זה על הקרבן, ולא דרש מ״קרבנו״ כמו שר׳ יהודה דרש, כמו שר׳ יהודה שדרש מן הקרבנו למעט את היורש ועל כן הוא באמת למד תחילת הקדש מסוף הקדש גם כן לענין תמורה, מדוע ר׳ מאיר לא דרש באותו אופן כמו ר׳ יהודה את הפסוקים.

ומתרצת הגמרא, אמר לך ר׳ מאיר יתרץ לך, **(ויקרא כ״ז) אם המר ימיר, לרבות היורש**, יש לנו פסוק מיוחד של ״אם המר ימיר״ שיש לנו כאן מלה מיוחדת, כפל לשון ״המר ימיר״, והיתור הזה ר׳ מאיר דורש שהוא בא לרבות לנו שיורש גם כן יכול לעשות תמורה,

- דף ב׳ ע״ב

ויליף סוף הקדש מתחילת הקדש ר׳ מאיר לומד את הדרשה בדיוק להיפך, הוא לומד את הדין של סמיכה מהדין של תמורה, **מה תחילת הקדש יורש ממר** כמו בתחילת הקדש בענין תמורה יש לנו יתור מיוחד של ״אם המר ימיר״ שיורש יכול להמיר, **אף סוף הקדש יורש סומך** כך גם בסוף הקדש אנחנו אומרים שהיורש יכול לסמוך את ידיו על קרבן אביו והוא חייב לעשות את זה, כיון שהוא לומד את הסוף מן ההתחלה, ואם כן כיון שר׳ מאיר דורש את הסוף מן ההתחלה כבר יש לו פסוק מיוחד דרשה שיורש כן עושה סמיכה על קרבן אביו, אם כן בהכרח שהקרבנו לא נדרש למיעוטי יורש, ועל כן הוא באמת דורש את זה לענין שותפין.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ועוד מוסיפים כאן התוס׳ לשאול, מדוע באמת כשאנחנו דורשים כבר את ״קרבנו״ בענין שותפין אנחנו דורשים את זה לרבות את השותפין בסמיכה, הרי כשאנחנו מדברים בענין קרבנו בקשר לאביו ובקשר לעכו״ם ובקשר לחבירו, אנחנו תמיד אומרים ש״קרבנו״ בא למעט, ומדוע כשאנחנו באים לדבר בענין שותפין אנחנו אומרים שקרבנו בא לרבות אתה השותפין לסמיכה, ומדוע אנחנו לא אומרים ש״קרבנו״ בא למעט את השותפים מסמיכה.

ועונים התוס׳ ומסבירים, ששותפין שונה משאר כל הדרשות, שבשותפין אנחנו רואים למעשה שאין בשותפין בכלל את הדין של תמורה, ששותפין אינם יכולים להמיר כלל את הקרבן שלהם, אם כן בשותפין אם אנחנו רוצים למעט אותם מתמורה ומסמיכה, אם כן אנחנו לא צריכים בכלל לכתוב בפסוק עוד אותם, וממילא אנחנו ממעטים אותם, אם כן כשאנחנו באים כאן לדון שיש פסוק מיוחד שמדבר בענין שותפין אם כן בהכרח שהוא בא לרבות אותם, כי בשביל למעט אותם אנחנו בכלל לא צריכים פסוק, וממילא היינו אומרים שהם ממועטים, על כן באמת ״קרבנו״ שבא לדבר בענין שותפין בא לומר לנו שגם שותפין יכולים לסמוך את ידיהם על הקרב, ובהכרח שזה בא לרבות אותם שאם אנחנו מדברים לענין מיעוט לא צריך כלל את הפסוק לגבם, כי הרי הפסוק היה יכול לשתוק לגמרי מהם וממילא אנחנו היינו אומרים שהם ממועטים.

שואלת הגמרא, **רבי יהודה, האי ואם המר ימיר, מאי עביד ליה**, ר׳ מאיר הרי למד מ״אם המר ימיר״ שיורש גם כן יכול לעשות תמורה, אם כן ר׳ יהודה שהוא סובר שיורש לא יכול לעשות תמורה, מה הוא יעשה עם היתור לשון של ״אם המר ימיר״.

עונה הגמרא, **לרבות את האשה** ר׳ יהודה ילמד מ״אם המר ימיר״ שגם אשה יכולה לעשות תמורה, **וכדתניא** וכפי שלמדנו בברייתא, **לפי שכל הענין כולו אינו מדבר אלא לשון זכר** כל הפרשה של תמורה בתורה לא מדברת אלא בלשון זכר, שהתורה אומרת ״לא יחליפנו״ בלשון זכר ולא כתוב ״לא תחליפנו״, וכך גם כתוב ״לא ימיר״ ולא ״לא תמיר״, וכך גם המשך הפסוקים ״ואם המר ימיר״ ולא כתוב ״ואם המר תמיר״, וכיון שהתורה מדברת בלשון זכר היינו יכולים לומר שהתורה כתבה את הכל בלשון זכר כדי למעט שאשה לא יכולה לעשות תמורה, **שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו, אשה מנין**, אם כן מנין לנו שאשה גם כן יכולה לעשות תמורה, מכאן לומד ר׳ יהודה, על זה אומר ר׳ יהודה, **תלמוד לומר ואם המר ימיר** על כן כתוב יתור לשון של ״אם המר ימיר״, **לרבות את האשה** שגם האשה יכולה לעשות תמורה, זו היא הדרשה שר׳ יהודה דורש מהיתור של ״ואם המר ימיר״.

שואלת הגמרא, **ולרבי מאיר אשה מנא ליה** אם כן מנין ר׳ מאיר באמת דורש שאשה גם כן יכולה להמיר ולעשות תמורה.

עונה הגמרא, **נפקא ליה מואם**, ר׳ מאיר דורש את זה מהיתור של הוי״ו, שהרי כתוב ״ואם המר ימיר״, והוי״ו הזה מיותר לו לר׳ מאיר ומזה הוא דורש שזה בא לרבות שאשה גם כן יכולה לעשות תמורה.

שואלת הגמרא, **ורבי יהודה** מה הוא יעשה עם יתור הוי״ו, הרי זה מיותר לדבריו.

עונה הגמרא, **ואם לא דריש**, ר׳ יהודה לא דורש את הוי״ו ועל כן אין כאן פסוק מיותר.

שואלת הגמרא, **ובין רבי מאיר ובין רבי יהודה טעמא דרבי קרא לאשה**, עכ״פ אנחנו רואים כאן שבין אליבא דר׳ מאיר ובין אליבא דר׳ יהודה צריך ריבוי מיוחד לאשה, שאם לא היה לנו ריבוי מיוחד היינו אומרים שאשה לא יכולה לעשות תמורה, **הא לא רבייה קרא הוה אמינא כי עבדא תמורה לא לקיא** אבל אם התורה לא היתה מרבה אשה לענין תמורה היינו אומרים שאשה שהיתה עושה תמורה לא מקבלת מלקות, דהיינו שאיסור התורה ב״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ לא כולל אשה, וממילא שאשה שעברה על האיסור הזה לא מקבלת מלקות, שהיא לא כלולה באיסור, **והאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל** וכך גם למדנו בישיבה של ר׳ ישמעאל, שכתוב בפסוק (במדבר ה׳) **איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם**, ובזה שכתוב בפסוק ״איש או אשה״, **השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה** התורה השוותה אשה לאיש לכל העונשים הכתובים בתורה, אם כן כאן כשיש לנו ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״, שזהו איסור שיש עליו עונש מלקות, ואם כן גם כאן אשה היתה צריכה להיות שוה לאיש, ומדוע אנחנו צריכים כאן ריבוי מיוחד לאשה שבלי הריבוי הזה היינו אומרים שאשה לא מקבלת מלקות באיסור תמורה שהיא לא בכלל.

עונה הגמרא, **איצטריך** צריכים כאן ריבוי מיוחד לאשה, שלא כמו בכל העונשים שבתורה, **מהו דתימא** היינו חושבים לומר, **הני מילי** מתי אנחנו אומרים שהתורה השוותה אשה לאיש לכל העונשים שבתורה, דווקא **עונש דשוה בין ביחיד בין בצבור** כשאנחנו רואים שלאו שהוא כולל את היחיד ואת הציבור בכל אופן שהוא הלאו הזה קיים, אז אנחנו אומרים שהתורה השוותה שהאשה גם כן נכללת באותו כלל, **אבל הכא, כיון דעונש שאינה שוה בכל הוא**, כאן בתמורה שאנחנו רואים שהתורה לא השוותה את היחיד ואת הציבור באותו הענין, **דתנן** שהרי למדנו במשנה לקמן בדף י״ג, **אין הצבור והשותפין עושין תמורה** בקרבן ציבור או קרבן של שותפין אין בהם דין תמורה, אם כן היינו אומרים שכמו שהתורה לא השוותה את השותפין לענין היחיד לענין תמורה, **אשה נמי כי עבדא לא לקיא** כך גם אשה לא נכללת בדין הזה שאמרנו שהתורה השוותה לאיש לכל עונשים שבתורה, היינו אומרים שזה רק בלאו בזה שכל האנשים שווים, ואז גם כן האשה שוה לאותו הדין, אבל באופן כזה שיש לנו איסור כזה שבשותפין אין בו את האיסור, בקרבן ציבור אין את האיסור, אז מנין אנחנו נאמר שאשה גם כלולה בלאו זה, **קא משמע לן** כאן בתמורה שגם באופן כזה התורה הרבתה את האשה שהיא גם כן כהאיש וגם כן יכולה לעשות תמורה, זו היא הגירסא המובאת כאן אצלנו בגמרא.

ולמעשה יש כאן גירסא נוספת, שרש״י מביא אותה כגירסא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

העיקרית, דהיינו הגירסא הכתובה כאן זה מובא אצלנו ברש״י כלישנא אחרינא, ולמעשה הרמב״ם פוסק כפי הגירסא שלא כתובה כאן בגמרא, והגירסא הזאת היא שסלקא דעתך אמינא והמהו דתימא כאן זה לא בגלל עונש דשוה בין ביחיד ובין בציבור, זו לא היתה כאן ההוה אמינא שהאשה כאן לא כלולה, אלא ההוה אמינא היתה שדווקא בלאו שיש בו עשייה, שהרי בפסוק הזה ששם אנחנו מקישים את האשה לאיש לכל עונשין שבתורה, כתוב ״איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם״, באופן של עשייה שם השוו את האשה לאיש לכל עונשים שבתורה, אבל בתמורה שזה לא לאו של עשייה, שהרי כל הענין של תמורה נעשה רק בדיבור בלבד, אם כן היינו אומרים שזה לא נכלל בפסוק של ״כי יעשו מכל חטאת האדם״, אם כן אנחנו צריכים באמת ריבוי באשה שהיא גם כן נכללת בפרשה של תמורה, שהרי מן הפסוק של ״איש ואשה כי יעשו״ ששם מדובר בענין עשייה אנחנו לא יכולים ללמוד את הלאו של תמורה, שהרי זה לא מדבר בענין עשייה שהרי זה נעשה בדיבור בעלמא, זו היא כאן הגירסא הראשונה ברש״י.

וכך גם גורס הרמב״ם, שהרמב״ם למעשה לא יכול לגרוס אחרת, שהרמב״ם לומד שבשותפין אין הכי נמי כשהם עושים תמורה בקרבן של שותפין התמורה לא חלה, דהיינו הקרבן השני שאנחנו רוצים להקדיש אותו כתמורה לקרבן הראשון לא חלה עליו שום קדושה בקרבן של שותפין, אבל מלקות מקבלים אפילו באופן כזה אליבא דהרמב״ם, שהרמב״ם סובר שבקרבן שותפין כשעשו תמורה על אף שהתמורה לא חלה אבל על האיסור של ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ הם עברו ומקבלים מלקות, ואם כן אי אפשר לומר כאן שזו תהיה הסיבה למעט אשה כיון שבשותפין לא חלה התמורה, שהרי אנחנו מדברים כאן לענין השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה לענין קבלת המלקות, ובשותפין גם כן מקבלים מלקות, ואם כן אי אפשר שזו תהיה הסיבה שאשה כאן לא תהיה בכלל, אם כן בהכרח הרמב״ם גורס כאן את הגירסא השניה שהסיבה כאן למעט אשה זה בגלל שזו לא עשייה, שהפסוק הזה שמשווה אשה לאיש כתוב ״איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם״, ועל כן היה לנו הוה אמינא לומר שבתמורה שמדובר בענין דיבור אין האשה נכללת, ועל כן אנחנו צריכים בין אליבא דר׳ מאיר ובין אליבא דר׳ יהודה ריבוי מיוחד לרבות שהאשה בכלל הפרשה של תמורה.

בעי רמי בר חמא, קטן מהו שימיר, האם ילד קטן יכול לעשות תמורה, או שאינו בעל תמורה.

שואלת הגמרא, **היכי דמי** באיזה אופן שאל רמי בר חמא את השאלה, **אילימא בקטן שלא הגיע לעונת נדרים** אם נאמר שמדובר כאן בקטן כזה שעדיין לא הגיע לגיל שיכול לנדור נדרים, דהיינו שלא הגיע לגיל שתים עשרה, **לא תיבעי לך** אם כן אין בכלל ספק, **דכיון אקדושי לא אקדיש, אמורי ממיר**, כי כיון שלהקדיש הוא לא יכול כי הוא בכלל לא בר הקדשה, אם כן אין לנו מקום לבוא ולדון בנוגע לענין תמורה, כיון שבתמורה דבר ראשון הוא צריך להיות בר הקדשה, שצריך שהוא יהיה יוכל להקדיש לשמים, שיוכל להקדיש קרבן, ואז אנחנו באים לדון שהוא יכול להקדיש קרבן, מה בענין תמורה, האם כאן הוא יכול להקדיש או שכאן הוא לא יכול להקדיש, אבל קטן לפני שהוא הגיע לגיל שתים עשה הוא עדיין אינו כלל בר הקדשה, וממילא אין לנו מה לדון כלל לענין תמורה.

אלא אומרת הגמרא, **כי קמבעיא ליה** מתי רמי בר חמא הסתפק, **בקטן שהגיע לעונת נדרים**, דהיינו שהוא כבר בן שתים עשרה, וכך הם צדדי השאלה, **מי אמרינן, כיון דאמר מר איש** האם אומרים שכיון שכתוב בפסוק ״איש כי ידור נדר״, **מה תלמוד לומר** (ויקרא כ״ז) **כי יפליא נדר**, בשביל מה התורה היתה צריכה לומר את הלשון ״איש כי יפליא לנדור נדר״, את המלה ״יפליא״, **לרבות מופלא הסמוך לאיש** מהלשון הזה של ״יפליא״ אנחנו לומדים שמי שהוא מופלא והוא רק סמוך לאיש, הוא עדיין לא איש גמור, דהיינו שאיש זה אדם בן י״ג שנה, והוא רק מופלא סמוך לאיש, דהיינו הוא בגיל שתים עשרה, והוא עדיין לא איש, **דקדשו קדוש** שאם הוא הקדיש קדושתו קדושה, דהיינו ילד בן שתים עשרה שנדר נדר כבר צריך לבדוק את הילד האם הוא יודע למי הוא נדר ומה זה נדר, ואם הוא יודע למי הוא נדר ולמי הוא הקדיש אז קדושתו קדושה, דהיינו כך, ילד שהוא פחות מגיל שנים עשרה לא צריך לבדוק כלל אם הוא יודע או לא יודע, בכל אופן שהוא נדרו לא נדר והקדישו לא קדוש, וילד מגיל שלוש עשרה ומעלה גם כן לא צריך לבדוק אותו, אלא בכל אופן שהוא אנחנו אומרים שנדרו נדר וקדושתו הקדש, משא״כ ילד מגיל שתים עשרה ועד גיל שלוש עשרה, שזהו מופלא הסמוך לאיש, אז צריך לבדוק אותו האם הוא יודע למי הוא נדר ולמי הוא הקדיש, ואם הוא יודע למי הוא נדר ולמי הוא הקדיש אז הקדישו הקדש ונדרו נדר, ועכ״פ יש כבר היכי תמצא כשהוא יודע שהקדישו יהיה הקדש, ועל זה אנחנו שואלים, כיון שאנחנו אומרים שהקדישו הקדש, שואלת הגמרא, **מדאקדושי מקדיש אמורי נמי ממיר** כמו שהוא יכול להקדיש קרבן להקב״ה, דהיינו להקדיש קרבן למזבח, כמו כן הוא גם יכול לעשות תמורה, **או דלמא, כיון דלאו בר עונשין, הוא בתמורה לא מיתפיס**, או שמא נאמר שכיון שהוא לא בר עונשים אם כן כל הפרשה של ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ אינו נוגעת לו כלל, כיון שהוא לא בר עונשים, אם כן אנחנו אומרים שהוא בכלל לא בכלל הפרשה של תמורה, על אף שמדין ההקדשה כאן הוא כן שייך בפרשה, שהרי הוא כבר הגיע לעונת נדרים שהרי הוא כבר יכול לעשות נדר והוא כבר יכול להקדיש קרבן, מכל מקום אנחנו נאמר שבענין הפרשה של תמורה הוא לא נוגע, או שאנחנו נאמר שכיון שהוא יכול להקדיש אם כן הוא כבר גם כן בפרשה של תמורה.

ומוסיפה הגמרא ואומרת, (ב״ח) [**ואפילו**] **אם תימצי לומר קטן עביד תמורה, דהא אתי לכלל עונשין**, ואפילו אם נאמר שקטן כן יכול לעשות תמורה על אף שעכשיו הוא לא בא עונשים, על אף שעכשיו הוא הרי לא בכלל הפרשה לכאורה, אבל כיון שלמעשה הקטן הזה כשהוא יגיע לגיל שלוש עשרה הוא יהיה בר עונשים, אם כן הרי בהכרח שהתורה מדברת אליו, אלא השאלה היא אם התורה מדברת אליו כבר עכשיו או שהתורה מדברת אליו לעתיד לבוא מה שיהיה בגיל שלוש עשרה, אבל עכ״פ בהכרח שמדברים אליו

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהרי הוא יגיע באיזה זמן לכלל עונשים, כשהוא יהיה בגיל שלוש עשרה, עדיין יש להתספק, **עובד כוכבים מהו שימיר** האם גוי שהוא כלל לא בר עונשים, שהוא פחות מקטן כיון שהוא לעולם לא יגיע לכלל עונשים, האם הוא כן יכול לעשות תמורה, **מי אמרת מדאקדושי מקדיש** האם נאמר שמזה שאנחנו רואים שעכו״ם יכול להקדיש, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **איש איש מה תלמוד לומר**, בויקרא כ״ב פסוק י״ח ״דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אלהם, איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו, לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה׳ לעולה״, וזה שכתוב כאן פעמיים ״איש״ מה זה בא לרבות, אומרת הברייתא, **איש איש לרבות את העובדי כוכבים שנודרים נדרים ונדבות בישראל** שגם עכו״ם יכול לנדור נדר או נדבה לבית המקדש ויקריבו אותו, לא רק בני ישראל יכולים לידור קרבנות, ובמנחות יש מחלוקת אם רק קרבנות עולה הם יכולים להקריב או גם שאר קרבנות נדבה, אבל עכ״פ עכו״ם שהקדיש הקדישו הקדש, אם כן שואלת הגמרא, כיון שאנחנו רואים שגם עכו״ם יכול להקדיש, **אמורי נמי ממיר** האם אנחנו אומרים גם שהוא ממיר, כיון שאנחנו רואים שדיבורו מועיל לקרבן שיהיה קדוש ליקרב על המזבח, האם גם בענין תמורה נאמר שהוא יכול להמיר, כמו שהוא יכול להקדיש, **או דלמא, כיון דלא אתי לכלל עונשין כי עביד תמורה לא קדשה**, או שמא נאמר שכיון שהוא לא בר עונשים אם כן הפסוק שאומר ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ לא אמור לגביו, שהרי הוא אינו בר עונשים, אם כן כל הפרשה לא מתכוונת אליו וכשהוא עושה תמורה לא חלה התמורה כלל.

ועל אף שהגמרא תנסה לפשוט את האיבעיא, למסקנא הגמרא תשאר בזה באיבעיא, ולכן באמת פוסק הרמב״ם שזה ספק תמורה, כיון שהגמרא נשארה באיבעיא האם עכו״ם הוא בר תמורה או לא.

אלא שגם לגבי קטן הרמב״ם פוסק שזה נשאר בספק האם הוא יכול לעשות תמורה או לא יכול לעשות תמורה, והכסף משנה שם מקשה עליו, שהרי כאן כתוב ״אם תמצא לומר״, והרמב״ם נוהג בכל מקום לפסוק שאם הגמרא אומרת ״אם תמצא לומר״ אנחנו נוקטים שאת זה הגמרא מתכוונת לומר שבאמת כך ההלכה, אם כן כאן שהגמרא אומרת אם תמצא לומר קטן עביד תמורה, אם כן אנחנו רואים שהגמרא סוברת שקטן הוא בר תמורה, ואם כן נשאר הכסף משנה בקושיא על הרמב״ם מדוע הוא פוסק שקטן נשאר בספק האם הוא יכול לעשות תמורה או לא.

אמר רבא, תא שמע, דתניא, קדשי עובדי כוכבים לא נהנין ולא מועלין, גוי שהקדיש קרבן כפי שלמדנו לעיל שגם גוי יכול להקדיש קרבן שזה נלמד מ״איש איש״ שגם גוים נודרים נדרים ונדבות כישראל, אם כן גוי שהקדיש קרבן אומרת הברייתא לא נהנין ולא מועלין, הקדושה של קרבן של גוי אינה דומה לקדושה של קרבן ישראל, שקרבן של ישראל אם אדם נהנה מן הקרבן הוא עבר על איסור מעילה, משא״כ בקרבן של גוי אין בזה איסור מעילה, ומה שכתוב ״לא נהנין״ זה איסור דרבנן, כי מדאורייתא היה מותר להנות מהקרבן של גוי, כי אין בו איסור הנאה, אלא שרבנן אסרו בהנאה, אבל מכל מקום אין בו איסור מעילה מדאורייתא, **ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא**, שהדין הוא בקרבן של ישראל שיש בזה שלושה דינים, דין פיגול דין נותר ודין טמא, פיגול פירוש שהכהן עשה אחת מן העבודות במחשבה פסולה לאכול את הבשר מחוץ לזמנו או מחוץ למקומו, ונותר היינו אם נותר מן הבשר מעבר לזמנו, שהרי כל קרבן יש לו זמן שבו הוא מותר באכילה, יש קרבנות שהם ליום ולילה ויש קרבנות שהם לשני ימים ולילה, וברגע שעבר הזמן זה נהיה נותר, ואדם שאוכל בשר של נותר מקרבן של ישראל הוא חייב כרת, אבל בעכו״ם אין את הדין הזה, וטמא פירושו שכהן שהוא טמא בטומאת הגוף אסור לו לאכול בבשר קודש, וכך גם כאן אומר התנא קמא שזה דווקא בקודש של ישראל, אבל בקדשי עובד כוכבים כהן טמא שאכל את זה לא עבר את האיסור, וכך גם **אין עושין תמורה** הקרבן של הגוי אינו עושה תמורה, שאם אדם לקח קרבן קדוש של גוי שהקדישו להקריבו על גבי המזבח, ולקח בהמת חולין ואמר זה תמורת הקרבן של הגוי, התמורה לא נתפסת, והבהמה נשארת חולין, **ואין מביאין (עליהם) נסכים, אבל קרבנו טעון נסכים**, כאן יש שתי גירסאות, אחת שגורסים ״עליהם״ והשניה שלא גורסים ״עליהם״, והנפקא מינה בין הגירסאות היא כך, שלמעשה בכל קרבן צריך להביא ביחד עם הקרבן נסכים, וגם מנחה, שלכל קרבן מתלוה מנחה ונסכים, וקרבן של עכו״ם לפי הגירסא שלא גורסים ״עליהם״, אלא ואין מביאין נסכין, הכוונה שאין מביאים נסכים בפני עצמן כקרבן נפרד כמו שישראל מביא יין לקרבן נסכים בעצמו, ואין הכוונה שאינם מביאים נסכין הבאים עם הקרבן, שאת הנסכים הבאים עם הקרבן גוים כן מביאים, שגם בקרבן עכו״ם הגוי מביא את הנסכים החייבים מחמת קרבנו, אבל כשהוא מביא קרבן הוא מביא נסכים ביחד עם הקרבן, אבל לפי הגירסא ״ואין מביאין עליהם נסכים״ הכוונה שבאמת מעיקר הדין גם על הקרבן שלהם הם לא מביאים את הנסכים, קרבנו טעון נסכים פירושו קרבן הגוי טעון נסכים, אבל אנחנו מביאים נסכים בשביל הקרבן הזה ואין הגוי מביא את הנסכים, ולמעשה יש משנה במסכת שקלים שכתוב שם שאחת מן התקנות שהתקינו בית דין היא שאם גוי שילח קרבן ושילח ביחד עם זה כסף לקנות נסכים, שמקבלים ממנו את הכסף והקרבן, ומן הכסף הזה קונים את הנסכים, כך שיוצא שהגוי למעשה נתן את הנסכים עבור הנסכים שלו, ולמעשה כאן במשנה תלוי לפי הגירסאות, שאם אנחנו לומדים כפי הגירסא הראשונה שאין מביאין נסכים הכוונה שגוי כן מביא את הקרבן והוא מביא גם כאן את הנסכים, אם כן המשנה הולכת כפשוטה, שהתקנה היא שברגע שהגוי לא שלח את הכסף אז אנחנו נותנים את הנסכים במקומו, זו היא התקנה כאן שהתקינו בית דין, אבל מעיקר הדין הגוי הוא שמביא את הנסכים לקרבן שלו, משא״כ אם גורסים ״אין מביאים נסכים״, אז גם בשביל הקרבן שלו מה שאנחנו מקבלים ממנו נסכים זו היתה התקנה שהתיקנו בית דין שמעיקר הדין לא יכול להביא נסכים גם כשהוא מביא קרבן, ואנחנו צריכים להביא אותם, ורק מתקנת חז״ל שהתיקנו בית דין זה שאם הגוי כן שלח כסף עבור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הנכסים אנחנו מקבלים ממנו, ועכ״פ כך סובר התנא קמא שיש חילוק בין גוי לישראל, שגוי לא יכול להביא קרבן בפני עצמם, והנפקא מינה בין שתי הגירסאות היא אם הוא מביא בעצמו נסכים על קרבן שהוא התנדב, דברי רבי שמעון, אמר רבי יוסי בכולן אני רואה להחמיר, ר׳ יוסי מחמיר כאן בכל הלכות שנאמרו כאן בברייתא, חוץ מההלכה הזאת של נסכים, שבזה סובר כאן רש״י שגם כן ר׳ יוסי מודה שגוי לא מביא נסכים בפני עצמם, הוא רק מביא נסכים עם הקרבן ביחד, וחוץ מזה על כל מה שכתוב כאן בברייתא הוא חולק וסובר שיש כאן מעילה בקדשי עכו״ם, ויש בהם משום פיגול נותר וטמא, **במה דברים אמורים, בקדשי מזבח, אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן,** ויש כאן שתי דעות, דעת רש״י ודעת התס׳, רש״י לומד שבמה דברים אמורים חוזר לדעתו של ר׳ שמעון, שמה שר׳ שמעון אמר שקדשי עובד כוכבים לא נהנים ולא מועלים, אין הכוונה שלא מועלים כלל בכל אופן שהוא, שודאי גם ר׳ שמעון מודה שבקדשי בדק הבית מועלין, ורק בקדשי מזבח אמר ר׳ שמעון שלא נהנין ולא מועלין, זו הכוונה כאן בבמה דברים אמורים אליבא דרש״י, והתוס׳ סוברים שר׳ יוסי אומר זאת, בכולם אני רואה להחמיר, אבל בענין מעילה שם אני מחמיר רק בצורה חלקית, דהיינו רק בקדשי בדק הבית, אבל בקדשי מזבח גם ר׳ יוסי מודה שאין בהם מעילה, יוצא לפי זה שמה שר׳ שמעון סובר שאין בהם מעילה הוא סובר שגם בקדשי בדק הבית אין בהם מעילה, שרק ר׳ יוסי הוא זה שסובר שבקדשי בדק הבית מועלין בהן, והתוס׳ עצמם מביאים תוספתא ששם מפורש שר׳ שמעון סובר שבקדשי בדק הבית יש מעילה, אם כן בהכרח באמת שדעתו של רש״י היא הנכונה כאן, שר׳ שמעון הוא זה שאומר את הבמה דברים אמורים, שגם ר׳ שמעון מודה שבקדשי בדק הבית מועלין, ורק בקדשי מזבח הוא סובר שאין בהם מעילה, בל בקדשי בדק הבית אין מחלוקת בין ר׳ שמעון לר׳ יוסי, שניהם סוברים שיש בהם מעילה.

ואם כן אומר רבא, קתני מיהא אין עושין תמורה הרי כתוב בברייתא שאין עושים תמורה, ומכאן אנחנו רוצים לפשוט את האיבעיא, שמה ששאלנו אם גוי יכול לעשות תמורה או לא, אנחנו נפשוט מכאן את האיבעיא שקרבן של גוי לא יכול ליעשות כתמורה.

ולכאורה כתוב כאן חידוש גדול מאד, שהרי למעשה בברייתא מדובר לענין קרבן של גוי, שהקרבן הזה לא יכול ליעשות כתמורה אליבא דתנא קמא, וכן יכול לעשות כתמורה אליבא דר׳ יוסי, והבעיא שלנו לא היתה לענין קרבן של גוי, אלא לענין גוי עצו, האם גוי יכול לעשות תמורה, שהרי הצדדים של האיבעיא אצלנו היו שאם בגלל שאינו בר עונשים אינו יכול לעשות תמורה, או בגלל שהוא יכול להקדיש על כן הוא יכול לעשות תמורה, אם כן מה זה נוגע למה שאנחנו רואים שקרבן של גוי לא יכול ליעשות תמורה.

ואומרים כאן האחרונים שבהכרח שכאן הגמרא למדה שמזה שאנחנו רואים שקרבן של גוי לא יכול להעשות תמורה, זה בהכרח מכאן שבעליו אינו יכול לעשות תמורה, על כן קרבנו גם לא כול להעשות תמורה, דהיינו שברגע שאנחנו רואים שכתוב בברייתא שקרבן של גוי לא יכול ליעשות כתמורה, אם כן בהכרח שהסיבה היא שבעליו לא יכול לעשות תמורה, שבעליו לא יכול להיות לו תמורה, ועל כן הקרבן שלו גם הוא לא יוכל לעשות תמורה, אם כן יש לנו כאן פשיטות לאיבעיא, שהרי אנחנו רואים שקרבן של גוי לא יכול ליעשות תמורה, אם כן בהכרח שגם גוי לא יוכל לעשת תמורה.

שואלת הגמרא, ורמי בר חמא, אם כן מה היתה האיבעיא של רמי בר חמא, הרי זו ברייתא מפורשת שבהמת עכו״ם לא נעשית כתמורה.

עונה הגמרא, **בהקדיש עובד כוכבים להתכפר עובד כוכבים לא קמיבעיא לי,** אין הכי נמי בקרבן שגוי הקדיש אותו בשביל גוי, באמת רמי בר חמא לא שאל את השאלה, שהוא גם כן ידע את הברייתא שקרבן של גוי לא יכול ליעשות כתמורה, ואם כן בהכרח גם שגוי עצמו לא יכול לעשות תמורה, **כי קמיבעיא לי** מתי רמי בר חמא שאל את השאלה, **בהקדיש עובד כוכבים ומתכפר בישראל** כשגוי הקדיש את הקרבן לא עבור עצמו, אלא עבור חבירו הישראל שיהיה לו קרבן, רק הגוי הקדיש את זה עבור הישראל, אם כן יוצא כאן שהקרבן הוא קרבן של ישראל, אלא שההקדש כאן נעשה על ידי גוי, וכאן השאלה היא, **בתר מקדיש אזלינן, או בתר מתכפר אזלינן** שכיון שהגוי כפי שלמדנו עד עכשיו ראינו שהגוי לא בר תמורה, ואם כן קרבנו גם כן לא צריך שהוא יוכל לקבל תמורה, אם כן כאן השאלה היא האם גוי שהקדיש זה כבר נקרא כל כך של הגוי שהקרבן הזה כבר לא יוכל לקבל תמורה, או שכיון שהגוי רק הקדיש את זה אבל למעשה הוא הקדיש את זה עבור ישראל, כך שלמעשה הקרבן הזה עכשיו נחשב לקרבן של ישראל, אם כן כאן אנחנו נאמר שהוא כבר כן יכול לעשות תמורה.

ואומרת על זה הגמרא, **תיפשוט ליה מדרבי אבהו, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, המקדיש מוסיף חומש,** דהיינו שהדין הוא בכל קודש כשבאים לפדות אותו, תלוי מי הוא זה שבא לפדות, שאם הבעלים הוא זה שבא לפדות את הקודש הוא צריך להוסיף גם חומש, אם כן אומר כאן ר׳ אבהו בשם ר׳ יוחנן, שבקרבן שנפל בו מום שהדין הוא שפודים אותו, הדין הוא שדווקא קרבן שהקדישו אותו מלכתחילה אז אם הבעלים שהקדישו פודה אותו הוא צריך להוסיף חומש, אבל בתמורה, למשל אדם שעשה תמורה ואח״כ נפל מום בקרבן התמורה, והוא בא לפדות אותו, אז הדין הוא שאפילו הבעלים כשהוא בלא לפדות לא מוסיף חומש, **ומתכפר עושה תמורה,** שאם אדם הקדיש קרבן עבור חבירו הישראל, אז המתכפר דהיינו האדם שלשמו הוקדש הקרבן הוא זה שיכול לעשות את התמורה, ולא המקדיש שעושה את התמורה, דהיינו אם ראובן הקדיש קרבן עבור שמעון, אז שמעון הוא זה שעושה תמורה ולא ראובן, **והתורם משלו**

- דף ג׳ ע״א

על של חבירו, טובת הנאה שלו, אדם שתרם מפירות טבל שלו על פרות טבל של חבירו, דהיינו שהוא הפריש תרומה מפירות של עצמו כדי להתיר הפירות של חבירו, הדין הוא שטובת הנאה שלו, שתמיד בתרומה הבעלים יש לו טובת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הנאה בתרומה, על אף שהתרומה שייכת לכהן אבל הבעלים יש לו טובת הנאה דהיינו שהוא יכול לתת את התרומה למי שהוא רוצה, לגבי זה זה נחשב כאילו שלו, אז גם כאן אדם שתרם מפירות שלו על פירות של חבירו אותו תורם יש לו את הטובת הנאה, והוא זה שיכול להחליט למי לתת את התרומה, ולא האדם שזה נתרם בשבילו, ואם כן הרי אפשר לפשוט מזה את האיבעיא, שהרי כאן אנחנו רואים שישראל שהקדיש קרבן עבור ישראל חבירו המתכפר עושה תמורה, אם כן אנחנו רואים שהמתכפר הוא העיקר, אם כן גם בגוי שהקדיש קרבן עבור הישראל נאמר שהבהמה הזאת כן יכולה לעשות תמורה, שהרי המתכפר הוא העיקר, והמתכפר הוא ישראל.

אמר ליה, התם הוא דקאתי מכח ישראל, משום הכי אזלינן בתר מתכפר, שם אין הכי נמי הקרבן הזה עושה תמורה שהמתכפר הוא העיקר, **והוה ליה תחילתו וסופו ביד ישראל** על כן זה יכול לעשות תמורה, **אבל הכא, הכי קא מיבעיא ליה, מי בעינן מתחילה ועד סוף דתיקו ברשות מאן דעביד תמורה**, האם אנחנו צריכים שהקרבן כדי שיוכל לעשות תמורה הוא יהיה מתחילה ועד סוף ביד ישראל, או שמספיק לנו שרק המתכפר הוא ישראל וזה כבר יכול לעשות תמורה.

והגמרא אומרת על זה, **תיקו** נשארים באיבעיא.

ואם כן יוצא למסקנא שגוי ודאי אינו יכול לעשות תמורה, וכל השאלה של הגמרא היא רק האם קרבן שגוי הקדיש אותו עבור ישראל הוא בר תמורה או אינו בר תמורה, האם בעלות הגוי מלכתחילה שהוא זה שהקדיש מפריע בענין תמורה או לא.

[הרי שהגמרא הביאה ברייתא שבה למדנו את ההבדלים והחילוק דינים שיש בין קדשי עובד כוכבים לקדשי ישראל, דהיינו שגוי יכול להקדיש קרבן שזה נלמד מ״איש איש״, שגם גוי נודרים נדרים ונדבות כישראל, ואם כן גוי גם כן יכול להקדיש קרבן, אלא שיש חילוקי דינים בין הקדש שגוי הקדיש אותו להקדש שישראל הקדיש אותו, ולמדנו בברייתא מחלוקת בין ר׳ שמעון לר׳ יוסי, שר׳ שמעון סובר שקדשי עובד כוכבים אין בהם מעילה, וכך גם אין בהם משום פיגול נותר וטמא, וכמו כן אין בהם דין תמורה, והם חייבים בנסכים כפי שלמדנו, אבל יש לנו מחלוקת אם מקבלים מן הגוי נסכים מעיקר הדין, או רק מתקנת בית דין, ועכ״פ זה הכל דעתו של ר׳ שמעון, ואילו ר׳ יוסי סובר שקדשי עכו״ם דומים לקדשי ישראל בכל, בכולם רואים בהם להחמיר, חוץ מהדין של נסכים, ועכשיו הגמרא תבאר כל דין מהברייתא מהיכן הוא נלמד.]

אמר מר למדנו לעיל בברייתא, **מוקדשי עובדי כוכבים לא נהנין ולא מועלין**, למדנו שר׳ שמעון סובר שקדשי עובדי כוכבים אין בהם מעילה אבל הם גם כן אסורים בהנאה, וכפי שפירשנו לעיל האיסור הנאה שלהם הוא רק מדרבנן, ולא מדאורייתא, שמדאורייתא כיון שאין בהם מעילה הם מותרים בהנאה.

וזה מה שהגמרא עכשיו מבארת, **לא נהנין, מדרבנן**, מה שאסור בהנאה זה רק מדרבנן, **ולא מועלין מדאורייתא** ומה שאין איסור מעילה בקדשי עובד כוכבים על אף שזה קודש זה מדאורייתא.

ושואלים התוס׳, מדוע באמת זה רק מדרבנן, הרי מצאנו כבר דברים כאלה שהם מדאורייתא באמת אין בהם מעילה, אבל הם גם כן אסורים בהנאה מדאורייתא, והדוגמה לכך היא מה שכתוב במעילה וכמו שנפסק גם ברמב״ם, ששלמים כיון שזה רק קדשים קלים לכן אין בהם דין מעילה, זאת אומרת שאם מישהו נהנה ממנו אין בו את כל הדינים של מעילה, אבל זה באמת אסור בהנאה מדאורייתא, אם כן מדוע כאן אומרת הגמרא בקדשי עובד כוכבים שכיון שאין בהם מעילה מדאורייתא על כן האיסור מעילה שיש בהם הוא גם כן רק מדרבנן.

ועונים התוס׳, שכיון שאנחנו כבר רואים כפי שנראה בהמשך הגמרא מנין לומדים את זה שבקדשי עובד כוכבים קדושתם כל כך פחותה שאין בהם גם כן את האיסורים של פיגול נותר וטמא, אם כן מסתבר שמדאורייתא הם גם כן מותרים בהנאה, ועל כן כל האיסור הנאה שכתוב בברייתא לא נהנין בהכרח שהוא רק מדרבנן.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא** מה הטעם שבקדשי עובדי כוכבים אין בהם מעילה.

עונה הגמרא, **דכתיב** כי כתוב בפרשה של מעילה (ויקרא ה׳) **נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה**, מעילה נקראת חטא, כפי אנחנו רואים כשהתורה מדברת בענין מעילה היא אומרת ״וחטאה בשגגה״, **וילפינן חטא חטא מתרומה** ואנחנו לומדים גזירה שוה מתרומה, שגם בתרומה כתוב ״חטא״, **ובתרומה כתיב** (במדבר י״ח) **בני ישראל** וכמו שבפרשה של תרומה כתוב ״בני ישראל״ שלומדים מזה **ולא עובדי כוכבים**, כך אנחנו לומדים בגזירה שוה ״חטא חטא״ מתרומה, שכמו שבתרומה גוי מופקע מן הפרשה של תרומה, כך גם במעילה הקדש של גוי מופקע מן הפרשה של מעילה, ומזה אנחנו יודעים שקדשי עובדי כוכבים אין בהם מעילה.

עוד למדנו בברייתא, **ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא**, ומנין אנחנו לומדים את כל שלושת הדברים האלו שאינם בקדשי עובד כוכבים.

מסבירה הגמרא, **דכתיב בה בטומאה** כי כתוב בפרשה של טומאה, איפוא שכתוב שכהן טמא אסור לאכול בתרומה, (ויקרא כ״ב) **דבר אל אהרן ואל בניו, וינזרו מקדשי בני ישראל, ולא יחללו את שם** [וגו׳], כתוב שהכהנים צריכים להנזר מקדשים של בני ישראל, אם כן בטומאה כתוב מפורש שכל הדין של כהן טמא שאסור באכילת קודש זה דווקא קדשי בני ישראל, אבל קדשי עכו״ם אין בהם את האיסור של טומאה של כהן טמא שאסור באכילת קודש, **וילף נותר חילול חילול מטומאה**, כמו שיש לנו בטמא את הפסוק של ״בני ישראל״, ועל אף שבנותר לא כתוב ״בני ישראל״ אבל כיון ששם כתוב גם הלשון של ״חילול״ אז אנחנו לומדים נותר מטומאה בגזירה שוה, **דכתיב גבי טומאה** (ויקרא כ״ב) **בני ישראל ולא יחללו וגו׳, וכתיב גבי נותר** (ויקרא י״ט) **ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה׳ חלל**, הרי שיש לנו חילול חילול, אם כן כמו שבטומאה לא שייך האיסור בקדשי עכו״ם כך גם בנותר אם בשר קודש של עכו״ם נותר לאחר זמנו אין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

איסור כרת באכילתו, וכמו כן **ויליף פיגול עון עון מנותר**, אחרי שאנחנו כבר יודעים שנותר אינו באכילת קדשי עכו״ם, כך גם אנחנו לומדים פיגול ״עון עון״ מנותר בגזירה שוה, **דכתיב גבי פיגול** (ויקרא ז) **והנפש האוכלת ממנו עונה תשא** הרי שפיגול נקרא עון, **וכתיב גבי נותר** (ויקרא י״ט) **ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה׳ חלל**, הרי שגם בנותר כתוב ״עון״, וכמו שבנותר שזה נלמד מטומאה אנחנו אומרים שדווקא בקדשי ישראל יש את האיסור ולא בקדשי עובד כוכבים, כך גם בפיגול לומדים שזה נאמר רק בקדשי בני ישראל, **וכולהו** ואם כן כל השלושה האלה, פיגול נותר וטמא, הם דווקא בקדשי **בני ישראל, ולא** בקדשי **עובדי כוכבים.**

עוד למדנו בברייתא, **ואין עושין תמורה**, שקרבן עכו״ם אינו יכול לעשות תמורה, דהיינו שאדם שלקח קרבן של עכו״ם על אף שהעכו״ם נתן לו רשות, שהרי הדין הוא תמיד בתמורה שרק הבעלים יכול לעשות תמורה, אם כן כאן בעכו״ם הרי העכו״ם אינו יכול לעשות תמורה בין כה וכה כפי שלמדנו כבר לעיל, אלא שגם קדשי עכו״ם אינם בתמורה, דהיינו באופן שהעכו״ם נתן רשות לכל מי שרוצה לעשות תמורה בקרבנו שיעשה תמורה, ואז בתמורת ישראל היא תאפשר לכל אחד לעשות תמורה באותו הקרבן, אבל בקדשי עכו״ם אין בהם תמורה, על אף שהגוי כן נתן רשות וישראל בא לעשות תמורה, מכל מקום לא חלה כאן שום תמורה וזה כאילו לא עשה כלום.

מסבירה הגמרא מנין אחנו לומדים זאת, **דכתיב** (ויקרא כ״ז) **לא יחליפנו ולא ימיר, וכתיב בריש ענין** (שיטה) [**דתמורה**] וגם כתוב בתחילת הפרשה של תמורה (ויקרא כ״ז) **דבר אל בני ישראל** (**לאמר**) [**ואמרת אליהם**], **איש כי יפליא נדר בערכך**, הרי הפרשה של תמורה מופיעה בתורה באמצע הפרשה של ערכין, ובתחילת פרשת ערכין כתוב ״דבר אל בני ישראל״, ומזה אנחנו לומדים שדווקא בני ישראל ולא עכו״ם, אם כן מכאן אנחנו יודעים שהפרשה של תמורה איננה בקדשי עכו״ם, שבקדשי עכו״ם אין עושים תמורה.

לישנא אחרינא פירוש אחר, **ואין עושין תמורה, מאי טעמא**, מנין אנחנו יודעים שאין עושים תמורה, **דאיתקשא תמורת בהמה למעשר בהמה** כי יש לנו היקש של תמורת בהמה למעשר בהמה, שחוץ מהפרשה של תמורה הכללית שהיא נמצאת באמצע הפרשה של ערכין בסוף פרשת בחוקותי, כתוב ״וכל מעשר בקר וצאן״ שזהו מעשר בהמה, וכתוב על זה מפורש במיוחד על מעשר בהמה ״לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו, ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, לא יגאל״, הרי שיש לנו פסוק מיוחד של תמורה במעשר בהמה, שהגמרא במעילה אומרת שזה בא להקיש תמורת בהמה למעשר בהמה לגבי הרבה דינים שאנחנו לומדים אחד מן השני, ועכ״פ יש לנו היקש בין תמורת בהמה למעשר בהמה, **ומעשר בהמה למעשר דגן** ומעשר בהמה הוקש למעשר דגן, **וגבי מעשר דגן כתיב**, (במדבר י״ח) (**כל**) [**כי את**] **מעשר בני ישראל אשר ירימו לה׳**, מזה אנחנו לומדים **בני ישראל ולא עובדי כוכבים**, אם כן כמו שמעשר דגן זה דווקא בישראל, כך גם מעשר בהמה זה דווקא בישראל, ומזה אנחנו לומדים בתמורה שגם כן תמורה נוהגת בקדשי בני ישראל ולא בקדשי עכו״ם.

עוד למדנו בברייתא דלעיל, **ואין מביא** (**עליהן**) **נסכים, אבל קרבנו טעון נסכים, דברי רבי שמעון.**
וכפי שכבר הסברנו יש בזה שני פירושים, שלפי הגירסא ״אין מביאין עליהן נסכים״ היינו שעכו״ם אינו מביא מעיקר הדין נסכים גם כן כשהוא עצמו מביא קרבן, שקרבנו הרי טעון נסכים, כפי שהברייתא מסיימת, שקרבנו טעון נסכים דברי ר׳ שמעון, מכל מקום מעיקר הדין העכו״ם אינו מביא את הנסכים שקרבנו טעון, ורק הציבור הוא זה שמביא את הנסכים, אלא שהתקינו בית דין שכשהעכו״ם שולח נסכים מקבלים את זה מפני האיבה.
ואילו לפי הגירסא השניה גורסים ״ואין מביא נסכין״, הפירוש הוא שאת הנסכים שהם מביאים עם הקרבן שלהם הם כן צריכים להביא, אלא שהם אינם יכולים להביא נסכים בפני עצמם, שהרי ישראל יכול להביא קרבן נסכים של יין לנסך על גבי המזבח, אבל גוי אינו יכול להביא נסכים בנפרד.
שואלת הגמרא, **מנא הני מילי** מנין אנחנו יודעים את ההלכה שגוי אינו בפרשה של נסכים, בלי קרבן או אפילו עם קרבן. עונה הגמרא, **דתנו רבנן** כי שנו חכמינו בברייתא, ממה שכתוב בפרשה של נסכים המלה (במדבר ט״ו) **אזרח**, שם בפסוק י״ג אחרי שהתורה מביאה את כל דיני הנסכים שצריך להביא ביחד עם הקרבנות, היא אומרת ״כל האזרח יעשה ככה את אלה להקריב אשה ריח ניחוח לה׳״, ורק ישראל נקרא ״אזרח״ ולא עכו״ם, מכאן אנחנו לומדים **אזרח מביא נסכים, ואין העובד כוכבים מביא נסכים**, וממשיכה הברייתא, **יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים** הייתי חושב שגם קרבנו כיון שהוא לא בפרשה של נסכים גם לא יהיה טעון נסכים, **תלמוד לומר ככה** לומר לנו שבכל אופן שהוא כל קרבן מן הקרבנות האלה שנמנו כאן בפרשה שצריך להביא עליהם נסכים בכל אופן שהוא צריך להביא עליהם נסכים, אם כן גם אם זה באופן של קדשי עכו״ם שמביא קרבן כזה גם כן צריך להביא נסכים, אלא שזה כבר תלוי בשתי הגירסאות כפי שהסברנו האם העכו״ם הוא זה שמביא את הנסכים באופן שהוא מביא את הקרבן הזה, או שכלל ישראל צריכים להביא את הנסכים, אבל נסכים בפני עצמן זה ודאי שעכו״ם אינו יכול להביא.
אם כן יש לנו כבר כאן את כל הדרשות על כל מה שר׳ שמעון אמר לנו את החילוקים בין קדשי עכו״ם לקדשי ישראל, מהיכן הם נלמדים.

עוד למדנו בברייתא, **אמר רבי יוסי, רואה אני בכולן להחמיר**, ר׳ יוסי מחמיר בכל מה שלמדנו בברייתא, שר׳ שמעון סובר שקדשי עכו״ם חלוקים מקדשי ישראל, ר׳ יוסי אומר רואה אני בכולם להחמיר, דהיינו שיש בהם משום פיגול נותר וטמא, וכמו כן כל הדינים כאן, חוץ מהפרשה של נסכים, כפי שרש״י כותב שהפרשה של נסכים ר׳ יוסי מודה שגוי ודאי לא מביא נסכים בפני עצמם.
שואלת הגמרא, **מאי טעמא** למה ר׳ יוסי מחמיר בכולם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, **לה׳ כתיב ביה**, כיון שבפרשה של קדשי עכו״ם בויקרא כ״ב פסוק י״ח כתוב ״דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אלהם, איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם״, שבפסוק הזה כיון שכתוב ״איש איש״ נלמד שגם עכו״ם נכלל בפרשה הזאת של ״לכל נדריהם ולכל נדבותם״, כתוב בסיום הפסוק ״אשר יקריבו לה׳ לעולה״, אומר ר׳ יוסי, כיון שכתוב כאן ״לה׳״ מכאן אנחנו רואים שקרבנו הוא גם כן קודש לה׳ כמו קדשי ישראל, וממילא יש בזה גם כן את כל הדינים של קדשי ישראל.

והרב מבריסק בסטנסיל שואל, שהרי אנחנו רואים שר׳ שמעון כדי למעט את עכו״ם הוא צריך כל כך הרבה פסוקים לכל דבר ודבר, כדי לומר שהוא לא בפרשה אנחנו צריכים על כל דבר פסוק נפרד, ואילו ר׳ יוסי כדי לרבות עכו״ם לכל הדינים האלה מספיק לו פסוק אחד, שכתוב ״לה׳״ ומזה הוא לומד את כל הדינים, ומדוע הוא מסתפק בפסוק אחד ואילו ר׳ שמעון צריך את כל הפסוקים.

מסביר הרב מבריסק, שכאן השאלה היא האם קדשי עכו״ם הם קדושה פחותה מקדשי ישראל, או שקדושתם כמו קדשי ישראל, שר׳ שמעון סובר שקדושתם פחותה משל ישראל, אם כן לגבי קדשים מסוג חדש אנחנו צריכים לדעת איזה דבר יש בו ואיזה דבר אין בו, שהרי זה קודש שהוא פחות מקדושתו בישראל, וצריך לדעת מהו דיניו של קדש זה, על כן על כל פרט ופרט צריך פסוק נפרד, משא״כ לר׳ יוסי, הרי הוא לא בא כאן לחדש דינים חדשים, אלא הוא רק בא לומר שקדשי עכו״ם שוים לקדשי ישראל, ואם כל מפסוק אחד שבא לדמות לנו את קדשי עכו״ם לקדשי ישראל אנחנו כבר יודעים לבד את כל הדינים ופרטי הדינים, שכל מה שיש בקדשי ישראל יש גם כן בקדשי עכו״ם, על כן ר׳ יוסי מספיק לו פסוק אחד ״לה׳״ ומזה הוא לומד את כל הדינים.

עוד למדנו בברייתא דלעיל, **במה דברים אמורים** מה שר׳ שמעון אמר שבקדשי עכו״ם אין בהם מעילה, זה רק **בקדשי מזבח, אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן**, אבל בקדשי בדק הבית שזה לא קדשים להקרבה על המזבח, אלא זה קדשים שהקדישו אותם לתיקון בית המקדש, בזה גם ר׳ שמעון מודה שאפילו אם גוי הקדיש לבדק הבית גם כן מועלים בהם.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא** מנין זה נלמד אליבא דר׳ שמעון.

עונה הגמרא, **דכי גמרינן מעילה חטא חטא מתרומה, דומיא דתרומה דקדוש קדושת הגוף**, כל מה שלמדנו הרי הדין מעילה שאמרנו שגוי איננו במעילה, זה רק בגלל שלמדנו את זה מתרומה שבתרומה כתוב ״בני ישראל״, ומעילה הוקש חטא חטא לתרומה, כמו שבתרומה לא שייך בעכו״ם כך גם מעילה לא שייך בעכו״ם, אומרת אם כן הגמרא כיון שכל מה שלמדנו שגוי איננו מעילה זה בגלל שזה נלמד מתרומה, אם כן דומיא דתרומה, רק במה שדומה לתרומה אין בו מעילה, דקדוש קדושת הגוף, **אבל בקדושת בדק הבית דקדושת דמים לא** אבל בקדושת בדק הבית שזה רק קדושת דמים ולא קדושת הגוף, לזה אנחנו לא יכולים לדמות לתרומה ולומר שכמו בתרומה זה רק בישראל ולא בעכו״ם אם כן גם במעילה זה רק בישראל ולא בעכו״ם, בקדושת בדק הבית אנחנו לא יכולים ללמוד מתרומה.

אמר רב יהודה אמר רב, כל לא תעשה בתורה כל לאו ולאו שכתוב בתורה, **עשה בה מעשה חייב, לא עשה בה מעשה פטור**, מתי אנחנו אומרים שאדם שעבר על לאו דאורייתא מקבל מלקות, זה דווקא בעשה בה מעשה, כשהוא עבר את הלאו על ידי עשיית מעשה, שהתורה אומרת לא תעשה והוא עבר ועשה מעשה, אז הוא מקבל מלקות, אבל אם הוא עבר את הלא תעשה בצורה של שב ואל תעשה, והוא לא עשה מעשה, אז הוא לא מקבל מלקות.

שואלת על זה הגמרא, **וכללא הוא** וכי זה כלל קבוע שתמיד זה כך, **דלאו שאין בו מעשה פטור** שלאו שהוא לא עשה בו מעשה הוא פטור, **והרי מימר** והרי אדם שעושה תמורה, **דלאו שאין בו מעשה הוא** שהרי לא עוברים את התמורה על ידי מעשה, אלא רק בדיבור בעלמא שזה לא נחשב למעשה, שעכשיו הגמרא עכ״פ למדה שהדיבור כאן לא נחשב למעשה, ואם כן כשאדם עובר ועושה תמורה לפי הכלל הזה הוא לא היה צריך לקבל מלקות, **ולקי** ובכל זאת הוא כן מקבל מלקות, **דתנן** כי למדנו אצלנו במשנה, **לא שהוא רשאי להמיר, אלא שאם המיר מומר, וסופג את הארבעים**, הרי שלמדנו במשנה שאדם אסור לו להמיר ואם הוא המיר הוא מקבל מלקות, אם כן אנחנו רואים שגם לאו שאין בו מעשה אלא דיבור בעלמא מכל מקום הוא מקבל מלקות, והרי זה לא תואם את הכלל שאמר רב יהודה בשם רב.

עונה הגמרא, **אמר לך רב, הא מני רבי יהודה היא**, המשנה שלנו הולכת אליבא דר׳ יהודה, **דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, ר׳ יהודה חולק על כל הכלל הזה, והוא סובר שגם לאו שאין בו מעשה מקבלים עליו מלקות, ועל כן המשנה שלנו הולכת אליבא דר׳ יהודה.

שואלת הגמרא, **ומי מצית מוקמת למתניתין כרבי יהודה** וכי אתה יכול להעמיד את המשנה אצלנו אליבא דר׳ יהודה, **והא אוקימתא לרישא דלא כרבי יהודה** הרי את הסיפא העמדנו כבר לעיל דלא כר׳ יהודה, **דקתני הכל ממירין**, שהרי כתוב במשנה ״הכל ממירין״, ולמדנו **הכל לאיתויי מאי**, מה המשנה באה לרבות ממה שכתוב ״הכל״, **לאיתויי יורש** שזה בא לרבות שגם יורש שירש את קרבן אביו, שאביו הקדיש קרבן והוא לא הספיק להקריב אותו, והיורש ירש את הקרבן, גם היורש יכול לעשות תמורה כמו שאביו יכל היה לעשות תמורה, ומזה למדנו דלא כר׳ יהודה, שר׳ יהודה סובר שיורש לא יכול לעשות תמורה, ואנחנו למדנו שהמשנה אצלנו במלה ״הכל״ באה לרבות שגם יורש יכול להמיר ולעשות תמורה, **ודלא כרבי יהודה**, ואם כן איך אנחנו יכולים לומר שהמשנה אצלנו סוברת שמי שממיר מקבל מלקות וזה כר׳ יהודה שסובר שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, הרי העמדנו את המשנה דלא כר׳ יהודה.

עונה הגמרא, **האי תנא** התנא של המשנה אצלנו, **סבר לה כוותיה בחדא, דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, הוא סובר כר׳ יהודה בחלק אחד, שלאו באין בו מעשה מקבלים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עליו מלקות כמו על שאר הלאוין, ופליג עליה בחדא והוא חולק על ר׳ יהודה בהלכה אחת, דאילו רבי יהודה סבר יורש אינו סומך יורש אינו ממיר, ותנא דידן סבר יורש סומך יורש ממיר, שר׳ יהודה סובר שיורש שירש קרבן מאביו לא עושה סמיכה על הקרבן במקום אביו, שאביו כשהוא היה מביא את הקרבן היה צריך לסמוך את ידיו על ראש קרבנו, שהיורש שירש את קרבן אביו לא עושה סמיכה, וכמו כן גם יורש אינו יכול לעשות תמורה, ואילו התנא שלנו חולק בדין הזה על ר׳ יהודה, והוא סובר שיורש כן עושה סמיכה על ראש הקרבן כאביו, וכך גם יורש יכול לעשות תמורה, ודלא כר׳ יהודה שסובר שיורש כן יכול לעשות תמורה.

התוס׳ שואלים בד״ה והרי, שכפי שנראה בהמשך הגמרא, הלאו של תמורה לא נחשב ללאו שאין בו מעשה, כפי שנראה שר׳ יוחנן אומר שתמורה כיון שעל ידי הדיבור שלו הבהמת החולין שהוא בא לעשות אותה כתמורה לבהמה הקודש היא גם כן נהיית קודש, הרי כפי שכתוב בפסוק ״ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״, אם כן יוצא שהדיבור שלו עושה כאן שבהמת החולין נהיית קודש, אם כך דיבור כזה נחשב למעשה, ואם כן זה נחשב ללאו שיש בו מעשה, אם כן כשהגמרא כאן באה להקשות על רב יהודה אמר רב שהוא אומר כלל שכל לא תעשה שבתורה אם עשה בה מעשה חייב ואם לא עשה בה מעשה פטור, הגמרא באה להקשות עליו מתמורה, יכלנו לתרץ שאי אפשר להקשות מתמורה, שתמורה נחשב לאו שיש בו מעשה, ואז אין לנו שום קושיא על רב יהודה אמר רב.

ועונים התוס׳ שאין הכי נמי היה אפשר לתרץ כך, אלא שהגמרא בין כה תירצה טוב, שהיא תירצה שהמשנה אצלנו הולכת אליבא דר׳ יהודה ואם כן לא קשה, אבל אין הכי נמי היה אפשר לתרץ את התירוץ זה שתמורה נחשב ללאו שיש בו מעשה, ואם כן אי אפשר להקשות מזה על רב יהודה אמר רב.

אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי הגלילי, כל לא תעשה שבתורה עשה בו מעשה לוקה, לא עשה בו מעשה פטור, שזו למעשה המימרא שלמדנו קודם בשם רב יהודה אמר רב, שכל לאו שבתורה אם הוא עשה בו מעשה הוא מקבל מלקות ואם הוא לא עשה בו מעשה אז הוא לא מקבל מלקות, חוץ מנשבע, ומימר, ומקלל חבירו בשם, אף על פי שלא עשה מעשה חייב, שבשלושה לאוין שבתורה על אף שהוא לא עשה מעשה הוא מקבל מלקות, נשבע פירושו אדם שעובר על שבועה, וכפי שנראה בהמשך הגמרא באיזה שבועה מדובר כאן ומנין אנחנו לומדים את זה שבנשבע הוא מקבל מלקות על אף שהוא לא עשה מעשה, ומימר פירושו תמורה, שכפי שלמדנו הגמרא דלא אליבא דר׳ יוחנן שהגמרא חושבת את זה ללאו שאין בו מעשה ומכל מקום הוא מקבל מלקות, וכן מקלל חבירו בשם, דהיינו בשמו של הקב״ה, שהוא נוקב את שמו של הקב״ה שם המפורש כפי שרש״י מסביר כאן בשמו של הקב״ה, דהיינו עכ״פ בשם ממש ולא בכינוי, משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו, אף המקדים תרומה לביכורים, בשמו של ר׳ יוסי בר׳ חנינא אמרו שגם מי שהקדים תרומה לבכורים, דהיינו הוא הפריש תרומה לפני שהפריש בכורים, שזה גם כן לאו, גם כן מקבל מלקות על לאו שלא עשה בו מעשה.

ומהו האיסור של הקדמת תרומה לבכורים, מסבירים התוס׳, שכתוב בפסוק ״מלאתך ודמעך לא תאחר״, מלאתך זה בכורים, שזה הכוונה כשהתבואה מלאה אז צריך להוריד בכורים, ודמעך זה תרומה, והתורה אומרת ״לא תאחר״, שאסור לאחר את הבכורים לתרומה, שצריך להפריש דבר ראשון בכורים ורק לאחר מכן תרומה, ואם הוא הפריש תרומה לפני שהוא הפריש בכורים הוא עבר על הלאו של ״לא תאחר״.

אבל מסביר כאן רבינו גרשום, שלמעשה צריך לומר שלא מדובר כאן באופן של הפרשה רגילה שהוא הפריש את התרומה לפני הבכורים, שאז זה לא נחשב ללאו שאין בו מעשה שנבוא ונאמר שעל אף שאין בו מעשה מכל מקום הוא מקבל מלקות, שהרי אם הוא הפריש, ההפרשה נחשבת למעשה, אלא מסביר כאן רבינו גרשום שמדובר כאן באופן שהוא לא הפריש, אלא שהוא נותן עיניו בצד זה והוא אומר שכאן מהצד הזה יהיה תרומה, והוא עדיין לא הפריש את זה, אלא רק קרא שם של תרומה על חלק מן התבואה, והוא עדיין לא הפריש, כך שאין כאן מעשה הפרשה שנוכל לומר שיש כאן מעשה, אלא יש כאן רק קריאת שם של תרומה, ובזה הוא כבר עבר על הלאו כיון שהוא הקדים תרומה לבכורים, ועל זה אומר ר׳ יוסי ברבי חנינא שהוא מקבל מלקות על אף שהוא לא עשה מעשה.

ועכשיו הגמרא באה לבאר את כל המימרא שלמדנו כאן בשמו של ר׳ יוסי הגלילי, מנין אנחנו לומדים כל דבר ודבר. שואלת הגמרא, נשבע מנלן מנין אנחנו יודעים את ההלכה הזאת שמי שנשבע לשקר, על אף שהוא לא עשה מעשה, מכל מקום הוא מקבל מלקות.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר, אמר קרא** כתוב בפסוק (שמות כ׳) **כי לא ינקה ה׳ את אשר ישא את שמו לשוא**, זהו חלק מעשרת הדברות, שכתוב ״לא תשא את שם אלוקיך לשוא, ולאחר מכן כתוב ״כי לא ינקה ה׳ את אשר ישא את שמו לשוא״, מזה אנחנו לומדים, **בית דין של מעלה**

- דף ג׳ ע״ב

אין מנקין אותו, אבל בית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו, מה הכוונה כי לא ינקה ה׳, שבית דין של מעלה אין מנקין אותו, הפירוש הוא שבבית דין של מעלה אין קצבה ליסורים שהאדם הזה צריך לקבל כדי להיות נקי מהעון של שבועת שוא, כדי להתנקות מזה אין כאן קצבה מסויימת של יסורים שאותם הוא מקבל כדי להתנקות מן הלאו, אבל בבית דין של מטה יש כן קצבה ליסורים שהוא יקבל כדי להתנקות מן הלאו, וזהו מלקות, שבית דין של מטה נותנין לו שלושים ותשע מלקות שזה יסורים שיש בהם קצבה, ועל ידי זה הם מנקים אותו.

אמר ליה רב פפא לאביי, ואימא לא תיהוי ליה נקיות כלל, מנין אנחנו יודעים שבית דין של מטה כן יכולים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להלקות את אותו אדם שנשבע לשוא ולנקות אותו מן העון, נאמר שבין בית דין של מעלה ובין בית דין של מטה בשניהם אין לו ניקוי שהיסורים שהוא צריך לקבל כדי להתנקות מן העון הזה הם יסורים שאין בהם קצבה.

אמר ליה ענה לו אביי, **אם כן לכתוב קרא לא ינקה** אם כן הפסוק היה צריך לכתוב רק ״כי לא ינקה״, **ולישתוק** ולא לכתוב את הסיום של הפסוק, **ה׳ למה לי** ולמה כתוב ״כי לא ינקה ה׳ את אשר ישא את שמו לשוא״, אלא מכאן לומדים **בית דין של מעלה הוא דאין מנקין אותו**, רק עליהם נאמר ״לא ינקה״, שרק ה׳ לא מנקה אותו על ידי יסורים שיש להם קצבה, **אבל בית דין של מטה מלקין ומנקין אותו** הם נותנים לו מלקות ועל ידי זה הוא ניקה מן השבועה, ועכ״פ אנחנו רואים שבשבועת שוא הוא מקבל מלקות ועל ידי זה הוא ניקה מן העון, הרי שהוא מקבל מלקות על אף שבשבועה אין מעשה, וכפי שנראה בהמשך הגמרא מה הכוונה כאן בשבועה אין מעשה ומכל מקום הוא מקבל מלקות.

שואלת הגמרא, **אשכחן שבועת שוא** למדנו כבר ששבועת שוא שבזה מדובר כאן הפסוק ״לא תשא את שם ה׳ אלוקיך לשוא״, ששם כתוב את הפסוק ״כי לא ינקה ה׳״ מזה רואים שהוא מקבל מלקות, אבל **שבועת שקר מנלן** מנין אנחנו לומדים שגם בשבועת שקר הוא מקבל מלקות, ומה ההבדל בין שבועת שוא לשבועת שקר, שבועת שוא פירושו אדם שנשבע לשנות את הידוע, כגון אדם שנשבע על עץ שהוא אבן, שכולם יודעים שזה עץ והוא נשבע שזה אבן, ואילו שבועת שקר הכוונה דבר שלא ידוע, הוא בא לאמת לנו דבר מסויים, שאנחנו לא יודעים אם הוא אמת או שקר, אז באופן כזה אם זה שקר אז זה נחשב לשבועת שקר, ועכ״פ שואלת הגמרא מנין אנחנו יודעים שבשבועת שקר הוא גם מקבל מלקות.

עונה הגמרא, **רבי יוחנן דיריה אמר** ר׳ יוחנן עונה מעצמו, כתוב בפסוק **לשוא לשוא שני פעמים**, בעשרת הדברות כשמובא האיסור הזה של שבועת שוא כתוב ״לא תשא את שם ה׳ אלוקיך לשוא״, ובסיום הפסוק כתוב עוד פעם ״כי לא ינקה ה׳ את אשר ישא את שמו לשוא״, אם כן כתוב פעמיים ״לשוא״, **אם אינו ענין לשבועת שוא** כיון שהמלה ״לשוא״ לא נחוצה בענין שבועת שוא, **תניהו ענין לשבועת שקר דלוקה** לומדים מזה שגם בשבועת שקר הוא קבל מלקות כמו בשבועת שוא.

מתקיף לה רבי אבהו, שבועת שקר היכי דמי באיזה אופן של שבועת שקר מדובר כאן שבזה אנחנו באים לומר שעל אף שזהו לאו שאין בו מעשה מכל מקום הוא מקבל מלקות, **אי נימא, דאמר שלא אוכל, ואכל**, אם נאמר שמדובר באדם שנשבע לשקר בצורה כזאת, שהוא נשבע שהוא לא יאכל דבר מסויים, ולאחר מכן הוא עבר על השבועה והוא כן אכל את אותו מאכל שהוא נשבע שלא לאכול, **התם הוא מעשה עבד** שם הרי הוא כן עשה מעשה, שהרי הוא נשבע שהוא לא יאכל, אם כן מתי הוא עובר על האיסור, כשהוא עובר על השבועה ואוכל את אותו המאכל שהוא אסר, אם כן האכילה הזאת שאז הוא עובר את הלאו נחשב למעשה, אם כן אי אפשר לומר שמה שלמדנו בשבועה שעל אף שהוא לא עובר הוא לא עושה מעשה מכל מקום הוא מקבל מלקות, אי אפשר לומר שמדובר בשבועה שלא אוכל ואכל, שהרי אז הוא עושה מעשה, אם כן שם פשוט שהוא מקבל מלקות כי זה לא נחשב ללאו שאין בו מעשה, **ואלא** צריכים לומר שמדובר, **דאמר שאוכל, ולא אכל**, שהוא נשבע שהוא יאכל ולבסוף הוא לא אכל, שאז הוא עובר על השבועה בשב ואל תעשה, ועל זה נאמר שבא החידוש של ר׳ יוסי הגלילי לומר שבאופן כזה על אף שהוא לא עושה מעשה מכל מקום הוא מקבל מלקות, שוב הוא מקשה, **ההוא מי לקי** וכי מי שנשבע לאכול דבר מסויים ולא אכל דהיינו שהוא עבר על השבועה בשב ואל תעשה, האם הוא באמת מקבל מלקות, **והאיתמר** והרי למדנו, **שבועה שאוכל כבר זה היום** אדם שנשבע לאכול את הככר הזה באותו יום, **ועבר היום ולא אכל** ועבר כל היום כולו והוא לא אכל את הככר, כך שהוא עבר על שבועתו, **רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש אמרי אינו לוקה** ר׳ יוחנן וריש לקיש שניהם אומרים שהוא לא מקבל מלקות על אף שהוא עבר מפורש על שבועה כיון שהוא אמר שהוא יאכל את הככר הזה היום ועבר כל היום כולו והוא לא אכל אותו, אלא שהם נחלקו בטעם הדבר, **רבי יוחנן אומר אינו לוקה**, הוא סובר שהטעם הוא, **דלאו שאין בו מעשה הוא, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**, ר׳ יוחנן סובר שהוא לא מקבל מלקות כיון שהוא עבר על הלאו באופן של שב ואל תעשה, שהרי הוא נשבע שהוא יאכל את הככר ועבר כל היום כולו והוא לא אכל, הוא לא עשה מעשה מסויים כדי לעבור על השבועה, אלא כל מה שהוא עשה רק היה שישב ולא אכל את הככר, אם כן אין בו מעשה, ועל כן ר׳ יוחנן סובר שהוא לא מקבל מלקות מכיון שזה לאו שאין בו מעשה, **וריש לקיש אמר אינו לוקה, משום דהוה ליה התראת ספק, וכל התראת ספק אין לוקין עליו**, ריש לקיש סובר טעם אחר מדוע אינו מקבל מלקות, כיון שזו התראת ספק, שהדין הוא בכל מלקות שכדי שהאדם שעבר את העבירה יוכל באמת לקבל מלקות, צריך ששני העדים שהם אחרי זה באים להעיד, יתרו בו ויאמרו לו אל תעבור את הלאו הזה, שאם תעבור את הלאו הזה תקבל מלקות, ואם לאחר שהוא שמע את ההתראה הוא בכל זאת עובר אז הוא מקבל מלקות, אבל באופן כזה שאדם נשבע שהוא יאכל את הככר הזה היום, אם כן כשאנחנו באים להתרות בו ולומר לו תראה אם אתה לא אוכל את הככר אתה עובר על לאו דאורייתא ואתה תקבל עליו מלקות, אם כן מתי אנחנו מתרים בו, אנחנו מתרים בו בתחילת היום, ואנחנו אומרים לו, תראה, אתה צריך לאכול את הככר הזה היום ואם לא תאכל אותו אתה מקבל מלקות, אין הכי נמי זו התראה מועילה, אבל זה היה שייך להיות התראה אם היינו אומרים שמיד אחרי ההתראה הוא עובר על הלאו, ואז אנחנו אומרים שהוא עבר במפורש גם כן על ההתראה, ואז הוא מקבל מלקות, אבל כשאנחנו מתרים אותו בתחילת היום הרי הוא יכול לומר מה אתם רוצים ממני, הרי יש לי עוד מספיק זמן שאני יכול לאכול כל היום, וכך עובר היום, ואפילו אם נתרה אותו ממש לפני השקיעה גם כן עדיין יש לו שהות ביום לאכול את הככר, ואם כן תמיד הוא יכול לומר אחרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זה כשנגמר היום והוא לא אכל את הככר, הוא יכול לומר שבסיומו של היום ממש הוא שכח את ההתראה, כך שלמעשה כאן תמיד ההתראה תהיה התראה של ספק, כשאנחנו באים כאן לעבור לאו במעשה מסויים, אם כן ממש לפני שאדם עושה את המעשה באים שנים ואומרים לו אל תעשה את המעשה הזה שאם אתה עושה אותו תעבור על לאו דאורייתא ותקבל מלקות, ומיד אחרי ההתראה האדם הולך ועושה, אז אנחנו בטוחים שהאדם עבר גם על ההתראה, ואז ההתראה היא התראה ודאית והוא מקבל מלקות, אבל באופן שאדם עובר על ידי שהוא לא עשה את המעשה הזה במשך היום, אז תמיד בשעה שנגמר היום הוא יכול לומר באותו רגע שכחתי כבר את ההתראה, כך שאין לנו כאן התראה ודאית שברור לנו שהוא באמת עבר על ההתראה, ועל כן באמת אי אפשר להלקות אותו, אם כן יוצא כך, שריש לקיש סובר שמצד העבירת הלאו מצד זה שאין בו מעשה, אפשר היה להלקות אותו, רק מה שאנחנו לא מלקים אותו זה רק בגלל שלמעשה יוצא שאין לנו כאן התראה ודאית, שיתכן שאותו אדם בשעת סיום היום ממש הוא שכח את ההתראה, ועל כן אין לנו אפשרות להתרות בו, ועל כן הוא לא מקבל מלקות, כי ריש לקיש סובר שכל התראת ספק אין לוקין עליו, ועכ״פ מאיזה טעם שיהיה, הרי כשאדם נשבע שהוא יאכל ככר זה היום ועבר היום והוא לא אכל בין ר׳ יוחנן ובין ריש לקיש סוברים שהוא לא מקבל מלקות, אם כן אי אפשר לומר שמה שר׳ יוסי הגלילי אמר ששבועה היא אחד מן הדברים שאין בהם מעשה ואעפ״כ מקבלים עליו מלקות, זה בהכרח לא מדובר בשבועה כזאת שהוא נשבע שיאכל ולא אכל, שהרי שם באמת הוא לא מקבל מלקות, אם משום לאו שאין בו מעשה כר׳ יוחנן, ואם משום התראת ספק כריש לקיש.

אלא עונה הגמרא, **אמר רבי אבהו, תהא** את מה שאמר ר׳ יוסי הגלילי ששבועה היא אחד מן הדברים שאין בהם מעשה ואעפ״כ מקבלים עליו מלקות, נעמיד את זה **באכלתי ולא אכלתי**, שהוא נשבע לשעבר, הוא לא נשבע למה הוא יעשה, אלא הוא נשבע למה שהוא עשה, הוא נשבע שהוא אכל, וזהו שקר כי הוא לא אכל, או שהוא נשבע שהוא לא אכל וזה שקר כי הוא כן אכל, ואז אנחנו אומרים שהוא מקבל מלקות על אף שהוא לא עשה שום מעשה, שהרי כל העשייה שלו זה רק מה שהוא אומר כמה מילים בשבועה וזה לא נחשב למעשה, וממילא אנחנו אומרים שעל אף שאין בו מעשה הוא מקבל מלקות.

אם כן הרי יש לנו כאן שתי שבועות, יש לנו שבועה אחת של אכלתי ולא אכלתי שאז על אף שאין בו מעשה הוא מקבל מלקות, ויש לנו שבועה נוספת שבועה שאדם נשבע שהוא יאכל והוא לא אכל, שאז אנחנו אומרים שבין ר׳ יוחנן ובין ריש לקיש סוברים שהוא לא מקבל מלקות.

אן כן שואלת הגמרא, **ומאי שנא דקא מרבה אכלתי ולא אכלתי, מאוכל ולא אכל**, מדוע אנחנו מרבים מן הפסוק, שהרי ר׳ יוחנן אומר שמה שאנחנו לומדים בשבועת שקר שאדם מקבל מלקות על לאו שאין בו מעשה, אנחנו לומדים את זה מזה שכתוב ״לשוא לשוא״ שני פעמים, שואלת הגמרא מדוע בחרנו לרבות את אכלתי ולא אכלתי ששם הוא מקבל מלקות על אף שאין בו מעשה, ומצד שני אוכל ולא אכל אנחנו אומרים שהוא באמת לא מקבל מלקות, ומדוע את זה לא רבינו ממה שכתוב ״לשוא לשוא״.

עונה הגמרא, **אמר רבא, בפירוש ריבתה תורה שקר דומה לשוא**, התורה הרי ריבתה מנין אנחנו באמת יודעים ששבועת שקר גם כן הוא לא מקבל מלקות כמו בשבועת שוא על אף שבשבועת שקר הוא מקבל מלקות על אף שאין בו מעשה כמו בשוא, זה הרי נלמד מזה שכתוב ״לשוא לשוא״ שני פעמים, שמזה נלמד שלא רק שבועת שוא הוא מקבל מלקות כשאין בו מעשה, אלא גם שבועת שקר הוא גם כן מלקות כשאין בו מעשה, אם כן אנחנו לומדים, **מה שוא לשעבר אף שקר לשעבר**, אנחנו לומדים דווקא שבועת שקר כזאת שהיא דומה לשבועת שוא, ובשבועת שוא הרי זו שבועה לשנות את הידוע, דהיינו כדוגמה שהוא נשבע על עץ שהוא אבן, שהרי העץ הזה הוא לא עכשיו נהיה עץ, זה הרי דבר שהעובדא שלו שהוא עץ היא עובדא של לשעבר, זו עובדא שידועה מכבר ועכשיו הוא נשבע לשנות את מה שהיה כבר, שהרי ידוע שהעץ הזה הוא עץ, והוא נשבע שזהו אבן, אם כן אנחנו מרבים דווקא שבועת שקר שהיא דומה לשבועת שוא, מה שוא לשעבר, כמו שבועת שוא שזה דווקא לשעבר שם אנחנו אומרים שהוא מקבל מלקות על אף שאין בו מעשה, אם כן אף שקר לשעבר, דווקא את שבועת השקר הזאת שהיא לשעבר דווקא אותה אנחנו מרבים שהוא מקבל מלקות, משא״כ שבועת שקר של להבא אותה אנחנו לא מרבים שהוא מקבל מלקות, ובאמת בין ר׳ יוחנן ובין ריש לקיש סוברים שבשבועת שקר להבא אין מלקות, כל אחד מטעמו, ר׳ יוחנן בגלל שזה לאו שאין בו מעשה, וריש לקיש בגלל שזו התראת ספק, אבל עכ״פ שניהם סוברים שבשבועת שקר להבא אין באמת מלקות, שזה לא נלמד משבועת שוא.

איתיביה רבי ירמיה לרבי אבהו הקשה ר׳ ירמיה לר׳ אבהו ממה שלמדנו במשנה בשבועות, **שבועה שלא אוכל ככר זו, שבועה שלא אוכלנה, שבועה שלא אוכלנה**, אם אדם נשבע שלוש פעמים, שבועה ראשונה הוא אמר ״שבועה שלא אוכל ככר זו״, ולאחר מכן הוא מוסיף ״שבועה שלא אוכלנה״, ואחר כך הוא אומר עוד פעם ״שבועה שלא אוכלנה״, **ואכלה** ולאחר מכן הוא אכל את הככר, **אינו חייב אלא אחת** אז הוא חייב רק פעם אחת כאילו הוא נשבע רק **פעם אחת**, ומסבירים רש״י והתוס׳, שהסיבה שהוא לא חייב רק אחת היא, כיון שאין שבועה חלה על שבועה, שאדם שנשבע לא לעשות דבר מסויים או כן לעשות דבר מסויים ואחרי זה הוא נשבע שבועה נוספת על זה אז אין שבועה חלה על שבועה, וכשהוא עובר על השבועה זה נחשב שהוא עובר רק על השבועה הראשונה כיון שהשבועה הראשונה לא חלה כלל, כיון שאין שבועה חלה על שבועה, ואליבא דהסברא הזאת אומרים התוס׳ שאם כן מדוייק מאד שהמשנה אמרה ״שלא אוכל ככר זו״ כשבועה ראשונה, והשבועה השניה היתה ״שלא אוכלנה״, זהו בדווקא, ומדוע, מסבירים התוס׳, ששבועה שלא אוכלנה משמע שהוא לא יאכל את כל הככר כולו, אם כן כשהוא נשבע שבועה שהוא לא יאכל את הככר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כולו, ואחר כך הוא נשבע שבועה שלא אוכל ככר זו, שזה משמע שהוא לא יאכל אפילו קצת מן הככר, אם כן הרי יש כאן תוספת על השבועה הראשונה וזה היה חל אפילו שאין שבועה חלה על שבועה, מכל מקום אם השבועה הראשונה היתה שהוא לא יאכל את כל הככר כולו כאחת ואחר כך הוא מוסיף בשבועתו שגם לא יאכל חלק מן הככר, אם כן הרי כיון שיש תוספת בשבועה השניה אם כן השבועה השניה היתה חלה על אף שאין שבועה חלה על שבועה, אם כן כאן כשאנחנו רוצים לצייר דוגמה שלא חלה שום שבועה שניה על הראשונה, אם כן בהכרח שהשבועה הראשונה היא שבועה שלא אוכל ככר זו, שזה משמע שהוא לא יאכל אפילו חלק מן הככר, ואחר כך הוא בא ואומר שהוא לא יאכל את כל הככר כולו בשבועה, אז כבר אין כאן מה לחול כיון שכבר אפילו חלק מן הככר כבר אסור עליו בשבועה, אם כיון שאין שבועה חלה על שבועה לא חלה כאן שום שבועה נוספת על השבועה הראשונה שהוא אמר שבועה שלא אוכל ככר זו, **אם כן עכ״פ אדם שנשבע שבועה שלא אוכל ככר זו, שהוא לא יאכל אפילו חלק מן ההככר, ואחר כך הוא נשבע פעמיים ״שבועה שלא אוכלנה״ אז שתי השבועות השניות לא חלו,** ואם הוא עבר ואכל את הככר אינו חייב אלא אחת, כאילו הוא עבר רק על שבועה אחת, ומסיימת המשנה, **וזוהי שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מכות, ועל שגגתה קרבן עולה ויורד,** השבועה הזאת שאמרנו שזו שבועה שלא אוכל ככר זו, שהוא נשבע שהוא לא יאכל את הככר, זו היא שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מלקות, שאם הוא עובר על השבועה זאת בזדון הוא חייב מלקות, ואם הוא עבר בשוגג הוא חייב קרבן עולה ויורד, דהיינו שאם הוא עשיר הוא מביא כבש ואם הוא עני הוא מביא שתי תורים או שני בני יונה, ואם הוא עני יותר הוא מביא רק מנחה, ועכ״פ זהו רק בשוגג, ובזדון הוא מקבל מלקות.

מזה מדייק ר׳ ירמיה, **זוהי למעוטי מאי** כשהמשנה אומרת על שבועה שלא אוכל ככר זו זו היא שבועת ביטוי, משמע דווקא זו היא שבועת ביטוי שחייבים על זדונה מלקות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד, אבל זה בא למעט לנו איזה שהוא קרבן, **לאו למעוטי אכלתי ולא אכלתי דלא לקי,** מן הסתם הרי זה בא למעט לנו שדווקא שבועה שהוא נשבע שהוא לא יאכל את הככר הזה, רק באופן כזה הוא חייב מלקות אם הוא עבר בזדון, וקרבן עולה ויורד אם הוא עבר בשוגג, אבל בשבועה של אכלתי ולא אכלתי שזו היא שבועה של לשעבר אז אין את הדינים שלמדנו בשבועה דלהבא והוא לא מקבל מלקות, ואם כן הרי יש לנו משנה מפורשת שבאכלתי ולא אכלתי הוא לא מקבל מלקות, שהרי כך אנחנו מדייקים מן המשנה שדווקא זו היא שבועת ביטוי שחייבים על זדונה מלקות אבל באכלתי ולא אכלתי הוא לא מקבל מלקות, אם כן זו קושיא על ר׳ אבהו, שר׳ אבהו בא לומר שמה אנחנו מרבים מ״לשוא לשוא״ שבועה שאכלתי ולא אכלתי ששם מקבלים מלקות על אף שאין בו מעשה, הרי כאן אנחנו מדייקים מן המשנה שזו היא שבועת ביטוי שחייבים על זדונה מלקות, מזה אנחנו מדייקים שדווקא כאן הוא מקבל מלקות אבל באכלתי ולא אכלתי הוא לא מקבל מלקות.

עונה הגמרא ודוחה, **לא, זו היא דעל שגגתה מייתי קרבן, אכל אכלתי ולא אכלתי לא מייתי קרבן,** דהיינו, אין הכי נמי, מה שכתוב במשנה ״זו היא שבועת ביטוי שחייבים על זדונה מלקות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד״ זה בא באמת למעט את השבועה של אכלתי ולא אכלתי, שהשבועה הזאת שונה משלא אוכל ככר זו, אבל זה לא שונה בדין של חייבין על זדונה מלקות, אלא זה שונה בדין של על שגגתה קרבן עולה ויורד, דהיינו שהמשנה שאמרה זו היא שבועת ביטוי שחייבים על זדונה מלקות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד, המשנה באמת התכוונה למעט שדווקא בשבועה של לא אוכל, אבל בשבועה של לא אכלתי הדין שונה, אבל אין הכי נמי במלקות זה שוה, רק באופן של שוגג אם הוא עבר על שבועה של אכלתי והוא נשבע בשוגג שהוא אכל, דהיינו שהוא לא זכר או שוגג אחר שהוא נשבע בשוגג לא אכלתי, בזה זה שונה משבועה של לא אוכל, שבלא אוכל יש על שוגג קרבן עולה ויורד, משא״כ באכלתי בשוגג אין קרבן עולה ויורד, אבל בשניהם הוא באמת מקבל מלקות, ובכך מתורצת הקושיא של ר׳ ירמיה על ר׳ אבהו, וכפי שהגמרא ממשיכה, **ומני, רבי ישמעאל היא,** והמשנה הזאת הולכת לפי ר׳ ישמעאל, **דאמר, אינו חייב אלא על העתיד לבא,** שבאמת מתי הוא חייב בקרבן, רק בשבועה שהוא נשבע להבא, שהוא יאכל או שהוא נשבע שלא יאכל, אז בשוגג יש קרבן עולה ויורד, אבל באופן שהוא נשבע על לשעבר אין באמת קרבן עולה ויורד באופן של שוגג, **אבל מילקא לקי** אבל מלקות הוא באמת כן מקבל, כמו שהוא מקבל מלקות כשהוא נשבע שלא אוכל ככר זו והוא אכל את הכרר הוא מקבל מלקות, בזה באמת גם כן באופן שהוא נשבע לשעבר שלא אכלתי הוא גם כן מקבל מלקות בדיוק כמו בלא אוכל, שכל ההבדל ביניהם הוא רק בשוגג בענין קרבן עולה ויורד, אבל בענין המלקות הם שוים.

שואלת הגמרא, אם כך, **אימא סיפא** נקשה מהסיפא, שהרי למדנו בסיפא, **זוהי שבועת שוא שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה פטור,** אחרי שהמשנה מביאה שם את הדוגמא של שבועת שוא, אומרת שם המשנה זו היא שבועת שוא שחייבים על זדונה מכות, שבאופן שהוא נשבע שבועת שוא בזדון הוא חייב מלקות, ועל שגגתה פטור, ובאופן של שוגג הוא פטור לגמרי, שאין גם קרבן באופן של שבועת שוא בשוגג, אם כן גם כאן כתוב ״זוהי״ שזה בא למעט שדווקא בשבועת שוא הדין הוא שהוא חייב על זדון מלקות, ועל שוגג הוא פטור לגמרי, אם כן אומרת הגמרא, **זוהי למעוטי מאי,** מה בא למעט המלה ״זוהי״, **לאו למעוטי אכלתי ולא אכלתי דלא לקי** וכי אין זה בא למעט שדווקא בשבועת שוא הוא חייב על זדונה מלקות אבל באכלתי ולא אכלתי כשהוא נשבע לשעבר שהוא אכל או לא אכל אז הוא לא מקבל מלקות, אם כן יהיה לנו שוב קשה על ר׳ אבהו, שאנחנו כבר לא יכולים לומר שזה מה שאנחנו באים לרבות מ״לשוא לשוא״ שבאופן של אין בו מעשה הוא מקבל מלקות, שהרי כאן במשנה מדייק שדווקא בשבועת שוא הוא מקבל מלקות אבל באכלתי ולא אכלתי הוא לא מקבל מלקות.

עונה הגמרא ודוחה, **לא, זוהי דעל שגגתה פטור מקרבן,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אבל אכלתי ולא אכלתי מייתי קרבן, אין הכי נמי באמת מה שכתוב כאן זוהי שבועת שוא זה באמת בא למעט את ההיכי תמצא של אכלתי ולא אכלתי, אבל זה לא בא למעט את האופן שבזדון חייב מלקות, שבזה באמת אכלתי ולא אכלתי דומה לשבועת שוא, שכמו שבשבועת שוא בזדון הוא מקבל מלקות, כך גם באכלתי ולא אכלתי גם כן בזדון הוא מקבל מלקות, אלא מה זה בא למעט, ממה שכתוב על שגגתו פטור, כתוב בשבועת שוא שבאופן שהוא נשבע בשוגג הוא פטור מקרבן כלל, בזה שונה אכלתי ולא אכלתי משבועת שוא, אבל אכלתי ולא אכלתי מייתי קרבן שבאכלתי ולא אכלתי הוא כן מביא קרבן בשוגג, **ומני, רבי עקיבא היא**, והסיפא הזאת הולכת אליבא דר׳ עקיבא, **דאמר מביאין קרבן לשעבר**, שר׳ עקיבא אומר שכן מביאים קרבן באופן שהוא נשבע לשעבר, שגם כאן יש קרבן עולה ויורד.

שואלת הגמרא, **והא אמרת רישא רבי ישמעאל** הרי ברישא דייקנו שמה שכתוב זו היא זה בא למעט שאכלתי ולא אכלתי שונה משבועת ביטוי, שבשבועת ביטוי בשוגג הוא מביא קרבן, ואנחנו אמרנו שאם כן מדוייק שבאכלתי ולא אכלתי הוא לא מביא קרבן, אם כן בסיפא של המשנה אנחנו אומרים שזה הולך אליבא דר׳ עקיבא, ושם אנחנו אומרים להיפך, שבשבועת שוא באופן של שוגג הוא לא מביא קרבן, ומזה דייקנו שאכלתי ולא אכלתי באופן של שוגג הוא כן מביא קרבן, אם כן שואלת הגמרא הרי אמרנו שהרישא היא לפי ר׳ ישמעאל, ואיך אפשר לומר שהסיפא הולכת אליבא דר׳ עקיבא.

אלא עונה הגמרא, **מדסיפא רבי עקיבא, רישא נמי רבי עקיבא**, אם אנחנו אומרים שהסיפא הולכת אליבא דר׳ עקיבא שבאופן של לשעבר הוא מביא קרבן, דהיינו אם כן יוצא שבאכלתי ולא אכלתי הוא מביא קרבן, אם כן גם ברישא אנחנו אומרים שזה הולך אליבא דר׳ עקיבא, שלא רק באופן של להבא הוא מביא קרבן עולה ויורד בשוגג, אלא גם בלעבר באכלתי ולא אכלתי הוא גם כן מביא קרבן, אם כן הרי מה בא למעט הזו היא של הרישא, אם כן בהכרח שוב נאמר שזה בא למעט ממלקות אכלתי ולא אכלתי, ואם שוב יהיה קשה לר׳ אבהו, על זה עונה הגמרא, **ורישא לאו למעוטי אכלתי ולא אכלתי**, מה שכתוב ברישא זו היא שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מלקות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד, זה לא בא למעט אכלתי ולא אכלתי כלל, שאכלתי ולא אכלתי באמת דומה לגמרי לרישא של שבועת ביטוי שהוא נשבע שהוא לא יאכל והוא אכל, זה דומה לגמרי, שבאכלתי בין בזדון מקבלים מלקות ובין בשוגג מביאים קרבן עולה ויורד כיון שזה הולך אליבא דר׳ עקיבא שסובר שגם לשעבר מביאים קרבן עולה ויורד, ואם כן הרישא באמת לא באה למעט אכלתי ולא אכלתי, **אלא למעוטי אוכל ולא אכל**, הרישא שכתוב שם שאדם שנשבע שהוא לא יאכל ואכל ובשוגג הוא מביא קרבן עולה ויורד ובזדון הוא מקבל מלקות, זה בא למעט את ההיכי תמצא הזאת, שאדם נשבע שהוא יאכל ולא אכל, שבזה באמת למדנו שבין ר׳ יוחנן ובין ריש לקיש סוברים שהוא לא מקבל מלקות, את זה הרישא של המשנה באה למעט.

שואלת הגמרא, **ומאי שנא**, מסביר כאן רש״י מה הכוונה מאי שנא, אומר רש״י ומאי שנא דממעט אוכל ולא אכל מקרבן וקא מרבי אכלתי ולא אכלתי מסיפא דחייב קרבן, שהרי אם כך יוצא לפי התירוץ הזה של הגמרא, שזו היא של הרישא בא למעט שדווקא שבועה שלא אוכל ואכל, אבל שבועה שאוכל ולא אכל אינו מקבל מלקות, משא״כ הסיפא של המשנה ששם כתוב בשבועת שוא שהוא מקבל מלקות בזדון ולא מביא קרבן בשוגג, זה בא לרבות שאכלתי ולא אכלתי כן חייב קרבן, שזה לא כמו שבועת שוא ששם אנחנו אומרים שבשוגג הוא לא מביא קרבן, שאכלתי ולא אכלתי לא דומה לזה, אלא הוא כן מביא קרבן באופן של שוגג, בזה זה לא דומה, שאכלתי ולא אכלתי לא דומה לשבועת שוא, מסביר אם כן רש״י שקושית הגמרא היא מאי שנא, מדוע אמרנו שמהסיפא אנחנו מרבים אכלתי ולא אכלתי שהוא מביא קרבן, ומן הרישא אנחנו ממעטים שבועה שאוכל ולא אכל ממלקות, נאמר להיפך שאכלתי ולא אכלתי יהיה ממועט ממלקות מן הרישא, ולהיפך אוכל ולא אכל יתרבה לקרבן מן הסיפא.

עונה הגמרא, **משום דקאי בלהבא ממעט להבא, קאי בלהבא ממעט לשעבר**, כשאנחנו מדברים מלהבא אנחנו ממעטים להבא, שזה לא מסתבר שכשאנחנו מדברים מלהבא נמעט לשעבר, אם כן הרישא שמדברת מלהבא בשבועה שלא אוכלנה, זה בא למעט גם כן להבא שבועה שאוכל ולא אכל, על כן לא מסתבר שהרישא באה למעט אכלתי ולא אכלתי שזה מדובר בלשעבר.

ומקשים כאן התוס׳ על פירוש רש״י, שלפירושו כל הקושיא היא מדוע אנחנו מרבים מן הסיפא שאכלתי ולא אכלתי חייב קרבן מדוע לא נמעט אכלתי ולא אכלתי מן הרישא נמעט את זה ממלקות, שואלים אם כן התוס׳ מדוע שנאמר כך, מה היא הקושיא של הגמרא מאי שנא, וכי מדוע שנאמר שהרישא באה למעט אכלתי ולא אכלתי ממלקות, הרי אם כך יהיה קשה על ר׳ אבהו, ואם כן מדוע לנו לומר פירוש שיהיה קשה על ר׳ אבהו, הרי ר׳ אבהו עצמו שמקשה את הקושיא הזאת הוא אמר שהסיפא באה לרבות אכלתי ולא אכלתי והרישא לא באה למעט אכלתי ולא אכלתי, כדי שלא יהיה קשה עליו, ומה היא הקושיא של הגמרא ומאי שנא.

על כן מסבירים התוס׳, שהקושיא של הגמרא ומאי שנא היא לא קושיא שנוגעת לר׳ אבהו כלל, הקושיא היא רק מדוע אמרנו שכל המשנה כאן הולכת אליבא דר׳ עקיבא ולא אמרנו שהכל הולך אליבא דר׳ ישמעאל, שהרי היינו יכולים לומר שהכל הולך אליבא דר׳ ישמעאל שסובר שבלשעבר לא מביאים קרבן, ואם כן הרישא שכתוב שמביאים קרבן ומקבלים מלקות נאמר שזה בא למעט אכלתי ולא אכלתי מקרבן כר׳ ישמעאל, שרק בשבועת ביטוי הוא מביא קרבן בשוגג משא״כ באכלתי הוא לא מביא קרבן בשוגג, וזה יהיה כר׳ ישמעאל, משא״כ בסיפא ששם כתוב בשבועת שוא שבזדון הוא מקבל מלקות ובשוגג הוא לא מביא קרבן, נאמר שזה ממעט אוכל ולא אכל ממלקות, שזהו הדין של ר׳ יוחנן שכשהוא נשבע שהוא יאכל ועבר בשב ואל תעשה ולא אכל הוא לא מקבל מלקות, זו היא הקושיא של הגמרא, ואם כן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יוצא ששתי המשניות יכולות ללכת אליבא דר׳ ישמעאל, ואעפ״כ לא יהיה קשה על ר׳ אבהו, ועל זה הגמרא מתרצת שהרישא שמדברת מלהבא באה למעט להבא ממלקות שזהו הדין של ר׳ יוחנן שהוא נשבע שיאכל ולא אכל, והסיפא שמדברת בלשעבר שזו שבועת שוא, זה בא למעט לשעבר שזהו אכלתי ולא אכלתי מקרבן כר׳ עקיבא, אם כן בהכרח ששתי המשניות הולכות כר׳ עקיבא ולא כר׳ ישמעאל.

אומרת הגמרא, **ומימר**, זה היה אחד מן הדברים שר׳ יוסי הגלילי אמר שזה לאו שאין בו מעשה ומכל מקום מקבלים עליו מלקות, שזהו תמורה.

אמר ליה רבי יוחנן לתנא אמר ר׳ יוחנן לאמורא ששונה את הברייתות לפניו, **לא תתני ומימר** לא תחשוב ומימר בתוך שאר הדינים שאמר ר׳ יוסי שזה לאו שאין בו מעשה ומקבלים עליו מלקות, **משום דבדיבורו עשה מעשה** כי מימר על ידי הדיבור שלו נהיה כאן הבהמת החולין קודש, ואם כן זה לא נחשב ללאו שאין בו מעשה, כי אם ללאו שיש בו מעשה, ואם כן זה לא יכול להכלל בתוך אותם לאוים שאין בהם מעשה ואעפ״כ הם מקבלים מלקות, כיון שזה נחשב ללאו שיש בו מעשה.

עוד למדנו בשם ר׳ יוסי הגלילי, **המקלל את חבירו בשם**, שאדם שמקלל את חבירו בשם השם מקבל מלקות, על אף שאין בו מעשה.

שואלת הגמראא, **מנלן** מנין אנחנו יודעים שהמקלל את חבירו בשם מקבל מלקות, הרי הוא לא עשה שום משה.

עונה הגמרא, **אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, אמר קרא** כתוב בתוכחה בפרשת כי תבוא (דברים כ״ח נ״ח) **אם לא תשמר** לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה, ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה׳ אלוקיך, **וכתיב** בפסוק שלאחריו **והפלא ה׳ את מכותך** ואת מכות זרעך מכות גדולות ונאמנות וחלאים רעים ונאמנים, ועכ״פ הפסוק הראשון הוא אם לא תשמור לעשות את כל דברי וכתוב בסוף הפסוק ליראה את השם הנכבד והנורא הזה, והפסוק הבא אחריו הוא ״והפלה ה׳ את מכותך״, אומר אם כן ר׳ אלעזר בשם ר׳ אושעיא, **הפלאה זו איני יודע מהו** אני לא יודע מה הם המכות האלה שכתוב עליהם ״והפלה״, **כשהוא אומר** כשכתוב בפסוק (דברים כ״ה) **והפילו השופט והכהו לפניו, הוי אומר הפלאה זו מלקות**, שם כשאני רואה שבדיינים גם כן כתוב הלשון ״והפילו״ אני אומר שהפלאה זו מלקות, אם כן אני אומר שעל מה שכתוב ״אם לא תשמר לעשות ליראה את השם הנכבד והנורא״ שזהו יראת ה׳, על זה מגיע מלקות, אם כן המקלל את חבירו בשם שזה מראה שהוא לא ירא את ה׳, שהוא מוציא את השם לבטלה על קללה בלבד, על זה אנחנו אומרים שזה לא נחשב ליראה את השם, ועל כן הוא מקבל מלקות, מכאן אנחנו לומדים שהוא מקבל מלקות.

ושואלים כאן התוס׳, הרי כדי לקבל מלקות צריך שיהיה גם אזהרה, דהיינו צריך שיהיה לאו שהתורה תזהיר לא להוציא את השם לבטלה, והיכן הוא הלאו, ועונים התוס׳, שאו שנאמר שמזה שכתוב ״לא תקלל חרש״ מזה נלמד שלאו דווקא חרש אסור לקלל אלא כל יהודי ויהודי אסור לקלל, או שנאמר שמכאן עצמו אנחנו לומדים את האזהרה שאסור להוציא את השם הנכבד והנורא בחנם, ומזה נלמד שמקבלים על זה מלקות.

שואלת הגמרא, **אימר אפילו שבועת אמת**, מנין אנחנו אומרים שזה בא לומר שמקלל את חבירו בשם דווקא מקבל מלקות על אף שאין בו מעשה, נאמר שאפילו אדם שנשבע שבועת אמת כיון שהוא נשבע בשם ה׳ הוא גם כן מקבל מלקות.

עונה הגמרא, אי אפשר לומר שבשבועת אמת הוא גם כן יקבל מלקות, **בהדיא כתיב** שהרי כתוב מפורש בפרשת משפטים בפרשה של שומרים (שמות כ״ב) **שבועת ה׳ תהיה בין שניהם**, שכשיש ספק בין שנים השבועה היא תאמת את הדיבורים, אם כן אנחנו רואים שהוא כן צריך לישבע.

שואלת הגמרא, **אימר, הני מילי, לפיים את חבירו, אבל מילקא לילקי**, מסביר רש״י, שאין הכי נמי אם הוא ישבע הוא יפטר מממון כיון שהוא נשבע בשם ה׳ והוא אימת את דבריו, אבל ודאי שהיה עדיף לו לשלם ולא לישבע, ועל כן הוא יקבל מלקות כיון שהוא הביא את עצמו לידי שבועה שהוא לא שילם ממון והוא נשבע, אם כן אין לנו ראיה מזה שכתוב ״שבועת ה׳ תהיה בין שניהם״ שהוא לא יקבל מלקות, כי שם רק כתוב שכשהוא נשבע הוא נפטר, אבל מכל מקום נאמר שהוא צריך לבחור לשלם ולא לישבע.

עונה הגמרא, **לא מצית אמרת** אי אפשר לומר כך, **דהכתיב** שהרי כתוב (דברים ו׳) **ובשמו תשבע**, שכרוצים לאמת דבר נשבעים בשמו של הקב״ה, אם כן הרי בהכרח שכאן זה כבר בא לומר שמותר לישבע כדי לאמת איזה שהוא דבר, ואי אפשר לומר שלשבועת אמת הוא יקבל מלקות.

שואלת שוב הגמרא, משם אין ראיה, **ההוא מיבעי ליה לכדרב, דאמר רב גידל אמר רב, מנין שנשבעין לקיים את המצות** מנין אנחנו יודעים שמותר לו לאדם לישבע כדי לקיים את המצות כדי לזרז את עצמו שהוא באמת יקיים אותם, **שנאמר** (תהלים קי״ט) **נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך**, שדוד המלך אמר שהוא נשבע וקיים את משפטי ה׳, אם כן אנחנו רואים שמותר לישבע, ועל זה אנחנו אומרים שזה נלמד מנין דוד המלך ידע באמת שזה מותר, שזה נלמד מן הפסוק ״ובשמו תשבע״, אם כן כבר אי אפשר לומר ש״בשמו תשבע״ בא רק לומר שמותר לישבע סתם כך כדי לאמת דברים, שהרי אנחנו אומרים ש״ובשמו תשבע״ בא לומר לנו שמותר לישבע לקיים את המצות.

עונה הגמרא, **הכתיב קרא אחרינא** הרי יש לנו עוד פעם שכתוב ״ובשמו תשבע״, כי כתוב (דברים י׳) **ובו תדבק ובשמו תשבע, אלא למאי אתא** אלא למה בא הפעם השניה שכתוב ״ובשמו תשבע״, **למקלל את חבירו בשם**, ואם כן אנחנו רואים ששבועת אמת מותר לישבע, שכתוב פעמיים ״ובשמו תשבע״, ואם כן בהכרח ש״והפלה ה׳ את מכותך״ בא למקלל את חבירו בשם.

שואלת הגמרא, **ואימא למוציא שם שמים לבטלה**, אולי נאמר שזה בא לומר שמוציא שם שמים לבטלה גם כן מקבל מלקות.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עונה הגמרא, ומה תרויח אם כך, **מי גרע מקלל את חבירו בשם ממוציא שם שמים לבטלה**, עכ״פ לענייננו זה לא ישנה כלום, שהרי לענייננו בין כה וכה מקלל את חבירו בשם לא גרע ממוציא שם שמים לבטלה, אם כן הוא בין כה וכה יקבל מלקות, אפילו אם נאמר שזה הולך על מוציא שם שמים לבטלה.

אומרת הגמרא, **אנן הכי קא קשיא לן** כך היתה הקושיא שלנו, לא שזה ילך על מוציא שם שמים לבטלה וכך לא נדע שמקלל את חבירו בשם מקבל מלקות, אלא **אימא מוציא שם שמים לבטלה תיסני ליה במלקות** נאמר שמוציא שם שמים לבטלה מקבל מלקות כיון שמספיק לו מלקות, **אבל מקלל חבירו בשם, כיון דקעביד תרתי** כיון שהוא עשה שתי עבירות, דבר ראשון **דקא מפיק שם שמים לבטלה**, ועוד **וקמצער ליה לחבריה** הרי הוא גם ציער את חבירו, ואם כן **לא תיסני ליה במלקות** לא יספיק לו מלקות כי זה יותר חמור.

- דף ד׳ ע״א

עונה הגמרא, **לא מצית אמרת** אי אפשר לומר כך, **דכתיב** (ויקרא י״ט) **לא תקלל חרש, ואי אמרת בשלמא לקלל את חבירו** ואם אנחנו אומרים שהלאו זה של ״והפלה ה׳ את מכותך״ בא למקלל את חבירו בשם, **אזהרתיה מהכא** אם כן זהו הלאו שלו, **דכתיב לא תקלל חרש, אלא אי אמרת מוציא שם שמים לבטלה** אבל אם אנחנו אומרים שמה שכתוב ״והפלה ה׳ את מכותך״ בא לומר שמוציא שם שמים לבטלה מקבל מלקות, אם כן **אזהרתיה מהיכא** מנין לנו האזהרה של שם שמים לבטלה.

שואלת הגמרא, **אלמה לא**, וכי אין לנו לאו למוציא שם שמים לבטלה, **והכתיב** (דברים ו׳) **את ה׳ אלהיך תירא ואותו תעבוד**.

עונה הגמרא, **ההוא אזהרת עשה הוא** זהו רק אזהרת עשה, וכשיש לנו שתי אפשרויות, או לומר שהמלקות בא על איסור כזה שהוא אזהרת לאו, או לומר שהמלקות בא לאיסור שהוא אזהרת עשה, אנחנו תמיד בוחרים לומר שהמלקות בא על איסור שהוא אזהרת לאו ולא לומר שהמלקות בא על איסור שהוא אזהרת עשה, אם כן מוציא שם שמים לבטלה שהאיסור שלו הוא מ״את ה׳ אלוקיך תירא״ שזו אזהרת עשה, אנחנו בוחרים לומר שזה הולך על מקלל את חבירו בשם שהלאו שלו הוא ״לא תקלל חרש״ שזהו איסור לא תעשה, מאשר לומר שזה הולך על מוציא שם שמים לבטלה, אם כן כבר יש לנו כאן את הפסוק של ״והפלה ה׳ את מכותך״ זה אומר לנו באמת שמקלל את חבירו בשם על אף שלא עביד מעשה מכל מקום הוא מקבל מלקות.

[הגמרא לעיל הביאה ברייתא משמו של ר׳ יוסי הגלילי, שכל לאו שאין בו מעשה מעיקר הדין הוא לא צריך לקבל מלקות, וזהו למעשה בכל הלאוין שאין בהם מעשה, הוא באמת לא מקבל מלקות, כיון שלא עשה מעשה בשעת עבירת הלאו, חוץ משלושה, שזהו מימר, דהיינו תמורה, ומקלל חבירו בשם, ונשבע, אדם שנשבע ועבר על שבועתו, והגמרא ביארה לעיל מה הכוונה נשבע, ומהיכן זה נלמד שהוא מקבל מלקות, ומהיכן נלמד מקלל חבירו בשם, ומה טעם בתמורה.]

עוד למדנו לעיל בברייתא, **משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו, אף המקדים תרומה לביכורים**, משמו של ר׳ יוסי בר׳ חנינא אמרו אף מקדים תרומה לבכורים, דהיינו אדם שהפריש את התרומה לפני שהוא הפריש בכורים הוא גם כן עבר על לאו שאין בו מעשה שמעיקר הדין הוא לא היה צריך לקבל מלקות עליו, אבל אעפ״כ הוא מקבל מלקות כמו שלושת הלאוין הקודמים.

וכפי שכבר ביארנו רבינו גרשום מסביר בברייתא שלא מדובר כאן באדם שהולך להפריש תרומה לפני בכורים, כי אם הוא עושה ממש מעשה הפרשה בידים אם כן הרי אין לך מעשה גדול מזה, אם כן לא צריך להגיע כאן שזה לאו שאין בו מעשה ומכל מקום הוא מקבל מלקות בגלל שיש כאן איזה שהוא דין מסויים או שזה נלמד מפסוק מסויים, שתרומה לבכורים אפילו אם הוא עושה את זה בלא מעשה הוא גם כן מקבל מלקות, ואם מדובר כאן בהפרשה בידים אם כן הרי יש כאן מעשה, אם כן לא צריך לכל החידוש של ר׳ יוסי בר׳ חנינא, אלא אומר רבינו גרשום, שמדובר כאן באופן שהוא לא מפריש את התרומה לפני הבכורים, הוא רק קורא שם, שלמעשה כשמפרישים תרומה עושים שני דברים, ראשית כל מפרישים את החלק הזה שאנחנו רוצים לעשות אותו לתרומה, אנחנו גם קוראים עליו את השם תרומה, דהיינו אנחנו נותנים לו שם תרומה ומפרישים אותו מן הפירות, אבל כאן מדובר שאנחנו לא הפרשנו את התרומה מן הפירות, אלא השארנו את התרומה במקומה בפירות רק קראנו לה שם שכאן בפירות יש חלק מסויים של תרומה, אבל הפירות עדיין טעונות הפרשה, שהוא נותן עיניו בצד מסויים והוא אומר ששם יהיה תרומה, כך שלמעשה ההפרשה עדיין לא נעשה אבל למעשה יש כאן קריאת שם של תרומה, ולמעשה הלאו הזה שאסור להקדים תרומה לבכורים גם כן קיים לענין קריאת השם, אם כן קריאת השם היא באמת לא נחשבת למעשה, ואם כן על אף שזה לאו שאין בו מעשה, כאן כבר יש את החידוש של ר׳ יוסי בר׳ חנינא שהוא אומר שעל אף שזהו לאו שאין בו מעשה מכל מקום הוא מקבל עליו מלקות.

שואלת הגמרא, **מאי טעמא דרבי יוסי ברבי חנינא** מדוע ר׳ יוסי סובר שהוא מקבל מלקות על זה שהקדים תרומה לבכורים.

עונה הגמרא, **אמר קרא** (שמות כ״ב) **מלאתך ודמעך לא תאחר, מלאה אלו ביכורים**, וכפי שמסבירים כאן רש״י ותוס׳, איך מלאה פירושו בכורים, כי בבכורים כתוב שהרואה תאנה שביכרה הוא כורך עליה גמי לסימן שזה יהיה בכורים, דהיינו בכורים זה כשהפירות מתבשלים ומתמלאים אז צרי להביא בכורים, אם כן מלאה זה כשהחטה נהיית מלאה אז מביאים בכורים, **ודמעך (אלו)** (שיטה) [**זו היא**] **תרומה**, והיכן מרומז במלה ״ודמעך״ תרומה, מסביר רש״י, כי יש דין בתרומה שהיא מתערבת עם חולין זה נהיה פירות מדומעין, מלשון תערובת, תערובת של חולין ותרומה, שהדין הוא שתרומה כשנופל אחד בשנים זה לא מתבטל ברוב אלא זה נהיה דימוע, תערובת של תרומה וחולין, ומתי תרומה מתבטל זה רק במאה ואחד, על כן כיון שבתרומה יש דין של דימוע, שכשתרומה מתערבת בחולין הפירות נקראין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מדומע, לכן תרומה נקראת ״ודמעך״, **ואמרה לא תאחר** והתורה אומרת שאסור לאחר אחד לגבי השני, שצריך להפריש לפי הסדר, הראשון ראשון והשני שני, ואם האדם בא והקדים את המאוחר אז הוא עבר על הלאו של ״לא תאחר״, ועל זה הוא מקבל מלקות, כך סובר ר׳ יוסי בר׳ חנינא.

ועל ההסבר של רש״י למה תרומה נקראת בשם ״ודמעך״, מקשים התוס׳, שלא יתכן לומר שבגלל זה התורה קוראת לתרומה בשם ״דמעך״, שכל הדין שתרומה לא בטל אחד בשתים אלא באחד ומאה זה רק מדרבנן, אבל מדאורייתא גם תרומה בטל כמו שאר איסורים שבטלים ברוב מדאורייתא, אם כן כאן כשאנחנו באים לדון למה התורה קוראת לתרומה ״ודמעך״ לא שייך לומר שבגלל שמדרבנן תרומה יוצר דימוע ולא בטל בגלל זה התורה כבר קוראת לזה ודמעך.

על כן מסבירים התוס׳ שהכוונה היא אחרת, שכיון שתרומה היא אחרת מבכורים, שתרומה מפרישים בין מן הלח ובין מן היבש, שיש תירוש ויצהר שצריך להוריד תרומה שזהו לח, וכמו כן מורידים גם מדגן שזהו יבש, אם כן יש כאן כאילו אפשר להוריד תרומה מתערובת המינים, אפשר להוריד תרומה מכל סוגי המינים, בין מן הלח ובין מן היבש, על כן מתאים לקרוא לזה ״דמעך״, משא״כ בכורים שזה בא רק מן היבש, שאין מביאים בכורים מן הלח, על כן זה לעומת זה תרומה נחשב לדבר שאפשר להביא אותו מן התערובת, ועל כן קוראים לזה ״ודמעך״.

איתמר, הקדים תרומה לביכורים, דהיינו שהוא הפריש את התרומה לפני שהוא הפריש את הבכורים, נחלקו בזה **רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא, חד אמר לוקה, וחד אמר אינו לוקה**, דהיינו שלא שמענו מי הוא זה שאומר לוקה ומי הוא זה שאומר אינו לוקה, אלא אנחנו רק יודעים שר׳ אלעזר ור׳ יוסי בר׳ חנינא אחד מהם אומר שעל הקדמת תרומה לבכורים מקבלים מלקות, ואחד מהם אומר שלא מקבלים מלקות.

אומרת על זה הגמרא, **תסתיים דרבי יוסי ברבי חנינא הוא דאמר לוקה**, נביא ראיה שר׳ יוסי בר׳ חנינא הוא זה שאמר שהקדים תרומה לבכורים לוקה, **מדאמר רבי יוסי ברבי חנינא אף המקדים תרומה לביכורים (לוקה)**, שהרי ר׳ יוסי בר׳ חנינא הצטרף למאמר של ר׳ יוסי הגלילי, שר׳ יוסי הגלילי אמר שעל שלושה דברים שהם לאו שאין בו מעשה מקבלים מלקות, ובא ר׳ יוסי בר׳ חנינא ואומר אף המקדים תרומה לבכורים, אם כן משמע שר׳ יוסי בר׳ חנינא בא להצטרף לר׳ יוסי הגלילי ולומר שגם מקדים תרומה לבכורים הוא אחד מן השלושה שר׳ יוסי הגלילי דיבר עליהם ואמר שמקבלים עליהם מלקות, משמע שר׳ יוסי בר׳ חנינא גם כן בא לומר שגם מקדים תרומה לבכורים הוא גם כן כאחד משלושת אלה, שגם עליו מקבלים מלקות.

דוחה הגמרא, **אדרבה, תסתיים דרבי אלעזר הוא דאמר לוקה**, להיפך יש להביא ראיה שר׳ אלעזר הוא זה שסובר שמקבלים מלקות על הקדמת תרומה לבכורים, ומה היא הראיה, **דתנן** כי למדנו במשנה בפרק ז׳ דמסכת דמאי משנה ו׳, **היו לפניו שתי כלכלות של טבל** אדם שהיה לפניו שני סלים מלאים בטבל, ששניהם טעונים הפרשת מעשר, שמדובר כאן שתרומה זה לא חייב כפי שכולם מבארים שם בגלל שזה דמאי או טעמים אחרים, ועכ״פ מדובר שם בפירות שכבר הופרשו מהם תרומה ואין בהם חיוב של תרומה, ועכ״פ הם טבל לגבי מעשר ראשון ולגבי מעשר שני או מעשר עני, ומדובר כאן במעשר שני, ולגבי זה זה נחשב עדיין לטבל, ואדם בא להפריש מהם את המעשרות, **ואמר, מעשר של זו בזו**, הוא אמר שהמעשר שצריך להפריש כאן הרי למעשה מכל סל וסל צריך להפריש כאן עשירית מעשר ראשון, אז הוא בא ואומר מעשר של זו בזו, העשירית שצריך להפריש כאן מסל אל״ף יהיה בסל בי״ת, דהינו בסל בי״ת עשר אחוז יהיה למעשר ראשון עבור סל אל״ף, הדין הוא בזה, **הראשונה מעושרת**, ורש״י לא גורס כאן את המילים ״הראשונה מעושרת״, שבעיקר זה הולך על הסיפא של המשנה, שאין זה חידוש שאדם יכול להפריש מסל אחד על השני כיון ששניהם חייבים במעשר, שבין הסל האחד הוא טבל ובין הסל השני הוא טבל, וכמו שהוא יכול להפריש את המעשר ראשון בסל הזה עצמו, שהוא יכול להפריש עשר אחוז שיהיה מעשר ראשון על הסל הזה עצמו, כך גם הוא יכול לקחת עשר אחוז ומסל זה ולהפריש את זה למעשר על סל שני, אבל אם הוא אמר, **של זו בזו, ושל זו בזו**, דהיינו המעשר ראשון של סל א׳ יהיה בסל ב׳, דהיינו בסל ב׳ שיהיה עשר אחוז מעשר ראשון על סל א׳, וכמו כן הוא בא ואומר להיפך, שעשרה אחוז מסל א׳ יהיה מעשר ראשון עבור סל ב׳, **הראשונה מעושרת, והשניה אינה מעושרת**, אז רק הראשונה מעושרת אבל השניה לא מעושרת, ומדוע, כי כשהוא בא ואומר עשרה אחוז מסל ב׳ יהיה מעשר ראשון עבור סל א׳, אם כן כבר סל א׳ לא טבל, סל א׳ כבר נהיה פירות מתוקנים, ומפירות מתוקנים כבר אי אפשר עכשיו לבוא ולומר שעשרה אחוז מהפירות המתוקנים האלה יהיו מעשר ראשון עבור הפירות ההם שהם לא מתוקנים, שהדין הוא שאפשר להפריש מעשר רק מטבל, וברגע שסל א׳ כבר נהיה מתוקן הוא כבר לא יכול להתהוות למעשר עבור סל ב׳, אם כן רק הראשונה מעושרת, אבל הסל השני אינו מעושר כיון שהוא לא יכול להפריש והפירות כבר נתקנו ברגע שהוא אמר של זו בזו, שכשהוא חוזר ואומר של זו בזו אז כבר אין לו ממה להפריש, ואם הוא אומר, **מעשרותיהם מעשר כלכלה בחבירתה**, הוא לא אומר של זו בזו ושל זו בזו, אלא הוא מיד קובע את השם על שני הסלים ביחד, הוא אומר מעשרותיהם מעשר כלכלה בחבירתה, מעשרותיהם של שני הסלים יוקבעו כל אחד בסל השני, עשרה אחוז מסל א׳ ועשרה אחוז מסל ב׳ כל אחד מהם יהיה מעשר ראשון עבור הסל השני, והוא אמר את שניהם ביחד, מעשרותיהם מעשר כלכלה בחבירתה, **קרא את השם** אז זה נחשב לקריאת שם, ששני הסלים נהיו פטורים, דהיינו הם נתקנו ורק צריך להפירש מהם את המעשר, וכך אפשר לאכול אותם.

וממשיכה הגמרא להסביר את הראיה, **ואתמר** ועל זה למדנו, **רבי אלעזר אמר, לוקה, מפני שהקדים מעשר שני שבה למעשר ראשון שבחבירתה**, שלמעשה הדין הזה שאסור להקדים את המאוחר לא נאמר רק לענין תרומה ובכורים,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אלא גם כן לענין מעשר ראשון, שמזה שכתוב ״מלאתך ודמעך לא תאחר״ אנחנו לומדים שכל דבר ששייך בו דין דימוע הוא גם כן בכלל אותו הדין שהתורה אומרת ״לא תאחר״, ולמעשה במעשר ראשון כידוע אחרי שנותנים את זה ללוי את העשרה אחוז האלה, הלוי צריך להוריד מזה גם כן עשירית לתרומת מעשר שאת זה הוא נותן לכהן, אם כן הרי במעשר ראשון גם כן יש עדיין חלק אחד שהוא צריך להתעלות לתרומה והוא גם כן יהיה לזה דין דימוע, אם כן כל שישנו בכלל דימוע הוא גם כן בכלל אותה פרשה שאסור להקדים את המאוחר ולאחר את המוקדם, אם כן גם במעשר ראשון כיון שיש בו חלק שהוא התהווה אחר כך לתרומת מעשר הוא גם כן בכלל הדין הזה שאסור לאחר אותו, ואם כן אסור להקדים מעשר שני לפני מעשר ראשון, ואם כן גם כאן יש את הדין הזה, אם כן אומר ר׳ אלעזר, כאן ברגע שאדם יעשה דבר כזה, הוא יקבל מלקות, ומדוע, שהרי כשיש לאדם כלכלה של טבל אז מעיקר הדין הוא צריך לקחת מן הכלכלה הזאת ולהפריש כאן עשרה אחוז שיהיה מעשר ראשון, ואחר כך להפריש מעשר שני, אבל כשהוא בא ולוקח עשרה אחוז מן הסל הזה הוא מפריש מזה מעשר ראשון על הסל השני, אם כן יוצא שהפירות שבסל זה עצמו שממנו הוא הוריד את המעשר ראשון עדיין נשארו טבולים למעשר, אם כן כשהוא עכשיו בא ומוריד מעשר שני הרי הוא הוריד מעשר שני מפירות כאלה שהם עדיין טבולים למעשר ראשון, והלך ועשר אותם מעשר שני עבור הסל השני, שכל פעם כשאדם בא ומפריש מאותו הסל עצמו, אם כן כשהוא הוריד מעשר ראשון הפירות בסל הזה נתקנו למעשר ראשון, ועכשיו הפירות האלה הם רק טבולים מעשר שני ומעשר ראשון כבר הורד מהם,ועכשיו הוא בא ומוריד מעשר שני, אז יוצא שהוא עשה לפי הסדר, הוא הוריד מעשר ראשון ואח״כ הוא בא ומוריד מעשר שני, משא״כ כשהוא מוריד מסל זה על סל שני, יוצא שכשהוא מוריד את המעשר ראשון עדיין פירות הסל הזה לא נתקנו למעשר ראשון, שהרי הוא הוריד מעשר ראשון מסל זה עבור הסל השני, הפירות כאן בסל הזה עדיין נשארו טבולים בין למעשר ראשון ובין למעשר שני, ועכשיו כשהוא ומוריד כאן מעשר שני, הוא מוריד מעשר שני מפירות כאלה שהם עדיין טבוליםלמעשר ראשון גם, שהרי הם מהם עדיין לא הופרש מעשר ראשון, שמה שהופרש כאן מסל זה מעשר ראשון הופרש עבור הסל ההוא, עבור הסל הזה שממנו עושים את הפרשה למעשה עדיין ממנו את זה לא תקננו, עוד לא הפרשנו ממנו מעשר ראשון עבור עצמו, אם כן יוצא שהוא מוריד כאן מעשר שני מפירות כאלה שהם עדיין טבולים למעשר ראשון, וכאן הוא עובר על האיסור של הקדמת המאוחר, שהוא מוריד כאן מעשר שני מפירות כאלה שהם טבולים למעשר ראשון, והוא עובר כאן את הלאו, ועל כן אומר ר׳ אלעזר שלוקה מפני שהקדים מעשר שני שבה למעשר ראשון שבחבירתה, שהמעשר שני שהוא מוריד כאן עבור הסל השני הוא מקדים אותו למעשר ראשון שבסל הזה עצמו שצריך להפריש כאן את הפירות האלה עצמם עדיין לא נתקנו למעשר ראשון והוא כבר מוריד מהם מעשר שני עבור הסל השני, ומזה אומרת הגמרא, **תסתיים**, כיון שאנחנו רואים שר׳ אלעזר **סובר שעל הקדמת מעשר שני למעשר ראשון יש מלקות, אם כן אנחנו אומרים גם כן שמה שכתוב שהמקדים תרומה לבכורים הוא גם כן מקבל מלקות בהכרח שר׳ אלעזר הוא זה שסובר כך, שאם אנחנו רואים שהוא סובר שבהקדמת מעשר שני לראשון יש מלקות, אם כן מסתבר שגם כן הוא זה שאומר שהמקדים תרומה לבכורים הוא גם כן מקבל מלקות.**

ורש״י כאן מביא בשם המכילתא, שהרי למעשה בפסוק הזה של ״מלאתך ודמעך לא תאחר״ כתוב רק שהאסור להקדים את המאוחר ולאחר את המוקדם, אבל עדיין לא ידוע לנו מי הוא צריך להיות הראשון ומי צריך להיות השני, הרי בפסוק הזה עדיין לא מוכרח שהבכורים הם באמת אלה שצריכים להיות ראשונים לפני התרומה, ושהתרומה צריכה להיות ראשון לפני המעשר ראשון וכן הלאה, מנין אנחנו יודעים באמת את הסדר מי הוא באמת הראשון שעליו התורה אומרת שאסור לאחר את הראשון ולהקדים את השני, מי הוא באמת הראשון, מסביר כאן רש״י בשם המכילתא, שיוקדמו בכורים לתרומה משום דבכורים יש להם ארבעה שמות, קוראים לזה ״ראשית״, קוראים לזה ״מלאה״, קוראים לזה ״תרומה״, וקוראים לזה ״בכורים״, שבכורים יש להם גם כן שם של תרומה, ואם כן בכורים כיון שיש לזה ארבעה שמות זהו חמור יותר והם צריכים להיות הראשון, וכמו כן תרומה מצד שני גם כן חמור יותר מן השאר, אבל הוא קל יותר מבכורים כיון שיש לו רק שלושה שמות, קוראים לזה ״ראשית״ ו״דמעה״ שהרי התורה קוראת לזה ״דמעך״, וכמו כן זה נקרא גם ״תרומה״, אם כן לתרומה יש שלושה שמות ולכן היא באה לאחר בכורים, וכמו כן גם מעשר ראשון שבו כפי שהסברנו גם קודם יש בו גם כן תרומת מעשר, הוא יש לו שני שמות, שם מעשר ראשון ושם תרומת מעשר, ולכן הוא לפני מעשר שני, ומעשר שני שהוא האחרון יש לו רק שם אחד, על כן הוא זה האחרון, ומכאן אנחנו יודעים את הסדר מי הוא הראשון ומי הוא השני, ועל זה התורה באה ואומרת ״מלאתך ודמעך לא תאחר״, שלא להקדים ולאחר אחד לפני השני.

ודנים כאן בתוס׳ בד״ה ואתמר עלה, על מה כאן ר׳ אלעזר אמר שהוא מקבל מלקות, הרי במשנה יש לנו כאן שלושה ציורים, ציור אחד שהוא בא וקובע את המעשרות של סל אחד בסל שני וזהו, ואח״כ יש לנו של זו בזו, ויש לנו את הבבא השלישית של מעשרותיהם מעשר כלכלה בחבירתה, ר׳ אלעזר בא ואומר לוקה מפני שהקדים מעשר שני שבו למעשר ראשון שבחבירתה, על איזה מן הציורים כאן ר׳ אלעזר אומר את הדין שלו, מביאים כאן התוס׳ שהירושלמי אומר בלשון הזה, על הראשונה בעשה ועל השניה בלאו, מה כאן הכוונה על הראשונה, ומה כאן הכוונה על השניה, לפי זה התוס׳ כאן רוצים לדון ולומר על מה כאן ר׳ אלעזר בא ואומר שהוא מקבל מלקות.

מביאים כאן התוס׳ פירוש ראשון, מה הכוונה כאן על הראשונה בעשה ועל השניה בלאו, שאם אדם הלך והפריש מכלכלה זו על כלכלה זו עצמה, דהיינו שכשבן אדם יש לו רק כלכלה אחת של טבל, והוא בא ומפריש כאן מעשר, אבל במקום להפריש מעשר ראשון ואח״כ להפריש מעשר שני,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הוא אמר מעשרותיהם מעשר, שהמעשר כאן בכלכלה יקבע ביחד, המעשר ראשון והמעשר שני, אם כן כאן כבר למעשה את הלאו של הקדמת מעשר שני לראשון אין לנו כאן, שהרי ברגע שהמעשר ראשון כאן מופרש אם כן כל הכלכלה כאן נתקנת, שהרי הוא מפריש את המעשר ראשון עבור כלכלה זו עצמה, אבל מצד שני הוא גם לא הקדים את המעשר ראשון, שברגע שהוא אומר מעשרותיהם מעשר בכלכלה זו עצמה, הרי המעשר ראשון והשני חלים ביחד, אם כן אומר הירושלמי שהוא עובר כאן בעשה כיון שהוא לא הקדים את המעשר ראשון, שכמו שיש דין שאסור להקדים את השני לראשון ועל זה אם הוא עשה כך הוא עובר בלאו, אם כן כשהוא לא עשה כך ובאמת לא עבר את הלאו אבל הוא גם לא הקדים את המעשר ראשון לשני הוא עובר בעשה, זה הכוונה בירושלמי שהוא אומר על הראשונה בעשה, דהיינו אם הוא קובע את המעשר של הסל הראשון בתוך הסל הראשון עצמו אז הוא עובר בעשה שהוא לא הקדים את הראשון לשני, שהוא החיל את שניהם ביחד, ומתי הוא עובר בלאו, זה הוא עובר בכל הבבות למעשה כאן במשנה יוצא שהוא עובר בלאו, שבכל אופן שיהיה שהוא קובע שני מעשרות ביחד ראשון ושני בסל אחד על סל שני הוא תמיד עובר גם כן בלאו, שכשהוא מפריש את המעשר שני הוא מפריש את זה מפירות כאלה שהם עדיין טבולים למעשר ראשון, ובכל אופן שהוא עובר את הלאו, זהו הפירוש הראשון כאן בתוס׳, אם כן מה שר׳ אלעזר בא ואומר לוקה הוא אומר את זה כאן על כל הבבות במשנה, שמה שהירושלמי אומר עובר בעשה הוא מתכוין רק כשהוא קובע את זה בתוך הסל עצמו.

פירוש שני אומרים כאן התוס׳, על הראשונה בלאו זה רק כשהוא אומר של זו בזו או של זו בזו ושל זו בזו, אז הוא עובר בלאו, כיון שהוא מפריש כאן מעשר ראשון ואח״כ מעשר שני מפירות כאלו שהם טבולים למעשר ראשון, אבל כשהוא אומר מעשרותיהם מעשר כלכלה בחבירתה, שזו היא הבבא השלישית כאן במשנה, לומדים התוס׳ בפירוש שני שעל זה גם ר׳ אלעזר לא יאמר שהוא מקבל מלקות, כיון שמה קורה כאן כשהוא עושה כך, כשהוא אומר מעשרותיהם מעשר כלכלה בחבירתה הרי יוצא כאן שבבת אחת מופרש מסל א׳ על סל ב׳ ומסל ב׳ על סל א׳, בין מעשר ראשון ובין מעשר שני, אם כן כיון שבשעה שירד כאן המעשר שני למשל מסל א׳ על סל ב׳ או מסל ב׳ על סל א׳, הרי בבת אחת הפירות האלה נתקנים גם כן מן הסל השני, אם כן לא שייך לדון כאן שהוא הוריד כאן מעשר שני מפירות כאלה שהם טבולים למעשר ראשון, כיון שבה בשעה שהוא מפריש כאן את המעשר שני מפירות הטבל, באותה שעה עצמה מופרש גם כן בסל השני עבור הפירות האלה, אם כן הפירות האלה נתקנים ומתקנים בבת אחת, שכשהוא מפריש מסל א׳ על סל שני, כמו שההפרשה הזאת מתקנת את סל ב׳, בו בזמן באותה השעה גם כן הפירות האלה גם כן נתקנים על ידי ההפרשה של סל ב׳, אם כן לא שייך לדון כאן שהיתה איזו שהיא הקדמה כיון שזה חל בבת אחת, על כן אומרים התוס׳ שזו הכוונה בירושלמי שהוא לא עובר בלאו, הוא רק עובר בעשה, ומה שהוא עובר בלאו זה רק כשהוא אומר של זו בזו, שאז הוא מתקן מסל אחד סל שני, שאז הסל הזה עצמו לא נתקן אלא הוא רק מתקן, כך שיוצא שכשהוא מפריש את המעשר שני הוא מפריש אותו מפירות שהם טבולים למעשר ראשון, ורק באופן כזה הוא עובר את הלאו.

ועכ״פ למדנו כאן שכשהיה לנו את המחלוקת בין ר׳ אלעזר לר׳ יוסי בר׳ חנינא שחד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה, הבאנו כאן ראיה שר׳ אלעזר הוא זה שסובר שמקבלים מלקות על הקדמת תרומה לבכורים, כיון שאנחנו רואים שר׳ אלעזר הוא זה שסובר שהמקדים מעשר שני למעשר ראשון מקבל מלקות, אם כן בהכרח שהוא גם זה שסובר שמקדים תרומה לבכורים מקבל מלקות.

שואלת אם כן הגמרא, **אלא רבי יוסי ברבי חנינא דאמר אינו לוקה**, אם כן יוצא אם אנחנו אומרים שר׳ אלעזר הוא זה שאומר שמקבל מלקות, ויש לנו מחלוקת כאן בין אחד לשני שאחד אמר שמקבלים מלקות והשני אומר שלא מקבלים מלקות, אם כן אם ר׳ אלעזר הוא זה שאומר שמקבלים מלקות, יוצא שר׳ יוסי בר׳ חנינא הוא זה שסובר שאינו לוקה, **לימא קשיא דרבי יוסי ברבי חנינא אדרבי יוסי ברבי חנינא**, אם כן יש לנו כאן קושיא מר׳ יוסי בר׳ חנינא על עצמו, שהרי בברייתא שלמדנו לעיל היה כתוב שר׳ יוסי בר׳ חנינא אומר אף המקדים תרומה לבכורים, והוא מתווסף על מה שר׳ יוסי הגלילי אמר שיש לנו שלושה דברים שעל אף שהם לאו שאין בו מעשה מכל מקום מקבלים מלקות, על זה בא ר׳ יוסי ור׳ חנינא והוסיף ואמר אף המקדים תרומה לבכורים, שגם זה כמו שלושת אלה וגם על זה מקבלים מלקות, וכאן במה שאנחנו לומדים עכשיו יוצא שר׳ יוסי בר׳ חנינא הוא זה שסובר שלא מקבלים מלקות על מקדים תרומה לבכורים, אם כן קשה דר׳ יוסי בר׳ חנינא אדר׳ יוסי בר׳ חנינא.

עונה הגמרא ודוחה, **לא, רבי יוסי ברבי חנינא - דף ד׳ ע״ב**

אפטורא קאי, ר׳ יוסי בר׳ חנינא לא מתכוין להצטרף ולומר כמו ר׳ יוסי הגלילי כמו שהוא אומר שעל שלושת הדברים האלה מקבלים מלקות על אף שזה לאו שאין בו מעשה, כמו כן גם במקדים תרומה לבכורים מקבלים מלקות, לא, הוא מצטרף לפטור, שהרי ר׳ יוסי הגלילי כשהוא אומר את ההלכה שלו הוא מתחיל ואומר כך, כל לא תעשה שבתורה עשה בו מעשה לוקה, לא עשה בו מעשה פטור, שר׳ יוסי הגלילי דבר ראשון הוא אומר שבלאו שאין בו מעשה אין מלקות, ואח״כ הוא מוסיף ואומר חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם שאע״פ שלא עשה מעשה חייב, אם כן ר׳ יוסי בר׳ חנינא כשהוא בא ואומר אף המקדים תרומה לבכורים, הוא לא מתכוין לצרף את זה לשלושת היוצאים מן הכלל, לשלושת אלה שבהם כתוב שהם כן מקבלים מלקות, אלא הוא בא להצטרף לפטור במה שר׳ יוסי הגלילי אמר שכל לא תעשה שבתורה אם הוא עשה בו מעשה הוא מקבל מלקות ואם הוא לא עשה מעשה הוא לא מקבל מלקות, לחלק הזה של דברי ר׳ יוסי הגלילי בא ר׳ יוסי בר׳ חנינא ומצרף את ההלכה של מקדים תרומה לבכורים, ואומר שאף המקדים תרומה לבכורים גם כן לא מקבל מלקות כמו כל לאו שאין בו מעשה, כיון שכפי שכבר ביארנו שכאן מדובר שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הקדים את התרומה לבכורים בלי הפרשה, שהוא רק קרא שם לתרומה לפני הבכורים, ועל כן כיון שאין כאן מעשה סובר ר׳ יוסי בר׳ חנינא שזה כמו כל שאר הלאוין שבתורה שבאופן שהוא לא עשה מעשה הוא לא מקבל מלקות, אם כן יוצא כאן כוונה הפוכה בדעתו של ר׳ יוסי בר׳ חנינא, שר׳ יוסי בר׳ חנינא כשהוא אומר אף המקדים תרומה לבכורים, הוא מתכוין לומר שכמו שאמרת שבכל הלאוין שבתורה בלא עשה בו מעשה הוא לא מקבל מלקות, כמו כן גם המקדים תרומה לבכורים הוא גם כן לא מקבל מלקות, **והכי קאמר, לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו אף המקדים תרומה לביכורים**, ר׳ יוסי בר׳ חנינא בא ומוסיף שגם המקדים תרומה לבכורים לא מקבל מלקות כיון שזה לאו שאין בו מעשה.

שואלת הגמרא, **ומאי שנא מימר דלקי משום דבדיבורו עשה מעשה**, הרי בתמורה למדנו לעיל שר׳ יוחנן אמר לו לתנא לא תתני מימר, אל תכלול את תמורה בכלל השלושה שאמרת שעל אף שהם לאו שאין בו מעשה מכל מקום מקבלים עליהם מלקות, אמר לו ר׳ יוחנן לתנא שלא יגרוס את ההלכה של תמורה בתוך היוצאי דופן האלה, כיון שתמורה זה לא נחשב ללאו שאין בו מעשה אלא נחשב ללאו שיש בו מעשה, ומדוע, מסביר ר׳ יוחנן, כיון שבדיבורו עביד מעשה, שהרי אין הכי נמי התמורה נעשית בדיבור בלבד, ודיבור בלבד יתכן שלא נחשב למעשה, אבל כיון שכאן על ידי הדיבור הזה הרי בהמת החולין שהוא בא להמיר אותה תמורת הבהמת הקודש, הרי הבהמה הזאת מקבלת קדושה על ידי הדיבור שלו, אם כן דיבור כזה שעל ידי הדיבור הזה נתהווה כאן מעשה, שהרי הבהמה כאן מקבלת קדושה על ידי הדיבור הזה, אם כן הדיבור הזה כן נחשב למעשה, אם כן תמורה לא נחשב ללאו שאין בו מעשה, אלא תמורה נחשב ללאו שיש בו מעשה, שואלת אם כן הגמרא, ומאי שנא מימר דלקי, מדוע אמרנו במימר שהוא מקבל מלקות, משום דבדיבורו עשה מעשה, בגלל שבדיבור שלו נהיה כאן מעשה שבהמת החולין נהיית קודש, אם כן **מקדים תרומה לביכורים נמי לילקי, משום דבדיבורו עשה מעשה**, אם כן גם מקדים תרומה לבכורים יקבל מלקות, שהרי על ידי הדיבור שלו אין הכי נמי מקדים תרומה לבכורים כפי שהסביר כאן רבינו גרשום אנחנו לא מדברים כאן באופן של הפרשה, אלא אנחנו מדברים כאן באופן של קריאת שם בלבד, אבל הרי קריאת השם שהוא עושה מחילה כאן שם של תרומה על הפירות, אם כן הפירות נהיין כאן תרומה, אם כן הדיבור שלו כאן עשה מעשה, ואם כן כמו שאנחנו אומרים בתמורה שכיון שהדיבור שלו עושה מעשה על כן לא צריך להגיע לומר שתמורה היא יוצאת דופן שעל אף שהיא לאו שאין בו מעשה הוא מקבל מלקות, כיון שהוא לאו שיש בו מעשה, אם כן גם תרומה לבכורים כשהוא מקדים כיון שבדיבורו עביד מעשה, שעל ידי הדיבור שלו מתהווה כאן מעשה, אם כן הוא גם צריך לקבל מלקות משום דבדיבורו עשה מעשה.

עונה הגמרא, **אמר רבי אבין, שאני התם, דלאו שניתק לעשה הוא, דכתיב** (במדבר י״ח) **מכל (מעשרותיכם) [מתנותיכם] תרימו**, אומר ר׳ אבין הלכה חדשה, שמה שלמדנו במקדים תרומה לבכורים שהוא לא מקבל מלקות, זה באמת לא בגלל שזה לאו שאין בו מעשה, שאין הכי נמי קושית הגמרא צודקת בהחלט, שכיון שעל ידי הדיבור שלו כאן מתהווה מעשה, שהתרומה נהיית כאן לתרומה על ידי הדיבור שלו, דיבור כזה נחשב למעשה גמור, ועל זה ודאי שהוא צריך לקבל מלקות מצד המעשה, אלא יש כאן באמת סיבה אחרת מדוע במקדים תרומה לבכורים סובר ר׳ יוסי בר׳ חנינא שהוא לא מקבל מלקות, מדוע, כיון שזה לאו שניתק לעשה, דהיינו לאו כזה שהתורה אומרת ״לא תעשה״ ואח״כ התורה אומרת מיד מה כן לעשות, לאו כזה התורה ניתקה אותו לעשה, ובלאו שניתק לעשה לא מקבלים מלקות, אם כן במקדים תרומה לבכורים יש עוד פסוק, והפסוק הזה למעשה הוא מרוחק מאד מכל הפסוק הקודם, דהיינו הפסוק שכתוב בו שאסור להקדים תרומה לבכורים, שהוא הפסוק ״מלאתך ודמעך לא תאחר״ הכתוב בשמות פרק כ״ב, יש לנו עוד פסוק בבמדבר י״ח, ששם כתוב ״מכל מתנותיכם תרימו״, שמזה נלמד שגם כשאדם הקדים תרומה לבכורים, דהיינו שאדם היה לו פירות שהם טבל בין לבכורים ובין לתרומה, והוא הלך והפריש מזה תרומה, כך שהוא הפריש תרומה מפירות כאלה שהם עדיין טבולים לענין בכורים, אדם כזה עבר על הלאו של הקדמת המאוחר, אם כן למעשה יש לנו כאן עכשיו פירות תרומה שמהם עדיין לא הופרש בכורים, ובאה התורה ואומרת ״מכל מתנותיכם תרימו״, שאפילו לאחר שכבר הפרשתם תרומה עדיין אתם חייבים בהפרשת בכורים מהתרומה עצמה, אם כן על ידי זה שהתורה כאן באה ומתייחסת מה לעשות כאן אחרי הלאו, אחרי שאדם כבר עבר את הלאו והוא הקדים את התרומה לבכורים באה התורה ואומרת לנו מצות עשה שעדיין הוא מחוייב להפריש מן התרומה הזאת גם בכורים, אם כן הלאו זה נהיה ניתק לעשה, וממילא הוא לא מקבל עליו מלקות.

אלא שלפי זה קשה שוב, מה בא כאן ר׳ יוסי בר׳ חנינא לומר אף המקדים תרומה לבכורים, הרי ר׳ יוסי הגלילי לא דיבר כלל מענין של לאו הניתק לעשה, ר׳ יוסי הגלילי הרי אמר את כל ההלכה שלו שעל לאו שאין בו מעשה לא מקבלים מלקות חוץ משלושה, ובא ר׳ יוסי בר׳ חנינא ואומר אף המקדים תרומה לבכורים, אז הגמרא אמרה שהוא לא מצטרף לשלושת היוצאי דופן, אלא הוא מצטרף על הכלל של לאו שאין בו מעשה, אבל אם אנחנו עכשיו אומרים שלא מדובר כאן על לאו שאין בו מעשה, שמה שר׳ יוסי בר׳ חנינא אומר שמקדים תרומה לבכורים לא מקבל מלקות זה בגלל שזה לאו הניתק לעשה, לא בגלל שהוא לאו שאין בו מעשה כלל, אם כן אין כאן שוב מקום לצרף אותו לר׳ יוסי הגלילי, שהרי ר׳ יוסי הגלילי לא מדבר על לאו שניתק לעשה, אלא הוא מדבר מלאו שאין בו מעשה.

על כן אומר כאן ההגהות הגר״א באות א׳, מיד בתירוץ של הגמרא שמתרץ שר׳ יוסי בר׳ חנינא אפטורא קאי, פירוש, אע״ג דיש בו מעשה דבדיבור עביד מעשה, מכל מקום הוא לא מקבל מלקות, דהיינו כך, שר׳ יוסי בר׳ חנינא כשהוא בא להצטרף לר׳ יוסי הגלילי הוא אומר כך, ר׳ יוסי הגלילי הרי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אמרת שלאו שאין בו מעשה לא מקבל מלקות חוץ משלושה, ובשלושה האלה כללת גם תמורה, שכיון שבדיבורו עביד מעשה הוא מקבל מלקות, אומר ר׳ יוסי בר׳ חנינא, אף המקדים תרומה לבכורים, על אף שבדיבורו עביד מעשה ובזה הוא דומה לתמורה שלמעשה הדיבור שלו נחשב למעשה והוא כן היה צריך לקבל מלקות, הוא לא מקבל מלקות בגלל שהוא לאו הניתק לעשה, אין הכי נמי מעיקר הדין אין כאן שום דמיון בין ההלכה של מקדים תרומה לבכורים לא ללאו שאין בו מעשה ולא לשלושת היוצאי דופן, אלא רק יוסי בר׳ חנינא בא לומר שעל אף שבדיבורו עביד מעשה כאן במקדים תרומה לבכורים כמו בתמורה, מכל מקום הוא לא יקבל מלקות כיון שזה לאו הניתק לעשה, וזהו הפירוש כאן במה שר׳ יוסי בר׳ חנינא אמר אף המקדים תרומה לבכורים.

מספרת הגמרא, יתיב רב דימי, וקאמר לה להא שמעתא, ישב רב דימי ואמר את המימרא הזו שבמקדים תרומה לבכורים הוא לא מקבל מלקות בגלל שזה לאו הניתק לעשה. אמר ליה אביי על זה הקשה אביי לרב דימי, וכל לאו שניתק לעשה לא לקי, וכי כל לאו שניתק לעשה אתה אומר שאין מקבלים עליו מלקות, (והא) (שיטה) [והרי] מימר והרי בתמורה אנחנו רואים דלאו שניתק לעשה הוא, תמורה הוא גם כן לאו שניתק לעשה, ולקי ובכל זאת הוא מקבל מלקות, דתנן כפי שלמדנו במשנה, לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר מומר, וסופג את הארבעים, הרי אנחנו רואים בתמורה שעל אף שזה נחשב ללאו הניתק לעשה הוא מכל מקום מקבל מלקות, אם כן איך אתה בא לומר שמקדים תרומה לבכורים לא מקבל מלקות בגלל שזה לאו שניתק לעשה, הרי בתמורה אנחנו רואים שעל אף שזה לאו שניתק לעשה מכל מקום הוא מקבל כאן מלקות.

ומסבירים התוס׳ בד״ה וכל, שאביי לא היה לו הוה אמינא לומר שכל לאו הניתק לעשה באמת יקבל מלקות, דהיינו שגם אביי ידע שבלאו הניתק לעשה הכלל הוא שהוא באמת לא מקבל מלקות שכיון שהתורה ניתקה את זה לעשה אם כן הוא לא מקבל מלקות, וכל הקושיא של אביי כאן היתה רק ביחס למקדים תרומה לבכורים, והוא הקשה עליו מתמורה, ומה הכוונה, שלמעשה במקדים תרומה לבכורים זה לא ניתק לעשה רגיל כמו כל הניתק לעשה שבתורה, שבמקדים תרומה לבכורים הלאו כתוב בחומש שמות והעשה כתוב בחומש במדבר, שלמעשה הלאו מן העשה מאד מאד מרוחקים אחד מן השני, כך שלמעשה קשה כאן לומר שהעשה הזה שכתוב בפרשת במדבר שזה ״מכל מתנותיהם תרימו״, הוא ינתק לנו את הלאו ויאמר שלא מקבלים עליו מלקות.

ועכ״פ הוא הקשה מתמורה כך, שגם בתמורה למעשה הלאו הניתק לעשה הוא ניתוק לעשה חלש, שלמעשה בתמורה העשה הוא ״והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״, דהיינו שהתורה אומרת ״לא יחליפנו ולא ימיר אותו״ ואחרי זה התורה אומרת ״והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״, וזהו העשה כאן שבא לנתק את הלאו, ולמעשה העשה הזה הוא לא עשה שצריך לעשות אותו, שהרי האדם שעושה תמורה ״והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״ זה דבר שממילא, שברגע שאדם עושה תמורה מיד בהמת החולין נהיית קודש והוא לא צריך לעשות שום דבר, מכל מקום אנחנו קוראים לזה לאו הניתק לעשה.

אם כן התוס׳ מסבירים כאן שהגמרא דמתה מילתא למילתא, וזה מה שהקשה אביי, שאם אנחנו רואים בתמורה שברגע שהלאו הוא ניתק לעשה קלוש, דהיינו שהעשה כאן הוא לא צריך לקיים אותו בידים כבר אנחנו אומרים שזה לא מנתק את הלאו מן המלקות, וזה כלל לא נחשב ללאו הניתק לעשה, ואנחנו אומרים שהוא כבר כן מקבל מלקות, אם כן מסתבר גם לומר במקדים תרומה לבכורים ששם זה גם ניתק לעשה קלוש כיון שהעשה לא סמוך ללאו, אלא מרוחק מן הלאו, על כן כמו בתמורה רואים שהניתק לעשה הוא ניתק לעשה קלוש יותר כיון שהעשה הוא לא מתקיים בידים אנחנו אומרים שהוא כבר מקבל מלקות, שזה כבר לא מנתק את הלאו מן המלקות, אם כן גם במקדים תרומה לבכורים נאמר שכיון שהניתק לעשה כאן הוא קלוש גם כן נאמר שהוא כבר כן יקבל מלקות, וזו היתה קושיתו של אביי, דהיינו שאביי ידע שכל לאו הניתק לעשה רגיל, דהיינו היכן שמקיימים את העשה בידים והעשה סמוך ללאו, אז גם אביי ידע ועל זה הוא לא הקשה כלל שודאי לא מקבלים מלקות כיון שזה ניתק לעשה, גם אביי ידע את הכלל הזה, אלא שאביי הקשה כאן כשאנחנו באים לומר במקדים תרומה לבכורים את הטעם הזה, על זה הוא הקשה מתמורה, שבתמורה אנחנו רואים שבאופן שהלאו הניתק לעשה הוא ניתק לעשה קלוש יותר או בגלל שכמו בתמורה שהוא לא מקיים את העשה בידים, או כמו במקדים תרומה לבכורים כיון שהעשה לא סמוך ללאו הוא כבר כן צריך לקבל מלקות, זו היתה קושיתו של אביי.

ענה הגמרא, הוי להו תרי לאוי וחד עשה, ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, שבתמורה למעשה יש לנו שני לאוין, לאו של ״לא יחליפנו״, ולאו של ״ולא ימיר אותו״, ועל זה בא העשה ואומר ״ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״, ששניהם יהיו קדושים, בין הבהמה הקודמת שאותה הוא הקדיש מעיקרא להיות לקרבן, ובין הבהמה שהוא בא עכשיו להמיר אותה בקודמת, אם כן ענה הגמרא, הטעם שבתמורה הלאו הזה שהוא לא מתקיים בידים אנחנו אומרים שהוא לא מצליח לנתק את הלאו מן המלקות, זה לא בגלל שהוא עשה קלוש יותר כיון שהוא לא מתקיים בידים, אלא כיון שיש לנו כאן שני לאוין, יש לנו כאן לאו של ״לא יחליפנו״ ויש לנו גם לאו של ״לא ימיר אותו״, ועשה לא יכול לנתק שני לאוין, ועל כן אנחנו לא מחשיבים את זה לניתק לעשה, ואנחנו אומרים שהוא מקבל מלקות, ואם כן כבר אי אפשר להקשות מכאן על מקדים תרומה לבכורים, שכל מה שהקשינו זה רק היה בגלל שדמינו מילתא למילתא, שאנחנו רואים שהעשה כאן הוא מנתק קלוש יותר, או בגלל שזה לא בידים או בגלל שהוא לא סמוך, אנחנו רואים שהוא כבר מקבל מלקות, לא כאן אין לנו ראיה, כי כאן בתמורה הסיבה שהוא מקבל מלקות זה לא בגלל שהעשה הוא קלוש יותר כיון שהוא לא בידים ואז היינו יכולים להקשות ממקדים תרומה לבכורים, לא הסיבה היא כאן בגלל שיש לנו שני לאוין.

ולמעשה בטעם הזה של לאו הניתק לעשה, יש רש״י במסכת מכות שמסביר את הטעם מדוע באמת על לאו הניתק לעשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא מקבלים מלקות, שזה כאילו שהתורה אומרת הרי בכל לאו ולאו שאדם עבר עליו הוא צריך לקבל מלקות, וכשהתורה באה ואומרת מצות עשה אחרי הלאו, זה כאילו שהתורה מנתקת את הלאו ואומרת כך, אחרי שהאדם עבר את הלאו הזה, אל תתן לו מלקות כמו בכל לאו, אלא יקיים את העשה ובזה הוא יתקן את הלאו, שהרי המלקות בא לתיקון הלאו, שהרי האדם שעבר על איסור לאו, התיקון והכפרה שלו זה המלקות, וכשהתורה מצוה לעשות מצות עשה אחר כך זה כאילושהתורה אומרת שכפרתו לא תהיה על ידי המלקות אלא על ידי קיום מצות עשה.

ולמעשה אם אנחנו אומרים כפי הפירוש הזה, אז נראה בהמשך הסוגיא שזה קצת קשה אם נאמר שזהו הטעם, על כן צריך לומר כאן טעם אחר, מדוע באמת הלאו הניתק לעשה מנתק את הלאו מן המלקות, שהלאו הניתק לעשה פירוש הדבר ברגע שהתורה אומרת מצות עשה אחרי הלאו, אז אין הכוונה שזהו כפרת הלאו, אלא זה מחליש את הלאו, זה כאילו הוא אומר הלאו הזה הוא לא לאו חמור כל כך שעליו צריך לתת מלקות, שהרי לפירוש רש״י יוצא שהלאו למעשה לאו הניתק לעשה חומרת הלאו היא אותה חומרא כמו כל לאו רגיל שלא ניתק לעשה, אלא שכאן יש לנו עוד עצה איך לתקן את הלאו הזה, שבכל לאו רגיל אין לנו עצה אחרת לתקן את הלאו רק על ידי מלקות, ולאו הניתק לעשה התורה נותנת עצה נוספת שעל ידי קיום העשה גם כן יש לנו אפשרות לתקן את הלאו, אבל למעשה בחומרת הלאו, אין לנו שום הבדל בין לאו שניתק לעשה לבין לאו שלא ניתק לעשה, שניהם לאוין שווים ודומים בחומרתם, וכאן בגמרא נראה שהטעם שמוכרחים לומר קצת אחרת, מוכרחים לומר שלאו הניתק לעשה אין הפירוש שהלאוין דומים, אלא לאו הניתק לעשה כיון שהתורה אמרה לנו עשה מיד אחרי הלאו כוונת התורה לומר בזה שהלאו קלוש יותר, זהו לאו שלא ראוי לתת עליו מלקות, ואם כן כאן גם כן הפירוש מדוע בתמורה אנחנו אומרים שהלאו הניתק לעשה הוא מקבל עליו מלקות על אף שזה לאו הניתק לעשה, זה כיון שיש לנו שני לאוין, ועשה לא יכול להחליש שני לאוין, ואנחנו אומרים שלאו הניתק לעשה הכוונה שהעשה מחליש את הלאו ברגע שהוא לאו אחד ובודד, אבל ברגע שיש לנו שני לאוין אז העשה כבר לא יכול להחליש שני לאוין, וזה הטעם שבתמורה מקבלים מלקות.

שואלת הגמרא, וחרי אונם, איך אתה יכול לומר שזה כל הטעם מדוע אנחנו אומרים בתמורה שהוא לא מקבל מלקות, רק בגלל שהעשה לא יכול להקליש שני לאוין, אבל אם זה היה לאו אחד אז אנחנו אומרים שהעשה מקליש אותו לגמרי, והרי באדם שאנס בתולה ששם הדין הוא שיש עשה ולא תעשה, יש המצוה של ״ולו תהיה לאשה״ שהוא חייב לשאת אותה לאשה, וכמו כן יש ״לא יוכל שלחה כל ימיו״ שזה לאו שאסור לו לשלח אותה וברגע שהוא מגרש את האשה שהוא נשא במצות ״ולו תהיה לאשה״ הוא עובר על ״לא יוכל שלחה כל ימיו״, ולמעשה זה גם כן נחשב ללאו הניתק לעשה, על אף שהעשה כאן הוא לפני הלאו, שהרי כשהוא אנס בתולה דבר ראשון הוא צריך לקיים אתה עשה של ״ולו תהיה לאשה״ ולשאת אותה לאשה, ורק אחר כך יש את הלאו של ״לא יוכל שלחה כל ימיו״, ונראה להלן בדף ה׳ שהגמרא תסביר שלמעשה זה נחשב ללאו הניתק לעשה, כיון שיש לנו ריבוי מיוחד שהעשה בא גם אחרי הלאו, שאם הוא גירש את האשה שוב יש לו את המצוה של ״ולו תהיה לאשה״ שכל רגע ורגע הוא מחוייב להחזיר את האשה אם הוא גירש אותה, ועכ״פ באונס זה גם כן נחשב ללאו הניתק לעשה, אם כן שואלת הגמרא, והרי אונס דחד לאו וחד עשה, והרי באונס שיש רק לאו אחד ורק עשה אחד, ולא אתי חד עשה ועקר לאו מכל מקום אנחנו רואים שהעשה לא מצליח לעקור את הלאו ולהחליש אותו, דתניא כי למדנו בברייתא, אונם שגירש אדם שאנס בתולה והוא נשא אותה לאשה ולאחר מכן הוא גירש אותה והוא עבר על הלאו של ״לא יוכל שלחה״, אז הדין הוא כך, אם ישראל הוא אם הוא ישראל שמותר בגרושה, מחזיר ואינו לוקה אז הוא יכול לשאת אותה שוב לאשה אחרי הגירושין, וזה התיקון של הלאו והוא לא מקבל מלקות, שזה לאו הניתק לעשה וברגע שהוא קיים את העשה אינו לוקה, ואם כהן הוא אבל אם הוא כהן שהוא לא יכול לשאת אותה מחדש לאשה כיון שכהן אסור בגרושה, לוקה ואינו מחזיר אז כיון שהוא לא יכול להחזיר אותה אחרי הגירושין לכן הוא מקבל מלקות.

ואם כן כך היא קושית הגמרא כפי שהתוס׳ מסבירים, שהרי במקדים תרומה לבכורים, מה שאנחנו מחשיבים את זה ללאו שניתק לעשה, זה בגלל שכתוב ״מכל מתנותיכם תרימו״, והפסוק הזה אומרים התוס׳ מדובר לענין מעשר, ששם כתוב שאדם שהקדים מעשר לתרומה הדין הוא שאחרי שהוא הוריד את המעשר הוא גם כן צריך שוב לחזור ולהפריש תרומה, ומכל מקום אנחנו אומרים שכיון שהפסוק הזה אין הכי נמי מדבר בענין הקדמת מעשר לתרומה, מכל מקום אנחנו דנים אותו ללאו הניתק לעשה גם לענין מקדים תרומה לבכורים, ויוצא כאן כך, שלמעשה יש לנו לאו ״מלאתך ודמעך לא תאחר״ שזהו לאו שאומר שאסור להקדים את המאוחר בכל אופן שהוא, ואחרי זה בא העשה ואומר שאם האדם הקדים מעשר לתרומה הוא צריך לחזור ולהפריש את התרומה, שכיון שהוא הפריש את המעשר זה לא פוטר אותו עדיין מלהפריש את התרומה והוא חייב אחרי המעשר לחזור ולהפריש תרומה, מכל מקום על אף שזה מדובר רק לענין מעשר אנחנו אומרים שזה מנתק גם את הלאו באופן שאדם שהפריש תרומה לפני בכורים שלמעשה שם אין לנו לכאורה את העשה, שהעשה לא מדבר בענין הקדמת תרומה לבכורים, מכל מקום אנחנו אומרים שהוא גם מנתק את הלאו בענין הקדמת תרומה לבכורים, שגם שם הוא לא מקבל מלקות בגלל העשה של ״מכל מתנותיכם תרימו״, וזה כפי שהסברנו שלאו שבא אחרי עשה אז העשה מקליש את הלאו, אם כן הלאו הזה הוא לאו קלוש שאי אפשר לקבל עליו מלקות, ואם כן אין לנו כבר הבדל לגבי איזה חלק מן הלאו, שהרי בלאו הזה כלול בין הקדמת מעשר לתרומה ובין הקדמת תרומה לבכורים, ואם אנחנו אומרים שהלאו הזה לענין מעשר ותרומה הוא קלוש שאי אפשר לתת עליו מלקות, אם כן הוא קלוש לגמרי, הוא קלוש גם כן בענין מקדים תרומה לבכורים, שזה הכוונה שהעשה אומר לנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהלאו הזה הוא נחשב ללאו קלוש, ולאו קלוש בכל אופן שהוא לגבי כל ההשלכות של הלאו הזה, בין לגבי החלק של מקדים תרומה לבכורים, ובין לגבי החלק של מקדים מעשר לתרומה, ואם כן על אף שיש לנו את העשה רק לגבי חלק אחד, מכל מקום אנחנו אומרים שעל הלאו הזה לא מקבלים מלקות בכל חלק שהוא, אם כן כאן באונס לכאורה אם אנחנו אומרים שלאו הניתק לעשה הכוונה שהעשה מקליש את הלאו, אם כן אין הכי נמי בישראל אנחנו הרי רואים שהוא לא מקבל מלקות, אבל מדוע בכהן הוא מקבל מלקות, הרי הלאו הזה נקלש על ידי העשה, ואם כן הלאו הזה נחשב ללאו קלוש יותר, שזה לאו כזה שלא מקבלים עליו מלקות כי הוא מנותק לעשה, ואם כן גם בכהן שהוא לא יכול לשאת גרושה אם כן הוא לא יכול לקיים אתה עשה, אבל מכל מקום מדוע הוא מקבל מלקות, ואם כן אנחנו רואים שלא זהו הטעם, שלאו כזה שניתק לעשה אי אפשר לומר שהעשה מקליש את הלאו לגמרי שהוא לא יכול לקבל מלקות בכל אופן שהוא, שהרי כאן אנחנו רואים שבכהן הוא כן מקבל מלקות.

עונה הגמרא, **בהנים קאמרת, כהנים טעמא אחרינא הוא, דרבי רחמנא קדושה יתירא**, יש לנו הבדל גדול בין הלאו הניתק לעשה באונס, לבין הלאו הניתק לעשה בהקדמת תרומה לבכורים, שבכהנים הטעם שאנחנו אומרים שבכהן זה לא נקרא ניתק לעשה, ובישראל זה כן נקרא ניתק לעשה, הסיבה היא כיון שבכהנים יש בהם קדושה מיוחדת שהם אסורים לשאת גרושה, אם כן הם לא יכולים לקיים את העשה, ואם כן בהכרח שהעשה הזה שאומר ״ולו תהיה לאשה״ שאנחנו דנים שזה גם כן בא לומר שאחרי שהוא גירש הוא חייב להחזיר את האשה ולשאת אותה, העשה הזה בהכרח לא מדבר לגבי כהנים, שהרי בכהנים הרי התורה ריבתה בהם קדושה מיותרת שהם אסורים לשאת גרושה, אם כן בהכרח שלגבם הלאו הזה לא נקרא מנותק, וזו היא הסיבה שלגבם הם כן מקבלים מלקות, וישראל שגירש מחזיר ואינו לוקה, שלגבי הישראל התורה אמרה עשה, התורה הקלישה את הלאו לגבי הישראל, משא״כ לגבי הכהן שלגביו העשה לא נוגע, אז התורה לא הקלישה את הלאו לגביו, ולכן הוא מקבל מלקות, משא״כ לגבי הקדמת תרומה לבכורים, אין הכי נמי העשה הזה של ״מכל מתנותיכם תרימו״ מדבר באמת בענין הקדמת תרומה למעשר, ולא בענין הקדמת תרומה לבכורים, אבל הרי אנחנו לומדים משם שכמו שאדם שהקדים מעשר לתרומה חייב אחר כך להפריש תרומה, כך גם כאן אדם שהקדים תרומה לבכורים גם כן חייב אחר כך בהפרשת בכורים, אם כן למעשה אנחנו אומרים שהעשה על אף שהוא כתוב במעשר אותו העשה קיים גם כן בבכורים, אם כן כמו שהוא מנתק את הלאו לענין מעשר, כך הוא גם כן מנתק את הלאו לענין תרומה ובכורים, וזה לא דומה לכהן שבכהן אנחנו אומרים שהעשה לא מדבר בענין הכהן ועל כן הוא באמת לא מנתק את הלאו מן הכהן, כאן למעשה אין הכי נמי העשה לא מדבר מהקדמת תרומה לבכורים, אבל הרי אנחנו לומדים תרומה ובכורים מתרומה ומעשר, שכמו שבתרומה ובמעשר קיים העשה של ״מכל מתנותיכם תרימו״, כך גם בתרומה ובכורים קיים העשה של ״מכל מתנותיכם תרימו״, אם כן גם בהקדים תרומה לבכורים כשהוא עבר על הלאו הלאו הזה נחשב לאו הניתק לעשה, וממילא אין לנו כבר קושיא מאונס.

אם כן אין הכי נמי על לאו הניתק לעשה באמת הוא לא מקבל מלקות, ובתמורה זה שונה כיון שיש לנו כאן שני לאוין, ובענין זה הוא כן מקבל מלקות, ובאונס אנחנו לא יכולים להקשות שום דבר מכהן כיון שבכהן יש דין מיוחד שלגביו התורה לא ניתקה את הלאו, והלאו הזה מנותק רק לגבי ישראל אבל לגבי כהן הלאו הזה לא מנותק לעשה.

ויש כאן עוד גירסא בגמרא שרש״י מביא אותה בלישנא אחרינא, והגאון בהגהות הגר״א אומר, אינו יכול להולמו, דהיינו כיון שזה ביאור קשה, אבל למעשה הרמב״ם פוסק גם כגירסא זאת להלכה, וגם כן את הגירסא שקיימת אצלנו, את שניהם הוא מביא להלכה, ועל כן נביא כאן את הגירסא השניה.

וכך היא הגירסא השניה, שאחרי שהגמרא הקשתה מתמורה על מקדים תרומה לבכורים, תירצה הגמרא תירוץ אחר, לא תירוץ שכאן יש שני לאוין ועשה אחד ועל כן העשה הזה לא יכול לנתק את הלאוין, אלא תירוץ אחר תירצה כאן הגמרא, הגמרא תירצה שכיון שהלאו של תמורה זה לאו ששוה בכל, דהיינו כל יהודי ויהודי אסור לו לעשות תמורה, ומצד שני העשה של ״והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״ זהו עשה שאינו שוה בכל, שבקרבן של שותפין סובר הרמב״ם שהם אסורים לעשות תמורה, אבל ברגע שהם עשו תמורה הקרבן השני שהם באו להמיר אותו תמורת הקרבן הקודם הקרבן העיקרי, הקרבן הזה לא נהיה קודש, הוא נשאר בחולין, ואם כן העשה הזה של ״והיה הוא ותמורתו יהיה קדש״, הוא אינו שוה בכל, שבשותפין אין את העשה הזה, אם כן עשה כזה שהוא עשה חלש יותר שהוא אינו שוה בכל, לא יכול לבוא ולנתק לאו שהוא כן שוה בכל, וזהו הטעם שבתמורה הוא מקבל מלקות, כיון שהלאו שלו הוא שוה בכל והעשה אינו שוה בכל, עשה שאינו שוה בכל לא יכול לנתק לאו ששוה בכל.

ומה שקשה כאן שעל זה הגאון אומר אינו יכול להולמו, זו היא הקושיא של הגמרא ״והרי אונס״, מה הקושיא הרי אונס, באונס אנחנו אומרים שהלאו הזה מסביר כאן רבינו גרשום וכמו כן גם רש״י, שהלאו שם זה בדיוק להיפך, הלאו אינו שוה בכל, שבכהנים אין את הלאו, כך סובר רבינו גרשום, וצריך להבין מדוע זה נקרא שאין את הלאו בכהנים, ומצד שני העשה נחשב שישנו בכל, אם כן שם זה בדיוק להיפך, הלאו אינו שוה בכל והעשה שוה בכל, ואם כן שם ודאי שזה היה צריך לנתק, ומכל מקום אנחנו אומרים שבכהנים הם מקבלים מלקות שהעשה לא מנתק, זו היא קושית הגמרא, והגמרא מתרצת כהנים לא טעמא אחרינא נינהו, אלא עמא אחרינא נינהו, שכהנים הם עם אחר, כאילו עם בפני עצמו, ועל כן החמרנו עליהם שגם באופן כזה הם יקבלו מלקות.

אבל כפי שביארנו, כאן קשה להבין מדוע זה נקרא לאו שאינו שוה בכל, והעשה נחשב כן לשוה בכל, מכל מקום הרמב״ם כשהוא מביא את ההלכה של תמורה הוא מביא כאן את שני הטעמים מדוע הוא מקבל מלקות, או הטעם כפי שכתוב אצלנו בגמרא שכיון שזה עשה אחד ושני לאוין, זהו טעם אחד

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהרמב״ם מביא, וטעם נוסף שהוא מביא זה כפי הגירסא כאן ברש״י שבתמורה הוא מקבל מלקות כיון שהעשה אינו שוה בכל והלאו הוא שוה בכל, ועל כן הוא מקבל מלקות.

אומרת הגמרא, כתנאי ההלכה הזאת שלמדנו שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, יש בזה מחלוקת תנאים, כתוב בפסוק, (שמות י״ב) לא ישאירו ממנו עד בקר, מדובר בקרבנות בדין נותר, שאסור להשאיר מן הבשר עד הבוקר, בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר שאין לוקין עליו, דברי רבי יהודה, ר׳ יהודה סובר שכיון שכתוב ״לא ישאירו ממנו עד בקר״, ומיד אחרי זה כתוב ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו״, דהיינו שיש לאו שאסור להשאיר עד בוקר, ומצד שני מיד באה התורה ואומרת לנו מצות עשה שאם כן נשאר ממנו עד בקר צריכים לשרוף את זה, הרי בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר שאין לוקין עליו, התורה באה לומר לנו את העשה של מצות שריפה אחרי הלא תעשה כדי לומר לנו שאם אדם השאיר נותר הוא לא מקבל מלקות בגלל שזה ניתק לעשה, **רבי יעקב אומר, לא מן השם הוא זה** כלומר לא צריך להגיע לטעם הזה, **אלא משום דהוה לאו שאין בו מעשה,** הרי בנותר הדין הוא שאסור להשאיר נותר, ואם כן אדם שמשאיר נותר הוא הרי לא משאיר את הנותר על ידי מעשה מסויים שהוא עושה שעל ידי זה זה נשאר, אלא הוא רק יושב ולא אוכל את בשר הקודש ועל ידי זה נשאר ממנו לאחר זמנו, אומר אם כן ר׳ יעקב לא צריך לומר שמה שהפסוק אומר לאחר מכן ״באש תשרופו״ זה בא לתת עשה אחר לא תעשה כדי לומר שהוא לא מקבל מלקות, **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו** כי כאן בין כה וכה הוא לא מקבל מלקות כיון שזה לאו שאין בו מעשה, **מכלל דרבי יהודה סבר לוקין עליו,** הרי אנחנו רואים שר׳ יהודה שסובר שאנחנו כן צריכים את הפסוק של ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו״ כדי לתת עשה אחר לא תעשה לעשות את זה לאו הניתק לעשה כדי שהוא לא יקבל מלקות, מכאן אנחנו רואים שר׳ יהודה סובר שלוקין על לאו שאין בו מעשה, שאם הוא היה סובר כמו ר׳ יעקב שהוא לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו הוא לא היה צריך לעשות את זה לאו הניתק לעשה כדי לפטור ממלקות, אם כן אנחנו רואים שההלכה הזאת אם לאו שאין בו מעשה לוקין עליו או לא היא מחלוקת של תנאים, ר׳ יהודה ור׳ יעקב.

שואלת הגמרא, ורבי יעקב, האי והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו למאי אתא, הרי לר׳ יהודה למדנו ש״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו״ בא לנתק את הלאו הזה לעשה כדי שלא יקבל מלקות, אבל ר׳ יעקב שהוא סובר שלענין מלקות בין כה וכה לא צריך את זה כיון שזה לאו שאין בו מעשה, אם כן בין כה וכה לא מקבלים עליו מלקות, אם כן בשביל מה הוא צריך את הפסוק ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו״.

ושואלים התוס׳ בד״ה ור׳ יעקב, הרי אנחנו צריכים את הפסוק כדי לדעת שאת הנותר צריך לשרוף באש, אם כן מה היא הקושיא על ר׳ יעקב מה הוא עושה אם הפסוק הזה, הרי הוא צריך את זה לגופיה לדעת שצריך לשרוף את הנותר באש.

ועונים התוס׳, שקושית הגמרא אינה בשביל מה הוא בכלל צריך את הפסוק הזה, שזה באמת פשוט שהוא צריך את הפסוק כדי לדעת שצריך לשרוף אתה נותר, אלא הקושיא היא כאן מדוע התורה הסמיכה את ״והנותר באש תשרופו״ לפסוק ״לא תותירו ממנו עד בקר״, אם לא כדי לנתק את הלאו, הרי היה אפשר להיות כתוב במקום אחר.

ובשיטה מקובצת באות כ״ז הוא מביא עוד תירוץ, שלמעשה יש לנו כאן פסוק כללי בספר שמות ״ושרפת את הנותר באש״, ומזה אנחנו כבר היינו לומדים לגבי הנותר הזה שצריך לשרוף אותו, ואם כן באמת גם מתאים לשאול בשביל מה אנחנו בכלל צריכים את הפסוק של ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו.

עונה הגמרא, מיבעי ליה לכדתנן ר׳ יעקב צריך את הפסוק של ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו״ ללימוד שלמדנו במשנה במסכת פסחים, **העצמות והגידין והנותר ישרפו בששה עשר** שהרי בקרבן פסח אסור לאכול אותו רק עד חצות, ולמחרת בבקר של יו״ט של פסח כל מה שנשאר ממנו נהיה נותר, אם כן אומרת המשנה העצמות של קרבן הפסח והגידין והבשר שנשאר ישרפו בששה עשר, שאסור לשרוף אותם ביו״ט, אלא שורפים את זה בששה עשר דהיינו ביום הראשון של חול המועד, **חל ששה עשר להיות בשבת** אבל אם היום הראשון של חול המועד הוא בשבת, **ישרפו בשבעה עשר** דהיינו ביום שני של חול המועד, **לפי שאין דוחין לא את השבת ולא את יום טוב,** ששריפת הנותר לא דוחה לא שבת ולא יו״ט, על כן אם מיד אחרי יו״ט זה יום של חול שורפים את זה ממחרת יו״ט, ואם זה יום של שבת אז שורפים את זה ביום השני של חול המועד, **ואמר חזקיה** ועל זה בא חזקיה ואומר, **וכן תנא דבי חזקיה** וכך למדנו בישיבה של חזקיה, **מאי טעמא** מנין אנחנו יודעים באמת שזה לא דוחה את השבת ואת היו״ט, כי **אמר קרא** (שמות י״ב) **והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו, בא הכתוב ליתן בוקר שני לשריפתו,** שכתוב ״לא תותירו ממנו עד בקר״, שאסור להשאיר את הבשר ממנו עד בקר, ואת הפסוק ״והנותר ממנו עד בקר״ אנחנו מפרשים שאם זה נשאר עד הבוקר השני, דהיינו לא תותירו ממנו עד בקר עד יום הראשון של חג, והנותר ממנו עד בקר דהיינו עד הבקר השני שזה מה שנשאר ביום הראשון של חול המועד באש תשרופו, אז תשרפו את זה, בגלל זה כתבה התורה פעמיים את המלה ״בקר״, בא הכתוב ליתן לו בוקר שני לשריפתו, שאפשר לשרוף את זה בבוקר שני, ועל כן הוא צריך כאן את הפסוק של ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו״.

זה אליבא דהקושיא מקובצת שהקושיא היתה בכלל מה צריך את הפסוק, אם כן הסבירה לנו כאן הגמרא טוב מאד שאנחנו צריכים את הפסוק כדי ללמוד מזה שאפשר לשרוף את הנותר בבוקר שני גם כן.

ואליבא דהתוס׳ שהקושיא בכלל לא היתה בשביל מה צריכים את הפסוק, אלא רק מדוע הסמיכה התורה אחד לשני, אם כן גם כאן צריך לומר שהתורה הסמיכה לנו את ״והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו״ לפסוק של ״ולא תותירו ממנו עד בקר״ כדי שיהיה כאן פעמיים ״בקר״, ואחד יהיה מיותר ללמוד שבא הכתוב ליתן לו בוקר שני לשריפתו, שאם הנותר נשאר למחרת לא שורפים אותו לא ביו״ט ולא בשבת.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אומרת הגמרא, **אמר אביי, כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד מהני**, כל דבר שהתורה אמרה ״לא תעשה״, דהיינו כל הלאוין שבתורה כשהתורה אמרה לא לעשות דבר, אם האדם עבר על הלאו דאורייתא והוא כן עשה את מה שהתורה אסרה, מעשיו הועילו, **דאי סלקא דעתך לא מהני** שאם נאמר שמעשיו לא הועילו, **אמאי לקי** אם כן למה הוא לא מקבל מלקות, הרי ידוע שכשעוברים על לאו דאורייתא העונש על זה הוא מלקות, אם כן סובר אביי, אם נאמר שאדם שעובר על לאו דאורייתא אין מעשיו מועילים כיון שהתורה אסרה את אותו מעשה, אם כן מדוע הוא מקבל מלקות, הרי מעשיו לא הועילו.

רבא אמר רבא חולק על אביי ואומר, **לא מהני מידי** כשהתורה אומרת ״לא תעשה״ הכוונה לא תעשה, אלא גם אם תעשה לא יועילו מעשיך, **והאי דלקי** ומדוע באמת הוא מקבל מלקות, הרי אביי מביא ראיה טובה שאם אנחנו נאמר שלא הועילו מעשיו אז מדוע הוא מקבל מלקות, על זה אומר רבא, **משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא** כיון שהוא עבר על מה שהתורה אמרה לא תעשה והוא עשה, על אף שמעשיו לא הועילו מכל מקום כבר מפסיק כדי שיקבל מלקות.

ולמעשה המחלוקת הזאת היא מחלוקת ידועה, וכמובן שהמחלוקת הזאת היא לא מחלוקת בלואין כדוגמת ״לא תרצח״, שכשהתורה אומרת ״לא תרצח״ והאדם עבר על הלאו ורצח ודאי שאין כאן שאלה אם הועילו מעשיו או לא, שהרי אדם זה נהרג זה ברור, כל השאלה כאן זה רק בלאוין שיוצרים חלות, לדוגמה כהן שבא להקדש אשה גרושה שהתורה אומרת שאסור לו לקדש את האשה, וכשהוא מקדש את האשה האם חלים הקידושין או אין חלין הקידושין, ואם אנחנו אומרים מהני צריכים הקידושין לחול על אף שהתורה אסרה שהכהן אסור לו לקחת אשה גרושה, מכל מקום צריכים הקידושין לחול, משא״כ אם אנחנו אומרים שלא מהני הכוונה שהקידושין באמת לא יחולו, וכפי שנראה הגמרא תביא כל מיני דוגמאות שמהני או לא מהני, והגמרא מקשה מן התורה על אביי ועל רבא, ונראה במסקנת הגמרא באיזה ציור יצא למעשה שהם חולקים, שבכל הדוגמאות שהגמרא כאן הקשתה עליהם אנחנו מוצאים פסוקים מפורשים או שמהני או שלא מהני, כך שיוצא שמזה אי אפשר להקשות עליהם, כך שיש דוגמאות בודדות מתי המחלוקת בין אביי לרבא, כפי שנראה זאת בהמשך הסוגיא.

ומהו כאן גדר המחלוקת, מסביר כאן רעק״א וכך גם החידושי הגרי״ז, שהמחלוקת היא בפירוש הפסוק, שכשהתורה אומרת לא תעשה, מה הכוונה, האם התורה אומרת רק אל תעשה אבל התורה לא הגבילה את יכולת האדם בענין העשייה הזאת, או שכשהתורה אמרה לא תעשה דבר מסויים התורה גם הגבילה את יכולתו בענין העשייה הזאת, דהיינו שכשהתורה אמרה לא תעשה דבר, בזה התורה גם אמרה שלא תוכל לעשות את אותו הדבר, זו היא המחלוקת בין אביי לרבא, שאביי סובר שמהני, דהיינו שהתורה לא הגבילה את האדם, שכשהתורה אמרה לאדם לא תעשה דבר מסויים אז התורה לא התכוונה לומר שהוא לא יוכל לעשות את זה, אלא שהוא לא יעשה אע״פ שיכול, משא״כ רבא סובר שכשהתורה אמרה לא תעשה התורה גם הגבילה את יכולתו בעשייה הזאת, ואביי מביא ראיה מזה שהוא מקבל מלקות, כי אביי סובר שלא שייך לתת מלקות בענין כזה שהוא עשה משהו שלא הועילו מעשיו, לדוגמה כהן שקידש אשה גרושה, אם אנחנו אומרים שלא מהני הרי שהקידושין לא חלו, ואם הקידושין לא חלו מדוע מתאים לו לתת לו מלקות, הרי הוא לא עשה כאן שום דבר למעשה, שהוא עשה עשייה שלא הועילה, ואם כן מדוע ניתן לו מלקות, זה הרי לא דומה ללאו של ״לא תחסום שור בדישו״ שמשם נלמד כל ענין המלקות, ולאו של ״לא תחסום שור בדישו״ שם כשהוא חסם את הבהמה בשעת הדישה ולא נתן לה לאכול, הרי מעשיו הועילו, כי בהכרח שזה מעשה שלא תלוי בחלות, כי זה מעשה כדוגמת לא תרצח שהתוצאה כאן לא תלויה בחלות דין מסויים, שהרי זו תוצאה קבועה, ואם כן זה לא דומה שכמו ששם נותנים מלקות כאן אי אפשר לתת מלקות שהרי מעשיו לא הועילו, ואם כן מוכיח אביי מזה שאנחנו רואים שנותנים מלקות שמעשיו מועילים אלא שהתורה אסרה את זה על אף שהוא יכול לעשות זאת, ורבא סובר שלא, אלא אף שמעשיו לא מועילים מכל מקום כיון שהוא עבר על מימרא דרחמנא והוא עשה את מה שאסור לעשות על כן כבר מתאים שיקבל מלקות.

והתוס׳ מוסיפים בזה פירוש בד״ה רבא אמר, כי התוס׳ מקשים מצורם אוזן בכור, דהיינו אדם שעושה מום בידים בבכור, שהדין הוא שבכור בעל מום אפשר לשחוט אותו בכל מקום, משא״כ לפני שיש בו מום צריכים להקריב אותו כקרבן על המזבח, והדין הוא שכשאדם יוצר בידיו מום אז מדין קנס אסור לו לשחוט את זה בכל מקום כדין מום שנפל מעצמו בבכור, אבל זה רק מדין קנס, ואילו מעצם הדין אדם שהטיל מום בידים הדין הוא כמו מום שנפל מעצמו והקרבן הזה ניתר, ומקשים אם כן התוס׳, אם אומרים כמו רבא שכל מה דאמר רחמנא לא תעביד לא מהני, אם כן מדוע מועיל כאן המום, הרי התורה אסרה לעשות מום בבכור, ואם כן כשהוא עשה את המום בבכור הוא עבר על איסור דאורייתא והמעשה שלו היה צריך שלא להועיל, ומדוע אנחנו אומרים שרק מדין קנס הבכור הזה אסור בשחיטה אבל מעיקר הדין הוא היה מותר בשחיטה, הרי אם אומרים שלא מהני הרי שהמום הזה לא היה צריך להועיל.

ומכח קושיא זאת התוס׳ מגיעים למסקנא, שמתי אומרים לא מהני אליבא שרבא, זה רק באופן כזה שצריכים עשייה של בן אדם, כשאנחנו צריכים עשייה של האדם אז אנחנו דנים שאם העשייה הזאת כרוכה באיסור דאורייתא אז אומר רבא לא מהני, אז העשייה שלו לא מועילה, משא״כ בצורם אוזן בכור שגם כשנופל המום מעצמו אנחנו אומרים שהמום הזה מועיל, כך שלא צריך כאן עשייה של אדם, אז לא שייך לומר לא מהני, אז אפילו אם למעשה צריך להווצר כאן חלות דין על ידי זה שהוא עושה כאן את המום צריך הבכור הזה לקבל היתר שחיטה, שזה כבר לא דומה ל״לא תרצח״, מכל מקום אנחנו אומרים שלא, אלא כיון שזה לא משנה אם אדם עשה את זה או שזה נפל מעצמו אז גם כן רבא יודה שלא שייך להגיד בזה לא מהני.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת כריתות

פרק ראשון – שלושים ושש

- דף ב' ע"א

מתניתין.

התוי"ט כאן בהקדמה למסכת כריתות מביא את דברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, שלכן סידר התנא את מסכת כריתות בסדר קדשים, בגלל שכל דבר שחייבים על זדונו כרת חייבים על שגגתו חטאת, ומכיון שעל שגגה של אותם חיובי כרת יש חיוב חטאת שהוא קרבן, ולכן מסכת כריתות נמנית בין המסכות של סדר קדשים.

אומרת המשנה, שלשים ושש כריתות בתורה, מסביר רש"י, אלו השלושים ושש שהמשנה תמנה, אם עבר אותם אדם כשהוא היה במזיד ובזדון הרי שהוא חייב עליהם כרת, וזה כשהוא היה מזיד בלי שהיו עדים בלי להתרות בו ולהזהיר אותו שהוא לא יעבור את העבירה, משא"כ אם גם בנוסף למה שהוא היה מזיד בעצם העבירה, היו עדים שהתרו בו והזהירו אותו שלא לעבור את העבירה, ושאם הוא יעבור את העבירה הוא ינעש, הרי בזה יש חילוקי דינים בין הכריתויות שהוזכרו במשנה, יש ביניהם כאלה שיש עליהם חיוב מיתת בית דין, שחייבים סקילה אם היו עדים והתראה, או שחייבים חנק, או שחייבים שריפה, ויש מהם שאין עליהם אלא חיוב של מלקות אם היו עדים שהתרו בו, ואילו אם אותה עבירה שהוא עבר אותה במזיד הוא חייב כרת, אם הוא עבר את העבירה הזאת בשוגג הוא חייב חטאת כפי שנראה בסיום המשנה.

מונה אם כן המשנה את השלושים ושש כריתות שבתורה.

(א) **הבא על האם** שזאת אמו ממש.

(ב) **ועל אשת אב**, דהיינו אשת אביו אפילו היא לא אמו, דהיינו אם החורגת.

(ג) **ועל הכלה** שזו אשת הבן שלו.

(ד) **הבא על הזכור** שזה משכב זכור.

(ה) **ועל הבהמה** משכב בהמה.

(ו) **ואשה המביאה הבהמה עליה**, אשה שנרבעה לבהמה.

(ז) **הבא על אשה ובתה** אדם שנושא אשה והוא בא על בתה של אותה אשה, הבת של אשתו הוא חייב עליה כרת.

(ח) **ואשת איש** שחייב עליה כרת אם הוא היה מזיד.

(ט) **הבא על אחותו.**

(י) **ועל אחות אביו.**

(י"א) **ועל אחות אמו.**

(י"ב) **ועל אחות אשתו.**

(י"ג) **ועל אשת אחיו.**

(י"ד) **ועל אשת אחי אביו** (וכפי שיתבאר בהמשך לא גורסים את המילים) **(ועל אשת אחי אמו).**

(ט"ו) **ועל הנדה.**

וכאן אם נתבונן, עד המגדף נמנו כאן כל מיני איסורי ביאה, כל האיסורים שנמנו כאן שחייבים עליהם כרת הם כולם בענין של איסורי ביאה, אלא שצריך להבין כפי שרש"י מסביר במשנה, שהתנא הזכיר בראשונה עריות של נשים, הבא על האם על אשת אב ועל כלה, ולאחר מכן הוא שוב חוזר ערוה של נשים, הבא על אשה ובתה וכן הלאה, ורק באמצע הוא סידר את הבא על הזכר ועל הבהמה ואשה המביאה בהמה עליה שבאמת הם איסורי ביאה אבל לא של נשים ועריות, אלא של משכב זכר ובהמה, ולמה לא סידר התנא את כל האיסורי עורה והאיסורי עריות ביחד, מסביר רש"י משום שהתנא נקט את הסדר של האיסורי באה של עריות בראשונה את החמורים שבהם, שאם היו בהם עדים והתראה יש בהם חיובי מיתת בית דין, והחיוב הוא מיתת סקילה, שהרי יש ארבע מיתות בית דין, סקילה שריפה הרג וחנק, וזהו סדר החומרא שבהם, סקילה היא המיתה החמורה ביותר בין הארבע מיתות בית דין, ולאחריה שריפה, ולאחר מכן הרג, וחנק היא הקלה ביותר בין הארבע מיתות בית דין, הבא על האם ועל אשת אב ועל הכלה, אלו הם עריות שאם היו עדים והתראה חייבים עליהם סקילה, ולכן סידר התנא את הבא על הזכר ועל הבהמה ואשה המביאה הבהמה עליה, משום גם באלה יש חיוב סקילה, ואילו לאחר מכן הבא על אשה ובתה, גם אם היו עדים והתראה, החיוב מיתה הוא חיוב מיתה של שריפה, על אשה ובתה חייבים שריפה ולא סקילה, וכיון שסקילה היא החמורה יותר, סידר התנא בראשונה את הערויות של סקילה, וביחד עם זה משכב זכור ומשכב בהמה שגם הם איסורי ביאה שחייבים עליהם סקילה, ולאחר מכן הבא על אשה ובתה שהם חיובי כרת, שאם הוא רק היה מזיד הוא חייב כרת, ואם היו עדים והתראה יש חיוב מיתה, אבל של שריפה, ורש"י כבר מסביר, שבאותה ערוה שהוזכרה אשה ובתה, כלול בזה גם בת בתה, בת בנה, וכן בתו של האדם עצמו, או בת בתו, בת בנו, וכמו כן חמותו ואם חמותו, ואם חמיו, כל אלו הם בכלל הערוה של אשה ובתה, שכשם שהבת אשתו אסורה עליו כך חמותו שהיא האם של אשתו אסורה עליו, כי זה גם אשה ובתה, וכשם שבת בתו של אשתו אסורה עליו, כך אם חמותו, שאשתו היא בת בתה, וכשם שבת בנה של אשתו אסורה עליו כך אם חמיו, שאשתו היא בת בנה, לכן כל אלו נכללים בערוה של אשה ובתה שחייבים במזיד כרת, ואם היו עדים והתראה יש חיוב שריפה, ולאחר מכן מונה התנא אשת איש, שבמזיד חייבים כרת ואם היו עדים והתראה יש גם כן חיוב מיתת בית דין, אבל זה חיות מיתה של חנק שהוא הקל ביותר בין הארבע מיתות בית דין, ולאחר מכן שאר העריות שהוזכרו כאן, אחותו, אחות אביו, אחות אמו, אחות אשתו, ואחות אשתו הכוונה רק כשאשתו עדיין בחיים, ואשת אחיו אפילו אם אחיו גירש את אשתו היא נשארת אסורה עליו לעולם, ואשת אחי אביו זה דודתו, שגם היא נשארת עליו אסורה לעולם, כל אלו וכן על הנדה הם גם כן חיובי כרת של ביאת עריות, אבל אין בהם חיוב מיתת בית דין, שאלו גם אם היו עדים והתראה אינם חייבים עליהם אלא מלקות.

אבל לא גורסים בכלל במשנה ועל אשת אחי אמו, כי כפי שרש"י מפרש בהמשך שאשת אחי אמו זה בכלל לא ערוה מן התורה, אין זו אלא שניות מדברי סופרים, שישנם הרבה נשים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שמן התורה הן מותרות אלא שחכמים גזרו עליהם איסורי עריות מדרבנן כי הם דומים לעריות מדאורייתא, ואשת אחי אמו הם רק שניות מדברי סופרים, ובודאי אין בהם כרת, כך פירש רש״י לקמן בהמשך המצוה, ובספר באר שבע ובספר ברכת הזבח כבר מחקו את הגירסא המוטעית שכתובה במשנה ״על אשת אחי אמו״ כי זו טעות, והמשנה למלך בפרק ד׳ מהלכות שגגות הלכה ד׳ כבר התפלא שזה מהתימה על דבריו של הלחם משנה שם בהלכות שגגות שתמה על הרמב״ם שלא מנה אשת אחי אמו בין החייבי כרת, וטוענים כבר האחרונים שדברי הלחם משנה הם כשגגה, שהרי אשת אחי אמו אין בה חיוב כרת, ואין זו אלא איסור שניות מדברי סופרים.

הרי שהמשנה מנתה עד כאן את כל האיסורי כרת של איסורי ביאה.

(ט״ז) **והמגדף, מזכיר רש״י שבפירוש מגדף נחלקו בגמרא, יש מי שסובר שהכוונה למברך את השם, דהיינו בלשון נקיה נאמר כלפי מעלה, דהיינו שהוא מקלל כלפי מעלה, ויש אומרים שזה מי שמזמר ומשורר לע״ז.**

וכבר העירו בזה האחרונים, הרש״ש כאן, ובתוספות חדשים על המשניות, שלפי זה בודאי מדובר שזו הע״ז שהוא מזמר ומשורר לה, עבודתה בכך, שהרי אם לא כן אין הוא חייב כרת, שהרי מיד המשנה אומרת ״ועובד עבודת כוכבים״ שגם הוא מאלה שחייבים כרת, ובעובד ע״ז חוץ מִמְּזַבֵּחַ והמקטר והמנסך והמתחוה, שאת זה הוא חייב בכל ע״ז שבעולם, אין חיוב כרת במי שעובד אותה עבודה שאין דרכה כך, (כפי שנפרש בדיבור הבא), ואם כן מזמר ומשורר לעבודת כוכבים, אם הוא חייב בהם כרת זה רק בע״ז שעבודתה בכך, כפי שרש״י בעצמו מפרש בסנהדרין דף ס״ד ע״ב, ולפי זה המגדף שהוזכר במשנה בודאי הכוונה למברך את השם, שהרי אם הכוונה למזמר ומשורר לע״ז ומדובר בע״ז שדרכה בכך, זה הרי הוזכר מיד במשנה ״ועובד עבודת כוכבים״, ומגדף שהוזכר במשנה זה מברך את השם, ומה שרש״י מביא את הפלוגתא שנחלקו בזה מה זה מגדף, המחלוקת היא רק בענין לפרש מהו מגדף הנאמר בפסוק, אבל מגדף שנאמר במשנה בודאי מדובר במי שמברך את השם, כך העיר כאן הרש״ש.

(י״ז) **ועובד עבודת כוכבים, בעובד ע״ז החיוב כרת נאמר בשני אופנים, בכל ע״ז שבעולם אם הוא עבד להם באחת מהד׳ עבודות של, מְזַבֵּחַ שפירושו שוחט לע״ז, או מקטר לע״ז, או מנסך לע״ז, או משתחוה, באלו הוא חייב בכל העבודות זרות אפילו אם אין דרך עבודה של הע״ז בכך, דהיינו אפילו אם אין דרכם של אותם עובדי ע״ז לעבוד לה בד׳ עבודות אלו הרי שחייבים כרת בארבע עבודות אלו, משא״כ שאר העבודות לא חייבים אלא אם כן זו ע״ז שדרך עבודתה בכך, לדוגמה הזורק אבן למרקוליס, שכך דרכה של אותה ע״ז שעובדים אותה בזריקת אבנים, על אף שזה דרך בזיון הרי זו עבודה של ע״ז כיון שדרכה בכך, והוא חייב עליה כרת.**

(י״ח) **והנותן מזרעו למולך, אדם המוסר מזרעו דהיינו את הבן שלו לכומרים של המולך כדי שיעבירו אותו באש, הוא גם כן חייב כרת.**

(י״ט) **ובעל אוב, אדם שעושה כישוף של אוב שהוא מעלה את נפש המת כדי לדעת עתידות ממנו, ונכלל בזה בבעל אוב גם כן ידעוני, שגם הוא מין ממיני הכישוף, ויש בשניהם חיוב כרת, רק לא הוזכר ידעוני במשנה משום שגם אוב וגם ידעוני נלמדו מאותו לאו, כפי שרש״י יפרש בגמרא וכפי שהברטנורה מפרש מיד במשנה, ולכן התנא נוקט בעל או שהוא הראשון שהוזכר בפסוק לפני ידעוני.**

ומזה שהתנא במשנה לא מנה את שאר המכשפים, מוכיחים התוס׳ בזבחים דף מ״ט, שדווקא אוב וידעוני יש בהם כרת, משא״כ שאר מכשפים אין בהם כרת, ולכן התנא לא מונה אותם בתוך השלושים ושש כריתות.

אבל בדעת הרמב״ם הוכיח המשנה למלך בהלכות שגגות פרק א׳ הלכה ב׳, שדעתו של הרמב״ם שכל המכשפים הם בכלל חיוב של כרת, אלא שתמוה למה אם כן התנא במשנה לא הזכיר את שאר המכשפים, ולמה הוא מזכיר רק בעל אוב, ועל זה עונים כבר האחרונים, שכיון שכל דינו של מכשף שהוא בכרת לא נלמד אלא ממה שאוב וידעוני הם בכרת, לכן מכשף שיש בו כרת נמנה בתוך כלל האוב והידעוני, דהיינו באוב שהוזכר במשנה, וכמו שידעוני לא הוזכר בעצמו משום שנאמר בלאו אחד, באותו לאו ובאותה אזהרה של אוב, הרי גם החיוב כרת של שאר מכשפים גם כן נלמד יחד עם אוב וידעוני, ולכן הם לא הוזכרו.

(כ׳) **ומחלל שבת, אדם העושה מלאכה דאורייתא בשבת אם הוא היה מזיד הוא חייב כרת.**

אם כן כל אלו שנמנו כאן, עובד ע״ז, נותן מזרעו למולך, בעל אוב, ומחלל שבת, שבמזיד מתחייבים כרת, אם היו בהם עדים והתראה חייבים סקילה.

(כ״א) **וטמא שאכל קדש, אדם שטמא טומאת הגוף ואכל קדשים, חייב כרת אם הוא היה מזיד.**

(כ״ב) **והבא אל המקדש טמא, אדם שהיה טמא ונכנס אל המקדש כשהוא מזיד חייב כרת.**

(כ״ג) **והאוכל חלב, אדם האוכל חלב של בהמה חייב כרת,** (כ״ד) **ודם, אם הוא אוכל דם,** (כ״ה) **ונותר, אם הוא אוכל מקדשים לאחר שעבר זמן האכילה שלהם,** (כ״ו) **ופיגול, קרבן שעבדו בו עבודה מהד׳ עבודות שחיטה קבלה הולכה או זריקה במחשבת חוץ לזמנו, שהוא חשב באחת מהד׳ עבודות האלו לזרוק מן הדם או להקטיר מן האימורים או להאכיל לאדם מחוץ לזמנו, הרי שהקרבן נהיה פיגול, ומי שאוכל מאותו קרבן חייב כרת.**

(כ״ז) **והשוחט,** (כ״ח) **ומעלה בחוץ, מי ששוחט קרבן מחוץ לעזרה, או שהוא מעלה להקטיר מחוץ לעזרה, כל אחד מהם חייב כרת.**

(כ״ט) **והאוכל חמץ בפסח, גם חייב כרת.**

(ל׳) **והאוכל,** (ל״א) **והעושה מלאכה, ביום הכפורים, בין אם הוא אוכל ביום כפור הוא חייב כרת ובין אם הוא עושה מלאכה הוא חייב כרת.**

(ל״ב) **והמפטם את השמן, אדם שעושה שמן המשחה באותה מתכונת ובאותו משקל של סממנים כפי שעשה משה רבינו במדבר את שמן המשחה, על עשיית שמן המשחה במתכונת של משה רבינו חייבים כרת.**

(ל״ג) **והמפטם את הקטרת, אדם שמערב את סמני הקטורת באותם אופנים שהחכמים קצבו את האופן של סמני הקטורת**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לערב אותם, והוא עשה את הקטורת הזאת כדי להריח בה, אז על עשיית קטורת במתכונתה של קטורת של מקדש הוא חייב כרת.

(ל״ד) **והסך את השמן המשחה**, אם הוא סך את גופו משמן המשחה שעשה משה, על זה יש גם כן חיוב של כרת.

(ל״ה) **והפסח**, (ל״ו) **והמילה**, **מצות עשה**, דהיינו שכל אלו שהוזכרו עד עכשיו יש בהם חיוב כרת אם הוא עבר עליהם במזיד, ויש בהם אזהרה של לאו שהתורה הזהירה בלא תעשה לא לעבור את העבירות האלו, אבל הפסח והמלה הם מצות עשה, שאדם שלא הקריב קרבן פסח הוא חייב כרת, ואדם שלא מל את עצמו חייב כרת, אבל בזה אין אזהרה של לא תעשה, אלא רק חיוב של מצות עשה.

ועל כל אלו שמנינו מסיימת המשנה, **על אלו חייבין על זדונו כרת**, כל אלו שהוזכרו במשנה אם הוא עבר עליהם במזיד הוא חייב כרת.

ועל שגגתו חטאת ואם הוא עבר עליהם בשוגג הוא צריך להביא קרבן חטאת.

ועל לא הודע שלהם אשם תלוי, לא הודע פירושו אם לא נודע לו אם הוא חטא או לא, שיש לו ספק האם הוא עבר את אותה עבירה, דהיינו שעבירה שאם ידע עליה שהוא בודאי עבר אותה היה חייב להביא חטאת, אז כשיש לו ספק אם הוא עבר אותה הוא חייב אשם תלוי.

חוץ מן המטמא מקדש וקדשיו, מפני שהוא בעולה ויורד, מטמא מקדש וקדשיו במזיד חייב על זה כרת, כמו שהמשנה מנתה טמא שאכל קודש שזה מטמא קדשיו, והבא אל המקדש טמא, זה נקרא מטמא מקדש, אבל בזה החיוב חטאת שהוא מביא בשוגג שונה מכל החטאות, שכל חטאת שמביא מי שעבר עבירה שבמזיד חייבים כרת, והוא היה שוגג שמביא חטאת, הרי שהוא מביא חטאת קבועה, פירושו חטאת שהיא קבועה אצל כל אדם בשוה, בין אם הוא אדם עשיר ובין אם הוא אדם עני הוא מביא את אותה חטאת, כשבה או שעירה, משא״כ במטמא מקדש וקדשיו הקרבן חטאת שהוא מביא הוא עולה ויורד, עולה אצל עשיר ויורד אצל עני, אדם שהוא עשיר מביא על טומאת מקדש וקדשיו בהמה לחטאת, כשבה או שעירה, ואם הוא אדם עני שאין ידיו משגת, הרי שהוא מביא שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת, ואם הוא בדלי דלות, שגם להביא עופות אין ידו משגת, אז הוא מביא עשירית האיפה למנחה הנקראת מנחת חוטא, אם כן הקרבן שלו הוא קרבן עולה ויורד, ומכיון שעל טומאת מקדש וקדשיו הקרבן חטאת שהוא מביא הוא לא חטאת קבועה אלא עולה ויורד, לכן לא מביאים אשם תלוי על ספק עבירה של טומאת מקדש וקדשיו, כמו שמפורש לקמן בדף כ״ה, שאין אשם תלוי בא אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת קבועה, אבל היכן שזדונו כרת ואילו שגגתו חטאת שאינה קבועה, אלא היא קרבן עולה ויורד, על הספק שלו לא מביאים אשם תלוי, **דברי רבי מאיר**, כך סובר ר׳ מאיר שרק מטמא מקדש וקדשיו הוא שונה מהאחרים, שעליו לא מביאים אשם תלוי בספק.

וחכמים אומרים, אף המגדף, כפי גמרא תפרש שהכוונה שגם בו לא מביאים אשם תלוי, **שנאמר** (במדבר ט״ו) **תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה, יצא מגדף שאינו עושה מעשה**, וכפי שיתפרש בגמרא שכיון שאינו עושה מעשה לא מביאים על שגגתו חטאת, ועל הלא הודע שלו גם לא חייבים אשם תלוי.

ביאור דברי רש״י בדף ב׳ ע״א (שלא הסברנו בתוך המשנה עצמה)

[הרי שהמשנה מנתה את כל השלושים ושש כריתות בתורה, ובכולם יש אזהרה של לא תעשה, חוץ מפסח ומילה שהם רק במצות עשה, ובכולם כתוב חיוב כרת בתורה.

ומכאן עד תחילת דברי הגמרא, נבאר את דברי הרש״י הארוך שמתחיל בשורה אחת לפני השורות הרחבות שבצד ימין וממשיך גם בטור שבצד ימין, בו רש״י מפרש על כל העבירות שהוזכרו שחייבים כרת, היכן כתוב החיוב כרת והיכן כתוב האזהרה של הלא תעשה שלהם, ולבסוף הוא גם מסביר באיזה אופן היא השגגה שלהם שחייב בהם חטאת.]

וכך כותב רש״י, **ופסח ומילה מצות עשה, ובכרת, פסח בכרת, דכתיב** בפרשת בהעלותך (במדבר ט) **והאיש אשר הוא טהור** ובדרך לא היה וגו׳, שאם הוא נמנע בעשיית הפסח אז ״ונכרתה״, **מילה** אם הוא לא מל את עצמו שהוא **בכרת**, זה **דכתיב** בפרשת לך לך (בראשית יז) **וערל זכר אשר לא ימול וגו׳ ונכרתה, והני פסח ומילה הם מצות עשה**, לכן [**ואין קרבן על שגגתן**], כי לא מביאים קרבן חטאת בשגגה על דבר שזדונו כרת, רק אם זו היתה עבירה של לא תעשה, ולא פסח ומלה שצוויים מצות עשה, **אבל אינך כולהו** דהיינו כל שאר הכריתות שהוזכרו במשנה, כולם **מצות לא תעשה נינהו, וחייבים** ולכן חייבים על שגגתם **בקרבן, דאין קרבן אלא על לאו כדמפרש לקמן, וכגון לאוי דעריות דמפורשין הן, ובמגדף מצינו לאו** (שמות כב) **אלהים לא תקלל, וכרת נמי דכתיב** (במדבר טו) **והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו׳ את ה׳ הוא מגדף ונכרתה.**

עד כאן פירש רש״י את האיסורי עשה שלמדנו במשנה.

ועכשיו מתחיל רש״י לפרש את הלאוים של עריות, שהם מפורשים בפרשת אחרי מות.

ובכל הני עריות דלעיל כתיב כרת, דכולל להו בסיפא ונכרתו הנפשות העושות, ולאו נמי כתיב בהו בעריות כולהו (ויקרא יח) **ערות אמך לא תגלה, ובכולהו נמי לא תגלה כתיב**, שבכל העריות כתוב גם כן ״לא תגלה״, **ובנדה נמי לאו** ובנדה גם כתוב לאו (שם) **ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, וכרת דנדה כולל עם אחריני,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דלבתר עריות כולהו כתיב ונכרתו הנפשות העושות, שבסיומה של פרשת עריות כתוב "ונכרתו הנפשות העושות", הרי שיש לנו אזהרה של לאו בכל העריות, ויש לנו חיוב כרת בכל העריות, וגם נדה כלולה בפרשת עריות שבסיומה כתוב "ונכרתו הנפשות".

ורש"י כאן אומר את מה שכבר הזכרנו בשמו בפירוש המשנה, **והאי דלא כתיב כרת לא באשת אחי אמו ולא באם אם חמותו, דשניות הן מדברי סופרים, דלא כתיבי באורייתא.**

הרי שלמדנו גם לאו וגם כרת בכל העריות שהוזכרו כאן.

ועכשיו ממשיך רש"י לפרש הלאוין האחרים.

מגדף כפי שרש"י כבר הזכיר מצינו בו לאו, שהרי מגדף זה מברך את השם, וכתוב "אלהים לא תקלל", וגם כתוב כרת בפרשת שלח "והנפש אשר תעשה ביד רמה את ה' הוא מגדף, ונכרתה", הרי שכתוב חיוב כרת.

לאו כתוב בפרשת כי תשא "לא תשתחוה לאל אחר", וכרת כתוב בפרשת שלח, "כי דבר ה' בזה **והעובד עבודת כוכבים נמי,** יש בו **לאו וכרת, לאו דכתיב** בפרשת כי תשא (שמות לד) **לא תשתחוה לאל אחר, וכרת דכתיב** בפרשת שלח (במדבר טו) **כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר, הכרת תכרת, ובעבודת כוכבים מיירי** והפסוק הזה מדבר בע"ז, **דבזה דבר ה', כדאמר מר בסנהדרין** (דף צט) **אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעונם, ולא יהיה לך בעבודת כוכבים מדבר,** דהיינו שכיון שכתוב "דבר ה' בזה" והגמרא מפרשת שמה הוא דבר ה', זה הדיבור ששמענו בהר סיני מפי הגבורה, "אנכי ולא יהיה לך", ו"לא יהיה לך" מדבר בע"ז, וכתוב בזה "ונכרתה" מזה למדנו כרת בע"ז.

לאו דמולך הלאו של נותן מזרעו למולך כתוב בפסוק (ויקרא יח) **ומזרעך לא תתן להעביר למולך, אי נמי** אפשר גם לומר שאזהרה היא פסוק אחר, **לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש, כרת נמי אית בהו, דכתיב** ויש בו גם חיוב כרת כמו שכתוב במפורש בפרשת קדושים (ויקרא כ) **ואל בני ישראל תאמר, איש איש מבני ישראל וגו', אשר יתן מזרעו למולך, מות יומת, וכתיב בתריה, ושמתי אני את פני באיש ההוא והכרתי אותו וגו',** הרי שיש חיוב כרת גם בנותן מזרעו למולך.

ובעל אוב נמי, אית ביה אזהרה, דכתיב (שם יט) **אל תפנו אל האובות וגו', וכרת נמי, דכתיב** (שם כ) **והנפש אשר תפנה אל האובות ונכרתה, ובגמרא מפרש מאי טעמא לא תני הכא ידעוני,** וכפי שכבר הזכרנו, כי ידעוני הוא באותה אזהרה ובאותו לאו של בעל אוב.

והמחלל את השבת, אזהרה אית ביה, דכתיב בפרשת כי תשא (שמות כ) **לא תעשה כל מלאכה, וכרת נמי, דכתיב** (שם לא) **כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה וגו',** למדנו אם כן שיש כרת במחלל שבת.

וטמא שאכל את הקדש בלאו, כי כתוב **ולא יאכל עד אשר יטהר, ובכרת דכתיב** בפרשת אמור (ויקרא כב) **אמור אליהם לדורותיכם כל איש אשר יקרב וגו' וטומאתו עליו ונכרתה.**

הבא אל המקדש טמא, לאו, דכתיב (שם יב) **ואל המקדש לא תבא ולא יטמאו את מחניהם, כרת** דכתיב **כי את משכן ה' טמא ונכרתה.**

אוכל חלב ודם בלאו, דכתיב (ויקרא ג) **כל חלב וכל דם לא תאכלו,** אלא שלגבי כרת יש לכל אחד פסוק נפרד, **כרת בחלב** כי כתוב בפרשת ויקרא (שם ז) **כי כל אוכל חלב ונכרתה, כרת בדם** כי כתוב בפרשת אחרי מות (שם יז) **כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא וגו' כל אוכליו יכרת.**

אזהרה דנותר כי כתוב בפרשת תצוה (שמות כט) **ושרפת את הנותר באש, לא יאכל,** הרי שיש בו לאו, **כרת, כדאמרן ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה,** שמדובר על אכילת נותר.

אזהרה בפגול, נפקא לן מהאי קרא, ואם יותר מבשר זבח שלמיו לא יאכל כי קדש הם, כדגמרינן בפסחים בפ"ב (דף כד) **לא יאכל כי קדש הם,** שהגמרא לומדת ממה שכתוב "כי קדש הם" **כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו, וכרת כדאמרן** כפי שרש"י הזכיר בתחילת המשנה, **יליף עון עון מנותר** שלומדים את הכרת של האוכל פיגול בגזירה שוה "עון עון" מנותר.

שוחט בחוץ, מפרש בהאי פירקא הגמרא מפרשת בפרק שלנו (דף ג) **בלאו** שמה שהוא חייב בלאו יש בזה מחלוקת, יש מאן דאמר שלומדים שוחט בחוץ בגזירה שוה "הבאה הבאה" ממעלה בחוץ, **למאן דגמיר בגזירה שוה הבאה [הבאה, דכתיב] בהעלאה, ואל פתח אהל מועד לא יביאנו, ונאמר כאן בשחיטה הבאה, ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו', מה להלן לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף כאן נמי לא ענש אלא אם כן הזהיר,** ויש מי שסובר שלומדים שוחט בחוץ בהיקש ממעלה בחוץ, כפי שרש"י מפרש, **ולמאן דמייתי לה בהיקשא, אמר קרא, שם תעלה עולותיך ושם תעשה, מה העלאה לא ענש אלא אם כן הזהיר, אף שחיטה נמי.**

מעלה בחוץ בלאו, ומאיפוא יודעים שמעלה בחוץ הוא עצמו בלאו, מפרש רש"י כי כתוב (דברים יב) **השמר לך פן תעלה וגו', וכל מקום שנאמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, וכרת כדאמרן לעיל אשר יעלה עולה או זבח וגו' ונכרתה.**

הרי שיש לנו גם שוחט ומעלה בחוץ, גם את הלאו וגם את החיוב כרת היכן הם נאמרו בפסוק.

אוכל חמץ, בלאו, כי כתוב (שמות יב) **כל מחמצת לא תאכלו, כרת** כי כתוב (שם) **כל אוכל חמץ ונכרתה.**

והאוכל ביום הכפורים, מה שהוא **בלאו, מפרש ביומא** (דף פא) משום שכתוב **כל הנפש אשר לא תעונה, ונמר עינוי עינוי מהתם,** (דברים כב) **על דבר אשר עינה את אשת רעהו, מה התם לא ענש אלא אם כן הזהיר, הכא נמי לא ענש אלא אם כן הזהיר, וכרת נמי אית ביה באוכל** וגם כרת יש באוכל ביום הכפורים, **דכתיב ביה ונכרתה באוכל ביוה"כ** כי כתוב בפסוק (ויקרא כג) **כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה,** ומהיכן יודעים ש"לא תעונה" מדבר במי שאוכל, מפרש רש"י, **והאי לא תעונה בעינוי אכילה** קמיירי מה שאומר הפסוק "לא תעונה" הכוונה שהוא לא היה בעינוי של אי אכילה, **דגמר** כי הגמרא (ביומא דף ע"ד) לומדת בגזירה שוה **עינוי עינוי מהתם,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דכתיב (דברים ח) **ויענך וירעיבך, מה להלן עינוי רעבון, אף כאן עינוי רעבון.**

העושה מלאכה ביום הכפורים, אית ביה אזהרה (ויקרא כג) **וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, כרת דכתיב** (שם) **והאבדתי** את הנפש, **וזהו כרת.**

ועכשיו במפטם את השמן והקטורת, נשנה קצת את הסדר בדברי רש"י, כדי שיהיה יותר קל להבין.

והמפטם את השמן, לאו, הלאו זה מה שכתוב, **ובמתכנתו לא תעשו כמוהו**, שאסור לעשות באותה מתכונת של שמן המשחה שעשה משה, **כרת** כי כתוב (שמות ל) **אשר ירקח כמוהו ונכרתה** הנפש וגו'.

ומפרש רש"י, מתי נאמר **מפטם את השמן**, הרי זה דווקא אם הוא עשה [**כעין שעשה משה במדבר, דכתיב**] (שם), **ואתה קח לך בשמים ראש.**

מפטם את הקטרת, אזהרה את הלאו שלו לומדים ממה שכתוב (שם) **במתכנתה לא תעשו לכם**, ואת החיוב **כרת** לומדים ממה שכתוב (שם) **אשר יעשה כמוה להריח בה, ונכרת.**

ומפרש רש"י, **מפטם את הקטרת**, [**מערב י"א ממני הקטרת, כמו דכתיב**] **קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה.**

ועוד מפרש רש"י, **והמפטם את הקטרת**, מדובר שהוא עשה את הקטורת **לצרכו, להריח.**

הסך שמן המשחה נמי אם הוא סך את עצמו או נתן על זר משמן המשחה שעשה משה גם כן יש בו **לאו**, (שם) **על בשר אדם לא ייסך**, וגם **כרת**, דכתיב (שם) **אשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו, מאותו שעשה משה לשמן המשחה.**

ומוסיף רש"י, שעל אף שלגבי מפטם את הקטורת ומפטם את השמן שניהם שוים יש בהם גם לאו וגם כרת, אבל לגבי המשתמש בהם, רק בשמן המשחה חייב הסך משמן המשחה, **אבל המריח בקטרת של בית המקדש, לא אזהרה ולא כרת** אין בזה לא לאו ולא כרת, **דריח אין בו משום מעילה, ולא דמי לסך שמן המשחה** שבזה יש כן לאו וכרת, **דהתם** בסך משמן המשחה שעשה משה, **אית ביה מעשה, משום הכי אית ביה לאו וכרת**, והאחרונים כבר האריכו לדון בזה, השפת אמת, והערוך לנר, ובשיטה מקובצת באות ח', שדין זה שאין בו מעילה זה רק לאחר שתעלה תמרתו, דהיינו לאחר שהקטירו אותו על המזבח בבית המקדש רק אז אין בו משום מעילה, אבל עכ"פ מי שמריח את הקטורת של בית המקדש ודאי שאין עליו חיוב כרת.

ולאחר שרש"י הביא את כל הפסוקים שמהם לומדים את האזהרת לאו לכל אלו שהוזכרו במשנה, את הפסוקים מהם לומדים חיוב כרת על אלו שעברו במזיד, על העבירות של לא תעשה, חוזר רש"י למצות עשה.

פסח ומילה מצות עשה, ואת החיוב כרת על מי שמבטל פסח ומילה כבר הזכיר רש"י בתחילת דבריו, ועכשיו הוא חוזר לפרש איפוא כתובים המצות עשה של פסח ומילה, **פסח דכתיב** (דברים טז) **וזבח[ת] פסח**, **ומילה** דכתיב (ויקרא יב) **וביום השמיני ימול בשר ערלתו וגו', וכרת בהו כדאמרן** דהיינו כפי שרש"י פירש בתחילת דבריו.

ועכשיו מסיים רש"י לפרש את מה שכבר התחיל לפרש בתחילת המשנה, **ובהני אית בהו חייבי מיתות בית דין,** דהיינו שאמנם שלושים ושש כריתות שבתורה כל אלו שנמנו במשנה, בכולם יש חיוב כרת אם הוא עבר על זה במזיד, אבל יש ביניהם עבירות שאם הוא עבר אותם במזיד והיו עדים והתראה הוא חייב מיתת בית דין, **כגון העובד עבודת כוכבים, והמחלל את השבת, ואפילו הכי חייבי כריתות הן במזיד בלא התראה, ואי אתרו בהן יש מהן בחנק** כמו על אשת איש, **ויש מהן בסקילה** כמו מחלל שבת ועובד עבודה זרה, **כדאמרן ברישא**, כפי שרש"י פירש בתחילת המשנה, **ואי לא אתרו בהו, מידי מיתת בית דין יצאו, אבל מידי כרת לא יצאו**, ובאלו שבלי עדים והתראה גם אין בהם לא חנק ולא סקילה אז יש בהם חיוב מלקות כמו שהסברנו במשנה, ומוסיף רש" ומפרש, **וכרת הוא** מה פירוש כרת, **שמת בלא בנים.**

הרי שראינו שעל אף שבכולם יש חיוב כרת בעדים ובהתראה, מכל מקום לא בכולם יש חיוב מיתה, שיש כאלו שיש בהם רק חיוב מלקות.

וכמו כן ראוי לציין, שישנם הרבה עבירות שאם היו בהם עדים והתראה חייבים מיתת בית דין, אפילו חיוב מיתה חמור כסקילה, ואעפ"כ הם לא נמנים במשנה, כי אין בהם חיוב כרת במזיד אם לא היו עדים והתראה, לדוגמה מכשף שהזכרנו מדברי תוס' בזבחים דף מ"ט, שמכשף אין בו חיוב כרת אם הוא היה מזיד, אבל יש בו חיוב מיתת בית דין, שכתוב "כל מכשפה לא תחיה", ומכשף הוא בסקילה על כל מיני כישוף, וכמו כן הרבה עבירות שיש עליהם חיוב מיתת בית דין והם לא נמנים במשנה כי אין בהם חיוב כרת, וכאן במשנה כל אלו שנמנו יש בהם חיוב כרת, אלא שיש גם כן כאלה שאם היו בהם עדים והתראה חייבים בהם מיתת בית דין.

למדנו אם כן על אלו חייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, וממשיך רש"י להסביר, מנין לנו שכל אלו שחייבים על זדונם כרת, על השגגה שלהם מביאים חטאת.

אומר רש"י, **על שגגתו חטאת** מהיכן לומדים זאת, **דמפיק ליה מעבודת כוכבים**, לומדים את זה מע"ז, **דכתיב בה** בעבודה זרה בפרשת שלח (במדבר טו) **וכי תשגו** אם תעשו עבירה בשוגג, **ולא תעשו את כל המצות האלה וגו', ואמר מר** (הוריות דף ח) שקולה **עבודת כוכבים כנגד כל התורה, דהא כתיב בה** בעבודה זה **מִצוֹת, וכתיב בה קרבן** (במדבר טז) **והקריבה עז בת שנתה, וגמרינן** ואם כן לומדים מע"ז, **מה עבודת כוכבים שחייבין על זדונה כרת, ולכן חייבין על שגגתה חטאת, אף כל שחייבין על זדונו כרת, חייבין על שגגתו חטאת**, זהו הכלל של על אלו חייבים על זדונו כרת ועל שגגתם חטאת, שזה נלמד מע"ז, ואומר רש"י לפרש באיזה אופן היתה השגגה בכל החייבי כריתות שהוזכרו במשנה שעל שגגתם הוא צריך להביא חטאת, באיזה אופן היתה השגגה, ורש"י בוחר לפרש את השגגה באופן של שגגת מעשה, שהרי בענין שוגג יש לנו שני אופנים, יש שגגת איסור, שהוא חשב והיה סבור שזה מותר, והוא לא ידע שהדבר הזה אסור, זה נקרא שגגת איסור, הוא היה שוגג באיסור שבדבר, ויש שגגת מעשה כגון נתחלף לו חלב בשומן, שהוא יודע היטב את האיסור שאסור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לאכול חלב ושיש איסור כרת על חלב, אבל הוא היה סבור שזה שומן, זה נקרא שגגת מעשה, ורש״י מפרש את כל החיובי כרת שהוזכרו במשנה איך יתכן בהם שגגת מעשה שעל זה נאמר במשנה שעל השוגג חייבים חטאת.

ומתחיל רש״י לפרש מה הוא שגגת חטאת, **כגון הני כריתות** דהיינו כל אלו שהוזכרו כעריות, שיש חיוב כרת בהם במזיד, **שוגג דעריות** השגגה שיהיה חייב עליה חטאת בשגגת מעשה, מדובר באופן כזה, **כסבור שהיא אשתו** כשהוא בא על אותה ערוה בשעה שהוא היה סבור שזו אשתו, כיון שהוא היה סבור שזו אשתו והוא בא עליה הרי זה שגגת מעשה בכל העריות שעליהם הוא חייב חטאת.

ונביא את כאן את דברי רש״י בסוף המשנה, מהו [**לא הודע, אשתו ואחותו במטה, וכסבור לבוא על אשתו, ולא ידע על איזה מהן בא**].

והבא על הזכר ועל הבהמה בשוגג, איך זה שייך בשגגת מעשה, **כסבור לבא על אשתו שלא כדרכה, ובא על הזכר או על הבהמה, ואחר כך נודע לו דזכר הוא או בהמה היא,** אז על זה הוא **מביא חטאת.**

ועל לא הודע שלהן ומה שלמדנו במשנה אם הוא לא ידע אם הוא כן עבר את העבירה או לא שהוא מביא **אשם תלוי,** מפרש רש״י באיזה אופן מדובר, **דלא אתיידע אי בא על אשתו שלא כדרכה, או** שזה היה **זכר או בהמה, והוא הדין לאחריתי** דהיינו לשאר העריות, כגון באמו שהוא בספק אם זו היתה אמו או זו היתה אשתו, וכדומה, שבכולם אם הוא ידע בודאות שזו היתה ערוה אז הוא צריך להביא חטאת, אבל אם לא נודע לו הוא צריך להביא אשם תלוי.

וממשיך רש״י להסביר את השגגות, **והאשה המביאה בהמה עליה נמי,** גם בזה מדובר, **דסבורה להביא אדם, והביאה בהמה, ונדה** איך קרה המעשה, מפרש רש״י, **דסבור טהורה היא,** ולמעשה היא היתה נדה.

מגדף איך השגגת מעשה שלו, מפרש רש״י, **כסבור מברך הוא שם בן שתי אותיות, וברך שם בן ד׳ אותיות, דאינו חייב אלא על שם של ד׳ אותיות** משום שהחיוב במגדף זה רק אם הוא מברך שם של ד׳ אותיות, **כדאמרינן בפרק ארבע מיתות** (סנהדרין נו), והערוך לנר האריך לדון בזה מה כוונת רש״י שהוא מברך את השם בן שתי אותיות, שהרי כל המחלוקת שיש בגמרא בסנהדרין שנחלקו ר׳ מאיר ורבנן אם מברך את השם דהיינו מגדף חייב גם על הכינויים, זה רק לגבי אם הוא חייב סקילה, אבל כרת לכולי עלמא הוא חייב, וגם לרבנן, כמבואר שם מדברי תוס׳, וכך גם משמע מדברי רש״י כפי שמוכיח הערוך לנר, ואם כן ודאי שיש בזה חיוב כרת גם על שם בן שתי אותיות, ואם כן במה היתה כאן השגגה שיתחייב עליה חטאת, והוא מוסיף, שאין לומר שכוונת רש״י בשם בן שתי אותיות שהוא לא שם לעצמו, כמו ״צב״ מהשם ״צבאות״ שהוא נמחק, זה לא נקרא שם בן שתי אותיות, אלא חצי שם, אלא ודאי כוונת רש״י לשם י״ה שהוא מחציתו מהשם בן ד׳ אותיות, אז איך הוא נחשב שוגג כיון שהוא נתכוין לעבירה שהוא חייב עליה כרת, והערוך לנר משאיר את זה בצריך עיון.

עבודת כוכבים איך הוא השוגג שלו, **כסבור זבוח וקיטור אסרה תורה, ולא השתחואה וניסוך, דד׳ אלה עבודות הן,** דהיינו שהוא סבר שהתורה אסרה רק לזבח ולקטר אבל לא אסרה להשתחוות ולנסך, וכאן זה גם כן נחשב שגגה, כי כוונת רש״י בעיקר לומר באיזה אופן יש כאן שוגג בלי שהוא סבור היה לעקור את כל הגוף של האיסור, שהרי מכיון שהוא אומר מותר והוא סבור שאין כאן שום איסור, בזה סובר רש״י שאין כאן חיוב להביא חטאת, כי אין הוא נחשב שוגג אלא הוא נחשב אנוס והוא יהיה פטור, כפי שרש״י מסיים בדבריו, אבל אומר מותר לגמרי, דעוקר כל הגוף, לאו שוגג הוא, אלא אנוס הוא, ופטור מחטאת.

ולכן רש״י בכל מקרה מצייר להסביר את האופן בו הוא מתחייב חטאת שזה בשגגת מעשה, כמו בע״ז שהוא לא עוקר את האיסור של ע״ז, אלא הוא רק טועה בשגגה לחשוב שהתורה אסרה השתחואה או לנסך, אלא היא רק אסרה לזבח ולקטר, כפי שהזכרנו שהם הארבע עבודות שבהן מתחייבים על כל ע״ז אפילו אם זה שלא כדרכה של אותה ע״ז לעבוד אליה.

ובדברי רש״י אלו האריכו גדולי האחרונים, הבאר שבע והברכת הזבח, שהבאר שבע הקשה מסוגיא מפורשת בהוריות דף ד׳, ששם מבואר שגם אם הוא טועה לומר שלהשתחוות לע״ז מותר, זה נחשב שהוא עוקר את כל הגוף, ואם כן איך רש״י סובר שבאופן כזה הוא חייב חטאת, כיון שהוא נחשב עוקר כל הגוף, אז לדעת רש״י הוא נחשב אנוס שהוא פטור מלהביא חטאת.

והברכת הזבח מתרץ את קושיתו של הבאר שבע, שלמסקנת הסוגיא אצלנו בכריתות בין כה מדובר בשגגת ע״ז וזדון עבודות, ואין צורך למה שרש״י אמר שהוא טועה בחלק מהעבודות לחשוב שמותר ואין בהם שום איסור, שהרי מדובר בשגגת ע״ז, ואילו בעבודות הוא היה מזיד, ורש״י כאן לא נחית לכך (לא ירד לזה), אלא רצה לשלול שלא מדובר באומר מותר לגמרי, ואין להקשות בכלל ממה שהשתחואה גם כן נקרא עוקר הגוף, כי בין כה כוונת רש״י כאן היא רק לשלול שלא מדובר באומר מותר לגמרי, שבזה הוא לא יהיה חייב חטאת כי הוא נחשב אנוס, אבל באמת אמיתות הדברים שהמשנה מדברת בשגגת עבודת זרה וזדון עבודות, דהיינו לא שהיה לו טעות לומר שהעבודות מותרות, אלא שהוא אומר שהעבודות אסורות, רק הוא טועה לחשוב שזו לא ע״ז, כפי שיתבאר בסוגיא בגמרא.

וממשיך רש״י לבאר את האפשריות של חיוב חטאת שנאמרו כאן בחיובי כרת.

מולך, הטעות שלו היתה, כסבור להעביר אדם אחר, והעביר את בנו, הרי זה שגגת מעשה שנתחלף לו אדם אחר שאותו הוא רצה להעביר למולך בבנו, והרש״ש מעיר בזה שזה נחשב מתעסק ולא שוגג, כפי שנביא את הענין להלן על דברי רש״י לגבי נכנס למקדש כשהוא טמא.

בעל אוב שגגתו היא, נתכוין לכשוף אחר.

וגם בזה דנים האחרונים שהזכרנו לעיל, מדברי התוס׳ בזבחים שמכשף בשאר אופני הכישוף אין בו חיוב כרת, אבל עכ״פ ודאי שיש בו איסור של לאו, ואיך הוא נקרא שוגג אם הוא נתכוין לכישוף אחר לחייב אותו חטאת, הרי אין הוא נקרא שב מידיעתו.

ויש מאחרונים שרצו לתרץ שכוונת רש״י במה שהוא אומר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שנתכוין לכישוף אחר, כמו אחיזת עינים שאמנם יש בה איסור אבל זה בכלל אפילו לא נחשב לאיסור לאו, או שאפילו אם הוא נתכוין לכישוף אחר מכיון שאין בו כרת אע"פ שהוא היה מזיד בלאו של העבירה לא לעשות כישוף, אז הרי לדעת ר' יוחנן בשבת דף ס"ט גם באופן כזה הוא חייב קרבן, ועכ"פ שוב היתה כאן שגגה שהוא היה סבור שזה כישוף אחר.

שבת איך היתה השגגה שהוא חייב עליה חטאת, כסבור חול הוא, הוא עשה מלאכה משום שהוא טעה בשוגג ולא ידע שהיום שבת.

קדש טמא שאכל קודש שגגתו היא, כסבור בשר חולין הוא, ולמעשה זה היה בשר קודש.

מקדש הנכנס למקדש טמא, שגגתו היא, כסבור בית אחר הוא כשהוא סבר שזה היה בית אחר ולא בית המקדש.

ועל זה יש הערה של הרש"ש, איך אפשר לומר שאם הוא סבור שזה בית אחר הוא יהיה חייב חטאת, הרי באופן כזה הוא נחשב למתעסק, והדין הוא שמתעסק אינו חייב רק בחלבים ועריות שכן נהנה, וגם במולך שרש"י פירש שסבור להעביר אדם אחר והעביר את בנו, הרי זה נחשב מתעסק ולא שוגג.

ובתשובות רעק"א בסימן ח', הוא כבר הקשה את הקושיא הזאת, שאם הוא נכנס בטומאה למקדש בגלל שהוא טעה ולא ידע שזה המקדש, הרי זה מתעסק, ומתעסק פטור מקרבן.

ובענין זה של מתעסק יש אריכות דברים שלא כאן המקום להאריך בהם, רק נציין שעצם יסודו של רעק"א באותה תשובה, ובאותה הנחה סובר גם הרש"ש בהערה שהוא מעיר, שהעלם מקדש שנעלם ממנו שזה המקדש והוא סבור שזה בית אחר זה נחשב מתעסק, הרי בזה גופא יש מחלוקת בין הראשונים בדברי התוס' בשבת דף ע"ב ע"ב, ובתשובות מנחת ברוך בסימן ט' כבר האריך בקושיא זאת, והוא דוחה את עצם ההנחה שזה נחשב מתעסק.

חלב שגגתו היא, כסבור שומן, שנתחלף לו חלב שומן והוא סבור שזה שומן כשר.

ודם שגגתו היא, כסבור טחול, שהוא סבר שזה טחול לא דם, וגם בזה העירו האחרונים, כפי שמעיר כאן המצפה איתן בסוף המסכתא, שעל אף שגם על טחול יש לפחות לא תעשה כמו שמבואר בהמשך הסוגיא, הרי כיון שהוא היה שוגג באיסור כרת אז על זה לדעת ר' יוחנן הוא חייב קרבן.

לישנא אחרינא, מפרש רש"י עוד אופן לגבי שגגת דם, **דם, כסבור שדם חגבים או דם דגים הוא שבהם אין שום איסור,** ואומר על זה רש"י, **לשון מורי שהוא שמע את זה מרבו.**

נותר ופגול, שגגתו בהם היא, כסבור כשר הוא הוא סבר שזה היה בשר כשר שמותר באכילה.

שוחט בחוץ כשהוא שחט קרבן חוץ, שגגתו היא, כסבור בהמת חולין היא.

מעלה בחוץ, דהיינו שהוא הקריב קרבן בחוץ, שגגתו היא, לאחר איסור הבמות הקריב בבמה, שהוא הקריב בבמה לאחר שכבר נאסרו הבמות, וכסבור במות אלו של צבור מותרות והוא היה סבור שבמות של ציבור מותרות, ומוקים לקרא ומה שנאמר בפסוק שאסור להקריב בבמות, **הוא העמיד את הפסוק שמדובר בבמת יחיד,** כך באופן שלא מדובר שהוא עוקר את הגוף לגמרי, כמו שהסברנו, הוא לא סבור שאין בכלל איסור כזה בתורה, אלא הוא טועה לסבור שרק באופן כזה אסור ולא באופן של במת ציבור, לכן הוא נחשב שוגג שהוא חייב להביא קרבן חטאת, משום שרש"י רצה לצייר באיזה אופן הוא היה שוגג על אף שמקטיר קרבן, והוא מקטיר אותו מחוץ לעזרה, ואם כן מה היתה השגגה שלו, הרי הוא יודע שהוא מקטיר קרבן, שכאן לא שייך לומר שהוא רצה להקטיר בהמת חולין, כי כל אחד יודע שאין הקטרה אלא בקדשים, אלא שהוא טעה לומר שבמת ציבור מותרת, והוא סבור שזו במת ציבור, כך שהוא לא עוקר את כל גוף האיסור, אלא הוא טועה במקצתו שבזה הוא שוגג.

פסח ויום כפור דהיינו **אוכל חמץ בפסח או עושה מלאכה ביום כפור או אוכל ביום כפור, השגגה היא, כסבור ימות החול הן, והוא לא ידע שזה פסח או שזה יום כפור.**

שמן וקטרת השגגה שלהם היא, נתכוין לסממנין אחרים, ונמצאו שהן הסממנין הכתובין בפסוק שמהם עושים את שמן המשחה, שהם הסממנין שקבעו חכמים שמהם עושים את י"א סממני הקטורת.

ועל זה מסיים רש"י, שבכל אלו יש חיוב חטאת, כי בכל אלו אין כאן אנוס בגלל שהוא סבור שמותר, אלא הוא שוגג, אבל אומר מותר לגמרי, דעוקר כל הגוף, לאו שוגג הוא, אלא אנום הוא, ופטור מחטאת, ולכן טרח רש"י למצוא בכל דבר אופן שהוא היה שוגג בלי שעקר את כל הגוף.

וגם בזה האריכו גדולי האחרונים, הבאר שבע שואל ממסקנת הסוגיא לקמן בדף ג' ע"ב, שמסקנת הגמרא שאומר מותר חייב, וכך היא גם מסקנת גמרא בסנהדרין בדף ס"ב ע"א, ובשבת בתחילת פרק כלל גדול בדף ס"ח ע"א, ואיך רש"י אומר בפשיטות שאם הוא עוקר את הגוף לגמרי הוא פטור משום שהוא אנוס גמור.

והבאר שבע נוקט, ששיטתו של רש"י לפסוק הלכה באותה מחלוקת שנאמרה בגמרא שבת דף ס"ח לענין תינוק שנשבה לבין העכו"ם, דהיינו שאדם כזה כיון שהוא לא ידע כלום מיהדות הרי שמטבע הדברים הוא עבר על כל עבירות שבתורה, ולכשיוודע לו מיהדותו נחלקו בזה רב ושמואל ור' יוחנן וריש לקיש אם הוא יהיה חייב להביא קרבן על כל מה שהוא עבר עבירות או לא, רב ושמואל סוברים שגם תינוק שנשבה יהיה דינו להביא קרבן על כל אחת מהעבירות שחייבים עליהם קרבן, ואילו ר' יוחנן וריש לקיש סוברים שתינוק שנשבה לבין העכו"ם פטור, ורש"י מפרש למה הוא פטור, כי ר' יוחנן וריש לקיש סוברים שאומר מותר אנוס הוא ולא שגגה, ואם כן סובר הבאר שבע שרש"י פוסק כר' יוחנן וריש לקיש, ולכן רש"י אצלנו מפרש שאם הוא עוקר את הגוף לגמרי הרי הוא נחשב אומר מותר, שהוא פטור להביא חטאת כי הוא נחשב אנוס ולא שוגג.

אבל הריטב"א במסכת מכות דף ז' ע"ב, מתרץ את דעתו של רש"י, שיש לחלק בין אומר מותר לגמרי, שאינו יודע שום איסור שאז הוא פטור מקרבן, ומה שמצינו בגמרא שאומר מותר חייב קרבן, מדובר באמת שהוא לא עוקר את כל הגוף אלא הוא אומר מותר במקצת.

ובענין כוונתו של רש"י לגבי תינוק שנשבה וגר שנתגייר בין הנכרים, שהוא נחשב אונס גמור, וכמו כאן שהוא אומר שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פטור בגלל שהוא נחשב אונס גמור, וגם בדברי הבאר שבע שהסביר את כוונתו של רש"י שהוא פוסק כר' יוחנן וריש לקיש שתינוק שנשבה לבין הנכרים פטור להביא קרבן, האריך בזה בתשובות חוט המשולש לר' חיים מוולאוזין בסימן י"ג, ותשובה זאת עצמה גם כן מודפסת בסוף ספר בית הלוי בסימן ג', בתוך השלוש תשובות מר' חיים שמודפסות שם, וזו אותה תשובה לענין אומר מותר שמודפסת בחוט המשולש סימן י"ג, וגם בחתם סופר בתשובותיו בסימן כ"ב דן באריכות בענין זה של אומר מותר ובביאור דעתו של רש"י.

[עד כאן דברי רש"י שלא הסברנו בתוך דברי המשנה.]

- דף ב' ע"ב

גמרא.

שואלת הגמרא, **מניינא למה לי** למה המשנה צריכה לומר שישנם שלושים ושש חיובי כרת, הרי אם המשנה תמנה את החיובי כרת אנחנו נדע לזכות לבד ולדעת שזה שלושים ושש.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוחנן, שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת**, הדין הוא שאדם שעובר עבירה שבשוגג חייבים עליה חטאת, אם הוא עובר את אותה עבירה פעמיים שלוש בהעלם אחד, דהיינו שלא נודע לו בינתיים, לדוגמה אם הוא אכל כזית חלב וחזר ואכל עוד כזית חלב וחזר ואכל עוד כזית חלב בלי שנודע לו בין אכילה לאכילה שהוא עבר את העבירה של אכילת חלב, הרי שהוא מביא חטאת אחת על כל החלב שהוא אכל, משא"כ אם הוא אכל חלב וגם אכל דם, אפילו שזה היה בהעלם אחד, כיון שחלב ודם הם שתי עבירות נפרדות עם שתי אזהרות נפרדות אז הוא חייב להביא שתי חטאות, אומר ר' יוחנן שהתנא במשנה נוקט שלושים ושש כריתות, לומר לך שאם הוא עשה את כולם בהעלם אחד, דהיינו הוא עבר את כל אותם עבירות שנמנו במשנה בלי שנודע לו בין אחת לשניה על העבירה שהוא עבר, לא יספיק שהוא יביא חטאת אחת, אלא הוא יצטרך להביא חטאת על כל אחת ואחת, וזה מה שהוא אומר שלושים ושש כריתות, פירושו אדם שעובר את כל העבירות שבתורה שחייבים עליהם חטאת, יצטרך להביא שלושים ושש חטאות.

תו ויש עוד קושיא דומה, **הא דתנן** מה שלמדנו משנה במסכת שבת, **אבות מלאכות מ' חסר אחת, מניינא למה לי**, המשנה שם מונה את אותם שלושים ותשע אבות מלאכות שנאסרו בשבת, וגם שם יש אותה שאלה, למה המשנה צריכה לומר לי שהם שלושים ותשע.

וגם בזה מתרצת הגמרא, **שאם עשאן כולן בהעלם אחת, חייב על כל אחת ואחת**, שאם הוא עשה את כל השלושים ותשע מלאכות בהעלם אחד שנשכחו ממנו האיסור ולא נודע לו בין עבירה לעבירה, יצטרך להביא שלושים ותשע חטאות, וזה מה שהמשנה אומרת שלושים ותשע אבות מלאכות, פירושו אם הוא יעשה את כולם בשגגה הוא יצטרך להביא שלושים ותשע חטאות.

תו עוד מקום שכך את הקושיא הזאת, **הא דתנן** מה שכתוב במשנה לקמן בדף ח', **ד' מחוסרי כפרה**, שם המשנה מונה שישנם ארבעה מחוסרי כפרה, דהיינו שהם היו טמאים ועל אף שהם כבר נטהרו, כיון שהם צריכים להביא קרבן אז כל זמן שהם לא הביאו את הקרבן הם הרי עדיין אסורים באכילת קדשים, וזה נקרא מחוסרי כפרה, שעדיין לא הביאו את כפרתם את הקרבן והם אסורים באכילת קדשים, והמשנה מונה שם את הארבעה, וגם שם נשאלת השאלה, **מניינא למה לי** למה המשנה צריכה לומר שהם ארבעה, אנחנו נספור ונדע שהם ארבעה.

עונה הגמרא, זה בא **לאפוקי מדרבי אליעזר בן יעקב דאמר ה' הוי**, זה בא למעט את דעתו של ר' אליעזר בן יעקב שסובר שיש חמישי, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי אליעזר בן יעקב אומר, גר מחוסר כפרה, עד שיזרק דם עליו**, כך מפורש לקמן בדף ט' שלומדים מהפסוק "ככם כגר יהיה" מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במלה וטבילה והרצאת דמים, כלל ישראל במעמד הרי סיני נכנסו לברית עם הקב"ה, דהיינו להיות יהודים, במילה שמלו את עצמם, ובטבילה שטבלו את עצמם, ובהרצאת דמים כפי שמפורש בסוף פרשת משפטים שמשה רבינו שחט קרבן וזרק מהדם, אז לומדים לדורות שגר הבא להתגייר צריך מילה טבילה וקבלת מצות של גירות, וצריך להביא קרבן שיזרקו עליו את הדם, וכל זמן שלא הביאו עליו את הקרבן הוא עדיין אסור באכילת קדשים כמו שמבואר לקמן בדף ט', ואת זה המשנה באה לאפוקי, שיש רק ארבעה ולא חמשה, וזה מה שהגמרא מסיימת, **אהכי תנא ד'** שיש רק ארבעה ולא חמשה.

תו ועוד קושיא כזאת יש, **הא דתנן** מה שנלמד במשנה לקמן, **ד' מביאין על הזדון כשגגה** ישנם ארבעה שמביאים קרבן על זדון כמו בשגגה, שהרי כך למדנו כאן שלהביא את הקרבן חטאת מביאים רק על שגגה, אבל ישנם ארבעה שמביאים גם על מזיד כמו על השגגה, וזה מפורש במשנה לקמן בדף ט' שמדובר על שפחה חרופה, נזיר טמא, שבועת העדות, ושבועת הפקדון, אלו מביאים על זדון, **מניינא למה לי** למה כתוב שם ארבעה.

עונה הגמרא, **לאפוקי מדרבי שמעון, דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי שמעון אומר, שבועת הפקדון לא ניתן זדונה לכפרה, אהכי תנא ד'** לכן אומר התנא שיש ארבעה, לאפוקי מדברי ר' שמעון שלדבריו יש רק שלוש, כי הוא סובר שבשבועת הפקדון לא חייבים קרבן על מזיד.

תו ועוד קושיא כזאת יש, **הא דתנן** מה שלמדנו שם בהמשך המשנה, **ה' מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה**, שם נמנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שיש עבירות הרבה שאפילו נודע לו בין אחת לשניה, ולמדנו הרי שמתי מביאים רק חטאת אחת על העבירות שהוא עבר, רק אם לא נודע לו והוא היה בהעלם אחד, אבל אם נודע לו בין אחד לשני הרי שהוא צריך להביא קרבן על כל עבירה ועבירה, אבל ישנם חמשה שמביאים קרבן אחד על עבירות הרבה, ומפורש שם גם כן בגמרא על נזיר שנטמא הרבה טומאות, ומי שבא על שפחה חרופה ביאות הרבה, וכן לגבי המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה, ומצורע שנתנגע נגעים הרבה, ולגבי יולדת, כל אלו נפטרים בקרבן אחד על הרבה חיובים, **מניינא למה לי** למה שם התנא צריך לומר את המנין שזה חמש, נספור לבד ונדע שזה חמש.

עונה הגמרא, **משום דקא בעי למיתנא סיפא, נזיר אם נטמא טומאות הרבה**, שהתנא רוצה לומר לנו לגבי נזיר שאם נטמא טומאות הרבה אז בזה הוא גם כן מביא קרבן אחד, **ומשכחת לה כגון דאיטמי בשביעי וחזר ונטמא בשביעי, ומני רבי יוסי ברבי יהודה היא, דאמר נזירות דטהרה מן שביעי הוא דחייל עליה**, מסביר רש״י דין זה של נזיר שנטמא, אדם שנדר בנזירות ובתוך ימי הנזירות הוא נהיה טמא, הוא צריך לספור שבעה ימים כדי ליטהר מהטומאת מת שהוא נטמא בה, ובכדי שלאחר שהוא יטהר מהטומאה יוכל לחזור ולהתחיל למנות נזירות טהרה, אז ביום השביעי כשהוא נטהר מטומאת המת שבו, סובר ר׳ יוסי בר׳ יהודה שבשביעי כבר חלה עליו נזירות הטהרה ושוב הוא נחשב נזיר טהור, ולכן אם באותו יום שביעי שחלה בו נזירות טהרה הוא שוב יטמא, אז הרי יש כאן טומאה שהנזיר שוב נטמא לאחר שהוא כבר נהיה נזיר טהור, אז זו כבר טומאה שניה שהוא נטמא בתורת נזיר טהור, ולאחר מכן הוא שוב יטהר מהטומאת מת שלו בשבעה ימים, ושוב ביום השביעי תחול עליו נזירות טהרה ושוב הוא נטמא במת, הרי שהיו עליו שלושה פעמים טומאת מת שהוא נטמא אותם בהיותו נזיר טהור, ויספיק לו להביא קרבן אחד של נזיר ט מא על כל שלושת הטומאות, שמכיון שבאותו יום שביעי עדיין לא יכול היה להביא את הקרבנות, שנזיר טמא צריך להביא קרבנות לאחר שהוא נטהר מטומאת המת שבו, אז הוא מביא ביום השמיני קרבנות, כי ביום השביעי הוא עדיין לא יכול להביא את הקרבנות, אז מכיון שביום השביעי עדיין לא יצאה שעה הראוייה להביא קרבן, שאין הוא מביא את הקרבנות אלא למחרת בשמיני, לכן אין הוא מביא על שתי הטומאות האחרונות שהוא נטמא אותם באותו יום שביעי, כי מספיק לו להביא קרבן אחד על כל אותם הטומאות שהוא נטמא, אז כשהמשנה אומרת שנזיר אם הוא נטמא טומאות הרבה הוא מביא קרבן אחד על כל הטומאות, זה שייך רק לדעת ר׳ יוסי בר׳ יהודה שביום שביעי לטומאתו כבר חלה עליו נזירות טהרה, ואם הוא חוזר ונטמא הרי שזה נזיר טהור שנטמא, ומספיק לו להביא קרבן אחד, כיון שעדיין לא הגיע היום שהוא ראוי להביא את קרבנותיו.

דאי תאמר רבי היא כי אם תאמר שזה אליבא דרבי שחולק ר׳ יוסי בר׳ יהודה, והוא סובר שנזירות הטהרה אינה חלה רק ביום השמיני, אם כן אם הוא נטמא ביום השביעי זה עדיין לא נקרא שזה עוד טומאה, כי מתי זה נחשב עוד טומאה, זה אם חל עליו נזירות טהרה והוא חוזר ליטמא, אז זה נחשב עוד טומאה של נזיר טהור שנטמא, אבל אם הוא נטמא ביום השביעי לדעת רבי שלא חלה הנזירות של נזיר טהור רק ביום השמיני, אז הרי מה שהוא נטמא ביום השביעי זה לא נקרא עוד טומאה, אלא מה, שלאחר שהגיע היום השמיני ואז חלה עליו הנזירות טהרה אז הוא נטמא, אז הוא באמת הוא יצטרך להביא קרבן נפרד על כל טומאה וטומאה, וזה מה שהגמרא אומרת, שאם תאמר שזה רבי, **כיון דנזירות דטהרה עד שמיני לא חיילא עליה**, עד יום השמיני שבו הוא ראוי להביא את הקרבנות סובר רבי שלא חלה עליו נזירות הטהרה, **היכי משכחת לה** באיזה אופן יהיה שהנזיר יוכל להביא קרבן אחד על הרבה טומאות, **אי דנטמא בז׳ וחזר ונטמא בז׳, כולה חדא טומאה אריכתא היא**, זה לא נקרא עוד טומאה, כי זה כמו שהוא נטמא במת פעם אחת ועוד פעם ועוד פעם באותו יום, שזה לא נקרא טומאה חדשה לחייב קרבן שתאמר שהוא נפטר בקרבן אחד, אלא זה טומאה ארוכה, **ואי דנטמא בח׳ וחזר ונטמא בח׳**, אם ביום השמיני שחלה עליו נזירות טהרה הוא חזר ונטמא, **כיון דיצא בשעה הראויה להביא בה קרבן** כיון שביום השמיני זה כבר היה יום שראוי הנזיר להביא בו קרבן, **חייב על כל אחת ואחת** אז הוא יהיה חייב להביא על כל טומאה שהוא נטמא בהיותו נזיר טמא, **אלא שמע מינה רבי יוסי ברבי יהודה היא**, שנזיר טהור שיביא על הטומאה שהוא נטמא קרבן אחד על טומאות הרבה זה רק אליבא דר׳ יוסי בר׳ יהודה, ועל זה התנא אומר לי מנין שזה חמשה שמביאים קרבן אחד על עבירות הרבה, כדי ללמדך שזה בדווקא שגם נזיר מביא קרבן אחד על טומאות הרבה שזה אליבא דר׳ יוסי בר׳ יהודה, ושלא תסבור שזה לדעת רבי ותגיד שנזיר באמת לא צריך לומר במשנה, הרי התנא אמר לך שזה חמש כדי שתדע שהדין של נזיר הוא גם כן בדווקא, כי זה אליבא דר׳ יוסי בר׳ יהודה.

שואלת הגמרא, **מאי רבי ומאי רבי יוסי ברבי יהודה**, איפוא נמצא המחלוקת שהזכרנו בין רבי לר׳ יוסי בר׳ יהודה. עונה הגמרא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק בפרשת נשא אצל נזיר לאחר שהנזיר נטמא והוא נטהר מהטומאה והוא חוזר למנות נזירות טהרה, (במדבר ו׳) **וקדש את ראשו ביום ההוא, ביום הבאת קרבנותיו דברי רבי**, רבי סובר שהכוונה היא ביום שהוא מביא את הקרבנות, שזה ביום השמיני, רק אז חלה עליו נזירות טהרה, **רבי יוסי ברבי יהודה אומר, ביום תגלחתו** ביום שהוא מגלח את התגלחת של נזיר טמא שזה ביום השביעי לטומאת מת שהוא נטמא בה, לכן אז כבר חלה נזירות הטהרה.

תו ועוד קושיא דומה שהקשינו, **הא דתנן** מה שנלמד במשנה לקמן בדף ט׳, **ח׳ מביאין קרבן עולה ויורד, מניינא למה לי** למה צריך התנא למנות שהם חמשה.

עונה הגמרא, **משום דקתני סיפא נשיא כיוצא בהן**, הסיפא היא לא הסיפא שם במשנן לקמן, אלא הסיפא היא משנה בהוריות דף ח׳ ע״ב, שם כתוב ״נשיא כיוצא בהן דברי ר׳ יוסי הגלילי״, והכוונה למה שנאמר שם ברישא שהציבור אינם מביאים פר העלם דבר, שהרי הדין הוא שאם בית דין הגדול הורו בטעות להתיר אחד מהאיסורי כרת שבתורה ורוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הציבור עשו על פיהם, לכשנודע להם הם צריכים להביא פר העלם דבר, ועל שמיעת קול ועל ביטוי שפתים ועל טומאת מקדש וקדשיו, שהם העבירו שעליהם מביאים קרבן עולה ויורד, אין הציבור מביא פר העלם דבר, ור׳ יוסי הגלילי אומר והנשיא כיוצא בהם, שגם הנשיא אינו מביא קרבן עולה ויורד, כיון שקרבן עולה ויורד שאצל העשיר צריך להביא כשבה או שעירה ואדם שהוא עני ודל ואין ידו משגת צריך להביא שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת, ובדלי דלות הוא צריך להביא עשירית האיפה למנחה, אז כיון שבנשיא לא מצוי שהוא יהיה עני לכן הוא לא מחוייב באותו קרבן של עולה ויורד, וזה מה שנאמר ונשיא כיוצא בהם, שגם נשיא דינו כמו הציבור, שכמו שהציבור לא מביא קרבן עולה ויורד כך גם הנשיא אינו חייב להביא קרבן עולה ויורד, ולכן כיון שבאותה סיפא הוזכר הנשיא לכן [**תני**] **ה׳, לאפוקי מדרבי אליעזר דאמר נשיא מביא שעיר**, הדין הוא בכל עבירה שהדיוט דהיינו סתם אדם חייב להביא חטאת קבועה כבשה או שעירה, הרי שהנשיא אם הוא חטא עבירה שחייבים עליה חטאת קבועה הוא מביא שעיר, דהיינו שעיר זכר, סובר ר׳ אליעזר שגם בקרבן עולה ויורד הרי שהנשיא צריך להביא שעיר, אבל גם ר׳ אליעזר לא אמר זאת רק בטומאת מקדש וקדשיו, כיון שבטומאת מקדש וקדשיו הרי יש בזה חיוב כרת אם הוא היה מזיד כמו באלו העבירות שבשוגג מביאים חטאת קבועה הרי הם עבירות שבמזיד חייבים עליהם כרת, סובר ר׳ אליעזר שכמו שבעבירה שחייבים עליה כרת במזיד ובשוגג מביאים חטאת קבועה הרי שהנשיא צריך להביא שעיר לחטאת, כך בטומאת מקדש וקדשיו שבמזיד חייבים כרת ובשוגג מביאים קרבן עולה ויורד, הנשיא מביא עיר כמו שהוא מביא בכל חטאת קבועה, משא״כ שמיעת קול וביטוי שפתים מודה גם ר׳ אליעזר שהנשיא פטור מלהביא קרבן עולה ויורד, על זה בא התנא ואומר חמשה, להשמיענו שהוא נקט בדווקא שעל חמשה עבירות הללו לא מביאים חטאת קבועה אלא חטאת עולה ויורד, שלא תאמר שטומאת מקדש וקדשיו לא נכללת בזה כדי שנאמר שזה לר׳ אליעזר שהנשיא מביא כן על טומאת מקדש וקדשיו קרבן חטאת קבועה, אלא שבאמת גם הנשיא פטור מלהביא קרבן, כדברי ר׳ יוסי הגליל שאמר נשיא כיוצא בהן, שהנשיא פטור מלהביא קרבן עולה ויורד, או שהתנא במשנה שאומר חמשה לכלול גם טומאת מקדש וקדשיו סובר כר׳ עקיבא שמחייב גם את הנשיא להביא קרבן עולה ויורד כבשה או שעירה או תורים או בני יונה, ועכ״פ כל החמשה נוהגים בקרבן עולה ויורד, ואין לחלק ביניהם שיביא חטאת קבועה בטומאת מקדש וקדשיו כדברי ר׳ אליעזר.

תו ועוד קושיא דומה הקשינו, **הא דתנן** מה שלמדנו במשנה בתחילת מסכת בבא קמא, **ד׳ אבות נזיקין, מנינא למה לי** לממה התננא צריך למנות ארבעה.

עונה הגמרא, **לאפוקי מדרבי אושעיא, דאמר י״ג אבות נזיקין הן**, ר׳ אושעיא סובגר שיש שלוש עשרה אבות נזיקין, והם מנויים שם בב״ק דף ד׳ ע״ב.

ושוב שואלת הגמרא, **ולרבי אושעיא מניינא למה לי** למה הוא אומר את המנין של שלוש עשרה.

עונה הגמרא, **לאפוקי מדרבי חייא דאמר כ״ד אבות נזיקין**, שגם הם מנויים שם בב״ק.

ושוב שואלת הגמרא, **ולרבי חייא מנינא למה לי** למה שוב ר׳ חייא גם צריך לומר למנות את המנין של עשרים וארבעה.

עונה הגמרא, **לאפוקי מסור ומפגל**, מסור פירושו מלשין שהלשין על ישראל לגוים שגזלו את ממונו של אותו ישראל, ומפגל מסביר רש״י שכהן שפיגל בקרבן של ישראל במחשבת חוץ לזמנו חייב הוא לשלם לישראל שהפסיד לו את קרבן, אז המנין של ר׳ חייא בא לאפוקי שמלשין ומפגל אינם צריכים לשלם ממיטב כמו כל המזיקין, מכיון שזה היזק של דיבור בעלמא, והיזק שאינו ניכר נינהו.

אמר מר, שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת, הגמרא שאלה בתחילת העמוד למה המשנה צריכה למנות שהם שלושים ושש חייבי כריתות, הרי אם נמנה לבד את כל החיובי כרת שנמנו במשנה נדע לבד את המספר שזה שלושים ושש, וענה על זה ר׳ יוחנן, לומר שאם הוא עשה את כולם בהעלם אחד הוא חייב על כל אחת ואחת, וזו כוונת התנא כשהוא אומר שלושים ושש חייבי כריתות שתדע את מספרם, ואם תוריד פסח ומילה שעליהם אם הוא עובר בשוגג הוא לא מביא חטאת כיון שאין בהם אזהרה של לאו כי הם הרי מצות עשה, ואין חייבים חטאת כשעוברים עבירה שבמזיד חייבים עליה כרת אז בשוגג חייבים חטאת, רק אם אותה עבירה היא עבירה של אזהרה של לא תעשה, של לאו, של שב ואל תעשה, משא״כ אם זו אזהרה של מצות עשה של קום ועשה, כמו תקריב את הפסח, או תמול את עצמך, אז בזה כיון שזו מצות עשה, על אף שאם הוא עובר עליה הוא חייב כרת, הרי שבשוגג הוא לא מביא חטאת, אבל אחרי שנוריד את אותם שתים של פסח ומילה, נדע את מספר החיובי חטאת האפשריים אצל אדם אחד, שאם הוא עבר את כל העבירות שנמנו במשנה, הרי שהוא יצטרך להביא שלושים וארבע חטאות שמכיון שעל אף שהוא עשה את כולם בהעלם אחת הוא יהיה חייב על כל אחת ואחת, שהרי כך הוא הדין, אדם שעובר אותה עבירה עצמה, כשהוא עובר אותה פעמיים, כגון שהוא אכל פעם אחת חלב וחזר ואכל פעם שניה חלב בהעלם אחד, פירושו בלא שנודע לו בינתיים על אכילת החלב הראשונה, הרי מספיק שהוא יביא רק חטאת אחת, משא״כ אם הוא אכל חלב ודם, כיון שהם שתי עבירות נפרדות, אפילו שזה היה בהעלם אחד הוא צריך להביא חטאת על חלב לעצמו ועל דם לעצמו, ואת זה התנא במשנה רומז במה הוא מונה את מספר החיובי כרת, לומר שאם עשאן כולם בהעלם אחד הוא חייב על כל אחת ואחת.

ועל זה שואלת הגמרא, **בשלמא פטור לגמרי, לא מצית אמרת**, לומר שאם הוא עבר את כל העריות שהוזכרו במשנה שהוא יהיה פטור מלהביא קרבן, זה אי אפשר לומר, **דכתיב** כי כתוב בסיום פרשת עריות שבפרשת אחרי מות (ויקרא י״ח) **כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו**, הרי שכתוב שיש חיוב כרת על כל העריות שהוזכרו כאן, ולאחר מכן כיון שאנחנו יודעים שבכל עבירה שחייבים עליה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כרת אם עוברים אותה במזיד צריך להביא קרבן חטאת אם עוברים על אותה עבירה בשוגג, אז מזה אנחנו יודעים שעל כל העריות בודאי הוא חייב להביא חטאת, **אלא אימא** אבל עדיין השאלה עומדת, **עבר חדא, נתחייב חדא**, אם הוא עובר על אחת מן העריות באמת הוא יצטרך להביא קרבן, **עבר כולהו בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת** אבל גם אם הוא עובר על כל העריות אם זה היה בהעלם אחד שיחשב כעבירה שהוא עבר עליה פעמיים ושלוש בהעלם אחד שהוא לא צריך להביא אלא חטאת אחת, ומנין לך שהוא צריך להביא על כל ערוה וערוה של פרשת עריות.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוחנן, לכך יצאה כרת באחותו לחלק**, הרי הגמרא עכשיו הגמרא הביאה שבפרשת אחרי מות כבר נאמר שיש חיוב כרת על כל העריות, שכתוב ״ונכרתו הנפשות העושות״, וגם הערוה של אחותו היא בכלל אותם עריות שנאמר בהם חיוב של כרת, ולאחר מכן בפרשת קדושים כתוב עוד פעם ״איש אשר יקח את אחותו״ וחוזר הפסוק לומר ״ונכרתו לעיני בני עמם״, שיש על ערוה של אחות חיוב כרת, והרי כשהפסוק בא לומר הלכות שיש בהם חיוב כרת, זה הרי לגמרי אין בו צורך, כי אנחנו יודעים מכללות העריות שגם אחותו היא ערוה בתוך כל העריות שחייבים עליה כרת, אלא יצאה כרת באחותו לחלק, ולומר, שכשם שערוה זו של אחותו הרי בודאי שאם הוא עובר את הערוה הזאת הוא צריך להביא קרבן חטאת בנפרד, שהרי כתוב כאן חיוב כרת לעצמו, וכמו כן כשהוא עובר על כל ערוה וערוה גם כן הוא צריך להביא קרבן חטאת בנפרד.

מתקיף לה רב ביבי בר אביי, אימא, אחותו דפרט קרא, ניחייב חדא עלה, נאמר שאמנם באחותו ששם פירט הכתוב בפני עצמו חיוב כרת, אז נדע באמת שאם הוא עבר את הערוה של אחותו עם עוד עריות, אז על הערוה של אחותו הוא צריך להביא חטאת אם הוא היה שוגג באותה עבירה, על אף שיש לו חיוב על העריות האחרות, מכל מקום על הערוה של אחותו צריך להביא חטאת בנפרד, כי כתוב שם חיוב כרת לעצמו, אבל השאלה היא, **וכולן, כיון דבהעלם אחת, לא ניחייב אלא אחת**, דהיינו שעדיין קשה שעל שאר העריות נאמר שאין הוא חייב אלא חטאת אחת אם הוא עבר אותם בהעלם אחד.

וחוזרת הגמרא ושואלת על קושיות של רב ביבי בר אביי, **ולרב ביבי בר אביי, מי ליה הדא דתניא** וכי אין הוא סובר את מה שלמדנו בברייתא, **כל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא**, אחת מהשלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן זו מדה זו, דבר שהיה נכלל בתוך הכלל כמו אחרים, והתורה פירשה אותו לפרש את דינו לעצמו, פירושו ויצא מן הכלל, אז לא רק ללמד על עצמו יצא, אלא זה בא ללמד על הכלל כולו, ואם כן גם כאן מכיון שהערוה של אחות הוא דבר שהיה בכלל, שהרי היתה כלולה בכלל כל העריות שעליהם נאמר ״ונכרתו הנפשות העושות״, ועכשיו כשהוא יוצא מן הכלל שהתורה מפרטת חיוב כרת במפורש ובמיוחד אצל אחותו, אז זה לא רק ללמד על עצמו יצא, שעל הערוה הזו של אחות חייבים חטאת בנפרד אם הוא עובר אותה עם עוד עריות, אלא שהוא יצא ללמד על הכלל כולו, שכל העריות שמכללם יוצא הערוה של אחות להתפרש בו כרת, שכל העריות ילמדו ממנה והוא ילמד על כל שאר העריות שכל ערוה וערוה חייבים עליה חטאת בפני עצמה, שאם הוא עבר על כל העריות בהעלם אחד חייב הוא להביא חטאת על כל ערוה וערוה, ומה היא קושיתו של רב ביבי בר אביי, והגמרא הביאה את אותה ברייתא שמפרשת את המדה הזאת שדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, **כיצד** כתוב בפסוק בפרשה של שלמים בפרשת צו (ויקרא ז׳) **והנפש אשר תאכל בשר וגו׳**, והפסוק הזה בא ללמד שאדם שהוא טמא בטומאת הגוף ואוכל מבשר השלמים ״ונכרתה״ שהוא חייב על זה כרת, **והלא שלמים בכלל [כל] הקדשים היו** הרי שלמים נכללים בכלל כל הקדשים, שיש לי פסוק בפרשת אמור ״אמור אליהם לדורותיכם, כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים, שזה מדובר גם כן לא במי שנקרב, דהיינו הוא מתקרב לנגוע בקדשים כשהוא טמא הוא מטמא אותם, לא על זה אומר הפסוק שיש חיוב של כרת, שהרי בודאי בנגיעה שהוא נוגע בקדשים אפילו שהוא מטמא אותם בנגיעה זאת אין בזה חיוב של כרת ונטילת נשמה, ולומדת הגמרא במסכת מכות דף י״ד ממה שכתוב בפסוק ״בכל קודש לא תגע״ שנגיעה זאת הכוונה אכילה, וגם מה שנאמר ״כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים״, קריבה זו אין הכוונה לנגיעה שהוא נוגע, אלא הכוונה שאם הוא יאכל מן הקדשים בטומאת הגוף הוא חייב כרת, ולמה כתוב בפסוק בלשון ״יקרב״, על זה מביא רש״י מהגמרא מעילה בדף י׳, שזה בא ללמד שגם כשהוא אוכל מבשר הקדשים כשהוא טמא, אין הוא חייב עד שיוכשר הקרבן להיות קרב, כלומר אינו חייב על אכילתו משום טומאה עד שיוכשר ליקרב, אבל ודאי לא על הנגיעה, ועכ״פ הרי למדנו מאותו פסוק שכל הקדשים אם אדם אוכל מהם בטומאת הגוף הוא חייב כרת, ושלמים הם הרי קרבן וקדשים כמו כל הקדשים, וגם היו בכלל מה שנלמד מהפסוק בפרשת אמו שעל אכילת קדשים חייבים כרת, אז אני כבר יודע שגם על אכילת שלמים חייבים כרת, **למה יצאו** ולמה התורה צריכה לפרט את שלמים בפני עצמו בפסוק בפני עצמו בפרשת צו שהאוכל מן השלמים כשהוא טמא בטומאת הגוף הוא חייב כרת, **להקיש אליהן** זה בא להקיש וללמד, **מה שלמים שהן קדשי מזבח וחייבין עליהן** כמו שהשלמים שבהם כתוב מפורש ומפורט בפני עצמם חיוב כרת, אז הרי שלמים אלו שהוא אוכל מהם בטומאת הגוף הם קדשי מזבח, היינו קרבן הראוי להיות קרב על המזבח, **אף כל שהן קדשי מזבח חייבין עליהן** אותם קדשים שהתורה אומרת בפרשת אמור ״איש אשר יקרב מכל זרעכם אל קדשים״, שאם הוא אוכל מהקדשים בטומאת הגוף הוא חייב כרת, זה רק כאלו שהם קדשי מזבח, **יצאו קדשי בדק הבית** שאדם האוכל מדבר שאינו קדוש אלא קדושת בדק הבית כשהוא היה טמא בטומאת הגוף, אין לו עונש של כרת, אז הרי זו המדה של דבר שהיה בכלל, ששלמים שכבר היו כלולים בכלל של חיוב כרת על מי שאוכל קדשים בטומאת הגוף, ונתפרשו לעצמם, זה נקרא יוצא מן הכלל, שהוא יצא מתוך כלל הקדשים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להתפרש ולהתפרט עם חיוב כרת בפני עצמו, זה בא ללמד על הכלל כולו, שמדובר בחיוב כרת על האוכל מטומאת הגוף בקדשים רק בקדשי מזבח ולא בקדשי הגוף, אז הוא הדין גם כאן כיון שערוה של אחותו שיש בה חיוב כרת היתה בכלל של כל העריות, והתורה הוציאה את אחותו מן הכלל ופרטה בו חיוב כרת בפני עצמו, אז זה בא ללמד לא רק על עצמו שעל ערוה של אחותו יש חיוב חטאת בפני עצמו, אלא על העריות כולם, שכל ערוה וערוה יש עליה חיוב חטאת בפני עצמו, ומה מקשה בכלל רב ביבי בר אביי, הרי כך היא המדה לדרוש את הדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, שלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

עונה הגמרא, **אמר** (ליה) [לך] **רב ביבי, בר מינה** לא מכאן תקשה עלי, משום שמכאן לא קשה, **לאו מי אמרת התם יצאו קדשי בדק הבית** הרי גם שם כשהוא בא ללמד על הכלל כולו, זה בא לומר שצריך להיות דומה לשלמים, שקדשי בדק הבית אין בהם עונש כרת כיון שהם לא דומים לשלמים שהם קדשי מזבח, כך היוצא מן הכלל מלמד על הכלל כולו, שהחיוב כרת לא נאמר אלא במי שדומה לו שהוא קדשי מזבח, וגם כאן רב ביבי אומר שבזה לא הקשיתי, אותם עריות שתמצא שהם דומים לאחותו, ודאי שאחותו מלמד על כל העריות הדומים לה שיש חיוב חטאת בפני עצמו, וכמו שאחותו יצאה לחלק שעל הערוה של אחות צריך להביא חטאת בפני עצמו, אפילו אם הוא עבר עבירה זאת בהעלם אחד עם עוד עבירות של חיוב חטאת צריך על הערוה הזו להביא חטאת בפני עצמו, תלמד מזה את כל העריות שגם כן דומים לאחות, אבל לא תוכל ללמוד ערוה שאינה דומה לה, כמו ששם בשלמים זה בא ללמד שהחיוב כרת הוא רק במי שדומה לשלמים שהוא קדשי מזבח, וכך נאמר, **הכא נמי, מה אחותו מיוחדת שהיא ערוה, ואין לה היתר בחיי אוסרה**, הרי הערוה של אחות זה עצם היחס הקרבה המשפחתית של אחות לא שייך שהאחות תהיה מותרת אי פעם בחיי מי שאוסר אותה, זאת אומרת כל זמן שאחיה חי היא אסורה עליו, **אף כל שאין לה היתר בחיי אוסרה**, כל ערוה שאין אפשרות שהיא תהיה ניתרת בחייו של מי שאוסר אותה ומי שהוא סיבת הערוה, באמת נלמד מאחות שיש עליה חיוב חטאת בפני עצמו, **יצאה אשת איש שיש לה היתר בחיי בעלה**, הרי אשת איש, מי שאוסר אותה על כל העולם, זה הבעל שהיא מקודשת לו, שזה הבעל הוא זה שאוסר אותה על כל העולם, ובחיי בעלה שאוסר אותה יש לה היתר לכל העולם על ידי גירושין שהבעל מגרש אותה בגט, ובזה היא נהיית מותרת לכל העולם, אז ערוה זו של אשת איש אי אפשר ללמוד אותה מאחותו, ומנין לך שגם על זה יש חיוב חטאת בפני עצמו אם הוא עבר את אותה עבירה של אשת איש עם עוד עריות בהעלם אחד שהוא יהיה חייב על אותה עבירה גם כן חטאת בפני עצמו.

חייבין עליה בפני עצמה כמו שעל אחותו ידענו מזה שנתפרש כרת במיוחד אצל אחותו שעל אחותו חייבים בפני עצמה להביא חטאת, **אף כל חייבין עליה בפני עצמה** כך בכל העריות אפילו אם הוא עבר אותם כולם בהעלם אחד הוא צריך על כל ערוה להביא חטאת בפני עצמה.

שואלת הגמרא, **ולרבי יצחק דאמר חייבי כריתות בכלל היו, ולמה יצאה כרת באחותו, לדונה בכרת ולא במלקות, לחלק מנא ליה**, ר׳ יצחק במסכת מכות דף י״ד הוזכר על מה שהמשנה אומרת שם בדף כ״ג, כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתם, כל חיוב כרת הוא הרי עונש על עבירה שהוא עובר במזיד, עבירה שיש עליה לאו, והתורה אומרת שהעונש הוא כרת, וגם עבירה זו שיש בה חיוב כרת, אם היו עדים שהתרו בו לא לעבור את העבירה, מלקים אותו בבית דין כמו על כל לא תעשה, והחייבי כריתות האלה בזה שלקו נפטרו מידי כריתתם, ור׳ יצחק חולק על כך, ואומר שחייבי כריתות הרי בכלל היו, ולמה יצאה כרת באחותו, הפסוק בא לפרש לך באחותו את הדין שחייבים כרת, זה בא ללמד לדונו בכרת ולא במלקות, וזה מלמד על הכלל כולו שחיוב כרת שנאמר זה דווקא כרת ואין בזה שום חיוב מלקות, ולדעת ר׳ יצחק חייבי כריתות לא חייבים מלקות, והוא חולק על הכלל הזה של חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתם, הרי שר׳ יצחק צריך את הפסוק באחותו ללמד לדונו בכרת ולא במלקות, אם כן לחלק מנא ליה, מנין הוא יודע שעל כל ערוה וערוה חייבים חטאת בפני עצמה אפילו שהוא עבר את העבירות כולם בהעלם אחד.

עונה הגמרא, **נפקא ליה** הוא לומד את זה (ויקרא י״ח) **מ-ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב**, שהמלה ״ואל אשה״ היא מיותרת, שמספיק היה שיהיה ״ולנדה לא תקרב״, אז זה בא לומר שחייבים לחלק **על כל אשה ואשה**, שכל אשה שהוא בא עליה אם היא ערוה שחייבים עליה כרת במזיד הוא חייב עליה חטאת אם הוא היה שוגג, וכל אשה ואשה הוא חייב בפני עצמה, ומזה הוא יודע לחלק.

שואלת הגמרא, **ורבנן נמי, תיפוק להו מואל אשה בנדת טומאתה**, רבנן גם יכולים ללמוד מהפסוק הזה כמו ר׳ יצחק שעל כל ערוה וערוה חייבים כרת וחייבים חטאת בשוגג בפני עצמו, ולא צריך את הפסוק של ״אחותו״ לכך.

עונה הגמרא, **אין הכי נמי**, גם רבנן ילמדו את זה לחלק, שחייבים חטאת על כל ערוה מהפסוק ״ואל אשה״, **אלא כרת דאחותו למאי אתא** לאיזה צורך הפסוק פירט את חיוב כרת באחותו, הרי לחלק לא צריך את זה.

עונה הגמרא, **מיבעי ליה לחלק על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו**, שגם בשלוש עריות אלו הוא צריך להביא אם הוא עבר את כולם בהעלם אחד, אז בזה צריך לי פסוק מיוחד שאעפ״כ הוא חייב שלוש חטאות, והגמרא עכשיו הבינה שלכן צריך פסוק מיוחד ולא מפסיק ללמוד מ״ואל אשה״, כי הייתי סבור לומר הואיל וכל שלושת העריות האלו האיסור עורה שלהם הוא שם אחווה, שם אחיות, זו אחותו, זו אחות אביו, וזו אחות אמו, האיסור הוא מצד האחווה, אז הייתי סבור שעל כל שלושה אלו לא יתחייב אלא קרבן אחד, על זה צריך פסוק באחותו שיש חיוב כרת ללמד שאעפ״כ

אמר רבי יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע, אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבות וגו׳ (הואיל וכך הקיש הוא), הוקשו כל העריות כולן לאחותו, יש כאן היקש שכל העריות נלמדים בהיקש מאחותו, **מה אחותו**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

על אף שזה אותו שם של אחוה צריך חטאת על כל אחד.

שואלת הגמרא, **הני למה להו לחלק** וכי על זה אני צריך פסוק לחלק, **הרי שמות מוחלקין, והרי גופים מוחלקים**, כאן הרי יש שמות מוחלקין, פירושו שיש לאוים נפרדים לכל אחת מהעריות, אחותו זו אזהרת לאו בפני עצמה, ואחות אביו בפני עצמה, ואחות אמו בפני עצמה, לכל אחד יש לאו במיוחד, זה נקרא שמות מוחלקין, וזה גם גופים מוחלקים, שהרי יש כאן שלוש נשים שזה גופים מוחלקים, ובודאי מהפסוק "ואל אשה" למדנו שיש כאן חיוב חטאת בנפרד על כל אשה ואשה על גופים מוחלקים, ואיך הייתי סבור לומר שמפסיק שיהיה חטאת אחת על כל שלושה אלו ושלזה צריך פסוק מיוחד.

עונה הגמרא, **אלא אימא, לחלק על אחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו**, מדובר באשה אחת שהוא בא עליה, ועל אשה הזאת בעצמה יש שלושה איסורי ערוה, האחת היא אחותו, והשניה שהיא גם אחות אביו, והשלישית שהיא גם אחות אמו, ואיך זה יכול להיות, מביא רש"י מהגמרא לקמן בדף ט"ו, שמדובר ברשיעא בר רשיעא, רשע בן רשע, דהיינו, אדם שבא על אמו, והוליד ממנה שתי בנות, וחזר ובא על אחת מהשתי בנות שהוא עצמו הוליד, והוליד מהם בן, ובן זה בא על אחותו, כך שהבן הזה הוא רשע בן רשע, ואחות זו שהוא בא עליה הרי היא אחותו וגם אחות אביו וגם אחות אמו, וכאן זה הרי גוף אחד כי זה אותה אשה עצמה, ועל זה צריך פסוק לחלק שהוא יצטרך להביא שלוש חטאות, משום שמ"ואל אשה" לא הייתי יודע רק גופים מוחלקים כשזה שלוש נשים, אבל כאן שזה גוף אחד עם שלושה שמות ובזה גם כן צריך חטאת בנפרד לכל אחד, זה אני לומד מהחיוב כרת שנאמר באחותו, והוא בא ללמד לחלק.

ואומרים התוס' בסוף העמוד, שבעצם הגמרא יכלה למצוא את הצורך בלימוד של חיוב כרת באחותו לחלק באשה בגוף אחד שיש עליה כמה שמות של ערוה כמה איסורי עריות, יכלה הגמרא למצוא את זה לא רק באיסור, אלא גם באופנים של היתר, כמו אשת אחיו שהיא בתו, וכדומה, שיש עליה שתי שמות של ערוה, וצריך על זה פסוק שעל אף שזה גוף אחד צריך להביא חטאת על כל שם ושם מאיסורי עריות, ועל זה צריך את הפסוק שנאמר כרת באחות, אלא אומרים תוס', שהגמרא נקטה לרבותא, שאע"פ ששלושה שמות אלו בגוף אחד באים כולם משם אחוה, אעפ"כ הם נחשבים שמות מוחלקים שחייבים חטאת על כל אחד בנפרד.

שואלת הגמרא, **ורבי יצחק, הא מילתא מנא ליה**, ר' יצחק שאת הכרת שנאמר באחותו הוא צריך לדונו בכרת ולא במלקות, והוא יודע לחלק שחייבים על כל ערוה בנפרד חטאת מ"ואל אשה", אז מזה הוא רק יודע גופין מוחלקים, אבל שמות מוחלקים באופן זה שאותה אשה אותו גוף יש בה שלוש עבירות של ערוה, מנין שהוא צריך על כל עבירה ועבירה של שמות מוחלקים גם כן להביא חטאת בנפרד.

עונה הגמרא, **נפקא ליה מן סיפא דקרא, דכתיב** (ויקרא כ') **ערות אחותו גלה**, באותו פסוק שנאמר בפרשת קדושים חיוב כרת אצל אחותו, כתוב בסיומו של הפסוק "ערות אחותו גילה עונו ישא", אז הכרת שנאמר באותו פסוק נחשב שהוא נאמר גם על הסיפא של אותו פסוק, וכאילו פעמיים נאמר כרת אצל אחותו, אז פעם אחת זה ללמד לדונו בכרת ולא במלקות לדעת ר' יצחק, ופעם שניה לחלק בשמות מוחלקין.

שואלת הגמרא, **ורבנן, אחותו דסיפא דקרא מאי עבדי ליה**, מה הם לומדים ממה שנאמר עוד פעם אחות אחותו בסיומו של הפסוק.

עונה הגמרא, **מיבעי ליה**

- דף ג' ע"א

לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו, לומר שאין עונשין מן הדין, הפסוק מדבר על הערוה של אחות אם היא בת אביו והיא לא בת אמו, דהיינו היא אחותו רק מאב ולא מאם, או שהיא בת אמו והיא לא בת אביו, שהיא אחותו רק מאם ולא מאב, על זה נאמר בתורה שהוא חייב כרת, אבל אחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו, בא הפסוק לומר שגם עליה הוא חייב כרת, וזה מה שנאמר "ערות אחותו גילה", וללמדך לומר שאין עונשין מן הדין, שעל אף שהיית יכול ללמוד את זה בקל וחומר, שאם על אחות שהיא רק אחותו מן האב ולא מן האם התורה מחייבת כרת, ועל אחות שהיא רק מן האם ולא מן האב התורה מחייבת כרת, כל שכן על אחות שהיא גם מן האב וגם מן האם, על זה הפסוק אומר לך לא, אין עונשין מן הדין, אי אפשר ללמוד עונש של כרת מקל וחומר, אלא דווקא בגלל שהתורה מפרשת ערות אחותו גילה שזה מיותר ללמד על אחותו שהיא בת אביו ובת אמו, לכן אתה יודע שחייבים כרת, ולומר שאם לא היה מפורש לא הייתי יכול ללמוד זאת בקל וחומר, כי אין עונשין מן הדין.

ורבי יצחק סבר, עונשין מן הדין, ר' יצחק שאין לו את הלימוד הזה, כי הוא צריך את הפסוק "ערות אחות גלה" ללמד את הילפותא הזאת של שמות מחולקים שחייבים חטאת על כל אחת, הוא באמת סובר עונשין מן הדין, ולכן מנין הוא יודע שאחות שהיא בת אביו או בת אמו חייבים עליה כרת, הוא לומד את זה בקל וחומר, שאם חייבים אחותו שהיא לא בת אביו אלא רק בת אמו, או להיפך, כל שכן שאם היא גם בת אביו וגם בת אמו שבודאי חייבים.

ואיבעית אימא, ילף עונש מאזהרה, ר' יצחק אמנם גם יכול לסבור כמו רבנן שאין עונשין מן הדין, ומנין ר' יצחק יודע שאחות שהיא גם בת אביו וגם בתו אמו, דהיינו גם אחותו מן האב וגם מן האם, יש בה עונש כרת, את זה הוא לומד עונש מאזהרה, כשבפרשת אחרי מות התורה מזהירה באיסור לא תעשה את הערוה של אחות, כתוב "ערות אחותך בת אביך או בת אמך לא תגלה ערותן", וגם על זה למדה הגמרא במכות דף י"ד, שאם כתוב "ערות בת אביך או בת אמך" אני רק יודע שבת אביך שהיא לא בת אמך, דהיינו רק מאב ולא מאם, או בת אמך שלא בת אביך, יש עליה אזהרה, אבל בת אביך ואמך מנין, תלמוד לומר אחותך היא לא תגלה ערותה, זה בא ללמד שגם אחות שהיא אחותו גם מן האב וגם מן האם גם היא מוזהרת וגם היא בכלל האזהרה לא לגלות ערותה, שגם היא איסור ערוה עליו, ומכיון שלענין

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אזהרה התורה מלמדת שהאחות שהיא גם מן האב וגם מן האם היא גם בכלל האזהרה של עריות, אז ממילא אני יודע שגם בעונש אחות שהיא גם מן האב וגם מן האם היא גם כן בכלל העונש של חיוב כרת שנאמר על אחותו.

ונזכיר כאן את דברי רש״י בדף ב׳ ע״ב בתחילת הסוגיא, כשהגמרא מביאה שהכרת באחותו שנאמר בפרשת קדושים בא ללמד על הכלל כולו, או ללמד לחלק, או כדעת ר׳ יצחק ללמד על הכלל של חייבי כריתות שאין בהם מלקות, אומר רש״י, שעל אף שכל העריות נמצאות עוד פעם בפרשת קדושים מפורש, לאחר שכבר נאמר בהם חיוב כרת בכל העריות בפרשת אחרי מות, הם מתפרשים גם בפרשת קדושים בעונשים שלהם, אומר רש״י שכולם הוצרכו או בשביל ללמד את העונש של חיובי מיתה, אותן עריות שיש גם עליהם חיוב מיתה אם היו עדים והתראה, ויש כאלה שחיוב מיתה שלהם הוא בסקילה, ויש כאלה שחיוב מיתה שלהם הוא בחנק, כמו אשת איש, ויש כאלה שחיוב מיתה שלהם הוא בשריפה כמו אשה ובתה, ויש מהם שאמנם רק חיוב כרת יש בהם, ולמה נתפרש בהם החיוב כרת, אומר רש״י שבסוגיא ביבמות דף נ״ד הגמרא פירשה את כל החיובי כרת שהוזכרו מחדש בפרשת קדושים למה הם הוצרכו ומה נדרש מהם, רק הכרת שנאמר בפרשת קדושים אצל אחותו הוא זה שלא נתפרש, והוא זה שמפרש בסוגיא אצלנו שאחותו בכרת זה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, ללמד לחלק על הכלל כולו לדעת רבנן, או לדעת ר׳ יצחק ללמד על כל החייבי כריתות שאין הם חייבים מלקות, כי חייבי כריתות לדונה בכרת ולא במלקות.

אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא, כל מקום שאתה מוצא ב׳ לאוין וכרת אחד, (חלק) (שיטה) [חלוק] **חטאת ביניהן**, אז על אף שהכרת נאמר על שניהם ביחד, ולא נאמר עונש מיוחד לכל עבירה, הרי שיש חילוק חטאת ביניהם, מכיון שבאזהרה ובלאו הם מחולקים ולכל אחד יש לאו בפני עצמו, **ומאי היא** ואיזה הם השני לאוין האלו, **מפטם וסך**, מפטם זה אדם שעשוה שמן המשחה בתכונת במשקל הסממנים והשמן שעשה משה רבינו במשכן כשהיו במדבר, וסך זה אם הוא סך את עצמו לקחת משמן המשחה לסוך על גופו, ושניהם הם אלו שיש חילוק חטאת ביניהם, שאם הוא עשה את שניהם בהעלם אחד הוא חייב שתי חטאות, ונאמר בהם כרת אחד עם שני לאוין, [**שני לאוין**], **דכתיב** (שמות ל׳) **על בשר אדם לא ייסך ובמתכונתו וגו׳**, ״על בשר אדם לא ייסך״ זה אזהרה ולא תעשה לא לסוך משמן המשחה, ״ובמתכונתו לא תעשו כמוהו״ זה לאו לא לפטם את שמן המשחה במכתונת שעשה משה, אז יש כאן שני לאוין נפרדים, אבל יש רק **כרת אחד דכתיב** (שמות ל׳) **אשר ירקח כמוהו** שזה פירושו שהוא יפטם את השמן המשנה במתכונת של משה, והפסוק ממשיך, **ואשר יתן ממנו על זר** שזה לסוך משמן המשחה, **ונכרת מעמיו**, הרי שכתוב כרת אחד על שניהם ביחד, ועל אף שהחיוב כרת כתוב על שניהם ביחד, אבל כיון שהם נחלקו בשני לאוין נפרדין, לכן יש חילוק חטאת ביניהם, שאם הוא עשה את שתי העבירות האלו בהעלם אחד הוא צריך להביא שתי חטאות.

מקשה הגמרא, **וכי מאחר דלאוין מוחלקים, כרת דאחותו דכתב רחמנא למה לי**, מכיון שאתה אומר שאם הלאוים הם מחולקים על אף שהחיוב כרת הוא אחד שנאמר רק פעם אחת כרת לכולם יחד, החיוב חטאת מתחלק שכל אחד צריך חטאת בנפרד בגלל שיש לאוין נפרדים, אז הרי בעריות מה אני צריך את הכרת באחותו ללמד אותי לחלק, כיון שכל העריות יש לכל אחת לאו בפני עצמו, אז אפילו שהעונש כרת שלהם נאמר על כולם יחד ״ונכרתו כל הנפשות העושות״, אז הרי יש ללמוד מזה יש חילוק חטאת ביניהם, כיון שיש כאן לאוין מוחלקים.

עונה הגמרא, **לרבי יצחק כדאית ליה**, לר׳ יצחק הכרת באחות בא לומר לדונו בכרת ולא במלקות, **לרבנן מיבעיא להו לומר שאין עונשין מן הדין**, שלכן נאמר אחותו ללמדך שאין עונשים מן הדין, ועל אף שעד עכשיו היה לנו שני פסוקים של אחותו, פעם שכתוב ״ערות אחותו גלה״, על זה אומר רש״י ומסביר, שכל הפסוק בא בגלל ה״אחותו״ שכתוב בסיפא שממנו למדנו שאחות שהיא גם מן האב וגם מן האם חייבים עליה כרת וללמד שאין עונשין מן הדין, ובשביל חידוש אחד שיש בפסוק זה, דרך התורה לשנות ולכפול פרשה שנאמרה כבר בשביל החידוש הזה.

וכאן רש״י והשיטה מקובצת מוחקים את הסוגרים, (**לרבי יצחק מפיק ליה לחייב על אחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו ורבנן דנפקא להון מן אחותו דרישא ורבי יצחק סבר אחותו דרישא אורחיה דקרא היא ומפיק לחלק מאחותו דסיפיה דקרא לחלק על אחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו**), ורש״י אומר שכל זה פירוש משובש מתלמידים טועים.

אמר רב נחמן בר יצחק, אף אנן נמי תנינא, גם אנחנו למדנו כך במשנה, דהיינו שהוא מביא ראיה מהמשנה למה שחידש ר׳ אלעזר בשם ר׳ הושעיא שמפטם וסך חייבים על כל אחד חטאת בנפרד, וכך למדנו במשנתנו, **המפטם את השמן, המפטם את הקטרת** במתכונתה של הקטורת שנעשתה במקדש, **והסך בשמן המשחה**, והרי נשאלת השאלה, **למה לי דתניא המפטם את הקטרת במיצעא**, למה התנא לא מסדר את פיטום השמן וסיכה משמן ששניהם בשמן המשחה אחד ליד השני, והוא מכניס את מפטם הקטורת באמצע בין פיטום השמן לסיכה בשמן, **לאו הא קא משמע לן**, וכי זה לא בשביל ללמדנו בזה, **מה קטרת לאו בפני עצמו, וחייבים עליה (כרת) בפני עצמו, אף מפטם שמן וסך נמי, כיון דלאו בפני עצמו חייבים עליו בפני עצמה**, כמו שעל פיטום הקטורת בודאי הוא חייב בפני עצמו חטאת אם הוא עבר את זה יחד עם פיטום שמן המשחה, הרי בהם ודאי שיש שני חיובי חטאת נפרדים, אז גם פיטום השמן וסך כיון שיש לכל אחד לאו בפני עצמו הוא גם כן חייב עליו חטאת בפני עצמה, **וכי תימא** ואם תקשה, **דקא בעי למיתנא פיטומין בהדי הדדי**, לכן התנא בחר כך את הסדר בגלל שהוא רוצה את שני הפיטומים של מפטם את השמן ומפטם את הקטורת לכתוב אותם שניהם אחד ליד השני, **ניתנהו איפוך** הרי הוא היה יכול להעמיד את הסדר הפוך, **המפטם את הקטרת, והמפטם את השמן,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והסך שמן המשחה, היה לו כאן גם שני פיטומים אחד ליד השני, פיטום הקטורת ליד פיטום השמן, וגם את שתי העבירות שנעשים בשמן מפטם את השמן וסך שמן בשניהם יחד, **אמאי פלגיה לשמן** ולמה הוא חילק את העבירות של שמן עם פיטום הקטורת באמצע, **לאו הא קמשמע לן, דיש חילוק חטאות ביניהן, שמע מינה**, ראיה מסידור לשון המשנה לדברי ר׳ אלעזר אמר ר׳ הושיעא.

למדנו במשנתנו, **הבא על הזכור**, שהוא אחד מהחייבי כריתות שאם הוא עשה זאת בשוגג הוא מביא חטאת.

שואלת הגמרא, **תנא במאי קא חשיב** התנא במשנה במי הוא חושב את החשבון של אותם חטאות שהוא מתחייב אם הוא עבר את כל העבירות שנמנו במשנה, שהרי אמרנו שהמנין שהתנא הזכיר שלושים ושש כריתות בא לומר שאם אדם אחד עבר בהעלם אחד את כל העבירות שהוזכרו במשנה, הרי הוא מתחייב את כל מספר החטאות שנמנו כאן חיובי כרת במשנה, וכבר הסברנו ששלושים ושש שנזכר כולל בתוכו שני חיובי כרת שאינם בעלי חטאת, דהיינו אם הוא עובר עליהם בשוגג לא מביאים עליהם קרבן, שזה פסח ומילה, אבל על ידי המספר שלושים ושש אנחנו יודעים שלאחר שנוריד את הפסח ומילה, שאם הוא עבר את כל העבירות שהוזכרו במשנה והוא עשה את כולם בהעלם אחד הוא יהיה חייב שלושים וארבע חטאות, ועל זה שואלת הגמרא, מי הוא האדם הזה שעליו התנא מדבר שהוא מונה בו שהוא יוכל אם הוא עבר את כל העבירות האלו להתחייב בשלושים וארבע חטאות, **אי בנגרי** אם מדובר בגברי, פירושו באיש בזכר שעבר את כל העבירות, **דל האשה הנרבעת** הרי אחד מהחיובי כרת שהוזכרו במשנה שאם עברו זאת בשוגג מביאים חטאת, זה אשה שנרבעה לבהמה, וזה לא שייך בזכר, **ובצרא לה חדא** אז הרי חסר לך אחד, ואם זכר עבר על כל העבירות שנזכרו במשנה, לא יוכל להתחייב אלא שלושים ושלוש חטאות ולא שלושים וארבע, **אי בנשי קחשיב** ואם מדובר באשה שעברה את כל העבירות האלו, **דל מינהון, הבא על הזכור, ועל הבהמה**, אז אתה צריך להורי הבא על הזכור ועל הבהמה שלא שייך שאשה תעבור עבירה זאת, **ובצרי להו תרתי** ואין לה לאשה אפשרות להתחייב אם היא עשתה את כל העבירות השייכים בה שהוזכרו במשנה, לא שייך שתתחייב עליהם רק שלושים ושתים חטאות.

שזה ודאי מסביר כבר רש״י שגם אשה מחוייבת בכל החיובי עריות שהוזכרו כאן, כי כשם שהאיש מוזהר לא לבוא על אמו לדוגמה, האם מוזהרת לא להבעל לבן, וכן אח לאחותו, וכן חמיה, חתנה, וכן לבהמה לא להיות נרבעת, וכן כולם, אבל לא תמצא בה שלושים וארבע חטאות, כיון שבא על הזכור ובא על הבהמה לא שייך בו צד של אשה אז הרי לא ישאר אלא שלושים ושתים חטאות, אלא אומר רש״י שמפסח ומילה הגמרא לא שואלת, משום שבפסח ומילה אין לשאול שלא שייך בזה צד אשה, שמילה לא שייך באשה, משום שבין כה פסח ומילה כפי שהזכרנו המשנה לא הביאה אותם משום חיוב חטאת שמביאים עליהם, שהרי על פסח ומילה אין חיוב קרבן כי אין קרבן אלא על לאו כפי שהזכרנו והגמרא תבאר זאת בהמשך הסוגיא, אלא הקושיא היא מבא על הזכר ובא על הבהמה.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוחנן, לעולם תנא גברי קחשיב**, התנא מדבר בגברים בזכרים, שאם איש הוא זה שעבר את כל העבירות אז הוא מתחייב להביא את כל החטאות האלו, ומה שקשה לך שאם כן אין לך שלושים וארבע אלא שלושים ושלוש, **ותני חכי הבא על הזכור והביא זכור עליו, ורבי ישמעאל היא, דאמר חייב שתים**, וזה אליבא דר׳ ישמעאל שהוא סובר שהבא על הזכור והביא זכור עליו הוא חייב להביא שתי חטאות אפילו שזה אותו זכר בעצמו, וכפי שהגמרא תדרוש את הדרשה של ר׳ ישמעאל מיד בהמשך.

שואלת הגמרא, **והא מדקתני מגדף בסיפיה** הרי בסיפא של המשנה נמנה מגדף בין אלו שצריכים להביא קרבן חטאת על השגגה שלהם, **ומוקמינן לה כרבי עקיבא**, ואת זה אנחנו צריכים להעמיד כדברי ר׳ עקיבא כפי שנלמד בהמשך הסוגיא, שרק ר׳ עקיבא הוא זה שסובר שמגדף מביא קרבן, אז הרי הסיפא שהזכירה המשנה את מגדף כמי שמביא קרבן, העמדנו כדברי ר׳ עקיבא, **רישא נמי רבי עקיבא** אם כן הרישא היא גם כן כר׳ עקיבא, ואיך אתה אומר שהרישא הזאת שאמרה שלושים ושש ומונה בגברא שלושים וארבע חטאות זה אליבא דר׳ ישמעאל שאמר הבא על הזכור והביא זכור עליו.

וכי תימא רבי עקיבא היא ואם תאמר שאמנם הרישא היא גם כר׳ עקיבא, **וברישא סבר לה כרבי ישמעאל** ור׳ עקיבא סובר גם כן כר׳ ישמעאל שהבא על הזכור והביא זכור עליו חייב שתים.

על זה שואלת הגמרא, **והאמר רבי אבהו, הבא על הזכור והביא זכור עליו, לרבי ישמעאל דמפיק ליה מתרתי קראי**, ר׳ ישמעאל שלומד את האזהרה לא לבוא על הזכר, ואת האזהרה לא להיות נשכב מזכר, שהוא מונה ולומד את זה משני פסוקים, (ויקרא י״ח) **מואת זכר לא תשכב**, שם נאמר אזהרה שלא לבוא על הזכר, על השוכב, (דברים כ״ג) **ומולא יהיה קדש מבני ישראל** הוא הפסוק שממנו לומדים אזהרה לנשכב, לכן לר׳ ישמעאל כיון שהאזהרה של הנשכב והאזהרה של השוכב נלמדים משני פסוקים נפרדים, **חייב שתים** אז אם הוא עשה את שתי העבירות בשוגג בהעלם אחד הוא חייב שתים, כי הם שתי שמות מוחלקים, שני לאוין מחולקים עם פסוקים מיוחדים, **לרבי עקיבא אינו חייב אלא אחת** כך אמר ר׳ אבהו שלר׳ עקיבא הבא על הזכור והביא זכור עליו אינו חיבי אלא אחת, **דמחד קרא נפיק ליה** שר׳ עקיבא לומד את האזהרה לנשכב מאותו פסוק שבו נמצאה האזהרה לשוכב, שכתוב **את זכר לא תשכב, קרי ביה לא (תשכיב)** (שיטה) [תִּשָּׁכֵב], דהיינו שהאזהרה היא לא רק ״לא תִשְׁכַּב״ על השוכב דהיינו מי שבא על הזכר, אלא גם ״לא תִשָּׁכֵב״ לא להיות נשכב ולא שיביא על עצמו את הזכר, ובשניהם נלמד מאותו פסוק, אז אומר ר׳ אבהו שלדעת ר׳ עקיבא שבא על הזכר והביא זכר עליו נלמד מאותו פסוק עצמו, לא יהיה חייב שתי חטאות אם הוא עשה זאת בהעלם אחד, אז איך תאמר שר׳ עקיבא סובר כר׳ ישמעאל שיש חיוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של שתי חטאות, הרי לר׳ עקיבא אין אלא חיוב של חטאת אחת.

עונה הגמרא, **אלא רישא רבי ישמעאל, וכמגדף סבר לה כרבי עקיבא**, אמנם הרישא היא כר׳ ישמעאל, וכפי שר׳ יוחנן תירץ שהבא על הזכר והביא זכר עליו זהו שתי חטאות שנמנים במשנה, ומה שקשה לך ממגדף שמגדף חייב קרבן לר׳ עקיבא, אמנם כך סובר ר׳ עקיבא, וגם ר׳ ישמעאל שאליבא דידיה העמדנו את המשנה גם הוא סובר כר׳ עקיבא שמגדף חייב להביא קרבן.

שואלת הגמרא, **אי הכי** אם כדברי ר׳ יוחנן שהבא על הזכור והביא זכור עליו זה לר׳ ישמעאל, ויש כאן חיוב של שתי חטאות, **ניתני נמי הבא על הבהמה והביא בהמה עליו**, שגם בזה הוא חייב שתי חטאות.

עונה הגמרא, **הא אמר אביי, הבא על הבהמה והביא בהמה עליו, אף לרבי ישמעאל אינו חייב אלא אחת, דכי כתיב קרא, בנגרי כתיב**, הפסוק ״לא יהיה קדש״ שהוא אזהרה לנשכב לא נאמר אלא לנשכב מן הזכר, ולא לנשכב מן הבהמה, שאין זכור לבהמה וזה לא נקרא קְדֵשׁוּת, אז לא נאמרה כאן אזהרה לנשכב מן הבהמה, ואין לו חיוב חטאת נפרד מבא על הבהמה, ולכן לא שייך למנות אזה בשתים.

ושואל רש״י, באיסורי עריות שהזכרנו קודם, שכל איסורי עריות נאמרו לא רק לאיש אלא גם לאשה, ומה שהאיש חייב גם האשה שהיא ערוה חייבת, אשה שנבעלת לבנה וכן כדומה כל העריות, אז האשה חייבת באותו חיובים ובאותם עונשים כמו האיש, ומווזהרת באותן אזהרות כמו האיש, ומנין לנו אזהרה לאשה כמו לזכר, הרי אנחנו רואים כאן שלענין בא על הזכור והביא זכור עליו, ובא על הבהמה והביא בהמה עליו, צריך אזהרה לנשכב חוץ מאזהרה לשוכב, אם כן כל האזהרות שנאמרו בפרשת עריות נאמרו לשוכב לאיש, ומנין אזהרה לנשכבת לאשה.

ועונה רש״י, דשאני התם בעריות, כיון שהיא גם כן נהנית מהביאה אז לומדים את זה מהפסוק ״הנפשות העושות״, משא״כ משכב זכר שאין הנאה מזה לנשכב אז בזה אנחנו אומרים שצריך אזהרה מיוחדת, שלדעת ר׳ ישמעאל זה נלמד מ״ולא יהיה קדש״ ולדעת ר׳ עקיבא זה נלמד מהפסוק ״לא תִשְׁכַּב״ קרי ביה ״לא תִּשָׁכֵב״.

ונזכיר בקצרה למעיינים, שבאתווין דאורייתא לר׳ יוסף ענגל בכלל כ״ד, דן להוכיח מדברי רש״י אלו, שבעריות ההנאת ביאה היא האיסור ולא המעשה ביאה, והוא מביא שלשון רש״י זה תואם עם לשונם של התוס׳ בב״ק דף ל״ב, ,שלומדים מהפסוק שנאמר ״ונכרתו הנפשות העושות״ שההנאה נחשבת כמעשה, וכך דן באריכות גם המנחת חינוך במצוה קפ״ט בדברי רש״י אלו שעמדנו בהם, אם בכלל הנשכב בזכר יכול להיות חייב, ואיך הוא הוא חייב בקרבן ובמלקות שהרי הוא לא עושה מעשה.

רבי אלעזר משמיה דרב אמר, הוא בא גם לתרץ את הקושיא במי המשנה מדברת ששייך בו כל השלושים וארבעה חטאות, **תנא תני שלשים ושלש חטאות**, בעצם כשהתנא אמר שלושים ושש לא היתה כוונתו לשלושים ושש אפשרויות של חיוב חטאת בהעלם אחד, כפי שהסברנו כבר שלא על כולם מביאים חטאת, אז באמת אין כוונתו לשלושים וארבע, אלא רק לשלושים ושלוש, דהיינו איש שיעשה את כל העבירות של חיוב כרת שהוזכרו במשנה בהעלם אחד, יתחייב שלושים ושלוש חטאות, משום שבודאי את החטאת של האשה הנרבעת לבהמה זה לא שייך באיש, **ותני שלש כריתות, לסיומינהו בכריתות**, ומה שהוא הוסיף עוד שלושה חיובי כריתות שלא שייכים באותו אדם להתחייב בהעלם אחד, שהרי נרבעת לבהמה לא שייך לאיש, ופסח ומילה לא מביאים עליהם בכלל חטאת, והוא מונה שלושים ושש כריתות, הרי יש חוץ מהשלושים ושלוש חטאות שאדם אחד יכול להתחייב אם הוא עושה את כל העבירות בהעלם אחד, עוד שלוש כריתות, זה בשביל לסיים אותם בכריתות, דהיינו למנות את כל האופנים של חיובי כרת, (שיטה) [**וממאי**] מנין לך שכך מתפרשת המשנה, דקתני **סיפא** שהרי כתוב בסיפא של המשנה, **פסח ומילה במצות עשה**, והם גם כן נמנים בין השלושים ושש חייבי כריתות, **פסח ומילה אמאי קתני להו** למה התנא במשנה מונה פסח ומילה בין החיובי כרת, הרי המשנה עוסקת לפי מה שהסברנו את המנין של שלושים ושש, ללמדך כמה חיובי חטאות יכול האדם להתחייב, אם כן למה הוא מונה את פסח ומילה, **ואיתימא לאיתויי קרבן עליהון** ואם תאמר שגם על פסח ומילה אם הוא יעבור את העבירה לא להקריב קרבן פסח שהוא שוגג, או שהוא לא מל את עצמו בשוגג יצטרך להביא קרבן חטאת, **מי מייתי** על אף שחייבים בהם כרת וכי מביאים על פסח ומילה קרבן חטאת אם הוא עובר אותם בשוגג, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **הוקשה כל התורה כולה לעבודת כוכבים** את הדין שמביאים חטאת על עבירה שחייבים עליה במזיד כרת מביאים עליה בשוגג חטאת, לומדים את זה מע״ז, ולומדים שהתורה הקישה בכל התורה ללמוד מע״ז, **דכתיב** (במדבר ט״ו) **תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה, והנפש אשר תעשה ביד רמה**, ומכיון שכתוב ״תורה אחת יהיה לכם״ יש כאן היקש של תורה אחת, דהיינו של כל התורה, לענין חטא של ע״ז, ולומדים משם, **מה עבודת כוכבים שב ואל תעשה** ע״ז שהתורה אומרת להביא קרבן אם הוא עבר את העבירה הזאת בשוגג, זו הרי עבירה שהוזהר עליה בשב ואל תעשה, שב ואל תעבוד ע״ז, דהיינו אזהרה של לא תעשה, **אף כל שב ואל תעשה** כל העבירות שחייבים עליהם במזיד כרת, אם האזהרה היתה באיסור של שב ואל תעשה, שב ואל תעבור את העבירה, דהיינו אזהרה של לא תעשה, שם אם במזיד על עבירה זאת הוא חייב כרת, אז בשוגג הוא מביא חטאת, משא״כ פסח ומילה, פסח ומילה הרי האזהרה שלהם היא קום ועשה, קום והקרב את הפסח, קום ומול את עצמך, אז הרי כיון שזה בקום ועשה על אף שאם הוא עובר את העבירה הזאת במזיד הוא חייב כרת, אין לו חיוב חטאת אם הוא עבר על זה בשוגג, הרי שפסח ומילה לא שייך חיוב להביא עליהם קרבן, ולמה הזכיר אותם התנא במשנה בין כל השלושים ושש כריתות, **אלא לאו, שמע מינה**, אלא על כרחך למדנו מזה, **תנא שלשים ושלש חטאות (מאן דעבדי בשוגג)** קודם הוא מנה שלושים ושלש חטאות, דהיינו שיש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלושים ושלוש חיובי חטאת למי שעובר את כל העבירות שהוזכרו במשנה בהעלם אחד, **והדר תנא שלש כריתות לסיומינהו לכריתות** ואח"כ הוא מונה עוד שלוש כריתות כדי לציין את כל החיובי כרת שבתורה, כמו פסח ומילה שלא מביאים עליהם בכלל קרבן, ואשה הנרבעת לבהמה שאמנם האשה שנרבעה לבהמה בשוגג ודאי שהיא מביאה קרבן, אבל לא שייך שאותו אדם שהתחייב בכל השלושים ושלוש חטאות יתחייב גם בזה, כי זה שייך באשה ולא באיש, **שמע מינה** שהתנא מונה גם חיובי כרת שלא שייכים לענין שאם עושה בהעלם אחד צריך להביא עליהם חטאת, אלא לסיים ולציין את כל האפשרויות של חיוב כרת שיש בתורה.

עוד למדנו במשנתנו, **המחלל את השבת.**

שואלת הגמרא, **אמרי, שבת מ' חסר אחת הויין**, הרי בדף ב' ע"ב הביאה הגמרא את המשנה במסכת שבת בפרק כלל גדול, שם גם כן התנא אומר שאבות מלאכות הם ארבעים חסר אחת, דהיינו יש שלושים ותשע אבות מלאכות שחייבים עיהם בשבת, וגם שם אמרנו למה התנא צריך למנות שזה שלושים ותשע, לומר לך שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת, אם כן איך התנא במשנה מונה מחלל את השבת, שמי שעושה מלאכה בשבת זה רק אחד מהחיובי כרת שמביאים רק חטאת אחת, הרי אם הוא עבר את כל השלושים ותשע מלאכות הוא צריך להביא ארבעים חסר אחת חטאות, ואם כן אומר רש"י, הרי יש כאן שבעים וחמשה כריתות שיכול הוא להתחייב בשבעים וחמש חטאות.

והחשבון של שבעים וחמש שהזכיר רש"י הוא לאו בדווקא, אלא רש"י נוקט את לשון המשנה שלושים ושש כריתות שנמנו במשנה, ואם תוסיף שלושים ותשע מלאכות שאפשר להתחייב עליהם בשבת בשלושים ותשע חטאות, יש שלושים ותשע אופני חיוב כרת על מלאכה בשבת, שהם שלושים ותשע אבות מלאכות, תצרף שלושים ותשע אבות מלאכות עם השלושים ושש חייבי כריתות, הרי יש לך שבעים וחמש, אבל למעשה כבר אמרנו שפסח ומילה לא שייכים בכלל לחיוב חטאת, אז אין אלא שבעים ושלוש, וגם איש לא שייך בחיוב חטאת של אשה הנרבעת לבהמה, ואם כן אין לך אלא שבעים ושתים, אבל רש"י נקט שבעים וחמש לפי חשבון פשוט של שלושים ושש חיובי כרת שהוזכרו במשנה אצלנו, ועוד שלושים ותשע הרי שיש שבעים וחמש.

אלא שגם כאן ישנה הגהה של הצאן קדשים, שגם שבעים וחמש הוא לא מדוייק, אפילו אם נאמר שלושים ושש חייבי כרת, שהרי בתוך השלושים ושש חיובי כרת, אחד מהם הוא מחלל את השבת, אז אתה מונה את חילול שבת בין השלושים ושש, ואם הגמרא שואלת שחילול שבת הוא עצמו נמנה אותו בשלושים ותשע מלאכות, אבל אין לך עוד מחלל שבת, ויש לך אם כן שלושים וחמשה חיובי כרת, שהרי מחלל את השבת יורד כי אתה מונה אותו לשלושים ותשע מלאכות, ואם כן שלושים וחמש ועוד שלושים ותשע אינם אלא שבעים וארבע, כך מתקנים את הגירסא ברש"י שבעים וארבע במקום שבעים וחמש.

ועכ"פ קושית הגמרא היא שודאי כיון שיש בשבת עצמו חיובי חטאת על שלושים ותשע המלאכות בנפרד, שאם הוא עשה את כולם בהעלם אחד הוא חייב שלושים ותשע, אז יש לך הרבה יותר חטאות מאשר שנמנה במשנה.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוחנן, תנא שגגת שבת וזדון מלאכות, דלא מחייב אלא חדא**, התנא מדבר על חילול שבת שהוא היה שוגג על השבת ומזיד על המלאכות, דהיינו, זכור היה והוא יודע וזוכר שמלאכות אלו אסורות לעשות אותם בשבת, אלא שהוא שגג והוא טועה וסובר שיום זה הוא לא יום שבת, הוא סובר שזה יום חול, וכאן מכיון שהשגגה לא היתה אלא בשגגת שבת, שהוא טעה לחשוב שזה יום חול, זו שגגה אחת, ואין הוא חייב על חטאת להביא חטאת על כל מלאכה ומלאכה, אלא מביא חטאת על כל המלאכות שהוא עשה באותה שבת כיון שזה היה בשגגת שבת, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **הנה שהיא אחת, שגגת שבת וזדון מלאכות**, בפסוק כתוב "ועשה מאחת מהנה", שם נאמר על חיוב שהוא צריך להביא חטאת, והיה יכול להיות כתוב "אחת מהנה" במקום "מאחת מהנה", משמע שפעמים שהוא חייב חטאת אחת ולא יותר, אפילו שהוא עשה הרבה עבירות, ופעמים להיפך הוא חייב כמה חטאות על עבירה אחת, דהיינו על חילול שבת, וכפי שהגמרא תביא בהמשך את הברייתא, אבל כאן אנחנו דורשים הנה שהיא אחת, שעל אף שהוא עשה הֵנָּה, שזה לשון רבים הרבה מלאכות, מכל מקום "שהיא אחת" פירושו אינו חייב אלא חטאת אחת, וזה מדובר בשגגת שבת וזדון מלאכות, ולכן התנא הזכיר את המחלל את השבת רק לחטאת אחת, כי מדובר באופן כזה הוא לא חייב רק חטאת אחת.

שואלת הגמרא, **וניתני זדון שבת ושגגת מלאכות, דמחייב מ' חסר אחת**, למה התנא באמת לא נוקט את האופן של שגגת מלאכות וזדון שבת, שהוא זוכר שזה שבת, אלא שהוא היה שוגג על המלאכות, והוא סבור על כל מלאכה שהוא עושה שמותר לעשות אותה בשבת, שאז הרי הוא חייב ארבעים חסר אחת, **דתניא** כי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא ד') **ועשה מאחת מהנה**, מזה לומדים, **פעמים שחייב אחת על כולן**, שאפילו אם אם עשה הרבה עבירות אינו חייב אלא חטאת אחת, **ופעמים שחייב על כל אחת ואחת** על כל מלאכה ומלאכה, **(דתניא)** [**ותניא**] ולמדנו בברייתא לפרש מתי הוא חייב חטאת אחת ומתי הרבה חטאות, **אחת שהיא הנה, זדון שבת ושגגת מלאכות**, אם הוא היה מזיד על השבת, שהוא יודע שהיום שבת, אלא שהוא שוגג לחשוב שהמלאכות האלו מותרות, אז הוא צריך להביא על כל מלאכה ומלאכה, ואילו בשגגת שבת וזדון מלאכות אז אנחנו אומרים להיפך שהוא מביא רק חטאת אחת על כל המלאכות, אז קושית הגמרא היא שהמשנה תמנה את האופן הזה של שגגת שבת וזדון מלאכות כדי לומר לך שהוא מחתחייב הרבה יותר חטאות כמספר המלאכות שהוא עשה באותה שבת, כיון שהוא היה שוגג במלאכות, ויש אפשרות להתחייב בשלושים ותשע חטאות על מלאכות שבת בעצמן.

ואומר כבר רש"י, וזה מסוגית הגמרא בפרק כלל גדול, אם את כל השלושים ותשע מלאכות הוא שוגג לחשוב שמותר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לעשות אותם בשבת, מה שייך זדון שבת שהוא מזיד על השבת והוא יודע שהיום שבת, אם הוא לא יודע משום מלאכה שאסור לעשות אותה בשבת איזה מזיד הוא בשבת, מה הוא יודע שהיום שבת, הרי כל זמן שהוא לא יודע שיום זה אסור בעשיית מלאכה, וכיון שהוא חושב שכל השלושים ותשע מלאכות מותרות, אין לך עוד מלאכה שהוא חושב שאסור לעשות אותה, ובמה זה אצלו שבת, עונה שם הגמרא, שידע לה באיסור תחומין, שהוא יודע שאסור לצאת חוץ לתחום.

ועכ"פ קושית הגמרא היא, שיהיה התנא מונה את כל האפשרויות של חיובי חטאת על שלושים ותשע מלאכות שנעשו בשבת, אם זה היה זדון שבת ושגגת מלאכות.

עונה הגמרא, **תנא שגגת שבת וזדון מלאכות עדיפא ליה, דמחטאת מיהא לא מיפטר**, עדיף בעיני התנא למנות מחלל שבת באופן כזה שהוא היה שוגג על השבת, ולחדש שלפחות הוא צריך להביא חטאת אחת ואין הוא נפטר לגמרי מלהביא חטאת.

אומרת הגמרא, **וכן אתה מוצא גבי עבודת כוכבים, דקתני [חדא]**, הרי גם בע"ז הזכיר התנא במשנה את ע"ז כאחד מהחיובי כרת שחייבים אם עשו את זה בשוגג, אם הוא עבד לע"ז בשוגג הוא חייב חדא, רק חטאת אחת, שבודאי מדובר באופן של **שגגת עבודת כוכבים, וזדון עבודות**, שהרי אם הוא היה מזיד בע"ז, שהוא יודע זו ע"ז, אלא שהוא סבור בשוגג שמותר לעבוד את העבודה הזאת שהוא עבד לה, אז לא רק חטאת אחת הוא מתחייב, אלא הוא יכול להתחייב ארבע חטאות, שהרי יש ארבע עבודות שבהן מתחייבים בכל הע"ז, זיבוח קיטור ניסוך והשתחוייה, ואם בטעות הוא חשב עבודות אלה שמותר לעבוד בהם ע"ז, אז יש לו ארבע חטאות, והמשנה שנוקטת חטאת אחת, זה מדובר שהוא שוגג בע"ז של שגגת עבודת, אבל הוא מזיד בעבודות.

שואלת הגמרא, **שגגת עבודת כוכבים היכי דמי** באיזה אופן מדובר של שגגת ע"ז, **אילימא דעמד בבית עבודת כוכבים, וסבר בית הכנסת היא, והשתחוה** והוא השתחוה שם, אם על זה הוא מביא חטאת אחת, **הרי לבו לשמים** וכיון שלבו לשמים והוא סבור שזה בית הכנסת ודאי שהוא בכלל פטור מלהביא חטאת, ורש"י מוסיף, שאפילו אם הוא היה יודע שזה בית ע"ז והוא משתחוה שם לשמים אין הוא עושה איסור ואין בזה חיוב חטאת, ועל זה מוסיף הבאר שבע, שאמנם מדברי רש"י משמע שאם כוונתו לשמים אין כאן איסור כלל, אבל אפילו שאין איסור של ע"ז מכל מקום יש בזה איסור משום חשד, אבל עכ"פ לא שייך לחייב על זה חיוב חטאת.

ואלא דחזא אנדרטא אלא מדובר שהוא ראה מצבה ופסל וכדומה שמעמידים לדמותו של המלך, **וסגיד לה** והוא השתחווה לה, על זה שוב שואלת הגמרא, **אי דקבליה עליה באלוה** אם את הפסל הזה של האנדרטא הוא קיבל על עצמו לאלהים, **בר סקילה הוא** הרי הוא חייב סקילה, שהרי הוא עובד ל"ז ממש, כי הוא קיבל את זה באלהות, **ואי דלא קבליה באלוה, לאו מידי הוא** אז הוא שוב לא חייב במה שהוא משתחוה לאותה אנדרטא, שמכיון שהיא לא נעשה לשם ע"ז אז ההשתחואה שהוא משתחווה לה לאו כלום היא והוא לא חייב עליה חטאת.

אלא עונה הגמרא, **מאהבה ומיראה**, מסביר רש"י שמדובר שהוא משתחוה אמנם לע"ז קיימת, אבל הוא עושה את זה מאהבת אדם או מיראת אדם, שהוא סובר שמותר לעבוד ע"ז כשהוא עושה את זה מאהבת אדם שהוא אוהב אותו במיוחד, או מיראה שהוא מפחד מאדם, וזה זדון מלאכות, ולמה זה נקרא זדון מלאכות, כיון שהוא יודע שהעבודה לע"ז אסורה, רק כאן הוא סובר שמותר כי הוא לא קיבל אותה לע"ז, אז זה שגיאת ע"ב.

וגם על זה שואלת הגמרא, **הניחא לאביי דאמר חייב** לאביי שסובר שהוא יהיה חייב אז באמת יש חיוב חטאת באופן כזה בשגגת ע"ז, **אלא לרבא דאמר פטור** רבא שסובר שבאופן כזה הוא בכלל פטור, **מאי איכא למימר**, קשה איזו היא שגגת ע"ז וזדון עבודות שהתנא במשנה נוקט ע"ז שחייבים רק חטאת אחת.

- דף ג' ע"ב

עונה הגמרא, **אלא באומר מותר** מדובר שהוא סבור שמותר לעבוד ע"ז, וזה נקרא שגגת ע"ב, אבל הוא גם שוגג בעבודות, **(דעד) [ועד] כאן לא קבעי מיניה רבא מרב נחמן**, האיבעיא ששאל רבא מרב נחמן בשבת דף ע"ב, וכך גם מבואר בסנהדרין דף ס"ב, מה הדין בהעלם זה וזה בידו, אם הוא גם שכח שזו ע"ז, דהיינו שהוא שוגג ואינו יודע שזו ע"ז, וגם שהוא סובר שמותר לעבוד ע"ז, כמה חטאות הוא צריך להביא, אז כל האיבעיא לא היתה **אלא, אי חדא מחייב, אי תרתי מחייב** אם הוא צריך להביא חטאת אחת, או שהוא צריך להביא שתי חטאות, **אבל מיפטר לגמרי לא בעא מיניה** אבל להיות פטור לגמרי הוא לא שאל ממנו, וזה מה שהתנא אומר באומר מותר, זהו האופן של שגגת ע"ז וזדון עבודות, אלא שכאן זה באמת לא זדון עבודות אלא גם שגגת ע"ז וגם שגגת עבודות, ואעפ"כ הוא חייב חטאת אחת, זהו האופן של ע"ז שחייבים רק חטאת אחת.

ונזכיר כאן בקצרה בענין ע"ז מאהבה ומיראה, שזו סוגיא ארוכה בסנהדרין דף ס"ב ובשבת, שם הגמרא דנה בזה, ודנו בזה הראשונים.

רש"י אצלנו פירש שמאהבה ומיראה פירושו מאהבת אדם או מיראת אדם, אבל הרמב"ם בהלכות ע"ז פרק ג' הלכה ו' פירש אחרת, הרמב"ם מפרש העובד ע"ז מאהבה, כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, דהיינו שהצורה הזאת מאד מוצאת חן בעניו, או שעובדה מיראתו לה, שמא תריע לו, כמו שהן מדמין עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קיבלה עליו באלוה, חייב סקילה, מאהבה ומיראה הוא פטור.

וכבר הקשה עליו בחידושי הר"ן בסנהדרין דף ס"א ע"ב, שכיון שהוא עובד את הצורה הזאת בגלל שהוא סבור שהיא יכולה להטיב עמו או להרע לו, אע"פ שהוא לא קיבל אותה באלוה בודאי הוא חייב מיתה, שהרי כל שהוא עושה איזה עבודה משום צורה כדי שיגיע לו ממנו תועלת, הרי הוא נותן לע"ז הזאת אלהות ושרור על הענין הזה שיש בחכה להטיב או להרע, ולכן הוא עובד אותה, וזה הרי ממש ענין ע"ז.

וכך הכסף משנה שם על דברי הרמב"ם, הביא ממהריב"ש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שכתב שכבר הסכימו האחרונים שאין פירושו של הרמב"ם במאהבה ומיראה נכון, שאם הוא עובד אותה מפני שהוא חושב שיש בה כח להרע או להיטיב, אע"פ שהוא לא מקבל אותה באלוה הוא חייב, ובזה רבא בודאי לא היה פוטר, הרי רוב עובדי ע"ז שבעולם כך הם, שהם חושבים שיש אלהים למעלה מכחות הע"ז, הם מודים שיש אלוה דאלוהייא, אלא שהם חושבים שגם בע"ז יש כח להרע או להיטיב, או שהם חושבים שרצון הבורא בכך, ומתוך כך הם עובדים אותה, ועל זה עצמו הזהירה התורה שזו ע"ז.

וגם הראב"ד בקצרה השיג על הרמב"ם, והוא אומר, ואנחנו מפרשים מאהבת אדם ומיראת אדם, ולא מאהבת הע"ז ולא מיראתה, דהיינו שהראב"ד מפרש בדיוק כמו שרש"י מפרש, שמאהבה ומיראה הכוונה מאהבת אדם ומיראת אדם.

וגם הרמב"ן בשבת דף ע"ב ע"ב הביא את פירושו של רש"י, וגם את פירושו של הרמב"ם, והוא סובר שכבר שהוא לא חושב אותו לאלוה והוא לא נתכוין לעבודת אלהות בע"ז, אע"פ שהוא עוד אותה לרבא יהיה פטור.

ויש בזה עוד אריכות בדברי הראשונים שם בסוגיא בסנהדרין דף ס"א ע"ב, לענין זה של פירושו של רש"י מהאהבת אדם ומיראתו, אם מדובר ביראה שיש בה סכנת נפשות שימיתו או יהרגו אותו אם לא שיעבדנה, ולכן הוא פטור לרבא, וכבר הביא שם בחידושי הר"ן, שהתוס' הקשו שכיון שבע"ז קי"ל יהרג ואל יעבור, משמע שהעובדא שהוא פחד מאדם זה לא פוטר אותו מכלום, ולכן מביא הר"ן את פירושו של רבינו דוד, שאם הוא עובד אותה באופן כזה מיראה, אז מן הסתם לא היתה בכוונתו לקבל אותה באלה, כפי שהאריך בזה שם בחידושי הר"ן, וגם המאירי דן בענין זה, האם מדובר באופן של יהרג ואל יעבור, או לא.

כך דנים הראשונים בסנהדרין ששם הוא מקור ענין זה של ע"ז מאהבה ומיראה שהוזכר כאן.

[סיכום בניים: הרי שהגמרא דנה במה שהמשנה מונה שלושים ושש חייבי כריתות, והסברנו שהמנין שלושים ושש חייבי כריתות בא ללמדנו שאם עשה את כולם בהעלם אחד חייב חטאת על כל אחת ואחת, שאם הוא עבר את כל העבירות שיש בהם חיוב כרת שמנויות במשנה, אפילו שהוא עשה את כולם בהעלם אחד, אעפ"כ הוא חייב להביא חטאת בנפרד על כל עבירה ועבירה, וסוגיית הגמרא ביארה שיש אפשרות שאדם אחד איש שיעבור בכל העבירות אם הוא יעשה את כולם אפילו בהעלם אחד, יתחייב שלושים ושלושה חטאות, זהו החיוב חטאות הרב ביותר על חיוב חטאות.

ואחד מהחיובי כרת שעליו מתחייבים חטאת אחת, הוזכר במשנה המחלל את השבת, אדם שעושה מלאכה בשבת בשוגג, והגמרא הקשתה שבחילול שבת אם הוא היה בזדון שבת ושגגת מלאכות, דהיינו שהוא היה מזיד על השבת שהוא ידע שהיום שבת, אלא שטעה וסבור היה שמלאכות אלו מותרות, ואם הוא עשה כמה מלאכות הוא חייב להביא חטאת על כל מלאכה ומלאכה, כיון שבכל מלאכה יש לו שגגה בפני עצמה.

ואם כן הקשתה הגמרא, יש עוד שלושים ותשע מלאכות שחייבים עליהם חטאת על כל אחת בנפרד, והמספר של חיובי חטאת שאדם יכול להתחייב אפילו כשהוא עושה בהעלם אחד הוא הרבה יותר משלושים ושלושה, כי צריך להוסיף את כל האבות מלאכות שעל כל אחת מהן הוא חייב חטאת.

ותירצה הגמרא, שהמשנה מדברת בשגגת שבת וזדון מלאכות, שהאדם עשה את המלאכות בגלל שהוא שגג וידע שמלאכות אלו אסורות, ובהם הוא היה מזיד, אלא שהוא טעה לחשוב שיום זה הוא יום חול, ומכיון שהשגגה שלו היתה במה שהוא לא זכר שהיום השבת, שגגת שבת וזדון מלאכות על כל המלאכות אינו מביא אלא חטאת אחת, על זה אמרה המשנה שהמחלל את השבת אינו מביא אלא חטאת אחת, והגמרא הביאה על כך, שגם מה שהוזכר במשנה חטא של ע"ז בשוגג שחייבים עליו קרבן אחד, גם בזה יש אופנים שהוא יהיה חייב חטאת בנפרד על כל עבודה ועבודה מאותן עבודות שבהן הוא עבד לע"ז, שהרי ישנם ארבעה עבודות שיש להביא חטאת אם הוא עבד בשוגג לע"ז, זיבוח, אם הוא שחט בהמה לע"ז, קיטור, אם הוא הקטיר לע"ז, ניסוך, אם הוא ניסך לע"ז, והשתחוואה, שהוא השתחוה לע"ז, ואם הוא היה שוגג באותן עבודות שסבור היה שהן מותרות, יצטרך על כל עבודה ועבודה להביא חטאת בנפרד, וכשהמשנה מונה את עבודה זרה כחיוב של חטאת אחד ולא יותר, מדובר בשגגת עבודת כוכבים, וזדון עבודות, שהוא שכח ולא ידע שזו ע"ז, והיה מזיד, שהוא ידע שהעבודות אסורות.

ועל זה שאלה הגמרא, היכי דמי שגגת ע"ז, באיזה אופן בכלל שייך שהוא היה שוגג בלי לדעת שזה ע"ז, והגמרא תירצה שאליבא דאביי מדובר שהוא עבד לאותה ע"ז מאהבה ומיראה כי סבור היה שמותר לו לעבוד מאהבה ומיראה, ובענין זה הסברנו את שיטות הראשונים, ואליבא דרב תירצה הגמרא שהוא אומר מותר, שהוא באמת לא ידע לא מהאיסור לעבוד לע"ז ולא ידע שזו ע"ז, ואעפ"כ הוא צריך להביא חטאת אחת, כי גם בהעלם זה וזה בידו מביאים לפחות חטאת אחת.]

ועל שאלה זאת של היכי דמי שגגת ע"ז, ממשיכה הסוגיא להביא את התירוץ של רב פפא.

רב פפא אמר, משכחת לה בתינוק שנשבה לבין העובדי כוכבים, תינוק יהודי שנשבה לבין הגוים, כך שהוא גדל בלי לדעת מיהדות, **דידע דאסירא עבודת כוכבים, והני עבודת כוכבים לא ידע דאסירן.**

כך הגירסא שלפנינו, ונתחבטו בזה גדולי האחרונים בגירסת הגמרא להעמיד אותה בגירסא נכונה, ובקצרה, לדעת חלק מהאחרונים, החפץ חיים בליקוטי הלכות, וכן דעתו של הברכת הזבח, שלפי שיטתו של רש"י תירוצו של רב פפא משכחת לה בתינוק שנשבה, מדובר בקטן שעל אף הוא נשבה לבין הגוים, לאחר מכן כשהוא הגדיל הוא ידע שיש איסורים שלא לעבוד ע"ז, אלא שהוא לא ידע שעבודה זרה זו אסורה, זהו התירוץ של תינוק שנשבה.

והברכת הזבח השיג לחלוק על דברי הבאר שבע, וכן הוא מזכיר את דברי המהרש"א בסנהדרין דף ס"ב ע"ב, שמשמע מתוך פירושם שהתירוץ של רב פפא מדבר בתינוק שנשבה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולא ידע כלום מאיסור ע״ז, וגם הברכת הזבח דן במה שרש״י פירש במשנה בסוף דף ב׳ ע״א, ורש״י מפרש שם שהאומר מותר לגמרי הוא אנוס והוא פטור, והוא לא נקרא בכלל שוגג, אומר על זה הברכת הזבח, שזהו כדברי רב פפא כאן, שלפירושו של הברכת הזבח בדעת רש״י אותו תינוק שנשבה לא יהיה חייב חטאת אלא אם כן הוא יודע משהו במקצת מאיסורי ע״ז, אבל אם הוא היה אומר מותר לגמרי, שהוא לא יודע משום איסור שיש בו ע״ז, לדעת רב פפא יהיה בזה פטור של אנוס והוא לא יהיה חייב חטאת, ורבא שאומר אומר מותר, הוא זה שסובר שאומר מותר לגמרי חייב לפחות חטאת אחת, אבל לרב פפא צריך איזה שהיא ידיעה כל שהיא.

ומדברי התוס׳ בסנהדרין דף ס״ב ע״ב בד״ה העלם זה וזה בידו, משמעות לשון התוס׳ כשהם מביאים את התירוץ של רב פפא בתינוק שנשבה לבין הנכרים, משמע מדבריהם שרב פפא מדבר כפי שהבינו התוס׳ בדבריו שמדובר בכגון שלא ידע מעולם משום איסור של ע״ז, וכך דעתם של התוס׳.

ובענין זה של אומר מותר, כבר הזכרנו שיש בזה אריכות דברים בתשובות חוט המשולש לר׳ חיים מולואזין בסימן י״ג, והודפסה תשובה זאת בסוף ספר בית הלוי בסימן ג׳, וכן בחת״ס בחו״מ סימן כ״ב, ולא נאריך בזה.

ואם כן כך תירוצו של רב פפא לפי מה שביארנו מדברי גדולי האחרונים.

לדעת הבאר שבע והמהרש״א, התירוץ של רב פפא תינוק שנשבה מדובר שאינו יודע כלום מאיסור ע״ז, ואעפ״כ הוא צריך להביא חטאת.

ואילו לדעת הברכת הזבח, אם הוא אינו יודע כלום, לדעת רב פפא הוא פטור מלהביא חטאת, על אף שרבא שאומר באומר מותר הוא זה שסובר שהוא כן חייב חטאת, ואילו דברי רב פפא מתפרשים לדעת הברכת הזבח וכך הסכים גם החפץ חיים בליקוטי הלכות, באופן כזה שהוא יודע איזה שהוא איסור של ע״ז, רק הוא לא יודע שע״ז זו אסורה.

ואי בעית אימא אפשר לתרץ עוד תירוץ, **אפילו תימא בגדול**, לא צריך לומר שהוא היה תינוק שנשבה, אלא באדם מישראל שהוא כבר גדול, ועל אף הוא יודע שיש איסור לעבוד ע״ז, אבל הטעות שלו שבגללה הוא שוגג ועבד ע״ז, מדובר **כגון דקא טעי בהדין קרא** שהוא טועה בפסוק זה, שכתוב בסוף פרשת יתרו (שמות כ׳) **לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב** וגו׳, **סבר** הוא סובר בטעות לפרש, **כי אסירא השתחואה לעבודה זרה דכסף וזהב** התורה אסרה שלא להשתחוות רק לע״ז דכסף וזהב, **אבל דמיני אחריני שריא** אבל ע״ז פסל העשוי מעץ או מאיזה דברים אחרים שהם לא כסף וזהב הוא חשב שמותר להשתחוות להם, **דהיינו, שגגת עבודת כוכבים, וזדון עבודות**, שכאן הוא שוגג בע״ז, שהוא סבור שאין בזה דין ע״ז ואיסור ע״ז אם היא לא עשויה מכסף וזהב, על אף שהוא מזיד בעבודות, שהרי הוא יודע שעבודות לעבוד לע״ז אסורה, זה שגגת ע״ז.

רב אחא בריה דרב איקא משמיה דרב ביבי אמר, תנא, שם שבת ושם עבודת כוכבים קתני, הוא בא לתרץ את הקושיא מעיקרה, הרי הקושיא התחילה כפי שהסברנו, שיש לנו אופן שעל מלאכות הנעשות בשבת הוא יהיה חייב חטאת **על כל מלאכה ומלאה בנפרד, אם הוא היה זדון שבת ושגגת מלאכות, ואם כן למה התנא מונה רק שלושים ושש חייבי כריתות שמהם יכול אדם להתחייב בשלושים ושלוש חטאות, הוא הרי יכול להתחייב בעוד שלושים ותשע שהם המלאכות שהוא עשה בשבת, אומר רב אחא בריה דרב איקא בשבם רב ביבי, אין הכי נמי, באמת התנא מדבר אפילו בזדון שבת ושגגת מלאכות, ומה שקשה לך שאם כן יש יותר חטאות, התנא לא מחזר רק על מצות שחייבים עליהם כרת, דהיינו שם שבת, השם של חילול שבת, ואמנם תחת אותו שם של מחלל את השבת יכול הוא להתחייב כמה וכמה חטאת, שאם זה היה זדון שבת שהוא יודע שהיום השבת, אלא שזה היה שגגת מלאכות, שהוא שחשב שמלאכות אלו מותרות, יהיה באמת חייב חטאות נפרדות על כל מלאכה ומלאכה, וכמו כן בע״ז, לא צריך לומר שמדובר בשגגת ע״ז, אלא מדובר שהוא יודע שזו ע״ז, והוא היה שוגג על העבודות שהוא סבור שמותר לעבוד לע״ז את אותן ד׳ עבודות, ולכן הוא באמת יצטרך להביא ד׳ חטאות, ומה שקשה לך שאם כן יש כאן יותר משלושים ושלושה חטאות, שם ע״ז קתני, התנא לא נכנס כאן לפרט בכל עבירה ועבירה כמה אפשרויות של חיוב חטאת יש באותה עבירה, וכמו שבחילול שבת על אף שעל אותה עבירה של חילול שבת שייך שיתחייב שלושים ותשע חטאות הוא מונה רק חטאת אחת, גם על העבירה של ע״ז על אף ששייך שיתחייב ד׳ חטאות אינו מונה אלא חטאת אחת.**

והוא מביא ראיה, **ממאי** מאיפוא זה מוכרח, **מדקתני** מכיון שלמדנו אצלנו במשנה בין אלו שחייבים כרת, **הבא על אשה ובתה ועל אשת איש**, שגם בהם יש חיוב כרת, ועל זה מקשה הגמרא, **והא יש בתו מאנוסתו דלא קתני לה**, בתו מאנוסתו שהיא לא בת אשתו, דהיינו בת אשתו זו בתו שנולדה לו מאשה שהוא התחתן עמה בחופה וקידושין כדת משה וישראל, אבל אם הוא אנס אשה והוליד ממנה בת, זה נקרא בתו מאנוסתו, בה אין ערוה של בת אשתו, כי האמא של אותה בת לא היתה מעולם אשתו, שהוא לא קידש אותה ולא התחתן עמה, אלא נאנסה על ידו, וגם היא אם הוא בא עליה הוא חייב עליה כרת, והוא יצטרך להביא חטאת אם הוא שוגג, הרי שיש לך עוד חיוב חטאת בבתו מאנוסתו שהתנא במשנה לא הזכיר, אלא כיון שגם זה נכלל באותה ערוה של אשה ובתה נכלל גם בתו מאנוסתו.

דוחה הגמרא, **אמרי, דכתיבן קתני, דלא כתיבן לא קתני**, אין זו ראיה, למה התנא לא הזכיר בתו מאנוסתו, כי הוא אינו מזכיר אלא אלו שלא נתפרשו בהדיא בפסוק, משא״כ בתו מאנוסתו לא מפורשת בפסוק שזו ערוה, אלא לומדים בגזירה שוה ״הנה הנה״ ״זמה זמה״ כמבואר בסוגיא בחגיגה בסוף פרק ראשון בדף י״א, וכיון שזה נלמד רק בגזירה שוה ולא מפורש בפסוק לכן התנא לא הזכיר זאת, ואין לך מכאן הוכחה שהתנא אינו מונה אלא מצות ואינו נכנס לפירוט של החטאות שעליהם אפשר להתחייב.

שואלת הגמרא, **והאיכא בת אשתו ובת (בתה) [בתו] ובת בנה, דכתיבא ולא קתני**, הבאר שבע אינו גורס בת אשתו, כי בת אשתו כן מנויה וכן מפורשת במשנה בין אלו שחייבים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עליהם כרת, שהרי הוא הזכיר אשה ובתה, ואשה ובתה כולל בת אשתו, אבל בת בתה ובת בנה שכתובים מפורש בפסוק המשנה לא מונה אותה בין החיובי כרת.

עונה הגמרא, **אלא שם אשה ובתה קתני**, שזה שם הערוה, ובת בתה ובת בנה כלולים תחת אותה שם ערוה של אשה ובתה, **הכא נמי שם שבת ושם עבודת כוכבים קתני**, על אף שבכל אחד מהם יש כמה וכמה חיובי חטאות.

רב אחא בריה דרב איקא רמי דיליה אדיליה, הוא הקשה קושיא מדברי רב ביבי בר אביי על דבריו האחרים של רב ביבי בר אביי, **מי אמר רב ביבי בר אביי הכי, שם שבת קתני, ושם עבודת כוכבים קתני**, תירוץ זה הרי הוזכר כאן משמו של רב ביבי בר אביי, כך גם תיקן השיטה מקובצת באות ה׳, ואם כן הרי שרב ביבי תירץ שהמשנה רק מזכירה שם שבת ושם ע״ז, על זה שואל רב אחא בריה דרב איקא, **והאיתמר**, והרי למדנו, **המעלה אברי פנים בחוץ חייב**, אדם שהעלה להקטיר אברים של בהמה שנשחטה בפנים בעזרה, זה נקרא אברים פנים, אברים של קרבן שנשחטה בעזרה בפנים, והוא מעלה אותם בחוץ, אם הוא היה שוגג הוא חייב להביא חטאת, ואם הוא היה מזיד הוא חייב כרת, כי המעלה קדשים בחוץ חייב עליהם כרת, **אברי חוץ בחוץ, חייב**, אם הוא שחט בהמה של קדשים, בהמה שהיא קרבן בחוץ, ולאחר מכן הוא העלה את האברים של אותה בהמה שנשחטה בחוץ, הוא גם העלה להקטיר אותם בחוץ, זה נקרא אברי חוץ שהעלה אותם בחוץ, אז הוא גם כן חייב, **וקשיא ליה לרב ביבי בר אביי** והיה קשה לו לרב ביבי בר אביי שם בסוגיא בזבחים, **אי הכי** אם על אברי חוץ בחוץ גם כן חייב, אז הרי יש לפנינו שני אופנים של חיוב על מעלה בחוץ, האחד שהוא מעלה להקטיר אברים של בהמה שנשחטה ונקרבה בפנים והוא מעלה את האברים שלה בחוץ, ואחד על בהמה קרבן שנשחטה בחוץ והוא מעלה את האברים שלה להקטיר אותם בחוץ, אז אם כן, **הא דתנן** מה שכתוב אצלנו במשנה בתחילת המסכתא, **שלשים ושש כריתות בתורה, תלתין ושבע נינהו, דאיכא המעלה והמעלה**, הרי בהעלאה בלבד שנמנה במשנה רק אחת המעלה בחוץ יש שני אופנים של מעלה, יש מעלה אברי פנים בחוץ ויש מעלה אברי חוץ בחוץ, זו היתה קושיתו של רב ביבי בר אביי, ואם כן מקשה רב אחא בריה דרב איקא, איך רב ביבי בר אביי שואל קושיא כזאת, **מאי קשיא ליה, נישני** שיתרץ, **שם העלאה קתני**, כמו שלגבי שבת על אף שיש הרבה חיובי חטאת על מלאכות שבת, ומונה התנא רק אחת בגלל שהיא שם שבת, ובע״ז יש הרבה חיובי חטאת והתנא מונה רק אחת כי זה שם ע״ז, כך גם על העאלה בחוץ יש שני חיובים, גם על מעלה אברי פנים בחוץ וגם על מעלה אברי חוץ בחוץ, ואעפ״כ התנא לא מנה רק אחת, שם מעלה בחוץ, שזו אותה עבירה שלא להעלות קדשים בחוץ.

עונה הגמרא, לכן לרב ביבי בר אביי היה קשה קושיא זאת שתמנה המשנה שלושים ושבע, כי **מי דמי, שבת ועבודת כוכבים תנא יתהון (אבינכיהון)** (שיטה והערוך) [**בבונכיהון**], פירושו לפירוש רש״י במקומותם, דהיינו הרי שיש בשבת כמה וכמה חיובים של כריתות, זה כבר הוזכר חשבון החיובים במשנה בשבת דף ע״ג, בזה שהמשנה אמרה ארבעים חסר אחת הוא מספר האבות מלאכות, אז הגמרא מבארת שכוונת המשנה וכפי שמובא גם אצלנו בדף ב׳ תחילת ע״ב, שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב חטאת על כל אחת ואחת, אז הרי יש לי משנה במקומה במסכת שבת שמבארת לי שעל שלושים ותשע אבות מלאכות אם הוא עשה אותם בזדון שבת ושגגת מלאכות הוא צריך להביא שלושים ותשע חטאות, **גבי כריתות דאיריא, משני, שם שבת קתני, שם עבודת כוכבים קתני**, אז התנא לא צריך כאן במשנה בכריתות לומר לנו את החידוש הזה, כי הוא נאמר ונתפרש במקומו, וכמו כן בע״ז, זו משנה בסנהדרין דף ס׳ ע״ב שגם שם נתבאר שאם הוא היה בזדון ע״ז ושגגת עבודות הוא צריך להביא חטאת על כל עבודה ועבודה, ולכן לא הוצרך התנא במשנה בכריתות לבאר זאת, ומספיק שיזכיר את השם ע״ז כמו שמספיק שהוא יזכיר את השם שבת, **גבי העלאה מי תנא יתהון בינכיהון** וכי יש איזה שום מקום שהתנא ביאר לנו את הדין של העלאה שחייבים גם על מעלה אברי חוץ בחוץ וגם על מעלה אברי פנים בחוץ **דשני הכי** כדי שנתרץ שם המעלה קתני, כיון שמעולם התנא לא ביאר לך את הדין הזה שיש שני אופנים של העאלה להתחייב עליהם, הוקשה לרב ביבי בר אביי שהתנא היה צריך כאן לבאר אותם, שבת וע״ז שדיניהם נתבארו במקומותיהם וכאן הם הוזכרו במשנה אגב גררא כשהוא בא לחשב את כל המצות שחייבים עליהם כרת, שייך לתרץ שם שבת קתני שם ע״ז קתני, אבל לא בענין מעלה שמעולם התנא לא ביאר לנו שיש שני אופנים להתחייב על מעלה בחוץ.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא, ב׳ כריתות ולאו אחד מהו, כשיש לי לאו אחד, זאת אומרת שתי עבירות שהאזהרה עליהם נאמרה באותו לאו, אבל העונש כרת נאמר בנפרד לכל עבירה ועבירה עונש כרת, ואם הוא עשה את אותן שתי עבירות בהעלם אחת, האם הוא חייב רק חטאת אחת או שהוא חייב שתי חטאות, כי כיון שיש עונש כרת לכל אחד בנפרד, העונש כרת מחלקת את העבירות לשנים כמו שלאו מחלק אותם לשנים להיות חייב חטאת על כל אחד.

אמר ליה ענה לו ר׳ זירא, **שוחט והעלה קאמרת**, איפוא מצאת שני עונשי כרת כשהאזהרת לאו היא אותה אזהרה, זה מצאת בשוחט קדשים בחוץ והמעלה קדשים בחוץ, שבאלו שתי העבירות מצאנו שנאמר עונש כרת לכל אחת מהן בנפרד בפרשת אחרי מות, כתוב (ויקרא י״ז ג׳) ״איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב במחנה, או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב, ונכרת האיש ההוא מקרב עמו״, שיש עונש כרת על השוחט קדשים בחוץ, ולאחר מכן כתוב ״ואליהם תאמר איש איש אשר יעלה עולה או זבח ואל פתח אהל מועד לא הביאו״, אז גם בזה כתוב ״ונכרת האיש ההוא מעמיו״, יש לנו עונש כרת בנפרד על שוחט קדשים בחוץ, ועונש כרת בנפרד על מעלה קדשים בחוץ, ואילו האזהרה של לאו אין לנו אלא אזהרה אחת של לאו שנאמרה בפרשת ראה, שם בחומש דברים (י״ב י״ג) ״השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה״, זו אזהרת לאו לא להקריב קדשים בחוץ, כי מכיון שכתוב ״פן״

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אז זה לא תעשה, אז יש לנו אזהרת לא תעשה על העאלת קדשים בחוץ שאסור להעלות אותם בחוץ, משא״כ בשחיטה לא כתוב לאו במפורש, שמה שכתוב בפרשת אחרי מות ״ולא יזבחו עוד את זבחיהם״ הגמרא בזבחים אומרת שפסוק זה הוא אזהרה על זובח בהמה למרקוליס, ולא על שוחט קדשים בחוץ, אז הרי שיש רק לאו אחד אבל שני עונשים של כרת, אז על זה אתה שואל ומסתפק אם הוא גם ישחוט קדשים בחוץ והוא גם יעלה אותם בחוץ הוא יהיה חייב שתי חטאות בנפרד על שחיטה בחוץ ועל העלאה בחוץ, או חטאת אחד, זה מה שאתה שואל, **הני שני לאוין נינהו** כאן יש גם שני לאוין, ואיך, הרי הראנו שרק לאו אחד ״השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום״, **אי למאן דגמר מגזירה שוה, נאמר כאן הבאה ונאמר להלן הבאה**, יש מי שלומד בגמרא זבחים את האזהרה לא לשחוט קדשים בחוץ בגזירה שוה מלא להעלות קדשים בחוץ, מהפסוק הבאה, כמו שלגבי שחיטת קדשים בחוץ כתוב ״ואל פתח אהל מועד לא הביאו״, וגם על מי שמעלה קדשים בחוץ כתוב ״ואל פתח אהל מועד לא יביאנו״, אז לומדים את הגזירה שוה ״הבאה הבאה״, **מה להלן** כמו שלגבי מה שנאמר ״לא יביאנו״ אצל מעלה קדשים בחוץ, **לא ענש אלא אם כן הזהיר** שם אנחנו רואים שהעונש כרת נאמר עם אזהרה של ״השמך לך פן תעלה עולותיך בכל מקום״, אז הרי נאמר העונש עם האזהרה, **אף כאן לא ענש אלא אם כן הזהיר**, הרי שהוא לומד בגזירה שוה שיש אזהרת לאו גם על שוחט קדשים בחוץ, ואם כן יש לך שני לאוין, **למאן דמייתי לה בחיקש** ומי שלומד את הלאו שבו התורה מזהירה לא לשחוט קדשים בחוץ בהיקש, **אמר קרא** (דברים י״ב) **שם תעלה ושם תעשה**, זה הפסוק בפרשת ראה, ״תעלה״ הכוונה להקטיר, ו״תעשה״ הכוונה לשחוט, שגם בזה עשיית הקרבן, **מקיש שחיטה להעלאה, מה העלאה לא ענש אלא אם כן הזהיר**, כמו שהסברנו שבהעאלה העונש כרת בא על אזהרה של ״השמר לך פן תעלה עולותיך״, שזו האזהרה לא להעלות קדשים בחוץ, **אף שחיטה לא ענש אלא אם כן הזהיר**, הרי שאין לך שני עונשי כרת עם לאו אחד, כי כשם שיש לך שני עונשי כרת כך יש לך שני לאוין, או שלומדים את האזהרת לאו של שוחט בחוץ בגזירה שוה, או שלומדים אותה בהיקש, **דלמא, ב׳ מיתות ולאו אחד קאמרת**, אולי כוונתך לשאול במקום שהוהרו בלאו אחד על שתי עבירות, וחיובי מיתה של מיתת בית דין נאמר על כל אחד בנפרד, האם מכיון שנאמר חיוב מיתה של כל אחד בנפרד זה מחלק אותם להיות חייב שתי חטאות אם הוא עשה אותם בהעלם אחת או לא, זה מה שאתה מסתפק, **מה היא, אוב וידעוני**, באוב וידעוני כתוב בפסוק בפרשת קדושים בסיומה של הפרשה ״ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני, מות יומתו, באבן ירגמו אותם, דמיהם בם״, שהם חייבים סקילה, ומכיון שכתוב ״אוב או ידעוני״ המלה ״או״ מחלקת אותם לשנים, כאילו העונש מיתה נאמר שאיזו מהם שהוא יעשה מות יומת, הרי שנאמר כאן חיוב מיתה בנפרד לאוב, וחיוב מיתה בנפרד לידעוני, שהם שני סוגים של כישוף, ואילו הלאו אינו אלא לאו אחד, שנאמר בפרשת שופטים (דברים י״ח י׳) ״לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש״, ולאחר מכן כתוב ״ושואל אוב וידעוני״, אז הרי המכשפות של אוב וידעוני הזהרה שלהם היא אותו לאו של לא ימצא בך״.

כך היא הגירסא לפנינו ברש״י, ובגליון למטה מתוקן שהבאר שבע גורס את הגירס אשזה הפסוק ״אל תפנו אל האובות ואל הידעונים״ שזה הפסוק שנאמר בפרשת קדושים (ויקרא י״ט ל״א), זהו הפסוק שצריך לומר כאן, וכך גם רש״י על המשנה מפרש שהאזהרה לאוב זה הפסוק הזה ״אל תפנו אל האובות״, וגם נאמר כרת, שכך כתוב במפורש (ויקרא כ׳ ו׳) ״והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים, והכרתי אותו מקרב עמו״, שם כתוב חיוב כרת ומזה אני יודע שעל אובו וידעוני צריכים להביא קרבן, וזהו הספק שאתה מסתפק בו, האם העובדא שנאמר חיוב מיתה בנפרד לאוב ובנפרד לידעוני, כי כיון שכתוב ״או״ הרי זה כאילו נאמר חילוק מיתה לכל אחד מהם, אז זה מחלק אותם לחטאות, שאם הוא עשה את הכישוף של אוב וידעוני בהעלם אחד הוא חייב שתים או לא.

אמר ליה, דהא פלונתא דרבי יוחנן וריש לקיש זה הרי מחלוקת שנחלקו בה ר׳ יוחנן וריש לקיש בסנהדרין בפרק אלו הן הנסקלים, ומשניהם יש לנו ללמוד שאין חייבים עליהם אלא אחת, כיון שנאמרו בלאו אחד, ויש רק אזהרה אחת של לאו עליהם, אין חילוק חטאת ביניהם, **דתנו גבי (סנהדרין) [הנסקלין]** שהרי בפרק הנסקלין בסנהדרין כתוב במשנה **בעל אוב וידעוני**, שם התנא מונה גם ידעוני בין אלו שחייבים סקילה, **וקשיא לן** ועל זה הקשינו, **ומאי שנא גבי סקילות תני ידעוני** למה לגבי סקילות התנא מונה את ידעוני בין החייבי סקילה חוץ ממה הוא מונה אוב, **וגבי כריתות** אצלו במשנה **לא תני ידעוני** וכתוב רק אוב.

עונה הגמרא, **אמר רבי יוחנן, הואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו** כיון שנאמר על שניהם רק לאו אחד, אין התנא צריך למנות שיש חיוב כרת בהם, שהרי כל מה שהתנא מונה את החיובי כרת זה לומר לך שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב חטאת על כל אחת ואחת, אז הוא מונה רק כאלו שיחייב חטאת בנפרד, ואוב וידעוני כיון שנאמרו בלאו אחד, אפילו אם הוא יעשה את שניהם, כיון שזה היה בהעלם אחד לא יביא אלא חטאת אחת, לכן התנא לא צריך למנות את זה, כי אין כאן חיוב חטאת נפרד לאוב וחיוב חטאת נפרד לידעוני, אז הרי מדברי ר׳ יוחנן פשטנו לך את הספק שאוב וידעוני על אף שהם מחולקים לענין מיתה מכל מקום כיון שהם נאמרו בלאו אחד לא מביאים אלא חטאת אחת.

שואלת הגמרא, **ונימא ידעוני, ולא נימא בעל אוב**, למה התנא אם כן מזכיר את אוב, שיזכיר ידעוני ולא בעל אוב.

עונה הגמרא, **קסבר הואיל ופתח הכתוב בבעל אוב**, הרי כשהפסוק אומר ״אל תפנו אל האובות ואל הידעונים״ הוא תמיד מונה את אוב לפני ידעוני, זה היה דברי ר׳ יוחנן.

וריש לקיש אמר, הואיל ואין בו מעשה, ריש לקיש אומר שלכן התנא לא מנה אותו בין החייבי כריתות, כי כיון שאין בו מעשה לא חייבים עליו קרבן, משא״כ בעל אוב יש בו מעשה, מסביר רש״י, שהוא מנקש בזרועתיו ומדבר משחיו, ואיך שלא יהיה גם לדברי ריש לקיש אין לך לדון לחייב חטאת, כי הרי לא מחייבים חטאת להביא קרבן רק על עבירה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהוא עבר אותה על ידי מעשה, וידעוני לא נמנה במשנה כי לא חייבים חטאת בכלל על ידעוני.

אם כן איך שלא יהיה לריש לקיש בכלל לא חייבים חטאת על ידעוני, ולא שייך לשאול אם יצטרכו שתי חטאות כשהוא עושה אוב וידעוני בהעלם אחד, כי על ידעוני לא חייבים חטאת, ור׳ יוחנן שסובר שחייבים חטאת, אבל על אוב וידעוני לא מביאים אלא חטאת אחת.

שואלת הגמרא, **וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן.**

עונה הגמרא, **אמר רב פפא, דהא חלוקין הן במיתות,** ריש לקיש סובר שמכיון שיש חילוק שהתורה נתנה חיוב מיתה לאוב בנפרד ולידעוני בנפרד, כמו שלמדנו, היה מן הדין שאם הוא עשה אותם בהעלם אחד יהיו חייבים שתי חטאות, ואם כן התנא במשנה כן היה צריך למנות אוב לעצמו וידעוני לעצמו, אם על ידעוני יש חיוב חטאת כיון שהוא היה צריך להיות חייב חטאת לאוב לעצמו ולידעוני לעצמו, ולכן התנא לא אומר ידעוני בין החיובי כרת רק בגלל שבכלל אין חיוב קרבן על ידעוני.

ורבי יוחנן אמר לך, ר׳ יוחנן שסובר שעל ידעוני לעצמו חייבים חטאת, ורק אם הוא עושה גם אוב וגם ידעוני בהעלם אחד אז מספיק חטאת אחת ולא חייבים חטאת על כל אחד בנפרד, הוא סובר **חלוקה דלאו, הוי חלוקה,** איפוא שיש לאו נפרד לכל עבירה, זה מחלק אותם לשתי חטאות, אבל **חלוקה דמיתה, לא הויא חלוקה** החלוקה שעונש מיתה נאמר לכל אחד בנפרד זה לא מחלק אותם לחייב שתי חטאות.

שואלת הגמרא, **ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש** שבכלל לא חייבים חטאת על ידעוני.

עונה הגמרא, **קסבר, מאן תנא כריתות, רבי עקיבא היא,** זה הרי ר׳ עקיבא, וכפי שכבר למדנו לעיל והגמרא תביא את זה לקמן בדף ד׳ שמגדף שכתוב במשנה שהוא מביא קרבן זה רק לר׳ עקיבא, משום שר׳ עקיבא סובר שמגדף מביא קרבן, **דאמר לא בעינן מעשה,** אז הרי גם על ידעוני לדעת ר׳ עקיבא צריך לחייב חטאת, כי הוא אומר שמגדף חייב חטאת, וכמו שמגדף חייב חטאת על אף הוא לא עשה מעשה כך גם ידעוני חייב חטאת על אף שהוא לא עשה מעשה.

שואלת הגמרא, **וריש לקיש** שסובר שהתנא במשנה סובר שעל ידעוני לא מביאים חטאת, מה זה שונה ממגדף.

עונה הגמרא, **נהי דרבי עקיבא לא בעי מעשה רבה,** נכון שר׳ עקיבא סובר שצריך מעשה גדול ולכן הוא סובר שמגדף חייב קרבן, אבל **מעשה זוטא בעי** לעשות מעשה קטן מעשה כל שהוא כן צריך, אז במגדף יש לפחות מעשה זוטא של עקימת שפתיו, שהוא הרי אומר בדיבור פה, ואילו בידעוני גם מעשה זוטא אין, אז גם לר׳ עקיבא שבמגדף הוא חייב קרבן, על ידעוני סובר ריש לקיש שהוא לא חייב קרבן.

שואלת הגמרא, **בעל אוב, מאי מעשה אית ביה.**

עונה הגמרא, **הקשת זרועותיו הוי מעשה** בזה שהוא מקיש בזרועותיו זהו המעשה לחייב.

עוד שואלת הגמרא, **מגדף מאי מעשה אית ביה.**

עונה הגמרא, **עקימת שפתיו הוי מעשה,** שעקימת השפתים והדיבור הם נחשבים מעשה.

והגמרא אומרת, **קא סלקא דעתך הקשת זרועותיו הוי מעשה וזטא אפילו לרבנן,** הגמרא עכשיו בהוה אמינא הבינה, שמזה שריש לקיש אומר שהקשת זרועתיו הוי מעשה, ובמשנה אנחנו רואים שרבנן חולקים על ר׳ עקיבא רק במגדף והם אינם חולקים בבעל אוב, למדנו מזה שאפילו לרבנן גם כן נחשב הקשת זרועתיו כמעשה.

ועל זה שואלת הגמרא, **מיתיבי, בעבודת כוכבים אינו חייב אלא על דבר שיש בו מעשה, כגון שזיבח וקיטר וניסך והשתחוה,** שהם עבודות שעושים בהם מעשה, על זה הוא חייב להביא חטאת, **וקשיא לן השתחואה לית בה מעשה** והיה קשה לנו וכי השתחואה נחשבת למעשה שאתה אומר שמביאים עליה קרבן, **ואמר ריש לקיש, הא מני, רבי עקיבא היא דאמר לא בעינן מעשה,** שמשנה זאת שמחייבת על השתחואה קרבן זה רק לר׳ עקיבא שסובר שחייבים קרבן גם בלי מעשה, **ורבי יוחנן אמר, אפילו תימא רבנן, כפיפת קומתו הוי מעשה,** כפיפת הקומה גם לרבנן נחשב מעשה ולכן חייבים על זה קרבן, וריש לקיש שהעמיד את המשנה כר׳ עקיבא, **מכלל דסבירא ליה לריש לקיש אליבא דרבנן כפיפת קומתו לרבנן לא הוי מעשה, הקשת זרועותיו הוי מעשה,** כיון שלמדנו שהקשת זרועותיו סובר ריש לקיש שגם לרבנן זה נחשב מעשה, מה זה שונה מהשתחואה שזו כפיפת קומה שסובר ריש לקיש שלרבנן זה לא נחשב מעשה לחייב קרבן.

חוזרת הגמרא לשאול, **ואלא כי קאמר ריש לקיש, הקשת זרועותיו הוי מעשה וזטא אליבא דרבי עקיבא,** על כרחך שכוונת דברי ריש לקיש שהקשת זרועותיו נחשבת מעשה זה לא לומר שגם לרבנן זה נחשב מעשה, שאם לא כן למה כפיפת קומה בהשתחואה לא נחשבת מעשה לרבנן, וכל מה שהוא אמר שהקשת זרועותיו נחשב מעשה זה רק מעשה זוטא שמועיל להחשב מעשה אליבא דרבנן, **אבל לרבנן לא הוי מעשה** ולכן כפיפת קומתו זה גם כן רק לר׳ עקיבא מעשה ולא לרבנן.

אי הכי אם כן, **אמאי תני** למה כתוב אצלנו **יצא מגדף שאין בו מעשה** משמע שרק על מגדף חולקים חכמים לסבור שלא חייבים קרבן, **ניתני יצא מגדף ובעל אוב** שגם על בעל אוב לא חייבים קרבן כיון שהקשת זרועותיו של בעל אוב היא רק מעשה זוטא שמחייב קרבן אליבא דר׳ עקיבא וזה לא נחשב מעשה אליבא דרבנן.

עונה הגמרא, **חדא מתרתי קתני** אין הכי נמי באמת לדעת חכמים שחולקים על ר׳ עקיבא, לא רק על מגדף מביאים קרבן אלא גם על בעל אוב לא מביאים קרבן, אלא שהוא נקט אחד מהם.

שואלת הגמרא, **וליתני בעל אוב, ולא ליתני מגדף,** למה התנא נוקט מגדף שהוא היוצא מן הכלל שלא חייבים קרבן, ולמה הוא לא נוקט בעל אוב, ולא יהיה כתוב מגדף ונלמד מגדף מבעל אוב שהתנא שהוא חכמים סוברים לחלוק על ר׳ עקיבא שלא חייבים קרבן.

עונה הגמרא, **מגדף איצטריך ליה** יש חידוש בדברי התנא שעל מגדף לא חייבים קרבן, **סלקא דעתך אמינא** הייתי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

סבור לומר, **הואיל וכתיב כרת דיליה במקום קרבן** הכרת של מגדף נאמר בפרשת שלח לך איפוא שנאמר להביא קרבן על עבודה זרה, שם באותה פרשה כתוב ״והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה״, שכתוב חיוב כרת על מי שעושה ביד רמה, והכוונה על מי שמגדף, ולכן הייתי סבור לומר שכיון שהכרת כתוב במקום שכתוב החיוב קרבן, אז הוא חייב קרבן אפילו שאין בו מעשה, **אימא מודה ליה לרבי עקיבא** ובזה במגדף רבנן התנא יודה לר׳ עקיבא שאפילו בלי מעשה הוא חייב קרבן, **קא משמע לן דלא**, שיצא מגדף שמכיון שאין בו משה אז לדעת חכמים הוא לא חייב להביא קרבן.

עולא אמר, בעל אוב דקתני הבעל אוב שהוזכר במשנה כמי שחייבים עלי קרבן, מדובר **במקטר לשד** מסביר רש״י שהוא מקטיר קטורת לשר של השדים, וזה ודאי שזה נעשה על ידי מעשה ולכן הוא חייב להביא על זה קרבן, ובכלל לא מדובר בבעל אוב שעושה את הכישוף בהקשת זרועותיו, ולכן רבנן לא חולקים על מה שנאמר במשנה שבעל אוב חייב גם כן בקרבן, כי מדובר בבעל אוב שמקטר לשד.

מתקיף לה (רבא) (שיטה) [**רבה**], **אם כן היינו עובד עבודת כוכבים** הרי זה ממש עובד ע״ז כיון שהוא מקטיר לו כמו שמקטירים לע״ז.

אלא אמר (רבא) (שיטה) [**רבה**], **מקטר לשד על מנת לחברו**, שיתחבר אליו השד ויסייע לו בכישוף, לכן הוא מקטיר אליו, ולא שהוא מקטיר לו לשם אלהות, אז הוא לא נחשב עובד ע״ז, רק הוא חייב סקילה על שהוא עושה את העבודה הזאת של מקטר לשד.

אמר ליה אביי, אם כן היינו חובר חבר, כיון שהוא רק רוצה שיתחבר אליו הרי זה חובר חבר שזה נקרא גם כן שהוא לא חייב כרת ואין עליו חיוב קרבן ואין עליו חיוב מיתה כמו באוב, אלא רק לאו בעלמא, כי כך כתוב בפרשת שופטים ״לא ימצא בך מעביר בנו ובתו״, וכתוב שם ״וחובר חבר״ שזה רק לאו בעלמא.

אמר ליה ענה לו רבה, **התורה אמרה, חובר חבר כגון זה בסקילה**, אמנם יש חובר חבר שהוא רק באיסור לאו, אבל חובר חבר כזה שמקטר לשר השדים הוא בעל אוב שהוא חייב עליו סקילה, ויש כרת, ואם הוא היה שוגג הוא חייב להביא קרבן.

שוב שאל הוא שאל אותו, **ואלא חובר חבר דבלאו, הדין הוא** אותו חובר חבר שיש בו רק איסור לאו במה מדובר.

אמר ליה, כדתניא כפי שלמדנו בברייתא, מה שכתוב בתורה **וחובר חבר**, פירושו **אחד חובר גדול, ואחד חובר קטן**, בין אם הוא מחבר על ידי לחש וכישוף, אז הוא מחבר חבר גדול שזה חיות גדולות שהוא מחבר אותם ומצמיד אותם יחד, בין שהוא מחבר חבר קטן, לחיות קטנות הוא לוחש ומחבר אותם בכשפים יחד, בשניהם יש את הלאו של חובר חבר, **ואפילו חובר לנחשים ועקרבים חייב**.

אמר אביי, האי מאן דבעי למיצמד זיבורא ועקרבא אם הוא רוצה להצמיד יחד דבורה ועקרב, על אף שהם אינם חשובים גם כן **אסור** ללחוש לחש כדי לחבר אותם, **ואי קאתו בתריה** ואם הם באים אחריו כדי להזיק לו, **שרי** אז זה מותר.

ושואלים התוס׳, במה מדובר, אם מדובר שזה סכנה פשיטא שמותר, כי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, ואם אין סכנה למה באמת מותר.

ומתרץ את זה הערוך לנר ביסוד דברי הט״ז ביו״ד סימן קע״ט ס״ק ד׳, שהט״ז הסביר שאם הפיקוח נפש תלוי בעבירה מסויימת, שאם הוא יעשה עבירה מרצונו הוא יוכל להציל את עצמו, מותר לעשות כן מעצמו את העבירה ההיא, כמו כן שעל ידי שהוא עובר על הלאו של חובר חבר הוא מציל את עצמו, זה מה שלמד מכאן הט״ז, ואם כן אומר הערוך לנר, זהו החידוש שכתוב כאן בסוגיא, שמותר לעשות לכתחילה עבירה של לאו אם בזה הוא ינצל מפיקוח נפש, שהרי הט״ז רואה כאן למצוא חידוש בסוגיא הזאת, וזה גופא החידוש שנאמר כאן, שמותר לו לאדם לעבור עבירה כמובן חוץ מהג׳ עבירות חמורות כדי להציל את עצמו מסכנת נפשות, וזה חידוש שנאמר כאן בסוגיא כפי שהט״ז למד מכאן את החידוש הזה.

שואלת הגמרא, **לרבי יוחנן דאמר כפיפת קומתו הוי מעשה** ר׳ יוחנן שהסביר שהמשנה שאומרת שעל משתחוה חייבים זה גם לרבנן, ורבנן מודים שכפיפת הקומה שיש בהשתחואה זה נחשב מעשה שלכן חייבים על זה קרבן,

עקימת

- דף ד׳ ע״א

שפתיו נהוי מעשה אם כן גם עקימת שפתיו יחשב מעשה, **גבי מגדף**, וגם מגדף יהיה חייב קרבן, ולמה לרבנן מגדף פטור מקרבן, מה זה שונה מכפיפת קומתו.

עונה הגמרא, **אמר רבא, שאני מגדף, הואיל וישנו בלב**, מסביר רש״י (בסוף דף ג׳ ע״ב), עיקר האיסור של מגדף תלוי ברוע הלב שלו, מה שבלבו הוא יודע למי הוא מגדף, ולכן זה לא נחשב מעשה, משא״כ השתחואה אנחנו הרי רואים שהוא משתחוה לע״ז, לכן הכפיפת קומה נחשבת מעשה להתחייב עליו קרבן.

ועוד פירוש מביא רש״י גליון, הואיל וישנו בלב, עיקר האיסור הוא במחשבת הלב, ואין כאן מעשה, ומה שהוא מדבר את דברי הגידוף אינו אלא משמיע את האיסור ואת הרוע שהוא חשב בלבו, משא״כ כפיפת קומתו עיקר האיסור הוא הכפיפת קומה, שהרי בלי השתחואה הוא לא היה חייב, שאין עיקר העבודה בלב, אלא ההשתחואה והכפיפה של הקומה היא החיוב, היא העבירה, ולכן זה נחשב מעשה.

מדייקת מזה הגמרא, **אבל בעלמא עקימת שפתיו הוי מעשה**, דווקא במגדף בגלל שישנו בלב, אבל במקומות אחרים עקימת שפתיו לדעת ר׳ יוחנן גם לרבנן נחשב מעשה.

ועל זה **מתיב רבי זירא**, מקשה ר׳ זירא מברייתא, **יצאו עדים זוממין שאין בו מעשה**, מפרש רש״י שזו ברייתא בתורת כהנים לגבי פר כהן משיח, שנאמר שם, שלאחר שרבינו דברים שעליהם חייבים להביא חטאת, שהם בע״ז וגם דברים שהם לא בע״ז, יכול שאני מרבה מסית ומדיח ועדים זוממים שגם עליהם יצטרכו להביא חטאת, תלמוד לומר ועשה, יצאו אלו שאין הם מעשה, ולכן אין עליהם חיוב חטאת, ועל זה שואל עכשיו ר׳ זירא, **ואמאי, הא על פי כתיב בהן**, הרי זה על פי שנים עדים, ולמה לא נאמר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שעקימת פיו ושפתיו הוי מעשה וזה כן יחשב ״ועשה״.

עונה הגמרא, **אמר רבא, שאני עדים זוממין, הואיל וישנן בראייה**, מסביר רש״י, עיקר העדות של העדים בנויה בראיית העין, שהם מעידים מה שראו, ולכן זה לא נחשב מעשה.

וגמרא זאת עם התירוץ הואיל וישנן בראייה, נמצאת גם בסנהדרין דף ס״ה ע״ב, ושם האריכו הראשונים לדון על דברי רש״י, והרמב״ן במלחמות והרי״ף גורסים שם גירסא אחרת.

למדנו במשנתנו, **האוכל חלב**, שגם הוא מחייבי כריתות.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן** שנו חכמינו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא ז׳) **כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו**, הרי זה בא **לחייב על כל אחת ואחת, דברי רבי ישמעאל**, סובר ר׳ ישמעאל שיש כאן חיוב על כל חלב וחלב בנפרד, שאם הוא אוכל את כל שלושה סוגי החלב, של שור, של כבש, ושל עז, אפילו בהתראה אחת הוא מקבל שלושה מלקיות, **וחכמים אומרים, אינו חייב אלא אחת**, שאינו חייב אלא מלקות אחת.

שואלת הגמרא, **נימא בהא קמיפלגי, דרבי ישמעאל סבר, לוקין על לאו שבכללות**, שיש על כל אחד ואחד מלאו שכולל כמה וכמה פרטי איסורים, כמו כאן שעל אף ש״לא תאכלו״ כולל בתוכו שור כבש ועז, אז לוקים על כל לאו שבכללות בנפרד, **ורבנן סברי אין לוקין על לאו שבכללות**, ולכן הם אומרים שרק לוקים אחת.

דוחה הגמרא, **לעולם סבר רבי ישמעאל אין לוקין על לאו שבכללות**, ר׳ ישמעאל סובר שבכל מקום גם הוא מסכים שאין לוקים על לאו שבכללות על כל אחד בנפרד, **ושאני הכא דמייתרי ליה קראי** כאן הפסוקים מיותרים ונכתבו כדי לחלק חיוב מלקות על כל אחד בנפרד, ולמה הם מיותרים, כי **נכתוב קרא כל חלב לא תאכלו, שור וכשב ועז למה לי**, הרי מספיק היה שיהיה כתוב ״כל חלב לא תאכלו״, **שמע מינה לחלק.**

שואלת הגמרא, **ורבנן.**

עונה הגמרא, **אי לא כתיב שור וכשב ועז, הוה אמינא אפילו חלב חיה במשמע** היה משתמע שגם חלב חיה אסור באכילה, **לחכי כתב שור כשב ועז, למימרא, דחלב שור וכשב ועז הוא דאסור** שרק חלב של בהמות אלו הוא שהתורה אסרה, **אבל דחיה שרי** משא״כ חלב של חיה מותר באכילה.

שואלת הגמרא, **שפיר קאמרי ליה**, הרי רבנן עונים נכון, שצריכה התורה לומר ״שור כבש ועז״ כדי ללמדנו שחלב חיה מותר באכילה.

עונה הגמרא, **אלא היינו טעמא דרבי ישמעאל, דקסבר, אם כן** אם רק ללמד שחלב חיה מותר, **לכתוב כל חלב שור לא תאכלו, כשב ועז למה לי, שמע מינה לחלק**, כבש ועז הם מיותרים, ששור לבדו בא ללמד שחלב חיה מותר, אבל כבש ועז הם מיותרים והם באים לחלק לחייב מלקות על כל אחד בנפרד, **ורבנן סברי, אי כתב רחמנא כל חלב שור, הוה אמינא נילף שור שור מסיני**, כך היא הגירסא כאן וגירסתו של רש״י **[נילף שור שור משבת]**, שהרי כתוב בפרשת משפטים ״למען ינוח שורך״, ולומדים בסוגיא בב״ק דף נ״ד ע״ב שכמו שבשור שכתוב לגבי שבת אין הכוונה רק לשור רק חיה ועוף כיוצא בו, כל בהמה חיה ועוף שברשותו של אדם מצווים לנוח בשבת ולא לעבוד בהם, אז אם כן **מה גבי סיני** (גי׳ רש״י) **[שבת]** כמו ששם **חיה ועוף כיוצא בהן, אף גבי אכילה חיה ועוף כיוצא בהן**, אז הייתי סבור שכתוב אמנם שור, אבל זה כולל כל בעלי חיים, שגם חלב של חיות יהיה אסור, **לחכי כתב רחמנא שור וכשב ועז, למימרא, דהני דאסור** שדווקא מבהמות אלה החלב אסור, **אבל חיה ועוף שרי** אבל חלב של חיה ועוף מותר באכילה.

שואלת שוב הגמרא, **שפיר קאמרי ליה** הרי רבנן עונים נכון לר׳ ישמעאל שצריך שיהיה כתוב כדי שלא נטעה ללמוד שור שור משבת, שגם חלב חיה אסור.

עונה הגמרא, **אלא היינו טעמא** אלא הטעם של ר׳ ישמעאל הוא, **דקסבר, נכתוב כל חלב כשב לא תאכלו**, אמנם ״כל חלב שור״ לבד לא היה מספיק, כי הייתי טועה ללמוד שור שור משבת, אבל יכול היה להיות כתוב ״כל חלב כשב לא תאכלו״, **אי נמי כל חלב עז לא תאכלו, שור וכשב ועז למה לי** מהו הפירוט של כל השלושה, **שמע מינה לחלק** שזה בא לומר שעל כל אחד חייבים מלקות בנפרד.

ורבנן רבנן שסוברים שלא בא ללמד לחלק, **סברי** הם סוברים, **אי כתב כל חלב כשב, הוה אמינא חלב כשב אסור, ושור ועז שרי, וכי תימא מאי אולמיה דכשב** מה הסברא שבגלל הייתי סבור שרק חלב של כשב אסרה התורה ולא של שור או עז, **משום דנתרבה באליה**, שהרי כשמקריבים בהמות על המזבח האימורים של כל הבהמות, דהיינו שור ועז, לא צריך להקריב את האליה, שהיא הזנב, ורק בכבש מקריבים גם את האליה, ולכן כיון שחלב כבש מצאנו בו ריבוי של אליה שהתורה מרבה את האליה להחשב חלב להקריב אותה על המזבח, לכן החלב שלו נאסר, משא״כ שור ועז לא הייתי יודע ללמוד שהחלב שלהם נאסר.

והגמרא מביאה על זה, **וכדתנא רבי חנניא, למה מנה הכתוב אימורין בשור ואימורים בכשב ואימורים בעז, דכתיב** בפרשת קרח (במדבר י״ח) **אך בכור שור וגו׳** או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קודש הם, את דמם תזרוק על המזבח, ואת חלבם תקטיר, אשה לריח ניחח לה׳״, הרי שנמר שם בכור שור ועז וכבש בנפרד, ועליהם כתוב חלבם תקטיר, הרי שהוזכר הקטרת האימורין של כל אחד בנפרד, **צריכי** צריך שהתורה תפרט את כולם, **דאי כתב שור** כי אם רק היה נזכר שור, **הוה אמינא כשב ועז לא ילפינן מיניה** הייתי סובר שאין ללמוד ממנו כבש ועז, **דאיכא למיפרך** כי יש פירכא שלא נוכל ללמוד, כי **מה לשור, שכן נתרבה בנסכים**, הרי בשור כשמביאים להקריב אותו קרבן, צריך להביא ריבוי של נסכים חצי ההין יהיה לפר, משא״כ עם כבש ועז אינם מביאים אלא רביעית ההין, אז הייתי אומר שדווקא בשור צריך להקטיר את האימורין, כמו שראינו שמרבים בו בנסכים, **נכתוב רחמנא בכשב, ונילף שור ועז מכשב**, אם היה צריך להיות כתוב בכבש והיינו צריכים ללמוד שור ועז, **איכא למיפרך, מה לכשב שכן נתרבה באליה**, שהרי התורה אמרה גם להקטיר את האליה שלו, משא״כ בשור ועז שלא מקטירים את האליה לא הייתי יודע להקטיר את האימורין, וכאן היא הסברא שיש פירכא שאי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אפשר ללמוד שור מכבש בגלל שזה נתרבה באליה.

עוד שואלת הברייתא, **נכתוב רחמנא עז, ונילף שור וכשב מיניה**, עונה הברייתא, **איכא למיפרך, מה לעז שכן נתרבה אצל עבודת כוכבים**, בחטא ע״ז כשהיחיד עבד ע״ז בשוגג, כתוב בתורה בפרשת שלח שהוא צריך להביא עז שעיר לקרבן, אז כיון שהוא נתרבה אצל עבודת כוכבים לכן צריך להקטיר את האימורים, ולא הייתי יודע ללמוד ממנו שור וכבש.

שואלת שוב הברייתא, **מן חד לא ילפינן** נכון שאם היה כתוב רק אחד לא היינו יוכלים ללמוד את השנים האחרים, אבל **נכתוב תרתי, ונילף חדא מתרתי**, שיהיו כתובים בשנים מהם, והשלישי התורה לא תכתוב ונלמד אותו מהשנים.

שואלת בחזרה הברייתא, **הי דין נילף** איזה מהם נבוא ללמוד, **שור מכשב ועז** שיהיה כתוב כבש ועז ונלמד מהם שור, **אית להון פירכא** הרי יש להם פירכא, **מה לכשב ועז שכן נתרבו אצל הפסח**, שקרבן פסח מביאים מן הכבשים או מן העזים, משא״כ שור ועגל אי אפשר להביא לקרבן פסח, לכן לא הייתי יכול ללמוד שור מכבש ועז שבם מצאנו שנתרבו אצל הפסח.

לא נכתוב כשב, ונילף משור ועז, אית להון פירכא, מה לשור ועז שכן נתרבה אצל עבודת כוכבים, שהרי למדנו קודם שיחיד העובד ע״ז בשוגג צריך להביא עז, ופר נתרבה בציבור שכשהם עבדו ע״ז על פי הסנהדרין ששגגו והורו בטעות להתיר צריכים להביא פר, אם כן יש ריבוי של שור ועז אצל עבודת כוכבים, ולא כבש, ולכן לא הייתי יודע ללמוד מהם כבש.

לא נכתוב עז ונילף משור וכשב, אית להון פירכא, מה לשור וכשב שכן יש בו צד ריבוי, שבשניהם מצאנו צד ריבוי אצל המזבח, שור במה שיש לו ריבוי בנסכים, וכבש במה שיש ריבוי באליה שמקריבים, אבל בעז אין בקרבן עז שום ריבוי אצל המזבח, ולכן לא הייתי יודע ללמוד עז משור וכבש.

ועל זה מסיימת הברייתא, **הלכך לא ילפי מהדדי** אי אפשר ללמוד אחד מהשני.

שואלת שוב הגמרא, **שפיר קאמר ליה** אם כן רבנן פרכו נכון את דברי ר׳ ישמעאל, שהרי צריך שיהיה כתוב גם שור וגם כבש וגם עז, כי אפשר ללמוד לא אחד מאחד ולא אחד משנים.

עונה הגמרא, **אלא, לעולם טעמא דרבי ישמעאל בדאמרינן מעיקרא**, חוזרים לטעם הראשון שטעמו של ר׳ ישמעאל הוא שלא היה צריך להיות כתוב לא שור ולא כבש ולא עז, אלא מספיק היה להיות כתוב ״כל חלב לא תאכלו״, וכלשון הגמרא, **דאם כן נכתוב כל חלב ולישתוק, מאי אמרת** ומה היה קשה לך על זה, **האי דכתב שור וכשב ועז למשרי חלב חיה** אולי צריך שיהיה כתוב כבש שור ועז להתיר חלב חיה, על זה עונה ר׳ ישמעאל, **הא כי כתב קרא בעניינא דקדשים [הוא דכתיב]**, (שיטה) (ו)**דבר** (למד) **מעניינו**, הרי הפסוק הזה של ״כל חלב שור וכשב״ מדבר בענין של קדשים, כי זה הפסוק נאמר בפרשת צו (ויקרא ז׳ כ״ג-כ״ה) ״דבר אל בני ישראל לאמר כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו״, ולאחר מכן בפסוק כ״ה כתוב ״כי כל אוכל מכל בהמה אשר יקריב ממנו אשה לה׳, ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה״, הרי שהפסוק הזה פסוק כ״ה מדבר בקדשים , שהרי כתוב ״אשר יקריב ממנה אשה לה׳״, אז לומדים דבר הלמד מעניינו שהיא מדה שהתורה נדרשת בה, שמדובר בקדשים, וממילא אני יודע שחלב חיה לא נאסר, שהרי לא מצאנו שום אפשרות בעולם להקריב חיה כקרבן, רק אלו הבהמות שור כשב ועז הם אלו שמקריבים אותם על המזבח, אז ממילא אני יודע שרק בהם התורה אסרה את החלב, כי זה דבר הלמד מענינו, ולא הוצרכה התורה לכתוב שור כבש ועז, ולמה זה נכתב, לחלק, ללמד שחייבים מלקות על כל אחד בנפרד.

שואלת הגמרא, **מכלל דרבנן סברי, לא ילפינן דבר למד מעניינו**, וכי אפשר לומר כך שרבנן חולקים על אותה מדה שהתורה נדרשת של דבר הלומד מעניינו.

עונה הגמרא, **לא, דכולי עלמא ילפינן דבר הלמד מעניינו**, בכל מקום רבנן מודים שלומדים דבר הלמד מענינו, ורש״י מביא לך דוגמה מהגמרא בחולין שכתוב בו ״לא תאכלנו״ שבבשר וחלב הכתב מדבר, זה דבר הלומד מעניינו, משא״כ נחלקו האם אפשר כאן ללמוד דבר הלמד מעניינו או לא, וכהסבר הגמרא, **והכא בהא פליגי, רבי ישמעאל סבר למידין לאו מלאו, בין מלאו ובין מלאו דכרת**, ולא גורסים כל זאת דברי רש״י שזו גירסא משובשת, (**דכל חלב שור וכשב ועז מלאו** (ויקרא ג׳) **דחוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו דכתיב בעניינא דקדשים ובקדשים לא אית בהון חיה אף כל חלב שור כי כתיב ליה סתמא ליכא לספוקי בחיה הלכך שור וכשב ועז לחלק הוא דאתא לחייב על כל אחת ואחת וילפינן לאו דכל חלב ולאו דחוקת עולם מכרת** (ויקרא ז׳) **דכי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה מה ההוא לחלק אף הדין לחלק**) עד כאן לא גורסים, וממשיכה הגמרא, **ורבנן לאו מלאו ילפינן, לאו מכרת לא ילפינן**, מסביר רש״י, מתי אנחנו אומרים לדעת רבנן דבר הלמד מעניינו, אם הענין ממנו אתה מגלה במה מדובר מדבר בלאו, וגם הדבר שאתה רוצה ללמוד אותו מענינו גם הוא מדבר בלאו, משא״כ כאן הגילוי שהפסוק מדבר בקדשים נאמר אצל כרת, כי זה הפסוק שנאמר ״אשר יקריב ממנו אשה לה׳ ונכרתה״ מדבר בחיוב כרת, ואילו הפסוק שלפניו ״חלב שור וכשב ועז לא תאכלו״ מדבר רק בלאו, סוברים רבנן שלאו מכרת לא ילפינן, אין זה נחשב לימוד של דבר הלמד מעניינו כשפה מדובר על חיוב כרת ופה מדובר רק על הלאו, ולכן זה לא דבר הלמד מעניינו, וצריכה התורה לכתוב שור כבש ועז ללמדנו שחלב חיה מותר, ובלי זה לא הייתי יודע, משא״כ ר׳ ישמעאל סובר שאפילו לאו מכרת זה גם דבר הלמד מעניינו, אז מזה שכאן החיוב כרת מדובר על קדשים אני כבר יודע שגם על הלאו של ״לא תאכלו״ מדבר רק מקדשים, כי חיה אי אפשר להיות קדשים, אז אני יודע שחלב חיה מותר.

ואיבעית אימא עוד תירוץ, **היינו טעמייהו דרבנן** מה שרבנן סוברים ששור כשב ועז כתבה התורה לא בשביל חלק, זה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לא בשביל ללמד שחלב חיה מותר, זה באמת אפשר גם לרבנן ללמוד כמו לר׳ ישמעאל כדבר הלמד מעניינו, ומה שהם צריכים את שור כבש ועז זה לדרשה אחרת, **כדאמר ליה כפי ששאל רב מרי לרב זביד, אלא מעתה, אליה דחולין תיתסר**, קושיא זאת נמצאת בסוגיא בחולין, שם הוא שאל אותו, כיון שאליה שמקריבים אליה של הכבש על מזבח נקראת בתורה חלב, אם אליה של כבש חולין יהיה אסור באכילה, כי התורה קוראת לו חלב, **אמר ליה** ועל זה ענה לו רב זביד, **עליך אמר קרא** לכן כדי שלא תטעה בזה אמרה התורה (ויקרא ז׳) **כל חלב שור וכשב ועז**, משמע מזה **דבר השוה בשלשתן בעינן, וליכא**, כי על זה כתוב ״חלב שור וכבש ועז״, שדווקא חלב כזה שבשלושת מיני הבהמות האלו הוא נקרא חלב, הוא זה שנאסר, ואילו אליה לא נקראת חלב בתורה רק אליה של כבש, אז אליה שנקראת חלב רק בכבש היא לא בכלל האיסור אכילה של חלב, כי צריך שזה יהיה חלב בדבר השוה בשלושתם, **הלכך, כי אתא שור וכשב ועז, למישרי אליה דחולין הוא דאתא**, זה בא להתיר אליה של חולין שאין בו איסור של אכילת חלב, ואם כן זה לא מיותר ללמד לחלק שיש חיוב מלקות על כל אחד בנפרד.

ורבי ישמעאל, אמר לך, אם כן לימא קרא כל חלב שור וכשב, בשביל זה מספיק שיהיה כתוב ״שור וכשב״ ואני אדע שלא נקרא חלב לאסור אותו באכילה רק אם הוא שוה בשור ובכבש, אבל אליה שרק בכבש ולא בשור לא נקראת חלב לענין איסור אכילה, **עז למה לי** עז זה מיותר, **שמע מינה לחלק** ללמד לחלק שיש חיוב מלקות על כל אחד בנפרד.

אמר רבי חנינא, מודה רבי ישמעאל לענין קרבן, שאין מביא אלא חטאת אחת, על אף שלדעת ר׳ ישמעאל אם הוא אוכל שור כבש ועז והיו עדים שהתרו בו התראה אחת על כל שלושת אכילות החלב הוא חייב מלקות על כל אחת, אבל אם הוא אכל בשגגה חלב של שור או חלב של כבש או חלב של עז, אינו מביא אלא חטאת אחת, **מאי טעמא, דלא דמי הדין לאו ללאו דעריות**, מסביר רש״י, הלאוין של עריות נקטה הגמרא בגלל ששם יש הרבה איסורים, ויש לאו בכל אחד, אז הם מחולקים לחטאות, שאם הוא עשה אותם בהעלם אחד הוא צריך להביא חטאת על כל אחת ואחת, משא״כ כאן סוף סוף נאמר לאו אחד על כולם, אז לענין חטאת אין לנו חילוק לחטאות, וחלב שור וחלב כבש וחלב עז שאכל את כולם בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת.

תנו רבנן שנו חכמינו בברייתא, **ועשה אחת, ועשה הנה**, בפסוק כתוב בפרשת ויקרא לענין חיוב חטאת, ״ועשה מאחת מהנה״, משמע כשהוא עושה מאחת הוא חייב הנה, הוא חייב כמה חטאות, **לחייב על כל אחת ואחת, שאם אכל חלב וחלב, שם אחד בשני העלמות חייב שתים**, אם זה שם אחד שזה אותו חלב, אז כיון שהוא אכל את זה אבל בשני העלמות הוא חייבת שתים, **שתי שמות בהעלם אחת חייב שתים**, ורש״י כאן מפרש בהוה אמינא, ששתי שמות הכוונה כזית שעל הכוליא, וכזית משעל הדקין, אז בזה אפילו בהעלם אחד הוא חייב שתי חטאות.

אמר ליה רמי בר חמא לרב חסדא, בשלמא שם אחד בשני העלמות חייב שתים, משום דהעלמות מחלקין, מסביר רש״י, כיון שנודע לו בינתיים על אכילת החלב הראשונה, הרי זה שתי שגגות נפרדות, שני העלמות, ולכן הוא צריך שתי חטאות, כי חטאת בידיע תלה רחמנא כי כתוב ״או הודע אליו״, לכן העלמות שכל אחד היתה שגגה והעלמה בנפרד צריך שתי חטאות, **אלא שני שמות בהעלם אחת, אמאי חייב שתים, הא בעינן העלמות מוחלקין, וליכא**, הרי אין כאן שתי העלמות.

אמר ליה, הכא במאי עסקינן, כגון דאכל חלב דנותר מדובר שהוא אכלת חתיכת חלב, שחוץ מאיסור חלב שיש בו יש גם איסור נותר, כי זה חלב של קדשים שעבר זמן אכילתן, **דמחייב משום נותר ומשום חלב**, כאן יש שתי שגגות משני חיובי כריתות נפרדים, מחלב ומנותר, ולכן הוא חייב שתי חטאות.

אמר ליה, אם כן ניחייב נמי משום קודש, אם אתה מחפש שעל אותה חתיכה לבד יש שני חיובים, אז תמצא גם קודש שהוא חייב על אשם מעילות.

אלא אמר רב ששת, כגון דאכל חלב דהקדש, ורבי יהודה היא, מדובר שהוא אכל חלב של קודש, ולעולם משום חלב עצמו הוא חייב שתים, ולכן הוא לא החשיב כאן אשם מעילות, אלא הוא בא לומר שעל החלב בלבד הוא חייב שתים בלי שיהיה בו איסור נוסף של נותר, ור׳ יהודה היא, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **אכל חלב נבלה אכל חלב מוקדשין, חייב שתים**, אם הוא אכל חלב של נבילה הוא לוקה שתים, על אחת משום אכילת חלב, ועוד מלקות משום אכילת נבילה, ובחלב מוקדשין מלקות אחד על אכילת חלב ומלקות נוסף על אכילת קודש, שזה לאו של ״וכל זר לא יאכל קודש״ אז אחד משום זרות, **רבי יהודה אומר, חלב מוקדשין לוקה שלש**, שנים על חלב בעצמו, כפי שיתבאר בהמשך הסוגיא שזה שני פסוקים נפרדים שעליהם הוא צריך על כל אחד ללקות מלקות, ומלקות שלישית על איסור זרות של זר אוכל קודש, הרי שלדעת ר׳ יהודה יש בחלב המוקדשין שתי אזהרות נפרדות, ולכן הוא צריך להביא גם שתי חטאות.

אומרת הגמרא, **מחייבו עלה במערבא** על התירוץ הזה, כי היה קשה להם, **ונוקמה** למה לא העמדנו את הברייתא הזאת שמדובר **כגון חלב דשור וכשב ועז, ורבי ישמעאל היא דאמר לוקה שלש**, ולכן כיון שלוקה שלוש צריך גם להביא שלוש חטאות,

- דף ד׳ ע״ב

(אלמא) (שיטה) [**ואמאי**] **לא אוקמה כרבי ישמעאל** ולמה לא העמדת כר׳ ישמעאל, **דאמר רבי חנינא** משום מה שלמדנו קודם את דברי ר׳ חנינא שאמר **מודה היה רבי ישמעאל לענין קרבן שאינו חייב אלא חטאת אחת**, ולענין חטאות גם ר׳ ישמעאל מודה שזה לא שלושה, **השתא נמי כרבי יהודה לא מתוקמא**, מאותו טעם עצמו אתה גם לא יכול להעמיד את הברייתא הזאת אליבא דר׳ יהודה, נכון שר׳ יהודה סובר שעל חלב מוקדשין יש שתי מלקיות על החלב, אבל לענין קרבן ר׳ יהודה מודה, **דהא אמר רבי אליעזר, מודה היה רבי יהודה לענין קרבן שאין מביא אלא חטאת**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אחת, אז גם זה אתה לא יכול להעמיד אליבא דר׳ יהודה. **אלא אמר ריש לקיש משום בר (תאוטני)** (שיטה) **[תוטני], הכא במאי עסקינן, כגון שאכלן בשני תמחויין, ואליבא דרבי יהושע דאמר תמחויין מחלקים**, מפרש רש״י (בסוף עמוד א׳), שמה שכתוב באותה ברייתא שתי שמות הוא חייב שתים, ומדובר לענין קרבן הוא מביא שתי חטאות, אז זה מדובר שהוא אכל את החלב הזה בשני תמחויים, בשני סוגי בישולין, שני מאכלים וזה שתי שמות לדעת ר׳ יהושע, כגון שכזית חלב אחד הוא אכל תבשיל מבושל, וכזית חלב אחד צלי, ור׳ יהושע סובר שתמחויין מחלקים, שאם הוא אכל אמנם את אותו חלב אבל בתמחויים שונים, בבישולים שונים, זה מחלק אותם לחייב שתי חטאות, ולכן אפילו שזה היה בהעלם אחד הוא חייב שתי חטאות, וזה מה שנקרא שתי שמות, כי זה שתי שמות מצד התמחויים שמחלקים אותם לשתים.

אומרת הגמרא, **גופא** נדון בדין שלמדנו לעיל, **אכל חלב נבילה, לוקה שתים**, אדם שאכל חלב של נבילה לוקה פעמיים מלקות, אחת משום איסור חלב, ואחת משום איסור נבילה, **חלב מוקדשין לוקה שתים** אם הוא אכל חלב של קדשים הוא גם כן לוקה שתים, אחת משום חלב ואחת משום זרות שכתוב ״וכל זר לא יאכל קודש״, **רבי יהודה אומר, חלב מוקדשין לוקה שלש**, ר׳ יהודה סובר שעל חלב מוקדשין יש שלוש פעמים מלקות, שתים משום חלב עצמו, כפי שהגמרא תבאר בהמשך איפוא הם שני הלאוין של חלב, ואחת משום ״וכל זר לא יאכל קודש״ שזה הלאו של זר לא לאכול קודש.

אמר ליה רב שיזבי לרבא, בשלמא לרבי יהודה, היינו (ב״ח) **[טעמא], דכתיבי [ב׳] קראי**, בשלמא טעמו של ר׳ יהודה שסובר שיש שלוש מלקיות בחלב של מוקדשין, זהו טעמו, כי יש לנו שני פסוקים, שנאמר בפרשת ויקרא (ויקרא ג׳) **חקת עולם**, זה מה שכתוב שם בפסוק ״חקת עולם לדורותיכם בכל מושבתיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו״, אז יש לי אזהרת לאו לא לאכול חלב, ויש לי עוד פסוק שהוזכר בסוגיא לעיל, זה הפסוק בפרשת צו (ויקרא ז׳) **כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו**, אז יש לנו בחלב עצמו שני לאוין, שזה שני מלקיות על חלב של קדשים, ועוד כתוב (ויקרא כ״ב) **וכל זר לא יאכל קדש**, שזה הלאו של איסור זר, **הא תלתא לאוין הרי שיש לי שלושה לאוין**, וכפי שרש״י מסביר (בסוף עמוד א׳) את דברי ר׳ יהודה, שר׳ יהודה סובר שהפסוק ״חקת עולם״ מדבר בחלב של קדשים, ואילו הפסוק של ״כל חלב שור״ הוא מדבר בין בחלב קדשים ובין בחלב חולין, וכפי שרש״י מביא מהגמרא פסחים דף מ״ג שלומדים ממה שכתוב ״כי כל אוכל חלב מן הבהמה״ שכתוב בפרשת צו, אין לי אלא חלב תמימין הראוי ליקרב, כי כתוב ״אשר תקריבו ממנו אשה לה׳״, חלב בעלי מומין מנין שגם עליו חייבים, תלמוד לומר כל חלב, חולין מנין, תלמוד לומר ״כי כל״, הרי שהפסוק מדבר גם בחלב של קדשים וגם בחלב של חולין, לכן בחלב של מוקדשין יש לי שתי אזהרות ושני לאוין של חלב, אחת מהפסוק ״חוקת עולם״ והאחת מהפסוק ״כל חלב שור וכבש או עז״ שמדבר גם בקדשים, לכן על חלב מעצמו הוא לוקה שתים, ועוד לאו שלישי שהוא לוקה שלוש זה משום זרות שכתוב ״וכל זר לא יאכל קודש״, **אלא לרבנן מאי טעמא** מה טעמם של רבנן שאין כאן אלא שני מלקיות. ענה לו רבא, **קסברי** רבנן סוברים, **לאו דחוקת עולם בקדשים** הלאו של ״חוקת עולם״ אמנם מדבר בקדשים, שהרי שם מדובר בקרבנות, **ולאו דחלב שור** והלאו של כל חלב שור ועז לא תאכלו הוא מדבר רק **בחולין**, אז יש לי לאו על חלב של חולין ולאו על חלב של קדשים, אבל אין לי שני לאוין בחלב קדשים, לכן הוא לא לוקה על חלב רק לאו אחד ומלקות אחד, ועל המוקדשין הוא לוקה מלקות שניה מצד ״וכל זר לא יאכל קודש״.

אומרת הגמרא, **וצריכי** הפסוק צריך ללמדנו שיש איסור באכילת חלב קדשים, וגם שיש איסור באכילת חלב של חולין, **דאי כתב רחמנא בקדשים** כי אם היה כתוב רק האיסור של אכילת חלב של קדשים, **הוה אמינא, קדשים הוא דחמירי דאסור חלבו**, קדשים הם הרי יותר חמורים לכן התורה אוסרת לאכול את חלבם, **אבל חולין אימא לא** חולין הייתי סבור שהתורה לא אוסרת לאכול את החלב, **משום הכי כתב רחמנא כל חלב שור**, שזה הפסוק בא ללמדנו שחלב של חולין גם כן אסור באכילה.

ואי כתב כל חלב שור, הוה אמינא, חלב דחולין הוא דאסור, משום דלא הותר מכללו, לא מצאנו שחלב זה של בהמת חולין יהיה באיזה שהוא מקום מותר ולכן הוא באמת אסור, **אבל חלב מוקדשין דהותר מכללו, הוה אמינא, מדהותר(בשרן)** (שיטה אות י״ג מוחק זאת) **[מכללו], אישתרי נמי חלבן, צריכי**, מסביר רש״י איפוא חלב מוקדשין הותר מכלל האיסור, שהרי האליה נקראת חלב, אליה של כבש שמקריבים למזבח היא נקראת חלב, והיא גם כן בחלב ובאימורין שמקריבים על המזבח, ואעפ״כ אליה של שור ואליה של עז מותרת, אז הרי שבחלב של מוקדשין שגם האליה הנקראת אצל מוקדשין חלב מצאנו שהיא מותרת אצל אליה, שזה הזנב של שור ועז, זהו ההותר מכללו במוקדשין, שלכן לא הייתי יודע שהוא גם כן יהיה אסור, כך פירש רש״י.

אבל השיטה מקוצבת בהשמטות או י״ב, מפרש שחלב מוקדשין הותר בכללו, הכוונה הותר מכלל האיסור להקריב אותו על גבי המזבח, ואע״פ שבשאר הדברים אם הם אסורים באכילה להדיוט הם הרי אסורים גם לגבוה, כפי שדורשים ״ממשקה בני ישראל״ מן המותר לישראל, לכן הייתי סבור לומר שמזה שהתורה הקטירה להקטיר את החלב מוקדשין לגבוה זה מותר גם להדיוט, לכן צריך פסוק שחלב גבוה גם כן אסור באכילה.

ורבי יהודה סבר, כי כתיב חלב שור, בעניינא דקדשים כתיב, ר׳ יהודה שסובר שיש על חלב מוקדשין פעמיים מלקות, הרי שהוא סובר שגם הפסוק ״כל חלב שור או כבש״ מדבר גם במוקדשין, ולא כדברי רבנן שזה מדבר רק בחולין, שהרי כפי שכבר למדנו בעמוד א׳ שם כתוב גם כן ״כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנו אשה לה׳ ונכרתה״, הרי שהפסוק מדבר בענין קדשים, סובר ר׳ יהודה שזה דר הלמד מענינו, ללמוד שגם הלאו של ״כל חלב שור וכבש או עז לא תאכלו״ מדבר בקדשים, וכפי שכבר הבאנו את דברי

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רש״י בסוף עמוד א׳, ומנין לנו שחלב של חולין גם כן אסור, מהריבוי ״כי כל אוכל חלב״.

שואלת הגמרא, **אלא מכלל דרבנן סברי לא ילפינן דבר הלמד מעניינו**, וכי רבנן שסוברים שפסוק זה של ״כל חלב שור״ מדבר בחולין הם לא סוברים שלומדים דבר הלמד מענינו, הרי זו מדה שהתורה נדרשת בה, וכפי שהזכרנו שבעמוד א׳ היה לנו את אותו שקלא וטריא שר׳ ישמעאל חולק עם רבנן וכך גם ר׳ יהודה חולק עם רבנן.

עונה הגמרא, **לא, דכולי עלמא** [ילפינן] **דבר הלמד מעניינו**, גם רבנן סוברים שלומדים בכל מקום דבר הלמד מענינו, **ובהא קמיפלגי** וכאן הם נחלקו בזה, **רבי יהודה סבר, למידין לאו מלאו, ולאו מכרת, ורבנן סברי, לאו מלאו ילפינן, לאו מכרת לא ילפינן**, וכפי שכבר הסברנו בעמוד א׳, ר׳ יהודה סובר שעל אף שענינא דקדשים מדבר בחיוב כרת, ואיפוא כתוב שזה מדובר בקדשים, בפסוק ״כי כל אוכל חלב אשר יקריב ממנו קרבן״, זה קדשים, וכתוב ״ונכרתה״ דהיינו כרת, אעפ״כ לומדים שגם הפסוק שמדבר רק בלאו ״כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו״, לומדים לאו מכרת, כמו שהפסוק כרת מדבר בעניני קדשים, גם הלאו מדבר בעניני קדשים, אז זה דבר הלמד מענינו ללמד שהלאו מדבר בענינא דקדשים, רבנן סוברים לאו מלאו ילפינן, כהענין שבו מדובר הוא מדובר בלאו, ואתה רוצה ללמוד על לאו אחר שגם הוא מדבר באותו ענין, את זה לומדים, אבל לאו כמרת לא ילפינן, כאן העניני דקדשים מתבאר בפסוק שמדבר בכרת, ולא לומדים מזה שגם הפסוק שמדבר בלאו מדבר בענין קדשים, על זה לא נאמר דבר הלמד מענינו, ולכן סוברים רבנן שהפסוק ״כל חלב לא תאכלו״ מדבר בחולין.

ורש״י אינו גורס את שתי השורות הבאות, וכך גם מוחק השיטה מקובצת, **(אלא לרבי יהודה כל חלב וכל דם לא תאכלו למאי אתא מיבעי ליה להקיש דתניא) (תניא).**

[**תנו רבנן**] שנו חכמינו בברייתא, כתוב בפסוק בפרשת ויקרא סוף פרק ג׳, **כל חלב וכל דם לא תאכלו**, יש כאן היקש של חלב לדם, (שיטה) [**רבי יהודה אומר מקיש דם לחלב], מה חלב לוקה שתים, אף דם לוקה שתים, (דברי רבי יהודה), וחכמים אומרים, אין בו אלא אזהרה אחת**
יש בו רק אזהרה אחת ואינו לוקה אלא מלקות אחת.

שואלת הגמרא, (ו)**מאי שנא חלב דלוקה שתים בלא היקישא**, מסביר רש״י, כלומר למה צריך שהתורה תכתוב את האיסור של דם ביחד עם חלב כדי ללמוד דם מחלב בהיקש שלוקים שתים על דם כמו שלוקים שתים על חלב, על מה אני צריך את ההיקש, גם אם דם היה כתוב כאיסור בפני עצמו בלי היקש לחלב הייתי יודע שלוקים שתים, כמו שאני יודע על חלב שלוקים שתים, וזו היא קושית הגמרא, הרי חלב אתה יודע שלוקים שתים גם בלי היקש, **דכתב ביה תרי קראי** כי יש שני פסוקים על לאו של חלב, פסוק אחד זה הפסוק **כל חלב וכל דם לא תאכלו**, זה הפסוק בפרשת ויקרא סוף פרק ג׳, וגם **כל חלב שור וכשב** שזה הפסוק בפרשת צו שזה הפסוק השני, ולכן כיון שיש שני פסוקים ושני לאוין יש בו שני מלקיות, ומדובר כמובן בחלב של מוקדשין לשיטתו של ר׳ יהודה, **דם נמי, בלאו היקישא נילקי שתים**, גם בדם תאמר אותו דבר, בלי שום היקש אני יודע שלוקים שנים, **דכתיב ביה תרי לאוין, כל חלב וכל דם לא תאכלו**, שזה הפסוק בויקרא סוף פרק ג׳ שהזכרנו, ויש עוד פסוק שם בפרשת צו (ויקרא ז׳) שבאותו ענין שכתוב חלב שם בפסוק כ״ד, לאחר מכן כתוב בפסוק כ״ו **וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה**, אז יש לי לאו על דם חוץ מהלאו של ״חלב ודם לא תאכלו״, אז כמו שבחלב יש שתי מלקיות כי זה שני פסוקים, כך גם על דם יש, ועל זה אני לא צריך את ההיקש של דם לחלב.
אלא עונה הגמרא, **אימא** כך צריך ללמוד את ההיקש, **מה חלב לוקה שלש** כמו שבחלב של מוקדשין יש שלוש מלקיות גם על מוקדשין, **אף דם לוקה ג׳** כך גם בדם לוקים שלוש מלקיות.

שואלת שוב הגמרא, **ומאי שנא חלב דלוקה שלש**, בלי שום היקש אני יודע שבחלב של מוקדשין יש שלושה מלקיות, **דכתיב ביה הלין תרי לאוין** אותם שני לאוין, אחד של ״כל חלב לא תאכלו״ ואחד של ״כל חלב שור וכבש ועז״, **ולאו דורות** שזה הלאו של ״וכל זר לא יאכל קודש״, **הא תלתא** אז אני יודע שיש שלושה מלקיות, **דם נמי** גם בדם אני אדע את השלוש מלקיות בלי שום היקש לחלב, שני מלקיות שני הפסוקים של דם, הפסוק ״כל דם לא תאכלו״ והפסוק בפרשת צו ״וכל דם לא תאכלו לעוף ולבהמה, וגם ״וכל זר לא יאכל קודש״ אני יודע ששיש מלקות אם הוא אכל דם של קודש.
עונה הגמרא, **איצטריך** דם צריך את ההיקש לחלב, לומר שלוקים על הלאו של זרות, **סלקא דעתך אמינא, הואיל ואיתמעיט דם (מטומאה)** (גי׳ רש״י) [**ממעילה**], מביא רש״י מהגמרא בחולין דף קי״ז שיש מיעוט שלומדים שבדם לא חייבים משום מעילה, אדם שנהנה מדם קודש הוא לא חייב קרבן מעילה, **ליתמעיט מזרות** ולכן הייתי סבור כמו שזר מתמעט מלהיות חייב קרבן מעילה על אכילת דם של קודש, הוא נתמעט גם ממלקות של זר על אכילת דם של קודש, **קא משמע לן היקישא** מלמדנו ההיקש שכמו שחלב חייבים שלוש מלקיות גם על החלב שחייבים גם על זרות של ״וכל זר לא יאכל קודש״, כך גם על דם של קודש חייבים משום ״וכל זר לא יאכל קודש״.

שואלת הגמרא, **ואלא לרבנן, הקישא למאי אתא**, הרי לר׳ יהודה אמרנו שכל ההיקש צריך רק ללמד שדם חייבים משום זרות, רבנן הרי חולקים באותה ברייתא ואומרים אין בו אלא אזהרה אחת, משמע שרבנן סוברים שגם מזרות נתמעט מי שאוכל חלב של קודש, אם כן לרבנן מה צריך את ההיקש של דם לחלב.
עונה הגמרא, **מיבעי ליה לכדתניא, כל חלב וכל דם לא תאכלו**, יש כאן היקש ללמוד דם מחלב, **מה חלב מיוחד שחלבו חלוק מבשרו, ואין מצטרפין זה עם זה**, חלב הוא הרי אסור באכילה בחלב שור וכשב ועז, וחלוק החלב מהבשר, החלב אסור באכילה ואילו הבשר של הבהמה מותר באכילה, ומובן מאליו שהם גם אינם מצטרפים זה עם זה, הרי השיעור להתחייב על אכילת חלב צריך שהוא יאכל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שיעור כזית, אם הוא אכל חצי שיעור של חלב, דהיינו חצי כזית של חלב, ואכל ביחד עם זה חצי כזית בשר, ודאי שזה לא מצטרף ליחשב כזית שלם להיות חייב עליו, שהרי החצי זית של בשר מותר באכילה, ואין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר, לומדים אם כן להקיש לזה, **אף דם שדמו חלוק מבשרו**, דם נלמד בהיקש מחלב, שגם בדם אם זה דם של בהמה טמאה ששם יש כן אפשרות לצרף את החצי זית דם שהוא אוכל עם חצי זית של בשר להיות חייב משום אכילת בשר טמא, אז אנחנו לומדים בהיקש מחלב שהם לא מצטרפים, כיון שגם דם של בהמה טמאה חלוק מהבשר, שעל דם של בהמה טמאה חייבים כרת, ואילו על בשר של בהמה טמאה יש רק לאו, ואין בו כרת, אז כיון שחלוקים הדם מהבשר, חצי כזית בשר של בהמה טמאה עם חצי כזית דם של בהמה טמאה לא מצטרפים לענין להיות חייב, ולכן לומדים את זה בהיקש דם מחלב, **אוציא דם שרצים** דם של שרצים שעליו לא מוזהרים באיסור כרת, כפי שרש״י מביא מהגמרא לקמן בדף כ״א, שעל דם שרצים אין איסור כרת, יש רק איסור של אכילת דם שרצים כמו אכילת בשר שרץ, **הואיל דאין דמן חלוק מבשרן** וכיון ששרצים אין דמן חלוק מבשרן, אז הם כן **מצטרפין**, שחצי כזית דם משרץ וחצי כזית בשר משרץ מצטרפים לענין איסור, שהרי האיסור שלהם הוא שם אחד של איסור, והם מצטרפים, ואת זה לומדים מההיקש הזה.

שואלת הגמרא, **והא מהכא נפקא**, וכי דין זה שדם שרץ מצטרף עם הבשר לומדים מההיקש הזה, **מהתם נפקא** הרי לומדים את זה פסוק אחר, שכתוב בפרשת שמיני (ויקרא י״א) **וזה לכם הטמא**, זה הפסוק שנאמר בפרשה של שרצים ״וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ״, **לימד על דם השרץ והשרץ שמצטרפין זה עם זה**, מסביר רש״י, שהרי הפסוק הזה לא בא לגופיה ללמד ששרץ עצמו טמא, שכתוב כבר אלה הטמאים לכם, אלא זה בא ללמד ״וזה״ שדם של שרץ מצטרף עם בשר של שרץ להשלים את השיעור, אז הרי שלומדים את זה מהפסוק הזה ולמה אני צריך על זה את ההיקש.

עונה הגמרא, **אי לאו היקישא, סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר, **הני מילי לטומאה** שמה שנלמד שהם מצטרפים, דם של שרץ מצטרף לבשר השרץ להשלים שיעור כעדשה, השיעור של בשר שרץ לטמא הוא שיעור בכעדשה, אז בזה מצטרפים שיעור עדשה להשלים דם של שרץ עם בשר של שרץ, **אבל לאכילה אימא לא** אבל להצטרף להשלים שיעור כזית של אכילה להתחייב משום שרץ, הייתי סבור שלא מצטרף חצי זית של דם וחצי זית של שרץ, **אשמעינן היקישא לאכילה** בא ההיקש ללמדנו שגם לאכילה הם מצטרפים.

אמר רבינא, הילכך כיון שאמרנו שבכל מקום שאין דמו חלוק מבשרו מצטרף הדם עם הבשר להשלים שיעור כזית, **דם נחש ובשרו מצטרפין** גם דם של נחש שבנחש אין בו שום טומאה, ואעפ״כ הדם שלו מצטרף עם הבשר להשלים את השיעור כזית להיות חייב באכילה.

שואלת הגמרא, **מאי קא משמע לן, היינו היקישא**, הרי זה ההיקש לאכילה שחצי זית של דם שרץ וחצי זית של בשר שרץ מצטרף, כי אין דמו חלוק מבשרו, אז מובן שגם נחש כך.

עונה הגמרא, **סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר **שרץ דאיתרבי לטומאה**, בשרץ בשמונה שרצים שהם מטמאים במותם, אז בזה כיון שיש לי ריבוי לצרף חצי כעדשה של בשר השרץ עם חצי כעדשה של דם השרץ לענין להצטרף לשיעור לטמא, **איתרבי לאכילה** שם אני גם לומד את ההיקש לרבות לאכילה שמצטרף חצי כזית דם של שרץ עם חצי כזית בשר של שרץ להיות חייב, **נחש דלא איתרבי לטומאה** הרי נחש אינו מטמא ואין בו ריבוי לטומאה, ולא שייך לומר שהדם של נחש עם בשר מצטרפים יחד לשיעור טומאה, שנחש בכלל לא מטמא, אם כן הייתי סבור, **לא איתרבי לאכילה** שגם לא מצטרף חצי זית מדם הנחש עם חצי זית מבשר הנחש להיות חייב, **קא משמע לן היקישא, כל מילי דאין דמו חלוק מבשרו משמע**, אז בזה רבינא בא ללמדנו שההיקש משמע כל דבר שאין דמו חלוק מבשרו, לא חשוב אם הוא דבר המטמא כמו שמונה שרצים או שזה נחש שאינו מטמא, אז מצטרפים הדם והבשר לשיעור כזית להתחייב על האכילה.

ונזכיר בקצרה, שרעק״א בגליון הש״ס מעיר לשני מקומות ברש״י על מה שרש״י פירש אצלנו שההצטרפות של דם שרץ עם בשר שרץ לאכילה זה בכזית, בשני מקומות ברש״י שמשם מבואר שהשיעור להיות חייב על אכילת שרץ זה בשיעור של כעדשה, וכך היא מסקנת הסוגיא במעילה דף ט״ז ע״ב, שבאכילת שמונה שרצים לוקה בכעדשה, דכטומאתן כן אכילתן.

מסביר הערוך לנר ליישב את הקושיא הזאת, שכאן הרי באנו לרבות לאכילה גם שאר שרצים, כמו נחש, שדם נחש עם הבשר שלו מצטרפים, ושם ודאי השיעור להתחייב באכילה הוא בכזית, לכן נקט רש״י את השיעור אכילה שזה בכזית.

אמר רבא, שלש כריתות האמורות בדם, למאי, בדם ישנם בתורה שלושה פסוקים שבהם כתוב עונש כרת על אכילת דם, האחד בפרשת צו (ויקרא ז׳ כ״ז) ״כל נפש אשר תאכל כל דם ונכרתה הנפש ההיא מעמיה״, ועוד פעמיים בפרשת אחרי מות (ויקרא י״ז י׳) ״ואיש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יאכל כל דם, ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם והכרת אותה מקרב עמה״, אז כתוב כאן חיוב כרת, ובפסוק י״ד כתוב עוד פעם ״כי נפש כל בשר דמו היא, כל אוכליו יכרת״, ולמה אני צריך את שלוש הכריתויות האלו, **אחת לדם חולין** לומר שחייבים עליו כרת, **ואחת לדם קדשים, ואחת לדם התמצית**, דם התמצית מפרש הברטנורה בפרק ה׳ ממסכת כריתות משנה א׳, וכך יתפרש לקמן בסוגיא שם, שזה דם שמתמצה ונסחט ושותת כשהוא יוצא, זה מלשון ״ונמצה דמו״ הדם שמתצה ונסחט.

ועל זה שואלת הגמרא, **הניחא לרבי יהודה, דתניא כי למדנו בברייתא, דם התמצית באזהרה, רבי יהודה אומר בכרת**, רבנן סוברים שדם התמצית באמת אין עליו חיוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כרת, ויש בו רק אזהרה של לאו, ואם כן כשאתה אומר שצריך כרת אחד לדם התמצית זה ניחא לר' יהודה שסובר שיש כרת על דם התמצית, אלא לרבנן ההיא למאי אתא, הרי לרבנן על דם התמצית אין חיוב כרת, ואם כן אותו כרת שלישי מה הוא בא ללמד אליבא דרבנן, ואפילו לרבי יהודה (ב"ח) [מן] **כרת נפקא ליה, מן כל דם, בתמיה, וכי ממה שיש כרת שלישי מזה לומד ר' יהודה שיש חיוב כרת על דם התמצית, הרי הוא לומד את זה מהפסוק "כל דם", דתניא כי למדנו בברייתא, רבי יהודה אומר, דם היה יכול להיות כתוב רק דם, מה תלמוד לומר כל דם, מסביר רש"י פסוק זה נמצא בפרשת אחרי מות כפי שהזכרנו (ויקרא י"ז י') "ואיש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יאכל כל דם, ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם והכרתי אותו מקרב עמו" שיש על זה חיוב כרת, ועל זה דורש ר' יהודה, אין לי אלא דם קדשים שהנפש יוצא בו [שהוא מכפר], דם של קדשים שהנפש יוצא בו שזה ראוי לכפרה על המזבח, שהרי שם נאמר כפרה כמו שכתוב מיד לאחר מכן בפסוק י"א "כי נפש הבשר בדם היא, ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם כי הדם הוא בנפש יכפר", אז מדובר בדם שהוא ראוי לכפרה, אבל דם חולין, ודם התמצית, מנין, דם חולין של בהמות חולין שהם שאינם עומדים להיות נזרקים על המזבח לכפרה, ודם של תמצית, שדם התמצית של קדשים אינו ראוי לכפרה כמבואר בסוגיא בפסחים דף ס"ה שדם התמצית אינו ראוי לזריקה, מנין שגם בהם יש חיוב כרת, תלמוד לומר כל דם, הרי שר' יהודה לומד מהריבוי של "כל" שדם התמצית יש עליו חיוב כרת, ולא מזה שנאמר בכרת בשלישית.**

אלא חוזרת הגמרא לומר שבאמת מה שרבא אומר שלוש כריתות אמורות בדם למאי, זה באמת אליבא דדרבנן, וכשגורסים שהכרת השלישי זה לדם התמצית, הרי לדעת רבנן דם התמצית אין בו חיוב כרת, וצריך כרת אחד בדם חולין, כי רבנן לא דורשים דם חולין שהוא בכרת מהריבוי של "כל", ועל אף שהם לא סוברים כרת בדם התמצית, מה הם יעשו עם הכרת השלישי, אימא, אחד לדם חולין, ואחד לדם קדשים, ואחד לדם כיסוי, אחד לדם חולין ואחד לדם קדשים וצריך את השלישי לדם כיסוי, לדם של חיה ועוף שכיסה אותו בעפר, כמו שמצווים לכסות בעפר את דם חיה ועוף שנשחטים, ואח"כ אם דם שהוא כיסה בעפר נתגלה והוא אוכל אותו, בזה צריך לימוד שיש עליו חיוב כרת, כי סלקא דעתך אמינא שמכיון שכיסה את הדם בעפר אז העפר ביטל את הדם והדם בטל אגב קרקע ומה שהוא אוכל אח"כ אינו אלא עפר בעלמא, והוא לא חייב כרת, קמ"ל כרת שלישי שגם על דם כיסוי חייב כרת.**

והערוך לנר דן בזה שהרמב"ם לא הביא את הדין הזה, שעל דם כיסוי יש לאו ויש כרת.

ואומר כבר החפץ חיים בליקוטי הלכות, שאולי זה נכלל במה שהרמב"ם בפרק א' מהלכות שגגות אמר בסתם האוכל דם חייב כרת, נכלל בזה כל סוגי הדם.

ועוד אומר החפץ חיים בליקוטי הלכות, והוא מביא זאת מדברי השיטה מקובצת אות ל"ח, שעל אף שנאמר כאן שיש שלוש כריתות בדם, לדם חולין לדם קדשים ולדם כיסוי, מכל מקום לענין חיובי חטאת אם הוא אכל את שלושה סוגי הדם האלו בהעלם אחד, אינו חייב אלא חטאת אחת, שסוף סוף שם דם אחד הוא, והוא הדין לענין חלב שלמדנו שיש לאו מיוחד על חלב חולין ולאו מיוחד על חלב המוקדשין, אעפ"כ אינו חייב אלא חטאת אחת, וזהו הטעם שבמשנה לא הוזכר דם ודם או חלב וחלב, כי בכולם הוא יביא רק חטאת אחת אם זה היה בהעלם אחד.

ואמר רבא, חמשה לאוין האמורין בדם, למה, בדם יש לנו חמשה לאוין, אחת לדם חולין, ואחת לדם קדשים, ואחת לדם כיסוי, ואחת לדם איברין, ואחת לדם התמצית.

ורש"י מונה את אותם חמשה לאוין, בפסוק "חוקת עולם" שהוזכר קודם כתוב "כל חלב וכל דם לא תאכלו", ולאו אחד כתוב בפרשת צו, שגם כן הובא לעיל "וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה", ופסוק אחד באחרי מות כתוב "דם כל בשר לא תאכלו", ועוד פסוק בפרשת ראה לפי מה שכתוב אצלנו ברש"י זה הפסוק "לא תאכלו על הארץ תשפכנו כמים", זה הפסוק שנאמר בפרק י"ב פסוק ט"ז "רק הדם לא תאכלו על הארץ תשפכנו כמים".

ורש"י אומר, הרי אלו חמשה, ולמעשה לא נמנו אלא רק ארבעה, ובגליון למטה מצויין מדברי המזרחי שהוא מביא עוד לאו, שזה הלאו שנאמר שם בפרשת ראה פרק י"ב פסוק כ"ד "לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים".

אבל מדברי רש"י בהמשך משמע קצת לא כך, כי רש"י הקדים לומר שהחמשה לאוין שרבא בא לבאר אותם הם לא באים לשום דרשה, אומר רש"י שישנם עוד אזהרות על דם, אבל שהם באים לדרשה אחרת, למשל מה שכתוב שם בפרשת ראה פסוק כ"ג "כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר" זה בא לאזהרה של לא לאכול אבר מן החי, וכך פירש רש"י בחומש שם בפרש ראה שזה אזהרה לאבר מן החי שזה מהגמרא בחולין, וגם את הפסוק "רק את דמו לא תאכלו" שהזכרנו קודם, שמשמע שזה גם כן אחד מהחמשה לאוין שרבא דורש אותם, הרי שכאן אומר רש"י ש"רק הדם לא תאכלו" זה בא לומר אזהרה על חלב פסולי המוקדשין, ועוד אומר רש"י, שמה שנאמר פסוק באחרי מות "כל נפש מכם לא תאכל דם", מעמידים את זה בתורת כהנים להזהיר גדולים על הקטנים, אבל מדברי רש"י בחומש מפורש כפי הדרשה שרבא דורש כאן, שהחמשה לאוין האמורים בדם למה, אחת לדם חולין ואחת לדם קדשים ואחת לדם כיסוי, זה כמו שלמדנו קודם לגבי חיובי כרת, כך גם האזהרה של לאו על שלושה אלו, אבל ישנם עוד שתי אזהרות של לאו שאין בהם חיוב כרת, ואחת לדם אברים ואחת לדם התמצית, ורש"י בחומש פירש בפרשת ראה שם בפרק י"ב פסוק כ"ד "לא תאכלנו" על הארץ תשפכנו כמים, פירש רש"י אזהרה לדם התמצית, ובפסוק כ"ה כתוב עוד פעם "לא תאכלנו", אומר רש"י אזהרה לדם האברים, כך שנתבארו לנו החמשה אזהרות של לאו שנאמרו באכילת דם, ולאיזה ענין הם באים לדרשה, חוץ מעוד אזהרות שנתפרש הדרשה שלהם במקומות אחרים כפי שרש"י הביא.

אמר רבי אילא, אכל מעשר דגן ותירוש ויצהר, לוקה שלש, שלוש פעמים מלקות, כי כך כתוב בפרשת ראה "לא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת מעילה

פרק ראשון – קדשי קדשים

פתיחה

התוס' יו"ט בהקדמתו כאן מביא את דברי הרמב"ם להסביר שהתנא סידר לאחר מסכת כריתות את מסכת מעילה, מפני שהדברים שחייבים עליהם מעילה יותר קלים מהדברים שחייבים עליהם חטאת, ובכדי לעמוד על יסודות המסכתא נביא את הפתיחה וההקדמה של בעל תפארת ישראל כאן למשנה במסכת מעילה, אומר בעל תפארת ישראל את כללי ההלכה של מסכת מעילה, כל הנהנה בשוגג בשוה פרוטה מקדשי ה', בין אם זה קדשי מזבח ובין אם זה קדשי בדק הבית, אם הוא דבר שנפגם כשנהנים בו, כמו כל המאכלים שההנאה ממאכל היא כשאוכלים אותו והוא נחסר, ובגדים כשלובשים אותם נהנים והם מתבלים, אז כשנפגם שוה פרוטה וגם נהנה כשוה פרוטה בפגם שנפגם ההקדש הזה, אז הוא צריך לשלם להקדש את הפגם וההנאה, שזה הקרן שהוא נהנה מן ההקדש, והוא מוסיף חומש מלבר, פירושו שאם למשל החיוב של קרן הוא ארבעה זוז אז הוא צריך להוסיף זוז שהוא חומש מלבר, כלומר שלאחר שתוסיף את הזוז יהיה לך חמשה זוזים, ואז הזוז שהוספת הוא חומש מאותם חמשה זוזים שכוללים קרן וחומש, אז הוא צריך להוסיף חומש וגם להביא קרבן אשם מעילות, ואם הוא נהנה מן ההקדש במזיד אין הוא משלם אלא את הפגם בהנאה, מה שהוא נהנה מן ההקדש, אבל הוא פטור מלהביא קרבן אשם מעילות, שאותו מביאים רק בשוגג, וכמו כן הוא פטור מבאת חומש, וכך הוא גם כן הדין כשזה דבר שאינו נפגם מההנאה שהוא נהנה, כגון שהוא השתמש בכוס של הקדש כדי לשתות, אז הכוס אינה נפגמת אבל הוא נהנה, או שהוא קישט את עצמו בטבעת של הקדש אז הטבעת לא נפגמה אבל הוא נהנה, אלא שבאופן כזה שלא נפגם אם הוא נהנה שוה פרוטה מעל, ואין צורך שיפגם, זהו הכלל של חיוב מעילה.

אבל בקדשי מזבח עצמם ישנם שלוש מדריגות, ישנם אותו קרבנות שמקריבים את כולם כליל על המזבח, כמו עולה שמקריבים בהמה לעולה או עולת העוף וכן פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, הבשר של כל אלו הקרבנות וכן האימורים שלהם, הם כולם כליל על המזבח, וכמו כן האימורים של כל קדשי קדשים, שהרי קדשי קשים על אף שחטאת ואשם ושלמי ציבור הבשר נאכל לכהנים אבל האימורים מוקטים על המזבח, אז בכל אלו הדין הוא שיש בהם מעילה מהרגע שהקדישו אותם עד שנעשית בהם מצותם, וכמו כן קומץ של מנחה שמקטירים אותו על המזבח, ולבונה שמקטירים על המזבח, ומנחת כהנים שמקטירים את כולה על המזבח, ומנחת חביתין של כהן גדול, ומנחת נסכים, כל אלו שמוקטרים בשלימותם על המזבח יש בהם מעילה משעה שהוקדשו עד שנעשית בהם מצותם, קרבן קדשי קדשים כמו חטאת ואשם או שלמי ציבור שזה כבשי עצרת, וחטאת העוף, הבשר של כל אלו הקרבנות יש בהם מעילה משהוקדשו עד אחרי זריקת הדם, ורק עד זריקת הדם הם נחשבים קדשי ה' שהנהנה מהם חייב משום מעילה, אבל אחר כך הבשר הותר לכהנים ושוב זה לא נקרא קדשי ה', ואם זר נהנה בקדשי קדשים אחר זריקת הדם הוא לא מעל, רק באימורים נשאר מעילה כי הם חלק גבוה, וכמו כן בשיירים של מנחה, דהיינו מנחה שמפרישים את הקומץ ומקטירים אותו על המזבח ושירי המנחה נאכלים לכהנים, אז בשירי מנחה יש מעילה רק עד אחרי הקטרת הקומץ, כי לאחר מכן יש כבר היתר לכהנים.

והאופן השלישי של קדשי מזבח זה קדשים קלים, בהם אין כלל מעילה, ורק באימורים של קדשים קלים יש בהם מעילה אחר זריקת הדם, שאו מוברר חלק גבוה כפי שגם תוס' אומרת בתחילת המסכתא, ואז יש מעילה באימורים של קדשים קלים.

עוד יש להוסיף ידיעה יסודיות וחשובה ללימוד המסכתא, שהפירוש שמודפס כאן בגליון כמו רש"י אינו מדברי רש"י הקדוש, כמבואר בספר יד מלאכי, והביא אותו החיד"א בשם הגדולים בערך "רש"י", שזה פירוש של קדמון שקוראים לו פירוש המפרש, ועל אף שנפגש כמה וכמה פעמים במפרשים בתוי"ט ובעוד מפרשים שמזכירים אותו בשם רש"י, מכל מקום אין זה מדברי רש"י אלא פירוש קדמון שנקרא פירוש המפרש, ובדרך כלל לומדים את מסכת מעילה עם פירוש המפרש ועם הרבה דברים מדברי התוס' שחלק גדול מדבריהם הוא לבאר פשט פשוט בגמרא.

- דף ב' ע"א

מתניתין.

אומרת המשנה, קדשי קדשים, ששחטן בדרום מועלין בהן, קדשי קדשים דהיינו חטאת ואשם או שלמי ציבור שבהם יש מעילה אומרם תוס' עד זריקת הדם, שאז יש שעת היתר לכהנים, ועד שעת זריקה הם נחשבים קדשי ה' שהנהנה מהם יש לו מעילה, וכן באימורים שלהם אפילו אחרי הזריקה, ואילו בקדשים קלים אין בהם מעילה באימורים רק אחרי זריקה, שרק אז הוברר חלק גבוה ויש מעילה באימורים, אם כן אומרת המשנה, קדשי קדשים ששטן בדרום מועלין בה, קדשי קדשים מקום שחיטתם של כל הקדשי קדשים הוא בצפון, כמו שתוס' מביאים מהמפורש במשנה בפרק איזהו מקומן בזבחים דף מ"ז, ועל אף שהוא שחט את הקדשי קדשים בדרום העזרה שזו שחיטה פסולה יש בהם מעילה, ואומרים כבר התוס' שהגמרא תפרש איזה רבותא יש בדבר, כי בודאי שגם אם הוא שחט אותם בדרום יש מעילה, והגמרא תסביר שהרבותא היא, שלא נאמר ששחיטת קדשי קדשים בדרום נחשבת כמו שהוא חנק אותם והרג אותם, ואז

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פקע מהם מעילה, שהרי קדשים שמתו אין בהם מעילה, קמ״ל שעל אף שהוא שינה בעבודות הקרבן ופסל אתו לא נפקע הקרבן מדיני מעילה שבו, ומכאן היסוד להסבר דברי המשנה כפי שנלמד במשנה ובסוגית הגמרא, שככל שיש שינוי גדול יותר לפסול את הקרבן היה מקום לומר שאין בו מעילה כי זה דומה למי שחנק והרג את הקרבן, והרבותות שהמשנה תחדש ככל שהשינוי הוא יותר גדול לפסול את הקרבן יש בזה רבותא וחידוש יותר גדולים לומר שאעפ״כ יש בהם מעילה, וכך צריך להיות סדר דברי המשנה כפי שנלמד.

ומפרשת המשנה (ב״ח) **[כיצד], שחטן בדרום וקיבל דמן בצפון**, קדשי קדשים לא רק השחיטה שלהם צריכה להיות בצפון העזרה, אלא גם קבלת הדם בכלי שרת צריכה להיות בצפון העזרה, אז אם הוא שחט את הקרבן בדרום וקיבל את הדם בצפון, אעפ״כ יש מעילה, וכאן השינוי לפסול את הקרבן נעשה בשחיטה ולא בקבלה, ובין עבודת השחיטה ועבודת הקבלה עיקר העבודה זו הקבלה, שהרי שחיטה כשירה גם כן בזר, ואילו קבלת הדם צריכים כהן, כך קי״ל מקבלת הדם ואילך דהיינו המשך העבודות צריכים גם כהונה, אז הרי קבלת הדם נעשתה בצפון ועיקר העבודה לא היה בה שינוי, אבל יש מעילה, עוד אומרת המשנה, **בצפון וקיבל דמן בדרום** גם אם השחיטה היתה בצפון כדין והשינוי היה בעבודה של קבלת הדם שאת זה הוא עשה בדרום, וכאן כבר היה השינוי בקבלה שהוא עיקר עבודה שזה שינוי יותר גדול לפסול את הקרבן, אעפ״כ יש מעילה וזה לא נחשב כאילו הוא חנק והרג אותה, וזו היא הרבותא שאפילו אם השינוי היה בקבלת הדם אעפ״כ יש בזה מעילה.

שחט ביום וזרק בלילה, אם הוא שחט את הקרבן ביום, וזריקת הדם הוא עשה בלילה, שגם השחיטה וגם הזריקה של הקרבן וכל עבודות הקרבן צריכים להיות ביום, שנאמר ״ביום צותו״ שכל עבודות הקרבן צריכות להיות ביום, ויש עוד פסוק ״וביום זבחכם״ שלומדים ממנו כך, אז אם כן כשהוא שוחט את הקרבן ביום וזורק את הדם בלילה עדיין יש מעילה.

בלילה וזרק ביום אם השחיטה הוא עשה בלילה ואת הזריקה הוא עשה למחרת ביום, גם כן יש מעילה.

אומרים תוס׳, כיון שאמרנו שהתנא מסדר את המשנה באופן שככל שאנחנו מוסיפים הלכה יש בזה עוד חידוש, צריך גם כאן להפוך את סדר הדברים, שהרי שחיטה וזריקה הזריקה היא יותר עיקר עבודה מאשר השחיטה, ואם כן כשהמשנה אומרת שחט ביום וזרק בלילה, כבר מדובר על שינוי שיש בזריקה שהיא עיקר עבודה, ואעפ״כ יש מעילה, אז כבר שוב אין צורך לומר שאם הוא שחט בלילה וזרק ביום יש מעילה, לכן התוס׳ מהפכים את הגירסא, שחט בלילה וזרק ביום, כאן השינוי לא היה בעיקר העבודה שזה זריקה, אז יש בזה מעילה, ועוד יותר רבותא, שגם אם הוא שחט ביום וזרק בלילה שהשינוי היה בזריקה שהיא עיקר עבודה, וכבר אמרנו שככל שהשינוי הוא יותר גדול והוא יותר בעיקר עבודה יש יותר חידוש, שאעפ״כ זה לא נחשב כמו שחנק אותם שיפקיע מידי מעילה, אלא יש בהם מעילה.

אבל הברטנורה וכן המפרש פירשו לפי הגירסא שלפנינו, קודם שחט ביום וזרק בלילה, ואח״כ שחט בלילה וזרק ביום, ובאמת הם אומרים שכאן זה זו ואין צורך לומר זו, שהרי לאחר שכבר אמרת שאפילו אם השינוי היה בזריקה שהיא עיקר עבודה אעפ״כ יש מעילה, כל שכן שאם השחיטה רק היה בה שינוי שהוא שחט בלילה והזריקה נעשתה ביום בודאי שיש מעילה, אלא שזה זו ואין צורך לומר זו.

עוד אומרת המשנה, **או ששחטן חוץ לזמנו, (וחוץ) (שיטה) [או חוץ] למקומו, מועלין בהן**, אם הוא שחט את הקרבן במחשבת חוץ לזמנו, שבשעת שחיטת הקרבן הוא חשב להאכיל לאדם מבשר הקרבן או להקטיר אימורין חוץ לזמנו, הרי שהקרבן הוא פיגול שהאוכל מבשר הקרבן שנתפגל במחשבת חוץ לזמנו חייב כרת, וגם כאן יש בקרבן הזה מעילה על אף שהוא נפסל בשחיטה במה שהוא חשב בו מחשבת חוץ לזמנו ועשה אותו פיגול שחייבים עליו כרת, וכמו כן אם הוא חשב מחשבת חוץ למקומו שזה גם מחשבת פסול ופיגול אלא שלא חייבים כרת על אכילת בשר הקרבן שנפסל במחשבת חוץ למקומו, דהיינו אם בשעת השחיטה הוא חשב על מנת להאכיל לאדם מבשר הקרבן או להקטיר את האימורין חוץ למקומו, גם כן הקרבן נפסל, אבל אין חייבים כרת על אכילת בשר הקרבן שנפסל במחשבת חוץ למקומו, וגם קרבן זה שנפסל במחשבת חוץ למקומו גם הוא מועלים בהן.

כלל אמר רבי יהושע, כל שהיה לה שעת היתר לכהנים אין מועלין בה, אם הקרבן ה זה היה לו שעת היתר לכהנים, דהיינו שנעשתה זריקת הדם בהכשר כפי שתוס׳ מסבירים, שוב אין מעילה בבשר של הקרבן, כי אין זה נקרא כבר קדשי ה׳, וכמו שתוס׳ בתחילת העמוד הסבירו (והסברנו בהרחבה בפתיחה), שרק עד שעת הזריקה זה נקרא קדשי ה׳, ואחרי זריקת הדם אם היתה זריקה בהכשר והיתה שעת היתר לכהנים, אפילו אם לאחר מכן שוב נפסל בשר הקרבן באיזה שהוא פסול, אבל כיון שכבר היתה ראויה לכהנים זה לא נחשב קדשי ה׳, ויותר לא יהיה בזה מעילה, **וכל שלא היה לה שעת היתר לכהנים מועלין בה** אבל אם הקרבן הזה לא היה לו שעת היתר לכהנים, שמעולם לא נעשתה בו זריקה בהכשר להתיר את הבשר לכהנים, בזה אנחנו אומרים שבאמת ישאר דין המעילה בקרבן הזה, ולא הותר הקרבן להיות נפקע מהחיוב מעילה שבו, והמשנה מבארת, **איזו היא שהיה לה שעת היתר לכהנים** איזהו הקרבן שכיון שהיתה בו זריקה בהכשר והיתה שעת היתר לכהנים ואפילו אם לאחר מכן נפסל הקרבן והכהנים אינם רשאים כבר לאכול מהקרבן, אבל יש מעילה בקרבן הזה, **שלנה** אם בשר הקרבן לן, פירושו לאחר זריקת הדם בהכשר ושבשר זה היה מותר באכילה לכהנים, אז הבשר נפסל בלינה והוא נהיה נותר, **ושנטמאה** אם הבשר הזה נטמא אחרי שהיתה זריקה שהתירה אותו לכהנים, **ושיצאה** או שהבשר יצא חוץ לקלעים, שהרי קדשי קדשים מקום אכילתם הוא דווקא לפנים מן הקלעים בתוך העזרה, ואם הבשר יצא חוץ לקלעים דהיינו חוץ לעזרה אחרי זריקת הדם, אע״פ שעכשיו שוב הבשר אינו ראוי לכהנים, אבל כיון שהיה לו שעה אחת של היתר לפני שהוא נפסל מאכילת כהנים, לפני שלן או לפני שנטמא או לפני שיצא חוץ לקלעים, שוב אין לו מעילה, כפי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהסברנו שכיון שזה לא היה ראוי לכהנים אז זה לא קדשי ה׳, **ואיזו היא שלא היה לה שעת היתר לכהנים** ובאיזה אופן אנחנו אומרים שיש מעילה כי לא היה שעת היתר לכהנים, **שנשחטה חוץ לזמנה, חוץ למקומה**, אם הקרבן נשחט במחשבת חוץ לזמנו כמו הסברנו קודם, שבזה הקרבן הרי נפסל מיד בשעת השחיטה ומעולם לא היתה בו זריקה כשירה להתיר אותו לאכילת כהנים, וכפי שתוס׳ יסבירו בד״ה חוץ לזמנו חוץ למקומו, שהכוונה אפילו שלמעשה נעשתה לאחר מכן זריקת הדם, אעפ״כ זה לא מוציא את הקרבן מידי מעילה, וכמו כן אם הקרבן נפסל במחשבת חוץ למקומו לא מועילה הזריקה שלאחר מכן להוציא את הקרבן מידי מעילה, **ושקיבלו פסולין וזרקו את דמה**, מפרש הברטנורה, אם פסולים קיבלו את הדם של הקרבן קבלת הדם העבודה של קבלת הדם נעשתה על ידי פסולים, אע״פ שהזריקה נעשתה על ידי כשרים, וזבחו את דמה, הכוונה שקבלת הדם אמנם היתה על ידי כשרים, אבל זריקת הדם נעשתה על ידי פסולים, בכל אלו זה נחשב שלא היה לה שעת היתר כי מעולם לא היתה כאן זריקה כשירה להתיר את הבשר לכהנים, ולכן עדיין יהיה בזה מעילה, אומר על כך המפרש, שהוא הדין גם כל אלו שנמנו במשנה ברישא, שחיטה בדרום קבלת הדם בדרום ושחיטה בלילה וזריקה בלילה, כל אלו גם כן בכלל מי שלא היה לו שעת היתר לכהנים, ולמה המשנה נקטה רק את חוץ לזמנו וחוץ למקומו מבין כל הפסולים שהוזכרו ברישא, מסביר בזה המפרש, שהטעם הוא בגלל ששני אלו של חוץ לזמנו וחוץ למקומו יש להם היקש אהדדי ונלמדים באותו פסוק במסכת זבחים דף כ״ח, לכן התנא במשנה הזכיר דווקא את אלו, והוא הדין שברישא גם כן התנא של המשנה יכול היה לסדר את האופן הזה של קיבלו פסולים וזרקו את דמה שגם בזה לא נפקע הקרבן מידי מעילה, כיון שלא היתה לו שעת היתר לכהנים, ובאיזה פסולים מדובר כאן בסיפא שהוזכר קיבלו פסולים, המפרש בתחילת דבריו אומר שמדובר בטמאים, ודווקא בקרבנות יחיד שאצליהם לא הותרה טומאה, שהרי עבודת טמאים מותרת היא בקרבן ציבור, כי קרבן ציבור דוחה טומאה, ואילו בסיומה של המשנה המפרש מפרש קיבלו פסולים הכוונה לבעלי מומין, נידון זה יש בו נפקא מינה גדולה לדינא כפי שיתבאר בסוגיא בדף ה׳, שם מקום הסוגיא הזאת לבאר באיזה פסולים מדובר, ואם את הקבלה והזריקה עשו שניהם פסולים, או שרק הקבלה נעשתה על ידי פסולים ואילו הזריקה נעשתה על ידי כשרים, או להיפך, ויש בזה כמה חילוקי דינים כפי שיתבאר בסוגיא בדף ה׳.

גמרא.

שואלת הגמרא, **קתני קדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהן, פשיטא, משום (דשחיטתן בדרום)** (שיטה) **[משום דשחטן בדרום] אפיקינון מידי מעילה** אז הם יצאו מידי מעילה, מה הוצרך התנא לומר לנו זאת, הרי אנחנו יודעים כפי שהסברנו שכל קרבן מקדשי קדשים משעה שהקדישו אותו עד זריקת הדם הוא נחשב קדשי ה׳ שיש בו מעילה, אז מה בכך ששחטו את הקדשי קדשים בדרום, וכי שחיטה זו שבבדרום יש בה להוציא את הקרבן מידי מעילה.

עונה הגמרא, **איצטריך סקלא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר, **הואיל ואמר עולא אמר רבי יוחנן, קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה**, עולא לקמן בדף י״ב אומר שקדשים שמתו הם יוצאים מידי מעילה, מסבירים התוס׳ למה, מכיון שהם הולכים לאיבוד, ושוב הם אינם עומדים לאותה השתמשות של גבוה, אז הם לא נקראים קדשי ה׳ ולכן אין בהם יותר משום מעילה, אלא שמה שהגמרא אומרת יצאו מידי מעילה דבר תורה, אומר המפרש שמדרבנן יש בהם מעילה גם בקדשים שמתו כמפורש לקמן בהמשך הסוגיא, ואם כן מסבירה הגמרא, הייתי סבור לומר **הכא נמי קדשי קדשים לגבי דרום כמה דחנקינון דמי** שגם בקדשי קדשים שנשחטו בדרום, כיון שקדשי קדשים מקום שחיטתם שחיטה כשירה זה בצפון, אז אם הוא שחט אותם בצפון זה נחשב כמי שחנק אותם, ששוב יהיה דינם כקדשים שמתו שיצאו מידי מעילה, שהרי לאחר שהוא שחט את הקדשי קדשים בדרום הם אינם ראויים לא לגבוה, שאי אפשר להקריב אותם על המזבח כי זה קרבן שנפסל בשחיטה זו שאינה שחיטה כשירה, וגם אינם ראויים להדיוט, שאי אפשר לפדות את הקדשים האלו שנשחטו בדרום, שאין פודים את הקדשים לאכילה לכלבים כפי שמסביר המפרש, לכן הייתי סבור שבאמת יצאו מידי מעילה, **קא משמע לן** את זה התנא אומר לי שעל אף ששחטו אותם בדרום יש בהם מעילה, ומה באמת הטעם שיש בהם מעילה ולמה הם לא דומים לקדשים שמתו, כי **קדשים שמתו לא חזו כלל**, קדשים שמתו בכלל אינם ראויים, **אבל דרום** קדשי קדשים שנשחטו בדרום, **נהי דאינו ראוי לקדשי קדשים** אמנם דרום העזרה אינו ראוי לשחיטה של קדשי קדשים, **אבל ראוי הוא לקדשים קלים** אבל עדיין שחיטה כזאת ששוחטים קרבן בדרום העזרה בקדשים קלים זו שחיטה כשירה, שהרי קדשים קלים שחיטתם בכל מקום בעזרה, ומכיון שזה מקום שראוי לקדשים קלים לכן יש מעילה וזה לא נחשב כקדשים שמתו לצאת מידי מעילה.

ושואל השיטה מקובצת באות ג׳, מה בכך, כיון שמדובר כאן בקדשי קדשים, ובקדשי קדשים לא שייך בהם שחיטה בדרום, וכי בשביל שהוא ראוי לקדשים קלים יהיו מועלים מן התורה בקדשי קדשים ששחטו בדרום, סוף סוף הרי באמת שחיטה זאת של קדשי קדשים בדרום היא שחיטה שפוסלת את הקרבן, ולמה שיהיה מעילה בגלל שבקדשים קלים אפשר לשחוט את הקרבן בדרום.

ואומרים בשיטה מקובצת בשם רבינו פרץ, שהסברא היא שמכיון שראוי לקדשים קלים, אם כן הרי יש לנו הכשר וזה נקרא שהיה פסולו בקודש, כדמשמע במסכת זבחים בפרק חטאת העוף, שכל שפסולו בקודש אם עלה לא ירד, כך הוא הכלל שכל פסול בקרבן שהפסול נעשה בקודש, דהיינו בפשטות לאחר שחיטה, הרי שהדין הוא אם עלו לא ירדו, שעל אף שזה קרבן פסול שמלכתחילה לא מעלים אותו על המזבח, אבל אם עלו לא ירדו, ואם כן גם כאן כיון שמצאנו שאפילו בקדשי קדשים הדין הוא אם עלו לא ירדו, אז זה נחשב קדשי ה׳ שעדיין שייך בהם מעילה, כך אומר השיטה מקובצת בשם תוס׳ רבינו פרץ, וכך חוזר השיטה באות ה׳ על אותו יסוד, ונמצאנו למדים שדברי הגמרא שזה ראוי לקדשים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קלים, אין זה הטעם בעצם למה זה לא דומה לקדשים שמתו ועדיין לא יצא מידי מעילה, אלא מכיון שבקדשים קלים זה ראוי, אז זה דבר שמצאנו בו הכשר במקום אחר, וזה הכלל באם עלו לא ירדו, כל פסול בקרבן שמצאנו שיש איזה שהוא אופן שאפשר שהפסול הזה לא יפסול את הקרבן, אז הרי גם בקרבן זה שנעשה הפסול והקרבן כן נפסל הדין הוא אם עלו לא ירדו, וכמו כאן שחיטה בדרום שבקדשים קלים זו שחיטה כשירה, אז לגבי קדשי קדשים ששחיטתם בצפון השחיטת דרום אמנם פוסלת את הקרבן, אבל יהיה הדין של הקרבן הזה שאם עלו לא ירדו, ומכיון שיש עדיין לקרבן הזה הקרבה במה שבדיעבד אם העלו אותו על המזבח לא מורידים אותו, אז הרי הוא נחשב קדשי ה' שעדיין יש בו מעילה, ובגמרא כריתות בדף כ"ג, שם מבואר שבנותר יש מעילה, ושם רש"י הסביר)והארכנו בזה שם(שלמה בנותר יש מעילה, שמכיון שבדיעבד אם עלו לא ירדו, עדיין זה נחשב קדשי ה' שיהיה שייך בזה מעילה, וזו היא אותה סברא שאנחנו לומדים כאן בגמרא עם דברי תוס' רבינו פרץ, שלכן עדיין יש מעילה בקדשי קדשים ששחטם בדרום מכיון שיש דין בקדשי קדשים האלו שאם עלו לא ירדו, ומה שאמרנו שזה ראוי לשחיטת קדשים קלים זה רק הסבר למה באמת הדין הוא אם עלו לא ירדו.

שואלת הגמרא, למה לי למיתני כל הני למה התנא במשנה **היה צריך למנות את כל אלו שעדיין יש בהם מעילה, הרי מספיק שיהיה כתוב אחד מהם, ומזה נלמד שאע"פ שלא נעשית מצותו עדיין יש בו מעילה, וממילא נדע שהוא הדין לכל האחרים, ואיזה חידוש יש בכל אחד ואחד מהדינים שהמשנה נקטה.**

עונה הגמרא, צריכי, אי תנא שחטן בדרום וקיבל דמן בצפון אם רק היה כתוב הדין שאם הוא שחט את הקדשי קדשים בדרום וקבלת הדם היה בצפון שעדיין יש בזה מעילה, הייתי אומר **הבא דאית בהו מעילה, משום דקבלה בצפון הוא**, כי קבלת הדם שהיא עיקר העבודה נעשתה בצפון כדין, לכן עדיין יש בה מעילה, **אבל שחטן בצפון וקיבל דמן בדרום, הואיל וקיבל בדרום הוא, נפיק מידי מעילה**, כיון שקבלת הדם שהיא עיקר העבודה היא נעשתה בפסול כשנעשתה בדרום יצא הקרבן מידי מעילה, לכן התנא צריך לומר שאפילו אם השחיטה היתה בצפון וקבלת הדם בדרום, אפילו שקבלת הדם שהיא עיקר העבודה נעשתה בשינויים לעשות אותה בדרום במקום בצפון, אעפ"כ יש בקרבן הזה מעילה, וכפי שהסברנו זאת במשנה, **ואי תנא האי** לענין שחיטה שהיתה בדרום וקבלה שהיתה בדרום, **הוה אמינא יממא זמן הקרבה הוא** סוף סוף נעשו העבודות ביום, ולכן עדיין אין זה נחשב שינוי כל כך גדול להוציא את הקרבן מידי מעילה כי ככל שהשינוי הוא גדול יותר יש מקום לומר שזה כדחנקינון, כאילו שהוא הרג את הבהמה, אז הייתי אומר שזה דווקא בגלל שהעבודות עשו ביום שזה זמן הקרבה, **אבל שחטה בלילה וזרק ביום, לילה לאו זמן הקרבה**, הרי לילה זה לא זמן של הקרבת קרבנות, **והאי דשחט בלילה,]אימא[דנפיק מידי מעילה**, וזה ששחט את הקרבן בלילה הייתי סבור לומר שהוא יצא מידי מעילה, לכן **צריך התנא לומר לנו שגם בזה לא יצא מידי מעילה, ואי תנא שחטה בלילה, הוה אמינא הואיל וקבל דמה ביום אית בה מעילה** כיון שקבלת הדם היתה ביום, כך היא הגירסא שלפנינו, לכן יש בה מעילה, **אבל שחטן ביום וזרק דמן בלילה, הואיל ולאו זמן הקרבה הוא**, ופירוש הדברים בגלל שהזריקת דם היתה בלילה וזריקה היא הרי עיקר העבודה והיא היתה בלילה אז הייתי סבור לומר **כמאן דחנקינון דמי, ולא אית בהו מעילה**, שזה יחשב כאילו שחנק את הקרבן משום שהיה שינו כל כך גדול שהזריקה שהיא שעיקר העבודה היתה בלילה שזה בכלל לא זמן של הקרבה, **קמשמע לן** על זה אומר לנו התנא לחדש שאעפ"כ יש בו מעילה, אומר המפרש למה באמת יש מעילה, משום שלילה לאו מחוסר זמן הוא, על אף שזה נעשה בלילה זה לא נחשב מחוסר זמן להחשיב את הפסול של לילה שיש בה עבודה שיחשב כמאן דחנקינון שיהיה נחשב יצא מידי מעילה.

הרי שמסוגית הגמרא מפורש להדיא כגירסתם וכדבריהם של התוס' בפירוש המשנה, שגם במשנה של שחיטה וזריקה יש כאן רבותא, שקודם צריך לגרוס במשנה שחט בלילה וזרק ביום, ואח"כ שחט ביום וזרק בלילה, שיש חידוש במה שזריקה שהיא עיקר העבודה נעשתה בלילה ואעפ"כ זה לא נחשב כמאן דחנקינון אלא יש בזה מעילה, והמפרש כבר עמד על כך שזה לא כמו שהוא פירש במשנה שזה זו ואין צורך לומר זו, והמפרש אומר שבעל הש"ס דייק מהמשנה והוא לא סובר זו ואין צריך לומר זו קתני.

ומוסיף הב"ח באות ה', שלכן בעל הגמרא היה גורס במשנה רק בבא אחת, שחט ביום וזרק בלילה, ועל זה הוא דן לומר שיש בזה רבותא, כך יסביר המפרש את דברי הגמרא שלמדנו.

אבל לדברי השיטה מקובצת באות ט', מבואר שלא כך היתה גירסתם בדברי רש"י, אלא גירסתם היתה באמת כמו שתוס' מפרשים להפוך את סדר הגירסא במשנה, ושקודם כתוב שחטה בלילה וזרק ביום, שלילה לאו זמן הקרבה הוא והייתי סבור שאין בהם מעילה, ולאחר מכן שוחטים ואי תנא שחט בלילה וזרק ביום הוה אמינא משום דזריקה ביום הוה, כי זריקה היא עיקר עבודה נעשתה ביום ולא היה כל כך שינוי גדול בקרבן, אבל שחט ביום וזרק בלילה הואיל וזריקה בלילה הוא כמאן דחנקינון דמי והייתי סבור שבזה באמת הקרבן כן יוצא מידי מעילה, קמ"ל שאפילו אם הזריקה היתה בלילה גם כן אין הקרבן יוצא מידי מעילה, וגירסא זאת היא בדיוק כפי שהתוס' גורסים להפך את סדר הדברים במשנה.

שואלת הגמרא, חוץ לזמנו וחוץ למקומו, למאי חזו, כל אלו שנאמרו במשנה בדין הוא שעדיין יש בהם מעילה, והם לא דומים לקדשים שמתו להחשיב גם אותם כמו דחנקינון לומר שיצאו מידי מעילה, שהרי כפי שהסברנו אם הוא שחט אותם בדרום ראוי הוא שחיטת דרום לקדשים קלים, ושחט בלילה או שהזריקה היתה בלילה, בזה הרי המפרש הסביר שלא יצאו מידי מעילה כי לילה לאו מחוסר זמן הוא, אבל כשהוא שוחט על מנת לאכול או להקטיר חוץ לזמנו או חוץ למקומו כשהוא שוחט על מנת להקטיר או לאכול חוץ

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למקומו, למאי חזיא, הרי כיון ששחיטה זו היא מחשבת פיגול שמפגלת את הקרבן, ואין האימורים ראויים לגבוה, והבשר של הקרבן לא ראוי לכהנים, אז זה בכלל קדשים שאינם ראויים לשום דבר, ולמה באמת יש בהם מעילה.

עונה הגמרא, הואיל ומרצין לפיגולין, כלומר הואיל ושחיטה זו היא שחיטה שבה הקרבן נתפגל, אבל אין הקרבן נקבע בפיגולו לחייב את מי שאוכל בבשר הקרבן כרת, רק אם נעשו שאר העבודות של הקרבן בהכשר גמור, ולא נתערב עוד מחשבת פסול לפסול את הקרבן לפסול נוסף חוץ מהמחשבת פיגול שכבר פסלה ופיגלה אותו, ורק לאחר שנעשתה קבלה הולכה וזריקת הדם בהכשר כפי שצריך, אז נקבע הקרבן בפיגולו שמי שאוכל מקרבן זה שנתפגל במחשבת חוץ לזמנו יהיה חייב כרת על אכילתו, כי כך לומדים מהפסוק כפי שרש״י מביא מהגמרא זבחים דף כ״ח, ״פיגול הוא לא ירצה״ כהרצאת כשר כך הרצאת פסול, דהיינו כמו שבהרצאת כשר דהיינו בריצוי קרבן של קרבן כשר נאמר ״ירצה״ לכפר, כך גם בהרצאת של פסול דהיינו פיגול גם כן צריך להיות הרצאת דמים בהכשר, שאין הקרבן נקבע בפיגולו עד שיקרבו כל מתיריו, שכל מתירי הקרבן דהיינו עד זריקת הדם תיעשה בהכשר בלי שום פסול נוסף, ולכן מכיון שזריקת הדם של קרבן שנתפגל במחשבת חוץ לזמנו קובעת את הקרבן לפיגולו, שכל זמן שלא עשו את זריקת הדם הכשר עדיין לא חייבים על אכילת בשר הקרבן פיגול כרת, ולכן הזריקה הזאת שצריכים אותה עדיין כדי לקבוע את הקרבן בפיגול, יש בה חשיבות כל כך שזה זריקה כל כך חשובה שעדיין לא יצא הקרבן מקדושתו ויש בו מעילה ולא נפקע מידי מעילה, כך פירש המפרש.

אבל התוס׳ בסוף העמוד בד״ה חוץ לזמנו וחוץ למקומו שואלים, הרי כיון שאתה שואל למאי חזי, דהיינו שהוא מחשיב את זה כמאן דחנקינון, הרי הכלל שנקוט בידינו שקדשים ששחטו בדרום וקיבל דמים בדרום למה באמת אין דינם כמאן דחנקינהו, אמרנו שזה בגלל שעדיין יש בהם קדושה לענין אם עלו לא ירדו, כיון שזה פסולו בקודש ויש להם הכשר במקום אחר, הרי שאם עלו לא ירדו, ולכן יש בהם עדיין את קדושתם שיש בהם מעילה, אם כן מה מקשה הגמרא, כיון שכל אלה שנמנו במשנה עד חוץ לזמנו וחוץ למקומו יש מי שסובר שאם עלו לא ירדו כיון שכך נלמד לקמן מחלוקת בגמרא, ויש מי שסובר שאם עלו לא ירדו ולכן לא אומרים כמאן דחנקינון דמי, כל שכן קרבן שנפסל במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו שבודאי אין לשאול למה אין דינו כמאן דחנקינון, שהרי בודאי לכולי עלמא בזה אם עלו לא ירדו כפי שהתוס׳ מפרשים בהמשך הסוגיא, ואם כן מה הקשתה בכלל הגמרא דווקא מחוץ לזמנו וחוץ למקומו, הרי גם בחוץ לזמנו וחוץ למקומו ברור שאם עלו לא ירדו, וכיון שבקרבן יש עדיין קדושה לענין אם עלו לא ירדו אז יש בו מעילה וזה לא דומה לקדשים שמתו וזה לא נחשב כמאן דחנקינון.

לכן אומרים התוס׳, שצריך לגרוס בגמרא ״חוץ לזמנו וחוץ למקומו למה לי״, דהיינו לא שהקושיא היא למאי חזי, למה דינם שיש בהם מעילה, אלא הקושיא היא להיפך, מה הוצרך התנא לומר לי שיש בהם מעילה, הרי כיון שמילתא דפשיטא שאין דינם כמאן דחנקינון, מאותו טעם שאם עלו לא ירדו, ומכיון שבחוץ לזמנו וחוץ למקומו פשוט הדבר שאם עלו לא ירדו, אז זו מילתא דפשיטא שיש בהם מעילה והם לא נחשבים כמאן דחנקינון, והקושיא לא היתה למאי חזי למה יש בהם מעילה, אלא אדרבה למה לי, למה התנא בכלל צריך לומר שיש בו מעילה, הרי זו מילתא דפשיטא, ועל זה בא התירוץ של הגמרא הואיל ומרצה לפיגולו, לדעת התוס׳ התירוץ של הגמרא הוא כיון שהזריקה חשובה אצל קרבן פיגול ששחטו אותו במחשבת חוץ לזמנו יש לזריקה תורת זריקה לקבוע את הקרבן בפיגולו, שרק על ידי זריקת הדם בהכשר נקבע הקרבן להיות קרבן שהוא פיגול ומי שאוכל מבשר הקרבן חייב כרת, אז בזה הייתי סבור לומר שזריקה כזאת כיון שהיא מרצה לפיגלו אז היא גם כן מוציאה מידי מעילה, כמו שכל זריקה כשירה מוציאה את הקרבן מידי מעילה, הייתי סבור שגם בזריקה של קרבן שנפסל ונתפגל במחשבת חוץ לזמנו כיון שהזריקה קובעת את הקרבן בפיגולו יש כאן עבודת זריקה לקבוע את הפיגול של הקרבן, אז זה גם נחשב זריקה להפקיע את הקרבן מידי מעילה, קמ״ל שזריקה זו אינה מועילה להוציא את הקרבן מידי מעילה, כך מסבירים התוס׳ את השקלא וטריא בגמרא.

- דף ב׳ ע״ב

איבעיא להו נסתפקו האמוראים, אי עלו, מהו שירדו, הרי הדין הוא שקרבנות פסולים לכתחילה בודאי אסור להעלות אותם על המזבח להקטיר אותם, אבל יש פסולי קרבנות שלאחר שעלו בדיעבד על אף שהם פסולים אם עלו לא ירדו, ויש כאלה שאם עלו ירדו, וקדשים אלו שהוזכרו במשנה וכפי שתוס׳ מסבירים שהאיבעיא היתה בענין קדשי קדשים ששחטן בדרום, משום שחוץ לזמנו וחוץ למקומו פשוט הדבדר שלכולי עלמא אם עלו לא ירדו, ובענין שחטה בלילה על זה הרי מובאת עכשיו הפלוגתא של ר׳ שמעון ור׳ יהודה, אלא האיבעיא היא לגבי קדשי קדשים ששחטן בדרום, אם דינם הוא עלו ירדו, שאפילו אם הם עלו צריך להוריד אותם, או שמא אם עלו לא ירדו, שלא צריך להוריד אותם.

עונה הגמרא שנחלקו בזה אמוראים, רבה אמר אם עלו ירדו שגם בדיעבד כשעלו על המזבח מורידים אותם, רב יוסף אמר, אם עלו לא ירדו בדיעבד אם הם עלו לא מורידים אותם.

ומסבירה הגמרא אליבא דמי שואלים את השאלה הזאת, אליבא דרבי יהודה לא תיבעי לך, דכולי עלמא לא פליגי דאם עלו ירדו, כי פליגי אליבא דרבי שמעון, יש מחלוקת בין ר׳ יהודה ור׳ שמעון במשנה בזבחים דף פ״ד, שנחלקו בזה ר׳ יהודה ור׳ שמעון לענין נשחטה בלילה מה הדין, קרבן ששחטו אותו בלילה האם הדין הוא בדיעבד אם עלו ירדו או אם עלו לא ירדו, ר׳ יהודה סובר ולומד זאת ממה שכתוב ״זאת היא העולה״, יש כאן שלושה מיעוטים, האחד למעט נשחטה בלילה, שקרבן ששחטו אותו בלילה מתמעט מהדין עולין, ודינו אם עלו ירדו, והשני הוא אם נשפך דמו, אם נשפך הדם של הקרבן באופן שלא יכלו בכלל לזרוק את הדם, או שיצא הדם חוץ לקלעים ואין דם לזריקה, גם בזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

סובר ר׳ יהודה אם עלו ירדו, ועל זה הוא לומד את שלושת המיעוטים, ״זאת היא העולה״ יש כאן שלושה מיעוטים, כפי שגם ההגהות צאן קדשים באות ב׳ תיקן זאת בלשון של המפרש, ור׳ שמעון חולק וסובר שכתוב ״זאת תורת העולה״ תורה אחת לכל העולין, שכל שפסולו בקודש אפילו אם נשחטה בלילה אפילו אם נשפך דמו אפילו אם יצא דמו חוץ לקלעים, גם באלו הדין הוא שבדיעבד אם עלו לא ירדו, מסבירה עכשיו הגמרא, **שאליבא דר׳ יהודה אין מה להסתפק, שבודאי כאן יהיה הדין אם עלו ירדו, שהרי כפי** שתוס׳ מסבירים יש כאן ללמוד קל וחומר, **אם בנשחטה בלילה שלא היה כאן אלא שינוי של זמן, דהיינו זמן השחיטה והקרבת הקרבן היתה צריכה להיות ביום, והוא שינה את זמן השחיטה ושחט בלילה, אע״פ שרק השינוי היה בזמן, אז הדין הוא אם עלו ירדו, שחטן בדרום שהיה כאן שינוי במקום של השחיטה, שאת הקדשי קדשים היה צריך לשחוט בצפון ושינה את מקום השחיטה לעשות שינוי מקום לשחוט אותם בדרום, אז בודאי שאם עלו ירדו, שאליבא דר׳ יהודה אין מה לחלוק, שאליבא דר׳ יהודה אם נשחטה בלילה שזה שינוי זמן אם עלו ירדו, שחטן בדרום שזה שינוי מקום בודאי אם עלו ירדו, כי פליגי אליבא דר׳ שמעון, שהוא סובר שאפילו אם נשחטה בלילה אם עלו לא ירדו, בזה נחלקו רבה ורב יוסף, רב יוסף כרבי שמעון,** רב יוסף סובר כמו שר׳ שמעון אומר שאם נשחטה בלילה אם עלו לא ירדו, על אף שהיה כאן שינוי זמן, כמו כן אם קדשי קדשים ששחטם בדרום אם עלו לא ירדו על אף שהיה כאן שינוי מקום שהוא שינה את מקום השחיטה, **רבה אמר לך, עד כאן לא קאמר רבי שמעון, אלא בניתנין למטה שנתנן למעלה, או בניתנין למעלה שנתנן למטה, ולעולם דשחטן וקבל דמן בצפון,** הדין של ניתנים למטה פירושו כך, ישנם קרבנות שמתן דם שלהם על המזבח צריך להיות למטה, במחציתו התחתונה של המזבח למטה מחוט הסיקרא שהיה במחציתו של המזבח, כגון כל הקרבנות זריקת הדם שלהם היא למטה ממחציתו של המזבח, יש אבל קרבן חטאת שצריך ארבע מתנות על ארבע קרנות, ודם החטאת ניתן בדווקא למעלה ממחציתו של המזבח, ואם את הניתנים למטה, דהיינו אותם קרבנות שהיה צריך לתת את הדם שלהם למטה ממחציתו של המזבח, הוא נתן אותם למעלה ממחציתו של המזבח, או להיפך, ניתנים למעלה, קרבנות שהיה צריך לתת את הדם שלהם למעלה ממחציתו של המזבח, שנתנם למטה, שהוא נתן אותם למטה ממחציתו של המזבח, אבל השחיטה וקבלת הדם היתה כדינה בצפון, שם אומר ר׳ שמעון שאם עלו לא ירדו, **אבל הכא, ביון דשחטן בדרום,** כאן שזה קדשי קדשים ששחטן בדרום, **כמאן דחנקינון דמי** הרי זה כאילו הוא חנק והרג את הקרבן, שבזה בודאי אין בו שום קדושה **לגבי שגם אם עלו הדין הוא ירדו, כך מסביר רבה.**

והתוס׳ בד״ה ורבה אמר לך עד כאן, כבר שואלים מיד, הרי רבה בא להסביר למה אליבא דר׳ שמעון הוא גם כן סובר שאם עלו ירדו, אז הרי ר׳ שמעון ור׳ יהודה לא נחלקו אלא בנשחטה בלילה, היה רבה צריך להסביר שעל אף שר׳ שמעון סובר שנשחטה בלילה אם עלו לא ירדו, אבל בנשחטה בדרום קדשי קדשים ששחטם בדרום אם עלו ירדו, ועל זה הוא לומד את שלושת המיעוטים, ואיך הוא מביא בכלל את מה שר׳ שמעון אומר בניתנין למטה שנתנן למעלה, או ניתנין למעלה שנתנן למטה, ששם ר׳ שמעון אומר אם עלו לא ירדו, את זה הרי לא רק ר׳ שמעון אומר אם עלו לא ירדו, את זה גם ר׳ יהודה מודה שאם עלו לא ירדו, כי ר׳ יהודה לא נחלק על ר׳ שמעון רק בנשחטה בלילה נשפך דמו או יצא דמו חוץ לקלעים, שבהם ר׳ שמעון סובר אם עלו לא ירדו ור׳ יהודה סובר אם עלו ירדו, אבל באלו שניתנים למטה שנתן למעלה, או שנתנן למטה באלו שניתנים למעלה, בזה גם ר׳ יהודה סובר אם עלו לא ירדו, אז מה הוזכר כאן בגמרא בדברי רבה להסביר שעד כאן לא קאמר ר׳ שמעון אם עלו לא ירדו רק בניתנים למטה, באלו וכי רק ר׳ שמעון אומר אם עלו לא ירדו, הרי באלו גם ר׳ יהודה אומר אם עלו לא ירדו, והגמרא היתה צריכה לומר כך, עד כאן לא קאמר ר׳ שמעון אלא בנשחטה בלילה, שבזה הדין הוא אם עלו לא ירדו, שבזה רק ר׳ שמעון אומר אם עלו לא ירדו ור׳ יהודה חולק, אבל קדשי קדשים ששחטן בדרום כמאן דחנקינן דמי ולכן אם עלו ירדו, ומה הוא מביא את ניתנין למטה, כך שואלים התוס׳.

והתוס׳ מביאים פירוש של ר״י שנדלג עליו, ונביא את פירושים של התוס׳, שתוס׳ אומרים לכן נראה לי שודאי המשמעות הפשוטה של הגמרא היא שמדובר בקרבן של בהמה, ואע״פ שר׳ יהודה אמנם גם כן מודה באלו הניתנין למטה שאם נתנן למעלה שאם עלו לא ירדו, למה הביאה זאת הגמרא, זה בגלל שזה דומה לקדשי קדשים ששחטן בדרום ששניהם זה שינוי מקום, ולכן הוא מביא ואומר כך, כמו שאנחנו רואים שר׳ יהודה ור׳ שמעון אמנם שניהם (ומה שהוזכר כאן ר׳ שמעון זה כי הוא מדבר אליבא דר׳ שמעון, אבל באמת גם ר׳ יהודה מודה), שאפילו שהיה כאן שינוי מקום בזריקת הדם, שבמקום לתת את הדם למטה שינו את מקומו של מתן הדם לתת אותו למעלה, או להיפך, במקום לתת אותו למעלה שינו את מקומו של מתן הדם לתת אותו למטה, אעפ״כ אם עלו לא ירדו, אין זה רק בשינוי מקום כזה שנעשה בזריקה, כיון שהשחיטה וקבלת הדם היתה בצפון כדינה, אבל כאן שהשינוי מקום היה בשחיטה עצמה, שהוא שחט את הקדשי קדשים בדרום ושינה בזה את מקומם מצפון שזהו המקום לשחיטתם לדרום, אז זה כמאן דחנקינן דמי, אם כן מה שהגמרא צריכה לעשות חילוק, זה בנוגע לניתנים למטה שזה שינוי מקום, להוכיח לך שאפילו ששם שינוי מקום הדין הוא אם עלו לא ירדו, שינוי מקום של קדשי קדשים ששחטתן בדרום הדין הוא אם עלו ירדו, אבל לחלק בין נשחטה בלילה לבין קדשי קדשים ששחטן בדרום, אומרים תוס׳ בסיום דבריהם בסוף ד״ה ורבה, אותו חילוק פשוט וידוע, שכיון שנשחטה בלילה זה שינוי בזמן, שהזמן של הקרבת הקרבן הוא שינה אותו מיום ללילה, ולא היה כאן שינוי מקום, ואילו קדשי קדשים ששחטן בדרום זה שינוי מקום, אז לחלק בין נשחטה בלילה שלדעת ר׳ שמעון אם עלו לא ירדו, לבין קדשי קדשים ששחטן בדרום שאם עלו ירדו, החילוק פשוט לגמרא, משום שנשחטה בלילה זה שינוי בזמן, ולכן זה לא כל כך פוסל את הקרבן, ודינו שלדעת ר׳ שמעון אם עלו לא ירדו, משא״כ שינוי במקום כגון קדשי קדשים ששחטן בדרום, בזה אם עלו ירדו, זה פשוט, והגמרא רק רוצה לבאר שאפילו שגם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשינוי מקום מצאנו שאם עלו לא ירדו, כמו שינוי מקום בזריקה שמניתנים למטה הוא נתן למעלה, ומניתנין למעלה הוא נתן למטה, אע״פ ששם השינוי מקום אם עלו לא ירדו, הרי שקדשי קדשים ששחטם בדרום שהשינוי מקום היה בשחיטה אם עלו ירדו.

שואלת הגמרא, תנן למדנו אצלנו במשנה, קדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהן, שיש בהם מעילה, בשלמא לרב יוסף ניחא, לרב יוסף מובן למה יש מעילה בקדשי קדשים ששחטן בדרום, כפי שכבר הסברנו בעמוד א׳, שיסוד הדין מעילה שיש בהם זה בגלל שיש בהם צורך גבוה כיון שאם עלו לא ירדו, אז עדיין הם נקראים קדשי ה׳ כיון שבדיעבד אם עלו לא ירדו, אז הם קדשי ה׳ ויש בהם צורך גבוה, אז לרב יוסף שסובר שאם עלו לא ירדו מובן איך יש בהם מעילה, כי הם עדיין קדשי ה׳, **אלא לרבה קשיא,** רבה שאומר שאם עלו ירדו, והגמרא אמרה שהטעם הוא כי זה כמאן דחנקינון דמי, אז הרי דינם היה צריך להיות כמו קדשים שמתו, כמו שתוס׳ מסבירים בד״ה אלא, וכמו שהמפרש אומר שאם עלו ירדו לדעת רבה אז הרי שהם יצאו מקדושתם, ולמה שעדיין יהיה בהם מעילה.

עונה הגמרא, **מאי מועלין בהן, מדרבנן,** מעילה זו שהוזכר במשנה אצל קדשי קדשים ששחטן בדרום, זו לא מעילה בדאורייתא, אלא רק מעילה בדרבנן, מסבירה הגמרא **מאי איכא בין דאורייתא לרבנן** איזו נפקא מינה יש אם אתה אומר שזו מעילה מדאורייתא או שהמעילה אינה אלא מדרבנן, **דאורייתא משלמין חומש** כי אם הוא חייב מעילה מדאורייתא אז הוא צריך בנוסף קרא שהוא משלם את אותה שויות שהוא נהנה מן ההקדש שצריך להוסיף חומש כמו שהסברנו בפתיחה למסכתא, **דרבנן לא** אבל אם המעילה היא רק מדרבנן הוא רק צריך לשלם את הקרן אבל חומש הוא לא צריך להוסיף.

ואומרים כבר התוס׳ בד״ה ומאי איכא, שהוא הדין שהגמרא יכלה לומר עוד חילוק, שמדרבנן, דהיינו כשהמעילה היא רק מדרבנן, אז הוא לא מביא להקריב קרבן אשם מעילות, משא״כ במעילה מדאורייתא צריך להביא קרבן אשם, אומרים תוס׳ שזה הרי פשוט, שמכיון שלהביא קרבן צריך שיהיה מעילה מדאורייתא והוא יתחיב בקרבן, אבל מעילה שהא מדרבנן כיון שמדאורייתא הוא לא חייב במעילה והוא לא צריך להביא קרבן, לא יתכן שמדרבנן הוא יביא קרבן, כי זה יהיה חולין לעזרה, את זה פשוט, הגמרא אומרת שאפילו חומש הוא גם הוא לא מתחייב במעילה שהיא רק מדרבנן, כי חיוב חומש הוא רק במעילה דאורייתא, והמפרש הוסיף שהטעם באמת הוא שיש כלל שחומש מביאים כשמביאים קרבן לאשם, וכאן מדרבנן שאת האשם הוא לא יכול להביא כי זה יהיה חולין לעזרה, ועכ״פ זהו החילוק בין מעילה דאורייתא שצריך להביא קרן וחומש ואשם, ובמעילה דרבנן משלמים רק קרן, לא חומש ולא אשם.

שואלת הגמרא, ומי איכא מעילה מדרבנן וכי יש דבר כזה **שנקרא מעילה מדרבנן.**

ושואלים התוס׳ בסוף העמוד, מה השאלה ודאי שיש הרבה מקומות שיש מעילה רק מדרבנן, כפי שנלמד לקמן בדף י״א, שדם של קרבנות אין בו מעילה מדאורייתא אלא רק מעילה מדרבנן, וכמו כן אפר של חטאת מביאים תוס׳ במנחות דף נ״ב שהמעילה היא רק מדרבנן, אם כן מה כל כך הוקשה לו למקשן וכי יש מעילה מדרבנן.

ועונים התוס׳, ששם בדברים כאלה שאין האנשים בדילין ממנו, היינו אינם פורשים להיות נבדלים מלהנות מהם, היה פשוט שראוי שרבנן יתקנו שיהיה מעילה, אבל כאן אצל קדשים ששחטן בדרום שבין כה אנשים בדלים, על זה הוא היה תמה לשאול אם מצאנו מעילה מדרבנן באופן כזה שבין כה כבר היו בדילין בלי התקנה של מעילה.

עונה על זה הגמרא, **אין** יש מעילה מדרבנן, **דאמר עולא אמר רבי יוחנן, קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה,** ומכיון שהוא נוקט בלשונו שיצאו מידי מעילה דבר תורה, **אלמא מדאורייתא לא אית להון** יש לדייק מזה שרק מן התורה אין בהם מעילה, אבל **בדרבנן אית בהון** מדרבנן **יש בהם מעילה, הכא נמי מדרבנן.**

והתוס׳ ממשיכים להסביר, שהתירוץ של הגמרא כדאמר עולא הוא, שמכיון שבקדשים שמתו על אף שהאנשים בדילי מינייהו, נבדלים ופורשים מהם, אעפ״כ יש בהם מעילה מדרבנן, אז הוא הדין בקדשים ששחטן בדרום שיש בהם מעילה מדרבנן.

שואלת הגמרא, **לימא תנינא להא דעולא אמר רבי יוחנן,** הרי לדברי רבה כשהמשנה אומרת קדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהם, בהכרח לפרש שמעילה זו היא לא דאורייתא, שהרי בודאי מדאורייתא אין מעילה בקדשי קדשים ששחטן בדרום כיון שהם כמאן דחנקינון דמי ואם עלו ירדו, בהכרח שמה שהמשנה אמרה שמועלין בהם זה רק מדרבנן, הרי קדשי קדשים ששחטן בדרום לדעת רבה זה בעצם קדשים שמתו, שהרי הוא אמר שזה כמאן דחנקינון ולכן אם עלו ירדו, ולכן גם אין מעילה מן התורה כיון שזה כמו שהוא הרג אותם, מה לי אם הם מתו מאליהם ומה לי אם הוא הרג אותם ומה לי אם הוא שחט אותם בדרום שחיטה שפוסלת אותם, אז הרי במשנה שכתוב מועלין מדרבנן, כתוב שם הדין של ר׳ יוחנן שקדשים שמתו אין מעילה מן התורה ויש מעילה מדרבנן, שזהו הדין של קדשי קדשים ששחטן בדרום, זה גופא נקרא קדשים שמתו, ומה הוצרך ר׳ יוחנן לומר את הדין שלו.

עונה הגמרא, **אף על גב דתנינא, איצטריך דעולא,** על אף שיש לנו את המשנה אעפ״כ צריכים את המימרא של עולא, **כי סלקא דעתך אמינא** הייתי סבור לומר, **הכא לא בדילין מנהון,** דווקא בקדשי קדשים ששחטן בדרום, אמנם זו שחיטה פסולה והקרבן פסול וזה כמאן דחנקינון, אבל זה לא נבילה, וזה לא מאוס, הרי היתה שחיטה שמצד הלכות שחיטה זו שחיטה כשירה, ואין האנשים בדילים מן הקרבן הזה כיון שהוא שחט בשחיטה שבהלכות שחיטה לפחות זו שחיטה כשירה, לכן הוצרכו רבנן לתקן שיהיה מעילה כדי שהאנשים יפרשו מזה, **אבל קדשים שמתו, הואיל ובדילין מנהון,** הרי קדשים שמתו מאליהם הם נבילה, ובודאי זה מאוס לבני אדם לאכול מהם ובין כה אנשים יהיו נבדלים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לפרוש לא לאכול מקדשים שמתו שהם נבילות, אימא אפילו מעילה מדרבנן לא הייתי סבור שבזה אין אפילו מעילה מדרבן כיון שבין כה אנשים בדילים מזה, קא משמע לן על זה צריך עולא להשמיענו לנו בשם ר׳ יוחנן, שכל מה שקדשים שמתו יצאו מידי מעילה זה דבר תורה, שרק בדאורייתא הם יצאו מידי מעילה, אבל מדרבנן יש מעילה גם בקדשים שמתו.

ונביא כאן לבאר בענין הנקודות היסודיות שלמדנו בסוגיא כאן, היסוד הראשון שלמדנו הוא שאם היה שעת היתר לכהנים, ולמדנו בפשטות שהכוונה שזריקת הדם של הקרבן נעשתה בהכשר, והזריקה התירה את הבשר באכילה לכהנים, ואמנם לקמן בדף ה׳ שם נלמד בסוגיא נידון בגמרא אם מדובר על שעת אכילה, או שהיתר זריקה, היתר אכילה, או היתר שחיטה, אבל בפשטות מדובר על הזריקה שמתירה את הבשר לאכילה, לכן שוב בשר הקבן אין בו משום מעילה, כותב בזה המקדש דוד בסימן ז׳ אות ה׳, שם הוא אומר יש לחקור בטעם הדבר למה הזריקה מוציאה מידי מעילה, האם זו גזירת הכתוב שכיון שאמרה תורה ״הדם יזרק והבשר תאכל״, ובזה שזרקו את הדם הותר הבשר באכילה אחרי הזריקה, בעל כרחינו שהבשר יצא מידי מעילה, ואם כן הזריקה מהווה מתיר בפני עצמו, שזריקה מוציאה את הבשר מיד מעילה בזה שהיא מתירה את הבשר באכילה, זהו יסוד הדין, אז יש כאן גזירת הכתוב שזריקה תוציא את בשר של קדשי קדשים לידי מעילה על ידי שהיא מתירה אותו באכילה, אבל בדברי התוס׳ לקמן בדף י׳ ע״א אומר המקדש דוד לא משמע כך, שמם מבואר בגמרא, הכל מודים שאם נהנה מבשר קדשים קדשים שנטמא שאין מועלים בהם, ואע״פ שיש בו מצות שריפה שצריך לשרוף אותו, אומרים כאן התוס׳ שהטעם שהרי נעשית מצותה, וכל השקלא וטריא שם בתוס׳ להסביר את דברי הגמרא, זה לגבי זה האם זה נחשב נעשית מצותן, או עדיין יש בזה איזה שהוא קיים מצוה של מצות שריפה, כפי שנלמד שם לקמן בדף י׳, מוכיח המקדש דוד מלשונם של התוס׳, שהדין על ידי זריקה עיקר הבשר ויצא מידי מעילה, אין כאן איז הוא חידוש דין בפני עצמו שזריקת הדם מוציאה את בשר מידי מעילה, אלא זה בכלל ההלכה היסודית שאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלים בו, כל דבר שנעשתה מצותו שוב אין בו מעילה, ולכן גם כאן, על ידי שנעשתה זריקת דם הקרבן שזה מצותו ותכליתו של הקרבן אז זה נעשית מצותו ושוב אין מועלין בו, על אף שהזריקה נעשתה בדם ואנחנו אומרים שהבשר נהיה מותר ויצא מידי מעילה משום שנעשית מצותו, אומר המקדש דוד, המצוה של זריקה היא לא רק על הדם, המצוה היא על הקרבן, שהקרבן טעון זריקת דמים, ונעשתה מצתו של הקרבן לגבי שגם הבשר נפקע ממנו דיני מעילה כיון שנעשית מצותו, ובזה הוא ממשיך לבאר שם את הענין למה עולה שמקטירים אותה כליל על המזבח, וכן אימורין של קדשי קדשים, הזריקה לא מוציאה מידי מעילה, כמו שהסברנו בהקדמה, זה משום שעדיין לא נעשית מצותה, כיון שיש עדיין על האימורין או על בשר העולה שצריך להקטיר את כולו, יש עדיין עליהם מצות הקטרה שצריכים אליה בגדי כהונה, ולכן הזריקה לא הוציאה את האימורין ובשר העולה מידי מעילה, ובזה הוא גם ממשיך לבאר את מחלוקת אמוראים כי מדובר על היתר שחיטה או על היתר אכילה או על היתר זריקה כפי שנלמד לקמן בדף ה׳, זה בנוגע למה שזריקה מתירה את שעת ההיתר לכהנים ומשום כך שוב אין בזה מעילה.

עוד מה שלמדנו בענין קדשים שמתו אין בהם מעילה דבר תורה, ועל זה נביע את דבר ר׳ חיים, בספר חידושי רבינו חיים הלוי הלכות מעילה פרק ב׳ הלכה ה׳, שם מבאר ר׳ חיים שהדים שן קדשיםשמתו לא נאמר אלא דווקא בקדשי מזבח ולא בקדשי בדק הבית, כפי שמוכרח מסוגית הגמרא לקמן בדף ט״ו, שרק קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה, אבל קדשי בדק הבית אף לאחר שמתו עיין יש בה מעילה, משום שזה לא יהיה אלא שהקדיש אשפה לבדק הבית גם מועלים בה, והתוס׳ שם בדף ט״ו סוברים, שהחילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית לענין קדשים שמתו זה משום שקדשים שמתו אם זה קדשי מזבח הם אינם ראויים לפדיון, כי הם לא בני העמדה והערכה, כי צריך ״והעמיד והעריך״ ואם הם מתו אי אפשר להעריך אותם, משא״כ קדשי בדק הבית אין צריך העמדה והערכה.

אבל ר׳ חיים מוכיח שאין זו דעתו של הרמב״ם, משום שהרמב״ם על אף שהוא פוסל שבהלכות ערכין שגם קדשי בדק הבית צריכים העמדה והערכה, אעפ״כ הוא פסק שרק קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה, ומשמעות לשונו שקדשי בדק הבית יש בהם מעילה אף לאחר שמתו, ומה טעם הדבר, מסביר ר׳ חיים שיש חילוק יסודי בין הקדושת הקדש של קדשי מזבח לבין הקדושת הקדש של קדשי בדק הבית, קדשי מזבח כל הקדושה שלהם היא רק למצותם, ולכן כשמתו ושוב אינם ראויים למצותם פוקע מהם הדין קדשי ה׳, ושוב אין בהם מעילה, משא״כ קדשי בדק הבית הם של הקדש בעצם קנינם, ולכן לא שייך בזה בכלל דין של מתו, משום שמה איכפת לנו אם הם עדיין למצותם או לא, אפילו שהם לא ראויים למצותן אבל הרי הם קנין גבוה, ושייך בהם דין מעילה, וכמו כן מה שהזכרנו קודם מהמקדש דוד את הלל של נעשית מצותו, אומר ר׳ חיים שגם נעשית מצותו הדין הזה שייך בקדשי מזבח, משום שרק בקדשי מזבח שעיקר הקדושה שלהם זה מצד שהקדשים עומדים למצותן, בזה אם נעשית מצותן שוב אין בהם מעילה ופוקעת מהם הקדושה, משא״כ בקדשי בדק הבית, שהקדושה שעל ידי עצם ההקדש נעשה קנין גבוה בעצם הדבר המוקדש, לא איכפת לנו בזה אם זה ראוי למצותו או לא, אז לא שייך בזה בכלל נעשית מצותו כי הקדושה של קדשי בדק הבית אינה תלויה במצוה שאפשר וצריך לקיים מהם, ביאר אם כן ר׳ חיים שגם הדין נעשית מצותו וגם הדין קדשים שמתו שניהם לא נאמרו אלא בקדשי מזבח, שכל קדושתן היא במה שהם עומדים למצותן, ומכיון שנעשתה מצותן או שהם מתו שוב הם לא עומדים למצותן ולא שייך בהם מעילה, משא״כ קדשי בדק הבית שהקדושה שלהם היא בעצם הקנין להיות שייכים להקדש בעם הדבר המוקדש, אז אפילו אם נעשית מצותן או אפילו שמתו עדיין יהיה בהם מעילה.

ועל אף שנעשית מצותן וקדשים שמתו יסודם אחד, אומר ר׳ חיים שיש בהם שני דינים נפרדים, קדשים שמתו רק מעילה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אין בהם, אבל מקדש קדשי, יש בהם עדיין את הקדושה, משא״כ בנעשית מצותן, עיקר הקדושה פוקע מהם, כך ביאר שם ר׳ חיים בספר חידושי רבינו חיים הלוי פרק ב׳ מהלכות מעילה הלכה ה׳.

[סיכום ביניים: למדנו שעולא אמר בשמו של ר׳ יוחנן קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה, והגמרא דייקה מזה שאם קדשים מתו שוב אין בהם מעילה מן התורה, אבל מדרבנן יש בהם מעילה, והגמרא הסבירה שיש נפקא מינה אם החיוב מעילה הוא מדאורייתא או שהחיוב מעילה הוא מדרבנן, אם המעילה היא מעילה מדאורייתא אז חוץ מהקרן שהוא צריך לשלם את מה שנהנה מן ההקדש, הוא צריך להוסיף חומש על הקרן, וגם להביא קרבן אשם מעילות, קרבן אשם עם חומש חוץ מקרן, משא״כ אם המעילה אינה אלא מדרבנן אז הוא רק צריך לשלם קרן את מה שהוא נהנה מן ההקדש, אבל להביא קרבן אשם וכן לשלם חומש נוסף על הקרן, במעילה מדרבנן אין לא חומש ולא אשם, שאלה על זה הגמרא, מה הוצרך ר׳ יוחנן לומר לנו דין זה, הרי המשנה אמרה שקדשי קדשים ששחטן בדרום מועלים בהם, ולדעת רבה הסובר שאם עלו ירדו, קדשי קדשים ששחטן בדרום הם כמאן דחנקינון, כאילו הוא הרג אותם והם מתו, ומועלין בהם שהמשנה אמרה שיש בהם מעילה, אין זו אלא מעילה מדרבנן, אז הרי מפורש במשנה לפירושו ולדעתו של רבה, שקדשים שמתו יש בהם מעילה מדרבנן, ומה הוצרך עולא לומר לנו בשם ר׳ יוחנן דין זה, ותירצה הגמרא, שהייתי סבור לומר שדווקא בקדשי קדשים ששחטן בדרום שהשחיטה ששחטו אותם היא שחיטה שבהלכות שחיטה היא שחיטה כשירה ואין הבהמה הזאת שנשחטה מאוסה, ולכן אין האנשים בדילים הימנה מלהנות, והוצרכו רבנן לתקן שיהיה בזה מעילה מדרבנן, אבל קדשים שמתו מעצמם והם נבילה, ונבילה היא הרי מאוסה, אז בזה הייתי סבור שבין כך אנשים בדילים מלהנות מנבילה, ומשום כך לא הוצרכו רבנן לתקן מעילה, לכן אמר עולא בשם ר׳ יוחנן וזה הוא היה צריך לחדש שגם בקדשים שמתו תיקנו רבנן מעילה ויש בהם מעילה מדרבנן.

ועכשיו הגמרא תשאל מתו נמי תנינא, ובגירסת הגמרא שלפנינו מה היא קושית הגמרא ומהו תירוץ הגמרא, יש שני גירסאות ושני פירושים, הגירסא של המפרש היא הגירסא שלא נמצאת לפנינו בגמרא, וגירסא זאת של המפרש מובאת כבר גם בתוס׳ במסכת מנחות דף נ״ב ע״א בסוף ד״ה גזרו, כמו שמצויין כאן באות א׳ למטה בגליון, שזו היא הגירסא של המפרש והתוס׳ שוללים את הגירסא הזאת, ובברכת הזבח דן בישוב הגירסא, וכן בצאן קדשים מביאים לפרש את גירסתו של המפרש, והגירסא שלפנינו היא גירסא שניה ומשמע שגם לרש״י אולי היה את הגירסא הזאת כפי שהצאן קדשים דן בזה, ועכ״פ זו גירסא שניה עם פירוש אחר, וראשונה נפרש כפי הגירסא של המפרש לפי סדר הדברים שהמפרש פירש את קושית הגמרא והתירוץ, ולאחר מכן נפרש את הגירסא השניה הנמצאת גם בפירוש רבינו גרשום וגם בשיטה מקובצת בדף ג׳ אות א׳.]

שואלת הגמרא, **מתו נמי תנינא**, הרי למדנו משנה לקמן, **הנהנה מן החטאת כשהיא חיה**, מדובר בבהמת חטאת דהיינו קרבן שהפרישו אותו לחטאת, ובהמה היא בעלת מום, אז אם הוא נהנה מהחטאת הזאת הבעל מום כשהבהמה חיה, **לא מעל עד שיפגום** עדיין אין הוא חייב משום מעילה עד שיפגום, פירושו עד שיחסר מן הבהמה, מסביר המפרש למה, כיון שזו קדושת דמים גרידא, שהרי זו בהמה בעלת מום שאי אפשר להקריב אותה על המזבח, אז כל קדושתה היא קדושת דמים שהיא עומדת לכך שיפדו אותה וימכרו אותה ובכסף שיקבלו עבורה יוכלו להשתמש בו בשביל הקדש, אז מכיון שיש כאן רק קדושת דמים אין מעילה עד שיפגום, פירושו עד שיחסר מדמיה, כגון שהוא יתלוש מן הצמר והשער של הבהמה, או הוא חורש בה ומכחיש אותה שבזה היא נפגמת וחסרת, וכיון שהיא בעלת מום שעומדת לדמים קי״ל שכל העומד לדמים, דהיינו כל דבר שעומר לימכר ושדמים יש קדושה בה ולא יותר, אין מועלין בו עד שיחסר מדמיו, עד שיחסור ויפגום מערכו, אבל כל דבר שאינו עומד לדמים, כגון כוס זהב של הקדש בזה כיון שהוא נהנה בו אע״פ שלא פגם ולא חיסר אותו הוא מעל, לכן חטאת זו שהיא בעלת מום כל זמן שהיא חיה וקדושתה היא קדושת דמים כי היא עומדת למכירה, אין הוא מועל עד שיהיה כאן פגם וחסרון שהוא החסיר משויה של הבהמה, **וכשהיא מתה** בהמה זאת עצמה כשהיא מתה, **כיון דנהנה כל שהוא מעל**, מכיון שהיא מתה שוב היא אינה עומדת לדמים להיות נמכרת שנוכל לקבל דמים עבורה, שהרי אין פודים את הקדשים להאכילן לכלבים, בהמה זו כשהיא מתה והיא נבילה, אם תרצה לפדות אותה בדמים, היינו למכור אותה בכסף, למה תוכלו להשתמש בבהמה זאת כשתצא לחולין, רק להאכיל אותה לכלבים, שהיא הרי נבילה, וקי״ל אין פודים את הקדשים לאכילה לכלבים, הרי שהיא בכלל אינה עומדת לפדיון ואינה עומדת לדמים, ומכיון שקדושתה אינה עומדת לדמים, לכן אם הוא נהנה בשוה פרוטה אפילו בלי שנפגם ונחסר מן הבהמה, מעל, מעילה זאת שהוזכרה בסיפא שאם הוא נהנה כל שהוא לאחר שהבהמה מתה אז הוא מעל, מעילה זאת ודאי אינה אלא מעילה מדרבנן, שהרי לאחר שהיא מתה דברי הכל שאין בה מעילה מדאורייתא, ועל כרחך שהמעילה הזאת שהוזכרה כאן אינה אלא מעילה מדרבנן, ואם כן מפרש המפרש את קושית הגמרא, שהגמרא מקשה כאן קושיא על עולא, איך עולא אומר שבכל הקדשים שמתו יש מעילה מדרבנן, הרי כאן במשנה לא הוזכר אלא חטאת שמתה, שבה יש מעילה מדרבנן, משמע שדווקא בחטאת יש מעילה מדרבנן, כי הקדושה של החטאת היא קדושה חמורה כי היא עומדת לכפרה, משא״כ בשאר קדשים כמו עולה אשם שלמי ציבור שהם אינם עומדים לכפרה כפי שמסביר המפרש, כיון שמתו אין בהם מעילה אפילו לא מדרבנן, וקשה על דברי עולא שאמר שקדשים שמתו יש בהם מעילה מדרבנן שבכל הקדשים שמתו יש מעילה מדרבנן, ומהמשנה משמע שרק בחטאת שמתה יש מעילה מדרבנן, כך היא קושית הגמרא לפירושו ולגירסתו של המפרש.

ועל זה בא התירוץ לגירסא זו, אמר לך עולא, שהוא הדין שבכל הקדשי קדשים גם כן יש מעילה מדרבנן, והתנא גם כן סובר כך שבכל הקדשי קדשים שמתו יש מעילה מדרבנן,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ומה שהוצרך התנא במשנה להזכיר חטאת שמתה שיש בה מעילה, זה לא לאפוקי שדווקא חטאת שמתה יש בה מעילה ואילו בשאר הקדשי קדשים אין בהם מעילה אפילו לא מדרבנן, אלא הוא נוקט דווקא חטאת שמתה יותר מאשר כל הקדשי קדשים, זה כי סלקא דעתך

- דף ג׳ ע״א

אמינא, חטאת הואיל ולכפרה קא אתיא כיון שהחטאת עומד לכפרה, שהבהמה כשהיא היתה חיה היא עמדה לכך להיות חטאת שהוא קרבן שמכפר לכפרה, **(לא בדילין מינה) [ובדילין מינה]** (כך הגירסא וכך גורס גם הב״ח באות א׳) אז ממילא בדילים מן הקרבן הזה משום שיש בו קדושה חמורה יותר שהוא עומד לכפרה, בזה הייתי סבור לומר שאין בו מעילה אפילו לא מדרבנן, מכיון שבין כך כולם בדילים מן החטאת שלא להנות ממנה לא הוצרכו רבנן לתקן שיש בו מעילה, לכן הוצרך התנא לומר שבחטאת שמתה גם כן יש מעילה, **אבל קדשים, הואיל ולאו לכפרה קאתי, בדילי מנהון, (ולית) [ואית] בהו מעילה**, אבל כל שכן שאר קדשי קדשים שאינם עומדים לכפרה שבודאי שיש בהם מעילה, כיון שגם מחיים אין האנשים בדילים מהם כל כך כי הם לא עומדים לכפרה, **קא משמע לן** שגם בחטאת שמתה יש בה מעילה.

אם כן לפירושו של המפרש יש כאן קושיא על עולא במה שהוא אומר שקדשים שמתו בכל הקדשים יש מעילה מדרבנן, ואילו מהמשנה משמע שרק חטאת שמתה יש בה מעילה מדרבנן, והתירוץ הוא שמה שבכל הקדשים יש מעילה מדרבנן לא הוצרך התנא לומר, שהרי כל הקדשים כיון שאינם עומדים לכפרה קדושתן אינה נראית חמורה כל כך בעיני בני אדם, ואין האנשים בדילין מן הקרבן הזה, אז פשוט הדבר שרבנן הוצרכו לתקן מעילה ויש מעילה מדרבנן, אבל חטאת שעומדת לכפרה והקדושה שלה חמורה בעיני העולם אז היינו סבורים שבין כה בדילין ממנה שלא הוצרכו חכמים לתקן שיהיה במה מעילה, ולכן הייתי סבור שבחטאת שמתה אין בה מעילה, לכן משמיע לנו התנא של המשנה שגם בחטאת שמתה יש בה מעילה מדרבנן, וזה לפי פירושו של המפרש, וכפי שהזכרנו התוס׳ בזבחים בדף נ״ב ע״א בסוף ד״ה גזרו הביאו גירסא זאת והם דוחים אותה.

הגירסא שעומדת לפנינו בגמרא היא גירסתם של רבינו גרשום, והשיטה מקובצת בדף ג׳ ע״א אות א׳ גורסים ומפרשים את קושית הגמרא אחרת ואת התירוץ לגמרי אחרת, שהקושיא היתה כך, מתו נמי תנינא, כיון שתירצת שעולא הוצרך לומר את הדין שקדשים שמתו על אף שזה נבילה אעפ״כ יש מעילה מדרבנן זה חידוש שעולא חידש, שואלת הגמרא מתו תנינא, גם את החידוש הזה לא הוצרך עולא לומר כי אפשר ללמוד את זה מהמשנה, כי הרי כתוב במשנה שהנהנה מן החטאת כשהיא חיה ומדובר כפי שהמפרש פירש בחטאת שהיא בעלת מום, אז אין בה מעילה עד שיפגום כי זה קדושת דמים, וכשהיא מתה כשהוא נהנה כל שהוא מעל, אז הרי מפורש שבקדשים שמתו יש בהם מעילה מדרבנן, ומה הוצרך עולא להשמיענו, כך היא הקושיא, ונשים לב, לפי פירושו של המפרש אז מהמשנה שאלנו קושיא על עולא איך הוא אומר שבכל הקדשים יש מעילה, הרי מהמשנה משמע שרק בחטאת שמתה יש מעילה אבל בשאר הקדשים אין מעילה, ולפי רבינו גרשום והשיטה מקובצת הקושיא היא בדיוק להיפך, מה הוצרך עולא לומר את הדין שקדשים שמתו יש בהם מעילה מדרבנן, הרי כאן במשנה למדנו שקדשים שמתו יש בהם מעילה מדרבנן, ועל זה מתרצת הגמרא, סלקא דעתך אמינא חטאת הואיל ולא לכפרה אתיא (כך היא הגירסא שלהם), פירושו מכיון שמדובר כאן בחטאת שהיא בעלת מום, וכיון שהיא בעלת מום אין היא ראויה לכפרה, ואין האנשים בדילים ממנה כי היא לא עמדה לכפרה, לכן סובר התנא שיש בה מעילה, אז בקדשים שמתו כשהם היו בעלי מומין שבחיים בהיותם בעלי מומין הם כבר לא היו ראויים לכפרה ואין האנשים בדילים שיש בזה תקנת מעילה מדרבנן, זה ידענו באמת מהמשנה, אבל קדשים שמתו כשהם תמימים שכן עומדים לכפרה, קדשים שעומדים לכפרה כשהם תמימים אז הייתי סבור שלא הוצרכו רבנן לתקן מעילה שבהם אין מעילה, כי כיון שהם ראויים לכפרה כשהם היו בחיים בדילי מינייהו אינשי ולא צריך לתקן ולגזור בהם מעילה, קמ״ל, לכן משמיע לנו עולא, שמדרבנן יש בהם מעילה, שגם בקדשים שמתו כשהם תמימים יש בהם מעילה.

ולאחר מכן רבינו גרשום וכן השיטה מקובצת מביאים את הפירוש באופן שהמפרש מפרש לפרש את הגמרא שהקושיא היתה שמהמשנה משמע שרק בחטאת שמתה יש מעילה ובשאר קדשי קדשים אין מעילה, והתירוץ הוא שהוא הדין בכל קדשי קדשים שמתו סובר התנא שיש מעילה, ולמה הוצרך להזכיר חטאת יותר מאשר שאר קדשי קדשים, כי הייתי סבור שהעולה שבאה לכפרה אז בדילי מינה ואין צורך לגזור ולתקן בה מעילה, קמ״ל התנא שגם בחטאת שמתו יש מעילה מכל שכן באלו שלא באים לכפרה כמו שאר קדשי קדשים שבודאי יש בהם מעילה כפי שפירשנו גם את פירושו של המפרש.

שואלת הגמרא, וחטאת שמתה מי אית בה מעילה, הרי למדנו כאן מהמשנה שבחטאת שמתה יש בה מעילה, (והתנן) [והתניא] והרי למדנו בברייתא, **חטאות המתות פירושו אותם חמשה חטאות המתות שלמדנו במסכת תמורה, חטאת שמתו בעליה, חטאת שנתכפרו בעליה, ולד חטאת, תמורת חטאת, וחטאת שעברה שנתה, כל אלו הם חמשה חטאות שדינם מהלכה למשה מסיני שלמיתה אזלא, ומעות ההולכות לים המלח, היינו מעות שהוא הפריש בשביל לקנות מהם חטאת ונאבדו לו המעות האלו, והוא הפריש מעות אחרות והביא מהם להקריב את החטאת, ולאחר מכן הוא מצא את המעות הראשונות, היינו מעות שנמצאו לאחר כפרה, וכך הוא הכלל, בכל מקרה שאם זו היתה בהמה שהופרשה לחטאת היה דינה למתה אזלא מהלכה למשה מסיני, אז אם זה כסף שהופרש בשביל לקנות ממנה חטאת דינם שיהיו הולכות לים המלח, אז בין אם זה חטאות המתות או שזה כסף שגם הוא יש בו את אותה הלכה למשה מסיני שהולכות לים המלח, לא נהנין ולא מועלין, לא נהנין פירושו מדרבנן שיש בזה איסור מלהנות איסור דרבנן, ולא מועלין משמע שאפילו מדרבנן אין מעילה, שהרי אין לומר**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהכוונה לא נהנין מדרבנן ולא מועלין מדאורייתא, מסביר המפרש שאת זה אי אפשר לומר שמה שנאמר לא מועלין הכוונה מדאורייתא אבל מדרבנן יש מעילה, שאם כן לא היה צריך התנא לומר קודם לא נהנין, והיה קודם צריך לומר אין מועלין בהם, שאין בהם מעילה מדאורייתא, ואעפ״כ לא נהנין מדרבנן, אבל כשהתנא מסדר את הדברים לומר להיפך, קודם הוא אומר לא נהנין פירושו שאסור להנות מדרבנן, והוא כבר אמר שאין בזה אלא איסורא בעלמא, איך הוא מסביר לאחר מכן שלא מועלין, בודאי שאם רק יש איסור הנאה מדרבנן פשיטא שאין בזה מעילה מדאורייתא, אלא בודאי כך מתפרשים דברי הברייתא, לא נהנין יש איסור להנות מדרבנן, ולא מועלין, אבל מדרבנן אפילו גם כן אין מעילה, שמה שאמרנו שלא נהנין אין זה אלא איסורא בעלמא שרבנן אסרו מלהנות אבל מעילה אין אפילו מדרבנן, ואם כן קשה לעולא שאומר שקדשים שמתו יש בהם מעילה מדרבנן.

ועל פירוש זה של רש״י דהיינו של המפרש, הקשה הברכת הזבח כפי שגם מצויין בגליון, שהרי בהרבה מקומות מתפרש מפורש לשון זה שאנחנו אומרים לא נהנין ולא מועלין שהכוונה לא נהנין מדרבנן ולא מועלין מדאורייתא, הרי שמפורש כפי שרש״י עצמו מפרש לקמן בדף י׳ בחטאות המתות שלא מועלין הכוונה על מדאורייתא, ואיך מתיישב הלשון שכאן המקשה בגמרא מדקדק ללמוד ממנו שאין מועלין הכוונה שאין מעילה אפילו מדרבנן.

ואמנם רעק״א בגליון הש״ס מציין לדברי התוס׳ לקמן בדף י״ב ע״ב ד״ה ודמיו, שם תוס׳ אומרים בפשיטות כמו שהמפרש מפרש כאן את הדעה של המקשן, שאיפוא שכתוב במשנה לא מועלין, רצה לומר שלא מועלין אף מדרבנן, שאפילו מדרבנן גם כן אין מעילה, וזו היא קושיתו של המקשן כאן שאם כתוב אצל חטאות המתות לא נהנין ולא מועלין משמע שאין מעילה אפילו מדרבנן.

ובשיטה מקובצת באות ד׳ מסביר ששאלת הגמרא היתה שכיון שכתוב לא נהנין ולא מועלים משמע שגם מדרבנן אין מעילה, משום שאם כוונת התנא לומר שמדאורייתא אין מעילה אבל מדרבנן יש מעילה, היה צריך להשמיע לנו את החידוש הזה שמדרבנן יש מעילה, ולמה הוא אומר לנו את זה בלשון לא נהנין, יש לך חידוש יותר גדול לומר, שלא רק לומר שלא נהנין מדרבנן אלא יש מעילה מדרבנן, אז שיאמר את החידוש שיש מעילה מדרבנן.

ועכ״פ המקשן הבין שבחטאות המתות כשכתוב לא מועלין הכוונה שאין מעילה אפילו מדרבנן, ואם כן קשה על מה שלמדנו שחטאת שמתה יש מעילה מדרבנן.

עונה הגמרא, **אמרי, חטאות המתות בחייהן בדילין מנהון,** בחטאות המתות כבר בחייהם כשהם עדיין לא מתו כיון שהם אינם עומדות להקרבה אלא למיתה אז אנשים בדילין מהן אפילו מחיים, וכל שכן לאחר שמתו שבודאי בדילין מהם כיון שהם מאוסים, ואין לחשוש שיבואו להנות מהם, ולא הוצרכו רבנן לגזור בהם מעילה, ולכן באמת אין מעילה אפילו מדרבנן בחטאות המתות, **לאפוקי היכא דמחיים דלא בדילין מיניה** משא״כ בחטאות שמחיים הם היו עומדות להקרבה להיות קרבן על המזבח ואין האנשים בדילים מהם, עכשיו כשהם מתו היה צריך לגזור בהם מעילה מדרבנן לאחר מיתה כדי שלא יבואו להנות מהם.

וכך נפסק להלכה ברמב״ם בפרק ג׳ מהלכות מעילה הלכה א׳, פסק הרמב״ם את הדין של עולא אמר ר׳ יוחנן, קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה אבל מועלים בהם מדברי סופרים, הרי שמדרבנן יש מעילה בקדשים שמתו, ובהלכה ד׳ פוסק הרמב״ם, כל חטאות המתות כגון ולד חטאת ותמורתה וכיוצא בהן, היינו חמש חטאות המתות, אסור להנות בהם, ואם נהנה לא מעל, משמע לא מעל אפילו מדרבנן, שבזה זה שונה מקדשי מזבח שמתו שבהם יש מעילה מדרבנן, וכאן אין אפילו מעילה מדרבנן.

[לפני שנמשיך את המשך הסוגיא, נחזור על המחלוקת של רב יוסף ורבה, שכאן הוא המשך הסוגיא, הגמרא בתחילת דף ב׳ ע״ב הסתפקה על קדשים קדשים ששחטן בדרום שהוזכרו במשנה שמועלין בהם, מה הדין אם עלו מהו שירדו, אנחנו יודעים שיש פסולי קדשים דהיינו קדשים שנפסלו שעל אף שלכתחילה אסור להעלות אותם על המזבח אבל בדיעבד אם עלו לא ירדו, משום שהמזבח מקדש אותם שלא יורידו אותם אם הם עלו, ויש פסולים שאפילו אם הם עלו ירדו, ומה הדין בקדשי קדשים ששחטן בדרום, האם כשעלו בדיעבד ירדו או לא, רבה אומר אם עלו ירדו, שאפילו בדיעבד אם הם עלו ירדו, ורב יוסף אמר אם עלו לא ירדו, ובגמרא מבואר שמה שנאמר במשנה שקדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהם, האם מעילה זו שבמשנה היא דאורייתא או שהיא מדרבנן כמו שעכשיו למדנו, לרב יוסף שסובר אם עלו לא ירדו, אז הרי יש עדיין בקדשים אלו צורך גבוה שאם עלו לא ירדו, אז המעילה שיש בהם היא מעילה מדאורייתא, משא״כ לרבה שסובר אם עלו ירדו כי כמאן דחנקינון דמי, כאילו הוא חנק את הקדשים האלו והרג אותם, אז בודאי המעילה שהמשנה אמרה שמועלין בהם אינם אלא מדרבנן, ועל זה למדנו עד עכשיו כהמשך לסוגיא שדנים אליבא דרבה שהמעילה של קדשי קדשים ששחטן בדרום אינם אלא מדרבנן, ועכשיו הגמרא מביאה מה שהקשה רב יוסף לרבה.]

איתיביה רב יוסף לרבה, חדא מגו חדא, וחדא מגו חדא, כלומר הוא לא מצא לו קושיא ממקום אחד ממשנה אחת, עד שהוא דקדק שלוש משניות זו מזו, חדא מגו חדא, האחת מהאחת, והאחת מהשניה, דהיינו את השלישית הוא העמיד אותה באותו אופן שהיה שינוי מקום בשחיטה, קדשי קדשים ששחטן בדרום זה נקרא שינוי מקום, כי מקום שחיטת הקדשי קדשים הוא בצפון העזרה והוא שינה את מקום השחיטה לשחוט בדרום העזרה, ושם לאחר שהוא יוכיח שמדובר בשינוי מקום נאמר אם עלו לא ירדו, ואם כן הוא בא להקשות על רבה איך הוא אומר שקדשי קדשים ששחטן בדרום שהפסול הוא שינוי מקום אם עלו ירדו, ומשניות אלו שמהם רב יוסף מקשה לרבה, כל המשניות נמצאות במסכת זבחים כפי שמזכיר המפרש, שנים מהם נמצאות בפרק חטאת העוף בדף ס״ו ע״ב ובדף ס״ח ע״ב, והשלישית היא בפרק הסמוך לו דהיינו בפרק ט׳, וכך מתפרשים הקושיות שרב יוסף שואל מדברי המשניות, למדנו כך, **וכולן אין מטמאים בגדים אבית הבליעה,** משנה זאת מדברת בחטאת העוף,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חטאת העוף דינה שצריך לעשות את מעשיה למטה במחציתו העליונה של המזבח, דהיינו למטה מחוט הסיקרא, במחצית התחתונה של המזבח, ועולת העוף צריך לעשות אותה למעלה במחציתו העליונה של המזבח, כי בזה קרבן מעוף הוא להיפך מקרבן בהמה, חטאת בהמה צריך לעבוד את העבודה שלה דהיינו את מתן הדם למעלה, ואילו עולת בהמה מתן הדם הוא למטה מחוט הסיקרא בחצי התחתון של המזבח, ובעוף זה להיפך, חטאת העוף נעשה מעשיה למטה ועולת העוף מעשיה למעלה, ואמרה המשנה בתחילת פרק חטאת העוף שמה הדין חטאת שעשה אותה כמעשה עולת העוף, או עולת העוף שעשה אותה כמעשה חטאת העוף, שבזה הקרבן נפסל, ומדובר שם שהוא שינה את מקום המליקה ועשה שינוי בהזאה, ועל זה כתוב במשנה בדף ס״ו ע״ב וכולם אין מטמאין בבית הבליעה, אע״פ שהמליקה שלהם נפסלה, שאנחנו יודעים שבחטאת העוף ועולת העוף העבודה נעשית במליקה, שונה מבהמות ששוחטים אותם מן הצואר, חטאת העוף ועולת העוף ההכשר שלהם היא מליקה שמולקים מן העורף, ומליקה בחולין היא מהווה נבילה, אם אדם ימלוק עוף של חולין הרי זה נבילה, ואילו בקדשים כך הוא הכשרם לעשות מליקה, ועכשיו אנחנו יודעים שנבילת עוף טהור מטמאה בגדים אבית הבליעה, דהיינו עוף טהור שמת ולא נשחט כהלכתו והוא נבילה, האוכל כזית ממנו, האדם נטמא אם הוא אכל כזית ממנו וגם הבגדים שלו נטמאו, זה נקרא מטמא בגדים אבית הבליעה, והמשנה אומרת שכל אלו שאמרנו שהמליקה שלהם היתה מליקה פסולה, על אף שבמליקה פסולה היה צריך להחשיב את העוף כנבילה ונבילה של עוף טהור מטמאה בגדים אבית הבליעה, אעפ״כ כל אלו אין מטמאין בגדים אבית הבליעה, אע״פ שהוא שינה בהם והמליקה היא מליקה פסולה אין הם נחשבים כנבילת עוף טהור למטמא בגדים אבית הבליעה, אלא דינם כמו מליקה כשירה שאינם מטמאים בגדים, דהיינו שזו לא נבילת עוף טהור לטמא, ועוד אומרת שם המשנה, **ומועלין בהן** מעילה יש בכל אלו שהמליקה שלהם היתה מליקה פסולה, משום שמכיון שהם נשארו בקדושתם ומעולם לא הותר בשרם לכהנים לכן יש בהם מעילה, **חוץ מחטאת העוף שעשה למטה כמעשה חטאת העוף לשם חטאת**, שזה גם הוזכר שם במשנה שזה חטאת העוף שנעשתה כדת וכדין וכהכשר מצותה, כי כך הוא הכשר מצותה של חטאת העוף לעשות אותה למטה, למטה פירושו במחציתו התחתונה של המזבח למטה מחוט הסיקרא, שחוט הסיקרא היה חוט אדום שסימן את מחציתו של המזבח, ומעשה חטאת העוף צריך להיות למטה מחוט הסיקרא, שם אם הוא עשה את החטאת העוף למטה כמעשה חטאת העוף ולשם חטאת אין בזה שום פסול וזו חטאת כשירה, חטאת העוף שנעשה עבודתו בהכשר אין בה מעילה, שהרי בשר חטאת העוף נאכל לכהנים, ומאחר שהיה שעת היתר להתיר את הבשר שלה לכהנים שוב אין בה מעילה, משא״כ בעולת העוף אפילו באותו אופן שהוזכר במשנה שהעולת העוף נעשתה כמצותה אעפ״כ יש מעילה, כי עולת העוף היא כליל על המזבח, ואף פעם אין לה היתר לכהנים, לכן היא נשארת בקדושתה שמועלין בה, זהו מה שלמדנו במשנה אחת בזבחים פרק חטאת העוף דף ס״ו ע״ב, זו המשנה הראשונה, וכבר הסברנו שרב יוסף ישאל את הקושיא חדא מגו חדא, אז עכשיו הוא צריך להביא משנה שניה, וזה מה שהוא אומר, **וקתני עילויה** וגם כן למדנו, **כל שהיה פסולו בקדש אינו מטמא בגדים אבית הבליעה** יש לנו כלל שמתי אנחנו אומרים שעל אף שזו מליקה פסולה אעפ״כ זו לא נבילת עוף טהור לטמא בגדים אבית הבליעה כדין נבילת עוף טהור, ומתי זה כן נבילה כמו תמיד נבילת עוף טהור לטמא בגדים אבית הבליעה, על זה למדנו, כל שהיה פסולו בקדש אינו מטמא בגדים אבית הבליעה, **וכל שלא היה פסולו בקדש מטמא בגדים אבית הבליעה**, זו משנה שם בזבחים פרק חטאת העוף בדף ס״ח ע״ב, שאם הפסול שהעוף נפסל הוא פסול שהוא נפסל בקודש, כמו אלו שהוזכרו במשנה הקודמת שהשינוי היה במליקה או בהזאה, אלו הפסול שלהם היה בקודש, כי לפני שהם הובאו לכאן לעזרה לא היה בהם שום פסול, רק עכשיו בעבודה הם נפסלו במה שעשו את העבודה שלהם שלא כדין, אז בזה זה לא מטמא בגדים אבית הבליעה, משא״כ אם לא היה פסולו בקודש, כגון שעבר זמנו, שזה בני יונה שדינם להיות צעירים ותמיד בני יונה צריך להיות גוזלות, והם גדלו מעבר לכך שהם נפסלו, או שנקטעה רגל של העוף, שהרי עוף אין בו פסול של מום אבל מחוסר אבר הוא פסול, וזה פסול שהוא שלא בקודש אלא פסול שקרה לפני שהוקדש העוף הזה להיות קרבן חטאת, אז זה כיון שזה לא נחשב פסולו בקודש אז המליקה עושה את זה פשוט כנבילה, ויש לה דין נבילה של עוף טהור שמטמא בגדים אבית הבליעה, זה חדא מגו חדא, דהיינו הוא שואל כיון שהמשנה הראשונה שהזכרנו מדברת בשינוי מקום, שהמליקה נעשתה לא במקום שראוי לעשות אותה, אלא עשו את החטאת העוף למעלה שזה שינוי מהמקום שבו צריכים לעשות אותה, או שעשו את העולת העוף למטה שזה שינוי מהמקום שצריכים לעשות אותה, ועל זה באה המשנה השניה שכל שהיה פסולו בקודש אינו מטמא בגדים אבית הבליעה וזה מדובר באותם שינוים ובאותם פסולים שהוזכרו במשנה הראשונה שביניהם גם שינוי מקום הוא מן הפסולים שהוזכרו שם, אז הרי ששינוי מקום נקרא במשנה כל שהיה פסולו בקודש, **וקתני** ויש לנו עוד משנה בזבחים דף פ״ד, שם כתוב **כל שהיה פסולו בקדש אם עלו לא ירדו**, שם כתוב כלל שכל שהיה הפסול שלו בקודש אם עלו לא ירדו, וזו היא עוד משנה שלישית שהיא שוב חדא מגו חדא, שקודם הוכחנו שאם המשנה אומרת פסולו בקודש זה כולל פסול של שינוי מקום במליקה, ואם כן פסולו בקודש נחשב גם שינוי מקום, אז כשהמשנה אומרת כל שהיה פסולו בקודש אם עלו לא ירדו מדובר גם כן בשינוי מקום, וכתוב אם אלו לא ירדו, **תיובתא דרבה תיובתא**, הרי שיש מזה קושיא על רבה, איך אומר רבה שקדשי קדשים ששחטם בדרום אם עלו ירדו, מה הוא הפסול של שחטם בדרום, זה פסול של שינוי מקום שהוא שינה את מקום השחיטה, הרי כתוב כל שפסולו בקודש אם עלו לא ירדו, והפסולו בקודש הזה הוכחנו שהכוונה לשינוי מקום כיון שפסולו בקודש שאינו מטמא בגדים אבית הבליעה כולל גם את הפסולים של שינוי מקום, אז הרי מפורש במשנה שגם פסול של שינוי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מקום הדין הוא אם עלו לא ירדו, וזהו פירוש הקושיא שזהו חדא מגו חדא, שקודם הוכחנו שכל שהיה פסולו בקודש אינו מטמא בגדים אבית הבליעה, מדובר בשינוי מקום במליקה שמיד בתחילת העבודה הוא שינה את מקומה, וממילא אני יודע שגם המשנה שאומרת כל שהיה פסולו בקודש אם עלו לא ירדו מדובר בשינוי מקום של המליקה, ואעפ״כ כתוב אם עלו לא ירדו, אז כמו שבשינוי מקום של מליקה על אף שזה בתחילת העבודה נאמר אם עלו לא ירדו, אז כמו כן במשנה אצלנו בקדשי קדשים ששחטן בדרום שיש כאן שינוי מקום של שחיטה לחוד, דהיינו בתחילת העבודה, צריך להיות הדין אם עלו לא ירדו, וזו תיובתא על דברי רבה שאמר שקדשי קדשים ששחטן בדרום אם עלו ירדו.

ולפי מסקנת הגמרא שהוצרכו דבריו של רבה שתיובתא דרבה תיובתא, ובהכרח שקדשי קדשים ששחטן בדרום אם עלו לא ירדו, אם כן המשנה שאמרה קדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהם פירוש מעילה דאורייתא, שהרי כך למדנו בסוגיא, שרב יוסף שסובר שאם עלו לא ירדו המועלין בהם זה מדאורייתא, ורבה שסובר שאם עלו ירדו המועלין הוא מדרבנן, ומכיון שתיובתא דרבה תיובתא ואם עלו לא ירדו, אז גם המועלין בהן שכתוב במשנה הוא מעילה דאורייתא.

אלא שהחפץ חיים בליקוטי הלכות כבר ביאר, שהרי מסוגית הגמרא בדף ב׳ ע״ב מבואר שהמחלוקת הזאת בין רבה ורב יוסף אם אומרים בקדשי קדשים ששחטן בדרום אם עלו ירדו או שנאמר בהם אם עלו לא ירדו, שמחלוקת זאת אינה אלא אליבא דר׳ שמעון, ונחזור על זה בקצרה, ר׳ יהודה ור׳ שמעון נחלקו בזבחים דף פ״ד בנשחטה בלילה, קרבן ששחטו אותו בלילה סובר ר׳ יהודה שבקרבן כזה הדין הוא אם עלו ירדו, ר׳ שמעון סובר שגם נשחטה בלילה הדין הוא אם עלו לא ירדו, הפסלות של נשחטה בלילה נקרא פסול של שינוי זמן, דהיינו הוא שינה את זמן ההקרבה של הקרבן שבמקום לעשות את השחיטה ביום כפי שצריך הוא עשה אותה בלילה, הוא שינה את זמן השחיטה, והגמרא אמרה בתחילת דף ב׳ ע״ב, שהמחלוקת של רבה ורב יוסף היא לא אליבא דר׳ יהודה רק אליבא דר׳ שמעון, ואליבא דר׳ יהודה לא תיבעי לך דכולי עלמא לא פליגי דאם עלו ירדו, ר׳ יהודה שסובר שנשחטה בלילה אם עלו ירדו, שפסול כזה שאינו אלא פסול של שינוי זמן הדין הוא אם עלו ירדו, כל שכן שאם קדשי קדשים ששחטן בדרום שזה פסלות של שינוי מקום אז לדעת ר׳ יהודה בודאי הדין הוא אם עלו ירדו, ולא נחלקו אלא אליבא דר׳ שמעון, שבנשחטה בלילה הוא סובר אם עלו לא ירדו, אז הרי שבשינוי זמן הפסלות הוא פסול כזה שאם עלו לא ירדו, מה סובר ר׳ שמעון בשחטם בדרום שזה שינוי מקום, רב יוסף סובר שגם בשינוי מקום של קדשים ששחטם בדרום סובר ר׳ שמעון אם עלו לא ירדו, ואילו רבה סובר שאליבא דר׳ שמעון רק נשחטה בלילה הדין הוא אם עלו לא ירדו, אבל בנשחטה בשינוי מקום של קדשי קדשים ששחטן בדרום גם לר׳ שמעון הדין הוא אם עלו ירדו, ובמחלוקת זאת של רבה ורב יוסף אליבא דר׳ שמעון הופרכו דבריו של רבה ותיובתא דרבה תיובתא, שמוכרח שאליבא דר׳ שמעון הדין של קדשי קדשים ששחטן בדרום הוא שאם עלו לא ירדו, אבל אליבא דר׳ יהודה הרי אמרה הגמרא שכולי עלמא לא פליגי שאם עלו ירדו, גם רב יוסף מודה בכך, ומכיון שקי״ל במחלוקת ר׳ יהודה ור׳ שמעון הלכה כר׳ יהודה, אז נשחטה בלילה קי״ל כר׳ יהודה שאם עלו ירדו, ואם סוברים בנשחטה בלילה אם עלו ירדו אז קדשי קדשים ששחטן בדרום בודאי אם עלו ירדו, ואם כן על אף שהופרכו דבריו של רבה לומר תיובתא דרבה תיובתא, זה במה שהוא סובר אליבא דר׳ שמעון, שהדין של קדשי קדשים ששחטן בדרום אם עלו ירדו, אבל אליבא דר׳ יהודה לכולי עלמא הדין הוא אם עלו ירדו, ומכיון שלר׳ יהודה שהלכה כמותו קדשי קדשים ששחטן בדרום אם עלו ירדו, אז ודאי שהמעילה אינה אלא מדרבנן, שהרי זהו הכלל, אם זה פסול כזה שאם עלו לא ירדו אז זה עדיין צורך גבוה ונקרא קדשי ה׳ שהמעילה היא דאורייתא, אבל אם הדין של הפסול הוא אם עלו ירדו, אז המעילה אינה אלא מדרבנן, ומכיון שלר׳ יהודה בנשחטה בלילה אם עלו ירדו, אז בנשחטה בלילה בודאי שהדין הוא שהמעילה אינה אלא מדרבנן, שהרי הוא אומר אם עלו ירדו, וכאן בקדשים ששחטן בדרום יהיה הדין אם עלו ירדו מכיון שלר׳ יהודה בודאי הדין הוא אליבא דכולי עלמא שאם עלו ירדו, והמעילה לא תהיה אלא מדרבנן.

אבל שיטתו של הרמב״ם בפרק ג׳ מהלכות פסולי המקודשין, שהוא סובר שגם בנשחטה בדרום הדין הוא אם עלו לא ירדו, ועל אף שהוא פסק הלכה כר׳ יהודה שאם נשחטה בלילה אם עלו ירדו, הוא פוסק שבנשחטה בדרום אם עלו לא ירדו, וממילא אומר החפץ חיים בליקוטי הלכות, המעילה בקדשי קדשים ששחטן בדרום תהיה לשיטת הרמב״ם מדאורייתא, ולמה הרמב״ם פוסק שבנשחטה בדרום אם עלו לא ירדו, על אף שהוא פוסק הלכה כר׳ יהודה בנשחטה בלילה שאם עלו ירדו, שזה נגד סוגית הגמרא אצלנו שאמרה שאליבא דר׳ יהודה כולי עלמא לא פליגי דאם עלו ירדו, ואיך הרמב״ם אליבא דר׳ יהודה שהוא פוסק הלכה כמותו בנשחטה בלילה הוא פוסק שבשחטן בדרום אם עלו לא ירדו, מביא החפץ חיים בזבח תודה שכבר הסביר הלחם משנה שטעמו של הרמב״ם הוא, ששינוי מקום של שחיטה, כפי שכבר הסברנו ששחטן בדרום זה שינוי מקום, זה דומה לניתנים למטה שנתנן למעלה, שזה שינוי מקום בזריקת הדם, שבמקום לעשות את זריקת הדם למטה מן הסיקרא הוא עשה למעלה, או במקום לעשות למעלה הוא עשה למטה, ששם הדין הוא אם עלו לא ירדו, כמו שמבואר בכמה סוגיות בזבחים, ור׳ יהודה מודה שבניתנים למטה שנתן למעלה או להיפך הדין הוא אם עלו לא ירדו, סובר הרמב״ם שיש כאן מחלוקת הסוגיות, והם סוגיות חלוקות, האם בשינוי מקום לדעת ר׳ יהודה הדין הוא אם עלו ירדו, או שבשינוי מקום סובר ר׳ יהודה אם עלו לא ירדו, ונשחטה בדרום גם כן דינה כמו ניתנים למטה, שלפי הסוגיא שלנו אמנם הדין הוא אם עלו ירדו, ואילו בסוגיות אחרות בזבחים מבואר שהדין הוא אם עלו לא ירדו, ולכן פסק הרמב״ם אם עלו לא ירדו, ומכיון שהוא פוסק אם עלו לא ירדו נקט החפץ חיים שהמעילה תהיה מדאורייתא, ולפי זה המעילה באותם פסולים שהוזכרו במשנה יש בהם כמה חילוקי דינים אם זה מדאורייתא או מדרבנן, קדשי קדשים ששחטן בדרום שמועלין בהם המעילה תהיה מדאורייתא, כיון שדינם אם עלו לא ירדו, חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושקיבלו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פסולים וזרקו את דמן, שבזה לכולי עלמא הדין הוא אם עלו לא ירדו מילה תהיה מדאורייתא, ואילו שחיטה בלילה שבזה פוסק הרמב״ם הלכה כר׳ יהודה שאם עלו ירדו, המעילה תהיה רק מדרבנן.

אבל שיטתו של הברטנורה שכל אלו שהוזכרו במשנה המעילה שלהם היא דאורייתא, מסביר החפץ חיים בזבח תודה, שהברטנורה למד זאת מהסוגיא, שהסוגיא בתחילת המסכתא בדף ב׳ ע״א עשתה צריכותא בין כל הבבות והדינים שבמשנה איך יש בהם צריכותא, ומכיון שהמשנה עושה מכולם צריכותא משמע שכל הדינים במשנה הם בחדא מחתא ובאותה הלכה הוא דין המעילה שלהם, ומכיון שבחוץ למקומו ומחוץ לזמנו וקיבלו פסולים וזרקו את דמו בודאי שהדין הוא שהמעילה היא דאורייתא שהרי אם עלו לא ירדו, לכן גם כל המעילות שהוזכרו באותם פסולים שהוזכרו במשנה סובר הברטנורה שבכולם המעילה היא דאורייתא, זה מה שנתבאר מדברי החפץ חיים בזבח תודה, שלדעת הברטנורה אפילו בנשחטה בלילה בזה גם כן המעילה תהיה דאורייתא.

אבל הקרן אורה גם כן האריך לדון בשיטתו של הרמב״ם, ונביא מדבריו בקצרה, שהוא נוקט לבאר בשיטתו של הרמב״ם שאמנם הרמב״ם פסק שקדשי קדשים ששחטן בדרום אם עלו לא ירדו, נגד המבואר בסוגיתנו, ועוד פסק הרמב״ם שגם באלו הפסולין שדינם אם עלו לא ירדו, אעפ״כ המעילה שלהם אינה אלא מדברי סופרים אפילו באלו הפסולים שאם עלו לא ירדו, והקרן אורה האריך לדון בזה, ובקצרה הוא סובר בשיטת הרמב״ם שהרמב״ם למד בדעתו של רבה, שרבה חולק על רב יוסף בדין זה, והוא סובר שאפילו הפסולים שאם עלו לא ירדו אין בהם מעילה מדאורייתא, משום שהם פסולים מלכתחילה מלהקריב על המזבח אז הם שוב לא נקראים קדשי ה׳, והמעילה בהסאינה אלא מדרבנן על אף שדינם אם עלו לא ירדו, זה המתבאר ממסקנת הסוגיא כפי שביארנו מהחפץ חיים והקרן אורה לשיטת הרמב״ם והראשונים.

אומרת הגמרא, והא דפליגי בה רבה ורב יוסף, פשיטא ליה לרבי אלעזר, מחלוקת זאת שנחלקו בה רבה ורב יוסף בשינוי מקום של שחיטה, שזה קדשי קדשים ששחטן בדרום, ר׳ אלעזר לא סובר כדבריהם, כך פירש המפרש, והתוס׳ מפרשים שמתוך דברי ר׳ אלעזר ניכר שפשוט לו הדבר או כרבה או כרב יוסף, וכפי שנלמד בהמשך הסוגיא, **דאמר רבי אלעזר, עולת במת יחיד שהכניסה לפנים,**

- דף ג׳ ע״ב

קלטוה מחיצות לכל דבר, מסביר המפרש בסוף עמוד א׳, עולת במת יחיד הכוונה למה שמבואר במשנה במסכת זבחים דף קי״ב, אומרת שם המשנה, מה בין במת יחיד לבמת ציבור, במת יחיד זה מזבח שיחיד עושה לעצמו בזמן היתר הבמות שהיה מותר להקריב על במה קטנה, שזה היה כשישראל נכנסו לארץ עד שהקימו את המשכן בשילה, כשהקימו את המשכן בשילה נאסרו הבמות, וכשחרב משכן שילה ובאו לנוב וגבעון שוב הותרו הבמות, ולאחר מכן כשבאו לבית עולמים ונבנה הבית הראשון נאסרו הבמות יחיד עולמית, אז במת יחיד היא במה שיחיד עושה לעצמו להקריב עליה קרבנות בזמן היתר הבמות, ובמת ציבור היא אותה במה שהיה במשכן בנוב וגבעון או שהיתה בגלגל או לאחר שהקימו את משכן שילה או לאחר שהוקם בית המקדש, והמשנה שם אומרת שבמת יחיד אינה טעונה צפון ולא תנופה ולא הגשה ולא ריח ניחוח ואינו נפסל ביוצא, שיש כמה וכמה דינים שנוהגים רק בקרבנות שמקריבים על המזבח שבבית המקדש, בבמת ציבור, ואינם נוהגים במזבח שמקריבים עליו בבמת יחיד, אמר ר׳ אלעזר שעולה שהוא הקדיש אותה להקריב קרבן עולה בבמת יחיד בשעה שהיה מותר להקריב בבמות, והוא נמלך והוא הכניס אותה לפנים לעזרה לתוך חצר המשכן כדי להקריב אותה על המזבח שהיה במשכן, זה נקרא עולת במת יחיד, עולה שהוא הקדיש אותה להקריב אותה בבמת יחיד, והוא הכניס אותה לפנים, הדין הוא שקלטוה מחיצות לכל דבר, המחיצות של העזרה קלטו אותה לכל דבר, ויהיה דינה של הבהמה הזאת כקרבן שהקדישו אותו מלכתחילה להקריב אותו על המזבח שבבמת ציבור, דהיינו על המזבח שבמקדש, שטעונה צפון וכל הדברים שטעונים בקדשי מזבח, והיא תהיה נפסלת ביוצא, וצריך שהשחיטה תהיה בצפון, ואם שחטו אותה בדרום היא תהיה פסולה, וכך ינהגו בה כל הפסולים שנוהגים בקדשים שהקדישו אותם להקריב אותם במזבח שזה במת ציבור.

אבל אומרת הגמרא, **בעי רבי אלעזר** בזה ר׳ אלעזר כן מסתפק, **[עולת במת יחיד שהכניסה שנפסלה], עלו מהו שירדו**, זו הגירסא כאן בסוגריים, והב״ח תיקן באות א׳ שהאיבעיא של ר׳ אלעזר כך לשונה, ״עולה זה שנפסלה ועלו מהו שירדו״, האם עולה זו שהוא הקדיש אותה כדי להקריב אותה על במת יחיד, אלא שהכניס אותה לעזרה והמחיצות קלטו אותה לכל דבר, מה יהיה דינה אם היא נפסלה ועלו אותה על המזבח, מהו שירדו, מסביר המפרש, שהאיבעיא שלר׳ אלעזר היתה, אם הוא שחט לאותה עולה שאמורה היתה להיות קריבה בבמת יחיד, לאחר שהכניסו אותה לעזרה וקלטוה מחיצות, אם הוא שחט אותה בדרום, והכהן העלה אותה לגבי המזבח בשוגג או במזיד, שזה נקרא אם עלו, מה הדין אם להוריד אותה או לא.

ומזה מדייקת הגמרא, **מדקמיבעיא ליה לחדא, מכלל דאידך פשיטא ליה, אי כרבה אי כדרב יוסף**, משמע מזה שהספק שלו הוא רק בעולה כזאת שהקדישו אותה להיות קריבה בבמת יחיד, ובזה הרי אם הוא היה משאיר אותה להקריב בבמת יחיד לא היו צריכים לשחוט אותה בכלל בצפון, אלא שחיטתה היתה בדרום, רק מכיון שהכניס אותה לעזרה וקלטוה מחיצות צריך כבר לשחוט את העולה הזאת בצפון, ואם שחט אותה בדרום הוא פסל אותה, בזה הוא מסתפק האם נאמר אם עלו על המזבח אעפ״כ ירדו, או שנאמר שאם עלו לא ירדו, משמע שבבהמה כזאת שלכתחילה הקדישו אותה כדי להקריב אותה על המזבח, שזה עולת פנים, בזה אין לו איבעיא, אלא פשיטא ליה אי כרבה אי כרב יוסף, והוא הסתפק בעולת במת יחיד.

דוחה הגמרא, **חדא מגו חדא קמיבעיא ליה**, באמת יש לו שתי איבעיות, אלא שהוא שואל אחת מתוך השניה, הוא שואל את האיבעיא שלו בעולת במת יחיד מתוך האיבעיא שהוא גם כן מסתפק בעולה שמתחילה הקדישו אותה להיות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קריבה בפנים בעזרה, וכך היא האיבעיא של ר׳ אלעזר, **עד כאן לא קאמר רבה התם אם עלו ירדו**, רבה שסבור בעולת פנים דהיינו קרבן שהקדישו אותה להיות קרב על המזבח שבעזרה שצריך לשחוט אותו בצפון, שם אומר רבה שאם הוא שינה בשחיטה שלה שהוא שחט בדרום, או שאם היא יצאה הדין הוא שאם עלו ירדו, שם הוא אמר **מחיצה כתיקנה פסלה**, דהיינו שם המחיצה היא כתיקונה, כי הרי לכתחילה כשהוא הקדיש את הקרבן הזה לשם קדושת פנים הוא הקדיש אותה, להקריב אותה בפנים, דהיינו שהמחיצה של העזרה היתה מתחילתו של הקדש הקרבן כתיקונה, שם אם הוא שחט ושינה במקום אז הוא פסל אותה פסול כזה גדול של שינוי שהוא שינה במקום השחיטה שלה שאם עלו ירדו, אבל **שלא כתיקנה לא פסלה**, עולה שהוא הקדיש אותה להקריב בבמת יחיד, כיון שההקדש מתחילתו היה שלא כתיקנה, לא בשביל להקריב אותה בפנים בעזרה, אלא בשביל להקריב אותה בחוץ בבמה, ולאחר מכן כשהוא הכניס אותה לפנים על אף שבאמת קלטוה מחיצות של העזרה לכל דבר ששוב יצטרכו לשחוט אותה בצפון, אבל סוף סוף גם כשהוא שחט אותה בדרום או אפילו שהיא יצאה מחוץ לעזרה לא נפסלה הבהמה הזאת כל כך שיהיה הדין אם עלו ירדו, אולי אם עלו לא ירדו, כי מתי אם היא נפסלה בשחיטת דרום אם עלו ירדו, מתי אם היא יצאה חוץ לעזרה אם עלו ירדו, זה דווקא כשהיא נכנסה מלכתחילה למחיצת העזרה כתיקונה, משום שכך היה ההקדש שלה להיות קריבה בעזרה במזבח שבעזרה, אבל זו שהיתה מוקדשת להיות קריבה בבמת יחיד, וכל כניסתה לעזרה היתה שלא כתיקנה, אלא שקלטוה מחיצות, אולי באופן של שלא כתיקנה לא פסלה, השחיטת דרום אינה פוסלת את הקרבן פסול כזה גדול שיהיה הדין אם עלו ירדו, ורבה אולי יודה שבזה יהיה הדין אם עלו לא ירדו, זה אם נאמר שבשחיטה של קרבן שהקדישו אותה להיות קרב בעזרה הדין הוא ודאי שאם שחט אותו בדרום אם עלו ירדו, שזה אליבא דרבה, **או דילמא אפילו לרב יוסף** יש לו גם ספק שאפילו לרב יוסף **דאמר אם עלתה לא תרד, מחיצה כתיקנה קלטה, שלא כתיקנה לא קלטה**, יש מקום לומר סברא הפוכה, שאפילו לרב יוסף שבעולת פנים דהיינו בקרבן שהקדישו אותו להיות קרב על המזבח שבעזרה, אם הוא שינה בה ועשה את השחיטה בדרום הדין הוא הרי לרב יוסף שאם עלו לא ירדו, זה בגלל שמלכתחילה הוא הקדיש אותה להיות קריבה במחיצת העזרה, אז הקליטה שהעזרה קלטה את הבהמה הזאת ושגם אם עלו על המזבח קלט אותה וקידש אותה לגבי שאם עלתה לא תרד, זה בגלל שהקליטה היתה כתיקנה, כי הרי קרבן זה מלכתחילה הוקדש להיות קרב על המזבח שבעזרה, אז המזבח שבעזרה קולט אותה כתיקנה, ומכיון שהוא קולט אותה כתיקנה, לכן מחיצה שהיא כתיקנה דהיינו כניסת קרבן לעזרה לפנים בתוך המחיצות שהיתה כתיקנה, שם קלטה, המחיצות של העזרה קולטים אותה, והמזבח קולט אותה לקדש שאם עלתה לא תרד, משא״כ שלא כתיקנה לא קלטה, דהיינו עולה זו שהקדישו אותה להיות קריבה בבמת יחיד, ואין מקומה בכלל במזבח שבעזרה, אלא שאם הוא הכניס אותה קלטוה מחיצות לכל דבר, אבל קליטת המחיצות לא היתה כתיקנה, כי הרי לא הוקדש קרבן עולה זה להיות קרב על המזבח שבעזרה, אז אולי הקליטה של המזבח לא קולט אותה, כיון שאם שחטו אותה בדרום או שהיא יצאה או פסול אחר המזבח לא קולט אותה, והדין שלה יהיה אם עלתה לא תרד, זהו מה שר׳ אלעזר מסתפק, בין אם נסבור בעולת פנים כרבה, ובין אם נסבור בעולת פנים כרבי יוסף.

והגמרא מסיימת על כך, **תיקו** השאלה הזו נשארת בלי פשיטות.

אמר רב גידל אמר רב, זריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים, ואינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים, זריקת פיגול, מפרש המפרש שמדובר בקרבן שבשעת השחיטה שחטו אותו במחשבת פיגול, היינו במחשבת חוץ לזמנו, שהוא חישב בשחיטה מחשבת חוץ לזמנו שהוא שוחט על מנת להאכיל מבשר הקרבן לאדם או להקטיר מן האימורין על המזבח חוץ לזמנו, שבזה הקרבן נהיה קרבן פיגול שהאוכל מבשר קרבן פיגול חייב כרת על אכילתו, ובנוסף לכך בשעת הזריקה הוא גם כן פיגל במחשבת פיגול, דהיינו שבזריקה הוא שוב חשב מחשבת חוץ לזמנו, ובזריקה זו הוקבע הקרבן להיות פיגול שחייבים כרת על אכילתו, הזריקה הזאת שהיא זריקת פיגול, והמפרש מפרש זריקת פיגול שגם בזריקה הוא מפגל, אין כח בזריקה זו לא להוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה ולא להביא את הקדשים קלים לידי מעילה, פירושו הרי בקרבן כשר של קדשי קדשים אמרנו מדברי התוס׳ בתחילת המסכתא שקדשי קדשים דינם שיש בהם מעילה עד זריקת הדם, אבל משעה שזרקו את דם הקרבן והותר בשר הקרבן לאכילה לכהנים, הרי שהיה לבשר שעת היתר לכהנים שוב אין חיוב מעילה על הבשר של הקדשי קדשים אחרי הזריקה, ונמצא שזריקה כשירה מוציאה את הקדשי קדשים, היינו את הבשר של הקרבן של קדשי קדשים מידי מעילה, ולעומת זאת בקדשים קלים אין בהם מעילה, רק לאחר זריקת הדם הובררו האימורין של הקדשים קלים ליחשב חלק גבוה, כי הם הרי עומדים להיות מוקטרים על המזבח, ואז על ידי הזריקה מוברר חלק גבוה ומשעת הזריקה יש מעילה באימורין של קדשים קלים, הרי שהזריקה בכל קרבן בקדשי קדשים הזריקה מוציאה את בשר של קדשי קדשים מידי מעילה, שעד זריקת הדם היה מעילה בקדשי קדשים, ועל ידי זריקה יש שעת היתר לכהנים באכילת הבשר ושוב אין מעילה בבשר של הקדשי קדשים, ובקדשים קלים זה להיפך, עד זריקה אין בכלל מעילה, ורק על ידי הזריקה שאז הוברר חלק גבוה יש מעילה באימוריהם, אומר רב גידל אמר רב, שזריקה זאת שהיא זריקת פיגול ולדברי המפרש מדובר שגם בשעת הזריקה הוא פיגל במחשבת פיגול של חוץ לזמנו, על אף שזריקה זאת קובעת את הקרבן לפיגול להיות חייב כרת על אכילתו, שהרי כך הוא הדין כפי שכבר למדנו בדף ב׳ סוף עמוד א׳, שאין הקרבן פיגול נקבע בפיגולו רק על ידי זריקת הדם, משום שצריך שיהיה כהרצאת כשר כך הרצאת פסול, צריך שיקרבו כל מתיריו בהכשר, קרבן ששחטו אותו במחשבת חוץ לזמנו והוא נהיה פיגול, אבל עדיין לא חייבים כרת על אכילת בשר הקרבן הזה שנתפגל אלא אם כן כל שאר העבודות של הקרבן נעשו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

במחשבה שאינה פוסלת את הקרבן, וגם אם הם נעשו במחשבת פיגול זה אותה מחשבה שכבר פיגלה את הקרבן, אז הקרבן הוא קרבן פיגול, ועכ״פ רק על ידי שקרבו כל מתיריו ונעשתה גם זריקת הדם בהכשר אז הקרבן נקבע בפיגולו להיות חייב כרת על אכילתו, אבל זריקת פיגול אין לה חשיבות להוציא את הבשר של קדשי קדשים מידי מעילה, שבזריקה כשירה הרי אמרנו שלאחר שנזרק הדם כראוי יש כבר בבשר של הקדשי קדשים היתר אכילה לכהנים ולכן שוב אין בו מעילה, אבל כאן כיון שהוא פיגל בזריקה לא יצא הבשר של הקדשי קדשים מידי מעילה, שהרי אינו ראוי לכהנים, ואותה זריקה גם אינה מביאה את הקדשים קלים לידי מעילה, את האימורין של הקדשים קלים, זריקה כשירה הרי בקדשים קלים לאחר זריקת הדם מועלין באימורין כי הוברר האימורין להיות חלק גבוה, אבל הזריקת זאת שהיא זריקת פיגול שהוא פיגל בזריקה, אינה נחשבת זריקה לענין מעילה, לא להוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה, ולא להביא את האימורין של קדשים קלים לידי מעילה.

ומשמע מפירושו של המפרש, שהנידון שדיבר עליו רב גידל אמר רב, זה רק אם בשעת הזריקה הוא גם כן פיגל במחשבת חוץ לזמנו, וזריקה כזאת שבמחשבת חוץ לזמנו הוא פיגל בזריקה בעצמה, היא זו הזריקת פיגול שאין בכחה להוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה ואין בכחה להביא את האימורין של קדשים קלים לידי מעילה.

והקרן אורה כבר תמה על כך, שכך משמע כאן מדברי המפרש, וגם בהמשך הסוגיא הוא כך מחלק בין אם הוא רק בשעת השחיטה פיגל בקרבן ואת הזריקה הוא עשה בסתם, לבין אם את הזריקה הוא גם כן עשה במחשבת פיגול, שדווקא אם בשעת הזריקה הוא פיגל רק אז נאמרו הדברים שאין הזריקת פיגול מביאה לידי מעילה את האימורין של קדשים קלים ולא מוציאה מידי מעילה את הבשר של קדשי קדשים, אבל אם הזריקה היתה בשתיקה זה לא נחשב פיגול גמור, והקרן אורה שואל שזה כנגד משניות מפורשות בזבחים, שמפורש בהם שמספיק שהוא פיגל במחשבת חוץ לזמנו בשעת השחיטה אפילו שלאחר מכן את הזריקה הוא עשה בשתיקה בלי שפיגל עוד פעם, אז הרי גם כן שזה קרבן פיגול, והוא נקבע בפיגולו על ידי זריקת הדם, כך שואל כבר הקרן אורה על דברי המפרש, והוא אומר ששיטתם של התוס׳ ודאי היא פשוטה וברורה, וכך פירש רבינו גרשום וכך גם השיטה מקובצת כפירושם של תוס׳ בד״ה אמר רב גידל אמר רב, שזריקת פיגול אינה מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים, אומרים תוס׳, פירוש אם שחט בפיגול ואחר כך זרק סתם, שבשעת השחיטה היתה לו מחשבת פיגול מחשבה של חוץ לזמנו שבה הקרבן מתפגל, ולאחר מכן הזריקה היתה סתם, אין הזריקה מוציאה את הקדשי קדשים מידי מעילה, שלא נחשבת הזריקה הזאת כשעת היתר לכהנים, והחידוש הוא שאע״ג שהזריקה של קרבן שפיגלו אותו נחשבת זריקה והיא זריקה שמועילה לקבוע את הקרבן בפיגולו, וכפי שלמדנו מהגמרא זבחים בדף כ״ח והזכרנו זאת קודם, כהרצאת כשר כך הרצאת פסול, הרי שצריך כדי להתחייב כרת על אכילת בשר של קרבן שפיגלו אותו במחשבת חוץ לזמנו, צריך שיתקיימו כל העבודות בהכשר, וצריך את הזריקה, ובלי זריקת הדם עדיין אין הקרבן נקבע בפיגולו, אז הרי שזריקה זו של קרבן פיגול יש בה חשיבות של זריקה לקבוע את הקרבן בפיגולו, והייתי סבור לומר שכמו כן מחשיבה התורה את הזריקה הזאת לענין שתוכל להוציא את בשר הקדשי קדשים מידי מעילה ולהביא את האימורין של קדשים קלים לידי מעילה, כאילו שהוברר חלק גבוה שהאימורים הם קדשי ה׳ שיש בהם מעילה, קמ״ל רב גידל שתרתי לא עבדי, גם שהזריקה תוכל לקבוע בפיגול וגם להוציא את בשר הקדשי קדשים מידי המעילה, או להביא את האימורין של קדשים קלים ולברור אותם להיות חלק גבוה שיש בו מעילה, את זה זריקה של פיגול לא עושה.

הרי שהתוס׳ מפרשים את המימרא של רב גידל אמר רב זריקת פיגול, שאין הכוונה שבזריקה עצמה הוא פיגל, כי את הזריקה עצמה הוא כבר עשה בשתיקה בלי שחשב בה שום מחשבת פיגול, אלא שזה נקרא זריקת פיגול כי זו זריקה של קרבן שהוא קרבן פיגול משום שפיגלו בו בשעת השחיטה, והחידוש הוא שעל אף שזריקה זו יש לה חשיבות בשם זריקה לקבוע את הקרבן בפיגולו שבלא הזריקה אין חיוב כרת על אכילת קרבן זה שפיגלו אותו, אבל אין לה לזריקה הזאת דין של זריקה כשירה לגבי הלכות מעילה, שלא מועילה הזריקה הזאת לא לגבי להוציא את בשר הקדשי קדשים מידי מעילה, ולא לגבי להביא את הקדשים קלים שיחול בהם דין מעילה, שגם בזה לא מועילה הזריקה של קרבן שנתפגל בחשבת חוץ לזמנו שחשבו בו בשעת השחיטה.

יתיב אביי, וקאמר לה להא שמעתא, אביי ישב ואמר את אותה הלכה של רב גידל אמר רב, שהוא אמר שזריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים ואינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים, הרי כלל הוא בידינו שקדשי קדשים יש בהם מעילה משעה שהקדישו אותם עד שעת זריקת הדם, ולאחר שזרקו את דם הקרבן של קדשי קדשים והבשר הותר באכילה לכהנים, כיון שהיתה שעת היתר לכהנים, הרי שהזריקה הוציאה את בשר הקדשי קדשים מידי מעילה, ושוב אחרי זריקת הדם אין יותר מעילה בבשר של הקדשי קדשים, נמצא שזריקה כשירה של קרבן קדשי קדשים מוציאה את הבשר מידי מעילה, ואילו בקדשים קלים זה להיפך, קדשים קלים אין בהם מעילה רק אחרי זריקת הדם שבה האימורין של הקדשים קלים נבררים להיות עולים לגבוה להיות נקטרים על גבי המזבח, אז האימורין מקבלים שם קדשי ה׳ שיהיה בהם מעילה, הרי שזריקת הדם בקדשים קלים מביאה את הקדשים קלים לידי מעילה, אם כן הכלל הוא שזריקה של דם קרבן בקדשי קדשים מוציאה מידי מעילה, מוציאה את הבשר מידי המעילה שהיתה נוהגת בו עד לזריקה, ואילו בקדשים קלים הזריקה מביאה את האימורין שלה קדשים קלים לידי מעילה, אמר רב גידל אמר רב, שזריקת פיגול, קרבן של פיגול זה קרבן שפיגלו אותו במחשבת חוץ לזמנו, שבשעה שהוא שחט את הקרבן הוא חשב להאכיל את הקרבן לאדם או להקטיר את האימורים חוץ לזמנו, הרי הקרבן מתפגל בכך ונהיה קרבן פיגול שכל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האוכל מבשר הקרבן שנתפגל חייב כרת, ואילו קרבן כזה של פיגול אם הוא זרק בו זריקה של פיגול, הזריקת פיגול אינה מועילה בקדשי קדשים מה שתמיד זריקה מועילה, שתמיד זריקה בקדשי קדשים מוציאה מידי מעילה, זריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים, וגם שזריקת דם בקדשים קלים מביאה את הקדשים קלים לידי מעילה ואילו זריקת פיגול אינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים, וכבר הזכרנו שנחלקו בזה רש״י ותוס׳, רש״י דהיינו המפרש לומד שהלכה זאת של רב גידל אמר רב שזריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה בקדשי קדשים ואינה מביאה לידי מעילה בקדשים קלים, לא נאמרה רק בקרבן שפיגלו אותו לא רק בשעת שחיטת הקרבן חשבו בו מחשבת פיגול של חוץ לזמנו, אלא גם בזריקה שוב חשבו בו מחשבת פיגול, שהוא זרק את הזריקה במחשבת פיגול, זו היא זריקת פיגול שרב גידל אמר רב אמר עליה שזריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה בקדשי קדשים ואינה מביאה לידי מעילה בקדשים קלים, אבל אם הוא שחט אמנם במחשבת פיגול ולאחר מכן את הזריקה הוא זרק בסתם בשתיקה בלי שחשב מחשבת פיגול, על זה רב גידל אמר רב לא אמר את דבריו, וכפי שנלמד בהמשך הסוגיא, כך למד המפרש.

וכבר הבאנו שהתוס׳ חולקים, והקרן אורה כבר הקשה שפשטיות הסוגיא תמיד כפירוש דברי התוס׳, שתוס׳ מפרשים זריקת פיגול שאין הכוונה שבשעת הזריקה הוא חשב מחשבת פיגול, אלא כל קרבן שפיגלו אותו בשעת השחיטה הרי הזריקה של קרבן זה היא ממילא זריקת פיגול, אפילו אם הוא לא חושב בה מחשבת פיגול, זריקת פיגול לדעת הוס׳ היא זריקה של דם קרבן שכבר פיגלו אותה בשחיטה, הזריקה הזאת שהיא זריקה של קרבן פיגול אינה מוציאה מידי מעילה בקדשי קדשים ואינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים.

והמפרש ממשיך לפרש את המשך הסוגיא שעומדת לפנינו לפי דרכו, שיש חילוק בין זריקה שזרק את הדם עם מחשבת פיגול בשעת הזריקה לבין זריקה שהוא זרק את זה בשתיקה על אף שהוא כבר חשב בשחיטה מחשבת פיגול, ועל יסוד זה המפרש מפרש את המשך כל הסוגיא, ואילו התוס׳ לשיטתם מפרשים לגמרי אחרת את הסוגיא, וראשונה נפרש את הסוגיא לדעתו של המפרש, ולאחר מכן נחזור לפרש את מה שקשה על שיטתו של המפרש ואיך התוס׳ פירשו את הסוגיא.

אם כן אביי ישב ואמר את המימרא הזאת של רב גידל אמר רב, שזריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים, ואינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים.

איתיביה רב פפא לאביי הקשה רב פפא לאביי ממשנה מפורשת במנחות, **השוחט את התודה לפנים, ולחמה חוץ לחומה**, אדם המביא להקריב קרבן תודה יחד אם הקרבן היה מביא ארבעים לחמי תודה, ארבעה מיני לחם שבכל מין היו עשה לחמים, שלושים היו מצה ועשרה היו חמש, שמהם היו מפרישים אחד מכל עשר, דהיינו ארבעה מתוך הארבעים, כדי לתת אותם לכהן, ולחמי תודה האלו מתקדשים בשחיטת הקרבן תודה, והמשנה אומרת שאם הוא שחט את התודה לפנים, פירושו כדת וכדין כשהכשר השחיטה שזה היה בפנים בעזרה, והלחם היה חוץ לחומה, לא עמו יחד בתוך העזרה, הדין הוא **לא קדש את הלחם**, משום שכתוב בפסוק ״על זבח התודה חלות״, שצריך שיהיה על בשרה, ויש בזה מחלוקת בין ר׳ יוחנן לריש לקיש במנחות דף ע״ח, היכן הלחמי תודה צריכים להיות ומה זה חוץ לחומה, האם חוץ לחומה הכוונה לחומת העזרה, ואפילו אם הם היו בתוך ירושלים כיון שהם לא היו איתו בתוך העזרה הם לא מתקדשים, או שהכוונה חוץ לחומת ירושלים אבל אם הלחמי תודה היו בתוך ירושלים הם כן מתקדשים אפילו שהם לא היו בתוך העזרה, ועכ״פ אם הוא שחט את התודה לפנים כשהלחם נמצא חוץ לחומה, לא קידש את הלחם, הלחמי תודה לא נתקדשו את אותו קידוש שהם מקדשים בשחיטת התודה, **שחטה עד שלא קרמו פניה בתנור**, הלחמי תודה כמובן היו אופים בתנור, וקרימת הלחם פירושו כשהלחם נאפה הרי שהפנים של הלחם קורמות, היינו כמין קרום חום שזו היא אפיית הלחם, אז אם הוא שחט את התודה עוד לפני שפני הלחם קרמו בתנור כשאופים אותם, **ואפילו קרמו כולן חוץ מאחת מהן, לא קדש הלחם**, והמלה ״לחם״ פירושה שכבר היו קרימת פנים, וצריך שבשעת שחיטת התודה יהיה כל הלחם ראוי ליקרא בשם לחם, ואם יש אחד מהלחמי תודה שלא קרמו פניה אז הרי לא כל הלחם ראוי ליקרא בשם לחם, לכן לא קידש הלחם, עוד אומרת שם המשנה, **שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה** אם את הקרבן תודה הוא שחט במחשבת חוץ לזמנו שהוא חשב בשעת השחיטה לאכול מבשר הקרבן חוץ לזמנו שאז הקרבן הוא פיגול, או שהוא שחט במחשבת חוץ למקומו שהוא חשב בשעת השחיטה לאכול מבשר הקרבן חוץ למקומו, **קדש הלחם**, והבין עכשיו המקשן בקושיתו, שמדובר כאן שלא רק בשעת השחיטה הוא חשב מחשבת חוץ לזמנו שבה הוא מפגל את הקרבן, אלא אפילו אם גם בזריקת הדם הוא חשב מחשבת פיגול שבשעת הזריקה הוא גם כן חשב על מנת לאכול חוץ לזמנו, אעפ״כ קידש הלחם, לומד המפרש קידש הלחם הכוונה לענין זה שמועלים בו, הרי תודה ולחמי תודה הם קדשים קלים, והזריקה מביאה את הקדשים קלים לידי מעילה, גם שחיטה של חוץ לזמנו, שחיטה שהוא שחט אותה במחשבת חוץ לזמנו אפילו שגם זריקת הדם נעשתה במחשבת פיגול על מנת לאכול חוץ לזמנו, אעפ״כ קידש הלחם לענין שמועלין בו, ואם כן הרי קשה על רב גידל בשם רב, כי כאן מדובר הרי שאת התודה הוא שחט במחשבת חוץ לזמנו, וגם זריקת הדם נעשתה במחשבת חוץ לזמנו, שזו זריקת פיגול, ואעפ״כ קידש הלחם להביא אותו לידי מעילה, **אלמא פיגול מייתי לה לידי מעילה** הרי שגם זריקת פיגול מביאה קדשים קלים לידי מעילה, וקשה על רב גידל שאמר זריקת פיגול אינה מביאה לידי מעילה בקדשים קלים, **אישתיק** אביי שתק ולא ענה, **כי אתא לקמיה דרבי אבא** כשאביי הגיע לפני ר׳ אבא ואמר לו את הקושיא שרב פפא הקשה לו, איך שזה קשה לרב גידל, **אמר ליה** אז תירץ לו ר׳ אבא, **בזריקה**, הטעם שקידש הלחם זה משום שלא מדובר שגם בזריקה הוא פיגל וחשב בזריקת הדם מחשבת חוץ לזמנו, אלא מדובר שאמנם הוא פיגל בשחיטה, ששחט חוץ לזמנו, דהיינו שאת השחיטה של תודה הוא שחט במחשבת חוץ לזמנו, אבל בשעת זריקת הדם הוא לא חשב מחשבת חוץ לזמנו, אלא את הזריקה הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עשה בשתיקה והוא לא פיגל בזריקה, ולכן בשחיטה לעצמה שהוא חשב מחשבת פיגול עדיין אין כאן פיגול גמור, ולכן קידש הלחם ומועלים בו, ומתי אמר רב גידל אמר רב שזריקת פיגול אינה מביאה קדשים קלים לידי מעילה, זה כשהוא פיגל בזריקה עצמה גם כן, שאז זה פיגול גמור, וזו היא שיטתו של המפרש כפי שהזכרנו, שאם השחיטה נעשתה במחשבת פיגול והזריקה נעשתה בשתיקה, זה התירוץ שר׳ אבא אומר שאז זה כן מביא קדשים קלים לידי מעילה, ומתי זריקת פיגול אינו מביא את הקדשים קלים לידי מעילה, זה כשהפיגול היה לא רק בשחיטה אלא גם בזריקה, שבזריקה הוא חשב מחשבת פיגול.

אמר ליה רב אשי לרבא, והא אמר עולא, קומץ פיגול שהעלו לגבי מזבח פקע פיגולו ממנו, דין זה למדנו בכריתות דף י״ד, וכאן מפרש המפרש מדברי הגמרא בזבחים, קומץ פיגול הכוונה אם את המנחה שקומצים אותה את עבודת הקמיצה הוא עשה במשחבת פיגול, שבשעת הקמיצה הוא חשב על מנת לאכול מהשירים של המנחה, שמנחה קומצים ממנה קומץ על המזבח, ושירי מנחה דהיינו מה שנשאר במנחה אחרי שהפרישו ממנו את הקומץ נאכלים לכהנים, ואם בשעת הקמיצה הוא חשב מחשבת חוץ לזמנו, על מנת לאכול את השירים חוץ לזמנו, הרי הקומץ הזה הוא פיגול, וכשאת הקומץ הזה שהוא חשב עליו לפגל אותו בשעת קמיצה הוא העלה על גבי המזבח, פקע ממנו פיגול, שאם משלה בו האור, כלומר האש של המזבח משלה בו, נפקע ממנו פיגולו, לענין שאם לאחר מכן הקומץ הזה נפקע וירד מעל גבי המזבח מעלים אותו בחזרה, כי הפסול של פיגול פקע ממנו, ואומר המפרש שהוא הדין נמי שאברים של בהמה מפוגלת דהיינו שחשבו בה מחשבת פיגול אם הוא העלה את האברים שלה על המזבח גם בהם נאמר הדין שכיון שמשלה בהם האור פקע פיגולן מהן, אלא שהוא נקט דווקא קומץ לרבותא וחידוש, שאם הוא היה אומר את הדין שפקע פיגולו על ידי משילת האור באברים פיגול לבד, לא היינו יודעים ללמוד שגם בקומץ פקע פיגולו, כי הייתי סבור שדווקא אבר שהוא חתיכה אחת וכולו מחובר אז משילת האור במקצתו של האבר מפקיע את הפיגול מכל האבר כולו, שזה נחשב כאילו משלה האור בכל האבר ונפקע ממנו הפיגול, משא״כ קומץ שהוא מפורר לחתיכות, שהרי הקומץ הוא קומץ של מנחה שהיא סולת שהוא לא מחובר כגוש אחד כמו אבר של בהמה, בזה הייתי סבור שאותו חלק שלא משלה בו האור עדיין לא פקע ממנו פיגולו, לכן הוא נקט קומץ שאע״פ שמיפרס (פירושו שהוא מתפורר) פקע פיגולו ממנו, וכל שכן שאבר שהוא גוש וחתיכה אחת שהוא אבר פיגול שהוא מעלה על המזבח כיון שהוא מחובר כשמשלה האור במקצתו הרי זה כמי שמשלה האור בכולו ופקע פיגולו, זהו הדין של עולא, ומזה שואל רב אשי את רבא, **וקמיצה היינו שחיטה**, אנחנו יודעים שבכל קרבן היו ארבע עבודות הדם, שחיטה שבה שוחטים את הקרבן, קבלה שמקבלים את הדם בכלי שרת, הולכה שמוליכים את הדם אל המזבח, וזריקה שזו זריקת הדם על המזבח, וכנגדם ישנם ארבע עבודות במנחה, קמיצה שקומצים את הקומץ זה כנגד שחיטה, ורש״י מסביר בזבחים דף י״ג ע״ב שכמו שבשחיטה הרי הדם נזרק על המזבח, שוחטים את הבהמה ובזה יוצא הדם ונפרש ונבדל מן השיירים מן הבשר, שאת הדם נזרוק על המזבח והבשר הוא שירי הדם, כך גם במנחה את הקומץ מקטירים על המזבח, והנשאר במנחה הוא שירי המנחה, הרי שקמיצה במנחה הוא כנגד עבודת השחיטה, ומכאן שואל אותו קושיא, הרי קמיצה זאת שהוא קומץ עם מחשבת חוץ לזמנו, היא כמו שחיטה שהוא שוחט עם מחשבת חוץ לזמנו, קומץ פיגול שהעלה על המזבח מדובר שהיה פיגול ומחשבת פיגול רק בעבודת הקמיצה, ואעפ״כ נקבע פיגולו של הקומץ לענין שהוא נחשב פיגול ודוקא בגלל שהעלה אותו על המזבח אז פוקע פיגולו ממנו, הרי שבקמיצה לבד נקבע הפיגול, אז גם בשחיטה לבד צריך ליקבע הפיגול וזה יחשב פיגול גמור, הרי ששחיטה נחשבת פיגול גמור, ואעפ״כ אם הוא שחט את התודה במחשבה כזאת של פיגול על אף שהשחיטה היא פיגול גמור המשנה אומרת שקדש הלחם שהוא מביא אותו לידי מעילה, הרי שגם עבודה של פיגול מביאה לידי מעילה, וקשה לדברי רב גידל שאמר שזריקת פיגול אינה מביאה לידי מעילה.

אמר ליה, איסורא דמייתי לידי פיגול, מה שעולא אמר שקומץ פיגול אין הכוונה שבקמיצה לבד זה כבר נחשב פיגול, קומץ פיגול הוא קורא לו כך כי זה איסור שמביא לידי פיגול, כיון שהוא התחיל לפגל בקמיצה שאז הוא כבר חשב מחשבת חוץ לזמנו אז יש בזה תחילה של פיגול, אבל באמת זה לא פיגול גמור עד שהוא יפגל בהקטרה, שהקטרה שבקומץ היא כנגד זריקת הדם בקרבן, והוא הדין שגם בשחיטה שהוא שחט כשהוא חושב מחשבת חוץ לזמנו זה גם כן תחילת איסור של פיגול, אבל זה לא פיגול גמור, כיון שלא פיגל אלא בשחיטה לעצמה, ושוב לא קשה את מה שרב גידל אמר שזריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים ואינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים, את זה הוא אמר למי שפיגל גם במחשבת זריקה, דהיינו שגם את הזריקה הוא עשה במחשבת פיגול, אז זה לא מביא לידי מעילה בקדשי קדשים.

- דף ד׳ ע״א

שואלת הגמרא, **והא קתני אם אחרים מביא לידי פיגול, הוא עצמו לא כל שכן**, הרי בסוגיא בזבחים בדף מ״ג, כשעולא אומר את הדין קומץ פיגול שהעלה לגבי מזבח, אמרנו שאם אחרים מביא לידי פיגול הוא עצמו לא כל שכן, ושם הגמרא פירשה את כוונת המימרא הזאת והקל וחומר שאם אחרים מביא לידי פיגול הוא עצמו לא כל שכן, שכוונת הדברים לומר כך, שבהכרח יש להביא ראיה שקומץ פיגול שמעלים אותו על המזבח פקע הפיגול ממנו והמזבח מקבל אותו להכשיר את הקומץ עצמו כשמקטירים אותו על אף שהוא קומץ של פיגול, בגלל שמכיון שבקמיצה זאת שהוא פיגל זה מביא אחרים לידי פיגול, היינו ששיירי המנחה מתפגלים והם נעשים פיגול שמי שיאכל מהשירים האלו יהיה חייב כרת על אכילתם, הרי מי הביא אותם לידי פיגול, זה הקומץ, אז אם הוא מביא אחרים לידי פיגול, הוא עצמו לא כל שכן שפקע ממנו פיגול והוא מתקבל על גבי המזבח, כך למדנו שם בסוגיא, ואם כן שוב הוא חוזר ומקשה לו, מה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אתה אומר שהוא מביא אחרים דהיינו את השירים לידי פיגול, איפוא היתה מחשבת הפיגול, בקמיצה, ועל זה אנחנו אומרים שהמחשבה שהוא חשב בקומץ לבד, דהיינו רק בקמיצה, נחשב פיגול גמור, לומר שהוא מביא אחרים לידי פיגול, ובלשונו של המפרש לשיטתו הוא מפרש שהוא מביא את השירים לידי מעילה, אלא זה הכרח שהפיגול פוקע ממנו כשמעלים אותו על המזבח, ועכ״פ הרי מבואר שבקמיצה לעצמה זה פיגול גמור שמזה אנחנו לומדים את הקל וחומר הוא עצמו לא כל שכן, והוא הדין שמחשבה בשחיטה לעצמה גם כן נחשב פיגול גמור, שהרי כך אמרנו שקמיצה היינו שחיטה, וכתוב שקידש הלחם, אז שוב קשה, שאם שחיטה שהוא שחט במחשבת פיגול זה קידש הלחם, היינו שזה מביא אותו לידי מעילה, הרי שוב קשה לרב גידל שאמר שזריקה במחשבת פיגול אינו מביא קדשים קלים לידי מעילה.

עונה שוב הגמרא, **הא נמי איסורא דמייתי לידי פיגול** גם כאן כשאמרנו אם אחרים מביא לידי פיגול הוא עצמו לא כל שכן, אין הכוונה שהוא מביא אותם לידי פיגול בקמיצה לבד זה כבר פיגול גמור, אלא הכוונה שיש כאן איסור של פיגול שבקמיצה לבד יש כבר איסור של פיגול, אבל מתי הוא מביא לידי פיגול גמור, רק אם הוא פיגם גם בקמיצה וגם פיגל בהקטרה, אבל אם הוא רק פיגל בקמיצה לבד זה רק איסור המביא לידי פיגול, שאם גם בהקטרה יהיה פיגול זה יהיה פיגול גמור, והוא הדין גם בשחיטה, שזה איסור המביא לידי פיגול, ואם הוא יפגל בזריקה יביא אותם לידי פיגול גמור, ולכן עדיין קידש הלחם על אף שבשחיטה הוא חשב מחשבת פיגול כי זה לא פיגול גמור, ולכן עדיין קידש הלחם על אף שבשחיטה הוא חשב מחשבת פיגול כי זה לא פיגול גמור, ולכן קידש הלחם לבוא לידי מעילה כי השחיטה היא רק איסור המביא לידי פיגול וזה לא פיגול גמור, אבל כשגם הזריקה היתה במחשבת פיגול זה אמר רב גידל אמר רב שזריקת פיגול אינו מביא קדשים קלים לידי מעילה.

אמר ליה רבינא לרב אשי, והאמר אילפא, מחלוקת בשתי עבודות, כדי להבין את הקושיא נקדים את ההלכה שהמפרש כבר הביא מהסוגיא בזבחים דף כ״ט, שנחלקו בזה ר׳ יהודה וחכמים, בדין עירוב מחשבות, הרי למדנו שקרבן שבאחת מהארבע עבודות, אם בשחיטה או בקבלה או בהולכה או בזריקה חשבו בו מחשבת הזמן, פירושו שחשבו מחשבת חוץ לזמנו, הקרבן מתפגל, ואם אוכלים מאותו קרבן חייבים כרת על אכילתו, משא״כ אם חשבו באחת מהארבע העבודות חוץ למקומו, שזה נקרא מחשבת המקום, בזה הקרבן אמנם נפסל אבל מי שאוכל מהקרבן אינו חייב כרת על אכילתו, ואם הקרבן שחשבו בו מחשבת חוץ לזמנו נתערבה בו עוד מחשבה הפוסלת, שגם חשבו בו מחשבת חוץ למקומו, זה נקרא עירוב מחשבות, שהקרבן אמנם פסול אבל הוא לא נחשב פיגול כדי להיות חייב כרת על אכילתו, כי מתי הקרבן נהיה פיגול שחייבים קרבן על אכילתו, רק אם היה בו פסול זה בלבד של מחשבת חוץ לזמנו, ואם עירבו בו עוד פסול כגון פסול של מחשבת חוץ למקומו שגם היא פוסלת את הקרבן, זה כבר עירוב מחשבות, וזה קרבן שלא יהיו חייבים כרת על אכילתו, אבל מתי זה נקרא עירוב מחשבות, נחלקו בזה ר׳ יהודה וחכמים, ר׳ יהודה סובר שדווקא אם מחשבת המקום קדמה למחשבת הזמן, פירושו אם בראשונה הוא חשב את מחשבת המקום, היינו את המחשבה של חוץ למקומו שבה הוא פוסל את הקרבן, אפילו אם לאחר מכן הוא חשב מחשבת חוץ לזמנו, הקרבן הזה כבר לא יחול בו דין פיגול להתחייב כרת על אכילת בגלל אותה מחשבה של חוץ לזמנו, כיון שדמה לה מחשבת המקום שפסלו כבר מלפני כן במחשבה של חוץ למקומו, אבל אם קדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום, שקודם הוא פסל את הקרבן במחשבת חוץ לזמנו שהיא מחשבה שמפגלת את הקרבן להיות פיגול שחייבים עליו כרת, אפילו אם לאחר מכן הוא חשב מחשבת חוץ למקומו המחשבת המקום שבאה אחרי מחשבת הזמן אינה מפקיעה את הקרבן מידי פיגולו, וישאר חיוב כרת על מי שיאכל מהקרבן המפוגל הזה, ואילו רבנן חולקים, והם סוברים שאין חילוק, שבין אם קדמה מחשבת המקום למחשבת הזמן, וגם אם קדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום, על אף שקודם הוא פיגל את הקרבן במחשבת חוץ לזמנו, וזה שלאחר מכן הוא עירב עוד מחשבה לחשוב מחשבת חוץ למקומו שהיא מחשבת המקום אז הוא גם כן הפקיע את הקרבן מידי פיגולו, שהקרבן פסול אבל לא יהיה כרת על אכילתו, ואמר אילפא, מחלוקת בשתי עבודות, ושתי העבודות שהוזכרו כאן אין הכוונה לשתי עבודות ממש, הכוונה לשחיטה ששוחטים את הקרבן בשני הסימנים, וושט וקנה, והוא סובר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ששחיטה יש עליה שם ותורת שחיטה שמחשבת שחיטה מפגלת או פוסלת את הקרבן מתחילתה של השחיטה, ועכשיו אם את הסימן הראשון בין שני הסימנים ששוחטים הוא חשב בו מחשבה אחרת, ובשחיטה של הסימן השני הוא חשב מחשבה אחרת, זה נקרא שתי עבודות, ואילפא אומר שבענין זה נחלקו ר׳ יהודה וחכמים, מחלוקת בשתי עבודות, **כגון דאמר, הריני שוחט סימן ראשון חוץ לזמנו**, סימן ראשון מסימני הבהמה אני שוחט במחשבת חוץ לזמנו, **וסימן שני חוץ למקומו** ואת הסימן השני הוא חושב במחשבת חוץ למקומו, בזה נחלקו ר׳ יהודה וחכמים, שלדעת ר׳ יהודה באופן זה לא נקרא עירוב מחשבות להפקיע את הקרבן מהפיגול לחייב כרת על אכילתו, משום שקדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום, שקודם הוא שחט במחשבת חוץ לזמנו את הסימן הראשון, ואת הסימן השני במחשבת חוץ למקומו, אז כיון שקדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום הרי הקרבן ישאר פיגול שחייבים כרת על אכילתו, ואילו לדעת חכמים הם חולקים שאפילו באופן זה שקדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום כיון שסוף סוף הוא גם חשב עוד מחשבה של חוץ למקומו שפוסל את הקרבן, זה עירוב מחשבות שמפקיע קרבן זה מלהיות פיגול שחייבים כרת על אכילתו, וזה ישאר סתם קרבן פסול, **אבל בעבודה אחת, דכולי עלמא עירובי מחשבות הוא׳**, בעבודה אחת פירושו אם בסימן אחד הוא חשב על מחציתו של הסימן מחשבת חוץ לזמנו, ועל מחציתו של הסימן מחשבת חוץ למקומו, כאן אפילו אם קדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום, שאת החצי סימן ראשון הוא שחט במחשבת חוץ לזמנו, ובחצי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

סימן השני הוא חשב את המחשבת חוץ למקומו, יודה ר׳ יהודה שכאן אפילו שמחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום הרי זה עירוב מחשבות, וקרבן זה לא נקבע בו פיגול לחייב כרת על אכילתו, זה הדין שאילפא אמר, ורבינא שואל את רב אשי מכח המימרא הזאת של אילפא, שרואים שלר׳ יהודה יתכן שמחשבת הזמן קדמה בשחיטה בעצמה אז זה יחשב פיגול, ואם כן גם לרבנן שהם אמנם חולקים וסוברים שגם כשמחשבת הזמן קדמה זה לא פיגול, אבל אם הוא יחשוב בשחיטה רק מחשבת הזמן, הוא רק יחשב מחשבת חוץ לזמנו ולא יערב בה מחשבת של חוץ למקומו, הרי ודאי שגם רבנן יודו שזה פיגול שחייבים עליו כרת, אז הרי מדברי ר׳ יהודה כפי שאילפא הסביר אותם, שאם את הסימן הראשון של שחיטה הוא חשב מחשבת חוץ לזמנו, ובסימן השני הוא חשב מחשבת חוץ למקומו הקרבן הוא פיגול שחייבים כרת על אכילתו, אז במה נקבע פיגולו של הקרבן להיות חייב כרת, בשחיטה, ומה שרבנן חולקים אין זה אלא משום עירוב מחשבות שלאחר מכן הוא חשב מחשבת חוץ למקומו, אבל אם הוא היה נשאר רק במחשבה של חוץ לזמנו גם הם מודים שהיה הקרבן פיגול שחייבים כרת על אכילתו, בשחיטה עצמה נקבע פיגולו של הקרבן ובמחשבת פיגול שחושבים בשעת השחיטה בזה לבד זה נחשב פיגול, ואעפ״כ כתוב במשנה ששחט תודה במחשבת חוץ לזמנו קידש הלחם, והגמרא מבינה שקידש הלחם פירושו שהלחם בא על ידי שחיטה כזאת לידי מעילה, על אף ששחיטה זו קובעת את הקרבן בפיגולו השחיטה מביאה לידי מעילה, אז הוא הדין שזריקת פיגול צריכה להביא קדשים קלים לידי מעילה, ושוב קשה על רב גידל שאמר שזריקת פיגול אינו מביא קדשים קלים לידי מעילה.

עונה הגמרא, **הכא נמי, לכי זריק, תינלי מילתא אי בעבודה אחת אי בשתי עבודות**, רב גידל יתרץ שאין הכוונה שבמחשבה שהוא חשב בשחיטה לעצמה זה כבר פיגול גמור, אלא שאם אחר כך הוא יעשה את הזריקה ובזריקה הוא גם כן יחשוב מחשבת פיגול, אז איגלאי מילתא ויהיה חילוק איך היתה המחשבה שלו שהוא חשב בשחיטה, שאם הוא חשב את המחשבה שלו בשחיטה בעבודה אחת, גם את המחשבת חוץ לזמנו וגם את המחשבת חוץ למקומו זה יהיה עירוב מחשבות שאפילו אם לאחר מכן הוא זרק את הדם במחשבת פיגול של חוץ לזמנו לא יקבע הקרבן כקרבן פיגול שחייבים כרת על אכילתו, כיון שבשחיטה היה כאן עירוב מחשבות, ואם זה היה בשתי עבודות זה יהיה תלוי במחלוקת ר׳ יהודה ורבנן, לדעת ר׳ יהודה זריקת הדם תקבע את הקרבן בפיגולו, כי בשחיטה הוא קדם את מחשבת הזמן למחשבת המקום ואין זה נחשב לדעת ר׳ יהודה עירוב מחשבות להפקיע את הקרבן מידי פיגולו, ואילו לרבנן גם בשתי עבודות זריקת הדם לא תקבע את הקרבן בפיגולו כיון שהיה עירוב מחשבות בשחיטה, אבל מכל מקום לעולם לא נקבע הפיגול של הקרבן רק עד זריקת הדם, ולכן בשחיטת תודה שאמרנו שקדש הלחם על אף שהשחיטה היתה במחשבת פיגול של חוץ לזמנו, זה משום שהזריקה נעשתה בשתיקה ובזריקה הוא כבר לא פיגל שום מחשבת פיגול, רק בשחיטה בעצמה, אבל באמת אם הוא פיגל גם בזריקה, זריקה של פיגול זריקת דם שהוא חשב בה מחשבת פיגול לא מביאה קדשים קלים לידי מעילה, כדברי רב גידל.

שואלת הגמרא, **אי הכי גבי תודה נמי עד דזריק**, אם כן גם בתודה, כך מפרש המפרש וכן רבינו גרשום, עד שהוא זורק עדיין אין זה נחשב פיגול, אם כן כשהמשנה אמרה שהוא שוחט תודה במחשבת חוץ לזמנו והכוונה שבזה הוא מפגל את הקרבן, הרי מדובר שגם הזריקה היתה בפיגול, כי בלי זריקה של פיגול לא נקבע פיגולו של הקרבן, ואעפ״כ אנחנו אומרים שקדש הלחם, שהוא בא לידי מעילה בזריקה זו ובשחיטה זו שהיו במחשבת פיגול, אז הרי שעל אף שהיתה כאן זריקה שעושה אותו כפיגול גמור והוא פיגל גם בזריקה, אעפ״כ היא מביאה את הלחם לידי מעילה כי זה פירושו של קידש הלחם, אז שוב קשה על רב גידל שרואים שזריקת פיגול מביאה לידי מעילה בקדשים קלים.

עונה הגמרא, **מאי קדש, ליפסל, דבעי שריפה**, מה שלמדנו קדש הלחם, אין הכוונה שהלחם מתקדש לבוא לידי מעילה שיהיה בו דיני מעילה, לא, אלא קדש הלחם הכוונה ליפסל, שיהיה לו דין קודש דשנפסל, שצריך לשרוף אותו והוא אינו כחולין, אבל לעולם זריקה כזו לא הביאה את הלחם לידי מעילה כי מכיון שמדובר בזריקת פיגול שהוא חשב בה מחשבת פיגול של חוץ לזמנו, זריקת פיגול אינו מביא קדשים קלים לידי מעילה, כדברי רב גידל, ומה שבמשנה מבואר קידש הלחם, הכוונה שקידש הלחם ליפסל לענין שהוא צריך שריפה כמו כל הקדשים פסולים.

למדנו אם כן את סוגית הגמרא לפירושו של המפרש, ולפירושו של המפרש בנוייה הסוגייא על כמה יסודות שהתוס׳ חולקים עליהם, הראשונה שלדעת המפרש תירוץ הגמרא שאמר ר׳ אבא בזריקה שיש לחלק בין זריקת פיגול שהשחיטה היתה במחשבת פיגול ובנוסף לכך גם בשעת הזריקה היתה לו מחשבת פיגול, ואז נאמר דינו של רב גידל שזריקה כזאת שפיגל בזריקה עצמה בזה זריקת פיגול אינה מביאה קדשים קלים לידי מעילה ואינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה, אבל אם הוא שחט את הקרבן במחשבת פיגול ואת הזריקה הוא עשה בשתיקה בלי שחשב בזריקה מחשבת פיגול, זריקה כזו כן מביאה קדשים קלים לידי מעילה וכן מוציאה את הקדשי קדשים מידי מעילה, דבר שני, שלדעת המפרש מה שנתפרש בגמרא את המשנה של השוחט תודה קידש הלחם, הכוונה שהוא מביא את הלחם לידי מעילה, ובשני הדברים האלו התוס׳ חלוקים על המפרש, הראשון שלדעת התוס׳ אין לחלק בין זריקה שהוא שתק בשעת הזריקה או זריקה שהוא חשב בה מחשבת פיגול וגם אם בשעת הזריקה הוא שתק כיון שהשחיטה שקדמה לה היתה במחשבת חוץ לזמנו, הרי הזריקה הזאת נחשבת זריקת פיגול, פירושו זריקת הדם שלקרבן שבעצם הוא פיגול, כי פיגלו בעבודת השחיטה, ובזה לבד זה פיגול גמור, שגם הזריקה אם היא לא היתה במחשבת פיגול זו זריקת פיגול שאינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה ואינה מביאה קדשים קלים לידי מעילה, ולדעת התוס׳ אי אפשר לפרש קידש הלחם שהכוונה שהלחם בא לידי מעילה, כי בלחמי תודה אומרים תוס׳ אין בכלל מעילה, כי הם אינם קדשי ה׳, שלחמי תודה נאכלים על ידי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הבעלים, והתוס׳ מביאים לפרש שמדובר באותם ארבעה לחמי תודה שמרימים מהארבעים לחם לתת אותם לכהן, וגם זה אומרים תוס׳ אינו נראה, שלא מצאנו בשום מקום שיהיה מעילה בארבעה לחמי תודה שנותנים אותם לכהנים, והרי גם חזה ושוק הניתנים לכהנים אין בהם מעילה.

לכן מפרשים התוס׳, שקושית הגמרא שאלו את הקושיא מקידש הלחם, הקושיא היתה משום שרצו ללמוד שכשם ששחיטת התודה מקדשת את הלחם, פירושו שהלחם מתקדש בקדושה שאחר כך הוא יפסל בטבול יום או במחוסר כפורים או בלינה, שהוא מקבל דין קדושת קרבן, אז רצו ללמוד שכמו ששחיטת פיגול מקדשת את הלחם, פירושו ליפסל שיוכל הלחם ליפסל כפי שאמרנו בכל מיני פסולים שרק קדשים קרבנות נפסלים, הוא הדין שזריקת פיגול צריכה להביא קדשים קלים לידי מעילה, ועל זה היתה הקושיא על רב גידל, וכשר׳ אבא אמר ליה בזריקה, אין פירושו שיש לחלק בין זריקה שנעשתה כשהוא חושב מחשבת פיגול לבין זריקה שהוא שתק, לדעת התוס׳ אין בזה שום חילוק, אלא כוונת התירוץ של הגמרא בזריקה שהפיגול אינו נקבע עד שעת הזריקה, ואפילו שהוא חשב מחשבת פיגול בשחיטה, כל זמן שלא זרקו את הדם של קרבן זה עדיין אין הקרבן נקבע בפיגולו להיות חייב כרת על אכילתו, כי קי״ל כהרצאת כשר כך הרצאת פסול, שצריך קרבו כל מתיריו בהכשר, כדי שהקרבן יהיה פיגול שחייבים כרת על אכילתו צריך שיקריבו את כל המתירים ויעשו את כל העבודות לאחר המחשבת פיגול בהכשר בלי עוד פסול נוסף, ולכן הלחם ששחטו את התודה בשחיטה של מחשבת פיגול קידש הלחם כי עדיין הקרבן לא נקבע בפיגולו, אבל לגבי מעילה שהזריקה היא זו שצריכה להביא לידי מעילה את הקדשים קלים, ואז בשעת הזריקה כבר נקבע הפיגול שהוא חשב שבשעת השחיטה, ושוב הזריקה הזאת שהיא זריקת פיגול אינה מביאה לידי מעילה, זה מה שהגמרא תירצה בזריקה, שיש לחלק בין השחיטה שעדיין לא נקבע בה הפיגול לבין הזריקה שאז כבר נקבע הפיגול, ומה שהשחיטה צריכה לעשות כדי לקדש את הלחם היא עושה אפילו שהוא חשב מחשבת פיגול כי עדיין לא נקבע הפיגול כל זמן שלא היתה זריקה, אבל מה שזריקה צריכה לפעול להביא את הקדשים קלים לידי מעילה, את זה הזריקה לא יכולה לפעול כיון שאז כבר חל על הקרבן ליקבע בפיגולו להיות חייב כרת על אכילתו, זה התירוץ לשיטתם של התוס׳.

ולאחר מכן כשהגמרא שאלה מקומץ פיגול שאינו לגבי מזבח, והגמרא הוכיחה מזה שהפיגול חל בשעת הקמיצה, מפרשים התוס׳ ומוכיחים את זה בארוכה, שכוונת המקשן היתה להקשות שבאמת הקמיצה והמחשבת פיגול שהוא חשב בשעת הקמיצה היא הקובעת את המנחה בפיגולה, וחל הפיגול משעת קמיצה, ואם כן הוא הדין שבקרבנות בזבח חל הפיגול משעת השחיטה, כך הקשתה הגמרא, ומכיון שהפיגול חל משעת השחיטה איך זה ששחיטה במחשבת פיגול מקדשת את הלחם, על כרחך שעל אף שחל הפיגול זה לא מונע שהשחיטה לא תקדש את הלחם, וכמו כן הזריקה צריכה לפעול אפילו שזו זריקת פיגול להביא קדשים קלים לידי מעילה, ושוב ענתה הגמרא, איסורא דמייתי לידי פיגול, שבאמת לא נקבע הפיגול בשעת השחיטה, אלא השחיטה במחשבת פיגול היא זו שנחשבת איסור שיביא לידי פיגול, שאם לאחר מכן יהיה קרבו כל מתיריו שיעשו את שאר העבודות בהכשר ויזרקו את הדם, יקבע הקרבן בפיגולו.

וכמו כן כשהגמרא חזרה והקשתה והאמר אילפא מחלוקת בשתי עבודות, שוב היתה קושית הגמרא להוכיח שאמנם הפיגול נקבע בשעת השחיטה ואז זה כבר הופך להיות פיגול, והגמרא שוב תירצה שהכוונה שלאחר מכן בשעת הזריקה תיגלי מילתא, ולדעת התוס׳ גורסים כמו השיטה מקובצת באות ג׳, תיגלי מילתא למפרע שזה קרבן שנתפגל, והזריקה קובעת את הפיגול למפרע, כך למדה הגמרא, ומזה שואלת הגמרא, אי הכי, אם הזריקה מגלה על למפרע שהפיגול חל משעת השחיטה, ואעפ״כ השחיטה הזאת יש בכחה לקדש את הלחם, אז למה זריקת פיגול לא תביא לידי מעילה, הרי שחיטה גם כן כבר נחשבת פיגול גמור, אמנם לא עכשיו בשעת השחיטה אבל לאחר מכן בשעת השחיטה איגלאי מילתא למפרע שהפיגול חל בשעת השחיטה ואעפ״כ קידש הלחם, זו היתה הקושיא, ותירצה הגמרא, אלא מאי קידש הלחם, לאו לחיובי במעילה, זו היתה גירסתם של התוס׳, ותוס׳ לא יכולים להסביר כמו המפרש שכאן במסקנת הגמרא הגמרא חזרה בה ממה שאמרנו שקידש הלחם פירושו שהוא בא לידי מעילה, הרי לדעת התוס׳ מעולם לא היתה סברא כזאת לפרש קידש הלחם שמביאים את הלחם לידי מעילה, אם כן מה היתה תשובת הגמרא אלא מאי קידש הלחם שזה לא למעילה אלא ליפסל, הרי גם עד עכשיו למדנו שזה ליפסל, אלא כוונת התירוץ של הגמרא, שלא צריך להגיע לאותו תירוץ שאמרנו קודם בזריקה, אלא כיון שקידש הלחם זה רק ליפסל בטבול יום ומחוסר כפורים ובלינה, על זה גם שחיטת פיגול יכולה לפעול, וזה לא קשור ולא שייך ואין לדמות לזה את הדין שזריקה צריכה להביא לידי מעילה, ששחיטת פיגול אמנם יכולה לקדש את הלחם שיפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה, וזריקת פיגול אינה יכולה להביא קדשים קלים לידי מעילה, ואין לדמות את השחיטה לזריקה לענין מעילה, כך פירשו התוס׳ את מהלך הסוגיא ואת מהלך השקלא וטריא.

ויש אם כן מחלוקת יסודית לדינא שהזכרנו כבר, שלדעת רב גידל אמר רב וכפי שיתבאר להלן איך נפסקת ההלכה, לדעת התוס׳ רב גידל אמר רב אמר את דינו רק בזריקת פיגול שגם בזריקה הוא חשב מחשבת פיגול, ואילו לדעת התוס׳ גם אם בזריקה זו היתה זריקה בסתם בלי שחשב מחשבת פיגול כיון שבשחיטה הוא חשב מחשבת פיגול אז הזריקה היא זריקת פיגול כי זו זריקה של דם של קרבן שנתפגל, ויש בזה את הדין של רב גידל שאינו מוציא קדשי קדשים מידי מעילה, ואינו מביא קדשים קלים לידי מעילה.

[הרי שעד עכשיו כל השקלא וטריא היתה בנוגע לדין השני של רב גידל, שזריקת פיגול אינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים, ועכשיו הגמרא רוצה להביא ראיה לדברי רב גידל בדינו הראשון שזריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים.]

אומרת הגמרא, לימא מסייע ליה נביא ראיה לרב גידל,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למדנו, **הפיגול לעולם מועלין בו**, קרבן שפיגלו בו לעולם יש בו מעילה, והבינה הגמרא, **לאו אף על גב דאיזריק דם** שאפילו אם זרקו את הדם של הקרבן יש בו מעילה, **ומסייע ליה** ויש אם כן ראיה לדברי רב גידל שזריקת הדם של קרבן פיגול אינו מוציא מידי מעילה, והמפרש לשיטתו מפרש אע״ג דאיזריק דם, הכוונה שזרק את הדם עם מחשבת לשם פיגול, וזה ממש כדינו של רב גידל שזריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה בקדשי קדשים.

דוחה הגמרא, **לא, דלא זרק הדם**, מדובר שהוא לא זרק את הדם, ולכן עדיין יש מעילה בקרבן הזה שפיגל.

שואלת הגמרא, **אי דלא זרק הדם, מאי למימרא**, איזה חידוש יש בדבר, הרי פשיטא שנשאר מעילה, הרי קדשי קדשים לא יצאו לעולם מידי מעילה רק אם היתה זריקה, ואם אתה אומר שזריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה יש כאן רבותא שעל אף שהיתה זריקה הקדשי קדשים נשארו בדין מעילה שלהם כיון שזריקת פיגול לא מוציאה מידי מעילה, אבל אם אתה מדבר על מה שלא נזרק הדם, אם לא נזרק הדם ודאי שנשאר מעילה, כי כל זמן שלא היתה זריקה מה יוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה.

אלא עונה הגמרא, **לעולם דזריק, וכי תניא החיא בעולה**, אמנם מדובר שהוא כן זרק זריקת הדם, ואעפ״כ הקדשים נשארו במעילה, משום שמדובר בקרבן עולה, ובקרבן עולה הזריקה אינה מוציאה את העולה מידי מעילה, כי כל מה שזריקה תמיד מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה זה בחטאת ואשם שבשר הקרבן ניתן לאכילה לכהנים, ועל ידי זריקת הדם הותר הבשר באכילה לכהנים, אז יש כאן שעת היתר לכהנים, לכן יוצאים הקדשי קדשים דהיינו הבשר של הקדשי קדשים מידי מעילה, אבל עולה שמקריבים את כולה על המזבח, הזריקה לא מוציאה את העולה מידי מעילה, ולכן אפילו שהיתה זריקת הדם העולה שפיגל בה לא יצאה מידי מעילה.

שואלת שוב הגמרא, **אי בעולה, פשיטא, דגבוה היא כולה**, כיון שהקרבן עולה כולו לגבוה, ואין שעת היתר לכהנים, פשיטא שהזריקה אינה מוציאה את העולה מידי מעילה,

- דף ד׳ ע״ב

ועוד, דקתני סיפא, ועוד שהרי כתוב בסיפא שם, **לן דמה** אם דם הקרבן לן, דהיינו עבר עליו לילה בלי שזרקו את הדם, **אף על פי שחזר וזרקו** על אף שהוא חזר למחרת וזרק את הדם של הקרבן, **מועלין בו** יש בו מעילה, כי זריקת הדם שלמחרת היא כבר לא זריקה כשירה להוציא מידי מעילה, ומזה יש לדייק, שהוא הדין לרישא שנאמר שזה קרבן שפיגלו בו, שגם כן אע״פ שזרקו את הדם יש בו מעילה, כי הזריקה הזאת של קרבן שנתפגל זריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה, **אי אמרת בשלמא בחטאת, שפיר**, אם מדובר בחטאת על זה צריך את הדיוק שבפיגול אם הוא פיגל בקרבן אע״פ שחזר וזרקו מועלין בו יש מעילה כי על אף שהיתה זריקה אבל כיון שזו זריקת פיגול אין הזריקת פיגול מוציאה מידי מעילה, **אלא אי אמרת בעולה, צריכא למימר** וכי צריך לומר שבעולה מועלין בה, הרי עולה כולה לגבוה, ובודאי יש בה מעילה אפילו שזרקו את הדם, אלא שמע מינה שמדובר בחטאת, ומכיון שבסיפא הוכחנו שמדובר בחטאת בהכרח שגם הרישא מדברת בחטאת.

אומרת הגמרא, **סיפא ודאי מסייע ליה** אמנם מהסיפא יש ודאי ראיה, שמדובר מפורש בסיפא אע״פ שחזר וזרקו, ואמרנו שדין זה של חזר וזרקו לא מדובר רק בלן דמו אלא מדובר גם במה שפיגל את הקרבן ולאחר מכן הוא זרק, והזריקה הזאת של קרבן שנתפגל היא זריקת פיגול שלא מוציאה מידי מעילה, זה ודאי מסייע לדבריו של רב גידל שזריקת פיגול אינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה, אבל **רישא מאי** האם מהרישא יש גם כן ראיה, **הואיל ומסייע ליה סיפא, מסייע ליה נמי רישא**, שכמו שהסיפא מסייעת כי מדובר בחטאת אז גם הרישא מדברת בחטאת ואע״פ שזרק את הדם לא יצא מידי מעילה כי זו זריקת פיגול, וזו ראיה לדברי רב גידל, **[או דילמא], סיפא (לאו) ודאי מסייע ליה, [רישא לא]**, מהסיפא אמנם יש לך ראיה, אבל מהרישא אין לך שום ראיה כי הרישא מדברת בעולה.

שואלת הגמרא, **[וסיפא מי פשיטא דמסייע ליה]**, וכי מהסיפא כל כך פשוט שזה מסייע לרב גידל, וכי שם יש פשיטות שזה מסייע, הרי **מאי שנא**, מסביר רש״י מאי שנא זו שאלה של המקשן, איך אתה רוצה לומר שאין לסייע, הרי ודאי שמהסיפא יש לסייע, כמו שבלן דמה מדובר אע״פ שחזר וזרקו מועלין בו, כך גם בפיגול אע״פ שחזר וזרקו מועלין בו.

על זה אומרת הגמרא ודוחה שאין לדמות לן דמה לפיגול, **הלנה דקעביד בידים** הלינה שהוא הלין את הדם נחשב מעשה בידים, על אף שהוא לא עשה מעשה, אבל עצם העובדא שהיה צריך לזרוק את הדם והוא לא זרק אותו זה נקרא שהוא פוסל אותו במעשה ידים, שהוא מניח אותו בצד בלי לזרוק את הדם, אזל לכן בהלנה דקעביד בידים **לא מהני זריקה לאפוקי מידי מעילה**, בזה אמרנו שלן דמו אע״פ שחזר וזרקו מועלין בו, שמכיון שהוא עשה מעשה איסור במעשה בידים קנסינן ליה כלשון רש״י, יש להטיל עליו קנס שהזריקה לא תועיל להוציא את הקרבן שלו מידי מעילה אלא ישאר מעילה גם לאחר זריקה, לכן בלן דמה כתוב בסיפא אע״פ שחזר וזרקו מועלין בו, אבל **מחשבה לא קא עביד בידים**, מחשבת פיגול זה הרי פסול שהוא פסל את הקרבן במחשבה ולא במעשה בידים, אם כן **מהני ליה זריקה לאפוקי מידי מעילה**, בזה זריקה אולי כן מועילה להוציא מידי מעילה, שמכיון שהוא פיגל ופסל את הקרבן לא במעשה בידים אלא במחשבה אז בזה לא קונסים אותו שהזריקה לא תוכל להוציא מידי מעילה, אלא שהזריקה כן מוציאה מידי מעילה אפילו שזו זריקת פיגול, ודלא כרב גידל שסובר שזריקת פיגול אינה מוציאה קדשים מידי מעילה.

אם כן הגמרא במסקנא דוחה שאין להביא ראיה מהברייתא לדינו של רב גידל שזריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה בקדשי קדשים, משום שיתכן שפשט דברי הברייתא הוא שזריקה שלן דמה לא מוציאה מידי מעילה אבל זריקת פיגול כן מוציאה מידי מעילה.

ושואלים כבר התוס׳, שלפי חשבון הסוגיא אמנם הגמרא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

דוחה שהמסיפא אין להוכיח, אבל מהרישא נשארת ההוכחה, הרי ברישא נאמר שאם פיגול לעולם מועלים בו, ואמרנו שאם מדובר שלא זרק את הדם פשיטא, אלא מה, שזרק דם, אז הרי כתוב שיש מעילה, ורצינו לדחות שמדובר בעולה, על זה הגמרא הקשתה בסוף עמוד א' איך אתה יכול לומר בעולה, אי בעולה פשיטא דגבוה היא כולה, ודאי שזה עולה לגבוה והזריקה לא תוציא מידי מעילה, אם כן בהכרח שהרישא מדברת בחטאת שזרקו את הדם ואעפ"כ נשאר מעילה, כי זה פיגול, אז הרי מהרישא יש ראיה לרב גידל שזריקת פיגול אינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה, כך שואלים תוס' בסוף דף ד' ע"א.

ועונים התוס', ואומר הרב רבינו פרץ, שאת הרישא ודאי שיש לדחות שאין להביא ראיה מהרישא לדברי רב גידל, משום שעכשיו במסקנא באמת נעמיד את הרישא שמדובר בחטאת, ומה שהיה קשה לנו שאם מדובר בחטאת אז הרי אם זה לאחר זריקת הדם כתוב מועלים בו וזה ראיה לרב גידל, מדובר בחטאת ולא זרקו את הדם, ומה ששאלנו אם לא זרקו את הדם פשיטא, על זה יש חידוש בדבר שאע"פ שהשחיטה נעשה בהכשר ולא פיגל בשחיטה רק בקבלה שהוא קיבל את הדם אז הוא פיגל את המחשבת פיגול, אעפ"כ מועלין, ויש בזה רבותא לאפוקי ממי שסובר כפי שנלמד לקמן בדף ה' שהיתר שחיטה שנינו, יש כאן רבותא שעל אף שהשחיטה היתה בהיתר ובהכשר כי לא חשב בה מחשבת פיגול, אבל עכשיו שהוא חשב מחשבת פיגול בקבלת הדם כל זמן שלא היתה זריקה באמת הקרבן לא יוצא מידי מעילה, כך אומרים תוס' לפרש את הברייתא, וכך שאין ראיה לא מהסיפא ולא מהרישא.

כך פירש הקרן אורה את דברי התוס', ודלא כמו שהאריך לפלפל בדברי התוס' בברכת הזבח.

שואלת הגמרא, לימא הא מסייע ליה אולי נביא ראיה לרב גידל ממה שלמדנו בברייתא, הפיגול בקדשי קדשים מועלין בו, לאו אף על גב דזרק שאפילו אם הוא עשה זריקת הדם כיון שהקרבן הוא פיגול נשאר הקדשים קדשים במעילה, ומסייע ליה וזה מסייע לדברי רב גידל שזריקת פיגול אינה מוציאה מידי מעילה.

דוחה הגמרא, לא, דלא זרק, מדובר שהוא עדיין לא זרק את הדם.

מדייקת הגמרא, אבל זרק מאי, אבל אם הוא זרק את הדם מה יהיה הדין, הכי נמי דאין מועלין בו, כי זריקת פיגול כן מוציאה את הקדשים קדשים מידי מעילה.

ומזה שואלת הגמרא, אמאי קתני סיפא אם כן למה כתוב בסיפא של אותה ברייתא, בקדשים קלים אין מועלין בו, הרי שהברייתא מחלקת בין קדשי קדשים לקדשים קלים, ליפלוג ברישא, וליתני, לפני זריקה מועלין בו, לאחר זריקה אין מועלין בו, הרי אתה יכול לומר את החילוק הזה בקדשי קדשים עצמם, שלפני זריקה מועלים ולאחר זריקה לא מועלים, כי הזריקת פיגול הוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה.

עונה הגמרא, ההוא ודאי מסייע ליה, פירושו הסיפא הזאת בודאי מסייעת לדברי רב גידל אמר רב, שהרי בסיפא כתוב מפורש שבקדשים קלים אין מועלין בו, שזריקת פיגול אינה מביאה את האימורין של קדשים קלים לידי מעילה, שכל זריקה כשירה מבררת את האימורים להיות חלק גבוה וליקרא קדשי ה' שלאחר זריקת הדם האימורין של קדשים קלים יש בהם מעילה, אבל זריקת פיגול אינה מביאה את האימורי קדשים קלים לידי מעילה, על זה יש לנו ראיה מפורשת מהברייתא לדין הזה של רב גידל אמר רב.

והגמרא עכשיו דינה, לימא, הואיל ומסייע ליה סיפא, מסייע ליה נמי רישא, שגם ברישא יש לנו ראיה לדברי רב גידל, ממה שהרישא לא חילקה בין קודשים זריקה לאחר זריקה, משמע שאם פיגול בקדשי קדשים מועלים בו הכוונה אפילו אם היתה זריקה, ויהיה כאן אם כן ראיה גם לדין הראשון של רב גידל, שזריקת פיגול אינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה, כי לגבי הדין השני שזריקת פיגול אינה מביאה קדשים קלים לידי מעילה, זה מפורש בברייתא כדברי רב גידל, אבל מהרישא נוכל אולי גם להוכיח שזריקת פיגול אינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה.

ואת זה דוחה הגמרא, שאמנם סיפא מסייע ליה, אבל מהרישא אין ראיה שמסייע ליה נמי רישא, כי קדשים קלים פסיקא ליה, הכא לא פסיקא ליה, נאמר להסביר את דברי התנא שאמנם הרישא שכתוב שפיגול בקדשי קדשים מועלים בו מדובר לפני זריקה, ומה שהיה קשה לך שאם כן שלאחר זריקה יוצאים הקדשי קדשים מידי מעילה למה כתוב בסיפא קדשים קלים, ולמה הוא לא חילק ברישא עצמה לומר שבקדשי קדשים עצמם אחרי הזריקה זה יוצא מידי מעילה, אין הכי נמי שהוא יכל לחלק את החילוק הזה ברישא, אלא לכן בא התנא לומר את הסיפא שקדשים קלים אין מועלין בו, כי פסיקא ליה מילתא שבקדשים קלים שפיגל בהם אין בהם מעילה בין לפני זריקה ובין לאחר זריקה, לפני זריקה כי כל קדשים קלים לפני זריקת הדם אין בהם מעילה, וגם לאחר זריקה אין מועלין בו באימורים הואיל וזריקת פיגול היא לכן היא לא מביאה את האימורים לידי מעילה, ועדיף וחביב יותר בעיני התנא לומר את הדין הזה שקדשים קלים שהוא דין שפסיקא ליה שלעולם אין בהם מעילה בין קודם זריקה בין לאחר זריקה, יותר מאשר לחלק ברישא לגבי קדשי קדשים שיש בהם מעילה רק לפני זריקה ולאחר זריקה אין בהם מעילה, כך שמהרישא אין שום הכרח שמדובר אפילו לאחר זריקה, ואפשר לדחות שהרישא מדברת קודם זריקה ולכן מועלין, אבל באמת לאחר זריקה אין מעילה.

נמצא שלפי מסקנת הסוגיא, הגמרא הביאה ראיה ברורה לדברי רב גידל בדינו שזריקת פיגול אינו מביא קדשים קלים לידי מעילה, על זה הבאנו ראיה מפורשת מהסיפא של ברייתא זו, אבל על הדין הראשון שזריקת פיגול אינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה, על זה הגמרא דוחה שאין להוכיח מהרישא ואין להביא ראיה.

ושואלים כבר התוס' בסוף ד"ה לא דלא זרק, מאי שנא, הרי זה טעם אחד, כי הרי כל הסברא שדנים עליה אם הזריקה של פיגול יכולה להוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה, זה משום שמצאנו שיש לה לזריקת פיגול תורת זריקה לקבוע את הקרבן בפיגולו, וכשם שזו זריקה לרצות בכשר, כך זה נקרא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

זריקה לרצות בפסול לקבוע את הקרבן בפיגולו, ולכן אנחנו דנים אולי הזריקה הזאת מוציאה מידי מעילה, ואם כן איזה חילוק יש לחלק, שלגבי קדשים קלים הזריקה נחשבת זריקה שאינה מועילה מה שכל זריקה כשירה מועילה, כל זריקה כשירה מביאה את האימורין של קדשים קלים לידי מעילה וזריקת פיגול לא מביאה אותם לידי מעילה, היא שונה מזריקה כשירה, ואילו לגבי קדשי קדשים יהיה זריקת פיגול דינה כמו זריקה כשירה, זריקה כשירה מוציאה את הקדשי קדשים מידי מעילה וגם זריקת פיגול תוציא אותם מידי מעילה, ואיזה חילוק יש בזה.

ועונים תוס׳ שוב בשם רבינו פרץ, שיש חילוק, לגבי להוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה צריך שהזריקה תהיה זריקה שנחשבת זריקה ראויה לאכילת אדם, ובזה שהתורה קבעה את הקרבן בפיגולו לחייב כרת על אכילתו על ידי הזריקה, על אף שצריך כהרצאת כשר כך הרצאת פסול, הרי שהתורה החשיבה את הזריקת פיגול הזאת כזריקה שקובעת קרבן בפיגולו, לכן זה גם נחשב זריקה לגבי להוציא את הקדשי קדשים מידי מעילה, אבל בקדשי קדשים צריך שהזריקה תברר את האימורים שהם קדשי ה׳ ושהם עולים לגבוה, וזה אי אפשר לומר בזריקת פיגול, שהרי בזריקת פיגול ודאי שהאימורין של הקדשים קלים לא מובררים להיות חלק גבוה, שהרי אימורין של קדשים קלים שפיגלו בקרבן לא מקטירים אותם על המזבח, ולכן הזריקת פיגול אינה מביאה את האימורים של קדשים קלים לידי מעילה, כך מסבירים התוס׳.

ואמנם גם בשיטת הרמב״ם סובר הכסף משנה בהלכות מעילה בשם מהר״י קורקוס, ששיטת הרמב״ם היא אמנם כפי שמשתמע ממסקנת הסוגיא כאן שלענין דינו של רב גידל אמר רב שזריקת קדשים קלים אינה מביאה את הקדשים קלים לידי מעילה, פסק הרמב״ם במפורש בפרק ג׳ מהלכות מעילה הלכה ג׳, שקדשים קלים לא יבואו לידי מעילה על ידי זריקת פיגול, משא״כ לענין קדשי קדשים שזריקת פיגול אמר רב גידל אינה מוציאה אותם מידי מעילה, סובר המהר״י קורקוס שהרמב״ם לא פסק בזה הלכה כרב גידל, אלא שהרמב״ם סובר שזריקת פיגול כן מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה, וזה כדברי הגמרא אצלנו שלדין קדשים קלים שאינם באים לידי מעילה על ידי זריקת פיגול יש ראיה מהברייתא, ולדין קדשי קדשים שאינם יוצאים מידי מעילה על ידי זריקת פיגול את הראיה מהברייתא הגמרא דחתה.

אבל רוב המפרשים עמדו על דברי הרמב״ם וסוברים כמו הקרן אורה בסוגייתנו, וכן החפץ חיים בליקוטי הלכות, שהרמב״ם כשהוא אומר בהלכה א׳ שם בפרק ג׳ מהלכות מעילה, קדשי קדשים שעשאן במחשבת הזמן ובמחשבת המקום, כוונתו אפילו אם הוא עשה זריקה, והרמב״ם בשני הדברים פסק כרב גידל שגם זריקת פיגול אינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה, כמו שהיא לא מביאה את הקדשים קלים לידי מעילה, והחפץ חיים האריך כבר בסוגית הגמרא במנחות דף מ״ז, שם מוזכר בגמרא ולאו איתותב רב גידל, הרי הופרכו דבריו של רב גידל, ושם מדובר לענין קדשים קלים, וזה נגד הסוגיא שלנו שאדרבה מביאים ראיה לרב גידל, אומר כבר החפץ חיים מהתוס׳ שם שהסוגיא במנחות מדברת אליבא דרב פפא ששאל את אביי קושיא על רב גידל, ואביי אישתיק, ואילו הסוגיא שלנו וכך קי״ל להלכה כפי שהרמב״ם פסק, זה כתירוצו של ר׳ אבא, והרי יש מפורש במסקנת הסוגיא ראיה מהברייתא לדינו של רב גידל שקדשים קלים אינם באים לידי מעילה על ידי זריקת פיגול.

אם כן לדעת מהר״י קורקוס הרמב״ם פוסק כרב גידל רק במה שהוא אמר שזריקת פיגול לא מביאה קדשים קלים לידי מעילה, אבל במה שרב גידל אמר שזריקת פיגול אינה מוציאה קדשי קדשים מידי מעילה סובר המהר״י קורקוס שהרמב״ם לא פסק כדבריו, וזה כפשטות הסוגיא שיש ראיה מהברייתא רק לקדשים קלים ואת הראיה לקדשי קדשים דחינו, ואילו הקרן אורה והחפץ חיים ועוד הרבה נקטו בדעת הרמב״ם שבשני הדברים הוא פסק הלכה כרב גידל אמר רב, וכאן הנפקא מינה לדינא בין שיטתו של רש״י דהיינו המפרש לבין שיטתו התוס׳, לשיטת המפרש כל הדין של רב גידל שזריקת פיגול לא מביא קדשים קלים לידי מעילה ולא מוציא קדשי קדשים מידי מעילה זה רק אם בזריקה עצמה הוא פיגל, אבל אם הוא חשב בשחיטה מחשבת פיגול ובזריקה הוא זרק בסתם בלי מחשבת פיגול, אז באמת זה לא נחשב זריקת פיגול, היא תוציא קדשי קדשים מידי מעילה, ואילו לשיטתם של תוס׳ אין חילוק בזה וגם אם הזריקה היתה בשתיקה מכל מקום כיון שהשחיטה הוא חשב מחשבת פיגול זה נקרא זריקת פיגול שאינו מוציא קדשי קדשים מידי מעילה ואינו מביא קדשים קלים לידי מעילה.

למדנו במשנה, כלל אמר רבי יהושע כל שהיתה לה שעת היתר לכהנים אין מועלין בה, אם היה לקדשי קדשים שעת היתר לכהנים שוב אין בהם מעילה, וכל שלא היתה לה שעת היתר לכהנים מועלין בה ואם לקדשי קדשים לא היתה שעת היתר לכהנים עדיין יש בהם מעילה, והמשנה הסבירה איזוהי שהיתה לה שעת היתר לכהנים, שלנה אם הקדשי קדשים האלו לנו ועבר עליהם לילה בלינה, ושנטמאת או שהם נטמאו, ושיצאת שהם יצאו חוץ לחומת העזרה, אלו נקראים שהיתה לה שעת היתר לכהנים ואין בהם מעילה, ואיזוהי שלא היתה לה שעת היתר לכהנים, שנשחטה חוץ לזמנה, אם שחטו את הקרבן במחשבת חוץ לזמנו שבה הוא מפגל את הקברבן להיות פיגול, וחוץ למקומה שהוא שחט במחשבת חוץ למקומה שגם במחשה כזאת הוא פוסל את הקרבן, ושקבלו פסולין וזרקו את דמה שגם בזה נפסל הקרבן, בכל אלו הרי זה נחשב שלא היתה לה שעת היתר לכהנים, ויהיה מעילה באותם קדשי קדשים.

אמר ליה בר קפרא לבר (פדת) [פדא], בן אחותי, בר פדא היה בן אחותו של בר קפרא, פונה אליו בר קפרא ואומר לו, בן אחותי, ראה מה אתה שואלני למחר בבית המדרש, ראה ותתבונן מה עליך לשאול ממני מחר בבית המדרש, מסבירים תוס׳, כלומר למחר שנינו נהיה עסוקים בשעה זאת של שעת היתר לכהנים, ואתה תשאל אותי את השאלה הבאה כדי לברר את הדבר, ותכין את עצמך, שתראה לדקדק בדבר כדי שנוכל לישא ולתת בשאלה זאת, ומה היא השאלה, היתר שחיטה שנינו האם שעת היתר לכהנים שהוזכר במשנה הכוונה להיתר שחיטה, שאם הקדשי קדשים נשחטו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת קנים

פרק ראשון – חטאת העוף

מסכת קנים הודפסה בסדר הש"ס על אף שאין בה גמרא אלא רק משניות, ובסדר המשניות מסכת קנים מודפסת בסוף סדר קדשים אחרי כל המסכתות, ואילו אצלנו היא מסודרת בין מסכת מעילה לבין מסכת תמיד, אבל מדברי הרמב"ם שהתוי"ט הביא אותם בפתיחה למסכתא זו מסכת קנים, מבואר שגם הוא היה לו את הסדר הזה שמסכת קנים היא המסכת האחרונה בסדר קדשים, כי הרמב"ם מסביר את הטעם שהתנא סידר את מסכת קנים באחרונה, לאחר שהשלים לדבר בקרבנות הבאים מבהמה ובכל הנלוה עליהם, והסביר את תבנית הבית דהיינו תבנית בית המקדש שמקריבים בו את אותם הקרבנות, הכוונה למה שמבואר במסכת מדות, סידר אחריו מסכת קנים, ואין ענין במסכתא זו אלא לדבר בתערובי העופות, שאם יתערבו עולת העוף עם חטאת העוף מה דינם, ולכן באה המסכתא הזאת באחרונה מפני שכל ענייניה אינם מוכרחים, לפי שאפשר שיתערבו העופות ואפשר שלא יתערבו, ועוד שהדיבור עליו מעט מזעיר.

הרי שנתבאר מדברי הרמב"ם, שמסכת קנים היא המסכתא האחרונה בסדר קדשים, על אף שאנחנו כאן מוצאים אותה בסדר הש"ס בין מסכת מעילה לבין מסכת תמיד.

וכאמור על מסכתא זאת אין גמרא אלא רק משניות, ואם כן המפרשים של המשנה, הבטרנורה, התוי"ט, התפארת ישראל, הם המפרשים גם את המסכתא הזאת, ובנוסף לכך יש לנו מודפס כאן על דף גליון הגמרא חמשה פירושים מרבותינו הראשונים, מצד ימין יש לנו את הפירוש של המפרש שהוא המקביל לפירושו של רש"י, ומצד שמאל יש לנו את פירושם של התוס', ולמטה יש לנו את פירושו של הרא"ש שבדרך כלל הוא כבר מביא גם בתמצות הרבה משיטות הראשונים שקדמו לפניו, ויש לנו גם את פירושו של הראב"ד רבינו אברהם בר' דוד, ופירושו של בעל המאור רבינו זרחיה הלוי בר' יצחק, שהבעל המאור בפירושו תמיד מתייחס לדבריו ולפירושו של הראב"ד, ובין להשיג עליו, והוא תמיד מביא את דבריו בלשון פירש החכם, והחכם הכוונה לפירושו של הראב"ד.

ומן הראוי גם להקדים את מה שמבואר במשנה בפרקי אבות סוף פרק ג' משנה י"ח, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן חִסְמָא אוֹמֵר, קִנִּין וּפִתְחֵי נִדָּה, הֵן הֵן גּוּפֵי הֲלָכוֹת, תְּקוּפוֹת וְגִמַּטְרִיָּאוֹת, פִּרְפְּרָאוֹת לַחָכְמָה, ופירש הברטנורה, שהמלה "קנים" הכוונה למסכתא שאנחנו עומדים בה, כי קרבנות העוף קרויים קנים מלשון "קן צפור", ואת הלשון קנים הסביר גם התוי"ט אצלנו, שזה מלשון (דברים כ"ב) "כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ", וכתוב קַן בפת"ח, כי זה סמוך למלה צִפּוֹר, וביחיד אומרים "קֵן" בציר"י, וברבים אומרים "קִנִּין", וקן תמיד קרוי זוג של עופות, משא"כ עוף יחיד נקרא פרידה, אמר אם כן ר' אליעזר בן חיסמא שקנין הן גופו הלכות, שהמסכתא הזאת קנין אומר הבטנורה יש בהן הלכות חמורות, כמו אם נתערבו קרבן שהוא חובה בקרבן שהוא נדבה, או עולת העוף נתערבה בחטאת העוף, שעיקר העניינים האלו והחמור שבהם זה בפרק שלישי, שם זה עניני החשבון של התערובת של קינין.

והגאון בביאורי הגר"א שם על פרקי אבות הוסיף, שהחידוש במשנה הוא שעל אף שלכאורה דיני הקינין וכמו כן פתחי נדה שאין אנחנו עוסקים בהם עכשיו, כל פרטיהם הוא לפי כללי החשבון, כמו שמבואר אצלנו במסכתא, אעפ"כ הייתי סבור שלא הוצרך להם בתחילה רק את הכללים, וכל הפרטים נעשים על ידי כללי החשבון, על זה אמר קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות, רצה לומר שניהם מסיני, ואם כן שוב בהוה אמינא הייתי סבור לומר שחשבון תקופות וגמטריאות הם גם כן גופי הלכות, לזה אמר תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה.

- דף כ"ב ע"א

משנה א

חַטַּאת הָעוֹף נַעֲשֵׂית לְמַטָּה, בקרבנות מן העוף יש רק שני קרבנות, חטאת או עולה, והחטאת באה רק חובה דהיינו למי שהתורה חייבה אותו להבין קרבן חטאת העוף, ואינה באה נדבה, ואילו העולה באה בין בחובה ובין בנדבה, ונדבה היינו כשאדם נודר או נודב להביא עולה, ויש חילוקי דינים בין מעשיה של חטאת העוף לבין מעשיה של עולת העוף המתבארים כאן במשנה בקצרה, חטאת העוף נעשית למטה, הכוונה למטה מחוט הסיקרא, חוט הסיקרא היה כמין פס בצבע אדום שהיה בדיוק במחצית גובהו של המזבח כדי להבחין ולהבדיל בין מחציתו העליונה של המזבח לבין מחציתו התחתונה של המזבח.

וכפי שהביא בפירוש הרא"ש, לומדים שיש דמים עליונים ודמים תחתונים מזה שכתוב בפסוק "והיתה הרשת עד חצי המזבח", ודרשו חכמים בזבחים דף נ"ג ע"א התורה נתנה מחיצה בין דמים העליונים לבין דמים התחתונים, לבין הקרבנות שדם הקרבן צריך לינתן בעליון, היינו במחציתו העליונה של המזבח למעלה מחוט הסיקרא, לבין אלו שהדם שלהם צריך לינתן מחציו ולמטה.

ובחטאת העוף שכתוב "והזה מדם החטאת על קיר המזבח והנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח", רואים שיש בו גם הזאה וגם מיצוי, הזאה פירושו שהיו לוקחים את הגוף של חטאת העוף ומתיזים מרחוק אל קיר המזבח, ולאחר ההזאה יש המיצוי, מה שכתוב "והנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח", "ימצה" מלשון תמצית, שהיו ממצים ודוחקים את העוף וסוחטים אותו אל יסוד המזבח, ומכאן דורשת הגמרא בזבחים דף ס"ד ע"ב, שכיון שכתוב "והנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח", ולפני זה כתוב "והזה מדם החטאת על קיר המזבח", הרי שההזאה נעשית על הקיר ומה שנשאר מהדם ממצים אל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יסוד המזבח, דורשת הגמרא איזהו קיר שהשיריים שלו מתמצים ליסוד, הוי אומר זה קיר התחתון, דהיינו, איזהו הקיר שאם תמצה משם את הדם אז הוא יתמצה אל היסוד, הרי זה הקיר התחתון, פירושו במחציתו התחתונה של קיר המזבח, שהרי במבנה גובהו של המזבח היה לנו את היסוד, היסוד היה כלשונו יסוד ההמזבח שהיה אמה גובה ואמה רוחב, ומשם והלאה המזבח נכנס, היינו הוא נהיה מצומצם יותר מכאן אמה ומכאן אמה, ועד שהוא היה מגיע לגובה של הסובב, ששוב היה מטצמצם, הסובב היה אמה רוחב מסביב לכל המזבח, שבו היו הכהנים הולכים עליו, ומשם שוב המזבח מצטצמם באמה מכל צד, אז הרי אם יעשו את ההזאת הדם של החטאת בקיר העליון, משם הדם לא יזוב אל היסוד, אלא יזוב אל הסובב, שמספיק בין מחציתו העליונה.

ואמנם הסובב לא היה בדיוק במחצית המזבח, כי למטה מהסובב היתה עוד אמה שהיא עדיין מהחצי העליון של המזבח לפי החשבון של גובה המזבח היה הסובב אמה אחת מעל חוט הסיקרא שהוא בדיוק הסימון של חצי המזבח, דהיינו אמה אחת מתחת לסובב היא עדיין למעלה מחוט הסיקרא, אבל אם תגיד לעשות למעלה, אז הרי למעלה יכול גם להיות למעלה מהסובב, ואז הדם לא זב ולא מתמצה אל היסוד, אלא הוא מתמצה וזב אל הסובב, ומזה למדנו שצריך שהזאת הדם של חטאת תהיה אל קיר המזבח שזה קיר שממנו הדם מתמצה, פירושו זב ונוזל אל היסוד.

וחוזרת הגמרא בזבחים ושואלת, אולי נאמר שאת ההזאה נעשה באמת למעלה, ואת המיצוי נעשה למטה, הרי רק במיצוי הדם כתוב כך, שהרי בחטאת יש הזאת הדם ומיצוי הדם, ורק במיצוי הדם כתוב "אל יסוד המזבח", אז אולי את ההזאה נעשה למעלה, ואת המיצוי נעשה למטה, וכמו שלמעשה עושים בחטאת בהמה, שאת זריקת הדם של חטאת בהמה מתן ארבע מתנות על ארבע קרנות נלמד עוד מעט שעושים אותם למעלה, ואילו את השיריים שופכים אל היסוד, אז נגיד גם כאן שהזאת הדם נעשית במחציתו העליונה של המזבח, ורק מיצוי השיריים הוא נעשה בקיר התחתון שזה "אל היסוד".

ועל זה עונה הגמרא, וכי כתוב "יְמַצֶּה", כתוב "יִמָּצֶה" מאליו, כלומר אם היה כתוב "יְמַצֶּה" היה באמת משמע שהפסוק מתייחס רק לשיריים, והפסוק אומר "וזה מדם החטאת על קיר המזבח, והנשאר בדם "יְמַצֶּה" היינו יעשה את פעולת המיצוי אל יסוד המזבח, ואז היית יכול לחלק שההזאה תהיה בקיר העליון והמיצוי יהיה בקיר התחתון אל היסוד, אבל כיון שכתוב "יִמָּצֶה" שהמשמעות היא מאליו, משמע שזה מתייחס לא רק לשיריים שנשארים בעוף אחרי ההזאה, אלא גם לדם של ההזאה עצמה, וכך פירושו של הפסוק, "והזה מדם החטאת על קיר המזבח", היכן, במקום ש"וְהַנִּשְׁאָר בְּדָם יִמָּצֶה" מעצמו, וממילא מה שנשאר יזוב ויזול ויתמצה "אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", והיינו קיר התחתון.

אם כן למדנו שחטאת העוף נעשית למטן, הכוונה להזאת הדם של חטאת העוף שהיא צריכה להיות למטה מחוט הסיקרא, שזה הקיר התחתון במחציתו התחתונה של המזבח, היכן שמשם ימצה הדם אל יסוד המזבח, וכמובן שגם המיצוי של חטאת העוף שהוא המיצוי של השיריים הוא בודאי גם נעשה למטה מחוט הסיקרא, שעל זה ודאי כתוב בפסוק "וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֶה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", הרי שההזאה והמיצוי שניהם נעשים למטה.

אבל במקום מליקה של חטאת העוף, שהיא העבודה הראשונה של קרבן חטאת העוף, נחלקו בה הראב״ד והבעל המאור, שבזבחים בדף ס״ג עמוד ב׳ אומרת הגמרא, "מָלְקָה בכל מקום במזבח כשירה", המליקה בכל מקום במזבח כשירה, ויש לדון בזה האם דין זה נאמר רק בדיעבד, או שהוא נאמר אפילו לכתחילה, והאם בכלל צריך בשביל המליקה מזבח.

הראב״ד לומד שמה שהגמרא אומרת "מלקה בכל מקום במזבח כשירה", פירושו שלכתחילה צריך שהמליקה תיעשה במקום שהוא קרוב למקום שבו מזים את הדם של חטאת העוף וממצים את הדם, כדי שלא יתפזר דם הנפש, שהרי כתוב בחטאת העוף "והזה מדם החטאת" אז צריך מעצמו של חטאת, ולכן ההזאה של החטאת העוף נעשית באופן זה שהוא אוחז את הראש ואת הגוף של החטאת ומזה בו למטה מחוט הסיקרא בקרן המערבית דרומית כפי שהראב״ד הביא מדברי הגמרא במפורש, הרי שצריך שהמליקה תהיה במזבח ובמקום שקרוב למקום הזאתה.

והבעל המאור חולק על זה שהראב״ד אומר שצריך מליקה במזבח כדי שתהא קרובה למקום הזאתה ומיצוי דמה שלא יתפזר דם הנפש, כי הבעל המאור לומד שמה שכתוב "מלקה בכל מקום היתה כשירה", זה לאו דווקא במזבח, אלא אין למליקה של חטאת העוף קביעות מקום בכלל, אפילו לא לכתחילה, ולא חוששים לפיזור דם הנפש, והקביעות מקום היא רק להזאה של החטאת העוף ולא למליקה, כי למליקה של חטאת לא הצריך הפסוק בכלל מזבח, ולכן אין לה קביעות מקום, ומה שהוזכר "מלקה בכל מקום במזבח" שמשמע לכאורה שכן צריך מזבח, אין זה בא לומר שצריך מזבח, אלא זו רבותא, שאע״פ שהוא עושה את המליקה למעלה כמעשיה של עולת העוף בכל זאת החטאת כשירה, משא״כ בעולת העוף אם את המליקה שצריך לעשות למעלה הוא עשה אותה למטה כמו חטאת העוף, אז זה יהיה פסול.

וְחַטַּאת בְּהֵמָה לְמַעְלָה, חטאת בהמה דינה הפוך מחטאת העוף, שהיא נעשית למעלה, פירושו שאת הדם של חטאת בהמה צריך לתת על קרנות המזבח כלשון הפסוק, ולכן זה צריך להיות למעלה מחוט הסיקרא, שהרי צריך ארבע קרנות, והקרנות היו למעלה.

וגם בזה נחלקו הראשונים, המפרש והברטנורה פירשו, שמה שמתן דם של ארבע מתנות על ארבע קרנות שהיו נותנים מחטאת בהמה היה צריך להיות למעלה, פירושו בגופה של קרן.

אבל שיטת הרמב״ם בפרק ה׳ מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ז׳, שמתן דם של החטאות צריך להיות ארבע מתנות על ארבע קרנות של המזבח החיצון, מחצי מזבח ולמעלה, לפי שנאמר בו "על קרנות המזבח".

וביאר שם הכסף משנה שהרמב״ם פסק מכח סוגית הגמרא שלא צריך דווקא בגופן של קרנות, אלא מספיק שזה יהיה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מחצי העליון של המזבח, וזו היא המשמעות הפשוטה של וחטאת בהמה למעלן, פירושו למעלה מחוט הסיקרא, ולאו דווקא בגופן של הקרנות שהיו באמה האחרונה של גובה המזבח מעל גג המערכה בארבע פינות המזבח, ולאו דווקא בגופה של קרן.

ומזכיר הראב״ד שיש עוד חילוק בין חטאת בהמה לחטאת העוף, שבחטאת בהמה המתן דם היה נעשה באצבע, ובזה באמת החטאת גם שונה מכל הקרבנות, שבכל הקרבנות היו זורקים את הדם מתוך כלי שרת, ואילו בחטאת בהמה היה הכהן טובל את האצבע שלו בדם שבכלי ובו היה נותן ארבע מתנות על ארבע קרנות, אבל בחטאת העוף ההזאה היתה נעשית על ידי שהוא אוחז בראש ובגוף של העוף עצמו ומתיז בזה את הדם אל מחציתו התחתונה של קיר המזבח.

אבל בעולה אומרת המשנה, עוֹלַת הָעוֹף נַעֲשֵׂית לְמַעֲלָה, וְעוֹלַת הַבְּהֵמָה לְמַטָּה, אצל עולה זה בדיוק הפוך מאצל חטאת, כי בחטאת למדנו שחטאת העוף נעשית למטה וחטאת בהמה למעלה, ואילו בעולה הדין הוא שעולת העוף היא הנעשית למעלה ועולת בהמה היא הנעשית למטה.

(וכדי לזכור אפשר לתת בזה סימן, שעולת העוף הרי זו עולה, שהיא למעלה, וגם עוף הוא יותר רוחני מבהמה, שהרי ידוע שעופות נעשו מיסוד יותר רוחני מהבהמות, כי הבהמות נבראו מהאדמה, ואילו העופות נבראו מן הרקק שזה עפר מעורב עם מים, על כן עולת העוף למעלה, ועולת בהמה למטה, ועיין בתפארת ישראל עוד סימנים.)

ומהיכן לומדים שמעשי עולת העוף נעשית למעלה.

מביאים כבר הרא״ש והמפרש את הגמרא בזבחים דף ס״ה, שלגבי המליקה, לומדים את זה בהיקש ממה שכתוב בפסוק ״ומלק את ראשו, והקטיר״, מה הקטרה בראשו של מזבח אף מליקה בראשו של מזבח, מזה לומדים שבעולת העוף המליקה צריכה להיות גם כן בראש המזבח, ובזה זה שונה מחטאת העוף, כי בחטאת העוף למדנו שהמליקה בכל מקום במזבח כשירה, כמו שהזכרנו כבר, ובעולת העוף צריך שהמליקה תהיה למעלה בראשו של מזבח מהיקש להקטרה.

ולגבי המיצוי, שבזה עולת העוף שונה מחטאת, שבחטאת העוף יש הזאת הדם ולאחריה מיצוי של השיריים, אבל בעולת העוף יש רק מיצוי, והמיצוי הזה הוא זריקת הדם של עולת העוף, ויש חילוק בין המיצוי של חטאת העוף למיצוי של עולת העוף, המיצוי של חטאת העוף הוא מיצוי של שיריים, וזו מחלוקת בגמרא אם המיצוי הזה מעכב או לא, והראב״ד פוסק אצלנו שהמיצוי אינו מעכב מכיון שזה שיריים, אז כמו ששפיכת שיריים של חטאת בהמה אל היסוד לא מעכבת בכפרת הקרבן, כך מיצוי של השיריים של חטאת העוף לא מעכבת בכפרת הקרבן, והבעל המאור השיג על הראב״ד, ושואל עליו איך הוא פוסק בפשיטות שהמיצוי בחטאת העוף לא מעכב, הרי זו מחלוקת בגמרא אם המיצוי מעכב או לא, אבל עכ״פ מיצוי של עולת העוף ודאי הוא לעיכובא, כי המיצוי של עולת העוף הוא בעצם ההזאה וזריקת הדם של עולת העוף, כי בלי זה לא היה שום זריקה של דם הקרבן, וכבר הסברנו שהחילוק בין הזאה למיצוי הוא, שבחטאת העוף שהוא עושה את הזריקה בהזאה הוא מחזיק את הראש והגוף של החטאת העוף ומתיז את הדם למרחוק, ואילו בעולת העוף הוא דוחק וסוחט את העוף אל קיר המזבח כדי שיתמצה ממנו הדם, וזו היא זריקת הדם של עולת העוף שהיא הכפרה של הקרבן, וגם המיצוי דם של עולת העוף נעשה למעלה, פירושו למעלה בראש המזבח, כי כך נלמד מההיקש שכתוב ״והקטיר ונמצה דמו״, וכי יכול להיות שאחרי שהוא הקטיר רק אז יהיה מיצוי הדם, הרי מיצוי הדם בעולה הסברנו שזה כמו הזריקה בכל הקרבנות, ואי אפשר להקטיר את האימורים לפני זריקת הדם, כי זריקת הדם של כל קרבן היא המתירה את הקטרת האימורין על המזבח, ולכן גם מיצוי הדם הוא המתיר את הקטרת בשר העולה על המזבח, אלא בודאי הכוונה ללמוד היקש, שכמו שההקטרה נעשית בראש המזבח, כך המיצוי צריך להיות בראש המזבח, ונחלקו בזה התנאים, כפי שהרא״ש והראב״ד הביאו, יש מי שסובר שבאמת מיצוי צריך להיות בקרן אצל מקום ההקטרה שעל המזבח, הרי גג המזבח שם היתה המערכה איפוא שמקטירים את כל המזבח, והקרן היא בסמוך לזה, אז זה מקום ההקטרה, ויש מי שסובר שהכוונה רק למעלה ממחציתו של המזבח, דהיינו למעלה מחוט הסיקרא, ואפילו אם הוא עשה את המיצוי שהוא זריקת הדם של עולת העוף למטה מהסובב, וכפי שכבר הקדמנו שהסובב יש אמה למטה מהסובב שהיא עדיין למעלה מחוט הסיקרא, אז גם זה יהיה כשר, כיון שבדיעבד אם עושים מערכה על הסובב אפשר שם להקטיר, אז זה גם נחשב מקום הקטרה, וכל מחציתו העליונה של המזבח למעלה מחוט הסיקרא כשירה למיצוי הדם של עולת העוף.

אבל עולת בהמה נעשית למטה, עולת בהמה זריקת הדם שלה צריך להיות למטה מחוט הסיקרא, כי לומדים ממה שכתוב ״על יסוד מזבח העולה״ שדם העולה צריך להיות למטה במקום שיש יסוד.

[ו]אִם שְׁנָה בָּזֶה וּבָזֶה, פָּסוּל, אם עשה מעשי חטאת העוף למעלה ומעשי חטאת בהמה למטה, או מעשי עולת העוף למטה ומעשי עולת בהמה למעלה, הקרבנות האלו פסולים.

אלא שיש בזה חילוק, שבחטאת העוף אם הוא שינה לעשות למעלה, הכוונה על ההזאה, כי מליקה כבר למדנו שמליקה בכל מקום במזבח כשירה, והזאת הדם היא זו שאם הוא שינה ובמקום לעשות את הזאה של חטאת העוף למעלה מחוט הסיקרא הוא עשה את זה למטה מחוט הסיקרא פסול.

ואילו במיצוי הדם של חטאת העוף, זה תלוי במחלוקת האם המיצוי הדם של חטאת העוף הוא עדיין מעכב בכפרת הקרבן או לא, מי שסובר שמיצוי הדם מעכב, כי אפילו מיצוי הדם שזה שיריים זה מעכב בכפרת הקרבן, לדבריו גם מיצוי הדם אם הוא יעשה אותו למעלה במקום שהוא צריך לעשות אותו למטה זה יהיה פסול, ולמי שסובר שמיצוי לא מעכב, אז ודאי אם הוא יעשה את המיצוי הדם למעלה לא יכול החטאת ליפסל, כי הרי זה לא גרע ממי שלא עשה את המיצוי בכלל, שהמיצוי הוא לא לעיכובא, וזה מה שהזכרנו מדברי הראב״ד שאומר שמכיון שמיצוי הדם בחטאת העוף לא מעכב אז גם אם הוא מיצה את הדם בכל מקום במזבח כשירה, ורק הזאת הדם אם הוא שינה פסול.

אבל בעולת העוף בין אם הוא שינה במליקה, שבעולת העוף

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המליקה צריכה להיות למעלה והוא עשה אותה למטה, ובין שהוא שינה במיצוי של עולת העוף שהוא במקום ההזאה של הדם בעולת העוף שצריך להיות למעלה והוא עשה אותה למטה, בשני האופנים הקרבן פסול.

ומנין לומדים בכלל ששינוי מקום של זריקת הדם פסול, מביא כאן הרא״ש, וכך מביאים עוד ראשונים, מברייתא בתורת כהנים, שם אומרת ברייתא, שממה שכתוב ״ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים ביום השלישי, לא ירצה״, לומדים שאם נשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו פסול, והברייתא שואלת, מנין לנשחט בלילה, וניתנין למעלה שנתנן למטה, וניתנים למטה שנתנן למעלה, שגם הם פסולים, תלמוד לומר ״לא יחשב לו״, כך הביא הרא״ש בקצרה, והראב״ד בפירושו בסוף דף כ״ג ע״א הביא את כל הברייתא הזאת בארוכה, איך לומדים בדיוק ששינוי המקום בהזאת הדם פוסל את הקרבן.

ומסבירה המשנה, סֶדֶר קִנִּים כָּךְ הוּא, כפי שהסברנו המלה קינין היא לשון רבים של קן, ובכל קן יש בו זוג של עופות, וכך הוא סדר הקרבת הקינין, הַחוֹבָה קן הבא לחובת האדם, דהיינו כשהתורה מחייבת אותו להביא קן, הקן הזה בא אֶחָד חַטָּאת, וְאֶחָד עוֹלָה, עוף אחד קרב חטאת ועוף אחד קרב עולה.

ואלו הם הקינין הבאים חובה, מפרש המפרש שהם שבעה, כגון קרבן **זב וזבה** שתמיד מביאים שני תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה, בין בעשירות ובין בדלות, וכן קרבן שבא על **טומאת מקדש וקדשיו** בדלות, דהיינו כשאין לאדם הזה אפשרות להביא כשבה או שעירה לחטאת, אז הוא מביא שתי תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה, וכמו כן קרבן הבא על **שמיעת קול וביטוי שפתים**, וכן **יולדת** בדלות שמביאה שתי תורים או שני בני יונה אחד חטאת ואחד עולה, וכך מונה אותם גם הראב״ד.

ואילו הבעל המאור שואל שיש עוד קן הבא לחובה, והוא **בנזיר טמא**, נזיר שנדר בנזירות ונטמא, כשהוא נטהר מטומאתו הוא מביא שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת כמו שמפורש בפרשת במדבר.

והברטנורה מעיר, שיש קן שבא שתי עופות בחובה ושתיהן עולה, זה קן שהגר מביא כשהוא מתגייר, המפורש במסכת כריתות דף ט׳, אלא שהתנא לא חש על זה כי הם אינם מצויים כל כך כמו שאר הקרבנות, ובדרך כלל קרבנות חובה הקן שמביאים הוא אחד לחטאת ואחד לעולה.

אבל בְּנָדָרִים וּנְדָבוֹת, מה שלמדנו שאפשר להקריב קן לנדבה, בזה כֻּלָּן עוֹלוֹת, בזה שניהם קרבים עולה, שהרי חטאת לעולם אינה באה בנדבה, לכן אם הוא אומר ״הרי עלי קן״ הוא מביא שתי פרידות, היינו שני עופות, שתי תורים או שני בני יונה, שניהם באים עולה.

ומפרשת המשנה מהו החילוק בין נדר לנדבה, אֵיזֶהוּ נֶדֶר, הָאוֹמֵר חֲרֵי עָלַי עוֹלָה, אם הוא קודם נדר והתחייב להביא קרבן עולה, זה נקרא נדר, וְאֵיזֶהוּ נְדָבָה, הָאוֹמֵר חֲרֵי זוֹ עוֹלָה, דהיינו כשהוא מיד הפריש את הקרבן להקדיש אותו בלשון ״הרי זו עולה״, זה נקרא נדבה.

ואומרים הראשונים, הרא״ש בקצרה והראב״ד יותר בארוכה, שזה נלמד מהפסוקים, בנדר כתוב בפרשת מטות ״ונדריה עליה״, ומכיון שכתוב ״עליה״ משמע שהלשון ״עלי״ זהו מה שהתורה קוראת נדר, וכמו כן כתוב ״לאסור איסר על נפשה״, משמע שנדר זו התחייבות שחלה על האדם להביא את הקרבן, וכל פרשת נדרים היא בלשון ״עלי״.

ואילו נדבה זה מי שאומר ״הרי זו״, שהרי בתרומת המשכן כתוב ״מאת כל איש אשר ידבנו לבו״, הרי שכתוב שם לשון נדבה, והתורה אומרת, ״וזאת התרומה אשר תקחו מאתם״, דהיינו ש״הרי זו״ כלשון ״וזאת״ משמעותו נדבה, שהנדבה היא בלשון הרי זו, ובכל פרשת המשכן שהיא בנדבה כמו שכתוב ״נדיב לבו״ ו״אשר ידבנו לבו״, כתוב לשון ״להביא״, כגון ״כל נדיב לבו יביאנו״ ״והם הביאו חח ונזם״, משמע שלא היה מחוסר הפרשה, רק היה צריך להביא את זה ולא יותר.

אבל גבי נדר כתוב ״כי תדור נדר לה׳ אלוקיך לא תאחר לשלמו״, ואם היה מדובר במזומן לתוך ידו שהוא כבר הפריש אותו, הפסוק היה צריך לומר ״לא תאחר להביאו״, ואם כן כשכתוב ״לא תאחר לשלמו״ משמע שהוא עדיין לא הפריש. מכאן למדנו שלשון נדר המוזכר בתורה תמיד מדובר במי שאומר ״הרי עלי״, ולשון ״נדבה״ זה מי שאומר ״הרי זו״.

והמשנה מפרשת כעת את ההבדלים לדינא בין נדר לנדבה, מַה בֵּין נְדָרִים לִנְדָבוֹת, איזה חילוק דין יש אם זה נדר או נדבה, אֶלָּא, שֶׁהַנְּדָרִים, מֵתוּ אוֹ נִגְנְבוּ, חַיָּבִים בְּאַחֲרָיוּתָם, כיון שהוא קדם לנדור ״הרי עלי״, יש עליו חיוב אחריות, ולכן אפילו אם הוא כבר הפריש את הבהמה שבה הוא רצה לקיים את הנדר שלו להקריב, מכל מקום אם הבהמה מתה או נגנבה או נאבדה הרי הוא חייב להביא אחרת, וכפי שמביא הרא״ש מהגמרא במגילה דף ח׳, ״דכמאן דארכביה אכתפיה דמי״ פירושו כאילו הוא הרכיב את החיוב על הכתפיים שלו, דהיינו שהוא עשה את זה על עצמו חובה במה שהוא אמר ״הרי עלי״, **וּנְדָבוֹת, מֵתוּ אוֹ נִגְנְבוּ, אֵין חַיָּבִים בְּאַחֲרָיוּתָן, שמכיון שהוא כבר הפריש את הבהמה ואמר הרי זו, אז כל זמן שהיא קיימת הוא צריך להביא אותה ולהקריבה, אבל מתה או נגנבה הוא כבר לא חייב באחריותה להביא אחרת תחתיה.**

- דף כ״ב ע״ב

משנה ב

חַטָּאת שֶׁנִּתְעָרְבָה בְּעוֹלָה, וְעוֹלָה בְּחַטָּאת, מדובר כאן **בחטאת העוף ועולת העוף,** כי ממשנה ב׳ והלאה כל המסכתא מדברת רק בקינין, דהיינו בקרבנות הבאים מעוף, אומרת אם כן המשנה, שחטאת העוף שנתערבה בעולת העוף, דהיינו עוף שבשעת לקיחה הקדישו אותו להיות חטאת, שנתערב עם עוף שבשעת לקיחה הקדישו אתו לעולה, או להיפך, **אֶפִלּוּ אֶחָד בְּרִבּוֹא,** אפילו אם חטאת אחת נתערבה בעשרת אלפים עולות, או עולה אחת נתערבה בעשרת אלפים חטאות, **יָמוּתוּ כֻּלָּם** כולם צריכים למות, כי הם פסולים להקרבה, שהרי בכל עוף יש להסתפק אם הוא חטאת או עולה, ואם הוא חטאת הרי מעשיה צריכים להיות למטה ואם יעשו אותם למעלה יהיה פסול, ואם הוא עולה צריכים להיות מעשיה למעלה ואם יעשו אותם למטה יהיה פסול, לכן ימותו כולם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והוסיפו הראב״ד והרא״ש בפירושם, שעל אף אם זה היה זבחים שנתערבו, דהיינו קרבנות בהמה, היה לנו עצה שירעו עד שיסתאבו, שלא צריך שדווקא ימותו, אלא משאירים אותם לרעייה עד שיפול בהם מום ואז נפדה אותם ובדמים נקנה קרבנות, מכל מקום בעופות אי אפשר לעשות כך, כי בעופות לא יועיל שיפול בהם מום, כיון שאין פדיון לעופות כמו שכבר למדנו במסכת מעילה דף י״ב, ולכן אין ברירה אלא שימותו כולם.

והטעם שאין כאן ביטול ברוב הוא, מסביר הברטנורה שזה בגלל שבעלי חיים יש להם חשיבות והם אינם בטלים ברוב, והתוס׳ בסוף עמוד א׳ כבר הזכירו שיש על זה סוגיא באריכות במסכת זבחים בפרק התערובת, למה זה לא בטל ברוב, ולמה אי אפשר לעשות את העצה של נכבשינהו כי היכי דניידן ונאמר כל דפריש מרובא פריש, אלא שהתוס׳ עצמם כתבו ששם יש להאריך ולא שייך הכא, לכן לא נאריך כאן בביאור הדין הזה.

עוד אומרת המשנה, חַטָּאת שֶׁנִּתְעָרְבָה בְּחוֹבָה, חובה הכוונה לקן שלם שבא כקרבן חובה, דהיינו שני עופות שצריך להביא מהם אחד חטאת ואחד עולה, אם זה לגבי זב או זבה או יולדת או אחרים שהם צריכים להביא אותו בחובה, וקן חובה זה, מדובר בקן סתומה, דהיינו שלא פירשו בשעת לקיחת וקניית העופות איזה מהם יהיה לחטאת ואיזה מהם יהיה לעולה, אלא לקחו קן בסתם, כי הכלל הוא שקביעת שם קרבן העוף לעולה או לחטאת יכול להיות רק בשעת הלקיחה והקנייה, או בעשייתו של הכהן, שכשהכהן בא להקריב אותם ועושה את האחד מהם כמעשה עולת העוף אז הוא קובע אותו לעולה, ואז ממילא העוף השני נקבע כחטאת, ואם הוא עושה אותו כמעשה חטאת העוף אז השני נקבע כעולה, אבל כאן בקן חובה שאנחנו מדברים בה, כיון שהיא קן סתומה שהוא לא פירש מי הוא החטאת ומי העולה בשעת לקיחה, אז אין כאן עוף מסויים שהוא דוקא חטאת ועוף מסויים שהוא דווקא עולה, אלא כל עוף יכול להיות או חטאת או עולה, אז אומרת המשנה, אם מצד שני יש לנו עוף שהוא כבר נתפרש להיות חטאת, דהיינו שפירש בשעת לקיחה שהיא חטאת, או שהכהן כבר הקריב את הזוג שלו כעולה, והעוף הזה נתערב בקן חובה סתומה של שתי עופות שלא נתפרש איזה מהם חטאת ואיזה מהם עולה, והרי שיש לי עכשיו שלושה עופות, שאני יודע ששנים מהם צריכים להיות קריבים כחטאת, ואחד מהם צריך להיות קרב כעולה, מכיון שאני לא יודע איזהו החטאת ואיזה הם השניים שהם סתומים שלא נתפרשו שאחד מהם לחטאת ואחד מהם לעולה, אֵין כָּשֵׁר אֶלָּא כְּמִנְיַן חַטָּאוֹת שֶׁבַּחוֹבָה, אי אפשר להקריב מהם רק כמספר החטאות ששיש בקן חובה עצמו, דהיינו אם הוא נתערב בשני קיני חובה כפי שהמפרש והברטנורה מפרשים במשנה, אז אפשר להקריב מהם רק שתי חטאות והשאר ימותו, וכך גם אם הוא נתערב במאה קינים סתומים אז אפשר להביא רק מאה חטאות והשאר ימותו.

ואילו הרא״ש נקט כדוגמה במשנה כשהחטאת נתערבב בקן סתום אחד, שאז אפשר להקריב רק חטאת אחת, (ונראה לי שהוא גרס במשנה כפי הגירסא ״כמנין חטאת שבחובה״).

ונבאר את הדברים, בציור שבו המשנה מדברת לפי הרא״ש, הרי שבקן הסתומה צריך אחד מהעופות להיות קרבן חטאת לחובתו, זה נקרא שיש כאן חטאת אחת בחובה, היינו בקן הסתומה, אז יוכלו לקחת עוף אחד מהשלושה ולהקריב אותו כחטאת וזה יהיה כשר ממה נפשך.

כי אם העוף הזה שלוקחים עכשיו הוא זה שכבר נקבע כחטאת שהתערב כאן, הרי שמקריבים אותה כחטאת כפי שהיא הוקדשה כבר בשעת הלקיחה להיות חטאת, ושני העופות שנשארו אחד מהם הוא עולה ואחד מהם הוא חטאת ואי אפשר להקריב אותם כיון שלא יודעים מי הוא החטאת ומי הוא העולה.

ואם העוף הזה הוא לא זה שנקבע כחטאת, אלא זה אחד מהשנים שהם סתומים בלי שנתפרשו, הרי הכהן עכשיו כשהוא מקריב אותו הוא יכול לעשות אותו כחטאת, שהרי זה מה שהסברנו שבקן סתומה הכהן בעשייתו הוא קובע אותה להיות חטאת, ושני העופות שנשארו, אחד מהם הוא החטאת שהתערב, והשני הוא הזוג שנקבע עכשיו כעולה, ולכן אותם אי אפשר כבר להקריב כיון שלא יודעים מי הוא החטאת ומי הוא העולה.

וכן לקחת עוף אחד מהשלושה ולעשות אותו עולה אי אפשר, שמא העוף הזה הוא העוף שנתערב והוא הוקדש קודם לחטאת ואיך תעשה אותו כעולה.

וכפי שהסברנו שתי חטאות הוא גם לא יכול להקריב מהשלושה, כי שמא את הראשונה שהוא יקריב לחטאת היתה מהקן חובה, ובזה הוא יקבע את השניה שבקן תהיה עולה, ואם הוא יקח כעת את העוף השני להקריב אותו כחטאת אז יש ספק אולי זה הזוג של הראשון שהוא קבע כחטאת והרי הוא צריך להיות קרב עולה, ואיך הוא יקריב אותו כחטאת.

על כן אפשר להביא רק עוף אחד לחטאת, ואם כל שלושת העופות היו של יולדת אחת לדוגמה, אז יחסר לה חטאת ועולה, והיא תצטרך להביא קן אחר לחובתה, ותקריב ממנו אחד לעולה ואחד לחטאת.

וכך גם אם החטאת נתערבה בשני קינים, דהיינו בארבע עופות, כפי שמפרשים הברטנורה והמפרש ועוד מפרשים, איך שיהיה אפשר להקריב מהם שתי חטאות, כי כשהוא מוציא חטאת אחת, עדיין לא נקבע אף אחד מהנשארים בקן כעולה, ורק כשהוא מוציא את החטאת השניה אז אם לא הראשונה ולא השניה היתה החטאת שנתערבה יקבעו שנים מהשלוש שנשארו כעולה.

ועל אף שיתכן שאחת מהשנים שהוא הוציא ראשונים היתה החטאת שנתערבה, ואם כן עדיין נשארו שלוש פרידות סתומות בתוך הקן והוא יכול להקריב עוד אחת מהם כחטאת לפני שיקבעו השנים כעולה, מכל מקום הרי יש לחשוש שאדרבה החטאת שנתערבה עדיין נמצאת בתוך הקן והשתים האחרות כבר נקבעו כעולה, ונשאר בקן שתי עולות מעורבות עם חטאת אחת שאי אפשר להקריב אותם מספק.

ובדוגמה זאת אם כל העופות הם של יולדת אחת, הרי שהיה לה כאן שלוש חטאות ושתי עולות, והיא הקריבה רק שתי חטאות, אז היא תצטרך להביא עוד חטאת ושתי עולות.

וְכֵן וכך גם יהיה אותו דין, עוֹלָה שֶׁנִּתְעָרְבָה בְּחוֹבָה, אם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

עוף שהוקדש ונתפרש בלקיחתו להיות עולת העוף, נתערב בחובה, כפי שכבר הסברנו שזה קן של שני עופות שבאים סתומים ועדיין לא נתפרש איזה מהם חטאת ואיזה מהם חובה, אֵין בָּשֵׂר אֶלָּא כְּמִנְיַן עוֹלוֹת [עולה] שֶׁבַּחוֹבָה, גם כאן לא יוכלו להקריב רק כמנין העולות שיש בחובה.

דהיינו לפי פירוש הרא״ש, אם נתערב חטאת אחד עם שני עופות שהם סתומים, יקח עוף אחד ויקריב אותו כעולה ממה נפשך, כי אם העוף הזה הוא העולה שנתערבה, הרי זו עולה כשירה, ואם זה מהשני עופות שהם בקן שבאו סתומים ולא נתפרשו, אז עכשיו בעשייתו של הכהן שהוא יקריב אותה לעולה הוא יעשה אותה לעולה.

ושוב גם כאן בעל הקן של החובה אם זו יולדת או זב או זבה וכו׳, יצטרך להביא קן אחר לחובתם, שבו יקריבו אחד לעולה ואחד לחטאת.

(וכנראה שהרא״ש פירש כך כי גרס כאן ״כמנין עולה שבחובה״, אבל גם הוא יסכים שיהיה אותו הדין אם עולה אחת נתערבה בשני קינים, כפי ששאר המפרשים פירשו במשנה, ואז יהיה אפשר להקריב שתי עולות, ובעל הקרבן יצטרך להביא עוד עולה ושתי חטאות, וכן אם אם היא נתערבה במין יותר גדול של קיני חובה, כפי שהמשנה עצמה תסיים לומר.)

וכפי שהרא״ש כבר הסביר, זה הכל אם החטאת או העולה שנתערבה והחובה היו כולם של אותו בעל הקרבן, שהרי אם זו שנתערבה היתה חטאת, אז בחטאת אחת הוא יצא ידי חובה ונשאר לו להביא קן אחר שממנו אחד לעולה ואחד לחטאת, ואם זו היתה עולה שנתערבה, אז הוא יצא ידי חובת עולה אחת, והוא צריך להביא קן אחר אחד לעולה ואחד לחטאת, אבל אם הם היו של שני אנשים שונים וכן של שתי נשים יולדות, הדין יהיה שהם צריכים להביא יחד קן אחר, ולהתנות ביניהם, דהיינו לדוגמה אם החטאת שנתערבה היתה של יולדת בשם רחל, והקן סתומה היה של לאה, והרי שרחל היתה צריכה להביא רק חטאת, ואילו לאה היתה צריכה להביא גם חטאת וגם עולה, אז הם מתנות ביניהם, לאה אומרת לרחל, אם החטאת שהקריבו היתה שלי, הרי לי חסר רק להקריב עולה, ועל כן החטאת שנקריב עכשיו מהקן החדש תהיה בשבילך, ואם החטאת שכבר הקריבו מהתערובת היתה שלך, הרי הרי את רחל כבר הקרבת את חובתך, ואת מוותרת על חלקך בקן החדש וגם העולה וגם החטאת יהיו בשבילי, וכן בעולה שנתערבה בחובה.

ומסיימת המשנה ואומרת על הדין האחרון הזה, של עולה שנתערבה בחובה שאין כשר אלא כמין העולות שבחובה, דין זה נאמר, בֵּין שֶׁהַחוֹבָה מְרֻבָּה וְהַנִּדְבָה מֻעֶטֶת.

מסביר הרא״ש, שחובה ונדבה שהוזכרו כאן במשנה, ״חובה״ הכוונה לחטאות, משום שחטאות אינן באות בנדבה, אלא תמיד הן באות בחובה, ו״נדבה״ הכוונה לעולה, שעל אף שיש גם עולות הבאות בחובה, הוא קורא לה נדבה שהרי רוב העולות נדבה הן, שאלו שמתנדבים להביא עולה הן מרובות מאלו שמביאים עולה בחובה, ולכן לעולה הוא קורא נדבה.

ואם כן פירוש המשנה הוא כך, בין שהחובה מרובה ונדבה מועטת, חובה הכוונה לקיני חובה, ונדבה הכוונה לעולה, ולמשל אם נתערבה עולה יחידה בארבע קינים של עולה, יכול הכהן להקריב ארבע עולות ולא יותר, שהרי יש לנו לחשוש שמא כל הארבע היו קיני חובה, ונקבעו הארבע האחרים להיות חטאת, כי הרי כל הקרבה של אחד מבני הזוג של קן קובעת מה יהיה הבן זוג השני, אם מקריבים את האחד לחטאת נקבע הבן זוג להיות עולה, ואם מקריבים את האחד לעולה נקבע הבן זוג להיות חטאת, אז הרי שאם הארבע עולות היו מאותם ארבעה קינים, נקבעו הבני זוג שלהם להיות חטאות, ואם כן יש כאן תערובת של עולה אחת עם ארבע עופות שהם חטאות, ולכן כל החמשה ימותו, שהרי כבר למדנו שכשיש לנו ספק אם זה עולה או חטאת אי אפשר להקריב אותה, שהרי אם תעשה את החטאת כמעשה עולה היא תהיה פסולה, ואם תעשה את העולה כמעשה חטאת היא תהיה פסולה, והדין של ירעו עד שיסתאבו לא שייך כאן, כי אין פדיון לעופות, לכן אין ברירה אלא שימותו.

ומה נשאר, שצריך להביא עוד ארבע חטאות ועולה, שאם זה היה של אותו בעל הקרבן הוא מביא עוד ארבע חטאות ועולה, ואם זה היה של הרבה נשים אז הם מביאים את זה באופן שהן מתנות תנאי ביניהן, כפי שהסברנו.

בֵּין שֶׁהַנִּדְבָה מְרֻבָּה וְהַחוֹבָה מֻעֶטֶת, כגון ששלושה עולות נתערבו בקן של חובה, שם הוא יכול להקריב רק עולה אחת, כי זה הכלל שתמיד מקריבים רק כמספר הקרבנות שיש בקיני חובה.

בֵּין שֶׁשְּׁתֵיהֶן שָׁוֹת שהן שתי עולות יחידות שנתערבו בקן של חובה, כך פירש הרא״ש בפירוש ראשון.

והרא״ש מביא פירוש שני בשם יש מפרשים, וכך גם פירש הברטנורה את המשנה ביתר ביאור, שחובה מרובה ונדבה מועטת פירושו שקן אחד מפורש ששתיהן עולות, נתערב עם כמה קינין סתומים של יולדת או של זבה, שכל קן יש בהם אחד לחטאת ואחד לעולה, ובין שהנדבה מרובה והחובה מועטת, הכוונה שיש קן אחד סתומה שנתערב בכמה קינין של עולות.

משנה ג

בַּמֶּה דְבָרִים אֲמוּרִים, בְּחוֹבָה וּבִנְדָבָה, עד כאן למדנו שנתערבו חובה ונדבה, דהיינו חטאות שנתערבו בעולות, או לפי הפירוש האחד קן של עולת בקינים סתומים של אחד לחטאת ואחד לעולה.

אֲבָל בְּחוֹבָה שֶׁנִּתְעָרְבָה זוֹ בָזוֹ, אם שני קינים של חובה נתערבו זו בזו, **אַחַת לָזוֹ וְאַחַת לָזוֹ** אחת של רחל ואחת של לאה, דהיינו, קן סתומה של רחל שהיא הביאה קן ויש בקן הזה אחד לעולה ואחד לחטאת, אלא שהוא סתום ולא נתפרש, וקן אחד סתום של לאה, שנתערבו זו בזו, והסביר התוי״ט למה בכל המסכתא תמיד התנא נותן דוגמה בקרבנות של נשים, כמו שאנחנו רואים כאן ״זו בזו״ דהיינו קרבנות של נשים, זה משום שנשים מצוי בהן יותר החובה להביא קינין, שהרי הן חייבות בכל מה שגברים חייבים, ויש עוד קינים שרק נשים יכולות וחייבות להביא, שהם קינים של יולדת, וגם כן שהזיבות להיות זבה מצוי יותר בנשים מאשר זבים באנשים,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כפי שהוא מפורסם ונגלה לעין, כלשון התוי״ט בשם הרמב״ם, לכן תמיד הבעלי הקרבן שמוזכרים במסכת קינים מובאים כדוגמה נשים שהן יולדות או זבות, ולכן כתוב ״אחת לזו ואחת לזו״, **ופירושו, קן אחת של חובה של רחל שנתערב בקן אחת של חובה של לאה.**

או שְׁתַּיִם לָזוֹ וּשְׁתַּיִם לָזוֹ שוה בשוה שתים של רחל ושתים של לאה.

או שָׁלֹשׁ לָזוֹ וְשָׁלֹשׁ לָזוֹ שלוש של רחל ושלוש של לאה, כל זמן שהם נתערבו שוה בשוה.

מֻחֲצָה כָּשֵׁר וּמֻחֲצָה פָּסוּל, תמיד יכול הכהן להקריב מחצה, דהיינו אחד לעולה ואחד לחטאת, ולאחר מכן את המחצה השניה הוא כבר לא יכול להקריב.

לדוגמה אם נתערב קן יחיד של רחל עם קן יחיד של לאה, הרי שיש כאן שני קינים, שהם ארבע פרידות, מהם יכול הכהן להקריב שתים, אחד לעולה ואחד לחטאת, כי אם הוא לקח שני העופות של רחל, אז הרי רחל יצאה ידי חובת הקרבן שלה, שהרי הכהן יכול להקריב בלי לדעת אם זה של רחל או של לאה, כי הוא לא צריך להגיד זה של רחל וזה של לאה, אלא הוא אומר אני מקריב לשם מי שהוא, דהיינו לשם הבעלים ולא חשוב מי הוא הבעלים, ואם פרידה היתה של רחל והשניה של לאה, נמצא שהקריב כאן חטאת בשביל רחל ועולה בשביל לאה, או להיפך עולה בשביל רחל וחטאת בשביל לאה.

ולכן צריכות רחל ולאה להביא קן אחר, ויתנו ביניהן תנאי, שרחל אומרת ללאה, אם הקן הראשון שהקריבו אחד לעולה ואחד לחטאת היה שלי, אני מוחלת לך את חלקי בקן השני שהבאנו עכשיו בשותפות, ושיהיה כולו בשבילך, ואם שתי הפרידות שהקריב הכהן היו שלך, אז אדרבה את תמחלי את על החלק שלך בקן החדש הזה והוא יהיה כולו בשבילי, ואם הכהן הקריב אחד לעולה בשבילי ואחד לחטאת בשבילך, הרי שלי חסר חטאת ולך חסר עולה, אז עכשיו בקן החדש יהיה החטאת שלי והעולה שלך, וכן להיפך, כך הן מביאות עוד קן על תנאי ובזה הן יוצאות ידי חובתן.

אבל הכהן יכול להקריב רק מחצה, דהיינו שמהארבעה עופות הוא יכול לקחת רק שנים להקריב אחד לעולה ואחד לחטאת, ולא השנים האחרים, שהרי יתכן שאת האחד לעולה שהוא הקריב הוא מהקן של רחל והרי נשאר הבן זוג שלו בתוך השנים הנותים שהוא לא הקריב והבן זוג הזה נקבע לחטאת, שהרי הכלל הוא שכשמקריב הכהן אחד מהקן נקבע הבן זוג שלו לשם הקרבן, דהיינו, שאם הקריבו את אחד מהעופות לעולה אז נקבע השני הבן זוג להיות חטאת, ואם הקריבו את האחד לחטאת נקבע השני הבן זוג להיות עולה, ואם האחד לעולה שהכהן הקריב היה לדוגמה מהקן של רחל, וכנגדו נשאר הבן זוג בשני עופות שנשארו, אז הרי הוא נקבע לחטאת, ואם האחד לחטאת נקבע מקן של לאה, אז השני הרי נקבע כבר להיות הבן זוג לעולה, נמצא שיש לי חטאת ועולה מעורבים כי אני לא יודע איזה מהם החטאת ואיזה מהם העולה, ואי אפשר להקריב אותם.

וכיון שלא יכולים להקריב את השנים הנותרים, ימותו.

וכמו כן בשתים לזו ושתים לזו, הרי שיש לו שמונה פרידות, והכהן יוכל להקריב רק ארבע, שתים לעולה ושתים לחטאת, ושוב אם הן של אחת הרי מה טוב, היא יצאה ידי חובתה ושני הקינים שלה הוקרבו, ולשניה חסר שלא הקריבו בכלל מהקרבנות שלה, ואם הם של שתיהן, אז הרי יתכן שהיה כאן ממש לכל אחד לחטאת ואחד לעולה, ונשאר להן שהן צריכות להביא עוד שני קינים בשותפות ולהתנות תנאי כפי שהסברנו.

אבל יותר מזה שוב אי אפשר להקריב, שהרי כל אחת מהארבע פרידות האלו יתכן שהיא מקן שהבן זוג שלה נשאר בה שעדיין לא הקרבנו, ועל ידי הקרבת האחת לעולה נקבע הבן זוג שלה לחטאת, ואם הקרבת את האחד לחטאת נקבע הבן זוג שלו בקן לעולה, נמצא שהארבעה שנשארו יש לנו עליהם ספיקות האם הם נקבעו להיות עולה או נקבעו להיות חטאת, וזה עולה וחטאת המעורבים ואי אפשר להקריב אותם.

והוא הדין בשלוש ושלוש, הרי שיש לי כאן ששה קנים, שהם שתים עשרה פרידות, שש מהם הוא יכול להקריב אחד לעולה ואחד לחטאת, דהיינו שלוש לעולה ושלוש לחטאת, ושוב את הששה האחרים הוא לא יכול להקריב, מחשש שמא אותם ששה שהקריבו כל אחד שהוא הקריב היה מקן נפרד שכנגדו נשאר בן זוג בששה העופות שלא הקריבו, ושוב כשהקריבו את האחד לעולה נקבע השני לחטאת, וכשהקריבו אחד לחטאת נקבע השני לעולה, ויש לך ספק מי נקבע להיות עולה ומי נקבע להיות חטאת, והרי זה חטאות ועולות מעורבין שאי אפשר להקריב אותם.

והרי שנשים אלו הביאו כל אחת שלושה קינים, בסך הכל ששה קנים, והקריבו רק שלושה מתוך הששה ששתיהן צריכות להביא, לכן הם צריכות שוב להביא שלושה קינים בשותפות, ולהתנות תנאי, שרחל אומרת ללאה, אם כל השלושה קינים דהיינו כל הששה עופות שהקריבו שלושה לחטאת ושלושה לעולה היו שלי, אז יצאתי ידי חובתי, וכל הששה שמביאים עכשיו שהם שלושה קינים יהיו כולם של לאה, ואם כולם היו של לאה, או אלה יהיו כולם של רחל, ואם בקינים שהקריב הכהן היו מקצתם של רחל ומקצתם של לאה, הרי בקינים האלו שבאים עכשיו להשלים, מה שנחסר עדיין מהקרבנות של רחל יושלמו עכשיו, ומה שנחסר מהקרבנות של לאה יושלמו עכשיו, כי הכהן תמיד מקריב לשם מי שהוא.

אבל אַחַת לָזוֹ וּשְׁתַּיִם לָזוֹ, אם נתערבו קינים של רחל ולאה אבל לא במספר שוה, אלא קן אחד של לאה עם שני קינים של רחל, וְשָׁלֹשׁ לָזוֹ, וְעֶשֶׂר לָזוֹ או שלוש לאשה אחת ועשר לשניה, וּמֵאָה לָזוֹ, הַמֵּעֵט כָּשֵׁר, כאן אי אפשר להגיד מחצה כשר ומחצה פסול, אלא אי אפשר להקריב אלא כמנין המועט.

ולדוגמה, אם נתערב קן אחד בשלושה, אפשר רק לקחת קן אחד דהיינו שני עופות ולהקריב אחד לעולה ואחד לחטאת, שזהו המועט, משום שאם הם של אשה אחת אז הוא הקריב יפה אחד לעולה ואחד לחטאת, ואם הם של שתי נשים גם כן הקריב נכון, כי יש לאשה הזאת עולה ולאשה הזאת חטאת, אבל יותר מזה כבר אי אפשר להקריב, שהרי אם העולה והחטאת היו של שתי נשים, אז הרי כבר באחרות נקבע

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בעופות שנשארו הבן זוג של כל אחד שהקריבו, אם הקריבו את העולה ונשאר בן זוג בקינים האחרים של חטאת, ואם הקריבו את החטאת נשאר בן זוג שנקבע להיות עולה, ואין אנו יודעים איזה מהם החטאת ואיזה מהם העולה, אז שוב זה תערובת של חטאת ועולה, ולכן אי אפשר להקריב אותם, וכמו כן אם הקינים המועטים היו שלושה והם נתערבו בעשרה, אפשר לקחת שלושה קינים שהם ששה עופות ולהקריב שלושה לחטאת ושלושה לעולה, כי כל זמן שיש לנו אפשרות להקריב את המספר המועט של הקינים שנתערבו אז אפשר להקריב אותם אחד לעולה ואחד לחטאת.

והמשנה מסיימת, בֵּין מְשֻׁם אֶחָד, [ו]בֵּין מִשְּׁנֵי שֵׁמוֹת, בֵּין מֵאִשָּׁה אַחַת, [ו]בֵּין מִשְּׁתֵּי נָשִׁים, וכפי שהמשנה תפרש במשנה ד׳.

משנה ד

מפרשת המשנה, כֵּיצַד מְשֻׁם אֶחָד, איך זה שם אחד ומה זה שני שמות, לֵידָה וְלֵידָה, עד עכשיו למדנו על תערובת שנתערבו קן סתומה של לאה עם קן סתומה של רחל, או שנתערבו עולה בחטאת, או שנתערבו חובה בנדבה, ועכשיו המשנה מבארת, שאפילו אם שני הקינים הם של אשה אחת, ולא רק זה, אלא שני הקינים הם שניהם לחובת קרבן יולדת, מכל מקום אם כשהאשה קנתה את הקן היא הפרישה אותו להיות קן הבא לחובתה על לידה זאת, אז נקבע הקן הזה שהוא צריך להיות ללידה זאת ולא ללידה אחרת, והקן הזה לבדו עומד להיות אחד לעולה ואחד לחטאת, וכאן זה אפילו אם זה של אותה אשה, וזה נקרא שם אחד כשזה לידה ולידה, ששני הקרבנות דהיינו שני הקינים הם קרבן יולדת, אבל כל קן היא פירשה אותו להיות קרבן לחובת לידה זאת כשהיא הפרישה את הקן היא אמרה הרי זו ללידתה זו, ואחרי זה היא הפרישה עוד קן והיא אמרה הרי זו ללידתה זו על לידה אחרת, גם זה נקרא שני קינים שנתערבו זה בזה, ויהיה בהם הדין שאם נתערבו שוה בשוה יוכלו להקריב מחצה כשר ומחצה פסול, כי כל קן עומדת בפני עצמה, וממילא כשהקריבו שני עופות אחד לעולה ואחד לחטאת יש לחשוש שהשנים שנשארו נקבעו כבר על ידי בן זוגם, שזה שהקריבו עולה נקבע הבן זוג שלו לחטאת, וזה שהקריבו חטאת נקבע הבן זוג שלו להיות עולה, וכן וְיָכְלָה וְיָכְלָה, שאם אשה זאת היתה חייבת שני קרבנות חובה על זיבה, והיא הפרישה קן אחד על זיבה הראשונה, וקן אחד על זיבה השניה, יש להם גם אותו דין כמו קן של רחל שנתערב עם קן של לאה, כל זה נקרא מְשֻׁם אֶחָד.

ואילו מִשְּׁנֵי שֵׁמוֹת, היינו לֵידָה וְזִיבָה, אם אותה אשה יש לה שני קינים, קן אחד היא הפרישה בשביל חובת יולדת, וקן אחד היא הפרישה בשביל קרבן חובה לזיבתה, זה נקרא משני שמות, כי האחת זה לידה והאחת זה זיבה, וגם בזה הדין הוא כמו שתי נשים.

כֵּיצַד [מִ]שְּׁתֵּי נָשִׁים, עַל זוֹ לֵידָה וְעַל זוֹ לֵידָה, זה נקרא משם אחד משתי נשים, שרחל ולאה כל אחת הפרישה את הקן וכל אחת צריכה את זה לקרבן יולדת, ויש כאן אמנם רק שם אחד, כי זה קרבן יולדת וזה קרבן יולדת, אבל זה משתי נשים, כי זה של רחל וזה של לאה, ובזה כשהם נתערבו כבר למדנו במשנה ג׳ שאם נתערבו זו בזו הרי הדין הוא אחת לזו ואחת לזו, ומחצה כשר ומחצה פסול, וכן עַל זוֹ זִיבָה וְעַל זוֹ זִיבָה, כל זה נקרא מְשֻׁם אֶחָד, משום שלידה ולידה, וזיבה וזיבה, יש כאן אותו חיוב קרבן, אלא שזה של שתי נשים, של רחל ושל לאה.

ואילו מִשְּׁנֵי שֵׁמוֹת משתי נשים, היינו עַל זוֹ לֵידָה וְעַל זוֹ זִיבָה, כגון שרחל הפרישה קן לחובת יולדת, ולאה הפרישה קן לחובת זיבה, יהיה בזה אותו דין של תערובת.

ומה שהמשנה כאן מחדשת הוא, בדרך של לא זו אף זו. שלא רק כשמתערב קן סתום של רחל עם קן סתום של לאה הדין הוא שרק מחצה כשר ומחצה פסול, כי בקביעת הקרבן על ידי עשיית הכהן כשהוא מקריב אחד לחטאת נקבע הבן זוג השני להיות עולה, וכשהוא מקריב אחד לעולה נקבע השני להיות חטאת, ויש לנו שוב ספק בתערובת הזאת שנשארה מי הוא העולה ומי הוא החטאת, לכן אי אפשר להקריב אותם, אלא גם באשה זאת בעצמה ששני הקינים הם של רחל הדין כך.

ולא זו בלבד, אלא אפילו אם שני הקינים הם שניהם חובת יולדת, אבל כיון שהיא פירשה בשעה שהיא קנתה את הקן שהוא לחובת לידה מסויימת זו, ואת הקן השני הוא חובת לידה מסויימת אחרת, הרי שזה כמו שני קינים שנתערבו זה בזה, שאי אפשר להקריב אלא מחצה כשר, כי כל קן עומד בפני עצמו, אבל אם היא הפרישה שני קינים ביחד, והביאה אותם אל הכהן, שהיא חייבת שני קרבנות חובה, אם שניהם היא חייבת אותם על לידה או ששניהם היא חייבת אותם על זיבה, או שהיא חייבת אחד על לידה ואחד על זיבה, והיא לא פירשה בשעת לקיחת הקינים איזה קן היא מקדישה בשביל החובת יולדת ואיזה קן היא מפרישה בשביל חובת קרבן זיבה, אלא היא קנתה אותם והביאה אותם אל הכהן, ואמרה אלו השני קינים לשתי הלידות או לשתי הזיבות או ללידה וזיבה, שם הכהן מקריב את שני הקינים, שתים לחטאת ושתים אחרות לעולה, חטאת ועולה מקן אחד וחטאת ועולה מהקן השני, שמכיון שהיא לא פירשה איזה קן יהיה ללידתה ואיזה לזיבתה, או איזה ללידה זו ואיזה ללידה זו, הרי חילוק הקינים והקביעות של הקרבנות הכל תלוי בכהן, כיון שהאשה לא פירשה קן זו לחובה וקן זו לחובה.

זה מה שנתחדש במשנה זו, שאם האשה מפרשת שקן זו הוא לחובת יולדת זו, הרי נקבע הקן הזה כעומד בפני עצמו, ושוב דינו כמו קן של רחל, ואפילו אם רחל עצמה מפרישה קן אחר מלידה אחרת אז זה הקן דינו כמו קן של מישהו אחר, שאם הם נתערבו אי אפשר להקריב רק מחצה כשר ומחצה פסול.

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, שְׁתֵּי נָשִׁים שֶׁלָּקְחוּ קִנֵּיהֶן בָּעֲרוּב, שתי נשים שכל אחת מהן חייבת להביא קן, וקנו את הקינים שלהם בעירוב בלי לפרט ולפרש איזה קן יהיה של רחל ואיזה קן יהיה של לאה, אוֹ שֶׁנָּתְנוּ דְמֵי קִנֵּיהֶן לַכֹּהֵן שהן נתנו את הדמים לכהן שהוא יקנה בשבילהן את הקינים, לְאֵיזוֹ שֶׁיִּרְצֶה כֹּהֵן יַקְרִיב חַטָּאת, וּלְאֵיזוֹ שֶׁיִּרְצֶה כֹּהֵן יַקְרִיב עוֹלָה, כי כיון שלא נתפרש הקינים האלו איזה של רחל ואיזה של לאה, איזה ליולדת ואיזה לזיבה, אז הכל יקבע בעשייתו של הכהן, והכהן יכול להקריב לאיזו שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ירצה חטאת, ולאיזה שהוא רוצה הוא מקריב עולה, בֵּין מְשֻׁם אֶחָד, בֵּין מִשְּׁנֵי שֵׁמוֹת, בין אם זה משם אחד פירושו ששניהם הביאו קרבן יולדת, בין שני שמות שאחת הביאה קרבן יולדת ואחת הביאה קרבן זיבה, את הכל קובע הכהן עכשיו בעשייתו.

ומביאים כבר הראשונים, הרא״ש והמפרש והתוס׳, את הגמרא בעירובין דף ל״ז שרצתה ללמוד מהמשנה הזאת שר׳ יוסי סובר יש ברירה, והוא סובר כאן שכשהכהן מקריב אחד לשם אשה זו כגון לשם רחל, הוברר הדבר שמתחילה בשעת לקיחה היה הקן של אשה זו, והגמרא דחתה שמדובר כשהתנו ביניהן.

והם מביאים את דברי הראב״ד שפירש שהגמרא הבינה שצריך להגיע כאן לברירה, מכיון שהכהן מחלק את הקינים האלה בין שתי הנשים, והנשים האלה לא ראו את החלוקה הזאת עד אחרי הכפרה, אז בהכרח צריך לומר שמכיון שעכשיו הן הסכימו על אותה חלוקה הוברר הדבר שמלכתחילה היתה עומדת החלוקה הזאת להיות מחולקת כפי שהיא נתחלקה על ידי הכהן, והן נתרצו בה, וכל אחת הסכימה לתת את חלקה בשותפות לחבירתה, שאם הכהן קובע לחבירתה את הקן הראוי להיות שלה והיא מוותרת בחלק שיש לה בשותפות הזאת, וחבירתה מוותרת לה בחלק השותפות שיש בקרבן הזה שהכהן יקריב עבורה, ודחתה הגמרא, שלעולם סובר ר׳ יוסי אין ברירה, אלא שמדובר כשהתנו, פירושו שבשעת השיתוף התנו מראש שהכהן יחלק ביניהם ושהחלוקה שהוא מחלק מוסכמת עליהם והם רוצים בה, והן מוחלות כל אחת את החלק שלה לחבירתה, וממילא לא צריך להגיע כאן לברירה, שהרי במפורש הן עשו את הכהן שליח לחלוקה, כך פירש הראב״ד.

והמפרש וגם תוס׳ הביאו שרש״י בעירובין פירש שבשעת לקיחה הם התנו שיוכל הכהן לעשות קן שירצה לשם איזה אשה שירצה, והתוס׳ אומרים על כך, ואין נראה לרבי, שהרי אכתי למאן דאמר אין ברירה לא הועיל התנאי שהם התנו, שהרי בלי ברירה מה מועיל התנאי שהם התנו שמה שהכהן יוכל לעשות הוא יעשה, הרי רק על ידי עשיית הכהן נתברר למפרע שבשעת הלקיחה נלקחו העופות קן זה לשם רחל וקן זה לשם לאה, ואם כן עדיין אנחנו צריכים לדיני ברירה.

לכן מפרשים התוס׳ בשם רבם, שהתנו בשעת לקיחה שהקן הזה יהיה שלי והקן הזה יהיה שלך, והמעות המעורבים יתחללו, החלק שלך יתחלל ויהיה קנוי הקן הזה השייך לך, והקן הזה שייך לי, כך שבשעת הלקיחה נתפרש איזה קן שייך לרחל ואיזה קן שייך ללאה, והחידוש הוא שלא גזרינן בהתנו אטו לא התנו, שהרי רק עם תנאי זה מועיל, אבל בלי תנאי זה לא מועיל, כי מדאורייתא אין ברירה, כי מכיון שהם התנו אמנם ודאי שפשוט שיכול הוא להקריב ולעשות את החטאות והעולות כפי שהכהן יקבע, שהרי הם עצמם פירשו בשעת הלקיחה של מי יהיה הקן, איזה של רחל ואיזה של לאה.

ותוס׳ מוסיפים, ועוד דבר פירש רבי, שיש כאן גם חידוש שהקינים מתפרשות או בלקיחת הבעלים או בעשיית הכהן, שהרי עדיין כל קן וקן סתומה היא, ולא נתפרש איזה פרידה תהיה לחטאת ואיזה פרידה תהיה לעולה, רק הכהן מפרש אותם בעשייתו, אז הרי כאן במשנה למדנו שעשיית הכהן מפרשת איזה לעולה ואיזה לחטאת, אבל לא שנאמר שלאיזה שירצה כהן יקריב חטאת הכוונה גם לאיזו מהנשים שהכהן ירצה הוא יקריב, כי לא שמענו אף פעם בלשון לאיזו שירצה שזה יהיה תלוי בכהן, שהרי זה לא מוטל על הכהן לברר, שהרי הכהן יכול תמיד להקריב לשם מי שהוא והוא בכלל לא צריך לומר דווקא לשם רחל ודווקא לשם לאה, אלא הוא יכול להגיד לשם מי שהוא, אלא הכוונה לאיזו שירצה שהכהן יקבע איזו חטאת ואיזו עולה.

אם כן לפי פירוש רבי שהביאו המפרש והתוס׳, מה שהגמרא מסבירה בעירובין שר׳ יוסי מדבר כשהתנו, היינו כשהן פירשו במפורש בשעת לקיחת הקינים איזה קן של רחל ואיזה קן של לאה, ומה שהכהן צריך לקבוע זה רק איזה הוא החטאת ואיזה הוא העולה.

ואילו לפירושו של הראב״ד, התנו פירושו שבשעת הלקיחה הם התנו תנאי והסכימו מראש שחלוקת הכהן באיזה אופן שיחלק מקובלת עליהן וכל אחת מוחלת את חלקה לחבירתה, וזה נקרא שעוד מתחילה לפני הכפרה כבר הוברר כל אחת איזה הוא הקן שלה, והן עשו אותו שליח לעשות את החלוקה הזאת.

והחידוש לפי פירושו של הראב״ד הוא, שלא גוזרים עירוב של שתי נשים באופן זה אטו עירוב של שתי נשים באופן שלמדנו במשנה הקודמת, ששם הרי כשנתערב קן סתומה של רחל עם קן סתומה של לאה, הדין הוא שרק מחצה כשר ואילו מחצה פסול, אבל כאן שהן התנו ביניהן שהקן שהכהן יקריב בשביל רחל הוא יהיה בשביל רחל, וזה שיקריב בשביל לאה הוא יהיה בשביל לאה, אפשר להקריב את כל ארבעת העופות שבקינים, ואין זה דומה לכשנתערב קן של רחל סתומה עם קן של לאה סתומה, ולפי פירושו של הראב״ד המשנה שאומרת לאיזו שירצה כהן יקריב חטאת ולאיזו שירצה כהן יקריב עולה, זה לא לאיזה עוף שהוא רוצה, אלא לאיזו אשה שהוא ירצה הוא יקריב את העולה, ולאיזו אשה שהוא ירצה הוא יקריב את החטאת, ומה שכהן יברר להקריב בשביל רחל מקובל ומרוצה עליהן מתחילה כי הן עשו אותו שליח לחלק את החלוקה הזאת, ומה שהוקרב בשביל לאה כך הן עשו אותו שליח לחלק את החלוקה הזאת.

הדרן עלך חטאת העוף

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

פרק שני – קן סתומה

- דף כ"ג ע"א

משנה א

קֵן סְתוּמָה שֶׁפָּרַח מִמֶּנָּה גּוֹזָל לָאֲוִיר, כבר נתבאר לנו שקן היינו זוג עופות, שתי תורים או שני בני יונה, שדינם להיות קרבים אחד לעולה ואחד לחטאת, וסתומה פירושו שלא נתפרש בשעת לקיחת העופות איזה משני העופות יהיה עולה ואיזה יהיה לחטאת, ומה יהיה הדין אם מקן סתומה פרח לאויר גוזל אחד דהיינו בן יונה שהוא כשר רק כשהוא צעיר, ואין אנו יודעים היכן הוא.

אוֹ שֶׁפָּרַח לְבֵין הַמֵּתוֹת שאותו גוזל פרח ונתערב בין עופות שדינם למיתה, כגון חטאת שנתכפרו בעליה שהדין הוא שלמיתה אזלא, או חטאת שמתו בעליה שלמיתה אזלא, ואותו גוזל נתערב בהם ואין אנו מכירים מי הוא כך שגם הוא צריך למות עם האחרות.

אוֹ שֶׁמֵּת אֶחָד מֵהֶן, דהיינו שאותו גוזל לא פרח, אלא נשאר בתוך הקן סתומה, רק שהוא מת, ונשאר בקן רק גוזל אחד. אומרת בזה המשנה, יַקֵּח זוּג לַשֵּׁנִי הדין הוא שהוא צריך לקחת בן זוג ולצרף אותו לעוף שנשאר במקומו, במקום הגוזל שפרח או שמת.

ואומרים כבר הראשונים, שלא רק בקן סתומה הדין כך, אלא גם בקן מפורשת, דהיינו אם הקן הזאת היתה מפורשת שהשתי עופות נתפרשו בלקיחתם איזו לעולה ואיזו לחטאת, שאם אנחנו יודעים איזה עוף פרח או מת, ודאי שלוקחים בן זוג לזה שנשאר, שאם העוף שפרח או נאבד נתפרש להיות חטאת לוקחים עוף אחר במקומו לחטאת להיות בן זוג לעולה שנשארה, ואם שהעוף שפרח או מת היה עולה, לוקחים עוף אחר במקומו להיות עולה בן זוג לעוף הזה שנשאר שהוא חטאת.

והטעם שהתנא לא נקט בקן מפורשת הוא, שאם הוא היה מביא את הדין בקן מפורשת הוא היה צריך להאריך ולהסביר שדין זה נאמר רק אם ידוע לנו איזה מהם נאבד, ואם לא נדע איזה מהם נאבד לא יהיה לו תקנה, לכן הוא נקט בקן סתומה שהוא מילתא דפסיקא, שהרי בקן סתומה בודאי עדיין לא נקבע איזה לעולה ואיזה לחטאת, אז לא חשוב לי איזה משתי העופות פרח ונאבד ומביאים בן זוג אחר במקומו, ובעשיית הכהן יקבע איזה מהן לעולה ואיזה מהן לחטאת, כך הפירוש הפשוט שפירש הרא"ש למה נקט התנא בקן סתומה על אף שהדין הוא כך גם בקן מפורשת.

אי נמי אומר הרא"ש, נקט בסתומה משום סיפא, שמכיון שבסיפא של המשנה כתוב פרח לבין הקריבות פסול ופוסל אחד כנגד, שדין זה לא נאמר אלא דווקא בקן סתומה, שהרי אם מדובר בקן שאינה סתומה אלא בקן שנתפרשה, כבר למדנו בפרק הראשון מה הדין בקן שנתפרשה אם נתערב חטאת או עולה שנתערבו בקן של חובה.

אי נמי אומר הרא"ש, ואת הפירוש הזה אומר גם המפרש, שבאמת הוא נקט סתומה משום שבסתומה יש עוד רבותא, וכל המשנה מתפרשת באופן של לא זו אף זו, פירושו, הדינים במשנה נאמרו לא רק בזה כך הדין, אלא בזה שבא אחריו גם כן כך הדין, שכל דין יש בו עוד חידוש, וכך זה מתפרש, ודאי שבקן מפורשת כשאנחנו יודעים איזה מהם נאבד, ודאי שהבן זוג שנשאר אינו נדחה מלהיות קרבן, ואם העולה היא זו שנאבדה צריך לקחת בשביל החטאת הנשארת בן זוג להיות עולה במקום העולה שנאבדה, וכן להיפך.

והפשיטות בזה היא, שמכיון שכבר נתפרשו שתי העופות איזה מהן עולה ואיזה מהן חטאת, שוב הם אינם אגודים יחד לומר שבגלל שאחד נאבד ונדחה מלהיות קרבן השני גם נאבד ונדחה.

אבל בקן סתומה, שעדיין שתי העופות אגודים יחד תחת השם קן, שהרי הם עומדים להתפרש איזה מהן עולה ואיזה מהן חטאת על ידי הקרבה ועשייה של אחד מהם, שברגע שהכהן יעשה באחד מהם מעשה חטאת לקבוע אותו כחטאת השני יקבע כעולה, ואם הכהן יעשה את אחד מהם כעולה השני יקבע כחטאת, אז הרי הם אגודים יחד שקביעת השם של כל אחד מהם תלויה בשני, בזה הייתי סבור לומר שאם אחד מהם נאבד ונדחה מלהיות קרב אז גם זה שנשאר נפסל ונדחה מלהיות קרבן.

קמ"ל, שלא זו, דהיינו לא רק בקן מפורשת שאם אחד מהעופות שנתפרש ואנחנו יודעים מי הוא נאבד, הרי לא נדחה ונפסל הקרבן העוף שנשאר אלא משלימים לו בן זוג במקום זה שנאבד, אלא אפילו קן סתומה שהם יותר אגודים יחד, אם פרח ממנה גוזל לאויר, על אף שהגוזל הזה שפרח מכאן נאבד מאיתנו נדחה מלהיות קרבן, אעפ"כ זה שנשאר אינו נדחה מלהיות קרבן, ולוקחים לו בן זוג במקום הגוזל שפרח לאויר.

ושוב אומרת המשנה, לא זו, פירושו לא רק בגוזל שפרח לאויר שאין כאן דחיה לגמרי מלהיות קרבן, שהרי בהחלט יתכן שיצודו מאן דהוא את הגוזל הזה שפרח, וימכר שוב לצרכי קרבן, על כן בזה שהוא פרח לאויר עדיין לא ברור שהוא נדחה לגמרי מלהיות קרבן, לכן הייתי אומר שזה שנשאר גם לא נדחה מלהיות קרבן, אלא אף זו, דהיינו אפילו אם העוף שפרח נתערב בין חטאות המתות, שכאן כבר לא יוכלו להקריב אותו כי הוא מעורב עם חטאות המתות ודינם יהיה למיתה, והוא ודאי נדחה מלהיות קרבן, מכל מקום אותו עוף שנשאר לא נדחה מלהיות קרבן ואפשר להביא לו בן זוג במקום זה שנאבד.

ושוב אומרת המשנה, ולא זו, דהיינו לא רק אם הוא נתערב בין חטאות המתות שעדיין יש איזה שהוא סיכוי שיקריבו אותו לקרבן, שהרי יתכן שבכל זאת יכירו את הגוזל שפרח לבין המות ויוכלו להקריב אותו, ומכיון שהוא לא נדחה לגמרי ודאי שהבן זוג שלו שנשאר לא נדחה מלהיות קרבן, אלא אף זו, דהיינו אפילו אם הגוזל מת, שבזה ודאי הוא בטל מן העולם ולא יוכל לעולם להיות קרבן, אעפ"כ זה שנשאר לא נדחה מלהיות קרבן.

עד כאן פירוש המשנה באופן של לא זו אף זו.

עוד מביא הרא"ש את פירוש הבעל המאור, שהמשנה מתפרשת באופן של זו ואין צריך לומר זו, דהיינו אדרבה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הרישא של פרח גוזל לאויר הוא החידוש היותר גדול, ואין צורך לומר בפרח לקן של חטאות המתות ששם הרבה יותר פשוט, ואין צורך לומר שאם הוא מת שודאי זה יותר פשוט.

ומה היא הסברא, מפרש הבעל המאור כך, כשגוזל אחד פרח לאויר, היה מקום לפסול את הנשאר, מכיון שיש לחשוש שמישהו יצוד את הגוזל שפרח ויקריב אותו בקרבן, ואם הוא יקריב אותו כחטאת, בזה יקבע העוף שנשאר אצלנו כעולה, ואם הוא יקריב אותו כעולה יקבע העוף שנשאר אצלנו כחטאת, ולא נדע מה נעשה בעוף הזה שפרח מכאן, קמ״ל שלא חוששים לזה, והבן זוג שנשאר כאן נשאר כשר לקרבן ומביאים לו בן זוג במקום זה שפרח לאויר.

ואין צריך לומר זו, פירושו שאם הגוזל הזה נתערב לבן המתות, הרי כאן מן הסתם אין לחשוש שיקריבו אותו ויקבעו את השני לקרבן כנגדו, שהרי כאן אף אחד לא יקריב אותו מכיון שהוא מעורב עם חטאות המתות, אלא שבכל זאת כשנתערב בחטאות המתות עדיין יש קצת חידוש, מכיון שיש עדיין מקום לחשוש שאולי יכירו אותו בין החטאות המתות ויקריבו אותו והשני יקבע כנגדו.

ואין צריך לומר זו, באופן שהגוזל הזה מת, שאז בודאי אף אחד לא יקריב אותו, ופשוט שאין כאן שום חשש לקחת במקומו בן זוג לעוף הזה שנשאר.

כך פירש הבעל המאור את המשנה באופן של זו ואין צריך לומר זו.

עוד אומרת המשנה, פָּרַח לְבֵין הַקְּרֵבוֹת אם אותו גוזל שפרח נתערב בתוך קינין סתומות שעומדות להיות קרבות כקרבן, פָּסוּל, וּפוֹסֵל אֶחָד כְּנֶגְדּוֹ, שֶׁהַגּוֹזָל הַפּוֹרֵחַ, פָּסוּל, וּפוֹסֵל אֶחָד כְּנֶגְדּוֹ, המלה ״פסול״ הכוונה שהוא במקום שהוא נתערב הוא פסול להקריב, שבאותו קן אליו הוא פרח ונתערב בשתי העופות של אותו קן שהוא גם כן סתום, שם הוא פסול מלהקריב, והמלה ״פסול״ שהוא נפסל אין הכוונה שהוא פסול מלהקריב, הרי אנחנו לא מכירים אותו לדעת מי הוא, כי אם היו מכירים אותו היינו מחזירים אותו לקן מהיכן שהוא בא, אבל כיון שלא מכירים אותו והוא נתערב בין שתי העופות של הקן הסתום אליו הוא פרח, אז אע״פ שאפשר שיקריבו אותו כפי שיתבאר מיד במשנה הבאה איך עושים עם אותו קן שנתערב בו הגוזל הזה שפרח, ויתכן שלוקחים את העוף הזה שפרח והגיע אל הקן הסתומה, ודווקא אותו לוקחים להקריב, אבל הוא נקרא פסול בגלל ששם באותו קן ישאר אחד בגללו שאי אפשר יהיה להקריב אותו, אז נכון שיתכן שזה שלא יוכלו להקריב אותו זה לא יהיה העוף הזה, כי אולי בדיוק את העוף הזה כן יבחרו להקריב, אבל אחד מהם לא יוכלו להקריב בגללו, לכן הוא נקרא פסול.

וגם אומר הרא״ש, הרי אפילו אם נקח את העוף הזה להקריב אותו, הוא לא יעלה לבעלים לצאת ידי חובה באותו גוזל שאולי הוא זה שיעלה בין התערובת לקחת אותו לקרבן, אבל זה לא יועיל לבעלים שיצאו ידי חובה בהקרבה שלו, לכן הוא נקרא פסול, זה נקרא פסול, שהוא עצמו פסול, פירושו שהוא במקום שהוא מתערב הוא פסול והוא זה לאו דווקא, אלא אחד מהתערובת פסול בגלל שהוא הגיע לשם, והוא פוסל אחד כנגדו, הוא פוסל כנגד זה מהמקום שממנו הוא פרח דהיינו מהקן משם הוא בא, שם הוא גם פוסל אחד כנגדו, והמשנה הבאה תסביר לנו בדיוק את מהלך הדברים.

משנה ב

אומרת המשנה, כֵּיצַד, שְׁתֵּי נָשִׁים, לָזוֹ שְׁתֵּי קִנִּים, וְלָזוֹ שְׁתֵּי קִנִּים, כבר הסברנו בפרק הקודם מדברי התוי״ט שתמיד התנא במסכתא מביא דוגמה מנשים שהן בעלות הקרבן, כי אצליהן מצויים יותר קיני חובה, כי הן צריכות להביא קרבן יולדת, וגם קרבן זבה מצוי אצליהם יותר, לכן התנא במשנה תמיד מצייר את זה בנשים שהן בעלות הקרבן, **אם היו שתי נשים, לרחל לדוגמה היו שתי קינים, וללאה יש גם כן שתי קינים, וכל הארבעת הקינים השתים של רחל והשתים של לאה הן כולן סתומות, שלא נתפרשו איזו מהן תהיה עולה ואיזו מהן תהיה חטאת, פָּרַח מִזּוֹ לָזוֹ גוזל אחד מתוך השתי קינים פרח אל השתי קינים האחרים, ועכשיו במקום שהיו שתי קינים שהן ארבע פרידות, דהיינו ארבע עופות, נשארו רק שלושה, כי אחד מהם פרח, ובמקום שקודם היו שתי קינין דהיינו ארבע פרידות עכשיו יש חמשה, כי נכנס לשם עוד גוזל, פּוֹסֵל אֶחָד בַּהֲלִיכָתוֹ** אז הוא פוסל קן אחד בהליכתו, פירושו בזה שהלך לשם, שמאותו מקום שהוא פרח ששם היו שתי קינים ונשארו שלושה עופות מתוך הארבע כי האחד פרח, משלושה אלו לא יוכל להקריב רק שנים מהם, אחד לחטאת ואחד לעולה, משא״כ את השלישי הוא לא יכול להקריב, שהרי אם הוא יעשה אותו חטאת, יש לחשוש שמא העוף הפורח במקום שהוא נתערב בקינים שאליהם הוא הגיע, בדיוק מאותה תערובת לקחו אותו והקריבו אותו לחטאת, ואם כן זה שנשאר כאן צריך להיות עולה, כי על ידי שהקריבו את העוף שפרח לחטאת והוא הבן זוג שלו אז הוא צריך להיות נקבע להיות עולה, אז איך תקריב אותו לחטאת, ואתה גם לא יכול להקריב אותו לעולה, שמא מאותם עופות שנתערבו, דהיינו היכן שהגוזל שפרח לאותם קינים אליהם הוא הגיע שם יקחו בדיוק אותו מהערובת כדי להקריב אותו ויקריבו אותו עולה, ואז הבן זוג שלו שנשאר פה שהוא השלישי, יקבע להיות חטאת, ואם כן איך תקריב אותו לעולה, לכן פוסל, שהמקום ממנו הוא בא הוא פוסל קן אחד, דהיינו הוא פוסל את העוף הנשאר שלא יוכל להיות קרב, אבל זה דווקא אם קודם הקדימו להקריב את התערובת של החמש עופות, שהרי הסברנו שנשאר בשני קינים משם הוא פרח שלושה עופות, ובשני קינים אליהם הגיע הגוזל יש עכשיו חמשה עופות, אז אם הקדימו להקריב את החמשה, דהיינו מאותה תערובת של חמשה הקדימו להקריב, לכן לא יוכלו להקריב את השלישי שבין התערובת של השני קינים משם פרח העוף, משא״כ אם הקריבו קודם מהשלושה, אז אם הקריבו מהשלושה אחד לעולה ואחד לחטאת, ועשו את השלישי חטאת, שוב בתערובת של החמשה לא יוכלו להקריב אף אחד מהם לחטאת, שמכיון שהקריבו את השלישי שנשאר לחטאת, נקבע הגוזל שפרח להיות עולה, וכל אחד מהחמשה שבהם נתערב הגוזל יש לי ספק שמא הוא הגוזל שהגיע לכאן והוא הגוזל שפרח מהקינים האחרים והגיע לכאן, והוא נקבע על ידי הקרבת השלישי לחטאת להיות עולה, ואיך תקריב אותו לחטאת,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ולכן לא תוכל להקריב אותו לחטאת, כי על ידי שהקריבו את השלישי ועשו אותו לחטאת נקבע הבן זוג שלו שהוא הגוזל שפרח להיות עולה, ועכשיו כשהוא מעורב בין השני קינים חובה אז הרי זה עולה שנתערבה בשני קיני חובה, וכבר למדנו בפרק הראשון שעולה שנתערבה בשני קיני חובה רק אפשר להקריב כמספר העולות שבקיני החובה, אז יהיה אפשר להקריב מתוך התערובת של החמשה שתי עולות ולא יותר, וכמו כן להיפך, אם את השלישי הזה הקריבו להיות עולה, הרי נקבע הגוזל הפורח שפרח אל הקינים האחרות לחטאת, ושוב מהתערובת של החמשה לא יוכלו להקריב מהם קרבן עולה, כי על כל אחד מהחמשה נחשוש שאולי הוא זה שנקבע לחטאת על ידי שהקריבו את השלישי שבקינים שנשארו אחרי הפריחה של הגוזל ואולי הוא הבן זוג של השלישי שהקריבו אותו לעולה, וכל אחד מהחמשה יש לי ספק שהוא הבן זוג שנקבע להיות חטאת.

אם כן באמת עומדות לפנינו שתי אפשרויות, עומדת לפנינו אפשרות שאת אותם שלושה עופות שנשארו בשני קינים מהם פרח הגוזל, נקריב מהם אחד מהם לעולה ואחד לחטאת ראשונה, ואת השלישי נקריב או לעולה או לחטאת, אבל בזה נפסיד שבתערובת של אותם חמשה עופות, דהיינו אותם שני קינים שבהם נתערב הגוזל שפרח, שם לא תוכל להקריב רק שנים מהם, שאם הקרבת את השלישי מהשלושה שנשארו חטאת, תוכל להקריב משם רק שתי עולות, כי הרי נקבע הבן זוג לעולה, ועולה שפרחה בין קיני חובה אפשר להקריב רק עולות כמנין עולות שהיו בקיני החובה, שזה רק שתים, ואם הקריבו את השלישי הזה שבין השלושה עופות מהם פרח הגוזל, אם הקריבו אותו להיות עולה, לא יוכלו להקריב מהתערובת של החמשה שזה השני קיני חובה עם הגוזל שהתערב בהם, לא יוכלו להקריב אלא שתי חטאות, כי זה חטאת שנערבה בשני קיני חובה, שאי אפשר להקריב חטאות רק כמנין החטאות שיש בקיני חובה, נמצא שהקרבת אמנם את השלושה שנשארו אבל הפסדת שבחמשה שנתערב בהם הגוזל לא יכלת להקריב אלא שנים מהם, ושלושה ימותו, אבל אם הוא יקריב רק שנים מהשלושה שנשארו, אחד לעולה ואחד לחטאת, ואת השלישי הוא לא יקריב, אז הוא רשאי מהתערובת של החמשה להקריב ארבע מהם, שנים לעולה ושנים לחטאת, ונמצא שבין הארבע קינים שהיו פה שהם שמונה עופות הקרבת ששה, כך הקרבת רק חמשה, שלושה מאלה שנשארו אחרי פריחת הגוזל ושנים רק מהתערובת של השני קינים בהם נתערב הגוזל, שהם יחד חמשה מהם תקריב רק שנים, ושנים ושלושה זה חמשה, אבל אם תקריב מאלה שנשארו שלושה רק שנים, אז הרי כאן הקרבת שנים, ובתערובת של החמשה תוכל להקריב ארבע, אז בזה הקרבת ששה, ומן הראוי כך לעשות כדי למעט מפסול קדשים, ועל אף שיש כאן הפסד לאותה אשה שהיא בעלת השלושה עופו שנשארו שמהקינים שלה פרח הגוזל, שהיא מפסידה את האחד, אעפ״כ כך ראוי לעשות להקדים את ההקרבה של אותם ארבעה שאפשר להקריב מתוך החמשה של התערובת, ולא להקריב את השלישי מבין השלושה שנשארו.

ולמה באמת אני יכול להקריב מהתערובת של החמשה ארבע מהם, שתים לעולה ושתים לחטאת, בגלל שאני לוקח את הארבע עופות, ואז אם הארבע עופות האלה שלקחתי הם אלו שהיו בקינים המקוריים, ואין כאן התערובת של הגוזל שפרח לכאן, אז הרי פשוט שזה שני קינים שהם היו סתומים ועכשיו בעשיית הכהן מפרשים אותם אחד לעולה ואחד לחטאת, אחד לעולה ואחד לחטאת, דהיינו שתי עולות ושתי חטאות, ואם אחד מתוך הארבע שלקחתי הוא גוזל הפורח, אני גם כן יכול לעשות ממנו עולה, ואני יכול לעשות ממנו חטאת, שהרי הבן זוג שלו שנשאר אצל האשה ההיא שנשארו לו שלושה עופות, הבן זוג שלו לא הקרבתי אותו, אז הוא לא נקבע להיות לא עולה ולא חטאת, ואני יכול עכשיו להקריב אותו או עולה או חטאת, אם כן אפשר להקריב ארבע מתוך החמשה, אבל את החמישי שנשאר אני כבר לא יכול להקריב, שהרי יתכן שארבע שאני הקרבתי היה אחד מהם גוזל הפורח, ואם הגוזל הפורח הזה היה אחד מהארבעה, נמצא שמהקינים המקוריים הקרבתי רק שלושה, ולדוגמה, אם הגוזל הפורח היה אחד מהשתי עולות שהקרבתי, אז הרי מהקינים הקרבתי שתי חטאות ועולה, אז הרי הקרבתי כבר שתי חטאות מהקינין האלו, ואיך אני אקריב את החמישי הזה עוד פעם לחטאת ואני אקריב שלושה חטאות מהשני קינים, הרי מהשני קינים אפשר להקריב שתי חטאות, והוא הדין שאני לא יכול להקריב את החמישי עולה, כי שמא הגוזל הפורח היה אחד מהשתי חטאות שהקרבתי מהארבע עופות, ונמצא שהקרבתי מאותם קינים המקוריים שלושה עופות ששתים מהם הקרבתי עולה ואחד לחטאת, אז הרי הקרבתי כבר שתי עולות מהקינים, ואיך אני יכול את החמישי להקריב עולה, ואם כן אי אפשר להקריב אותו לא עולה ולא חטאת, נמצא שהקרבתי ששה עופות, ומהארבע קינים שהיו צריכים להקריב מהם שמונה עופות הקרבתי שלושה קינים שהם ששה עופות, ועכשיו, האשה שלה נשארו שלושה, לה חסר גוזל אחד בודאי, שהרי גוזל אחד אנחנו יודעים שלא הקריבו אותו, וגוזל אחד מספק, שהרי הגוזל שלה שפרח את הקן של השניה יתכן שהקריבו אותו, אבל זה רק ספק, אז חסר לה גוזל אחד ודאי וגוזל אחד מספק, וזו בעלת החמש, דהיינו שנשארו לה הארבע עופות של השני קינים שלה ובנוסף נתערב אצלה הגוזל הפורח, היא הבעלת חמש, לה חסר גוזל אחד מספק, שהרי זה ודאי שהקריבה שלושה מתוך הארבע שהיא היתה צריכה להקריב, כי היא הרי הקריבה ארבע, ורק על אחד מהם יש לך ספק אם הוא היה הגוזל הפורח שהוא לא שלה או שהוא היה שלה, אבל שלושה ודאי היא הקריבה, אז חסר לה גוזל אחד רק מספק, ומה הם עושים עכשיו כדי לתקן את עצמם להקריב את כל הקרבנות שהם חייבים להקריב, אז מביאים עכשיו קן אחד סתום, ומהקן הזה מקריבים אחד לחטאת ואחד לעולה, ובעלת שלוש נותנת כסף בשוי של גוזל אחד, והגוזל השני שכל אחת מהן צריכה אותו מספק, בזה הם משתתפים שניהם, גוזל אחד מהשנים משלמת בעלת השלוש, כי לה חסר בודאות גוזל אחד, ועל הגוזל השני יש ספק למי הוא חסר, האם הוא חסר לבעלת השלוש או לבעלת החמשה, שהרי אם את הגוזל הפורח הקריבו בתוך הארבע עופות שהקריבו מתוך התערובת של החמשה, אז בעלת השלוש הקריבו את הגוזל הפורח שלה, ולבעלת הארבע חסר גוזל, ואם הארבע שהקריבו היו הקינים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

של בעלת החמש, והגוזל הפורח לא הקריבו אותו, אז חסר לבעלת השלוש עוד גוזל ולבעלת החמש לא חסר כלום, אז על הגוזל הזה יש לי ספק, ולכן הן צריכות שתיהן לשלם מספק בשותפות את הגוזל השני, ומביאים את זה להקריב בתנאי שהן מתנות ביניהן, שבעלת החמש אומרת, אם הארבע שהקרבתי היו כולם שלי, אז הרי חלקי שיש לי באותו גוזל שקנינו ביחד של שנינו אני נותנת לך במתנה שהוא יעלה לחובתך, ואם הפורח היה בכלל הארבע ונמצא שלא חסר לי רק אחד, כי את הפורח הקריבו בשבילך, ולי חסר גוזל, אז את מוותרת לי על חלקך בגוזל המשותף שזה יעלה לחובתי.

הרי שנתפרש לנו את מה שלמדנו בסיפא של המשנה הקודמת, שהגוזל הפורח פסול ופוסל אחד כנגדו, כמו שראינו כאן שאם רוצים להקריב את האפשרות הגדולה ביותר כדי למעט בפסול של קדשים, ורוצים להקריב ששה מתוך השמונה, וזה באופן שקודם נקריב מהשלושה שנשארו רק שנים, אחד לעולה ואחד לחטאת, ומהתערובת של חמשה נקריב ארבעה, הרי שהקרבנו ששה, ונפסל אחד כי נשאר פסול בלי שאפשר יהיה להקריב אותו מהשני קינים של הראשונה מהם פרח הגוזל נשאר השלישי שלא הקרבנו אותו, ופה בתערובת של החמשה נשאר החמישי שלא הקרבנו אותו, הרי שהוא פסל גוזל אחד מהקינים ממקום שפרח, וגוזל אחד נפסל מתוך הקינים אליהם הוא פרח, וכמו שהסברנו שאי אפשר להגיד שהוא עצמו נפסל, כי יתכן שהוא בין הארבעה שהקרבנו, אבל כשהוא מתערב עם עוד ארבעה יש כאן חמשה ולמעשה נקריב רק ארבעה מתוך החמשה, אז הרי שנפסל אחד, כך שהוא פסל אחד מהמקום הוא פרח, ונפסל אחד מהתערובת של הקינים אליהם הוא הגיע ונתערב בהם.

חָזַר אם אותה תערובת של חמשה, ששני קינים הם הקיני חובה שהפרישה אשה זו, ובהם ארבע פרידות, ויש כאן אחד חמישי שהוא גוזל פורח, ונתערבו כל החמשה, ומאותה תערובת של החמשה חזר גוזל אחד ופרח אל השלושה שנשארו מהפריחה של הגוזל הקודמת, ועכשיו יש לי ארבעה מכאן וארבעה מכאן, כמו שהיה בתחילה, אבל אני לא יודע האם זה שחזר זה אותו גוזל שפרח קודם וחזר עכשיו למקומו, ואם הייתי כך יודע הייתי מקריב את כולם, הייתי מקריב את הארבע שיש בצד זה שמהם אמנם פרח הגוזל אבל הוא חזר עליהם ואם כן שוב הם נמצאים במקום ארבעה, שני קינים, כל קן אחד לעולה ואחד לחטאת, ובאותם ארבעה מהם עכשיו הגוזל פרח אחרי שהוא התערב בהם נשארו גם ארבעה, אבל מכיון שיש לי ספק שמא לא הגוזל הפורח חזר למקומו, אלא שמא הגוזל הפורח נשאר באותה תערובת של החמשה, ואילו מהארבעה של האשה השניה פרח עכשיו גוזל פעם ראשונה והצטרף אל השלושה שנשארו אצל האשה הראשונה, אז הפריחה של הגוזל הזה, פּוֹסֵל אֶחָד בַּחֲזִירָתוֹ, הוא פוסל קן אחד מהמקום שפרח, שקודם כשהיה תערובת של חמשה אמרנו שאפשר להקריב מהם ארבעה, ועכשיו אחרי שגוזל אחד פורח ונשארו ארבעה, ומארבעה אלו יוכלו להקריב רק שנים אחד לעולה ואחד לחטאת ולא יותר, כי אם מארבע אלו הוא יקריב עוד חטאת, חוששים שמא אותו גוזל שפרח מכאן הוא זה שחזר אל השלושה ושם יקריבו אותו להיות חטאת, ואם כן נמצא שאם תקריב כאן עוד חטאת למשל מהשנים שנשארו ותקריב את כל הארבעה, שנים אחד לחטאת ואחד לעולה, ועוד שנים אחד לחטאת ואחד לעולה, נמצא שהקרבת משני קינים שלושה חטאות, כי אמנם אחד מהם היה גוזל שפרח והצטרף אל השלושה ושם הקריבו אותו לחטאת, והוא היה מהשני קינים, ושוב הקרבת פעמיים חטאות, אז הרי זה שלושה חטאות משני קינים, וכמו כן לא יוכלו להקריב מהארבעה האלה רק שנים כמו שהסברנו אחד לחטאת ואחד לעולה, ואי אפשר מהשנים שנשארים להקריב אחד מהם לעולה, כי שמא אותו גוזל שפרח הוא מהארבעה, ושם יקריבו אותו כעולה, נמצא שכאן תקריב שלוש עולות משני קינים, וזה גם כן בלתי אפשרי, ולכן אפשר להקריב רק חטאת ועולה מאלו וחטאת ועולה מאלו, היינו מאותם ארבעה שנשארו אחרי שהאחד פרח מהתערובת שלהם יוכלו להקריב רק שנים אחד לחטאת ואחד לעולה, ובאותם ארבעה שאליהם חזר עכשיו הגוזל להצטרף והשלים אותם שוב לארבעה, גם יקריבו רק שנים מהם אחד לחטאת ואחד לעולה, נמצא שמהשמונה פרידות הקרבנו כבר עכשיו רק ארבעה, הרי שנפסל גם כן בחזירתו אחד ממקום שפרח ואחד אל המקום שהוא הגיע, כי אל המקום שהוא הגיע שיש עכשיו ארבעה, שם נפסל אחד מאלה שהוא בא אליהם ואי אפשר להקריב אותו, אז הרי עכשיו יש כאן שנים שלא מקריבים וכאן שנים שלא מקריבים, נמצא שבפריחת הגוזל הראשונה, דהיינו בהליכתו, נפסל אחד ואחד והקריבו ששה מתוך שמונה, וכאן בחזירתו נפסל עוד פעם אחד ואחד, ושוב מקריבים רק ארבעה מתוך שמונה, נמצא שחסר עכשיו לכל אחת מהן קן אחד, זאת אומרת שיש רק שני קינים שהקריבו, כי הקריבו ארבע פרידות שזה שני קינים, אז הן מביאות שני קינין בשותפות, והן מתנות שכל מה שחסר לאחת מהנשים יהיה נשלם בשני קינים אלו שעכשיו הביאו.

פָּרַח וְחָזַר, פָּרַח וְחָזַר, אם שוב מאותם ארבעה שהושלמו עכשיו על ידי פריחתו החוזרת של גוזל, שוב פרח גוזל אל הקינים האחרים ושוב נשארו שלושה מתוך החמשה, ואח״כ הוא חזר ושוב יש כאן ארבעה וכאן ארבעה, ועוד פעם פרח וחזר, וזה כבר לא משנה, **לֹא הִפְסִיד כְּלוּם** כאן כבר אין שום הפסד נוסף, **שֶׁאֲפִלּוּ חֵן מְעֹרָבוֹת, אֵין פָּחוּת מִשְּׁתָּיִם**, שאפילו אם אמנם נאמר שכל השמונה פרידות הם עכשיו מעורבות לחלוטין, שהרי על ידי הפריחות הלוך ושוב יכול להיות שהתחלפו בכלל, שכל הארבע שהיו אצל רחל הפכו ללאה, ושל לאה הפכו לרחל, או באיזה אופנים שונים של תערובת שנהיה כאן, זה לא מפסיד את האפשרות להקריב ארבע פרידות שהם שני קינים, כל אחד אחד לעולה ואחד לחטאת, שהרי כך למדנו במשנה בפרק ראשון במשנה ג׳, שאם נתערבו חובה בחובה, אז תמיד זה מחצה כשר ומחצה פסול, וכאן אחרי שפורח וחוזר ופורח יש לך כאן תערובת מושלמת של שני קינים של חובה שהיו של רחל, עם שני קינים חובה שהיו של לאה, ושני קינים חובה ושני קינים חובה שמתערבים זה בזה, מחצה כשר ומחצה פסול, שני קינים מקריבים אותם כל קן אחד לעולה ואחד לחטאת לשם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מי שהוא, כי הרי לא יודעים אם זה של רחל או של לאה, אז מקריבים לשם מי שהוא, ולאחר מכן מחצה פסול, כי המחצה השניה כבר אי אפשר להקריב, כי על כל אחד מהארבע פרידים שנשארו יש לי ספק שמא הוא הוקבע כבר על ידי הקרבת הבן זוג שלו לעולה והוא בא לחטאת, או שמא להיפך את הבן זוג שלו הקריבו לחטאת והוא הוקבע להיות עולה, אז הרי על כל אחד מהארבע פרידים יש לי ספק לאיזה קרבן הקריבו את הבן זוג שעל ידי זה הוא נקבע, האם הוא נקבע להיות עולה או נקבע להיות חטאת, אז על כל אחד יש לי ספק אם הוא עולה או חטאת, לכן ימותו כולם, ושתי נשים אלו רחל ולאה חסרים להם שני קינים, ואין לנו לדעת האם לרחל חסר את שני קינים, כי שני קינים שכן הקרבנו היו כולם של לאה, או להיפך אולי שני הקינים שהקרבנו היו כולם של רחל, וללאה חסר שני קינים, או שמא היה קן אחד לרחל וקן אחד ללאה ולכל אחת חסר קן אחד, אז רחל ולאה מביאות עכשיו שני קינים בשותפות, והן שוב מתנות ואומרות, שרחל אומרת אם לי חסר הקינים האלו שאנחנו מביאים עכשיו, אז את לאה מוותרת לי על חלקך, וכולם יעלו לחובתי, ואם לך חסר אני מוותרת לך על חלקי בשני הקינים האלו והם כולם יעלו לחובתך, ואם לי חסר קן ולך חבר קן אז קן אחד יהיה לחובתי וקן אחד יהיה לחובתך, דהיינו הן מתנות ששני קינים אלו החדשים שמבייאם שגם אותם מקריבים כל קן אחד לעולה ואחד לחטאת, והכהן מקריב אותם שוב לשם מי שהיא, לשם אותה אשה הצריכה ונזקקת עדיין לקן הזה למלא את חובתה בחיוב קרבן שלה, וכך הם יוצאות ידי חובה.

הרי שלמדנו שפריחתו של הגוזל מקן סתומה לבין הקריבות, דהיינו לקן סתומה שניה, הוא פסול ופוסל אחד כנגד, ובחזירתו הוא שוב פסול ופוסל, זה בגלל שזה שני קינים עם שני קינים על כן שוב יותר מזה הוא לא פוסל ומפסיד.

משנה ג

לָוֹ אַחַת, המשנה הזו בנויה על אותו יסוד ועל אותו כלל חשבוני של המשנה הקודמת, שבהליכתו הוא פוסל ובחזירתו הוא פוסל, אלא שכאן מדובר שלזו אחת, דהיינו לאשה אחת היה קן אחד, שזה שני עופות, ולא יותר, [ו]**לָוֹ שְׁתַּיִם**, לאשה השניה היו שתי קינים, [ו]**לָוֹ שָׁלֹשׁ** ולשלישית היו שלושה קינים, [ו]**לָוֹ אַרְבַּע** לרביעית היו ארבע קינים, [ו]**לָוֹ חָמֵשׁ** ולאשה החמישית יש חמשה קינים, [ו]**לָוֹ שֵׁשׁ** לאשה הששית יש ששה קנים, [ו]**לָוֹ שֶׁבַע** לאשה השביעית יש שבעה קינים.

פָּרַח מִן הָרִאשׁוֹנָה לַשְּׁנִיָּה גוזל אחד פרח מהקן הראשון ועבר אל הקן השני, כך שבקן הראשון נשאר רק פרידה אחת, עוף יחיד, ובקן שבו הוא נתערב יש שם שני קינים ועוד עוף, דהיינו שיש חמשה בתערובת, [ו]**לַשְּׁלִישִׁית** ואח״כ הגוזל פרח מהשניה אל השלישית, דהיינו מהאשה השניה אל האשה השלישית, ושוב יש איפוא שהיו קודם שתי קינים יש גם עכשיו בחזרה שני קינים שהם ארבע פרידות, ואצל השלושה נתערב שבמקום שהיו עד עכשיו ששה פרידות שהם שלושה קינים, עכשיו יש כבר שבעה, [ו]**לָרְבִיעִית** ולאחר מכן שוב פורח גוזל מאותם שלושה קינים אל אלו שיש ארבעה קינים, שוב אצל השלישית נשארו רק ששה פרידות, ואצל הרביעית יש עכשיו בתערובת שקודם היו שמונה עופות, כי ארבעה קינים זה שמונה עופות, ועכשיו התערב עוד גוזל, אז זה תשע עופות, [ו]**לַחֲמִישִׁית** וכמו כן אחר כך פורח גוזל אחד מאותם ארבעה קינים ועובר אל החמשה הקינים, שוב אצל הארבעה נשארו שמונה פרידות כמו קודם, ואצל החמישית יש עכשיו בתערובת היה קודם עשר פרידות בחמשה קינים ועכשיו יש בתערובת עוד אחד הרי אחד עשרה, [ו]**לַשִּׁשִׁית** שוב פורח גוזל אחד מאותם אחד עשרה שמעורבים אצל החמשה קינים, והוא פורח אל הששית, כך ששם נשארו עשר, אצל הששית במקום שיהיה שתים עשרה פרידות יש עכשיו שלושה שישה, [ו]**לַשְּׁבִיעִית** עכשיו פורח גוזל מן הששית אל השביעית, ושוב אצל הששה היו שתים עשרה ונשארו שתים עשרה, ואצל השביעית במקום שיהיו ארבע עשרה, שבע קינים שבכל קן שנים, אז יש עכשיו חמש עשרה, שהרי נתערב בהם הגוזל שפרח, [ו]**חָזַר**, לאחר מכן שוב פרח הגוזל מהשבעה קינים וחזר להתערב עם הששה קינים, פורח מהששה קינים וחוזר להתערב עם החמשה קינים, ופורח מן החמשה קינים וחוזר להתערב עם הארבעה קינים, פורח מן הארבעה קינים וחוזר להתערב עם השלושה קינים, פורח מהשלושה וחוזר להתערב עם השנים, ופורח מהשני וחוזר להתערב עם הראשון, לכאורה עכשיו שוב יש בכל קן אותו מספר עופות כמו שהיה מתחילתו, ואמנם אם היינו יודעים שאותו גוזל שפרח מהקן הראשון והגיע אל השני הוא זה שפורח מן השני לשלישי ומן השלישי לרביעי ומן הרביעי לחמישי ומן החמישי לששי, ומן הששי לשביעי, ואנחנו יודעים שזהו הגוזל שפרח מהקן הראשון, וכל הזמן זה אותו גוזל שפורח מראשון לשני וכן הלאה עד שהוא מגיע לשביעי, ואותו עוף חוזר מהשביעי אל הששי ומהששי אל החמישי וכן הלאה עד שהוא חוזר לראשון, אז ודאי הכל על מקומו יבוא בשלום, שהגוזל הזה פרח מהקן הראשון וחזר לקן הראשון, אבל הרי יתכן שהגוזל הזה שפרח מהקן הראשון, בהליכתו, פירושו כשהוא עובר אל השני ומהשני לשלישי, והגיע אל השני קינים והתערב בהם, הוא נשאר באותה תערובת, והגוזל שפורח מן השנים אל שלושת הקינים, זה גוזל אחר, זה גוזל אחד מהארבע פרידות המקוריות שנקרא עיקר הקינים, הוא זה שפרח ונתערב עם השלושה קינים, ואח״כ מהשלושה קינים יתכן שהגוזל שנתערב ביניהם נשאר, ומהששה פרידות המקוריות שהיו בשלושה קינים מהם פורח הגוזל להגיע אל הקן של ארבעת הקינים, וכן הלאה, עד שמגיעים לשביעי, שם חוששים שזו פרידה מהשתים עשרה פרידות שהיו נמצאות אצל הששה קינים, ואילו הגוזל שבא מהחמשה נשאר מעורב בששה, כך שיש לנו לחשוש שבכל אחד מהקינים יש תערובת של גוזל שבא מקן אחר, ואילו מי שפרח מהקן הזה אל הארבעה ואל החמשה וכן הלאה, זה היה גוזל מהפרידות המקוריות של הקינים, וכמו כן בחזרה, יתכן שאותו עוף שפרח אל תוך השבעה נשאר מעורב שם, ומה פורח מהשבעה בחזרה אל הששה, גוזל מארבע עשרה הפרידות המקוריות של אותם שבעה קינים הוא זה שפורח אל הששה, ושוב הוא מתערב, ומהששה פורח עוד עוף מן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הפרידות המקוריות שבקינים אל החמשה, וכן הלאה, עד שחוזרים אל הראשון, לכן אומרת המשנה, פּוֹסֵל אֶחָד בַּהֲלִיכָתוֹ, וְאֶחָד בַּחֲזִירָתוֹ, הוא פוסל קן אחד בהליכתו, דהיינו כשהוא מגיע אל השני קינים הוא פוסל קן אחד מהשנים מלהיות ראויים לקרבן, וכשמגיע אל השלושה קינים הוא פוסק קן אחד מהשנים, וכן הלאה בכל מקום שהוא מגיע הוא פוסל קן אחד מהשנים, חוץ מאשר בשבעה קינים, שם הוא לא פוסל, כפי שמיד נבאר, ובחזור הוא שוב פוסל, אז הוא פוסל באמת מהשביעית, וחוזר ופוסל אצל הששה עוד קן, נחסרו השדה שני קינים, אחד בהליכתו ואחד בחזירתו, וכן כל אחד נחסר בשני קינים, אחד שנפסל בהליכתו ואחד שנפסל בחזירתו, ולכן הָרִאשׁוֹנָה וְהַשְּׁנִיָּה אֵין לָהֶם כְּלוּם הראשונה אין לה כלום עוד בהליכתו, שהרי בהליכתו הוא פוסל קן אחד וכאן היה רק קן אחד, והשניה בהליכתו נפסל קן אחד ונשאר לה קן אחד, כי היו שנים, אבל כיון שבחזירתו נפסל עוד קן, אז השניה כבר אין לה כלום, ואח״כ כל אלו שהיו להם יותר משנים, נשארים בשנים פחות, וכפי שהמשנה מונה את זה, הַשְּׁלִישִׁית יֵשׁ לָהּ אַחַת כי היה לה שלושה ועכשיו ירדו לה שנים אז נשאר אחת, הָרְבִיעִית יֵשׁ לָהּ שְׁתַּיִם מארבע קינים שהיו לה נשארו רק שתים כי מורידים שתים, הַחֲמִישִׁית יֵשׁ לָהּ שָׁלֹשׁ כי הורידו לה שנים, הַשִּׁשִּׁית יֵשׁ לָהּ אַרְבַּע כי גם לה הורידו שתים, הַשְּׁבִיעִית יֵשׁ לָהּ שֵׁשׁ, כמו שהסברנו שבשביעית לא נפסל בהליכתו שום קן, רק בחזירתו, כך הוא סדר דברי המשנה.

וכעת נסביר שזה על אותו יסוד ואותו עיקרון כמו שלמדנו במשנה ב׳, ונסביר את זה מדברי הרא״ש בפירושו על המשנה הזאת (שמודפס בגמרא בעמוד ב׳), וכך אומר הרא״ש, כשהיה קן ראשון שהיו בו שתי עופות יחידים, וגזל אחד פרח מהקן הזה ועבר אל השני קינים ונהיה מעורב בהם, העוף היחיד שנשאר באותו קן יחיד, אינו ראוי להיות קרבן, והרי אם הקריבו את הקינים האחרים בתחילה ויתכן כשבאנו להקריב למשל בשני קינים בהם היה מעורב הגוזל שפרח מהקן הראשון אם באנו להקריב יתכן שלקחנו את הגוזל שפרח והקרבנו אותו, והרי זה הכלל בידינו, מכל קן אם אתה מקריב אחד מהם לעולה נקבע הבן זוג שלו לחטאת, ואם אתה מקריב אחד מהם חטאת נקבע הבן זוג שלו לעולה, ואם כן כשהקריבו מהשני קינים יתכן שהקריבו שם את אותו גוזל שפרח מהקן היחיד, נמצא שהקריבו אותו ולא יודעים לשם מה הקריבו אותו, אם הקריבו אותו עולה, אז העוף היחיד שנשאר בקן היחיד משם פרח הגוזל נקבע להיות חטאת, ואם את הגוזל שפרח הקריבו באותה תערובת היכן שהוא התערב להיות חטאת, אז הרי הבן זוג שלו הפרידה היחידה שנשארה בקן יחיד ממנו פרח הגוזל נקבע להיות עולה, נמצא שאותו עוף יחיד שנשאר בקן אחרי פריחתו של גוזל אחד יש לנו ספק בו האם הוא עולה או חטאת, האם הוא נקבע להיות עולה בגלל שבן זוגו שפרח הקריבו להיות חטאת, או שמא הוא חטאת כי בן זוגו שפרח הקריבו להיות עולה, אז אי אפשר להקריב אותו, ואמנם, אם היינו מקריבים מהקן הראשון את העוף היחיד שנשאר, ודאי שאפשר להקריב אותו, כי כל זמן שלא הקרבנו משאר הקינים להיכן שהגוזלות פרחו לא הקרבנו שום קרבן, לא נקבע העוף היחיד שנשאר כאן במקומו לא נקבע עליו שום שם קרבן, שהרי עוד לא הקריבו את הבן זוג שלו שפרח, אז נוכל להקריב אותו, אבל אז נפסול הקינים, כי אם את אותו עוף יחיד שנשאר בקן הראשון נקריב אותו לעולה, הרי שנקבע בן זוגו הגוזל שפרח להיות חטאת, ונמצא שהגוזל שפרח מעורב ואנחנו לא יודעים היכן, יתכן שהוא מעורב בין השני קינים ויתכן שהוא מעורב בין השלושה קינים, כי הרי בכל מקום שהוא הגיע לא ידוע אם הגיע אותו גוזל שפרח או שהגיע גוזל אחר, אבל עכ״פ יש בכל קינים ספק שמא הגוזל שפרח מהקן הראשון הוא זה שהגיע אליהם, ובזה שהקרבת את הבן זוג להיות עולה הרי הגוזל הפורח נקבע להיות חטאת, הרי שכאן יהיה הדין כמו חטאת שנתערבה בקיני חובה, שלמדנו בפרק ראשון שאם עוף שכבר נקבע דינו להיות כחטאת נתערב בקיני חובה, אי אפשר להקריב בכלל עולות, כיון שעל כל עוף יש לי ספק שמא זה הגוזל שפרח שהוא קבוע להיות חטאת, ואפשר יהיה להקריב רק חטאות כמנין החטאות שבקיני חובה, שבשני קינים היו שתי חטאות, את זה אפשר יהיה להקריב, אבל עולות לא יוכלו להקריב בכלל, וכמו כן להיפך, אם אותו עוף יחיד שנשאר תקריב אותו לחטאת, הרי שקבעת את הגוזל שפרח שהוא בן זוגו להיות עולה, ונמצא שבכל קינים שתבוא להקריב יש כאן תערובת של עולה שנתערבה בהם, ואז הדין הוא שאתה לא יכול להקריב חטאות בכלל מהתערובת, אתה רק יכול להקריב עולות כמנין העולות שהיה צריך להקריב מקיני החובה, אז הרי אם נקריב את העוף היחיד שנשאר בקן הראשון אחרי פריחתו של הגוזל, נפסיד את כל הקינים בהם הוא מתערב, שלא יוכלו להקריב רק כמנין הקרבנות שבקיני חובה מאותו סוג קרבן שנקבע להיות הקרבן של גוזל הפורח על ידי שהקריבו את העוף בן זוגו, שאם הקריבו אותו להיות עולה הגוזל הפורח הוא חטאת, ואז נוכל להקריב חטאות כמנין חטאות שבקיני חובה, ואם הקריבו את העוף היחיד לחטאת נקבע הגוזל שפרח להיות עולה, ואז יוכלו להקריב בכל התערובת רק עולות כמנין עולות שיש בקיני חובה, ולכן בודאי מקריבים קודם את השני קינים, שבהם מעורב הגוזל שפורח, ואז כיון שיש לי ספק האם נקבע העוף היחיד שנשאר בקן להיות חטאת או עולה, שאם הקריבו את הגוזל הפורח שהוא בן זוגו להיות עולה הוא נקבע להיות חטאת, ואם הקריבו אותו להיות חטאת הוא נקבע להיות עולה, לכן אי אפשר להקריב אותו, ואם היה נשאר בתערובת הזאת של שנים הרי למדנו, אז יש בשנים האלה תערובת של חמשה עופות, והיינו יכולים להקריב שנים לעולה ושנים לחטאת כמו קודם, אלא שאת העוף החמישי לא נוכל להקריב כיון שאנחנו לא יודעים אם זה הגוזל הפורח או זה אחד מהארבע עופות המקוריים, שהרי כך הדין הוא שכשיש תערובת של עוף אחד מקן סתום בשני קינים, מקריבים את השני קינים, היינו לוקחים מהחמשה שבתערובת ומקריבים ארבע שתים לעולה ושתים לחטאת, ואת החמישי אי אפשר להקריב, אבל כיון שהגוזל פורח מהשני קינים אל השלושה, ושוב אם היינו יודעים שזה אותו גוזל שהתערב בהם אז ודאי שהשני קינים נשארים במקומם, אותם ארבע פרידות מקוריות של עיקר הקינים היינו מקריבים אותם, אבל הרי יתכן שהגוזל שפרח ובא מהקן האחד נשאר מעורב עם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השני קינים, ומה שפורח אל השלושה קינים זה גוזל מהארבע פרידות המקוריות של הקינים, הרי שהשני קינים האלו נפסד מהם, זה נקרא בהליכתו כשהגוזל פורח מהם, נפסד מהן קן שלם של שתי עופות שאי אפשר להקריב, ומשני קינים אלו שיש בהם ארבע פרידות לא תוכל להקריב אלא אחד לחטאת ואחד לעולה, שהרי אם תרצה להקריב עוד אחד לחטאת למשל, לא יתכן שתקריב אותו, כי אם מקריבים את התערובת שבשלושה קינים לפני שמקריבים את התערובת של השני קינים, אז הרי שם יתכן שהקריבו כבר את הגוזל שפרח מהארבע פרידות מקוריות שהיו בשני קינים, הקריבו אותו נאמר לחטאת, ואתה אם תקריב עוד חטאת בארבע פרידות שנשארו עכשיו בשני קינים אחרי פריחתו של הגוזל, נמצא שהקרבת שלוש חטאות משני קינים, והרי לא יתכן להקריב שלוש חטאות משני קינים, כי בשני קינים יש שתי חטאות ושתי עולות, וכך גם אם תרצה להקריב עוד קרבן עולה מהשני פרידים שנשארו, יש לחשוש שמא אותו גוזל שפרח מהארבע פרידות המקוריות שבשני הקינים במקום שנתערב הוא זה שמקריבים אותו שם לעולה, ואם תקריב עוד עולה נמצא שהקרבת שלוש עולות משני קינים, וגם שלוש עולות משני קינים אי אפשר להקריב, כי בשני קינים יש רק שתי עולות ושתי חטאות, לכן נשארים כאן שני עופות שאי אפשר להקריב אותם, ומשני קינים אלו הקרבנו רק קן אחד, אחד לחטאת ואחד לעולה, הרי שהשני קינים הפסידו קן אחד, והוא הדין כשמהשלושה פורח גוזל אחד אל הארבעה, הרי יתכן שהגוזל שהגיע אל השלושה מתוך שני הקינים, הוא נשאר אצליהם, ופרח גוזל מהששה פרידות המקוריות שבשלושת הקינים אל הארבעה, נמצא שוב שאתה לא יכול להקריב משלושת הקינים רק שני קינים, שנים לעולה ושנים לחטאת, ואתה לא יכול להקריב חטאת שלישית, שמא הגוזל שפרח מהששה פרידות המקוריות של שלושת הקינים הוא זה שהקריבו אותו להיות חטאת במקום שהוא נתערב, ואז נמצא שהקרבת ארבע חטאות משלושה קינים, שבשלושה קינים יש רק שלוש חטאות, והוא הדין שאתה לא יכול להקריב עולה, כי אם הגוזל שפרח מהששה פרידות המקוריות הוקרב להיות עולה במקום שהוא נתערב, אז הרי כבר הקרבנו את השלושה עולות מהשני קינים, ולא תוכל להקריב עוד עולה, כי אי אפשר להקריב עולה רביעית ממקום שרק היו שלושה קינים, ומן הארבעה כשהוא פורח לחמשה, זה שוב אותו חשבון, נפסל קן אחד משום שיתכן שהגוזל שפרח מן השלושה לארבעה נשא מעורב איתם, ומן הארבעה פרח גוזל מהשמונה פרידות המקוריות אל החמשה, ושם בחמשה הקריבו את הגוזל הזה למשל להיות חטאת, אז הרי אין לך אפשרות בתוך הארבעה קינים רק להקריב שלוש חטאות, כי חטאת רביעית לא תוכל להקריב, כי הקריבו גם גוזל שפרח לחטאת, ואז יהיה כאן חמשה חטאות, ומשום סיבה זאת גם אי אפשר להקריב לעולה, כי שמא את הגול שפרח הקריבו בתערובת לעולה, ואז נמצא שהקרבת חמשה עולות ומארבעה קינים, ומארבעה קינים אי אפשר להקריב חמשה עולות, והוא הדין מחמשה לששה, והוא הדין מששה לשבעה, תמיד מחשש שמא הגוזל שפרח היה מן הפרדיות המקוריות שבקינים ויתכן שהקריבו אותו במקום שהוא נתערב להיות עולה, בהכרח שתחסיר קרבן עולה מלהקריב במה שנשאר בידך, יתכן שהקריבו אותו להיות חטאת, אז בהכרח שתפחית מלהקריב חטאת אחת ממה שנשאר אצלך, הרי שתמיד בהליכתו הוא מפסיד קן אחד, אבל בשביעית, בהליכתו הוא לא מפסיד שום דבר, שהרי כאן הגיע גוזל שפרח, והתערב עם השבעה קינים, וקודם היו השבעה קינים ארבע עשרה פרידות, ועכשיו יש חמש עשרה, אז אמנם ממשיכים להקריב שבעה קינים כמו קודם, שבע עולות ושבע חטאות, ורק את החמש עשרה אני חייב להשאיר בלי להקריב אותו, כי יתכן שהבן זוג שלו הקריבו כבר באיזה שהוא מקום מהקרבנות האחרים והוא נקבע להיות חטאת או עולה ואני לא יודע, אבל שבעה ושבעה אני יכול להקריב, לכן מי שיש לו את השבעה קינים, בהליכתו כשמתערב אצלו גוזל הוא לא מפסיד שום דבר, אבל בחזירתו, שוב כשפורח גוזל מן השבעה אל הששה, כאן שוב יתכן שהגוזל שפרח הוא לא הגוזל שהגיע אל השבעה, אלא הגוזל שהגיע אל השבעה נשאר במקומו מעורב איתם, אלא שגוזל מתוך הארבע עשרה פרידות המקוריות של השבעה קינים הוא זה שפרח אל הששה, אז הרי שוב אם הקריבו אותו במקום שהוא פרח, דהיינו בתערובת שהוא נתערב הקריבו אותו להיות חטאת, אז לא תוכל להקריב כאן שבעה חטאות, כי אם תקריב שבעה חטאות מהארבע עשרה פרידות שנשארו לך יתכן שהגוזל שפרח מהפרידות המקוריות גם הוקרב לחטאת, נמצא שהקרבת משבעה קינים שמונה חטאות, ואי אפשר להקריב שמונה חטאות משבעה קינים, וכמו כן אתה לא יכול לעשות שבעה עולות, בגלל שיתכן שהגוזל שפרח מן השבעה ועבר לששה הוקרב שם במקום שהוא התערב להיות עולה, ואז אם תקריב פה שבעה עולות, הקרבת שמונה עולות משבעה קינים, ומשבעה קינים אפשר להקריב רק שבע עולות ושבע חטאתו, ולא שמונה חטאות ושמונה עולות, לכן בחזירתו השבעה קינים הפסידו כבר קן, ועכשיו כשהגוזל פורח מן הששה אל החמשה, מפסיד הששה קינים עוד קן אחד, כי הרי מחוץ שהוא כבר הפסיד קן אחד בהליכתו, הוא מפסיד עוד קן אחד בחזירתו, שהרי כשהוא חוזר ופורח מן הששית לחמישית יתכן שהשנים שפרחו ממנה, פעם בהליכתו כשפרח מהששית והתערב בשבעה, ופעם בחזירתו שהוא פורח מן הששה ומתערב בחמשה, שניהם היו מן הקינים המקוריות, היינו מהפרידות המקוריות של הקינים, ויתכן שיקריבו אותם במקום שהם פרחו לעולות או לחטאות, ואז שנים כבר הקריבו לעולות ולא תוכל להקריב בששה קינים רק ארבעה קינים, ארבע עולות, כי שמא השנים שפרחו כל אחד מהם הוקרב להיות עולה במקום שהוא פרח והתערב, ולא תוכל להקריב עוד חטאות שמא השנים שפרחו הם חטאות, לכן הם מפסידים עוד קן בחזירתו, ומי שהיה לו ששה קינים נשאר לו להקריב רק ארבעה קינים, וכמו כן מהששה לחמשה, שוב נפסד עוד קן, אז הרי זה שהיו בו חמשה קינים נשאר רק עם שלושה, כי קן אחד הוא הפסיד בהליכתו וקן אחד הוא מפסיד עכשיו בחזירתו, כי פרחו ממנו שני גוזלות, פעם אחת בהליכתו מהחמשה קינים אל הששה, ופעם אחת בחזירתו מהחמשה קינים אל הארבעה, ובשניהם יש לחשוש שה היה מהפרידות המקוריות של הקינים, ויש לחשוש שאת שניהם הקריבו במקום שהם נתערבו להיות עולות, ואם כן לא תוכל להקריב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יותר משלושה עולות, כי שמא השנים שפרחו הוקרבו להיות עולות ויש לך כבר חמשה עולות, ומחמשה קינים אין לך יותר מחמשה עולות, והוא הדין אם תרצה להקריב חטאות אתה צריך לחשוש שמא השני גוזלות שפרחו, האחת בהליכתו מהחמשה לששה, והאחת בחזירתו מהארבעה לשלושה, שניהם הוקרבו להיות חטאות, ואם כן הקריבו כבר שתי חטאות מהקינים האלו, ואתה יכול להקריב רק עוד שלושה ולא יותר, ולכן זה שהיה לו חמשה קינים נשאר רק עם שלושה, וזה שהיה לו ארבעה זה אותו חשבון שהוא נשאר רק קם שנים, וזה שהיה לו שנים הפסיד ואין לו כלום, אבל הראשון הסברנו כבר קודם שהוא כבר הפסיד ואין לו כלום, עוד בהליכתו עוד לפני החזרה, זה מה שהמשנה אמרה שהראשון והשני אין להם כלום, בגלל שהראשון בהליכתו נפסל קן אז היה לו בסך הכל קן יחיד והוא נשאר בכלום, והשנים היה להם קן אחד אז בהליכתו נפסל קן אחד ונשאר לו קן אחד, אבל בחזירתו ששוב נפסל עוד קן אז זה שהיו בו שני קינים לא נשאר לו כלום, ואלה שהיו להם יותר משני קינים, הפסידו שני קינים ונשאר להם כמה שהיה להם פחות שנים, מהשלושה נשאר אחד, ומהארבע נשאר לו שנים, והחמשה נשאר לו שלושה, ומהששה נשאר לו ארבע, והשביעית נשאר לו שש, כי כבר הסברנו שהשביעית הפסיד רק בחזירתו ולא בהליכתו.

ועכשיו אומרת המשנה כהמשך אחד באותו חשבון ובאותו יסוד, פָּרַח וְחָזַר אם עוד פעם פרח גוזל אחד על אותו סדר, מהשלושה לארבעה ומהארבעה לחמשה ומהחמשה לששה ומהששה לשבעה, וחזר מהשבעה לששה ומששה לחמשה ומחמשה לארבעה ומארבע לשלושה, פּוֹסֵל אֶחָד בַּהֲלִיכָתוֹ, וְאֶחָד בַּחֲזִירָתוֹ, לכן הַשְּׁלִישִׁית וְהָרְבִיעִית אֵין לָהֶם כְּלוּם, שוב אותו דבר, כי יתכן הרי שהגוזל שפרח עכשיו זה כבר גוזל שלישי שפורח מן השלושה, ואם כן יש כבר שלושה גוזלות שפרחו מהשלושה קינים, ונתערבו, ויתכן שבמקום שנתערבו הקריבו אותם לעולות, ולא נשאר לך שום דבר להקריב יותר, כי יותר משלושה עולות אין לך, ויתכן שאת השלושה הקריבו לחטאות, אז שוב אתה לא יכול להקריב עוד חטאות, כי יותר משלושה חטאות לא היו בקינים האלו, לכן כבר בהליכתו השלישית אין לה כלום, אבל הרביעית נשאר לה אחד, אבל בחזירתו ששוב פוסל אחד, כי הרי בחזירתו שוב פורח גוזל אחד מהארבע קינים, נמצא שכבר פרחו ממנו ארבע גוזלות, פעם אחת בהליכתו ופעם אחת בחזירתו, פעם שניה בהליכתו ופעם שניה בחזירתו, ארבע גוזלות, וארבע אלו יתכן שהקריבו אותם במקום שהם נתערבו שהקריבו את כולם עולות, נמצא שכבר הקריבו את כל העולות שאפשר היה להקריב בארבעה קינים האלו, אם כן לא נשאר לו כלום, ואם הוא יבוא להקריב חטאת יתכן שהארבע אלה שפרחו ממנו יקרבו את כולם חטאות במקום שנתערבו, ולא נשאר לו כלום להקריב חטאת, לכן הרביעית אין להם כלום, ולשלישית אין כלום בהליכתו, ולרביעית אין כלום בחזרתו, ועכשיו לכל אחד כמה שהיה לו חסרים לו ארבעה, כי הרי כבר הפסידו פעמיים בהליכה ופעמיים בחזירה, כל פעם קן, בהליכתו הראשונה קן, ובחזירתו הראשונה קן שני, ובהליכתו השניה קן שלישי, ובחזירתו השניה קן רביעי, לכן עם הַחֲמִישִׁית יֵשׁ לָהּ אַחַת, וזו שהיתה לה חמשה קינים נשאר לה רק קן אחד, הַשִּׁשִּׁית יֵשׁ לָהּ שְׁתַּיִם, לששית נשאר שתים, הַשְּׁבִיעִית יֵשׁ לָהּ חָמֵשׁ, השביעית שוב פעם מפסידה רק אחד, כי הרי אצל השביעית כשהם מתערבים בהליכתו לא נפסל שם שום דבר, רק בחזירתו נפסל, אז נפסל לה רק אחד, אז מהשבע קודם בחזרה הראשונה נפסל האחד, ועכשיו בחזרה השניה נפסל השני, ונשאר לה חמש, פָּרַח וְחָזַר, כבר פעם שלישית, שוב כאן הראשונה והשניה כבר הפסידו בהתחלה, הראשונה בהליכה ראשונה והחזרה בחזרה הראשונה, והשלישית בהליכה השניה והרביעית בחזרה השניה, ועכשיו אבל כשזה פרח וחזר בשלישית נפסלים עוד פעם שני קינים, אחד בהליכתו ואחד בחזירתו, זה מה שאומרת המשנה, פּוֹסֵל אֶחָד בַּהֲלִיכָתוֹ, וְאֶחָד בַּחֲזִירָתוֹ, הַחֲמִישִׁית וְהַשִּׁשִּׁית אֵין לָהֶם כְּלוּם, החמישית אין לה כלום כי כבר בהליכתו היא כבר הפסידה את הקן היחיד שנשאר לה, והששית בהליכתו הפסידה קן אחד שנשאר לה, ובחזרתו הפסידה את הקן השני שנשאר לה, אז אין להם כלום והם נשארים בלי כלום, הַשְּׁבִיעִית יֵשׁ לָהּ אַרְבַּע כי השביעית גם כאן לא נחסר ממנה רק קן אחד, כי הרי בהליכתו תמיד היא ל מפסידה, רק בחזירתו, אז בחזירתו נחסר לה עוד קן, ולכן יש לה ארבעה.

- דף כ״ג ע״ב

וְיֵשׁ אוֹמְרִים, הַשְּׁבִיעִית לֹא הִפְסִידָה כְּלוּם, יש אומרים שבפעם הזאת השביעית לא הפסידה כלום והיא נשארת עם החמש קינים שהיו לה, מכיון שכל הקינים שקדמו לשבעה קינים כולם ימותו, כולם לא מקריבים מהם קרבן, לכן לא גוזרים גזירה.

ומה הוא ענין הגזירה, נתבאר מדברי המפרש בשם רבינו יעקב הלוי, והרא״ש אומר זאת בשם רבינו יעקב מאורלינ״ש, שהקשה למה אנחנו אומרים בחזרה ראשונה שזו שהיה לה שלושה קינים צריכה להפסיד עוד קן בחזרה, הרי בחזרה פרח גוזל מהשלושה קינים וחזר להתערב עם השני קינים, ושם איפוא שהיו שני קינים אמרנו אין להם כלום, משם לא מקריבים שום קרבן, אז הרי אפילו אם הגוזל שפרח מן השלושה התערב בין השני קינים, לא יקריבו אותו, כי שם לא מקריבים שום קרבן עכשיו, אז אם כן לא נפסל בחזירתו שום קן, וכמו שקודם יכלו בין השלושה קינים להקריב שני קינים שנים לעולה ושנים לחטאת יוכלו גם עכשיו להקריב שני קינים, שני לעולה ושנים לחטאת, תירץ רבינו יעקב, שזו גזירה לפסול גם בשלושה קינם קן אחד בחזרתו כמו בהליכתו, שמכיון שבשאר הקינים מרביעית ואילך כן צריך לפסול עוד קן בחזירתו, כי הרי הוא מתערב עם השלושה ושם כן מקריבים קרבן, אם נאמר שהשלושה קינים לא נפסל בהם קן אחד בחזירתו, יבואו גם לחשוב שבארבעה קינים ובחמשה קינים גם לא נפסל קן אחד בחזירתו, אז רק בגלל גזירה זו גם בשלושה שלא שייך בעצם שום פסלות גוזרים לפסול קן אחד בחזירתו, וזה מה שהיש אומרים סבורים, שכאן שכבר היה שלושה פעמים הליכה ושלושה פעמים חזרה ולא נשאר כלום לאף אחד מהם, לא לקן היחיד ולא לקן של שני קינים, לא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לשלושה ולא לארבעה ולא לחמשה ולא לששה, ומאף אחד לא מקריבים שום קרבן, אין לגזור גזירה להפסיד לקן השביעית לאלו שיש שבעה קנים להפסיד להם עוד פעם קן בחזירתו, ולכן בפעם זו לא הפסידה כלום, כי אין כאן שום גזירה.

וְאִם פָּרַח מִבֵּין הַמֵּתוֹת לְכֻלָּם, חֲרֵי כֻלָּם יְמוּתוּ, לומד הרא״ש שדין זה הוא דין בפני עצמו, שאם הגוזל שפרח הוא לא מתוך קן סתומה, אלא מתוך חטאות המתות שיש להם דין למיתה אזלא, או שזה חטאת שמתו בעליה או חטאת שנתכפרו בעליה והיא נתערבה עם כולם, הרי כולם ימותו, כי זה חטאות המתות שמתערבות בקינים סתומים בקיני חובה שדינים למיתה אזלא.

אבל אם פרח נאמר מהקן הראשון אל השנים, או מהשנים אל השלושה, לאחר שבראשון ובשני יש כבר כאלה שימותו, האם זה נקרא פרח מבין המתות, בזה הרא״ש מביא יש מפרשים שבאמת הפריחה השניה של פרח וחזר בסיבוב השני, זה לא הולך שפרח מהראשונה והשניה, משום שמכיון שאין להם כלום אז זה כבר חטאות המתות ואם היה פורח מהם היה צריך להיות הדין כמו שהסיפא שפרח מן המתות לכולם הרי כולם ימותו, אלא שמדובר שפרח מן השלושה לארבעה ומהארבעה לחמשה, אבל לא מהראשונה והשניה כלום.

והרא״ש חולק על זה, ואומר שמכיון שכל מה שאמרנו שבקן הראשון לא מקריבים שום קרבן, ובחזרתו גם היכן שהיו שני קינים לא מקריבים שום קרבן, את כל זה אמרנו רק מספק שמא יש כאן קרבן ואי אפשר להקריב אותו, כי שמא הוא נקבע להיות עולה ושמא הוא נקבע להיות חטאת ומספק אני לא יכול להקריב אותו, כיון שכל דינם למיתה אינו אלא מחמת ספק תערובת, אין להם את הדין של חטאות המתות לפסול את האחרים כשהם מתערבים בהם, כי אז כשהם מתערבים באחרים זה נחשב ספק ספיקא, הם עצמם כל דינם למיתה הוא רק מחמת ספק, וכשהם מתערבים באחרים ויש לי ספק האם זו החטאת שצריך להיות למיתה בגלל הספק או שמא זה חטאת אחרת, או שמא זו עולה אחרת, כיון שזה כבר ספק ספיקא אז באמת יהיה הדין כמו שלמדנו שמפסיד קן אחד בהליכתו תמיד, ומפסיד קן אחד בחזירתו, ואין לזה את ההלכה של פרח מן המתות לכולם הרי כולם ימותו, ומה שכתוב בסיפא הדין הזה מדובר באמת בחטאות שבודאי יש להם דין מיתה, שהם אוסרים בתערובת שמתערבים וכולם ימותו, אבל אלו שדינם למיתה מחמת ספק שאני לא יודע איך להקריב אותם, אמנם בגלל זה הם למיתה, אבל אין הדין מיתה שלהם חמור כל כך לאסור את התערובת, כי מכיון שדינם מספק, כשהם מתערבים עם אחרים אין זה אלא ספק ספיקא, כך הסביר הרא״ש.

משנה ד

קֵן סְתוּמָה וְקֵן מְפֹרֶשֶׁת אם יש לאחת קן סתומה, היינו קן של שתי עופות שלא נתפרשו מי מהן עולה ומי מהן חטאת, ויש קן מפורשת שבהם העופות כן נתפרשו איזה מהם לעולה ואיזה מהם לחטאת, **פָּרַח מִן הַסְּתוּמָה לַמְפֹרֶשֶׁת** אם פרח גוזל מהקן הסתומה לקן המפורשת, **יַקַּח זוּג לַשֵּׁנִי** הרי שהוא רשאי לקחת לבן זוג שנשאר בקן שממנו פרח הגוזל, הוא יכול לקחת לו בן זוג, ואז הוא יקריב אותם, שמכיון שהם עדיין לא נתפרשו כי הרי זו קן סתומה יכול הוא עכשיו לקחת במקום הגוזל שפרח זוג לשני ולהקריב אותם, ועכשיו בעשיית הכהן יתפרשו איזה לעולה ואיזה לחטאת, ואילו הקן המפורשת שבה יש עכשיו שלושה עופות, שנים שהיו הקן המפורש ועוד הגוזל השלישי שנתערב בהם, והרי לא מכירים איזה מהם הוא העולה ואיזה מהם הוא החטאת ואיזה מהם הוא הגוזל שהתערב ביניהם, אז יהיה הדין שכל השלושה ימותו, שהרי זה חטאת ועולה שמעורבים יחד, וחטאת ועולה המעורבים יחד דינם שימותו.

חָזַר אם אחד מהשלושה האלו המעורבים חזר לקן הראשון, **אוֹ שֶׁפָּרַח מִן הַמְפֹרֶשֶׁת רִאשׁוֹן** שלכתחילה פרח מהקן המפורש אל הקן הסתום והוא נתערב בהם, והוא לא מכיר לדעת בקן שנשאר מי נשאר עם העולה או החטאת, כאן הדין הוא **חֲרֵי כֻלָּן יְמוּתוּ**, שכאן צריכים למיתה, כי לא יודעים איזה מהם עולה ואיזה מהם חטאת, שהרי הקן המפורש אמנם נשאר בו עוף יחיד אבל הוא לא יודע אם זה עולה או חטאת, והקן הסתום שבו יש עכשיו שלושה בגלל שנתערב בהם אחד, אז הרי שנתערב בהם עולה או חטאת, וכל אחד מהשלושה יש לי ספק מי הוא, ולכן אני לא יכול להקריב אותם, וכמו כן כשחזר מהקן המפורש גוזל אחד לחזור אל הקן הראשון שממנו פרח, כיון שלא יודעים איזה מהם חזר, אם העולה או החטאת או הגוזל שפרח, אז שוב דינם שכולם ימותו, כי שוב לא יודעים בכל העופות המעורבים כאן מי חטאת ומי עולה, ולא יכולים להקריב אותם.

משנה ה

חַטָּאת מִכָּאן וְעוֹלָה מִכָּאן, אם יש פרידה דהיינו עוף יחיד, שהופרש להיות חטאת מצד זה, ופרידה עוף יחיד שהופרש להיות עולה מצד זה, **וּסְתוּמָה בָּאֶמְצַע** ובאמצע יש לי קן סתומה של שתי עופות שלא נתפרשו איזה מהן עולה ואיזה מהן חטאת, **פָּרַח מִן הָאֶמְצַע לַצְּדָדִין, אֶחָד הֵלָּה, וְאֶחָד הֵלָּה**, מהקן האמצעי הסתום פרח עוף אחד לצד להיכן שיש חטאת ונצטרף אל החטאת, ועוף שני פרח אל הצד השני איפוא שיש עולה ונצטרף אל העולה, **לֹא הִפְסִיד כְּלוּם** בתערובת זאת הוא לא הפסיד, **אֶלָּא יֹאמַר, זֶה שֶׁהָלַךְ אֵצֶל חַטָּאוֹת, חַטָּאת, וְזֶה שֶׁהָלַךְ אֵצֶל עוֹלוֹת, עוֹלָה**, שכיון שהקן הזו היתה סתומה ועדיין לא נתפרש איזה מהם שיהיה עולה ואיזה מהם שיהיה חטאת, אז עכשיו אותם שני עופות שהיו בקן הסתומה באמצע הרי העוף הזה שהלך אל החטאות באמת נעשה אותו חטאת, כי יש כאן עוף אחד שהוא חטאת ועוף אחד שהוא סתום, ואפשר להקריב את שניהם לחטאת ובודאי זה יהיה כשר, כי הרי בין אם זה העוף שכבר היה מופרש לחטאת זה כשר, ובין אם זה העוף שבא מהקן הסתומה עכשיו בעשיית הכהן הוא יתפרש לחטאת, ואלו יקרבו עולות, איפוא שנתערב הגוזל שפרח מהקן הסתומה עם העולה יקריבו את שניהם עולות, זו שהיתה מפורשת לעולה ודאי כשירה עולה, וגם זו שפרחה מהקן הסתום תתפרש עכשיו לעולה בעשייתו של הכהן.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חָזַר לָאֶמְצַע, הָאֶמְצָעִיִּים יָמוּתוּ, אם חזר לאמצע, היינו אחד מכאן ואחד מכאן נתערבו באמצע, או שנאמר שחזר לאמצע חזר קן אחר לאמצע ולא ידוע אם מצד אחד הוא חזר או משני הצדדים הוא חזר, אז ודאי שהאמצעיים ימותו, שהרי כאן מעורבים האמצעיים ולא יודעים איזה מהם עולה ואיזה מהם חטאת, **אֵלּוּ יִקָּרְבוּ חַטָּאוֹת, וְאֵלּוּ יִקָּרְבוּ עוֹלוֹת**, אבל אלו שנשארו בצדדים הרי אנחנו יודעים שבצד זה היה רק חטאת ונשאר חטאת, ומצד זה היה רק עולה ונשאר עולה, לכן הם יכולים להמשיך ולהקריב אותם.

חָזַר (אוֹ שֶׁפָּרַח) מִן הָאֶמְצַע לַצְּדָדִין, חֲרֵי כֻלָּן יָמוּתוּ, אומר כאן הרא״ש, שחזר צריך לגרוס רק ״חזר״, היינו שחזר ופרח מן האמצע לצדדים, ולא חזר או שפרח, כי כאן לא שייך להגיד או שפרח, כי איך תפרש את זה, הרי אם הוא פרח מלכתחילה מן האמצעי לצדדים, זה כבר למדנו שלא הפסיד כלום, אם כן מה זה פרח, אלא צריך לומר שחזר הכוונה אחרי שנתערבו בקן האמצעי חזרו ופרחו מן האמצעי אל הצדדים, ואז הרי כולן ימותו, שהרי שוב נתערבו כולם, וגם בצד שהיה חטאת יש כבר תערובת שאתה לא יודע מי חטאת ומי עולה, וגם בצד של עולה אתה לא יודע מי עולה ומי חטאת, אבל הוא מביא שהראב״ד גורס חזר או פרח, וחזר פירושו חזר לצד אחד, אלא שאין אנו יודעים מהקן האמצעי לאיזה משני צדדים פרח גוזל להצטרף, או שפרח מן האמצעי, הכוונה שבאמת פרחו מן האמצע שניהם לצדדים, זה לכאן וזה לכאן, וזה בלשון של זו ואין צריך לומר זו, שהרי אם לצד אחד הם פרחו ואתה לא יודע לאיזה צד אז כולן ימותו, כל שכן שאם אתה יודע שבשני הצדדים היה תערובת ודאי שכולן ימותו, זהו הדין במשנה זאת.

עוד אומרת המשנה, **אֵין מְבִיאִין תּוֹרִין כְּנֶגֶד בְּנֵי יוֹנָה, וְלֹא בְּנֵי יוֹנָה כְּנֶגֶד תּוֹרִין**, הדין הוא הרי שקרבן עוף שמביאים, יכולים להביא או בני יונה או תורים, וכשמביאים קן אז צריך שהקן יהיה מאותו מין, אם מביאים בני יונה אז צריכים להיות שני העופות גם העולה וגם החטאת להיות בני יונה, ואם תורים צריכים שניהם להיות תורים, אבל לא יכולים להביא תורים כנגד בני יונה או בני יונה כנגד תורים, דהיינו עולה של תורים וחטאת של בני יונה או להיפך אי אפשר.

כֵּיצַד אם כן איך נקבע אם צריך להביא את שני המינים תורים או איך צריך להביא את שני המינין בני יונה, **הָאִשָּׁה שֶׁהֵבִיאָה חַטָּאתָהּ תּוֹר, וְעוֹלָתָהּ בֶּן יוֹנָה**, אם היא הקדימה להביא את הקרבן חטאת שלה מהעוף הנקרא תור, ולאחר מכן היא הביאה להקריב את העולה מעוף הנקרא בן יונה, **תְּכַפּוֹל וְתָבִיא עוֹלָתָהּ תּוֹר**, אז היא צריכה לכפול ולהביא עוד עולה ממין תור, שמכיון שאת החטאת היא הביאה להקריב תורים, גם העולה צריכה להיות תורים, ובעולה שהקריבה בן יונה לא יצאה ידי חובה, כי נקבעה חובתה לעולה להביא דווקא תור, והוא הדין להיפך, אם היא הקדימה להקריב את העולה.

עוֹלָתָהּ תּוֹר, וְחַטָּאתָהּ בֶּן יוֹנָה, תְּכַפּוֹל וְתָבִיא עוֹלָתָהּ בֶּן יוֹנָה, אז היא שוב צריכה להביא עולה סוג בן יונה, וכיון שאת החטאת אפילו שהיא הביאה את זה אחרי העולה אבל את החטאת שהקריבה בן יונה התנא קמא סובר שהחטאת היא הקובעת מאיזה מין יהיה הקן, ואם החטאת היתה תור אז נקבע שגם העולה צריכה להיות תור, ואם החטאת היה בן יונה נקבע שגם העולה צריכה להיות בן יונה, ולא חשוב אם הקדימו להקריב את העולה או שהקדימו להקריב את החטאת, סוף דבר אותו עוף שממנו הקריבה מאותו עוף היא צריכה להביא עולה.

בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, הוֹלְכִין אַחַר הָרִאשׁוֹן, בן עזאי חולק והוא סובר שהקובע מאיזה מין יהיה הקן, זה הקרבן הראשון, ואמנם ברישא שהקריבה את החטאת תור בראשונה, אז באמת היא תצטרך להביא עולה תור, ומה שהיא הביאה בני יונה לא יצאה ידי חובה, אבל במקרה השני של המשנה שהקדימה להביא קודם את העולה תור ואת החטאת בן יונה, היא לא צריכה להביא עולה בן יונה, אלא אדרבה היא צריכה להביא חטאת תור כיון שאת העולה היא הקריבה ראשונה תור, על ידי שהקרבן הראשון היה ממין תורים נקבע הקרבן השני גם כן להיות תורים, והעולה שנקבעה להיות תור, קבעה שגם החטאת תהיה תור, ואם הקריבה חטאת בן יונה היא תצטרך להביא לדעת בן עזאי חטאת תור.

ושואלים כאן הראשונים, המפרש וכן הרא״ש, שהרי כלל ידוע, שבכל מקום איפוא אדם צריך להקריב עולה וחטאת, אומרת הגמרא בפסחים דף נ״ט, זה בנה אב, כל מקום שצריך להקריב חטאת ועולה, צריכה החטאת להיות קודמת לעולה, ואם כן איך כאן למדנו במשנה שהיא הקדימה להקריב את העולה תור ואת החטאת בן יונה, ולכן היא צריכה לכפול ולהביא את העולה בן יונה בגלל שזה לא היה מאותו מין שהביאה, אבל אם העולה היתה בן יונה והחטאת בן יונה היא בודאי יצאה ידי חובה, אפילו שהיא הקריבה את העולה לפני החטאת, ולבן עזאי הרי זה באמת כך, שהעולה שהיא הקריבה תור היא יצאה ידי חובה, ורק חטאת היא צריכה להביא שניה, אז הרי שהעולה שהקריבו אותה לפני החטאת כשירה, הרי קי״ל זה בנה אב שתמיד החטאת קודמת לעולה.

ואם תאמר שדין זה שהחטאת קודמת לעולה הוא רק דין לכתחילה, אבל בדיעבד אם הקריבו את העולה לפני החטאת העולה כשירה, על זה הם שואלים, שהגמרא בפסחים דף נ״ט מביאה שבמצורע צריך פסוק מיוחד ״והעלה״, שאם הקריבו את העולה קודם לחטאת אעפ״כ יצא ידי חובתו, משמע מזה שבשאר מקומות שאין לנו גילוי מהפסוק כמו במצורע, אז הדין הזה שחטאת קודמת לעולה צריך להיות לעיכובא, שאם הקריבו את העולה לפני החטאת פסול, ואיך מבואר מהמשנה אצלנו שאם הקריבו את העולה לפני החטאת כשר, וכך גם משמע מהמשכה של המשנה, שיתכן שהאשה היולדת הספיקה להביא את העולה ועדיין לא הביאה את החטאת, הרי שאפשר להקריב את העולה לפני החטאת.

ומביא המפרש וכן הראב״ד בשם רבינו חיים, שבאמת בשום מקום אין אפילו הוה אמינא שחטאת קודמת לעולה יהיה דין לעיכובא לפסול את העולה אם הקריבו אותה לפני חטאת, ורק במצורע אני צריך פסוק שזה לא לעיכובא, משום שבמצורע כתוב ״זאת תהיה תורת המצורע״, וקי״ל במנחות דף כ״ו ובמנחות דף י״ט, שהמלה ״תהיה״ שנאמרה במצורע זה לשון הווייה, בהווייתה תהא, שזה צריך להיות על הסדר האמור

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בתורה, ובמצורע שיש לי פסוק ״זאת תהיה״, שם דווקא הייתי סבור שגם מה שחטאת צריכה להיות קודמת לעולה יהיה לעיכובא, כי במצורע כל דבר הוא לעיכובא, כי צריך להיות ״תהיה״, ולכן צריך פסוק לגלות שדווקא בשאר דברים צריך שיהיה כסידרן, משא״כ יש פסוק ״והעלה״ שאפילו אם הקריבו את העולה לפני החטאת גם כן כשר, אז במצורע היתה לי הוה אמינא שזה לעיכובא, לכן צריך לגלות שזה לא לעיכובא, אבל בשאר המקומות אין לי צורך בפסוק לעיכובא, כי ודאי שפשוט הדבר בלי שום גילוי של פסוק שהדין של חטאת קודמת לעולה אינו אלא למצוה לכתחילה, אבל הוא לא לעיכובא, כך פירשו המפרש והרא״ש בשם רבינו חיים.

ודברי רבינו חיים אלו מובאים בתוס׳ במסכת זבחים דף ה׳ ע״א ובמכת מנחות דף ד׳ ע״ב, שם גם כן מקשים התוס׳ את אותה קושיא מהאשה שהביאה חטאתה, שזה הסיפא של המשנה שאנחנו עומדים בה, והתוס׳ מתרצים כמו כאן הובא בראשונים בשם רבינו חיים, והתוס׳ בזבחים דף ה׳ מתרצים עוד תירוץ, כי אמנם אחרי שיש לי גילוי במצורע מהפסוק ״והעלה״ שחטאת קודמת לעולה והיא לא לעיכובא, וגם אם הקריבו את העולה לפני החטאת גם כן יצא ידי חובתו, למדנו מזה לכל מקום שחטאת קודמת לעולה אינו אלא לכתחילה.

ועכ״פ נתבאר לנו שממשנה זו יש הכרח כמו שהוכיחו הראשונים שחטאת קודמת לעולה אינה אלא למצוה, וזה לא לעיכובא.

הָאִשָּׁה שֶׁהֵבִיאָה חַטָּאתָהּ וָמֵתָה, למשל יולדת שהיתה צריכה להביא חובה קרבן עולה וקרבן חטאת, ומחיים כלומר בחייה היא הספיקה להביא רק את החטאת, והיא מתה, **יָבִיאוּ הַיּוֹרְשִׁין עוֹלָתָהּ** היורשים חייבים להביא את העולה, שהרי עולה אינה אלא דורון, ואפילו אם מתו הבעלים מקריבים את העולה, והביא הרא״ש שבקידושין דף י״ג נחלקו רב ושמואל מצד אחד ור׳ יוחנן וריש לקיש מצד שני באיזה אופן מדובר במשנה, יש מי שסובר שיעבודא לאו דאורייתא, ואין שיעבוד נכסים על הנכסים שהיורש ירש שמהם הוא יצטרך להביא את הקרבנות שהאשה המורישה היתה חייבת בהם, והמשנה שאומרת שהיורשים צריכים להביא את עולתה, מדובר שהיא הפרישה את העולה מחיים, עוד בחייה היא הפרישה את העולה, ועכשיו היורשים צריכים להביא את העולה להקריב אותה, ועל אף שהאשה מתה, עולה שמתו הבעלים מקריבים אותה גם לאחר מיתה, ואילו המאן דאמר שסובר שיעבודא דאורייתא, סובר שאפילו אם היא לא הפרישה מחיים היורשים חייבים להביא את העולה שהאשה היתה מחוייבת בה, שמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי, וצריך מנכסי הירושה להביא מהדמים להקריב קרבן עולה עבור החוב שהאשה היתה חייבת בחייה להביא קרבן עולה.

אבל אומרת המשנה, **עוֹלָתָהּ וָמֵתָה** אם האשה הספיקה בחיים להקריב את הקרבן עולה, ולאחר מכן היא מתה, **לֹא יָבִיאוּ הַיּוֹרְשִׁין חַטָּאתָהּ**, אז היורשים אינם יכולים להביא את חטאתה, (וכאן אנחנו גם רואים שהקדימה להקריב את העולה לפני שהקריבה את החטאת, ואעפ״כ העולה שהקריבה כשירה), **אבל היורשים לא צריכים להביא את חטאתה שהרי אין כפרה למתים, וזו הלכה למשה מסיני שחטאת שמתה בעליה למיתה אזלא, אז כאן שצריך להביא חטאת, חטאת אי אפשר להביא אחרי שהבעלים שהיו מחויבים בחטאת מתו, כי חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא.**

ומביא כאן הרא״ש בפירושו, ברייתא בתורת כהנים שכתוב בה, מנין שאם הביאה עולתה ומתה שיביאו היורשים חטאתה, תלמוד לומר ״אחד לחטאת ואחד לעולה״, שהיורשים חייבים להביא את החטאת, וזה הפוך ממה שאנחנו לומדים כאן במשנה שהיורשים לא צריכים להביא את החטאת.

ומביא הרא״ש לתרץ בשם רבינו יעקב מאורלני״ש, ששם בתורת כהנים מדובר בעוף, ובחטאת העוף לא נאמרה ההלכה למשה מסיני דלמיתה אזלא, משום שכמו שאנחנו רואים שביבור לא נאמר הדין של חמש חטאות המתות, כי חמש חטאות המתות הם הרי כאלו שחלק מהם לא יכול להיות אצל ציבור, כי חטאת שמתו בעליה לא שייך בציבור, כי אין ציבור מתים, ומכיון שחטאת שמתו בעליה לא שייך אצל ציבור, אז גם שאר החטאות אינן נוהגות בחטאות של ציבור, משום שכך נתקבלה ההלכה שאין הדין של חמש חטאות נוהג אלא במקום ששייך את כל החמש חטאות, ובציבור שלא שייך את דין של חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא, כי אין ציבור מתים, ממילא גם שאר החטאות המתות לא נוהגות בציבור, דהיינו ולד חטאת, וגם תמורת חטאת לא שייך בציבור, כי קרבן ציבור אינו עושה תמורה, אז הרי שחסר בציבור האפשרות של תמורת חטאת, וחסר בציבור האפשרות של חטאת שמתו בעליה, אז גם שאר החטאות המתות שכן שייכות בציבור גם כן לא נוהגות, כי כך נתקבלה ההלכה שרק במקום שנוהגים כל החמש חטאות שם נאמרה ההלכה שלמיתה אזלא, ואם כן אומר רבינו יעקב מאורלינ״ש, שגם בעוף לא יתכן שיהיה הדין של חמש חטאות המתות לומר שחטאת העוף שמתו בעליה יהיה דינא למיתה אזלא, משום שלא שייך בחטאת העוף כל החמש חטאות, האחד לא שייך בעוף תמורה, שהרי אין לעוף תמורה, לא מתפיסים תמורה בקרבן שהוא עוף, ואפילו למי שסובר שיש תמורה בעוף, זה ר׳ יהודה, והרי סתם ספרא הוא ר׳ יהודה, אבל עדיין לא שייך בעוף ולד חטאת שהוא אחד מחמש המתות שלמיתה אזלא, ועברה שנתה לא שייך בעוף, חטאת שעברה שנתה היא אחת מחמש חטאות המתות ובעוף לא שייך עברה שנתה, אז כמו שבציבור לא נוהג חמש חטאות המתות בגלל שאין בציבור תמורת חטאת, כי אין תמורה בקרבן ציבור, ואין בציבור חטאת שמתו בעליה כי ציבור אינם מתים, לכן כל החמש לא נוהגות, וגם בעוף כיון שאין תמורה לעוף אין בו דין של תמורת חטאת, ואפילו אם תאמר שיש תמורה לעוף ויש תמורת חטאת לעוף, אבל הרי אין בו דין ולד חטאת או חטאת שעברה שנתה, שזה מחמש חטאות המתות, לכן לא נוהג בחטאת העוף הדין של למיתה אזלא, והברייתא בתורת כהנים מדברת על חטאת העוף, שבה גם אם האשה לא הקריבה את החטאת העוף יביאו יורשים את החטאת כיון שאין בזה את הדין של חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא, משא״כ בחטאת בהמה, בזה נאמר הדין אצלנו במשנה שכיון שהבעלים מתו, חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא ואי אפשר להקריב.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ואומר הרא"ש, שר"י בעל התוס׳ סובר שכל הגירסא בתורת כהנים היא שבשתא, שזה משובש, ויש כאן טעות, שאי אפשר בכלל ללמוד את זה, אלא כך צריכה להיות הגירסא בתורת כהנים, יכול שאם הביאה עולתה ומתה, שיביאו היורשים חטאתה, תלמוד לומר "אחד לחטאת" פירוש שהחטאת צריכה להיות קודמת לעולה, ואמנם אין זה אלא אסמכתא בעלמא, כי הטעם למה היורשים לא מביאים את החטאת הוא כי זה מחמש חטאות המתות שגמרא גמירי להו, והר"י מתקן את הגירסא בתורת כהנים שזה יהיה תואם עם הדברי המשנה שהיורשים אינם מביאים חטאתה.

יש לנו אם כן מחלוקת יסודית בין רבינו יעקב מאורלינ"ש, שסובר שבחטאת העוף לא נאמר הדין של חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא, ובין ר"י בעל התוס׳ שהוא סובר שגם בחטאת העוף נאמר הדין של חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא.

והרא"ש מביא עוד פירוש מהריטב"א, שהוא כן מקיים את הגירסא של התורת כהנים, אלא שהוא מסביר שאמנם חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא נאמר גם בחטאת העוף, אבל זה נאמר רק בחטאת שהפרישו אותה מחיים, שאם הוא הפריש את הקרבן מחיים ולאחר מכן הבעלים מת, וזהו חטאת שמתו בעליה שלמיתה אזלא, משא"כ אם הבעלים עדיין לא הפריש את החטאת, בזה לא שייך הדין של למיתה אזלא, המשנה אצלנו שאומרת שהיורשים לא יביאו חטאתה, זה מדובר שהאשה הספיקה להפריש מחיים את החטאת, ומכיון שהיא הפרישה מחיים את החטאת ואח"כ היא מתה, חטאת שמתו בעליה כשהבעלים שהפריש את החטאת מת למיתה אזלא, ולכן היורשים לא יביאו חטאתה, ואילו הברייתא בתורת כהנים מדברת כשהאשה לא הפרישה מחיים, וכמאן דאמר שיעבודא דאורייתא שאפילו אם לא הפרישו מחיים צריך את דמי הנכסים להביא את הקרבן להקריב, נמצא שבנכסים אלו של הירושה הם משועבדים משיעבודא דאורייתא להביא מהם את הקרבן חטאת שהאשה היתה צריכה להביא, לכן אומר התורת כהנים יביאו יורשים חטאתה, אבל אין הכוונה שבאמת היורשים יביאו להקריב קרבן חטאת, אלא הכוונה שמהדמים מהם היו צריכים להקנות ולהקריב קרבן חטאת, אז מדמים אלו יקנו להקריב עולה, כי כמו שהדין הוא תמיד במותר חטאת, כגון אדם שהפריש שתי חטאות לאחריות, חטאת אחת הוא מקריב כדי להתכפר בה, והחטאת השניה היא מותר חטאת שמקריבים אותה עולה, אז גם הדמים שצריך מנכסים אלו של הירושה לקנות מהם חטאת בגלל ששיעבודא דאורייתא, דמים אלו נחשבים דמי חטאת, ולהקריב חטאת מהדמים האלו לא מקריבים, אבל מדמי חטאת אלו מביאים להקריב עולה כמו שמביאים תמיד ממותר חטאת להקריב עולה, ומה שהברייתא בתורת כהנים אמרה "תלמוד לומר אחד לחטאת ואחד לעולה", כלומר מה שהיה ראוי להביא מהדמים האלה חטאת, מזה עושים את מה שעושים תמיד במותר חטאת, דהיינו להביא בדמים האלו עולה.

הדרן עלך קן סתומה

פרק שלישי – במה דברים

- דף כ"ג ע"ב

משנה א

אומרת המשנה, בַּמֶּה דְבָרִים אֲמוּרִים, בְּכֹהֵן נְמָלָךְ, כל מה שלמדנו בפרק א׳, בין מה שלמדנו במשנה ג׳ שחובה שנתערבה זו בזו מחצה כשר ומחצה פסול, או אחת לזו ושתים לזו המועט כשר, או מה שלמדנו במשנה ב׳ שעולה שנתערבה בחטאת הדין הוא כולם ימותו, כל הדינים האלו אומרת המשנה לא נאמרו בכהן הנמלך, כהן שבא לשאול אותנו איך לנהוג בתערובת של העופות שנתערבו, שכך הוא הדין כפי שלמדנו אותו בפרק א׳, ואילו הפרק שלפנינו פרק ג׳, יבאר את הדין מה קורה כשכהן לא נמלך, שהוא לא שאל את החכם איך לנהוג, אלא הוא עשה מעצמו, מה דינם של העופות המעורבים האלו כשהכהן הקריב אותם ובאיזה אופן שהקריב אותם בלי שהוא שאל שאלת חכם.

וההתייחסות במה שהמשנה אומרת במה דברים אמורים בכהן הנמלך, לפרק הראשון ודאי שזה מתייחס, כפי שהמפרש אומר שאפירקא קמא קאי, וכך פירש גם הברטנורה, שהמשנה הזאת שפותחת במה דברים אמורים בכהן הנמלך, מדובר ביחס לפרק הראשון.

אבל הבעל המאור בתחילת פרק ב׳ משנה א׳ פירש, שגם פרק ב׳ מדובר בכהן הנמלך, כי המשנה שאומרת כאן בתחילת פרק ג׳ "במה דברים אמורים בכהן הנמלך" מדברת ומתייחסת לשני הפרקים, גם לפרק א׳ וגם לפרק ב׳, ומכח זה הוא שואל קושיתו על פירושו של הראב"ד שמדבריו משמע שהוא למד את פרק ב׳ שמדובר גם כן בכהן שאינו נמלך, ולא בכהן הנמלך, ואילו גם הרא"ש אצלנו בתחילת פרק ג׳ אומר, במה דברים אמורים, בספיקי תערובת של אלו שני פרקים, שזה מדובר בכהן נמלך שבא לפני חכם לשאול מה יעשו בהם, הרי שגם הרא"ש מפרש שמה שהמשנה אומרת שזה מדובר עד עכשיו בפרק הנמלך זה גם בפרק השני.

ועכשיו המשנה תפרש מה הדין של אותן תערובת כשהכהן הקריב אותם בלי שימלך וישאל עצה איך לנהוג, ומה הדין בקרבנות האלו, כפי שהמשנה תבאר בכל אופני המשניות שנתבארו בפרק ג׳ בכהן הנמלך תחזור המשנה כאן לבאר איך דינם בכהן שאינו נמלך.

אֲבָל בְּכֹהֵן שֶׁאֵינוֹ נִמְלָךְ כשהכהן לא שאל עצה איך לנהוג בסיפקות ובתערובת, אַחַת לָזוֹ וְאַחַת לָזוֹ,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת תמיד

פרק ראשון – בשלושה מקומות

מסכתא זאת כך שמה מסכת תמיד, כפי שהתוי״ט הביא בפתיחה מדברי הרמב״ם, כי מסכתא זאת עוסקת בסיפור המעשה איך היו מקריבים את התמיד, ולכן המסכת נקראת מסכת תמיד.

ובמסכת תמיד יש לנו כאן את פירושו של המפרש המודפס בשני צידי העמוד, ראשונה מהצד כלפי חוץ, ולאחריו מהצד כלפי פנים, כי פירוש זה של המפרש אינו פירושו של רש״י, כפי שכבר אמר התוי״ט שכך נראה מסגנון הלשון שזה לא פירושו של רש״י, ועוד שנמצא כתוב בו בשם רש״י, הרי שזה פירוש של ראשון קדמון, שקוראים לו פירושו של המפרש, ויש לנו גם את פירושו של הרא״ש, ושל הראב״ד, ונפרש את הגמרא עם פירושו של המפרש עם תוספות דברים מדברי הרא״ש או מדברי הראב״ד וכן מדברי הבאר שבע שהיה אחד מהפוסקים הקדמונים שגם הוא חיבר חיבור מיוחד על המסכת הזאת, ונביא גם מדברי החפץ חיים בליקוטי הלכות.

- דף כ״ה ע״ב

מתניתין.

[במקומות שיש בהם שתי גירסאות, הגירסא עם הניקוד היא גירסת המשניות, והשניה בלי ניקוד היא הגירסא הכתובה אצלנו בגמרא.]

אומרת המשנה, בִּשְׁלֹשָׁה מְקוֹמוֹת הַכֹּהֲנִים שׁוֹמְרִים בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ, משנה זו עוסקת במצות עשה של שמירת המקדש, וכדברי המפרש, כיון שהתנא בא להורות את מעשה עבודת התמיד וסדר הקרבה, אז הוא קודם פתח בשמירת המקדש שבו יתבאר גם מקום שכיבתם של הכהנים העובדים בעבודת התמיד, עד שהוא יגיע לסדר את כל הסדר שבתחילה היו טובלים לפני כניסתם לעבודה, כפי שזה מסודר במשנה, ולכן הוא פתח בענין זה של שמירת המקדש, וכאן הוזכרו רק השלושה מקומות שהכהנים שומרים בבית המקדש, ומשנה זו כלשונה היא גם כן הפתיחה של מסכת מדות שהיא המסכת הבאה, וגם שם פותחת המשנה הראשונה בדין זה של שמירת המקדש שבשלושה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש, אבל שם במשנה במסכת מדות הוזכר גם שהלוים בעשרים ואחד מקום, כי מקום השמירה שבו שומרים במקדש היו הכהנים שומרים בשלושה מקומות והלוים היו שומרים בעשרים ואחד מקומות, אומר המפרש, שבגמרא נלמד מהפסוקים שהבית המקדש צריך שמירה, ואילו לא היינו לומדים זאת מפסוקים, היינו סבורים שאין צורך לשמור על הבית המקדש, שהרי תמיד בבית שומרים כדי שלא יגנבו משם את הכלים, אבל בבית המקדש כיון שאין עניות במקום עשירות היינו סבורים לומר שאין צורך בכלל בשמירת המקדש, מכיון שאין לחשוש שיגנבו כלים, שגם אם יגנבו כלים נביא כלים אחרים תחתיהם, ומשום כך לא היינו צריכים לשמור את המקדש, אלא שלומדים זאת מן הפסוקים.

והבאר שבע הבין שכוונת דברי המפרש לפסוקים מהם לומדים בתחילת הסוגיא בדף כ״ו ע״א את הדין של שמירת מקדש, אלא שהוא שואל ששם הגמרא מביאה פסוקים ללמוד שצריך בשלושה מקומות שיהיה מקום השמירה, וכפי שיתבאר בלשון הגמרא, אבל באמת ששמירת המקדש היא מצות עשה מן התורה, וכדברי הרמב״ם בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה א׳, אומר הרמב״ם, שמירת המקדש מצות עשה, ואע״פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, גם הרמב״ם הסביר ששמירתו של המקדש זה לא משום שיש חלילה פחד מאויבים ושונאים שמא הם יבואו למלחמה, או מלסטים וגזלנים, לא זו הסיבה של שמירת המקדש, שאין שמירתו אלא כבוד לו, שמירתו של המקדש נעשית משום כבודו של המקדש, אינו דומה פלטרין (ארמון המלך) שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרים, שכשיש עליו שומרים זה יותר מכובד, וכך הוא גם לשון הבטרנורה אצלנו וכך בתחילת מסכת מדות, שזו גדולה וכבוד לבית שלא יעמוד הבית בלי שומרים, ולכן נצטוינו במצות עשה של שמירת המקדש.

מצוה זו של שמירת המקדש נחלקו בה הראשונים מתי קיומה של המצוה, לדעת המפרש הרי שצריכים לשמור יום ולילה, כך אומר המפרש שהיו צריכים לשמור יום ולילה, וכן מבואר מפירושו של הרא״ש שהשמירה היא כדי שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה, אבל הברטנורה בתחילת מסכת מדות מפרש שהשמירה והמצות עשה של שמירת המקדש לא היתה אלא בלילה, וכך פירש גם רבינו שמעיה בפירושו למסכת מדות, ששמירת המקדש אינה אלא בלילה, וכך מבואר להדיא ברמב״ם שם בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ב׳, ושמירה זו מצותה כל הלילה, והתוי״ט שם במסכת מדות תמה על מה שהמפרש פירש ששמירת המקדש היא ביום ובלילה, שבודאי שמירת המקדש אינה נוהגת אלא בלילה, וכך סובר גם הבאר שבע, ששמירת המקדש לא היתה יום ולילה כדברי הפמרש, אלא דווקא בלילה ולא ביום, והוא מביא שגם הסמ״ג פירש כך ששמירת המקדש לא היתה אלא בלילה ולא ביום, אם כן יש לנו מחלוקת ראשונים האם המצות עשה של שמירת המקדש נוהגת בין ביום ובין בלילה, כך דעת המפרש, וכך דעת הרא״ש בפירושו, ואילו דעת הרמב״ם ורבינו שמעיה בפירושו על מסכת מדות, וכן התוי״ט והבאר שבע, נקטו כולם שזמן המצות עשה של שמירת המקדש היא בלילה, ובתפארת ישראל הסביר שזה מה שלמדנו בגמרא ברכות בדף ג׳ ששלוש משמרות הוי הלילה לדעת מאן דאמר אחד, ולדעת מאן דאמר שנה ארבע משמרות הוי הלילה, והגמרא שם מבארת שעל אף שהלילה נחלק לשלוש משמרות או לארבע משמרות של מלאכים האומרים שירה בשמים, וכמו כן אומרת הגמרא שכשם שיש חלוקת משמרות בשמים כך יש חלוקת משמרות בארעא, היינו כאן בארץ, הכוונה לחלופת המשמרות של הכהנים השומרים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בלילה, שהיו מתחלפים או שלוש פעמים ביום או ארבעה פעמים ביום היו מחליפים את המשמרות שצריכים לשמור בלילה, וכפי שיתבאר ענין זה של החלפת המשמרות בהמשך משנתינו.

ומונה המשנה את השלושה מקומות שבהם הכהנים שומרים בבית המקדש.

[בְּ]בֵית אַבְטִינָס, בית אבטינס זו לשכה שהיתה נמצאת במקדש, ושם היה מקומם של עושי הקטורת, מפטמי הקטורת היה משפחה מיוחדת שראש המשפחה היה שמו אבטינס, והמשפחה שלו היתה בית אבטינס, והם היו המומחים בעשיית הקטורת כפי שהגמרא מספרת על כך ביומא דף ל״ח כפי שהביא הרא״ש, שלא רצו ללמד על מעשה הקטורת, ובלשכה שלהם הנקראת לשכת בית אבטינס זה היה מקום אחד שבו היו הכהנים שומרים את משמרת המקדש.

והמקום השני נקרא [בְּ]בֵית הַנִּיצוֹץ, אומר המפרש לא שמעתי בו טעם למה נקרא כן, למה קוראים לו בית הניצוץ. ואילו הרא״ש בפירושו וכן הראב״ד כבר הביאו שמקום זה הנקרא בית הניצוץ היה עשוי כעין אכסדרה שהיתה פתוחה מרוח אחת, דהיינו מצד אחד, וניצוצי חמה היו מנצנצים בה והיו מאירים שם, ובלשכה זאת במקום זה בבית הניצוץ היה האור מרובה, ולכן הלשכה הזאת נקראת בית הניצוץ, אבל לבאר שבע יש פירוש אחר במשמעות בית הניצוץ, כפי שנפרש בהמשך המשנה.

והמקום השלישי היו קוראים לו, [וּבְ]בֵית הַמּוּקֵד, הביא כאן המפרש שני פירושים, ושני הפירושים האלה נמצאים בתוס׳ ביומא דף ט״ו ע״ב, וכמו כן הביא את פירוש התוס׳ הראב״ד כאן בפירושו בשם תוספות צרפת, שהם הביאו את פירושו של רבינו חננאל שפירש ביומא דף ט״ו שמוקד הוא מלשון ״על מוקדה״, ו״יקד אש״, מקום שבו האש לא היתה כבה מעולם, כי היו שם מוקדים ומדליקים מדורות גדולות של אש כדי ליטול משם את האש לצורך המזבח, שהרי מפורש בברייתא בתורת כהנים שיש מצוה להביא אש מן ההדיוט, שנאמר ״ונתנו בני אהרן כהנים אש על המזבח אע״פ שהאש יורד מן השמים, הרי היתה אש שירדה מן השמים על גבי המזבח והיא היתה מסייעת לעיכול הקרבנות, אבל יש מצוה להביא מן ההדיוט, וכך מובאת ברייתא זאת והלכה זאת בגמרא בעירובין דף ס״ג ע״ב, וביומא דף כ״א, ובכדי שיוכלו להביא אש מן ההדיוט היו בבית המוקד, כך שמו הבית שבו מדליקים מדורות, שם היו מדורות של אש מוכנים לקחת משם אש, ומדברי התוס׳ שהיו שני בית המוקד, אחד בית המוקד גדול ואחד בית המוקד קטן, וכך הסביר רבינו חננאל שמשתי לשכות אלו היו לוקחים אש של הדיוט להדליק על גבי המזבח.

אבל רש״י פירש, ודבריו מובאים גם כן כאן במפרש, ממה שהוא פירש במסכת שבת דף כ׳, שאת המדורות היו מדליקים בבית המוקד כדי שהכהנים יוכלו להתחמם שם, הרי הכהנים היו מהלכים יחפים על גבי רצפת העזרה שהיתה רצפה של שיש, כפי שמבואר בזבחים דף כ״ד, שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, אז אסור היה שיהיה חציצה של גרב או נעל או סנדל בין רגלי הכהן לבין רצפת העזרה, וכמובן שבימות החורף הרצפה קרה מאד, ובנוסף לכך היו הכהנים לבושים רק כתונת אחת ולא יותר, היינו בגדי כהונה דקים, לכן היו צריכים מפעם לפעם ליכנס לאותו מקום שבו היו דלוקים מדורות שזה נקרא בית המוקד, כדי להתחמם, אלו הם שני הפירושים של בית המוקד.

ולפי זה מפרש הבאר שבע את המושג ואת המקום בית הניצוץ למה שמו בית הניצוץ, מסביר הבאר שבע, שכשם שהיו לנו לישכת בית המוקד שלכל הפירושים יש לנו בית המוקד על שם שהיה תמיד אש גדול שם, אם לפירושו של רבינו חננאל שמשם לוקחים אש של הדיוט על גבי המזבח, אם לפירושו של רש״י ששם באים הכהנים להתחמם, אז חוץ מזה היה עוד מקום שבו היה אש קטנה ששם גם כן היה מערכה מיוחדת ומקום מיוחד לקיום האש התמידית אם יצטרכו לקחת אש על המבח, ומכיון שהמקום הזה היה צריך שיהיה בו רק ניצוצות של אש והוא רק מקום שבו האש קטנה הרבה יותר מאשר האש של בית המוקד, לכן המקום הזה נקרא בית הניצוץ לערך בית המוקד הגדול, משום ששם היה אש קטנה כעין ניצוץ של אש, וזהו בית הניצוץ שגם שם היו מדורות אש אבל קטנות יותר, שלכן הם נקראים בגדר של ניצוץ, מלשון ניצוצי אש כנגד בית המוקד שבו היו עשויים מדורות גדולות של אש, כך הסביר הבאר שבע.

ממשיכה המשנה, (הגירסא במשניות בבית) [בֵּית] אַבְטִינָס וּבֵית הַנִּיצוֹץ הָיוּ עֲלִיּוֹת באותה לשכה של בית אבטינס היתה בנוייה מעליה עלייה שבה היו הכהנים עומדים בשמירת המקדש, וכן בבית הניצוץ היו עליות, לומד המפרש שהטעם שהיו עליות לשמירת הכהנים, כי מקום הכהנים בשמירה צריך להיות במקום גבוה, כפי שנלמד לקמן בדף כ״ו ע״ב, שלומדים מהפסוק ״ וְיִלְווּ עָלֶיךָ וְיִשָּׁרְתוּךָ״ שזו גזירת הכתוב שמקום של הכהנים בשמירה צריך להיות במקום גבוה, ואילו מקום שמירת הלוים לא צריך להיות למעלה אלא למטה אצל השערים, ולכן מצאנו שהפסוק קורא ללוים שוערים, לפי שלא היתה שמירתם של הלוים אלא אצל השער, אבל הכהנים היו שומרים בעליות על מקום גבוה כדרך שומרי עיר, וכל שומרי העיר עומדים הרי במקום גבוה.

ואם כן לדעת המפרש, היו צריכים לבנות עליות, משום שזו גזירת הכתוב שמקום השמירה של הכהנים יהיה במקום גבוה, ולפי זה תמוה למה בבית המוקד לא היתה עלייה, לכן המפרש באמת לשיטתו יפרש את מה שנלמד בהמשך המשנה שבית המוקד כיפה, לומד המפרש שלשכת בית המוקד היתה בנויה על גבי כיפה, דהיינו מבנה מעוגל עשוי כעין קשת, שעל מבנה כזה בנו את לשכת בית המוקד, משום ששמירתם של הכהנים צריכה להיות על גבי מקום גבוה, אז לשכת בית המוקד גם היא היתה צריכה להיות במקום גבוה, ובנו אותה על גבי כיפה, וכך הביא גם הראב״ד מתוס׳ צרפת בשם הר״ר יצחק בר׳ שמעון, שאמר משום ר׳ יעקב, שבית המוקד כמו כן היתה שם עלייה שהיו הכהנים שומרים שם מלמעלה, והלוים היו שומרים מלמטה, אלא שר׳ יצחק בר׳ שמואל היה צריך להסביר את האופן שבית המוקד היה עשוי, באופן כזה כפי שהראב״ד האריך בהסבר הדברים.

אבל הראב״ד שואל, אם כך למה לא הוזכר במשנה או בברייתא שכך היה עשוי, שגם בבית המוקד היה עלייה,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובמסכת מדות מוכח שבפנים בית המוקד שם היה מקומו של הכהן, והבן לוי שמר מבחוץ ולא שהיתה עלייה אצל בית המוקד.

מסביר הראב״ד, שבאמת בית המוקד לא היה עשוי עם עלייה, מפני שכיון שבבית המוקד היו מדליקים בו את האש לצורך המדורות, ואם נעשה תקרה שבונים על גביה את העלייה, שהרי בכל מקום שיש בית למטה ועלייה למעלה יש לך תקרה של הבית שהיא הרצפה של העלייה, ואם תעשה את התקרה הזאת יש לחשוש פן תדלק האש בתקרת בית המוקד שתהיה רצפת העלייה, ועוד יש לחשוש שלא יעלה עשן דרך הסדקים שבתקרה לעלייה, ויצטערו הכהנים שנמצאים למעלה בעלייה, ולכן לא בנו באמת את העלייה על גבי לשכת בית המוקד.

ושמא תשאל למה צריך לבנות דווקא עלייה שבה יש חשש שתדלק האש, הרי אפשר לעשות מבנה של אבנים כיפה על גבי כיפה, מבנה של אבנים כיפה מתחת, ומעליה עוד מבנה וכיפה של אבנים, וכך נעשה את לשכת בית המוקד עם עלייה על גביה שבנויה ועשויה מאבנים, ושוב איך לך שום חשש, כדי שהכהנים ישמרו למעלה והלוים למטה.

על זה אומר הראב״ד, כיון שלומדים מ״וילוו עליך״ שצריך שיהיו ביחד כמו עלייה ובית, אז אם העליה בנויה ולא בנין אבנים של כיפה, אז מה שהכהנים נמצאים למעלה בעלייה והלויים נמצאים למטה, זה נקרא ״וילוו עליך וישרתוך״ שהם נמצאים יחד בשמירת המקדש, כי התקרה שמספיקה בין העלייה למבנה שתחתיה זה לא נקרא הפסד, אבל אם היה כיפה בינתיים של אבנים, דהיינו מבנה של אבנים על גבי מבנה של אבנים, זה אולי היה נחשב הפסק, וראיה לדבר, למה בבית אבטינס ובבית הניצוץ רק עשו עלייה, ולמה לא בנו כיפה על גבי כיפה, הרי אין עניות במקום עשירות, זה לא מפני שרצו לחסוך בכסף ובהוצאות לכן לא בנו כיפה של אבנים על גבי כיפה של אבנים, אלא משום שבאופן כזה יהיה הפסק, משא״כ כשעושים עלייה והתקרה היא של עץ שמפסיקה בין מקום שמירת הכהנים בעלייה לבין מקום שמירת הלויים למטה, זה לא נקרא הפסק, כך הסביר הראב״ד.

אם כן לפירושו של המפרש, העליות שהיו בבית אבטינס ובבית הניצוץ הם הכרחיות משום שמקום שמירת הכהנים לומדים מגזירת הכתוב שצריך להיות למעלה, ואילו הלוים צריכים להיות למטה, ולכן צריך לבנות עליות כדי שהכהנים יעמדו במקום גבוה, ובבית המוקד לא בנו עלייה, והטעם שלא בנו שם עלייה הסביר הראב״ד שהרי את העלייה בונים כשיש לה רצפה של אש שהיא התקרה של המבנה שתחתיה, ואם יעשו את בית המוקד עם תקרה של אש הרי המדורות התדיריות של אש בלשכת בית המוקד עלולות להדליק את התקרה העשויה עץ, ולבנות כיפה על גבי כיפה אי אפשר, כי יהיה כאן הפסק בין מקום שמירת הכהנים למקום שמירת הלוים, ואם כן מה עשו, בנו את בית המוקד על גבי כיפה, כך פירש המפרש את מה שנלמד לקמן בית המוקד כיפה.

אבל כפי שהחפץ חיים דייק בתחילת לקוטי הלכות בזבח תודה, הרמב״ם והבטרנורה בכלל לא הזכירו את התנאי ההכרחי לדעת המפרש שצריך שהכהנים מקום שמירתם למעלה, ושמקום שמירת הלוים תהיה למטה, שבפשטות כך לומדים מהפסוקים ״וילוו עליך וישרתוך״ לקמן בדף כ״ו ע״ב, ומסביר כבר החפץ חיים, שבדברי הרמב״ם בהכרח כך לפרש שאין דין שצריך להיות למעלה, שהרי הם מפרשים את מה שכתוב במשנה בית המוקד כיפה, לא כדברי המפרש שבית המוקד היה בנוי על גבי כיפה, אלא כפשטות הלשון שהיא היתה בנויה על גבי הקרקע, אלא צורת המבנה של בית המוקד היתה מבנה של כיפה, ואם כן על כרחך אם היה מקום שמירת הכהנים בבית המוקד והכהנים הרי שומרים גם בבית המוקד ושם לא היתה עלייה, בהכרח שהעלייה היא אינה לעיכובא, ולכן הרמב״ם והבטרנורה בכלל לא הזכירו את הפרט הזה שצריך שמקום שמירת הכהנים תהיה דווקא במקום גבוה, אלא שכהנים היו שומרים מבפנים והלוים מבחוץ, ומה שהיו בונים עליות על בית אבטינס ועל שער הניצוץ, כי הן היו בנויות מקצתן על העזרה, ובזה יש מעלה במקום שמירת הכהנים שהוא בעלייה שאע״ג שהעליות לא נתקדשו הרי בעזרה יש קדושה, אבל אם יש לשכות ומבנים הגגות והלשכות העליות לא נתקדשו, אעפ״כ המקום חשוב יותר מהמקום שבו שומרים הלוים על שערי העזרה מבחוץ, שהם עומדים בהר הבית ממש, ואילו הכהנים נמצאים בפני בעזרה על אף שהעלייה אינה מקודשת בקדושת עשרה אבל המקום הוא מקום העזרה, והכהנים עומדים למטה ליד שערי העזרה שזה מבחוץ, ועשו את זה עליות, כדי שאם הכהנים השומרים ירצו לנוח ולשבת יוכלו לשבת, ואם הם היו צריכים לשמור למטה על הקרקע שבעזרה הם לא היו יכולים להתיישב כי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ודברי הסוגיא מ״וילוו עליך וישרתוך״ הרמב״ם בהכרח יפרש שלא לומדים משם שהם צריכים להיות למטה והכהנים מלמעלה, אלא לומדים שהם צריכים להיות טפלים לשמירת הכהנים, הכהנים תמיד נמצאים במקום החשוב יותר בו הם שומרים, ואילו הלוים נמצאים במקום הטפל אליהם, לכן הכהנים נמצאים מבפנים והלוים מבחוץ, וזהו הטעם של העלייה כפי שהסברנו, ובבית המוקד לא היה בכלל במקום גבוה אלא הכהן היה מבפנים והלוי מבחוץ.

[וְ]הָרוֹבִים שׁוֹמְרִים שָׁם, שם בבית אבטינס ובבית הניצוץ הרובים שומרים, המלה רובים פירושה ילדים נערים, וזה מלשון ״ויגדל הנער״ שמתרגם התרגום ״ורבה רביא״, רביא זה ילד, נער, בחור צעיר, מפרש המפרש, שהרובים נקראים הכהנים שלא הגיעו עדיין לעשות עבודה, כגון שהם פחותים מבני י״ג שנה, ומכיון שהם פחות משלוש עשרה שנה הם נקראים רובים, ומשום כך עושים אותם לשומרים, שהרי אותם כהנים שראויים לעבוד עבודה אינם רוצים לשמור, ועוד הואיל והם יכולים לעבוד עבודה אין אנו מניחים אותם לשמור, לכן היו השומרים הרובים שלא הגיעו עדיין לי״ג.

ושואל עליו המשנה למלך בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ה׳, איך יתכן שמצוה זו של שמירת המקדש שהיא מצות עשה יניחו אותה לעשות לקטנים שהם אינם בני מצוה והם אינם מחויבים במצות, ואם תאמר שהמשנה מתקיימת בשמירתם של הלוים, הרי יש לנו לימוד בגמרא מפסוק מפורש שצריך שגם הכהנים יהיו שומרים, ולומר שאמנם כאן בבית אבטינס ובבית הניצוץ שמרו אותם צעירים שהם פחות

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מבני י״ג, אבל הרי בבית המוקד כפי שנלמד בהמשכה של המשנה ששם היו שומרים הפירחי כהונה שהם כן היו ראויים לעבודה, ונתקיימה המצות עשה של שמירת המקדש בכהנים במה שהכהנים שמרו בבית המוקד, זה גם לא יספיק, שהרי לומדים מהפסוק שבשלושה מקומות צריך שמירה של כהנים, ואיך מסרו את השמירה בשני מקומות אלו מתוך השלושה לרובים שלדעת המפרש הם צעירים שלא הגיעו עדיין לגיל י״ג, והן אמנם שבגמרא מפורש בתחילת דף כ״ז ע״א שבאמת הרובים כך שמם כי לא הגיע זמנם לעבוד עבודה.

אומר המשנה למלך שאין הכוונה שהם פחות מבני י״ג, אלא הכוונה היא כדבריו של הרמב״ם בפרק ה׳ מהלכות כלי המקדש הלכה ט״ו, שם אומר הרמב״ם, שאמנם הכהנים כשיגדל הכהן ויעשה איש, היינו שהוא נהיה בר מצוה בן י״ג, הרי הוא כשר לעבודה, אבל אחיו הכהנים לא היו מניחים אותו לעבוד במקדש עד שיהיה בין עשרים שנה, אז לפני שהוא הגיע לגיל עשרים לא הניחו אותו לעבוד עבודה, ואלו הם הנקראים רובים, שהם למעלה מבני י״ג, הם כבר מחוייבים במצות כי הם בני י״ג, אבל הם נקראים רובים כי לא הגיע זמנם לעבודה, כי הם עדיין לפני גיל עשרים, ולכן הכהנים אחיהם אינם מניחים אותם לעבוד, אז היו עושים אותם לשומרים.

וכך הוא מביא שהרב באר שבע גם כן דחה את דברי המפרש, והוא מביא את פסקי התוס׳ במסכת תמיד שכתוב שם שפחות מבן עשרים לא כשר לעבודה, והכוונה של הפסקי תוס׳ אומר המשנה למלך, לפרש את הרובים שכתוב במשנה שהגמרא אומרת לא מטי למיעבד עבודה, שהכוונה שהם פחות מבני עשרים, אבל ודאי שהם יותר מבני י״ג, כך סובר המשנה למלך.

אם כן כאן שמרו הרובים, שלדעת המפרש הם פחות מבני י״ג, ואילו לדעת המשנה למלך הם פחות מבני עשרים למעלה מבני י״ג שהם מחוייבים במצות.

בֵּית הַמּוֹקֵד, כִּיפָּה, וכפי שהסברנו לפי פירושו של המפרש פירושו שבית המוקד היה בנוי על גבי כיפה של אבנים כדי שהוא יהיה במקום גבוה, שכיון שלדעת המפרש מקום שמירת הכהנים צריך להיות במקום גבוה, ואילו לדעת הרמב״ם ולדעת הברטנורה מתפרשת המשנה כפשוטה, בית המוקד היה בנוי על גבי קרקע, אלא שאת המבנה של בית המוקד היה עשוי כיפה.

וּבַיִת (ה)גָּדוֹל הָיָה, מפרש המפרש, שבאותה לשכה הנקראת בית המוקד היו שם ארבעה לשכות פתוחות לשם, כפי שמפורש במשנה במדות לקמן בדף ל״ד, שארבע לשכות היו פתוחים בבית המוקד, כלומר כחדרים שפתוחות לטרקלין לאולם גדול, ולדעת המפרש שהבית המוקד עצמו היה נמצא למעלה, הוא מסביר שלשכות אלו שהיו נמצאים למטה היו עולים במדריגות אל בית המוקד, והוא האריך להביא מדברי המשנה במדות, מה היה תפקידם של ארבע לשכות, דהיינו למה הם שימשו ומה היו עושים בהם, ונזכיר שבסיום דבריו הוא מביא מהמשנה במדות שהבית המוקד היה בצפון העזרה, ואילו לגבי בית אבטינס הביא המפרש שהגמרא ביומא הסתפקה בכך האם בית אבטינס נמצא בצפון העזרה או בדרום העזרה, וכבר הביא התפארת ישראל שההכרע היא שבית אבטינס היה בדרום העזרה, היינו בכותל הדרומי של העזרה, ושער בית הניצוץ וכן בית המוקד היו שניהם בצפון העזרה, אלא שבית הניצוץ היה יותר לצד מערב בצד הצפוני של העזרה יותר לצד מערב מאשר בית המוקד, **מָקָף רוֹבְדִים שֶׁל אֶבֶן**, רובד פירושו שורה בולטת של אבנים, שמתוך הקיר היה בולט מן החומה אבנים לתוך הלשכה של בית המוקד לצד הקרקע ועל גביהם היו אבנים אחרות יותר צר פחות בולט, כך שנעשה מזה כמו מדריגות לעלות, וכך היו יכולים לעלות על גבי הרובדים האלו של אבן כדי לישון, והשינה עצמה היתה במקום מיוחד שבו היתה החומה נכנסת, דהיינו מצטמצמת ששם היה נשאר מקום פנוי כמו מיטות, **[וְ]זִקְנֵי בֵית אָב יְשֵׁנִים שָׁם** שהזקנים של הבית אב היו ישנים שם בתוך כניסת החומה, נמצא שהרובדים היו משמשים כמדריגות לעלות עליהם אל כניסת החומה ששם הם היו יושנים, וכמובן הם היו יושנים באותו חלק של בית המוקד שהוא חול, כי בית המוקד היה חציו חול וחציו קודש, אבל הם היו ישנים בחציו חול כפי שהסביר המפרש, וזקני בית אב זה אלו הזקנים שיום שלהם היה לעבוד את העבודה מחר במקדש, כידוע שהעבודה במקדש היתה מתחלקת לפי משמרות הכהונה, בכל שבת היתה מתחלפת משמר הכהנים שצריכים לעבוד את העבודה בשבוע שלאחריו, והמשמר הזה היה מחולק למאן דאמר אחד לששה בתי אבות, או לשבעה בתי אבות למאן דאמר אחד, דהיינו שכל יום מימות השבוע היה בית אב, היינו ענף חלק ממשמר הכהנים עובד את העבודה באותו יום, והזקני בית אב, פירושו הכהנים המבוגרים של הבית אב שעליהם מוטל לעבוד מחר את העבודה במקדש, הם היו מקדימים לבוא לשם כבר לישון כדי שהם יהיו מוכנים מיד בבוקר להתחיל וליכנס לעבודה, **וּמַפְתְּחוֹת הָעֲזָרָה בְּיָדָם**, המפתחות של העזרה היו בידם של אותם זקנים שישנים במטות האלו, היינו בכניסת החומה העשוייה כמו מטה, והכוונה לא שזה היה בידם ממש מונח בתוך הידים שלהם, כיון שמפורש במסכת מדות שהיה מקום מיוחד אמה על אמה בתוך לשכת בית המוקד שהמקום הזה היה מכוסה בטבלה של שיש, וטבעת היתה קבועה בטבלא שהיה אפשר להרים את הטבלא כשאוחזים בטבעת, ומתחת לטבלה הזאת שם היו מונחים המפתחות, שהרי בלילה היו נועלים את שערי העזרה במפתחות אלו, מניחים אותם מתחת לטבלה הזאת, וכשרוצים להגביה מגביהים אותה מן הטבעת ונוטל את המפתחות מהשלשלת מפתחות שנתונים תחת אותה טבלא, וכך היה הכהן נועל מבפנים את שערי העזרה בלילה, וכך בבוקר היו לוקחים את המפתחות כדי לפתוח את שערי העזרה, וזהו מה שנאמר שמפתחות העזרה בידם, פירש הגר״א בפירושו על המשנה, הכוונה ברשותם, ברשותם של אותם זקני בית אב היו מונחים המפתחות, אבל לא ביד שלהם, אלא באותו מקום בלשכת בית המוקד שהיה אמה על אמה מכוסה עם טבלא של שיש שאפשר להרים אותה על ידי אחיזה בטבעת שהיתה קבועה בה.

[וּ]פַרְחֵי כְהֻנָּה אִישׁ כִּסְתּוֹ בָאָרִץ, פרחי כהונה הם כהנים צעירים שכבר הגיע זמנם והם ראויים לעבוד עבודה, ולדעת הבטנורה הם נקראים פרחי כהונה כי הם בחורים שמתחיל שער הזקן שלהם לפרוח, והפרחי כהונה שהוזכרו כאן הם

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השומרים שהיו בבית המוקד, הרי שבבית אבטינס ובבית הניצוץ היו השומרים רובים שלא הגיעו עדיין לעבודה, ואילו בבית המוקד השומרים היו פרחי כהונה שהם כבר הגיעו לעבודה, ומה הטעם שכאן בבית המוקד הקפידו שהשומרים יהיו פרחי כהונה שראויים לעבודה, הסביר זאת הראב,ד, משום שבזה המקום בבית המוקד היה צריך יותר בני דעת לשמור, מפני שהוא מקום חשוב, שמחציתו של בית המוקד היתה בקודש, ולכן הוא יותר חשוב מהבית אבטינס ובית הניצוץ, כי היה מקצתו בעזרה, ולכן היו צריכים שהשומרים יהיו מבוגרים יותר, פרחי כהונה ולא הרובים, ועוד טעם הוא אומר, שמכיון שבבית המוקד היו שני שערים, והיה שומר אחד צריך לשמור על המבוא של שני השערים, היה צריך גדולים יותר שהם יותר בני דעת שיוכלו לשמור, ולכן לקחו פרחי כהונה שהם גדולים שראויים לעבודה, **אם כן נתבאר לנו שבשלושה מקומות שהכהנים שומרים, הרי שבבית אבטינס ובבית הניצוץ היו שומרים רובים, ואילו בבית המוקד הכהנים ששמרו היה פרחי הכהונה, אלא שפרחי הכהונה לא היה להם מקום לישון במקום שזקני בית אב ישנים, אלא הם היו איש כסתו בארץ, והמלה כסתו זה מלשון כרים וכסתות,** ויש כאן דבר מעניין, כפי שהרא״ש בפירושו כבר מסביר ומכריח את זה מהמשנה בכלים, שכר וכסת זה בדיוק הפוך ממה שאנחנו רגילים היום לקרוא בלשון הקודש, היום בלשון הקודש קוראים כר למה ששמים מתחת לראש, ואילו הכסת זה מצעים ששמים מתחת לגוף, אבל הרא״ש מפרש הפוך, כר הוא המצע הגדול שכל גופו של האדם שוכב עליו, ואילו כסת הוא זה מה שאנחנו קוראים כר, שזה מצע קטן שהוא שם מתחת לראשו, והבאר שבע כבר הביא שהתוס׳ במסכת ע״ז הוכיחו זאת, ואחת ההוכחות היא ממה שלמדנו כאן, שפרחי כהונה איש כסתו בארץ, שבודאי המשמעות של איש כסתו בארץ שלכל אחד היה את הכרית שלו, שזה נקרא כסת, המצע הקטן שהוא שם לעצמו מתחת לראשותיו, והתוס׳ אומרים שהעולם טועים לקרוא לקטן כר ולגדול כסת, ומלשון המשנה משמע הפוך, הגדול שהוא המצע מתחת לגופו הוא הנקרא כר, והקטן שהוא מציע מתחת לראשו הוא הנקרא כסת, אלא שהבאר שבע כבר שואל על התוס׳, מי אמר להם שאיש כסתו בארץ פירושו שאם הם רצו לישון הם הניחו לעצמם כרית מתחת לראש וזה הנקרא כסת, אולי הם הניחו מצע גדול שבו היה מקום להשכיב את הגוף שלהם, וזה כסתו בארץ, שהיו מציעים לעצמם את הכסת כדי להשכיב את הגוף ולא ככר שנעשה מראשותיהם, ומה שהתוס׳ אומרים שזה טעות, בגלל שתוס׳ סוברים בפשיטות שכר הוא הגדול וכסת הוא הקטן, אומר הבאר שבע, שהעולם דהיינו מה שאנחנו היום נוהגים לקרוא לכרית שמתחת לראש כר, ולמצעים שמתחת לגוף כסת, זה משום שסומכים על הרמב״ם שפירש כך בפירוש המשנה בפרק במה טומנין במסכת שבת, וכך פירש הברטנורה שם, וכן במסכת כלים בפרק ט״ז ובפרק כ׳, שהם פירשו שכר זה הקטן וכסת הוא הגדול, ודלא כפירושם של התוס׳ והערוך שזה להיפך, **לֹא הָיוּ יְשֵׁנִים בְּבִגְדֵי קֹדֶשׁ הכהנים לא היו ישנים כשהם לבושים בבגדי הכהונה, אֶלָּא [היו] פּוֹשְׁטִין [וּמְכַפִּלִין] וּמַנִּיחִים אוֹתָן תַּחַת רָאשֵׁיהֶן, וּמִתְכַּסִּין בִּכְסוּת עַצְמָן, דהיינו בבגדי חול ולא בבגדי הכהונה.**

ולמדנו אם כן שפרחי הכהונה לא היו ישנים במקום שזקני בית אב ישנים, משום שלא היה מקום שם איפוא שזקני בית אב היו יושנים, לא היה להם כניסה בחומה, ולהכניס מיטות אין זה מדרך ארץ להכניס לשם, ולכן הם היו ישנים איש כסתו בארץ, ואיש כסתו בארץ שנאמר בפשטות מדובר על השינה, וכך משתמע מלשון המשנה ״לא היו ישנים בבגדי קודש״, שזה מתפרש לא רק על הזקני בית אב שעליהם אמרה המשנה במפורש שהם היו ישנים, אלא גם על הפרחי כהונה איש כסתו בארץ, שגם הם לא היו ישנים בבגדי קודש, וכך תבאר מדבריו של הרמב״ם, שהרמב״ם הביא את ההלכה הזאת בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ו׳, שם אומר הרמב״ם, לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה, אלא מקפלים אותם ומניחים אותם כנגד ראשיהם, ולובשים בגדי עצמם וישנים על הארץ, כדרך כל שומרי חצירות המלכים שלא ישנו על המיטות, אז הרי אלו שישנים על הארץ שהם הפרחי כהונה, הם אלו שהרמב״ם אומר שעליהם נאמר במשנה שהם לא ישנים בבגדי קודש, הרי שהשומרים הם הישנים, ולכאורה כיון שתפקידם לשמור, איך הם יכולים לישון, הם הרי צריכים לשמור, מסביר הבאר שבע, שזמן קבוע היה לשומרים לישון בלילה, דהיינו שהיו מתחלפים המשמרות של השומרים, ובשעות שאלו שומרים האחרים ישנים, ומה שלמדנו לקמן שהממונה שהיה בא להעיר אותם, אם הוא מצא אותו שהוא ישן חובט אותו במקל, זה אם הוא ישן יותר מאשר הזמן שלו, דהיינו שהוא ישן על משמרתו כשהיה הזמן שלו לשמור, אבל בלי שהזמן שלו לשמור הוא באמת היה ישן בהיתר, וזה כפי שהסברנו בתחילת המסכתא מדבריו של התפארת ישראל, שהיו מתחלפים המשמרות של השומרים בלילה כמו שמתלחפים המשמרות של המלכים בשמים, אם שלוש פעמים בלילה, או ארבע משמרות, שזה תלוי איך הלילה מחולק, כך פירש הרב באר שבע שבאמת הפרחי כהונה איש כתסו בארץ הכוונה שהם היו ישנים, ויש להם זמן לישון כי הם צריכים להתחלף במשמרות, וכשהמשמר האחד של שומרים יושן אז האחרים שומרים, וכשהם באים לשמור אז אלה ששמרו הולכים לישון.

הראב״ד בשתי שורות האחרונות של הדף שואל, מאי שנא שלרובין לא היו כסתות, הרי לא מצאנו שהיה להם גם כן איש כסתו בארץ, ואילו לפרחי כהונה כן היו כסתות, מסביר הראב״ד, שפרחי כהונה כיון שכבר הגיעו לעבודה, היו הזקני בית אב מחנכים אותם בעבודה, ואז הם היו צריכים חיזוק להיות רעננים ולשמור על כחותיהם יותר מאשר הרובים שהם בכלל אינם עובדים עבודה, ולכן הם מחולקים, אז זקני בית אב בעצמם הם היו ממש ישנים, כי הם אלו שעובדים מחר את העבודה, וכדי שיהיו יכולים לסבול את הטורח של העבודה ביום לכן הם עצמם ממש ישנים, ואע״פ שאין ישיבה בעזרה וכל שכן שינה, הרי דעתו של הראב״ד שבמקום שלא אפשר שפיר דמי, או כפי שפירשנו מהמפרש שהם היו ישנים באותה מחצית בית המוקד שהיתה חול, ולא במחצית בית המוקד שהיתה עזרה, והפרחי כהונה שצריכים גם כן להיות ערניים יותר, כי הם צריכים להתחנך לעבודה, הם אמנם לא ישנים על כסתו בארץ, כך דעתו של הראב״ד שהם לא ישנים, אבל

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הם צריכים לנוח, אז היה להם כסתו בארץ לשבת על זה כשהם חלושים מעמידה על המשמר, ואילו הרובין שבכלל אינם נכנסים לעבודה הם היו ערים ואפילו לא הכינו להם כסת כדי להתיישב על זה כיון שהם לא צריכים מחר לעבוד את העבודה.

ולאחר מכן אומר הראב״ד, אי נמי שאפילו אם נאמר שאיש כסתו בארץ פירושו ישנים ממש, הרי שלאחר שזקני בית אב היו קמים לעבודה כי הממונה היה מעמיד את הזקנים לעבודתם, ואח״כ כבר לא היו צריכים לשמור כיון שכבר האיר היום, לכן אז השומרים היו הולכים לישון איש כסתו בארץ.

נמצא שלפירושו של הבאר שבע איש כסתו בארץ זה ממש לשינה, ויש זמן לשומרים לישון כי לא היו צריכים לשמור כל הלילה אלא הם היו מתחלפים, ולדעת הראב״ד או שהם היו ישנים אחרי שהזקני בית אב היו קמים לעבודה, או שמפרשים איש כסתו בארץ שזה באמת היה רק בשביל לנוח מתוך חולשה ולא בשביל לישון.

אֲרַע קָרֵי לְאֶחָד מֵהֶן אם אחד מהם נטמא בטומאת קרי, , יוֹצֵא וְהוֹלֵךְ לוֹ

- דף כ״ו ע״א

בְּמִסְבָּה הַהוֹלֶכֶת (לו) תַּחַת הַבִּירָה, מביא המפרש, שמסיבה פירושו מדריגות לוליניאות, כלומר מדריגות מעוגלות, דהיינו עמוד של בנין שעולים ויורדים בו על ידי גלגלול, וזה היה תחת הבירה, והביא כבר המפרש שהרי נחלקו בזה בגמרא יומא בדף ב׳ ע״א ר׳ יוחנן וריש לקיש מהו הפירוש של המלה ״בירה״, יש מי שסובר שכל המקדש כולו נקרא בירה, ויש מי שסובר שמקום מיוחד היה בהר הבית ובירה שמו, וכמו כן הם יחלקו כאן איך לפרש שמסיבה היה הולכת תחת הבירה, מי שסובר שהמקדש כולו נקרא בירה, הרי המחילה הולכת תחת הבית המקדש, ראשו אחד, דהיינו הפתח האחד, פתוח ללשכת בית המוקד במקום שהוא חול, כפי שהסברנו שמחצית לשכת בית המוקד היתה בנויה בחול, והראש השני דהיינו הפתח השני היה פתוח מחוץ לעזרה אל מקום הטבילה למקוה שבו טובלים, וגם ר׳ יוחנן שסובר שמחילות שתחת ההיכל הם קודש, זה רק אם הם פתוחות לקודש, אבל אלה שפתוחות להר הבית בודאי אין עליהם אפילו לא קדושת הר הבית, כך הוא אומר שמוכרח במסכת פסחים, ולמאן דאמר שמקום יש בהר הבית ובירה שמו, הכוונה שהמחילות האלו היו מהלכות תחת המקום שנקרא בירה, ולכן עשו מחילות דהיינו מנהרות תת קרקעיות, כי המחילות לא נתקדשו, והרי זב ובעל קרי אסור לו להיות בהר הבית כי הוא משתלח חוץ לשני מחנות, היינו חוץ למחנה שכינה שזה העזרה, וחוץ למחנה לויה שזה הר הבית, ולכן הוא צריך לצאת מהר הבית אל תוך המחילות, ושם המחילות האלו לא נתקדשו, **וְ(הַ)נֵּרוֹת דּוֹלְקִין מִבָּאן וּמִבָּאן** היו נרות דולקים במחילה משני הצדדים כדי להאיר לו, כפי שמסביר הראב״ד, מכיון שגם המסיבות הולכות בסיבובים ובהיקף ויש במחילות האלה עליות וירידות מתחת לפני הקרקע, לכן היו צריכים להאיר לו בנרות שיראה להיכן ללכת, **וכך הוא היה מהלך שם באותם מחילות עַד שֶׁהוּא מַגִּיעַ לְבֵית הַטְּבִילָה,** דהיינו למקוה שבו טובלים, **וּמְדוּרָה הָיְתָה שָׁם,** היה שם בסמוך לבית הטבילה במחיצה מדורה, **שלאחר שהוא טובל הוא יוכל להתחמם כנגד המדורה, וּבֵית [ה]כִּסֵּא שֶׁל כָּבוֹד,** ומה הוצרכה המשנה להזכיר שהיה שם בית הכסא ולאיזה צורך היה, על זה אומר הרא״ש בפירושו, וכך הבאר שבע, שהרי למדנו במסכת מקואות שבעל קרי שטבל בלי שהטיל מי רגלים מקודם אז לכשיטול מים, דהיינו כשיטיל מי רגלים, הוא נטמא, ולכן הוא צריך להטיל מים לפני שהוא טובל, לכן עשו שם בית הכסא להטיל מים קודם שהוא טובל, **וְזֶה הָיָה כְּבוֹדוֹ ולכן הוא נקרא בית הכסא של כבוד, כי מְצָאוֹ נָעוּל אם הוא היה מוצא אותו סגור, כי היה בו פתח ומי שהיה נכנס שם היה נועל אותו, וכשהוא בא ליכנס לשם והוא רואה שזה נעול, יוֹדֵעַ שֶׁיֵּשׁ שָׁם אָדָם** ואז הוא לא נכנס כמובן וחוזר לאחוריו, אבל כשהוא מוצאו **פָּתוּחַ, (יוֹדֵעַ) [בידוע] שֶׁאֵין שָׁם אָדָם,** ואז הוא נכנס לשם **לעשות צרכיו, לבית הטבילה, וְטָבַל, עָלָה** מהמקוה, **וְנִתְחַמֵּם מֵהַמַּיִם שעליו, וְנִתְחַמֵּם כְּנֶגֶד הַמְּדוּרָה,** אז הוא היה יושב כנגד המדורה להתחמם, וכאן האריך המפרש לדון איך מועילה הטבילה של הבעל קרי בלילה, והוא מוכיח שיכול הבעל קרי גם לטבול בלילה, **בָּא וְיָשַׁב לוֹ אֵצֶל אֶחָיו הַכֹּהֲנִים** וכאן הוא חוזר על אף שהוא עדיין לא נטהר לגמרי, שהרי הוא טבול יום, והרי הדין הוא שאדם שהיה טמא אפילו שהוא טבל במקוה הוא עדיין טבול יום עד שיעריב שמשו, דהיינו עד צאת הכוכבים, ובזה שהוא טבול יום הרי הוא עדיין לא נטהר לגמרי, הרי שהתירו לו לבוא ולשבת אצל אחיו הכהנים **עַד שֶׁהַשְּׁעָרִים [שהיו שערים] נִפְתָּחִים,** עד שהיו פותחים את שערי העזרה ואת שערי הר הבית, ואז **יוֹצֵא וְהוֹלֵךְ לוֹ** אל ביתו, ומסביר המפרש, שחכמים לא רצו להכריח עליו ללכת ולצאת משם הואיל וזה עדיין לילה לפני אור היום, לכן הרשו לו לחכות כאן עד שיאיר היום, ומה שאנחנו יודעים שטבול יום גזרו עליו אל יכנס למחנה לויה, זה אינו אלא מדרבנן, ומכיון שכאן לא רצו להטריח עליו לא גזרו עליו ללכת לביתו כשעדיין לילה.

תירוץ שני מובא בפירושו של הרא״ש, שהגזירה היתה שטבול יום אל יכנס למחנה לויה, שאם הוא היה טבול יום אסור לו ליכנס, אבל אם הוא שם נמצא כבר מלפני כן הוא לא חייב לצאת.

ותירוץ שלישי מתרץ הרא״ש, שבאמת הדין הזה שטבול יום לא יכנס למנחה לויה לא גזרו את זה על כל הר הבית, ולא על כל שאר מחנה לויה, אלא רק על החיל ועזרת נשים שהוא משמש כניסה ויציאה, כדי לעשות הרחקה לטמאים שלא יקרבו לשם, אבל בחלקים אחרים של הר הבית מותר לו, ולכן מותר לו כאן על אף שהוא טבול יום לבוא ולשבת אצל אחיו הכהנים, עד שהיו השערים נפתחים, שהיו פותחים את דלתות העזרה.

ואז יוצא והולך לו, שמכיון שהוא אינו ראוי לעבוד עבודה כי הטבול יום מחלל עבודה ואסור לו ליכנס לעזרה כמובן, אז מה הוא יעשה שם, לכן הוא יוצא והולך לו לביתו.

אי נמי הוא בדווקא צריך ללכת, מכיון שיש לחשוש שאגב החביבות שהעבודה חביבה אצלו, הוא ישגה ויטעה זה לשכוח שהוא טבול יום ויבוא לעבוד עבודה, ולכן הוא יוצא והולך לו לביתו למלאכתו, כדי שלא יבוא לעבוד עבודה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והמפרש מביא כבר את מה שנלמד לקמן, שראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח, כדי שכל העם שבא לשם יראו אותם ולא יחשדו בהם כשיראו שהם הולכים לביתם שהם הולכים הביתה כדי לעבוד במלאכתם והם מזלזלים בעבודת המקדש, אלא יבינו שהם טמאים ולכן הולכים לביתם, וגם שעל ידי שמעמידים אותם אז הם מתביישים בזה ויהיו יותר זהירים שלא ליטמא.

עוד אומרת המשנה, מִי שֶׁהוּא רוֹצֶה לְתָרֹם אֶת הַמְּזִבֵּחַ כל אותם כהנים שהיו רוצים לעבוד את העבודה של תרומת הדשן, הם צריכים להשכים כדי לעבוד את העבודה של תרומת הדשן, ומכיון שהעבודה נעשית רק בכהן אחד, אז אם היו יותר מכהן אחד שרוצה לעבוד עבודה, היו צריכים להטיל גורל הנקרא פיס, שבגורל זה היו קובעי מי יזכה בעבודה של תרומת הדשן, לכן אומרת המשנה, מי שרוצה לתרום את המזבח, מַשְׁכִּים וְטוֹבֵל עַד שֶׁלֹּא יָבוֹא הַמְּמֻנֶּה, הוא צריך להשכים מוקדם, לטבול במקוה, כי כך מבואר במשנה ביומא דף ל׳ שאין אדם נכנס לעזרה אפילו כשהוא טהור עד שיטבול, ולכן כאן כיון שהם נכנסים לעזרה לעבוד את העבודה של תרומת הדשן הם צריכים לטבול קודם, ועוד לפני שהממונה בא הם היו כבר משכימים וטובלים להכין את עצמם להיות ראויים לעבוד את העבודה של תרומת הדשן, ואת זה הם עשו עד שלא יבוא הממונה, ומיד מפרשת המשנה, וְכִי בְּאֵיזוֹ שָׁעָה (הַמְּמֻנֶּה בָּא) [בא הממונה], דהיינו כשואל ומשיב, אני אפרש לך, וכי יש זמן קבוע שהממונה מגיע שאתה אומר לו לקום לפני שהממונה בא, לֹא כָל הָעִתִּים שָׁוֹות לא בכל יום בא הממונה באותו זמן ממש, פְּעָמִים שֶׁהוּא בָּא מִקְּרִיאַת [מקרות] הַגֶּבֶר, אוֹ מֵחֲמִשָּׁה לוֹ, מִלְּפָנָיו, אוֹ מִלְּאַחֲרָיו, וכיון שלא היה זמן קבוע היו צריכים להקדים ולהשכים מה שיותר מוקדם, כדי שיספיקו לטבול עוד לפני שהממונה בא.

וקריאת הגבר מפרש המפרש שהכוונה לקריאת התרנגול, והתרנגול נקרא גבר, והברטנורה מביא שני פירושים, קריאת התרנגול, ויש מפרשים כהן שהיה רגיל לקרות בכל יום סמוך לעלות השחר ולהעיר את הכהנים להיות ערים להשכים לעבודתם, ושני הפירושים הם מחלוקת במסכת יומא, שם נחלקו רב ור׳ שילא בפירוש המשנה ״לא היתה קריאת הגבר מגעת עד שהיתה העזרה מלאה מישראל״, רב אומר קרא גברא, הכוונה לכהן הממונה להיות כרוז ולהכריז להעיר את הכהנים ואומר עמדו כהנים לעבודתכם, וזה גברא, שהיינו אדם, ור׳ שילא אמר קרא תרנגולא, הרי שיש שני פירושים ששניהם נחלקו בהם רב ור׳ שילא, והגמרא מביאה שתי ברייתות, ברייתא אחת כדברי רב וברייתא אחת כדברי ר׳ שילא.

הַמְּמֻנֶּה בָּא (וְדוֹפֵק עֲלֵיהֶם) [ודפק עליהן], הממונה זה מי שממונה על הפיס, הוא בא מביתו ודופק, אם על שערי הר הבית אם על שערי בית המוקד שפתוח להר הבית, (וְהֵם פָּתְחוּ לוֹ) [והן פתחו לו] את השערים, אָמַר לָהֶן, מִי שֶׁמָּטַל יָבוֹא וְיָפִיס, מי שכבר הספיק לטבול יבוא להשתתף בבית שזה הגורל להטיל מי יזכה בעבודה של תרומת הדשן, הֵפִיסוּ עשו את הפיס, (וְכָה מִי שֶׁזָּכָה) [מי שזכה בפיס, זכה בו].

ואיך נעשה הפיס, מבואר במסכת יומא, על ידי שהממונה היה מוריד את המצנפת מעל ראשו של כהן אחד, וזורק מספר מהפה, כגון מספר מאה, והיה מתחיל לספור מהכהן הזה שהורידו לו את המצנפתו וחוזר חלילה, ואצל מי שהמספר הסתיים הוא זה שזכה בפיס והוא זה שזכה בעבודה.

ובאיזה מקום נעשה הפיס, מפרש המפרש שזה היה בבית המוקד באותו מחצית בין המוקד שהיו בנוי בקודש, ולמה, כי אין מטילים את הפיס רק בעזרה במקום הקודש, כך לומדים במסכת יומא דף כ״ה מהפסוק ״בבית אלהים נהלך ברגש״, והרי למדנו שבית המוקד מחציתו חול ומחציתו קודש, ובמחצית בית המוקד שהיה קודש שם היו מפיסים את הפיס.

ואע״פ ששאר הפייסות מפורש במסכת יומא שהם היו בלשכת הגזית, מסביר המפרש, ששאר הפייסות שהיו במשך היום לעבודת התמיד ואח״כ להקטרת הקטורת, אלה היו כבר לאחר שהכהנים כבר היו נמצאים בתוך העזרה והם היו יותר קרובים ללשכת הגזית, ולכן הם היו מפייסים בלשכת הגזית, אבל כאן כיון שהם עדיין נמצאים בבית המוקד ולא ירדו לעזרה, ובבית המוקד הרי יש לי גם כן מקום מקודש, לכן היו מפייסים את הפייס הזה בבית המוקד ולא בלשכת הגזית.

אבל בעזרה עצמה מעולם לא עשו פייס, מכיון שאת הפייס עושים בזה שמורידים מצנפת מראש אחד הכהנים, ואין זה דרך ארץ לעמוד בעזרה בגילוי ראש כשהורידו לו את המצנפת.

והסבר שני מפרש המפרש, כיון שהכהנים המפייסים עומדים מסביב הממונה בעיגול, והרי שחלקם יצטרך להיות אחוריהם כלפי ההיכל, ואין זה מדרך ארץ לעמוד כשאחוריהם לגבי ההיכל, ולכן הם נכנסים לתוך לשכה שאמנם מקודשת בקדושת עזרה, אם זו לשכת הגזית באותה מחצית שהיתה בעזרה, אם זה הפיס של תרומת הדשן שנעשה בבית המוקד לדעת המפרש באותה מחצית של קודש, אבל לא בעזרה ממש היכן שהם עומדים.

גמרא.

שואלת הגמרא, מנא הני מילי, מפרש המפרש, מנין לנו ללמוד מהפסוק שצריך שלושה שומרים.

וכבר הבאנו בקצרה שהבאר שבע השיג על דברי המפרש בתחילת המשנה, שהבין הבאר שבע מדבריו, שהפסוקים שכאן לומדים בגמרא, באו לבאר את עצם החיוב בשמירת המקדש, והוא חולק בחריפות שזו לא שאלת הגמרא, אלא השאלה היא מנין אנחנו יודעים מן הפסוק שצריך שלושה שומרים, והבאר שבע עצמו אומר שהרי המפרש גם כן פירש כך שמנלן מן הפסוק שצריך שלושה שומרים.

אלא שבאמת בדברי המפרש במשנה בתחילת דבריו לא הוזכר שמה שלומדים מן הפסוקים את החיוב של שמירת מקדש זה מהפסוקים שנלמד כאן, אלא מהפסוקים שמהם באמת לומדים שמירת המקדש, וכאן הפסוקים האלו והשאלה מנא הני מילי באים לבאר מנין שבשלושה מקומות ושצריך שלושה שומרים, וכפי שיתבאר בהמשך השקלא וטריא.

עונה הגמרא, אמר אבי, אמר קרא (במדבר ג) והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה, משה ואהרן

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ובניו, שומרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל, הרי שהוזכרו כאן אהרן ובניו, שהם שלושה שומרים, כי מבני אהרן נשארו רק אלעזר ואיתמר, ומזה אנחנו יודעים שצריך שלושה שומרים, אלא שאמנם עדיין לא נתבאר לנו מנין לנו שזה בשלושה מקומות, וזה יתבאר בהמשך הסוגיא.

שואלת הגמרא, **אמרי, אין, שימור בעלמא אשכחן דבעי,** אמנם כן, מה שצריך שימור הבאת לי פסוק נכון, (שיטה) **(כהנים ולוים שימור), מיהו מתניתין קתני בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש, והלוים בעשרים ואחד מקום, ואילו קרא, כהנים ולוים כהדי הדדי כתיב,** הקושיא שעדיין קשה היא, שמכיון שבמשנה הוזכר שישנם שלושה מקומות שהכהנים שומרים בהם, ועשרים ואחד מקומות אחרים שהלוים שומרים, הרי שהכהנים והלוים אינם שומרים יחד, ומהפסוק שאתה הבאת משמע שהכהנים והלוים צריכים לשמור יחד, שהרי משה רבינו היה לוי, והוא נחשב בפסוק הזה ביחד עם אהרן ובניו שהם כהנים, הרי שהכהנים והלוים צריכים לשמור בהדי הדדי, דהיינו ביחד.

עונה הגמרא, **אמרי, הכי קאמר** כך מתפרש הפסוק, **והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה, משה,** מה שנאמר משה זה מתייחס אל המלה ״והחונים״, **והדר אהרן ובניו שומרי משמרת המקדש, אהרן בחד מקום, ובניו בשני מקומות,** מכאן אני לומד שאהרן צריך להיות במקום אחד והבנים שלו בשני מקומות, דהיינו כל אחד מהם ממקום אחר, **ממאי, מדכתיב והחונים, וכתיב שומרים, חונים לחוד ושומרים לחוד** הרי מזה למדנו שהכהנים והלוים אינם במקום אחד, שהרי משה רבינו הזכיר הפסוק בלשון ״והחונים״ ואת אהרן ובניו שהם הכהנים הזכיר הפסוק בלשון ״שומרים״, אז שומרים לחוד וחונים לחוד.

שואלת הגמרא, **אימא כולהו בחד מקום לחודיה,** אמנם הלוים והכהנים לא יחד, משה במקום נפרד לעצמו, ואהרן ובניו במקום נפרד לעצמו, אבל אולי אהרן ובניו עומדים שלושתם במקום אחד, ואם כן מה צריך שלושה שומרים, זו גזירת הכתוב ששלושתם ישמרו במקום אחד.

עונה הגמרא, **לא סלקא דעתך, [כמשה],** לומדים ממשה רבינו, **מה משה בחד מקום לחודיה,** הרי משה רבינו במקום שהוא נמצא לשמור הוא עומד לעצמו בלי אף אחד יהיה עמו, **אף אהרן ובניו בחד מקום לחודיה** צריך כל אחד מהם להיות לעצמו בלי שיהיה לו שומר נוסף עמו, מזה למדנו שאהרן והבנים כל אחד צריך לשמור במקום נפרד, ולמדנו אם כן שבשלושה מקומות שומרים שלושה כהנים.

רב אשי אמר, מסיפיה דקרא (במדבר ג) **שומרים משמרת למשמרת,** מזה אתה יכול להבין שצריכים שלושה מקומות בכהנים, משום שהרבה הכתוב שמירות הרבה, ואם זה במקום אחד שלושתם אז הרי כולם אינם אלא שמירה אחת, כך פירש המפרש.

והבאר שבע מפרש, שכוונת רב אשי לומר, שכתוב כאן שלושה פעמים שמירה, ״שומרים, משמרת, למשמרת״, מזה לומדים שבשלושה מקומות הכהנים שומרים.

הראב״ד בפירושו (שנמצאים לקמן בדף כ״ח מודפסים על הגליון מצד ימין), האריך לפרש באיזה אופן לומדים מהפסוק שזה בשלושה מקומות, אבל הוא שואל, איך בכלל אפשר לפרש את המלה ״והחונים״ שזה לשון רבים על משה רבינו לבדו.

ועונה הראב״ד שודאי הפסוק אינו יוצא מידי פשוטו, ש״וחונים״ מדובר גם על אהרן ובניו, אלא בזה שכתוב לשון שמירה בחנייה של אהרן ובניו ואצל משה לא הוזכר לשון שמירה, מזה למדנו שחונים לחוד ושומרים לחוד.

וחוזר הראב״ד ושואל, הרי בפסוק כתוב ״קדמה״, ואילו השמירה במקדש היתה בשער הניצוץ שזה אחד משלושת המקומות שלא היה במזרח אלא בצפון, כמו שלמדנו במסכת מדות, והזכרנו זאת לעיל.

ועונה הראב״ד, שהכל לפני הענין, במשכן שמא לא היה צריך לשמור, כי היא מצד מזרח, לפי שהשער של הכניסה אל המשכן לא היה רק במזרח, ולא היו יותר שערים, ואילו במקדש היה שער הניצוץ לכן צריך לשמור בשעת הניצוץ, ויאלו בלשכה של בית אבטינס לא היה שער, אבל ידעו שצריך שם שמירה, אבל במשכן היו צריכים רק במזרח, נמצא שלפירושו הראשון של הראב״ד במשכן באמת השמירה כולה היתה רק בצד מזרח.

ועוד מתרץ הראב״ד, שאולי גם במשכן היו כאן באמת שומרים בשלושה מקומות, אחד במזרח והמקומות האחרים היו יכולים להיות בצפון, ועל אף שכתוב בפסוק ״קדמה מזרחה״, אז לאו דווקא שזה במזרח ממש, שהרי הוא מזכיר את משה רבינו בלבד והוא לא מזכיר שאר הלוים עם בניו של אהרן, לכן יש לומר שמצד צפון או דרום היו שומרים עם הלוים שמאותו צד היו חונים, ובפסוק לא הוזכר כל שלושת המקומות, אלא רק מזרח, מכיון שכבר הגיד לו באיזה מקום חנו בני גרשון ובני מררי ובני קהת, והלוים באותו צד הם מרובים מן הכהנים ששומרים באותו צד, לכן אין הפסוק צריך להזכיר את מקום החנייה של הלוים, רק אצל מזה רבינו בלבד שם הוא הזכיר, שהיה שומר עם אהרן, אז מקום המזרח שם היו רק משה ואהרן, שמקומם עצמם משובח, הזכיר את שמם וגם את מקומם, ואילו את השמירה של בני אהרן שהיה מצפון ואולי מדרום שם פשוט הדבר שהיו שם לויים להשתתף בשמירה של הכהנים.

עוד הוא שואל, הרי קי״ל בזבחים למאן דאמר אחד שמשה רבינו היה כהן גדול, ואיך אנחנו אומרים שהוא שמר את משמרת הלוים, כך הוא מביא ששאל רב שמואל החסיד.

ועונה הראב״ד, שגם מי שסובר שהיה כהן גדול, אבל לענין ראיית נגעים שנמסרו לכהנים משה רבינו לא היה יכול לטהר או לטמא בנגעים, אז כמו שראינו שמשה חלוק בכהונה שלו לענין שאינו רואה בנגעים, כך הוא היה גם חלוק לענין השמירה שמשה היה לוי בענין השמירה שהוא שמר כלוי ולא ככהן.

- דף כ״ו ע״ב

למדנו במשנתנו, בית אבטינס ובית הניצוץ, המשנה אמרה שבשלושה מקומות במקדש היו הכהנים שומרים, והמשנה מנתה את שלושת המקומות, בית אבטינס, בית הניצוץ, ובית

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

המוקד, והמשנה אמרה שבבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות.

איבעיא לחו נסתפקו האמורים בשאלה זו, **עליות ממש הוו**, הרי אנחנו יודעים שעלייה פירושו קומה שניה, שיש בית מתחת לעלייה, שהבית הזה הוא מקום להשתמשות, ועליו בנו עלייה שהוא הקומה השניה, וכשאומרים שבבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות, האם העליות האלה היו ממש עליות, דהיינו הבית שמתחתיו היה בית לשימוש, ומעליו עלייה, **או דלמא, דחוו גביהי מגבה בעליות**, או שמא הכוונה היא שזה היה בנוי גבוה כמו שעלייה היא בגובה, אבל לא היה צריך שיהיה בית מתחת לעלייה, ולא היה צריך אלא שהמקום של שמירת הכהנים תהיה בגובה, ולכן בנו את זה כמו גובה של עלייה, או על מקום גבוה שבעזרה, או על גבי עמודים, אבל עליות שהם בנויות על בית שמשתמשים בו למטה, זה לא היה.

וכדברי המפרש, שזה היה פשוט לה לגמרא, שהמקום שבו הכהנים עומדים לשמירה צריך להיות במקום גבוה, כפי שהגמרא תלמד לקמן מהפסוק, שהמקום שבו שומרים הכהנים צריך להיות בגובה, ולכן הספק הוא האם העליה שהוזכרה כאן היא רק היכי תמצא לומר לך שזה היה במקום גבוה כמו עלייה, או שבאמת הכוונה לעליות ממש שפירושו שהבית שלמטה מהם הוא מקום שבו משתמשים, והעלייה שמעליהם זה המקום שבו שומרים הכהנים.

עונה הגמרא, **תא שמע, דתנן** כי למדנו משנה בתחילת מסכת מדות, **שבצפון שער הניצוץ**, המשנה שם מונה שהיו בעזרה שבעה שערים, וכפי שנלמד את זה לקמן בדף כ"ז, ששבעה שערים היו בחומות העזרה, העזרה היתה בנויה עם חומה מסביבה, עם שערים שהיו בחומה של העזרה לכניסה וליציאה, ושבעה שערים אלו, שלושה מהם היו פתוחים בצפון, היינו בחומה הצפונית של העזרה, ושלושה היו בדרום, ושער אחד במזרח, שזה דרך הכניסה לעזרה מצד מזרח, והשערים שבדרום, אחת היתה שער הדלק, דהיינו שדרך אותו שער היו מביאים עצים למערכה של המזבח, ולכן זה נקרא שער הַדֶּלֶק, השער השני קראו לו שער הבכורות, שדרך אותו שער היו מביאים את הבכורות, היינו בכור בהמה טהורה שבאים להקריב אותה על המזבח, השלישי היה שער המים, שעל גבי אותו שער נעשה כמין חקיקה של אמה על אמה ברום שלוש אמות, שזהו השיעור של מקוה של ארבעים סאה, והמשיכו לתוך המקוה הזה מהמים של עין עיטם, שזו היתה מעיין בסמוך לירושלים, שמשם המשיכו את המים למקוה, וכך מפורש ביומא דף ל"א, ואין זה בית הטבילה שהוזכרה במשנה שלמדנו בעמוד א' שמי שנטמא היה נכנס מתחת למחילות לטבול, כי בית הטבילה הזה היה אחר, והיו הרבה מקומות לטבילה, וזה אחד מהבתי טבילה שבו היו טובלים הכהנים, וגם מבואר בגמרא ביומא שהכהן גדול את הטבילה הראשונה הוא היה טובל במקוה זו שעל שער המים, שהיא היתה מקוה הבנויה בחול, אלו הם שלושת השערים שהיו בצד דרום של העזרה, ובצד מזרח היה שער אחד שקראו לו שער ניקנור, על שם האיש שעשה את אותו שער, וכפי שהגמרא בדף ל"ח מספרת את הניסים שנעשו בדלתות של אותו שער שהם קרויות על שם ניקנור, ודרך אותו שער נכנסים לעזרה, ולשער הזה שהוא בצד מזרח הקרוי שער ניקנור, היו שתי לשכות, לשכה אחת שנקראה לשכת פנחס המלביש, ואחת לשכת עושה חביתין, ששם היו מתקנים את המנחת חביתין, דהיינו מנחות הנעשות במחבת, ואילו בצפון מונה שם המשנה את שער הניצוץ, והוא זה שער הניצוץ שאותו בנין היה בנוי בעזרה, ומעליו היו עליות, והעליות לא נתקדשו, והפתח של בית הניצוץ היה פתוח לחיל, להר הבית, כיון שכתוב ופתח היה לו לחול, ועכ"פ מזה לומדים שמקצתו היה בנוי בעזרה, אם כן אומרת המשנה שם במסכת מדות, שבצפון שער הניצוץ, **כמין אכסדרא היה**, הוא היה בנו כמי אכסדרא, אכסדרא זה היה בית שהיה מלמטה מתחת לעלייה בנו כמין אכסדרא, שלפירוש אחד במפרש פירושו שפרוץ מרוח אחת, כמו אכסניא דבי רב שפרוצה מרוח אחת כלשון הגמרא, אי נמי שבכל הצדדים היה פרוצה, כמו סתם אכסדראות שפרוצות לכל צד, ואין זה אלא מבנה של עמודים, והבנין של מעלה שהוא העלייה בנוי על גבי עמודים, הרי שהיתה עלייה שבשער הניצוץ בנויה על עמודים על אכסדרא, **ועלייה בנויה על גבה, שהכהנים שומרים מלמעלה, והלוים מלמטה, ופתח היה לו לחול** היה לו פתח לצד הר הבית שהוא החיל שמסביב לחומת העזרה, וגם שזה פתוח לחול שזה הר הבית, ומה שנאמר כאן במשנה שהכהנים שומרים מלמעלה ולוים מלמטה, כלומר שלכן עשו את העלייה הזאת של שער הניצוץ על גבי האכסדרא, לפי שהצורך הוא ששמירת הכהנים תהיה במקום גבוה, אז היו צריכים לבנות אכסדרא ומעליה את העלייה כדי שהמקום בו שומרים הכהנים יהיה במקום גבוה, אבל הלוים הם מלמטה, הלויים ששומרים במקומות שהם צריכים לשמור, כמו שנלמד לקמן בפסוק, הם לא צריכים שהשמירה שלהם תהיה למעלה, אלא השמירה שלהם יכולה להיות למטה, ואגב שהוא צריך לומר ששמירת הכהנים נעשית בדווקא במקום גבוה למעלה הוא פירש שהלוים אין צורך שזה יהיה למעלה אלא למטה, ומה שכתוב הכהנים שומרים מלמעלה והלוים מלמטה, מה שנאמר הלוים מלמטה זה לא מתייחס למה שנבנית אכסדרא, והלמטה כאן אין הכוונה שהכהנים שומרים בעלייה שעל האכסדרא ואילו הלוים שומרים למטה בתוך האכסדרא, שהרי אמרנו שהלוים אינם שומרים למטה, אלא הכוונה רק לומר שאע"פ ששמירת הכהנים צריכה שתהיה למעלה, מכל מקום השמירה של הלוים אין צורך שהיא תהיה למעלה, אלא למטה, וכל מקום שהם שומרים זה למטה.

ומביא המפרש ראיה לכך שאין הכוונה במשנה שהלוים שומרים באכסדרא למטה ממקום השמירה של הכהנים, שהרי במסכת מדות והגמרא תביא את זה לקמן נמנים העשרים ואחד מקומות שהלוים שומרים בהם, ולא הוזכר שם שלושת המקומות שהכהנים שומרים למעלה, ששם הלוים שומרים למטה, ולא הוזכר שמירה זו של הלוים שהם שומרים באכסדרא של שער הבית הניצוץ למטה מהכהנים, כי שם נמנים חמשה לוים שהיו שומרים על חמשה השערים של הר הבית, הרי יש לי חמשה מקומות, ועוד ארבעה לוים היו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שומרים על ארבע פינותיו של הר הבית מבפנים, יש לי כבר תשע, ועוד חמשה על החמשה שערים שהיו בעזרה, יש לי כבר ארבע עשרה, ועוד ארבע על ארבע פינות של העזרה מבחוץ, יש לי כבר שמונה עשרה, ולאחר מכן מונה המשנה עוד שלושה להשלים את העשרים ואחד מקומות, שאחד היה שומר בלשכת הקרבן, לשכת הקרבן זו לשכה שבו היו נותנים את הקרבנות המבוקרים שצריך ביקור שלא יהיה בהם מום, אז זו היתה לשכה שבו נמצאים הקרבנות המבוקרים, וזה היה חוץ לעזרה, והיה שער ללשכה הזאת ששם שומרים, אחד בלשכת הפרוכת שם היו הנשים אורגות את הפרוכת בבית המקדש, ואחד בלשכת אחורי בית הכפרות כפי שיתפרש לנו בדף כ״ז מפירושו של הרא״ש מה זה לשכת בית הכפורת, ועכ״פ הוזכר שם העשרים ואחד מקומות שהלוים שומרים, ואם נאמר שהלוים שומרים באכסדרא, אז הרי יש לך עשרים ושתים מקומות שהלוים שומרים בהם, ואם כן לומד המפרש שפשוט הדבר שהלוים שומרים באותם עשרים ואחד מקומות שהמשנה במסכת מדות מונה אותם, ואילו בשלושת המקומות שהכהנים שומרים, רק הכהנים שומרים ואין שם שמירה של הלוים, ומה שנאמר הלוים למטה, אין הכוונה שהם נמצאים למטה ממקום שמירתם של הכהנים, אלא אצל הכהנים הרי אמרנו שהשמירה שלהם צריכה להיות דווקא במקום גבוה, ואילו הלוים מקומות השמירה שהם שומרים הם למטה בארץ, ולא במקום גבוה.

ובדברי המפרש האלו, יש מחלוקת גדולה בין הראשונים, כפי שנבאר תיכף אחרי הברייתא הבאה.

שואלת הגמרא, מנא הני מילי, לומד המפרש שהשאלה היא מנין לנו שמקום השמירה של הכהנים צריכה להיות במקום גבוה, ואילו הלוים במקום שהם שומרים השמירה שלהם לא צריכה להיות במקום גבוה כמו השמירה של הכהנים.

עונה הגמרא, דתנו רבנן כי שנו חכמינו בברייתא, כתוב בפרשת קרח (במדבר י״ח) וילוו עליך וישרתוך, בעבודתך הכתוב מדבר, הליווי שהלוים מתלוים כטפלים, ליווי פירושו טפלים, הכוונה בעבודתך, במה שהלוים שוים עם הכהנים בעבודת המקדש, הלוים שוים עם הכהנים בעבודת המקדש רק בעבודה של שמירת המקדש, ובזה השמירה שהכהנים שומרים שבזה גם הלוים שוים לכהנים להיות שומרים במקדש, לימד אותך הפסוק, ״וילוו״ שהם טפלים לך בשמירה, שהם אינם שומרים במקום גבוה כמו שאתה שומר, מכיון שהשמירה שלהם נחשבת כטפלים אל השמירה של הכהנים, אומרת הברייתא, אתה אומר בעבודתך הכתוב מדבר, שכוונת הפסוק לומר בעבודה השוה בין כהנים ולוים שזה שמירת המקדש והלוים אינם אלא טפלים, או אינו אלא בעבודתם מדובר על העבוה המיוחדת ללוים שזה להיות משוררים ולהיות נושאים בכתף בשעת המשאות של המשכן, היו הם צריכים לשאת בכתף את המשכן ואת כל כליו, וזהו הפשט וילוו, שאתה עושה את עיקר העבודה שזה עבודת המזבח להקריב קרבנות, הם משרתים אותך להיות נלוים לך במה שהם נושאים את המשכן במשאם, ולא מדובר בכלל על שמירת המקדש, עונה הברייתא, כשהוא אומר (במדבר י״ח) ונלוו עליך ושמרו לכל כליו ולכל עבודתו, זה עוד פסוק שנאמר שם בפרשת קרח, הרי בעבודתם אמור, הזכיר כבר הפסוק שבני לוים שומרים את המשכן לכל כליו ולכל עבודתו שזה עבודת משא שהלוים נושאים את המשא של המשכן, הא מה אני מקיים וילוו עליך וישרתוך, בעבודתך הכתוב מדבר, שבעבודת השמירה בא הפסוק ללמד אותך שהלוים טפלים בשמירה לכהנים, הא כיצד, כהנים שומרים מלמעלה, ולוים מלמטה, שהכהנים הם למעלה והלוים שומרים רק למטה, ובזה הם טפלים אל הכהנים בשמירה, כך פירש המפרש.

למדנו אם כן בדברי המפרש שמקום שמירת הכהנים היה נשמר אך ורק על ידי הכהנים, ומקום שמירתם של הלוים נשמר אך ורק על ידי הלוים, וכהנים למעלה ולוים למטה אין הכוונה שבאותו מקום שהכהנים שומרים למעלה הלוים שומרים למטה, אלא הכוונה שהכהנים תמיד מקום השמירה שלהם הוא במקום גבוה, ואילו מקום שמירה של הלוים בכל מקום שהם שומרים הוא למטה.

והבאר שבע כאן הביא את הפסקי תוס׳, שאמרו גם במסכת תמיד וגם במסכת מדות, שמה שנאמר שהכהנים שומרים בשלושה מקומות והלוים בעשרים ואחד מקומות, הרי הפסקי תוס׳ מסבירים שבאותם שלושה מקומות שהכהנים שומרים למעלה, הלוים שומרים עמהם שם למטה, ועוד שמונה עשרה מקומות שם הלוים שומרים לבדם, וכך מובא גם בפירוש של הרא״ש לקמן בדף כ״ז, שכך פירושו והלוים בעשרים ואחד מקומות, ששלושה מהם עם הכהנים, ושמונה עשרה בפני עצמם, הרי שהפסקי תוס׳ סוברים שמקום השמירה של הלוים הוא באותו מקום שהכהנים שומרים, בשלושה מקומות אלו שהכהנים שומרים גם הם שומרים, ומתפרש כהנים למעלה ולוים למטה כפשוטו, שבאותו מקום שהכהנים שומרים למעלה הלוים שם באותו מקום שומרים למטה, והבאר שבע כבר אומר שממשנה זו של מסכת מדות שלמדנו שבשער הניצוץ היה הכהנים מלמעלה והלוים מלמטה, פירש הפסקי תוס׳ ששמירת הלוים הכוונה על הבנין של שער הניצוץ, וממילא למד מזה הפסקי תוס׳ שכמו שבשער הניצוץ הכהנים עומדים לשמירה בעלייה והם באכסדרא למטה, כך גם בבית אבטינס ובבית המוקד שהכהנים שומרים למעלה הלוים שומרים למטה.

אבל הבאר שבע אומר שזו טעות גדולה, שהרי במשנה במסכת מדות נמנים העשרים ואחד מקומות שהלוים שומרים, ולא הוזכרו שהם שומרים גם בשלושת המקומות שהכהנים שומרים, אותה ראיה שהמפרש מביא, והוא כבר הביא שרבינו שמעיה בפירושו על מסכת מדות נשמר לפרש את המשנה של שער הניצוץ שהובאה כאן אצלנו בסוגיא כפי שהמפרש פירש, שמה שנאמר הלוים מטה אין זה מתייחס לאכסדרא שמתחת העלייה שבה שומרים הכהנים, אלא הלוים למטה הפירוש הוא שבכל מקום שהלוים שומרים הם שומרים למטה ולא למעלה בגובה.

למדנו אם כן, שהמפרש, וכך רבינו שמעיה בפירושו למדות, וכך הבאר שבע, נקטו כדבר פשוט שמקום השמירה של הלוים הוא בעשרים ואחד מקומות שנמנו במשנה במדות, ולא יותר, ויש עוד שלושה מקומות שהכהנים שומרים, ובמקום

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהכהנים שומרים אין לוים ששומרים, ובמקום שהלוים שומרים אין כהנים ששומרים, וכך מבואר גם בדעתו של הרמב"ם כפי שהביא הבאר שבע, שבפרק ח' מהלכות בית הבחירה הלכה ח' והלכה ט' מונה הרמב"ם את העשרים ואחד מקומות שהלוים שומרים כמו שהם הוזכרו במשנה במסכת מדות, ולא הזכיר שבמקום שמירת הכהנים צריך שגם הלוים ישמרו, אלו הם הראשונים הסוברים כפירושו של המפרש, זה פירוש רבינו שמעיה מדות, וכך סובר גם הרמב"ם, וכך הסכים הבאר שבע.

אבל המשנה למלך בפרק ח' מהלכות בית הבחירה הלכה א', לאחר שהוא הביא את פירושו של המפרש, הוא מביא מדברי הסמ"ג, שבמצות עשה סימן קס"ה סובר הסמ"ג במפורש, שגם בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד, חוץ ממה שהכהנים היו שומרים למעלה היו גם לוים שומרים, והם היו טפלים לכהנים שעל זה נלמד מהפסוק "וילוו עליך וישרתוך", שבאותו מקום שהיו עליות היו הכהנים שומרים מלמעלה ולוים מלמטה, ואילו בבית המוקד אומר הסמ"ג היה כהן מבפנים ולוי מבחוץ, משום שלדעת הסמ"ג הבית המוקד לא היה בו עלייה וכפי שהזכרנו את המחלוקת הזאת לעיל בפירוש המשנה, לדעת המפרש בית המוקד גם היה במקום גבוה, כי הוא היה בנוי על גבי כיפה, והמשנה שאומרת בית המוקד כיפה פירושו על גבי כיפה במקום גבוה, אבל הסמ"ג לומד כפירושו של הרמב"ם והברטנורה, שבית המוקד בנוי ככיפה הכוונה על הארץ, רק המבנה היה עשוי כמו כיפה, היינו מבנה בנוי כעין קשת, וזה לא היה במקום גבוה, אז שם לא שייך להגיד שהכהנים למעלה והלוים למטה, אלא שהכהן היה מבפנים והבן לוי שמר מבחוץ, אז בזה גם כן הלוי נחשב טפל לשמירה של הכהן.

אבל עכ"פ מבואר להדיא מדברי הסמ"ג, שבאופן שלושה מקומות שהכהנים שומרים, גם הלוים שומרים, אלא שהם טפלים לכהנים, שהכהנים הם למעלה והלוים הם למטה, ומה שנמנה במשנה העשרים ואחד מקומות שהלוים שומרים, אומר הסמ"ג זה הכוונה עשרים ואחד מקומות שרק לוים שומרים, חוץ מעוד שלושה מקומות שחוץ מהכהנים שומרים גם הלוים, נמצא שלפירושו של הסמ"ג הלוים שומרים בעשרים וארבע מקומות, עשרים ואחד מקומות שבהם שומרים רק לוים, ואלו הנמנים במשנה במסכת מדות, ועוד שלושה מקומות שהלוים שומרים יחד עם הכהנים.

וכדברי הסמ"ג פירש גם ברטנורה בפירושו על המשנה הזאת של מסכת מדות בפרק א' הלכה ט', שם אומר הבטנורה, ומה שהוזכר שם בבית המוקד שהכהנים מבפנים והבן לוי יושב מבחוץ, אומר הברטנורה שהלוים טפלים לכהנים, זה מהפסוק "וילוו עליך וישרתוך", לכן בבית אבטינס ובבית הניצוץ שהיו עליות, היו הכהנים שומרים למעלה ולוים למטה, ובית המוקד שלא היתה אלא כיפה על הארץ היה כהן מבפנים ולוי מבחוץ, הרי שגם הברטנורה מפרש להדיא כפירושו של הסמ"ג, שבאותם מקומות שהכהנים שומרים גם הלוים שומרים, אלא שהלוים טפלים בשמירה לכהנים, שהכהנים למעלה והלוים למטה, ובבית המוקד הכהן מבפנים והלוי מבחוץ.

והראיה שהמפרש הביא מהמשנה, שהבאר שבע כל כך האריך בראיה זאת, היא לא ראיה, כי הסמ"ג מפרש שעשרים ואחד מקומות שנמנו במשנה זה מקומות שרק לוים שומרים בלי כהנים, אבל אין הכי נמי שגם בשלושת המקומות שהכהנים שומרים גם הלוים שומרים, זו היא דעת הסמ"ג ודעת הברטנורה.

ואילו דעת הפסקי תוס' זו דעה שלישית, שבאמת הלוים שומרים רק בעשרים ואחד מקומות, אלא ששלושה מקומות מתוך העשרים ואחד הם השלושה מקומות שהכהנים שומרים למעלה והלוים למטה, ואילו עוד בשמונה עשרה מקומות הם שומרים לבד, אבל זה ודאי קשה, שהמשנה הרי מונה עשרים ואחד מקומות שבהם הלוים שומרים, וכאן אתה אומר שזה רק שמונה עשרה מקומות ואילו בעוד שלושה מקומות הלוים שומרים עם הכהנים.

ועכ"פ נתבאר לנו בינתיים שיש בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, מקום שמירתם של הלוים שהוזכר שהוא עשרים ואחד מקומות, ושלושה מקומות הכהנים שומרים, לדעת המפרש, ורבינו שמעיה בפירושו על מסכת מדות, ולדעת הרמב"ם, ולדעת הבאר שבע, הרי שכל המקומות שהלוים שומרים בהם רק לוים שומרים, ובשלושה מקומות שהכהנים שומרים רק הכהנים שומרים ולא הלוים, ולדעת הפסקי תוס' הרי שהלוים שומרים ביחד עם הכהנים בשלושה מקומות שהכהנים שומרים, וחוץ מזה יש עוד שמונה עשרה מקומות שהם שומרים בהם ולא יותר, ואילו לדעת הסמ"ג וכך סובר הברטנורה וכך גם הביא הרא"ש בפירושו לקמן בדף כ"ז ע"א בד"ה והלוים בשם רבינו תם, שהלוים שומרים בעשרים ואחד מקומות מחוץ לשלושת המקומות שהכהנים שומרים, שגם שם הלוים שומרים כטפל בשמירה שלהם אל הכהנים, זו היא המחלוקת של הראשונים במקומות השמירה של הלוי, ובהמשך הסוגיא נביא את הראיות שיש לשיטות ואיך צריך לפרש את הגמרא לפי כל השיטות שהוזכרו כאן.

למדנו במשנתנו, בית המוקד כיפה, ובית גדול היה.

וכבר הסברנו את המחלוקת בין הראשונים מה פירוש בית המוקד כיפה, שלדעת המפרש הבית המוקד היה בנוי על גבי כיפה, כי הוא לומד את כל הסוגיא שצריך בדווקא שמקום שמירה של הכהנים תהיה בגובה, אבל הרמב"ם והברטנורה לא הזכירו בכלל שצריך תנאי שמקום שמירה של הכהנים יהיה בדווקא בגובה, וכפי שכבר הזכרנו זאת בתחילת המסכתא מדברי החפץ חיים בזבח תודה, ונחזור כאן בקצרה, שלדעת הרמב"ם והברטנורה, בית המוקד היה בנוי על גבי הארץ, אלא שהוא היה בנוי כעין כיפה, ושם אפילו מי שסובר שהכהנים והלוים שניהם שומרים, כבר הבאנו את הבטנורה והסמ"ג שהכהן שומרים מבפנים והלוי מבחוץ, ואין בכלל הלכה שצריך ששמירת הכהנים תהיה דווקא בגובה, שואל החפץ חיים, הרי מפשטות הסוגיא ודאי שלומדים מהפסוק שצריך שיהיו כהנים למעלה ולוים למטה, ועונה החפץ חיים, שהם לומדים שלמעלה זה לא מצד שזה מקום גבוה, לא זו המעלה, אלא למעלה הכוונה על מקום העזרה, כי אותם עליות שהיו על בית אבטינס ועל שער הניצוץ היו בנויות במקצתם על העזרה עצמה, ועל אף שהעליות האלו לא נתקדשו, אבל זה מקום חשוב יותר מהמקומות שהלוים שומרים למטה על שערי העזרה מבחוץ שהם ממש בהר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

הבית, ואילו הכהנים שומרים בעלייה, זה המעלה לא משום שזה מקום גבוה, אלא משום שזה נמצא בחלקו בעזרה שאפילו אם זה לא מקודש בקדושת עזרה, אבל חשיבות של עזרה יש לזה, וכמו כן בבית המוקד הכהנים שומרים מבפנים והלוים מבחוץ, וזה לשון הרמב״ם תמיד, שהכהנים שומרים מבפנים הכוונה ממקום שהוא עזרה, והלוים הם תמיד מחוץ לעזרה, ולמה אם כן היו צריכים לעשות עליות, שיעמדו ממש בעזרה, זה כדי שאם השומרים מתעייפים הם יוכלו לשבת, ואם זה לא היה עלייה שלא נתקדשה בקדושת עזרה, אלא הם היו צריכים לעמוד בעזרה עצמה, הרי שהם לא היו רשאים לשבת כי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ואילו אם עשו עליות והם לא נתקדשו הם יכולים שם לשבת, ולדעת הרמב״ם מתפרשת כך סוגית הגמרא, שאנחנו לומדים מהפסוק ״וילוו עליך״ שהם טפלים לך, שאתה משמר מלמעלה, הכוונה לא בגלל שזה גבוה כפירושו של המפרש, אלא אתה משמר מלמעלה שהוא מבפנים במקום שהוא עזרה, והבן לוי למטה הכוונה מבחוץ לשער העזרה, שזה הר הבית.

שואלת הגמרא, **וחד (שומר) [שימור] הוא דהוה בבית המוקד** וכי יש רק מקום אחד לשמירה בלשכת בית המוקד, **ורמינהי**, הרי קשה ממה שכתוב במסכת מדות, **שני שערים היו בבית המוקד, אחד פתוח לחיל** שזה הר הבית שמסביב לעזרה, **ואחד פתוח לעזרה**, מסביר כבר המפרש, שהלשכת בית המוקד היתה בנויה מחציתה בקודש בעזרה ומחציתה בחול, ולכן הוצרכו שיהיה שני שערים, אחד שפתוח לחול ואחד שפתוח לעזרה, שהרי כל לשכה שבנויה אפילו בעזרה, אם הפתח שלה פתוח לחול, הרי היא נגררת ונמשכת אחרי הפתח של חול ואין בה קדושת עזרה, וכל לשכה שהפתח שלה פתוח לעזרה היא זו שיש בה קדושת עזרה, אבל כשרוצים שהלשכה תשאר חצויה, מחציתה בקדושת עזרה ומחציתה בחול, היה צורך לעשות שני שערים, אחד שפתוח לחול להר הבית ואחד שפתוח לעזרה, ולכן כיון שיש פתח הפתוח לחול, אז אותה מחצית הלשכה הבנויה בחול נגררת ונמשכת אחרי הפתח הפתוח לחול, ואין בה קדושת עזרה אלא קדושת הר הבית, והמחצית לשכה הבנויה בקודש לעזרה נגררת ונמשכת אחרי הפתח שפתוח לעזרה כדי שיהיה בה קדושת עזרה.

ומביא לכך המפרש ראיה מלשכת הגזית, הרי לשכת הגזית היתה גם כן מחציתה חול ומחציתה קודש, שהרי הסנהדרין יושבים בלשכת הגזית, ומחציתה היא קודש, וגם לשכת הגזית אומרת הגמרא ביומא דף כ״ה שהיתה חציה בקודש וחציה בחול, אומרת הגמרא שמע מינה שני פתחים היו לה, אחד פתוח לקודש ואחד פתוח לחול, ומה הראיה, שהאם היית אומר שהיה לה פתח אחד שפתוח לקודש, כתוב שם זקן היה יושב במערבה, ואיך הזקן יכול לשבת שם, הרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ואם היה לה רק פתח הפתוח לעזרה היא היתה מקודשת בקדושת עזרה ולא היו יכולים לשבת שם, ובהכרח שיש גם פתח שפתוח לחול ולכן הוא יכול לשבת, אבל אי אפשר לומר שזה רק היה פתוח לחול, שהרי הפייסות שהיו מפייסים הכהנים מי יזכה בעבודת התמיד, הפייס היה נעשה בלשכת הגזית, כך מפורש בגמרא יומא וכפי שכבר למדנו לעיל בדף כ״ו מדברי המפרש, ואם לשכת הגזית היתה פתוחה אך ורק לחול הרי כולה היתה חול ואיך אפשר לעשות שם פייס, הרי הפייס צריך ליעשות בעזרה כי לומדים מהפסוק ״בבית אלהים נהלך ברגש״ שזה צריך להיות במקום מקודש, אלא בהכרח שהיו לה שני פתחים, אחד פתוח לחול ואחד פתוח לעזרה, ולכן מחציתה חול ומחציתה קודש, אומר אם כן המפרש, גם לשכת בית המוקד היתה כאן בנויה, מחציתה בחול ומחציתה בקודש, והיו לה שני שערים, ולכן היא נשארה כך מחציתה חול ומחציתה קודש, ומכיון שמחציתה חול יכול השומר לשם שם אם הוא רוצה, וכיון שהיה מחציתה קודש אז שם זה המקום אפשר לעשות את הפייס של מי זוכה בתרומת הדשן, שלדעת המפרש הפייס הראשון של תרומת הדשן היה נעשה בלשכת בית המוקד כמו שלמדנו בדף כ״ו ע״א.

אם כן הרי היו שני שערים בבית המוקד, אחד פתוח לחיל ואחד פתוח לעזרה, ומסיימת המשנה במסכת מדות, **אמר רבי יהודה, בזה שנכנסין לעזרה**, אותו שער של בית המוקד ממנו נכנסים לעזרה, **פשפש קטן היה לו**, פשפש פירושו פתח קטן היה לו בתוך השער הגדול, **שבו נכנסין לבלוש העזרה** שמשם בלילה עוד לפני תרומת הדשן כיון שעדיין לא רצו לפתוח את השערים של העזרה עד שיגיע זמן עבודת התמיד שזה לאחר שהאיר היום, כאן אחרי שהיו מפיסים את הפייס של תרומת הדשן שנעשה בלשכת בית המוקד, כפי שכבר הזכיר המפרש בדף כ״ו והוא חוזר לומר זאת כאן, נטל את המפתח, ופתח את הפשפש, שזו הדלת הקטנה שיש בשער לעזרה ונכנס לעזרה כפי שנלמד לקמן בהמשך המשניות איך שנכנסו אחריו עד שהיו מגיעים לעושה החביתין, והיו צריכים כולם להגיד לו שלום, כך מסודר הסדר במשנה בתמיד, ואם כן המשנה בתמיד אומר המפרש היא אליבא דר׳ יהודה שהוזכר כאן כאן במסכת מדות שמהפשפש הזה נכנסים לבלוש העזרה.

ועכ״פ הרי כתוב במשנה במדות שלשכת בית המוקד עצמה היו שני שערים, אם כן איך אתה אומר שמספיק שומר אחד, היה צריך שיהיו שני שומרים על שני השערים.

עונה הגמרא, **אמר אביי, כיון דגבי הדדי הוו קיימי**, כיון ששני שערים אלו היו מכוונים זה כנגד זה, אי נמי שהם היו סמוכים אחד לשני, **סגי להו בחד שומר** מספיק בשומר אחד, **דוי להכא, ודוי להכא**, דוי פירושו מביט ורואה, כפי שהמפרש מביא כבר מהגמרא שבת דף ל״ה שם הוזכר הלשון הזה, הרי ששומר אחד יכול להסתכל לכאן ולכאן ולכן מספיק שומר אחד כדי לשמור על שני השערים.

ומהלשון הזה של הגמרא מבואר, שהשמירה של השומרים על השערים היתה באמת כדי שלא יכנסו לשם אנשים שלא ראוי שיכנסו, וכפי שהחפץ חיים כבר הסביר שכך הפשטות של הפסוק שהוזכר בגמרא בפרשת קרח ״וילוו עליך וישרתוך״, וכך רש״י מפרש שמה הוא ה״וילוו עליך וישרתוך״, שהכהנים והלויים שומרים, שעליהם היה היה מסור האוהל והארון והשולחן וכלי המקדש, שתשבו ותזהירו על כך זר הבא לנגוע, שהם צריכים לשמור ולהזהיר שלא יבואו לנגוע,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

וכך הלויים ויבואו אליך, ויתחברו עליכם גם להזהיר את הזרים מליקרב אליהם, אם כן עיקר השמירה היתה למנוע כניסה ממי שאינו ראוי ליכנס, אז כאן שהיו שנים שערים מספיק שומר אחד לשמור על שני השערים שלא יכנסו, אומר החפץ חיים, שמזה משמע מהלשון של הפסוק ובפירוש רש״י שעיקר השמירה היתה שלא יבוא איש זר ליכנס באהל מועד ולנגוע בעניני המקדש, ואם כן היה צריך לשמור גם ביום שלא יכנסו, והרי כבר הזכרנו לעיל שיש בזה מחלוקת בראשונים אם שמירת המקדש היתה נוהגת רק בלילה או גם ביום, והעיר החפץ חיים שמשמע שהיה צריך להיות גם ביום, כי צריך לשמור שלא יכנסו זרים, וזהו הלשון שמובן כאן, כיון שהשומר צריך לשמור על השערים אז על אף שהיו ללשכת בית המוקד שני שערים שומר אחד יכול לשמור על שני המקומות יחד.

עוד למדנו במשנתנו, מוקף רובדין של אבן, הלשכת בית המוקד היתה מוקפת ברובדים של אבן.

שואלת הגמרא, רובדין מאי ניהו.

עונה הגמרא, גזרתא דאצטבתא היו אבנים גזורות כמו איצטבאות, כמו מדריגות, **דסלקי בהו לאצטבתא** שהיו עולים על ידם לאיצטבאות שהיו נעשים כעין מיטות שבהם זקני בית אב היו ישנים, שהרי כפי שהסברנו במשנה, היו אבנים בולטות מהחומה לתוך בית המוקד, האבן התחתונה בולטת נאמר עשר אמות, וזו שלאחריה רק שמונה אמות, אז הרי שנוצרה מדריגה, וכך היה האבן השלישית עוד יותר מצומצם, וזה היה מדריגות, עד שנכנסו והגיעו אל האיצבאות שהיו עושים בתוך עובי החומה כמין איצטבא שיוכלו שם לשכב ולישון הזקני בית אב, והבינה עכשיו הגמרא בהוה אמינא, שלאחר שבנו את החומה של העזרה אז בגרזנים ובפטישים היו מסתתים את האבנים להוריד מהם ולחתוך אותם כדי שיהיה רובדים וכדי שיהיו איצטבאות לישון.

שואלת הגמרא, **ומי חוו מיפלגי אבנים** וכי מותר היה לחלוק את האבנים, היינו לסתת אותם ולגזור אותם ולחלק אותם אחרי שכבר בנו אותם בעזרה, **והכתיב** (מלכים א׳ ו׳) **והבית בהבנותו אבן שלמה וגו׳**, וכך הפסוק בשלימותו הוא כפי שמובא ההמשך גם בדברי המפרש, ״וְהַבַּיִת בְּהִבָּנֹתוֹ אֶבֶן שְׁלֵמָה מַסָּע נִבְנָה, וּמַקָּבוֹת וְהַגַּרְזֶן כָּל כְּלִי בַרְזֶל לֹא נִשְׁמַע בַּבַּיִת בְּהִבָּנֹתוֹ״, הרי שאסור היה בכלל לבנות על ידי סיתות בגרזים ובמקבות (בפטישים), אלא היה צריך לבנות באבנים שלמות.

עונה הגמרא, **אמר אביי, דמתקני ומייתי מעיקרא**, היו מתקנים מחוץ לעזרה, ואבנים האלו לפני שהביאו אותם לעזרה היו מתקנים אותם באמת על ידי ברזל על ידי פטישים, והיו מסתתים אותם, והיו מביאים **אבני זוטרתא** אבנים קטנות, **ואבני רברבתא** ואבנים גדולות, **כדכתיב** (מלכים א׳ ז׳) **אבני עשר אמות, ואבני שמונה אמות**, וקודם היו מניחים שורה של אבנים של עשר אמות, ואחרי זה שורה של אבנים של שמונה אמות, כך שנשארו שתי אמות בולטות לצורך איצטבאות, ואת התיקון של האבנים לסתת אותם בגרזנים ובכלי מקבות דהיינו בפטישים, להשוות **אותם בברזל לחתוך אותם, את זה היו עושים מחוץ לעזרה, ומחוץ לעזרה מותר לחתוך ולהשוות אותם בברזל, אבל אחרי שבאו האבנים אל העזרה אז היה אסור להניף עליהם ברזל, ומה שנאמר בפסוק ״וּמַקָּבוֹת וְהַגַּרְזֶן כָּל כְּלִי בַרְזֶל לֹא נִשְׁמַע בַּבַּיִת בְּהִבָּנֹתוֹ״, הכוונה בתוך העזרה, אבל חוץ לעזרה מותר, וזה מה שהגמרא תירצה, שהיו מתקינים אותם לסתת אותם ולחתוך אותם לפי הגודל שצריך ואח״כ היו מביאים אותם.**

ומביא המפרש, שכך מבואר להדיא במכילתא, על הפסוק שנאמר בפרשת יתרו ״לא תבנה אתהן גזית״, בנוגע לאבני המזבח שהם לא היו אבנים גזית, שפירושו אבנים שגוזזים ומסתתים, אומרת על זה המכילתא, בו אתה אי אתה בונה גזית, אבני המזבח בכלל היה אפשר לבנות רק מאבנים שמעולם לא נתחללו ונתחכו על ידי כלי ברזל, אבל אתה בונה גזית בהיכל ובבית קודשי הקדשים, אבני גזית היה אפשר לבנות גם בהיכל ואפילו בקדש הקדשים, ומה אני מקיים וּמַקָּבוֹת וְהַגַּרְזֶן כָּל כְּלִי בַרְזֶל לֹא נִשְׁמַע בַּבַּיִת בְּהִבָּנֹתוֹ, בבית אינו נשמע, היינו לאחר שהביאו אותם לעזרה היה אסור להניף עליהם ברזל, אבל בחוץ נשמע, כי מה שנאמר כי חרבך הנפת עליה ותחלליה, זה נאמר רק על אבני המזבח, וכפי שר׳ שמעון בן אלעזר אומר המזבח נבנה להאריך ימיו של אדם על ידי שמקריבים עליו קרבנות, והברזל נברא לקצרם, שהרי מהברזל עושים חרב וכלי זין להריגה, אז אינו דין שיבוא מקצר על המאריך.

ואם כן, אבני המזבח גם מחוץ לעזרה אי אפשר היה להתקין אותם על ידי כלי ברזל, משא״כ האבנים מהם בנו את חומות העזרה או שמהם בנו את ההיכל ואפילו את קודש הקדשים, היו אבני גזית, שאמנם סיתתו אותם בכלי ברזל, אלא שהיו צריכים לעשות זאת מחוץ לעזרה.

עוד למדנו במשנה, זקני בית אב ישנים שם, על אותן איצטבאות שהיו שם בכניסה לחומה היו זקני בית אב ישנה, זקני בית אב הם אותם כהנים של הבית אב, כל משמר של כהנים היה מחולק לששה בתי אבות כנגד ששת ימי השבוע, או לשבעה כפי שיש מחלוקת בזה בגמרא במנחות, יש מי שסובר שבשבת כל המשמר יחד היו עובדים את העבודה במקדש, ורק ששה בתי אב היו, דהיינו שהמשמר היה מחולק רק לששה ענפים של המשפחה של המשמר שבכל יום של ששת ימי השבוע היה יום של בית אב אחר, ובשבת היו כולם יחד, ויש מי שסובר שהיו שבעה בתי אבות, שגם בשבת היה בית אב מיוחד, ועכ״פ אותם זקני בית אב פירושו בית האב שצריכים מחר בבוקר לעבוד את העבודה במקדש, הם היו בלילה לפני זה ישנים שם.

ועל זה שואלת הגמרא, **ואמאי** למה הם צריכים לישון על אותן איצטבאות שהיו עשויות שם, **לעיילי מטות** הרי אפשר להכניס לשם מטות כדי לישון כמו שצריך, ולמה הם ישנים על גבי החומה.

עונה הגמרא, **אמר אביי, לאו אורח ארעא לעיולי מטות לבית המקדש**, אין זה דרך ארץ להכניס מטות לבית המקדש, ולכן הם היו ישנים על החומה.

עוד למדנו במשנה, פרחי כהונה איש כסותו בארץ, וכפי

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שכבר הסברנו במשנה, גורסים ״כסתו בארץ״, שזה הכסת שהוא כרית למראשותיהם או המצע שמתחת לגוף.

שואלת על זה הגמרא, אמאי התם קרי להו רובים, הכא קרי להו

- דף כ״ז ע״א

פרחי כהונה, למה השומרים הכהנים שהיו שומרים בבית אבטינס ובבית הניצוץ אתה קורא להם הרובים שומרים שם, ולמה לאלה אתה קורא פרחי כהונה.

עונה הגמרא, אמרי, אין, כך באמת החילוק בינהם, התם דלא מטו למעבד עבודה שם שהשומרים בבית אבטינס ובבית הניצוץ שעדיין לא הגיע זמנם לעשות עבודה, לומד המפרש כשיטתו במשנה שמדובר בנערים ילדים שהיו פחותים מי״ג שנה, קרי להו רובים כלומר נערים, מכיון שהם עדיין אינם ראויים לעבודה, הכא דמטו להו למעבד עבודה אבל כאן שמודבר מלמעלה מבני י״ג, שהם ראויים לעבודה, לכן קרי להו פרחי קוראים להם פרחי כהונה, והם אלו שישנים בבית המוקד, כיון שהם כבר כהנים הראויים לעבודה לכן הם ישנים שם כדי שהם יהיו מזומנים למחר לעבודה ביום של העבודה שלהם, כיון שהמשמר מתחלק לבתי אבות, ואילו הזקני בית אב הם אמנם גם כהנים שעובדים את העבודה מחר במקדש, וגם הפרחי כהונה עובדים את העבודה מחר במקדש, אלא שקוראים להם פרחי כי הם בחורים שלא הגיעו עדיין לכל זקנה, או כפי שהברטנורה מוסיף כיון שזקנם רק עכשיו התחיל לפרוח, אז הרי שהפרחי כהונה הם אלו הראויים לעבוד עבודה יחד עם הזקנים ישנים באותו בית המוקד להיות מוכנים מחר לעבוד את העבודה, ורק שהזקנים יושנים שם הכניסות, ואילו הם איש כסתו בארץ.

וכבר הבאנו לעיל מדברי המשנה למלך בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ה׳, שהקשה איך יתכן למסור את המצוה של שמירת המקדש שהיא מצות עשה, לילדים פחותים מבני י״ג שם עדיין לא מחוייבים במצות, ולכן לומד המשנה למלך שרובים הם גם כן נערים שכבר נהיו בני י״ג, ומה שהגמרא קוראת להם דלא מתו למיעבד עבודה, זה משום שגם אחרי שהם נעשו בני י״ג אחיהם הכהנים לא היו נותנים להם לעבוד עבודה במקדש רק אחרי שהם יהיו בני עשרים, ובין שלוש עשרה לעשרים אפילו שבגיל שלוש עשרה הוא ראוי לעבודה, למעשה לא היו נותנים לו לעבוד, ולכן הם נקראים רובים, והיו מוסרים להם את שמירת המקדש בבית אבטינס ובבית הניצוץ, ופרחי כהונה הם אלו שלאחר גיל עשרים, והם כבר אלו הראויים לעבוד עבודה, כך לומד המשנה למלך.

החפץ חיים בליקוטי הלכות כאן בזבח תודה, מחדש שאמנם רובים ופרחי כהונה זה אותם אנשים, באותו גלאים, אלא שהחילוק בינהם הוא, שהרובין שהם אלו דלא מטו להו למעבד עבודה, מפרש החפץ חיים שאין הכוונה בגלל שהם לא בגיל שראויים לעבוד עבודה, אלא זה כהנים שאינם שייכים לאותו בית אב שצריך מחר לעבוד עבודה, פרחי כהונה הם אלו שמחר אמורים לעבוד את העבודה, אבל רובים הם אלו ששייכים לבתי אבות אחרים של אותו משמר, שהם לא צריכים לעבוד מחר עבודה, ולכן אותם פרחי כהונה שהם שומרים וצריכים להיות מוכנים למחרת בבוקר לעבוד את העבודה כי הם שייכים לאותו בית אב, אז המקום שלהם בבית המוקד הוא יחד עם הזקנים של אותו בית אב, והם הנקראים פרחי כהונה, ומה שאמרו איש כסתו בארץ זה בגלל שעל אף שהם צריכים לשמור כאן הרי שהם מחולקים במשמרות, כפי שכבר הסברנו לעיל שהפרחי כהונה הם אלו השומרים בבית המוקד, והם יושנים חלק מן הלילה, וחלק מן הלילה הם שומרים, ומתחלפים המשמרות, ואילו הרובים הם הפרחי כהונה של אותו משמר, אבל עדיין לא הגיע הזמן של הבית אב שלהם לעבודה, הם היו שומרים בעליית בית אבטינס ובית הניצוץ, ולא מצי למעבד עבודה מסביר החפץ חיים שהכוונה שלא הגיע עדיין היום שלהם לעבוד עבודה.

הרי שמבואר שהפרחי כהונה היו שומרים גם כן בלשכת בית המוקד, וכך פירש להדיא הברטנורה, ואומר החפץ חיים שזה קצת מקור לדברי הרמב״ם שצריכה השמירה להיות רק בלילה, שהרי הפרחי כהונה ששומרים בבית המוקד צריכים מחר לעבוד עבודה, והרי אז הם לא יוכלו לשמור, הרי שלא שמרו בבית המוקד רק בלילה ולא ביום, כל זאת ביאר כאן החפץ חיים.

תנן התם למדנו שם במשנה במסכת מדות, בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש, בבית אבטינס, ובבית הניצוץ, ובבית המוקד, והלוים בכ״א מקומות הלוים שומרים בעשרים ואחד מקומות, וזו המשנה שהמפרש הזכיר בעמוד הקודם כפי שהבאנו, שהמשנה כאן מונה איפוא הם העשרים ואחד מקומות שבהם הלוים שומרים, ה׳ על ה׳ שערי הר הבית חמשה לוים היו שומרים על חמשה השערים שהיו בהר הבית, כך מפורש במשנה במסכת מדות שלהר הבית היו חמשה שערים, ועל כל שער היה שומר לוי, ד׳ על ד׳ פנותיו מבפנים בפינות של הר הבית מבפנים, היינו בתוך הר הבית מבפנים לחומה, שם בארבעת הפינות היו שומרים ארבעה לוים, ה׳ על ה׳ שערי עזרה חמשה היו שומרים על חמשת השערים שבעזרה, ועל אף שהיו בעזרה שבעה שערים, כפי שכבר הוזכר לעיל, את זה הגמרא תשאל בהמשך הסוגיא שבעזרה יש שבעה שערים, אבל חמשה הוזכרו כאן ששומרים על חמשה שערי העזרה, **וד׳ על ד׳ פנותיו מבחוץ** ועוד ארבעה לוים שמרו על ארבע הפינות **של חומות העזרה, אבל כאן הם שמרו מבחוץ,** והגמרא תסביר למה בהר הבית הם שומרים מבפנים ובעזרה הם שומרים מבחוץ, **אחד בלשכת הקרבן, שזו הלשכה שבה מכניסים את הטלאים המבוקרים, ואחד בלשכת הפרוכת פירש המפרש לעיל שזו הלשכה שבה נשים אורגות את הפרוכת, ואחד אחורי בית הכפורת,** מסביר כאן הרא״ש **בפירושו שבית הכפורת זה הרי קודש הקדשים שהנמצא במערב של העזרה במערבו של הבית, והיתה שם לשכה בה יש לול קטן בכותל המערבי שפתוח לקודש הקדשים לאותה לשכה, והלשכה היתה פתוחה לעזרה כנגד הלול, כדי להכשיר את העזרה שאחורי הכפורת לשחיטת קדשים, שזה יחשב פתח אהל מועד, כמבואר בסוגיא בזבחים דף נ״ה, הרי שהיתה שם לשכה, וגם שם היה לוי ששומר, אלו הם העשרים ואחד מקומות.**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שואלת הגמרא, **מנא הני מילי** מנין לנו שמירות אלו שהיו צריכים הלוים לשמור בעשרים ואחד מקומות.
עונה הגמרא, **אמר רב יהודה מסורא, ואמרי לה במתניתא תנא** ויש אומרים שלמדנו זאת בברייתא, **דכתיב** (דברי הימים א׳ כ״ו), שם מדבר הפסוק בימי דוד, והפסוק מונה את השומרים שהיו שומרים את המשכן, ואין הפסוק נכנס לבאר את מנין הכהנים ששומרים, אבל הוא מונה עשרים ואחד מקומות שבהם הלוים שומרים, משום שנמנים כאן עשרים ואחד לוים שצריכים לשמור, ומכאן שבודאי זה עשרים ואחד מקומות, שהרי אם כל הלוים שומרים במקום אחד למה חילק שכאן ששה, וכאן שנים, וכאן ארבעה, כפי שנראה בפסוק, אלא בהכרח שלו עשרים ואחד מקומות, וכך הוא לשון הפסוק, **למזרח הלוים ששה, לצפונה (לוים)** (ב״ח) [ליום] **ארבעה, לנגבה (לוים)** (ב״ח) [ליום] **ארבעה, ולאסופים שנים שנים, לפרבר למערב ארבעה, למסלה שנים לפרבר**, הרי שאם נמנה את הלוים שנמנים כאן נמצא אותם עשרים וארבע, ששה, ארבעה, ארבעה, הרי ארבע עשרה, ומה שכתוב ״ולאסופים שנים שנים״ הבינה הגמרא שזה ארבע, הרי שמונה עשרה, ואח״כ עוד ארבעה ועוד ארבעה, הרי שזה עשרים וארבעה.

וזה מה שהגמרא מיד שואלת, **אמרי, הני כ״ד הוו**, הרי יש כאן עשרים וארבעה, ואיך אתה אומר שהיו רק עשרים ואחד.
עונה הגמרא, **אמר אביי, הכי קאמר**, כך מתפרש הפסוק, **לאסופים שנים (ב׳)**, מה שכתוב ״שנים שנים״ אין זה אלא כפל לשון, כי זה סיומו של פסוק, ואין הכוונה כאן לארבעה, אלא רק לשנים שסתם נכפלו בפסוק שנים שנים, הרי שיש רק שנים ולא ארבעה, וירדו אם כן שנים.

שואלת הגמרא, **אכתי עשרין ותרי הוו**, סוף סוף הרי יש לך עשרים ושתים, ואתה אומר שרק עשרים ואחד לוים שומרים בעשרים ואחד מקומות.

עונה הגמרא, **היאך דפרבר חד הוה, ואחרינא בצוותא הוא**, מה שכתוב ארבעה למסילה שנים לפרבר, אותם שנים של הפרבר בעצם היה שם שומר אחד, ואין צורך שם אלא בשומר אחד, ומה שכתוב שנים זה משום שכדי שהוא לא ישב שם בשמירה שהוא שומר ביחידות, לכן יש עוד אחד שאינו אלא לצוותא בעלמא, רק להיות חבר עמו, **דאויל ויתיב גביה** שהוא הולך ויושב עמו, **משום דקאי אבראי**, משום שהוא עומד בחוץ, לכן הוצרך שמישהו ילוה אותו בתור חברותא, אבל לא שהוא עוד שומר, ולא שיש כאן עוד מקום לשמור, והגמרא מסבירה, **מאי לפרבר, אמר רבה בר רב שילא, כמאן דאמר כלפי בר**, לפרבר פירושו כלפי בר, כלפי חוץ, אז בכל המקומות אין צורך שלשומר יהיה איזה שהוא צוות, שהרי באותו צד עומדים ארבעה שומרים, אבל כאן הוא עומד לבד בחוץ לכן היו צריכים שעוד אחד ילוה אותו כצוותא וחברותא, אבל בעצם אין כאן אלא שומר אחד, כך שאין כאן אלא עשרים ואחד לוים, והם שומרים בעשרים ואחד מקומות.

ואיבעית אימא אפשר לומר עוד תירוץ, **לעולם כ״ד כדכתיב**, אמנם נמנו כאן עשרים וארבעה כפי שמנינו בתחילה, ומה שקשה לך שאנחנו אומרים שרק בעשרים ואחד מקומות שומרים הלוים, **תלתא מינייהו דכהנים** שלושה מן העשרים וארבעה זה המקומות שבהם שומרים הכהנים, **ועשרין וחד דלוים** ורק עשרים ואחד נשארים ללוים.

שואלת הגמרא, **והא הכא לוים הוא דכתיב** הרי כאן כתוב ״הלוים״ ואיך אתה אומר שהכוונה גם לכהנים.
על זה עונה הגמרא, **כרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי, בכ״ד מקומות נקראו כהנים לוים**, מצאנו עשרים וארבעה מקומות בתנ״ך שהכהנים נקראים גם כן לוים, **וזה אחד מהן**, (יחזקאל מ״ד) **והכהנים הלוים בני צדוק**, וכיון שזה המפורש המפורש מכולם לכן תמיד מביאים אותו כדוגמה שהכהנים נקראים לוים, וממילא גם כאן כשכתוב לוים אין הכוונה רק ללוים אלא גם לכהנים.

ואם תשאל שאם מדובר גם בכהנים אז מי אומר שרק בשלושה מקומות שומרים הכהנים ואילו בעשרים ואחד היו שומרים הלוים, אולי החלוקה היא אחרת, על זה עונה המפרש, שהרי אי אפשר לרבות לכהנים יותר מאשר שלושה מקומות לשמירה, שהרי כפי שלמדנו בסוף עמוד א׳ לומדים מהפסוק שומרי משמרת למשמרת, שיש רק שלושה שמירות לכהנים, אז מכיון שרק שלושה שמירות אני יכול לייחס לכהנים כי יותר מזה אין לי, אז בהכרח ששאר העשרים ואחד מקומות שהוזכרו, דהיינו שאר העשרים ואחד הלוים, הם באמת לוים, שהם שומרים בעשרים ואחד מקומות.
ומגמרא זאת האריך להקשות המשנה למלך בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ד׳, בענין המחלוקת שנחלקו הראשונים מה הוא המספר של הלוים השומרים, אם זה באמת עשריסואחד מקומות חוץ מהשלושה מקומות שהכהנים שומרים, ובמקומות שהכהנים שומרים לא שמרו לוים, או שגם במקומות ששמרו הכהנים שמרו לוים, וכפי שביארנו שיש שלוש שיטות בזה, ובשלמא לשיטות אלו שסוברים שבאמת הלוים שומרים רק בעשרים ואחד מקומות, ובשלושת המקומות שהכהנים שומרים הלוים אינם שומרים, שזו היא דעתו של המפרש, ודעת רבינו שמעיה בפירוש למדות, ודעת הרמב״ם, אז מובנת שאלת הגמרא שכאן הוזכרו עשרים וארבעה לוים ואיך אתה אומר שיש לוים ששומרים רק בעשרים ואחד מקומות, אבל לשיטתו של הסמ״ג שהיא גם שיטתו של הברטנורה, שעשרים מקומות שהלוים שומרים זה מחוץ למה שהלוים שומרים באותם שלושה מקומות שהכהנים שומרים, ויש עוד שלושה לוים ששומרים במקומות שהכהנים שומרים, שהכהנים שומרים בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד למעלה, והם שומרים למטה, ושזו גם שיטת רבינו תם המוזכרת כאן בפירושו של הרא״ש בד״ה והלוים, אם כן מה בכלל היתה קושית הגמרא שהגמרא שאלה שכתוב בפסוק הזה בדברי הימים עשרים וארבעה לוים ויש לנו רק עשרים ואחד, אדרבה יש לנו עשרים וארבעה לוים ששומרים, שהרי חוץ מהעשרים ואחד מקומות ששם הלוים שומרים לבד בפני עצמם יש עוד שלושה מקומות שהלוים שומרים ביחד עם הכהנים, אז הרי שיש עשרים וארבעה לוים שומרים חוץ משלושת הכהנים, ומה היה קשה לה לגמרא.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

והמשנה למלך האריך לפלפל בזה, ותוכן התירוץ בקצרה הוא שלדעת הסמ״ג הרי השלושה מקומות שהכהנים שומרים למעלה והלוים למטה, אין השמירה הזאת מתייחסת ללוים כשמירה של לוים, כי כל מה שהלוים שם שומרים, זה מגזירת הכתוב של ״וילוו עליך וישרתוך״ שהם צריכים להיות טפלים אל הכהנים בעבודה של שמירת המקדש, שבאותו מקום שהכהנים שומרים גם הם שומרים, אבל כטפלים ונלוים אל הכהנים, הפסוק כשהוא מונה את הלוים כשומרים לא מתייחס לאותן שלושה מקומות שבהם גם כהנים שומרים, כי שם הלוים אינם באים כשומרים של מקדש אלא כטפלים לשמירה של הכהנים, ולכן לא יכלה הגמרא לומר שהשלושה מקומות הנוספים הם המקומות שהכהנים שומרים יחד עם הלוים, וגם זה נמנה כמקומות שמירה של לוים, כי בודאי הלוים אין להם אלא עשרים ואחד שומרים שהם חייבים בדין שמירת מקדש ובמצות שמירת מקדש, בעשרים ואחד מקומות, שלושת הלוים ששומרים ביחד עם הכהנים דינם הוא מדין טפל אל עבודת השמירה של הכהנים, ולכן הגמרא לא יכלה לתרץ שזהו כוונת הפסוק בעשרים וארבעה לוים לכלול גם את הלוים ששומרים עם שלושת הכהנים, כך הסביר המשנה למלך והוא מפלפל בארוכה בנידון זה.

למדנו באותה משנה שהוזכרה עכשיו במסכת מדות, חמשה על חמשה שערי הר הבית חמשים שומרים לוים שמרו על החמשה שערים שהיו להר הבית, **וארבעה על ארבעה פנותיו מתוכו** עוד ארבעה לוים שמרו על ארבעה פינות של החומות של הר הבית מתוכו, היינו מבפנים בתוך הר הבית, **ה׳ על ה׳ שערי עזרה** חמשה שומרים שמרו על החמשה שערים של העזרה, **וארבעה** ועוד ארבעה שומרים שמרו **על ארבעה פנותיו מבחוץ**, והמלה ״מבחוץ״ מתייחסת בין לשערים של העזרה, שאותם היו הלוים שומרים כשהם עומדים מחוץ לעזרה מחוץ לשערים, ובין לגבי פינותיו של העזרה, שבארבע פינות העזרה הם היו שומרים מבחוץ.

שואלת על זה הגמרא, **מאי שנא הר הבית דעבדינן מתוכו** למה השומרים ששומרים בה הבית עומדים מתוכו מבפנים לחומה, **ומאי שנא עזרה דעבדינן מבחוץ** ולמה בעזרה השומרים עומדים מבחוץ.

עונה הגמרא, **אמרי, הר הבית, דאי תמה** שאם הוא נהייה עייף, **ובעי מיתב** והוא רוצה להתיישב, **יתיב** הוא ישב, שהרי בהר הבית מותר לכל אחד לשבת, **אמרינן מתוכו** לכן מעמידים את השומרים לשמור מתוכו, דהיינו מבפנים לחומה, שהרי אם מי מהם יתעייף הוא יוכל שם להתיישב, אבל **עזרה, דאי תמה** שאם הוא יתעייף, **ובעי למיתב** והוא ירצה להתיישב, **לא מצי יתיב** אינו רשאי לשבת, **דאמר מר, אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד**, ואם כן בעזרה אסור לשבת, **אמרינן מבחוץ** לכן אומרים שהשומרים צריכים לעמוד בחוץ, כדי שיוכלו לנוח ולשבת כשהם יתעייפו, שהרי לא יתכן להם לעמוד על רגליהם במשך כל הזמן, אז כדי שהם יוכלו לשבת כשהם מתעייפים, לכן הם חייבים לעמוד מבחוץ.

אמר מר, עוד למדנו במשנה דלעיל, **ה׳ על ה׳ שערי עזרה** חמשה שומרים העמידו על חמשה השערים של העזרה.

שואלת הגמרא, וה׳ שערים הוא דהוי בעזרה וכי בעזרה יש רק חמשה שערים, ורמינהי, ז׳ שערים היו בעזרה, הרי בעזרה היו שבעה שערים, (וכאן מובאת המשנה של מסכת מדות שהוזכרה בדברי המפרש בדף כ״ו ע״ב, שהיו שבעה שערים לעזרה), **ג׳ בצפון שלושה שערים היו בחומה הצפונית של העזרה, וג׳ בדרום** ושלושה בדרום העזרה, **ואחד במזרח** זה שער ניקנור שהיה במזרח, **אם כן היו שבעה שערים, ואיך הספיקו חמשה שומרים.**

עונה הגמרא, אמר אביי, תרי מינייהו לא צריכי שימור, שנים מהם אינם צריכים שהלוים ישמרו שם, שהרי הכהנים היו שומרים באותם שני שערים, כי שנים מהשערים של העזרה זה שער בית הניצוץ ושער בית המוקד, ושני שערים אלו הרי זה מקומות השמירה של כהנים, ובמקום שהשומרים הם כהנים אין לי צורך בלוים שישמרו, ולכן לא נשארו לי לשמירת הלוים רק חמשה שערים ולא יותר.

ומכאן כבר שואל הבאר שבע, וכך האריך בזה המשנה למלך, שוב על אותה שיטת ראשונים, שבשלמא לשיטת המפרש ועוד ההולכים בשיטתו שבאותם מקומות שהכהנים שומרים הלוים בכלל אינם צריכים לשמור, מובנת התשובה של הגמרא ששנים מהשערים לא צריכים שמירה של לוים כיון שהכהנים שומרים שם, אבל לשיטת הסמ״ג שצריך שהכהנים ישמרו למעלה והלוים ישמרו למטה, אז הרי אפילו בשני שערים אלו שהכהנים שומרים גם צריך שהלוים ישמרו, ואם כן איך אתה אומר תרי מינייהו לא צריכי שימור.

ועונה כבר המשנה למלך, שבאמת יש עוד פירוש כפי שפירש רבינו שמעיה בפירושו למסכת מדות, שבתרי מינייהו לא צריכי שימור, הכוונה משום שהם באמצע בין שני השערים שבשני צידיהם שבהם יש שומרים, לכן אין צורך לשמור את השער האמצעי, כי שני השומרים שמבצד יכולים לשמור גם על השער האמצעי, וכך מובא גם בראי״ש פירוש כזה בתירוץ הגמרא תרי מינייהו לא צריכי שימור, וממילא אין כאן שום ראיה לשיטתו של המפרש, והאריך בזה המשנה למלך לבאר את כל השיטות ולפלפל בדברי הגמרא.

רבא אמר רבא מתרץ, **תנאי היא** שאלה זאת כמה שערים היו לעזרה היא מחלוקת של תנאים, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **אין פוחתין מי״ג גזברין**, גזברים הם הגזברים של הקדש, שלא יהיו פחות מי״ג, **ומז׳ אמרכלין** אמרכל פירושו אמר כל, שהוא השר הממונה אפילו על הגזברים, **רבי נתן אומר, אין פוחתין מי״ג גזברין, כנגד י״ג שערים**, כי הם עצמם הגזברים הם השוערים (כלשון המפרש), **דל חמשה דחר הבית** תוריד חמשה שערים שהיו בהר הבית מהשלוש עשרה שערים שר׳ נתן אומר שהיו פה, **פשו להו תמניא דעזרה** נשארו לך שמונה שערים של העזרה, **אלמא איכא תנא דאמר תמניא הוו**, הרי שיש תנא שזה ר׳ נתן הסובר שהיו שמונה שערים בעזרה, **ואיכא תנא דאמר שבעה** שזה התנא במסכת מדות שהזכיר שהיו שבעה שערים בעזרה, **ואיכא תנא דאמר חמשה הוו** התנא שאומר שר׳ חמשה לוים שמרו על חמשה שערי העזרה, הוא סובר שלא היו בעזרה אלא חמשה שערים, ואם כן יש לנו כאן שלוש דעות של תנאים כמה שערים היו בעזרה, יש מי שסובר שבע, ויש

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מי שסובר שמונה, ויש מי שסובר ר׳ חמש.

עוד למדנו במשנתנו, **לא היו ישנים בבגדי קדש כו׳** הכהנים לא היו ישנים בבגדי כהונה שלהם.

שואלת הגמרא, **שינה הוא דלא** משמע שר׳ שינה אסור, משום גנאי שמא יפיח בהם וזה גנאי לבגדי כהונה, **אבל הילוך מהלכים** אבל להלך כשהם לבושים בבגדי כהונה מותר להם אפילו שלא בשעת העבודה, **שמעת מינה בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן** משמע מזה שתנאי בית דין היה כשהקדישו את בגדי הכהונה שיהיה מותר להנות בהם וללבוש אותם אפילו שלא בשעת עבודה, והרי יש בזה מחלוקת ביומא דף ס״ט, ונפשוט מהמשנה הזאת שמותר להלך, כי בגדי כהונה ניתנו להנות בהם.

עונה הגמרא, **אמרי, הוא הדין דאפילו הילוך נמי לא**, באמת גם להלך בהם אסור, **והא דקתני לא היו ישנים**, זה **משום דבעי למיתנא סיפא** שהמשנה רוצה להסביר איך הולכים עם הבגדי כהונה, שלא היו ישנים בהם, **אלא פושטין, ומקפלין, ומניחין אותן תחת ראשיהן**, ולכן כיון שהוא רוצה לספר איך קיפלו את הבגדי כהונה, **קתני רישא נמי לא היו ישנים.**

שואלת הגמרא, **והא גופה קא קשיא, ומניחין אותן תחת ראשיהן, שמע מינה בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם**, שהגמרא הבינה שתחת ראשיהם שזה משמש לו ככרית להניח עליה את הראש, אז הרי שוב יש להוכיח שבגדי כהונה ניתנו להנות בהם.

עונה הגמרא, **אימא נגד ראשיהם** דהיינו ליד הראש, אבל לא מתחת לראש, והוא לא היה מניח את הראש שלו על בגדי הכהונה

אמר רב פפא, שמע מינה תפילין מן הצד שריין, משמע מזה שמותר להניח את התפילין בין הכר וכסת שלא כנגד הראש, דהיינו שהוא לא יניח את הראש על התפילין על אף שזה לצד הראש שלו, **ולא חיישינן** ואין חוששים **דלמא מיגנדר** שמא הוא יתגלגל **ונפיל עלייהו** והוא יפול על התפילין וישכב עליהם, שהרי מכיון שבבגדי כהונה אם הוא נהנה מהם יש בזה איסור דאורייתא, אעפ״כ אנחנו מתירים לו להניח אותם תחת מראשותיו שלא כנגד הראש, ואין גוזרים לחשוש שמא יתגלגלו ויבואו כנגד ראשו, ואז הוא מועל ונהנה ועובר איסור דאורייתא, אז מזה יש ללמוד שבתפילין שאין בהם איסור דאורייתא רק איסור דרבנן, שזה דומה לבזיון של התפילין אם הוא מניח את הראש עליהם, אז בודאי שאין לחשוש להניח את התפילין ליד הראש, ולא חוששים שהוא יתגלגל ויפול עליהם.

ואומרת הגמרא, **הכי נמי מסתברא** כך גם מסתבר, **דכנגד ראשיהן** ולא תחת ראשיהם, **דאי אמרת תחת ראשיהן, נהי דניתנו ליהנות בהן** אפילו אם תאמר שמותר להנות, **תיפוק ליה משום איסורא דכלאים** אבל בבגדי כהונה הרי היה כלאים, ואיך הוא יכול להניח את הראש על הבגדי כהונה ויש בזה איסור כלאים,

- דף כ״ז ע״ב

הניחא למאן דאמר אבנטו של כהן גדול לא זהו אבנטו של כהן הדיוט, אלא למאן דאמר אבנטו של כהן הדיוט זהו אבנטו של כהן גדול, מאי איכא למימר, האבנט שהכהן גדול היה לובש בכל ימות השנה, לדברי כולם זה היה עשוי מכלאים, בצפר ופשתים, והאבנט שהכהן הדיוט היה לבוש, נחלקו בו אם זה כמו האבנט של הכהן גדול שגם האבנט של כהן הדיוט עשוי כלאים, או שמא האבנט של כהן גדול היה עשוי כלאים ואילו האבנט של כהן הדיוט לא עשוי כלאים אלא בוץ, פשתן בלבד, וזה מה שהגמרא אומרת, שמי שסובר שאבנט הכהן גדול הוא לא אותו אבנט כמו הכהן הדיוט, נמצא שהכהן הדיוט אין לו כלאים בבגדי כהונה שלו, אז לא קשה איך הוא מניח אותם תחת מראשותיו, כיון שאין בהם כלאים, אבל מי שסובר שאבנט של כהן הדיוט זה כמו אבנט של כהן גדול ויש בו כלאים, איך אפשר לומר בכלל שהוא הניח את הבגדי כהונה מתחת לראש והוא הניח את הראש עליהם, הרי יש כאן איסור כלאים, אלא ודאי שהוא לא היה מניח את הבגדי כהונה מתחת למראשותיו, אלא רק כנגד ראשו.

וכי תימא כלאים בעלמא ולבישה הוא דאסור ואם תאמר שאולי האיסור של כלאים התורה אסרה רק להעלות על עצמו כלאים או ללבוש כלאים, משום שכך הוא לשון הפסוק בפרשת קדושים (ויקרא י״ט י״ט) ״ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך, הרי שהאיסור של כלאים נאמר בלשון העלאה, שלא יעלה עליך, ובפרשת כי תצא (דברים כ״ב י״א) כתוב ״לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו״, הרי שכתוב איסור לא ללבוש, אז בלבישה ובהעלאה אסרה התורה כלאים, **אבל מימך תותיה** לקפל ולהציע מתחתיו כמצעים את הכלאים, **שפיר דמי** ומותר, ושוב לא יהיה לך ראיה שאי אפשר לפרש תחת ראשיהם, בגלל שיש כאן איסור כלאים, לא, אמנם יש אבנט שהוא כלאים, ומותר להניח אותו מתחת לראש, כי האיסור הוא רק בלבישה ובהעלאה ולא להניח תחתיו כשהוא מקפל את זה.

על זה שואלת הגמרא, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, כשכתוב בפרשת קדושים (ויקרא י״ט) **לא יעלה עליך** שבגד של שעטנז לא יעלה עליך, משמע, **אבל אתה מציעו תחתיך**, שרק להעלות על עצמך כלאים אסור, אבל מותר לך להציע כמצעים מתחתיך, שמדאורייתא אמנם מותר, **אבל אמרו חכמים, אסור לעשות כן** שאסור לו לאדם להציע מתחתיו מצע של כלאים, **שמא תיכרך נימא אחת על בשרו**, שמא חוט אחד מהבגד שבו יש כלאים יכרך על הבשר, וזה יחמם אותו, ואז הוא עובר על איסור כלאים, ועל אף שאין הוא מתכוין לכך הרי שזה פסיק רישיה, שכידוע נחלקו ר׳ שמעון ור׳ יהודה בכל הש״ס, שלדעת ר׳ יהודה דבר שאינו מתכוין אסור, ולדעת ר׳ שמעון דבר שאינו מתכוין מותר, אבל גם ר׳ שמעון מודה שאם זה פסיק רישיה, דהיינו שבהכרח תהיה התוצאה הזאת, גם ר׳ שמעון מודה שאסור, ומכיון שזה פסיק רישיה, שאם האדם יציע מתחתיו בגד יכרך איזה שהוא חוט מהבגד על בשרו והוא יתחמם, הרי זה פסיק רישיה ויש כאן איסור כלאים, ולכן אסור, ועל אף שלא יכרך על בשרו חוט של כלאים ממש, אבל הבגד שבו נארג ונתערב כלאים הבגד כולו הוא אסור להנות ממנו, כי כולו הוא כלאים, ולכן אסור לישון עליו משום חומא של

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כלאים, שחוששים שיעלה עליו חוט אחד שתכרך על בשרו, ואם כן על אף שזה איסור דרבנן, לא יתכן להתיר את זה במקדש, שהרי אין זה לצורך עבודה שנתיר את האיסור דרבנן הזה שאסרו חכמים להציע כלאים כמצעים מתחתיו, אז הרי שוב אי אפשר לומר שבגדי הכהונה הוא הניח אותם מתחת למראשותיו והניח את הראש על הבגדים, שהרי יש בזה לפחות איסור דרבנן.

וכי תימא דמפסיק מידי, שאמנם אסור להציע מצע מתחתיו בגד שיש בו כלאים, זה כשהבגד שבו הוא שוכב יהיה מתחת לגופו, ואז תכרך נימא על בשרו, אבל אם מפסיק מידי, שיש איזה שהוא מצע שמפסיק בינו לבין הבגד של הכלאים מותר, ואם כן נאמר שגם כאן היו מפסיקים עם בגד אחד בין הכלאים שבבגדי כהונה לבין הגוף או לבין הראש, וזה מותר, על זה שוב שואלת הגמרא, **והאמר רבי שמעון [בן פזי] אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי יוסי בן שאול משום קהלא קדישא שבירושלים, אפילו עשר מצעות זו על גב זו אפילו אם יש עשר מצעות זו על גב זו, וכלאים תחתיהן** והכלאים הם תחת כל העשר מצעות, **אסור לישן עליהן**, כי כך גזרו חכמים שלא לישון על גבי מצעים של כלאים אפילו כשיש הפסק בין הגוף לבין הכלאים, אז הרי כאן לא יועיל שיפסיקו בין הנחת הראש לבין הבגד כלאים שבבגדי כהונה, **אלא שמע מינה, [כ]נגד ראשיהן**, בהכרח שיש להוכיח שמה שכתוב ״מתחת לראשיהן״ אין הכוונה מתחת לראש, אלא כנגד לראש, שהרי מתחת לראש לא יתכן כיון שבאבנט יש כלאים ואי אפשר להניח את הראש על בגד שיש בו כלאים אפילו אם יש הפסק כיון שיש בזה לפחות איסור דרבנן, שבודאי לא התירו אותו במקדש, אבל כשזה שלא כנגד ראשיהם אין כאן מקום להחמיר אפילו לא משום חומרא של כלאים, שהרי יש היכר לדבר ולא יבוא לידי איסור להנות מהכלאים עצמם.

ואי בעית אימא, באותן שאין בהן כלאים, האיבעית אימא בא לדחות, שאמנם אי אפשר להוכיח ממה שנאמר במשנה שבגדי כהונה מתחת לראשיהם, שהכוונה כנגד ראשיהם משום שאחרת איך הוא שם מתחת לראש, הרי יש איסור כלאים, אולי הוא שם מתחת לראשו את אותם בגדים שאין בהם כלאים, הרי הכתונת והמצנפת והמכנסיים אין בהם כלאים, אלא רק האבנט יש בו כלאים, ואלו הבגדים הוא כן שם מתחת לראשו ממש, ושוב איך לך ראיה שבהכרח תפרש את המשנה כנגד ראשיהם.

וסוגיא זאת נמצאת כל כולה ביומא דף ס״ט, והזכיר המפרש שתירוץ זה של איבעית אימא לא הוזכר בסוגיא ביומא.

רב אשי אמר, בגדי כהונה קשין הן, בגדי הכהונה היו קשים, מסביר הרא״ש בפירושו (הנמצא בגליון בדף כ״ח), שקשים בגלל שבגדי כהונה עשויים מחוטים שכל חוט היה כפול ששה, ולכן כיון שהם קשים אין לחשוש לכלאים, **דאמר רב הונא בריה דרב יהושע, הא נמטא גמדא דנרש** לבד קשה של המקום הנקרא גמדא, **שריא** מותר ואין בו איסור כלאים, נמטא פירושו לבד, דהיינו בגד שלא נארג מחוטים אלא נעשה כמקשה אחת, וגמדא פירושו קשה, והטעם שהוא מותר, מפרש המפרש, מכיון שכין שהוא קשה אינו מחממם.

הרי שמשמע מהמפרש שבאמת בבגדי כהונה שהם קשים אין איסור כלאים אפילו לא בלבישה והעלאה, כיון שהם אינם מחממים, וכך היא שיטתו של רש״י ביומא דף ס״ט.

אבל בפירוש הרא״ש מפורש, שכל מה שלמדנו שמותר בבגדי כהונה שהם קשים ואין בהם משום כלאים, זה רק להציע תחתיו כמצע שזה איסור דרבנן, את זה התירו בבגדי כהונה שהם קשים, אבל בלבישה והעלאה שזה איסור כלאים דאורייתא, אסור, והוא מביא ראיה מהגמרא ערכין דף ג׳, שם מבואר בגמרא שאצל כהנים הותרו כלאים בבגדי כהונה שלהם, ואם נאמר שבבגדי כהונה שהם קשים אין בכלל איסור כלאים, אז הרי התורה לא התירה כלאים בבגדי כהונה, כך מבוא כאן.

ובאמת בסוגיא ביומא דף ס״ט, ששם נמצאת כל הסוגיא שאנחנו לומדים כאן, נחלקו בזה רש״י ותוס׳ במפורש, וכפי שהזכרנו שרש״י הסביר שבגדי כהונה קשים הם, אומר רש״י מפורש אין בו משום כלאים, דהעלאה דומיא דלבישה, דאית בה הנאת חימום הוא דאיתסר, הרי מפורש בדברי רש״י שגם העלאה ולבישה הותרו בכלאים שהם קשים, וכן בבגדי כהונה שהם קשים, והתוס׳ שם בד״ה קשין הם, שואלים מהסוגיא בערכין, ששם כתוב הכל חייבים בציצית, והגמרא שואלת מאי קמ״ל, ועונה הגמרא שהחידוש הוא בכהנים, שהייתי סבור לומר שכהנים כיון שהותר לגביהם כלאים בעבודה לכן הם לא חייבים בציצית, כי בציצית כתוב ליד כלאים שציצית צריך להיות מכלאים צמר שצריך תכלת בבגד של פשתן, לכן צריך לומר לי שכלאים חייבים בציצית, ועכ״פ הרי מפורש באותה גמרא שגם בגדי כהונה יש בהם איסור כלאים, ורק אצל כהנים זה הותר, ואם נאמר שקשים הרי אין בזה כלאים, איפוא מצאת שהותרו כלאים אצל כהנים.

ולכן אומרים תוס׳, תירץ רבינו תם, שלבישה והעלאה שהם דאורייתא, אסורים אפילו בבגדי כהונה שהם קשים, אפילו בכלאים שקשים גם כן אסור, ורק הצעה שזה מדרבנן את זה לא גזרו בקשים, ולא כפירושו של רש״י שפירש קשין הן ומותר גם הלבישה וגם ההעלאה.

ומה שקשה על רש״י מגמרא זאת בערכין כפי שהתוס׳ מוכיחים, את הקושיא הזאת תירץ הבעל המאור בסוף פרק ראשון של מסכת ביצה, והוא אומר שבאמת מה שבגדי כהונה מותרים משום שהם קשים, זה נאמר רק באבנט, שבאבנט היה קשה מפני שהוא נעשה בשביל לחגור בו, משא״כ אצל הכהן גדול הרי היו עוד בגדי כהונה שיש בהם כלאים, החושן והאפוד, והם היו נעשים רכין לפי שהיו עשויים ללבישה, ומחושן ואפוד שהותרו לכהן גדול מזה אמרה הגמרא בערכין שמצאנו שאיסור כלאים מותר לכהנים, כך תירץ הבעל המאור שלא יהיה קשה על שיטתו של רש״י מאותה גמרא בערכין.

[הגמרא הבאה מובאת כאן למקוטעים, כפי שהבאר שבע כבר העיר, שאין זה לשון הגמרא לומר וכו׳ עד ואיבעית אימא, אלא המעתיקים קיצרו כאן את לשון הגמרא ממה שמובא ביומא דף ס״ט, ולכן הבאר שבע העתיק כאן את לשון הגמרא שם, וכך נפרש את הגמרא כפי שהיא מבוארת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת מדות

פרק ראשון – בשלשה מקומות

במסכת מדות יש לנו רק משניות, ולא גמרא.
ונביא כאן את דברי התוי"ט בפתיחתו הביא את לשון הרמב"ם, שהתנא מסדר אחרי מסכת תמיד את מסכת מדות, שהוא סיפור מדות המקדש, צורתו, ובנינו, וכל ענינו, ואומר הרמב"ם, והתועלת שיש בענין ההוא, כי כשיבנה במהרה בימינו בית המקדש, יש לשמור ולעשות את התבניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקודש, כמו שנאמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל".
ושואל התוי"ט, שהבנין של העתיד לבוא, הבית השלישי, יש בו שינויים שהוא לא יהיה שוה עם בנינו של בית שני, וכמו שיראה המעיין במשנה אצלנו, שבה מבואר איך היה נראה הבית בימי בית שני המדות והצורה, והפסוקים בספר יחזקאל שם בנבואת יחזקאל מבואר הבית השלישי, והרמב"ם עצמו בתחילת הלכות בית הבחירה סובר שיש חילוקים בין בית שני לבית שלישי, כך אומר הרמב"ם, בנין שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד ליבנות, אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל, אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא, בנו כבנין שלמה, ומעין דברים המפורשים ביחזקאל, הרי שאין בבנין בית שני אלא מעין דברים המפורשים ביחזקאל.
וטעם הדבר פירש התוי"ט על פי המדרש אותו הביא רש"י ביחזקאל סימן מ"ג, ראויה היתה ביאה שניה של עזרא להיות כמו ביאה ראשונה של יהושע, ובנין זה של הבית השלישי היה ראוי להם לישראל עוד משעלו מן הגולה, והיה ראוי שזו תהיה גאולת עולם, אלא שגרם החטא ולא היתה התשובה שלהם הוגנת, ולכן עדיין לא זכו לבית השלישי שבמהרה בימינו יבנה לעתיד לבוא שצורתו כפי שמבואר בנבואת יחזקאל.
ומסביר התוי"ט, שלכן לא יכלו למלא אותו בכל חלקי הבנין כמות שהוא, לפי שאותו בנין המבואר בנבואת יחזקאל מיועד לגאולת עולם, שיהיה הכבוד חונה לעולם, וכמו שנאמר "ושכנתי בתוכם לעולם", ומכל מקום הואיל והיה ראוי להם, ראו כי טוב לבנות מעין אותו בנין במקצת מן הדברים.
ואם כן הרי קשים דברי הרמב"ם שאומר שלימוד המדות של בית שני הם מענינו כדי לדעת איך יבנה הבית השלישי.
ועונה התוי"ט, שסיפור ענין בית שני יש בו אמנם תועלת, שהרי יש דברים רבים הדומים, וגם מה שהוא הביא לראיה את הפסוק "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", אע"פ שזה נאמר על דוד המלך שאומר כך לשלמה בנו על בנין הראשון, אז הרי מפורש להדיא בסוגיות הגמרא שגם בבית שני היו צריכים לשמור על אותם מדות כמו שדוד המלך מסר לשלמה שעליהם הוא אמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, כמו שהגמרא אומרת בסוכה לגבי מה שהיו עושים גזוזטראות בשמחת בית השואבה, שם שואלת הגמרא "הכל ביד ה' עלי השכיל", ועונה הגמרא קרא אשכחא ודרוש, ובזבחים דף ס"ב מבואר שבימי בית שני הגולים שעלו מבבל האריכו את המזבח, כפי שנלמד גם אצלנו במסכתא, שואלת הגמרא הרי "הכל בכתב", ועונה הגמרא פסוק מצאו ודרשו אותו, וכן אנחנו לכשבמהרה בימינו נזכה שביבנה בנין העתיד, יגלה הקב"ה את עינינו, ומלאה הארץ דעה את ה' להבין את הסתום בדברי נבואת יחזקאל ונבנה אותו, אבל אעפ"כ יש תועלת בלימוד המסכת הזאת העוסקת במדות של בית שני, שכן רוב ועיקרי הבנין מיוסדים בתבנית אשר השכיל ה' לדוד הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל ולא ימוט, אלא מה שזכינו הקב"ה לדרוש עוד מן המקראות, גם את זה נכנס ב"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", ואם כן על ידי לימוד המסכתא הזאת אנחנו יכולים לדרוש ולהבין בבנינו של יחזקאל, ואם כן יש תועלת בלימוד הזה, ואילו לא היה זה הסיפור (היינו הלימוד הזה) נכתב בספר, לא מצאנו ידינו ורגלינו באותו הבנין העתיד שיבנה במהרה בימינו, כך ביאר התוי"ט בפתיחה למסכתא.

ובמסכתא הזאת מודפס בכל השסי"ם, פירושו של הרמב"ם למשניות האלו בצד שמאל, ופירוש הרא"ש בצד שמאל, ופירוש הר"ש שהוא רבינו שמעיה שהיה בן בתו של רש"י הקדוש כמו שהביא החיד"א בערך רבינו שמעיה, והב"ח בטור או"ח סימן צ"א היה סבור שרבינו שמעיה זה שהוא בן בתו של רש"י ותלמידו של רש"י, שהוא זה שחיבר את מחזור ויטרי, אבל האריך כבר החיד"א שאת מחזור ויטרי חיבר רבינו שמחה, ועכ"פ רבינו שמעיה הוזכר כמה פעמים בתוס', בברכות דף כ"ד, וכן בפסחים דף קי"ד, זהו הפירוש של רבינו שמעיה, וכמו כן כמובן יש לנו את הברטנורה והתפארת ישראל והתוי"ט מפרשי המשניות בכל מקום.

ועוד נציין, שכמה וכמה משניות שאנחנו נלמד במסכת מדות, היו אותן משניות עצמם, כמו המשנה הראשונה שתחילתה נמצאת בתחילת מסכת תמיד גם, וגם עוד כמה משניות שהובאו במסכת תמיד, ושם פירשנו אותם, ובדברים שכבר פירשנו במסכת תמיד, נחזור כאן בקצרה על יסודות הענין.

- דף ל"ד ע"א

משנה א

בִּשְׁלֹשָׁה מְקוֹמוֹת, הַכֹּהֲנִים שׁוֹמְרִים בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ.

מסביר הברטנורה, שיש מצות עשה של שמירת המקדש, שנצוינו בה לא מפני פחד לסטים וגנבים, אלא שכבוד וגדולה הוא לבית שלא יהיה בלי שומרים, וזו היא המצות עשה של שמירה, וכך פירש הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ח' הלכה א', שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין (ארמון) שיש עליו שומרים לפלטרין שאין עליו שומרים, שכתוב הוא לארמון שיש לו שומרים, וזו שמירה שהיא מצות עשה, ושמירה זו אומר הרמב"ם בהלכה ב',

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מצותה כל הלילה, וכך פירש גם הברטנורה שהשמירה מצותה כל הלילה, וכן פירש כאן רבינו שמעיה, ששומרים בבית המקדש בלילות.

והתוי״ט הביא כבר מדברי המפרש למסכת תמיד, שמפורש בדבריו שיהיו שומרים יום ולילה, אלא שהוא תמה, שבודאי מצות השמירה אינה אלא בלילה, כפי שמפורש בדברי הרמב״ם ורבינו שמעיה והברטנורה.

ומצוה זו של שמירת המקדש, מוטלת על הכהנים ועל הלוים, כי כך לומדים מהפסוקים כפי שלמדנו במסכת תמיד, שלומדים מהפסוק ״ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות״, כלומר נאמר לאהרן ולבניו, אתם תהיו שומרים לו, ושם הוזכרו שלושה פעמים משמר, כמו שהגמרא בתמיד למדה, כתוב ״והחונים לפני המשכן קדמה״, ״שומרים״ ״משמרת״ ״למשמרת״, יש כאן רמז לשלוש משמרות, שבשלושה מקומות שומרים הכהנים, וכמו שבמשכן עצמו אהרן ושני בניו היו שומרים בשלושה מקומות, כך גם בבית המקדש בבית עולמים, ובשאר המקומות שומרים הלוים, וגם עשרים ואחד מקומות שהוזכר במשנה שהלוים שומרים שם, גם זה נלמד בסוגיא בתמיד מפסוק בדברי הימים, ששם יש רמיזה לעשרים ואחד שומרים, וכפי שהגמרא שם כבר הסבירה שעל אף שהוזכרו עשרים וארבע יש שם רק עשרים ואחד שומרים, ואלו הם העשרים ואחד מקומות שבהם הלוים צריכים לשמור, ושמירתם של הלוים גם כן נלמדת ממה שכתוב ״ונלוו אליך וישרתוך״ כפי שלמדנו במסכת תמיד ששמירתם של הלוים נחשבת טפילה אל השמירה של הכהנים, אבל עכ״פ למדנו שהכהנים והלוים הם שומרי משמרת המקדש.

אומרת אם כן המשנה, ששלושת המקומות שהכהנים שומרים היו, בְּבֵית אַבְטִינָס שזו היא הלשכה שבה מפטמים הקטורת, וכך שמה של הלשכה על שם אותה משפחה שהיתה מתמחית במלאכת פיטום הקטורת ששמה אבטינס על שם ראש המשפחה.

וּבְבֵית הַנִּיצוֹץ, פירשו הראשונים במסכת תמיד שזה היה עשוי כמין אכסדרא שיש בה הרבה אור, ועל שם אותו אור זה נקרא בית הניצוץ, ושם הבאנו את פירושו של הבאר שבע שמפרש שהשם של הלשכה הזאת ליקרא בית הניצוץ, זה משום שגם שם היה מוקד אש, קטן יותר מאשר בבית המוקד, שממנו היו גם כן לוקחים אש אל המזבח בשעת הצורך.

וּבְבֵית הַמּוּקֵד, שזו גם כן לשכה גדולה כפי שנלמד בהמשך המשניות, פירש רש״י שנקראת בית המוקד על שם ששם תמיד היו מדורות גדולות שיוכלו הכהנים ליכנס ולהתחמם, כיון שהם היו הולכים יחפים על רצפת העזרה, וגם היו לבושים רק את הארבע בגדי קודש בגדי כהונה, רק כתונת בד קודש היה לבשרם, והיה צורך שיתחממו מפעם לפעם, ולכן הם נכנסו ללשכת בית המוקד ששם היו מדורות גדולת, ומוקד הוא מלשון ״מוקדה״ שפירושו אש, ואילו רבינו חננאל לומד, שלשכת בית המוקד זה המקום שהיו בו גם כן עשויות מדורות גדולות, אבל זה היה לשמירת האש שממנה לוקחים אש על המזבח לקיים את המצוה להביא אש מן ההדיוט, כמו שנתפרש בדברי התוס׳ ביומא דף ט״ו ע״ב, והארכנו בזה בפירושו של המפרש למסכת תמיד.

אלו הם שלושת המקומות שבהם היו שומרים הכהנים, וכפי שבמשנה ה׳ יתבאר שעלייה בנויה על גביהם, בשער הניצוץ וכן בבית אבטינס.

וְהַלְוִיִּם שומרים בְּעֶשְׂרִים וְאֶחָד מָקוֹם.

וגם בזה יש מחלוקת גדולה בין הראשונים שנתפרשה בארוכה במסכת תמיד, ונחזור כאן בקצרה, שנאמרו שלוש שיטות בראשונים בענין מקומות השמירה של הלוים, יש שיטה בראשונים שאמנם הלוים שמרו בעשרים ואחד מקומות, ושם היו שומרים רק הלוים, ואילו בשלושה מקומות שהוזכרו כמקום שמירה לכהנים, שם שמרו רק הכהנים, ולשיטה זאת יש עשרים וארבע מקומות ששומרים בהם, ובעשרים ואחד מהם רק הלוים שומרים, ובשלושה מהם רק הכהנים שומרים.

ועוד שתי שיטות יש בראשונים, שבאותם שלושה מקומות שבהם הכהנים שומרים שהוזכרו במשנה, בית אבטינס בית הניצוץ ובית המוקד, גם הלוים שומרים במקומות אלו, הכהנים מלמעלה והלוים מלמטה, ובבית המוקד הכהן מבפנים והבן לוי מבחוץ, אלא שבזה נחלקים שתי השיטות, ישנה שיטה שהיא שיטת הסמ״ג שאמנם היו הלוים שומרים גם בשלושת המקומות שהכהנים שומרים, ומחוץ לזה היו עוד עשרים ואחד מקומות שבהם רק לוים היו שומרים, ונמצא שבעצם היו כאן עשרים ושבע שומרים בעשרים וארבע מקומות, עשרים ואחד מקומות בהם עשרים ואחד שומרים הם לוים ורק לוים, ועוד שלושה מקומות שבהם יש בכל מקום שני שומרים, אחד כהן ואחד לוי, כך היא שיטתו של הסמ״ג.

ואילו שיטת הפסקי תוס׳, שאמנם הלוים שומרים יחד עם הכהנים באותם שלושה מקומות שהכהנים שומרים, אבל אין להם עוד עשרים ואחד מקומות חוץ מזה, אלא שלושה מקומות אלו כבר כלולים בתוך העשרים ואחד מקומות שבהם הלוים שומרים, ויש רק עוד שמונה עשרה מקומות שבהם רק הלוים שומרים, ולא יותר, נמצא שיש עשרים ואחד מקומות שבהם שומרים לפי שיטה זו, ובהם עשרים וארבע שומרים, עשרים ואחד לוים ושלושה כהנים, בשלושה עשרה מקומות רק הלוים שומרים, ואילו בשלושה מקומות שהכהנים שומרים גם הכהנים וגם הלוים שומרים, אלו הם שלושת שיטות הראשונים, וכפי שהאריך המשנה למלך בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ד׳, והבאנו במסכת תמיד את דבריו בכמה ראיות מכמה סוגיות.

ומונה המשנה היכן היו אותם העשרים ואחד מקומות השמירה של הלוים.

חֲמִשָּׁה, עַל חֲמִשָּׁה שַׁעֲרֵי הַר הַבַּיִת, נלמד בהמשך המשנה שהיו בהר הבית חמשה שערים, והיו צריכים בכל שער של הר הבית שיהיה לוי אחד שומר.

אַרְבָּעָה, עַל אַרְבַּע פִּנּוֹתָיו מִתּוֹכוֹ, בין אלו ששמרו על שערי הר הבית, ובין אלו ששמרו בפינות (בזויות) של הר הבית, הם עמדו מתוכו, דהיינו בתוך הר הבית, הרי שיש לנו כבר תשע שומרים.

חֲמִשָּׁה, עַל חֲמִשָּׁה שַׁעֲרֵי הָעֲזָרָה׳, עוד שמרו חמשה שומרים על חמשת השערים של העזרה.

ועל אף שנלמד לקמן בהמשך המשנה שלעזרה היו שבעה שערים, שאלה את זה הגמרא במסכת תמיד, והגמרא תירצה ששני שערים היו נשמרים על ידי אותו שומר ששומר בשער

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

האמצעי, שהוא היה שומר על עוד שני שערים, ולא היה צריך שומרים בנפרד לאותם שני שערים, כך שעל אף שהיו שבעה שערים הספיקו חמשה שומרים לחמשה משערי העזרה.

אַרְבָּעָה, עַל אַרְבַּע פִּנּוֹתֶיהָ מִבַּחוּץ, ועוד ארבע היו צריכים לשמור על ארבע פינות העזרה, אבל כאן גם אלו ששומרים על שערי העזרה, וגם אלו ששומרים בפינות העזרה הם עומדים מבחוץ ולא מבפנים.

והגמרא בתמיד שאלה למה, והסבירה הגמרא, שאם השומר מתעייף הרי הוא רשאי לשבת, ולכן בהר הבית שמותר לכל אדם לשבת, רשאי השומר ויכול הוא לשמור מבפנים, שהרי אם הוא יתעייף הוא יוכל לשבת שם, משא״כ בעזרה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, שהרי אם השומר יתעייף והוא יעמוד בפנים בתוך העזרה הוא לא יוכל להתיישב כדי לנוח, לכן הוא שומר מבחוץ מחוץ לשערים של העזרה, ומחוץ לארבע פינות של חומת העזרה שם עומדים הלוים השומרים.

הרי שיש לנו עוד תשע, שזה עד עכשיו שמונה עשרה שומרים.

וְאֶחָד בְּלִשְׁכַּת הַקָּרְבָּן, שומר אחד שמר בלשכת הקרבן, שזו אותה לשכה שבה היו מניחים את הטלאים המבוקרים, שזו היתה נקראת לשכת הטלאים ששם נמצאים טלאים להקרבת קרבן תמיד, שהיו צריכים ביקור, דהיינו לבקר אם יש בהם מום ארבעה ימים קודם, ופירוש שני מביא הרא״ש, לשכה היתה מיוחדת לבקר בה את הקרבנות מן המומין, או שזה לשכת הטלאים, זה נקרא לשכת הקרבן.

וְאֶחָד בְּלִשְׁכַּת הַפָּרְכָּת, זו אותה לשכה שבה היו אורגי הפרוכת.

וְאֶחָד לַאֲחוֹרֵי בֵּית הַכַּפֻּרֶת, בית הכפורת הכוונה לבית קודש הקדשים, ומאחורי בית הכפורת היתה לשכה אחת, והיה לול קטן בכותל המערבי פתוח מקודש הקדשים לאותה לשכה, והלשכה הזאת היתה פתוחה לעזרה כנגד הלול, וזה נעשה כדי להכשיר גם את הצד המערבי של העזרה את אחורי בית הכפורת שיהיה כשר לשחיטת קדשים, שהרי צריך שהשחיטה תהיה פתח אהל מועד, הכוונה לקדשים קלים ששחיטתם בכל מקום בעזרה, צריך שזה יהיה פתח אהל מועד, ועל ידי לשכה זו שמאחורי בית הכפורת, שבקדש הקדשים היה לול כמין אשנב פתוח אל הלשכה, ומהלשכה פתוח לול אל העזרה כמין פתח קטן, ולכן זה נחשב שכל העזרה וגם אחורי בית הכפורת זה בפתח אהל מועד, ושם באותו מקום היה צריך גם כן שיהיה לוי אחד שומר, הרי שנתפרשו לנו עשרים ואחד המקומות שבהם הלוים היו שומרים.

משנה ב

אִישׁ הַר הַבַּיִת, ״איש״ הכוונה שר, ממונה, מי שהיה ממונה על כל השומרים, (כך לשון הברטנורה וכן הוא לשון הרמב״ם בהלכות בית הבחירה פרק ב׳ הלכה ב׳), **הָיָה מְחַזֵּר עַל כָּל מִשְׁמָר וּמִשְׁמָר**, הוא היה מתסובב על כל המשמרות, והיה לו את המפתחות של הר הבית כפי שהמפרש פירש במסכת תמיד, **וַאֲבוּקוֹת דּוֹלְקִין לְפָנָיו** והיו אבוקות גדולות של אש דולקות לפניו, **וְכָל מִשְׁמָר שֶׁאֵינוֹ עוֹמֵד** כל משמר שאינו עומד כשמגיע הממונה לבדוק האם השומרים ערים על משמרתם **או שמא הם נרדמו, אם המשמר אינו עומד [ו]אוֹמֵר לוֹ אִישׁ הַר הַבַּיִת, שָׁלוֹם עָלֶיךָ, נְעֹר שֶׁהוּא יָשֵׁן** מזה הוא ידע להבחין שהשומר הזה נרדם והוא יושן, **חוֹבְטוֹ בְּמַקְלוֹ** אז הוא היה מכה אותו במקל שבידו, **וְרְשׁוּת הָיָה לוֹ לִשְׂרוֹף אֶת בְּסוּתוֹ** היה לממונה גם רשות לשרוף את הבגד של אותו שומר שהוא מצא אותו שהוא נרדם, **וְהֵם אוֹמְרִים** האנשים שהיו שומעים צווחות מן העזרה היו שואלים אחד את השני, **מַה קּוֹל בָּעֲזָרָה**, והם היו עונים, **קוֹל בֶּן לֵוִי לוֹקֶה וּבְגָדָיו נִשְׂרָפִין**, זה קול של בן לוי שקיבל מלקות מהממונה שמצא אותו ישן על משמרתו, וששורפים לו את הבגד שלו, **מִפְּנֵי שֶׁיָּשַׁן לוֹ עַל מִשְׁמָרוֹ.**

רַבִּי אֶלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב אוֹמֵר, פַּעַם אַחַת מָצְאוּ אֶת אֲחִי אִמָּא יָשֵׁן, וְשָׂרְפוּ אֶת בְּסוּתוֹ, מספר ר׳ אליעזר בן יעקב מעשה שהיה שכך באמת יש לו רשות לשרוף את הבגד, ועוד דבר לומדים מהמשנה, שסתם משנה במדות היא אליבא דר׳ אליעזר בן יעקב, כך פירש הרא״ש בפירושו.

ובמסכת תמיד גם הובאה המשנה הזאת, ושם ביארנו גם בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, האם איש הר הבית היה מחזר על כל המשמרות, כולל משמרות הכהנים גם, או שמא רק על משמרות הלוים, הרי מלשון המשנה לכאורה שהוזכר שאם היו שומעים קול היו אומרים קול בן לוי לוקה, משמע שרק על משמרות הלוים הוא היה מסתובב, וכך משמע מדברי המפרש שאמר כפי שקודם הוזכרנו, שהממונה הזה היה לו את המפתחות של הר הבית, משמע מזה שהוא בא לבדוק רק את הלוים השומרים כשהם עומדים בהר הבית, ולא את הכהנים ששומרים באותן מקומות שהם כבר בעזרה.

והביא כבר התוי״ט במשנתנו, שהברטנורה במסכת שקלים פרק ה׳ פירש במפורש שהממונה הזה היה גם מלקה את הכהנים אם הוא מצא אותם ישנים על משמרתם, ולא רק את הלוים, שהרי שם מבואר שהיה ממונה מיוחד על הפקיע, ועל זה אמר הברטנורה שהוא היה על הפקיע להלקות כהנים והלוים.

והתוי״ט מביא מהספר שלטי הגבורים, (ספר שחיבר אותו ר׳ אברהם הרופא ממנטובא), שבפרק ל״ו הקשה להשיג על דברי הברטנורה, מי אמר לו זאת, ולא מצינו שהכהנים לוקים.

וגם המשנה למלך בהלכות בית הבחירה פרק ח׳ הלכה ו׳, האריך לדון בזה, האם הממונה מחזר לראות אם השומרים ערים או שנרדמו על משמרתם רק על משמרות הלוים, או שמא גם על משמרות הכהנים, והברטנורה כבר הסברנו שהוא סבור שגם על משמרות הכהנים הוא היה מחזר, ולא רק זה, אלא גם היה מלקה אם היה מוצא כהנים שלא עמדו על משמרתם, ואילו התוי״ט הביא להשיג על דברי הברטנורה שמעולם לא שמענו שהכהנים לוקים, והמשנה למלך דן להוכיח מלשון הרמב״ם, שמשמע שהממונה הזה היה ממונה על כל משמרות השומרים, משמע מזה גם על משמרות הכהנים, אלא שהמשנה למלך מסתפק שמא אמנם גם על הכהנים הוא היה מחזר לראות אם הם עומדים על משמרתם אם הם נרדמו, אבל להלקות לא מצאנו שילקו רק לוים שנמצאו ישנים על משמרתם, וכפי שהארכנו בזה במסכת תמיד.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

משנה ג

חֲמִשָּׁה שְׁעָרִים הָיוּ לְהַר הַבַּיִת, הרי המשנה אמרה שחמשה שערים היו להר הבית, ומפרשת עכשיו המשנה מה הם.

שְׁנֵי שַׁעֲרֵי חֻלְדָּה מִן הַדָּרוֹם, מְשַׁמְּשִׁין כְּנִיסָה וִיצִיאָה בחומה הדרומית של הר הבית היו שני שערים שבהם היו נכנסים ויוצאים להר הבית, והם נקראים שערי חולדה.

מביא התוי״ט בטעם הדבר למה הם נקראים שערי חולדה, שיתכן לומר שעל שם חולדה הנביאה נקראו כן, ואפשר שזה מה שנאמר במלכים ב׳ כ״ג על חולדה ״והיא יושבת בירושלים במשנה״, ״במשנה״ היינו בתוך השער הזה שנקרא משנה בגלל ששני שערים היו בצד זה, ועל אף שנאמר בירושלים, הכוונה בהר הבית.

ובאמת זכינו כאן לפירושו של הרא״ש, שמביא כאן שני פירושים למה השערים נקראים חולדה, האחד בגלל ששערים אלו היו בעיקרו של הר הבית, וכפי שנלמד לקמן שההר הבית רובו בדרום, דהיינו רוב השימושים שהשתמשו בהר הבית המבנים והלשכות רובם היו בדרום הר הבית, ולכן הדרום נקרא עיקרו של הר הבית, ולכן זה חולדה, כמו חולדה שדרה בעיקר הבתים.

והוא עוד מביא, שיש מפרשים לפי שחולדה הנביאה היתה יושבת בין שני שערים הללו, והוא מביא באמת את הפסוק הזה שהביא התוי״ט ״והיא יושבת בירושלים במשנה״, ומפרש התרגום יונתן שהיא יושבת בית אולפנא, אולפנא פירושו ושננתם, שבין שני השערים האלו היתה יושבת חולדה הנביאה ומלמדת משפטים ישרים, ולמה היא היתה יושבת בין השערים ולא היתה יושבת בביתה, משום יחוד, כמו שלמדנו על דבורה הנביאה בגמרא מגילה דף י״ד, שהגמרא דורשת מהפסוק ״והיא יושבת תחת התומר״ שהיא דווקא קיבלה את האנשים מתחת לעץ דקל משום יחוד, כך גם חולדה הנביאה לא לימדה בביתה אלא בין שני השערים, ולכן הם נקראים שערי חולדה.

ולמה דווקא בצד דרום היו שני שערים, על זה מסביר התוי״ט, כי רוב תשמיש הר הבית היה בדרום כפי שהזכרנו, לכן רק כאן היו שני שערים.

ויש מפרשים, כפי שפירש התפארת ישראל, לפי שהעיר ירושלים בזמן בית שני היתה נמצאת בדרומה של העזרה, (מה שאנחנו היום מכירים בשם האופל שהוא מקום ירושלים שהיתה בימי בית שני בדרום לעזרה), ולכן עיקר הכניסה והיציאה היתה בשערים הדרומיים, ולכן היו שם שני שערים

קִיפּוֹנוֹס מִן הַמַּעֲרָב, בצד המערבי של חומת הר הבית היה השער הנקרא קיפונוס, מְשַׁמֵּשׁ כְּנִיסָה וִיצִיאָה, גם השער הזה היה משמש לכניסה ויציאה.

אומר התוי״ט, לא ידעתי לו טעם, למה שמו קיפונוס, והוא מביא מאותו ספר שלטי הגבורים, שהוא לשון יווני, ועניני עבודת הגן, ואפשר ששם בצד המערבי של הר הבית היתה אותה גינת ורדים שהוזכרה בגמרא ובמשנה שגנת ורדים היתה בירושלים שהיא נקראת הוורד, וגינה זאת היתה נמצאת בצד מערב של הר הבית, ולכן נקרא השער של צד מערב קיפונוס.

והרא״ש בפירושו פירש, שקיפונוס מן המערב, שער זה היה קטן, לפי שהשכינה נמצאת במערב, והיה השער הזה ראש לכל השערים, וזהו הלשון קיפונוס, כי קפי פירושו ראש בלשון יון.

טָדִי מִן הַצָּפוֹן, לֹא הָיָה מְשַׁמֵּשׁ כְּלוּם, השער שהיה בצד הצפון היה נקרא טדי, והוא לא היה משמש כלום.

מפרש בזה גם כן הראש, שטדי הוא לשון גובה, וכפי שנלמד לקמן, שכל השערים שהיו שם היו להם שקופות, דהיינו שתי מזוזות ומשקוף ישר, אבן ששמשה כמשקוף מעל לשתי מזוזות השער, ואילו השער הזה נקרא טדי, היו לו שני אבנים שמושכבות מוטות באלכסון האחת על השניה, בצורה כזו /\, כפי שמצוייר בפירושו של הרא״ש, ונמצא שהחוד הגבוה הוא באמצע, ולכן השער הזה נקרא טדי, על שם גובה.

ועוד פירש הרא״ש, שבגלל ששני אבנים אלו נראות כמשתחוות זו לזו לכן זה נקרא טדי שהוא לשון התשחוויה.

אבל התוי״ט הביא שהרד״ק בפירוש יחזקאל סימן מ׳ כתב שהוא שמו של אדם, ואילו הפסקי תוס׳ אומרים שטדי פירושו בהצנע, בצניעות, והיינו משום שזה לא היה משמש כלום, וזה לא היה משמש לכניסה וליציאה, וגם לר׳ אליעזר בן יעקב שנלמד בסוף הפרק שהוא סבור שבעל קרי היה יוצא משער הצפוני הזה הנקרא טדי, הרי שזה לצניעות שלא ירגישו בו שהוא נטמא, כי שם לא היו הרבה נכנסים ויוצאים עוברים ושבים.

אבל הפסקי תוס׳ הביא עוד פירוש, שהביא אותו התוי״ט, שזה לשון פיוט, דהיינו פיוטים, ומה זה שייך לפיוטים, מסביר התוי״ט שהפייטנים באותו שער היתה להם לשכה שבה היו מלמדים ללוים ניגוני המזמורים, כי יש לכל מזמור שהלוים שרים בשיר שעל הקרבן ניגון מיוחד, וכפי שהאבן עזרא פירש שיש מזמורי תהלים שמתחילים ״למנצח על מחלת״ שהכוונה על ניגון הפיוט המתחיל ״מחלת״, ״על השמינית״, וכל כיוצא בהם, נמצא שצריך היה לימוד לכל מזמור ומזמור כפי המנגינה והניגון המיוחד עליו, ולכן הוא נקרא טדי, אמרו הפסקי תוס׳ לשון פיוט, ששם בשער זה היתה לשכת הפייטנים, יודעי הניגונים שהם היו מלמדים את הלוים את כל הניגונים הנצרכים לשיר שעל הקרבן, כך פירש התוי״ט את דברי הפסקי תוס׳.

שַׁעַר הַמִּזְרָחִי בשער המזרחי של הר הבית, עָלָיו שׁוֹשַׁן הַבִּירָה צוּרָה, המשנה מבארת ששושן הבירה הכוונה צורה, שכשעלו מן הגולה בימי בית שני, צוו לה מלכי פרס לצייר את הצורה של שושן הבירה, בירתם של מלכי פרס, על שערי הר הבית, כדי שיהיה להם מורא מלכות, וציירו את זה בשער המזרח, כך פירש הברטנורה, והרא״ש כבר הביא מדברי הגמרא במנחות דף צ״ח, שנחלקו בזה רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי, חד אמר כדי שידעו מהיכן באו ויכנעו לבם, שיזכרו שבעצם הם באים מתחת עול מלכי פרס ויכנעו לבם, וחד אמר שתהא אימת מלכות עליהם, **שָׁבוּ בשער המזרחי של הר הבית, כֹּהֵן נָדוֹל הַשּׂוֹרֵף אֶת הַפָּרָה מי שצריך לשרוף את הפרה אדומה, (וּפָרָה) וְכָל מְסַעֲרֶיהָ כל הכהנים הסועדים פירושו המסייעים לכהן השורף את הפרה, כולם יוֹצְאִים לְהַר הַמַּשְׁחָה, הרי משחה זה הרי הזיתים הנמצאת במזרחו של ירושלים, שם היו שורפים את הפרה, אז מן השער המזרחי של הר הבית היה הכהן השורף את הפרה והפרה אדומה בעצמה וכל הכהנים המסייעים ומסעדים את שריפה,**

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

יוצאים משער המזרחי של הר הבית אל עבר המשחה הנמצאת בצד המזרחי.

ועמד כבר הברטנורה על מה שכתוב כאן ״כהן גדול השורף את הפרה״, שזה רק אליבא דר׳ מאיר שסובר שאין פרה אדומה נשרפת אלא בכהן גדול, והתנא במשנה סובר כר׳ מאיר שלשריפת פרה אדומה צריך כהן גדול, אבל אין ההלכה כן, אלא גם כהן הדיוט כשר לשריפת הפרה.

והביא כבר התוי״ט, שבמקומות אחרים שהוזכר כהן גדול, הסביר הברטנורה למה כתוב כהן גדול על אף שזה כשר בכהן הדיוט, כיון שלפעמים זה נעשה בכהן גדול, ועוד יותר פירש הרמב״ם, שתמיד זה היה נעשה בכהן גדול אע״פ ששריפת פרה כשירה בכהן הדיוט, למעשה מי ששורף את הפרה ומי שמתעסק בשריפת הפרה זה נעשה על פי כהן גדול, ולכן הוזכר במשנה שהכהן גדול השורף את הפרה הוא היוצא בשער המזרחי, שבדרך כלל בתמידיות היה נהוג שהכהן גדול הוא זה ששורף את הפרה.

משנה ד

שִׁבְעָה שְׁעָרִים הָיוּ בָעֲזָרָה, שְׁלֹשָׁה בַצָּפוֹן בחומה הצפונית של העזרה, כי העזרה היתה מוקפת בחומה מכל ארבעה צדדיה, וּשְׁלֹשָׁה בַדָּרוֹם, וְאֶחָד בַּמִּזְרָח ושער אחד היה במזרח של העזרה, ועכשיו המשנה תמנה את השערים מה היה שמם ומה היה תפקידם.

שֶׁבַּדָּרוֹם, שַׁעַר הַדֶּלֶק, שער הדלק זה השער שממנה היו מכניסים עצים למערכה, דלק על שם שזה דולק, שמשם מכניסים את העצים למערכה הדולקים על המזבח, ולכן זה נקרא שער הדלק, כפי שלמדנו את המשנה הזאת בגמרא בתמיד בדף כ״ז ע״א.

שֵׁנִי לוֹ, שַׁעַר הַבְּכוֹרוֹת, שער הבכורות זה השער שממנו מכניסים את הבכורות בהמה טהורה להקריב על המזבח.

שְׁלִישִׁי לוֹ, שַׁעַר הַמַּיִם, שער המים מפורש במשנה בסוף פרק ב׳ מחלוקת בין התנא קמא ור׳ אליעזר בן יעקב, מהו הטעם שהשער הזה נקרא שער המים, לדעת התנא קמא משום שמשער זה היו מכניסים את צלוחית המים לניסוך המים ביום טוב של סוכות שהיו מנסכים מים על המזבח, אז זה השער שממנו מכניסים את המים, וכך פירשנו במסכת תמיד.

ור׳ אליעזר בן יעקב סובר כפי שמביא כאן הברטנורה ששם המים זה השער שבו המעיין שיוצא מבית קדש הקדשים היה פה מתרחב להיות כפי פך קטן, וכפי שמבואר בספר יחזקאל, ״והנה מים מפכים מן הכתף הימנית״, והכתף הימנית זה ההצד הדרומי, שהרי כך כתוב בפסוק (תהלים פ״ט) ״צפון בימין אתה בראתם״, אז אם זה צפון הרי שימין זה הצד הנגדי שהוא דרום, ואם כן כתף הימנית זה צד דרום, וראה יחזקאל בנבואה שהיו מים יוצאים מבית קדש הקדשים כשהם דקים כקרני חגבים, וכשמגיעים לשער הזה הם נעשים כמלוא פי פך קטן, ולכן הוא קורא להם מים מפכים, מלשון פך, שפה הם נתרחבו כמלוא פי פך קטן, וכפי שנלמד זאת בסוף פרק ב׳ בדברי ר׳ אליעזר בן יעקב.

הרי שנתפרשו לנו שלושת השערים שבצד דרום של העזרה. ועכשיו מבארת המשנה את השערים שהיו בצד מזרח של העזרה.

שֶׁבַּמִּזְרָח, שַׁעַר נִקָּנוֹר, שער המזרחי של העזרה נקרא שער ניקנור.

וכפי שכבר פירשנו במסכת תמיד, ונחזור כאן בקצרה, מדברי הגמרא ביומא דף ל״ח, ניקנור הוא שמו של אדם שהלך להביא דלתות לשער הזה מאלכסנדריה של מצרים, ונעשו לו נסים גדולים עם הדלתות האלו, שעמד נחשול של ים להטביע את הספינה, והשליכו אחת הדלתות אל תוך הים, וכשרצו גם להשליך את הדלת השניה, עמד ניקנור וכרך את עצמו עליה, ואמר שהוא לא ירשה אלא אם ישליכו אותו יחד עם הדלת, ולא השליכו, וכשהגיעו לנמל עכו, ונקנור היה מצטער מאד על אותה דלת שנזרקה לים, אז היתה הדלת שהשליכו לים מבצבצת מתחת לספינה, ולדעה אחת בגמרא בריה גדולה שבים בלעה את הדלת וחזרה והקיאה אותה על שפת הים, והיו לו את שתי הדלתות, וזה השער הוא הנקרא שער ניקנור.

והרא״ש בפירושו הביא מהירושלמי בשקלים, שכשצרו היוונים על מלכות בית חשמונאי, היה שם איש אחד מגדולי היוונים ושמו ניקנור, והיה מחרף ומגדף כל שעה, וכשגברו יד החשמונאים קיצצו ראשו ידיו ורגליו ותלו אותם בשער המזרחי, ולכן הוא נקרא שער ניקנור.

וּשְׁתֵּי לְשָׁכוֹת הָיוּ לוֹ לשער הזה היו שתי לשכות, אַחַת מִימִינוֹ, וְאַחַת מִשְּׂמֹאלוֹ, אַחַת משתי הלשכות האלו היתה נקראת לִשְׁכַּת פִּנְחָס הַמַּלְבִּישׁ, כך שמו של הממונה להלביש את הכהנים את הבגדי כהונה, ולהפשיט אותם אחרי העבודה, ולשמור את הבגדי כהונה, כמפורש במשנה בשקלים שכך שמו של הממונה, וְאַחַת לִשְׁכַּת עֹשֵׂי חֲבָתִין, בה היו עושים את המנחת חביתין של הכהן גדול, שהכהן גדול מביא בכל יום עשירית האיפה שמקריבים אותה מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, ועל שם שנאמר ״על מחבת בשמן תיעשה״ היא נקראת חביתין.

משנה ה

ועכשיו המשנה מבארת את השערים שהיו בצד צפון של העזרה.

וְשֶׁבַּצָּפוֹן, שַׁעַר הַנִּיצוֹץ, זהו אותו בית הניצוץ שהזכרנו שהיו שומרים בו הכהנים, וזה אחד מהשערים של העזרה, וּבְמִין אַכְסַדְרָה הָיָה, דהיינו שהיו שם שלושה כתלים ורק צד רביעי פתוח, כפי שפירשו המפרשים במסכת תמיד, ואילו כאן מפרש הברטנורה ששני כתלים היו, אחד מצד זה ואחד מצד זה, לשער היו בולטים ויוצאים מחוץ לחומת העזרה לצד הר הבית, וַעֲלֵיהֶ בְּנוּיָה עַל גַּבָּיו על אותם שני כתלים, שֶׁהַכֹּהֲנִים שׁוֹמְרִים מִלְמַעְלָן, וְהַלְוִיִּם מִלְמַטָּן.

ובמסכת תמיד הארכנו בזה, ונחזור בקצרה, שעל הכהנים ששומרים מלמעלן לומד המפרש שדין זה נאמר בדווקא, שמקום שמירת הכהנים בכל מקום צריך להיות בדווקא למעלה, ומה שנאמר ״והלוים מלמטן״, לדעת המפרש אין הכוונה שהלוים שומרים למטה באותו מקום שהכהנים שומרים למעלה הם שומרים למטה, כי המפרש סבור כפי שהזכרנו לעיל שיטה זאת, שבשלושת המקומות שכהנים שומרים, שומרים רק הכהנים ולא הלוים, ומה שנאמר והלוים מלמטן, הכוונה שהכהנים כל מקום שהם שומרים הוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

למעלה, ואילו הלוים מקומות השמירה שהם שומרים במקומותיהם בהם הם עומדים למטה ולא למעלה, כי לומדים מהפסוק ״ונלוו אליך״ שהם טפלים אל השמירה של הכהנים, ולכן הכהנים למעלה והם למטה.

אבל מפרשים אחרים שלומדים שהלוים שומרים באותם מקומות שהכהנים שומרים, הם מפרשים כפשוטו, הכהנים באותם מקומות שומרים למעלה, והלוים באותם שלושה מקומות שהכהנים שומרים בהם למעלה הם שומרים למטה.

וּפֶתַח הָיָה לוֹ לַחֵיל, באחד מן הכתלים היה לו פתח היוצא לחיל, דהיינו המקום שלפנים מחומת הר הבית אבל מחוץ לעזרה.

שֵׁנִי לוֹ השער השני שבצד צפון, היה שַׁעַר הַקָּרְבָּן, ששם היו מכניסים את הקדשי קדשים ששחיטתן בצפון, ומעניין שבדרום היה שער הבכורות, שם היתה גירסתו של הרא״ש גם כן שער הקרבן, והוא הסביר ששם הכונוה שמביאים דרך אותו שער את התמידים, ועוד הוא מביא שיש מפרשים שאברהם אבינו כשהוא לקח את יצחק בנו להקריב אותו הר המוריה, אז הוא הוליך אותו דרך אותו מקום זה השער שנעשה, כך פירש הרא״ש למעלה במשנה של השערים של דרום.

שְׁלִישִׁי לוֹ, בֵּית הַמּוֹקֵד, השער השלישי שבצפון היה בית המוקדש, ששם היו מדורות גדולות, לשיטת רש״י כדי שיתחממו שם הכהנים מפני שהם הולכים יחפים, או לפי הטעם שתמיד ששם היו תמיד אש כדי לקחת אש של הדיוט למערכה.

משנה ו

וממשיכה המשנה בענין בית המוקד, וְאַרְבַּע לְשָׁכוֹת הָיוּ בְּבֵית הַמּוֹקֵד, כי בית המוקד היה בית גדול, ובארבע פינות הבית היו ארבע לשכות קטנות יותר, בְּקִיטוֹנוֹת פְּתוּחוֹת לְטַרְקְלִין, כמו חדרונים קטנים הפתוחים לאולם גדול, שהאולם הגדול זה בית המוקד, ויש בארבע פינותיו ארבע חדרים קטנים יותר, שְׁתַּיִם בַּקֹּדֶשׁ וּשְׁתַּיִם בַּחֹל שתים מן הלשכות היו נמצאים בקודש בעזרה, ושתים היו נמצאים בחול בהר הבית, כי בית המוקד היה מקצתו בנוי בתוך העזרה המקודשת ומקצתו בנוי בחול, ובמשנה הבאה נלמד שהיו לו גם שני פתחים, אחד לחול להר הבית ואחד לעזרה, וְרֹאשֵׁי פִסְפָּסִין מַבְדִּילִין בֵּין קֹדֶשׁ לַחֹל, מפרש הברטנורה שראשי פספסין היינו ראשי קורות שיוצאים מן הכותל עד המקום שהוא קודש, כדי לדעת איזה קודש ואיזה חול, כי אותו מחצית בית המוקד שהיה בנוי בעזרה יש לו קדושת עזרה שאפשר לאכול שם קדשי קדשים ואסור לשבת שם כי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ואותו חלק הבנוי בחול בהר הבית אפשר לשבת שם, אבל אין זה ראוי לאכילת קדשי קדשים, שאכילתם דווקא בעזרה, אז היו צריכים את הסימן היכר הזה לדעת היכן הוא קודש והיכן חול.

והמשנה מסבירה, וּמָה הָיוּ מְשַׁמְּשׁוֹת.

מַעֲרָבִית דְּרוֹמִית, הלשכה שבפינה המערבית דרומית, הָיְתָה לִשְׁכַּת [טְלָאֵי] קָרְבָּן, שם היו הטלאים המבוקרים מהם היו לוקחים להקריב את הקרבן תמיד, כפי שלמדנו במשנה אין פוחתים מששה טלאים בלשכת הטלאים, כי את הטלה להקרבת הקרבן תמיד היה צריך לבקר ביקור של ארבעה ימים.

דְּרוֹמִית מִזְרָחִית, הִיא הָיְתָה לִשְׁכַּת [עוּשִׁי] לֶחֶם הַפָּנִים, זו המשפחה של בית גרמו, כפי שמפורש ביומא, שהם היו עושים את לחם הפנים שם באותה לשכה.

מִזְרָחִית צְפוֹנִית, בָּהּ גָּנְזוּ בְּנֵי חַשְׁמוֹנַאי אֶת אַבְנֵי הַמִּזְבֵּחַ שֶׁשִּׁקְּצוּם מַלְכֵי יָוָן, כי מלכי יון כשהם שלטו הם הקטירו על המזבח לע״ז, ושם כשמלכי בית חשמונאי גברה ידם, הם גנזו את אבני המזבח באות לשכה.

צְפוֹנִית מַעֲרָבִית, בָּהּ יוֹרְדִים לְבֵית הַטְּבִילָה, באותה לשכה הכהן שלמדנו במשנה בתמיד שאם הוא נטמא הוא צריך ללכת במחילות שהיו מתחת לבית המקדש עד אל בית הטבילה, ושם היתה מדורה שמתחמם בה לאחר שהוא טבל ועלה והסתפג, היינו התנגב, וגם היא נקראת לשכת בית המוקד, אלא שזה לשכת בית המוקד הקטן, והיא פתוחה לבית המוקד הגדול.

הרי שלמדנו את הסדר של אותם ארבע לשכות שהיו בבית המוקד, ולמדנו שלשכת הטלאים היתה במערבית דרומית.

ומביא כבר הרא״ש מהגמרא ביומא דף ט״ו ע״ב, ששואלת שבמשנה בתמיד כתוב שלשכת הטלאים היתה במקצוע צפונית מערבית, ולא במערבית דרומית כפי שכתוב שם.

ועוד שאלה, שדרומית מזרחית כתוב אצלנו שהיתה שם לשכת לחם הפנים, ואילו במשנה בתמיד מוזכר לשכת לחם הפנים, הרביעית ללשכת הטלאים, ואם לשכת הטלאים היא במקצוע צפונית מערבית, ותתחיל להקיף מדרך ימין מצפון למערב וממערב לדרום ומדרום למזרח, הרי שלשכת לחם הפנים שהיא הרביעית תמצא אותה במקצוע צפונית מזרחית.

הרי שיש שתי קושיות מהמשנה בתמיד על המשנה אצלנו במדות.

ועונה שם הגמרא, שלשכת הטלאים הייתה עשויה באורך, שמי שהיה בא מצד צפון היה נדמה לו שזה בדרום, ומי שבא מצד דרום נדמה לו שזה בצד צפון, ואז היא היתה נראית באמת בשתי המקצועות, דהיינו בשתי הפינות, כי היא היתה ארוכה, אבל הגמרא מסיימת שם, מסתברא שבאמת היא היתה במערבית דרומית, כלומר קרובה יותר לדרום מאשר צפון.

ובענין היכן היה מקומה של לשכת לחם הפנים, על זה מפרשת הגמרא שם (כפי שמביא כל זאת המפרש בפירושו), שהתנא אצלנו במסכת מדות מונה את הלשכות בדרך ימין, שהרי הוא מונה אותם מדרום למזרח וממזרח לצפון ומצפון למערב ומערב לדרום, זה בדרך ימין, שאם באים להקיף את הבית מסביב הוא מקיף אותו דרך ימין מבחוץ, כך הוא סדר ההיקף, ולכן לחם הפנים נמנה לשכה שניה בקרן דרומית מזרחית, והתנא במסכת תמיד הוא מונה את הלשכות כשהוא מקיף להיפך בדרך שמאל, ולשכת הטלאים היא במקצוע דרומית מזרחית, ואם הוא יתחיל ללכת לצד שמאל אז הוא ימצא את הלשכת לחם הפנים רביעית, איפוא, באותו מקום במקצוע מזרחית דרומית שהוזכר אצלנו במשנה, כך תירצה הגמרא ביומא כפי שהביא זאת כאן הרא״ש.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ל״ד ע״ב

משנה ז

שְׁנַיִם שְׁעָרִים הָיוּ לְבֵית הַמּוֹקֵד, אותה לשכה בית המקודש היו לה שני שערים, אֶחָד פָּתוּחַ לַחֵיל, וְאֶחָד פָּתוּחַ לָעֲזָרָה. ולכן אותה מחצית שהיתה בעזרה יש לה קדושת עזרה, ואותה מחצית של בית המוקד שבנויה בחול יש לה רק קדושת הר הבית, כי זהו הכלל, לשכה לא חשוב היכן היא בנויה, אפילו בהר הבית, אם היא פתוחה לעזרה יש לה קדושת עזרה, ואפילו אם היא בנויה בעזרה, אם היא פתוחה לחול יש לה קדושת הר הבית, אבל זו שפתוחה גם לכאן וגם לכאן, אז אותה מחצית לשכה הנמצאת בעזרה נמשכת אחרי הפתח של העזרה להיות קודש בקדושת העזרה, ואותה מחצית הלשכה הנמצאת בהר הבית ולא בעזרה, נמשכת אחרי הפתח הפתוח לחיל להר הבית, ליחשב רק בקדושת הר הבית, וכפי שהאריך בזה המפרש להוכיח שכך היתה לשכת הגזית וכך היתה גם לשכת בית המוקד, ולכן פירש שם המפרש שאפשר לעשות פייס באותה מחצית של לשכת בית המוקד הנמצאת בעזרה, כי יש בה קדושת עזרה.

אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, זֶה שֶׁהָיָה פָּתוּחַ לָעֲזָרָה, אותו שער שפתוח מבית המוקד לעזרה, פִּשְׁפֵּשׁ קָטָן הָיָה לוֹ דהיינו שער קטן בתוך השער הגדול, שכשלא רצו לפתוח את כל השער הגדול היה עשוי שער קטן בתוך שער הגדול הזה שאפשר לפתוח וממנו אפשר ליכנס לעזרה, שֶׁכּוֹפֵּף בפשפש הקטן הזה, נִכְנָסִין לִבְלוֹשׁ אֶת הָעֲזָרָה, כפי שלמדנו בפרק א׳ ממסכת תמיד, שהיה הממונה לוקח את המפתח, פותח את הפשפש, נכנס מבית המוקד לעזרה כששתי כתות כהנים מהלכות עמו, אלו הולכות באכסדראות שבצדי העזרה מצד מזרח, ואלו מקיפים באכסדראות שמצד מערב, לבלוש דהיינו לחפש בעזרה לראות האם הכלי שרת כולם נמצאים במקומן, וכך היו מהלכים עד שמגיעים למקום של עושי חביתין, הגיעו, היו אומרים קבוצה אחת לקבוצה שניה, שלום הכל שלום, כלומר כל כלי שרת מצאנו אותם במקומם בשלום, וזה נקרא לבלוש, שפירושו לחפש.

משנה ח

בֵּית הַמּוֹקֵד, כִּפָּה.

בפירוש בית המוקד כיפה נחלקו הראשונים, כפי שנתבאר גם במסכת תמיד, המפרש לשיטתו כפי שהסברנו לעיל, שמקום שמירת הכהנים חייב להיות בדווקא למעלה במקום גבוה, אז בשלושה מקומות שהכהנים שומרים, בשער הניצוץ היתה עלייה בנויה על גביו, בבית אבטינס היתה עלייה בנויה על גביו, הרי שהכהנים עומדים במקום גבוה, אבל בבית המוקד לא היתה בנויה עלייה על גבה.

ושם במסכת תמיד הבאנו מדברי הראב״ד שאי אפשר היה לבנות עלייה, שאם תעשה תקרה של עץ, היא תשרף מכח האש והמדורות שדולקות תמיד בבית המוקד, ואם תעשה תקרה של אבן, הרי שוב לא יהיה מקום שמירת הכהנים יחד עם מקום שמירת הלוים, כפי שהאריך בזה, כך שבבית המוקד לא היתה עלייה.

לכן מפרש המפרש במסכת תמיד, שבית המוקד כיפה, הכוונה באת בית המוקד בנו על כיפה גבוה, כדי שמקום השמירה של הכהן בבית המוקד יהיה במקום גבוה.

אבל הרמב״ם והברטנורה, שניהם בכלל לא הזכירו שיש צורך שהכהנים ישמרו במקום גבוה, כפי שהזכיר את זה כבר החפץ חיים בליקוטי הלכות בתחילת מסכת תמיד, שם הבאנו את דבריו, שכל החילוק הוא שהמקום של בית המוקד בו שומר הכהן נמצא בעזרה, ולכן יש חשיבות למקום הזה, אז הם מפרשים שבית המוקד כיפה הכוונה שהמבנה של בית המוקד היה עשוי כמין כיפה, שזה מבנה כעין קשת, אבל זה היה בנוי על הארץ.

וּבַיִת גָּדוֹל הָיָה, בית המוקד הזה היה בית גדול, מֻקָּף רוֹבְדִין שֶׁל אֶבֶן, רובדים היינו שורות אבנים, כמו איצטבאות היה מסביב לכותלי בית המוקד כלפי פנים, של אבני גזית שהיו משוקעות בכותל, ויוצאות מן הכותל לתוך בית המוקד לצד הקרקע, והאבן התחתונה היתה ארוכה לדוגמה עשר אמות, וזו שעל גביה רק שמונה אמות, והרי שנוצרה מדריגה בין האבן התחתונה שיש לה שתי אמות יותר מאשר האבן העליונה, וכן הלאה אבנים עוד יותר קצרות שהיו יוצאות מן הכותל, ואז היה נעשה כעין מעלות, דהיינו כעין מדריגות, זו על גב זו, וְזִקְנֵי בֵית אָב יְשֵׁנִים שָׁם, הרי אנחנו יודעים שכל שבוע היה משמר אחר של כהנים עובד את עבודת בית המקדש, והמשמר היה מחולק לששה בתי אב לדעה אחת, כנגד ששת ימי החול, ולדעה שניה לשבעה בתי אב, שגם ליום שבת היה בית אב מיוחד, וזה שחולק סובר שביום השבת עבדו כל הבתי אב, ועכ״פ בית אב זה חלק מהמשמר שתפקידו לעבוד את העבודה ביום זה, אז הזקנים של אותו בית אב שלמחרת אמורים לעבוד את העבודה בבית המקדש, הם היו ישנים שם על אותם איצטבאות, אלא שגם בזה נחלקו המפרשים, בפירושו של הברטנורה על אותם רובדים עצמם דהיינו על המדריגות האלו הם היו יושנים, ואילו לפירושו של המפרש, הרובדים הם מדריגות לעלות אל האיצטבא העליונה ששם היה מקום כניסה בחומה, שאדרבה החומה היתה נכנסת שיהיה מקום כמו מיטה ששם הם יוכלו לשכב, **וּמַפְתְּחוֹת הָעֲזָרָה בְּיָדָם המפתחות של העזרה היו בידם, פירוש ברשותם, ואין הפירוש בידם ממש, כפי שנלמד במשנה הבאה היכן בדיוק היה מקום המפתחות, וּפִרְחֵי כְהֻנָּה אִישׁ כִּסְתּוֹ בָּאָרֵץ,** כַּסתו מלשון כר וכסת, **פירחי כהונה הם הצעירים, בחורים שמתחיל שער זקנם לפרוח.**

ואומר הברטנורה שהם השומרים, כי לדעת הברטנורה פירחי כהונה אלו הם הכהנים השומרים בבית המוקד, וכשהם רצו לנוח ולישון, לא היה להם מטות לישון, כי אין זה דרך ארץ להכניס מטות, ולא היה להם מקום ברובדים, אלא אדרבה הם יושנים ושוכבים בארץ כדרך ששומרי חצרות המלכים עושים, ולכן הם נשכבו על הכסת.

ועל אף שאם הם השומרים, איך הם רשאים לישון, כבר הארכנו בזה במסכת תמיד, מדברי המשנה למלך בפרק ח׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ו׳, שבודאי הכהנים ששומרים לא היו חייבים הם עצמם כל כהן לשמור את כל הלילה, היה להם משמרות של שמירה שהיו מתחלפים ביניהם, וכשהשומר הזה היה גומר את המשמרת שלו הוא היה הולך לישון, וכשהוא יושן אז יושן איש כסתו בארץ.

ובמסכת תמיד הבאנו מדברי התפארת ישראל שם, שהזכיר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לפרש בזה את הגמרא בברכות דף ג׳ שאומרת כשם שיש משמרות מתחלפות של כתות מלאכים האומרים שירה בשמים, כך יש משמרות מתחלפות בארץ, והסביר זאת התפארת ישראל שהכוונה לאותם משמרות של כהנים ששומרים בבית המקדש, וכך שהפירחי כהונה על אף שהם השומרים השומרים בבית המוקד, הרי שהם רשאים לישון כשהוא מסיים את המשמרת שלו, ואז הוא יושן איש כסתו בארץ.

ושם במסכת תמיד גם הבאנו מחלוקת בראשונים האם הפירוש בכר וכסת הוא, שכר זו אותה כרית מה שאנחנו קוראים שמונח מתחת לראש, והכסת זה מצעים שמתחת לגוף, או להיפך, שכר זה המצע הגדול שמתחת לגוף, והכסת הוא המצע הקטן שמתחת לראש, וכסתו בארץ גם בזה תלוי בפירושי הראשונים מה זה כר ומה זה כסת.

משנה ט

וּמָקוֹם הָיָה שָׁם בבית המוקד, ברוחב אַמָּה עַל אַמָּה, וְטַבְלָא שֶׁל שַׁיִשׁ, וְטַבַּעַת הָיְתָה קְבוּעָה בָּהּ, באותה אמה על אמה היתה טבלה של שיש שמכסה את המקום הזה, וטבעת היתה קבועה בתוך הטבלא הזאת, שעל ידי הטבעת היו מרימים את הטבלא או מחזירים אותה, דהיינו שהיו מטלטלים אותה על ידי הטבעת הזאת, וְשַׁלְשֶׁלֶת שֶׁהַמַּפְתְּחוֹת הָיוּ תְלוּיוֹת בָּהּ, וכמו כן מהצד השני של הטבלא, דהיינו מהצד המכסה, היה שם שלשלת שתלויה, ובשלשלת הזאת היו המפתחות, ומתחת לאותה טבלא היה כמין בור קטן, כמין גומא מרובעת, שהשלשת והמפתחות תלוים בתוך הגומא הזאת, הִגִּיעַ זְמַן הַנְּעִילָה כשהיה צריך לנעול את שערי העזרה, הִגְבִּיהַּ אֶת הַטַּבְלָא בַּטַּבַּעַת כפי שהסברנו שהטבעת עשויה שבה תופסים להגביה את הטבלא הזאת, וְנָטַל אֶת הַמַּפְתְּחוֹת מִן הַשַּׁלְשֶׁלֶת הרי הוא מרים אותה והשלשת עם המפתחות היא בצד השני של הטבלא, והוא מוריד את המפתחות, וְנָעַל הַכֹּהֵן מִבִּפְנִים, וּבֶן לֵוִי יָשַׁן לוֹ מִבַּחוּץ, הכהן נועל את השער מבפנים, ואילו הבן לוי נשאר מבחוץ.

וכאן הברטנורה גורס ״יושב לו מבחוץ״, שהוא יושב מחוץ לשער העזרה, או גם ישן לו מבחוץ, וכפי שפירשנו שגם אצל הלוים הם יכולים להחליף את המשמרות, שם הבן לוי כשהוא מסיים את המשמרת הוא יושן, מפרש כאן הברטנורה, וזו דעת הברטנורה שסובר כדברי אלו הסוברים שבכל מקום שהכהנים שומרים גם הלוים צריכים לשמור, ובמקום של שער הניצוץ ובית אבטינס שם הכהנים שומרים למעלה בעליות, הלוים שומרים למטה, ובית המוקד שלדעת הברטנורה לא היה לו כיפה ועלייה, אלא רק היה עשוי כיפה על הארץ, גם כאן הכהן שומר מבפנים והבן לוי שומר מבחוץ, שלומדים מהפסוק ״וילוו עליך וישרתוך״ שהלוים בשמירה שלהם טפלים לכהנים, אז או שהכהן נמצא למעלה והבן לוי למטה, זה בבית אבטינס ובשער הניצוץ שיש עלייה ומקום שמירת הכהנים הוא למעלה ומקום שמירת הלוים באותם מקומות הוא למטה, כפי שיטה זאת שהזכרנו לעיל שגם הלוים שומרים בשלושה מקומות שהכהנים שומרים, ואילו בבית המוקד שלדעת הברטנורה לא היה במקום גבוה, הרי שהכהן שומר מבפנים והבן לוי מבחוץ, אז שוב מקום השמירה של הלוי הוא טפל למקום השמירה של הכהן שהוא מבפנים בעזרה עצמה מקום יותר חשוב.

נָמַר מִלְּנָעוֹל כשסיים הכהן הנועל את שערי העזרה לנעול את שערי העזרה, הֶחֱזִיר אֶת הַמַּפְתְּחוֹת לַשַּׁלְשֶׁלֶת, וְאֶת הַטַּבְלָא לִמְקוֹמָהּ, הוא היה מחזיר את המפתחות לשלשלת שתלויה בטבלא, ואת הטבלא היה מחזיר אותה למקומה, נָתַן כְּסוּתוֹ עָלֶיהָ, יָשַׁן לוֹ, אז הוא נתן את כסותו עליה ויש לו, וזה מה שפירשנו שמפתחות העזרה בידם, פירושו ברשותם של אלו הישנים בבית המוקד.

אֵרַע קֶרִי בְּאֶחָד מֵהֶם אם אחד מאותם הכהנים נמצאים בבית המוקד נטמא בטומאת קרי, והרי שהוא לא יהיה ראוי לעבודה אפילו אם הוא יטבול, כי גם טבול יום אסור לו ליכנס לעזרה, והוא פסול לעבודה, יוֹצֵא וְהוֹלֵךְ לוֹ בְּמִסְבָּה הַהוֹלֶכֶת תַּחַת הַבִּירָה, מסיבה פירושו מחילה, שהמלכת תחת הבירה, הביא המפרש במסכת תמיד שם גם כן מובאת המשנה הזאת, שיש שני פירושי במלה בירה, שנחלקו בה ר׳ יוחנן וריש לקיש, האם כל הר הבית כולו נקרא בירה, או שמקום מיוחד הוא הנקרא בירה, ואם כן גם כאן אומר הברטנורה לפרש, שכל המקדש קרוי בירה, כי כתוב ״אל הבירה אשר הכינותי״, והיתה מנהרה מתחת למקדש, שהמנהרה הזו היתה מובילה אל בית הטבילה למקום שטובלים בו, **וְהַנֵּרוֹת דּוֹלְקִים מִבָּאן וּמִבָּאן כדי שיראה היכן ללכת, עַד שֶׁהוּא מַגִּיעַ לְבֵית הַטְּבִילָה, ושם הוא טובל, ומפני שהיה בעל קרי לא היה רשאי להלך דרך העזרה, כי בעל קרי אסור לו ליכנס בעזרה, אלא היה יכול ללכת רק דרך המחילות, שהרי קי״ל שמחילות לא נתקדשו, שאפילו המחילות שהיו מתחת לעזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה, ולכן יכול היה ללכת באותן מחילות עד הוא מגיע לבית הטבילה.**

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב אוֹמֵר, בְּמִסְבָּה הַהוֹלֶכֶת תַּחַת הַחֵיל, יוֹצֵא וְהוֹלֵךְ לוֹ בְּטָהֳרִי, הוא היה הולך במסיבה, דהיינו במחילה ההולכת תחת החיל, ושם הוא היה יוצא, ולא חוזר לבית המוקד, כיון שהוא טבול יום, אז הוא היה יוצא משער טדי שלמדנו שהוא היה השער שבצפון הר הבית, וגם הזכרנו שלדעת ר׳ אליעזר בן יעקב משמש השער הזה ליציאתם של בעלי קרי, וטדי זה לשון צניעות, כי דווקא בשער הזה שאין בו עוברים ושבים שם הוא היה יוצא.

אבל אין ההלכה כר׳ אליעזר בן יעקב, אלא כפי שלמדנו בתחילת מסכת תמיד, שם מבואר דעתם של חכמים שלאחר שהוא טבל הוא בא וישב לו אצל אחיו הכהנים בבית המוקד, עד שהשערים נפתחים, ואז הוא יוצא והולך לו, שאע״ג שטבול יום אסור לו ליכנס לעזרת נשים כי זה מחנה לויה, שכך גזרו מדרבנן לאסור עליו ליכנס למנחה לויה, ואיך הקילו בו שיבוא ליכנס ולחזור אל בית המוקד לשבת עם אחיו הכהנים.

אז הבטנורה כאן מתרץ, לזה הקילו לפי שנטמא מבפנים, שהרי מכיון שמדאורייתא מותר לו לטבול יום ליכנס למחנה לויה, וכל האיסור אינו אלא מדרבנן, שאסרו לו ליכנס לעזרת נשים, אז אסרו את זה למי שכבר היה טבול יום והוא בא עכשיו ליכנס, אבל מי שכבר נמצא בפנים לא גזרו עליו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לצאת.

ושם במסכת תמיד הרא״ש הביא עוד תירוצים, האחד שלא החמירו בכל הר הבית, ולא גזרו אלא על החיל ועל עזרת נשים, שהם השער המשמש כניסה ויציאה, לעשות הרחקה לטמאים שלא יקרבו שם, אבל על שאר מחנה לויה לא גזרו, כך הביא הרא״ש בתמיד דף כ״ו בשם ר״י, ואת מה שהסברנו בשם הברטנורה אצלנו במשנה, הסביר את זה הרא״ש שם משמו של רבינו תם, שמכיון שזה לא היה אלא מעלה מדרבנן לכן לא גזרו רק שלא יכנס, אבל אם הוא מבפנים אינו זקוק לצאת.

הדרן עלך בשלשה מקומות

פרק שני – הר הבית

- דף ל״ד ע״ב

משנה א

הַר הַבַּיִת הָיָה חֲמֵשׁ מֵאוֹת אַמָּה עַל חֲמֵשׁ מֵאוֹת אַמָּה, האורך של הר הבית היה חמש מאות, והרוחב שלו היה חמש מאות אמה, וזה נלמד שהוא נקרא ״הר״ על שם הפסוק ״נכון יהיה הר בית ה׳ בראש ההרים״, ומה שההיקף שלו היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, אומר הרא״ש בפירושו שלומדים את זה ממה שכתוב בפסוק לגבי המשכן, ״אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים״, כי מה היא המשמעות של ״בחמשים״, מלמד שחצר המשכן היתה אחד חלקי חמשים מהר הבית, ואם זה מאה על חמשים, אז תכפיל את זה בחמשים ויהיה לך במדת מרובע חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, ובתוך ההיקף הזה של הר הבית היתה העזרת נשים, והחיל כפי שהמשנה תפרש בהמשך, שם היה ההיכל, וקודש הקדשים, העזרה, הכן נמצא בתוך החמש מאות אמה האלו של הר הבית.

ומפרשת המשנה, רֻבּוֹ מִן הַדָּרוֹם רובו של הר הבית, דהיינו רוב השימושים של הר הבית, הלשכות והמבנים שהיו בהר הבית, רובו היה מן הדרום, שֶׁנִּי לוֹ מִן הַמִּזְרָח השימוש במשנה מעלה, דהיינו המקום השני בשימוש, היה מצד מזרח, שְׁלִישִׁי לוֹ מִן הַצָּפוֹן, מְעוּטוֹ מִן הַמַּעֲרָב, ומסבירה המשנה, מָקוֹם שֶׁהָיָה רֹב מִדָּתוֹ, שָׁם הָיָה רֹב תַּשְׁמִישׁוֹ, ההיכל וקדש הקדשים דהיינו הבית המקדש בעצמו, לא היה בנוי באמצע הר הבית, אלא היה בנוי הרבה יותר לצד המערבי, כך שנשאר בצד המזרחי יותר מקום מאשר בצד המערבי, ולכן שם היה מקום להשתמשות בהר הבית יותר מאשר בצד המערבי, וכמו כן המרחק שהיה מחומת הר הבית לחומת העזרה שלצד דרום היה מרחק יותר גדול מאשר מצד מזרח, כך שלרוב מדתו שם היה רוב תשמישו, והמרחק הגדול ביותר היה מהחומה הדרומית של הר הבית לחומה הדרומית של העזרה, ולכן שם רובו מן הדרום, ואחריו המרחק שבין חומה מזרחית של הר הבית לחומה מזרחית של העזרה, והשלישי המרחק שבין החומה צפונית של הר הבית לחומה צפונית של העזרה, והמיעוט מן המערב שם היה המרחק הקטן ביותר.

משנה ב

כָּל הַנִּכְנָסִין לְהַר הַבַּיִת, נִכְנָסִין דֶּרֶךְ יָמִין, וּמַקִּיפִין וְיוֹצְאִין דֶּרֶךְ שְׂמֹאל, כל מי שנכנס להר הבית בשערים שלמדנו בפרק הקודם שהיו שערים להר הבית בהם נכנסים, אז הוא נכנס ומקיף בדרך ימין, וכשהוא יוצא הוא יצא בדרך שמאל.

מסביר הברטנורה, כגון אדם הנכנס דרך שערי חולדה הנמצאים בדרום הר הבית שהם מן הימין, הוא מקיף והולך ויוצא דרך השער שנמצא בצפון שהוא שער טדי.

ושואל עליו התוי״ט, הרי למדנו במשנה בפרק א׳ משנה ג׳, ששער טדי לא היה משמש כלום, ואם כדברי הברטנורה שמי שנכנס דרך שערי חולדה יוצא דרך שער טדי, הרי ששער טדי משמש ליציאה לא פחות מאשר שערי חולדה משמשים לכניסה, ולמה שער טדי אומרת המשנה שאינו משמש כלום, אדרבה, בדרום שערי חולדה היו שני שערים, נמצא שאלו הנכנסים להר הבית מתחלקים, חלקם נכנסים בשער זה וחלקם בשער השני, ואילו היוצאים כולם יוצאים משער טדי, אז הרי שבשער טדי משמש ליותר אנשים ליציאה מאשר שערי חולדה כל אחד מהם לכניסה.

ומביא התוי״ט מהרמב״ם בפירושו, שפירש שמי שנכנס לדוגמה משער שושן, שזה השער המזרחי של הר הבית, הוא לא הולך על חולדה, אלא הוא פונה לצד שער טדי, שמכיון שהוא צריך לפנות ולהקיף בדרך ימין אז כשהוא פונה הוא צריך לפנות לימין שזה הצפון, כי הרי אדם הנכנס ממזרח כשהם פנים שלו למערב, הצד הימין שלו הוא לצד צפון, ולכן הוא לא פונה לשערי חולדה או לשער טדי, כך אומר הרמב״ם בכל שאר הנכנסים, כך שדברי הברטנורה שהזכיר את שער טדי כמקום ליציאה למי שיוצא לאחר שנכנס משערי חולדה, אומר על כך התוי״ט שאין הדברים נכונים, ואין כאן יציאה כלל לשער טדי, אלא לסימן בעלמא נקט הרמב״ם את שער טדי, לומר לך שהנכנס בשערים צריך לפנות מצד ימין.

ומה שכתוב ומקיפים ויוצאים דרך שמאל, מתפרש לפי זה שלאחר שהוא רוצה לצאת הוא יוצא בשער שהיה מצד שמאל שלו כשהוא נכנס, ואם אחד נכנס בשער שושן שבמזרח הר הבית למדנו פונה בכניסתו לצפון, מסובב דרך המערב, ויוצא דרך שער דרום, כדי שלא יצטרך להפוך את אחוריו להיכל, כך הסביר התפארת ישראל, וכן כל הנכנס בשאר השערים.

והרא״ש בפירושו פירש, שהנכנסים להר הבית נכנסים דרך ימין, שאדם הנכנס להר הבית ויש לו מטרה מסויימת שהוא צריך להגיע אליה שיש לו עסק בהר הבית באותו מקום שהוא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

צריך ללכת לשם, אפילו אם המקום הזה יהיה לו יותר קרוב אם הוא יפנה מיד לצד שמאל, הוא יהיה קרוב יותר לאותו מקום, אין לו רשות לפנות לשמאלו כדי להתקרב לאותו מקום, אלא צריך הוא לפנות דרך ימין, ולהקיף סביב סביב עד שיגיע לאותו מקום, ואז הוא יוצא דרך שמאל לכניסתו, אבל תמיד כשהוא מהלך בהר הבית הוא מהלך בימין, גם ביציאתו וכניסתו הוא הולך תמיד בימין, וטעם הדבר אומר הרא״ש, זה מהכלל הידוע שלומדים אותו מים שעשה שלמה, שכל פינות שאתה פונה, אם בזה בעזרה, אם זה בהר הבית, כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין.

חוץ מִמִּי שֶׁאֵרְעוֹ דָּבָר, כפי שהמשנה תפרש אם הוא אבל או מנודה, שֶׁהוּא מַקִּיף לִשְׂמֹאל, שהוא הולך הפוך ממה שכל הנכנסים, שהוא נכנס ופונה לצד השמאלי, וממילא כששואלים אותו [מַה לְּךָ מַקִּיף לִשְׂמֹאל], שהרי כולם רואים שהוא נכנס ומקיף לצד שמאל שונה משאר האנשים הנכנסים להר הבית, אז הוא עונה, שֶׁאֲנִי אָבֵל, ואז אומרים לו הַשּׁוֹכֵן בַּבַּיִת הַזֶּה יְנַחֶמְךָ, הרי זה שבזה שהוא הקיף בדרך שמאל הוא הביא לידי כך שינחמו אותו ויברכו אותו, וכלל נקוט בידינו שכל מי שיש לו צער יודיע צערו לרבים, ורבים יתפללו עליו, וגם כאן בזה שהוא הולך לצד שמאל הוא מודיע שקרה לו איזה שהוא דבר, ואז כששואלים אותו הם יודעים לברך אותו, ואם הוא עונה להם שֶׁאֲנִי מְנֻוֶּה, שנידו אותו, אז אומרים לו הַשּׁוֹכֵן בַּבַּיִת הַזֶּה יִתֵּן בְּלִבָּם וְיקָרְבוּךָ, יתן בלבם של חבריך שנידו אותך לקרב אותך חזרה, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר.

אָמַר לוֹ רַבִּי יוֹסֵי, עֲשִׂיתָן כְּאִלּוּ עָבְרוּ עָלָיו אֶת הַדִּין, הרי בזה שאתה אומר שכך צריך להגיד לו, עשית את חביריו של אותו אדם כאילו הם עוותו עליו את הדין ונידו אותו שלא כהלכה, ואין אתה יכול לומר שכך נברך אותו, אֶלָּא כך צריך לומר לו, הַשּׁוֹכֵן בַּבַּיִת הַזֶּה יִתֵּן בְּלִבָּךְ, וְתִשְׁמַע לְדִבְרֵי חֲבֵרֶיךָ, וְיקָרְבוּךָ, שמזה משתמע שהוא זה שנהג שלא כשורה ועשה שלא כדין, והם נידו אותו כהלכה, והוא זה שצריך לעשות תשובה, ואז מתפללים עליו שהשוכן בבית הזה יתן בלבך ותשמע לדברי חבריך, ואז הם יחזרו ויקרבו אותך.

ורע״א על המשניות, מציין לדברי המגן אברהם בסימן תרנ״א ס״ק כ״ה, וזו טעות כי זה בס״ק כ״א, שם המגן אברהם דן בנוגע לאופן של הנענועים שצריך לנענע בלולב, שלפי דעת המחבר צריך תמיד להקיף בדרך ימין, וכפי שהאריך שם גם בט״ז בענין זה שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין, ודן בזה המגן אברהם, מה דינו של איטר יד, אדם שהוא שמאלי, האם הוא מקיף בדרך ימין כפי שהוא ימין של כולם, או שמא כיון שהוא איטר והיד שמאל שלו היא הימנית אצלו, אז הוא מקיף בדרך שמאל של עצמו שהיא הימין שלו, והמגן אברהם הוכיח את זה מהמשנה שלנו, כיון שכתוב אצלנו במשנה שמי שמקיף לשמאל שואלים אותו מה לך מקיף לשמאל, הרי בהכרח שגם איטר יד כשהוא נכנס להר הבית אז הוא נכנס ומקיף בדרך ימין של כל העולם, ולא מצד שמאל של עצמו שזה אצלו ימין, אלא בדרך ימין של כל העולם, שהרי אחרת איך אפשר לשאול את מי שמקיף לשמאל ״מה לך מקיף לשמאל״, אולי פשוט לפי שהוא איטר יד לכן הוא מקיף לשמאל, אלא בהכרח שהכלל של כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין נאמר בכל אדם, גם באיטר יד, שגם הוא צריך להקיף ולפנות לצד ימין שהוא ימין כל אדם, ולא לצד ימין שהוא ימין של עצמו שזה הצד שמאל של כל אדם, וכמו כן גם מעצם הדין שאמרנו ששואלים רק את מי שמקיף רק מצד שמאל, למה לא נשאל את מי שמקיף מצד ימין שמא הוא איטר יד והוא מקיף לצד ימין בגלל שאירע לו דבר, אלא בהכרח שכולם שנכנסים להר הבית מקיפים דרך ימין, היינו דרך ימין של כל אדם, גם מי שהוא איטר יד, ומכאן פוסק המגן אברהם שגם איטר יד צריך לעשות את הנענועים שמנענעים את הלולב בדרך של מקיפים בדרך ימין בצד ימין כמו כולם, כי הכלל הוא שפניות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין פירושו לימין של כל אדם.

- דף ל״ה ע״א

משנה ג

לִפְנִים מִמֶּנּוּ היינו יותר לפנים מחומת הר הבית, שהרי עד עכשיו למדנו את ההיקף של חומת הר הבית, שזה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, זה היה מקום הר הבית, והיה כולו מוקף חומה מסביב, לפנים מן החומה, סוֹרֵג גָּבוֹהַּ עֲשָׂרָה טְפָחִים, סורג זה כמו סורגים, דהיינו מחיצה שהיא עשויה נקבים נקבים, והביא על כך הברטנורה את הלשון של המשנה מיטה המסוגרת בחבלים, והיו עושים את המחיצה הזאת מדפי עץ ארוכים וקצרים שמרכיבים אותם זו על זו באלכסון, והסורג הזה היה גבוה עשרה טפחים.

ומסביר כבר התוי״ט בשם הראבי״ה, שהסורג הזה היה מקיף לכל הצדדים של הר הבית, למזרח, לצפון למערב, ולדרום, וכמו כן החיל שנלמד בהמשכה של המשנה, גם הוא היה מכל צידי הר הבית, שהרי יש עשר קדושות זו למעלה מזו, ירושלים מקודשת משער ערי ארץ ישראל, הר הבית מקודש משאר קדושת העיר ירושלים, וכן בהר הבית עצמו ישנם מעלות זו למעלה מזו, חיל מעל הסורג, וכן למעלה, כמבואר בפרק א׳ של מסכת כלים, ולכן מסתבר שכל אלו שנמנו כאן במשנה שיש סורג מלפנים של חומת הר הבית וכן חיל שנלמד לקמן, כל זה היה מסביב סביב לכל הצדדים של הר הבית.

וּשְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה פְּרָצוֹת הָיוּ שָׁם, היו שם שלוש עשרה פרצות בסורג הזה, שֶׁפְּרָצוּם מַלְכֵי יָוָן, מלכי יון פרצו שם שלוש עשרה פרצות, חָזְרוּ וּגְדָרוּם כשהחשמונאים ניצחו את מלכי יון הם חזרו וסתמו וגדרו את הפרצות שפרצו היוונים בסורג הזה, וְנָזְרוּ כְּנֶגְדָּם שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה הִשְׁתַּחֲוָיוֹת, שכשהוא מגיע כנגד כל פרצה ופרצה שזכו לגדור אותה, הוא משתחוה, ומודה להקב״ה על אבדן מלכות יון.

ואומר כאן הרא״ש בפירושו, שהמשנה רק פירשה שהסורג היה גבוה עשרה טפחים, אבל המשנה לא פירשה מה המרחק המבדיל בין חומות הר הבית לבין הסורג, וגם לא נתפרש הטעם למה הוצרכו לעשות את הסורג הזה, ואין טעם לצורך הסורג, כי אין תוספת מעלת הקדושה מן הסורג ולפנים, כי מחומות הר הבית עד החיל הכל קדושה אחת, אם לא שהסורג הזה היה נעשה לנוי.

אבל מביא הרא״ש, מצאתי כתוב שעשו את הסורג להיתר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

טלטול בשבת, אומר על זה הרא״ש, שצריך לפרש על זה הטעם למה הוצרכו לסורג כדי שיוכלו לטלטל, למה לא הפסיקו החומות של הר הבית, משום שהחומות של הבית נבנו לפני שבנו שם את הבנינים והלשכות שהיו בפנים, הרי שהחומה הזו הוקפה, והיה זה הוקף ולבסוף פתח, קודם הקיפו חומה ולאחר מכן בנו שם את הבנינים, וחומה ומחיצה כזאת אינה חומה ומחיצה להתיר טלטול בתוכה, ולכן אחרי שכבר נעשו הבנינים נעשה הסורג להקיף את הר הבית לדירה, ואז זה פתוח ולבסוף הוקף, שבזה מועילה המחיצה של הסורג שיוכלו לטלטל בפנים.

והכסף משנה בפרק ה׳ מהלכות בית הבחירה הלכה ג׳, הביא את דברי הרא״ש אלו, והמגיה שם כבר הקשה עליו, שלטלטול לא היה צריך שום דבר, שהרי מן התורה כל מה שהוא מוקף בארבע מחיצות הוא רשות היחיד גמורה, ומה שיש איסור מדרבנן לטלטל, הרי שבות במקדש לא גזרו, ולמה הוצרכו לסורג בשביל שיוכלו לטלטל, כך שואל המגיה על דברי הכסף משנה בשם הרא״ש, וכך גם הקשה התוי״ט, והוא שואל שכיון שמן התורה כל מה שמוקף בארבע מחיצות הוא רשות היחיד גמור, לא היה צורך לסורג בשביל להתיר טלטול, ואם כן מהו הטעם לסורג זה שבנו.

ומפרש התוי״ט, שזה היה לתת מקום והבדל בין העובדי כוכבים, בין גוים הנכנסים להתפלל בבבית ה׳ ובין ישראל, כפי שמבואר במסכת כלים פרק א׳ משנה ח׳, החיל מקודש ממנו, החיל שהיה לאחר הסורג הזה מקודש יותר מהר הבית, שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם, ולכן עשו את הסורג כמחיצה המבדלת שעד כאן יכולים הגוים ליכנס כשהם באים להתפלל, עד כאן בהר הבית, ולא לפנים מזה דהיינו לחיל, ומטעם זה מסביר התוי״ט מובן למה היונים פרצו את הפרצות שהם באו לפרוץ דווקא באותו סורג, מכיון שסורג זה נעשה להבדיל אותם מליכנס יותר פנימה, ולכן הם פרצו דווקא בסורג הזה, לכן כשחזרו ישראל וזכו לגדור את הפרצות שהיונים פרצו, תיקנו על כל גדר השתחויה להודות לה׳ כי טוב.

וכך אומר גם הגאון בביאור הגר״א על המשנה בקצרה, שהטעם למה פרצו היונים י״ג פרצות, לפי שעד שם היה מותר לעובד כוכבים ליכנס, ומשם ואילך אסור לעובד כוכבים ליכנס, לפיכך פרצו שם.

לִפְנִים מִמֶּנּוּ היינו מאותו סורג, חֵיל עֶשֶׂר אַמּוֹת, המקום הזה הנקרא חיל היה מקום פנוי באורך של עשר אמות, ומקום זה נקרא חיל.

ומה היא המשמעות של המלה חיל, כבר האריך בזה התוי״ט, שמשמע מדברי הרמב״ם שהחיל הוא חומה נמוכה, כמו שמשמע מלשון הפסוק (איכה ב׳ ח׳) ״ויאבל חיל וחומה״, אבל התוי״ט אומר שדברי הברטנורה נראים יותר שהחיל הוא לא חומה כלל, רק הסורג הבדיל את החיל מהר הבית, ולא נאמר שום גובה מה היה גובה של החיל, ואם חיל הוא מין חומה נמוכה, היתה המשנה צריכה לפרש מה היא הגובה של החומה הזאת הנקראת חיל, אלא ששם החיל הוא רק לאותו מקום שבין הסורג לעזרה, ומה שנאמר באיכה בקינות של ויאבל חיל וחומה, זה מדובר על החומה שהיתה סמוכה מאד לקרקע העזרה להחזיק את הקרקע שלא תפול ממנה האפרורית ותפול על החומה הגדולה, שזו מין חומה נמוכה שהיתה תומכת בחומה הגדולה, וזהו החיל, אבל זה לא החיל הזה שהוזכר כאן, שחיל זה היה קרקע ישרה באורך של עשר אמות שהבדיל בין הסורג להמשך הר הבית שמתחיל משם עזרת נשים כפי שנלמד בהמשך המשנה.

וּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מַעֲלוֹת הָיוּ שָׁם, היו שם שתי עזרה מדריגות, רוּם הַמַּעֲלָה חֲצִי אַמָּה הגובה של כל מדריגה היה חצי אמה, וְשִׁלְחָהּ חֲצִי אַמָּה, שלחה פירושו הרוחב, איפוא שמשניחים את הרגל עליה, רוחב המדריגה גם כן היה חצי אמה.

ומהשנה מפרשת, כָּל הַמַּעֲלוֹת שָׁהָיוּ שָׁם כל המדריגות שהיו שם, רוּם מַעֲלָה חֲצִי אַמָּה כל גובה של מדריגה היה חצי אמה, וְשִׁלְחָהּ חֲצִי אַמָּה והרוחב של מדריגה היה חצי אמה, חוּץ מִשֶּׁל אוּלָם, שנלמד לקמן שמעלות שבין האולם ולמזבח לא היו גובה חצי אמה ושילחה חצי אמה, אלא כפי שנלמד בפרק ג׳.

הרי שהחיל שהיה עשר אמות, שש אמות היה הגובה של כל השתים עשרה מדריגות, כי כל מדריגה היתה בגובה של חצי אמה וכיון שהם היו ברוחב של חצי אמה, אז הם לקחו שש אמות מהחיל, ונמצא שתחילת קרקע החיל היתה קרקע שוה ארבע אמות, ולאחריהם התחילו השתים עשרה מדריגות שבהם עולים, ועולים אם כן גובה של שש אמות ומתרחקים מרחק של שש אמות, ושם מגיעים לעזרת נשים.

ועכשיו כמו שהמשנה כבר אמרה שהמדריגות כולם שהיו שם היו באותו אופן של רום המעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה, כך מפרשת גם המשנה את הפתחים והכתלים שהיו בכל המקומות שגם הם היו שוים, ומי מהם היה היוצא מן הכלל.

כָּל הַפְּתָחִים וְהַשְּׁעָרִים שָׁהָיוּ שָׁם, בין אם זה היה בר הבית, ובין אם זה היה בעזרה, כולם היו גָּבְהָן עֶשְׂרִים אַמָּה הגובה של השער דהיינו חלל השער היה עשרים אמה, וְרָחְבָּן עֲשַׂר אַמּוֹת והרוחב של השער היה עשר אמות, חוּץ מִשֶּׁל אוּלָם, ששער הכניסה של האולם נלמד בפרק הבא שהגובה היה ארבעים אמה והרוחב היה עשרים מה, דהיינו חלל ריוח של פתיחה של כניסה כפול מכל השערים, שכולם גובה עשרים אמה ורוחב עשר, והוא היה גובה ארבעים ורוחב עשרים אמה.

כָּל הַפְּתָחִים שָׁהָיוּ שָׁם, הָיוּ לָהֶן דְּלָתוֹת, בכל הפתחים היו גם דלתות לסגירה, חוּץ מִשֶּׁל אוּלָם, שפתחו של האולם לא היה לו דלתות אלא רק פרוכת, כמו שלמדנו בסוף מסכת תמיד.

כָּל הַשְּׁעָרִים שֶׁהָיוּ שָׁם, הָיוּ לָהֶן שָׁקוּפוֹת, שקופות זה מלשון משקוף, אבן שמונחת על שתי המזוזות שמשני צידי השער, וזה אבן שמונחת עליהם כמו משקוף על המזוזות, וזה נקרא משקוף שהדלת שוקף עליו, היינו חובט בו ומכה, שזהו הלשון משקוף, כך פירש הברטנורה, חוּץ מִשַּׁעַר טָדִי, שזה השער שהיה בצפון הר הבית, שֶׁהָיוּ שָׁם שְׁתֵּי אֲבָנִים מֻטּוֹת זוֹ עַל גַּב זוֹ שם היה מלעלה מעל המזוזות שתי אבנים שמוטות ומושכבות באלכסון זו על גבי זו.

כפי שראינו בתחילת המסכתא בדברי הרא״ש בפירושו שלכן השער הזה נקרא טדי, כי טדי הוא מלשון גובה או מלשון

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

השתחויה, ששני אבנים אלו נראה הגובה שלהם בחוד שהם יוצרים יחד כשהם מושכבים באלכסון זו על זו כך /\, או משום שהאבנים נראית כמשחתות זו לזו, זה מה שהשער הזה היה שונה מכל השערים, בשתי אבנים מוטות זו על גב זו.

ולמה באמת השער הזה שנקרא שער טדי היה שונה מכל השערים, הסביר התפארת ישראל בפרק א', שזה היה לסימן למי שרוצה ליכנס או לצאת בצניעות במקום שאין רגל בני אדם מצויה שם לא מבפנים ולא מבחוץ, שהיה לו סימן היכר שזהו המשער המיוחד שאין לו משקוף אלא שתי האבנים מוטות זו על גב זו.

כָּל הַשְּׁעָרִים שָׁהָיוּ שָׁם, נִשְׁתַּנּוּ לִהְיוֹת שֶׁל זָהָב, בתחילה כשהם עלו מגלות בבל והם היו עניים, ולא היה באפשרותם לעשות שערים ודלתות של זהב, אז הם עשו אותם של נחושת, ולאחר מכן כשהעשירו אז נשתנו להיות של זהב, חוּץ מִשַּׁעַר נִיקָנוֹר שלא נשתנו להיות של זהב, מִפְּנֵי שֶׁנַּעֲשָׂה בְּהֶן נֵס.

כפי שהזכרנו לעיל מדברי הגמרא ביומא דף ל"ח, שאותו אדם ששמו ניקנור הלך להביא את הדלתות האלו מאלכסנדריה של מצרים, וכשהוא בא עם הדלתות האלו בספינה שבים, עמד עליו נחשול שרצה להטביע את הספינה, ועמדו והשליכו דלת אחת לתוך הים, וכשרצו גם להשליך את הדלת השניה, עמד ניקנור וכרך את עצמו עליה, ואמר שהוא לא ירשה אלא אם ישליכו אותו יחד עם הדלת, ולא השליכו, וכשהגיעו לנמל עכו, ונקנור היה מצטער מאד על אותה דלת שנזרקה לים, אז היתה הדלת שהשליכו לים מבצבצת מתחת לספינה, ולדעה אחת בגמרא בריה גדולה שבים בלעה את הדלת וחזרה והקיאה אותה על שפת הים, אז מכיון שנעשו נסים כאלו מופלגים בענינם של הדלתות האלו, לכן לא רצו חכמים לשנות אותם לזהב, אלא השאירו אותם כמות שהם היו שערים של נחושת.

וְיֵשׁ אוֹמְרִים שהטעם שלא הוחלפו גם את שערי ניקנור לשל זהב, היה מִפְּנֵי שֶׁנִּחְשְׁתָּן מַצְחִיב, מצהיב פירוש כמו מזהיב, דהיינו המראה של הנחושת ממנו היו עשויים שערי ניקנור היה דומה מאד לזהב, ולכן לא הוצרכו לעשות אותם של זהב.

משנה ד

כָּל הַכְּתָלִים שָׁהָיוּ שָׁם, בית הכתלים של חומות הר הבית, ושל חומות העזרה, הָיוּ גְּבוֹהִים, חוּץ מִכֹּתֶל הַמִּזְרָחִי, הכותל המזרחי דהיינו צד מזרח של הר הבית לא היה גבוה, והמשנה מסבירה את הטעם, שֶׁהַכֹּהֵן הַשּׂוֹרֵף אֶת הַפָּרָה עוֹמֵד בְּרֹאשׁ הַר הַמִּשְׁחָה, ומִתְכַּוֵּן וְרוֹאֶה בְּפִתְחוֹ שֶׁל הֵיכָל בְּשָׁעַת הַזָּיַת הַדָּם.

שריפת הפרה נעשית בהר המשחה, שזה הרה זיתים הנמצא בצד מזרח של העיר ירושלים, והכהן כשהוא עומד בהר המשחה עם הפנים למערב, הוא מתכוין ורואה מעל גובה ראש הכותל המזרחי, אז הוא יכול להסתכל דרך השערים שלפנים מן החומה הזאת של צד מזרח של הר הבית, דהיינו מלפנים החומה המזרחית של הר הבית, והשערים של הר הבית ומולם של העזרה היו מכוונים, שער המזרחי של הר הבית מול שער המזרחי של עזרת נשים, מול שער מזרחי של העזרה, מול שער המזרח של ההיכל, הפתח של ההיכל, וכך שהוא היה יכול להסתכל ממנו את הפתח של ההיכל בשעה שהוא מזה מדם פרה אדומה, כי כך כתוב בפסוק בפרשת חוקת, "והזה אל נוכח פני אהל מועד", ומכיון שהוא צריך שבשעת הזאת הדם הוא יוכל לראות את פתחו של ההיכל, היה הכרח לעשות את חומת הר הבית נמוכה כדי שיוכל להסתכל דרך השערים המכוונים זה כנגד זה מעל הכותל המזרחי, אבל אם הכותל המזרח היה גבוה, על אף שכל השערים מכוונים זה כנגד זה, וגם שער המזרחי של הר הבית הנקרא שער שושן מכוון כנגד השערים שמעליו בעזרה עד לפתחו של היכל, אבל לא היה יכול הכהן להסתכל דרך שער הפתוח של הר הבית מצד מזרח ולהסתכל אל פתח ההיכל, כי מכיון שהר הבית הוא בשיפוע, והקרקע נהייתי גבוהה יותר וגבוהה יותר, כך שההיכל עומד הרבה יותר גבוה מאשר רגלי הר הבית, אז עד שמגיעים לפתחו של היכל היה הגובה של קרקע הר הבית סותם שלא יוכלו לראות אפילו לא את האמה התחתונה של פתח ההיכל, כי האיסקופה, פירושו הסף של פתח ההיכל, היה יותר גבוה מהמשקוף של פתח הר הבית, כיון שמרגלי הר הבית עד לפתחו של ההיכל היה צריך הקרקע להיות גבוהה יותר בעשרים ושתים אמה, כפי שנעשה מיד את החשבון, ולכן הוצרכו שהחומה המזרחית לא תהיה גבוהה, ומכיון שהיא לא היתה גבוהה, יכול היה להסתכל אל תוך השערים שמאחורי חומת הר הבית, הוא היה מסתכל לתוכם מעל החמה של הר הבית, ואז הוא יכול לראות את פתח ההיכל את תחתיתו כשהוא פתוח.

ואת החשבון מביא כבר התוי"ט מדברי הגמרא ביומא, שם הגמרא האריכה בחשבון בדף ט"ז, ואמרה שהמשנה במסכת מדות היא אליבא דר' אליעזר בן יעקב, כפי שכבר הזכרנו כמה פעמים, והחשבון הוא כך, אדם הנכנס בשער שושן שזה השער המזרחי של הר הבית, שזה כניסה להר הבית, הוא הולך בקרקע ישרה עד שהוא מגיע לחיל, שהרי עד שתים עשרה המדריגות שבחיל אין לנו שום גובה של קרקע, כי הכל ישר בשוה, ושם יש לנו שתים עשרה מדריגות שהם שש אמות גובה, כי כל מדריגה היא בגובה חצי אמה, ויש שתים עשרה מדריגות, אז הגביה ההר בשש אמה, ואז הוא עומד כבר בעזרת נשים, והעזרת נשים אם כן גבוהה יותר בשש אמה מקרקע רגלי הכניסה להר הבית, והעזרת נשים היתה כולה קרקע שוה וחלקה, דהיינו בלי שהיא מגביהה, אבל בסיום העזרת נשים היו חמש עשרה מדריגות כפי שנלמד לקמן בפרק שלנו, שהיו חמש עשרה מעלות שבהם עולים מעזרת נשים לעזרת ישראל, שזו תחילתה של העזרה, הרי שוב חמש עשרה מעלות, וכל מעלה בגובה חצי אמה, הרי זה שבע וחצי אמות, והרי שקרקע העזרה כבר נהיה גבוה יותר מקרקע הכניה של הר הבית בשלוש עשרה אמות ומחצה, שש אמות שעזרת נשים גבוה יותר מהחיל, ועוד שבע וחצי אמות שעזרת ישראל היתה גבוה מעזרת נשים, ומעזרת ישראל אל עזרת הכהנים היו עולים בדוכן, שגובהו היה אמה, ועוד שלושה מעלות למעלה, שכל אחת מהן חצי אמה, הרי נוספו עוד שתי אמות ומחצה לגובה שעזרת כהנים גבוהה יותר מעזרת ישראל, ותוסיף על השלוש עשרה אמה ומחצה, יש לך כבר שש עשרה אמה, הרי שבעזרת כהנים כבר הגביהה הקרקע

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בשתים עשרה אמה יותר גבוה מהכניסה להר הבית, ואח״כ כל העזרה והמזבח ובין האולם למזבח הכל הולך בקרקע ישר, רק אחר כך יש שתים עשרה מעלות שבהם עולים אל האולם, ושוב השתים עשרה מעלות האלו הם כל מעלה בגובה של חצי אמה, אז הרי יש לנו עוד שש אמות, ועם השש עשרה הקודמים הרי שהגביה ההיכל והאולם עומדים בגובה של עשרים ושתים אמה למעלה מהכניסה של הר הבית.

והגובה של שער שושן שהוא שער המזרחי, כבר למדנו שהיה כגובה כל השערים, בסך הכל עשרים אמה, נמצא שאם חומה מזרחית של הר הבית היתה גבוה, דהיינו מעל השער היה גובה של כמה עשרות אמה מה שיותר גבוה החומה המזרחית של הר הבית, אלא הכהן ירצה להסתכל דרך השער הפתוח שנמצא במזרח הר הבית שהוא שער שושן, כמה יש לו להסתכל, הוא יכול להסתכל תוך העשרים אמה של השער, והרי העשרים אמה של השער האלו, הגובה של המשקוף הוא בעשרים אמה, והגובה של האיסקופא של סף ההיכל גבוה יותר מקרקע הכניסה של הר הבית עשרים ושתים אמה, הרי ששתי אמות למעלה מהמשקוף של שער שושן נמצא קרקע פתח ההיכל, ואיך הוא יוכל להסתכל אל תוך פתחו של ההיכל.

ולכן היה צריך שהכותל שהיה מעל שער שושן יהיה נמוך, כדי שיוכל להסתכל מעל הכותל המזרחי הזה, ואז הוא מסתכל דרך הפתחים שהיו מכוונים זה כנגד זה, שבזה הוא יכול להסתכל אל תוך שער ההיכל שהוא פתח אהל מועד לפחות בחלק התחתון של פתחו של היכל, ולכן הוצרכנו להעמיד שהמשנה היא אליבא דר׳ אליעזר בן יעקב, שכפי שנלמד לקמן במשנה ו׳ רק ר׳ אליעזר בן יעקב סובר שבין עזרת ישראל לעזרת כהנים היתה מעלה עם דוכן שזה גובה של שתי אמות ומחצה, וכך שקרקע ההיכל גבה בעשרים ושתים אמה, משא״כ לרבנן שסוברים שבין עזרת ישראל לעזרת כהנים לא היו שום מדריגות ולא היה שינוי בגובה של עזרת כהנים שהיא לא היתה יותר גבוה מעזרת ישראל, אז הרי יורדים שתי אמות ומחצה, ויש עדיין חצי אמה תחתונה של פתח ההיכל שממנה הוא יכול היה להסתכל דרך החצי האמה העליונה של שער שושן, שהרי לדברי חכמים אם אתה מוריד את השתי אמות ומחצה של המעלה שהיתה עם הדוכן בין עזרת כהנים לעזרת ישראל לדעת ר׳ אליעזר בן יעקב, ורבנן סוברים שלא היה כזה גובה, אז יורדים לך שתי אמות ומחצה מהעשרים ושתים, אז כמה היה פתח ההיכל דהיינו קרקעית פתח ההיכל הסף, כמה הוא היה יותר גבוה מהכניסה להר הבית, רק שתי אמות ומחצה, אז גם אם שער שושן היה גבוה עשרים אמה אז בחצי אמה העליון של שער שושן היה אפשר להסתכל בפתחים ובשערים המכוונים זה כנגד זה עד לראות את החצי אמה התחתון של פתח ההיכל, ורק אליבא דר׳ אליעזר בן יעקב שנוספים עוד שתי אמות ומחצה, ולדעתו קרקע פתח ההיכל נמצא עשרים ושתים אמה למעלה מקרקע כניסת שער המזרחי של הר הבית, לא יכלו להסתכל דרך השער ולראות את פתח ההיכל, ולכן הוצרכה החומה המזרחית של הר הבית הכותל המזרחי להיות נמוך יותר מכל הכתלים.

משנה ה

עֲזָרַת הַנָּשִׁים הָיְתָה אָרְכָּהּ מֵאָה וּשְׁלֹשִׁים וְחָמֵשׁ עַל רָחַב מֵאָה וּשְׁלֹשִׁים וְחָמֵשׁ, הרי אמרנו שבאותם שתים עשרה מדריגות שעולים מהחיל, מגיעים אל עזרת נשים, ועזרת נשים עדיין יש בה רק קדושת הר הבית, וזה לא חלק מהעזרה המקודשת בקדושת מחנה שכינה ששם אוכלים קדשי קדשים ושם שוחטים קדשים קלים, עזרת נשים כך שמה משום שעדיין אין בה קדושת עזרה של עזרת ישראל, ונשים אינם נכנסות לעזרה של עזרת ישראל רק בשעה שהם צריכות לעשות סמיכה על הקרבן או תנופה בקרבן שלהם, אז העזרת נשים היתה אורך דהיינו מן המזרח למערב מאה שלושים וחמש אמה על רוחב שזה מן הצפון לדרום גם כן מאה ושלושים וחמש אמה, **וְאַרְבַּע לְשָׁכוֹת הָיוּ בְּאַרְבַּע מִקְצֹעוֹתֶיהָ**, בארבע הפינות והמקצועות של עזרת נשים היו ארבע לשכות, **שֶׁל אַרְבָּעִים אַרְבָּעִים אַמָּה**, האורך היה של ארבעים אמה.

והביא התוי״ט מפירושו של רבינו שמעיה, שנסתפק האם הם היו מרובעות אורך ארבעים אמה על רוחב ארבעים אמה, שהרי אלו המבוארות בנבואת יחזקאל כפי שהמשנה מיד תביא, היו ארבעים אורך ושלושים רוחב, כך הסתפק רבינו שמעיה.

והתפארת ישראל נוקט בפשיטות שהלשכה היתה כל אחת ארבעים אורך וארבעים רוחב.

וְלֹא הָיוּ מְקֹרוֹת ולא היו מקורות, לא היתה תקרה בלשכות אלו.

וְכָךְ הֵם עֲתִידִים לִהְיוֹת וכך הם גם עתידים להיות בבית השלישי, כפי שהמשנה תביא ללמוד מפסוק, וכאן זה כדברי התוי״ט שהבאנו בהקדמה למסכת מדות שהרבה דברים בבית שני היו עשויים מעין התבנית והציור של הבית השלישי המבואר בנבואת יחזקאל, **שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל מו כ״א), **וַיּוֹצִיאֵנִי אֶל הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה**, הנביא יחזקאל אומר שבמראה הנבואה הקב״ה הוציא אותו אל החצר החיצונה, היינו עזרת נשים שהיא החיצונה לעזרה הפנימית, **וַיַּעֲבִירֵנִי אֶל אַרְבַּעַת מִקְצוֹעֵי הֶחָצֵר, וְהִנֵּה חָצֵר בְּמִקְצַע הֶחָצֵר, חָצֵר בְּמִקְצַע הֶחָצֵר**, דהיינו שבאותה החצר החיצונה היו חצירות במקצועות, **בְּאַרְבַּעַת מִקְצֹעוֹת הֶחָצֵר** היו **חֲצֵרוֹת קְטוּרוֹת, אַרְבָּעִים אֹרֶךְ וּשְׁלֹשִׁים רֹחַב**, זה מה שהזכרנו קודם, **מִדָּה אַחַת לְאַרְבַּעְתָּם מְהֻקְצָעוֹת**, הרי שכתוב שהחצירות האלו שהם הלשכות היו קטורות, מסבירה המשנה, **[וְאֵין קְטוּרוֹת] אֶלָּא שֶׁאֵינָן מְקֹרוֹת**, כי המלה ״קטורות״ זה מלשון ״והנה עלה קיטור הארץ״, כלומר שעולה עשן לפי שאין להם תקרה.

ומסבירה המשנה, **וּמָה הָיוּ מְשַׁמְּשׁוֹת** מה היו משמשות הלשכות האלו.

דְּרוֹמִית מִזְרָחִית, הִיא הָיְתָה לִשְׁבַת הַנְּזִירִים, הלשכה שהיתה בפינה הדרומית מזרחית היתה לשכת הנזירים, **שֶׁשָּׁם הַנְּזִירִין מְבַשְּׁלִין אֶת שַׁלְמֵיהֶן**, נזיר כשהוא מביא את האיל שהנזיר מביא להקריב בו שלמים, הוא צריך לבשל אותו, ושם באותה לשכה הוא היה מבשל את השלמים בתוך דוד, **וּמְנַּלְּחִין אֶת שַׂעֲרָן, וּמְשַׁלְּחִים תַּחַת הַדּוּד**, היה צריך לגלח את השער כפי התגלחת שהנזיר עושה בסיום הנזירות שלו, והוא משלח, היינו משליך את השער אל תחת הדוד שזה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מסכת נדה

פרק ראשון – שמאי

פתיחה

בעהשי"ת, נקדים כמה כללים בטומאת נדה, ישנם שתי טומאות עיקריות שבאות ע"י ראית דם, הטואמת הללו הם טומאת נדה וטומאת זבה, הן טומאת נדה והן טומאת זבה באים ע"י ראית דם שבא מן המקור, אין הבדל בין דם של זבה לדם של נדה, זהו אותו דם שבא מאותו מקום, ההבדל בין טומאת נדה לטומאת זבה זה באיזה ימים היא ראתה דם, אם היא ראתה דם בימי נדותה, בימי נדה אז היא טמאה טומאת נדה, אם היא ראתה דם שבין נדה לנדה כפי שכך קבלו בהלכה למשה מסיני שזה פירוש הפסוק בסוף פרשת מצורע "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה", "בלא עת נדתה" היינו י"א יום שבין נדה לנדה, אם היא רואה אז דם יש לה דין של טומאת זבה.

וכידוע ישנה מחלוקת בין הראשונים בין רש"י להרמב"ם איך מונים את ימי נדה וימי זבה, לא נאריך כאן בענין זה שהוא לא נוגע לתחלת המסכת, רש"י במסכתא ערכין דף ח' ביאר את שיטתו, והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה סובר לא כך.
וכמו כן יש הבדל גדול בין הדינים של נדה לדינים של זבה, עכ"פ מדאורייתא, מדאורייתא נדה אפילו אם היא רואה דם במשך שבעה ימים אם בסוף היום השביעי היא פסקה מלראות היא טובלת ולערב הרי היא טהורה, ואילו זבה אם היא ראתה שלשה ימים זה אחר זה דם היא נעשית זבה גדולה ואם היא זבה גדולה הרי היא צריכה אחרי שפוסק ממנה דם למנות שבעה נקיים, זבה קטנה, אם היא רואה דם פעם אחת או פעמיים בשני ימים היא שומרת יום כנגד יום, מספיק יום אחד שתשמור בטהרה ואז לערב היא טובלת והיא טהורה, אלו הם חילוקי הדינים בין נדה לזבה בכללות.

אלא שכל זה מדאורייתא, ומדרבנן החמירו בנות ישראל על עצמן כפי שר' זירא אומר לקמן בדף ס"ו, ותקנת ר' זירא כבר הוזכרה בברכות ובמגילה, שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו שבעה נקיים.
בטומאה זו של נדה וזבה ישנם חומרות יתרות וגדרים רבים וסיגים רבים שחכמים גזרו וגדרו, וכך גם התנאים והאמוראים ולאחריהם הראשונים והפוסקים, החמירו באיסור הזה של נדה יותר מאשר בכל איסור ערוה אחר, וכפי שכבר ביאר הרא"ש בטעם הדבר, הרא"ש אומר שלכן החמירו הרבה יותר באיסור ערוה של נדה מאשר ביתר העריות מפני שבעלה מתייחד עמה תדיר עשו גדר וסיג שיזכור את נדותה. א"כ האיסור הזה חמור מאד והחמירו אפילו בחששות רחוקות ביותר בכל מיני חומרות יתרות.

הטומאה הזו טומאת נדה וזבה נוגעת גם לשני ענינים, היא נוגעת לענין איסור לבעלה ולכל העולם בתור ערוה, דהיינו לענין איסורי ביאה, אשה שראתה דם נאסרת על בעלה ועל כל העולם כערוה ומי שבא עליה הרי הוא חייב כרת הוא והיא, ועל זה אומרת התורה בפרשת קדושים "ואיש כי ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקורה הערה והיא גלתה את מקור דמיה ונכרתו שניהם מקרב עמם", זהו העונש חיוב כרת על מי שבא על נדה, והאזהרה על מי שבועל נדה מבוארת בפרשת אחרי מות בפרשת עריות "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה", זה בענין איסורי ביאה שיש בנדה וזבה.

עוד ענין שנוגע לטומאת נדה וזבה זהו ענין טומאת טהרות, נדה זבה יש להם דין של אב הטומאה והן מטאמאים טהרות במגעם, כמו שאנחנו יודעים שיש עוד אבות טומאה, השרץ שכבת זרע טמא מת, נדה וזבה הן ג"כ אבות הטומאה, ולהיפך יש בהם עוד תוספת חומרא על יתר אבות הטומאה, שהם מטמאים משכב ומושב כפי שמפורש בפסוק בפרשת מצורע בסופו.
והרמב"ם ביאר את ענין דרגות הטומאה והלכות הטומאה של נדה וזבה בהלכות מטמאי משכב ומושב.

א"כ בקצרה טומאת נדה וזבה נוגעים לנו לשני ענינים, גם לענין טהורות, שאם הם נוגעים בטהרות הם מטמאים אותה, וגם לענין איסורי ביאה שמי שראתה דם הרי היא אסורה לבעלה ואסורה לכל העולם כערוה.

א"כ כפי שאמרנו בין נדה ובין זבה אין ביניהן הבדל בראית הדם, ההבדל הוא רק אימתי הם ראו את הדם, אבל בין נדה ובין זבה הדם זב מהם מן המקור, ודם הבא מן המקור מטמא אותם, המקור כפי שעוד נלמד בע"ה במשנה לקמן י"ז משלו משל חכמים באשה היכן נמצא המקור והיכן הפרוזדור, המשנה שם מבארת, וברמב"ם בפרק ה' מהלכות איסורי ביאה זה מבואר יותר, בקצרה, דם שבא מן הרחם, הרחם נקרא בלשון המשנה חדר וזהו מקור שכתוב בתורה "והיא גלתה את מקור דמיה", אם הדם זב מן החדר מן הרחם אל הפרוזדור שזהו צואר הרחם המקום שמתקבץ בשעת עיבור ומתרחב הרבה בשעת לידה כלשונו של הרמב"ם, אם הדם זב לשם ועבר את המקום שנקרא בין השינים שזהו כמין תלתולי בשר כפי שעוד נלמד בע"ה לקמן בדף מ"ב ע"ב ששם הגמרא מבארת שמבין השינים ולחוץ זה נקרא בית החיצון, מיד כשהדם הגיע אל הבית החיצון אל מחוץ לבין השינים אע"פ שעדיין לא יצא חוץ לגופה הרי היא כבר טמאה נדה או טמאה זבה בימי זבה, בי"א יום שבין נדה לנדה, חז"ל דרשו ממה שכתוב בפסוק "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה", דרשו חז"ל כפי שמבואר במשנה לקמן בדף מ' ע"א שאפילו אם הדם נמצא עוד בבשרה ולא יצא מחוץ לגופה אם הוא הגיע לבית החיצון הרי היא כבר טמאה.

אחרי שאנחנו יודעים בקצרה את עיקרי הכללים נתחיל את המשנה, והמשנה אצלנו בתחלת המסכת מדברת בעיקר בענין טהרות, בענין טומאה של טהרות שנדה מטמאת, ולא בענין איסור לבעלה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ב' ע"א

מתני'. אומרת המשנה **שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן** שמאי סובר שכל אשה שראתה דם די לנו אם היא תטמא תרומה וטהרות שנוגעת בהם משעת ראיה ואילך כפי שרש"י מסביר, ואנחנו לא אומרים שכמו שעכשיו כשהיא בדקה היא מצאה דם בבית החיצון אז כך גם אם היא היתה בודקת קודם לכן אולי גם אז היא היתה מוצאת דם בבית החיצון ומה שהדם עדיין לא זב מחוץ לגופה מפני שכתלי בית הרחם העמידוהו, ואם נחשוש לכך אז הרי עלינו לטמא גם תרומה וטהרות שהיא נגעה בהם למפרע, אומר שמאי שאנחנו לא חוששים לטומאה למפרע, שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן, כל אשה שרואה דם בין אם היא רואה דם זב חוץ לגופה ובין אם היא רואה דם בבית החיצון ע"י בדיקה כפי שרש"י מדגיש כאן, רש"י מדגיש שמדובר כאן ברואה דם ע"י בדיקה כפי שהאחרונים פירשו בדבריו.

וכך מבואר להדיא ברש"י לקמן בדף ג' ע"א, ועמדו על זה כבר המהרש"ל והמהר"ם ועוד הרבה אחרונים מדוע רש"י כך מפרש, אבל עכ"פ כתוב ברש"י שאם האשה הזו רואה דם ע"י בדיקה, היא בדקה בעד ומצאה דם בבית החיצון אנחנו לא אומרים שהיא תטמא גם למפרע תרומה וטהרות שנתעסקה בהם, כי כמו שעכשיו היא מצאה דם בבית החיצון כך יכול להיות שאם היא היתה בודקת קודם לכן גם היה שם דם ומה שהוא לא זבה החוצה לחוץ לגופה זה מפני שכתלי בית הרחם העמידוהו, אנחנו לא אומרים כך אליבא דשמאי, אלא כל הנשים דיין שעתן, די אם הם יטמאו מכאן ולהבא אם הם יגעו בתרומה וטהרות, אבל תרומה וטהרות שנעשו על ידם למפרע הם אינם טמאים אליבא דשמאי.

הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה הלל חולק על שמאי מכל וכל וסובר שאם אשה מוצאת דם בבית החיצון, היא בדקה ונמצאה טמאה, הרי כל טהרות שנעשו על ידה למפרע הרי הם טמאות עד לבדיקה הקודמת, מפקידה לפקידה, במשך כל הזמן שמהפקידה הקודמת עד לפקידה זו כל הטהרות שהיא עשתה הרי הם טמאות, ואפילו לימים הרבה, ואפילו אם יש הרבה ימים מן הפקידה ההקודמת לפקידה הזו, כפי שרש"י מסביר מהגמרא, נאמר שהיא בדקה את עצמה באחד בשבת ביום ראשון, ומצאתה טהורה, היא מצאה את עצמה טהורה, ולאחר מכן ביום רביעי היא בדקה ומצאה את עצמה טמאה, אנחנו חוששים שמא הדם היה כבר לפני כן במשך הימים שמהבדיקה הקודמת עד לבדיקה הזו, אנחנו חוששים שמא עם סילוק ידיה מן הבדיקה הקודמת היא כבר ראתה דם, ז"א כבר הגיע הדם לבית החיצון, וממילא כל טהרות שנתעסקה בהם משעת בדיקה של יום ראשון עד לבדיקה הזו הטהרות הללו נטמאו אליבא דהלל, א"כ אליבא דהלל אנחנו מטמאים למפרע בטהרות שהיא נתעסקה בהם מפקידה לפקידה.

וחכ"א רבנן חולקים גם על שמאי וגם על הלל והם סוברים **לא כדברי זה ולא כדברי זה**, מפרש רש"י על פי הגמרא בדף ד' ע"ב לא כדברי זה שהחמיר יותר מדי, דהיינו לא כדעת הלל שהחמיר לטמא למפרע עד הבדיקה הקודמת, ולא כדברי זה, לא כדברי שמאי שהקל יותר מדי וסובר שדיין שעתן ולא מטמאים כלל למפרע, **אלא** אומרים חכמים **מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה, ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת**, אליבא דחכמים יש לנו גבול לזמן שאנחנו מטמאים למפרע טהרות, והוא מעת לעת, אלא שלא תמיד אנחנו מטמאים את כל הטהורת שנתעסקה בהם במעת לעת האחרון (בכ"ד שעות האחרונות), אלא בזה יש לנו הבדל, אם הבדיקה הקודמת שלה שבאותה בדיקה היא נמצאת טהורה היתה עוד לפני המעת לעת האחרון אנחנו לא מטמאים למפרע יותר מאשר מעת לעת, ואע"פ שהיא בדקה עוד הרבה קודם לכן הטהרות שהיא נתעסקה בהן מן הבדיקה ועד עשרים וארבע שעות קודם לשעה הזו שבה היא מצאה עצמה טמאה אותם טהרות אנחנו לא מטמאים אותם למפרע, רק טהרות שהיא נתעסקה בהן בכ"ד שעות האחרונים במעת לעת האחרון אותם אנחנו מטמאים למפרע, זה כשהבדיקה הקודמת היתה קודם למעת לעת, מה יהיה אבל הפוך, אם הבדיקה הקודמת היתה בתוך מעת לעת, נאמר שהיום בבקר היא בדקה ומצאה עצמה טהורה ועכשיו בערב היא בודקת ומוצאה את עצמה טמאה, אז כמובן סוברים רבנן אנחנו מטמאים למפרע רק עד הבדיקה הקודמת, א"א לטמא את כל המעת לעת למפרע, שהרי היום בבקר היא בדקה ומצאה עצמה טהורה אז ודאי שלפני כן היא היתה טהורה, א"כ אליבא דרבנן מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה, דהיינו אם הזמן של מפקידה לפקידה, מבדיקה הקודמת על לבדיקה, זו הוא זמן רב יותר מאשר מעת לעת, אז הזמן של מעת לעת ממעט את כח הזמן של מפקידה לפקידה כפירושו של רש"י, וחכמים מטמאים רק למפרע מעת לעת בלבד, ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת, מה יהיה אבל אם הזמן של מפקידה לפקידה הוא מועט יותר מאשר הזמן של מעת לעת, כפי שציירנו היא בדקה היום בבקר, אז הזמן הזה ממעט מהזמן שהוא מעת לעת ומטמאים למפרע רק עד לבדיקה הקודמת ולא מטמאים את כל הכ"ד שעות.

רש"י מסביר, ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת, אומר רש"י שאם היה הזמן מפקידה לפקידה מועט מזמן מעת לעת הולכים אחריו להקל, ורש"י נותן דוגמא, כגון בדקה עצמה שחרית ומצאתה טהורה וחזרה ובדקה ערבית ומצאתה טמאה, מוסיף רש"י דאמרינן לקמן במתניתין פעמיים צריכה להיות בודקת, שחרית וביה"ש, אנחנו עוד נלמד בע"ה בסוף הפרק בדף י"א ע"א שכל אשה צריכה לבדוק עצמה פעמיים לטהרות, אשה שמתעסקת בטהרות צריכה לבדוק עצמה פעמיים בכל יום, פעם בשחרית ופעם בין השמשות, כדי לטהר את הטהרות שנתעסקה בהם לפני כן, היות ויש לה חיוב לבדוק את עצמה, אם היא בדקה את עצמה בבקר ועכשיו היא בודקת את עצמה בערב ומוצא את עצמה טמאה, היא טמאה רק עד לבדיקת שחרית ולא לפני כן, מפני שמפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת.

זה שרש"י הביא כאן את המשנה לקמן בדף י"א ע"א שהמשנה מחייבת כל אשה שמתעסקת בטהרות לבדוק פעמיים ביום, השאלה היא מדוע רש"י הוצרך לכך, אין צורך להביא את המשנה בשביל לפרש את דברי חכמים אצלנו, אפשר היה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

להסביר גם אם לא היה חיוב בדבר לבדוק שחרית וערבית, אבל רש״י כן מביא את המשנה, ומכאן מדייק המהר״ם שבדיקה שגורמת לכך שלא נטמא טהרות שלפניה, זו רק בדיקה שחייבים בה, אם חכמים חייבו לבדוק אז ודאי שהיא בודקת בחורים ובסדקים ואין מקום לטמא טהרות שנעשו לפני אותה בדיקה, אבל סובר המהר״ם בדיקה שהיא לא חייבת בה אלא היא בדקה מעצמה, בדיקה כזו איננה מוכיחה שלפני כן היא היתה טהורה גמורה לענין טהרות, כי כיון שאין לה חיוב היא לא בודקת היטב בחורים ובסדקים ויש מקום לטמא גם לפני כן עד זמן מעת לעת, זהו חידושו של המהר״ם והאחרונים הקשו והרבו להקשות עליו, מביאים ראיות נגדו.

עכ״פ יש לנו א״כ שלש שיטות במשנה, דעת שמאי שאין בכלל טומאה למפרע, כל הנשים דיין שעתן, היינו שמשעת ראיה ואילך הם מטמאים תרומה וטהרות, אבל למפרע אינם מטמאים כלל, שיטת הלל שמטמאים למפרע עד לבדיקה הקודמת ואפילו לימים הרבה, ודעת חכמים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ופקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת, יותר מאשר מעת לעת ודאי לא מטמאים למפרע, אבל אם היתה בדיקה בתוך המעת לעת לא מטמאים מה שהיה לפני הבדיקה הזו.

בכלל כל הטומאה הזו שאנחנו מדברים עכשיו שנקראת טומאת למפרע, שמספק אנחנו רוצים לטמא את הטהרות, הטומאה הזו היא רק טומאה מדרבנן בלבד, ולא רק שהיא טומאה מדרבנן, אלא שרבנן באמת לא טימאו בתורת ודאי את אותם טהורת שנתעסקה בה בהם אלא רק בתורת ספק, וחכמים גם לא טימאו כל טהרות, חכמים טימאו למפרע רק תרומה וקדשים שנתעסקה בהם, הלל וחכמים שסוברים שישנה טומאה למפרע הם סוברים שיש טומאה למפרע רק בתרומה בקדשים כפי שהתוס׳ מזכירים כאן ועוד נלמד את זה בעז״ה לקמן בדף ו׳, אבל חולין שנתעסקה בהם למפרע אינם נטמאים, בתרומה וקדשים החמירו, יש מקום להחמיר, אבל בחולין לא מחמירים אלא מעמידים את אותם חולין על חזקתם שהם טהורים ומספק אנחנו לא מוציאים אותם מחזקת טהרה, רק בתרומה וקדשים החמירו חכמים, וכפי שאמרנו גם לא החמירו לטמאות אותם בודאי אלא לטמאות אותם מספק, ומשום שמטמאים אותם מספק בלבד לכן הדין הוא שתולין, לא אוכלין ולא שורפין, קדשים או תרומה שנטמאו בודאות שורפים אותם, קדשים ותרומה שהם טהורים אוכלים אותם, אבל הקדשים והתרומה שנתעסקה בהם האשה הזו שאנחנו מטמאים אותם למפרע מספק, לא אוכלים ולא שורפים אותם, מפני שיש לנו ספק אם הם טהורים או שהם טמאים, וזו היא החומרא מדרבנן בטומאה למפרע, אליבא דהלל וחכמים החמירו חכמים לטמא למפרע תרומה וקדשים בתורת טומאת ספק, ואילו שמאי חולק לגמרי וסובר שדיין שעתן.

מ״מ אנחנו צריכים לדעת שגם אליבא דשמאי שסובר שדיין שעתן, הסכימו הרבה אחרונים, וכך היא גם דעת הריטב״א, שאין כוונת שמאי לומר שרק משעת ראית הדם מכאן ואילך תרומה וטהרות שהיא מתעסקת בהן טמאים, אלא גם אותם תרומה וקדשים שהיא נתעסקה בהם מתחלת הבדיקה, הרי הבדיקה עצמה לוקחת זמן, כל התרומה והקדשים שהיא נתעסקה בהם או נגעה בהם מתחת הבדיקה ואילך יודה שמאי שהם טמאות, אע״פ שעדיין לא ידענו אם היא טמאה או לא, אע״פ שאנחנו יודעים שהיא טמאה רק כשהיא רואה את הדם, מ״מ מזמן תחלת הבדיקה כל תרומה וקדשים שנגעה הרי הם טמאים גם אליבא דשמאי למפרע.

ותחלת הראיה לזה, זה מפני שלראשונים קשה כאן לשון המשנה ששמאי אומר כל הנשים דיין שעתן, מה ביאור המילה דיין שעתן, רעק״א כבר מציין כאן שהתוס׳ במסכתא מנחות דף י״ט כבר עמדו על הלשון הזה, הראשונים כאן שואלים מה פירוש דיין שעתן, ויש בראשונים שני ביאורים למילה הזו.

הרמב״ן והר״ן שניהם סוברים שכשכתוב במשנה לשון דיין שעתן אין הכוונה שדי לנו אם נחמיר כך וכך, אלא די לנו להקל, שמאי סובר שדי להקל בנשים ואין צורך להחמיר, הלל וחכמים באים ומחמירים לכן שמאי נוקט בלשונו לשון דיין שעתן, אין צורך להחמיר כהלל וכחכמים אלא די לנו אם משעת הראיה ואילך היא תטמא טהרות, א״כ לפי הפירוש הזה לא קשה כאן הלשון דיין שעתן, שמאי נוקט את הלשון הזה כדי לאפוקי מהלל וחכמים, ודיין שעתן משמע אין צורך להחמיר אלא אפשר להקל שמכאן ואילך בלבד.

אבל יש בראשונים שמפרשים ש״דיין״ משמע שאין צורך להחמיר כל כך, מספיק להחמיר פחות, כששמאי נוקט בלשונו דיין שעתן משמע די לנו אם נחמיר כך ואין צורך להחמיר יותר, ואם זה הפירוש ב״דיין שעתן״, אז צריך להבין איזה חומרא קטנה יש כן בדברי שמאי, בפשטות שמאי לא מחמיר כלל אלא מיקל, ואם אנחנו סוברים שהמילה ״דיין שעתן״ כוונתה שאין צורך להחמיר כל כך, מספיק אם נחמיר פחות, איזה חומרא ישנה בדעתו של שמאי.

לכן דעת הסדרי טהרה בחידוד הלכות, וכך גם סובר החשק שלמה כאן בסוף המסכת, ולהלכה יש למהר״ם ג״כ דעה אחת כזו בין שני הפירושים שהוא מסביר כאן במילים דיין שעתן, הם סוברים כולם, וכך הקדימם הריטב״א ג״כ כדי לפרש את המילים דיין שעתן, הם סוברים שגם אליבא דשמאי כפי שאמרנו, מתחלת הבדיקה אנחנו כבר מטמאים תרומה וקדשים, לא רק משעה שהיא רואה את הדם אלא מתחלת הבדיקה אפילו כשעדיין אנחנו לא יודעים אם אז בתחלת הבדיקה כבר היא ראתה את הדם, מ״מ מטמאים למפרע משעת תחלת הבדיקה, וזו היא החומרא אליבא דשמאי, א״כ שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן, די לנו אם נחמיר לטמא משעת תחלת הבדיקה, אבל הלל וחכמים מחמירים עוד יותר, הלל מטמא מהבדיקה הקודמת, ואילו חכמים מטמאים עד מעת לעת, ומשום כך אומר הריטב״א וכך גם הסדרי טהרה והחשק שלמה, שרש״י נקט כפי שהזכרנו מקודם שמדובר כאן במשנה שהאשה הזו ראתה דם ע״י בדיקה בבית החיצון ורש״י לא פירש בסתמא שמדובר כשהיא ראתה דם שזב מחוץ לגופה, כדי לבאר לנו שאליבא דשמאי הדין הוא שכשהיא ראתה ע״י בדיקה אנחנו מטמאים למפרע מתחלת הבדיקה.

א״כ יש לנו כאן בקצרה ג׳ דעות במשנה, אליבא דשמאי מתחלת הבדיקה, ואליבא דהלל מהבדיקה הקודמת, ואליבא דחכמים עד מעת לעת ותלוי אם היתה הבדיקה בתוך המעת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לעת או שלא היתה בדיקה.

בענין ספק טומאה ברה"י וברה"ר, הכלל הוא שספק טומאה שנולד ברה"י מטמאים אותו בתורת ודאי כפי שנלמד בהלכה לממ"מ מפרשת סוטה, כשם שבסוטה אע"פ שיש לנו ספק אם היא נטמאה לבועל או לא מ"מ אסורה לבעלה מספק כך גם כל ספק טומאה ברה"י בדמיון לסוטה שזה רק במקום סתירה כשהיא נסתרת עם אותו בועל כך כל ספק טומאה ברה"י מספק אנחנו מטמאים אותו בתורת ודאי, ספק טומאה ברה"ר אנחנו מטהרים אותו בתורת ודאי, ולפי תוס' והרבה ראשונים לומדים גם את זה מסוטה כפי שהגמרא אומרת בפשטות בחולין (ט' ע"ב) הלכתא גמירה ליה מסוטה, הרמב"ם וכך הרשב"א מביא בשם ר' יונה סוברים שלומדים את זה מזה שכל הספיקות הם רק מדבריהם וחכמים לא החמירו לטמא כאן, עכ"פ ספק טומאה ברה"ר טהור.

התוס' אצלנו הקשו על כל המשנה, מדוע בטומאת מעת לעת למפרע אליבא דחכמים והלל מטמאים רק מספק לחומרא תרומה וקדשים, מדוע שלא נאמר כאן שאם הטהרות שנתעסקה בהם היא נתעסקה בהם ברה"י אז יהיה כאן את הכלל של ספק טומאה ברה"י טמא, אומרים התוס' חידוש שספק טומאה למפרע אנחנו לא לומדים מסוטה, כל מה שלומדים זה רק ספק טומאה שנוגע לדינים של להבא, אבל כאן שאנחנו רוצים לטמא ולמפרע, בטומאה למפרע לא לומדים מסוטה.

ויש אריכות דברים באחרונים, במהרש"א ובמהר"ם ועוד לפרש את דברי התוס' שלא יסתרו מדברי הגמרא לקמן בדף ג', עכ"פ זהו תירוצם של התוס'.

המשיכו התוס' והקשו מדוע שלא נאמר שברה"ר נטהר את הטהרות לגמרי, הרי דעת התוס' כפי שהזכרנו שגם ברה"ר מטמאה טומאת מעת לעת למפרע, דלא כרש"י, אם אנחנו סוברים אומרים התוס' שטומאה למפרע היא קלה יותר מטומאה דלהבא ולא מטמאים אותה בתורת ודאי ברה"י אז למה ברה"ר אנחנו לא נאמר שהיא לכל הפחות כמו יותר הטומאות טהורה בתורת ודאי שהרי היא קלה מיתר הטומאות.

בזה שתי תירוצים, תירוץ אחד אומרים התוס' שגם את זה אנחנו לא לומדים מסוטה מפני שבסוטה אנחנו מטהרים ברה"ר בתורת ודאי מפני שזה נוגע ללהבא אבל כאן שאחנו כבר יודעים עכשיו להבא אין לנו כבר ספק, עכשיו היא טמאה ודאי שראתה דם, זה רק נוגע ללמפרע, בזה אנחנו לא לומדים מסוטה ולא מטהרים ברה"ר.

עוד אומרים התוס' שכיון שכאן מדובר בטומאת ראיה ולא בטומאת מגע טומאת ראיה חמורה יותר ובטומאת ראיה לא מטהרים בספק ברה"ר.

עוד דין אומרת המשנה, כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה אשה שיש לה וסת קבוע, אנחנו עוד נלמד בע"ה את דיני הוסתות, אבל בעיקר מה שצריך לדעת הוא שע"י שלוש פעמים אשה קובעת לה וסת, ואם היא ראתה ג' פעמים את וסתה באותו יום בחדש הרי היא קבעה לעצמה וסת, והיא נקראת אשה שיש לה וסת קבוע, אומרת המשנה שכל אשה שיש לה וסת, יש לה וסת קבוע, דיה שעתה, אז אם היא ראתה דם ביום וסתה, בשעת וסתה, אנחנו לא מטמאים אליבא דכו"ע (כך עכ"פ בפשטות המשנה), כאן כו"ע מודים שדיה שעתה ולא מטמאים טהרות תרומה וקדשים שהיא נגעה ונתעסקה בהם למפרע גם אליבא דהלל וחכמים, מדוע, מפני שכאן יש לנו את החזקה שודאי אורח בזמנו בא כפי שרש"י אומר, היות וזהו יום וסתה והיום באמת היא ראתה אז מנין לנו לתלות שאולי גם לפני כן היא ראתה דם, אם יש לה וסת קבוע אז יש חזקה שהאורח בזמנו בא, על כן בפשטות אלביא דכו"ע בין להלל בין לחכמים כל אשה שיש לה וסת קבוע וראתה ביום וסתה דם הרי דיה שעתה.

עוד דין אומרת המשנה, **והמשמשת בעדים הרי זו כפקידה**, אשה שנתעסקה בתשמיש והיא שמשה ע"י עדים, רש"י מפרש כפי צד אחד בגמרא, שהיא בדקה בעד קודם תשמיש ובדקה בעד לאחר תשמיש, המשמשת בעדים הרי זו כפקידה, הבדיקה הזו של לפני ולאחרי תשמיש ג"כ נחשבת לבדיקה מעולה, וממילא כפי שהמשנה ממשיכה **וממעטת על יד מעת לעת ועל יד מפקידה לפקידה**, הבדיקה הזו נחשבת כבדיקה כך שאי אפשר יהיה לטמא אליבא דחכמים תרומה וקדשים שנתעסקה לפני התשמיש לפני הבדיקת תשמיש הזו, מפני שהמשמשת בעדים הרי זו כפקידה וממעטת על יד מעת לעת, זו קודם כל נחשב כבדיקה למעט מהזמן של מעת לעת, כך שלא נטמא למפרע עד עשרים וארבע שעות קודם, אלא רק עד הבדיקה הזו, וזה גם ממעט על יד מפקידה לפקידה, אנחנו לא נטמא גם את התרומה והקדשים שנתעסקה בהם מהבדיקה הקודמת אלא רק מן בדיקת תשמיש ואילך.

חוזרת עכשיו המשנה לדין שלמדנו לפני כן שכל אשה שיש לה וסת קבוע וראתה בשעת וסתה דיה שעתה, מבארת המשנה **כיצד דיה שעתה** כשאנחנו אומרים דיה שעתה שהיא מטמאה רק מכאן ולהבא ולא למפרע, מה פירוש דיה שעתה, נוקטת המשנה דוגמא, **היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה** אם היא פירשה מן המטה והטהרות ועכשיו היא ראתה שהיא טמאה, אז הדין הוא **היא טמאה והן טהורות**, היא טמאה מכאן ולהבא, אבל המטה והטהרות שהיא ישבה ונתעסקה בהם לפני שהיא ראתה הרי הם טהרות, מפני שאנחנו לא מטמאים למפרע באשה שיש לה וסת קבוע.

ומדוע נקטה המשנה כאן דוגמא של היתה יושבת במטה, אנחנו עוד בע"ה נבאר את הדבר בגמרא, הגמרא מבארת מדוע נקטה המשנה ציור כזה.

מסיימת המשנה **אע"פ שאמרו מטמאה מעת לעת** אע"פ שחכמים אמרו שבאשה שאין לה וסת קבוע אם היא ראתה עצמה טמאה היא מטאמה מעת לעת למפרע כל תרומה וקדשים שהיא נתעסקה בהם, **אינה מונה אלא משעה שראתה**, שלא נחשוב שכיון שאנחנו מטמאים מעת לעת את כל התרומה והקדשים שהיא נתעסקה בהם אז אנחנו נחשיב גם את המעת לעת הקודם לאחד מן הימים שהיא מונה בתור נדה, אומרת המשנה לא, אע"פ שאמרו מטמאה מעת לעת אינה מונה אלא משעה שראתה, את מנין ימי הנדה שלה היא מונה רק משעה שראתה דם ולא מהמעת לעת הקודם.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בסיפא של המשנה, יש כאן כמה דברים שצריכים ביאור, אחרי שהמשנה הביאה את שלשת השיטות של התנאים, שמאי הלל וחכמים, הוסיפה המשנה עוד דין, כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה, כפי שהסברנו אשה שיש לה וסת קבוע אליבא דכו״ע לא מטמאים למפרע תרומה וקדשים שהיא נתעסקה בהם מפני שודאי אורח בזמנו בא, אחר הדין הזה מביאה המשנה את הדין של והמשמשת בעדים הרי זו כפקידה וממעטת על יד מעת לעת ועל יד מפקידה לפקידה, זהו עוד דין נוסף, אחרי הדין הנוסף הזה חוזרת המשנה לדין הקודם של כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה והמשנה מבארת כיצד דיה שעתה, הסדר כאן במשנה הוא לכאורה איננו ברור, והתוס׳ עמדו על כך כבר לקמן בדף ד׳ ע״ב, והתוס׳ שואלים מדוע הכניס רבינו הקדוש את הפסקא של והמשמשת בעדים בתוך הדין של כל אשה שיש לה וסת.

אז התוס׳ נדחקים בזה ואומרים שרבינו הקדוש רצה לחדש לנו שאפילו באשה שיש לה וסת היא צריכה לשמש בעדים, למעשה אנחנו עוד נראה בגמרא שבפסקא הזו של ״והמשמשת בעדים הרי זו כפקידה״ יש שתי פירושים, כפי שהזכרנו מקודם רש״י נוקט כאן כפירוש אחד בגמרא שוהמשמשת בעדים הכוונה היא לעד שהיא בודקת קודם תשמיש ולעד שהיא בודקת לאחר תשמיש, אבל להלכה אומרת הגמרא שעד שהיא בודקת בו קודם תשמיש איננו נחשב כפקידה לענין להפסיק את הטומאה למפרע, רק העד שהיא בודקת בו לאחר תשמיש, והטעם שהעד שלפני תשמיש איננו נחשב כבדיקה מפני שאז היא מהומה לביתה כלשון הגמרא והיא לא בודקת היטב, א״כ למה כתוב במשנה והמשמשת ״בעדים״ בלשון רבים, אם הבדיקה שלפני תשמיש איננה עולה כבדיקה.

אז יש לגמרא פירוש אחד שמדובר כאן רק בעדים שלאחר תשמיש, ולכן נקטו כאן עדים בלשון רבים מפני שגם הוא בודק לאחר תשמיש כפי שנראה לקמן (דף י״ד.) במשנה. ופירוש אחר יש בגמרא שגורסים במשנה ״ומשמשת בעדים״ ולא ״והמשמשת בעדים״, והמשנה קודם כל מלמדת אותנו כאן דין, ״ומשמשת בעדים״, שאשה שבאה לשמש עם בעלה הרי היא צריכה קודם כל לבדוק את עצמה בעדים, וכפי שנראה לקמן (דף י״א.) במשנה, אם זה הפירוש במשנה שהמשנה מדברת כאן על החיוב של לשמש בעדים אומרים התוס׳ שלכן נקטה המשנה כאן את הדין הזה כדי להשמיע לנו שגם באשה שיש לה וסת קבוע שעליה דברנו קודם, כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה אפילו באשה כזו שיש לה וסת קבוע וכשהיא באה לשמש עם בעלה הרי עליה לשמש בעדים, זה מה שהתוס׳ מסבירים.

למעשה הרש״ש כבר התחיל ללכת בדרך זו, והחכמת בצלאל בפתחי נדה עוד הוסיף יותר, והם מפרשים שהפסקא של המשנה ״כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה״ זה לא אליבא דכו״ע, אלא זה מדברי חכמים, הלל יחלוק על הדין הזה אומר הרש״ש, אליבא דהלל אפילו אשה שיש לה וסת מטמאת למפרע, כפי שעוד נראה שיש תנא כזה בגמרא, רק שרבינו הקדוש מביא שחכמים אומרים כך, ״מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת״ ועוד אומרים חכמים ״כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה״ והם מוסיפים עוד ואומרים ״והמשמשת בעדים הרי זו כפקידה וממעטת על יד מעת לעת ועל יד מפקידה לפקידה״, עד כאן זה מדברי חכמים וכאן מתחילה המשנה לפרש ״כיצד דיה שעתה, היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה היא טמאה והם טהורות״.

והחכמת בצלאל מסביר את זה כך, הוא שואל קודם כל על האריכות בלשון החכמים האומרים ״לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת״, בשביל מה חכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, שיגידו את שיטתם, אלא אומרת החכמת בצלאל שחכמים מתכוונים לומר כך, אנחנו לא סוברים לגמרי כדברי זה וגם לא לגמרי כדברי זה אלא בחלק אנחנו סוברים כדעת שמאי ובחלק אנחנו סוברים כדעת הלל, באשה רגילה אנחנו סוברים קצת כדעת הלל ואנחנו אומרים שיש טומאה למפרע, אמנם לא לימים הרבה אלא רק מעת לעת, אבל עכ״פ אנחנו סוברים שיש טומאה למפרע, ואילו בכל אשה שיש לה וסת דהיינו אשה שיש לה וסת קבוע, בזה אנחנו סוברים לגמרי כשמאי שדיה שעתה, עד כאן חכמים מסבירים את עצמם מה שהם אמרו לא כדברי זה ולא כדברי זה, ולאחר מכן הם מוסיפים עוד את הדין של ״והמשמשת בעדים״ גם זה נחשב כפקידה, והמשנה אח״כ מתחילה לפרש את הדין הזה שחכמים אמרו שאשה שיש לה וסת קבוע דיה שעתה, אומרת המשנה ״כיצד דיה שעתה״ כך ביאר הרש״ש וכך פירש ביתר אריכות בחכמת בצלאל.

גמ׳. שואלת הגמרא מאי טעמיה דשמאי הסובר שכל הנשים דין שעתן ואנחנו לא מטמאים למפרע, מדוע אנחנו לא מטמאים למפרע מספק תרומה וקדשים שהיא נתעסקה בהם. עונה הגמרא קסבר שמאי, העמד אשה על חזקתה, ואשה בחזקת טהורה עומדת, כמו בכל ספק אם יש לנו חזקה הרי אנחנו הולכים אחרי חזקה, כפי שנתבאר בסוגיא בחולין דף י״א, כך גם כאן האשה הזו הרי היא בחזקת טהורה אז אם אתה בא להתספק שמא היא היתה טמאה או לא אנחנו מעמידים אותה אחרי חזקתה שהיא טהורה וממילא אין מקום לטמאות תרומה וקדשים.

שואלת הגמרא והלל מה הוא יסבור.

ועונה כי אמר העמד דבר על חזקתו הלל סובר מתי אנחנו אומרים שהולכים אחרי חזקה בספק, זה דווקא היכא דלית ליה ריעותא מנופיה כשאין לנו שום ריעותא בחזקה אז אנחנו הולכים אחרי החזקה, אבל איתתא אבל אשה זו שבה המשנה מדברת

- דף ב׳ ע״ב

כיון דמנופה קחזיא היות והאשה הזו מטבעה ומגופה היא רגילה ומועדה לראות דם, כפי שרש״י מסביר הסברא שהגמרא אומרת עכשיו כיון דמגופה קחזיא כוונת הגמרא לומר היות והיא רגילה לכך והיא מועדת לראות דם לא אמרינן אוקמה אחזקתה, אז יש לה ריעותא בחזקה שלה ואין כאן מקום להעמיד על חזקתה.

זהו הביאור בדברי הגמרא כפי שרש״י פירש כאן, וגם התוס׳

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מכריחים את זה, והתוס׳ מסבירים שמה שהגמרא אומרת ״כיון דמגופה קחזיא״ אין כוונת הגמרא לומר כיון שעכשיו היא ראתה דם מגופה, זה שעכשיו היא ראתה דם זה עדיין לא אומר שזה מוציא אותה מידי חזקת טהורה למפרע, אלא כיון שהיא מועדה וריגלה לראות דם אז מלכתחלה אין לה חזקה ואם אין לה חזקה לא אמרינן אוקמה אחזקתה, זהו ביאור רש״י והתוס׳ בדברי הגמרא שכיון שהיא עלולה ומועדה לראות על כן אין לה חזקה ואנחנו מחמירים לטמא למפרע תרומה וקדשים, שוב, לא שאנחנו אומרים שאין כאן בכלל חזקה אלא הכל מדרבנן להחמיר לטמא למפרע תרומה וקדשים.

והאחרונים כבר העירו מדוע הגמרא נוקטת לשון כזו בזמן שאפשר היה לפרש יותר כדעת רש״י, הגמרא הרי אומרת משהו אחר לכאורה, ויש בזה ביאור בבית הלוי בחידושיו על התורה בפ׳ בראשית ״הן האדם היה כאחד ממנו״.

זו היא גירסת הגמרא וביאור דבריה בפשטות לפי רש״י, אבל לתוס׳ יש כאן תוספת גירסא בגמרא וגורסים כך, ״והלל, כי אמר העמד דבר על חזקתו, כגון ספק נגע ספק לא נגע, דלית ליה ריעותא מגופיה, אבל אתתא כיון דמגופה קחזיא לא אמרינן אוקמה אחזקתה״, התוס׳ מוסיפים כאן בגירסת הגמרא דוגמא, מתי אנחנו אומרים העמד דבר על חזקתו, זה דווקא כשיש לנו ספק אם האדם הזה נגע בטומאה או לא, אנחנו מסתפקים אם הוא נגע או לא נגע אז היות ואין ריעותא לחזקה שלו אנחנו מעמידים על חזקתו, אבל באשה זו כיון שיש ריעותא לחזקה שלה לא מעמידים אותה על חזקתה.

בתוספת הזו של תוס׳ יש למעשה מחלוקת גדולה בין רש״י לתוס׳, ואפשר שבין הבבלי לירושלמי, מה הדין של טומאה למפרע ברה״ר, הרי אנחנו יודעים שיש כלל ״ספק טומאה ברה״י טמא, ספק טומאה ברה״ר טהור״ (ועוד נדון בזה בע״ה להלן), בספק טומאה ברה״ר כשיש לנו ספק אם האדם הזה נגע בטומאה או לא נגע והספק הזה נולד ברה״ר אומרת הגמרא במסכת חולין דף ט: שהלכתא גמירי לה הלכה למשה מסיני שלומדים מסוטה שהוא טהור בתורת ודאי, מה יהיה הדין כאן אצלנו בענין טומאה למפרע, אשה שרואה דם, ואליבא דהלל וחכמים הדין הוא שמטמאים תרומה וקדשים שנתעסקה בהם למפרע, אם עד הבדיקה הקודמת אם מעת לעת, מה יהיה אם הטהרות שהיא נתעסקה בהם היא נתעסקה בהם ברה״ר, והטהרות הללו יש לנו בהם ספק אם הם נטמאו או לא, האם נאמר גם כאן ספק טומאה ברה״ר טהור כמו בכל התורה כולה, או שמא כאן אנחנו מטמאים אפילו ברה״ר.

לדעת התוס׳ שגורסים כאן ״כי אמר העמד דבר על חזקתו כגון ספק נגע ספק לא נגע״ מוכיחים התוס׳ מהגירסא הזו שמדובר כאן ברה״ר, מפני שמה שאנחנו מעמידים על חזקתו בספק נגע ספק לא נגע זה דווקא ברה״ר, ובזה אומר הלל שבאשה כיון שיש לה ריעותא מגופה לא מעמידים אותה על חזקה, א״כ מבואר להדיא שאפילו ברה״ר הדין יהיה דיש טומאת למפרע, וכך גם אליבא דחכמים טומאת מעת לעת למפרע, והתוס׳ מביאים ירושלמי מפורש כזה, שבאמת גם ברה״ר אנחנו נטמא למפרע אליבא דחכמים. ואילו אליבא דגירסת רש״י דעת רש״י כפי שהרשב״א מבאר (ונראה את זה גם להלן) שכל מה שחכמים והלל מטמאים למפרע תרומה וקדשים זה רק ברה״י, ברה״ר אנחנו נאמר כאן את הכלל הידוע של ספק טומאה ברה״ר טהור, זו היא המחלוקת כאן לדינא בין רש״י ותוס׳, (ונראה מיד בענין זה בדברי הגמרא).

שואלת עכשיו הגמרא, ומאי שנא ממקוה אנחנו לומדים כאן ששמאי סובר שבכלל אין טומאה למפרע, והלל שמטמא למפרע מטמא רק מספק, שואלת הגמרא ומאי שנא ממקוה, דתנן במשנה במסכת מקואות, מקוה שנמדד ונמצא חסר, כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין בר״ה בין ברה״י טמאות, במשנה כתוב כך, אם היה לאדם כלי טמא והוא טבל אותו במקוה את הכלי הזה, ואח״כ עשה בתוך הכלי הזה טהרות, ועכשיו באים ומודדים את המקוה ומוצאים שהמקוה חסר מכשיעור, אין בו מ׳ סאה, ואנחנו מסתפקים מאימתי המקוה הזה חסר, לפני כמה ימים בדקו את המקוה והוא היה שלם ובתוך הימים הללו בא האדם הזה וטבל את הכלי בתוך המקוה, ועכשיו בדקו את המקוה ונמצא חסר ואנחנו מסתפקים ולא יודעים מתי חסר המקוה, אומרת המשנה שכל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין בר״ה בין ברה״י טמאות, אז מפורש כאן במשנה שאע״פ שמדובר כאן על ספק של למפרע, על טומאה למפרע, מ״מ אליבא דכו״ע אפילו ברה״ר בין ברה״ר בין ברה״י טמאות, א״כ שואלת הגמרא לשמאי קשיא למפרע אליבא דשמאי יש כאן קושיא חזקה מאד בכלל על דין טומאה למפרע, ששמאי לא מטמא למפרע ואילו כאן מבואר במשנה שכן מטמאים למפרע, להלל קשיא ודאי ואפילו להלל שבמשנה כן טמא למפרע אבל הרי הוא טימא רק מספק, וכאן מבואר שמטמאים בתורת ודאי.

מפרשת הגמרא דאילו מעת לעת שבנדה לענין טומאת למפרע בטומאת מעת לעת אליבא דחכמים בנדה תולין לא אוכלין ולא שורפין, כפי שעוד נראה לקמן בברייתא בדף ו׳ וכפי שכבר הזכרנו כל הטומאה של מעת לעת למפרע זה רק מספק, שכל תרומה וקדשים שנתעסקה בהן לא אוכלין אותם ולא שורפין אותם, ואילו הכא טומאה ודאי ואילו כאן לגבי מקוה אנחנו מטמאים בודאי את כל הטהרות שנעשו בכלים שנטבלו במקוה הזה.

ומנין לנו כל כך בבירור שהטומאה שמטמאים במקוה היא טומאת ודאי, אז רש״י אומר שמזה שכתוב בין ברה״ר בין ברה״י טמאות מכן שזה בתורת ודאי, פירשו המהר״ם והמהרש״א בדברי רש״י וכך גם מבואר ברשב״א, שמזה שאנחנו אומרים שגם ברה״ר זה טמא בעל כרחך שזה טמא בתורת ודאי, כי אם זה היה טומאה מספק אז ברה״ר היינו צריכים לטהר, מבאר הרשב״א שרש״י כאן לדעתו ולשיטתו כפי שהזכרנו לעיל, שאליבא דרש״י טומאת מעת לעת היא רק ברה״י אבל ברה״ר לא מטמאים במעת לעת למפרע מפני שספק טומאה ברה״ר טהור, אם כך גם גם שמבואר להדיא במקוה שמטמאים ברה״ר אם זה היה טומאת ספק אז ברה״ר היה צריך להיות טהור כמו במעת לעת, ואם טימאו כאן גם ברה״ר בע״כ שזו טומאה בתורת ודאי ולא בתורת ספק, כך ביארו הרשב״א והמהרש״א והמהר״ם בדעת רש״י. ובתוס׳ הרא״ש הוא מפרש כאן שרש״י דייק את זה ממה שכתוב

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

"טמאות" והלשון טמאות משמע בתורת ודאי.

עכ״פ מבואר כאן במשנה שמטמאים את הטהרות למפרע בתורת ודאי בין ברה״ר בין ברה״ר, א״כ שואלת הגמרא, לשמאי קשיא למפרע, על שמאי קשה בכלל שהוא איננו סובר מטומאה למפרע וכאן מבואר שמטמאים, ולהלל שכן סובר טומאה למפרע קשיא ודאי, דאילו מעת לעת שבנדה תולין לא אוכלין ולא שורפין ואילו הכא טומאה ודאי, זו היא הקושיא של הגמרא.

הרשב״א כאן רק מוסיף שלכאורה היה לגמרא להקשות עוד קושיא, הגמרא היתה צריכה להקשות גם על טומאה ברה״ר כפי שהזכרנו, בטומאה מעת לעת לא מטמאים ברה״ר למפרע, ואילו כאן מבואר להדיא שגם ברה״ר מטמאין, אומר הרשב״א שאליבא דרש״י זה הכל כלול בתוך קושית הגמרא, שהרי כשהגמרא אמרה שבמעת לעת מטמאים מספק והכא טומאה ודאי מנין לה לגמרא זה טומאה ודאי, מזה שכתוב שברה״ר טמא, א״כ הקושיא הזאת של רה״ר כלולה ג״כ בתוך קושית הגמרא.

אבל לדעת התוס׳ שבמעת לעת ג״כ הדין שמטמאים למפרע ברה״ר א״כ אין ראיה ממה שהברייתא אומרת כאן ברה״ר שהטומאה במקוה היא טומאה ודאי, יכול להיות שהטומאה במקוה היא גם רק מספק ואעפ״כ גם ברה״ר מצאנו טומאת ספק, כמו במעת לעת שבנדה שאליבא דהתוס׳ היא טמאה מספק התרומה והטהרות שהיא נתעסקה בהם טמאים מספק אפילו ברה״ר כך גם כאן יכול להיות הצד במשנה, אז באמת אליבא דהתוס׳ מנין לנו שבמקוה כוונת המשנה לומר שזה טמא בתורת ודאי, לכן התוס׳ כאן שינו מפירוש רש״י והתוס׳ מוכיחים את זה ממה שר״ש אומר בסיפא בברייתא בסיפא של אותה משנה, כפי שעוד נלמד בסוף העמוד, ר״ש חולק וסובר שברה״ר טהור ודאי וברה״י תולין זה רק ספק, אז מזה שר״ש אומר תולין משמע שמה שרבנן אמרו במשנה שזה טמא זה בתורת ודאי, כי אחרת מה המחלוקת בזה בין ר״ש לרבנן, מכאן הוכיחו התוס׳ זה מה שהגמרא למדה שבמקוה יש טומאה למפרע.

[עכ״פ אם קשה לה לגמרא, בקצרה, במקוה אנחנו רואים שמטמאים למפרע בתורת ודאי בין ברה״ר בין ברה״י ואילו בטומאת מעת לעת אליבא דשמאי בכלל לא מטמאים למפרע ואליבא דהלל מטמאים רק מספק].

עונה הגמרא **התם משום דאיכא למימר העמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל, אין מקום להקשות ממקוה מפני שבמקוה יש שם הרי כלי טמא, והכלי הזה יש לו חזקת טומאה, כשאתה עכשיו בא ורואה שהמקוה הזה חסר ואתה מסתפק האם בשעה שהוא הטביל את הכלי היה המקוה שלם או לא אז יש לך ספק אם הכלי הזה נטהר ויצא מחזקת טומאתו, כשיש לנו ספק כזה אנחנו מעמידים את הכלי הזה על חזקתו ואומרים שהוא לא טבל, לכן מטמאים שם בתורת ודאי בין ברה״ר בין ברה״י למפרע, מפני שלכלי הזה יש חזקת טומאה, העמד טמא על חזקתו, אבל אצלנו הרי אין לאשה הזו חזקת טומאה, להיפך, יש לה חזקת טהרה, אז אי אפשר לטמא למפרע בתורת ודאי.**

שואלת הגמרא **אדרבה העמד מקוה על חזקתו ואימא לא חסר, אז בפשטות מתכוונת הגמרא להקשות, אתה בא ואומר שיש כאן חזקת טמא ״העמד טמא על חזקתו״, כנגד חזקת הטמא יש לנו חזקת מקוה, אתה מסתפק מתי המקוה הזה חסר, צריך להעמיד את המקוה על חזקתו שהיה שלם, הרי הוא נבדק לפני כמה ימים והוא היה שלם, ואימא לא חסר, וא״כ ע״י חזקת המקוה נאמר שבשעה שטבלו את הכלים הרי המקוה עדיין היה שלם.**

א״כ בפשטות הגמרא מעמידה כאן חזקת מקוה כנגד חזקת טמא, אבל נפרש את קושית הגמרא ביתר ביאור על פי דעת התוס׳ הרא״ש כאן.

התוס׳ הרא״ש מפרש שכשהגמרא שואלת ״אדרבה״, היא מתכוונת להקשות הרבה יותר, אתה בא ואומר ״העמד טמא על חזקתו״, אדרבה, איך אתה יכול להעמיד טמא על חזקתו אדרבה העמיד מקוה על חזקתו ואימא לא חסר, הרי הטמא הזה, הכלי הטמא הזה, הרי טבל במקוה, ואם הוא טבל במקוה חזקת הטמא שלו כבר איננה כאן, מדוע, מפני שהוא טבל בה טבילה המטהרת, אלא מאי אתה בא ומסתפק אם המקוה היה שלם או לא, אז הספק הוא במקוה או אתה צריך להעמיד את המקוה על חזקתו, אז מה אתה בא ואומר לי שבגלל העמד טמא על חזקתו טימאו בתורת ודאי, להיפך אדרבה ״העמד מקוה על חזקתו״ ואימא לא חסר, ואם אנחנו נעמיד מקוה על חזקתו אז אין כנגד חזקת המקוה את חזקת הטמא, כי אם יש חזקת מקוה אז הטמא הזה הוא לא טמא כי הוא טבל.

א״כ עיקר קושית הגמרא שכנגד חזקת הטמא הרי יש חזקת המקוה וכשיש חזקת המקוה כבר אין חזקת טמא, מפני שהוא טבל במקוה שיש לו חזקת שלם, זו היא קושית הגמרא כפי שביאר אותה התוס׳ הרא״ש, (ואנחנו נפרש על פיו מפני שאנחנו נבין בזה יותר את השקלא וטריא להלן).

עונה הגמרא **הרי חסר לפניך, אתה אומר ״העמד מקוה על חזקתו״, אי אפשר לומר כך, שהרי עכשיו הרי חסר לפניך, עכשיו חסר במקוה מהשיעור, ואם עכשיו חסר אז יש ריעותא בחזקה, אנחנו רואים שזה כן חסר אז מה אתה אומר לי ״העמד מקוה על חזקתו״, הבינה הגמרא שכשאומרים עכשיו הרי חסר לפניך בגלל הסיבה הזו של הרי חסר לפניך אנחנו מטמאים את אותם טהרות בתורת ודאי, זה אמנם רק ריעותא בחזקת שלם של המקוה, אבל ריעותא בחזקת שלם של המקוה, במילים אחרות אם יש חזקת מקוה דמעיקרא שפעם הוא היה שלם, וכנגד זה יש לנו חזקה דהשתא שאנחנו רואים שהמקוה חסר, החזקה דהשתא עדיפה על החזקה דעיקרא, ואם עכשיו הרי חסר לפניך זה סיבה ללכת אחרי מה שכעכשיו אנחנו רואים ולטמא בתורת ודאי.**

ולמעשה תוס׳ ביבמות (ס״ט.) אומרים כך להלכה, שחזקה שהשתא עדיפא על חזקה דמעיקרא, התוס׳ אצלנו בד״ה דאיכא ריעותא מוכיחים לא כך, אבל זו היא דעת התוס׳ ביבמות, הגמרא עכשיו מבינה שמה שאנחנו רואים הרי חסר לפניך החזקה דהשתא של חסר לפניך עדיפה על החזקה דמעיקרא של חזקת שלם.

אם כך אבל שואלת הגמרא אם הרי חסר לפניך צריך לטמא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

בתורת ודאי, **הכא נמי הרי דם לפניך**, אז מדוע באשה במעת לעת אנחנו אליבא דשמאי בכלל לא מטמאים למפרע ואליבא דהלל וחכמים מטמאים רק מספק, הרי גם באשה יש לך חזקה דהשתא, הרי דם לפניך, עכשיו אנחנו רואים שהיא טמאה, אז כנגד חזקת הטהרה שלה יש לנו הרי דם לפניך, חזקה דהשתא, זה צריך לגבור על החזקה דמעיקרא, אז למה אנחנו לא מטמאים במעת לעת מתורת ודאי, אז שוב חוזרת הקושיא מלכתחלה, הקושיא שהגמרא הקשתה בהתחלה מאי שנא ממקוה שוב חוזרת כאן, במקוה כל הטעם שאתה מטמא בתורת ודאי זה בגלל שהרי חסר לפניך, כפי שהגמרא מבינה עכשיו, א״כ גם באשה תטמא למפרע בתורת ודאי שהרי דם לפניך.

עונה הגמרא הרי דם לפניך זה לא ריעותא, **השתא הוא דחזאי** מפני שאנחנו תולים שרק עכשיו היא ראתה את הדם, אז זה לא מוריד את החזקה דמעיקרא.

אם כך שואלת הגמרא **הכא נמי השתא הוא דחסר**, אז גם במקוה מדוע אתה מטמא בתורת ודאי למפרע מפני שחסר לפניך, תאמר השתא הוא דחסר, שעכשיו זה רק נחסר.

עונה הגמרא **הכי השתא** זה לא דמיון, **התם איכא למימר חסר ואתא חסר ואתא** במקוה הרי המים נחסרים לאט לאט, אמנם המשהו הזה שנחסר מכשיעור נחסר בבת אחת אבל היות ויש חזקה במקוה שהמים נחסרים לאט לאט אז כנגד החזקה של חזקת שלם יש לנו חזקה שהמקוה הולך וחסר, אז היות והוא חסר ואתא חסר ואתא לאט לאט זה מוריד את החזקה דמעיקרא, **הכא** אבל באשה **מי איכא למימר חזאי ואתא חזאי ואתא**, באשה הרי הדם יוצא בחבלה אחת כפי שרש״י מסביר, אז אם זה יוצא בחבלה אחת אנחנו לא אומרים שאם עכשיו יש דם זה גם היה לפני כן, אלא אנחנו מעמידים אותה בחזקת טהרה.

שואלת הגמרא **ומאי קושיא**, אתה אומר בצורה ודאית כזו שבאשה אי אפשר לומר שזה בא לאט לאט, ומאי קושיא **דלמא הגם הגם חזיתיה**, אולי נתרבו הדמים ברחם עד שזה לאט לאט התחיל לטפטף ולצאת, אז גם באשה שייך לומר שזה בא לאט לאט, א״כ שוב מדוע אנחנו אומרים שהיא טמאה למפרע אליבא דהלל וחכמים רק מספק ואליבא דשמאי בכלל לא, הרי באשה יש לומר הגס הגס חזיתיה והחזקה הזו דהשתא של דם לפניך צריכה לגבור על החזקה על חזקת טהרה דמעיקרא.

עונה הגמרא **התם איכא תרתי לריעותא**, עכשיו בתירוץ חוזרת בה הגמרא ממה שלמדנו לעיל, לפני כן הסברנו אליבא דהתוס׳ הרא״ש שהגמרא הבינה שטמא שטבל במקוה החזקה של המקוה היא החזקה שצריכים לדון בה, אבל חזקת הטמא נפקעה ע״י הטביל במקוה, עכשיו אומרת הגמרא שאחרי שיש לנו כאן ריעותא בחזקת המקוה, שחסר לפניך, אנחנו משתמשים גם בחזקת הטמא שהיתה לו לפני כן כעוד ריעותא וביחד בתורת תרתי לריעותא בגלל התרתי לריעותא אנחנו מטמאים למפרע בתורת ודאי, מצד אחד יש לנו חזקת טמא, וכנגד חזקת שלם של המקוה יש לנו ריעותא של חסר לפניך, אז אנחנו משתמשים בשני הדברים האלה ביחד בתורת תרתי לריעותא ומטמאים בתורת ודאי, **הכא** אבל באשה **איכא חדא לריעותא**, הרי באשה חזקת טהרה יש לה ממקודם, וכך גם לטהרות יש חזקת טהרה, כל מה שיש לנו לפנינו זה רק ריעותא אחת שעכשיו יש דם לפניך, ריעותא אחת איננה יכולה לטמא למפרע בתורת ודאי, זה יכול אמנם רק לסתור את החזקה ולעשות ספק אבל ודאי שלא לטמא בתורת ודאי.

א״כ זו היא מסקנת הגמרא שהתם איכא תרתי לריעותא הכא איכא חדא לריעותא, ובענין הזה של תרתי לריעותא יש ג״כ מקום להאריך, מה זה תרתי לריעותא, יש באחרונים כמה ביאורים בענין הזה.

עוד שואלת הגמרא **ומאי שנא מחבית**, (דתנן) [**דתניא**] למדנו בברייתא **היה בודק את החבית להיות מפריש עליה תרומה והולך ואח״כ נמצא חומץ** אומרת הגמרא שהדין הוא כך, **כל ג׳ ימים (הראשונים) ודאי מכאן ואילך ספק**, לאדם הזה יש הרבה חביות של יין, והוא רוצה לשתות כל פעם מחבית אחרת, וקשה לו להפריש בכל פעם תרומות ומעשרות מאותה חבית, על כן הוא היה בודק חבית אחת לראות אם היא יין טוב, ואת היין הזה שבחבית הזו הוא נותן בו את עיניו להפריש ממנו בכל פעם תרומות ומעשרות על יין מחביות אחרות שהוא ישתה, בכל פעם שישתה יין מחבית אחרת הוא יפריש עליה תרומה ומעשר מהחבית הזו, אז הוא הלך ובדק את החבית אם היין שבה הוא יין טוב, היה בודק את החבית להיות מפריש עליה תרומה והולך, ואח״כ נמצא חומץ, בינתיים הוא שתה מכמה וכמה חביות ובכל פעם הוא סמך על התרומה שנמצאת בתוך אותה חבית שהוא בדק, לאחר שהוא כך שתה וסמך על אותה חבית הרבה זמן הוא בדק שוב את החבית ונמצא שהיין שבה החמיץ, אומרת הברייתא בלשון זו, כל ג׳ ימים ודאי מכאן ואילך ספק.

מזכיר רש״י שבמסכת ב״ב נחלקו אמוראים, ר׳ יוחנן וריב״ל איך לפרש את הברייתא, ריב״ל סובר כך, *שג׳ ימים ודאי* הכוונה היא שהג׳ ימים האחרונים מאז שהוא מצא את זה חומץ ולפני כן שלשה ימים זה ודאי חומץ, לפני אותם שלשה ימים מה שכתוב מכאן ואילך היינו מכאן ואילך למפרע, זה ספק אם זה היה יין ספק אם זה חומץ, אז בג׳ ימים האחרונים מה שהוא הפריש משם ודאי שזה לא תרומה, כי אליבא דרבי הדין הוא שחומץ ויין הם שני מינים אומר רש״ר, ואי אפשר להפריש תרומה מחומץ על יין, אז בג׳ ימים האחרונים זה ודאי חומץ ואין כאן תרומה ומכאן ואילך למפרע זה ספק אם זה היה יין או חומץ ועל כן זו תרומה הצריך לנהוג בה בקדושת תרומה אבל צריך לחזור ולתרום שמא זה לא היה תרומה.

ר׳ יוחנן חולק וסובר הפוך, שהפשט בברייתא הוא כך, כל ג׳ ימים ודאי היינו כל ג׳ ימים הראשונים מאז הבדיקה הקודמת שלו, שלשה ימים הראשונים מאז הבדיקה הקודמת ולהלן אנחנו סוברים שהיין היה ודאי יין, כך שמה שהוא אז שתה על סמך זה שהוא תרם מאותה חבית זה ודאי היה תרומה, מכאן ואילך, מאותם ג׳ ימים ועד עכשיו זה ספק מתי זה החמיץ, זו המחלוקת בין ר׳ יוחנן וריב״ל, והיא תלויה בדבר אחד, ג׳ ימים זהו התהליך שיין הופך לחומץ, באותם ג׳ ימים נחלקו ר׳ יוחנן וריב״ל האם זה נחשב עדיין יין באותם ג׳ ימים או שזה נחשב חומץ באותם ג׳ ימים, אליבא דר׳ יוחנן חומץ זה נחשב רק

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לאחר שזה החמיץ ודאי, אבל בג׳ ימי התהליך של ההחמצה זה עדיין יין, ואליבא דריב״ל מיד כשזה מתחיל להחמיץ כל אותם ג׳ ימים זה נקרא כבר חומץ, על כן אליבא דר׳ יוחנן בג׳ הימים הראשונים מאז שהוא בדק זה ודאי דינו כיין, שהרי אפילו אם זה התחיל מיד להחמיץ זה לוקח לזה ג׳ ימים ובאותם ג׳ ימים זה יין ורק מכאן ואילך זה ספק, ואליבא דריב״ל הפוך, רק בג׳ הימים האחרונים זה ודאי חומץ מפני שבג׳ הימים האחרונים אפילו אם נאמר שזה רק כרגע החמיץ אבל זה ג׳ ימים התהליך ובכל ג׳ ימי התהליך זה נחשב חומץ ורק מכאן ואילך ולמפרע זה ספק חומץ ספק יין.

א״כ אומרת הברייתא היה בודק והולך ואח״כ נמצא חומץ כל ג׳ ימים ודאי מכאן ואיך ספק, עכ״פ אנחנו לומדים בין לר׳ יוחנן ובין לריב״ל שיש הרבה ימים למפרע שאנחנו אומרים מספק שהיין הזה היה חומץ והתרומה הזו איננה תרומה, זה תרומה ויחזור ויתרום, אנחנו מסתפקים למפרע.

א״כ שואלת הגמרא **קשיא לשמאי** מדוע שמאי אומר שאנחנו אפילו לא מסתפקים למפרע במעת לעת הרי כאן אנחנו רואים שסוברים למפרע שזה ספק, אז הגמרא שואלת כאן מאיסור על טומאה והקושיא היא רק אליבא דשמאי, כי להלל גם מעת לעת זה באמת ספק בלבד.
עונה הגמרא **התם משום דאיכא למימר העמד טבל על חזקתו ואימר לא נתקן**, מה ששם אנחנו אומרים מספק למפרע שזה לא תרומה גמורה מפני שהרי על מה שהוא הפריש לפני כן זה היה טבל ואם יש לנו ספק אם התרומה היתה תרומה או לא אנחנו מעמידים את הטבל על חזקתו ואומרים שהוא לא נתקן.

שואלת הגמרא שוב **אדרבה העמד יין על חזקתו ואימר לא החמיץ**, כפי שפירשנו לעיל הרי הטבל תלוי בהפרשה, אז צריך להעמיד את התרומה שממנה הפרישו את היין שממנו הפרישו תרומה על חזקתו ולומר שהוא לא החמיץ, אז צריך ללכת אחרי חזקת יין.
עונה הגמרא **הרי החמיץ לפניך** עכשיו יש ריעותא שזה חומץ לפנינו, אז בגלל הריעותא הזו אנחנו מסתפקים למפרע אולי זה כבר היה חומץ קודם ג״כ.

אם כך שואלת הגמרא **הכא נמי הרי דם לפניך**, הרי רואים דם אצל האשה הזו אז למה שמאי מטהר לגמרי למפרע.
עונה הגמרא שוב כמקודם, **השתא הוא דחזאי** מה שאנחנו רואים דם עכשיו זה לא אומר שזה היה לפני כן, אנחנו יכולים לתלות שרק עכשיו היא ראתה.

אם כך שואלת הגמרא **התם נמי השתא הוא דהחמיץ** ונאמר שרק עכשיו זה החמיץ ויש חזקת יין.
עונה הגמרא **הכי השתא** האם יש דמיון, **התם איכא למימר החמיץ ואתא החמיץ ואתא** שהרי החומץ נעשה בתהליך לאט לאט, **הכא מי איכא למימר חזאי ואתא חזאי ואתא** זה הרי בא בחבלה אחת, לכן אין לתלות שזה נעשה למפרע.

שואלת הגמרא **ומאי קושיא דלמא הגם הגם חזיתיה** אולי בגלל ריבוי דמים הדם נטף לאט לאט.
שוב מסיקה הגמרא את אותו תירוץ כמו מקודם, **התם איכא תרתי לריעותא הכא איכא חדא לריעותא**, בחבית יש לנו שתים לריעותא, קודם כל יש חזקת טבל על היין שהוא שתה, וחוץ מזה כנגד חזקת היין יש לנו הרי החמיץ לפניך, משא״כ כאן יש לנו רק הרי דם לפניך כנגד חזקת טהרה.

[סיכום ביניים: ולפני שנראה את קושית הגמרא נחזור בקצרה על השקלא וטריא שלמדנו, הגמרא הקשתה ממשנה במסכת מקואות ומברייתא על הדין שלמדנו במשנה בתחלת המסכת, במשנה למדנו מחלוקת בין שמאי והלל וחכמים בענין אשה שראתה דם אם ע״י בדיקה בבית החיצון אם שלא ע״י בדיקה, שמאי סובר שאשה שראתה דם דיה שעתה ואין אנחנו חוששים לטמא טהרות שהיא נתעסקה בהם למפרע, רק מכאן ולהבא היא מטמאת טהרות, אבל טהרות שנתעסקה בהם למפרע אנחנו לא מטמאים אותם מספק, ואילו הלל חולק מכל וכל על שמאי, וסובר שאנחנו מטמאים את הטהרות למפרע עד הבדיקה הקודמת, כל טהרות שהיא נתעסקה בהם בין הפקידה הקודמת לפקידה זו מספק אנחנו מטמאים אותם, וכפי שנתבאר לנו כבר ונלמד את זה להלן בגמרא הלל סוברים לטמא למפרע רק בתרומה וקדשים, אנחנו מטמאים כל תרומה וקדשים שהיא נתעסקה בהם מספק, מספק היינו שתולים לא אוכלים ולא שורפין, אם היא נתעסקה בתרומה בין הבדיקה הקודמת לבדיקה הזו הדין הוא שאסור לאכול את התרומה הזו שמא התרומה טמאה ואסור לשרוף אותה גם שמא היא טהורה, ואילו חכמים חולקים על שמאי והלל, הם סוברים לא כדברי זה שמיקל יותר מדאי ולא כדברי זה שמחמיר יותר מדאי, אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת.

הקשתה הגמרא קודם כל מהמשנה במסכת מקואות על שמאי והלל, דהיינו על כל עיקר הדין של המשנה שלנו, אצלנו אנחנו למדים שאליבא דשמאי בכלל לא חוששים לטומאה למפרע, ואליבא דהלל אנחנו מטמאים למפרע רק בתורת ספק, ואילו במשנה במסכת מקואות למדנו את הדין של מקוה שנמדד ונמצא חסר שכל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברה״ר בין ברה״י טמאות, והכוונה היא שכל הטהרות שנעשו באותו כלי שנטבל במקוה שנמצא עכשיו חסר, כל אותם טהרות טמאות למפרע, ואפילו אם הם נעשו ברה״ר שכרגיל ספק טומאה ברה״ר טהור מ״מ בענין המקוה הזה שנמדד ונמצא חסר בכל מקום שהוא בין אם זה נעשה ברה״ר בין ברה״י או בין אם המקוה נמצא ברה״ר בין אם המקוה נמצא ברה״י הטהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות בתורת ודאי, הקשתה מזה הגמרא על שמאי בכלל, שמאי הרי סובר שלא חוששים לטומאה למפרע וכאן אנחנו מוצאים שיש טומאה למפרע, וכמו כן גם אליבא דהלל, שהלל סובר שאצלנו במשנה מטמאים למפרע רק תרומה וקדשים ומטמאים רק מספק ואילו שם במקוה אנחנו מטמאים בתורת ודאי.

תירצה הגמרא שמבמקוה יש תרתי לריעותא, ואילו כאן באשה יש חדא לריעותא בלבד, במקוה יש תרתי לריעותא קודם כל כנגד חזקת שלם של המקוה יש לנו ריעותא שחסר לפניך, ואם כן אנחנו צריכים לחשוש אולי זה כבר חסר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קודם, ומצטרף עוד חזקת הטמא, חזקת הכלי הטמא, שהרי הוא היה טמא לפני שטבל, אז כשיש תרתי לריעותא אנחנו פוסקים על זה בתורת ודאי שזה טמא למפרע, משא"כ באשה נדה שראתה עכשיו דם יש לנו כאן רק חדא לריעותא, כנגד חזקת האשה יש לנו הרי דם לפניך, אז בחדא לריעותא זה ספק בלבד אליבא דהלל ואליבא דשמאי בחדא לריעותא בכלל לא חוששים לטמא למפרע.

כעין אותה קושיא הקשתה עוד הגמרא מברייתא של חבית, והקושיא מהברייתא של חבית היא קושיא רק אליבא דשמאי ולא אליבא דהלל, בברייתא אנחנו לומדים שאדם שהיה בודק את החבית להיות מפריש עליה תרומה והולך, הוא הניח חבית יין בצד כדי שבכל פעם שהוא ירצה להתשמש ביין מחביות אחרות הוא יפריש מאותה חבית שהניח על החבית האחרות, ואח"כ בהזדמנות שהוא בא לבדוק את החבית נמצאה החבית חומץ, היין החמיץ, אז הדין הוא כפי שכתוב בברייתא כל ג' ימים ודאי מכאן ואילך ספק, וכפי שהביא רש"י את המחלוקת בין ר' יוחנן וריב"ל במסכת ב"ב האם ג' ימים ראשונים ודאי יין ומכאן ואילך ספק, או שג' ימים אחרונים ודאי חומץ ומכאן ואילך למפרע ספק, עכ"פ מבואר שם שבמשך כל אותם ימים שבין ג' ימים ראשונים לבין ג' ימים אחרונים אליבא דכו"ע בין לר' יוחנן בין לר"ל הדין הוא שאנחנו מתייחסים לחבית הזו כספק ומשום כך כל אותם יינות שהוא הפריש עליהם מן החבית הזו הוא צריך לחזור ולתרום עליהם, התרומה הזו שהוא הפריש אמנם היא תרומה מספק אבל תרומה ויחזור ויתרום כפי שנפסק הדין שם, הרי שאנחנו חוששים למפרע אע"פ שרק עכשיו מצאנו את זה חומץ אנחנו חוששים למפרע למשך כל הזמן לומר שזה מספק תרומה אבל מספק הוא צריך גם לחזור ולתרום, א"כ אנחנו רואים שחוששים מספק למפרע, אז קשה לשמאי שאצלנו במשנה לא חושש למפרע, ואילו להלל לא היה קשה משם, שהרי שם בחבית כתוב שחוששים רק להתספק למפרע, אז הלל סובר כך גם בדין המשנה אצלנו, שמה שהוא סובר זה הרי שלמפרע עד הבדיקה הקודמת חוששים מספק ומטמאים תרומה וקדשים מספק, אז אליבא דהלל לא היתה הקושיא אלא רק אליבא דשמאי כפי שרש"י פירש בפשטות.

תירצה הגמרא גם על הקושיא הזו כאותו תירוץ שתירצה הגמרא על המשנה במסכת מקואות, שכאן בחבית יש גם כן תרתי לריעותא, מצד אחד חזקת טבל של היין, ומאידך הרי היא חומץ לפנינו (הרי החמיץ לפנינו), כשיש תרתי לריעותא אנחנו חוששים למפרע, משא"כ באשה שראתה דם הרי זה חדא לריעותא בלבד לכן אליבא דשמאי לא חוששים למפרע כלל.]

שואלת עכשיו הגמרא **ורמי חבית אמקוה** שאלו בביהמ"ד סתירה בין הדין של מקוה שנשנה במסכת מקואות לדין של חבית שראינו עכשיו בברייתא, **מאי שנא הכא ודאי ומ"ש הכא ספק**, הרי יצא לנו מתירוצי הגמרא שבין בחבית ובין במקוה יש תרתי לריעותא, א"כ מדוע במקוה כשיש תרתי לריעותא אנחנו מטמאים כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בתורת ודאי, ואילו בחבית אנחנו פוסקים שצריך רק לחזור ולתרום מספק אבל לא בתורת ודאי, כפי שראינו בברייתא של חבית הדין שנפסק הוא תרומה ויחזור ויתרום, ז"א אנחנו מחזיקים שהתרומה שהוא הפריש מן החבית שהחמיצה היא תרומה מספק, אלא שמחמת הספק צריך לחזור ולתרום ג"כ, א"כ אנחנו לא פוסקים למפרע בתורת ודאי שצריך לחזור ולתרום, אלא זה רק מן הספק, מה ההבדל בין חבית למקוה, מדוע במקוה מפני שיש לנו תרתי לריעותא אנחנו פוסקים שזה טמא למפרע בתורת ודאי ואילו בחבית צריך להפריש תרומה רק מספק אע"פ שגם שם יש תרתי לריעותא.

עונה הגמרא **א"ר חנינא מסורא מאן תנא חבית ר"ש היא, דלגבי מקוה נמי ספקא משוי ליה**, אומר ר"ח מסורא אין כאן שום סתירה, התנא ששנה את הברייתא של חבית שבה מבואר שרק מספק אנחנו חוששים למפרע זהו ר"ש, שר"ש גם לגבי מקוה חולק על רבנן של המשנה במסכת מקואות וסובר שאת אותם טהרות שנעשו על גבי המקוה למפרע צריך לטמא רק מספק ולא בתורת ודאי, **(דתנן) [דתניא] מקוה שנמדד ונמצא חסר, כל הטהרות שנעשו על גביו למפרע בין בר"ה בין ברה"י טמאות**, זו היא דעת רבנן כפי שכתוב גם במשנה במסכת מקואות, אליבא דרבנן אנחנו חוששים למפרע לטמא בתורת ודאי כל הטהרות שנעשו על גביו אפילו ברה"ר, **ר"ש אומר** (הוא חולק על רבנן במקוה והוא סובר) **בר"ה טהורות** אותם טהרות שנעשו על גבי המקוה ברה"ר שדינם הוא ככל ספק טומאה שנולד ברה"ר, הרי שהם טהורות, **ברה"י תולין** ואילו אותם טהרות שנעשו על גבי המקוה ברה"י גם בהם אומר ר"ש אנחנו לא מטמאים למפרע בתורת ודאי אלא רק בתורת ספק בלבד.

א"כ אנחנו רואים אליבא דר"ש שגם במקוה הדין הוא שמטמאים למפרע רק מחמת הספק, רק בטומאת ספק, אז הברייתא של חבית אומר ר"ח מסורא היא כדעת ר"ש שגם במקוה עושה את הטומאה למפרע רק כספק.

יוצא א"כ לפי התירוץ של ר"ח מסורא שאין הכי נמי אליבא דרבנן דמתניתין, אליבא דרבנן של המשנה במסכת מקואות, גם בחבית יצטרך להיות הדין שצריך להפריש תרומה בתורת ודאי ולא רק מספק, והברייתא של חבית שראינו בה שזה רק בתורת ספק זה אליבא דר"ש, זה מה שיוצא לנו כאן בפשטות דברי הגמרא.

וא"כ להלכה הרמב"ם שפוסק לגבי מקוה כדעת רבנן דלא כר"ש, הרמבם שפוסק שהטהרות שנעשו על גבי המקוה למפרע בין ברה"ר בין ברה"י טמאות בתורת ודאי, היה צריך לפסוק גם בענין חבית שצריך להפריש תרומות בתורת ודאי, ולא כך פסק הרמב"ם בפרק ה' מהלכות תרומות הל' כ"ד, שם הרמב"ם פוסק בענין החבית שנבדקה ונמצאה חומץ שצריך להפריש למפרע רק בתורת ספק ולא בתורת ודאי, אז כבר הקשו הראשונים על הרמב"ם שלכאורה הוא סותר את עצמו בפסק ההלכה, שלפי תירוצו של ר"ח מסורא הרי הם תלויים שני הדינים הללו אחד בשני, (ובהמשך הסוגיא נביא את תירוצו של המשנה למלך בדעת הרמב"ם).

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

- דף ג׳ ע״א

אומרת עכשיו הגמרא **ושניהם לא למדוה אלא מסוטה**, בין רבנן בין ר״ש שנחלקו בענין מקוה ובענין חבית, שאליבא דרבנן מטמאים למפרע בתורת ודאי בין ברה״ר ובין ברה״י, ואילו אליבא דר״ש למדנו שברה״ר מטהרים וברה״י רק תולין בלבד, אומרת הגמרא ושניהם לא למדוה אלא מסוטה, בין רבנן ובין ר״ש למדו את שיטתם מסוטה.

וכפי שהגמרא מבארת, **רבנן סברי כי סוטה** רבנן סוברים שכאן יש להשוות את הדין לסוטה, **מה סוטה ספק היא ועשאוה כודאי** כשם שסוטה הרי היא רק ספק זינתה, ומ״מ אסרה אותה תורה בתורת ודאי, היא אסורה לבעלה עד שתשתה מים המאררים, **הכא נמי ספק ועשאוה כודאי** לכן סוברים רבנן לדמות גם מקוה שכל הטהרות שנעשו על גביו למפרע אנחנו מטמאים אותם בתורת ודאי אע״פ שיש לנו ספק בענין זה, לומדים אותם רבנן מסוטה לטמא מספק כודאי.

וכפי שרש״י מזכיר כאן, רש״י מזכיר את ההיקש, שבפרשת סוטה (במדבר נשא) כתוב ״והיא נטמאה״, אז מקישים טומאה לסוטה, או כפי שהגמרא אומרת במסכת חולין דף ט׳ ע״ב יש הלכתא גמירא לה (יש הלכה למשה מסיני) לדמות טומאה לסוטה, כשם שסוטה ספק ועשאוה כודאי כך גם בכל ספק טומאה עושים כודאי.

שואלת מיד הגמרא **אי מסוטה** אם רבנן לומדים את הספק הזה לטמא אותה בתורת ודאי מסוטה, **אימא כי סוטה** אז צריך לדמות את זה לגמרי כסוטה, **מה סוטה ברה״ר טהור הכא נמי ברה״ר טהור** הרי סוטה איננה נאסרת לבעלה רק אם היא נסתרה עם אותו פלוני, אם הוא קינא לה והיא נסתרה עמו במקום סתר אז היא נטמאת ואסורה לבעלה מספק עד שתשתה מים המאררים, אבל אם היא לא נסתרה ברה״י עם אותו פלוני שבעלה קינא לה ממנו, אלא היא רק דברה אתו ברה״ר, אז הרי הדין הוא שהיא איננה אסורה לבעלה, אם כך נלמד לגמרי מסוטה, שכשם שבסוטה אנחנו אוסרים אותה כודאי רק ברה״י כך גם בטומאה היו צריכים רבנן לטמא בתורת ודאי לגבי הדין של מקוה רק אם הספק נולד ברה״י, אבל אם הספק נולד ברה״ר טהרות שנעשו על גבי המקוה ברה״ר היינו צריכים לטהר, כי מה סוטה ברה״ר טהור הכי נמי ברה״ר טהור, אז איך רבנן מטמאים גם ברה״ר.

אומרת הגמרא **הכי השתא** איזו השוואה יש כאן, **התם** לגבי סוטה **משום סתירה הוא** הרי כל מה שהיא נאסרת לבעלה מספק כודאי זה מפני שהיא נסתרה עם אותו פלוני **וסתירה ברה״ר ליכא**, לכן דווקא ברה״י ולא ברה״ר כי לא שייכת סתירה כלל ברה״ר, אי הסתרות ברה״ר, משום כך בסוטה יש חילוק בין רה״י לרה״ר, **הכא** אבל לגבי מקוה סוברים רבנן **משום חסר הוא** הרי למה אנחנו מטמאים למפרע מפני שאנחנו מוצאים עכשיו את המקוה חסרה **מה לי חסר ברה״ר מה לי חסר ברה״י**.

אם כך אליבא דרבנן אנחנו צריכים להסתכל על הסברא, בסוטה שכל ענין האיסור זה מפני שהיא נסתרה עם אותו פלוני סתירה יש כאן רק ברה״י ולא ברה״ר, אבל כאן מהו צד הספק לטמא את הטהרות שנעשו למפרע, זה מפני שראינו שהמקוה חסרה עכשיו, אז מה זה משנה אם המקוה נמצאת ברה״ר וברה״י לגבי חסר, אם חסר עושה לי ספק אז בין ברה״ר בין ברה״י, על כן סוברים רבנן לטמא למפרע כל טהרות שנעשו על גבי המקוה בין ברה״ר ובין ברה״י.

שואלת מיד הגמרא **וכי תימא** אם תשאל **הא כל ספק טומאה ברה״ר טהור**, הרי אנחנו יודעים כפי שאיתא בגמרא במסכת חולין דף ט: שלומדים מהלכה למשה מסיני שכל ספק טומאה ברה״ר טהור, ומנין אנחנו לומדים את זה, אומרת הגמרא הלכתא גמירי לה מסוטה, אנחנו משווים לסוטה כשם שסוטה דווקא ברה״י נטמאת בתורת ודאי אבל ברה״ר היא טהורה כך גם כל ספק טומאה דווקא ברה״י טמא אבל ברה״ר טהור, אז הנה אנחנו לא מחלקים בסברות, אע״פ שלא בכל ספק טומאה יש סברא לחלק ברה״י לרה״י מ״מ הכלל הוא דהלכתא גמירי לה שכל ספק טומאה ברה״ר טהור, א״כ גם כאן מדוע מטמאים רבנן למפרע את הטהרות שנעשו על המקוה ברה״ר, הרי צריך להשוות את זה לסוטה.

עונה הגמרא **כיון דאיכא תרתי לריעותא כודאי טומאה דמי**, אומרת הגמרא שעיקר טעמם של רבנן זה לא מפני החילוק בסברא שלמדנו, זה לא מפני שבסוטה יש מקום לחלק בין רה״ר לרה״י ובשאר ספק טומאה אין מקום לחלק, אפילו אם אין לנו סברא לחלק מ״מ הלכתא גמירי לה מסוטה שבכל ספק טומאה ברה״ר טהור, כאן במקוה יש סברא מיוחדת מדוע שרבנן יטמאו בתורת ודאי גם ברה״ר, כיון דאיכא תרתי לריעותא כודאי טומאה דמי, מפני שרבנן סוברים שאם יש לנו כאן תרתי לריעותא, גם חסר לפניך וגם חזקת טמא, הרי זה עושה את זה לודאי ולא לספק כלל, אז אם זה ודאי איך אפשר ללמוד את זה מסוטה, אנחנו לומדים מסוטה רק ספק טומאה, אבל כשיש לנו תרתי לריעותא זה כודאי טומאה דמי, אם זה כודאי טומאה דמי לא שייך ללמוד את זה מסוטה.

א״כ לפי איך שנראה מפשטות דברי הגמרא, אם נרצה לומר עכשיו את הטעם של רבנן מדוע רבנן מטמאים את הטהרות שנעשו על גבי מקוה למפרע בין ברה״ר ובין ברה״י, בפשטות מדברי הגמרא אנחנו נצטרך לומר כך, שברה״י מטמאים רבנן את הספק למפרע מפני שלומדים את זה מסוטה כשם שסוטה ספק היא ועשאוה כודאי כך כל ספק טומאה ברה״י עשאוה כודאי, אבל ברה״ר שכרגיל אנחנו יודעים שהכלל הוא הפוך, שכל ספק טומאה ברה״ר טהור, מדוע א״כ מטמאים רבנן, כאן אנחנו צריכים להגיע לטעם של תרתי לריעותא, זהו פשטות דברי הגמרא (ולהלן נביא את דברי התוס׳ שביארו כאן אחרת את השקלא וטריא בגמרא).

[עכ״פ אמרה הגמרא ושניהם לא למדוה אלא מסוטה, גם רבנן וגם ר״ש שנחלקו בדין של מקוה שניהם למדו את זה מסוטה, אז לדעת רבנן ראינו כבר].

אומרת הגמרא **ורבי שמעון** שסובר אחרת מרבנן, הוא הרי סובר שהטהרות שנעשו על גבי מקוה למפרע ברה״ר טהורות בתורת ודאי, והטהרות שנעשו על גבי מקוה למפרע ברה״י

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

טמאות רק מספק, איך הוא לומד את זה מסוטה, סבר כי סוטה, מה סוטה ברה״ר טהור הכא נמי ברה״ר טהור קודם כל הוא לומד את צד הטהרה, כשם שבסוטה הרי אם היא דיברה עם אותו אדם שקינאו לה ממנו ברה״ר היא טהורה לבעלה כך גם כל ספק טומאה ברה״ר טהור, וגם במקוה יהיה אותו דין.

אלא שאם כך שואלת הגמרא מיד, **אי מסוטה, אימא כי סוטה, מה סוטה ברה״י טמאה ודאי, הכא נמי ברה״י טמאה ודאי**, א״כ מדוע לגבי טהרות שנעשו על המקוה ברה״י סובר ר״ש שהם טמאות רק מספק, למה את זה הוא לא לומד מסוטה.

עונה הגמרא **הכי השתא** האם יש להשוות את זה לסוטה, **התם** לגבי סוטה **יש רגלים לדבר, שהרי קינא לה ונסתרה**, בסוטה אומר ר״ש זה שהיא טמאה בתורת ודאי לבעלה, זה שעשאוה כודאי, זה לא מחמת הספק, אלא מפני שיש לנו ריעותא ורגלים לדבר שהיא באמת נטמאה, שהרי בעלה קינא לה ״אל תסתרי עם פלוני״, והיא הלכה ונסתרה עמו, אז יש לנו רגלים לדבר שהיא נטמאה וזינתה עם פלוני, על כן עשאוה כודאי, **הכא** אבל לגבי הטהרות שנעשו על המקוה שנמצא עכשיו חסר **מאי רגלים לדבר איכא**, דהיינו אליבא דר״ש אין כאן ריעותא שבגללה אנחנו נסבור שהטהרות טמאות בתורת ודאי.

מדוע אומר ר״ש הכא מאי רגלים לדבר איכא, הרי יש לנו חסר לפניך, אז מכאן אנחנו לומדים בגמרא שר״ש חולק על הריעותא הזו של חסר לפניך ור״ש סובר שמה שחסר לפניך זה לא אומר לי שגם לפני כן המקוה נחסר, אפשר לומר השתא הוא דחסר, כבר היה לנו הרי סברא כזו בגמרא לעיל, אמנם הגמרא ביארה את דעת רבנן ור״ש, שסוברים שחסר לפניך זה כן ריעותא ועל כן אליבא דרבנן זה תרתי לריעותא, ר״ש חולק על זה, ר״ש סובר שאין תרתי לריעותא במקוה, ואליבא דר״ש חסר לפניך זה לא ריעותא כלל, מפני שאפשר לומר ״השתא הוא דחסר״, אז אם אין לנו ריעותא כל מה שנשאר זה חזקת שלם של המקוה כנגד חזקת טמא של הכלי שטבל במקוה, כשיש לנו חזקה מול חזקה זה ספק השקול, בספק השקול אומר ר״ש אנחנו לא מטמאים ברה״י בתורת ודאי אלא רק מספק בלבד.

ומכאן באמת אומרים רש״י והתוס׳ שדעת ר״ש בכל התורה כולה שספק טומאה ברה״י כשאין לנו רגלים לדבר זה יהיה רק טמא מספק, דלא כדעת רבנן וכפשטיה דמשניות במסכת טהרות שתמיד ספק טומאה ברה״י הדין הוא שטמא בתורת ודאי, לר״ש זה יהיה רק טמא מספק, וכשיש רגלים לדבר אז יש מקום להשוות את זה לסוטה ולטמא את זה בתורת ודאי.

וכאן עומדים התוס׳ ושואלים, בתחלת הגמרא אומרת הגמרא ושניהם לא למדוה אלא מסוטה, רבנן את שיטתם ור״ש את שיטתו לומדים מסוטה, ומיד לאחר מכן מבואר בדברי הגמרא שזה לא מדוייק שהם לומדים את זה מסוטה, כי אם היו רבנן לומדים את דעתם מסוטה הרי בהר״ר היה צריך להיות מספק טהור, ומ״מ רבנן מטמאים ברה״ר מספק מפני שיש כאן תרתי לריעותא, אז איך אפשר לומר שרבנן לומדים מסוטה, הרי גם את הטהרות שנעשו על גבי מקוה ברה״י אין צורך ללמוד מסוטה, ואי אפשר ללמוד מסוטה כלל, כי היות ויש כאן תרתי לריעותא והגמרא כאן בלישנא קמא סוברת שתרתי לריעותא כודאי דמי, אז זה בכלל לא ספק טומאה, זה ודאי טומאה, אז מה אמרה הגמרא ״ושניהם לא למדוה אלא מסוטה״, לרבנן אי אפשר ללמוד את זה מסוטה.

ועוד אומרים התוס׳ הרי לר״ש גם כן וכך גם לרבנן השוותה הגמרא בין הברייתא של חבית למשנה של מקוה, ובחבית אליבא דרבנן צריך להפריש תרומה בתורת ודאי ולר״ש להפריש בתורת ספק, וחבית ודאי שאיננה קשורה לסוטה, אנחנו לומדים רק ספק טומאה מסוטה ולא ספק איסור, אז איך אומרת הגמרא ״ושניהם לא למדוה אלא מסוטה״ שאת הדין הזה שלהם הם למדו מסוטה.

לכן אומרים התוס׳ שמה שהגמרא אומרת ושניהם לא למדוה אלא מסוטה אין הכוונה שהם לומדים את ההדין מסוטה, אלא לשניהם אין מקום להקשות מסוטה, כל אחד לפי שיטתו יוכל גם להסתדר עם הלימוד והדין שנאמר בפרשת סוטה.

והתוס׳ כבר פירשו כבר כמה פעמים כן בגמרא, למשל כפי שמצויין כאן בצד בתוס׳ במסכת קידושין דף ע״ה ע״א, שם התוס׳ ביארו יותר גם את הסוגיא אצלנו בפשט דברי הגמרא, ושניהם לא למדוה אלא מסוטה הכוונה היא שבשניהם לא קשה מסוטה וכל אחד יוכל ללמוד את סוטה לפי שיטתו.

וא״כ אליבא דהתוס׳ יוצא כך, שרבנן שמטמאים את הטהרות שנעשו על גבי מקוה בין ברה״י ובין ברה״ר זה לא מפני שלומדים את זה מסוטה, אלא מפני שיש כאן תרתי לריעותא אליבא דרבנן וכשיש תרתי לריעותא סוברת הגמרא שזה כודאי דמי לכן הוא טמא בתורת ודאי, בין ברה״ר ובין ברה״י, רק שלא קשה להם לרבנן מסוטה כלל, כי בסוטה זה חדא לריעותא וכאן זה תרתי לריעותא.

לר״ש מסבירים התוס׳ כך, טהרות שנעשו על גבי מקוה ברה״ר הם טהורות בתורת ודאי, זה כן לומד ר״ש מסוטה, דאע״פ שאין כאן חזקה אין חזקה מפני שהרי יש חזקת שלם של המקוה כנגד חזקת טמא של הכלי, מ״מ בכל ספק טומאה ברה״ר מטהרים בתורת ודאי גם במקום שלא כחזקה, ומה שברה״י סובר ר״ש שמספק אנחנו מטמאים רק בתורת ספק זה איננו קשור לסוטה, זה איננו קשור לסוטה אלא שמפני כפי שאמרנו ר״ש חולק על הריעותא של חסר לפניך והוא סובר שזו איננה ריעותא, יכול להיות שרק עכשיו זה חסר, אז מה שנותר בפנינו זה חזקת שלם של מקוה כנגד חזקת טמא של הכלי, זהו ספק שקול, בספק שקול הדין הוא שזה טמא מספק, ולא מפני שלומדים את זה מסוטה, הרי ר״ש לא לומד את זה מסוטה, שבסוטה יש רגלים לדבר וכאן אין רגלים לדבר.

זהו פירוש דברי הגמרא אליבא דהתוס׳, ובזה גם הרווחנו להסביר את דברי התוס׳ בדף ב׳ ע״א שהזכרנו בקצרה, שהתוס׳ שם אומרים שטומאה למפרע בכלל אי אפשר ללמוד מסוטה, אי אפשר ללמוד מסוטה לטמא למפרע, והרי כאן בגמרא הגמרא אומרת ״ושניהם לא למדוה אלא מסוטה״, אז המהרש״א כבר ביאר שם באורך, ועיקר כוונת המהרש״א זה על פי התוס׳ אצלנו, שהתוס׳ מסבירים שבאמת אין הגמרא מתכוונת שלומדים את הדין מסוטה, אלא שאפשר להבין את סוטה לפי שיטתם, אבל הטעם מדוע מטמאים ברה״י בתורת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ודאי אליבא דרבנן או בתורת ספק אליבא דר״ש זה לא קשור לסוטה, לרבנן מפני שזה תרתי לריעותא ולר״ש מפני שזה לא תרתי לריעותא, כי ר״ש חולק על הריעותא של חסר לפניך.

זו היא הלישנא הראשונה של הגמרא בביאור המחלוקת בין רבנן לר״ש.

[ונחזור שוב על מה שנראה בפשטות בדברי הגמרא, אליבא דרבנן את הטהרות שנעשו על גבי המקוה ברה״י אנחנו מטמאים בתורת ודאי מפני שזה נלמד מסוטה, ואת הטהרות שנעשו על גבי המקוה ברה״ר אנחנו מטמאים בתורת ודאי מפני שיש תרתי לריעותא, אליבא דר״ש את הטהרות שנעשו על גבי מקוה ברה״ר אנחנו מטהרים ודאי, כי לומדים את זה מסוטה, ואת הטהרות שנעשו על גבי מקוה ברה״י אנחנו מטמאים מספק מפני שאי אפשר ללמוד את זה מסוטה לטמא בתורת ודאי היות ואין כאן רגלים לדבר.]

עוד אומרת הגמרא **ואי בעית אימא** אם תרצה אפשר להסביר, **היינו טעמא דרבי שמעון** שלכן ר״ש סובר שהטהרות שנעשו על גבי מקוה ברה״ר טהורות בתורת ודאי, **גמר סוף טומאה מתחלת טומאה**, וכפי שהגמרא מיד מסבירה, **מה תחלת טומאה** דהיינו **ספק נגע ספק לא נגע, ברה״ר טהור, אף סוף טומאה, ספק טבל ספק לא טבל ברה״ר טהור.**

אנחנו לומדים עכשיו את הגמרא בפשטות שנראה שהגמרא באה להסביר טעם אחר בדעת ר״ש, על כן ר״ש מטהר את הטהרות שנעשו על גבי מקוה ברה״ר מפני שהוא לומד סוף טומאה שזו היא הדוגמא שלנו במקוה, מדובר כאן על כלי שהוא היה טמא רק השאלה אם הוא נטהר על ידי טבילה, זה נקרא סוף טומאה, לומד ר״ש סוף טומאה מספק של תחלת טומאה, מה תחלת טומאה כגון ספק נגע ספק לא נגע, ישנה טומאה ברה״ר וספק אם הוא נגע בטומאה ספק אם הוא לא נגע, אז יש לנו ספק אם הטומאה התחילה, אם הוא נטמא כלל או לא, אז הדין הוא שברה״ר טהור, אף סוף טומאה דהיינו ספק טבל ספק לא טבל ברה״ר טהור.

מסבירה מיד הגמרא, **ורבנן** אם כן מדוע רבנן חולקים ומטמאים בספק הזה ברה״ר, למה הם חולקים על ר״ש, אומרת הגמרא הם סוברים **הכי השתא** האם אפשר להשוות סוף טומאה לתחלת טומאה, **התם** דהיינו בתחלת טומאה **גברא בחזקת טהרה קאי** האדם הזה הוא בחזקת טהור, **מספקא לא מחתינן ליה לטומאה** אז מספק יש לנו ספק אם הוא נגע ונטמא או לא, אנחנו לא מורידים אותו לידי טומאה, **הכא** אבל בעניננו במקוה, **גברא בחזקת טומאה קאי** הרי האדם שטבל במקוה או הכלי שטבל במקוה הוא בחזקת טמא, רק השאלה אם הוא נטהר או לא, **מספקא לא מפקינן ליה מטומאתו** מספק אם הוא טבל אנחנו לא מוציאים אותו מטומאתו אלא מטמאים אותו בתורת ודאי.

אלו הם דברי הגמרא בפשטות, שנראה מהם שהגמרא באה להסביר את דעת ר״ש בדרך אחרת, אבל כפי שהרשב״א האריך יש כאן כמה וכמה קושיות על הפשט הפשוט הזה, הגמרא לא מרויחה כלום מזה שהיא אומרת פשט אחר בדברי ר״ש, כי מה היה קשה לנו בר״ש, החלק הזה שר״ש סובר שברה״ר טהור, זה לא היה קשה כלל, זה הגמרא הסבירה היטב מפני שהוא לומד את זה מסוטה מה סוטה בהר״ה טהור אף כאן ברה״ר טהור, כל הקושיא שהיתה בדברי ר״ש זה מדוע הוא לא מטמא בתורת ודאי ברה״י, על זה הסבירה הגמרא שבסוטה יש רגלים לדבר וכאן אין רגלים לדבר, אז אם הגמרא רוצה להסביר בדרך אחרת את טעמו של ר״ש היתה צריכה הגמרא להסביר את מה שהיה קשה, דהיינו את דעתו ברה״י, אבל את דעתו ברה״ר לא היה קשה כלל, מדוע הגמרא צריכה להסביר בדרך אחרת, ויותר אומר הרשב״א, הגמרא גם לא משנה את ההסבר, מדוע הוא מטהר באמת ברה״ר אומרת הגמרא כי הוא לומד את זה מתחלת טומאה, ובתחלת טומאה למה טהור ברה״ר, פני שלומדים את זה מסוטה, אז היינו הך שאמרנו בלישנא קמא, א״כ מה הגמרא כאן מסבירה כלל.

לכן אומר הרשב״א (וכל דברי הרשב״א כלולים בקצרה בדברי רש״י בד״ה ואי בעית אימא, רש״י והרשב״א שניהם מסבירים) שהגמרא באי בעית אימא באה עכשיו להסביר בעיקר את טעמם של רבנן ולא את טעמו של ר״ש, מה היה קשה אליבא דרבנן, אליבא דרבנן היה קשה לנו מדוע הם מטמאים במקוה ברה״ר הרי צריך ללמוד את זה מסוטה, את זה בא עכשיו הלישנא בתרא לפרש, בלישנא קמא פירשה הגמרא שלכן לא לומדים את זה מסוטה מפני שזה תרתי לריעותא, הלישנא בתרא חולקת, ולפי הלישנא בתרא מה שזה תרתי לריעותא זה לא היה מחלק את זה מסוטה, אפילו שזה תרתי לריעותא אם רבנן היו לומדים את הדין של מקוה מסוטה, מתחלת טומאה, הם היו מטהרים גם בתרתי לריעותא, הטעם שרבנן מטמאים זה מפני שלפי הלישנא בתרא רבנן סוברים שלא לומדים סוף טומאה מתחלת טומאה, סוטה זה שאלה של תחלת טומאה, האם היא נטמאה על ידי הבועל או לא, כאן במקוה זה שאלה של סוף טומאה, האם הוא נטהר על ידי טבילה או לא נטהר, ולא לומדים סוף טומאה מתחלת טומאה אליבא דרבנן, אבל אם הם היו לומדים סוף טואמה מתחלת טומאה תרתי לריעותא לא היה עושה את זה כודאי, זה מה שסוברת הגמרא לפי הלישנא בתרא, לפי הלישנא בתרא מסבירים רש״י והרשב״א תרתי לריעותא איננו עושה כודאי וממילא אע״פ שבמקוה יש לנו תרתי לריעותא לא מצד זה אנחנו מטמאים אליבא דרבנן ברה״ר, אלא שהטעם אליבא דרבנן שמטמאים ברה״ר מפני שלא לומדים כלל ספק טהרה דהיינו סוף טומאה שהוא ספק אם הוא נטהר או לא מסוטה שהיא תחלת טומאה שיש ספק אם היא נטמאה או שהיא לא נטמאה, ובזה ר״ש חולק על רבנן ור״ש סובר שכן לומדים סוף טומאה מתחלת טומאה.

מסביר הרשב״א שכך צריך לפרש את האי בעית אימא, ואי בעית אימא אומרת הגמרא, היינו טעמא דר״ש, ר״ש סובר בדיוק כפי שלמדנו בלישנא קמא, גמר סוף טומאה מתחלת טומאה מתחלת טומאה מה תחלת טומאה ספק נגע ספק לא נגע ברה״ר טהור או סוף טומאה ספק טבל ספק לא טבל ברה״ר טהור, ורבנן, אבל הטעם של רבנן לפי הלישנא בתרא הוא אחרת, הטעם של רבנן הוא הכי השתא, האם אפשר ללמוד בכלל סוף טומאה מתחלת טומאה, התם לגבי תחלת טומאה גברא בחזקת טהרה קאי מספיקא לא מחתינן ליה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

לטומאה, לכן אנחנו תמיד אומרים ספק טומאה ברה״ר טהור בתחלת טומאה מפני שהוא הרי בחזקת טהרה משום כך אנחנו לא מורידים אותו לידי טומאה אלא משאירים אותו טהור בתורת ודאי, הכא, אבל לגבי מקוה שזה סוף טומאה, אז הרי גברא בחזקת טומאה קאי, מספיקא לא מפקינן ליה מטומאתו, זהו ביאור הלישנא בתרא כפי שרש״י ביאר בקצרה והרשב״א באריכות.

עכשיו אנחנו צריכים לפרש היטב אליבא דהלישנא בתרא את טעמם של ר״ש ורבנן, מאחר שכבר לעיל פירשנו את הטעם של ר״ש ורבנן ללישנא קמא, ונחזור שוב קצרה, לפי הלישנא קמא רבנן מטמאים בין ברה״ר בין ברה״י כפי שהתוס׳ ביארו, מפני שאליבא דרבנן השאלה של מקוה זה תרתי לריעותא ותרתי לריעותא זה כודאי, זה בכלל לא ספק, לכן אין הבדל בין רה״ר לרה״י, ר״ש לא סובר תרתי לריעותא, הוא לא סובר מהריעותא של חסר לפניך, על כן זה ספק השקול, חזקת שלם כנגד חזקת טמא, אז ברה״ר טהור, וברה״י זה ספק, מפני שאי אפשר ללמוד את זה מסוטה, בסוטה יש רגלים לדבר לטמא בתורת ודאי ובמקוה אין רגלים לדבר.

לפי הלישנא בתרא יוצא כך הדין, רבנן שמטמאים בין ברה״ר בין ברה״י בתורת ודאי טעמם של רבנן הוא מפני שאנחנו לא לומדים סוף טומאה מתחלת טומאה, תמיד הדין בספק טומאה ברה״ר טהור מפני שזה שאלה של התחלת טומאה, אבל במקוה שזה שאלה של סוף טומאה לא לומדים מסוטה, ואז מה צריך לצאת הדין שאם לא לומדים מסוטה, אומרים רבנן שזה טמא בתורת ודאי.

וכאן צריך לעמוד ולהבין, נכון שלא לומדים מסוטה מפני שזה סוף טומאה, אבל עכ״פ מנין לנו לטמא בתורת ודאי, שנאמר שזה ספק, הרי לפי הלישנא בתרא תרתי לריעותא לא עושה את זה כודאי, כך עכ״פ בפשטות דברי הגמרא, אז אם תרתי לריעותא לא עושה את זה כודאי אז יש לנו ספק, אם יש לנו ספק למה רבנן מטמאים בתורת ודאי, נכון שלא לטהר אבל מדוע לטמא בתורת ודאי.

בזה יש מחלוקת גדולה בין הראשונים, התוס׳ כאן בד״ה גמר סוף טומאה מתחלת טומאה בסוף דבריהם סוברים שגם אליבא דלישנא בתרא סוברים רבנן שתרתי לריעותא הוא הגורם שזה יהיה טמא בתורת ודאי, גם לפי הלישנא בתרא תרתי לריעותא עושה את זה לטמא בתורת ודאי, ומ״מ יש נפק״מ בין לישנא קמא ללישנא בתרא, שלפי הלישנא קמא הפשט בתרתי לריעותא הוא שאין כאן ספק כלל מפני שתרתי לריעותא זה ודאי אז אין מקום לדמות את זה לסוטה, לפי הלישנא בתרא לא כך אנחנו מפרשים, להיפך, מה שאנחנו לא מדמים את זה לסוטה זה מפני שזה סוף טומאה וסוף טומאה לא מדמים לתחלת טומאה, ורק אחרי שאנחנו לא מדמים את זה לסוטה אז באה הסברא של תרתי לריעותא ופוסקת על זה תורת ודאי, אבל לו יצוייר שהיינו כן מדמים סוף טומאה לתחלת טומאה אז אע״פ שזה תרתי לריעותא היינו מטהרים את זה מפני שמדמים את זה לסוטה, ז״א שלפי הלישנא בתרא תרתי לריעותא זה לא ודאי ממש, זה באמת ספק, ואם היינו לומדים סוף טומאה מתחלת טומאה באמת היה הדין שזה טהור ברה״ר כסוטה, רק היות ואנחנו לא לומדים סוף טומאה מתחלת טומאה אז הרי אי אפשר לטהר את זה בתורת ודאי וזה נשאר ספק, כשזה נשאר ספק באה הסברא החדשה של תרתי לריעותא והיא מכריעה על זה תורת ודאי, זה ההבדל בפשט בין הלישנא קמא ללישנא בתרא לפי התוס׳.

והנפקא מינה לדינא, אם נמצא ציור שיש לנו תרתי לריעותא בתחלת טומאה בזה יהיה נפק״מ בין לישנא קמא ללישנא בתרא, לפי לישנא קמא אע״פ שזה בתחלת טומאה תרתי לריעותא זה ודאי, אז לא היינו מטהרים את זה אלא היינו מטמאים את זה בתורת ודאי, לפי הלישנא בתרא אם היינו מוצאים ציור של תרתי לריעותא בתחלת טומאה (ולא נכנס עכשיו לחפש ציור לזה) אם נמצא דוגמא של תרתי לריעותא בתחלת טומאה אנחנו נטהר את זה בתורת ודאי, כי תחלת טומאה לומדים מסוטה ותרתי לריעותא זה לא ודאי, זה ספק, אז אם לומדים את זה מסוטה זה טהור ודאי, רק בסוף טומאה שלא לומדים את זה מסוטה אז אנחנו משתמשים בתרתי לריעותא להכריע על זה תורת ודאי, זהו אליבא דהתוס׳.

דעת הרשב״א היא דלא כהתוס׳, והמשנה למלך בפרק י׳ מהלכות מקואות האריך מאד בדעת הרשב״א והתוס׳ כאן, הרשב״א סובר שלפי הלישנא בתרא לא משתמשים כלל בסברא של תרתי לריעותא, והטעם שרבנן מטמאים בתורת ודאי גם ברה״ר לפי הרשב״א זה לא משום תרתי לריעותא, כי אליבא דהלישנא בתרא אין תרתי לריעותא, לרבנן לא מסתכלים על התרתי לריעותא, זו לא סברא כלל, רק הטעם הוא מפני שזה סוף טומאה, ועד עכשיו הוא היה בחזקת טמא אנחנו לא מוציאים אותו מטומאתו, אם זה מדרבנן אם זה מדאורייתא, בפשטות משמע שזה מדרבנן, אבל עכ״פ לא רק שסוף טומאה לא לומדים מסוטה לטהר בתורת ודאי, אלא שהיות זה סוף טומאה משום כך גם מטמאים את זה בתורת ודאי מדרבנן, מפני שעד עכשיו זה היה טמא, עכשיו השאלה היא אם זה נטהר או לא, אם זה שאלה אם זה נטהר או לא אנחנו לא מוציאים את זה ממה שזה היה עד עכשיו, ועד עכשיו זה היה טמא, זו היא הסיבה שאליבא דרבנן ברה״ר טמא בתורת ודאי.

אליבא דהרשב״א הנפקא מינה בין הלישנא קמא ללישנא בתרא היא ברורה מאד, בחדא לריעותא בסוף טומאה, שאליבא דלישנא קמא אע״פ שזה סוף טומאה היות וזה רק חדא לריעותא אנחנו נאמר שזה טהור בתורת ודאי, ואליבא דהלישנא בתרא היות וזה סוף טומאה אע״פ שזה חדא לריעותא אנחנו נטמא את זה בתורת ודאי.

והמשנה למלך מביא כאן ציור של חדא לריעותא, כגון אדם שטבל במקוה שספק אם נשאר בו שיעור מספיק של מי גשמים, או שמא אין בו שיעור מספיק של מי גשמים מפני שנטלו ממנו סאה ונתנו סאה של מים שאובים ונטלו עוד סאה ונתנו סאה של מים שאובים, כך שעד עכשיו יש לנו ספק שאיננו יכול להתברר אם המקוה הזו כשרה או לא, במקרה כזה שהוא לא יכול להתברר הספק אז זה רק חדא לריעותא, אין לנו כאן חסר לפניך כי הרי כל זה בספק, במקרה כזה הדין הוא שלפי לישנא בתרא יהיה טמא ולפי לישנא קמא זה יהיה טהור.

והמשנה למלך מאריך בעוד נפקא מינה בהדין של חבית

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שלמדנו לעיל (עיין בדבריו בפרק י׳ מהל׳ מקואות בהלכה ז׳), ולפי מה שהמשנה למלך אומר את הנפקא מינה בין לישנא קמא ללישנא בתרא בדין של חבית בזה יש לו יישוב ותירוץ טוב על דעת הרמב״ם שפסק בחבית ספק ואילו לענין מקוה הוא פסק ודאי, מפני שדעתו של הרמב״ם כפי שהמשנה למלך מסביר היא כלישנא בתרא, ולפי לישנא בתרא צריך לצאת הדין שבחבית זה באמת נשאר ספק למפרע ורק במקוה זה בתורת ודאי.

[עוד קושיא שואלת עכשיו הגמרא על הדין של המשנה אצלנו, הגמרא חוזרת לתחלת הסוגיא, שאלנו כבר שתי קושיות, מהמשנה של מקוה שנמדד ומהברייתא של חבית.]
עוד שואלת הגמרא ומאי שנא ממבוי מה ההבדל בין הדין של המשנה שלנו אליבא דשמאי להדין שעוד נלמד לקמן בדף נ״ו במשנה, **דתנן** במשנה בדף נ״ו, **השרץ שנמצא במבוי מטמא למפרע** שרץ שנמצא במבוי, מבוי דינו כרה״י לענין ספק טומאה, אם נמצא שרץ במבוי ואדם נתעסק בטהרות בסביבה הזו של השרץ, הדין הוא שהשרץ שנמצא עכשיו מטמא למפרע **עד שיאמר בדקתי את המבוי הזה ולא היה בו שרץ או עד שעת הכיבוד**, כל טהרות שנתעסקו בהם במבוי הזה, אפילו למפרע לפני שנמצא השרץ, עכשיו כשהשרץ נמצא הוא גורם לטומאה למפרע מספק עד שיבוא אדם ויאמר בדקתי את המבוי הזה ולא היה בו שרץ שאז הבדיקה הזו כבר מטהרת בתורת ודאי ממנה ולמפרע או עד שעת הכיבוד, שאם כיבדו וניקו את המבוי אז חזקה שישראל מכבדים ובודקים בשעת כיבודיהם משום כך משם ולמפרע זה טהור, אבל עד שעת הכיבוד או עד שעת הבדיקה השרץ הזה מטמא למפרע מספק, אז הנה אנחנו מוצאים כאן שהשרץ מטמא למפרע, אז למה אצלנו סובר שמאי שדיה שעתה, והתוס׳ ורש״י מסבירים שהקושיא ממבוי היא רק לשמאי ולא להלל, מפני ששם מבואר להדיא שהטומאה של השרץ והמבוי מטמאת רק מספק ולא בתורת ודאי, ובפרט ששם זה הרי רק מחמת ספק טומאה ברה״י, אם זה רק מחמת ספק טומאה ברה״י וזו טומאה למפרע אז טומאה למפרע היא רק בתורת ספק.

עכ״פ אם כן מכאן קשה לשמאי שסובר דיה שעתה.

עונה הגמרא **התם נמי** גם בענין המשנה במבוי, **כיון דאיכא שרצים דגופיה** ישנם שרצים שבאים מגופו של המבוי **ושרצים דאתו מעלמא, כתרתי לריעותא דמי** אז גם שם זה נחשב כתרתי לריעותא שמשום כך אנחנו מטמאים למפרע, אבל לגבי אשה שזה חדא לריעותא אליבא דשמאי לא מטמאים למפרע כלל.

מסביר הרשב״א שמה שהגמרא אומרת בשרצים שזה כתרתי לריעותא זה לאו דווקא תרתי לריעותא, זה לא ממש תרתי לריעותא, כי אם זה היה ממש תרתי לריעותא אז אליבא דהלל היה צריך להיות שם טמא בתורת ודאי, ושם מבואר כפי שאמרנו שהטומאה היא רק מספק, אבל זה כתרתי לריעותא דמי.

והתוס׳ עומדים כאן ושואלים, בסיפא של אותה משנה בדף נ״ו כתוב עוד דין דומה, כתם שנמצא בחלוק של אשה, אנחנו אומרים שהכתם הזה מטמא למפרע מספק עד שתאמר בדקתי את החלוק הזה או עד שעת הכיבוס, ואז אם כך גם אנחנו רואים שספק של כתם מטמא למפרע, אז גם משם קשה לשמאי, והרי בקושיא הזו מכתם אין מקום לומר שזה כתרתי לריעותא דמי כי יש גם דם מבחוץ, גם מבחוץ לא מטמא אותה כנדה, א״כ מדוע הגמרא לא מקשה מהסיפא.

על כן אומרים התוס׳ וכך עוד ראשונים שכיון שבכתם יש סיבה צדדית שמכריחה שהכתם נמצא כאן למפרע כגון בכתם יבש, או אפילו בכתם לח ישנם אופנים שזה מוכרח שזה היה למפרע, אז היות ויש הרבה כתמים שודאי שמטמאים למפרע לכן לא חילקו בכתמים וכל כתם מטמא למפרע, אבל ממנו אי אפשר להקשות על ראית דם שע״י בדיקה.

[אומרת עכשיו הגמרא ואב״א, וכאן חוזרת הגמרא לתרץ מחדש ולהסביר מחדש את המחלוקת בין שמאי והלל במשנה, עד עכשיו אנחנו אליבא דהפירוש הראשון שבדף ב׳ ע״א, שטעמו של שמאי שדיה שעתה מפני שמעמידים את האשה על חזקתה, וטעמם של הלל וחכמים שמטמאים למפרע זה מפני שסוברים שאין כאן חזקה, כי כיון דמגופה קחזיה לא אמרינן אוקמא אחזקתה, היות והיא רגילה ועלולה לראות אין כאן חזקת טהרה לאשה, ומשום כך למפרע הם מטמאים מספק תרומה וקדשים.]
ואי בעית אימא אומרת הגמרא עוד פירוש אפשר להסביר במחלוקת בין שמאי והלל, **היינו טעמא דשמאי הואיל ואשה מרגשת בעצמה** שמאי שסובר שהיא לא מטמאת למפרע זה מפני שהוא סובר שאשה שרואה דם כרגיל מרגישה בעצמה, יש לה הרגשה, וזו הואיל ולא הרגישה אם היא לא הרגישה בעל כרחך שהיא לא ראתה את הדם למפרע, אלא רק עכשיו בשעה שהיא בדקה.

ונחלקו כאן רש״י ותוס׳ בפירוש האי בעית אימא, אליבא דרש״י רש״י מכריח מכאן (וכפי שהזכרנו בתחלת המסכתא) שמדובר במשנה אצלנו באשה שראתה דם ע״י בדיקת עד באותו מקום, ע״י בדיקת עד בבית החיצון, ההכרח של רש״י הוא פירוש הגמרא כאן, מפני שהרי האשה הזו לא הרגישה דם לא לפני כן וגם לא עכשיו, אז אם שמאי סובר שהטעם שהיא לא טמאה למפרע זה מפני שאם היא היתה רואה דם למפרע היא היתה מרגישה אז הרי עכשיו ג״כ קשה, למה היא עכשיו לא הרגישה, ועל כרחך אומר רש״י שמדובר כאן שהיא בדקה ע״י עד וכשהיא בדקה ע״י עד אנחנו תולים שהיא לא הרגישה מפני שהיא סברה שזו היא הרגשת עד, אבל בעצם בשעה שהיא בדקה היא כן הרגישה, ועל כן אליבא דשמאי לא מטמאים אותה למפרע מפני שאם היא היתה רואה היא היתה מרגישה, ומפני שלא הרגישה בעל כרחך שלא ראתה דם למפרע, אלא רק עכשיו מפני בדיקת העד היא לא שמה לב שהיא הרגישה.

והתוס׳ חולקים על רש״י וסוברים שאמנם אשה כרגיל מרגישה אליבא דשמאי, ומפני שאשה מרגישה אין מקום לטמא אותה למפרע, לכן אפילו במקרה שהיא עכשיו גם כן לא הרגישה אנחנו מטמאים אותה רק מכאן ולהבא ולא למפרע, כי כרגיל אשה מרגישה על פי רוב, וממילא לא פלוג רבנן ותמיד סוברים שלפני כן היא לא הרגישה וכנראה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שעכשיו היא ראתה את הדם, מפני שדעת התוס׳ שהרגשת עד איננה מחפה על הרגשת דם שבא מן המקור אליבא דשמאי, והראיה שלהם זה מהמשך הגמרא.

[א״כ אומרת הגמרא ואי בעית אימא היינו טעמא אליבא דשמאי הואיל ואשה מרגשת בעצמה וזהו הואיל ולא הרגישה בעל כרחך שרק עכשיו היא ראתה.]

[א״כ אומרת הגמרא ואי בעית אימא היינו טעמא אליבא דשמאי הואיל ואשה מרגשת בעצמה וזהו הואיל ולא הרגישה בעל כרחך שרק עכשיו היא ראתה.]
והלל מדוע הלל חולק, אומרת הגמרא **בסבורה הרגשת מי רגלים היא**, הלל סובר שיכול להיות שהיא כן הרגישה לפני כן, אע״פ שדרכה של אשה להרגיש, לפעמים היא טועה וסבורה שזו היה הרגשת מי רגלים, אז לכן יש מקום לומר שהיא כן ראתה קודם והיא טעתה בהרגשת מי רגלים, ושמאי חולק על זה, שמאי סובר שהרגשת מי רגלים לא מחפה על הרגשת דם מן המקור, (לכן זה מה שאמרו התוס׳ שגם הרגשת עד אליבא דשמאי לא מחפה על זה).

שואלת הגמרא **ולשמאי האיכא ישנה**, ישנה הרי היא לא מרגישה אז אולי ראתה בשעה שהיא ישנה.
אומרת הגמרא **ישנה נמי אגב צערה מיתערא**, ישנה גם כן מרגישה, מפני שיש איזה צער ברגשה הזו היא מתעוררת, **מידי דהוה אהרגשת מי רגלים.**

עוד שואלת הגמרא **והאיכא שוטה** הרי שוטה איננה מרגישה כלל, אז מה יאמר שמאי בשוטה מדוע היא לא מטמאת למפרע, אם כל הסיבה שלא מטמאת למפרע מפני שהיתה צריכה להרגיש ולא הרגישה שוטה הרי היא לא מרגישה.
אומרת הגמרא אין הכי נמי **מודה שמאי בשוטה**, שוטה באמת גם אליבא דשמאי מטמאת למפרע.
אם כך נשאלת הקושיא **הא כל הנשים קתני** המשנה מתחילה כל הנשים דיין שעתן, שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן וכאן פתאום לפי הפירוש הזה אנחנו צריכים לומר ששמאי מודה בשוטה, אז זה דחוק מלשון המשנה.
עונה הגמרא **כל הנשים פקחות** אין הכוונה לכלול שוטה, אלא כל הנשים היינו נשים פקחות שמרגישות.
שואלת הגמרא **וליתני נשים** אז למה לכתוב כל הנשים ואח״כ לפרש, שיהיה כתוב במשנה נשים וזה לא ירבה עוד.
עונה הגמרא **לאפוקי מדרבי אליעזר** לכן שמאי נקט בלשונו ״כל הנשים״ לאפוקי מדעתו של ר״א במשנה הבאה בדף ז׳ **דא״ר אליעזר ארבע נשים ותו לא**, **קמ״ל כל הנשים**, ר״א סובר שרק ארבע נשים המסולקות דמים כפי שנראה להלן הם דיין שעתם אבל נשים אחרות לא, בא שמאי לאפוקי מדברי ר״א ולכן הוא אומר כל הנשים דיין שעתן, אבל הוא לא מתכוון להרבות גם שוטה, שוטה שאיננה מרגישה לפי הפירוש הזה של הגמרא באמת מטמאת למפרע אליבא דשמאי.

שואלת הגמרא **והאיכא כתמים**, הרי אנחנו מקודם הזכרנו את המשנה בסיפא בדף נ״ו שכתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע א״כ יש כתמים שכן מטמאים למפרע, **לימא תנן כתמים דלא כשמאי**, אליבא דשמאי לפי הפירוש הזה של הגמרא שלכן דיה שעתה מפני שאחרת היא היתה צריכה להרגיש אז מדוע כתוב במשנה שכתמים מטמאים.

מסבירים התוס׳ וכך גם מפרש הרשב״א ברש״י שקושית הגמרא עכשיו זה לא מפני שכתם אנחנו מוצאים שמטמא למפרע, אפילו אם כתם לא היה מטמא למפרע זה היה קושיא לשמאי, עכ״פ מכאן ולהבא כתם מטמא, אם כתם מטמא כלל אליבא דשמאי זה כבר קושיא, אם שמאי אומר שאשה שרואה דם היתה צריכה להרגיש אז למה כתם מטמא כלל, נתלה את זה בדבר אחר, נתלה את זה אולי בדם שבא משחיטה אולי בדם של ציפור, אבל אם הוא סובר שאשה מרגשת בכתם היא לא הרגישה, אז לימא תנן כתמים דלא כשמאי.

אומרת הגמרא **אמר אביי מודה שמאי בכתמים** בכתמים שמאי מודה שהיא מטמאת, **מאי טעמא, בצפור לא נתעסקה, בשוק של טבחים לא עברה, האי דם מהיכא אתי**, אז בעל כרחך שזה דם שבא מן המקור, משום כך מודה שמאי שאע״פ שהיא לא הרגישה היות ואין לתלות את זה בסיבה אחרת אנחנו מטמאים אותה.

והרשב״א מסביר באריכות אולי מ״מ נחשוש שהיא כן עברה בשוק של טבחים, אולי נחשוש שזה בציפור שהיא נתעסקה כפי שעוד נלמד להלן שבקטנה אנחנו כך תולין.
אומר הרשב״א שכאן בגדולה אי אפשר לתלות כך, שהרי מוכרחים לומר א״כ שהיא שכחה שהיא נתעסקה בציפור, או שכחה שעברה בשוק של טבחים, ואז אם כך אפשר גם לומר שהיא הרגישה ושכחה, משום כך אנחנו מטמאים אותה גם אליבא דשמאי.

א״כ לפי הפירוש השני של הגמרא שמאי סובר שמפני שהיא לא הרגישה בעל כרחך שזה רק עכשיו, והלל סובר הרגשת מי רגלים מטעה ואתה, ונפקא מינה שלפי הלשון הזה שמאי מודה בשוטה שאיננה מרגישה שבאמת מטמאת למפרע.

[ו]אי בעית אימא אומרת הגמרא פירוש שלישי, **היינו טעמיה דשמאי** מדוע שמאי סובר דיה שעתה, **דאם איתא דהוה דם** כי אם נאמר שהדם כבר לפני כן הגיע לבית החיצון **מעיקרא הוה אתי** הרי שגם לפני כן הוא היה יוצא מגופה והיא היתה מוצאת אותו, אז אם רק עכשיו הוא יצא מגופה בעל כרחך שהוא לא היה לפני כן בבית החיצון, דם לא עומד בבית החיצון, וממילא אם רק עכשיו זה יצא בעל כרחך שרק עכשיו היא ראתה ולפני כן היא טהורה גמורה.
והלל מדוע א״כ הלל חולק, אומרת הגמרא שהלל סובר **כותלי בית הרחם העמידוהו** אליבא דהלל יכול להיות שהדם יהיה בבית החיצון ולא יצא מחוץ לגופה מפני שכתלי בית הרחם מעמידים אותו, **ושמאי, כותלי בית הרחם לא מוקמי דם.**
א״כ נחלקו הלל ושמאי אם כותלי בית הרחם מעמידים דם או לא, אליבא דשמאי אם איתא דהוה דם מעיקרא הוי אתי, אם היה כאן דם אז כבר לפני כן זה היה צריך לצאת מחוץ לגופה.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שואלת הגמרא **משמשת במוך מאי איכא למימר**, אשה שמשמשת במוך, שמכניסה מוכין לשאוב את הזרע שלא תתעבר, ורש״י מעמיד את זה דווקא בג׳ נשים שלפי שיטתו מותר להם לשמש במוך ושאר נשים אסור לשמש במוך אליבא דרש״י, (והתוס׳ חולקים במסכת כתובתו ובמסכת יבמות והראשונים עמדו כאן להקשות על רש״י).

א״כ מקשה הגמרא משמשת במוך מאי איכא למימר, הרי במשמשת במוך אנחנו מסתבר שנאמר שהמוך כן מעמיד את הדם, אז אליבא דשמאי יצטרך לצאת שמשמשת במוך מטמאת למפרע.

אומרת הגמרא **אמר אבי** אין הכי נמי **מודה שמאי במשמשת במוך**, שהיות והמוך יכול להעמיד את הדם אין הכי נמי הוא יודה שהיא טמאה למפרע.

רבא אמר מוך נמי אגב זיעה מכויץ כויץ, אליבא דרבא מוך לא מעמיד את הדם מפני שהזיעה מכווצת אותו ושוב יש מקום לדם לצאת, אז במוך רגיל אומר רבא ששמאי לא יודה אלא היא לא תטמא למפרע, **ומודה רבא** אומרת הגמרא **במוך דחוק**, מוך דחוק שהוא גורם שלא יהיה מקום לדם לצאת בזה גם רבא יודה שאליבא דשמאי היא טמאה למפרע.

שואלת עכשיו הגמרא **ומאי איכא בין הני לישני להאיך לישנא**, מפרש רש״י מה ההבדל בין שני הלשונות שלמדנו עכשיו, הלשון של ״אשה מרגשת בעצמה״ והלשון של ״אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי״, מה ההבדל בין הלשונות הללו ללשון הראשון שטעמו של שמאי זה מפני שיש לה חזקה.

והריטב״א מסביר כאן כך את קושית הגמרא, בעצם קשה מה הגמרא שואלת ״מאי איכא בין הני לישני להאיך לישנא״, ההבדל הוא פשוט שלפי הלישנא השניה בשוטה כן טמאה למפרע, לפי הלישנא השלישית במוך או במוך דחוק טמאה למפרע, ולפי הלישנא קמא בכל אותם נשים הדין הוא שהיא טמאה רק מכאן ולהבא, אז מה השאלה מאי נפקא מינה.

מסביר הריטב״א שהגמרא לא התכוונה לשאול מאי נפקא מינה, הגמרא רק התכוונה לשאול מה הריוח, מה הרווחנו בשני הלישנות האחרונות, הרי אנחנו רק נדחקים לפיהם, הרי במשנה כתוב כל הנשים והגמרא נדחקה והוצרכה להסביר שכל הנשים זה לאו דווקא, כי שוטה זה אחרת, או משמשת במוך זה אחרת, מאי איכא בין הני לישני להאיך לישנא, מה הריוח שהוצרכנו להביא את הלשונות האלה, אומרת על זה הגמרא איכא ביניהו למימרא חבית ומקוה ומבוי, יש ריוח כדי שלא נוכל להקשות את הסתירה מהברייתא של חבית ומהמשנה של מקוה ומבוי.

- דף ג׳ ע״ב

עונה הגמרא **איכא בינייהו למרמי חבית ומקוה ומבוי**, הריוח וההבדל בין הלשונות הללו ללשון הראשון זה שלפי הלשון הראשון יש מקום להקשות על שמאי מחבית וממקוה ששם אנחנו כן מטמאים למפרע ולא מעמידים על חזקה, וכך גם ממבוי, משא״כ לפי הלשון של ״אשה מרגשת״ או לפי הלשון של ״אם איתא דהוה דם מעיקר הוה אתי״ אין מקום להקשות כלל, כי בחבית מקוה ומבוי אין את הסברא של ״מרגשת״ ושל ״אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי״.

להאיך לישנא איכא למרמינהו לאותו לשון ראשון שב״ש סוברים מפני שאשה בחזקתה עומדת אז יש מקום להקשות למה במקוה ובמבוי ובחבית מטמאים למפרע, **להני לישני** של מרגשת ושל אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי **ליכא למרמי**.

עוד שואלת הגמרא **ומאי איכא בין האי לישנא להאיך לישנא**, מפרש הריטב״א כהמשך לפי דבריו, מה הריוח בלשון השלישית לעומת הלשון השניה, מה הרוחנו בזה שפירשנו את הלשון של אם איתא דם מעיקרא הוה אתי.

אומרת הגמרא **לאביי איכא מוך, לרבא איכא מוך דחוק**, מפרש הריטב״א שהריוח הוא שלפי הלישנא השניה אנחנו ממעטים אשה אחת מהדין, שוטה איננה בכלל דברי שמאי של כל הנשים דיין שעתן, אבל בלישנא השלישית אנחנו לא ממעטים אף אשה, אנחנו רק ממעטים מציאות מסויימת באשה כשהיא משמשת במוך, או במוך דחוק, א״כ זה עדיף בלשון המשנה, זה מה שאנחנו מרויחים לפי הלשון השלישית כפי שפירש הריטב״א.

אומרת עכשיו הגמרא **תניא כי האי לישנא**, למדנו בברייתא כאותה לשון שלישית שעכשיו ראינו שטעמו של שמאי מדוע שהוא סובר שנשים דיין שעתן זה מפני **דאם איתא דהוה דם** אם היה דם בבית החיצון כבר **מעיקרא הוה אתי**, הוא כבר היה יוצא מחוץ לגופה לפני כן, היכן למדנו את זה בברייתא, אומרת הגמרא שבברייתא למדנו כך, **אמר לו הלל לשמאי, אי אתה מודה בקופה שנשתמשו בה טהרות בזוית זו ונמצא שרץ בזוית אחרת, שטהרות הראשונות טמאות**, שהלל שואל את שמאי האם אתה לא מודה במקרה של חבית ארוכה וגדולה שנשתמשו בזוית אחת של החבית בטהרות ולאחר זמן אחרי שהוציאו את הטהרות מן החבית, ז״א הפכו את החבית על פיה כדי להוציא את הטהרות, אחרי שהוציאו את הטהרות נמצא שרץ בזוית אחרת של החבית, האם אתה לא מודה שטהרות הראשונות טמאות אע״פ שזה למפרע, יש לנו ספק אם השרץ היה כאן בשעה שהטהרות היו בפנים ואז השרץ טימא את הכלי, את החבית, והחבית טימאה את הפירות, או שמא הוא לא היה, מ״מ בזה וכי אתה לא מודה, **אמר לו אבל** שמאי להלל אתה צודק בזה אני מודה, בזה אני מודה שזה טמא למפרע, **ומה ההפרש בין זו לזו** ממשיך הלל ושואל את שמאי א״כ כאן אתה מודה בחבית שמטמאים את הטהרות אז מה ההפרש בין זו לבין הדין של המשנה שאתה סובר שלא מטמאים למפרע, עונה לו שמאי **לזו יש לה שולים לזו אין לה שולים** לחבית יש שולים, ואז אפשר שהשולים עכבו את השרץ מלצאת והוא היה גם לפני כן, לכן יש מקום להסתפק שהוא היה קודם, אבל באשה אין לה שולים, דהיינו שאם הדם היה לפני כן בבית החיצון הוא מיד היה צריך לצאת מחוץ לגופה, א״כ אנחנו רואים כאן להדיא בברייתא בטעמו של שמאי שהטעם הוא מפני שאשה אין לה שולים, דהיינו אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי.

אז יש לנו ברייתא כפי הלישנא השלישית.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רבא אמר לישנא רביעית, **טעמא דשמאי משום בטול פריה ורביה**, רבא סובר ששמאי שלא מטמא למפרע זה מפני שהוא חושש שאם יטמאו למפרע אדם יהיה לבו נוקפו והוא יתבטל מפריה ורביה, על כן לא גזרו לטמא למפרע.

אומרת הגמרא **תניא נמי הכי** למדנו גם בברייתא כטעמו של רבא שזהו טעם רביעי, בברייתא כתוב **אמר לו שמאי להלל א״כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה**, אז מפורש כאן שטעמו של שמאי זה מפני ביטול פריה ורביה.

שואלת עכשיו הגמרא **ומאן דתני האי לישנא הא תניא כי האיך לישנא דאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי**, רבא שמפרש את הטעם הרביעי מפני ביטול פריה ורביה איך הוא יפרש את הברייתא, הרי למדנו מקודם ברייתא שכתוב בה שהטעם הוא מפני שאם היה דם לפני כן בבית החיצון היה יוצא מחוץ לגופה, איך רבא יפרש את הברייתא.

אומרת הגמרא שרבא יפרש **התם הלל הוא דקטעי, הוא סבר טעמא דשמאי דאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי, וקא מקשי ליה קופה**, הוא סבר שזה טעמו של שמאי לכן הוא הקשה לו סתירה מהדין של קופה שנמצא בה שרץ בזוית זו, **ואמר ליה שמאי** שמאי השיב לו רק לפי שיטתו, **טעמא דידי משום בטול פריה ורביה** כפי שרבא מפרש, **ולמאי דקטעית נמי** לפי מה שטעית בטעם שלי וסברת שזה מפני שאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי **דקמקשית קופה** שמשום כך הקשית לי סתירה מקופה, גם לפי מה שטעית יש לי תירוץ, **לזו יש לה שולים ולזו אין לה שולים**, א״כ אין קושיא מהברייתא בפירוש הרביעי של רבא.

שואלת הגמרא **ולמאן דתני האי לישנא** והלישנא השלישי שפירשה בטעמו של שמאי מפני שאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי איך הלישנא הזו תפרש את הברייתא שכתוב בה משום ביטול פריה ורביה, ולמאן דתני האי לישנא **הא תניא כי האיך לישנא משום בטול פריה ורביה**.

אומרת הגמרא **הכי קאמר ליה הלל לשמאי** כל אותה לישנא תפרש את הברייתא, שהלל אמר לשמאי, **אין, טעמא קאמרת** אתה צודק שעיקר הטעם הוא **דאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי, ומיהו** סובר הלל וטוען לשמאי **עשה סייג לדבריך, דמאי שנא מכל התורה כולה דעבדינן סייג** נאמר שמצד הדין מעיקר הדין אתה צודק שאם הדם היה בבית החיצון הוא היה צריך לצאת מזמן ואם הוא לא יצא סימן שהוא לא היה קודם, אבל מ״מ מחמת הספק והחשש עשה סיג לדבריך כמו בכל התורה כולה, **אמר ליה** על זה השיב שמאי להלל באותה ברייתא שלמדנו **א״כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה**, אבל לא שזה עיקר הטעם של שמאי, עיקר הטעם שהוא מטהר זה מפני שאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי, רק אולי נעשה סיג, על זה אומר שמאי אם כן בטלת.

שואלת הגמרא **והלל**, מה הלל סובר, הרי שמאי צודק יש כאן ביטול פריה וריבה.

אומר הלל **מפריה ורביה מי קאמינא, לטהרות הוא דקאמינא**, אני הרי לא רוצה לטמא את האשה הזו למפרע גם לבעלה, אני רוצה לטמא אותה למפרע רק לטהרות אבל לבעלה היא באמת תהיה טהורה למפרע אז אין כאן חשש. אומרת הגמרא **ושמאי**.

שמאי סובר וטוען להלל **לטהרות נמי לא** גם לטהרות לא מטמא למפרע **דאם כן לבו נוקפו ופורש** כי אם הוא יראה שמטמאים למפרע אפילו אם רק לענין טהרות יהיה לבו נוקפו שמא מ״מ אשתו טמאה ואז הוא יפרוש ויבטל מפריה ורביה.

מסביר רש״י שבגמרא כאן אנחנו רואים לכאורה רק שקלא וטריא בענין שתי הלישנות האחרונות, למעשה אבל אותו דבר יצטרכו לומר לענין שתי הלישנות הראשונות של חזקה ושל אשה מרגשת, שהברייתות הללו אינן סותרות לאותם טעמים מפני שאפשר לומר שאותם טעמים הם עיקר, והברייתא של אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי זה רק לפי מה שהלל טעה וסבר בדעת שמאי, והברייתא של ביטול פריה ורביה גם היא לא עיקר הטעם אלא שזה תירוץ של שמאי למה שהלל הקשה לו מ״מ עשה סיג לדבריך, כך שהברייתות הללו לא סותרות אף אחד מן ארבעת הפירושים.

והגמרא מביאה סימן (**שולי״ם ברוקי״ן מכוסי״ן בזוי״ת סימ״ן**) שהוא סימן על ארבעה תירוצים שהגמרא מביאה כאן על הקושיא שנראה מיד.

[ולפני שנראה את קושית הגמרא נחזור בקצרה על מה שלמדנו לעיל, הגמרא הביאה פירוש שלישי למחלוקת בין שמאי והלל במשנה, ששמאי סובר כל הנשים דיין שעתן ולא מטמאים למפרע והלל סובר שמטמאים למפרע את הטהרות מפקידה לפקידה, הסבירה הגמרא לפי הדרך השלישית ששמאי סובר שאם איתה דהוה דם מעיקרא הוה אתי, אם הדם היה כבר בבית החיצון לפני כן הוא כבר היה צריך לצאת גם מחוץ לגופה, ומזה שהוא לא יצא מחוץ לגופה בעל כרחך שהוא גם לא היה בבית החיצון, לכן אין מקום להסתפק שמא היא היתה טמאה למפרע, ואילו הלל חולק על שמאי וסובר שכתלי בית הרחם העמידוהו, כתלי בית הרחם מעמידים את הדם בבית החיצון, אז יש מקום להסתפק ומשום כך אליבא דהלל מטמאים למפרע, מביאה הגמרא שישנה ברייתא שבה אנחנו רואים שזהו באמת ההסבר בין מחלוקת שמאי והלל, כפי שהגמרא אמרה תניא כי האי לישנא, למדנו בברייתא כהלשון השלישית שזהו הביאור במחלוקת, דאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי, שטעמו של שמאי זה מפני שהוא סובר שאם הדם היה לפני כן בבית החיצון כבר היה צריך לפני כן לצאת מחוץ לגופה, אנחנו רואים את זה מהברייתא, כפי שבברייתא שנינו אמר ליה הלל לשמאי, הלל אומר לו לשמאי אי אתה מודה בקופה שנשתמשו בה טהרות בזוית זו ונמצא שרץ בזוית אחרת שטהרות הראשונות טמאות, שואל הלל לשמאי האם אתה אינך מודה במקרה של קופה גדולה רחבה מאד שנתשמשו בזוית אחת של הקופה בפירות טהורות ונמצא שרץ בזוית אחרת לאחר שהוציאו את הטהרות הללו מן הקופה, נמצא שרץ בזוית אחרת, לא באותה זוית שנתעסקו בה טהרות, האם אתה שמאי אינך מודה שטהרות הראשונות שהיו כאן לפני כן טמאות, אמר לו אבל, אמר לו שמאי כן הוא הדבר אני באמת מודה שטהרות הראשונות טמאות, כי אנחנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

חוששים שמא השרץ היה כאן בקופה הזו בשעה שהטהרות היו שם ורק הוא לא שם לב לשרץ ולא ראה אותו מפני שהוא היה בזוית אחת והוא לא מתעסק באותה זוית, ואם השרץ באמת היה שם באותה שעה שהטהרות היו אז הרי השרץ טמא את הקופה והקופה טמאה את הטהרות, אז מספק אני באמת מודה שטהרות הראשונות טמאות, שואל אותו מיד הלל ומה ההפרש בין זו לזו, מדוע בקופה אתה מודה שאנחנו חוששים ומטמאים למפרע את הטהרות הראשונות ובאשה אינך חושש לטמא למפרע, אמר לו שמאי שהחילוק הוא זה, לזו יש לה שולים לזו אין לה שולים, לקופה יש שולים, יש תחתית לקופה, והרגילות היא כפי שמשמע מרש״י ומבואר יותר במאירי, שאם מדובר בקופה שיש לה תחתית אז מוציאים את הפירות ממנה לא ע״י היפוך הקופה על פיה אלא מוצאים את הטהרות מלמלעלה, אז היות והוציאו את הטהרות מלמעלה ויש תחתית לקופה אז בהחלט יש מקום לומר שהשרץ היה שם לפני כן והוא נשאר עד עכשיו, אז היות ויש מקום להסתפק אני מודה שטהרות טמאות למפרע, משא״כ לזו, לאשה, אין לה שולים, דהיינו שאם הדם היה בבית החיצון והוא היה כבר לפני כן צריך לצאת מחוץ לגופה כי אין מה שיעכב, על כרחך שהדם לא היה שם לפני כן, ועל כן אינני חושש לטומאה למפרע, כך ענה לו שמאי להלל.

מתוך זה רוצה הגמרא להוכיח שהמחלוקת בין שמאי להלל הוא באמת בענין זה, ששמאי סובר שאשה אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי מפני שאין לה שולים, והלל חולק וסובר שכתלי בית הרחם מעמידים את הדם.]

ונזכיר כאן ג׳ שיטות בראשונים מדוע באמת שמאי והלל מודים שניהם שטהרות הראשונות באותה קופה טמאות, ומה דינם של אותם טהרות, דעת התוס׳ לעיל בדף ב׳ ע״א שמה ששמאי והלל מודים שטהרות הראשונות טמאות זהו בעצם בדיוק הדין של טומאה למפרע שלמדנו במשנה אליבא דהלל וחכמים, הרי התוס׳ האריכו לפרש שמה שאנחנו מטמאים טהרות למפרע באשה שנמצאה עכשיו שהיא טמאה שכל טהרות שנתעסקה בהם למפרע טמאות, זה רק בתרומה וקדשים, ורק מטמאים מספק בלבד לתלות אבל לא לשרוף כפי שאמרה הברייתא בגמרא, ומפני שמדובר כאן בטומאה למפרע אז אע״פ שיש לנו כלל שכל ספק טומאה ברה״י לומדים מסוטה שזה טמא ודאי אבל בטומאה למפרע לא לומדים מסוטה אלא מטמאים רק מספק לתלות ורק בתרומה וקדשים משום סיג וחומרה בתרומה וקדשים.

אומרים התוס׳ לעיל בדף ב׳ ע״א שכך הוא גם הדין באותם טהרות הראשונות שנמצאו בקופה הזו, ששמאי והלל מודים שטהרות הראשונות טמאות הכוונה היא שהם טמאות רק מספק לתלות ולא לשרוף, ורק בתרומה וקדשים בלבד כדין טומאה למפרע, זה הפשט בברייתא ששמאי והלל מודים שטהרות הראשונות טמאות, מדובר כאן בתרומה וקדשים והם טמאות לתלות אבל לא לשרוף, זו היא דעת התוס׳, ולפי דעת התוס׳ כפי שמבואר שם בדף ב׳ ע״א צריכים להעמיד את הברייתא הזו באופן שהקופה נמצאת ברה״ר, כי ברה״ר אין כאן את הסברות שתוס׳ הביאו לעיל, לכן רק ברה״י מספק אנחנו מטמאים למפרע לתלות אבל לא לשרוף.

דעת הרשב״א (עכ״פ כפי שהמשנה למלך בפרק י׳ מהלכות מקואות לומד בדעתו) שאנחנו באמת מטמאים את הטהרות הראשונות רק מספק, רק לתלות אבל לא לשרוף, בזה הרשב״א סובר כדעת התוס׳, אבל אומר המשנה למלך הרשב״א חולק על התוס׳, שלאו דווקא בתרומה וקדשים, אלא גם אם אותם טהרות הם חולין אנחנו נטמא אותם מספק למפרע, ז״א שאליבא דהרשב״א מדובר כאן בכל סוגי הטהרות, אבל מה שכתוב שטהרות הראשונות טמאות היינו שהם טמאות רק מספק, לתלות אבל לא לשרוף.

ואילו דעת הרמב״ם והר״ן כפי שהאריך בדעתם בחכמת בצלאל, הם סוברים שהברייתא הזו של קופה ששמאי והלל סוברים שטהרות הראשונות טמאות היינו שהם טמאות בתורת ודאי, ושורפים בגלל הספק הזה ולא רק תולים בלבד. א״כ יש לנו כאן ג׳ שיטות, אליבא דהתוס׳ תולים רק תרומה וקדשים, להרשב״א תולים כל דבר ואפילו חולין, ושוב לפי הרשב״א ג״כ צריך להעמיד שמדובר כאן שהקופה נמצאת ברה״י ולכן ספק טומאה ברה״י טמא אבל היות וזה למפרע בלבד אז אנחנו רק תולין ולא שורפין, ואילו דעת הרמב״ם והר״ן שמטמאים את הטהרות למפרע בתורת ודאי, וכנראה שדעת הרמב״ם והר״ן זה ששייך כאן את החזקה שאנחנו עוד נלמד לקמן בדף ד׳ ע״א שכל הטומאות כשעת מציאתן, והיות ובשעת מציאת הקופה ראינו שיש בה שרץ משום כך אנחנו מטמאים בתורת ודאי את הטהרות הראשונות אפילו לשרוף. וכעת אחרי שנתבאר לנו הדין של קופה אליבא דשמאי והלל נראה את קושית הגמרא.

אומרת הגמרא איתמר למדנו קופה שנשתמשו בה טהרות בזוית זו ונמצא שרץ בזוית אחרת, לכאורה מדובר כאן בדיוק באותו אופן של קופה שלמדנו בברייתא של שמאי והלל, אומרת כאן הגמרא חזקיה אמר טהרות הראשונות טהורות, אליבא דחזקיה אנחנו לא חוששים שמא השרץ היה כאן לפני כן וממילא נטמא את הטהרות הראשונות מספק או בתורת ודאי, רבי יוחנן אמר טהרות הראשונות טמאות ואילו ר׳ יוחנן סובר שאנחנו כן חוששים לטומאה למפרע ומטמאים את הטהרות הראשונות.

שואלת מיד הגמרא והא (בית) שמאי והלל מודו בקופה דטהרות הראשונות טמאות הרי למדנו בברייתא לעיל ששמאי והלל מודים שחוששים לטומאה למפרע ומטמאים את הטהרות הראשונות, (או בתורת ודאי לפי הרמב״ם והר״ן או בתורת ספק לפי הרשב״א, או שאולי רק בתרומה וקדשים כפי התוס׳, אבל עכ״פ שמאי והלל מודים שטהרות הראשונות טמאות) אז איך חזקיה חולק על שמאי והלל וסובר טהרות הראשונות טהורות.

אומרת הגמרא בענין הקושיא הזו ארבעה תירוצים, שעליהם יש לנו את הסימן שולים בדוקין מכוסין בזוית סימן.

ומתרצת הגמרא תירוץ ראשון, כי מודו שמאי והלל מתי אמרנו ששמאי והלל מודים שהטהרות הראשונות טמאות בקופה שיש לה שולים בקופה כזו שיש לה תחתית והיא עומדת על התחתית שאז הרגילות היא שכמוציאים את הטהרות לא מהפכים את הקופה על פיה כפי שאמרנו, אלא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מוציאים את הטהרות מלמעלה, ונמצא שרץ בזוית אחרת שבהחלט יכול להיות שהשרץ היה שם קודם רק הוא לא ראה אותו, כהאי גוונא יש מקום להסתפק, ומחמת הספק אנחנו מטמאים את הטהרות הראשונות למפרע, אם בתורת ודאי אם בתותר ספק, **כי פליגי חזקיה ורבי יוחנן** אבל חזקיה ור׳ יוחנן שנחלקו בענין הזה, הם נחלקו בדוגמא אחרת, **בקופה שאין לה שולים**.

מפרש רש״י שחזקיה ור׳ יוחנן דיברו בקופה כזו, נאמר בחבית שאין לה תחתית, שאפשר להשתמש בה אפילו כשאין לה תחתית, כשמניחים אותה על צדה, ויש כאן גובה של החבית שמשתמשים בו, ואם משתמשים בקופה בצורה כזו, בחבית שאין לה תחתית כשהיא מושכבת על צדה, אז לאחר כך כשרוצים להוציא את הטהרות מן החבית הזו הופכים את הקופה על פיה ובצורה כזו מוציאים את הטהרות, וממילא אם מדובר בכהאי גוונא של קופה שאין לה שולים וכשמוצאים ממנה את הטהרות הופכים אותה על פיה, אז ישנה סברה שאם איתא דהוה שרץ התם מעיקרא הוה אתי, אם השרץ היה שם עוד בזמן שהטהרות היו באותה חבית הוא ג״כ היה יוצא מן החבית עם הטהרות ביחד, בעל כרחך אם עכשיו נמצא השרץ בתוך החבית, בתוך הקופה, הוא לא היה שם קודם בשעה שהטהרות היו, כי אחרת הוא היה צריך להתרוקן ביחד עם הטהרות מן החבית, אז היות ומדובר בכהאי גוונא סובר חזקיה שמשום כך יש לטהר את הטהרות.

שואלת מיד הגמרא, **אין לה שולים** אם מדובר באופן שאין לה שולים **מ״ט דר׳ יוחנן**, אז צודק חזקיה, אם איתא דהוה שרץ מעיקרא הוה אתי, אז איזה מקום יש להסתפק שהיה עוד בזמן הטהרות ומדוע ר׳ יוחנן מטמא את הטהרות למפרע.

אומרת הגמרא **אין לה שולים ויש לה אוגנים**, מדובר כאן בחבית כזו שאמנם שולים אין לה, אבל יש לה מסביב לפתח אוגנים שמתכופפים כלפי פנים, והם יכולים לעכב את השרץ, כך שר׳ יוחנן סובר שאפילו כשהפכו את החבית על פיה והטהרות יצאו יכול להיות שהשרץ היה עם הטהרות אבל הוא נתעכב ע״י האוגנים, ובזה נחלקו חזקיה ור׳ יוחנן, שחזקיה סובר שאוגנים אינם מעכבים את השרץ, אז אם הוא היה עם הטהרות ביחד הוא היה יוצא אתם, ובעל כרחך כשעכשיו מצאנו שרץ לאחר שהטהרות כבר אינם בפנים הוא לא היה שם בזמן הטהרות על כן הוא מטהר, ור׳ יוחנן סובר שהאוגנים כן יכולים לעכב את השרץ, אז יכול להיות שהוא היה שם עוד בזמן שהטהרות היו בתוכו אבל הוא נתעכב ע״י האוגנים.

שואלת על זה הגמרא **והתניא** הרי למדנו **בברייתא** וכפי שרואים כאן הב״ח משנה את הגירסא והוא גורס **והתנן**, מפני שישנה משנה דומה מאד לברייתא הזו במסכת טהרות פ״ד מ״ד, אלא שזה פלא מפני שהתוס׳ כאן יש להם דיבור שלם על זה שהגמרא מביאה באמת את הברייתא ולא את המשנה במסכת טהרות, ולתוס׳ יש שני פירושים אחרים במשנה במסכת טהרות שזה בכלל לא מתפרש כמו הברייתא, וכך האריך הר״ש שם במסכת טהרות, עכ״פ הגמרא שואלת מברייתא), **המדלה עשרה דליים מים בזה אחר זה**, אדם שמחזיק בידו דלי אחד, ועם הדלי הזה הוא שואב מים עשר פעמים, הוא ממלא בתוך כלי, דהיינו באותו דלי בזה אחר זה הוא מדלה עשרה דליים מים, **ונמצא שרץ באחד מהם**, נאמר שחמשה דליים הוא כבר הדלה, ושפך את המים מן הדליים אל כלי מסויים, ועכשיו בדלי השישי נמצא שרץ עם המים, אז יש לנו כאן מקום להסתפק האם השרץ הזה נמצא כאן כבר מאז השאיבה הראשונה וממילא כל המים שנדלו הרי הם טמאים, או שמא רק בשאיבה האחרונה הזו השישית נפל השרץ לתוך הדלי, אומרת הברייתא **הוא טמא וכולן טהורין** המים שבדלי השישי הזה טמאין, אבל שאר המימות שהוא שאב בדליים הקודמים הרי הם טהורים, אנחנו לא חוששים שמא השרץ היה כבר לפני כן בתוך הדלי.

ואמר ריש לקיש משום רבי ינאי לא שנו אלא שאין לה אוגנים מתי אמרנו ששאר הדליים טהורין זה דווקא אם אין לדלי הזה אוגנים כך שהשרץ לא היה מתעכב בתוך הדליים אם הוא היה לפני כן, אם הוא היה בדלי הראשון הוא כבר היה נשפך עם המים הראשונים, ולכן אנחנו אומרים שרק עכשיו הוא נכנס בשעה שהוא שאב את הדלי השישי, **אבל יש לה אוגנים** אבל אם לדלי הזה יש אוגנים שיכולים לעכב את השרץ **כולן טמאין** אז אנחנו חוששים למפרע וסוברים שכל המים שנדלו עד עכשיו ג״כ טמאין.

שואלת הגמרא **לימא חזקיה לית ליה דר׳ ינאי**, אז לכאורה נאמר שחזקיה חולק על ר׳ ינאי, כי כאן מבואר שר׳ ינאי סובר שאוגנים מעכבים את השרץ ומשום כך אם יש לכלי אוגנים הוא מטמא את כל המים הראשונים ג״כ, ואילו חזקיה סובר שאע״פ שיש לקופה הזו אוגנים מ״מ טהרות הראשונות טהורות, כי אנחנו לא סוברים שהאוגנים עיכבו את השרץ אם הוא היה לפני כן, אז נאמר שחזקיה לית ליה דר׳ ינאי.

עונה הגמרא שיש מקום לחלק, קודם כל **מיא שרקי פירי לא שרקי**, מים נשפכים במהירות ולא צריך להפוך את הדלי לגמרי על פיו, אפילו אם לא הופכים אותו לגמרי מ״מ מים נשפכין מפני שהם נוזלים, אז היות ולא הופכים את הכלי לגמרי בשעה ששופכים את המים יכול להיות שהאוגנים מעכבים את השרץ, אבל פירי לא שרקי, פירות שבהם מדבר חזקיה הם הרי לא נשפכים בקלות, וכשרוצים להוריק אותם מן חבית, מן הקופה, צריך להפוך אותה לגמרי על פיה, ואם הופכים אותה לגמרי על פיה אז סובר חזקיה שאוגנים אינם מעכבים, אז יש הבדל בין המקרה של דליים למקרה של הקופה של חזקיה.

אי נמי אומרת הגמרא, עוד חילוק אפשר לומר, **מיא לא קפיד עלייהו** שמים הוא לא מקפיד עליהם הרי אם נשארו עוד קצת בתוך הכלי, לכן הוא לא שופך את זה לגמרי בהפיכת הדלי על פיו, וממילא על דלי יכולים להקל, **פירי קפיד עלייהו** אבל פירות הוא מקפיד על כל אחד ואחד אז הוא הופך לגמרי ומקפיד שכל הפירות יצאו, אז אם השרץ היה שם קודם הוא ג״כ היה יוצא והוא היה רואה אותו מפני שהוא מקפיד הרי שהכל יצא, אז אנחנו לא משתמשים בסברא שאוגנים מעכבים את השרץ, בפירות זאת לא סברא, משא״כ שם לגבי מים זה באמת סברא.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

[א״כ זהו התירוץ הראשון של הגמרא לתרץ את הקושיא מחזקיה שחולק לכאורה על שמאי והלל, אין כאן מחלוקת שמאי והלל דיברו על מקרה אחד, וחזקיה ור׳ יוחנן נחלקו במקרה שני, שמאי והלל דיברו בקופה שיש לה שולים, ואז הרי אם השרץ היה קודם הוא לא היה צריך לצאת עם הפירות כי את הפירות מוצאים מלמעלה אז יש לנו מקום להסתפק אולי השרץ היה קודם, ואם יש מקום להתספק אנחנו מטמאים למפרע כפי הסברות שאמרנו, או מפני שגם בטומאה למפרע לכל הפחות לתרומה וקדשים חוששים ברה״י, או אולי אפילו לחולין כדעת הרשב״א, או כדעת הרמב״ם והר״ן מטמאים למפרע בתורת ודאי מפני שכל הטומאות כשעת מציאתן, משא״כ כאן שמדובר בקופה שאין לה שולים ויש לה אוגנים חזקיה סובר שאוגנים לא מעכבים את השרץ, ממילא נשארת כאן הסברא שאם איתא דהוה שרץ התם מעיקרא הוה אתי, בעל כרחך שהוא לא היה לפני כן רק עכשיו הוא נפל לכאן, ור׳ יוחנן סובר שאוגנים כן יכולים לעכב את השרץ ומשום כך הוא מטמא למפרע, זה התירוץ הראשון של הגמרא.]

ואי בעית אימא עוד אומרת הגמרא אפשר לתרץ, **כי מודו שמאי והלל** האופן ששמאי והלל מודים שטהרות הראשונות טמאות זה דווקא **בקופה שאינה בדוקה**, מדובר כשלא בדקו את הקופה בשעה ששמו בתוכה את הטהרות, אז היות ולא בדקו את הקופה אין כאן בקופה חזקת טהרה, ואם אין חזקת טהרה עכשיו כשמצאנו שרץ אנחנו חוששים אולי הטהרות נטמאו למפרע,

- דף ד׳ ע״א

כי פליגי חזקיה ור׳ יוחנן אבל המחלוקת בין חזקיה לר׳ יוחנן שלמדנו **בקופה בדוקה** הם נחלקו כשבדקו את הקופה לפני שהכניסו בה את הטהרות, אז הקופה הזו יש לה הרי חזקת טהרה, ואם יש לה חזקת טהרה בזה נחלקו חזקיה ור׳ יוחנן, **מר סבר** חזקיה סובר **הא בדקה** הרי הוא בדק את הקופה ונמצאת טהורה אז יש כאן חזקת טהרה לכן אע״פ שאנחנו מוצאים כאן עכשיו את השרץ מ״מ אנחנו לא מסתפקים שמא הטהרות טמאות, **ומר סבר** ור׳ יוחנן חולק וסובר **אימור עם סילוק ידו נפל**, אמנם בדקו את הקופה אבל בהחלט יכול להיות שמיד עם סילוק היד מן הבדיקה נפל השרץ לתוכו, כך שאין לנו כאן חזקה בקופה הזו שהיא טהורה באמת, אין לנו חזקה אז עכשיו כשנמצא השרץ אנחנו מסתפקים ומטמאים למפרע.

וכאן אנחנו צריכים להבין את מה שהגמרא מסבירה במחלוקת בין חזקיה לר׳ יוחנן, הגמרא הסבירה שהם מדברים בקופה בדוקה, ור׳ יוחנן וחזקיה נחלקו האם הבדיקה הזו עושה חזקה לטהר או שהבדיקה הזו איננה עושה חזקה לטהר, הרי אמרנו שמדובר כאן עכ״פ לפי התוס׳ ולפי הרשב״א בקופה שנמצא ברה״י וספק טומאה ברה״י אנחנו מטמאים אפילו במקום חזקה, נכון שמדובר כאן בטומאה למפרע אבל עכ״פ אפילו כשיש חזקה למדנו שמטמאים למפרע מספק תרומה וקדשים לפי התוס׳ ואפילו חולין לפי הרשב״א, הרי גם באשה אנחנו מטמאים למפרע מספק אע״פ שיש לה חזקת טהרה, א״כ מה זה עוזר שחזקיה אומר שמדובר כאן בבדוקה, הרי לכאורה הבדיקה הזו עושה רק חזקה בלבד וברה״י כשיש לנו ספק חזקה איננה מועילה כלל.

אז למעשה התוס׳ כבר מתעכבים על כך, ושואלים באיזה אופן מדובר כאן אליבא דחזקיה, ומה שיוצא מדבריהם בד״ה הראשון בעמוד וכך מדברי התוס׳ הרא״ש לעיל בעמוד ב׳, שבדוקה, מה שמדובר כאן אליבא דחזקיה ור׳ יוחנן בקופה בדוקה, הבדיקה הזו היא עדיפה יותר מחזקה רגילה, בעצם הקופה הזו גם אילמלא שבדקו אותה היא מוחזקת בטהרה, כי ברור לנו דבר אחד שכשעשו את הקופה לא עשו אותה עם שרץ ביחד, אז חזקת טהרה יש לה לקופה, אלא שהחזקת טהרה הזו בלבד איננה מועילה כיון שמדובר כאן בספק טומאה ברה״י ואז לא מועיל חזקה, אבל חזקיה סובר שאם בדקו את הקופה עכשיו במצב שהיא בשעה שנתנו את הטהרות הבדיקה הזו היא חזקה עדיפה על חזקה רגילה, וחזקה כזו של בדוקה אפילו ברה״י מועילה בספק טומאה, ומשום כך הוא סובר שלמפרע אנחנו מטהרים, ואילו ר׳ יוחנן סובר שהחזקה המיוחדת הזו של בדוקה איננה כאן מפני שאימא עם סילוק ידו נפל, אז אין לנו כאן תועלת מיוחדת בבדיקה, אז נשאר כאן רק חזקה רגילה, חזקה רגילה לא מועילה בספק טומאה ברה״י.

מה שיוצא לנו מכאן, זה שהמושג של בדוקה עדיף על המושג הרגיל של חזקה, ובזה ישנה אריכות דברים באחרונים איך להסביר את הענין הזה של בדוקה, החכם צבי בתשובה סימן ג׳ מאריך להסביר את הענין הזה של בדוקה, וכך יש גם במקור חיים של הנתיבות על או״ח סימן תס״ז ס״ק י״א, הוא מסביר שם שהענין של בדוקה מדוע הוא עדיף על חזקה זה מפני שבדוקה הכוונה היא שבדקו את זה כאן במקום שהקופה הזו נמצאת עכשיו, ויש הבדל גדול בין חזקה דמעיקרא שנעשתה במקום אחר ועכשיו נשתנה המקום מאו החזקה לבין חזקה שנעשית במקום זו, במקום זה שהקופה נמצאת עכשיו ע״י בדיקה, חזקה שנעשית במקום אחר ועכשיו שינו את המקום איננה מועילה כל כך, מפני שלא מחזיקים ממקום למקום כפי שהוא מאריך שם, אבל בדוקה שהכוונה היא שהחבית הזו הקופה הזו נבדקה כאן באותו מקום שהספק נולד זו חזקה עדיפה, ומשום כך אפילו בספק טומאה ברה״י מ״מ אליבא דחזקיה זה מועיל ואנחנו אומרים שטהרות הראשונות טהורות, ויש בזה אריכות דברים, אבל אנחנו הסברנו בקצרה רק מה שנוגע לפשט.

שואלת עכשיו הגמרא איך אתה רוצה להעמיד את הקופה של שמאי והלל ששניהם מודים שטהרות הראשונות טמאות בקופה שאיננה בדוקה, והא דומיא דאשה קתני הרי הלל שואל את שמאי מה בין זו לזו, מה הפרש בין זו לזו, דהיינו בין קופה וטהרות לבין אשה, ושמאי מחלק לו חילוק, אז בעל כרחך שמדובר בקופה בדיוק באותו אופן של אשה, **ואשה בדוקה היא** הרי אשה רגילה לבדוק עצמה פעמיים ביום כל שחרית וערבית (כפי שרש״י מזכיר), אז הרי היא בדוקה ממש מקודם, אז יש לה את המעלה שבדוקה ואיך אתה אומר שהקופה איננה בדוקה, אז יוצא שהקופה איננה דומה לאשה, וא״כ מה בכלל הקשה הלל לשמאי.

עונה הגמרא כיון דשכיחי בה דמים כשאינה בדוקה דמיא,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אשה אמנם בדוקה, אבל היות ויש שכיחות שדמים באים, היא עלולה ורגילה לראות כפי שראינו בתחלת המסכת, משום כך אין לה את מעלת בדוקה, אמנם חזקה יש לה, אבל חזקה בלבד לא מועיל כאן, ואת המעלה של בדוקה אין לה מפני ששכיחי בה דמים.

זה היה התירוץ השני של הגמרא, ששמאי והלל מדברים בקופה שאינה בדוקה, וחזקיה ור׳ יוחנן נחלקו בקופה בדוקה.

ואיבעית אימא עוד תירוץ אומרת הגמרא **כי מודו שמאי והלל בקופה שאינה מכוסה**, מפרש רש״י (וכך היא דעת רוב הראשונים) שבתירוץ הזה השלישי של הגמרא מדובר כאן שבין הקופה של שמאי והלל ובין הקופה של חזקיה ור׳ יוחנן היא כן בדוקה, אלא שהקופה של שמאי והלל מדובר בקופה שאיננה מכוסה, אמנם בדקו אותה אבל אין לה כיסוי לקופה הזו, אז שם יש מקום לחשוש שהשרץ נפל עוד בזמן שהטהרות היו בתוך הקופה לכן מודים שמאי והלל שטהרות הראשונות טמאות, **כי פליגי חזקיה ורבי יוחנן** אבל הקופה שחזקיה ור׳ יוחנן נחלקו בה **בקופה מכוסה** והיות ומדובר בקופה מכוסה אז יש פחות מקום לתלות שהשרץ נפל בתוכה משום כך חזקיה חולק ומטהר.
שואלת מיד הגמרא **מכוסה היכי נפל** אם מדובר בקופה מכוסה אז בכלל איך הגיע לכאן השרץ, בעל כרחך שהוא לא הגיע מאוחר יותר אלא הוא הגיע לפני כן, איך חזקיה מטהר בכלל בקופה מכוסה.

אומרת הגמרא שהכוונה היא **כגון שתשמישה ע״י כסוי**, לא מדובר כשהיא מכוסה בלי לפתוח אותה, אלא משתמשים בה ע״י כיסוי, כשרוצים להכניס בה משהו פותחים אותה ולאחר מכן מיד מכסים, אז בזה נחלקו חזקיה ור׳ יוחנן, שחזקיה סובר שודאי בשעה שהטהרות היו בתוך הקופה הקפיד האדם המשתמש בקופה לכסות כדי שלא יפול שרץ בתוכה, ורק לאחר שהוא כבר הוציא את הטהרות אז הוא לא הקפיד ונפל השרץ, אז אין מקום לטמא את הטהרות הראשונות, ואילו ר׳ יוחנן חולק וסובר שכיון שתשמישה ע״י כיסוי אז בהחלט יכול להיות שהשרץ נפל שם באחת הפתיחות בשעה שהטהרות עדיין היו בפנים, משום כך הוא מטמא, אבל שמאי והלל מדברים בקופה שאיננה מכוסה כלל, ובקופה שאיננה מכוסה כלל ודאי שיש מקום לטמא למפרע.

שואלת הגמרא **והא דומיא דאשה קתני**, שוב אותה קושיא, הרי הלל משווה את קופה לאשה והוא שואל את שמאי מה ההפרש בין זו לזו, בעל כרחך שמדובר בקופה ואשה באותו אופן, והרי **ואשה מכוסה היא**, כפי רש״י מסביר שאשה מכוסה מפני שדם מעלמא (דם שבא ממקום אחר) לא מטמא אותה.

אלא שהסברו של רש״י קשה כפי ששואלים התוס׳ נכון שדם ממקום אחר לא מטמא אותה, אבל להיפך, זה סיבה לומר שאם עכשיו היא מצאה דם ודאי שזה בא מן המקור ולגבי המקור לכאורה היא איננה מכוסה, שהרי מן המקור זב דם, אז מדוע אנחנו אומרים שאשה היא מכוסה.

אומרים התוס׳ שאשה נחשבת כמכוסה מפני שדם שבא מן המקור היא צריכה להרגיש כשהוא בא, היא צריכה להרגיש כשהוא זב, וא״כ היא נקראת מכוסה כי אם היא לא הרגישה שזב הדם אז הרי היא היתה מכוסה לענין זה, היא ודאי תרגיש כשהדם יצא ממקורה, אם היא ודאי תרגיש כשהדם יצא ממקורה היא נחשבת מכוסה לענין דם, וא״כ נשאלת השאלה והא דומיא דאשה קתני ואשה מכוסה היא, אז איך אתה מעמיד את הקופה של שמאי והלל באיננה מכוסה.

אומרת הגמרא **כיון דשכיחי בה דמים כשאין מכוסה דמיא**, שוב אותו תירוץ כפי שלמדנו לעיל, וההסבר צריך להיות כך, כיון שאשה שכיחי בה דמים אז ממילא אין לה את המעלה של בדוקה, ואם אין לה את המעלה של בדוקה ממילא הכיסוי ודאי לא יועיל, שהרי רש״י הסביר כאן כפי שהזכרנו שלפי האיבעית אימא השלישי צריך להסביר שבין הקופה של שמאי והלל ובין הקופה של חזקיה ור׳ יוחנן מדובר בקופה בדוקה, מדוע הסברי כך רש״י, מפני שאם הקופה איננה בדוקה אז מה מועיל שאנחנו מעמידים את קופת חזקיה ור׳ יוחנן בקופה מכוסה, מה מועיל הכיסוי אם היא איננה בדוקה כלל, בעל כרחך שמדובר כאן בקופה בדוקה, אז אנחנו רואים שבשביל שתהיה מעלה של מכוסה אנחנו צריכים שהקופה תהיה בדוקה, והיות ואשה הרי היא איננה בדוקה מפני ששכיחי בה דמים כפי שהגמרא אמרה לעיל וכפי שהגמרא אומרת עכשיו, אז הרי אין לה מעלה של בדוקה, אם אין לה מעלה של בדוקה ודאי שמעלת כיסוי ג״כ אין לה, כך צריך להסביר עכ״פ לפי התוס׳.

א״כ התירוץ השלישי של הגמרא, שהקופה של שמאי והלל מדובר באיננה מכוסה ואילו הקופה של חזקיה ור׳ יוחנן מדובר בקופה מכוסה.

ואיבעית אימא עוד תירוץ אומרת הגמרא, **כי מודו שמאי והלל בזוית קופה**, שמאי והלל שסוברים שטהרות הראשונות שנעשו כאן בקופה טמאות, הם מדברים כשהשרץ נמצא בזוית אחרת אבל בתוך אותה קופה, **כי פליגי חזקיה ורבי יוחנן בזוית בית**, מבינה הגמרא עכשיו בפשטות שחזקיה ור׳ יוחנן מדברים כשהשרץ נמצא בזוית אחרת של הבית ולא בתוך זוית קופה, ולכן חזקיה מטהר.

שואלת מיד הגמרא, **והא קופה קאמר** הרי למדנו קופה שנתשמשו בה טהרות בזוית זו ונמצא שרץ בזוית אחרת, בפשטות הכוונה היא בזוית אחרת של אותה קופה, אז איך אפשר להסביר שמדובר שמצאו את השרץ בזוית בית.
אומרת הגמרא **הכי קאמר** כך מתכוון התירוץ הזה לומר, **קופה שנשתמשו בה טהרות בזוית בית זו, וטלטלוה בזוית אחרת, ונמצא שרץ בזוית אחרת**, אז נחלקו בזה חזקיה ור׳ יוחנן, אם נשתמשו בקופה הזו בטהרות כשהיתה בזוית הבית הזו ולאחר מכן העבירו וטלטלו את הקופה לאחר שהורידו את הטהרות לזוית אחרת באותו בית, ואז נמצא בה השרץ בזוית האחרת של הבית, אמנם בתוך הקופה, אבל כשהקופה כבר נטלטלה לזוית אחרת, **חזקיה סבר לא מחזקינן טומאה ממקום למקום**, חזקיה סובר שאם אנחנו מוצאים טומאה במקום אחר אנחנו לא מחזיקים

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

שהטומאה הזו היתה גם במקום הקודם, ולא רק שאנחנו לא מחזיקים אלא אנחנו אפילו לא מסתפקים כלל, מה שאנחנו מוצאים עכשיו טומאה במקום אחר זה אפילו ספק לא עושה לנו לגבי המקום הקודם, וממילא היות ומדובר כאן בקופה שנשתמשו בה טהרות בזוית בית זו וטלטלוה לזוית אחרת של הבית והשרץ נמצא בזוית האחרת, אליבא דחזקיה אין כאן מקום לספק כלל וטהרות הראשונות ודאי טהורות, **ורבי יוחנן סבר מחזקינן** אבל ר׳ יוחנן סובר שאם אנחנו מוצאים טומאה בזוית אחרת של הבית אנחנו כן תולין שמא הטומאה הזו היתה גם בזוית הקודמת, אין הבדל בין מקום אחר לאותו מקום אליבא דר׳ יוחנן, אז כמו שבאותו מקום אנחנו סוברים שאם נמצא שרץ בקופה הזו אפילו אחר שהטהרות כבר יצאו ממנה מסתפקים שמא זה היה בה בשעה שהטהרות היו כאן, אותו דבר גם כשזה נמצא בזוית בית אחרת.

אז למעשה, אם מדובר בקופה שנמצאת באותו מקום שהיתה לפני כן ועכשיו נמצא שם שרץ, בזה מדברים שמאי והלל, אז אנחנו אומרים שיש מקום להסתפק ומטמאים למפרע את הטהרות הראשונות, ואילו חזקיה ור׳ יוחנן שנחלקו מדברים כשהשרץ נמצא בזוית אחרת בקופה, וממקום למקום נחלקו חזקיה ור׳ יוחנן האם מחזקינן טומאה ממקום למקום או שמא לא, חזקיה סבר לא מחזקינן טומאה ממקום למקום ור׳ יוחנן סבר מחזקינן.

שואלת על זה מיד הגמרא **ומי מחזקינן**, האם באמת כך הוא הדין כפי שר׳ יוחנן סובר שמחזיקים טומאה גם ממקום למקום, **והתנן** הרי למדנו משנה במסכת טהרות (בפרק ה׳) **נגע באחד בלילה** אם אדם נגע באדם אחר בלילה **ואינו יודע אם חי אם מת** בלילה הוא איננו רואה ואיננו מכיר אם האדם הזה שהוא נגע בו הוא חי או שמא הוא מת, **ולמחר השכים ומצאו מת** ולמחרת בבקר הוא השכים ומצא שהאדם הזה שנגע בו אתמול בלילה הוא מת, **ר״מ מטהר** ר״מ סובר שהאדם שנגע טהור, ואע״פ שעכשיו אנחנו מוצאים אותו מת מ״מ לפני כן יש מקום להסתפק ואם אנחנו מסתפקים אנחנו מעמידים את הנוגע בחזקת טהרה, **וחכמים מטמאין** רבנן חולקים על ר״מ והם סוברים שהאדם הנוגע הרי הוא טמא, מפני שעכשיו מצאנו את האדם שהוא נגע בו שהוא מת הרי הנוגע טמא, מדוע, **שכל הטמאות כשעת מציאתן**, חכמים אומרים כאן יסוד חדש, שכל הטומאות שאנחנו מסתפקים בהם אנחנו הולכים אחרי שעת מציאתן, וכאן במקרה הזה שיש לנו ספק אם בלילה הוא היה חי או מת, אדם נגע בו אבל הספק הוא האם כשהוא נגע הוא היה חי או מת, למחרת כשהוא הסכים ומצאו אותו מת כל הטומאות כשעת מציאתן, אנחנו מחזיקים שהוא היה מת גם לפני כן, כיון שבשעת מציאתו ראינו שהוא מת, וממילא האדם הנוגע הרי הוא טמא, ומדובר כאן בין ברה״ר בין ברה״י, אע״פ שכרגיל ספק טומאה ברה״ר טהור אבל כאן כיון שמצאו אותו מת למחרת בבוקר אז ישנו כלל שכל הטומאות כשעת מציאתן.

אומרת הגמרא **ותני עלה** למדנו בברייתא בתוספתא על המשנה הזו, שמה שחכמים מטמאים את הנוגע מפני שכל הטומאות כשעת מציאתן, זה דווקא **כשעת מציאתן ובמקום מציאתן** רק אם אותו מת נמצא באותו מקום שהוא היה אתמול כהשנוגע נגע בו, אז היות ויש כאן שעת מציאה ומקום מציאה שבאותה שעה שמצאו אותו ובאותו מקום שמצאו אותו הוא מת, סוברים רבנן שאנחנו הולכים אחרי שעת המציאה ומטמאים את הנוגע שנגע בו אתמול, א״כ מבואר כאן בברייתא שלא מחזיקים טומאה ממקום למקום, שהרי אם המת הזה נמצא עכשיו בבוקר במקום אחר, מי שהוא הוביל אותו למקום אחר והוא לא נמצא במקום שהיה אתמול בלילה בשעה שהוא נגע בו, אע״פ ששעת המציאה היא בטומאה, מוצאים אותו מת, אבל מקום המציאה זה לא באותו מקום שהיה אתמול כשהוא נגע בו, לא מטמאים חכמים, שהרי הברייתא אומרת דווקא כשעת מציאתן ובמקום מציאתן, אז מפורש כאן בברייתא שלא מחזיקים טומאה ממקום למקום ולא מטמאים את הנוגע, א״כ איך ר׳ יוחנן אומר שמחזיקים הטומאה ממקום למקום, אצלנו ר׳ יוחנן סובר שגם כשהשרץ נמצא בזוית אחרת של הבית לאחר שטלטלו את הקופה מטמאים את הטהרות הראשונות למפרע והרי כאן מבואר בברייתא שבמקום אחר לא מחזקינן טומאה.

אומרת הגמרא **וכי תימא** אם תרצה לפרש ולתרץ **הני מילי לשרוף** שמה שמבשנה מבואר שדווקא במקום מציאתן, במשנה ובברייתא אנחנו לומדים שדווקא במקום מציאתן רבנן מטמאים, אבל שלא במקום מציאתן הם לא מטמאים אין הכוונה ששלא במקום מציאתן הם יטהרו לגמרי, אלא שמה שהברייתא אמרה כשעת מציאתן ובמקום מציאתן זה כדי לטמא בתורת ודאי לשרוף תרומה וקדשים, **אבל לתלות תלינן** אבל אין הכי נמי לתלות ולהסתפק אנחנו מסתפקים גם אם זה נמצא שלא במקום מציאתו, דהיינו שמחזיקים טומאה ממקום למקום להסתפק, אמנם להחזיק בתורת ודאי לא מחזיקים ממקום למקום, אבל להסתפק אנחנו מסתפקים אפילו כשזה עכשיו נמצא במקום אחר, וא״כ לא קשה מכאן לר׳ יוחנן שר׳ יוחנן שאומר שטהרות הראשונות טמאות ודאי שהוא מתכוון רק לתלות מספק, אז לתלות מספק סובר ר׳ יוחנן שתולין אפילו כשהטומאה נמצאת במקום אחר, ומה שהברייתא אמרה בדברי רבנן שדווקא במקום יציאתן זה מפני ששם מדובר לשרוף ולטמא בתורת ודאי.

וכי תימא, אם תרצה כך לתרץ, הני מילי לשרוף בזה הצריכו במקום מציאתן, אבל לתלות תלינן אפילו שאל במקום מציאתן וכך אמר ר׳ יוחנן.

שואלת על זה הגמרא, והקושיא שהגמרא עכשיו מקשה מהמשנה בענין ומי תלינן זו קושיא שצריכה ביאור רב, ורש״י עמל לפרש את הקושיא הזו, כך גם התוס׳ והריטב״א ועוד אחרונים, אנחנו ננסה לפרש את הקושיא אליבא דרש״י ואולי נוסיף כאן עוד ביאור אחד של המקור חיים בסימן תס״ז, **ומי תלינן**, אליבא דרש״י הגמרא מתכוונת להקשות כך, האם אנחנו מסתפקים בכלל במקום למקום כפי שרצינו לפרש בדברי ר׳ יוחנן, **והתנן** הרי למדנו משנה במסכת טהרות פרק ג׳ (שהדין הוא לא כך, שאפילו לתלות לא תולין), **מחט שנמצאת מלאה חלודה או שבורה, טהורה**, מדוע, אומרת המשנה **שכל הטמאות כשעת מציאתן**, מחט, אם היא מלאה חלודה שהחלודה מעכבת את התפירה, מבואר במשנה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

במסכת כלים שהמחט הזו טהרה מידי טומאתה, אם המחט היתה טמאה והיא נעשית מלאה חלודה, אם היא מלאה חלודה בצורה כזו שאי אפשר לתפור בה היא מעכבת את התפירה הרי היא נטהרת, ואם המחט הזו נשברת היא ג״כ טהורה מטומאתה, אומרת המשנה מחט שנמצאת מלאה חלודה או שבורה, היא נמצאת כך על גבי פירות, על גבי טהרות, אז הדין הוא טהורה, דהיינו המחט הזו ״טהורה מלטמא״, (רש״י גורס כך מדברי המשנה טהורה מלטמא שכל הטומאות כשעת יציאתן).

שואלת הגמרא **ואמאי**, מדוע אנחנו מטהרים את הטהרות הללו שהמחט נמצאת עליהם, **לימא האי מעיקרא מחט מעלייתא היא, והשתא הוא דהעלה חלודה**, נסתפק עכ״פ ונאמר שכיון שפעם המחט הזו הרי היתה מחט טובה, והיא היתה טמאה, אז אולי רק עכשיו היא העלתה חלודה בשעה שהיא כבר היתה מונחת על גבי הטהרות, אבל היא כבר היתה מונחת עליהם עוד לפני שהיא היתה חלודה, הרי זה ברור שהמחט הזו היתה פעם מחט מעולה, מחט טובה, והיא היתה אז באותה שעה טמאה, רק עכשיו היא העלתה חלודה, עכשיו השאלה שלנו היא מתי היא העלתה חלודה, אז מדוע אתה מטהר לגמרי את הפירות בתורת ודאי, עכ״פ נסתפק שמא היא נפלה על גבי הטהרות בשעה שהיא עדיין היתה מחט טובה ורק כאן על גבי הטהרות היא העלתה חלודה, ואם אתה לא מסתפק אלא אתה מטהר בתורת ודאי הרי שממקום למקום אנחנו אפילו לא מסתפקים.

מפרש רש״י שהקושיא היא כך, הגמרא מבינה שמה שאנחנו מטהרים את הטהרות שהמחט נמצאת עליהם, זה מפני שאנחנו לא מחזיקנן טומאה משעה לשעה, נכון שבשעה קודמת המחט הזו היתה טמאה, אבל בשעה זו המחט הזו טהורה, הרי היא נמצאת מלאה חלודה או שבורה, אם אתה רוצה להסתפק שמא הפירות הללו נטמאו ע״י המחט אתה צריך להחזיק ולתלות טומאה משעה לשעה, משעה הקודמת לשעה הזו אתה רוצה לתלות ולהסתפק, אז הרי על זה אומרת המשנה שלא מסתפקים כאן ולא מחזיקים טומאה משעה לשעה, אפילו לא כדי להסתפק, א״כ איך אנחנו רוצים לפרש את דברי ר׳ יוחנן שממקום למקום אנחנו עכ״פ מסתפקים, הרי מסתבר שממקום למקום זה כמו משעה לשעה, ושם שמשעה לשעה אנחנו אפילו לא מסתפקים כלל, טומאה שהיתה בשעה אחרת לא גורמת לנו ספק לשעה הזו שנמצאת טהורה, אותו דבר גם אם השרץ נמצא במקום אחר הוא לא צריך לגרום לנו ספק למקום הקודם ששם היתה הקופה, כך מפרש רש״י את קושית הגמרא מהמשנה, והתנן ומי תלינן, והתנן מחט שנמצאת מלאה חלודה או שבורה טהורה שכל הטומאות כשעת מציאתן, ואמאי, למה אנחנו מטהרים בודאי, לימא האי מעיקר מחט מעלייתא הוא והשתא היא דהעלה חלודה, אז למה שלא נתספק, אלא בעל כרחך שמשעה לשעה לא מסתפקים, אם כך גם ממקום למקום לא נסתפק.

ועוד מביאה הגמרא קושיא דומה לזה, **תנן** למדנו בעוד משנה, **מצא שרץ שרוף על גבי הזיתים, וכן מטלית המהומהם** (או **המהוהא**), אם מוצאים שרץ שרוף השרץ כשהוא שרוף הוא איננו מטמא כבר, וכך גם מטלית, ומדובר כאן במטלית של זב שצריכה לטמא ומצאו אותה מהוהא, בלויה, כשהיא מונחת על גבי זיתים, אומרת המשנה **טהור שכל הטמאות כשעת מציאתן**, אז גם כן מדוע אנחנו מטהרים בתורת ודאי, נטמא מספק אולי רק עכשיו הוא נשרף, אולי רק עכשיו זה נהיה בלוי, אבל זה היה כאן עוד לפני כן, וא״כ נסתפק שמא הזיתים נטמאו, אלא בעל כרחך שלא מסתפקים משעה לשעה, אז כך גם ממקום למקום אנחנו בעל כרחך לא מסתפקים, ואיך ר׳ יוחנן מטמא את הטהרות הראשונות.

וכי תימא, אומרת הגמרא אולי נאמר שאין מכאן קושיא, מדוע, **כשעת מציאתן, בין לקולא בין לחומרא ובמקום מציאתן, אבל שלא במקום מציאתן, משרף לא שרפינן מתלא תלינן**, מפרש רש״י שוב כפי המשך הביאור שלו, אולי אין מקום להשוות בין המשנה הזו לדינו של ר׳ יוחנן, עד עכשיו למדנו שמה שהטהרות טהורות בתורת ודאי ולא מסתפקים שמא המחט היתה כאן עוד לפני שנחלדה, שמא השרץ היה כאן עוד לפני שנשרף, עד עכשיו למדנו שמה שאנחנו לא מסתפקים זה מפני שמשעה לשעה אנחנו אפילו לא מסתפקים, אולי אומרת הגמרא שלא בגלל זה אנחנו אומרים שאין כאן ספק כלל וזה טהור ודאי, אלא מה שאנחנו מטהרים בתורת ודאי זה מפני שיש דין שכל הטומאות כשעת מציאתן בין לקולא בין לחומרא, מפני שהרי עכשיו בשעה שמצאנו את המחט, בשעה שמצאנו את השרץ ואת המטלית מצאנו אותם טהורות, אז היות ומצאנו אותם טהורים יש דין שהולכים אחרי שעת מציאתן גם לקולא, ז״א לא מפני שלא מסתפקים משעה לשעה, אלא מפני שבאותה שעה יש כאן חזקה לטהר, יש דין שכל הטומאות כשעת מציאתן גם לקולא, לא רק לחומרא, מקודם למדנו במשנה שנגע באחד בלילה ואינו יודע אם חיא אם מת שחכמים מטמאים בגלל כל הטומאות כשעת יציאתן, אומרת הגמרא עכשיו יש גם דין שכל הטומאות כשעת מציאתן לקולא, דהיינו לטהר, אז אם כך אין מכאן ראיה שלא מסתפקים ממקום למקום ומשעה לשעה, אם זה נמצא באותה שעה טהור, במקום שמצאו את זה זה טהור, אז אנחנו אומרים שזה ודאי טהור ולא מתספקים משעה אחרת לטמא, כיון שבאותו מקום שמצאו את זה מצאו את זה טהור, אבל שלא במקום מציאתן, אבל כשאנחנו מדברים בדוגמא של ר׳ יוחנן שמצאנו במקום אחר שרץ, האם השרץ הזה גורם לנו לספק או לא, בהחלט יכול להיות שהוא גורם לנו לספק, אם יש לנו כאן צד ברור לטהר כגון במחט שעכשיו בשעה שמצאנו את זה זה היה שעת מציאה טהור, אנחנו לא מסתפקים כלל, אבל לגבי המקרה של ר׳ יוחנן הרי שעת המציאה זה טמא, מצאנו הרי בקופה כשביררנו מצאנו בקופה שרץ, אלא מה, שהמקום לא אותו מקום, אז נכון שהמקום הוא לא אותו מקום בגלל זה אנחנו לא מטמאים בתורת ודאי, אבל אולי להסתפק זה כן גורם לנו.

א״כ לפי רש״י מה שהגמרא עכשיו אומרת ״וכי תימא״ החילוק הוא זה, במחט במטלית ובשרץ יש עכ״פ שעת מציאתן טהור, אם שעת מציאת טהור אנחנו לא מסתפקים, אבל באוקימתא של ר׳ יוחנן שעת המציאה זה שעת טומאה, מצאנו שרץ בשעה שמצאנו את הקופה הזו, בשעה שבדקנו

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

את הקופה מצאנו שם שרץ, אלא מה, שאנחנו רוצים לומר כיון שהשרץ נמצא בקופה במקום אחר אנחנו לא נטמא, אולי רק לא נטמא בתורת ודאי אבל להסתפק אנחנו מסתפקים.

א״כ אומרת הגמרא אולי אין מכאן קושיא לר׳ יוחנן מפני שאפשר כך לחלק, וכי תימא, אם תרצה כך לחלק, כשעת מציאתן בין לקולא בין לחומרא ובמקום מציאתן, אבל שלא במקום מציאתן כמו הדוגמא של ר׳ יוחנן משרף לא שרפינן מתלה תלינן, אז אם כך לא תהיה מכאן קושיא לר׳ יוחנן כי גם מה שהוא מטמא טהרות הראשונות זה רק לתלות בלבד, הרי אי אפשר לומר כך, (**והתנן**) [**והתניא**] הרי למדנו במסכת טהרות בתוספתא בברייתא שכתוב בה דוגמא כזאת, **כבר ע״ג הדף** אם היה ככר מונח על גבי הדף (כפי שקוראים היום בלשונינו ״מדף״), היה דף של עץ מחובר לקיר והיה מונח על גבי ככר, **ומדף טמא מונח תחתיו** וישנה איזה שהיא טומאה קלה שמונחת מתחת לככר הזו על הרצפה (לשון ״מדף״ שהברייתא נוקטת כפי שנראה בעמוד ב׳ זהו לשון של טומאה קלה, וקוראים לזה ״מדף״ מלשון ״עלה נדף״), וכפי שרש״י לומד עכשיו בהו״א למדנו שהטומאה הקלה הזו שנמצאת למטה בקרקע היא עליונו של זב, דהיינו הדין הוא שמשכב של זב, מצעות שמתחת לזב, מטמאים טומאה חמורה, הם עצמם אב הטומאה ומטמאים אדם וכלים, עליונו של זב, הכיסויים שנמצאים מעל גבי הזב הם אינם טמאים בדרגה של אב הטומאה אלא הם טמאים בדרגא של ראשון לטומאה ומטמאים רק אוכלין ומשקין אבל לא אדם וכלים, לכן עליונו של זב נקרא מדף, מפני שטומאתו היא קלה, והיא טומאה דאורייתא אבל טומאה קלה מדאורייתא, **אף על פי שאם נפלה אי אפשר אלא אם כן נגעה** אע״פ שברור שאם הככר הזו נפלה מן הדף לקרקע לא יכול להיות שהיא לא תגע בטואמת המדף מפני שאם היא נופלת היא נופלת ממש על גבי המדף, מ״מ **טהורה**, עכשיו כשנכנסים ומוצאים את הככר הזו על גבי קרקע רחוק מן המדף, מן הטומאה, אנחנו מטהרים אותה, ואע״פ שברור לנו שאם היא נפלה היא נגעה קודם כל בטומאה ורק אח״כ נתרחקה מ״מ טהורה, מדוע, אומרת הברייתא **שאני אומר אדם טהור נכנס לשם ונטלה**, אנחנו תולים שכנראה אדם טהור נכנס לתוך המקום הזה ונטל את הככר מעל גבי הדף ושם אותה על הקרקע רחוק מן המדף, כך אנחנו תולין ומשום כך אנחנו מטהרים, **עד שיאמר** אדם **ברי לי שלא נכנס אדם שם**, ואז אם ברור שלא נכנס לשם אדם אז הרי ברור שהככר הזו נפלה, ואם נפלה אי אפשר שלא תגע בטומאת המדף אז אנחנו באמת נטמא.

וא״ר אלעזר לא נצרכה אלא למקום מדרון, ר׳ אלעזר הסביר, שמה שאנחנו אומרים שזה טהור מפני התליה שאנחנו תולים שאדם טהור נכנס לשם ונטל את הככר, את התליה הזו אנחנו צריכים רק במקום מדרון.

מפרש רש״י את התליה הזו אנחנו צריכים כדי להתשמש בה במקרה שהדף שעליה מונח הככר הוא במדרון, הוא מונח בשיפוע, שהככר עלול ליפול, אם הככר עלול ליפול אנחנו לא היינו יכולים לטהר אילמלא שאפשר לתלות שאדם טהור נכנס לשם ונטל את זה, אבל אם הככר מונחת על דף שאיננה משופע, הדף איננו משופע, איננו מקום מדרון, אז אפילו במקרה שאין לנו אדם טהור, אין לנו לתלות באדם טהור שנכנס ג״כ היו מטהרים את הככר.

והתוס׳ מפרשים קצת אחרת, התוס׳ מפרשים לא נצרכה אלא למקום מדרון, כשהקרקע שעכשיו היא נמצאת עליה הככר היא מקום מדרון, כך שאפילו אם הככר נפלה על גבי המדף היא ודאי נתגלגלה הלאה בהמשך המדרון, אז אנחנו צריכים להגיע לכך שהאדם טהור נכנס ונטלה, אבל אם הקרקע שעכשיו נמצאת הככר עליה איננה מקום מדרון, ואנחנו מוצאים את הככר רחוק מן המדף, בעל כרחך אנחנו נטהר, מפני שברור שזה לא נפל על המדף הטמא, כי אם זה היה נופל מהמדף הטמא זה לא היה מתגלגל למרחק.

וא״כ עכ״פ אנחנו לומדים כאן בברייתא שאנחנו מטהרים את הככר הזו, אע״פ שיש לנו ספק אם זה נגע או לא נגע אנחנו מטהרים, ובעל כרחך מדוע, מפני שהככר נמצאת במקום אחד והמדף דהיינו עליונו של זב הטמא נמצא במקום אחר, ואנחנו לא מחזיקים טומאה ממקום למקום אפילו להסתפק, אז הרי אנחנו רואים שאפילו לתלות אנחנו לא תולים ממקום למקום, אז שוב קשה על ר׳ יוחנן איך ר׳ יוחנן אומר שאם הקופה עכשיו בזוית אחרת ונמצא שרץ בתוכה אנחנו תולין שמא לא היה לפני כן ומטמאים מספק את הטהרות הראשונות, הרי כאן מבואר כבר להדיא בברייתא שממקום למקום אפילו להסתפק אנחנו לא מסתפקים.

עונה על זה הגמרא **התם כדקתני טעמא**, הברייתא הזו של ככר על גבי הדף ששם אנחנו רואים שאפילו להסתפק אנחנו לא מסתפקים, שם זה מפני שיש את הטעם המיוחד שנשנה בברייתא,

- דף ד׳ ע״ב

שאני אומר אדם טהור נכנס לשם ונטלה, אין הכי נמי מצד ממקום למקום היינו מסתפקים, רק כיון שעל כל פנים שם את התליה שאני אומר אדם טהור נכנס לשם ונטלה אז בצירוף התליה הזו של אדם טהור שנכנס לשם אנחנו מטהרים לגמרי, אבל אין הכי נמי אם לא היתה לנו התליה הזו אז באמת היינו מסתפקים אע״פ שזה ממקום למקום, אז אין קושיא על ר׳ יוחנן מאותה ברייתא.

שואלת מיד הגמרא **הכא נמי נימא עורב אתא ושדא**, אולי גם כאן אצלנו בקופה מדוע אנחנו מסתפקים, הרי יש כאן גם כן סברא נוספת לתלות, שעורב בא וזרק את השרץ כאן כשהקופה נמצאת בזוית זו, אז חוץ ממה שזה ממקום למקום הרי יש לנו עוד מקום לתלות שעורב בא ושם את השרץ כאן בזוית הזו.

עונה הגמרא **אדם דכבונה אמרינן**, אדם שהוא יכול להתכוון למעשיו אנחנו תולים באמת שהוא נכנס והעביר את הככר שלו על גבי הטומאה, אז היות ומדובר באדם שיש לו דעת והוא עושה דברים בכוונה זה באמת צירוף של תליה לטהר לגמרי, **עורב דשלא בכונה לא אמרינן** אבל עורב שאיננו עושה דברים בכוונה זה לא סיבה לתלות לעוד צד של טהרה וממילא אליבא דר׳ יוחנן יש כאן מקום להסתפק אע״פ שזה ממקום למקום.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ביארנו את הגמרא אליבא דרש"י, והזכרנו שיש כאן עוד ביאורים בראשונים ובאחורנים, ונזכיר כאן רק את המקור חיים (בסימן תס"ז ס"ק י"א) שלומד פשט בגמרא על פי מה שהוא מחדש שכמו שאנחנו לא מחזיקים טומאה ממקום למקום לגבי שעת מציאתן, ז"א שאם שעת המציאה טמא אלא שזה במקום אחר אנחנו לא מחזיקים את הטומאה ממקום זה למקום אחר, את החזקה דהשתא שיש לנו לטמא אנחנו לא מחזיקים ממקום למקום, כך גם את החזקה דמעיקרא אנחנו לא מחזיקים ממקום למקום, ויש לנו חזקה, חזקת טהרה נאמר, אבל חזקת הטהרה היתה במקום אחר, ועכשיו נשתנה המקום, זה גם לא מועיל, כשם שאנחנו לא מחזיקים טומאה ממקום למקום למהוי חזקה דהשתא כך אנחנו לא מחזיקים ממקום למקום לגבי חזקה דמעיקרא, ובכך הוא הסביר כפי שהזכרנו לעיל מדוע הוצרכנו שהקופה תהיה בדוקה ומה ההבדל בין בדוקה לאיננה בדוקה, מפני שבדוקה הכוונה היא שחזקה היא במקום זה, אבל איננה בדוקה אז החזקה היא ממקום למקום, ובכך הוא מסביר את השקלא וטריא אצלנו בגמרא בטוב טעם ודעת.

שואלת הגמרא **מכדי האי ככר ספק טומאה ברה"י הוא, וכל ספק טומאה ברה"י ספקה טמא**, מדוע אנחנו באמת מטהרים את הככר הזה, הרי יש לנו כאן ספק, שמא הוא נפל על גבי המדף, על גבי עליונו של זב שטמא מדאורייתא ושמא לא, אז מספק עלינו לטמא ככל ספק טומאה ברה"י. מסביר רש"י שכך היה אפשר גם להקשות על מחט שנמצאת על גבי פירות או מטלית ושרץ שנמצאו על גבי זיתים, גם שם יש ספק, ואם הוא בא ברה"י אז מספק היה צריך לטמא, אבל בענין קופה אין מקום להקשות על חזקיה שמטהר מדוע לא נאמר ספק טומאה ברה"י טמא, מפני שהרי כאן מדובר כפי שאמרנו בזוית אחרת והיות ובזוית הראשונה לא ידענו בכלל על שרץ, השרץ, הטומאה לא נתחזקה בזוית הראשונה אז אי אפשר לעשות כאן ספק טומאה ברה"י, כי אפילו ספק אנחנו לא עושים ממקום למקום אליבא דחזקיה, אליבא דחזקיה אפילו להסתפק אנחנו לא מסתפקים ממקום למקום, אז אין לנו ספק כלל, ואי אפשר ממילא לומר ספק טומאה ברה"י טמא, לכן הגמרא שואלת על ככר ולא על קופה, אבל אין הכי נמי היה אפשר להקשות גם על מחט שרץ ומטלית.

עונה הגמרא **משום דהוי דבר שאין בו דעת לישאל, וכל דבר שאין בו דעת לישאל בין ברה"ר בין ברשות היחיד ספקו טהור**, אומרת כאן הגמרא יסוד חדש שנוגע גם כן לכל התורה כולה, שהיות ואת הדין של ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא אנחנו לומדים מפרשת סוטה, שסוטה שיש לנו ספק אם היא זינתה או לא היות והיא נסתרה ברה"י התורה מטמאת אותה בתורת ודאי, כך כל ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, והיות ואנחנו לומדים את זה מסוטה אז רק מה שדומה לסוטה אנחנו מטמאים בודאי ברה"י, וסוטה הרי היא אשה שיש בה דעת לישאל האם היא באמת נטמאה או לא, אז רק בדבר שיש דעת לישאל בו האם הוא נטמא או לא אנחנו מטמאים בתורת ודאי ברה"י, אבל דבר שאין בו דעת לישאל כגון ככר שזה חפץ שלא שייך לברר אצלו אם הוא נטמא או לא, דבר כזה הכלל הוא שבין ברה"ר ובין ברה"י הוא טהור מספק.

אז רש"י מפרש כאן שלומדים את זה מסוטה כי רק מה שדומה לסוטה מטמאים ברה"י ומה שלא דומה לא מטמאים, התוס' לעיל בדף ב' עמוד א' הביאו גם את דעת רב גידל במסכת סוטה (כ"ט.) שלומד את זה מפסוקים אחרים ולאו דווקא מסוטה, עכ"פ הכלל הוא שכל דבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור אפילו ברה"י, וככר זה דבר שאין בו דעת לישאל.

ואב"א אומרת הגמרא, מפרש רש"י שזה עוד תירוץ אם תרצה לדעת מדוע אנחנו לא מטמאים מספק בככר ברה"י, (וכך פירשו התוס' בדעתו), אפשר לומר עוד תירוץ, **הכא בטומאה דרבנן** שמדובר כאן כשטומאת המדף שנמצאת על הקרקע היא טומאה מדרבנן בלבד, (כפי שמביא רש"י מהמשנה ומהגמרא במסכת חגיגה כגון בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה) אז היות ומדובר כאן רק בטומאה מדרבנן בספק טומאה מדרבנן אנחנו מקילים ומטהרים, **דיקא נמי** אומרת הגמרא יש לדייק שמדובר בטומאה מדרבנן **דקתני מדף, כדכתיב** (ויקרא כ"ו) **עלה נדף**, מדף הרי הכוונה היא לטומאה קלה כמו עלה נדף, דהיינו טומאה מדרבנן.

והתוס' חולקים על רש"י בביאור ה"ואי בעית אימא", והתוס' זה עוד תירוץ על הקושיא שהקשינו לר' יוחנן מהמשנה של טומאת מדף, והגמרא מתרצת עוד תירוץ, שכאן בטומאה מדרבנן באמת ממקום למקום אנחנו אפילו לא תולים ולא מסתפקים, אבל לעיל בר' יוחנן שמדובר בטומאה דאורייתא של שרץ שם הוא סובר שממקום למקום יש כן ענין להסתפק. א"כ ה"ואי בעית אימא" אליבא דהתוס' זה תירוץ על הקושיא לר' יוחנן.

עוד למדנו במשנה (לעיל ב.) **וחכ"א לא כדברי זה כו'** ולא כדברי זה אלא מפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה.

אומרת המגרא **תנו רבנן** למדנו בברייתא **וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה** דהיינו **לא כדברי שמאי שלא עשה סייג לדבריו**, שמאי טיהר לגמרי למפרע ולא עשה סייג מדרבנן, אז לא כדבריו, **ולא כדברי הלל שהפריז על מדותיו** הרבה והרחיב את מדותיו ונתן סייג רחב מאד, **אלא, מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה, ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת**, מפרשת הברייתא **מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה כיצד, ברקה עצמה באחד בשבת** (ביום ראשון) **ומצאת טהורה** והיא מצאה שהיא טהורה, **וישבה שני ושלישי ולא ברקה, ולרביעי ברקה ומצאה טמאה, אין אומרים תטמא מפקידה לפקידה, אלא מעת לעת**, אנחנו לא מטמאים אותה עד לבדיקה הקודמת שנעשתה ביום ראשון, אלא רק מעת לעת, אם היא עשתה אתה הבדיקה הזו ביום רביעי מטמאים אותה עד אתמול כ"ד שעות לפני כן, **ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת כיצד, ברקה עצמה בשעה ראשונה ומצאת טהורה, וישבה לה שניה ושלישית ולא ברקה, ולרביעית** בשעה הרביעית ביום **ברקה ומצאה טמאה, אין אומרים תטמא מעת לעת** עד לאותה שעה כ"ד שעות קודם, **אלא מפקידה לפקידה** היא מטמאת רק מאותו בוקר

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימושו הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

מהבדיקה האחרונה שהיא בדקה ומצאה עצמה טהורה.

שואלת מיד הגמרא **פשיטא, כיון דבדקה עצמה בשעה ראשונה ומצאת טהורה, לא מטמינן לה מעת לעת**, מה החידוש בכך, איך אפשר לטמאות אותה מעת לעת, הרי היא בדקה היום בבוקר ומצאה עצמה טהורה.

אומרת הגמרא אין הכי נמי זה לא חידוש, **איידי דתנא מעל״ע** היות וכתוב ברישא מעת לעת **ממעטת על יד מפקידה לפקידה, תנא נמי מפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת.**

אומרת הגמרא **אמר רבה מאי טעמייהו דרבנן** מדוע סוברים רבנן שהשיעור הוא מעת לעת, **אשה מרגשת בעצמה** מפני שאשה מרגשת בעצמה, ואם היא לא הרגישה בעל כרחך שזה לא היה לפני כן.

א״ל אבי אם כן תהא דיה שעתה אם היא לא הרגישה אז אין צורך לטמא אותה למפרע לפי דעתך.

אומרת הגמרא **ורבה לחדודי לאבי הוא דבעי**, באמת לא זהו הטעם, **אלא מאי טעמייהו דרבנן, כי הא דאמר רב יהודה אמר שמואל חכמים תקנו להן לבנות ישראל שיהו בודקות עצמן שחרית וערבית, שחרית להכשיר טהרות של לילה** כדי שאם היא תמצא את עצמה בשחרית טהורה שתדע בטוח שהטהרות שנתעסקה בהם בלילה טהרות, **וערבית להכשיר טהרות של יום**, שהם היו טהורות, **וזו הואיל ולא בדקה** מדובר כאן כשהיא לא בדקה, **הפסידה עונה.**

שואלת מיד הגמרא **מאי עונה**, הרי אמרו שהיא טמאה מעת לעת למפרע, ולא רק עונה אחת.

עונה הגמרא **עונה יתירה**, היא הפסידה עונה אחת מצד הדין כיון שהיא לא בדקה, כיון שהיא אל בדקה בשחרית אז הרי על העונה האחרונה אין לה ראיה והיא טמאה, וקנסו אותה בעונה יתירה משום קנס, וזהו השיעור של מעת לעת.

א״ל רב פפא לרבא והא זימנין משכחת לה ג׳ עונות במעת לעת, אם נאמר בצהריים היא בדקה ומצאה עצמה טמאה השיעור מעת לעת היום בבוקר וכל הלילה ואתמול עד הצהריים אז זה כבר שלוש עונות.

עונה הגמרא **השוו חכמים מדותיהן שלא תחלוק במעת לעת.**

איבעית אימא שלא יהא חוטא נשכר, מפני שאם היתה בודקת בבוקר היו מטמאים אותה שתי עונות, ובגלל שהיא בודקת בצהרים נטמא אותה רק עונה וחצי אז היא תהיה נשכרת.

אומרת הגמרא **מאי ביניהו** בין שני הלישנות הללו.

עונה הגמרא **איכא בינייהו דאתניסה** שנאנסה בשחרית **ולא בדקה**, שלפי הלישנא של שלא יהיה חוטא נשכר ליכא דהא נאנסה, ואילו לפי לשון השוו חכמים מדותיהן איכא.

במשנה למדנו **כל אשה שיש לה וסת** [וכו׳] דיה שעתה, דהיינו אשה שקבעה את וסתה ויש לה וסת קבוע, ע״י שהוחזקה לראות ג׳ פעמים באותו יום בחודש, אז הדין הוא שאם היא רואה דם אליבא דכו״ע דיה שעתה ולא חוששים למפרע לטמא אותה מעת לעת, אז הגמרא באה עכשיו לדון אימתי היא ראתה דם אותה אשה שיש לה וסת קבוע, האם מדובר כשראתה דם בשעת וסתה, באותו יום שרגילה לראות בו אז היא ראתה דם, ובזה אמרה המשנה שלא חוששים לה לטמא מעת לעת, או שמא גם כשהיא ראתה שלא בשעת וסתה (שלא באותו יום שהיא רגילה לראות) גם אז אנחנו לא חוששים לה לטמא אותה מעת לעת.

אומרת הגמרא **לימא מתני׳ ר׳ דוסא היא**, לכאורה המשנה הזו, הדין הזה של המשנה שכל אשה שיש לה וסת דיה שעתה זה כר׳ דוסא, **ולא רבנן, דתניא** כי למדנו בברייתא **ר״א אומר ארבע נשים דיין שעתן** (ונלמד עוד לקמן במשנה בדף ז. את שיטת ר״א שהובאה כאן בברייתא) ר״א אומר שישנם ד׳ נשים שדיין שעתן, באותם ד׳ נשים אם הם ראו דם אנחנו לא חוששים להם למפרע לטמא אותם מעת לעת, ואלו הם ד׳ נשים אומרת הברייתא בשם ר״א **בתולה** (מסביר רש״י שמדובר בבתולת דמים, לא מדובר כאן בבתולה שלא נבעלה אלא בקטנה שעדיין לא ראתה דם, אמנם הגיע זמנה לראות כבר כפי שאנחנו נראה להלן אבל עכ״פ זו פעם ראשונה שהיא רואה דם, אם זו פעם ראשונה שהיא רואה את וסתה, את הדם, אז הדין הוא אומר ר״א שדיה שעתה ולא חוששים לה למפרע לטמא טהרות שהיא נתעסקה בהם אלא רק מכאן ולהבא), וכך גם **מעוברת מניקה** שאלו מסולקות דמים אז אפילו אם הם ראו דם אנחנו לא חוששים למפרע אלא מטמאים רק מכאן ולהבא, ואותו דבר **וזקנה** (כמו שנראה לקמן בדף ז. באיזה אופן, שמדובר שעברו עליה כבר ג׳ עונות, והכל יתבאר שם), **ר׳ דוסא** (מוסיף עוד נשים) **אומר כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה.**

ומקובל היה לגמרא שרבנן חולקים על ר׳ דוסא, אמנם בברייתא לא מבואר להדיא שרבנן חולקים, אבל כפי שרש״י אומר ״ופליגי רבנן דעלמא עליה״, רבנן היו חולקים על ר׳ דוסא בענין זה והם סוברים שאשה שיש לה וסת קבוע מטמאה למפרע מעת לעת, א״כ לכאורה כפי שהגמרא אמרה לימא מתניתין ר׳ דוסא היא ולא רבנן, אז המשנה אצנלו שאומרת כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה סוברת לכאורה כר׳ דוסא ודלא כרבנן.

אומרת הגמרא **אפילו תימא רבנן** אפשר לפרש את המשנה גם אליבא דרבנן, דהיינו אליבא דכו״ע, **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דר׳ דוסא** מתי היא המחלוקת בין רבנן ור׳ דוסא בברייתא **אלא שלא בשעת וסתה** זה הכל כשאותה אשה שיש לה וסת קבוע ראתה דם שלא בשעת וסתה, אם היא ראתה שלא בשעת וסתה בזה נחלקו רבנן על ר׳ דוסא וסוברים שמטמאים אותה למפרע ג״כ, **אבל בשעת וסתה מודו ליה** אבל אם היא ראתה דם אותה אשה שיש לה וסת קבוע ביום הוסת (בשעת וסתה) רבנן מודים לר׳ דוסא שבאמת לא חוששים למפרע ודיה שעתה, **ומתניתין בשעת וסתה ודברי הכל** א״כ את המשנה שלנו אנחנו נפרש לפי התירוץ הזה של הגמרא שמדובר כשראתה דם בשעת וסתה ואז המשנה היא לדברי הכל.

בין לרבנן ובין לר׳ דוסא, וההבדל בין שעת וסתה ללא שעת וסתה הוא פשוט, אם היא רואה דם בשעת וסתה אז ישנה כאן חזקה כפי שרש״י אמר במשנה שאורח ודאי בזמנו בה, ודאי שאנחנו אומרים שדם הוסת הגיע בזמנו ולא קדם, אז

דף זה הודפס ע״י המורשה לשימושי הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ״ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

אם רק עכשיו היא רואה דם אנחנו לא חוששים לטמא אותה למפרע מעת לעת, אבל שלא בשעת וסתה שהאורח בא שלא בזמנו אם הוא בא שלא בזמנו אז יש מקום לחשוש, עכ״פ כך רבנן סוברים שיש מקום לחשוש שמא הוא היה כבר לפני כן בבית החיצון ויש מקום לטמא אותה מעת לעת למפרע.

א״כ לפי התירוץ הזה של הגמרא רבנן ור׳ דוסא נחלקו באשה שיש לה וסת קבוע כשראתה שלא בשעת וסתה, שאז ר׳ דוסא גם כן מיקל וסובר דיה שעתה, כי אע״פ שזה שלא בזמנה אבל היות והאשה הזו איננה רגילה לראות בזמנים אלה, היא רגילה לראות בשעת וסתה בוסת קבוע, אז גם כשהיא כן רואה שלא בשעת וסתה עכ״פ למפרע לא חוששים לטמא אותה, ממתי שאנחנו מוכרחים לומר שהיא ראתה אנחנו מטמאים אותה אבל לפני כן כיון שלמעשה זה לא זמנה לראות לא מטמאים, ואילו רבנן סוברים שכיון שהיא ראתה שלא בזמנה אז חוששים שמא היא ראתה למפרע ג״כ ומטמאים אותה מעת לעת, אבל בשעת וסתה אליבא דכו״ע הדין הוא שלא חוששים למפרע מפני שודאי אורח בזמנו בא.

אומרת א״כ הגמרא **מכלל דר׳ דוסא אפילו שלא בשעת וסתה אמר** א״כ לפי מה שנתפרש לנו ר׳ דוסא סובר שאפילו אם היא רואה שלא בשעת וסתה היא ג״כ דיה שעתה ולא חוששים לה לטמא מעת לעת, א״כ **מאן תנא להא דת״ר** אז מי הוא התנא ששנה את הברייתא הזאת **אשה שיש לה וסת כתמה טמא למפרע**, בברייתא למדנו שאשה שקבעה את וסתה ויש לה וסת קבוע אם היא מצאה כתם על בגדיה בשעת וסתה אנחנו מטמאים אותה למפרע, מדוע, שאם תראה שלא בשעת וסתה מטמאה מעת לעת, והברייתא מסבירה איך אפשר להחמיר בכתם יותר מאשר בראיה ממש, הרי כתמים הם רק מדרבנן (כפי שעוד נלמד), אומרת הברייתא שאעפ״כ מדרבנן גזרו שכתם טמא למפרע וזה לא נחשב חומרא יתרה בכתם יותר מאשר בראיה, כי גם בראיה יש אפשרות שתטמא למפרע **שאם ראה שלא בשעת וסתה מטמאה מעת לעת** שהרי הדין הוא שאם היא רואה דם שלא בשעת וסתה היא כן מטמאה למפרע מעת לעת, משום כך אפשר היה לגזור שאם היא רואה כתם אפילו בשעת וסתה הדין הוא שהיא טמאה למפרע, אומרת א״כ הגמרא מי הוא התנא הסובר כהברייתא הזו, שאשה שיש לה וסת כתמה טמא למפרע מפני שאם תראה שלא בשעת וסתה מטמאה מעת לעת **נימא רבנן היא ולא רבי דוסא**, לפי מה שיצא לנו ר׳ דוסא הרי סובר שאשה שיש לה וסת גם כשיא רואה שלא בשעת וסתה דיה שעתה, וכאן בברייתא כתוב שאם תראה שלא בשעת וסתה מטמאה מעת לעת, א״כ נימא רבנן היא ולא ר׳ דוסא.

ורש״י הוסיף כאן לפרש בדברי הברייתא שלמדנו שאשה שיש לה וסת כתמה טמא למפרע, ביאר רש״י מה פירוש למפרע, כתמה טמא למפרע אומר רש״י עד שעת הכיבוס, עד אימתי אנחנו חוששים שמא הכתם הזה כבר היה כאן ועד אימתי אנחנו מטמאים את הטהרות שנתעסקה בהם, אומר רש״י עד שעת הכיבוס, דהיינו עד אותה שעה שהיא כבסה את הבגד שנמצא כאן כתם, משעת הכיבוס ולמפרע אנחנו ודאי לא חוששים שהכתם היה, וכפי שעוד נלמד בדף נ״ו: כפי שהגמרא מפרשת שם כי חזקתן של בנות ישראל שבודקות בגדיהם בשעת כיבוסיהם, אז בשעה שכיבסה היא בדקה וודאי שלא ראתה שם כתם, אבל משעת הכיבוס ואילך, אפילו אם הכיבוס היה לפני שבוע ויותר אנחנו מטמאים את כל הטהרות שנתעסקה בהם עד עכשיו שמצאה וראתה את הכתם.

אז יוצא לנו מכאן חידוש גדול לדינא, שבכתם מטמאים למפרע אפילו יותר על מעת לעת, כי כשהיא רואה דם למדנו שההלכה היא כחכמים שמעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה, אם הבדיקה הקודמת שלה היתה לפני שתי מעת לעת אנחנו מטמאים אותה רק מעת לעת אחד, מפני שהזמן של מעת לעת ממעט מפקידה לפקידה, ואילו כאן בכתם כפי שרש״י אומר אנחנו לא ממעטים, המעט לעט לא ממעט את מפקידה לפקידה, אלא אנחנו באמת מטמאים עד הכיבוס (דהיינו עד הבדיקה הקודמת), קודם כל צריך להבין איזה סברא יש בדבר להחמיר בכתם יותר מאשר בראית דם ממש. אז בזה מביא הכסף משנה בפרק ג׳ מהלכות טומאות משכב ומושב בשם המהר״י קורקוס לפרש את ההבדל, מפני שבראית דם אם אנחנו רוצים לטמא אותה יותר אנחנו צריכים לומר שכתלי בית הרחם העמידו את הדם בבית החיצון, וזה לא כל כך מסתבר אליבא דחכמים, לכן מטמאים לא יותר מאשר מעת לעת, אבל בכתם בהחלט יכול להיות שהכתם כבר היה מזמן וממילא אנחנו מטמאים אותה מרגע אחרי הכיבוס הקודם, כך ביאר הר״י קורקוס כפי שהובא בכסף משנה.

ואת מקור זה הדין, מנין לו לרש״י שבאמת בכתם מטמאים למפרע אפילו יותר על מעת לעת, עד הכיבוס, בפשטות רש״י לומד כך במשנה לקמן בדף נ״ו. ששם מבואר במשנה להדיא שחלוק שנמצא בו כתם מטמא למפרע עד שעת הכיבוס או עד שתאמר בדקתי את החלוק הזה ולא נמצא בו כתם, אז אם נפרש את המשנה שהיא מדברת גם לענין הבגד וגם לענין האשה אז מבואר במשנה להדיא שכתם מטמא למפרע עד שעת הכיבוס, אלא שאפשר לפרש את המשנה שם שהמשנה מדברת רק לענין טומאת הבגד ולא לענין טומאת האשה, רש״י עכ״פ פירש שם במשנה גם להענין טומאת האשה.

וכמו כן יש לדייק את דעת רש״י בלשון הברייתא אצלנו, שהרי בברייתא אצלנו אנחנו רואים הבדל בין כתם לבין ראיה, ברישא של הברייתא אומרת הברייתא כתמה טמא למפרע והברייתא לא נוקטת שיעור כמה למפרע, אלא סתם כך טמא למפרע, ואילו בהמשך ״שאם תראה שלא בשעת וסתה״ אומרת הברייתא מטמאה מעת לעת, הרי שיש כאן דיוק שבכתם אין שיעור של מעת לעת, כי בראיה הברייתא נוקטת בסיפא שיעור של מעת לעת ובכתם כתוב למפרע, וכהדיוק הזה דייק הסדרי טהרה בסימן ק״צ ס״ק ע״ד, שם הוא מדייק מדברי הברייתא לקמן בדף ו׳ ע״א, הברייתא מביאה ברישא את הדין של רואה דם ובסיפא את הדין של רואה כתם, וברואה דם אומרת הברייתא ״מטמאה מעת לעת״, וברואה כתם כתוב בברייתא ״מטמאה למפרע״, בדיוק כפי הדיוק שדייקנו כאן אצלנו בברייתא, אז למעשה מוכרח מכך זה כדעת רש״י שכתם מטמא למפרע עד שעת הכיבוס.

אלא שצריך לדעת שבדעת הרמב״ם יש סתירה בדבר,