

מסכת ביצה

הקדמה למסכת ביצה

וכדלהלן. "איסור מוקצה" הוא שם כולל לכמה תקנות חז"ל בשבת וביום טוב, והוא כולל:

א. איסור לטלטל חפצים שחל עליהם שם מוקצה⁽²⁾.

בפרק ראשון ושלישי במסכת ביצה מתבארים כמה מושגים בדיני "מוקצה".

מהו מוקצה?

"מוקצה", ביאורו, מופרש – מובדל⁽¹⁾,

1. אין מוקצה לחצי שבת, וראה מג"א [שכה י'] ומחצית השקל שם ש"מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא" חמור מ"מוקצה לחצי שבת". והיינו, משום שביטול ההכנה בתחילת השבת הוא האוסר את המוקצה, אך באמצע השבת, כיון שעומד לחזור להכנתה הראשונה, אינו נחשב לביטול ההכנה הראשונה.

2. הרמב"ם כתב [שבת כד יב"ג] שלשה טעמים לגזירת האיסור לטלטל מוקצה. א. חכמים למדו ממה שאסרו נביאים לעשות דבור שבת כדבור חול, והילוך שבת כהילוך חול, קל וחומר שלא יהיה טלטול שבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבא להגביה ולפנות חפצים וכו'. ב. שחששו שמא כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהם מעט ויבא לידי מלאכה. ג. מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלים כל ימיהם, ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל בשבת כמו בשאר הימים, נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת.

והראב"ד בהשגות הוכיח, שגזרו על טלטול כגדר לאיסור הוצאה. וכן מבואר בסוגיות בשבת [קכד ב] ובביצה [לז א] ועיין במרכבת המשנה שם, ובפני יהושע [שבת מה א] ובפמ"ג [ריש

1. כתב המאירי בתחילת המסכת: עיקר איסורו [של "מוקצה"] יצא לנו בכל המוקצים מאחד הנקרא "מוקצה למצוותו", כגון נויי סוכת מצוה, ואתרוג של מצוה לאכילה וכו' עד שקצת מפרשים מנאום ומצאום קרוב לחמישים סוגי מוקצה.

ומשמע מדבריו, שלדעתו איסור מוקצה אינו משום חסרון הכנה גרידא, או מחמת דחיה משימוש בשבת, אלא הוא חלות שם של הפרשה ויחוד, שחל על הדבר שם "מוקצה", וכמו שחל שם "מוקצה למצוותו" על דבר שהוקצה למצוה. ויתכן שמפני כך אין מוקצה לחצי שבת [כו ב], שהרי רש"י [ל ב ד"ה ורב אסין] כתב שאתרוג שהופרש להשתמש בו היום, אוכלו רק למחרת אותו יום, "כיון דאיתקצאי לבין השמשות, איתקצאי לכולי יומא". ואף שלא שייך בו אלא דין מוקצה למצוה, בכל זאת צריך הפרשה ליום שלם. וכן הוא בכל מוקצה, שהפרשה למקצת היום אינה נחשבת להקצאה. [וראה נודע ביהודה תנינא יו"ד קסב שרק מוקצה התלוי בהקצאת האדם אינו חל באמצע שבת, וכן מוכח בשבת קכד א בזורק לאשפה בשבת].

אך באפיקי ים [ב יט] ביאר שדין הכנה תלוי בתחילת שבת [כפרש"י כו ב ד"ה מותר] ולכן

ב. איסור השימוש [אפילו בלא טילטול כלל]

בחפצי מוקצה⁽³⁾.

איסור על החפץ שלא הותר לצורך אוכל נפש, ודחה סברא זו, וכבר דנו בסברא זו לכמה עניינים בשולחן ערוך הרב [תקט טז], ובמגן אברהם [תקט טו] ורעק"א [בתשו"ה], עיין בדבריהם.

ולענין שימוש ללא טלטול, במגן אברהם [שח ס"ק מא] הוכיח שמותר לשבת על אבן כבידה שאינה זזה בישיבתו. [ועיין בקו"א שבשו"ע הרב שדקדק מדבריו, שהרשב"א אסר רק כשעושה מעשה בגוף החפץ להשתמש בו, ולא בהנחה עליו. ועיין עוד במכתב הגרש"ז בסוף ספר שש"כ, ולהלן הערה 4].

והגרעק"א [שכה] תמה עליו מדברי הרשב"א שאסר לסמוך במוקצה את כרעי המיטה, ומה החילוק מסמיכת עצמו על המוקצה. [ועיין פי"רבינו חננאל דף יט, ודף קנו א]

ובספר שביתת השבת [קוצר ב"ר לט] ביאר בדעת הרשב"א, שמוקצה הוא רק מה שהקצה מדעתו, וישיבה על אבנים לא הקצה מדעתו, ורק בביצה אסר לסמוך מפני שהיא נולד ולא היתה דעתו עליה. ומשמע ששייך מוקצה מחמת גופו, שיהיה מיוחד לתשישים מסוימים שמותר בהם כי לא הוקצה לצרכם, וכן משמע בבעל המאור [בביצה לג] ששייכת הקצאת חפץ לחלק משימושו. וכל תשימש שהוקצה מדעתו אסור אף שאינו כרוך בטלטול.

והנה הרמב"ן במלחמות [שבת קכד ב] נקט גם הוא שאבנים מיוחדות הן לישיבה ולא לשאר שימושים, אך אין טעמו כהרשב"א, שהרי כתב [בביצה שם] שעצים המוכנים להסקה, מוכנים הם לכל דבר, ובהכרח שכל חפץ המוכן לדבר אחד, אינו מוקצה לשאר שימושים. ובאבנים הקלו לישיב עליהם, אף שלא הכינם ביחוד גמור. ובקהילות יעקב [ביצה ד] יסד, שכל דברי הרשב"א הם רק במוקצה שהוא מחמת חסרון

סימן שח] שביארו באופנים שונים למה נטה הרמב"ם מטעם הגמרא, ומדברי הגרא"מ הורביץ [בהגהותיו לשבת קכג ב] נראה שלדעת הרמב"ם גזירת כלים נתקנה כגדר לאיסור הוצאה, וכשבטלוה השאירו חכמים את האיסור על מקצת מהכלים, ועל איסור זה נאמרו ג' טעמי הרמב"ם. ובערוך השולחן [ריש שח] כתב שהרמב"ם סמך דבריו על מה שכתב [פכ"ה"א] שנאמר "תשבות" ללמד שחייב מן התורה לשבות גם מדברים שאינם מלאכה, וראה שם ביאור השתלשלות תקנת מוקצה. [ועיין באמרי בינה יו"ט יב] ובביכורי יעקב [תרלח ס"ק י] שביירו לפי איזה טעם שייך מוקצה ביום טוב, ואם אמרינן "מתוך" במוקצה]. ולהלן הערה 5 תבואר שיטת רש"י והרמב"ן בטעם איסור מוקצה.

3. הרשב"א בשבת [כט א] כתב שלא אסרו מוקצה אלא לטלטלו, או לאכלו, ואפילו להשתמש בו בידים כגון להדליקו, או לסמוך בו כרעי המטה. אבל הנאה הבאה ממילא, שפיר דמי.

והיינו, ששני איסורים נאמרו במוקצה: א. טלטול. ב. השתמשות בגופו, כאכילה. וחלוקים הם בדיניהם, וכמו שמצינו שמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש [תוס' ביצה ח א ד"ה אמר, כח ב ד"ה גריפת], ואילו באכילה אסרו לאכול ביצה הנולדת ביו"ט, משום מוקצה. וכן אסרו השתמשות בידים, כגון לסמוך קדירה בבקעת [ביצה לג א], שביאר המהרש"א שהאיסור בזה הוא משום שלא הותרה אכילה והשתמשות במוקצה לצורך אוכל נפש, אלא טלטול בלבד.

ובזכרון שמואל [ריש סימן כד] רצה לבאר שהחילוק הוא, שטלטול מוקצה גדרו כמלאכה, והותר לצורך אוכל נפש, ואילו ההשתמשות היא

ג. איסור לאכול מאכלי מוקצה⁽⁴⁾.

שלא יבואו להוציא מרשות לרשות.

שתי תקנות עיקריות היו בענין מוקצה:

הראשונה, תקנת חכמים קדומה, שכנראה היתה כבר מתוקנת עוד בימי דוד ושלמה, שלא לטלטל חפצים מסוימים בשבת, כדי

ועיקר האיסור בתקנה זו היה על חפצים שאינם עומדים לשימוש בשבת, וכל שכן על חפצים שאינם ראויים כלל לשימוש, ובכללן צרורות ואבנים שאף באופן שהם ראויים לשימוש דינם כמוקצה משום שאינם מיוחדים לשימוש.

הכנה, [כנולד ודחוי בידים לר' שמעון, ושמך שבנר ותרגולת לביצתה לרבי יהודה] אך במוקצה של עצים ואבנים יודה הרשב"א שיותר להשתמש, כי אין בהם חסרון הכנה, וכל איסורן הוא מפני שאין להם שם כלי, ושלשת הטעמים שכתב הרמב"ם לאיסורן הם רק טעמים לאסור הטלטול, אך לא את ההשתמשות [ועיין עוד להלן בגדרי התקנות, בסמוך].

ולדבריו, לדידן דפסקינן כרבי שמעון, מותר לישב על אבנים שמוקצין רק לטלטול ולא חסר בהם הכנה [ומה שכתב הרשב"א לאסור לסמוך כרעי המטה, היינו רק ביו"ט שבו פסקינן כרבי יהודה. ולפי זה ביו"ט יהיה איסור לישב על אבנים, ולפי דברי שביתת השבת אינן מוקצין לעולם משיבה, וכנ"ל].

4. בפשטות איסור אכילת מוקצה הוא ענף מאיסור ההשתמשות בו, המבואר בסמוך. וכן נקט המהרש"א [בביצה לג, עיין הערה 3]. וכן משמע בבעל המאור [שבת קנד ב] שכתב שאין כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת, כמוקצה לאכילה, והיינו איסור השתמשות. וראה בדו"ח להגרעק"א בתחילת המסכת.

אולם בשו"ע הרב [תקט טז] ובית מאיר [שיח א] נקטו שכל איסור ההשתמשות במוקצה, הוא רק כשעושה מעשה בגוף החפץ, כגון שמדליקו, ולכן מותר לשבת עליו. ובמשנה ברורה [תקא כג, תקז ח ובבה"ל] ובשעה"צ [תקא לא, תקז כא] ביאר שכוונתם כי כשעושה

בחפץ מעשה בידים נחשב כמטלטלו. ודקדק כן מדברי המג"א [תקא יב] וראה אליהו רבה [שם ס"ק טו].

אולם בבית הלוי [א יב] צידד לבאר, שהשתמשות במוקצה על ידי מעשה בגופו נחשבת כטלטול, משום שעושה טלטול לצורך המוקצה, ואף שלהלכה כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל, היינו דוקא כלי, אך כשאינו כלי אסור, והיינו שההתעסקות במוקצה נאסרה, ולא ההשתמשות היוצאת ממנו. וכדבריו מבואר במג"א [תמו ג, שכא ז עיש"ה].

ובאפיקי ים [ח"ב כג] כתב שאיסור השימוש המוקצה העמד לשימוש הוא כאיסור אכילת מוקצה העומד לאכילה, כי דבר שאינו עומד לאכילה השימוש בו נחשב כאכילה.

ובריטב"א [בדף קכב א] שלא אסרו מוקצה אלא לאכילה ושתייה וטלטול, אבל נר וכבש שעומדים במקומן ואינו מחסר מהם ולא מטלטלם, לא אסרום בהנאה. והיינו שגדר איסור השימוש במוקצה הוא רק בכילוי, ואולי נחשב כטלטול, אך עצם השימוש משום ההנאה לא נאסר, [וראה תוס' כתובות ז א שהשווה חמץ בפסח נחשב כמטלטלו].

וסברא נוספת מצאנו בצ"ח [ביצה לג ב] ובאור שמח [יו"ט א יג] שנקטו כי האכלת בהמתו אינה נחשבת שימוש במוקצה, אלא הנאה ממילא, כי איסור ההשתמשות הוא רק בהנאת גופו, ולכן כתב רש"י [בשבת קכב א] שהאיסור להעמידה על מוקצה הוא רק שמא

התקנה השניה, תקנת חכמים בימי נחמיה, שגזרו אז שלא לטלטל אפילו כלים, כי היה הדור פרוץ באיסורי שבת, וכדי לגדור פרצותיהם החמירו עליהם, ובמשך הזמן הקלו מהגזירה בכלים מסויימים⁽⁵⁾.

חומר התקנה הזו הוקל אחר כך על ידי חכמים, ונשארה רק הגזירה על כלים שמלאכתם לאיסור, שלא לטלטלם אלא לצורך גופם ומקומם.

טול בידו ויאכיל.

ובבית יוסף [ריש סימן שיח] הביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש כיצד ההלכה בשוחט לחולה בשבת אם מותר לבריא, וביאר שנחלקו לפי מאן דאמר שרבי שמעון חולק ומתיר לטלטל אפילו בעלי חיים שמתו, האם התירם גם באכילה, או שאיסור אכילה במוקצה חמור מאיסור טלטול. וכיון שלמאן דאמר זה מותר להאכילם לכלבים, מוכח שאיסור אכילה לאדם, חמור מאיסור שמוש במוקצה.

ועיין **בשטמ"ק** בריש המסכת שרק אכילה נאסרה במוקצה מדאורייתא משום חוסר הכנה. ואילו השתמשות וטלטול אסורין מדרבנן משום הוצאה. ועיין בהקדמת החתם סופר, ובהערה הבאה.

5. בפסחים [מז ב] ילפינן איסור מוקצה מן התורה, דכתיב והכיננו את אשר יביאו, וברש"י [ביצה ב ב ד"ה והכיננו, ד א ד"ה הכנה] נקט שכך נשארה המסקנא שאיסור מוקצה מן התורה, וביתר ביאור נקט [בדף כו ב] כי "מאן דלית ליה מוקצה הכנה מבעוד יום בעי דכתיב והכיננו", עי"ש. [ועיין בדבריו בדף יב א ובהערה 5 שם]. והריטב"א בסוכה [מו ב] כתב שרבי יהודה למד לאסור מוקצה במיגו דאיתקצאי מדכתיב והכיננו, ועיין להלן הערה 7.

וכתבו האחרונים [חתם סופר בהקדמה למהדו"ת, קהלת יעקב לבעל הנתיבות בהל' יו"ט תצח טו, ותקט טו, ובאפיקי ים ח"ב יז] שחסרון הכנה שהוא מן התורה, שייך רק לענין אכילה והשתמשות, אך איסור טלטול אינו אלא

גזירה דרבנן משום חשש הוצאה. וכדבריהם מבואר להדיא בשיטה מקובצת בריש המסכת. אולם ברמב"ן במלחמות [ריש ביצה] משמע שגם איסור טלטול אסמכוה רבנן על הכתוב "והכיננו", שנצטוינו להכין כל צרכי שבת כדי שלא יצטרך למחר לחזור ולטרוח בסעודה שמא יבא לעשות בה מלאכה או טלטול האסורין. [עיין בדבריו שטעם זה שייך רק ביו"ט ולא בשבת]. וכן כתב בחיי אדם כלל סו.

אכן כל מחלוקתן רק לגבי איסור מוקצה, שהיא גזירה קדומה לגזירת נחמיה, אולם גזירה נוספת גזר נחמיה בימי בית שני לאסור אף את הכלים בטלטול [שבת קכג ב], ובתחילה גזר גם על כלי שמלאכתו להיתר שלא יטלטלוהו אפילו לצורך גופו, מפני שפרצו באותו הדור את איסורי השבת, וכשחזרו ונזהרו באיסורי שבת, שבו חכמים והקלו בטלטול כלים, חוץ מכלים שמלאכתן לאיסור שנשארו באיסור טלטול מחמה לצל. ועיין עוד בהערה הבאה. [ועיין ריטב"א בשבת קכג ב שאף גזירת כלים היתה מפני שלא יבא להוציא, וכהשגת הראב"ד. אך רש"י [שם קכד ב] כתב שלא נזהרו בכלל איסורי שבת. וכדף ה ב הערה 4 נבאר איך יכל בית דין שאחריו לבטל גזירתו].

ובשו"ע הרב [שח יז] הוכיח שגזירת טלטול מוקצה קדומה לנחמיה, ממה שאסרו לטלטל את דוד המלך כשמת בשבת [שבת ל א] ואולם יש לדחות ראייה זו, לפי ביאור החתם סופר [בחידושיו לשו"ע שיא] שאסרו לטלטלו מפני שרצו להעבירו מרשות לרשות, ולא משום איסור מוקצה.

מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה:

בכמה וכמה מקומות אומרת הגמרא ש"רבי יהודה אית ליה מוקצה, ורבי שמעון לית ליה מוקצה".

ויש להבהיר, שלא נחלקו כלל רבי יהודה ורבי שמעון בעצם שתי התקנות של מוקצה המבוארות לעיל⁽⁶⁾.

אלא, כל מחלוקתם היא רק בדבר ה**ראוי לשימוש**, כמו כלי או אוכל, שלא גזרו בו חכמים איסור מוקצה, אלא שהאדם מקצה אותו בעצמו מדעתו מלהשתמש בו בשבת ויום טוב מכמה סיבות שיתבארו להלן.

דעת רבי יהודה שהקצאתו העצמית של האדם מדעתו אוסרת את החפץ באיסור מוקצה, ונחשב כאילו היה אבן או עפר

שאינם ראויים לשימוש מצד עצמם.

ולדעתו היתר השימוש והטלטול בשבת חל רק על חפצים שהיו ראויים לשימוש בהיתר בכניסת השבת ודעת האדם עליהם, אך היוצאים מכלל זה נעשים מוקצה, כי אין דעתו של אדם אלא על מה שראוי לו באותה שעה.

ואילו רבי שמעון סובר שאין הקצאתו של אדם יכולה להחיל שם מוקצה מדעתו על דבר הראוי לשימוש, היות ואין האדם מקצה מדעתו בצורה מוחלטת דבר הראוי לשימוש, כי תמיד יש לו מחשבה [הנקראת "יושב ומצפה"] שהוא ישתמש בו, במצבים מסוימים. ולפיכך אף חפץ שאינו ראוי לשימוש בכניסת שבת אינו נעשה מוקצה משימוש בשבת, כי אינו נחשב בעיני האדם אלא כעיקוב זמני, ודעתו עליו לשעה שיהא

6. דהיינו, בגזירת מוקצה, מודה רבי שמעון בכל מוקצה שאינו ראוי לשימוש מצד עצמו, או שהוא מוקצה מוחלט כדבר שיש בו חסרון כיס. ובגזירת כלים לא נחלק רבי שמעון על הקצאת חכמים, אלא על הקצאת דעתו, וכדלהלן.

ונפקא מינה בהגדרה זו, למה שנחלקו הראשונים בכלי שמלאכתו לאיסור, אם מודה רבי שמעון שאסור לטלטלו מחמה לצל. **שתוס'** [שבת לו] אסרו, וכן נפסק להלכה בשו"ע [שח ג]. וכן משמע מדברי רש"י [שבת קכד ב, קנו א עיי"ש] שרבי יהודה התיר רק לצורך גופו ומקומו, ואילו מחמה לצל לכו"ע אסור. [ועיין פני יהושע שבת מה ב שביאר כך בדעת רש"י שבת לה ב, וכן דקדק הגרעק"א בגליון הש"ס מדברי רש"י בדף מה ב אך הפני יהושע שם דחה ראיתו]. אך בתוס' ובפסקי רי"ד [שבת כג א] כתבו שכולי עלמא התירו לטלטלו

לצורך גופו ומקומו, ורבי שמעון מתיר אף מחמה לצל, וכן הוכיח התרומת הדשן [פא] מדברי המרדכי [ספ"ג דשבת]. וכתב בשלטי גבורים [בפרק כל הכלים] שדעת התור"ד שרק לרבי יהודה אסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, אך רבי שמעון מתיר.

ולכאורה מחלוקת זו תלויה באיזה תקנה נכלל המוקצה של כלי שמלאכתו לאיסור, שבתקנת מוקצה, שייך לומר שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה זה שחסרון תשמישו הוא רק מחמת איסור, ולא בעצם גופו, וכמו שכתב רש"י [בשבת לה א] שאיסורו מחמת מוקצה, ולכן נקטו תור"ד והמרדכי שלרבי שמעון מותר לטלטלו אפילו מחמה לצל.

אך רש"י ותוס' הבינו כמו שכתב הריטב"א [שבת קכד] שכלי שמלאכתו לאיסור, אסור אפילו לרבי שמעון, שלא מפני מוקצה אסרוהו,

מותר (7).

שאדם מקפיד עליו שלא לטלטלו ושלא להשתמש בו אלא לצורך שימוש מסוים, או שמייחד לו מקום כדי שלא יטלטלו אותו שלא לצורך אותו שימוש. אלא, לדברי הכל

ולכן, לא נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה במוקצה מחמת "חסרון כיס", שהוא דבר

ולהלכה נחלקו בזה הראשונים, רש"י סובר כמאן דאמר שרבי שמעון חולק ומתיר מוקצה אף בבעלי חיים שמתו, ולכן כתב [ביצה כד] שמחובר אסור כגרוגרות וצימוקין, שאיסורן מפני שדחאם בידיהם, אך בעל המאור והר"ן כתבו שאין צורך לטעם זה, אלא האיסור במחובר מפני שאין דעתו עליו, כיון שאסור לתלוש, והיינו דבעינן שיהא יושב ומצפה, ואף לרבי שמעון אסור כשאינו מוכן. [ועיין תוס' בדף ב ב ובדף ג א ובהערות]. וכל מחלוקתן היא רק לגבי הזמן שהסתלק האיסור, אולם כל זמן שהאיסור על החפץ לכולי עלמא מודה רבי שמעון שהוא מוקצה.

וכביאור זה משמע מהגהות רעק"א [רעט ותחילת שח] שרבי שמעון מתיר מוקצה מחמת מיאוס, רק כשרוצה להשתמש בו, כיון דלא סבירא ליה מיגו דאיתקצאי, אך כל זמן שאינו רוצה להשתמש בו ומאוס הוא בעיניו, עדיין הוא מוקצה. [ובריש המסכת כתב יסוד זה לגבי מוקצה מחמת חסרון כיס. ובמשניות שבת פכ"ד כתב כן לענין בשר חי שמקצהו לאדם, עיי"ש].

וראה בחזון איש [מג תח] שחלק על הגרעק"א לענין מוקצה מחמת מיאוס, וסבר שרבי שמעון מתירו אפילו בעת מיאוסו. אולם באבני נזר [או"ח תב] הוכיח כיסוד זה מתמרי דעיסקא [ביצה יט ב] עיין בדבריו. ומצינו בבית יוסף [סי' שי'] שנקט כן להדיא לגבי מוקצה מחמת איסור, שאסור אף לרבי שמעון עד שפוקע האיסור, ולא סבירא ליה מיגו דאיתקצאי. ובטעם הדבר שלא סבר רבי שמעון למיגו דאיתקצאי, נחלקו הראשונים בהא דאמרינן [בשבת מד א] מודה רבי שמעון בכוס קערה

אלא טלטול גזרו בו משום הוצאה. וכן ביאר הגר"א [ביו"ד רסו סק"ג ועיין פרי מגדים רעט ס"ק יד וצ"ע].

7. לשון החתם סופר בהקדמה למסכת [מהדר"ת], לא נחלק בזה אדם מעולם שמוקצה מהדעת אסור לאכול ביום קדש. אך פליגי בגדר המוקצה, לרבי שמעון לא מיקרי מוקצה אלא הנדחה בידיים או חורבן שובך, או הנולד מחדש ולא היה דעתו עליו מעולם, ולרבי יהודה כל שמוקצה מדעתו הכל הוה מוקצה. [וכדומה לזה ביאר בקהילות יעקב ביצה ד] וגם פליגי אי אמרינן מיגו דאתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא. וכדבריו מבואר בתוס' [שבת מה א] ששתי מחלוקות הן, ואף שידוע שרב סובר כרבי יהודה במוקצה, עדיין צריך להוכיח שסובר כמותו גם במיגו דאיתקצאי. [וכן משמע שם בע"ב ד"ה א"ל].

והר"ן [ביצה כח ב] ביאר שמחלוקתן במוקצה מחמת מיאוס היא רק לגבי מיגו דאיתקצאי בלבד, אך דבר שנמאס באמצע שבת גם רבי יהודה מתירו כי אין מוקצה לחצי שבת [וכן משמע בבית יוסף שי, ועיין בהקדמת הגר"ש אויערבאך לספר כללי מוקצה], וביאר באפיקי ים [ח"ב יט] שסברו כי רבי שמעון חולק על טעם האיסור משום חסרון הכנה, ונחלקו האמוראים בכך [בשבת מה ב וביצה כז ב] אם לדעתו אין צריך הכנה כלל, ולכן חולק גם בבעלי חיים שמתו, או שמודה שצריך הכנה, ומודה בבעלי חיים שמתו שאסורין והתיר רק בנר שכבה בשבת, כי יושב ומצפה שיכבה, ואינו חסר הכנה, כי הוא מוכן לזמן שיסתלק האיסור.

אין לטלטלו ואין להשתמש בו בשבת.

כי עובדת היותו מוקצה מטלטול ומשימוש [שלא לצורך שימושו המיוחד] אינה הקצאה

עצמית מדעתו של האדם, אלא "חסרון הכיס" היא הקצאה מוחלטת, והיא המגדירה אותו כדבר ה"מוקצה" משימוש ומטלטול שלא לצורך שימושו המיוחד.⁽⁸⁾

ועשית, שמוקצין כל היום כי אין דעתו עליהם שיכבו, מפני גודלם. ובביאור הדבר כתבו תוס' לגבי פירות מחוברים שנשרו [שבת קכב א] שהם מוקצה או משום שהקצם מדעתו כשלא ליקטן, או משום שאינו יושב ומצפה שילקטום. והיינו שדנו אם לית ליה כלל מיגו דאיתקצאי אלא אם הקצם ממחשבתו, [וכן נקט הרמב"ן במלחמות ה' ביצה כד ב וחולין יד א] וכן כתב הריטב"א בשבת מד ב, וצ"ע מדבריו המובאים לעיל הערה 5 עיי"ש. וצד שני כתבו, שאף לרבי שמעון אין צריך דחיה, אלא שמודה למיגו דאיתקצאי, ורק במקום שיושב ומצפה, לא הסיח דעתו לגמרי, ואינו מוקצה, אך כשאינו מצפה ממשיך האיסור משום מיגו דאיתקצאי, וכן דעת בעל המאור שם, והרשב"א שם.

והחזון איש [מא ד] נקט שלרבי שמעון אין צורך שיהא יושב ומצפה אלא אם קודם שהותר איסורו עמד לתשמיש אחר, אבל אם לא עמד לתשמיש אחר, ואיסורו עכב תשמישו, כגון בהמה העומדת לאכילה ואסור לשחטה, לא בעי שיהא יושב ומצפה כדי להתירה, וכדעת הרמב"ן בדף ב א הערה 4, עיי"ש.

8. בשלהי מסכת שבת [קנו א] הסיקה הגמרא, שמודה רבי שמעון במוקצה מחמת חסרון כיס. ועיין בתוס' [מו א] ורא"ש [מד א] שהביאו בשם רבינו תם שחידש, שמוקצה מחמת חסרון כיס אסור אפילו לרבי שמעון. ותמהו האחרונים, הלא דין זה מבואר בגמרא הנ"ל ומה חידש ר"ת. ומוכח מדברי התוס' שמוקצה דחסרון כיס חלוק באופן הקצאתו, ובגמרא מדובר בכלי המוקצה מפני שאדם נמנע מלהשתמש בו מחמת

יוקרו, ומוקצה זה כלול בגזירת כלים, וכמבואר בשבת [קכג ב] שמסר הגדול נאסר בגזירת כלים, ומודה רבי שמעון במוקצה הבא מחמת גזירה, ואינו תלוי בדעת האדם. ורבינו תם חידש שהודה ואסר גם כלי שמיחד לו מקום, אף אם אינו מקפיד שלא להשתמש בו לצרכים שונים. ובוזה דנו הראשונים לגבי סיכי זיירי ומזורי, עיי"ש.

וכך עולה מדברי הפרי מגדים שדייק מהקדמת הבית יוסף לסימן שח שההיתרים האמורים במוקצה מחמת גופו, כגון טלטול מן הצד, אינם מועילים במוקצה מחמת חסרון כיס. ותמה עליו התהלה לדוד [שב ז, שח א] מכמה מקומות עיי"ש, ולפי החילוק הנזכר, הדבר תלוי, כי אין ההיתרים במוקצה אמורים אלא לגבי גזירת כלים, ואילו בכלי שיחד לו מקום והקצהו מדעתו, אין לו היתר.

ובשו"ת הרא"ש [כלל כב] כתב שמוקצה מחמת חסרון הוא מוקצה מחמת מלאכתו והוא כמוקצה מחמת גופו, והיינו שחסרון כיס גורם לדחותו משם כלי, ואינו כמוקצה מחמת מלאכת איסור שנחשב כלי כי יש בו גם מלאכת היתר, אלא דינו כמי ש"אינו כלי". וראה בעל המאור [לדף קנד, סו ב בדפי הרי"ף]. ובשו"ת רע"א [ח"א כב] ובחזו"א [מג כא]. [אך דעת תוס' קכב ב — קכג א שנחשב כלי והוקצה מדעתו]. ובשו"ע [שח א] כלל במוקצה דחסרון כיס את כל הכלים שמקפידים לא לעשות בהם אלא תשמיש המסוים להם, ולא הזכיר שמיחד להם מקום, ועיין בלבושי שרד שביאר כי כיון שמקפיד עליהם קובע להם מקום, וכן הסיק במשנה ברורה [סק"ב].

דוגמא למחלוקתם של רבי שמעון ורבי יהודה, היא: כלי הראוי לשימוש אך הוא כלי מאוס, וכמו נר של חרס ששמים בו שמן.

לדעת רבי יהודה חלה הקצאתו של האדם מדעתו במאוסו את הנר, ואילו לדעת רבי שמעון אין המיאוס שמואס האדם מדעתו מקצה את הנר מלהשתמש בו ומלטלטלו.

דוגמא נוספת היא: דבר שהיה אסור בשימוש בתחילת השבת, אך היה עתיד להיות מותר בשימוש לאחר מכן, כגון שמן הדולק, שאסור בשימוש בשעה שדולק, ומותר בשימוש לאחר שכבתה האש.

לדעת רבי שמעון לא חלה הקצאת האדם מלהשתמש בשמן אלא בעת שהוא דולק, אך אין הקצאתו אוסרת את השמן לאחר שכבתה האש, כי אדם מצפה לכך שיתכן ויכבה הנר ואין הקצאתו מוחלטת. ואילו לרבי יהודה חלה הקצאתו בין השמשות, ולכן הוא מוקצה לכל השבת, גם לאחר שכבה הנר.

אך באופן שמוכח בו הקצאת האדם מדעתו,

כגון המדליק את הנר בשמן בקערה [גדולה], שאין הנר עתיד להכבות במשך כל השבת, מודה רבי שמעון שהשמן מוקצה, גם אם יכבה הנר בשבת.

כי כאמור, סברתו של רבי שמעון שאין אדם יכול להחיל מדעתו על דבר הראוי לשימוש שם מוקצה, בנויה על היסוד שאדם יודע שיכול לחול שינוי בשבת, ואין בדעתו להקצותו לגמרי. אבל דבר שאינו עומד להיות מותר שימושו בשבת, כגון שמן שבקערה גדולה, הרי האדם דחאו בידים והקצהו מדעתו באופן מוחלט, ובהקצאה שכזאת גם רבי שמעון מודה.

ולכן במוקצה של דבר ה"נולד" רבי יהודה אוסר בכל אופן, כי לא היתה דעתו עליו בין השמשות. אילו רבי שמעון מחלק בין חפץ שהיה בעולם ורק התחדש בו אופן שימוש, לבין חפץ שלא היה כלל בעולם ולא חלה עליו דעתו בכניסת השבת.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בשלשה עניני יום טוב, ב-א

שם כלי, [כדעת הרא"ש הנ"ל] ונאסר בטלטול אפילו לצורך גופו, וסברא זו נקט גם החזו"א [מג יז ע"ש]. ובהערות על תוס' [יא א] נביא את דעות הראשונים והאחרונים בזה.

אולם באגרות משה [ח"ה כב יב] הסיק דלא בעינן יחוד מקום לקבוע חפץ כמוקצה מחמת חסרון כיס, ומה שהזכירו בגמ' יחוד מקום, היינו רק כסימן שמקפיד על החפץ, וכן להיפך, אם לא ייחד לו מקום, סימן שאינו מקפיד עליו, ועיין שש"כ [כ הערה ג].

עוד פסק המשנה ברורה [שם סק"ה], כי אם נזהר שלא להניע חפץ ממקומו כדי שלא יפסד, נחשב מוקצה דחסרון כיס, אף שאינו מקצהו משימוש. והחזו"ן איש [מג יז] הוסיף לחדש יותר, שקביעות מקום גרידא, עושה מוקצה, ואפילו שלא מחשש הפסד, אלא שדרך השתמשותו היא במקומו. [ועיין בדבריו מא ס"ק טז].

ובשער הציון [שי ס"ק יט] הביא דעת הבית מאיר שאין מוקצה דחסרון כיס אלא בדבר שמייחד לו מקום, ובקביעות מקום מבטל ממנו

שנחלקו בהן בית שמאי ובית הלל, כאשר בית שמאי הם המקילים ובית הלל המחמירים.

ולכן נשנו כאן שלשתם יחד, כיון שברוב המחלוקות שבין בית שמאי לבית הלל, בית הלל הם המקילים ובית שמאי הם המחמירים.

א. ביצה שנולדה ביום טוב⁽¹⁾ —

בית שמאי אומרים: תאכל באותו יום טוב, ולא גזרו בה חכמים כל איסור.

ובית הלל אומרים: לא תאכל בו ביום, אלא רק למחר.

ונאמרו בגמרא כמה ביאורים שונים במה נחלקו, האם באיסור מוקצה, או באיסור נולד, או בדין הכנה לשבת ויום טוב, או בגזירות אחרות.

ב. בית שמאי אומרים: שאור בפסח [שהוא בצק שהוטמן בתוך קמח, ולאחר שהחמיץ בתוך הקמח הוא הופך לבצק קשה, הנקרא "שאור", ובו מחמיצים את העיסה] — שיעור איסורו הוא בכזית, ואילו חמץ שיעור איסורו הוא בככזית, שהיא תמרה.

ובית הלל אומרים: זה וזה, החמץ והשאור, שיעורם הוא בכזית⁽²⁾.

ג. השוחט היה ועוף [שיש מצוה לכסות דמם] ביום טוב, והעפר מוקצה, וגם אסור לעשות מלאכה ביום טוב כדי לקיים מצות כיסוי הדם — מה יעשה?

בית שמאי אומרים: יחפור בדקר, ויכסה את הדם, וכפי שיבואר טעמם בגמרא.

ובית הלל אומרים: לא ישחוט ביום טוב היה ועוף, אלא אם כן היה לו עפר תיחוח [רך] מוכן לשימוש מבעוד יום, שיוכל לכסות בו את הדם.

התנא לחדש שהביצה אסורה באכילה אף ביום טוב לצורך אוכל נפש, כיון שאיסורה משום הכנה, ולא מועיל ההיתר של צורך אוכל נפש אלא להתיר טלטול, ועיין בהערות על תוס'.

2. האחרונים הקשו הרי מבואר בגמ' [ז ב] שלא נחלקו אלא בשיעור שעובר עליו בכל יראה, אך איסור אכילה לכו"ע בכזית, והרי אין לוקין על כל יראה שאין בו מעשה, ואם כן למה נחלקו בשיעור האיסור והרי גם חצי שיעור אסור מן התורה. [וראה להלן שם הערה 6].

ותירץ הצ"ח שנפקא מינה לחמץ שעבר עליו הפסח שלא קנסו אלא אם השהה אצלו שיעור שלם. [אך תוס' בפסחים י ב נקטו שאף אם ביטל את החמץ ולא עבר על ב"י הוא אסור

1. בגמרא נאמרו חמשה טעמים למחלוקת בית שמאי ובית הלל, ורובם שייכים בין בשבת ובין ביום טוב, ובחתם סופר ובצל"ח וראש יוסף ביארו שנקטה המשנה את איסור הביצה ביום טוב, כיון שיותר חידוש הוא לאיסור ביום טוב מאשר בשבת, ודנו בחידוש שבכל טעם וטעם ע"ש.

אך המאירי ביאר שרק ביום טוב נחלקו, ואילו בשבת הביצה אסורה לדברי הכל, שהרי אמה מוקצית וביצה אסורה אגבה, ולא הותרה אלא כשיש לו חולה מערב שבת. ונחלקו בזה הראשונים וכדלהלן.

ולפי יסוד האחרונים [שהובא בהקדמה] לחלק בין טלטול שנאסר מגזירת הוצאה, לאכילה שאיסורה משום הכנה, יתכן שרצה

והוינן בה: **במאי**, באיזה ביצת תרנגולת עסקינן, עוסק התנא במשנתנו?

אילימא בביצת תרנגולת העומדת לאכילה, שהתרנגולת מיועדת לשחיטה, [אפילו אם מניחה כדי שתשמין בינתיים, כיון שעומדת לאכילה כל זמן שירצה], הרי אין התרנגולת מוקצית ביום טוב.

ואם כן **מאי טעמייהו דבית הלל** האוסרים את הביצה?

והרי הביצה היוצאת מהתרנגולת "**אוכלא דאפרת**", הוא!

שהרי שינוי המצב שבו נמצאת עתה הביצה מחוץ לגוף התרנגולת אינו אלא כמו "אוכל שנפרד מאוכל", ואין הביצה נחשבת עתה לדבר חדש שנוכל להגדירו כ"נולד".

שהרי הביצה כבר נגמרה במעי אמה מבעוד יום, ואילו רצה האדם, יכול היה לשחוט את התרנגולת ולאוכלה עם הביצה שבתוכה. ונמצא, שאין יציאת הביצה מהתרנגולת מהוה מציאות חדשה עד שיש לאוסרה מדין "נולד".

ומודים בית הלל לבית שמאי, שאם לא הכין עפר, ובכל זאת שחט — שיחפור בדקר, ויכסה. ובגמרא מבואר דהיינו באופן שהיה הדקר נעוץ בעפר תיחוח מבעוד יום, ואף שאין העפר מוכן לשימוש, לא גזרו כי כבר באה לפניו מצות כיסוי הדם⁽³⁾.

משמעותו של הקטע הבא יבואר בגמרא:

שאפר כירה — מוכן הוא, ואינו אסור לא משום מוקצה ולא משום שאינו מוכן.

גמרא:

הגמרא הניחה שהמחלוקת בין בית שמאי ובית הלל היא אם הביצה אסורה משום מוקצה.

ושותי סיבות יתכנו בביצה להחשיבה כמוקצה, או מפני שלא היתה עומדת לאכילה מבעוד יום, כי היתה במעי תרנגולת המיועדת לגדל ביצים, ולא לאכילה. או מפני שהביצה עצמה לא היתה בעולם מבעוד יום ואסורה משום נולד.

שלמה כתב שנפקא מינה לשחוט פסח על חמצו.

3. בסוגיית הגמרא [להלן ז ב"ח א] יבואר מה הם האיטורים הכרוכים בכיסוי הדם, ומפני מה נאסר לכתחילה לכסותו אף באופן שהדקר נעוץ, ויתבררו שיטות הראשונים שם.

ובאופן שאין איסור בכיסוי, משמע כי אף שהדם מוקצה אין בכך משום "אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל" [שבת מג א], ולכאורה מוכח שאין הכיסוי צורך הדם אלא צורך האדם

אחר הפסח]. והשאגת אריה [פא] תירץ שב"בל יראה" לא שייך טעם האיסור של חצי שיעור שהוא משום "חזי לאיצטרופי" כי גם אם יקנה עוד חמץ וישלים לשיעור לא יעבור אלא מעת שהשלים ויש בידו שיעור.

והחתם סופר כתב שנפקא מינה למוצא חמץ ביו"ט באיזה שיעור יכול לשרוף, כי בפחות משיעור אנוס הוא שאסור לטלטלו ואינו עובר בכ"י, ובמראה כהן נקט שאם עשה מעשה וקנה כזית חמץ ביו"ט לוקה עליו [לבית הלל שחייבו על כזית] כי אסור לשרפו. ובמנחת

והרי הביצה מוקצת היא, כמו התרנגולת המטילה אותה! (5)

ותמהה הגמרא על המקשן: ומאי קושיא יש לך על דברי בית שמאי?

דלמא בית שמאי לית להו "מוקצה"!

שהרי תרנגולת זו ראויה היא מצד עצמה לאכילה, ואינה מוקצת מצד עצמה אלא רק מצד היעוד שמיעד אותה האדם להטלת ביצים. ושמה סוכרים בית שמאי כדעת רבי שמעון, שאין דיין מוקצה בדבר הראוי

וכמו כן הביצה אינה מוקצת מכח התרנגולת שהטילה אותה, כי התרנגולת עצמה אינה מוקצת ביום טוב, שהרי עומדת היא לאכילה(4).

אלא, בהכרח, שהמדובר הוא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, שאינה עומדת לאכילה, והרי היא עצמה מוקצת, מפני שיחדוה לגדל ביצים, ולכן, גם הביצה הנולדת ממנה אסורה, כמותה, באיסור מוקצה.

ואם כן, תיקשי: מאי טעמייהו דבית שמאי המתירים אותה באכילה?

5. כך ביאור הגמרא לפי שיטת רוב הראשונים, [רמב"ן רשב"א ורא"ה בשבת קמד ב] הסוכרים שדין הביצה נגרר אחרי האם, ואם התרנגולת מוקצה גם ביצתה מוקצה. ולכן הקשו איך מותר לחלוב עז לתוך אוכל בשבת, והרי היוצא ממנה מוקצה כמותה.

[והרא"ה נקט שביצה אינה בעולם ולא מועיל בה הכנה לשנות אותה מדין התרנגולת שיצאה ממנה, והרי היא עומדת לגדל ביצים. וחילק בין ביצים לחלב, שחלב עומד רק לאוכל, ודעתו עליו ולא נגרר אחר העז, אך הביצים חלקם עומדים לגדל אפרוחים, ולכן לא מועילה בהן הכנה בדעתו כל זמן שאינם בעולם, ודינם כדין התרנגולת ממנה באו].

וכתב הרמב"ן שחלב עז מותר, כיון שלא דחאו בידיהם, ואין מוקצה מחמת איסור הבא מאליו, אלא כשהאיסור עליו, וכשהסתלק האיסור מאליו בהיתר — שהרי לא שחט את העז, אלא חלבה לתוך אוכל — הסתלק המוקצה מהחפץ, מה שאין כן בביצה שיצאה מתרנגולת, שאינה מוקצת מחמת איסור בלבד, אלא שהיא מוקצת מדעתו, כי עומדת לגדל ביצים, ולפיכך גם ביצתה אסורה. [כך ביאר בן

לקיים מצוותו, [אולם בכתבי הגר"ז זכחים לד' ב נקט שהוא דין בדם גופו שטעון כיסוי, ובהערות לגמ' להלן נוכיח כדבריו וצ"ע. וראה תוס' פסחים ו א ד"ה כופה, ובקובץ שיעורים שם אות כד].

4. כך ביאר הפני יהושע, שמאחר והביצה חשובה כאוכל גמור מבעוד יום, כיון שעומדת לאכילה אגב אמה, אינה לא מוקצה ולא נולד, וכבר כעת ידעה הגמרא את סברת רבה שכל ביצה שנולדת היום, נגמרה כבר מאתמול, כי אילו לא נגמרה הרי אתמול לא היתה ראויה לאכול ואסורה כנולד, וכן כתב התורי"ד.

אך בסמוך נביא דברי הראשונים שגם חלב נחשב אוכלא דאיפרת, ומשמע שאינו תלוי בגמר האוכל הנפרד, ודי שיהיה ראוי לאוכלו עם אמו, כי כיון ששניהם דבר אחד הראוי לאכילה אין הנפרד נחשב נולד, וראה שו"ע הגר"ז [שה לג]. ומאידך קשה שאם לא נגמרה מאתמול אפילו היתה ראויה לאכול תאסר מפני שממשיכה לגדול כמו שפירות שנקצו בשבת לחולה נאסרו לבריא, וכדלהלן. וראה מג"א [שיח ס"ק ח]

לאכילה ולשימוש מחמת מחשבת האדם גרידא, כי הקצאת האדם אינה מוחלטת, וכיון שלא מועילה הקצאתו, והתרנגולת עצמה מותרת, וראויה לאכילה, למה לא תחשב הביצה כאוכלא דאיפרת, שאין בו איסור מוקצה ונולד.

ומבאר הגמרא שהמקשן הקשה כך משום דקא פלקא דעתין, שאפילו מאן דשרי במוקצה, דהיינו, רבי שמעון, דלית ליה מוקצה בדבר הראוי לאכילה [עיין בהקדמה], והתרנגולת עצמה אינה מוקצית, אך כל זאת רק משום שאינו מוקצה דעתו

הרמב"ן כוונתו, וכך ביאר במור וקציעה הובא בהערות לטור סימן תקה, ועיין באגלי טל, דש יז עה"פה].

וטעם החילוק בין מוקצה הבא מאליו למוקצה מדעתו, נראה, שאפילו לרבי יהודה מוקצה מחמת איסור חל רק בעת האיסור, ואין בו חסרון הכנה, כמבואר במלחמות ה' [להלן יא א] וכמו שהוסיף הרמב"ן בחולין [טו א] שהכנתו עליו לכל מה שאפשר להנות ממנו בלי איסור, ורק נמנע ממנו משום דאיסורא רביע עליה, וכשפקע האיסור ואינו מוקצה לא אמרינן בו מיגו דאיתקצאי, כי הכנתו עליו. והוא הדין ליוצא מהמוקצה, אף שדינו כדין המוקצה שממנו בא, כיון שאין עליו כעת איסור מלאכה, פקע ממנו המוקצה. אולם מוקצה שהוקצה מדעתו, פקעה ממנו ההכנה, ואף אם פקעה סיבת המוקצה אמרינן מיגו דאיתקצאי, וכן נשאר דין מוקצה על היוצא ממנו לכל השבת. ומוקצה שהפקיע אסורו על ידי איסור, נחשב שיש עליו עדיין איסור. [ועיין אבי עזרי שבת ב ט].

ובבית יוסף [סימן תקה] הביא תשובת הרשב"א שהתיר אפילו חלב היוצא בשבת מעז העומדת לחלבה, ונקט שדעת הרשב"א כהרמב"ן שהתיר מוקצה שנאסר באיסור הבא מאליו והסתלק ממנו האיסור. אולם המגן אברהם [שם סק"א] הסיק שרק בהמה העומדת לחליבה חלבה מותר, ולכן תמה על הבית יוסף שהשוה דעת הרשב"א לרמב"ן, שהרי הרשב"א עוסק בעומדת לחליבה ונדחתה הבהמה וחלבה בידיים מאכילה, ואין החלב נותר בצאתו מהבהמה, והגרעק"א

בהגהותיו שם נקט שבאופן שנדחת האם בידים, אין לה שם אוכל, והביצים והחלב אסורים משום נולד, [וראה בית מאיר שם, ונשמת אדם כלל פו]

והר"ן ביאר שכוננת הגמרא שהביצה היא נולד, כי מאחר שהתרנגולת אינה עומדת לאכילה, הרי היא כפסולת, והביצה היוצאת ממנה כאוכל, וכיון שרק ביציאתה נעשתה לאוכל דינה כנולד.

ויישב בכך את קושיית הראשונים מה החילוק בין ביצה שנאסרה, לחלב עז שהותר בשבת — שהרי העז עומדת לאכילה, וחלבה כאוכלא דאפרת, ורק איסורא רביע על העז שלא לשחטה. ולדבריו אין היוצא מהמוקצה חשוב כמוקצה, והמוקצה עצמו שהוקצה מחמת איסור שהיה עליו בין השמשות, נאסר לכל השבת, ולא לשעת האיסור בלבד, והיוצא ממנו לא נאסר מעולם.

ובעל המאור והריב"ב, העמידו את קושיית הגמרא דוקא בתרנגולת המיועדת לגדל ביצים להוציא מהן אפרוחים, אך בעומדת לגדל ביצים לאכילה, אף שהתרנגולת אינה עומדת לאכילה והיא מוקצה, אין הביצה מוקצת כיון שהיה דעתו עליה מבעוד יום. [ועיין ט"ז [תק"ה ס"ק א] שהסיק לפי שיטה זו, כי הוא הדין בעז העומדת לחלבה, שחלבה מותר ואינו נאסר אלא אם עומד לייבש גבינות לסחורה].

[ולדבריהם לכאורה צריך לומר שהגמרא שהתירה ביצי תרנגולת העומדת לאכילה משום אוכלא דאפרת, איירי בביצים לאפרוחים, ולא נאסרו, כיון שבתחילת היום היו אוכלא דאפרת,

והיינו לפי שהביצה שנולדה עתה לא היתה ידועה לו מקודם, ולא היתה דעתו עליה. וכיון שהתרנגולת הזאת אינה עומדת לאכילה, ולא חשב לשחטה ולאכול גם את הביצה שבתוכה. ולפיכך נחשבת הביצה,

ממנה לגמרי, מה שאין כן כאן, בביצה, שהיא "נולד" [שכזה], אסור. וכן לבית שמאי, אף אם שיטתם להתיר מוקצה כרבי שמעון, בכל זאת יקשה עליהם שהביצה תהיה אסורה משום נולד⁶.

לאכילה אין ביצתה מוקצה כיון דאי בעי שחיט לה, וחשבינן כאילו הביצה לפנינו, וסברא זו נצרכת רק לפרש"י שחסרון נולד הוא שלא ידע מהביצה, אך המאירי נקט שחסר בהכנתו כיון שאינו בעולם, ואין הכנה אלא לדבר שבידו, ולפי זה אם נחשב באוכלא דאפרת, הרי האוכל בידו, ואינו צריך לטעם דאי בעי שחיט לה. ועיין בהערה על תור"ה אוכלא.

ולפי הר"ן [לעיל הערה 5] אין הביצה נחשבת נולד, אלא מתרנגולת העומדת לגדל ביצים, כיון שהתרנגולת נחשבת כפסולת, ומתחדש בביצה מצב שנעשית אוכל, ולפיכך אף אם ישחטנה, לדעת המתיר מוקצה, כיון שאינה עומדת לכך, הביצה תחשב אוכל שנולד מפסולת, אך בתרנגולת העומדת לאכילה מועיל הטעם שיכול לאכול כל מה שבתוכה, והרי הביצה אוכלא דאפרת. ודברי הר"ן האלו שלא כדברי תוס', שהרי מבואר שאפילו שאסור לשחטה כדי לאכול מה שבתוכה, אינה נולד.

ב. בתוס' רי"ד כתב, שאין לומר שיוודע האדם שהתרנגולת תטיל ביצה למחר, וממילא דעתו עליה גם קודם שנולדו, שהרי אין תרנגולת מטילה ביצים כל יום. אך כל הראשונים בשבת [קכא ב] נקטו שביצים עבידי דאתו, ולכן כתבו שאסורה מפני שיוצאת מתרנגולת מוקצית. וכמבואר לעיל.

ומה שנחשבת נולד ולא מוקצה, צריך לומר כדברי הרא"ה הנ"ל, שכיון שנחשבת חלק מהתרנגולת, לא מועיל לה הכנה בפני עצמה, והרי היא גם נולד. ולפי זה גם מובן למה נעשית

אף אם חשב עליהם לאפרוחים. אם ירצה לאוכלם יהיה מותר דלא איתקצאי. אולם הבעה"מ עצמו כתב שמדובר בביצים העומדות לאכילה, ותמה עליו הרמב"ן [שבת קכא ב] שאם כן לא נאסרו כלל, ולמה צריך לטעם דאוכלא דאפרת. ואולי רק ביו"ט הוצרכו לכך, כמש"כ הרשב"א [שם] שכל הראוי למאכל אדם אין דעתו אלא על עיקרו, והביצים יהיו נולד לולי אוכלא דאפרת. אך בשבת שאסור לשחט האם, ודעתו על הביצה, אין צריך לטעם זה, ועיין חתם סופר מהדו"ת].

ועיין עוד בבעל המאור שכתב שזה החילוק מעז שעומדת לחלב, ולכן אינו נאסר אפילו בשבת, ועיין בהשגות הראב"ד. ובתורי"ד כתב שחלב אינו נולד כיון דעביד דאתי, מה שאין כן בביצה. וראה עוד בסמוך.

6. רש"י פירש שהביצה נחשבת נולד ואסורה יותר ממוקצה, כיון שלא ידע על מציאותה, ואין דעתו עליה. ותמה באור זרוע שאם כן גם ביצת תרנגולת העומדת לאכילה תאסר כי אינו יודע ממנה.

ולכן ביאר שביצת תרנגולת שעומדת לגדל ביצים, נחשבת במעיה כאינה ראויה לאכילה, ובלידתה משתנית ממה שהיתה, ונעשית ראויה לאכילה, ואילו ביצת תרנגולת העומדת לאכילה, לא התחדש בה דבר, שלכך עמדה מתחילתה. ולדבריו אפילו שנחשב שיוודע מהביצה ודעתו עליה, דינה כנולד מפני החידוש שבה. ובתוס' רבינו פרץ כתב שבתרנגולת העומדת

ביום טוב.

ומביאה הגמרא דעתם של ארבעה אמוראים בהסבר המחלוקת של בית שמאי ובית הלל:

הדעה הראשונה:

שלא ידע ממנה, כדבר חדש, ש"נולד" רק עתה, ולא היה מוכן קודם לכן, והרי הוא אסור בגזירת "נולד", ואינו נחשב כ"אוכל שנפרד מאוכל" גרידא (7).

ולכן הקשה המקשן: **מאי טעמייהו דבית שמאי** המתירים לאכול את הביצה שנולדה

שחטה לא נחשבת הביצה כאוכלא דאפרת, שלא הובררה דעתו וכתב לחדש דין לפי ביאורו, שאם ישחוט אחר כך התרנגולת, תחזור הביצה להיות מותרת..

אולם עומק דבריהם נשמע כיסוד שכתבו ה**ב"י** [ש"י] **ורע"א** [בהגהות או"ח רעט, והובאו בהקדמה] שרבי שמעון סובר שמוקצה אסור, אלא שבשעה שרוצה להשתמש בו פוקע האיסור. ולכן כשנולד ממוקצה שלא נפקע, כי אינו רוצה לשחטה, נחשב נולד ממוקצה, שלא שיך בו היתר מוקצה.

ולפי משנ"ת בהערה הקודמת, שנחשבת כנולד, כי יצאה ממוקצה ולא היתה לה הכנה בפני עצמה, עדיין יקשה למאן דשרי מוקצה, למה ביצה נחשבת נולד. וצריך לומר כמבואר בתוס' שבהוה אמינא ביצה נחשבת כדבר שאינו בעולם כלל, ולא מועיל לה הכנה מאתמול, ואפילו אם התרנגולת מותרת, [ואתי שפיר גם מה שהקשו הראשונים בשבת מצואת קטן שאינה נולד מפני דעבידי דאתו, ומאי שנא מביצה, דצואת קטן כבר היתה בעולם במעיו, ואינה נולד לרבי שמעון].

ובקרבת נתנאל ובנתיב חיים [תקא א] כתבו שרק לפי ההוא אמינא, הביצה שנולדה ממוקצה נחשבת נולד, אך למסקנא שמאן דמתיר במוקצה מתיר כנולד, כיון שהתרנגולת מותרת, אין הביצה נחשבת נולד. והיינו דלא הוי כלל נולד, ובתוס' בעירובין [מו א] משמע שהיא נולד המותר לרבי שמעון. ועיין מהר"ם על תוס' ובהערות.

מוקצה, ולא מתירין אותה משום שהסתלק ממנה האיסור שבא מאליו, שהרי אין לה הכנה בפני עצמה, וכל ההיתר באיסור הבא מאליו הוא מפני הכנה שהיתה לו לכשיסתלק האיסור. וכמבואר לעיל, וכן ניתן לבאר על פי דברי בן הרמב"ן לעיל.

7. **המהרש"א** תמה, לפי דברי תוס' [ד"ה אוכלא] כי כיון שיכול לשחטה ולאכול מה שבתוכה, אין הביצה נחשבת כנולד, אם כן, למאן דשרי מוקצה ויכול לשחטה, לא תחשב הביצה כנולד, והדרא קושית הגמרא לדוכתה, ודילמא בית שמאי לית להו מוקצה. [ולפי שיטת הר"ן אינה קושיא כמבואר בהערה 6].

ותירץ, שכיון שנולדה מתרנגולת שהיא מוקצה, אינה נחשבת כאוכלא דאפרת אפילו שמוקצה מותר. וכן משמע **ברשב"א**. וכן נקטו כל הראשונים בשבת [קכא ב] וכבר הובאו בהערה 6.

וביאר **המהר"ם** ש"י"ף כוונתם, שאף שמותר לשחטה, כיון שאין דעתו לכך, נחשבת הביצה כנולד. ובפשטות, כוונתו שלא אמרינן ד"אי בעי שחיט ליה" עושה שתהיה דעתו עליה, אלא כשעומדת לכך, אך אם אין דעתו לשחטה, אף שמותר לשחטה, לא חשיב שדעתו עליה, והרי היא כנולד.

והפני יהושע כתב לבאר כוונתם שאף בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, אם ישחטנה יתברר למפרע שהיתה דעתו עליה, אך אם לא

אמר מתרץ רב נחמן: לעולם מדובר במשנתנו בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, שהיא עצמה מוקצת.

והתירוץ לשאלה מדוע התירו בית שמאי את הביצה באכילה: לפי שבית שמאי סוברים כרבי שמעון, ולדעתו אין לאסור את הביצה.

כי רק רבי יהודה דאית ליה איסור מוקצה אפילו בדבר שמצד עצמו אינו מוקצה, כמו אוכל, אלא שמקצה אותו האדם מדעתו ואוסרו — אית ליה נמי איסור מוקצה בדבר שהוא "נולד".

ואילו רבי שמעון, דלית ליה איסור מוקצה בדבר הראוי מצד עצמו, ואין אדם אוסרו אפילו אם מקצה אותו מדעתו — לית ליה נמי איסור "נולד", בדבר שהיה בעולם, אפילו שלא ידע ממנו, כיון שלא היתה בו הקצאה מוחלטת⁽⁸⁾.

ומבאר הגמרא את המחלוקת בין בית

שמאי ובית הלל לדעת רב נחמן:

בית שמאי סוברים כרבי שמעון, דלית ליה איסור מוקצה או נולד בדבר שיכול ליעדו לאכילה או לשימוש, ולכן הביצה שנולדה ביום טוב מותרת באכילה.

ובית הלל סוברים כרבי יהודה, דאית ליה מוקצה אפילו בדבר שיכול ליעדו לאכילה או לשימוש ולכן הם אוסרים את הביצה מדין "נולד".

ופרכינן: ומי וכי אמר רב נחמן הכי, שבית הלל מחמירים במוקצה ובנולד כרבי יהודה?

והתנן במשנה במסכת שבת [קמג א] איפכא, שבית הלל הם המקילים בכך!

שכך שנינו שם:

בית שמאי אומרים: מגביהין בשבת מעל השלחן בידים את העצמות ואת הקליפין

רבי שמעון שאסורין. [וכן משמע ברשב"א לקמן ח א ובריטב"א שבת קכד ב] וכן הסיק להלכה במגן אברהם [שיח סק"ח] שפירות שהוסיפו וגדלו בשבת אסורין בשבת. וביארו נו"כ טעמו, דרבי שמעון מודה בנולד גמור.

והטעם לחלק נראה לפי משנ"ת דמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא במיגו דאיתקצאי, ויסד לן הגרעק"א שההתר הוא לזמן ההתר, והיינו שידוע בין שהמשות שיבא זמן היתר, ולא נאסר אלא בזמן האיסור, ולאחר שנפקע הרי דעתו לכך. ולפיכך אף נולד שהיה בעולם היתה דעתו עליו לכשישתנה, אך כשלא היה כלל בעולם מודה רבי שמעון דאסור.

ב. הרא"ש בסוף המסכת הביא דעת רבינו תם דאף דפסקינן כרבי שמעון, מכל מקום בנולד

8. הטעם דלית ליה נולד בביצה, ביארנו שאין הקצאה מוחלטת בדבר שנמצא בעולם אף דלא ידע ליה. ולשיטות הראשונים [שהובאו לעיל] שלא מועילה הכנה בדבר שלא ידע ליה, צריך לומר דהיינו רק בהוה אמינא דאית ליה נולד, וזה גופא הסיק רב נחמן דלרבי שמעון לא בעי הכנה, בדבר שלא הקצהו, ולית ליה נולד כשהוא בעולם. [אך בדבר שהקצהו בידים מודה, דלא נחלק על איסור מוקצה אלא על האיסור מחמת חוסר הכנה או הקצאה גמורה. כמבואר בהקדמה בהערה 7]

ובתוס' עירובין [מו א] כתבו שבנולד גמור, דהיינו דבר שאל היה כלל בעולם, כגון מי גשמים שהם בלועים בעננים, ואפר כירה שלא הוסקה מערב יום טוב, אף לרב נחמן מודה בהם

שאינם ראויים לאכילה, ולא חיישינן בהם לאיסור מוקצה⁽⁹⁾.

ובית הלל אומרים: אי אפשר להגביהם בידים לפי שהם מוקצים, שאינם ראויים

ענה לאכילה או לשימוש כל שהוא.

אלא, **מסלק את הטבלא**, את המשטח שעל השולחן או את המפה, **כולה**, לפי שהטבלא אינה מוקצית כי יש עליה תורת כלי⁽¹⁰⁾, **ומנערה** מהעצמות והקליפות.

סתמא דגמרא [בשבת קמג א] דאסור, ומה שהקשו [שם מה ב] על רבי יוחנן שאסר ביצה משום נולד מדברי רב נחמן "מאן דלית ליה מוקצה לית ליה נולד", הוי מצי לשנויי דלא קיימא לן הכי. וכן הביא שם דעת בה"ג ור"ח דביו"ט פסקינן במוקצה כרבי שמעון ובנולד כרבי יהודה. ועיינן פני יהושע [כאן ובשבת מה ב].

9. שלשה אופנים נאמרו בביאור דין זה.

א. דעת רש"י, שמדובר בעצמות קשות שאינן ראויים אפילו לאכילת כלב, או בקליפי אגוזים, ובתוס' תמהו שבסיפא דמתני' שם מבואר ששער אפונים מותר לטלטל רק בגלל שראוי למאכל בהמה, וכתב הפנ"י שרש"י דייק מכך שברישיא לא נאמר טעם זה, בהכרח שאפילו כשאינם ראויים מותר לטלטלן.

והרשב"א כאן, וכל הראשונים [בשבת קמג א] תמהו מה ההבדל מעצים ואבנים שמודה בהם רבי שמעון שהם מוקצין.

וכתבו הפנ"י והחת"ס בשם מגיני שלמה שאף שהעצמות והקליפות מוקצין, מותר לטלטלן משום גרף של רעי, ונחלקו אם יכול לסלקן בידים, או שכיון שיכול לנער את הטבלא, לא התירו כאן לטלטל גרף של רעי בידים. [אכן **ברשב"א וריטב"א** [בשבת קמ"ג א] משמע שלא חייבו לנער הטבלא במקומה, משום שיהיו כגרף של רעי בביתו. ואין הכוונה שהם כגרף של רעי על השלחן ולכן מותר לטלטלן בידים, עיי"ש].

ולפי ביאור זה תמוה מה הקשר בין מחלוקת

זו, למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במוקצה. ועיינן ביאור נוסף בדעת רש"י, **בפרישה** ש"ח סק"ו. על פי חידושו שכל הבא מתורת אוכל או כלי, מותר לטלטל שבריו לצורך גופו ומקומו. ודין זה הוא רק לרבי שמעון, אך לרבי יהודה לא עדיפי השברים מכלי שאינו ראוי לכולם שהוא מוקצה. ולכן הביאה הגמ' ראייה ממשנה זו. [וראה מנחת שלמה שחילק בין שברי כלי שנשתנו ממה שהיו ביהש"מ, לקליפין שהיה שמם עליהם בביהש"מ והיו מותרין בטלטול].

ב. תוס', **רשב"א**, ועוד ראשונים נקטו שמדובר בעצמות וקליפות רכות שעומדים למאכל בהמה, אך לא היו מוכנים בין השמשות, אלא לאחר שהתפרקו או קולפו מהאוכל ולכן נחשבים לנולד, ובזה נחלקו ב"ש וב"ה.

ג. המאירי הביא ביאור [והוא בספר הישר שידן שמדובר בעצמות וקליפין שיש עליהם עדיין קצת אוכל או פרי. והקשו על זה מגרעיני תמרי ארמייתא, שאמרו בשבת [כט א] שנאכלים אגב הפרי שנשאר דבוק בהם. ומשמע שמותר, וצריך לחלק אם עומדים לאכילת אדם או לא.

10. בתוס' ובהערות יבואר למה אין הטבלא אסורה משום בסיס לדבר האסור.

ובמה שכתב רש"י שמותר לטלטל הטבלא מפני שתורת כלי עליה, משמע שלא מועיל להתירה משום שמייוחד לשימוש עליה, אלא אם כן היא כלי, וכן משמע מהרשב"א שהמיוחד אבנים לשיבה, צריך לייחדן לעולם, ולא מועיל יחוד לשבת אחת, והר"ן נחלק עליו. וביאר

יהודה⁽¹¹⁾.

והמקור לחילוק הזה, הוא ממה שמצינו בשתי "סתם משניות" חילוק בין שבת ויום טוב בענין מוקצה ונולד.

וכיון שההלכה היא כסתם משנה, וגם ההלכה היא כדברי בית הלל, הרי שבהכרח יש לחלק בדברי בית הלל בין שבת ויום טוב, כדי שיתאימו דברי בית הלל עם דברי "סתם משנה" של שתי המשניות, שבהן מצינו חילוק בין שבת ויום טוב. הילכך:

גבי מוקצה בשבת, דסתם לן תנא בסתם משנה את דעתו **כרבי שמעון**, בהא **דתנן** במסכת שבת [קנו ב]:

א. **מחתכין בשבת את הרלוועין** התלושים [שאינם מוקצה, אלא שיש טורח בחיתוכם] שיהיו מוכנים **לפני הבהמה** לאכילה, ואין דבר זה נאסר משום טירחה שלא לצורך בשבת⁽¹²⁾.

11. כך משמע מפירש"י [כאן ד"ה ואת ובע"ב ד"ה ולא], אך במלחמות ה ביאר שבית הלל עצמם לא חילקו בין שבת ליו"ט, אלא שהיו שתי מסורות בשיטתם ורבי הקל בשבת והחמיר ביו"ט.

12. רש"י ותוס' ביארו שמדובר בתלושין, ומה שהוצרכה המשנה לומר שמותר לחתכן, לפי רש"י, יש בכך חידוש שלא חוששין לטרחא שלא לצורך, ולפי תוס', החידוש הוא שלא אומרים שבחיתוך מרכז אותם ועושה אותם לאוכל הראוי לבהמה. ולדבריהם לכאורה אין הגמרא מביאה ראיה מדין זה, שאינו עוסק בדיני מוקצה [ונשנה ביחד רק מפני החיתוך שנעשה בשתי ההלכות] ועיין בהערות על התוס'.

ואמר על כך **רב נחמן: אנו, אין לנו, אין אנו** שונים כך את המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל.

אלא אנו שונים אותה בצורה הפוכה, שבית שמאי הם המחמירים ובית הלל המקילים, וכך אנו שונים:

בית שמאי אוסרים להגביהם ביד משום איסור מוקצה, **כרבי יהודה**.

ובית הלל מתירים, **כרבי שמעון**, דלית ליה מוקצה.

ואם כן, סותר רב נחמן את עצמו. שכאן הוא העמיד את בית הלל כרבי יהודה, ואילו במסכת שבת הוא העמיד את בית הלל כרבי שמעון.

ומשינן: **אמר לך רב נחמן: יש לחלק** בדיני מוקצה ונולד בין שבת ליום טוב. כי בעוד שבשבת סוברים בית הלל שיש להקל, כרבי שמעון, ביום טוב הם מחמירים כדעת רבי

הקהילות **יעקב** [סי' ד'] שלתרוויהו צריך תורת כלי, אלא שנחלקו אם ביחוד לשבת א' נחשב ככלי.

והמקור לכך מהגמרא בשבת [מזו א] שצוררות שבחצר אפילו שראויים לכסות בהן, אסור לטלטלן כי אינם כלי. וביאר שם, שהטעם לכך כי עצים ואבנים אינם מוקצים משום חסרון הכנה, אלא משום גזירת הוצאה. ואינן מוקצין מפני שאין דעתו עליהן, אלא מפני תקנת חז"ל.

ובמשנת השבת [מוקצה רצ"ח] צידד לבאר שאפילו אם גם עצים ואבנים נאסרו משום חסרון הכנה, הביאור הוא, שזה גופא שאין בהם תורת כלי, מפיקעם מתורת הכנה, ולכן לא מועיל יחוד לשבת אחת, שאין זה כלי ולא חלה בו ההכנה.

ב-ב אבל לגבי מוקצה ביום טוב, דכתב לן תנא ב-ב בסתם משנה כרבי יהודה שאוסר במקצה מדעתו דבר הראוי לשימוש.

דתנן [לקמן לא א]: אין מבקעין עצים לצורך הדלקה ביום טוב מן הקורות המוכנות לבנין, שהן מוקצין מחמת חסרון כיס [ואסורין אפילו לרבי שמעון], ולא מן הקורה של הבית שנשברה ביום טוב, למרות שעתה הן ראויות להסקה, היות ואתמול הקצה האדם דעתו מהן, שהרי לא עמדו אז להסקה⁽¹⁾ ו"מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולא יומא".

ואיסור המוקצה בקורת הבית שנשברה הוא רק לרבי יהודה. כי לרבי שמעון לא חלה הקצאתו מדעתו, כיון שאין אדם מקצה את הקורה הקצאה מוחלטת מדעתו, שהרי אם נשברה הקורה ביום טוב, ודאי כבר היתה רעועה מאתמול, והרי הוא "יושב ומצפה"

ב. וכמו כן מחתכין את הנבלה שנתנבלה בשבת, לפני הכלבים, כדי שיוכלו לאוכלה, ואין אוסרים את הנבילה משום מוקצה ש"אינו מן המוכן", למרות שהבהמה בחייה לא היתה "מוכנה" לאכילת הכלבים מערב שבת, אלא היא היתה מיועדת לאכילת אדם.

ודין זה הוא רק כרבי שמעון, שלדעתו חוסר ה"מוכנות לאכילת כלבים", אינו אוסר את הדבר משום מוקצה. כי רבי שמעון "לית ליה מוקצה" בדבר שמצד עצמו הוא ראוי לאכילת כלבים, ורק מצד מחשבת האדם הוא מיועד לאכילת אדם ולא לאכילת כלבים.

וכיון שהלכה כסתם משנה, לכן מוקים לה מעמיד רב נחמן לדברי בית הלל במשנה העוסקת בהגבהת עצמות וקליפין, שמדובר לגבי מוקצה בשבת — כרבי שמעון, וגורס שבית הלל התיירו להגביהן בידיים, ובית שמאי אסרו.

הריטב"א ביאר שהיו הדלועין רכים בבין השמשות וראוין למאכל אדם, והתקשו בשבת, ודומין לנבילה שהתנבלה בשבת, ותלוי במחלוקת דמוקצה. וכן משמע בפירוש רבינו חננאל.

הרשב"א הביא שרש"י בחולין [יד א] פירש שנתלשו בשבת, ולכן הם מוקצין כנבילה, ותמה עליו שהרי רבי שמעון מודה במחובר שהוא מוקצה כגורגרות וצימוקין. ועיין תוס' בשבת [קכב א] ובחולין [יד א] שמודה רק באופן שאין הבהמה יכולה לאכול מן המחובר.

ועל מה שהקשו תוס' כאן על רש"י, שהרי אף לרבי שמעון אסור משום גזירה שמא יעלה ויתלוש — כתבו שם לתרץ שהגזירה רק בפירות האילן שקלים להשיר, ואדם מתאוה להן ושוכח,

ולא בדלועין שצריך כלי לעקרן.

ורש"י בשבת [קנה ב, קנו ב] פירש שדלועין תלושין הן וסתמו למאכל אדם. ותמה הריטב"א שאם כן לא יתכן שנחלקו בדין זה רבי יהודה ורבי שמעון. שהרי כל מאכל הראוי לאדם ראוי לבהמה, ובודאי לא אסר רבי יהודה לתת פתו לפני בהמה.

וכתב רע"א [שם] שאין כוונת רש"י שהם ראויים למאכל אדם כבר בשבת. אלא שראויין להצניען לבשלם אחר השבת לאדם, ולכן מקצה אותם מבהמות, ופליגי בזה ר"י ור"ש.

1. בטעם האיסור כתבו תוס' [בשבת קנו ב] שגם בקורת הבית יש איסור מוקצה מחמת חסרון כיס. וכשנשברה ביום טוב, רבי יהודה אוסר,

בדעתו לאפשרות שהוא יעשה שימוש של הסקה בקורה הזו, ולכן, לפי רבי שמעון, לא חל עליה שם מוקצה(2).

וכיון שביום טוב מצינו שסתם התנא במשנה

ש"אית לן מוקצה", דהיינו, שיש דין מוקצה מדעתו של האדם אפילו בדבר הראוי לשימוש, הוא הדין שיש מוקצה מדעתו של האדם בדבר הראוי לאכילה כמו תרנגולת ביום טוב, כשמקצה אותה מדעתו לגדל ביצים, ולא לאכילה.

משום מיגו דאיתקצאי, ורבי שמעון מתיר, כי הוא יושב ומצפה שתשבר, או מפני שהיא קורה רעועה [כדברי תוס' כאן] או מפני שמדובר בקורה חדשה שרגילה לפקוע. [כביאור הרשב"א לקמן לא א] אך בקורה בריאה אפילו רבי שמעון מודה שאסור [שטמ"ק כאן] ועיין מג"א [תקא א] ובהערות על תוס'.

והרמב"ם [יו"ט ב יב] כתב שהיא נולד, [וכ"כ הרא"ה לקמן לא א ובפסקי ריא"ז שם], וביאר המגן אברהם [שם] שאפילו אם היתה רעועה, נחשבת כנולד כשנשברה, כי מעיקרא כלי והשתא שבר כלי, ובנולד כזה מתיר רבי שמעון, ובהכרח שמשנה זו כרבי יהודה.

ולדבריהם צריך לבאר כי רב נחמן פשיטא ליה שנולד אינו חמור ממוקצה, שהרי לא הוכיח מ"סתם מתניתין" כרבי יהודה, אלא לענין נולד, ולא לענין מוקצה. ויש ליישב בכך תמיהת הלחם משנה על לשון הרמב"ם [יו"ט א יח] שכתב שכשם שהמוקצה אסור ביום טוב כך הנולד, ותמוה שהרי כל שכן הוא, שהרי יש מאן דאמר דלית ליה מוקצה ואית ליה נולד, אך הרמב"ם פסק כרב נחמן ולכן משהו בין מוקצה לנולד לגמרי.

ובמשנה ברורה [שם סק"ב] משמע שהאיסור משום סותר, שכתב בטעם הראשון, "שהיא תקועה בבנין ונאסרה".

2. בעל המאור כתב שאפשר לדחות ראיית הגמרא, ולומר שמשנה זו גם אליבא דרבי שמעון, ומדובר בעצי ארו ואשוח, וקורות

המוכנות לבנין אסורות מחמת חסרון כיס, והטעם שאסור לבקע עצים מקורת הבית שנשברה, כיון שאינו יושב ומצפה שתשבר קורת ביתו. ולא ניחא ליה מה שכתבו תוס' שאם נשברה ביו"ט בהכרח שהיתה רעועה מאתמול וישב וצפה מאימתי תשבר.

והראב"ד בהשגותיו עליו טרח להוכיח שלא מדובר בעצי ארו ואשוח, שאם כן היה צריך לומר בקורת הבית שנשברה, "ואפילו נשברה ביום טוב". וראוי להתבונן מה הרויח הראב"ד בכך שאינה מוקצה מחמת חסרון כיס, והרי אף אם היא מוקצה מחמת נולד, אין בכך תשובה לטענת הבעה"מ שבאינו יושב ומצפה רבי שמעון מודה שאסור, ואין ראייה ממשנה זו כרבי יהודה.

ובמשנת יו"ט ביאר כוונתו לפי יסוד החזו"א [מ"ג כ"א] שאין רבי שמעון מודה לאסור באינו יושב ומצפה, אלא בדבר שלא היה מוכן בין השמשות. אך כלי שעמד לשימוש בין השמשות ונשבר בשבת ומעתה עומד לשימוש אחר, אינו נאסר כנולד לרבי שמעון, ואף שלא ציפה שישבר ויעמוד לשימוש החדש. [ועיין מג"א, שם, שנקט כי ר"ש מתיר, רק משום שסתם כלים עומדים להשבר].

ולזה כיוון הראב"ד, שאין האיסור משום חסרון כיס אלא משום נולד, ומה שנחשבים לנולד הוא מפני שהיו מוכנים לתשיש אחר בבין השמעות, ולא להסקה שהתחדשה בהן אחר שנשברו. ולכן מתיר רבי שמעון אפילו שהקורה נולד ואינו יושב ומצפה, כי היה לה שימוש בין השמשות.

ולכן מוקיבם לה רב נחמן לדברי בית הלל כרבי יהודה שאוסרים ביצה שנולדה ביום טוב משום מוקצה.

ומעמיד רב נחמן את משנתנו בתרנגולת שהיא מוקצית מחמת שהיא עומדת לגדל ביצים, וגם הביצה שנולדה מהתרנגולת המוקצית אסורה באיסור מוקצה, כמו התרנגולת שהטילה אותה.

כי לדעת רב נחמן ביום טוב הלכה כרבי יהודה במוקצה שכזה!

[וגם רבי שמעון מודה בעיקר דין מוקצה ביום טוב, אלא נחלק במוקצה שכזה, שמקצה אדם מדעתו הקצאה שאינה מוחלטת].

והוינן בה: מכדי, הרי מאן סתמיה למתניתין, מי הוא התנא שסתם את המשניות, וכשנראו בעיניו דברי אחד התנאים, לא הזכיר שמו עליהן, כדי שיראה

כאילו רבים אמרו כך, ויפסקו כמותו, רבי הוא, שהוא התנא שסידר את כל המשניות! אם כן, יש לעיין בטעמו של רבי, מדוע הוא חילק בדיני מוקצה בין שבת ויום טוב, על אף שאיסור מוקצה בעיקרו נוהג בשניהם:

מאי שנא בשבת דסתם לן רבי כרבי שמעון, ומאי שנא ביום טוב דסתם לן רבי כרבי יהודה?

אמרי לתרין: שבת דחמירא, שעונשה הוא סקילה, **ולא אתי לזלזולי בה,** שלא יבואו להקל בה קולות נוספות אם יקלו בה בהלכות מוקצה [בכך שנפסוק בה כרבי שמעון], **לכן סתם לן רבי כרבי שמעון, דמיקל.**

אבל **יום טוב דקיל,** שהוא רק איסור עשה ולא או⁽³⁾, **ואתי לזלזולי בה,** שיבואו להקל בו קולות נוספות אם נקל בו בהלכות מוקצה [כשנפסוק כרבי שמעון], **לכן סתם לן רבי**

3. כך פירשו תוס' בסוטה [ז א], ובמשנה למלך [יו"ט א ז] עיין בדבריו.

ורבינו חננאל כתב שיום טוב הוא קל בעיני בני אדם, שרואים שאופים ומבשלים בו לצורך אוכל נפש, ולכן החמירו בו שלא יבואו לזלזל בו ולעשות בו שאר מלאכות. אך שבת חמורה היא בעיניהם, ואפילו שהם רואים שמותר לחתוך בה דלועין ונבילות, לא יבואו לעשות בה שאר מלאכות. ולא היו צריכין להחמיר בה. וכן ביאר במשנה ברורה [תצה טו].

ובמרכבת המשנה שינה מעט, וכתב שיבואו לזלזל ביו"ט ולא יכין כל צרכו מערב יו"ט, ולפעמים לא ימצא כל צרכו ביו"ט וימעט בכבוד היום, ולכן גזרו על מוקצה דהכנה. ובראש יוסף [מגילה ז א] דן אם יום כפור

דינו כשבת או כיו"ט לענין מוקצה. וספיקו, שהרי שבת חמורה שיש בה סקילה, ואילו יום כפור ענשו רק בכרת, וספק זה אליבא דתוס' בסוטה, אך לפי רבינו חננאל שיום טוב קל שעושין בו צרכי נפש, יום כפור כשבת שלא הותר בו צרכי אוכל נפש.

וברמב"ן במלחמות ה' בסוגיין מבואר להדיא שהחילוק במוקצה הוא רק בין שבת ליו"ט, אך קדושות שבת ויוה"כ שוות הנה.

ועיין באור שמה [שביתת עשור א ב] שכתב שמהרמב"ם משמע להדיא שאיסור מוקצה ביום הכיפורים שוה לאיסורו בשבת. ולענין יו"ט שחל בשבת כתב האו"ש [פ"ב מיו"ט] דלא פלוג ומוקצה אסור.

ב. בבית יעקב [על כתובות ז א] תמה, הרי

כרבי יהודה, דמחמיר⁽⁴⁾.

ועתה דנה הגמרא במה שהעמיד רב נחמן את משנתנו בביצה שנולדה לתרנגולת מוקצית, שיועדה התרנגולת לגדל ביצים, והביצה מוקצית מכח הקצאת אמה התרנגולת.

ומקשה הגמרא: **במאי אוקימתא**, במה העמיד רב נחמן למשנתנו — **בתרנגולת העומרת לגדל ביצים, ומשום מוקצה**.

אי הכי, אדמפלגי, עד שנחלקו בית שמאי

ובית הלל **בביצה** — לפלגו בתרנגולת עצמה, אם היא מותרת באכילה כשהוקצתה לגידול ביצים.

ומשנינן: זה שהעמדנו את המחלוקת בביצה, הוא כדי להודיעך **כהן דבית שמאי**, דאפילו ב"נולד" שרי, התירו בית שמאי על אף שהיה צד לאוסרו יותר מאשר מוקצה, לפי שלא היה ידוע כלל, וכפי שנתבאר בעמוד הקודם]. ואם היו חולקים רק בתרנגולת שהיא מוקצה, לא היינו יודעים שדעת בית שמאי להתיר גם ביצה שנולדה ביום טוב על אף שהיא "נולד".

רע"א וצל"ח שתמהו מאי פרכינן ולפלגי בתרנגולת, הא יש בה איסור].

והרשב"א תירץ קושייתו, שאין היו"ט חמור יותר, והמיקל במוקצה בשבת מיקל אף ביו"ט, אלא שתקנו להחמיר ביו"ט במוקצה, אף שמן הדין מותר, כדי שלא יזלו בו, ובשבת לא הוצרכו לתקן כי חמורה היא.

והראב"ד בהשגות כתב דבית הלל סברי כרבי שמעון דלית ליה מוקצה כלל, ורבי לא רצה לפרסם הלכה זו לגבי יום טוב, כדי שלא יזלו ביום טוב.

והרמב"ן במלחמות, פירש שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, מה דעת בית שמאי ומה דעת בית הלל, שלרבי יהודה בית שמאי התירו מוקצה ובית הלל אסרו, ולרבי שמעון להיפך. ורבי סתם בשבת כרבי שמעון שבית הלל מתירין, וביום טוב סתם כרבי יהודה שבית הלל הם האוסרים. אך בית שמאי ובית הלל עצמן אמרו דבריהם ביום טוב ובשבת באופן שוה.

וברא"ש בסוף המסכת, הביא שבה"ג סובר שהלכה כרבי שמעון אף ביום טוב, ורק בנולד אסר ביום טוב כרבי יהודה, וכן דעת רבינו תם. אך הרמב"ם פוסק ביו"ט כרבי יהודה. ומסקנת

כל איסור מוקצה הוא גזירה אטו הוצאה, וביו"ט הלא מותר להוציא לרשות הרבים בשביל צורך קצת, ואם כן היכי גזרינן מוקצה ביום טוב. ותירץ הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שגזרו אטו הוצאה שלא לצורך כלל, ודוגמא לכך, שהרי אסור לטלטל מוקצה ביו"ט להצניעו שלא יגנב, [ואפילו לצורך אוכל נפש אסור לטלטלו לדעת הריטב"א בעירובין לב א] ואף שמותר להוציא ממונו לרשות הרבים כדי שלא יגנב. [ועיין עוד בדף יב. הערה 5, ובהערה 11 על תוס' בדף ח א].

4. בעל המאור תמה, מי איכא מידי דבשבת מותר וביום טוב אסור? ולכן יסד כלל גדול, שהמוקצה האסור ביום טוב כרבי יהודה, הוא הבא על ידי מלאכה שאסורה בשבת ומותרת ביום טוב, כביקוע עצים והיסק, ובשבת אין צריך לאסרו משום מוקצה, דמלאכה הוא.

ואיזהו מוקצה של שבת, שהותר בין בשבת ובין ביום טוב כרבי שמעון, זהו כל מוקצה בדבר שהנאתו בלא מלאכה האסורה בשבת, ואין בו שום איסור, אלא מוקצה בלבד. [וביצה בכלל מוקצה ביו"ט שדרך לאוכלה דרך בישול. ועיין

ופרכינן: מדוע יש להעדיף להעמיד את דין המשנה בביצה כדי להשמיע שבית שמאי מתירים אפילו בנולד.

ולפלוגי הרי יש להעמיד את מחלוקתם תרנגולת, כדי להודיעך כהן הבית הלל, דאפילו במוקצה גרידא שאינו "נולד" אפרי!?

וכי תימא כח דהתירא עדיף להשמיענו, היות ומי שמתיר הרי הוא "סומך על שמועתו, ואינו ירא להתיר" [לשון רש"י, והיינו, שהוא בטוח בהיתרון], ואילו המחמיר יכול להחמיר גם כשהוא אינו בטוח לגמרי בדבריו⁽⁵⁾ ולכן העדיף התנא להשמיע את מחלוקתן בביצה, להשמיענו שבית שמאי מתירים אפילו נולד.

ונפלוג בתרוייהו, ונימא:

תרנגולת העומדת לגדל ביצים, היא, התרנגולת, וביצתה —

בית שמאי אומרים: תאכל, התרנגולת וביצתה, ובית הלל אומרים: לא תאכל, לא היא ולא ביצתה. ולא מתרצינן, וקשה לרב נחמן!

ומכיון שנשארנו בקושיה על הסברו של רב נחמן, מביאה הגמרא הסבר אחר: הדעה השניה:

אלא, אמר רבה: לעולם, משנתנו עוסקת בתרנגולת העומדת לאכילה, שהיא עצמה אינה מוקצה, וביום טוב שחל להיות אחר השבת, עסקינן.

ומשום האיסור של חסרון "הכנה" מיום חול, אמרו בית הלל שאין לאכול את הביצה, שהוא איסור תורה. ולא משום איסור מוקצה, שהוא איסור מדרבנן.

וקסבר רבה: כל ביצה דמתילדא האידנא, כל ביצה שנולדה עתה ביום טוב שחל ביום ראשון — מאתמול, בשבת, גמרה לה, נגמרה הביצה ונהייתה אז מוכנה במעי התרנגולת.

ולדעת רבה, כל דבר שלא הוכן לשבת או ליום טוב מיום חול, אלא הוכן בשבת שלפני יום טוב, או שהוכן ביום טוב שלפני השבת, אסור באכילה, היות ואמרה תורה שכל מאכלי השבת ויום טוב צריכים להיות מוכנים ומזומנים מבעוד יום, בימות החול

לחומרא, והוכיח מכח קושייתו, דלא כהפרי חדש שנקט שרק לגבי ספק במציאות שאין מקילין בדרבנן בדבר שיש לו מתירין. שהרי מכאן מוכח שאף בספק בדיני מוקצה הולכין לחומרא.

ובצל"ח כתב ליישב על פי תוס' ישנים [להלן ג ב] שמוקצה ספיקו לחומרא, כי הוא חמור כעין דאורייתא.

וכתב הצל"ח שאפשר לתת טעם נוסף למה כח דהיתרא עדיף, שהרי המתיר הועיל לנו שלא

הרא"ש אינה ברורה, ובקרבן נתנאל כתב שאוחז קולת שניהם, ומשוה שבת ליו"ט, ומוקצה לנולד, וכולן מותרין. עיי"ש.

5. הקשה הגרעק"א והרי בסוגיין מדובר לענין מוקצה שהוא איסור דרבנן, ואם כן בספיקו הולכים להקל כי ספק דרבנן לקולא, ואדרבא על האוסר להביא ראיה לדבריו.

ותירץ כי כיון שלמסקנא [להלן ד א] מוקצה נחשב דבר שיש לו מתירין, הולכין בספיקו

דוקא (6).

”והיה ביום השישי — והכינו את אשר יביא?”

ורבה לטעמיה, שיש איסור באכילת דבר שהוא ”מחוסר הכנה” בימות החול, ואפילו בדבר שהכנתו היא בידי שמים.

אם ללמד שיאפו ויבשלו ביום השישי לצורך סעודות השבת, הרי דבר זה מפסוק אחר למדנו.

דאמר רבה: מאי האי דכתיב [שמות טז ה]

אסורה וכדלהלן. וכך משמע גם בתוס'. והר”ן הבין שכוונת רש”י כדברי הרשב”א שאין חסרון ההכנה אוסר משום מוקצה, אלא אמרינן דרבה לטעמיה דמוכיח שאם מוקצה דאורייתא, ואיסורו מותר על ידי הכנה, וכיון שהכנה כל כך חשובה, העדיף רבה לומר שהפסוק והכינו מלמד להכנה בידי שמים, כגון ביצה, ולא על הכנה בידיים בלבד.

ולכן אמרינן דמתאמול גמרה לה, כי אם נגמרה בשבת או ביום טוב, לא נאסרת, דשבת מכינה לעצמה ויום טוב מכין לעצמו. ואף אם התחילה בשבת או יום טוב שקודם לו, לא חשיבא הכנה אלא כגמר הביצה, שאז מתחדשת בה בריה חדשה.

ועדיין צריך לבאר לדעת רש”י, למה בביצה שנולדה ביו”ט בעלמא, אמרינן בסמוך שנאסרת רק משום גזירה אטו יום טוב אחר השבת, והרי כל ביצה הנולדת בשבת ויום טוב תאסר משום שהלידה מכינתה בו ביום, ואף זה כלול בקושיית הרשב”א דלעיל.

וצריך לומר, שאין הלידה מחדשת דבר חדש בעולם, והכל תלוי בגמר יצירת הביצה, ואחר שנגמרה הביצה מאתמול ונחשבה כאוכל, שוב אין בה עוד שלבי הכנה, וכל איסורה רק משום גזירה אטו יו”ט שאחר שבת, וכן כתב באפיקי ים [ב’ י”ז, והוא בכלל דברי שטמ”ק].

ונפקא מינה למה שכתב הראב”ד בהשגות על בעה”מ, שביצה שנולדת היום נגמרה מאתמול, היינו רק כשנולדה בהשכמה, ולפי זה ביצה שנולדה באמצע היום, תהיה אסורה בשבת,

נצטרך להחמיר מספק, ואילו האוסר לא הועיל לנו מאומה, כי בלעדי גם היינו מחמירים, וגם טעם זה שייך רק בספק דאורייתא שהוא לחומרא.

6. רש”י ביאר שדרשינן מ”והכינו” שכל סעודות שבת ויום טוב צריכות להיות מוכנות ומזומנות מבעוד יום, והיינו דאמרינן רבה לטעמיה, שמכאן למד רבה [בפסחים מז ב] דמוקצה דאורייתא. וביאר הפני יהושע שהתחדש בפסוק זה שלא רק על ידי הקצאה נאסרים חפצים בשבת, אלא גם מפני חוסר הכנה, ולכן אף שהתנגולת עומדת לאכילה, והביצה אוכלא דאפרת, נאסרה משום שלא הוכנה. ובאפיקי ים [ח”ב י”ז] הסיק מכך שלשיטת רש”י מוקצה דאורייתא, ולכן פירש [לקמן כו ב] דגרוגרות וציימוקין אסירי, מחוסר הכנה. ומאן דאית ליה מוקצה הכנה בעי.

והקשה הרשב”א על רש”י, דאם חסרון הכנה נחשב כמוקצה ואוסר, למה הוצרך רבה לומר שהביצה נגמרה מאתמול והוכנה בשבת, והרי אפילו אם נגמרה היום אסורה, כי לא הוכנה מיום חול. [ותירץ בשטמ”ק שבא לומר שלא נגמרה לפני יומיים, והכין יום חול ליום טוב. ובאמת אם נגמרה בו, תאסר, כי לא הוכנה].

ולפיכך למד הרשב”א שההכנה בשבת וביום טוב אוסרת את הביצה, ולא משום מוקצה, אלא משום הזלוול בשבת שהכינה ליום טוב. ולכן דוקא ביצה שנגמרה אתמול דהיינו בשבת,

שהרי אמר הכתוב [בפסוק כג]: "שבת קדש לה' מחר. את אשר תאפו – תאפו [היום, ביום השישי, ולא מחר בשבת]. ואת אשר תבשלו – בשלו [היום ביום השישי]".

אלא, בא הכתוב "והכינו", ללמדך אפילו על הכנה הנעשית בידי שמים, שאין היא מותרת אלא רק אם היתה מוכנה כבר בימות החול לצורך השבת, כי החשיבה התורה את סעודת השבת, והצריכה לה הכנה והזמנה מימות החול.

ולכן רק יום חול מכין לשבת, ורק יום חול מכין ליום טוב.

ואין יום טוב מכין לשבת, ואין שבת מכינה ליום טוב. ולפיכך כל מאכל בשבת וביום טוב שלא הוכן ביום חול שקדם לו, הרי הוא מוקצה, אף אם הוכן בשבת שקדמה לו. ולכן נאסרה הביצה שנולדה ביום טוב שאחר השבת (7).

וביום טוב מדאורייתא, כי חסר לה הכנת הגמר מאתמול. ואין צריך לאסרה משום גזירה אטו יום טוב שחל אחר שבת. [ועיין בהערה הסמוכה ביאור דעת רשב"א ותוס' בזה. ולקמן דף ד. בהערה על תוס'].

ולענין בישול ואפיה שמותרין ביום טוב, ואפילו מיום טוב לשבת אין האיסור משום חסרון הכנה, שלא נאמרה ההכנה אלא על הכנה דממילא ולא על הכנה בידים, שמאחר שהוכן האוכל בידי שמים, מותרת האפיה והבישול ביום טוב. ולכן כתבו תוס' דאין איסור הכנה בדבר שהיה ראוי קודם לכן, ומחוסר רק תיקון. והרמב"ן והר"ן בפסחים [מו ב] כתבו שכל ההכנות מותרות ביום טוב לעצמו, וכן כתב בעל המאור בסוגיין.

אך ברש"י משמע שאין יו"ט מכין לעצמו, וכמו שדייק הרשב"א [בהערה הבאה] וכן כתב המאירי, ומחלוקתם בזה, היא כתוצאה ממחלוקתם בטעם איסור הכנה, שלרש"י שהכנה נחוצה כדי שלא יהא מוקצה, צריך לעשותה מבעוד יום ואין היום מכין לעצמו, אלא דסבירא ליה שאפיה והכנה אינן חשובות הכנה, וכמו שפירשו תוס'.

אמנם רבינו ירוחם [ט"ו ה' כ"ב] הולך בשיטת רש"י, דחסרון הכנה אוסר את האוכל ואפילו הכי נקט [בנתיב ד' ח"ג] דהאיסור לבשל

ביו"ט לשבת הוא משום הכנה, וכן נקט הר"ן [בפסחים מ"ז], ובהכרח צריך לומר דהכנה בידים אסורה, משום הכנה מיום טוב לשבת, וכדרך הרשב"א שאינו משום מוקצה אלא שהוא זלזול ביום המכין ובזה רק הכנה לעצמו מותרת בשבת וביום טוב, אך הכנה בידי שמים אסורה משום מוקצה או משום חסרון הכנה, ועיין עוד בהערות על תוס'.

ב. במה שכתב רש"י "רבה לטעמיה דמוקצה דאורייתא כדיליף בפסחים". תמהו כל הראשונים שהרי למסקנת הגמרא שם חזר בו רבה מדין זה. וכתב בשטמ"ק [לעיל בעמוד א] שרק לגבי עצים ומידי דלאו בר אכילה, חזר בו, אך מוקצה לאכילה, אסור מן התורה לפי רבה וביאר באפיקי ים [יז] שבהוה אמינא אסר את מעשה ההכנה, ולכן אסר להשתמש במוקצה. אך ביצה היתה מותרת שאין בה מעשה הכנה, אלא הכנה ממילא. ולמסקנא שם סבר רבה, שאין מעשה ההכנה אסור, אלא שנאסר לאכול מה שלא הוכן מבעוד יום, ואף ביצה אסורה, עי"ש. ובשאגת אריה [שו"ת החדשות ו] כתב שבהוה אמינא היה גם לוקה משום לא תעשה כל מלאכה. ולמסקנא נשאר רק איסור עשה וגם הוא מבואר כנ"ל.

7. רש"י פירש דסעודת שבת אחשבה רחמנא

אמר ליה אביו לרבה: אלא מעתה — לדעתך שהאיסור משום שהכנת הביצה נגמרה אתמול בשבת — יום טוב בעלמא, שחל באחד מימות השבוע שאינם סמוכים לשבת, ונולדה בו ביצה, תשתרי, תותר אכילת

הביצה, שהרי נגמרה הכנתה מאתמול ביום חול! (8)?

אמר ליה רבה: אכן מדאורייתא היא מותרת, אלא אסרוה חכמים, גזרה משום יום טוב

ובעיא הזמנה מבעוד יום ובחול, אבל סעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה, הלכך לא נאסרת ביצה שנולדה ביום ראשון ואפילו שנגמרה בידי שמים בשבת, שהרי לא הצריכה הזמנה, כיון דלא שייך בה מוקצה.

והרשב"א תמה כדלעיל שהרי שבת ויום טוב מכינים לעצמן, ואף הביצה לא אסורה אלא משום גזירה, ולכן ביאר, שאין צריכין הזמנה מחול, אלא חשיבותן מחייבת הזמנה, ואין ראוי שיום קודש אחד יזמין לחברו, אך כל יום לעצמו יכול להכין, ואילו יום חול שאינו חשוב, ואינו צריך הזמנה, אין ההכנה בשבת שקדמה לו נחשבת כהזמנה ליום חול, ולכן אין בה איסור.

ויש לעיין בכוונת הרשב"א, אם התורה אסרה את הביצה באכילה, כדי שעל ידי זה לא תהא בה הכנה בשבת שבערב יום טוב, והאיסור הוא בזולזול שבהכנה, או דכיון שהוכנה ממילא, לא שייך שיהא איסור בהכנה, אלא שאסרה תורה לאכול ביצה שהוכנה ביום קדוש. ולכאורה נחלקו בכך הראשונים:

תוס' [לקמן ד א] כתבו שביצה שנולדה בשבת אסורה ביו"ט, כי גם לידה נחשבת הכנה. וכתב במגן אברהם [תקיג ח] בשם היש"ש שאסורה מן התורה, וכן נקט בקרבן נתנאל בדעת הרא"ש.

אבל הרמב"ן במלחמות והר"ן כתבו שלידה נחשבת הכנה רק מדרבנן, אך מדאורייתא אין הכנה אלא בגמר הביצה, כי גמר אינו ראוי ליומו אלא למחר, ואין יום מכין לחבירו, אך כשהלידה בשבת היא ראויה ליומה, ונמצא שהשבת הכינה לעצמה, והביצה מותרת מן

התורה למחר.

וביאר המחלוקת היא כדלעיל, שדעת הרמב"ן והר"ן שכיון שהאיסור הוא בהכנה, דהיינו שיום המכין מזולזל, נמצא שאם מותרת הביצה בו ביום, לא שייך שיקרא כלל שזולזל בהכנה, וכמו שכתב גם הרשב"א שהרי זה כמבשל ביום טוב והותר, שלא שייך לקרותו הכנה כשלעצמו הוא מכין. אך תוס' והרא"ש למדו שאין האיסור על ההכנה שנעשית ממילא, אלא שאסרה תורה לאכול את המוכן ביום טוב, ולכן אף שהכין גם לעצמו, ומותר בו ביום, למחר נאסר משום הכנה.

ב. בשדי חמד [יו"ט ב ו] הביא קושית בעל חשק שלמה, על מה שכתב רש"י שרק לסעודה חשובה בעיני הכנה. שהרי כתב הגרעק"א [בתשובה א] שלנשים מותר לצום ביו"ט שאינן חייבות במצות עשה שהזמן גרמא. ולדבריו לא תהיה הכנה לסעודת נשים, ואף לאנשים יהיה מותר לטלטל הביצה שהרי היא ראויה לסעודת נשים. והוכיח השדי חמד מקושיא זו כדעת רבינו תם שנשים יש להן מצוה קיומית אף בעשה שהזמן גרמא.

אך במנחת שלמה [ח"ב נח ג] כתב ליישב הקושיא, שהביאר באיסור הכנה, הוא, שכיון שיש להכנה חשיבות לענין יום טוב, נאסרה ההשתמשות בכל דבר שאינו מוכן ונחשב בשעת האכילה וההשתמשות כאילו עכשיו מכינו, ואסור כעין מלאכה, ולפיכך אין חילוק בין אנשים לנשים.

8. לכאורה תמוה מנין לו שביצה הנולדת ביום

שחל אחר השבת.

משום החשש שיבואו לעבור על איסור חסרון הכנה, בביצה שהוכנה ביום טוב שחל בערב שבת?

והא תניא: השוחט את התרנגולת ביום טוב ומצא בה ביצים גמורות — הרי הן מותרות לאכלן ביום טוב, ומשמע שמדובר אפילו ביום טוב אחר השבת, ואפילו אם הביצים נגמרו בשבת אינן אסורות משום חסרון הכנה, כי כל עוד הן במעי אמן הן חלק מגופה, והתרנגולת עצמה הרי היתה "מוכנה" מאתמול מבעוד יום, [וחסרון מעשה השחיטה אינו נחשב חסרון בהכנתה].

ואם איתא, שגזרו על ביצה שנולדה ביום טוב שחל אחר יום חול, משום החשש שיבואו להתיר ביצה שנולדה ביום טוב שחל אחר השבת, לייגזר נמי על ביצים שנמצאו במעי תרנגולת, שהם מותרים מעיקר הדין, אפילו כששחטוה ביום טוב שחל אחר השבת, כיון שכל עוד לא נולדו הם כאחד

אמר ליה אביי לרבה: אם כן, שבת דעלמא שלא חל יום טוב לפניה, ונולדה בה ביצה — תשתרי הביצה לאכלה חיה ללא בישול, שהרי נגמרה הכנתה מיום שישי!

— שהרי לדבריך האיסור הוא רק משום הכנה, ואין הביצה מוקצת בגלל שנולדה לתרנגולת [שהיא מוקצת בשבת] כי איסור השחיטה מתייחס רק לתרנגולת, ואינו נחוץ כהכנה לביצה היוצאת ממנה, ואין צורך לעבור על איסור שחיטה כדי להתיר את הביצה! (9)

אמר ליה רבה: אסרו חכמים גם אכילת ביצה שנולדה בשבת דעלמא, גזרה משום שבת אחר יום טוב.

ופריך ליה אביי: ומי גזרינן וכי גזרו על ביצה שהוכנה ביום חול ונולדה בשבת,

האיסור החפץ מותר, ולכן גם היוצא ממנו מותר. כשם שהתרנגולת אסורה לאכילה בשבת, כי היא מחוסרת שחיטה, ובכל זאת ביצתה מותרת לולי הגזירה. והר"ן חילק, והתיר רק את הביצה והחלב שסר מהם האיסור ביציאתן. אך התרנגולת והבהמה אסורין משום מיגו דאיתקצאי.

ורבינו תם בספר הישר מעמיד קושיית הגמרא באופן שיש לו חולה בתוך ביתו, שאף התרנגולת מותרת לשחטה לאכילה, ותמה עליו בן הרמב"ן אם כן אולי באופן כזה הביצה באמת מותרת, ומאי מקשינן.

ובעל המאור כתב שרק ביצים שעומדים לאפרוחים נאסרים, אך תרנגולת שעומדת לגדל ביצים לאכילה, אין ביציה מוקצין, והם כחלב

טוב דעלמא אסורה, והרי רבה אמר להדיא שביום טוב שחל להיות אחר השבת עסקינן. ומה מקשה לו אביי. וביאר הרשב"א שאביי שמע מרבה רבו, שבאמת הביצה אסורה בכל יום טוב, אלא שטעם האיסור ביום טוב שחל אחר שבת הוא משום הכנה, ולכן שאל למה בשאר יום טוב אסור.

ובשטמ"ק ביאר שהקשה ביום טוב שני של גלויות שתהיה מותרת ממה נפשך דאו שנולדה בחול או שנגמרה בחול ע"ש. ועיין עוד במהר"ם ש"ף ופני יהושע.

9. מכאן מקור יסודו של הרמב"ן [הובא בהערות לעיל ע"א] שאין דין הביצה נגרר אחר האם, שכיון שהאיסור בא מאליו, כשבטל

שלא היתה להם הכנה.

הדעה השלישית:

רב יוסף אמר: לעולם איסור אכילת ביצה שנולדה ביום טוב הוא בתרנגולת העומדת לאכילה, ואין הביצה אסורה לא משום מוקצה, ולא משום נולד, ולא משום חסרון הכנה ביום חול.

אלא, האיסור הוא מחמת גזרה, **משום "פירות הנושרין"**. שהפירות הנושרים מן האילן בשבת⁽¹¹⁾ וביום טוב אסורים הם באכילה, ומהטעם שיתבאר. וגזרו חכמים גם

מאבריה⁽¹⁰⁾, אבל אם גוזרים משום חשש שיאכלו ביצה אחרת שאסורה, אף כאן נגזור **משום הנך ביצים דמתילדן ביומיהן**, שנולדות היום, שהן אסורות בגלל חסרון הכנה.

אמר ליה רבה: ביצים נגמרות במעי אמן — מילתא דלא שכיחא היא, ובמילתא דלא שכיחא — לא גזרו בה רבנן.

אבל יום טוב לאחר שבת או שבת לאחר יום טוב, הם זמנים מצויים, ולכן גזרו על ביצה שנולדה ביום טוב או שבת שחלו אחר יום חול, משום ביצה שנולדה ביום טוב או שבת

11. רש"י פירש משום פירות הנושרים בשבת. ובפני יהושע כתב בשם מגיני שלמה שכוונת רש"י שמן התורה מותר לתלוש פירות ביו"ט, ורק חכמים גזרו לאסור כיוון שהיה אפשר לתלשם מאתמול, ומשום שבת שאסור בה שמא יעלה ויתלוש, ואין זה גזירה לגזירה כיוון ששבת ויו"ט גזירה אחת הן, כמבואר בתוס' [להלן יח, ובשבת קד א]. וכעין זה כתב בראש יוסף. ובפרי חדש [תצה] הוכיח שדעת רש"י כר"ג מקינן בתוס' בסמוך שקצירה אסורה מדאורייתא, שאם לא כן הרי זו גזירה לגזירה, [וראה רשב"א שבת צה א, מובא להלן ג א הערה 13 לתוס'. ובעצם האיסור לעשות ביו"ט מלאכה שהיה אפשר לעשותה מערב יו"ט נחלקו הראשונים אם הוא מה"ת או מדרבנן, ראה רא"ש ויש"ש ריש פ"ג, ותוס' במגילה ז ב ובשבת קכד א].

אולם החתם סופר הוכיח שאין איסור בדבר שיכל לעשותו מערב יו"ט, אלא אם אין הרגילות לעשותו ביו"ט, אבל הכנת מאכלים שאדם מעדיף להכניס בו ביום הותרה לגמרי, ואף שאפשר לעשותה מאתמול מותר לעשותה

העז שנחלב לתוך אוכל שדעתו עליהן. והרשב"א והראב"ד כתבו שקושיית הגמרא רק לרבי שמעון דלית ליה מוקצה, וכוונתם, דאף שבעלי חיים מוקצין גם לרבי שמעון, כיון שהאם עצמה מותרת לרבי שמעון אחר שנשחטה וירד ממנה האיסור, לכן גם הביצה מותרת כדין האם. ועיין עוד לעיל, ובחזון איש [מט א] שתמצת השיטות.

10. כך ביארו בעל המאור והר"ן, מפני שהוקשה להם קושיית תוס' [בד"ה מלתא], שהרי מדובר ביום טוב שחל אחר שבת, ויש להסתפק אם הביצים הגמורות נגמרו היום ומותרות, או שנגמרו כבר אתמול, בשבת, ואסורות, ויש לאסורן מספק דאורייתא, ואף אם לא גזרינן יאסרו. ולכן כתבו שהביצים נחשבות כאחד מאיברי התרנגולת ואינם נאסרות משום הכנה. אך תוס' למדו שאין הגמר נחשב הכנה, אלא אם נולדה הביצה לבסוף, כי בלא לידה חסר בטעמה או בשלימותה. עיין בדבריהם, ובהערות שם יבואו שיטות שאר הראשונים בזה.

וכיון שהיא, גופה, גזירת פירות הנושרים בעצמה, היא גזרה של חכמים, ואינה מעיקר הדין – וכי **אנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה**, שנגזור על הביצים שנולדו ביום טוב מחמת גזירת פירות הנושרים!?

אמר ליה רב יוסף לאביי: **כולה, חדא גזרה היא** (2) והיינו, שלא תיקנו חכמים תחילה את תקנת פירות הנושרים, ואחר כך תיקנו שגם ביצה שנולדה ביום טוב תאסר, כדי

על ביצה שנולדה ביום טוב, כי גם היא דומה לפירות הנושרים, ואסורה כמותם.

והבין אביי שרב יוסף אמר שגזרו על ביצה, שמא יבא לאכול מפירות הנושרים. ולכן **אמר ליה אביי: והרי פירות הנושרין ביום טוב – טעמא מאי הם אסורים באכילה?**

הלא מן הטעם של גזרה, **שמא יעלה ויתלוש** פירות מחוברים ויעבור על איסור קצירה מן התורה (1).

תוד"ה דתנן] שאסור להאכיל בהמה בדלועין שהיו מחוברין בערב יו"ט, משום האי גזירה. ומשמע שנאסר גם להשתמש בהן, ולא רק לאכלן.

וצריך לחלק בין תשמישין שמכלים את החפץ, שנחשבים כאכילה [כמבואר בהקדמה בהערות 3-4] שנאסרו בכלל הגזירה שמא יעלה ויתלוש, לבין שאר התשמישים שלא גזרו בהם. אך מהרמב"ן [שבת קכב א] משמע שכל התשמישין אסורין, שכתב בגדר גזירה זו, "שעשאוים כמעשה שבת של ישראל" ואילו **ברשב"א** [להלן ד ב] מבואר שרק עצים שנשרו אסורין להסקה, מטעם אחר האמור שם. אך פירות שנשרו מותרין להסקה, ומשמע שגזרו רק על אכילתן.

ובהשגות הראב"ד כאן כתב, שגזרו לאסור לטלטל משקין שזבו שמא ישתה מהן, ומשמע שהיא גזירה אף על הטלטול, ולא משום מוקצה, ואסורה אף לרבי שמעון.

2. בתוס' מבואר שלפי רבי יהודה פירות הנושרין אסורים משום מוקצה, ואין צורך להוסיף את הגזירה שמא יעלה ויתלוש, **וביאר הגרעק"א** שאין כוונתם שטעם הגזירה "שמא יעלה ויתלוש" נאמר כדי לאסור אף לפי רבי שמעון. אלא אדרבא, בא לאפוקי מדרבי יהודה,

בשבת. ולכן ביאר **שרש"י** נקט "בשבת", כי מקור האיסור הוא במשנה המדברת לענין שבת [בפסחים נו א], אך באמת גם פירות הנושרין ביו"ט אסורין.

ובישועות יעקב [תצה] הביא מדברי רש"י בעירובין [לט ב] ובפסחים [נו ב] שקצירה ביו"ט אסורה מה"ת, ולכן כתב שרש"י בא לתרץ קושיית תוס', למה לא אסרו משום מוקצה, ועל כך כתב שמדובר בשבת, ובשבת הלכה כרבי שמעון דלית ליה מוקצה, ועיין עוד ביאור לקמן [ג א הערה 2].

1. עיין בתוס' לעיל [ב א ד"ה ביצה ובהערות 5-6] שנחלקו תוס' במסכתין, עם תוס' בשבת [דף מה ב] אם משום גזירת פירות הנושרין ומשקין שזבו, נאסרו הפירות גם בטלטול או רק באכילה. [והיינו לרבי שמעון שמתיר מוקצה, אך לרבי יהודה אסור אף ביושב ומצפה, ואפילו פירות המוכנים לעורבים, וכדלהלן].

והגרעק"א שם ביאר שהטעם להתיר ביצה בטלטול אף שאכילתה נאסרה משום גזירות אלו, היינו מפני שראויה לכסות כלי או לסמוך כרעי המיטה ויש בה קצת שימוש, ולכאורה תמוה, שהרי"ף **והרא"ש** לקמן [ד ב] כתבו שאסור להסיק בעצים שנשרו מהדקל ביו"ט, גזירה שמא יעלה ויתלוש, וכך משמע גם בתוס' לעיל [ב א

שלא יטעו בתקנת פירות הנושרים. אלא, לכתחילה תיקנו חכמים שכל פרי הנושר, כולל ביצה שאין בה איסור תלישה, אסור לאוכלו ביום טוב.

ותקנה שכזאת היא גזירה אחת, ולא נחשבת גזירה לגזירה, על אף שחלק ממרכיבי הגזירה אינם אלא כדי לחזק את הגזירה.

הדעה הרביעית:

רבי יצחק אומר: חכמים אסרו ביצה שנולדה ביום טוב, **גזרה משום "משקין שזבו"**. שגזרו חכמים [במסכת שבת [קמג ב] שלא

לשתות בשבת משקין שזבו מאליהם מפירות בשבת או ביום טוב שמא יבוא לסוחטן⁽³⁾.

והבין אב"י שכדי שלא יבואו אנשים לדמות משקים שזבו לביצים הנולדות, שגם הן יוצאות ממקום שהיו בלועות בו, ויתירו לשתות משקים שזבו, לכן אסרו חכמים גם את הביצים הנולדות בשבת וביום טוב.

אמר ליה אב"י: הרי משקין שזבו טעמא מאי אסורים? הלא מחמת גזרה שמא יסחוט את הפירות.

וכיון שהיא, גזירת משקין שזבו, **גופה, גזרה,**

כלומר, שלדעת רבי יהודה שהפירות מוקצין, ולא הוצרכו רבנן לגזור עליהן, אם כן ביצה העומדת לאכילה תהיה מותרת, ולא אמרינן דכולה חדא גזירה היא, אלא לפי שמעון שהתיר מוקצה, ולשיטתו הוצרכו לגזור על פירות הנושרין מפני החשש שיעלה ויתלוש, ובחזקת גזירה גזרו גם על ביצה שדומה להן.

ולפי זה לכאורה רב יוסף פוסק כרבי שמעון אף ביו"ט, ודלא כרב נחמן לעיל, ואם כן קשה מאי מקשינן בסמוך מאי טעמא לא אמר רב יצחק כרב יוסף, והרי יש לומר שרב יצחק סובר כבית הלל שפוסקים כרבי יהודה ביום טוב, וכן יש להקשות על הא דאמרינן ד"כולהו כרב נחמן לא אמרי כי קושיין", והלא רב יוסף לא אמר כרב נחמן, כי הוא סובר כרבי שמעון אף ביום טוב.

ולכן כתב הגרעק"א, שגזרו על פירות הנושרין בשבת, שהלכה כרבי שמעון בשבת שמוקצה מותר, ויו"ט בכלל גזירה זו. ולפי זה מובן למה פירש רש"י שגזרו על פירות הנושרין בשבת, שהרי ביו"ט אין צריך לגזור בהן, כיון שהן מוקצה.

ועוד כתב לבאר על פי דבריו [בהערה

הקודמת] שרבי שמעון מפני גזירות אלו לא אסרו טלטול אלא אכילה, ואם כן שפיר מקשינן מאי טעמא לא אמר רב יצחק כרב יוסף, שהרי במשנה נאמר שבית הלל אסרו את הביצה ש"לא תאכל", ומשמע שמוותרת בטלטול, וסברי כרבי שמעון, ואם כן הוצרכו לגזירת פירות הנושרין. אולם הרשב"א הביא בשם רבינו יונה, שלא שיך לגזור לאסור ביצה משום מוקצה, וביאר קושיית הגמרא, שאפילו אם תמצא לומר שפירות הנושרין אין איסורין רק משום מוקצה אלא גם מפני גזירה, עדיין קשה כיצד נגזור לאסור ביצה והרי זו גזירה לגזירה.

3. הקשה הרשב"א איך אסרו ביצה משום משקין שזבו, שאיסורם משום גזירת סחיטה, והרי מותר לסחוט פירות לתוך מאכל, כיון שנעשה המשקה לאוכל, ואין איסור סוחט אלא כשמוציא משקה מאוכל, ואם כן אף ביצה שהיא אוכל, לא שיך לגזור עליה משום סוחט.

ותירץ שכשאדם סוחט לתוך מאכל, מוכיחין מעשיו שרוצה שיהיה המשקה לאוכל. אך בביצה שיוצאת מאליה, גזרו לאוסרה כי היא דומה למשקין שזבו מאליהן.

וכי **אנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?**

אמר ליה רב יצחק: לא גזרו על משקין שזבו, וחזרו וגזרו על ביצה שנולדה, אלא כולה — **היא גזרה היא**. שגזרו על כל משקין שזבו, וכללו בה גם ביצה שנולדה, שגם היא דומה למשקים שזבו.

ועתה מבארת הגמרא מדוע כל אחד מארבעת האמוראים לא קיבל את טעמם של שלשת חבריו.

זה פשוט לנו להבין כי כולחו, רבה ורב יצחק ורב יוסף — **כרב נחמן**, שהעמיד את האיסור משום מוקצה, **לא אמרי** — כי

קושיין שהיו צריכים לחלוק בית שמאי ובית הלל גם בתרנגולת וגם בכיצתה, כדי שנעמוד על מחלוקתם גם במוקצה וגם בנולד. וכן פשוט לנו להבין, מדוע **כרבה** שהעמיד את האיסור מן התורה, ומשום חסרון הכנה מיום חול — **נמי לא אמרי כל** השאר, היות ואיסור חסרון הכנה, לית להו⁽⁴⁾.

אלא, זה קשה לנו:

א. **רב יוסף** שהעמיד את האיסור בגזירה משום פירות הנושרים — **מאי טעמא לא אמר כרבי יצחק**, שהגזירה היא מחמת משקין שזבו⁽⁵⁾? ומשנינו: **אמר לך רב יוסף**:

חלקו על איסור הכנה, והרי אפשר לומר שמודים בזה, אלא שלא גזרו ביום טוב ובשבת דעלמא, אטו יום טוב שאחר השבת, וכתב שצריך לומר דפשיטא לגמרא שמי שסובר שגזרו על ביצה משום פירות הנושרים אף שהיא בלועה, או משום משקין שזבו אף שהיא אוכל, שאלו גזירות רחוקות, כל שכן שצריכים לגזור על יום טוב רגיל אטו יום טוב שאחר השבת. ועיין **שער המלך** [פ"א מיו"ט הי"ט] שחלק על סברא זו.

5. **הראשונים** הקשו למה לא שאלה הגמרא על רבה ורב נחמן למה לא אמרו כרב יצחק ורב יוסף, ורק על סברותיהם דמוקצה והכנה שאלו למה לא אמרו שאר האמוראים כמותם. וכתב **הרשב"א** שהגמרא ביארה רק את הטעם שלא אמרו כרבה ורב נחמן, כי נחלקו עליהם, ולא סברי שמוקצה אסור ביו"ט או שחסרון הכנה אוסר. אבל רבה ורב נחמן אינם חולקים על גזירות פירות הנושרין ומשקין שזבו בשאר פירות, אלא שסברו שאינם שייכות בביצה, וכמו שאמרו רב יצחק ורב יוסף כל אחד לחבירו, שהביצה בלועה או שהיא אוכל.

ובשטמ"ק תמה על דבריו ממה שקשה רבי יוחנן בסמוך מביצה על הסוחט פירות לתוך אוכלין, ומשמע שביצה נחשבת כאוכל, ואפילו הכי גזרו עליה כמשקין שזבו. ועיין בהערה 8.

ובתוס' בשבת [קמ"ג ב] כתבו שגזרו בביצה משום משקין שזבו, יותר משאר פירות שמותרין כשנסחטו לאוכל, כיון שביצה עומדת להסחט מהתרנגולת, ודרך לגומעה חיה, ושאר פירות אין עומדים ליסחט כלל, [ועי"ש בהגהה שרצו תוס' לבאר שדומה למשקין שזבו שאינה צריכה בישול לאכלה]. וביאר **המהרש"א** שם שרבי יוחנן הקשה בסמוך לשיטתו שנחלקו גם בזיתים וענבים שעומדין להסחט.

והבעל המאור לעיל כתב שדרך הנאתה של ביצה הוא על ידי בישול, וכך העמיד גם בסוגיין, ואם כן סתם ביצה היא אוכל, וצריך לבאר כהרשב"א שדומה למשקין כי יוצאת מאליה, ואף שצריכה תיקון של בישול, ועיין בתורת הבית [בית ג' שער ז'] שכתב הרשב"א שרק מקצת בני אדם גומעים ביצה כשהיא חיה.

4. הקשה **הגרעק"א** מנין לנו שכל האמוראים

ואף רבי יוחנן סבר שאיסור אכילת ביצה שנולדה ביום טוב הוא מחמת גזרה משום משקין שזבו. והראיה: דרבי יוחנן רמי הקשה סתירה מדברי רבי יהודה אדברי רבי יהודה, ומשני ומתרץ את הסתירה, כדלהלן. מצד אחד תנן: אין סוחטין את הפירות בשבת להוציא מהן משקין. ואם יצאו המשקין מעצמן — אסורין לשתותן בשבת, גזירה שמא יסחוט בידים.

רבי יהודה אומר: אם היו מיועדים הפירות לאוכלין, לאוכלן כמות שהם, אין חשש שמא יבואו לסוחטם, ולכן המשקה היוצא מהן מאליו בשבת, מותר בשתיה בשבת.

ואם היו הפירות מיועדים לסוחטן לשתית משקין — משקה היוצא מהן מאליו אסור בשתיה בשבת, גזירה שמא יבוא לסוחטם⁽⁸⁾.

אלמא, מכך שאמר רבי יהודה "אם לאוכלין

ביצה היא אוכלא, ופירות הם אוכלא, ולכן הם נכללים בגזירה אחת של פירות הנושרים] ויש לגזור על ביצים משום פירות הנושרים, שיבואו לדמותם לביצים שנולדו⁽⁶⁾.

לאפוקי משקין, דלאו אוכלא הם. ולכן אין הביצים יכולים להכלל בגזירת משקים שזבו. ב. ורבי יצחק שהסביר את האיסור של ביצה משום גזירת משקין שזבו — מאי טעמא לא אמר רב יוסף שהגזירה היא מחמת פירות הנושרין?

ומשנינן: אמר לך רבי יצחק: ביצה היא בלועה בתרנגולת והיא "זבה" לחוץ, וכן משקין בלועין הם בפירות⁽⁷⁾. ולכן אפשר לכלול את הביצה בכלל גזירת משקין שזבו.

לאפוקי פירות — דמגלו וקיימו, שהם קיימים ומגולים על העץ כמו שהם נגלים לאחר תלישתם, ולכן אי אפשר לכלול את הביצים בגזירת פירות הנושרים.

גוש נחשב כאוכל, ועיין מקדש דוד [סימן ל"ז]. ועיין עוד בחתם סופר [יו"ד י"ט] שהסיק גם הוא שגמיעת ביצה נחשבת כאוכל, ובמשנת יעבץ [או"ח ס] הראה שהראשונים נחלקו בזה, עי"ש..

7. רש"י פירש שהמשקין בלועין בחרצן. והקשה הרש"ש, שלעיל נקט שמפרקן מתוך זג, קליפה שלהן. וכן תמה בראש יוסף שבפסחים [ל ב] משמע שהמשקין בלועים בקליפתן.

8. הרשב"א הקשה שהרי "ביצה נמי באה מאוכל". וברור שאין כוונתו לקושיית רבי יוחנן בסתירת דברי רבי יהודה, אלא שכוונתו שלפי ביאורו לעיל [הערה 3] בדברי רבי יצחק, שביצה שהיא יוצאת מאליה, ולא מוכחת כוונתו לאוכל,

אבל המאירי בחידושו כתב, שלא נחלקו על רבה באיסור הכנה, אלא שסברו שהכנה בידי שמים, כגון ביצה, אינה אסורה. ואילו על רבה ורב נחמן לא הקשו, כי אינם סוברים את גזירת רב יצחק ורב יוסף [וכנראה הכוונה רק לגבי ביצה], ורק על רב יצחק ורב יוסף שאמרו שאסרו ביצה משום גזירה, מקשינן, למה לא אסרו כל אחד מגזירות חבירו.

6. באור שמח [פ"ח מטומאת אוכלין הי"ג], ובקובץ שיעורים כאן, הבינו מלשון הגמרא, דביצה אוכלא, היינו שדינה כאוכל גם לענין שיעור אכילתה בכזית, ובכדי אכילת פרס, ואינה כמשקין, וצריכה הכשר לקבל טומאה, וכן משמע במשנה במכשירין [פ"ו מ"ג], ולכן תמדהו על דברי תוס' בחולין [ל"ז] שכתבו שדוקא דבר

מספק, כי יש צד שהוא חול.

והנפקא מינה היא, שלדברי רבי יהודה יכול אדם לערב שני עירובי תחומים שונים, כל אחד ליום אחד, ואילו לרבנן אי אפשר לערב אלא עירוב אחד לשני הימים.

ועוד כמה הלכות אמר רבי יהודה, כפועל יוצא לדעתו ששני ימי ראש השנה הם שני ימים חלוקים. א. אסור להפריש תרומה ביום טוב על פירות טבל. אך אם אירע שביום טוב ראשון של ראש השנה היה לאדם פירות טבל, הוא יכול לתקנם, מספק, ולאוכלם ביום השני. וכך הוא עושה:

מתנה, מפריש אדם בתנאי, תרומות

— היוצא מהם מותר, משמע שבכל הפירות המיועדים לאוכלין, דין המשקים היוצאים מהם, לרבי יהודה — כדין אוכלא דאפרת הוא. שנחשב המשקה כאוכל שהופרד מאוכל גרידא, ולא כמשקה שזב מאוכל, ולכן לא גזרו בו משום משקים שזבו⁽⁹⁾.

ורמינהו, והקשה על כך רבי יוחנן, מדברי רבי יהודה במשנה במסכת עירובין [לט א]:

דתנן: שני ימים טובים של ראש השנה, לדברי חכמים הרי הם כיום אחד ארוך, וקדושת שני הימים היא קדושה ודאית [מדרבנן], ואילו לדברי רבי יהודה הם שני ימים חלוקים, כשכל אחד מהם הוא קדוש

נאסרו משקין שזבו, אם כן יקשה למה התיר רבי יהודה משקין שזבו מאליהן מפירות שעומדין לאכילה. [ועיין בשטמ"ק שתמה, שמא רבי יצחק סובר כרבנן שחלקו על רבי יהודה]. ותירץ שרבי יצחק הבין שלפי רבי יהודה ביצה דומה יותר למשקין היוצאין מפירות העומדים למשקין, מהיוצאין מפירות העומדין לאוכלין, שהרי החשש שמא יבא לסחוט הוא מפני שעומדין לכן, והוא שייך בעומדין למשקין ובביצה, שעומדת ללידה, ולא בעומדין לאוכלין שלא ניחא ליה שזובו, ועוד שפירות העומדים לאוכלין אילו המשקין לא יזובו מהפרי, ישארו בו, וניחא לבעלים, אך ביצה אם לא תצא מהתרנגולת בעליה מפסיד, ולכן ביצה נחשבת כעומדת למשקין, ולכן אסר רבי יהודה בביצה אף שהתיר משקין שזבו מפירות שעומדים לאוכלין.

אבל רבי יוחנן לא חילק כך, ולכן הקשה סתירה בדבריו. ועיין עוד בתוס' ובהערות.

ועיין ברשב"א [חולין יד א] שכתב שאף בהמה שנשחטה, צריך להתירה משום אוכלא דאפרת, והותרה באכילה, וצריך לפרש בהדיא שבאוכלין לא שייך נולד אפילו השתנו. ולפיכך אשמוענן שאין הביצה נחשבת נולד אף שיצאה מתרנגולת שהיא בשר. אך קושיית רבי יוחנן היתה לביצה ממשקין שזבו משום גזירה שמא יסחוט.

9. עיין בהערה 15 על תוס' שבררנו מפני מה

ומשני, ומתריך רבי יוחנן על סתירה זאת בדברי רבי יהודה: **מוחלפת היא השיטה**. שיש להפוך את שיטת הסוברים במשנת אין סוחטין את הפירות, ורבי יהודה אוסר משקים שזבו לאוכלים, וחכמים מתירים.

ומדייקת הגמרא מדברי רבי יוחנן:

ומדקא מרמי לחו, ומזה שהקשה רבי יוחנן את סתירת דברי רבי יהודה בשתי המשניות, **אהרדי** — **שמע מינה** ששתי המשניות **חד טעמא הוא**, וגם ביצה אסורה משום גזירת משקין שזבו.

רבינא אמר: לעולם לא תיפוך את השיטות ג-ב במשנת אין סוחטין, ובאמת רבי יהודה מתיר משקה שזב מפירות העומדים לאכילה משום שהוא אוכלא דאפרת, ולשיטתו הביצה שנולדה מותרת אפילו ביום הראשון.

ומה שאמר **רבי יהודה** ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני — **לדבריהם דרבנן קאמר לחו**, וכך אמר:

לדידי, אפילו בראשון נמי שריא הביצה, וכמו שמותר לשתות משקין שזבו בפירות העומדים לאכילה, היות דמשקה שזב מפרי כזה, וכן ביצה שנולדה — **אוכלא דאפרת הוא!**

אלא לדידכו, לשיטתכם, שאתם סבורים שמשקה הוא ולא אוכלא דאפרת, וכן הביצה אינה נחשבת כאוכלא דאפרת אלא אסורה מדין משקין שזבו⁽¹⁾, **אודו לי מיהת דביום השני של ראש השנה שריא** הביצה, היות

ומעשרות על כלכלה סל של פירות טבל **ביום טוב ראשון**, על ידי שקובע מקום לפירות התרומה והמעשר, ומחיל עליהם את קדושתם בתנאי שהיום הוא יום חול. ואם לאו, שהיום קודש, הוא מכריז שאין ממש בדבריו.

ואז יכול הוא לחזור ולהתנות ביום השני, ולומר: אם היום חול הריני מפריש עכשיו את התרומות והמעשרות. ואם לאו, שהיום הוא קודש, הרי אתמול היה חול, וחלה הפרשה שעשיתי אתמול.

יכול **לאוכלה** לכלכלת הפירות המתוקנת ביום טוב שני של ראש השנה.

ב. **וכן ביצה שנולדה ביום טוב ראשון של ראש השנה**, כיון שהוא ספק קודש ספק חול **תאכל ביום טוב שני** ממה נפשך: אם הוא קודש הרי הוכנה הביצה מאתמול בחול. ואם הוא חול, הרי אין כל איסור לאכול בחול ביצה שנולדה ביום טוב.

ומוכיח רבי יוחנן: **ביום טוב שני של ראש השנה** — **אין**, רק בו מותר לאכול את הביצה שנולדה ביום טוב ראשון, אך את הביצה שנולדה ביום טוב ראשון — **לא** מותר לאכול ביום טוב ראשון עצמו! ומוכח שהביצה, למרות היותה אוכל, היא נכללת בכלל גזירת משקין שזבו, ולכן היא אסורה ביום הראשון.

והרי הביצה יוצאת מהתרנגולת, ושניהם אוכלין, והיתה צריכה להחשב ל"אוכלא דאפרת" לדברי רבי יהודה, והיתה צריכה להיות מותרת!

1. דייק הרשב"א שרבינא סובר שאיסור הביצה הוא משום גזירת משקין שזבו. שאם לא כן לא

דשתי קדושות הן, ואם אתמול היה קודש היום הוא חול, ואין כל איסור, ואם היום הוא קודש הרי נולדה הביצה אתמול בחול, ולא נאסרה.

ואמרי ליה רבנן: לא כדבריך ששני הימים של ראש השנה שתי קדושות הם, אלא קדושת שני הימים קדושה אחת היא, וכיון שמשקין שזבו אסורים ביום טוב, בראש השנה תאסר הביצה שנולדה ביום הראשון, עד מוצאי היום השני, שהם כיום אחד.

ומביאה הגמרא יישוב נוסף לסתירה של דברי רבי יהודה:

רבינא בריה דרב עולא אמר: הכא, במשנת ביצה שנולדה ביום הראשון של ראש השנה

— מדובר בה בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, ורבי יהודה שאסר את הביצה ביום הראשון לטעמיה, הולך בשיטתו, דאית ליה מוקצה, ולכן הביצה הנולדת גם היא מוקצה, ומכח דין מוקצה יש לאוסרה ולא מצד גזירת משקים שזבו.

מיתיבי — על האמוראים הסוברים שאיסור ביצה שנולדה ביום טוב הוא מחמת גזירת פירות שנשרו, או משקים שזבו — ממה ששנינו בברייתא:

דתניא: אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביום טוב —

א. אין מטלטלין אותה⁽²⁾, לא כדי לכסות בה את הכלי, ולא לסמוך בה כרעי המטה

2. לפי רב נחמן הטעם שאין מטלטלין את הביצה הוא משום מוקצה או משום נולד. והרי"ף הוכיח מכאן שבית הלל אסרו את הביצה [במשנה] באכילה ובטלטול. ודחה היש"ש, שאת הברייתא כאן יתכן להעמיד בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, שרק ביצתה אסורה בטלטול משום מוקצה, אבל בעומדת לאכילה תאסר רק לפי רב נחמן, ואילו לרבה ולרב יצחק ורב יוסף לא תאסר. [ולביאורו שבברייתא מדובר בביצת מוקצה, ובכל זאת מקשינן ממנה לרב יצחק ורב יוסף דספיקא דרבנן לקולא — מוכח שספק מוקצה לקולא, ואינו כעין דאורייתא, ושלא כדברי תוס' ישנים המובא בסמוך].

נמצא שדעת הרי"ף, שלפי רבה, משום איסור חסרון הכנה נאסרת הביצה בכל השתמשות ולכן אסור גם לטלטלה, [ביהגר"א או"ח תמו א, בשם הרשב"א כעבודת הקדש לו א ומשנה ברורה שכב א]. ולדבריו לרבה אמרינן דאסורה

היה נצרך לומר שרבי יהודה לדבריהם דרבנן קאמר, שהרי כל סתירת דברי רבי יהודה נוצרה רק מפני שטעם איסור הביצה הוא כטעם איסור משקין שזבו מן הפירות העומדים לאכילה.

והקשה שאם כן, למה אמרה הגמרא רק "ואף רבי יוחנן סבר גזירה משום משקין שזבו" ולא הזכירה שגם רבינא סובר כך. ותירץ שרבינא באמת אינו סובר כן בעצמו, ורק לשיטתו של רבי יוחנן קאמר.

והצל"ח כתב שרק לרבי יוחנן שהחליף השיטה, ואמר שלרבי יהודה הביצה אסורה ביו"ט ראשון, והיינו משום משקין שזבו כמו במשנת אין סוחטין, יש לומר שמסתמא גם רבנן אסרו משום אותה גזירה, דמהיכי תיתי לחדש לשיטתם גזירה אחרת, אך לרבינא שרבי יהודה עצמו מתיר לאכול את הביצה בשני הימים, וטעמא דאוכלא דאיפרת אמר רק כדי שלא תחשב נולד, אם כן אפשר לומר שרבנן אסרו משום פירות הנושרין.

המתנדנדת, כאשר הוא זוקף את הביצה תחתיה⁽³⁾.

ב. אבל, כופה עליה את הכלי, לשומרה בשביל שלא תשבר. וקא משמע לן שמותר ליטול כלי הניטל אפילו לצורך דבר שאינו ניטל.

ג. וכפיקא של ביצה זו — אמורה.

ד. ואם נתערבה הביצה האסורה אפילו באלף ביצים מותרות, אין היא מתבטלת ברוב, אלא — כולן אסורות⁽⁴⁾.

ודנה הגמרא בברייתא זו על פי ההנחה שהספק המדובר בברייתא הוא הספק אם

באכילה מספיקא דאורייתא, ומפני שאסורה באכילה אסורה בטלטול, וכמו שכתב בתוס' ישנים שספק מוכן אסור בטלטול, ועיין להלן בסמוך. [ואפילו להרשב"א [כד ב] שספק מוכן אינו אסור אלא אם נוגע באיסור תורה — ביצה שאסורה באכילה מספק, נאסרת גם בטלטול שמסיח דעתו ממנה. וראה לחם משנה יו"ט ב ו שנקט כי לדעת הרשב"א יו"ט אחר השבת נחשב בנוגע באיסור תורה]

והקשה היש"ש שהרי רבן גמליאל סבר שספק מוכן אסור באכילה ומותר בטלטול, ומשמע שאף דבר שאינו ראוי לאכילה אינו מוקצה. ולפי יסוד האור שמח [שבת כה יט והובא בהקדמה] שרק איסור על החפצא גורם מוקצה, יתכן שאין פרישתו מספק עושה מוקצה, כי על הצד שהפירות מותרין הרי אינם מוקצים כאבנים.

ובעמק ברכה תמה, הרי כל האיסור אף לרבה מחמת מוקצה, ואיך אמרו בסמוך שלדעת רבה ספיקא דאורייתא לחומרא. וחידש שנאמר איסור הכנה על טלטול, וכמשמעות הפסוק והכינו את אשר יביאו, דהיינו הכנת הבאה.

ונחלקו הראשונים אם לרב יוסף ורב יצחק — שאסרו ביצה משום גזירות משקין שזכו ופירות הנושרין — תאסר הביצה גם בטלטול, תוס' [בשבת מה ב] כתבו שלרבי יהודה נאסרת גם בטלטול, ולרבי שמעון מותר, ודעת הרי"ף והרא"ש בסוף המסכת שאף לרבי שמעון אסורה בטלטול, והראב"ד כתב שטעם האיסור

בביצה, שמא יבא לאכול ממנה, וכבר הובאו דבריהם והתבארו לעיל כמה פעמים.

3. רש"י פירש שמניחה זקופה כלפי חודה וסומך בה מטה, והמאירי כתב שהכוונה לכלי העשוי כעין מטה [אך אין ביצה יכולה לסמוך מטה].

ויעויין בהקדמה [הערה 3] בדברי הרשב"א [בשבת כט א] שהוכיח מהאיסור לסמוך כרעי המטה בביצה, שמוקצה אסור גם בהשתמשות ללא טלטול, והתבארו שם שיטות שאר הראשונים בזה. עיי"ש.

4. הראשונים נחלקו אם מדובר בביצת ספק שהתערבה באלף ביצים מותרות, ומבארים כך: וספיקא אסורה, ואם התערבה, ספיקא, באלף כולן אסורות. או שגם בסיפא מדובר דוקא בביצה שאסורה בודאי, שהיא אוסרת אחרות, אך בספק אינה אוסרת כי נחשבת ספק ספיקא, [וכמבואר בפנים].

וכתב הרשב"א שאין מקילים בספק ספיקא אלא באופן שהספק הראשון נוצר מחמת תערובת, שאז דנים על כל חתיכה בתערובת השניה, שמא לא היא נפלה, ואף אם היא זו שנפלה לתערובת השניה שמא לא היא חתיכת האיסור שנפלה לתערובת הראשונה, ולכן מקילים בה. אך בספק איסור בביצה, שהחמרנו לאוסרה, אין לנו את הצד השני להתיר כמו בתערובת ולפיכך אין לה היתר כספק ספיקא. ובתורת הבית [בית ב שער ב] הביא סברא זו

נולדה הביצה ביום טוב או בחול:

מימות החול לשבת או יום טוב, שפיר ספיקא אסורה, כי לפי רבה הוי ביצה זו ספיקא דאורייתא, וכל ספיקא דאורייתא הולכים בה לחומרא⁽⁵⁾.

בשלמא לרבה, דאמר שביצה שנולדה ביום טוב אסורה מן התורה משום חוסר הכנה

דלא פלוג רבנן ואסרו גם ספק ביצה ביו"ט דעלמא.

אולם הגרעק"א כתב שכיון שיש לאיסור הכנה דרבה שורש מן התורה ביו"ט שאחר השבת, לפיכך נאסר ספק הכנה דרבה אף ביו"ט ושבת דעלמא. והיינו שכל האיסור שאסורה רבנן הוא כדי שלא יעבור בה איסור דאורייתא, אך בגזירות משקין שזבו ופירות הנושרין שלא שייך לבא בהם לאיסור דאורייתא בביצה, והגזירה עליה רק משום לא פלוג, הולכים בספיקה לקולא.

ובביאור הלכה [ריש שכב] תמה מסוגיין על הרמב"ם, שכתב בפירוש משנתנו, שבהכנה טבעית יש רק איסור דרבנן. והלא אמרינן כאן שבביצה יש ספק דאורייתא. וכבר ביאר בבית מאיר כהרשב"א בסמוך, שסוגיין הולכת לפי ההוא אמינא בפסחים [מו ב] שמוקצה דאורייתא, והוא הדין לאיסור הכנה, וכן יש לומר לפי התוס' ישנים שגם באיסור הכנה החמירו בו כדאורייתא ועיין בסמוך.

ובעמק ברכה [יו"ט] הוכיח מכאן כחידושו הנ"ל, שהכנה אוסרת בטלטול מן התורה, שהרי אמרינן דהטלטול אסור משום ספיקא דאורייתא, וכבר התבאר לעיל שהטלטול אסור מפני ספק איסור אכילה והשתמשות, שהם מן התורה.

והרשב"ש כתב שכיון שספק ביצה ביו"ט אחר השבת, הוא ספק דאורייתא, ומדאורייתא לחומרא. לכן כשגזרו בביצה שנולדה ביו"ט בעלמא משום ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת, גזרו גם על ספק אם נולדה ביו"ט, ואפילו לדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לקולא, באיקבע איסורא אזלינן לחומרא.

בשם ר"י הזקן. וכתב הרא"ה כבדק הבית, שלר"י הזקן היה טעם אחר להתיר. והוא, שספק ספיקא מותר רק באופן שבספק הראשון לא היה אסור מדאורייתא אלא מדרבנן. כגון בתערובת, ואז נחשב הספק השני כספק דרבנן ואזלינן לקולא. אולם בביצה שספיקה הראשון אסור מן התורה משום הכנה דרבה, אף כשנתערבה באחרות אסורה. [והיינו כדעת הרשב"א דספק דאורייתא אסור מדאורייתא].

ודחה הרשב"א דבריו כבדק הבית, שהרי יום טוב מכין לעצמו, ולא אסרו ביצה שנולדה ביו"ט אלא משום ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת. ובודאי אין ספיקה לחומרא מן התורה. ובשו"ע [יו"ד קב א] נפסק שספיקה שנתערבה באחרות כולן אסורות כהרשב"א. ותמה המגן אברהם [תקיג סק"ד] שבאו"ח [שם] משמע שבספק ספיקא מותר, שהשו"ע הקדים דין נתערבה שאסורה לדין ספיקה. ומשמע שאם ספיקה נתערבה, מותרת. ותירץ שבי"ד מדובר שנולדה ביו"ט אחר השבת וספיקא דאורייתא, ואילו באו"ח מדובר שנולדה ביו"ט דעלמא. ובו איסורה רק משום גזירה וספיקה לקולא. [ועיין בהערות על תוד"ה ואחרות].

5. הרשב"א ביאר שיש בביצה ספק דאורייתא, רק באופן שנולדה ביו"ט שאחר שבת או להיפך, אבל בשבת ויו"ט בעלמא אין בביצה אלא ספק דרבנן. וכן כתב המהרש"א.

ובכדק הבית [ד ב] ביאר, שרק לרבה שאסר ביו"ט אחר השבת מן התורה אפשר להחמיר בגזירת יו"ט. ובפרי חדש [יו"ד קי] ביאר כוונתו

אלא לרב יוסף ולרבי יצחק, דאמרי שאיסורה של ביצה זו הוא רק משום גזרה, תיקשי:

הרי ספיקא דרבנן היא, וכל ספיקא דרבנן הולכים בו לקולא! (6)

מודה במוקצה כעין גרוגרות וצימוקין שאיסורו מן התורה משום והכינו, ולכן כשגזרו ביו"ט, עשו גזירתם כשל תורה שלא יזלזלו בו. וכן הביאור לפי ראבי"ה, שגזירת מוקצה ביו"ט היא מפני חשש מוקצה דאורייתא.

והרשב"א תירץ שסוגיין הולכת לפי ההוא אמינא בפסחים שמוקצה דאורייתא. ושני הביאורים יועילו לדעת המאירי [לעיל ב ב] שנקט דהכנה אסורה מדרבנן גם לרבה, וצ"ל שחמורה כעין דאורייתא, או שלפי ההוא אמינא בפסחים, אף היא אסורה מן התורה.

ובקרני ראם כתב שקושיית הגמרא היתה רק לרב יוסף ולרב יצחק, כיון שלדבריהם יש לביצה חזקת היתר מצד התרנגולת שעומדת לאכילה עם הביצה שבמעיה, והיא כנגד חזקת הגוף שקובעת שהביצה נולדה רק כעת והיא אסורה, ולפיכך בספק אזלינן לקולא. [ותמורה, שאין החזקה שלא היתה לידה אסורה, אלא שנולדו מערב יו"ט, ולא הוחזקה בהיתר ביו"ט. וראה צ"ח פסחים יז]. אך לרב נחמן גם התרנגולת בחזקת איסור, שלדעתו מדובר בעומדת לגדל ביצים, ולא שייך ללכת לקולא, ואף שחזקת איסור והיתר בכל מקום אין בכוחה לסתור חזקת הגוף, כאן אין כח חזקת הגוף עדיף מחזקת ההיתר, שאין הנידון על האם אלא על היוצא ממנה. וכמו שידוע בשם הגר"ח שאין חזקה מועילה בדבר שאין בו נפקא מינה, ואם כן יש לדון שלא תועיל חזקת הגוף של התרנגולת, להכריע בספק הביצה שאין לה נפקא מינה בה, אך ראה תוס' בכורות [כ ב] שחזקת שלא ילדה מכריעה שהולד בכור, וראה עוד בקובץ שיעורים.

ויש לתת טעם נוסף שלא תועיל חזקת הגוף לאסור הביצה על פי יסוד האבני נזר [יו"ד שמא] והחזון איש [יו"ד קטו א] שאין חזקת

ומשמע שהבין שמדובר בשתי ביצים, אחת שנולדה בחול ואחת ביו"ט והתערבו, וכן מבואר להדיא בתוס' רבינו פרץ, אך רש"י בד"ה וספיקא ביאר שהספק בביצה אחת. [ועיין יו"ד פו שבאיבע איסורא אף בספק דרבנן אזלינן לחומרא ואם כן קושיית הגמ' לרב יוסף ורב יצחק תמוהה, וצ"ע].

6. בתוס' ישנים [על גליון הגמרא] הקשה למה לא מקשינן גם לרב נחמן שאמר שביצה אסורה משום מוקצה, והוא איסור דרבנן. ותירץ שאיסור מוקצה חמור והוא כעין דאורייתא. ובטעם הדבר שהחמירו במוקצה, כתב ראבי"ה שגזרו עליו כדי שלא יבא לאיסור הוצאה דאורייתא. ובראש יוסף ביאר מפני שיש לו סמך מהכתוב והכינו. [ועיין פנ"י ורעק"א שהקשו לפי זה שנעמיד הברייתא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, שאסורה משום מוקצה לכולי עלמא, וחמורה כדאורייתא, וראה יש"ש בהערה 6].

ולפי טעמו של ראבי"ה מבואר למה החמירו גם באיסור טלטול שהוא איסור קל והותר אפילו לצורך מניעת הפסד, כי בטלטול יש לגזור משום הוצאה. אך לפי הראש יוסף צריך לומר שהברייתא כרבי יהודה ואיסור האכילה גורם שיהא מוקצה גמור ואפילו לטלטול, וראה עוד במנחת שלמה.

ועדיין יש לתמוה, כיצד אמרו שמוקצה חמור כעין דאורייתא לפי רב נחמן, והלא דעתו לעיל כרבי שמעון שהקל במוקצה בשבת. וביאר הגרי"ש אלישיב [בקובץ תשובות סי' לג], שמדברי רב יוסף ורב יצחק מוכח שאין מוקצה אסור מן התורה, ולפיכך הוצרכו לגזירות שונות. אך לדעת רב נחמן יתכן שרבי שמעון היקל רק משום שלדעתו אין הקצאה גמורה, אך הוא

ומשנין: **סיפא** של הברייתא, העוסקת בספק — אינה מדברת באיסור מחמת יום טוב, אלא **אתאן לספק טרפה**, שהיה ספק אם ביצה זו נולדה מתרנגולת טריפה⁽⁷⁾ והוא ספק מן התורה, ולכן הולכים בו לחומרא, והביצה אסורה.

ומקשינן: **אי הכי**, שהסיפא עוברת לעסוק בספק טריפה ואינה מדברת עוד בספק איסור מחמת יום טוב, תיקשי, שהרי **אימא סיפא** דסיפא של הברייתא:

החמירו חכמים לאסור כל דבר שיש לו מתירין — ואפילו באלף לא בטיל. היות ויכול לאוכלו לאחר זמן בהיתר גמור, החמירו רבנן, שלא יאכלנו באיסור על ידי ביטול ברוב, אף שמן התורה מותר לאכלו מפני שהתבטל ברוב⁽⁸⁾.

נתערבה הביצה באלף — כולן אסורות.

אי אמרת בשלמא שהברייתא עוסקת גם עתה, כמו בתחילתה, בביצה שאיסורה

גם עתה, כמו בתחילתה, בביצה שאיסורה

הגוף מבררת על הנעשה לאחריה, אלא רק על הזמן שהיה בחזקתה. דהיינו שאין חזקת תרנגולת מעוברת קובעת שילדה ביו"ט וביצתה אסורה, אלא רק שלא נולדה מאתמול, ולא גזרו על ביצה אלא משום שנולדה ביו"ט ועל כך אין ברור החזקה. [אך במרדכי ריש פרק ג מבואר שחזקת מעוברת מועילה לברר שנולדה ביו"ט, עי"ש].

ולפי טעם זה יש ליישב בפשטות למה לא הקשו לרב נחמן, כיון שלדעתו איסור הביצה משום חוסר הכנה, וספק זה מתברר על ידי החזקה, שהרי מתברר שלא נולדה אתמול, ולא הוכנה.

ועיין בכרתי ופלתי [פו סק"ד] שהעמיד את סוגייתנו באופן שנטרפה התרנגולת רק אחר שנגמרה הביצה, ובוזה דעת הרשב"א בתוה"ב שאיסור הביצה רק מדרבנן. [וכבר נחלקו הראשונים אם ביצת טריפה אסורה מדאורייתא או לא. עיין תוס' חולין סד א ד"ה שאם ושטמ"ק ב"ק מז א].

7. כך פירש רש"י, והגר"א [יו"ד קב סק"ז] ביאר כוונתו, שהיו שתי תרנגולות אחת שלימה ואחת טריפה, וספק ממי נולדה הביצה. וכן ביאר רבינו חננאל.

8. רש"י פירש הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן, לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול, אלא ימתין ויאכלנו בהיתר.

וכראש יוסף ביאר שנקט רש"י דוקא אופן זה, שלולי זאת לכאורה קשה שהרי ספק טריפה היא ספיקא דאורייתא, ופשיטא שהולכים בה

אולם הר"ן בנדרים [נב א] פירש שאיסור שופו להיות מותר, איננו נבדל כל כך מההיתר,

וכראש יוסף ביאר שנקט רש"י דוקא אופן זה, שלולי זאת לכאורה קשה שהרי ספק טריפה היא ספיקא דאורייתא, ופשיטא שהולכים בה

לו מתירין היא, ואם כן, תבטל ברובא, ככל איסורים שבתורה! ולמה נאמר בכרייתא שכלן אסורות⁽⁹⁾.

וכי תימא לתרין שביצה היא "השובה", ולא בטלה כדין "דבר חשוב", שתיקנו בו חכמים

ואם על שניהם יהיה בסוף היתר, נחשב כמין במינו שאינו בטל, שטעם ביטול איסור בהיתר הוא משום שמין מתבטל בעירובו במין אחר, אך אם התערב במינו, הרי הוא מחזקו, ואם התערב במין אחר הרי הוא בטל אף ששנים בדיניהם. [כך ביאר הט"ז ביו"ד קב, ודלא כהתורת חיים, שהביאו הש"ך, שכשנתערב שלא במינו, אין ההיתר נקרא על האיסור, ונחשב דבר שאין לו מתירין עיי"ש].

טלטול שיכול לטלטלו גם היום וגם מחר, אין ההיתר של מחר משלים את האיסור היום, ואין הטלטול נאסר [וכן כתב להלן כד ב ופסחים יא ב ובנודע ביהודה תניינא אה"ע לח, וראה בנו"ב תניינא או"ח ע"ד שכל יסוד זה רק לפי רש"י, וראה פני יהושע ורע"א להלן כד ב, ופמ"ג צט משב"ז סק"ב שדנו בזה, וקהילות יעקב סימן ט שפלפל בזה].

ובתשובות צמח צדק [סט] כתב נפקא מינה בין טעמי רש"י והר"ן, באופן שנולדה ביצת טריפה ביום טוב והתערבה בכיצים אחרות מותרות, שלרש"י כולן נאסרות, כי לגבי איסור יו"ט אמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ואינו בטל ברוב. ואף שאיסור הטריפה לא יורת למחר ויכול להתבטל הוא לבדו ברוב ביצים המותרות. אך לפי הר"ן כיון שיש על הביצה איסור טריפה ונחשבת למין אחר, הרי היא בטילה ברוב, ואף איסור יו"ט בטל בה. [ועיין מש"כ בזה בשו"ת רע"א [סה] בשם ספר תפארת למה].

ולפי דבריו צריך לומר שהטעם שנאסרה הביצה בטלטול, הוא מפני שהטלטול לצורך אכילה אסורה, ואיסורה אינו בטל כיון שיש לו מתירין, אך על איסור הטלטול עצמו לא שייך לומר שיכול לטלטלו היום ומחר, כי אין לו צורך בטלטול עצמו. אולם מדברי הרשב"א והמגיד משנה [יו"ט ב ו] מבואר שמוקצה נאסר בטלטול אם חשבינן ליה כדבר שיש לו מתירין ונרחיב בזה לקמן ד א הערה 4 .

ובראש יוסף הקשה על דבריו, שאם לפי רש"י באופן זה נחשב כדבר שיש לו מתירין, איך הקשו על ביצה שהיא ספק טריפה, שתבטל כדבר שיש לו מתירין, והרי אפשר להעמיד משנתינו שנולדה ביצה זו ביו"ט, ומשום איסורי יו"ט נחשבה כדבר שיש לו מתירין ונאסרה. ועיין לקמן דף ד א הערה 14 באורך.

9. בשו"ע יו"ד [קב ב] כתב, יש מי שאומר שלא אמרו דבר שיש לו מתירין כשהמתיר עתיד לבא או שבידו להתירו בלי הפסד וכו' לפיכך ביצה של ספק טריפה מיקרי דבר שאין לו מתירין. וביאור הדברים, שלא אמרינן שיש לה מתירין כשנבדוק אם התרנגולת תמשיך לחיות י"ב חודש, כיון שדבר זה אינו תלוי בידו. ותמה הש"ך [סק"ז] שמשמע מדברי השו"ע שנחלקו בזה. והרי היא סוגיא מפורשת כאן, שספק ביצת טריפה אין לה מתירין.

ב. הצ"ח כתב שלפי טעם רש"י, יש לאסור את הביצה רק באכילה, כי מאחר שיכול לאכלה אחר שבת בהיתר, ואכילתה פעם אחת, אמרינן ליה שיאכל פעם זו בהיתר ולא באיסור, אך

וביאר הר"א יוסף והכרתי ופלתי לפי דבריהם [הנ"ל בהערה 7] שבביצת תרנגולת שהיא עצמה ספק טריפה, אין חידוש שהולכים בה לחומרא, כי הנידון על האם שספיקה דאורייתא, ובהכרח מדובר כשנטרפה האם אחר

שלא יתבטל ברוב⁽¹⁰⁾.

הרי תירוץ זה לא לדברי הכל הוא!

שהרי מצינו שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביאור כוונת רבי מאיר שאמר במסכת ערלה, שדבר חשוב [שאינו מתבטל ברוב], הוא זה ש"דרכו להמנות", שמוכרים אותו במנין, ולא באומד.

לדעת רבי יוחנן רק דבר שכל בני אדם מקפידים למכרו במנין הוא דבר חשוב. ואילו לדעת ריש לקיש די בכך שחלק מהאנשים מקפידים למכרו במנין כדי שיחשב כ"דבר חשוב".

ולכן, מקשה הגמרא:

הניחא למאן דאמר "כל דבר שדרכו לימנות" שנינו [במשנה במסכת ערלה,

לדברי רבי מאיר] שהוא דבר חשוב.

והיינו, שכל דבר שיש אנשים המקפידים עליו, מחמת חשיבותו, למוכרו שלא באומד אלא רק ב"מנין", שמונים כל יחידה ויחידה ממנו בפני עצמה, הרי הוא "דבר חשוב" שאינו מתבטל ברוב [מדרבנן], על אף שיש אנשים המוכרים אותו באומד לפיכך אין ביצת טריפה מתבטלת ברוב, לפי שיש המחשיבים את הביצה למוכרה דוקא במנין, ולא באומד.

אלא למאן דאמר שרק "את דבר שדרכו לימנות" שנינו, שרק הוא אינו מתבטל ברוב מחמת חשיבותו, והיינו, רק דבר מיוחד, שדרך כל בני אדם למנותו, רק הוא נקרא דבר חשוב [והיינו "את המיוחד לכך, שאין אדם מוכרו באומד". רש"י], ולא דבר שיש גם אנשים המוכרים אותו באומד — מאי איכא למימר, איך נתרץ לשיטתו

טמא שהיא אסורה מתחילת ברייתה. [וכן כתב הר"ן בחולין ק א] ועיין בצ"ח שכוונת ר"י שהביצה נחשבת בריה כי באה מתרנגולת, וכיון שהתרנגולת לא היתה טריפה מתחילת ברייתה, גם ביצתה אינה חשובה טריפה מברייתה.

והמאירי תירץ שאין חשיבות של בריה אלא לדבר האסור מחמת עצמו. ואילו ביצה זו אסורה רק מחמת האם הטריפה. ועוד שאין בריה אלא בדבר שיש בו חיות, והיינו לכל הפחות באבר שלם, כגיד הנשה שנחשב בריה, אך ביצה שאין בה חיות אינה בריה.

והצל"ח עצמו ביאר, שספק טריפה בסוגיין היינו שנולדה מתרנגולת שהיא ודאי טריפה, רק שהספק בביצה אם נגמרה לפני שנטרפה התרנגולת או אחר כך, ולכן אין הביצה נחשבת שהיתה טריפה מתחילת ברייתה, ואין בריה אלא

גמר הביצה, וספיקה דרבנן, ובכל זאת הולכים לחומרא גזירה אטו נטרפה קודם שנגמרה ביצתה, ואם כן אין ראייה מהברייתא שביצת של ספק טריפה אין לה מתירין, שהרי לא מדובר באופן זה.

אך הש"ך לא יכל לבאר כן, כי דעתו [בסימן פו] שאף אם נטרפה האם אחר גמר הביצה, אסורה מן התורה.

ועיין בפרי מגדים שכתב דקושיית הש"ך אינה לפי פירוש ר"ת בתוס' שהעמיד את הברייתא בביצה שאסורה בודאי. ועיין בהערות על תוס' ד"ה ואחרות.

10. בשטמ"ק הקשה דתיפוק ליה שביצה נחשבת בריה, ובריה לא בטלה, ותירץ ר"י שלא החשיבו ביצה כבריה לאיסור, אלא בביצת עוף

אחרות, ואפילו שוב חזרו נתערכו מקצת מן החבילות האחרות המעורבות [שהתערכו בהם חבילות הכלאים] בחבילות היתר אחרות — כולן ידלקו, דברי רבי מאיר. וכפי שתבאר המשנה את דבריו בסמוך.

וחכמים אומרים: יעלו, יתבטלו ברוב, ויותרו חבילות התלתן האסורות, ביחס של אחת איסור ומאתים היתר, כדין כלאי הכרם המתבטלים באחת ומאתים⁽¹¹⁾.

ומסבירה המשנה שרבי מאיר אוסר את כולן מפני שהיה רבי מאיר אומר: את שדרכו למנות — כל דבר שיש לו חשיבות מחמת שהדרך למוכרו במנין ולא באומד — מקדש, אוסר את תערובתו אם הוא כלאי הכרם או ערלה, ומחייב את התערובת כולה בשריפה, וכלשון הכתוב בכלאי הכרם "פן

את השאלה מדוע אין ביצת הטריפה בטילה ברוב?!?

והרי ביצה נמכרת גם באומד, ואינה נחשבת לדבר חשוב, ומדוע שלא תיבטל ברוב?!?

ומבארת עתה הגמרא היכן מצינו את דברי רבי מאיר בגדר דבר חשוב, ואת מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בשיטתו:

דתנן במסכת ערלה [ג, ו ז]:

מי שהיו לו חבילי תלתן [מין קטנית שממתיקים בו את התבשיל. רש"י] של כלאי הכרם — ידלקו. שדינם לשריפה, כדין כלאי הכרם.

ואם נתערכו החבילות הללו בחבילות היתר

תוס' [בבבא מציעא נג א] כתבו שאסמכתא בעלמא היא, ומדאורייתא גם ערלה וכלאי הכרם ביבש בטלים ברוב, ובלח בשישים, כשאר איסורים, ועיין בראיותיהם, ובאור שמח [מאכא"ס טו טז] שהאריך בענין.

ג. כל הראשונים תמהו למה צריך לשרוף את כל תערובת הכלאים, והרי אפשר לאבד מעות בשווי האיסור, וכמו שאמרו בכמה מקומות "יוליך דמיו לים המלח". והרשב"א תירץ, שעצה זו מועילה רק כשהתערב טעם או כל הנאה שאין בה ממש, ולא בתערובת חפץ האיסור עצמו בהיתר. וגם בדבר שבעין יכול להוליך הנאה לצורך נכרי בו או להנאה שאינה כגופו ואינה שכחה, אך אינו מתיר בכך את החפץ האסור.

ושאר הראשונים תירצו שעצה זו מועילה רק לעבודה זרה שתופסת דמיה ואוסרתן, ולא בשאר איסורי הנאה. [עייין ר"ש בערלה, ותוס' בזבחים

כשאיסורה מתחילת ברייתא. ועיין ש"ך [יו"ד פו] והגהות רעק"א.

11. רש"י פירש ש"עלה אחד מהן וידלק והשאר מותרין, וזה שיעור ביטול כלאים וערלה באחד ומאתים", והר"ש [ערלה ו ג] הוכיח ממשנה [שם ב א] שאין צריך להעלות אחד מהן ולשרפו, ורק בתרומה נאמר להפריש אחד מפני גזל השבט, וכן הקשה הרשב"א.

והגר"א [בביאורו ליו"ד קט ז ליקוט] כתב שבערלה שבתרומה מעורב הכל ביחד [בתוס'] אנשי שם ביאר שמדובר בלח שמעורב לתן ואי אפשר לאכול האיסור לבדו, אלא עם תערובת חולין, ולכן אינו צריך להרים, אלא מפני גזל השבט, מה שאין כן בדבר יבש, שיכול להרים כשיעור האיסור ולבערו.

ב. הר"ש [שם] כתב ששיעור אחד ומאתים נדרש בסיפרי מקרא, והיינו שהוא מן התורה. אך

תקדש המלאה, ודרשינן: תוקד אש.

ומוסיפה המשנה לבאר:

ואילו **חכמים אומרים**: אפילו דבר שדרכו להמנות אינו חשוב כדי להיות מקדש, שלא להתבטל ברוב, ולאסור את כל התערובת, ולחייבה בשריפה בגלל חשיבותו, **אלא** רק **ששה דברים**, שהם חשובים במיוחד, **בלבד** (12).

כל דבר הראוי משבעת הדברים האלו להיות ערלה, דהיינו, דבר הגדל על האילן, כמו אגוזים, רימונים ויין — הרי הוא אוסר את התערובת כולה באיסור ערלה.

רבי עקיבא אומר: יש **שבעה** דברים חשובים במיוחד.

וכל דבר הראוי להיות **בלאי הכרם**, כמו ירק, חלפי תרדין וקלחי כרוב ודלעת יונית — הרי הוא אוסר את התערובת כולה משום **בלאי הכרם**.

ואלו הן ששת הדברים החשובים: **אגוזי פרך** [שם מקום], **ורמוני בארן** [שם מקום], **וחביות יין** כשהן **סתומות**, **וחלפי** [צלעות של] **תרדין**, ו**קלחי כרוב** [שבארץ ישראל היה הכרוב גדול מאד], **ודלעת יונית**.

ואתמר ושנינו **עלה** על משנה זו, בכיאר דברי רבי מאיר:

רבי עקיבא מוסיף דבר שביעי: **אף ככרות** לחמים **של בעל הבית**, שאינן של הנחתום, אלא נעשות באופן מיוחד, וחשובות הן מחמת ייחודן.

רבי יוחנן אומר: "את שדרכו למנות" — שנינו בדברי רבי מאיר. והיינו, רק דבר שאין לך אדם שמוכרו באומד אלא כל אדם מוכר אותו במנין מחמת חשיבותו, הוא הנקרא דבר חשוב שאינו בטל ברוב.

עב א, יבמות פא ועוד].

ועיין תירוצים נוספים בר"ן בע"ז מט א, ובריטב"א יבמות שם, ובתוי"ט בערלה שם, וכסף משנה [מאכא"ס אז ט].

הוזכרו אלו אלא לפי שהן אוסרין בכל שהן בכל מקום, והוא הדין לכל כיוצא בהן.

ותמה **הכסף משנה** אם כן מה הוסיף רבי עקיבא, והרי גם רבנן מודים בככרות אם הם חשובים, ועוד, למה נקטו רבנן ששה דברים שכלם ממין הפירות, ולא הסתפקו בדוגמא אחת. וביאר, שכיון שרבי מאיר דיבר בזרע הארץ, וחלקו עליו רבנן, נקטו הם ששה דברים שק אלו אינם בטלים, וכל השאר מתבטלים ואפילו ככרות של בעה"ב [שבהם נחלק רבי עקיבא וסבר שהם חשובים הדברים], ורק אלו חשובים בכל מקום, אך באמת כל שחשוב כמותם אינו בטל, וכן כל דבר שאינו מפרי הארץ וחשוב בכל מקום ובכל זמן, אלא שלא נקטו אלא פירי הארץ מפני שמחלוקתן עם רבי מאיר

12. רש"י פירש שכל פירות שבעולם בטלים ברוב, חוץ מששה דברים אלו המנויין כאן שהם חשובים מאד. וביאר המאירי שבדברים אלו יש הרבה מינים, והמין שהוזכר כאן הוא החשוב שבהם, והוא הדין לכל דבר שיש ממינו הרבה מינים, שהמין החשוב שבו אינו בטל, ולא נחלקו רבי עקיבא וחכמים כלל.

והרמב"ם [מאכא"ס טז ט] כתב שכל דבר שהוא חשוב אצל בני מקומו ובזמנו, הוא אוסר לפי חשיבותו באותו מקום ובאותו זמן, ולא

ורבי שמעון בן לקיש אמר: "כל שדרכו למנות" שנינו, שדי בכך שיש כמה אנשים שמוכרים אותו במנין מחמת חשיבותו, למרות שאין הכל מחשיבים אותו כך, הרי הוא חשוב לדברי רבי מאיר שלא להתבטל ברוב⁽¹³⁾.

ועתה מבארת הגמרא את הקושיה:

הניחא לרבי שמעון בן לקיש, אפשר לבאר שהברייתא האוסרת ביצה שהיא ספק טריפה, הולכת בשיטת רבי מאיר, ולדעתו אין ביצת טריפה מתבטלת ברוב, היות ויש אנשים המחשיבים אותה שלא למוכרה באומד אלא במנין.

אלא לרבי יוחנן, הסובר שדבר חשוב הוא

היתה בהם.

וראה בפרישה [יו"ד קי ס"ב] שלא החמירו בדבר שבמנין אלא באיסור לעולם, אבל באיסור לזמן כאיסור מוקצה אין בו חומרת דבר שבמנין, ובכך ביאר למה כתב הטור [שם] שביצה שנולדה ביו"ט בין שלימה ובין טרופה אסורה משום שהיא דבר שיש לו מתירין, ולכאורה שלימה אסורה משום שהיא דבר שבמנין [ראה ט"ז וביהגר"א שהטעם ניתן רק לביצה טרופה, וכן נקט בהגהות אשרי כאן], ולכך כתב שאין בביצה חומרא דדבר שבמנין כי אינה אסורה לעולם, וראה פמ"ג שם שהסכים עמו, אך הגרעק"א בגליון הפמ"ג [ובתשובות חדשות] נחלק עליו, וראה עוד להלן [י ב בהערה 1 לתוד"ה איכא].

13. הרשב"א הקשה לריש לקיש מהמשנה המובאת בסמוך, שהתיר רבי מאיר ליטרא קציעות תרומה שהתערבה במאה ואחת ליטרות, אף שנחשבת דבר שדרכו להמנות, [שעל כך היה הנדון בגמרא].

ואף שטעמו של רבי מאיר להתיר בליטרא קציעות, הוא מפני שתרומה בזמן הזה דרבנן, אך מאותה סיבה שתרומה דרבנן גם כלאים אסורין רק מדרבנן, שבטלה קדושת הארץ, ויתבטלו אף הם במאתים ואחד.

ותירץ שכלאים היו אסורין מדאורייתא בזמן המקדש, וכשבטלה קדושת הארץ נשאר באיסור זה מדרבנן. אך תרומת תאנים שאף בזמן

המקדש היתה מדרבנן, כעת היא "תרי דרבנן" ומתבטלת במאה ואחד אף בפירות שדרכן להמנות.

ועוד תירץ שלדעת רבי יוחנן חבילי תלתן נחשבים "את שדרכו", וכוונתו לומר שרבי מאיר אסר תערובת באיסור דאורייתא אפילו ב"כל שדרכו", ולכן בדרבנן יאסור כשהתערב "את שדרכו", ולפיכך חבילי תלתן יאסרו את התערובת אף שאיסורן מדרבנן. וכן כתבו תוס' ביכמות [פא א]

ובפליתי [קא ס"ק ב] דן לפי רבי יוחנן שרק "את שדרכו" לא בטל ברוב, האם באיסור דרבנן יתבטל או לא. ותלה ספיקו בשני תירוצי הרשב"א והתוס'. שלפי תירוצם הראשון שריש לקיש מיקל ב"כל שדרכו" רק בתרי דרבנן, ואילו בחד דרבנן אוסר, הוא הדין לרבי יוחנן יאסר "את שדרכו" בדרבנן. אך בתירוצם השני משמע שאיסור דרבנן היה בטל לריש לקיש אף שדרכו להמנות, חוץ מחבילי תלתן שנחשבים "את שדרכו", ואם כן לרבי יוחנן אף "את שדרכו" באיסור דרבנן יתבטל ברוב. אמנם בתוס' ישנים שם משמע שהיא קולא מיוחדת רק באיסור דרבנן כתרומה, שאינו קיים בזמן הזה מן התורה, ואין ראייה שלרבי יוחנן יתבטל גם בשאר איסורי דרבנן. ועייין להלן דף ד א הערה 2. והנה הרשב"א תירץ עוד, דבאיסור הנאה דחמירי אף בתרי דרבנן לא בטל לפי ריש לקיש, ולפי תירוץ זה אין ראייה אלא לאיסור הנאה, אך לאיסור אכילה עדיין צ"ע.

בצירוף של דברי ההיתר ליצירת התערובת ביחס של אחד למאה, אם הקלו בה לצרף לתערובת גם דברים שודאי לנו שהם היתר, באופן שיש להם קשר כל שהוא לתערובת.

דתניא: ליטרא [מידה מסוימת] של קציעות תאנים מיובשות, שהיו קדושות בקדושת תרומה, וקדושתן היא רק מדרבנן, לפי שמן התורה אין תרומה אלא בדגן תירוש ויצהר [תבואה, יין ושמן], שדרסה [והיינו, שנהגו לדחוס את התאנים המיובשות ולדבקם לגושים גדולים על ידי דריסתם בכלים מסוימים, כגון "עגול", שהוא כלי עגול, שדוחסים בו את הקציעות עד שמתקבל גוש מדובק בצורה של "עגול", או שדחסו אותו בחבית או בכורת] — הרי אם דרסה לליטרת הקציעות הקדושה בקדושת תרומה:

על פי עגול, בחלקו העליון של הכלי העגול, ולא דחסה בתוכו, ובתוכו נמצאים קציעות חולין, ונמצאים כאן עוד הרבה כלים עגולים שיש בהם קציעות חולין, ונתערב בהם הכלי העגול שבפיהו נמצאת ליטרת קציעות התרומה, ואינו יודע האדם שדרס את ליטרת קציעות התרומה באיזה עגול דרסה לליטרת התרומה.

או שדרסה לליטרת הקציעות של תרומה על פי חבית, ואינו יודע באיזו חבית דרסה.

או שדרסה על פי כורת, ואינו יודע באיזו כורת דרסה.

ואין כאן מאה פיות של כלים עם קציעות חולין כדי שנוכל לומר שמתבטל פי העיגול שיש בו תרומה במאה פיות עיגולין חולין.

רק דבר שכל אדם אינו מוכרו באומד אלא במנין, ואילו ביצה יש המוכרים אותה באומד — מאי איכא למימר? כיצד נסביר לפיו את הדין שאין ביצת טריפה בטילה אפילו באלף? והרי לדבריו, אפילו לפי רבי מאיר, הביצה אינה חשובה!

ומשנינן: אמר רב פפא: האי תנא האוסר ביצת טריפה אפילו נתערבה באלף, לא רבי מאיר הוא — אלא תנא דברייתא של "ליטרא קציעות" הוא.

דתנא זה אמר: כל דבר שיש אנשים המוכרים אותו במנין — הרי הוא חשוב, ואפילו באיסור דרבנן הוא לא בטיל ברוב, וכל שכן באיסור דאורייתא, וכמו ביצת טריפה.

כל דבר איסור [כולל תרומה האסורה לזרים] שהתערב ברוב דברי היתר, הרי הוא בטל ברוב, מן התורה, ומותר לאכול את כל התערובת.

בכלל ה"תערובת" נכללים כל הדברים המסופקים אם הם מההיתר או מן האיסור, אך דברים שודאי לנו שהם היתר, אינם נכללים ב"תערובת", ואין הם מצטרפים כדי ליצור רוב היתר שיבטל את האיסור המעורב בו.

יש דברים שהחמירו בהם חכמים שלא יתבטלו ברוב רגיל, וכגון תרומה, שאינה מתבטלת ברוב רגיל, ואין התערובת כולה מותרת לזרים אלא אם כן יהיה בתערובת היחס של אחד תרומה למאה חולין.

אך, מאידך, בתרומה דרבנן נחלקו חכמים

רבי מאיר אומר: כך נחלקו בדבר זה רבי אליעזר ורבי יהושע:

רבי יהושע אומר: לא הקילו חכמים בצירוף שכזה.

א-ת **רבי אליעזר אומר:** אף על פי שהקציעות הנמצאות בתוכם של הכלים אינם ספק, שהרי ודאי לנו שהתרומה נמצאת רק בפי הכלי ולא בתוכו, וכל דבר שאינו בכלל הספק אינו יכול להצטרף לשיעור התערובת המבטל את האיסור ברוב, כאן הקילו, לפי שתרומת התאנים היא רק מדרבנן.

אלא, רק אם יש שם לפחות מאה פומין של האחד של התרומה, יעלו⁽¹¹⁾.

ואם לאו — כל הפומין אסורין. ורק השולים, כל הקציעות שנמצאות מתחת לפי הכלי — מותרין, שהרי ודאי היתר הם.

והרי אנו "רואין" את הקציעות העליונות כאילו הן פרודות מהפה של הכלי, והיינו, שאין הקציעות הנמצאות בפה הכלי נחשבות כדבר נפרד, אלא הרי הן כמעורבות עם כל הקציעות שבכלי, ואם נצרף את כל הקציעות שבכל הכלים, יהיה בהן רוב של מאה כנגד ליטרת קציעות התרומה שבפה הכלי.

רבי יהודה אומר, לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע כמו שאמר רבי מאיר, אלא כך נחלקו:

רבי אליעזר אומר: אם יש שם מאה פומין יעלו, ואם לאו — הפומין אסורין, והשולים מותרין.

ולכן, מצטרפות הקציעות התחתונות [שמעיקר הדין לא היו בכלל הספק] אל הקציעות העליונות המסופקות שבפי העיגולים והחביות, ליצור רוב של מאה כנגד ליטרת התרומה, ובכך הן מעלות [מתירות מדין ביטול ברוב] את הקציעות העליונות, שאין בהן כשלעצמן רוב של מאה.

רבי יהושע אומר: אפילו יש שם שלש מאות פומין של חולין — לא יעלו! היות והקציעות שבפי העיגול הם דבר חשוב, שנמכר במנין ולא באומד, ולכן אינו בטל, אפילו שתרומת תאנים רק מדרבנן.

ומסיים רבי יהודה: אבל אם דרפה לליטרא התרומה בעגול, ואינו יודע באיזה עגול

11. הקשה הרשב"א איך מעלין מאה פומין את פי החבית שהתערבה, והלא אינם כלולים וכל חבית עומדת בפני עצמה, ותירץ, שכל שהוא נכנס בכלל הספק, מצטרף לבטל את האיסור.

והביא ביאור הר"ש [בתרומות ב ב] שמדובר באופן שכל החביות של אדם אחד, ודרך להתערב ונחשבות ככלולות יחד, ובאמת בחביות של שני בני אדם לא יהיה צירוף לעלות ולהתיר ברוב את החבית שהתערבה ביניהם.

והב"ח והש"ך [סוף סימן קיא] הבינו שצירוף החביות של אדם אחד מועיל לבטל גם איסור דאורייתא, וכדבריהם כתב הרשב"א במשמרת הבית [ד ב אות יג] ועיין פרי מגדים [שם] שלדעתו לא מועיל צירוף אלא בתערובת מין במינו ולא בשאינו מינו.

אולם הפרי חדש והט"ז שם כתבו שמועיל רק באיסור דרבנן או באיסור דאורייתא ושיעורין דרבנן. וכדבריהם כתב הרא"ה בבדק הבית [שם]

ולדברי רבי יוחנן, אפשר להעמיד את מה ששנינו בברייתא שביצה שהיא ספק טריפה אינה מתבטלת ברוב – לפי רבי יהושע אליבא דרבי יהודה, שכל דבר שיש אנשים הנוהגים למוכרו במנין הוא דבר חשוב ואינו מתבטל ברוב, אפילו באיסור דרבנן, וכמו ליטרת קציעות שהיא תרומה רק מדרבנן⁽¹³⁾.

רב אשי אמר לתרץ באופן שונה את קושית הגמרא לעיל על דברי הברייתא שספק ביצה אסורה – שהרי לדברי האומרים שביצה שנולדה ביום טוב אינה אלא גזירה מדרבנן, משום פירות הנושרים או משקים שזבו, ואם כן בספק היה צריך ללכת בה לקולא:

— **לעולם לא עוברת הברייתא בסיפא לעסוק בספק ביצת טריפה**, אלא היא ממשיכה לדון בדין ביצה שנולדה ביום טוב. והספק של הביצה שבברייתא הוא, **ספק נולדה הביצה ביום טוב ספק נולדה בחול**, והיא בכל זאת

דרסה – דברי הכל יעלו. וכפי שיבואר מיד בגמרא.

והוינן בדברי רבי יהודה בסוף הברייתא:

וכי אם דרסה בעיגול – **דברי הכל יעלו!**? והרי היינו פלוגתייהו, ולדברי רבי יהושע עיגול הוא דבר חשוב שאינו מתבטל!

אמר רב פפא: הכי קאמר רבי יהודה: ואם **דרסה בעגול, ואינו יודע באיזה מקום בעגול דרסה, אי לצפונה אי לדרומה – דברי הכל יעלו**.

שהרי מעתה אין הליטרא נמצאת במקום מסוים שבו היא נמכרת כדבר שבמנין, אלא היא חלק בלתי ידוע מהעיגול כולו, ולכן, על אף שהעיגול אמנם נמכר במנין, אין לליטרא המעורבת בו חשיבות של דבר שבמנין בפני עצמה, ולכן לדברי הכל היא מתבטלת⁽¹²⁾.

וגם חילק שם שרק ביבש ביבש אמרינן דמועיל צירוף לבטל, ולא בלח בלח, ואפילו אם הוא מין במינו.

12. כך פירש רש"י. אולם רבינו חננאל פירש שרב פפא העמיד באופן שהוא ספק ספיקא, וביאור דבריו, שאף שלא ידוע היכן דרסה, נחשבת כדבר שבמנין, כי אין צורך שיהיה האיסור ידוע וניכר, אלא שיהיה חשוב למנין בפני עצמו, וחשיבות זו עדין עליו, וכל היתרו מפני שהוא בספק ספיקא, שאין ידוע באיזה עיגול הוא, ובאיזה מקום בעיגול. וכדבריו ביאר הכסף משנה בדעת הרמב"ם [תרומות יד ז] שבמקום שיש שני ספיקות רואין אותן כאילו הן פרודות ועולין לפי משקל.

13. משמע ממסקנת הגמרא שתנא דקציעות, דהיינו רבי יהושע, סובר שדבר שבמנין אינו בטל אף באיסור דרבנן. אך לא התברר לפי רבי יוחנן – לדעת רבי מאיר שאמר "את שדרכו למנות" אינו בטל – האם דרבנן מודה שבטל או לא. והריטב"א [יבמות פב ב] כתב שהרמב"ם פסק שאף דרבנן לא בטל וקרבי יוחנן, ויש חולקין עליו. והתחבטו האחרונים מהיכן הוציא פסק זה בדעת הרמב"ם, ולדעת המבארים שהכוונה למה שכתב [תרומות טו] שחבית סתומה של תרומה אפילו באלף לא בטיל, הרי אין ראייה אלא דבחד דרבנן לא בטיל. אולם בתרי דרבנן אין לנו ראייה, כיון שהרמב"ם סובר שתרומת פירות דאורייתא, ויתכן שהראיה משום שהמשנה נשנית בזמן שכבר דין התרומה היה מדרבנן.

אסורה, על אף שהוא ספק איסור דרבנן, היות והרי לה הביצה הזאת "דבר שיש לו מתירין", שהרי אפשר לאוכלה במוצאי יום טוב בהיתר בלי להגיע לדין "ספק דרבנן לקולא"⁽¹⁴⁾.

וכל ספק איסור שהוא דבר שיש לו מתירין – אפילו באיסור דרבנן לא בטיל! וכשם שמחמירים בתערובת, שאינה מועילה לבטל ולהתיר דבר שיש לו מתירין, כך גם מחמירים בספיקו ואפילו הוא רק ספק

והבעל המאור והרמב"ן [שם] נקטו שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו אם באיסור דרבנן דבר שבמנין בטל ברוב, ורבי יוחנן סובר דבטל והלכה כמותו, וכן פסק שם המאירי להלכה. ודעת הרשב"א בזה, התבארה לעיל ג ב בהערה 13. עיין שם היטב.

14. עיין בהערה הבאה בביאור פירוש רש"י בסוגיא.

והגרעק"א [לקמן ד ב במערכה ו] האריך להוכיח שדעת המקשן בסוגיא היתה שדבר שיש לו מתירין מחמירין בו רק באיסורי דאורייתא ולא בדרבנן, לא בביטול ולא בספק. ורב אשי תירץ שאף באיסורי דרבנן החמירו בין לביטול ובין בספק. וראיתו ממה שאמר המקשן בשלמא לרבה הוי ספק דאורייתא, ומשמע דלפיכך אוסר אפילו כשהתערבה באלף, ומשום שיש לו מתירין לא בטל, וקושייתו רק משום שלא ידע שבספק נאסר כשיש לו מתירין, ובהכרח שבזה לא נחלקו, אלא שהמקשן סבר שרק איסור דאורייתא לא בטיל, ורב אשי אמר אפילו כדרבנן. וכן משמע מדברי הרמב"ם [יו"ט א כ] שהשמיט את הדין שספק דרבנן כשיש לו מתירין אסור, וביאר המגיד משנה, שאם מחמירין בביטול כל שכן בספק, ומבואר שאין חילוק בין ביטול לספק. [וראה עוד בשו"ת רע"א רביעאה יו"ד לא ב].

ובחידושי מהר"י אבוהב בסוגיין ביאר שהמקשה הבין שרבנן לא גזרו איסוריהן בספיקות, ולכן תמה המקשן למה יאסר בספק דרבנן כשיש לו מתירין, והרי הוא היתר גמור,

ואינו ספק איסור כלל, ולא שייך לומר לו שימתין עד שיאכלנו בהיתר, ובוה נחלק רב אשי, וסבר שיש ספק איסור גם בדרבנן, אלא שהתירו לאכלו מספק, ושייך לומר לו שימתין לאכלו בהיתר ודאי.

ולדבריו, גם המקשן מודה שאפילו איסור דרבנן שיש לו מתירין לא בטל ברוב, וגם פשיטא ליה שמחמירים בספק כמו ברוב, ואם יתערב ודאי איסור דרבנן שיש לו מתירין, לא יבטל ברוב, מפני שהולכים לחומרא בספק דאיתחזק איסורא, וכל חידושו של רב אשי הוא רק שהחמירו גם בספק דרבנן שיש לו מתירין. [ועיין עוד בשער המלך חמץ ומצה פ"א].

והנה הרשב"א [בעבודת הקדש בית מועד ה א, ולהלן כד א] כתב שספק מוקצה לקולא, בכל דבר שאינו קרוב ליגע בדברי תורה. והמגיד משנה [יו"ט ב ו] הקשה סתירה מדבריו [שם פרק ד] שאסר ספק ביצה שנולדה אפילו ביו"ט דעלמא, מפני שכל דבר שיש לו מתירין הולכין בספיקו להחמיר. וראה פרי חדש ובית מאיר שהאריכו בזה.

ובפשטות נראה לחלק כדברי הצ"ח שלא נאסר מוקצה כדבר שיש לו מתירין אלא לענין אכילה שיכול לאכלו למחר [ואילו יאכלנו היום יכלנו], אבל לא לענין טלטול שאף אם יטלטלו היום יוכל לטלטלו גם מחר, ולכן מקילים בטלטול ספק מוקצה. ולכן רק איסור הכנה ספיקו לחומרא, ומה שנאסר גם בטלטול, הוא משום שסודו באיסור אכילה, ולכן ספיקו נאסר גם בטלטול, [וראה חתם סופר בסוגיין].

ובעמק ברכה [יו"ט ד] כתב לחלק בין ביצה

700דרבנן, לא הולכים בו לקולא⁽¹⁵⁾.

ולפיכך, ביצה שיש בה ספק אם נולדה ביום טוב או בשבת, אסורה אפילו לדעת האמוראים שאיסורה רק משום גזירה דרבנן.

ומביאה הגמרא ברייתא, ששינינו בה שגם

רבי אליעזר, שהיה מתלמידי בית שמאי, שנה את דין ביצה שנולדה ביום טוב, כמותם.

תניא: אחרים אומרים משום רבי אליעזר: ביצה שנולדה ביום טוב תאכל היא ואמה.

והוינן בה: **במאי עסקינן? אילימא**

יתכן שמקילין בספק דרבנן אף בדבר שיש לו מתירין, ובכל זאת מחמירין בביצה שהתערבה כיון דאיתחזק איסורא, ולא אמרינן בה ספק דרבנן לקולא. ועייין לעיל דף ג ב הערה 5, ובהערה הסמוכה יתבררו שאר הביאורים בדברי רב אשי.

והפנ"י והגרעק"א הקשו לפי ביאור הר"ן שמחמירין בדבר שיש לו מתירין, ואינו בטל בתערובת כי נחשב כמין במינו, אם כן כיצד אמר רב אשי שכשם שמחמירין בביטול דבר שיש לו מתירין כך מחמירים בספיקו, והרי בספק לכאורה לא שייכת סברת הר"ן שהוא כמין במינו, שאין בו תערובת אלא ספק במציאות או בדין.

ונאמרו בזה ששה דרכים.

א. הצל"ח ביאר לפי תוס' בחולין [צט ב] שכתבו שבאיסורי דרבנן לכולי עלמא מין במינו בטיל, ולכן אמר רב אשי שאם מצאנו שאף באיסור דרבנן שלא שייך בו סברת הר"ן, בכל זאת דבר שיש לו מתירין אינו בטל, על כרחך שמחמירין בו גם משום הטעם שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכן גם בספק איסור דרבנן נחמיר בדבר שיש לו מתירין.

ב. בזכר יצחק [מו ג] כתב שכיון שלא אמרו מין במינו לא בטיל אלא לגבי לח בלח, אבל יבש ביבש בטל, [תוס' יבמות פב, זבחים עג א ועוד] הרי שלא שייכת סברת הר"ן לגבי ביצה שהתערבה באחרות ובהכרח שאסורה מסברת רש"י שאוסרת אף בספק, ואין סברת הר"ן

שהאיסור בגופה, שאסורה באכילה מפני גזירות דרבנן, ולכן החמירו בספיקה שיש לה מתירין לאכילתה ביום חול. ואילו בשאר מוקצה שאיסורו משום טלטול ושימוש, אין האיסור על החפץ, אלא על הגברא המטלטלו ומשתמש בו, ומה שיכול לטלטלו למחר אינו נחשב שיש לו מתירין, שאין אנו דנים אלא על הזמן האסור במלאכה, [וכעין סברת הצל"ח לעיל ג ב הערה 8].

אמנם כבר דן הגרעק"א [בתשובה ה] אם גזירות דרבנן שנאמרו במוקצה עשאוהו כאיסור אכילה, או שאין עליו אלא רק איסור חילול שבת לגברא. ואם כן יש לבאר שבכך גופא נחלקו המקשן ורב אשי, שהמקשן דן את איסור הביצה כשאר מוקצה שהוא איסור מלאכה על הגברא שלא שייך להחמיר בו כיון שלא נחשב שיש לו מתירין ביום אחר, ואילו רב אשי נקט שגוף הביצה נאסרה בגזירות דרבנן, ולפיכך מחמירין בה, שיש לה היתר לאכלה ביום חול.

15. כך פירש רש"י, וביאר הרש"ש כוונתו שגם בספק דרבנן אומרים לו, עד שתאכלנו בספק איסור על ידי היתר של ספק דרבנן לקולא, תאכלנו בהיתר ודאי למחר. והראיה שמחמירין אף בספק, היא ממה שמחמירין בביטול איסור דרבנן, אף שלכאורה גם אם לא מועיל הביטול, יהיה היתר משום ספק דרבנן שאין ידוע איזה חלק התערב.

ובחזון יחזקאל דחה פירוש הרש"ש, שהרי

בתרנגולת העומדת לאכילה — פשיטא
שאפילו לפי בית הלל תאכל היא ואמה, דהרי היא ואמה שריא. ואם בא רבי אליעזר לומר שהוא סבור כבית שמאי, היה צריך לשנות את דבריו בביצה גרידא, ולא באמה, שהרי אין חולק בתרנגולת העומדת לאכילה שהיא מותרת.

אלא בהכרת, שעוסקת הברייתא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים.

ותקשי, הרי רבי אליעזר אית ליה מוקצה [לקמן לד א⁽¹⁶⁾], ואם כן — היא ואמה אסורה!

אמורה אלא בביטול לח בלח שבו לא שייכת סברת רש"י, שמתערב ונהפך האיסור להיתר, [ומשום כך כשנתערב באינו מינו, הוא מתבטל כי אבד שמו], ורק משום שנחשב מין במינו אינו בטל. וכן כתב בשמחת יו"ט.

ג. בתשובות פני אריה [א-ג] ובשלמי נדדים [נב א] כתבו שהר"ן מודה לסברת רש"י, אלא שהוקשה לו שכל ביטול נהפך מיד להיתר, ולכן כתב סברתו שלגבי ביטול נחשב מין במינו, אך בספק איסור אוסר מטעמו של רש"י.

ד. הרש"ש בסוגיין ביאר, שאף לרש"י האיסור בדבר שיש לו מתירין הוא מפני סברת הר"ן שמין במינו אינו בטל, אלא שלכאורה תמוה שכל חלק מהתערובת יהא מותר מספק שמא לא הוא האיסור המעורב, וספק דרבנן לקולא, ועל כך פירש רש"י שגם ספק אסור בדבר שיש לו מתירין, ולכך צריך את סברתו שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. וכדלעיל.

[ועיין להלן בע"ב הערה 8 דברי הגרעק"א בזה].
ה. בקובץ שיעורים כתב שהר"ן לא נחלק

על רש"י בטעם האיסור, אלא בגדרו, והיינו ששניהם מודים שמן התורה בטל ברוב, ורבנן אסרו משום סברת רש"י שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אלא שכל איסור דרבנן צריך לדמותו לדיני התורה, וספק דרבנן דימוהו לספק דאורייתא, ואילו בדבר שיש לו מתירין — ביאר הר"ן — שדימוהו למין במינו שאינו בטל.

ו. באבי עזרי [קריאת שמע א ט] שהר"ן מודה שהטעם להחמיר הוא מסברת רש"י שעד

שתאכלנו באיסור וכו', אלא שסובר שאין מחמירין אלא כשהאיסור קיים, ואילו במין בשאינו מינו האיסור בטל ולא שייך להחמיר בו משום טעם, ולרבנן שסברו שאף מין במינו בטל, בכל זאת בדבר שיש לו מתירין החמירו שנחשיב את האיסור כאילו הוא קיים וממילא מחמירין בו משום עד שתאכלנו באיסור, ובספק שאין בו ביטול פשיטא שמחמירין מסברא זו. וכעין סברת הפני אריה. ועיין עוד בשו"ת רע"א [קפט] ובאחיעזר [ח"ב יב ה].

ובהעמק שאלה לנצי"ב [מז] ביאר שהמקשן ורב אשי נחלקו בסברות רש"י והר"ן, שהמקשן סבר כהר"ן ולכן הבין שאין להחמיר אלא בביטול ולא בספק, ובא רב אשי ואמר שאף בספק ראוי להחמיר, מפני הסברא דעד שתאכלנו בהיתר, וזה תמוה, שהרי רש"י כבר אמר סברתו בדברי המקשן.

ולפי סברות הזכר יצחק, הרש"ש, והקובץ שיעורים, אין נפקא מינה בין רש"י להר"ן בביצת טריפה שנולדה ביו"ט והתערבה באחרות, ודלא כהצמח צדק [שהובא לעיל ג ב הערה 8] וכל דבריו מובנים רק לפי ביאורי הצ"ח, הפני אריה, והאבי עזרי.

16. כך פירש רש"י, וראיתו מהמשנה שם, דתנן, רבי אליעזר אומר עומד אדם על המוקצה ואומר מכאן אני אוכל למחר ומשמע שצריך הכנה. ובגמרא לקמן [כו ב] מבואר שמדובר בגרוגרות וצימוקין דאחזי ולא אחזי, והוכיח מכך השער

לגידול ביצים. ולכן:

אם נשחטה ביום טוב — הובררה דלאכילה
עומדת, ותאכל גם ביצתה.

ואם לא נשחטה — הובררה דלגדל ביצים
עומדת, והיא מוקצית, וביצתה כמותה (17).

אמר רבי זירא: כך אמר רבי אליעזר: ביצה
שנולדה ביום טוב — תאכל הביצה רק אגב
אמה.

והוינן בה: היכי דמי?

אמר אביי: כגון שלקחה לתרנגולת סתם,
שלא ייחדה בשעת קנייתה לא לאכילה ולא

שהרי רבי שמעון מודה בזה, ורק ממה שהצריך
הכנה מוכח שחולק על רבי שמעון, שלדעתו די
בהזמנתן באמצע שבת לאכילה, ואינו צריך
הכנה מבעוד יום.

17. בשטמ"ק כתב שאם מוקצה דרבנן, קיימא
לן כרבי אליעזר, משום שבדרבנן יש ברירה, ואם
מוקצה דאורייתא אין הלכה כמותו, כי אין
ברירה מה"ת. ומשמע שביאר שכל זמן שלא
נשחטה האם אסורה הביצה רק מספק.
וכן הסיקו בראש יוסף ובחזון יחזקאל,
וכתבו שאינה אסורה אלא מספק, שהרי אף אם
ישחטה במוצאי יו"ט יתברר שעמדה לאכילה.
וביאר בחזון יחזקאל, שהברירה בדרבנן מבררת
למפרע להחירה בודאי, שאלו אחר שהתברר כל
ההיתר רק מפני שספק דרבנן לקולא, אם כן
ביצה תאסר מפני שיש לה מתירין. [ועי' רע"א
או"ח תצו סקי"ג].

אך מהר"י אבוהב נקט, שכל זמן שלא
נשחטה יש בה איסור ודאי מפני חסרון הכנה,
ולפיכך אם אכלה ואחר כך נשחטה האם ביו"ט,
אסורה מפני חסרון הכנה, ודבריו תמוהין, דאם
כן אף אחר שנשחטה תאסר משום מיגו
דאיתקצאי.

ועיין בעבודת הקדש להרשב"א [שער ה'
שהסיק שתרנגולת שלקחה סתם הרי היא
כמוזמנת, ומותר לשחטה.

והפרי חדש [תצו], ביאר שפוסק כאביי
ע"ש. ובשו"ע שם סעיף ו, משמע שצריך

המלך [יו"ט א ט] שרבי שמעון שהודה [בשבת
מה א] בגרורות וצימוקין שהם מוקצה, כוונתו
רק שאינן ראויין כלל, ובאחזי ולא אחזי אינן
מוקצה אלא לרבי יהודה, ולפיכך הוכיח רש"י
שרבי אליעזר סובר כרבי יהודה. וכך משמע
בשטמ"ק בסוף המסכת, שלרבי שמעון גו"צ
דאחזי ולא אחזי, אינן מוקצין.

אמנם נחלקו בכך הראשונים, שהרי"ף [שם]
הוכיח מסוגיין דפסקינן שיש איסור מוקצה
ביו"ט כרבי יהודה, מדפרכינן שהיא ואמה
תאסר, ודחה הבעל המאור, ופירש כרש"י,
שקושיית הגמרא רק לרבי אליעזר דאית ליה
מוקצה במשנה לקמן. והשיגו עליו הרמב"ן
והראב"ד שאין ראייה ממשנה זו כי היא עוסקת
בגרורות וצימוקין ורבי שמעון מודה בהן, שאף
אם אחזי ולא אחזי הרי הן מוקצה.

ובאפיקי ים [ב כא] ביאר דעת רש"י
ובעה"מ, שסברו כי גו"צ דאחזי ולא אחזי הם
כשפור שצלו בו בשר שדעת הר"ן לקמן שהוא
מוקצה אף לרבי שמעון כל זמן שאינו רוצה
להשתמש בו [וראה ביאור דבריו בהערה 6
בהקדמה בשם הגרעק"א] והיינו שרבי שמעון
מודה שהן מוקצה כיון דלא חזו, אלא דלא
סבירא ליה מיגו דאיתקצאי, ולכן אף אם באמצע
שבת רוצה לאכלן, פקעה הקצאתן. ובאמת אף
לרבי שמעון אסור לטלטלן בשבת ורק אם בא
לאכלן הותרו, ולכן הוסיף רש"י שמשמע מרבי
אליעזר שצריך הכנה. וכוונתו, שאין ראייה
סובר כרבי יהודה ממה שאוסר מוקצה בגו"צ,

[ולדעת האמוראים שאיסור הביצה משום גזירה ובית הלל אוסרים גם בתרנגולת העומדת לאכילה – מוכח שרבי אליעזר סובר כבית שמאי. אך לרב נחמן בית הלל אוסרים משום מוקצה ביו"ט, ומתירים בעומדת לאכילה].

ועל כך אמר רבי אליעזר שתאכל היא ואמה, וכוונתו שכשישחט את האם לאוכלה, יתברר שלכך עמדה מתחילת יום טוב, והיא וביצתה מותרות.

רב מרי אמר ביאור אחר: לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה. וזה ששנה רבי אליעזר שתאכל גם אמה – לשון **גוזמא קתני**. כדי לחזק דבריו נקט שהכל יאכל, גם האם וגם ביצתה, ולחלוק על בית הלל נתכוון.

והראיה שלשון גוזמא נקט, מהא **דתניא**: **אחרים אומרים משום רבי אליעזר: ביצה שנולדה ביום טוב תאכל היא ואמה, וכן יאכל האפרוח וקליפתו**.

והוינן בה: **מאי הכוונה ש"תאכל קליפתו"?**

אילימא קליפה ממש – וכי קליפה בת אכילה היא?!

אלא, בהכרח, הכונה היא שיאכל האפרוח בעודו בקליפתו, עוד לפני שנולד ובקע מהביצה!

ודבר זה לא יתכן, כי **עד כאן לא פליגי** [להלן ו ב] **רבנן עליה דרבי אליעזר בן יעקב** האוסר אכילת אפרוח שנולד כל זמן שלא נפקחו עיניו, ומתירים אותו באכילה מיד, **אלא היכא דיצא** האפרוח מהביצה **לאויר העולם, אבל היכא דלא יצא לאויר העולם** – **לא פליגי** אלא מודים שהוא אסור באכילה!

אלא מבאר רב מרי, שמה שאמר רבי אליעזר "**אפרוח וקליפתו**" – לשון **גוזמא** נקט, והוסיף דברים מיותרים, כאילו מותר לאכול את הקליפה, אף שאינה ראויה לאכילה, ונקט זאת לומר בתקיפות שאין כל איסור באכילת ביצה שנולדה ביום טוב, עד כדי כך, שאפילו אפרוח בקליפתו היה מותר אילו לא היה עליו איסור שרין].

אם כן, **הכא נמי** בכרייתא כאן, זה שנקט רבי אליעזר בתרנגולת העומדת לאכילה **שתאכל היא ואמה** – לשון **גוזמא** מיותר נקט ביחס להיתר של אמה.

אתמר, שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה.

רב אמר: ביצה שנולדה בזה – אסורה בזה.

ורבי יוחנן אמר: ביצה שנולדה בזה – מותרת בזה.

והוינן בה: **נימא קסבר רב: שבת ויום טוב** – **קדושה אחת ארוכה היא**⁽¹⁸⁾, ולכן

להזמין מערב יו"ט, ועיי"ש במשנה ברורה.

יום שעבר [עיי'ן בתוס' בהרחבה] ממה שאסרו הביצה ביו"ט לאחר השבת אם הם קדושה אחת, ובהכרח שאיסור של בין השמשות נאסר לכל היו"ט כי לא היה לו הכנה ביום חול, והיינו דאמרינן מיגו דאיתקצאי מיו"ט לשבת. ולכאורה דבריו תמוהין, דאם כן אף למאן

18. רש"י פירש שהרי הן כיום אחד ארוך. אך **בריטב"א** [סוכה מו ב] משמע שלכולי עלמא כשני ימים הם, ורק לגבי קדושתן נחלקו. שהרי כתב שם להוכיח מסוגיין דאמרינן מוקצה מחמת

מתמשך האיסור של ביצה שנולדה לפני השני הימים⁽¹⁹⁾.

אבל אילו היו נחשבים כשתי קדושות, לא היה רב אוסר את הביצה ביום השני, שלא אסרו בית הלל את הביצה אלא ביום שנולדה, ולא למחרת.

והרי לא יתכן שכך סובר רב.

כי האמר רב: הלכה כארבעה זקנים [שמזכיר אותם רב שם], שאמרו אפשר להניח שני עירובי תחומין שונים לשבת וליום טוב הסמוכים זה לזה, ערוב לשבת לחוד וערוב ליום טוב לחוד, היות שנחשבים הם כשתי קדושות.

ומשום שארבעת הזקנים הללו הולכים אליבא דרבי אליעזר, דאמר: שבת ויום טוב – שתי נפרדות קדושות הן!

קדושה אחת.

ועוד כתבו הרמב"ן במלחמות ה' [לקמן כא] והר"ן לעיל, שלמאן דאמר דקדושה אחת כן, היה צריך לאסור בשר ביום טוב אחר שבת מפני שבעלי חיים מוקצין הן בשבת, ונאמר מיגו דאיתקצאי לכל היום הארוך. ועיין בחזו"א [מט יז] שביאר דעת החולקים עליהם, שסברו שלא שייך קדושה אחת במקצת מחמת איסור מלאכה, כשמלאכה זו אינה אסורה ביום טוב. וכן הוכיח האור שמח [יו"ט א יט] מתוס' לקמן [טז ב].

ובאבי עזרי [יו"ט א כד] כתב ליישב בסברא זו למה לא נאסרים כל האוכלין בשבת שאחר יום כפור, והרי הוקצו ביו"ט דלא חזו לאכילה. [עיין בהערה 3 על תוס'] ולדעת הרמב"ם [עירובין ח י] הרי שבת ויו"ט קדושה אחת הן. וביאר שבאיסורין שאין נוהגין בשבת לא שייכא סברת קדושה אחת הן.

אך כתב שלדעתו סברא זו שייכת אף לפי הרמב"ן והר"ן, שלא כתבו לאסור ביו"ט שאחר השבת, אלא משום מלאכה שהרי שחיטה אסורה בעצמותה ביום טוב, ורק לצורך אוכל נפש הותרה, אך לכלבים אסורה. ולכן שייך אף ביו"ט לאסור את הבהמה משום קדושה אחת עם שבת, אך לגבי איסור אכילה שלא חל כלל בשבת, לא שייך לאוסרו מפני קדושה אחת עם יום טוב.

דאמר ששתי קדושות הן נאסר בשבת משום מיגו דאיתקצאי, שלא היה מוכן מאתמול, ואין לומר שבכך גופא נחלקו ומאן דסבר שתי קדושות הן אינו סובר מיגו דאיתקצאי, שאם כן אין ראייה ממה שאמר רב הלכה כארבעה זקנים ששתי קדושות הן, שהרי שם מדובר לענין עירוב ולא לענין מוקצה.

וצריך לבאר כוונתו על פי שיטתו [בשבת מג א] דלא אמרינן מיגו דאיתקצאי אלא בדבר האסור מחמת איסור שבת כגון מחובר שאסור לתלוש. ולא בטבל שאם עבר ותקנו מתוקן. ולכן אם שבת ויו"ט שתי קדושות הן, אין איסור קדושה זו עושה מיגו דאיתקצאי לקדושה אחרת.

19. בעירובין [לח א] מבואר שסברו ששבת ויו"ט קדושה אחת הן בין לחומרא ובין לקולא. שהרי אמרו שאם עירב באחד הימים יוצא עליו ביום השני. ונחלקו הראשונים אם נחשבים כקדושה אחת מן התורה או רק מדרבנן, ונפקא מינה לאיסורין דאורייתא.

המאירי כאן נקט שעשאוהו חכמים כקדושה אחת וכל הנאסר בראשון נאסר בשני, אך הקרן אורה שם דייק מדברי הרמב"ן [במלחמות ה' פסחים מז ב] שמן התורה הם קדושה אחת, שהרי כתב שטעמא דרב חסדא שצרכי שבת נעשים ביו"ט מן התורה, היינו משום שהם

אלא, הכא — ב"הכנה דרבה" קמיפלוגי רב ורבי יוחנן. האם יש לסבור כרבה, לעיל [ב] ב], שיש חסרון בדבר שאינו מוכן לשבת וליום טוב מימות החול⁽²⁰⁾.

רב אית ליה הכנה דרבה, וכיון שלא הוכנה הביצה מיום חול אלא ביום קודש — היא אסורה באכילה גם ביום השני⁽²¹⁾.

ורבי יוחנן — לית ליה הכנה דרבה, ולכן התיר את הביצה ביום השני, אף שלא הוכנה ביום חול.

ומחלוקת זו של רב ורבי יוחנן היא — כמחלוקת תנאי.

דתנאי: ביצה שנולדה בשבת — תאכל למחרת ביום טוב, וביצה שנולדה ביום טוב — תאכל בשבת שלמחרתו, שלא נאסרה הביצה אלא ביום שנולדה בו, אין צריך להכינה מיום חול. משום גזירת משקין שזבו, אך רבי יהודה אומר משום רבי

אליעזר: עדיין, גם ביצה שכזאת, שנויה היא במחלוקת בית שמאי ובית הלל שבמשנתנו, שנחלקו בה לענין ביצה שנולדה ביום טוב שאחר שבת, וגמר הביצה היה ביום קדוש:

שבית שמאי אומרים: תאכל. ובית הלל **אומרים: לא תאכל**, ומחלוקת זו קיימת גם בביצה שנולדה ביום טוב ולמחרתו שבת, שהכנת הביצה ביום טוב, אסרת אכילתה למחרת בשבת.

אושפיוכניה בעל הבית דרב אדא בר אהבה, הווי ליה הנך ביצים שנולדו מיום טוב שחל לפני שבת, ורצה לאוכלם למחרת בשבת.

אתא בעל האכסניה לקמיה, לפני רב אדא בר אהבה ביום טוב, ואמר ליה: מאי לאטווינהו האידנא, האם מותר לי לצלותם עתה ביום טוב, וניכלינהו למחר כדי לאוכלם למחר בשבת?

ושאלתו היתה האם כל האיסור הוא רק

20. מסקנת הגמרא, שרב טובר ששבת ויום טוב שתי קדושות הן, ולא אסר את הביצה אלא משום הכנה דרבה. ולא התברר היאך הדין בזה לפי מאן דאמר שקדושה אחת הן. ולפי מה שהתבאר בהערה הקודמת בשם הקרן אורה אין איסור הכנה בקדושה אחת, וכן משמע במגן אברהם [תרכד סק"ז], וראה ריטב"א עירובין [לח א] שדן אם לרבנן שקדושה אחת הן יש איסור משום הכנה דרבה.

אך הוכחת הקרן אורה מדברי הרמב"ן [במלחמות ה' בפסחים, כנ"ל] דחוקה, שהרי הרמב"ן כתב רק שלמאן דאמר דשתי קדושות הן, אין צרכי שבת נעשים ביום טוב, ומזה הוכיח שלמאן דאמר קדושה אחת הן ההכנה מותרת, אך מאידך לא מצינו שכתב שלמאן

דאמר שאין צרכי שבת נעשים ביו"ט בהכרח לא סבר שקדושה אחת הן. ומשמע שאין ההכנה תלויה בקדושה אחת.

ולפי רש"י שאין יום טוב מכין לעצמו, לכאורה אף בקדושה אחת שייך איסור הכנה. וצריך לבאר, שבצרכי אוכל נפש אין איסור הכנה ביו"ט. ועי' מאירי לעיל [דף ב].

21. ראה תוס' [ד"ה אלא] ובהערות שם שהראשונים נחלקו אם איסור ההכנה מדאורייתא, כיון שביום שנולדה לא היתה ראויה לאכילה משום איסור דרבנן, או שהאיסור רק מדרבנן, כי מן התורה היתה מותרת כיון שנגמרה מאתמול.

ובשו"ת רע"א [קמא ה] כתב שהמבשל

לאכלם, או שאסור אפילו לטלטלם⁽²²⁾.

אמר ליה רב אדא בר אהבה: מאי דעתך, מהי דעתך? דהיינו, משאלתך מוכח, שברור לך שלמחר מותר לאוכלם, ולא באת לשאול אלא על טילטולם היום, היות ובמחלוקת רב ורבי יוחנן — הלכה כרבי יוחנן.

ואכן צודק אתה בכך, שהלכה כרבי יוחנן שלא אסר ביצה מפני חסרון הכנה, ומותר לאכלם מחר בשבת.

וביחס לשאלתך אם מותר לך היום לטלטלם ולצלוחם כדי לאכלם מחר, התשובה היא: לא!

כי אפילו רבי יוחנן לא קא שרי אלא רק

לגומעה למחר בשבת, כשהיא ביצה חיה, אבל לטלטלה ולצלוחה ביומיה, ביום טוב שנולדה בו — לא התיר רבי יוחנן⁽²³⁾.

והראיה שביצה שנולדה ביום טוב אסורה גם בטלטול, מהא דתניא:

אחת ביצה שנולדה בשבת ואחת ביצה שנולדה ביום טוב — אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי, ולא לסמוך בה כרעי המטה.

אושפיוזכניה בעל הבית דרב פפא, ואמרי לה, ההוא גברא, סתם אדם אחר, דאתא לקמיה דרב פפא, הווי ליה הנך ביצים שנולדו משבת ורצה לאוכלן ליום טוב.

כעצים ואבנים, אלא כשאיסורו מחמת עצמו, ולא כשאיסורו על הגברא משום גזירה שמא יתלוש. ואמר לו רב אדא שכל איסור עושה את האוכל מוקצה. וכבר הבאנו לעיל שנחלקו הרי"ף כאן, ותוס' בשבת [מה ב] אם לפי רבי שמעון נעשה האוכל מוקצה מחמת גזירה.

ובשם הגרי"ש אלישיב ביארו, שאף לדעת תוס' אסור לטלטל ביצה האסורה משום גזירה, כדי להשתמש בה ולצלוחה, ולא התירו תוס' אלא לטלטלה כדי לסלקה, שבכלל הגזירה על האכילה נאסר השימוש ולא הטלטול ונכמבואר במהרש"א לג א]

ולפי הראב"ד שגזרו מפני פירות נושרין אף על הטלטול, שמא יאכל הביצה, צריך לבאר שבזה גופא טעה בעל האכסניה וסבר שגזרו רק על האכילה, ואמר לו רב אדא שגזרו גם על טלטול ואינו משום מוקצה כלל. [ולדבריו לא תקשה קושית הקובץ שיעורים בהערה הבאה].

23. משמע שכל האיסור לצלותן ביו"ט הוא רק משום מוקצה אך אין בזה איסור מלאכה,

ביו"ט דבר שאסור לאוכלו מדרבנן לוקה, כיון שההיתר לבשל הוא רק משום שמא מיקלעו אורחים ויאכלו, ובמקום איסור ידוע שמאכל זה לא יאכל ואסור לבשלו. ואילו השאגת אריה [סב] נקט, כיון שמדאורייתא מותר לאוכלו, אין ידיעתו שלא יאכל אוסרת את הבישול, והאריך בזה החתם סופר [שו"ת או"ח עט]. ולכאורה נידון זה תלוי במחלוקת הראשונים אם איסור דרבנן באכילת הביצה גורם שתחשב מן התורה כאינה ראויה לאכילה אלא כמוכנת למחר.

אך באשר לשלמה [ביצה ח] חילק בין הכנה — שהחפץ בעצמותו מוכן מן התורה ואין הכנתו נפקעת בכך שאסרו רבנן להשתמש בו בפועל — לבין היתר מלאכה שהוא משום שנחשבת "מלאכת הנאה" והיינו רק כשיכול לאוכלה בפועל ביו"ט.

22. הרשב"א ביאר שבעל האכסניה סבר שכיון שלא נאסרה הביצה באכילה אלא משום גזירת משקין שזבו ולא מחמת איסור עצמה, מותר לטלטלה. והיינו דסבר שאין אוכל נעשה מוקצה

אתא לקמיה דרב פפא. אמר ליה: מהו למכלינהו לביצים הללו שנולדו בשבת למחר ביום טוב?

אמר ליה: זיל האידינא ותא למחר. לך עכשיו, ובוא למחר.

ולא ענהו רב פפא על שאלתו מיד משום

ששתה יין, ומי שהוא שתוי יין אסור לו להורות.

והסביר לו רב פפא, שהוא נמנע להורות היום, בדומה להנהגתו של רב.

דרב לא מוקי אמורא עלויה, שרב לא היה מעמיד לפניו "אמורא" המשמיע בקול רם

ובהכרח מדובר שעשה עירוב תבשילין, וכמו שביאר בשטמ"ק. [ועיין לעיל ב ב הערה 5 על תוס', שבקהילות יעקב הוכיח מכך שרב דאסר משום הכנה, לא מועיל עירוב תבשילין להתירה אפילו שאיסורה רק מדרבנן שהרי נולדה ביו"ט, ועיי"ש עוד].

ולכאורה עדיין תמוה, שהרי הביצה אינה ראויה לאכילה היום, שאסרוה רבנן. משום גזירה, ובהכרח צריך לבאר שרב אדא בר אהבה סובר שצרכי שבת נעשין ביו"ט, והקשה החתם סופר שהרי רש"י [בפסחים מז א] כתב שהטעם של מאן דאמר צרכי שבת נעשין ביו"ט, הוא משום דסבר ששבת ויו"ט קדושה אחת הן, וכאן הרי הסוגיא אליבא דרבי יוחנן דסבר שתי קדושות הן, ולדעתו אין צרכי שבת נעשין ביו"ט.

ועיין בחזו"א [מט יא] שהבין שאין טעם ההיתר משום צרכי שבת נעשין ביו"ט, אלא דאמרינן "הואיל" כיון שאין איסור הביצה מן התורה. וכן ביאר בחזון יחזקאל. ושלא כדברי הקהילות יעקב הנ"ל.

וכבר נחלקו בזה השאגת אריה [סימן סב] והגרעק"א [בתשובה ה] והעונג יו"ט האריך בביאור הענין [בסימן מו, ועיין לעיל ב: הערה 9 על תוס'].]

ובקובץ שיעורים הקשה, שאם הותרה מלאכת צליה ביו"ט משום שצרכי שבת נעשין ביו"ט, הרי ראוי להתיר גם איסור מוקצה, שהרי כתבו תוס' לקמן [ח א] שהתירו לטלטל מוקצה

לצורך אוכל נפש, וכשם שמותר לטלטל ביו"ט לצורך אוכל נפש שלו, רק היא מותר לטלטל בו לצורך אוכלי שבת, שהרי צרכי שבת נעשין ביו"ט. [ועיין בצ"ח שטילטול ביצה לצורך צלייתה נחשב כשימוש במוקצה, שלא הותר לצורך אוכל נפש].

וביאר בזכרון שמואל [סימן כד] על פי מה שיסדו תוס' לקמן [ט ב] שהיתר טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש הוא רק במקום שמחת יו"ט, וטעם זה שייך רק כשמטלטל לצורך אוכל של יו"ט עצמו, אבל לצורך אוכלי שבת אסור לטלטל ביו"ט, אף לאמנ דאמר שצרכי שבת נעשים ביו"ט, שהרי אין בכך שמחת יו"ט, וביאר שם טעם האיסור לטלטל מוקצה ביו"ט לצורך אוכל נפש של שבת שאין טלטול מוקצה חשוב כמלאכה, ולא הותר אלא לצורך אוכל נפש של יו"ט שהקלו בו חכמים. אך לצורך מחר לא הותרו אלא מלאכות. [ועיין בהקדמה הערה 3]. ומקור סברא זו הוא בשו"ת חתם סופר [או"ח קמט] שלא הותרו תחומין ביו"ט כי אין היציאה מהתחום נחשבת מלאכה, וכשם שאין היתר לביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת משום שההכנה היא איסור בפני עצמו ואינה מלאכה.

וראה בביאור הלכה [תרלח] שטלטול מוקצה ביו"ט לצורך אוכל נפש עדיף לעשותו מן הצד, והיינו שאף על פי שמלאכה "הותרה" לצורך אוכל נפש, כי היא "מלאכת הנאה" [רמב"ן ויקרא כג], בכל זאת, טלטול לא הותר, אלא רק נדחה איסורו.

כותיה דרב בהני תלת.

דהיינו, בשלושת ההלכות שנחלק בהם רב עם אמוראים אחרים בדין ביצה שנולדה ביום הראשון של שתי קדושות סמוכות, כולל ענין זה, של שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה — הלכה בהן כרב, בין שהורה בהם רב לקולא, בין שהורה בהם רב לחומרא. וולהלן בסוף הסוגיא [סוף דף ה] יובאו שלשת ההלכות].

ואכן עתה, שחלפה לה השפעת היין, יודע אני להורות לך כהלכה, שבביצה שנולדה בשבת, ההלכה היא כרב ולא כרבי יוחנן, ואסור לאכלה למחרת ביום טוב.

אמר רבי יוחנן: **עצים שנשרו מן הדקל בשבת — אסור להסיקן ביום טוב** הסמוך לו אחריו⁽¹⁾.

ואל תשיבני מדברי שאמרתי ביצה שנולדה

את דרשתו, משעה שאכל את הסעודה **ביום טוב** ושתה בה יין, ועד ליומא הבריה, דהיינו, עד למחרת, **משום שכרות**.

שהיה רב נמנע מלדרוש לרבים, משום שכלל בדרשתו הלכות למעשה, וכיון ששתה יין ביום טוב, הוא נמנע מלדרוש ולהורות הלכה.

כי אתא אותו אדם **למחר** לפני רב פפא לשמוע את התשובה לשאלתו:

אמר ליה רב פפא: איכו השתא, אם הייתי מורה לך אתמול, בשעה שהייתי שתוי יין, **אשתלאי,** הייתי שוכח את ההלכה, ומורה לך בה היתר שלא כהוגן, **ואמרי לך לפי הכלל: רב ורבי יוחנן — הלכה כרבי יוחנן.**

וכלל זה אינו נכון בנידוננו.

כי הא אמר רבא לקמן [ה ב]: הלכתא

למה לי לתוספת טעם לאסור כשנשרו ביום טוב משום שמא יעלה ויתלוש, והרי והלא דינם כביצה שגזרין ביו"ט דעלמא אטו יו"ט שאחר השבת ואסורה משום הכנה. [כדלעיל ב ב]. [ועיין בשטמ"ק שנקט שני טעמים, או משום הכנה או משום גזירה].

וביאר שבעצים אין איסור הכנה כמו בביצה שמאתמול גמרה לה, וכל טעם איסור ההכנה, הוא מפני שאם נשרו ביו"ט אסורין מחשש שמא יעלה ויתלוש, ואם כן אם נתירם מפני שנשרו אתמול בשבת נמצא ששבת מכין ליו"ט [כמבואר בתוס' הנ"ל בתירוץ השני], ולכן הוצרך הרי"ף להוסיף טעם זה באיסורם כשנפלו ביו"ט, כדי לאסרם בו אפילו אם נפלו ביום קדוש שלפניו. וראה מלחמות ה' פסחים [יח ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ועוד].

1. רבי יוחנן אסר את העצים משום גזירה, כדאמר בסמוך, כי אינו סובר שיש איסור בחסרון הכנה, אך להלכה כתב הרי"ף "עצים שנשרו מן הדקל בשבת אסור להסיקן ביום טוב בפני עצמן משום הכנה דרבה, ואם נשרו מן הדקל ביום טוב אסור להסיקן ביום טוב בפני עצמן משום דהווי להו נולד ואסרו להו רבנן שמא יעלה ויתלוש". [ועיין לעיל ג. הערה 1, שאסורין בהסקה, אף שלא גזרו מחשש שמא יעלה ויתלוש אלא על אכילה ולא על שימוש, דשאני שימוש שמכלה את החפץ שנחשב כאכילה]. וכן ביאר המגיד משנה [יו"ט א כד] בדעת הרמב"ם שהשמיט את דין העצים שנשרו בשבת, ודעת הרשב"א בזה תבואר בהערה הבאה.

והמהרש"א [בע"א על תוד"ה אלא] תמה אם יש איסור הכנה בעצים שנשרו מן הדקל,

כי **ביצה**, **משום דכיומא** ביום השבת שנולדה בו **נמי חזיא לגומעה**, ראויה היא לגומעה, ובכל זאת **לא קא שרי לה**, לא התרנו לאוכלה **עד למחר** — **מידע ידיע** האדם דביצה **בת יומא** שנולדה ביום טוב **אסורה**, ולא יבואו לטעות אם נתיר לאכול ביום טוב את הביצה שנולדה בשבת, ולומר

בשבת מותרת ביום טוב שלאחריו, היות ובעצי דקל יש סיבה להחמיר ולאסור יותר מאשר ביצה.

ומבאר רבי יוחנן דבריו: **מאי טעמא** יש להחמיר בעצי דקל יותר?

להסקה. אבל כיון שבין העצים הנושרים ודאי יש גם כאלו שיבשו כבר על העץ, הוצרך לומר שגם הם אסורים מפני הגזירה שמא יתלוש.

והנה במה שכתב הרי"ף שיש בעצים שנשרו בשבת איסור הכנה להסיק בהם למחר ביו"ט, הביא הטור [סי תקז] שאחיו רבינו יחיאל כתב שאינם בטלין ברוב, כיון שהוא איסור דאורייתא משום הכנה, ואינו דומה לעצים שנשרו ביו"ט שאסורין רק משום גזירה שמא יעלה ויתלוש, [וכן כתבו תוס' בערובין לט ב ד"ה א]. אך הטור חלק עליו ונקט שהכנה זו אסורה רק מדרבנן, ויכול להרבות עליהן עצים ולבטלן.

ובביאור מחלוקתם כתב הב"ח שהטור סבר שאין הכנה דאורייתא אלא בביצה הנגמרת בשבת ונולדת ביו"ט, ולא בביצה שנולדה או עצים שנשרו בשבת, שמתירין מדאורייתא דשבת מכינה לעצמה וראויים לחולה, ולפיכך איסורם רק דרבנן [וכסברות תוס' והר"ן ד א] ורבינו יחיאל סבר שיש בהם דין הכנה כאילו מן התורה.

והבית מאיר [שם] ביאר שרבינו יחיאל הושה איסור עצים שנשרו לאיסור ביצה שנולדה ביו"ט לאחר השבת, שבשניהם הגמר לא הכין ליומו כלום, שהביצה לא נולדה אלא למחר, והעצים היו אסורין מן התורה להסקה בשבת, ולכן איסורו דאורייתא, ואין הכנה דרבנן אלא בביצה שנולדה ופירות שנשרו בזה שאסורין בזה רק מדרבנן, כיון שמן התורה הכין היום הקדוש הראשון לעצמו.

ובמגן אברהם [תקא טז] כתב שאי אפשר לגזור על עצים כמו שגזרו על ביצה, כיון שבביצה גזרו רק על יו"ט דעלמא מחמת יו"ט שאחר השבת, שלא ידעו שסיבת האיסור מפני שאתמול נגמרה הביצה בשבת, אך לא גזרינן לאסור עצים שנשרו ביו"ט, מחמת עצים שנשרו בשבת שלפני יו"ט שאסורין משום הכנה, שהרי אדם מבחין בין שבת ליו"ט, ולכן הוצרך הרי"ף לטעם הגזירה דשמא יעלה ויתלוש.

וכן כתב ה"ט"ז [תקיג יא] וכן ביאר הקרבן נתנאל [אות ר] ובהגהותיו נתיב חיים על שו"ע [תקז].

אולם המגן אברהם עצמו [בסימן תקז סק"ד] כתב דחד טעמא ניהו, וביאר במחצית השקל כוונתו, שלולי טעמא דנולד, לא היה שייך לאסור עצים שנשרו ביו"ט משום גזירה שמא יעלה ויתלוש, שהרי גזירה זו שייכת גם בעצים שנשרו מערב יו"ט, ולכן הקדים ודקדק הרי"ף לומר שעל הנושרים ביו"ט גזרו כי הם נולדו, ואף שאינם נאסרים כיון שנולדו זה היה מוכן לעורבים, מכל מקום גזרו בהם שמא יטעה ויתלשם בידיהם. אך משום חסרון הכנה לא אסרינן, שהרי הר"ן כתב שאינה הכנה דאורייתא כיון שאם היה לו חולה בביתו יכל להשתמש בעצים בשבת. ונמצא ששבת לעצמו הכין, ולפיכך צריך לטעם הגזירה.

ובאבן האזל [יו"ט ב יא] כתב שטעם נולד מועיל לאסור רק ענפים שעדיין יונקים מהאילן, ורק על ידי תלישתן משתנים ונחשבים כעומדים

שגם ביצה שנולדה בו ביום מותרת⁽²⁾.

אבל **עצים**, **דלא חזו ליומיהו**, שבשבת אין בהם כל שימוש, שהרי הבערה אסורה בה, יש לחשוש **אי שרי להו למחר להסיק** בהם ביום טוב שאחר השבת – **אתי** יבואו אנשים לטעות ולמומר **שביומיהו** – **נמו שרו**, ואינם מוקצים. ומה שלא השתמשו בהם **אתמול** אין זו ראייה עבורם שאסורים בהסקה ביום שנשרו, כי יאמרו: **משום שבת הוא**, **דלא חזו**, שלא ראויים הם בו להסקה, אבל ביום טוב מותר להסיק בהן אפילו אם נשרו בו ביום.

אמר **רב מתנה**: **עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור**⁽³⁾ **ביום טוב** והם מוקצים, שהרי היו מחוכרים לדקל, ולא היתה דעתו של אדם שינשרו ביום טוב, ואסור להשתמש בעצים מוקצים להבערה ביום טוב וגם גזרו לאסורן כשנשרו שמא יעלה ויתלוש, ולכן אם רוצה להשתמש בהם –

מרבה עליהם **עצים מוכנים**, ומסיקן! ומותר לעשות כן היות ורוב חום ההסקה הוא מעצי ההיתר ושימוש המוקצה בטל ברוב.

וכן משמע **במגן אברהם** [סק"ד] שכתב שאם נשרו ביו"ט, לכולי עלמא אין בהם למחר בשבת איסור הכנה מן התורה, שהרי אינם אסורים ביו"ט אלא משום גזירה שמא יתלוש, ומדאורייתא יכול להסיק בהן. ועיין קובץ **שיעורים** [אות ז] **ובית הלוי** [יב].

עוד יתכן לבאר לפי **המגן אברהם** שהביא [תקו ד] **שהיש"ש** כתב [בסימן ז] שהתלישה היא הכנה גמורה, ולשיטתו לקמן שלידה נחשבת הכנה גמורה, כיון שנוצר בה מצב חדש, וזו סברת רבינו יחיאל, אך הטור סבר כהרא"ש שכתב [בסימן ז] שלידת עגל לא נחשבת הכנה כלידת ביצה כיון שלא נוסף על ידי הלידה טעם או שבח אחר בעגל, וכן יש לומר לגבי עצים שנשרו. [ושני צדדים אלו, הם צדדי הקושיה והתירוץ של המהרש"א על הרי"ף, ודו"ק].

ולדעת הרא"ש צריך לומר שאף שלא נוסף שבת בנשירת העצים, יש בהם איסור הכנה מדרבנן, כיון שרק בעגל שיכל לשחוט את אמו ולאכלו, לא הכינה בו הלידה כלום, ואילו בעצים כיון שאם לא היו נושרים היו אסורין, הועילה לו נשירתן ונחשבת כהכנה, וכן נקט הגרעק"א [בהגותו לאו"ח תצח] שאף עגל שנולד מפרה

העומדת לגדל וולדות, אסור משום הכנה, כיון שלא היה שוחט את אמו ולולי הלידה לא היה בא לידו.

2. דעת **הרשב"א** שלפי רבי יוחנן רק עצים שנשרו בזה אסורין בזה, ומטעמא דאמר שאם נתירם למחר יאמרו שאף היום לא נאסרו משום מוקצה אלא שלא יכלו להסיקן מפני חילול שבת. אבל בפירות שלא שייך טעם זה יהיו מותרין. ולדידן אסורין משום הכנה, ואף שאין בהם טעם לאסור כמו בביצה שנגמרה מאתמול, כיון שבשבת אסורין משום גזירה או משום מוקצה, הרי זו הכנה ליו"ט, וכן הדין בעגל שאסור לשחטו בשבת, ונמצא שמכין ליו"ט, אך להיפך, בעגל שנולד ביו"ט לא יהיה איסור הכנה לשבת, כי מותר לשחטו בו ביום ועיין לעיל בעמוד א, [בהערה 7 על תוס'] שנחלקו עמו הראשונים, ועיין **באפיקי ים** [יח ה] שהאר"י דבריו.

3. כתבו **הרשב"א** [ח"א שלן] ו**הר"ן** שמדובר דוקא באופן שיש בתנור עצים של היתר, לכן מותר להוסיף עליהם ולבטלן אך כשנפל למקום

והוא בשעה שהוא קא מהפך את העצים בתנור – בעצי איסורא שהם מוקצה הוא מהפך, ומטלטל מוקצה! (4)

והוינן בדברי רב מתנה: מה הועיל ריבוי עצי ההיתר לצורך השימוש בהם?

בהמשך הסוגיא שמתבטלין אפילו אם עצי האיסור ניכרים, וגם הוא לא התיר אלא רק בקלי איסורא, אבל כל זמן שהן בעין אסורין. והגרעק"א ביאר שטעמו כמו שכתב הרשב"א [בשו"ת א תפה] שבאיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אפילו איסור ניכר בעין בטל ברוב. ועיין בתוד"ה ותנן.

ובזכרון שמואל [כד ב] תמה שהרי צריך שינשרו דוקא לתוך התנור כדי שיהיה קלי איסורא, שהרי איסור טלטול המוקצה יש לו מתירין, ותירץ לפי דברי הרשב"א [בהערה הבאה] שאין הביטול בסוגיין מועיל לאיסור מוקצה, אלא לאיסור ההשתמשות, ואילו הטלטול הותר מפני שהוא מן הצד.

4. הקשה המהר"ם שיף הרי רב דקדק בדבריו ואמר מרבה עליהן עצים מוכנים, והיינו כדי לבטל את האסורין. ואם כן מה מקשינן ומתריצין שוב והא קמהפך באיסורא, ומוקמינן דרובא דהיתר, ומהפך בהיתר.

ולכן ביאר, שבהוה אמינא הבינה הגמרא שרב התיר להשתמש בעצים, אפילו שנשאר מוקצה, כיון שהרבה עליהן עצים וזה וזה גורם. ועל כך מקשינן, שאף אם איסור השתמשות הותר, עדיין אסור לטלטלן, ורק משום כך העמידו בביטול האסורין ברוב, ולביאורו צריך לומר שהמקשן הבין שמטלטל את העצים המוקצים בידי, כי אם דחפם על ידי העצים המותרים הרי זה טלטול מן הצד שמוותר [לדעת הט"ז עיין משנה ברורה תקן י].

ובעמק ברכה תמה, כיצד מועיל "זה וזה גורם" להתיר השתמשות, והרי משתמש גם במוקצה, ולא מצינו סברא זו אלא באופן שנהנה

שאינן שם עצים, אסור להרבות עליהן, שאין מבטלין איסור לכתחילה, ורק מוסיפין עליו. וביאר המגן אברהם [תקז א] שדקדק כן מלשון הגמרא שההיתר משום שנפלו "לתוך התנור".

ובמחצית השקל כתב שאין להקשות מדמסקינן שמותר לבטל את האיסור כיון דמיקלא קלי איסורא, ולא משום שנחשב שכך מוסיפין עליון שהרי לתירוץ זה הוצרכנו רק לפי רב אשי שהחמיר בדבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן. אך לדידן שההיתר לבטל משום שעצים אסורין רק מדרבנן, צריך להעמיד באופן שנפלו לתוך התנור שיש בו עצים, ורק הוסיפו עליהן כדי לבטל האיסור, כי אסור להרבות על איסור דרבנן ולבטלו. וראה בהערה 8 שהרשב"א בתוה"ב דן בזה, אם למסקנא הביטול מועיל דוקא באופן שנפל מעצמו לפחות משיעור היתר והוסיף על ההיתר כדי לבטל.

ובביאור הלכה [תקז ד"ה שלא] הביא סברת החמד משה שרק כשנפלו לתנור מותרים, כיון שאם לא יועיל הביטול, לא יהא לו מקום לאפות פתו, שהתנור מלא עצי מוקצה, ואם כן יאלץ לפנות את העצים ולטלטלן לצורך אוכל נפש, ולכן עדיף שיוסיף עליהן אחרים ויבטלן ויאפה בהם, ודחה ביאורו שהרי למדו מכאן לכל איסורי דרבנן שמוסיף עליהן ומבטלן, ואף שאין בהם טעמא דצורך אוכל נפש.

ובשער הציון [תקז יז] כתב שאם צריך שיתערבו כדי להוסיף עליהן, בהכרח מדובר שאינו ניכר מה האיסור ומה ההיתר. ועיין עוד בהערה 5.

והיש"ש כתב [בסימן ז] שמותר להרבות עליהן עצים ולבטלן אפילו כשאין בתנור עצי היתר כלל. וביאר הפרי מגדים שטעמו לשיטתו

ומשנינן: כיון דרובא עצים דהיתרא נינהו!

בטלים עצי המוקצה ברוב, ונמצא שבי קא מהפך את עצי המוקצה — בהיתרא קא מהפך! (5)

ותמהינן: הכיצד מותר לו להרבות עצי היתר? והא קא מבטל איסורא לכתחלה.

ואילו אנן תנן: אין מבטלין איסור לכתחלה! ומשנינן: הא דלא מבטלים איסור לכתחילה,

משני גורמים שלא נאסר החפץ שהושבח על ידם. ולכן ביאר שבהוה אמינא הבינה הגמרא שריבוי העצים יכול לבטל רק את האיסור שחל על העצים שנשרו מפני גזירת פירות הנושרין, שהוא איסור על גוף החפץ שהרי גזרו אף על אכילתן, וזה מתבטל בריבוי מין במינו. אך איסור טלטול מוקצה שחל על הגברא כאיסור מלאכה אינו בטל ברוב, ולכן מקשינן דבאיסורא קא מהפך. ומתריצין דכיון דרוב היתר — בהיתרא מהפך, דהיינו שנחשב הטלטול כטלטול מן הצד.

ואמנם הרשב"א בשבת [כט א] ביאר כך את השקלא וטריא שם, [שהיא כלשון הגמרא כאן, אלא ששם מדובר לגבי הסקה בשברי כלים ולא בעצים סתם] שהנידון הוא לגבי טלטול מן הצד, וכן ביאר גם בתשובתו [הנ"ל]. ולדעת החזו"א מז יב שאסר טלטול ע"י דחיפה, ונקט ש"מן הצד" היינו שלא מתייחס המעשה לטלטול אלא דרך אגב, צריך לומר שאין המעשה מתייחס למוקצה הבטל ברוב, וכהיתר כיבוד הבית].

ולכאורה ביאור זה תמוה מאד מהמשך הסוגיא, דמקשינן בדיני ביטול, שאין מבטלין איסור לכתחילה, ודבר שיש לו מתירין אינו בטל, ומשמע שהנידון בדיני ביטול ברוב, [וכן משמע מדברי הרשב"א עצמו בסוגיין, וכדלהלן]. והאריכו האחרונים ליישב דבריו ולחלק בין הסוגיא בשבת לסוגיותנו. [עיין מג"א תקא יב, ופמ"ג יו"ד צט משב"ז יב, ובאפיקי ים כג]. אולם לביאור העמק ברכה, יש לבאר שכל הנידון בהמשך הסוגיא הוא לגבי הביטול ברוב

שחל על חלק האיסור מפני פירות הנושרין, וכן ביאר בחזון יחזקאל את דעת הרשב"א בסוגיין. ובזכרון שמואל [כד ג] ביאר שהביטול בסוגיין מועיל להתיר את ההשתמשות להסקה בעצי המוקצה, ובהנאה זו לא ניכר האיסור שחום התנור מעורב ובטל ברוב [וכמבואר בהגר"א יו"ד קט סק"ה] וכל קושית הגמרא היתה על טלטול המוקצה שלא מועיל לו ביטול מפני שניכר האיסור, ועל כך צריך להיתר של טלטול מן הצד. ובהמשך הסוגיא מקשינן על חלק ביטול המוקצה באיסור ההשתמשות בלבד. וכדבריו משמע במשנה ברורה [תקו סק"ח] שכתב לאסור להשתמש לאורה כי נהנה מהאש והעצים בעין. ועיין עוד להלן.

והגרי"ש אלישיב חילק בין דבריו בסוגיא בשבת לגבי כלי שאינו מתערב בעצים סתם, ואסור לבטלו לכתחילה, ולפיכך היתרו רק משום טלטול מן הצד שאינו מטלטלו בפני עצמו. אולם בסוגיין שכבר בתחילה נפלו העצים לתוך העצים שבתנור והתערבו, מותר להוסיף עליהם ולבטלם, ולכן היתרם משום ביטול ברוב, ונפקא מינה בין טעמי ההיתר לגבי טלטול כל עץ בפני עצמו שביטול מתיר כל עץ ועץ, ואילו טלטול מן הצד מותר רק כשמטלטלו עם עץ המותר. [והיינו להפוסקים שביטול יבש ביבש מותר לאכול כולו כי נהפך להיתר]

5. כתבו הרשב"א והר"ן שהעצים האסורים בטלים רק אם אינו מכירם לאחר שהתערבו, כי אם מכירם לא מועיל ביטול בדבר שניכר לעין. אך הרשב"א [בחדושו לשבת כט א] כתב

הני מילי באיסור דאורייתא, אבל בדרבנן מבטלין. ועצים אלו איסורם רק מדרבנן⁽⁶⁾.

ועדיין יש להקשות לרב אשי, דאמר: כל דבר שיש לו מתירין, אפילו באיסור דרבנן לא בטיל — מאי איכא למימר? והרי לעצים האסורים יש היתר במוצאי יום טוב, ואין הם בטלים!

ומשינני: הני מילי שדבר שיש לו מתירים

לא בטל אפילו באיסור דרבנן, היכא דאיתיה לאיסורא בעיניה, כשנמצא האיסור בעינו גם לאחר ביטולו, ונמצא שמתיר בביטולו להשתמש באיסור קיים שיש לו מתירים.

אבל הכא, השימוש בחום העצים להסקה בא רק לאחר שמקלא קלי, שנשרפו כבר עצי האיסורא, ונעשו גחלים, שכן הדרך להסיק בגחלים, ולכן גם דבר שיש לו מתירים בטל⁽⁷⁾,⁽⁸⁾.

איסור דאורייתא אלא במידי דאכילה. ועיין במאירי שתמה דמוקצה דאורייתא, והיינו משום שלדעתו איסור השתמשות הוא מן התורה כאכילה.

ולפי העמק ברכה, ביאורו, שאיסור מוקצה דעלמא לא בטל, אלא איסורו בעצים שנשרו שהוא רק משום גזירה דפירות הנושרין.

ולשון הר"ן, "בדרבנן כי האי שאינו אלא טלטול בעלמא ומיקלא קלי איסורא ואמסקנא קא סמוך".

7. הטור [או"ח תרעז] הביא שמהר"ם מרוטנבורג פירש שההיתר הוא מפני שאין נהנה מהן עד אחר ביעורן. וכתב המשנה ברורה [תקז ח] שלביאורו מותר לחמם בהם את ביתו או לאפות בהם, כיון שנהנה מהחום והאיסור כבר אינו בעין. ומאחר שמשמש בעצים לאפיה, מותר להשתמש גם לשאר הנאות, ואפילו לצורך בישול ולאורה, כיון שנחשבת הנאה הבאה מאליה.

אך בפירוש רבינו חננאל משמע שההיתר להסיק הוא רק לצורך אפיה וחימום. וכן מוכח ממה שהשמיט הרמב"ם את היתר הטלטול, ומשמע שכל זמן שהאיסור בעין לא מועיל ביטול כי הוא דשיל"מ, וההיתר רק משום שהוא טלטול מן הצד. וביאור תירוץ הגמ' הוא שמקלא קלי מועיל רק להיתר ההנאה בהם כשהוסקו

שמדובר גם באופן שהעצים האסורים ניכרים, ואין ההיתר מפני ביטול רוב, אלא משום טלטול מן הצד, וכדלעיל, וכן כתב בשו"ת [שם]. וראה בשער הציון [תקז יז] שהסיק שרפיא הדבר בידו. ולפי ביאור הגרי"ש אין דבריו סותרים, כיון שהנידון בסוגיין הוא על השתמשות במוקצה, והרי בחום היוצא מהתערובת אין ניכר חלק עצי האיסור. וביאור השקלא וטריא הוא: איך מהפך כל עץ בפני עצמו, והרי עדיין הוא ניכר ולא התערב ולא בטל. ומתרץ שמדובר בעצים שמתערבין ומבטלין בעצי היתר].

אמנם הרשב"א כתב טעם נוסף להתיר על ידי ביטול אפילו אם עצים האסורים ניכרים, משום דמסקינן שבעצים הקלו כיון דמיקלא קלי איסורא, וכתב בשער הציון [שם] שלביאור זה מועיל ביטול אפילו כשנשרו לתנור שאין בו עצים [וכדברי היש"ש לעיל]. ועיין בהערה 8.

6. רש"י פירש "דרבנן — כגון מוקצה דהכא", ויתכן לבאר כוונתו לפי הביאורים שהובאו לעיל [בהערה 4], לפי המהר"ם שיף, רצה לומר דדוקא את איסור הטלטול אפשר לבטל, ולא את ההשתמשות שאיסורה מן התורה, [והותרה על ידי זה וזה גורם]. אכן בשטמ"ק משמע שביאר כוונתו, דאיסור השתמשות הוא דרבנן, שכתב, פירוש בדבר שאין בו אוכל כלל דומיא דעצים. וביאר בדף ב א שמשמע מדברי רש"י שאין

ואינם בעין, שאז מועיל בהם הביטול. וראה מגיד משנה [יו"ט ב יב].

ובשו"ע הרב [קו"א תקז] דייק מהריטב"א [בסוכה מ א] שמותר להסיקן לכתחילה לצורך בישול, וטעמו, דאף שהעצים עדיין בעין, עיקר ההנאה היא באכילה וכשאוכל אינו נהנה מהחום שבאש, אלא מהחום שנפרד ממנה ונתפש באוכל, והמגן אברהם [סק"ג] התיר אף להתחמם כנגד האש, כי עיקר ההנאה באה מן החום, וכבר כלה האיסור.

אבל להשתמש לאורה אסור לכולי עלמא, כי הוא נהנה מהאש שהיא בעין, וכמו שאסור להשתמש לאור נר חנוכה. ובביאור הלכה תמה, שהרי יש לחלק בין עצים שעומדים להנאה אחר ביעורן כגון הסקה ואפיה, ולכן התירו חכמים לבטלם, וכיון שהותרו, יהיה מותר להשתמש בהם אף להאיר, ואינם דומין לנר חנוכה שעמד מעיקרו רק להאיר ולכן אין לו היתר בביטול. והביא ראיה לסברתו ממה שהתירו לטלטל את העצים המעורבים, ואף שעדיין לא נשרפו, ובהכרח שההיתר הוא מעת התערובת ולא רק אחר שנשרפו. ובשער הציון אות כז, כתב לדחות, דאפשר דלמסקנא דצריך שיהיה האיסור מיקלא קלי אסור להפך עד שיהיו גחלים.

וכבר הקשה כן הפרי מגדים [יו"ד צט משב"ז יב] איך מועיל הטעם דמיקלא קלי איסורא לטלטל את העצים כשהם עדיין בעין. וצריך לומר כמבואר לעיל שנידון הסוגיא היה רק על ההשתמשות, וכיון שהיא מותרת בחום היוצא מאיסור דקלי, מותר הטלטול לצורכה, [או מפני שהותר לצורך אוכל נפש, או משום שהוא טלטול מן הצד וכנ"ל].

וכן צריך לומר לסברת הצ"ח שמוקצה אינו נחשב דבר שיש לו מתירין, כיון שאין טלטולו מחר עומד במקום טלטולו היום, ובהכרח שאין הביטול כאן מתיר את המוקצה. ויש להביא ראיה לסברא זו מדברי הרמ"א

[יו"ד קב ב] שהביא שיטת המרדכי [שבת אות רנט] שכל איסור שלא היה ניכר קודם שהתערב, בטל ברוב, אפילו אם הוא דבר שיש לו מתירין. וכתב הגר"א [באו"ח שכ ב] שמקורו מסוגיין, דהיינו שמסקינן שאיסורא דמיקלא קלי ואינו ניכר, בטל ברוב אפילו שיש לו מתירין. ולכאורה תמוה שהרי בשעה שמהפך בו עדיין הוא בעין וניכר, ובהכרח שכל הנידון בסוגיין לגבי ההשתמשות בהנאה שעולה מהמוקצה, ואיסור הטלטול אינו בטל ברוב, וכן ביאר הבגדי ישע את כוונת המרדכי שבזמן שנהנה העצים כבר אינם בעין.

והנה המרדכי [בחולין אות תשלז] כתב שדבר שתחילת ביאתו לעולם היתה בתערובת אינו בטל, [ולכן יבמה שרקקה דם, חליצתה כשירה מפני צחצוחי רוק שבו שאינם בטלים] ותמהו האחרונים מסוגיין שביארה המרדכי שכיון שהאיסור בהנאה, נחשב שנוול בתערובת. ובכל זאת בטל.

ועוד הקשה השער המלך שמדברי המרדכי בשבת משמע אדרבא, שלא היה ניכר מקודם שהתערב, בטל יותר מאיסור שניכר קודם.

ובשערי יושר [ש"ג פכ"ב] כתב שכל דברי המרדכי בחולין הם רק בתערובת לח בלח שכיון שהם כגוף אחד אין הדין חל על כל אחד בפני עצמו, ואין בטל אלא גוף איסור בגופי היתר, ולא חלק מועט ברוב חלקי היתר, אך בתערובת יבש ביבש נחשבים כגופין חלוקין ובטלין אף כשנוולו בתערובת, ולכן בעצים שנפלו לתנור בטלים, וביטולן עדיף כי תערובתן יותר חזקה, אלא שהן גופין חלוקין.

8. לדעת תוס' [ד"ה ותנן] אין צורך לטעם זה דמיקלא קלי איסורא אלא לפי רב אשי שאין מבטלין לכתחילה איסור דרבנן שיש לו מתירין, אולם לדידן שכל איסורי דרבנן מבטלין ברוב לכתחילה, אין צורך שיהיה מיקלא קלי, וכן כתב

רב אמר: ביצה שנולדה בזה, ביום טוב הראשון מותרת בזה ביום טוב השני. כי ממה נפשך אחד משני הימים הוא חול. ואם היום הראשון הוא קודש, לא נאסרה הביצה למחרת ביום החול. ואם השני הוא קודש, נמצא שנולדה הביצה ביום חול, והרי הוא מוכנת ליום טוב שלמחרת, מבעוד יום חול.

ורב אסי אמר: נולדה בזה — אסורה בזה!

ועתה מביאה הגמרא מחלוקת נוספת של רב עם אמורא בענין ביצה שנולדה ביום הראשון מתוך שתי קדושות סמוכות.

אתמר: שני ימים טובים של גלויות, שנוהגים כל הגלויות לעשות בכל יום טוב שני ימים קודש, היות ואינם יודעים אם עיברו בית דין את החודש בארץ ישראל או לא, כיון שהשלוחין שיוצאים להודיע על הזמן שנקבע ראש חדש אינם מספיקים להגיע אליהם מראש חדש עד יום טוב⁽⁹⁾.

שדבריו דחוקים, ולפיכך תירץ שהשו"ע ביו"ד לא פסק כדעת הסוברים שמותר להוסיף על איסורי דרבנן ולבטלם, אלא כיון שנחלקו בדין זה הראשונים הרי זה גופא ספיקא דדינא, ואולינן לקולא שמותר להוסיף ולבטל מספק.

וגם שמן של חנוכה היה צריך ליבטל כי אין לו מתירין מאחר שחוזר ונאסר אחר חנוכה הבא, [וכסברת הר"ן] [לעיל ד א] שאינו בטל כי נחשב כמין במינו, וכשחוזר אינו מינו]. אך לגבי להוסיף עליו ולבטל נחשב שיש לו מתירין, כיון שמשום ספק אזלינן לקולא, לא מועילה בזה הסברא שיחזור לאיסור כדי לבטל, שהרי בספק אמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ולא מבטלינן.

ובחוות דעת [שם] תירץ דאיסורי הנאה שאני, וביאר בקהילות יעקב [סי ג] כוונתו, ששמן של חנוכה שהוקצה למצוה ואיסורו באיסור הנאה, אין מבטלין אפילו איסור דרבנן, כיון שנהנה בשעה שהופכו מאיסור להיתר, ונחשב שמשתמש בו לצרכו לעשותו היתר, בזמן שעוד לא התבטל, אך בעצים שנשרו מן הדקל שאיסורן רק משום מוקצה, יכול לבטלן.

9. רש"י פירש שאין עושין אותן אלא בני גלויות הרחוקים מבית דין, והיינו רוב בני הגולה חוץ

הרשב"א במשמרת הבית [ד ג] דאין מבטלין אותן לכתחילה אלא במקום דמיקלא קלי איסורא. וכן נשמעת דעת הרשב"א לעיל [בהערה 5] בתירוץ השני, וכן נקט הרא"ה בבדק הבית שם, וכן דקדק בקרבן נתנאל מדברי המהר"ם רוטנבורג הנ"ל שהצריך טעם זה אף בנר חנוכה. וכשיטתו הולך הרמ"א [ביו"ד צט ו].

אולם כבר הבאנו [בהערה 3] שהמחצית השקל ביאר שתירוצו הגמרא מיישב רק את הקושיא לרב אשי, שאיסור שהוא מקלא קלי מתבטל אפילו כשיש לו מתירין, אך אי אפשר להוסיף עליו לכתחילה כדי לבטלו אלא אם נתערב מעצמו בפחות משיעור היתר, וכן כתב הרשב"א [בתוה"ב שם בתירוץ הראשון, ובשו"ת שלרן].

והש"ך והט"ז הקשו על השו"ע [שם] שפסק כתוס', דמוסיפין על ההיתר ומבטלין את האיסור, הרי פסק מאידך [באו"ח תרעז] כהמהר"ם רוטנבורג שדעתו כהרא"ש. ובמגן אברהם [שם ס"ק יב] נקט שנו חנוכה נחשב כדבר שיש לו מתירין שהרי מותר להשהותו לשנה הבאה, ולכן צריך היתר דמיקלא קלי איסורא, ונושאי כליו האריכו בביאור כוונתו. והגרעק"א [בהשמטות לתשובה לת] כתב

והוינן בה: לימא קא סבר רב אסי שאסר, ששני ימים טובים של גלויות — קדושה אחת היא, שנתנו להם חכמים דין קדושה כיום אחד ארוך בכך שעשו את שניהם קדושים בודאי לעולם⁽¹⁰⁾ אפילו בזמן שיתברר זמן קידוש החדש, ולכן ביצה

שנולדה בראשון אסורה בשני?!

והרי לא יתכן לומר כן, כי:

והא רב אסי היה מבדיל [אומר "ברוך המבדיל בין קודש לחול"]⁽¹¹⁾ מיומא טבא

טובים של גלויות ב' קדושות הן ואינן כיום אחד, לפיכך וכו' ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני, אבל שני יו"ט של ראש השנה קדושה אחת הן וכיום אחד הן וכו' ביצה שנולדה בראשון אסורה בשני. ומשמע שסיבת איסור והיתר הביצה ביום השני תלויה רק אם דינם כיום אחד או כשני ימים, ותמוה כנ"ל שהרי שבת ויו"ט שתי קדושות הן ונולדה בזה אסורה בזה, ולכאורה טעם ההיתר בב' יו"ט של גלויות הוא משום שאחד מהימים חול [וכמו שכתב להלן ו יא לענין עירוב תבשילין].

וראה תוס' בעירובין [לח א ד"ה ורבין] שבדבר המותר ביו"ט אין איסור הכנה לשבת. ומוכח שאיסור הכנה אינו מפני שנעשה ביו"ט, [שהרי אין איסור ההכנה מפני שנעשה באיסור], אלא משום שצריך שתהיה הכנה קודם היום הארוך של שתי הקדושות, ודבר שהוא מותר ביו"ט הרי הוא נחשב מוכן קודם לכן. ונמצא שאמנם סיבת איסור הכנה הוא רק אם שני הימים כקדושה אחת, כי אילו הם כשתי קדושות לא שייך איסור הכנה, שהרי אף אם הם קדושים בודאי הרי כל אחד סותר לשני, ואינם דומים לשבת ויו"ט שאף אם הם שתי קדושות יתכן שצריך הכנה לפני שניהם, וראה עוד להלן.

11. רש"י ביאר שהיה חותם המבדיל בין קודש לחול, וביאר הראש יוסף שהיום השני היה אצלו חול ודאי כי היה בקי בקביעות המולד. אך בשטמ"ק כתב שרש"י נקט רק את תחילת הברכה, אך בודאי בחתימת הברכה אמר בין קודש חמור לקודש קל, או סתם בין קודש

ממצרים וסוריא שהגיעו אליהם שלוחי בית דין. והעירו שלדעת הרמב"ם [קידוש החדש ה ט] גם בארץ ישראל היו מקומות שלא הגיעו שלוחים ועשו בהם יום טוב שני בזמן שקידשו לפי הראיה, אך אין הביצה אסורה באותן מקומות, כיון שלא גזרו לעשות בהן שני ימים טובים אלא בזמן שהיה בית הדין רחוק מהם, אך כיון שיכולין בית דין לקדש בכל מקום בארץ, ויתכן שיעוש במקום זה רק יום אחד, נמצא שקדושת היום השני רק מחמת הספק, ואין אוסרים את הביצה, ולכן נקט רש"י שעשאו בני הגולה דווקא. ועיין בדברי החזו"א והרש"ש שהובאו לקמן דף ה א בהערה 6.

10. עיין לעיל [בעמוד א הערה 9] שהבאנו סוגית הגמרא בעירובין [לח א] שקדושה אחת הן בין לקולא ובין לחומרא, ונחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד [פ"ח מעירובין] וכדלקמן [ה א]. ולשון רש"י משמע שרק לחומרא הטילום עליהן שיהיו כיום ארוך.

והנה מכל הסוגיא עולה שדין הביצה שנולדה ביו"ט ראשון של גלויות תלוי אם קדושה אחת הן או שתי קדושות, ולכאורה תמוה שהרי לעיל מצינו ששבת ויו"ט שתי קדושות הן ובכל זאת מסקינן כי ביצה שנולדה בזה אסורה בזה משום הכנה דרבה. ואולי כל הכוונה שעשאו כקדושה ודאי משום שהם קדושה אחת, ולכן בב' ימים טובים שהם כשתי קדושות דינם כספק קדש ספק חול.

אולם הרמב"ם [יו"ט א כד] כתב שני ימים

הראשון ליום טוב חב"ה, השני!

לפי שסבר רב אסי שכיום אנו בקיאים בקביעות החדשים, ואנו יודעים שהיום השני הוא חול, ומה שאנו נוהגים שני ימים טובים הוא רק משום שמחזיקים אנו במנהג אבותינו שהסתפקו, ולכן היה מבדיל רב אסי במוצאי היום הראשון, ואם כן מוכח שלא תקנו חכמים שיהיו שני הימים קדושים

בודאי כקדושה אחת, כי לא היה רב אסי מבדיל באמצע היום הארוך המקודש.

ומשנינן: **רב אסי ספוקי מספקא ליה**, אם קבעו חכמים את שני הימים כחוק לבני הגלויות, אפילו אם הם יכירו בקביעות החדשים, או שמא בני הגלויות נהגו כך מעצמם, מכח ספק, ואז, אם מכירים בני הגלויות בקביעות החדשים צריכים הם

לקודש, שלא לזלזל ביום השני.

והרשב"א כתב שאנו לא מבדילין מיומא טבא לחבריה אף שאנו בקיאים בקביעה דירחא, כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני, ורב אסי לא חייש לזלזולי, אך לא פירש כיצד חתם רב אסי, ואולי חתימת חול היא זלזול יותר. [ועיין מהר"ם שיף שרב אסי הבדיל כי היה בקי בקביעה דירחא, וידע שאין ברכתו לבטלה, כי אצל בקי היום השני חול].

והרא"ה כתב שאין הבדלה אלא משבת ליו"ט, כיון שבשבת יש איסור על מלאכות שמותרות ביו"ט, אבל שני ימים טובים של גלויות שוין בדיניהם, ורק חלוקין בחומרם, שהראשון מדאורייתא והשני מדברי סופרין, ועל כך לא מבדילין.

והרמ"ה באגרותיו כתב, שההבדלה במוצאי יו"ט שני עולה לשניהם, שהרי לא עשה מלאכה כל היום השני, הורי זה כמי שלא הבדיל במוצאי שבת שמבדיל למחר לפני שעושה מלאכה.

[ותמה בקובץ שיעורים [אות י'] למה צריך להבדיל קודם שעושה מלאכה, וראה פרי מגדים [בהקדמה לא"א סימן רצו] שכל זמן שלא עשה מלאכה שם שבת עליו, ואם עשה מלאכה הבדלתו על הכוס רק מדרבנן. וראה בחידושי הגרי"ז [הל' שבת] שנחלקו הראשונים בטעם איסור מלאכה לפני הבדלה, ולהר"ן יש עליו איסורי שבת עד שיבדיל, ויש לומר דכעשה

מלאכה ואינו ממשיך דיני שבת אין יכול להבדיל].

ובקובץ שיעורים תירץ, שרב אסי סבר כמאן דאמר [בפסחים קז] מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל כל יום א ותו לא, ולכן לא המתין למוצאי יו"ט שני, אך לדידן קי"ל שיכול להבדיל גם אחר כך, ולכן אנו מבדילין במוצאי יו"ט שני, והיינו לדעת הרמ"ה. אולם בהגהות רע"א [רצו] נקט שרק שבת גוררת ימי א ב ג אחריה, אך ביו"ט צריך להבדיל מיד במוצאי יו"ט, ואם כן אף לדידן היה צריך להבדיל במוצאי יו"ט ראשון.

והנה החתם סופר הוכיח כדעת הגרעק"א שביו"ט אינו יכול להבדיל למחרת, ממה שנפסק [בסימן רצט] שהמתענה שלשה ימים יבדיל בשבת מבעוד יום, ואם כן למה לא הבדיל רב אסי ביו"ט שני מבעוד יום, ובהכרח שצריך להבדיל דוקא במוצאי יו"ט. אמנם לביאור השטמ"ק שצריך לומר בין קודש לקודש, אפשר לומר שזו מצות הבדלה שונה, ולכן אי אפשר לאומרה ביו"ט שני.

ואין להקשות למה לא מבדילין מיו"ט לחבריה אף כשאין בקיאים בקביעה דירחא, וכשם שהבדיל רב אסי אף שהסתפק אם הם קדושה אחת או לא, כי החילוק פשוט, שרק בספק אם חייב להבדיל או לא, יכול להבדיל, כי ודאי היה יו"ט ראשון. אולם כשהספק הוא אם

להבדיל במוצאי יום טוב ראשון⁽¹²⁾.

ולכן רב אסי מצד אחד **עביר הכא להומרא**, שהחמיר משום ספיקו להחשיב את שני הימים לקדושה אחת ארוכה ואסר את הביצה שנולדה בראשון גם בשני.

ומצד שני נהג גם **הכא בהבדלה להומרא**, והבדיל במוצאי יום טוב ראשון.

ונחלקו אמוראים מי משניהם [רב ורב אסי] צודק:

אמר רבי זירא: כותיה דרב אסי מסתברא,

היום הראשון היה יו"ט כלל, אינו יכול להבדיל. אלא שאם כן תמוה כיצד היו מקדשים, [ועיין ריטב"א סוכה מז א שהראיה היא גם מקידוש].

12. רש"י פירש שרב אסי הסתפק אם תקנו יו"ט שני מחמת הספק, ומפני התקנה נחשב כיום ארוך, או שמאליהן החמירו מספק ולבקיאיין שאין להם ספק, יו"ט שני הוא חול לגמרי וכדעת רב, ורק מפני המנהג המשיכו לעשותו. ותוס' בפסחים נא ב כתבו שמשמע מסוגיין שהבקיאיין בסוד העיבור צריכין לעשות שני ימים, ורק במקום ששלוחי בית דין מגיעין לשם עושים יום אחד. ומשמע שסברו דבין לרב ובין לרב אסי תקנו חכמים תקנתם אלא שנחלקו אם בתורת ודאי והיא קדושה אריכתא או בספק וכשני ימים, וכדעת השטמ"ק בהערה הבאה.

ובאבי עזרי [יו"ט ו יא] כתב שלפי רש"י אפשר ליישב למה אנו לא מבדילין בין יו"ט לחבריה כרב אסי, שהרי לרב אסי עושיין יו"ט שני מחמת הספק. ואילו להבקיאיין נחשב כיום חול וצריכין להבדיל, אך לרב דפסקינן כוותיה לא היתה התקנה מחמת ספק, אלא נהגו שני ימים אף שהשני ודאי חול, ולכן אין מבדילין כשיש מנהג להמשיך את היו"ט, ועיין עוד מדבריו להלן הערה 14.

והמהר"ם שוף תמה על רש"י כיצד הוכיח רבי זירא כרב אסי דקדושה אחת היא, והלא אף אם האידנא ידעינן בקביעא דירחא, עלינו לעשות ב' ימים מפני מנהג אבותינו, שהרי גם רב אסי שהיה בקי עשה שני ימים מפני המנהג. ותירץ

שרבי זירא לא ידע ששלחו מהתם להזהר במנהג אבותיכם, והיינו שרב זירא לא ידע שרב אסי הבדיל במוצאי יו"ט ראשון, וכל ראייתו רק לאסור הביצה גם ביום השני. ודוחק. ובראש יוסף כתב שרבי זירא סובר כרב אסי רק בדין ביצה שנולדה בזה שאסורה בזה. אך בדין קדושה אחת לא הסתפק כרב אסי, אלא סבר דיום אחד הן.

ואמנם עדין יקשה מה ראייתו שקדושה אחת הן, והרי בזמנם עוד היו מקדשין על פי הראיה, ואם כן אף הבקיאיין לא יכלו לדעת מתי נקבע ראש חודש על ידי בית דין. והיו צריכים לעשות שני ימים. וכן הקשה המנחת חינוך [שם].

והחתם סופר ביאר שהאמוראים בסוגיין שקלו וטרו בזמן שעוד היו מקדשין על פי הראיה, והיה אסור לקדש על פי חשבון, ולכן אמר רבי זירא "האידנא" דידעינן, שלכאורה היו יכולין לסמוך על רוב פעמים שהקידוש על פי הראיה יצא כפי חשבונם, [כמשמעות דברי רש"י בד"ה קים לן] וכפי שסמכו לעשות רק יום אחד ביום כפור [ר"ה כא], יעשו גם ביו"ט יום אחד, ובהכרח שחכמים תקנו קדושה אחת לעולם.

[וראה רש"י בפסחים נד ב ד"ה לקביעא שבמקום שאין יודעים מתי התקדש החדש עושים מספק יום כפור שני ימים, ותוס' שם תמהו שלא מצינו שעושים יו"כ בחול שני ימים, וראה הגהות יעבץ שם, ומשמע שנקטו כמבואר במחזור ויטרי שיו"ט שני הוא תקנת חכמים, ואינו משום ספק גרידא. והיינו משום שמצד ספק היה אפשר ללכת בקביעת המועדות

והראיה מהא דתנן: **בראשונה** בתחילה היו משיאין משואות של אש על ראשי ההרים ביום שקדשו בית הדין את החודש, כדי לבשר לכל המקומות את זמן קידוש החודש על ידי בית דין.

אך משקלקלו הכותבים, שהדליקו משואות ביום שלא קידשו בית דין כדי להטעות את העם, התקינו שיהיו שלוחין יוצאין להודיע בכל מקום אימתי התקדש החודש, ולמקום שהגיעו עד ט"ו בחודש נהגו יום טוב יום אחד, לפי קידוש החודש, ובמקומות שלא יכלו השלוחים להגיע לפני ט"ו בחודש, נהגו מספק שני ימים טובים.

שביצה שנולדה בזה אסורה בזה משום שקבעו חכמים את שני הימים כתקנה קבועה ועשאוהו כקדושה אחת ארוכה.

והראיה: **דחאידנא**, שהרי עתה ידעינן בחישוב קביעא דירחא, ובכל זאת קא עבדינן תרי יומי. ומשמע מזה, שהיא תקנה קבועה, ושני הימים קדושה אחת הן.

אמר אביי: כותיה דרב מפתברא שאין שני הימים קדושה ארוכה כיון שנוהגין בהם רק מספק, ואחד מהם חול והשני קודש, וממה נפשך הביצה מותרת.

ועיין בטורי אבן [ראש השנה כא א] שתמה על כך כיצד יתכן שיהיו שני זמנים שונים לבני בבל על פי חשבון, ולבני ארץ ישראל על פי הראיה. אך החזו"א ביאר שכיון שהתקבלו שני חשבונות אלו מהלכה למשה מסיני, לשני זמנים, כשיש בית דין, וכשיבטל, לפיכך כשנהיו בני הגולה בקיאים בחשבון המולד, זמנם נקבע כחשבונם. ובטורי אבן [שם יט] נקט שהולכים אחר חשבונם. כי סמכו על רוב פעמים שהעדים ראו בזמן החשבון. ועיין במנחת שלמה [ח"ב מד] שהביא דברי הריטב"א [בר"ה כא] שבני בבל לא נגררים אחר בני ארץ ישראל אלא אם העידו ששמעו קידוש החדש בבית דין. ואם לא שמעו הולכים אחר חשבונם. ושלא כהטורי אבן. ועיי"ש עוד.

והרמב"ם [קידוש החודש ה ב] כתב שהראיה והחשבון שניהם מהלכה למשה מסיני, אך הרמב"ן כתב [במ"ע קנג] שאין זה הל"מ אלא שכך תיקן הלל, והחזו"א [קמ] כתב שגם הרמב"ם סובר שאין עצם החשבון מהלל"מ, וכוונתו, שהיה הלל"מ שיש לחכמים רשות לעשות חשבון קבוע, ועיין בברכת כהן על

אחר רוב שנים, כמבואר בתוס' עירובין לט א ד"ה אי לגבי יו"כ, וכן כתב במרומי שדה בסוגיין לגבי פסח שרוב שנים אדר חסר, וראה בחתם סופר או"ח קמה ויו"ד רנ, לגבי עצרת שזמנו קבוע מט יום אחר הפסח ואין עושין בו ב ימים אלא שלא לחלוק בתקנת חכמים, ונמצא שלולי תקנת חכמים היו עושין יום אחד אף במקום ספק].

אולם במסקנא דנה הגמרא "והשתא" דידעינן, לגבי הזמן שכבר תיקן הלל וסיעתו את לוח המועדות, וכבר לא קדשו על פי הראיה. וכדבריו משמע בתוס' רי"ד שפירש שהראשונים אף שהיו בקיאים לא היו רשאים לקדש שלא לפי הראיה. אבל עכשיו שבטל בית דין הגדול קובעים על פי חשבון. ועיין במאירי. ובקונטרס קידוש החודש של הגרי"ז [עמוד ו].

והחזו"ן איש [או"ח קל] כתב לחדש שאף בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, נאמרה הלכה למשה מסיני במקום שאין השליחין מגיעין, היה כח לבית דין לקבוע החדש לפי חשבון, וזמנם ודאי, ורק משום מנהג אבותם עשו שני ימים, והביא שכן דעת הרשב"א [ח"ד תשובה רנד].

משום דשלחו מתם, רבי אלעזר, מארץ ישראל שלח הוראה לבבל:

הזחרו במנהג אבותיכם בידיכם, לנהוג שני ימים טובים של גלויות למרות שהינכם בקיאים בחישוב המולדות, היות וזמנין דגזרו שמדא, לעיתים גזרת המלכות גזירות שמד שלא ללמוד תורה, וישכחו את חישובי "סוד העיבור", ובכל זאת ימשיכו לנהוג יום טוב אחד בלבד⁽¹⁴⁾, ואתי לאקלקולי, יבוא הדבר לידי קלקול, שיאכלו חמץ בפסח, כי יחסר יום מחודש מלא, או יתווסף יום לחודש חסר, ולפיכך הורו חכמים לעשות שני ימים שבאחד מהם יחול המועד⁽¹⁵⁾.

ומשמע מדברי המשנה כי אילו בטלו ועברו מהעולם הכותים וקלקולם — עבדינן רק חד יומא על ידי הדלקת המשואות בראשי ההרים. והיכא דמטו למקום שמגיעים השלוחין — עבדינן חד יומא.

ומוכח שלא היתה תקנת חכמים שיעשו בכל הגולה שני ימים טובים של גלויות, ולא נהגו כך אלא מחמת הספק, ויום אחד הוא קודש ויום אחד הוא חול, והיינו כדעת רב שהתיר את הביצה ביום השני ממה נפשך.

ומוסיף ומסביר אביי: והשתא, דידיענין בקביעא דירחא על ידי חישוב המולדות — מאי טעמא עבדינן תרי יומי?⁽¹³⁾

ערכין בסוגית קידוש החדש [ענף ג].

13. דעת רש"י לפי רב, שאף אחר ששלחו מהתם שיזחרו במנהג אבותיהם, נשאר היום השני חול גמור אלא, שאבותינו החמירו בו מספק, ואנו עושים אותו רק מחמת מנהגם. וביאר בקובץ שיעורים [יד] שלא עשו חכמים כלל תקנה לשני ימים אלא מאליהן החמירו.

אולם בשטמ"ק נקט שאף לרב חכמים קידשו יו"ט שני בקדושת ספק, [וביאר כן בדעת רש"י], וכן הבין הכסף משנה [ממרים ב ב, ועיין קובץ שיעורים ואבי עזרי שם] ולפיכך תמה למה הוצרכו לומר שימשיכו לנהוג שני ימים שמא תגזור עליהם המלכות, והרי אין בית דין של האמוראים יכול לבטל תקנת התנאים, ועיי"ש שתיירן שתקנת חכמים היתה שאם תגיע עת שיהיו בקיאים בחשבון המולד לא יעשו שני ימים, ולכן מקשינן למה היום עושים, והרי כבר בקיאיין בחשבון. ומתריצין שקבעום למנהג אף בזמן שיש בקיאיין, וקדושתן קדושת ספק ומשמע מדבריו שתקנתם היתה של עוד מקדשים על פי הראיה יעשו שני ימים, ואף שיודעים את

החשבון. כמבואר להלן בדברי החתם סופר שכל זמן שבית דין שבארץ ישראל עדיין קידשו על פי הראיה, היתה תקנה לעשות שני ימים. ולפי ביאורם רב אסי הסתפק אם עשו תקנה וקידשו שני ימים בקדושת ודאי או בקדושת ספק, והבדיל על יציאה מקדושת ודאי לספק. ועיין בהערה 14.

14. כתב הר"ן [בסוכה מד ב] שבארץ ישראל אין עושין שני ימים. אף על גב שגם בה שיין גזירת מלכות, מכל מקום לא עשו תקנה אלא במקום שנהגו כך מתחילה, ועתה יש לחוש לקלקול, אך במקום שיש רק טעם אחד לא תקנו. ולדבריו כך תקנו חכמים, ואין זה רק מנהג אבותינו.

ובתוס' [בתענית ב א] כתבו שהם שני טעמים נפרדים, האחד משום גזירת מלכות והשני מפני מנהג אבות.

15. הרמב"ם [יו"ט א כא] כתב, זה שאנו עושין בחוצה לארץ כל יו"ט שני שני ימים מנהג הוא, וכן כתב בהלכות קידוש החודש [ה ה] שתקנת

אתמר: שני ימים טובים של ראש השנה, שתיקנו חכמים לנהוג בהם בכל מקום בתורת ודאי ולא בתורת ספק, הרי הם קדושים בקדושה אחת ארוכה. ולכן:

רב ושמואל, דאמרי תרווייהו: נולדה ביצה בזה ביום טוב הראשון של ראש השנה — אסורה בזה, ביום השני.

[קידוה"ח ה ה] לבאר דעת הראב"ד שכתב שלא החמירו במנהג יותר ממה שהחמירו אבותינו דסבר שאף כשתקנו, השאירוהו בדין ספק, ולכן אפשר גם להתנות עליו].

ובאבי עזרי [שם] חידש בדעת הרמב"ם שיום טוב שני בזמנינו אף שהוא ודאי מפני מנהג, אין דיניו נוהגים אלא כפי שהיו אסורים בזמן הספק, ולכן ביצה מותרת, אף שהיום נחשבים שני הימים קודש, אינם נאסרים אלא כפי שהיו אסורין כשהיה אחד חול ואחד קודש, אך לענין עירוב תבשילין כיון שגם בזמן הספק לא יכלו לבשל ביו"ט שני שחל בערב שבת אלא על ידי עירוב, ועירוב של יום הראשון לא היה מועיל אלא מפני התנאי שחל רק בגלל הספק. ואילו היום שאין ספק אי אפשר לעשות תנאי, ולא שייך לומר שיהיה דינו היום כדינו בזמן הספק, שאין האיסור מפני הזמן, אלא מפני שאינו יכול להתנות כשאין ספק.

ועוד תירץ על פי ביאורו לעיל, שלדעת רב שאין התקנה על שני ימים מחמת ספק, אלא מנהג אבותנו אנו עושים אף שהיום השני ודאי חול, ואם כן אי אפשר להתנות כי ודאי קודש הוא מחמת התקנה. ואך לענין איסור נולד, אין איסור אלא כששני הימים אסורין מחמת קדושת הזמן, אך כשהשני ודאי חול, ורק יש בו מנהג קודש, אין כאן הכנה מיו"ט ליו"ט אחר, אלא לחול, ורק חלה עליו אחר כך קדושה מחמת מנהג, ואין הביצה נאסרת. ולכן נקטה הרמב"ם שההיתר מחמת שתי קדושות, ולכאורה תמוה שמפני ספק הותרו, דאמרינן ממה נפשך אחד חול, ובהכרח דחשבינן לשניהם קודש, אלא שקדושת השני אינה קדושת הזמן, אלא מנהג

חכמים הוא שזיהרו במנהג אבותיהם. והקשה הלחם משנה, אם כן אין פסק [יו"ט א כד] שתי קדושות הן, ולפיכך ביצה שנולדה בזה מותרת בזה, והרי אין עושין שני ימים משום ספק, אלא משום מנהג, ויהיה בהם איסור הכנה. וביותר קשה על מה שכתב [יו"ט ו יד] שלא מועיל תנאי לעירוב תבשילין, אם היום קודש ולמחר חול, ולהיפך, כיון שבזמן הזה מנהג הספק הוא רק ביו"ט שני, ואילו יום הראשון הוא ודאי ומדאורייתא, ולא שייך להקל במנהג, שאינו משום ספק, והיינו כרב שנולדה בזה אסורה בזה. ויתכן ליישב לפי המבואר בהערה 10 שטעם היתר הביצה תלוי רק בזה שהם שתי קדושות נפרדות, ולפיכך אף בזמן הזה ששני הימים ודאי הביצה מותרת משום שתי קדושות, [ועיין בשטמ"ק לקמן ו. בשם הריטב"א].

והגר"ח כתב שתקנת חכמים על המנהג היתה משום שהיה ספק על שני הימים, ולפיכך לענין הכנה אי אפשר לאוסרה מיום ליום, כי אין האיסור אלא ביום טוב שנולדה בו, ודין שתלוי בשני הימים יחד אינו נאסר בהם שהרי אין הם כיום אחד, אלא כל אחד כלפי השני הוא כספק. אך לגבי תנאי, דנים על כל יום בפני עצמו, ורק עושים ממה נפשך. ובזה דין הראשון שהוא יו"ט ודאי ולא שייך לומר עליו תנאי אם הראשון היה חול.

והחזו"א כתב שלדעת הרמב"ם יום השני קדוש בודאי, אלא שקדושהו בקדושה פחותה מיום הראשון כיון שתקנוהו משום ספק, ולפיכך תנאי לא מועיל כי קדוש בודאי. אך נולד לא חשיב כיון שאינו באותו קדושה של הראשון. [ועיין בשקל הקודש להגר"ח קנייבסקי

וספק זה היה נמשך עד השקיעה, כי קיבלו עדים כל היום, אך אז לא נחשבו שני הימים כיום אחד ארוך, כי הראשון קדוש מספק, ואם השני התקדש, התברר שהראשון היה חול.

פעם אחת נשתחו העדים לבא מעבר לזמן שהיו רגילים לבוא בו, שבאו אחר זמן הקרבת התמיד של בין הערביים, ובכל שנה באו עדים לפני זמן זה.

והראיה ששני ימים אלו תוקנו לנהוג בהם כקדושה אחת ודאית, מהא דתנן במסכת ראש השנה [ל ב]:

תנן: **בראשונה**, היו מקבלין עדות החדש של תשרי — כל היום במשך היום השלשים של חודש אלול. ואם היו מגיעים העדים אפילו לקראת סיומו של היום, היה אותו יום מתקדש למפרע מתחילתו בקדושת יום טוב של ראש השנה. ולכן גם לפני הגעת העדים, היו נמנעים בו מתחלתו ממלאכה⁽¹⁶⁾, שמא יבואו עדים, והוא יתקדש למפרע.

מברכין ביו"ט שני על מצוות היום והרי יתכן שאינו אלא חול — כי המנהג אינו משום ספק אלא דין חדש, והגרעק"א תירץ שאומרים "וצונו על" עצם המצוה, ולא "וצונו ל"קיים את המצוה, אך תוס' שם הקשו גם משופר, וצ"ע.

16. רש"י פירש שהיו אסורין במלאכה שמא יתקדש החודש למחר ונמצא שהלילה הזה יו"ט. ולכאורה תמוה למה נאסרו רק במלאכה ולא נהגו כל דיני יו"ט, שהרי רש"י [בראש השנה יח א] כתב שהיו מודיעים מתי התחיל אלול, וביום שלושים עושיין ראש השנה כיון שרוב השנים אין אלול מעובר.

ועיין במאירי שהביא בזה שתי דעות, אם רק שבתו ממלאכה ותקעו בשופר, או שגם קדשו על הכוס והתפללו תפילת יו"ט. ובשקל הקדש [ה ז] כתב שאף לדעה שהתפללו תפילת יו"ט וקדשו על הכוס, לא עשו כך אלא בגבולין כדי שלא יזלזלו בראש השנה, אבל בבית המקדש שאין חשש זה, ששם מקום הבית דין, ולכן לא מצינו שעשו בו שני יו"ט אף בראש השנה, ואף לא תקעו בו בשופר ביום הראשון עד שראו עדים. אלא שנוהרו מעשית מלאכה מפני החשש שמא יבואו עדים.

להתנהג בו כדיני היום הראשון.

והחינוך [שא] נקט שאם ההיתר בביצה לפי רב, הוא רק מפני שעשו שני ימים מפני הספק, אם כן עכשיו שנוהגים כן מפני תקנת חכמים, שני הימים נחשבים כקדושה אחת והביצה אסורה. והמנחת חנוך דן לאיזה שיטה כוונתו, עיי"ש. ולהלן [ו א] נקט הריטב"א כך לגבי תנאי, אך לא בביצה.

והראב"ן כתב לאסור ביצה מטעם אחר, שגזרו שני יו"ט של גלויות אטו שני יו"ט של ראש השנה, וקבעו על עצמם שני ימים חובה והן קדושה אחת, וכמו ששלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם, [והביאו בית יוסף [תקיג] ודחאו להלכה].

וראה חתם סופר שתמה הרי אביי חלק על רבי זירא, ואמר שהלכה כרב גם בזמננו, ומשמע לכאורה שגם עתה שמקדשין לפי חשבון — שתי קדושות הן. והעלה מכך כדבריו לעיל שרבי זירא ואביי דנו על הזמן שהיו בקיאין אך היה אסור לקבוע על פי חשבון, משום תקנת בי"ד. אולם בתקופה ש"שלחו מתם" כבר היו מקדשים על פי חשבון הלוח, ולא משום ספק, ואז היו נחשבים כקדושה אחת ודאית לכולי עלמא. [ויישב בכך את קושיית תוס' בסוכה מד ב איך

למחר⁽¹⁾.

ובתמיד של שחר קבעו לשיר שיר של חול, אפילו אם באו עדים לפניו, כי לרוב היו העדים מגיעים אחר תמיד של שחר, ודי שיאמרו שיר של ראש השנה בתמיד של בין הערביים [מאירי]⁽²⁾, ולכן לא היה "קלקול"

ה-א ונתקלקלו הלויים בשיר שאמרו על קרבן תמיד של בין הערביים. משום שבכל שנה היו מגיעים העדים לפני הקרבת התמיד של בין הערביים, והיו שרים בו שיר של ראש השנה, ואילו הפעם שרו עליו שיר של חול, לפי שהיו סבורים שלא יבואו בו העדים בשעה כה מאוחרת. ויקבע ראש השנה

והחתם סופר כאן. והאריך בזה התפארת ישראל בקונטרסו חומר בקודש פ"ו ע"ש.

ועיין בהגהות חשק שלמה [אחרי המסכתות קטנות בסוף עבודה זרה] שביאר בכרייתא במסכת סופרים [יח ו] שלא שינו שיר של תמיד אפילו ביו"ט, אלא תקנות הסבוראים או הגאונים היא. וביאר את מה שכתבו בשם הגר"א במעשה רב שלא אומרים שני מזמורים ביום אחד. שכוונתו היתה על יום שיש בו שני מוספין, כגון יו"ט שחל בשבת, אך על התמיד אמרו לעולם שיר של חול. וכדבריו משמע בשו"ת הר"י מפאנו [כה].

וכן נקט הטורי אבן [ר"ה ל א] שבכל יו"ט לא תיקנו לתמיד שיר אלא למוספין. ורק בראש השנה שתקנו בו חוץ משיר על היום במוסף, הוסיפו גם שיר על שופרות של מתן תורה להזכיר זכות מתן תורה, ולא מצאו לו מקום על הקרבן, ולפיכך עקרו את שיר התמיד של בין הערביים וקבעו שיר זה. אך תמיד של שחר נשאר בשיר חול.

ובאבני נזר [או"ח כד] דחה דבריו, שהרי רש"י בערכין [י א] כתב שהיו משוררין בסוכות בכל יום על הקרבן את ההלל. אולם בזבח תודה [להחפץ חיים] במסכת תמיד [טז א] הביא דברי רש"י בסוכה [נ א] שהיו מנגנים בתמידין של ימים טובים, אך לא הזכיר את ההלל, ומשמע שסובר שבמוסף אמרוהו. [ועיין עוד בכרכת כהן בערכין שם]. ונראה שבכל יו"ט אמרו את השיר במוסף, כי נגנו בתמידין על ההלל, אך

1. רש"י פירש כמאן דאמר [בראש השנה ל א] שאמרו שיר של חול משום שסברו שהעדים לא יבואו עוד. ובמנחת חינוך [שא] הקשה למה אמרו שיר של חול, והרי ברוב שנים אין אלול מעובר, והיה להם ללכת אחר הרוב ולומר שיר של ראש השנה.

ותירץ, כיון שברוב הפעמים באו אחרי תמיד של שחר ולפני תמיד של בין הערביים, ובפעם זאת השתהו ויצאו מכלל הרוב, הרי שאיתרע רובא, ולכן לא הלכו אחריו לומר שיר של ראש השנה. ועוד, שבזמן שתקנו איזה שיר לומר, עדיין לא היה רוב שנים שאינן מעוברות. ועדיין צריך להבין למה העדיפו לומר שיר של חול, והלא נשאר דין היום בספק.

ובמקדש דוד [י ה] הקשה, הרי אמרין [בערכין יא ב] שאפשר לשיר בנדבה, ואם כן, יאמרו שני השירים ויתנו ממה נפשך. ותירץ, שלמאן דאמר עיקר שירה בכלי, אי אפשר לעשות כן ביו"ט, שהרי שירה בכלי שבות היא. אך כתב שעדיין תמוה שהרי הנגינה אין בה שינוי בין קודש לחול, וישירו פעם אחת בכלי, ובכלל אין שבות במקדש לצורך עבודה, וגם שלא הועיל למאן דאמר עיקר שירה בפה.

2. במגן אברהם [קלב סק"ד] כתב, שמשמע מכאן שלא היו אומרים ביו"ט שיר של חול אלא של יו"ט אף בקרבן תמיד. ורק בראש השנה לא התקינו בתמיד של שחר שיר של יו"ט, מפני רוב השנים. וכן דקדק במנחת חינוך [שיב ג]

בכך.

שיהיו נוהגין בכל אותו היום קדש, וגם למחר קדש. [והוצרכו לתקן תקנה זו, מפני התקנה שלא יקבלו עדים אחר המנחה. ואילו היו מתירים מלאכה אחר מנחה, בשנה הבאה היו מזלזלים בקדושת היום בתחילתו, ואומרים: שנה שעברה נהגנו קדושה בחינם שהרי חזרנו אחר מנחה לנהוג מנהגי חול].

ואם כן עצם התקנה של שני הימים של ראש השנה, תקנה של בית דין היא, ולא מספק של חסרון ידיעה נהגו בה, אלא, בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה היו מקדשים בכל אופן את יום השלושים של חודש אלול כראש השנה, ואם באו עדים בו ביום היו נוהגים בו רק יום אחד. ואם לא באו עדים עד אחר המנחה עשו שני ימים אפילו בבית דין עצמו שהנמצאים בו יודעים שכבר לא יקבלו עדים היום(4), וכן באותם המקומות

ולכן התקינו חכמים שלא יהו מקבלים את העדים אלא עד המנחה, זמן הקרבת התמיד של בין הערביים, של יום ל' אלול(3).

ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה, היו מעברים את חודש אלול, והיה מתקדש חודש תשרי רק למחרת.

אך כיון שהיו נוהגים בו עד המנחה קדושה מספק, שמא יבואו העדים ויתקדש היום, הרי גם אם הגיע זמן המנחה, ומעתה ודאי לנו שלא יתקבלו העדים, אלא יתקדש ראש השנה רק למחר מן התורה, בכל זאת לא התירו לזלזל באותו היום, להתיר בו מלאכה כמו יום חול, לפי שכבר נהגו בו קדושה מספק.

אלא, התקינו חכמים תקנה קבועה וודאית,

שבראש השנה לא יצאו השלוחין מפני יו"ט, והיו עושין ברוב ארץ ישראל שני ימים, ולכן עושים כך לעולם, אך משום טעם אחד בלבד לא היו עושין שני ימים.

אך המאירי [בראש השנה ל] כתב שתקנו כך רק לגבי ראש השנה, וכן נקט הטורי אבן [שם ל ב] והוכיח מהמשנה שם שאם הספיקו בית דין לומר מקודש, החדש מקודש, ומשמע בכל זמן שבאו העדים עיי"ש. והגרעק"א הקשה שסותר משנתו ממה שכתב [שם כה ב] שבכל ראש חודש תקנו כן.

ועיין בפני יהושע [בראש השנה, שם] שביאר מאין ידע רש"י שמעשה זה היה בראש השנה ולא בראש חודש סתם, וכתב שדקדק כן מהלשון שעושין אותו יום קדש ולמחרתו קדש, ומשמע שאסור בעשית מלאכה.

4. מדברי רש"י דייק בשער המלך [בסוף הלכות עירובין] שאם לא באו עדים כל היום, לא

בראש השנה שאין בו הלל אמרו שיר של יו"ט על התמיד של בין הערביים, ועיין בשלמי יוסף סוכה [קעה-תצז].

3. הרא"ה כתב שתקנה זו היתה בכל ראש חודש, ולא נתקנה על ראש השנה דוקא. וכן נקט הבית יוסף [קלא]. והצל"ח בברכות כו ב דקדק כן מהרמב"ם, והסיק מכך ששני ימי ראש חודש הם כקדושה אחת לענין תפילה.

ובשקל הקדש [קדוה"ח ג ה] דקדק כן גם בדעת הרמב"ם שכתב דין זה בסתמא ולא הזכיר שמדובר בראש השנה דוקא. אך תמה, אם כן למה לא תקנו בכל ראש חודש שיעשו ב' ימים, וכן היו צריכין לעשות בזמנינו, שהרי הרמב"ם כתב [שם ה ח] שלכן עושים היום שני ימי ראש השנה אפילו בארץ ישראל, כי בזמן הבית היו עושין כן אם באו עדים מהמנחה ולמעלה, והוא הדין נאמר בראש חודש. ותירץ, שהרמב"ם שם כתב טעם נוסף ששייך רק בראש השנה, והוא

— **ביצה** שנולדה ביום טוב ראשון של ראש השנה מותרת ביום טוב השני.

היות דתנן [שם]: **משחרב בית המקדש**, ואין לחשוש שמא יתקלקלו הלויים בשיר על הקרבן, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיחזור הדבר לקדמותו, לפני התקנה, ויהיו מקבלין עדות החדש כל היום.

שלא ידעו אם נתקדש יום השלושים, נהגו את תקנת שני הימים, שהיא כאמור תקנה ודאית, ולא מספק.

ולכן, ביצה שנולדה בראשון אסורה בשני, שהרי מספק שני הימים קדושים, ואי אפשר לומר בהם ממה נפשך.

אמר רבה: מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך

ועיין במהר"ם שיף.

ואמנם תוס' [בד"ה הא לן] הביאו בשם רש"י שאחר תקנת ריב"ז נהגו לעשות שני ימים מספק אם לא באו עדים כלל, ודייק **בראש יוסף** מדבריהם שלפני התקנה היו שני הימים כיומא אריכתא אפילו כשלא באו עדים כלל. וכן כתבו להדיא גם להלן [בעמוד ב בד"ה מי].

וכן משמע ברשב"א, שרק מפני תקנת ריב"ז נחשב שנעשה היום הראשון קדש בטעות, מפני הספק. אך לפני התקנה אף אם לא באו עדים כלל, היום הראשון קדש והוא קדושה אחת עם יום השני. וכן כתב להדיא להלן [בעמוד ב] דלא אימיני ריב"ז אלא כשבאו עדים, אבל כשלא באו עדים כלל, נשאר הענין בתקנתו הראשונה, ששני הימים בקדושה אחת.

וכן דקדק המרכבת המשנה מדברי הרמב"ם [קידו"ח ה ח] שכתב "אם לא באו עדים כל יום שלושים, עושין אותו יום קדש, ולמחר קדש". וביאר, שגירסתו בדברי רבא במסקנת סוגיין היא **כרבינו חננאל** [בע"ב תוד"ה מי] "שאם לא באו עדים עד הערב". וכוונת רבא לומר, שאף על פי שריב"ז תיקן לקבל עדים אחר מנחה, בכל את, אם לא באו עד מחר, יהיו שניהם קדש.

ובשער המלך [שם] הוכיח שנחלקו בכך הרמב"ם והראב"ד [עירובין ח ח]. **ההרמב"ם** כתב, המערב עירוב תחומין לשבת ויו"ט, או לשני יו"ט, צריך שיהא העירוב קיים במקומו בשני הלילות. כי שתי קדושות הן, ואינן כיום

נחשבים שני הימים כקדושה אחת, שהרי נקט שדוקא "אם באו עדים אחר המנחה לא מזולתין ביה, כי חק חכמים ומצותן לעשותן [ב ימים] בבאו אחר המנחה", והיינו שכשבאו עדים נמשכת קדושת היום מתחילתו ואין מפסיקין אותה, אך כשלא באו עדים כלל, רק יום ל"א קדוש. והתקנה לעשות ב' ימים היתה רק באופן שבאו העדים אחר מנחה. [אך יתכן שכוונת רש"י לשלול אם באו קודם המנחה, ואילו "אחר המנחה" כולל גם אם באו למחר].

וכן נקט הריב"ש [בתשובה תקה] שזה הטעם שאומרים שהחיינו גם ביום שני של ראש השנה, דאף ששני הימים קדושה אחת הן, כיון שאם לא באו עדים כלל בראשון רק השני קודש ולא הראשון, לפיכך אומרים בו שהחיינו בפני עצמו. וכן כתב הריטב"א בעירובין [לט]. שאם באו עדים אחר מנחה, כיון שהתחילו בו על דעת שיהא יו"ט אם יבואו קודם מנחה הניחוהו בקדושתו, אך אם לא באו כלל אין קדושת היום הראשון אלא מספק. ולקמן [בהערה 7 ובעמוד ב הערה 10] נרחיב בדבריו.

אולם לסברת רש"י **בראש השנה** [הוזכרה בביאור הגמרא] שחששו לזלזול בשנה הבאה מפני שיזכרו שבשנה זו נהגו קדושה בחינם, לכאורה אף כשלא באו עדים יש לאסור מלאכה. וכן משמע ברש"י לקמן [ו א] שתקנו לעשות ב' ימים באופן שלא באו עדים עד יום ל"א. וכבר תמהו בכך המהרש"א והמהר"ם לקמן [ו א]

כל היום, התברר למפרע שהיום הראשון היה חול⁽⁵⁾.

אמר ליה אביי לרבה: והא רב ושמואל שהיו אחר החורבן, ובכל זאת דאמרי תרוייהו: ביצה שנולדה בראשון — אסורה בשני!?

אמר ליה רבה לאביי: אמינא לך אנא, אני אמרתי לך את שיטתי לפי רבן יוחנן בן זכאי, שהוא תנא, ואילו אתה אמרת לי לפרוך עלי מדבריהם של רב ושמואל, שהם אמוראים!?

וכיון שתיקן זאת רבן יוחנן בן זכאי, בטלה גם התקנה לעשות קדושה ודאית בשני הימים, כי יותר אין צורך בה. שהרי נמצא ששוב לא היו עושים בבית דין שני ימים בודאי, ואילו הרחוקים מבית דין נוהגים קדושה מספק ביום השלושים של חודש אלול במשך כל היום, שמא יבואו עדים בסוף היום, והוא יתקדש למפרע, וככל שני יו"ט של גלויות.

וכיון שמעתה נוהגים את שני הימים רק מספק, חוזר ה"ממה נפשך" להתיר את הביצה ביום השני, שהרי אם לא באו העדים

א'. ותוס' והרשב"א דנו לפי זה בביאור הסוגיא בעירובין [לט.]. עיי"ש.

והמאירי תמה על פרש"י שהרי בדברי רבה משמע שדוקא "ביצה מותרת", דהיינו אף על פי שהיום קדוש. וביאר, שלפי רש"י רבה דיבר על זמנינו, שאין מקדשין על פי הראיה, ואף בירושלים עושים שני ימים משום מנהג אבות, ובכל זאת הביצה מותרת. וביאור דבריו, שאף על פי שאבותינו עשו יום אחד כשבאו עדים, אך כיון שכאשר לא באו, עשו מספק שני ימים, אף אנו כשמקדשים על פי חשבון צריך לנהוג שני ימים. אולם אין שני ימים אלו חמורים יותר משני ימים מחמת הספק, ולכן הביצה מותרת ממה נפשך.

ברם, הרמב"ן הרשב"א והמאירי חלקו על רש"י וסברו שגם לפי רבה נהגו שני ימים אף בזמן שקדשו על פי עדי ראייה, אלא שאינם כקדושה אחת, ולכן הביצה מותרת. והרשב"א כתב שטעמו רק משום שאמרו מהרה יבנה המקדש ולא יקבלו עדים אחר המנחה מפני קלקול השיר, ויקדשו את היום השני, וכדי שלא יזלזלו לשנה הבאה ביום השני, עושין בכל שנה שני ימים, אך מונים את החדש מיום הראשון,

אחד שמועיל העירוב מזה לזה. והראב"ד השיגו, שהרי אף בראש השנה, ששני ימיו קדושה אחת הן, צריך שיהא העירוב במקומו בשני הימים. ובהכרח שהטעם לכך הוא שהם כקדושה אחת רק לחומרא ולא לקולא. והמגיד משנה הוכיח כדעת הרמב"ם מדאמרינן בעירובין [לח א] שאם שבת ויו"ט קדושה אחת, מועיל העירוב אפילו אם נאכל ביום הראשון.

וכתב השער המלך שגם הראב"ד מודה שבקדושה אחת מועיל אף לקולא, אלא שסבר שראש השנה נחשב כקדושה אחת רק אם באו העדים מן המנחה ולמעלה, אך אם לא באו כלל, מתברר למפרע שהיום הראשון חול, ולא מועיל בו עירוב כלל. והרמב"ם למד כתוס' שאף באופן זה נחשבים שני הימים קדושה אחת ומועיל בהם העירוב גם לקולא. [ולשיטת תוס' והרמב"ם, מה שאומרים שהחיינו ביום השני, מבואר ברא"ש ובטור שכיון שהיו מונין לתקנת המועדות מיו"ט שני שהוא עיקר ראש השנה, לפיכך אומרים בו זמן].

5. כך פירש רש"י, והרשב"א והמאירי הבינו בדבריו שבבית דין ובירושלים היו עושים רק יום

ועתה מקשה הגמרא עצמה: **ולרב ושמואל**, האוסרים את הביצה — **קשיא מתניתין**, שמבואר בה שהתקין רבן יוחנן בן זכאי להחזיר את המצב לקדמותו, כמו לפני התקנה, ואז נהגו ביום הראשון קדושה מספק ולא בתורת תקנה ודאית, והיתה הביצה מותרת ממה נפשך ביום השני, וכך

צריך לנהוג גם היום, ולא כדברי רב ושמואל האוסרים!?

ומשנינן: **לא קשיא** (6).

הא לן, לנו, לבני הגולה, נשארה התקנה לנהוג שני ימים כתקנה קבועה, שהרי מעולם

ואין שני הימים כקדושה אחת.

והמאירי כתב שכיון שאין עיקר קדושה ביום הראשון, אין שני הימים כקדושה אחת, אלא היום השני הוא כתשלומין לראשון, אך ודאי עושין זה וזה קדש.

המאור שנקט שאף על פי שאחר התקנה עושין שני ימים רק מספק, אפילו הכי הביצה אסורה, כמנהגינו לפני התקנה.

אמנם גם לפי בעל המאור, תירוץ הגמרא הוא רק לפי רב ושמואל ולא לפי רבה. שהרי ביאר בתירוץ הגמרא כך: **הא לן** — שהביצה מותרת רק לנמצאים בבית דין ובתחומו, שאפילו אם לא באו עדים כלל, עושין רק היום השני קדש ומתברר שהראשון היה חול גמור. והא להו — שהביצה אסורה למי שנמצא מחוץ לתחום בית הדין, שאין השלוחין מגיעין להודיעם.

וכבר כתב החזון איש [קלא ב] שחילוק זה אינו אלא לפי רב ושמואל, שאילו היה חילוק זה גם לפי רבה, היה צריך לפרש שדוקא בתחום בית דין עושין רק יום אחד, שהרי אחר תקנת ריב"ז כמעט לא אירע שיעשו מספק שני ימים בבית דין, רק באופן שלא באו עדים כלל, ולענין הקושיא מדברי רבי יוסי [בעירוובין שם] יכול הבעל המאור לפרש כהרמב"ן, שרבה סבר שדעת רבי יוסי ששני הימים קדושה אחת הן, אך אין הלכה כמותו.

עוד כתב החזון איש [שם ה] שלפי תוס' בכל ארץ ישראל היתה הביצה מותרת משום ששתי קדושות הן, ואף שעושין שני ימים, כיון שאין השלוחין יכולין לצאת חוץ לתחום, בכל זאת אינם עושין שני ימים כהמשך לתקנה הראשונה, שהרי יכולין להושיב בית דין בכל מקום בארץ ישראל, ולכן לא תקנו בארץ ישראל קדושה אחת, אלא עושין שני ימים רק מספק. וכן ביאר

6. נחלקו הראשונים אם מסקנא זו היא גם אליבא דרבה או רק לפי רב ושמואל; לפי רש"י ותוס' החילוק הוא בין בני ארץ ישראל, שהביצה מותרת אצלם כיון שעושין רק יום אחד, לבין בני חו"ל שהביצה אסורה, כי אצלם שני הימים כקדושה אחת כיון שלא השתנה אצלם המנהג על ידי תקנת ריב"ז [וכמבואר בהערה הבאה].

והתוס' הקשו שהרי רבי יוסי היה אחר החורבן, ובכל זאת אמר [בעירוובין לט א] ששני ימי ראש השנה כקדושה אחת, וביצה שנולדה בראשון אסורה בשני. ותירצו שרבי יוסי אמר דבריו על המצב שהיה קודם החורבן ויש נפקא מינה בדבריו בזמנינו לבניי בכל.

וגם הרשב"א הקשה כתוס' על רבה, והסיק שרבה לא שמיע ליה את הברייתא בעירוובין שרבי יוסי סובר ששני הימים כקדושה אחת.

ומסתבר שגם תוס' הקשו כן בין לרב ושמואל ובין לרבה, ואם כן גם אליבא דרבה אמרינן שכל תקנת ריב"ז הועילה רק לבני ארץ ישראל ולא לבניי בכל. וצריך לומר שהרשב"א חולק וסובר שלפי רבה גם בכבל הביצה מותרת ביום השני כיון שהיום השני קודש רק מספק. ועיין **בבעל**

לא הפסקנו אותה ונהגנו יום אחד בלבד.

ולכן, גם כשהחזיר רבן יוחנן בן זכאי בארץ ישראל את ההנהגה הקודמת, לקבל עדים כל היום, עדיין נשארה אצלנו בגולה התקנה לנהוג בשני הימים כקדושה אחת ארוכה וודאית, ולא כהנהגת ספק בכל אחד משני הימים.

ולכן אמרו לנו רב ושמואל שהביצה אסורה ביום השני.

והא לחו, לבני ארץ ישראל, כשהחזיר רבן יוחנן בן זכאי לקבל עדים עד הערב, בטלה מאליה התקנה לנהוג בשני הימים קדושה ודאית.

שהרי אם באו העדים גם לאחר המנחה היה מתקדש רק אותו היום האחד, ואם לא באו, אכן לא נתקדש היום הזה, אלא נתקדש רק יום המחרת, וכל הנהגתם ביום הראשון

בקדושה היה רק מכח הספק⁽⁷⁾.

לפיכך בארץ ישראל אם היתה נולדת ביצה ביום הראשון שנהגו בו קדושה מספק, ולא היה מתקדש בו החודש, היתה הביצה מותרת למחר⁽⁸⁾.

ומביאה הגמרא דעתם של שלשה אמוראים שחלקו על רבה,

א. ורב יוסף אמר: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה. אם עשו שני ימים אפילו בארץ ישראל, ואפילו במקום הבית דין, שלא עושים שני ימים אלא מחמת הספק, ונמצא שהיום הראשון היה חול, בכל זאת ביצה שנוולדה בו אסורה בשני.

מאי טעמא? — הוי איסור הביצה ביום השני, מתוקף הגזירה הראשונה לנהוג יומיים קדושה ודאית [כאשר התקינו לא לקבל עדים מן המנחה ומעלה] **”דבר**

הרש”ש, וראה פני יהושע.

7. **תוס’ בעירובין** [מ א] ביארו שלבני ארץ ישראל הותר איסור הביצה כי היה להם היכר בכך שהשתנה מנהגם אחר החרבן, שאינם עושים שני ימים טובים בכל ר”ה, אולם לבני חו”ל שעושים לעולם שני ימים הביצה אסורה כי אין להם היכר ושינוי מלפני החרבן לאחריו. ונמצא כי אף שריב”ז עמד למנין וביטל את התקנה לעשות ב’ ימים, אין ההיתר חל אלא במקום היכר, ואף שבטלה התקנה לא בטל האיסור, ולהלן יבואר הטעם בזה.

8. בשו”ת **אבני נזר** [או”ח תנא] הקשה לרש”י והריטב”א שבאופן שלא באו עדים כלל אין היום הראשון קדוש, ואין שני הימים כקדושה

אחת, אם כן, גם קודם תקנת ריב”ז הביצה מותרת בארץ ישראל, וגם כשמקבלים כל היום, הרי אין היום הראשון קדוש, ופשיטא שהביצה מותרת. ועיי”ש תירוצו.

וכן קשה מאידך לבני בבל שנוהגים שני ימים, הרי אחר תקנת ריב”ז כל ספיקם היה רק אם לא באו העדים כל היום, ובאופן זה לא היתה קדושה אחת גם קודם התקנה, ואיך אמרינן שנמשך אצלם האיסור כמו שהיה קודם התקנה כקדושה אחת.

אמנם לפי סברת הריטב”א בעירובין, אין קדושת היום הראשון רק מפני שלא יזולו בו, אלא שממשיכים קדושתו ונחשב כאילו קדשו גם את יום הראשון, ורק מנין המועדות מתחיל מיום השני. ולכן נחשב כקדושה אחת, כי נמשכת קדושת היום מתחילת ראשון עד סוף שני, ולא

אמר רב יוסף: מנא אמינא לה שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, אפילו אם בטל טעם התקנה הראשונה⁽¹⁰⁾ — דכתיב [דברים ה כז] "לך אמר להם: שובו לכם לאהליכם". ואומר: [שמות יט] במשך היבל המה יעלו בהר. ולהלן יבואר כיצד לומדים מפסוקים אלו.

ומביא רב יוסף עוד ראייה, שצריך מנין אחר להתירו מהא דתנן במסכת מעשר שני [ה ב]:

עדים עד המנחה, כי אם לא באו עדים כלל אין שני הימים נחשבים כקדושה אחת, ולכן נקט שקושיית אביי דחתה את דברי רב יוסף לגמרי. ולפירושו, כל התקנה ששני הימים יחשבו כקדושה אחת תלויה בתקנה שאין מקבלין עדים מהמנחה ולמעלה, כי לאחר תקנת ריב"ז שוב לא מצינו שני ימים בקדושה אחת, כיון שאם לא באו כל היום אין היום הראשון קדוש לשיטתו אלא מספק. ומוכנת טענת אביי שביצה בעדות תליא. אולם לדעת הראשונים שאף אם לא באו העדים כלל עושין שני הימים קודש [באופן שנקטו תוס' בד"ה מין], הרי זו תקנה נוספת על תקנת ריב"ז, וכיצד הותרה הביצה כשנמנו לתקנת ריב"ז והא לא תליא בה, ושמא זו כוונת הרשב"א בביאור דעת רב יוסף.

ובשטמ"ק הביא תירוץ הריטב"א, שרב יוסף סובר שאף איסור שחל כתוצאה מתקנה אחרת שנמנו עליה, צריך להמנות עליו במיוחד כדי להתירו, ולכן צריך שימנו בית דין להתיר את הביצה שנאסרה כתוצאה מהתקנה שלא לקבל עדים מהמנחה ולמעלה.

10. מדברי רש"י [ד"ה מנא] משמע שהתקנה אמנם בטלה ממילא כאשר בטל טעמא, אך בכל

שבמנין". והיינו, שנמנו בית דין ותיקנוהו כתקנת חכמים⁽⁹⁾.

וכל "דבר שבמנין" — צריך מנין אחר, שימנו עליו בית דין אחר, להתירו. גם אם ההיתר מתבקש מאליו, ואין צורך שידונו בו בית דין, מכל מקום, צריך שיתירוהו בית דין בפירוש.

ומעולם לא נמנו בית דין להתיר את הביצה ביום השני, ולפיכך הביצה אסורה אפילו אחר שתיקן רבי יוחנן בן זכאי לקבל את העדים כל היום.

מפני שקדושתן שווה. ואם כן, סברא זו שייכת רק בבית דין שאם באו עדים אחר המנחה, צריכים לקדש היום הראשון להמשיכו בקדושתו. ולפיכך כשלא באו עדים כל היום אינם קדושה אחת בבית דין.

אולם בשאר המקומות בארץ ישראל, תקנו קדושה אחת אפילו כשלא באו כלל, ולא רק מחמת הספק, ולפיכך בני בבל ממשיכין באיסור שני ימים כמו לפני תקנת ריב"ז, ועיין עוד לקמן.

9. רש"י הביא כאן את תמיהת אביי להלן [בעמוד ב] שהרי לא נמנו בית דין לאסור את הביצה, אלא רק על עדות החדש, שלא יקבלוהו אחר המנחה, וכיון שהתירו לקבלה ממילא הותרה גם הביצה, שלא נאסרה בפני עצמה מעולם. וביאר הרשב"א, שרב יוסף סבר שאל תיקן ריב"ז אלא באופן שבאו עדים אחר המנחה, שאז יום הראשון קדש והשני חול, אולם באופן שלא באו עדים כלל, עושין שני ימים, ונשאר בהם המנהג שהם כקדושה אחת והביצה אסורה, ולפיכך נאסרה גם אצל כל העושין שני ימים, כיון שעושין כן מפני הספק שמא לא באו עדים כלל.

אולם רש"י לשיטתו פירש שמא לא באו

ענבי "כרם רבעי" [פירות השנה הרביעית, אחר שנגמרו שלשת שנות הערלה] יש להעלותם ולאוכלם בירושלים, או לפדותם בכסף ולהעלות את הכסף לירושלים, ולקנות בו דברי מאכל, ולאוכלם שם.

ותיקנו חכמים, כדי שיהיו הרבה פירות בירושלים, שהמקומות הסמוכים לירושלים לא יפדו פירותיהם בכסף, אלא יבואו עם הפירות עצמן לירושלים.

כרם רבעי (11) — היה עולה לירושלים בלי להפדות, מכל המקומות שהם סביבות

ירושלים, במרחק של מהלך יום אחד, לכל צד.

וזו היא תחומה, תחום המרחק שממנו היו צריכים להעלות את הפירות עצמן:

אילת מן הדרום, ועקרבת מן הצפון. לוד מן המערב, וירדן מן המזרח.

ואמר עולא, ואיתימא רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מה טעם תיקנו שלא לפדות את הפירות אלא להעלותם לירושלים? — כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות⁽¹²⁾.

11. במשנה נאמר "כרם" רבעי, והרמב"ם [מע"ש ט ה] נקט שתקנה זו נתקנה דוקא על ענבים שלא היו מצויים לאכילה בירושלים, כיון שרובם הופנו ליינ הנסכים, ולפיכך התקינו שיביאום מכל הערים הסמוכות כדי לעטר השווקים בהם. וכן מבואר בירושלמי מע"ש [פ"ה ה"ב].

אולם רש"י [ד"ה במזרח] הביא מחלוקת אם בברייתא בסמוך מדובר בנטע רבעי או בכרם רבעי, ומשמע שכך מעמיד גם את נידון המשנה.

12. הרע"ב פירש שעטור השווקים נעשה על ידי שאכלו כלם פירות רבעי ונשארו ממילא הרבה פירות בשווקים, ובכך השוו מראה של שפע בירושלים. וכדומה לזה כתב רבינו פרץ כי כיון שהרבה מביאים עמם פירות, נמצא ששאר הפירות נמכרים בזול]

והמשנה ראשונה פירש שכל אדם שהעלה פירות רבעי לירושלים ונשארו בידו, מכרן לירקני ירושלים ובכך נוצר מגוון ושפע בשווקי ירושלים, וכפירושו משמע בתוס' יו"ט.

ובדרך אמונה [מע"ש ט ה] כתב שאסור למכרן כי דינם כמעשר שני, אלא הכוונה שהיו

זאת אי אפשר לנהוג היתר עד שימנו מנין אחר להתירה, וכן משמע מדבריו בע"ב [ד"ה טעמא] "ממילא ליכא לתקנתא". ולכאורה תמוה, איזה איסור שייך אחר שבטלה התקנה? וראה שם הערה 3. ומוכח, שאחר התקנה נוצר דין חדש לנהוג איסור כמו בזמן התקנה עד שיבא ב"ד אחר ויתירו, ואין זה איסור מצד עצם התקנה, שהרי התקנה עצמה בטלה. ומשום כך, גם אחר שנמנו ובטלו את התקנה, לא בטל האיסור במקום שלא ניכר השינוי במנהג [וכדלעיל הערה 7], לפי שהאיסור קיים בפני עצמו.

וראה בחברותא על התוספות, בהערות, שדעת הרא"ש בסוגיין היא שאין צריך בית דין גדול בחכמה מהראשונים אלא כדי לבטל את התקנה. כי לדעתו אינה בטלה כשנתבטל טעמה, כיון שלא הוגבלה התקנה בידי הראשונים ולפיכך צריכה היתר, אך כשהוגבלה בזמן, היא פוקעת מאליה, ושוב אין צריך להמשיך לנהוג את האיסור שנוצר מחמתה. ולדבריו נמצא, שבחור"ל לא בטלה התקנה הראשונה, ושני ימי ראש השנה הם קדושה אחת, כי אם בטלה התקנה, בטל האיסור ממילא, ובהכרח שלא נמנו לבטל את התקנה אלא בארץ ישראל ולא בחור"ל [וכן ביאר בן הרמב"ם].

ירושלים עבור הנכרים, ואת פדיון הכרם רבעי יכול אתה בעצמך לעלות לירושלים ולאוכלו שם, לפי שעדיין קדושת ירושלים נהגת(2).

ומדייק רב יוסף: **מאן חבריך**, מי נחשב חבר של רבי אליעזר, הלא הוא **רבן יוחנן בן זכאי**, שהיה רבי אליעזר תלמידו קודם החורבן. ובעת שארע מעשה זה, כבר גדל ונהיה תלמיד חבר לרבי יוחנן בן זכאי. [ודייק רב יוסף מלשון תלמידי שקראוהו "חבר", כי מדובר אחר החורבן וכבר בטל טעם התקנה — פני יהושע].

ותניא: כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר במזרח לוד, בצד כפר טבי. בתחום המהלך של יום מסביב לירושלים.

ב-ה **ובקש רבי אליעזר להפקירו(4) לעניים** כיון שהיה קשה לו להעלותם לירושלים, ורצה שהעניים ילקטוהו ויעלוהו במקומו לירושלים, כדי להרוויח פירות חינם.

אמרו לו תלמידיו: רבי! כבר נמנו עליך חבריך, והתירוהו לכרם רבעי לפדותו ולהעלות את דמיו, כיון שחרכה ירושלים וגלו יושביה היהודיים, ובמקומם ישבו נכרים, ושוב אין טעם לעטר את שוקי

אליעזר הפקיר לכל בשוה, אלא שסמך על העניים שילקטוהו ויטרחו להעלותו לירושלים, ואילו העשירים לא היו טורחים לרווח מועט זה.

2. **פירש רש"י** שרבי אליעזר רצה שהעניים ילקטוהו ויעלוהו לירושלים ויאכלוהו שם, והוסיף דסבירא לרבי אליעזר ותלמידי שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא, והעניים הרויחו את אכילת הפירות בירושלים.

ובתוס' פירשו, שגם למאן דאמר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, הרויחו העניים, כפדייתן את הפירות על שוה פרוטה בלבד. ומביאור זה נראה לכאורה שתוס' סברו כשיטת הרמב"ם [מע"ש ב א] שאין מעשר שני נאכל בירושלים אלא בזמן הבית, ועוד כתב [שם ה"ד] שאם נכנס לירושלים אף בזמן הזה אין פודין אותו, ואין מוציאין אותו, ומניחין אותו לירקב, ולכאורה תמוה אם כן איך סבר רבי אליעזר שיקיימו את התקנה להעלות את הפירות לירושלים, ויאסרו באכילה ובפדיה ולכן סברו תוס' שכל דין זה רק אם נתקדשה לעתיד לבא, אך למאן דאמר שלא נתקדשה לעתיד לבא, מותר לפדותן בירושלים, ויעלום ויפדום. וסברו

מוציאין את הפירות הנותרים לשוק ומחלקים לכל המעוניין.

וכבר הבאנו בהערה הקודמת, שהראשונים נחלקו אם התקנה היתה דוקא בכרם או בכל הפירות. וכתב **בתוס' יו"ט** שלביאור הרע"ב בהכרח התקנה היתה על כל הפירות, שכשהיו מצוים ישראל שפע בשווקים. אך **בציון ההלכה** [שם קלו] כתב שאין הכרח מדברי הרע"ב, אלא הכוונה כמו שכתב הגר"א שעל ידי שיאכלו ענבים שהביאו עמם, ישאר כל הפירות בשוק. וראה **חתם סופר** להלן, [ע"ב סוף הערה 3].

1. **במנחת חינוך** [רמז] כתב שאף על פי שקיימא לן שכרם רבעי ממון גבוה הוא, ואי אפשר להפקירו, רצה רבי אליעזר להפקירו כשהיה עדיין בוסר, ואז יש לו עדיין בעלות בו. ואולי לכן דקדק רש"י לכתוב שילקטוהו הם. [כמבואר בתוס' יו"ט מעשר שני ה ב] או שרבי אליעזר סבר כבית שמאי, שהיה מתלמידיהם, והם אמרו שממון הדיוט הוא.

ובטורי אבן [ר"ה לא ב] כתב שרבי אליעזר סבר שהפקר לעניים בלבד נחשב הפקר וכדעת בית שמאי בדין זה. ולכאורה תמוה, שהרי רבי

ועוד מדייק רב יוסף: **טעמא** — דנמנו לבטל את התקנה שלא לפדות אלא להעלות את הפירות, והתירו לפדות, לכן מותר לפדות.

כיצד יש ללמוד מהפסוק "שובו לאהליכם", ומה תוספת יש בפסוק השני שנאמר בו "במשך היובל המה יעלו בהר"?

הא לא נמנו — לא! אלא היתה התקנה שלא לפדות קיימת, למרות שבטל הטעם לעטר את שוקי ירושלים⁽³⁾.

הכי קאמר רב יוסף: מוכדי, הרי כתיב [שמות יט טו] "**היו נכנים לשלשת ימים, אל תגשו אל אשה**", שנאסרו בתשמיש, בשלשת הימים שלפני מתן תורה. ואם כן, לאחר שהסתיים מתן תורה, ואמר ה' למשה [דברים ה כז] "**לך אמר להם: שובו לכם לאהליכם**", והנכם מותרים מעתה בתשמיש — **למה לי?** מה הצורך בהיתר זה, והלא כל ההוראה להמנע מתשמיש היתה כדי להגיע בטהרה למעמד הר סיני, ומעמד זה כבר

ועתה מבארת הגמרא את ראיותיו של רב יוסף מהפסוקים שהביא:

מאי קאמר רב יוסף "ואומר: במשך היובל המה יעלו בהר"?

טעמה.

ובכסף משנה האריך להוכיח שריב"ז היה גדול כראשוני התנאים ויכל לבטל גזירתם. וכתב **בקובץ שיעורים** [אות יג] שמסוגיין מוכח שריב"ז לא יכל לבטל תקנתם אלא רק לזמן שאין הטעם קיים, שלכך אין צריך בית דין גדול, וכמו שכתב שם הרמב"ם שלא יהיו דברי בית דין גדולין מדברי תורה שיכולין בית דין לעקרן לצורך השעה.

והראיה מסוגיין היא, דמסקינן שכשיבנה המקדש שוב יקבלו עדות החדש רק עד המנחה, ולא חיישינן שיטעו מפני שהיום מקבלין כל היום, כי עדות החדש מסורה לבית דין. ומשמע שתבטל תקנת ריב"ז מפני שיבטל טעמה, ואף בלי בית דין גדול שיעקרנה, ומכאן הוכיח הרמב"ם שריב"ז לא יכל לבטל את התקנה הראשונה לגמרי.

אמנם בה"ד שם משמע שלא יכולין בית דין לתקן ולעקר לדורות כריב"ז, אלא רק כהוראת שעה, וגם זאת אין בידם אלא בתורת סייג שלא יעברו על דברי תורה, אך לא כדי לבטל תקנה שאין לה טעם.

תוס' התקנה להעלות ולפדות בירושלים היתה אף כשאין קדושת ירושלים עליה. [וטעם החילוק בין התקנות יבואר בהערות לתוס']. ובראש יוסף כתב שרש"י נקט שקדושה ראשונה לא בטלה, וצריך להעלות הפירות. כיון שסבר שכדי להתירן לפדותן אין צריך מנין בית דין, שהרי אין להיכן להעלותן כשבטלה הקדושה, ואם כן לא נאמרה עליהן התקנה. ובהכרח שקדושה ראשונה לא בטלה, ולכן היו צריכין מנין אחר להתיר פדייתן.

אכן דעת הרמב"ם שאם קדושה ראשונה לא בטלה, גם היום מותר לאכול פירות בירושלים. ועיין **בקובץ שיעורים** [אות כג] שדן בזה.

3. **הרמב"ם** [ממרים ב ב] כתב שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין שקדם לו אלא אם הוא גדול מהראשון בחכמה ובמנין, ואפילו אם בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים. והראב"ד השיג עליו מסוגיין, שריב"ז ביטל תקנת הראשונים להעלות נטע רבעי לירושלים, כיון שבטל הטעם אחר החורבן, ומוכח שאף שלא היה גדול כמו בית דין שתקנו יכול לבטל תקנתם כשבטל

קטן לבטל תקנת בי"ד גדול, ואף אם אין צריכין לירד לדעתו כגון באופן שבטל טעם התקנה].

ולכן נקטו בסוגיין רק ש"צריך מנין אחר להתירו", ולא נקטו לישנא בעלמא, ש"אינו מבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין", כי אין מבטלין וחולקין על דברי הראשונים, אלא רק עומדין במקומן להתיר במנין את התקנה שבטל טעמה.

והנה לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד אלא אם צריך בית דין גדול בחכמה ובמנין מבית דין שעשה את התקנה. אך לכולי עלמא צריך מנין אחר להתיר את התקנה אפילו שבטל טעמה, וכן הוכיח המגן אברהם [תרצ כב] מסוגיין שנמנו להתיר פדיית נטע רבעי, אף שבטל טעם התקנה בחורבן הבית.

אכן בעל המאור [רפ"ה דפסחים] כתב שאם בטל הטעם בטלה התקנה ואין צריך מנין אחר להתירה. והשיגוהו הרמב"ן והראב"ד שם, שצריך מנין אחר להתירו, וכבר ביארנו שהראב"ד חילק בין תקנה שבטל טעמה שצריכה רק התרה ומועיל בה מנין אחר, ואילו תקנה שעדיין קיימת אףשהטעם בטל [כגון שבטל מסיבה שהתחדשה, וכדלהלן] צריכה בית דין גדול בחכמה ובמנין לבטלה. [ועיין עוד בהערות 7-8 על תוס'].

והחתם סופר חידש, שגזירה שבטל טעמה או עבר זמנה נחתינן בה דרגה מגזירה שאין טעמה ידוע, ולכן, לפי הראב"ד שאם בטל הטעם אף בית דין קטן מבטל התקנה, במקום שהטעם ידוע לכל, או שעבר הזמן, תבטל התקנה מאליה. ולפי הרמב"ם שהצריך בית דין גדול גם כשבטל הטעם, נחתינן דרגא במקום שהטעם ידוע לכל או שעבר הזמן, ודי במנין בית דין קטן להתירה. וכתב ליישב לפי זה השגת הראב"ד, שהרמב"ם סובר שתקנת עיטור שווקי ירושלים נוהגת רק בענבים, וניכר לכל שהיא מפני הנסכים, ולכן אפשר לבטלה בבית דין קטן.

ובאבי עזרי כתב שתקנת ריב"ז היתה שלא לעטר שוקי ירושלים בפירות [והוכיח כן מתוספתא במע"ש ע"ש] וכיון שלא היתה התקנה הראשונה מפורשת גם על זמן שבטל הטעם, יכולין בית דין קטן מהראשון לתקן תקנה שסותרת את תקנת הראשונים, ורק אינם יכולין לעקור ולבטל דברי הראשונים, וכוונת הראב"ד להשיג רק באופן שעושיין תקנה לסתור, ובה אין צריך בית דין גדול בחכמה ובמנין, וגם הרמב"ם מודה בזה, אך כיון שלא ביאר פרט זה השיגו הראב"ד.

וזה גם טעם תקנת ריב"ז שיקבלו עדים כל היום, שהעמידה על דין תורה כל זמן שבטל הטעם. ולכן, כשיבנה בית המקדש ממילא תשוב תקנת הראשונים, כי יחזור טעמה, ואפילו אם תחשב תקנה חדשה, אינה עוקרת תקנת ריב"ז, שלא היתה אלא להעמידה על עיקר דין תורה, ובית דין יכולין לתקן אחריה תקנה.

וכדבריו משמע במשנה שם, שהרי שינונו "משרכו הפירות בזמן הבית התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה, ותנאי היה הדבר שאימתי שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה", ועי"ש בתוי"ט ובמשנה ראשונה שנחלקו אם התנאי היה כתקנת הראשונים או האחרונים. והיינו, שדנו אם יכולין לתקן תקנה הסותרת את תקנת הראשונים בזמן שאין הטעם קיים, או צריך שהראשונים יתנו על כך ויתירו.

אמנם נראה לבאר שהראב"ד למד שאף בלי תקנה אחרת, יכולים בית דין קטן לבטל תקנת בית דין גדול שבטל טעמה, מפני שאינם חולקין על הראשונים, אלא עומדים במקומן לבטל את התקנה שגם הראשונים היו מבטלים אותה כשבטל טעמה. והיינו משום שלדעתו החסרון בבי"ד קטן הוא משום שאין יורדין לסוף דעתם של בי"ד הגדול מהם, אך כשבטל הטעם ולא נשארה אלא התקנה, יש בכח בי"ד קטן לבטלה. [ובזה גופא נחלק הרמב"ם וסבר שאין כח בבי"ד

נגמר.

ועדיין יש צורך בלימוד מפסוק נוסף. כי:

וכי תימא, שאין צורך ב"שובו לכם לאהליכם כדי להתירם בתשמיש, שהותר מאליו כשבטל הטעם, אלא **למצות עונה הוא דאתא**, שצוה אותם שלא יגרעו עתה ממצות עונה לנשותיהם⁽⁵⁾,
לכן תא שמע מפסוק נוסף:

אלא, מכאן **שמע מינה: כל דבר שבמנין** — **צריך מנין אחר להתירו**. שמהנהגתו של הקב"ה ששב בעצמו להתיר את מה שאסר לאחר שבטל טעם האיסור, למדים אנו להוראות חכמים, שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו⁽⁴⁾.

והוכיח כיסודו הנזכר, שאף שאין צריך בית דין גדול, נחתנין דרגא, וצריך בית דין אחר להתיר אף שהטעם עתיד ליבטל.
 ובמשנת יעב"ץ הוכיח מכך שרק תקנת בית דין שייך שתבטל מאליה כשידעו מראש שיבטל הטעם, אך דברי תורה, כמצות הפרישה לפני מתן תורה, אינם בטלים מעצמם.
 וכדבריו משמע מביאור המאירי במסקנת הגמרא, "וכי תימא הני מילי בדאורייתא", שפירש: "שאף על פי שנתבררה לנו הכוונה אין כח בידינו להפקיע את המצוה", ולפי זה כדמסקינן שגם לתקנת בית דין צריך מנין אחר להתיר, עדיין נשאר חילוק, שדברי תורה אינם בטלין אף כשהיה ידוע שהטעם יבטל, ותקנת בית דין בטילה, כי תקנת בית דין ילפינן רק מכרם רבעי ולא ממתן תורה.
 [אכן, כל זה בדבר שנאמר מפורש בתורה, אך לגבי מה שלמדו במדות שהתורה נדרשת בהן, כתב הרמב"ם שם ה"א שבי"ד אחר סותר דבריהם, שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" וכתב הרדב"ז שאפילו בי"ד קטן יכול לסתור, אך מדברי הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ משמע שאינם יכולין לסתור אלא אם כן הם סומכין על דרשה אחרת].

4. שיטת המאירי בסוגיין שאם התבטל טעם התקנה מסיבה שהתחדשה במשך הזמן, לא בטלה התקנה ובעינין מנין אחר להתירה. אך אם בשעת התקנה עלה בדעתם שיתבטל הטעם בעתיד, אין צריך מנין אחר להתירו, שנחשב כאילו תקנה בפירוש רק בעת הצורך, וכשתעבור הסיבה תבטל התקנה. [וכן נראה שמטיק בפתחי תשובה אבן העזר א סקי"ט, עיין בהערה 9 על תוס' בעמוד א', ואף הרא"ש שכתב שתקנה לא בטלה כשבטל טעמה, מודה בזה שהיה הטעם לצורך השעה, ולא דמי לתקנה שנתקנה רק לזמן].

[ובערוך השלחן [או"ח שח ג] הקשה איך הקלו על גזירת כלים שגזר נחמיה, והלא אין בית דין יכול לבטל דברי בי"ד גדול ממנו, ואכן הריטב"א [שבת קכג] כתב שבימי נחמיה עשו גדר לדורות עד שיעמוד בית דין ויתיר, והיינו שתקנו כי אף בית דין קטן מהם יוכל להתיר כשתבטל סיבת התקנה. אולם תוס' בכבא קמא [צד ב] כתבו שלא נשנית משנה זו, של גזירת כלים אלא לאותו דור, וביאר החת"ס [בשבת שם] כי בטלוח באותו בית דין שתקנה].
ובמשנת יעב"ץ [חו"מ ו] הקשה על דברי המאירי מראיית הגמרא ממתן תורה, שהרי היה ידוע שיתבטל הטעם אחר שלשה ימים ולמה הוצרכו להתיר, [והיינו לפי פירוש תוס' לעיל, ועיין בהערה 8 על תוס' שיש שפירשו שהטעם קיים לעולם] וכדומה לזה הקשה החתם סופר,

5. הקשה המהרש"א אם אין צריך מנין אחר להתיר, אלא התקנה בטלה מאליה, הרי ממילא שוב חייבים הם במצוות פריה ורביה, ולמה

נאמר [שמות יט יג] **"במשך היבל [כאשר תישמע תקיעה של שופר ממושכת, שהיא התקיעה האחרונה] – המה יעלו בהר"**.

וכעת מבארת הגמרא כיצד למד רב יוסף מפסוק זה שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

והיינו, שבזמן שתסתלק השכינה מההר תישמע תקיעה ממושכת, ומאז יש להם היתר לעלות להר סיני, לפי שהיתה להם עד עתה הוראה שלא לעלות להר.

כי לכאורה יש לתמוה, **מכדי הרי כבר כתיב** כשעלה משה רבינו לקבל את הלוחות השניות [שמות לד]: **"גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא, שמשמעותו, להגביל את ההוראה הראשונה שלא לעלות**

צריך קרא לצוותם בה שוב, ותירץ שסלקא דעתך דצריכים לצוותם שוב כדי שתהיה מצוה שנשנית בסיני, וכן אמרין בהוה אמינא בסנהדרין נט ב ע"ש.

ובקרני ראם תמה על קושייתו שהרי כוונת הגמרא, שבא הכתוב לחייבן במצות עונה תיכף בשובם מההר, ואפילו למי שעונתו בזמן אחר, וכמשמעות פירש"י בד"ה וכי תימא. ועיין להלן עוד ממחר"ם שיף.

ולכאורה חיוב זה אינו בכלל מצוות פרו ורבו שלא הצטוו עליה בני נח, שהרי לבן השביע על כך את יעקב, שלא לגרוע עונת בנותיו, ואדרבא קושיא היא על ההוא אמינא בסנהדרין, שהרי אין זו אותה מצוה שהצטוו בה בני נח, [והאריך בזה הערוך לנר שם].

והנה המהרש"א ביאר שלמסקנת הגמרא בסנהדרין, דחינן ומסקינן שצריך את הפסוק **"שובו לאהליכם"** כדי ללמוד שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, וכתב דהיינו כמסקנא דסוגיין. ולכאורה תמוה, שבסוגיין הרי מסקינן דילפינן מדכתיב **"במשוך היובל"**, שלכאורה אין צורך לומר **"המה יעלו בהר"** כיון שבאיסור נאמר **"ההר ההוא"** ומשמע רק בזמן ששכינה עליו, ובהכרח שצריך מנין אחר להתירו, ומשמע שלא ילפינן זאת מהפסוק שובו לכם לאהליכם. וביארו הראש יוסף והחתם סופר שבמסקנא ילפינן מ"במשוך היובל" שצריך מנין אחר

להתיר, ולפיכך אחר שנאסרו מאל תגשו אל אשה, צריך לומר שהם שובו לאהליכם, להתירם מהאיסור, וכיון שהפסוק נצרך להתיר, לא נחשב כמצוה שנאמרה ונשנית.

והמהר"ם שיף הקשה אם שובו לאהליכם לא נשנית, הרי פרו ורבו נאמרה לישראל, ואם כן, יתחייבו בה לאחר מתן תורה, ולמה צריך להתיר להם במפורש. ודוחק לומר שהצטוו בזה רק עד מתן תורה, ואחריה כאסרו מדכתיב **"אל תגשו"**.

ולכן ביאר כהקדמי ראם ועל פי מה שאמרנו בעבודה זרה [ה א] שאילולי חטאו ישראל בעגל היו כמלאכים ולא היו מולידין, ומבארין שפרו ורבו נאמר עד סיני, ושובו לאהליכם נאמר למצות עונה. ואם כן, הכוונה בהוה אמינא, שלא נאמרה מצות פרו ורבו לנח אלא לצורך קיום המין, ואחר מתן תורה שאינם מולידין אינם צריכים לקיים עונתן, ולכן בא הכתוב לומר שיש מצוות עונה בפני עצמה, אף שלא לצורך פריה ורביה.

והוסיף החתם סופר לבאר את דברי מהר"ם שיף, שלמסקנא דילפינן מבמשוך היובל שצריך היתר אפילו אם בטל הטעם, אם כן לא שייך לבטל מצוות פרו ורבו כי אין מולידין, ושוב מבארין שהוצרך הכתוב לומר **"שובו לאהליכם"** להתיר את האיסור של **"אל תגשו"**, ולא למצוות עונה. וראה עוד בהעמק שאלה [קסה ב].

להר רק למשך קדושתו, אבל לאחר שתסתלק הקדושה מותר לעלות עליו.

וכיון שהשכינה שרתה על ההר מעת נתינת לוחות הראשונות עד הקמת המשכן, וכל אותו זמן היה אסור לעלות עליו אם כן הוראת ההיתר שנאמרה בלוחות הראשונות "במשך היבל המה יעלו בהר" דהיינו, שמותר לעלות להר כשיתקע תקיעה ממושכת — למה לי? מה צורך יש בה?

אלא, מוכיח רב יוסף:

שמע מינה: דבר שבמנין — צריך מנין אחר להתירו. ולכן לא היה די בפסוק "אל מול ההר ההוא", כי הוא רק משמיענו שהקדושה מונעת את העליה להר כל עוד היא קיימת, אבל אין בכך הוראת היתר מפורשת לבטל את ההוראה הקודמת שלא לעלות בהר, בזמן שהסתלקה ממנו השכינה.

וכי תימא: הני מילי — בדאורייתא, אבל בדרבנן לא צריך לחזור ולהמנות כדי להתיר לכן הוסיף רב יוסף ואמר **תא שמע:** כרב רבעי.

וכך דייק ממעשה דרבי אליעזר ותלמידו: **והא להעלות כרב רבעי ולא לפדותו** הוא רק תקנה **דרבנן**, ובכל זאת **קאמרי ליה** תלמידו של רבי אליעזר: **כבר נמנו עליך חבריך, והתירוהו, ומשמע שרק מפני שנמנו והתירוהו, יכל רבי אליעזר לפדותו, אך לולי שנמנו על כך, היה חייב להעלותו אף שבטל**

טעם התקנה, ובהכרח שגם תקנה דרבנן לא בטלה, אלא אם נמנים עליה לבטלה.

ומסיים רב יוסף, שלפיכך אסר את הביצה ביום השני של ראש השנה, גם אחר תקנת רבי יוחנן בן זכאי לקבל עדים כל היום.

וכי תימא שעל **ביצה נמי אמנו** נמנו עלה רבן יוחנן בן זכאי, ושרייה.

אי אפשר לומר כן, היות **וכי אמנו**, כשנמנו רבן יוחנן בן זכאי ובית דינו — נמנו רק **אעדות** החודש, לקבלה גם לאחר מנחה.

אבל **אביצה** — לא אמנו להתירה⁽⁶⁾.

אמר ליה אבוי לרב יוסף: **אטו** האם איסור **ביצה** בתחילה, כשהתקינו שלא לקבל עדים מן המנחה ולנהוג בשני הימים קדושה ודאית — **במנין מי הואי** גם תקנת איסור הביצה?

והרי איסור **הביצה בעדות תליא מלתא**.

ואם כן יש טעם להתירה, כי בזמן **שאתפר** קבלת **עדות** מן המנחה ומעלה, ונקבעו שני הימים בקדושה ודאית, **אתפר ביצה**, כיון ששני הימים הם כמו יום קדוש אחד ארוך.

אבל משעה שנמנו רבי יוחנן בן זכאי ובית דינו **ואשתרי** קבלת **עדות** אפילו מן המנחה ומעלה, ונהגו בשני הימים רק מספק, **אשתרי** בכך גם **ביצה**⁽⁷⁾.

שאילו נמנו להתיר את הביצה היתה מותרת.

7. עיין לעיל בעמוד א' [הערה 8], שהבאנו ביאורי הראשונים כיצד יענה רב יוסף על טענת

6. בשטמ"ק ובמאירי הוכיחו מכאן כדעת הראב"ד שאם בטל טעם התקנה, אין צריך למנות בית דין גדול בחכמה ובמנין מהראשונים, אלא בכל בית דין אפשר לבטלה, שהרי משמע

ב. רב אדא ורב שלמן, תרוייהו מבני כלוחית, אמרי: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך — ביצה אסורה.

מאי טעמא? — מהרה יבנה בית המקדש, ותחזור התקנה שלא לקבל עדות מן המנחה ולמעלה כדי שלא יתקלקלו הלויים בשיר של התמיד בבין הערביים, ושוב יהיו שני הימים קדושים בודאי כיום אחד ארוך, ותאסר הביצה שנולדה בראשון לאוכלה ביום השני.

ויש לחשוש שמא יטעו ויאמרו אנשים: אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביום טוב שני, ואם כן, השתא נמי ניכול.

ולא ידעי אותם האנשים הטועים דאשתקד שני הימים, שתי קדושות מספק נפרדות הן, כשאחד חול והשני קודש. ואילו השתא משבנה המקדש — קדושה אחת היא.

וכדי שלא תקרה טעות שכזאת, ממשיכה הביצה להיות אסורה גם כיום⁽⁸⁾.

ופרכינן: אי הכי, שיש לחשוש לטעות כשיבנה המקדש — עדות על ראית הלבנה לקדש החודש נמי לא נקבל מן המנחה ומעלה! מאי טעמא — מהרה יבנה בית

המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא קבלנו עדות החדש כל היום כולו, השתא נמי נקבל.

ומתרצת הגמרא: הכי השתא?! מהו הדמיון?!

התם — עדות מסורה לבית דין, והם לא יבואו לכלל טעות שכזאת.

אבל אכילת ביצה — לכל מסורה, וכיון שכל אדם סומך על מנהגו, חוששין שגם כשיבנה בית המקדש יסמכו על מנהגם בשנה שעברה ויבואו לידי איסור.

ג. רבא אמר: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך — עדיין ביצה אסורה.

כי מי, האם לא מודה רבן יוחנן בן זכאי שגם אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, וקבלום לפי תקנתו, ועשו את היום הזה קודש, שנוהגין גם אותו היום קדש, וגם למחר קדש!

והיינו, שלא ביטל רבן יוחנן את התקנה שינהגו תמיד שני ימים טובים, שהיא הנהגה קבועה וודאית. ורק תיקן שיקבלו את העדים מן המנחה ולמעלה, וימנו את תאריכי המועדות של יום הכיפורים וסוכות מן היום

אביי, וביארנו כיצד תילא תקנת ביצה בתקנת ריב"ז.

8. ראה לעיל בעמוד א' [הערה 5], שהרשב"א כתב שגם רבה מודה שנוהגים שני ימים בראש השנה אף אחר תקנת ריב"ז, אלא שסבר כי אין הביצה נאסרת, כיון שאינם כקדושה אחת, שלא נוהגים כן אלא מפני החשש שמהרה יבנה המקדש ויאמרו וכו'.

ונמצא לדבריו שרב אדא ורב שלמן חולקים על רבה וסוברים שטעם זה מועיל אף כדי לאסור הביצה, ולהלן בסמוך בדברי רבא ביאר הרא"ה כרש"י שלא עקרו את התקנה לעשות שני ימים וכתב טעם לכך, כיון שמהרה יבנה המקדש, ולכאורה משמע שרבא מוסיף על רבא דא לומר שטעם זה נעשית שני הימים גם כקדושה אחת.

ועיין עוד בתחילת עמוד זה [הערה 3],

הראשון⁽⁹⁾.

בין לקולא בין להומרא⁽¹⁰⁾.

ואמר רבא: הלכתא כותיה דרב בהני תלת הלכות שאמר רב בביצה שנולדה ביום טוב,

ואלו הן:

להראב"ד, ואמנם לדעת הרמב"ם מותר לבשל כי כקדושה אחת הן אפילו לקולא, ותמה בכיארור הלכה הרי יו"ט ראשון קדוש בודאי מן התורה, ואיך יבשל בו לצורך יו"ט שני. ותירץ דכיון שאף לצורך חול מותר לבשל מן התורה, דאמרינן הואיל, לפיכך בראש השנה מקילין, דהם אמרו שאסור לבשל והם אמרו שקדושה אחת הם גם לקולא. ועדיין תמוה, שהרי זה ספק, כי אם יבואו עדים קודם המנחה יהא רק היום הראשון קדש ולא יהיו קדושה אחת כלל.

ומבואר מדברי הגר"א שרק בבית הועד ותחומו עושים רק את היום הראשון קדש כשבאו עדים קודם המנחה, אך לשאר המקומות תקנו שיהיו שני הימים קדש ודאי, כיון שאם לא באו העדים קודם מנחה צריכים לעשות את היום השני קדש. ולקמן נראה דעת הרמב"ן בזה.

וטעם התקנה התבאר לעיל בדברי הריטב"א [בעמוד א הערה 7] שנחשב כאילו קידשו את היום הראשון, ואפילו באו אחר המנחה, נחשב שממשיכים קדושתו בודאי, ולפיכך נעשו כקדושה אריכתא גם לקולא, כי קדשו את שני הימים בודאי.

ויתכן שזו כונת רש"י, שגם קודם תקנת ריב"ז תקנו ששני הימים יהיו קדושים בודאי, אף אם באו עדים ביום הראשון, וסבר רבא שאף לאחר שתיקן לקבל עדים כל היום, נשארה התקנה לעשות שני ימים כקדושה אחת. ובזה נחלק רבה שסבר, שלא תקנו אלא בזמן שלא קבלום אחר המנחה, ורק מפני הספק אם יבואו עשאו כקדושה אחת.

10. כתב הרי"ף במסקנת סוגיין, ושמענין מהא דבני ארץ ישראל צריכי למעבד שני ימים טובים

שהבאנו ביאורי רבותינו כיצד תתבטל תקנת ריב"ז כשיבנה המקדש, ויקבלו עדים כל היום, אף אם לא יהיה בית דין גדול ממנו בחכמה ובמנין.

9. לפירוש רש"י תקנת ריב"ז הועילה שיקבלו עדים כל היום לקבעו כיום שממנו מונים למועדות, אך לא נעקרה התקנה הראשונה שאם באו עדים רק אחר המנחה עושים את שני הימים קדש.

ולכאורה תמוה מה הדמיון בין תקנה זו לתקנה הראשונה, והרי בראשונה פירש"י [בעמוד א'] שהיום השני הוא עיקר ראש השנה, ותקנו לנהוג קדושה גם בראשון שלא יזלזלו בו, ואילו אחר תקנת ריב"ז היום הראשון הוא העיקר וממנו מונים, והיום השני נוהגת בו קדושה רק משום שמהרה יבנה המקדש, וכיצד קאמר שלא נעקרה תקנה ראשונה ממקומה.

והנה בשו"ע [תקן א] נפסק שאסור לבשל או לאפות מיו"ט לחבירו ואפילו בשני ימי ראש השנה, ותמה המגן אברהם, שמשמע מכך שרק להחמיר עשאו כקדושה אחת ולא להקל, וכדעת הראב"ד, ואילו לעיל [תטז ב] כתב השו"ע כדעת הרמב"ם שאף אם נאכל העירוב ביו"ט ראשון של ר"ה יוצא בו בשני, [מחלוקתן הובאה לעיל ע"א הערה 4, ובשער המלך תירץ, שהם קדושה אחת רק מספק שהרי אם באו קודם מנחה רק הראשון קודש, ולגבי עירוב ממה נפשך מותר, דקודם מנחה הרי השני חול, ואחר מנחה הם קדושה אחת בודאי, אך לגבי בישול אם יבאו קודם מנחה נמצא שבישל מיו"ט לחול, עישה ובמחצית השקל].

אך הגר"א כתב שאיסור הבישול הוא רק

א. שבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, אסר רב ביצה שנולדה בראשון לאוכלה בשני [דף ד א]

ב. בשני ימים טובים של גלויות התיר רב את הביצה שנולדה בראשון לאכלה בשני [דף ד ב]

של ראש השנה. והשיגוהו תלמידו רבינו אפרים ובעל המאור דהשתא דידעינן בקביעא דירחא לפי חשבון העיבור, הרי חזרה כל ארץ ישראל להחשב ככית הוועד, בזמן שבאו עדים קודם המנחה, שאין להם ספק בקדושת היום, ונוהגים יום אחד בין בראש השנה, ובין בשאר ימים טובים, וכתבו שכן נהגו כל הדורות לפנינו עד שחדשים מקרוב באו חכמי פרובינציה והנהיגו לעשות שני ימים טובים בראש השנה לפי דעת הרי"ף.

והרמב"ן במלחמות ה', הבין שטעמו של רבינו אפרים לעשות בארץ ישראל יום אחד, הוא מפני שלא נתקן להם מעולם לעשות שני ימים כקדושה אריכתא, אלא עשו כן מספק שמא באו עדים אחר המנחה ולא קדשו עד יום ל"א, אך כיום שאין ספק, עושין יום אחד, וכמשמעות דברי רש"י בפירושו דברי רבה [בע"א ד"ה מתקנת, ובעירובין לט ב].

ולכן כתב שהרי"ף סמך על הסוגיא דלעיל שהתקינו לכל המקומות שעשו בהן שני ימים, שתהיה בהם קדושה אחת, [אף שקדשו את יום השלושים כשבאו עדים אחר מנחה, וכפרש"י כאן], ואינו מחמת ספק גרידא שמא לא באו עדים ולא קדשו את הראשון, ועל כך קאמר רבא שנשארה התקנה כבראשונה לעשות קדושה אחת בודאי. וכן מבואר בתמים דעים [קכ, הובא במג"א תצד].

וכמבואר בדעת הגר"א לעיל, שתקנו קדושה בודאי מפני הספק, ואף אם באמת באו עדים קודם המנחה, בשאר ארץ ישראל עושין שני ימים כקדושה אחת. ואפשר לומר שלכך עושין כיום שני ימים בארץ ישראל, שהרי לא עשאוּ מפני שלא ידעו, אלא מפני שלא באו עדים, וגם

היום אין באים עדים.

אך הרשב"א נתן טעם אחר בדברי הרי"ף [וכן נקט הרמב"ן בסוף דבריו], וכתב שאכן מדברי רבא אין ראיה כדבריו, אך כיון דמסקינן לעיל שבכל מקום גזרינן שמא תגזור המלכות, וישכח סוד העיבור, אף בארץ ישראל גזרינן שיעשו שני ימים כמנהגם בזמן שקדשו על פי הראיה, ולא ידעו במקומות שחוץ לתחום מתי באו העדים.

וכבר הבאנו לעיל [בע"א הערה 6] דברי החזון איש, שלדעת רבינו אפרים ובעל המאור לא שייך לומר בארץ ישראל שנהגו אבותיהם לנהוג שני ימים בודאי, שהרי אפשר לעשות בית הועד בכל מקום ולקבל בו עדי החודש, ובמקום בית הועד עשו יום אחד, ונמצא שבכל ארץ ישראל לא נקבע מנהג לעשות שני ימים בודאי, והיא היפך סברת הרשב"א.

והמאירי כתב שבארץ ישראל לא חששו למנהג אבותיהם, כיון שלא חששו בה לגזירת מלכות שתבטל תורה בארץ ישראל, והראיה שבשאר יו"ט לכולי עלמא לא עושים בה שני ימים טובים.

ובמרכבת המשנה דקדק מדברי הרמב"ם [קידו"ח ה ח] שכתב "אם לא באו עדים כל יום שלושים עושין אותו יום קדש ולמחר קדש" שגירסתו בדברי רבא כרבינו חננאל [בתוד"ה מי] "שאם לא באו עדים עד הערב" וכוונת רבא כי אף שריב"ז תיקן לקבל עדים אחר מנחה, אם לא באו עד מחר יהיו שניהם קדש [וכדעת הרמב"ן שתקנו שני ימים בקדושה אחת ודאית]. וכן מבואר בדבריו [שם ג ו] "משחרב ביהמ"ק וכו' אפילו באו עדים בסוף היום מקבלין עדותם ומקדשין יום שלושים בלבד", וראה עוד

והיתר זה לעסוק בקבורת המת ביום טוב שני הוא אפילו ביום טוב שני משני ימים טובים של ראש השנה, שהקלו בו בקבורת מת כמו בשאר יום טוב שני של גלויות במועדים.

מה שאין כן בביצה, שלא הקלנו בה ביום טוב שני של ראש השנה כמו שהקלנו בשאר יום טוב שני של מועדים, אלא היא אסורה, כיון ששני הימים של ראש השנה כקדושה אחת ארוכה הם.

ג. בשני ימים טובים של ראש השנה אסר רב את הביצה שנולדה בראשון לאכלה בשני [דף ד ב].

א-1 אמר רבא⁽¹⁾: מת, המונח וצריך לקבורו⁽²⁾,

ביום טוב ראשון — יתעסקו בו בצרכי קבורתו רק עממים — נכרים, ולא ישראל⁽³⁾.

ביום טוב שני — הקלו בו חכמים מפני כבוד המת שיתעסקו בו ישראל בקבורתו, ובעשיית מלאכות, כגון חפירת הקבר.

בהערות לתוס'.

2. רש"י נקט "מת המוטל לקבור" ופירש בראש יוסף שבא ללמדנו שאין כוונת רבא להתיר לקבור מי שמת ביום טוב ראשון, אף על פי שלא שהה עדיין ואין לחוש שיסריח, אלא מדובר דוקא באופן שמת מאתמול, וביום טוב הוא מוטל לקבור, ולפי זה לא גרסינן "מת" ביו"ט שני, כי מדובר שמת מכבר, ומותר להתעסק בקבורתו. וכן משמע ברש"י במסכת שבת [קלט א], שאין לקבור מת ביו"ט אלא אם שהה.

אולם מדברי הגר"א [בביאורו לאו"ח תקכו א] משמע שרש"י בא לחדש, שאפילו אם מת אתמול אסור לקבורו ביום הראשון על ידי ישראל, אלא על ידי עכו"ם, ואמנם על ידי עכו"ם מותר לקבורו ביום הראשון אפילו כשלא שהה ומת בו ביום, וכדעת השו"ע בזה. ולהלן בהערה 6 יבוארו השיטות בזה.

3. במשנה ברורה [תקכו א] הביא דברי האחרונים שטעם האיסור הוא, מפני שאין מצוות קבורה דוחה איסור עשה ולא תעשה שיש במלאכת יום טוב, ובשו"ע ובט"ז שם מבואר שהאיסור רק על עשיית קבר, וכיסוי המת בעפר,

1. הרמב"ם [קידוש החדש ה ג] כתב שתחילת הזמן שקבעו את ראש החדש לפי חשבון היה בסוף תקופת חכמי התלמוד, אבל בזמן חכמי המשנה עד ימי אביי ורבא, היו סומכין על קביעות ארץ ישראל.

ובאור שמח שם הוכיח מכמה סוגיות שכוונת הרמב"ם עד ימי אביי ורבא ועד בכלל, וכן הסיק בשקל הקדש, והאריך לברר הענין בביאור ההלכה ע"ש.

אך הצל"ח הקשה מסוגיין שהרי רבא מחלק בין יו"ט ראשון לשני, והיינו רק כשמקדשין לפי חשבון. וידעו שהראשון מדאורייתא, והשני רק מדרבנן והקלו בו. כי אם קידשו לפי הראיה, הרי מספקא לן אם היום הראשון קדש או השני, וכיצד הקלו בשני יותר מהראשון. ובציון ההלכה דחה רביה זו, שהרי אפשר לומר שבאמצע ימיו התחילו לקדש לפי חשבון, ובטורי אבן [ר"ה יט א] כתב שלענין מת יש חילוק בין יו"ט ראשון לשני אף בזמן שקדשו לפי הראיה. כיון שסמכו על רוב פעמים שלא היה חדש מעובר, [ועיין לעיל דף ד ב הערה 12].

אבל נהרדעי אמרי: אף בביצה הקלנו ביום טוב שני של ראש השנה, שאם נולדה ביום טוב ראשון היא מותרת ביום טוב שני.

וטעמו של דבר: כי הרי, מה דעתך, מאיזה טעם יש לאסור את הביצה ביום השני לאותם אנשים הרחוקים מבית דין ואינם יודעים מתי בי"ד קדשו את החודש?

הרי אם מקדשים בית דין את יום השלשים מתקדש רק יום אחד, ומכח הספק איזה יום התקדש אין הרחוקים מבית דין מתחייבים לנהוג ביומיים של קדושה ארוכה.

ומה שיש להם לחוש לנהוג בשני ימים

בקדושה ארוכה, הוא רק מהחשש דילמא שמא אירע שבמקום מושב בית דין לא באו עדים ביום השלשים עד זמן המנחה. ומעברי ליה, יעברו בית הדין לחודש אלול, ויעשוהו שלשים יום⁽⁴⁾.

ואז, לפי התקנה הראשונה, ינהגו במקום הבית דין קדושה ארוכה בשני הימים, ואילו את קידוש החודש, למנות ממנו את מועדי השנה, יעשו בית דין למחרת.

ולכן, גם כל המקומות המרוחקים צריכים לנהוג יומיים של קדושה ארוכה, כמו במקום מושב הבית דין.

יקברוהו עכו"ם. והביא שהרמב"ן כתב שאין הוצאתו נחשבת כצורך יו"ט מפני המצוה שבה, שהרי שריפת קדשים מצוה, ואינה דוחה יום טוב, וראה דברי הרמב"ן בתורת האדם ובשבת קלט ב].

אמנם לכולי עלמא מותר לומר לעכו"ם לעשות צרכי המת, ואף שאמירה לעכו"ם אסורה מדרבנן, כיון שיש כאן בהלנתו פגם בכבוד הבריות, נדחה איסור דרבנן מפניו, ועיין בשטמ"ק ובשו"ת ריב"ש [תפן]. וראה בארחות חיים [יו"ט כז] שהראב"ד צוה להלין מת ליו"ט שני שיתעסקו בו ישראל, ונחלקו עמו חבריו שהרי עדיף שבות של אמירה לנכרי ביו"ט ראשון משבות שיש בה מעשה ישראל ביו"ט שני.

4. המהרש"א והמהר"ם תמהו, הרי לא מצינו שאסרו את הביצה משום שעברו את אלול, דהיינו שנקבע רק היום השני כראש השנה, אלא אדרבא אם לא באו עדים עד יום ל"א, ועשו את היום הראשון קודש רק מספק, הביצה מותרת. [וראה לעיל שהראשונים נחלקו בזה].

שהם מלאכות דאורייתא, ולכן אסור לישראל להתעסק ביו"ט ראשון במלאכות אלו לצורך המת, ואפילו אם חושש שישריח, אבל מותר להלבישו, שהוא רק איסור טלטול דרבנן, ולחמם לו מים לטהרו, ולהוציאו לקברו, שהם מלאכות שהותרו לצורך, וכן לשומו בקבר ולא לכסותו. וכ"כ בשו"ת הראש [כג ב], וראה בבית יוסף שדקדק כן מדברי הרמב"ם]. והמאירי כתב שמותר להוציאו ואפילו לכסותו בעפר, כי מלאכה שאצל"ג מותרת לכבוד המת [ואפילו לרבי יהודה שמחייב בשבת בהוצאה ביו"ט מתיר].

אולם התשב"ץ והרדב"ז אסרו אף לעשות מלאכות דרבנן על ידי ישראל לצורך מת ביו"ט ראשון, וכן ביאר המגיד משנה בדעת הרמב"ם [יו"ט א כג], וכדבריהם נקט הגר"א בביאורו, וטעמם, כיון שנעשה עיקר עסק הקבורה על ידי עכו"ם, ראוי לעשות גם שאר צרכי המת על ידו. וכן דייק הר"ן בשבת [קלט א] מהלשון "יתעסקו" בו עממין, שלא נאמר יקברוהו, אלא כל עסקיו על ידיהם, שאין כבוד המת להתיר מלאכות לצרכו, כאשר בין כה וכה בסוף

ולא נהגו מאז שני ימים של קדושה אחת.

ורק פעם אחת אירע שבאו מן המנחה ולמעלה, וקיבלום, ונתקלקלו הלויים בשיר, ותיקנו אז שלא לקבל עדים מן המנחה ומעלה, ולא היה שימוש בתקנה זו מעולם, כי תמיד הגיעו העדים ביום השלשים לפני זמן מנחה, ולכן בטלה התקנה למפרע, וכשהחלו לקבוע לפי חשבון העיבור, לא עשו שני ימים, כיון שהתברר שלא חלה התקנה מעולם⁽⁵⁾.

אמר מר זוטרא: לא אמרן לעיל בדברי רבא,

וכיון שמחמת החשש הזה בלבד תקנו לנהוג יומיים כקדושה אחת ארוכה, ואסרו מכח הקדושה האחת את הביצה שנולדה בראשון, שלא לאכלה בשני. אין לנו לחשוש לתקנה זו מאחר שהתברר שמעולם לא קרה כדבר הזה במקום מושב בית דין.

שהרי, **הא אמר רב חיינא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך — לא מצינו אלול מעובר,** אלא תמיד הגיעו העדים ביום השלשים של חודש אלול לפני המנחה וקידשו את החודש על פיהם באותו היום,

אמנם הפני יהושע כתב, שנהרדעי סברו כרבה, שאחר תקנת ריב"ז עושים יום אחד בלבד, וכיון שלא באו עדים אחר המנחה עד זמן שתיקן ריב"ז, נמצא שמעולם לא עשו שני ימים, ולא חלה התקנה מיום שתקנוה, ובטלה למפרע, ולכן אין מנהג הרחוקים — שעשו שני ימים מספק — קובע את שני הימים כקדושה אחת, שהרי לא עשו שני ימים אלא מפני החשש שיבואו עדים לבית דין אחר המנחה, והיו שני הימים קדושים בודאי, אך כיון שמעולם לא אירע דבר זה, נמצא שלא נעשו מעולם כקדושה אחת. [ועיין עוד לעיל ה א הערה 3].

5. ביאור דברי נהרדעי תלוי לכאורה במחלוקת הראשונים לעיל, שלדברי רבינו אפרים שעשו שני ימים רק מספק, הרי יתכן שנהרדעי לא חששו כלל לספק זה שלא אירע כן מעולם, ולכן סברו שלא היתה מעולם קדושה אחת, אך לפי הרמב"ן שתקנו שני ימים כקדושה אחת ודאית צריך לומר שלדעת נהרדעי לא תקנו כן כיון שהוא דבר שאינו מצוי.

וביארו, שכוונת נהרדעי דסלקא דעתך שיעשו שני ימים כמו שעשו בזמן התקנה הראשונה, שלא קבלו עדים אחר המנחה, ואם באו אחר המנחה עשו את שני הימים קודש בודאי, ולכן עשו הרחוקים לעולם שני ימים מספק שמא באו עדים אחר מנחה, ותקנה זו לא בטלה, כיון שלא פסקה מעולם, וכדלעיל.

והוכיחו נהרדעי שתקנה זו נעקרה למפרע, כאשר התברר שמעולם לא מצינו אלול מעובר, חוץ מפעם זו שהתקלקלו הלויים בשיר, כי תמיד הגיעו העדים לפני מנחה. ומעולם לא היו שני הימים כקדושה אחת. ועל פי דבריהם ביארנו בפנים.

ובביאור על מהר"ם שיף כתב שאם סברי נהרדעי כרבא שאסר ביצה אף אחר תקנת ריב"ז, כיון שלא ביטל התקנה לעשות שני ימים קודש, אם כן צריך לומר שמעולם לא באו עדים אחר המנחה, עד התקופה שתקנו לקבוע לפי החשבון, [ורבא חלק בזה, וסבר שאף על פי שלא מצינו שחלה התקנה בפועל, מכל מקום לא בטלה, ואף אחר שתקנו לקבוע לפי חשבון, הביצה אסורה], ועיין בחזון איש [קמא ו].

שאם מת בשני קוברים אותו באמצעות ישראל⁽⁶⁾, אלא רק אם אירע דאשתהי,

שהשתהה המת מלהקבר ויש חשש שיסריח⁽⁷⁾.

והאיסור בו על ידי עממין חמור מאיסור יו"ט שני על ידי ישראל.

אך הראש יוסף כתב שאין סתירה בדברי רש"י, ולא בא לומר בסוגיין שמר זוטרא חולק רק בישראל המתעסק ביו"ט שני אלא שהיה קשה לו למה רב אשי חלק על כל דבריו, ולכן ביאר שביו"ט ראשון היה פשיטא להם שאסור להתעסק במת אלא אם שהיה בין לישראל ובין לעכו"ם, ולא דנו אלא לענין יו"ט שני על ידי ישראל.

7. פירש הרשב"א בין ששהה כבר ובין שעתיד להשתהות, כגון שחל יו"ט בערב שבת, כמבואר במסכת שבת [קלט א]. וכתב בהגהות אשר"י שאין ההתר משום ששהה, אלא מפני חשש שמא יסריח, ולכן גם אם אינו נשמר מפני חום או נפוח, יתעסקו בו עכו"ם ביו"ט ראשון שמת בו, וכתב היש"ש שלפי זה ילד קטן שמת, אף אם שהה אין מתעסקין בו ביו"ט לפי מר זוטרא, כיון שאין דרכו להסריח. וגם אין שייך לומר עליו שמתבזה בין החיים כמו גדול.

ובבית מאיר ובביאור הלכה כתבו שאף במקום שנוהגים כמר זוטרא שלא לקבור כשלא שהה, מכל מקום אין נוהגים כהיש"ש, כי לדבריו צריך להמתין ליום השני ולקברו על ידי ישראל, שהרי ביום השני אין משהים לאחר יום טוב, דקיימא לן כרב אשי שמתעסקים בו ישראל אפילו אם לא שהה, ואילו בשו"ע נפסק [בסעיף ב] שאסור להלינו עד יו"ט שני שיתעסקו בו ישראל, כי עדיף שיקברוהו עכו"ם ביו"ט ראשון ויעבור הישראל בשבות שאין בו מעשה, מאשר יקברוהו ישראל ביום שני ויעברו על שבות בידים. ועיין בחידושי הגרעק"א בסוגיין, והראב"ד התיר להלין ליום השני, וכן הוא

6. לדעת רש"י בסוגיין [ד"ה לא], מר זוטרא אמר דבריו לגבי ישראל המתעסק במת ביו"ט שני, ומשמע שעכו"ם מתעסקים במת ביו"ט ראשון אף אם לא שהה, וכך דעת הרשב"א והרא"ש והר"ן כאן, וראיתם, ממה שנחלק רב אשי על מר זוטרא בכל דבריו, ולא אמר שחולק עמו רק לענין יו"ט שני. [וכן דעת הרמב"ם יו"ט א כג, ונפסק כן בשו"ע תקכו א]. והחילוק אם ההיתר תלוי בשהיה או לא, הוא, משום שביו"ט ראשון האיסור של אמירה לעכו"ם הותר מפני כבוד המת, ואילו ביו"ט שני שהישראל עושה מלאכה בידים, אין היתר לאיסור דרבנן של מלאכה ביו"ט שני, אלא אם שהה המת. [והגרעק"א כתב שטעם ההיתר ביו"ט ראשון ע"י עממין הוא משום שאם ישהה עד למחר יתעסקו בו ישראל, וממילא יו"ט מתחלל, ולכן מותר אפילו לא שהה, וראיתו, שאילו הותר בכל אופן, הרי יו"ט שני לא גרע מהראשון, ויהא מותר לישראל להתעסק במת אפילו אם לא שהה. והעלה מכך, שבארץ ישראל שאין יו"ט שני נוהג, אף ע"י עממין אסור, כי אפשר לקברו מחר בהיתר, וראה שפת אמת ומנחת שלמה שפקקו בזה, ולכאורה דין זה תלוי אם תקנת יו"ט שני לא נתקנה במקום מת או שהקלו בו מפני כבודו, וכדלהלן הערות 8-9].

אולם במסכת שבת [קלט ב ד"ה מת] פירש רש"י שמר זוטרא אמר דבריו גם לגבי ההיתר לקברו ביו"ט ראשון על ידי עכו"ם, שאינו אלא באופן ששהה המת. וכתב הר"ן שם שלפירושו בשבת רב אשי נחלק רק על ההיתר לישראל ביום שני, והבין הר"ן שמר זוטרא ורב אשי סברו שביום הראשון אסור אפילו על ידי עכו"ם, אלא אם כן שהה, כי יום הראשון חמור הוא,

מאי טעמא? — יום טוב שני לגבי מת — כיום חול שיווה רבנן⁽⁹⁾, ומותר אפילו למיגז ליה גלימא, לגזור לו אריג ולעשותו גלימה, ולמיגז ליה ואף לחתוך לכבודו אסא הדס מן המחובר, ואף שדברים אלו אינם נצרכים

אבל אם לא אשתהי — משהינן ליה עד לאחר יום טוב⁽⁸⁾.

רב אשי אמר: אף על גב דלא אשתהי — נמי לא משהינן ליה.

פסקינן הכי, ודאי שלא יקנסו את העושה כשיטתו לכתחילה, והסיק שמותר לקברו כיון שהטעם שאין מלינין אותו, לדעת המאירי הוא משום שבות שיש בו מעשה, ולדידן דפסקינן שיו"ט שני כחול גמור, מותר לקברו בו על ידי ישראל כתחילה, וכל שכן לטעם העולת שבת והגר"א שביארו כי האיסור משום הלנת המת, הרי בכך מכבדו שיקבר על ידי ישראל.

ומחלוקתם תלויה לכאורה במחלוקת הרשב"א והר"ן [בהערה 6], שטעם המאירי כשיטת הרשב"א ששבות בידים ביו"ט שני חמורה מאמירה לעכו"ם ביו"ט ראשון. אולם לדעת הר"ן שעדיף מלאכת ישראל ביו"ט שני מאמירה לעכו"ם ביו"ט ראשון, הרי כחול ממש שווהו רבנן, ורק משום הלנת המת אסור, ובודאי ביו"ט שני יקברוהו על ידי ישראל, וכן משמע שפסק השו"ע [בסעיף ד] שביו"ט שני יתעסקו בו ישראל אפילו כשאפשר על ידי עממין, ובכל זאת פסק שאין משהינן אותו ליו"ט שני, אף שאיסורו קל, מפני הלנת המת.

9. א. יש לדון אם כוונת רב אשי שלא תקנו בתחילה דיני יו"ט שני במקום שיש מת, או שרק הקלו בו והתירו לעבור על דיניו מפני כבודו לעשות כל צרכו כיום חול. וראה תוד"ה והאידיא ובהערות שצידדנו שנחלקו בזה הראשונים. וכבר הבאנו לעיל [הערות 8-6] שנפקא מינה בזה למחלוקת האחרונים אם מותר להשהותו לכתחילה מיו"ט ראשון לשני, או שאין גורמים לדחות איסור יו"ט, ואילו לא נתקן כלל הרי אין זו דחיה ועדיף להשהותו. ועיין היטב בכיפור הלכה [תקכו ב].

במעשה רב להגר"א [אות קעג]. ועיין להלן הערה 8.

8. היש"ש הקשה, דבשלמא לשיטת רש"י בשבת, שגם על ידי עכו"ם ביו"ט ראשון, לא הותר להתעסק במת אלא כששהה, אם כן יש לומר שגם ביו"ט שני משהינן את המת לאחר יו"ט, ואין קוברין אותו אפילו ביו"ט שני, אך לדעת שאר הראשונים שמדובר על ישראל ביום השני, ואילו על ידי עממים מותר להתעסק במת גם ביום הראשון אף שלא שהה, וכל שכן ביום השני, ואם כן תמוה למה משהינן ליה, והרי אפשר לקוברו על ידי עממים. [ועיין בקרבן נתנאל שביאר שקושיא זו היא גופא הוכחת הרא"ש שמדובר על יו"ט שני, ובאמת בראשון לא משהינן].

ובראש יוסף כתב שגם זו הוכחה לדבריו הנ"ל, שרש"י הולך בשיטתו במסכת שבת שמר זוטרא אמר דבריו גם לגבי עכו"ם ביו"ט ראשון, ורק מחלוקת עם רב אשי היתה לגבי יו"ט שני בלבד. וגם ביש"ש נטה לומר כן, אם לא נחלק ונאמר שהחמירו להשהותו ביום טוב שני כדי שלא יזלזלו בו מפני קולתו. או מאידך שלא הקפידו על מניעת שמחת יו"ט שני באיננות, כי הוא רק מדרבנן.

ובשו"ע [סעיף ב] כתב שמת ביו"ט ראשון אסור להשהותו ליום שני כדי שיתעסקו בו ישראל. והביא במשנה ברורה [סקט"ו] דעת האחרונים שאם השהוהו יקבר על ידי עכו"ם, ובביאור הלכה דחה דבריהם שהרי לפי רש"י בשבת משהינן ליה מיו"ט ראשון לשני, ולדעת הר"ן אף רב אי מודה בזה, ואפילו אם לא

קבר כמבואר במשנה במועד קטן. [וכן מובא בליקוטי הרמב"ן מתורת האדם]. ותמה על כך הר"ן שהרי רב אשי התיר "אפילו" למיגז גלימא ואסא שאינם נצרכים למת כמו קבר, שודאי הותר לחפרו כי נצרך למת.

ולענין עשיית מלאכה לצורך תיקון נשמת המת, פסק החתם סופר [בשור"ת או"ח קמה] שלא התירו חז"ל, אך במשנה ברורה [שם ס"ק מט] נקט בשם אחרונים שמותר לחתוך ערלת קטן שמת, ולכאורה הוא משום תיקון נשמתו, אמנם בשער הציון כתב שעושין כן לכבודו, וגם אין בזה מלאכה אלא מעשה חול בעלמא. ולענין אבלות כתב הרי"ף [במועד קטן] והרשב"א [בתשובה סא] שהקלו ביו"ט שני למנותו משבעת ימי אבלות וכן הוא בשור"ע [או"ח תקמח] וכתב שם במשנה ברורה, דהיינו רק ביו"ט אחרון, אך ביום שני מיו"ט ראשון, לא גרע מחול המועד שאינו עולה מהמנין.

ג. הבאנו לעיל דברי הרמב"ן שצורך מצות קבורת המת אינו דוחה יו"ט, שלא נדחה אלא לצורך המת ולא לצורך מצוה, וכן כתב החתם סופר [שם] לגבי יו"ט שני והוסיף שאף באיסור דרבנן במקום עיגון אין מקילין, ועיין בקובץ שיעורים אם מתקיימת המצוה כשנקבר ע"י נכרי.

והנה תוס' [ב"ק פא א] כתבו שהטעם שבשבת אין קוברין משום שהמת מתבזה בכך שהשבת מתחללת על ידו, וכן מבואר במגן אברהם [שם סק"ו]. ותמה בערוך השלחן אם כן למה ביו"ט קוברין, ותיירץ שכיון שהותרו מקצת מלאכות ביו"ט בוינו פחות בחילולו. וכתב באגרות משה [או"ח ג עו] שצריך להוסיף ולבאר, שכנגד בזיון קל זה, יש חשש בזיון שיסריח, ולכן עדיף לכבודו שיקברוהו נכרים, וביו"ט שני שהבזיון קל יותר התירו לקברו גם בישראל, ורב אשי שהתיר אף כשלא שהה, הוצרך לומר שיו"ט שני כחול שוויהו רבנן, כדי

ב. שנינו במועד קטן [ח ב] אין חופרין כוכין וקברים במועד. ופרש"י שמדובר לצורך מתים שימותו בחול, והוכיחו שם תוס' מסוגיין כדבריו, שהרי לצורך מת עשו יו"ט שני כחול, וכתבו שהיה אפשר לבאר שבסוגיין מדובר רק על יו"ט שני שביו"ט אחרון של פסח וסוכות, שהם מדרבנן ולכן הקלו בהם, ואילו בחול המועד שהוא מן התורה יחמירו יותר, אך זה אינו, כיון שמלאכת יו"ט שני אחרון חמורה ממלאכת חול המועד.

אך במגן אברהם הביא דעת הראב"ד בתמים דעים [סימן ככ] שאוסר לישראל להתעסק במת ביו"ט שני בימים הראשונים, כיון שהוא כחול המועד, והיינו כמו שפירש הראב"ד [הובא ברא"ש במועד קטן] שבמשנה מדובר באופן שכבר מוטל מת לקבור, ומוכח שאיסור חול המועד חמור יותר מיו"ט שני של יו"ט אחרון] — לפי ביאור מחצית השקל].

ובשאלות [אחרי צב] משמע שסבר שבמשנה במועד קטן מדובר במקום שמצויין נכרים להתעסק במת, ואילו בסוגיין מדובר כשאין נכרים, ורק אז מותר לישראל לקברו ביו"ט שני. וביאר הנצי"ב שהוא מקור מנהג אשכנז שהביא הרמ"א שרק במקום שאי אפשר על ידי עממין עושין בישראל. ובאמת קיימא לן כרב אשי, אלא דגרסינן יו"ט שני דחוי הוא אצל מת. [ולא משום דחיישינן לחברי או דפסקינן כמר זוטרא].

ובתשב"ץ [ח"א כב] נקט שדוקא בחול המועד אסרו לחפור קברים, כיון שהותרו בו מקצת מלאכות וחששו שיאמרו שמותר לחפור גם לצורך המתים בחול, אך ביו"ט שני שאין חשש זה, מותר לחפור, ובשער הציון [אות כה] כתב שזו שיטה יחידאה.

אמנם הר"ן בשבת [קלט ב] הביא בשם רש"י שלא התירו לישראל ביו"ט שני אלא למיגזר גלימא ואסא שטרחתן מועטת, אך לא לחפור

למת, הותר לעשותם ביו"ט שני לכבודו⁽¹⁰⁾.

אמר רבינא: והאידנא, דאיכא "חברי", שיש אנשי אומה רשעה הכופים את ישראל לעבודתם, וביום טוב פוטרים אותם מהעבודה, חיישינן שמא יראו אותם רשעים שישאל מקברים את מתייהם ביום טוב שני, ויבואו לשעבדם לעבודתם, ולכן לא קוברים עתה ביום טוב שני.

רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי בשני ימים טובים של ראש השנה שחלו ביום חמישי ושישי.

חזייה ראה רבינא את רב אשי דהוה עציב.

אמר ליה רבינא: אמאי עציב מר?

אמר ליה רב אשי: דלא אותיבי מצטער אני על שלא הנחתי עירובי תבשילין, ואיני יכול לבשל היום לשבת. ואי אפשר להניח עירובי תבשילין אלא מערב יום טוב.

אמר ליה רבינא: ולותיב יניח מר עירובי תבשילין האידנא, עתה ביום הראשון של ראש השנה.

שהרי מי האם לא אמר רבא: אם חלו שני ימים טובים ביום חמישי וביום שישי, מניח

אדם עירובי תבשילין מיום טוב ראשון [ביום חמישי] לחבירו, ליום טוב שני [ביום שישי], ומתנה:

אם היום הוא היום טוב מן התורה, ומחר הוא יום חול, איני צריך לעירוב תבשילין, ואם מחר הוא יום טוב מן התורה והיום הוא יום חול, הריני מערב עתה בערב יום טוב את עירובי התבשילין.

אמר ליה רב אשי לרבינא: אימר דאמר רבא שאפשר להניח ולהתנות, רק בשני ימים טובים של גלויות, שכל יום אסור מספק.

אבל בשני ימים טובים של ראש השנה, שהם קדושה אחת ארוכה, מי אמר רבא שאפשר להניח ביום הראשון ולהתנות? והרי ערב יום טוב של הקדושה האחת הארוכה הוא רק ביום רביעי שלפניו!?

ושאל רבינא על דברי רב אשי: והא אמרי נהרדעי: אף ביצה שנוולדה ביום טוב ראשון של ראש השנה מותרת ביום טוב שני של ראש השנה, כמו בשאר שני ימים טובים של גלויות, לפי שאין שני הימים קדושה אחת.

אמר ענה ליה רב מרדכי, תלמידו של רב אשי, לרבינא, ותירץ לו על שאלתו: בפירוש

גלימא. וראיתו, שהיתר הגלימא דומה להיתר ההדס שאינו אלא לכבוד המת.

ובבשמים ראש [קסד] דייק מלשון "אפילו" שקצירה אסורה ביו"ט מן התורה, שהרי למיגז גלימא הוא איסור דאורייתא, ואם קציצת הדס רק מדרבנן, מה חידש רב אשי בהתירו לקצצה. ויפה העיר בספר פירות תאנה, שלדברי הרמב"ן [לעיל הערה 3] אין ראייה מקציצת הדס לצורך

שלא יהיה בקבורתו איסור כלל, ולא יתבזה בעשיית מלאכה על ידי ישראל, כשאינן כנגדה חשש בזיון שמא יסרח. [ועיין בהעמק שאלה, שאילתא צד אות ג].

10. רש"י פירש שמדובר בגלימא שאינה לצורך המת, שהרי לתכריכים הוא בכלל ההיתר של צרכי המת, ואם כן למה נאמר "אפילו" למיגז

אמר לי מר, רב אשי, דלא סבר להא דנחרדעי. ולכן, אינו עושה עירוב תבשילין ביום טוב ראשון של ראש השנה. שהרי קדושה אחת הן (11).

אתמר: אפרוח שנולד ביום טוב —

רב אמר: אסור לאוכלו, ומהטעם שיתבאר.

ושמואל, ואיתימא רבי יוחנן, אמר: מותר לאוכלו.

ומבאר הגמרא את טעמיהם:

רב אמר: אסור, היות והאפרוח מוקצה הוא, שהרי התקדש היום לפני שנולד, ואז לא היה ראוי לאכילה מחמת האיסור לאכול אפרוח שלא נולד, ולכן חל עליו איסור מוקצה לכל היום (12).

ושמואל, ואיתימא רבי יוחנן, אמר: מותר האפרוח — הואיל ומתיר עצמו בצאתו לעולם בשחיטה.

והיינו, שחל שינוי מהותי באפרוח בלידתו, שמעתה אפשר להתיר את אכילתו באמצעות שחיטה, ומתוך כך חל שינוי גם בהקצאתו, שמעתה הוא אינו מוקצה אלא מותר

אמנם, מדברי רבינא מוכח שהבין בדעת רבא שאפשר להתנות גם בשני ימי ראש השנה, ובהכרח שטעמו של רבא לאסור ביצה בשני הימים, אינו משום קדושה אריכתא, אלא משום ש"ו"ט ראשון ודאי דאורייתא, ו"ו"ט שני מנהג והביצה אסורה משום הכנת יום ראשון. אם כן, בהכרח שבעירוב הקלו ורואין כל יום כאילו רק הוא י"ו"ט מן התורה, ואפשר להתנות מזה לזה. ולכן הוכיח רבינא ממה שאמר רבא לזמנינו. אולם רב אשי סבר שרבא אסר ביצה משום קדושה אריכתא, כיון שהמנהג אינו אוסר ביצה, וכמבואר בדעת הרמב"ם [וסברתו לעיל ד ב הערה 15 באורן] ולכן רק בשני י"ו"ט של גלויות היו עושין תנאי בזמן רבא, דהוי ספיקא דיומא בגלויות, אך כיום שעושין שני ימים מחמת המנהג לא יועיל תנאי בעירוב, ודינם כשני י"ו"ט של ראש השנה.

12. אפרוח נחשב מוקצה, מפני שבתחילת היום לא היה ראוי לאכילה, כשהיה בביצה. ונחלקו הראשונים אם מוקצה זה אסור לכולי עלמא, או שהוא תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. הרשב"א ותוס' בתירוץ הראשון כתבו שהוא

המת, כיון שאינה נחשבת צורך י"ו"ט, ולא אמרו שקצירה מותרת מדאורייתא אלא לצורך הנאת החיים ביום טוב.

11. בשטמ"ק הקשה מכאן על הרמב"ם שכתב [בפ"ו מיו"ט הי"ד] שכיום שמקדשין לפי החשבון, אין עושין שני ימים מספק אלא משום מנהג, ולפיכך אין אדם מערב ומתנה על עירובו, והרי בימי רב אשי כבר קדשו לפי החשבון, ואיך אמר לו רבינא שיערב ויתנה, וגם ראייתו מדברי רבא תמוהה, שהרי מבואר לעיל שבאמצע ימי רבא החלו לקבוע לפי חשבון, ודבריו אלו נאמרו בעת שקדשו לפי הראיה, [ובשקל הקדש בביאור ההלכה [מקידוש החדש ה ג] הוכיח מכך שצריך לגרוס רב אשי עיי"ש].

וכן הקשה מאידך הרמב"ן על רבינו אפרים שכתב שבזמן שמקדשין לפי חשבון עושין רק יום אחד [כדלעיל ה ב הערה 10], ואם כן תימה למה אסרו רב אשי שהיה בזמן שקדשו על פי חשבון, והיה צריך לעשות רק יום אחד, ולא שייך בזמנו תנאי, ועיין באבני נזר [שצה יב] שתמה, הרי רב אשי היה בבבל, וצריך לנהוג שני ימים.

באכילה.

כי כל מהות איסור המוקצה היא השארת הדבר בהקצאתו, שאסרו חכמים כל דבר שהיה מוקצה מטלטול או משימוש, שלא לטלטלו ושלא להשתמש בו, לפי הקצאתו.

אבל האפרוח היה מוקצה רק כשהיה לו

מעמד של אפרוח, מכח איסור אכילתו. אך ברגע שיצא לאויר העולם והותר בשחיטה, הרי השתנה מעמדו מ"אפרוח" האסור, ל"עוף" המותר. ואי אפשר להמשיך ולהחיל על העוף את איסור המוקצה של "אפרוח", לפי שהרי עתה יש לו מעמד שונה לחלוטין, של "עוף", המותר בשחיטה. ואם נאסרנו עתה מדין מוקצה, אין זה המשך הקצאתו

אסור רק לפי רבי יהודה, ואף רבי יוחנן ושמואל שאינם פוסקים כרבי יהודה בשבת, מודים שהלכה כמותו ביום טוב כמבואר לעיל, [בדף ב ב]. ולכן הוצרכו להתיר אפרוח משום "הואיל". [ועיין ברשב"א וברמב"ן במלחמות כיצד תתבאר לפי זה הסוגיא בשבת קנו ב].

אך בתירוץ השני כתבו תוס' שאפרוח אסור אף לרבי שמעון, כיון דלא חזי למידי הרי הוא כגרוגרות וצימוקין, וכן פסק המשנה ברורה [תקיג לו]. ולכאורה משמע מתירוץ זה דאמרינן מיגו דאיתקצאי אף כשיושב ומצפה שיהיה ראוי כשילוד, כיון שנדחה בידים בתחילת היום. ועיין בהקדמה. אמנם יש לדחות, שאינו מצפה שיפתחו עיני האפרוח, כי אינו מצוי שיפתחו עיניו ביום ללידתו. [ודוחק לומר שנחשב כגו"צ העומדים להתייבש בשבת שהן מוקצין אף לר"ש כי דחאם בידים ואינו מצפה, שהרי גו"צ אינם כאפרוח שזמנו קבוע להולד, וראה הערה 12 על תוס'].

עוד ביאר הרשב"א, שהאפרוח בקליפתו חוששין עליו שלא יפסד, ונחשב מוקצה מחמת חסרון כיס, שגם רבי שמעון מודה שהוא אסור, [ועיין תוס' ישנים שבת מה ב] ואף כשהוסר ממנו טעם חסרון כיס, באפרוח שכבר נולד ואין חוששין לו, אמרינן בו מיגו דאיתקצאי כמבואר לעיל [ב ב] לגבי סואר של קורות, ומשמע מדבריו כשיטת המגן אברהם [שח יט] שגם כלי

שנשבר אסור, שאילו לדעת הגרעק"א [שם ולעיל ב ב] אין מיגו דאיתקצאי כיון שיושב ומצפה שישבר הכלי, ואפילו החזו"א מודה [מג כא] שבכלי רעוע מותר, וכל שכן אפרוח שעתיד לצאת היום מביצתו והרשב"א הולך בזה לשיטתו [בחולין טו ב] שגם לרבי שמעון צריך הכנה מבעוד יום, אלא שדעתו שכל מוקצה שיהא לו היתר בשבת, מוכן לכך מערב שבת, אך בחסרון כיס לא חלה הכנה. ועיין בהערות בעמוד ב'.

ובשטמ"ק כתב דלא אסרינן משום חסרון הכנה, כיון שלידתו היא הכנתו, ויו"ט מכין לעצמו, אכן לשיטת רש"י לעיל [ב ב] שאין יו"ט מכין לעצמו, צריך לומר שטעמו של רבי יוחנן ש"מתיר עצמו בשחיטה", מועיל גם לאיסור הכנה. [ועיין בהערה הבאה, ובהערה 15, ובהערה 11 על תוס'].

והפני יהושע ביאר שרבי שמעון מודה שאפרוח אסור משום נולד וכן מבואר ברש"י ד"ה לכלבים. [והיינו לדעת רבי יוחנן שאינו מחלק בין שבת ליו"ט, וסובר דמאן דלית ליה מוקצה אית ליה נולד, ונקט כפשטות הסוגיא בשבת קנו ב ודלא כהרשב"א והרמב"ן] אכן תוס' לא ביארו כך, שכתבו [בע"ב] שאין נולד בבעלי חיים, או משום סבתם [לעיל ב א] שאין נולד בדבר שהיה בעולם. ועיין בהערה הבאה.

הקודמת⁽¹³⁾.

האפרוח שנולד, מחמת שהוא מוקצה.

אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב שאסר את

וכי מה הבדל יש בין אפרוח זה שנולד ביום

13. רש"י פירש [בד"ה הואיל], מיגו שמתקנת אותו לידתו להתירו באכילה בשחיטה, ומסירה ממנו איסור שרצים, מתקנת אותו גם להסיר ממנו איסור מוקצה, ובביאור הגמרא הרחבנו להבהיר כיצד פועל "מיגו" זה, [ומקור הביאור יובא להלן].

והפני יהושע תמה, שהרי אדרבה, זו סיבת איסור מוקצה, שלא היה ראוי מאתמול והתחדשה בו הכנה היום. ולכן פירש, שרבי יוחנן נתן טעם למה אינו אסור משום נולד [כדעת רב], ואמר, שהרי אפרוח אינו נותר מיד בלידה שעוד לא נפקחו עיניו, ובהכרח שהשחיטה מתירתו, ואף קודם לידתו היתה מתירתו, רק שהיה אסור מפני שלא נפקחו עיניו, והיתר האיסור אינו חשוב נולד, שהרי ודאי אפרוח שנפקחו עיניו ביו"ט מותר באכילה, ואין האיסור בתחילת היום עושהו מוקצה.

[אכן, כבר הביא הרשב"א מהירושלמי שנקט גם לגבי עגל הנולד ביו"ט שנחשב מתיר עצמו בשחיטה, ובו לא שייך הוכחה זו שהרי מותר מיד בלידתו].

ובאור שמח [יו"ט ב ג] חידש, שרק דבר שהיה בעולם בערב שבת, צריך להיות ראוי ומוכן מערב שבת. אך אפרוח שנוצר בשבת אין בו חסרון הכנה ולא שייך להקצתו, כיון שבעת יצירתו מיד היה מוכן, וביאר שמתיר עצמו בשחיטתו, היינו שנעשה חי שמועילה שחיטה להתירו, ואין לו יחס לדומם שהיה בביצה ולא ממשיכה בו הקצאת הביצה, [וכעין זה ביארנו בפנים, שנעשה מ"אפרוח" ל"עוף"]. וגם ביאור זה לא שייך בדברי הירושלמי שהתיר עגל מסברא זו.

ואכן בירושלמי מקשינן, אם כן צבי הניצוד בשבת יהיה מותר כי מתיר עצמו בשחיטה, וכתב

הרשב"א שהבבלי סבר שאינו דומה צבי שהיה לו היתר שחיטה במדבר, ורק בישוב הוקצה מדעת אדם, אך באפרוח לא היתה שחיטה כלל, וביאר האור שמח שכוננת הרשב"א לביאורו, ולכן לא נקט הבבלי היתר זה בעגל.

אולם עדיין יקשה על דבריו מהמבואר במסקנת הגמרא שעגל מתיר עצמו בשחיטה, שהרי הקשו על רב מעגל הנולד מן הטריפה שמותר ביו"ט. ועיין בהערה 16.

והגר"ש אויערבך בספר זכרון מבקשי תורה [ט ו] ביאר שענין מוקצה הוא שאינו "חשוב", ונולד גרוע ממנו משום שבכניסת שבת לא היה בעולם "ונשלל יותר מהכנה", אך אפרוח, שבלידתו נעשה "חשוב" וראוי לשחיטה, מועילה הכנה זו כדי להתירו ממוקצה גם באמצע שבת.

והרש"ש דימה היתר זה, לכלל הידוע של "הואיל ואשתרי אשתרי", דהיינו שהיתר אחד גורר את חבירו, ואין הכוונה כמו שהבין הפני יהושע שכיון שהותר איסור אכילה מהאפרוח הותר ממילא המוקצה, שאין היתר המוקצה מחמת הדין אלא בגרירת ההיתר הראשון, ועיין במאירי בהערה הבאה. [אמנם צריך להבין כיצד מועיל ההיתר גם לגבי טלטול, הרי הכלל דאשתרי מתיר שני איסורים שהיו במעשה אחד, וכאן נעשה היתר בשני מעשים שונים, וביותר תמוה שאין כאן היתר באפרוח, אלא שמעת לידתו אינו שרץ וראוי לשחיטה, והוא שינוי בגופו ולא התחדש היתר במצבו הקודם].

ובספר המכתם נקט ש"מתיר עצמו בשחיטה" נחשב כהכנה, והיינו שכל ההכנה הנצרכת בביהש"ש היא רק משום שאין אדם נותן דעתו אלא על דבר שיש לו בכניסת שבת, אך אפרוח זה כיון שהתחדש בו היתר במעשה שחיטה

העגל לאכילה ביום טוב **אגב אמו**, **בשחיטה**. שאם היה שוחט את אמו של העגל בעוד העגל במעיה היתה שחיטת אמו מתרת גם אותו באכילה, ונמצא שהיה העגל ראוי ו"מוכן" כל הזמן לאכילה, ולכן לא הוקצה כלל, ואינו צריך את הטעם ש"מתיר עצמו בשחיטה" (15).

טוב, שאתה אוסרו משום מוקצה, **לעגל שנוולד ביום טוב**, שהוא מותר לפי כולם, ובהכרח שאינו נאסר משום "נוולד", כיון שהוא "מתיר עצמו בשחיטה"?! (14)

אמר להו: היתר העגל הוא, **הואיל ומוכן** היה

ממילא נותן דעתו עליו, וצ"ע.

14. **הרשב"א** ביאר שקושייתם היא שיהא דין "מתיר עצמו בשחיטה" שיהו בעגל ובאפרוח, וכן משמע מדברי תוס' [ד"ה הואיל בתירוץ ב]. אולם המאירי נקט שההוכחה מעגל היא שאינו נחשב מוקצה של נולד, אך אינו נחשב כמתיר עצמו בשחיטה כי אינו נצרך לשחיטה כדי להתירו באכילה, שהרי הוא יכול להוציא ולשוחטו ולאכלו, ובהערה הבאה נרחיב בדבריהם.

[ולכאורה נמצא שאין הנידון לאוסרו משום מוקצה, אלא רק משום "נוולד", כי בביהשמ"ש עדיין לא יצא לאויר העולם. ועל כך ענה רב, שהוא נחשב "אוכל" גמור כבר במעי אמו. וראה תוס' להלן ע"ב ד"ה עגל ובהערות שם שנחלקו האחרונים לגבי איזה פרט של איסור נולד דנה הגמ' בסוגיין].

15. **הרא"ש** כתב שלא שייך חסרון הכנה בעגל, כיון שרק לידת ביצה נחשבת הכנה, כי בלידתה נהיית ראויה לגדל אפרוח, וגם משתבחת יותר לאכילה, אבל עגל הוא טוב לפני הלידה כשנמצא במעי אמו, כמו אחר הלידה. והנה הטור [בסימן תצח] הביא דעת הרא"ש שעגל שנוולד בשבת מותר לשחטו ולאכלו למחרת ביום טוב, וכתב הבית יוסף שהרא"ש לא כתב דין זה בפירושו, אלא הטור למד זאת ממה שכתב בעגל שנוולד ביו"ט שאין בו איסור הכנה, ומשמע שאף הנוולד בשבת מותר ביו"ט

כיון שאין איסורו אלא משום הכנה. ולכאורה תמוה אם כן איזה איסור הכנה שייך בעגל זה, הרי שבת ויו"ט מכין לעצמו, [וכדברי השטמ"ק בהערה 12] ומה הוקשה לרא"ש. וצריך לומר שקושייתו כדברי הרשב"א, שאסור מפני שנגמר בשבת, וכמו שמצינו שגזרו בביצה, [לעיל ב ב] וכן ביאר באפיקי ים [יח ה] אך **הראש יוסף וקרובן נתנאל** [אות פ] ביארו כוונת הרא"ש, לגזור על עגל הנוולד ביו"ט, אטו הנוולד בשבת שאסור ביו"ט שלאחריה, והביאו את דברי **המגן אברהם** [תקיג ותצח] שכתב שלא גוזרים על יו"ט אטו שבת, אלא רק אטו יו"ט, ויישבו דבריהם אף לשיטתו עיי"ש, ובבית מאיר. ועל מה שכתב הרא"ש שאין הכנה אלא בדבר המשתבח במצבו החדש, הקשנו לעיל [בדף ד ב] מדבריו [בסימן ב] לגבי עצים שנשרו מן הדקל בשבת, שאסור להסיקן למחרת ביו"ט משום הכנה, ולכאורה קשה שהרי עצים לא הושבחו. וביארנו שכל הנאה המתחדשת על ידי ההתחדשות נחשבת הכנה, ולכן בעגל שיכול לאכלו קודם שבת אגב שחיטת אמו, אין בלידתו הכנה, אך בעצים שלולי הנשירה היה אסור לתלשן ביו"ט, הרי הם כביצה שלולי הלידה לא היתה ראויה לגדל אפרוחים. ועיין בים של שלמה ובקרובן נתנאל ובאפיקי ים [שם] שהאריכו בזה.

והנה הטור הביא שיטת רבינו אפרים שאוסר עגל שנוולד בשבת לאוכלו למחר ביו"ט, משום הכנה. וטעמו שהרי אסור לאוכלו בשבת, ונמצא

אבל האפרוח לפני שבקע ויצא מקליפת הביצה לא היה לו כל היתר, ולכן הוא היה אז מוקצה ו"אינו מוכן". ולכן הוא ממשיך ונשאר בהקצאתו גם אחר שנולד⁽¹⁶⁾.

והוסיפו רב כהנא ורב אסי לשאול את רב, מדוע אסר אפרוח שנולד:

ומה בין אפרוח זה שאסרתו לעגל שנולד מן

ביצה, אין ראייה לעגל, שהרי עגל אסור משום מוקצה, ואילו ביצה משום חסרון הכנה, ולכן לא מועיל להתירה אגב אמה.

ובפשטות כוונת בעל המאור שהסברא שמוכן לאמו אינה מועילה אלא לאיסור מוקצה ולא לאיסור משקין שזבו, וכמו שהסיק בטעם איסור ביצה לפי רבי יוחנן. ולכן צריך להתיר עגל גם משום שמתיר עצמו בשחיטה, ומוכח שרב מודה בזה, ובאפרוח אסר מפני שאין מוכן אגב אמו, וכן הביאו שביאר הגרעק"א. ועיין בהערות על תוד"ה הואיל.

אולם מהמשך הסוגיא יש לכאורה פירכא לסברת בעל המאור, דאמרינן, תניא כוותיה דשמואל, עגל שנולד ביו"ט מותר ואפרוח שנולד ביו"ט מותר, מאי טעמא, זה מוכן אגב אמו וזה מתיר עצמו בשחיטה. וממה שלא נקטו טעם אחד לעגל ואפרוח, שמתירין עצמן בשחיטה, משמע שאין לומר סברא זו במקום שכבר היה מוכן אגב אמו, ולא התחדש בלידתו שום היתר. וראה בחזון יחזקאל ובמשמרת מועד שדנו בסברא זו. [וכבר הובאה לעיל סברת האור שמח, שגם הוא נקט בפשיטות שאין בעגל את הטעם שמתיר עצמו בשחיטה, ומטעם אחר].

והנה המאירי כתב שרק באפרוח אמרינן שמתיר עצמו בלידתו ולא בעגל, וביאר דלא אמרינן הואיל ומתיר עצמו, אלא בשני איסורין דומים, ומוקצה ושרץ דומים בכך ששניהם איסורים קודם שנולד, ולכן מועיל באפרוח ההיתר שמתיר עצמו בלידה מאיסור מוקצה. ואילו בעגל אינו מועיל, כיון שמתיר עצמו מאיסור אבר מן החי שהוא לאחר הלידה. ומדבריו משמע כדברי הרש"ש. ולפי דבריו גם

שרק הכין ליו"ט [כדברי תוס' לעיל ב תירוץ ב], והיינו הכנה מדרבנן, ועל כך הביא הטור שדעת הרא"ש להתיר. ותמה באפיקי ים שהרי הרא"ש כתב רק שאין הכנה בעצם הלידה, אך לא כתב כך לגבי הכנה מפני שאסור ביום הלידה. והוכיח מכך, שהטור הבין בדעת הרא"ש שאין הכנה מפני שאסור ביום הלידה אלא אם כן נעשה בלידה תועלת בנולד. ואין זה אלא בביצה שמשתבחת, ונחשב ששבת הכינה לצורך יו"ט, אך בעגל אין בלידתו הכנה כלל.

16. ביאר בעל המאור, שרב מודה לסברת "מתיר עצמו בשחיטה" אלא שסובר שאינה מועילה להתיר לבדה, אלא בצירוף הטעם שעגל מוכן אגב אמו, ולכן באפרוח שאין טעם זה, נחלק על שמואל ואסרו [כי נחלקו אם סברא זו מועילה לאיסור מוקצה]. ואילו באופן שהוא רק מוכן אגב אמו, ואינו מתיר את עצמו, אפילו לשמואל ורבי יוחנן אסור משום גזירת משקין שזבו, ומשום כך אסרו ביצה שנולדה ביו"ט מתרנגולת העומדת לאכילה. ולפי ביאורו, רב כהנא ורב אסי הוכיחו לרב מעגל שמתיר עצמו בלידתו, והקשו לו שגם באפרוח נתיר מסברא זו, ורב סבר שאין סברא זו מועילה לבדה.

והרמב"ן כתב שלדעת רב עגל מותר משום שהוא מוכן אגב אמו, ואינו צריך לטעמא דמתיר עצמו בשחיטה, ובאמת רב חולק על טעם זה, וסובר שאינו מועיל כלל כדי להתיר, ולכן אפרוח אסור. ותמה על בעל המאור מנין לו שרב מודה לטעם דמתיר עצמו בשחיטה, ומנין ידע שלדעת רב מוכן אגב אמו לבד לא מועיל להתיר, וממה שלא הועילה סברא זו להתיר

אמר רבה, ואיתימא רב יוסף: מאי טעמא שתיק רב?

לימא להו: אין הוא מוקצה בהיותו במעי אמו, הואיל והוא מוכן אז אגב אמו לזרקו עמה לאכילת כלבים, ואגב הכנתו במעי אמו לכלבים דתו גם להכינו למאכל אדם לאחר שיוולד⁽¹⁷⁾.

מה שאין כן אפרוח, שבהיותו בתוך קליפת

הטריפה, שאם היה שוחט את אמו הטריפה בעוד העגל במעיה לא היתה מועילה לו שחיטת אמו, והרי הוא מוקצה אז, ואינו מוכן אגב אמו, ובכל זאת אם נולד העגל ביום טוב רשאי לשוחטו ולאוכלו, ובהכרח שהוא "מתיר עצמו בשחיטה", ואם כן יהיה גם האפרוח מותר לשוחטו ולאכלו ביום טוב.

שתיק רב, לפי שלא היה לו תשובה על שאלתם מעגל שנולד מן הטריפה.

החי בשחיטת עצמו, הרי זה מתיר עצמו בלידתו, ולכן לידתו מתרת גם את איסור המוקצה. [נראה חזו"א יו"ד ג ג, שצידד להוכיח מסוגיין שיש איסור אבר מן החי בטריפה, שהרי נחשב כמתיר עצמו בשחיטה, ודחה שאף אם במעי אמו אינו נאסר, כשיצא נאסר, ומתיר עצמו מאיסור זה]. אך בספר המכתם נקט שההיתר חל במעשה השחיטה, וזה לכאורה תמוה שהרי לא התחדש היתר זה בלידתו. אמנם כדבריו משמע גם בתוס', שנקטו להלכה שאין האפרוח מותר עד שיפקחו עיניו, ואם כן אין הלידה מתירתו, אלא השחיטה. [וכבר נגע בזה הפני יהושע בהערה 13]. ובדברי המאירי הנ"ל מבואר שההיתר בלידה ולא בשחיטה, דאילו בשחיטה לא היה מועיל אף באפרוח, שאין התירו דומה להיתר איסור שרץ.

17. וכך מסקנת הגמרא, שהיתרו משום שהוא מוכן אגב אמו לכלבים, וכתב המגן אברהם [תצח ה] שבזמן הזה שסתם טריפות אינן מיועדות לכלבים, יהא ולד טריפה אסור. והפרי מגדים כתב [תצח א"א סק"ח] שהנולד מספק טריפה, יהיה מוקצה, וכמבואר במהרש"א [בתוד"ה וכין] שבבין השמשות לא היתה אמו ראויה לא לכלבים ולא לאדם.

בעגל הנולד מן הטריפה לא יועיל ההיתר שהתיר עצמו בשחיטה, שהרי חל רק אחר לידה. ואילו לסברא הנ"ל, הרי בטריפה לא היה היתר אלא בלידה, ונחשב כמתיר עצמו בשחיטה.

והנה הקשה השער המלך [יו"ט ב א] והובא בהגהות הגרעק"א [תצח ה] למה נקט השו"ע שמותר לאכול עגל הנולד ביו"ט, רק אם אמו עומדת לאכילה, והרי סברא זו נאמרה רק לתרץ שיטת רב שאוסר באפרוח. ואילו לשמואל מותר משום שמתיר עצמו בשחיטה, ואף אם אמו עומדת לגדל וולדות. [ועיין הערה 13 על תוס']. ולכאורה לפי סברת האחרונים הנ"ל, אינו נחשב שמתיר עצמו בשחיטה, כיון שלא היה עליו איסורי שחיטה קודם לכן, שהיה מותר אגב אמו, ולכן צריך להתירו מטעם שהוא מוכן אגב אמו, וכשעומדת לגדל וולדות אינו מוכן, כי האם עצמה מוקצה. ובאופן דומה תתיישב הקושיא לפי ביאור המאירי, שהרי אין בעגל איסור שרץ הניתר בשעת הלידה, אלא איסור אבר מן החי שחל עד השחיטה, ולכן נקט השו"ע שרק באם העומדת לאכילה שהוא מוכן אגב אמו, העגל מותר, אך כשעומדת לגדל וולדות אינו מוכן ואינו מתיר עצמו בלידה.

ובדעת בעל המאור צריך לבאר, שכיון שמתחדש אופן נוסף שהתירו מאיסור אבר מן

הביצה אין הוא ראוי אפילו למאכל בהמה, ולכן הוא נאסר משום "נולד".

לאדם יותר חשובה, בכל זאת היא איננה כוללת את ההכנה לכלבים].

ב-1 אמר ליה אביי לרבה או לרב יוסף: אף אם נאמר שעגל הטריפה היה מוכן, בהיותו במעי אמו הטריפה, לכלבים, בכל זאת, בלידתו בטלה הכנתו, והוא נחשב מוקצה משום שלא הוכן למה שהוא עומד כעת — לאכילת אדם!

דתנן במסכת שבת [קנו ב]: מחתכין את הדלועין, שנתלשו מערב שבת, לפני הבהמה. וכמו כן, מחתכין את הנבלה שנתנבלה בשבת לפני הכלבים, כדי שיוכלו לאכלם בקלות.

כי אילו כדבריך, שהוא נחשב מוכן אגב אמו לכלבים, הרי יקשה, השתא, לדברי רבי יהודה [ששייך איסור מוקצה גם בדבר הראוי לאכילה, כשמקצה אותו האדם מדעתו], דבר שהוא מוכן מערב שבת אפילו לאדם — לא הוי מוכן לכלבים, שאם ישתנה מעמדו באמצע השבת או החג מ"מוכן לאדם" ל"מוכן לכלבים", יהיה בו את החסרון של "אינו מוכן", לפי שבערב שבת הוא לא היה מוכן לכלבים [ואף שההכנה

רבי יהודה אומר: אם לא היתה נבלה מערב שבת — אסורה לטלטלה בשבת כדי להאכילה לכלבים, לפי שאינה "מן המוכן", כי בהיותה בחיים, בערב שבת, היא היתה מוכנה ומיועדת לאכילת אדם בלבד, ולא היתה "מוכנה" לכלבים⁽¹⁾.

ואם כן, היתכן לומר שדבר אשר מערב שבת או חג היה מוכן רק לכלבים — הוי יהיה מוכן באמצע השבת או החג אפילו לאדם, שההכנה לצורכיו חשובה יותר [ובודאי

אך בירושלמי [פ"א ה"א] גרסינן שטעם ההיתר בעגל הנולד מן הטריפה, כי "נעשה כדבר המוכן טמון בדבר שאינו מוכן". ולדרכו יהיה ההיתר גם בספק טריפה.

וראה בעבודת הקדש להרשב"א שנקט את שני הטעמים יחד, וכתב "דחזי לכלבים אגב אמו וחזי למיתניה חי, ולפיכך הוי כדבר המוכן טמון בדבר שאינו מוכן", ויש שפירשו שבעגל יש גם חסרון של "נולד" שלא מועילה לו ה"מוכנות לכלבים", ולזה צריך לומר שאינו נולד כי לא היה אלא טמון, אך גם זה תמוה, שאם כן, הוא נחשב טמון ב"מוכן".

ויתכן שסבר שצריך את שני הטעמים יחד להתיר את העגל, כי אין כל הפרה מוכנה לאדם, שהרי ה"מוכנות לכלבים" נחשבת כ"מוכן לאדם" למפרע [וכדלהלן ע"ב הערה 1], ונמצא

שהעגל הטמון בה נעשה מוכן לאדם אגב מוכנתה של אמו לכלבים, אך הוא נחשב טמון בדבר "שאינו מוכן" כי האם הטריפה לא תהיה ראויה לאדם לעולם, וממילא אין מוכנותה לכלבים נחשבת למפרע כראויה לאדם.

ובגידולי שמואל כתב שלסברת הצל"ח המתיר במקום שהתברר למפרע שאין העגל נפל [כמבואר בהערות על תוד"ה וכן] הוא הדין בנוולד מספק טריפה, כיון דקיימא לן [יו"ד נו] שטריפה מתעברת אך אינה יולדת, ואם כן עגל זה כשנולד הוכיח למפרע שאין אמו טריפה, ויהא מותר לאוכלו ביו"ט.

1. ביאור דעת רבי יהודה בפשטות, הוא, שדבר העומד לאדם, מוקצה מכלבים, ולכן גם כשנתנבלה הבהמה וכבר עומדת לכלבים אסורה

ומקצה מדעתו, ואמרינן מיגו דאיתקצאי לאוסרה.

אולם הרשב"א בחולין [יד א] כתב אופן אחר בביאור המחלוקת, והוא, שהסוברים שרבי שמעון מודה לאסור בעלי חיים בריאים שמתו, סברו שגם לדעתו מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, ואילו החולקים וסוברים שנחלק והתיר גם בעלי חיים בריאים שמתו, סברו שדעתו, שמוכן לאדם הוי מוכן לכלבים. [כך ביאר רעק"א שם שיטתו].

ולכאורה משמע מדבריו, כי אף שיושב ומצפה שתמות [או ישחטנה, שהרי משום כך נחשבת מוכן לאדם], וגם לא דחיה בידים, ובודאי אין זו נחשבת הקצאה לפי רבי שמעון, בכל זאת אם מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, הנבלה אסורה, כי צריך הכנה לכלבים, ואמנם צריך להבין מה צורך יש בהכנה זו, אם לית ליה מוקצה כלל. ועוד דאם כן איך התיר רבי שמעון בהמה מסוכנת, והרי אינה מוכנת לכלבים.

[וראה עוד בדבריו שם טו א, שדן לדעת הסוברים שרבי שמעון מודה שבהמה בריאה שמתה היא מוקצה, דהיינו מוקצה מחמת איסור, שהרי הוא אינו יושב ומצפה שתמות בהמתו, ונחלקו אם מודה שדי בכך כדי להקצותה, או שצריך שגם ידחנה בידים, וכיון שלא דחאה אינה מוקצה, כמו שהותר לבריא לאכול מבהמה ששחטוה לחולה, כיון שלא דחאה בידים, אף שלא ציפה שישחטוה. וכבר הבאנו בהקדמה מחלוקת הראשונים בזה.

ולכן פסק הטור בסימן שי"ח שהשוחט בהמה לחולה בשבת, מותר לבריא לאכול ממנה, כי מוקצה מחמת איסור מותר כשלא דחייה בידים. והיינו משום שבהמה מוכנת לאדם, ואינה נעשית מוקצה מחמת איסור אלא בדחיה בידים. ואילו לגבי נבלה לכלבים כתב בסימן שכ"ד שבריאה שמתה, אסורה, שהיות והיא אינה מוכנת לכלבים, היא מוקצה, אף שלא דחאה

משום מוקצה. והיינו אף שמתרת הבהמה בתחילת היום לשחטה לאדם ואינה מוקצה, חסר בה הכנה לכלבים, [ועיין בתוס' ובהערה 5], ולכן גם בעת שפוקעת ממנה ההכנה לאדם, ועומדת לכלבים, אסור לתתה להם כי לא הוכנה מבעוד יום. וכך מפורש טעמו בסוגיא בחולין [יד א].

ועיין ברמב"ן במלחמות [לקמן כא ב] ובתוס' רא"ש [שבת קנו ב] שכל האיסור חל רק כשפקעה ההכנה לאדם, אבל כל זמן שהיא ראויה לאדם יכול לתתה לכלבים, כי אוכלי אדם מאכילין אותם לבהמה, ורק אינם מוכנים במיוחד לבהמה, ולכן כשאינם ראויים לאדם, אסורים גם לבהמה.

ולפי זה, ראית הגמרא מדברי רבי יהודה, שמוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, ביאורה, שאילו היה מוכן לכלבים, נחשב שמוכן להם מבעוד יום, והיינו או כפירוש הר"י מקורביל [בתוד"ה מוכן] שבכלל הכנה לאדם יש גם הכנה לכלבים, או שאין צורך בהכנה לכלבים, כי כיון שהבהמה מוכנת מבעוד יום, מועילה הכנה זו להתירה גם כשנועד לכלבים.

ולפי רבי שמעון דלית ליה מוקצה, אין צריך הכנה לכלבים מבעוד יום, וכן כתב הרמב"ן [בשבת קנו ב] שלדעת רבי שמעון אין צריך לומר שמוכן לאדם נעשה מוכן לכלבים אלא לדעתו אין צריך הכנה כלל, כי די במקצת דעת שיש לו שאם תמות תהיה לכלבים.

והנה לקמן [כז ב] ובשבת [מה ב] נחלקו אמוראים אם רבי שמעון התיר נבילה לכלבים רק כשהבהמה היתה חולה מסוכנת כבר מבעוד יום, אך בהמה בריאה שמתה, אף לרבי שמעון אסורה משום מוקצה, או שנחלק גם בריאה. וביאר הרמב"ן [שבת קנו ב] שנחלקו אם אדם יושב ומצפה למיתת בהמתו אף כשהיא בריאה, שהרי סופה למות, ולכן גם בבריאה נחלק רבי שמעון והתיר, או שבבריאה אינו מצפה שתמות,

מוכן לכלבים, היות **דמאי דחזי ליה לאיניש**, כי דבר הראוי לו לאדם, לא שדי ליה, אינו משליכו **לכלבים**, וכיון שאינו חושב שיתקלקלו, הרי הוא מקצה מדעתו את האפשרות להשליכם לכלבים, ולכן נעשה

הכנתו לא נכללה בהכנה בערב שבת לצורך הכלבים] ?! (2)

אמר ליה רבה או רב יוסף לאביי: איך, אכן יתכן הדבר, כי רק מוכן לאדם — לא הוי

ההכנה ודו"ק]. וכל ביאור זה עולה מדברי החזו"א [מא סק"ד], ועיין בביאור הגר"א [שכר ז] שתלוי בביאור מחלוקת זו. [ועיין בחתם סופר [או"ח פו] ואפיקי ים [יט] שביארו שנחלקו אם רבי שמעון חולק גם כשאין יושב ומצפה, ואכמ"ל].

ותתיישב בכך ההערה שהערנו בגמרא ובתוס' בעמוד א, לגבי אפרוח שנאסר אף שיושב ומצפה, ואמרינן בו מיגו דאיתקצאי אף לרבי שמעון, ובדברי הרשב"א מבואר הטעם לזה, שהרי חסר בהכנתו מבעוד יום שלא היה ראוי לכלום, ולפיכך נאסר גם לרבי שמעון אף לאחר שהוא ראוי, וכגורגורת וצימוקין שייבשו.

ב. **במשנה ברורה** [תצו ס"ק נא ובביאור הלכה תקיח ו] הביא ביאור שו"ע הגר"ז, שאיסור בהמה שנתנבלה הוא משום נולד, דמעיקרא חזיא לאדם, והשתא לכלבים, ולכן אסורה אף למאן דמתיר מוקצה ביו"ט, שהרי מודה בנולד שאסור, [כדעת הרמ"א תצה. וגם בעיטור ה' יו"ט מבואר כדברי הגר"ז]. אך **במגן אברהם** [בשני המקומות] כתב דאינה נחשבת נולד, וכן הוכיח **בשער הציזין** מדברי הטור ועיין גם בסימן תצט [במשנה ברורה ס"ק טו]. וכבר הבאנו לעיל דעת החזו"א [מד סק"י] ששינוי המיתה אינו חשוב כנולד, אלא מוקצה, שהרי אינו פנים חדשות, ולפיכך למאן דמתיר מוקצה ביו"ט אין בהמה שנתנבלה נאסרת משום נולד.

2. לקמן [כא ב] נחלקו תנאים אם ההיתר לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש, נאמר רק לגבי אוכלי

בידים. והיינו, משום שמעולם לא היתה מוכנה לכלבים, והוא דין נפרד ממוקצה. ועיין **במגן אברהם ומשנה ברורה** שיח ב].

ובאפיקי ים [ח"ב יט] תמה, שהרי לביאור הרשב"א למאן דאמר שרבי שמעון מתיר גם בהמה בריאה שמתה, נמצא שנחלק עם רבי יהודה אם מוכן לאדם הוי מוכן לכלבים או לא, ואילו לעיל [ב ב] משמע שמחלוקתן נבילה לכלבים היא בדין מוקצה, והיינו שרבי שמעון מתיר אף אם אינה מוכנת לכלבים.

ונראה כי הרמב"ן והרשב"א נחלקו בביאור דעת רבי שמעון בדין מוקצה. הרמב"ן למד כרש"י [דף ב ב וכו] שרבי שמעון אינו מצריך הכנה מבעוד יום, ונחלק עם רבי יהודה בכל דבר שאינו מוכן אך לא דחאו בידיים, שרבי שמעון מתיר ורבי יהודה אסר. ואילו לדעת הרשב"א, גם לרבי שמעון צריך הכנה מבעוד יום, אלא שסובר שכל מידי דחזי ליה, נחשב מוכן לזמן שתתבטל הקצאתו. ולפיכך אם מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, גם רבי שמעון יאסור אף שהוא יושב ומצפה ולא דחיה בידיים, כי על אף שאינו בגדרי מוקצה, איסורו מפני חסרון הכנה.

ונמצא, שיש חילוק בין בהמה בריאה למסוכנת, כי בריאה אינה עומדת לכלבים, ואסורה אף לרבי שמעון מפני חוסר הכנה, אך מסוכנת מצד עצמה עומדת גם לכלבים, אלא שדעת האדם מקצה אותה, כי סובר שישחטנה לצרכו, ובהקצאת דעת האדם נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, [ומלשון הגמרא "מודה רבי שמעון בבעלי חיים בריאים שמתו", משמע שרבי יהודה שאסר מסוכנת, סבר שהקצאתו מפקיעה את

מוקצה להם.

האפרוח, שאחת מסייעת לרב והשנית לשמואל.

אבל דבר שהוא מוכן לכלבים, הרי אגב הכנתו להם, הוי מוכן גם לאדם, היות דרעתייה דאיניש היא אבל מירי דחזי ליה, על כל דבר הראוי לו לאכול, ואינו מקצהו לגמרי מאכילתו בשעה שהוא מיועד לכלבים.

תניא בברייתא אחת כותיה דרב, ומאיךך תניא בברייתא אחרת כותיה דשמואל ואיתימא רבי יוחנן⁽³⁾.

תניא כותיה דרב: עגל שנולד ביום טוב — מותר, אפרוח שנולד ביום טוב — אסור.

ואף כאן, בהיות העגל במעי אמו, וראוי הוא באותה שעה רק לכלבים, אין האדם מקצהו מדעתו, אלא חושב גם על האפשרות שהוא יוולד ויוכל לאוכלו, והרי הוא "מוכן" גם לאדם ואילו אפרוח שאינו מוכן אגב אמו, נאסר משום מוקצה.

ומה הפרש בין זה לזה?

זה העגל — מוכן הוא לאכילה אגב אמו בשחיטה. וזה האפרוח — אינו מוכן אגב אמו.

ומביאה הגמרא שתי ברייתות בדינו של

תניא כותיה דשמואל ואיתימא רבי יוחנן:

לכלבים, ממילא הולד מותר. וכתב ליישב לפי אוקימתת תוס' [ע"א ד"ה וכן] שמדובר בעגל שלא כלו לו חדשיו, ולכן לא תועיל שחיטתו לכלבים להתירו לאדם.

ועוד ביאר לפי פירוש רש"י והפני יהושע [וכן משמע בשו"ע הרב כדלעיל] שסוגיין איירי באיסור נולד, ואם כן אין היתר לעגל אלא בשחיטת האם, אולם מה שיכל לשחטה לכלבים אינו מפקיע איסור נולד, כיון שהיא עצמה אינה אוכל לאדם, והרי זה דומה לתרנגולת העומדת לגדל ביצים שביצתה אסורה משום נולד, אפילו למאן דלית ליה מוקצה ויכול לשחטה, כיון שלא יצאה הביצה מאוכל.

אדם, או גם לצורך אוכלי בהמה. והרי"ף פסק שההיתר רק לצורך אוכלי אדם וכתב הרמב"ן במלחמות ה', שהכוונה בסוגיין להתיר לזרקה לכלבים, כי היא בכלל אוכלי אדם הנאכלים לבהמה, או משום שאיסור יו"ט קפץ מאליו, ועדיין הכנתו עליה, וכיון שסר איסור מלאכת שחיטה ממנה, כי מתה מאליה, נשארה הבהמה מוכנת לכלבים, [ועדיין לעיל דף ב, ובהערות על תוס' כאן]. ולדבריו קושיית אביי היא בבהמה שמוכנת מחיים רק לכלבים, באופן שלא יצטרך לאיסור שחיטה כדי להתירה, ולכן סבר שאינה מוכנת לאדם, וכן נקט הרשב"א שמדובר להאכילו לכלבים חי.

אולם הראב"ד שם, נקט שמסוגיין מוכח שמותר לעשות מלאכה גם לצורך אוכלי בהמה, וביאר שאם הבהמה נחשבת מוכנת לכלבים, מותר לשחטה לצרכם ביום טוב. והקשה באפיקי ים [ח"ב יח ה] לפי ביאורו, מה הקשה אביי איך תועיל הכנת כלבים לאדם, הרי אין ההיתר משום הכנה לכלבים, אלא מכיון ששוחט את האם

3. הרי"ף לא כתב כמי ההלכה באפרוח, וכתב הרא"ש [סי' ו] שדעת הרי"ף שהולכים לחומרא ולכן לא הזכיר פסק. והרי"ן והבית יוסף [תקנין] הביאו שיטות הראשונים בהלכה זו, וכתבו שדעת בעל המאור לקולא, ורמב"ן והרמב"ם פסקו לחומרא, ובדעת הרי"ף למדו דמספקא

עגל שנולד ביום טוב — מותר, ואפרוח שנולד ביום טוב — מותר.

מאי טעמא? —

זה, העגל, מוכן אנב אמו. וזה האפרוח מתיר עצמו בשחיטה, וכמבואר לעיל בדברי שמואל.

תנו רבנן: אפרוח שנולד ביום טוב — אסור.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף בחול אסור לאוכלו מיד עם הוולדו, לפי שלא נתפתחו עיניו, ודבר זה אוסרו באכילה, וכמבואר

להלן⁽⁴⁾.

ומבאר הגמרא: כמאן אזלא לפי מי הולכת הא בריתא דתניא:

[ויקרא יא] "לכל השרץ השרץ על הארץ — בא יתור "כל" לרבות אפרוחים שלא נתפתחו עיניהם, שעדיין אינם יכולים להלך על הארץ עקב חוסר הראיה⁽⁵⁾.

כמאן — כרבי אליעזר בן יעקב.

ומביאה הגמרא הלכה נוספת של רב בענין ביצה.

ליה. עי"ש.

וטעם הרא"ש דאזלינן לחומרא נראה לכאורה כשיטת תוס' שינים [לעיל ג ב] שמוקצה חשיב כעין דאורייתא, אמנם אף אם מוקצה דרבנן, יש לומר שאין ספיקו לקולא אלא בספק במציאות או בדין, אך במחלוקת אם גזרו, הרי למאן דאמר שגזרו הוא ודאי מוקצה, וחיישינן לדעתו כי אין כאן ספק שמקילין בו, אלא הכרעה במחלוקת.

4. הפרי מגדים [יו"ד טו] הקשה הרי טעמו של רבי אליעזר בן יעקב לאסור אפרוח שנולד ביו"ט, הוא משום שאינו נותר בשחיטה כל עוד לא נפתחו עיניו, אך טעם זה אינו שייך בעגל, וכיצד מדמינן ומקשינן [בעמוד א] מה בין אפרוח לעגל. והוכיח מכך כדעת הרא"ש [בסימן ז], שגם עגל אין מותר בשחיטה עד שיוכל לעמוד ויתברר שלא התרסקו איבריו. וכבר כתבו הבית יוסף והרמ"א [באו"ח תצח] שדין זה הוא חומרא בדיני יום טוב, ואינו מדיני טריפות, ועיין ט"ז [יו"ד טו ב].

והצל"ח דחה תירוצו, כיון שכל סיבת האיסור בעגל כדי לברר שלא התרסקו איבריו, אם כן כשנעמד על רגליו התברר למפרע שהוא

מותר מעת לידתו, והדרא קושיא לדוכתא למה נאסרנו כאפרוח.

ולכן כתב שאין איסור מוקצה חל על איסור שרץ, וכל הנידון באפרוח הוא כשנפקחו עיניו ועל כך מקשינן שיהא מתיר עצמו בשחיטה כעגל, והיינו לדעת רב שסובר כר"ש ואינו אוסר מוקצה בטלטול, שאילו היה הנידון באיסור טלטול היה יכול לחול על איסור אכילה של שרץ, ועי"ש עוד.

5. ביאר הרא"ש שהוא כשרץ מפני שהוא נמאס לאכול, וכן משמע בחולין [סד א] שאיסורו רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

ועוד כתב שכיון שהלכה כרבי אליעזר בן יעקב שמשנתו קב ונקי, מוכח שהלכה גם כרב שאסור אפרוח שנולד ביום טוב, אמנם לדעת ספר התרומה [שהובא בתורת הבית בית ב שער ד] אין זו ראיה, כי לדעתו לא נחלקו רבנן אלא על איסור שרץ, אך לכולי עלמא אסור מדאורייתא כנבילה, שהרי הוא כנפל שלא מועילה לו שחיטה. וכבר נחלק עליו הרשב"א שם ודעת ספר התרומה יחידאה היא. ולכאורה קשה על הוכחת הרא"ש, שהרי רב

אמר רב הונא אמר רב: ביצה — רק עם יציאתה נגמרה! ולפני יציאתה, כשעודה במעי התרנגולת, אינה נחשבת לביצה גמורה.

והוינן בה: מאי, לאיזה ענין אמר רב שביצה רק "עם יציאתה נגמרה"?

אילימא "עם יציאתה נגמרה", ורק אז

מותרת לאכלה בחלב, שרק מאז יציאתה אין בה משום איסור אכילת בשר בחלב, הא אם נמצאה במעי אמה נחשבת היא כבשר, כמותה, ואסורה לאכלה בחלב?

אין זה נכון. כי:

והתניא: השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות, שיש בהן חלמון⁽⁶⁾, על אף

6. בדעת רש"י פירשו תוס' לקמן [ז א] שאם נגמר החלמון הביצים מותרות לבשלן בחלב אפילו אם החלבון עוד לא התקשה, והטור פירש בדעת רש"י שאפילו אם אין להם כלל חלבון מותרות, כיון שיש לחלמון קרום סביבו וכן משמע ברא"ש.

והרשב"א [בתורת הבית ג ד] נקט שהתירן כשנגמר החלבון והחלמון, ועדיין אין להם קליפה מבחוץ, אבל בלי חלבון הם כבשר העוף, וכן נקט הר"ן כאן. והמגיד משנה [מאכ"ס ט ה] והפרי חדש [יו"ד פז ט] הסיק כן להלכה.

ובארחות חיים [א"מ ע"ב] ובכלבו [דיני בב"ח] כתבו שיש להם גם קליפה חיצונית, אלא שהיא עדיין רכה ולא התקשתה, ובאופן זה נחלקו תנא קמא ורבי יעקב.

ובבית יוסף [יו"ד פז] הביא דעת רבינו יונתן בארחות חיים, שצריכות הביצים להיות גמורות גם בצורתן, אך כל זמן שהם ככדור, אפילו שיש להם חלבון מבחוץ אינם גמורות, ואסור לבשלן בחלב. ולהלן נבאר שיטות אחרות במחלוקת רבנן ורבי יעקב.

ובספר הארוך לש"ך [יו"ד פז] כתב שלפי ביאורים אלו, כל ביצה שאינה גמורה, אסור לאכלה בחלב אפילו אם אינה מעורה. ולהלן [ז א הערה 5] נבאר שיטות הראשונים מה הן מעורות.

אסר גם כשנפקחו עיניו משום מיגו דאיתקצאי, ובתחילת היום כשהיה בביצתו אסור לכולי עלמא, כדאמרינן לעיל [ד א] [ובטעם האיסור כתב הרא"ה [בבדק הבית שם] שהוא משום נבילה, וכן ביאר הפרי חדש [יו"ד פז] את כוונת ספר התרומה הנ"ל, והרשב"א שם נקט שהוא איסור דרבנן שדומה לשרץ, עיין יו"ד טו, ובפמ"ג שפד] ולא נחלקו רבנן וראב"י אלא אחר שיצא מביצתו, ואם כן אף לרבנן אסור, ומה ראייה מרבי אליעזר יותר מרבנן.

אמנם כל התימה היא לפי הבנת היש"ש, שהרא"ש הוכיח ממה שאסר רבי אליעזר בן יעקב את האפרוח כרב, אולם הקרבן נתנאל ביאר שהראיה מלשונו של רבי אליעזר בן יעקב, שאמר אף בחול אסור, ומשמע שביו"ט פשיטא ליה שאסור מטעם אחר, והיינו משום מוקצה כרב.

והרי"ף בחולין [פ"ו ס' סב] פסק כרבנן, וכתב הר"ן שם כי אף שמשנת ראב"י קב ונקי, כיון שדברי רבי יוחנן בסוגיין כרבנן, וגם רב לא אסר את האפרוח אלא ביו"ט ומשום מוקצה, בהכרח שהלכה כרבנן שאפרוח מותר גם קודם שנפקחו עיניו. וכן פסק הרמב"ם [מאכא"ס ג י] וכן דקדק הש"ך מדברי השו"ע [יו"ד טו א] שכתב לאסור אפרוח כל זמן שלא יצא לאויר העולם, ומשמע שאחר שיצא מותר מיד, אפילו שעדיין לא נתפתחו עיניו.

שהן עדיין מעורות בתרנגולת בגידין —
מותרות לאכלן בחלב! (7)

ומוכח שהיא נחשבת כביצה עוד בהיותה
 במעי אמה, ואינה נחשבת כבשר.

אלא כוונת רב לומר רק "עם יציאתה
 נגמרה", שרק אז יודעים אנו בודאות שהיתה
 הביצה גמורה מערב יום טוב, ולכן רק אם
 יצאה מערב יום טוב **מותרת לאכלה ביום
 טוב**, כי אז ודאי לנו שהיה הגמר שלה
 בחול.

הא אם נמצאה ביום טוב **במעי אמה** —
אסורה לאכלה ביום טוב, כי יש לחוש
 שנגמרה במעי אמה ביום טוב, ולא נגמרה
 מערב יום טוב, ונמצא שהיא נעשתה "ביצה
 גמורה" ביום טוב, ויש לנו לאוסרה משום
 "הכנה דרבה", לפי שאינה מוכנה בתורת
 "ביצה" מערב יום טוב⁽⁸⁾. ומקשינן: **והא
 תניא: השוחט את התרנגולת ומצא בה
 ביצים גמורות — מותרות לאכלן ביום
 טוב!**

וכי תימא לתרץ שאין הלכה כדברי הברייתא
 הזאת, היות והתנא הזה קא משמע לן

אמו ולא בטומאת נבילה, והיינו שנחלקו עם
 נאסר דוקא בשר או כל חלק בבהמה, ובסברות
 אלו נחלקו הרמב"ן שנקט להתיר ביצה כי אינה
 חלק מבשר העוף, ואילו הבה"ג ותוס' הוצרכו
 להתירה משום שאיסורה רק מדרבנן, כי אסרו
 כל חלק בעוף ולא רק בשרו.

8. **רש"י** פירש שהוצרך לומר שאם יצאה בחול
 מותרת, לדייק שאם לא יצאה מבעוד יום, אלא
 שחטה ומצאה במעי התרנגולת, אסורה, משום
 שלא נגמרה בחול, וחסרה הכנה. וביארו
מהרש"ל וראש יוסף שהאיסור משום גזירה
 אטו אם מצא בה ביצה ביו"ט שחל אחר השבת,
 והוכנה בשבת. אולם בלשון רש"י משמע
 לכאורה ההפך, שלא נגמרה מאתמול, [ובדוחק
 אפשר לומר שהכוונה, שלא נגמרה בחול אלא
 בשבת באופן שמחמתו גזרו].

והפני יהושע ביאר שכעת סלקא דעתך
 שדעת רב שאין יו"ט מכין לעצמו, וגם סובר
 שהביצה נגמרת רק סמוך ליציאתה, ולכן מותרת
 רק אם נולדה בחול, ואילו נמצאה גמורה בפנים,
 תלינן שנגמרה כעת ועמדה לצאת, ואסורה
 ביו"ט. [והיינו שרש"י לשיטתו, כי אילו לשאר

7. **בעל הלכות גדולות** [בהלכות יו"ט] כתב,
 ביצים שאינם מעורות בגידין, מותרות לאכלן
 בחלב, כיון שאיסור בשר עוף בחלב דרבנן, לא
 אסרו את הביצה היוצאת ממנה כבשר, ורק לגבי
 ביצת נבלה החמירו [בעדיות ה א] לאסרה כאחד
 מאבריה כיון שאיסורה מן התורה. ולגבי יו"ט
 נחשבות כאחד מאבריה ומוכנות מבעוד יום. וכן
 דעת תוס' כאן.

ואילו הר"ן לעיל [ב ב] כתב שטעם החילוק
 מבשר וחלב ליום טוב הוא שאמנם חשובה
 כאחד מאבריה והוכנה עמה, בכל זאת אינה
 חשובה כבשר ממש לאסרה בחלב, ורבינו פרץ
 והרמב"ן [חולין נח] כתבו שהוא גם החילוק
 בין בשר בחלב לנבילה, שאסרו בנבילה כל
 היוצא ממנה שהיתה אדוקה בגופה בעת
 שנאסרה, ויניקה מאיסור, אך בישול ביצה בחלק
 לא נאסר, כי אינה בשר ואין לה טעם בשר,
 ולפיכך אחר שיצאה מגופה אינה אוסרת. ובתוס'
 בעירובין ס ב הביאו שתי הדעות.

ובחזון איש [יו"ד יב ג] הביא דברי הפרי
 חדש, שאין שליא אסורה בבשר בחלב ואינה
 מטמאה כנבילה כיון שאינה בשר, ותמה עליו
 שהרי לא נאמר "בשר" לא כבישול גדי בחלב

במעיי אמון נמי אכרי, והאי דקתני במשנתנו ביצה ש"נולדה", הוא כדי להודיעך כחן דבית שמאי — המתירין ביצה שנולדה ביו"ט — דאפילו נולדה נמי שרו.

אי אפשר לדחות כך, כי:

אלא הא דתניא: השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות — מותרות לאכלן ביום טוב — מני?

לא בית שמאי היא, שהם מתירים אפילו נולדה הביצה, ומדוע נקטה הברייתא את ההיתר רק בהיות הביצים במעי אמון.

ולא בית הלל היא, שהם אוסרים אפילו נמצאו הביצים במעי אמון. [לפי מה שצידדה הגמרא בדחיית הראיה מהמשנה].

וכיון שבהכרח הברייתא נאמרה כהלכה, ואפילו ביצים שנמצאו במעי אמון מותרות, מוכח שאין כוונת רב לאוסרן⁽⁹⁾.

אלא כונת רב באומרו "ביצה עם יציאתה נגמרה" היא לגבי ענין אחר לחלוטין.

משמיענו הלכה כברייתא מאי, דבר, ולא אשמעינן כמוהו כמתניתין, ולא יתכן שישמיע תנא כברייתא הלכה חדשה שלא סתם אותה רבי במשנה, כי אם רבי, מסדר המשנה, לא שנאה להלכה זו, רבי חייא, מסדר הברייתות — מהיכן שנאה?

אין זה תירוץ.

כי הא נמי תניא, שהרי שנינו להלכה זו מדברי המשנה, במשנתנו:

דתנן: ביצה שנולדה ביום טוב — בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל.

ויש לנו לדייק: ועד כאן לא פליגי בית שמאי ובית הלל אלא בנולדה, אבל במעי אמון — דברי הכל שריין הן מותרות.

וכיון ששמע כך ממשנתנו, הרי הברייתא המתירה את הביצים שנמצאו במעי אמון ביום טוב היא להלכה, ותקשי לרב.

וכי תימא לדחות ולומר: בית הלל אפילו

אקראי לא גזרו בו" ודבריו נסובים על האמור לעיל [הי"ט] ההיתר אפילו ביו"ט שאחר השבת, כי כיון שלא יצאה לחוץ אינה נחשבת הכנה גמורה.

9. מהלך הסוגיא התבאר לפי רש"י, ותוס' הבינו בדבריו שאם אין הלכה כברייתא זו בהכרח משובשת היא, ולפיכך תמהו למה שקלינן וטרינן מי אמרה והרי כיון שמשובשת היא אין צריך ליישבה.

אמנם בשטמ"ק כתב שלפי רש"י ביאור הסוגיא הוא כך: יותר טוב לומר שבית שמאי ובית הלל חלקו רק בנולדה, ואילו במעי אמה

הראשונים איסור הכנה דרבה הוא מצד הכנה מיום קדש ליום קדש אחר, ובהכרח שיפרשו כי בהוא אמינא היא לא ידעו את סברת "אוכלא דאפרת" והיו אוסרים את הביצה משום מוקצה].

והמהר"ם ביאר שרש"י נקט דוקא איסור הכנה דרבה, כיון שאינה מוקצה שהרי שחט את האם ועומדת לאכילה, והביצה מותרת כי יצאה מאוכל. וגזירת פירות הנושרין ומשקין שזבו לא נאמרו אלא על ביצה שנולדה. וזו אסורה כבר במעי אמה. וראה בשטמ"ק שכתב שלא גזרו במעי אמה כיון דלא שכיחא, וסברא זו נאמרה לעיל [ב ב] לגבי הכנה בלבד. וכן לשון הרמב"ם [יו"ט א כ] ש"דבר שאינו מצוי אלא

וכך אמר רב: ביצה רק עם יציאתה נגמרה — נעשית ראויה להיות מגדלת אפרוחים.

אבל במעי אמה — אינה ראויה להיות מגדלת אפרוחים.

למאי נפקא מינה — למקח וממכר. שאם מכר אדם לחבירו ביצים לגידול אפרוחים, חייב הוא לתת לו ביצים שנולדו, ולא ביצים גמורות במעי אמן. ואם נתן לו המוכר ביצים גמורות שנמצאו במעי אמן — בטל המקח.

כי החוץ אדם, שרצה לקנות ביצים, דאמר להו והכריז לפני מוכרי הביצים: ביעי דפחיא

א-ז

[כמו דפעיא] — למאן?! למי יש למכור ביצים מתרנגולת חיה, הפועה בלידתה.

יהבו ליה נתנו לו המוכרים ביעי ביצים תרנגולת שחוטה.

אתא הקונה לקמיה דרבי אמי, לתובעם לדין⁽¹⁾.

אמר להו רבי אמי למוכרים: מקח טעות הוא, והדר. התבטל המקח, והחזירו לו את כספו כנגד הביצים.

והוינן בה: הרי דין זה פשיטא הוא, ומה יש

ביצה שלא נולדה מגדלת אפרוח. וביאר שנולדה מתרנגולת שנחשבת נבילה מחיים כנקובת הושט [וכדעת הרמב"ם שנחשבת נבילה]. ויש לדון אם כוונת הרא"ש, ששייך לגדל מביצה זו אפרוח, אלא שאירע שלא גדל, ועל כך גופא בא המוכר לדון, ואמר לו רב אמי שכיון שבביצי שחוטה מצויה בעיה זו הרי זה מקח טעות. או שמדובר בביצה שודאי אינה מגדלת אפרוחים, והנידון היה על החזרתם למוכר אחר שהתקלקלו מאכילה כשהלוקח הושיב עליהם את התרנגולת. והר"ן [קידושין מב ב] כתב בשם הרא"ה, שלפירוש זה ביאור הגמרא הוא, שאפילו אם רצה לגדל אפרוחים מחזיר לו רק את ההפרש, ולא מחזיר את כל שווי הביצים כנגדן, שהרי הלוקח הזיקן, וחייב את שוויים למוכר, [ודבריו מיוחדים מאד, ועיין בביאור הגר"א חו"מ רלב א ורלב ב שהביא בשם הר"ן שאי אפשר להחזירם כי הפסידם, ולא הזכיר שחייב על הזיקן, ועיין בר"ן כתובות צב א ובשטמ"ק כאן]. ואמנם מחלוקת הראשונים היא שהרי דעת הרמב"ם מבוארת בשו"ע [חו"מ רלב] שהקונה חפץ שיש בו פגם ועשה בו מום אחר לפני שנודע שהחפץ פגום, אפילו שהפגם השני לא

לכולי עלמא הביצה מותרת, ונקטה המשנה נולדה להודיעך כחן דבית הלל שאסרו, ולפי אוקימתא זו תהיה הברייתא מובנת, וכך עדיף מאשר נאמר שבאה המשנה לאשמועינן כחא דהיתרא של בית שמאי, וגם תהיה הברייתא משובשת.

והבית מאיר ביאר באופן נוסף, ופירשו כך: וכי תימא שרבי חייא בברייתא המציא דין מעצמו, שלא כאמור במשנה, ולכן נחלק עליו רב, וכוונתו לומר שהביצים הנמצאות במעי תרנגולת אסורות, ודלא כמו שהתיר רבי חייא בברייתא, ועל כך אמרין שגם במשנה משמע שמותרות ואחר כך מסקינן שאין סיבה לומר שהברייתא משובשת, אלא שרבי חייא הבין שהמשנה באה להשמיע כחם של בית הלל, וכיון שאסרו רק בנולדה משמע שבמעי אמן מותרות, ע"ש.

1. הרא"ש כתב שנתן לו ביצים מתרנגולת שנשחטה, והושיבם תחת תרנגולת ולא נולד מהם אפרוח, והוי מקח טעות. והקשה הקרבן נתנאל, הרי בשו"ע [יו"ד פו ו] מבואר שקיים אפרוח היוצא מביצת נבילה, ומשמע שאפילו

ההפרש המועט בין שיווי ביצים בשלות יותר לבין ביצים בשילות פחות, אבל המקח אינו בטל, כיון שרצונו היה בביצים לאכילה, ובשביל ההפרש בטיב לא מתבטל המקח.

קא משמע לן שביטול מקח הוא, ויחזור הדמים כולם, היות ומי שרוצה בדוקא ביצים שנולדו מתרנגולת חיה ולא ביצים של תרנגולת שחוטה, מתכוין הוא לגדל אפרוחים מהביצים, וכיצי שחוטה אינם שוים לו כלום⁽³⁾.

ההוא קונה ביצים **דאמר** לחו למוכרי הביצים: **ביעי דכרא**, ביצים של תרנגולת הנוצרים מהזדווגותה של התרנגולת עם התרנגול הזכר — **למאן? ביעי דכרא** — **למאן!** למי יש למכור! ?

יחבו ליה נתנו לו המוכרים **ביעי דספנא מארעא**, ביצים שהולידה התרנגולת בלי שהזדווגה לתרנגול, אלא רק התייחמה

לנו להשמיעו, והרי הוא התנה עם המוכרים במפורש שהוא קונה ביצים של תרנגולת חיה דוקא! (2)

ומשינן: הא קא משמע לן: **מהו דתימא** שאין זה מקח טעות, אלא רק הונאה כזאת שאינה מבטלת את המקח, אלא רק צריך להחזיר את ההפרש של ההונאה.

כי האי גברא לאכילה קא בעי לחו שרוצה הוא לאכול ביצים, ולצורך אכילת ביצים מתאימות לו גם ביצים במעי אמן, והאי דקאמר שרוצה ביצים מתרנגולת ד"פחיא" — **משום דצריבן**, שהן יותר טובות מחמת שהן יותר בשילות.

ולמאי נפקא מינה בין הקונה ביצים לאכילה ובין הקונה ביצים לגדל אפרוחים, והרי בכל אופן לא קיבל את מה שרצה, ויבטל המקח — **למיתבה ליה ביני ביני**, שאילו רוצה לאכילה, צריך המוכר להחזיר לו רק את

נוצר מחמת הראשון כיון שעשאו בהשתמשות רגילה פטור, שעל דעת כן מכר לו המוכר וחשבו כמזיק ברשות, ורק אם שינה מדרך הרגיל מתחייב על הזיקו [ועיין בשער המשפט ובנתיבות המשפט [שם סק"ה] ובמשפטי החיים ח"ב ו] ולשיטתו ודאי יפטר קונה הביצים על הזיקם. שהרי בביצים כל הזיקם נוצר מחמת ששינה המוכר.

דקדק לבקש ביצי דפחיא ודאי רצה דוקא בהן כדי לגדל אפרוחים, ולא רק בשביל הפרש הטעם.

ובשטמ"ק ביאר שקושית הגמרא על רב אמי, למה הוצרך לתת טעם לפסקו, והרי אין נותנים טעם אלא כשהדין אינו פשוט וברור. ועוד ביאר, דמקשינן למה אמר את הסיבה שהמקח בטל, ולא אמר רק את הדין שיחזיר המעות, ועל כך מתרצינן שאילו אמר להחזיר אל המעות היה ניתן לטעות שהכוונה רק להפרש, ולכן אמר שהמקח בטל לגמרי, והריטב"א ביאר שהקושיא על בעל הגמרא, למה הביא מעשה זה שאין בו חידוש.

3. רש"י פירש בהוה אמינא, שאין המקח בטל כיון שביצי שחוטה ראויין לאכילה, אלא שביצים

2. הקשה הרשב"א הרי אפילו אם הדין פשוט, היה רבי אמי צריך לאמרו להם, ומאי מקשינן פשיטא. וביאר, שקושיית הגמרא על המוכר, על מה בא לדין והלא ידע שמכר דבר שונה מהמבוקש. ומתרצינן שהמוכר חשב שהלוקח רוצה לאכלן, ולכן רצה לשלם רק את ההפרש בין סוגי הביצים, ואמר לו רב אמי, שאם הלוקח

מהתעפרותה בעפר הקרקע, והן אינן ראויות לגידול אפרוחים.

אתא לקמיה דרבי אמי.

אמר להו רב אמי למוכרים: מקח טעות הוא, והדר.

והוינן בה: **פשיטא!** שהרי ביצים הראויים לגידול אפרוחים הוא קנה, ולצורך זה הוא ביקש ביצים שנוצרו לאחר הזדווגות התרנגולת עם זכר, כי רק מהן יוצאים אפרוחים.

מסוגיין לגבי דבר שבמשקל שחוזרים בו אף בפחות מכדי אונאה, אך אם יכול המוכר להשלים, ישלים ולא יבטל המקח. וקפידא של משקל היא כקפידא של חפץ שלם.

והוסיף, כי אף שבנידון דידן אין המוכר יכול לתקן הביצים, מכל מקום כשאינן קפידא גמורה ללוקח, די בהשלמת ההפרש כדי לתקן, ולכן אין המקח בטל, כי אף שאמר הלוקח שרצונו בביצים אלו דוקא, יכול המוכר לתקן בתשלום ההפרש. וכדבריו כתב גם הנתניבות המשפט [רלג] ועיי"ש בהגהות הגרעק"א. ובראש יוסף כאן.

ויש לומר שלכן פירש רש"י שלא בטל המקח אף שנמצאו רעות, כיון שאין הלוקח מקפיד לגמרי, אך היש"ש לא חילק כן, ולכן ביאר דעת הרא"ש באופן שהמקח בטל.

והרש"ש כתב שביצים שנולדו מתרנגולת חיה ראויים לגמעם, ואילו ביצי שחוטה צריכים בישול, וביאר שזו ההוה אמינא ליתן ביני וביני, דהיינו דמי עצים וטורח הבישול, ולדבריו באמת יכול המוכר לתקן את הפגם.

והנה בשטמ"ק הובא פירוש הריטב"א, שביצי תרנגולת חיה הם מבושלות ושוקלות יותר מביצי שחוטה, אך אין הבדל ביניהם לבריאות האוכלן. שאילו היה הבדל ביניהם היה המכר נחשב כמקח טעות. וביאר החתם סופר דבריו, שדינם כיפות ונמצאו יפות, כי שתיהם עומדות לאכילה, ולכן אין המקח חוזר, ולפי זה, מובן הטעם שהמוכר משלם רק ההפרש, כי אף שהתנה בתחילה לקבל חפץ שאינו פגום, אינו

הנולדות יפים מהם, ולכן יחזיר רק ההפרש. וקא משמע לן שכיון שרצה ביצים הנולדות לגדל אפרוחים, אין אלו שוין לו כלום, וכן משמע ברשב"א שכתב, דקא משמע לן שאינם כיפות ונמצאו רעות אלא כמין אחר הוא.

והנה קיימא לן [בחור"מ רלג] שאם נמצא מין אחר, שניהם יכולין לחזור, ואילו כיפות ונמצאו רעות רק הלוקח יכול לחזור ולא המוכר [והיינו שאינו מקח טעות אלא זכות הלוקח לחזור]. ונמצא, שקושית הגמרא לפי הרשב"א היא, פשיטא שהלוקח יכול לחזור, כי לפחות נחשבות כרעות, ומה חשב המוכר כשבא עמו לדין, ומתרצינן שסרב לתת לו ההפרש, ואמר לו רב אמי שהמקח בטל לגמרי.

אמנם היש"ש [סימן כ] הקשה על רש"י, הרי גם בנמצאו רעות המקח בטל, ולכן נקט שלפי דברי הרא"ש לעיל, לא גרסינן פשיטא וכו', אלא אמרינן שהושיבם תחת תרנגולת ולא נולד אפרוח, ואמר להם שהמקח בטל. ובקרבן נתנאל כתב שאינו מוכרח וכנ"ל.

ואפשר לבאר דעת היש"ש לפי מה שדן המחנה אפרים [מכירה ו'] באופן שהתנה הקונה שרוצה חפץ שאין בו פגם, ואינו חפץ בתיקוני המוכר, ונמצא החפץ פגום, האם המקח בטל, או שהדין ככל חפץ שנמצא פגום, שהמקח קיים ויכול המוכר לתקנו, והוכיח מסוגיין שהמקח קיים, שהרי בהוה אמינא רצה דוקא ביצים דפחיא לאכילה, ובכל זאת אין המקח בטל, אלא משלם לו רק ההפרש. [נדבריו מקבילים לדברי הר"ן בקידושין, שהוכיח

דאמר רבי יוחנן: **ביצה שיצאה רובה מערב יום טוב, וחזרה למעי התרנגולת ונולדה ביום טוב — מותרת לאכלה ביום טוב** כשחזרה ונולדה בו, כיון שיציאת רובה מלפני יום טוב נחשבת כלידה גמורה⁽⁴⁾.

ואיכא דאמר שרב בא לחלוק על רבי יוחנן:

מאי "עם יציאתה נגמרה" דקאמר רב? — דוקא עם יציאת כולה נגמרה!

עם יציאת כולה — אין, אבל רובה — לא, ולאפוקי מדרבי יוחנן.

גופא, השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות — מותרות לאכלן בחלב.

רבי יעקב אומר⁽⁵⁾: אם היו הביצים מעורות מחוברות לאשכול בגידין — אסורות

ומתריצין: **מהו דתימא דהאי גברא לאכילה קא בעי להו. והאי דקאמר שרוצה ביצים דכרא דוקא, משום דשמינן טפי, שהן שמנות יותר.**

ולמאי נפקא מינה אם רצה את הביצים לאכילה או לגדל אפרוחים — שאילו רצה ביצים לאכילה על המוכר למיתבא ליה ביני ביני, ליתן לקונה רק את הפרש השוויו בין הביצים השמנות יותר לבין הביצים השמנות פחות.

קא משמע לן שלצורך אפרוחים קנאן לביצים, והרי זה מקח טעות.

ואי בעית אימא להסביר בענין אחר את דברי רב לעיל "ביצה עם יציאתה נגמרה":

מאי ביצה "עם יציאתה נגמרה" — עם יציאת רובה נגמרה, וכדריבי יוחנן.

יכול לחזור בו כאשר נמצאו יפות.

4. לכאורה רב אמר כרבי יוחנן, אך לשונם חלוק, כי רב אמר "עם יציאתה נגמרה", ורבי יוחנן אמר, "יצאה וחזרה מותרת". ויתכן שסיבת החילוק היא מפני שטעמיהם חלוקים, שהרי רבי יוחנן אסר ביצה משום גזירת פירות הנושרין, וכיון שיצאה שוב אין חזרתה נחשבת כבלועה, ואינה נראית כפירות הנושרין. ואילו רב טעמו משום הכנה דרבה, וכיון שנגמרה מאתמול, שוב אינה צריכה הכנה ביום טוב. ולפי זה מובנת סברת הלישנא בתרא שרב חולק על רבי יוחנן, כי לדעתו צריך שתצא כולה ותגמר מבעוד יום. ועיין משמרת מועד ואשי יצחק.

5. לדעת רוב הראשונים רבי יעקב החמיר, וחכמים הקלו להתיר ביצים גמורות אפילו

כשמעורות בגידין, וביארו שהביצים אינם גמורות לגמרי ולכן הם מעורות וכבר הבאנו שיטותיהם לעיל. [ועיין בפרי חדש שהוכיח מלשון הברייתא, כדעת הרשב"א והר"ן שגמורות פירושו עם חלבון, שרבי יעקב חלק ואמר "אם היו מעורות בגידין" ואם מדובר שרק החלמון נגמר כדעת רש"י, הרי לרוב מעורב בגידין, והיה צריך לומר "כיון שמעורות בגידין, וכן פסק השו"ע שצריך חלבון וחלמון כדי להתירם].

אך הרשב"ם [הובא במרדכי ובשטמ"ק] ביאר, שרבי יעקב מיקל יותר מחכמים, וביאר "ביצים גמורות" הוא, שנגמרה גם קליפתן החיצונה כפי שנמכרות בשוק, ובזה באמת לא נחלק רבי יעקב, אלא רק אמר, שאפילו אם עדיין לא נגמרו, אם אינן מעורות בגידין מותרות, ורק אם מעורות בגידין נאסרות, ואילו

באכילה עם חלב, לפי שעדיין בשר הן נחשבות⁽⁶⁾.

ומבארת הגמרא: **מאן תנא להא דתנו רבנן:**

נבלת עוף טהור, אינה מטמאה במגע ובמשא את האדם האוכל אותה, אלא בעת שהיא בית בליעתו.

האוכל מנבלת עוף טהור, אך אינו אוכל את בשרה, אינו נטמא כדין אוכל נבלת עוף טהור.

וכגון האוכל מן ה"שלל" של ביצים שבתוכה, והוא אוסף ביצים המעורות בגידים

בתוך חלל התרנגולת, שאינם חשובים כבשר התרנגולת אלא כביצים⁽⁷⁾.

וכן האוכל מן העצמות שאינן בשר.

והאוכל מן הגידין, לפי האומר שאין בהם בגידים טעם.

והאוכל מן הבשר שנתלש מן העוף החי, שאין זה בשר נבלה —

הרי הוא טהור, לפי שלא אכל דבר מבשר הנבילה של העוף הטהור.

אבל האוכל בשר מן האשכול של ביצים,

בגידין אף כשמחוברות לאשכול. וכדלהלן הערה.

7. הבאנו לעיל [ו ב] שיטת הבה"ג ותוס' המחלקים בין ביצת נבילה שאסרוה כי עיקר איסורה דאורייתא, לבין בישול ביצה בחלב, שהתירוה, כי איסור בשר עוף בחלב, מדרבנן. והקשה המאירי אם כך לענין טומאת נבלת עוף טהור, היה ראוי להחמיר, שטומאתה מדאורייתא. וכתב שנאמר בנבילה לא יאכל לטמאה בה, ומשמע שהטומאה תלויה רק בעיקר הבשר, ולא בביצים שאינם עיקר.

ומשמע מדבריו שלגבי איסור נבילה ובשר בחלב, אין צורך שיהיה לאוכל שם בשר, אלא כל חלק בבהמה אסור עד שיהא להם היתר מדין ביצה, ורק לגבי טומאה נאמר שרק "בשר" הבהמה מטמא, ולכן אסרו רק בשר ולא ביצים, וכדברי החזון איש שהובא לעיל.

וחילוק זה מבואר להדיא בדברי אב"י, שאמר דילמא עד כאן לא קאמר רבי יעקב אלא לענין אסורא, אבל לענין טומאה לא, ופרש"י שעל איסור גזר כיון שקרובים להיות בשר, אבל אינם מטמאים כי אינם בשר. ושוב מקשינן, וכי תימא

רבנן החמירו ואמרו שאם עוד לא נגמרו עם קליפתן, אסורות אפילו כשאינן מעורות בגידין. כך ביאר השטמ"ק שיטתו [בסוגיין ובבבא קמא מ"ז].

ועיין בהערות על תוס', שהש"ך תמה כיצד יבאר הרשב"ם את סוגיין, ולכן הסיק שפסק כרבי יעקב, והיינו מפני שהבין דבריו כפשוטם שנחלקו בביצים גמורות ורבי יעקב מחמיר, אך לביאור השטמ"ק הרי חכמים החמירו. וכן יישב הדגול מרבבה את קושית הש"ך. וראה שם ביאור האחרונים בדעת הרשב"ם, ועיין עוד להלן.

6. הרא"ש ביאר "מעורות" היינו שלל של ביצים כשמחוברות באשכול, כיון שנגמר החלמון הרי הם מותרות. וכן הסיקו הש"ך והפרי חדש [יו"ד פ"ז] אך הבית יוסף דייק ברש"י ובטור שרק אם פירשו מהאשכול התירוהם חכמים אפילו אם עדיין יש בהם כעין גידין אדומים, אבל אם הם מחוברות לאשכול, גם לדעת חכמים אסורות. ועיין בפרי חדש שדחה דיוקו מרש"י, והוכיח שלפי שתי הלשונות בגמרא, התירו חכמים ביצים המעורות

אמר ליה אביי: ממאי, מהיכן אתה בא לומר שיש להשוות בין דין בשר בחלב לדין אכילת נבילת עוף טהור?

דלמא עד כאן לא קאמר רבי יעקב התם שאסור לאוכלן בחלב אלא לענין אסורא, שאסרום חכמים לאכלן בחלב לפי שהן קרובות להיות בשר. אבל לענין טומאה — לא גזרו עליהם חכמים שיטמאו כבשר.

וכי תימא: לענין טומאה נמי נגזור כשם שאסרום באכילה עם חלב.

יש להשיב: גזירה שכזו — אפושאי להרבות טומאה הוא, שיבואו להפסיד את כל הטהרות שיגע בהן האדם הזה.

ואפושאי ולהרבות טומאה מדרבנן — לא מפשינן.

ואיכא דאמרי שאשכול הביצים הם הביצים

מבשר השדרה ששלל הביצים אדוק בו, או האוכל מן בשר הקורקבן ובני מעיין.

או שהמחה את החלב של נבלת העוף הטמא, ונמנו —

הרי הוא טמא.

ומבאר הגמרא:

מאן תנא "האוכל מן השלל של ביצים הרי הוא טהור?"

אמר רב יוסף: דלא כרבי יעקב⁽⁸⁾.

דאי כרבי יעקב — האמר: אם היו הביצים מעורות בגידין אסורות לאכלן בחלב משום שהן חשובות בשר, ולשיטתו נמצא שהאוכלן מן נבלת העוף הטהור, צריך להטמא כאוכל מבשר הנבילה!

לענין טומאה נמי נגזור, ומחלק, לאפושאי טומאה לא מפשינן. וממה שלא אמר תיכף חילוק זה, אלא שקיל וטרי, משמע שרב יוסף סבר ששלל נחשב כבשר לפי רבי יעקב, ולכן מטמא, ורק אחר שמחלק בין עיקר בשר לשאר חלקי הבהמה, מקשה ומתרץ דלא מפשינן טומאה. [וכן מוכח מעצם ראיית רב יוסף, שאל"כ נמצא שהברייתא גם אינה כרבנן, כי גם לשיטתם ביצים שאינן גמורות אסורות בחלב, ולמה אינם מטמאות כנבלת עוף טהור].

אולם ללשון השני, כשהביצים גדלו עד כדי שהן תלויות באשכול, לכולי עלמא הם כבשר, וכשהן עדיין דקות ומחוברות יחד, דינם לדברי הכל כפרש, ולא נחלקו אלא באופן שנפרדו מהאשכול ועדיין אין עליהם את הקליפה החיצונית, ובוהו חכמים אוסרים ורבי יעקב מתיר. ובשטמ"ק בבבא קמא הוסיף, שלמאן דאמר בשר עוף בחלב דאורייתא, לפי רבי יעקב, יאסר לבשל ביצים גמורות ומעורות מדאורייתא.

8. הרמב"ן [בחולין נח] והשטמ"ק [בבבא קמא שם] כתבו שביאור המחלוקת בין רבנן לרבי יעקב לדעת הרשב"ם, תלוי בשתי לשונות הגמרא, כי ללשון ראשון נמצא אופן שחכמים מקילים מרבי יעקב בביצים המעורות בגידין, שהרי חכמים לא חילקו בין ביצים גמורות

המעורות בגידים, ואילו השלל הן הביצים שאינן מעורות ממש, לפי שכבר נגמרה קליפתן הלבנה⁽⁹⁾.

וכך שנינו:

מאן תנא "האוכל מן האשכול של ביצים של נבלת עוף טהור — טמא"?

אמר רב יוסף: רבי יעקב היא. דאמר: אם היו מעורות הביצים בגידין — אסורות, ומשמע שלדעתו ביצים המעורות נחשבות כבשר.

אמר ליה אבוי: ממאי ד"האוכל מן האשכול" הכונה היא לאוכל מהנך ביצים דתליא באשכול?

דלמא הכונה היא לאוכל מהאשכול גופיה! ורק הוא נחשב כבשר, אבל בביצים המעורות מודה להתיר ולטהר.

וכי תימא שאי אפשר לדחות כך, כי אשכול גופיה מאי למימרא, מהו החידוש לומר שנטמא באכילתו, והרי פשיטא הוא, היות ובשר נבילה הוא?!

יש לדחות: יש חידוש באכילת האשכול שמטמאה, שלא נטעה לומר שאין אכילת בשר האשכול מטמאה.

מידי דהוה וכמו שמצינו אקורקבן ובני מעיין, דאף על גב דבשר נינהו, כיון דאיכא אינשי דלא אכלי היה צד לומר שאינם נחשבים בשר גמור ואין הם מטמאים כשאר הבשר.

ולכן איצטריך לאשמועינן שבשר הקורקבן ובני המעיין הוא בשר ממש, ולכן הוא מטמא.

הכא נמי בבשר האשכול, כיון דאיכא אינשי דלא אכלי⁽¹⁰⁾ — איצטריך לאשמועינן שבכל זאת הוא בשר גמור, והאוכלו נטמא.

אך הרשב"א לדרכו ש"גמורות" היינו עם חלבון, ביאר "מן האשכול", שלא נגמרו ואין בהם אלא חלמון. ו"מן השלל" היינו שנגמרו כבר ועדיין מעורות בגידין. וביאור זה לפי לישנא קמא, ואילו ללישנא בתרא "אשכול" ביאורו שנגמרו הביצים ומעורות בגידין. ו"שלל" פירושו שאינם מעורות בגידין כלל, אלא שקליפתם החיצונה עוד לא התקשתה, ולכן אפילו רבי יעקב מטהר את אוכלה.

10. **בקובץ שיעורים** [אות כט] ביאר דהוה אמינא שאין זה כדרך אכילתן, [ומסתבר שהיינו דוקא לגבי אלו שאין דרכם לאכלן], ולכן אינו מטמא בבית הבליעה, והאריך להוכיח שמטמא דוקא בדרך אכילה. אך בחידושי הגר"ח

9. **רש"י** ביאר "מן השלל" — בעודן מעורין בגידין, דהיינו שהם מחוברים בגידין אל השדרה. ו"מן האשכול" — מבשר השדרה שהביצים אדוקים שם, והיינו לשיטתו שבגמר החלמון כבר לא חשיב בשר, אפילו שאין להם חלבון ומחוברין בגידין לשדרה.

ובפרי חדש הוכיח מכאן שלדעת רש"י כשנגמר החלמון הביצים מותרות, אף שהן עדיין תלויות באשכול, שהרי ללישנא קמא מן השלל טהור רק לרבנן ולא לרבי יעקב. וללישנא בתרא, המחלוקת אם האוכל "מן האשכול" טמא, ומשמע להדיא שרבנן מטהרים אף בביצים התלויות באשכול, כיון שנגמרו החלמון. ונמצא שלא נחלקו שתי הלשונות, אלא אם הברייתא כרבי יעקב או כרבנן.

תנו רבנן: כל בעל חי שתשמישו ביום – נולד הרי הוא מוליד ביום.

כל שתשמישו בלילה – נולד בלילה.

כל שתשמישו בין ביום ובין בלילה – נולד בין ביום ובין בלילה.

ומבארין: כל שתשמישו ביום נולד ביום – זו תרנגולת⁽¹¹⁾,

כל שתשמישו בלילה נולד בלילה – זו עטלף,

כל שתשמישו בין ביום ובין בלילה – אדם,

וכל דרמי הדומה ליה.

ומבארת הגמרא את האמור בברייתא:

אמר מר: כל שתשמישו ביום נולד ביום – זו תרנגולת.

למאי נפקא מינה?

לכדרב מרי בריה דרב כהנא.

דאמר רב מרי בריה דרב כהנא: בדק בקינה [בקן] של תרנגולין מערב יום טוב בין השמשות, ולא מצא בה ביצה. ולמחר השכים לפני עלות השחר ומצא בה ביצה –

נולדה אחר השקיעה, יתברר לעולם ששעה זו עדיין נחשבת יום, והביא שכך משמע גם מדברי המאירי בסוגיין, שכתב נפקא מינה לגבי אדם הנולד, דאמרינן בשבת שאם נודל בין השמשות הרי הוא בספק אם נולד ביום או בלילה, ואילו היה תשמישו רק באחד מהם, היה דינו מתברר שאותה שעה היא כזמן תשמישו. וגם על דבריו תמה, שאם כן נמצא שתינוק זה מברר לנו את ספק הדין בבין השמשות.

ולכן ביאר שאין כוונת מהר"י ברונא לביצה הנולדת בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, אלא ליום המעונן שהיה בו ספק אם הגיע זמן בין השמשות, ולידת הביצה מבררת שעדיין יום גמור, ולכן הפירות הנושרין מותרין, אך אם נולדה בבין השמשות, אף שרוב הביצים נולדות ביום, ביצה זו אסורה מספק, ואין הרוב מועיל לברר ספק מציאות זו, אלא רק לספק אם נולדה ביום או בבין השמשות.

ועדיין צריך עיון ממה שביאר רש"י בדברי רב מרי, בדק בקינה של תרנגולין מערב יום טוב, "בין השמשות דשוב לא ילדה אלא בלילה", ומשמע, שאילו לא בדק בין השמשות היתה אסורה, ואילו היתה הלידה מבררת שאין זה בין

[הלכות אבות הטומאה] משמע שאין מעשה האכילה מטמא בנבלת עוף טהור, אלא שבית הבליעה הוא "מקום טומאה" ומסתבר שלדבריו אין חילוק אם נעשה כדרך אכילה או לא. ולפי דברי המאירי לעיל, יש לומר דהוה אמינא כיון שלא נאכל לכל אדם, אינו נחשב כעיקר בשר ואינו מטמא בנבילה. ונפקא מינה בין הביאורים, כי לכאורה משמע שרוב העולם אוכל אשכול, ונמצא שרק כלפי הני אינשי דלא אכלי, נחשבת אכילת האשכול שלא כדרך, אולם לגבי עיקר הבשר בבהמה לא יתכן לחלק ולומר, שלזה יהיה כבשר ולחברו לא.

11. בפרי יצחק [ב יח] הביא תשובת מהר"י ברונא שאם נשרו פירות בין השמשות, אסורין כל היום משום מיגו דאיתקצאי, אך אם באותה שעה נולדה ביצה, התברר שאותו זמן הוא בכלל יום, שהרי תרנגולת תשמישה ביום ויולדת רק ביום, וגם הפירות מותרים כי התברר שנשרו מבעוד יום.

ותמה הפרי יצחק שאם כן לידת ביצה תברר את דין בין השמשות לעולם, שהרי אם

מותרת. שודאי נולדה הביצה אתמול לפני בין השמשות, כיון שאין התרנגולת מטילה ביצים בלילה, וכאמור בכרייתא, שכל שתשמישו ביום מוליד רק ביום.

ומקשינן: והלא בדק בכין השמשות ולא מצא בה ביצה, ומוכח שלא הטילה את הביצה אתמול!

ומבארין:

א. אימר: לא בדק יפה יפה.

ב. ואפילו בדק יפה — אימר: אמש "יצתה רובה וחזרה" הוא, ואז מטילה אותה התרנגולת גם בלילה, שהרי הביצה כבר "נולדה" ביום, אלא שחזרה.

והרי היא מותרת כדאמר רבי יוחנן, שמחשיבה כביצה שנולדה ביציאת רובה.

ותמהה הגמרא על דינו של רב מרי בריה דרב כהנא, שהרי מצינו שרב אוסר במקרה כזה, ולא מסתבר שהוא בא לחלוק על רב:

איני! והא אמר רבי יוסי בן שאול אמר רב: בדק בקינה של תרנגולת מערב יום טוב ולא מצא בה ביצה, ולמחר השכים ומצא בה ביצה — אסור.

ומשנינן: התם, בדברי רב, המדובר הוא בתרנגולת דספנא מארעא, שכיון שייחומה הוא מעפר הקרקע, ולא דרך תשמיש מתרנגול ביום, הרי היא מטילה ביצים גם בלילה.

ומקשינן, אי הכי, שלפעמים היא מטילה בלילה, כשהיא ספנא מארעא, אם כן, במקרה דרב מרי נמי, אימא: מארעא ספנא, ואז היא מטילה ביצים גם בלילה, וכיצד היה בטוח רב מרי שביצה זו לא נולדה בלילה אלא מאתמול.

ומשנינן: רב מרי היה בטוח שלא ספנא מארעא לפי שהמדובר היה בדאיכא תרנגול זכר בהדה, עמה (12).

אך עדיין יש לתמוה, שגם בדאיכא זכר נמי, אימא מארעא ספנא, כי מנין לנו שרק ממנו ספנא.

השמשות אלא יום, הרי היתה מותרת, ובהכרח שאין הרוב מברר שלא נולדה בין השמשות.

12. בפרי יצחק [שם] כתב, שכל הבירור בביצה הנולדת בין השמשות, שייך רק כשיש עמה זכר, כמבואר כאן. ולכאורה יש להתירה ממה נפשך, כי אף אם כבר לילה, בהכרח שיצאה רובה וחזרה מבעוד יום, ואם כן מה שמתירין את הפירות, הוא מפני שיצאה וחזרה לא שכיה כדמסקינן, ותלינן שנולדה ביום.

וכיון שהבירור משום שלא שכיה, גם בספנא מארעא, וילדה בין השמשות, כיון שרובן יולדת

ביום [כמבואר בתוס'], מתברר שילדה ביום, ונלמד מלידת הביצה להתיר גם פירות הנושרין, ורק כשבדק ולא מצא, תלינן שנולדה בלילה דשכיה יותר מיצאה רובה וחזרה.

ובראש יוסף כתב, שאם לא בדק בין השמשות אלא בלילה, ומצא ביצה, אינה אסורה משום ספק מוכן שמא נולדה בין השמשות, שהרי אינה נולדת בלילה [וכן מבואר בשו"ע תקיג ו' ולהלן יבואר] ומכח זה הוכיח שאף ללישנא בתרא לעיל, שרב חולק על רבי יוחנן, וסובר שיצאה וחזרה אינה חשובה כלידה, מכל מקום לא יחלוק על ברייתא דידן, ויתיר את

אמר רבינא: גמירי, קבלה היא בידינו, העוברת מדור לדור, כי כל היכא דאיכא זכר — לא ספנא מארעא⁽¹³⁾.

ועד כמה, עד איזה מרחק נחשב התרנגול כסמוך אליה?

ב-ז אמר רב גמרא משמיה דרב: כל היכא דשמעה קליה ביממא, עד למרחק שבו שהיא שומעת קולו ביום, וביום נשמע קולו במרחק פחות מהלילה, אך הדבר תלוי דוקא בשמיעת היום, כי תשמישו ביום.

עבד רב מרי עובדא, שבדק מערב יום טוב ולא מצא, והשכים בבוקר לפני עלות השחר ומצא ביצה, והתירה על סמך תרנגול שהיה סמוך למקומה עד מרחק של שתין בתי, ששים בתיים, שהעריך רב מרי שעד שם קולו נשמע, ולכן לא חשש לספנא דארעא.

ואי איכא נהרא המפריד בינה ובין התרנגול לא עברא את הנהר, ואז אפילו שומעת קולו יש לנו לחוש שספנא מארעא.

אבל ואי איכא מברא גשר על הנהר — עברא, עוברת היא אליו על הגשר, ואין לנו לחוש שספנא מארעא.

ואי איכא רק מיצרא, שהוא גשר צר מאד, העשוי מקורת עץ צרה, ואפשר לעבור עליה רק אם מחזיקים בחבל המתוח מעליה — לא עברא התרנגולת עליו אל התרנגול.

ופורכת הגמרא את ההנחה האחרונה, היות והיה עובדא, ועברא התרנגולת אמיצרא⁽¹⁾.

ועתה מבארת הגמרא את דברי רב, לעיל, שאם בדק את הקן מערב יום טוב ולא היתה בו ביצה, אף שהשכים ומצא בו ביצה לפני עלות השחר, הביצה אסורה, וביארנו שטעמו משום שיש לחוש להטלת הביצה בלילה כיון שהתרנגולת ספנא מארעא.

והוינן בה: במאי אוקימתא במה העמדת את דברי רב — בדספנא מארעא.

ואם כן' לכאורה תמוה, מאי איריא מדוע העמיד רב את דינו במי שבדק את הקן

הביצה לכל הפחות כשנמצאת בלילה, וראה הערה הבאה.

13. הרמב"ם לא הזכיר חילוק בין ספנא מארעא או יש עמה זכר, וביאר הצ"ח שפסק כרב ולא כרבי יוחנן, ולפיכך אפילו אם לא בדק חוששין שיצאה רובה וחזרה ואסורה משום חסרון הכנה. [ואף שלהלן אמרו "דרבי יוחנן לא שכח", היינו שאין מתירין מסברא זו, אך לחומרא חיישינן כיון שהוא דשיל"מ].

והרי"ף פסק כרב מרי שאף אם בדק מותרת [במקום שיש זכר], כי הלכה כרבי יוחנן שאף אם יצאה רובה וחזרה מותרת וראה בהערה הקודמת שהראש יוסף נקט שאם לא בדק

מותרת אפילו לרב.

1. הרשב"א [בעבודת הקדש ה'ד] ביאר שהזכר עובר בגשר הצר או בחבל, אך המאירי כתב שהתרנגולת עוברת אל הזכר, וכן נקט החכמת אדם [כט יא] וכמשנה ברורה [תקיג כב] ולכן נקטנו כך בפנים.

וראה בטור ושו"ע [תקיג ו] שנקטו "נהר שאין בו גשר" ותמוה שלא הזכירו שדי גם ב"מיצרא", ואילו הרשב"א שם כתב שאפילו אם היתה שם רק קורה או חבל הזכר עובר ובא, ויתכן שנחלקו אם כיון שהוא דבר לא שכיח אין סומכין על כך להתירה, או שכיון שתתכן אפשרות כזו כבר לא ספנא מארעא.

אי הכי, שתולים אנו ברוב התרנגולות שיוולדות ביום, כי בדק נמי, ולא מצא בה ביצה מדוע תולים אנו כנגד הרוב, ואומרים שילדה בלילה משום דספנא מארעא, ולא אומרים אימא: ביצה זו — "יצתה רובה ביום וחזרה" היא! וביצה זו נולדה ביום אך לא נמצאת בקינה משום שחזרה למעי אמה.

וכרבי יוחנן, שבמקרה כזה היא מותרת אפילו אם נולדה בלילה, היות וביציאת רובה ביום היא נקראת כבר נחשבת כביצה שנולדה.

מערב יום טוב. והרי אפילו כי לא ברק את הקן מערב יום טוב, ומצא בה ביצה בליל יום טוב, נמי יש לו לאוסרה, שהרי יש לחוש שילדה בלילה משום דספנא מארעא!?

ומבארין: כי לא ברק את הקן יש לנו לתלות שאתמול הטיילה את הביצה, ויתכן לתלות אימא: מאתמול הואי שם, היות ורוב התרנגולות מטיילות ביצה ביום ולא בלילה, ולכן אם השכים ומצא ביצה מותרת(2).

הרוב" בדשיל"מ].

והנה הרא"ש [סי' ט] כתב שמותר לקחת ביצים מנכרי בליל יו"ט ראשון, כיון שרובן של זכרים. ובטור כתב בטעם ההיתר, דתלינן שמאתמול היתה שם, דאף בלא זכר רובן יולדות ביום. וכתב היש"ש [סי' כ] שמדבריו משמע שרוב של זכרים לא מועיל אלא בצירוף רוב שיוולדות בלילה, והטעם לכך משום שהוא דבר שיש לו מתירין ומחמירין שלא להתירו אלא בתרי רובי. [ובקרבן נתנאל ד נקט שהרא"ש והטור דיברו בשני אופנים שונים, ופשוט].

וכבר תמה השער המלך [יו"ט ד כד] שמסוגיין מוכח להתיר ברוב אחד, שהרי אף בליכא זכר הביצה מותרת כשלא בדק, דתלינן שנולדה מאתמול, משום רוב היולדת ביום. אך החילוק פשוט, שבסוגיין הנידון על רוב תרנגולין שיוולדים בלילה, ואילו היש"ש דן על רוב שמברר שאינן בני יומם, [ועיי' חזו"א דמאי א טו].

והר"ן כתב שמותר ליקח מהגוי אפילו ביו"ט ראשון, כי כשמוכר בא אל הקונה [והספק אינו "קבוע" במקומן] הולכים אחר רוב ביצים שאינן בני יומן, [אף שיש לו מתירין, כיון שלא הוחזק האיסור, כנ"ל]. אולם המרדכי [תרנא] כתב שיש

2. רש"י פירש שתולין ברוב היולדות ביום, ומתירין הביצה. ותוס' [ד"ה כי] ביארו דלא אסרינן משום דבר שיש לו מתירין, כיון שגם תרנגולת דספנא מארעא יולדת ביום יותר מבלילה. וכן כתב הר"ן, והסיק, שבדרבנן אפילו בדבר שיש לו מתירין הולכים אחר הרוב במקום שלא איתחזק איסורא, והכלל שאפילו באלף לא בטיל, נאמר רק באופן שאיתחזק איסורא [וראה דבריו בסו"פ אין צדין]. וביאורו שדבר איסור שיש לו מתירין אינו בטל ברוב, אבל לקבוע דינו הולכים אחר הרוב, ואפילו אם מחמירים בספק השקול בדשיל"מ בירור רוב מועיל בו.

אך המאירי כתב שאילו היו דנים בה מחמת ספק היתה אסורה כי יש לה מתירין [אף שלא הוחזק איסורה], ולכן אם לא השכים אסורה, כי ספיקא לחומרא, אך אם לא בדק והשכים היתה מתורת ודאי, כי לא שכיח שתלד בלילה, ודבריו מתיישבים היטב בלשון תוס', עי"ש בהערות. [ושמא זהו טעם הר"ף שהשמיט את ההיתר באופן שלא בדק, כיון שהוא דשיל"מ, וסבר שהגמ' בסוגיין כהו"א לעיל ג ב שספק גזירות מוקצה ביו"ט הוא מדרבנן ולקולא, אך ההלכה כמסקנת רב אשי ד א, שבדשיל"מ מחמירין, וראה מג"א תקיג ג שגם אין "הולכים אחר

ומתריצין: אין אנו תולים שיצאה וחזרה היות ומקרה זה **דרבי יוחנן** — לא שכיח כלל, ועדיף לתלות שנולדה בלילה, שהיא לידה פחות נדירה ממקרה זה⁽³⁾.

וכיון שהביאה הגמרא מימרא של רבי יוסי בן שאול בשם רב בהלכות ביצה שנולדה, היא מביאה מימרא נוספת, בענין אחר, בשמו.

ואמר רבי יוסי בן שאול אמר רב: האי תומא שחיקא שומים שחוקים, והם עיסה נוזלית — סכנתא היא לגלויא. שאם השאירו אותה מגולה יש לחוש שבא נחש ושתה מהנוזל והטיל בו ארס.

שינינו במשנתנו: בית שמאי אומרים, שאור בפסח שיעור איסורו הוא בכזית, ואילו חמץ שיעור איסורו הוא בככותבת.

והוינן בה: מאי טעמייהו דבית שמאי המחלקים בין שיעור השאור לשיעור החמץ?

ומשנינן: אם כן, ששיעוריהם שוים בכזית, לכתוב רחמנא חמץ, ולא בעי לכתוב שאור, ואנא אמינא מעצמי:

ומה חמץ, שאין חמוצו קשה, שאינו יכול לחמץ עיסות אחרות, שיעורו הוא בכזית.

שאור, שחמוצו קשה — לא כל שכן שאסור בכזית? א³⁰

ואם כן, "שאור" דכתב רחמנא — למה לי?

לומר לך: שיעורו של זה, השאור, לא כשיעורו של זה החמץ.

לאסרן כי כיון שאוכלים אותן מיד בלידתן דינם כדבר המתכבד, [כמו שמצינו במעות שנמצאות בהר הבית שאינם בטלין ברוב כי הוא מקום העשוי להתכבד] ונמצא שהרוב מתמעט תמיד. וראה ברשב"א [בעבודת הקדש שער ה ד'] ובמחצית השקל [תקיג ס"ק יג] ובפרי מגדים [שם] שהיולדות בלילה הם מיעוטא דמיעוטא, ולכן הולכים אחר הרוב. ועיין עוד בהערה על תוס' [ד"ה כ"ן] סתירת דברי הרשב"א בזה.

3. רש"י פירש שיותר שכיח בספנא דארעא שתלד בלילה מאשר שתצא רובה ותחזור, ולכן הביצה אסורה. וכך מבואר גם בר"ן.

והקשה הרש"ש, הרי בלאו הכי צריך להחמיר, כי אפילו אם שכיחות שניהם שוה, הרי קיימא לן שמחמירין בדבר שיש לו מתירין. וכן נקט המאירי בטעם האיסור. אולם המהר"ם שיף ביאר שלא היינו מחמירין בספק זה, אף

שיש לו מתירין, כיון שרוב התרנגולות יולדות ביום, והיינו שבספק יום או לילה מצרפין כל התרנגולות, בין ספנא מאיעא ובין מזכר, ובין כולם ודאי יש רוב שיולדות ביום. אך כשהספק אם ילה בלילה או שיצאה רובה וחזרה, עדיף המיעוט דמיעוט שיולדות בלילה, מהמקרה שיצאה רובה וחזרה שאינו מצוי כלל.

3א. השטמ"ק העיר שהרי אין עונשין מן הדין, וביאר שאין הנידון על עצם חיוב שאור, אלא לומר שהוא בכלל "חמץ", ולכן נקטה הגמ' בהוה אמינא כאילו אינו חמץ, ועל כך השיבה שחמוצו קשה, [כך מבואר בפני יהושע, וראה רמב"ם טומאת מת א ב]. וראה ר"ן [פסחים] שאין חיובו תלוי אם הוא ראוי לאכילה כשאר איסורי מאכל, כי שאור ראוי לחמץ עיסות אחרות, וראה ביאור הלכה [תמד ט]. והצל"ח כתב שבשאור נאמר עשה מפורש

שחמץ ושאור חלוקים בשיעוריהם היה גם שיעור השאור בככותבת(4).

ובית הלל, המשוים את שיעור החמץ והשאור בכזית, סוברים כי צריכי גם איסור

וכיון שהחמץ שיעורו הוא בככותבת כמו שיעור אכילה האסורה ביום הכיפורים, או משום שכך היא ההלכה למשה מסיני(3). לפיכך הוצרך הכתוב לומר שהשיעור של השאור מצומצם ממנו, כי לולי גילוי הפסוק

וראה בכתב סופר [לא] ובבנין שלמה [מא] שנקטו כי האוכל פחות משיעור בערב יו"כ והשלימו לככותבת ביו"כ מתחייב כי התיישרה דעתו, והיינו שהשיעור נאמר רק ליתובי דעתא ולא בכמות האכילה. ועיין עוד בביאור הלכה [תריח ח] ובקובץ הערות [עג ג] ובאפיקי ים [ח"ב לא] שדנו בזה.

והצל"ח תמה למה לא פירש רש"י שההוא אמינא היא שגם שיעור חמץ בכזית. ובמנחת שלמה ביאר שרש"י פירש לפי האמת ששיעורו מהללמ"ס, ובית שמאי רק מוכיחים שכך קבלו מהללמ"ס שהרי הוצרך הכתוב לחלק בין שיעורי האיסורים, [וראה עוד בביאור תוד"ה לומר].

4. השטמ"ק [וכן הרש"ש] הקשה מנא לן שבא לרבות בשיעור החמץ, ולא להפחית בשיעור השאור ולחייבו אף בפחות מכזית. ותירץ, שלא מצינו שיעור בתורה פחות מכזית, ולכן תפסו בחמץ הקל את השיעור המועט ביותר מעל כזית, והיינו כותבת שהיא פחותה מכביצה. ולא תפסו שיעור גרוגרת, שהוא שיעור רק במלאכת הוצאה, ולא באיסורי אכילה. וכמבואר ברשב"ם [בבא בתרא נו] ששיעור גרוגרת הוא משום מלאכת מחשבת.

אכן לפי המסקנא שבאכילה לכולי עלמא שיעור אכילה בכזית, ונחלקו רק לענין חיוב ביעור, הטעם פשוט למה לא העמידו את השיעור על פחות מכזית דהיינו כדי שלא יהיה הביעור חמור מהאכילה. ועיין עוד בהערות על תוס'.

"תשביתו שאור מבתים", ובאופן זה עונשים מן הדין, [וכן מבואר במגיד משנה מאכ"ס ב א]. והלחם משנה [ח"מ א ב] הקשה מסוגיין לדעת הראב"ד שעוברים על שאור בכל יראה אפילו אם נפסל לאכילת כלב, ודין זה אי אפשר ללמדו מחמץ. והחתם סופר תירץ שהנידון בסוגיין רק על שיעור שעובר בלאו של כל יראה, אך מהו שאור ועצם איסורו נלמד ממקרא האמור בו.

3. רש"י ביאר שני ביאורים אלו, ונראה שהנידון בהם אם ביום כפור נקבע שיעור אכילה בכמות של "כותבת", או שאינו שיעור בכמות המאכל אלא ב"יתובי דעתא" של האדם האוכל, ואם כן אי אפשר ללמוד ממנו לשיעור האיסור ב"כל יראה", ובהכרח ששיעור "ככותבת" [ביו"כ או בחמץ — ראה ביאור תוד"ה לומר] נלמד מהלכה למשה מסיני. וראה מנחת חנוך [שיג] שדן בזה.

ובשו"ת חתם סופר [או"ח קכז] כתב שאין חיוב אכילה ביו"כ על הנאת גרונו אלא רק על הנאת מעיו, ובפשטות כוונתו שהאיסור תלוי רק ביתובי דעתא, ואין צורך בגדרי מעשה אכילה [וכן הוכיח בעמק ברכה]. אך באחיעזר [ח"ג סא] כתב שאף לדבריו אין שם אכילה אלא כשאוכל דרך גרונו, ואף שהחיוב על חסרון העינוי אינו אלא כשנעשה באכילה, [ואם יכניס האוכל בורידיו אף שתתישב דעתו, פטור]. ובאור שמח [שביתת עשור ב ד] נקט שהחיוב על אכילה ביו"כ תלוי בהנאת גרונו דהיינו בדיני אכילה, ולא במילוי מעיו שהוא מדיני העינוי.

שאור וגם איסור חמץ להכתב: (5)

מעדת בני ישראל":

דאי כתב רחמנא רק איסור שאור, הוה אמינא שרק אותו אסרה תורה משום דחמוצו קשה. אבל חמץ, דאין חמוצו קשה — אימא לא יהיה אסור, לכן צריכא להשמיענו איסור חמץ.

ואי כתב רחמנא רק איסור חמץ הוה אמינא שרק הוא אסור משום דראוי הוא לאכילה. אבל שאור, שאין ראוי לאכילה, אימא לא יהיה אסור, לכן צריכא להשמיענו איסורו.

ועוד הוינן בה: וכי בית שמאי, המחלקים בין שאור לחמץ, לית להו דרשתו דרבי זירא?

דאמר רבי זירא על הכתוב בספר שמות י"ב ט: "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם — כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא

פתח הכתוב בשאור ופיים בחמץ, כדי לומר לך: זהו שאור זהו חמץ, ששניהם שוים! וכיון שהשוה אותם הכתוב זה לזה יש להשוות גם את שיעוריהם.

ומשנינן: אכן לענין אכילה כולי עלמא לא פליגי, ומודים בית שמאי שחמץ ושאור שוים בשיעורם שהוא בכזית, וכמו הלימוד של רבי זירא.

כי פליגי — לענין שיעור חיוב ביעור חמץ, שבו שונים שיעורי החמץ והשאור.

בית שמאי סברי: לא ילפינן שיעור של ביעור מאכילה, היות ומצינו שהוצרך הכתוב לחלק בין שאור לחמץ בביעור, ולכן מתחלק שיעור ביעור שאור, שהוא בכזית, משיעור ביעור חמץ, שהוא בככותבת.

5. הרמב"ם [חמץ ומצה א ב] כתב שאיסור החמץ ואיסור השאור, אחד הוא, והשיגו הראב"ד, דהיינו רק לגבי שיעוריהן, אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש חילוק ביניהם, כי החמץ שנפסל מאכילת כלב אין חייב לבערו, ואילו שאור שנפסל חייב לבערו.

והקשה הלחם משנה לדעת הראב"ד, למה לא אמרו בית הלל דצריכי תרי קראי, דאי כתב שאור, הוי ילפינן לבער חמץ אפילו שנפסל, ואילו כתב חמץ, הוי ילפינן שלא יבער שאור שנפסל מאכילת כלב. ומתוך כך העלה, שאף לדעת הראב"ד מן התורה אינו צריך לבער שאור שנפסל, שאינו חמץ כלל, ורק מדרבנן הוא.

ובשער המלך תירץ לפי ביאור תוס' [בד"ה דאמר] שהצריכותא היא רק על מה שנכתבו שני פסוקים, ולא על השינוי שנכתב חמץ ושאור, הלכך לא אמרו דצריכי לחילוק הדינים שביניהם,

וכן מבואר מדברי השטמ"ק בהערה 3 שלא עשו צריכותא על חמץ ושאור, כי ודאי שאור הוא חמץ, והצריכותא רק למה נכתבו שני פסוקים.

ובעיקר דברי הלחם משנה יש לעיין, שנראה מדבריו שבחמץ ושאור, שייך אופן שיהיו ראויים, ויש אופן שיהיו נפסלים מאכילת כלב, ואילו בתוספתא [פ"א ה"ג הובאה בפירושו רבינו חננאל כאן] מבואר שאין נקרא שאור אלא מעת שנפסל לאכילת כלב. והנה החזו"א [פסח קטז ג] והאור שמח [על הרמב"ם הנ"ל] נקטו לפטור בשאור שנפסל מחמת עיפוש, ולא מעצם חימוצו, ואם כן אי אפשר ללמוד משאור לחמץ, שהרי אם נפסל מחמת דבר אחר, אף בשאור פטור, ואם נפסל מחמת חמוצו, הוא גופו שאור, ואסור. אך כל דבריהם רק בשיטת הרמב"ם, ואין סברתם מועילה ליישב קושית הלחם משנה.

ובית הלל סברי: ילפינן ביעור מאכילה⁽⁶⁾.

אתמר נמי, אמר רבי יוסי בר הנינא: מחלוקת לענין ביעור, אבל לענין אכילה — דברי הכל זה וזה בכזית.

תניא נמי הכי שנחלקו רק בביעור ולא באכילה:

דתניא: נאמר בספר שמות [יג ז] "ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור".

זהו, איסור ראיית החמץ שמחמתו חייבים לבער, ובו יש מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל,

שבית שמאי אומרים: ביעור שאור בכזית, וביעור חמץ בכמות בת.

ובית הלל אומרים: זה וזה ביעורו בכזית.

שנינו במשנה: השוחט חיה ועוף ביום טוב, בית שמאי אומרים יחפור בדקר ויכסה.

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה: "השוחט" ולא "שוחט אדם", ללמדנו כי רק אם שחט בדיעבד — אין, אז יחפור ויכסה את הדם.

אבל לכתחלה — לא ישחוט כשאין לו עפר מוכן לכסות בו את הדם.

ומקשינן: אימא סיפא של משנתנו: ובית

הפסוק לתת שיעור אחר לחיוב ביעור חמץ. אמנם ביאורם מועיל רק בהוה אמינא, אבל במסקנא נראה שלא נחלקו בכך, אלא כולי עלמא סברו שאין חיוב הביעור מפני איסור אכילת חמץ, ולא צריכי תרי קראי אלא לשיעור איסור אכילה. אך לענין ביעור גם לפי בית הלל אין הברל אם החמץ ראוי לאכילה או לא, ולכן צריכים ילפותא מביעור לאכילה.

והפני יהושע תמה איך אמר רבי יוחנן שנחלקו לענין ביעור, והרי לשיטתו [יומא עג ב] ודאי אסור להשהות חמץ אפילו פחות משיעור, שסבר חצי שיעור אסור מה"ת, ואין לומר שכוונתו שנחלקו לגבי חיוב מלקות, כי בל יראה הוא לאו הניתק לעשה. וחילק בין לאו של אכילה שיש בו איסור גם בפחות משיעור, כי גרונו נהנה בכל שהוא, אך אינו עובר בכל יראה בפחות משיעור, כי דין החמץ כפירורין דבטלי. [ותמוה, שהרי רש"י בשבת עד א ד"ה וכי נקט דין חצי שיעור גם לענין מלאכת שבת].

ובנודע ביהודה [תניינא או"ח צא, מבנו] דחה דבריו, שהרי בית שמאי מודים שלענין אכילה שיעורו בכזית, ואיך יתכן שלענין כל

ועיין בחזו"א [שם] שדן אם חיוב אכילת שאור קיים גם כשאינו ראוי לאכילה. או שמתחייב רק כשראוי לאכילה. כגון אם אכלו בתערובת כדרך אכילת שאור, והנידון הוא על עצם השאור, שעיקרו אינו ראוי לאכילה, ומנלן דחייבים עליו.

6. המהר"ם שיף תמה למה צריכים בית הלל ללמוד ביעור מאכילה, והרי כבר אמרו לעיל שחמץ ושאור צריכי, ואם כן אפילו אם לא ילפינן מאכילה, ידעינן ששיעור החמץ לביעור בכזית כמו השאור. והנה כבר נחלקו הראשונים בריש מסכת פסחים אם איסור כל יראה ובל ימצא שהוא חיוב הביעור, נאמר כדי שלא יבא לאכול מן החמץ, או שהוא איסור בפני עצמו ואינו קשור לאיסור אכילה.

וביאררו החתם סופר וראש יוסף שבכך נחלקו בית שמאי ובית הלל, שאם חיוב הביעור הוא מפני איסור אכילה, הרי ככל שהחמץ ראוי יותר לאכילה מסתבר יותר לחייב ביעורו, והיינו צריכותא דבית הלל, ואילו בית שמאי סברו שאיסור בפני עצמו הוא, ולכן ביאורו שרא

הלל אומרים: לא ישחוט.

מכלל, דתנא קמא, בית שמאי, סבר דאפילו לכתחילה ישחוט!

וקשה מהרישא על הסיפא.

ומשנינן: הא, לא קשיא. כי כך הוא ביאור דבריהם של בית הלל:

"לא ישחוט ויכסה" קאמר.

והיינו, שלא ישלים את מעשה המצוה של השחיטה, שהוא כיסוי הדם, אף על פי שכבר שחט(7).

ולא באו בית הלל לחלוק על בית שמאי ולאטור את השחיטה שהתירו בית שמאי, כי על כך לא נחלקו עמהם בית שמאי, וגם לדעתם לכתחילה לא ישחוט. אלא בית שמאי רק אמרו שאם אירע שכבר שחט בדיעבד יכסה את הדם, ובית הלל אמרו שאף אם שחט לא יכסה הדם.

ומקשינן על התירוץ: אימא סיפא של משנתנו:

ומודים בית הלל שאם שחט — שיחפור בדקר, ויכסה.

ומכלל זה עתה למד, דרישא שאמרו בה בית הלל "לא ישחוט אדם ביום טוב חיה ועוף" — לאו שחט בדיעבד הוא ובאופן שכבר שחט, אלא כוונתם לומר שלא ישחוט לכתחילה!

שהרי בסיפא אמרו במפורש בית הלל, שאם שחט בדיעבד יחפור ויכסה דמו, ובהכרח שברישא אסרו לשחוט לכתחילה אם אין לו עפר מוכן ובית שמאי התירו גם לכתחילה.

ואם כן, תחזור הקושיה הקודמת, שמלשון בית שמאי "השוחט" משמע שרק בדיעבד אם שחט יכסה דמו, ואילו ממחלוקתם של בית הלל משמע שאפילו לכתחילה מתירים בית שמאי לשחטו.

סימן ו' שכתב לגבי השוחט ונמלך לשחוט עוף נוסף, שצריך לחזור ולברך, אך קודם הברכה צריך לכסות דם שחיטה הראשונה, כי צריך לגמור את המצוה הראשונה לפני שהתחיל בשניה. ומבואר שהכיסוי הוא סיום מצוות השחיטה. [אך יתכן שכל כוונת רש"י רק לבאר איך משמע ש"לא ישחוט ויכסה"].

והרא"ש שם הביא את דעת הבה"ג שעל כיסוי הדם מברך אחר הכיסוי, כיון שאין ראוי לברך באמצע המצוה, ולכן מברך לפני השחיטה על השחיטה, ובסיום הכיסוי על הכיסוי, וכתב הרא"ש שלא נהגו כן משום דחשיבי כיסוי מצוה בפני עצמה. ובמעדני יו"ט [שם באות ת] כתב שאין בכך סתירה בדבריו, וישב כוונתו בשני אופנים, עי"ש.

יראה יחשב כפירורין וכאילו אינו כלום. ובהכרח שרק לענין מלקות צריך ככותבת. אך ודאי גם בבל יראה חצי שיעור אסור, וכמבואר במג"א [תמב י, עי"ש דגמ"ר] ושבה הקושיא למקומה. וכבר נחלקו הראשונים בדין חצי שיעור בכל יראה, ראה חידושי רבינו דוד [פסחים ו ב], ומהר"ם חלאווה [שם מה א]. והרחיבו בזה בשו"ת חכם צבי [פן] ובצל"ח [פסחים כט ב] ורע"א [או"ח תמד].

[ועל עצם הקושיא ראה עוד במשנה למלך וטעם המלך חו"מ א ג, ובהערה 2 על המשנה].

7. רש"י פירש שבית הלל אסרו לגמור מעשה השחיטה, דהיינו לעשות כיסוי הדם, ולכאורה כוונתו כשיטת הרא"ש [חולין פרק כיסוי הדם

אמר רבה: הכי קאמר תנא דמתניתין: השוחט שאין לו עפר מוכן שבא לימלך לפני מורה הוראה מה יעשה — כיצד אומר לו מורה ההוראה?

בית שמאי אומרים, אומר לו: שחוט, חפור, וכסה.

ובית הלל אומרים: לא ישחוט, אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום.

ולשון זו מוכיחה שלפי בית שמאי שוחט לכתחילה, ואין לדייק מלשון "השוחט" שמשמעותו רק דיעבר.

רב יוסף אמר לתרץ באופן שונה במקצת, שהכי קאמר תנא דמתניתין:

השוחט שבא להמלך — כיצד אומר לו?

בית שמאי אומרים, אומר לו: לך חפור עוד לפני השחיטה, ואחר כך שחוט וכסה.

ובית הלל אומרים: לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום.

והיינו, שהקדים רב יוסף את החפירה לפני השחיטה לדברי בית שמאי.

אמר ליה אבוי לרב יוסף: לימא, מר [רב יוסף] שאמרת להקדים את החפירה לשחיטה, ורבה שאמר להקדים את השחיטה לחפירה — בדברי רבי זירא אמר רב, קא מפלגיתו?

דאמר רבי זירא אמר רב: השוחט חיה ועוף, צריך שיתן עפר למטה מן הדם ועפר למעלה מן הדם.

שנאמר [ויקרא יז יג] "ושפך את דמו, וכסחו בעפר".

ודייקנן: "וכסחו עפר", שמשמעותו לכסות את הדם מלמעלה עם עפר — לא נאמר, אלא נאמר בו "וכסחו בעפר", שמשמעותו: בשעה שבא לכסות את הדם בעפר מלמעלה, צריך שיהיה כבר הדם נבלל וטמון בעפר.⁽⁸⁾

מלמד הכתוב הזה, שהשוחט צריך שיתן עפר למטה לפני השחיטה, שיפול עליו הדם ויבלל בו, ועפר למעלה, אחר השחיטה, לכסות עליו.

דמר, רב יוסף, אית ליה דרבי זירא, ולכן יחפור ויכין עפר תיחוח במקום השחיטה עוד לפני ששוחט.

נחשב שהתחיל במצוה ואינו יכול לברך לפני סיומה. ולדבריו היתר הכיסוי לפי בית שמאי בסוגיין אינו מחמת השחיטה, שהותרה לצורך אוכל נפש ומותר לסיימה, אלא משום שהתחיל בהכשר מצוות כיסוי הדם בהיתר, ולכן יוכל לסיים, ועל כך נחלקו בית הלל.

8. כך משמע מדברי רש"י [ד"ה בעפר] שצריך להיות נבלל וטמון בעפר קודם הכיסוי, אך רש"י בחולין [פג ב ד"ה וכסחו] משמע שעל

ובאבי עזרי [שחיטה יד א] כתב שהרא"ש אינו חולק על הבה"ג, אלא סובר שהכיסוי הוא סילוק וגמר למעשה השחיטה, אך עם זאת הוא מצוה נפרדת לעשות את הגמר והסילוק באופן זה, ולכן צריך לברך לפניו. [ועיין יו"ד כח א ברמ"א וט"ז, ובהערות לחברותא חולין פג ב]. ובתורת הבית [סוף בית ראשון] ביאר סברת הבה"ג להיפך מהרא"ש, והיינו שהשחיטה היא הכשר מצוה להכיסוי, שהרי אם שחט שחיטה שאינה ראויה, אינו חייב בכיסוי הדם, ולכן

וכך אמר רבה: אם יש לו עפר מוכן למטה שיכול לשחוט עליו, ויכולים לומר לו שחוט עתה מיד, מתירים לו בית שמאי לשחוט. אבל אם אין לו עפר מוכן, לא מתירים לו בית שמאי לחפור ולשחוט.

ואילו לדידי, אני רב יוסף סובר להיפך, כי הא, להתיר לו לחפור לפני השחיטה, ולא לגזור לאסור מחמת החשש שמא יחפור ויתחרט — עדיפא! דאי לא שרית ליה, היות שאם לא תתיר למי שאין לו עפר מוכן לחפור ולשחוט — אתי, יבוא לאמנועי להמנע משמחת יום טוב, מאכילת בשר.

ורבה לית ליה דרבי זירא, ולכן, דיו שיחפור לאחר שחיטה⁽⁹⁾.

אמר ליה רב יוסף לאביי: בין לדידי בין לרבה — אית לך דרבי זירא, שצריך עפר תיחוח גם מלמטה וגם מלמעלה.

והכא בהא קא מפלגינן רבה ואני:

רבה סבר, שהשוחט ביום טוב רק אי איכא עפר למטה — אין, ישחוט, אי לא — לא ישחוט. היות וחיישינן דלמא ממליך שמא יתחרט לאחר שיחפור ולא שחיט, ונמצא שחפר ביום טוב חפירה שלא לצורך.

הלל חלקו עליהם רק באופן זה, אך אם יש לו עפר למטה, בית הלל מתירין לשחוט, ואחר ששחט מותר גם לכסות. ועיי"ש שדייק כן מדברי רבינו חננאל.

[ומה שנקט הרמב"ן כי לרב יוסף בית שמאי מתירין לחפור קודם ששחט — אף שבכל דבר הם חוששים שמא ימלך — משום שתיכף לחפירה שחיטה, דן המהרי"ט אלגאזי בבכורות פ"ג מא א] אם כוונתו דוקא במקום דקר נעוץ, שגם אם ימלך יעבור רק באיסור דרבנן, או שדעתו שאין חוששין שימלך באופן שהמלאכה סמוכה לצורך, ואפילו באופן שאם ימלך יעבור באיסור תורה וכמו שהתיר [הרמב"ן בבכורות שם] לתלוש נוצת העוף קודם שחיטה ביו"ט, וקצת תמוה שהרי הרמב"ן נקט שהיא מלאכה שאצל"ג, ואם כן אף היא רק דרבנן. וראה במג"א [תצח כד] שהיתר תלישת הנוצה לפני שחיטה אינו מכשירי אוכל נפש, אלא צורך או"נ ממש הוא, ובה גם בית שמאי לא חוששים שמא ימלך].

והצל"ח הוכיח שאי אפשר לבאר כהרמב"ן, שהרי אביי אמר דרבה לית ליה דרבי זירא, ולכאורה תמוה מנא ליה שרבה חולק על דברי

ידי הכיסוי למעלה ולמטה יהיה עטוף בעפר, [ועיי"ש פח ב ד"ה כלל], ועיין בהערות לחברותא שם [פז א] לגבי דם הנבלע בקרקע. וראה תוס' שם [פג ב ד"ה צריך] שדנו אם צריך שהשוחט יתן שם עפר, או שבנתנתו את הדם על העפר נחשב כנותן עפר, או שאת העפר למטה אין צריך לתת כלל, ודי שהיה שם מתחילה, [ובשו"ע יו"ד כח ה הובאה מחלוקת אם צריך שיומין את העפר בפה, או לא]. ולכאורה מסוגיין מוכח שצריך לתת את העפר, שאילו די לשחוט עליו למה צידד אביי שרב יוסף סובר כרבי זירא, והרי כשיש לו עפר יכול לשחוט לפני החפירה. וצ"ל שאין לו כלל עפר תיחוח, כי אילו היה לו יכל לכסות בו.

9. הרמב"ן במלחמות ה' תמה למה נחלקו רבה ורב יוסף אליבא דבית שמאי שאין הלכה כמותם, וכתב שיש נפקא מינה במחלוקת זו אף לפי שיטת בית הלל, והיינו באופן שכבר יש לו עפר למטה, כי לרבה בית שמאי התירו רק באופן זה, ואם כן בית הלל אסרו בו, אף שכבר יש לו עפר למטה. ואילו לרב יוסף, בית שמאי מתירין לחפור אפילו קודם ששחט, ויתכן שבית

כיסוי הדם וידחה לא תעשה של מלאכה ביום טוב⁽¹⁰⁾, ומה שאמרו שמודים בית הלל שאם כבר שחט שיחפור ויכסה, היינו דוקא בתנאי: והוא — שיש לו דקר נעוץ באדמה מבעוד יוב. כך שהעפר שבתוך הדקר נחפר כבר, ואין הוא עושה מלאכת חפירה נוספת,

עוד שנינו במשנה: ומודים בית הלל לבית שמאי, שאם שחט — שיחפור בדקר ויכסה.

אמר רבי זריקא אמר רב יהודה: לא התירו בית הלל חפירה ביום טוב לצורך כיסוי הדם, שאין הם סוברים שיבוא עשה של

וכבר הבאנו שתוס' [לקמן ט ב] כתבו דלכולי עלמא בעינן דקר נעוץ משום הכנה, ולא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא אם מותר לשחוט לכתחילה, או רק בדיעבד אם שחט יכסה. ולדבריהם תמוה לכאורה למה אמר רב יהודה דבריו על הסיפא דמתניתין, ולא על הרישא והרי לא אמרו שיחפור בדקר ויכסה אלא אם היה דקר נעוץ, וצריך לומר שרצה לקבוע דבריו לפי בית הלל, וכן משמע בפני יהושע.

ובתוס' שם הובאה שיטת רבינו תם, דלמסקנת הגמרא "מוחלפת השיטה" ובית הלל מתירים לשחוט לכתחילה אף אם אין לו עפר מוכן. ונחלקו הב"י והב"ח כוונתו, אם אין צריך כלל דקר נעוץ, או שרק אין צורך בהכנה, אבל דקר נעוץ צריך משום איסור חפירה. ולביאור הבית יוסף שאין צורך בדקר נעוץ, רב יהודה מצריך דקר נעוץ רק בסיפא, באופן שכבר שחט ומודים בית שמאי שבדיעבד יחפור, היינו אם היה לו דקר נעוץ, אך ברישא בית הלל התירו לכתחילה, ולכן לא אמר רב יהודה דבר על הרישא.

ועל קושית תוס' שם לדברי רבינו תם, הרי גם למאן דאמר ישחוט ויחפור צריך שיהא דקר נעוץ ועפר מוכן, כתבו הדרכי משה והב"ח דסבירא לר"ת כרש"י שאין איסור הכנה בעפר אלא רק צד רמו חפירה. והט"ז ביאר כדלעיל, שכיון שמוחלפת השיטה, כל דברי רבי יהודה רק לבית שמאי ונמצא שלדעת בית הלל המתירים, סיבת ההיתור משום שעשה דוחה לא תעשה, ומותר לשחוט ולכסות גם בלי דקר נעוץ.

רבי זירא, והלא יתכן שבית שמאי ובית הלל נחלקו בהלכתא דרבי זירא, ובית הלל סברו כמותו, וכיון שצריך עפר למטה וקודם שחיטה עדיין אין מצות כיסוי ולכן אסרו לשחוט, ובהכרח דייק אביי מדתנן במשנתנו, ומודים שאם שחט, שיחפור וכו', והיה צריך לומר ומודים שאם יש לו עפר למטה שישחוט ויחפור, ולכן משמע לו שנחלקו גם באופן שיש לו עפר, וגם בית הלל לא סברי כרבי זירא, ולכאורה מוכח שלא כביאור הרמב"ן. ובספר שושנת יעקב יישב שיטת רמב"ן עי"ש.

וגם בדברי המאירי משמע שלא נחלקו רבה ורבי יוסף לפי בית הלל, שביאר דבריהם כך, בית הלל סברי דלא ישחוט כלל לכתחילה, הא אם שחט יחפור, ולדעת רב יוסף היא היא השיטה, אלא שחולק בה לדעת בית שמאי.

10. דעת רש"י [בד"ה השוחט] שבית שמאי מתירין לשחוט אפילו כשעדיין אין לו עפר תיחוח, [ובסמוך ח א ד"ה אפילו משמע דהיינו אפילו כשאין לו דקר נעוץ, עי"ש תוס' רי"ד ומהריט"א הנ"ל], ובית הלל נחלקו והצריכו שיהא לו דקר נעוץ ועפר תיחוח בעת השחיטה. וכן כתב לקמן [ח ב] שבית הלל אסרו אפילו בדיעבד, אם שחט בלא דקר נעוץ.

וביאר הט"ז [תצח יב] טעמייהו דבית שמאי, דעשה דוחה לא תעשה, ולכן יכול לכסות הדם אף שצריך לעשות לשם כך מלאכה ביום טוב, [והעיר על כך שלכאורה אינו "בעידניה", ובסמוך נבאר].

אלא רק מרים את הדקר עם העפר החפור שבתוכו⁽¹¹⁾.

ופרכינן לרב יהודה, שמסביר כי לדברי בית הלל אין עשה של כיסוי הדם דוחה לא

דבריו יש לדון אם צריך הכנה באופן שמועילה רק לדחות הלאו, כגון בעשה דכיסוי הדם, ויבואר במקומו.

ומדברי הרמב"ם נראה שהנידון הוא על איסור חפירה וההתר משום שהוא מקלקל, שהרי דעת הרמב"ם [שבת א ז] שמלאכה שאין צריכה לגופה חייבים עליה, וכתב שם [בהלכה יז] שהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור משום מקלקל, ודייק המגיד משנה שם, שהרמב"ם מחייב את החופר גומא במקום שאינו קלקול, אפילו אם אינו צריך לעפרה, ובהכרח שבסוגיין מדובר באופן שהוא דרך קלקול, ולכן דייק הרמב"ם [יו"ט ב יח] ונקט "מי שהיה לו דקר נעוץ ונתקו ביו"ט והעלה עפר, אם היה אותו עפר תיחוח הרי זה מכסה בו" לומר שבעפר המנותק לא שייכא מלאכה כלל ופטור, אך לא כתב שיכול לשחוט לכתחילה, כי דעתו כב"ה שרק אחר שחיטה מותר לנתקו לכתחילה. [ושלא כהבית יוסף תצח שדייק מלשון הרמב"ם שיחפור לכתחילה, ולכן כתב הרמב"ם דין זה בין דיני מוקצה, ובסוף הסוגיא — ט ב — יתבאר במה נחלקין].

וכן יש לדייק גם בדעת רש"י, שכתב בהמשך [ד"ה פטור] שפטור משום מקלקל, ולכן צריך דקר נעוץ ולא משום הכנה, אך לתוס' שפטור על מלאכה שאינה צריכה לגופה, בהכרח לא הוצרכו לדקר נעוץ אלא כדי להכין העפר.

ועיין באור שמח [יו"ט ג ט] ובאגלי טל [חורש ו] ובחזו"א [א טז] וקהילות יעקב [שבת מד] שהוכיח כי אין חיוב במלאכת שבת מפני שאינו מקלקל, אלא צריך שיהא מתקן, ושלא כהמגיד משנה. אך הגרעק"א נקט בכמה מקומות שכל שאינו מקלקל חייב, והרחיב בזה בהאיר יוסף [מלאכות קיב].

וכבר תמה הפני יהושע על רש"י כיצד יתכן שידחה העשה של כיסוי את איסור החפירה. והרי לא אמרו [לקמן ח א] אלא דבעידנא דכתיש מכסה, אבל בחפירה אי אפשר לומר כן, וכן העיר הט"ז וכדלעיל. וצריך לומר שהחפירה היא חלק ממעשה הכיסוי, כיון שהיא מעשה לקיחת העפר, ואף אם היה הדקר נעוץ במקום רחוק, כל מעשה הכיסוי דוחה כדלהלן [ח ב].

11. רש"י פירש בדעת רב יהודה, שהצורך בדקר נעוץ הוא כדי שלא יהיה בכיסוי איסור חפירה, ואינו סובר שעשה של כיסוי הדם דוחה איסור מלאכה, [שהרי יש בי עשה ולא תעשה], אלא מעמיד באופן שאין בו איסור חפירה כלל. וכן כתב להלן [ט ב ד"ה אבל היכא] ועיין פרי חדש [תצח]. וכבר העיר הראש יוסף שלהיתר איסור חפירה אין צורך שיהיה הדקר נעוץ "מבעוד יום" אלא מקודם לשחיטה, [וכן אין צורך שינעץ בכוונה תחילה].

ואכן תוס' [ח א ד"ה ואינו, ט ב ד"ה אומר] והרשב"א ביארו שנעיצתו מבעוד יום באה להתיר איסור מוקצה שנאסר בו העפר שלא הוכן מבעוד יום, ולכאורה לדבריהם רב יהודה יכול לסבור שההיתר משום עשה הרוחה לא תעשה, ובכל זאת צריך שיהא דקר נעוץ מפני איסור הכנה, [ונמצא שנעיצת הדקר מועילה דוקא אם נעשתה בכוונה להכנה].

ובתוס' [ט ב ד"ה אמר] הוסיפו וכתבו שלכולי עלמא בעינן דקר נעוץ, לפי בית הלל כדי להתיר לכסות את הדם בדיעבד באופן שכבר נשחט העוף. ולפי בית שמאי כדי להתיר את שחיטת העוף לכתחילה. ועיין מהרש"א על תוס' [ח א ד"ה ואינו] שדן אם בעינן הכנה גם לבית הלל שהתירו משום מצוות כיסוי, או רק לבית שמאי שהתירו משום שמחת יו"ט. ולפי

תעשה של מלאכה ביום טוב:

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: בעפר א-ח תיחוח, שהוא עפר רך שאין צריך לכותשו.

והא קא עביד כתישה ברגבי העפר שבדקר, שהרי צריך לכסות את הדם בעפר תחוח, ומלאכת כתישת הרגבים היא תולדה של מלאכת טחינה⁽¹²⁾, ואסור לעשותה ביום טוב לפי הסברו של רב יהודה בדברי בית הלל, ואם כן, מהו ההיתר של "דקר נעוץ" באדמה!

אך עדיין קשה: והא קא עביד גומא. הרי כאשר הוא מוציא את הדקר עם העפר, נוצרת במקומו גומא, והעושה גומא בביתו או חצירו ומתקן בכך את ביתו חייב על עשייה שכזאת משום מלאכת "בונה", כי כל תיקון בבית נחשב למלאכת בניה⁽¹⁾.

מלאכות בגידולי קרקע דוקא, וראה להלן יד א הערה 4 לתוס'.

12. כך פירש"י, ותמה הרש"ש שהרי טחינה היא דוקא בגידולי קרקע כמבואר בתרומת הדשן [נז] שמותר לחתוך בשר דק דק, וביאר הגר"א [שכא ט] שההיתר רק משום שאינו גידולי קרקע, ועפר אינו גידולי קרקע שהרי אין מסככיין בו ואין בו משום מעמר [שבת עג ב], וכמבואר ברמ"א [תרכט א] בשם הר"ן. וראה מנחת חינוך [מוסך השבת טחינה] שהוכיח מכאן שחייב על טחינה גם כשאינה בגידולי קרקע. ובפרי מגדים [שכא משב"ז י] ובאגלי טל [דש ז ז] כתבו שהחיוב על טחינת קרקע הוא משום שהסמנים במשכן נעשו גם מקרקע עצמה, אך הטוחן שאר דברים שאינם גידולי קרקע פטור.

1. הבית יוסף [תצח ד"ה וממ"ש] הקשה לפי פירוש רש"י [ז ב ד"ה והא] שעל ידי דקר נעוץ חשוב העפר כחפור ועומד, אם כן מאי מקשינן והא קעביד גומא, והרי כל החיוב בעשית גומא הוא משום חופר, וכבר נעשתה מלאכה זו בעפר זה, ונקט שסברא זו מועילה בין להרפיית הקרקע שהיא "חורש" ובין ליצירת גומא שהיא "בונה", ועיין להלן כג ב בפיה"מ להרמב"ם וברש"י ד"ה מפני].

וכן תמוה לפי פירוש רש"י לקמן [ט ב ד"ה אבל] שעפר תיחוח חשוב כחפור ועומד, והלא כאן כבר העמידה הגמרא בעפר תיחוח, כדי שלא תהיה בו מלאכת כתישה, ואם כן לא שייך בו איסור חופר [ועיין תוד"ה בעפר], ולכאורה אדרבא, משמע שכל קושית הגמרא רק אחר שהתברר כי היתר דקר נעוץ הוא בעפר תיחוח, שהרי לא הקשתה על עשית גומא אלא אחר האוקימתא של עפר תיחוח, ולא הקדימה להקשות קושיא זו לפני הקושיא על עשית כתישה, ואילו בסדר עשית המלאכות היה ראוי להקדים את הקושיא על עשית הגומא קודם כתישת העפר, ומשמע שבעפר תיחוח שייך איסור עשיית גומא יותר מבעפר גוש, וזה תמוה.

אמנם בנשמת אדם [כלל יז ב] כתב שלא נאמר כלל בהל' שבת שהחיוב דוקא בגידולי קרקע, אלא שהחיוב תלוי בדמיון המלאכה לגמרי למקורה, וכמו בישול ששייך בכל דבר אם מבשלו, כך טחינה צריך שיטחון כקמח, ורק אם אינה טחינה גמורה כגון החותך דק דק צריך שיהיה דמיון בגידולי קרקע, ועל כך נסובו דברי תרומת הדשן.

ובחזו"א [ס"ס נז] כתב שרק באוכלין נאמר ההיתר שאינם גידולי קרקע, והכוונה שנאכלין חיים ואינם טעונים טחינה, אבל בטחינת עפר אין היתר זה, ואינו דומה לעימור ודישה שהם

כדרבי אבא.

דאמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה — פטור עליה, בין לרבי

ומתרציני: אין עשיית הגומא נחשבת כאן למלאכה, משום שאין לו צורך בה, ואפילו רבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, כאן כאשר אין לו צורך בגומא לא נחשב הדבר כתיקון הבית⁽²⁾.

הרמב"ם [ג א] שאם אין לו עפר מוכן או עפר כירה, לא ישחוט דמשמע שדקר נעוץ אינו מועיל לכתחילה, ותמה עליו הט"ז [תצח סקי"ט] שהרמב"ם שם כתב שלא יכסה אפילו בדיעבד, והרי דקר נעוץ ודאי מועיל בדיעבד, וראה להלן הערה ב2.

ולכן ביאר הט"ז שהרמב"ם נקט שבדקר נעוץ אין איסור מוקצה בעפר שהוכן, אך איסור חפירת גומא יש בו אם נוטל הרבה עפר, והתירו בית הלל עשית גומא זו בדיעבד, וכדברי אבא שסבר כי אין בה חיוב מיתה. ולכן חילק [בפ"ב] בין ניתקו, שכבר אין בו איסור עשית גומא, ומותר לשחוט לכתחילה, ואילו נעץ ולא ניתקו, אינו שוחט לכתחילה מפני עשיית גומא. ובדיעבד התירו לו. ואילו בפרק ג' כלל דקר נעוץ בכלל עפר מוכן, והיינו באופן שנתקו, אך אם אין לו עפר שראוי לטלטל, דהיינו שהדקר לא נעוץ כלל, אף בדיעבד אינו מכסה. ועיין להלן ח ב הערה 14.

2. מסקנת הגמרא, שמדובר באופן שהיה לו עפר תיחוח ובו דקר נעוץ, ובכל זאת אין בית הלל מתירין אלא בדיעבד כששחט. ולדעת רש"י סברתם מובנת, שהרי הנידון מצד איסור מלאכה, וגזרו שמא יעשה כתישה [וכפירושו להלן ט ב ד"ה אבל]. ומה שצריך דקר נעוץ להתיר את החפירה אף שגם היא אינה נצרכת לגופה, הוא משום שנחשבת מלאכה ופטורו רק משום קלקול, שהרי המלאכה היא בעצם מעשה החפירה, והדקר מועיל שלא תהא מלאכה כי כבר נעקר העפר, אך "בונה" אינו אלא בעשיית

וכדי ליישב כל תמיהות אלו, צריך לחלק בדיני החופר בבית בין צורת החפירה בעפר תיחוח לחפירה בעפר גוש, כי חפירת גוש עפר שייכת בעצם נעיצת הדקר, שמנתקו מחיבורו ונחשב כמונח בגומא, וחפירה זו אינה מתקיימת בעפר תיחוח. ומאידך הוצאת העפר מהגומא, חייב עליה רק בעפר תיחוח, אבל בגוש שעומד בפני עצמו, אין הוצאתו מהקרקע נחשבת כחפירה.

וביאור מהלך הסוגיא הוא, רב יהודה אמר שדקר נעוץ נחשב כחפור ועומד, ובהכרח שמדובר בעפר גוש שהדקר מנתקו מחיבורו, ולכן לא שייכת בו עשיית גומא, ורק מקשינין שעדיין נעשית בו כתישה, וכיון שמתרצינין שמדובר בעפר תיחוח, מקשינין שוב אם כן שייך בו עשיית גומא, ומתרצינין שקלקול הוא, ואין זה עשית קלקול במלאכת בונה, אלא אינה מלאכה כלל, וכמבואר לעיל ולהלן.

ולפי זה הטעם שהצריך רבי יהודה דקר נעוץ, הוא "משום צד רמז חפירה" כפירוש רש"י [לקמן ט ב] וכוונתו, שבעפר תיחוח אין זה מעשה חפירה, אלא כיון שמעשה זה בעפר גוש נחשב חפירה, אסרוהו גם בעפר תיחוח, והצריכו דקר נעוץ להתירו. וכן משמע מלשון הב"ח, דהיינו איסור מפני מראית עין. ועיין בהערות על תוס' שהבאנו דברי פני יהושע.

ב. הרמב"ם דקדק וכתב [יו"ט ב יח] מי שהיה לו דקר נעוץ מערב יו"ט ונתקו ביו"ט והעלה עפר אם היה העפר תיחוח מכסה בו. ולעיל ביארנו שכוונתו לאופן שמקלקל בחפירתו. אולם המגיד משנה דייק ממה שכתב

יהודה ובין לרבי שמעון, היות שחפירת גומא בבית, כשאין לבעל הבית צורך בה, נחשבת כקלקול ולא כתיקון הבית.

וכאן, אין צורך בגומא, לא לצורך תיקון הבית, ולא לצורך זריעה בה, ואינו אלא מקלקל בעלמא^(א2), ולפיכך אינו נאסר כאן

הגומא לתיקון הבית, ואינו

תלוי בעקירת העפר, ולכן אין דקר מועיל לה, אלא שאם אינו צריך אלא לעפרה לא עשה מלאכה כלל [וראה לשון רש"י ד"ה פטור, וצ"ע].

ותוס' נקטו שדקר נעוץ נצרך להכנה שלא יאסר משום מוקצה, ובית שמאי התירו לשחוט לכתחילה לצורך שמחת יו"ט אף שכתוצאה מכך יצטרך לעשות גומא לעפר הכיסוי, ובית הלל חלקו עליהם ולא התירוה אלא כדיעבד, כי היא רק לצורך מצוות כיסוי שחלה אחר ששחט. וטעם החילוק בין המצוות שזו דוחה איסור וזו לא, הוא מפני שהשחיטה היא תחילת המצוה ואינה מוטלת עליו בחיוב, וקודם שהתחיל במצוה לא התירו לעשותה ולדחות איסור. אך אחר שהתחיל בה וחל עליו חיוב הכיסוי התירו לו לסיים את הכיסוי שהוא חלק מהמצוה, [כמבואר לעיל ז ב הערה 7]. וראה שו"ת הרשב"א ח"א רצו הובאה בדרכי משה או"ח תרנה].

והרשב"א כתב שבית הלל סוברים שאין דקר נעוץ נחשב כהכנה גמורה לסמוך עליה להתיר לשחוט לכתחילה. ורק אחר ששחט סומכין עליו כדיעבד, כי נחשב כמוכן קצת. ותמה השער המלך [י"ט ב יח] למה לא נקט שאסרו לעבור לכתחילה על איסור עשיית גומא, וכמו שכתבו תוס'.

וביאר שגם הרשב"א סבר שלכולי עלמא שמחת יו"ט דוחה רק איסור אחד ולא שניים, אלא שביאר כי מחלוקתן בכך גופא, אם יש כאן איסור אחד של עשיית גומא. או שני איסורים כי אין ההכנה גמורה. [אך בפשוטו נראה שהרשב"א פירש כמשמעות המשנה שההיתר

והאיסור תלויים אם העפר או הדקר "מוכן מבעוד יום" והיינו מצד מוקצה בלבד].

ומדברי הרשב"א נראה שדעתו להחמיר במוקצה יותר מאיסור עשיית גומא — שהרי כדיעבד מותר לחפור במקום דקר נעוץ אף שעושה גומא ובלי דקר נעוץ אסור — כי משאצל"ג נאסרה רק אטו מלאכה הצריכה לגופה, ואילו מוקצה אף שגם הוא איסור דרבנן הרי הוא איסור עצמי. אך השער המלך הביא דברי הרשב"א בעבודת הקדש [שער ב] שבדיעבד אם שחט ויש לו דקר נעוץ ואפר כירה מכסה באפר ואינו מכסה בעפר שהדקר נעוץ בו, ומפורש בדבריו שאיסור מוקצה קל מאיסור עשיית גומא. ויש לדחות שדין זה התחדש רק במוקצה של גולד שכיסוי דוחה אותו וכמבואר בתוס' [ד"ה אמר] בשם ירושלמי, אך בסתם עפר מוקצה חמור ממשאצל"ג ואפילו אם דקר נעוץ. [וראה עוד בנידון זה בהערות 2-4 על תוס', ולהלן בעמוד ב הערה 2, והערה 12 על תוס']. והתוס' רי"ד ביאר מחלוקתן, אם עפר שבחצירו נחשב מוכן, והיינו שלכולי עלמא בעפר מוקצה אסור לשחוט ולכסות, ולא נחלקו אלא אם העפר נחשב מוקצה או מוכן. ולהלן יבואר.

2א. במגן אבות תמה למה החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור משום מקלקל, והרי קיימא לן [בשבת קו א] שהחובל וצריך לדם והמבעיר וצריך לאפר חייב. והרישב"א [שבת שם] ומרכבת במשנה [ריש ה' שבת] חילק שחופר גומא אינו צריך את עצם המלאכה שהיא התוצאה של עשיית הגומא, ואילו המבעיר והחובל מלאכתו היא לצורך התכלית שצריך לה

מנמקת המשנה את טעמו, שהוא מוכן?!
אמר רבה: הכי קאמר התנא: ובדבר נוסף
מודים בית שמאי ובית הלל⁽³⁾, שאפר כירה
— מוכן הוא, ואינו מוקצה, מהטעם
שיתבאר להלן.

אמר רב יהודה אמר רב: לא שנו שאפר
כירה נחשב מוכן ואינו מוקצה, אלא באפר
היוצא מעצי תנור שהוסק כבר מערב יום
טוב, ונעשו העצים לאפר מערב יום טוב,

אפילו מדרבנן, משום מצוות כיסוי [או
 משום שמחת יום טוב — תוס'⁽²⁾].

שנינו במשנה, בסופה: **שאפר כירה מוכן**
הוא.

ומשמעות הענין שדברים אלו הם נימוק לדין
 שהזכירה המשנה מקודם.

והוינן בה: **אפר כירה — מאן דבר שמייה?**
 היכן הוזכר לעיל אפר כירה עד שעתה

ואם כן מיושבת השמטת הרמב"ם להיתר של
 דקר נעוץ, כי פסק כרבי יהודה שחייב על
 מלאכה שאצל"ג, ואין תרתי להיתר.

אך דעת הרשב"א כדלעיל, שרק משום
 מצות שמחת יו"ט הקלו בה, ולולי זאת היה
 איסור דרבנן בחפירת הגומא אף שאצל"ג, וראה
 בהערה 4 על תוס' שנראה כי גם הם סוברים כן.

3. בפשטות כוונת רבה שגם בדין זה לא נחלקו,
 אלא לכולי עלמא מוכן הוא, וכמבואר בפנים.
 אך תוס' [ד"ה הכין והרשב"א כתבו שאי
 אפשר לפרש כן, משום שבית שמאי סוברים
 [בחולין פח ב] שאין מכסין באפר אלא רק
 בעפר. ולכן ביארו תוס' שכוונת רבה שהתנא בא
 לומר דין נוסף שאינו קשור למה ששנינו קודם
 לו. ואילו הרשב"א כתב שקטע זה של המשנה
 הוא כהמשך לדברי בית הלל בלבד.

עוד כתבו תוס' שיתכן כי גם בית שמאי
 מודים שמכסים באפר כירה כי אף שאינו "עפר"
 הרי הוא ראוי לגדל צמחים ואינו כאפר אוכלין.
 וגם הרשב"א הביא בשם רבינו תם [בספר הישר
 סי' תסה] שלא פסלו בית שמאי כל אפר לכיסוי
 אלא דוקא באפר של אוכלין, אך טעמו משום
 שאפר כירה קראו הכתוב "עפר" [במלכים ב כג
 ו] ואינו מתמעט כאפר אוכלין שנקרא "עפר
 שריפת" הפרה.

ולכן אינו מקלקל.

והמאירי בשבת שם כתב שדם ואפר אי
 אפשר להשיג אלא ע"י חבלה והבערה, אך עפר
 מצוי בשאר מקומות בלי עשיית גומא, ולכן
 נחשב מקלקל בעשייתה, ויתכן להוסיף שדם
 ואפר עומדים להשתמש בהם לצורך, אך עפר
 שבבית אינו עומד לכיסוי כיון שיש להשיג בכל
 מקום עפר אחר. וראה תוס' רי"ד שם שצריך
 שיהא התיקון באותה מלאכה, והוא אינו מתקן
 כלום בבית, ובהערות על תוס' נברר אם הכוונה
 בסוגיין לעפר שבבית דוקא או גם שבשדה.

2. רש"י כתב שחופר גומא פטור משום שאינו
 צריך את העפר והוא מקלקל, וביאר בשטמ"ק
 שכוונתו שפטור ומותר לגמרי, וכמשמעות דבריו
 להלן [ט ב ד"ה וממאין] שדקר נעוץ אין בו צד
 איסור. וביארו הפני יהושע וקרובן נתנאל [אות
 ג] שטעמו כדברי תוס' בכתובות [ה ב ד"ה אם
 תמצין] שאם יש במלאכה תרתי להיתר —
 מקלקל ומלאכה שאצל"ג — מותרת אפילו
 בשבת, ואין צריך להיתר משום שמחת יו"ט,
 ומה שהוצרך דקר נעוץ הוא רק משום מראית
 עין כמו שביאר הב"ח [תצח] בדברי רש"י להלן
 [שם ד"ה אבל], עי"ש.

ולדבריהם נמצא שלדעת רבי יהודה שמחייב
 במלאכה שאצל"ג באמת אסור לחפור גומא,

שהיה בו רמץ חם עד שראוי לצלות בו, בחומו של הרמץ, ביצה, עדיין ראוי האפר לשימוש ואינו מוקצה, כיון שמותר להפוך את האפר החם כדי לגרום שהביצה תיצלה⁽⁵⁾.

והרי אפר זה הוא המשך ישיר לעצים שהיו מוכנים מאתמול להסקה ולצלייה, ונמצא שכל עוד הוא חם הרי הוא ממשיך את

והיתה דעתו של האדם על האפר, שישתמש בו לכל דבר הראוי לו, כולל כיסוי הדם, ומוכן הוא האפר לכיסוי. אבל אם הרפך התנור ביום טוב, שלא היתה דעתו של האדם עליו מאתמול, אסור להשתמש באפר ביום טוב, לפי שאינו מן המוכן מאתמול, ונחשב האפר כנולד האסור לכולי עלמא ביום טוב, ואפילו לרבי שמעון כיון שהוא דבר חדש לגמרי⁽⁴⁾. ואם היה האפר חם,

נטילת העפר והכיסוי בו, ולא רק בתוצאת הכיסוי, ומבואר כן מדברי הרשב"א ביבמות [ד א] שאין היתר בבישול הפתילה לשריפת בת כהן בשבת, משום עשה דוחה לא תעשה, כי אין העשה בעידנא דביטול הלאו, ותמה בכרוך טעם [עדל"ת פ"א] הרי מסוגיין משמע שמהחפירה או הכתישה נחשב העשה בעידניה דהלאו, וכמבואר להלן [בעמוד ב].

ובספר רווחא שמעתתא [על יבמות] חילק בין שריפת בת כהן שעיקר המצוה היא בתוצאת הריגתה. ובין כיסוי שהמצוה במעשה הכיסוי ולא שיהא הדם מכוסה, ולכן הותר כל המעשה הנצרך לכיסוי, מעת נטילת העפר, וראה בכתבי הגרי"ז זבחים [לד ב תוד"ה להווי] ובהערות לחברותא חולין [פז א, פח ב] אם חיוב הכיסוי חל על הדם או על הגברא.

ובקהילות יעקב [סימן ו] ביאר טעם ההיתר על פי פסקי תוס' [זבחים פז] דכל מעשה שאי אפשר בלעדיו שקיים המצוה נחשב בעידניה של ביטול הלאו, ודן ככוונתם, אם מעשה ההכשר עצמו דוחה את הלאו, או שנחשב ההכשר כחלק מגוף המצוה עי"ש הוכחותיו. ובטורי אבן חגיגה ב א שהוכיח יסוד. זה. ועיין עוד בעמוד ב הערה 7.

וראה בשש"כ [יג הערה לח] שהוכיח מסוגיין שאין איסור כיבוי באפר חם, שהרי אין חוששין שהדם מכבה אותו בעת הכיסוי.

4. כך דעת תוס' [ד"ה אמר] שאפר נחשב נולד אפילו לרבי שמעון, כיון שהוא דבר חדש לגמרי. וכן כתבו הרשב"א והמאירי. וגם הרמב"ם [יו"ט ב יח] כתב שהאיסור משום נולד אף שפוסק כרבי יהודה שיש מוקצה ביו"ט.

אך באור זרוע כתב בשם רש"י שרב דיבר רק לפי רבי יהודה שאוסר מוקצה ביו"ט, ונפקא מינה אם הסיקן מערב יו"ט על דעת להשתמש באפר ביו"ט, שאינו נחשב מוקצה, אך הוא נולד, כי בביהשמ"ש עדיין אינו בעולם.

5. הט"ז [או"ח תצח ס"ק טו] הביא דעות האוסרים לכסות הדם באפר חם. ותמה עליהם מסוגיין. ובמנחת חינוך [קפז] ביאר טעם האוסרים, שאפר חם מבטל מהדם את שמו על ידי בישולו, וביום טוב אסור משום בישול שלא לצורך, ולפיכך ביאר בסוגיין, שנוטל בידו האפר כשהוא עדיין חם, ומותר להחזיקו עד שיתקרר ואז מכסה בו, וקצת משמע כן מלשון רש"י [ד"ה מותר] "שקיל ליה ומנח ליה" אך עצם הדין תמוה, שלא הותר להמשיך אלא טלטול, ולא השתמשות חדשה. ועיין בהערה הבאה שביררנו סברא זו, וגם צדדנו שאין הכיסוי נחשב להשתמשות חדשה, ובהערות על תוס' הבאנו מחלוקת המהרש"א ומגן אברהם בזה. עי"ש.

אמנם נראה לבאר כוונת רש"י באופן אחר, וכדלעיל, שמצוות כיסוי הדם היא על מעשה

"מוכנתו" מאתמול [בשעה שהיה הרמץ הזה עצים העומדים להסקה].

ולכן, מותר גם לקחת ולטלטל את האפר

המוכן הזה כדי לכסות בו את הדם, אם כי ביחס לכיסוי הדם בעפר לא היה האפר "מוכן" מאתמול, שהרי בהיותו עצי הסקה הוא לא היה ראוי לכיסוי הדם⁽⁶⁾.

6. פירש רש"י, דמאתמול בעודם עצים היו מוכנים להיסק ולבשל, ועודנו בתשמישו זה. ואידי דחזי להפכו לצליית ביצה שקיל ליה ומנח ליה על הדם. והראב"ן כתב שההתר הוא מתוך שהותר לטלטל האפר לצורך צליית הביצה, הותר לטלטלו לכסות בו עפר. וראה במג"א [תצה ס"ק כט] שאסר לטלטל גחלים עוממות לכסות בהן. ובנתיב חיים תמה עליו, הרי גם בגחלים יש להתיר משום מתוך כמו אפר חם.

והרמב"ם [יו"ט ב יח] כתב "כל זמן שהוא חם כדי לצלות בו ביצה מותר לטלטלו שעדיין הוא אש". והקשה הלחם משנה מהנוסחאות שהביא הרמב"ם [שם הי"ב] המתירים להסיק בקליפי אגוזים שאכלם ביו"ט, כי היו מוכנין אגב האוכל ואינם נולד, אם כן נאמר כך גם להתיר את האפר אחר שהצטנן. וחילק בין אש שנהפך צורת העצים לאפר, ובין קליפה שרק נפרדה מהאוכל ועומדת בהיתרה הראשון.

ולפי דבריו צריך לומר שהרמב"ם התכוון להתיר אפר חם אף שהשתנה, משום שעושה מלאכתו הראשונה, וכמו שהתירו בשברי כלים העושין עדיין מלאכה, אלא שבעצים שאינם כלי לא מועילה כל מלאכה, אלא מלאכתן הראשונה, והיינו שהעצים עומדים להיסק ובישול. אך מה שהאפר ראוי לכיסוי הדם אינו נחשב כראוי למלאכתו, שהרי רק אחר שהשתנה עמד לכך. וכן משמע ברשב"א שכתב כאן, שאפר דומה לשברי כלים שאינם ראויים לשום מלאכה.

והנה להלן [לג א] אמרינן אין סומכין קדרה בבקעת, שלא ניתנו עצים אלא להסקה, וכן פסק הרמב"ם [יו"ט ד ד] ואם כן יתכן שאם האפר

נדון כעצים אסור לטלטלו, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר שהאפר נחשב כאש, כי האש מותרת בטלטול ביו"ט כדבר שמלאכתו להיתר. אך רש"י פסק להלן [לג א ד"ה והלכתא] כרבי שמעון שמוקצה מותר ביו"ט, וגם עצים מותרים לכל דבר, ואם כן כל זמן שהאפר ראוי לבישול אינו מוקצה.

והרשב"א [להלן שם] הקשה מסוגיין שהתירו לכסות הדם באפר חם כיון שראוי לצלות בו ביצה, ולמה לא נתיר לטלטול ושימוש בעצים מפני שראויים להסקה. ותירץ שבסוגיין יכול לטלטל האפר ולצלות בו ביצה במקום שנמצא הדם, ולכן מותר לכסות בו, אך בקעת אם יסיק בה במקום הדלת, תשרף הדלת ונמצא שאינו יכול לטלטלה להסיקה באותו מקום.

וביאר כוונתו, לחלק בין שימושים הסותרים את אפשרות ההסקה, שאין העצים מיועדים להם, ובין שימושים שיכולים להעשות בזמן ההסקה, שלא הקצה את העצים מהם, והטעם לחילוקו מבואר בר"ן [שם] שעצים נחשבים מוקצה לשאר מלאכות כיון שאין עליהם תורת כלי, אבל בדברים שיש עליהם תורת כלי מותר להשתמש בהם אף למלאכה שאינם מיוחדים לה. והיינו שעצים אין שימושם להסקה נותן עליהם תורת כלי, כי הוא שימוש המכלה אותם, ולכן אסורים לשאר מלאכות, אבל כל מלאכה שראויה לעשותה עם ההסקה, העצים מוכנים לה, כי מותר להשתמש בעצים העומדים להסקה, ורק תשמיש הסותר את ההסקה, אסור, כיון שנחשבים בשימוש זה כעצים בעלמא שאסורים מפני שאין להם תורת כלי.

[וטעם המוקצה בעצים אף שראויין להסקה

תניא נמי הכי כדברי רב: דתניא: כשאמרו אפר כירה מוכן הוא — לא אמרו אלא שהוסק התנור מערב יום טוב, אבל אם הוסק התנור ביום טוב — אסור להשתמש באפר שלו, לפי שאינו מן המוכן.

ואם ראוי האפר לצלות בו, בחומו, ביצה — מותר להשתמש בו ולכסות בו את הדם.

וממשיכה הברייתא, ומוסיפה:

ואם הכנים אדם כמות גדולה של עפר בערב יום טוב לצורך גנתו ולצורך חורבתו, לפזור על הארץ, כדי ליצור בה משטח חלק, והיה זה עפר תיחוח [שאינו מחוסר חפירה ואינו

מחוסר כתישה, וכל הנידון אודותיו הוא האם נחשב כ"מוכן"].

הרי דינו של העפר הזה, כל עוד הוא צבור במקום אחד, בכמות גדולה, ועדיין לא פיזרו כמשטח, שהוא נחשב כאילו היתה דעתו עליו לעשות בו כל צרכיו, ולכן מותר גם לכסות בו את הדם⁽⁷⁾.

אבל אם כבר פיזר את העפר כמשטח, בטל העפר המפוזר בכל מקום אל הקרקע [כיון שהוא כקרקע הגינה] ובטלה "מוכנתו" של העפר לשימוש, ושוב אינו רשאי לכסות בו. ומביאה הגמרא, דעת אמורא שסובר כי לא

תלוי במחלוקת רש"י ותוס' [שבת קכו ב.], שדעת רש"י לאסור שימוש בחפץ שאינו ראוי לתשמיש אחר. ותוס' מצריכים יחוד החפץ לשימוש, ובשימוש אחד די להתיר. ובספר מאורי אש נקט שאין תשמיש נותן לחפץ שם כלי אלא אם נשאר בעינו אחר השימוש בו, ואילו עצים כלים בשימושן להסקה, ולפיכך הם מוקצה לשאר שימושים. ועיין שש"כ פכ"א הערה כ.].

ומבואר מדברי הרשב"א שאין העצים מוכנים לכיסוי, כיון שעדיין אינם אפר, ורק משום שיכול לטלטלן ולהשתמש בהם בהיתר לבשל במקום הדם, יכול לכסות בהם דרך אגב. וכמבואר בתוס' [ד"ה אמר], שלא מועילה ידיעתו שעומד להסיק בעצים אלו להפקיעם מאיסור נולד. ולפיכך לא מועילה בהם הכנה לכיסוי, ואין תשמיש הכיסוי מחשיבם כראויים למלאכתן.

ועוד מוכח מדבריו, שאין הכיסוי נחשב כהשתמשות, שהרי סברתו להתיר מפני שראוי לטלטלו ולהסיקו במקום האפר, אינה מועילה אלא לטלטול ולא להשתמשות נוספת במקומו,

[ועיין עוד בהערות על תוס' ד"ה אמר]. אמנם החזו"א [מט יא] נקט שהיתר הטלטול ממשך גם בהשתמשות והביא דברי תוספות שבת האוסר תשמיש כי נחשב כטלטול חדש, וכתב שמקורו מדברי הרשב"א בשבת [כט א] שאסר שימוש במוקצה אפילו בלי טלטול. ולפי זה מובנת שיטת הרשב"א כאן שלא התיר אלא שימוש.

ועיין בהגהות הגרעק"א [או"ח תצח טו] שהקשה קושיית הרשב"א, והוסיף שיהא האפר "נולד" כי בהיותו עצים לא היה ראוי אלא להסקה. ואילו הקהלת יעקב נקט שכל עוד הוא ראוי למלאכתו הראשונה אינו נולד. ונחלקו אם איסור נולד הוא מפני פנים חדשות שנוספו בחפץ, או מפני שבטלה ההכנה מאתמול. ועיין חתם סופר בסוגיין, וישועת דוד [או"ח יח].

7. דעת רש"י שרבנן התירו את העפר שנחשב מוכן משום שבהכנסת הרבה עפר אפילו אם הכניסו לצורך גינתו מסתבר שדעתו לעשות בו כל צרכיו, ולפירושו מותר לכתחילה לעשות בו כל צרכו, וכן ביארו הב"ח והמשנה ברורה

רק כמות גדולה של עפר אינה בטילה לגבי הקרקע ומותר להשתמש בעפר, אלא אפילו

כמות קטנה.⁽⁸⁾

והט"ז כתב לפי ביאורו שצריך לגרוס בדברי הרשב"א "הכניס עפר לגינתו ולחורבתו מותר לכסות בו. ואם הכניסו לכסות גגו, הרי זה כדקר נעוץ". ולגירסתו המכניס לגינתו, מותר לכתחילה. אך בעבודת הקדש נקטן הרשב"א כשני דינים נפרדים, ושניהם מותרים רק בדיעבד. וכמשמעות הרשב"א בסוגיין. ועיין בפרי מגדים ומאמר מרדכי על אתר.

8. רש"י פירש שרבי יהודה מחדש כי גם אם הכניס מעט עפר אינו בטל לקרקע, ואם כן יש חידוש יותר במכניס מלא קופתו לביתו מאשר המכניס לגינתו, שהרי אין הנידון מצד ההכנה שבהכנסה, אלא מצד כמות העפר, וראה תוס' [ד"ה ואמר] שדנו בחידושו של רבי יהודה.

וכבר הבאנו בשו"ע כתב "הכניס עפר הרבה לביתו לצורך גינתו וכו' מותר לכסות בו" וביאר הגר"א שאין כוונתו לאפוקי שאם הכניס לגינתו אסור, אלא שאפילו אם מכניס לביתו הדין תלוי אם הכניס לצורך גינתו, צריך שיכניס הרבה, כדי שנדע כי כוונתו להשתמש בו לכל צרכיו, ואילו אם מכניס בקופתו סתם, די שיכניס מעט, אך אין חילוק לאיזה מקום מכניסו אם לבית או לגינה, כי אפילו אם הכניס מעט לביתו לצורך גינתו, אסור. וכן משמעות לשון הבית יוסף "אבל אם הוא מועט לא, דבטל לגבי קרקע הגינה או החורבה".

והרמב"ם [שבת כה כב] כתב המכניס קופה של עפר בביתו אם ייחד לה קרן זוית וכו' עושה בה כל צרכו, ולא הזכיר כלל דין המכניס לגינתו, ואין לומר שתלוי להיכן הכניסו, כי בהל' יו"ט [ב יח] נקט "אם ייחד לו מקום בחצירו". וראה בראשון לציון [מבעל האור החיים] שהרמב"ם פירש שבברייתא מדובר שהכניס לגינתו סתם,

[תצח פב] שדעת הטור והשולחן ערוך כפירוש רש"י, ומה שכתבו "הכניס עפר הרבה לביתו לצורך גינתו והוא כנוס במקום אחד מותר לכסות בו" הוא הדין שעושה בו כל צרכיו.

אולם תוס' [בד"ה ואמר] סוברים שההיתר הוא רק לכסוי הדם שהוא צורך מצוה. והגר"א [ס"ק יז, לד] נקט שכוונת תוס' והשו"ע כדברי הרשב"א בהערה 11, שההיתר רק בדיעבד לצורך מצוה. ומה שכתוב בשו"ע "שכל זמן שהוא צבור דעתו עליו לכל מה שיצטרך" אינו טעם להתיר שימוש לכל צורך אלא דוקא למצוה, ולולי טעם זה היה אסור להשתמש בו אפילו בדיעבד, כי אף שהיה דעתו גם לשאר צרכיו הרי פירש שמכניסו לצורך גינתו, ואסור לשטחו בה ביו"ט. ועיין בהערה 13 על תוס' שביירונו שיטתם.

אכן הבית יוסף [תצח] הביא דברי האורחות חיים [בהל' יו"ט אות מו] שכתב בשם הרשב"א [בעבודת הקדש ה ב] שהמכניס עפר לגינתו ולחורבתו, לכסות בו גגו, דינו כדקר נעוץ ואין סומכין עליו לשחוט לכתחילה, ורק אם שחט מותר לכסות, [וכן מבואר באור זרוע יו"ט שלג, שההיתר שדעתו עליו לכל צרכיו אינו מועיל אלא בדיעבד].

וביש"ש [סי' כב] תמה עליו מיניה וביה, אם יש חילוק בין עפר תיחוח ושאינו תיחוח, למה הוצרך לומר שהכניסו לכסות גגו, וכן תמה הט"ז [בסקי"ז] והוסיף להקשות שהרי בסוגיין מבואר שהמכניס עפר מותר לכסות בו לכתחילה. וביאר היש"ש שהמכניס לצורך כיסוי הגג, נחשב כהקצה העפר לבנין, ובדיעבד הותר לכסות בו כי נחשב כדקר נעוץ. וגם הט"ז ביאר כך [ס"ק יז], וכן משמע להדיא בתוספתא [א ג], שהעפר מוקצה אף שהכניסו, כיון שיחדו לבנין.

ואמר רב יהודה: מכנים אדם מלוא קופתו עפר⁽⁹⁾, ומניח את העפר במקום אחד, בסתם, ואינו צריך לפרש שמייעדו לשימוש כדי שיהיה מותר להשתמש בו, ועושה בו בעפר הצבור כל צרכו, שכל עוד הוא צבור במקום אחד הרי הוא נשאר במוכנתו מערב יום טוב, ולא מתבטל העפר המועט אל קרקע הבית.

אך כיון שחידושו של רב יהודה נאמר בכמות מועטת של עפר, הנכנסת לקופה אחת בלבד, יש סייג למוכנות הזאת:

וכמו שהוסיף ודרש מר זוטרא משמיה דמר זוטרא רבה [הגדול], שאין דברי רב יהודה אמורים בכל ענין, אלא — והוא שייחד לו,

לעפר שהביא בקופה, מקום מיוחד בקרן זוית, וכמו כן לא שטח את העפר, כי רק אז מוכח שהעפר הזה מיועד לכל צרכיו, ומוכן לכך.

מיתבי, מקשה הגמרא על דברי רב יהודה שאפילו קופת עפר שהכניסה בסתם לבית הרי היא מוכנה לשימוש ואין העפר המועט בטל לקרקע הבית, מדברי המשנה במסכת חולין [פג ב].

דתנן: כוי, בעל חי שהוא ספק חיה ספק בהמה — אין שוחטין אותו ביום טוב כי שמא הוא חיה וטעון דמי כיסוי, ואי אפשר לכסות את דמו ביום טוב, שיש לחוש לצד השני, שמא בהמה הוא, ואין דמה חייב

ולדבריו תמוה, הרי בסוגיין מבואר כי בעפר שאינו תיחוח חיישינן לכתושה. וצריך לדחוק שהרשב"א עוסק רק בעפר מוכן שיחדו לשימוש, ועיין בעמוד ב הערה 5.

ובפשטות יש לומר שדעת הרשב"א שכיבוד נחשב רק כטלטול מן הצד, וכדעת הט"ז [שח ח] ומשנה ברורה [שם קטו], ואף לדעת החזו"א [מז יד] שדחיפה בקנה נחשבת טלטול בידים, הרי נקט [שם כא] שכיבוד הבית אינו מתייחס לעפר המוקצה, כי הוא בטל ברוב, וראה מלחמות ה' שבת [קכד ב] ובשער הציון [שלו ג] שדן בדעת תוס' בשבת [צה א].

ובענין יחוד עפר לשימוש, כתב בתוספת שבת [שח צו] כי אף שאי אפשר לעשות בו מעשה [כמבואר בשבת נ א] מכל מקום די ביחוד לשבת אחת, כיון שאינו ראוי לשימוש נוסף אחר שכיסה בו. ועיין בהגהות רע"א [שח סעיף כב] שתלה את היחוד בטיב החפץ, שאם עומד לשימוש נוסף צריך יחוד לעולם. ואם לא, די בשבת אחת.

ורב יהודה ביאר בדברי הברייתא שהוא הדין אפילו אם הכניס בקופה רק מעט עפר, ומותר לעשות בו גם כל צרכיו. אך המכניס לצורך גינתו אסור אפילו לכסות בו, שהרי אסור לשטוח את העפר ביו"ט, ולכן לא הזכיר הרמב"ם אלא את דברי רבי יהודה שהם יותר מחודשים.

9. רש"י פירש שמדובר בעפר תיחוח שאינו מחוסר אלא הכנה, וכן פירשו הר"ן והטור [בסימן תצח] וטעמם כי בעפר לא תיחוח חיישינן לכתושה. אך הרשב"א [בח"ה תשובה, רטז] הוכיח שאין איסור לטלטל עפר הבית, ממה שאסרו לכבד את הבית שמא ישוה גומות, ולא הזכירו איסור טלטול העפר. ותמה עליו הבית יוסף [סו"ס שח] מסוגיין, שהרי צריך ליחד לו קרן זוית, ובלאו הכי אסור, וכן פסקו תוס' והרא"ש [בשבת צה א]. ובדרישה [שם] ביאר דעת הרשב"א, כי בסוגיין מדובר בעפר שאינו תיחוח, אבל בתיחוח שהוא מוכן, מותר לטלטלו, [כך גרס וביאר הר"ח פלאגי בדבריו].

כיסוי, ואסור לטלטל עפר לצורך כיסוי דם בהמה, לפי שאין מצוה לכסותו⁽¹⁰⁾.

ואם שחטו לכוי — אין מכסין את דמו! כי, כאמור, יתכן שהוא בהמה שאין נוהגת בה

מצות כיסוי הדם, ואסור לטלטל את העפר לצורך כיסוי דמה.

ומעתה מקשה הגמרא: **ואי איתא,** אם יש אפשרות להביא מעט עפר בקופה כדברי רב

ונמצא, שאם בכיסוי הדם מותר לשחוט כשאין עפר, והחיוב לכסות מתחדש רק אחר השחיטה, גם לדעת בעל המאור יהיה מותר לשחוט, כיון שבשעת השחיטה לא היה צריך היתר לחפירה. וכיון שאסרו בית הלל את השחיטה, הוכיח הרשב"א שאסור לשחוט אם אין לו עפר, ובהכרח צריך היתר כבר בשעת שחיטה, וממילא מוכח שאין היתר לשחוט ולגרום דחיית איסור יו"ט, ולכן מדמה דין השוחט לנשפכו מימיו. [ועיין בר"ן שבת קלד ב ובאור שמח ממילה ב ז שדחו ראיית הרשב"א, וראה בסוף הערה 15 שיתכן שחיוב כיסוי מתחיל קודם שפיכת הדם].

ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי [כתובות סי' ה] הביא בשם הגר"ש שקאפ שכל נדון הראשונים הוא רק בשבת שיש בה עשה של שבתון, טעם האוסרין הוא כי הפיקו"ג מסלק רק את הלאו אך אינו מקיים את העשה, אך בכה"ת לכו"ע יכול להכניס עצמו לפיקו"ג, [ולכאורה נסתר מדברי הרשב"א שראיתו היא מההוא אמינא ודיין לא נודע שיש עשה של שבתון גם ביו"ט. וגם בקרבן נתנאל שבת פי"ג ח ה כתב שרק בשבת החמורה לא יכניס עצמו לאונס אך יו"ט קל, אף שגם ביו"ט יש עשה של שבתון].
ובישועות יעקב [שלא ג] כתב שנחלקו אם פיקו"ג נחשב דחויא ואסור להכניס עצמו לכך, או שהותרה לגמרי, ואין בכך סתירה לביאור הגר"ש כי באופן שהותרה זהו קיומה ונחשב שבתון, וכעין שכתב באבני נזר [או"ח תנה] שכהן העובד בשבת מקיים עשה של שבתון כיון שהעבודה הותרה וזהו קיום השבת.

10. הרשב"א בתורת הבית [א ה] הסיק מסוגיין שאם אין לאדם עפר לכסות הדם, לא ישחוט [והיינו אפילו ביום חול] והוכיח כן ממה שאין שוחטין כוי, וסיים, וכן משמע ממה שאמרו בית הלל לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן. וכן נפסק בשו"ע [יו"ד כח כא] והביא הגר"א בביאורו את מקורות הרשב"א.

ודבריהם תמוהים, שהרי בית הלל מודים אם שחט שיחפור ויכסה, ובהכרח לא אסרו לשחוט לכתחילה אלא משום שדוחה בכך את היו"ט בחפירתו, ואין לזה קשר עם שחיטה בחול במקום שאין עפר.

ואף הרשב"א עצמו הבין כך בסוגיין, שלא ישחוט ויכניס את עצמו למצות כיסוי שדוחה יו"ט, וכמבואר בדבריו [להלן בעמוד ב ובשבת קלד ב], שנחלקו שם הרמב"ן ובעל המאור, בתינוק שנשפכו המים המוכנים לרחיצתו, אם מותר למולו, ולבא על ידי כך לחילול שבת מפני פיקוח נפש. והוכיח הרשב"א כבעל המאור, שהמילה נדחית מפני איסור שבת שיבא אחריה, כמבואר בסוגיין שבית הלל אומרים לא ישחוט, ונדחית מצות שמחת יו"ט מפני איסור מלאכה שיבא על ידה, כיון שבשעת השחיטה לא היתה מצות כיסוי קיימת לדחות האיסור. וכשעושה על דעת שידחה הלאו אחר כך, נחשב שדוחה אותו בעת העשיה, דהיינו בזמן השחיטה כשעדיין אין עשה הדוחה.

אמנם יש לבאר, שכל האיסור למול כשנשפכו מימיו, הוא רק מפני שהמילה צריכה מים חמים, ואילו לא יחמם אסור עתה למול מפני פיקוח נפש. וכיון שצריך את ההיתר לחמם כבר קודם המילה, ואיננו, המילה נדחית.

יהודה, ולהשתמש בה לכל הצרכים, מדוע אין שוחטין כוי ביום טוב, ומדוע אם שחטו אין מכסין דמו?

והרי אפשר לכסויה כדרב יהודה, אם הכניס מעט עפר בקופה⁽¹¹⁾.

ודוחה הגמרא את הקושיא, בשאלה נגדית: ולטעמיה, ששאלת לפי רב יהודה מדוע לא מכסים דם כוי במעט עפר – עדיין יקשה לך: לכסויה לדם הכוי באפר כירה או בדקר

נעוין, שמבואר במפורש במשנתנו שהוא מוכן⁽¹²⁾, ומדוע הינך מקשה רק לרב יהודה?! אלא, בהכרח תתרץ כי זה ששנינו שאין שוחטין את הכוי ביום טוב הוא בדלית ליה, שאין מצוי לו אפר כירה או דקר נעוין, אם כן, הכא נמי נתרץ לרב יהודה שאין שוחטין את הכוי היכא דלית ליה עפר מוכן, שלא הכניסו אפילו עפר מועט בקופה!

ופרכינן: אי הכי, שהעמיד המתירן בגמרא את האיסור לשחיטת כוי ביום טוב משום

[שם, ס"ק לב] כתב שלפי תוס' החילוק פשוט, כי בעפר זה לא חסר הכנה, וכל הצורך בדקר נעוין היה לשם הכנה. ולטעמים אלו מותר להשתמש בעפר לכתחילה גם לרבנן.

12. קושיית הגמרא לכאורה תמוהה, כי לפירוש תוס' [ד"ה ואינון] כל ההיתר לבית הלל בדקר נעוין, הוא רק משום מצות כיסוי, שהרי עושה גומא והיא מלאכה שאצל"ג ופטור אבל אסור. [וכמבואר שם בהערה 4]. ואם כן למה פשוט למקשה שהתירו איסור זה גם לצורך ספק מצוה, בכיסוי דם כוי. ולכאורה צריך להעמיד שכאן מדובר בעפר תיחוח לגמרי, ואין בו איסור עשיית גומא [כמבואר בהערה 1 על תוס'].

אולם בתוס' [ד"ה ואי איתא] מוכח שמדובר באופן שנעשית גומא, שהרי כל הכרחם להעמיד הקושיא על הסיפא, היא מפני שבית הלל אוסרים לשחוט לכתחילה, ואילו היה עפר תיחוח לגמרי לא היו אוסרים [וכמבואר בהערה 2 על תוס', בשם מהר"ם]. ובהכרח שהמקשה סבר כי איסור מלאכה שאצל"ג נדחה אפילו מפני ספק מצוה. ועיין להלן עמוד ב הערה 2, שנחלקו בכך האחרונים.

ועדיין יקשה על הרשב"א שנקט כי דקר נעוין אינו הכנה גמורה, ואיך יוכל לכסות בו דם כוי

11. הראשונים דקדקו שכל קושיית הגמרא רק לפי רב יהודה, ותמהו, כי לכאורה קושיא זו קשה גם על הברייתא ששנינו בה הכניס עפר לגינתו ולחורבתו מותר לכסות בו, ולמה לא יכסה בו גם דם הכוי. ובשטמ"ק ביאר, שהברייתא התיירה לכסות רק אם הכניס הרבה עפר לגינתו, שלא יתבטל לקרקע, וזה אינו מצוי אצל כל אדם. ואילו מלא קופתו עפר יש לכל אדם, ולכן מקשינן רק לרבי יהודה.

והרשב"א ביאר, שבברייתא התירו רק בדיעבד לצורך מצות כיסוי הדם, ולא מקשינן אלא לרב יהודה שהתיר להשתמש בעפר לכל צרכיו, ואם כן גם בדם הכוי יהא מותר להשתמש בו לכיסוי. ובביאור הגר"א כתב שהרשב"א דייק לשון הגמרא, שבברייתא אמרו אם "הכניס" דהיינו בדיעבד, והותר רק לצורך מצות כיסוי. אך רבי יהודה אמר "מכניס" לכתחילה, ועושה בו כל צרכו. ועיין בתוס' רי"ד שביאר כהרשב"א, והוסיף שלרבנן ההיתר בעפר רק לדבר מצוה אע"פ שהזמינו. [ובהערה 13 על תוס' גוסיף בזה].

והנה הבית יוסף [תצח] ביאר שלא הוצרכו לדקר נעוין בעפר שהכניס לגינתו או לביתו, כיון שאינו קרקע עולם. אלא עפר המטלטל ומונח בקרן זוית במיוחד לשימוש. והמגן אברהם

שאינן לו את האפשרויות לכסות את דמו⁽¹³⁾, מאי איריא, מדוע העמידה המשנה את איסור הכיסוי בכוי שהוא ספק אם חייבים לכסות דמו.

והרי אם אין לו אפשרות לכסות אפילו ודאי חיה שחייבים לכסות את דמה נמו לא ישחוט ואם שחט לא יכסה שהרי הלכה כבית הלל שאין לשחוט ואין לכסות אם אין דקר נעוץ, וולדעת תוס' להלן ט ב גם בית שמאי מצריכים דקר נעוץ כדי לכסות].

ומתצינן: התנא במשנה בחולין "לא מיבעיא" קאמר! והיינו, לא מיבעיא, אין ספק, שחיה, שחיובה בכיסוי הדם הוא ודאי,

דלא לשחוט כיון שלא יוכל לכסות דמה, אבל כוי שהוא ספק אימא משום שמחת יום טוב לשחוט, ולא לכסייה, ויהיה מותר לבטל מספק את מצות כיסוי הדם בשב ואל תעשה לצורך קיום מצות שמחת יום טוב,⁽¹⁴⁾ קא משמע לן התנא במשנה שאף ספק ביטול מצות כיסוי הדם אינו נדחה מפני שמחת יום טוב, ולכן אין שוחטין את הכוי⁽¹⁵⁾.

ומקשינן: אמנם את דברי המשנה שאין ב-א שוחטין כוי אפשר להסביר שמדובר כשאינן אפשרות לכסות, ומחדש התנא שאין לדחות את ספק מצות כיסוי הדם מפני שמחת יום טוב.

מספק.

13. רש"י בסמוך [ע"ב] ביאר שקושיית הגמרא היא למה על כל אופן שאין אפשרות לכסות, ואין קושיא זו והקושיות בהמשך תלויים ברב יהודה, וראה מהרש"א בסוף ע"ב. אך תוס' [ד"ה אין] נקטו שכל הקושיות רק לרב יהודה, ראה בדבריהם למה לא הוקשה כן לכולי עלמא.

14. הרמב"ם [יו"ט ג א] כתב שאין שוחטין ביו"ט בריה שהיא ספק חיה ספק בהמה, והיינו כוי, ואילו בהל' שחיטה [יד ד] כתב השוחט כלאים או ספק בהמה ביו"ט מכסה דמו לאחר יו"ט, ותמוה למה לא הזכיר כלאים בהל' יו"ט, ולמה לא הזכיר בהל' שחיטה שאין שוחטין אותם ביו"ט.

ומסתבר, שלא היה מזכיר את איסור שחיטת כוי בהל' יו"ט, שהרי טעם האיסור אינו מדיני יו"ט כי אם גזירה משום התרת חלבו כדלהלן, אלא שרצה להזכיר את החידוש שאין האיסור נדחה משום שמחת יו"ט, אך חידוש זה אינו שייך אלא בשחיטה, ודוקא בכוי ולא בכלאים

שחייבין בכיסוי ודאי, ולכן בהל' יו"ט נקט רק את איסור הכיסוי ולא את השחיטה, וכן לא הזכיר את הכלאים שאיסור כיסוי משום שאין העפר מוכן להם, ומאידך בהל' שחיטה הזכיר את שניהם לגבי איסור כיסוי ששייך בהם בשוה.

15. בגליון מהרש"א [יו"ד כח] הקשה ממסקנת סוגיין שאסרו לשחוט ביו"ט כשאינן לו עפר לכיסוי הדם, ואם כן כיצד נחלקו הראשונים באופן שנפסקה טליתו בשבת אם יכול ללבוש הטלית בלי ציצית או לא, [ראה מרדכי בהלכות קטנות תתקמד], ולכאורה נקודת מחלוקתן היא, אם יש חיוב לעשות ציצית לבגד, וכשאי אפשר מותר ללבוש בלעדיה, או שאיסור עשה הוא ללבוש בגד ללא ציצית, ואין לו היתר כשאי אפשר. ולדעת הסובר שחיוב עשה שאי אפשר לקיימו אינו אוסר את המעשה המחייבו, לכאורה ראוי להתיר לשחוט ביו"ט אף כשאינן לו עפר, שהרי אנוס הוא על הכיסוי. [ועיין בקדושת יו"ט לד, ובקובץ שיעורים דברי סופרים, ובקהילות יעקב ב"ב י, שדנו בגדר החיוב והפטור].

אך עדיין יקשה על סוף דברי התנא:

והא מדקתני סיפא "ואם שחטו — אין מכסין את דמו", מכלל — מוכח מכך, שבאופן דאית ליה אפשרות לכסות בהיתר עסקינן.

כי אם אין לו אפשרות לכסות בהיתר, ואסור לכסות שלא בהיתר, היה התנא צריך להשמיע שאפילו ודאי חיה אין מכסין את דמה באיסור, ונדע שכל שכן כו', שכיסוי דמו הוא ספק מצוה, אין מכסין את דמו.

ומכך שהעמיד התנא את דבריו בכוי, שהוא ספק, מוכח שמדובר באופן שיש לו אפשרות לכסות בהיתר. ותחזור קושייתנו מדוע באמת לא יכסה בהיתר!?

אלא, אמר רבה: כך יש לתרץ את דברי המשנה:

אפר כירה או עפר שנעוץ בו דקר⁽¹⁾ — מוכן הוא מערב יום טוב רק לצורך מצות

שהיא חלה על הדם, שאסור להניחו מגולה, ואין האונס מפקיע את החיוב החל על החפצא, [כמבואר בכתבי הגרי"ז זכחים לד ב], וכיון שידוע כי לא יוכל לקיים חיובי הדם אסור לו לבא לידי חיוב, אך ציצית היא חיוב על הגברא, ואונס פוטר מהחיוב, ולכן יכול ללבוש טלית בלי ציצית, [וראה עוד בהערות להברותא חולין פג ב].

ויש להעיר כי לכאורה חלוק חיוב ציצית שאינו חל אלא אחר שלובש את הבגד, ואילו כיסוי הדם חל קודם שפיכתו, כי צריך שיניח עפר מתחת, ואף שהוא חל על ידי השחיטה הרי יתכן שאם אין לו עפר להניח קודם אסור לשחוט.

1. בגירסא ישנה אמר רבה "אפר כירה ודקר נעוץ" והרשב"א הוכיח שלא גורסים "אפר כירה" שהרי אין בו חשש כתישה, ואיך מבארינן בסמוך שבדאי עדל"ת ובספק לא. ולפיכך ביאר כי מה שאמרו בסיפא "לא יכסה", היינו כשיש לו דקר נעוץ בעפר, ואין לו אפר כירה. וכן גרס במשמרת הבית [ב ה] ובשו"ת [ח"ב שטז].
אך רבינו חננאל גרס כגירסא שלפנינו, ולכן השמיט בסמוך את קושיית הגמרא "הא קעביד גומא", כי אפשר לכסות באפר כירה גם ללא עשיית גומא, [ונקט שבאפר תתכן כתישה בעצים

ובקהילות יעקב [מנחות כג] חילק, כי בשחיטה אם לא ישחט היום ישחט למחר ויקיים מצוות כיסוי, ולפיכך אינו נחשב אנוס על הכיסוי, ואינו נפטר ממנו, ואסור לו לשחוט היום אם אינו יכול לכסות היום. אך בציצית יוכל לקיים המצוה למחר גם אם ילבשו היום בלי ציצית, ונמצא שעל לבישת הבגד היום הוא אנוס במצוות ציצית, ואי אפשר לאסור לו ללבשו היום מפני קיום של מחר, [וכן כתב גם בעונג יו"ט סוף סימן א].

וכבר דחה סברא זו חתנו בשיעורי אשר לשלמה, שהרי לדעת ר"י הזקן באופן שאינו יכול לקיים העשה אין החיוב חל עליו כלל, ואם כן אינו מתחייב בכיסוי היום, ולמה יצטרך להמתין למחר, הרי האונס היום מפקיע ממנו את חיובו.

ובאבי עזרי [שחיטה יד א] תירץ על פי דבריו [שהובאו לעיל ז ב הערה 7], כי כיסוי הוא סיום מצות השחיטה, ולכן אף שאינו מעכב את היתר הפשר, אסור לשחוט כשאינו יכול לסיים המצוה ולכסות את הדם, כי כבר בשחיטה מוטלת עליו מצוות הכיסוי, ואילו בציצית אין עליו מצוה אלא אחר שלבש הטלית, ולכן כשהוא אנוס אינו מתחייב בציצית, ואינו חייב לפושטה.

והגר"ח שמואלביץ חילק בין מצות כיסוי

צרכיו, אם כן, לכיסוי דם ספק — מאי טעמא לא מועלת הכנסת האפר או העפר?

שמה תאמר שאין זה משום איסור מוקצה אלא משום דקא עביד גומא בלקיחתו לכיסוי הדם! (3)

כיסוי דם ודאי. ואין הוא נעשה מוכן על ידי האדם לכיסוי דם ספק! ולכן דיבר התנא בכוי ולא בחיה⁽²⁾, כי בחיה ודאית מותר לכסות דמה באפר כירה או בעפר מוכן.

ותמהינן: כיון שהאדם מיעד את העפר לכל

ולכן מקשינן שיכסה בדקר נעוץ. [ועיין בעמוד א הערה 4 על תוס'].

ובשיעורי אשר לשלמה כתב שאין לדמות את סוגיין לנידון המגן אברהם, שהרי במלאכת עשיית גומא יש עשה ול"ת ואינה נדחית ביו"ט מפני עשה, אלא קולא היא שהקלו בה מפני צורך מצוה, ואילו במוקצה יש רק ל"ת, ונדחה מפני עשה. [כמבואר בביאור הגר"א ובקהילות יעקב סימן ו עי"ש]. ולכן עדיף שלא יקלו בעשיית גומא שהרי יש לו דרך לכסות בהיתר, בעפר מוקצה שאיסורו נדחה. ולכן כתב המגן אברהם להעדיף לכסות באפר מאשר לעשות גומא.

אולם בסוגיין הרי מצות הכיסוי היא בספק, ולפיכך עדיף לעשות גומא, שהקלו בה במקום מצוה מאשר לכסות במוקצה שאנו בספק אם יש דחיה לאיסורו, וראה ברשב"א שאפילו בספק וחשש כתישה לא התירו להשתמש בהיתר של דחיית הלאו מספק.

3. לכאורה תמוה איך שייך איסור עשיית גומא באפר, והרי הוא יותר מפורר מעפר תיחוח, ולעיל [ריש עמוד א] התבאר שלא שייך בו עשיית גומא. וביאר הפני יהושע שהאיסור משום גזירה שמה יבא לכסות בעפר שיש בו איסור עשיית גומא. וכן פירש רש"י בסמוך לגבי חשש כתישה.

והפרי חדש [תצח יד] ביאר קושית הגמרא, למה נאסר אפר כירה והרי הוא מוכן, ובהכרח מדובר באופן שעושה גומא, כגון שסביב האפר יש עפר שאינו תיחוח, ואם כן למה מותר לכסות

הנשארים, והרשב"א נקט כנראה שאין ראויים לכיסוי כי לא נקרא עפר, וגם אין ראויים להצמיח עד שיהיו אפר].

2. המגן אברהם [תצח לא] כתב שבדיעבד אם שחט עדיף לכסות באפר כירה מאשר בעפר או דקר נעוץ. ובביאור הגר"א הביא מקור לכך מדברי הרשב"א בעבודת הקדש, וכבר הבאנו דבריו לעיל [בעמוד א הערה 2] וביארנו טעמו, או כדבריו בסוגיין שאין דקר נעוץ עושה הכנה גמורה, או שאיסור מוקצה קל מאיסור מלאכה שאין צריכה לגופה.

ובהגהות יעקב"א תמה מדברי רבה שאיסור כיסוי דם כוי באפר כירה הוא מפני מוקצה, שאינו מוכן לספק. ומשמע שאין דוחין איסור מוקצה לצורך כיסוי [וכנראה כוונתו למסקנא שאין דעתו לספק]. ואילו בדקר נעוץ מכסין, דמקשינן לעיל ולכסייה לדם כוי באפר כירה או בדקר נעוץ, ומשמע שאיסור מלאכה שאין צריכה לגופה קל מאיסור מוקצה.

ונראה שנחלקו בביאור קושית הגמרא לעיל, שהגרעק"א סבר בדעת המקשה שמדובר בעפר שאינו תיחוח לגמרי, וכמו שמוכח מתוס' שהקושיא על הסיפא, שבית הלל אוסרין לשחוט לכתחילה ומלאכה שאצ"ג נדחית מפני מצוה, [וכמבואר לעיל הערה 8] ואילו המגן אברהם נחלק על ההוכחה ממה שאסרו בית הלל לכתחילה, וסבר שאין הטעם מפני שמדובר בעפר שאינו תיחוח, אלא שאין בדקר נעוץ הכנה גמורה. ולכן למד שקושית הגמרא לעיל עסקה בעפר תיחוח לגמרי, שאין בו מלאכת בונה כלל,

אי אפשר לומר כן.

חיוב הוא ונחשב צורך].

שהרי גם בלקיחת העפר לכיסוי דם של חיה ודאי, נמי קא עביד גומא!

אלא שמא תאמר שדם ספק מאי טעמא לא יכסה באפר או אפר מוכן, דלמא עביד כתישה, שמא יהיו בו רגבים ויכתשם⁽⁴⁾,

אלא, שמא תאמר שלצורך כיסוי דם ודאי אין איסור בעשיית הגומא, כדרכי אבא שאמר לעיל [בעמוד א] שהוא נחשב כמקלקל, ובצירוף הטעם של מצוות כיסוי [או שמחת יום טוב] אין במעשיו אפילו איסורא⁰.

גם זה אינו תירוץ, שאם כן שוב יקשה: ודאי נמי נגזור שלא יכסה משום כתישה!?

לא תתרץ בכך דבר, כי הכא נמי בכוי נתיר לו לעשות גומא כדרכי אבא [כי אף אם צריך צירוף של צורך מצוה, גם ספק מצוה

ומתצינן: ודאי שאני, ולא גזרו בו, כי על פי רוב אין צורך בכתישת רגבים, וגם אם יארע שיהיו שם רגבים, אין לאסור את הכיסוי, כיון דכי קא עביד כתישה — לא יעבור בכך על איסור תורה, כי אתי מצות עשה של כיסוי הדם⁽⁵⁾ ודחי את לא תעשה

בו חיה ודאית.

אולם בביאור הלכה [שם] משמע שנקט ביאור הסוגיא כפשוטה, ולכן הוכיח מכאן שבאפר כירה שייך עשיית גומא. עי"ש.

שאפר כירה אינו מוכן לספק, והרי יכל לומר שרק מלא קופתו עפר אסור בכיסוי ספק.

וכתבו המהרש"א והמהר"ם שרבה הביין את דברי רב יהודה "ועושה בו כל צרכו" אחרת מהבנת המקשן. וסבירא ליה שאף רבי יהודה מודה שאין מכסין בו ספק, כי לא היתה דעתו על כך, ולכן לא חילק רבה בין אפר כירה למלא קופתו עפר, ואסר את כלם בכיסוי ספק.

3. לכאורה תמוה הרי גם לרבי אבא יש איסור בעשיית גומא משום מלאכה שאצל"ג, ושמא לא נדחה אלא לצורך כיסוי ודאי ולא לספק. ומדברי מהר"ם שיף נראה שלדעת בית שמאי שההיתר מטעם של שמחת יו"ט אין חילוק בין ספק לוודאי, ותמה על כך במנחת שלמה שאם כן נמצא שסוגיין רק כבית שמאי, ועוד, שאפילו לשיטתם אין ההיתר משום שמחת יו"ט גרידא אלא בצירוף הטעם של מצות כיסוי, ושוב מסתבר שלא דוחה אלא לצורך מצוות כיסוי ודאי.

5. רש"י פירש כפשוטו, שמדובר בעשה של כיסוי הדם, אך רבינו חננאל מפרש בכל סוגיין שהעשה של "ושמחת בחגך" עסקינן, וכבר תמה המגיה [החשק שלמה] שהרי מוכח כפירוש רש"י, שהמצוה של ושמחת בחגך אינה תלויה בספק של כוי, שהרי הבשר מותר אף אם לא כסה, ולמה לא תדחה את הלאו ויכסה גם דם כוי. וכן תמוה תירוץ הגמרא דכתישה שייכא בעידיניה באופן שמכסה בעת הכתישה, ואם המצוה היא שמחת יו"ט אין לזה מובן. [ואמנם הר"ח דדק שם, וביאר הקושיא דלא מקיים עשה דכיסוי, ותמוה למה שינה].

4. תוס' כתבו [בעמוד א ד"ה אי הכי] שהגמרא הקשתה רק לרב יהודה, כי מלא קופתו עפר מצוי לכל אדם, ואילו דקר נעוץ ואפר כירה לא שכיח לכלם, ומשמע שאם היה לו דקר נעוץ או אפר כירה היה מכסה בהם אפילו כוי שהוא ספק. ותמהו האחרונים אם כן למה אמר רבה

ומוכן מכאן כמו שדייק השער הציון [תצח קכח] מדברי הר"ח [בסוף העמוד ששחט צפור

של טחינת רגבים ביום טוב(6).

אבל ספק מצות כיסוי הדם אינו דוחה את איסור טחינת הרגבים.

ולכן גזרו שלא לכסות אפילו בעפר תיחוח, שמה יבוא לכתוש רגבים.

ורחינן: אימר דאמרינן "אתי עשה ודחי לא תעשה", כגון מצות מילה במקום שיש נגע צרעת, שדוחה מצות המילה את האיסור לקצוץ את נגע הצרעת.

אי נמי סדין, בגד של פשתן, שמותר ללובשו

בעיו"ט ופשע ולא כסהו] ששיטת רבינו חננאל כשיטת הבה"ג [הובאה לעיל ז ב הערה 7] שהשחיטה היא הכשר לכיסוי, ומצוה אחת הן, ולדבריו יאסר הבשר לאכילה עד הכיסוי, ונמצא שהכתישה היא לצורך שמחת יו"ט, [ובספק במין הנשחט הכיסוי אינו אוסר את הבשר באכילה, ולכן אין היתר לכסות דם הכוי, או שאין היתר אלא כשהמצוה תלויה במלאכה בודאי ולא בספק. ועיין בט"ז [תצח יט] שהתיר טירחא לצאת מידי ספק].

[ועוד מוכח לכאורה מדברי הר"ח שמקיים מצות עשה של שמחת יו"ט באכילת עוף, שהרי בסמוך אמרו שאם גלגל עיסה מערב יו"ט אין מפריש ממנה חלה ביו"ט, אף שהפרשת חלה מעכבת, והיינו משום שבאכילת דבר מאפה אינו מקיים שמחת יו"ט ולכן אין המצוה מתירה את ההפרשה אלא בכיסוי דם העוף, וראה ט א הערה 3].

ומה שנחשב שנדחה האיסור בעידניה מפני שמכסה בעת הכתישה, אף שמצות השמחה מתקיימת רק בעת האכילה, צריך לומר שרבינו חננאל סבר כהרשב"א ובעל המאור שאין עושין מעשה המביא לידי איסור שנדחה בעשה אלא אם כן קדם לו העשה הדוחה את האיסור. ולכן נקט שההיתר הוא מפני עשה של ושמחת בחגך שקיים כבר בשחיטה, אך בעידניה מועיל באמת העשה של הכיסוי להתיר את מעשה האיסור. [וכן אפשר לומר שבא ליישב קושייתו השניה של הרשב"א דאפשר לקיים שניהם, ונקט עשה דושמחת שאי אפשר לקיימו בלילה].

ומקור דבריו, במה שביאר [בשבת קלב ב] שהטעם שעשה דוחה לאו רק בעידניה, הוא משום שלא בזמנו חיישינן שיעבור הלאו, ואחר כך לא יקיים העשה. ואילו שאר הראשונים שם כתבו, שהדחיה נאמרה רק בעידנא כדי שמעשה האיסור יעשה בהיתר. ונראה שרבינו חננאל מודה שעדיף לדחות הלאו בקיום העשה במעשה האיסור, רק שדעתו כי התנאי שידחה דוקא בעידנא, לא נאמר מפני הצורך להתיר מעשה הלאו בקיום העשה הדוחה, אלא כל החשש הוא רק שמה לא יקיים העשה. אולם אם יש היתר למעשה הלאו, אפילו על ידי עשה אחר, כגון כיסוי הדם, אין לחוש על קיום העשה של ושמחת שהוא הדוחה את הלאו. [ועיין לעיל בעמוד א הערה 5].

6. הראשונים הקשו, והרי אין עשה דוחה לא תעשה באופן שיכול לקיים את שניהם. ואם כן על השוחט להמתין ולא לכסות את הדם עד הערב, ולפיכך יסדו תוס' [שבועות ג א פסחים מז ב] וכן הרשב"א [כאן, ובשבת כד. בשם הרמב"ן] שאין הדחיה תלויה אלא בשעת קיום העשה, ואין ממתנים לקיימו בזמן שלא יבטל הלאו, שמה יטרד ונמצא שהתבטל העשה מפני הלאו שלא כדין.

ודחה הרשב"א, שהרי אמרו בחולין [פד ב] השוחט לחולה בשבת לא יכסה עד הערב, ומשמע שנחשב כאפשר לקיים שניהם, אלא שבסוגיין סמכה הגמרא על קושיה עדיפה, שיש ביו"ט עשה ולא תעשה ואינו נדחה. ומבואר

בציצית של צמר, שביחד הם כלאים, ודוחה מצות ציצית את איסור הכלאיים.

משום **דבעידנא** בזמן **דקא מעקר** שעוקר את איסור הלאו — **קא מוקים לעשה**, שמקיים אז האדם את מצות העשה.

אבל **הכא**, בכתישת הרגבים, הרי **בעידנא דקא מעקר לאו**, בזמן שהוא עוקר את הלאו בעת כתישת הרגבים — **לא מוקים עשה!** אינו מקיים את מצות כיסוי הדם, אלא רק לאחר מכן, ואין כאן את הכלל שעשה דוחה לא תעשה.

ואם כן, חוזרת הקושיא שגם בשחיטת חיה ודאית אין להתיר שחיטתה, שמא יבוא לידי איסור כתישה, לפני שיקיים מצות כיסוי הדם!

ומתריצין: **הא — לא קשיא!**

שאפשר להעמיד את דברי המשנה שמותר לשחוט רק בסייג, **דבהדי דכתיש**, שמיד בזמן הכתישה — **קא מכסי**, הרי הוא מכסה את הדם, שאז אתי עשה ודחי לא תעשה⁽⁷⁾.

ומקשינן: **סוף סוף, יום טוב** הוא גם איסור **עשה** [שנאמר בו "שבתון"] וגם איסור **לא**

אך טעמם משום טירחא, וכן מבואר בדבריהם בסוגיין [ד"ה תני] שאסרו לכסות בשתי דקירות אפילו בעפר מוכן. וגם הרשב"א נקט כן בסמוך [בד"ה אתי עשה] ועיין קובץ שיעורים אות ל שתמה בזה, וראה הערה 4 על תוס'.

7. **הרשב"א** הקשה אם ההיתר משום עשה דוחה ל"ת, למה צריך דקר נעוץ, והרי מותר לו לשחוט ולחפור ולכסות לכתחילה, והוכיח מכאן כדעת **בעל המאור** שאסור לעשות מעשה המביא לידי איסור שידחה בעשה להבא, וכמבואר לעיל בהערה 5.

ולכאורה למסקנא דמוקמינן דהוי בעידניה כגון דבהדי דכתיש מכסה, הרי לא שייך לומר כן אלא בדקר נעוץ, ואילו בחפירה לא שייך לומר שהיא בעידניה, ולעיל עמוד א הערה 5 הבאנו ביאורי האחרונים בזה עיי"ש.

ועדיין תמוה איך יתכן שבמקום מלאכת כתישה דאורייתא הותר לשחוט לכתחילה ואילו עשיית גומא שאצל"ג תאסר כי אין דוחין לכתחילה. ובהכרח שכוונתו להקשות למה צריך עפר תיחוח והרי הותרה כתישה משום עדל"ת, ועל כך גופא כתב שאסור לכתחילה לבא לידי

שחזר מסברתו. וכן נקטו תוס' [ביבמות] שאם יכול לקיים העשה למחר נחשב כיכול לקיים שניהם. ועיין בשאגת אריה [סי' צו] **ובקובץ הערות על מסכת יבמות** בסיומן פב שהאריכו בענין זה.

ובסוף דבריו הסיק הרשב"א שרק ביו"ט התירו לשחוט כשיש לו דקר נעוץ או עפר מוכן, והיינו רק משום שמחת יו"ט, אך בשבת לא התירו לכסות אפילו עם עפר מוכן, וטעמו דכל דתקון רבנן, כעין דאורייתא תקנו, וכיון שאיסורי מלאכות שבת חמורים ואינם נדחים על ידי עשה, גם בשבות דרבנן אסרו, וכן הסיק **בתשובותיו** [ח"ד שטז]. **ובמשמרת הבית** [בית א, ה] ביאר טעמו מפני הרואין שלא ידעו שהעפר מוכן, ועיי"ש **בבדק הבית** שהרא"ה נחלק עמו והתיר לכסות בשבת. **ובשטמ"ק דן בדעת הרמב"ן** בחולין, אם התיר לכסות בשבת, או שכל דבריו רק בעפר מוכן ולא נחלק על הרשב"א, אך בדברי הרשב"א מבואר שגם בעפר מוכן אסור לכסות בשבת, ולא מטעם מוקצה, שהרי לדעתו עפר אינו מוקצה בשבת כמבואר לעיל, [עמוד א הערה 9] אלא מפני הרואין.

ותוס' בחולין [שם] כתבו לאסור כהרשב"א,

שחששו בכוי משום איסור מוקצה, כי המכין אפר כירה — דעתו של המכין היא רק לכיסויי חיה ודאי, ואין דעתו לספק חיה כגון כוי, ונמצא שאין האפר "מוכן" לכיסויי כוי⁽⁸⁾.

וכמוהו סובר רב יהודה, שאם הכין אדם

תעשה הוא. ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה!?! ואם כן אסור לכתוש עפר גם לצורך מצות כיסויי הדם ודאית, ולמה חששו לכתושה רק בכוי, ולא בודאי חיה?

לכן מבארת הגמרא, שבאמת לא חששו חכמים לכתושת רגבים, אלא כך אמר רבא:

היום כדאמרין בשבת [קכה א] "וכי אם יזרוק גלימתו לאשפה תתבטל", אך למשנת, הרי האפר אינו כלי אלא כעצים ואבנים, ומותרים רק לשימוש המסוים להם, ועיין במנחת יצחק [חלק ח סימן כג].

ועדיין תמוה למה ספק מצוה אינו נחשב צורך שדעתו עליו, והרי הוא יודע שגם בספק יש עליו חיוב מדין ספק דאורייתא לחומרא, ויחשב כדעתו לצורך ודאי כי אינו גרוע מצורך כיסויי צואה ודאי, שהותר מפני מאיסותה כדלהלן בסמוך [וראה רש"ש בסמוך]. ושמה אין החיוב לקיים המצוה מספק נחשב כצורך אלא על צד שמקיים מצוה, כי מצד עצמו אין לו צורך אלא מצד המצוה, ואינו דומה לצואה שהיא צורך שלו.

[אמנם כבר הקשה כן בשו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד א והוכיח מכאן שספק דאורייתא לחומרא אינו מה"ת, ובפר"ח תמה עליו שהרי אף אם הולכים לחומרא רק מדרבנן דעתו על חיובו, ובהכרח שאין דעתו על חיוב מחמת ספק, אך ראה בכסף משנה מילה ג ו שהביא שו"ת הרמב"ם שכיסויי כוי מה"ת לחומרא, וביאר החוות דעת שהרמב"ם מודה שספק מצות עשה לחומרא. ובשם הגאב"ד טשעבין ביארו עפ"ד הב"י יו"ד כח שאין מברכין על כיסויי כוי, וכין שאמרו בשבת כג א שתקנו ברכה ביו"ט שני כדי שלא יזלזלו בו, נמצא שחסרון ברכה גורם לזלזול במצוה, ולכן אין דעתו לספק, כי אין מברכין על כיסויי ספק, אך לפ"ז תמוה במה "אזל רבא לטעמיה".]

דחיה של עדל"ת. ונמצא כי מה שהתירו לשחוט לכתחילה הוא משום שאין הכרח שיבא לידי כתישה, ואין איסור להביא עצמו לידי חשש כתישה [ולדברי רבא במסקנת סוגיין נראה שאין חוששין כלל לכתושה].

8. סברת רבא לכאורה תמוהה, שהרי כל חפץ העומד לשימוש אינו מוקצה, ומותר לכל תשמיש. וראה בשש"כ [כא הערה כ] שהגרש"ז ביאר שדין אפר כעצים העומדים להסקה, ששימושו לתשמיש מסוים בלבד ותשמישו מכלהו, ולפיכך אינו מותר אלא לשימושו, [וראה לעיל עמוד א הערה 6 מש"כ בזה].

ובתחילה לדוד [שח כט] הקשה מסוגיין לדברי הפמ"ג [משב"ז ריש שיג] ושו"ע הגר"ז שהתירו בכלי שיחדו לשימוש מסויים להשתמש בו גם לשאר תשמישים כיון שחל עליו שם כלי [וגם זה תלוי במבואר בהערה הנ"ל אם עצים נעשים ככלי או לא, ומסתבר שאין יחוד לכיסויי מחשיבו לכלי כי אינו צריך לכסות בכלי, וביותר באפר שבכיסויי מבטלו לאדמה]. ותירץ עפ"ד הר"ן [בשבת נ א] שבמידי דאורחיה מועיל יחוד לזמן ואילו אם לאו אורחיה צריך יחוד לעולם, ובסוגיין אינו מייחד את העפר אלא לזמן ולכן אין יחודו מועיל לתשמישים אחרים.

ובחזון איש [מג סק"ו] נקט כי ברצותו לכסות את הספק בטלה הכנתו לודאי, ואחרי הכיסויי לא יהיה העפר ראוי לכיסויי אחר, ולכן תמה, הרי אי אפשר לבטל הכנה מכלי באמצע

עפר, הוא מכינו לשימוש ודאי, ואינו מכינו לשימוש של ספק כמו כיסוי דם כוי, ולא קשה עליו מהמשנה.

ואזדא והולך רבא בהוראה זו לטעמיה:

דאמר רבא: הכנים עפר הביתה מערב יום טוב כדי לכסות בו צואה של תינוק, אם יארע שיטיל רעי ביום טוב בבית — מותר לכסות בו דם צפור שחשב עליה מערב יום טוב לשוחטה, היות והזמנת העפר לכיסוי צואת התינוק היא הזמנה על צד של ספק, וכל שכן שתועיל הזמנתו למחשבת ודאי שלו בשחיטת הציפור.

אבל אם הכניס עפר מערב יום טוב עבור כיסוי דם צפור שיש לו לשוחטה ביום טוב — **אסור לכסות בו צואה** שיטילה הקטן ביום טוב, לפי שאין הכנסת העפר נחשבת הכנה גם לענין הטלת צואה במקום שיהיה מאוס עליו, היות שספק אם יטיל רעי במקום כזה. וכשדעתו של האדם על הודאי אין דעתו על הספק.

נהרבלאי אמרי: אפילו הכנים עפר לכסות

בו דם צפור — מותר לכסות בו צואה, כיון שקרוב לודאי שהתינוק יטנף ביו"ט, מועילה הזמנתו גם לצורך זה⁽⁹⁾.

ומביאה עתה הגמרא מחלוקת נוספת בהכנת העפר לכיסוי:

אמרי במערבא בארץ ישראל: פליגי בה, בענין שיבואר להלן, רבי יוסי בר חמא ורבי זירא.

ואמרי לה, ויש האומרים: פליגי בה רבא בריה דרב יוסף בר חמא ורבי זירא.

חד אמר: כוי הרי הוא כצואה, והמכניס עפר לצורך כיסוי צואה, שהיא ספק שיארע, מוכן העפר גם לכיסוי דם ספק של כוי.

וחד אמר: ספיקו של כוי אינו כצואה, שהיא קרוב לודאי שיצטרך לכסותה בעפר. ולכן אסור לכסות בעפר שהכין לצואה.

תסתיים תוכיח דרבא הוא דאמר שצואה היא ספק, ולכן גם אמר ש"כוי הרי הוא כצואה":

לצואה, שהרי כוי הוא ספק גדול מצואה. ומוכח שדעת רש"י שנהרבלאי לא מחלקים בין ודאי לקרוב לודאי, ורבא סובר שכל שאינו ודאי אין דעתו של אדם עליו בסתם, אך אם הכניס לצורך ספק, כל הספיקות שוין ונמצא שלפירושו נהרבלאי יכולים לבאר הברייתא כרבה, שמוכן לודאי אינו מוכן לספק, ורק ספק צואה נכלל בדעתו כי הוא קרוב לודאי, וראה חזון יחזקאל [א ד] שביאר שיטתו בהרחבה.

ולדעת הרשב"א שנהרבלאי לא מחלקים בין ודאי לספק, לכאורה תמוה למה אמרין שלרבא כוי הרי הוא כצואה, והרי אדרבא עדיף לומר כן

9. פירש הרשב"א שנהרבלאי אינם יכולים לבאר את הברייתא של כוי כרבה, שאפר כירה דעתו לודאי ולא לספק, שהרי התירו לכסות גם צואה שהיא כספק כלפי דם, ובהכרח שיבארו את הברייתא כרבי ייבא בסמוך, שאיסור הכיסוי מפני חשש התרת חלב הכוי.

אולם בדעת רש"י דקדק הרש"ש שנהרבלאי התירו בצואה רק מפני שהיא קרוב לודאי, ותמה אם כן איך אמרין שלרבא כוי הרי הוא כצואה, והרי כשם שאסור לכסות צואה בעפר שהוכנס לצורך כיסוי דם ודאי, כי צואה היא רק קרוב לודאי, כן יאסור לכסות כוי בעפר שהוכנס

טעמא דלא מכסינן דמו ביום טוב — גזירה משום התרת חלבו. שמא מתוך שיראו שמכסים את דמו יבואו לטעות, שהוא היה ודאית, ויתירו את אכילת חלבו, היות וחלב היה מותר באכילה. ולפיכך אסרו חכמים לכסות דמו, שלא יבואו לידי איסור כרת באכילת חלב⁽¹¹⁾.

ותמהינן: אי הכי, למה גזרו רק ביום טוב,

דאמר רבא: הכנים עפר לכסות בו צואה — מותר לכסות בו דם צפור. אבל אם הכניס עפר לכסות דם צפור — אסור לכסות בו צואה לפי שהיא ספק. ואין מוכן לודאי מוכן לספק^{9א0}.

ומסקינן: תסתיים!

רמי בריה דרב ייבא אמר⁽¹⁰⁾: כוי היינו

נחשב כודאי. [ולדבריו מה שלא פשטה הגמרא מדברי רבא לעיל "אפר כירה דעתו לודאי ולא לספק" יתכן שהוא משום שלא ברור אם רבא אמר דין זה, ראה מהר"ם על תוד"ה סוף].

10. כתב בעל המאור שמדברי רמי ב"ר ייבא אנו למדים שאם הכניס עפר לחצירו בסתם הרי הוא מוכן בין לודאי ובין לספק, ואינו סובר את כל החילוקים דלעיל, וכן נקט המאירי, וביאר שזהו טעמם של הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו מימרא דרבא לחלק בין דם צפור לצואה. [עי' במג"א תצח לג, שתמה על ההשמטה, ובמחצית השקל יישב כמאירי].

ובים של שלמה כתב שאין לעשות מחלוקת בין רבא לרמי ב"ר ייבא, אלא ביאור הסוגיא, שרמי בר ייבא מודה לרבא שמוכן לודאי אינו מוכן לספק. ורק מחמיר יותר, שבכוי אפילו אם העפר מוכן במפורש לספק, אין מכסין דמו, גזירה משום התרת חלבו. וכן נשמעת דעת הרשב"א שהביא שני המימרות בעבודת הקדש [בית א שער ה].

11. כתב המאירי שגזירה משום התרת חלבו אוסרת לכסות אפילו בעפר מוכן, ואפילו אם שחטו אין מכסין דמו עד הערב, וכן נפסק בשו"ע [תצח יח] והוסיף המגן אברהם, שמתעם זה אסור אפילו להניח מעט עפר בכלי שמקבלים בו את דם הכוי. ובמחצית השקל

לדעת נהרבלאי, שמסתבר כי אינם מחלקים בין ספק לספק. ושמא מכח קושיא זו הוכיח שנהרבלאי סברי כרבי ייבא שבכוי יש טעם אחר לאסור הכיסוי משום התרת חלבו.

והמאירי ביאר לפי רש"י, שהגמרא דימתה כוי לצואה לפי רבא, כיון שהוא מחשיב גם את צואה כספק גמור, והראיה, שאינו מתיר לכסותה בעפר המוכן לצפור.

9א. כך פירש רש"י וכדרכו בהערה הקודמת, שצואה היא ספק ולכן המכניס לדם ציפור שהוא שימוש ודאי, אין דעתו לספק. אך רבינו חננאל ביאר שאם הכניס לכיסוי צואה דעתו לנקות חצרו ובודאי יכול לכסות דם ציפור שיש בו גם ניקוי וגם מצוה, אך אם הכניס לצורך מצות כיסוי הדם אינו יכול לכסות בו צואה. [ונמצא שצואה אינה נחשבת ספק, ו"אזל רבא לטעמיה" רק בכך שדבר המוכן לו מותר גם לתשמיש אחר].

והרש"ש ביאר להפך, שהמחלוקת היא אם כיסוי כוי דינו כודאי מפני החיוב להחמיר בספיקו, ולפיכך המכניס עפר לצורך כיסוי אינו יכול לכסות בו צואה, והמתיר לכסותה סבר שמכל מקום נחשב כהכנסה לספק וראוי גם לצואה שהיא ספק. ולביאור זה נמצא שהההוכחה מדברי רבא היא ממה שנקט דוקא דם ציפור, ומשמע שאם הכניס לכיסוי דם כוי מותר לכסות בו צואה כי כוי ספק הוא ואינו

והרי אפילו ביום חול נמי ראוי לגזור שלא נכסה דמו, כדי שלא יבואו להתיר חלבו!

ומשנינן: בחול, אמרי האנשים הרואים את כיסוי הדם של הכוי, שאין הוא עושה זאת לצורך מצות כיסוי הדם, אלא הוא שופך עליו עפר היות ולנקר לנקות את הצרו מליכלוך הדם הוא צריך, ולא ילמדו מהכיסוי שדין הכוי כחיה ודאית.

אך ביום טוב אין אדם מנקה חצירו, ויתלו זאת במצות כיסוי הדם, ויבואו להתיר את חלבו.

ודחינן תירוץ זה, שהרי אם כן, שחט ביום חול באשפה, שאם מכסה שם את הדם לא

יאמרו האנשים שעושה זאת לצורך ניקוי חצירו — מאי איכא למימר, מדוע לא גזרו שלא יכסנו שם מהחשש שיבואו להתיר חלבו?

וכמו כן, אם בא השוחט עצמו לימלך אם לכסות את דם הכוי ביום חול, ואם יורו לו שיכסנו יש לחוש שהוא יבוא לטעות ולהתיר את חלבו — מאי איכא למימר? מדוע שלא נורה לו שאין לו לכסות, מחמת הגזירה שמא יבוא להתיר את חלבו?!

אלא, כך הוא החילוק:

בחול, לא אסרו חכמים לכסות דם הכוי, כי לא יבואו לטעות שכוי הוא חיה ודאית, כי

ביאר דבריו, שבא לתרץ קושית הרא"ש בסוגיין, למה אין שוחטין כוי ביו"ט, והרי אפשר לשחטו ולקבל דמו בכלי. נראה בצל"ח שתמה הרי מבטל כלי מהיכנו, כי צריך להניח הכלי עד הערב לכסותו בעפר. ומה שתירץ הרא"ש שיש איסור לקבל דם שחיטה בכלי כי נראה כמקבל כדי לזרוק לע"ז לכאורה אינו מועיל לקושייתו, שהרי קיי"ל ביו"ד מא ג שאם יש עפר בכלי מותר לקבל לתוכו. ולכן כתב המג"א שהגזירה קיימת גם בכלי עם עפר.

והרשב"א תמה הרי חייב בעשה של כיסוי הדם, ואין הפקיעתו הגזירה של התרת חלבו. ותירץ שרבנן יכולים לדחות עשה בשב ואל תעשה כדי שלא יבואו לידי איסור כרת באכילת חלב הכוי. ועוד, שאין העשה נדחה לגמרי, כיון שאפשר לכסות הדם בערב. ולכן דחואוהו מפני החשש שיבואו לידי איסור כרת. ואין דבריו אלו קשורים במה שדן לעיל בסמוך [הערה 5] אם יכול לקיים העשה לאחר זמן נחשב כיכול לקיים שניהם עכשיו, כי אף אם הלאו נדחה כשצריך לקיים העשה מיד, הגזירה מפני כרת קיימת כל

עוד אינה מפקיעה את העשה לגמרי. ועיין ברא"ש שכתב, הטעם שאין שוחטין כוי לכתחילה ביו"ט על מנת לכסותו בערב, הוא משום שהדם יבלע בקרקע ולא יהיה רשומו ניכר, שהרי לא מסתבר שבטלו שמחת יו"ט ואסרו לשחוט בו כוי רק מפני שאינו יכול לכסות הדם מיד. ולכאורה חולק על הרשב"א דלעיל, שהרי אם הלאו נדחה כדי שלא ימתין לקיום העשה דכיסוי עד הערב, כל שכן שתדחה שמחת יו"ט מהאי טעמא. ובהכרח שלדעת הרא"ש גם הלאו נדחה רק משום שעד הערב יבלע הדם בקרקע.

אמנם יש לומר שלא נחלקו הראשונים כלל, אלא הנושאים חלוקים לגמרי, כי הרא"ש כתב שלא מסתבר לבטל שמחת יו"ט, כיון שהמצוה תתקיים בערב, ומותר להכניס עצמו לאונס זה בשביל שמחת יו"ט. אך עדיין מצב זה נחשב כאינו יכול לקיים שניהם, וממילא העשה דוחה את הלאו, ואין צריך לטעם שהדם יבלע בארץ אלא כדי לבטל שמחת יו"ט באיסור שחיטה.

יאמרו אנשים שאי נמי מספקא לחכמים אם דם הכוי טעון כיסוי, בכל זאת אמרי ליה רבנן לשוחט: זיל, טרח וכפי.

אבל אם יראו האנשים שמכסים דם כוי ביום טוב, הם יבואו לטעות ולהתיר את חלבו. כי סבורים האנשים שאי מספקא לחכמים אם הוא טעון כיסוי — מי אמרי ליה רבנן זיל טרח ביום טוב, וכפי לדמו מספק? ויבואו לומר שהוא ודאי חיה, ויתירו את חלבו⁽¹²⁾.

תני רבי זירא: לא דם כוי בלבד אמרו שלא יכסנו ביום טוב אפילו לא באפר כירה, כי שמא בהמה הוא וטרח בכיסוי דם שאינו מצוה.

אלא, אפילו שחט ביום טוב בהמה חיה ועוף, ונתערבו דמן זה בזה, ויש בתוך התערובת דם חיה ודאי הטעון כיסוי — אסור לכסותו ביום טוב משום שצריך לטרוח גם בכיסוי דם שאינו חייב בכיסוי, שהרי צריך לכסות את כל התערובת של הדם⁽¹³⁾.

12. כתב הרמ"א [תצח יח], אם שחט באמצע החצר, אפילו דם בהמה מותר לכסות אם יש לו עפר מוכן, שהוא כגרף של רעי, והקשה המגן אברהם מסוגיין, דמשמע שרק ביום חול אמרינן לנקר חצירו הוא צריך, אך ביום טוב אסור לכסות אף באמצע החצר, כי אם מדובר בקרן זוית הרי אף בחול יאסר מחשש שיאמרו כי מכסה דמו כחיה.

ובביאור הלכה הביא חבל אחרונים שחילקו בין יום חול שדרכו לנקות חצירו בכל זוית ואין חשש שיאמרו שמכסה כוי כחיה. ואילו ביו"ט אסור לנקות אלא במקום שעוברים בו בחצר, ולכן חיישינן.

אולם המגן אברהם כתב שלמסקנת הסוגיא היתר הכיסוי תלוי בכוונת המכסה, והיינו, שאם מתכוין לנקות חצירו מותר, ואם מתכוון לכיסוי הדם אסור, וכוונתו לבאר כגירסת רש"י דלא גרסינן "אלא", ובמסקנא לא חזרה הגמרא מהסברא דלנקר חצירו הוא צריך, אלא הוסיפה שגם ביו"ט אמרינן לנקר חצירו הוא צריך, ובכל זאת אין שוחטין כוי, כיון שאם יבא להמלך בהכרח יאמרו לו שלא יכסה, כי אם יורוהו לכסות יבא להתיר את חלבו, שיבין מדבריהם שכווי דינו כחיה, וכל החשש הוא על המכסה הבא לימלך, שהוא יודע כוונת עצמו לקיים המצוה ולא לנקות, ובחול יבין שהורו לו מספק,

אולם ביו"ט יבא להתיר חלבו. וכן אם שחט אינו מכסה, כיון שלא נמלך, ורוצה לעשות מצוות כיסוי בהכרח שסובר שכווי כחיה ומותר לטרוח ביו"ט לצורך מצוה, ואם כן יש לחוש להתרת חלבו. אבל אם באמת מתכוון לנקות חצירו מותר.

והעיר בביתאור הלכה כי אף שהיתר לכסות הוא רק כדי לנקות חצירו, מכל מקום צריך להזהר לכוון גם למצות כיסוי, שאם לא יכוון למצוה, הרי יבטלנה בידים, שהרי אינו מקיימה לפי הכלל שמצוות צריכות כוונה, ואילו כסה את הדם אולי היה רשמו ניכר בערב והיה יכול לכסותו.

אמנם המהרש"ל גרס אלא, וביאר מהר"ם שי"ף שהגמרא נשארה בטעם הגזירה דהתרת חלבו, אך חזרה בה מהסברא דלנקר חצירו הוא צריך. וביארה שהאיסור בכוי משום טירחא שלא לצורך. וצריך לבאר כדברי הט"ז [תצח יט] שהחשש מפני הרואין שיטעו ויחשבו שאסור לטרוח ביו"ט אלא לצורך מצוה ודאית, [ובאמת מותר לטרוח גם לצאת מידי ספק], וילמדו מכיסויו שדין הכוי כחיה. אך בחול אל שייכת טעות זו.

13. כתבו הט"ז [שם] והמהר"ם והראש יוסף שלפי ברייתא דרבי זירא אין צורך לטעמו של

אמר רבי יוסי בר יאסיניאה: לא שנו שלא יכסה את דם התערובת אלא שאין יכול לכסותו בדקירה אחת, שאז הוא טורח בדקירות הנוספות לכסות גם את דם הבהמה

הפטור מכיסוי⁽¹⁴⁾.

אבל אם יכול לכסותו בדקירה אחת — מותר, לפי שאינו טורח טירחה מיותרת

רמי בר רב ייבא שאסרו לכסות דם כוי משום התרת חלבו, אלא האיסור הוא לטרוח אפילו לצורך מצוה.

אולם המהר"ם שי"ף ביאר שרמי בר רב ייבא נתן טעם לאסור שחיטת הכוי לכתחילה, כי משום טירחא אין איסור אלא על כיסוי הדם אחר שנשחט, אך אין אוסרים לשחוט לכתחילה משום טירחא, שבכך ימנע משמחת יו"ט, ונמצא שטורח לצורך שמחת יו"ט, ומותר, ולכן הוצרך רמי בר רב ייבא לומר טעם אחר לאסור שחיטת כוי ביו"ט. ועיין שער המלך [פ"ג מיו"ט].

מוכן, וגם מהר"ח כתב שלדעת הרמב"ם דינם שוה, שהרי בדיעבד אם שחט מכסה בדקר נעוץ, וכיון שאין בדקירה אחת טירחא, יכול לכסות התערובת, והט"ז חילק כשיטתו [הובאה לעיל ח א הערה 2] שאם ניתק את העפר כשנעץ הדקר, מותר לכסות בדקירה אחת, אך אם לא ניתקו אפילו דקירה אחת אסורה.

והטור [תצח ט] חלק על הרמב"ם וכתב שאם יכול לכסותו בדקירה אחת, יכסנו אפילו בעפר שאינו מוכן אלא יש בו רק דקר נעוץ, אך אם יש לו עפר מוכן יכול לכסותו אפילו בדקירות הרבה. ולדבריו ברייתא דרבי זירא עוסקת בעפר שאינו מוכן, אבל בעפר מוכן מותר לכסות בכמה דקירות.

14. כתב הרמב"ם [יו"ט ג ב] שחט בהמה חיה ועוף ביום טוב ונתערב דמם, לא יכסה אותו עד לערב, ואם היה לו עפר מוכן או אפר ויכול לכסות הכל בדקירה אחת, יכסנו.

וביאר הב"ח שדעת הטור שאין איסור משום טירחא, שהרי מקשינן לרב יהודה מכוי, ולא מתרצינן שאיסורו משום טירחא, אלא הטעם מפני שדקר נעוץ מסלק חשש איסור חפירה [כדעת רש"י לעיל] והיינו רק בדקירה ראשונה, וכל דקירה נוספת היא כתחילת חפירה. ונמצא שהחידוש בנתערבו, שאפילו דקירה אחת אסור, ובחיה ודאי רק דקירה שניה אסורה. [ואין דין הכוי שוה לגמרי לנתערבו, שהרי כוי אסור אפילו בעפר מוכן, אף גם לטעם דטירחא אין דינם שוה, שהרי בכוי אסורה אפילו דקירה אחת].

והיינו שביאר דברי רבי זירא כהמשך לדין הכוי, ומדובר בעפר מוכן ובכל זאת לא הותרה אלא דקירה אחת משום טירחא. וביאר הט"ז, שבכוי האיסור משום גזירת חלבו, שהטירחה מותרת בו כיון שיש ספק אם כיסויו אסור כלל, אך בתערובת דם בהמה שיש איסור ודאי, אסור לטרוח.

אמנם הרמ"א [שם יד] כתב שבחיה ודאי, אם היה דקר נעוץ בעפר תיחוח מותר לכסות בו, אפילו אם צריך כמה דקירות, וטעמו מפני שכל העפר מוכן לכיסוי על ידי נעיצת הדקר, והיינו לפי תוס' והרשב"א שדקר נעוץ מסלק מהעפר איסור מוקצה וחסרון הכנה.

וכתב הבית יוסף שלדעת הרמב"ם דקר נעוץ בלבד, אינו מתיר אפילו דקירה אחת בעפר שלא הוכן במיוחד, אלא באופן שכל הדם חייב בכיסוי, אך בתערובת שיש בה טירחא שלא לצורך, אסור.

אמנם ברמב"ם לא הוזכר חילוק בין דקר נעוץ לעפר מוכן, ובדרישה כתב שהבית יוסף למד לחלק כך, ממה שנחלק הטור על הרמב"ם וכדלהלן. ועיין בב"ח שדקר נעוץ חשוב כעפר

שיבואו לטעות ולהתיר כיסוי בשתי דקירות, קא משמע לן שלא חששו לכך.

אמר רבה: שחט צפור מערב יום טוב והיה לו לכסות את הדם לפני יום טוב ולא כסהו אז(16) — אין מכסין אותו ביום טוב אלא רק במוצאי יום טוב, ואין טורחים בכיסוי אפילו בעפר מוכן(17).

לכיסוי דם הבהמה הפטור מכיסוי(15).

ותמהינן: פשיטא שמותר לכסות בדקירה אחת, שהרי אינו טורח טירחה מיותרת, כי הרי היה צריך לפחות דקירה אחת לצורך כיסוי דם החיה.

ומשינן: מהו דתימא, נגזר דקירה אחת שלא לכסות בה דם תערובת אטו בגלל

שנו אלא בשתי דקירות, אלא אמר "לא שנו אלא שאין יכול לכסותו בדקירה אחת", ומשמע שלפיכך אסורה אפילו דקירה אחת.

16. רבינו חננאל כתב אם פשע ולא כסהו מערב יו"ט. ובשער הציון [תצח קכח] דן אם כוונתו שכיסוי מעכב אכילת הציפור, ולכן רק אם פשע קונסים אותו שלא יכסה ולא יאכל, וראה לעיל הערה 5.

17. רש"י פירש שהאיסור מפני שהיה לו לכסות מבעוד יום, ואין כאן מניעה לשמחת יו"ט כיון שמותר לאכול את הציפור אפילו כשלא כיסה דמה, ובביאור הגר"א [י"ד כח ס"ק ב] הוכיח מדבריו שהשחיטה כשרה אף שהדם לא כוסה, וראה צ"ח.

והרשב"א בעבודת הקדש הוסיף שאף אם יש לו עפר מוכן אסור, מפני שהיא טירחא שיכל לעשותה מבעוד יום, וכן פסק המגן אברהם [תצח לט] ועיין פני יהושע [ט א על רש"י] ושער הציון [שם קכז]. ובשטמ"ק כתב שכופה עליו כלי לשומרו כדי שיכסנו, ואינו נחשב טירחא יתירה ככיסוי בעפר, שעה"צ קכט], ומוכח שאינו נחשב כביטול כלי מהיכנו, כיון שהכלי אינו נעשה מוקצה, [וראה רש"י שבת מב ב ופמ"ג רסה משב"ז א]

אולם הרא"ה בסוגיין כתב שמדובר דוקא בדקר נעוץ, אבל בעפר מוכן מותר לכסות, וכן

15. הטור [שם] כתב שאם אין יכול לכסות כל התערובת בדקירה אחת, אסור לכסות כלל ואפילו דקירה אחת, וביאר בים של שלמה טעמו, כי שמא לא יכסה את הדם המחויב בכיסוי, ונמצא שטרח ביו"ט שלא לצורך. וכן כתב הפרי חדש וראה מג"א [ס"ק לח].

והט"ז כתב שמותר לכסות בדקירה אחת, שהרי מקיים מצוה גם בכיסוי מקצתו, דקיימא לן [ביו"ד כח] שאין צריך לכסות כל הדם דדרשינן דמו ואפילו מקצתו, ובתערובת לח בלח תלינן שכל החלקים מעורבים זה בזה, ונמצא דינו כשוחט חיה ודאי, ויש לו דקר נעוץ ואינו יכול לכסות דמה בדקירה אחת, שדינו ברור לכסות בדקירה אחת. [ובשו"ע הגר"ז בקו"א תמה שאם כן לא יוכל לכסות דם חיה ודאי אלא בדקירה אחת שבכך מקיים את המצוה, וצ"ל שמותר להוסיף לדקור כדי לכסות כל הדם כדינו לכתחילה].

ובאליהו רבה דחה דברי הט"ז, שהרי יש לחוש שבמקום הכיסוי היה רק מעט דם חיה והתבטל ברוב, וכן יש לחוש שאין זה דם הנפש כי הוא מעט מהדם.

ובמאמר מרדכי כתב שאף על גב דדרשינן אפילו מקצת דמו, היינו שאין צריך שיהיה לפניו כל דם החיה, אך מכל מקום צריך לכסות את כל הדם שנמצא לפניו, ועיין עוד בנתיב חיים.

ובשפת אמת דקדק כדעת הטור מלשון הגמרא, שלא אמר רבי יוסי בר יאסיניאה "לא

כ"מתקן], היות ומותר ללוש עיסה ביום טוב ולאפותה כדי להנות מאכילת פת חמה. וכיון שחיובה חל ביום טוב התירו להפרישה בו. אבל תרומות ומעשרות שחיובן חל כבר בערב יום טוב אפשר לתקן מערב יום טוב ואין צורך להתיר את תיקון הפרשתם ביום

ט-א אך אם גלגל לש עיסה מערב יום טוב⁽¹⁾, ולא הפריש ממנה חלה מבעוד יום — מפריש ממנה חלתה ביום טוב⁽²⁾, לפי שלא גזרו חכמים איסור על הפרשת חלה ביום טוב כמו שגזרו על תרומות ומעשרות שלא להפרישם ביום טוב [משום שנראה

משמע בדבריו בבדק הבית.

שהתירו להפריש חלה רק כשהוא עוסק בבצק בקיטוף ואפיה. ולכן הותר לו הפרשת חלה אגבן, [ואינו כדם ציפור שנשחטה מאתמול שאין לו עסק עמו כלל ביו"ט].

והנה לכאורה ההבדל בין כיסוי הדם להפרשת חלה תמוה מאד, שהרי גם שחיטה מותרת לכתחילה ביום טוב, ואם יש לו עפר מוכן מותר גם לכסות. וכתב מהר"ם שרבה אמר דברו על המשנה, וכוונתו שמה ששינוי "אם שחט יחפור בדקר ויכסה", היינו כששחט ביו"ט בדיעבד, שלא היה לו עפר מוכן אלא רק דקר נעוץ, ואז התירו בדיעבד לכסות. אך כששחט מערב יום טוב לא התירו לכסות ביו"ט כי אין לו עפר מוכן. אולם בהפרשת חלה מצינו שמותר לגלגל לכתחילה ולאפות ביו"ט, ומשמע שאינה בכלל האיסור של הפרשת תרומות ומעשרות.

ונמצא לדבריו, שאם יש לו עפר מוכן ומותר לשחוט ביום טוב לכתחילה, יהא מותר לכסות גם דם השחיטה מערב יום טוב, אך כבר הבאנו לעיל [ח ב הערה 17] דעת הרשב"א שאין מכסין ביו"ט את דם השחיטה מערב יום טוב, אף אם יש לו עפר מוכן.

ובהכרח שרש"י לא הביא את הראיה ממה שמותר לגלגל עיסה ביו"ט, בכדי להתיר טירחא של הפרשת חלה שיכל לעשותה מערב יום טוב, אלא רק כלפי האיסור של הגבהת תרומה ביו"ט, ולגבי הטירחא שאפשר לעשותה מערב יום טוב נחלקו בסברות המובאות להלן. ואילו בכיסוי דם השחיטה מאתמול, אין איסור אלא משום טירחא שיכל לעשותה מערב יום טוב. ואין ראייה מכיסוי

1. נחלקו הראשונים, באיזה שלב עומדת העיסה בכניסת יו"ט ומותר להפריש ממנה חלה. תוס' נקטו שמדובר באופן שלא נגמרה הלישה מערב יו"ט, אלא רק נתגלגלה, ואף שאפשר להפריש חלה אחר הגלגול, התירו להפריש ממנה ביו"ט, כיון שהרגילות להפריש רק בגמר הלישה, וטעם ההיתר, דחשיב כאי אפשר לעשותו בערב יו"ט. ואם נגמרה לישתה, מודה רבה לאבוה דשמואל. אולם הרשב"א כתב, שלדעת רבה אפילו אם נגמרה בערב יו"ט, מפריש ממנה ביו"ט, והטעם, דמשום שמחת יו"ט לא פלוג רבנן, והתירו להפריש חלה, ככל עיסה שנלושה ביו"ט, כיון שרוב העיסות אינם טבל מערב יו"ט, ואבוה דשמואל נחלק עליו רק כשנגמרה, אך בלא נגמרה מודה לו.

ובעל המאור נקט שטעמו של רבה הוא מפני שנחלקו רק בחלת חו"ל, וכדלהלן, ואין בהפרשתה תיקון לעיסה, שהרי מותר לאכלה גם קודם הפרשה, וכל איסור ההפרשה בשבת ויו"ט הוא משום שמתקן לאכילה. ולהלן נרחיב בדבריהם.

2. רש"י פירש שלא גזרו על תרומת עיסה, שהרי מותר לגלגלה ביו"ט ולאפותה כדי לאכול פת חמה. ומצינו חילוק בדברי הראשונים בביאור כוונתו: תוס' נקטו כפשוטו שלא גזרו כלל על הפרשת חלה, כיון שמגלגלין ואופין ביו"ט וצריך להפריש חלה. אך במאירי כתב

טוב.

והוינן בה: לימא פליגא דברי שמואל, שיבוארו להלן, אדברי אבוח, אביו של שמואל, שהזכירה הגמרא עתה?

וכיון שלא אסרו הפרשת חלה מעיסה שנילושה ביום טוב, מותר גם להפריש חלה אפילו מעיסה שנילושה מערב יום טוב.

דאמר שמואל: חיוב הפרשה של חלת חוצה לארץ מהעיסה הנילושת בחוצה לארץ [והחייבת בהפרשת חלה רק מדרבנן] אינו אוסרה לעיסה באיסור טבל כמו בחלת ארץ ישראל.

אבוח דשמואל אמר: אפילו גלגל עיסה מערב יום טוב — אין מפריש ממנה חלתה ביום טוב, כי לא התירו להפריש חלה אלא מעיסה שנילושה ביום טוב⁽³⁾.

שהוא גם טעמו של רש"י. [וכבר האריכו המהרל"ב^ח בתשובה טז, ומהרש"א לקמן יח א והצל"ח לקמן י ב ובמשכנות יעקב או"ח קלה, ובעמודי אור כג סק"ד, ובאור שמח שבת פכ"ג, לדון אם מותר לתקן איסור מאכל לצורך יו"ט עיי"ש, וראה הערה 6 ובהערות לקמן יב ב].

אמנם רש"י נקט שאסור להפריש תרומות ומעשרות וחלת ארץ ישראל ביו"ט גם משום שנחשב מתקן, וגזרו בכל דבר הדומה לתיקון כלי שיכל לעשותו מערב יו"ט, ולא החשיבו כצורך אוכל נפש, כיון שאינו מתקן את עצם המאכל לאכילה רק מסיר ממנו איסור, ואינו דומה לשוחט, ששחיטתו מותרת ביו"ט כיון שמועילה גם לתקן המאכל לאכילה, כך חילק בתורת חסד [כח ז]. ודבריו תמוהין, שהרי להלן [כב א] התירו לכבות נר לצורך תשמיש המיטה, ומשמע שאף להתיר איסור נחשב כצורך אוכל נפש. וכך תמוה איך מותר למלוח בשר כדי להסיר איסור אכילת דם.

ובקהילות יעקב [סימן ח] כתב שהפרשת תרומות ומעשרות חשובה כמכשירי אוכל נפש, וכיון שאפשר לעשותן מאתמול אסור לעשותן בשבת ויו"ט, ולכן אסר אבוח דשמואל כשגלגל את העיסה מערב יו"ט, אך שחיטה אי אפשר לעשותה מערב יו"ט שמא יסריח הבשר [כמבואר ברש"י כג ב], וראה לעיל ח ב הערה 5.

בשחיטת יו"ט שהרי לא היה אפשר לעשותו אתמול.

ומעתה מובן החילוק בין ביאור תוס' לביאור המאירי, שתוס' כתבו פירושם לגבי איסור הגבהת תרומה ביו"ט, והוא הותר לגמרי בהפרשת חלה. ואילו המאירי הסיב דברי רש"י שכוונתו ליישב החילוק מכסוי, ולמה לא תאסר ההפרשה שיכל לעשותה מערב יו"ט, ולכן נקט שההיתר רק בעת הקיטוף והאפיה. ועיין בהערה 1 על תוס'. [ועיי"ש שהסיק כי רבה סובר כרבא שנחשב מתקן בהפרשת חלה, ובכל זאת התיר משום שמתעסק בבצק. ועיין להלן הערה 8].

3. רש"י פירש שהיה לו להפריש מערב יו"ט כתרומת דגן ופירות, ולהלן בדברי רבא — שבא ליישב דברי שמואל עם אביו — ביאר שנכללת חלת חו"ל בדין שאין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט, כיון דחל עליה שם תרומה, ומשמע שאין האיסור משום שמתקן, אלא משום שם תרומות ומעשרות. [וברשב"א כתב שנראה כמגביה תרומות ומעשרות ומתקן ועיין תוס'].

וכבר הבאנו לעיל [ג א] שלדעת הרמב"ם ביו"ט אין איסור הפרשת תרומה משום מתקן, שהרי מותר אפילו לשחוט לצורך אוכל נפש, וכל האיסור הוא מפני הטעם השני ברמב"ם [שבת כג יד] שהוא כמקדיש את הפירות, ואפשר

אלא — אובל אדם והולך, וממשיך באכילת הפת שנאפתה מהעיסה בלא הפרשת חלה, ומותר ממנה דבר מה⁽⁴⁾, ואחר כך מפריש את החלה על הנותר⁽⁵⁾.

והבינה הגמרא שהיות ואין הוא מתקן דבר

בהפרשת חלת חוצה לארץ, שהרי מותר לו לאכול מהעיסה אפילו לפני ההפרשה, אם כן לדעת שמואל ראוי להיות מותר להפריש חלת חוצה לארץ גם ביום טוב, אפילו בעיסה שנילושה מערב יום טוב, כי אינה דומה הפרשתה להפרשת חלת ארץ ישראל

תורת תרומה.

וכתב מהרי"ט אלגאזי [פ"ד אות מז] ובית מאיר [יו"ד שם] שלדבריהם לא גזרו טבל בעיסת חו"ל אלא מצוות הפרשה בעלמא, כמו חיוב ראשית הגז שאינו אוסר את הצמר, ובאמת אם לבסוף לא יפריש חלה, אינו עובר איסור באכילתו. ועיין חלקת יואב [או"ח יד] שהוכיח כן. אולם בדרך אמונה [תרומות פ"א צה"ל יח] דחה הראיה מדברי הראשונים, וביאר שאין העיסה טבולה לאכילה קודם הפרשה, אך כל היתרה משום ההפרשה לבסוף.

אך הרשב"א [בברכות מה ב] כתב בשם הראב"ד שאינו מצטרף לזימון כיון שאין מזמנים על מי שאכל דברים האסורים, ומשמע שאם לא הופרשה חלה מעיסת חו"ל עובר משום אכילת טבל, וכן פסק המגן אברהם [תקו ס"ק ח] ובחתם סופר [ח"ז תשובה מג].

ולדברי הסוברים שיש בעיסה איסור טבל אם לא הופרשה לבסוף, צריך לבאר כיצד מועילה ההפרשה על דבר שכבר אינו בעולם. ובט"ז [יו"ד שם ס"ק טו] הביא תשובת מהר"י וויל שכתב, דבדרבנן יש ברירה, ואמרינן שהוברר למפרע שהחלק הנשאר בעיסה הוא היה חלה מעיקרא, וכבר תמהו על כך החכם צבי ועוד, שהרי דין ברירה שייך רק כשקרא שם על דבר שאינו מסוים, ואילו בחלה לא קרא שם כלל קודם שאכל. וביאר החזו"א [דמאי ג יד] כוונת מהרי"ו, דתנאי בית דין הוא שתוקדש החלה העתידה מיד כשחל החיוב על העיסה. ועי' עמודי אור כג.

4. רש"י פירש שמשייר כדי חלה, והרא"ש העיר שאם כן היה שמואל צריך לומר "ומשייר כדי חלה", ולכן נקט שצריך לשייר יותר מכך כדי שיהיו שייריה ניכרים, אך אין צריך להפריש מן המוקף שהרי יכול להפריש אפילו אחר אכילתו. ותוס' בבכורות [כו א] והר"ן כתבו שצריך להניח יותר משיעור חלה כי צריך גם להפריש מן המוקף, וראה הערה 4 לתוס'.

ובקובץ שיעורים [אות לג] כתב שדין שייריה ניכרים אינו דוקא בהפרשה להתיר טבל, אלא הוא דין בעצם מעשה הפרשה, אכן דין מוקף הוא מפני חשש שלא יכוון כשיעור ולא יתיר את כל הטבל [ראה ראב"ד תרומות ג כ], ואם כן, סברת הרא"ש היא, כיון שאין איסור טבל על עיסת חו"ל [כמבואר בהערה הבאה], אין צורך להפריש מן המוקף אלא רק שיהיו שייריה ניכרים, שהוא דין בכל הפרשה. ואילו התוס' והר"ן נקטו שטעם מוקף הוא שמא ישכח ויתרום מהכרי שתרם ממנו על כרי אחר [ראה ראב"ד שם], ואם כן לולי שיהא מוקף יחסר בו בשם הרמת תרומה.

5. הראשונים והאחרונים דנו כיצד מועילה הפרשה אחר אכילה, הרשב"א בסוגין כתב דחלת חו"ל אין בה משום טבל, וכן פסק בפסקי חלה [שער ד], וכן נקט בעל המאור בסוגיין שאינה טבולה כל עיקר. ועיין בר"ש [חלה ד ח] ובמאירי חולין [צח ב], ובטור [יו"ד שכג] שהלכו בדרך זו. והוסיף הראב"ן [סימן נד] שההפרשה בסוף נתקנה רק בכדי שלא תשכח

טוב, דיבר בחלת חוצה לארץ, הרי נראה לגמרא ששמואל נחלק עם אביו⁽⁷⁾.

אמר רבא: לעולם סבר שמואל כאביו, שאסור להפריש חלה ביום טוב מעיסה שנילושה מערב יום טוב, היות וגם היא

או להפרשת תרומות ומעשרות שאסרו חכמים להפרישם ביום טוב משום שנראה כ"מתקן"⁽⁶⁾.

וכיון שגם אבוא דשמואל, שאסר את הפרשת החלה מהעיסה שנילושה בערב יום

מותר להפרישה. ויתכן שנחלקו אם יש איסור מתקן ביו"ט, ראה הערה 3.

7. **הרשב"א** ביאר טעמו של אבוא דשמואל דאסר להפריש חלה, כיון שחל חיוב חלה כבר מערב יו"ט ויכל להפריש, אינו מפריש ביו"ט, ולפיכך העמיד מחלוקתן בעיסה טהורה שתקנו להפריש ממנה חלה בתחילת הגלגול, כדי שלא תבא לידי טומאה. ואף אם לא הספיק לגמור לישתה עד שנכנס יו"ט, אינו מפריש ממנה. וכן משמע מרש"י, שמחלוקתן היא האם מה שיכל להפרישה מערב יו"ט, מונעו מהפרשה ביו"ט.

אולם בעיסה טמאה מפרישין בסוף, כי מצוה להפריש מדבר הגמור, ולכן, אם לא נגמרה קודם יו"ט, מודה אבוא דשמואל שמפרישין ממנה חלה ביו"ט, אך אם נגמרה בערב יו"ט, דינה שזה לעיסה טהורה. [ורבה התיר בכלן] ומקשינן מדברי שמואל שהתיר להפריש אפילו באופן שנגמרה מערב יו"ט, כיון שאינו נחשב כמתקן שהרי יכול לאכול קודם ההפרשה. [ובהערות על תוס' נבאר שיטת הרשב"א בכוונת הירושלמי].

ובדעת תוס' שכתבו בטעמו של רבה המתיר להפריש, כיון "שרגילות שלא להפריש חלה עד גמר הלישה", יש להסתפק אם כוונתם שהסוגיא מדוברת בעיסה טמאה המופרשת בסוף, ובכל זאת אסר אבוא דשמואל להפריש ממנה אף שנגמרה ביו"ט, דחשיב כמתקן. או שכוונתם להיפך, שנחלקו בטהורה דרך "רגילות" הוא להפריש בסוף, ומצוותה בתחילה, ולכן אסור להפריש ביו"ט שיכל להפריש כבר בערב יו"ט.

אכן גם ביאור זה תמוה מסוגיין, כי אם כבר חל שם חלה למפרע, למה יהא אסור לבררה ביו"ט, והרי אינו מפריש חלה. [וכבר דן בכך החזו"א [שם] אם יש איסור לברר חלק החלה והתרומה שהופרשו על ידי ברירה]. גם צריך להבין כיצד מברך על הפרשת חלה, אחר שחלה למפרע. ובהכרח נראה, כיון ששם החלה חל מאליו בעת חיובו, נחשב מעשה הברירה כהפרשה. וצ"ע.

ובעמודי אור [סימן כג] ובתורת רפאל [סימן פג] כתבו שהרמב"ם הוצרך להוסיף טעם דנראה כמקדיש לאסור הפרשה בשבת, כדי לבאר סיבת האיסור בחלת חו"ל שאינו מתקן בה את העיסה כיון שאינה טובלת.

6. **בקהילות יעקב** [סימן ח] תמה, אם כל האיסור להפריש חלה ביו"ט הוא רק משום שהוא כמקדיש את החלה, [כביאור המהרלב"ח בדעת הרמב"ם] אם כן כיצד מקשינן שיהא מותר להפריש ביו"ט מסברת שמואל שהולך ואוכל ואחר כך מפריש, והלא סברא זו מועילה רק שלא יחשב כמתקן. אבל קדושת החלה עומדת בעינה ונראה כמקדיש.

וכתב שלפיכך ביאר רבינו חננאל בקושית הגמרא, דכיון שיש לו רשות לאכול בלא הפרשת חלה הרי זה כאילו לא נתחייב, והיינו שסברה הגמרא שחיוב חלה חל רק סמוך לאכילתו ביו"ט, ואם כן ראוי להיות דינו כגלגל ואפה ביו"ט שיכול להפריש בו חלה.

אולם רש"י פירש בקושיית הגמרא, שמדברי שמואל מוכח שאינו מתקן את העיסה, ויהא

נכללת בכלל האיסור להפריש תרומות ומעשרות, על אף שאינו מתקן דבר בהפרשתה:

כי מי האם לא מודה שמואל, שלמרות שאינו צריך להפרישה תחילה, אם אכן אירע שקרא עליה שם בתחילה – שאסורה החלה לזרים, לפי שחל שם "תרומה" עליה! ולכן היא נכללת בגזירה שלא להפריש תרומות ומעשרות ביום טוב⁽⁸⁾.

מתניתין:

א. שני סולמות הם: האחד, סולם גדול, הנקרא "סולם עליה". והשני, "סולם שובך" המיועד לנטילת יונים מהשובך.

שני הסולמות ניכרים ביחודם, על ידי השינוי ביניהם.

במשנה ובגמרא להלן יתבארו דיני הטלטול של שני הסולמות הללו, הן הטלטול בסמוך לשובך, והן הטלטול בין שובך יונים אחד לשובך יונים אחר.

ב. השובך של היונים בנוי מכמה קומות הנקראות "עליות" ובכל עליה יש תאים רבים, המחולקים ביניהם במחיצות.

לכל תא, הנקרא "קן", יש פתח הנקרא "חלון". בכל תא ["קן"] נמצאים זוג יונים.

כמו כן יש דף הבולט מן השובך, שעליו יוצאים היונים, ועומדים עליו כדי לשאוף אויר. ועל דף זה יושבות גם יונים המגיעות ממקומות אחרים, כי יראות להכנס לקן מפני היונים הקבועות שמגרשות אותן.

ג. שתי שאלות נידונות להלן: האחת, האם יש גזירה שלא לטלטל סולם ביום טוב שמא יחדו בו שהוא מוליך את הסולם כדי

עיסה לאפרושי ממנה חלה, מפרשינו.

ובעל המאור דחה ראייתו וביאר דלקמן מדובר בחלת ארץ ישראל שהעיסה טבולה לה, ואילו בסוגיין נחלקו רק בחלת חו"ל, שאוכל ואחר כך מפריש, וכיון שאין בה טבל אינו נראה כמתקן, ומותר להפרישה ביו"ט, והלכה כרבה אף בעסה שגלגלה מערב יו"ט. [ואבואה דשמואל סבר שאף שאינו מתקן גמור, מכל מקום אסור דנראה כמתקן]. ועיין בהשגות הראב"ד על הרי"ף ועל הרמב"ם שביאר כבעל המאור, אך פסק כאבואה דשמואל].

והרמב"ן ותוס' ביארו סוגיין בחלת ארץ ישראל, וטעמו דרבה, כי הפרשת חלה לא היתה בכלל איסור הגבהת תרומה ביו"ט, כיון שמותר לגלגלה ולאפותה ביום טוב, ולכן התיירו להפרישה אף כשגלגלה מבעוד יום. ואמנם

8. המאירי ביאר כוונת רבא, שבקריאת שם נקרא מתקן, וכן נקט בשו"ת הריב"ש [קנו] שאין טעם נוסף לאסור הפרשה ביום טוב אלא משום שהוא מתקן הפירות והעיסה. ולעיל הערה 2 הבאנו דבריו שרבה מתיר את ההפרשה ביו"ט, אף שהוא מתקן, מפני שהותר להתעסק בבצק ולאפותו, ואגב כך יכול להפריש ממנו חלה. ועיין בהערה 3 בביאור דעת רש"י ושאר הראשונים, שגם רבא התכוון שכך נראה כמתקן, או שנראה כמקדיש ביו"ט, ועל איסור זה נחלק רבה.

והנה הרי"ף פסק הלכה כאבואה דשמואל שאסר להפריש חלה מעיסה שגלגלה בערב יו"ט. והביא ראיה ממה שאמרו [להלן לז א] אין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט, והני מילי דטבילי מאתמול, אבל פירי דטבילי האידנא כגון

לטייה את גגו.

גמרא:

אמר רב חנן בר אמי: מחלוקת בית שמאי ובית הלל במשנתנו אודות טלטול הסולם משובך לשובך היא רק ברשות הרבים, לפי שרבים רואים את טלטולו.

והשנית, האם דבר שגזרו חכמים שיש להמנע מלעשותו בגלל חשד "מראית העין", מותר לעשותו בצנעא, או לאו.

דבית שמאי אסרו לטלטלו כי סברי: אדם הרואה אותו מטלטל סולמו ממקום למקום, אומר בלבו: אדם זה — להטיח בטיח את גגו הוא צריך, ויבוא לידי כך שיחשדוהו שמחלל יום טוב במלאכת בנין⁽¹⁰⁾.

בית שמאי אומרים: אין מוליכין את הסולם המיוחד לשובך יונים⁽⁹⁾ משובך אחד לשובך אחר ביום טוב, גם אם רוצה הוא ליטול גוזלות מהשובך האחר לצורך שמחת יום טוב. וטעמם יתבאר בגמרא.

ובית הלל התיירו לטלטלו כי סברי: שובכו של סולם — מוכיח עליו, והיינו, שניכר בסולם זה שהוא סולם של שובך⁽¹¹⁾, ולכן יבינו האנשים שמטלטל את הסולם לצורך שמחת יום טוב ולא לצורך בנין.

אבל רשאי הוא להיות מטהו לסולם מחלון של קן אחד לחלון של קן אחר, באותו השובך.

אבל לטלטלו ברשות היחיד, שלא יבואו שם לחושרו — דברי הכל מותר.

ובית הלל מתירין לטלטל את הסולם הזה משובך לשובך.

שכוונתו ללישנא בתרא בסמוך, וראה הערה 13 ולהלן בע"ב. [ועי' בכיאר הגר"א לחו"מ שצא כד].

10. כך ביאר הצ"ח. אך החתם סופר נקט שהכוונה לאיסור ממחק, בכך שהוא ממרח את הטיח על הגג.

11. כך פירש רש"י, והיינו שבלשון זה משמע שמדובר בסולם של שובך, והוקשה למאירי אם כן מפני מה בית שמאי אסרים, והרי ניכר שהסולם של שובך. וביאר שלפעמים עולים לעליה בסולם של שובך, ולכן ברשות הרבים יש לחשוש שיאמרו הרואים שלהטיח גגו הוא צריך [אך כל החשש רק בהולכה, כי בהטיח מחלון לחלון יראה מיד שהוא יורד עם הגוזלות, צל"ח]. ועיין בהגהות חכמת מנוח.

הסוגיא לקמן דלא כרבה, [ולפי הירושלמי אפשר לומר שהסוגיא לקמן מדוברת באופן שנגמרה לישת העיסה, ורבה התיר רק כשגלגל ולא לש]. והרמב"ן והרשב"א הוסיפו, שמשום שמחת יו"ט התיירו כל העיסות כיון שרובן נעשות טבל ביום טוב, וטעם זה לכאורה שייך רק בעיסת ארץ ישראל שאסור לאכלה קודם הפרשה, ויתכן שלא רצו לגזור על חלת חו"ל בלבד. [ועיין עוד בהערה 1 ובהערה 5].

9. רש"י כתב "קא סלקא דעתך סולם המיוחד לכך" והיינו סולם של שובך, אך סולם של עליה שהוא יותר גדול וקבוע במקומו, דינו חמור יותר. והמהרש"א העיר על דבריו "אין לו מקום כי אם בדוחק", ולכאורה כוונתו שלהלן [בעמוד ב] ביאר רבי חייא את המשנה רק בסולם של שובך, ובניו ביארוה גם בסולם של עליה, או

ומקשינן: איני! וכי כך הדין? והא אמר רב יהודה אמר רב: כל מקום שאסרו חכמים לעשות דבר מפני חשד של "מראית העין", שיאמרו אנשים שהוא עושה עבירה — אפילו בחדרי חדרים

אמר לו לעשותו! (12)

ורב חנן בר אמי אין בכוחו לחלוק על רב, לפי שרב היה רבן של כל בני הגולה, חוץ משמואל!

הוא יעשה כן ברשות הרבים כיון שהדבר מותר, ויאמר אין כאן רואים, וכן יש להם לחכמים לחוש שמא יראהו אדם ברשות היחיד. אבל בארון למת שהוא דבר איסור שהתירוהו חכמים לצורך ומפני הדחק, לא התירו אלא בצינעא, ולא חששו שיבא לעשותו אף בפרהסיא, כי יודע שאיסור הוא והתירוהו רק בצינעא.

וחילוק הסברות בין תירוציו, נראה, שבתירוץ א' נקט שחכמים גזרו על כל מעשה שיש בו חשש מראית עין שעושהו באיסור, שיאסר מדרבנן באותו איסור שחושדין בו, אבל בדבר היתר שטועין בדינו, אי אפשר לגזור אלא שלא יעשנו בפרהסיא מפני חילול ה'. אך בתירוצו השני הסיק, שאינו אלא איסור בפני עצמו, ואדרבה, במקום שהמעשה אסור מצד עצמו לא הוצרכו לגזור, ואפילו אם התירוהו מדוחק, לא גזרו בו מפני מראית העין, אלא שהתירוהו רק בצנעה דהיינו דחק, ואך באופן שגזרו על דבר היתר מפני מראית העין, בו אסרו אפילו בצנעה. וראה לשון המשנה ברורה [שא ס"ק קסה] "הטעם, שלא חילקו חכמים בתקנתו".

והרשב"צ שיינין הראה שבע"ז [יב א] מצינו שאסרו רבנן לשתות מים מפרצופות המקלחות לע"ז, ודעת הרשב"א שגם במקום פיקו"נ אסור, ואילו הר"ן התיר. והגר"א [יו"ד קנ ד] הוכיח לאסור ממה שאסרו [סנהדרין עה א] לדבר עם ערוה מאחורי הגדר אפילו במקום פיקו"נ, ובהגהות מקור מים חיים העיר שבע"ז אסרו רק משום מראית עין ואילו בג"ע הוא אביזריהו של ג"ע, ובהכרח שהגר"א נקט שאיסור משום מראית עין נחשב כעצם החפצא של האיסור,

אולם בשער הציון [תק"ח מב] דקדק מדברי תוס' בעירובין [עז א] שללשון זה מותר לטלטל ברשות היחיד אפילו סולם של עליה. ועיין הרא"ש.

והנה הר"ף הביא את לשון המשנה, ולא ביאר אם נחלקו ברשות הרבים כלשון זה, או כלישנא בתרא שנחלקו רק ברשות היחיד, ומודים בית הלל שברשות הרבים אסור.

וביאר הרא"ש טעמו, לפי דברי הגאונים, דבדרבנן הולכים לקולא. ולכן אתם דברי בית הלל, להקל בכל מקום. והר"ן ביאר, שהר"ף בשבת סב. פסק הלכה כרב שכל האסור מפני מראית העין, אף בחדרי חדרים אסור. ולדעתו בהכרח שהיתרם של בית הלל נסוב גם על רשות הרבים, כי אילו אסרו בה ממילא אסור גם ברשות היחיד. ועיין להלן בדברי הרמב"ם שנקט סברא לדחות טעם זה. ועיין עוד בהערה הבאה.

12. הר"ן הקשה על רב ממה ששנו [מו"ק ח] שהתירו לנסר עצים בצנעה בביתו ביו"ט כדי לעשות ארון למת, ומשמע שיש היתר על ידי צנעה. וחילק בין חשד על מעשה איסור, כהולכת סולם לתקן גגו, וייבוש כליו שכבסן, שאסרו לעשות מעשה המביא לידי חשד אף בחדרי חדרים. אבל בעשיית ארון למת שהוא מעשה מותר, ורק הרואים אינן יודעים וטועין לחשוד שעושה איסור, התירו לעשותו בצינעה כשאין רואים. ועוד חילק וביאר שטעמו של רב לאסור דוקא בדבר היתר שאסרוהו מפני מראית העין, שאם אתה מתיר לו ברשות היחיד, אף

אפילו במקום מוצנע, והיינו כדברי רב.

איכא דאמרי:

אמר רב חנן בר אמני: מחלוקת בית שמאי ובית הלל בטלטול הסולם היא רק ברשות היחיד. **דבית שמאי אית להו דרב יהודה אמר רב** שדבר האסור משום מראית העין אין לעשותו אפילו בצנעא. **ובית הלל לית להו דרב יהודה אמר רב.**

אבל ברשות הרבים — דברי הכל אסור משום מראית עין⁽¹³⁾.

ומתריצין: דין זה שחידש רב תלוי במחלוקת **תנאי היא**, ורב חנן בר אמני יש לו תנא המסייע לו, והוא תנא קמא בברייתא דלהלן:

דתניא: מי שנרטבו בגדיו ממי גשמים — **שוטחן בהמה** והם מתייבשים מאליהם.

אבל לא ישטחם **כנגד העם**, כדי שלא יחדוהו שכבס בגדיו בשבת. והיינו, שלא אסר תנא קמא דבר שאסור משום מראית העין אלא בפני רבים, אך התיר לעשותו בצנעא, וכרב חנן בר אמני.

רבי אלעזר ורבי שמעון אוסרין לשוטחם

להשתמש במוקצה].

אכן, הרמב"ם הוסיף טעם להתיר ברשות היחיד, אף שאסרו כל דבר של מראית העין אפילו בחדרי חדרים, בסולם התירו מפני שמחת יום טוב. ולכאורה כוונתו שאיסור הולכת הסולם קל משאר מראית העין, ואינו תלוי בדעת רב. **והראב"ד** השיגו מסוגיין, שתלו ההיתר במחלוקת תנאים בדבר האסור משום מראית עין, ולא הזכירו את טעם ההיתר משום שמחת יו"ט. והנה הלחם משנה הקשה דלהלן אמרו שלא התירו בית הלל אלא מפני ששובכו מוכיח עליו. ותירץ שהשתמשו בהיתר דחוק של שמחת יו"ט, משום שאין איסור הסולם חמור, כי שובכו מוכיח עליו. ולביאורו יש לומר שלישנא בתרא שלא חילקה בסוג הסולם, אין ההיתר תלוי בשמחת יו"ט, ולכן תלו ההיתר במחלוקת תנאים. והרמב"ם רצה להעמיד ההיתר לכולי עלמא, ולכן נקט סולם של שובך.

ולפי המבואר בהערה הקודמת, יש לומר שלא גזרו חכמים איסור חדש מפני מראית העין, אלא בדבר המותר, וכיון שסולם של שובך אין בו חשש איסור, ואיסורו איסור חדש, כשבאו חכמים להתירו לצורך שמחת יו"ט, הוי כהיתר

ואם כן הר"ן שהתיר לשיטתו בסוגיין שמראית עין הוא איסור בפני עצמו.

13. ללשון זו — לישנא בתרא — לכאורה אין טעם לחלק בין סולם של שובך לסולם עליה, כי ההיתר הוא רק באופן שאין אדם רואהו, [וראה פני יהושע שללישנא זו לא שייך איסור מראית עין ברשות היחיד, ונמצא שהמשנה עוסקת גם בסולם של עליה, ולדבריו מובן דקדוק רש"י במשנה "קס"ד בסולם של שובך" כי היינו רק ללישנא קמא].

ולהלן מסקינן שבית הלל התירו רק בסולם של שובך ולא של עליה, ולכאורה מוכח שאין הלכה כלישנא זו אלא כלישנא קמא, וכן נקט הרא"ש. אך הרמב"ם [יו"ט ה ד] כתב, אין מוליכין את הסולם של שובך ברשות הרבים שמה יאמרו וכו', אבל ברשות היחיד מוליכו. ומשמע שפסק כלישנא בתרא, ובכל זאת התיר רק בסולם של שובך. [ובפשטות טעמו כמו שכתב [שבת ו ז] כי סולם של עליה אסור משום מוקצה, כי אין עליו תורת כלי, וכבר הבאנו שהמהרש"א כתב שלא התירו ביו"ט טלטול לצורך או"נ אלא כסילוק גחלים בתנור, אך לא

מותר?!?

ומתרצינן: אמר לך רב חנן — **תנאי היא**, שנחלקו בשאלה אם דבר שאסור לעשותו ברשות הרבים מפני מראית העין אסור לעשותו גם בחדרי חדרים.

דתניא: מי שנרטבו בגדיו מהגשם — **שוטחן בחמה**⁽¹⁵⁾, אבל לא כנגד העם. רבי אלעזר ורבי שמעון אוסרין לשוטחן אפילו שלא כנגד העם.

ונמצא שרב סובר כדעת רבי אלעזר ורבי שמעון האוסרין, אך אני סומך על דעת תנא קמא המתיר.

ולכן, נקט רב שבית הלל מתירין אפילו ברשות הרבים, כיון שהם מתירים ברשות היחיד, ולא יתכן שיהיה אסור ברשות הרבים ומותר ברשות היחיד, שהרי איסור מראית עין חל גם במקום צנוע, ובהכרח שבהולכת

ומקשינן לרב חנן: **לימא רב**, שהעמיד רב חנן את דברי בית שמאי כמותו — **דאמר כבית שמאי**, ולא כבית הלל, שהלכה כמותם?!⁽¹⁴⁾

ובהכרח יש לומר שלא כדברי רב חנן.

אלא, סוברים בית הלל שגם ברשות הרבים מותר לטלטל את הסולם היות ושובכו מוכיח עליו.

כי אם לפי בית הלל היה אסור לטלטל את הסולם ברשות הרבים אך מותר לטלטלו ברשות היחיד, לא היה רב אומר את דינו שכל מקום שאסרו חכמים משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, שהרי זה כנגד דברי בית הלל בסולם.

ומעתה קשה לרב חנן בר אמי כיצד אמר שלפי בית הלל ברשות הרבים אסור, בעוד שלדברי רב בהכרח שברשות הרבים

ובע"ב בהערות על הגמרא ועל תוד"ה מאי נבאר מסקנת השו"ע בזה].

14. רש"י הביא פירוש נוסף — וכן פירשו רבינו חננאל והרשב"א — שקושיית הגמרא על רב, איך יתכן שדעתו כבית שמאי, ורב הוא שתירץ כתנאי, [ועיין בביאור התוספות].

ודחה רש"י פירושם כי לא יתכן שרב יסבור כרבי אלעזר ורבי שמעון נגד דעת בית הלל. [ועיין בשיטה מקובצת]. והרש"ש יישב דבריהם, שרב סובר כרבי אלעזר ורבי שמעון, שדעתם היא שלא נחלקו בית הלל ובית שמאי בדבר זה, וכולם מודים לאסור אף בחדרי חדרים.

15. רש"י פירש שהם מתנגבים מאליהן. ודקדק

לצורך ומדוחק, ואינו מותר אלא בצנעא, והיינו אף לרב דאסר בחדרי חדרים והתיר בסלם של שובך, אין היתרו אלא בצנעא, ומפני שמחת יו"ט.

והשטמ"ק [בע"ב] ביאר במסקנת הסוגיא שלא התירו בית הלל לטלטל סולם אלא במקום שאין חשש נדנוד עבירה, כגון ששובכו מוכיח עליו, וללישנא בתרא ברשות היחיד אין מראית העין [כנ"ל], אלא רק אם חוששין כרב לאסור אפילו בחדרי חדרים], ונמצא שאין צורך לטעם ההיתר של שמחת יו"ט. ולפי זה ביארו מהרי"ק [שרש קסה ג] ומרכבת המשנה שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן בסמוך ש"מוחלפת השיטה" והתירו משום שמחת יו"ט אף במקום נדנוד עבירה, והיינו אף אם חוששין לאסור כרב, ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם זה. [וראה ב"ח סימן תקיח.

בית שמאי ובית הלל שמוליכין את הסולם משובך לשובך ביום טוב ליטול גוזלים לצורך יום טוב.

לא נחלקו אלא בנידון אם מותר להחזיר אותו למקום שנטלוהו משם, שהחזרה זו אינה צורך יום טוב.

שבית שמאי אומרים: אין מחזירין.

ובית הלל אומרים: אף מחזירין.

אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים שלדברי הכל מוליכים את הסולם — **בסולם של שובך**, שניכר עליו שהוא מוליכו לצורך נטילת גוזלות.

אבל בסולם גדול של עליה — דברי הכל אסור להוליכו, לפי שיחשדהו שמוליכו לטוח גגו⁽¹⁾,⁽²⁾.

סולם אין חוששין שיטעו הרואים שרוצה להטיח גגו, כי שובכו מוכיח עליו.

אבל אני, רב חנן, סבור כדעת תנא קמא שדבר האסור משום מראית העין מותר לעשותו בצנעא, ולכן יכול אני להעמיד את דברי בית הלל שהם מתירים רק ברשות היחיד, אבל אוסרים ברשות הרבים, משום מראית עין, [ובית שמאי סוברים שאסור להוליך סולם אפילו ברשות היחיד מפני מראית עין]⁽¹⁶⁾.

ט-ב ועתה מביאה הגמרא ברייתא המבארת את מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל באופן אחר:

מתניתין המעמידה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בהולכת הסולם — דלא כי האי תנא.

דתניא: אמר רבי שמעון בן אלעזר: מודים

ואפילו של עליה, ואפילו בית הלל לא התירו אלא ברשות היחיד שאין אדם רואהו. **לדעת רב** בית שמאי אוסרים בכל מקום ובית הלל מתירים בכל מקום, כי מפני מראית העין אסרו אף בחדרי חדרים.

1. **בשיטה מקובצת** כתב שלדעת רבי יהודה, בין בית שמאי ובין בית הלל אוסרים אפילו הולכת סולם של עליה לשובך, וכל שכן החזרתו. ונחלקו רק בסולם שובך להחזירו, אבל להוליכו לכוּלי עלמא מותר.

וביאר, שאין לומר שרק חזרה נאסרה משום טורח, אבל הולכה מותר, כי אם כן, היה ראוי לאסור גם החזרת סולם של שובך, וכיון שמצינו כי רק סולם של עליה אסור, בהכרח שהטעם משום שנראה כמוליך להטיח גגו, ואם כן גם ההולכה אסורה.

מכך באבני נזר [או"ח קס] שאילו היה מנגבן בידיים היה עובר באיסור סחיטה. והוכיח מכך שאיסור מלבן אינו לנקות הבגד מלכלוך, אלא להוציא ממנו את המים [ונקט שהאיסור הוא משום שגם המים גורמים שינוי מראה בכגד, שמכהים את צבעו], ומה שהשטיחה בחמה אינה נחשב כמעשה אף שהכופת את חברו בחמה ומת נחשב כהורגו בידיים, היינו משום שמלאכה שצורת עשייתה בגופו, אם עשאה בכוחו נחשב כעושה לאחר יד, וכדלהלן [יב ב].

16. סיכום ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל בקיצור:

לדעת רב חנן בר אמי בלישנא קמא הנידון בסולם של שובך, ואפילו בית שמאי לא אסרו להוליך אלא ברשות הרבים. **ולדבריו בלישנא בתרא** הנידון בכל סולם

רבי דוסא אומר: מטהו את ראש הסולם [שסוגו יבואר בגמרא] מחלון אחד בשובך לחלון אחר באותו השובך.

אחרים אומרים משום רבי דוסא: אם אין ראש הסולם מגיע לחלון השני על ידי הטוה, אף מרדין בו, מזיזים את רגליו של הסולם מעט מעט, מחלון לחלון, באותו השובך.

בני רבי חייא נפוק לקרייתא, לכפרים, לראות את השדות שלהם.

כי אתו, כשחזרו, אמר להו רבי חייא אבהון: כלום מעשה שהייתם צריכים

להורות בו הלכה — בא לידכם?

אמרו לו: מעשה בהולכת סולם של עליה כדי ליטול גוזלות מהשובך בא לדינו, ששאלו אותנו מה דינו — והתרנוהו! (3)

אמר להם: צאו ושובו לשם, ואמרו להם את מה שהתרתם להם בטעות.

ומסבירה הגמרא את טעותם.

אינהו סבור, מוקא אמר רבי יהודה בכרייתא שבסולם של עליה לא פליגי בית שמאי ובית הלל ולדברי הכל הוא אסור. מכלל, דתנא

3. ברש"י משמע שבני רבי חייא התירו הולכת סולם של עליה, ולא חזרה. וביאר המהרש"א, כי אף שבית הלל התירו אפילו חזרה, לדעת רבי שמעון בן אלעזר מכל מקום הלכה כמתניתין, שלא נחלקו בחזרה, ולא התירו אלא הולכה. [ועיין מהר"ם].

ולדבריו תמוה, איך הוכיחו בני רבי חייא מברייתא שמותר להוליך סולם של עליה, והרי כל הטעם להתיר בסולם של עליה, הוא מפני שאין חשש שיאמרו להטיח גגו הוא צריך, וכך הוכיחו מהברייתא שהתירה אף חזרה. אולם אם סברו כתנא דמתניתין שאסור להחזיר, והיינו דחיישינן שיאמרו להטיח גגו הוא צריך, וכל היתר ההולכה הוא לצורך שמחת יו"ט, אם כן אינם יכולין להוכיח מהברייתא להתיר סולם של עליה. כי שמחת יו"ט שייכת רק בסולם של שובך שנוטל בו אפרוחים. ובספר שושנת יעקב יישב קושיא זאת על פי דרכו בסוגיין. עיין שם. אמנם כל דברי המהרש"א נצרכים רק לפי ביאור רש"י שתנא קמא הוא רבי שמעון בן אלעזר בכרייתא. אך המאירי נקט דרבי יהודה קאי על דברי תנא קמא דמתניתין. ואם כן יש לומר שבני רבי חייא למדו מתנא קמא דמתניתין

ובראש יוסף דייק כך מדברי רש"י, שציטט מהגמרא את הלשון "אבל של עליה אסור", והשמיט תיבות "דברי הכל", ומשמע שבית הלל אוסרין אף להוליך סולם של עליה, ועיין במהר"ם שי"ף ובחזון יחזקאל דייק לשון התוספתא [פ"א ה"ה] "רבי יהודה אומר וכו' אבל בסולם של עליה אסור לטלטל אפילו בעליה", מלשון "לטלטל" משמע שהוא משום טלטול מוקצה וכהרמב"ם. ואם כן אף הולכה אסורה.

והמגיד משנה [פכ"ו משבת ה"ז] העלה ממסקנת הגמרא, כי לתנא קמא אסור אפילו להטות סולם של עליה.

2. בעל המאור פסק כרבי יהודה שאסור להוליך סולם של עליה אפילו ברשות היחיד. ולכאורה תמוה, שהרי פסק כלישנא בתרא לעיל דנחלקו רק ברשות היחיד ואילו ברשות הרבים לכולי עלמא אסור להוליך סולם, וכבר הערנו [בעמוד א' הערה 11] שללשון זו אין לחלק בין סולם של שובך או עליה, כי טעם ההיתר שברשות היחיד לא רואים קיים בשניהם. וצ"ע.

אלא, לאו, הכי קאמר תנא קמא: רק סולם של שובך — אי, מוליכין אותו. אבל סולם של עליה — לא מוליכין אותו כלל, ואפילו לשובך. ומוכח שתנא קמא מתיר רק הולכת סולם של שובך, ולא של עליה, ולכן אמר רבי חייא לבניו שיחזרו לכפרים ויאסרוהו.

ומבאר הגמרא מה היתה דעתם של בני רבי חייא:

ואידך, בני רבי חייא סברו: מי קתני בברייתא "מוליכין סולם של שובך" עד שאתה יכול להוכיח כי הברייתא בסולם של שובך בדוקא עוסקת?

הרי רק "מוליכין את הסולם משובך לשובך" קתני, ואפשר להעמידו אפילו בסולם רגיל של עליה.

וזה שנקט התנא בלשונו "משובך לשובך" כונתו לומר שלא רק משובך אחד למשנהו רשאי להוליכו, אלא ואפילו לכמה שובכין מותר להוליכו מבלי לחשוש לטירחה נאו שאין לחשוש שאם יראו אותו מוליך את סולמו מהשובך הראשון לשני יבואו לחשוש בו שמוליכו לטוח גגו⁽⁴⁾.

איכא דאמרי כך היה המעשה עם בני רבי חייא:

קמא סבר שכן פליגי בית הלל, והתירו החזרת סולם של עליה [ומודים הם לבית שמאי שהוא מותר בהולכה], ולכן פסקו הלכה כבית הלל שמותר להוליך ואפילו להחזיר, אפילו סולם של עליה.

ולא היא!

כי רבי יהודה אינו חולק, אלא טעמיה דתנא קמא קא מפרש — שאין להתיר הולכת סולם של עליה.

ומוכיחה הגמרא: ממאי אתה למד שבהכרח רבי יהודה אינו חולק על תנא קמא, אלא בא לפרש שתנא קמא אינו מתיר סולם של עליה?

מדקתני בדברי תנא קמא: מוליכין את הסולם משובך לשובך, ובהכרח שמשמעות הסולם הזה היא סולם המיוחד לשובך.

כי, ואי סלקא דעתך בסולם של עליה פליגי, ובית הלל מתירים אפילו אותו, הרי האי, זה שנקט התנא בלשונו "מוליכין את הסולם משובך לשובך" הוא לשון תמוה, כי משמעותו להתיר רק הולכת סולם של שובך.

והרי "מוליכין את הסולם של העליה לשובך" — מבעי ליה לתנא קמא לומר בו!

כבית הלל.

4. רש"י ביאר את החידוש בהולכה משובך לשובך; דיולכנו מעליה לשובך ראשון וממנו לכמה שובכין. וכונתו לבאר מהו החידוש בכך שמוליך לכמה שובכין, והלא אין סברא לאסור הולכה לכמה שובכין יותר משובך אחד. ולפיכך כתב שבהולכת הסולם מהעליה

שרק הולכה התירו ולא חזרה. ועיין בשטמ"ק שבני רבי חייא הבינו כי לתנא קמא נחלקו בית שמאי ובית הלל בסולם של עליה בחזרה, וכולי עלמא התירו להוליכו.

ובמה שכתב רש"י כי תנא קמא בברייתא סובר שבית שמאי מתירין להוליך סולם של עליה. נחלק עליו רבינו חננאל ונקט שרק בית הלל התירו להוליכו, ובני רבי חייא נקטו להלכה

אמרו לו: מעשה בהטוי סולם של עליה, שהונח ליד השוכך מערב יום טוב, בא לירינו. והשאלה היתה האם מותר להטותו מחלון לחלון באותו השוכך. והתירוהו להם להטותו.

אמר להם רבי חייא: צאו ואסרו מה שהתרתם.

ומסבירה הגמרא את דעתם: אינהו סבור, כי מאי דקא אסר תנא קמא של רבי דוסא, דהיינו רבי יהודה, שאסר להוליך סולם של עליה, קא שרי רבי דוסא להטותו. ולכן פסקו להם להתיר להטות סולם של עליה.

ולא היא:

אלא מאי דקא שרי תנא קמא להוליך סולם של שוכך קא אסר רבי דוסא, וכונתו בהיתר ההטיה היא לומר שרק להטותו מחלון לחלון באותו שוכך מותר ולא להוליכו. ונמצא שאין מי שמתיר להטות סולם של

עליה, וזו היתה טעותם⁽⁵⁾.

שנינו במשנתנו בדברי בית שמאי: אין מוליכין את הסולם משוכך לשוכך, אבל מטהו מחלון לחלון. ובית הלל מתירין

והוינן בה: אלמא, גבי שמחת יום טוב בית שמאי לחומרא שאוסרים להוליך את הסולם לצורך הבאת גזולות, אף שנצרך להם לאכלן ביום טוב, ובית הלל לקולא.

ורמינחי סתירה מהמשנה הקודמת:

דתנן: השוחט היה ועוף ביום טוב, בית שמאי אומרים: יחפור בדקר ויכסה, כי הקלו חכמים באיסור דרבנן של חפירה בעפר תיחוח, מפני שמחת יום טוב, ובית הלל אומרים: לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום! ומוכח שבית שמאי הם המקילים לצורך שמחת יום טוב.

אמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה, צריך

ובהכרח צריך לבאר כדרכו של המגיד משנה שהרמב"ם למד דינו מרבי חייא שאמר כי סולם של עליה אסור אפילו להטותו. ובוה גופא נחלקו עמו בניו, וסברו שגם סולם של עליה נחשב כלי ומותר לטלטלו.

ומקור דברי הרמב"ם הם בסוגיא דעירובין עז: [הובאה בתוס' וברא"ש], דמסקינן שאין לטלטל בסולם צורי מפני שכובדו קובעו. ורש"י נקט שם שאינו אסור אלא שמפני כובדו אינו ניטל, אך הרמב"ם הבין כפירוש רבינו חננאל שם שאסור ליטלו בשבת, ולכן ביאר טעם האיסור משום שאינו כלי, ועיין שער המלך [על הרמב"ם שם] ומצד זה היה צריך להיות מותר לטלטלו ביום טוב לצורך שמחת יו"ט, ורק משום מראית עין נאסר. ואם כן יתכן שרבי חייא

לשוכך הראשון, הרואים מבינים שאין כוונתו להטיח גגו, שהרי מסלק את הסולם מהעליה, אך כשממשיך ומעביר את הסולם מהשוכך הראשון, נראה כמוליכו מהשוכך להטיח גגו, וכיון שנקט רבי שמעון בן אלעזר אופן זה, משמע שבא להשמיענו שאף בסולם של עליה מותרת ההולכה משוכך לשוכך.

5. לדעת רש"י סולם של עליה אסור מפני שבודאי יאמרו הרואים שהולך להטיח גגו. אך הרמב"ם [בפכ"ו משבת ה"ן] כתב, סולם של עליה אסור לטלטלו, שאין עליו תורת כלי, ושל שוכך מותר להטותו [וכדבריו מבוואר בתוספתא, עיין הערה 1], ולכאורה תמוה אם כן איך התירו בני רבי חייא להוליך סולם של עליה לשוכך.

להפוך את השיטות במשנתנו, ולומר שבית שמאי הם המקילים להוליך את הסולם, ובית הלל המחמירים, וכמו שאמרו במשנה הקודמת.

ותמהינן על רבי יוחנן: **ממאי** הסיק רבי יוחנן שצריך להחליף את השיטות במשנתנו? והרי יתכן שהטעם שמקילים בו בית שמאי במשנה הקודמת אינו משום שהם מקילים לחפור בדקר, אלא כי מדובר שם באופן שאין כלל איסור חפירה. כי:

דלמא, עד כאן לא קאמרי בית שמאי התם, במשנה הקודמת, שמותר לחפור בדקר ולכסות, **אלא היכא דאיכא דקר נעוין** בקרקע, שאז אין איסור לכסות את הדם בעפר שבדקר, היות שהיה העפר חפור.

אבל היכא דליכא דקר נעוין — לא התירו בית שמאי לחפור כדי לכסות, ואפילו לא בעפר תיחוח שאין בו איסור חפירה, ורק יש "צד רמז חפירה" [לשון רש"י]. וכמו שהם מחמירים במשנתנו שלא להוליך את הסולם היות ויש חשש שיחשדוהו שהולך להטיח את גגו, ולדעתם אין היתר לאיסור דרבנן מפני שמחת יום טוב.

ואי נמי גם בדעת בית הלל אין סתירה בין המשניות, שהרי: **עד כאן לא קאמרי בית הלל הכא** במשנתנו להקל, להוליך את הסולם, **אלא משום ד"שובכו"** של הסולם **מוכיח עליו**, שהוא ניכר כסולמו של שובך, ולכן אין לחשוש כלל שיחשדוהו שהולך לטוח גגו, **אבל התם** בדקר נעוין **לא** התירו משום שחששו שמא יבוא לכתוש את רגבי

העפר!

ולאור זאת לא היה רבי יוחנן צריך להפוך את שיטת משנתנו.

אלא, אי קשיא סתירה בדברי המשניות שמכוחה הוצרך רבי יוחנן להפוך את השיטות, **הא קשיא:**

שהרי שנינו במשנה לקמן [י א]: **בית שמאי אומרים: לא יטול אדם ביום טוב גזולות מן השובך, אלא אם כן זימן אותם** לשחיטה ביום טוב על ידי **שנענע** אותן **מבעוד יום**, וצריך לזמן אותם על ידי משמוש בהן, משום החשש שמא למחרת ביום טוב יקח אותן כדי לשוחטן, ואחר כך ימלך מלשחוט, ונמצא שיטלטלם ביום טוב שלא לצורך.

ועל ידי הזימון מבעוד יום באמצעות משמוש הגזולות נקבעת דעתו, ולא יבוא מחר להתחרט לאחר שיטלן.

ובית הלל אומרים: אינו צריך לנענע אותן אלא דיו שיזמינם בפה על ידי שיהיה **עומד** ליד השובך, **ואומר:** זה זה **אני נוטל** למחר!

אלמא: **גבי** איסור דרבנן המונע **שמחת יום טוב**, **בית שמאי לחומרא** שצריך לנענע, **ובית הלל לקולא**, שמסתפקים בזימון בפיו.

ורמינחי מהמשנה בתחילת הפרק: **השוחט היה ועוף ביום טוב** — בית שמאי אומרים יחפור בדקר ויכסה, ובית הלל אומרים לא יחפור! ומשמע כי בית הלל המחמירים ובית שמאי המקילים בדבר הנוגע לשמחת יום

ובני מודים באיסור טלטול בשבת, ונחלקו רק ביו"ט, אם יש איסור מראית עין. ומה שהוצרך

טוב.

אותם, אלא כיון דרק איסור "מוקצה" הוא ליטלם כשאינם מוכנים לשחיטה.

ולכן בעומד ואומר "זה וזה אני נוטל" – סגי. כי די בהזמנה בעלמא כדי להוריד מהם איסור מוקצה, שהרי בדיבורו הם נהיים "מוכנים".

אבל התם, בדקר נעוץ – לא התירו בית הלל לכסות, לצורך שמחת יום טוב, מפני החשש שמא יבוא לכתוש את רגבי העפר.

ואם כן לא היה צריך רבי יוחנן להפוך את שיטותיהם במשנה של זימון גוזלות, מפני שיטותיהם במשנה של השוחט חיה ועוף ביום טוב.

אלא, אי קשיא סתירה בדברי המשניות עד שהוצרך רבי יוחנן להחליף את השיטה – הא קשיא:

תנן לקמן [יא א]: בית שמאי אומרים: אין נוטלין את העלי שהוא משטח עץ עבה וכבד, המיועד לכתוש עליו חטים, כדי לקצב לחתוך עליו בשר ביום טוב, היות והוא כלי ש"מלאכתו לאיסור", ולכן לא נוטלים אותו אפילו לצורך גופו, לעשות בו שימוש במלאכת היתר לצורך שמחת יום טוב⁽¹⁾.

אמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה. יש להחליף את השיטות במשנה של זימון גוזלות, ולומר שבית שמאי מקילים ודי בזימון בפה, ובית הלל מחמירים שצריך לנענע. וכמו שנחלקו במשנה הראשונה, לגבי שחיטת עוף ביום טוב.

ודחינן: ודלמא לא היא, שאין צורך להפוך את השיטות במשנה של זימון גוזלות.

כי שמא עד כאן לא אמרי בית שמאי במשנה בתחילת הפרק שמתר לחפור בדקר ולכסות, אלא היכא דאיכא דקר נעוץ, היות ואין כל איסור מלאכה בכיסוי הדם בעפר החפור, הנמצא בדקר הנעוץ.

אבל היכא דליכא היתר גמור כמו ב"דקר נעוץ" – לא התירו לו לחפור ולכסות. וכמו כן כאן בזימון הגוזלות, לא התירו לו בית שמאי ליטלם עד שינענע אותם, ויבטיח בכך את עצמו שלא יחזור בו מלשחוט את הגוזלות לאחר שיטלם מן השובך. שאם יתחרט בו, נמצא שבטלה הזמנתו למפרע, וטלטל אותם ביום טוב שלא לצורך.

אי נמי: עד כאן לא קאמרי בית הלל הכא, להקל בזימון בפה, בלי שיצטרך לנענע

הרמב"ם שם לטעם דמוקצה, ולא הסתפק באיסור משום מראית עין, צריך לומר כמו שתירץ ר"א מבורגיל בתוס'. עי"ש.

והרא"ש כתב שסולם של עליה אסור להוליכו, מפני החשש שיאמרו הרואים, ומשמע שהסיק כי מותר להטותו. וביאר בקרבן נתנאל שהלך לשיטתו לעיל כי בדרבנן אזלינן לקולא, ולכן פסק כלישנא קמא שרבי חייא ובניו נחלקו

בהולכת סולם, ולא בהטייתו.

1. כך פירש רש"י [ד"ה את העלי], אך תוס' להלך [יא א ד"ה אין] נקטו שטעם האיסור משום חסרון כיס, ובית הלל התירו משום שמחת יו"ט, והיינו כמבואר בהערות לדבריהם לעיל [ט ב] שהמקשן בסוגיין סבור ששמחת יו"ט מתרת אפילו איסור, ואם כן יתכן שגם תוס' יבארו שזה גופא תירוצ הגמרא, שהאיסור בטלטול העלי

ובית הלל מתירין ליטלו לצורך גופו, לקצב עליו בשר ליום טוב.

אלמא: גבי שמחת יום טוב — בית שמאי הולכים לחומרא ואוסרים, ובית הלל לקולא ומתירים.

ורמינהי מהמשנה בתחילת הפרק לגבי חפירה בדקר נעוץ לכיסוי הדם, שמצינו בה שבית הלל הם המחמירים ובית שמאי המקילים: **השוחט היה ועוץ בית שמאי וכו'!**

ועל כך אמר רבי יוחנן: **מוחלפת השיטה** בנטילת העלי, וצריך לומר שבית שמאי הקלו לקצב עליו בשר, ובית הלל אסרו. [וכמחלוקתם במשנה בתחילת הפרק]

ומקשינן: **ממאי**, מהיכן אתה יודע שצריך להחליף את השיטה?

דלמא לא היא!

כי עד כאן לא קאמרי בית שמאי התם, **אלא היכא דאיכא דקר נעוץ**, ואין כל איסור בכיסוי. **אבל היכא דליכא** היתר גמור כמו ב"דקר נעוץ" — לא התירו. ולכן החמירו גם בכלי שמלאכתו לאיסור.

אי נמי: עד כאן לא קאמרי בית הלל הכא, להתיר את נטילת העלי, **אלא משום דאיכא תורת כלי עליו**, ואינו מוקצה חמור מחמת גופו, רק מפני שמלאכתו לאיסור, וכלי שמלאכתו לאיסור מותר ליטלו לצורך גופו בלי חשש. **אבל התם** בכיסוי הדם — לא הקילו לחפור ולכסות, מפני החשש שיבוא

לכתוש רגבים.

אלא, אי קשיא הא קשיא:

תנן לקמן [יא א]: **בית שמאי אומרים: אין נותנין ביום טוב את העור שהפשיטו מבהמה לשוטחו לפני הדורסן**, במקום דריסת רבים, לפי שנתנתו לדריסה עליו אסורה מחמת שנראה כ"מעבד".

וכמו כן, **לא יגביהנו** את העור לאחר שהפשיטו מן הבהמה היות והוא מוקצה, **אלא אם כן יש עליו כזית בשר**, שאז מגביהו מכח הבשר שעליו, [שנחשב כעור המחובר לאוכל, אך עדיין שייך בו איסור עיבוד עור].

ובית הלל מתירין ליתן את העור לפני הדורסן ולהגביהו גם בלי כזית בשר, משום שמחת יום טוב, כי אם לא נתיר לו לשטוח את העור לדריסה או להגביהו, הוא ימנע מלשחוט כדי לא להפסיד את העור שמתקלקל בלא עיבוד.

אלמא: גבי שמחת יום טוב — בית שמאי לחומרא, ובית הלל לקולא.

ורמינהי: **השוחט היה ועוץ ביום טוב וכו'!** ומשמע שבית הלל החמירו, ובית שמאי הקלו.

אמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה במשנת דריסת העור, שבית הלל אסרו להניחו לפני הדורסן, ובית שמאי התירו [וכמחלוקתם במשנה בתחילת הפרק].

חסרון כיס, אלא שהקלו בו כי תורת כלי עליו, והיינו שמוקצה מחמת חסרון כיס חמור רק משום שמבטל ממנו תורת כלי, וראה להלן שם].

הוא רק משום שמלאכתו לאיסור, וכיון שנצרך לצורך גופו אין בו איסור כלל. [אך מסתימת דבריהם משמע שגם למסקנא יש בו משום

ודחינן: **ממאי** מנין שצריך להחליף את השיטה? **דלמא לא היא!**

אלא, **עד כאן לא קאמרי בית שמאי התם, אלא היכא דאיכא דקר נעוין, אבל היכא דליכא** סיבה להיתר כמו ב"דקר נעוין" — **לא.** וגם כאן יש להחמיר משום עיבוד העור שלא ליתנו לפני הדורסן, ושלא להגביהו משום מוקצה.

אי נמי: עד כאן לא קאמרי בית הלל הכא שיש להקל בדריסתו ובטילטולו, **אלא דחוי למזגא עליה,** שהוא ראוי לישב ולהשען עליו כאשר הוא שטוח, ואינו נראה כשוטח לצורך עיבוד, ולכן הקילו בו בית הלל להגביהו ולשוטחו לצורך יום טוב (2). **אבל התם** שיש חשש בכתישת הרגבים — **לא** התירו בית הלל.

אלא, אי קשיא הא קשיא:

תנן לקמן [יא ב]: **בית שמאי אומרים: אין מסלקין את התריסין** — שהם דלתות החלונות של חנויות ומונחות לפניהן

כדוכנים ואינן מחוברות לקרקע — **ביום טוב,** כדי לקחת תבלין ליום טוב, מן החנוני המכיר אותו. ואף שאין בתריסין אלו איסור סתירה מן התורה, גזרו חכמים עליהם, מפני תריסין שיש בהם איסור סתירה, [כמבואר להלן יא ב]

ובית הלל מתירין ליטול את התריסים כדי להוציא מהחנות תבלין ליום טוב, ואף להחזיר אותן למקומן אם נטלום, למרות שבהחזרתן אין משום שמחת יום טוב, לפי שאם לא נרשה לו להחזירם הוא גם לא יטלם לפתוח את החנות. והתירו בית הלל לטרוח ביום טוב בנטילתם ובהחזרתם לצורך שמחת יום טוב.

אלמא: גבי שמחת יום טוב — **בית שמאי לחומרא, ובית הלל לקולא.**

ורמינהי: השוחט היה ועוף ביום טוב וכו'!

ומתצינן רק את הסתירה בדברי בית שמאי, בשלמא בית שמאי אבית שמאי לא קשיא. **התם** שאני, שיש להתיר משום **דאיכא דקר**

למיזגא עליהם, אך ממגביהין העור כשיש עליו כזית בשר לא קשה לגמרא, שהרי מותר לטלטל מוקצה לצורך שמחת יו"ט כמבואר בתוס' [לעיל ח'. ד"ה אמר, ועיי"ש הערה 11] לגבי סילוק האפר לצורך אפית הפשטידה, ורק עיבוד אסור כמו שימוש, שהרי לצורך כיסוי אסור לטלטל עפר אף שיש בו צורך שמחת יו"ט, [וכמבואר במג"א סימן ק"ט]. ואם כן בנוצה של עופות אין צורך לטעם ההיתר דחזי למיזגא עליה, שהרי כל איסורן משום מוקצה, והותרו סופן משום תחילתן, שלא ימנע לשחוט לצורך שמחת יו"ט, ועיין להלן י"א. הערה 5.

2. המרדכי [תרנז] כתב שהתירו לטלטל נוצות של עופות אחר השחיטה כדי שלא יאבדו ויוכלו להשתמש בהם, והמקור לכך מעור לפני הדורסן שהתירו סופן משום תחילתן, וכן פסק הרמ"א [תצ"ט], ותמה הפרי חדש הרי בסוגיין מסקינן שההיתר משום דחזי למיזגא עליהן, ובנוצות של עופות אין טעם זה. ועיין פרי מגדים [תצ"ח ג'] שבדיעבד אפשר לסמוך על רבינו תם דמוחלפת השיטה במשנה דהשוחט, ואם כן אין צריך לטעם זה, כמבואר בתוס'.

אולם הגרעק"א כתב שקושית הגמרא היתה רק מהנחת העור לפני הדורסן, שהוא אסור משום עיבוד, ורק לכך צריך את הטעם דחזי

ודחינן: דילמא לא היא⁽³⁾.

עד כאן לא קאמרי בית הלל הכא להתיר סילוק התריסים והחזרתם, אלא משום דאין תורת מלאכת "בנין" בכלים, ואין תורת מלאכת "פתירה" בכלים. אבל התם — לא הקילו, היות ויש לחשוש לכתישת רגבים⁽⁴⁾.

מתניתין:

בית שמאי אומרים: לא יטול אדם ביום טוב מן השוכך גזולות בר, שבאות אל השוכך מן השדות, ואינן "יונות בית"⁽⁵⁾ — כיון שהן

נעוץ. אבל הכא — ליכא היתר כמו ההיתר של "דקר נעוץ", היות וסוברים בית שמאי שיש תורת מלאכת סותר ובונה גם בכלים.

אלא בית הלל אבית הלל קשיא! אם התיירו להחזיר את התריסים משום שמחת יום טוב, למה אסרו לחפור ולכסות את הדם ביום טוב.

ולכן אמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה במשנת תריסין. ובית הלל הם האוסרין לסלקם משום גזירה דרבנן, שאין לה היתר מפני שמחת יום טוב.

כאן לא קאמרי בית שמאי התם אלא דאיכא דקר נעוץ אי נמי עד כאן לא קאמרי בית הלל וכו', ולפי זה גם על משנה דתריסין תירצה הגמרא ככל המשניות, ונמצא שאין איסור מיוחד בתריסין משום טירחא שלא לצורך, ואף בית הלל מודים להתיר. [ועיין עוד בהערות על תוס' ד"ה אמר, לעיל ט ב]

5. ביאור המשנה כדעת רש"י להלן [כד א ד"ה יוני] שיוני שובך הדריים בבתיים ובחצרות אין בהם איסור צידה אפילו כשהן גדולות, כי האיסור הוא רק ביוני בר [וכמבואר בב"ח תצז]. אך דעת תוס' [לעיל ט א ד"ה אין מוליכין] שמדובר רק בגזולות קטנים שלא פרחו, אך גדולים, אפילו גרים בבית, יש בהם איסור צידה, וכן דעת הרא"ש [טו]. וראה במגיד משנה [יו"ט ב ה] שהביא שני השיטות.

ובשו"ע [תצז ט] פסק כתוס', וכתב "אבל קטנים שאין מפריחין מותר לצודן" ודקדק המג"א שכוונתו שאין מפריחין חוץ לתחום, וכמו שהעלה היש"ש [כח] משו"ת הרא"ש [כג].

3. כך גרס מהרש"ל, והיינו משום ש"אי נמי" המוזכר כאן משמעותו תירוץ נוסף, ואינו ככל האוקימתות בסוגיין שבהם ביאורו שגם לפי בית הלל מיושבת הסתירה. וראה במאירי [בהערה הבאה] שגרס כאן כמשמעותו בכל הסוגיא.

4. הרי"ף פסק את המשניות בלי להפוך את השיטות, ותמהו בעל המאור והרשב"א והרא"ש [בסימן ט'] שהרי בסוגיין מקשינן להו אהדדי והפכינן לאחת מהן.

וביאר שישנו לפי פירוש הר"ר יוסף, שאין הופכינן שתי השיטות כיון שדברי בית שמאי התיישבו בתירוץ הגמרא דאיכא דקר נעוץ, ורבי יוחנן רק על בית הלל קאמר שהחליפו שיטתן במשנה דתריסין בלבד, והקלו לסלקן ביום טוב משום שהם צרכי יום רבים ואין רוב הציבור יכול לעמוד בגזירה זו.

והרמב"ן במלחמות ה' גרס במסקנת הגמרא את הדחיה להחלפת השיטה אף במשנה דתריסין, ולדבריו מובן כיצד יתיישבו כל המשניות להלכה אליבא דבית הלל, ואין צורך לשנות שיטתן בשום משנה.

והמאירי גרס במסקנת הגמרא, "ודלמא עד

ההולדה החדשה בשוכך, ולא לקחתו משם, כדי לחבב את השוכך על היונים המולידות שירצו להשאר ולהמשיך ללדת בו, היות והזוג הראשון שנולד להם נשאר שם.

דבית שמאי פברי: צריך הוא לנענע אותם בידיו, ואין זימונו בפה מועיל להסיר מהם איסור מוקצה, כי **גזרינן** בבריכה ראשונה **דלמא אתי לאמלוכי**, שמא יבוא להתחרט אחר שיטלם, ונמצא שטלטלם ביום טוב שלא לצורך⁽⁷⁾.

והטעם שחששו שיתחרט בו, לפי שעדיף לו להשאירם בשוכך כדי שיהיו לצוות ליונים היולדות. ולכן חייבו לנענע אותם, שאז גומר בדעתו לקחתם ושוב לא יתחרט בו.

ובית הלל פברי שדי בהכנה בפה בלבד, ולא **גזרינן**, היות ולא חששו לחרטתו אפילו בבריכה הראשונה.

אבל בבריכה שניה, ודאי שאין לחשוש

מוקצה⁽⁶⁾, ואינן "מוכנות" לשחיטה ביום טוב — **אלא אם כן נענע** — מימשש בהן והכינן בכך לשחיטה, **מבעוד יום**.

ובית הלל אומרים: אינו צריך למשמש בהן בידיו, אלא דיו שיהיה **עומד ואומר:** "זה וזה אני נוטל למחר"!

גמרא:

אמר רב חנן בר אמי: מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא רק ב"בריכה ראשונה".

והיינו, שדרך היונים להוליד בכל חודש זוג יונים הנקראים "בריכה". אך הם מפסיקים להוליד מ"תקופת טבת" עד "תקופת ניסן". ובתקופת ניסן מתחילה עונת ההולדה החדשה.

ונהגו בעלי השוכים להשאיר את הזוג הראשון [ה"בריכה" הראשונה] של עונת

7. **רש"י** פירש כאן בדברי בית שמאי, שאסרו לטלטל בריכה ראשונה שמא יבא לידי טלטול שלא לצורך, ומשמע שלא כתב לאסור מטעם מוקצה כי הזימון הועיל להן, וכן מבואר **ברשב"א** [לעיל ט ב ד"ה ועוד]. אולם להלן [בד"ה רבא] פירש **רש"י** בדעת בית הלל שאסרו לטלטל בריכה שניה משום מוקצה, דמטלטל מה שלא הזמין. וכן משמע בדבריו בריש עמוד זה [ד"ה אבל], ושם פירש כן לדעת בית שמאי, וביאר שחששו לאמלוכי, ובכך תחבטל הזמנתו

6. **תוס'** לעיל [ב א ד"ה דלמא] כתבו שאף אם בית שמאי לית להו מוקצה, מודים הם בבעלי חיים שהם חמורים ומוקצים ביותר כגרוגרות וצימוקים, וראה **במאירי** דהיינו בעלי חיים שאינם גדלים בבית. אך **כעל המאור** [ב א] נקט שאפילו יוני בית הן מוקצה משום שאין אדם רוצה לגרום חורבן לשוכו, וכבר תמה עליו **הראב"ד** שם שהרי בלא טעם זה הם מוקצה מפני חסרון הכנה, וכמבואר בסמוך לגבי בריכה שניה].

ומדברי **רש"י** [ד"ה גזרינן] נראה בפשטות שבית שמאי לית להו מוקצה אפילו בבעלי חיים, שהרי נקט שכל איסור הטלטול הוא רק מפני שמטלטלן שלא לצורך, [אך ראה הערה הבאה שיתכן לפרש כוונתו באופן אחר]. וכן נקט

הדבר למפרע שאותן הוא זימן.

וכי תימא לתרין שבית הלל לית להו ברירה, שאינם סוברים דין "ברירה" אפילו בדין דרבנן, ולדעתם לא יתברר הדבר למפרע כשיטול למחר גוזלות שאלו הם שזימן מאתמול, ולכן הצריכו לומר בהכנתו "זה וזה אני נוטל"⁸.

שיתחרט בו, ולכן דברי הכל, בעומד ואומר "זה וזה אני נוטל" — סגיא, די בכך להכינם ולהסיר מהם איסור מוקצה.

והוינן בה: ובית הלל — למנה ליה למימר "זה וזה אני נוטל"?

לימא "מכאן מהשובך הזה אני נוטל למחר"! וכשיטול למחר גוזלות יתברר

ימלך ולא ירצה לקחתם, ואחר הכנסת יו"ט ימשך שנית ויקח אותם והם מוקצה". וכבר תמה השפת אמת, אם יודע הוא שצריך הזמנה, והזמין ונמלך, ובטלה ההזמנה, כיצד יבא ליטול שוב אחר שנמלך מערב יו"ט, ובראשון לציון ביאר שחוששין שיטעה לסמוך על הזמנתו הראשונה.

ופירוש נוסף יש לרבינו חננאל, "שם יתנחם ולא יטול נמצא בטל משמחת יו"ט" והראשונים נטו מפירושו, כיון דמקשינן לעיל ממתניתין לבית שמאי, ודייקנן שסברו כי אסור ליטול ואינם מתירים לצורך שמחת יו"ט, ולפירושו הרי אדרבא משום שמחת יו"ט אסור ליטול.

והמאירי נקט כשני הפירושים באופנים שונים, ופירש "שם יטול מיונים אחרים שלא הכינם ואסורים משום מוקצה. או שימנע ולא יקח יונים כלל ובטל משמחת יו"ט. ועיין בדבריו שביאר כי ימלך מפני שהם חוששים, ותמוה, שהרי אם כן נחשוש גם בבריכה שניה.

8. המהרש"א להלן [לח א] כתב שההוא אמינא בסוגיין דלית להו ברירה אפילו לגבי מוקצה שהוא איסור דרבנן, אינה כמסקנת הסוגיא להלן [שם] שרק מדאורייתא לית להו ברירה אך מדרבנן יש ברירה.

ובשו"ע [תצו י] פסק שצריך לומר "זה וזה אני נוטל", ותמה המג"א הרי קיימא לן שיש

למפרע, וכן כתב הר"ן בדעת בית שמאי, "שם חייס עליהם והניחן נמצאת הכנתו הראשונה בטעות ומטלטל מידי דלא חזי ליה". [וכבר כתב הרא"ה שלא שייך לבטל הזמנה למפרע, ולכן ביאר שאין דעתו גמורה להזמין בלא נינוע]. ולכאורה צריך ביאור ממה נפשך, אם נעשתה הכנה הרי אין חיוב לקיים הזמנתו ולהשתמש בהן, ואם בטלה הזמנתו ונעשים מוקצה, למה הוסיף לפרש שמתלטלן שלא לצורך.

ומשמע מדברי רש"י שבית שמאי לית להו מוקצה אפילו בבעלי חיים, וכל איסור הטלטול שלא לצורך חל רק באופן שהתחילה ההגבהה שלא לצורך, כי אילו הגביה לצורך יכול להמשיך טלטולו, כמו שהוכיחו תוס' לעיל ג ב לגבי מוקצה שהתחיל לטלטלו בהיתר, ולכן אסרו בית שמאי לטלטל בריכה ראשונה, דכיון דחייס עלייהו חיישינן שימלך ונמצא שהגביהן מתחילה שלא לצורך, והיינו שפרש"י שתתבטל הזמנתו למפרע ולא תועיל ההגבהה הראשונה להתיר את המשך הטלטול שלא לצורך.

אולם יתכן לבאר באופן אחר, שרש"י נקט שדין בעלי חיים הוא כעצים, שכיון שאינם כלי אין הכנתם מועילה אלא לשימוש שהוכנו לו [וכמבואר לעיל ח א 6, ח ב 8], ונמצא שם נמלך ומחזירן, הרי טלטל מוקצה שלא לצורך שהוכן לו, ולביאור זה יש מוקצה בבעלי חיים, וצ"ל כתוס' הנ"ל.

והרמב"ם בפירוש המשניות פירש "שם

אי אפשר לומר כך. כי מצינו בדין טומאת אהל מדרבנן שבית הלל סוברים דין ברירה, וכדלהלן, [אך בית שמאי סוברים שאין ברירה, ולכן בבריכה שניה צריך לומר "זה וזה אני נוטל"].

"טומאת אהל" מן התורה, היא הטומאה

שמטמא המת את כל הנמצאים עמו תחת קורת גג אחת.

ובמסכת אהלות מצינו שחלה טומאה גם על כל הכלים הנמצאים תחת משקוף הפתח אשר דרכו עתידים להוציא את המת. והלכה זו נקראת "סוף טומאה לצאת"⁹. [ובהערות

ברירה בדרבנן, ודי שיאמר מכאן אני נוטל. וקושייתו רק לפי סברת היש"ש [ב"ק פ"ה] שבדרבנן יש ברירה בתורת ודאי ומבררת בין לחומר ובין לקולא [וכן דעת רש"י להלן לט א ד"ה כרגלי, וכן נקטו בית יוסף ומג"א והגר"א סוף תצה], וכדעת המהרש"א. אך הר"ן בגיטין [כד אל] נקט שרק לקולא יש ברירה בדרבנן, ומשום שספק הוא אם יש ברירה או לא, וכיון שספק מוקצה לחומרא לא שייך בו ברירה, וכן נקטו בית מאיר [תצה] ושער המלך [גיטין ד ג, ונקט שהספק הוא במציאות שאין אנו יודעים על מה חל, ובהגהות הגרעק"א שם כתב שהוא ספיקא דדינא, אם יש ברירה או לא, וכ"כ בשו"ת חדשות ה], וראה הערה הבאה.

ב. לפי מה שציידנו בהערה הקודמת שלדעת רש"י דין בעלי חיים הוא כעצים, שאין הכנתם מועילה אלא לשימוש שהוכנו לו, ולפיכך נאסר טלטולם שלא לצורך, לכאורה האיסור בנמלך תלוי בברירה, כי לולי שמתברר למפרע שאינו צריך להם, הרי נטילתו וגם החזרתו לצורך. וצריך לומר שנטילתו בתחילה אינה נעשית בדעה גמורה, וכשנמלך מתברר שלא נטלן לצורך, [אף אם אין ברירה].

9. בטעם הדין שסוף טומאה לצאת מטמא כל הנמצא בפתח. כתבו הר"ש והרא"ש באהלות [פ"ז מ"ג], שהיות וסופה לצאת באחד מהפתחים, חשיבי כולם כפתוחים. והרמ"א [יו"ד שעא ד] כתב ש"רואין כאילו כבר יצאה משם". ובתרומת הדשן [כד] דקדק מדברי

רש"י לקמן [לח א ד"ה בדאורייתא] שהיא הלכה למשה מסיני ואין בה טעם. והעלה מכך, שלא התחדשה טומאה זו אלא בפתח הראשון שיוצא בו לאויר הואיל ובאותה יציאה נטהר האהל, וראה מהרי"ט [ח"א צו].

ובגדר הטומאה כתב הגרעק"א [תנינא י"ח] שאינו נחשב כאילו הטומאה נמצאת במקום שתצא ממנו. אלא מכיון שסופה לצאת בפתח נחשב כאילו הוא פתוח, והכל במקום האהל. ותלה בכך את מחלוקת הראשונים [שהובאה בבית יוסף יו"ד שע"א] אם בשער העיר גם יש לחשוש לסוף טומאה לצאת, או שהאויר המפסיק בינה לשער גורם להתיר את מקום השער, והיינו שאין הכל כאהל אחד, אך אילו הטומאה העתידה לצאת נחשבת כאילו נמצאת בפתח, אין צורך לאהל עד הפתח. ע"ש ובפתח הגליון [יו"ד שם] ובביאור הגר"א שם.

אמנם כבר מתבדר בי מדרשא, להוכיח מסוגיין [וכדלהלן] שהתחדש דין "טומאה לפתחים", וכן משמע לשון התרומת הדשן [כ"ד] והרדב"ז [תע"ו] שהגדירוה כטומאת פתחים, ואין זו טומאת אהל הנמשכת לפתח, אלא טומאת הפתח בפני עצמו [וצ"ע מנין שהוזהרו כהנים על טומאה זו]. וטעם נוסף מצינו בפירוש רבינו חננאל שכל פתח שעומד להפתח כפתוח דמי, ואינו חוצץ בפני הטומאה אלא דבר הסותם לגמרי. ומשמע שסבר כי לגבי טומאה נחשבת דלת כמחיצת עראי משום שעתידה להפתח.

והרמב"ם בפירוש המשניות באהלות [שם]

ואם היו לבית שנמצא בו המת מספר פתחים, כולם טמאים, שהרי בכל אחד ואחד מהם יתכן שיוציאו בו את המת.

אך אם ייעדו פתח מסוים להוציא דרכו את המת, לא חלה טומאה על שאר הפתחים, והיינו בתנאי שתהיינה דלתותיהם סגורות ונעולות. כדי שלא יטמאו משום אהל.

וגם אם לא ייעדו פתח מסוים להוצאת המת,

נברר אם היא טומאה מן התורה או מדרבנן⁽¹⁰⁾.

אם היה הפתח פתוח, נטמאים הכלים מן התורה בטומאת אהל, שהרי המשקוף נחשב כהמשך האהל, וההלכה של "סוף טומאה לצאת" נצרכת רק באופן שדלת המשקוף סגורה, והכלים נמצאים מחוץ לדלת, מתחת למשקוף.

דעתו להוציאו בהם.

10. רש"י כאן כתב שגזרו חכמים טומאה על מקום שהוא דרך יציאת הטומאה, וכן כתב הר"ש באהלות שהוא דין דרבנן. והקשה השטמ"ק שהרי לקמן [לח א] נקט רש"י שטמאה מהלכה למשה מסיני, וכן משמע דעת רש"י בעירובין [סח א] וביאר שההלמ"ס היא באופן שיש במשקוף טפח, ואילו בסוגיין מדובר כשין בו טפח ואז טומאתו רק מדרבנן, וזה תמוה, שהרי הפתח מטמא כהמשך לגג האהל, ומשמע כנ"ל שהתחדשה "טומאה לפתחים" אפילו כשאינם המשך לגג. וראה מה שכתבו בזה התוס' יו"ט באהלות, והפני יהושע כאן.

ובתפארת ישראל שם, כתב שדין סוף טומאה לצאת נאמר בהלכה למשה מסיני, אך מה שטמאים כל הפתחים, הוא דין דרבנן. ובשפת אמת נקט שנחלקו בכך רבה ורבה להלן, שרבה ביאר שדין הטומאה מדאורייתא, ולכן אין ברירה, והפתחים טהורים רק מכאן ולהבא, ואילו רבא נחלק עליו וסבר שאף שבדאורייתא אין ברירה, דין סוף טומאה לצאת הוא רק מדרבנן, ולכן אמרינן בו ברירה לטהר הפתחים למפרע.

אולם המשנה אחרונה באהלות שם נקט שטומאת פתחים דרבנן, ואפילו אם כשיש רק פתח אחד היא מדאורייתא, כשיש הרבה פתחים

נקט שיש לכל הפתחים דין קבר סתום שמטמא מבחוץ, ונקט שמדובר באופן שהפתחים סתומים, ודלא כרש"י בסמוך. [וכבר תמהו עליו שאם כן אף הנוגע בכל הבית יטמא ולא רק בפתחים, עי"ש בתפארת ישראל ובערוך השולחן העתיד סימן י"ז ובחזו"א אהלות יז יב], וראה דבריו בהל' טומאת מת ז ב, ומהרלב"ח קמב נקט שכוונתו שם לטמא מדין "סוף טומאה לצאת" ולא משום בית סתום, ופלא למה נטה מדרך זו בפיה"מ.

ויתכן שבפיה"מ נקט שהטומאה משום בית סתום, כי אילו משום סוף טומאה לצאת הרי בסוגיין מדובר למ"ד שאין ברירה אף דרבנן [כדעת הב"י ומהרש"א], ואם כן יהיו כל הפתחים טהורים בודאי כי נחשב שאינו עומד לצאת מאף פתח, שהרי אם אין ברירה לא חל אף חלות ואפילו מספק, [וכמבואר בדברי ר"י קורקוס מע"ש ד טז, ראה קהילות יעקב גיטין יט], אולם מאידך כיון שאינו נחשב כעומד לצאת נמצא שדינו כבית סתום לטמא, אך להלכה שפוסק יש ברירה נקט לטמא משום סוף טומאה לצאת.

ובשטמ"ק בסוגיין דן אם לדעת שאר הראשונים המבארים שבדעתו להוציא את המת הפתחים טמאים משום סוף טומאה לצאת, באופן שאין כוונתו להוציאו יהיה כקבר סתום ויטמאו כל הפתחים, או שיטהרו כולן כיון שאין

האחרים.

והתנן במסכת אהלות [ז ג]:

א. המת שהיה בבית, והיו לו לבית פתחים⁽¹¹⁾ הרבה, והיו כל דלתות הפתחים פתוחות או שהיו כולן סגורות ונעולות — כולן טמאים⁽¹²⁾.

אלא היה אחד הפתחים של הבית פתוח, ושאר הפתחים היו סגורים בדלתות נעולות, לא מטמאים שאר הפתחים הסגורים, אלא רק העומדים בפתח הפתוח — נטמאים בטומאת אהל.

לפי שהפתח הפתוח נחשב כפתח המיועד להוצאת המת דרכו, ולכן אין טומאה חלה על הנמצאים תחת המשקופים שבפתחים

12. רש"י פירש כולם פתוחים או כולם סגורים, וכתב בשיטה מקובצת שמדובר בפתחים שאין בהם טפח. שהרי בפותח טפח פשיטא דטמאים שהרי טומאה עוברת בטפח, ואין צורך לטעם של סוף טומאה לצאת, והביא פירוש נוסף מרש"י שאין פתח טפח מוציא את הטומאה אלא במקום שהפתחים הגדולים סתומים, אך במקום שפתחים גדולים פתוחים, אין טומאה בפתחים הקטנים של טפח, כי אין המת יכול לעבור ולצאת בהם. ומדבריו משמע שהגדר בסוף טומאה לצאת הוא מפני שעתידה לצאת חשבינן כאילו היא נמצאת בפתח, כי אילו נחשבת כאהל אחד מפני שהפתח נחשב כפתוח, הרי אין טעם לחלק בין פתח קטן לגדול, והטומאה עוברת בטפח.

אולם בחתם סופר ביאר שאין כוונת רש"י שפתוחים ממש, כי באופן זה הטומאה עוברת בפתח טפח, אלא פתוחים, היינו שהם סגורים בלי מנעול והסגורים, סגורים על מנעול. אך אם היו כלם סגורים על מנעול, ונפתח המנעול של אחד מהם, אף על פי שהפתח סגור, הוא טמא ושאר הפתחים טהורים, כיון שהתגלתה דעתו שעתיד להוציאו בפתח שהוסר ממנו המנעול. [ועיין חזו"א אהלות י"ז י"א].

ובב"ח [יו"ד שע"א] משמע שנקט לדינא כחתם סופר שחילק בין פתח נעול לסגור, וכתב שאין פתח פתוח מציל פתחים סגורים אלא רק

ודאי היא מדרבנן, ולכן הפתחים טהורין למפרע. והחזו"א [דמאי ט' כ"א] כתב שכוונת רש"י לקמן, שעיקר יציאת טומאה מאהל לאהל היא מדאורייתא ומהלכה למשה מסיני, אך הדין של סוף טומאה לצאת הוא מדרבנן שעיקרו מן התורה, וכן נקט בשער המלך [עירוובין פ"ח ה"ז] וביאר דברי רבה, שאף בדרבנן אין ברירה כיון שעיקרו מן התורה.

11. פירש רבינו חננאל, אלו הפתחים יש מהן שלהן אהל כגון זיזין מבחוץ וכו', ומשמע שרק לחלק מהפתחים יש אהל מבחוץ, ובכל זאת הפתחים שיש להם אהל מבחוץ טמאים. ובמנחת שלמה [ח"א סימן ע"ב] הוכיח מכאן כנגד חידושו של החזו"א [אהלות י"ז י"ט] שבאופן שיש לפתח אחד אהל ולפתח שני אין אהל, כלים שתחת האהל טהורים, אף אם התכוון להוציא את הטומאה תחתיו, כיון שדרך טומאה לצאת ואין דרכה להכנס, והיינו שבמקום שיש פתח ליציאה בלבד גזרו רק עליו, ולא על פתח שיש בו גם כניסה לאהל אחר, ואפילו זיזין שלפני הפתח חשובים כאהל לעשות את הפתח כעומד להכניס. ובפשטות אין חילוק בכך, כיון שמחשבתו על כל הפתחים בשוה, מתפשטת הטומאה בכלן, וכל שכן אם דעתו להדיא להוציא דרך פתח הזיזין, וכדברי רבינו חננאל.

היות ואין יודעים מאיזה פתח יוציאו את המת, ובכל אחד מהפתחים יש אפשרות שממנו יצא, לפיכך חלה טומאה בודאי על כל הנמצא בפתחים⁽¹³⁾.

ב. ואם לאחר מיתת המת נפתח פתח אחד מהן — רק הוא הפתח הפתוח טמא [הפתח

הזה מטמא את הכלים העומדים עתה מתחת למשקוף שלון].

ואילו בולן, כל שאר הפתחים הסגורים, טהורין מלטמא, לפי שהפתח הפתוח הוא הפתח המיועד להוצאת המת.

בפני עצמו, אינו בטל ברוב, ולפי דרכו לא קשיא מידי.

ובשערי יושר [שער ג' פכ"ב] כתב שלא מסתבר לטמא כל הפתחים בטומאת ודאי, שהרי למאן דאמר יש ברירה לא נטמא אף פתח, כיון שלבסוף מתברר שנטהרו למפרע, אלא טומאת ספק היא החלה על כל פתח שיתכן להוציאו בו, ואין זה ספק במציאות מי מהם יטמא, אלא שדין ספק על כלם, כי כלם ראויים שיצא המת באחד מהם.

ובכך תירץ את קושית הגרע"א, שלא שיך ביטול בספק כזה, שהרי אין כאן ספק מי מהפתחים טמא, אלא כל פתח הראוי להיות עומד להוצאת המת, נטמא בטומאת ספק, וכל שההיתר הוא בכלל הספק אין בכוחו לבטל. וכך מצאנו גם בדברי הרב מפוניבז' [סימן נ'].

אולם יתכן שהוא דין שהתחדש רק בטומאת פתחים, שהרי תוס' בעירובין [לו א] נקטו שאם אין ברירה לא חל חלות מספק, ולכאורה תמוה מסוגיין שהרי כיון שאין ברירה נמצא שאף פתח אינו מוגדר כסוף טומאה לצאת בו, ואין כאן ספק. ובהכרח שרק בחלות התלויה במעשה אדם אין עשייתו בפועל לבסוף מבררת כלל למפרע, אך טומאה אינה תלויה ביציאתה בפועל, אלא הוא דין טומאה על עצם ה"עומד לצאת", והנידון רק באיזה פתח יצא, ואם אין ברירה כלם טמאים כי "עומד לצאת" בכל אחד, ואין דין הפתח תלוי ביציאת המת בסוף, ולכן אין אחד מבטל את חברו ועיין בהערות על תוס'.

אם הם נעולים, ואם הם נעולים אף פתח סגור מצילם מטומאה. אך לא נקט טעמו של החתם סופר, כי בכך גילה דעתו שיוציאו בסגור, ומסתבר שאין היתרחא להסיר המנעול קובעת דעתו שיוציאו מהסגור, אלא כמבואר לעיל, שבפתח הפתוח נקבע שם פתח שבו חלה טומאה ובשאר הפתחים אין "טומאת פתחים", ולכן בפתחים הנעולים לא חלה טומאה אלא בסגור.

13. רש"י פירש שכאן אין אנו יודעים באיזה פתח יוציאו הלכך כולם טמאים, והגרע"א הוכיח מדברי הר"ש והרא"ש באהלות שדין טומאת כל הכלים הנמצאים שם הוא בטומאת ודאי.

ותמה למה לא יחשב כספק טומאה כיון שיטהרו אחר כך למפרע כשיוברר מהיכן הוציאו, ואפילו אם אין ברירה, הרי כל טומאתן משום ספק אם יצא מפתח זה, ואם כן למה לא יבטלו כלים שבפתח הטמא ברוב הפתחים הטהורים.

ובצמח דוד [לבעל מקדש דוד] תירץ על פי יסוד החוות דעת [יו"ד ק"י סק"ה] שרק ספק הנולד על ידי תערובת בטל ברוב, כי הוא אינו ספק בעצמו, אך כאן בכל פתח יש ספק בעצמו אם יעבור בו המת, ואין רוב מבטלו, אמנם הגרע"א לא סבר כן, כמבואר בתשובותיו [תניינא קל"ב].

ועיין לעיל [דף ד ב] שהבאנו דעת המרדכי שדבר הנולד בתערובת, ומעולם לא ניכר איסורו

להוצאת המת] —

מצלת מחשבתו להוציא את המת באחד מהפתחים, **על כל שאר הפתחים כולן**, להציל את כולם מידי טומאת פתחים, כאילו פתח ממש את אותו הפתח להוצאת המת.

[ובתנאי שתהיינה הדלתות של שאר הפתחים הללו סגורות ונעולות, שאם יהיו פתוחות — נטמאים כל הנמצאים שם]⁽¹⁵⁾.

ד. ולפי הנחת הגמרא, נחלקו בית שמאי ובית הלל מה דינם של הכלים שהיו בשאר הפתחים בין שעת המיתה ובין השעה שחשב להוציא את המת בפתח מסוים:

בית שמאי אומרים: טהרת הכלים שהיו בשאר הפתחים הסגורים, מותנית בכך:

והוא, בתנאי, שחשב על המת להוציאו בפתח המסוים עוד בחייו, **עד שלא ימות**

והכלים שהונחו בשאר הפתחים לאחר שנפתח הפתח האחד — טהורים, שהרי מעתה יש פתח מיועד להוצאת המת.

[אך לגבי הכלים שהיו מונחים בשאר הפתחים בין שעת מיתת המת לבין פתיחת הפתח — סברה הגמרא כעת, בהוה אמינא, שנחלקו בדינם בית שמאי ובית הלל: האם הם טמאים היות ובאותה העת היו כל הפתחים נכללים בספק שמא יצא המת דרכם, או לא. וכפי שיתבאר להלן. ומסקינן כי הכל מודים שאין הספק מתברר על ידי פתיחת הפתח והכלים שהיו בו קודם פתיחתו נשארים בטומאתן].

ג. ואם היו כל הפתחים סגורים, **וחשב על המת להוציאו באחד מהן**⁽¹⁴⁾.

או חשב להוציא את המת **בחלון שיש בו פתח של ארבעה טפחים על ארבעה טפחים** [שזה השיעור הקטן ביותר של "פתח"

לא מועילה מחשבה להצילם, [רמב"ן נדה כ"ז] או שאפילו אם כולן פתוחין מחשבה מצלת [חידושי בן הרמב"ן לסוגיין] אולם אם כל הפתחים פתוחים, ורק הפתח שחשב עליו סגור, אין מחשבתו מועילה לטהר הפתחים.

והפוסקים השמיטו דין זה, שמחשבה מצלת, ותמה על כך התוס' יו"ט, וכתב במשנה אחרונה שהמשנה העוסקת בטומאת כלים שבפתחים, הביאה את הדין של מחשבה מטהרת, כיון שאפילו אם ימלך להוציאו באחר ויתברר למפרע שנטמאו הכלים, לא יבא לידי תקלה, אך להלכות טומאת כהנים, יש לחשוש שמא ימלך, ונמצא שעברו הכהנים בפתחים טמאים. [ועיין בבית יוסף יו"ד שע"א] שנחלקו הראשונים אם כהן מוזהר על טומאה שסופה לצאת.

14. כתב הרש"ש שמחשבה זו תלויה במי שהמת מוטל עליו לקברו, וכן העלה לדינא המשנה אחרונה באהלות מדברי התוספתא [שם פ"ח ה"ד] שאם אחר שחשב להוציאו מפתח מסוים באו אחי המת או קרוביו והחליטו להוציאו מפתח אחר, בטלה הטומאה מפתח הראשון ועברה לפתח שקבעו הקרובים, והטעם לכך, שכעת עליהם מוטל לקברו. ועיין בהערות על תוס'.

15. כתבו הראשונים [בביאורי המשנה באהלות] שמחשבתו להוציאו באחד הפתחים מצלת על כולן, אף על פי שעדיין לא פתח את הפתח המיועד להוציא. ונחלקו הראשונים אם מחשבתו מצלת רק את הפתחים הסתומים, אבל הפתוחים

אמר רבה: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין ברירה, ולדברי הכל, הכלים שהיו בכל הפתחים עד השעה שבה חשבו להוציא את המת הם טמאים, ולא אמרינן הוברר הדבר למפרע שלא היה המת עתיד לצאת דרכם.

במה נחלקו בית שמאי ובית הלל — **לטהר את הפתחים מכאן ולהבא.**

לדעת בית הלל משעה שהחליט על פתח מסויים נטהרו כל הפתחים, ואילו לדעת בית שמאי כיון שירדה תורת טומאה על הפתחים משעה שמת המת, היא נשארת גם כשחישב להוציא את המת דרך פתח מסויים, ואין היא מסתלקת מהם אלא בפתיחה בפועל של אחת הדלתות, כי רק מעשה מוציא מידי מחשבה. [ולכן כלים שיונחו בשאר הפתחים יטמאו אפילו אחר שחשב על אחד מהם].

ונמצא, שכולי עלמא מודים כי הכלים שהיו בפתחים לפני מחשבתו נשארים בטומאתם, ומחלוקתן רק לגבי הכלים שהונחו בפתחים אחר מחשבתו, וקודם שפתח בפועל לבית הלל אין חלה עליהן טומאה ולבית שמאי נטמאים הכלים שבכל הפתחים עד שיפתח פתח אחד בפועל, [אך ברישא לא נחלקו, כיון שמדובר באופן שכבר נפתח פתח אחד בפועל, וכלים שהיו עד אז בשאר פתחים טמאין, ומכאן ואילך טהורין].

וכן אמר רבי אושעיא כמו רבה: שמחלוקתן רק לגבי לטהר את הפתחים מכאן ולהבא.

ומבאר הגמרא: **מכאן ולהבא** — אין, רק אחר שחשב להוציא באחד מהם נטהרים שאר הפתחים. אבל **למפרע** — לא נטהרים אפילו לדעת בית הלל, ולכן גם ביוני שובך לא סמכו על ברירה להתירם למפרע.

המת. ונמצא שלא היתה שעה שבה היה ספק על הוצאת המת דרך שאר הפתחים.

ובית הלל אומרים: אף אם חשב על הפתח המסויים רק **משימות המת**, בכל זאת טהורים הכלים שהיו בשאר הפתחים, אפילו אלו שהיו שם בשעה שעדיין לא חשב על פתח מסויים.

ולפי הנחת הגמרא עתה, נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין ברירה:

האם משחשב על פתח מסויים הוברר הדבר למפרע שהיה הפתח הזה מיועד להוצאת המת, וכך סוברים בית הלל, ולשיטתם לא חלה טומאה על הכלים שהיו מקודם בשאר הפתחים, [וכן דעתם גם ברישא באופן שנפתח אחד מהפתחים, שהכלים שהיו בשאר הפתחים טהורין למפרע, וכנ"ל].

או שלא אומרים הוברר הדבר למפרע שהפתח הזה הוא המיועד להוצאת המת, וכך סוברים בית שמאי, ולכן טמאים כל הכלים שהיו בשאר הפתחים בין שעת מיתת המת ובין השעה שהחליט על הפתח המסויים.

ומכאן מוכח שבית הלל סוברים ש"יש ברירה", ואומרים הוברר הדבר למפרע.

וחזרת השאלה: מדוע צריכים לומר על הגוזלות שבשובך מערב יום טוב "זה וזה אני נוטל למחר", ואין די בכך שיזמן סתם גוזלות, ולמחר כשיטול גוזלות מהשובך יתברר למפרע שאלו הן הגוזלות שזימן אתמול.

ומתריצין: **הא אתמר עליה**, על משנה זו:

רבא אמר: לעולם גם למפרע מטהרים בית הלל, כיון שלדעתם "יש ברירה".

והכא בגזולים, היינו טעמא שלא סמכו בית הלל על דין ברירה ואין די לומר "מכאן אני נוטל" — דלמא מטלטל לגזול אחד, וימשמשנו, ושביק. כי שמא ימצא אותו פחות שמן ממה שחשב, ויעזבנו, ושוב מטלטל לגזול אחר ושביק, עד שימצא גזול שמן כרצונו.

ונמצא שהוא קא מטלטל מידי דלא הוי ליה, דבר מוקצה⁽¹⁶⁾ שאינו ראוי לו, שלא הזמינו⁽¹⁷⁾.

ומקשינן: והא אמרת בעומד מהצד ואומר "זה וזה אני נוטל" סגיא, שדי בכך שאומר בפיו את הזימון ואינו צריך לבדוק ולמשמש בהם, ואם כן עדיין יש לחשוש שכשיבא לקחתן ביום טוב, ימשמש בהן וימלך לקחת אחרות, וכיצד מועילה ההזמנה המפורטת לסלק חשש זה,

ומתצינן: הני מילי שאינו צריך לבדוק, אלא דיו שיאמר "זה וזה אני נוטל", היינו רק באופן שפירט הזמנתו מערב יום טוב ויודע הוא שמותר לו ליטול רק את היונים שהזמין, ולא אחרות שהן מוקצה. ולכן אין לחשוש שמא ימשמש בהן ויחליפם ביום טוב.

16. כך פירש רש"י כאן, שאם "מטלטל ושביק" הרי הוא מטלטל מוקצה, ומה שלא נקט משום טלטול שלא לצורך, וכדלעיל, — היינו משום שבית הלל אין חוששין לנמלך, ואם כן נטילתן לבדוק אם הם שמנים נחשבת לצורך, ואיסורו רק משום שמטלטל יותר יונים ממה שהזמין לצרכו. ולבית שמאי אינו צריך לומר "זה וזה" כיון שכבר משמש בהן מערב יו"ט, ויודע איזה יונים רוצה ליקח].

אך ראבי"ה [יו"ט תשלב] נקט ש"מטלטל ושביק" איסורו משום טירחא שלא לצורך ואפילו אם אינם מוקצה [ויישב בכך למה אסרו בית שמאי, והרי לית להו מוקצה, כנ"ל הערה 6], אך כשאומר מערב יו"ט "זה וזה אני נוטל" מותר כי דעתו רק עליהן, ולכן אמרו לקמן [כה א] שאוויזין ותרגולין אין צריכין זימון, כי הוא מורגל אצלם ויודע מי כחוש ומי שמן, ואין חשש טירחא, [חלק מדבריו הובאו בהגה"מ יו"ט ב ה וביש"ש פ"ג סימן ב, עי"ש ובמג"א תצו סק"ח שהחמירו גם בתרגולין ואוויזין משום טירחא, וצ"ע, וראה בע"ב הערה 2].

17. רש"י פירש שאם יטלטל ויבדוק השמנים נמצא מטלטל מה שלא הזמין, שהרי לא היה דעתו אלא בכדי צרכו, ומשמע מדבריו שאילו רצה, יכל להזמין גם יותר מכדי צרכו, ועיין בב"ח [תצו] שדייק מדברי רש"י בעמוד ב' [ד"ה מידי] שיותר מכדי צרכו מוקצין הן, ולא מועילה בהן הזמנה. וביאר הב"ח שכל מה שאינו צריך לו, הוי כמזמין עצים ואבנים לאכילה, שאין הזמנה מועילה להם כיון שאין אדם שיאכלן, [וראה אור זרוע סימן שלא בשם ריב"א].

וכן נפסק בשו"ע [שם, סעיף י"א] שאם זימן את כל יוני השוכך ואינו צריך אלא לזוג אינו מועיל, וכתב הגר"א שהטעם לאסור, כי היות שהזמין יותר מצרכו מסתמא דעתו לברור ביו"ט את השמנים, ויש לחוש שיטלטל מוקצה. [ולדעת ראבי"ה הטעם פשוט, משום שהטירחא אסורה, ולא מועיל בהם זימון כיון שצריך לטרוח ולברור מי מהם שמן].

וכן הביאו הרשב"א והמאירי בשם תוס' שאם הכין את כל יוני השוכך כדי לקחת זוג

אי נמו, אפילו אם בית הלל ישתמשו בסברתם שיש ברירה, צריך לומר "זה וזה אני נוטל" כיון שיארע זימנין דמשנתכחי שימצאו בלחו בחושים, ואז שביק להו, כי מרוב אכזבתו שלא מצא כלל שמנים למרות שחשב שיש בשוכך כמה שמנים, יעזוב את כולם ולא יקח כלל גוזל לסעודתו, ואתי לאמנועי ויבוא להמנע משמחת יום טוב⁽¹⁾. אבל אם יודע כבר מערב יום טוב שאינו יכול ליטול שמנים אלא רק מה שזימן בפיו, אין הוא מתאכזב, ולוקח מן הכחושים, ולכן צריך לבחור מערב יום טוב ב"זה וזה", שמכירם כמות שהם⁽²⁾.

ב-י אבל אם לא אמר מערב יום טוב שמייחד את "זה וזה", אלא דעתו לבחרם ביום טוב על סמך דבריו ש"מכאן אני נוטל" – אסור למשמש בהם על סמך דין "ברירה".

היות דזימנין דמשנתכחי שמנים, שמא אותם שנטל בידיו ראשונים בהנחה שהם שמנים, ימצאו במשמושם כשהם בחושים, ובחושים ימצאו שמנים, וקמטלטל מידי דלא חזי ליה ונמצא שטלטל מוקצה במשמושם בכל אלו שלא נצרך להם, ולא היה בדעתו להזמין יונים אלא כמספר הדרוש לו ביום טוב, ולכן צריך לייחד מערב יו"ט יונים מסוימות שבהם ישתמש, ולא יבא למשמש באחרות.

מועילה הכנתו על כלם.

1. חשש זה שימנע משמחת יום טוב מועיל גם לבאר דעת בית שמאי, שהודו בבריכה שניה שמותר ליטול מהם אף אם לא נענע, בתנאי שיאמר מערב יום טוב, זה וזה אני נוטל. וכתב המאירי שלא הוצרכו לטעם זה, כדמוכח לעיל שלא הקשו שנסמוך על ברירה אלא לבית הלל, אך לבית שמאי לא מקשינן, כי ידועה דעתם שאין ברירה, ופשיטא שאם אינו מפרט בהזמנתו "זה וזה" כל היונים אסורות.

2. בשיטה מקובצת הקשה, למה תרנגולין ואווזין אינם צריכין הזמנה, והרי בשלמא לטעם הראשון שאיסור היונים משום מוקצה, תרנגולין מותרין [כמבואר להלן כד א]. אך לפי הטעם השני יקשה, למה לא נחשוש שמא ימצאם כחושין ויתבטל משמחת יום טוב. והביא בשם הריטב"א שכתב לחלק בין יונים שאין אדם רוצה להחריב שובכו, כיון שהוצאתם גדולה ויש לחוש שימלך ולא יטלם, אבל בתרנגולין שעומדים לאכילה, מה שימצא יאכל

אחד, אין זו הכנה ולא יטול אפילו אחת מהן, אבל אם זימנם מספק שמא יצטרך לכולן או יסתפק באחד, מועילה הכנתו לקחת מהן ביו"ט. וכתב המאירי שסברא זו אוסרת רק הכנת כל יוני השוכך, כי אין אדם רוצה להחריב שובכו, ואין הזמנתו גמורה, אך בשאר מוקצין ההכנה חלה גם על מה שאינו צריך לו כיון שאם יבואו אורחים יצטרך לו. [ועיין בישועות יעקב תצ"ז סק"ה שכתב כן רק לפי רבה דאית ליה הואיל, ולכאורה אינו דומה, כי טעמא דהואיל הוא במעשה הראוי לאורחים, ואילו בהזמנה תלוי במחשבתו אם הקצה או לא, ובספק שאינו צריך אלא אחד, אינו מכין את כלם. וצ"ע].

אולם הרשב"א עצמו סובר שיכול להכין את כלם לצורך אחד, ודינם כתרנגולות ואווזין, שאינם צריכים הכנה, כי הם ברשותו תמיד.

ומסתבר שכולם מודים שהכנה מספק מועילה, ונחשב שדעתו על המוכן להשתמש בו ואינו מוקצה, אלא שנחלקו אם די בספק שצריך אחד מהרבה, או כיון שבדאי אינו צריך יותר מאחד, אינו יכול להכין יותר מאחד, ולכן כתבו תוס' שאם הספק הוא אם יצטרך את כלם,

מתניתין:

א. אם זימן מערב יום טוב יונים שחורים, ולא היו שם יונים נוספות⁽³⁾, ומצא ביום טוב שכל היונים הנמצאים שם הם לבנים, הרי ברור הדבר שהיונים השחורים המזומנים הלכו להם, ואלו שמצא עתה הם יונים שהגיעו עתה לשובך. ובגמרא יבואר מהו החידוש שיש בדין זה.

או שזימן לבנים ומצא שחורים.

או שזימן שנים ומצא שלשה, ואינו מכיר את אלו שזימן —

בכל אופנים אלו, כולם אסורים!

[בשני האופנים הראשונים, הרי הנמצאים בודאי באו ממקום אחר והם מוקצים כי לא הוזמנו, ואילו באופן שזימן שנים, הרי השלישי הוא מוקצה, וכיון שאינו מבחין ביניהם כולם אסורים].

אך אם זימן שלשה ומצא רק שנים — הרי הם מותרים, כי מסתבר שאחד מהם הלך ונשארו שנים מהמזומנים, ואין לנו לחשוש שגם השניים המזומנים הלכו כמו שהלך השלישי, ואלו שנמצאים הם חדשים, כי כל עוד לא נולד בהם ספק אנו מניחים שנשארו במקומן.

ב. ואם בשעה שזימנם הם היו בתוך הקן, ועתה כשבא ביום טוב לקחתם, הוא מצא יונים הנמצאים על המדף [רש"י יא א] הבולט מן השובך לפני הקן, ובתוך הקן לא מצא יונים, כיון שהם לא במקומן יש לו לחשוש שאלו הם יונים אחרים, וכיון שלא הוזמנו הרי הם אסורים.

ואם אין שם בסביבות הקן מערב יום טוב יונים אחרים אלא הם — הרי אלו מותרים על אף שמצאם על המדף שלפני הקן ולא בתוכו, שהיות ואין שם יונים אחרים בסביבה, יש לנו לתלות ולומר כי יונים אלו יצאו לשאוף אויר על המדף.

להתיר תרנגולת העומדת לאכילה שרגיל לבקרן ולא יטלטל ויעזוב.

3. פירש רש"י "ולא היה שם עוד", וביאר השטמ"ק שלא היו שם עוד שחורים, והוצרך רש"י לפרש כך מפני שהגמרא ביארה שהחידוש במשנה הוא באופן שזימן גם לבנים בקן אחר שבשובך, ולמחרת מצא במקום הלבנים שחורים, ובמקום השחורים לבנים, ותלינן שבאו מעלמא ולא החליפו קן בקן, ומוכיחין מכאן שרוב וקרוב הלך אחר רוב בעלמא ולא תלינן בקרובים שהיו מותרין. ומשמע שלא היו בשובך עוד יונים אסורות, שאילו היו, אין ראייה שהאיסור מפני רוב ולא מפני קרוב. וכן ביאר הפרי חדש [תצ"ז

ולא ימלך. ועיין ברא"ה שנקט ששני הטעמים בגמרא נצרכים יחדיו.

והשטמ"ק תירץ, שבתרנגולין אין חשש שימלך כי מבקרן תמיד ויודע את מצבם, ורק ביונים יש לחשוש שאינו יודע אם הם כחושים או שמנים ויבא להמנע משמחת יו"ט. ובביאור הלכה [תצ"ז ד"ה אבל] ביאר שכוונתו רק לתרנגולים העומדים לאכילה, אבל כשאננם עומדות לאכילה, דינם כיונים, וראה ע"א הערה 16.

והוכיח מדברי הרמ"א [סוף תצ"ה] שהטעם של חשש מוקצה שמה יטלטל ושביק, שייך בכל בעלי חיים, ודין התרנגולת כיונים, אלא שדן אם סברת השטמ"ק תועיל לחלק גם בטעם דמוקצה

גמרא:

שנינו בתחילת המשנה שאם זימן שחורים ומצא לבנים או זימן לבנים ומצא שחורים הרי הם אסורים.

ותמהינן: פשיטא שכך הוא הדין, שהרי צבעם מוכיח שאינן אותם יונים שהזמין ליר"ט.

אמר רבה: שני האופנים במשנה במקרה אחד אירעו, כי הכא במאי עסקינן — כגון שזימן שחורים בקן אחד וזימן לבנים בקן שני(4). והשכים ביום טוב, ומצא את השחורים במקום הקן של הלבנים, ואת הלבנים הוא מצא במקום הקן של השחורים.

מהו דתימא: הני יונים — אינהו נינהו הם היונים שהזמין, ורק אתהפוכי אתהפוך ממקומם, מקן לקן.

קא משמע לן שהנך שהזמין אזורו הלכו לעלמא, והני — אחריני נינהו.

והניחה עתה הגמרא, שעל אף שיש לנו להתירם על סמך ההוראה של "הלך אחר הקרוב" — והיה לנו לומר שהיונים השחורים שנמצאים בקן של הלבנים [וכן להיפך] באו מהקן הקרוב הסמוך שהיו בו, ואלו הם היונים המזומנים — בכל זאת, אין מתירים אותן מדין "הלך אחר הקרוב" היות ומנגד יש לנו הוראה של "הלך אחר הרוב".

כי היות ורוב היונים בעולם אינם היונים המזומנות, לכן אנו תולים לומר שאלו יונים שהגיעו מעלמא.

וההוראה ש"הלך אחר הרוב" — גוברת על ההוראה של "הלך אחר הקרוב"!

והוינן בה: לימא הדין הזה של משנתינו, שאם מצא את הלבנים במקום השחורים ואת השחורים במקום הלבנים, שהם אסורים, מסייע ליה לדין שאמר רבי חנינא.

דאמר רבי חנינא: אם אירע שהיו לפנינו שתי הוראות, האחת של "הלך אחר הרוב",

י"ב] בכוונת רש"י.

אולם הב"ח ביאר שרש"י בא לאפוקי שלא היה שחור נוסף באותו הקן, שאילו היה, יש לאסור הקן אפילו אם לא נמצאו בו לבנים, כיון שמעורב במותרים אחד האסור. אבל אם לא היו באותו הקן אלא בקן אחר, אם לא מצא למחרת בקן המזומן לא שחורים, הרי הם מותרים, שלא חיישינן שהתהפכו מקן לקן. ועייין שער המלך [פ"ב מיו"ט ה"ן].

והמאירי כתב שאפילו אם נמצאו בקן המזומן עוד שחורים שלא הזמין אינם אסורים את המזומנים, ולא חיישינן שהתהפכו מצד לצד.

ובשער הציון [תצ"ז ס"א] דן בכוונתו עי"ש.

4. רש"י פירש שזימן לבנים ושחורים בשני קינים. וכל הקינים מובדלים במחיצות וכו', וכן נפסק בשו"ע [תצ"ז י"ב]. ומשמע שאם זימן שחורים ולבנים בקן אחד ומצאן שלא במקומן מותרין, דתלינן שהתהפכו מצד לצד, וכן נקט במשנה ברורה שם.

אך רבינו חננאל ביאר בסוגיין שזימן שחורים בצד מזרחי ולבנים בצד מערבי ולא הזכיר דהיינו דוקא בשני קינים. וגם הרמב"ם לא הזכיר מחיצות וקינים, ואולי נקט את לשון הגמרא כדרכו..

מהשובך מגיעים יונים רבים מעלמא, ואין הם נכנסים לקינים שבתוך השובך היות והיונים הנמצאים בקינים מונעים אותם מלהכנס, אך כאשר עוזבים היונים שבקינים את קינם, נכנסים לתוכם במקומם היונים מעלמא הנמצאים על המדף.

ונמצא, שכל היונים, בין המזומנים שהיו בקינים הסמוכים, ובין היונים שבאו מעלמא ונמצאים על המדף, כולם קרובים הם אל הקן. (6)

והשניה של "הלך אחר הקרוב", וישנה סתירה ביניהן — הלך אחר הרוב! (5) — כי אילולי דבריו הולכין אחר הקרוב, והיה ראוי להתיר את היונים כי תולים שהם מהקן הקרוב, והם מזומנים ליו"ט.

ודחינו: אין מכאן ראיה. כי אף אם ב"רוב וקרוב" הולכין אחר הקרוב, יתכן להעמיד את משנתנו בדאמר אביי להלן [יא א] בענין אחר, בדרך הבולט מן השובך.

הכא נמי מדובר בדרך. שעל בליטת הדף

קרוב שילכו גם אחר רוב בדשיל"מ שלא איקבע איסורו, [וראה הערה הבאה].

6. רש"י פירש שחוששין שמא באו מן הדף לקן, ונמצא שכלן קרובים, אלו שבדף ואלו שבקן, ולכן הולכים אחר הרוב "דאיכא תרתי". ובפשוט רצונו לומר, שהקרובים בדרך מצטרפים עם רוב העולם לאסור כנגד הקרובים שבקן, [ונקט אביי שמדובר ברוב כי לא ניחא להעמיד בספק השקול, שהרי להלן כד א נחלקו בספק מוכן, אך בבניה לעיתים כתב שכאן הנידון ברוב כנגד קרוב מוכח, ונחשב כספק השקול כמבואר בפלתי סג, ולכן נקט הרמב"ם שהוא ספק מוכן, וראה בסמוך בהרחבה].

ולכאורה תמוה, שהרי שניהם קרובים בשוה, ואין כאן "קרוב" אלא רק רוב. ומשמע שרש"י סובר כהרשב"א כאן ותוס' בב"ב [כג ב] שהמחלוקת ברוב וקרוב, היא רק לגבי קרוב המוכח, ונקט כנ"ל, ש"בקרוב המוכח" הקרובה עצמה היא הבירור, ולא משום שהוא קרוב יותר מאחר, וגם כשיש קרוב שוה לו נשאת קרבתו כהוכחה, ומצטרפת לרוב.

ויתכן עוד שרק היונים שבקן הסמוך נחשבים "קרוב דמוכח", אבל אלו שעל הדף הן "קרוב קצת" [כי אם בירור הקרובה היא ביחס

5. לעיל [ז ב הערה 2] הבאנו שהר"ן [ג ב, טז א בדפי הרי"ף] דן אם הולכים אחר הרוב בדשיל"מ שלא איקבע איסורו. ותמה הגרעק"א [ח"ג נו] מסוגיין שהרי היונים יש להם היתר למחר, ואם כן אף אם הולכים אחר קרוב ושלא כרבי יוחנן, עדיין יש לחוש גם ל"רוב" שמברר להחמיר, והיה צריך להחמיר וללכת אחריו אף שיש קרוב להקל, כי בדשיל"מ מחמירים אפילו כהמיעוט במקום רוב. והגר"ש אלישיב העלה מכך שכל נידון הר"ן הוא רק בדיני רוב ומיעוט בדשיל"מ, אך שאר בירורים כקרוב או חזקה ודאי מועילים בדשיל"מ ואם בירור עדיף אין צורך להחמיר כבירור הרוב.

ויתכן שאפילו אם רוב עדיף מקרוב, בדשיל"מ יכריע הקרוב, שבבינת אדם [רוב וחזקה כח] כתב שטעם בירור ה"קרוב" ב"קרוב המוכח" הוא משום שהידיעה שהיה חפץ כזה בקירבת מקום וגם עתה נמצא כמותו, גורמת שאין אנו מסתפקים בו כלל, [והיינו שהקרובה עצמה היא בירור, ולא משום שהוא קרוב יותר מאחר], והכרעה זו מועילה גם בדשיל"מ כי אין כנגדו צד של מיעוט כמו בבירור של רוב, ושאר היונים שבעולם — אף שהם הרוב — אינן נכנסות לספק כלל, כי הנידון רק על ה"קרוב", ואם כן אין להביא ראיה ממה שהולכים אחר

ולכן יש לנו לומר כי בשעה שיצאו היונים השחורים נכנסו אל הקן יונים מעלמא, שהם מן הרוב, ולא היונים הלבנים מהקן השכן, שהם מהמיעוט⁽⁸⁾.

וכיון שאין לנו כל הכרעה מההוראה של "הלך אחר הקרוב", לפי שכולם קרובים בשוה, יש לנו ללכת אחר ההוראה של "הלך אחר הרוב"⁽⁷⁾.

הרוב, [וכן פסק הרמב"ם פ"ט מרוצח ופט"ו מגניבה]. ולדעתו הולכים אחר רובא דעלמא אף כשאין צירוף עם היונים שבדף. אכן דעת התורת חיים [בבבא בתרא, שם] שרבי חנינא מודה שבקרוב דמוכח אין ההלכה שהולכים אחר הרוב, ולדבריו נשאת אוקמתא זו להלכה, והיינו שאם זמן לבנים ומצא שחורים בשוכך, אינם נאסרים אלא אם היו שחורים גם בדף. ובקצות החשן [רס"ב סק"ב] הביא מדבריו ששיעור קרובה דמוכח הוא בחמישים אמה, ובמלואי חושן תמה בצדק, הרי רק לגבי יונים שייך שיעור זה, מטעם דעד חמישים אמה ממלאן כרסייהו, אך אין זה כלל לגבי דין רוב וקרוב בכל גידון.

והנה הרמב"ם [בפ"ב מיו"ט ה"ו] כתב, זימן לבנים ומצא שחורים, אסורים, שכל ספק מוכן אסור, וכן משמע ברשב"א שכתב לגבי שנים ומצא שלשה, כי בכל ספיקי דמתניתין אזלינן לחומרא, משום שאיסור זה יש לו מתירין למחר, ודבריהן תמוהים שהרי בסוגיין מבואר שאיסורן משום רוב, ולא מספק גרידא.

ובאבי עזרי [פ"י ממעשר שני ה"ד] כתב שבדאורייתא מחמירין בתרתי, בספק אזלינן לחומרא, ובמקום שהספק מותר אך יש צד שלא להסתפק כלל, אזלינן לחומרא שלא להסתפק ולאסור. והביא דברי הרמב"ן [בב"ב כ"ד] שרוב לא עדיף מקרוב במקומו ממש, [ועיין בקצוה"ח שם שבייר מהו שיעור מקומו ממש], וביאר כוונתו, שאין רוב מועיל כנגד הכלל שכאן נמצא כאן היה, כי במקומו אין ספק כלל ואין רוב מכריע, אלא בספק איסור דאורייתא, וכיון שכן הוצרך הרמב"ם לומר שספק מוכן אסור,

לחברו, יתכן שהקרוב יותר נחשב "מוכח" כלפי חברו. וראה הערה 8], ובהם ודאי הולכים אחר הרוב, ונמצא שיש כאן תרתי נגד חד. [אלא שאם כן יקשה שהקרוב שבקן שהוא מוכח יכריע את הרוב דעלמא, שהרי הקרוב שבקן מוכיח שלא באו מעלמא, ונמצא שהספק הוא רק כנגד הקרובים שעל הדף, ואין האיסור משום רוב, אלא משום קרוב, ושמה כוונת רש"י שהיונים שבדף הם רבים יותר מאלו שבקן, וראה בספר ברכת אברהם שדן בזה].

והמאירי כתב שאין מחלקים בין קרוב לקרוב, ואף שהיונים שבקן קרובים יותר מאלו שעל המדף, מתייחסים לכלם כקרובים בשוה, [ועיין בדבריו להלן יא א, ובחידושי הרא"ה].

7. הפני יהושע הקשה, הרי אף אם הולכים אחר הרוב, יש להתירם משום ספק ספיקא שהרי ספק אם הם מהקרוב, וספק מעלמא, וספק מעלמא יש לומר שהם מרוב נכרים ואין צריכים הכנה, ולכן העמיד שכל המשנה מדוברת במדדין והספק הוא רק שמא באו משאר השוכים שלו, שלא הכינם, ובשו"ת רבי שלמה איגר [כתבים כ"ג] תמה שהפוסקים סתמו ולא הזכירו שמדובר דוקא באופן זה. ולכן נקט כי אף שרוב בני אדם נכרים הם, רוב היונים מהפקר הם והפקר צריך הכנה. ועיין באמרי בינה [שבת י"ג] שהוכיח שגם הפקר דינו כחפצי עכו"ם שאין צריך הכנה להתירם.

8. הרי"ף והרמב"ם השמיטו את האוקימתא שמדובר באופן שיש דף לפני הקן. וביאר הר"ן דקיימא לן כרבי חנינא דרוב וקרוב הלך אחר

ומבארת הגמרא את האיסור: **מה נפשך** (9), **אי כל השלשה אחריו נינהו ולא המזומנים**

עוד שנינו במשנתנו: **זימן שנים ומצא שלשה – אסורין**.

ובאשר לשלמה ביאר ע"פ יסוד הנתיבות המשפט [רסב] שלא נחלקו אלא כשהספק בדבר הנמצא אם פרש מהרוב או מהקרוב, אך כשידוע שהיתה פרישה מהקרוב הולכים אחר הקרוב, ואין דנים אם פרש גם מהרוב, וכאן הרי ידוע שיונה אחת פרשה מהקן הקרוב, ולכן אין הולכים אחר הרוב. אולם לכאורה עצם היסוד נסתר מדברי הגמ' שהוכחה ממשנתנו למחלוקתן.

ב. כבר תמהו חבל אחרונים, מאין הוכחה הגמרא שהאיסור משום רוב וקרוב, ולא משום ספק מוכן כדעת הרמב"ם והרשב"א, וראה בהערה הבאה שהפני יהושע צידד שבינוי שובך הוי ספק ספיקא ולכן לא אזלינן לחומרא מצד הספק. והגרעק"א הביא בשם מהר"ם שיף דאם לא היה קיימא לן כרב חנינא לא הוי אזלינן בתר רוב, ולא היה נאסר מספק מוכן, כיון שהקרוב היה מכריע להיתר. ובאמרי בינה [יו"ט י"ז] תמה, הרי עדיין יש לומר מאידך, שלא הולכים גם אחר קרוב כיון דהוי דבר שיש לו מתירין, ושוב יתכן שהאיסור משום ספק מוכן. ועיין בשער המלך [פ"ב מיו"ט ה"ב] ולדרכו מיושב הכל.

ובשפת אמת כתב שבסוגיין מדובר ברוב שאינו ראיה גמורה, כיון שהוא תלוי במעשה היונים מעלמא, אם יבואו או לא, ואם אין הלכה כרב חנינא נמצא שהקרוב עדיף מרוב זה, ורק אחר דקיימא לן כרב חנינא שבכל מקום הרוב עדיף מהקרוב, נחשבת ראיית הרוב ביונים כשוה לראית הקרוב, ואוסרין משום ספק מוכן. ועיין עוד בראש יוסף.

9. פירש רש"י, פירושא דמתניתין היא, כלומר, להכי אסורין דמה נפשך להתירם, וכונתו, שאין

שהחמירו במוקצה כעין דאורייתא ולכן לא אומרים שהשובך מקומן של יונים ואין רוב מכריע בו, אלא הספק חל בו, ובאמת משום רוב נאסרים אף שהקרוב מוכיח להתיר.

ובקהילות יעקב [בבא בתרא ט"ו] נקט שאין כוונת הרמב"ן שרוב לא עדיף מקרוב במקומו אלא באיסור דאורייתא, אבל בספק דרבנן אזלינן לקולא גם אם בדאורייתא נחשב כאיסור ודאי. והוא הדין ברוב וקרוב באופן שהרוב לחומרא, אין הולכים אחר הרוב אלא בספק דאורייתא, אבל בספק דרבנן איתרע הרוב על ידי הקרוב ואין הרוב מכריע את הספק, [והיינו משום שרוב גורם שיהא המיעוט כמאן דליתא ויתברר הספק, אך כלפי קרוב אינו מועיל אלא מפני שהרוב אלים, אך הספק נשאר, ובדרבנן לקולא]. ויישב בכך מה שהוצרך הרמב"ם לטעם של ספק מוכן, והיינו, משום שספק דרבנן לקולא ורק כיון שאיסור הכנה הוי דבר שיש לו מתירין אין הולכים בספיקו לקולא, שוב צריך ללכת אחרי רוב, וכעין זה כתב גם במצפה איתן.

ולפי ביאור זה יתיישבו דברי הרשב"א הנ"ל שנקט שטעם האיסור משום ספק מוכן, ותמה עליו הלחם משנה [שם] הרי שיטתו [לקמן כד ב] שספק מוכן אסור רק באופן שהספק הוא שמא הוכן במלאכה דאורייתא, ואילו בסוגיין מדובר בספק של דבריהם, ולמה מחמירין בו. [ולהרמב"ם לא קשה, כי החמיר שם אפילו בספק מוקצה דרבנן]. ומה שתירץ שבסוגיין החמירו מחמת הרוב, לכאורה אינו מתאים עם ביאור הרשב"א שהחמירו משום ספק מוכן. אולם על פי הביאור הנ"ל, ניחא, שאמנם מפני הספק בדבריהם היה ראוי להקל אף שהרוב מורה להחמיר, אך משום דהוי דבר שיש לו מתירין אין מקילין בספק ואזלינן בתר רוב.

— הא אחריני נינהו.

עוד שנינו במשנה: זימן שלשה ומצא שנים
— מותרין.

ואי לא אחריני נינהו — הא איכא חד
מעלמא דמערב בהו, ומכוחו אסורים
שלשתן.

ומבארין: מאי טעמא? — היות ומסתבר כי
הני שנים שנתרו, אינהו המזומנים נינהו.
חד מנייהו אזל הלך לעלמא⁽¹⁰⁾.

ואין האחד האסור מתבטל ברוב שנים
המותרים, משום שהוא "דבר שיש לו
מתירים", שהרי אפשר לאוכלו במוצאי יום
טוב מבלי להגיע להיתר של ביטול ברוב,
ומשום שבעלי חיים חשובים הם, ואינם
מתבטלים ברוב, מדרבנן, מחמת חשיבותם.
[תוס']

והוינן בה: לימא מתניתין, האומרת כי
השנים שנמצאו במקום השלושה הם אותם
השנים שהיו, ונתרו — כדעת רבי היא, ולא
כדעתם של רבנן, שנחלקן לגבי מעות מעשר
מעשר שני:

דתניא: מי שהניח מנה [מאה] מעות מעשר
שני בתיבה ומצא במקום הנחתו מאתים —

במקומן אלא שאחד נוסף מעורב בהן.

והמגן אברהם [תצו יד] דקדק מדברי הר"ן
שכתב לאסור רק משום דעל כרחך חד מעורב
בהו, ולא הזכיר את הממה נפשך, וביאר
שבמסקנא הגמ' מחלקת בין מעשר ליונים, ואין
מחלוקת רבי ורבנן שייכת ביונים, ובמחצית
השקל הרחיב לבארו עי"ש. אולם יתכן לומר
שהר"ן לא הזכיר את ה"ממה נפשך" כי פירש
כרש"י, שאין האיסור ממה נפשך, אלא שאין
טעם להתיר, ונמצא שהאיסור משום חד דמעורב
בהו.

10. ראה בביאור המשנה שהטעם שלא חוששין
שכל שלשת היונים שזימן הלכו ובאו אחרים
תחתיהם, הוא, שכל עוד לא נולד בהם ספק אנו
מניחים שנשארו במקומן. וכן כתב המאירי. אך
בש"מ"ק נקט שסברא היא, שיותר מסתבר
שאחד הלך ונשארו שנים, מאשר לומר ששלשתן
הלכו ובאו שלש אחרים, וראה תוס' [ד"ה חד].
ובהניח שנים ומצא שלשה לא אמרו מסברא
שודאי אותם שנים שהניח נשארו במקומם ואחד
נוסף התערב בהם [ואפילו לרבי ש"אמר מנה

כאן ספק דילמא אחריני נינהו, שהרי אף בשלושה
ומצא שנים אמרינן דהני נינהו, ואפילו לרבנן
שאמרו במעשר שני שנוטל כל המעות יחד,
ואינו מניח עמו חולין הלא ביונה שבאה מאליה
לא שייך טעמים אלו, ואם כן אין ה"ממה
נפשך" טעם לאסור, אלא מברר שאין טעם
להתיר.

אולם הב"ח [תצ"ז] דקדק ותמה בפירש"י,
ולכן פירש שצדדי הממה נפשך הם צדדי
המחלוקת של רבי ורבנן בסמוך. והדמיון בין
מעשר ליונים תמוה כדלעיל, והצל"ח דן הרבה
בדבריו. וברשב"א משמע כביאור הב"ח, שכתב
כי לרבנן ודאי אחריני נינהו, כשם שבמעשר
נחשבות המעות חולין בכל אופן שהסתפק בהן,
ולרבי כשם שבמעשר אמרינן מנה מונח ומנה
מוטל, כן ביונים חיישינן דילמא חד איתערב
בהו, עי"ש. ולביאורם מובן למה הוצרכה הגמרא
לומר גם את החשש שאחד מעלמא מעורב בהן,
וכי לא די לאסרם מספק מוכן מפני הצד שמא
אחריני נינהו, אלא בהכרח שאיו כאן צדדי ספק,
כי אם שני סברות של ודאי, שלרבנן תלינן
דאחריני נינהו, ולרבי תלינן שהשנים נשארו

מסתבר שהניח שם עוד מנה של חולין, ושכח שהוסיפו, ולפיכך נקבע דין המעות כחולין ומעשר שני מעורבין זה בזה, ועליו לקחת את המנה היפה שביניהם ולומר "אם זה של מעשר, הרי יפה, ואם הוא חולין יהא המנה השני מחולל עליו"⁽¹¹⁾, דברי רבי.

וחכמים אומרים: הכל חולין, היות ואין דרכו של אדם לערב מעות מעשר שני עם מעות חולין. לכן, יש לנו לתלות ולומר שנטל את המנה של מעות מעשר שני שהיה כאן, והניחו במקום אחר, ומאתיים אלו חולין הם.⁽¹²⁾

וכן נחלקו באופן שהניח מאתיים מעות מעשר שני, ומצא רק מנה, מה דינו:

מנה של מעות מעשר נשאר מונה כאן במקומו, ומנה השני שהיה כאן הרי הוא מוטל [ניטל מכאן]. דברי רבי.

וחכמים אומרים: הואיל ואדם זה לא עלה לירושלים, אין לתלות שפיצל את מעות המעשר שלו, והשאייר כאן חלק והעביר חלק מהם למקום אחר, אלא מסתבר שנטל את כל המאתיים והניחם במקום אחר ומאה אלו

מונה ומנה מוטל¹¹], כי כבר פירש רש"י [ד"ה בדף] שהיונים שבדף יראים ליכנס לקן כי אלו שבקן מגרשים אותם, ורק כשיוצאין מהשובך נכנסין אלו, ונמצא שאין השלישי יכול להכנס אצל השנים, אלא מסתבר ששלש אחרים הם.

11. כך פירש רש"י כאן, והר"ש העיר שרש"י סותר דבריו בפסחים [י א] שנקט שמביא סלעים בשוה מנה ואומר כל מקום שהן מעות מעשר מחוללין על אלו, ובשטמ"ק תירץ שכאן מדובר במטבעות של שני מלכים, ובפסחים במטבעות של מלך אחד ואין מחללים מטבע על אותו מטבע. ובפני יהושע כתב שסוגיין עוסקת במעשר שני של דמאי [כמבואר ברשב"א, ראה הערה 9 לתוס'], שמותר לחללו אפילו על אותה מטבע. ובדרך אמונה [מע"ש ו ב בבה"ל] כתב שבסוגיין מדובר באופן שהיה לו מעות נחשת וכסף בשווי מנה, ועתה מחללן על מטבע אחת של מנה, וכיון שמחלל נחשת יכול לחלל גם את מעות הכסף שבהם, אך בפסחים נקט אופן שלא היו לו מטבעות נחשת, ולכן צריך לחלל דוקא על סלעים.

12. רש"י ותוס' ביארו שחכמים הקלו, מפני שאין אדם מניח מעות מעשר שני וחולין ביחד. וצריך להבין למה לא נקטו סברא זו לחומרא, שמסתבר כי גם המעות האלו מעשר, ונטל את החולין והניח מעשר נוסף.

ועוד תמוה, שסברא זו שייכת רק במעשר ולא בגזלות, ואיך מקשינן דמתניתין דלא כרבנן, וכן בסיפא, דמאתיים ונמצא מנה שהקלו חכמים מפני הסברא שהעולה לירושלים נוטל כל המעות, ותמוה הדמיון לגזלות שאין סברא שיטול את כלם. וכבר תמה כן הרש"ש בפסחים [י א].

ולפיכך מסתבר שאין סברות אלו מכריעים את הספק לקולא, אלא שלחכמים הספק נוצר מפני שאחד אינו במקומו, ולפיכך גם השני תלוי בסברות אלו, ואולינן לקולא מפני רובא דעלמא שהוא חולין. ואילו רבי סובר שמעמידין על החזקה שהנמצאים נשארו במקומן, ולכן במעות דינם כמו שהיו למעשר שני, ואין סברות הללו יוצרות ספק כלל. וגם בגזלות מצד אחד יש סברא לאסור [וכמו שביאר הראש יוסף שהם יוצאות בצוותא. או כביאור המהר"ם שיף שחיישינן שבא אדם ולקחן כלם יחד. או כביאור

שנמצאו במקום הנחת המעות — **הכל חולין** הם⁽¹³⁾.

והוא הדין במקרה שבמשנתנו, כאשר היו שלשה גוזלות ונמצאו רק שנים, הרי לדעת רבנן יש לתלות שכל השלושה הלכו יחד, ואילו השנים שנמצאו — חדשים הם. ולדעת רבי השנים שנמצאו הם השניים שהיו, ונתרו.

ודבר זה, שסתם משנתנו היא לפי רבי וכנגד רבנן, הוא דבר שקשה לאומרו, כי בכל מקום שנחלקו רבי וחכמים הלכה כרבנן החולקים עליו, ומאידך, ההלכה היא כסתם משנה.

ומתריצין: **אפילו תימא**, אפשר לפרש את משנתנו גם לפי סברת רבנן.

כי **הא אתמר עלה**:

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: שאני גוזלות ממעות, הואיל והגוזלות עשוין לדדות ממקומן אחד אחד, ואין ראייה מנדידתו של האחד לשניים שנשארו. אבל מעות, אין דרכו של אדם ליטול חלק ממעות מעשר ולהניחם במקום אחר, ומסתבר שנטל את כלם, והמנה הנמצא הובא אחר כך למקום זה.

ועדיין הוינן בה: **ולמה לי לרבי יוחנן ולרבי אלעזר לדחוק ולשנויי עלה שיש חילוק בין מעות וגוזלות, ולומר: "שאני גוזלות הואיל ועשוין לדדות"?**

והא אתמר עלה דההיא מחלוקת שבין חכמים לרבי בענין מעות מעשר שני, כשהניח מאתיים ומצא רק מאה, את דברי רבי יוחנן ורבי אלעזר, שנחלקו בהסבר מחלוקתם של רבי וחכמים.

חד מהם אמר: רק באופן שהיו המאתיים **בשני כיסין**, ובכל כיס מנה אחד בלבד, **מחלוקת**, כי באופן זה סבר רבי שיתכן שנטל רק את תכולת אחד הכיסים, והמנה השני מונח במקומו.

אבל אם היו המאתיים בכיס אחד ועתה נמצאו בו רק מאה — **דברי הכל הם חולין**, ומודה רבי שאם נטל ממנו לא היה מפריד בין המנים ובודאי המנה הנמצא בהם של חולין הוא.

וחד מהם אמר להפך: רק אם היו כל המאתיים **בכיס אחד מחלוקת**.

אבל אם היו המאתיים בשני כיסין, כל מאה בכיס נפרד, ואחר כך נמצא רק כיס אחד עם

ורבנן גם בדין הגוזלות. ועיין עוד בתוד"ה הכל, ובהערות שם נברר שיטות הראשונים בזה.

13. **תוס' והרשב"א** הקשו הרי ספק דאורייתא הוא ולמה לא החמירו בו. ותירצו שדעת רבנן שיש סברא לתלות שודאי נטל מכאן את המעשר, ואין כאן ספק. והרשב"א תירץ עוד

הפני יהושע שבהוה אמינא לא ידעינן שעשוין לדדות אבל מוקמינן כמו במסקנא בקשורים והלכו יחדיו, ומאידך יש כנגדה חזקה שנשארו במקומם ואין כלל מקום לספק ולהכרעה, ולכן מדמינן שלשה ומצא שנים למנה מונח, ומאידך מדמינן שנים ומצא שלשה להניח מנה ומצא מאתיים, כיון שהגוזלות שבקן אינם מניחין לאחרים להכנס, ולפיכך שייכת מחלוקת רבי

מאה — דברי הכל אפילו חכמים מודים שמנה מעשר מונה בכיס הזה, ומנה השני — מוטל [ניטל] עם כיסו למקום אחר (14).

בשלמא למאן דאמר "בשני כיסין מחלוקת" — היינו דאיצטריך לשנויי הכא "שאני גוזלות הואיל ועשוין לדרות", כדי לחלק בין מעות מעשר, שלדעת חכמים הכל חולין היות ותולים שנטל את שני הכיסים, ובין גוזלות, שלדעת משנתנו תולים שרק גזול אחד נדד והשנים הנמצאים הם השנים הקודמים, ואילולי חילוק זה, היינו מדמים שתי מעות בשני ארנקים לשני גוזלות, כיון שבשני הנידונים ישנה הסתברות שלא ניטלו שניהם יחד.

אלא למאן דאמר שרק בכיס אחד מחלוקת,

אבל בשני כיסין — דברי הכל "מנה מונח ומנה מוטל", הרי אותו חילוק ניתן לומר בשלושה גוזלות, שהם כמו כיסים נפרדים.

והשתא תיקשי: למה לי לשנויי עלה "שאני גוזלות הואיל ועשוין לדרות", והא אמרת ב"שני כיסין" לא פליגי שהאחד נשאר והשני הלך!

ואם כן, גם בשני גוזלות יש להניח שהאחד הלך והשנים נשארו במקומם, ולמה צריך ליתן טעם אחר לחלק ביניהם.

אמר רב אשי: הכא, במשנתנו אפילו בגוזלות מקושרים ביניהן, וכן בברייתא בכיסים מקושרים ביניהם עסקינן (15).

שמדובר במעשר שני דרבנן, וביארנו כוונתו בהערות על תוס'.

והנה בעל המאור [בפסחים י ב] כתב דהלכה כרבנן, ובדאורייתא אזלינן לחומרא וברבנן לקולא, וטעם החילוק לכאורה כדברי הרשב"א בתירוצו השני. [אך אין לומר כפי שציידו בכונתו, שלענין דיני דרבנן אזלינן לקולא, מספק אם הלכה כרבי או כרבנן, שהרי כתב להדיא דהלכה כרבנן].

ובשער הציון [תל"ט ט"ו] הביא שדעת הטור שאף בדרבנן אזלינן לחומרא, והוכיח כדבריו מסוגיין שהביאה הגמרא מחלוקתן לענין מוקצה דרבנן, ודלא כבעל המאור. ולכאורה יש לדחות, שהרי תוס' והרשב"א נקטו לעיל בסמוך דאזלינן לחומרא רק משום דהוי דבר שיש לו מתירין, ואין ראייה לכל מילי דרבנן.

14. בשער הציון [תל"ט ט"ז] כתב שמדברי הטור והלבוש [שם, לענין המניח ככרות חמץ], משמע שמחלוקת האמוראים בסוגיין נסובה על

המניח מאתיים ומצא מנה, וכן משמע לשון הגמרא "אבל בשני כיסין מנה מונח מנה מוטל". [ולמאן דאמר שנחלקו בשני כיסין לא התברר אם דיבר בשני האופנים, ולא דנו בזה הפוסקים, כי קיימא לן כרבנן, ואילו לדבריו הנידון אליבא דרבי, ופשוט].

אולם מדברי תוס' הוכיח שנחלקו אף לגבי המניח מנה ומצא מאתיים, אם אחריני ניהו או שבא אחר והוסיף עליהם, ולכאורה כוונתו למה שכתבו תוס' [בפסחים י א] שבכיסים שאינם קשורים דברי הכל חולין ומעשר מעורבין זה בזה, וזה שייך רק אם הניח מנה ומצא מאתיים, שאילו הניח מאתיים ומצא מנה לפי רבי הכל מעשר. וגם המהרש"א [על תוס' שם] נקט בפשטות שמאן דאמר שנחלקו בקשורין דיבר גם על הניח מנה ומצא מאתיים. וכן נקט מהר"ם חלאווה [שם], וכן משמע מדברי הר"ש והרא"ש [במע"ש].

15. הפוסקים כתבו זימן שלשה ומצא שנים

דהיינו, רבי יוחנן או רבי אלעזר, שהעמיד את המחלוקת בין חכמים ורבי בכיס אחד, כונתו היא לשני כיסים קשורים ביניהם, שהם כמו כיס אחד. ואילו הדין ש"מנה מונח ומנה מוטל" נאמר רק בשני כיסים נפרדים⁽¹⁶⁾.

ובמקביל גם המשנה מדברת בגוזלות הקשורים ביניהם, ולכאורה הדין האמור במשנה להתיר את הנשאים בקן, מתאים רק עם שיטת רבי שדעתו כי במעות הנמצאות

בכיסין מקושרין, תולין שמנה מונח ומנה מוטל.

ולכן צריך לחלק בין דין הכיסים לדין הגוזלות כך:

גוזלות דרכן שהן מנתחי אהרדי, נפרדות זו מזו על ידי שמנתקות את הקשר ביניהן. ולכן אפשר לתלות לקולא שגוזל אחד הלך וגוזל אחד נשאר.⁽¹⁷⁾

מותרין ולא הזכירו שההתר אפילו במקושרין. ותמה הבית יוסף [תצ"ז] דבשלמא הרמב"ם לשיטתו לא היה לו הכרח לבאר שההתר במשנה אפילו במקושרין, כיון שהוא פוסק [פ"ו ממעשר שני ה"ג] שהמחלוקת בהניח מאתיים ומצא מנה, היא בשני כיסים, אך הטור שפסק [או"ח תל"ט] כמאן דאמר שנחלקו בכיס אחד, או בשני כיסין מקושרין, היה צריך לומר כאן שהותרו מקושרין. ולפיכך נקט שבכלל "מותרין" משמע גם מקושרין.

אך הט"ז תמה, שהיה צריך לפרש שגוזלות מותרין אף מקושרין כי זה עיקר חידוש המשנה. וגם לענין בדיקת חמץ חילק ביניהם הטור. ולכן הסיק שמקושרין אסורין, וטעמו, כיון שלא הוכרע הלכה בין רבי אליעזר ורבי יוחנן, אם נחלקו בכיס אחד או בשנים, ולכן לענין בדיקת חמץ שהיא מדרבנן, הקלו באינם מקושרין, ואסרו רק מקושרין שהם ככיס אחד. אבל בספק מוכן שהחמירו בו, אסורין, דמספקא לן אם מועילה הסברה שעשוין לדדות במקושרין. ועיין פרישה וחידושי הגהות.

16. יש לעיין לפי רב אשי, למאן דאמר שנחלקו במקושרין, האם נחלקו גם בכיס אחד ממש, או שבזה מודה רבי לרבנן שהכל חולין, או מאידך רבנן מודו לרבי שמנה מונח מנה מוטל, ולא

נחלקו אלא בעיכול הקשרים.

ובחידושי הרא"ה מבואר שנחלקו גם בכיס אחד, כי כתב במסקנא לגבי צבורי חמץ שאינם מפורזין אלא מדובר באופן שהניחם בשק אחד, עי"ש.

עוד יש לעיין מאידך, לפי רב אשי, האם גם מאן דאמר שנחלקו בשני כיסים יסבור שרבי מודה בשני כיסין קשורים, או שלדעתו רק בכיס אחד מודה רבי, ולכאורה לפי המבואר בדברי הרא"ה, יתכן שמודים האמוראים כי בשני כיסין מקושרים נחלקו, ורק בכיס אחד או שני כיסין נפרדים נחלקו האמוראים.

17. כתב הר"ן שאף על פי שהניחן שלשה מקושרין, ומצא שנים מותרים, תלינן דמנתחי אהרדי, וביאר הפני יהושע שבהכרח מדובר באופן כזה, שהרי אם הם עדיין קשורים פשיטא שהם מותרים ביו"ט, שאין חשש שבאו מעלמא, והט"ז [תצ"ז ט'] כתב שאפילו אם נחשוש שאדם אחר קשרם, מסתבר שקשרם בערב יו"ט, ושוב הם מוכנים ומותרים ביו"ט. ועוד הוכיח, ממה שהוצרכו להשמיענו איסור בשנים ומצא שלש, שאילו מדובר במצאן שלשתן קשורים פשיטא דאחריני ניהו, ואילו רק שנים קשורים והשלישי אינו קשור, ראוי להתירם, שהרי לא מסתבר שקשרם אדם ביו"ט אחר שבאו לכאן,

ושינו במשנתנו: זימן יונים מערב יו"ט בתוך הקן, וביו"ט מצא יונים לפני הקן — על מדף קטן שבולט לפני כל קן, והוא המשך של רצפת הקן — אסורין⁽¹⁾

והוינן בה: לימא מסייע ליה משנתנו לרבי הנינא.

דאמר רבי חנינא: רוב וקרוב — הלך אחר הרוב. [כמבואר בעמוד הקודם].

וגם מכאן יש ראייה לדבריו, שהרי יוני הקן

ואילו כיסין — לא מנתחי אהרדי. ולכן לדעת חכמים אם מצא כיס אחד, בהכרח שאינו מן השנים שהניח, כי תולים שבא אדם ולקח את שניהם יחד.

ורבי, הסובר שגם כאן אומרים שהכיס הנשאר הוא אחד מהשנים שהיו⁽¹⁸⁾, אמר לך: כיסין נמי מתנתקים כמו גוזלות. כי זמנין

י א-א דמתעבל קטרייהו ניתק הקשר ביניהם מאליו, ובא אדם ולקח אחד מהם, והשאיר את השני.

בהם, ואמר שהקשר שלהם מתפרק מאליו. וביש"ש כתב שסברת רב אשי שגוזלות מנתחי אהרדי נאמרה רק למאן דאמר שנחלקו בכיס אחד, וכמו שביאר הבית יוסף [תצו] שלפיכך הוכרח לחלק מגוזלות שהותרו ולא אמרינן שהולכות יחדיו. אבל למאן דאמר שנחלקו בשני כיסין אפשר לומר שגם גוזלות קשורין אינם נפרדים זה מזה, ואין היתר אלא בגוזלות שאינם קשורים, וראה ט"ז [ס"ק ט] ופרי חדש יג.

1. לדעת רש"י אופן זה שוה לאופן דרישא, דהיינו כל יונים בעלמא בכלל רוב, וכיון דמסקינן שמדובר באופן שיש דף לפני השוכך, נמצא שיונים דעלמא הם גם רוב וגם קרוב, והולכים אחריהם לאסור. ולביאורו צריך לפרש שאין בשוכך אלא יונים שזימן ולא עוד, וכדלעיל [י ב הערה 3].

אולם הריטב"א והרא"ה נקטו שכל המשנה עוסקת ביונים אחרות שנמצאות בשוכך והן הרוב האסור ונחשבות כ"יוני דעלמא", ונמצאות תוך חמישים אמה, ו"הקרוב דמוכח" בסוגיין היינו דתלינן שנתחלפו הם בעצמם זה לזה. ובשטמ"ק הוכיח כדבריהם מהסיפא דתנן

ומסתבר שנשאר מהמוכנים, ובהכרח שמדובר באופן שאינם קשורים, ואיסורן מפני תערובת השלישי.

אכן מאידך, ביארו הראשונים כי רב אשי הוכיח דבריו שמדובר במשנה גם גוזלות קשורים, מסברא, שהרי גוזלות מותרין פשיטא דלא חיישינן שהלכו ביחד, כיון שבגוזלות מדדין יש להניח שהלך אחד בלי חברו, ואלו השנים הנמצאים נשאר משלשה המוכנים. וביאר הט"ז כי רב אשי דיבר על שעת הזימון שהניחם מקשורין, ותלינן שמנתחי אהרדי ונפסק הקשר ולכן בהניח שלשה קשורין ומצא שנים שאינם קשורין, מותרין. [ודלא כהב"ח שאסרן, אלא אם נמצאו קשורין].

ועיין משנה ברורה [ס"ק מ"א] שהבין בדברי הט"ז שרק כשהניח שנים ומצא שנים מותרין אפילו אינם קשורין, ולכן הביא חבל אחרונים שחולקין עליו.

18. ביאר המהרש"א, שרב אשי נקט שרבי נחלק על רבנן רק בכיס אחד כעין שני כיסין, דהיינו בכיסין מקושרין. אך בכיס אחד ממש מודה לרבנן שנוטל את כל המעות יחד. ולפיכך הוצרך לבאר מאי שנא שני כיסין קשורין שנחלק

הגדול, כי באופן זה פשיטא שהן אסורות ממה נפשך, שהרי בין הרוב ובין הקרוב מורים לאסור, ואין המשנה צריכה להשמיענו שאין הולכים אחר הקרוב של יוני הקן המותרות כנגד יוני המדף הגדול האסורות, שהרי הם גם רוב וגם קרוב.

אלא **בשני קנין**, שהיו זו למעלה מזו, **עסקינן**. וזימן את הנמצאים באחד משני הקינים. וכשבא ביום טוב לקחתם לא מצא בקן שזימן כלום אלא רק לפניו, ובקן השני לא מצא כלום.

והטעם לאסור את היונים הנמצאות לפני הקן אינו מפני רוב יונים שבעולם, אלא מפני החשש שמא אלו שמצא לפני הקן המוכן באו מהקן המוקצה, שהרי לא מצא בקן המוכן כלום, וגם בקן המוקצה לא מצא, ויש לחשוש שאלו באו מהקן המוקצה, ויוני הקן

המוזמנות הן הקרובות ביותר למדף הקטן שלפניו, ובכל זאת היונים שנמצאו על המדף אסורות, כי הולכים אחר רוב יונים האסורות שבאו מעלמא.

אמר אביי: כאן מדובר בשובך שיש יונים היושבות **בדף** הגדול שלפני השובך, ואליו מגיעים ממקומות אחרים, ולכן אי אפשר לתלות שהיונים הנמצאות בדף הקטן הן יוני הקן הקרוב ולהתירן, כיון שכולם קרובים בשוה, וביניהם יוני המדף הגדול האסורות⁽²⁾.

ונמצא שאין ראייה ממשנתנו לרבי חנינא, כי כלם נחשבים כקרובים בשוה, ובאופן כזה לכולי עלמא הולכים אחר רוב.

רבא אמר: כאן אי אפשר לפרש כאביי שמדובר באופן שהיו יונים אסורות במדף

רק סברא לדיחוי, אך ודאי לא שכיח שיבואו יונים דומות, והקרוב מסתבר יותר, ולכן נקט הרמב"ם שהוא כספק].

וכן יש לתמוה על רבא שנחלק עמו רק בסיפא, ולמה לא נחלק על אוקימתת הגמרא לעיל. ובשטמ"ק נקט שאכן רבא הודה לאוקימתת דרישא עסקינן בדף, ורק על הסיפא נחלק וסבר שבאה להשמיענו שחיישין גם לעליית הגוזלות משובך לשובך.

ואפשר ליישב את קושית תוס' ישנים, על פי גירסת השטמ"ק ורבינו חננאל לעיל, שגרסו "אמר רבא הכא במאי עסקינן וכו'", ואם ננקוט שכל השקלא וטריא שם היא מדברי רבא, יתכן שלעיל אמר רבא שברישא גם הוא סובר כאביי שמדובר בדף, ורק בסיפא נחלק עמו. ואמנם אביי עצמו אמר דבריו גם ברישא, ולא הובא לעיל מפני שרבא הוצרך לפרש שם שדעתו

ואם אין שם אלא הן, ומשמע שברישא מדובר באופן שיש גם יונים אחרות. אך הוכחה זו היא רק לשיטתו שביאר כי "אין שם" היינו שאין בשובך עוד יונים, אך רש"י להלן [בד"ה ואם אין] ביאר בסיפא שאין "סביבותיהם", ואם כן ברישא מדובר שיש סביבותיהם, אך בקן אין עוד יונים.

2. כך ביאר המאירי וכן הסיק בשער הציון [תצו טו].

ובתוס' ישנים על הגליון, תמה למה העמיד אביי את הסיפא בדף, ולא אמר כן כבר ברישא, [שהרי לעיל תירצה הגמרא כדאמר אביי בסיפא, אך הוא גופיה לא נקט כן ברישא, ואמנם לדעת הרמב"ם ברישא האיסור משום ספק מוכן, ורק בסיפא הוצרכו להעמיד שהיו ב"דף" כדי לדחות את הסיוע לרבי חנינא, וראה ראש יוסף שהיא

שהזמין הלכו להם למקום אחר⁽³⁾.

ולא מבעיא למשנה להשמיענו חשש זה באופן שזימן בקן התחתונה ולא זימן בעליונה, ומצא בתחתונה ולא מצא בעליונה⁽⁴⁾ דאסירן, משום דאמרינן: הנך

הגוזלות המזומנות אזלו לעלמא, והנך הנמצאות לפני הקן — אשתרבוכי אשתרבוכי, זחלו כלפי מטה, ונחות וירדו למטה, [והמדובר בגוזלות שנולדו זה עתה], כי באופן זה פשיטא שאסורות כי תולין שיוני הקן התחתון הלכו, ויוני העליון

לחלק בין רישא לסיפא.

והחיד"א ביפה עינים כתב שאביי אמר דבריו לדחות את הראיה שהביאו מגוף דברי המשנה, ולא מפירושו של רבה בדברי המשנה.

3. לכאורה תמוה, מה הועיל רבא באופן זה, והלא את הרישא העמיד בדף, ונמצא שבקרוב אסור כנגד קרוב מותר אזלינן בתר רוב, ואם כן גם כשזימן עליונים ולא תחתונים, יש לנו ללכת אחר רובא דעלמא.

ובהכרח צריך לבאר כדלעיל [י ב הערה 5] שברישא עסקינן באופן שיש בדף עצמו רוב, אך בסיפא דעסקינן בשני קינים וצריך ללכת אחר רוב דעלמא, בזה חולק רבא וסובר שאין הולכים אחר הרוב נגד קרוב ואף שיש קרוב אחר [דמוקצה], שסותר לקרוב זה [של המוכנים].

4. הרשב"א הקשה כיון שיש רק שני קינים וחד מינייהו הלך, ומדובר במדדין דלא אזלינן בתר רובא דעלמא אף לרבי חנינא, אם כן למה לא הולכים אחר הקרוב דמוכח שהוא העליון הקרוב ביותר ליונים שנמצאו לפניו, ואם חיישינן לריעותא שאחד מהקינים הלך לעלמא, נתלה שהקן התחתון הלך.

ובשטמ"ק פירש דכיון ששניהם נדו ממקומם, לא אזלינן בתר קרוב, כיון שאחד איננו ושמא הוא העליון, שהרי גם הוא נדו ממקומו, והרי הוא ספק, ואין "קרוב" מכריע אלא כשמחמתו אין ספק כלל. וכן משמע מפירוש רש"י.

ולפירושם נראה שאיסור היונים באופן זה הוא מפני ספק מוכן, שהרי אין כל ראייה שאלו הן יוני השובך המוקצה, וכבר הקשו מכאן השער המלך וראש יוסף על הרשב"א בעבודת הקדש [הובא לעיל ח ב הערה 16] שהתיר ספק מוכן, ואילו מדברי רבא משמע להדיא שאסור.

אכן הרשב"א כתב בטעמו דרבא דחיישינן שבאו מהתחתונה כיון שלא מצא את העליונים במקום שהניחם, וגם בתחתונה לא מצא כלום בתוכה או לפניו, ומשמע שכל האיסור בספק זה הוא מפני ההוכחה לצד האיסור, ומשום כך נקט הרשב"א גם בקושייתו שרק קן אחד נחשב קרוב ולא שניהם, כי אילו היו שניהם קרובים לא היה נאסר שהרי כשהספק במציאות ספק מוכן שרי, ורק בספק זה אסרו מפני ההוכחה. ולפי זה צריך לפרש את דברי הרשב"א בתחילת סוגיין "בדליכא אלא הני תרי קיני לחוד", שאין כוונתו לומר שאסורין מספק, אלא להיפך, שאיסורן מפני ההוכחה שבאו מהתחתון.

והנה הרמב"ם והטור השמיטו אוקימתא דרבא בשני קינים, וביאר הבית יוסף טעמם, דקיימא לן כרבי חנינא ש"רוב וקרוב הולכים אחר הרוב", ואם כן אין צריך לאוקימתות אלו ליישב המשנה, ואם יש שני קינים בשוכך וזימן בתחתון ולא בעליון, כיון שמצטן במקומן מותרין ולא חיישינן שעלו. אולם מדברי הרשב"א בתחילת ההערה, מבואר שאף אם הלכה כרבי חנינא פסקינן כרבא, ולכן העמיד את הרישא במשנה במדדין, והיינו לחדש שחוששינן

האסורות באו לדרך שלפני הקן התחתון.

אלא, באה המשנה להשמיענו כי **אפילו** אם **זימן בעליונה ולא זימן בתחתונה**, ו**בא ומצא בעליונה ולא מצא בתחתונה** — הנך **נמי אסירי**, משום **דאמרינן**: הנך המזומנות בקן העליון **אזלו לעלמא**, והנך שנמצאו — **סרוכי סריך**, טיפסו בזחילה מהקן התחתון כלפי מעלה, ו**סליקו** ועלו למעלה, והם אלו הנמצאים לפני הקן העליון, ואסורים כי לא הוזמנו⁽⁵⁾.

שנינו במשנה: **ואם אין שם** בסביבות הקן בערב יו"ט **אלא** הן אלו שזימנן, — אף שביו"ט מצא יונים רק לפני הקן, הרי **אלו מותרין**.

והוינן בה: **היכי דמי**, באלו גוזלות עוסקת המשנה?

אילימא במפורחין, שיכולים כבר לפרוח למרחק.

הקרוב, ואם הן מדיין הרי הולכים אחר קרוב והיונים מותרין.

5. השקלא וטריא בסוגיין טעונה ביאור, שלעיל מסקינן שאין ראייה ממשנתינו כרבי חנינא, ואם כן למה נחשוש דהני אחריני נינהו ולא נתירם משום קרוב. [וגם משום ספק מוכן לא אסרו כמבואר לעיל י ב הערה 8]. וכן יקשה במדדין, ובמסקנא דאוקמוה בקרן זוית, מצי לאוקמי בקן שאין בו רוב. ובשפת אמת בתוך דבריו העמיד סוגיין לפי רבי חנינא, ודוחק.

ובשטמ"ק כתב שכל הסוגיא אינה דנה לפי רבא, שהרי הוא העמיד משנתנו בלי דף והולכים רק אחר הקרוב. אלא לאביי מקשינן, דהעמיד משנתנו באופן שיש דף לפני הקן וחיישינן ליונים דעלמא.

וברא"ה משמע דלא אזלינן בתר רוב או קרוב אלא במקום שיש ספק או ריעותא, ותלינן בהוכחה כל שהיא. [וכך משמע בראש יוסף במשנה] ולכן ביאר דמפורחין ודאי אחריני נינהו, ואין הקושיא מפני רוב, ולכן לא אזלינן בתר רוב.

ולדבריו צריך לומר דבמדדין, אמרינן דודאי מדדין עד חמישים אמה, ואם כן לא מצינו לאוקמי את הסוגיות לעיל שדנו ברוב וקרוב,

שמה באו מהתחתונה, אף שמצד הרוב אין חשש כי הם רק מדיין.

והב"ח הבין מדברי הב"י שהתיר אפילו במקום רוב דעלמא ואפילו נמצאו בדף או בקן סמוך, ולכן תמה שהרי במקום רוב איסור ודאי אסור, אפילו אם אין יונים אסורות בדף או בקן סמוך, וכל שכן באוקימתא של רבא או אביי. והפרישה תמה מאידך, מנין שכוונת הפוסקים שהולכים אחר הרוב להתיר, והרי בדברי רבא יש נפקא מינה במקום שאין רוב, דחיישינן גם לעליית הגוזלות משובך לשובך, ואם "קרוב" לא מועיל להתיר כל שכן לדין שהולכים אחר הרוב יאסר משום היונים שבקן הסמוך, ולכאורה תמוה למה לא הביאו הפוסקים סברת רבא באופן זה.

ויתכן שהב"י העלה מכח קושיית הרשב"א שהיונים שבדף אינם נחשבים לגבי הקן כקורבא דמוכת, כיון שגם הקן השני סמוך לו, ולכן ביאר שכוונת רבא שהולכים אחר הרוב כיון שחלק מהקרוב אינו מוכח [שהרי קן סמוך כנגדו] ואף אם חולקים על רבי חנינא אין ה"קרוב" עדיף על רוב אלא כשכולו מוכח [כי קרוב מכריע רק כאשר הוא גורם שלא יהיה ספק כלל, אך במקום ספק הולכים אחר הרוב]. ואם כן לדין כשיש רוב האיסור מצד רוב אף אם אין קן כנגד

יוכל לראות את קינו.

מהו דתימא כיון שהמרחק בין הקינים הוא בתחום של חמישים אמה — אדרויי אדרו.

קא משמע לן שדרך הגזול הוא: כל היכא דמדדה וחדר, כל עוד הוא יכול בשעה שמדדה לסובב ראשו וחזי לקניה לראות את קינו, הוא ממשיך ומדדה.

ואי לא יכול הוא לראות את קינו כשמסובב ראשו לאחוריו — הוא לא מדדה יותר. ולכן כשהקן האחר הוא מעבר לפינה, אין הגזול מדדה אליו.

ובאופן זה השמעתנו המשנה כי הגזולות שהיו בקן מותרין, על אף שיצאו ממנו ונמצאו לפניו, כיון שאין חשש שיבואו גזולות מהשוכך השני שבתוך חמישים אמה, שהרי אינם עוברים את זוית הבית שבין השוככים.

מתניתין:

א. בית שמאי אומרים: אין נוטלים ביום טוב את העלי שהוא בול עץ כבד ועבה, שכותשים בו חיטים במכתשת, כדי לקצב עליו בשר, היות והוא כלי שמלאכתו לאיסור, שהוא מיועד למלאכת כתישת חיטים שאפשר לעשותה מערב יו"ט(6).

שמלאכתו לאיסור שרו". ותוס' הקשו הרי לכולי עלמא מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, וגם לעיל ו] משמע שהמחלוקת בטלטול עלי היא אם הקלו משום שמחת יו"ט. ולכן נקטו שאיסורו משום חסרון כיס, ונחלקו אם הותר לצורך

למה מותרין הן ביום טוב כשאין סביבותיהם גזולות אחרים, והרי איכא למימר: הנך המזומנות אזלו בפריחה לעלמא, והני הנמצאות לפני הקן אחריני נינהו?

אלא בהכרח המשנה עוסקת בגזולות מדדין שאינן יכולות לפרוח אלא מעט, ולכן תלוי הדבר אם יש קן נוסף בסביבה או לאו.

שאם אין קן נוסף בסביבה לא יכולות גזולות אלו לדדות לכאן ממרחקים, וברור הדבר שהגזולות הללו הן הגזולות המזומנות.

והוינן בה, ממה נפשך:

אי דאיכא קן נוסף בתוך חמישים אמה [שהוא הגבול שיכולות לדדות] — אדרויי אדרו חמישים אמה, ויתכן שאין אלו המזומנות!

ואי דליכא קן נוסף בתוך חמישים אמה — הרי פשיטא דמותרין!

דאמר מר עוקבא בר חמא: כל גזול המדדה ואינו יכול לפרוח — אין מדדה יותר מחמישים אמה!

ומתרצינן: לעולם, מדובר דאיכא קן בתוך חמישים אמה, וכגון דקיימא הקן האחר בקרן זוית, מעבר לפינת הבית, כך שאם רוצה הגזול לעבור מקן לקן, בהגיעו לפינת הבית הוא צריך לפנות ימינה או שמאלה, ושוב לא

אלא בגזולות שאף אינם מדדין, ובא אדם ונטלן והביא אחרים במקומם, וזה תמוה.

6. רש"י כתב שעלי מלאכתו לאיסור, ולכן אסרוהו בית שמאי. וכן משמע בגמרא "דקתני עלי להודיעך כחן דבית הלל דאפילו כלי

ובית הלל מתירין.

לפני הדורפן. אין שוטחין אותו במקום שידרסו עליו אנשים בהליכתם, לפי שזהו תחילת התהליך של עיבוד העור, ואסור לעשותו ביום טוב⁽⁷⁾.

ב. בית שמאי אומרים: אין נותנין את העור

יהושע לעיל [ט ב] מדברי רש"י [י א ד"ה לפני]. ובנשמת אדם [כלל צא] כתב שלא התירו להניח העור לדורסו ביום טוב, אלא להניחו ביו"ט במקום שדורסין עליו, ולא ידרסו עליו אלא לאחר יו"ט, ובדעת הסמ"ג והרמב"ם נקט, שרק אם דורסים עליו בכוונה כדי לעבדו, אסור מן התורה, אך כשנותנו במקום שדורסין עליו העוברים בלי כוונה, אסור רק מדרבנן והתירו ביו"ט, [וכן משמע מדברי רשב"א בעבוה"ק, אך להלן ע"ב משמע מדבריו להפך, שנקט כי אם שאל כיצד יעשה אין מורין לו להניחו לפני דורסין]. ועוד צידד שאין איסור דאורייתא אלא בעיבוד העור בבית הדריסה, ולא כשעוברים עליו, אף בכוונה. ועיין בע"ב הערות 1-8].

והנה היתר סופן משום תחילתן מועיל רק בעור של בהמה שנשחטה ביום טוב, אך אם נשחטה בערב יום טוב גם בית הלל אוסרין שטיחת העור, שהרי אין את החשש שימנע מלשחוט, וכן נקט הרשב"א בעבודת הקדש, [א יא] שאם נשחט בערב יום טוב אף שהופשט ביום טוב, אסור לשוטחו. וכן נקט הרא"ש וכן נפסק בשו"ע [תצט ג].

אולם רש"י [להלן עמוד ב' ד"ה ואפילו] והרמב"ם [פ"ג מיו"ט ה"ד לפי המגיד משנה] נקטו שההיתר תלוי בזמן ההפשט, ואף אם נשחט בערב יום טוב, אם לא הופשט עד יום טוב מותר לשטחו.

והמאירי ומרכבת המשנה כתבו שאין כוונת רש"י והרמב"ם לחלוק, וגם הם מצריכים שישחט ביו"ט כדי להתיר שטיחת העור, אלא כוונתם שאם שחטו סמוך לחשיכה ולא היה שהות ליתנו לפני הדורסן, מותר לשוטחו אף

שמחת יו"ט. ושני ביאורים אלו נדונו במסכת שבת [קכג ב – קכד א, ועיין בהערות על תוס' בהרחבה].

ולדעת רש"י לכו"ע אין היתר מפני שמחת יו"ט לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס, ועל קושיית תוס' לפירושו השיב בעל המאור שבית שמאי באמת חולקים וסוברים שכלי שמלאכתו לאיסור אסרו לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו, וכן ביאר הראש יוסף את דעת רש"י. והר"ן והמאירי כתבו שלדעת בית שמאי איסור טלטול העלי הוא רק משום עובדין דחול, ובית הלל התירו משום שמחת יו"ט. ובפשטות כוונתם שקצוב הבשר הוא עובדין דחול, ולא עצם הטלטול, שאם הטלטול חשוב כעובדין דחול לא יהיה לעולם היתר לצורך גופו ומקומו. ולהלן [יד א] נרחיב בגדרי האיסור של עובדין דחול.

7. הר"ן ביאר שאם שוטחו לפני הדורסן נמצא מתעבד בדריסה, וכן ביאר הריב"ב ורש"י על הרי"ף. ועיין בסמ"ג [מלאכת מעבד] שנקט להדיא שעיבוד הדורסן יש בו תולדת מעבד, ובכל זאת הותר לצורך שמחת יו"ט, וביאר מהרש"ל כי דעתו שאפילו באיסור דאורייתא התירו סופן משום תחילתן.

אולם הרא"ה [ובן הרמב"ן] כתבו שרק נראה כשוטח בכדי שיעברו עליו אנשים בכוונה לצורך תיקון ועיבוד העור [אך ללכת עליו סתם מותר, כי העיבוד נעשה כלאחר יד, וכדרי הרשב"א להלן], והיינו איסור דרבנן מפני מראית עין, והתירו בית הלל סופן משום תחילתן שלא ימנע מלשחוט. וסברו שבאיסור דאורייתא לא התירו, וכמבואר במגן אברהם [תצז יח], וכן דקדק הפני

גמרא:

וכן לא יגביהנו את העור המופשט — כדי להניחו במקום משומר או להעבירו ממקומו שלא יפסד — לפי שהוא מוקצה, אלא אם כן יש עמו כזית בשר, ונחשב כמחובר לבשר ואינו מוקצה, אך גם באופן זה לא יתננו לפני הדורסן⁽⁸⁾.
ובית הלל מתירין.

תנא: ושויין בית הלל ובית שמאי, שאם כבר קצב עליו בשר — שאסור לטלטלו טלטול אחר שלא לצורך יום טוב⁽⁹⁾.

איסור טלטול. [ועיין קרבן נתנאל אות ג' ואות כ'].
9. רש"י פירש שאסור לטלטלו משום שכבר נעשה בו צורך יו"ט. ולכאורה תמוה שהרי ביאור זה מתאים לפירוש תוס' שההיתר רק כשמטלטל לצורך שמחת יו"ט [ואחר כך אסור לטלטלאפילו לצורך גופו], אך לשיטת רש"י היתר טלטול העלי הוא משום כלי שמלאכתו לאיסור הניטל לצורך גופו ומקומו, ולמה יאסר בזמן שאין בו כבר צורך יו"ט.

וביאר המאירי [כאן ובשבת קמד א] שאמנם האיסור לטלטלו הוא רק מחמה לצל, אך לצורך גופו ומקומו מותר, ורש"י נתן טעם לאיסור, שאין מתירים סופו משום תחילתו, כיון שכבר אין בו צורך יום טוב, וכן העלה הרא"ש מהסוגיא בשבת [קכג ב], וכן נפסק בשו"ע [תצט ה]..

והנה הרמ"א כתב ביו"ד [רסו ב] שסכין של מילה מותר לטלטלו ומותר להחזירו למקומו לאחר המילה, כי אין הקצאה חלה עליו באמצע היום. והט"ז [שם, ובאו"ח שי סק"ג] נחלק על טעמו, ואילו המגן אברהם [שלא סק"ה] כתב שאסור להחזירו למקומו, וראיתו מאיסור טלטול העלי לאחר שקיצב עליו בשר.

[וראה בדבריהם שנחלקו אם סכין של מילה הוקצה ביש"מ והותר רק למילה, ודינו כמו עלי שההיתר לקצב עליו בשר הוא רק מפני צורך יו"ט, או שלא הוקצה עד אחר המילה ובכל זאת

שלא נשחט ביו"ט, ועיין במגן אברהם [תצ"ט ה'] שהסתפק אם הרשב"א מודה להתיר באופן זה, ולעיל [תצ"ז י"ט] הכריע להקל, וכן הכריע בשער הציון [תצ"ט ט"ו].

8. המאירי נקט שאין קשר בין שטיחת העור לצורך דריסה, שהוא נידון של איסור מלאכה, להגבתו, שהוא נידון של טלטול מוקצה. וכך משמע ברע"ב ובשטמ"ק, ובתוס' בשבת [מט א].

אולם הב"ח [תצ"ט] דייק לשון הטור שהפך לשון המשנה וכתב שמותר להגביה עורה וליתנה במקום דריסת הרגלים, ומשמע שהבין שמגביה העור כדי לשוטחו על גבי כלונסאות לייבשו, ולכן במשנה שהוקדמו דברי בית שמאי, נקטו דלא מיבעיא שלא ישטחו לפני הדורסן, אלא אפילו לא יגביהו לשטחו לייבשו. ולהלכה דקיימא לן כבית הלל נקט חידוש להיפך שמותר להגביה לייבשו ואפילו לשטחה. [אך בלשון רבינו חננאל [לפי ההגהה] נראה שגרס במשנה להיפך אף לפי בית שמאי, עיי"ש].

והמגן אברהם [סק"ג] דחה ביאור הב"ח, שהרי טעם ההיתר לשטחן לפני הדורסן מבואר בגמרא, משום דלא מוכחא מילתא, כיון דחזי למיגזא עליהו, ואילו כששוטחו על גבי יתידות מוכח שרוצה לייבשו. ועוד דמקשינן בגמרא מאי שנא מחלבים שאסרו לשטחן על גבי יתידות ומחלקינן דבחלבים מוכחא מילתא, ולא מקשינן מעור על גבי יתידות, ובהכרח שמדובר לגבי

אמר אביי: מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא רק בעלי, שאינו מיועד לקצב עליו בשר.

אבל ב"תברא גרמי", שהוא משטח המיועד לקצב עליו בשר ולשבר עליו עצמות – דברי הכל מותר כי מלאכה זו מותרת ביו"ט.

ותמהינן: פשיטא, שהרי ב"עלי" שהוא כלי שמלאכתו לאיסור תנן שנחלקו בו, ולא בתברא גרמי שהוא כלי מיוחד לקצב עליו בשר, שהוא דבר שמותר לעשותו ביום טוב ופשיטא שמותר לטלטלו!

ומבארנין: מהו דתימא שהוא הדין דאפילו תברא גרמי נמי החמירו בית שמאי לאסור, כי שמא יטרח בטלטולה ואחר כך ימלך מלקצב, ונמצא שטרח לטלטל ביום טוב

שלא לצורך.

והאי דקתני במשנתנו עלי, כדי להודיעך כחן דבית הלל, דאפילו כלי שהוא דבר שמלאכתו לאיסור (10) נמי שרו לטלטל לצורך שמחת יום טוב.

קא משמע לן שתברא גרמי מותר.

איכא דאמרי:

אמר אביי: לא נצרכא אלא להתיר אפילו תברא גרמי חדתי חדשה.

כי מהו דתימא: כיון שחדשה היא, ממלך הרי הוא עשוי להתחרט ולא תבר עלה – ולא ישבור עליה עצמות (11), ויש לחוש שיטלטלה שלא לצורך.

בו חסרון כיס, לא נאסרה החזרה.

10. עיין בהערה 3 על תוס' שביארנו לשון הגמרא גם לפי ביאורם, שפירשו כי בית שמאי אוסרים את טלטול העלי מפני חסרון כיס, ולא משום שמלאכתו לאיסור.

ואמנם אפשר לבאר שגם בתירוץ זה הבינה הגמרא שאין האיסור משום מוקצה, אלא שחוששים שמא ימלך, ונמצא שטלטל שלא לצורך וטרח בחינם. ולכן הוצרכו בית הלל להיתר של שמחת יו"ט, וחידוש הוא, כיון דסלקא דעתך שלא יתירו טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו כשחוששין לאמלוכי, אף במקום שמחת יו"ט, ואין צורך לסברת תוס' שהעלי מוקצה מחמת חסרון כיס, ואף תוס' לא כתבו זאת אלא אם לא נאמר שחוששין לאמלוכי.

11. כך פירש רש"י, והמאירי הוסיף שהוא

אחר כך נאסר. ובאליהו רבא [שלא ה] כתב שהרמ"א סבר שאיזמל אינו נעשה מוקצה כלל בביהש"מ כי עומד למילה, אך עלי מתחילתו אינו עומד לקצב בשר, אלא שהתירו לצורך יו"ט, אך לשאר תשמישים הוא מוקצה מתחילת השבת, וראה אשר לשלמה ח"ג כב].

ובחתם סופר כתב שאין מוקצה מחמת חסרון כיס נאסר אלא מלטלטלו ממקומו, אך אינו מוקצה מלהשיבו למקומו, וכן מבואר לכאורה ברשב"א [שבת קכה, עי"ש]. והיינו כדברי הגרעק"א [לעיל ב ב והובא בהערות על תוס'] ששייך לאסור מוקצה מחמת חסרון כיס רק לטלטול מסוים, ולהניחו בהיתר לטלטול אחר. ולפ"ז איסור טלטול העלי הוא רק מחמה לצל, אך להחזירו למקומו מותר, והוכיח כן ממסקנת הסוגיא בשבת עי"ש.

ונראה ששתי הסברות נצרכות כדי להתיר לטלטל, והיינו שהאיסור מחמת הקצאתו אינו חל באמצע שבת, ואילו מפני גזירת כלים בכלי שיש

קא משמע לן שמותר לטלטלה ולא חששו שיתחרט.

והוינן בה: וכי בית שמאי לא חיישי לאמלוכי?

והרי תניא: בית שמאי אומרים: אין מוליכין ביום טוב את הטבח [השוחט] (12) ואת הסכין אצל בהמה הנמצאת במקום רחוק. וכן לא מוליכין את הבהמה ממקום רחוק אצל טבח וסכין. כי שמא יתחרט, ונמצא שטרח ביום טוב שלא לצורך (13).

13. רש"י פירש שבית שמאי אסרו להוליך טבח וסכין אצל בהמה אם היו רחוקין זה מזה, ודייקו הראשונים מדבריו שהאיסור אף בתוך רשות היחיד עצמה, וטעם האיסור משום טירחה להוליך למרחק, והרשב"א נחלק על רש"י, ונקט שהאיסור רק להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים.

והר"ן כתב שבית הלל התירו להוליך סכין אצל בהמה ביום טוב אפילו דרך רשות הרבים, ואפילו אם יכל להביאם מערב יום טוב, מותר, כיון שהוצאה באוכל נפש חשובה כתיקון אוכל נפש בעצמו, ולא כמכשירין.

ובאבני נזר [או"ח תי] הקשה הרי מדובר רק בהוצאת הסכין, ולמה תחשב כצורך אוכל נפש יותר מהשחזת הסכין, דתנן לקמן כח א שנחשבת כמכשירין בלבד. וכתב לחלק שתיקון בגוף הסכין, כהשחזה, מחשיב את המלאכה כמכשירין כיון שאין בעצם המלאכה כל תיקון באוכל, אולם הוצאה שאין בה תיקון בסכין, אלא רק קירובו לאוכל נפש, ונחשב כקירוב הבהמה לסכין דהיינו צרכי אוכל נפש.

ובספר מאורי אש הקשה שלפי סברא זו נמצא, כי אם יהיו הסכין והבהמה אצלו יאסר להוליכם יחד אצל הטבח לשחוט, שהרי אינו מקרב את הסכין לאוכל, [ועיי"ש שהקשה עוד מסברא]. ולכן נקט שהחילוק הוא בין מלאכה הנעשית לצורכו אף שאינו צורך האוכל, כגון השחזה שמתקנת את הסכין ואין הדרך לעשותה דוקא בסמוך לאכילה, ולכן נחשבת כמכשירין, אולם הוצאת הסכין שאינה מועילה אלא

אמינא שחוששין שיקצה אותו לתשמיש אחר, ונמצא שטרח בחנם, [ובנחלת יעקב לבעל נתה"מ תמה שהרי משנתנו עוסקת בכלי שיש בו חסרון כיס, ואין חוששין בו שמא ימלך, עי"ש]. אך הרא"ה הוקשה לו וכי הגמ' דנה בטעמם של בית שמאי, ולכן כתב שההוה אמינא היא שאינו רוצה לקצב עליו כשהוא חדש שמא יפקע, ואם כן אינו נחשב דבר שמלאכתו להתר, ויהא תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל, [אך גם בית הלל לא התירו אלא לצורך שמחת יו"ט], וקמ"ל שאין חוששין שימלך, ונחשב כלי שמלאכתו להתר, ומותר לטלטלו אפילו שלא לצורך.

12. הטור [תצח] כתב יכול להביא סכין ובהמה אצל טבח לשחוט ואפילו גבי קטן שמוליכו על כתפו או טבח ילך אצל סכין. וכתב בית יוסף שאגב סכין נקטה הגמ' טבח, שהרי פשיטא שמותר לאדם ללכת לכל מקום שירצה בתוך התחום. והטור למד כי ביאור הגמרא הוא לאסור על טבח לטרוח בהליכה, שמא ימלך ולא ישחוט.

אכן בדברי הטור מבואר שהאיסור משום הוצאה, שהרי הוסיף שלוקח הגדי על כתיפו, והיינו שלולי זאת אין חידוש בדבר, שהרי ודאי מותר ללכת עם בהמה.

אולם רש"י הוקשה לו קושיית הבית יוסף ולכן נקט שהאיסור משום טירחא, וזה הוא האיסור גם בהולכת סכין, ועיין בהערה הבאה.

ובית הלל אומרים: מוליכין אותם זה אצל זה, ולא חששו שיתחרט.

בית שמאי אומרים: אין מוליכין תבלין ומדוך — הידית שדכים בה במדוכה — אצל מדוכה, ולא מדוכה אצל תבלין ומדוך שמא יתחרט ונמצא שטרח שלא לצורך יום טוב.

ובית הלל אומרים: מוליכין זה אצל זה.

ומוכח שבית שמאי חוששין שמא ימלך, ואילו אביי אמר שהם לא חוששים.

ומתצינן: הכי השתא?! מהו הדמיון?!

בשלמא בהולכת בהמה, יש בה חשש שאתי לאמלוכי, משום דאמר לעצמו: נשבק אשאר האי בהמה כחושה, ומייתינא ואביא בהמה אחריתי, דשמינה מינה.

ובהולכת תבלין כדי לטוחנו עבור הקדרה

נמי יש לחשוש כי אתי לאמלוכי מהכתישה, משום דאמר: נשבק אעזוב את תיקונה של האי קדרה דבעיא תבלין, ומייתינא ואביא קדירה אחריתי, דלא בעיא תבלין.

אבל הכא, בתברא גרמי — מאי איכא למימר, למה יש לחוש שמא ממלך ולא תבר עליה?!?

והרי כיון דשחטה לבהמה — לתבירא לשבר עצמותיה על תברא גמרי קיימא, וברור שיעשה זאת!

שנינו במשנה: בית שמאי אומרים אין נותנין את העור לפני הדורסן.

תנא: ושיון, בית שמאי ובית הלל שמולחין עליו, מעל העור שהפשיטו ביום טוב⁽¹⁴⁾. בשר לצלי. שממליחים עליו את הבשר לפני צלייתו, ומתפזר מעט מלח על העור, ובכך משתמר העור. והתירו עיבוד שכזה היות והוא נעשה כלאחר יד, ומשום שמחת יום

לחלק, שלא אסרו בית שמאי אלא כשחששו שימלך ויבא לידי איסור דאורייתא של העברה ברשות הרבים, ואילו בטלטול תברא גרמי אף אם ימלך לא יבא לאיסור דאורייתא. ועיין טור [תצח] ובית יוסף וב"ח בדין זה.

ובקובץ שיעורים [אות מא] תמה מה בכך אם ימלך, והלא בשעה שהוציא עשה לצורך אוכל נפש, והרי הוא כמי שבישל ונמלך שלא לאכול. אמנם החילוק פשוט כי המבשל הרי הכין את האוכל ואחר מעשיו הוא ראוי לאכילה. אולם המוציא לא פעל כלום באוכל ולא שינה דבר בטירחתו, ונמצא שטרח ללא צורך.

14. כתב המגן אברהם [תצט סק"ד] שמדובר באופן שהעור מונח בשיפוע, כי אילולי כן, הוי

לאכילה, נחשבת כצרכי אוכל נפש. ועיין בחתם סופר [או"ח קמז] שהביא בשם היש"ש כי טעם החילוק הוא, מפני שהוצאה מלאכה גרועה היא והותרה גם במכשירין. ועיין להלן [יב א] בהערה על תוס'.

והנה הר"ן לא ביאר מהו טעמא דבית שמאי שאסרו, ולכאורה לפי דבריו, יתכן שבית שמאי אסרו להוליך דוקא דרך רשות הרבים, כיון שאינם סוברים "מתוך", ואם ימלך, נמצא שעבר על איסור הוצאה דאורייתא, כי לא הביאם לצורך אוכל נפש.

אמנם הצ"ח הוכיח מקושיית הגמרא כרש"י, שהרי מקשינן מההיתר להוליך, על ההתר לטלטל עלי ותברא גרמי, ואילו היה מדובר בהעברה דרך רשות הרבים, הרי יש

טוב, כי אם יודע שיתקלקל עור הבהמה הוא ימנע מלשחוט⁽¹⁵⁾.

אמר אביי: לא שנו שמותר למלוח מעל העור בשר, אלא מליחה לצלי, שהיא מליחה מועטת. אבל מליחה לבישול בקדרה, שהיא מליחה מרובה — לא התירו לעשותה מעל העור.

ותמהינן: **פשיטא**, הרי כברייתא במפורש, מליחה "לצלי", תנן!

ומבארין: **הא קא משמע לן** אביי באומר "אבל לקדירה, לא" — דאפילו אם מולח בשר לצלי, אלא שעושה זאת במליחה מרובה כעין קדרה, אסור למולחו על גבי העור.

תנו רבנן: אין מולחין ביום טוב את החלבים של בהמה כדי שלא יסריחו, כי הוא מעבד אותם בכך⁽¹⁶⁾.

לצלי עיבוד כלל, ולדבריהם תהיה מותרת אף כשהופשט מערב יו"ט.

והרשב"א והמאירי נקטו שההיתר הוא מפני שמעבד כלאחר יד, ואיסורו דרבנן, ולכן התירו סופן משום תחילתן, אך לא התירו מליחה לבישול, כיון שדי לו במליחה לצלי כדי שלא ימנע מלשחוט, ולכן לא התירו יותר, ומבואר שנעשית מלאכת עיבוד גמור, ואינה אסורה מדאורייתא כי נעשית כלאחר יד.

ובשער המלך [יו"ט ג ב] הביין כפשוטו, שההיתר מפני שאין במליחת צלי עיבוד גמור, ולכן תמה למה הוצרכו [במנחות כא א] ללמוד מפסוק את ההיתר למלוח קרבנות בשבת, והרי אין זו מלאכה דאורייתא. שהרי כתב הרמב"ם [פ"ה מאיסורי מזבח] שמליחת הקרבנות כמליחת צלי, ואם כן אף כשמולחין את העור יהא מותר, אמנם להרשב"א כיון שמולח את העור עצמו, ולא את הבשר שעליו, הרי זה עיבוד גמור, ולכן צריך פסוק להתיר, כי אין בזה היתר של עיבוד כלאחר יד.

16. דעת רש"י [בע"ב ד"ה התם] שמליחת חלבים היא מלאכת עיבוד מדאורייתא וכן כתב הר"ן, והוסיף כי אף שאין עיבוד באוכלין, חלבים אינם חשובים אוכל גמור, והרמב"ם [פ"ג מיו"ט ה"ד] דהיינו גם במליחת בשר. אולם מדברי הרי"ף והרא"ה משמע שאין במליחה

ככלי שאינו מנוקב, שאסור למלוח עליו בשר כיון שחוזר ובולע הדם.

וצריך לומר, שמונח כך מאליו, כי לבית שמאי אסור לטלטלו ולסדרו.

15. טעם ההיתר למלוח לצלי נראה בפשטות, כי מליחה מועטת אינה נחשבת כעיבוד, ולכן אסור למלוח לבישול, כי נצרכת לכך מליחה מרובה המעבדת את הבשר, וכן ביארו הב"ח והראש יוסף, אך לביאורם תמוה מה שהסיקו הפוסקים כהירושלמי שמערים ומולח מכאן ומכאן עד שמולח את כל העור. ולכאורה אם עושה כך, אף שמולח מעט, העור נעבד, וכיצד התירו לעשות כן. ועיין בהגהות מהרש"ל על הסמ"ג [מלאכת מעבד] שדעת הרמב"ם כי התירו סופן משום תחילתן גם במלאכה דאורייתא.

ובתוספתא גרסינן, ושזין שאין מולחין עורות ביו"ט, אבל מולחין עליו בשר לצלי, ובפשטות הכוונה שלא התירו סופן משום תחילתן אלא כשאינו עושה עיבוד, או כמבואר ברש"י שהמלח מועיל קצת לעיבוד, אבל בעיבוד גמור לא התירו. ונפקא מינה בטעם זה לענין בשר שנשחט [או הופשט] מערב יו"ט, שלא התירו בו סופן משום תחילתן, ועיין במגיד משנה [פ"ג מיו"ט ה"ד] דהיינו גם במליחת בשר. אולם מדברי הרי"ף והרא"ה משמע שאין במליחה

ואין מהפכין בהן, כדי שיתאווררו, שגם דבר זה מעין תיקון של מלאכת עיבוד הוא (17).

משום רבי יהושע אמרו: שוטחן לחלבים ברוח על גבי יתדות כדי שלא יסריחו, כדי שלא ימנע מלשחוט.

אמר רב מתנה: הלכה כרבי יהושע.

איכא דאמרי,

אמר רב מתנה: אין הלכה כרבי יהושע.

והוינן בה: בשלמא למאן דאמר הלכה כרבי יהושע, שפיר אצטריך להשמיענו זאת.

כי סלקא דעתך אמינא: יהיד ורבים הלכה כרבים, לכן קא משמע לן שכאן הלכה ביחיד.

אלא למאן דאמר אין הלכה כרבי יהושע — פשיטא, ומה צורך יש לו להשמיענו זאת,

שהרי הכלל הוא תמיד שיחיד ורבים — הלכה כרבים!?

ומשינינן: מהו דתימא שמסתבר טעמיה דרבי יהושע, דאי לא שרית ליה ממנע ולא שחיט, ולכן הלכה כמותו.

קא משמע לן, שבכל זאת אין הלכה כמותו.

והוינן בה: ומאי שנא שאסרו את שטיחת החלבים ברוח, משטיחת עור לפני הדורסן שהתירו בית הלל!?

ומתצינן: התם, כאשר הוא שוטח את העור יא-ב לפני הדורסן, לא מוכחא מלתא שכוונתו לעבד את העור, משום דחזי שראוי העור הזה למזגא עליה לשבת ולהשען עליו, ולא יבואו האנשים לטעות ולהתיר לעבדו ממש, כי ידעו שההיתר שהתירו חכמים לשטוח את העור לפני הדורסן, הוא מפני צורך יום טוב, שהרי אפשר עתה לשבת עליו, ורק משום כך התירו.

עיינן שם דרכו בביאור סוגיין. וביראים [זו רעד] נקט שמליחת חלבים איסורה רק מדרבנן, וכן משמע בעבודת הקדש [א יא] שכתב שאין שוטחין אותם ברוח "שמא יבא למלחן בפני עצמן ויראה כמעבד", [ועיין בשטמ"ק בסוף סוגיין]. והקשה המשנה למלך [פי"א משבת ה"ה] אם כן למה הוצרכו [במנחות כ"א] ללמוד מקרא שמותר למלוח קרבנות בשבת. ותירץ דכיון שהקריבו עולת תמיד בשבת, והיא עולה כליל ואינה נאכלת, נמצא שאין זה עיבוד אוכלין, אלא עיבוד גמור.

17. המאירי נקט שהאיסור להפכם הוא רק גזירה שמא יבא למלחם, וביאר שאין איסור טלטול בהפיכתם, כי הם ראויים להדלקה

ואין שוטחין אותן וכו', מפני שאינן ראויין לאכילה, ולכאורה כוונתו שמשום כך אינו צורך יו"ט, ותמהו הלחם משנה ופרי חדש [תצ"ט] הרי גם עור אינו ראוי לאכילה אלא דחזי למיזגא עליה, ומה בכך שחלבים אינם ראויים לזה. עיי"ש, ובשער המלך ביאר שהרמב"ם נתן טעם למה מליחת עור חשובה כעיבוד מדאורייתא, כי אין עיבוד אלא בדבר שאינו ראוי לאכילה [שבת יא ה], ולכן גם אסור לשטחן גזירה משום עיבוד, ועיין להלן עמוד ב' הערה 1.

ותוס' בשבת [עה] הוכיחו מסוגיין שיש עיבוד באוכלין מדרבנן, וכן כתב בן הרמב"ן בסוגיין. ובשער המלך [שם] ביאר שאין כוונת תוס' להוכיח מדברי הגמרא כאן, אלא מדברי רבי יהודה בסמוך שמולח אדם כמה חתיכות,

אמר רב יהודה אמר שמואל: מולח אדם ביום טוב כמה חתיכות בשר בבת אחת, כי כל ההמלחה טרחה אחת היא, אף על פי שאינו צריך לסעודת יו"ט אלא לחתיכה אחת. ונמצא שהבשר הנותר משתמר במלח, בכל זאת אין איסור בכך כי אינו טורח במיוחד למליחת החלק שמניח לאחר יו"ט.

רב אדא בר אהבה היה מערים⁽²⁾, ומלח

אבל הכא, אם תרשה לשטוח את החלבים, אתי אינשי לטעות ולמימר: מאי טעמא שרו לי רבנן לשטוח את החלבים, הלא הוא כי היכי דלא לפרח החלבים, ולא לצורך יום טוב הוא.

ויטעו לומר: מה לי למשטחינהו באויר, מה לי לממלחינהו, והרי שתי מלאכות אלו נעשות לצורך שימור החלבים, ומותרות, ולכן אסרו גם את שטיחת החלבים ברוח⁽¹⁾.

אולם במחצית השקל נקט שראיית המגן אברהם היא ממה שאסרו לשטחן, שהרי אם התירו איסור תורה היה צריך להתיר מליחתן, שהרי מפני איסורה גזרו גם על שטיחתן שמא ימלחנו, ונמצא שמפסיד העור ויבא להמנע משחיטה, ובהכרח שלא התירו מלאכה דאורייתא, ולכן גזרו גם על שטיחתן, וסרה טענת הנשמת אדם.

ובחלקת יואב [כה בהגה"ה] הקשה על המגן אברהם מדברי המרדכי [הובא בב"י ומג"א תקיח] שהתיר להחזיר את המחזוריים ביו"ט מבית הכנסת, אפילו דרך רשות הרבים. וטעמו, שהתירו סופן משום תחילתן, אף בעושה מלאכה דאורייתא. וכתב לחלק ולהקל במלאכת הוצאה ביו"ט, וכביאור החתם סופר [בע"א הערה 11] שהוצאה מלאכה גרועה היא.

וראה גם בלחם משנה [יו"ט ד ב] שהרמב"ם חידש לא התירו כיבוי אפילו אם תחילת ההדלקה נצרכה לאוכל נפש, והפמ"ג [פתיחה ליו"ט ב יג] תמה שהרי תיפוק ליה שלא התירו סופו משום תחילתו במלאכה דאורייתא, ובטעם ההתר ראה להלן הערה 6.

2. המגיד משנה [יו"ט א י] ביאר שרב יהודה לא התיר למלוח אלא בבת אחת, ונחלק עם רב אדא שהקל והתיר גם בזא"ז, [וראה הערה 4]. ולביאור זה רב יהודה מתיר אפילו אם שחט

ולהאכילם לכלבים, וכ"כ באור זרוע [שלו] וכן פסק הט"ז. והרא"ה ושטמ"ק נקטו שהן מוקצין, וביאר המג"א [תצט ט] שנחשבים נולד, שהרי לא היו מיועדים מאתמול להדלקה, ולא התירו אלא להצניען שלא יפסדו.

אך במשנה ברורה [תצט יד] כתב שההיפוך בהם הוא כעין תיקון החלבים, ורק לגבי לשטחן על יתדות כתב שהנידון משום גזירה שמא ימלח, וכדלהלן. וכן מדוקדק מלשון השו"ע "ואין מהפכין בהן אפילו לשטחן" שמשמעותו שההיפוך בחלבים יותר חמור משטיחתן, והיינו משום שההיפוך הוא כעין העיבוד עצמו, וכך ביארנו בפנים.

1. במגן אברהם [תצז יח] כתב שמסוגיין מוכח שלא התירו סופן משום תחילתן אלא במלאכה דרבנן, ולא במלאכות דאורייתא, ובפשטות כוונתו להוכיח מדחיישינן דאתי למימלחיה, ויעשה בכך מלאכת עיבוד דאורייתא, ומשמע שמלאכה דאורייתא לא התירו [כמפורש ברש"י ד"ה התם, ועיין בדברי שער המלך שהובאו בע"א הערה 16].

ובנשמת אדם [כלל צא] דחה ראייתו, ופירש שחיישינן שיבואו למולחן, ולא התירו עד כדי כך, כיון שדי בהיתר לשטחן שלא ימנע מלשחוט. ולדעת הסוברים שמליחת חלבים איסורה רק מדרבנן, בהכרח זהו ביאור הגמרא.

מתניתין:

בית שמאי אומרים: אין מסלקין את התריסין ביום טוב, אפילו לצורך לקיחת

גרמא גרמא, היה מולח חתיכה אחת, ואחר כך אומר שחתיכה אחרת ערבה יותר לחיכו, ומולחה, וכך עשה בכל הבשר הנותר מהשחיטה, וסבר⁽³⁾ שהתירו להערים ולמלוח הכל, כדי שלא יבא לידי הפסד הבשר הנותר וימנע מלשחוט לצורך יום טוב⁽⁴⁾.

התירו מפני שמחת יו"ט אלא בהערמה, וראה להלן.

מערב יו"ט, שהרי אינו מרבה בטורח למליחת שאר החתיכות, ורב אדא התיר להערים כדי שלא יפסד הבשר, [וראה הערה הבאה].

3. רש"י פירש [להלן יז] שהתירו את ההערמה כדי שלא ימנע מלשחוט, מפני הפסד הבשר הנותר שיסריח עד מחר. [אך בלא הערמה אסור למלוח משום טירחא, לרש"י, או משום עיבוד, לתוס']. ועיין במשנה ברורה בשם הב"ח ואליהו רבה [ת"ק ס"ק כ"ג] שלפי טעם זה כל היתר ההערמה נאמר רק אם שחט ביו"ט, אך ההיתר של רב יהודה למלוח בבת אחת מועיל אף אם נשחט בערב יום טוב, ורב אדא לא נחלק על רב יהודה אלא נקטו שני אופנים. אולם באליהו רבה הוסיף ואסר אף למלוח בבת אחת כרב יהודה, אם נשחט מערב יום טוב.

ולהלן [יז ב] אמרו שהאיסור להערים ולבשל לצורך מחר חמור ממזיד, וביאר רש"י שם שבסוגיין הקלו במליחת בשר כי אין עיבוד באוכלין, [והיינו משום שעיבוד באוכלין אינו צורת המלאכה, ונחשב כעושה לאחר יד, אך להלן מדובר בבישול כדרכו, וסיסורו חמור אף שנעשה לצורך שבת. ראה עוד בתוס' להלן שם ושבת קלט ב, ודעת הרשב"א בהערה 4]. והוסיף הרא"ש [טז] שאין להתיר משום ריבוי שיעורין, שהרי אין החתיכה שהוא נצרך לה נתקנת אלא לאוכל ואינה כשאר החתיכות שמניח ומתקן למחר והנידון בהם משום עיבוד, ונמצא שאינו עושה את אותה מלאכה לצורך יו"ט ואיך יחול היתר על תיקון שאר החתיכות.

אולם הפרי חדש ושו"ע הגר"ז וחי אדם נקטו שהתירו להערים אף אם שחט מערב יו"ט, וראה בהערה הבאה ובהערה 2 על תוס', שנחלקו הראשונים בטעם ההיתר.

והמאירי הביא שיש מפרשים להפך שרב יהודה לא התיר למלוח אלא בבת אחת ללא הפסק, ורב אדא נחלק עליו והחמיר, שאין היתר למלוח הרבה בבת אחת אלא אם מסיח דעתו מחתיכה זו ומערים שרוצה לאכול אחרת. [וביאר כתוס' בסוגיין שהיתר ההערמה הוא משום שעומד קודם האכילה, ואז מותר להרבות בשיעור אפילו במלאכה דאורייתא כי אינו יודע מה יאכל, והסוגיא להלן עוסקת במבשל אחר אכילתו].

4. הראשונים הביאו מהירושלמי, שהתיר למלוח בשר לצלי מכל הצדדים עד שימלח כל העור, וביארו הרי"ף והרשב"א ועוד, דהיינו הערמה שהתירו רב אדא.

והרשב"א [שו"ת תרפ"א] נקט שלא התיר רב יהודה למלוח הרבה בבת אחת אלא אם שחט ביו"ט. ורב אדא החמיר שאפילו שחט ביו"ט לא

אולם העיטור [מחלוקת ז], והריטב"א [הובא בשטמ"ק] ביארו שכוונת הירושלמי רק לגבי מליחת הבשר, שתקנו עצה למלחו כולו כדי שלא יופסד למחר, וכיון שאיסור מליחת הבשר רק מדרבנן כשאינה כדרכה, התירוה כדי שלא יצמצם בשחיטת הבשר ליו"ט, אך לא

תבלין לצורך שמחת יום טוב. ובגמרא יתבאר מה הם התריסים הללו, ומה הוא האיסור לסלקם.

ובית הלל מתירין לסלקן, ואף מתירים להחזיר אותן למקומן אחרי שנטלום לצורך יום טוב.

התירו למלוח את הבשר על גבי העור והערים שתי הערמות המעשה אחד.

ולהלכה פסק הרמב"ם [יו"ט א י] כרב יהודה אמר שמואל שמולח כמה חתיכות בבת אחת, וביאר המגיד משנה שהרמב"ם סובר שרב יהודה לא התיר למלוח אלא בבת אחת ונחלק עם רב אדא שהתיר גם בזא"ז, ופסק כרב יהודה. ולכאורה תמוה שהרי הרמב"ם פסק [יו"ט ג ד] כהירושלמי, שמותר להערים ולמלוח בשר מכל הצדדים עד שימלח כל העור, וצריך לבאר שהרמב"ם למד שלא נחלקו בבשר על גבי עור, אלא במליחת בשר סתם, ובוזה לא התיר להוסיף חתיכות, אבל למלוח מכמה צדדים לצורך העור, מותר.

אמנם עצם ביאור הרמב"ם שנחלקו רב יהודה ורב אדא בהערמה, תלוי בדעות הראשונים, שבשטמ"ק כתב שלכל אדם הותרה ההערמה דרב אדא, שהרי לא חילקה הגמרא בסוגיין בין צורבא מרבנן לשאר אדם, [כמו שחילקה הגמרא בשבת קלט ב] וכן הסיקו הרא"ש [בשבת שם] ורבינו ירוחם והבית יוסף [תצט], והרמ"א [תק ה]. אולם המרדכי הביא מרבתינו שגם הערמה זו לא התירו אלא לצורבא מרבנן. וכן נקט ההגהות אשרי בשם אור זרוע [ועיין אור זרוע סימן שלו].

ולכאורה לדעת המרדכי לא הורה רב אדא לשאר אדם את ההיתר להערים, אלא הוא עצמו הערים כיון שהיה צורבא מרבנן, ולא נחלק על רב יהודה שהורה לכל אדם למלוח בבת אחת ולא להערים, ורק לדעת הרא"ש והשטמ"ק נמצא שנחלקו בזה.

והנה הרשב"א תמה כנ"ל, איך התירו הערמה, והרי לקמן [יו ב] אסרו הערמה יותר

ממזיד, וחילק בין הסוגיא להלן שמדוברת בהפסד שבא לו מחמת פשיעתו, שלא הניח עירוב תבשילין או אכלו לסוגיין שההפסד בא לו מחמת הכנותיו לצרכי שמחת יו"ט. והוצרך לכך כיון שהתירו הערמה זו לכל אדם, אך לפי המבואר בדעת המרדכי, הרי בסוגיין מדובר בצורבא מרבנן, ואין קושיא כלל מהסוגיא להלן שעוסקת בכל אדם.

אמנם הרשב"א [בעבודת הקדש א יא, ובתשובה תרפא] חולק על הרמב"ם, ופסק כרב אדא בר אהבה שאין היתר למלוח אלא בהערמה, ומתוך דבריו משמע שהרמב"ם פסק כרב יהודה, וסברתו, שמכיון שהותרה טירחא כדי שלא ימנע מלשחוט לצורך יו"ט, הותרה גם טירחא יתירה, שהתירו למלוח יותר מצרכו ליו"ט, כי הכל בכלל הטירחא שהותרה. אך לא התירו למלוח גרמא גרמא כרב אדא דכיון דמחזי כעיבוד, ואינו נעשה במעשה אחד, לא מועילה לו אפילו הערמה [ולביאור זה רב אדא החמיר יותר, ולכן פסק הרמב"ם כמותו].

אולם הרשב"א עצמו סבר שדעת רב יהודה שאין ההיתר מועיל להוסיף טירחא שאינה לצורך יו"ט, אלא שטעם ההיתר שלא ימנע משמחת יו"ט, מועיל להתיר גם טירחא יתירה, אך רב אדא סבר שבמקום שאפשר להשתמש בהערמה, אין מועיל ההיתר של שמחת יו"ט להתיר טירחא יתירה, ופסק הרשב"א כרב אדא לחומרא. [והמגיד משנה יו"ט א י הביא בשם הרשב"א שהתירו הערמה משום הפסד, ולא הביא את חילוקו אם פשע או לא, ונפ"מ לאופן ששחט מערב יו"ט, שאין טעם של שמחת יו"ט, אך יש טעם של הפסד].

והריב"ש [קכא] נקט שדעת הרמב"ם כרב

גמרא:

שיעשו אנשים את תחלתן, ולא ימנעו מלעשות את תחילתן בגלל האיסור שבסופן⁽⁶⁾. ואלו הן:

נתינת עור לפני הדורסן. שהתירו לו בסוף, לאחר השחיטה, לשטוח את העור, כדי שלא יחשוש להפסד העור, וימנע בתחילה, מלשחוט את הבהמה, ויפסיד את שמחת יום טוב.

ותריסי חנויות, שהתירו לסוחר התבלינים

והוינן בה: מאי תריסין? באיזה תריסים התירו בית הלל אפילו להחזירם, ולא חששו לאיסור בונה?

אמר עולא: תריסי החנויות, והם הדלתות של תיבות הסוחרים, הנקראות "חנויות" [ואין הכונה לחנות בנויה]⁽⁵⁾.

ואמר עולא: שלשה דברים התירו חכמים לעשות ביום טוב את סופן, משום כדי

שהם תריסים הנועלים בתים ולא רק תיבות, ובהלכות שבת [כב כה] דעתו שהתוקע בחוזק חייב משום בונה אפילו בתיבה. והיינו שלדעת הרמב"ם אין חיוב בנין בכלים תלוי במחובר ותלוש, אלא בביטול הכלי לשלם, ולכן התוקע בחוזק וביטול דלת לתיבה, חייב, אך בתריסין שיש להם ציר באמצע אינו חייב אפילו בכתים, כי אינו מבטלו, ועדיין שמו הראשון עליו. וכוונת עולא לפרש באיזה סוג תריסים מדובר, ולא באלו חנויות. וכן משמע מלשון הרי"ף "ודוקא תריסי חנויות אבל בבתי לא". ע"ש.

ובמגיד משנה [שם] הוכיח מדברי הרשב"א [בעבודת הקדש א א] שתריסי החנויות הם תריסי שידה תיבה ומגדל המונחים בחנויות, והחנויות מחוברות לקרקע, וטעמו כנראה משום שחנויות העומדות למכירה גדולות הן מארבעים סאה, ואם כן יש בהם בנין וסתירה גם בתלוש.

ובתוס' ר"ד נקט שמדובר בתריסי החנויות המחוברות לקרקע, וכיון שיש להם ציר באמצע ואיסור סתירתן רק מדרבנן, התירו סופן משום תחילתן, ואפשר לדחוק שזו היא גם כוונת הרמב"ם.

6. ראה בהערה 1 שהאחרונים נחלקו אם התירו

יהודה כביאור הרשב"א שהותרה הטירחא וגם הטירחא יתירה כלולה בהיתר, אך הסיק [בסי' רנד] כרב אדא בר אבהו, ומשמע שלא נחלקו. ועיין בית יוסף [תק] בשם רבינו ירוחם, ובדרישה אות ב'.

5. רש"י פירש שה"חנויות" הם תיבות העומדות בשוק ואינם מחוברות בקרקע, והכרחו לבאר כך, כי אילו היו מחוברות, גם בית הלל היו אוסרין משום שהוא כבונה וסותר בבנין. וכן מבואר בר"ן ובטור.

ובשטמ"ק תמה שרש"י סתר דבריו [לעיל י א] שביאר ש"תריסין" הם דלתות החנויות שסוגרין בהן החלונות, והם בנין גמור. וקושייתו אינה מובנת, שלכאורה כוונת רש"י כפשוטה, שהתריסין הן דלתות של אותן תיבות הנקראות חנויות [ואולי כוונתו שבסוגרין נקט פתחים, ואילו לעיל נקט חלונות, ומשמע שמדובר בתיבות גדולות, ואם יש בהן ארבעים סאה יש בהם בנין וסתירה. אך אם כן העיקר חסר מן הספר].

והרמב"ם [יו"ט ד יב] סתם ולא הזכיר באיזה חנויות מדובר, ובפירושו המשנה כתב שמותר לנעול בהם אפילו בית שבחצר, ומשמע

להחזיר דלתות דוכניהם בסוף היום, כי אם נאסור עליהם את החזרתם לבסוף, הם לא יפתחו את חנויותיהם בתחילה, ויחסר התבלין לשמחת יום טוב.

וחזרת רטיה במקדש, שהתירו לכהן העובד במקדש בשבת או ביום טוב להחזיר בסוף, אחר עבודתו, את התחבושת שעל גבי מכתו, שהורידה לפני עבודתו כדי שלא תחצוץ בעבודת הקרבנות. כי אם נאסור עליו להחזירה, הוא לא יוריד אותה בתחילה, וימנע מעבודת המקדש, הצריכה להעשות ללא תחבושת, החוצצת בעבודה.

ושלא במקדש אסור להחזיר רטיה, משום שגזרו חכמים איסור על כל הרפואות בשבת, שמא ישחוק סממנים ויעבור באיסור דאורייתא.

ורחבא אמר רבי יהודה: אף הפותח חביתו ומתחיל בעיסתו על גב הרגל, ואליבא דרבי יהודה דאמר יגמור.

והיינו, שגזרו חכמים טומאה על כל מגע של עם הארץ, חוץ מאשר בזמן הרגל, כדי שלא לביישם אז.

ונחלקו חכמים ורבי יהודה מה דינם של המאכלים שנגעו בהם עמי הארצות ברגל, [בהכנסם לקנות לחם או יין אצל "חברים"

הנזהרים בשמירת הטהרה], ונתרו אחר הרגל.

לדעת חכמים מטמאים עמי הארצות בנגיעתם גם ברגל, אלא שכדי לא לביישם ברגל, הקלו חכמים שלא לחשוש ברגל לטומאה הזאת. אבל משחלף לו הרגל, חלה הטומאה למפרע, ללא צד היתר.

ואילו לרבי יהודה לא מטמאה טומאתם למפרע אצל המוכרים שמכרו לעמי הארצות, וכיאר רחבא שטעמו של רבי יהודה, שהתירו את סופם, לטהר את הסחורה הנשארת לאחר הרגל, משום תחילתם, כדי שיפתחו את סחורתם ברגל, ויאפשרו לעמי הארצות למשמש בה.

ולכן, אמר רבי יהודה כי מוכר שפתח את חבית היין שלו למכירה ברגל, ונגעו עמי הארצות ביין, לא נטמא היין, ויכול להמשיך ולמוכרו כיון טהור גם אחר הרגל. וכן מי שעשה עיסה למוכרה ברגל, ונגעו עמי הארצות בעיסה, מותר לו למוכרה בטהרה גם אחר הרגל.

ומקשה הגמרא על הדין שחידש עולא, שההיתר ליתן עור לפני הדורסן הוא משום שהתירו סופן משום תחילתן:

עור לפני הדורסן — הרי תנינא לדין זה

אולם יתכן צד שלישי, שההתר הוא מדין "מתוך", שהוא מועיל גם באופן שאין גוף המלאכה נצרך לאוכל נפש, אלא רק לצורך הגברא שרוצה לאוכלו, וכעין מה שאמרו [יב ב] לגבי מבשל גיד ביו"ט, שאף שאינו נאכל, הותרה בו מלאכת בישול "מתוך" שהותרה לצורך אוכל נפש. והיתר זה מועיל גם

סופן משום תחילתן גם במלאכות דאורייתא או רק בדרכנן, ולכאורה נידון זה תלוי בטעם ההתר, כי אם ההתר הוא משום ש"סופן" נחשב כצורך אוכל נפש, שהרי מחמתו נמנעת השחיטה ופתיחת החנות, יתכן שאף איסור דאורייתא מותר. אך אם הוא תקנת היתר שחדשו רבנן מסתבר שהקלו רק באיסוריהם.

עורה מערב יום טוב נמי מותר ליתן את העור לפני הדורסן.⁽⁷⁾

קא משמע לן עולא, שרק בהופשט העור ביום טוב מותר לשטוח את העור, כי התירו סופן — משום תחלתן⁽⁸⁾.

במשנה בעמוד הקודם, שבית הלל מתירים!

ומבארין: הוצרך עולא להשמיענו את טעם ההיתר לשטוח העור, כי לולי טעמו, מהו דתימא: טעמייהו דבית הלל שמתירים הוא משום דחזי למוזגא לשבת ולהשען עלייהו, ואם כך, אפילו אם נשחטה הבהמה והופשט

ולמיחזי כעיבוד לא חשש כלל, כי כבר ראוי עתה לישוב עליו ואינו חשוב עבוד.

[אכן מדברי המגן אברהם מוכח שאין כוונתו כך, שהרי הקשה על קושית תוס' בשבת [בהערה הקודמת] למה לא ביארו שהוצרכו להתיר סופן משום תחילתן כדי להגביה העור על היתדות שנראה כמעבד, אך לעצם טלטולו סגי בהיתר דחזי למיזגא עליה. [כך ביאר מחצית השקל ראייתו כנגד הב"ח] ומשמע שסברתו להפך מביאורינו].

8. ביאר הרשב"א דקא משמע לן ששני הטעמים נצרכים כדי להתיר שטיחת עור לפני הדורסן, והחזרת תריסין, והיינו שאין מתירין סופן משום תחילתן אלא במקום שיש טעם להקל באיסור המלאכה. [וכן נקט גם לעיל י א] אולם בעבודת הקדש [א יא] נקט טעם ההיתר רק בהחזרת תריסין, ואילו בשטיחת עור כתב שעיבודו כלאחר יד והתירו סופו, ומשמע שהתירו בו סופו משום תחילתו אפילו בלא הטעם דחזי למיזגא עליה. ובמשנה ברורה [תצט"ס] הביא בשם הרשב"א שהקילו ליתנו לפני הדורסן כיון שאפשר לשטחו כדי לישוב עליו הוי ליה התיקון כלאחר יד ולא רצו לאוסרו עליו שמא ימנע ולא ישחוט, ומשמע שביאר כי משום דחזי למיזגא עליה נחשב עיבודו כלאחר יד, והיינו משום שהכל דורס בפני עצמו אינו מעבד, ואילו המניח לפניו אינו ניכר שרוצה לעבד, [ראה ע"א הערה 7], ולכן התירו בו סופו משום תחילתו. ומשום מוקצה לא חיישינן,

בדאורייתא, אך כיון ש"מתוך" לא נאמר בכל המלאכות, לכן לגבי הפשט העור ועיבודו נחלקו בית שמאי ובית הלל אם יש בהם היתר דרבנן מחודש "משום תחילתן", [וזה ביאור הנידון ברמב"ם יו"ט ד ב, (הובא בהערה 1) אם כיבוי הוא בכלל ההתר של "מתוך" והותר משום תחילתן או לא, וראה להלן יב ב הערה 1].

7. הבאנו לעיל [דף י א הערה 1] את דברי המרדכי שהתיר טלטול נוצות עוף להצניען ביו"ט, וראיתו מעור לפני הדורסן. ודחיית הפרי חדש שעור חזי למיזגא עליה משא"כ בנוצות, ויישוב הגרעק"א שלא הוצרך ההיתר משום דחזי למיזגא אלא בעור שיש בו איסור עיבוד, עי"ש.

ולכאורה נחלקו במחלוקת הב"ח ומגן אברהם [הוזכרה בע"א הערה 8] לגבי שטיחת העור, שהב"ח נקט שהותרה גם הגבחתו לייבשו על כלונסאות והמגן אברהם תמה שהרי טעם ההיתר הוא משום דחזי למיזגא עליהו ולא מוכחא מילתא, ואילו על כלונסאות מוכח שרוצה לייבשן, ולכן הסיק שלא הותר אלא לשטחו לפני הדורסן. והיינו שהמג"א הבין כהמרדכי שהאיסור בעור ובנוצה שוין, והוא רק משום מוקצה, והתירו סופן משום תחילתן, ואין צורך לטעמא דחזי למיזגא עליה אלא משום שדומה לעיבוד.

אולם הב"ח הבין שהטעם דחזי למיזגא עליה, בא להתיר טלטול מוקצה, ומועיל גם לשטוח על גבי יתדות, שגם בזה האיסור רק משום מוקצה.

ולפיכך רק עור דיום טוב — אין, התירו לשוטחו, אבל עור דערב יום טוב — לא התירו, שהרי לא ימנע משום כך מלשחטו בערב יום טוב, כיון שיכול לשטוח את העור מערב יום טוב, ולא יפסד⁽⁹⁾.

ועוד מקשה הגמרא: תריפי חנויות, הרי נמי תנינא במשנתנו: ובית הלל מתירין אף להחזיר! ומה חידש עולא באומריו הלכה זו.

ומבאר הגמרא: מהו דתימא, טעמייהו

כמבואר בהערה הבאה בדעת המרדכי ומג"א. [ועיין בה"ג הלכות יו"ט].

אכן בתוס' לעיל [ט ב ד"ה אמר] משמע שלמסקנא ההיתר רק משום שלא ימנע משמחת יו"ט, שהרי הקשו למה אמרינן שבית הלל לא הקלו בשמחת יו"ט אלא בעור דחזי למיזגא עליה, והרי במסקנא טעמייהו שהתירו סופן משום תחילתן. [ראה שם הערה 8. ובדעת רש"י שם משמע שפירש שבית הלל התירו משום שמחת יו"ט רק באופן דלא מוכחא מילתא שעושה מלאכה, כגון עור דחזי למיזגא עליה, כמבואר לעיל גבי שטיחת חלבים, ועיין מהר"ם שיף כאן שביאר למה נטו תוס' מסברא זו].

וגם ברמב"ם [יו"ט ג ד] משמע שלמסקנא ההיתר רק כדי שלא ימנע משמחת יו"ט, ולא הזכיר כלל דחזי למיזגא עליה, [וכן בתריסין לא הזכיר שאין בנין בכלים, ראה יו"ט ב יב].

ותוס' בשבת [מט א] הקשו למה הוצרכו בטלטול עור להתיר סופן משום תחילתן, והרי כיון דחזי למיזגא עליה מותר לטלטלו, כמבואר בסוגיא שם. והעמידו סוגיין בעור בהמה דקה דלא חזי כל כך למיזגא עליה. [וכן מבואר ברש"י שבת קטז ב וכן פסק הרמ"א שח סעיף כה].

ועוד כתבו, שבסוגיין מדובר בעורות לחים שאין משתמשים בהם אלא בדוחק, ומה שהתירו בסוגיא שם לטלטל עורות, היינו בעורות יבשים דוקא. וכן כתבו הרא"ש והר"ן בסוגיין.

ובאור זרוע [פח] הביא שיטת ריב"א שהתיר לטלטל עור, והקשה עליו דבסוגיין משמע שרק בהוה אמינא התירו לטלטלו משום דחזי למיזגא,

ומסקינן דלא חזי למיזגא. ולכן ביאר, שבהוה אמינא סברו שהטעם דחזי למיזגא מועיל להתיר לשוטחו כמו שמועיל להתיר טלטול, ומסקינן שטעם זה אינו מועיל להתיר שטיחתו, אבל לטלטול מועיל. אמנם לפי התוס' הביאור בסוגיין הוא להיפך, דמסקינן שלא התירו אלא לשטחן מפני שמחת יו"ט, אבל טלטול בעלמא לא התירו, כי לחיזן הם, או של בהמה דקה הם.

9. הבאנו לעיל [ע"א הערה 7] שיטות הראשונים באופן ששחט בערב יום טוב והפשיטו ביום טוב, אם מותר לשטחו ביום טוב, או שאין חוששין למניעת שמחת יום טוב, שיכול לשוטחו מערב יום טוב, ולא התירו לו לשטחו ביום טוב. ובמגן אברהם [תצט סק"ה] דן באופן ששחטו ביום טוב ראשון, אם יכול לשטחו ביום טוב שני, [ופשוט שהספק הוא רק באופן שנשאר בשר ליו"ט שני], וספקו הוא אם מה שיכל לשוטחו ביום טוב ראשון על ידי ההיתר דסופן משום תחילתן, נחשב ביום טוב שני כפשיעה שלא שטחו מאתמול. או שאין נחשבת כפשיעה אלא בחול שלא הוצרך להזדקק להיתרים כדי לשטחו.

ולהלן [בסימן תקיט סק"ב] כתב המגן אברהם בדין שפורד שנשבר ביו"ט, שהתירו לתקנו לצורך יו"ט, אם נשבר ביום טוב ראשון ויכל לתקנו ולא תקנו בראשון, אסור לתקנו ביום טוב שני, כיון שיום טוב ראשון חשוב חול לגבי יו"ט שני, ודינו כמי שלא תקנו בערב יום טוב שלא התירו לו לתקנו ביו"ט. ותמה הגרעק"א הרי לא יכל לתקנו ביו"ט ראשון שאז נחשב

מדרבנן אסור. (11) והיתר החזרת התריסים של התיבות הוא רק בתיבות החנויות שמוכרים בהם תבלינים לרבים, כי כל ההיתר הוא משום "התירו סופן משום תחלתן". וכיון שכן, רק תריסי תיבות דחנויות, אין, אותם בלבד התירו להחזיר, כי אם יפתחו הסוחרים את תיבת החנות ולא יוכלו לסוגרה, יימנעו הסוחרים מפתחת תיבות חנויותיהם ביום טוב, ותמנע שמחת יום טוב מהציבור.

דבית הלל⁽¹⁰⁾ הוא משום דאין תורת בנין בכלים, ואין תורת סתירה בכלים, אלא רק במחובר לקרקע. ומטעם זה, אפילו תריסי התיבות דבתים, נמי מותר להחזיר, ואין צורך לטעם של "שמחת יו"ט" כדי להתיר החזרתם.

קא משמע לן עולא, כי על אף שאין איסור בנין וסתירה בכלים מדאורייתא, בכל זאת,

עלמא אין האיסור בחנויות מפני בנין וסתירה בכלים. אלא שבית שמאי סברו שגזרו על תריסי חנויות כמו שגזרו על תריסים המחוברים לקרקע, דכולא חדא גזירה היא.

11. רש"י פירש דקמשמע לן עולא שרבנן אסרו בנין וסתירה בכלים [וההיתר הוא רק משום תחילתן].

עוד ביאר, שאין חיוב מן התורה בכלים ב"בנין כל דהו", אלא רק בבנין המחובר לקרקע. ומשמע מדבריו שהאיסור מדרבנן להחזיר את התריסים אינו רק מחשש שמא יתקע, אלא משום שמדרבנן הוא נחשב ל"בנין כל דהו".

וכן משמע בפירושו רבינו חננאל בשבת [קב ב] שרב ושמואל נחלקו אם יש בנין בכלים, והיינו שרב מחייב בבנין כל דהו, ולכן מחייב גם בכלים, אך לדעת שמואל אפילו אם תקע בחוזק אינו חייב אלא משום מכה בפטיש, ונמצא שעולא חידש כי על אף שהחזרת תריסין היא בנין כל דהו, ואינה נחשבת מלאכה גמורה, בכל זאת, כשאינה לצורך יום טוב היא אסורה מדרבנן. [וראה פירוש"י בשבת עד ב, וכן ביאר כוונתו הגר"א שיד א, וראה הערה 17].

ולפירושו צריך לומר, כי מה שמצינו [בשבת קכב ב] שמותר לבנות ולסתור דלתות הכלים בשבת, היינו בחיבור רפוי, ואילו בתריסין מדובר

כיו"ט, ואם כן כיו"ט שני נחשבנו כמכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט, ויתקנו כיו"ט שני.

וקושיא זו אינה קשה על ספק המגן אברהם לגבי עור הנשחט כיו"ט ראשון אם מותר לשטחו בשני, כיון שרק במכשירין אין אפשרות עשייתן כיו"ט ראשון בדחיה לצורך יו"ט, נחשבת כאפשר לעשותן מערב יו"ט, ולכן הקשה הגרעק"א שנתיר לעשותן כיו"ט שני שהם לצורך יו"ט. אולם בשטיחת העור כיו"ט ראשון, יש לומר שאין היתר לשוטחו כיו"ט שני אם לא שטחו בראשון, שהרי אינו שוטחו לצורך יו"ט, ואין לו היתר משום סופן, כיון שיכל להשתמש בהיתר זה כיו"ט ראשון.

10. בגמרא מבואר לפי ההוה אמינא רק טעמם של בית הלל. וטעמם של בית שמאי, נראה שסברו שיש בנין בכלים, וגזרו על תחילתן משום סופן, והיינו מפני האיסור שבהחזרתן. וכן משמע לקמן [כב א עיי"ש].

[ובמאירי כתב שבית שמאי סברו שאפילו סילוקן אסור, כי במקום איסור לא חששו לשמחת יו"ט. ובית הלל [למסקנא] סברו שחזרתן הותרה משום תחילתן, שאם לא תתיר להחזירם, לא יסלקו].

אכן, במנחת שלמה צידד לבאר, שלכולי

אבל החזרת תריסים בתיבות **דבתים**, לא התירו, כיון שבנין וסתירה בכלים אסורים מדרבנן, ואין חשש שימנע משמחת יום טוב אם לא יפתח את התיבות בכיתו⁽¹²⁾.

ועוד מקשינן: החזרת רטיה במקדש — נמי תנינא [במסכת עירובין קב ב]: מחזירין רטיה במקדש, אבל לא במדינה!

בחיבור מהודק. וכן ביאר בספר תורת רפאל [סימן יט].

ובראש יוסף כתב שבסוגיא בשבת מדובר בציר מן האמצע, וכאן בציר מן הצד. אך תמה, למה אסרו סילוק תריסין בבתים, משום שמא יתקע, והרי בסוגיא דשבת שם מבואר שהחשש רק בחזרה ובנין, ולא בסילוק, ולא חילק בין דרגות חוזק החיבור בשתי הסוגיות. ועיין ט"ז תקיט, ובשער הציון אות ד. ועיין בהערה 18 להלן.

וגם דעת האור זרוע [ע"ש כט, שבת עט] שבנין וסתירה בכלים אסורים מדרבנן, והוכחתו ממבטל כלי מהיכנו שאיסורו משום סותר, והיינו סתירה בכלים, וכן מבואר במגיד משנה [שבת ה י] ע"ש, וראה שפת אמת [שבת קמו א] שדייק מדברי רש"י שם שבנין וסתירה בכלים אסורים מדרבנן.

אולם דעת תוס' [שבת קב ב] שאין חילוק בין כלים לקרקע אלא במקום שאין חיוזק ואומנות, שנחשב בנין רק בקרקע ולא בכלים, [ואין מחזירין שמא יתקע ויתחייב משום בונה].

ומאידך דעת הרמב"ן והרשב"א [בשבת קב ב] והמגיד משנה [שבת י יג] שהבונה או מתקן כלי מתחילתו חייב משום בונה, והוא הדין לכלי שהתפרק וצריך אומן להחזירו כי בטל ממנו שם כלי, ולכן גזרו שלא יחזיר שמא יתקע שהוא מעשה אומן, ויתחייב משום בונה, ועיין שטמ"ק כאן.

שיטת היראים [קעד] שבנין וסתירה הותרו לגמרי בכלים, וראיתו מההיתר להסיק בכלים אף שסותרן בכך. ובספר טל אורות [הקדמון] דחה, לפי שההיתר בכלי שחבורו רפוי, ונקט

שחיבור רפוי גורם חסרון בעצם שם הכלי, ובמג"א [שיד א] הביאו ונחלק עליו וסבר שחיבור רפוי הוא חסרון ב"בנין" הרכבת חלקי הכלי אך אינו חסרון כשעושה מעשה הריסה בגוף הכלי.

והגר"א השיב על ראית היראים שהסקה היא רק גרמא לסתירה, ולכן היא מותרת, [וראה אור שמח שבת כג ב שמבעיר אינו "סותר", כשם שהשורף ספר אינו "מוחק"]. והחזו"א [נא א, יג] נקט שטעם היתר הסתירה בחבית הוא משום שאין דעתו על מעשה הסתירה אלא על הוצאת הגרוגרות, והוא היתר רק בחבית ולא בכל הכלים, ע"ש.

ולעצם דין סתירה בכלים משמע מדברי הגר"א שתלוי בטעם החיוב בבניה, שאם החיוב מפני שבונה בכח וחוזק חייב גם על סתירה. אך אם בבנין חייב על יצירה חדשה, בסתירה פטור, כי אינו סותר אלא כלי, ועיין באבן האזל [שבת י יג] ואגרות משה [קכב ענף ה] שביררו גדרים אלו בהרחבה.

12. בתורי"ד ביאר שהוא אמינא שמדובר בתריסי תיבות ובית הלל מתירין כי אין בנין וסתירה בכלים, וקמשמע לן עולא שמדובר בתריסי חנויות המחברות לקרקע, ובאופן המבואר להלן שיש להם ציר באמצע ואיסורן רק מדרבנן, כי אין זה בנין גמור שהרי עשוין לפתוח ולנעול, ובהם התירו סופן משום תחילתן כי החנוני מוכר לכלם, ותמנע שמחת יו"ט, אך בבתים לא התירו כי יכול בעל הבית ללכת לקחת מהחנוני. [ובזה שווה לדעת רש"י שכתב שהתירו בחנויות בצרכי רבים נינהו].

עבודה הוא, יהא רשאי להחזירה אם הורידה, על אף שלא הורידה לצורך עבודה.

קא משמע לן עולא שהיתר החזרת רטיה במקדש הוא רק מפני ש"התירו סופן משום

ומתריצין: מהו דתימא: טעמא מאי מחזירים רטיה במקדש משום דאין גזירת שבות נוהגת במקדש, ורטיה אין בה אלא איסור שבות שגזרו עליה רבנן שמא ישחוק סממנים⁽¹³⁾, וכיון שכן אפילו כהן דלאו בר

ורבים, מותר לו לסלק ולהחזיר התריסים. ומאידיך כתב הב"ח, שאף בחנויות אסור לסלק לצורך יחיד.

ובנשמת אדם [כלל קא] כתב שרש"י לא חידש מדעתו שלא התירו לצרכי יחיד סופן משום תחילתן, שהרי אם כן יקשה למה לא אמרה הגמרא חילוק זה לגבי שטיחת עור לפני הדורסן. אלא רש"י הוכיח כך ממה שלא אמרה הגמרא שאם אין בנין בכלים אפילו שלא לצורך יו"ט מותר. ובהכרח שבבתים אסור אפילו לצורך יו"ט, כיון שאינו לצורך הרבים, אך כל האיסור הוא רק בהחזרת תריסין דחיישינן שמא יתקע, ולא בעור לפני הדורסן שאין בו איסור [ועיין לעיל ע"א הערה 7].

ובלחם משנה [יו"ט יב ד] ביאר שמכירת תבלין נחשבת כצורך יו"ט, אף שיכל לקנותו קודם יו"ט, כי לא אסרו בדבר שיכל לעשותו בערב יו"ט, אלא כשעושה איסור דאורייתא. אך בתריסין לא גזרו על ציר באמצע.

13. כאן פירש רש"י שרטיה אסורה מדרבנן, גזירה שמא יבא לשחוק סממנים לרפואה. ולעיל פירש שחייב משום ממחק, [וכן פירש בעירובין קב ב] ומחקו הב"ח, כי בסוגיין מדובר באיסורי דרבנן ולא בדאורייתא.

והמהרש"א תמה על ההוה אמינא שטעם ההיתר משום שאין שבות במקדש, אם כן למה הותרה רק החזרה, ולא התירו לכתחילה להניח רטיה על מכתו במקדש. ותירץ מהר"ם שיף שלכתחילה אסור משום ממרח, ומצאנו הרבה איסורי שבות שלא הותרו במקדש לכתחילה.

ונכדו הרי"א"ז הלך בדרכו, וכתב בפסקיו שדלתות חנויות שיש להם ציר באמצע, בשל בעלי בתים גזרו עליהן שלא ליטול ולא להחזיר אטו ציר מהצד, ושל חנונים התירו. אך בדלתות כלים מותר ליטולן אפילו הן של בעלי בתים, ואסור להחזירן שמא יתקע. ועיין ביש"ש [לג] שתמה מה החילוק בין דלתות כלים לתריסין לענין החזרה, ולדרך התוס' רי"ד מבואר שגזרו כך במחוברין לקרקע, ולא בכלים שבהם גזרו רק שמא יתקע. [ועיין ט"ז תקיט סק"א, ולהלן הערה 16].

והמאירי ביאר, שלא התירו אלא חנויות שהם במקום שאינו משתמר, וצריך לסגור החלונות, אבל בבתים לא, היינו המוכר בביתו שיכול לסגור את ביתו ולשמור על חנותו בפנים, אפילו בית הלל לא התירו לו להחזיר התריסין כי אין לו חשש הפסד. אבל לסלקן מותר לצורך מכירת התבלין לשמחת יו"ט. וכן משמע מדברי הרי"ף והר"ן. ולדבריהם אין הבדל בין צרכי רבים ליחיד, ובשוק מותר אף לצורך יחיד, ואילו בבית אסור אף לצורך רבים. ובדעת הרי"ף ניתן לומר שמחלק בין חנויות לבתים רק לענין החזרה, וכדמשמע מדבריו שנקט את כל השקלא וטריא בגמרא על מה שאמר עולא שמדובר בתריסי חנויות, וטעם היתר החזרה הוא משום שמירה, [אך מדברי המאירי בהערה 8 לא משמע כן. ודו"ק] ואילו רש"י ותורי"ד נקטו שעולא דיבר גם לענין סילוק תריסין, ולכן נקטו שבבתים אסור סילוק כי הוא לצרכי יחיד, והיתר דחנויות היה רק לצרכי רבים.

וכתב הט"ז שלדבריהם, אם מוכר בביתו

תחלתן" (14). [כי לא את כל איסורי שבות התירו במקדש].

והרי מוכח כן להדיא במשנה זו, שההיתר רק לצורך גבוה, ובהכרח שאין טעם ההיתר משום שאין שבות במקדש, אלא שהתירו סופן, וכמבואר. ובמרומי שדה העמיד בכהן המביא עצים למערכה, שאינו עושה עבודה אך צורך המקדש הוא, וקא משמע לן עולא שלצורך זה לא התירו להסיר ולהחזיר את הרטיה. ובמנחת שלמה ביאר, שחידושו באופן שהסיר את הרטיה לצרכו, ואחר כך נמלך לעבוד עבודה, וסלקא דעתך שיהא מותר להחזירה, כיון שסוף סוף שימשה הסרתה לצורך עבודה, וקא משמע לן עולא שלא התירו החזרתה אלא כשהוסרה לצורך עבודה.

וברמב"ם [שבת כא כז] כתב, מניחין רטיה על גבי מכה לכתחילה בשבת, שאין איסור שבות במקדש. ובתוס' יו"ט בעירובין הקשה הרי בסוגיין מסקינין שאין זה טעם ההיתר, אלא משום שהתירו סופן משום תחילתן, ונפקא מינה לכהן שאינו בר עבודה. [ועיין מגיד משנה שהביא נוסחאות שונות ברמב"ם שדעתו לאסור לכתחילה אף במקדש]. ועיין בתוס' חדשים שם, ובצל"ח בסוגיין, ובהגהות אמרי ברוך על טורי אבן [ר"ה כט ב], ובאור שמח על הרמב"ם שם, שביארו דעת הרמב"ם בדרכים שונות.

[וראה בט"ז [יו"ד רסו, הובא בע"א הערה 9], שכתב כי הטעם שהתירו להמשיך לטלטל סכין של מילה אחר המצוה, אף שהוא מוקצה מחמת חסרון כוונה, הוא מפני שהתירו סופן משום תחילתן, שלא ימנע מלמול מחשש הפסד הסכין. והשיגו הגר"א שלא אמרו התירו סופן אלא בשמחת יו"ט, ולכאורה תמוה מסוגיין שהתירו גם לצורך עבודה במקדש. וצריך לבאר שאין כוונתו שלא התירו איסור מעולם אלא לצורך שמחת הרגל, אלא שהפסד ממוץ כעין זה התירוהו רק משום שמחת הרגל.

וב"ביאור" הביין כוונתו שבחזרה לא שייך חשש שימרח וימחק, רק משום שחיקת סממנים ולכן הוצרך לומר שיש בה חשש שחיקת סממנים, וההיתר משום שבות במקדש, אך לכתחילה האיסור פשוט מפני ממרח. ועי"ש שתמה על זה.

ובקרני ראם נקט כי רק שבות אחד התירו במקדש, ובהנחת רטיה בתחילה יש שני איסורי שבות, א' משום שחיקת סממנים וב' משום ממרח, אולם בחזרה יש רק חשש לשחיקת סמנים ולכן התירוהו במקדש. ובמצפה איתן העמיד באופן שיכל להניח את הרטיה מערב שבת, וככהאי גוונא לא התירו שבות במקדש כמבואר בעירובין [קג ב], ועיין עוד בהערה הבאה.

14. כך פירש הרשב"א בסוגיין, שאף כי אין שבות במקדש, החמירו בחלק מהאיסורים הקרובים לידי מלאכה ובכללם החזרת רטיה. אולם בעירובין [קב ב] שנינו, מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה, אם בתחילה, כאן וכאן אסור. ופרש"י שהתירו במקדש סופן משום תחילתן, ובמדינה גזרו שמא ימרח, אך אם לא היתה קשורה מבעוד יום, אסור לקשרה, שאין שבות זה לצורך גבוה אלא לצורך עצמו, שהרי לא הסירה לצורך העבודה.

ומשמע מדברי רש"י שפירש במסקנת סוגיין, שאין ההיתר משום שאין שבות במקדש, שאם כן אף כשאינו צורך עבודה מותר, ובהכרח שהתירו סופן משום תחילתן לצורך עבודה כמו דמסקינין בסוגיין שאין היתר לכהן שאינו בר עבודה. [ומתיישבת קושית המהרש"א בהערה הקודמת, כי בתחילה לא שייך הכלל דאין שבות במקדש, שהרי עושה לצורך עצמו].

אולם לכאורה תמוה, אם כן מה חידש עולא,

ולכן, רק כהן שאינו בעל מום, דבר עבודה הוא, איין, הוא בלבד רשאי להחזיר את הרטיה, אבל כהן בעל מום דלאו בר עבודה הוא, לא התירו לו להחזיר רטיה, שלא הותרה החזרת הרטיה אלא לצורך עבודה במקדש.

עוד מקשינן: פותח את חביתו ברגל — נמי תנינא: הפותח את חביתו, ומתחיל בעיסתו על גב הרגל —

רבי יהודה אומר: יגמור למוכרה לחברים האוכלים בטהרה, גם אחר הרגל.

וחכמים אומרים: לא יגמור! (15)

ואם כן מה הוסיף רחבא וחיידש בדעת רבי יהודה.

ומשינן: מהו דתימא שטומאת עם הארץ ברגל — בטהרה שויה רבנן, ואם נגע עם הארץ בחבית או בעיסה ברגל, אף על גבה דלא התחיל למכור יין מהחבית ברגל — נמי לא יטמא היין, ויהיה מותר למוכרו אחר הרגל.

קא משמע לן רחבא, שאף לפי רבי יהודה

אין זו טהרה ברגל, אלא רק משום "התירו סופן משום תחלתן" התירו להמשיך למכור את היין לאחר הרגל, כדי שיתחיל למכור ברגל ולא יחשוש להפסד היין שישאר בחבית.

ולכן, רק אם התחיל איין, יכול להמשיך למכור אחר הרגל אפילו אם נגע עם הארץ במאכל, אך אם לא התחיל למכור ברגל, ונגע עם הארץ במאכל, אפילו בתוך הרגל — לא ימכרנו לאחר הרגל לחברים האוכלים בטהרה (16).

והוינן בה: ועולא, שאמר שלשה דברים — מאי טעמא לא אמר נמי הא — את הדין של "התחיל למכור ברגל"?

ומתריצין: בפלוגתא לא קא מיירי.

ומקשינן: אם כן הנך נמי, שהזכיר עולא — פלוגתא של בית שמאי ובית הלל נינהו!

ומתריצין: בית שמאי במקום בית הלל — אינה משנה!

הגמרא מביאה נידון לגבי איזה אופן נאמרה המחלוקת המובאת במשנתנו:

15. הטורי אבן [בחגיגה כו ב] הקשה, למה באמת נחלקו רבנן על רבי יהודה בפותח חביתו ברגל, אף שמודים הם בשלשת הדברים שהתירו סופן משום תחילתן.

וביאר, שבשלשת הדברים אם לא יתירו לו את המלאכה ימנע משמחת הרגל או מעבודה. אולם במתחיל חביתו סברו רבנן שיכול להזהר שלא יגע בה עם הארץ, או שלא ימכור אלא לחבירים, ועמי הארץ יקנו אצל חביריהם עמי הארץ, ואינו נמנע משמחת הרגל, ועוד שלא התירו לו טומאה אחר הרגל, כיון שיתכן כי

16. הרמב"ם [מטמאי משכב יא ט] כתב טומאת עם הארץ ברגל, בטהרה היא חשובה שכל ישראל חברים הם ברגל וכו' מפני שהכל מטהרין עצמן ועולין לרגל, ובהלכה י' כתב את העולה מסוגיין, הפותח חביתו ברגל, לאחר הרגל הנשאר מהחבית או מהעיסה בחזקת טומאה, ואף על פי שלא נגע בו אלא בזמן שהוא כחבר אינה טהורה אלא ברגל. ולכאורה

מתניתין, משנתנו האומרת שגם בסילוק התריסים נחלקו בית שמאי ובית הלל, סוברת דלא כי האי תנא:

דתניא, אמר רבי שמעון בן אלעזר: מודים בית שמאי ובית הלל שמסלקין את התריסין ביום טוב. לא נחלקו אלא להחזיר אותם למקומם.

שבית שמאי אומרים: אין מחזירין, ובית הלל אומרים: אף מחזירין.

כמה דברים אמורים, שנחלקו בית שמאי ואסרו להחזיר, בתריסים שיש להן ציר, שמשני צידי התריס יש בליטה הנכנסת לחור בדופן החנות, ובכך הם דומים לבנין, שהתריס מסתובב על שני ציריו כמו חלון או דלת של בית, ולכן אסרו בית שמאי, כי לשיטתם יש תורת בנין גם בכלים.

אבל אין להן ציר, אלא מניחם על הפתח, שאינם דומים כלל לבנין — דברי הכל

מותר.

ומקשינן: והתניא בכרייתא להיפך מהברייתא הקודמת:

כמה דברים אמורים שהתירו בית הלל להחזיר את התריסים — בשאין להן ציר. אבל יש להן ציר — דברי הכל אסור!

ומתריצין: אמר אביי ליישב את סתירת הברייתות:

שני התנאים בשתי הברייתות אינם חולקים כלל, אלא שניהם סוברים, כי:

בתריסים שיש להן ציר מן הצד — דברי הכל, בין לבית שמאי ובין לבית הלל אסור להחזיר את התריס, [לבית שמאי מדאורייתא, שיש בנין בכלים, ולבית הלל היות וזה דומה לבנין]⁽¹⁷⁾.

אם אין להן ציר כל עיקר, אין זה דומה כלל

תמוה, אם הטעם מפני שכלם מטהרין עצמן לרגל, למה יש עליו חזקת טומאה.

וביאר בספר ברכת אברהם, שרבנן גזרו טומאה ודאית על עם הארץ, וטעם הגזירה היה, מפני חשש טומאה דאורייתא. וברגל שאין את החשש לטומאה דאורייתא, מאחר שהכל נטהרין לרגל, הקלו בו רבנן בגזירתם, אך לאחר הרגל שב עליהם ועל כל מה שנגעו בו, דין טומאה ודאית שגזרו עליהם רבנן, כי לא פלוג רבנן בתקנתם, ואין אומרים שכיון שנגעו ברגל גם לאחר הרגל ישארו האוכלין בטהרה.

17. הרשב"א ביאר שאם יש להם ציר מן הצד כולי עלמא מודו שאסור, כי בית שמאי סוברים יש בנין וסתירה בכלים, ובית הלל אוסרים

כגזירה שמא יתקע. וכן דעת הרמב"ם [יו"ט ד יב], והיינו חשש שמא יבא למלאכת "מכה בפטיש" דאורייתא, וכמבואר בתוס' [ד"ה מהו]. והרמב"ן [שבת קב א] נתן טעם לחלק בין ציר מהצד שגזרו בו שמא יתקע, כיון שגזרו לו להניחו כך והדלת תיסוב על צירה, אך כשיש להם ציר באמצע, אינו תוקעו, כי צריך לפתחו מידי פעם, והדלת אינה סובבת, ולכן לא גזרו שמא יתקע. והיינו שלא גזרו שמא יתקע באופן שיש סיבה שלא יתקע. ועוד ביאר שם, שגזרו על ציר באמצע אטו ציר מן הצד, ובציר מן הצד חייב משום בונה, והגזירה שמא יתקע ויתחייב משום "בונה". ועיין בהערה הבאה.

ועיין רש"י עירובין [קב ב] שכתב לגבי גזירה שמא יתקע, שמא יחזקנו והויא מלאכה,

לבנין, ודברי הכל מותר להחזיר.

כי פליגי — בשיש להן ציר באמצע התריס, ותוחבים אותו בחור שבאמצע דופן פתח התיבה [לשון רש"י], שאינו דומה לבנין גמור. (18)

מר בית שמאי סבר: גזרינן ציר באמצע יב-א אטו ציר מן הצד הדומה לבנין גמור, ולכן אסרו גם את התריס עם הציר באמצע.

ומר בית הלל סבר: לא גזרינן.

ונמצא שאין מחלוקת בין הברייתות, אלא

נדמהו למחובר, שבין באמצע ובין בצד איסורו משום בונה]. ועיין עוד בהערה הבאה.

18. כתב הר"ן שבית שמאי אסרו החזרת תריסי חנויות עם ציר באמצע, כיון שתריס עם ציר בצד יש בו איסור דאורייתא של בנין בכלים, וגזרו על ציר באמצע אטו ציר בצד. ובסילוק תריס עם ציר באמצע, סברה משנתנו שבית שמאי אוסרין. ורבי שמעון בן אלעזר נקט שמודים בסילוק להתיר, לצורך שמחת יום טוב ונחלקו רק בהחזרה, ומאותו טעם אסרו בית הלל להחזיר תריסי בתים אפילו כשיש להם ציר מהאמצע, דגזרו ציר באמצע אטו ציר מן הצד, וציר מן הצד אסור משום גזירה שמא יתקע, [וכמו שאסרו בית שמאי בחנויות]. וכן מבואר בתוס' [ד"ה מהו דתימא] שבית הלל אסרו להחזיר תריסי בתים שיש להם ציר באמצע — כמו תריסי חנויות שהותרו — בגזירה שמא יתקע.

[ובמלחמות ה' [לעיל י א] הסיק הרמב"ן שאם תקע בציר מן הצד, חייב. וכן כתב בשבת קב א וכן דעת הרשב"א בעבודת הקדש, ועיין בביאור הלכה תקיט ובשער הציון סק"ד שההיתר רק משום שמחת יו"ט. ולכאורה תימה שהרי הטעם שהתירו להחזיר כיוון הכלים [ראה מג"א סוף שיג], הוא מפני שעומדים לפתיחה וסגירה, ומאי שנא צירי תריסין. וצריך לומר, שרק העומד להפתח אף כשנתקע, מותר להחזירו, כי אין בו תקיעה גמורה, ותריסין שאין עומדין לכך, אם תקע חייב. ואכ"מ. וראה הערה 11].

ולא ביאר על איוו מלאכה יעבור. ובסוגיין ובשבת [מז א] נקט שעובר בכל מלאכה שעושה בהם חוץ מבנין.

ולעיל [הערות 11-12] הבאנו דעת רש"י והריא"ז שבבתים אסור גם הסילוק לבית הלל, ואילו בתיבה מותר הסילוק כי אין חשש שמא יתקע, [ועיין מאירי]. וכבר תמהו היש"ש הראש יוסף והפני יהושע מה טעם אסרו את הסילוק בבתיים כשאין גזירה שמא יתקע, [ובלחם משנה יו"ט ד יב הסיק שהסילוק מותר]. וכתב החתם סופר שצירי תריסין עשויים באופן אחר מצירי תיבות, והיינו שלא שייך כלל בתריסין חשש שמא יתקע, כי אין דרך לתקוע בצירי התריסים. ולכן דקדק כאן רש"י [ד"ה בשיש], ופירש שהטעם לאסור בציר מן הצד, אינו משום שמא יתקע, אלא שדומה לבנין. וכן צריך לפרש בהכרח בדעת הרמב"ם, תוס' רי"ד והריא"ז, [הובאו לעיל בהערות 4-10] שביארו דין התריסים במחובר, ומשמע שאינו משום גזירה שמא יתקע, אלא משום שנראה כבונה. [וכך ביארנו בפנים, ועיין רש"י לעיל י א ד"ה אף שהאיסור רק משום טירחא, והערנו על כך בהערה 7 על תוס' בדף ט ב].

ולדבריהם נראה שטעם האיסור בבתיים אפילו בציר באמצע, הוא כפי שביאר הפני יהושע, שהשוו דין תריסין לדין מחובר, שהרי אסרו מן הצד דדמי למחובר, ובמחובר אסור גם בציר באמצע, ולכן אסרוהו גם בתריסין. [אך לטעם האוסרים משום שמא יתקע דחוק לומר כן, שהרי איסורו משום מכה בפטיש, ומה טעם

הוזכר היתר עשיית מלאכה לצורך אוכל נפש, אלא כך נאמר שם:

בחג הפסח: "ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו" [כג ז].

בשביעי של פסח: "ביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו" [כג ח].

בחג השבועות: "מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו" [כג כא].

בראש השנה: "זכרון תרועה מקרא קדש, כל מלאכת עבודה לא תעשו" [כג כד].

בסוכות: "ביום הראשון מקרא קדש, כל מלאכת עבודה לא תעשו" [כג לה].

בשמיני עצרת: "ביום השמיני מקרא קדש, כל מלאכת עבודה לא תעשו" [כג לו].

ואילו לגבי שבת ויום כפור נאמר: "וכל

הברייתא הראשונה השמיעה לנו את המחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל באופן שיש להם ציר באמצע, ולכן סיימה שאם אין להם ציר כלל — דברי הכל מותר.

ואילו הברייתא השניה השמיעה את המחלוקת באופן הפוך, דהיינו שנחלקו כ"ש אין להם ציר" בצד אלא רק באמצע, ולכן סיימה ש"אם יש להם ציר" — דהיינו מן הצד — לדברי הכל אסור להחזירם.

הסוגיא לפנינו דנה בגדרי היתר המלאכה לצורך אוכל נפש ביום טוב, והצבנו כהקדמה את הכתובים האמורים לענין מלאכה ביום טוב.

נאמר בפרשת בא [שמות יב, טז] לגבי חג הפסח: "וביום הראשון מקרא קדש, וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם".

לעומת זאת בפרשת המועדות [ויקרא כג] לא

והקשו הפני יהושע וראש יוסף שהאיסור על ציר מן הצד אטו ציר באמצע הוא גזירה לגזירה, שהרי לבית הלל אף האיסור מן הצד הוא בגזירה שמא יתקע. וכבר עמד על כך הרמב"ן [בשבת קב א] וכתב דשכיחא היא, ובכהאי גוונא גזרינן גזירה לגזירה. אך עדיין יש לתמוה, שהרי למסקנא בית הלל לא גזרו באמצע אטו מן הצד.

ובשפת אמת הקשה עוד, איך אמרו שבית הלל לא גזרו על ציר באמצע, והרי לעיל אמרו שטעמם משום שהתירו סופן משום תחילתן, ומשמע שגזרו והתירו. והוכיח מכך שבבתים גזרו אף לבית הלל, וכוונת אביי שנחלקו רק בחנויות. והוסיף לפרש לפי זה, כי אף באופן

שמותר לכולי עלמא, דהיינו כשאין להם ציר כלל, לא הודו בית שמאי לבית הלל אלא בחנויות. אך בבתים אסרו אפילו כשאין להם ציר. וכן יש לומר לגבי מחלוקתן בגזירה על ציר באמצע אטו מן הצד, שלא נחלקו אלא בחנויות. [ועיין בדבריו שנקט לפי ביאורו שבבתים לכולי עלמא אסור אף כשאין ציר, ולכן דחה שם פירושו מפני הסכמת הפוסקים להתיר בלא ציר אף בבתים, ולכאורה אין צריך לומר כן. אלא בית שמאי בלבד אסרו בבתים, ובית הלל התירו, ובחנויות הודו ב"ש לב"ה. ובציר באמצע אמרינן להיפך, שבית הלל מודים לבית שמאי לאסור, ובחנויות נחלקו. ופשוט].

ועיין שם שפירש באופן שני, שעולא ואביי

והקשו הפני יהושע וראש יוסף שהאיסור על ציר מן הצד אטו ציר באמצע הוא גזירה לגזירה, שהרי לבית הלל אף האיסור מן הצד הוא בגזירה שמא יתקע. וכבר עמד על כך הרמב"ן [בשבת קב א] וכתב דשכיחא היא, ובכהאי גוונא גזרינן גזירה לגזירה. אך עדיין יש לתמוה, שהרי למסקנא בית הלל לא גזרו באמצע אטו מן הצד.

ובשפת אמת הקשה עוד, איך אמרו שבית הלל לא גזרו על ציר באמצע, והרי לעיל אמרו שטעמם משום שהתירו סופן משום תחילתן, ומשמע שגזרו והתירו. והוכיח מכך שבבתים גזרו אף לבית הלל, וכוונת אביי שנחלקו רק בחנויות. והוסיף לפרש לפי זה, כי אף באופן

מלאכה לא תעשו" [כג ג כח].

המותרת ביום טוב, שהיא נחשבת כ"מלאכת הנאה", ואיננה כלולה ב"מלאכת עבודה"⁽¹⁾. ורק בשבת וביום הכיפורים נאמר איסור על "מלאכה" סתם, כי כל מלאכה אסורה בהם.

וכתב הרמב"ן שבכל המועדות נאמר "מלאכת עבודה" לאפוקי מלאכת אוכל נפש

שהן "מלאכות עבודה" והותרה עשייתן רק לצורך אוכל נפש, ואם כן יש לומר שלהיתר מלאכות אלו הוצרכה הגזירה שוה].

והלחם משנה [יו"ט א ד] הקשה מאידך, אם משמעות הכתוב שרק מלאכת עבודה נאסרה, למה הוצרך הכתוב לומר "אך אשר יאכל לכל נפש" בפסח, בפרשת בא, והלא בפרשת המועדות כתוב גם בפסח "מלאכת עבודה". ולהלן נביא את ביאור המגיני שלמה, שנקט כי ההיתר של "מתוך" נלמד מיתור הכתוב "אך אשר יאכל לכל נפש", ולדבריו מובן שצריך קרא או גזירה שוה להתיר "מתוך", כי מהפסוק "מלאכת עבודה" לא נדע להתיר אלא כשעושה לצורך אוכל נפש, ואילו שלא לצורך נחשב כעבודה. ועיין בריש ספר "מלאכת יו"ט" שהרחיב בנידון זה, ודן למה צריך את הפסוק "מלאכת עבודה" ולא למדו מגזירה שוה.

ובאור זרוע [שלח] כתב שהיתר המלאכות נאמר רק לצורך קיום מצוות היום, ומה שמותר לבשל לצורך יו"ט הוא משום שגם זו ממצות היום, ומתוך שהותרו לצורך מצות היום הותרו גם לצורך מצוה שאינה צורך היום. והביא ירושלמי שמותר לטלטל אפילו גדול למולו ביו"ט שהרי היא מצוה, וכבר תמה על כך בביאור הלכה [תקין] שהרי אסור למול ביו"ט מילה שלא בזמנה [שבת קלג א], וראה בחידושי הגר"ש רוזנבוסקי [פסחים שיעורי הדף אות צג] שביאר שנחלקו הראשונים אם רק "חובת היום" נחשבת צורך היום או שכל צורך מצוה המוטלת עליו נחשב צורך.

ומצינו סברא מחודשת לרבינו חננאל [בשבת קלב ב, ובפסחים פד א] שמלאכת אוכל נפש לא

נחלקו בטעמיהם במחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ותנא דידן, כי לתנא דמתניתין בית שמאי אוסרין גם סילוק, ואם כן לא יתכן לבאר טעמם משום גזירה שמא יתקע, שאינה קיימת אלא בחזרה ולא בסילוק, וכדלעיל, ובהכרח שהאיסור הוא משום דסברי בית שמאי יש בנין בכלים, ובית הלל התירו סופן משום תחילתן, אך בבתיים יהיה אסור אפילו אם אין להם ציר, משום בנין מדרבנן. משום גזירה שמא יתקע. [ולפי זה אין צריך טעם דהתירו סופן משום תחילתן ואף בבתיים יהיה מותר לסלק ולהחזיר תריסים, ובית שמאי יודו בסילוק גם בחנויות ודוחק].

1. רש"י בפירושו לברייתא דרבי ישמעאל

במדה השלישית [בתחילת תורת כהנים, וכל דבריו נמצאים ברבינו בחיין] כתב שהכתוב התיר מלאכת אוכל נפש רק בחג המצות, דכתיב ביה "אך אשר יאכל לכל נפש", ולמדו חז"ל בבנין אב לכל המועדות.

והיראים [שד — שו] כתב שהתורה התירה לעשות מלאכה ביו"ט בין לצורך הגוף ובין לצורך הנפש דהיינו לקיום מצוה, ונקט שאין היתר מחודש של "מתוך" אלא היתר אחד הוא לשניהם, והביא את מקור הספרי [בפרשת פנחס קמז] שלמדו גזירה שוה "מקרא קדש-מקרא קדש" מחג המצות לשאר המועדות. ואף הרמב"ן הביא דברי הספרי, ותמה למה הוצרך לגזירה שוה ולא למד ממשמעות הכתוב שרק "מלאכת עבודה" אסורה ולא מלאכת הנאה, עי"ש. [ולהלן הערה 3 ובע"ב הערה 1 נבאר כי לדעת רש"י והרמב"ם במלאכת הנאה אין הצורך מתיר את המלאכה, אלא רק מגדירה כמלאכה שאינה בכלל איסורי יו"ט, אולם יש מלאכות

מתניתין:

הוצאה מרשות לרשות הנעשית לצורך אוכל נפש – הותרה ביום טוב לדברי הכל.

אלא שנחלקו בית שמאי ובית הלל בהוצאה שאינה לצורך אוכל נפש:

בית שמאי אומרים: אין מוציאים ביום טוב לא את הקטן לטייל עמו ואפילו למולו(2), ולא את הלולב לצורך נענועו ולא את ספר

והביא בשם רבינו חננאל כי לכך הוצרך הכתוב בפרשת בא להתיר בהדיא מלאכת אוכל נפש, מאחר ונאמר שם "כל מלאכה לא יעשה", ובכלל לשון זו גם מלאכת אוכל נפש, עד שהוציאה הכתוב מהכלל. ובשאר המועדות הוזכר בקצרה שלא נאסרה אלא "מלאכת עבודה", והובאו דבריו בספר החינוך [מצוה רחצ]. וראה גם דברי אבן עזרא בפרשת בא.

ולהלן [ע"ב הערה 1] יבואר בדעת הרמב"ם שהבערה לא נאסרה כלל ביו"ט ואינה צריכה היתר "מתוך" כשאר מלאכות, ואם כן יתכן שיש שני חלקים באיסור המלאכה ביו"ט, א. מצד קדושת היום, שעבודה אסורה בו, ואין בו היתר "לצורך" אוכל נפש, אלא רק מלאכה שנעשית באוכל גופו ואינה עבודה. ב. איסור מלאכה כמו בשבת, ואיסורה אף שאינה עבודה, והותרה לצורך אוכל נפש, ובהבערה שייך רק איסור זה כי התמעטה מ"לא תבערו" שאינה מלאכת עבודה האסורה מצד יו"ט. [ובית שמאי נקטו שכל איסור מלאכה ביו"ט הוא כשבת, ולכן סברו שאו"נ הוא דחיה].

ונמצינו למדים נפקא מינה בהגדרת ההיתר, לענין עשית מלאכת אוכל נפש שהיה אפשר לעשותה מערב יו"ט, שאם האיסור "נדחה" מפני שמחת יו"ט אסור להניחה בערב יו"ט לעשותה ביו"ט על ידי דחיה, אך אילו "הותרה", ואינה בכלל המלאכות האסורות ביו"ט, מותר להניחה לכתחילה כדי לעשותה ביו"ט, ועיין עוד בקהילות יעקב [ביצה יג], ובהערה הבאה.

2. רבינו חננאל ביאר שבית שמאי אסרו להוציא כל דבר שאינו צורך אוכל נפש, ואפילו לצורך מצוה כגון קטן למולו, וכתבו תוס' [סד"ה ה"ג] שלביאור זה גם בית הלל לא התירו להוציא אלא

"הותרה" ביו"ט, אלא נדחה איסורה מפני שמחת יו"ט, [כך התבארה כוונתו בשו"ת שערי דעה ח"ב יד, עי"ש]. וכן הסיק השאגת אריה [קב] מסוגיית הגמרא בפסחים [סח ב] שהיתר מלאכת אוכל נפש הוא מפני שמחת יו"ט. אולם בתוס' שם [סח ב ד"ה הכל] כתבו דשמחה דוחה אפילו אם אין למדים מצות שמחה מקרא, ומבואר שאין כוונת הגמרא שם לומר ששמחת יו"ט דוחה את האיסור דאורייתא, אלא רק לגבי היתר איסורי שבות, וכמו שכתבו תוס' לעיל [ח א] להתיר טלטול מוקצה משום שמחת יו"ט, ומשמע שהיתר מלאכת אוכל נפש אינו משום שמחת יו"ט. ועיין חמדת שלמה בסוגיין.

ובמלאכת יו"ט [אות ה] הוכיח מדברי הר"ן שכתב [להלן יז א] דמלאכת אוכל נפש "הותרה" ביו"ט שאפילו אם יכל לעשותה מערב יו"ט מותר לעשותה ביו"ט, ולכן מותר גם להרבות בשיעורין ביו"ט, שלא כמבשל לחולה בשבת שהאסור רק "נדחה", ומתיר לצורך החולה בלבד. וכן כתב גם הרא"ש ביומא [פג ב], וגם בשטמ"ק בכתובות מבואר שנחשבת "הותרה", וכן משמע מהרמב"ן, דהוי מלאכת הנאה ולא נאסרה כלל ביו"ט, [אך בחידושו בשבת עד ב משמע דהוי דחיה, וצ"ע]. ובישועות יעקב [או"ח תצה ב] נקט שבכך נחלקו ב"ש וב"ה אם מלאכת או"נ ביו"ט הותרה או דחיה.

תורה לקרא בו, מרשות היחיד לרשות הרבים, לפי שאינה הוצאה לצורך אוכל נפש, ולא הותרה ביום טוב אלא מלאכת

אוכל נפש⁽³⁾.

ובית הלל מתירין, מהטעם שיבואר בגמרא.

לצורך כגון למצוה, וכ"ה ודאי לשיטת האו"ז לעיל], ותמהו על כך שהרי לבית הלל מותר אפילו לשחק בכדור ברה"ר, ובהכרח שהמלאכה הותרה לצורך היום ואפילו שלא לצורך מצוה, וראה בהרחבה בהערה 7.

3. רש"י פירש שבית שמאי ובית הלל נחלקו בכל דבר שאינו צורך אכילה. וכן ביאר בסוגיית הגמרא [בד"ה אלא מדלא] שדעת בית שמאי כי רק דבר שהוא לצורך אכילה התורה התירתו, אך כל שאינו לצורך אכילה עומד באיסורו מן התורה. ועיי' בד"ה לצורך, שהביא את הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש", והיינו שרק צורך אוכל נחשב כצורך.

ובדעת בית הלל ביאר המגיני שלמה [לפי רש"י], שלמדו מדכתיב "אך אשר יאכל לכל נפש", ולא כתיב "אך אוכל נפש", כי עצם המלאכה הותרה אם יש בסוגה צורך לאכילה, ולא נאסרו ביו"ט אלא מלאכות כאריגה ובניה שאין בהם צורך לאכילה לעולם, ולפיכך, אף אם אין במלאכה המותרת צורך כלל ביום טוב, אינה נאסרת, וכדבריו מבואר בשטמ"ק [כתובות ז א ע"ש] ולקמן נאריך בזה.

ולכאורה לדעת רש"י והרמב"ן, לשון הגמרא אינו מדוקדק, שהרי לא הותרה מלאכה לצורך אוכל נפש ומתוך כך הותרה לכל צרכו, אלא שמלאכות אלו לא נכללו מעולם באיסור מלאכה ביום טוב והוגדרו כמלאכות הנאה, ולא נאסרו ביום טוב אלא מלאכות עבודה.

[ופשטות לשון "מתוך" משמעותו כמו הכלל "הואיל ואישתרי אישתרי" והיינו רק באופן שהותר איסור אחד במעשה ואגב כך הותר

איסור נוסף. אך פסחים מו א מבואר שגם במקום שלא חל איסור מעולם אמרינן "הואיל", ויש לדחות כדלהלן, [ועיי' מלאכת יו"ט אות ה' ואכמ"ל]. ועוד יש לתמוה הרי רק במעשה אחד אמרינן הואיל ואישתרי מאיסור אחד לחבירו, אך מנלן להתיר כל המלאכה במעשים שונים. [ועיי' מנחת חינוך רסד].

ואילו היה הביאור להיפך, ניחא, דהיינו שבית שמאי התירו סוג מלאכה שיש בה צורך אוכל נפש, כי אינה מלאכת עבודה, [אך אם עצם המלאכה היא "עבודה" אף שיש לו הנאה ממנה אסורה], ובית הלל התירוה רק לצורך אוכל נפש אף שהמלאכה אסורה, והוי "מתוך שהותרה" [וכן משמע קצת במלחמות ה יג ב בדפי הרי"ף], אבל במגיני שלמה מבואר להדיא שבית הלל התירוה לגמרי.

ויתכן לומר שרש"י נקט כשיטת היראים [הובא לעיל] שחלק על הרמב"ן, וסובר כי מלאכה לצורך אוכל נפש נכללת במלאכת עבודה, אלא שלמדו גזירה שוה לפרשת מועדות מההיתר האמור בחג הפסח בפרשת בא. וממנה למדו שאינו היתר מחודש "מתוך שהותרה כ"הואיל ואישתרי" אלא "מתוך אותו מקרא עצמו שאתה למד היתר הנאת הגוף אתה למד ממנו היתר הנאת הנשמה". והיינו שמתוך מקרא זה למדנו היתר לכל סוג מלאכה שיש בה תועלת לצורך אוכל נפש. וכן נקט הנשמת אדם [כלל פ] מסברא דנפשיה שאין זה היתר שלא לצורך מיגו שהותר לצורך, אלא היתר על כל המלאכה. ולפ"ז מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא מה נכלל במלאכת הנאה.

והראב"ד [בשטמ"ק כתובות שם] נקט

גמרא:

כיון שעבר על "לא תעשה כל מלאכה" 3א0
 כשעשה מלאכה לצורך עולה שאינה נאכלת,
 ולא התירה תורה לשחוט ביום טוב אלא
 עולה שהיא חובת היום⁽⁴⁾.

תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבדימי:
 השוחט עולת נדבה ביום טוב — לוקה, כיון

א ד"ה והפר"ח] כתב שאין החבורה צורך
 הביאה, ואין ההנאה מעצם המלאכה, עי"ש
 שהרחיב בענין זה.
 ולהלן במסקנת הסוגיא נברר דעות
 הראשונים, באלו מלאכות מועיל ההיתר של
 "מתוך".

3א. רש"י כתב שעובר על לאו זה, והוקשה
 להגר"י פיק שהרי מקרא זה נאמר בעשרת
 הדברות לגבי שבת ולא לגבי יו"ט, ולכן גרס
 במסורת הש"ס "כל מלאכה לא יעשה בהם".
 וכבר כתב הצ"ח שרש"י בא לאפוקי ממלאכת
 הוצאה בשבת, והיינו שאינו לוקה משום "לא
 תעשה וגו'" אלא שאינו לוקה אלא על המלאכות
 שבשבת הם כלולים בלאו זה, ואילו הוצאה לא
 נאמרה אלא בפסוק "ויעבירו קול במחנה וגו".
 וראה בסמוך [הערה 5] שהוצאה נחשבת
 "מלאכה גרועה" ולהנ"ל היינו משום שאינה
 נכללת בשם "מלאכה" סתם, אלא נאמרה בפני
 עצמה, כמבואר בהערה 10 לתוס'.

4. רש"י פירש שלוקה רק על עולת נדבה, כיון
 שיכול להקריבה אחרי יו"ט, אבל בעולה שהיא
 חובת היום אינו לוקה כי התורה התירה
 להקריבה, ונבאר שיטתו בהערות על תוס' ד"ה
 השוחט. [וראה בחזו"א [מנחות לב כא] כי גם
 ההקטרה מותרת משום מתוך, אף על גב דאברי
 עולה קרבין בלילה, ואינה כשחיטה שזמנה דוקא
 ביו"ט, כיון דחביבה מצוה בשעתה, ועיין
 בהערות על תוס' ד"ה הכא בעמוד ב'.]
 אולם תוס' [בד"ה השוחט] והרשב"א, הקשו
 מהא דאמרינן לקמן [יט א] שגם לבית הלל אין

שההתר "מתוך" נלמד מהכתוב "הוא לבדו
 יעשה לכם" ודרשינן לכל צרכיכם, ולפיכך הסיק
 שההתר הוא רק בדברים שאי אפשר לעשותן
 מערב יו"ט. והביא השטמ"ק שרכו חלק על
 הראב"ד וטען שרק במכשירין מצינו חילוק אם
 אפשר לעשותן מערב יו"ט, וכתב במלאכת
 יו"ט [טו] כי לדעת הראב"ד דין "מתוך" שוה
 לדין מכשירין כיון ששניהם נלמדו מ"לכם".
 אכן, כבר ביארנו לעיל [בדעת רש"י] שיש
 מלאכות הנחשבות כ"מלאכות הנאה" שלא
 נאסרו ביו"ט, ויש מלאכות עבודה שהותרו
 לצורך אוכל נפש. ואם כן יש לומר שגם
 הראב"ד לא דן בעצם טעם ההיתר "מתוך", אלא
 במלאכות עבודה הנעשות לצורך אוכל נפש,
 ולכן השוה דינם למכשירין, כי כל היתרן הוא
 רק מפני הצורך, ועיין בהערה 17 על תוס'
 שהוכחנו ביאור זה בדברי הראב"ד.

וראה להלן [כא ב] שדעת הרשב"א והר"ן
 שההתר לחמם מים לרחיצה הוא "מתוך" שהותר
 לבשל לאוכל, והקשו הב"י והב"ח [תקא] שהרי
 הר"ן עצמו כתב [לג א] שמותר לבקע עצים
 לחימום "דכאוכל נפש הוא", ולא הוצרך
 ל"מתוך", ובמג"א נקט שכוונתו שהנאה אינה
 או"נ ממש, אך גם אינה כ"מכשירין" כי נהנה
 מגוף הדבר.

ודעת הרמב"ם והמאירי בפירוש המשנה
 שם שרחיצה וכל הנאות הגוף בכלל אוכל נפש
 הן, והעיר הפרי חדש [תקא ב] מהסוגיא
 בכתובות שהיתר בעילה ביו"ט הוא רק "מתוך"
 שהותרה חבלה בשחיטה, וכבר כתב שם
 השטמ"ק שהיתר בעילה נלמד בגזירת הכתוב
 מקרא ולא "מתוך" גרידא, ובשער המלך [יו"ט

שחיטה שאינה לצורך אוכל נפש אלא לצורך גבוה.

כי מתוך שהותרה שחיטה לצורך אוכל נפש של אדם, הותרה נמי שלא לצורך אדם, ואף שאין עולה נאכלת, מותר לשחוט לצורך הקרבתה, ואפילו היא נדבה, ולמה ילקה.

מתקיף לה רבה: ממאי דבית שמאי ובית הלל – בהא פליגי?

דלמא, גם לפי בית הלל לא אמרינן "מתוך", ומשנתנו העוסקת בהוצאה ולא בשחיטה דברי הכל היא.

אמר ליה רבי יצחק לתנא: דאמר לך ברייתא זאת, מני, מדברי מי היא? – בהכרח מדברי בית שמאי היא, דאמרי: לא אמרינן "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש". ולכן לא התירו שחיטת עולה שאינה לצורך אוכל נפש.

דאי כדעת בית הלל, הא אמרי במשנתנו, שמותר להוציא דברים שאינם אוכל נפש, ובהכרח שסברו כי מתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש הותרה נמי הוצאה שלא לצורך!

ולדבריהם, הכא נמי, הוא הדין שהותרה

שהוא דבר שאין בו צורך קצת, ואסור להביאו מדאורייתא, ודינו כהוצאת אבנים.

ובעל המאור כתב [והביאו הרשב"א להלן בסוגיין] כי אף דאמרינן מתוך, אסור להביאן לכתחילה, כיון שעולת נדבה כולה לגביה ואין להדיוט בה כלום, רק שאינו לוקה כי עשה לצורך מצוה, [והרשב"א נקט בדבריו שלפיכך האיסור רק מדרבנן].

והראב"ד תמה על דבריהם, כי אם אכן אין לוקה על הבאת נדרים ונדבות, למה הוצרכו לומר דרב יצחק בר אבדימי סבר כמאן דאמר מביאין נדרים ונדבות ביו"ט, והרי לבית הלל אף אם אין מביאין אין לוקין, וכיון שבברייתא שנינו שלוקה, הוצרך להעמידה כבית שמאי.

ובתוס' להלן כתבו, וכן נקט הרשב"א, שבקרבנות יש טעם להתיר משום הסברא שלא יהיה שולחנך מלא ושלחן רבך ריקן, ונחשב משום כך לצורך יו"ט. אך רש"י סובר שאין סברא זו חשובה כצורך שמחת יו"ט, ולכן נקט ש"מתוך" מתיר אף כשאין צורך כלל, ולהלן נאריך בזה, ועייין גם בהערות על תוס'.

נדרים ונדבות קרבים ביו"ט, ולמה אמר רב יצחק בר אבדימי שזו דעת בית שמאי, ותוס' תירצו דלפי בית הלל אין נדרים קרבים משום דכתיב לכם, והוי לאו הבא מכלל עשה, שאין לוקין עליו, ובברייתא אמרו שלוקה, ובהכרח היא כדעת בית שמאי.

ובעל המאור והרשב"א כתבו שנחלקו לקמן אמוראי מהי דעת בית הלל, ורב יצחק בר אבדימי סבר שלבית הלל נדרים ונדבות קרבין ביו"ט, והיינו משום דהתירו "מתוך", ולכאורה משמע מדבריו, כי למאן דאמר שבית הלל אסרו להביא נדרים ביו"ט, בהכרח דלית ליה מתוך, וכן נקט החזון איש [או"ח קכט ד] מסברא דנפשיה, עיי"ש.

וכבר עמדו על כך הרא"ה והשט"מ [לקמן יט א] ודנו אם סבירא ליה מתוך והאיסור להביא נדרים ונדבות הוא רק מדרבנן, כיון שאינו מפורש בהיתר הכתוב, שהרי אפשר לעשותו מערב יו"ט, ואינו נראה כדבר שנעשה לצורך יו"ט, וגם אין זה דבר השהה לכל נפש, אך הסיקו דלית ליה מתוך לגבי הבאת קרבן, כיון

והנידון במשנתנו הוא בשאלה אחרת לגמרי: האם יש תקנת ערוב חצירות, והאם יש איסור מלאכת הוצאה רק לשבת, ואין כלל תקנת ערוב חצירות, ואין כלל איסור הוצאה ליום טוב.

או שמא איסור הוצאה ותקנת עירוב חצירות נוהגים גם ביום טוב —

ובכך קא מיפלגי בית שמאי ובית הלל, וכפי שמבארת הגמרא:

מר בית שמאי סבר: יש ערוב והוצאה לשבת ויש ערוב והוצאה ליום טוב. ולכן לא הותרה ביום טוב אלא הוצאה לצורך אוכל נפש.

ומר בית הלל סבר: יש ערוב הוצאה לשבת, ואין ערוב והוצאה ליום טוב, ולכן מותר להוציא ביום טוב גם דברים שאינם צורך אוכל נפש.

והמקור לחלק בין שבת ליום טוב דוקא

במלאכת הוצאה, מוכח כדכתיב בדברי הנביא ירמיהו [יז] "ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת".⁽⁵⁾

וכך יש לנו לדייק מהכתוב:

בשבת — אין, אל תוציאו!

אבל ביום טוב — לא נאסרה לכם ההוצאה!

ונמצא שגם בית הלל יכולים לסבור כמו ששינונו בכרייתא שהשוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה, כי מלאכת שחיטה לא הותרה ביו"ט שלא לצורך, שהרי לא שינונו כלל זה אלא בהוצאה שלא נאסרה ביו"ט.

מתקיף לה רב יוסף על רבה: אלא מעתה, שלדעת בית הלל לא נאסרה כלל הוצאה ביום טוב — ליפלגו בית הלל על בית שמאי גם בהוצאת אבנים, וישמיעונו כי לדעתם מותר להוציא ביום טוב לרשות הרבים אפילו אבנים, שבשבת נאסר אפילו טלטולם בתוך הבית!

[פב] ביאר שלא נעשה על ידי ההוצאה שינוי בחפץ, ובשאר מלאכות חל שינוי בחפץ. תוס' בשבת [ב א] כתבו שמסברא אין חילוק בין העברה מרשות היחיד לרשות הרבים לבין העברה מרשות יחיד אחת לשניה. וחידוש זה שרק העברה מרשות יחיד לרבים נאסרת, אינה נחשבת מלאכה גמורה כשאר מלאכות, והרמב"ן והרשב"א [שם] ביארו כי כיון שמשא גדול מותר לשאתו ברשות היחיד ואילו העברה לרשות היחיד נאסרה אפילו במשא כגרוגרת, אין לך בו אלא חידושו. ואינו דומה לשאר מלאכות שאסורות מחמת עצמן ואין בהם חילוק בין הרשויות. ועיי' חתם סופר [או"ח קמז], ובהערות על תוס'.

5. רש"י פירש שהוצאה ילפינן מויעבירו קול במחנה, ורבה למד מאזהרת ירמיה שלא יוציאו "ביום השבת" שלא נאסרה הוצאה אלא בשבת, ורב יוסף הוכיח כי ב"ויעבירו קול במחנה" אסרו גם על יו"ט, שהרי נאמרו שם גם שאר מאלכות, וירמיה הזהיר על רק השבתות כי הם חמורים יותר, והלואי שישמעו ויזהרו לפחות בהם. וביאר מהרש"א שלא פירש כי אזהרת ירמיה היתה דוקא על השבתות, כיון שבי"ט יש היתר של "מתוך", שאילו כן היה ירמיה צריך לומר כן בכל המלאכות ולאו דוקא בהוצאה. ותוס' והרשב"א ביארו כי טעמו של רבה לחלק בהוצאה מפני שהיא מלאכה גרועה. ובביאור סברא זו מצינו שלש דעות: האור זרוע

אין איסור הוצאה ביום טוב, אין טעם לגזור איסור על טלטול אבנים ביום טוב! ? (6)

זמוכיח רב יוסף: **אלא, מדלא מפלגי בית הלל באבנים** – שמע מינה כי לכולי עלמא הוצאה נחשבת מלאכה ביום טוב, ולא

ואין לומר שאסור לטלטל אבנים משום מוקצה, שהרי כל גזירת איסור מוקצה בטלטול אבנים בשבת נועדה למנוע מכשול של הוצאה [ומה שלא גזרו על האוכלים ועל הכלים שלא לטלטלם זה מחמת שאין הציבור יכולים לעמוד בגזירה שכזו], ואם

וכתבו הפני יהושע כאן, והחתם סופר [בשבת קמב ב] שדבר שאינו ראוי לשימוש ואין לו שם כלי נאסר בגזירת מוקצה הראשונה ולא בגזירת נחמיה על הכלים, ולפי זה יוצא מדברי רש"י כי אף הגזירה הראשונה היתה משום איסור הוצאה, ולכאורה מכאן יש לתמוה על מה שביארו האחרונים בדעת רש"י [הובא בהקדמה ובתחילת המסכת] כי גזירה הראשונה על השתמשות נאסרה משום הכנה, ורק גזירת נחמיה על טלטול כלים היתה משום הוצאה.

ובהכרח צריך לומר שלא הוצרכו בגזירה הראשונה לאסור משום חסרון הכנה, אלא את החפצים שיש להם שם כלי וראויים לשימוש, ואיסורם רק מפני שהוקצו מדעת האדם, אך כל שאינו כלי או אוכל, נאסר משום הוצאה, [ואף שכתב רש"י כי היה ראוי לגזור גם על כלים, אלא שאין הציבור יכול לעמוד בכך, אין הכונה שכלם יאסרו אטו הוצאה, אלא רק המחוסרים הכנה שנאסרה השתמשותם, ממילא שבו ונכללו בגזירת טלטול משום הוצאה, כיון שיכול הציבור לעמוד בגזירה עליהם ואין טעם להתירם].

וראיה לדבר, שהרי לדעת רבה בית הלל סוברים שאין הוצאה ביו"ט, ואם כן יקשו כל המשניות לעיל שאסרו בית הלל טלטול ביצה ועלי ביום טוב, אף שאי אפשר לגזור עליהן אטו הוצאה, ובהכרח שכלים ואוכלין נאסרו משום חסרון הכנה, ורק אבנים ודברים שאין עליהם שם כלי או אוכל איסורן משום הוצאה. ועיין בתוס' [ד"ה ה"ג] שכתבו כי לדעת רש"י "כל

ובשאגת אריה [סימן ע] וכן בספרו טורי אבן [מגילה ז ב] נקט שרבה למד מדכתיב "ביום השבת", שבת שהיא חמורה שענשה במיתת ב"ד, אסרה בה התורה הוצאה, ויו"ט הקל הותרה בו הוצאה, ולכן למד שהוא הדין ביום כיפור שעונשו בכרת, לדעת רבה לא יאסר בו הוצאה. [והיא מחלוקת אמוראים בכריתות יד א] וכיון שלמסקנא נדחו דברי רבה, המוציא ביום כפור חייב כרת. וכן מבואר בתוס' כתובות [ז א ד"ה אלא] שדברי רבה הם רק הוה אמינא, עי"ש. ועיין שטמ"ק כאן.

ועיין ב"ח [או"ח תריא] וביאור הגר"א [תטז ד] שלמדו בדעת רש"י דמסקינן להתיר הוצאה ביום כפור. ובאור שמח [יו"ט א ד] ביאר שדעת הירושלמי כהבנת רבה במחלוקת בית שמאי ובית הלל בהוצאה.

וראה באבי עזרי [משביתת עשור א ב] שאף למאן דאמר אין עירוב והוצאה ליום כפור מכל מקום עשה דשבתון יש בהוצאה, והוא הדין ביו"ט, אלא שרבה סובר כי אין ביו"ט עשה דשבתון כלל, ודבר זה תלוי במחלוקת אמוראים [בשבת כד ב] ולהלכה יש עשה דשבתון ואם כן גם ביו"ט תאסר הוצאה. [ובשאגת אריה נקט שהאיסור רק מדרבנן].

6. רש"י פירש קושית הגמרא, שהרי אם אין איסור הוצאה אין איסור טלטול, כיון שגזרו על טלטול אבנים משום איסור הוצאה, ולא גזרו על טלטול אוכלים וכלים שהיא גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה.

ואף רבי יוחנן סבר שבית שמאי ובית הלל ב"מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" פליגי. ולדברי הכל הוצאה נחשבת מלאכה מן התורה ביום טוב.

דתני תנא קמיה דרבי יוחנן: המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב, ואכלו — לוקה המיש.

א. לוקה משום מבשל גיד. דהיינו, על מלאכת בישול ביום טוב, לפי שהוא בישול שלא לצורך, כי הוא מבשל גיד שאסור באכילה.

ב. ולוקה משום אוכל גיד הנשה.

הותרה אלא לצורך אוכל נפש כשאר המלאכות.

[ומה שהזהירם ירמיה דוקא על השבתות, לא מפני שאין איסור הוצאה ביום טוב, אלא משום שאיסורי שבת חמורין, שנסקלין עליהן, וקוה שישמעו לו להמנע מהוצאה לפחות בשבת — רש"י].

ורק בהוצאה שלא לצורך פליגי, שבית הלל סברו כי מן התורה היא מותרת מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש, [ורק רבנן אסרוה באופן שטורח בה שלא לצורך]⁽⁷⁾, ובית שמאי אסרוה מן התורה כשנעשית שלא לצורך אוכל נפש.

ומוסיפה הגמרא:

טירחא שלא לצורך, כהוצאת אבנים, גזרו רבנן לאסור.

ותוס' ושאר הראשונים הבינו שכוונתו להתיר אפילו בלא צורך כלל, והיינו שכל סוג מלאכה שיש בה אפשרות שתועיל לצורך אוכל נפש, הותרה לגמרי, ואין הצורך מתיר את עשיית המלאכה, וכן משמע בשטמ"ק כתובות [ז א] שכתב כי "כל המלאכות שהותרו לצורך אכילה, לא היו בכלל לא תעשה כל מלאכה, והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש, לסימנא בעלמא נקטיה, דכל המלאכות הנצרכות לאכילה יהיו מותרות ביו"ט".

אמנם נראה שרש"י ותוס' נחלקו בטעם ההיתר של מלאכת אוכל נפש. כי לכאורה שיטת רש"י תמוהה מהא דקיימא לן [בכתובות ז א] שלא הותרה מלאכה ביו"ט אלא לצורך דבר השוה לכל נפש, ולרש"י הלא ההיתר חל אף שלא לצורך כלל, [וכבר הקשה כן הרא"ש והוכיח כתוס', ובקרבן נתנאל דחה כי דבר שאינו שוה לכל נפש חמור מדבר הרגיל ואינו

דבר לא נאסר אלא משום הוצאה", ועדיין ניתן לדחוק כמבואר.

[ולדעת רב יצחק בר אבדימי ורב יוסף שנחלקו ב"מתוך" צריך לומר שאין היתר לטלטול כיון שגזרו עליו אטו הוצאה שלא לצורך, והיתר ד"מתוך" אינו מתיר את ההוצאה לגמרי, אלא ההיתר הוא בהוצאה לצורך אוכל נפש, ומה שמתוך כך הותרה אף שלא לצורך גמור אין זה היתר לטלטול. וכדלהלן. ועיין מנחת שלמה ח"ב לט. ולענין היתר "מתוך" באיסור מוקצה, עיין בהערה 13 על תוס']

וטעם הגזירה בטלטול אטו הוצאה מבואר ברש"י [לקמן לו א] שכל מעשה הוצאה תחילתו בטלטול החפץ ממקומו, ורצו חכמים להרחיק אדם ממעשה ההוצאה ואסרו הטלטול שבתחילתו.

7. דעת רש"י שלכולי עלמא יש הוצאה ביו"ט, אלא שהותרה מן התורה לצורך, וסברו בית הלל שמתוך כך הותרה גם שלא לצורך. ורק במקום

משום מלאכת הבערה של האש מתחת לכלי יב-ב שמבשל בו.

ג. ולוקה משום מבשל בשר בחלב. [ועל כך הוא לוקה גם ביום חול].

ד. ולוקה משום אוכל בשר הגיד שנתבשל בחלב.

אמר ליה רבי יוחנן: פוק, תני לברא! צא ושנה דין זה בחוץ, ולא כאן בבית המדרש!

ה. ולוקה

ולכאורה קל וחומר הוא, שאם הותרה מלאכה לצורך דבר שאינו אוכל נפש כלל, מתוך ששייך לעשותה לאוכל נפש, כל שכן שיש להתיר מלאכה הנעשית לצורך אוכל נפש, אף שכעת אינו צריך לו.

וכמה דרכים נאמרו בישוב שיטת רש"י מקושיות התוס'.

א. הר"ן כתב דהוצאת כלים מותרת ביו"ט אף שאינם לצורך כלל, ורק אם מוציאם לצורך מחר אסור משום הכנה, [ועיין חתם סופר כאן, ואמרי בינה [יו"ט א] שכוונת הר"ן כי לצורך מחר נחשבת "מלאכת עבודה", ובאפיקי ים ח"ב טו נקט דכיון שנאמר קרא מיוחד לאסור הכנה, לא מועיל לה היתר "מתוך", ועיין בהקדמת המג"א לסי' תקכו, ובהערה 8 על תוס']. והיינו שסוג המלאכה הותר לגמרי, ואיסור הכנה מחזיר את האיסור דנחשב עבודה, וכדי להתירו הוצרכו לטעם דהואיל, [וכך הביא שער המלך פ"א מיו"ט ה"ב בשם הר"ן מכת"ן], ולכן אסורה הוצאת אבנים לצורך מחר, והוצרך רש"י לומר שהזהירן ירמיה על השבתות החמורין, כי גם ביו"ט אסורה הוצאה לצורך מחר מדאורייתא.

ב. הפני יהושע נקט כי אין כוונת רש"י להתיר שלא לצורך כלל, שהרי אסרו לעשות מוגמר ביו"ט, כיון שאינו שוה לכל נפש. אלא רצונו לומר שהותרה המלאכה הנצרכת לו, כגון הוצאת אבנים לצורך מקומן או לשבת עליהן, אף שאין בה צורך אוכל נפש ולא הנאת הנפש, והיינו שהותרה מלאכה אף על פי שאינה לצורך

לצורך, עי"ש ובמגיני שלמה]. ועוד תימה ממה שאסרו [בשבת כד ב] מילה שלא בזמנה ביו"ט, ולא התיירה מתוך שהותרה שחיטה אף שאינה לצורך, [וראה הגהות רעק"א לאו"ח שלא ומלאכת יו"ט פט שדנו בזה, וכבר כתב היראים שגזירת הכתוב היא, ונחלקו בזה אמוראים בשבת קלג א, עי"ש].

ובהכרח, שלא סבר רש"י כן אלא במלאכות המיועדות במהותן לצורך אוכל, ובהם אין הצורך מתירן ביו"ט, אלא רק מגדירן כ"מלאכות הנאה", וממילא אינן בכלל איסורי יו"ט, ולפיכך אין ההיתר חל אלא באותו מעשה שנחשב כהנאה, אך שחיטה אינה מתרת כל חבורה, כי אין זו מהותה של שחיטה המותרת להנאה. ואילו שאר המלאכות לא הותרו אלא כשעשייתן לצורך דבר השוה לכל נפש, כי רק הצורך מתירן. [ועיין קובץ שיעורים אות מג]. [ועדיין תמוה, דמקשינן בכתובות שם, צבי שאינו שוה לכ"נ לא נשחטיה, ומשמע שאפילו שחיטה לאוכל תלויה ב"צורך", וצ"ע].

ודעת תוס' ושאר הראשונים ש"הצורך" הוא המתיר בכל סוגי המלאכות, ולכן הקשו על רש"י שהתיר אף שלא לצורך כלל, אם כן איך שייך איסור הוצאה ביו"ט, והרי אפילו אבנים לא נאסרו אלא משום טירחא. ומקושיית רב יוסף משמע שפשיטא ליה לחייב על הוצאה ביו"ט לכולי עלמא. ועוד הקשו, למה הוצרכו בפסחים [מז א] להתיר לאפות ולבשל מיו"ט לחול מסברא דהואיל ואי מקלעי אורחים, והרי משום "מתוך" הותרה כל מלאכה שמועילה לאכילה,

אכל או לא, ביאורו, דכיון שהותרה מלאכה זו לצורך אוכל, בשעה זו מותרת היא אף שלא לצורך, וכן כתב הבית הלוי [ח"א מ ג]. ועיין באמרי בינה [שם] שתמה על כך, היכן מצינו חלוקת זמנים באיסורי תורה.

ד. בקהילות יעקב [פסחים מא] כתב שגם רש"י מודה לתוס' שהיתר הוא רק לצורך יו"ט, ומה שפטור על מלאכה שאין בה כלל צורך יו"ט, היינו רק בצירוף עם סברא ד"הואיל". והיינו, כי היתר מלאכה ביו"ט נאמר בשני תנאים, שיהיה לצורך היום, ויהיה הצורך לאוכל נפש, וכשעושה לצורך ואינו אוכל נפש מותר משום מתוך, וכשעושה אוכל נפש למחר, מותר משום הואיל. וכשעושה למחר דבר שאינו צורך אוכל נפש, היתרו משום שתי הסברות, כגון במוציא אבנים למחר, דעל הוצאה אמרינן "מתוך", ועל עשייתו למחר אמרינן "הואיל דאי מקלעי אורחים לישב עליהם". ולהלן נראה דעות הראשונים אם "מתוך" ו"הואיל" תלויים זה בזה, או לא.

ה. בשטמ"ק הסיק שאכן לפי שיטת רש"י, סוגיין חלוקה עם סוגיא דפסחים, דרבה הסובר כאן כי נחלקו בערוב והוצאה ליו"ט ולא ב"מתוך", הוא האומר שם דאמרינן "הואיל", אך לרב יצחק בר אבדימי אין צורך לסברת "הואיל", ומותר לבשל גם לצורך מחר משום "מתוך", ועיין בחידושי חמדת שלמה דרך נוספת בזה.

ובדעת הרמב"ם כתב המגיד משנה שהתיר אף שלא לצורך כלל, וכן כתב הבית יוסף [תקין]. ובמרומי שדה [פסחים ה ב] כתב דהיינו דוקא בהוצאה והבערה, אך בשאר מלאכות לדעת הרמב"ם צריך צורך קצת. אולם הפרי חדש [תצה א] נקט כי דעת הרמב"ם להתיר רק במקום צורך קצת, ועיין עוד בביאור דעת הרמב"ם בסוף סוגיין.

ממשי, אלא לצורך תענוג או קיום רצונו, וההיתר הוא בסוג המלאכה, ולא מפני הצורך שבה. וגם לדבריו לצורך מחר יאסר להוציא, כיון שהיום אין בו צורך כלל.

והנפקא מינה בין ביאורו לביאור הר"ן במוציא סתם, שלדעת הר"ן מותר כיון שאינו לצורך מחר, ולהפנ"י אסור כי היתר המלאכה רק באופן שיש לו איזה צורך במלאכה, אך לשם הוצאה סתם או לצורך מחר, הוי היום מלאכת עבודה. [ויל"ע אם מוציא הרבה חפצים ואינו בורר אם צריך לכלם, מה דינו]. [ועיין באמרי בינה [יו"ט א] שהוכיח בדעת רש"י כהפנ"י, ותמה על יסוד הר"ן].

ג. במגיני שלמה חידש שלדעת רש"י המלאכות המותרות מפני שראויות להועיל לאוכל נפש, התיירן חל רק בשעה שראוי לעשות בהן אוכל נפש, ואז מותרות גם שלא לצורך. אבל לאחר אכילה שאין המלאכה ראויה לאוכל נפש אלא לצורך מחר, לא אמרינן "מתוך", ולכן הוצרכו בפסחים לטעם של "הואיל ומקלעי אורחין", אך בהוצאה שיש בה צורך כל היום אף שאינו לאכילה, הותר לגמרי, והיינו אף לצורך מחר.

ולכאורה כוונתו דמלאכות הראויות לאוכל נפש נחשבות כמלאכות הנאה רק כשראויות לכך, אך כשאינו צריך לאוכל, נחשבות כמלאכות עבודה, ולכן צריך סברא ד"הואיל" להחזיר להם דין מלאכת הנאה. ואין כאן חילוק בזמן לאיסור והיתר.

אולם לא משמע כן מדבריו, שכתב כי רש"י בא ליישב למה הותרה הבאת עולת נדבה, והרי אין בו כלל צורך יו"ט, [ולא סבירא ליה כתוס' שנחשב כצורך שלא יהא שולחן רבך מלא וכו', עיין הערה 4], ולכן נקט שמלאכות הנאה הותרו אף שלא לצורך כלל. ולכאורה בקרבן לא שייך כלל מלאכת הנאה, ומה שהוא תלוי אם כבר

ולפי בית שמאי, **הכא נמי במלאכת הבערה לא אמרינן "מתוך שהותרה הבערה לצורך** — הותרה נמי שלא לצורך". ולכן הוא לוקה כדברך, על הבערה שלא לצורך אוכל נפש.

דאי בית הלל, כיון דאמרי במשנתנו "מתוך שהותרה הוצאה לצורך — הותרה נמי של לצורך".

לדבריהם, **הכא נמי בהבערה, אמרינן "מתוך שהותרה הבערה לצורך** — הותרה נמי שלא לצורך", ואינו לוקה עליה⁽¹⁾.

כי מה ששנית, שהוא לוקה משום הבערה ומשום בשול ביום טוב — אינה "משנה"! לא נשנתה ברייתא כזו, כי ודאי אינו לוקה עליה, לפי שהותרו מלאכות הבערה ובשול גם שלא לצורך, מתוך שהותרו לצורך.

ואם תמצא לומר על ידי התנאים השונים את הברייתות שאכן נשנתה משנה בלשון זו — בהכרח שלפי בית שמאי היא נשנית, דאמר במשנתנו שלא אמרינן "מתוך שהותרה הוצאה לצורך" — הותרה נמי שלא לצורך".

הרשב"א ח"א תקעו שהתיר גם עשיית שאר המלאכות לצורך אכילה, וכן הסיק בשו"ע שם סעיף ג לגבי תפירת עופות ממולאים, אולם הגר"א שם נקט כי טעם ההיתר הוא דהוי כמכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט, וטעם זה מועיל גם בשאר מלאכות, (אך יתכן שכוונתו שהתסירה אינה צורך האוכל אלא לבישול). ובחיי אדם כלל פז צידד שלדעת הרמב"ם יהיה אסור לתפור את העופות, ובקהילת יעקב נקט שאין זו תפירה כלל].

ודברי המגיד משנה טעונים ביאור, שהרי ממה נפשך, אם כוונתו להתיר שחיטה ובשול אפילו בלא "מתוך", לכאורה תמוה, שהרי בסוגין לא מצינו חילוק בין הוצאה לשחיטה, ומנין לו ששחיטה נחשבת כמלאכה לצורך אכילה ומותרת בלא סברת מתוך, ומאידך, אם כוונתו שסברת "מתוך" מועילה רק בשחיטה ובשול ולא בשאר מלאכות, [והוצאה והבערה התרבו מקרא], שוב יקשה מסוגיין שהשוו שחיטה להוצאה, ואף חילוקו טעון ביאור מה נפקא מינה אם ההיתר משום מתוך או מצד עצמו. ועיין בלחם משנה ופני יהושע שתמהו כן, וגם העירו שביאורו אינו עולה יפה בלשון הרמב"ם, כי פשוט לשונו היא שאין "מתוך" אלא בהוצאה והבערה, ובשאר מלאכות החילוק

1. כתב הרמב"ם [יו"ט א ד] כל מלאכה שחייבין עליה בשבת, אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה, לוקה, חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה, שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה. לפיכך מותר ביו"ט להוציא קטן או ס"ת או מפתח וכיו"ב מרשות לרשות. וכן מותר להבעיר אע"פ שאינו לצורך אכילה. ושאר מלאכות כל שיש בו צורך אכילה מותר, כגון שחיטה ואפיה ולישה וכיו"ב, וכל שאין בהן צורך אכילה אסור, כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיו"ב.

ובהבנת כוונתו רבה המבוכה. המגיד משנה ביאר שכל מלאכה הנעשית בגוף האוכל, כשחיטה אפיה ובשול, אפילו אם עשאו שלא לצורך אכילה אינו לוקה. ואילו מלאכות שאינם באכילה, כאריגה ובנין, אפילו אם עשאו לאכילה לוקה, חוץ מהוצאה והבערה שאף שאינן נעשות בעצם האוכל, אינו לוקה אף אם עשאו שלא לצורך אכילה, כיון שההוצאה נצרכת באוכל ומשקה, ובהבערה כתוב לא תבערו ביום השבת, ודרשינן להתירה ביו"ט אפילו שלא לצורך, [כך הביא הגר"א את דבריו שביאורו תצה א, וראה טעם לדבריו בע"א הערה 1].

[ועיין בבית יוסף סוף תקט שהביא תשובת

מתניתין:

אין מפרישים תרומות ומעשרות מן הטבל ביום טוב, משום שהוא נראה כ"מתקן" או

ומוכח כי גם דעת רבי יוחנן, שמחלוקת בית שמאי, ובית הלל במשנתינו היא לגבי ההיתר במלאכה הנעשית שלא לצורך, "מתוך" שהותרה מלאכה לצורך אוכל נפש.

המלאכות מועיל "מתוך", אולם הוצאה והבערה עדיפות ש"מתוך" מועיל בהם אף שלא לצורך כלל ולצורך עכו"ם. ובמשנה ברורה [תצה י] התיר הוצאה ביו"ט אף אם אפשר מאתמול, ואפילו לדעת האוסרין מלאכת אוכל נפש שיכל לעשותה מאתמול, וביאר טעמו בשעה"צ, כי לענין הוצאה אמרינן "מתוך", ומוכח שהיתר "מתוך" בהוצאה שונה משאר מלאכות, שהרי בשאר המלאכות אין אמרים "מתוך" להיתרם כשאפשר לעשותן מערב יו"ט, אלא רק בהוצאה התירו. ובפשטות הטעם מפני שהיא מלאכה גרועה, אך במחצית השקל לא משמע כן. ועיין עוד לענין הבערה בשער הציון [תקז לז]. וראה בהערות על תוס' שהחתם סופר לא התיר מתוך במכשירין אלא בהוצאה שהיא מלאכה גרועה.

ובפרי חדש [תצה] הקשה על המגיד משנה מדברי הרמב"ם [יו"ט ד ו] שהתיר כיבוי לצורך עישון הפירות, אף שנקט [שם ה"ב] שהכיבוי כאריגה, ואינו מלאכה שמהותה לצורך אכילה, ואם כן למה אין היתר "מתוך" בכיבוי. [וראה מג"א תקז ח ורעק"א בעין הגליון שם ולעיל יא ב הערה 6]. ולכן נקט שדעת הרמב"ם להתיר "מתוך" רק בהוצאה, וטעמו מפני שהיא מלאכה גרועה, [ונוספה הבערה שנאמר בה להדיא "ביום השבת"]. והוכיח מהסוגיא לקמן [כב א] שסוגיין נדחתה להלכה, ולא אמרינן "מתוך" בשאר מלאכות.

אכן, לפי המבואר בהערות לעיל, יש לדחות ראייתו מכיבוי, שהרי הכיבוי עצמו אינו עושה אוכל נפש, אלא העשן העולה ממנו, ונמצא שאין מהות המלאכה מועילה לצורך אוכל נפש, וכל היתר הכיבוי רק משום ה"צורך" שבו, וכיון

תלוי רק אם הן לצורך אכילה, או שהן מלאכות שאינם לצורך אכילה, ואין כוונתו לשלשת הדינים שהעלה המגיד משנה, וכן השיגו בפרי חדש [תקיח].

ובאבי עזרי [יו"ט ג ג] ביאר כוונת המגיד משנה, שבין בשחיטה ובין בהוצאה ההיתר הוא משום "מתוך". אלא שבשחיטה יש סברא להתיר כי היא נעשית בגוף האוכל, ואילו הוצאה אף אם מעביר אוכלין, תלוי בדעתו אם מוציאן לאכילה או לא, ולפיכך אינה חשובה כמלאכה בגוף האוכל, אלא כיון שהתירוה לצורך אוכלין, הותרה גם במוציא שאר דברים, כי אוכל שהוציאו שלא לאכילה חשיב כשאר חפצים, וכלן הותרו "מתוך" שהותרה לצורך אוכלין. ונמצא שבהוצאה התחדש היתר בכל המלאכה מפני מעשה המותר. ואם כן ראוי להתיר בה יותר משאר המלאכות, כיון שהותרה אף שאין גוף המלאכה נעשה בעצם האוכל אלא תלוי ברצונו. ודו"ק.

ויתכן להגדיר את החילוק בין הוצאה והבערה לשאר מלאכות באופן נוסף, כי כל המלאכות נחשבות למלאכה כתוצאה מהשינוי שפועלות בחפץ, ולפיכך ההיתר חל רק באופן שבו נעשית המלאכה באוכל, [והיינו כמו שהתבאר לעיל בע"א הערה 7, כי היתר "מתוך" נאמר במלאכה שמהותה להיתר, אולם במקום שנשתנית מהותה לא הותרה]. אך הוצאה והבערה הן מלאכות מחמת עצמן, ולכן חל ההיתר בכל המלאכה, כי בכל חפץ שהן נעשות אין שינוי בצורת המלאכה, ולפיכך הותרו אף שלא לצורך.

וגם בביאור הלכה [תקיב] משמע שבכל

נאסרו כלל ביו"ט, ואפילו שלא לצורך אינו לוקה בהן, ואין צריך לטעמא ד"מתוך" אלא להתיר הוצאה והבערה שהם אינן מיוחדות לאוכל, והתירן הוא מפני שאי אפשר למלאכת קוצר לעשות אוכל אלא עם הוצאה, ואי אפשר למלאכת מבשל בלא הבערה, ולפיכך הותרו גם שלא לצורך משום "מתוך", וביאר כי "מתוך" פירושו שבאותו פסוק שנלמד היתר לצורך נלמד גם שלא לצורך. ושאר מלאכות אפילו לצורך אוכל נפש לוקה, שלא התירה התורה אלא מלאכות הרגילות להועיל לאוכל נפש.

והב"ח [תצה ב] הביין כי כוונת הרמב"ם והטור שרק הוצאה והבערה הותרו שלא לצורך, ותמה על כך מסוגיין שהתירו גם שחיטת עולת נדבה, ובכתובות [ו ב] התירו עשיית חבורה, ואפילו במלאכת בונה צידדו תוס' [בשבת זה א] להתיר בנפל ביתו ביו"ט מתוך שהותר בנין לצורך מגבן, [ואסרו רק משום עובדין דחול. וגם הרמב"ם לא אסר מגבן אלא מפני שאפשר לעשותו מערב יו"ט, אף שמהות המלאכה, דהיינו בונה, אינה לצורך אוכל, וזה תימה על המ"מ], הרי שכל המלאכות הותרו מסברא ד"מתוך".

אכן, הקושיא ממגבן מיושבת היטב לפי המהלך המבואר לעיל, כי רק תוס' מתירין בונה מתוך מגבן, כיון שלדעתם ה"צורך" מתיר, אך להרמב"ם לא אמרינן מתוך אלא ממלאכה שמהותה לצורך אוכל נפש, וכיון שמגבן מהותו בונה, אין עושין ממנו "מתוך" לבניה, שהרי מגבן גופו לא הותר אלא לצורך, [וכבר התבאר כי מפני סברא זו אין אומרים מתוך אלא באופן שבו נעשית המלאכה באוכל נפש].

ובפני יהושע ביאר על פי דברי המגיני שלמה, שהיתר "מתוך" גדרו הוא, שלא נאסרו מלאכות הראויות לאוכל נפש, ולכאורה לרבי יהודה שמתיר עשיית מכשירי אוכל נפש, יהיו כל המלאכות בכלל, כי אפילו בונה שייך בתקון

שדעת הרמב"ם כרש"י שאין עושין מתוך אלא מ"מלאכות הנאה" שמהותן לצורך אוכל נפש, לפיכך לא מועיל "מתוך" להתיר כיבוי. [ולכאורה זו כוונת הב"ח תקו ח וכ"כ בתקיד ב, אולם מדבריו בסי' תצה המובאים בסמוך לא משמע כן, ואכן באגרות משה או"ח ד קג הטוה כוונתו לסברא אחרת, עיי"ש]. ברם, הפרי חדש לשיטתו, שנקט בדעת הרמב"ם כי אין אומרים "מתוך" אלא לצורך קצת, [כמבואר לעיל הערה 6], בהכרח סבר שה"צורך" מתיר, ולכן תמה למה לא נאמר "מתוך" בכיבוי.

והנה בפרי מגדים [בפתיחה להל' יו"ט פ"א אות ז] נקט בדעת הרמב"ם כעין הבנת הפרי חדש [ודחק כן גם בכוונת המ"מ], והיינו דסוגיין נדחתה להלכה, ואין אומרים "מתוך" בשחיטה ובישול אלא בהוצאה, אלא שטעמו לחלק כי הוצאה נעשית בגוף האוכל אחר שהוא מושלם, ונחשבת כעצם פעולת האכילה, ואילו שחיטה ובישול הן רק תיקון האוכל להכשירו לאכילה, וחשובין כמכשירין, והיתרן רק משום "הואיל" שגורם להתיר את כל המלאכה. [וכ"כ בראש יוסף כאן. וקצת תימה שהרי גם בורר וטוחן נעשין בגוף האוכל עצמו, ולא מועיל בהם "מתוך", שהרי לעיל ז ב אסרו כתישה. ויתכן לחלק כמבואר, שאין אומרים מתוך אלא במעשה אחד, ולא בכתישת עפר מתוך טחינת אוכל].

[וראה מג"א תקיח א, ובמחצית השקל שם נקט סברא לאידך, כי רק בישול נחשב כמלאכה בגוף האוכל, ואילו הבערה נחשבת כמלאכה בעצם והם מכשירי אוכל נפש, ולא הותרו מדרבנן אלא במקום צורך קצת אף להרמב"ם. [ומה דילפינן בגמרא להתיר הבערה מ"יום השבת", היינו רק להתיר מדאורייתא], ועיין בדברי הפני יהושע בסמוך].

ובנשמת אדם [כלל פ] ביאר על פי דרכו, שמלאכות הנעשות באוכל, הם המלאכות שלא

כמקדיש⁽²⁾, וכיון שהיתה לו אפשרות להפריש מערב יום טוב, לא התירו לו לעשות מלאכה זו ביום טוב.

אבל התירו חכמים להפריש חלה מן העיסה

ביום טוב, כדי שיוכל אדם ללוש לו עיסה ביום טוב ולאכול פת חמה. ואם יחייבוהו ללוש את עיסתו בערב יום טוב כדי להפריש את החלה בערב יום טוב לא תהיה לו פת חמה ביום טוב.

כלי אכילה, ובהכרח שהיתר זה אינו אלא במלאכות הנעשות באוכל ממש, ורק בהוצאה והבערה התחדש להתירן אף שאינן נעשות באוכל עצמו ודומין למכשירין. [וכן ביאר בקובץ שיעורים אות מג]. ואמנם בשאר המלאכות אם עשאן בגוף האוכל יהיה מותר אף שלא לצורך אכילה.

ועל עצם קושייתו להתיר כל המלאכות מתוך שהותרו מכשירין, עיין מה שכתב נשמת אדם [שם], ולפי המבואר לעיל יש לחלק בפשטות, כי מכשירין הותרו רק לצורך, ולא אמרינן מתוך אלא ממלאכות שכל עצמן עומדות לאוכל נפש, ולא נאסרו כלל ביום טוב.

ועיין בדברי המגן אברהם [תקיח סק"א], וביאור דבריו נראה כיסוד הפני יהושע, שמלאכות הנעשות בגוף האוכל הותרו. [ומה שכתב דלא אמרינן "מתוך" בכתיבה ואריגה, ומשמע כי לצורך אוכל נפש ממש, הותרו, לכאורה תמוה, כיצד כתב כן בשם המגיד משנה, והרי המגיד משנה כתב להדיא שאסורין. ויש ליישב על פי ביאור הפרי מגדים [פתיחה ליו"ט א יב] שכל דברי המגיד משנה הם לשיטתו שנקט כי הרמב"ם [יו"ט ב ב] פסק לאסור מכשירי אוכל נפש אף אם אי אפשר לעשותן מערב יו"ט, אבל המגן אברהם כתב בדעת השו"ע דפסקינן כרבי יהודה [בסי' תצה] שהתיר מכשירי או"נ, ולכן התיר כל המלאכות לצורך אוכל נפש, אף דלא אמרינן בהם מתוך].

אולם הגר"א [תקט] הביין בדעת הרמב"ם דפסק כרב יהודה, ובכל זאת נקט בדעתו לאסור כתיבה לצורך אוכל נפש, וביאר באבי עזרי

[יו"ט ג ג] שמכשירין כתיקון שפוד, הוי מלאכה שמהותה מועילה לאוכל, אך כתיבה להביא אוכל אין מלאכת הכתיבה חשובה כמתקנת האוכל. ועיין עוד בהערות על תוס' [ד"ה ה"ג] בענין מתוך במכשירין.

2. כבר הבאנו לעיל [בהערות לדה ג א ולדה ט א] שהרמב"ם [שבת כג ט, יד] כתב שני טעמים לאיסור ההפרשה בשבת, א. נראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן, והיינו כמלאכת מכה בפטיש, ומקורו בשבת [קמב א] וכן נקטו תוס' בחגיגה ה א [ורש"י ובעל המאור והרא"ש [לעיל ט א] נקטו טעם זה גם לגבי הפרשה ביו"ט. וכן נקט הרשב"א בסוגיין ובעבודת הקדש [א י] עיין להלן הערה 7. ב. שדומה למקדיש, שהוא כמקח וממכר, ומקורו לעיל [ט א] כמבואר באור שמח [שם הי"ד] ובהלכות יו"ט [ג ח, ד כו] לא הזכיר הרמב"ם טעם האיסור.

וכתב בתשובות מהרלב"ח [טז] שלדעת הרמב"ם ביו"ט אין חשש מתקן, כי נחשב למכשירי אוכל נפש, ואף אם לא הותרו מכשירין, הפרשה וטבילת כלים הותרו כי אין עושה תיקון בגוף הכלי. וכן הסיק האור שמח [שם].

ובתוספות יום הכיפורים [יומא פג א] דן במשמעות דברי הגמרא שם, שאיסור הפרשת תרומה בשבת ויו"ט הוא משום טלטול מוקצה דטבל, וגם הגרעק"א בגליון הש"ס העיר על לשון הגמרא שם. אך שניהם הסיקו כי אין זה טעם איסור ההפרשה. עי"ש.

בית שמאי אומרים: אין מוליכין (4) חלה ומתנות לכהן ביום טוב, בין שהורמו כבר מאמש, בין שהורמו מהיום,

כיון שגזרו חכמים גזירה כללית שלא להפריש תרומות ומעשרות בשבת וביום טוב, ובכלל הגזירה אמרו, שלא להוליכם, ואף לא ליתנם לכהנים וללויים בבית הנותן.

ולא התירו חכמים לצורך אוכל נפש, אלא

וכמו כן התירו חכמים להרים [להפריש] מן הבהמה שנשחטה ביום טוב את המתנות הניתנות ממנה לכהן, שהם הזרוע והלחיים והקיבה, כי אף שאין שאר הבשר אסור באכילה לפני הפרשתם, צריך להפרידם ממנו, כדי שלא יאכלום עמו ויבטלו עשה של מתנות כהונה⁽³⁾.

ונחלקו בית שמאי ובית הלל במשנתנו האם התירו חכמים גם להוליך את החלה ואת המתנות אל הכהן.

ולכאורה תמוה, שהרי הוצאה הותרה לצורך אוכל נפש, וגם אין מקום ללמוד חלה ומתנות מתרומה. ושמא כוונתם משום דאתי לאמלוכי כדלקמן [יד ב], והבינו שזה טעם האיסור בתרומה לפי בית הלל, וענו בית הלל כי בתרומה אסרו מפני גזירת ההפרשה.

ובתוס' כתבו שהאיסור הוא אפילו אם הכהן בא לביתו, כיון שיסברו העולם שהוא תרם אותם ביו"ט, [ובחלה יאמרו שלש אמש ותרם היום] ולכן הוא אוכל היום בביתו, אולם אם רגיל הוא לאכול אצלו יכול לתתם לו כשבא לביתו ביו"ט. [ולכאורה לדעתם הגזירה היא שמא הרואים ילמדו להפריש ביו"ט ממה שלש אתמול, והמאירי נקט שהגזירה היא מפני הרואים, שילמדו להוליך ביו"ט ועיין בהערות על תוס'].

ובים של שלמה [לז] כתב שבית שמאי אסרו את ההולכה משום טירחא, ותמוה אם כן איך שיך לחלק בין חלה לתרומה, [ולדעת רבי יוסי, בית שמאי חילקו ביניהם].

ובראש יוסף צידד עוד, שגזרו על ההולכה אטו הפרשה, והיינו שסיים רש"י "וכלן משום גזירה דאין מגביהין תרומה", ולכאורה כוונתו שאם תתיר ההולכה יבואו להתיר גם הפרשה.

וכתב, שכל הטעמים האחרונים לא מועילים לאסור מתנות, שהרי מותר להפרישן ביום טוב,

3. כך משמע מדברי רש"י והר"ן. אולם הראש יוסף כנראה הבין שכוונתם כי אם לא יפרישם עובר על עשה באכילת הבשר, ולכן תמה מגמרא בחולין [קלב א] שהתירו לאכול את הבשר באופן זה כי הזרוע והלחיים ניכרים הן. וכן פסק הרמב"ם [בכורות ט יד], ורק הטור כתב [יו"ד סא] שמצוה להפרישם.

ועיין בתוס' בחולין [שם ד"ה ה"ג] שכתבו כי יש איסור לאכול מבשר הבהמה לפני ההפרשה, וביאר הב"ח [שם] שכוונתם שבאכילתו הוא מבטל את המצוה להפרישם מיד, ואין זה איסור בעצם האכילה, ועיין עוד בתוס' חולין [טז ב ד"ה שלא] דמשמע שאין איסור באכילת הבשר, וראה בהערות לחברותא חולין [קלב ב הערה 10].

4. רש"י פירש שהתירו רק להפרישה ולא התירו הולכתה. והיינו מחמת הגזירה שלא להפריש תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט, ועל כך למדו בית שמאי חלה ומתנות מתרומה. וכן ביאר הרשב"א, וכתב שאין חילוק בין הולכה ברשות הרבים לרשות היחיד.

אולם באור זרוע [שלח] גרס בדברי רש"י לא התירו הוצאתה, והיינו כביאור שהביא הרשב"א בשם תוס', שאין מוליכין דרך רשות הרבים,

את הפרשת החלה כדי להוציא את העיסה מידי טבל, ואת הרמת המתנות מן הבהמה כדי שלא יאכלום עם בשר הבהמה. אבל הנתינה וההולכה נשארו באסורן הכללי שלא להפריש ולא להוליך ולא ליתן כל מתנות כהונה בשבת וביום טוב.

ובית הלל מתירין אפילו להוליך ולתת חלה ומתנות בהמה לכהן, בין שהורמו היום ובין מאמש.

אמרו להם בית שמאי לבית הלל: יש לנו ללמוד ב"גזרה שוה", דהיינו, לדמות את ההלכות מדרבנן [שהרי כל הדין שלא להפריש ולא ליתן ולהוליך הוא רק מדרבנן] כך:

חלה ומתנות — הן **מתנה לכהן**, וגם **תרומה** — היא **מתנה לכהן**.

כשם שהנכם מודים לנו כי אין מוליכין ביום טוב את התרומה שהוגבהה מאתמול אל הכהן — כך גם תודו לנו שאין מוליכין את המתנות אל הכהן, אפילו אם הוגבהו היום, כי אין צורך יום טוב להוליכן לו⁽⁵⁾.

אמרו להם בית הלל, לא תדמו את ההלכות הללו!

כי אם אמרתם בתרומה שאין מוליכין אותה ביום טוב, הרי זה משום שאינו "זכאי" בהרמתה ביום טוב, שלא נתנו לו חכמים זכות וכח להפרישה ביום טוב, ולכן גם אין נותנים ואין מוליכין אל הכהן את התרומה שהופרשה מאתמול.

אולם איך תאמרו כמתנות חלה ובהמה, שזכאי בהרמתן ביום טוב, הרי כשם שיש לו זכות בהרמתן כך נתנו לו חכמים זכות בהולכתן ובנתינתן לכהן!

גמרא:

מצינו לקמן בבבלי, שנחלקו כמה תנאים כיצד להעמיד את מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל בהולכת חלה ומתנות ביו"ט. ובאה הגמרא לדון כדעת אלו תנאים סברה המשנה בהעמדת מחלוקתן, ולבאר כיצד מתבאר משנתנו לפי אותם התנאים:

בתחילה, קא פלקא דעתך, הניחה הגמרא, שכונת המשנה בדברי בית שמאי ש"אין מוליכין ביום טוב מתנות שהורמו בין מהיום ובין מאמש", היא כפשוטה:

בין שהורמו מהיום מבהמות שנשחטו מהיום, ובין שהורמו מאמש, ונהיינו

אלא רק טעמו של רש"י [כפי שהתבאר בתחילת ההערה] שהגזירה הכללית נשארה על הולכה, וזה קיים אף במתנות, וכן הסיק גם בפני יהושע.

5. ביאר הפני יהושע כי לבית שמאי היה ברור שבית הלל התירו הולכת חלה ומתנות ביו"ט אף אם הורמו מאתמול, שהרי לדעתם חלה ומתנות

לא נכללו בתקנה שאין מגביהין ביו"ט, ומה לי מתי הופרשו, הרי כל האיסור להוליך הוא כחלק מגזירת הפרשה.

ולכן הוכיחו בית שמאי מתרומה, שעיקר התקנה נאמרה בה, ולעולם הוגבהה מאתמול, ובודאי יודו בית הלל שאסור להוליכה לכהן מפני הגזירה הכללית. וטענו כי גם בחלה ומתנות ראוי להשאירם בכלל התקנה לענין

מבהמות] שנשחטו מאמש.

אין מוליכין את המתנות ביום טוב.

והיינו, שסוברים בית שמאי שאפילו מתנות שהורמו מבהמה שנשחטה היום או חלה מעיסה שנלושה היום — אין מוליכין אותן לכהן.

ולפי הנחה זו מצדדת הגמרא: מני מתניתין? — לא רבי יוסי היא, ולא רבי יהודה היא, אלא — אחרים היא.

דתניא שלשה תנאים נחלקו בהעמדת המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל:

א. אמר רבי יהודה: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המתנות של בהמה [והוא הדין לחלה] שהורמו מערב יום טוב — שמוליכין אותן לכהן ביחד עם המתנות שהורמו מהיום ושנשחטו מהיום.

והמתנות שהורמו ממה שנשחט היום — פשיטא אפילו לבית שמאי שמוליכין אותן, שהרי מותר להרימם ביום טוב, ואינו צריך לשומרם אצלו עד למחר.

לא נחלקו, אלא להוליכין למתנות שהורמו מבהמה שנשחטה אתמול, בפני עצמן:

שבית שמאי אומרים: אין מוליכין, ובית הלל אומרים: מוליכין.

וכך היו בית שמאי דנין: חלה ומתנות הן מתנה לכהן, וגם תרומה היא מתנה לכהן.

כשם שאין מוליכין ביום טוב את התרומה, שהרי אין מרימין אותה ביום טוב — כך

אמרו להם בית הלל: לא! אם אמרתם בתרומה שאין מוליכין אותה — לפי שאינו זכאי בהרמתה של התרומה ביום טוב. תאמרו במתנות בהמה, שזכאי בהרמתן ביום טוב, ולכן הותרה גם הולכתן לכהן.

וכיון שהותרה הולכתן הותרה גם הולכת כל מתנות בהמה, גם אלו שהורמו אמש, ואפילו להוליכין בפני עצמן מותר.

ובברייתא זו מצינו עוד שיטה במה נחלקו בית שמאי ובית הלל:

אמר רבי יוסי: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המתנות של בהמה, בין שנשחטו היום ובין שנשחטו אמש, שמוליכין אותן אפילו בפני עצמן. כי הותרו להוליך אפילו מתנות שהורמו מערב יו"ט, מאחר ומותר להרים ולהוליך ביו"ט. [כדעת בית הלל לפי רבי יהודה].

לא נחלקו אלא על התרומה —

שבית שמאי אומרים: אין מוליכין תרומה.

ובית הלל אומרים: מוליכין אפילו תרומה.

וכך היו בית הלל דנין: חלה ומתנות מתנה לכהן, ותרומה מתנה לכהן.

כשם שמוליכין את המתנות — כך מוליכין את התרומה ביום טוב.

אמרו להם בית שמאי: לא! אם אמרתם

הולכה ביו"ט, והיינו אפילו אם הופרשו היום. אולם בהגהות חכמת מנוח דייק מרש"י שראית בית שמאי רק לגבי מתנות שהופרשו

מאמש. שהרי כל ראייתם מתרומה שאיסורה מפני שהורמה מאמש.

כי מי, האם קתני במשנתנו שלפי בית שמאי, הדין שאין מוליכין את המתנות שהורמו אמש או ביום טוב, נאמר אפילו במתנות שגם "הורמו מהיום" ושגם "נשחטו מהיום"?

והרי "אין מוליכין את המתנות שהורמו מהיום" בלבד קתני, ולא נאמר שמדובר אפילו באלו שנשחטו היום.

ולעולם — שחיטתן היתה מאמש ורק הרמתן היתה מהיום, ולכן אין מוליכין אותן, לפי שיכלו לעשות זאת אמש, לאחר שחיטתן אמש.

אבל אם נשחטו היום, ביום טוב, הרי כיון שלא היתה אפשרות להביאן מאתמול, מותר להביאן היום גם לבית שמאי.

ולאור ההנחה החדשה הזאת, מתאימה משנתנו כדברי רבי יהודה.

והוינן בה לפי ההנחה החדשה שהעמיד בה עתה רבא את משנתנו:

אם כן, לימא משנתנו רק כפי רבי יהודה היא, ולא אחרים! ? כי לשיטת אחרים בית שמאי אוסרים להוליך אפילו מתנות שהורמו היום.

ומסקינן: אפילו תימא, בכל זאת ניתן לומר, כי משנתנו — גם לפי שיטת אחרים היא נשנית!

ומה שאסרו, לדברי אחרים, בית שמאי להוליך מתנות, זה רק בהנך דנשחטו מאמש, אבל את המתנות מהבהמות

במתנות שמוליך אותן לפי שהוא שזכאי בהרמתן ביום טוב, וכי תאמרו כך בתרומה, שאין זכאי בהרמתה! ? וכשאסרו לתרום ביום טוב אסרו גם להוליך את התרומה ביום טוב לכהן.

ושיטה נוספת נשנתה בכרייתא זו בכיבור מחלוקת בית שמאי ובית הלל:

אחרים אומרים: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על התרומה שאין מוליכין. לא נחלקו אלא על המתנות, בין במתנות שהורמו היום ובין שהורמו מאמש.

שבית שמאי אומרים: אין מוליכין, ובית הלל אומרים: מוליכין.

ולאור הנחת הגמרא שבית שמאי אינן מתירים להוליך אפילו מתנות מבהמה שנשחטה היום, ברור הדבר מצד אחד, שמשנתנו אינה כדעת רבי יוסי [שסבר שבית שמאי מתירין להוליך מתנות, ובית הלל מתירים להוליך אפילו תרומה], ומאידך ברור, שהמשנה מתאימה עם שיטת אחרים.

ועתה דנה הגמרא: האם לימא, יש לנו לומר בהכרח שמשנתנו היא רק לפי אחרים היא, ולא לפי רבי יהודה! ? שהרי רבי יהודה אמר כי בית שמאי מודים שמוליכין מתנות שהורמו ביום טוב, [ואף התיר להוליך עמם מתנות שהורמו מערב יום טוב].

אמר רבא: לא, אין הכרח שהמשנה דוקא כשיטת אחרים, ובאמת אפשר להעמידה גם כשיטת רבי יהודה, אלא שיש לשנות את ההנחה שהנחנו בתחילה שלפי בית שמאי לא יתכן להוליך כלל מתנות ביום טוב, אפילו אלו שהורמו היום.

ומשנתנו, שאינה עוסקת ב"טפילה", אלא רק באיסור הולכת מתנות של בהמה שנשחטה אתמול, היא בין לרבי יהודה ובין לאחרים.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי, לפי בית הלל, שמותר להוליך אפילו תרומה⁽⁷⁾.

רב טובי בריה דרב נחמיה הוה ליה גרבא דחמרא כד יין דתרומה.

אתא לקמיה דרב יוסף. אמר ליה: מהו לאמטויי להביא כד זה של תרומה לכהן האידנא, עתה ביום טוב?

שנשחטו היום מותר להוליך גם לבית שמאי. ומקשינן: **אי הכי**, שיטת אחרים — **היינו כשיטת רבי יהודה**, ובמה נחלקו!?

ומתריצין: **איכא בינייהו טפלה** — האם לפי בית שמאי מותר להוליך יחד עם המתנות מהבהמות שנשחטו היום, גם מתנות מהבהמות שנשחטו אמש⁽⁶⁾.

לדעת רבי יהודה בית שמאי מתירין "לטפול" ולצרף אותן להולכה לכהן, ולדעת אחרים אסור.

והקשה הרשב"א הרי לעיל [ט א] מסקינן כאבוה דשמואל שאם גלגל עיסה מערב יו"ט אין מפרישין ממנה ביו"ט, ואם אסור להפרישן אסור להוליכן.

ולכן הסיק כי כל סוגיין דנה רק לענין מתנות זרוע ולחיים ולא לענין חלה, שגלגל העיסה מאתמול, שהתירה להוליך הוא רק באופן שכבר הורמה מאמש. [וראה גירסאות שונות במהדורות הרשב"א] ודלא כרש"י שכתב [בד"ה על], שהוא הדין לחלה וחדא מינייהו נקט.

וביאר, כי החילוק בין חלה למתנות, כי מתנות אינן טובלות את הבשר, וגם הן ניכרות כבר לפני הפרשה, ולכן אין הפרשתן חשובה כתיקון ומותרת ביו"ט, מה שאין כן בחלה, ובמגיד משנה [יו"ט ד כו] הוסיף עוד שמתנות אינן אסורות לזרים כחלה. וגם הרשב"א הוסיף טעם זה בעבודת הקדש [א י] ובאו לאפוקי מתנות ממה שאמר רבא [לעיל ט א] לגבי חלה, שאם קרא עליה שם אסורה לזרים. ויש לעיין אם צריך את כל הטעמים כדי להתיר הפרשה בשבת.

ובטור [או"ח תקן] כתב, וכן מתנות כהונה יכול להוליכם אפילו הורמו מאמש, ובבית יוסף הסיק כי גם חלה שהורמה מאמש בכלל ההיתר,

6. ביאור היתר הטפילה, לכאורה תלוי בטעמי האיסור המבוארים בהערה 4, כי לפי פשוטו של רש"י, כהבנת הראש יוסף, הרי האיסור משום חשש שיבואר להפריש ביו"ט, וצריך לדחוק כי כיון שטופל להוליך של אתמול עם מתנות היום, יזכור שלא להגביהן.

ולביאור שהסיקו האחרונים ברש"י, כי האיסור מחמת הגזירה הכללית, או לביאור תוס' שאסרו את הנתינה, [לפי בית שמאי], צריך לבאר שטופל בנתינתן יחד ולא נאסרה אלא נתינה מיוחדת.

ולפי ביאור האור זרוע שהאיסור בהוצאה, או לביאור היש"ש שהאיסור בטירחא, צריך לומר שטופל בהולכתן, ולא חוששין שימלך ואין זו טירחא מיוחדת לתרומה.

ולפי המבואר בהערות על תוס' בשם מהר"ם, כי לפי בית הלל יש איסור הולכה מפני החשד, צריך לומר שאם מוליכן יחד, אין שמים לב לחילוק הפרטים שמוליך ואינו מעלה חשד.

7. מסקנת הגמרא כי לבית הלל מותר להוליך מתנות אפילו אם נשחטו מאמש, ולהלכה פסקינן כרבי יוסי שמותר להוליך אפילו תרומה.

והנידון הוא, האם מלילה מותרת ביו"ט כי היא צורך אוכל נפש כבישול, או כיון שיכל לעשותה מערב יו"ט אסורה משום תולדת דישה. (8)

לא הוה בידיה דרבא בר בר חנן תשובה על שאלה זו.

אתא בעל האכסניה לקמיה דרבא, ושאלו.

אמר ליה רבא: מוללין ממעכים על ידי שפשוף בידים "מלילות" רכות של חיטין, להוציא את הגרעינים של החיטה מהקליפות שסביבם, וכן מפרכין, משפשפים בכח, את תרמילי הקטניות, להוציא מתוכם את הקטניות, ביום טוב.

אמר ליה: הכי אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי שאמר כי לפי בית הלל מותר להוליך אפילו תרומה.

אושפזיכניה בעל האכסניה דרבא בר רב חנן הוה ליה אסורייתא דחרדלא חבילות של שרביטי [תרמילי] חרדל, ובהם זרעונים של חרדל.

אמר ליה לרבא בר בר חנן: מהו לפרוכי, האם מותר לפרק, על ידי מעיכה ביד, את גרעיני החרדל מתוך התרמילים שהם מצויים בתוכם, ומיכל מנייהו ולאכול מהם ביום טוב, על אף שפירוק זה הוא תולדת מלאכת דישה?!?

מתנות ביו"ט מבהמה שנשחטה מאמש.

8. רש"י פירש שהשאלה היתה אם מלילה מותרת ביו"ט כבישול, או כיון שיכל לעשותה מערב יו"ט אסורה משום תולדת דישה. ולכאורה תמוה אם כן למה הוצרך לבאר בתשובת רבא שההיתר הוא מצד מלאכה כלאחר יד. וצריך לומר כפי שיבאר המגיני שלמה בדעת רש"י לקמן [יג ב] שהאיסור לעשות מלאכת אוכל נפש שיכל לעשותה מערב יו"ט, הוא רק מדרבנן, וזה גופא היה הצד להתיר מלילות כבישול ביו"ט, כי במלאכה לאחר יד לא אסרו רבנן אף שיכל לעשותה קודם.

אולם בפני יהושע [שם] נקט כי לדעת רש"י מלאכת אוכל נפש שיכל לעשותה מערב יו"ט אסורה מן התורה, ולדבריו לכאורה תמוה כיצד רצה להתיר כבישול, והרי בישול עצמו אסור באופן זה. ולכאורה מוכח כדעת החתם סופר [הובא לעיל ב ב] שכל מלאכה שהדרך לעשותה באותו יום, כגון שחיטה ובישול שאין מקדימין לעשותן כדי שלא יתקלקל הבשר, הותרה לגמרי

שהרי מסקינן להתיר לפי בית הלל הולכת מתנות שהופרשו מאמש, ורבי יוסי אמר שנחלקן בתרומה, וגם היא מותרת אפילו הופרשה אמש. [וכן נקט המגיד משנה שם]. והביא מהר"י אבוהב שאסר. ועיין ט"ז שתמה עליו הרבה, ובאליהו רבה כתב שאין הוכחה מהגמרא להתיר הולכה אלא במתנות שמותר להפרישם ביו"ט, וכן חלה לא הותרה אלא אם לשה ביו"ט. אך הלש בערב יו"ט שנאסר להפריש ביו"ט, גם אינו יכול להוליך ביו"ט. וההיתר להוליך תרומה נאמר רק כשעבר והפרישה.

ולכאורה נמצינו למדים, כי באופן שעבר והפריש ביו"ט, נחלקו הראשונים אם יכול להוליך לכהן. כי מדברי הרשב"א משמע שאסור, ומביאור שיטת מהר"י אבוהב משמע להתיר, והפרי מגדים הסתפק בזה במשב"ז שם סק"ה].

ובראש יוסף כתב דבסוגיין רבא הוא המתיר כשנשחטו מאמש, והוא לשיטתו לעיל [שם] שהתיר גם הפרשת חלה מעיסה שנתגלגלה מאתמול, ואם כן לדידן באמת תאסר הפרשת

ואף שמלאכות שיכל לעשותן מערב יו"ט לא התירו לעשותן ביו"ט אפילו לצורך אוכל נפש, שונה דין המלילה והפריכה ביד שהן

נחשבות למלאכה "כלאחר יד"⁽⁹⁾, ולכן בשבת אסור לעשותן רק מדרבנן⁽¹⁰⁾, ואילו ביום טוב מותר לעשותן לצורך אוכל

ביום טוב ואפילו אם אפשר לעשותה מערב יו"ט, כי ההיתר תלוי בגוף המלאכה ולא באדם שיכול לעשותה. וכל דברי רש"י להלן הם רק במלאכות שהדרך לעשותן מערב יו"ט.

ולדבריו, הספק במלילה הוא, אם דינה ככל מלאכת דישה שעושין אותה מערב יו"ט, או שהקלו במלילה הנעשית לאחר יד, והתירו לעשותה כשחיטה ובישול אף שאפשר לעשותה מערב יו"ט, כיון שרגילות לעשותה ביו"ט ואינה בכלל דישה דאורייתא. ועיין פני יהושע לעיל [ג א] לחלק בין דישה למלילה.

אמנם, הרמב"ם כתב [שבת כא יד] שהאיסור למלול הוא רק מדרבנן מפני שנראה כדש, ולכן דעתו שההיתר בשינוי נאמר אפילו בשבת, וביו"ט התירו למלול אפילו בלא שינוי, כיון שהאיסור רק מדרבנן. [ועיין לקמן יג ב שהראשונים נחלקו בביאור המסקנא].

9. הט"ז [תקי א] כתב שהמלילה גופא נחשבת שינוי, ובפשטות כוונתו שעצם עשייתן ביד נחשבת כלאחר יד כי אין דרכם לדוש ולפרק בידיים, אך בשבת [קכח א] מצינו שדעת רבי יהודה להתיר גם מלילה בכלי ובלבד שלא ימלול הרבה, ומאידך מצינו בשבת [עג ב רש"י ד"ה אין] שדרך תלישה ביד. ויתכן שהשינוי הוא במה שאינו דורס עליהם כדרך דישה אלא מולל. ובשו"ע הגר"ז [תקי] נקט שמלילה אפילו כדרכה נחשבת דישה כלאחר יד, כי אינו מוציא את הזרע מהשרביט אלא מולל את השרביט והזרע מתפרק ויוצא מאליו, ואין הדרך לעשות כן אלא בכלי המיוחד לדישה, ונמצא שאיסורה רק מדרבנן [וכמכואר בסמוך ש"נראה כדש"] ולכן מותרת בשינוי. ובאגלי טל [דש כח ג"ז, זורה ה] דחה שאילו אופן זה כשנעשה בכלי הוא

אב מלאכה, ביד יהא תולדה. ולכן ביאר שאין חיוב דישה אלא אם פירק את כל הקליפות, ורק רבנן אסרו, ולכן התירו בשינוי. וראה עוד להלן [יג ב הערה 15].

10. כך פירש רש"י, וכן משמע מדברי הרמב"ם [שבת כא יד] שמולל בשינוי כדי שלא יראה כדש, והיינו שגם בלי שינוי רק "נראה כדש".

אך רבינו חננאל [שבת עד א] ביאר כי "מנפט" שהוא תולדת מלאכת דש היינו מלילת שבלים, וכן פירש הערוך [ערך פץ] ובשער הציון [שיט יא] העלה מדבריהם שסברו כי מלילה היא מלאכה דאורייתא, ועיין להלן [יג ב] בתוס' ד"ה ואם קלף ובהערות. ולכאורה לדבריהם אין היתר למלול בשינוי אלא ביו"ט ולא בשבת.

אולם בתוס' רי"ד [שבת קמד ב] נקט כי אף שהאיסור מן התורה מועיל שינוי להתיר מלילה בשבת, וכן משמע גם מדברי רבינו חננאל להלן [יג ב] "ואוקמה רבא למלילה וכו'", ולגבי יו"ט יתכן שמותרת בלי שינוי מטעמו של רבינו תם בספר הישר [הובא במאירין] שאין הנמללות מערב יו"ט כאותן הנמללות ביו"ט. וראה אגלי טל [דש כח ד"ט], ולהלן יבואר.

והרמב"ן [במלחמות ה' שבת קכח א] כתב כי מתשובת רבא לבעל האכסניא משמע שביו"ט מותר למלול אפילו כדרכו, שהרי לא הזכיר לו שצריך לשנות, והוכיח כן ממה שהתאחרה מסקנת הגמרא בנידון השינוי, ועברו בנתיים לדון בעיני תרומות ומעשרות, ומשמע שכל הנידון במסקנא היה רק לגבי מלילה בשבת, אך ביו"ט מולל כדרכו.

ובעל המאור [שם] והרשב"א [במסקנת סוגיין] דייקו שלא התירו בסוגיין למלול אלא

נפש⁽¹¹⁾.

איתיביה אבוי לרבא מברייטא ששינו בתוספתא:

לא בקנון ולא בתמחוי, שהם כלי הפרדה של פסולת מאוכל, העשויים להפרדת כמות מועטת⁽¹³⁾.

המולל מלילות מערב יום טוב — למחר ביום טוב מנפח "על יד על יד", מעט מעט, ואוכל, כי מותר לברור ביום טוב בלא שינוי כדי לאכול בו ביום.

ולכן יכול לברור אפילו בקנון ואפילו בתמחוי, שבורר בהם מעט לצורך היום, אבל לא באמצעות טבלא, ולא בנפה ולא בכברה, שהם כלים העשויים לברירה מרובה, והבורר בהם נראה שעושה זאת

דתניא: המולל מלילות מערב שבת⁽¹²⁾ ואחר שמלל נשאר הגרעינים והקליפות בתערובת — למחר מנפח בשינוי, שלא כדרך הניפוח בימי החול, והיינו שנופח אותם ברוח פיו, ומעבירם בניפוח מיד אחת ליד שניה, ובכך מתבררים הגרעינים מהפסולת — ואוכל את הגרעינים לאלתר.

אבל לא יברור אותם בשבת מתוך הקליפות

12. ביאר הרמב"ן [שם], שהברייטא נקטה אופן שמלל מערב שבת, כדי להשמיענו שאפילו אם היו לו הרבה מלילות מותר לנפחן ביד אחת, אך באמת אפילו אם מלל בשבת מעט מלילות [שזה הותר לדעתו, וכדלהלן] גם אותן מותר לנפח בידו אחת.

13. הרמב"ם [שבת כא יז] כתב שהאיסור לנפח בקנון ותמחוי הוא גזירה שמא ינפה בנפה וכברה, שעליהן חייב חטאת.

ובמשנה ברורה [שיט כו ובשעה"צ] נקט כן גם בשם רש"י, וכוונתו לדבריו בשבת [עד א ד"ה פטור] "דכלאחר יד הוא, דעיקר ברירה בנפה וכברה. אבל ביד לא דמי לבורר כלל".

וראה בית יוסף [שכא] בשם שבלי הלקט שמלאכה הנעשית לאחר יד מותרת בשינוי, כי רחוקה היא מצורת המלאכה, ולכן שינוי בקנון ותמחוי פטור אבל אסור, וכיד מותר לגמרי, מובא בהרחבה להלן [יג ב הערה 15].

ובאגלי טל [זורה ט] ביאר כי אף לדעות הראשונים שאסרו מלילה אפילו בשינוי, מותר לנפח בשינוי, כיון שזורה חיובו משום מלאכת מחשבת, כמבואר בב"ק [ס א, וצ"ע שהרי כאן

"בערב שבת", אבל בשבת אין היתר אף בשינוי. וכתבו הראשונים כי בתחילת הסוגיא מדובר ללא שינוי, ולכן נאמר ההיתר רק על ערב שבת. ועיין עוד לקמן.

11. כך פירש רש"י, וכדרכו להלן [כג ב במשנה] שלא הותר לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש אלא אם לא יכל לעשותה בערב יו"ט, ולכן פירש רש"י להלן [יג ב] שנידון הגמרא "כיצד מולל" הוא על יו"ט, כי יש בו היתר מיוחד וטעון שינוי, [וגם שם אין הכוונה שההתר משום שינוי, אלא אף שמותר לצורך אוכל נפש, טעון שינוי].

אך שאר הראשונים בריש פרק שלישי סברו שלצורך אוכל נפש מותר לעשות גם מלאכות שעכל לעשותן מערב יו"ט, אלא שלא הותר אלא אם עשיתן ליום טוב ולא לזמן רב, ולדבריהם מלילה מותרת כיון שאין דרכה להעשות לימים רבים אלא ליומו בלבד, ולדבריהם הנידון להלן הוא רק בשבת, כי ביו"ט מותר מעיקר הדין שהרי הוא עושה לצורך אוכל נפש, וראה שם בהערה 14.

והוינן בה: **אם כן** — שמותר למלול מלילות כדי לאוכלם ביום טוב — לכאורה **מצינו תרומה שזכאי בהרמתה** ביום טוב! שהרי במלילתן נגמרת מלאכתן וחל עליהם דין טבל, ומתחייבות בהפרשת תרומה, [כי אין דרך בני אדם להפריש בעודן בשיבליים, שפטורים אז מהפרשה], ואם אינו יכול להרים מהן תרומה ביום טוב אינו רשאי למלול, שהרי לא הותרה מלילה אלא לצורך אכילת יום טוב, ובהכרח שהתירו להפריש תרומה ממלילות ביום טוב, כיון שחיוב תרומה חל עליהם בו ביום.

ואילו אנן **תנן** במשנתנו שאומרים בית הלל לבית שמאי: "**לא, אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי בהרמתה וכו'**", ומשמע שבכל אופן אסור להפריש תרומה ביום טוב ?!

ומתרצינן: לא קשיא

לעולם לדברי הכל מוללים מלילות ביום

לצורך מחר, ואסור לעשות מלאכה ביום טוב לצורך מחר אפילו אם היא לצורך אוכל נפש.

ומשמע מהברייתא, שמלילת המלילות רק **מערב יום טוב** — **אין**, מותר לעשותה, אבל **ביום טוב** עצמו **לא** התירו למלול, כיון שאפשר לעשותה מערב יום טוב.

ומוכח לכאורה כנגד דברי רבא, שהתיר למלול ביום טוב.

אמר רבא לתרץ: **אפילו תימא**, יתכן לומר שמותר למוללן **ביום טוב**.

ומה ששינינו בסיפא של הברייתא "המולל בערב יום טוב", אין הכוונה לאסור למלול ביום טוב, אלא **אידי** היות **דתנא ברישא** של הברייתא לגבי שבת, "מולל **מערב שבת**" — והוצרך לשנות כך משום שאסור למלול בשבת — **תנא** אגב כך **בסיפא נמי** "מולל **מערב יום טוב**".

שהרי אסרו לנפח בקנון ובתמחוי, ואמרו [להלן יג ב] שאם נפח ונתן לתוך חיקו חייב, ומשמע שהאיסור בקנון ותמחוי נאמר אף כשאינו מניח. וכן כתב תוס' רי"ד בספר **המכריע** [כג] שההיתר לנפח בידו אחת הוא רק כשאוכל לאלתר. ועיין **באגלי טל** [שם י' ולהלן יג ב הערות 12-14]. ולהלן [יג ב] מסקינן שההיתר לנפח הוא "בידו אחת ובכל כוחו", וכתבו **הרשב"א** והמגיד **משנה** [שם] כי בשתי ידיו המדובקות יחד אסור לנפח, [ומה שאמרו שהאיסור ב"קנון ותמחוי", היינו לצורך החידוש שבי"ט מותר לנפח גם בהם], וכן נפסק בשו"ע [שי"ט ז]. ולענין ניפוח מיד אחת לחברתה נחלקו הרמב"ם והטור, ולהלן נרחיב בזה.

מדובר שמנפח בפיו, ומסתבר שאי"צ למלאכת מחשבת]. והחלקת מחוקק **ובית שמואל** כתבו [באבן העזר קכג] שמלאכה כלאחר יד פטור עליה משום שאינה מלאכת מחשבת. ובמקום שינוי הותרה דהוי כגרמא, עיי"ש. [ויתכן שנחלקו אם ניפוח בלי שינוי איסורו משום גזירה שמא יזרה ברוח, או רק משום עובדין דחול, ראה רש"י ד"ה מיד, ולהלן יד א הערה 1]. ולהלן [יג ב הערה 13] יתבאר עוד, שיש לחלק בין מלילה שעושה בה שם חדש מ"שבלת" לחטה" ונעשית מצמח לאוכל, משא"כ בניפוח שרק בורר ומועיל שינוי להתירו, עיי"ש

ועיין **ברמב"ן** [שבת עד א] שהוכיח מסוגיין כי אף לברור לצורך אכילה לאלתר, אסור בכלי,

טוב, אך לא לדברי הכל מפרישים תרומה ביום טוב.

יג-א אלא, הא שמצינו שמפרישין תרומה ביום טוב, זה לפי רבי' הסובר שמלילות מתחייבות בתרומה⁽¹⁾,

ואילו הא שמצינו במשנתנו שאינו זכאי בהרמת תרומה ביום טוב — לדברי רבי יוסי ברבי יהודה הוא.

ומצינו בבביתא שנחלקו רבי ורבי יוסי בחיוב תרומה במלילות:

דתניא: מי שהכניס שבלין לביתו לפני שדש אותן, כדי לעשות מהן עיסה, ואי אפשר לעשותן עיסה אלא אם כן ידוש אותם תחילה, הרי עדיין לא נגמרה מלאכתן של השבלים, ולכן רשאי הוא להיות אוכל מהן עראי, ופטור מלהפריש מהן תרומות ומעשרות⁽²⁾.

אך אם הכניסן כדי למוולגן בידו במלילות מעט מעט, ובדעתו לאוכלם כמות שהם, ורק מסיר את הקליפות בעת אכילת הגרעינים על ידי חיכוכם בידו —

רבי מחייב אותו בהפרשת תרומות ומעשרות, כיון שמשעת הכנסתן לבית נגמרה מלאכתן. כי לדעת רבי המכניס שבלים הביתה ואינו חושב לדוש אותם ולעשות מהם גורן, נגמרה מלאכתם בעצם ההכנסה לבית, ומתחייבות בתרומה, ולכן כבר מעתה הוא אסור באכילת ארעי.

ורבי יוסי ברבי יהודה פוטר אותן מתרומות ומעשרות, כיון שללא "מירוח" על ידי אסיפה וקיבוץ בכרי, אחרי דישתם, אין חיוב תרומות ומעשרות. ורשאי להמשיך ולאכול מהם אכילת ארעי למרות שהכניסם לביתו⁽³⁾.

ומקשינן: אם מעמיד אתה במולל מלילות ביום טוב, הרי:

מעט מהן ומולגן לכולי עלמא פטור ממעשר, כי הם נגדרים אחר הרוב ונחשבת כאכילת עראי משבלין שלא הוכנו לכך.

וכתב בשטמ"ק שאם מלל ונפח ונתן לתוך חיקו הוי אכילת קבע וחייב אף על שבלין שהכניסן לעיסה. וכן דעת הרשב"א בסוגיין. אולם הרשב"ם ותוס' [ב"מ פח א] נקטו דפטורין, וסברו שאם הכניס לבית ואחר כך מירח פטור, ואף אכילת קבע לא מחייבת, אלא באופן שעדיין יכול לבוא לידי חיוב. אבל תוס' [במנחות סז א] נקטו שאכילת קבע מחייבת אף אם לא יתחייב על ידי מירוח בבית. ועיין בהערה 4 אם מלילות עדיף ממירוח בבית. [חזו"א מעשרות ג סק"ד וסקכ"ג, ד, ס"ק טו].

3. מדברי רש"י בסוגיין [ד"ה אוכל] משמע

1. השפת אמת תמה על לשון הגמרא "הא רבי והא רבי יוסי", והלא אין כאן יישוב לשתי מימרות, אלא ביאור דברי המשנה שאינו זכאי בהרמתה כרבי יוסי ברבי יהודה [לרש"י].

וביאר, שהכוונה היא למחלוקת בית שמאי ובית הלל, כי המדמים חלה לתרומה סוברים כרבי שיש אופן שהוא זכאי בהרמתן, והמחלקים מתרומה שאינו זכאי בהרמתה, סוברים כרבי יוסי ברבי יהודה.

וכדבריו משמע ברבינו חננאל שפירש "המולל מלילות, ואמרינן מערב יו"ט אין ביו"ט לא, כרבי", וכן הוכיח בספר "אהל משה" להגרא"מ הורביץ. ועיין בהערה 5 על תוס'.

2. כשמכניסן לעיסה אין הבית קובע ולא נגמרה מלאכתן, ולכן יכולין לאכלו עראי, ואף אם נוטל

והיינו, שכניסת השבלים הביתה במחשבה לעשות מהן גורן גמור בבית, היא המורידה עליהם "תורת תרומות ומעשרות". אלא כל זמן שלפי מחשבתו הוא מתעתד להעמיד את הגורן, עדיין לא נגמרה מלאכתו לחייב תרומות ומעשרות. אך בשעה שנמלך עליהם לעשותם מלילות, חל ה"גורן" למפרע, בשעת הכניסה לבית. שהרי עתה מתברר כי מאותה שעה הוא לא היה חסר גמר

לרבי יוסי ברבי יהודה, נמי משכחת לה, שיהיה זכאי בהרמתה ביום טוב!

כגון, שהכניס שבלין במטרה לעשות מהן עיסה, לאחר שיעמיד גורן וימרח בבית, ואחר כך נמלך עליהן למוללן ביום טוב, התחייבו אז בתרומות ובמעשרות, דכיון שהכניסם במחשבה לעשות מהן גורן, טבלא ביומיה למפרע, ומתחייב ביום טוב בהרמת התרומה!

הכנסת הפירות לבית לא נקבעו למעשר, שוב אינם מתחייבים אפילו אם אחר כך מרחן, וכן דעת רבינו אפרים בתוס' מנחות [סז ב ד"ה כדין שאין אכילת קבע מחייבת אלא באופן שיכול עדיין לבא לידי חיוב, ולא כשנכנסו לבית במוץ ומירחן בבית. ולשיטתם צריך לומר שמה ששינוי כאן ברישא שההיתר רק באכילת ארעי, הוא משום שאם דש מהן ועשה פת מתחייב בתרומה, אך על אכילת קבע של מלילות אין מתחייב. וראה בחידושי הרמב"ן [ע"ז מא ב] ובשו"ת הרשב"א [שסא] ובשטמ"ק [מנחות שם] שהחיוב משום שהן עדיין במוץ ויכול להוציאן ולמרחן בחוץ, וראה עוד ביאור מחודש במאירי כאן.

ומדברי תוס' [ד"ה הא] משמע שלדעת רבי הצבירה מחייבת לתרום מיד, ואינה רשות בעלמא שאינו מתחייב בה אלא כשבא לאכול עראי, ולכן לפי רבי אינו זכאי בהרמתה ביו"ט, שכבר נתחייב בערב יו"ט [כך ביאר חזו"א, שם ג כג].

ובדעת רש"י תמהו תוס', למה לפי רבי זכאי בהרמתה, והרי התחייב כבר מעיו"ט, ואמנם רש"י [יב ב ד"ה אם כן] דדקק להעמיד סוגיין באופן "דסתם שבלין לא מפרישין תרומה עד שיעשו דגן, והמוללן ביו"ט מפריש מהן". ולכאורה כוונתו שרק המכניס למלילות מתחייב

שמחלוקת רבי ורבי יוסי בר"י היא לגבי אכילת עראי קודם שמלל, והיינו באופן שכוסס חיטים בפיו, ואינו מוציא מהם את הזרע בידיו להכניס לאכילה. דעת רבי שהמלילה היא חלק ממעשה אכילה, ולפיכך צבירת השבלים שקדמה לה, נחשבת כגמר מלאכה לחייב במעשר אף באכילת עראי. ורבי יוסי בר"י סבר שהמלילה עצמה נחשבת לגורן, [לרש"י בקבע ולתוס' בכל מלילה], ורק אחריה מתחייב במעשר, ולא בצבירתן לבית, [לפי חזו"א מעשרות ד ס"ק טו ובמקדש דוד נו ב, כתב שלרבי יוסי בר"י הוא מיעוט מיוחד שנאמר בדגן בלבד ועיין ביאור נוסף בהערה 5].

ואף על פי שהנוטל שבלים שהכניסן לעיסה ומוללן פטור ממעשר, כי הולכים אחר הרוב וכדלעיל, כאן שהכניסן בפני עצמן לבית, אף שהכניסן מעט מעט קובעין שם לעצמם כעומדות למלילה ולא לעיסה, ולפי זה החיוב חל רק אם הכניסן לבית לשם מלילה, אבל אם מללן בשדה לא נקבעו, ועיין מאירי בסוגיין שאין החיוב חל אלא אם קבען בחוץ למלילות, ואז נגמרה מלאכתן בראיית פני הבית גרידא. [ע"פ חזו"א שם, ודרך אמונה פ"ט ממעשר ה"ה].

אולם רש"י בפסחים [ט א ד"ה ואי בעית] ובנדה [טו ב ד"ה איבעית] כתב שכיון שבשעת

מלאכה⁽⁴⁾.

[אלא, שאם בשעת הכניסה הוא חושב למלול מלילות, אין כניסה שכזאת מורידה על השבלים תורת תרומות ומעשרות, לפי שזו כניסה במחשבת פטור ממעשר ולא במחשבת חיוב מעשר!]

ומשנינן: לעולם בין לרבי בין לרבי יוסי אכן זכאי בהרמת תרומה ביום טוב.

אלא מאי האי שאמרו בית הלל במשנתנו "אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי בהרמתה

ביום טוב?" כוונתם, לרוב תרומה. והיינו, לרוב מתחייבת התרומה רק אחר דישה ומירוח הנעשים מערב יום טוב, ולא ביום טוב, כי רוב השבלים נדושות לעיסה, ואין תורמין מהן ביום טוב כי נגמרה מלאכתן מערב יו"ט, שהרי דישה היא מלאכה האסורה ביו"ט. [ואמנם מיעוט השבלים העומדות למלילות אפשר לתרום מהן ביום טוב, אך אסור להוליכן לכהן כי גזרו על כל תרומה מפני הרוב].

אמר אביי: מחלוקת בשבליו, רק בהן פטור רבי יוסי ברבי יהודה ממעשר כשמואלך,

מלילות, אינן נפטרות במה שהכניסן קודם גמר מלאכתן לעיסה, ולכן כשנמלך למלילות מועילה הכנסתם ומחשבתו לקבען למפרע למעשר, ומקורו מדברי החזון איש [מעשרות ג סק"ד], וראה רמב"ן [ע"ז שם] בשם הראב"ד.

ובראש יוסף כתב שרש"י סובר כהרמב"ם [מעשר ג ו] שדעתו לחייב במעשר אם לבסוף עשה מירוח, אף אם הכניס לבית קודם גמר מלאכה, אך תמה דאם כן, רש"י סותר משנתו, כי בפסחים [ט א] נקט כדעת תוס' הנ"ל שאין מירוח מחייב אחר שראה פני הבית בפטור.

אולם יש לחלק, כי הדבר תלוי בדעתו, ואמנם אם הכניס על מנת שלא למרח, שוב אינו מתחייב, אבל המכניס לעיסה, שדעתו למרח, כמבואר ברש"י, כשמרח מתחייב, וכן משמע ברשב"א. ולכן כשהכניס לעיסה פטור על אכילת עראי, ומתחייב באכילת קבע, שהכנסתו קבעה על החיטין דיני תרומות ומעשרות. ולפיכך גם כשנמלך למלילות נעשה גורן לחייב, משום גמר מלאכה דמלילות, אך המכניס למלילות שאין דעתו למרח, לא חל עליהן דיני תרו"מ, ואינו מתחייב לעולם אפילו באכילת קבע [לתוס' בשיטת רש"י ועיין בהערה 2 על תוס'].

בהכנסתו, שהיא גמר מלאכה לרבי, אבל המכניס סתם, באכילתו מתגלה למפרע שהכניס למלילות, וחל חיובו ביו"ט. אך תוס' הקשו לשיטתם [בד"ה איכא] שמחלוקתן בהכניס סתם, ולרבי מתחייב בערב יו"ט.

4. כך פירש רש"י, ולכאורה תמוה, הרי בהכנסתו לעיסה לא נגמרה מלאכתן, ולא מועילה ראיית פני הבית, והמלילה עצמה לפי רש"י אינה חשובה כגורן. [ואינה מחייבת יותר מאשר אם עשאה עיסה ואכל ממנה עראי, דפטור]. ובמגיני שלמה ביאר שמדובר באופן שאחר שנמלך למוללך, הוציאן וחזר והכניסן לבית, וצריך לומר שהכניס הרבה יחד למלילות, ודוחק.

והפני יהושע כתב כי מתגלה למפרע שנגמרה מלאכתן כשהכניס הרבה יחד, ואין ההיתר במלילות אלא כשהכניסן מעט מעט. ועדיין תמוה, שהכנסתן לפני גמר מלאכה פטרתן, ואפילו אם ממרחן שוב אינו מתחייב, כמבואר בתוס' ב"מ [פח ב].

וצריך להוסיף כמבואר בדרך אמונה [מעשר ג ה בצע"ל] כי כיון שדרך להכניסן לבית לצורך

היות ורובן עומדות לדישה, והגורן שלהן הוא רק במירווח בכרי.

אבל בקטניות, שדרכם של הרבה אנשים שלא לחבוט בהן הרבה יחד, אלא כל פעם חובטים בהן מעט כדי צורך קדירתם, לדברי הכל הכנסתם לבית כשהם קשורים ["אסורים"] בחבילות הנקראות "אסורייתא" — חשובה כגורן שלהם, ולכן **טבלא**! הן נאסרות מדין טבל אפילו באכילת ארעי(5).

ודנה עתה הגמרא:

לימא מסייע ליה לאביי מדברי המשנה במסכת תרומות [י ו]:

דתנן: **מי שהיו לו חבילי תלתן של טבל** — **הרי זה כותש** את התרמילים של התלתן, שכך היא דרך דישתן, **ומחשב כמה זרע יש בהם**.

ומפריש תרומה רק על הזרע, ואינו מפריש

תרומה על ה"עץ".

דהיינו שאין חיוב לתרום גם על התרמילים העוטפים את הזרעונים, על אף שטעמם של התרמילים שוה לטעם הזרעונים, ולכן כותשם לפני ההפרשה, כדי שתחול רק על הזרע ולא על העץ(6).

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, משנה זו לפי **רבי יוסי ברבי יהודה היא**, דאמר שדוקא **התם**, בשבלים שלא נדושו ולא הועמדו בכרי יחד, **לא טבלא**.

אבל **הכא**, בחבילי תלתן שדרך אנשים לכותשם מעט מעט — **טבלא** מיד בהכנסתם לבית בחבילה.

ומוכח כאביי, שמודה רבי יוסי ברבי יהודה בקטניות שדי בהכנסת החבילות הביתה כדי לאסור אותן באיסור טבל.

ודחינן: **לא** תסייע מכאן לאביי, כי משנה זו

במלילות, הרי הן סוג נפרד מכל תבואה, והכנסתן נחשבת כגמר מלאכה, כי נקבעו כסוג שאין בו שלב נוסף להכנה. אך רבי יוסי בריי סבר שדרך העולם קובע את מציאות הפרי, ולפיכך אף אם הכניס למלילות, נחשבין ככל דגן שאינו מתחייב עד שיתמרח לפני הכנסתו, כי רוב הדגן אינו עומד למלילות אלא לדישה, [כלשון רש"י], אבל המכניס לעיסה או קטניות שדרכן בכך, מתחייבים גם בבית.

6. פירש רש"י שאינו צריך להפריש מהעץ. ובתוס' יו"ט בתרומות כתב שאם הפריש אין בו קדושת תרומה. אולם בדרך אמונה [תרומות ג יד בצה"ל] הוכיח מביאור רש"י בסוגיין שאם הפריש תרומה גם מהעץ, חל עליו שם תרומה, שהרי כעת הגמרא הבינה שמדובר בהפרשת

ובתוס' רי"ד פירש שאם הכניסן לעיסה חל עליהן חובת מעשר אם יעשה מהן גורן, ולכן כשנמלך למוללן נגמרה מלאכתן למעשר, אך היינו דוקא אם נמלך ונחשבת מלילתן לגורן, אך אם מלל בלי שנמלך אפילו רבי פוטר, וכל מחלוקתן רק כשהכניסן בתחילה למלילות עיי"ש.

5. דעת אביי [בלישנא זו] שפירוק גרעיני הקטניות נחשב לדרך אכילה, יותר מפירוק זרע התבואה במלילה, ולכן מודה רבי יוסי לרבי שצבירת חבילי הקטניות נחשבת גורן לחייב במעשר, [חזו"א מעשרות ד טו לפי דרכו בהערה 3. ועיין מקדש דוד שם].

עוד יתכן לבאר, שרבי ורבי יוסי בריי נחלקו כיצד נקבע השלב הנחשב כגמר מלאכה, רבי סבר שרצון הבעלים קובע, וכיון שרצונו

— דברי רבי היא, המחייב גם בשבלים שהכניס למלילות.

ומקשינן: אי משנה זו כדעת רבי היא — מאי אריא מפני מה נקט התנא בדבריו חבילי תלתן? והרי לדברי רבי אפילו שבלין נמי נאסרים משום טבל בהכנסתם בחבילות, ואפילו אם לא התמרחו בכרי?!

ודוחה הגמרא את הפירכא:

אלא מאי, לדבריך, משנה זו רבי יוסי ברבי יהודה היא?! אם כן, תיקשי: לשמענין שאר מיני קטניות, שאף על גב שאנשים רבים דשים אותם ועושים מהם כרי ומירוח, בכל זאת אם הכניס חבילות קשורות הביתה הן נאסרות בכך משום טבל, ללא כרי ומירוח. ומכאן נדע ב"בל שכן", שחבילות תלתן נאסרות משום טבל, שהרי כך דרכו של תלתן, לכתוש אותו מעט מעט, וליתן אפילו את התרמילים בקדירה, ללא הוצאת הזרעונים מתוכם!

אלא, לעולם משנה זו לדברי רבי היא. ואין לך להוכיח ממה שלא נקט התנא שבלין, כי משנה זו היא לא כדבריו, היות ואת דין תלתן אצטריכא ליה לתנא להשמיענו באופן מיוחד.

כי סלקא דעתך אמינא שהואיל ובתלתן טעם

עצו ופריו שוה — לפרוש נמי תרומה אעצו. לכן קא משמע לן התנא במשנה שעצו אינו נחשב פרי, והוא פטור מלהפריש עליו.

אך באמת גם שבלין אסורים כשהוכנסו בחבילות.

איכא דאמרי,

אמר אביי: מחלוקת רבי ורבי יוסי ברבי יהודה היא דוקא בשבלין, שבהן מחייב רבי בתרומה לפי שיש הרבה אנשים שכוונסים אותן במטרה לאכלן כמלילות וכקליות, בלי לעשות מהם כרי, ונמצא שהכנסתן של השבלים לבית זהו גרנן האוסר אותן משום טבל.

אבל בקטניות, שסתם הכנסתן היא כדי למרח אותן אחר כך בכרי, לא נגמרה מלאכתן, ואינם אסורים משום טבל, ולכן דברי הכל הכנסתם באפורייתא — לא טבלא!⁽⁷⁾

מיתבי מהמשנה שהובאה לעיל ממסכת תרומות: מי שהיו לו חבילי תלתן של טבל — הרי זה כותש, ומחשב כמה זרע יש בהן, ומפריש על הזרע ואינו מפריש על העין.

מאי לאו, משנה זו עוסקת בחבילי תלתן שנמצאים ביד ישראל, והטבל המוזכר בה

מעשר אך אינו צריך להפריש מהעץ, היינו רק באופן שלא הפריש תרומת מעשר עד שכתשו, כי אם הפריש הרי היא חלה על הכל, ויתחייב לתת מהכל תרומת מעשר, ולא משום קנס, אלא מפני שחלה ההפרשה על הכל, ועיין בהערה 9.

7. תוס' [בד"ה איכא] תמהו שלא מצינו בש"ס

תרומה, [ולא משום קנס כדמסקינן להלן ועיין ברע"ב על משנה זו שהעמידה בתרומה, וגם הר"ש הביא את ראית הגמרא בלישנא זון]. ועיין מקדש דוד [נה ד].

ולפי זה למסקנא שמדובר באופן שהקדים בן לוי ונטל מעשר ראשון מהשבלים וקנסוהו לדוש ולתקן את התבואה, ומפריש ממנה תרומת

המירוח, ואסור לו לאוכלו לפני שיפריש ממנו את תרומת המעשר כדין טבל⁽⁸⁾.

אבל חבילות תלתן רגילות, לפני שהתמרחו, פטורות מן המעשר, ואינן טבל עד שיתמרחו.

והוינן בה: אם כן, שהעמדנו את המשנה של חבילי תלתן בלוי שקיבל מעשר מישראל לפני המירוח, זה ששינוי **כותש**, והעמדנו זאת בלוי, הנותן אותם לאחר הכתישה לכהן — **למה לי ללוי לכתוש לפני הנתינה לכהן** כדי להעמיד לו זרעונים מוכנים של תלתן?

לימא ליה הלוי לכהן: כי חיבי דיהבו לי, כמו שנתנו לי ישראל את המעשר ראשון של תלתן כשהוא בתרמיליו — **הכי יהיבנא לה**, כן אתן לך ממנו מעשר מן המעשר, ולמה אהיה חייב לתקנו ולכותשו.

כי אילו היתה הבריייתא מדברת בישראל ולא בלוי, שפיר צריך ישראל לכתוש את התלתן לפני נתינתו לכהן.

כי כמו שבתבואה הוא חייב מן התורה לתקן את התבואה וליתן לכהן דבר מתוקן, כך גם תיקנו חכמים בתלתן, שחיובו הוא רק מדרבנן, שינהגו בו כמו בדבר החייב מן

הוא **טבול של תרומה גדולה**, שהיא תחילה לכל הפרשת תרומות ומעשרות, ועדיין לא הופרשה התרומה.

ומוכח שחבילי תלתן נחשבים לטבל גם אם לא התמרחו בכרי!

ודחינן: **לא** בכך מדברת המשנה, אלא בחבילות תלתן המצויות כבר ביד הלוי.

ומדובר כאן בחבילות תלתן שלקחן הלוי מיד ישראל, בענין שהקדים והפריש הישראל את המעשר מהתלתן עוד לפני שמירח אותו, ולפני שהפריש ממנו תרומה גדולה.

ותלתן שכזה חייב מעתה בהפרשת תרומת מעשר על ידי הלוי, עוד לפני שהתמרח, מחמת היותו **טבל טבול של תרומת מעשר**.

וכדרבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש.

דאמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: **מעשר ראשון שהקדימו והפרישו ישראל בשבלין**, לפני מירוח — חל עליו שם מעשר, למרות שעדיין לא התחייב במעשר. ומעתה, **שמו** כ"מעשר ראשון" **טובלו לתרומת מעשר** עוד לפני מירוח, וחייב הלוי ליתן מהמעשר תרומת מעשר עוד לפני

כיון שכך המלילה היא גמר מלאכתן, [ואינם כמלילות של דגן שרובו נקבע בגורן, ונחשבת מלילתו כחלק מהאכילה, וממילא רצון הבעלים למלילות מחשיב את ההכנסה כגמר מלאכה], ונמצא שאין כאן סברות הפוכות אלא מחלוקת מהי עיקר הסברא לחייב במלילות וקטניות.

8. רש"י כתב שדינו כטבל גמור, ואסור באכילת ארעי וחייב עליו מיתה עד שירים תרומת מעשר.

שתי לשונות שסברותיהם הפוכות זו מזו. והחזו"א [שם] ביאר לפי דרכו, שלישנא זו סברה כי רבי מודה בקטניות שאינם טבל, כי אין דרך לכוססם כמו מלילות, כיון שהן רכים, ולכן אפילו באופן שהוא חושב לכוססן, אינם נקבעות עד שיעשה גורן, [ועיין שטמ"ק] אבל אם מללן או פרכן ונתן בחיקו חייב, כי זו גמר מלאכתן. ולפי הביאור השני [בהערה 5], יש לומר שבקטניות מודה רבי שאינו מתחייב בהכנסה

התורה, ולכן חייבו חכמים את ישראל לכותשו ולתקנו לפני שנותנו לכהן.

אבל אם המדובר בלוי ובתרומת מעשר, לא מצינו שיש חיוב על הלוי לתקן את תרומת המעשר שהוא נותן לכהן.

ואם כן, לא צריך הלוי לתקן את תרומת המעשר על ידי כתישה, אלא דיו שיתן מעשר מן המעשר לכהן מהתלתן כמו שקיבל את המעשר מהישראל⁽⁹⁾.

אמר רבא: חובת כתישה זו היא מדין קנסא,

שקנסו חכמים את הלוי על שסייע בידי ישראל לעבור על דברי תורה, בקבלו ממנו את המעשר שהקדימו להפריש אותו לפני מירוח⁽¹⁰⁾.

שהרי התורה חייבה להפריש תחילה תרומה גדולה, וזה ניתן להעשות רק אחר מירוח, ולא לפניו, ורק לאחר מכן להפריש מעשר ראשון.

הילכך, קנסו את הכהן שלקח מעשר ראשון שכזה מידי ישראל שיצטרך לכתוש ולתקן את התלתן שהוא נותן לכהן תרומת מעשר,

אך הרמב"ם [מעשר יג ט] כתב שאם אכל רק מכין אותו מכת מרדות, וביאר הלחם משנה שהלך לשיטתו [שם ד א] שמן התורה אין חייבין אלא על טבל שנקבע בכניסתו לבית.

ומהרי"ט אלגאזי [חלה ב ה] כתב שטעם הרמב"ם כמבואר בירושלמי תרומות [א ה] שהאיסור לאכול אכילת ארעי מטבל אינו מן התורה, וראה אפיקי ים [ח"א יא יא].

9. הגרי"ז [בהלכות תרומות] הוכיח מקושיית הגמרא כי חיוב הנתינה מן הגמור אינו דין במעשה ההפרשה, אלא זכות הכהן היא לתבוע שיתנו לו מן הגמור. שהרי אילו היה זה חיוב בהפרשה מה לי שלא קבלן הלוי מהישראל אחר שנגמרו, והלא הוא חיב להסריש מן הגמור, ובהכרח כי זכות היא לכהן על ישראל, ואין הלוי חייב לתת יותר ממה שנתנו לו.

אלא שעדיין הוקשה לו ממה שאין תורמין מן הגמור על שאינו גמור, ודין זה אינו מפני זכות הכהן שהרי הגמור עדיף לו, ובהכרח שהוא מדיני ההפרשה, ואיך נפטר מהם הלוי משום שלא קיימם ישראל. וביאר, כי טעם הפטור הוא מפני שאין בדעת הלוי לכתשם ודינו שתורם מהם כמו שהם, ולכן אין החיוב במעשה

ההפרשה, אלא שחלה זכות הכהן עליהם מפני חיוב ישראל שרצה לכותשם, [שלכך קנסו את הלוי על הפסד הכהן], ועל זכות זו טוען הלוי שלא קיבלה ואינו חייב בה, ועל כך קנסינן ליה שיעמיד לכהן את התרומה כפי שהיה הישראל צריך להפרישה. ועיין להלן הערה 11.

10. רש"י והמאירי פירשו שקנסוהו מפני שהערים וגרם לישראל לעבור על דברי תורה ולשנות את סדר הפרשת המעשרות, וכן ביאר הרא"ש בתרומות [י ה] ובמקדש דוד [נה ז] ובאפיקי ים [א מד ב] דייקו מדבריהם שהלאו של מלאתך ודמעך לא תאחר נאמר גם קודם גמר מלאכה, ודין זה הוא איבעיא דלא איפשטא בירושלמי.

ורש"י בשבת [קכז ב] כתב שאם הקדימו בשבלין אינו לוקה ולכאורה סתר משנתו, ובפשטות נראה שנקט כי כאן נחשב כהקדימו אחר מירוח. ובאפיקי ים [באות ה] חילק בין הקדמה בפירות המעשר, לבין הקדמה בפירות הנותרים של בעל הבית. ובברכת אברהם כתב שאינו לוקה, משום התראת ספק שמא לא ידוש ולא יתחייב, אך עובר על הפיכת סדר התרומות אף שעדיין לא התחייב בו. [ועיין באפיקי ים

כדרך שחייב ישראל לטרוח ולתקן את התרומה הגדולה שלו שנותן לכהן⁽¹¹⁾.

תניא נמי הכי שקנסו את הלוי לתקן את תרומת המעשר ממעשר שלקח מידי ישראל

לפני מירוח⁽¹²⁾:

בן לוי שנתנו לו ישראל שבלין, שאינן ממורחות, **במעשרותיו**, כמעשר ראשון – **עושה אותן גורן**, חייב הוא לדוש אותן ולתקן לפני שיתן לכהן תרומת מעשר.

[שם אות יג-טו] שיישב כן על פי יסוד אחר ודחאן].

ורבינו חננאל פירש שקנסוהו מפני שלא היה לו לקבל את התלתן מהישראל בחבילות עד שיכתשם ויתקנם, ולכאורה כוונתו כשיטתו [בשבת ככו ב] שקודם מירוח אין לאו דמלאתך ודמעך, ולכן נקט שגרם לישראל שלא להפריש מן הגמור.

אולם **הרמב"ם** [תרומות ג יד] נקט שקנסוהו מפני שהפקיע חיוב תרומה גדולה מחלק המעשר שלקחו בשבלין, וסבר שסוגיין חולקת על הירושלמי [חלה א ג] שמעשר נפטר מתרומה גדולה רק אם ניטל אחר מירוח [ראה מ"מ הי"ג].

והריטב"א ו**הרא"ה** פירשו שקנסוהו מפני שני הטעמים, א. שהקדים מעשר לתרומה, ב. שהפסיד לכהן את התרומה גדולה מחלק המעשר. והוסיף שקנסו את הלוי לתת "תרומה גדולה", ועיין **מהר"ם חלאוה** [פסחים לה ב] שהאריך לבאר כי ישראל אינו מרויח לעולם מהקדמת המעשר, ולכן לא קנסו אלא את הלוי. ולהלן עמוד ב נבאר במה נחלקו רש"י ורמב"ם.

11. דעת רוב הראשונים שהקנס הוא לכתוש ולזרות את התלתן לפני שנותנו לכהן. אך **הרא"ה** כתב כי קנסוהו "לנקותו וליתן לו", ומסתבר שקנסוהו חדא מתרתי, או שינקוהו, או שיתן לו גם מן העץ, והיינו כביאורו שקנסוהו מפני שהפסיד לכהן תרומה, ועיין לעיל הערה 6. **והרמב"ם** נקט שקנסוהו שני קנסות, שיכתוש וינקה לפני שנותן את התרומת מעשר, ואם לא

כתש אלא הפריש תרומת מעשר בשבליים, קנסוהו שיכתוש ויתן גם את העץ. **ובדרך אמונה** [שם קכג], הבין שלרא"ה אין צריך לכתוש אלא קנסוהו לתת גם את העץ, וביאר **בביאור ההלכה** [שם], שהרמב"ם והרא"ה סוברים כי די בקנס אחד, ולכן סבר הרא"ה שאם כבר הפריש, קנסוהו לתת את העץ בתורת קנס ואינו כותש, אולם הרמב"ם למד שאת העץ נותן מן הדין, כי חל עליו שם תרומת מעשר כשהפרישו לפני כתישה כמבואר לעיל הערה 6, ולכן נשאר עליו את הקנס לכתשו.

ובדפוס ראשון היה כתוב ברא"ה "לנקותו וליתן לו תרומה גדולה", והתחבטו רבים בכונתו, שהרי בכמה סוגיות משמע כי אף מדרבנן אין חייב בתרומה כשהקדימו בשבלין, **ובביאור הלכה** [על הרמב"ם שם] הוכיח כי אין חיוב זה מחיל טבל מדרבנן, אלא רק מצוה לתיתה משום קנס.

12. **בירושלמי** [חלה א ג] מבואר כי מעשר ראשון שהקדימו בשבלין, הלוי פטור מתרומה גדולה, רק באופן שמירחו ואחר כך הפריש ממנו תרומת מעשר, וביאר **השדה יהושע** [הובא במשנה למלך] כי אז בעת המירוח כשחל חיוב תרומת מעשר, ילפינן מקרא שלא חל עמו יחד חיוב תרומה גדולה, אך אם הפריש תרומת מעשר קודם מירוח, כשממרח מתחייב בתרומה גדולה, **ובראש יוסף** נקט כי כלל זה הוא רק כשהפריש אחר ראית פני הבית, שאז נפטר מתרומה גדולה כשמירח, אולם אם לא ראה פני הבית, אף אם מירח והפריש יתחייב שוב

המעשר לפני תיקונו, אינה ניטלת אלא מן הגורן ומן היקב.

ועתה תמהה הגמרא על מה שהעמדנו שהמשנה עוסקת בתרומת מעשר ולא בתרומה גדולה.

כי לפי זה, מבואר במשנה שיש לו ללוי, התורם תרומת מעשר מן התלתן הכתוש של מעשר ראשון, לחשב כמה זרעוני תלתן יש במה שנכתש, ולתרום מהם תרומת מעשר לפי חלקם בתערובת.

והוינן בה: איך יתכן שיהיה הלוי "מחשב" את תרומת המעשר שהוא צריך לתת לכהן

ואם נתנו לו מעשר ראשון ענבים, לפני מירוח, שכל עוד לא נעשה מהענבים יין, הרי הם כ"לפני מירוח" — עושה אותן יין.

ואם נתנו לו זיתים — עושה אותן שמן.

ורק לאחר שתיקנו — מפריש עליהם הלוי תרומת מעשר, ונותנו לכהן.

כי שבשם שתרומה גדולה הניתנת לכהן על ידי ישראל אינה ניטלת

יג-ב אלא מן הגורן ומן היקב, לאחר שתוקנו לגמרי — כך תרומת מעשר, שנותן הלוי לישראל, גם כשהקדים הלוי לקחת את

צריך להפריש תרומת מעשר מן הגמור, ואף אם כבר הפריש הישראל תרומה גדולה. וכן הקשה גם הראש יוסף.

וכן תמוהה קושית הגמרא לעיל, שיאמר הלוי לכהן כי היכי דיהכו לי הכי יהיבנא לך בשבלים, והרי לא הוקש מעשר ראשון כתרומת מעשר לתרומה, ולכן רק הלוי צריך לתת לכהן תרומת מעשר מן הגמור, ואילו הישראל יכול לתת ללוי מעשר שאינו גמור.

ובביאור הלכה [שם] יישב את שתי הקושיות על פי ביאורו שהלוי אומר לכהן כי כיון שכך מסר לו הישראל, הרי הוא מהאוכלים בלא כתישה ונגמרה מלאכת התלתן, ואינו חייב לכתשו יותר כשנותנו לכהן. אך כיון שאמר רבא שקנסוהו לכתשו, והיינו שתרומת מעשר שלו עומדת גם תחת התרומה גדולה שהפסיד לכהן, שוב חייב מן הדין להמתין ולתרום מדבר הגמור, ועל כך הובאה הראיה מהברייתא, כי אחר שקנסוהו רבנן, שוב חייב מן התורה להפריש מן הגמור, ע"ש, ובהידושי הגרי"ז [שם], ובחזון יחזקאל תרומות [ג יז], שכתבו כן.

ועיין להלן בעמוד ב הערה 5 בביאור

כשיראה פני הבית.

ובמשנה למלך [מעשרות ג יג] לא חילק כך, ולכן תמה מברייתא דידן, איך קנסו את הלוי למרח ולעשות יין או שמן, והלא בכך מפסידים מהכהן את התרומה גדולה, שאילו היה מפריש מיד, היה מתחייב בעשיית היין או השמן בתרומה גדולה. וכן הקשה בקנס של כותש חבילי תלתן לעיל. וכתב כי יתכן שהירושלמי מבאר שמתניתין דכותש פשתן היא רק עצה טובה ללוי שיכתוש ולא יתן את העץ, ולא מדובר בקנס, וכמבואר בר"ש וברשב"א, ומאידך הברייתא של יין ושמן חייבה לגמור מן הדין שהוקשה תרומת מעשר לתרומה, ואין זה קנס. [וכן מבואר באמת בירושלמי ספ"ק וריש פרק שני בתרומות], ולכן מפריש אחר מירוח ואינו חושש להפסד תרומה לכהן.

אלא שתמה על הסייעתא שהביאה הגמרא מהברייתא לדברי רבא, שהרי בכתישת תלתן אמר רבא שקנסוהו, ונמצא שאם כבר הפריש הישראל תרומה, ולא הפסידה הכהן בנטילת הלוי, יכול הלוי להפריש תרומת מעשר בלא כתישה, ואילו בברייתא משמע שמעיקר הדין

באומד גרידא !?

והא להפרשת תרומת מעשר — מדידה מדויקת בעי !

היות שתרומת מעשר אינה כתרומה גדולה, המופרשת באומד.

כי רק בתרומה גדולה, שלא נתנה בה התורה שיעור, ורק חכמים קבעו לה שיעור [עין טובה, עין יפה ועין בינונית], לכן היא ניטלת באומד גרידא.

אך תרומת מעשר, שקבעה לה תורה שיעור מדוייק "מעשר מן המעשר", צריך להפרישה לפי מדידה !?

ומתריצין: הא מני — אבא אלעזר בן גימל היא, הסובר שגם תרומת מעשר ניטלת באומד.

דתניא, אבא אלעזר בן גימל אומר: האי דכתיב [במדבר יח] בלויים, המרימים את

תרומת המעשר מן המעשר: "ונחשב לכם תרומתכם [מן המעשר], כדגן מן הגורן [כתרומה גדולה, שמפריש ישראל מן הדגן בגורן]" —

בשתי תרומות הכתוב מדבר:

אחת תרומה גדולה, ואחת תרומת מעשר.

ואמר הכתוב "ונחשב" על שתיהן — ללמדך, שדומה דין תרומת מעשר לדין תרומה בשני דברים:

כשם שתרומה גדולה ניטלת:

א. באומד, ללא צורך במדידה⁽¹⁾.

ב. ובמחשבה, בלי צורך בדיבור ובמעשה הפרשה בפועל, אלא נותן אדם עיניו בצד זה של התבואה וקובע אותה לתרומה, ואוכל מצדה האחר, ללא אומר, וללא הפרשה בפועל —

מחלוקת רש"י והרמב"ם, שנרחיב בזה.

1. בירושלמי [תרומות פ"א ה"ד] נקט שהמקור להפרשת תרומה גדולה מאומד, הוא מדכתיב ונחשב לכם, במחשבה אתה תורם ולא במדה ובמשקל ובמנין. ובמשנה ראשונה [שם מ"ז] הוכיח מפירוש המשניות להרמב"ם שאין זה אלא אסמכתא והוא איסור דרבנן, וכן כתב הרמב"ן [גיטין לא א]. וגם הראב"ד [תרומות ג ד] נקט שהוא איסור, אך טעמו משום שאם יתרום במדה מסוימת יכול לבא מתוך דקדוקו למעט ממה שחשב לתרום, ולכן עדיף שיתרום מאומד ומתוך שידע שאינו יכול לדייק, יתכוון לתת כפי שיעלה בידו ותרומה אין לה שיעור, [כך ביאר במשנה למלך כוונתו].

ורש"י כתב שניטלת באומד כי מן התורה אין לה שיעור, ולשיעור עין יפה שנתנו רבנן, די באומד ואין צריך דקדוק, וכן פירש במנחות [נד ב ד"ה באומד].

ותוס' [גיטין לא א מנחות נד ב ובכורות נח ב] כתבו שמצוה לתרום באומד כדי שיטול בעין יפה, ובכסף משנה [תרומות ג ד] הקשה למה לא חוששים שיוסיף על שיעור התרומה ונמצאת תרומתו מקולקלת, ותירץ שחכמים הפקירו המותר, ותמה המשנה למלך על קושייתו, שהרי תרומה גדולה אין לה שיעור. ובשער המלך [לולב ח ב] תמה הרי אין הפקר אחר מירוח. ועיין מעדני ארץ על אתר.

ולהלכה כתבו הרמב"ם והראב"ד [שם] שצריך לכתחילה לתרום מאומד ולא במדה

כך תרומת מעשר – ניטלת באומד⁽²⁾,
ובמחשבה⁽³⁾.

לתרומת מעשר, ואפילו בעודו שבלים, לפני
מירוח, הרי הוא טבל, ואסור באכילה.

גופא, אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן
לקיש: מעשר ראשון שהקדימו בשבלין –
הרי שמו "מעשר ראשון" – טובל

והוינן בה: מאי טעמא גורם שם "מעשר
ראשון" לחיוב תרומת מעשר ולאיסור טבל,
עוד לפני המירוח?

ומשקל. וכן נקטו תוס' [הנ"ל] אך הרמב"ן
[בגיטין שם] כתב שניטלת גם באומד וגם במדה,
וכן משמע לכאורה מדברי רש"י בסוגיין
ובמנחות [שם], שאין צריך למדוד ובאומד סגי,
ומשמע שניטלת לכתחילה במשקל ומנין.

ומשקל עדיף, אך אם תרם תרומתו תרומה.
וביאר היש"ש [גיטין פ"ג סימן כ"ה] שאף רבנן
למדו מן ההקש שמועיל אומד בדיעבד, אך סברו
שלכתחילה חיישינן שירבה במתכוון, או
שצוותה התורה שיהיה כדרך מעשר בדקדוק,
ובפני יהושע כתב שלמדו מדדרשינן בירושלמי
[תרומות פ"ב ה"ה] שיכול להפרישה אף על
פירות הרחוקים ממנו, והיינו באומד שמא נחסרו
מעט, אולם עדיף להפרישה במידה כשיכול
להפרישם מפירות שלפניו.

2. רש"י פירש שלומדים מתרומה גדולה
הניטלת באומד, דהיינו שחיטה אחת פוטרת את
כל הכרי, והקשה הרשב"א אם כן נלמד שאף
תרומת מעשר ביה בחטה אחת. ותירץ שלכך אי
אפשר ללמוד מתרומה, כי מפורש כתוב לתת
מעשר מן המעשר, ובהכרח שהוקשה למה
שאפשר ללמוד ממנה, והיינו שאין צריך לדקדק
בניטלתה.

והר"ש תרומות [פ"א מ"ז] הקשה לביאור
זה, הרי בסוגיין אמרו כי לפי רבנן מדידה בעי,
ומשמע שאסור להפריש תרומת מעשר מאומד.
והחכמת אדם בספרו שערי צדק [פ"י סק"ג]
כתב שבסוגיין מדובר רק לכתחילה, אך מותר
להפריש מאומד אף לרבנן.

והביא פירוש תוס' [בגיטין לא. בבכורות נח
ב ובמנחות נד ב] שלמדו מתרומה רק לתרום
בעין יפה, אבל דיניהם חלוקים, שתרומה מצוה
להפרישה באומד כדי ליתנה בעין יפה, אולם
בתרומת מעשר אומד מועיל בה, אך אינו מצוה,
ועדיף להפרישה לפי משקל מדויק, ולפי
ביאורם, לרבנן התורם מאומד אין תרומתו
תרומה, וכן נקטו הר"ש בתרומות [פ"א ז],
והרמב"ן והר"ן [בגיטין לא א.]. וראה ריטב"א
כאן ובגיטין. [וברמב"ן שם כתב כי ההקש רק
בדינים דאורייתא, והפרשה מאומד היא רק
מדרבנן, ועיין בהערה 1].

3. הרשב"א [בסוגיין ובקידושין מא ב] נקט כי
רבנן נחלקו על אבא אלעזר גם לענין הפרשת
תרומת מעשר במחשבה, [ועיין בתוס' ובהערות
כיצד העמידו את הפסוק "ונחשב"] וכן הביאו
תוס' בגיטין [לא א] בשם רש"י בבכורות, וכן
נקט הרמב"ן [בגיטין שם].

וביאור נוסף הובא בדברי רוב הראשונים
הנ"ל, כי לאבא שאול אף בתרומת מעשר מצוה
להפרישה באומד כתרומה גדולה, ואילו רבנן
דפליגי עליה סברי רק דאין מצוה לתרום מאומד

אך תוס' [בגיטין ומנחות ובכורות שם] נקטו
כי לא נחלקו עליו אלא באומד, אבל מודים
שניטלת במחשבה, כי הרי כתוב בה "ונחשב",
וכן משמע ברש"י ובריטב"א בסוגיין, וכן הבינו
בדעת הרמב"ם [תרומות ב טז] הרדב"ז ומנחת
חנוך [שצו] וחזון איש [דמאי טו סק"ה].

מעשה שנקרא שם מעשר על התבואה [והוא חל עליה אפילו אם הפרישוהו בשבלים, לפני מירוח], חל מיד על המעשר שם טבל, היות והוא מחוייב מיד בנתינת תרומת מעשר.⁽⁵⁾

אמר רבא: הואיל ויצא עליו שם מעשר!⁽⁴⁾

כי כך אמרה תורה ביחס להפרשת תרומת מעשר: "והרמותם ממנו [מן המעשר הראשון] מעשר מן המעשר". ומשמע,

יתחייב אף בתרומה גדולה, ואילו להרמב"ם קודם שימרח אינו טבול מן התורה אפילו לתרומת מעשר וכשימרח יחולו עליו חיובי שתי התרומות יחד.

וכבר הבאנו [לעיל עמוד א הערה 12] שהירושלמי חילק בין המקדים בשבלים שתרום לפני מירוח, שהוא חוזר ומתחייב במירוחו בתרומה גדולה, לבין התורם אחר מירוח שדי לו בתרומה אחת, משום דילפינן מקרא שאין שני חיובי תרומה חלות ביחד על מעשר, ולכאורה היינו רק כשיטת רש"י שקודם מירוח טבול רק לתרומת מעשר ואין הפרשתו פוטרת תרומה גדולה, ואילו אחר מירוח חייב בשניהם. אבל להרמב"ם הרי קודם מירוח אינו טבול כלל מן התורה, ואחרי מירוח טבול לשניהם, ולכאורה אין נפקא מינה מתי יתרום.

ומיושב בכך למה השמיט הרמב"ם חילוק זה, כי דעתו שאף אחר מירוח אינו מתחייב בתרומה גדולה. וטעמו, כי התורה חייבתו רק בתרומת מעשר, ואפילו אם ימרח אחריה אינו מתחייב בתרומה גדולה. וראייתו שלא כירושלמי היא, מחיוב הקנס ללוי, שהוא על הפסד תרומה, והיינו כי לא מועיל מירוח אחרי מעשר לחייבו בתרומה גדולה. [ואילו רש"י לשיטתו, לא יכל לפרש שהפסיד התרומה לכהן, שהרי מתחייב אחר מירוח. ולכן נקט שעובר על מלאתך ודמעך].

ובאפיקי ים [ח"א יא יא] העלה נפקא מינה רבתי בין רש"י לרמב"ם, לענין חיוב הפרשת תרומת מעשר קודם שקרא שם למעשר ראשון, כי לפי רש"י רק משנקרא מעשר הזקיקם

4. להלכה פסק הרמב"ם [תרומות ג י] דלא כאבא אלעזר, וצריך לדקדק בשיעור תרומת מעשר. ובפירוש המשניות לאבות [פ"א טז] נתן טעם למה ששינונו "אל תרבה לעשר אומדות" – "שהוא מן הספיקות", וביאר בדרך אמונה [שם ס"ק פה] שכוונתו, כי אם הפריש באומד, אם כוון לשיעור הרי טוב, ואם פיתח אינה תרומה ואם הוסיף קלקל מעשרותיו.

אולם דעת הרשב"א בסוגיין והרא"ש [תרומות פ"א מ"ז] שאם הפריש מאומד לא חלה התרומה, ודעת הגר"א [בשנות אליהו פאה פ"ה מ"ב] שאם טעה במעט בכדי שהדעת טועה, נחשב שתרם כשיעור, וכן הסיק החזו"א [שם]. והכפתור ופרח [פכ"ד] נקט כי אף אם טעה הרבה, חלה תרומתו מאומד, כל עוד לא התכוון להרבות או למעט מהשיעור, וכן מבואר בתוס' [בכל המקומות הנ"ל וכביאור היש"ש שהובא בהערה 2], ועיין עוד בשער הציון [שם קסז].

5. פירש רש"י ורחמנא אמר והרמותם ממנו מעשר מן המעשר, משנקרא מעשר הזקיקם לתרומתו. והיינו שטובל מדאורייתא, אך הרמב"ם כתב [פ"ג ממעשר הי"ט] דהאוכל ממנו קודם שיפריש תרומת מעשר שבו מכין אותו מכת מרדות. והיינו דשמו טובלו רק מדרבנן. וקרא אסמכתא בעלמא, [כך הוכיח האור שמח מהירושלמי, וכן הוא בחזו"א מעשרות ד טו].

ולכאורה נפקא מינה ביניהם גם לענין תרומה גדולה, שהרי קודם שמירח הלוי לרש"י הוא טבול רק לתרומת מעשר מן התורה, וכשימרח

המעשר".

ומשמע: רק "מעשר מן המעשר", דהיינו, תרומת מעשר בלבד, אמרתי לך להפריש (7) ממעשר ראשון.

אמר רבי שמעון בן לקיש: מעשר ראשון שאירע והקדימו בשבלין – הרי הוא פטור מתרומה גדולה (6).

שנאמר [במדבר יח] "והרמתם ממנו, מהמעשר הראשון, תרומת ה' – מעשר מן

יצא מטבלו בלא הפרשת תרומה, ולמה נקט רש"י את הפסד הכהן.

וכן יש לדקדק במסקנת הגמרא שהקדימו בכרי חייב בתרומה כיון שאידגן, ופירש רש"י כשבא לכלל דגן חלה עליו חובת כהן, ולכן מסתבר דקרא האמור בזכות הכהן מדובר בהקדימו בכרי, [ובריטב"א כתב "ובדין הוא שישלם לו"], ותמוה למה לא פירש דכיון דאידגן והתחייב בתרומה שוב אינו נפטר בהקדמת מעשר.

ובהכרח שרש"י נשמר בכך מקושיית תוס', שהבינו כי קושיית הגמרא "ומה ראית", פירושה, למה לא נאמר להיפך שבשבלין חייב ובכרי פטור, ותמהו כיצד יפקע חיוב שחל בשלב מוקדם בשבליים. ולכן פירש רש"י כי הטעם שנפטר בתרומת מעשר גם מתרומה גדולה, הוא משום ששם אחד לתרוייהו, וזו וזו מוציאות מידי טבל. ולא הוצרך קרא לחדש פטור זה אלא מפני שכרוך בו הפסד כהן בתרומה גדולה, שהרי בעלמא נוטל שתיהם וכאן מפסיד, וכיון שכן יש לומר כי באמת לא נפקע החיוב שחל בשבליים, אלא דמקשינן מנין שהפטור מתרומה גדולה התחדש בשבליים ולא בכרי, והרי תרומה אחת פוטרת את שתיהם, ורק משום הפסד כהן נאמר שיקחו "כל מתנותיהם", וטעם זה יכול לפטור בכרי כמו בשבליים, ומתוך דהאי אידגן וחלה עליו חובת כהן וזכה בחלקו, ואין תרומה אחת פוטרת אלא כשנמנע רווח לכהן, אך לא במקום שמפסיד מה שזכה בו, [על פי שושנת יעקב].

לתרומתו, ואינו תלוי במירוח [כמבואר היטב בהערה הבאה], בהכרח שאם לא קרא שם מעשר, אף לאחר מירוח עדין אינו חייב בתרומת מעשר ולא חלה הפרשתו. אולם להרמב"ם שאינו טבול לתרומת מעשר מן התורה, מוכח כי המירוח קובע לתרומת מעשר, ושייך להפרישה לפני שקרא שם למעשר ראשון.

6. הרשב"א תמה מה הוסיף רבא בטעם הדבר, והלא אלו דברי ריש לקיש ששמו טובלו. והכי הוי ליה למימר, מאי טעמא דכתב מעשר מן המעשר, כל שקרא לו שם מעשר שמו טובלו, עכ"ד.

וכבר העיר בביאור ההלכה [מעשר ג יט] כי היינו דברי רש"י, דרחמנא אמר מעשר מן המעשר, משנקרא מעשר הזקיקם לתרומתו, וכוונתו שבתרומת מעשר לא נאמר "דגגך" כמו בתרומה, אלא "מן המעשר", דהיינו שהמעשר מחייב ולא המירוח, וזה אמר רבא, כי "שמו טובלו", היינו שנעשה טבל מפני שהמעשר מחייב את התרומה, ולא המירוח.

ולדעת הרמב"ם [שם] שהוא טבול רק מדרבנן, צריך לבאר כוונת רבא, כי תקנת חכמים נתקנה מפני שנקרא עליו שם מעשר, והיינו שתקנו עליו טבל מחשש שיבואו לזלזל במעשר ראשון שהופרש כדין ועדיין לא ניטלה תרומתו.

7. רש"י פירש שהכהן מפסיד בכך שהלוי פטור מתרומה גדולה בחלקו, ובבגדי יו"ט הקשה הרי עיקר חידושו של ריש לקיש הוא שחלק הלוי

דגן, וכיון שהיא הגיעה לכלל "דגן", הרי היא חייבת בתרומה גדולה כדכתיב "ראשית דגן".

והאי כאשר הפרישו את המעשר בשבלים — עדיין התבואה לא אדגן, לא חל עליה שם דגן להתחייב בתרומה גדולה הקרויה "ראשית דגן".

ומעתה, מסתבר לומר שהריבוי "מכל מתנותיכם" בא ללמד על מעשר ראשון שהקדימו לתרומה גדולה כאשר התבואה כבר היתה נקראת "דגן", שאז כבר זכאי הכהן לקבל תרומה גדולה ממנה, ולכן אם הקדים הישראל ועישר מעשר ראשון לפני שהפריש תרומה גדולה, חייב המעשר הראשון הזה בתרומה גדולה, ולא נפטר ממנה בהקדמת המעשר.

אבל אם עדיין לא חל על התבואה שם דגן, ולא התחייבה בתרומה גדולה, והפריש ממנה מעשר ראשון, מסתבר שמעשר זה פטור מהתרומה הגדולה מן הפסוק הממעט מעשר ראשון מתרומה גדולה.

ועתה, דנה הגמרא בענין מלאכות הנעשות בתבואה, ומשוה בין תיקון המלאכה ה"קובע" את התבואה לגבי דין טבל, לבין תיקון המלאכה שחייבים עליו מצד מלאכת שבת:

תנן התם במסכת מעשרות [ד ה]: המקלף

ולא אמרתי לך להפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר — מן המעשר הראשון⁽⁸⁾.

אמר ליה רב פפא לאביי: אי הכי, שלימדך הכתוב שממעשר ראשון נוטלים רק תרומת מעשר ולא תרומה גדולה. אם כן, אפילו הקדימו למעשר ראשון להפרישו לפני הפרשת תרומה גדולה כשהתבואה כבר נמצאת בכרי, לאחר מירוח — נמי נאמר שלא יפרישו ממנו תרומה גדולה! ומדוע אמרת שרק אם הקדימו בשיבלים הוא פטור?!

אמר ליה אביי לרב פפא: עליך, כלפי שאלתך, שגם אם התמרחה התבואה לפני שעישרה, יש לנו ללמוד מהכתוב שאין להפריש תרומה גדולה ממעשר ראשון — אמר קרא [במדבר יח] בלויים "מכל מתנותיכם — תרימו את כל תרומת ה".

ומהמילה "כל" יש לרבות שעל הלוי לתת לכהן כל צד תרומה שיש ליתן ממעשרותיו, כולל תרומה גדולה.

אמר ליה רב פפא: ומה ראית למעט מעשר ראשון שהקדימו בשבלים מתרומה גדולה, ולרבות מעשר ראשון שהופרש אחר מירוח בכרי, ולא להיפך?

אמר ליה אביי: האי, כאשר הקדימו למעשר ראשון לפני תרומה גדולה לאחר שכבר נעשה כרי — אדגן, נעשתה כבר התבואה

ובמשנה ראשונה [תרומות פ"א מ"ה] נקט שאם הישראל הקדים והפריש תרומת מעשר עדיין הלוי חייב בתרומה גדולה, ובציון ההלכה [תרומות פ"ג ס"ק קצה] כתב שאין נראה לחלק כן, כי סוף סוף מפריש שתי תרומות ממעשר

8. המאירי הביא מחלוקת ראשונים אם רק הלוי נפטר מתרומת מעשר, או אף הישראל אינו צריך להפריש על חלק המעשר, [ועל חלק החולין פשוט שחייב להפריש, ועיין באפיקי ים ח"א מד י].

שעורין מתוך השיבולת כדי לכוססן חיים, בלא בישול, ועדיין לא הופרשו מהן תרומות ומעשרות כיון שלא נגמרה מלאכתן – מקלף אותן **אחת אחת**, ואוכל אותן מבלי לעשר, כי בצורה שכזאת אכילתו אכילת ארעי היא, ופטור מן המעשר.

ואם קלף כמה מהשעורין ביחד, ונתן אותן לתוך ידו – הרי הוא **חייב** לעשרן, היות

וכך היא דרך אכילת אכילת קבע.

ואינו יכול לאכול מהן לפני שיעשרן, אפילו לא אכילת ארעי⁹.

אמר רבי אלעזר: וכן ביחס לאיסור מלאכה בשבת:

אם קולף את השעורים אחת אחת, אין זה

ראשון.

עדיין באכילת עראי עד שיקבע, והוכיחו כביאורם, שהרי בגמרא להלן מדמינן גמר מלאכה של מעשרות למלאכת שבת, ואילו מדובר באכילת קבע, אין לזה קשר עם מלאכת שבת.

ובקהילות יעקב [שם] יישב דעת רש"י והרמב"ם, כפי שהסיק התוס' יו"ט, והיינו שאכילת קבע עושה גמר מלאכה, כי הטעם שכל פרי הניטל לאכילת עראי לא נחשב כנגמרה מלאכתו, הוא מפני ביטולו לפירות הנותרים, אבל באכילת קבע נוצרת הפרדה בין האוכל לשאר הפירות ונגמרת מלאכתו לאכילה בפני עצמו, ולכן מדמינן אכילת קבע למלאכת שבת, [אולם נשאר חילוק לענין אכילת עראי, כי אחר שנקבעו הפירות נעשו כמוליכן לשוק שאינם צריכים ראית פני הבית, ואסורין אף באכילת קבע, אבל בגמר מלאכה עדיין חסר ראית פני הבית ומותרין בארעי].

ואילו החזו"א [מעשרות שם] כתב ליישב בסברא הפוכה, שעל ידי גמר מלאכה נעשית אכילתו קבע, שהרי כשגומרה עושה כמו שעושים לצורך אכילת קבע, ונמצא שחייב המעשר משום אכילת קבע, ועם זאת יש ראייה שעשה מלאכה חשובה.

ובהערות על תוס' נביא את מהלך הביאור ההלכה בדעת רש"י. עיי"ש, וראה עוד במרומי שדה.

9. רש"י נקט שחייב במעשר משום "דהוה ליה קבע", ובתוס' יו"ט [מעשרות ד ה] העיר שלדבריו לכאורה יתחייב אפילו בשעורה אחת שקילפה ונתנה לתוך ידו, כי נקבעה. ולכן הסיק שכוונת רש"י שהקביעות עושה גורן, וכמבואר מדבריו להלן [בד"ה והרי] "שהן קובעות גורן למעשר לאסרו באכילת עראי" ובודאי צריך שיתן לידו לפחות שתי שעורים. [ובירושלמי משמע לפחות שלש, עיין שנות אליהו].

אולם תוס' והרשב"א הבינו בדעת רש"י שהתנהגות קבע באוכל מחשיבתו כאכילת קבע, וחייב במעשר אפילו לאכילת ארעי [כך ביאר החזו"א במעשרות ד יז], ובקהילות יעקב [סימן י] כתב שרש"י הוכיח כן, שאילו חיובו היה משום גמר מלאכה, הרי מיד שקולף כל שעורה מחזיקה בידו לאוכלה ונמצא שנגמר מלאכתה, ובהכרח שרק משום אכילת קבע מתחייב, ורק בכמה שעורים.

וכן משמע מלשון הרמב"ם [מעשר ג יט] כיצד היא אכילת עראי כגון שהיה מקלף וכו' ואם קלף וכנס לידו חייב, ולשיטה זו השעורים אסורות אחר שנקבעו, אפילו באכילת עראי. וכן נקט החזון איש [שם].

ודעת תוס' והרשב"א והריטב"א כי בנתינה לחיקו נעשית גמר מלאכה, ולדבריהם מותר

דרך דישה, אלא נחשב כמפרק לאחר יד, ומותר לעשות כן בשבת¹⁰?

וכן רבי חייא מקלפא ליה דביתהו כסי, כסי! ?שפ⁽¹¹⁾

אך אם מקלף כמה שעורים, ואינו אוכלן כל אחת מיד לאחר קילופה, אלא מניחם כולם יחד בידו – הרי זו דרך מלאכת דישה, וחייב על כך חטאת!

אלא, אי אתמר דברי רבי אלעזר "וכן לשבת" – אסיפא אתמר:

ומקשינן: איני! והא רב – מקלפא ליה דביתהו אשתו בשבת כסי, כסי, היתה ממלאת לו כוסות בגרעינים שיבליים שקילפה.

והיא המשך המשנה במסכת מעשרות [שם משנה ו]: המולל מלילות של חטים – מנפח על יד על יד, מעט מעט⁽¹²⁾, ואוכל אכילת ארעי בלי לעשר, כי היות ולא קיבץ את

יד, אך עדיין אסור מדרבנן כי אין היתרו משום שעושה כדרך אכילה. ועיין הערות על תוס'.

10. רש"י פירש שהקולף אחת אחת אינו דש כי נחשב כעושה לאחר יד, אבל משקבצן בידו הוא תולדת דישה. ולכאורה תמוה ממה נפשך, כיצד יתכן שבעת עשיית המלאכה אינה חשובה כמלאכה, ואחר כך בקיבוצו יתגלה למפרע שאכן נעשה בדרך מלאכה. ומאידך אם נחשב כמעשה מלאכה, מה תועיל אכילתו מיד להחשיבו כשינוי, ולפטרו.

11. ביאר השטמ"ק כי קושית הגמרא היא לרבי אלעזר שאמר "וכן לשבת", שאם קלף ונתן לתוך ידו חשיב דישה, והרי אשתו של רב קילפה לו כוסות מלאים בשבת. והוכיח שכך היא הקושיא, ואין כוונת הגמרא שרב אכל בלי מעשר, והקושיא על דין המעשר, שהרי אם כן לא תירצה הגמרא כלום כשהעמידה את דברי רבי אלעזר על הסיפא, ובהכרח שכל הנידון היה לגבי דישה בשבת. [ואשת רב קילפה לו שעורים שהפרישו מהם לפני שבת]

וצריך לומר שהקילוף עצמו נחשב מלאכה, ואילו היה שינוי בעלמא לא היה מועיל להתיר אחר מעשה, [ומה שנחשב כלאחר יד עדיין אסור מדרבנן], ורק כשמגלה באכילתו שעושה מלאכתו בדרך אכילה מתירה לכתחילה. ואילו כשמניח בחיקו נשאת המלאכה בעינה וחייב עליה.

[והראשונים טרחו לבאר כי דברי רש"י בדיבור המתחיל "ואוכל" – בלא מעשר, נסוכו על הסיפא שמנפח על יד על יד ואוכל, ולא על אכילתו של רב מהכוסות, ועיין ריטב"א, והגהת הב"ח תמוהה].

[וצריך להוסיף ש"כלאחר יד" האמור כאן, אינו דומה למה שפירש רש"י לעיל [יב ב] לגבי מלילות שהותר למוללן ביו"ט כיון שהוא דש כלאחר יד, שהרי לעיל נאסרו בשבת מדרבנן, וכאן הותרו. ומאידך כאן הותרו רק אחת אחת, ושם הותר אפילו הרבה. והחילוק הוא בין קולף שהוא משום מפרק, ועיקר מלאכתו ביד, ולפיכך הותרו רק דרך אכילה, והיינו אחת אחת, והיתר זה הוא היתר גמור. אולם מולל שהוא דש במעיכה ודחיקה, אין דרכו להעשות אלא בכלי, ולכן כשמולל בידו אפילו הרבה נחשב כלאחר

ב. ראה בהערה 5 לתוס' האחרונים דנו אם מותר בשבת לקלף חטים אחר שהתפרקו משבליהן, ובאגלי טל [דש יא] כתב לאסור, וביאר שאשת רבי חייא קילפה רק שעורין שיש להם שתי קליפות, וקילוף החיצונה אינו בכלל דש.

12. המהרש"א גרס "מיד ליד" והיינו שמנפח

החייטים המקולפות בידו, אלא נשאר בידו אחר מלילתן, אין זו נחשבת אכילת קבע, ולא "נקבעו" בכך למעשר.

ואם נפח את החייטים שנמללו, ונתן, וקיבצם כשהם מנוקים מן הפסולת של השבלים [שנשרה בדרך מידו האחת לידו השניה], לתוך שולי חיקו בגדו — הרי "נקבעו" בכך למעשר, ואינו יכול לאכול מהם אפילו אכילת ארעי, אלא חייב קודם לכן לעשר אותן.

ורק על משנה זו אמר רבי אלעזר: וכן לענין מלאכה בשבת, מותר לנפח מעט מעט, ואסור לנפח הרבה ולקבצם לתוך שולי בגדו, לפי שהעושה כן בשבת חייב משום מלאכת "זורה" או "בורר"⁽¹³⁾.

מתקף לה רבי אבא בר ממל: וכי מה ששנינו ברישא, שהמקלף כמה שעורין ונתנן לתוך ידו חייב לעשר — רק לענין מעשר, אין, הוא מתחייב בכך לעשר, ואילו לענין חיוב על מלאכת מפרק בשבת, הוא לא חייב כאשר הוא מקלף כמה שעורין ונתנן בידו,

מידו אחת לשניה, והכרחו ממה שאמר רבי אלעזר על משנה זו "וכן לשבת" ולענין שבת אמרו לעיל [יב ב] "מיד ליד", וכן מבואר בבית יוסף [שיט], וכן גרסו הר"ש הרמב"ם וריבמ"צ במשנה בתרומות. ולגירסתם נראה שעיקר הנידון בניפוח הוא אם אכילתו קבע או ארעי, אך לפי הגירסא שלפנינו הנידון הוא אם קבע למעשר.

אכן, בפירוש רבינו ישעיה כתב שדברי רבי אלעזר "וכן לשבת" נסובים רק על "אם נתן לתוך חיקו".

13. בפשטות כוונת הגמרא לתרץ שכל האיסור הוא רק לנפח ולתת לתוך חיקו, אך הקילוף לתוך כוסות מותר, ועיין היטב בשטמ"ק אם החילוק הוא בין חיקו לכוסות והיינו באופן השינוי. או בין קליפה לניפוח והיינו בשם המלאכה, שיש מלאכה המותרת להניח ויש שאסרו בה. ונפקא מינה אם למסקנא קילוף אסור כמלילה וניפוח ורק התירו להניח, או שאינו כמלילה ואינו צריך שינוי.

ובאגלי טל [זורה אות י] הן לדעת רבי אלעזר, אם חיובו רק כשהניח בחיקו להניח לאחר זמן או אפילו כשכוונתו לאכול לאלתר,

[והביא שהתור"ד בספר המכריע [כג] הוכיח שמחייב רק כשנתן בחיקו להניח, שהרי דעת אב"י שמותר להוציא פסולת מתוך אוכל כדי לאכול לאלתר, ולא מסתבר שרבי אליעזר חולק על זה ע"ש].

והוכיח מסוגיין שהרי אשת רב לא יכלה לקלף לו אלא לאכול לאלתר, כמבואר בשו"ע [שכא] שאין מקלפין שומין ובצלים להניח, ובכל זאת מקשינן לרבי אליעזר. ובהכרח שחייב אף כשנתן לחיקו לאכול לאלתר.

אכן, לפי הצד בשטמ"ק שחילוק הגמרא הוא בין המלאכות, משמע דלא סבירא ליה שקילוף אסור על מנת להניח, וכן צריך לבאר בקושית הגמרא גם לדעת התור"ד שהסיק כי רבי אליעזר אסר רק להניח. ועיין בהערה 14.

ובביאור הלכה [ס"ס שכא] כתב שלדעת הראשונים הפוסקים כירושלמי שאסור לקלוף שומים ובצלים להניח, בהכרח שאשת רב קילפה לאלתר, אך הרמב"ם שהשמיט דין זה, נראה שביאר סוגיין באופן אחר, והוא, שבהוה אמינא הבינה הגמרא כירושלמי, וסברה שמשום בורר אסור לקלוף אפילו לאלתר כיון שנוטל פסולת מתוך אוכל. ולמסקנא שאין זו מלאכת מחשבת מותר לקלוף ואפילו להניח. [ולפי הירושלמי

היות ואין זה נחשב כתיקון מלאכה! ?

ומי איכא מירי, איך יתכן לחלק באופן אחד, דלענין שבת לא הוי מעשהו נחשב ל"גמר מלאכה", והיינו, שאין מעשה שכזה נחשב לעשיית מלאכה בשבת, אלא כפעולת הכנה לאכילה גרידא. [כ"י "גמר מלאכה" בשבת, הוא כל מעשה המשלים שלב בתיקון החפץ לשימוש, ונמצא שהיתר קילוף הגרגרים וקיצוץ יחד מוכיח שנחשב כחלק מהשימוש בהם, ולא כהשלמתם לצורך שימוש].

ואילו לענין מעשר כן הוי מעשה שכזה חשוב דיו כ"גמר מלאכה", ולא כפעולת הכנה לאכילה גרידא, ומחייב לעשר! ?

מתקיף לה רב ששת בריה דרב אידי: וכי לא מצינו חילוק שכזה, בדבר שאינו נחשב לתיקון ["גמר מלאכה"] ביחס למלאכת שבת, ובכל זאת הוא נחשב לגמר מלאכה שמחייב במעשר! ?

והא מצינו חילוק שכזה ביחס לדיני "גרנן למעשר", שהוא שם הכולל הרבה מלאכות שנעשות בתבואה, הנחשבות למלאכות ["גמר מלאכה"] הקובעות את התבואה למעשר, והם מחייבות במעשר, ומאידך אינן נחשבות למלאכות ביחס לחילול שבת, אלא הן נחשבות לתיקון אוכל בעלמא.

חיוב מעשר בתבואה או בפירות או בקטניות חל רק בעת שהם מגיעים לשלב מוכנות של "גמר מלאכה".

שלב זה מתקיים בקיבוץ התבואה בכרי,

והוא נקרא "העמדת התבואה בגורן", ונקרא גם "מירוח".

גם בפירות ובקטניות יש שלב של גמר מלאכה, כאשר יש פירות ש"גמר מלאכה" שלהם הוא על ידי מעשה הנעשה בהם, ויש פירות אשר גמר המלאכה שלהם הוא מציאותי, הנעשה מאליו, כאשר הגיעו הפירות מ אליהם לשלב המוכנות הסופי.

כל אופני הגעת הפירות לשלב שבו הם נקבעים כטבל, והמחייבם במעשר, נכללים בלשון [המושאלת מגמר מלאכה של תבואה] — "גורן למעשר".

דתנן: איזהו גרנן של פירות, שבעשייתו נקבעים הפירות לחיוב מעשר, ומאז אין יכולים לאכול מהם אפילו אכילת ארעי?

הקשוואין והדלועין — גרנן למעשר הוא משיפקסו. משיפול מאליו, או משיורידו ממנו את ה"פקס" שבראשו, שהוא כעין פרח. שבשלב זה נהיים הקשוואין והדלועין מוכנים לגמרי לאכילה. וזהו דוגמא לגמר מלאכה הנעשה מאליו.

ואילו הקשוואין והדלועין שלא פקסו מ אליהם — גמר המלאכה שלהם ["גרנן הקובע למעשר"] הוא בגמר מלאכת האדם, משיעמיד ערמה של קישואים או דלועין, לאחר שקיבצם.

ותנן נמי גבי בצלים, שגמר מלאכתם הוא משיעמיד ערמה של בצלים.

ואילו גבי שבת — העמדת ערמה אינה

מותר לקלוף לאלתר, כיון שאי אפשר באופן אחר ודרך אכילתו בכך, אין זה בורר אלא אוכל

נחשבת כהשלמת שלב במלאכת תיקון, ופטור עליה(14).

חייב על העמדת ערמה בשבת אף שהיא "מלאכת תיקון" – לפי שאין זו מלאכת אומנות חשובה כדי להתחייב עליה, ורק "מלאכת מחשבת", שטעונה מעט אומנות, אסרה תורה בשבת.

אלא מאי אית לך למימר להסביר מדוע אינו

והחיי אדם [בבינת אדם שבת כלל יג] כתב שאם קשרן או אגדן חשוב מעמר, ומהר"ח אור זרוע [ריד] דן אם כל מעמר אינו אלא בקשירה, עיי"ש ובאגלי טל [מעמר א ג]. ועיין בהערות על תוס' בעמוד א הערה 3.

ב. רש"י והמאירי פירשו שתירוץ הגמרא הוא כי מלאכת מחשבת היא רק באומנות ולא בעשיית ערימה, והוצרכו לכך כי סברו שבערימה יש כוונה לעשותה, אך כיון שאינו מכשיר בה את הפרי לאכילה אין זו מלאכת מעמר, כמבואר במהר"ח אור זרוע [ריד] שרק קיבוץ לצורך השבלים אסור. אך הר"ח והרא"ה מבארים שאין כאן כוונה כלל, ואף אם היא מלאכת אומנות לא נאסרה בשבת. ושמה נחלקו אם מלאכת מעמר היא מהמלאכות ששם נפקע כשאינו מתכוון, והיינו על פי מה שהעיר בקצות השלחן [קמו כד] שמעמר היא מלאכה גרועה, שהרי אינה משנה כולם בגוף החפץ, ואם אינו מכוון לעמר אין זו מלאכה כלל. ולפי ביאור זה, לכאורה מחלוקת זו תלויה במחלוקת הראשונה, כי אם עמור צריך קשירה הרי יש בו שינוי מעט. [אולם בפנים נקטנו שאין הנידון בסוגיין אם עובר משום "מעמר", אלא רק אם יש חיוב על העמדת ערמה משום מלאכה שהיא שלב בתיקון הפירות].

ג. לגבי אופן הפיקוס, שהר"ח והרא"ה הבינו שמסיר בידו את השער הגדול על הדגן, וכן נקט הרמב"ם [בפיה"מ מעשרות פ"א מ"ה, ובהל' מעשר ג ח]. אך המאירי כאן כתב שאי אפשר להקשות מפיקוס שהרי הוא נעשה מאליו בנשירת הפרח כשמתייבש, וכן נקט רש"י כאן בד"ה משיפסו, ולכן הקשו מהעמדת ערימה.

כדרכו ועיין בהערות על תוס'. אולם יתכן לבאר, שלכולי עלמא הנידון בסוגיין הוא אם נחשב כ"דש", ולדעת האוסרים קילוף היינו דוקא כאשר הוא משנה את שם הפרי, כגון שעושה "שבלת" ל"חטה", אך קילוף שעורים הוא ככל קילוף פרי המותר מדין דישה [אלא שיש לדון בו מצד בורר]. והרמב"ם השמיטה כי סבר שקילוף אינו בכלל מלאכת מחשבת של דש, כי אינו אומנות כלל, שהרי גם בעלי חיים יודעים לקלף, וכמבואר בסמוך שרק מלאכת אומנות נאסרה בשבת, ולכן כתב לגבי מולל שהוא רק "נראה כדש". וראה הערה הבאה.

14. לרבינו חננאל והרא"ה יש כאן גירסא שונה בגמרא, ולפירושה לא מקשינן מהעמדת ערימה, אלא משיפסו, שהרי אנו מפקסים בשבת, ועל כן מתרצינן שמלאכת שבת שונה, ומותר לפקוס בשבת כי אינו מכוון למלאכה אלא להכשיר את האוכל, [והיינו שאינו עושה בתיקון התבואה שלב העומד בתיקון בפני עצמו, אלא רק כחלק מהתחלת שימוש האכילה, ודוק]. ולכאורה נחלקו בכך על פירוש רש"י בשלש נקודות. א. לגבי עשיית ערימה בשבת, נחלקו וסברו שהיא אסורה. [ומאידך יתכן שסברו שאינה מלאכה כלל, ולכן לא דימוה לקילוף]. ובכסף משנה [שבת ח ו] הביא בשם הרמ"ך להוכיח מסוגיין שהעמדת ערימה, שלא במקום גידול הפירות, אינה חשובה כמלאכה, וכלשון רש"י "משהביא בצלים לביתו". וכן הוכיח המאירי בשבת [עג ב, וראה דבריו שם קמג ב].

מצד עשיית "עובדא דחול".

ביצה מולל? (15)

אביי משמיה דרב יוסף אמר: אצבע **חדא** אאצבע **חדא**. מולל בין האגודל לאצבע.

ורב אויא משמיה דרב יוסף אמר: **חדא** אתרתי — מולל בין האגודל לשתי אצבעות.

רבא אמר: כיון **המשני**, שמשנה את צורת המלילה מבין כפות הידים למלילה

הכא נמי במקלף כמה שעורין ונותנם לתוך ידו, יש לומר שהוא שלב חשוב הקובע למעשר כמו גמר מלאכה, ובכל זאת אינו חייב על כך בשבת, כי "מלאכת מחשבת" אסרה תורה, ואילו הקילוף של שעורים אינו מלאכת אומנות חשובה.

ועתה מבארת הגמרא את דינו של רבא לעיל, שמותר למלול מלילות ביום טוב, כיצד יעשה זאת בשינוי, כי ודאי צריך הוא לשנות מדרך המלילה ביום חול [שבו הוא מולל בין שתי כפות ידיו], כדי שלא יאסר

משנה [פכ"א משבת הי"ד]. ועיין פרי מגדים [שכא סק"ח] שהעיר כי לפי המרדכי נמצא שאין דרך לפרק את הדגן, אלא צריך לרככו ולאכול ממנו כפה.

ומדברי רש"י בשבת [שם] מוכח כדברי בעל המאור, שפירש שם כי מולל היינו מפרק, וכאן פירש שההיתר רק ביו"ט, ובהכרח צריך לחלק בין תבואה לאיזוב וקורנית. [אכן, הגר"א, שיט ס"ק יג, הביא ראיה מרש"י בשבת, שמותר למלול בשינוי בשבת, ובדמשק אליעזר נקט שהבין ברש"י בסוגיין כי מולל אף ביו"ט, וגם בשבת מותר, ותמוה דלעיל אמרינן "מערב שבת", ושמא הבין הגר"א כי בשבת מדובר בשינוי גדול בראשי אצבעותיו, ואילו בסוגיין מדובר במולל בכל ידו ולא הותר אלא ביו"ט, והמאירי הביא פירוש זה בשם יש מפרשים, ודוחק].

והרשב"א בשבת [שם] הביא תוספתא [פ"א הי"ג] ששנו בה "המולל מלילות בשבת מנפח על יד על יד", והוכיח מכך כשיטת הרי"ף [שם] שהתיר למלול אפילו בשבת על ידי שינוי, וזה הנידון בסוגיין] והבית יוסף [בסימן שכא] ביאר טעמו בשם שבלי הלקט שמלאכה הנעשית לאחר יד מותרת בשינוי, כי רחוקה היא מצורת

15. דעת רש"י תוס' והרשב"א שסוגיין עוסקת ביו"ט, אך בשבת אסור למלול, שהרי לעיל [יב ב] אמרו שמוללין רק בערב שבת. ובעל המאור [בשבת קכח א] כתב דהיינו דוקא בתבואה וקייטנית, אבל במיני תלתן כגון חבילי אזוב וקורנית מפורש בסוגיא שם שרבנן התירו למלול בשינוי אפילו בשבת. והר"ן כאן הביאו.

והמאירי בשבת כתב שטעם החילוק בין אזוב לשאר מלילות כי אינו קטנית גמור, ועוד שאין דרך לברור בו פסולת מאוכל, ולכן אין מלילתו חשובה. [ועיין פרי מגדים שיט ח, שכא ח]. וכאן ביאר שמיני תלתן הם אוכלי בהמה, וכלן אוכל בין התלתן ובין הקליפות, ונמצא שמפרק אוכל מאוכל. ובאגלי טל [דש כח ג] העיר שאם כן למה צריך שינוי ביו"ט. וביאר שהמלילה נעשית לצורך אדם, ואילו הקליפות אינם ראויים לאוכל אלא לבהמה, ונמצא שמחשבתו לצורך אדם קובעת שמפרק אוכל מפסולת ונחשבת למלאכה.

ועוד הביא הר"ן בשם אחרים שתירצו, [והוא המרדכי בשבת אות תרסא], כי שם מדובר שמולל לרכך את האוכל ולכן מותר בשינוי, אך בסוגיין מולל כדי לפרק את האוכל מהקשין, ואין לו היתר אפילו בשינוי. וכן נקט המגיד

באצבעות(16) — אפילו חרא אגודל אכולהו באצבעות נמי מותר(17).

במחלוקת ראשונים].

ובשער הציון [שיט טו] נקט שבקטניות צריך שיכניס לאכלם לאלתר, אבל במולל מלילות אינו צריך כי עדין הם מעורבים בפסולת, והיינו משום שעירוב הפסולת גורם שלא תחשב אלא דישה ומועיל בה שינוי להתיירה [אם הנידון בסוגיין לענין שבת], ובערוך השלחן [שיט ד] כתב שגם המולל בשינוי מותר רק כשמכניס לאלתר.

16. רש"י פירש שנחלקו אם מולל בגודלו על אצבע אחת או על כל האצבעות, ותרוויהו באו לאפוקי שלא יניחם בידו וימלול בכל היד כדרך שהוא מולל בחול, וכן פירש בשבת [קכח א] וכך פסק המשנה ברורה [שכא סק"ז] אולם תוס' רי"ד פירש שבאו לאפוקי שלא ימלול בשתי ידיו זו על גב זו, ומשמע שביד אחת מותר אף בכל היד.

ובשו"ע [שיט ו] כתב "מולל בשינוי מעט", וביאר במשנה ברורה [סקכ"א] שה"שינוי" הוא במה שמולל בידו, ו"מעט" ביאורו "שלא ימלול בהם רק מעט, כן "מוכח בגמרא" ושמה הכוונה לשני ביאורי הראשונים בסוגיין.

ושאר הראשונים פירשו, שנחלקו לגבי שבלים אם מולל אחת באצבע אחת או שמולל כמה שבלים באצבע אחת.

והנה לעיל נקט רש"י שיעקר דישה בכלי, ומשמע שאף מלילה בשתי ידיו נחשבת לאחר יד, אלא שאסרו לעשות כן משום עובדין דחול, או שנראה כדש, [עיי' לעיל יב ב הערה 10 שהראשונים נחלקו אם זה איסור דאורייתא או דרבנן]. ונמצא שהצריכו שינוי אפילו ממלאכה דרבנן. ועיי' עוד בהערות על תוס'.

17. למסקנת הסוגיא, אסור בשבת למלול דגן בשבת, ולעיל בדברי רבא משמע שהוא הדין

המלאכה, והט"ז [תקי א] כתב שעצם המלילה ביד היא שינוי, ולכן בשבת די בשינוי נוסף. וביו"ט מותר למלול גם ללא שינוי. ועיי' עוד בהערות לעיל [יב ב] בשם שו"ע הגר"ז [קו"א תקי ועיי' מה שכתב בסימן שיט ט]. [ובברייתא לעיל לא רצה התנא להאריך בחילוקים שבין שבת ליו"ט, ולכן נקט "מערב שבת", כמבואר בר"ן שם, וראה שם הערה 11].

ולדעת לרש"י ובעל המאור יתכן להעמיד את התוספתא באיזוב וקורנית ואין ראייה להתיר מלילה בשבת. אך החילוק השני לא יועיל לתוספתא, שהרי אם רק ריכך את האוכל אינו יכול לנפח, ובהכרח מותר גם לפרק בשבת על ידי מלילה. ושמה ניתן להעמידה במלילת הקליפה הדקה שלדעת תוס' אין בה משום דש. [ובגירסת הגר"א בתוספתא לא שנו מולל בשבת].

וכבר הבאנו לעיל [יב ב הערה 10] שהראשונים נחלקו אם איסור מלילה מדרבנן או דאורייתא, ולכאורה להסוברים שהוא מן התורה אין לו היתר בשבת בשינוי, אך בתוס' רי"ד [שבת קמד ב] נקט שאף איסור דאורייתא הותר בשבת בשינוי. ועיי' אגלי טל [דש כח] שביארו. ב. בסוגיין לא התברר אם ההיתר למלול ביו"ט הוא רק כדי לאכול לאלתר, או אפילו להניח, ולכאורה אם ההיתר הוא רק לאלתר היה צריך להתירו גם בשבת, שהרי בתשובות הרשב"א [ח"ד ע"ה] הוכיח שלאחר מותר אפילו במלאכת טוחן ומכה בפטיש. אולם בשו"ע [שיט ו] ובמגן אברהם [ש"כ ז] מבואר שבדש לא התירו אפילו לאלתר, [ועיי' שעה"צ שיט כ"ו] ואם כן יתכן שההיתר הוא גם להניח לאחר זמן משום שעושה כלאחר יד, אבל אם מלל ונפח והניח בחיקו ונחשב שעשה דישה גמורה אסור אף לאלתר, כמבואר באגלי טל לגבי ניפוח, [בהערה 12, ועיי' שדבר זה תלוי

המוץ מקשרי אצבעותיו ולמעלה, ולא מתוך ד-א כפו.

מחכו צחקו עלה כמערכא בארץ ישראל: הרי ביון דמשני לנפח בידו אחת — ואינו עושה זאת בדרך זריה רגילה שמנפח במלילות כשהן נמצאות בשתי ידיו הצמודות זו לזו — הרי אפילו בכולה ידא, כולל כף היד נמי מותר לו לנפח!

אלא, אמר רבי אלעזר: מנפח הוא בידו אחת⁽¹⁾, וזהו השינוי, ומותר לו כך לנפח

עוד שנינו לעיל בברייתא' שיותר לנקות את המוץ בשבת מהמלילות שמלל בערב שבת, על ידי ניפוח בשינוי, דהיינו מידו אחת לידו השניה, אך לא כדרכו בחול שמנפח בין שתי ידיו הצמודות

והוינן בה: כיצד מנפח מהו השינוי המועיל שלא יאסר מצד "עובדא דחול" [האם די השינוי שאינו מנפח בשתי ידיו, או שצריך שינוי בעצם מעשה הניפוח?]

אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: מנפח את

1. הטור [שיט] כתב שמנפח מיד ליד ואוכל, ודייק הבית יוסף מדבריו שאפילו בשתי ידיו מותר לנפח, וכתב שמקורו בסוגיא לעיל [יב ב] דגרסינן "מיד ליד", ומשמע אפילו מיד אחת לחברתה. ומה שאמר רבי אלעזר כאן "מנפח בידו אחת" כוונתו רק לאפוקי מדברי רב אבא בר אהבה שאסר לנפח בכל ידו אלא רק באצבעותיו, אך באמת מותר לנפח גם ליד אחרת.

והרשב"א בעבודת הקדש [א לה] והרמב"ם [שבת כא יז] נקטו כי רק בידו אחת התירו, וכן נפסק בשו"ע [שם סעיף ז]. וביאר בבית יוסף שלשיטתם "מיד ליד" היינו לתוך ידו. והמאירי [בשבת קכח א] ביאר שאם רוצה להעביר מידו זו ולנפח ביד השניה מותר, אבל לנפח מזו לזו אסור.

והנה רבינו חננאל בשבת [עג ב] נקט שאם מנפח בפיו, חשוב כזורה מן התורה, וכן כתב הערוך בערך זר. [ובאגלי טל [זורה ה ז] כתב דהיינו רק תולדה, כי עיקר המלאכה בכלי]. ובשביתת השבת [זורה יג] תמה שרבינו חננאל סותר דבריו, כי להלן שם [עד א] הביא את מסקנת סוגיין שמנפח בידו אחת ובכל כוחו. וכתב להוכיח מכך כי רק ברוח פיו חייב משום

לקטניות, ואם מולל בשינוי נחלקו הראשונים אם מותר גם בשבת, או שכל ההיתר רק לרכך ולא לפרק, וכתב הפרי מגדים [סק"ח] שלדברי האוסרים לפרק, מרכז ואוכל בפה מהשבליים.

ובמגן אברהם [סק"ח] הביא שמהרי"ל תמה איך אוכלים קטניות מתוך שרביטין שלהם, והמגן אברהם עצמו תמה על מנהג העולם שאוכלים בלא שינוי, ולכן כתב שכל האיסור למלול רק כשהתרמילים יבשים, אבל כשהתרמילים עצמם לחים ואוכלים אותם, אין זה מפרק אלא מפריד אוכל מאוכל, והט"ז [סק"ב] נקט כי באופן שהתנתקו הקטניות מהתרמילין בפנים מותר לקחתן מהם, ועיין בביאור הלכה דהיינו על ידי שינוי [ומסתבר שכוונתו לדעת המחמירין שעליהם נסובים דברי הט"ז].

ובאליהו רבה הביא סברא לחלק בין תבואה לקטניות, שמפרק הוא רק בתבואה שאינה מחוברת לשבליים, אבל בקטניות שהם דבוקים לתרמילין אין מלאכתו חשובה פירוק אלא תלישה ולכן לא נהגו העולם בהם איסור. [ועיין ערוך השלחן ס"ק כה שצידד כי זו כוונת הט"ז] ובביאור הלכה דחאו, שהרי אמרו לעיל [יב ב] שמפרכין קטניות ביו"ט, ומשמע שבשבת אסור כמלילה.

אפילו בכל כחו. (2)

מתניתין:

אסור לטחון⁽³⁾ ביום טוב חיטיין⁽⁴⁾ ושאר

דעת תוס' [דף ג א] בשם הירושלמי שהאיסור מן התורה, כי לא הותרו מלאכות שקודם לשה, דכתיב "אך אשר יאכל" וסמין ליה "ושמרתם את המצות" ללמד שהותרו רק מלאכות שמשעת שימור ואילך, [והיינו מלישת העיסה במצה]. ולדבריהם, דיכה שהיא תולדת טוחן, הותרה רק בשחיקת סמנים שהיא קרובה לאכילה ודומה למלאכות שאחר לשה, [או שאינה כדרך טחינה].

הרמב"ן והר"ן [בפרק שלישי] נקטו כי טעם הירושלמי לאסור מן התורה, הוא משום שמלאכות אלו נעשות לזמן מרובה, ולא התירה תורה אלא שחיטה ואפיה הנעשות בכל יום ליומו. ולפי זה דיכת תבלין מותרת כי נעשית ליומה.

הרשב"א בעבודת הקדש [א א] כתב שהתורה מסרה לחכמים לקבוע איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת. [ונתן טעם לחלק בין סוגי המלאכות, עי"ש ובביהגרא ריש סימן תצה]. ובביאור הלכה [תקד א] הוכיח כי לשיטת הרשב"א איסור טחינה הוא מן התורה, אלא שגם זה נמסר לחכמים שיכולים לחלק בין מלאכת טחינה הנעשית לימים רבים, לדיכה הנעשית במכתשת מעט מעט.

ובגור אריה [בפרשת בא] ביאר שהאיסור הוא בסוגי מלאכות הנעשות לזמן, ואינם חשובות כמלאכת תענוג אלא מלאכת עבודה. וכן משמע מדברי המגיד משנה [פ"א ה"ה] שאלו מלאכות שעבד עושה לאדוניו, ואין אדם עושה אותן לעצמו. ולביאורם, שחיקת תבלין נחשבת מלאכת אוכל ואדם עושה אותה לעצמו, ולא מכין לימים רבים.

אולם הרא"ש [ריש פרק שלישי] כתב שהדרשא בירושלמי אסמכתא בעלמא היא,

זורה, ואילו נענוע בידו, מידו אחת לחברתה, מותר. אך חזר ותמה שהערוך בערך נף סותר דבריו, שהביא דעות המתירים לנפח אפילו בפיו. ולכאורה, יש לומר לפי דברי ספר המכריע [לעיל יג ב הערות 12-14] שניפוח הותר רק לאלתר, אכן לדידן שאסור להוציא פסולת מתוך אוכל אך לצורך אכילה לאלתר, יהא אסור לנפח בפה אלא רק ביד שהוא שינוי גמור. וראה הערה הבאה

2. הרמב"ם [יו"ט ד טו] כתב שמנפח על יד על יד בכל כוחו, ולכאורה משמע שמותר לנפח בפה, וכדעת הערוך הנ"ל. וראה דרישה [שיט ג] שנקט כי שההיתר הוא להניף ידו אחת בכל הכח אף שבכך גורם למשב אויר שמפריח את המוץ, [ויישב בכך שנקרא מנפח "בידו אחת" אף שמותר להפריח את הגרגרים מיד ליד].

ובארחות חיים [יו"ט נב] ובכל בו [יו"ט דף מז] השמיטו תיבות "בכל כוחו", ומשמע לכאורה שלא הותר אלא להעביר מיד ליד ללא ניפוח בפה. אך יתכן שדבריהם נסובים דוקא על יו"ט, ובו פשיטא שהותר לנפח בפה, שהרי הותר אפילו בקנון ותמחוי, ומוכח שעיקר ההיתר תלוי בניפוח מעט מעט.

3. עיין לעיל [ג א] בהערות על תוס' שהבאנו דעות הראשונים בחומר וטעם איסור זה, ונשוב על דבריהם בקצרה.

דעת רש"י [ריש פרק שלישי] שטחינה אסורה ביו"ט מן התורה, כי לדעתו כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב יו"ט, לא הותרה מן התורה לעשותה ביו"ט, אפילו לצורך אוכל נפש. ורק שחיקת תבלין הותרה כי אי אפשר לעשותה מערב יו"ט. וכן דעת החינוך [רצח] והים של שלמה [מובא במג"א וט"ז סימן תצה].

מיני אוכלין, ואפילו לצורך אוכל נפש, ואפילו בשינוי.

במשנתנו התחדש היתר לדרך או לשחוק כמה מסוגי התבלינים, בחלקם הדיכה טעונה שינוי ובחלקם לא, ועיקר הטעם שהקלו בדיכה אף שהיא תולדת טחינה, הוא מפני שאינה נעשית לזמן מרובה כטחינה⁽⁵⁾.

ה"מדוכה", היא כלי קיבול, וה"מדוך", הוא היד בו כותשים את הדברים הנמצאים בתוך המדוכה.

המלח והתבלינים נדוכים בימי חול במדוך ובמדוכה העשויים אבן, והנידון במשנה אם ביום טוב צריך לשנות, ומהו אופן השינוי:

בית שמאי אומרים: תבלין — נדוכין ביום טוב במדוך של עץ, כדי לשנות מדוך הרגיל שנדוכין במדוך של אבן.

והמלח, הוא מלח ים גס⁽⁶⁾ — דיכתו טעונה יותר שינוי, ולפיכך אינו נדוך אלא **בפך** של חרס, ולא במדוכה רגילה של אבן, ובמקום⁽⁷⁾ מדוך של אבן הרגיל, משתמשים לדיכתו **בעץ הפרור**, כף גדולה.

[יד] כתב שהאיסור לכתשם במכתשת הוא כאיסור שחיטת פלפלין בריחים שלהן, ואיסור פלפלין הוא משום עובדין דחול כמבואר בשו"ע [שם ס"א], ובהכרח שטחינת מעט חטיין אינה אסורה אלא בריחיים, ואם כן במכתשת קטנה מותר לכתשם, שאין בה אף עובדין דחול, ועיין שם בבאור הלכה ולהלן בסוגיא.

5. סיכום: שני תנאים עיקריים מצינו במלאכת טחינה ביו"ט. לזמן רב, ובריחיים. ובתבלין נחלקו הפוסקים למסקנא, אם יש בו איסור טחינה, ואסור אף שלא בריחיים, או שאיסורו רק משום עובדין דחול, והיינו רק בריחיים. ועיין בפני יהושע שדן בטעם ההיתר של שחיכת תבלין, וביאר ככל האמור לעיל. וצידד עוד טעם, שכל טחינת דגן ושחיכת סממנים אי אפשר להשתמש בהם לתכליתם אלא אחר הטחינה, אך תבלין אפשר ליתנו בקדירה בלי שחיקה, ונמצאת דיכתו כמו שחתכו דק דק שאין זו טחינה. ועיי"ש שדחה טעם זה.

6. פרטי דין שחיכת מלח, התבארו בהערות על תוס' [ד"ה בית הלל], עיין שם!

7. רש"י גרס או בעץ הפרור. וכתב שמלח בעי

והאיסור רק מדרבנן, וטעמו כי אדם רגיל לקצור ולטחון הרבה יחד, והוא עובדא דחול. והר"ן כתב שהבבלי חולק על הירושלמי, והאיסור מדרבנן מפני שמלאכות אלו נעשות לימים הרבה, ולכן אסרום אף כשעושה מעט, ורק טחינה התירו כי נעשית בכלי אחר, ואף פלפלין הנדוכין בריחיים שלהם אינם כדרך טחינת חטיים.

והרמב"ם [יו"ט א ז] נקט שטעם האיסור מדרבנן, כי אפשר לעשותן מערב יו"ט, וגזרו שמה יניחם לעשותן ביו"ט ונמצא שיעסוק כל היום במלאכה וימנע משמחת יו"ט, ולדבריו לכאורה אין זו גזירה מיוחדת על מלאכות אלו, ועיין בלחם משנה [יו"ט ג יב] שטעם ההיתר בתבלין הוא מפני שמלאכתו בשחיקה וחלוקה מטחינה, והרי הוא כמכשירין, ואין טחינה אלא באוכל נפש, ולכן לא גזרו במלאכה זו כמו שגזרו בקצירה אף שאי אפשר לעשותה מאתמול. [ועיין בהערה 14].

4. עיקר מלאכת טחינה היא בחיטים וקטניות [תרומת הדשן נו], וכך מבואר לכאורה בסוגיין לענין עשיית טיסני. והטעם לכאורה מפני שרגילים לטחנם לזמן הרבה, ולכן אסור לטחנם גם שלא בריחיים. אמנם במשנה ברורה [תקד

ובית הלל אומרים: במיני תבלין לא גזרו בהם חכמים גזירת שינוי, אלא הם נדוכין כדרכן, במדוך של אבן, ובמדוכה של אבן.

והמלח צריך שינוי, אך די בשינוי קל, בכך שהוא נדוך במדוך של עץ.

מאי טעמא?

גמרא:

רב הונא ורב חסדא נחלקו בטעמו של דבר (8):

והוינן בה: מוכח ממשנתינו **דכולי עלמא**,

אינה נחשבת שלא יכל לעשות מערב יו"ט, ורק כשלא היתה מלאכתו מועילה מערב יו"ט אז נחשב שלא יכל לעשותה מערב יו"ט.

וראה רש"י להלן [כח ב ד"ה מותר] שנקט שגם אי ידיעה נחשב כ"אינו יכול לעשות מערב יו"ט", ובאור זרוע [שנז] כתב שמקורו מסוגיין, שהרי משמע שאם אינו יודע מה יבשל, נחשב כאי אפשר לעשותה. ויתכן שנקט כי מאן דאמר שתבלין מפיג טעמו, סובר שאדם יכול לשער מה יבשל למחר, ולכן אינו נחשב כאי אפשר מערב יו"ט אלא משום שמפיג טעמו. [וראה שם ר"ן שהביא בשם תוס' שחלקו, ושם סברו שבסוגיין התירו כי מדובר באוכל נפש].

ולכאורה מכאן תימה למה שהבאנו לעיל [בהערה 7 על תוס' ג א] כי האור זרוע, והכל בו, והמהרש"א במגילה [ז ב] תפסו כדבר פשוט שהיתר מלאכת אוכל נפש תלוי רק אם יתקלקל מערב יו"ט, ואינו תלוי כלל ביכולת האדם להכינו מערב יו"ט, ורק במכשירין מצינו חילוק זה כיון שהיתרן אף אם לא יתקלקלו מערב יו"ט, ומיעטה התורה לאסרן אם יכל לעשותן מערב יו"ט.

וכבר הקשה כן השטמ"ק כאן, למה דיכת מלח טעונה שינוי, והרי הוא אוכל נפש ומלאכתו מותרת אף אם יכל לעשותו מערב יו"ט. וכתב שמן התורה באמת מותר לשחוק בלא שינוי, וכל הנידון בסוגיין הוא מדרבנן, והם הצריכו שינוי, ונחלקו אם גדר היתר הדיכה כאוכל נפש או

שינוי, ואילו תבלין אין צריך שינוי, והנה שינוי קצת ודאי צריך, שהרי הצריכו בית שמאי מדוך של עץ דוקא, ובפשטות כוונתו שדי בשינוי המדוך ואין צריך שינוי במדוכה, ולא בצורת מעשה הדיכה. ואם כן במלח צריך שינוי במדוכה או במעשה הדיכה, ולכאורה היינו כמו שגרסו "בפך ובעץ הפרור", דהיינו שינוי המדוכה בפך ולא באבן, ושינוי המדוך בעץ ולא באבן.

ומסתבר שכוונתו שמדוך של עץ הוא שינוי רק בעצם המדוך, אך מעשה הדישה נעשה כדרכו. ובמלח צריך שינוי במעשה הדיכה, ולכן צריך לעשותו בכלי שאין דרך לדוך בו, כגון עץ הפרור.

ועיין בתפארת ישראל שצידד, כי דעת רש"י שדי בשינוי גדול, שהצריכו לדוך במדוך של עץ הפרור דוקא, ולא במדוך של עץ כמו בתבלין. אכן בדרישה [תקד א] כתב שרק בהוה אמינא הצריכו במלח שינוי גדול ממדוך אבן לעץ, אולם למסקנא, אפילו תנא דמתניתין לא הצריך אלא שינוי כל דהו, ודי בהטית המדוכה להתיר את הדיכה.

8. ביאור המחלוקת נראה, שהאומר ש"אין כל הקדירות צריכות תבלין", סבר שאם אין האדם יודע מערב יו"ט שיצטרך לעשות מלאכה, אינו נחשב שיכול לעשותה בערב יו"ט. ואילו מאן דאמר שתבלין מפיג טעמו, סבר שאי ידיעתו

ואין כל הקדרות צריכות תבלין, וכיון שאין אדם יודע בערב יום טוב באיזה תבשיל יחפוץ למחר, נמצא שאינו יכול לדוך לו תבלין מערב יום טוב, כי אינו יודע לאיזה סוג תבלין יצטרך, ולכן לא חייבוהו חכמים לשנות בדיכתו ביום טוב.

חד אמר: לפי שכל תבשילי הקדרות כולן צריכות מלח, וכבר מאתמול ידע שהוא צריך לדוך מלח, והיה לו לעשות זאת מאתמול, וכיון שלא עשה זאת מאתמול צריך לשנות בדיכתו⁽⁹⁾.

כמשירין.

יש אנשים שדכים תבלין לימים הרבה, ע"ש.

[וראה ראב"ד יו"ט ב' ששחיקת תבלין או מלח נחשבת כמשירין, ולכן טעונה שינוי, וכן הוכיח בשו"ת מהר"ח או"ז לג, אך באור זרוע רמח הוכיח להיפך, שהרי אם לכולי עלמא הצריכו שינוי בדיכת מלח, בהכרח שגם מלאכת אוכל נפש שאפשר לעשותה מערב יו"ט אסור לעשותה ביו"ט, ומסתבר שדעתו שעל ידי שינוי נחשב כעושה את המלאכה כלאחר יד, והרמב"ן במלחמות ה' והר"ן ריש פ"ג נקטו שחייב על דיכה בשבת אפילו נעשית במדוך של עץ, ולכן הסיקו מסוגיין שאפילו אם אפשר לעשותה מערב יו"ט אינה אסורה מה"ת אלא מדרבנן].

9. מהר"ח אור זרוע הסתפק [בסימן לא] אם מותר להניח לכתחילה את המלאכה מערב יו"ט כדי לעשותה ביו"ט בשינוי. ומהרי"ל החמיר באופן זה שלא יעשה ביו"ט אפילו בשינוי [וראה ביאור הלכה שרק במלח הקלן]. ובמגן אברהם [תצה סק"ג] הסיק להתיר להניחה לעשותה ביו"ט בשינוי. ולכאורה מקורו מסוגיין שמותר לדוך מלח בשינוי, אף שידע מערב יו"ט שצריך לו לכל הקדירות. והביא המשנה ברורה [שם סק"י] שהבגדי ישע מפקפק על זה, שלא התירו במלח אלא בדיעבד, ובתוס' במגילה [שם] משמע שמלאכה שאפשר לעשותה מאתמול, לא התירתה תורה אפילו לצורך אוכל נפש.

אמנם, דעת הבית יוסף [תצה] שהחילוק אם אפשר לעשותן מערב יו"ט או לא, נאמר רק כמשירין, אבל מלאכת אוכל נפש עצמו מותרת לגמרי אפילו כשיכל לעשותה מערב יו"ט, ואינה אסורה אפילו מדרבנן, [כך ביאר בביאור הלכה שם, ועיין מחצית השקל סק"ג].

וביאור הצדדים הוא, שהאוסרים סברו כי כיון שטעם האיסור במלאכות אלו, הוא שמא ימשך ויעשם כל היום, נמצא שאם יכול להניחם ולעשותם ביו"ט בשינוי, לא הואיל האיסור כלל, ובהכרח שאסור להניחם מערב יו"ט כדי לעשותם בשינוי, אך המגן אברהם סבר שאין חוששין שיתעסק כל היום במלאכה בכוונה, אלא רק שיגורר וימשך במלאכתו, וכיון שעושה בשינוי, יזכור שיום טוב הוא, ויעשה רק את הנצרך לו. ועיין שער הציון [תקי סקי"ח].

וכתב המשנה ברורה [שם סק"ה] כי אף לדעתו, דבר שדרכו להעשות בפעם אחת לימים הרבה, אסור לעשותו אם יכל לעשותו מאתמול ולא יפוג טעמו, ורק על ידי שינוי התירו, [כך עולה מביאור הגר"א]. וגם לדרכו צריך לומר שיש איסור דרבנן בתבלין, כי דרכו להעשות לימים הרבה, ונחלקו בגדר האיסור כנ"ל.

והנה בחיי אדם [קל ג] הביא שהגר"א הנהיג לפרר את החריין בליל הסדר, אף שיכול להניחו בכלי אטום מערב יו"ט, שלא יפוג טעמו, ויש לדון אם מוכח מכאן להתיר אף שיכל לעשותו מערב יו"ט, או שאינו מחויב בערב

ודעת הרא"ה כי דבר שעושין לימים הרבה לא מועיל בו שינוי, ולכן ביאר שדיכת תבלין טעונה שינוי אף שמלאכת אוכל נפש מותרת לגמרי [אפילו אפשר לעשותה מעיו"ט], כיון

וחד אמר: כל התבלין מפינין משנים מטעמן אם כותשים אותן יום קודם, ולכן גם אם יודע איזה תבלין הוא צריך, אינו יכול לכתוש אותו מאתמול, ואילו **מלח אינה מפינה טעמה**.

ומבאר הגמרא: **מאי בנייהו** למעשה בין שני הטעמים?

איכא בנייהו נפקא מינה לחומרא ולקולא לכל צד:

א. היכא **דידע מאי** איזה קדרה **בעי לבשולי**, ויודע את התבלין שעליו להכין עבודה, אך אם ידוך מבעוד יום יפוג טעמו של התבלין.

אי נמי, במוריקא, כרכום, שאינו מפיג טעמו גם אם יעמוד ימים רבים אחרי דיכתו, אך מאידך, אין אדם יודע בערב יום טוב אם יצטרך אותו מחר.

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנדוכין

במדוכה, [שהם מלח ותבלינים] — **נדוכין** ביום טוב כדרכן, ואפילו מלח.

ותמהינן: **והא אמרת** שבמשנתנו מבואר כי מלח לדברי הכל **בעיא שניו!**

ומתצינן: **הוא**, רב יהודה אמר שמואל, **דאמר כי האי תנא:**

דתניא, אמר רבי מאיר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על התבלינים הנדוכין — **שנדוכין כדרכן**, והמלח נדוך יחד עמהן ללא שינוי⁽¹⁰⁾.

לא נחלקו אלא לדוכה למלח בפני עצמה.

שבית שמאי אומרים: מלח נידוך בכף ולא במדוכה, ובמקום המדוך מאבן הוא צריך לדוך בכף **עין הפרור**.

ולא התירו לו לדוך אלא מעט מלח, בשיעור הנחוץ לצלי, אבל לא הרבה מלח,

ובטל אצל התבלין. ופסק כן במשנה ברורה [תקד סק"ו]. אולם מהרש"ל [בהגהותיו וביש"ש] כתב שאפילו אם דך בפעם אחת בזה אחר זה, מותר, [ולדבריו צריך לומר שרב שמת שמע רק דיכת מלח ולא היתה אחריה דיכה נוספת של תבלין, ולכן הסיק שאין זה מביתו, כי דיכת המלח עצמה אינה אסורה אלא אם כן לא היתה בסמוך לה דיכת תבלין].

ולדעת הסוברים שהשינוי נצרך משום שדיכה היא מלאכה שאפשר לעשותה מערב יו"ט, בהכרח שסברו כהרשב"א בעבודת הקדש [א ז] שיש בטחינת תבלין איסור גמור משום טוחן, ותמוה למה הותר מלח עם תבלין. [וכבר הבאנו בהערה 2 שבביאור הלכה [תקד א] ביאר שרק טחינה לימים רבים נאסרה מן התורה, ויתכן שאם נידוך יחד לא יראה כדך אותו בנפרד

יו"ט לעשות פעולה נוספת שתשמור את מלאכתו ליו"ט. ועיין בשער הציון [תקד ס"ק לג] ובהערה 7 על תוס', [גם יש לעיין אם צריך לפורר החריין בשינוי כי יכל לפוררו מערב יו"ט, או כיון שפג מקצת טעמו אין צריך שינוי וממילא אין היתר להניחו לכך].

10. הרמב"ן [במלחמות ה'] ביאר שההתר לדוך מלח עם שאר תבלינים, הוא מפני שאינו טורח בו בפני עצמו, ואין זה עובדין דחול, וכן נקט הרשב"א בסוגיין וכדלהלן.

והנה ביאור זה מתאים עם פשוטו של רש"י שדך מלח ותבלין כאחד, היינו בבת אחת, וכן ביארו כוונתו באליהו רבה ובברכי יוסף [תקד]. וכן משמע בלשון הרשב"א [שם] ש"דכו בתוך התבלין", וכן נקט המאירי להדיא "שמערכו

בכמות הראויה לתבשיל קדרה.

ביום טוב?

ובית הלל אומרים: בכל דבר.

ומתריצין: אלא אימא: בית הלל אומרים דכים מלח כדרכו לכל דבר, דהיינו, לאו דוקא לצלי, אלא אפילו לקדירה.

ומוכח שלפי בית הלל אין צורך לשנות כלל בדיכת מלח, שהרי נידוך בפני עצמו במדוכה ובמדוך⁽¹¹⁾.

אמר ליה רב אחא ברדלא לבריה: אמנם דעתי כשמואל, שמלח נידך כדרכו, אך בכל זאת צריך לעשות מעט שינוי, ולכן, כי דייכת מלח — אצלי אצלווי, הטה את המדוכה על צידה, לשם שינוי, ודוך⁽¹²⁾.

אלא, שהניחה הגמרא עתה שלפי בית הלל אפשר לדוך בכל דבר, ואפילו בכלי מוקצה אשר אינו ניטל בשבת.

רב ששת שמע ביום טוב קל בוכנא, קול המדוך, שדכים בו מלח במדוכה של אבן.

והוינן בה: בכל דבר סלקא דעתך, וכי יעלה על דעתך לומר שהתירו בית הלל לדוך בו

לימים רבים, וצ"ע.

[ולא הביא את הברייתא, והביא גם את חיוב ההצלאה שחידש רב לרב אחא ברדלא, והשמיט את מחלוקת רב הונא ורב חסדא לעיל בטעם החילוק בין תבלין למלח. והסיק כי חיוב ההצלאה הוא רק במלח ולא בתבלין, מדאסר רב ששת בסמוך דיכת מלח כשלא הטו ומשמע מדבריו שבתבלין מותר. ולא התברר בדבריו אם גם לדעת הברייתא יש חיוב הצלאה, ואם קיימא לן כמתניתין או כברייתא, ובתוס' נקטו בפשטות שרב אלפס פסק כברייתא, כי רב ורב ששת ושמואל סוברים כברייתא. [ועיין יש"ש (לט) שתמה כיצד יתכן לפסוק כברייתא נגד סתם משנה].

11. הראשונים נחלקו אם לדעת שמואל יש חיוב הצלאה — הטית המדוכה — במלח. מדברי הרמב"ן משמע שרק רב חידש כן, ושמואל לא הצריך הצלאה אפילו במלח, [ועיין בהערה הבאה בהרחבה].

ונחלקו הראשונים בכונתו, הרמב"ן הבין שפסק כברייתא, ולכן השמיט את מחלוקת רב הונא ורב חסדא, ופסק כרב ששת חידש חיוב הצלאה, אך רק במלח שנידוך היטב בהצלאה, ולא בשאר תבלינים שאינם נידוכין היטב בהצלאה, ולכן לא חייבה אפילו במוריקא ויודע מה יבשל, ונמצא שנחלקו האמוראים לפי הברייתא אם צריך הטיה במלח, אולם בתבלין לכולי עלמא אין צריך שינוי. וכן נקט הרשב"א בעבודת הקדש [שם].

אך הרשב"א בסוגיין הסתפק בזה, כיון שרק בתבלין התירו "כדרכה" ובמלח אמרו רק "לכל דבר", ושמא צריך הטיה, שאילו לא יטה נחשב כעובדין דחול, שהרי מתוך רכותו נדוך היטב גם בהטיה. [וצ"ע אם זו כוונתו].

ומפשטות לשון הגמרא משמע, ששמואל אינו סובר כמתניתין אלא כברייתא, וכך תפסו רוב הראשונים כדלהלן, אך הרא"ש והבית יוסף [בדעת תוס'] והב"ח והדרישה ביארו שאין מחלוקת בחיוב השינוי, אלא בצורתו, ולהלן נבאר אם שינוי ההטיה שוה לשינוי המדוך, או שהוא שינוי גדול או קטן ממנו. ולדבריהם חיוב השינוי הוא מעיקר הדין, ולא משום עובדין דחול.

12. הרי"ף הביא את המשנה ואת דברי שמואל,

אמר רב ששת: האי, קול זה — לאו מגווייה דביתאי הוא. לא מתוך ביתי הוא בא, לפי שהחמרת עליהם שלא לדון מלח במדוכה של אבן, כדרכו.

ומקשינן: מנין לו לרב ששת שאין הקול הזה בא מביתו? ודלמא דכו את המלח בשינוי, שאצלויי אצלי, שהטו את המדוכה על צידה, וכך מותר לדון מלח!?

והר"ן כתב שדברי הרמב"ן לא נתיישבו לו כלל, ועדיין תמוה למה השמיט הר"ף את מחלוקת רב הונא ורב חסדא, והרי טעמיהם נצרכים גם לחיוב הצלאה שנאמר דוקא במלח ולא בתבלין. ולכן ביאר שהר"ף למד מדברי רב ורב ששת שפסקו כברייתא, שהרי לא הצריכו שינוי במדוך ובמדוכה אלא הטיה בלבד, וגם משמע שלא החמירו אלא על עצמם בביתם, ובהכרח שחומרא בעלמא היא, ורק במלח החמירו כי יש בו את שני הסיבות שטעמו אינו פג והוא נצרך בכל קדירה. וגם נדון היטב בהצלאה, ונמצא שלפי הברייתא אין חיוב הצלאה אפילו במלח. [ועיין בדבריו ובכה"ג, שנחלקו אם יש חיוב הטיה במוריקא כשיודע שיצטרך לו, או שהוא חומרא במלח בלבד שנדון היטב בהטיה].

והכסף משנה [יו"ט ג יב] הקשה לפי ביאור הר"ן, למה הביא הר"ף חומרות אלו שאינם מעיקר הדין. ולכן נקט שהר"ף פסק כמאן דאמר שתלה את חיוב השינוי בהפגת הטעם. ואף שמואל הבין כברייתא שצריך שינוי, אלא שאין צריך שינוי רב כמו במשנה, ודי בהטיה. והסיק מכח זה שכרום מפיג טעמו קצת, [כמו שכתבו תוס' בשבת בביאור השני], ולכן לפי שמואל אין מצריך בו הטיה, אלא במלח שאינו פג כלל.

אכן הב"ח [תקד א] נקט שהר"ף פוסק כמתניתין, וסבירא ליה שרב ורב ששת סברו כתנא דמתניתין, וגם רב יהודה סבר כך, אלא שלא הצריכו שינוי מדוך אלא שינוי בהטיה. ובקרבן נתנאל הוכיח שגם הרא"ש הבין כן בדברי הר"ף, וסבר כי אדרבא שינוי הטיה, הוא שינוי גדול יותר משינוי המדוך מעץ לאבן שאינו

ניכר כל כך. וגם הדרישה סבר שלדעת הר"ף לא נחלקו המשנה והברייתא, עיי"ש. והב"ח הוסיף ליישב קושית הר"ן, כי רב ורב ששת סברו שכרום מפיג טעמו, ואין נפקא מינה בשני הלשונות, ולכן לא הזכיר הר"ף אף שפסק כמשנתנו וחיוב הטיה, ותמה הקרבן נתנאל שלא מסתבר שחולקין במציאות טעמו של כרום, ולכן כתב לתרץ, כי ממה שהותרה דיכת תבלין כדרכו, ונאסרה דיכת כרום אפילו כשלא ידע מה יבשל [לפי הבה"ג שדימהו למלח, והביאו הר"ף], ממילא משמע שההתר תלוי בהפגת טעם בלבד, ולא בידיעתו מה יבשל. והר"י בתוס' ובעל המאור, פסקו כשני הלשונות לחומרא, והצריכו שינוי במלח ובמוריקא ובכל תבלין כשיודע מה יבשל, ולכאורה לדבריהם פסקינן כמתניתין. ועיין מהרש"א על תוס', שאף לפי הברייתא יש נפקא מינה בטעמי הלשונות לחיוב הטיה באופנים מסוימים. [וכהוכחת הר"ן].

ומאיך הריא"ז [הובא בשלטי גבורים] והסמ"ק [קצד, הובא בארחות חיים יו"ט ז], נקטו את שני הטעמים לקולא, שלא נאסר לדון בלא שינוי, אלא מלח וכרום כשיודע מה יבשל למחר, וסברו שאי אפשר להחמיר בתרי לישני דפליגי.

והרמב"ם [שם] כתב דכין את התבלין כדרכם, שאם ידוכנו מערב יו"ט יפוג טעמו. אבל מלח אינו נידון ביו"ט אלא אם הטה את המדוכה, שאם שחק את המלח מעיו"ט לא יפוג טעמו. ומשמע שפסק כהברייתא, וכמאן דאמר שטעם ההיתר הוא מפני הפגת הטעם מאתמול, ודברי המגיד משנה שהתיר לדון כרום בלא

ומתריצין: **דשמעיה** היות ושמע רב ששת דהוה **צליל קליה** — הקול היה צלול, והבין מכך שלא הטו את המדוכה, כי כשדכים בהטיה אין הקול צלול.

ועוד מקשינן: **ודלמא תבלין הו**, שמותר לדוכן בלא שינוי (13) !?

ומתריצין: **תבלין** — **נבוהי מנבחה קלייהו**. קול דיכת גרעיני תבלין נשמע כנביחה, וכיון שלא שמע קון כזה הבין שדכו מלח ולא תבלין (14).

תנו רבנן: אין עושיין ביום טוב טיפני —

של הפגת טעם, הביא המשנה ברורה [תקד ח] שיש פוסקים שהחמירו בכרכום להצריך שינוי, ונחלקו אם היינו אפילו כשלא ידע מאתמול מה יבשל, ועיין בהערה 8 על תוס'.

13. בהערה הקודמת הבאנו את ראיית הרי"ף מכאן שדיכת תבלין אינה צריכה הטיה. שהרי אחר שאמרו ששמע כי קול המדוכה צלול, הקשו ודילמא תבלין הוי. וכן נקטו העיטור, הסמ"ג [ל"ת עה], המרדכי [תרס] והאור זרוע [יו"ט שנט].

אולם ה**רשב"א** ערער על כך, וטען כי אין מכאן ראייה אלא לתבלין סתם, אבל יתכן שבכרכום צריך הטיה כשנדוך במדוך של אבן, וכן נקט בשו"ת [ח"א תרפד] והביאו הבית יוסף [תקד] והוכיח מדבריו שהבין בדעת הרי"ף שמסקנתו כמאן דאמר שטעם ההיתר משום הפגת טעם.

אכן **בעבודת הקדש** [שם] חזר בו ה**רשב"א** ונקט שאף כרכום נידוך כדרכו. ואמנם מדבריו שם מבואר כביאור הרמב"ן בדעת הרי"ף שאין חיוב הטיה אלא במלח.

14. ה**ט"ז** [תקד סוף סק"א] הקשה לשיטות שהתירו דיכת כרכום ללא שינוי, עדיין יקשה שמא דכו כרכום שאין קולו מנבחה יותר ממלח. אלא בהכרח שגם מוריקא אסור בלא שינוי, ולא דכוהו בביתו.

ובאליהו רבה כתב לתרץ לפי דברי

שינוי, לכאורה תמוהים, שהרי טעם ההיתר מפני הפגת טעם, וליישב דבריו כתב הכסף משנה את המהלך דלעיל שכל החיוב בכרכום הוא רק אם מלח צריך שינוי גדול, אך אם די בהטיה, מוכח שאין איסור שחיקה חמור כל כך, ובכרכום שפג במקצת אין צריך שינוי כלל, וכן האריך בבית יוסף.

נמצאו שש שיטות בסוגיין.

א. **רמב"ן ורשב"א**, הלכה כברייתא, ואין צריך אפילו הטיה, אלא במלח.

ב. ה**ר"ן**, הלכה כברייתא, ואפילו מלח אינו צריך הטיה, ורק חומרא היא, [והיינו משום שבמלח "ידע" ו"אין מפיג טעמו" ואם כן הוא הדין במוריקא אם ידע, אך להרמב"ן אין צריך הטיה אלא במלח]..

ג. ה**רא"ש** ה**ב"ח** והדרישה בדעת הרי"ף, ובית יוסף בדעת תוס', הלכה כמתניתין, ומלח צריך שינוי של הטיה בלבד. [ובכרכום נחלקו האחרונים].

ד. **הבית יוסף** לפי הרי"ף והרמב"ם, הלכה כברייתא, וכמאן דאמר שההיתר מפני הפגת טעם, וצריך הטיה במלח, [וי"א גם בכרכום].

ה. **דעת ר"י** ובעל המאור, לכאורה כמתניתין, ושני הטעמים לחומרא. וצריך שינוי במלח ובכרכום ובכל תבלין שכידוע מה יבשל.

ו. **דעת ריא"ז** ו**סמ"ק**, כמתניתין, ושני הטעמים לקולא, ולא נאסרו אפילו מלח וכרכום אלא כשיודע מה יבשל.

ולהלכה כיון שנקט ה**שו"ע** רק את הטעם

תבשיל העשוי מחיטים שנכתשו כתישה מרובה, עד שכל גרעין שבהם נחלק לארבעה חלקים, ואסרו לעשותו מפני הטורח הרב שיש בכתישתו.

ואין כותשין כלל חיטים במכתשת.

והוינן בה: תרתי?! — שתי הלכות סותרות נשנו כאן! כי מההלכה הראשונה משמע שאסרו רק כתישת טיסני מחמת שהיא טירחה מרובה, ולא אסרו כתישה מועטת להכנת דייסא. ואילו מההלכה השניה משמע שאין כותשים כלל, אפילו לא בטירחה מועטת.

ומבארנין: דין אחד הוא, והכי קאמר התנא: **מה טעם אין עושין טיסני — לפי שאין כותשין במכתשת!**

ומקשינן: ולימא "אין כותשין במכתשת", ובכלל האיסור כתישה לכל תבשיל, ולאידו צורך נאמר ענין טיסני?!

ומבארנין: **אי תני** רק את הכלל **שאין כותשין במכתשת**, הוה **אמינא** כי **הני מילי** שאין כותשים טיסני, **במכתשת גדולה**, לפי שסתם "מכתשת" גדולה היא. **אבל במכתשת קטנה** דהיינו מדוכה של תבלין — **אימא שפיר דמי** לכתוש בה אפילו טיסני.

קא משמע לן התנא באומר שאין כותשין טיסני לפי שאין כותשין שום כתישה במכתשת — שאסור לכתוש טיסני אפילו

במכתשת קטנה. כי הכלל שאין כותשים טיסני אומר שאין כותשים אותו כלל, ולכן המכתשת האמורה בו היא אפילו קטנה.

ומקשינן: וכי לא כותשים שום כתישה במכתשת?

והתניא: אין כותשין במכתשת גדולה, אבל כותשין במכתשת קטנה [כי השינוי בכתישת חיטים המכתשת קטנה גורם שתחשב כתישה לאחר יד], ואם כן מצינו כתישה במכתשת ביום טוב?!

ומתריצין: **אמר אביי: כי תניא נמי מתניתא** [הברייתא הראשונה "אין כותשין במכתשת"], **במכתשת גדולה תניא**.

ולעולם שני ענינים נאמרו בברייתא ההיא ולא ענין אחד היא כמו שרצינו להעמיד. אלא כך אמר התנא:

א. אין עושים טיסני כלל, לא בגדולה ולא בקטנה.

ב. שאר הכתישות, שאין בהם טורח רב, כמו כתישת תבלין או גרעיני חיטים לדייסא, אין כותשים במכתשת.

וכיון שסתם מכתשת היא מכתשת גדולה, יוצא שבמכתשת קטנה מותר לכתוש כתישה לדייסא⁽¹⁵⁾.

רבא אמר: לעולם כל הברייתא הראשונה, ד-ב ענין אחד הוא, ובא התנא לומר שאין

כרכום מנבח כי הוא קשה יותר ממלח.
15. רש"י ותוס' פירשו כי לאביי תרתי קאמר,

הרשב"א [בהערה 10] שמלח צריך שינוי כי מפני רכותו נדוך היטב גם בהטיה, ונמצא שתבלין קולו מנבח מפני קשיו, ואם כן גם

בבל, היות שאנו כותשים את החיטים בעצמנו, ולא נבוא לכתוש במכתשת גדולה.

ואילו **הא**, הברייתא האוסרת גם בקטנה – נאמרה **לחו**, לבני ארץ ישראל, שעבדיהם היהודים כותשים להם, והם מזלזלים במצוות, ויכתשו בגדולה ויאמרו שעשו זאת בקטנה⁽¹⁾, ולכן אסרו עליהם לכתוש

כותשים טיסני לא בגדולה ולא בקטנה, ונותן טעם לדבר לפי שאין כותשין שום דבר במכתשת כלל.

ומה ששינונו בברייתא השניה שכותשין במכתשת קטנה, **לא קשיא**. כי:

הא, הברייתא השניה שהתירה כתישה בקטנה – היא **לן**, נשנתה עבורנו, לבני

לכאורה תלוי בטעמי ההיתר שהבאנו בהקדמת הסוגיא [בהערה 2], כי לפי הלחם משנה לכאורה תמוה, שהרי בשלמא תבלין נחשב כמכשירין, כי אינו עיקר האוכל, אך דגן הוא אוכל נפש ממש, ולמה לא נגזור בדיכתו אטו טחינתו כמו בשאר המלאכות. ולכאורה מוכח כי עיקר הטעם הוא בשינוי צורת המלאכה ולא בשינוי גדר האוכל, וכמו שביארנו בדעת רבו הראשונים ששחיקה אינה כדרך טחינה או שאינה נעשית לימים רבים, ולא נסרה.

ולפי טעם הפני יהושע [בהערה 4] יתכן כי רק טחינה לאפיה, אסורה מפני שאי אפשר להשתמש בדגן בלעדיה, אך לצורך דייסא וחילקא אין השחיקה הכרחית ומועיל בה שינוי כמו בתבלין.

1. **רש"י ותוס'** פירשו שהמימרא "אין עושין טיסני" נאמרה לבני ארץ ישראל, כי כיון שיש להם עבדים שמזלזלין בדבר אסרו להם אפילו בקטנה. וכתב **היש"ש** [מא] כי לדבריהם בזמן הזה שגם לבני ארץ ישראל אין עבדים, מותר להם לדרך בקטנה אפילו טיסני. ולכאורה הוא הדין להיפך אם יהיו לבני בבל עבדים, יאסר גם להם לדרך בקטנה, שהרי רב פפי לא אכל אצל שמואל משום עבדיו, אף שהיה בבבל, שהרי מקשינן ודילמא בקטנה עבדוה. ועיין להלן הערה 4.

והנה **הרשב"א** בעבודת הקדש [שם]

וטיסני אסור אפילו בקטנה, ודייסא וחילקא אסורים רק בגדולה. והקשה **המהרש"א** דאם כן היה צריך לומר "אלא אמר אביי", שהרי אינו מסכים עם הביאור שקדם לדבריו, שאסר אפילו לחילקא ואפילו במכתשת קטנה. ועיין בביאורו. אכן **הריטב"א** ביאר שגם לאביי מה טעם קאמר, ופירושו, אין עושין טיסני כיון שצריכה מכתשת גדולה ואסור לכתוש במכתשת גדולה. ומה שלא "אמרו אין כותשין במכתשת" סתם, כי אם כן היה משמע שאפילו במכתשת קטנה אסור, וכל האיסור הוא רק בגדולה.

ונמצא שגם לדבריו אביי חולק על הביאור הקודם בדינא, כי לדעת אביי מותר לכתוש במכתשת קטנה בין טיסני ובין חילקא ודייסא, ורק בביאור המימרא לא נחלק עמו.

ולכאורה מחלוקתן היא בטעם ההיתר במכתשת קטנה, כי **רש"י** נקט [בד"ה אבל] שההיתר משום שינוי מגדולה לקטנה שמיועדת לתבלין, והוי כתישה כלאחר יד, וצריך לומר שאין שינוי זה מועיל להתיר עובדין דחול שיש בטורח הגדול לכתוש טיסני. אך בדעת **הריטב"א** נראה שסבירא ליה כי גם טעם הדגן פג, ולא אסרו לכותשו אלא במכתשת גדולה, משום עובדין דחול שעושים בה ימים הרבה, אך בקטנה שעושין בה מעט, לא אסרו לדרך בין לטיסני ובין לחילקא. [ועיין **רש"י** למשנה להלן עמוד ב' שטעם תבואה לא פג מאתמול].

והנה טעם ההיתר של **רש"י** משום שינוי,

והרא"ה בסוגיין והעיטור [יו"ט יא] הוסיפו כי מדובר בעבדים פרוצים, ועיין משנה ברורה [תק"ד ט"ז] ושער הציון [שם כב] דהיינו דוקא בעבדים כנענים, אך משרתים ישראלים בחזקת כשרים הם ולא חשדינן להו כל כך, [וכן ביאר השטמ"ק את הגמרא בסוף סוגיין], אך הוסיף שם, כי הדבר פשוט שאפילו אם ירצה בעל הבית לדון בעצמו, אסור לו במקום שמצויים עבדים.

והנה הרמב"ם [יו"ט ג יג] כתב שהחילוק הוא בין ארץ ישראל שתבואתה טובה, ואסור לדון בה אפילו במכתשת קטנה, כי אין בה הפסד אם נכתשת מערב יו"ט, וביאר המשנה ברורה שלא נפגמת מראיתם. ובמגיד משנה נקט שכן גם דעת הרי"ף, ועיין בדבריו אם האיסור חל בכל מקום שיש בו תבואה טובה או לא, וברדב"ז [בלשונו הרמב"ם קנ] הסיק לאסור בכל מקום, והביאו המשנה ברורה [שם]. ובשער הציון [שם כו] הקשה מה ההבדל בין תבואה למלח, והרי גם מלח אינו נפגם ובכל זאת התירו לדוכו בשינוי. ותירץ שדיכת דיסא היא עובדא דחול יותר ממלח, והראיה שהרי אפילו בבבל שתבואתה נפגמת כשנדוכה מערב יו"ט, הצריכו לדון בשינוי במדוכה קטנה, ולא הקלו בה כמו בתבלין שהתירו לדוכו בלי שינוי מפני הפגת טעם. אכן, כבר כתבו הלחם משנה [שם] והראש יוסף שהקלו במלח, כי כל הקדרות צריכות מלח והוא דבר הכרחי.

והראב"ד [שם] כתב שהתירו לדון במכתשת קטנה רק לבני בבל שהיו רגילין לאכול דייסא, ולכן היו כותשים הרבה במכתשת גדולה, ואצלם הדיכה במכתשת קטנה נחשבה לשינוי גדול. אולם בארץ ישראל שלא היו רגילים לאכול דייסא, כתשו תמיד בקטנה ולא היה נחשב זה אצלם כשינוי, ולכן אסרו להם. וכן ביאר הרשב"א בעבודת הקדש [שם], וכתב שאסרו למקומות שאין רגילין בדייסא, ולא דוקא בארץ

ישראל.

והמאירי הביא שיש גורסים בדברי רבא, כי תנן במתניתין במכתשת קבועה תנן, והיינו שמכתשת קבועה אפילו היא קטנה אסור לדון בה, כי היא עשויה כדרך הגדולה. [ועיין בדבריו שהאיסור דוקא לבני ארץ ישראל, ולא נאמר בגולה].

ובספר המכתם כתב שאסרו לבני חארץ ישראל לדון בקטנה כיון שחיטים שלהם קשוחל מאד, וחששו שמא יבא לדון במכתשת גדולה. וכתב הפרי חדש שצריך להחמיר ככל הפירושים, ובשער הציון [שם כ"ט] הסיק כי אף שהפרי חדש כתב כן לגבי פירושי הרמב"ם והראב"ד, צריך להחמיר ולחשוש גם לפירוש רש"י שהביאו הרשב"א, והיינו שהרשב"א ביאר בדברי רבא כהראב"ד, אך במקום שיש עבדים פרוצים אסר אף אם אין רגילין לאכול דייסא, ומקורו ממעשה דרב פפי.

והנה בדברי הראשונים לא הוזכר חילוק לבני ארץ ישראל אם עשה שינוי או לא, ולכאורה אפילו בקטנה לא מועיל שינוי, וכל שכן בגדולה לבני בבל.

אכן באליהו רבה הביא שהבה"ג לא גרס להלן "ודילמא מאתמול עבדוה", אלא דילמא אצלי, ומשמע ששינוי מועיל אפילו במכתשת גדולה, שהרי בקושיא זו עסקינן במכתשת גדולה. ובשער הציון [שם יט] פקפק בראיה זו ע"ש.

ולהלכה כתב הטור כי כיון שאין שיעור מפורש לגדולה וקטנה נכון להחמיר ולאסור הכל. ותמה הב"ח הרי רש"י פירש שיעורה, שקטנה היא המיועדת לתבלין, וגם הפרי חדש תמה שהרי כל מכתשת שאין רגילין לכתוש בה בשאר ימות השנה מפני קטנותה, נחשבת קטנה, וכן נקט הרשב"א שם שתלוי כדרכו בחול. ובביאור הלכה הסיק להקל במדינתו שהיו כותשין תמיד בכלי מסוים, ויהא ניכר השינוי

בכלל(2).

ועוד מקשינן: ודלמא, מאתמול עבדוה?

רב פפי אקלע לבי מר שמואל ביום טוב. אייתי ליה דייפא, ולא אכל כי סבר שכתשו את החיטים במכתשת גדולה.

ומתריצין: דחזייה רב פפי דהוה קליף צהריה. שצוהו מראיתו היה לבן, וזה יתכן רק בדייסא העשויה מחיטים שנכתשו היום.

ומקשינן: ודלמא במכתשת קטנה עבדוה?

ואי בעית אימא: שאני בי מר שמואל, שחשש רב פפי שעשאוהו במכתשת גדולה משום דאיכא בביתו של שמואל⁽³⁾ פריצותא דעבדי⁽⁴⁾.

ומתריצין: דחזייה שהבחין רב פפי דהוה דייק טפי, שהיתה דקה מאד, ואי אפשר לעשותה כך אלא במכתשת גדולה.

[שם יד] להלכה. [ועיין מחצית השקל סק"ח שדן בזה].

בשיכתשו ביו"ט בכלי אחר, [ורק הזהיר שלא יבואו אחר כך לידי איסור זורה עי"ש].

4. כתב הריטב"א שרב פפי החמיר על עצמו, כי מן הדין מותר לאחרים לאכול מאכל שהוכן באיסור שבת ויו"ט, ורק לעושה האיסור נאסר, ורוב הראשונים נקטו כי בו ביום אסור אף לאחרים.

2. כל הפוסקים כתבו להלכה, "אין כותשין את הריפות", ולא חילקו בין טיסני לחילקא, ובביאור הלכה הוכיח מדברי המגיד משנה שלמסקנא מותר לדוש במכתשת קטנה אפילו טיסני, וכן כתב מהר"ם שיף בסוגיין והוסיף כי בגדולה אסור לדוך אפילו לחילקא. אולם במאיירי נקט כי לרבא טיסני אסור בין בגדולה ובין בקטנה, ואילו דייסא וחילקא מותר בקטנה ואסור בגדולה.

והנה הבאנו לעיל [בהערה 2] כי הרשב"א [בעבודת הקדש שם] והרא"ה והעיטור והרי"א^ז כתבו שהאיסור על מכתשת קטנה נאמר במקום שיש עבדים פרוצים. ולכאורה מקורם מדברי הגמרא כאן, ונמצא שאף בבבל אסור, שהרי שמואל היה בבבל, כי הקשו לו דילמא בקטנה עבדוה.

3. הקשה הריטב"א איך שמואל השתמש בעבדים פרוצים ולא חשש שיכשילוהו, ותירץ כי היו בדוקים לו שאפילו שהם פרוצים במילי דעלמא אינם מזלזלים באיסורים, אך רב פפא שלא בדקן, החמיר על עצמו לפנים משורת הדין ולא רצה לסמוך על שמואל, כי אין עד אחד נאמן להכשירו. [עי"ש גירסא שונה].

ברם, לכאורה אין ראיה מכאן לדברי הראשונים הנ"ל, שהרי רב פפי חשש שמא באמת העבדים דשו באיסור במכתשת גדולה, ומנין לאסור לדוש לכתחילה במכתשת קטנה, שמא יפרצו העבדים וידושו גם בגדולה.

והרי"א^ז הסיק מסוגיין כי במקום שיש עבדים פרוצים אין כותשין אפילו בקטנה שמא יזלזלו, ואם עברו וכתשו אין אוכלים ממנה ביו"ט, וכן כתב רבינו ירוחם [נתיב ד ב] כי מי שיש לו עבדים פרוצים, או שהיתה הדיסא כתושה דק באופן שאי אפשר לעשות במכתשת קטנה, אסור לאוכלה, וכן נקט המשנה ברורה

וצריך לומר שדייקו כפי שדקדק האליהו רבא [תקד ח], כי לכאורה תמוה למה לא הקשתה הגמרא מתחילה "ודילמא מאתמול עבדוה", ובהכרח שהיה אפשר לתרץ כי רב פפי ראה שהדייסא גסה, ואילו עשאוה מאתמול היו דכים אותה היטב במכתשת גדולה. ולכן לא הקשו כן רק אחר שהעמידו בדיסה דקה.

מתניתין:

מלאכת ברירה הותרה מן התורה ביום טוב,

כיון שהיא בכלל מלאכות אוכל נפש⁽⁵⁾. ואף רבנן לא אסרוה אלא בדברים שרגילים

ולמדו הראשונים ש"באיבעית אימא" חוזרת הגמרא לתרץ את הקושיא הראשונה דילמא בקטנה עבדוה, ומדובר שהדיסא היתה גסה ובודאי עשאוה ביו"ט, ורק מקשינן שמא עשאוה בהיתר ועל כך מתרצינן, כי במקום שיש עבדים פרוצים נאסרה אף הכתישה בקטנה.

5. דעת רוב הראשונים [הריטב"א, הרא"ה, המאירי ומגיד משנה יו"ט ג א] כי מן התורה מלאכת בורר הותרה ביו"ט לגמרי, כיון שנעשית לצורך אוכל נפש כאופה ומבשל, וכן ביאר המגן אברהם את דברי השו"ע [תקי ב] וכן הסיק במשנה ברורה.

אולם הרשב"א בעבודת הקדש [א ה], נקט שכל ברירה שחייבים עליה בשבת חטאת, אסורה ביו"ט, ולא התירו לברור פסולת מתוך אוכל אלא לצורך אכילה לאלתר. [וכן כתב בשבת קלח ב, וכדבריו הסיק גם רבינו ירוחם], ובביאור הגר"א [שם] כתב שהרשב"א למד יסודו ממשנתינו שאסרו לברור ביו"ט בנפה וכברה, כי בשבת חייבים על כך חטאת.

ולכאורה תמוה, מה ההבדל בין מלאכת בורר שנאסרה לשאר מלאכות אוכל נפש שהותרו ביו"ט. ומסתבר שעיקר מלאכת ברירה נעשית לימים הרבה, וכיון שאין חילוק מהותי בין ברירה ליומה לבין ברירה לימים הרבה, גזרו לאסור כל ברירה.

ובמגיד משנה [שם] תמה על הרשב"א הרי בית הלל אמרו שבורר כדרכו, ולא הוזכר בשום מקום שצריך לברור ביו"ט לאלתר, וגם מותר לברור פסולת מתוך אוכל ביד, ובשבת [אם בורר לאחר זמן] חייב על כך חטאת. ובהכרח שכל האיסור רק בנפה וכברה שנראה כבורר להרבה

זמן.

וביאר הט"ז [שם סק"ג] שגם במלאכות אוכל נפש לא התירו רבנן כשאפשר לעשותן מערב יו"ט, ולא התירו לקחת פסולת מתוך אוכל אלא כדי לאכול לאלתר, וזו כוונת בית הלל שבורר "כדרכו", פסולת מתוך אוכל לאלתר. ותמהו עליו חבל אחרונים [הובאו בביאור הלכה] הרי בשבת חייב חטאת כשבורר פסולת מתוך אוכל אפילו לאלתר, ובהכרח שביו"ט אין איסור בורר כלל, [ושמא י"ל שהבורר לאלתר מותר משום שעושה כן בדרך אכילתו, וזה אינו יכול לעשות מערב יו"ט].

עוד יש לתמוה, כי מדברי הט"ז מבואר שהאיסור רק מדרבנן, ובפשטות דעת הרשב"א לאסור מן התורה וכדלהלן, וצ"ע. ועוד תמוה, כי בדברי הרשב"א לא הוזכר שאסור רק אם אפשר לעשותן מערב יו"ט, ומשמע שאף אם אי אפשר לברור מערב יו"ט, אסור ביום טוב. ובשו"ע הגר"ז נקט כי גם לדעת הט"ז אסור לברור אף אם אי אפשר מערב יו"ט, כיון שלא חילקו וגזרו לאסור ברירה בכל אופן. ועיין בביאור הלכה שהסיק כי אם היה יכול לברור מבעוד יום, נכון לברור האוכל מתוך הפסולת ובכך יחשב שבורר בשינוי. [ועיין מגן אברהם סק"ה וסק"ט שגם דעתו לאסור ברירה כשיכל לברור מערב יו"ט, אלא שהבין כי אין זו כוונת הרשב"א וכדלעיל] ועיין להלן אם דין זה תלוי בסוג האוכל הנברר.

ובישועות יעקב [שם סק"א] כתב שטעם הרשב"א דכיון שאפשר לברור ולאכול לאלתר בהיתר, אסרו לעשות מלאכת ברירה שלא לצורך, ולפיכך נחשב שבורר שלא לצורך אוכל נפש. ולפי ביאורו צריך לומר שאסור הראשונים סברו כי אינו מחויב לחזור אחר אופן שיכול

שינוי, אפילו דברים שבוררים מהם להרבה זמן.

במשנה ובסוגיא להלן יבוארו האופנים שבהם מותר לברור, וצורת הברירה המועדפת בכל אופן המותר.

לברור מהם הרבה⁽⁶⁾, או שנראה כבורר לצורך יום חול.

ולכן אסרו לברור בכלים המיועדים לברירת כמות גדולה, או לצורך הרבה זמן/ אך בחלק מכלים אלו⁽⁷⁾ התירו לברור על ידי

להרבה זמן, ולכן אסרו גם כשבוררים מעט. [והביאו בשער הציון תקא א ובביאור הלכה ריש תקי הוכיח כן מדברי רש"י, וראה לעיל [יג א] ורמב"ן במלחמות ה' [ריש פ"ג]. ודין המלאכות שלא הותרו התבאר לעיל, בהערת ההקדמה למשנה הקודמת, אם אסורין מן התורה או מדרבנן, ונפקא מינה להתיר עשייתם בשינוי]. ובמחצית השקל [תקד ט] כתב לחלק בין ברירה לצורך לישא, שאסורה, לבין ברירה אחר לישא, ולכאורה בירושלמי [פ"א ה"י] לא משמע לחלק כן, שהקשה ממתני' על מה ששנו שם כי הבורר בשבת נסקל וביו"ט סופג את הארבעים, ולא חילק בין ברירה שקודם ואחר לישא. [ולפי שו"ע הגר"ז היה צריך לחלק בין חיטים לקטניות].

7. כבר הבאנו לעיל [עמוד א הערות 7-8] כי דעת הגר"א להתיר על ידי שינוי אפילו בדבר שדרכו להעשות לזמן רב. והביאו המשנה ברורה [תצה סק"ה] ובביאור הלכה [שם] ובשער הציון [שם יב] הוכיח מהסוגיא לעיל לגבי מלח, כי אף אם יכל לעשותה מבעוד יום, יכול לעשותה ביו"ט בשינוי.

וכן לענין בורר בכלים המיועדים לכך, [כגון לסנן חרדל או שמרים], נקט המשנה ברורה [תקי ס"ק יב יז] להתיר לברור בהם על ידי שינוי, אבל בנפה וכברה החמירו, שמיועדים לכמות גדולה וכן דרך ברירתו בחול. וכן הדין באופן שלא יכל לברור מערב יו"ט, שבמסנת מותר ובנפה וכברה אסרו. ובביאור הלכה [שיט ח] כתב שהחמירו יותר בנפה וכברה, דמחזי כמאן

לעשות בהיתר, ועיין באבני נזר [שצג ב]. ובנשמת אדם [כלל טז א] נקט שלדעת הרשב"א בורר אסור מן התורה, כי היא ממלאכות שקודם לישא, ויישב את קושייתו השניה של המגיד משנה, שהרשב"א כתב להדיא כי בורר ביד, נחשב בורר כלאחר יד, ואפילו בשבת אינו אסור מן התורה, כי כל ברירה לאלתר, ואפילו פסולת מתוך אוכל, אינה אסורה אלא כשבורר בנפה וכברה, וכן נקט הביאור הלכה בדעת הרשב"א.

אולם הבית מאיר והאגלי טל [בורר א כז] הבינו בדעת הרשב"א שמותר לברור פסולת מתוך אוכל לאלתר, ואפילו רבנן לא אסרו זאת. [וכדעת תוס' ותוס' רי"ד בשבת עד א] ולכל השיטות לפי הרשב"א צריך לומר כי בית שמאי אסרו ליטול פסולת משום טלטול מוקצה, שהרי לצורך אכילה לאלתר שבה נחלקו בית הלל – מותר אפילו בשבת.

6. הרמב"ם [יו"ט א ז] מנה את מלאכת בורר בין המלאכות שאסרו חכמים ביו"ט, ונקט "אין בוררין חיטין", ואילו להלן [שם ג טו] כתב את דין משנתנו הבורר קטניות בורר כדרכו וכו', ובפשטות דעתו להתיר ברירת קטניות בשינוי כי הדרך לבררם סמוך לאכילתן, [ולא אסרו אלא בנפה וכברה], אך בחיטים אסור.

אולם בשו"ע הגר"ז [תצה ט, תקי ג] כתב שהתיר ברירת קטניות אף כשאפשר לבוררן מערב יו"ט, כיון שאין דרך לבוררן להרבה זמן, ולכן בחיקוי ובידו בורר לכתחילה לצורך היום. ורק ברירת חיטין נאסרה כי רגילים לבוררן

הבורר קטניות ביום טוב,

בית שמאי אומרים: בורר את האוכל מתוך הפסולת ולא יברור את הפסולת מתוך האוכל.

ואוכל (8) את האוכל שברר מיד, **כי** אילו

ישאיר אותו לאחר זמן, יחשב כאילו עושה מלאכת ברירה ל"אוצר", ולא לאכילה, [ולדעתם מלאכת ברירה אסורה ביום טוב].(9)

ובית הלל אומרים: בורר כדרכו(10), אפילו פסולת מתוך האוכל, כי לדעתם גם מלאכת

וכבר הערנו [בהערה 5] כי לדעת הרשב"א אי אפשר לבאר כן, שהרי סבירא ליה כי מחלוקת בית הלל ובית שמאי נסובה רק על הבורר לאכול לאלתר, וכן סבירא ליה כי כשבורר לאלתר אפילו בשבת אין איסור דאורייתא [וי"א שמותר לכתחילה], ואם כן גם בית שמאי לא יאסרו באופן זה ביו"ט.

ובהכרח יפרש כמו שפירשו השטמ"ק הרא"ה והריטב"א, כי האיסור לברור פסולת מאוכל הוא מפני טלטול הפסולת המוקצה, ונמצא שבית הלל התירו לטלטל מוקצה לצורך תיקון האוכל [או למעט בטירחא] ועיין בהערה הבאה.

10. לפי רוב הראשונים בית הלל התירו לברור כדרכו, כיון שאין איסור ברירה ביו"ט, ונחלקו בכך עם בית שמאי. אך לדעת הרשב"א שגם בית הלל אסרו מלאכת בורר ביו"ט, ומחלוקתן היא באיסור טלטול הפסולת ביו"ט, צריך לבאר טעמם להתיר כמו שכתבו הרא"ה והריטב"א שהפסולת בטלה לאוכל. וכך משמע בתוס' [שבת קמב א].

וצריך ביאור כיצד בטל דבר הניכר בפני עצמו, ואם בטלה הפסולת מפני חשיבות האוכל, לכאורה אין הבדל אם הפסולת מרובה או האוכל [ועיין בתפארת ישראל על המשניות]. ואכן הגרעק"א [בתוספותיו על המשניות] תמה איך התירו בית הלל לטלטל את הפסולת, והרי היא מוקצה. ומכאן כך הוכיח כתוס' לעיל [ח א] שמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש, ומטעם

דעביד לצורך חול. ועיין שער הציון תקי סק"ח. [ולא התבררה כוונתו כל הצורך, כי קנון ותמחוי מותרים מפני השינוי, ושמא צריך שינוי בגוף הכלי, אך כשבורר בכלי המיוחד למלאכת חול לא מועיל שינוי].

8. הריטב"א הביא שתי גרסאות במשנה, בורר אוכל אוכל, והיינו שמותר לברור רק את האוכל מתוך הפסולת, ולא להיפך. [ונרחיב בזה בהערה הבאה]. אך אין הגבלה לכמות האוכל הנבררת, ויכול לברור לצורך כל היום ולא רק לאכול לאלתר אפילו לדעת בית שמאי.

וגירסא השניה כגירסתינו בורר אוכל ואוכל. וביאורה, כי חוץ מהאיסור לברור את הפסולת מהאוכל, לדעת בית שמאי יש גם הגבלה בכמות האוכל הנברר, שלא הותר לברור אלא לצורך אכילתו באותה שעה, ולא לצורך סעודה אחרת אפילו בו ביום.

ולפי גירסתינו נמצא שבית שמאי ובית הלל חולקים אם מותר לברור לצורך בו ביום או לא. וכן ביאר הרא"ה שבית הלל מתירין לברור הרבה ביחד ובלבד לבו ביום. וכן נקט המגיד משנה [יו"ט ג טו] אך להרשב"א אפילו בית הלל לא התירו לברור אלא לאלתר, [כמבואר בהערה 5], ועיין צל"ח כאן.

9. תוס' פירשו כי לבית שמאי כל נטילת פסולת מתוך אוכל חשובה ברירה, ואסורה ביו"ט, ורק כשמשנה ונטול את האוכל התירו ביו"ט, וכן ביאר המאירי.

ברירה הותרה ביום טוב לצורך אוכל נפש. ולכן מותר לברור אפילו על ידי על ידי סדין שמניח בחיקו, ומנענע את הסדין עד שהקטניות מתגלגלות למטה והפסולת

נשארת למעלה, או שבוררו בקנון שהוא כלי העשוי בצורת משפך, ורק הקטניות יוצאות ממנו, והפסולת נשארת בו, ובתמחוי, שהוא קערה גדולה, ויש בה שיפוע ובו שקע שהקטניות מתלקטות בו⁽¹¹⁾.

זה יכול להוציא ולקחת את הפסולת מן האוכל. ובחידושו למסכת שבת [שם] ביאר כי תוס' לא הסתפקו בהיתר לצורך אוכל נפש, כי לשם כך יכול ליטול את האוכל מהפסולת ולכן הוצרכו לבאר שהאיסור בטל.

והנה הרש"ש כתב שצריך להוסיף על דברי תוס', כי אף שהפסולת מעורבת רק בתוך האוכל, ומיד כשבוררה עומדת בפני עצמה, בכל זאת מותר לטלטלה כדברי תוס' לעיל [ג א] שאם המוקצה בידו יכול להמשיך ולטלטלו, אמנם כל זה ניהא לדעת מגן אברהם [שח סק"ז] שהיתר זה מועיל לכל מוקצה, אך כבר הבאנו שם שהאחרונים הכריעו כי רק בכלי שמלאכתו לאיסור התירו, ואם כן תמוה באיזה אופן תועיל ברירתו לסלק הפסולת מהאוכל, והרי מיד חייב להניחה מידו.

והחזו"ן איש [מז טו] ביאר שאין כוונת תוס' בשבת, לדיני ביטול בתערובת, או מפני חשיבות האוכל, אלא שנטילת הפסולת אינה מוגדרת כטלטול, אלא כתיקון האוכל. [ובס"ק כא כתב, שמתעם זה מותר לכבד הבית ואין איסור בטלטול העפר, כי פעולתו מוגדרת כניקוי ולא כטלטול].

ולדבריו מובן מה שפסקו האחרונים [ט"ז, שו"ע הגר"ז ומשנה ברורה בסימן תק"ן] כי כשהאוכל והפסולת שוין יברור איזה מהם שירצה. והיינו כי אין הביטול ברוב מתיר לקחת את הפסולת, אלא שנחשב כתיקון האוכל, וכל זמן שאין הפסולת עיקר, ואין טרחתה מרובה, מותר ליטלה. ועיין עוד להלן ובהערות על תוס'.

11. הבית יוסף [שיט] הקשה ממשנתנו לפירוש רש"י [בשבת עד א] שפירש כי האיסור לברור בקנון ובתמחוי הוא רק כשהברירה נעשית על ידי הכלי, אבל מותר לברור בידו ולהניח בהם. ולכאורה קשה ממשנתנו שהוזכרו קנון ותמחוי עם חיקו, והכוונה "בחיקו" היא שבורר ביד ומניח בחיקו, ומשמע שגם אופן זה בשבת אסור. [כך ביאר הט"ז קושייתו]. ודחה ד"הא כדאיתא והא כדאיתא", דהיינו "בחיקו" ביאורו שבורר בידו ונותן לחיקו, ואילו בקנון ותמחוי מדובר שבורר על ידי הכלי, אך כשבורר בידו מותר להניח בקנון ותמחוי.

והב"ח כתב ד"שגגה פלטתו הקולמוס", כי גם "בחיקו" ביאורו שבורר בסיוע בגד המונח בחיקו, ולא באופן שבורר בידו ומניח בחיקו. וכן ביאר הדרישה, ותמה לפי ביאור הבית יוסף מהיכי תיתי לחלק בין הנחה בקנון ותמחוי להנחה בנפה וכברה או בחיקו.

והט"ז כתב שהגמרא לעיל [יב ב] מוכחת כביאור הבית יוסף, דאמרינן אם ניפח ונתן לתוך חיקו חייב, וביאור המשנה שבורר בקנון ותמחוי ונותן לתוך חיקו, ולכן לא הזכיר הטור בהלכות יו"ט [תק"ן] את ההיתר בחיקו, אלא "בקנון ובתמחוי", כי הם הכלים שנעשית בהם הברירה. ומשמע שביאר כי מותר לברור ולהניח אפילו לאחר זמן, כדעת הרא"ה והמגיד משנה לעיל הערה 8 ודלא כהרשב"א.

ברם, יש לעיין אם הבורר בקנון ותמחוי בשבת להניח, חייב. כי נראה שנחלקו בכך הרמב"ן והר"ן [בשבת שם] ודעתם לחייב. [וכן פסק במשנה ברורה שיט ס"ק ש, ובביאור הלכה

אבל אמרו חכמים שלא יברור קטניות — אפילו לדעת בית הלל — לא בטבלא, ולא בנפה, ולא בכברה כי הם כלים המיוחדים לברירה לזמן רב⁽¹²⁾.

רבן גמליאל אומר: אף בורר קטניות על ידי שהוא מדיח — מציף עליהן מים — ושולה את הפסולת הצפה על המים.

גמרא:

תניא, אומר רבן גמליאל: במה דברים אמורים שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם נוטל ביום טוב את האוכל או את הפסולת, והתירו בית הלל ליטול אפילו את הפסולת — כשהאוכל מרובה על הפסולת, ויש עדיפות בנטילת הפסולת כדי למעט בטירחה ביום טוב.

אבל אם היתה הפסולת מרובה על האוכל, שיש יותר טורח בנטילת הפסולת מאשר בנטילת האוכל — דברי הכל נוטל את האוכל, ומניח את הפסולת.

ותמהה הגמרא: פסולת מרובה על האוכל

— מי איכא מאן דשרי, האם יש מי שמתיר אפילו לטלטלו? והרי מכיון שהרוב הוא פסולת, נחשב הוא כולו לפסולת, והרי הוא מוקצה!

ומבארין: לא צריכא, מה שאמרה הברייתא שאם הפסולת מרובה מן האוכל לדברי הכל נוטל את האוכל, מדובר באופן דנפיש הפסולת בטרחא, וזוטר והיא מיעוט בשיעורא.

וכל הברייתא מדברת באופן שהאוכל מרובה מהפסולת, אלא שהדין חלוק בין פסולת רגילה, שבה טורח הוצאת האוכל גדול מטורח הוצאת הפסולת, ולכן אמרו בית הלל שיוציא את הפסולת מתוך האוכל כדי לטרוח פחות ביום טוב, אך פסולת דקה, שיש טורח בהוצאתה יותר מאשר הוצאת האוכל, לדברי הכל נוטל את האוכל מתוך הפסולת.

וכוונת התנא באומרו "כשהפסולת מרובה לדברי הכל נוטל אוכל מתוך הפסולת" היא לומר, כי כאשר מרובה הטירחה בהוצאת הפסולת יש להוציא את האוכל, כדי למעט בטירחה⁽¹³⁾.

בכל ענין ולא חילקו בין לאלתר לכו ביום, [ובמיוחד למשנת" בדעת הרשב"א שהמחלוקת במשנתינו היא בבורר לאלתר. ועיין במגן אבות שביאר כי גם רש"י לא התכוון להחזיר ברייה לאלתר אלא ביד ולא בנפה וכברה]. והסיקו כפירוש רבינו חננאל שהבורר בנפה וכברה, אפילו לאלתר, חייב, וכן פסק הבית יוסף [ריש שיט].

13. רש"י פירש את קושיית הגמרא מצד איסור מוקצה, והיינו כי מיעוט האוכל בטל לגבי רוב

תק. אך בדעת הרמב"ם הוכיח האגלי טל [בורר א ב] שרק ביד חייב כשבורר להניח, אך בקנון ותמחוי פטור, כי ביד הפטור הוא משום דרך אכילה, וזה רק כשבורר לאלתר, אבל בקנון ותמחוי הוא פטור משום השינוי, ואף לאחר זמן אינו חייב. ולפי זה יתכן שיפרש הרשב"א משנתינו גם לאחר זמן.

12. רש"י [בשבת עד א] נקט כי הבורר לאכול לאלתר, אפילו אם ברר בנפה וכברה, מותר. ותוס' תמהו עליו ממשנתינו שאסרו בית הלל

הפסולת, ונעשה מוקצה ומי יתיר לטלטלו, [ולכאורה הוא ביטול של תערובת, שהרי כאן מדובר לענין איסור, ולא יתכן לבאר בדבריו כביאור החזו"א בתוס' בשבת], ובמסקנת הגמרא מדובר באופן שכמות הפסולת מועטת מכמות האוכל, אולם טירחת ברירת הפסולת מרובה מברירת האוכל, ולכן אמר רבן גמליאל שנוטל את האוכל.

אבל דברי בית הלל במשנה עוסקים באופן שכמות האוכל מרובה על הפסולת, וטירחת ברירת האוכל מרובה מברירת הפסולת, ואז נוטל את הפסולת, ונמצא שהפסולת בטלה ואינה נחשבת כמוקצה, אך אם טירחתה מרובה בורר את האוכל כדי למעט בטיחה ביום טוב. [ובאגלי טל, זורה א ט, נקט שאף אם הפסולת בטלה באוכל המרובה ואינה מוקצה, לא התירו לעשות את המלאכה אלא באוכל נפש עצמו, ורק כשממעט בטיחה התירו לעשותה בפסולת].

וכבר תמה הגרעק"א [בשבת שם] הרי כל ההיתר הוא כי לצורך אוכל נפש התירו טלטול מוקצה ביו"ט, ואיך מדמה הגמרא בשבת את טלטול הפסולת לטלטול אבן מעל גבי חבית יין בשבת, והניח בצע"ג. על כל פנים בדעת רש"י מבואר כי התירו טלטול מוקצה כדי למנוע טירחה, בין בשבת ובין ביום טוב.

אולם יתכן לבאר שבית הלל עוסקים באופן שכמות האוכל אינה מרובה על הפסולת, וטירחת ברירת האוכל מרובה מברירת הפסולת, ואז נוטל את הפסולת, ונמצא כי אף שהפסולת אינה בטלה ונחשבת כמוקצה, מותר לטלטלה כדי למעט בטיחה ביום טוב. ונמצא שאם כמות האוכל מרובה על הפסולת, הדין חלוק, כי אם טרחת ברירת האוכל מרובה, נוטל את הפסולת וממעט בטיחה, ואם טירחת ברירת הפסולת מרובה, נשארת באיסור מוקצה, ונוטל את האוכל.

ואם הם שוים בכמותם וטורח האוכל רב

מהפסולת, מותר לטול הפסולת דממעט בטיחה. אולם אם הם שוים בטיחתם, אסור לטלטל הפסולת, שהרי היא מוקצה וכל היתרה רק כשממעט בטיחה.

והנה הגרעק"א [שם] הוכיח מהסוגיא כביאור תוס' שהפסולת מותרת בטלטול כי בטלה לאוכל, [ואין צורך אוכל נפש מתיר טלטול מוקצה אלא כשאי אפשר בלא טלטול, אך לא הותר בכדי למנוע טירחת ברירת האוכל מהפסולת], ונמצא שפקע שם המוקצה מהפסולת, ולכן אין הבדל בין שבת ליו"ט לענין טלטול.

ונמצא לדבריהם, שהאוכל לעולם אינו בטל, אפילו בפסולת מרובה, ולכן מותר לטלטלו בכל אופן. ולענין ברירה, בפסולת מרובה על האוכל חייב להוציא את האוכל, ואפילו אם טרחתו מרובה מהוצאת הפסולת. אך היתר טלטול הפסולת תלוי בכמות האוכל, כי אם הוא מרובה, אף שטירחת הפסולת מרובה ממנו, מותר לטלטלה [אך לגבי ברירה תלוי בטיחה]. ומאידך אם הם שוין, אסור לטלטלה אף שממעט בטיחה. [ועיין בהערה הקודמת שהאחרונים הסיקו להיתר כשהן שוין. וביארנו דבריהם לפי ביאור החזו"א בדברי תוס', אולם יתכן שלדברי תוס' לא הותר תיקון האוכל, אלא כשהוא מרובה על הפסולת, ורק לדברי הרשב"א בסמוך נאמר ההיתר כשהן שוים].

אך הרשב"א והריטב"א והרא"ה ביארו את קושיית הגמרא כגירסת הרי"ף: פשיטא, מי איכא מאן דשרי, והיינו כי באופן זה שהפסולת מרובה על האוכל בכמות ובטיחה, ודאי אסור לנוטלה הן מצד הטיחה שבברירתה, והן מצד איסור מוקצה בפסולת, שהיא עיקר התערובת. ולמסקנא מדובר באופן שכמות האוכל מועטת מהפסולת, אך טירחת ברירת האוכל מרובה מברירת הפסולת, וכיון שבפסולת יש איסור מוקצה, ובאוכל איסור טירחה, קא משמע לן רבן

שנינו במשנתנו: רבן גמליאל אומר: אף מדיח ושולח⁽¹⁴⁾.

תניא, אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: כך היה

מנהגן של בית רבן גמליאל, שהיו מביאין דלי מלא עדשים מעורבים בפסולת, ומציפין עליו מיב, ונמצא האוכל שוקע למטה, והפסולת צפה למעלה ונוטלים אותה

גמליאל שאין היתר לטלטל את המוקצה כדי למעט בטירחא, אלא נוטל את האוכל.

ונמצא שאין היתר לטרוח בבירת האוכל אלא מפני איסור מוקצה בבירת הפסולת, אך כשהאוכל מרובה על הפסולת, ונטילת הפסולת איננה מוגדרת כטלטלה, אלא כתיקון האוכל, שוב אסור ליטול את האוכל מפני הטירחא שמרובה בו על בירת הפסולת, והוא הדין כשכמות הפסולת שוה לאוכל, ונחשב כתיקון האוכל.

ומכאן ביאור זה נקט הרשב"א [בשבת שם] בשם הרמב"ן, שהתירו לברור פסולת מתוך אוכל, כל עוד איננה מרובה ממנו, כדי לתקן את האוכל לאכילה. ובפשטות הולך לשיטתו [לעיל הערה 5] כי מותר לברור אפילו בשבת פסולת מתוך אוכל ביד לאלתר, כשאין הפסולת מרובה מהאוכל, וכמו שהתבאר. [אך הגרא"ז מלצר בהגהותיו על הרמב"ן שם, נקט כי ההיתר לברור רק ביו"ט, ובשבת אסור לברור פסולת מאוכל, וכל הנידון רק לגבי טלטול הפסולת].

והר"ן בסוגיין הרכיב השיטות יחד, כי הביא פירוש רש"י שקושיית הגמרא היא הרי בפסולת מרובה טירחתי מרובה ועדיף ליטול האוכל, [וכוונתו שלא התירו לטלטלה אלא אם ממעט בטירחתי. ועיין]. והמסקנא שלא אמרו ליטול הפסולת אלא אם טורח האוכל מרובה. ומאידך הביא פירוש אחרים, שהמסקנא היא דקא משמע לן שבאוכל מועט וטרחתי מרובה, אסור ליטול הפסולת כדי למעט בטירחתי. כיון שהיא מרובה מהאוכל. [ואפשר לבאר פירוש זה הן כתוס' והן כהרשב"א]. והסיק הר"ן: "ואפשר דתרוויהו איתנייהו".

והיינו שגם לפירוש רש"י לא הותר לטלטל מוקצה כדי למעט בטירחא, ואם הפסולת מועטת מהאוכל ומוספת טירחא צריך לברור את האוכל. וכן הסיק המגיד משנה [יו"ט ג טז] "שהתירו בית הלל ברירה כדרכה כשהאוכל מרובה בשיעור, ואין בבירת הפסולת טורח יותר מבירת האוכל", ולדעתם חובה למעט בטירחא. והנה הרמב"ם [שם] פסק שאם היתה הפסולת יותר מהאוכל, בורר את האוכל ומניח את הפסולת. וכתב הכסף משנה שהרמב"ם ביאר את קושיית הגמרא כך: וכי יש מי שיסבור להתיר בבירת פסולת מתוך אוכל, עד כדי שיצטרך רבן גמליאל להשמיענו באסור. ואין הקושיא על בירת האוכל, ולפי זה מסקינן כי רבן גמליאל השמיענו שאם טירחתי הפסולת מרובה אסור להוציא אפילו מרוב אוכל, וכל ההיתר הוא רק כשטרחתי בבירת האוכל מרובה וכמות האוכל מרובה, ואז הפסולת בטלה, ומותר לטלטלה כדי למעט בטורח. אבל כשכמות האוכל מעוטה מהפסולת אף שטרחתי מרובה, נוטל את האוכל ולא את הפסולת. כי הפסולת היא מוקצה.

14. בשולחן ערוך [שיט ח] גרס אין "שורין" את הכרשינין, אך הב"ח והדרישה והט"ז גרסו "שולין" וכן משמע ברש"י [קמ א] ולמד כן ממשנתנו דתנן מדיח ושולח, ונראה שההבדל בין הגירסאות הוא בהגדרת הפעולה, כי לשו"ע אסורה השריה לצורך ברירה [בשבת]. אך השליה מהמים אחר שנברר לא נאסרה, ואילו הגורסין "שולין" סוברים שרק בצירוף השליה נעשית הברירה, ולא בהשריה וברירה ממילא על

ונשארם העדשים נקיים.

ומקשינן: **והתניא איפכא**, שהפסולת שוקעת והאוכל צף למעלה.

לא קשיא:

הא — הברייתא השניה — עוסקת באופן שהפסולת היא **עפרא** — ולכן נקטה שהפסולת שוקעת והאוכל צף למעלה, ואפשר? ליטול את האוכל ולהניח את הפסולת.

מתניתין:

בית שמאי אומרים: אין משלחין דורון איש לרעהו **ביום טוב אלא מנות** המוכנות והראויות לאכילה היום, ואינן עומדות

משולש, פ"ה יז, שצייד כי נחשב כבורר בכלי, כיון שזו דרך הברירה. ועיי"ש עוד בפט"ז הערות ז, יב, **בשם התהלה לדוד והגאון מטשעבין**, אך בפרי מגדים משב"ז סק"י לא משמע כן. וצ"ע.

והנה **בירושלמי** [פ"א ה"י הובא לעיל הערה 6] מסקינן שרבן גמליאל אוסר ברירה ביו"ט מן התורה, והוא התנא שאמר כי הבורר בשבת נסקל וביו"ט לוקה. ולכן לא התיר לברור ביו"ט אלא בהצפת מים שלא כדרך המלאכה. ולכאורה משמע שסבר כהרשב"א שבית הלל לא התיר אלא באופן שאין המלאכה אסורה בשבת, ויש לדחות שלדעת הירושלמי לא גרסינן במשנה "אף" מדיח ושולה, אלא "רבן גמליאל אומר מדיח ושולה", וחולק לחומרא לומר שרק בשינוי זה מותר. ועיין **במאירי** שהוכיח כגירסא זו, שהרי ברירה באופן של הדחה יש בה פחות טירחה מברירה בתמחוי, ואם כן בית הלל שהתירו ברירה בתמחוי ודאי צריכים להתיר בהדחה, ובהכרח שרבן גמליאל מחמיר מהם ולא התיר אלא בהדחה.

[ובירושלמי שם מקשה הרי שינוי בתוספתא [פ"ב הי"ב] שלבית רבן גמליאל היו שוחקין את הפלפלין ברחיים שלהם, [ומשמע שהתירו מלאכות שקודמות ללישה], ותיירך שלא התירו

ידי המים. ורש"י נקט שהשליה נעשית בפסולת הצפה למעלה, וכן נקט **בפרי מגדים** [משב"ז סק"י] דהוי ברירת פסולת מאוכל, והיינו שהשליה היא בהצפת הפסולת ולא בהשריה, אך מאידך אין צריך לצרף את שלית האוכל כדי שתחשב ברירה.

אכן **ביאור הלכה** [שיט ח] כתב שבמשנתנינו משמע שמדיח ושולה הוא מלאכת בורר גמורה, שהרי בית הלל התירו ברירה גמורה, ולא אסרו אלא בנפה וכברה דמחזי כעושה לצורך חול. וכיון שרבן גמליאל הוסיף עליהם ואמר "אף מדיח ושולה" משמע שגם אופן זה הוא מלאכה גמורה, [וראה ב"י תקי ומג"א שם סק"ד], וסיים "וכן בירושלמי שם משמע כדברינו", וצריך ביאור כוונת הוכחתו.

ויש בכך נפקא מינה לדינא כמו שכתב שם לגבי חיוב חטאת על כך, **והפרי מגדים** הסתפק בזה, **ובאגלי טל** [בורר טו טז] כתב שהיא מלאכה דרבנן, כיון שאין בורר בידים אלא ממילא, ורק נראה כבורר. ולדעת **הביאור הלכה** חייב חטאת, כי זו דרך המלאכה, ולדבריו אסור לעשות כן אפילו לצורך אכילה לאלתר, וכן משמע **בפרישה** [סק"ז]. **ובדרישה** כתב כי האיסור הוא אפילו למאן דמתיר ברירת פסולת, כי אי אפשר לבוררה באופן אחר. [ועיין **באיל**

לאכילה מחר, כדי שתהיה טירחתו אך ורק לצורך יום טוב⁽¹⁵⁾.

ובית הלל אומרים: משלחין בהמה חיה ועוף, בין חיינ בין שחוטין, שהרי יכול חבירו לאוכלם היום⁽¹⁶⁾.

וכן, **משלחין יינות שמנים, ופלותות, וקטניות, שראויים גם הם לעשות מהם דבר מאכל ליום הזה⁽¹⁷⁾.**

אבל לא משלחים תבואה היות ואסור

אלא טחינה שלא כדרכה. ורבינו חננאל כאן גרס בירושלמי "מותר לשחוק ואסור לברור", ומשמע שזה תירוץ הירושלמי לחלק בין טוחן לבורר, אך בגירסתנו זו חלק מהקושיא, והתירוחן כנ"ל.

15. **המאירי** פירש טעם האיסור לפי בית שמאי, שנראה כשולח לצורך יום חול, והט"ז [תקטז סק"א] כתב שכל "אין משלחין" המוזכר כאן [ולכאורה כוונתו גם לדברי בית שמאי] היינו דרך רשות הרבים, אבל בטלטול שרי, שהרי אין כאן מוקצה וכו', ולכן אנו שאין לנו רשות הרבים משלחין כל דבר שאינו מוקצה, וביאר הערוך השולחן דבריו, כי אף שהוצאה מותרת ביו"ט, אסור להוציא דבר שהוא רק לצורך חול ואין בו שמחת יו"ט.

אך **בחיי אדם** [כלל צו] **ובבית מאיר** נקטו שהאיסור לשלוח הוא משום עובדין דחול, ולכן אסור לשלוח אפילו במקום שיש עירוב, ודייקו כן מדברי הרא"ש [סי' כד] והרמב"ם בפירושו המשנה, והוכיחו, שאילו הטעם כהט"ז דהוי לצורך חול ולא התירו הוצאה, אם כן דין זה היה צריך להכלל במשנה לעיל [יב א] אין מוציאין את הקטן, ובהכרח שהטעם משום עובדין דחול. ובהערה 18 נביא מחלוקת הראשונים בטעם האיסור בדברים האסורים לפי בית הלל.

16. **הרמב"ם** [יו"ט ה ז] כתב משלחין בהמה חיה ועופות אפילו חיים, מפני שמותר לשחטן ביו"ט. ובשו"ע הגר"ז הוסיף, כי אף אם יודע

שחבירו לא ישחטם, כיון שאילו היה רוצה יכל לשחטם ולאכלם, מותר לשלוח לו. **ובערוך השולחן** הוסיף עוד, שצריך שיהא שהות ביום שיוכל לשחוט ולמלוח ולבשל ולאכול שאם לא כן אינם מוכנים ליו"ט.

ובמשנה ברורה [תקטז ב] כתב בשם **עולת שבת** כי להלכה דקיימא לן [בסי' תצה] שיש מוקצה ביו"ט, ההיתר בבהמה חיה הוא רק כשאינה עומדת לגדל ולדות. ודימה דין בהמה חיה שהיא מוקצה, לדין תבואה המחוסרת טחינה שאין משלחין אותה.

ובאליהו רבה חילק, כי רק בתבואה אסרו מפני שמלאכת טחינה אסורה ביום טוב כולם, אך מלאכת שחיטה מותרת, ואין הבהמה מחוסרת מלאכה שאסור לעשותה, ואינה נאסרת לשלחה, מצד המוקצה. **ובשער הציזן** [סק"ג] דחה חילוקו, שהרי סוף סוף אין בה את טעם ההיתר, כיון שאין יכול לשחטה ביום טוב ולאכלה.

וראה **במגן אברהם** [שו טו, ובהג' אמרי ברוך שם] שאע"פ שאסור לתת מתנה בשבת ויו"ט כי נראה כמקח וממכר [כמבואר בב"י תקכו], מכל מקום מותר לשלח מתנה שהיא לצורך השבת או יו"ט, וראה להלן [טו הערה 9] שדעת הרשב"א שנחשבת כצורך יו"ט מפני שמחת הנותן והמקבל, ולכן אם המתנה טעונה תיקון נוסף להתאימה לשימוש, אסור לשלחה כי אין בה שמחה.

17. בבבא זו נחלקו בית הלל על בית שמאי לגבי משלוח דברים הראויים לזמן רב, [ולכן

גמרא:

לטוחנה היום, למרות שהטחינה היא לצורך אוכל נפש – משום שיכול לטחון מאתמול, ולא יפוג טעם הקמת. (18)

תני רב יחיאל: שילוח דורון ביום טוב הוא בתנאי, ובלבד, שלא יעשנו בשורה. שלא ישלחנו בפירסום, ברוב עם, ההולכים זה

ורבי שמעון מתיר לשלח דורון בתבואה, היות ויכול לכתשה במכתשת קטנה ולבשל ממנה תבשיל בקדירה. (19)

נראה כשולח לו לצורך חול. וראה בהערה 16 שנחלקו בזה האחרונים.

ובבית מאיר דן, כי ממה שהתירו בית הלל לשלוח ולא הגבילו דוקא ברשות היחיד [ראה רמ"א תקטז ג], יש ללמוד דהוא הדין איפכא בכל דבר שאין משלחין, היינו אף ברשות היחיד בכל מקום שהוא מעבר לרבים, ומחזי להם כעובדין דחול. ובית הלל סוברים בזה כבית שמאי, אלא שהתירו בדברים הראויים ליו"ט.

ולהלכה פסק הרמב"ם [שם] כבית הלל שאסרו לשלוח תבואה, וכן פסקו הרא"ש והריטב"א, ונחלקו אם דעת הרי"ף לפסוק כרבי שמעון או כרבנן, שהרא"ש הבין ממה שהביא את הברייתא שבגמרא, כי פוסק כרבי שמעון. והריטב"א כתב שלא הביאה אלא כדי לפרש דברי רבי שמעון במשנה. ועיין להלן הערה 22.

והמאירי הביא שרבינו אפרים פסק כבית הלל, משום שרבי שמעון התיר תבואה כיון דלית ליה מוקצה, ולא קיימא לן הכי. ודחאו המאירי שהרי גם תנא קמא מתיר לאכול התבואה בביתו, וכל מחלוקתן רק אם מותר לשולחה, משום שנראה כשולח לטחינה ומתעסק בצרכי חול, אך לכולי עלמא אינה מוקצה.

19. הצ"ח הקשה הרי רבי שמעון גר בארץ ישראל, ולעיל אמרו שלבני ארץ ישראל אסור לכתוש ביו"ט במכתשת קטנה, ולא מסתבר שרבי שמעון דיבר לבני בבל. וראה שפת אמת וכתב סופר שדנו בזה.

חילקם לשתי בבות – ערוך השולחן], ובשו"ע הגר"ז [תקטז א] כתב שבית הלל התירו לשלוח אפילו דברים אלו שאפשר לתקנם לשימוש ביו"ט, אף שהשולח יודע שהמקבל לא ישתמש בהם ביו"ט.

וקטניות הותרו כי הדרך לבשלן שלמים, ואינם מחוסרים טחינה [משנה ברורה שם], וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב [שם], משלחין קטניות מפני שמבשלן ביו"ט או קולה אותן. אולם הרשב"א [בעבודת הקדש ג ח] לא גרס קטניות, וכלל ערשים עם חיטין ושעורין דקיי"ל כבית הלל שאסור לשלחן, וגם במשנה שבירושלמי לא הוזכרו קטניות.

והמאירי צידד כהרשב"א, וטען שאילו סברת הרמב"ם נכונה, הרי אין מקום לחלק בין חיטים לקטניות שהרי גם חיטין ראויות לדייסה וקליות, והיה לו להשוות את דינם לאיסור או להיתר, [ועיין להלן הערה 22].

18. הרמב"ם [יו"ט ה ו] פסק כבית הלל שאין משלחין תבואה כי אין משתמשים בה בחול אלא אחר טחינה, וביו"ט אסור לטחון. וביאר המגיד משנה שסיבת האיסור לשלוח תבואה היא מפני שעיקר התבואה עומדת לטחינה, וכל המחוסר מעשה שאסור לעשותו ביו"ט אין משלחין אותו. ומלשון הרמב"ם בפירוש המשנה משמע שהאיסור מפני עובדין דחול, ובתבואה מודים בית הלל לבית שמאי. אולם בפסקי רי"ד כתב כי אף שיש בני אדם ששולחין אותן ואוכלים בלא טחינה, כיון שרובן לטחינה

אחר זה בשורה. לפי שנראה הדבר כאילו הם מוליכים למכור בשוק⁽²⁰⁾.

תנא: אין שורה פחותה משלשה בני אדם⁽²¹⁾.

בעי רב אשי: תלתא גברי ותלתא מיני —

מאי?

האם הם נחשבים לצורך האיסור בפירסום כ"שורה", כקבוצה אחת של שלשה אנשים, או כשלושה אנשים נפרדים.

ומסקינן: תיקו.

20. רש"י והר"ן פירשו שהאיסור לשלוח בשורה הוא משום דאושא מילתא, ונראים כמוליכים למכור בשוק, וכן נקט הרשב"א בעבודת הקדש [שם], [ובשו"ע הגר"ז כתב שלטעם זה האיסור חל גם בחצר או מבוי שרבים מצויים שם]. והרמב"ם והרא"ה כתבו דמיחזי כעובדין דחול, ובפסקי ריא"ז כתב שנראה כשולח לו לצורך חול.

אך השטמ"ק והמאירי הביאו שרבינו אפרים כתב שנראה הראשון כמוכר, השני כלוקח, והשלישי כסרסור. וכתב הראש יוסף כי לדעתו האיסור אף באופן שהאחד נושא את המשלוח, ושנים הולכים עמו ריקם, [אך לשאר טעמי הראשונים באופן זה מותר לשלוח]. ותמוה לפי הבנתו כיצד תתבאר איבעית הגמרא בשלשה מינים לשלשה בני אדם, כי לכאורה לא שייך בזה מוכר קונה וסרסור.

ובאור זרוע [שמאן] הביא שריב"א הסתפק אם רב יחיאל אמר דבריו על כל דברי בית הלל או רק על הבבא של בהמה חיה ועוף, כי דרכן למכרן בשוק, ואין דרכן לשלחן מנות כשהם חיים בתלתא גברי, אבל הבבא שהתירו לשלוח שחוטין ושמיניח וסתות מתיר רב יחיאל לשלחן בשורה ובשלשה גברי, אך לבסוף חזר בו וכתב שלא מצינו חילוק, ואין לנו להקל בזה מסברא.

21. הרמב"ם [יו"ט ה ח] כתב אין שורה פחותה משלשה בני אדם, כיצד, שלח ביד ג' וד' בני אדם כאחד זה אחר זה, וכולן הולכין בשורה אחת, אסור שלא יעשה כדרך שעושה בחול, וכן

נפסק בשו"ע [שם].

ובמגן אברהם הביא דברי היש"ש, כי האיסור לאו דוקא בשורה, אלא אפילו הולכים בערבוביא, ועוד יותר נראה שאם היו הולכים בכוון בזה אחר זה היה אסור אפילו בג' מינים דשרינן לקמן, כי שורה נראית כעובדין דחול ואושא מילתא טובא. ובפשטות הכוונה שאם הולכים בשורה אסור אפילו בג' מינים, וזה תמוה כי מסוגיין משמע דרב אשי דן על דברי קודמו, ועיין מחצית השקל.

ואמנם המעיין בדברי היש"ש יראה כי חידושו נסוב על דברי הרמב"ם שאסר בשורה והתיר בשלשה מינים, ועל כך כתב היש"ש שאין כוונת הרמב"ם לשורה ממש, כי אם כן גם בג' מינים יאסר, ורק כשהולכים כך בלא כוונה מותר בג' מינים, ובאופן זה עוסקת הסוגיא. אבל אם כוונתם ללכת דוקא בזה אחר זה, אף לרב אשי פשיטא שאסרו לשלוח ג' מינים.

אכן הרשב"א בעבודת הקדש [שם] לא הזכיר שורה כלל, ומשמע כי דעתו שעיקר טעם האיסור תלוי בשלשה בני אדם, ואם כן לרב אשי מותר לשלוח ג' מינים אפילו בשורה, וכן ביאר באליהו רבה את דעת הרמב"ם "כי אף בערבוביא אסור בג' בני אדם, ונקט "שורה" לחדש כי בג' מינים מותר אף בשורה ודלא כיש"ש", ועיין בשער הציון [שם סקי"א] ודו"ק.

ולהלכה פסקינן להקל בשלשה מינים, משום דספק דרבנן לקולא — מגיד משנה שם. אולם הרי"ף והרא"ש השמיטו בעיא זו, וכתב הר"ן

שנינו במשנה: **רבי שמעון מתיר בתבואה.**

תניא: רבי שמעון מתיר בתבואה. כגון:

חטין — כיון שיכול לעשות מהן מאכל הנקרא "לודיות" שאינו טעון טחינה כי הוא עשוי מחיטים שלימות מבושלות.

שעורים — כיון שיכול ליתן מהן לפני בהמתו לאכול. [ותנא קמא שאסר לשלוח

תבואה, סבר שרוב השעורין עומדות לטחינה לצורך אדם].

עדשים — כיון שיכול לעשות מהן מאכל עדשים שלמים, הנקרא "רסיסין"⁽²²⁾.

מתניתין:

משלחין⁽²³⁾ דורון איש לרעהו ביום טוב

מודים בזה בית הלל להתיר לשלחה. ולביאורו מדויק לשון הברייתא שנקטה "חטיין" — לעשות מהן, ולא נקטה כלשון התוספתא [וכמבואר בפנים] "שיכול לעשות מהן", כיון שאין מועיל טעם ההיתר מפני שיכול לעשות מאחר שאינן עומדות לכך, וכל ההיתר הוא רק כששולח לצורך. וכן הסיק במשנה ברורה [שם סק"ה] ושער הציון [סק"ט] להקל במקום שהמקבל צריך לתבואה, ובמיוחד בזמנינו שרוב השבולת שועל מיועדת למאכל סוסים ולא לבני אדם.

וראה ביד אפרים שתמה הרי קיי"ל [בסי' תקיב ג] כי אסור להוציא ביו"ט לצורך בהמה מרשות לרשות, וכתב כי הברייתא כרבי עקיבא [לקמן כא ב] שהתיר אף לצורך בהמה. ועדיין תמוה שהט"ז כתב כי זו דעת כל הפוסקים, והרי אין הלכה כר"ע. ובהכרח שכוונת הט"ז להתיר לשלחן כהיתר שילוח תפילין, משום שיש בהם שמחה כי הם דבר שלם הראוי להינות בו, וכדלהלן [טו א].

אולם **המגן אברהם** [סק"א] נקט את ההיתר לשלוח לצורך בהמה רק כשהיו השולח והבהמה ברשות אחת, וכו' כתב החיי אדם [צו ז] שמותר לשלוח לצורך בהמה רק במקום שיש ערוב, כי אסור להוציא לצרכה ביו"ט.

23. כתב בעל המאור [לעיל יב א] כי משנתנו נאמרה רק לפי בית הלל, ואילו לבית שמאי אסור להוציא מרשות לרשות אחרת אלא דבר

דמשמע שפסקו לחומרא, וכן נקטו האור זרוע [שמ"א] והראב"ה [תשמ"ד], וראב"ן [תמ"ו] כתב שטעמם משום דספיקא דאיסורא לחומרא, והיש"ש כתב כי כל ספק שהונח בתיקו אזלינן בו לחומרא, ועיין קרבן נתנאל [אות מ].

22. הרי"ף הביא ברייתא זו, וכבר הבאנו בהערה 18 שנחלקו הראשונים אם כוונתו בכך לפסוק כרבי שמעון או לא. ובטור [תקט"ז] נקט כאביו ברא"ש שדעת הרי"ף להתיר משלוח תבואה כרבי שמעון. אך הדרישה דייק מיתור לשון המשנה, שהרי רבי שמעון נסוב על דברי בית הלל ולמה הוצרכו לחזור ולומר שמתיר "בתבואה". וביאר שהרי"ף הבין כי רבי שמעון בא לפרש שאין כוונת בית הלל לאסור כל תבואה, שהרי יש תבואות הראויות לשימוש ביו"ט כמו שפרט בברייתא, וכיון שלפי פרושו לא נחלקו בזה, הביאה להלכה. [וגרס במשנה "אף בתבואה", דהיינו גם בתבואה שאסורה, מצינו סוגים המותרים]. וכן הובא בהקדמת ספר פאת השלחן בשם הגר"א שביאר כן להגר"ז מולאזין.

וגם הט"ז [שם] כתב כי הרי"ף מפרש שרבי שמעון התיר בתבואה אפילו אם אין למקבל צורך ללודיות ולבהמה, כיון שאפשר ליהנות מהם באופנים אלו, ובה הלכה כבית הלל שאסרו. אך בברייתא מדובר באופן שהמקבל צריך את התבואה לשימושים אלו, ולפיכך

כלים, בגדים, בין תפורין בין שאינן תפורין, ואף על פי שיש בהן כלאים, ובלבד שהן לצורך המועד⁽²⁴⁾. ובגמרא יתבאר מהו צורך המועד בכל הבגדים האלו.

אבל לא משלחים פנדל עץ ומצופה עור המסומר בתחתיתו במסמרים, לפי שאסרו חכמים לנעול אותו ביום טוב.

ולא משלחים מנעל שאינו תפור, שאינו ראוי לנעול אותו ביום טוב.

רבי יהודה אומר: אף לא מנעל לבן, שאינו צבוע בצבע שחור, מפני שצריך אומן להשחירו, ואין דרך לנעלו כשהוא לבן.

זה הכלל: כל דבר שנאותין שמשמשים בו

ביום טוב משלחין אותו.

גמרא:

והוינן בה: בשלמא בגדים תפורין משלחים אותן — כי חזו ראויים הם למלבוש, ונחשבים כ"צורך המועד".

בגדים שאין תפורין נמו שפיר משלחים — כי חזו לכסויי⁽²⁵⁾.

אלא בגדים שיש כלאים למאי חזו⁽²⁶⁾? ומה "צורך המועד" יש בהם?

וכי תימא: חזו למימך לכופלם תותיה תחתיו, ולישב עליהם.

ראויים להשתמש בהם בחול, אלא מוכרם לנכרי, במועד מקילין לשלחן כי יכול לישב עליהם בקשין. ונמצא כי בתפילין אין צריך שיהיו לצורך המועד, שהרי ראויין להשתמש בהם בחול. ועיין בהערות על הגמרא [להלן טו א].

25. בטור [תקטז] נקט שראויים להשען עליהם. וכתב הבית יוסף שגרס כך בגמרא. אולם הדרישה ביאר כי למסקנת הגמרא פירש"י ששולחין בגדי כלאים קשין כיון שראויין לישב עליהם, ואם כן הוא הטעם להתיר גם שליחת בגדים שאינם תפורין, כי ראויים להשען עליהם, ורק בהוה אמינא אמרו שראויין לכסות.

26. תוספות ביבמות [ד ב] ובפסחים [מג ב] הוכיחו מקושיית הגמרא כי שעטנו נאסר גם לנשים, [ובזה לא הוקש לציצית שפטורות בה]. ובשואל ומשיב [קמא א, רן] כתב שעדיין יש להקשות מסוגיין לדעת הרשב"א ביבמות [קיד] שהתיר לספות איסור דרבנן לקטן, ואם כן שעטנו ראוי להציעו לקטן, כי איסור הצעה הוא

שהוא לצורך אוכל נפש, אך לא לצורך הנאת גופו גרידא, שהרי בית שמאי אסרו [להלן כא] לעשות מדורה ביו"ט להתחמם נגדה.

והמאירי [כאן] תמה, שאם כן היה צריך לפתוח גם את משנתינו ולומר "בית שמאי אומרים". ולכן נקט כדעת הראב"ד [שם בהשגות] שאין מחלוקת בין ב"ש לב"ה אלא בהוצאת כלים, אך בהוצאת מלבוש כולי עלמא מודים שמתרת כי היא לצורך יו"ט ונחשבת כ"אוכל נפש" גם לבית שמאי. וכן נקט הרשב"א בעבודת הקודש [שג ס"ח] לענין משלוח תפילין.

24. בגמרא מבארינן כי כל דבר שנאותין בו בחול משלחין אותו במועד, ולפי זה לכאורה ראוי לגרוס כאן כמו דגרסינן במשנה שבירושלמי: "ואף על פי שאינן לצורך המועד". וכן הוכיח הגר"א [בביאורו לאו"ח ל"א עיי"ש].

ולגירסתינו ביאר הגר"מ אריק בטל תורה שכוונת המשנה רק לגבי כלאים, כי אף שאינם

אין זה נכון. כי:

והתניא: נאמר באיסור לבישת כלאיים [ויקרא יט ט] "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך" — אבל אתה יכול להציעו תחתיד, שלא נאסרה השכיבה או הישיבה על בגד כלאיים מן התורה.

אבל, אמרו חכמים: **אסור לעשות כן, שמא תכרך לו נימא חוט מבגד הכלאיים על בשרו**, ונמצא נהגה מלבישת כלאיים⁽²⁷⁾.

וכי תימא שראוי לשבת עליו בכגון דמפסיק

מירי דבר **ביני ביני**, בינו לבין בגד הכלאיים, ואז אין חשש שתכרך לו נימא מהכלאיים.

גם תירוך זה אינו נכון. כי:

והאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי יוסי בן שאול:

אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלים: **אפילו עשר מצעות של בד היתר מונחות זו על גבי זו וכלאים תהתיחן** — גזרו חכמים שיהיה אסור לישן עליהם. (משום שנאמר לא

ובשו"ע הגר"ז כתב שדוקא בגד שעטנו של יהודי אסור, ולכאורה תימה שהרי הוא ראוי לנכרי, וכתב בכלכלת שבת [כללי מוקצה ב'] כי אם הבגד עומד ללבוש יהודי לאחר שיוציאו ממנו את השעטנו, אי אפשר להתירו מפני שראוי כעת לנכרי, שהרי אינו עומד לכך.

27. רש"י פירש בשני אופנים, א, נימא גדולה וגסה שמחממת במקומה, ועובר משום לא תלבש שעטנו. ב. כשיושב על בגד ומתחמם מלמטה, אפילו אם נכרכה עליו נימא רגילה נחשב על ידה כלבישה, ואסור.

וביאור החילוק בין שני האופנים, נראה על פי ספיקו של בית הלוי [א א ה] אם איסור שעטנו הוא בלבישת הבגד או בהנאה מחימומו, והסיק שהאיסור הוא בהנאה. אולם הטור [יו"ד שא] והכסף משנה [פ"י מכלאים ה"י] נקטו שהלבישה אסורה אף בלא הנאה ורק בהעלאה אין האיסור אלא אם נהנה מחימום הבגד, עיי"ש [סק"ו] שדן בדבריהם.

אמנם גם לדבריהם יש מקום לדון לגבי איסור ההנאה שבהעלאה, האם הוא חלק מהלבישה, שאין נחשב לבוש אלא אם נהנה ממנו, או שהיא מדיני איסור שעטנו. [ועיי' ט"ז שא סק"ב,

רק דרבנן, ולכן אפשר לשלחו ביו"ט. ובפרי יצחק [א יב] הוכיח מכך כי דבר שלא נהגו לעשותו לא נחשב כראוי ועומד לכך. ומהרש"ם מבערזן כתב כי מדברי הרשב"א שם מוכח כי לא התיר אלא באיסור שהיום גורמו, ולא בשאר איסורים, עיי"ש. ועוד יש לחלק, כי לא התיר הרשב"א אלא ספיית חפצא האסור מדרבנן, אך חפצא של איסור דאורייתא שאופן מעשה האיסור אסור רק מדרבנן לא הותר לתת לקטן, ועיין אחיעזר [ח"ג פ"א] ובית הלוי [א יג].

ובבית יוסף [שח] הביא שבמרדכי הוכיח מסוגיין שבגד מוקצה אסור בטלטול, והביא שרבינו שמחה דחה ונקט שתורת כלי עליו, וכסנדל המסומר שאסור לנעלו ומותר לטלטלו. וראה במרדכי [תרסו] שהביא או"ז שאסר לטלטל אפילו בגד של גוי. [אך באו"ז [שמא ד, תשעו ג] כתב שממה שדנו בסוגיין אם ראוי ללבשו או לישב עליו, משמע שמותר לטלטלו, ונראה שחזר להורות כרבינו שמחה].

ובשו"ע [שח מז] פסק שבגד שעטנו מוקצה הוא, והקשה הפרי מגדים, הרי ראויין לכסות בהם כלים. וכתב שבגד שקל לתקנו ולהוציא ממנו את הכלאים אינו עומד לכיסוי כלי אלא ללבוש.

יעלה עליך⁽²⁸⁾. ומוכח שאסור לשבת על שעטנז אפילו בהפסק בגד של היתר.

אלא יש לומר שמשנתנו מדברת במשלוח וילון שיש בו כלאיים, שלא לובשים אותו, אלא פורסים אותו על הפתח, ולכאורה לא

תשסב].

אך דעת רש"י כהרמב"ם [פ"י מכלאים הי"ב] והטור [יו"ד שא] שכתבו כי ההיתר בכרים וכסתות הוא רק מפני שהן קשין, והיינו שכל החשש הוא רק שמא תכרך נימא, אך לא חיישינן שמא יעלם עליו. וכן כתב מהר"י קורקוס [שם] כי נפקא מינה ביניהם בדבר שאין דרכו בהעלאה, שלהרמב"ם יאסר ולרא"ש והר"ן מותר. אכן הלבוש [יו"ד שם] נקט נפקא מינה לאידך, אם הניח תחתיו ממש בגדים קשין, שלהרמב"ם מותר, אפילו אם דרכן בהעלאה, כיון שאין חשש כריכת נימא, ולרא"ש והר"ן אסור, שמא יעלם עליו. ועיין עוד בסמוך.

28. במסורת הש"ס הציע למחוק תיבות אלו, שאינן מופיעות בסוגיות ביומא ובתמיד. אך הרא"ה והריטב"א גרסו תיבות אלו, ופירשו שחכמים אסרו לישן עליהם כדי שלא יבא לידי לא יעלה עליך, [וכדעת הרא"ש והר"ן לעיל], ולדבריהם האיסור הוא אפילו אם יש הפסק בינו למצע, אך אם שוכב על דבר שאין דרכו ללבוש, מותר. אלא שבזה ישאר החשש לכריכת נימא, ולכך מועיל הפסק בינו למצע להתיר לשכב עליו.

[והוסיפו שאין זו גזירה לגזירה כי כולה גזירה אחת, ובשטמ"ק ביאר כי כוונתם שחכמים אסרו אפילו אם תחת עשר המצעות היה רק כלאים דרבנן, כגון לכד רך וכדלהלן, וגם העלאה איסורה רק מדרבנן. אך מדובר דוקא בבגד כלאים, כי מצע כלאים אינו אסור כיון שאין דרך ללבוש].

והרמב"ם [שם] כתב, מותר מן התורה לישוב על מצעות של כלאים, שנאמר לא יעלה עליך,

ולהלן טו א נדון בזה עוד]. ויתכן שרש"י פירש בתחילה כי ההנאה היא מגדרי הלבשה, ולכן הצריך שהנימא עצמה תחמם. ובפירושו השני נקט כי אין הנימא נצרכת אלא להחשיבו כלבוש, והחיומום הוא מדיני האיסור ויכול להתקיים מלמטה.

ובפירוש המיוחס לראב"ד [תמיד כז ב, נדפס בדף לב ב] כתב כי אם נהנה מגוף הישיבה על מצע שעטנז, הרי זה אסור, ודלא כרש"י שהצריך לבישה חוץ מההנאה. ומאידך מבואר בדבריו, כי אם נכרכה נימא אסור אף אם אינו נהנה בחיומום המצע, ומשמע מחד כרש"י שכריכת הנימא נחשבת כלבישה, אך מאידך משמע שדי בלבישה בפני עצמה ואין צורך שיהנה אפילו מתחתיו.

ב. והנה הר"ן דקדק מדברי רש"י כי אם אין דבר המפסיק בינו לבגד, עובר באיסור דאורייתא, ולכן הוצרכה הגמרא להקשות מדברי רבי שמעון בן פזי שחכמים אסרו אפילו אם עשר מצעות מפסיקין.

וכתב שאין צורך לפרש כן, אלא כוונת הגמרא לאסור לשבת בלי הפסק אפילו על דבר שאין דרכו בהעלאה מחשש שתכרך נימא, ומרבי שמעון בן פזי הוכיחו כי אם דרכו בהעלאה אסור לישוב עליו אפילו עם הפסק, שמא יעלם עליו. ועיין בהערה הבאה, ובשנות אליהו [כלאים פ"ט מ"ב].

וכדעת הר"ן נקט גם הרא"ש [הל' כלאי בגדים סי' ח] שביאר כי ההיתר בכרים וכסתות, הוא מפני שעשויים לשכיבה, והיינו שאין דרכם בהעלאה, [ואף רבנן לא אסרו כי קשין הם]. ומשמע שאם דרכן בהעלאה יש לחוש שמא יעלם עליו, ועיין בשו"ת הרשב"א [ח"א

שייך בו איסור כלאיים.

אך גם תירוץ זה אינו נכון, שהרי אסור לפרוס וילון כלאיים מהחשש שמא יתעטף בו. כי:

והאמר עולא: מפני מה אמרו וילון נחשב כ"כלי" והוא נהיה טמא בטומאת כלים [ואינו נחשב כחלק מהבית, שאינו מקבל טומאה] — מפני שהשמש נוהג להתעטף בתחתית הוילון, ומתחמם כנגדו, ונחשב

כ"בגד". וכיון שראוי להתחמם בו, אסור גם לעשותו שעטנז⁽²⁹⁾. ושבה הקושיא למה מותר לשלוח בגד שעטנז ביום טוב, והרי אינו ראוי לשום שימוש.

אלא יש לתרץ שמשנתנו מדברת בבגדים א-טו קשין, שאינם מחממין, ולפיכך אפילו אם היו עשוין שעטנז לא אסרו לשבת עליהם⁽¹⁾. ובגד שכזה יכול לשולחו כדורון, ויוכל חבירו לשבת עליו ביום טוב.

אבל אתה מציעו תחתיך, ומדברי סופרים אסור אפילו עשר מצעות וכו' שמא תכרך נימא על בשרו. ומבואר שלא גרס את הפסוק כטעם האיסור, ולכן נקט דמקרא משמע להתיר, והגזירה היא משום נימא, ולא חיישינן שמא יעלם עליו. ונראה שהגזירה היתה רק על כלאים דאורייתא, וכמבואר להדיא ברש"י, אכן האיסור הוא גם כשהכלאים במצע ולא בבגד, כי החשש הוא אפילו בבגד שאין דרך ללבושו.

ובשנות אליהו [כלאים פ"ט מ"ב] כתב כי לטעם זה אין האיסור אלא באופן שנוגע במצע ממש ואפילו בגדו אינו מפסיק ביניהם, אך מאידך האיסור הוא אף באופן ששוכב על דבר שאין דרכו ללבושו. אמנם בבאר שבע [תמיד כו ב] נקט כי החשש גם כשיושב לבוש, וכן נקט הר"י קורקוס, ועיין בשו"ת גינת וורדים [יו"ד ו ג].

29. כך פירש הרא"ש [בהל' כלאים כ ב] שאסור לעשותו כלאים. והיש"ש תמה שהרי בשו"ת הרא"ש [ב י] כתב להדיא כי וילון שעשוי למחיצה ואין מתחממים בו אין בו משום כלאים, ולכן חילק בין וילון רך שראוי להתחמם בו, לוילון קשה שעשוי רק למחיצה. וכן חילק הבית יוסף [יו"ד שא], ופסק כן להלכה בשו"ע [שם]. וכן כתבו הבה"ג [סימן ד עיי"ש] והאו"ז

[יו"ט שמא] כי וילון שאי אפשר להתחמם בו, ועשוי רק להגן מכניסת קור וחום, מותר לעשותו שעטנז, ואין האיסור אלא כשיש עליו תורת מלבוש מחמת התעטפות השמש לפעמים.

ואף הרמב"ם [שם י יד] חילק בין רך לקשה, אך מטעם אחר, כי בוילון רך חוששין שמא יסמוך עליו ויעלה על בשרו, אבל קשה שאינו נכרך מותר. וכתב הרדב"ז שהרמב"ם שינה מטעם הגמ' כי רצה לתת טעם האוסר אף בימות החמה.

אולם בדעת תוס' [ד"ה מפני] ביאר הב"י שאף בוילון רך לא שייך איסור כלאים, והמהרש"א והש"ך [שם] תמהו כי אין זו כוונת תוס', אלא שטענו תוס' כי אי אפשר לומר "מפני מה" כל עוד לא נזכר האיסור להדיא בשום מקום, אך באמת אף לתוס' אסור לעשות וילון של שעטנז. ועיין בהערות על תוס'. ועיין פתחי תשובה [שם] שאין אנו בקיאינן מהו רך ומהו קשה, ולכן ראוי להחמיר בכל. ומאידך, הביא שו"ת פנים מאירות שכל האיסור נאמר רק בוילון תלוי, אבל בקבוע לקיר מותר כי אין חשש לכריכת נימא, והיינו לכאורה אפילו בוילון רך.

1. כך פירש רש"י, ודעתו כי אף בגדי כלאים קשין, שאינם חשובין כבגד גמור, כי אינם

וכי הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע: האי בגד כלאיים הנקרא "נמטא", שהוא גמדא לבד קשה, ומקורו דנרש מהעיר הנקראת נרש — שריא, מותר לשבת עליו,

היות והוא אינו מחמם (2).

אמר רב פפא: ערדליון, כיסוי מתחת לנעל להגן עליו, העשוי מצמר כבשים ומפשתן

מחממין, אסורין בלבישה [וכמו שהוכיחו תוס' מבגדי כהונה, עיי"ש ובהערות], ולא הקלו אלא בשיבה עליהם, כי לא גזרו בבגדים שאינם מחממין מפני חשש שתכרך נימא. [כך הבינו הריטב"א והא"י בדבריו. וכן הסיק גם הרשב"א, אך בדעת רש"י נקט שהתיר בקשין אף העלאה, ואפילו שהם שוע טוי ונוז, והם דברי רש"י ביומא וכדלהלן, אך כאן נקט שאף שאין מחממין לא הותרה אלא ישיבה].

נמצא כי לשיטת רש"י ותוס' איסור שעטנו תלוי בלבישה ולא בהנאה, שהרי אף לבישת קשין אסורה, ולכאורה תמוה מגמ' ביבמות [ד' ב] דאמרינן שהתורה אסרה העלאה רק דומיא דלבישה שיש בה הנאה, וכבר הבאנו לעיל [יד ב] שיש מחלקים בין העלאה ללבישה, ונקטו שאין לבישה צריכה הנאה. ובקהילות יעקב נתן טעם לחלק, שהעלאה אינה לצורך האדם אלא לצורך הבגד, וילפינן מלבישה שאינה חשובה לבישה אלא אם יש בה צורך לאדם, ולכן בהעלאה צריך שתהא בה הנאה כדי להחשב כלבישה.

[וכן משמע לכאורה בהשגות הראב"ד על בעה"מ שנמטא דנרש אסור בלבישה, אף שהוא קשה וגם אינו אלא שוע ואיסורו מדרבנן, כיון דהוי דרך לבישה. אמנם בדברי הראב"ד בתמיד [כו ב] מבואר כי הנאת חימום אוסרת אפילו שלא דרך מלבוש. וצ"ע].

והמהרש"א תמה שרש"י סותר משנתו ביומא [סט א ד"ה קשים] ומפרש שם שבבגדים קשים אין איסור כלאים כלל, ומותרין אף בלבישה, [וביאר הריטבא שסבר כי קשים נחשבים כעץ ולא כבגד], וכן הקשו הבית יוסף

[שם] והבאר שבע [שם].

אכן, כבר הובא לעיל [יד ב] כי לרש"י הנידון בשיבה על שעטנו הוא באופן שבשרו נוגע בבגד, ואילו היתה הלבישה אסורה מן התורה לא היתה הישיבה מותרת לגמרי, ובהכרח שאיסור הלבישה הוא רק מדרבנן, וזו כוונת רש"י ביומא שאין איסור דאורייתא בלבישת קשין. אולם אם הכרחו של רש"י מהוכחת תוס', לכאורה הוי איסור דאורייתא. ועיי' בית הלוי [א ג].

ורבינו חננאל ביאר שבגדים קשין הותרו רק בשיבה, וההיתר הוא כי בהם לא חוששין שתכרך נימא, והיינו דהווי בגד כלאים גמור שמחמם ואסור בלבישה, אך אין איסור בשיבה כי אין בה חשש לבישה, וראה מאירי.

ודעת בעל המאור בסוגיין כי אין בבגדים קשין איסור כלאים כלל, ומותרין אפילו בלבישה. [ואת ראיית תוס' מבגדי כהונה, דחה, שמדובר בחשן ואפוד שהוא רך]. וכן נקט הר"ן בשבת [קיא א] כי כל שאין בו הנאת לבישה אינו לבוש אלא משאוי, ולא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמו להנאה.

2. רבינו חננאל והרשב"א והריטב"א פירשו שנמטא גמדא הוא בגד העשוי מלבד קשה. [וכן צריך לגרוס ברש"י, וכמו שפירש ביומא סט א]. ואיסור לבד רך של שעטנו הוא מדרבנן, כי אינו אלא שוע ולא טוי ונוז, כמבואר בכלאים [פ"ט מ"ט, לדעת רוב הראשונים, ובדעת הרמב"ם עיי' ב"י וב"ח יו"ד שא], ונחלקו הראשונים אם הותר לגמרי אף ללבוש, או רק להציעו ולישב עליו. ונמצאו שלש שיטות עולות בדין שעטנו

אבל הצרורות **דבורני**, שצוררים בהן זרעים — **יש בהם משום כלאים**, היות והם אינם קשים, ומחממים. ואסורים ליתנם בחיקו.

רב אשי אמר: אחד זה ואחד זה אין בהן משום כלאים, לפי שאין דרך חמום בכך⁽⁴⁾.

— **אין בהן משום כלאים** היות והם קשים⁽³⁾ ואינם מחממים.

אמר רבא: הני צררי דפשיטי, הצרורות שמניחים בהם את המעות ועשויות כלאים — **אין בהם משום כלאים**. כי השפשוף התמידי של המעות מקשה אותם. ולכן מותר ליתנם בחיקו.

והוכחת רב הונא בר"י היא, שכשם שהותרה לבישת לבד קשה, כי לבישת רך אסורה רק מדרבנן, כן ראוי להתיר הצעת קשין, כי גם הצעת רכין אינה אלא מדרבנן. וגם רבינו חננאל סבר שההיתר בקשין הוא רק להצעה, אך טעמו משום שלא שייך בה כריכת נימא. והדימוי לנמטא גמדה הוא בצורת הבגד שלא נמשכין ממנו נימין.

3. כך פירש רש"י. ורבינו חננאל כתב שאין בהם משום כלאים כי אין דרך חימום בכך. והרא"ש [שם, כ' ג'] כתב שעור העקב קשה ואינו מתחמם. והרמב"ם [פ"י מכלאים הט"ו] כתב מנעל שהוא כלאים ואין לו [אלא] עקב מותר ללבשו, שעור הרגל קשה הוא ואינו נהנה כשאר עור הגוף. והיינו שמנעל כזה מותר ללבשו אפילו אם בשרו נוגע בכלאים. ומשמע כי מנעל שלם אסור, כיון שהוא דרך מלבוש, ואם כן צריך לומר שערדלין מותרין כי אינם חשובין כדרך לבוש אלא כהעלאה.

אולם באור שמח כתב שאין הנאת ערדלין אוסרת כי אינם עשוין לחימום אלא להציל מטינוף, ואינם אסורין משום לבישה כי אין על מנעל שם לבוש כלל, וכבר הביא המאירי בסוגיין מחלוקת הראשונים בזה, ועיין בשו"ת הרי"ד [שם, ובדרישה וט"ז ש"א סק"ב ביארו באופנים אחרים, ועיין בדרך אמונה].

4. הרא"ש בסוגיין פסק כרב אשי שזה וזה

בבגדים קשין, א. הראב"ד סבר שאפילו לבד קשה אסור בלבישה מדרבנן, ולא הותרה בו אלא הנאת ישיבה וכדו'. וכן נקט בשו"ת הרי"ד [מ"ג, והובא בשבלי הלקט ח"ב עמ' עה], וזו לכאורה כוונת רש"י בסוגיין. וטעמם, כי רבנן הוסיפו לאסור אף שוע בלבד, ואיסורם חל בכל אופן שנאסר שעטנו דאורייתא. ודקדק רב הונא להביא ראיה מנמטא דוקא שעומד לישיבה ואינו לבוש, כי ראייתו להתיר הנאה אף שאסור בלבישה.

ב. הר"ן [ופשוטו של רש"י ביומא ובתמיד, כהבנת הרשב"א בדבריו כאן] התירו לבישת קשין אפילו עשוין שעטנו דאורייתא. וסברתם, שחסרון ההנאה הוא חסרון בלבישה, ולפיכך כל בגד קשה אין עליו איסורי לבישה. ולפי זה נמצא שהיתר לבישת נמטא גמדה שזה להתיר לבישת והצעת קשין.

ג. הרשב"א נקט שעטנו דאורייתא אסור בלבישה ומותר בהצעה, ואילו לבד קשה שאיסורו דרבנן מותר לגמרי אף בלבישה, וכן כתבו הרא"ש [הל' כלאים כ' ב'], ורבינו תם [בתוס' כאן ובשבת נו ב], ורבינו פרץ, ור"י [הביאו הריטב"א כאן]. וטעם החילוק הוא כי רבנן לא גזרו אלא לאסור לבד כ"בגד כלאים", אך קשין אין להם שם בגד, ואיסורן רק משום "לא תלבש", ולפיכך אין בהם איסור אלא בשעטנו דאורייתא שנאמר בו גם איסור על כל הנאה בלבישה. ועיין בהערה 2 על תוס'.

ולדבריהם אין דין נמטא גמדה שזה לקשין,

שנינו במשנה: אבל לא משלחים ביום טוב סנדל המסומר.

והוינן בה: סנדל המסומר — מאי טעמא לא משלחים?

ומבארין: שאינו ראוי לשימוש ביום טוב כיון שגזרו חכמים שלא לנעלו בשבת ויום טוב, משום מעשה שהיה, כמבואר במסכת שבת [ס א] שפעם אחת, בשעת גזירת שמד, התחבאו יהודים במערה, ובשבת חששו שאויביהם גילו אותם ונדחקו זה בזה בבהלה, ונהרגו רבים מהסנדלים המסומרים שנעלו⁽⁵⁾.

אמר אביי: סנדל המסומר — אסור לנעלו ביום טוב, ומותר לטלטלו, שהרי כלי הוא.

אסור לנעלו — משום מעשה שהיה.

ומותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו כי יש עליו שם כלי, וכלי שמלאכתו לאיסור מותר בטלטול לצורך גופו ומקומו.

והראיה להתיר טלטולו היא מדיקתני במשנה "אין משלחין", דאי סלקא דעתך אסור לטלטלו — השתא לטלטולי אסור, "משלחין" מביא לומר שאסור? — בהכרח שרק

מותרין, ותמה הב"ח שסתר משנתו [בהל' כלאים כ ד] שפסק כרב פפא המחלק בין פשיטי לבזוני, עיי"ש שביאר כי הרא"ש חזר בו מפני שמצא בירושלמי [פ"ט מכלאים ה"ד] כדעת רב פפא. אולם בפני משה שם נקט שהרא"ש הביא את הירושלמי לגבי ענין אחר.

ויתכן שאף הרא"ש לא אסר בזוני [בהל' כלאים] אלא מדרבנן, שמא יבא להינות מחימום צררי דבזוני שהם רכין, וכמו שאסרו מטפחות הידים והספרים, וביאר את דברי רב אשי שאמר כי אין דרך חימום בכך, דהיינו כביאור רש"י בדברי רב פפא שהצרי מתקשין [ע"י המעות], ולכן מותרין מדאורייתא. אך מדרבנן חילקו, ואסרו בבזוני, כי אפשר להתחמם בהם. ובפרט זה נחלק עליו הרמב"ם [שם הי"ט] שהתיר לגמרי צררי דפשיטי ודבזוני, כי לדעתו אין האיסור במטפחות אלא מפני שדרך להתחמם בהם, ואילו בצררי אין דרך להתחמם בהם. והראב"ד [שם הי"ז] הוכיח מסוגיין שהתירה חימום שאין דרכו בכך, דלא כהרמב"ם [שם] והרא"ש [שם ט ג] שאסרו לקבל ביצה רותחת במפה של שעטנו, כי נהנה במניעת החום

והכוויה. [ומקורם בירושלמי שם ה"ב, והשגתו כי הבבלי חולק בזה]. וכתבו הר"י קורקוס וכסף משנה כי אין דמיון בין מפה לצררי, כיון שצררי אינם לבוש כלל, וגם אין דרך להתחמם בהם. ואילו מפה מגינה בדרך לבוש, וכל סוג הנאה הבאה מבגד בדרך לבוש, אסורה.

ולפי המבואר לעיל, חילוק זה נצרך רק לדעת הרמב"ם, שהתיר צררי דבזוני כי אין הדרך להתחמם בהם, אולם להרא"ש לא קשה כלל, כי באמת להלכה אף צררי דבזוני אסורין כי רכים הם ומחממין, ורק דפשיטי הותרו כי אינם מחממין.

[וראה ברי"ף ורא"ש שלדעת רב אשי גם ערדלין מותרין כי אין דרך חימום בכך].

5. כך פירש המאירי בשבת [ס א], וכן משמע שם מדברי רש"י. אך תוס' [שם] נקטו כי המתחבאים שמעו מעל המערה קול סנדל המסומר של יהודים, וסברו שאלו אויביהם, ונבהלו ונדחקו זה על זה ונהרגו. [עיי"ש במהר"ם].

לשלחו אסור, אך מותר לטלטלו⁽⁶⁾.

ראוי לשימוש!

שנינו במשנה: **ולא משלחים מנעל שאינו תפור.**

ומבארין: **לא נצרכא** משנתנו, אלא ללמד **דאף על גב דנקיט** שחיברו קצת את חלקיו **בסיכי** ביתדות קטנות של עץ, אסור לשלחו **כי אי אפשר** לנעלו כדרך הרגיל, ואין דרך לנעלו באופן זה⁽⁷⁾.

ותמהינן: **פשיטא!** — שהרי מנעל זה אינו

ומאידיך סבר שאין חומר התקלה גורם שלא יהא בו שמחת יו"ט, אלא חומר האיסור הוא. ובסוגיין פירשו רש"י [ד"ה המשלחין] ותוס' [ד"ה הכין] כי האיסור לשלוח הוא מחשש שמא יבא לנעלו. ולכאורה נפקא מינה מטעמי האיסור לכל כלי שמלאכתו לאיסור, שלטעם רש"י ותוס' אסור לשלחו פן ישתמש בו. אולם אם הטעם משום חומרא, לא נאסר אלא משלוח סנדל המסומר, וכמבואר להדיא בתוס' בשבת שם.

והשטמ"ק כתב בשם רבו שסנדל המסומר נחשב ככלי שמלאכתו להיות, וקא משמע לן שאסור לשלחו אף שאינו מוקצה. ולכאורה כוונתו שאסור לנעלו ולשלחו, ומדוייק הלשון "משום מעשה שהיה", שאיסור השילוח בכלל הגזירה. [עיי"ש דמשמע כי מותר לטלטלו לצורך גופו ממש ורק לצוך שמחת חבירו המקבל לא התירו, וצ"ע].

והרמב"ם השמיט את איסור שליחת סנדל המסומר, ובשיירי כנה"ג [תקטז] כתב שסמך על מה שפסק [בפ"ט משבת] כי אין יוצאין בו בשבת וביו"ט, ותמוה, היכן מצינו איסור לשלוח דבר שאין בו חסרון תיקון לשימוש, וכל מניעת שימושו מחמת יו"ט. ועיין צ"ח ושפת אמת בסוגיין שטרחו ליישב דעת הרמב"ם.

7. רש"י פירש שאסור לשלוח מנעל שאינו תפור כי אינו ראוי לכלום, והיינו דאף אם נקיט בסיכי, אי אפשר לנעלו כראוי, וכן כתב הרי"א^ז שאף על פי שהוא אחוז ביתדות אינו ראוי לנעלו.

6. בשבת [ס ב] נחלקו רבי אליעזר בר"ש ורבנן אם סנדל המסומר הותר בטלטול לצורך גופו ומקומו, או שדינו חמור מכלי שמלאכתו לאיסור, ואסור לטלטלו אף לצורך.

ובתוס' שם כתבו כי החמירו בו מפני שבאה תקלה על ידו, ולפיכך אף לרבנן שהתירו לטלטלו לצורך גופו, נראה שאסור לשלחו ביו"ט, שהרי כל המשלוח הותר כי צורך שמחת יו"ט נחשב כצורך גופו, אך סנדל שבאה תקלה על ידו, אין בו שמחת יו"ט.

ותמה הגרעק"א [בתוספותיו על משנתינו], דמשמע מדבריהם שכתבו כך מסברא, והלא מוכח כן מדברי אביי בסוגיין, שטלטול מותר ומשלוח אסור. ועוד, הרי כתבו שכל ההיתר לשלוח כלי שמלאכתו לאיסור הוא לצורך גופו, לשמחת יו"ט בשימוש, וכיון שאסור להשתמש בו אין שמחת יו"ט, ולמה צריך לומר שהחמירו בו מפני התקלה.

ואולי יש לומר שתוס' באו להשמיענו רק את טעם האיסור, כי מפני שהחמירו בסנדל נחשב שאין בו צורך, ולכן אסור לשלחו אף לרבנן שהתירו לטלטלו לצורך. ואמנם הריטב"א שם נקט את החומרא לרבי אליעזר בר"ש, ולא הזכיר שאף לרבנן החמירו במשלוח.

והרשב"א שם נקט כי החמירו בסנדל מפני התקלה, ולא הזכיר כי לפיכך אינו נחשב כצורך יו"ט. והנה בסוגיין הקשה הרשב"א הרי אם אסור לטלטלו אלא לצורך גופו פשיטא שאסור לשלחו, וכתב כי לשלחו נחשב כצורך גופו שחבירו שמח בדבר. והיינו דסבר בכך כתוס',

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר אף לא שולחין מנעל לבן.**

תניא, רבי יהודה מתיר משלוח במנעל שחור כי אפשר לנעלו מיד. **ואוסר בלבן, מפני שצריך לצובעו בכיצת הגיר, אדמה שחורה הנילושת, וכל זמן שלא נצבע אין**

נועלים אותו⁽⁸⁾.

רבי יוסי אוסר לשלוח אפילו מנעל שחור, מפני שצריך לצחצחו – לשפשפו כדי להחליקו, וקודם לכן נחשב שאינו מוכן לשימוש.

וּמְשַׁמַּע כִּי אֵף כְּשֵׁלָא נְקִיט בְּסִיכֵי מוֹתֵר לְטַלְטְלוֹ, וּבְכָל זֹאת פְּשִׁיטָא שְׂאִין מְשַׁלְּחִין, וְכָל שַׁכְּן שְׁמוֹתֵר לְטַלְטְלוֹ כְּשִׁנְקִיט בְּסִיכֵי, וְדוֹק].
וְהַמְּאִירֵי כָּתַב שְׂאֵף אִם אִפְשֵׁר לְנַעֲלוֹ, אִין דְּרַךְ בְּנֵי אָדָם לְנַעֲלוֹ כֵךְ.

ובשער הציון [תקטז יג] כתב שאין מקילין במנעל כמו בבגדים שאינם תפורין שראוי להשען עליהם, כי רק בגדים דרכן להציען תחתיו ולהשען עליהם. ועיין בשיירי כנה"ג שביאר בסברא זו את טעם השו"ע שהשמיט את איסור משלוח המנעל, דהיינו שסמך על מה שכתב בבגדים שכל היתרון כי ראוי להשען עליהם, ובמנעל לא שייך היתר זה.

והרשב"א [בעבודת הקדש ג ח] כתב שטעם האיסור מפני שצריך עדיין לאומן, והיינו דתנא קמא מודה לסברת רבי יהודה באיסור שליחת מנעל לבן, ועיין בהערה הבאה.

8. מנהגם היה שלא ללבוש מנעל לבן אלא שחור, וזכר לחרבן, [ועיין בב"ק נט ב ובסנהדרין עד ב ובתענית כב. לגבי מנהג זה]. וכתב הריטב"א כי גם בזה לא נחלק רבי יוסי על רבי יהודה, אלא שמנהג מקומו של רבי יוסי היה ללבוש מנעל לבן, ולא היה חסר צביעה. ודייק כן ממה שלא אמרו "רבי יוסי אוסר אף בשחור", ומשמע כי מנעל לבן אין בו חסרון. ובפנים ביארנו שרבי יוסי אוסר בשניהם מפני הצורך להחליקם, אף שאין חסרון בצביעה, אך הריטב"א הביין כי ההחלקה נצרכה כדי שהצבע

יתפס יפה, ומנעל לבן שאינו צריך צבע אינו צריך גם צחצוח והחלקה, ועיין בחידושי הרא"ה ובשטמ"ק.

ויש לעיין אם רבי יהודה ורבי יוסי אוסרים מטעם אחד, דהיינו משום שהכלי חסר תיקון אומן, או שרבי יהודה אינו אוסר אלא במקום שיש מנהג שלא ללבוש מנעל זה ללא תיקונו. ובפשטות משמע שלולי היה מנהג מקומו של רבי יהודה להניח צד הבשר לפניו, היה אוסר כרבי יוסי משום חסרון תיקון, וכן הביין הרשב"א [בהערה הקודמת] שביאר כי תנא קמא אוסר מנעל שאינו תפור מאותו טעם, אף שאין איסור או מנהג שלא ללבוש.

ברם, אף אם נפרש כהריטב"א כי אילו היו מניחין הבשר כלפי חוץ היה התיקון נצרך כדי לצבעו כדין, ונמצא שלא נחלק רבי יהודה אלא במקום שנהגו לא ללבוש. בכל זאת יכל הרשב"א להעמיד טעם זה גם לאיסור משלוח מנעל שאינו תפור, ולשיטתו שלא אוסר מנעל המסומר אלא מפני חומר התקלה שבו, ובהכרח שלתנא קמא אין איסור הלבישה אוסר את המשלוח אלא חסרון התיקון, והיינו מפני שאין שמחת יו"ט במתנה שאינו יכול להשתמש בה.

[ויש לדון לפי רש"י ותוס' שאסרו בסנדל המסומר פן יבא ללבושו, אם היינו רק מפני חומר התקלה, או שחוששים כן בכל איסור, ולכאורה משמע שאילו היה אוסר להניח תפילין היה אוסר לשלחן, והיינו דתנא קמא אוסר בכל כלי שמלאכתו לאיסור, וכדלעיל. ועיין במאירי, ובסמוך נרחיב].

ביום טוב.

רב ששת שרא להו לרבנן לשרורי לשלוח תפלין ביומא טבא.

אמר ליה אבוי: והא אנן תנן: כל שנאותין בו, שהוא מוכן לשימוש ביום טוב — משלחין אותו. ותפלין אין מניחים אותן ביום טוב.

אמר ליה רב ששת: הכי קאמר התנא במשנה: כל שנאותין בו [ואפילו אם שמושו מותר רק בחול — משלחין אותו ביום טוב]⁽⁹⁾.

ובמנעל שחור לא פליגי, אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה, כל אחד מהם הורה לפי המציאות שנהגה במקומו.

באתריה דמר רבי יהודה היו נוהגים להניח את צד הכשרא של העור לתחת, לצד הפנימי של המנעל, וכיון שהצד החלק היה כלפי חוץ לא היה צורך לצחצחו.

באתריה דמר רבי יוסי, — הונח צד הכשרא לעיל לצדו החיצוני של המנעל, וכיון שהוא אינו חלק צריך לצחצחו ולהחליקו, וקודם לכן אסור לשלחו.

שנינו במשנה: זה הכלל כל שנאותין בו

ובתוס' יו"ט דייק מלשון הב"י שהוצרך לבאר כך כי הבין מה ששנינו "והן לצורך המועד" דהיינו צורך יו"ט, והביא שההגהות אשר"י ביאר שדי בצורך חול המועד, ועל כך אמרו "שנאותין ממנו בחול", דהיינו חול המועד, וכן מבאר האור זרוע [יו"ט שמא, וגרס פעמיים יו"ט].

ולכאורה נחלקו בתרתי, א. אם מניחין תפלין בחול המועד או לא, שהב"י לא יכל לפרש שהם לצורך חוה"מ כי כתב [בסי' לא] שהמנהג לא להניחן בחוה"מ. ב. אם מותר להניח תפלין ביו"ט, דמשמע מההגהות אשרי שלא התיר אלא בחוה"מ. ועיין ראש יוסף וצל"ח שכתבו כי לדברי התולים בצורך הנחת תפלין במועד, נמצא כי ביו"ט שאין אחריו חול המועד אסור לשלחן.

ובשאגת אריה [מא] הוכיח מביאור רש"י ותוס' בסוגיין כי לרבי עקיבא שלמד [במנחות לן] "והיה לך לאות", יצאו שבתות ויו"ט שהן גופן אות, אין כוונתו לאסור הנחת תפלין ביו"ט, אלא רק לפטור מחיוב. ובדעת הרמב"ם הסיק שם שדעתו לאסור הנחת תפלין ביו"ט,

9. רש"י ותוס' ביארו שהכלל במשנה בא להתיר לשלוח דבר שהוא מתוקן כל צרכו לשימוש, אף שאין משתמשין בו ביו"ט אלא בחול, ובלבד שלא יהא אסור בשימוש ביו"ט, ורצה התנא להשמיענו היתר משלוח תפלין שאין איסור להניחם ביו"ט. [ופירשו לשון המשנה כך: כל שנאותין ממנו, אפילו רק בחול, ביו"ט משלחין אותו. ובשטמ"ק ובאו"ז העירו שאם גורסים "משלחין אותו ביו"ט", אי אפשר לבאר כך].

אולם דעת תוס' בשבת ושאר הראשונים, שאסור להניח תפלין ביו"ט, ובכל זאת מותר לשלחן, וביאר בשטמ"ק שיש בכך צורך היום כי הוא שמח לקבל מתנה שיהנה ממנה לאחר יו"ט. והרשב"א בעבודת הקדש [שם] כתב שהמשלח מתכבד במתנותיו אצל חברו, אך בחידושו לסוגיין כתב שחברו שמח ונהנה בדבר. [ובשטמ"ק הביא שרבו הבין שכל דברי הרשב"א הם רק בהוה אמינא, עיי"ש ובמאירי שנקט דבעינן הנאת שניהם]. וכן הסיק הבית יוסף [תקטז] שהתירו לשלוח תפלין מפני שמחת יו"ט, דהוי צורך יו"ט.

וכן אם בערב שבת היה יושב בבית המדרש ותפלין בראשו, וקדש עליו היום — מניח ידו עליהן עד שמגיע לביתו.

מתיב רב הונא בריה דרב איקא על אביי מהא דתניא: מי שהיה בא בדרך ותפלין בראשו, וקדש עליו היום — מניח ידו עליהן עד שמגיע לבית הסמוך לחומה.

היה יושב בבית המדרש וקדש עליו היום — מניח ידו עליהן עד שמגיע לבית הסמוך לבית המדרש!

אמר אביי: תפלין, הואיל ואתו לידן, באו לדינו ועסקנו בענינם — נימא בהו עוד מילתא.

מי שהיה בא בדרך בערב שבת⁽¹⁰⁾, ותפלין בראשו, ושקעה עליו חמה — התירו לו חכמים [כדי שלא יתבזו התפלין אם ישאירם] שלא יצטרך לחולצם מיד, אלא יהיה מניח ידו עליהן כדי להסתירם מעין הרואים, עד שמגיע לביתו וחולצן. ומותר לו להעבירם כך ברשות הרבים היות והוא עושה זאת דרך מלבוש, והיא העברה כלאחר יד.

להניח ידו עליהן. [והבית יוסף בסי' ל' והיש"ש בסוגיין ביארו כי אף שלילה זמן תפלין מניח ידו עליהן, כיון שזו הלכה שאין מורין כן. ובעה"מ סבר דבכה"ג לא איכפת לן שיטעו, כי אין בכך איסור, ואין צריך להסתירן בידו, ועיין בהערות על תוס'].

ולפיכך ביאר שאם הבית הסמוך לחומה משתמר מכלבים וגנבים עליו להניחם שם ולא ילך עמם בלילה, ואף שאינו צריך להניח ידו עליהם כי לילה זמן תפלין, כיון שאין מורין כן לא ילך עמהם. אך אם נשמרים מפני הכלבים ולא מפני הגנבים, ואין חשש בזיון כי רוב גנבי ישראל, אז הדין חלוק, שאם התפלין שלו מותר להוליכם לביתו מפני ההפסד, אך אם הם של אחר ואינו חייב בשמירתן, יניחם בבית השמור מכלבים.

והרמב"ן [במלחמות ה'] ביאר שדעת הרי"ף כרש"י שכל הסוגיא עוסקת בכניסת שבת, ולכן הביא את דברי אביי אף במהלך בדרך. והוכיח כן, כי אילו מדובר בחול, למה יניח ידו, והרי אפילו אם לילה לאו זמן תפלין, אין איסור להמשיך הנחתן בלילה כדי לשמרם, ואף אם הבית הסמוך לחומה משתמר, יכול להמשיך

וכמבואר בפירושו למשנתנו, ולכאורה טעמו להתיר לשלחן משום שמחת יו"ט, ורק בסנדל המסומר החמירו, ולדעתו כמובן שאין ראייה מסוגיין.

10. רש"י ורבינו חננאל ביארו שכל הסוגיא עוסקת במי שהחשיך עליו בערב שבת, ומניח ידו כדי שלא יראו שנושאם. ותמהו הרשב"א ורבינו פרץ הרי אם העברתם אסורה אף בחודי חדרים אסור, [ועיין ט א הערה 10 אם חיישינן למראית עין כשטועין בדבר שהוא היתר גמור]. ולכן פירשו שמניח ידו כדי שיזכור לחלצם בביתו, ולא ישכחם בראשו.

ותוס' הקשו אם כן למה שינה התנא ובמהלך בדרך נקט ששקעה חמה, ואילו ביושב בביהמ"ד נקט שקדש היום. [וקצת תימה שהרי הברייתא נקטה בשניהם "וקדש היום"]. ולכן ביארו שהמהלך בדרך היינו ביום חול, והנידון לענין המשך הנחת התפלין בלילה. [ועיין חזו"א או"ח ד ב].

והרי"ף הביא דברי אביי להלכה [בערובין צו א], ובעל המאור הבין כתוס', ולכן תמה הרי קיימא לן דלילה זמן תפלין הוא, ואין צריך

ואילו אביי אמר שמותר להוליכין לביתו.

ומתצינן: לא קשיא.

הא, הברייתא מדברת בכגון דמנטרא, שנשמרים התפילין בבית הראשון, הסמוך לחומה או לבית המדרש.

ואילו הא, אביי מדבר, באופן דלא מנטרא בבית הראשון ואין לו מקום המשתמר עד ביתו.

ומקשינן: אי דלא מנטרא התפילין בבית הראשון — מאי איריא מדוע מדבר אביי רק במי שהיה לו תפילין בראשו?

והרי אפילו היו התפילין מחתן בארעא, מונחות בארץ — נמי יש לו ללובשם בשבת ולהכניסם, כדי שלא ישארו במקום שאינם משתמרים בו! (11)

דהא תנן במסכת עירובין [צה א]:

המוצא תפילין במקום שאינו משומר — מכניסן כשהוא לובשם זוג זוג! כדי שלא יבוא לידי בזיון.

ומשנינן: לא קשיא.

[הגירסא והביאור להלן על פי מסורת הש"ס בגירסת רש"י, ומקורו בשיטה מקובצת] (12).

מותר להמשיך לצאת עמם בשבת מפני בזיון התפילין, והרי אפילו כשהן על הקרקע התיירה המשנה בעירובין להניחן לכתחילה בשבת ביום ולצאת בהן, וכל שכן כשהם בראשו. והנדון הוא רק לגבי הנחה בשבת.

12. הריטב"א ביאר את דברי רש"י כפי גירסתו בגמרא, והתירוץ נסוב על קושיית רב הונא בריה דרב איקא מהברייתא שמוליכין רק לבית הראשון, ומעמיד את הברייתא בבית השמור מכלבים וגנבים, ודברי אביי באופן שהבית הראשון אינו שמור מגנבים, ולכן היתר אביי להוליכין עד ביתו, אך כל ההיתר רק כשמונחין בראשו, ואילו מונחין על הארץ, כיון ששמורין מכלבים, אסור להוליכין לביתו. ואין נפקא מינה לדינא בין הגרסאות, אלא לביאור התירוץ בלבד.

והנה הרמב"ם הטור והשו"ע לא הזכירו חילוק בין משתמר לכלבים או לגנבים לגבי היתר הכנסתן זוג זוג. ובדעת הרמב"ם היה אפשר לבאר כדלעיל [בהערה הקודמת] שלא היה לו הכרח הגמרא. אך אם הביאור כתוס'

וללכת עמם לשמרים. ואם יש איסור להניחם אף לצורך שמירתן, [כשמנטרי מכלבין], אם כן עליו לחלצן ולשמרן בידו, ולמה מניח ידו עליהם. ובהכרח שמדובר בערב שבת שאינו יכול לטלטלם, ומניח ידו להראות שאינו מניחם אלא לשמרן. ואת הטעם לשינוי הלשון ביאר כאורחא דמילתא, שהמהלך בדרך יודע על זמן השבת משקיעת החמה הנראית לו, והיושב ולומד שם לבו לקידוש ולתקיעות המבשרות את השבת.

11. כך פירש רש"י. ובשאלת אריה [מגן] הקשה מכאן לדעת הרמב"ם שפסק [תפילין ד י] כי לילה לאו זמן תפילין, ואסור להניחן לכתחילה בלילה אף כדי לשמרן, אם כן כיצד מקשינן לאביי "מאי איריא בראשו אפילו מחתן אארעא נמי", והרי אסור לעבור איסור תורה כדי להציל תפילין מבזיון, וכיצד יניחם אחר כניסת שבת בלילה. [ואמנם הרמב"ם שם הי"ב לא חילק בין מנטרא מגנבי או מכלבי כדלהלן] ומשמע שלא הוקשה לו כן, ועיין הערה הבאה. ולכן ביאר את קושיית הגמרא כך: למה הוצרך אביי להשמיענו שאם התפילין בראשו

בראשו:

כי מחו דתימא, שרוב לסטים ישראל נינהו, ולא מזלולי בהו, ויכול להשאירם ולא להכניסם כשהם בראשו.

קא משמע לן שיש לחשוש לזלזול הגנבים. אך זאת רק כשהן היו כבר מונחות בראשו, ולא כשהן מונחות על הארץ.

הא המשנה בעירובין שהתירה להכניסם זוג, מדברת באופן דלא מנטרא לא מחמת גנבי ולא מחמת כלבי. ולכן יכניסם אפילו אם הם מונחים על הארץ.

הא אביי, האומר שמותר להכניסם רק כשהם בראשו, מדבר בכגון דמנטרא מחמת כלבי, ולא מנטרא מחמת גנבי.

ויש חידוש בכך שיכול להכניסם כשהם

הדרן עלך פרק ביצה

מגנבים דינו שוה לאינו נשמר מכלבים, ולכן מותר להכניסם אפילו אם מונחים על הארץ ושמורים מכלבים.

לכאורה צריך לחלק כן. וצריך לומר כמו שכתבו בריטב"א ובמאירי כי בזמן הזה רוב הגנבים עכו"ם הם, ונמצא שאפילו אם אינו נשמר רק

פרק יום טוב

מתניתין:

ב-10 א. יום טוב שחל להיות ערב שבת —

לא יבשל בתחלה, לא יהיה עיקר יעוד בישולו להכין מיום טוב לשבת.

אבל, אלא מבשל הוא את עיקר בישולו ליום טוב, ללא הערמה.

ואם הותר מבישולו — הותר לשבת.

והיתר זה הוא כשלעצמו, ללא הצורך להגיע לידי תקנת "עירוב תבשילין".

ב. זמי שרוצה לעשות את עיקר תבשילו ביום טוב לשבת:

הרי הוא עושה תבשיל לשם "ערוב תבשילין" מערב יום טוב, וסומך עליו, על עירוב התבשילין שהניח, כדי לבשל את עיקר בישולו מיום טוב לשבת.

ג. כיצד הוא עירוב תבשילין?

בית שמאי אומרים: שני תבשילין.

ובית הלל אומרים: דיו תבשיל אחד.

ושוין, מודים בית שמאי לבית הלל, בדג צלוי וביצה שעליו, הנצלית עם הדג, לאחר ש"טחים" אותה על הדג — שהן נחשבים לשני תבשילין, ויוצאים בהן ידי חובת

עירוב בשני תבשילין. למרות שהם צלויין יחד, ונאכלים כתבשיל אחד.

ד. ואם אכלו לעירוב ביום טוב לפני שבישל לשבת, או שאבד העירוב — לא יבשל עליו ביום טוב בתחלה לשבת.

ואם שייר ממנו כל שהוא — סומך עליו לבשל ביום טוב לשבת.

גמרא:

והוינן בה: מנא הני מילי? על מה הסמיכו חכמים את תקנת עירוב תבשילין, שמכוחה התירו לבשל מיום טוב לשבת?

אמר שמואל: סמכו חכמים על הא דאמר קרא [שמות כ] "זכור את יום השבת לקדשו" — ויש ללמוד מכאן, כ"אסמכתא" בלבד:

זכרהו, עשה זכר ליום השבת, מחמת יום אחר — שבא להשכיחו!

שאם חל יום טוב בערב שבת, ומרבה אז האדם בהכנת סעודת יום טוב, הוא עלול לשכוח מהשבת, ולא יניח לכבוד סעודת השבת כפי כבודה של השבת.

ולכן, משמע [כאסמכתא גרידא] מן הכתוב, כי יש לעשות זכר לשבת על ידי "עירוב תבשילין", שמכינים ומניחים את התבשיל

הזה דוקא לשבת, ולא אוכלים אותו ביום טוב. ומכח עירוב התבשילין, שהוא, כאמור, הכנה לסעודת שבת, זוכר האדם את השבת גם ביום טוב.

ולקמן תביא הגמרא ברייתא עם אסמכתא אחרת.

ועתה מבארת הגמרא: **מאי טעמא?** מהו הטעם שבאו חכמים לתקן "עירוב תבשילין"?

כי מדברי שמואל מתבארת רק האסמכתא לכך מן הכתוב, שיזכור האדם את השבת גם ביום טוב על ידי הכנת עירוב תבשילין, אך אין הפסוק עצמו עוסק בעירוב תבשילין, שאינו אלא תקנת חכמים, כי אם במצות זכירת היום על היין.

אך לא משתמע מהאסמכתא הזאת, האם טעם התקנה הוא מחמת כבוד השבת, או מחמת שמירת דין יום טוב, ותיקנו שיזכור את השבת, ומתוך כך יבוא לידי שמירת יום טוב, וכפי שיבואר להלן.

ונחלקו בטעם התקנה רבא ורב אשי.

אמר רבא: תיקנו חכמים עירוב תבשילין כדי שיברור לו אדם ביום טוב מנה יפה לשבת, ומנה יפה ליום טוב.

והיינו, חייבו חכמים לעשות עירוב תבשילין כדי שיזכור את השבת, ולא ישכח האדם ביום טוב את חובתו להכין סעודת שבת, אלא ידאג שתשאר יפה מנה מהתבשיל שהוא מבשל ביום טוב, גם לשבת.

רב אשי אמר: טעם התקנה אינו מחמת

כבוד השבת, אלא מחמת יום טוב, ותיקנו שיזכור האדם ביום טוב את השבת על ידי עירוב תבשילין, כדי שיאמרו האנשים:

אם אין אופין מיום טוב לשבת, אלא אם כן הניחו עירוב תבשילין, והיינו, שאין להתחיל בבישול לצורך השבת אלא אם התחילו לעסוק בהכנת צרכי השבת כבר מערב יום טוב [כי עירוב התבשילין הוא התחלת הכנת צרכי השבת מערב יום טוב].

אם כן, קל וחומר הוא שאין אופין מיום טוב לחול!

ומקשה הגמרא על דברי רבא ממשנתנו:

תנן: עושה תבשיל מערב יום טוב — וסומך עליו לשבת.

בשלמא לרב אשי, דאמר תיקנו עירוב תבשילין לכבוד יום טוב, כדי שיאמרו האנשים אם אין אופין את תחילת האפיה והבישול מיום טוב לשבת, אלא אם כן התחילו בבישול ובאפיה מערב יום טוב, בהכנת עירוב התבשילין — היינו, מובן הדבר, דרק מערב יום טוב — אין, יש להכין את עירוב התבשילין, שבכך תהיה הוכחה לאנשים שאין להתחיל את הבישול והאפיה לשבת ביום טוב.

אבל ביום טוב — לא יניח עירוב תבשילין, שהרי כל מהותו של עירוב התבשילין הוא להתחיל בבישול לשבת מערב יום טוב.

אלא לרבא, שתקנו חכמים עירוב תבשילים לכבוד השבת, כדי שלא ישכח לברור לו חלק יפה גם לשבת, מאי איריא מדוע דוקא יניח עירוב תבשילין מערב יום טוב? והרי

אפילו ביום טוב נמוי יכול לעשותו, לפני שמכין את הסעודה, כדי שיברור בו מנה יפה לשבת!

ומשינן: **אין הכי נמוי**, אכן לרבא היה מקום לומר שיניח את העירוב תבשילין ביום טוב עצמו. ומה שתיקנו שיכין את העירוב מערב יום טוב אינו **אלא גזרה, שמא יפשע** וישכח לערב ביום טוב מחמת טרדתו.

ומביאה עתה הגמרא את האסמכתא האחרת לעירוב תבשילין:

ותנא בכרייתא, מייתי לה, לאסמכתא של עירוב תבשילין, **מהכא:**

כתיב בפרשת בשלח [שמות טז]: **"את אשר תאפו אפו, ואת אשר תבשלו בשלו"** —

ונלמד מכפל הלשון "את אשר תאפו אפו", וכן "את אשר תבשלו בשלו":

מכאן אמר רבי אלעזר: אין אופין ביום טוב לשבת, **אלא רק כתוספת על תחילת האפוי** מערב יום טוב לשבת.

ואין מבשילין מיום טוב לשבת אלא כתוספת על המבושל מערב יום טוב לשבת.

מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה.

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ביום טוב בבית המדרש ודורש לתלמידיו כל היום כולו בהלכות יום טוב.

בשעה שהיה יושב ודורש, **יצתה כת ראשונה של תלמידים כדי לסעוד בביתם** סעודת יום טוב.

אמר רבי אליעזר עליהם: הללו — בעלי

פטסין הם. שהכינו לעצמם חביות גדולות של יין לשתייה, ותאות השתייה מושכת אותם מלשמוע דברי תורה, ואינם מוכנים להיות יגיעים בה.

יצאה כת שניה.

אמר רבי אליעזר: הללו — בעלי חביות קטנות הם.

יצאה כת שלישית. אמר: הללו בעלי כדין שהם קטנים מחביות.

יצאה כת רביעית. אמר: הללו בעלי לגינין. כלי קיבול קטנים מכדים.

יצאה כת חמישית. אמר: הללו בעלי כוסות. התחילו **כת ששית לצאת.**

אמר רבי אליעזר עליהם: הללו בעלי מארה הם! שהם מקוללים עקב הריקון שהם עושים עתה בית המדרש, שגנאי לבית המדרש שמתרוקן עתה כל כך. והיה הדבר קשה בעיניו של רבי אליעזר.

נתן רבי אליעזר עיניו בתלמידים במבט של כעס!

התחילו **פניהם של התלמידים שנשארו, משתנין.** שנבהלו ממנו, אך היה זה בטעות, שהיו סבורים שנותן בהם את עיניו בכעס על שאינם הולכים לאכול סעודת יום טוב.

אמר להם: בני, לא לכם אני אומר זאת, שהללו בעלי מאירה הם.

אלא להללו שיצאו לפניכם. לפי שהם מניחים חי עולם לימוד תורה, ועוסקים בחיי שעה של אכילה ביום טוב.

בשעת פטירתו הפרדם ממנו, אמר להם רבי אליעזר את הפסוק בנחמיה [ח י']: "לכו אכלו משמנים, ושתו ממתקים, ושלחו מנות לאיין נכון לו, כי קדוש היום לאדנינו. ואל תעצבו, כי חדות ה' היא מעזכם".

אמר מר בכרייתא: שמניחין חיי עולם ועופקין בחיי שעה.

והוינן בה: והא שמחת יום טוב — מצוה היא, ואיננה עיסוק ב"חיי שעה"?!?

ומשינינן: רבי אליעזר הולך לטעמיה, דאמר: שמחת יום טוב אינה מצוה של חובה, אלא מצוה של רשות.

דתניא, רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב, אלא לקיים מצות שמחת יום טוב במשך כל היום, באחת משתי הצורות:

או שיהיה כל היום אוכל ושותה, ושמח באכילתו ובשתייתו.

או שיהיה יושב ושותה כל היום, ושמח בדברי תלמוד תורה.

רבי יהושע אומר: חלקהו ליום טוב: הציו לה', לבית הכנסת ולבית המדרש, וחציו לכם לאכילה ושתיה.

אמר רבי יוחנן: ושניהם — מקרא אחד דרשו.

כתוב אחד אומר [דברים טז] "עצרת — לה' אלהיך".

וכתוב אחד אומר [במדבר כט] "עצרת ותחיה — לכם".

הא כיצד?

רבי אליעזר סבר: הבחירה של צורת השמחה היא בידי האדם, ויכול לעשות: או כולו לה', או כולו לכם.

ורבי יהושע סבר: מצות השמחה היא: חלקהו ליום טוב לשני חלקים, ושמח בו בשתי הצורות של שמחה — חציו לה', וחציו לכם.

ומבאר הגמרא את הפסוק בספר נחמיה המובא בכרייתא:

מאי "שלחו מנות לאיין נכון לו"?

אמר רב חסדא: למי שלא הניח עירובי תבשילין, ואינו יכול להכין לשבת שאחר יום טוב.

איכא דאמרי: למי שלא היה לו להניח עירובי תבשילין היות והיה טרוד, כגון שאבדה לו אבידה וחזור אחריה למוצאה.

אבל מי שהיה לו להניח עירובי תבשילין, ולא הניח — פושע הוא, ואין לעזור לו.

ומאי כי "חדות ה' — היא מעזכם"?

אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון: אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: בני! לוו עלי לצורך שמחת יום טוב, וקדשו קדושת היום, והאמינו כי, ואני פורע.

והיינו, כי השמחה שאתם שמחים בשביל ה' היא מעוזכם, שמכח זאת יעזור לכם ה' לפרוע את חובכם.

ואמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון: הרוצה שיתקיימו נכסיו — יטע בהן אדר שהוא אילן חשוב, ומתוך חשיבותו

הויזן מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב, והוצאת בניו לתלמוד תורה, שיכול להוציא עבורם הוצאה מרובה, כי כלל לא קצבו לו אותם לאותה שנה, אלא הכל לפי מה שרגיל להוציא עבורם, כך ממציאים לו משמים.

שאם פחת — פוחתין לו, ואם הוסיף — מוסיפין לו.

אמר רבי אבהו: מאי קראה, מהיכן יש ללמוד שקוצבים לאדם את השתכרות מזונותיו בתחילת השנה? —

[תהלים פא] **תקעו בחדש** [בחידוש הלבנה] תקיעת שופר, כאשר חידושה של הלבנה הוא בכסה [מכוסה] — **ליום הגנו**.

איזהו חג שהחדש שחידוש הלבנה "מתכסה" בו, שבמשך היום של ראש השנה אין הלבנה נראית בכל העולם אלא רק בחלק קטן ממנו, היות והיא "מכוסה" מעין רוב העולם בשעות שלפני המולד ולאחריו?

הוי אומר זה ראש השנה. כי בשאר החגים, כשמתמלאת הלבנה, היא נראית בכל העולם.

וכתיב בו בהמשך הפסוק "כי באותו החג, ראש השנה — חק קיצוב המזונות לישראל הוא. משפט לאלהי יעקב".

ומבאר הגמרא: **מאי, מהיכן משמע דהאי "חק" — לישנא דמזוני הוא?**

דכתיב [בראשית מז] ככהני פרעה: "ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה".

מר זוטרא אמר מהכא: [משלי ל] "הטריפני לחם חקי".

של האילן, הרי קיומו בתוך נכסיו מפרסם את בעלותו עליהם, שהכל יודעים שהמקום שבו גדל האדר שייך לו, ולא יבואו לתופשו כשיצא למדינת הים.

ואסמכתא לכך שאדר הוא לשון חוזק וקיום, מלשון הפסוק: **שנאמר [תהלים צג] "אדיר במרום ה'".**

אי נמי, "אדרא" — כשמייה, כמו שמפרשים האנשים את השם של האילן הזה הנקרא אדר.

כדאמרי אינשי: מאי משמעות שמו של האילן אדר, הנקרא בארמית אדרא? — דקיימא לדרי דרי. שהוא מתקיים לדורי דורות. ומכוח פרסומו שהוא גדל בנכסיו, יהיה להם קיום לדורות, לו ולירשיו.

תניא נמי הכי שאדר מחזיק את השדה לבעליו:

דתניא: שדה שיש בה אדר — אינה נגזלת, ואינה נחמסת מבעליה בכח [בתשלום], עקב פרסומה שהיא שייכת לבעליה.

ופירותיה משתמריין [עיינ שני פירושים ברש"י. ואחד מהם הוא, שכאן הכונה לעשב ולא לאילן, וריחו של העשב הזה מבריא את מזיקי התבואה].

א-טו **תני רב תחליפא, אחזה דרבנאי חוואה: אל**

לו לאדם לעשות הוצאה מרובה, היות וכל ההשתכרות של האדם עבור מזונותיו של אדם קצובים לו מתחילת השנה, בימי הדין, מראש השנה ועד יום הכפורים. ולא יוסיפו לו על מה שקצבו לו למזונותיו, ונמצא חסר ממון למזונותיו.

ועתה מביאה הגמרא כמה ענינים העוסקים במזונות השבת.

תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת:

אם מצא בהמה נאה, היה אומר: זו לשבת.

ואם לאחר מכן מצא אחרת נאה הימנה — מניח את השניה לשבת ואוכל את הראשונה בחול. ונמצא שגם אכילת הראשונה היא לכבוד שבת, שהרי רק כיון שאוכלה לראשונה הוא משאיר את השניה לשבת.

אבל הלל הזקן, מדה אחרת היתה לו. שכל מעשיו היו לשם שמים. והיה אוכל את הבהמה הראשונה ביום חול לפני שהיה מוצא בהמה שניה נאה, והיה בוטח שימצא בהמה נאה גם לשבת.

שנאמר [תהלים סח] "ברוך ה' — יום יום".

תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך, החל מהיום הראשון בשבת [בשבוע] הכן צרכיך לשבתך, לשבת הקרובה.

ובית הלל אומרים: אינו צריך. אלא, "ברוך ה' יום יום".

ועוד בענין השבת:

אמר רבי חמא ברבי חנינא: הנותן מתנה לחברו — אין צריך להודיעו שנתנו לו כדי שלא יהיה המקבל תוהה מהיכן בא לו דבר זה.

שנאמר [שמות לד] "ומשה לא ידע כי קרן עור פניו".

מיתבי ממה ששנינו בבבלייתא:

דתניא: [שמות לא] "לדעת כי אני ה' מקדשכם". אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה! מתנה טובה יש לי בבית גנזי, ו"שבת" שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיע אותם.

מכאן אמר רבן שמעון בן גמליאל: הנותן פת לתינוק — צריך להודיע לאמו, על ידי סימן [כפי שיתבאר להלן] שנתן לו פת במתנה, כדי שתרכה חבה ורעות בישראל!
ומשנינן: לא קשיא.

הא במתנה דעבירא לאגלווי, שעשויה להתגלות למקבל — אין צריך להודיעו, ולכן לא הודיע ה' למשה כי קרן עור פניו, שהרי הרואים את הקרניים יודיעוהו.

הא במתנה דלא עבירא לאגלווי, שם צריך הנותן להודיע למקבל.

ופרכינן: שבת נמי — הרי מתנה דעבירא לאגלווי, שעתידי היה הקב"ה לצוות את בני ישראל על שמירתה!

ומשנינן: מתן שכרה של שמירת השבת — לא עבירא לאגלווי.

אמר מר בבבלייתא:

מכאן אמר רבן שמעון בן גמליאל: הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו.

מאי עביד מה יעשה ליה לתינוק כדי שתדע אמו שנתן לו פת?

שייף ליה משחא, משפשף אותו בשמן, ומלי ליה וממלא את סביבות עיניו בצבע כוחלא [כחול]. ואז תשאלנו אמו מי עשה זאת,

ויספר לה התינוק מיהו, וגם יספר לה על הפת שנתן לו.

והאידנא, ועתה דחיישינן לכשפים בשפשוף השמן ובמילוי הכחול סביבות העין — מאי יעשה לו?

אמר רב פפא: שייף ליה משפשוף לו מאותו חמין שהאכילו, וכך תדע אמו שהאכילו.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל מצוה שנתן להם הקדוש ברוך הוא לישראל, נתן להם אותה בפרהסיא.

חזין ממצות שבת, שנתן להם אותה בצנעא.

שנאמר במצות השבת [שמות לא] "ביני ובין בני ישראל — אות היא לעלם".

ופרכינן: אי הכי, שהיא ניתנה לנו בצניעא, לא לענשו נכרים לעתיד לבוא עליה, על כך שלא קיבלוה?! כי לעתיד לבוא ישפוט הקב"ה את הגויים על שסירבו לקבל את התורה בזמן שהציע להם אותה, לפני מעמד הר סיני.

ואם היתה השבת נתינת השבת בצניעא, הרי לא ידעו ולא סירבו לקבלה, ואין להם להענש על המנעותם לקבל אותה!?

ומשינן: מצות שבת כן אודועי אודעינהו, ורק מתן שכרה לא אודעינהו.

ואי בעית אימא: מתן שכרה נמי אודעינהו לעמים כולם.

אלא את ענין ה"נשמה יתירה" שניתנת לאדם בשבת, שיש לו רוחב לב למנוחה ושמחה, ואוכל ושותה הרבה ואינו קץ באכילה ושתיה [רש"י] — את זה לא אודעינהו.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: נשמה יתירה נותן הקדוש ברוך הוא באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו.

שנאמר [שמות לא] "שבת — וינפש".

ודרשינן: כיון ששבת, שחלפה לה השבת עם סיום שביתתו של האדם בה — ווי, אוי לו לאדם, על כי אבדה נפש יתירה שניתנה בו!

שנינו במשנה את ענין עירוב תבשילין:

עושה אדם תבשיל מערב יום טוב.

אמר אביי: לא שנו שעושה אדם עירוב תבשילין אלא כשעושה תבשיל. אבל כשמערב בפת — לא הוי עירוב.

והוינן בה: מאי שנא פת דלא מערב בה?

אילימא משום דמידי ד"מלפת", דבר שהוא "ליפתן", שמלפתים בו את הפת, בעינן לעירוב, היות ורק בכך הוא ניכר שמכינו לסעודת שבת. ואילו פת לא "מלפתא", שאין היא לפתן, ואין ראייה מהכנתה שהיא לסעודת שבת, שהרי בכל יום ויום אוכל האדם פת בסעודתו.

אי אפשר לומר שזהו הטעם.

כי והא דייפא [תבשיל מחיטים או שעורים כתושים] נמי, הרי היא דבר דלא "מלפתא", שאין היא חשובה "ליפתן", אלא היא נחשבת כלחם עצמו.

והראיה: דאמר רבי זירא: הני בבלאי הם טפשא, משום דאכלי נהמא בנהמא [לחם בלחם, דהיינו לחם עם דייסא].

הרי שגם הדייסא נחשבת כלחם, לפי שהיא עשויה מחיטים ומשעורים כתושים.

ובכל זאת אמר רב נחומי בר זכריה משמיה דאביי: מערבין בדייסא!

אלא, כך הוא החילוק בין פת לתבשיל ביחס לעירוב:

לעירוב תבשילין — מידי דלא שכיח, דבר שאינו שכיח בעינן.

ופת שכיחא, ואילו דייסא לא שכיחא.

איבא דאמרי,

אמר אביי: לא שנו אלא תבשיל, אבל בפת — לא מערבים.

והוינן בה: מאי טעמא?

אילימא דמידי דלא שכיח בעינן, ופת שכיחא.

והא דייסא לא שכיחא, ובכל זאת אמר רב נחומי בר זכריה משמיה דאביי: אין מערבין בדייסא! [הפוך מהלשון הראשונה, הסוברת שמערבים בדייסא].

אלא, מידי דמלפת בעינן, ופת לא מלפתא.

ודייסא נמי לא מלפתא!

דאמר רבי זירא: הני בבלאי טפשיאי דאכלי נחמא בנחמא.

תני רבי חייה: עדשים שנשארן בשולי הקדרה, חשובים הם — ויכול אדם להיות

סומך עליהן משום ערובי תבשילין.

והני מילי דאית בהו כזית.

אמר רב יצחק בריה דרב יהודה: שמנונית שעל גבי הסכין — גוררו לסכין משמנונית שעליו, וסומך עליו, על השמנונית שגרה, משום ערובי תבשילין.

והני מילי — דאית בהו כזית.

אמר רב אסי אמר רב: דגים קטנים מלוחים, שיכולים לאכול אותם מחמת שהומלחו גם אם לא יבשלום — אין בהם משום איסור אכילת "בשולי נכרים".

לפי שלא גזרו חכמים איסור על מאכל שבישלו גוי אלא בבישול חשוב, שאילולי הבישול אי אפשר לאוכלו.

אמר רב יוסף: ואם צלאן נכרי — סומך עליהם ישראל לבשל מיום טוב לשבת כאשר מניחם משום ערובי תבשילין.

ואי עבדינהו נכרי מהדגים הקטנים מאכל הנקרא "בסא דהרסנא" — דג מטוגן בשומן קרביים של דגים ובקמח — הרי זה בישול חשוב, שהרי אין הקמח נאכל כמות שהוא, ואסור המאכל הזה באכילה.

ופרכינן: פשיטא! שהרי הקמח אינו נאכל חי.

ומשנינן: מהו דתימא בתוך התבשיל הזה ט-ב הרסנא הדגים הקטנים הם העיקר, ולא נאסר התבשיל.

קא משמע לן שקמחא שבו הוא העיקר.

אמר רבי אבא: ערובי תבשילין — צריכין שיהיה בהם כזית.

איבעיא להו: האם צריך שיהיה בהם כזית אחד לכזין, לכל הסומכים על העירוב הזה.

או דלמא שצריך שיהיה בעירוב כזית לכל אחד ואחד מהסומכים עליו?

תא שמע מהא דאמר רבי אבא אמר רב: ערובי תבשילין צריכין כזית, בין לאחד בין למאה.

ומקשינן ממשנתנו:

תנן: אכלו לעירוב התבשילין, או שאבד — לא יבשל עליו בתחלה.

שייר ממנו כל שהוא — סומך עליו לשבת.

מאי שייר "כל שהוא"? — לאו, אף על גב דליכא כזית!

ודחינן: לא. דאית ביה כזית. אלא שהוא נקרא "כל שהוא" יחסית לככר השלם שהניח תחילה.

תא שמע נגד דברי רבי אבא אמר רב מהא דתניא: תבשיל זה של עירוב, יכול להיות: צלי, ואפילו כבוש בחומץ.

או שלוק מבושל הרבה מאד, וכן מבושל בישול רגיל.

וכן דג מלוח רך, הנקרא קוליים האספנין, שנתן עליו מים חמין מערב יום טוב,

והדחתו במים חמים היא גמר בישולו.

תחלתו של העירוב, וכן סופו של העירוב [אם הניח ונאכל חלק או נאבד] — אין לו שיעור.

מאי לאו, אין לו שיעור כלל. ומוכח שאין צורך בכזית.

ודחינן: לא. אין לו שיעור למעלה, שיכול להוסיף עליו כמה שירצה, אבל יש לו שיעור למטה, בכזית.

אמר רב הונא אמר רב: ערובי תבשילין — צריכין דעת.

ומבאר הגמרא: זה פשיטא שאת הדעת של המניח את העירוב בעינין שיניחו לשם עירוב תבשילין.

אך זה יש להסתפק: האם דעת מי שהניחו לו עברו עירוב בעינין, שידע שהניחו עברו.

או לא בעינין?

תא שמע מהא דאבוה דשמואל היה מערב עירובי תבשילין אכולה עבור כל אנשי נהרדעא עירו.

וכמו כן רבי אמי ורבי אפי — מערבו אכולהו עירבו עבור כל אנשי טבריא.

מכריז רבי יעקב בר אידי: מי שלא הניח ערובי תבשילין — יבא ויסמוך על העירוב שלי.

ועד כמה, עד איזה מרחק ממקומו של רבי יעקב בר אידי הועיל עירובו?

אמר רב נחומי בר זכריה משמיה דאביי: עד

משותפת, או מרשות היחיד אחת לרשות היחיד אחרת.

רבי אומר: מערבין ביום טוב ערובי הצרות לשבת, אבל לא מערבין בו ערובי תחומין.

וטעמו של דבר, מפני שאתה יכול לאוסרו ביום טוב לתקן עירוב תחומין לצורך מחר, כי זה בדבר האסור לו לעשות ביום טוב, ולכן הוא נראה כתיקון ביום טוב.

שהרי גם ביום טוב קיים איסור יציאה חוץ לתחום.

ואי אתה אוסרו בתיקון ערובי הצרות למחר, בדבר המותר לו ביום טוב. לפי שאין איסור הוצאה ביום טוב מרשות היחיד אחת לרשות היחיד אחרת או לחצר משותפת. ודבר שמותר בו היום, אינו נראה כתיקון, כשעושהו לצורך מחר.

אתמר, רב אומר: הלכה כתנא קמא, שאין מערבין ביום טוב לצורך השבת לא עירובי חצירות ולא עירובי תחומין.

ושמואל אומר: הלכה כרבי שמעריבין עירובי חצירות, ורק אין מערבין עירובי תחומין.

איבעיא להו: האם הלכה כרבי לקולא, שמעריבים ערובי חצירות, או להורא שאין מערבין?

ותמהה הגמרא על הבעיה: הרי פשיטא מה שאמר שמואל הלכה כרבי — דלקולא קאמר, שמעריבים עירובי חצירות. [ומה שאמר רבי להורא, שאין מערבין עירובי תחומין, לא חלק עליו תנא קמא].

ומשנינן: הספק הוא משום דשלה רבי אלעזר מארץ ישראל לגולה בבבל: לא תשנו

"תחום שבת". לכל הנמצאים בעירו, ומסביב לעירו עד מרחק אלפיים אמה. ומעבר לתחום שבת לא היתה דעתו לערב עבורם.

הוא סמיא עיור, דהוה מסדר מתניתא שהיו יודע לשנות משניות מסודרות כעיקרן, והיה שונה אותם קמיה דמר שמואל.

חזייה ראה שמואל דהוה עציב.

אמר ליה שמואל: אמאי עציבת?

אמר ליה: משום דלא אותיבי לא הנחתי ערובי תבשילין.

אמר ליה: סמוך אעירוב תבשילין דידי, לפי שאני מערב עבור כל בני עירי.

לשנה אחרת, שוב אירע שחל יום טוב בערב שבת, חזייה שמואל לאותו עיור דהוה עציב.

אמר ליה: אמאי עציבת?

אמר ליה: דלא אותיבי ערובי תבשילין.

אמר ליה: עתה פושע את! שאינך שם לב להניח עירוב. ואם כך אינך יכול לסמוך על עירובי, לפי שאיני מניחו עבור מתרשלים כמוך.

אלא, לכולי עלמא — שרי, מותר לכל בני העיר לסמוך על עירובי.

אבל לדידך — אסור.

תנו רבנן: יום טוב שחל להיות בערב שבת — אין מערבין בו לא ערובי תחומין כדי ללכת מעבר לתחום שבת, היות והוא נראה כעושה מעשה תיקון, ולא ערובי הצרות כדי להתיר טלטול בין רשות היחיד לחצר

כמו שאתם שונים בבבל כברייתא זו: רבי מתיר והכמים אוסרין.

אלא כך תשנו אותה: רבי אוסר, והכמים מתירין.

ועתה יש לנו להסתפק: מאי?

האם כשאמר שמואל הלכה כרבי כוונתו היא לפי מה שהיו שונים בתחילה בבבל שרבי הוא המקיל, והלכה כרבי לקולא.

או שמא התייחס שמואל למה ששלח רבי אלעזר, שרבי הוא האוסר, ומה שפסק שמואל כרבי, לחומרא פסק.

תא שמע: דרב תחליפא בר אבדימי עבד עוברא, עשה מעשה, הלכה למעשה, כותיה כמו דפסק שמואל, וכפי שיתבאר.

ואמר רב: תחלת הוראה דהאי צורבא מרבנן [רב תחליפא] — היא לקולא, בכך שפסק כשמואל, שפסק כרבי, נגדי. לפי שאני פסקתי הלכה כתנא קמא.

ומכאן מוכיחה הגמרא: אי אמרת בשלמא שמואל שפסק כרבי, לקולא קאמר, ועושים עירוב חצירות ביום טוב — היינו שאמר רב שהוראתו היא לקולא, כי הקיל במקום שהלכה להחמיר.

אלא אי אמרת שמואל שפסק כרבי לחומרא קאמר, וכמו ששלח רבי אלעזר שרבי הוא האוסר — אם כן, כשהורה רב תחליפא הלכה למעשה כשמואל — מאי לקולא איבא בכך שהורה רב תחליפא כשמואל להחמיר ולא לעשות עירוב מיום טוב לשבת!?

ומשנינן: כיון דמקלקלי בה רבים בשבת

כאשר לא עושים עירוב, בכך שמטלטלים מרשות לרשות—

היינו קלקולא, שאסר להם את העירוב יז-א המותר, וגרם לטלטול מרשות היחיד אחת לשניה בשבת.

אמר רבא אמר רב הסדא אמר רב הונא: הלכה כרבי, וכונתי — לאסור!

תנו רבנן: יום טוב שחל להיות בשבת —

בית שמאי אומרים: מתפלל בתפילת העמידה שמנה ברכות, ואומר בה ברכה של שבת בפני עצמה וברכה של יום טוב בפני עצמה, מלבד שלשת הברכות הקבועות בתחילה ושלשת הברכות הקבועות בסוף.

ובית הלל אומרים: מתפלל רק שבע ברכות.

ובברכה האמצעית, הכוללת את השבת ואת החג, הוא מתחיל בשל שבת. שמזכיר תחילה "ותתן לנו את יום השבת" [וממשיך "ואת יום חג פלוני", וכפי שיתבאר שאת קדושת יום טוב אומר באמצע].

ומסיים בה בשל שבת "מקדש השבת", ואינו מזכיר בחתימה את יום טוב.

ואומר את קדושת היום טוב "ותתן לנו את חג פלוני הזה" באמצע.

רבי אומר: אף חותם בה מקדש השבת, ישראל והזמנים.

כי שבת קדמה מששת ימי בראשית, ולכן מזכירים אותה תחילה. וישראל קודמים לזמנים, כי קדושת הזמנים תלויה בישראל. שאילו לא נתקדשו ישראל, לא היו קובעים חודשים ולא היו "קוראים מועדים" בבית

דין.

תני תנא קמיה דרבינא כך הוא חותם: מקדש ישראל, והשבת והזמנים.

אמר ליה: אטו האם שבת — ישראל הם אלו שמקדשי ליה!?

והא שבת מקדשא וקיימא מששת ימי בראשית!

אלא אימא: מקדש השבת, ישראל והזמנים.

אמר רב יוסף: הלכה כרבי, וכדתרין רבינא.

תנו רבנן: שבת שחל להיות בראש חדש או בחולו של מועד —

ערבית ושחרית ומנחה — מתפלל שבע כבכל שבת, ואומר מעין המאורע "יעלה ויבוא" בעבודה בברכת "רצה".

ואם לא אמר — מחזירין אותו.

רבי אליעזר אומר: אומר "יעלה ויבוא" בהודאה, במקום שאומרים בחנוכה "על הנסים".

ובמוספין לדברי הכל, מתחיל את הברכה האמצעית בשל שבת, ומסיים אותה בשל שבת, ואומר את קדושת היום של ראש חודש או מועד באמצע הברכה האמצעית.

רבן שמעון בן גמליאל ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומרים: כל מקום שהזקק לתפילת שבע ברכות ולא שמונה עשרה, כמו שבת, וחל בו ראש חודש ומועד — הרי הוא כמו יום טוב שחל בשבת לדברי בית הלל. ולכן:

מתחיל את הברכה האמצעית בשל שבת, ומסיים בשל שבת, ואומר קדושת היום באמצע.

אמר רב חונא: אין הלכה כאותו הזוג [רשב"ג ורבי ישמעאל].

ועתה דנה הגמרא במי ששכח להניח עירובי תחומין או עירובי תבשילים לפני שני ימים טובים של גלויות שחלו ביום חמישי ושישי, ואחד מהם חול ואחד קודש, אלא נוהגים קדושה בשניהם מספק.

אמר רב חייה בר אשי אמר רב: מניח אדם עירובי תחומין מיום טוב לחברו, ומתנה: אם היום יום טוב אין בדברי כלום. ואם מחר יום טוב הרי עירובי עירוב. ולמחר בערב שבת חוזר ואומר, אם היום קודש אין בדברי כלום [ותפס עירובו מאתמול] ואם היום חול עירובי עירוב [ולמחרת יכול ללכת אלפיים אמה ממקום עירובו].

אמר רבא: מניח אדם עירובי תבשילין מיום טוב ביום טוב ראשון לחבירו היום טוב השני, ומתנה: אם היום יום טוב אין בדברי כלום. ואם מחר יום טוב הרי עירובי עירוב. ולמחרת אינו צריך לומר דבר.

ומאן דאמר [רב חייה בר אשי בשם רב] שיכול להניח עירובי תחומין ביום טוב ראשון ולהתנות, על אף שקונה בכך שביתה, כל שכן שיכול להניח בו עירובי תבשילין, שאין בהם קניית שביתה, אלא סימן להיתר בעלמא.

ומאן דאמר [רבא] שיכול להניח עירובי תבשילין — אבל עירובי תחומין לא יניח.

מאי טעמא? — דלמקני שביתה בשבתא לא! לפי שיש בהם קניית שביתה ביום טוב

[הנקרא גם "שבתא"].

תנו רבנן: אין אופין מיום טוב ראשון לחבירו יום טוב שני.

באמת, באופן מוחלט [כאילו היתה זו הלכה למשה מסיני], אמרו: ממלאה אשה כל הקדרה בשר, אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת.

וכן ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד.

כיון שהכל הוא טירחה אחת.

אבל לאפות, שצריכים לטפל בכל ככר לעצמו — אינו אופה אלא מה שצריך לו.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: ממלאה אשה כל התנור פת, למרות שאינה צריכה אלא פת אחת, מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא, והחום אינו מתפשט נאבד.

אמר רבא: הלכה ברבי שמעון בן אלעזר.

איבעיא להו: מי שלא הניח עירובי תבשילין —

האם גם הוא נאסר בכבוד שבת, וגם קמחו נאסר.

או דלמא רק הוא עצמו נאסר לבשל, ואין קמחו נאסר?

למאי נפקא מינה? — האם צריך הוא לאקנויי קמחו לאחרים.

אי אמרת הוא נאסר וקמחו נאסר — צריך לאקנויי קמחו לאחרים כדי שיוכלו לאפותו.

ואי אמרת הוא נאסר ואין קמחו נאסר — לא צריך לאקנויי קמחו לאחרים.

מאי ההלכה בענין זה?

תא שמע: מי שלא הניח עירובי תבשילין, הרי זה לא יאפה ולא יבשל ולא יטמין, לא לו ולא לאחרים, ולא אחרים אופין ומבשלין לו.

ביצד הוא עושה — מקנה קמחו לאחרים, ואופין לו ומבשלין לו.

שמע מינה: הוא נאסר וקמחו נאסר.

ומסקינן: שמע מינה.

איבעיא להו: מי שלא הניח עירובי תבשילין, ועבר ואפה — מאי, האם מותר לו לאכול בשבת?

תא שמע: מי שלא הניח עירובי תבשילין — ביצד הוא עושה?

מקנה קמחו לאחרים, ואחרים אופין לו ומבשלין לו.

ואי איתא שאם עבר ואפה מותר לאוכלו י"ב — בשבת — ליתני: בברייתא את ההלכה הזאת שאם עבר ואפה — מותר, שהרי התנא בא ללמד לנו מה יעשה כדי שיוכל לאכול.

ומשינין: אמר רב אדא בר מתנה: תנא, רק תקנתא דחיתרא — קתני. אבל תקנתא דאסורא — לא קתני.

תא שמע: מי שהניח עירובי תבשילין — הרי זה אופה ומבשל ומטמין. ואם רצה לאכול את עירובו ביום טוב לאחר שסיים מלאכת ההכנה לשבת — הרשות בידו.

ואם אכלו לעירובו עד שלא אפה או עד שלא הטמין — הרי זה לא יאפה ולא יבשל ולא יטמין, לא לו ולא לאחרים.

ולא אחרים אופין ומבשלין לו.

ובית הלל אומרים: מערב בתבשיל אחד ועושה בו כל צרכו.

אבל מבשל הוא ליום טוב, ואם הותיר — הותיר לשבת. ובלבד שלא יערים! שלא יבשל פעם אחת לצורך יום טוב, ואחר כך יאמר שהוא צריך לבשל פעם נוספת לאורחים, ולמעשה הוא יעשה זאת לשבת.

תא שמע ראייה שהמאכל נאסר מהא דתנן במסכת תרומות [ב ג]: המעשר פירותיו בשבת, ועבר על איסור תיקון פירותיו מדרבנן:

ואם הערים — אסור לאוכלו בשבת.

בשוגג — יאכל, במזיד — לא יאכל.

ומוכח שהמבשל ללא עירוב נאסר המאכל לאוכלו בשבת.

ומוכח שאסור לאכול ממאכל שנתקן באיסור דרבנן.

אמר רב אשי לדחות את הראיה:

ודחינן לראיה: לא צריכא, כאן מדובר דאית ליה פירי אחריני מתוקנים מערב שבת, ויכול לאכול מהפירות המתוקנים, אך כאן אינו יכול לבשל, ואין לו לאכול כלל אם נאסור עליו את מה שבישל.

וכי מהערמה שאסרו לו לאכול — קא אמרת להוכיח על המבשל ללא עירוב שאסור לאכול!?

תא שמע: המטביל כליו בשבת, בשוגג — ישתמש בהן, במזיד — לא ישתמש בהן.

והרי שאני הערמה, דאחמירו בה רבנן טפי מהעובר במזיד. לפי שהעובר במזיד יודע שהוא עבריין ועתיד הוא לחזור בתשובה, וגם אין אנשים אחרים מוטעים ממנו. אבל המערים ישאר לעולם בקלקלתו משום שחושב שעושה דבר המותר, וגם מכשיל אחרים שיעשו כמוהו, וכך נעקרת תורת עירוב, ולכן החמירו בו לאוסרו.

וגם כאן דחינן: לא צריכא, דאית ליה מאני כלים אחריני.

אי נמי, אפשר לו לקבל כלים אצל שכניו בשאלה, אבל אוכל אין נוהגים להשאל.

רב נחמן בר יצחק אמר: הא מני, הבריייתא שאוסרת את האוכל אם הערים — חנניה היא, וצריכא דבית שמאי, שמצינו שהוא מחמיר בהלכות עירוב, ואין מממנה ראייה שכך הלכה.

תא שמע: המבשל בשבת, בשוגג — יאכל, במזיד — לא יאכל.

דתניא, חנניה אומר: בית שמאי אומרים: אין אופין אלא אם כן ערב בפת, ואין מבשלין אלא אם כן ערב בתבשיל, ואין טומנין אלא אם כן היו חמין טמונין מערב יום טוב.

ודחינן: אסורא על דבר דנעשה במלאכת שבת, שהוא מן התורה, שאני. ואין הוא דומה למבשל בלא עירוב שעבר רק על איסור דרבנן.

שנינו במשנתנו: בית שמאי אומרים שני תבשילין ובית הלל אומרים תבשיל אחד.

ושוין בדג וביצה שעליו שהן שני תבשילין.
ואמרינן: מתניתין — דלא כי האי תנא.

דתניא, אמר רבי שמעון בן אלעזר: מודים בית שמאי ובית הלל על שני תבשילין — שצריך שני תבשילים לעירוב.

על מה נחלקו — על דג וביצה שעליו.

שבית שמאי אומרים: אין זה אלא תבשיל אחד, וצריך שני תבשילין. ובית הלל אומרים: דיו בתבשיל אחד שכזה, היות וכשנים הוא נחשב.

ושוין, שאם פרפר ריסק ביצה ונתן לתוך הדג, או שרסק ירק הנקרא קפלוטות ונתן אותו לתוך הדג — שהן שני תבשילין לדברי הכל.

אמר רבא: הלכתא כתנא דידן, התנא של משנתנו, ואליבא דבית הלל, שדי בתבשיל אחד.⁽¹⁾

שנינו במשנתנו: אכלו או שאבד — הרי זה לא יבשל עליו, וכו'.

אמר אביי: נקטינן להלכה: אם כבר התחיל בעיסתו ונאכל עירובו — גומר.

מתניתין:

הל יום טוב לחיות אחר השבת —

בית שמאי אומרים: מטבילין את הכל, בין

אדם הצריך להטהר לכבוד יום טוב, ובין כליו — מלפני השבת. היות והטבילה נחשבת כתיקון בין באדם ובין בכלים.

ובית הלל אומרים: את הכלים צריך לטבול מלפני השבת, ואילו האדם יכול לטבול אפילו בשבת.

ושוין בית שמאי ובית הלל, שמשיקין למי המקוה בשבת, את המים היפים לשתייה שנטמאו, ובתנאי שהונחו בכלי אבן שאינו מקבל טומאה — לטהרן באמצעות "זריעה", שהם בטלים בהשקתן למי המקוה, להיות כמי המקוה, ונטהרים בכך.

שהיות והם מונחים בכלי אבן, שאינו מקבל טומאה, נמצא שכל הכנסתם והשקתם למי המקוה אינו אלא לצורך התבטלותם של המים הטמאים למי המקוה.

אבל לא "מטבילין" את המים הטמאים על ידי נתינתם לכלי עץ הטעון טבילה, ומכניסים אותו עם המים כדי שהוא יטהר אגב השקת המים הטמאים במי המקוה. והטעם יתבאר בגמרא.

ומטבילין ביום טוב מגב לגב ומחבורה לחבורה. ויתבאר כל הענין בגמרא.

גמרא:

ומדייקת הגמרא: דכולי עלמא מיהת, מיהו — כלי בשבת לא מטבילים.

מאי טעמא?

1. רבינו תם סובר שאם רוצים גם לאפות וגם

לבשל, צריכים גם לשיטתנו שדי בתבשיל

י"ח-א אמר רבה: גזרה מדרבנן, שמא יטלנו בידו, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים אל המקוה.

אמר ליה אבוי: יש לו בור בחצירו — מאי איכא למימר?

אמר ליה: גזירה בור בחצרו — אטו בור ברשות הרבים.

התינה שבת, ביום טוב שאין איסור הוצאה בדבר שהוא לצורך היום — מאי איכא למימר?

ומשנינן: גזרו יום טוב אטו שבת.

ומי גזרינן?

והא תנן: ושויין, שמשקיין את המים בכלי אבן לטהרן, אבל לא מטבילין.

ואי איתא שגוזרים — נגזור השקה אטו הטבלה!

ומשנינן: ותסברא, אי אית ליה מים יפים — הני מים למה לי למעבד לחו השקה?

אלא — בהכרח מדובר כאן דלית ליה מים יפים. וכיון דלית ליה — מזהר זהיר בהו ואין צורך לגזור.

איתיביה מהא דתניא: מערימין ומדליין מים ביום טוב בדלי טמא, והוא טהור מאליו.

ואי איתא שגוזרים, נגזור דלמא אתי לאטבוליה בעיניה, ללא שאיבת מים!

ומשנינן: שאני התם, מתוך שלא הותרה לו להטבילו אלא על ידי דליו — זכור הוא.

איתיביה: כלי שנטמא מערב יום טוב — אין מטבילין אותו ביום טוב, היות והיה לו להטבילו מבעוד יום.

אבל אם נטמא ביום טוב — מטבילין אותו ביום טוב.

ואם איתא — נגזור דיום טוב אטו דערב יום טוב!

ומשנינן: טומאה ביום טוב מלתא דלא שכיחא היא, כיון שכולם מטהרים עצמם ערב הרגל.

ומלתא דלא שכיחא — לא גזרו בה רבנן.

איתיביה: כלי שנטמא באב הטומאה, שטומאתו היא מן התורה — אין מטבילין אותו ביום טוב.

אבל אם נטמא הכלי בולד הטומאה, שטומאתו היא רק מדרבנן [שאיין כלי נטמא מן התורה אלא מאב הטומאה] — מטבילין אותו ביום טוב.

ואם איתא, נגזור הא אטו הא!

ומשנינן: כלי שנטמא בולד הטומאה והרי הוא שני לטומאה, היכי משכחת לה, אצל מי תמצא שיצטרך לטובלו — הלא רק גבי כהנים הוא שייך. שהכלי השני מטמא את התרומה שיגע בה לעשותה שלישי לטומאה. אבל בחולין אין הכלי, שהוא שני לטומאה, עושה שלישי לטומאה.

ולכן אין לחשוש, היות וכהנים — זריזין הם.

תא שמע, דאמר רב חייא בר אשי אמר רב: נדה שאין לה בגדים טהורים ללבוש אחר

שתטהר מטומאתה, ואסור לטבול בגדים ביום טוב, הרי היא מערמת, וטובלת בבגדיה, ובאופן שאינם חוצצים, שאינם מהודקים לגופה, והם נטהרים עמה.

ואם איתא שגוזרים, נגזור שלא תטבול בבגדיה דלמא אתי לאטבולי לבגדיה בעינייהו!

ומשנינן: שאני התם, מתוך שלא הותרה לה להטבילם אלא על ידי מלבוש — זכורה היא.

וכאן חוזרת הגמרא להסביר מדוע אין להטביל כלים בשבת וביום טוב.

רב יוסף אמר: גזרה משום סחיטה.

אמר ליה אבוי: תינח כלים בגדים דבני סחיטה נינהו.

כלים דלאו בני סחיטה נינהו — מאי איכא למימר?

אמר ליה: גזרה הני אטו הני.

איתיביה כל הני תיובתא, דלעיל, ושני ליה כדשנינן.

רב ביבי אמר: אין מטבילין ביום טוב ובשבת גזרה שמא ישחא את כליו הטמאים להטבילם בזמנו הפנוי ביום טוב ובשבת, ויבוא לידי מכשול בתרומה טמאה.

תניא כוותיה דרב ביבי: כלי שנטמא מערב יום טוב — אין מטבילין אותו ביום טוב, גזרה שמא ישחא.

רבא אמר: אין מטבילין מפני שנראה כמתקן כלי.

ופרכינן לרבא אי הכי, אדם נמי לא יטבול מפני שנראה כמתקן?!?

ומשנינן: אדם — נראה כמיקר, כוורד לרחוץ להצטונן.

הא תינח כשטובל במים יפים, שפיר נראה אדם כמיקר.

אך אם הוא טובל במים רעים — מאי איכא למימר?

אמר רב נחמן בר יצחק: פעמים שאדם בא בשרב, ורוחץ אפילו במי משרה של פשתן.

ופרכינן: תינח בימות החמה. בימות הגשמים — מאי איכא למימר?

אמר רב נחמן בר יצחק: פעמים שאדם בא מן השדה מלובלך בטיט ובצואה, ורוחץ אפילו בימות הגשמים במים רעים.

ופרכינן: תינח בשבת, ביום הכפורים שאין רוחצין בו — מאי איכא למימר, כיצד טובלין בו טבילה של מצוה?

אמר רבא: מי איכא מידי דבשבת שרי, וביום הכפורים אסור?

אלא, הואיל ובשבת שרי — ביום הכפורים נמי שרי.

ופרכינן: ומי אית ליה לרבא "הואיל" שכזה?

והתנן: החושש בשינוי בשבת — לא יגמע בהן את החומץ. היות והוא דרך רפואה. אבל מטבל הוא את פתו בחומץ ואוכל כדרכו. ואם נתרפא — נתרפא.

ומשמע שלגמוע חומץ אסור בכל ענין.

ורמינן עלה מהא דתניא: לא יגמע ופולט, אבל מגמע ובוטע!

ואמר אביי: כי תנן נמי לא יגמע במתניתין — לא יהיה מוגמע ופולט תנן. אבל יכול לגמע ולבלוע.

ורבא אמר: אפילו תימא שהתנא במשנה אוסר מוגמע ובלוע.

ולא קשיא.

כאן — קודם טבול, לפני שהתחיל לטבל את אוכלו, אין זה נראה כרפואה.

כאן — לאחר טבול, שסיים כבר לאכול, זה נראה כרפואה.

ואם איתא שאומרים "הואיל", נימא: הואיל וקודם טבול שרי — לאחר טבול נמי שרי.

ומשנינן: הדר ביה חזר בו רבא מההיא דחומץ, ואמר את סברת הואיל, לאחר שחזר בו.

והוינן בה: וממאי דמההיא דחומץ הדר ביה?

דלמא מזה דהואיל הדר ביה!

ומשנינן: לא סלקא דעתך שחזר בו מסברת הואיל.

דהא תניא: כל חייבי טבילות טובלין כדרכן, בין בתשעה באב בין ביום הכפורים. ובהכרח שהוא מטעם הואיל!

שנינו במשנה: ושויין שמשיקין את המים בכלי אבן וכו'.

והוינן בה: מאי "אבל לא מטבילין"?

אמר שמואל: אין מטבילין את הכלי הטמא על גב השקת מימיו הטמאים לטהרו גם לכלי ביום טוב.

והוינן בה: מני מתניתין?

הרי לא רבי היא, ולא רבנן.

דתניא: אין מטבילין את הכלי על גב מימיו לטהרו, ואין משיקין את המים בכלי אבן לטהרו, דברוי רבי.

וחכמים אומרים: מטבילין כלי על גב מימיו לטהרו, ומשיקין את המים בכלי אבן לטהרו.

ולאור הברייתא הזאת תיקשי: מני מתניתין, לפי מי הולכת משנתנו?

אי רבי — קשיא השקה, שרבי אינו מתיר השקת מים, ומשנתנו מתירה.

אי רבנן — קשיא הטבלה, שהברייתא מתירה להטביל כלי אגב מימיו והמשנה כאן אוסרת.

ומשנינן: איבעית אימא משנתנו — רבי היא.

איבעית אימא משנתנו — רבנן היא.

ומבאררת הגמרא:

אי בעית אימא רבי, וכך נעמיד:

א. רישא דברייתא שאין מטבילין כלי טמא אגב מימיו, מדברת ביום טוב, שהשקה מותרת בו ורק הטבלה אסורה בו.

ב. וסיפא של הברייתא האומרת שאין משיקין מים לטהרם, לפי רבי, מדברת בשבת.

ג. ואילו כולה מתניתין משנתנו — מדברת ביום טוב, ולפי רבי ביום טוב מותר השקה ואסור הטבלה.

יט-א ואיבעית אימא משנתנו כרבנן שמתירים גם השקה וגם הטבלה ביום טוב, אך מ' אוסרים את הכל בשבת.

וכולה מתניתין — בשבת.

תנו רבנן: כלי שנטמא מערב יום טוב — אין מטבילין אותו בין השמשות.

רבי שמעון שזורי אומר: אף בחול אין מטבילין אותו בין השמשות מפני שצריך גם "הערב שמש" אחרי הטבלתו. ואם הטביל צריך למחות בו.

ותמהינן: וכי תנא קמא לא בעי הערב שמש אחרי הטבלת הכלי, והאיך מטבילים בין השמשות ביום חול?

אמר רבא לתרץ: אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי, וקא אמרי: ב"מחשבתו נכרת מתוך מעשיו" קמפלגי תנא קמא ורבי שמעון שזורי.

והיכי דמי — כגון דנקיט מנא בידיה, ורהיט וממהר לרוץ ואזיל סמוך לבין השמשות לאטבוליה.

מר סבר: האי דקא רהיט ואזיל — מידע ידע דבעי הערב שמש, ואם בשעה שיטביל יראה שאין לו "הערב שמש" ימתין עד למחר.

ולכן התיר ביום חול ואסר ביום טוב, כי יתכן ויטרח לחינם ביום טוב.

ומר סבר: מחמת עשיית מלאכתו הוא דקרהיט. ואם נרשה לו להטביל יש לחוש שישתמש בו בלי הערב שמש.

ואמינא להו אנא: ב"מחשבתו נכרת מתוך מעשיו" — דכולי עלמא לא פליגי שאומרים.

כי פליגי — כגון דאיטמי לו כלי אחר בשרץ בשיעור שהוא פחות מכעדשה, שאינו מטמא.

ואתא לקמיה דרבנן לשוילי: האם בפחות מכעדשה — איטמי אי לא?

מר סבר: מדהא שאין שרץ מטמא בפחות מכעדשה לא גמיר, אין הוא יודע — הא, דין הערב שמש, נמי לא גמיר.

ומר סבר: הא בלבד הוא דלא גמיר, לפי שטומאה בשרץ פחות מכעדשה שאינה מטמאה אינה מקרא מפורש.

אבל הא, הערב שמש, שהוא מקרא מפורש גמיר.

שנינו במשנה: ומטבילין מגב לגב.

תנו רבנן: כיצד מטבילין מגב לגב?

הרוצה לעשות את גתו של יין בטהרה מיוחדת אליה, להטביל שוב את כדו לאחר שהטבילו כבר לטהרו בשביל דריכת השמן — הרי זו טהרה נוספת "על גב כדו", ומותר לעשותה ביום טוב, לפי שאין זה תיקון, שהרי כבר עלתה לו טבילה ראשונה.

וכן אם רוצה לעשות טהרה נוספת של טבילה לכדו לעשיית השמן אחר שכבר הטבילו פעם לצורך היין, והיינו "על גב גתו" — עושה.

כיצד מחבורה לחבורה?

היה אוכל בחבורה זו וטבל כליו להטהר באכילה עמם, ורוצה לאכול בחבורה אחרת — הרשות בידו לחזור ולטבול כליו כטהרה מיוחדת לחבורה זו.

מתניתין:

בית שמאי אומרים: מביאין שלמים ביום טוב הואיל ויש בהם אכילת אדם.

אבל, ואין סומכין עליהן, היות והסמיכה היא בכל כוחו, ונמצא שנשען על הבהמה, ואסרו חכמים להשען על בהמה בשבת וביום טוב היות והוא כאילו משתמש בה, והשימוש בבהמה אסור מגזירת חכמים.

אבל לא מביאים עולות, היות ואין בהם אכילה.

ובית הלל אומרים: מביאין גם שלמים וגם עולות, מדרשת הפסוק שתבואר בגמרא, ואף סומכין עליהן מהטעם שיתבאר בגמרא.

גמרא:

אמר עולא: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על הקרבת שלמי חגיגה ביום טוב שהם קרבים, היות והם חובת היום, וכמו כן לא נחלקו על נדרים ונדבות שאינם קרבים, היות והם אינם חובות היום.

וכל המחלוקת בית שמאי ובית הלל היא רק בשלמי חגיגה — לסמוך, ובעולת ראייה — ליקרב.

ומבאר עתה עולא עולא את מחלוקתם בהקרבת עולה:

דבית שמאי סברי: [ויקרא כג] "והגתם אתו חג לח" כתיב.

ודורשים מ"והגתם" כי רק קרבן חגיגה — אין, אותו בלבד מקריבים, אבל עולת ראייה — לא מקריבים.

ובית הלל סברי שיש לדרוש מ"לח" — כל דבר שהוא לח, ואפילו עולות, מקריבים.

אבל נדרים ונדבות — דברי הכל אין קריבין ביום טוב,

וכן אמר רב אדא בר אבהו: נדרים ונדבות — אין קריבין ביום טוב.

מתיבי לעולא ולרב אדא, מזה ששנינו בברייתא:

אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על עולה שאינה של יום טוב — שאינה קרבה ביום טוב.

ועל שלמים שהן של יום טוב — שקריבין ביום טוב.

על מה נחלקו — על עולה שהיא של יום טוב, ועל שלמים שאינן של יום טוב [שאינם שלמי חגיגה].

שבית שמאי אומרים: לא יביא עולה של יום טוב ולא שלמים שאינם של יום טוב.

ובית הלל אומרים: יביא אותם.

ומשנינן: תריץ את לשון הברייתא, ואימא הכי:

אמר רבי שמעון בן אלעזר, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על עולה ושלמים שאינן של יום טוב — שאין קריבין ביום טוב.

ולא נחלקו על שלמים שהן של יום טוב — שקריבין ביום טוב.

על מה נחלקו — על עולה שהיא של יום טוב.

שבית שמאי אומרים: לא יביא, ובית הלל אומרים: יביא.

רב יוסף אמר לתרץ תירוצך אחר:

וכי תנאי שקלת מעלמא?! האם נטלת [סלקת] את התנאים האחרים מהעולם?!? דהיינו, וכי אין אפשרות להעמיד את הדבר במחלוקת תנאים?!?

אלא, מחלוקת תנאי היא שנחלקו בדבר. ויש תנאים שסוברים כעולא ויש הסוברים כמו רבי שמעון בן אלעזר.

דתניא: שלמים הבאים מזחמת יום טוב, ביום טוב —

בית שמאי אומרים: סומך עליהם מערב יום טוב, ושוחטן ביום טוב.

ובית הלל אומרים: סומך עליהן ביום טוב, ושוחטן ביום טוב אבל נדרים ונדבות — דברי הכל אין קריבין ביום טוב.

והני תנאי שלפנינו כי הני תנאי דלעיל.

דתניא: אין מביאין קרבן תודה בחג המצות — מפני חמין בלחמים שבה.

ולא מביאים קרבן תודה בעצרת — מפני שהוא יום טוב.

אבל מביא אדם תורתו בחול המועד של חג הסוכות.

רבי שמעון אומר: הרי הוא אומר [דברים טז] "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות". הוקשו המועדות ללמדך:

כל קרבן שבא בחג המצות — בא בחג השבועות ובחג הסוכות.

וכל שלא בא בחג המצות — אינו בא בחג השבועות ובחג הסוכות.

והתמעט קרבן תודה מלהביאו גם בחג הסוכות.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: מביא אדם תורתו בחג הסוכות ויוצא בה ידי חובתו משום שמחה, ואין יוצא בה משום חגיגה.

אמר מר: אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמין שבה.

ופרכינן: פשיטא!

אמר רב אדא בריה דרב יצחק, ואמרי לה רב שמואל בר אבא: הכא בארבעה עשר בניסן עסקינן, וקסבר שאין מביאים אותה היות זמנה מצומצם, שהרי בערב פסח אפשר לאכול את לחמה רק עד שעה חמישית, וקסבר ש"אין מביאין קדשים לבית הפסול", והיינו שאם יש חשש לגרום פסול לקרבן אין מביאים אותו כלל.

עוד שנינו בברייתא: ואין מביאין תודה לא בעצרת מפני שהוא יום טוב.

ומבארין: קסבר האי תנא שנדרים ונדבות אין קריבין ביום טוב.

עוד שנינו בברייתא: אבל מביא אדם תורתו בחג הסוכות.

אימת? אילימא ביום טוב עצמו, הרי אין מביאים בו קרבן תודה, כי והא אמרת "ולא בעצרת — מפני שהוא יום טוב"!

אלא בחולו של מועד.

רבי שמעון אומר: הרי הוא אומר בחג

המצות ובהג השבועות ובהג הסוכות כל שבא בהג המצות — בא בהג השבועות ובהג הסוכות, וכל שלא בא בהג המצות — אינו בא בהג השבועות ובהג הסוכות.

והניחה הגמרא שרבי שמעון שזורי בא לומר אין מביאים כלל נדרים ונדבות.

מתקיף לה רבי זירא: השתא סלתי מסלתינן, הרי אפילו מותר ללקוט עצים מן המחובר בחול המועד — נדרים ונדבות מבעיא שמוותר להקריב!?

אמר אביי: בהקרבנה — כולי עלמא לא פליגי דשרי.

כי פליגי — למיקם עליה בכל תאחר, אימתי הוא הזמן שעוברים על כל תאחר, באיחור הבאת הקרבנות שחייבים בהם, למקדש. שזמן האיחור הוא שלשה רגלים. והשאלה איך נקבעים שלשת הרגלים הללו.

תנא קמא סבר: שלש רגלים אמר רחמנא, שאחריהם מתחיל האיחור, ואפילו היו שלשת הרגלים שלא כסדרן [פסח שבועות סוכות].

ורבי שמעון סבר אם היה האיחור בכגון שעברו שלשת הרגלים כסדרן — אין, אז הוא עובר בכל תאחר.

אבל בשלש רגלים שלא כסדרן — לא עובר בכל תאחר.

עוד שנינו בברייתא: רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: מביא אדם תודתו בהג הסוכות.

והוינן בה: אימת? אילמא בחולו של מועד — היינו תנא קמא.

אלא ביום טוב, וקסבר רבי אלעזר ברבי שמעון: נדרים ונדבות קריבין ביום טוב.

ומאי שנא חג הסוכות דנקט?

רבי אלעזר ברבי שמעון — לטעמיה.

דתניא: רבי שמעון אומר: לא יאמר הכתוב הזה, העוסק בכל תאחר, "חג הסוכות!" שהרי בו, בהג הסוכות, הכתוב מדבר.

ולמה נאמר? — כדי לומר שזה יהיה הרגל האחרון לאיחור. והיינו, שאין עוברים על איחור של שלשה רגלים אלא אם הם כסדרם, שחג הסוכות הוא האחרון שבהם.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לומר שזה, חג הסוכות, גורם לבל תאחר, שאם נדר לפני חג הסוכות ועבר החג ולא הביא עובר על כל תאחר.

עוד שנינו: ויצא בה משום שמחה ואינו יוצא בה משום הגיגה.

פשיטא! הרי חגיגה דבר שבחובה היא, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין!

ומשנינן: לא צריכא, דאף על גב דפריש בנדר מפורש, שיביא תודה על מנת שיצא בה ידי חובת חגיגה, חייב להביא תודה לחדר וחגיגה לחדר.

וכדבעא מניה רבי שמעון בן לקיש מרבי יוחנן: האומר בנדר הרי עלי תודה ובתנאי שאצא בה ידי חגיגה. או האומר הריני

ובשעה שאסיים נזירותי ואגלח, אני אביא כ-א את קרבנות הנזיר ממעות מעשר שני — מחו?

האם כיון שכבר בתחילת נדרו אמר במפורש שרצונו לקיים את הנדר בכך שיביאו שלא מהחולין, אין כאן את הדין של "דבר הבא בחובה אינו בא אלא מן החולין".

כי יתכן שהכלל הזה נוהג רק כאשר האדם בא לצאת ידי חובתו בדבר שכבר הוקדש מכבר לדבר אחר, ולא במקרה שבתחילת ההקדש או בתחילת הנזירות הוא מייעד לעשות אותו בדבר שבחובה.

או שמא הכלל הזה נאמר בכל ענין, שדבר שבחובה אינו יכול לבוא אלא מן החולין.

אמר ליה: נדור הוא בקרבן תודה, ואינו יוצא בה ידי חגיגה.

וכמו כן אם נדר בנזיר על מנת להביא קרבנותיו ממצעות מעשר שני, הרי הוא נזיר, ואינו מגלח על מצעות מעשר שני, אלא על מצעות חולין.

והיינו, שנדרו חל, וחייב לקיימו, ואילו התנאתו שיצא ידי חובת חגיגה בתודתו, או שיצא ידי חובת קרבנות נזיר במצעות מעשר שני, אינה תופסת.

ומביאה הגמרא מעשה דומה, שדיבורו של האדם חל, ואילו התנאתו אינה תופסת:

מעשה שאירע בההוא גברא, דאמר להו לסובבים אותו בשעת פטירתו מן העולם צואה: **הבו תנו ליה ארבע מאה זוזי לפלוני. ולנסיב ברת', וישא את בתי. ומת המצוה את הצואה.**

אמר רב פפא: ארבע מאה זוזי — שקיל, יטול אותו אדם, מכח הצוואה.

ואילו את ברתיה, בתו של אותו האיש, אי בעי — נסיב, אם ירצה ישא אותה לאשה.

אי בעי — לא נסיב.

ומדייקת הגמרא שכל זאת אמור אם הקדים את דיבורו, ורק אחר כך אמר את תנאו. אבל אם הקדים תנאו לדיבורו לא יחול הדיבור.

טעמא דאמר תחילה "הבו ליה ארבע מאה זוזי", ורק לאחר מכן אמר "ולנסיב בתי", לכן חלה מתנתו של המצוה בלי שיתחייב המקבל לקיים את תנאו לשאת את בתו.

אבל אי אמר תחילה את התנאי "לנסיב בתי", ורק אחר כך אמר את צואת המתנה "והבו ליה ארבע מאה זוזי" — הרי רק אי נסיב, אם ישא את בתו — שקיל, יקבל את הכסף.

ואי לא נסיב — לא שקיל.

יטיב מרימר וקאמר להא שמעתא, את ה"שמועה" שאמר רבי יוחנן כמענה לשאלתו של ריש לקיש — **משמיה דנפשיה,** בשם עצמו.

אמר ליה רבינא למרימר: אתון — הכי מתניתו לה, לשמעתא זו בשם עצמכם, ללא בעיה, ומענה לבעיה.

אבל אנן — כדבעא מיניה, כמו ששאל ריש לקיש מרבי יוחנן, וכמו שענה לו רבי יוחנן — **כך מתנינן לה לשמעתא זו.**

תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבא: הא דכתיב בענין העולה שהביא אהרן הכהן ביום השמיני למילואים [ויקרא ט]: **"ויקרב את העולה, ויעשה כמשפט"**:

מלמד הכתוב שעשה אהרן את עולתו, שהיא עולת חובה — **כמשפט עולת נדבה**.

וכאן לימד הכתוב על עולת חובה שטעונה סמיכה כמו שמחייב הכתוב בעולת נדבה.

אמר ליה רבי יצחק, לזה ששנה לפניו את הברייתא הזאת:

דאמר לך, מי ששנה לך ברייתא זו ודרש בה את הפסוק, ולא למד זאת בבנין אב גרידא מעולת נדבה שטעונה סמיכה — **מני**, לשיטת מי הוא שנה ברייתא זאת? — בהכרח שלפי שיטת בית שמאי היא שנויה, **דלא גמרי**, שאינם לומדים דין סמיכה בשלמי חובה מדין סמיכה בשלמי נדבה, שבהם ציוותה התורה לסמוך.

ולכן הם גם לא לומדים את דין סמיכה בעולת חובה מדין סמיכה בעולת נדבה, כי לשיטתם אי אפשר ללמוד חובה מנדבה.

דאי בית הלל, כיון דגמרי בית הלל דין סמיכה בשלמי חובה משלמי נדבה — הרי לדבריהם עולת חובה נמי לא תבעי קרא לחיוב סמיכה, היות דגמרי עולת חובה בבנין אב גרידא מעולת נדבה שמצוה לסומכה, כשם שלומדים חובה מנדבה בשלמים.

ופרכינן להוכחת רבי יצחק: **וממאי דבית הלל סמיכה בשלמי חובה — משלמי נדבה גמרי?**

דלמא בית הלל לא לומדים דין סמיכה בשלמי חובה משלמי נדבה כי אין לומדים חובה מנדבה.

אלא דין סמיכה בשלמי חובה — מעולת חובה גמרי הם לומדים זאת. לפי שלומדים חובה מחובה, ולא חובה מנדבה.

ולכן, עולת חובה גופא בעיא קרא שיש בה חיוב סמיכה, כי לולי הפסוק שמחייב סמיכה בעולת חובה, לא היינו יודעים את חיוב הסמיכה לא בעולת חובה ולא בשלמי חובה.

ואם כן, הברייתא זאת — לדברי הכל היא!

ועונה רבי יצחק: לדבריך, שבית הלל אינם לומדים שלמי חובה משלמי נדבה — מאי שנא שלמי חובה משלמי נדבה, דלא גמרי בית הלל — בהכרח שהטעם הוא, שכך שלמי נדבה מצויין, ואילו שלמי חובה אינם מצויין, ולא לומדים מצוי משאינו מצוי.

אם כן, בית הלל שלמי חובה מעולת חובה נמי — לא גמרי, היות ויש חילוק ביניהם:

שכן העולה היא מוקטרת כליל לה', בעוד ששלמים נאכלים לבעלים ולכהן.

ודוחה הגמרא: לעולם הברייתא היא גם כבית הלל. וצריך לדרוש את הפסוק "ויקרב את העולה ויעשה כמשפט" ללמד שעולת חובה יש בה סמיכה כבעולת נדבה, היות ואין לומדים חובה מנדבה בבנין אב גרידא.

ומה שאתה טוען שאם כן לא ילמדו בית הלל שלמי חובה מעולת חובה כיון שהעולה היא כליל, יש לומר ששלמי חובה אתיא מבינייא בלימוד של בנין אב, מביין השניים שכבר ידועה לנו חובת הסמיכה בהם: משלמי נדבה האמורים בכתוב במפורש, ומעולת חובה הנלמדת בברייתא מהפסוק.

כי אם תפרוך על הלימוד במה מצוינו משלמי נדבה, מה לשלמי חובה שכך מצויין, עולת חובה, שאינה מצויה, תוכיח, שיש בה סמיכה.

תנו רבנן: מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו [עולת ראיה] לעזרה, ורצה לסמוך עליה ביום טוב.

הברו עליו תלמידי שמאי הזקן, אמרו לו: מה טיבה של בהמה זו? והם לא הבחינו בה אם היא זכר או נקבה, אלא התענינו לשאול לשם איזה קרבן הביאה.

אמר להם: נקבה היא בהמה זו, ואינה ראויה לקרבן עולה, ולזבחי שלמים הבאתיה.

ומותר לשנות מפני דרכי שלום. ולא רצה הלל לומר להם את האמת, שהוא מביאה לשיטתו, שעולת ראייה קריבה גם ביום טוב.

כשכש להם בזנבה, כדי להטעותן, שיהיו סבורים שמראה להן שהיא נקיבה, והלכו להם.

ואותו היום גברה ידם של בית שמאי על בית הלל, שהרי הודה להם הלל שהוא עצמו אינו מביא עולת ראייה ביום טוב אלא רק שלמים. ובקשו בית שמאי לקבוע הלכה כמותן.

והיה שם זקן אחד מתלמידי שמאי הזקן, ובבא בן בוטא שמו, שהיה יודע שהלכה במחלוקת זו היא כבית הלל.

ושלח והביא את כל צאן קדר [מעולים] כ-ב שבירושלים, והעמידן בעזרה, ואמר: כל מי שרוצה לסמוך היום ביום טוב על עולת ראייה — יבא ויסמוך, ויקריב אותה לעולת ראייתו.

ואותו היום גברה ידן של בית הלל, וקבעו הלכה כמותן. ולא היה שם אדם שערער בדבר כלום.

ואם תפרוך על הלימוד במה מצינו מעולת חובה, מה לעולת חובה שכן כליל, יש לומר שלמי נדבה יוכיחו, שאינם כליל, ויש בהם סמיכה.

ועתה דנה הגמרא בדבר רבי יצחק: וכי סברי בית שמאי ששלמי חובה לא בעו סמיכה?

והתניא, אמר רבי יוסי: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על הסמיכה עצמה בשלמי חובה שצריך לעשותה.

על מה נחלקו — על הכלל ש"תכף לסמיכה שחיטה".

שבית שמאי אומרים: אינו צריך לשחוט תכף ומיד לאחר הסמיכה, אלא יכול לסמוך מערב יום טוב, ולשחוט למחרת ביום טוב.

ובית הלל אומרים: צריך לשחוט תכף ומיד לאחר הסמיכה, ולכן אינו יכול לסמוך מערב יום טוב, אלא סומך ביום טוב.

הרי שהברייתא סוברת בניגוד לדעת רבי יצחק, ולדעת התנא בברייתא לבית שמאי כן סומכים על שלמי חובה.

ומשנינן: הוא רבי יצחק הסובר שלפי בית שמאי אין סומכים על שלמי חובה, דאמר — כי האי תנא בברייתא, הסובר כמותו:

דתניא, אמר רבי יוסי ברבי יהודה: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על "תכף לסמיכה שחיטה" — שצריך.

על מה נחלקו — על הסמיכה בשלמי חובה עצמה.

שבית שמאי אומרים: אינו צריך לסמוך על שלמי חובה. ובית הלל אומרים: צריך.

שוב היה מעשה, לאחר אותו מעשה שנקבעה הלכה כבית הלל, בתלמיד אחד מתלמידי בית הלל, שהביא עולתו לעזרה ביום טוב כדי לסמוך עליה ולהקריבה.

מצאו תלמיד אחד מתלמידי בית שמאי. אמר לו: מה זו סמיכה, שאתה בא לחלוק עלינו? — אמר לו באותו מענה לשון: מה זו שתיקה?! הרי היה לך לשתוק!

שתקו בנוזפה בגערה, והלך לו התלמיד מבית שמאי כשהוא נזוף.

אמר אביי: הלכך, למדנו מסגנון הדיבור בויוכו שהיה בין תלמיד בית שמאי לתלמיד בית הלל, כי האי צורבא מרבנן דאמר ליה חבריה מלתא, שאמר לו חבריו דבר נזיפה, לא להדר ליה מלתא טפי שלא יחזיר לו באמירה יותר חריפה ממאי דאמר ליה חבריה.

והראיה: דאיהו אמר ליה "מה זו סמיכה", וקא מהדר ליה: "מה זו שתיקה". שענהו באותו מענה לשון, ולא ענה לו בלשון חריפה יותר.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל האם עולת ראיה קריבה ביום טוב:

תניא: אמרו להם בית הלל לבית שמאי: ומה בשבת, במקום שאסור לצורך הדיוט לעשות בו כל מלאכה — מותר להקריב בה קרבן ציבור לגבוה.

יום טוב, שהוא מקום שמוותר לעשות בו כל צד של צרכי אכילה לצורך הדיוט — אינו דין שיהיה מותר לעשות בו כל צד של צרכי

"אכילת מזבח", ולהקריב בו אפילו עולת ראיה לגבוה!

אמרו להם בית שמאי: נדרים ונדבות ביום טוב יוכיחו: שאף על גב שיום טוב הרי הוא מקום המותר לעשות בו צרכי הדיוט. ובכל אופן אסור להביא בו, גם לדבריכם, נדרים ונדבות לגבוה.

אמרו להם בית הלל: מה לנדרים ונדבות — שכן אין קבוע להם זמן, ויכולים להביאם למחר, תאמר בעולת ראיה — שקבוע לה זמן.

אמרו להם בית שמאי: אף זו עולת ראיה אין קבוע לה זמן דוקא ביום טוב, שהרי אפשר להביאה מחר, בחול המועד!

והביאו בית שמאי ראיה לדבריהם מהא דתנן במסכת חגיגה [ט א]:

מי שלא חג ביום טוב ראשון של חג, שלא הביא בו עולת ראיה וחגיגה — חוגג וחולך ומביא קרבן עולת ראיה ושלמי חגיגה כל הרגל כולו, וגם ביום טוב האחרון של חג.

אמרו להם בית הלל: אף זו, עולת ראיה קבוע לה זמן, ולכן היא צריכה לבוא אפילו ביום טוב ראשון של חג.

דתנן: אם עבר הרגל ולא חג, שלא הביא במשך הרגל את עולת הראיה ושלמי החגיגה, אינו חייב באחריותו. דהיינו, אינו חייב לתקן את מה שהחסיר כי אינו יכול לתקן זאת אחר הרגל.

וכיון שיש לעולת ראיה זמן קצוב של הרגל, יש להתיר להביאו גם ביום טוב, כי יש

לחוש שמא יפגע או יאנס בהמשך הרגל, ולא יוכל להביא אחר הרגל.

שאלו, שהעמידו את הויכוח והטענות בין בית שמאי לבית הלל, בצורה שונה?

אמרו להם בית שמאי: והלא כבר נאמר מיעוט ביום טוב "הוא לבדו יעשה לכם". ולמדנו מכאן: "לכם", לצרככם — ולא קרבן שהוא לצורך גבוה!

מר, אבא שאול, שלא אמר "אמרו להם בית שמאי לבית הלל נדרים ונדבות יוכיחו שאינם קרבים ביום טוב", היות שפבר כי אכן נדרים ונדבות כן קרביין ביום טוב.

אמרו להם בית הלל: והלא כבר נאמר "וחגותם אותו חג לה". ויש לנו ללמוד ממנו: "לה" — כל דצריך לעשות לצורך ה', דיינו מותר לעשותו ביום טוב.

ומר תנא קמא פבר שאין קרביין ביום טוב, ולכן הוכיחו בית שמאי לבית הלל מנדרים ונדבות.

ושמא תאמרו: אם כן, מה תלמוד לומר "לכם"?

אמר רב הונא: לדברי תנא קמא האומר נדרים ונדבות אין קרביין ביום טוב — לא תימא שמדאורייתא מחזא חזו, שראויים הם להקרבה מן התורה מדרשת "לה" כל לה', ורק רבנן הוא דגזרי בהו שלא להקריבם ביום טוב, מחמת גזירה שמא ישהה אדם להביא את נדריו ונדבותיו עד המועד, כדי שיהיה לו בשר לאכול במועד בעלותו לרגל. ואז יתכן שיארע לו אונס, שלא יוכל לבוא ולהקריבם, ויעבור על "בל תאחר", שהוא האיסור באיחור של הבאת קרבנותיו.

בא הכתוב למעט: "לכם" — ולא לנכריים.

וכן ממעט הכתוב "לכם" — ולא לכלבים!

אלא אפילו מדאורייתא — נמי לא חזו להביאן ביום טוב, שאינן בכלל "לה", שהפסוק הזה מדבר רק בקרבנות שזמנם קבוע למועד עצמו [כמו "וחגותם", שהוא קרבן חגיגה, אשר זמנה קבוע למועד עצמו].

אבא שאול אומרה לטענת הקל וחומר של בית הלל בלשון אחרת:

ומה בשבת, שהיא מקום שכירתך סתומה, שאין לבשל בכירה בשבת דבר, כירת רבך, המזבח של הקב"ה, פתוחה להקריב בה קרבן.

והראיה: דהא שתי הלחם, דחובת היום של חג שבועות נינהו, והן אינן באות לפני המועד, וממילא ליבא למגזר בהן שמא ישהה את אפייתן, שהרי אינו חייב קודם לרגל לאפותן [כמו שהיה מקום לגזור בנדרים ובנדבות], ובכל זאת אפיית שתי הלחם צריכה להעשות אך ורק מערב יום

יום טוב שהוא במקום שכירתך פתוחה, לבשל בו לצורךך — אינו דין שכירת רבך תהיה פתוחה להקריב עליו קרבן עולת ראה!

וכן הוא בדין, שכך צריך להיות, כדי שלא יהא שולחנך מלא, ושולחן רבך ריקן.

ומבארין: כמאי קא מפלגי תנא קמא ואבא

טוב, היות והאפיה שלהן לא נקבעה ליום טוב, ואפשר לעשותה גם מערב יום טוב. ואפייתן אינה דומה לשחיטת קרבן חגיגה, שזמנה הוא אך ורק במועד עצמו, ולא קודם לו.

ולכן אינו דוחה אפיית שתי הלחם, לא את השבת ולא את יום טוב. וכן הוא הדין בנדרים ונדבות שאפשר להקריבם גם בערב יום טוב.

איבעיא להו: לדברי האומר נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב, אם עבר ושחט — מאי דינו של הקרבן, האם יכול לזרוק דמו ביום טוב?

רבא אמר: זורק את הדם, בתנאי שהבשר נמצא, וזריקת הדם מועילה על מנת כדי להתיר בשר באכילה, ולכן היא צורך יום טוב. אך אם נאבד הבשר או נטמא, ואין אוכלים אותו, אין לזרוק את דמו, שאין בכך צורך יום טוב.

רבה בר רב הונא אמר: זורק את הדם על מנת כדי שיוכל להקטיר אימורין לערב.

ומבאר הגמרא: מאי בינייהו למעשה?

איכא בינייהו אם נטמא בשר או שאבד.

לרבא לא זריק, כיון שלדעתו יש בזריקת הדם שלא לצורך יום טוב משום גזירת "שבות".

לרבה בר רב הונא — זריק.

מיתיבי לרבה בר רב הונא מהא דתניא:

כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, ואין יוצאין בהם ידי חובה, אך הם כשרים

להקרבה, או ששחטן בין לפני זמנן לפני העצרת, בין לאחר זמנן, לאחר העצרת — הדם יזרק, והבשר יאכל.

ואם היתה שבת — לא יזרוק, לפי שאין בזריקת הדם צורך השבת, שהרי אסור לבשל ולצלוח אותם בשבת, ואין יכול לאכול את הבשר בשבת.

ואם זרק בדיעבד את הדם בשבת — **הורצה** כא-א הקרבן, על מנת כדי שיוכל להקטיר את האימורין לערב.

ומוכיחה הגמרא: רק אם זרק את הדם בדיעבד, שלא בא להמלך אם לעשות זאת, אין יכול הוא להקטיר אימוריו לערב וירצה הקרבן.

אבל **לכתחלה — לא יזרוק** את הדם בשבת, היות ואין יכול לאכול את הבשר בשבת, ואין זריקת הדם צורך השבת. אלא, יפסל הקרבן כיון שלא נזרק דמו ביום.

בשלמא לרבא — ניהא.

אלא לרבה בר רב הונא — קשיא!

ומסקינן: קשיא.

ואיבעית אימא: שאני "שבות שבת" [הגזירה מדרבנן, הנקראת "שבות", שלא לזרוק דם בשבת שלא לצורך השבת] שיש להחמיר בה יותר מ"שבות יום טוב".

בעא מניה רב אויא סבא מרב הונא: בהמה שהיא חציה של נכרי וחציה של ישראל — מהו לשחטה ביום טוב?

אמר ליה: מותר.

אמר ליה: וכי מה בין זה לנדרים ונדבות, שאסור לשוחטן היות וחלק מהם מוקטר לגבוה, ואינו צורך יום טוב?

אמר ליה: הנה עורבא פרה, עורב הפורח למעלה! והתכוון בכך להסיטו לענין אחר ולא לענות לו על שאלתו.

כי נפק, כאשר יצא משם רב אויא, **אמר ליה** שאל את רב הונא רבה, בריה, בנו של רב הונא: האם לאו היינו רב אויא סבא, דמשתבח ליה מר בגויה ששיבחת אודותיו ד"גברא רבה" הוא?! ואם כן, למה דחיתו בצורה שכזאת, והלך מכאן בכלימה!?

אמר ליה רב הונא: ומה אעביד ליה, ומה אעשה לו? הרי אני היום, לאחר שדרשתי לרבים ביום טוב, תשוש, וקורא אני על עצמי את הפסוק [שיר השירים ב] "סמכוני באשיות, רפרוני בתפוחים", וזקוק אני לסעוד כדי להתחזק, ורב אויא בעא מינאי מלתא דבעיא טעמא, שצריך להרהר ולעיין בה, ולא יכלתי לעשות זאת לפני שאסעוד.

וממשיכה הגמרא, להסביר את החילוק בין נדרים ונדבות לבהמה ששותפים בה ישראל ונכרי.

וטעמא מאי לחלק ביניהם?

בהמה שהיא הציה של נכרי וחציה של ישראל — מותר לשחטה ביום טוב, היות דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. ונמצא שהשחיטה היא לצורך אכילת ישראל.

אבל נדרים ונדבות — אסור לשחטן ביום טוב, לפי שאין השחיטה צורך אכילת ישראל.

הואיל ואין הבשר של החזה והשוק שנאכל על ידי הכהנים, וכן יתר הבשר הנאכל על ידי הבעלים, דכהנים כי קא זכו וגם הישראל שזכו בחלק הבשר המגיע להם, כולם — משלחן גבוה קא זכו. ונמצא שהשחיטה היא צורך גבוה!

אמר רב חסדא: בהמה הציה של נכרי וחציה של ישראל — מותר לשחטה ביום טוב, היות דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה.

עיסה, הציה של נכרי וחציה של ישראל — אסור לאפותה ביום טוב, דהא אפשר ליה למפלגה לחלקה לעיסה בלישה.

מתיב רב חנא בר חנילאי מהמשנה במסכת חלה [א ח]:

עיסת כלבים, שהיא סוג עיסה שאינה משובחת כעיסת לחם רגיל, שנוהגים להכין אותה לכלבים, הרי בזמן שהרועין אוכלין ממנה — היא חייבת בחלה, לפי שאז היא נקראת "לחם", ומערבין בה עירובי חצירות, ומשתתפין בה שיתופי מבואות, ומברכין עליה ברכת המזון, ומזמנין עליה בשלשה, ונאפת ביום טוב, ואדם יוצא בה ידי חובתו אם יאפה אותה למצה בפסח.

ואמאי אופים את עיסת הכלבים ביום טוב? והא אפשר ליה למפלגה לחלק הכלבים בלישה, ולא יאפו את כולה.

ומשנינן: שאני עיסת כלבים, שאין זה בהכרח שיתנו חלק ממנה לכלבים, אלא יתכן שכולה תאכל על ידי אדם, הואיל ואפשר לפייסן לכלבים בנבלה במקום הלחם שנאפה.

ומי אית ליה לרב חסדא סברת "הואיל"?

והא אתמר: האופה מיום טוב לחול —

רב הסדא אמר: לוקח.

רבה אמר: אינו לוקח.

רב הסדא אמר שלוקח כי לא אמרינן "הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה — השתא נמי חזי ליה".

רבה אמר: אינו לוקח כי אמרינן "הואיל".

אלא, לא תימא הואיל ואפשר לפייסם לכלבים בנבילה אלא מדובר בכגון דאית ליה נבלה, דודאי אפשר לפייסן בנבלה.

בעו מניה מרב הונא: הני בני באגא, ישראל הדרים בכפרים, דרמו עליהו קמחא דבני חילא שהמלך הטיל עליהם לאפות את הלחם לחייליו — מהו לאפותה ביום טוב?

אמר להו: חזינא, אי יהבי ליה רפתא מהלחם לינוקא, ולא קפדי על כך — הרי מעתה כל חדא וחדא מהלחמים חזיא לינוקא, ושרי.

ואי לאו — אסור.

והתניא: מעשה בשמעון התימני שלא בא אמש לבית המדרש. בשחרית מצאו רבי יהודה בן בבא.

אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש?

אמר לו: בלשת גדודי נכרים באה לעירנו, ובקשה לחטוף את כל העיר על עסקי ממון, ושחטנו להם עגל והאכלנום, ופטרנום לשלום.

אמר לו: תמה אני אם לא יצא שכרכם בהפסדכם?!

שהרי אמרה תורה "לכם" ולא לנכרים.

ואמאי? הא חזי גם לישראל למיכל מיניה?

אמר רב יוסף: עגל טרפה הואי.

והא חזי לכלבים!

ומשינן: תנאי היא שנחלקו בדבר. דתניא: "אך אשר יאכל לכל נפש — הוא לברו יעשה לכם".

ממשמע שנאמר "לכל נפש" שומע אני אפילו עבור נפש בהמה במשמע, וכענין שנאמר "ומכה נפש בהמה ישלמנה"?

תלמוד לומר: לכם — ולא לכלבים. דברי רבי כא-ב יוסי הגלילי.

רבי עקיבא אומר: אפילו נפש בהמה במשמע.

אם כן, מה תלמוד לומר לכם? — לכם ולא לנכרים.

ומה ראית לרבות את הכלבים ולהוציא את הנכרים?

מרבה אני את הכלבים לפי שמזונותן עליך,

ומוציא אני את הנכרים — שאין מזונותן עליך.

אמר ליה אבוי לרב יוסף: ולרבי יוסי הגלילי, דאמר "לכם" ולא לכלבים — הני סופלי לחיותא, גרעיני תמרים שאנו נוהגים להאכיל לבהמות, היכי שדינן להו ביום טוב, והרי הם מוקצה, כיון שאינן ראויים אפילו למאכל בהמה ביום טוב?!

אמר ליה: הואיל וחזו הגרעינים הללו להסקה.

תינח ביבישתא בגרעינים יבשים, —
ברטיבתא מאי איכא למימר?

אמר ליה: חזו להיסק גדול.

תינח ביום טוב שמותר בהיסק — בשבת
מאי איכא למימר?

מטלטלין לחו אנב ריפתא, על גבי לחם,
כדשמואל.

ואין לאסור זאת מחמת זלזול בלחם, לפי מה
דאמר שמואל: עושה אדם כל צרכו בפת.

ופליגא רב הונא האומר [בעמוד הקודם]
שאם אפשר לתת לחם אחד לתינוק מותר
לאפות לנכרים, דרבי יהושע בן לוי.

דאמר רבי יהושע בן לוי: מזמנין את הנכרי
בשבת, ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב,
גזרה שמא ירבה בשבילו.

רב אחא בר יעקב אמר: אפילו בשבת נמי
לא, משום שיורי כוסות ממה שישתה שהן
מוקצה.

ופרכינן: אי הכי, שיורי כוסות דידן נמי
מוקצה מחמת מיאוס הם.

ומשנינן: שיורי כוסות דידן — חזו
לתרנגולין.

ופרכינן: שיורי כוסות דידהו — נמי חזו
לתרנגולין!

ומשנינן: שיורי כוסות של יין דידהו איסורי
הנאה נינהו.

ופרכינן: ולטלטלינהו לשיורי הכוסות אנב
כסא, כוס היין.

מי לא אמר רבא: מטלטלין כנונא מחתה של
גחלים אנב קטמיה האפר שלה כשהטא
מיועד לכסות בו, אף על גב דאיכא עליה
שברי עצים שהם מוקצה!

ומשנינן: התם השברי עצים לאו איסורי
הנאה נינהו, הכא בשירוי כוס נכרי —
איסורי הנאה נינהו, והמוקצה שלהם יותר
חמור.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: ולהוי האי
מוקצה כגרף של רעי, ככלי מלא צואה,
שמותר להוציאו.

אמר ליה: וכי עושין גרף של רעי לכתחלה!?

וכאן המדובר שאסור להזמינו לכתחילה.

אדבריה הולין רבא למר שמואל, ודרש:

מזמנין את הנכרי בשבת, ואין מזמנין את
הנכרי ביום טוב, גזרה שמא ירבה בשבילו.

מרימר ומר זוטרא כי הוה מקלע לחו נכרי
ביום טוב אמרו ליה: אי ניחא לך במאי
דטריחא לך — מוטב.

ואי לא — טריחא יתירא אדעתא דידך לא
טריחין.

מתניתין:

א. בית שמאי אומרים: לא יחם אדם חמין
לרחיצת רגליו ביום טוב, אלא אם כן ראויין
לשתיה,

ובית הלל מתירין.

ב. עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה.

גמרא:

אי דאנח עירובי תבשילין — מאי טעמא
דבית שמאי?

איבעיא להו: האי מדורה — מאן קתני לה?

ואי דלא אנח עירובי תבשילין — מאי טעמא
דבית הלל?

האם דברי הכל היא, ושני להו לבית שמאי
בין הנאת כל גופו להנאת אבר אחד.

אמר רב הונא: לעולם, אימא לך שלא הניח
עירובי תבשילין. וכדי חייו שרו ליה רבנן.
ונחלקו בהטמנה.

או דלמא, בית הלל קתני לה, אבל בית
שמאי לא שני להו!

ורב הונא לטעמיה, דאמר רב הונא: מי שלא
הניח עירובי תבשילין אופין לו פת אחת,
ומבשילין לו קדרה אחת ומדליקין לו את כב-א
הנר לכבוד שבת.

תא שמע: בית שמאי אומרים: לא יעשה
אדם מדורה ויתחמם כנגדה, ובית הלל
מתירין.

מתניתין:

משום רבי יצחק אמרו: אף צולין לו דג קטן
לשבת.

בשלשה דברים היה רבן גמליאל מחמיר
בדברי בית שמאי:

תניא נמי הכי כרב הונא: מי שלא הניח
עירובי תבשילין — אופין לו פת אחת,
וטומנין לו קדרה אחת, ומדליקין לו את הנר,
ומחמין לו קיתון אחד. ויש אומרים: אף
צולין לו דג קטן.

א. אין טומנין את החמין לכתחלה ביום
טוב, לפי שנראה שמכנים לצורך שבת,
שהרי ביום טוב אין טומנים.

ב. ואין זוקפין את המנורה ביום טוב.

רבא אמר: לעולם מדובר במשנתנו בכגון
שהניח עירוב תבשילין. ושאיני הטמנה, שלא
הותרה היות דמוכחא מלתא דאדעתא
דשבתא קעביד, שמוכח ממעשיו כי לכבוד
השבת הוא עשה את ההטמנה, שהרי אין
אנשים טומנים ביום טוב. ולא התירו על
סמך העירוב אלא מלאכות שלא ניכר
בעשייתן שהן לכבוד שבת, במיוחד.

ג. ואין אופין פתין גריצין עבים שיש בהם
טירחה, אלא רק רקיקין דקים.

אמר רבן גמליאל: מימיהן של בית אבא לא
היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין.

איתיביה אבוי לרבא מהא דתניא: חנניה
אומר, בית שמאי אומרים:

אמרו לו: מה נעשה לבית אביך, שהיו
מחמירין על עצמן, ומקילין לכל ישראל
להיות אופין פתין גריצין וחררין.

גמרא:

א. אין אופין מיום טוב לשבת אלא אם כן
ערב עירוב בפת אפויה. כי אין די בעירוב
של תבשיל כדי להתיר אפיה.

היכי דמי?

ב. ואין מבשלין אלא אם כן ערב בתבשיל, ולא אם עירב בפת.

ג. ואין טומנין מיום טוב לשבת, אלא אם כן היו לו חמין טמונין מערב יום טוב.

ומדייק אביי: הא היו לו חמין טמונין מערב יום טוב — מיהא, אז עביר הטמנה, ואף על גב דמוכחא מלתא דאדעתא דשבת קעביר להטמנה, ומוכח דלא כרבא!

אלא, אמר אביי, יש לתרץ אחרת: משנתנו מדברת בכגון שערב לזה, לאפיה עירב בפת ולבישול עירב בתבשיל ולא ערב לזה, שלא היו לו מים טמונים מערב יום טוב, ומשנתנו לדברי חנניה היא, וליבא דבית שמאי.

שנינו במשנה בדברי בית שמאי: ואין זוקפין את המנורה.

והוינן בה: מאי איסורא קא עביר בזקיפה המנורה?

ומשינן: אמר רב חיננא בר ביסנא: הכא, במנורה של חליות מתפרקות עסקינן, דמחזי שהוא נראה בזקיפת החוליות — כ"בונה".

דבית שמאי סברי: יש תורת מלאכת בנין גם בכלים, ולכן אסור לזקוף את חוליות המנורה.

ובית הלל סברי: אין תורת מלאכת בנין בכלים, אלא רק בקרקע, ואין תורת מלאכת סתירה בכלים אלא רק בקרקע. ולכן אין איסור בזקיפת המנורה, שהיא כלי.

עולא איקלע נקלע לבי רב יהודה. קם שמעיה, שמשו של עולא, וזקף לה לשרגא, ל"נר" שבו מצויים השמן והפתילה, והאש

דולקת למעלה, כפה של הנר מן הצד, מקום אשר מגיעה שם הפתילה.

ובזקיפת הנר בצורה אנכית התרכז השמן למטה, ולא הגיע השמן לפתילה, וכבתה האש.

איתיביה רב יהודה לעולא על המעשה שעשה שמשו, מהא דתניא: הנותן שמן בנר הדולק — חייב משום מבעיר, היות וכל השמן המצוי בנר נחשב כדולק, ובנתינתו של השמן הנוסף לנר הדולק נחשב גם השמן הנוסף כאילו הוא דולק כולו!

והמסתפק ממנו מן השמן שבנר בעודנו דולק — חייב משום מכבה! כי כאמור, הוא נוטל שמן הנחשב כאילו כולו דולק, ובנטילתו מהנר הוא נחשב ככבוי.

אמר ליה עולא לרב יהודה: לאו אדעתאי, לא מדעתי עשה זאת השמש.

אמר רב: קנבא שרי. מותר למחוט [להוריד] את ראש הפתילה המפוחם ביום טוב כיון שהותרה הבערה ביום טוב, ודבר זה הוא צורך היום, כדי שתהיה הבערה טובה יותר.

בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי: מהו לכבות את הנר ביום טוב מפני דבר אחר [לצורך תשמיש]?

אמר לו אביי: אין הכיבוי הזה צורך היום, היות ואפשר לשמש בבית אחר שאינו מואר.

ושוב בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי: ואם אין לו בית אחר — מאי, האם מותר אז לכבותו?

אמר לו אב"י: אפשר לעשות לו מחיצה.

אמר לו: ואם אין לו אפשרות לעשות מחיצה — מאי?

אמר לו: אפשר לכפות עליו את הכלי.

אמר לו: ואם אין לו כלי — מאי?

אמר ליה אב"י: אסור לכבותו, שלא הותר כיבוי לצורך יום טוב!

איתיביה אבא בר מרתא לאב"י מהא דתניא: אין מכבין את הבקעת של עץ הדולקת כדי לחוס עליה שלא תמשיך ותדלק ותכלה לגמרי.

אבל, ואם רוצה לכבותה בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה — מותר לכבותה.

ומוכת, שמותר לכבות לצורך היום ביום טוב, והוא הדין לצורך תשמיש!

אמר תירץ ליה אב"י: החיא ברייתא — לדברי רבי יהודה היא, שהוא מתיר ביום טוב מלאכות לצורך היום, ולכן התיר גם כיבוי.

כי קאמינא אנא, ומה שאני אמרתי שאסור לכבות, הוא לדברי רבנן, שהלכה כמותם, שלא הותרו אלא מלאכות שלצורך אוכל נפש, ולא מלאכה של כיבוי, שאינה לצורך אוכל נפש.

דבריו אלו של אב"י נאמרו אחר שכבר למד מדברי רבה שיש לפסוק לאסור עשיית מלאכות שאינן צורך אוכל נפש.

והבעיה שלפנינו היא לפני שלמד זאת אב"י מרבה:

בעא מיניה אב"י מרבה: מהו לכבות את הדלקה ביום טוב?

וביאר אב"י שאלתו: היכא דאיכא סכנת נפשות — לא קא מבטיא לי, דאז אפילו בשבת שרי מותר לכבות.

כי קמבטיא לי במקום שבא לכבות ביום טוב משום אבוד ממונן, שמאבד בדליקה את ביתו ורכושו — מאי, האם מותר לכבות לצורך היום, שהרי אם ישרף ביתו לא יוכל לשהות בו?

אמר ליה: אסור לכבות!

איתיביה אב"י לרבה מהא דתניא: אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה, ואם מכבה בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה — מותר. לפי שצורך היום הוא.

והרי אין לך צורך גדול מזה שיוכל לשהות בביתו!?

אמר ליה רבה: החיא ברייתא — לדברי רבי יהודה היא.

כי קאמינא אנא — לדברי רבנן רבנן, שהלכה כמותם, והם לא מתירים אלא מלאכות שהן לצורך אוכל נפש, ולא מלאכות שהן לצורך היום!.

בעא מיניה רב אשי מאמימר: מהו "לכחול" את העין ביום טוב, שמרפאין עין חולה במריחת "כחול" סביבה?

ומבאר רב אשי שאלתו: היכא דאיכא סכנה, כגון שנוטפת העין רירא, או שהיא דיצא, שמרגישים בה דקירות כמו דקירת מחט, או שהיא שותתת דמא, או שיש בה דמעטא,

שהיא מדמעת מאד, וקדחתא, שהיא שורפת, והיו כל הדברים הללו בשלב של "תחלת אוכלא", תחילת המחלה — לא מבעיא לי, דאפילו בשבת שרי, היות ובחוליים כאלה של העין יש משום פיקוח נפש.

כי קמבעיא לי כשמחלות אלו של העין נמצאות בשלב של "סוף אוכלא", שהן קרובות לריפוי, ואין צורך עוד לכחול את העין משום פיקוח נפש. ואינו עושה זאת אלא לצורך פצוחי עינא, כדי שיוכל לפתוח את עיניו ולראות — מאי, האם הותר הדבר לעשותו ביום טוב?

אמר ליה אמימר: אסור.

איתיביה רב אשי מהברייתא של "אין מכבין את הבקעת". שמבואר בה שמותר לכבות לצורך יום טוב, גם אם אין בכך מלאכת אוכל נפש.

ושני ותירץ ליה אמימר לרב אשי כדשנין כמו שתרצנו לעיל שבריייתא זו אינה להלכה, כי לדברי רבי יהודה היא.

אמימר שרי למכחל עינא, במצב שאין בו חולי של סכנה, מנכרי, על ידי נכרי, אפילו בשבתא.

איכא דאמרי: אמימר גופיה עצמו כחל עינא שלו מנכרי בשבתא.

אמר ליה רב אשי לאמימר: מאי דעתך להתיר לכחול על ידי נכרי? כנראה, משום שהינך סומך על הא דאמר עולא בריה דרב עילאי: כל צרכי חולה שאין בו סכנה עושין על ידי נכרי בשבת. ואין לאסור זאת כמו שאסרו כל דבר שעושה נכרי לצורך ישראל [אפילו בלא אמירה].

וכמו כן אתה סומך על זה שאמר רב המנונא: כל דבר חולי שאין בו סכנה — אומר לנכרי, ועושה. ולא גזרו בו על אמירה לנכרי לעשות מלאכה בשבת, שאסורה באדם בריא משום "שבות".

הרי הני מילי שהתירו — היכא דלא מסייע הישראל בהדיה, לו לנכרי.

אבל מר, אמימר, הא קא מסייע בהדיה, הרי הינך מסייע לו לכחול, היות דקא עמיין שהינך עוצם ופתח ופותח את עיניך כדי שיכנס בהם הכחול המרפא, ודבר זה לא הותר!

אמר ליה אמימר: איכא רב זביד, דקאי בותר, שסובר כמוך והקשה לי קשייתך.

ושניי ותיצתי ליה: "מסייע" — אין בו ממש. שאם שנים עושים ביחד מלאכה אחת, והאחד יכול לעשותה לבדו והשני אינו יכול לעשותה לבדו אלא הוא רק יכול לסייע, אין איסור בסיוע.

אמימר שרא התיר למכחל עינא ביום טוב שני של ראש השנה, אפילו על ידי ישראל, לפי שאינו אסור יום טוב שני במלאכה אלא רק מדרבנן.

אמר ליה רב אשי לאמימר: והאמר רבא: מת ביום טוב ראשון — יתעסקו בו בקבורתו עממין נכרים. מת ביום טוב שני — יתעסקו בו ישראל, ואפילו בשני ימים טובים של ראש השנה, שקדושתם אחת היא, הותר ביום טוב שני, שהיות ואיסורו הוא רק מדרבנן התירוהו לכבודו של המת, שיקבר על ידי ישראל ולא על ידי נכרים.

כב-ב מה שאין כן בביצה שנולדה ביום טוב ראשון, שלא הותרה ביום טוב שני של ראש השנה, על אף שבשאר המועדים היא מותרת ביום השני, לפי שקדושתם של שני הימים של ראש השנה אחת היא, ולא הקילו ביום השני אלא לכבודו של מת בלבד.

ואם כן, מדוע התיר אמימר לכחול ביום טוב שני של ראש השנה?

אמר ליה אמימר: **אנא** — **כנהרדעי סבירא** לי, **דאמרי אף בביצה** שנולדה ביום טוב שני של ראש השנה הקילו בה.

ומאי דעתיך להחמיר ולאסור ביום טוב שני של ראש השנה, הרי כל החשש יכול להיות **דלמא מעברי** ליה בית דין **לאלול**.

דהיינו, שחושש אתה שמא לא יבואו העדים ביום השלושים של אלול, ונמצא חודש אלול "מעובר" בן שלשים יום [במקום עשרים ותשע יום באופן רגיל], ויהיה ראש השנה מן התורה ביום טוב שני.

אין לך לחשוש לחשש הזה, כי **האמר רב חיננא בר כהנא**: **מימות עזרא ואילך** — **לא מצינו אלול מעובר!**

שנינו במשנה: **ואין אופין פתין גריצין אלא ריקין**.

תנו רבנן: **בית שמאי אומרים**: **אין אופין פת עבה בפסח, ובית הלל מתירין**.

ומניחה הגמרא שטעמם של בית שמאי הוא מחשש חימוץ, ולכן שואלת הגמרא:

ועד כמה עוביה של "פת עבה" שהתירו בה בית הלל מבלי לחשוש לחימוץ?

אמר רב הונא: עד עובי טפה. **שכן מצינו בלחם הפנים** שנאפה מצה, ויש בו עובי טפה.

מתקיף לה רב יוסף: **אם אמרו** להתיר עובי טפה **בכהנים** שהם זריזין ויכולים לשמור מחימוץ — **יאמרו** בסתם אנשים **שאינו** זריזין שמוותר להם לאפות בפסח עד עובי טפה?

אם אמרו שמוותר לאפות עובי טפה **בפת "עמלה"** של לחם הפנים, שהושקע הרבה עמל בעשייתה — **יאמרו** זאת **בפת** רגילה בפסח, **שאינה עמלה?**

אם אמרו שאין לחשוש לחימוץ בלחם הפנים היות והלחם נאפה בהסקה **בעצים** **יבשים** המפיקים חום רב — **יאמרו** להתיר לאפות פת עבה בהסקה **בעצים לחים**, שיש בה חום נמוך?

אם אמרו באפיית לחם הפנים **בתנור חם** שהיו מסיקים אותו יום יום למנחות — **יאמרו בתנור** של פסח שהיה **צונן** עד להסקתו, ואינו בעל חום רב?

אם אמרו בלחם הפנים, הנאפה **בתנור של מתכת** שחומו רב — **יאמרו בתנור של חרס** שחומו פחות?

ונשאר שאלותיו של רב יוסף ללא מענה. ומתוך כך מביאה הגמרא הסבר אחר במה נחלקו בית שמאי ובית הלל בפת עבה בפסח.

א. **אמר רב ירמיה בר אבהו**: **שאלית** שאלתי את רבי [הרב של] **ביחוד**, ביני לבינו, שלא בנוכחות אנשים אחרים.

ותנא ששנה בכרייתא בפסח היות ובהלכות יום טוב דפסח קאי, שהיה שונה את הדברים האלה בתוך שאר ההלכות של פסח שהיה עוסק בהם התנא.

תניא נמי הכי במפורש שהנושא של המחלוקת הוא בדיני טירחה ביום טוב, ולא בחשש חימוץ בפסח:

דתניא: בית שמאי אומרים: אין אופין פת מרובה ביום טוב, ובית הלל מתירין.

מתניתין:

אף הוא, רבן גמליאל שהחמיר במשניות דלעיל, אמר שלשה דברים להקל:

א. מכבדין מטאטאים את בית המטות. שהוא המקום שהיו מסכים בו על מיטות לאכול את הסעודה. ולא חשש לגזירה שמא יבוא להשוות את הגומות בשעה שמטאטא.

ב. ומניחין את המוגמר לבונה על גבי גחלים ביום טוב, ולא אסרו משום שאינו צורך אוכל נפש.

ג. ועושיין גדי מקולם צלוי בשלמות על כרעו ובני מעיו, שהיו נצלים יחד עמו, בלילי פסחים, ולא חשש שנראה כאוכל קרבן פסח בחוץ.

וחכמים אסריין לטאטא שמא ישוה גומות, לגמר משום שאנו צורך אוכל נפש אלא רק למפונקים, ולעשות גדי מקולם לפי שדומה לאוכל קדשים בחוץ.

גמרא:

אמר רב אסי: מחלוקת לגמר בגדים, שנותן

ובמאמר מוסגר מבארת הגמרא: ומנו, מי הוא רבו של רב ירמיה בר אבא — רב.

מאי "פת עבה" שהתירו בית הלל לאפותה?

וענה לי רב: פת מרובה. שהתירו לאפות הרבה לחמים ביום טוב, יותר ממה שצריך ליום טוב עצמו. ובית שמאי אוסרים זאת מחמת הירחא ליום אחר. אך לא מחמת חשש חימוץ.

איכא דאמרי, כך אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב:

שאלית את רבי ביחוד. והיינו, שרב עצמו שאל זאת את רבו.

ומנו רבו של רב — רבינו הקדוש הוא [רבי].

מאי פת עבה?

וענה לי רבי: פת מרובה.

ואמאי קרו ליה "פת עבה"? — משום דנפישא, שהיא עבה מאד בשעת הלישה.

אי נמי, באתריה דהאי תנא ששנה את הברייתא הזאת, לפת מרובה — פת "עבה" קרו ליה.

ומקשה הגמרא על הביאור הזה: מכדי, הרי משום דקטרח טרחא דלא צריך ביום טוב, הוא שאסרו בית שמאי.

ואם כן, תיקשי: מאי אריא מדוע נקט התנא שמחלוקתם היא בפסח? והרי אפילו בשאר ימים טובים נמי נחלקו בכך.

ומשנינן: אין הכי נמי שנחלקו גם בשאר ימים טובים.

את הלבונה על האש כדי שיכנס הריח בבגדים. וכיון שאינו להנאת הגוף, לכן אסרו חכמים.

אבל לגמר כדי להריח שהוא הנאת הגוף — דברי הכל מותר.

מיתיבי מהא ששינונו בכרייתא:

א. אין מכבדין את בית המטות ביום טוב.

ואילו בני ביתו של בית רבן גמליאל היו מכבדין.

אמר רבי אליעזר בר צדוק: פעמים הרבה נכנסתי אחר אבא לבית רבן גמליאל, ולא היו מכבדין בית המטות ביום טוב.

אלא, היו מכבדין אותן [את בתי המיטות] מערב יום טוב, והיו פורסין עליהם, על קרקעיתם, סדינין.

למחר, כשאורחים נכנסין, היו מסלקין את הסדינין. ונמצא הבית מתכבד מאליו.

אמרו לו: אם כן כדברך — אף בשבת מותר לעשות כן.

ואם נחלקו חכמים עליו ביום טוב, הרי זו ראייה שרבן גמליאל התיר כיבוד ממש ביום טוב עצמו.

ב. ואין מניחין את המזוגמר ביום טוב.

ושל בית רבן גמליאל היו מניחין.

אמר רבי אליעזר בר צדוק: פעמים הרבה נכנסתי אחר אבא לבית רבן גמליאל, ולא היו מניחין את המזוגמר ביום טוב.

אלא, היו מביאין ערסקאות כלים מנוקבים של ברזל, ומעשנין אותן בתוכן בריח לבונה מערב יום טוב. ופוקין את נקביהן מערב יום טוב כדי שישתמר העשן עם הריח הטוב בתוך הכלים.

למחר, כשאורחים נכנסין — פותחין את נקביהן, ונמצא הבית מתגמר מאליו.

אמרו לו: אם כן כדברך — אף בשבת מותר לעשות כן! אלא מכאן ראייה שהתיר רבן גמליאל לגמר ביום טוב עצמו, ולכן נחלקו עליו חכמים.

ומוכח מהברייתא נגד מה שאמר רב אסי שמודים חכמים לרבן גמליאל שמותר לגמר!

אלא, אי אתמר דברי רב אסי — הכי אתמר:

אמר רב אסי: מחלוקת לגמר כדי להריח.

אבל לגמר כדי שיכנס הריח בבגדים — אסור לדברי הכל.

איבעיא להו: מהו לעשן פירות בריח של לבונה, האם מותר ליתן לבונה על גבי גחלים לצורך עישון הפירות?

רב ירמיה בר אבא אמר רב: אסור, משום שיש כאן מלאכת כיבוי בנתינת הלבונה על הגחלים לצורך הנאה שאינה שוה לכל נפש.

ושמואל אמר: מותר היות והוא ראוי לכל נפש, אלא שאינו נוהג אצל עניים מפני שאין להם כסף לקנותו.

רב הונא אמר לבאר את טעמו של רב שאמר אסור — מפני שמכבה בנתינת הלבונה על הגחלים מקצת מן האש הבערת בהן. ולא

ותמהינן: **ומאי שנא** המוליד ריח בבגדים באמצעות הנחת כוס עליהם, מהמוליד ריח של בושם על ידי שמוללו לעץ של בשמים, ומריח בו, וכן קוטמו ומריח בו?

ומשנינן: **התם** במולל עץ של בשמים, **ריחא מיהא איתא**, הריח עצמו כבר נמצא בעץ הבשמים, ובמלילתו או קטימתו **אוסופי הוא דקא מוספי ריחא**.

הכא בהנחת הכוס המבושמת על בגדי המשי — **אולודי הוא דקמוליד ריחא**.

רבא אמר: על גבי גחלת נמו מותר לעשן פירות, מידי דהוה **אבשרא**, שמותר לצלות בשר **אגומרי** על גבי גחלים, שעישון הפירות הוא דבר השוה לכל נפש, והותר לעשות עבורו מלאכת כיבוי או הבערה.

דרש רב גביהא מבי כתיב אפתחא דבי ריש גלותא: "קטורא" — שרי!

דרש, ולא פירש דבריו.

אמר ליה אמרימר: מאי "קטורא"?

אי כוונתך לקטורא שהם קמטים שמגהצים בידי, בשרוולים של הבגדים —

לא יתכן שיהיה מותר לעשות זאת ביום טוב, שהרי מעשה אומן הוא, וכל תיקון של מעשה אומן אסור לעשותו ביום טוב מצד מלאכת "מכה בפטיש".

ואי כוונתך שמותר לעשן פירות ביום טוב — הרי אסור לעשן, דהא קא מכבה את אש הגחלים בנתינת הלבונה עליהם.

אמר ליה רב אשי לאמימר: לעולם כונתו להתיר לעשן פירות ביום טוב, מפני שהוא

הותרה מלאכת כיבוי אלא לצורך אוכל נפש או לצורך הנאה השוה בכל נפש, וזה תפנוק מיוחד הוא, ואינו שוה לכל נפש.

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: **ונימא מר** שאסור ליתן את הלבונה על האש מפני שמבעיר את הלבונה!?

אמר ליה: תחלתו מכבה את אש הגחלים ורק סופו מבעיר את הלבונה, ולכן נקטתי את האיסור הראשון.

אמר רב יהודה: רק על גבי גחלת אסור להניח את הלבונה כדי לעשן פירות, לפי שמכבה ומבעיר לצורך דבר שאינו שוה לכל נפש.

אבל להניח לבונה לצורך עישון פירות על גבי חרס מוסק — מותר, היות ואין כאן כלל כיבוי.

והבערת הלבונה מהחום של החרס המוסק היא הבערה בשינוי, הנחשבת הבערה "כלאחר יד", שאינה אסורה מן התורה אלא רק מדרבנן, והיא הותרה לצורך הנאה ביום טוב אפילו שהיא הנאה של מפונקים בלבד.

ורבה אמר: הבערת הלבונה על גבי חרס נמו אסור, משום דקא "מוליד" ריחא. ואיסור "מוליד" ביום טוב הוא משום שה"מוליד" קרוב הוא לעשיית מלאכה חדשה.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: סחופי כסא להניח כוס עם ריח בושם אשיראי על בגדי משי ביומא טבא — אסור.

מאי טעמא?

משום דקמוליד ריחא בבגדי המשי.

א. פרתו יוצאה בשבת לרשות הרבים ברצועה שבין קרניה. שלדעתו נוי הוא לה, וחכמים אינם מחשיבים את הרצועה כנוי אלא כמשא.

ב. ומקרדין מגרדים את הבהמה במגררת ברזל בעלת שיניים דקות ביום טוב, אף על פי שיש בכך עשיית חבורה בבהמה.

ג. ושחקין טוחנים ביום טוב את הפלפלין ברחים שלהן, לפי שלדעתו גם מלאכת טחינה הותרה ביום טוב.

רבי יהודה אומר: אין מקרדין את הבהמה במגררת של ברזל ביום טוב, מפני שעושה בה חבורה.

אבל, מקרצפין אותה במגררת עץ אשר שיניה גסות, שאינה עושה חבורה.

וחכמים אומרים: אין מקרדין במגררת ברזל בעלת שיניים דקות, ואף לא מקרצפין במגררת עץ בעלת שיניים גסות. וטעמם יבואר בגמרא.

גמרא:

והוינן בה: וכי בדעת התנא של המשנה למימרא, לומר דרבי אלעזר בן עזריה — רק חדא פרה הויא ליה?

והאמר רב, ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב: תליסר שלשה עשר אלפי עגלי הוה מעשר "מעשר בהמה" רבי אלעזר בן עזריה מעדריה כל שתא שנה ושתא!?

ומשנינן: תנא: לא פרה שלו חיתה. אלא, פרה של שכנתו חיתה. ומתוך שלא מוחה בה על שיוצאת ברצועה שבראשה — היא

סובר שעישון פירות הוא דבר השווה לכל נפש, מידי כמו דחה אבשרא אגומרי הנחת בשר על גבי גחלים שמותרת.

איבא דאמרי,

אמר ליה אמיר: מאי "קטורא"?

אי קטורא בידי — מעשה אומן הוא.

אי לעשן — אסור, דקא מוליד ריחא.

אמר רב אשי: אנא אמריתה נהליה לרב גביהא אימרה זו. ומשמיה דגברא רבה אמריתה נהליה לו.

ולעולם, משמעותה היתר לעשן פירות, ומידי דחה אבשרא אגומרי.

שנינו במשנה: ועושין גדי מקולם.

תניא, רבי יוסי אומר: תודום איש רומי הנחיוג את בני רומי לאכול גדי מקולם בלילי פסחים.

שלחו ליה חכמים: אלמלא תודום אתה, חכם גדול ונכבד, גוזרנו עליך נדוי, לפי שאתה מאכיל את בני ישראל קדשים בחוץ.

ותמהינן: וכי מאכיל קדשים בחוץ, סלקא דעתך שהיה תודום?

ומשנינן: אלא אימא: אתה מאכיל בעין קדשים, ויבואו הרואים זאת לטעות לאכול קדשים בחוץ.

מתניתין:

שלשה דברים רבי אלעזר בן עזריה מתיר, וחכמים אומרים:

נקראת על שמו. שנינו במשנה: ומקדין את
הבהמה ביום טוב.

תנו רבנן: איזהו קרוד ואיזהו קרצוף?

קרוד נעשה במגרת שיש לה שינים קטנים
דקים, ועושיין בה חבורה.

קרצוף נעשה במגרת עץ ששיניה גדולים
ועבים, ואין עושיין בה חבורה.

ושלש מחלוקות בדבר:

א. רבי יהודה סבר: דבר שאינו מתכוין —
אסור.

מיהו, קרוד — קטנים ועושיין חבורה. ולכן
אסר אף על גב שאינו מתכוין לעשיית
חבורה אלא רק לנקותה.

קרצוף — גדולים, ואין עושיין חבורה. ולכן
התיר.

ולא גזרינן לאסור קרצוף אטו קרוד.

ב. ורבנן סברי נמי כרבי יהודה, שדבר
שאינו מתכוין אסור.

וגזרינן קרצוף אטו קרוד.

ג. ורבי אלעזר בן עזריה סבר לה כרבי
שמעון, דאמר דבר שאינו מתכוין מותר.

ולכן, בין קרוד ובין קרצוף שרי היות ואינו
מתכוין לעשות חבורה.

אמר רבא אמר רב נחמן אמר שמואל,
ואמר רבי אלעזר בן עזריה: הלבנה
כרבי שמעון, שאמר דבר שאינו מתכוין
מותר, שהרי רבי אלעזר בן עזריה מודה לו.

אמר ליה רבא לרב נחמן: ולימא מר הלכה
כרבי יהודה, שהרי חכמים מודים לו!

אמר ליה: אנא כרבי שמעון סבירא לי ולכן
פסקתי כמוהו. ועוד: שהרי רבי אלעזר בן
עזריה מודה לו.

מתניתין:

מכונת הרחים של פלפלין מורכבת משלשה כג-ב
חלקים, ולכל אחד מהחלקים יש שם כלי
בפני עצמו.

ולכן, הרי היא טמאה בשלש שמות של
טומאת כלים, משום השמות של שלשה
כלים.

והיינו, כאשר נטמאת הרחים, אין היא
נטהרת בביטול אחד השמות, אלא רק כאשר
יתבטלו ממנה כל שלשת שמות חלקיה.

ואלו שמות שלשת חלקיה, שהיא טמאה
מכוחם:

משום "כלי קבול", ומשום "כלי מתכת",
ומשום "כלי כברה". וכפי שיבואר בגמרא.

גמרא:

תנא בכרייתא:

הכלי התחתונה שברחים העשויה עץ
ומקבלת לתוכה את אבק הפלפלים שנטחננו,
הרי היא טמאה משום טומאת כלי עץ שיש
להם קבול. שטומאת כלי עץ היא רק בכלים
שיש בהם בית קיבול, ולא ב"פשוטי כלי
עץ" ללא בית קיבול.

הכלי האמצעית שגם היא עשויה עץ, ובה

משום הגזירה הכללית שגזרו חכמים בימי נחמיה [שבת ככג ב] על כל דבר שאינו כלי שמלאכתו להיתר בשבת, שלא לטלטלו.

ואינה נגררת בשבת על הקרקע כדי שלא תעשה בו חריץ ויהיה חייב משום חורש, אלא נגררת היא על גבי כלים, בגדים, המונחים על הקרקע, וכך אין היא עושה חריץ בקרקע כשגוררים אותה.

רבי יהודה אומר: כל הכלים אין נגררין על הקרקע מפני שהחריץ הנעשה על ידי גרירתם נחשב לחריש, חריץ מן העגלה, שמותר לגוררה על גבי הקרקע מפני שהיא כובשת בדרך גרירתה את הקרקע, והחריץ שהיא עושה בקרקע אינו מזיז עפר ומרפה את הקרקע כדרך חרישה, אלא רק דוחס אותה, ואין זה דרך חרישה.

גמרא:

ומבאר הגמרא את טעמי ההלכות שבמשנתנו:

עגלה של קטן טמאה מדרס — דהא סמוך עלויה הקטן הזב.

ונטלת בשבת — משום דאיכא תורת כלי עלה.

ואינה נגררת אלא על גבי כלים.

ומדייקת הגמרא: על גבי כלים — אין, מותר לגוררה. אבל על גבי קרקע — לא.

מאי טעמא על גבי קרקע אסור לגוררה? — משום דקא עביד חריץ, למרות שאינו מתכוין לכך.

נמצאת הכברה, שמסתננים דרכה גרגרי הפלפל הטחונים, הרי היא טמאה בטומאה דרבנן, לפי שאין לה בית קיבול, אלא שגזרו חכמים שתטמא משום "כלי כברה", היות והכברה דומה לאריג, שהוא טמא מן התורה.

ואילו הכלי העליונה שכותשים בה את הפלפלים, וגם היא עשויה עץ, אלא שציפוי תחתית העץ, שבו כותשים את הפלפלים, עשוי מתכת, והוא העיקר, כי באמצעות ציפוי המתכת כותשים את הפלפלים, לכן הוא נטמא משום טומאת כלי מתכת, שטמאה אפילו אין לה בית קיבול.

מתניתין:

עגלה העשויה למשחק של קטן, שמושיבים אותו בעגלה לשחוק, ומוליכים אותו בה —

הרי היא טמאה ב"טומאת מדרס". והיא טומאה חמורה של כלים המיועדים לשיבת הזב [וכן נדה וזבה] או למשכבו, אם ישב עליהם הזב או שכב עליהם. אבל כלי שאינו מיועד למשכב או למושב, הרי אפילו ישב עליו הזב אין הוא מטמאו.

ומשנתנו מחדשת שעגלת משחק של קטן גם היא נחשבת למקום מושב, ואינה עגלת שחוק בעלמא, ולכן אם ישב עליה הקטן בהיותו זב, או נסמך עליה, הרי הוא מטמא אותה בטומאת מדרס.

והרי היא נטלת בשבת, שדינה הוא ככל הכלים, שאינם מוקצה.

והחידוש הוא, שלא אמרינן שאינה כלי לפי שהיא עשויה רק למשחק הקטן, ותאסר

התנא ברישא יש לאסור את החריץ כי לעיתים גלגל העגלה אינו מתגלגל כיאות וכובש, אלא הוא נגרר וחופר. ואילו לפי התנא בסיפא לעולם הגלגל מתגלגל וכובש ואינו נגרר וחופר.

הדרן עלך יום טוב

פרק אין צדין

מתניתין:

אין צדין דגים מן הביברים בריכות המים שגדלים בהם הדגים ביום טוב, כיון שאפשר לצודם מערב יום טוב, וליתנם במים במקום שאפשר ליטלם בלא צידה.

וכמו כן אין נותנין לפניהם של הדגים מזונות ביום טוב, לפי שהם יכולים למצוא להם את מזונם בעצמם.

אבל צדין חיה ועוף מן הביברים, מקומות שהם מכונסים בהם והם נצודים ועומדים בהם.

וכן נותנין לפניהם מזונות, לפי שאינם מוצאים להם מזונות בימות החורף, או אפילו בימי הקיץ, במקומות בהם דורסים אנשים, ולא גדל בהם עשבים לאכילתם.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הביברים שוין להיתר צידת חיה ועוף ביום טוב.

אלא זה הכלל: כל המחוסר צידה — אסור, כד-א ושאינו מחוסר צידה — מותר.

מני, לפי מי הולכת משנתנו? — רבי יהודה היא, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור.

דאי רבי שמעון — האמר: דבר שאין מתכוין מותר.

דתניא: רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, על גבי הקרקע בשבת, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.

ונתבארה מחלוקתם בעמוד הקודם.

ותקשי, אם כן, שהרישא של משנתנו רבי יהודה היא — אימא סיפא של המשנה:

רבי יהודה אומר: אין הכל נגררין בשבת כיון שעושים חריץ ואסור לעשות כן משום חורש, חוץ מן העגלה, שאין בה מלאכת חורש מפני שהיא כובשת.

ויש לנו לדייק מדברי רבי יהודה בסיפא: מפני שהעגלה כובשת — אין, רק כבישת הקרקע יש בה, ומשום כך היא מותרת בגרירה, ומשמע:

אבל חריץ של חרישה — לא עבדא העגלה בגרירתה, לדעת רבי יהודה.

ואילו לפי מה שהעמדנו את הרישא של משנתנו כרבי יהודה, ודייקנו שאין לגרור את העגלה על גבי קרקע משום שעושה חריץ, משמע איפכא!

ומשינין: נחלקו בדבר תרי תנאי, ואליבא דרבי יהודה.

והרישא והסיפא הם שני תנאים חלוקים בדעתו של רבי יהודה בגרירת עגלה, שלפי

גמרא:

השתא דאתית להכי, היה אחיה נמי לא קשיא.

ורמינהו מהא דתנן: ביברין של היה ושל עופות — אין צדין מהם ביום טוב, ואין נותנין לפניהם מזונות.

ומבארת הגמרא: היכי דמי ביבר קטן, והיכי דמי ביבר גדול?

קשיא היה אחיה. וקשיא עופות אעופות!

בשלמא היה אחיה לא קשיא;

אמר רב אשי: כל היכא דרהיט אבתרה שכאשר הוא רץ אחריו לתופסו ומטי לה ומגיע אליו בחד שחיא, כשהוא שוחה שחיה אחת אליה, הרי הוא ביבר קטן.

הא — רבי יהודה, הא — רבנן.

ואידך — הרי הוא ביבר גדול.

דתנן: רבי יהודה אומר: הצד צפור למגדל וצבי לבית — חייב.

אי נמי: כל היכא דאיכא עוקצי עוקצי, פינות וזוויות שהיא יכולה לברוח לשם, הרי הוא ביבר גדול.

ויש לנו לדייק: הצד צבי לבית הוא דמחייב, אבל הצד צבי לביברין — לא מיחייב!

ואידך — ביבר קטן.

וחכמים אומרים: הצד צפור למגדל, והצד צבי לגנה, ולחצר ולביברין.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הביברין שרין!

אלא עופות אעופות — קשיא!

וכי תימא דהא נמי לא קשיא.

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה ברבי שמעון בן גמליאל.

כי הא — בביבר מקורה, ואילו הא — בביבר שאינו מקורה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: הלכה — מכלל דפליגי?!

עדיין תיקשי: והא בית, דכמו ביבר מקורה דמי, ובין לרבי יהודה ובין לרבנן הצד צפור למגדל — אין, הרי הוא חייב, אבל הצד ציפור לבית — לא מיחייב.

אמר ליה רב יוסף לאביי: ומאי נפקא לך מינה אם נחלקו בדבר, כאשר יודע אתה את ההלכה?

אמר רבה בר רב הונא: הכא — בצפור דרור עסקינן, שאינה מקבלת מרות.

אמר ענה ליה אביי לרב יוסף במשל ידוע של שוטים: מעניין אותי לדעת אם נחלקו בדבר, גם אם יודע אני את ההלכה, כדי שלא יהיה לימודי בגדר מה שאומרים לתלמיד שוטה, שאינו יודע להבחין בין אמת

דתנא דבי רבי ישמעאל: למה נקרא שמה "צפור דרור"? על שם שהיא דרה בבית כמו בשדה.

לשיבוש: "גמרא גמור, למד את לימודך בלי שתצטרך להבחין בו בין אמת לטעות, וזמורתא תהא!" יועיל לך "לימודך" כדי לזמר אותו ולשיר בו.

שנינו במשנה: זה הכלל כל המחוסר צידה וכו'.

והוינן בה: היכי דמי "מחוסר צידה"?

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאומר "הבא מצודה, ונצודנו".

אמר ליה אבוי: והא אווזין ותרנגולין, שאומרים "הבא מצודה ונצודנו",

ובכל זאת תניא: הצד אווזין ותרנגולין ויוני הרדיסאות — פטור!

אמר רבה בר רב הונא אמר שמואל: הללו באין לכלובן לערב.

והללו אין באין לכלובן לערב.

ופרכינן: והרי יוני שובך ויוני עלייה, דבאין לכלובן לערב, ובכל זאת תניא: הצד יוני שובך ויוני עלייה, וצפרים שקננו בטפיחין בבירות — חייב!?

אלא, יש לתרץ אחרת:

אמר רבה בר רב הונא אמר שמואל: הללו באין לכלובן לערב ומזונותן עליך.

והללו באין לכלובן לערב ואין מזונותן עליך.

רב מרי אמר תירוצך אחר: הני — עבידי לרבווי. והני לא עבידי — לרבווי.

ופרכינן: כולהו נמי — עבידי לרבווי!?

ומשנינן: לכלובן קאמרינן דעבידי לרבווי.

מתניתין:

מצודות חיה ועוף ודגים שעשאן מערב יום טוב — לא יטול מהן את הניצודין בהן ביום טוב, אלא אם כן יודע שנצודו מערב יום טוב.

ומעשה בנכרי אחד שהביא דגים לרבן גמליאל, ואמר רבן גמליאל: מותרין הן, אלא שאין רצוני לקבל הימנו.

גמרא:

והוינן בה: וכי מביאה המשנה מעשה לסתור את ההלכה האמורה בה?

ומשנינן: הסורי מחסרא במשנתנו והכי קתני בה: ספק מוכן — אסור. ורבן גמליאל מתיר.

ומעשה נמי בנכרי אחד שהביא דגים לרבן גמליאל, ואמר: מותרין הן, אלא שאין רצוני לקבל הימנו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה ברבן גמליאל.

ואיבא דמתני לה אחא דתניא: ספק מוכן, רבן גמליאל מתיר ורבי יהושע אוסר.

ועל כך אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה ברבי יהושע.

ואיבא דמתני לה אחא דתניא: שוחטין מן כד-ב החיות של הנגריין [סוג ביכרים] ביום טוב, אבל לא מן הרשתות ומן המכמורות.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: בא ומצאן מקולקלין מערב יום טוב — בידוע שמערב יום טוב נצודו, ומותרין.

בא ומצאן מקולקלין ביום טוב — בידוע שביום טוב נצודו, ואסורין.

ותמהינן: הא גופה קשיא:

אמרת, בא ומצאן מקולקלין מערב יום טוב — בידוע שמערב יום טוב נצודו.

טעמא דבא ומצאן מקולקלין, הא ספיקא — אסורין.

אימא סיפא: בא ומצאן מקולקלין ביום טוב — בידוע שביום טוב נצודו.

טעמא דבא ומצאן מקולקלין, הא ספיקא — מערב יום טוב נצודו ומותרין!

הכי קאמר: בא ומצאן מקולקלין מערב יום טוב — בידוע שמערב יום טוב נצודו ומותרין.

הא ספיקא — נעשה כמי שנצודו ביום טוב, ואסורין.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי שמעון בן אלעזר.

שנינו במשנה: מעשה בנכרי שהביא דגים, ואמר רבן גמליאל מותרין הם.

והוינן בה: מותרין — למאי, לאיזה ענין?

רב אמר: מותרין לקבל.

ולוי אמר: מותרין באכילה.

אמר רב: לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו עשה אחת.

דאנא ולוי הוינן קמיה דרבי כי אמרה להא שמעתא.

באורתא אמר: מותרין באכילה,

בצפרא אמר: מותרין לקבל.

אנא, דהואי בי מדרשא — הדרי בי.

לוי דלא הוה בי מדרשא — לא הדר ביה.

מיתיבי: נכרי שהביא דורון לישראל, אפילו דגים המפורלמין שיש בהם לחות, ופירות בני יומן — מותרין.

בשלמא למאן דאמר מותרין לקבל — שפיר,

אלא למאן דאמר מותרין באכילה — פירות בני יומן מי שרו באכילה?

ולטעמיד, פירות בני יומן — מי שרו בטלטול?

אלא בכורוי בדגים כאלה דאדימי, שיש בהם אדמימות תחת לחייהם, והיא ראהי שלא נס ליחס, ופירי דכבישי בירקא עסקינן, שמוכח שהוכנו מערב יום טוב.

ואמאי קרי להו "בני יומן" — שהן בעין בני יומן.

אמר רב פפא: הלכתא: נכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם יש מאותו המין במחובר — אסור, משום מוקצה, ואפילו לרבי שמעון, שמוקצה במחובר מוקצה גמור הוא [וכתב רש"י שהואיל ולא ליקטם בעצמו מאתמול גילה בדעתן שמקצם לגמרי].

ולערב של כניסת ליל יום טוב השני, נמי אסורין עד ב"כדי שיעשו".

ואם אין מאותו המין במחויבר תוך התחום — מותר.

כה-א אבל, אם הובא לו הדורון ממקום שהוא חוץ לתחום — אסור להשתמש בו, כדין כל דבר שנעשה עבור ישראל על ידי נכרי [בדבר שאסור לישראל לעשותו בשבת] שאסור לישראל להנות ממנו, מתקנת חכמים.

ודורון הבא על ידי נכרי מחוץ לתחום בשביל ישראל זה — מותר לישראל אחר להשתמש בו, על אף שעשה זאת הגוי לצורך ישראל. היות ובאיסור תחומין, שאין זה איסור מלאכה אלא תקנת חכמים, לא החמירו בו חכמים לאסור להשתמש, אלא רק למי שעשה לו הנכרי, ולא אדם אחר.

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: הסוכר אמת המים מערב יום טוב [ובתוכה דגים], כדי למנוע כניסת דגים לאמת המים ביום טוב, הרי בסכירת האמה כאילו הזמין את הדגים המצויים בה מערב יום טוב.

ולכן, כאשר למחר השכים ומצא בה דגים, שהיו בה מערב יום טוב, בשעה שסכר את אמת המים — מותרין הדגים מכח הזמנתו.

אמר רב חסדא: מדברי רבינו [רב] אלו נלמוד: ולד חיה [כשירה, כגון עופר קטן של צבי] שקננה, שמצאה לה מקום שימש לה כמו "קן", שתוכל לגדל בה ולדה, בפרדס, שהוא מקום שולד חיה משתמר בו — אינה צריכה זמון, היות וקל לתפוס את הולד הגדל בפרדס, והרי הוא נחשב "מזומן", כמו הדגים שבאמת המים.

ויתבאר לקמן מהו הדימוי לזימון שבסכירת אמת המים.

אמר רב נחמן: נפל הכניס ראשו רב חסדא חברין חברנו — ברברבתא, במחלוקות גדולות, שיחלקו עליו על הדימוי וההשוואה בין זימון ולד החיה שקננה בפרדס לזימון הדגים בסכירת אמת המים.

איכא דאמרי לא רב חסדא נפל במחלוקת, אלא רבה בר רב הונא:

אמר רבה בר רב הונא: מדברי רבינו רב נלמוד: ולדה של חיה שקננה בפרדס — אינה צריכה זמון.

ועל כך אמר רב נחמן: נפל רבה בר רב הונא חברין חברנו ברברבתא.

ועתה מבארת הגמרא מה היא המחלוקות הגדולות שלדברי רב נחמן "נפל" בהן רב חסדא או רבה בר רב הונא.

א. הרי יש לחלק בין דינו של רב בסוכר אמת המים, ובין חיה שקיננה בפרדס:

הרי התב, בחיה שקיננה, לא קא עביד בעל הפרדס כל מעשה לזמן את הולד שבפרדס.

אבל הבא, בסוכר אמת המים, קא עביד מעשה של זימון, שמזמין את הדגים האלה בכך שמבודד מהדגים שאינם מזומנים, על ידי חסימת האמה בפני כניסתם.

ב. עצם הדין של חיה שקיננה בפרדס קשה:

וכי לא בעיא ולד החיה שבפרדס זמון?

והתניא: חיה שקננה בפרדס — צריכה לזמן. דהיינו, צריך לזמן את ולדה מערב יום טוב אם רוצים לשוחטו ביום טוב.

והמזמן צפור דרור — צריך לקשור בכנפיה, שיהיה לו סימן שזאת היא הציפור המזומנת, כדי שלא תתחלף באמה הדומה לה, שלא זימנה.

והלכה זו של חיה שקיננה בפרדס — היא עדות שהעידו אותה מפני שמעיה ואבטליון.

ומסקינן: אכן מברייתא זו יש תיובתא לדברי המתירים ולד חיה שקיננה בפרדס ללא זימון.

ועתה מקשה הגמרא לכיוון ההפוך: ומי בעיא ולד חיה שקיננה בפרדס זמון!?

והתניא, אמר רבי שמעון בן אלעזר: מודים בית שמאי ובית הלל על יונים שהזמינן מערב יום טוב בתוך הקן, ומצא יונים ביום טוב לפני הקן — שאסורין.

במה דברים אמורים שהזימון מעכב, ביוני בר המשוטטים לתור אוכל בחוצות, ומוצאים להם מקום מחסה בשובך, ויוני עליה, שגם הם יוני בר המוצאים להם מקום מחסה בעליות הבתים, וצפרים צפרי בר שקננו בטפיחין בתוך פכים הניתנין בחומות שמסביב הכירה [בית גדול, ארמון].

אבל עופות הגדלים בבית, כמו אווזים ותרנגולים, ויוני הרדסיות, יוני בית, וחיה שקננה בפרדס — מותרין, ואין צריכין זמון!

וצפור דרור — צריכה לקשר בכנפיה, כדי שלא תתחלף באמה הדומה לה.

והמקושרים והמנוענעין — בבורות ובבתים ובשיחין ובמערות — מותרין.

והנמצאים באילנות — אסורין, שמא יעלה ויתלוש.

והמקושרין והמנוענעין בכל מקום — אסורין משום גזל!

אמר רב נחמן: לא קשיא.

הא בה, אינה צריכה זימון לפי שהיא משתמרת ודעתו עליה.

הא — באמה, צריכה זימון לפי שאינה משתמרת.

ופרכינן: וכי אמה רק בזמון סגי די לה?

והרי אמה — צידה מעליותא בעיא!

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: אידי ואידי איירי בדידה.

הא — בננה הסמוכה לעיר, שדעתו עליה,

הא — בננה שאינה סמוכה לעיר, שאין דעתו עליה.

מתניתין:

בהמה מסוכנת — לא ישחוט, אלא אם כן יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי.

רבי עקיבא אומר: אפילו אם יש שהות ביום לאכול ממנה כזית בשר חי מבית טביחתה, ממקום השחיטה, שממנו ניתן לחתוך בשר מיד, ללא צורך בהפשטת העור.

ואם שחטה בשדה — לא יביאנה במוט ובמוטה, דהיינו בנשיאה של שני אנשים, היות והנשיאה בצורה שכזו היא זלוזל ביום טוב.

אבל מביא בידו אברים אברים.

גמרא:

שהבהמה טובחת אכילתה. והיינו, מהקיבה, שהמאכל נחתך שם.

ופרכינן: והא תני רבי חייא: נוטל ממקום טביחתה ממש!

אלא, רמי בר אבא אורח ארעא דרך ארץ כה-ב קא משמע לן, שלא יאכל מבית טביחתה ויראה כרעבתן שאינו יכול להמתין להפשט הבהמה. ולא הלכות טריפה השמיענו.

ומצינו שתנאים בכרייתא לימדונו ארחות חיים שכאלו.

כדתניא: לא יאכל אדם שום ובצל מצד ראשו, עוד לפני שמסירים את עליו, אלא יאכלנו מצד עליו, לאחר שניטלו העלים.

ואם אכל — הרי זה רעבתן.

כיוצא בו, לא ישתה אדם כוסו בבת אחת.

ואם שתה — הרי זה גרגרן.

תנו רבנן: השותה כוסו בבת אחת — הרי זה גרגרן.

ואם לוגם אותו בשנים לגימות — דרך ארץ.

בשלשה — מגסי הרוח.

ואמר רמי בר אבא: הצובא, שהוא צמח אשר שרשיו יורדים ישר לתוך האדמה שתחתיהם, מבלי לסתות לצדדים, ובו היו מסמנים את גבולות השטח השייך לכל אחד — מקטע רגליהון דרשיעיא. כאילו הוא קוטע את רגליהם של הרשעים שלא יוכלו לעמוד ליום הדין, כי הוא דוגמא שאפילו צמח עומד ישר, ואינו סוטה ממקומו לרכוש אחר.

אמר רמי בר אבא: מצינו שחייב הכתוב הפשט ונתוח בעולה — והוא הדין לקצבים.

מכאן למדה תורה דרך ארץ: שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט ונתוח.

והוינן בה: מאי קא משמע לן רמי בר אבא?

אילימא לאפקוי מדרב הונא, דאמר רב הונא: בהמה בחייה — בחזקת איסור עומדת, ואם יש לך ספק בשחיטתה, הרי היא בחזקת איסור עד שיוודע לך במה נשחטה. דהיינו, שנשחטה כראוי.

אבל משעה שנשחטה — בחזקת היתר היא עומדת, ואין לך לחשוש שנטרפה, עד שיוודע לך במה נטרפה. ואם התעורר ספק, כגון נמצא נקב בריאה או בבני המעים, ויש לסתפק בו אם נעשה הנקב לפני שחיטה והיא טריפה, או לאחר שחיטה והיא כשירה, מעמידים אותה על חזקת כשרותה משעת שחיטה.

ובא רמי בר חמא לחלוק, ולומר שמספק נאסרנה עד שינתח אותה ויבדוק את איבריה הפנימיים אם אינם טריפה.

והאנן תנן מתניתין במשנתנו כדרב הונא! ואם כן, הלכה כמוהו!?

דתנן, רבי עקיבא אומר: אפילו כזית חי מבית טביחתה.

מאי לאו — תותך ממנה מבית טביחתה ממש, ללא הפשט וניתוח!

ודחינן: לא מבית טביחתה, אלא ממקום

נטיעה של ערלה, שהיא דוגמא שנתנה תורה להמתין ולהתאפק —

מקטע רגליהון דקצביא הממהרים למכור את הבהמה ששחטו לפני הפשט וניתוח, ולפעמים נמצאת הבהמה טריפה לאחר ההפשט.

ומקטע גם רגליהם דבוועלי נדות, שאינם יכולים להמתין עד שתטבול לטהרתה.

תורמוסא, מין קטניות שיש לשלוק אותו שבע פעמים עד שיוצאת המרירות שבו — מקטע רגליהון דשנאיהון של ישראל [בלשון סגי נהור], שהם אינם חוזרים בהם אפילו אחרי שבע פעמים שה' מביא עליהם פורענות.

שנאמר [שופטים י'] "ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה', ויעבדו את הבעלים, ואת העשתרות, ואת אלהי ארם, ואת אלהי צידון ואת אלהי מואב, ואת אלהי בני עמון, ואת אלהי פלשתים. ויעזבו את ה', ולא עבדוהו.

ממשמע שנאמר "ויעזבו את ה'" — וכי איני יודע שלא עבדוהו?

ומה תלמוד לומר "ולא עבדוהו"?

אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: אפילו כתורמוס הזה, ששולקין אותו שבע פעמים, ואוכלין אותו בקנח סעודה כשהוא מתוק — לא עשאוני בני. שאחרי שהקנטוני שבע פעמים, כבישול התורמוס, עדיין לא נחשבתי בעיניהם לשוב אלי.

תנא משמיה דרבי מאיר: מפני מה נתנה תורה לישראל — מפני שהן עזין. והתורה

שעוסקים בה מתישה את כוחם ומניעה את לבם.

תנא דבי רבי ישמעאל: מהו שאמר הכתוב [דברים לג] "מימינו אש דת למו"? —

אמר הקדוש ברוך הוא: ראויין הללו שתנתן להם דת אש.

איכא דאמרי: דתיהם מנהגם של אלו [ישראל] היא כמו אש. שהם עזים כמותה. שאלמלא נתנה תורה לישראל והחלישה אותם על ידי שעוסקים בה — אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם.

והיינו דאמר רבי שמעון בן לקיש: שלשה עזין [קשה לנצחם] הן: ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות.

ויש אומרים: אף עז כבהמה דקה.

ויש אומרים: אף צלף באילנות.

שנינו במשנה: שחטה כשדה — לא יביאנה במוט.

תנו רבנן: אין הסומא יוצא ביום טוב במקלו, משום שהוא דרך חול, והוא זלזול ביום טוב, וכמו כן מאותו הטעם לא יוצא הרועה ביום טוב בתרמילו.

ואין יוצאין בכסא, שמעבירים אותו ממקום אחד למקום אחר — אחד האיש ואחד האשה.

ופרכינן: איני! והא שלח רבי יעקב בר אידי לחכמים: זקן אחד היה בשכונתינו והיה יוצא בגלדוקי בכסאו המיוחד שלו.

ומאי "ובלבד שלא יכתף"?

אמר רב יוסף בריה דרבא: שלא יוציא באלונקי. שנותנים שני אנשים את זרועותיהם, זו על כתף חבירו, וזו על כתף חבירו, ועליהם מניחים כסא, הנועד לנשיאה למרחקים,

איני? והא רב נחמן שרא לה לילתא למיפק אאלונקי?

שאני ילתא דבעיתא.

אמימר ומר זוטרא מכתפי להו בשבתא דרגלא משום ביעתותא, ואמרי לה משום דוחקא דצבורא.

מתניתין:

בכור שנפל לבור, רבי יהודה אומר: ירד מומחה ויראה אם אמר המומחה שיש בו מום קבוע, דהיינו, שהמום שהיה בו כבר מאתמול הוא מום קבוע שמכוחו מותר לאכול את הבכור — יעלה אותו מן הבור, וישחוט, ויאכלנו. ואם לאו, שאין זה מום קבוע — לא ישחוט.

רבי שמעון אומר: כל שאין מומו ניכר מבעוד יום — אין ראוי להתירו על ידי מומחה, כי אין זה מן המוכן להתרה ביום טוב, היות ובהתרתו נראה המומחה כמי שמתקנו, ואסור לעשות זאת מחמת איסור שבות.⁽¹⁾

גמרא:

והוינן בה: במאי קא מפלגי?

ובאו ושאלו את רבי יהושע בן לוי אם אין זה דרך חול.

ואמר: אם רבים צריכין לו לבית המדרש, שדורש ויושב על הכסא הזה — מותר.

וסמכו רבותינו על דברי אחי שקיאו, דאמר: אנא אפיקתיה לרב הונא יחד עם כסאו מחיני לשילי ומשילי לחיני.

ואמר רב נחמן בר יצחק: אנא אפיקתיה למר שמואל עם כסאו משמשא לטולא לצל, ומטולא לשמשא.

ומוכח שמותר להוציא את הכסא.

ומשנינן: התם שהתירו, הוא כדאמר רבי יהושע בן לוי טעמא: אם היו רבים צריכין לו — מותר.

אמר לו רב נחמן לחמא בר אדא, שליח ציון [שהיה רגיל לעלות לירושלים]: כי סלקת להתם, אקיף תעשה הקפה בדרכך, וזיל ולך אסולמא דצור, וזיל לגבי דרבי יעקב בר אידי, ובעי מיניה:

הוצאת כסא ביום טוב — מה אתון אומרים ביה?

אדאזל עד שהלך להתם — נח נפשיה דרבי יעקב בר אידי.

כי סליק, אשכחיה לרבי זריקא.

אמר ליה: כסא — מה אתון ביה?

אמר ליה: חכי אמר רבי אמיי: מותר להוציאו, ובלבד שלא יכתף.

1. לאינו מוכן מדין מוקצה. ואם עבר והורה להיתר ושחט, משמע

1. ואין זה משום מוקצה, שהרי רבי שמעון הוא דלית ליה מוקצה. רש"י. והתוס' ביארו שהכונה

אי נימא בדין "רואין מומין" ביום טוב קמפלגי. דרבי יהודה סבר רואין מומין ביום טוב, ורבי שמעון סבר אין רואין מומין ביום טוב.

אם כך, תיקשי: ולפלגו ברוואין מומין דעלמא, ולא דוקא בנפל לבור!?

ומשנינן: בכור שנפל לבור — אצטריכא ליה להשמיענו.

כי סלקא דעתך אמונא, משום צער בעלי חיים לערים, שיתירו בצורת ערמה, בכך שיתלו לומר שודאי יש בו מום, ולסקיה, ויעלו אותו מן הבור עוד לפני שיראנו למומחה, וכמו שמצינו לשימוש בהערמה כרבי יהושע, לקמן בהעלאת "אותו ואת בנו", שהרשה להעלות תחילה את הראשון על מנת לשוחטו, ואינו שוחטו, אלא מעלה אחר כך את השני על מנת לשחוט אותו.

קא משמע לן שכאן לא התירו את ההערמה הזאת.

ופרכינן: אי הכי שהחידוש במשנתנו הוא שאין מעלים את הבכור באמצעות הערמה, תיקשי: וכי "לא ישחוט" צריך התנא לומר?

והרי "לא יעלה וישחוט" — מבעי ליה לתנא לומר!

ומשנינן: לא צריכא — דעבר על האיסור להעלותו, ואסקיה, והעלהו מן הבור.

ומשנתנו מחדשת שני דברים:

האחד, שאין משתמשים בהיתר של הערמה.

ודבר זה נלמד מהאמור בתחילת המשנה, שירד המומחה לבור. ומוכח שלא יעלנו מהבור בהערמה.

והשני, שאם עבר והעלה, ולא מצא בו מום — לא ישחוט.

כי סלקא דעתך אמינא שעתה, כאשר הוא למעלה, לשחטיה.

קא משמע לן שאין לשוחטו.

ותמדה הגמרא: וכי היה מקום להעלות על הדעת דלשחטיה!?

והא בכור תם הוא!?

ומשנינן: לא צריכא, דאחר שהעלהו מן הבור נפל ביה מומא. והחידוש של משנתנו שאין לשוחטו עתה, למרות שהוא בעל מום, כיון שלא היה בו המום מערב יום טוב.

ופרכינן: והרי דבר זה פשיטא הוא שאין לשוחטו לרבי יהודה, והא מוקצה הוא, לפי שמערב יום טוב לא היה בו מום, ורבי יהודה כבר השמיענו את שיטתו דאית ליה מוקצה, גם בדבר הראוי לאכילה שמקצהו האדם מדעתו.

ומשנינן: אלא המדובר במשנתנו הוא בכגון דנפל ביה מום עובר מערב יום טוב, והשתא הוה ליה מום קבוע.

והחידוש הוא: מהו דתימא כיון דדעתיה עלויה, לפי שיש בו כבר מום, [אם כי הוא מום שאינו קבוע], מצפה הוא שיהפוך המום להיות קבוע, ואינו מקצהו מדעתו, ונשחטיה.

נולד בו מום מערב יום טוב — אין מבקרין אותו לכתחילה ביום טוב.

אבל אם עבר החכם ובקרו, ומצאו בעל מום קבוע — רשאי לשוחטו. שהרי לא היה חסר בכניסת היום אלא ראיית חכם, ולכן אין תיקונו של החכם נחשב לתיקון כל כך, שהרי בין השמשות היה קרוב להיות מתוקן.

ב. נולד בו מום ביום טוב עצמו: כו-ב

במקרה שכזה היה רבי שמעון אומר: אין זה מן המוכן!

ואפילו עבר ובקרו ומצא שהמום שחל בו ביום טוב הוא מום קבוע, לא ישחטנו, היות ובכך הוא מתקן אותו תיקון גמור ביום טוב.

ושוין, רבי יהודה ורבי שמעון החולקים בדין מוקצה, שאם נולד הבכור הוא ומומו עמו — שזה מן המוכן.

וכגון שישבו דיינים בשעת לידתו, וראו שהוא בעל מום. וכיון שהבכור קדוש רק בשעת לידתו, נמצא שמעולם הוא לא הוחזק באיסור, וראיית הדיינים בשעת לידה אינה נחשבת לתיקונו, כי מעולם לא היה "מקולקל" מחמת ספק קדושתו.

דרש רבה בר רב הונא: בכור שנולד הוא ומומו עמו — מבקרין אותו ביום טוב, לכתחלה.

אמר ליה רב נחמן: אבא שלי תני: אם עבר ובקרו — מבוקר!

קא משמע לן שאסור לו לשוחטו, משום שגם אם היתה דעתו עליו, הרי בכניסת היום הוא מוקצה מחמת איסור שחיטה, ואיסור זה יש עליו כל עוד הוא אינו בעל מום קבוע. ולרבי יהודה כל דבר שהיה מוקצה מחמת איסור בבין השמשות הרי הוא מוקצה לכל היום. (2)

תנו רבנן: בכור תם שנפל לבור ביום טוב, לא יעלנו בהערמה, אלא —

רבי יהודה הנשיא [רבי] אומר: ירד מומחה לבור, ויראה:

אם יש בו מום, אפילו נולד מום זה היום — יעלה וישחוט. כי לית ליה לרבי מוקצה בבהמת בכור הראויה לאכילה.

ואם לאו, שלא המתין לחכם אלא העלה אותו מן הבור באיסור — לא ישחוט אפילו נפל בו מום, משום שקנסוהו חכמים על שעבר והעלה אותו.

אמר לו רבי שמעון בן מנסיא לרבי: איך התרת לחכם לרדת לבור ולראותו ביום טוב? והרי נחלקו בדבר בדורות שלפנינו, ויש לנו להחמיר כדעה האוסרת.

ומפרש עתה רבי שמעון בן מנסיא את שיטתו של רבי שמעון בר יוחאי, ומפרטה לשלש הלכות חלוקות:

הרי כך אמרו רבותינו בדורות שלפנינו:

א. אין רואין מומין ביום טוב.

ביצד?

2. רש"י מבאר ביאור נוסף, שהוא אסור מחמת שעבר על דברי חכמים שאסרו להעלותו מן הבור.

ומשמע, שרק בדיעבד הוא. ואילו את אמרת שמבקרין אותו לכתחלה?!?

אמר אביי: כותיה כמו דאמר רבה בר רב הונא, שמותר לבקר אותו ביום טוב לכתחילה, **מסתברא:**

מדקתני לה בכרייתא לעיל, לדברי רבי שמעון בן מנסיא, בתלתא בני, בחלוקה לשלשה ענינים:

א. נולד בו מום מערב יום טוב — אין מבקרין אותו ביום טוב.

ומוכח מלשון הברייתא כשלעצמו, כי רק לכתחלה הוא דלא מבקרין אותו.

הא הם ביקרוהו בדיעבד — שפיר דמי, ומותר לאוכלו.

ב. נולד בו מום ביום טוב, רבי שמעון אומר: אין זה מן המוכן. ומשמע מלשון הברייתא, דאפילו בדקוהו בדיעבד — נמי לא יאכלוהו לפי שאינו מן המוכן.

ועוד ראייה שכך משמעות התנא:

כי אם הכונה שרק לכתחילה לא יבדוק אך אם בדק מותר לשוחטו, הרי הדין של נולד בו מום ביום טוב שזה לדין הקודם שנולד בו מום ערב יום טוב, שבשניהם לכתחילה לא יבדוק, אבל אם בדק, אפשר בדיעבד לשוחטו ולאוכלו. ואם כן, מדוע שתי הלכות אלו מפוצלות כשני ענינים שונים.

ג. והדר תני: ושויין, שאם נולד ומומו עמו שזה מן המוכן.

ומהחלוקה הנוספת הזאת לשלשה, משמע, דאפילו לכתחלה נמי.

כי אם רק בדיעבד היה מותר, היה אפשר לכלול דין זה יחד עם הדין הראשון, ולומר: נולד בו מום מערב יום טוב או שנולד הוא ומומו ביום טוב, אין מבקרין אותו ביום טוב, והיה משמע שלכתחילה אין מבקרין, ובדיעבד הותר.

ופרכינן לאביי: והא כי אתא, כאשר בא רב אושעיא מארץ ישראל לבבל, אתא, ואייתי מתניתא ברייתא בידיה, שאין בה כלל חלוקה בין שתי ההלכות הראשונות, אלא היא כוללת בהלכה אחת בין את הבכור שנולד בו מום מערב יום טוב ובין את הבכור שנולד בו מום ביום טוב.

דתניא: בכור, בין שנולד בו מום מערב יום טוב, ובין שנולד בו מום ביום טוב — הכמים אומרים: אין זה מן המוכן.

וכיון שהברייתא אינה מחלקת בין נולד המום מערב יום טוב לנולד המום ביום טוב, משמע שבשניהם הוא מוקצה, ואסור אפילו בדיעבד, גם אם בקרו!

והברייתא הזאת לדברי רבי שמעון היא, שהוא סובר אין רואין מומין ביום טוב.

ולפי ברייתא זו, אפשר להעמיד את ההלכה האחרת, ששוין רבי יהודה ורבי שמעון בנוולד הוא ומומו עמו, שזה מן המוכן, שהכונה היא שאסור לכתחילה לראות, ורק אם ראה מותר בדיעבד, וכדברי רב נחמן. ואין ראייה מכאן לרבה בר רב הונא שמתיר לגמרי בנוולד הוא ומומו עמו.

והדיוק של אביי מהברייתא שהביא לעיל, שנולד הוא ומומו עמו מותר לכתחילה מכך שלא כלל רבי שמעון בן מנסיא את ההלכה של הוא ומומו עמו יחד עם ההלכה של נפל

אלא בהכרח, שמדובר בכגון דלא אתחזי לחכם מערב יום טוב אם הוא מום קבוע אם מום עובר.

וקתני מיהת ש"אין זה מן המוכח". ומוכח שגם אם היה בו מום מערב יום טוב [אלא שלא נראה אז לחכם] הרי זה אסור אפילו בדיעבד. ומוכח ממשנתנו כנגד הברייתא שהעמדנוה לדברי אדא בר אוכמי, שממנה הרי יש לדייק שבמום ערב יום טוב, מותר בדיעבד.

ומסקינן: שמע מינה.

בעי מיניה הלל מרבא: האם יש דין "מוקצה" לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת?

והשאלה היא: האם היות הדבר מוקצה לחלק מן השבת אוסר אותו לכל השבת, על אף שבטלה הקצאתו.

ומבאר הגמרא: היכי דמי? כיצד הוא הספק?

הרי המוקצה הרגיל, שהכל מודים בו, הוא במי שמעלה גרוגרות וצימוקים לייבשן, שבכך הקצה אותם בידיים. ודרכם להתקלקל מאכילה בתחילת ייבושן, ולחזור להיות ראויים לאכילה משייבשו לגמרי.

אי דאחזי לאכילה כבר בין השמשות — הרי אחזי לאכילה ואין כאן מוקצה לחצי שבת.

ואי דלא אחזי בבין השמשות, הא לא אחזי למשך כל השבת, שהרי לא היו מוכנים מבעוד יום.

ויסוד המוקצה בנוי על חוסר המוכנות

בו מום מערב יום טוב, דיוק זה אינו קיים לדברי הברייתא הזו. כי הברייתא הזו אוסרת במום מערב יום טוב אפילו בדיעבד, ואילו בנולד הוא ומומו עמו, לדברי הכל מותר בדיעבד, ולכן אי אפשר להכלילם יחד.

ותיקשי לאביי, על מה שסייע לרבה בר רב הונא, שהתיר לגמרי בנולד הוא ומומו אמו, והביא לו ראייה מחלוקת הברייתא לשלשה ענינים.

ואלא קשיא הך ברייתא המחלקת לשלשה ענינים, ומסייעת לרבה בר רב הונא שמתיר בנולד הוא ומומו עמו לכתחילה, ומנין לך לסמוך על הברייתא שהביא רב אושעיא יותר מברייתא זו!

ומשנינן: החיא ברייתא שהביאה אביי לראיה — דברי אדא בר אוכמי היא, דמשבש ברייתות ותני להו, ואין לסמוך עליה, אלא על הברייתא שהביא רב אושעיא.

אמר רב נחמן בר יצחק: מתניתין משנתנו נמי דייקא כדברי הברייתא שהביא רב אושעיא:

דקתני בה: רבי שמעון אומר: כל שאין מומו ניכר מערב יום טוב — אין זה מן המוכח.

מאי "אין מומו" ניכר?

אילימא שאין מומו ניכר מאתמול כלל, והיינו, שלא היה בו בערב יום טוב שום מום, אלא היה אז בכור תם, שהוא מוקצה.

הרי פשיטא שהוא מוקצה לרבי יהודה, וכי צריכא לרבי שמעון למימר לרבי יהודה שהוא אינו מן המוכח?!?

לשבת, וחייב המוכנות נסמך על הפסוק "ביום השישי — והכינו!", שמכאן סמכו חכמים לומר שחייבת להיות ההכנה מבעוד יום, ומבלעדיה הדבר מוקצה לאכילה.

ומבאר הגמרא: **לא צריכא**, אלא במקרה **דאחזי** בבין השמשות לאכילה, לפי שכבר יבשו אז, ו**הדר ארחי** מאכילה בעקבות ירידת גשמים עליהם, שחזרו להיות לחים, ולא ראויים לאכילה, ו**הדר אחזי** לאכילה כשחזרו להתייבש בשמש בשבת.

והשאלה היא — **מאי**, האם מחמת שנאסרו באמצע השבת, כשירדו עליהם גשמים, הם התקצו גם להמשך השבת עד למוצאי שבת. או שמא לא הוקצו אלא לשעה שהיו לחים, ותו לא?!

אמר ליה: יש מוקצה לחצי שבת, ונאסרו עד למוצאי שבת. והוא הדין שיש מוקצה לחצי יום טוב.

איתיביה לרבא מהברייתא: **ושוין, שאם נולד ומומו עמו** — **שזה מן המוכן**.

ותקשי: **ואמאי** אמרו כך, לפי רבא?

הרי לדברי רבא שיש מוקצה לחצי שבת, ונאסר לכל השבת, וכמו כן יש מוקצה לחצי יום טוב, **נימא: האי בכור**, אמנם **מעיקרא** בכניסת השבת עד שנולד הוחזי, היה ראוי לאכילה באם יישחט, **אגב אמיה**, וימצא בשעת שחיטה במעי אמו, שהרי אין בו קדושה עד לידתו.

אבל בשעה ש**אתיליד ליה** — **ארחי ליה**, נדחה הוא אז מאכילה כדין מוקצה, כל זמן שלא נראה לחכם, שהרי אסור לשוחטו ולאוכלו

עד אשר יראה אותו החכם, משום שעתה הוא בחזקת בכור תם.

אחזייה לחכם, וראה מומו והתירו, **אשתרי ליה** אז איסור אכילתו מחמת ספק בכור.

ולדברי רבא הוא צריך להמשיך להיות מוקצה כי יש מוקצה לחצי יום טוב, לאסור לכל היום. ולמה אמרו שאם נולד הבכור ומומו עמו שוין הכל שמותר לאכלו, שזה מן המוכן.

אמר אביי ואיתימא רב ספרא: הברייתא מדברת בכגון **דיתבי דייני התם** בשעת לידתו, וראו בשעת הלידה שנולד עם מומו, ונמצא שלא הוחזק מעולם בחזקת בכור תם.

איכא דאמרי כך:

אמר ליה רבא: אין מוקצה לחצי שבת.

ואמרינן: **לימא מסייע ליה** לרבא מהברייתא ששנינו בה: **ושוין שאם נולד ומומו עמו** — **שזה מן המוכן**.

ומוכיחה הגמרא: **וחא בכור זה**, **מעיקרא** במעי אמו, הוחזי **אגב אמיה**. **אתיליד ליה** — **ארחי ליה**, **אחזייה לחכם** — **אשתרי ליה**. ומתירים אותו. ומוכח שאין מוקצה לחצי שבת.

אמר אביי, ואיתימא רב ספרא: אין לך ראייה משם. משום ששם מדובר בכגון **דיתבי דייני התם**, ולא הוקצה בתורת בכור מעולם.

תא שמע הוכחה שיש מוקצה לחצי שבת מהא דתניא:

הזמינם מערב שבת הועילה הזמנתו, שהרי בשעה שהזמין הם היו ראויים לאכילה.

ואי אמרת אין מוקצה לחצי שבת — למה להו הזמנה כדי להתירם בשעה שיחזרו ויעשו ראויים! ? והרי אם אין מוקצה לחצי שבת, הרי בשעה שחזרו ונעשו שוב ראויים — בטל המוקצה מהם!

ופרכינן: אלא מאי, לדברך, יש מוקצה לחצי שבת, הרי גם לך יקשה: כי אומין להו לשעה שיחזרו ויהיו ראויים לאכילה — מאי הוי! ? כיצד תועיל לו ההזמנה להתירם, והרי מכח "יש מוקצה לחצי שבת" הם נאסרים עד צאת השבת! ? והרי אין להזמנה יותר כח מאשר עצם היותם ראויים לאכילה בכניסת היום!

ומשנינן: לא צריכא, אלא לכגון דאחזו ולא אחזו. שבכניסת השבת יבשו, אבל לא יבשו כל צרכן.

והיינו, דאיכא אינשי דאכלי להו, ואיכא אינשי דלא אכלי להו.

הילכך, אי אומין — גלי דעתיה שהוא מאותם שדרגת יובש כזאת ראויה להם לאכילה, ואין הפירות היבשים הללו מוקצה עבורו.

לא אומין — לא גלי דעתיה שהם ראויים לו, ואז הם מוקצים.

ואין כל קשר בין ברייתא זו לשאלה אם יש מוקצה לחצי שבת או לא.

אמר רבי זירא: תא שמע שאין מוקצה לחצי שבת, מפולין ועדשים שאנו מבשלים ביום טוב:

מי שהיה אוכל בענבים, והותיר מהן, והעלין לגג לעשות מהן צמוקין. וכן מי שהיה אוכל בתאנים, והותיר, והעלין לגג לעשות מהן גרוגרות. לא יאכל מהן בשבת — עד שיזמין מבעוד יום!

וכן אתה מוצא באפרסקין, ובחבושין, ובשאר כל מיני פירות.

ומוכיחה הגמרא: היכי דמי?

אי דחזו, אם כבר יבשו, והיו ראויים מערב שבת לאכילה — למה ליה הזמנה?

אי דלא חזו בכניסת השבת לאכילה — כי אומין להו מערב שבת מאי הוי? הרי אין אדם יכול להזמין דבר עתידי, אלא רק דבר שראוי עתה לפניו!

וכי תימא דלא ידע אותו אדם שמזמין אי חזו אי לא חזו, כיון שאינו טורח לעלות לגג. וצריך הוא להזמין אותם על הצד שהם ראויים עתה לאכילה. ואז, אם יעלה לגג ביום השבת ויראה שהם היו ראויים לאכילה מערב שבת, מותר לו לאוכלם על סמך הזמנתו מערב שבת.

אי אפשר לומר כך: כי והאמר רב כהנא: פרי מוקצה שיבש על הגג מערב שבת, ואין הבעלים מכירין בו בערב שבת שיבש — מותר לאוכלו בשבת אפילו לא זימנו, לפי שלא הקצוהו מתחילה אלא עד זמן שיתייבש ויהיה מוכן לאכילה, וכיון שבערב שבת הוא היה מוכן, אין צורך בהזמנתו!

אלא לאו, בהכרח צריך לומר, שהמדובר הוא: דחזו בכניסת השבת, ואדחו באמצע השבת, והדר אחזו בשבת. ולכן רק אם

דהא פולין ועדשים, מעיקרא לפני יום טוב, כשהם חיים לפני בישולם, חזו לבוס, ראויים הם לכסוס אותם כמות שהם.

וכאשר שדינהו זורקים אותם ביום טוב בקדרה כדי לבשולם, הרי בתחילת תהליך הבישול כשמתחילה הרתיחה, הם אינם ראויים לא לאכילה ולא לכסיסה, ולכן אדחו להו מאכילה במשך כל זמן הרתיחה.

כז-א וכשגמר בשוליהו — חזו לחו.

ומוכח שאף על גב שהיו מוקצים באמצע היום טוב, בשעת הרתיחה, אין הם נאסרים לכל היום טוב, כי אין מוקצה לחצי שבת או לחצי יום טוב.

אמר ליה אביי: ולטעמיה, שהוכחת משעת רתיחת הפולים שאין מוקצה לחצי שבת — תקשי לך מכל קדרות דעלמא!

דהא סתם קדרות דעלמא, כאשר הן נלקחות מעל האש בזמן בין השמשות הרי אז רותחות הן, ואינן ראויות לאכילה, ובכל זאת לאורתא, בליל שבת, אבלינן מינייהו! ולא אמרינן שמחמת רתיחתן התבשילין שבהן הם מוקצה, כי אז היו אסורים גם כשיצטננו, שהרי מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולא יומא.

אלא, בהכרח שדבר אשר גמרו תלוי בידי אדם, כמו פולין וכמו קדרות לא קא מבעיא לן שאינו מוקצה כלל, לפי שאין האדם מוקצה אותו כלל.

וכי קא מבעיא לן אם יש מוקצה לחצי שבת, הוא רק בדבר שגמרו בידי שמים, כמו גוגרות, שיבושן תלוי בזריחת השמש

ובטיב הפרי, שותן, בשעה שאינם ראויים לאכילה, מוקצה אותם האדם מדעתו לגמרי.

רבי יהודה נשיאה, הוה ליה ההוא בוכרא, בכור בביתו, והיו לו בביתו כהנים שהיו סמוכים על שולחנו, והיה מאכילם בשר בכור בעל מום.

שדריה שלח את בכור ביום טוב לקמיה דרבי אמי שיבדוק את מומו.

סבר רבי אמי דלא למחזייה, שאין לו לראות את המומים ביום טוב, וכמו רבי שמעון.

אמר ליה רבי זריקא, ואיתימא רבי ירמיה: הרי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון — הלכה היא כרבי יהודה.

הדר, שדריה חזר ושלח אותו לקמיה דרבי יצחק נפחא.

סבר גם הוא כרבי שמעון, דלא למחזייה.

אמר ליה רבי ירמיה ואיתימא רבי זריקא: הרי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון — הלכה היא כרבי יהודה.

אמר ליה רבי אבא לרבי זריקא: מאי טעמא לא שבקתינהו אינך מניח לרבנן שפסקו כרבי שמעון, למעבד עובדא כרבי שמעון, ולהמנע מראיית המומים?

אמר לו רבי זריקא לרבי אבא: ואת, מה בידך? ממי שמעת שבדין הזה אין הולכים לפי הכלל שהלכה כרבי יהודה, אלא פוסקים בו שהלכה כרבי שמעון ולא כרבי יהודה!?

אמר ליה רבי אבא: הכי אמר רבי זירא:

בדין זה נקבעה ההלכה כרבי שמעון.

אמר מאן דהוא מן התלמידים: אזכי ואסק להתם, יהי רצון שאזכה ואעלה לשם, לארץ ישראל, ואגמרה לשמעתא ואלמד סוגיה זו מפומיה דמרה מפי בעל השמועה, רבי זירא.

כי סליק להתם כשעלה אותו התלמיד לארץ ישראל, אשכחיה מצאו לרבי זירא.

אמר ליה: האם אמר מר שנקבעה בדין ראיית מומים ביום טוב הלכה כרבי שמעון?

אמר ליה: לא אמרתי שכך נקבעה ההלכה. אלא אנא — מסתברא שהלכה כרבי שמעון בדין זה, אמרי, זה מה שאמרתי.

מדקתני במתניתין במשנתנו: רבי שמעון אומר: כל שאין מומו ניכר מבעוד יום — אין זה מן המוכן.

וקתני לה לדין זה בברייתא בלשון "חכמים".

שמע מינה מלשון הברייתא שהביא רב אושעיא, שנקטה את שיטת רבי שמעון שאין רואים מומים ביום טוב, בין שנולד בו מערב יום טוב ובין שנולד בו ביום טוב, בלשון "חכמים אומרים", שמסתברא שהלכה כוותיה.

ושואלת הגמרא: מאי הוי עלה? איך אכן נפסקה הלכה למעשה בראיית מומים ביום טוב?

אמר רב יוסף: תא שמע שההלכה בענין זה אינה פשוטה להכרעה, דתליא באשלי ברבבי, שכאילו היא תלויה בחבלים גדולים

וגסים, שקשה לנתק אותם. ומשל הוא לכך שחכמים גדולים אמרו דעתם בנידון וקשה לבטל דבריהם.

דאמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי, אמר רבי יוסי בן שאול, אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלים:

רבי שמעון וחבריו אמרו: הלכה כרבי מאיר בדיני בכורות! וכפי שיתבאר להלן השייכות לעניננו.

והניחה הגמרא שרבי שמעון האמור כאן, הוא רבי שמעון בן מנסיא. ו"חבריו" הם אותם שהתבטא עליהם רבי שמעון בן מנסיא [בדף כו א] בלשון "הרי אמרו", בלי שיזכיר את שמם.

ולכאורה יש לתמוה על כך: וכי יתכן שאנשי "קהלא קדישא דבירושלים" העידו על רבי שמעון בן מנסיא וחבריו, שהם אמרו שהלכה כרבי מאיר בהלכות בכורות, ולכן כך צריך לפסוק?!

והא אינהו, אנשי קהלא קדישא דבירושלים, שרבי אומר זאת בשמם, קשישי מניה מבוגרים הם מרבי שמעון בן מנסיא וחבריו — טובא, בהרבה.

שהרי רבי שמעון בן מנסיא היה בימי רבי ובימי בניו [עיין רש"י]. ואילו אנשי הקהלה הקדוש שבירושלים היו, בהכרח, מבוגרים מרבי. שכן רבי מעיד על מסורת בהלכה שעברה מהם אליו, ולא יתכן שמבוגרים יעידו בשם צעירים מהם על דבר העובר במסורת כיצד לפסוק.

אלא, מסביר רב יוסף: לא אמרו חכמי הקהל

הקדוש בירושלים בשם רבי שמעון בן מנסיא וחבריו שהלכה כרבי מאיר בהלכות בכורות.

אלא הם רק הגדירו את שיטת רבי שמעון בן מנסיא וחבריו [שאכן היו צעירים מהם], שדבריהם — **בשיטת רבי מאיר אמרוה.**

וכונתם להא דתנן: **השוחט את הבכור לפני שראה חכם את מומיו, ורק אחר כך הראה את מומו לחכם —**

רבי יהודה מתיר לאכול על סמך ראיית החכם לאחר שחיטה.

ורבי מאיר אומר: הואיל ונשחט שלא על פי מומחה — אסור לאוכלו.

אלמא, קסבר רבי מאיר ראיית מומי בכור — לאו בראיית טרפה היא.

שאיין להקל בראיית בכור, היות והבדיקה שלו אינה קלה כבדיקת טריפה.

ולכן, החשיבו חכמים את בדיקת מומי הבכור, ותיקנו שתהיה **ראיית מומי הבכור** רק **מחיים**, ויהיה אסור לשוחטו לפני הבדיקה.

בעוד שבראיית טרפה הקלו בה לבודקה אפילו **לאחר שחיטה.**

ומינה, ומכאן אתה למד גם לעניננו:

ראיית טרפה מותרת היא אפילו ביום טוב משום שאין הראיה נחשבת תיקון אלא בירור.

ואילו **ראיית בכור** חייבת להיות דוקא **מערב יום טוב.**

שעקב חשיבות הבדיקה של מומי בכור היא נחשבת כתיקון, שהרי תיקנו חכמים שרק הבדיקה תתיר את שחיטתה, ואם תהיה השחיטה לפני הבדיקה תאסר לאוכלה, ולכן אסור לעשות את "תיקון" הבדיקה המתרת של מומין ביום טוב.

ואם כן, מצאנו שלשיטת רבי מאיר אין רואין מומין ביום טוב.

אמר ליה אביי: אטו האם התם במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בראיין מומין ביום טוב פליגי?

הלא **בקנסא**, האם קונסים את זה שעבר על תקנת חכמים שלא לשחוט את הבכור לפני בדיקה, **פליגי**. אבל אם ישחוט אדם אחר, משום שחשב שכבר בדקו והתירו אותו, לא קנסוהו. ואין זה ענין לראיית מומים ביום טוב.

והראיה מהא דאמר רבה בר בר חנה אמר **רבי יוחנן: בבדיקת מום הנקרא "דוקין שבעין" — כולי עלמא לא פליגי**, ואפילו רבי יהודה מודה דאסור לאכול אם נשחט לפני בדיקת המום הזה, **משום דמשתנין מומי הדוקין שבעין** לאחר שחיטה, ומום שהיה נראה כאינו קבוע מחיים נראה עתה כמום קבוע, ויש לחוש שאינו קבוע.

כי פליגי, כשלא בדק במומין שבגוף.

רבי מאיר סבר: גזרינן מומין שבגוף לאסור באכילה אם לא בדק מחיים, אטו מומין שבעין.

ורבי יהודה סבר: לא גזרינן.

אמר רב נחמן בר יצחק: מתניתין במסכת בכורות נמי דיקא שהמחלוקת היא בקנס.

דקתני: רבי מאיר אומר: הואיל ונשחט שלא על פי מומחה — אסור.

שמע מינה: קנסא הוא דקא קנים רבי מאיר כדי שלא יתרגל לעשות זאת פעם נוספת.

כי מכך שלא אמר "רבי מאיר אוסר הואיל ולא נשחט על פי מומחה", שאז היה משמעו שנאסר בגלל שלא מועילה בדיקה אחר שחיטה, מוכח שכונת רבי מאיר לומר שקנס הוא שקנסו משום שעבר על דברי חכמים שלא לשוחטו לפני ראה. ואין זה שייך לענין ראיית מומים ביום טוב.

ומסקינן: שמע מינה.

אמי ורדינאה, חזי בוכרא רואה מומי הבכורות דבי נשיאה הוה.

ביומא טבא — לא הוה חזי.

אתו, ואמרו ליה והתלונונו לרבי אמי על כך שאינו רואה מומי בכור ביום טוב.

אמר להו: שפיר קא עביד דלא חזי.

ופרכינן: איני! והא רבי אמי גופיה חזי מומי בכור ביום טוב!

ומשינינן: רבי אמי, כי חזי — מאתמול הוה חזי אם הוא מום קבוע או מום עובר.

כז-ב וביום טוב שיולי קא משייל חיכי הוה עובדא.

שלפעמים אין לכהן זמן בערב יום טוב אלא רק לראות אז את המום. וביום טוב, כשזמנו

פנוי, היה שואל ובודק את הכהן אם הגיע המום הזה מאליו, או שמא הכהן עצמו עשאו, שאז קונסים אותו.

כי הא דההוא גברא, שהיה כהן, דאייתי בוכרא לקמיה דרבא אפניא בערב דמעלי בסמוך לכניסת יומא טבא.

הוה יתיב רבא, וקא חיף וחפף רישיה.

דלי עיניה הרים רבא עיניו וחזייה למומיה של הבכור.

אמר ליה רבא: זיל האידנא לך עתה, ותא ובוא שוב למחר.

כי אתא למחר, אמר שאלו רבא: חיכי הוה עובדא?

אמר ליה: הוה שדיין שערי היו זרוקים שעורים בהך גיסא דהוצא, בצידו האחד של גדר קוצים, והוה איהו הבכור, באידך גיסא, בצידו השני של גדר העצים.

בהדי בזמן דבעי למיכל את השעורים שמעבר לגדר הקוצים, — עייל רישיה מעבר לגדר, ופרכיה וקרע הוצא הקוץ לשפותיה לשפתו של הבכור. והוא מום הפוסל.

אמר ליה רבא: דלמא את גרמת ליה שיושיט ראשו לגדר הקוצים, כיון שאתה הנחת את השעורים מדעת מעבר לגדר הקוצים, כדי שיפול בו מום, ולא תצטרך לעמול בגידולו?!

אמר ליה: לא אני גרמתי לו.

ומבאר הגמרא: ומנא תימרא דגרמא אסור בהטלת מום בבכור?

דתניא: [ויקרא כב] "מום לא יהיה בו".

אין לי אלא שלא יהיה בו מום.

מניין שלא יגרום לו מום על ידי דבר אחר, כגון:

שלא יביא בצק או דבלה ויניח לו על גבי האזן כדי שיבא הכלב ויטלנו —

תלמוד לומר [ויקרא כב] "כל מום".

אמר "מום" ואמר "כל מום". והמילה "כל" באה לרבות גרמא.

מתניתין:

בהמה שמתה ביום טוב, הרי היא מוקצה, ולכן לא יזינה ממקומה.

ומעשה ושאלו את רבי טרפון עליה, אם בהמה שמתה ביום טוב היא מוקצה.

וכן שאלו על החלה שנטמאת ביום טוב, אם היא מוקצה או לאו.⁽¹⁾

ונכנס רבי טרפון לבית המדרש ושאל את החכמים מה דין הנבילה ומהדין החלה הטמאה.

ואמרו לו: לא יזיז ממקומם.

גמרא:

והוינן בה: לימא תנן סתמא במשנתנו דלא כרבי שמעון.

דתניא: רבי שמעון אומר: מחתכין בשבת

את הדלועין לפני הבהמה, ואין בכך משום טירחה.

וכן מחתכין בשבת את הנבלה שהתנבלה אפילו בשבת לפני הכלבים, כדי שיוכלו לאוכלה בקלות.

רבי יהודה אומר: אם לא היתה נבלה מערב שבת — אסורה משום מוקצה.

ואילו משנתנו, שהיא סתם משנה, סוברת כרבי יהודה שהיא מוקצה ולא כרבי שמעון.

ומשנינן: אפילו תימא משנתנו רבי שמעון היא.

כי מודה רבי שמעון דלית ליה מוקצה, כבעלי חיים שהיו בריאים בבין השמשות שמתו ביום טוב, שאסורין משום מוקצה.

ואומרת הגמרא: הניחא למר בר אמרימר משמיה דרבא, דאמר: מודה היה רבי שמעון כבעלי חיים בריאים שמתו בשבת או ביום טוב שאסורין משום מוקצה.

ומה שהתיר רבי שמעון לחתוך בהמה שנתנבלה בשבת או ביום טוב הוא רק בבהמה שהיתה מסוכנת, ודעתו עליה בבין השמשות שתמות ויתנה לכלבים — שפיר יש לומר שמשנתנו רבי שמעון היא, ומדובר בה בבהמה בריאה, ולכן גם לרבי שמעון היא מוקצה.

אלא למר בריה דרב יוסף משמיה דרבא, דאמר: חלוק היה רבי שמעון אפילו כבעלי חיים שמתו, שגם הם מותרים — מאי איכא

1. האכלת החלה הטמאה לכלבו נחשבת למלאכה ביום טוב.

1. רש"י מבאר שאי אפשר להאכיל את החלה הטמאה לכלבו ביום טוב, כי היות ויש מצות ביעור של חלה טמאה בשריפה, הרי אפילו

מתניתין:

משנה זו עוסקת במקח וממכר ביום טוב, גם כאשר לא ניתנים מעות בעד המקח.

א. אין נמנין כמה אנשים יחד על הבהמה לבתחלה לקנותה ביחד ביום טוב ולפסוק את מחירה. לפי שיש בכך איסור של מקח וממכר ביום טוב.

ב. אבל נמנין הם עליה מערב יום טוב, ושוחט אותה הטבח ביום טוב בלא פיסוק דמים, ונותנה להם. ולמחר יפסוק להם את מחיר דמיה.

והם מחלקין את בשרה ביניהם, ללא פיסוק דמים לכל אחד.

גמרא:

והוינן בה: מאי מהו הפירוש במשנה "אין נמנין"?

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין פוסקין דמים לבתחלה על הבהמה לקנותה ביום טוב משום מקח וממכר.

והוינן בה: אם אינו פוסק המוכר את דמיה — היכי עביד למחר לקבל את מחיר דמיה?

אמר רב: מביא להם ביום טוב שתי בהמות, ומעמידן זו אצל זו, ואומר: זו כזו. ואוכלים את האחת, ולמחר מעריכים את הבהמה השניה, השווה לה בערכה.

תניא נמי הכי כשמואל: לא יאמר אדם לחברו ביום טוב "הריני נמנה עמך על הבהמה בסלע" או "הריני נמנה עמך על הבהמה בשתיים סלעים". לפי שאסור לפסוק

למימר? כיצד ניתן להעמיד את משנתנו גם לרבי שמעון?

ומשינן: תרגומה העמידה זעירי — בבהמת קדשים, שאינה ראויה לכלבים כשנתנבלה, ולכן לא יזוזה ממקומה, אבל בהמת חולין שמתה מותרת להאכילה לכלבים אפילו אם היתה בריאה בחייה, כי לפי רבי שמעון אין דין מוקצה בדבר הראוי לשימוש אלא שהאדם הקצה אותו מדעתו.

דיקא נמי, דקתני, בהמשך המשנה ששאל רבי טרפון עליה ועל החלה שנטמאת.

ויש לנו לדמותם: מה חלה — דקדישא, אף בהמה — דקדישא.

ומדייקת הגמרא עתה לכוון ההפוך.

אלא טעמא שהנבלה מוקצית משום דקדישא.

הא נבילה דחולין — שריא.

הניחא למר בריה דרב יוסף משמיה דרבא, דאמר חלוק היה רבי שמעון אף בבעלי חיים שמתו, שמתרין — שפיר מותרת נבלת חולין.

אלא למר בר אמימר משמיה דרבא, דאמר: מודה היה רבי שמעון בבעלי חיים בריאים שמתו, שאסורין — מאי איכא למימר? הרי לא לדברי רבי יהודה היא, ולא לדברי רבי שמעון היא, שהרי גם הוא מודה לרבי יהודה בבריאה שאסורה.

ומשינן: הכא במאי עסקינן — בבהמה מסוכנת, ודברי הכל היא.

דמים ביום טוב.

אבל אומר לו: הריני נמנה עמך בבהמה זו למחצה ולשליש ולרביע בבשרה. שבכך אין פסיקת דמים.

מתניתין:

כשאינה נתונה כף המאזניים בטבעת, מוכח לכל שאין הבשר נתון בה לשקילה אלא רק לשמירה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: טבח אומן המתמצא היטב במשקל כל חתיכה, בהרגשת ידו — **אסור לשקול בשר ביד.** לפי שגם זה דרך שקילה הוא.

כח-א **רבי יהודה אומר:** שוקל אדם, טבח המוכר ביום טוב בלי פיסוק דמים, בשר במאזניים, אך אינו שם כנגדו בכף המאזניים השניה מידת משקל כמו שעושה ביום חול, אלא עליו לשנות, ולשוקלו כנגד הכלי שהוא מכיר במשקלו, ומניח אותו על כף המאזניים השנית, או כנגד הקופיץ, שכין גדולה, שמשקלה ידוע לו ומניחה בכף המאזניים השנית.

וחכמים אומרים: אין משגיחין מעיינים בכף מאזנים כל עיקר. והיינו, שאין שוקלים כלל במאזניים ביום טוב.

גמרא:

והוינן בה: מאי האי דאמר התנא "אין משגיחין בכף מאזניים כל עיקר"?

אמר רבינא: ולנקוב את הבית יד בידא ולא בסכין שרי.

אמר רב הונא: מותר לעשות ביום טוב סימן בבשר.

כי הא דרבה בר רב הונא כשהיה שולח בשר מן השוק לביתו, היה מחתך לה לחתיכת הבשר אתלת קרנתא, בצורת משולש, כדי שלא יחליפו אותה.

רבי חייא ורבי שמעון ברבי כשחלקו ביניהם ביום טוב בשר בהמה שלקחו ביחד — היו שוקלין מנה כנגד מנה, היו משוים

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מניחים את הבשר בכף המאזניים התלויים בגובה, אפילו לא בכדי לשמרו שם מן העכברים, כדי שלא ייראה כאילו הוא שוקלו.

אמר רב אידי בר אבין: זה שאסרו ליתן את הבשר בכף המאזניים אפילו לשומרו, זה רק כשיש מקום לחשד, והוא, דתליא כף המאזניים בתריטא, בטבעת, שבו היא תלויה כשבאים להשתמש בה לשקילה. אבל

לאחר שנפרדו, לבין בכור ומעשר שנפל בהם מום, ביחס לשמירת כבוד מקצת קדושתם.

ב"פסולי המוקדשין" היות והנאתן, פדיונם הוא להקדש, הקלו בהן חכמים שיהיה מותר למוכרם אפילו באטליו, והרשו אף למוכרם במשקל, על אף שיש בכך משום זלזול מסויים בקדושתם, כדי שהקדש יקבל מחיר יותר גבוה עבור פדיון.

אך בכור או מעשר שנפל בהם מום, שאין להקדש הנאה מהם, אינם נמכרים אלא בבית ואינם נמכרים אלא באומד ולא במשקל כדי לא לזלזל בקדושתם.

אבל — ושוקליו מנה כנגד מנה בכבור, שאין זה נחשב כמשקל, ואין בשקילה שכזאת זלזול בקדושת בכור.

אמר ליה אבוי לרב יוסף: ודלמא לא היא! שחכמים בסתם משנה בבכורות יתכן זאינם סוברים כדעת רבי יהושע ביום טוב, ויתכן שרבי יהושע לא סובר כמותם. כי שמא:

עד כאן לא קאמר רבי יהושע הכא שמותר ביום טוב לשקול מנה כנגד מנה, אלא דליכא בזיון קדשים. אבל התם, דאיכא בזיון קדשים — לא אמר כמו חכמים.

אי נמי, עד כאן לא קאמרי רבנן התם — אלא משום דלא מחזי השקילה של מנה כנגד מנה כעובדין דחול. אבל הכא, דמחזי כעובדין דחול — לא. שהרי כך היא דרך החולקין בשר שקנו במשותף.

ועתה מבארת הגמרא את מה שאמרנו שרבי חייה ורבי שמעון רבבי חלקו ביניהם מנה כנד מנה ביום טוב במשקל.

את חלקם במשקל, אך לא היו שוקלים כנגד משקל מסוים ביום טוב.

והוינן בה: כמאן נהגו כך? לא רבבי יהודה ולא רבבנן!

אי רבבי יהודה — האמר: שוקל אדם בשר כנגד הכלי או כנגד הקופיין, כי אין דרך לשקול כך בחול.

ולכן רק כנגד הכלי — אין, אבל כנגד מידי אחריותא — לא. ומשקל של מנה מול מנה הרי כל החולקין דבר שנקנה במשותף כך הם חולקים!

אי רבבנן — הא אמרי אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר, ואפילו לא ליתן בשר כדי לשומרו מהעברים!?

ומשנינן: אינהו — דעבוד רבבי יהושע.

דתניא, רבי יהושע אומר: שוקליו מנה כנגד מנה ביום טוב.

אמר רב יוסף: הלכה רבבי יהושע, הואיל ותנן בסתם משנה בענין משקל בכורות, כותיה, ששקילת מנה כנגד מנה אינה נחשבת לשקילה רגילה.

דתנן במסכת בכורות [לא א]:

קדשים שנפל בהם מום, נפדים, ודמי הפדיון שייכים להקדש. חוץ משני קרבנות שאמרה תורה שאינם נפדים ואינם נגאלים, אלא הם נאכלים לבעליהם ללא פדיון, והם: הבכור, הנאכל לבעליו הכהן, והמעשר הנאכל לבעליו הישראלי.

ויש חילוק נוסף בין קדשים שנפל בהם מום,

למימרא דקפדי אהרדי ולא התחלקו ביניהם
אלא במנה כנגד מנה?!

והא הנהו שב בניתא, שבעה דגים, דאתו
לבי רבי, שהובאו לבית רבי, ואשתכח
ולאחר שחוקקו שבעת הדגים בין בני ביתו
של רבי נמצאו חמש מנייהו כי בחלק ביתו
של רבי הייא, ולא קפיד על כך רבי שמעון
ברבי?!

אמר רב פפא: שדי גברא בינייהו, הוסף
למקרה הזה שם של אדם נוסף. דהיינו
שאירע המעשה לא ביניהם, אלא אי או
שהיו שם רבי הייא ורבי ישמעאל ברבי
יוסי. אי שהיו שם רבי שמעון ברבי ובר
קפרא.

מתניתין:

אין משחזין את הסכין ביום טוב כדרך
שמשחזים אותה בחול, כי הוא מתקן אותה
בכך, ולא הותרה אלא מלאכת אוכל נפש,
ולא מכשירי אוכל נפש.

אבל משיאה מחליקה לסכין על גבי חברתה,
שיש בכך שינוי מדרך חול.

גמרא:

אמר רב הונא: לא שנו שאסור להשחז את
הסכין ביום טוב אלא במשחות של אבן,
שמתקנת את הסכין כראוי, כדרך שעושים
בחול.

אבל במשחות של עץ שאינה מתקנת את
הסכין תיקון גמור מותר.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הא דאמרת

של אבן אסור — לא אמרן אלא שעושה
זאת כדי לחדדה, שנראה כתיקון.

אבל אם עושה זאת כדי להעביר שמנוניתה
מעליה — מותר.

ומדייקת הגמרא: מכלל, דבשל עץ — אפילו
לחדדה נמי — מותר.

איכא דמתני לה לדברי רב יהודה אמר
שמואל אסיפא, על סוף דבריו של רב הונא,
שאמר: בשל עץ מותר.

ועל כך אמר רב יהודה אמר שמואל: הא
דאמרת בשל עץ מותר — לא אמרן אלא
להעביר שמנוניתה, אבל לחדדה — אסור.

ומדייקת הגמרא: מכלל דבשל אבן — אפילו
להעביר שמנוניתה אסור.

איכא דמתני לה לדברי רב יהודה אמר
שמואל לא על דברי רב הונא אלא
אמתניתין, על המשנה עצמה, ששינוי בה:
אין משחזין את הסכין ביום טוב.

ועל דברי המשנה אמר רב יהודה אמר
שמואלף לא שנו אלא לחדדה, אבל להעביר
שמנוניתה — מותר.

מכלל דעל גבי חברתה — אפילו לחדדה נמי
מותר.

ואיכא דמתני לה לדברי רב יהודה אמר
שמואל אסיפא של המשנה:

אבל משיאה על גבי חברתה:

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו אלא
להעביר שמנוניתה, אבל לחדדה — אסור.

מכלל דבמשחזת — אפילו להעביר שמנוניתה אסור.

ועתה מבארת הגמרא: מאן תנא דבמשחזת אסור?

אמר רב חסדא: דלא כרבי יהודה!

דתניא: אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד,

רבי יהודה מתיר אף מכשירי אוכל נפש.

אמר ליה רבא לרב חסדא: דרשינן משמך — האם נוכל לדרוש בשמך שהלכה כרבי יהודה שמותר ביום טוב מכשירי אוכל נפש

אמר ליה: יהא רעוא יהי רצון דכל בי הני מיילי מעלייתא תדרשון משמאי. שכל הדברים שתדרשו בשמי יהיו מעולים כדבר הזה.

אמר רב נחמיה בריה דרב יוסף: הוה קאימנא קמיה דרבא, והוה קא מעבר לסכינא אפומא דדקולא. ראיתו מעביר את הסכין על פי הסל.

ואמרי ליה, ושאלתיו: האם כדי לחדדה קא עביר מר, או להעביר שמנוניתה?

ואמר לי: להעביר שמנוניתה.

וחזיתי לדעתיה, הבחנתי כי לפי האמת — לחדדה קא עביר.

אלא, וקסבר: הלכה כרבי יהודה שמכשירי אוכל נפש מותרים, ואין מורין בן. כדי שלא יזלזלו אף במכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותם מאתמול, ולא התיר רבי יהודה אלא מכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותם מאתמול.

ואמר אבוי: הוה קאימנא קמיה דמר [רבה], והוה קא מעבר סכינא אשפתא דרחיא, על שפת הריחיים.

ואמרי ליה ושאלתיו: האם לחדדה קא בעי מר או להעביר שמנוניתה?

ואמר לי: להעביר שמנוניתה.

וחזיתי לדעתיה לחדדה קא עביר,

וקסבר: הלכה ואין מורין בן.

איבעיא להו: מהו להראות סכין לחכם ביום טוב?

שיש על כל שוחט להראות את סכיניו לחכם לפני שחיטה. והסתפקו האם להראות את הסכין לחכם גם ביום טוב, כי שמא אם יראה לחכם יהיה פרסום לדבר, ויראה הענין כעובדא דחול, כאילו שוחטים בכונה למכור באיטליז?

רב מרי בריה דרב ביונא שרי,

ורכנן אפרי.

ורב יוסף אמר: תלמיד חכם רואה לעצמו, ומשאילה לאחרים.

ואמר רב יוסף: סכין שעמדה מלחתוך חד, אך לא נפגמה — מותר לחדדה ביום טוב.

והני מיילי שמותר לחדדה הוא באופן דפסקא מלחתוך אגב דוחקא, בדבר שהוא דחוק וקשה, אבל אם הפסיקה לחתוך בכלל, אסור לחדדה. כיון שיש בחידוד שכזה טירחה רבה.

דרש רב חסדא ואיתימא רב יוסף: אחד סכין

שנפגמה, ואחר שפורד שנרצבם, שראש השיפורד נשבר, ואינו נתחב בכשר, ואחד גריפת תנור וכירים ביום טוב מהטיח שנפל בתוכו ולא היה ידוע ממנו מבעוד יום — באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן בדין מכשירים.

דתניא: אין בין יום טוב לשבת אלא מלאכת אוכל נפש בלבד.

רבי יהודה מתיר אף מכשירי אוכל נפש.

מאי טעמא דתנא קמא?

אמר קרא [שמות יב טז] "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם".

"הוא" — ולא מכשיריו.

ורבי יהודה: אמר קרא "לכם" —

לכם — לכל צרכיכם.

ותנא קמא, הא כתיב "לכם"?

אמר לך: ההוא "לכם" בא למעט: לכם ולא לנכרים.

ואידך רבי יהודה, נמי, הא כתיב "הוא"?!?

אמר לך: כתיב הוא, וכתיב לכם.

ולא קשיא:

כאן — במכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב, נאמר "הוא" למעט.

כאן — במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב נאמר "לכם" לרבות.

אמר שמואל: שפורד שנרצב שנמעך והתעקם אך לא נשבר, ועדיין אפשר להשתמש בו — אסור לתקנו ביום טוב, אפילו לרבי יהודה.

ופרכינן: פשיטא! שהרי אפשר להשתמש בו עדיין וטירחה ביום טוב שלא לצורך היא!!

ומשנינן: לא צריכא לחדש זאת אלא שאפילו תיקון קל אסור, דאף על גב דמפשיט בדיה ולא צריך תיקון בפטיש, אסור לעשותו.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: שפורד שצלו בו בשר — אסור לטלטלו ביום טוב היות והוא מאוס, והוי מוקצה מחמת מיאוס.

רב אדא בר אבהו אמר רב מלכיו: שומטו לשיפורד מיד על ידי טלטול מהצד אך לא בטלטול רגיל, ומניחו בקרן זוית.

אמר רב חייא בר אשי אמר רב הונא: והוא, זה שיכול לטלטלו הוא כשיש עליו כזית בשר. [עיין בהרחבה בביאור הלכה תקי"ח ביאור הענין והגירסא].

רבינא אמר: אף על פי שאין עליו בשר מותר לטלטלו, כדי שלא ינזקו בו אנשי ביתו. מידי דהוה כמו הדין אקוץ שמותר להוליך קוץ ברשות הרבים פחות מארבע אמות כדי שלא יזיק.

כיון שהזכרה כאן הלכה בשם רב מלכיו ויש גם אמורא בשם רב מלכיא, אמר רב חיננא בריה דרב איקא את הרשימה, שלא נחליף את השמות בכל הלכה שנאמרה בשמם:

ההלכות בענין שפורד, שפחות, וגומות — רב מלכיו אמרן.

בלורית, אפר מקלה, וגבינה — רב מלכיא
אמרן.

רב פפא בא לחלוק על כך שרב מלכיו אמר את ההלכה בענין שפחות, ולכן **אמר** סימן במקום הרשימה של רב חיננא:

הלכות המתייחסות לענינים שהוזכרו **במתניתין ומתניתא**, במשניות ובברייתות — **רב מלכיא** אמרן.

שמעתתא, שמועות בפני עצמן, שאינן מתייחסות לאמור במשנה או בברייתא — **רב מלכיו** אמרן.

וסימניך: מתניתין — מלכתא. שהמשנה היא בלשון נקבה וגם רב מלכיא דומה לשם נקיבה. [והמשנה, שהיא דברי תנאים היא, סמכותית כמלכה רש"י בעבודה זרה כט א].

מאי בינייהו?

איכא בינייהו השמעתתא בענין שפחות, שמתייחסת לדברי המשנה, ולכן לפי רב פפא לא רב מלכיו אמרה אלא רב מלכיא.

מתניתין:

לא יאמר אדם לטבח שקול לי בדינר בשר, היות ואסור להזכיר פיסוק דמים.

אבל אלא שוחט הטבח, ומחלק ביניהם.

גמרא:

ומסתפקת הגמרא: **היכי עבד**, איך יעשה אדם שאינו רוצה לקחת בשר אלא רק בדינר אחד או שנים?

ומבארת: יש לו לומר אם רוצה חתיכה או

חצי חתיכה מהחתיכות הקבועות שהיו הקצבים חותכים [שהיה דרכם לחתוך את כל הבהמה לחתיכות בשר שוות], ובכל מקום היה שם אחר לאותה חתיכה.

ומביאה הגמרא את שמות החתיכות בכמה מקומות וכיצד צריך לבקשן מהטבח ביום טוב: **כי הא דבסורא אמרי** קראו לחתיכה כט-א הקבועה: **תרטא**, ופלגו [או חצי] **תרטא**.

בנרש אמרי: חלקא, ופלגו **חלקא**.

בפומבדיתא אמרי: אוזיא, ופלגו **אוזיא**.

בנחר פקוד ובמתא מחסיא אמרי: רבעא, ופלגו **רבעא**.

מתניתין:

אין מודדים ביום טוב, ופרטי האיטור יתבארו להלן.

אומר אדם לחברו: מלא לי כלי זה, אבל לא במדה. יבואר בגמרא, וכן המחלוקת עם רבי יהודה להלן.

רבי יהודה אומר: אם היה כלי של מדה — לא ימלאנו.

מעשה באבא שאול בן בטנית, שהיה ממלא מדותיו מערב יום טוב, ונותנן ללקוחות ביום טוב. וכך נמנע מלמדוד ביום טוב.

אבא שאול אומר: אף בחול המועד עושה כן, שהיה ממלא מידותיו קודם, מפני ברורי המדות. כדי להמנע מגול, כיון שאם מוכר מיד עם מזיגת המשקה לתוך המידה, הקצף מטעה את המדידה הנכונה לרעת הקונה.

וחכמים אומרים: אף ביום חול עושה כן,

בזמן שהיה מוכר שמן, שהיה מוזג את השמן אל הכלי של הקונה וממתין זמן רב עד שהיה השמן מתמצה כולו מהמידה אל הכלי של הקונה, מפני מצוי המדות, שאין השמן כולו יורד מהמידה אל הכלי של הקונה אלא לאחר ששוהה כלי המידה שהות ממושכת על הכלי של הקונה.

גמרא:

מבאר הגמרא: מאי "מלא לי כלי זה, אבל לא במדה"? אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי קאמר: אבל לא ימלא לו בכלי המיוחד למדה.

אבל כלי שעדיין לא מדדו בו אלא הוא רק כלי העומד למדה, המיועד לכשתשבר המידה — ימלאנו.

ואתא רבי יהודה למימר: אפילו כלי העומד למדה לא ימלאנו.

ומדייקת הגמרא: אלמא, גבי שמחת יום טוב — רבי יהודה לחומרא, ורבנן לקולא.

ופרכינן: והא אפכא שמעינן להו! דתנן, רבי יהודה אומר: שוקל אדם בשר כנגד הכלי וכנגד הקופיץ, וחכמים אומרים: אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר.

אלמא, רבי יהודה לקולא ורבנן לחומרא.

קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה.

קשיא דרבנן אדרבנן!

ומתרצת הגמרא: דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא:

התם הרי מדובר בשאינו עומד הכלי והקופיץ למדה.

הכא — בעומד למדה.

דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא.

התם — ששוקל במאזניים קא עביד כדעבדין בחול, שלפעמים שוקלים כך.

הכא — לא קעביד כדעבדין בחול, שהרי כלי זה רק מיועד למדידה אך עדיין לא השתמש בו למדידה.

רבא אמר: מאי "אבל לא במדה" — שלא יזכור לו שם מדה, של לוג וכדומה.

אבל כלי המיוחד למדה בלי שיזכיר את שמו — ימלאנו.

ואתא רבי יהודה למימר: כלי המיוחד למדה — לא ימלאנו.

ומדייקת הגמרא: אלמא, לפי ההסבר של רבא, גבי שמחת יום טוב רבי יהודה לחומרא ורבנן לקולא.

והא אפכא שמעינן להו:

דתנן, רבי יהודה אומר: שוקל אדם בשר כנגד הכלי וכנגד הקופיץ, וחכמים אומרים: אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר.

אלמא: רבי יהודה לקולא ורבנן לחומרא.

קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, קשיא דרבנן אדרבנן!

ומשנינן: דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא.

התם — בשאינו מיוחד למדה.

הכא — מיוחד למדה.

דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא:

התם — קא עביד כדעבדין בחול.

הכא שבא הלוקח עם כלי מדידה ואומר מלא לי כלי זה — לא קא עביד כדעבדין בחול, שאין דרך הקונים לבוא עם כלי מדידה אל המוכר, אלא זה דרך של המלוים איש מאת רעהו בלבד.

היות דעבדי אינשי שמנהג אנשים הוא המקריבי המרא שנותנים יין חינם לחבריהם במנא דכילא, בכלי של מידה, ושתו.

שנינו במשנה: מעשה באבא שאול בן בטנית.

תנא: אף בחול מועד היה עושה כן, שהיה ממלא את המידות מבערב, מפני בטול בית המדרש, שהיו חכם גדול והיו שואלים אותו שאלות בהלכה, ולא רצה לבזבז זמנו ביום כדי להמתין עד שיגמר הקצף בשעת המזיגה לקונים.

תנו רבנן: הוא כנס שלש מאות גרבי יין מברורי המדות, שחישב שהרויח כך במשך הזמן מחמת הקצף בשעת המדידה. וחבריו כנסו שלש מאות גרבי שמן ממצוי המדות, שמזגו שמן, ונשאר בידם מחמת שלא התמצה השמן לגמרי אל כלי הקונים.

והביאום לפני הגזברים לירושלים למסרם להקדש לפי שלא רצו להנות מממון שאינו שלהם.

אמרו להם גזברי ההקדש: אי אתם זקוקים לכך, היות והקונים מוחלים לכם.

אמרו להם: אף אנו אין רצוננו בכך.

אמרו להם: הואיל והחמרתם על עצמכם — עשו מהם צרכי רבים.

דתנא: גזל ואינו יודע למי גזל — יעשה בהם צרכי רבים.

מאי נינהו? — אמר רב חסדא: בורות שיחין ומערות לשתיית מים.

אדבריה טייל רב חסדא והנהיגו לרבנא עוקבא, במבואות העיר, ודרש: לא ימדוד אדם שעורים ויתן לפני בהמתו ביום טוב.

אבל קודר הוא בכלי מדידה קב או קבים בתוך השעורים, ונותן לפני בהמתו, ואינו חושש.

והנחתום מודד תבלין ונותן לתוך קדרתו — כדי שלא יקדיח תבשילו.

אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: מודדת אשה קמח ביום טוב ונותנת לתוך עיסתה, כדי שתטול חלה בעין יפה. כי אם לא תדע את שיעור העיסה היא תקמץ בנתינת החלה, לפי שתשער שמידתה של העיסה היא יותר מצומצמת.

ושמואל אמר: אסור למדוד.

ופרכינן: והא תנא דבי שמואל מותר למדוד!

אמר אביי: השתא דאמר שמואל אסור, ותנא דבי שמואל מותר — שמואל הלכה למעשה לזה שבא לשאול אתא לאשמרעין. אבל אין מורים כך ברבים, ולכן שנה תנא דבי שמואל שאסור.

תנו רבנן: אין שונין פעם שניה בניפוי הקמח ביום טוב, היות ויכול לעשותו מאתמול.

משום רבי פפיים ורבי יהודה בן בתירא אמרו: שונין, לפי שאין טירחה בדבר בפעם השניה, ודבר הנראה לכל שעושה את הניפוי בפעם השניה, שהרי כמעט ולא יוצאת פסולת.

ושוין, שאם נפל לתוכן צרור או קיסם ביום טוב — ששונין.

תני תנא קמיה דרבינא: אין שונין קמח ביום טוב, אבל נפל צרור או קיסם — כורר בידו.

אמר ליה: הוצאת צרור או קיסם בידו — כל שכן דאפור, דהוה ליה כבורר.

דרש רבא בר רב הונא זוטרי אפתחא בשערי דנהרדעא: שונין קמח ביום טוב.

אמר ליה רב נחמן: פוקו ואמרו ליה לאבא: שקילא טיבותך, ושדי אחורי! נטולה היא טובתך ומונחת על קוצים. ומשל הוא לדבר שאין בו צורך.

והיינו, שההיתר לשנות קמח הוא ידוע!

פוק חזי צא וראה כמה מהולתא נפות הדרן מסתובבות ביום טוב בנהרדעא לשנות בהם את ניפוי הקמח.

דביתחו אשתו דרב יוסף נהלא נפתה פעם שניה קמחא אנבא דמהולתא, מגבה של הנפה, דהיינו, בנפה הפוכה, לשם שינוי.

אמר לה: חזי, ראי שתנפי היטב, דאנא — רפתא מעליתא לחם משובח בעינא.

דביתחו דרב אשי נהלא קמחא אנבא דפתורא על שולחן הפוך לשם שינוי.

אמר רב אשי: הא דידן, אשתי שלי, היא ברתיה דרמי בר חמא. ורמי בר חמא מרא דעובדא הוה, היה מדקדק במעשיו, ואי לאו דחזיא לעשות כך מבי נשא — לא הוה עבדא.

מתניתין:

הולך אדם אצל חנוני הרגיל אלו, שסומך עליו לתת לו בלי לקבוע סכום, ואומר לו: תן לי ביצים ואגוזים במנין מסויים!

ואין המנין דרך מקח, שכן דרך בעל הבית להיות מונה בתוך ביתו.

גמרא:

תנו רבנן: הולך אדם אצל רועה הרגיל אצלו, ואומר לו: תן לי גדי אחד או טלה אחד.

אצל טבח הרגיל אצלו ואומר לו: תן לי כף אחת או ירך אחת;

אצל פטם הרגיל אצלו ואומר לו: תן לי תור אחד או גוזל אחד;

אצל נחתום הרגיל אצלו ואומר לו: תן לי ככר אחד או גלוסקא אחת;

כדי להסיק בה. והיינו, מותר להתחיל ליקח תבן מערימת התבן ביום טוב אף על פי שלא זימנה מבעוד יום לכך, ולא היה רגיל להסיק ממנה, ואין חושש משום מוקצה.

אבל לא מתחילין ליקח בעצים שב"מוקצה".

הרחבה שמאחורי הבית נקראת "מוקצה", והיא מקום שאין נכנסין ויוצאין בו באופן תמידי, ושם גותנים עצים וכל דבר שאין בדעת האדם ליטלו אלא לזמן מרובה.

ואין ליטול משם עצים, מפני שהם אסורים בטלטול משום איסור מוקצה, ובגמרא מפרש מה החילוק בין ערימת תבן ברישא, ובין עצים שבמוקצה בסיפא.

גמרא:

שינונו במשנה: המביא כדי יין ממקום למקום לא יביאם בסל ובקופה:

ועל כך תנא בברייתא: **אם אי אפשר לשנות, וכגון שזימן אורחים הרבה, וצריך להביא הרבה ביחד, הרי זה מותר להביאם בסל ובקופה, ואף שכן הוא דרכו בחול.**

אתקין רבא במחוזא, התקין רבא בעירו מחוזא דרכים לשינוי נשיאת משאות ביום טוב. וכך התקין:

הכלל הוא, שלא ירבה טורח על ידי השינוי, אלא יקל משאו, או ישנה באופן שאינו עושה טירחה יתירה, ואף שאינו מיקל בטורח.⁽¹⁾

ואצל חנוני הרגיל אצלו ואומר לו: תן לי עשרים ביצים או חמשים אגוזים, עשרה אפרסקין וחמשה רמונים ואתרוג אחד.

ובלבד שלא יזכיר לו סכום מדה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח.

הדרן עלך אין צדין.

פרק המביא

מתניתין:

המביא [המעביר] כדי יין ממקום למקום ביום טוב, לא יביאם בסל ובקופה. לא יכניס שלשה או ארבעה כדים בתוך סל או קופה ויעבירם, משום דהוא נראה כמעשה של יום חול, לשאת משאות.

אבל מביא הוא כד אחד או שנים על כתפו או נושאו לפניו בידו, לפי שהוא שינוי מדרכו בחול [שולחן ערוך].

וכן המוליך את התבן בתוך קופה כדי להסיק את התנור או עבור בהמה, הרי זה לא יפשיל את הקופה לאחוריו, כי גנאי ליום טוב הוא, בכך שנראה כמתכוין למלאכה גדולה, או להוליך למקום רחוק, כדרך חול.

אבל מביאה הוא בידו, שהוא שינוי מדרכו בחול.

ז-א ומתחילין בערמת התבן ליקח ממנה תבן

1. נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב: "וכשהוא משנה, ישנה להקל משאו ולא להרבות טורח

משא דדרו בדוחקא, משאוי שאדם נושא על כתיפו בחול בטורח, אם בא לשאתו ביום טוב — לדרו ברנלא, ישאנו ביום טוב בעתר [קלשון] כדי לשנות, ובשינוי זה קל לו יותר הנשיאה, ואינו טורח יותר, ושינוי הגון הוא.

משא דדרו ברנלא, משאוי שאף בחול הדרך לשאתו בעתר — לדרו באגרא ביום טוב ישנה, וישאנו על ידי שני בני אדם במוט על כתפיהם, שהוא קל יותר מנשיאה ברגלא.⁽²⁾ אבל לא ישא האחד לבדו על כתפו, כיון שמכביד הוא בכך.

דרו באגרא, משאוי שאף בחול הדרך לשאתו במוט על כתפיהם — לדרו באכפא, ישאוהו ביום טוב במוט בידיהם, כדי לשנות מדרכו בחול, אבל לא ישאנו ברגלא שהוא טורח יותר.

דרו באכפא, משאוי שהדרך לשאתו במוט בשנים בידיהם, נפרום סודרא עלויה יפרסו ביום טוב סודר [שהוא קל ואינו מכביד] על המשאוי, ואף שאין זה שינוי בגוף המשא אלא הצנעה בעלמא, מכל מקום שינוי הוא.

ואם לא אפשר לשנות כלל מבלי להרבות טורח, וכגון שאף סודר אין לו — שרי אף בלא שינוי.

דהרי אמר מר, כברייתא לעיל: אם אי אפשר לשנות — מותר בלא שינוי.

אמר תמה ליה רב חנן בר רבא לרב אשי:

הרי אמור רבנן: כמה דאפשר לשנווי — משנינן ביומא טבא. כל כמה שאפשר לעשות שינוי משנין ביום טוב, בנשיאת המשאות.

והא הני נשי, דקא מליין הצבייהו מיא ביומא טבא [הרי הנשים ממלאות כדיהן מים ביום טוב] ומביאות לביתן, ולא קא משניין [ואין הן משנות כלל], ומכל מקום לא אמרינן להו ולא מידי [אין אנו מעירים להן על כך], והרי צריך שינוי, ומפני מה אין אנו מוכיחין אותן על כך?!

אמר תירץ ליה רב אשי לרב חנן בר רבא: משום דלא אפשר לעשות שינוי, וכדמפרש ואזיל.

הרי למדנו: אם אי אפשר לשנות, מותר אפילו בלי שינוי.

ומפני מה אי אפשר בשינוי, שהרי היכי ליעבד [כיצד עשו בשינוי]?

שמא תאמר: דמליא בהצבא רבה תמלי בהצבא זוטא [אשה הרגילה למלאות בכד גדול תמלא ביום טוב בכד קטן]?

אי אפשר! שהרי תוספת טירחה היא, כיון דקא מפשא בחלובא [מוסיפה היא בהילוך], כי תצטרך לילך מספר פעמים רב יותר בגלל כדה הקטן, ואין משנין על ידי תוספת טירחה.

ביום טוב". אבל אם מכביד וטורח יותר אין זה שינוי, וכמו שכתב גם בד"ה דדרו באגרא "ואינו מרבה טורח בשנויו". והתוספות חלוקים עליו

וכמו שיתבאר בהערה הבאה.

2. אבל התוספות הוכיחו מפרק האומנין,

ואתי למקטריה [פעמים שנפסק החבל ותבוא לקושרו ביום טוב], וקשר העשוי להתקיים אב מלאכה הוא [רש"י עפ"י רש"ש].⁽³⁾

שמא תאמר: תפרום סודרא עילויה [תפרוס סודר על הכד]?

אי אפשר! שהרי יש לחוש: זמנין דמטמיש במיא [פעמים שנשרה הכסוי במים] ואתי לידי פחיטה, תבוא לסוחטו ואסור ביום טוב.⁽⁴⁾

הלכך לא אפשר לעשות שינוי. וכיון שכן מותר אף בלא שינוי.

אמר תמה ליה רבא בר רב חנין לאביי:

הרי תנן: אין מטפחין [כף אל כף],⁽⁵⁾ ואין מספקין [כף על ירך], ואין מרקדין ביום טוב, והטעם משום שמא יתקן כלי שיר.

והרי האידנא, דקא חזינן דעבדן הכי, ולא

שמא תאמר: אשה דמליא בחצבא זוטא תמלי בחצבא רבה [הרגילה למלאות בכד קטן תמלא בכד גדול]?

אי אפשר! שהרי אף זו תוספת טירחה היא, כיון דקא מפשי במשוי [מוסיפה ומכבידה היא על משאה].

שמא תאמר: תכסייה בנכתמא [תכסה את הכד בכסוי של עץ המיועד לכדים], וכפי שנתבאר לעיל, שאף שינוי כגון זה שינוי הוא?

אי אפשר! שהרי יש לחוש: זמנין דמתבר, ואתי לאתויי. פעמים שהכסוי הזה נשבר, ותבוא לטלטל את השברים האסורים בטלטול.

שמא תאמר: תכסנו בכסוי ותקטריה [תקשרנו] לכד כדי שלא יפול?

אי אפשר! שהרי יש לחוש: זמנין דמפסיק

4. הקשו התוספות: הרי אחת מתקנותיו של רבא לעיל היתה: נפרוס סודרא עילויה, ולא חשש לסחיטה?!

ותירצו: לעיל מיירי בחבית שסתומה כולה ופיה צר, ולכך לא חיישינן לסחיטה. ועוד תירצו, כאן מיירי במים, שהסוחטן חייב משום ליבון. אבל לעיל, מיירי ביין, שאיסור הסחיטה בו הוא רק משום מלאכת דש, והואיל והולך היין לאיבוד לא חיישינן.

5. כתב רש"י: אין מטפחין משום שיר או משום אבל. והתוספות תמהו עליו, שהרי האיסור הוא משום שמא יתקן כלי שיר, ואין גזירה זו שייכת אלא כשעושה לשיר ולא לאבל.

שנשיאה באופן זה הכבדה היא ואינה הקלה! ולפיכך, חלקו על רש"י, וכתבו: אלא נראה, דאפילו מכביד יותר, מכל מקום לא חיישינן, כיון שמשנה מדרך חול. וכן נמי פירש הקונטרס גבי "דררו באגרא לדרו באכפא", ואף על פי שאינו להקל, מכל מקום שינוי הוא.

ביאור דבריהם, כשם שכתב רש"י שאפילו שינוי שאינו להקל חשוב שינוי, הוא הדין לדעתם אפילו כשמכביד יותר. אבל לדעת רש"י אם מכביד יותר אין זה שינוי. וכמו שכתב רש"י גבי דדרו באגרא לדרו באכפא שהביאו התוספות: "ואינו מרבה טורח בשנויו".

3. אבל קשירת החבל לכד אין זה קשר העשוי להתקיים, ולכן אומרת הגמרא: ותקטריה.

כי **מוטב שיהיו שוגגין**, ויעברו על האיסור מתוך חוסר ידיעה, **ואל יהיו מחמת תוכחתנו מזידין!** שהרי אף אם נוכיחים, הן לא יחזרו בהן, ונמצא שקלקלנו אותן ולא תיקננו.

וכיון שכן, **הבא**, בטיפוח וריקוד, **נמי**, לפיכך אין לנו מוכיחים, כי **הנח להם לישראל**, **מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין**.

ומסייגת הגמרא כלל זה:

והני מילי שאנו נמנעים מלהוכיח — באיסור **דרבנן**.

אבל בדאורייתא, אם רואים אנו שעוברים על איסור דאורייתא — **לא!** אין אנו נמנעים מלהוכיחם, ואפילו כשיש להניח שלא יחזרו בהם על ידי תוכחתנו.

אך מסיקה הגמרא אחרת:

ולא היא! אלא, **לא שנא בדאורייתא, ולא שנא בדרבנן**, כל שיש להניח שלא יחזרו בהן — **לא אמרינן להו ולא מידי**.⁽⁶⁾

והראיה, שאפילו באיסור דאורייתא אין מוכיחים כל שידוע שלא יחזרו בהן:

דהא תוספת יום הכפורים, שחייבים להוסיף ולהתענות קודם שנכנס יום הכפורים, שחיוב **דאורייתא הוא**, מדרשת הכתוב "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב".

אמרינן להו ולא מידי [הרי כיום רואים אנו שעושים כן, ואין אנו מעירים להם על כך?]

אמר ליה אבבי לרבא בר רב חנין:

ולטעמיך, שאתה סובר שמן הראוי להוכיחם, תיקשי לך נמי:

הא דאמר רבא, כלומר: הרי אמר רבא: **לא ליתב איניש אפומא דלחיא** [לא ישב אדם בשבת בראש המבוי הסמוך לרשות הרבים, במקום שמעמידים את הלחי כדי להתיר את הטלטול במבוי] —

כי **דלמא מונדר ליה חפיץ ואתי לאתויי** [שמא יתגלגל החפיץ מידו לרשות הרבים הסמוכה, ויבוא להחזירו למבוי, שהוא רשות היחיד], כי מתוך שאין המבוי מקורה אין מכירין בו שהוא רשות היחיד, ונמצא שעבר על מלאכת "הוצאה".

ותיקשי לך: **והא הני נשי, דשקלן הצבייהו, ואזלן ויתבן אפומא דמבואה** [הרי הנשים לוקחות כדיהן ויושבות בראש המבוי], **ולא אמרינן להו ולא מידי** [אין אנו מעירין להן על כך?]

אלא, על כרחך הטעם שאין אנו מוכיחים אותן, הוא משום:

הנח להם לישראל לעשות דבר שהורגלו בו מתוך אי ידיעה, ויש להניח שלא יחזרו בהן מפני תוכחתנו.

שאינו מוכיחים אינו נענש עבור חטאם כיון שברור לו שלא יקבלום, מכל מקום מצוה להוכיחם.

6. כתב המשנה ברורה בסימן תר"ח סעיף קטן ה: וכל זה דוקא בשעכשיו הם שוגגין. אבל כשיודעין שהוא אסור ועוברין במזיד צריך להוכיחם, אף כשברור לו שלא יקבלום. ונהי דמי

לפי רבי יהודה, דאית ליה מוקצה בדבר הראוי, אלא שמקצה אותו האדם מדעתו.

ותיקשי רישא לסיפא?!

ומשנינן: לעולם משנתנו רבי שמעון היא. אלא, שמכל מקום מודה הוא בדין האמור בסיפא שלא משתמשים בעצים שבמוקצה.

כי הכא בסיפא, ששנינו בה שאין משתמשים בעצים שבמוקצה — בארזי ואשוחי [עצי ארז זכרים ועצי ארז נקבה] עסקינן, שאין אדם מסיק אותן היות והם עומדים לבנין, דעצים הללו, מוקצה מחמת חסרון כיס הם, הואיל ודמיהם יקרים.

ואפילו רבי שמעון שאינו מודה בשאר מוקצה שמקצה האדם מדעתו, לפי שאינו מקצהו הקצאה החלטית, אלא בדעתו שיתכן ויוכל להשתמש בו, מודה הוא במוקצה מחמת חסרון כיס, שאסור היות והאדם מקצהו באופן מוחלט.

איכא דמתני לה לדברי רב כהנא אסיפא דמשנתנו, ששנינו בה: אבל לא בעצים שבמוקצה:

ועל כך אמר רב כהנא: זאת אומרת: אין מתחילין באוצר תחלה!

ואילו בפועל, אין עושות הנשים כן, (7) אלא הן אכלי ושתו עד שחשיכה.

ומכל מקום, לא אמרינן להו ולא מידי, ומשום שהנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. (8)

ומכאן אתה למד, שאף בדאורייתא אומרים כן. (9)

שנינו במשנה: ומתחילין בערמת התבן:

אמר רב כהנא: זאת אומרת, מדין זה של המשנה, שמותר להסיק בערמת תבן היות ומן הסתם אוצרין אותו לבהמה, והיגו מוכן לשימוש ביום טוב, יש לנו ללמוד, כי לדעת משנתנו: מתחילין להשתמש באוצר [בדברים האצורים לזמן ארוך] תחלה ביום טוב, ואין חוששין משום איסור מוקצה.

ואם כן מני מתניתין: על כרחך רבי שמעון היא, דלית ליה איסור מוקצה בדבר הראוי אלא שמקצה אותו אדם מדעתו.

ומעתה תיקשי: אימא סיפא דמשנתנו: אבל לא משתמשים להסקה בעצים שבתוך המוקצה, לפי שהם אסורין משום "מוקצה".

ודין זה של הסיפא, על כרחך אתאן הוא רק

וכתב על כך הר"ן, ולי נראה, כיון שציוותה תורה תוספות, צריך להוסיף מחול על הקודש אי זה זמן חוץ מן הזמן שהוא נזהר בו מן הספק, שאם לא כן לא היה צריך להזהיר על תוספות. וזה על דעת מי שסובר ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא היא.

9. כתב הרא"ש בשם בעל העיטור, וכן פסק הרמ"א בסימן תרח ב: דוקא שאינו מפורש

7. ראה פני יהושע וצל"ח, מאי טעמא חייבות הנשים בתוספת יום הכפורים, אף על גב שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

8. כתב הר"ן: אמאי נימחי בהו, והא על כרחין מוסיפין קצת, דאי אפשר לצמצם שיאכלו עד שחשיכה ממש?!

ותירצו: מכאן ראייה שתוספת עינוי של יום הכפורים יש לו שיעור, אלא דלא ידעינן ליה.

ומדייקת הגמרא: על כרחך, מני משנתנו — רבי יהודה היא, דאית ליה מוקצה.

ועתה תיקשי: אימא רישא דמשנתנו: מתחילין בערימת התבן. ודין זה בהכרח אתאן רק לפי רבי שמעון, דלית ליה מוקצה.

ותיקשי רישא לסיפא!?

ומשנינן: לעולם משנתנו רבי יהודה היא. אלא, שמכל מקום, מותר להתחיל בערמת התבן, ולא תלמד מכאן שמתחילין אף באוצר.

כי התם ברישא דמשנתנו ששנינו בה "ומתחילין בערמת התבן", מיירי בתבנא סריא [תבן רקוב ומסריח] שאין ראוי למאכל בהמה, וסתמו עומד הוא להסקה, ולכן אין בו משום מוקצה.

ותמהינן: כיצד אתה אומר שמשנתנו בתבנא סריא ואינו מוקצה?

והרי הא חזי לטינא [ראוי הוא לעשית טיט, ללבון ממנו לבנים], ואם כן מוקצה הוא!?

ומשנינן: רישא דמשנתנו מיירי בתבנא סריא דאית ביה קוצים [יש בו קוצים] ואינו יכול לגבלו בידיו וברגליו לטיט, ולפיכך אינו מוקצה.

מתניתין

ל-ב אין נוטלין עצים מן הסוכה ביום טוב, היות

ובכך הוא סותר חלק מהסוכה, ואסור לסתור בנין ביום טוב.

אלא, נוטלים עצים רק מן העצים הנמצאים סמוך לה, ובגמרא יתבאר מה הם העצים הללו.

המדובר במשנתנו הוא ביום טוב של חג הפסח או שבועות, שאז האיסור הוא רק מצד סתירת הסוכה, ולכן מותר לקחת עצים מן הסמוך לה.

אבל בחג הסוכות, אסורים עצי הסוכה כולם בשימוש של הנאה, חוץ מן השימוש הדרוש לקיום מצות סוכה.

גמרא

הגמרא הניחה עתה, שכל המשנה עוסקת בקנים של עצים המונחים על גבי הסוכה כסכך. וקני העצים "מן הסמוך לה", הם הקנים שמניחים מעל לסכך הסוכה, כדי לעבות בהם את הסכך.

והוינן בה: מאי שנא, במה שונים העצים שהם "מן הסוכה" דלא, שלא נוטלים אותם, הלא הוא משום דקא סתר אהלא, שיש בנטילתם מלאכת סתירת אהל, שהיא תולדה של מלאכת סתירת בנין.

ואם כן, תיקשי, מדוע נוטלים עצים מן הסמוך לה? והרי גם בנוטלו עצים מן הסמוך

אבל לא ירבה בתוכחות, מאחר שיועד שלא ישמעו אליו. אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו.

בתורה אע"ג שהוא מדאורייתא, אבל אם מפורש בתורה — מוחין בידו.

ועוד כתב הרמ"א: ואם יודע שאין דבריו נשמעין, לא יאמר ברבים להוכיחן רק פעם אחת,

תני רבי חייא בר יוסף ברייתא קמיה דרבי יוחנן: אין נוטלין עצים מן הסוכה, אלא מן הסמוך לה.

ורבי שמעון מתיר ליטול אפילו מן הסכך עצמו.

ושוין כולן, בדין "סוכת החג" בחג הסוכות, שאסורה הסוכה כולה בשימוש חוץ מאשר שימוש של מצוה. ואיסור זה אפילו בחול המועד, משום קדושת הסוכה שחלה עליה.

ואם התנה עליה לפני יום טוב [תנאי שיתבאר לקמן] — הכל לפי תנאו!

והוינן בה: וכי רבי שמעון מתיר ליטול אפילו מן הסכך? והרי זה לא יתכן, כי — והא סתרא אהלא!

ומשנינן: אמר רב נחמן בר יצחק: הכא — בסוכה נופלת ביום טוב עסקינן, שלאחר התמוטטותה אין בה איסור משום סתירת אהל, והמחלוקת היא בענין מוקצה.

ורבי שמעון שמתיר ליטול את כל העצים ביום טוב הוא לטעמיה, דלית ליה מוקצה מדעתו של האדם בדבר הראוי לשימוש, ולכן גם עצים אלו הראויים ביום טוב לשימוש [כמו הסקה], מותר ליטלם כדי להשתמש בהם.

ומביאה הגמרא את הברייתא שמבואר בה שיטת רבי שמעון ד"לית ליה מוקצה". [עיין בהקדמה!]

דתניא מותר השמן שבכר ושכקערה, השמן שנשאר מהשמן שהודלק לכבוד שבת —

לה, שהם העצים המונחים על הסכך כדי לעבותו, נמי קא סתרא אהלא, לפי שאותם עצים בטלים הם לסכך, והרי הם כמותו, ויש בנטילתם משום סתירת אהל!

ומשנינן: אמר רב יהודה אמר שמואל: אין משנתנו עוסקת בעצים שעל גבי הסכך, שהם אכן בטלים אליו, והם כמוהו. אלא מאי "סמוך לה" — סמוך לדפנות.

והמדובר הוא בקני עצים שזוקפים אותם סמוך לדפנות הסוכה. ויש הבדל ניכר ביניהם לדפנות הסוכה.

כי הקנים שבדפנות הסוכה נארגים להיות דופן אחת באמצעות חוטים, ואילו הקנים הזקופים סביב הדפנות, אינם נארגים עמם. ולכן, אין בנטילתם משום סתירת דפנות הסוכה.

מה שאין כן בקני הסכך, שאינם נארגים יחד לסכך, לכן העצים שלמעלה והעצים שלמטה שוים הם, וכולם נחשבים לסכך הסוכה, ואסור ליטול כל אחד מהם, בין מהקנים העליונים ובין מהקנים התחתונים.

רב מנשיא אמר: אפילו תימא שכל המשנה מדברת אך ורק בקנים שאין הם זקופים "סמוך לדפנות", אלא נמצאים כולם מעל הסכך, גם אפשר ליישב את המשנה:

כי תניא הויא, זה ששינונו במשנה שנוטל עצים "מן הסמוך", המדובר הוא באסורייתא, בקנים שאסורים יחד, שנקשרו בחבילה, ולא התירו את קשרי החבילה כשהניחום על הגג. וזה מורה, שהם הונחו שם רק באורח ארעי ולא התבטלו לסכך של הסוכה, ולכן מותר ליטלם.

אסור לטלטלו ולאוכלו בשבת, היות והוא הוקצה בבין השמשות לנר שבת. ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא.

כי כאשר מקצה האדם את השמן בכניסת השבת, הרי הוא מקצה אותו מדעתו ואינו מצפה שיכבה הנר וישאר הו שמן. וכיון שבדעתו להקצותו, הרי הוא אסור גם אם לבסוף כבה הנר לפני תום השמן, ונשאר שמן.

ורבי שמעון מתיר את השמן, כי לא הקצה אותו האדם הקצאה מוחלטת, שהרי מצפה הוא שיכבה הנר וישאר שמן. ולכן הוא לא הקצה אותו מעבר לזמן של הדלקת הנר.

[אבל, אם יטוף שמן בזמן שהנר דולק מודה רבי שמעון שאותו שמן הוא מוקצה, עד שיכבה הנר, כי כיון שהקצה את השמן הזה למצות הדלקת הנר, חלה הקצאתו למצוה, ואז מודה רבי שמעון שהקצאה כזו אוסרת אותו אפילו בטלטול, למשך זמן ההקצאה].

ומכאן מוכח, שרבי שמעון לית ליה מוקצה בדבר הראוי לשימוש אלא שהאדם מקצה אותו הקצאה שאינה מוחלטת. והוא הדין לעצי סוכה, שלדעת רבי שמעון אינם מוקצים לאחר שנפלו.

ותמהה הגמרא: **מי דמי**, וכי דומים הם עצי סוכה למותר השמן?!

הרי **התם**, בשמן שנשאר לאחר שכבה הנר, **אדם "יושב ומצפה"**, שיודע הוא שיתכן ויכבה הנר, והוא מצפה שאכן זה יקרה, ואינו מקצהו הקצאה מוחלטת.

אבל הכא, סוכה שנפלה, האם **אדם יושב ומצפה אימתי תפול סוכתו!**?

והרי כיון שאין עתידה הסוכה ליפול ביום טוב, הוא מקצה את עציה הקצאה מוחלטת, והקצאה שכזאת מודה בה רבי שמעון [כמו שהתבאר לעיל בשמן הנוטף מהנר בשעת הדלקתו, וכן בשמן שנשאר בעששית גדולה שאינה עתידה להכבות בשבת].

ומשנינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: הכא**, בדברי רבי שמעון בסוכה — **בפוכה רעועה עסקינן**, שיש לאדם לצפות שיתכן ותיפול בחג. ולכן אינו מקצה אותה הקצאה מוחלטת, היות **דמאתמול**, מערב יום טוב, **דעתייה עלויה** [עליה] שיתכן ותיפול, ויוכל להשתמש בעציה.

ועתה מבארת הגמרא את האמור בברייתא: **ושוין כולם**, ולא נחלקו בדבר, **בסוכת החג בחג הסוכות** — **שהיא אסורה**.

ואם התנה עליה שאינו מקצה אותה — **הכל לפי תנאו!**

והוינן בה: **ומי מהני בה תנאי** כדי שיוכל להשתמש בה?!

והאמר **רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה שאסורין** בהנאה **כל שבעה הימים של חג הסוכות?** — **שנאמר** [ויקרא כג לד] **"חג הסוכות שבעת ימים לה"**. מלמד הכתוב שהסוכה צריך שתהיה מיוחדת לה' כל שבעת הימים כהקדש.

ואם כן, כיצד יכול אדם להתנות עליה שיוכל להשתמש בה, והרי אין הדבר תלוי בהקצאתו או אי הקצאתו.

וכן אם תלה בה אגוזים, שקדים, אפרסקים ורמונים, ופרכילי ענפים עם אשכולות ענבים, או בקבוקי זכוכית שבהם יינות, שמנים, וסלתות לנוי.

וכן עטרות, כתרים העשויים משבלים —

בכל אלו אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב אחרון של חג [שמיני עצרת], לפי שהם בטלים ביחס לסוכה, ונחשבים כחלק ממנה.

במשך שבעת ימי חג הסוכות הם אסורים מחמת שהם מוקצים למצותן, ובשמיני עצרת הם אסורים מחמת מוקצה של יום טוב, לפי שהיו מוקצים משימוש בבין השמשות של כניסת שמיני עצרת.

וממשיכה הברייתא, ואומרת: ואם התנה עליהם שאינו מקצה אותם למשך כל החג, אלא ישתמש בהם, לכשירצה, בחג — הכל לפי תנאו!

ומוכח שאפשר להתנות גם על הסוכה עצמה!

ומשנינן: אביי ורבא, דאמרי תרווייהו, שניהם אמרו לתרץ: התנאי שמועיל בסוכה יכול להועיל רק לנוי הסוכה, ולא לסכך ולדפנות, והברייתא מדברת בכגון שהוא אומר לפני כניסת החג: איני בודל מהם, מנויי הסוכה — כל בין השמשות!

כי קדושת הסוכה נובעת מכח הקצאת האדם. שכאשר הוא מקצה אותה למצות סוכה אז חל עליה שם שמים מכח הקצאתו שהקצה אותה למצות סוכה.

אך אם אינו מקצה אותה למצות סוכה, אלא רק מקיים בה מצות ישיבת סוכה, מבלי

ועוד תניא: רבי יהודה בן בתירא אומר: מניין שכשם שחל שם שמים על קרבן החגיגה, שהוא קדוש לה', ואסור להנות ממנו, כך חל שם שמים על הסוכה? — תלמוד לומר "חג הסוכות שבעת ימים — לה".

לימד הכתוב "חג הסוכות לה'", שהסוכה הרי היא כקרבן החגיגה, ששניהם קדושים לה', ואין לעשות בהם שימוש של חולין.

מה "חג", כמו שקרבן החגיגה, הוא לה' — אף סוכה קדושה היא לה', במשך כל שבעת הימים האמורים באותו הפסוק.

וכיון שמוכח כי קדושת הסוכה היא מן התורה, ואינה שייכת להקצאת האדם — איך יתכן להתנות עליה?!

ומשנינן: אמר רב מנשיא בריה דרבא: סיפא של הברייתא, האומרת שהכל לפי תנאו, אינה מדברת בסוכת החג. אלא אתאן, היא באה ללמד לפוכה דעלמא, שלא בחג הסוכות, שיכול להתנות מערב יום טוב שאינו מקצה אותה, ותועיל התנאותו למקרה שתיפול הסוכה ביום טוב, שאז אינה אסורה מצד מלאכת סתירה.

אבל סוכה [בחג הסוכות] דמצוה — לא מהני בה תנאה להתיר את איסורה מן התורה.

והוינן בה: וכי בסוכה דמצוה לא שייך להתנות עליה?

והתניא: אם סככה לסוכת מצוה כחלבתה, ועיטרה ליפותה בקרמים [בגדים צבעוניים] ובסדינין לבנים של פשתן המצויירין.

שיסכים להקצותה למצותה — לא יחול עליה שם שמים!

במה דברים אמורים שיכול לומר "איני בודל מהם", בנויי הסוכה בלבד, שיש משמעות לדבריו, שהרי יכול הוא ליטול את הנויים בבין השמשות ולהשתמש בהן אז. ולכן, גם כשאינו נוטלם, הוא יכול לומר שאינו בודל מהם.

וכיון שלא הוקצו נויי הסוכה בתחילת החג, נמצא שלא חל שם שמים על נויי סוכה הזו, גם לכשישבו בה ויקיימו בה מצות סוכה!

כי, כאמור, תלויה חלות הקדושה בהקצאת הסוכה למצוה על ידי האדם.

אך אם יאמר ביחס לדפנות הסוכה והסכך לפני כניסת החג "איני בודל מהם כל בין השמשות", אין לדבריו כל משמעות. שהרי אינו יכול אז ליטלם, משום איסור סתירת אהל.

וכיון שאין משמעות מעשית למה שאומר "איני בודל מהם", הרי הוקצו הדפנות והסכך למצות סוכה. שהרי הוא כן ייחד אותם למצות סוכה, אלא שרצה להתנות שאין הוא בודל מהם, שאם ירצה יוכל ליטלם, למרות שעשה אותם למצות סוכה. ואין כל משמעות להתנאתו כאשר אינו יכול לעשות דבר לממש אותו.

וכיון שחלה הקדושה בבין השמשות, היא חלה לכל שבעת הימים, כי אי אפשר לחלק את חלות הקדושה לאחר שהיא חלה.

אלא שעדיין יש להקשות: **ומאי שנא**, במה השתנו עצי הסוכה **מהא דאיתמר** בהקצאת האתרוג, שלא אומרים בו כיון שהתקצה

למצותו בבין השמשות של כניסת חג הסוכות הוא התקצה לכל שבעת הימים, אלא מועיל בו התנאי שיהיה מוקצה למצותו ליום אחד בלבד.

שכך שנינו:

מי שהפריש **שבעה אתרוגים לשבעת הימים** של חג הסוכות, כל אתרוג ליום אחד.

אמר רב: כל אחת ואחת מהאתרוגים יוצא בה ידי חובת אתרוג באותו היום שייחד לה, ויכול לאוכלה לאתרוג, מיד אחר קיום המצוה, לפי שאין הקצאת האתרוג חלה אלא לזמן קיום המצוה, ולא לזמן שאחריו.

ואילו **רב אסי אמר: כל אחת מהאתרוגים יוצא בה ביום שנקבע לה, אך ואוכלה רק למחר, לפי שהוקצה האתרוג למשך אותו היום כולו.**

ולדברי הכל, אין האתרוג מוקצה לכל שבעת הימים, אלא מועיל תנאו שיהיה מוקצה לכל היותר ליום אחד.

ואם כן, מדוע בסוכה אי אפשר להתנות שלא תחול הקדושה רק ליום אחד בלבד!?

ומשנינן: **התם**, במצות אתרוג, **דמפסקו לילות מימים**, שבליילה אין מצות נטילת אתרוג, **לכן כל חד וחד יומא — מצוה באפי נפשיה הוא.**

ואי אפשר לומר שהוקצה האתרוג למשך כל החג.

הבא, במצות סוכה, **דלא מפסקו לילות מימים**, שהרי מצות סוכה נוהגת גם ביום וגם בלילה, ולכן **כולהו שבעת יומי** —

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מביאין עצים אלא מן המכונסין שבקרפף.

ותמהה הגמרא עליו ממשנתנו:

והא אנן תנן: מן הקרפף ואפילו מן המפוזרים! ולמה הצריך שמואל אף בעצים שבקרפף שיהיו מכונסים?!

ומשנינן: מתניתין המתרת ליטול עצים מפוזרים שבקרפף — שיטת יחידאה היא, והיינו, רבי שמעון בן אלעזר בדעת בית הלל וכפי שיתבאר בברייתא שמביאה הגמרא בסמוך. אבל חכמים חלוקים עליו, ושמואל אמר כחכמים.

דתניא: אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המפוזרים שבשדות שאין מביאין, ועל המכונסין שבקרפף שמביאין.

על מה נחלקו בית שמאי ובית הלל:

על המפוזרין שבקרפף.

ועל המכונסין שבשדות.

שבית שמאי אומרים: לא יביא, אלא אם כן היו בקרפף ומכונסין.

ובית הלל אומרים: יביא אפילו מאלו, וכן היא דעת התנא של משנתנו.⁽²⁾

כחדא יומא אריכתא דמי. וכיון שהוקצתה הסוכה בבין השמשות של היום הראשון היא הוקצתה לכל החג, ואי אפשר להתנות עליה.

מתניתין:

מביאין עצים תלושים ביום טוב מן השדה [שבתוך התחום] מן המכונס, שכנסו את העצים מערב יום טוב כדי להשתמש בהם, שהרי גילה דעתו שהוא סומך עליהם, ואינם מוקצה.

אבל מן העצים המפוזרים בשדות לא יביא, היות ש"מוקצה" הם לפי שלא היתה דעתו עליהם מערב יום טוב, ואינם "מן המוכן".

ומן הקרפף, שהוא מקום מחוץ לעיר המוקף בגדר, ומאחסנים בו כל מיני דברים, וגם עצים — רשאי להביא ממנו עצים אפילו מן המפוזר שבו. שהואיל והמקום מוקף ומשתמר, אפילו מן המפוזרין שבו לא הקצה דעתו מהם.

איזהו קרפף שאמרנו, שמתר להביא עצים מתוכו אפילו מן המפוזר?

כל שהוא סמוך לעיר ממש בלבד,⁽¹⁾ דברי רבי יהודה.

רבי יוסי אומר: כל שנכנסין לו בפותחת [במפתח] ומשתמר על ידי זה, ואפילו היה הקרפף רחוק מן העיר, ובלבד שיהי הקרפף בתוך תחום שבת.

המפוזרים בקרפף, והרי הוא מעמר, שהוא אב מלאכה?!

וביאר הפני יהושע קושייתם בשני אופנים: האחד: מכשירי אוכל נפש הן שאפשר

1. לשון רש"י: סמוך לעיר ממש. והר"ן כתב בשם הרשב"א, ד"סמוך" היינו בתוך שבעים אמה ושיריים [ארבעה טפחים].

2. הקשו התוספות: איך מותר לאסוף עצים

ואמנם חכמים חלוקים עליו, ושמואל כדעתם.

אמר רבא: אף שמותר להביא מן המכונסין. מכל מקום: **עלי קנים ועלי גפנים אף על גב דמכנפי להו ומותבי** [אף שהיו מכונסים ומונחים], **כיון דאי מדלי זיקא מבדר להו** [אם תגביהם הרוח יתפזרו העלים], כבר מעכשיו **כמפוזרים דמו, ואסורין**.

כי ודאי לא סמך דעתו עליהם, שהרי סבור היה שהרוח תפזרם.

ומיהו, **אי אתנח מנא מאתמול עליהו** [אם הניח כלי על העלים מערב יום טוב] להכביד עליהם, **שפיר דמו**, שהרי הכלי מועיל שלא תפזרם הרוח, וסומך דעתו עליהם.

שנינו במשנה: **איזהו קרפף**, כל שסמוך לעיר דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר, כל שנכנסין לו בפותחת ואפילו בתוך תחום שבת:

יש לפרש מחלוקתם בשני אופנים:

אופן אחד: רבי יהודה מצריך שני תנאים, גם שיהיה לו פותחת וגם שיהיה סמוך לעיר.

ורבי יוסי מיקל באחד משני התנאים, כפי שיבואר להלן.

אופן השני: רבי יהודה תולה את הדין בסמיכות לעיר בלבד, בלי להתחשב ב"פותחת".

ורבי יוסי תולה את הדין בפותחת בלבד, בלי להתחשב בסמיכות לעיר.

ובספק זה נסתפקו בני הישיבה, והגמרא מפרשת את לשונותיהם של התנאים לפי שני האופנים.

אבעיא להו: היכי קאמר רבי יהודה?

כל שסמוך לעיר הרי הוא קרפף שמותר לקחת ממנו עצים, **והוא דאית ליה פותחת**, שהרי סתם קרפף יש בו פותחת ועליו מדבר רבי יהודה, ונמצא שרבי יהודה מחמיר להצריך את שני התנאים [סמוך לעיר ופותחת] כדי לעשותו קרפף שמותר לקחת ממנו עצים.

ואתא רבי יוסי למימר שכיון דאית ליה פותחת די בכך, ואין צורך שיהיה סמוך לעיר, אלא **אפילו רחוק מהעיר**, אך **בתוך תחום שבת** — נמי חשוב קרפף, כי לדעתו די בתנאי אחד של פותחת או סמוך לעיר.⁽³⁾

או דלמא, הכי קאמר רבי יהודה: כל שסמוך לעיר, בין דאית ליה פותחת בין דלית ליה פותחת חשוב קרפף, ואין הדין תלוי אלא בסמיכות לעיר בלבד.

3. מדברי רבי יוסי משתמע שאם היה הקרפף סמוך לעיר, שוב אין צריך פותחת, שהרי מכך שתלה רבי יוסי את ההיתר כשאינו סמוך לעיר בפותחת, ממילא משמע שאילו היה סמוך לעיר שוב אין צריך פותחת. רש"י.

לעשותן מערב יום טוב, ואסור. השני: לא הותרו מלאכות אוכל נפש אלא מלישה ואילך, שהרי אפילו טחינה אסורה וכל שכן מעמר שהוא קודם טחינה. ותירצו התוספות: אין מעמר אלא כשאוסף במקום גידולם.

ב. ואין מבקעין את העצים התלושים ביום טוב המותרים להסקה, לא בקרדום [כלי אומנות, והוא כעין הכלי שעושים בו אוכפות לבהמות], ולא במגרה [סכין מלאה פגימות וממהרת לקוץ עצים וכלי אומנות הוא], ולא במגל [מין כלי אומנות], הואיל וכל אלו כלי אומנות הם לבקע בהם עצים, ונראה כעושה בו מלאכה.

אלא בקופיין [סכין של קצבים] הואיל ואינו כלי אומנות.⁽⁵⁾

גמרא:

שנינו במשנה: ואין מבקעין לא בקרדום ולא לא-ב במגרה ולא במגל אלא בקופיין:

והניחה עתה הגמרא, כי זה ששינו ברישא "אין מבקעין", הוא משום שהביקוע הוא מלאכה וטירחה יתירה, ואסור לבקע כל עץ. וכך שנינו:

א. אין מבקעין עצים לא מן הקורות שנשברו מערב יום טוב, ואף שעמדו להיסק בבין השמשות.

ב. ואין צריך לומר שאין מבקעין עצים מן הקורה שבבין השמשות לא עמדה להיסק, משום שנשברה רק ביום טוב.

ולפיכך תמהה הגמרא, כיצד שנינו בסיפא שהביקוע מותר, ובלבד שיעשהו בקופיין:

ואתא רבי יוסי — שאמר: כל שנכנסין לו בפותחת — לחדש שדין הקרפף תלוי בפותחת לבד, ולמימר: אין הדין תלוי בסמיכות לעיר כלל, אלא אפילו בתוך תחום שבת. ודוקא דאית ליה פותחת הוא הנקרא קרפף, אבל לית ליה פותחת אפילו סמוך לעיר נמי לא.

תא שמע: מדרקתני במשנתנו: רבי יוסי אומר: כל שנכנסין לו בפותחת, ואפילו בתוך תחום שבת.

שמע מינה: רבי יוסי תרתי לקולא קאמר:

א. אם יש לו פותחת אף שרחוק הוא מן העיר הרי זה מותר.

ב. אם סמוך לעיר אף שאין לו פותחת הרי זה מותר.⁽⁴⁾

ומסקינן: שמע מינה!

אמר רב סלא אמר רבי ירמיה: הלכה כרבי יוסי — להקל.

מתניתין:

א. אין מבקעין עצים להסקה ביום טוב, לא מן הקורות,

ולא מן הקורה של הבית שנשברה ביום טוב,

וכפי שיתבאר הטעם בגמרא.

הגמרא שלא כאחד מצדדי הספק. וראה תוספות.

5. כתב הראב"ד [הובא ברא"ש ובר"ן והביאו המשנה ברורה]: אע"ג דמכשירין שאפשר

4. ברש"י כתב, לפי פשיטות הגמרא, בדעת רבי יהודה, שבסמוך לעיר מותר אף שאין לו פותחת, וברחוק מן העיר אסור אף שיש לו פותחת. וצריך ביאור, שאם כן נמצאת פשיטות

והאמרת ברישא של משנתנו: **אין מבקעין כלל! והאיך אתה אומר שבקופיץ אפשר לבקע?!**

אמר רב יהודה אמר שמואל: זה ששנינו ברישא לאסור הביקוע, אינו משום מלאכה וטירחה, אלא הוא משום איסור מוקצה, והוא נאמר בקורות מסוימות בלבד.

והסורי מהסרא במשנתנו, **והכי קתני בה:**

אין מבקעין עצים, לא מן הסואר של הקורות [ערימת קורות שוככות על הארץ, המיועדות לבנין] **לפי שמוקצה הן, ולא מן הקורה של הבית שנשברה ביום טוב, ומעתה אינה עומדת לבנין אלא להסקה, הואיל ובבין השמשות מוקצה היתה.**

אבל מבקעין מן הקורה של הבית שנשברה מערב יום טוב, שהרי כבר בבין השמשות לא היתה עומדת לבנין אלא להסקה, ולא היתה מוקצה.

וכשהן מבקעין את הקורות המותרות בביקוע: אין מבקעין אותן לא בקרדום, ולא במגל, ולא במגרה, אלא בקופיץ.

ומסייעת הגמרא לפירוש זה, שהאיסור ברישא הוא משום מוקצה:

תניא נמי הכי: אין מבקעין עצים לא מן הסואר של קורות העומדות לבנין ולא מן הקורה של הבית שנשברה ביום טוב, לפי שאינו מן המוכן בערב יום טוב לשימוש ביום טוב.

שנינו במשנה: **ואין מבקעין לא בקרדום:**

קרדום רגיל בומן הגמרא היה משמש כולו ככלי אומנות.

אך היו גם קרדומים שהיו לראשם שני צדדים. צד אחד היה קצר, והיה עשוי כעין הקרדומים שלנו, שאינן כלי אומנות, והוא הנקרא צד ה"זכרות", ובצד הזה היו מבקעים את העצים לחתיכות.

ואילו צידו השני, הרחב, היה עשוי ככלי אומנות, ונקרא צד ה"נקבות", ובו היו קוצצים את העץ לרוחבו, דבר הנחשב למלאכת אומן.

ובדין קרדום זה, לביקוע ביום טוב, עוסקת סוגייתנו.

אמר רב חינא בר שלמיא משמיה דרב: לא שנו לאסור ביקוע בקרדום, אלא ביקוע בצד הנקבות שלו בראשו הרחב של הקרדום, שמבקעים בו את העץ לרוחבו, הואיל וביקוע שכזה הוא דומה למלאכת אומן.

אבל ביקוע גזרי עצים לחתיכות בצד הזכרות שלו, בראשו הקצר, שאין זה דומה למלאכת אומן — מותר לבקע.

ותמהינן: **פשיטא** שכך שנינו! ? שהרי **בקופיץ תנן** שמותר לבקע בו הואיל ואינו כלי אומנות כי יש בו רק צד קצר שכולו זכרות. וכיון שכך, אף קרדום בצד הזכרות שלו מותר. ומאי קא משמע לן?!

ומשנינן: הוצרך רב להשמיענו היתר קרדום בצד הזכרות.

לעשותן מערב יום טוב הוא, כיון דאי אפשר לאפות ולבשל בלא עצים עשו אותה כדיכת מלח

הקופיץ הדומה קצת לקרדום של אומנין, אסור.

ותמהינן: פשיטא?! שהרי ולא בקרדום תנן, ואף קופיץ זה בצד נקבותו הרי הוא קרדום, ופשיטא שאסור לבקע בו?!

ומשנינן: מהו דתימא, הני מילי קרדום סתם, שכולו כלי אומנות הוא שאסרו חכמים. אבל קופיץ וקרדום, כלומר: אבל כלי שמצידו האחד עשוי כקופיץ ומצידו השני כקרדום, אימא: מגו דהאי גיסא שרי [מתוך שצדו הקצר מותר], האי גיסא [צד הרחב] נמי שרי.

לפיכך קא משמע לן רב, שמותר לבקע בצד העשוי כקופיץ. (1)

מתניתין:

בית שהוא מלא פירות ונפחת הבית מאליו על ידי שנפרצה בו פירצה, נוטל אדם פירות ממנו ממקום הפחת.

ואין אומרים שמוקצין הפירות מחמת איסור, הואיל ובבין השמשות לא היה יכול לפחות את הבית כדי להוציא את הפירות, שהרי הוא סותר אוהל.

כי מהו דתימא: הני מילי שמותר הביקוע בקופיץ לחודיה, שהוא קופיץ בלבד ותו לא, שאינו כלי אומנות כלל.

אבל אם הוא "קרדום וקופיץ", שישלו צד אחד רחב כצד הנקבות בקרדום, ומצידו השני אינו כלי אומנות וכמו קופיץ, ולכן, אימא [הייתי אומר]: מגו דהאי גיסא [מתוך שצידו הרחב] אסור להשתמש בו — האי גיסא נמי [אף צידו הקצר] יהא אסור.

לפיכך קא משמע לן רב, שבצידו הקצר מותר לבקע.

ואיכא דמתני לה לדברי רב אסיפא של משנתנו, ששנינו בה: ואין מבקעין אלא בקופיץ:

סתם קופיץ אין בו אלא צד אחד הראוי לחיתוך והוא אינו כלי אומנות, אך יש העושין לו שני צדדים לחיתוך, ומצידו האחד דומה הוא קצת לסתם קרדום שהוא כלי אומנות, ומצידו השני עשוי כשאר קופיץ, ובדין קופיץ זה הוא שדיבר רב.

אמר רב חיינא בר שלמיא משמיה דרב: לא שנו שהביקוע בקופיץ מותר, אלא כשמבקע בזכרות שלו הוא הצד העשוי כקופיץ שאינו כלי אומנות, אבל בנקבות שלו בצידו של

שמותר על ידי שינוי [לעיל יד א].

וראה תוספת דברים בזה ברא"ש בר"ן ובפני יהושע.

1. נתבאר על פי משמעות רש"י, שהקרדום והקופיץ של המשנה אין בו אלא ראש אחד. ולדבריו: לשון "לא שנו" אינו נוח כל כך, שהרי אין אנו דנין על הכלים השנויים במשנה,

אלא על כלים אחרים.

אבל המאירי כתב: אין מבקעין אלא בקפיץ והוא כלי שיש בו שני ראשים, אחד רחב כפיץ קרדום ואחד קצר שאין דרכו בכך בחול, ואף הקרדום יש בו שני ראשים אחד רחב ואחד צר אלא שהצד הרחב שבקפיץ קצר כצד הצר שבקרדום, ומתוך כך נאמרו בגמרא שני לשונות: הראשון, הוא שאמרו על זו שבאיסור קרדום:

ומבואר בגמרא שלא היה זה בנין ממש, אלא אבנים סדורות זו על גב זו, ולכן אין איסור דאורייתא לפחות את הבית הזה.

ולפיכך אין הפירות מוקצה, היות שכל דבר שאין בו איסור להשתמש בו אלא מדברי סופרים, והיה הדבר מוקצה רק מחמת אותו איסור, אם נסתלק האיסור הרי הוא מותר, ואין בו דין מוקצה באוכלין [מאירי].

רבי מאיר אומר: אף פוחת ביום טוב [גמרא] לכתחילה את הבית, ונוטל פירות דרך הפחת, וכפי שיתבאר טעמו בגמרא.

גמרא:

שינינו במשנה: רבי מאיר אומר: אף פוחת לכתחלה ונוטל:

קא סלקא דעתין לפרש משנתנו בבית גמור, ולפיכך תמחה הגמרא:

אמאי מתיר רבי מאיר לפחות את הבית?! **והא קא פתח אהלא!** שהרי סתירת אוהל היא זו, והאיך מותר לסתור ביום טוב?!

אמר תירץ רב נחומי בר אדא, אמר שמואל: משנתנו אינה עוסקת בבית גמור העשוי לבנים מחוברות בטיט, אלא באוירא דלבני [אבנים סדורות זו על גב זו], שאין טיט ביניהם. ואפילו לדעת חכמים אין איסור בסתירתם אלא מדרבנן, ולדעת רבי מאיר מותר, כי אין בו איסור סתירה כלל. (2)

ועדיין תמחה הגמרא: **איני**, הרי אין הדבר כן! כי אף שמשום סתירה אין באוירא דלבני, יש לאוסרם בטלטול משום מוקצה

דהאמר רב נחמן: הני ליבני דאייתור מבניינא, לבנים שנשארם מבניית בנין, שרי מותר לטלטולינהו בשבתא, הואיל וחזי למזגא עלייהו, ראויים הם להשען עליהם.

אבל אם שרגיניהו [סדרן ללבנים הללו זו על

לא שנו אלא בנקבות שלו. רצה לומר, צד הרחב. אבל בזכרות, רצה לומר, הצד הקצר, מותר. וקפיץ מותר בכל צדדיו, שאף הרחב שבו כצד הצר שבקרדום.

והקשה: פשיטא, דהא בקפיץ תנן דשרי וודאי אפילו בצד רחב שרי דאלמא קרדום נמי דהוה ליה זכרות דידיה כנקבות דקפיץ מותר מיהא בזכרותו. ותירץ: מהו דתימא וכו', וללשון זה הצד הצר שבקרדום מותר וקפיץ משני צדדיו מותר.

ובלשון אחרון שנו שמועה זו על היתר שבקפיץ, כלומר: לא שנו דבקפיץ מותר אלא בזכרותו אבל בנקבותו אסור, והקשה: פשיטא דהא בקרדום תנן דאסור כלומר אף בצד הצר

שבו וצד הצר שבו הוה ליה כרחב שבקפיץ, ותירץ: מהו דתימא וכו', ולדכת זה כל צד שבקרדום אסור ואף הקפיץ בצד הרחב שבו.

2. כן פירש הרע"ב, וכן נראה מלשון הר"ן שכתב: רבי מאיר אומר וכו', דכיון דמדרבנן בעלמא הוא דאסור לפי שאינו אלא סודר לבנים בלא טיט ולא מתסר אלא משום טלטול, משום שמחת יום טוב התירו. וכן הוא לשון המאירי שכתב: ורבי מאיר אומר אף פוחת לכתחילה, שאין כאן איסור גמור אף מדברי סופרים, אלא סרך איסור מחמת מוקצה.

אמנם בצל"ח מבואר, שרבי מאיר יש בו משום איסור סתירה, אלא שהתירו משום שמחת

גבי זון — ודאי אקצינהו! שגילה לנו דעתו שמקצה אותן לבנין, ואסורים הם משום מוקצה.

ואם כן, איך מתיר רבי מאיר לטלטל את הלבנים?

אמר תירץ רבי זירא: ביום טוב אמרו!

רק ביום טוב התיר רבי מאיר לפחות, הואיל ועושה כן משום שמחת יום טוב, כדי לאכול את הפירות. והרי מלאכת אוכל נפש הותרה ביום טוב, ולכן הותר בו גם טלטול מוקצה לצורך אכילת האדם.

אבל לא התיר רבי מאיר בשבת. וכדברי רב נחמן, שאסורים האבנים בטלטול משום מוקצה.

ומסייעת הגמרא לתירוצו של רבי זירא מברייתא:

תניא נמי הכי: רבי מאיר אומר: אף פוחת את כותל הבית לכתחלה, ונוטל את הפירות. אך רק ביום טוב אמרו להתיר, אבל לא בשבת, מפני שהאבנים מוקצים הם.

אמר שמואל: חותמות שבקרקע, כגון דלתות של פתחי בורות או מערה, הסגורות על ידי חבלים, שקושרים את הדלתות — הרי הוא מתיר את קשריהם כדי לפתוח את הדלתות, הואיל ואין הקשר הזה קשר של קיימא, שהרי עומד הוא להתירו בכל פעם שפותח את הדלת.

אבל לא מפקיע, אין לו לפרום את שזירת החבלים כדי לפתוח את הדלת.

ולא הותך את החבלים בסכין.

הואיל ומעשה סתירה הוא, ויש איסור במלאכת "סתירה" בבנין שבקרקע.

אבל חותמות שבכלים [חבלים הקושרים את דלתות הכלים], הרי זה מתיר את קשריהן, ואף מפקיע וחותך את החבלים, ואין חושש לאיסור סתירה, היות ואין תורת מלאכת סתירה בכלים.

ואחד שבת ואחד יום טוב מותר להפקיע ולחתוך חותמות שבכלים, ואסור לעשות כן בחותמות שבקרקע.

מיתבי על דברי שמואל, האוסר להפקיע ולחתוך חותמות שבקרקע אפילו ביום טוב:

שהרי למדנו בברייתא: חותמות שבקרקע — הרי זה מתיר בשבת, אבל לא מפקיע ולא הותך.

אבל ביום טוב מתיר, ואף מפקיע וחותך.

ומשום שהחותמות הקשורים אין בהם משום סתירה דאורייתא, ורק בשבת החמירו חכמים ולא ביום טוב, משום שמחת יום טוב, שהרי הותר בו צורך אוכל נפש. ותיקשי לשמואל, שאסר ביום טוב? (3)

יום טוב.

לטעם זה, וזה כדברי הראשונים.

ופשטות הסוגיא בסמוך משמע, שלא הוצרכה הגמרא לומר "ביום טוב אמרו" אלא משום טלטול, אבל משום סתירה לא הוצרכה הגמרא

3. לשון רש"י הוא: אלמא חותמות הקשורים אין בהם משום סתירה מדאורייתא, ובשבת

ומשנינן: **הא**, ברייתא זו המתירה להפקיע ולחתוך ביום טוב — **מני?** — **רבי מאיר** היא, דאמר במשנתנו: אף פוחת בית העשוי מאבנים סדורות זו על גב זו לכתחילה, ונוטל פירות.

ואכתי תמהינן אדשמואל: אמנם תרצת לך רישא של דברי שמואל, לענין חותמות שבקרקע, שדבריו הם כדברי הברייתא.

אלא סיפא של דברי שמואל, שאמר חותמות שבכלים אף בשבת מפקיע וחותר — **קשיא** מהברייתא שהבאנו עתה, שהרי מבואר בה כי בשבת אסור להפקיע ולחתוך אפילו חותמות שבכלים.

ואנא דאמרי — **כרבנן** אמרתי.

ומשנינן: לעולם אפשר לתרץ כשמואל, שאין איסור סתירה בחותמות שבכלים אפילו בשבת. והברייתא האוסרת לעשות זאת בשבת, לא משום איסור סתירה הוא, אלא משום האיסור שבטלטול הסכין הדרוש לחיתוך, וכפי שיבואר מיד. אבל אם יכול להפקיע ולנתק ביד, מותר לו לעשות זאת גם לדעת התנא בברייתא.

ואכתי תמהינן: **ומי פליגי רבנן** עליה דרבי מאיר בחותמות שבקרקע, ואוסרים לסותרם ביום טוב?!

והתניא: **מודים חכמים** [שאמרו במשנתנו אסור לפחות את הבית העשוי מלבנים סדורות] **לרבי מאיר** שהתיר בהם את הסתירה, **בחותמות שבקרקע: שבשבת מתיר, אבל לא מפקיע ולא חותר**, ואילו **ביום טוב מתיר ואף מפקיע וחותר?**!

הרי למדנו שאף לחכמים מותר ביום טוב, ודלא כשמואל?

והא **מני** ברייתא זו האוסרת טלטול הסכין — **רבי נחמיה היא!**

הרי למדנו שאף לחכמים מותר ביום טוב, ודלא כשמואל?

דאמר רבי נחמיה: **כל הכלים, אין ניטלין** בשבת אלא דרך תשמישן.

לב-א ומשנינן: **הוא**, שמואל, האוסר להפקיע ולחתוך בחותמות שבקרקע אפילו ביום טוב — **דאמר כי האי תנא.**

וכאן, הרי אין דרך השימוש בסכין לחתוך בו הכלים, ולפיכך אסור לטלטלו לצורך זה.

דתניא בהדיא כדבריו:

חותמות שבקרקע: **מתיר** את קשריהן, **אבל לא מפקיע, ולא חותר** — **אחד שבת ואחד יום טוב**. וכדברי שמואל.

סתירה מדאורייתא.

אמנם צריך ביאור לפי זה, מאי משני הגמרא הא רבי מאיר הא רבנן, וצריך תלמוד. וראה רש"י עירובין לה א ד"ה ובעי, שכתב

מדרבנן הוא דאסור.

משמע מלשונו, דפשיטא לגמרא שאם אינו אלא סתירה מדרבנן הרי זה מותר ביום טוב, אלא דשמואל דאסר משום דסבירא ליה שהיא

ושמואל אינו סובר בדין הטילטול כרבי נחמיה, ולכן מתיר שמואל.

וכאן המקום להדגיש, כי רבי נחמיה אינו עוסק כלל בשאלה העקרונית שנחלקו בה רבי שמעון ורבי יהודה אם יש דין מוקצה בדבר הראוי לשימוש או לאכילה שמקצה אותו האדם מדעתו, אלא הוא סבור שהגזירה שנגזרה בזמן נחמיה [שבת קכג] על כל הכלים שלא ליטלם בגלל שולזלו בדיני הוצאה, הותרה לאחר מכן רק בטלטול לצורך תשמישו המיוחד לו, ותו לא.

והרי **אי** הברייתא הזו לדברי **רבי נחמיה** היא, ומשום טלטול הסכין הוא שאסרו בשבת — **מאי איריא** מדוע מדברת הברייתא רק בענין **שבת**?

והרי טילטול הסכין שלא לצורך שימושו הרגיל ביום טוב, לפי רבי נחמיה — **אפילו ביום טוב נמי** אסור!?

וכי **תימא** לתרץ, כי **שניא** ליה יש הבדל לרבי נחמיה בין "שבות" של שבת ל"שבות" של יום טוב, ולא אסר טלטול כלי שלא לצורך תשמישו הרגיל אלא בשבת ולא ביום טוב.

אי אפשר לתרץ כך!

וכי **מי שניא** ליה לרבי נחמיה לחלק בין טלטול בשבת לטלטול ביום טוב?!

והרי מתוך תירוץ שנאמר בבית המדרש על סתירת שלשת הברייתות דלהלן, יש ללמוד לא כן:

שהרי שנינו שלש ברייתות שלכאורה הן סותרות האחת את השניה:

א. **והתני** ברייתא **הדא**: **מסיקין** את התנור ביום טוב **בכלים**, שאינ מוקצה, שהרי ראויים הם לשימוש, **ואין מסיקין** ביום טוב **בשברי כלים** שנשברו ביום טוב.

מפני שבמצבן החדש כשברי כלים, שהתהווה ביום טוב, הן בגדר "נולד" ביום טוב, היות שמעיקרא מערב יום טוב הם נועדו לשימוש של כלי, ואילו עתה הם מיועדים לשימוש של שבר כלי.

ומכח היותם "נולד" הם אסורים הן בטלטול, והן בהסקה, ואפילו אין מטלטלן אלא שורפן במקומן, לפי שבאיסור נולד נכלל גם שלא לעשות בו שימוש. [אבל המשנה ברורה כתב שהסקתו במקומו נחשבת לטלטול. עיין בהקדמה בענין שימוש במוקצה בלי טלטול].

ב. **ותניא אידך**: **מסיקין בין בכלים בין בשברי כלים**, ואין חוששין משום מוקצה.

ג. **ותניא אידך**: **אין מסיקין לא בכלים ולא בשברי כלים**.

ומשני ותירצנו על הסתירה בין שלשת הברייתות: **לא קשיא** סתירתן. כי:

א. **הא** — הברייתא הראשונה, המתירה הסקה בכלים ואוסרת בשברי כלים — **רבי יהודה** היא, דאית ליה מצד אחד מוקצה, אבל מצד שני הוא חולק על רבי נחמיה, ומתיר טלטול כלי גם שלא לצורך תשמישו.

שלפי דברי התוספות בעירובין אין הדבר מוכרח.

שאינו אלא גזירה דרבנן; וראה בביאור הלכה סימן שיד שהביא דברי רש"י בעירובין, וכתב,

[כך הברייתא האוסרת הסקה בכלים, על כרחך ביום טוב היא מדברת, שההסקה מותרת בו]?! מותרת בו?!

ומשנינן: לא קשיא.

לעולם הברייתא האוסרת חיתוך חותמות בשבת בסכין רבי נחמיה היא, אך התנא זה סובר שרק בשבת אסר רבי נחמיה לטלטל כלי שלא לצורך תשמישו המיוחד, ולא ביום טוב.

ומה שהוכחנו מתירוץ הברייתות שלרבי נחמיה נוהג איסור זה גם ביום טוב, דעתו של תנא אחר בדעת רבי נחמיה היא.

כי שתי הברייתות החלוקות בדברי רבי נחמיה אם אסר זאת גם ביום טוב — תרי תנאי הם, ונחלקו בדבר אליבא דרבי נחמיה.

מתניתין:

ה"נר" בזמן המשנה היה מיוצר כך: היוצר של הנרות היה מגבל עפר, ועושהו חמרים חמרים קטנים עגולים ושטוחים, הנקראים בלשון תלמוד "ביצים".

אחר כך היה לוקח את ה"ביצים" אחד אחד, תוחב אגרופו בתוכו, ועושה בו חקק על פני כל עגולו, עד שמקבל את צורתו כ"נר".

לאחר מכן צורפים את הנר בכבשן, ואז הוא נעשה כלי להדליק בו, על ידי שמן ופתילה המונחים בתוכו [מאירי].

ולפיכך, מותר להסיק בכלי ולטלטלו למרות שאין זה צורך תשמישו המיוחד לו, שהרי אין זה שימוש רגיל ואין זה טלטול רגיל בכלים להסיק אותם.

אבל לא מסיקים בשבר כלי שנשבר ביום טוב היות והוא אסור לרבי יהודה מצד "נולד".

ב. הא — הברייתא השניה המתירה להסיק בין בכלים בין בשברי כלים — רבי שמעון היא דלית ליה מוקצה. והרי כלי זה היה ראוי להסקה בין לפני שנשבר ובין לאחר שנשבר. וכל איסור ה"נולד" נובע מכך שהאדם הקצה מדעתו את הכלי הזה משימוש להסקה כשבר כלי, היות ולא העלה בדעתו שישבר הכלי ביום טוב ויעשה בו שימוש של הסקה בתורת "שבר כלי".

ולפי רבי שמעון אין ההקצאה שהקצה אדם מדעתו את השימוש בכלי הזה להסקה בתורת שבר כלי אוסרת אותו, כיון שאין הקצאתו מוחלטת, שהרי יודע הוא שיתכן והכלי ישבר ביום טוב ויוכל לעשות בו שימוש כשבר כלי להסקה.

ג. הא — הברייתא השלישית האוסרת את ההסקה בין בכלים בין בשברי כלים — רבי נחמיה היא, האוסר טלטול כלי שלא לצורך תשמישו, וכל שכן שאוסר טלטול שברי כלים שנשברו ביום טוב משום נולד, שלא היה זה דרך טילטולו של הכלי בהיותו שלם.

הרי למדנו מכאן שרבי נחמיה אוסר טלטול כלי שלא לצורך תשמישו אפילו ביום טוב! ואין לתרץ את התירוץ האמור שיש חילוק בין שבת ליום טוב.

אין פוחתין ביום טוב את הנר. אין חוקקין בכיצת היוצר לעשות בה צורת נר, אפילו אינו מצרפו בכבשן, מפני שהוא עושה בכך כלי. [ואסור מצד מלאכת מכה בפטיש או מצד מלאכת בונה].

ואין עושין פחמין ביום טוב. אין להבעיר עצים עד שנעשים גחלים ולכותם בשלב הזה כדי שישמשו כפחמים. וטעם האיסור, הואיל והפחמים נחשבים כ"כלי", המשמש לצורפי זהב למלאכתם.

ואין חותכין את הפתילה הארוכה לשנים ביום טוב.

אין צורך לומר שאין עושין את הפתילה מעיקרה, כיון שעשיית כלי גמור היא, אלא אף אם עשה מערב יום טוב פתילה ארוכה, אין רשאי לחותכה לשנים, שהרי הוא מחדש כלי [מאירי].

רבי יהודה אומר: אין חותכין את הפתילה בסכין. אבל חותכה באור, שורפה באש באמצעיתה, והיא נחלקת. ויתבאר טעמו בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: אין פוחתין את הנר. מפני שעשיית כלי הוא.

ומפרשין: מאן תנא, מי הוא התנא הסובר

דבפחיתת נר גרידא — מנא [כלין] הוא עושה.

כלומר: שאפילו נר חקוק, שעדיין לא צירפו בכבשן, חשוב כלי?

אמר רב יוסף: רבי מאיר היא, המחשיבו כלי לענין קבלת טומאה.⁽¹⁾

דתניא: כלי חרס — מאימתי מקבל טומאה?

משנגמרה מלאכתו, שחקקו, אפילו עדיין לא צירפו בכבשן, דברי רבי מאיר.

רבי יהושע אומר: רק משעה שיצרפו בכבשן הוא מקבל טומאה, אבל בחקיקה בלבד אין הוא חשוב עדיין כלי, ואינו ראוי לקבל טומאה.

הרי למדנו לדעת רבי מאיר, שהחקיקה לבדה עושה כלי, ואף תנא קמא של משנתנו רבי מאיר הוא.

אמר ליה אבוי לרב יוסף, לדחות את הדמיון בין שאר כלי חרס לנר:

ממאי? וכי מנין לך שלדעת רבי מאיר אף נר חקוק שלא נצרף בכבשן כלי הוא?!

והרי דילמא עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם, שבחקיקה לבד נעשה כלי, אלא בשאר כלי חרס שחוקק בהם חקיקה גדולה, הואיל

"מפני שהוא עושה כלי", דמשמע כלי גמור הוא ואף לענין טומאה. אבל ביום טוב אסור לעשותו, אע"פ שאינו כלי גמור. וכמו שכתבו התוספות שאסור להתחיל את הכלי.

ודייק כן מלשון הגמרא: מאן תנא פחיתת

1. כתב הרש"ש לתמוה על הפוסקים שפסקו כמשנתנו, שהרי משנתנו רבי מאיר היא, ואין הלכה כמותו, אלא כרבי יהושע שחלק עליו? וביאר לפי שיטתם, שלא אמרו על עיקר דין המשנה שהיא כרבי מאיר, אלא על לשון המשנה

דחזי לקבולי ביה מידי, ראויים הם אף קודם צירופם בכבשן להניח בהם דברים יבשים [שאינן צורך בצירוף הכבשן אלא בכלים העשויים להניח בהם דברים לחים], ולפיכך כלי הם.

אבל הכא, במשנתנו, המדברת בנר שבית קבולו קטן, הרי כל שאינן מצרפו בכבשן וראוי ליתן בו שמן — **למאי חזי** [לאיזה תשמיש ראוי הוא]?! וכיון שאינו ראוי לשום תשמיש אין זה כלי.

ומשנינן: אף נר חקוק ראוי הוא לקבולי ביה **פשיטי** [להניח בו מעות].

איכא דאמרי אמר רב יוסף: תנא של משנתנו הסובר שאף נר שאינן בו אלא חקיקה כלי הוא — **רבי אליעזר ברבי צדוק היא**.

דתנן: אלפסין חרניות [גושים שטוחים של חימר עשויין כמידת קערות [צלחות], אלא שעדיין לא נחקקו ונצרפו בכבשן, ובני עיירות אין מקפידים על כלים נאים, ומשתמשים בהם לקערות כמות שהן], הרי אלו:

טהורות באוהל המת, היות וכלי חרס שאינן לו תוך אינו מקבל טומאה באוהל המת.

וטמאות במשא הזב. שאם נשא אותן הזב הרי הן נטמאות כשאר כלים הנטמאים

במשאו, שאף אלו כלים הם. (2) [חידוש מיוחד אמרה תורה בטומאת זב, שאם הוא נושא או מסיט כלי, אפילו בלי שיגע בו, נטמא הכלי].

רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: אף טהורות **במשא הזב**, לפי שלא נגמרה מלאכתן.

ועל כרחך, אין טעמו של רבי אליעזר ברבי צדוק אלא משום שעדיין לא נחקקו, אבל אם נחקקו אף שלא נצרפו בכבשן כלי הם. שאם לא כן למה נחלקו באלפסין חרניות שאינן להם תוך, הרי היה להם לחלוק בכלים חקוקים שעדיין לא נצרפו בכבשן.

ומשנתנו, כדעת רבי אליעזר ברבי צדוק.

אמר ליה אביי לדחות את הדמיון מקערות לנר:

דילמא עד כאן לא קאמר רבי אליעזר ברבי צדוק התם בקערות חקוקות, **אלא** משום דחזי לקבולי ביה מידי, **אבל הכא** בנר **למאי חזי**!?

ומשנינן: אף נר חקוק ראוי הוא לקבולי ביה **פשיטי** [לשים בו מעות].

תנו רבנן: אין פוחתין את הנר, ואין עושין אלפסין חרניות **ביום טוב**, מפני שהוא עושה כלי.

ולפיכך פירשו, שהאלפסין יש להם תוך, אלא שהן מכוסות מלמעלה ועומדות להפתח, וטהורות באוהל המת היות וכלי המוקף צמיד פתיל אינו טמא באוהל המת. אבל בהיסט הרי הם טמאים, הואיל ועומדים הם להפתח.

מנא כלי הוא. ולא אמרו: מאן תנא רבי מאיר היא. וראה עוד שם בשם הבית יוסף.

2. התוספות חולקים על רש"י, וסוברים שכלי חרס שאינן לו תוך אינו מטמא בהיסט הזב. והרשב"א האריך בזה הרבה.

רבן שמעון בן גמליאל מתיר כאלפסין חרניות.

ומפרשין: מאי חרניות?

אמר רב יהודה: ערניות, כדמפרש ואזיל.

מאי ערניות? אמר אבוי: צעי חקלייתא [קערות של בני העיריות], וכפי שנתבאר.

שנינו במשנה: ואין עושין פחמין ביום טוב: ותמהינן: והרי פשיטא שאין עושין אותן ביום טוב! כי למאי חזי איזה צורך יום טוב יש בהן?!

תני רבי חייא: לא נצרכה אלא לאסור עשיית פחמין כדי למוסרין לאוליירין [בלנים מחמי חמין ומרחצאות] בו ביום. וקא משמע לן מתניתין שאף לצורך יום טוב אסור לעשותן.

ותמהה הגמרא על תירוץ זה:

ובו ביום — מי שרי!?

כלומר: וכי יש איזה היתר שימוש בו ביום בפחמין?! והרי אף לחמם מים לרחיצה אסור, שהרי אסרו רחיצה בחמין ביום טוב ואפילו הוחמו מבעוד יום, וכל שכן להחם חמין ביום טוב לרחיצה, שלא הותר מעולם.

ואם כן, חוזרת הקושיה: פשיטא?!⁽³⁾

ומשנינן: כדאמר רבא: להזיע, וקודם גזרה.

הבא נמי יש צורך בפחמין כדי להזיע על ידם, שמכניס פחמים למרחץ לחממו, ונכנסים אנשים לשם כדי להזיע.

ואף שגזרו על ההזעה, יש לפרש משנתנו שהיא נשנתה קודם גזרה.⁽⁴⁾

שנינו במשנה: ואין חותכין את הפתילה לשנים, רבי יהודה אומר חותכה באור:

ותמהה הגמרא על שיטת רבי יהודה, שמחלק בין חיתוך בסכין לחיתוך באור:

והרי מאי שנא בסכין דלא יחתוך, כיון לב-ב דקמתקן מנא [מתקן כלין] הוא, אם כן באור נמי הרי קא מתקן מנא, ולמה מתיר רבי יהודה?!

תני רבי חייא ברייתא, המפרשת את דעתו של רבי יהודה:

חותכה באור כפי שתי נרות, נותן שני ראשיה בתוך שתי נרות [אם צריך להדליקן כאחת⁽¹⁾] ומדליק את הפתילה באמצעה והיא נחלקת. ולכן מתיר רבי יהודה, כי אין מוכח מתוך מעשיו שלתקן את הפתילה הוא מכויין אלא להדלקה בעלמא.

אמר רבי נתן בר אבא אמר רב: מוחטין [מפרש לה ואזיל] את הפתילה ביום טוב.

3. ראה ברשב"א כאן, שאסור להחם חמין ביום טוב מפני שאינו דבר השוה לכל נפש אלא למפונקין. וכן כתבו התוספות לעיל כא ב, וראה מה שהאריך בזה המגיה ברשב"א הנדפס מחדש.

1. הרא"ש והר"ן הביאו כן מירושלמי דאיתא התם: בצריך לשתיהן.

4. כתב הרשב"א: לחמם מים להזיע מותר, אף

ומפרשת הגמרא: מאי מוחטין?

אמר רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב: לעדויי חושבא, להסיר את השחרורית שבראש הפתילה המחשיך את אורה [ועושה כן בעוד הנר דולק, שו"ע⁽²⁾].

תני בר קפרא: ששה דברים נאמרו בפתילה ביום טוב:

שלושה מהם להחמיר, ושלושה מהם להקל.

ואלו השלושה שנאמרו להחמיר:

א. אין גודלין אותה לכתחלה ביום טוב.

[מנהגם היה לעשות חוט ארוך, ולכופלו, ולכן נקט לשון "גדילה".

ומכל מקום, כל צורה של פתילה שהוא עושה אותה תחלה, אפילו בלא גדילה, אסור לעשותו, לפי שעשיית פתילה — עשיית כלי הוא. מאירי].

ב. ואין מהכהבין אותה באור [באש], כדי להסיר את הנימין שבה.

ג. ואין חותבין אותה לשנים.

ואלו השלושה שנאמרו להקל:

א. אם אינה קשה כל צרכה, ממעכה ביד כדי להקשותה, הואיל ותיקון כלאחר יד הוא.

ב. ושורה אותה בשמן, כדי שתדלק אחר כך יפה בו ביום.

ג. וחוטכה באור כדי שתהיה כפי שתי נרות.⁽³⁾

וכיון שהביאה הגמרא את אימרתו של רב נתן בר אבא משמיה דרב, היא מביאה עוד מימרות כאלו.

ואמר עוד רב נתן בר אבא אמר רב: עתירי בבל [עשירים שבבבל] — יורדי גיהנם הם, שאינם מרחמים לעשות צדקה.⁽⁴⁾

כי הא דשבתאי בר מרינוס, איקלע לבבל והיה צריך כסף למחיתו. בעא מיניהו עסקא [ביקש מעשירי המקום שיתנו לו כסף לסחור בו באופן שיהא לו ולהם ריוח], ולא יחבו ליה [לא נתנו לו].

ביקש מהם שבתאי מזוני כצדקה, וגם מיזן נמי לא זינדהו [לא נתנו לו מזונות].

אמר עליהם שבתאי: הני — אינם מזרעו של אברהם אבינו, אלא מערב רב שעלה ממצרים קא אתו [מזרעם הם].

האחד: את הפחם מותר אפילו בכלי, ולא אסר השו"ע אלא להסיר ראש הפתילה. השני: אפילו את הפחם אסור להסיר בכלי.

3. כתב הר"ן: והאי דלא חשיב בהדייהו מוחטין את הפתילה, משום דבתקון גוף הפתילה קא עסיק.

4. ביאר המהרש"א על פי מה שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא, שהצדקה מצלת מדינה של גיהנם.

2. כתב הרמב"ם בפרק ד מהלכות שביתת יום טוב, דדוקא ביד אבל לא בכלי. וכתב עליו הראב"ד: ואפילו במחט, שהרי אמרו "מוחטין". וכתב הרא"ש ז"ל על דברי הרמב"ם: ואפשר דחשיב ליה תיקון כלי שהוא מתקן הפתילה, ולא מסתברא, דאין כאן תיקון כלי, וגם מדקאמר "מוחטין" סתם, משמע דבכל ענין מותר. ובשולחן ערוך כתב: אבל אינו חותך ראש הפתילה בכלי.

ובמשנה ברורה הביא שני פירושים בדבריו:

דהא כתיב: "ונתן לך רחמים, ורחמך — כאשר נשבע לאבותיך".⁽⁵⁾

הרי למדת, שנשבע ה' לאבות שיתן לזרעם את מידת הרחמים לרחם על הבריות, ולפיכך:

כל המרחם על הבריות — בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, שהרי נתקיימה בו השבועה שנשבע ה' לאבותיו.

וכל מי שאינו מרחם על הבריות — בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו, ולא נשבע ה' לאבותיו לתת לו רחמים.

ואמר עוד רב נתן בר אבא אמר רב: כל המצפה על שלחן אחרים מי שאין לו אוכל משלו, וצריך שיתנו לו אחרים מזונות, הרי העולם כאילו חשך בעדו [כנגדו], כלומר: חושך פרוס לפניו, שהכל עליו כחושך.⁽⁶⁾

שנאמר בספר איוב [טו כג]: "כאשר אדם נודד הוא ללהם, למצוא איה הוא, אז ידע כי נכון בידו, מזומן לפניו, יום חושך".

רב חסדא אמר: אף הייז אינם חיים.

תנו רבנן:

שלשה חייחן אינם חיים, ואלו הן:

א. המצפה לשלחן חבירו.

ב. ומי שאשתו מושלת עליו.

ג. ומי שיפורין מושלין בגופו.

ויש אומרים: אף מי שאין לו אלא חלוק אחד, ומתוך כך אינו יכול לכבסו, והכינים שבו מצערין אותו.

ומפרשת הגמרא: ותנא קמא שלא הזכיר "מי שאין לו חלוק אחד" בכלל אותם שחיייהם אינם חיים, סובר שמכל מקום אפשר דמעייין במניה, יכול הוא לבדוק את כליו, ולנקות את חלוקו בעצמו מן הכנים.

מתניתין:

א. אין שוברין את החרם ואין חותבין את הנייר כדי לצלות בו דג מליח.

כשצולין את הדגים על האסכלא [כלי מתכת מנוקב] וחוששין שמא תשרוף המתכת החמה את הדג, שמים בין הדג לאסכלא חתיכת חרס או נייר השרויים במים. ואסור לשבור ביום טוב חרס או לחתוך ניר למטרה זו, כדמפרש הטעם בגמרא.

ב. ואין גורפין תנור וכירים מהטיח שנפל לתוכו, שמתקן כלי הוא.⁽⁷⁾

אבל מכבשין, מותר להשוות ולהחליק את

ואוכל, למי שאינו רואה ואוכל, והכא נמי, מי שמצפה לשלחן אחרין כאילו אינו רואה ואוכל.

7. כתב רש"י: משנתנו אתיא כרבנן הסוברים: מכשירי אוכל נפש אסורים ביום טוב.

ב. בשולחן ערוך כתב טעם אחר באיסור הגריפה, מפני שהוא מטלטל שלא לצורך, וביאר

5. ביאר המהרש"א, שהוא נלמד מכפל הלשון "ונתן לך רחמים, ורחמך", ומשמע שיתן לך לב לרחם על אחרים לענין צדקה.

6. המהרש"א ביאר על פי מה שאמרו בגמרא ביומא, אינו דומה מי שרואה [את האוכל]

העפר והאפר שבתנור, כדי שלא יהיו גבוהים ויגעו בפת המדובקת בדופני התנור.⁽⁸⁾

ג. ואין מקיפין [מקרבין זו אצל זו] שתי חביות, והאש ביניהן, כדי לשפות [כל הושבת קדירה על אש קרוי שפיתה] עליהן את הקדירה. ומדרבנן הוא שאסרו זאת משום שנראות החביות והקדירה שעל גביהן כמחיצות ונג, ודומה הוא לבנית בנין.

ד. ואין פומכין את הקדרה בבקעת, לפי שהעצים, הואיל והדרך להשתמש בהם הוא לדבר האסור, כגון לעשות מהם כלים, לא התירו לטלטלן אלא להסקה [רש"י לג ב].

וכן בדת, מפרש לה בגמרא.

ה. ואין מנהיגין את הבחמה ברשות הרבים במקל ביום טוב.

ורבי אלעזר ברבי שמעון מתיר, ויתבאר טעם מחלוקתן בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: אין שוברין את החרס ואין חותכין הנייר לצלות בו מליח:

ומפרשין: מאי טעמא אסור לעשות כן?

משום דקא מתקן מנא, שכל דבר העשוי לשימוש כל שהוא — חשוב כלי.

שנינו במשנה: ואין גורפין תנור וכיריים:

תני רב חייא בר יוסף קמיה דרב נחמן: ואם אי אפשר לאפות אלא אם כן גורפו, מותר.⁽⁹⁾

דביתהו דרבי חייא נפל לה אריחא בתנורא ביומא טבא [לאשתו של רבי חייא נפל לתוך התנור ביום טוב אריח מאריחין].

אמר לה רבי חייא: חזי דאנא רפתא מעליא בעינא [ראי נא, שרצוני בפת אפויה כהוגן]! כלומר: גרפי את התנור כדי שתהיה הפת אפויה כהוגן.

אמר ליה רבא לשמעיה [לשמשו]: טוי לי בר אוזא [צלה לי אווז קטן] ואזדהר מחרוכא [וזההר שלא יחרך האוז].

כלומר: גרוף את התנור מדברים העלולים לנגוע בצלי ולשורפו מאחר שנתחממו בתנור.

אמר ליה רבינא לרב אשי: אמר לן סיפר לנו רב אחא מהוצל אודותיך, דמר [שעבדי אדוני] — שרקין ליה תנורא ביומא טבא

9. כתב השולחן ערוך: אם יש בטיח שנפל לתוכו כדי לחרך הפת או הצלי אם היה נוגע בהם, אע"פ שבלא גריפה היה אפשר לאפות ולצלות בו, כיון שהיה מתחרך מותר לגרפו.

וכתב המשנה ברורה: וכתבו הפוסקים, דכל זה בשנפל הטיח היום, או אפילו אתמול ולא ידע מזה, אבל בהיה יכול לתקן אתמול אסור לגרוף ככל מכשירי אוכל נפש שאם אפשר

במשנה ברורה, והרי הוא מוקצה דהא אינו ראוי לשום דבר.

8. כתב השולחן ערוך: מותר להשכיב האש והאפר שבו כדי שיהיה חלק ולא יגע בפת כלל, אע"פ שאם היה נוגע בו לא היה בו כדי לחרכו, וביאר המשנה ברורה, דאם יוכל לחרוך הפת, אפילו גריפת הטיט מותר, וכמבואר לקמן.

משום דקא עביד אהלא [שאני הקפת חביות משום שהוא עושה אוהל] שהרי יש לו גג היינו הקדרה, אבל בצידוד אבנים של בית הכסא, אין לו גג.

אמר ליה רבה זוטא לרב אשי: וכי בנין שאין לו גג אין לאסור?

אלא מעתה, לדברין, אם בנה אצטבא [משטח לשבת עליו, שהוא אטום ואין חלל תחתיו, ובונים אותו בנין לבנים וטיט] ביום טוב, דלא עביד אהלא [שאינו עושה אוהל על מקום חלול] האם הכי נמי דשרי [האם גם כזה מבנה מותר לבנות]?! והרי סוף סוף בנין הוא! ואם כן, אף אבנים של בית הכסא יש לאסור משום דדמי לבנין, ואין לחלק בין יש לו גג או אין לו גג.

אמר ליה רב אשי לרבה זוטא, יש לחלק ביניהם:

התם, באצטבא — בנין קבע אסרה תורה, וכיון שבעשיית האיצטבא הוא בונה בנין קבע הרי אסור לעשותו.

אבל בניית בנין עראי לא אסרה תורה. ולכן לגבי סידור החביות אין איסור תורה, שאינו אלא בנין ארעי.

וגזרו רבנן על בנין עראי משום בנין קבע, ולפיכך אסור לסדר את החביות כשקדרה על גבן.

ואילו הכא גבי בית הכסא, אין לאסור אפילו מדרבנן, כי משום כבודו של האדם, הצריך להתפנות במקום צנוע, לא גזרו ביה רבנן לאסור את צידודן של האבנים ביום טוב.

[טחים סביבות כסוי פי התנור בטיט ביום טוב], כדי שלא יצא חומו כשהצלי בתוכו.

ודבר זה תמוה הוא בעיני, שהרי גיבול טיט הוא תולדה של מלאכת לישה, ואסור לעשותו ביום טוב כיון שאפשר לעשותו מערב יום טוב, או לסותמו בדבר אחר.

אמר ליה רב אשי לרבינא: אין אנו סותמים את התנור בטיט שגיבולוהו ביום טוב, כי אנן, שקרובים אנו לנהר פרת — ארקתא דפרת סמכינן, סומכים אנו את עצמנו על החול שבשפתו, שטיט מגובל הוא ובו אנו משתמשים.

והני מילי, דצייריה לטיט מאתמול, שעשה בו סימן ונתקו מאתמול [משום הכנה. שו"ע ומ"ב].

אמר רבינא: וקטמא [אפר] שרי לגבל ולטוח בו הואיל ואינו בר גיבול.

שנינו במשנה: ואין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה:

אמר רב נחמן: אבנים של בית הכסא [אבנים גדולות שמצדין אותן באדמה, להיות כמו מושב חלול, ויושבין עליהם בשדות במקום המיוחד לבית הכסא], מותר לצדדן ביום טוב.

איתיביה רבה לרב נחמן ממשנתנו ששנינו: אין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה, משום שהוא דומה לבנין, ואף כאן יש לנו לאסור מאותו טעם?!

אמר משני ליה רב נחמן לרבה: שאני התם

לעשותם מערב יום טוב, אסור לעשותם ביום טוב.

אותו לאותן ארוכות — לא יעשנה כדרכה, שמעמיד את הכרעים ותוקע בהן את הארוכות וקושר את העור, כיון שהוא דרך בנין. אלא ימתח את העור תחילה, ויביא את הארוכות ויקשור את העור אליהן, ואחר כך יזקוף את כרעי המטה, ויתקע את הארוכות בהן.⁽²⁾

וכן הוא הדין בחביתא [חבית] כשמסדרין את החביות באוצר, ומושיבין חבית אחת על שתי חביות, לא יסדר את התחתונות תחילה ויושיב עליהן את העליונה, אלא יאחז את החבית העליונה בידו, ויסדר תחתיה את שתי החביות.

שנינו במשנה: ואין סומכין את הקדרה בבקעת וכן בדלת:

קא סלקא דעתין בפירוש משנתנו: ואין סומכין את הקדרה בבקעת וכן אין סומכין את הקדרה בדלת, ולפיכך תמהה הגמרא:

וכי סומכים קדירה בדלת סלקא דעתך? וכי יש מי שסומך קדרה בדלת, והלוא תישבר [רש"י]?

אלא אימא כך: וכן הדלת, אין סומכין אותה בבקעת.

תנו רבנן:

אין סומכין את הקדרה בבקעת. וכן לא

אמר רב יהודה: האי מדורתא [היסק גדול שעושים לפני השרים, העשויה כעין בנין, שמסדרים ארבעה כתלים מן העצים, ועליהם מסדר עצים כמין גג, ומסיקן], חילוק יש בדין עשייתה ביום טוב:

אם בונה את המדורה מלמעלה למטה, שמסדר תחילה את הגג ואחר כך את הכתלים, שאינו דרך בנין — שרי.

ואם בונה זאת מלמטה למעלה, תחילה את הכתלים ועליהם את הגג כדרך בנין — אסור.

וכן הוא הדין בכיעתא [ביצה], שמושיבין אותה על גבי כלי חלול, ומעמיד את הכלי על גבי הגחלים כדי שתיצלה הביצה, לא יעמיד את הכלי תחילה ואחר כך יתן עליו את הביצה, שזה כדרך בנין, אלא יאחז את הכלי בידו, ויושיב עליו את הביצה, ואחר כך יעמיד הכלי על גבי הגחלים.⁽¹⁾

וכן הוא הדין בקדרה ששופתין אותה על שתי חביות, והאש תחתיה, רק אם מחזיק תחילה את הקדרה באויר, ואחר כך יניח תחתיה את החביות הרי זה מותר. ואם מניח תחילה ואחר כך שם את הקדרה, אסור.

וכן הוא הדין בפוריא, שהיא מיטה מתפרקת של שרים, ותוקעים קורות ארוכות [ארוכות המטה] בכרעי המיטה משני ראשיה, ופורסים את העור ששוכבין עליו וקושרים

1. ברש"י מבואר שאפילו אם נותנו על גבי אסכלא שמעמידין אותה על רגלים במרחק מועט מן הגחלין ואין מחיצות מצדיה, אף הוא אסור. ובתוספות חלקו על זה, שהיות ואין בה מחיצות לא הוי כעין בנין.

2. מרש"י שלא הזכיר מחיצות בכרעי המיטה, נראה שהאיסור הוא אף במיטות כעין שלנו שאין להם מחיצות, וראה בתוספות שכתבו, דבכי האי גוונא אין איסור; וכעין זה נחלקו גם גבי ביצה, ראה שם.

יסמוך את הדלת בבקעת לפי שלא נתנו עצים אלא להסקה, וכפי שנתבאר במשנה.

ורבי שמעון, דלית ליה מוקצה, מתיר.

שנינו במשנה: **ואין מנהיגין את הבהמה במקל ביום טוב, ורבי אלעזר ברבי שמעון מתיר:**

והניחה הגמרא, שטעמו של תנא קמא שאוסר, הוא משום מוקצה, לפי שלא נתנו עצים אלא להסקה.

והוינן בה: אם כן, **לימא רבי אלעזר ברבי שמעון** שמתיר, הוא משום **דכאבוה** [רבי שמעון] **סבירא ליה**, דלית ליה מוקצה?

ודחינן: לא. אין זה הטעם כמו שהנחנו כי משום מוקצה אסר תנא קמא, ורבי אלעזר ברבי שמעון שמתיר סובר כרבי שמעון אביו דלית ליה מוקצה, ומכח זה הוא מתיר. אלא לעולם גם לדברי תנא קמא אין איסור להשתמש במקל מצד דיני מוקצה אלא מחמת ענין אחר.

ומאידיך, **בהא**, בהנהגת הבהמה במקל ביום טוב — יכול להיות כי **אפילו רבי שמעון** אביו של רבי אלעזר, דלית ליה מוקצה, מודה שאסור, כדברי תנא קמא.

כי טעם האיסור של הנהגת בהמה במקל ביום טוב הוא **משום** שנראה כי עומד הוא להוליכה למקום רחוק, שלצורך זה דרוש מקל, ומחזי **כמאן דאזיל לחננא**, והרי הוא נראה כמי שהולך למוכרה בשוק, הנקרא "מחול" [לפי שבני אדם סובבים והולכים בו כמו הנשים הסובבות במחולות].

ואם כן, רבי אלעזר ברבי שמעון שמתיר, אינו ענין לדברי אביו דלית ליה מוקצה.

התירו חכמים לטלטל עצים ביום טוב לצורך הסקה.

לכאורה, אין צורך להגיע להיתר מיוחד להסיק בעצים, שהרי ביום טוב מותרת הבערה, והעצים יש בהם שימוש ביום טוב כעצי הסקה, ואם כן אינם כאבנים ועפר. ומסביר רש"י [לקמן בעמוד ב ד"ה לא יטול], שסתם עצים עומדים לעשות מהם כלים, שהוא דבר האסור לעשותו ביום טוב, ומכח זה הם היו צריכים להיות מוקצים, ובאו חכמים והתירו ליטלם לצורך הסקה. ונחלקו עתה בגמרא אמוראים מה דינם של העצים לגבי שימושים נוספים המותרים ביום טוב, האם גם אותם התירו חכמים להשתמש בעצים, או שאסרום מחמת מוקצה.

ומביאה הגמרא שנחלקו אמוראים בדין נטילת **חזרא** [ענף עץ חד] שלא לצורך הסקה אלא כדי לתוקעו בצלי כמין שפוד, ולצלות בו:

רב נחמן אסר ביום טוב, וכדמפרש ואזיל.

ורב ששת שרי התיר.

ומפרשת הגמרא באיזה חזרא נחלקו, ובטעם מחלוקתם:

בחזרא רטיבא [ענף רטוב] — **כולי עלמא לא פליגי דאסור**, הואיל ואינו ראוי לטלטלו אפילו להסקה, כיון שאין מסיקין בעץ רטוב.

כי פליגי בחזרא יבשתא, בענף יבש שראוי לטלטלו להסקה. וזה הוא טעם מחלוקתם:

מאן דאסר, רב נחמן, **אמר לך: לא נתנו עצים אלא להסקה**, הואיל וסתם עצים לאיסור הם עומדים לעשות מהם כלים, לא

התירו חכמים לטלטלם אלא להסקה בלבד.
ומאן דשרי, אמר לך: מה לי לצלות בו
 לעשות ממנו שפוד לתחוב בו את הבשר כדי
 לצלותו, ומה לי לצלות בגחלתו. וכשם
 שהתירו להסיקו ולצלות בגחלתו, כך התירו
 לצלות בו.

איכא דאמרי:

ביבשתא שהוא ראוי להסקה — **כולי עלמא**
לא פליגי דשרי, כי מה לי לצלות בו מה לי
 לצלות בגחלתו.

כי פליגי ברטיבתא:

מאן דאסר, טעמו הוא כיון **דלא חזי להסקה,**
 ושוב אין שייך לומר בו מה לי לצלות בו
 מה לי לצלות בגחלתו.

ומאן דשרי אמר לך: הא חזי הרי ראוי עץ
 רטוב להיסק גדול, שבו הוא בוער, ומה לי
 לצלות בו מה לי לצלות בגחלתו.

והלכתא, למאן דאית ליה מוקצה — כך
 היא ההלכה בחזרא [רש"י]:

חזרא **יבשתא שרי,** אבל חזרא **רטיבתא**
אסר.

דרש רבא, הסובר כרבי יהודה, דאית ליה
 מוקצה::

א. **אשה לא תכנס לדיר העצים ליטול מהן**
"אור", חתיכת עץ כדי לחתות בו את התנור,
 לפי שלא נתנו עצים אלא להסקה, אלא אם
 כן נעשו כלי מבעוד יום על ידי יחודם לכך.

ואור שהוכן מערב יום טוב לחתות בו את
 התנור [וכלי הוא!] — אם אירע שהוא
נשבר ביום טוב, אסור להסיקו בתורת עץ
 בעלמא **ביום טוב.**

לפי שמסיקין בכלים שלמים, ואין מסיקין
בשברי כלים משום מוקצה, וכמו שנתבאר
 לעיל לב א.

ותמהינן: וכי רצונך **למימרא דרבא** —
כרבי יהודה סבירא ליה, דאית ליה מוקצה?!

והא אמר ליה רבא לשמעיה [לשמשו]: **טוי**
לי בר ארזא ושדי מעיה לשונרא [צלה לי אוז
 קטן והשלך את בני מעיו לחתול]!

והרי לרבי יהודה אסור לטלטל את בני
 המעים, הואיל ומאתמול מוכן היה לאדם
 ולא לכלבים, והאיך התיר רבא לטלטל את
 בני המעים?!

ומשנינן: **התם,** בבני מעים, כיון דמסרחי
 [מסריחים הם] אם לא יתנם באותו יום
 לחתול, כבר מאתמול דעתיה עלויה דעתו
 עליהם להשליכם לחתול.

מתניתין:

רבי אליעזר אומר: נוטל אדם קיסם מעצים
 שלפניו בבית⁽³⁾ כדי לחצוץ בו את שיניו, כי
 כל מה שבחצר מוכן הוא, ומותר לטלטלם
 ואפילו שלא להסקה.

ואף מוגב [אוסף] קסמין דקין וקשין מן
החצר, למרות שטורח לאוספן ממנה,

3. ביאר רש"י: דעת רבי אליעזר, שאפילו מן
 העצים שאינם לפניו מותר ליטול, שהרי "כל מה

3. ביאר רש"י: דעת רבי אליעזר, שאפילו מן
 העצים שאינם לפניו מותר ליטול, שהרי "כל מה

ולא מן העפר [קרקע קשה כשחופרים אותה מוציאה אש].

[ולא מן הרעפים, ב"ח מחקן].

ולא מן המים [קרני השמש, העוברות דרך מים הנמצאים בכלי זכוכית, מסוגלות להצית אש בנעורת הנוגעת בזכוכית החמה].

ואין מלבנין את הרעפים [שמכסין בהם את הגג] באש כדי לצלות בהן [עליהן], ובגמרא יתבאר הטעם.

גמרא:

אמר רב יהודה: המתקן אוכלי בהמה, כגון לג-ב שקוטם קש ועלי קנים [שהם אוכלי בהמה] כדי לחצוץ בהם את שיניו — שבשאר עצים חשוב תיקון כלי — אין בהם משום תיקון כלי, כי כל דבר שראוי למאכל בהמה אין עליו שם כלי [מ"ב].

איתיביה רב כהנא לרב יהודה מהא דתניא: מטלטלין עצי בשמים כדי להריח בהן, וכדי להניף בהן אויר קריר לחולה.

ומוללו לענף של עץ הבשמים בין אצבעותיו כדי להוציא את ריחו, ומריח בו.

ולא יקטמנו, לא יחתכנו כדי שיהא מקום הקטימה לח וריחו נודף, להריח בו, גזירה שמא יקטמנו כדי לחצוץ בו את שיניו, שדבר זה אסור מדאורייתא מפני שעושהו

ומדליק, (4) היות שכל מה שבחצר — מוכן הוא! ואין אומרים הואיל וטורח לקוששן לא הוה מן המוכן.

וחכמים אומרים מנכבב קסמין דקים רק משלפניו, ורק מדליק, אבל אינו חוצץ בהן את שיניו.

ובשני ענינים נחלקו רבי אליעזר וחכמים:

א. לרבי אליעזר מגבב קסמין דקין אפילו מן החצר, ואילו לחכמים אינו מגבבן רק משלפניו, כי הואיל ודקין הן וטורח לקוששן, אינם עומדים לכך מאתמול.

ב. לרבי אליעזר מותר ליטול קיסם אפילו מעצים שבחצר, ואילו לחכמים אין מותר אלא להדליק בהם ולא לחצוץ בהם את שיניו, כי לדעתם לא נתנו עצים אלא להסקה.

אין מוציין ביום טוב את האור [אין יוצרים אש חדשה] משום "מוליד" בכך אש חדשה שלא היתה מערב יום טוב, ולא הותרה הבערת אש חדשה היות ואפשר לעשותה מערב יום טוב, ולכן אין מוציין ביום טוב את האש —

לא מן העצים, על ידי חיכוך עצים זה בזה, או על ידי שמכים עצים זה בזה עד שתצא האש. (5)

ולא מן חכוך האבנים.

4. אלא להדליקה, וזה הוא עיקר החידוש בענין זה. אבל המאירי כתב: על ידי בקוע העצים הקשים יוצאים לפעמים שביכים של אש.

5. חכמים חלוקים עליו ואומרים: אפילו משלפניו אינו נוטל קיסם כדי לחצוץ בו שיניו.

4. לאו דוקא "מדליק", אלא שאין צורך באיסוף

כלי.

ואם קטמו להריח בו, הרי זה פטור, (1) הואיל ומדאורייתא אינו אסור, אבל אסור לעשות כן מדרבנן. (2)

אבל כדי לחצוץ בו שיניו — לא יקטמנו.

ואם קטמו בשבת כדי לחצוץ בו שיניו חייב חטאת, מפני שעושהו כלי.

ותיקשי לרב יהודה, שהרי הברייתא מדברת בעצי בשמים שיש מהן הנחשבים לאוכלי בהמה, ומכל מקום חייב על תיקונם?!

אמר ליה רב יהודה לרב כהנא: השתא אפילו היית מוצא ברייתא שרק היה כתוב בה "הקוטם עצי בשמים לחצוץ בו שיניו הרי זה פטור אבל אסור" — קא קשיא לי! היתה ברייתא זו פירכא על דברי, שהרי אני מתיר לכתחילה.

עכשיו שמצאת ברייתא שכתוב בה נגדי יותר מזה, שחייב אפילו חטאת — וכי מבעיא לומר שיש בה פירכא על דברי!

אלא, אבל, יש לי לתרץ שאינה פירכא עלי כלל!

כי תניא ההיא, הברייתא שהבאת, האומרת

הקוטם עצי בשמים חייב חטאת — בעצי בשמים קשין היא מדברת, שאינם ראויים למאכל בהמה. ואילו אני התרתי לקטום עלי קנים דקים או קש, שהם רכים, וראויים למאכל בהמה. (3)

ותמהינן: איך העמיד רב יהודה את הברייתא, המדברת במולל עצי בשמים, בעצים קשים?

וכי עצים קשין — בני מלילה נינהו? והרי יתפרכו במלילתן [מאירי]?!

ועל כרחך הנידון בברייתא הוא בעצים רכין שהם בני מלילה, וראויים למאכל בהמה, וחוזרת הקושיה לרב יהודה, למה חייב חטאת על קטימתם?!

ומשנינן: הברייתא חסורי מחסרא, והכי קתני בה:

מוללו ומריח בו. ואף קוטמו ומריח בו, או חוצץ בו את שיניו.

במה דברים אמורים שמותר לקוטמו, בעצים רכין הואיל ואוכלי בהמה הן.

אבל בעצים קשין, שאינם ראויין לבהמה — לא יקטמנו כדי להריח בו, ואם קטמו, פטור אבל אסור.

1. כתב המאירי: ואם קטם פטור, דהא לאו כלי שויה להשתמש בגופו אלא בריחו.

2. כתב הרש"ש, דנראה למחוק מילות "אבל אסור" מלשון הברייתא, וכן ליתא בתוספתא, כלומר: ממילא משמע כן.

3. התוספות תמהו על פירושו של רש"י, שהרי אך אריכות לשון היא שהשיב רב יהודה לרב

כהנא, ולא היה לו לומר אלא "כי תניא ההיא בקשין"?!

ולפיכך כתבו לפרש, כי כוונת רב יהודה היתה לומר שהברייתא ודאי טעות היא, כי הדבר פשוט לא כן.

ולא גרסינן: "אלא" כי תניא ההיא בקשין, אלא: א"ל [אמר ליה] ומדברי רב כהנא הוא שאמר לו לרב יהודה, ראה שיטתם בדבריהם.

אבל לחצוץ בו שיניו — לא יקטמנו הואיל ועץ קשה אינו אינו מאכל בהמה. ואם קטמו — הייב הטאת.

הגמרא מביאה סתירה בין שתי ברייתות ומישבתם על פי החילוק שאמרה הגמרא:

תני ברייתא חדא: קטמנו ומריח בו.

ותניא אידך ברייתא: לא יקטמנו להריח בו, גזירה שמא יקטמנו כדי לחצוץ בו שיניו.

אמר רבי זירא אמר רב חסדא: לא קשיא —

הא דאמרינן קטמו ומריח בו — בעצי בשמים רבין הראויים למאכל בהמה, ואוכלי בהמה אין בהם משום תקון כלי.

הא דאמרינן לא יקטמנו — בעצי בשמים קשין, שאינם ראויים למאכל בהמה.

מתקיף לה רב אחא בר יעקב:

בעצים קשין⁽⁴⁾ — אמאי לא יקטמנו להריח בו? וכי גוזרים על מי שקוטם ואינו מתכוין למטרת כלי, בגלל מי שקוטם בכוונה לתיקון כלי?!

ומאי שנא מהא דתנן: שובר אדם בשבת את החבית, בסכין או בסיף, כדי לאכול ממנה [מן החבית] את הגרוגרות שבחבית, היות ואין במקלקל שכזה שום איסור בשבת [רש"י שבת].

ובלבד שלא יתכוין במעשהו לעשות כלי, שלא יתכוין לנוקבה יפה בפתח נאה [רש"י שבת], שהרי זה מתקן כלי.⁽⁵⁾

הרי למדנו מכאן שאם אין כוונתו לעשיית כלי לא גזרו בו חכמים בגלל מתכוין?!

ועוד תיקשי על שאסרנו לקטום כדי להריח:

הא רבא בר רב אדא ורבין בר רב אדא דאמרי תרווייהו:

כי הוינן בי רב יהודה [כשהיינו בביתו של רב יהודה] הוה מפשח לן ויהיב לן אלותא אלותא, [היה קורע ענפים מאילן תלוש, ונותן לנו ענף ענף] כדי להריח בו [תוספות], ואע"ג דחזיא שראויים הענפים הללו לקתתא [לעשות מהם קתות, בתי יד] דנרגי וחציני, שראויים הם הענפים לקתות של קרדומים וגרזנים.

הרי שלא גזרו לאסור קטימת ענף כדי להריח, בגלל קטימה כדי לעשות ממנה כלי.

ומשנינן: לא קשיא מהא דרב יהודה:

כי הא דאסרינן קטימה להריח אטו קטימה לחצוץ בו שיניו — רבי אליעזר היא, הסובר בברייתא דלהלן כי קטימה לצורך עשיית כלי חשובה תיקון מדאורייתא.

ואילו הא דרב יהודה — כרבנן, הסוברים

במתכוין?!

5. בחזון איש [נא ח] תמה על רש"י, שהרי מסוגייתנו משמע, שאין חילוק בצורת עשייתו אלא בכוונתו, דומיא דקטימה להריח אטו קטימה לחצוץ בו שיניו.

4. לשון הגמרא "בקשין אמאי לא", צריך ביאור, שהרי קושיא זו אינה קשה דוקא לפי תירוץ הגמרא דמיירי בקשין, אלא קושיא היא על עיקר הגזירה המבוארת בברייתא לאסור עשיית כלי שלא במתכוין אטו עשיית כלי

בברייתא הזאת שאין הקטימה חשובה תיקון כלי מדאורייתא, כי תיקון כלאחר יד הוא, ולפיכך לא גזרו בקטימה להריח.

דתניא:

רבי אליעזר אומר: נוטל אדם קיסם מעצים שלפניו כדי לחצוץ בו שיניו.

וחכמים אומרים: לא יטול אלא מאבוס של בהמה, שלא נתנו עצים אלא להסקה, מלבד דבר הראוי לאכילה לאדם או לבהמה שהוא מוכן לכל צורך.

ושוין רבי אליעזר וחכמים: שלא יקטמנו לקיסם שנטל מלפניו, מפני שהוא מתקן כלי [אבל אם נטל מאבוס של בהמה אין אסור לקוטמו, שהרי אוכלי בהמה הן, שיטמ"ק].

ואם קטמנו כדי לחצוץ בו שיניו, וכדי לפתוח בו הדלת [כגון שקוטמו כדי לתוחבו בין שתי דלתות לפתוח בו את הדלת, מאירי], אם עשה כן:

בשוגג בשבת — חייב הטאת.

במזיד ביום טוב — סופג את הארבעים, דברי רבי אליעזר. (6)

וחכמים אומרים: אחד זה שבת ואחד זה יום טוב אינו אסור מן התורה לקוטמו אלא משום שבות, דתיקון כלאחר יד הוא ולא תיקון טוב, אלא אם כן מחתכו וממחקו בסכין.

ומפרשת הגמרא לפי זה את התירוץ:

לדעת רבי אליעזר דקאמר התם אם קוטמו לחצוץ בו שיניו הרי זה חייב הטאת היות ומדאורייתא אסור — הכא, בקוטמו להריח בו, פטור אבל אסור, גזירה אטו קטימה לחצוץ בו שיניו, והיינו ברייתא דלעיל.

ואילו לדעת רבנן, דקא אמרי התם אם קוטמו לחצוץ בו שיניו פטור אבל אסור — הכא, בקוטמו להריח בו, מותר לכתחילה. (7)

ואף בקטימת ענף כדי להריח מותר לרבנן, מפני שאף אם יקטום כדי לעשות מהן קתות לדעת חכמים פטור אבל אסור, והיינו דרב יהודה.

ומתורצת הקושיא השניה דלעיל. ואילו הקושיא הראשונה מן המשנה דשובר חבית, תהיה מתורצת בתירוץ הגמרא על הקושיא הבאה.

ותמהה הגמרא על דינו של רבי אליעזר בברייתא:

וכי לית ליה לרבי אליעזר — הגוזר על עשיית כלי שלא במתכוין אטו עשיית כלי בכוונה לעשות כלי — הא דתנן: שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי. (8)

הרי שאין אנו גוזרים, וכעין דאקשינן לעיל! ?

לגזירה, אבל בשיטה מקובצת כתב: כשמתכוין להריח לא גזרו מפני עונג שבת ושמחת יום טוב.

8. תמה הצל"ח: מה זו תמיהה, וכי אטו רבי אליעזר אמורא הוא להקשות עליו מן המשנה! ?

6. נקט שוגג בשבת משום דשכיח טפי, אבל ביום טוב שאין בו קרבן כשעושה בשוגג, נקט מזיד, שיטה מקובצת.

7. לכאורה הטעם הוא משום שאין גוזרין גזירה

אמר רב אשי: כי תניא החיא משנה דמותר לשבור את החבית במוסתקי, חבית רעועה שדיבקהו בשרף של עץ הנקרא "מוסתקי", וכיון שרעועה היא אין לגזור בה שמא יתכוין לעשות כלי, כי יחוס עליה שמא תתלקל החבית, ועושה נקב לכל הפחות שיוכל [תוספות בהבנת רש"י].⁽⁹⁾

שנינו במשנה: ומגבב מן החצר ומדליק, שכל מה שבחצר מוכן הוא:

תנו רבנן: מגבב מן החצר ומדליק, שכל מה שבחצר מוכן הוא.

ובלבד שלא יעשה צבורין צבורין, והטעם מתבאר בגמרא בסמוך.

ורבי שמעון מתיר אף לעשותו צבורין צבורין.

מפרשת הגמרא את מחלוקתם:

במאי קא מפלגי?

מר — תנא קמא — סבר: כשעושהו צבורין צבורין מחזי דקא מבניף למחר וליומא אחרינא [נראה הוא כמגבב לצורך מחר ויום אחר], ולפיכך אסור.

ומר — רבי שמעון — סבר: אין לחוש שמא יאמר הרואה לצורך מחר הוא מגבב,

כי קדרתו מוכחת עליו, ניכר לכל שעבור הקדירה הוא מגבב ולצורך יום טוב.

שנינו במשנה: אין מוציאין את האור לא מן העצים וכו':

ומפרשינן: מאי טעמא?

משום דקא "מוליד" ביום טוב.⁽¹⁰⁾

שנינו במשנה: ואין מלבנין את הרעפים לצלות בהן:

ותמהינן: וכי מאי קא עביד, מה איסור יש בדבר?!

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הכא במשנתנו ברעפים חדשים עסקינן, מפני

שצריך לבודקן, טעונין הן בדיקה אם ראויים ל-א הם לקבל ליבון. כי אפשר שאין הרעפים מקבלים ליבון, וייפקעו כשילבנן, ונמצא שטח שלא לצורך, לפיכך אסרו ללבן רעפים חדשים.

ואמרי לה, יש אומרים טעם אחר מדוע אין ללבן רעפים חדשים: מפני שצריך להסמך [להקשותם], ובהיסק הראשון הם מתקשים ונעשים כלי. והלכך, אע"ג שההיסק הוא גם לצורך יום טוב, שהרי צולים עליהם, כיון שבהיסק זה נעשה כלי, הרי זה אסור.

וראה מה שביאר בזה.

9. והתוספות פירשו: דכיון שהם מדובקים בזפת ואין החתיכות שלמות לא הוי שום תקון כלי. ולשון המאירי הוא: חבית שאינה שלימה מעיקרא אלא שברי חבית שנדבקו על ידי שרף הנקרא מוסתקי ואין שבירתה נקראת שבירה גמורה.

10. הרמב"ם בפרק ד מהלכות יום טוב הלכה א כתב בטעם האיסור: שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב; והוסיף במשנה ברורה: דלא עדיף משאר מכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב דאסור. והראב"ד השיג על הרמב"ם: ויאמר מפני

ומביאה עתה הגמרא את דברי המשנה במסכת חולין [נו א] ביחס לבדיקת טריפה, ומשוה אותם לענייננו:

תנן התם בפרק אלו טרפות:

דרסה אדם לעוף ברגליו, או שטרפה [זרק עוף וחיבט אותו] בכותל, או שרצצתה בהמה לעוף.

והעוף מפרכסת ואינה יכולה לעמוד.⁽¹⁾

שבשלשה מקרים אלו יש לחוש לריסוק אברים [רש"י חולין].

ולאחר שאירע בה אחד מהמאורעות הללו שהתה מעת לעת [יום אחד שלם], שהוא סימן שלא נתרסקו אבריה, ושחטתה לעוף – הרי העוף כשרה.

ואמר על משנה זו רבי אלעזר בר ינאי משום רבי אלעזר בן אנטיגנוס: אף ששהתה

מעט לעת אין די בכך להכשירה, אלא צריכה גם בדיקה לאחר שחיטה, שמא נשתברו רוב צלעותיה, או נשברה השדרה ונפסק החוט שלה, או שאר מיני טרפות, כתוצאה ממה שאירע.⁽²⁾

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: מהו לשחטה לעוף שכזו ביום טוב?

וצדדי הספק הם:

מי מחזקינן רעותא בעוף לחוש שמא טריפה היא ביום טוב, דהיינו, משום חומר יום טוב.⁽³⁾

האם נאמר, כי הואיל וצריכה בדיקה, ונולד בה ריעותא, חוששים אנו שמא טריפה היא, ונמצא עושה מלאכה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש.

או לא מחזקינן ריעותא, ומותר לשוחטה.

פי שאין רושם ניכר בה. וזהו סימנה: אם שהתה מעט לעת בידוע שלא נתרסקו אבריה, דקים להו לרבנן מסיני, שאחרי ריסוק אברים אינה חיה מעת לעת. אבל שאר מיני טריפה חיה כל שנים עשר חודש.

3. כתב רש"י: בשלמא שאר בהמות, אע"ג דמחמרינן אנפשינן ובדיקנן, מיהו סמכינן ארובא, ורוב בהמות אינן טרפות.

וצריך ביאור, והרי לענין טריפה אנו חוששים לאוסרה בלא בדיקה, ולמה לא נחוש משום איסור מלאכה ביום טוב?!

ואולי הצד להתיר הוא, משום שזה גופא שיש לו ספק שיוכל להשתמש, לא גרע מצורך קצת, שאנו אומרים "מתוך שהותרה שחיטה לצורך הותרה נמי שלא לצורך". שעורי "אשר לשלמה".

שהוא מוליד ואין כאן הכנה והוא הטעם שמפורש בגמרא.

והמאירי כתב: שכל המצאת דבר ממה שאינו - אסור.

וברע"ב משמע שיש איסור מיוחד של בורא האש והוא מדרבנן, שעורי אשר לשלמה.

1. בתפארת ישראל במשנה בחולין פירש, אף שמנענעת את עצמה וזוחלת ממקומה, אבל אינה יכולה לילך הילוך יפה.

ולשון רש"י בחולין: ועדיין מפרכסת.

2. כתב רש"י לבאר הטעם שצריך גם בדיקה וגם שהייה מעת לעת, משום שאם לא שהתה, הרי אף על פי שבדקה ולא מצא סימן טרפות, טרפה, שזו היא אחת משמונה עשרה טרפות הנקראות "רסוקי אברים", שאבריה מתפרקין כולן, אף על

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: **תנינא** לבעיה שלך פתרון במשנתנו:

שהרי שנינו: אין מלבנין את הרעפים לצלות בהן.

והוינן בה לעיל: מאי קא עביד?

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: **הבא ברעפים חדשים עסקינן, ומפני שצריך לבדקן שמא אין ראויים לקבל ליבון, ונמצא טורח שלא לצורך.**

הרי למדת שמחזיקים ריעותא ברעפים, שמא אינם ראויים לליבון, משום חומר יום טוב. והוא הדין שמחזיקים בריעותא וחוששין שמא נטרף העוף.

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: לדידי אין ראה ממשנתנו. כי **אנן — "מפני שצריך לחסמן" מתנינן לה!** שלדעתי טעם המשנה הוא כמו הביאור השני הנזכר בגמרא לעיל: מפני שהוא מקשה את הכלי, ולא משום חשש פקיעה. ולכן אין משם ראה.

תניא בברייתא בענין בישול בשבת:

אם הסכימו כמה אנשים ביניהם לבשל בשבת.

והיה אחד מהם **מביא את האור** [גחלת דלוקה], ובהליכתו התלבתה הגחלת מרוח הליכתו —

ואחד היה **מביא את העצים** לשימה על גבי הגחלת הדולקת, ומבעירן —

ואחד **שופת מניח את הקדירה** הריקנית על גבי האש [ולקמן יבואר איזה איסור יש בכך] —

ואחד **מביא את המים** ונותן בקדירה שעל גבי האש, והם מתבשלים —

ואחד **נותן בתוכו תבלין**, ומבשלו —

ואחד **מגים** [מערכ בכך] את התבשיל —

כולן חיביבין!

מביאי האור והעצים משום מבעיר, שופת הקדירה יתבאר חיובו לקמן, ומביאי המים והתבלין, וכן המגיס, חייבים משום מבשל.

ותמהינן: **והתניא** בברייתא אחרת: **אחרון בלבד חייב, וכולן פטוריין!?**

לא קשיא:

הא, ברייתא הראשונה המחייבת את כולם, עוסקת בכגון **דאייתי אור מעיקרא** [שהובאה האש בתחילה], ואחר כך נעשו כל השאר, כסדר השנוי בברייתא.

הא, ברייתא השניה המחייבת את האחרון בלבד, עוסקת בכגון **דאייתי אור לבסוף**, שאז רק מביא הגחלת בלבד עובר, גם משום מבעיר וגם משום מבשל, והאחרים לא עשו כלום, ופטורים.

ועתה דנה הגמרא בדברי הברייתא, שמחייבת גם את השופת קדירה ריקנית:

אמאי חייב השופת את הקדירה?

והרי בשלמא כולחו האחרים שנזכרו
בברייתא, קא עבדי מעשה מלאכה.

אלא שופת את הקדרה — מאי קא עבדי,
וכי מה איסור יש בנתינת קדרה ריקנית על
גבי האור?!

אמר פירש רבי שמעון בן לקיש: הכא
בקדרה חדשה עסקינן, שנותנין אותה ריקנית
על גבי האש כדי להקשותה. ומשום לבון
רעפים שבמשנתנו נגעו בה, לומר, כשם
שאסור בזה כך אסור בזה.⁽⁴⁾

תנו רבנן: תנור וכירים חדשים, וכל שכן
ישנים, הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר.
שאינם מוקצה, על אף שמלאכתם לאיסור,
ומותר לטלטלן בשבת כשאר כלים שבחצר,
הואיל וראויים הם לתת בהם איזה דבר.

אבל אין סכין אותם שמן, ואין טשין [שפין]
אותם במטלית. שדרכן היה לסוך את
התנורים בעודם חדשים בשמן, ולשפשף
אותם כדי להחליקן ולצחצחן. ואסור לעשות
כך ביום טוב משום תקון כלי [משנה
ברורה].

ואין מפיגין אותן [מוציאים את חומם]
בצונן — לאחר שהסיקו בהם היסק ראשון
כדי לחממן, להקשותם על ידי הצונן.

ואם מפיג את חום התנור בצונן בשביל

לאפות בו פת, שאם לא יקררנו חושש
שתישרף הפת, הרי זה מותר.

תנו רבנן: מולגין את הראש ואת הרגלים
של בהמה שנשחטה ביום טוב.

דהיינו, מסירים את השיער ואת הנוצות
הדקות, על ידי שנותנים מים רותחים לאחר
המליחה,⁽⁵⁾ כדי להשיר את השיער.

ואף מהבהבין אותן באור כדי להשיר את
השיער, הואיל ומלאכת אוכל נפש היא
[מ"ב].

אבל אין "טופלין" [מכסים במריחה] אותם,
כדי להשיר שערן, בהרסית, מין סיד שמשיר
את השיער כשמורחים אותו עליו, ולא
באדמה, ולא בסיד, מפני שהוא דרך
העבדנין, ונראה כעיבוד.

ואין גוזזין אותן במספרים מפני שנראה
כעושה לצורך השיער.

ואין גוזזין את הירק התלוש להוריד את
העלין הכמושין בתספורת שלו בכלי שגוזזין
בו מן המחובר, מפני שנראה כאילו לקטן
היום.

אבל מתקנין את הקונדס ואת העכבות
[מיני ירקות הן], אף על פי שטורח יתר יש
בתיקון ירקות אלו.

ומסיקין ואופין בפורני [תנור גדול שפיו

4. שיטת רש"י היא, שאין איסור בתיקון הקדירה
אלא בשפיתת קדירה ריקנית על גבי האש, אבל
אם יש בה תבשיל אין איסור [שיטמ"ק]. וכן היא
שיטת התוספות שלפנינו. אבל בשיטה מקובצת
הביא בשם התוספות, שאפילו יש בה תבשיל

5. אבל לפני המליחה אסור אפילו בחול.

בצידו], ואף על פי שצריך היסק גדול וטירחתו מרובה, וגם אין חוששין שמא יאמרו לצורך חול הוא אופה; ובלבד שצריך הוא לפת הרבה שנזדמנו לו אורחים וכדומה, או שאין לו תנור קטן [משנה ברורה].

וכן מחמין המין באנטיכי [יורה גדולה], וכמו בתנור גדול.

ואין אופין בפורני חדשה שמא תפחת על ידי ההיסק מתוך שחדשה היא, ונמצא טורח שלא לצורך.⁽⁶⁾

תנו רבנן:

אין נופחין את האש ביום טוב במפוח משום שדומה למלאכת אומן, אבל נופחין בשפופרת.

ואין מתקנין את השפוד שצולין בו ונשבר ראשו ביום טוב.⁽⁷⁾

ואין מחדדין אותן.

תנו רבנן:

אין מפציעין את הקנה [חותך קרומיות מן הקנה] כדי לצלות בו מליח, להניחם תחת הדג בשעת צלייתו כדי שלא ישרף מחום האסכלא עליו הוא צולה את הדג, שכל דבר העשוי להשתמש בו הוי תיקון כלי [רש"י].

אבל מפציעין [שוברין] את האגוז במטלית בין שיניו, כדי שלא ירגישו שיניו בקושי האגוז [מאירי], ואין חוששין שמא תקרע המטלית. שהרי אפילו תיקרע, אין זה קורע על מנת לתפור שחייבים עליו [רש"י].⁽⁸⁾

מתניתין:

ועוד [מלבד הקולא של רבי אליעזר במוקצה במשנה הקודמת],⁽⁹⁾ אמר רבי אליעזר קולא אחרת בדיני מוקצה:

עומד אדם על [בסמוך אל] ה"מוקצה", שהן גרוגרות וצמוקין העומדים כדי לייבשם, שיבשו ולא יבשו כל צרכן, ויש האוכלים מהם כמות שהם ויש שאינם אוכלים. ואם מזמינם בערב שבת ומגלה דעתו שרצונו לאכול מהם, מותרים הם, וכפי שנתבאר לעיל כו ב.

6. ובשולחן ערוך כתב: שמא תיפחת, ויפסד הלחם, וימנע משמחת יום טוב.

7. כתב רש"י: היינו שלא כדעת רבי יהודה לעיל כח ב, שמתיר. אי נמי, שנשבר ראשו מערב יום טוב, ואסור אף לדעת רבי יהודה.

8. תמה רבינו עקיבא איגר בגליון הש"ס: הרי מכל מקום אסור מדרבנן אפילו בקורע שלא על מנת לתפור!?

ועוד, למה לא כתב רש"י הטעם כפשוטו,

9. הקשה רש"י: הרי מן הסוגיא בעירובין כג א משמע, שאין שייך לומר "ועוד", אם יש הפסק בין הדברים בענין אחר, והרי כאן יש הפסק ביניהם בדין "אין מוציאין את האור" שבמשנה הקודמת!?

וכתב רש"י: "ואומר אני, שגירסת המשנה שלא כסדר". ואכן, דינו של רבי אליעזר

לד-ב **בערב שבת בשנה השביעית**, שאינו צריך לעשר בה מעשר, (1) **ואומר**, כדי להזמין: **מכאן אני אוכל למחר!**

וטעמו של דבר שמועיל זימון שכזה, על אף שאינו מזמין גרוגרות מסוימות, משום ד"יש ברירה". שאנו אומרים, יתברר הדבר למפרע, שאותן גרוגרות שיקח ויאכל בשבת, מתחלה היו עומדים לאכילה, ואותן הוא זימן. (2)

וחכמים אומרים: אין זימונו זימון עד שירשום בסימן, ויבדיל גרוגרות מסוימות, ויאמר: **מכאן ועד כאן** [כפי שרשם] אני נוטל למחר. ואותן בלבד יקח, כי סוברים חכמים ש"אין ברירה". (3)

גמרא:

א. פירות שעדיין לא נגמרה מלאכתן, כגון תבואה שעדיין לא נתמרחו בכרי, או תאנים העומדות לייבש, אינם טבל, ומותר לאכול מהן אכילת ארעי.

ב. ואסרום חכמים באכילת קבע, אך עדיין מותרים הם באכילת עראי, עד שיראו פני הבית או החצר.

ג. משנכנסו דרך הפתח לבית או לחצר – הוקבעו להאסר באיסור טבל מן התורה, ונאסרו אז אף באכילת עראי. (4)

ד. בנוסף ל"ראיית הבית" הקובעת את הפירות באיסור טבל מן התורה, יש ששה דברים נוספים הקובעים את הפירות לטבל מדרבנן.

אחד מששת הדברים הקובעים לטבל מדרבנן היא השבת.

שהיות ואכילת שבת "אכילת קבע" היא נחשבת, ודבר זה נלמד מן הפסוק "וקראת לשבת עונג", כפי שיתבאר בגמרא, הרי אפילו רק חשב על הפירות להכינם לאכילת שבת, הרי הם נקבעים לטבל ולחיוב מעשר.

[ובהמשך הסוגיא יתבאר שאף הפרשת תרומה מהפירות קובעת לענין שאר ההפרשות, וכן טבילת המאכל במלח, או שעשה בו מקח, כל אלו קובעים למעשר].

ולפיכך: אפילו לא ראו הפירות את פני הבית, אלא שהכינם לאכילת שבת [או הפריש מהם תרומה או טבל אותם במלח,

דסתם מוקצה לא מעושר הוא, דגרוגרות וצמוקים הן סתם מוקצה, ואין רגילין לעשר קודם גמר מלאכה.

3. הבית יוסף בסימן תקיח תמה על הרמב"ם שפסק כחכמים, שהרי קיימא לן שבדינים שהם מדרבנן יש ברירה, ואין צריך לרשום, וראה מגן אברהם סימן תצח.

4. מרן ר"ז הלוי בהלכות מעשר ביאר בדעת הרמב"ם דבר מאד מחדש, שענין גמר מלאכה

במשנתנו צריך להיות סמוך לדבריו שבמשנה הקודמת, אחר דברי חכמים שחלקו עליו.

1. נפקא לן במכילתא, מדכתיב גבי שביעית "ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה". מה חיה אוכלת שלא במעושר אף אדם אוכל בפירות השנה השביעית שלא במעושר, רש"י בגמרא.

2. כתב רש"י: והוא הדין בפירות מעושרים ובשאר שני שבוע. אלא אורחא דמילתא נקט,

בשבת אין יכולים לעשר, לא יאכלו מהם אפילו אכילת עראי אלא אם כן עשרו מהם, ואף שלא ראו פני הבית, ואף שלא נאכלו בשבת.

שהיות והוטמנו הפירות הללו לאכילת שבת, שהיא חשובה אכילת קבע, הם נקבעו לגמרי למעשר, ואין אוכלים גם בימות החול אפילו אכילת עראי!

הרי למדנו שהשבת קובעת למעשר.⁽⁶⁾

ותנן נמי במסכת מעשרות: אף על גב שהבית והחצר קובעים למעשר, אין זה אלא לאחר גמר מלאכה.

ולכן, המעביר, השוטח,⁽⁷⁾ תאנים בחצרו כדי לקצות אותן [ליבשן כדי לעשות מהן קציעות], הרי אף שנכנסו כבר דרך פתח החצר [שהיא הקובעת למעשר], בכל זאת בנינו ובני ביתו⁽⁸⁾ אוכלין מחן אכילת עראי, ופטורים מן המעשר.

או עשה בהם מקח] – הרי הם אסורים באכילה עד שיפירש מהם תרומות ומעשרות.

ה. סוגייתנו דנה האם השבת מועלת לקבוע ולאסור באכילת עראי אפילו קודם שנגמרה מלאכתו, או רק משנגמרה מלאכתו [ובהמשך הסוגיא יתבאר דין שאר הדברים הקובעים, אם קובעים הם קודם שנגמרה מלאכתו].

תנן התם במסכת מעשרות ששבת היא אחד מהדברים הקובעים למעשר:

תינוקות שטמנו בשדה או בגינה תאנים שנגמרה מלאכתן אך לא הוקבעו עדיין למעשר לפי שלא הוכנסו לבית או לחצר, וטמנום התינוקות לתאנים מערב שבת כדי לאוכלם בשבת, ושכחו, ולא עשרו מהם, ולא אכלו מהם בשבת לפי שנקבעו למעשר.⁽⁵⁾ הרי –

למוצאי שבת, כשבאין לאכול מהם [שהרי

טוב כשבת לענין זה ואף אנו כתבנוהו כן בפרק ראשון.

והצל"ח כתב, שיום טוב אינו קובע, כי לא מצינו "עונג" ביום טוב אלא רק מצות שמחה, שהיא בשלמים, והם אינם חייבים בתרומה ומעשר.

7. ראה רש"ש שכתב לפרש שלא פירש רש"י כפשוטו, שהעבירים בחצירו, משום דאם "העביר" בחצר שלא על דעת להניחם שם, אין חצר קובעת. ולמד כן מדברי רבי נתן לקמן לה א, הובאו דבריו בהערה שם, וראה שם.

8. כתבו התוספות בשם הירושלמי, דוקא בניו

וקביעות למעשר על ידי ראיית פני הבית הם שני ענינים נפרדים. גמר המלאכה כבר מחייב את הפירות במצות מעשר, אך אין עליהם שם טבל כתוצאה מהמצוה עד שיקבעו כטבל. וראיית פני הבית היא הקובעת את הפירות ל"טבל" האסור באכילה, ראה שם.

5. כתבו התוספות והמאירי: דוקא בתינוקות אין מחשבתם לאכול בשבת מועילה כל כך וצריכים מעשה של הטמנה, אבל הגדולים אין צריכים מעשה, ובמחשבה בעלמא לאוכלם בשבת נקבעו למעשר.

6. כתב המאירי: ולקצת גאונים ראיתי שהיום

כי הואיל ופירות אלו עדיין לא נגמרה מלאכתן, אין "ראיית פתח ההחצר" קובעת אותם למעשר.

הרי למדנו שאין קביעות החצר מועלת בדבר שלא נגמרה מלאכתו.⁽⁹⁾

ובעא מיניה רבא מרב נחמן: שבת — מהו שתקבע את ה"מוקצה", למעשר?

והיינו, בדבר שעדיין לא נגמרה מלאכתו, כקביעות העומדות לייבוש, והגיעה השבת?⁽¹⁰⁾

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן: כיון דכתיב "וקראת לשבת עונג", ונקראת אכילת השבת "עונג", שאין בה עוד שם עראי אלא שם קבע, אם כן קבעה השבת למעשר, ואפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

או דלמא: רק בדבר שנגמרה מלאכתו קבעה השבת למעשר, אבל בדבר שלא נגמרה מלאכתו — לא קבעה!

אמר ליה רב נחמן לרבא: שבת קובעת למעשר בין בדבר שנגמרה מלאכתו בין בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אמר ליה רבא לרב נחמן: ואימא: שבת קובעת למעשר דומיא דקביעות החצר — מה חצר אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו, אף שבת לא תקבע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו?!

אמר ליה רב נחמן לרבא: לימוד ערוך הוא [קבלה היא] בירינו, שהשבת קובעת בין בדבר שנגמרה מלאכתו בין בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן: אף אנן נמי תנינא כן במשנתנו:

שהרי שנינו: ועוד אמר רבי אליעזר: עומד אדם על המוקצה [שהוא דבר שסתמו לא נגמרה עדיין מלאכתו] ערב שבת בשנה השביעית, ואומר: מכאן אני נוטל למחר.

הרי משמע: טעמא דשנה זו שביעית היתה, ולכן יתכן בה שיהיו מותרים באכילה בלי מעשר, כיון דהמוקצה בשביעית — לאו בר עשורי הוא.

הא בשאר שני שבוע שהפירות חייבים בהם במעשר, הכי נמי דאסור לאוכלם עד שיעשרום.⁽¹¹⁾

קובעת עכשיו, אם על כל פנים היא מועילה לקבוע את הפירות למעשר לאחר מכן, כשתיגמר מלאכתן, או שאינה מועילה אף לכשתיגמר מלאכתן. ראה מאירי כאן.

10. כתב רש"י על "דבר שלא נגמרה מלאכתו", אין זה אלא פירוש ל"מוקצה", והכניסוהו בספרים.

11. רש"י הוסיף כאן: הא בשאר שני שביעית לא קבע למעשר בלא ראיית פני הבית, ואפילו

ובני ביתו, אבל הוא עצמו לא, ומשום "דבאכילתו אקבעינהו, ודעתו להניחם כך ולא לייבשן". מהר"ם שיף. וראה מסורת הש"ס.

9. אף שבמשנה זו סתם רבי שאין החצר קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו, וכן נוקטת סוגייתנו, וכן אמר רבי יוחנן בהמשך הסוגיא, מכל מקום במחלוקת תנאים היא שנויה, וכמבואר בגמרא לה ב.

ונחלקו הראשונים, האם ראיית פני החצר קודם שנגמרה מלאכתו, לדעת הסובר שאינה

ועל כרחק מאי טעמא אין יכול לאוכלם בשאר שני שבוע אכילת עראי, למרות שלא נגמרה מלאכתן האם לאו משום דשבת קבעה!

הרי למדת שהשבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

ודחינן: לא, אין להוכיח מכאן שהשבת קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אלא שאני התם במשנתנו, שאין יכול לאכול את הפירות אכילת עראי בשאר שני השבוע, מטעם אחר, שכיוון דאמר: מכאן אני "אוכל" למחר וקראו "אכילה" — קבע ליה עילויה, חשובה היא בעיניו כל אכילתו מהפירות הללו כאכילת קבע, ולכן אסור לאוכלה אפילו שלא נגמרה מלאכתו. ואין השבת "קובעת" את הפירות למעשר, אלא הוא עצמו קבע את אכילת הפירות הללו לעצמו כאכילת קבע. (12)

ולפיכך לא משכחת לה היתר בפירות שלא נתעשרו אלא אם כן היתה השנה שנת שביעית.

ותמהינן: אי הכי, שטעם איסור הפירות בשאר שני שבוע הוא משום דיבורו, שעשה את אכילתו לאכילת קבע —

מאי אריא שהתנא משמיענו חידוש דין זה בשבת, והרי אפילו בחול נמי היה יכול להשמיענו שדיבורו קובע לעצמו את אכילתו כאכילת קבע?!

והיה לו לתנא, להשמיענו חידוש זה ביום חול, ובמקומו בסדר זרעים. ואילו את עיקר חידוש רבי אליעזר במשנתנו בדין הזמנה, לא היה צריך התנא להשמיענו בפירות הטעונים מעשר ובאופן שהיה שביעית, אלא בגזלות, וכעין שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדין הכנה בגזלות בדין ברירה, לעיל י

שהתנא רוצה להשמיענו שבשאר שני שבוע אסור, ולהשמיענו דרך אגב שהשבת קובעת. וזה הטעם שבדחיית הגמרא שאמירתו קובעת ולא השבת, מקשה הגמרא: אם כן למה השמיענו התנא דין זה במסכת ביצה ולא בסדר זרעים, וכדפירש רש"י שם. הרי משמע שפשיטא לגמרא שהתנא בא להשמיענו את עיקר דין הקביעות.

12. המאירי הוסיף: כלומר: שהזכיר שם "אכילה", ולא הספיק לו במחשבה או במעשה המוכיח.

ורבינו חננאל פירש: דאמירתו קבעתו, דגלי דעתיה דגמרה בהכי כמה שהיא עכשיו גמר מלאכתו.

בבית אינו נקבע אלא בכניסתו דרך שערים, וזה כשנכנס לא נקבע, דהא לא נגמרה מלאכתו, ואמר לעיל דאין חצר קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו.

ולפי דברי רש"י במשנה, שפירש הטעם שדיבר התנא בשביעית ולא בפירות מעושרין, משום דמסתמא אינם מעושרים כיון שלא נגמרה מלאכתן - פירוש ראיית הגמרא הוא: אילו היו הפירות מותרים באכילת עראי, שוב לא היה צריך התנא להעמיד דינו בשביעית, אלא בשאר שני שבוע ובאכילת עראי.

אלא שהיה מקום לפרש באופן אחר [ויש מי שפירש כן בדעת התוספות בתירוץ הגמרא] שעיקר מה שהוצרך התנא לומר ששביעית היתה ולא בפירות מעושרים, אינו מהטעם שכתב רש"י במשנה כי מסתמא לא נתעשרו, אלא משום

א. (13)

ומשנינן: **הא קא משמע לן** תנא דמשנתנו, וחדש חידוש גדול בכך ששנה את המחלוקת של רבי אליעזר וחכמים בפירות שכאלו ולא בגוזלות, **דטבל — מוכן הוא אצל שבת!**

לפי, **שאם עבר** אדם על איסור הפרשת תרומות ומעשרות בשבת, **ותקנו** לטבל על ידי שהפריש ממנו מעשר — הרי הוא **מתוקן**.

והשמיענו התנא, שאם עבר אדם על איסור חכמים והגביה מהם תרומות ומעשרות בשבת, הפירות מותרים, ואינם מוקצה עתה, על אף שבין השמשות היו אסורים מחמת איסור טבל, והורו להו אז "מוקצה מחמת איסור", ולא אמרינן "מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולא יומא", אלא נחשבים הם "מוכנים" כבר מערב שבת לאכילה, על הצד שיתקנום בשבת [אפילו שתיקון זה תלוי בעבירה על איסור דרבנן].

וטעמו של דבר, היות שאוכל מצד עצמו הוא דבר המוכן לאכילה, ורק אם חל עליו איסור מן התורה הוא מבטל את "מוכנותו", אך לא איסור הגבהת תרומות ומעשרות בשבת, שאינו אלא מדרבנן. (14)

לח-א אך עדיין יש לתמוה: האיך תאמר שהקביעות על ידי הדיבור היא?

והלא מותרו — חוזר! הרי אפילו אם היה נוטל הרבה מן הטבל ונותן לפניו, שנראה כמכוין לאכילת קבע, אין הוא חייב עדיין במעשר! היות **ושמעין ליה לרבי אליעזר דאמר: כל היכא ד"מותרו"** חוזר למקומו [כל שיכול הוא להחזיר את מה שישאר בידו לאחר אכילתו למקום שנטלו משם] — **לא קבע** בנטילתו, לפי שאין הטבל נקבע במעשר בכזאת נטילה שיכול להחזירה למקום שנטלו ממנה.

וכל שכן בדיבור בלבד, שאומר שיטול ואינו נוטל אלא משאיר במקום, שאינו נקבע [רש"י ומאירי]!?

וכמו **דתנן** במסכת מעשרות [ד ג]:

הנוטל זיתים של טבל מן המעטן [כלי גדול שצוברין בו את הזיתים קודם סחיטתם בבית הבד, כדי שיתחממו ויתבשל שמגן בתוכן, ויהיה נוח לסוחטם].

הרי זה **טובל** את הזיתים "**אחת אחת**" **במלח, ואוכל** מיד, ואין צריך לעשר.

ואף שהמלחת האוכל הוא אחד מן הדברים הקובעים למעשר, כאן הואיל ואוכלן אחת אחת מיד — לא הוקבעו.

ואם טבל במלח ונתן לפניו **עשרה** זיתים, הרי זה **חייב** במעשר, לפי שהמלח קובען.

14. ברש"י הוסיף לבאר, האיך משתמע מלשון התנא שבשאר שני שבוע הפירות אסורים רק משום איסור טבל העכשווי, ולא משום שטבל היה בין השמשות ומוקצה מחמת איסור הוא. וכתב: אילו היה הדין שבשאר שני שבוע הרי

13. התוספות חלקו על פירושו של רש"י, ומשום שבבעלי חיים לא נחלקו רבי אליעזר וחכמים, דמוקצה דבעלי חיים חמיר טפי, וכמו שהוכיחו. ולכן פירושו, שהיה לו לתנא להשמיענו דינו בפירות מעושרים.

כל שמותרו חוזר אינו נקבע למעשר, וכל שכן דיבור בעלמא. והאיך תפרש משנתנו שהדבור קובע לרבי אליעזר?!

ומשנינן: מתניתין שלנו נמי מיירי במוקצה טהור וגברא טמא, דלא מצי מהדר ליה.

ותמהינן: והלא במשנתנו, שלא נטל מאומה אלא אמירה בלבד הוא שאמר שיאכלם, הרי "מוחזרין ועומדין" הן?! שהרי אין לך חזרה גדולה מזו, שאפילו מתחילה לא נטלן, ואם כן, ודאי שלרבי אליעזר אינו קובע הדיבור?!

ומכח קושיא זו נדחה הפירוש שפירשנו, שבשאר שני שבוע נקבעין הפירות על ידי דבורו, ועל כרחך משום שבת נקבעו.

וחזרה הסייעתא ממשנתנו לדברי רב נחמן האומר: שבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אלא, אמר רב שימי בר אשי דחייה אחרת לסיוע ממשנתנו לדברי רב נחמן:

רבי אליעזר קא אמרת?! וכי מדברי רבי אליעזר אתה בא להוכיח כדברי רב נחמן?!

לא כן, כי רבי אליעזר לטעמיה, דאמר: תרומה קבעה אפילו בדבר שלא נגמרה

רבי אליעזר אומר: אם נטל את הזיתים מן המעטן הטהור והוא היה טמא [וכדמפרש לקמן], הרי זה חייב במעשר.

אבל נטלן מן המעטן הטמא, הרי זה פטור מן המעשר מפני שהוא מחזיר [ראוי הוא להחזיר] את המותר מן הזיתים אחר שיאכל את חלקן, וכדמפרש ואזיל.

והוינן בה במשנה זו: מאי שנא רישא שאומרת אם נטלן מן המעטן הטהור שהוא חייב במעשר, ואין אומרים הרי "מותרו חוזר", ומאי שנא סיפא האומרת שהוא פטור מן המעשר מפני ש"מותרו חוזר"?

ואמר רבי אבהו לפרש את המשנה:

רישא מיירי במעטן טהור, ואילו הגברא שנטל את הזיתים הרי הוא טמא [שסתם בני אדם טמאין הם, מאירין]. ולפיכך פטור הוא, כיון דלא מצי מהדר ליה [אינו יכול להחזיר את המותר], שהרי אם יחזירם, יתערבו הזיתים שנטמאו במגעו עם הזיתים הטהורים, ויפסד שמנו. (1)

סיפא מיירי במעטן טמא ואף הגברא טמא, (2) דמצי מהדר ליה [יכול הוא להחזיר את הזיתים שיישארו בידו].

ועל כל פנים, למדנו כי לדעת רבי אליעזר

בשאר שני שבוע הרי הוא מן המוכן ומוקצה, היה לו לתנא לומר: העומד על המוקצה ערב שבת בשביעית ואומר מכאן אני אוכל למחר, והרי זה מן המוכן. אי נמי יאמר: עומד אדם על המוקצה ערב שבת בשביעית ואומר מכאן אני אוכל למחר, והרי זה מן המוכן. ולפי לשונות אלו היה משתמע שבשאר שני שבוע אינו מן המוכן.

והואיל ולא נקט לשונות אלו, משמע שאף

1. כתב רש"י: ואם תאמר הרי נטמאו זיתי המעטן כשנטל מהן?! לא נטמא אלא מקום מגעו, ויכול לסלקן משם.

2. הוא הדין במעטן טמא וגברא טהור, ואגב

מלאכתו. וכמבואר במשנה שתביא עתה הגמרא, והיינו: אם הרים אדם תרומה מדבר שלא נגמרה מלאכתו, נקבעו השיריים לאוסרן אפילו באכילת עראי עד שיפריש מהם את שאר המעשרות.

וכל שכן שבת, שאכילתה היא אכילה חשובה, שהיא קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אבל לדעת חכמים, הסוברים שאין התרומה קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו, עדיין לא למדנו כדברי רב נחמן שהשבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

והיכן נחלקו בזה רבי אליעזר וחכמים, **דתנן במסכת מעשרות [ב ד]:**

פירות שתרמנן עד שלא [עוד לפני ש] נגמרה מלאכתן:

רבי אליעזר אוסר לאכול מהן עראי, עד שיפריש שאר מעשרותיו.

וחכמים מתירין, מפני שהם סוברים שאין התרומה קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

תא שמע כדברי רב נחמן, שהשבת קובעת למעשר בדבר שלא נגמרה מלאכתו, **מסיפא** דמשנתנו, שהיא דברי חכמים, ועל אותה הדרך שהוכחנו ממשנתנו לדעת רבי אליעזר:

שהרי שנינו בסיפא: עומד אדם על המוקצה ערב שבת בשביעית.

וחכמים אומרים: ערב שבת שבשנה

השביעית אין יכול ליטול מן המוקצה עד **שירשום**, ויאמר "מכאן ועד כאן" אני נוטל. אבל לאחר שיסמן את הקציעות שהוא רוצה לקחת מותר לו לאכלם בשבת גם מבלי שיעשר אותן.

ויש לנו לדייק: **טעמא** שיכול לסמן את הקציעות ודיו בכך מבלי שיצטרך לעשר את הקציעות בעקבות הזמנתם לאכילת שבת [על אף שאכילת שבת היא אכילה חשובה הקובעת למעשר], משום **דערב שבת בשנה השביעית הוא, דלאו בר עשורי הוא**, שלא צריך לעשר בשנה השביעית.

הא בשאר שני שבוע, דהקציעות בני עשורי **נינהו** — **אסורים** באכילה לפני הפרשת מעשר.

מאי טעמא, האם **לאו משום דשבת קבעה**!?

כלומר: הרי מן המשנה מוכח לדעת רבי אליעזר שבשאר שני שביעית היו הפירות אסורים משום שהשבת קבעה, ואף חכמים לא נחלקו עליו אלא בדין ברירה ולא בדין זה [ראשונים].

הרי למדת שאף לדעת חכמים קובעת השבת במוקצה, ואף שלא נגמרה מלאכתו.

ודחינן: **לא** השבת היא הקובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אלא, **שאני התם**, שהטעם מדוע מותר לאכול מן הפירות בשאר שני שבוע — **כיון דאמר "מכאן ועד כאן אני אוכל למחר"** — **קבע ליה בדיבורו**.⁽³⁾

3. פירוש: אף שלדעת רבי אליעזר גופיה על כרחנו הטעם משום שהשבת קבעה, מכל מקום,

רישא דאיירי דוקא בגברא טמא, נקטה הגמרא גברא טמא גם בסיפא.

ואילו ממשנה אחרת משמע שלדעתו אין השבת קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו:

דתנן במסכת תרומות [ח ג]:

היה אוכל באשכול ענבים [וסתם אשכול עדיין לא נגמרה מלאכתו, היות שסתם ענבים לדריכת יין הם עומדים], שעדיין לא הוקבע למעשר, ונכנס עם האשכול מוגנה לחצר, הקובעת למעשר אחר גמר מלאכה:

רבי אליעזר אומר: יגמור את האשכול אף קודם שיעשר, היות שאין החצר שנכנס בה קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו [רש"י].

רבי יהושע אומר: לא יגמור, מפני שלדעת רבי יהושע הכניסה לחצר קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

וכן אם היה אוכל באשכול בערב שבת, וחשכה בלילי שבת:

רבי אליעזר אומר: יגמור, כי אין השבת קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

רבי יהושע אומר: לא יגמור, שהשבת קובעתו ואף שלא נגמרה מלאכתו.

ומקשינן עלה כדאקשינן לעיל: אי הכי מאי אריא שהדיבור קובע בשבת, אפילו בחול נמי?! וישמיענו התנא שהדיבור קובע [לדעת חכמים] בחול ובסדר זרעים, ואילו את מחלוקתם בדין הזמנה ישמיענו התנא בגזולות?! (4)

ומשינן: הא קא משמע לן תנא דמשנתנו ששנה מחלוקתם בפירות: דטבל בשאר שני שבוע — מוכן הוא אצל שבת, שאם עבר ותקנו מתוקן, ומותר באכילה, ואין איסורו בשאר שני שבוע אלא מפני שעדיין לא תקנהו. (5)

ורמינהו מדברי רבי אליעזר אדברי רבי אליעזר בענין קביעות שבת בדבר שלא נגמרה מלאכתו:

הרי מדברי רבי אליעזר במשנתנו קיימת ההוכחה שהשבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו!

כי לפיו אין לפרש משנתנו שנקבע המעשר בשאר שני שבוע מפני דיבורו [כדדחינן לרבנן]. היות שהרי כ"מוחזרין ועומדין" הן, והוון "מותרו חוזר". ולדעת רבי אליעזר אינו קובע, וכפי שנתבאר לעיל. אלא לדבריו, רק השבת יכולה לקבוע.

יום טוב, ולפיכך כתב הרמב"ם ביום טוב. דאילו בשבת הרי היה מקום לטעות ולומר שבשאר שני שבוע נקבע למעשר משום שהשבת קובעת, ולא היינו יודעים שדיבור קובע, וכדי להשמיענו שדיבור קובע כתב הרמב"ם דינו ביום טוב.

5. מבואר כאן, כי אם החצר קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו, אסור לאכול מהן אכילת

מה שלא נחלקו עליו חכמים אינו מפני שהם מודים לו שהשבת קבעה, אלא שאף לדעתם בשאר שני שבוע נקבעו הפירות משום דיבורו, והואיל ועיקר דינו אמת לא נחלקו עליו.

4. הרמב"ם הביא דין משנתנו ביום טוב ולא בשבת כפי שהיא שנויה.

וביאר הצ"ח: רק שבת קובעת למעשר ולא

הרי למדנו לדעת רבי אליעזר, שאין השבת קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו, ואילו ממשנתנו הרי מוכח לדעת רבי אליעזר שהשבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו?!

ומשינין: **התב**, במסכת תרומות, **בדקתני טעמא**. שפירוש המשנה במסכת תרומות אינו כפי משמעותה הפשוטה, שלדעת רבי אליעזר יגמור משום שעדיין לא הוקבע, אלא כפי שפירשה רבי נתן:

רבי נתן אומר: לא היתה כונתו של רבי אליעזר, **כשאמר רבי אליעזר** במשנה בתרומות שאם נכנס לחצר "יגמור" — **שבחצר יגמור**.

אלא, כוונתו היתה לומר שהוא צריך להיות **יוצא חוץ לחצר** — ושם יגמור לאכול את האשכול! (6)

ולא כשאמר רבי אליעזר שאם חשכה בלילי שבת יגמור, היתה כוונתו לומר **שבשבת יגמור**, כי אכילת שבת אכילת קבע היא, ואסורה אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אלא, ממתין הוא באכילתו למוצאי שבת, ורק אז יגמור. שאז אין זו אכילת שבת ואף לא היתה מיוחדת לאכילת שבת שתקבענו, ולפיכך למוצאי שבת מותר לאוכלו.

ולפירושו של רבי נתן, אין סתירה לדברי רבי אליעזר שבמשנתנו שהשבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן שלא כדעת רב נחמן, הסובר ששבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו. אלא:

אחד שבת, ואחד תרומה, ואחד חצר, ואחד מקח [אף מקח הוא מן הקובעים למעשר] — **כולן אין קובעין למעשר אלא בדבר שנגמרה מלאכתו**.

ומפרשינן: **שבת** שאמר בה רבי יוחנן אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו: **לאפוקי** בא רבי יוחנן מדהלל שסובר שבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

דתניא: **המעמר פירות ממקום למקום** כדי לקצות [הוגה על פי הגר"א בתוספתא] שעדיין לא נגמרה מלאכתו, וקדש עליהן **היום** —

אמר רבי יהודה: הלל לעצמו [רק הוא לבדו, ואילו שאר בני דורו חולקים עליו], **אוסר**. מפני שהוא סובר: שבת קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

ולאפוקי משיטת הלל, אמר רבי יוחנן שאין

עראי אף שלא נגמרה מלאכתו, שהרי האשכול לא נגמרה מלאכתו ואסור לאוכלו משנכנס לחצר; וראה בזה בהערה בתחילת הסוגיא.

6. הרש"ש לעיל לד ב [על דברי רש"י שם ד"ה המעביר, הובא בהערה לעיל] הבין, דאין חצר קובעת אם הכניס את הפירות לשעה והוציאם

משם, והיינו דאמר רבי אליעזר יגמור מחוץ לחצר; וראה גם במהרש"א לעיל לד ב.

ובפירוש מהר"י בן מלכי צדק מבואר, דלדעת רבי אליעזר כיון שהתחיל בהיתר יגמור [וראה שם במשניות הסמוכות במסכת תרומות שנחלקו עוד בענינים אחרים אם יגמור כשכבר התחיל]. ולפי פירוש זה, אינו דומה "יגמור" שאמר

השבת קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו. ולמדה רבי יוחנן מלשון הברייתא שהלל "לעצמו" אוסר, ומשמע מלשון זאת שכל בני דורו חלוקין עליו, והלכה כמותם.

לה-ב **חצר** שאמר רבי יוחנן אינה קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו, **לאפוקי** בא רבי יוחנן **מדרבי יעקב**, הסובר שחצר קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

דתנן: המעביר תאנים בחצרו לקצות – בניו ובני ביתו אוכלין מהן עראי, ופטורין מן המעשר. לפי שאין החצר קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

ותני עלה: רבי יעקב מחייב שהחצר קובעת בכל אופן, ורבי יוסי ברכי יהודה פוטר.

ולאפוקי משיטת רבי יעקב פסק רבי יוחנן שלא כמותו.

תרומה שאמר רבי יוחנן אינה קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו, **לאפוקי מדרבי אליעזר**:⁽¹⁾

דתנן: פירות שתרמן עד שלא נגמרה מלאכתן:

רבי אליעזר אוסר לאכול מהן עראי, הואיל ונקבעו על ידי התרומה ואף שלא נגמרה מלאכתן.

וחכמים מתירין, הואיל ולא נגמרה מלאכתן, ורבי יוחנן פסק כחכמים.

ובמקח שאמר רבי יוחנן: אינה קובעת אלא

בדבר שלא נגמרה מלאכתו, מבארת הגמרא שני ענינים:

האחד: **מקח** שאמר רבי יוחנן אינו קובע בדבר שלא נגמרה מלאכתו, דבריו בזה הם **כדתניא**:

הלוקח תאנים מעם הארץ – החשודים על המעשרות, וגזרו חכמים להפריש מהן מעשר – במקום שרוב בני אדם מיבשים אותם ודורסין אותם בעיגול לעשותם "עגולי דבילה", ונמצא שעדיין לא נגמרה מלאכתן, הרי זה אוכל מהן עראי, ואף שנעשה בהן מקח, אין המקח קובע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו.

וכשמעשרין אין מעשרן אלא **דמאי**, היינו בתורת ספק כשאר פירות הלוקחים מעם הארץ, ואין אומרים: הואיל ולא נגמרה מלאכתן, ודאי לא עישרן עם הארץ, ויתחייב לעשרם בתורת ודאי.

ומשום דקסבר האי תנא, יש שמעשרין קודם גמר מלאכה ומדה הנוהגת היא ומעיקר הדין יש לנו לתלות שעישרו, ואין חיובם במעשר אלא מדרבנן ובתורת ספק.

ומבארת הגמרא:

שמע מינה מבריייתא זו תלת:

א. **שמע מינה: מקח אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו, ולפיכך אוכל מהן עראי אף "שלקחן" מעם הארץ, וכפי שאמר רבי יוחנן.**

1. ואף שרבי אליעזר שמותי הוא ופשיטא שאין הלכה כמותו, מכל מקום הואיל ולא מצא מאן

רבי אליעזר בנכנס לחצר, ל"גמור" כשחשכה לו השבת.

שהמקח קובעת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

רבי יהודה אומר: זה שהחליף כדי לאכול ונגמרה מלאכתו הרי זה חייב במעשר שהמקח קבעתו, אבל זה שהחליף כדי לקצות הרי זה פטור מן המעשר שאין המקח קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

ולאפוקי מדעת תנא קמא ולהשמיענו כדברי רבי יהודה, השמיענו רבי יוחנן, שהמקח אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו.

הדרן עלך המביא

פרק משילין

מתניתין: (3)

משילין [משליכין, רע"ב ותויו"ט] **פירות** — ששטחן אדם על גגו כדי לייבש ובלבד שראויים הם לטלטול ואינם מוקצה [מאירי] וראה גשמים ממשמשים ובאים — **דרך הארובה** שבגג **ביום טוב** כדי שיפלו לארץ, ולא יתקלקלו בגשם; כי הואיל והשלכה דרך

ב. **ושמע מינה:** רוב עמי הארץ מעשרין הן, מדאזלינן לקולא דקאמר מעשרן דמאי, וחומרא בעלמא היא דאחמור לאפרושי מספיקא שאר מעשרות שנחשדו עליהם [לשון רש"י(2)].

ג. **ושמע מינה:** מעשרין דמאי [ולא ודאי] מעם הארץ, אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

השני: **ולאפוקי** בא רבי יוחנן במה שאמר מקח אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו **מזא דתנן:** המחליף [החלפה בין שנים הרי היא מקח הקובעת למעשר] **פירות** — כגון תאנים, שיש האוכלים אותם כמות שהן ונגמרה מלאכתן, ויש המקצים אותם ליבוש ועדיין לא נגמרה מלאכתן — **עם חברו:**

בין שהיתה מטרת החלפתם זה כדי לאכול כמות שהן, ואף זה כדי לאכול, או אף זה כדי לקצות וזה כדי לקצות, או שהחליף זה כדי לאכול וזה כדי לקצות —

בכל אופנים אלו הרי כל אחד חייב במעשר מפני שהמקח קבעתו, ואף זה שלקח את הפירות כדי לקצות ולא נגמרה מלאכתן,

למחצה דאין מעשרין כלל, והוה ליה רוב אין מעשרין, ולא היה לנו להקל בו כשאר דמאי.

3. כהקדמה למשנתנו העוסקת בענין טירחה שלא לצורך האסורה ביום טוב ושבת, מהראוי להקדים את דברי הרמב"ן במהותו של איסור זה:

כתב הרמב"ן בפירושו על התורה [ויקרא כג כד] על הפסוק בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון:

דאמר אחר הסובר כן, אמר: לאפוקי מדרבי אליעזר, תוספות בעמוד א.

2. פירוש, דמהכא משמע שכל דמאי אינו ספק השקול, אלא מעיקר הדין יש לנו לומר שמעושר הוא, וחומרא בעלמא החמירו חכמים לעשר את הדמאי.

וביאר הרש"ש: דאילו היה ספק, היה לנו לצרף המיעוט שאין מעשרין קודם גמר מלאכה

הארוכה אינה טירחה יתירה, התירו חכמים לטרוח ולהשליך. (4)

אבל לא בשבת. (5)

ומכסים פירות בכלים מפני הדלף [גשמים הנוטפים מן הגג] שלא ירד עליהם. (6) ואין אומרים טורח שלא לצורך יום טוב הוא, כי התירו לו חכמים טורח זה מפני הפסד ממון [רש"י]. (7)

וכן מכסין ביום טוב מפני הדלף אף כדי יין וכדי שמן, ובגמרא יתבאר מה באה המשנה לחדש בזאת.

ונתניין כלי תחת הדלף לקבל את הדלף בתוך הכלי כדי שלא יטנף את הבית, ואפילו בשבת.

גמרא

אתמר: נחלקו בלשון משנתנו רב יהודה ורב נתן:

חד תני שנה משנתנו בלשון "משילין" פירות דרך ארוכה.

6. כתב המאירי: כלומר: אם היו בבית שאין לו עוד מקום לפנותם בלא טורח יתר, או שהיו בגג ואין ראויין לטלטל כגון גרוגרות וצמוקין שלא נתיבשו כל צרכן, או פירות של טבל.

7. בביאור טעם איסור השלת פירות בשבת יש לפרש שני פירושים על פי דברי האחרונים: האחד: מפני שיש בה טירחה שלא לצורך, והותרה ביום טוב מפני הפסד ממון אבל לא בשבת.

השני: הטלטול אסור מגזירת הוצאה, וביום טוב שההוצאה מותרת בו לדעת בית הלל, אף הטלטול מותר בו; וכמבואר סברא וביאור זה בגמרא לקמן לו א.

ומדקדוק לשון רש"י שכתב "ולא אמרינן טורח שלא לצורך יום טוב הוא", רק על הבבא של "מכסים פירות בכלים" ולא בבבא הראשונה, נראה כי הנידון בהשלת הפירות אינו מפני הטירחה, וכן כתב המהרש"א כאן בביאור המשנה.

אמנם לשון רש"י בד"ה משילין "התירו לו לטרוח ולהשליך" משמע שאף ברישא הנדון הוא מפני הטירחה, ויותר נראה כן בדברי רש"י

ובמכילתא ראיתי בפרשת החודש ושמרתם את היום הזה למה נאמר, והלא כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם, אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה, דברים שהן משום שבות מנין, תלמוד לומר "ושמרתם את היום הזה" להביא דברים שהן משום שבות.

ונראה לי שהמדרש הזה לומר: שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביום טוב אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום וכו', לכך אמרה תורה שבתון שיהיה יום שבתה ומנוחה לא יום טורח, ראה עוד שם.

וראה מה שכתב בשו"ת חתם סופר חושן משפט סימן קפה.

4. ולא התירו אלא דרך ארוכה שאינו צריך להגביה את הפירות כדי להשליכן, אבל אם היה הגג מוקף מחיצה או שהיה חלון בכותל וצריך להגביהן ולהשליכן שטירחה יתירה היא, אסור לטרוח בהן, כדלקמן, רש"י.

5. טעם האיסור בשבת יתבאר בהערה הבאה.

וחד תני שנה משנתנו בלשון "משחילין" פירות דרך ארוכה.

אמר מר זוטרא: הן מאן דתני "משילין" לא משתבש אין לשון זו משובשת, כי אכן לשון הפלה והשפלה היא.

והן מאן דתני "משחילין" לא משתבש, שאף היא לשון השפלה.

ומוכיח מר זוטרא שלשונות אלו לשון הפלה והשפלה הן:

מאן דתני "משילין" לא משתבש, דהרי כתיב בתוכחה שבפרשת כי תבוא: זיתים יהיו לך בכל גבולך ושמן לא תסוך כי "ישל" זיתך, [נפיל את פירותיו קודם בישולם], הרי שלשון הפלה היא.

ומאן דתני "משחילין" לא משתבש, דהרי תנן במסכת בכורות בין מומי הבכור: השחול והכסול, ומפרשת המשנה: "שחול" היינו שנשמטה יריכו, שוקיו היו שוות מתחלה ונשמטה אחת מהן ממקום חבורה, והושפלה עד שנעשית גדולה מחברתה,

[מאירי], הרי שלשון השפלה היא; "כסול" היינו שאחד מירכותיו גבוהה מחברתה.

אמר רב נחמן בר יצחק: אף מאן דתני "משירין" לא משתבש, ואף מאן דתני "משחירין" לא משתבש, ואף מאן דתני "משירין" לא משתבש, כי אף אלו לשונות הפלה והשפלה הן.

ומוכיח רב נחמן בר יצחק כי אף אלו לשונות השפלה והפלה הן:

מאן דתני "משירין" לא משתבש, דהרי תנן: רבי ישמעאל אומר: נזיר האסור בגילוח שערותיו, לא יחוף ראשו באדמה, מפני ש"משיר" [מפיל] את השער⁽⁸⁾, הרי שלשון הפלה היא.

ומאן דתני "משחירין" לא משתבש, דהרי תנן: השחור [תער], והוא עשוי משני חלקים בית יד וסכין, רש"י ומאירי] והזוג של ספרים [מספרים כעין שלנו שיש להם שני סכינים והן מתפרקות זו מזו, ולכן נקראים "זוג"]. אע"פ שנחלקו זו מזו, הרי הן טמאין כיון שעדיין כלי הן, שראויות כל אחת מהן

הואיל ובתחילת המשנה שנינו "אבל לא בשבת", ובסופה שנינו "בשבת", משמע כי האמור בסוף המשנה קאי הן על המציעתא והן על הסיפא. ודעת הפני יהושע, כי אף לדעת רש"י מותר אף בשבת, ראה שם.

8. וכל שכן שלא יסרוק במסרק, ואם עשה כן עבר על עשה של "גדל פרע שער ראשו", שאף על פי שאינו מתכוין להשרה, אי אפשר בלא השרה, ואינו לוקה, מאירי.

שבת קכד א ד"ה לא קשיא; וכן כתב במשנה ברורה; והפני יהושע והרש"ש הזכירו בענין זה "עובדין דחול".

ויש לצדד שפירוש המשנה תלוי בשני תירוצי הגמרא לקמן לז א, וכפי שיתבאר שם בהערות. ב. כתבו הרא"ש והטור, כי שיטת רש"י היא, שאף כיסוי פירות מפני הדלף אינה מותרת אלא ביום טוב, והיינו משום שכן משמע מלשוננו שכתב "טורח שלא לצורך יום טוב הוא"; אך הביא מדברי הר"י לא כן, אלא מה שאמרו בהמשך המשנה "בשבת" קאי גם על זה, כי

לשימוש בפני עצמה.⁽⁹⁾

הרי למדנו שהתער "המפיל" את השער, נקרא "שחור" על שם שמשחיר את השער.

ואף מאן דתני "מנשירין" לא משתבש, דהרי תנן: מי שנשרו כליו במים [נפלו בגדיו למים] בשבת מהלך בהם ואינו הוישש שמא יאמרו שכיבסן בשבת.⁽¹⁰⁾

אי נמי יש להוכיח שנשירה לשון נפילה היא⁽¹¹⁾, מהא דתנן: איזהו לקט שיש להניחו לעניים: הנושר [נופל] בשעת קצירה.

כאן שבה הגמרא לפרש את הדין השנוי במשנתנו:

תנן במשנתנו: משילין פירות דרך ארוכה ביום טוב:

ומפרשינן: עד כמה פירות אין הדבר חשוב טירחה יתירה ומותר להשילם ביום טוב?

אמר רבי זירא אמר רבי אסי: ואמרי לה, אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: באותה מידה ששנינו במסכת שבת בענין אחר.

דתנן: מפנין בשבת ארבע וחמש קופות [של שלש סאין כל אחת, תוספות שבת קכו ב]⁽¹²⁾ של תבן ושל תבואה מפני האורחים שהזמינם לסעודה ואין להם מקום להסב, וכן מפנין אותן מפני ביטול בית המדרש, שאין לתלמידים מקום לישב, ומפנה את התבן והתבואה להכין להם מקום. וכשיעור הזה הוא שהתירו אף כאן.

ותמהינן: ודלמא שאני התם שהתירו חכמים שיעור גדול כזה, כיון דאיכא בטול בית המדרש או לכבוד האורחים, אבל הכא דליכא בטול בית המדרש ואף לא כבוד אורחים אלא הפסד ממון בעלמא, שמא לא התירו חכמים לטרוח בשיעור גדול כזה?!

אי נמי יש לך לחלק נידון משנתנו מהמשנה בשבת, ולומר, שלא התירו במשנתנו לטרוח בשיעור גדול כזה, כי התם — שלענין שבת אנו דנין — היינו טעמא דארבע וחמש קופות שרי, משום שבת דהמירא שבת החמורה שהרי יש בה סקילה בעשיית מלאכה, ולא אתי לזלולי ביה, אין לחוש שמא יבואו מתוך כך לזלול בשבת החמורה. אבל יום טוב דקיל [קלה היא], שהרי אין

9. תמהו התוספות: הרי בית היד אינו ראוי למאומה בלא התער?!

ולפיכך פירשו, שהשחור אינו תער אלא מספרים קטנות, ועל כן אף השחור שנחלק מטמא כל חלק בפני עצמו.

10. כן פירש רש"י, ויש ראשונים שפירשו: ואינו חושש שמא יסחוט.

11. ביארו התוספות, שלכך הוסיפה הגמרא

ראיה נוספת, כי יש לדחות את הראיה הראשונה ולפרש מה ששנינו "מי שנשרו כליו" שאין פירושו "נפלו כליו" אלא לשון שרייה במים, וכפי שאכן פירש רש"י במקומו; ועל כן הביאה הגמרא ראיה נוספת שלשון נשירה הוא לשון נפילה.

12. בגמרא שבת קכו ב תמהינן: השתא חמש מפנין ארבעה מיבעיא?!

אמר רב חסדא: ארבע מחמש וחמש מאוצר

בעשיית מלאכה אלא מלקות ולא מיתה, ויש לחוש שמא אתי לזולתי ביה, ולפיכך שמא לא שרינן כולי האי, [גירסת המאירי].⁽¹³⁾

אי נמי יש לך לחלק לאידך גיסא ולומר, כי אדרבה יש כאן להקל יותר מאשר שם, כי התם היינו טעמא דליכא הפסד ממון, אבל

הכא דאיכא הפסד ממון שמא אפילו טובא [יותר מארבע וחמש קופות] נמי התירו חכמים!?⁽¹⁴⁾

ועוד ספק אחר מסתפקת הגמרא בדין זא-א משנתנו:

ולפיכך ביום טוב שאף ההוצאה מותרת לא אסרו את הטלטול וכמפורש בגמרא דלקמן; אבל לענין טירחה יתירה יש לאסור יותר ביום טוב מהטעם המבואר בגמרא.

14. ואם תאמר, והרי אנו רואים במשנתנו שהחמירו חכמים מפני הפסד ממון יותר מאשר ביטול בית המדרש וכבוד האורחים; שהרי השלת פירות מפני הפסד ממון לא התירו אלא ביום טוב וכמו ששינו במשנתנו "אבל לא בשבת", ואילו מפני בטול בית המדרש וכבוד האורחים, התירו אפילו בשבת!?

קושיא זו הקשה המהר"ם שיף, ולדעת המבאר שם לא יישב כלום.

אך יש לפרש דבריו, שכוונתו ליישב על פי מה שהביא בהמשך דבריו בשם המהרש"א [הנזכר לעיל בהערה], שאיסור השלת פירות בשבת אינו משום טירחה אלא מגזירת הוצאה, וכיון שכן לא מצאנו שלא יקלו חכמים משום הפסד ממון כשם שהקילו מפני בטול בית המדרש, אלא שאף בשבת מותרת הטירחה מפני שיש בה הפסד ממון, ומטעם אחר הוא שאסרוהו בשבת.

ומשאר דברי המשנה שהקילו טירחה מפני הפסד ממון רק ביום טוב ולא בשבת, והרי שמפני בטול בית המדרש הקילו יותר, אין להקשות אלא לפי דעת הרא"ש בדעת רש"י, שבכל דברי המשנה אנו מקילים רק ביום טוב, אך לדעת הרא"ש עצמו ולהפני יהושע אף בדעת רש"י, הרי שאף בשבת הקילו בטיחה מפני

גדול; פירוש: אם לא היה שם אלא כשיעור חמש קופות לא יפנה אלא ארבע קופות, ואם היה אוצר גדול הרי זה מפנה חמש קופות, שאסור לגמור את האוצר כולו שמש יבוא להשוות גומות [ראה גם בהמשך הגמרא כאן]. אבל יותר מחמש לא דחיישינן לטירחא.

ובגמרא שם מפרש שמואל באופן אחר, וסוגייתנו כרב חסדא, וכמו שכתב הרשב"א. ובהמשך הסוגיא יתבאר, אם אף בנדון משנתנו אסרו חכמים לפנות את האוצר כולו.

13. א. כתב המאירי: ואין גורסין "כלל כלל לא" כמו שנמצא בקצת ספרים, שהרי בהדיא אמרינן משילין, וראה בפני יהושע מה שכתב בישוב גירסתנו; [ועיין עירובין י א ברש"י ד"ה כלל כלל לא].

ב. הקשה הרשב"א: והרי ממשנתנו מוכח שיש להחמיר בשבת יותר מביום טוב, שהרי לא התירו במשנתנו להשיל פירות אלא ביום טוב ולא בשבת!?

ותירץ: ונראה לי, דבעיקרי המלאכות טפי שרי ביום טוב מבשבת בעיקרן, דבשבת כל מלאכה אסורה וביום טוב כל מלאכת אוכל נפש מותרת, אבל מה שהותר קצתו כאן וכאן, יותר יש להחמיר ביום טוב מבשבת, דילמא כיון דקיל אתי לאקולי ביה טפי, וכענין שאמר רב נחמן לעיל ב ב במוקצה.

ואף מהרש"א הקשה כן, ותוכן תירוצו: כי איסור השלת הפירות בשבת הוא משום הוצאה, וכפי שמבואר בגמרא לקמן והובא בהערה לעיל,

או דלמא אדרבה, יש להחמיר יותר בנדון משנתנו, מכח קל וחומר:

ומה התם, במשנה בשבת, דאיכא בטול בית המדרש, אמרת לא מפנים לגמרי.

הכא, דליכא בטול בית המדרש אלא הפסד ממון בעלמא — לא כל שכך שיש להחמיר ולאסור מפני חשש השוואת גומות. (2)

ועוד מסתפקת הגמרא בדין המשנה ששנינו בשבת:

הכא במשנתנו תנן: משילין פירות דרך ארוכה ביום טוב.

ואמר על כך רב נחמן: לא שנו במשנתנו שמותר להשליך הפירות דרך הארוכה אלא כאשר הארוכה והפירות הן באותו הגג. אבל להעביר פירות מנגג שאין בו ארוכה לגג שיש בו ארוכה כדי להשליכם שם דרך הארוכה, לא התירו.

ותניא נמי הכי כדברי רב נחמן: אין מטלטלין מנגג לגג, אפילו כשנגותיהן שוין, ואין גג אחד גבוה מחבירו. ולמרות שאין

התם — באותה משנה ששנינו מפנין ארבע וחמש קופות — תנן: אבל לא את האוצר.

ואמר פירש שמואל: מאי אבל לא את האוצר? — אבל לא יגמור את האוצר כולו.

על אף שהתירו לו פיננים של ארבע וחמש קופות, אין זה אלא כשיש שם עוד תבן ותבואה, אבל אם לא היו שם אלא הן, אסור לפנות את הכל ולגלות את הקרקע.

כי דילמא אתי לאשוויי גומות, שמא ימצא גומא וימלאנה כדי להשוות את המקום לקרקע שמסביב, ואסור לעשות כן משום מלאכת בונה. (1)

הכא — מאי? האם אף כאן אסרו להשליך את כל הפירות שבגג?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

התם, בפניו הקופות, הוא בשבת דאסור, משום דחמיר, לפי שאיסורי שבת חמורים הם, ולכן החמירו בהם חכמים.

אבל יום טוב דקיל, יש לומר כי שפיר דמי לפנות אפילו את הגג כולו.

הפסד ממון.

וראה ברש"ש שתמה על דברי הגמרא מן הסברא, כי ודאי מסתבר להקל יותר משום בטול בית המדרש מאשר משום הפסד ממון, וראה מה שביאר.

1. אין הפירוש דילמא אתי לאשוויי גומות דרך הילוכו, שזהו דבר שאינו מתכוין, מאירי.

2. מבואר מדברי הגמרא, שלגבי טירחה יתירה יש להחמיר יותר ביום טוב הקל כדי שלא יזלזלו

בו, מאשר בשבת החמורה. ואילו לגבי גזירת השוואת גומות יש להחמיר יותר בשבת החמורה מאשר ביום טוב הקל.

וכן מבואר מדברי הגמרא, שלגבי טירחה יתירה מצדדת הגמרא להקל יותר מפני הפסד ממון מאשר מפני בטול בית המדרש או כבוד האורחים. ואילו לגבי גזירת השוואת גומות מצדדת הגמרא להחמיר יותר בפניו משום הפסד ממון, מאשר בפניו מפני בטול בית המדרש או כבוד האורחים.

וראה בפני יהושע וברש"ש מה שביארו בזה.

כאן אלא טירחת העברה ולא טירחת עליה וירידה, מכל מקום אסור להעבירם מגג לגג.

התם בדין המשנה השנויה בשבת — מאי, האם התירו לפנות מבית לבית, או דוקא באותו בית?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

האם נאמר: **הכא**, במשנתנו בלבד, הוא דאסור משום יום טוב, היות דקיל, ואתי לזלזולי ביה, ועל כן החמירו בו יותר.

אבל שבת, דחמירא, ולא אתי לזלזולי בה — שפיר דמי.

או דלמא אדרבה, יש להחמיר בנדון המשנה בשבת, הואיל ואין הפינוי משום הפסד ממון, ומשום קל וחומר:

מה **הכא**, דאיכא הפסד פירות, אמרת לא.

התם, דליכא הפסד פירות, לא כל שכך?!

ועוד יש להסתפק בדברי המשנה בשבת:

הכא, בדין משנתנו, תניא: היה הגג מוקף מחיצה ואין בו ארובה, אבל יש חלון במחיצה, הרי זה לא ישלשלם בחבל בחלונות. שלא יטול את הפירות בשקים וישלשלם דרך החלון בחבל, מפני שיש טורח להעלות את הפירות מן הגג לחלון ומשם לארץ. ואף לא יורידם עמו דרך

סולמות [כל מדרגה נקראת סולם], שזו טירחה יתירה היא.⁽³⁾

התם, בדין המשנה בשבת — מאי?

ומבאר הגמרא את צדדי הספק:

האם דוקא **הכא ביום טוב**, בדין משנתנו העוסקת בפינוי פירות מפני הגשמים ביום טוב הוא דאסור, כיון דליכא בטול בית המדרש אלא הפסד ממון.

אבל שבת, בדין המשנה בשבת, העוסקת בפינוי בשביל התלמידים בשבת, דאיכא בטול בית המדרש — שפיר דמי.

או דלמא אדרבה יש להחמיר היכא שאינו מפני הפסד ממון, ומקל וחומר:

ומה **הכא**, דאיכא הפסד פירות, אמרת לא. **התם**, דליכא הפסד פירות — לא כל שכך?!⁽⁴⁾

ומסקינן בכל האיבעיות שנסתפקנו בהם: תיקו.

שנינו במשנה: ומכסין את הפירות בכלים מפני הדלף:

אמר עולא: ומותר לכסות אפילו אוירא דליבני [לבנים סדורות, מוכנות ומוקצות לבנין], שהיה חושש שירדו עליהם גשמים וימוחו. ואף על גב שהאבנים אסורות

ולא התירו אלא באותו גג בלבד.

4. ספק אחרון זה של הגמרא, דומה למה שאמרה הגמרא לעיל שני צדדים לענין שיעור הפינוי, אם יש להחמיר יותר בהפסד ממון או בביטול בית המדרש.

3. יש להוכיח מכאן, כי מה שאסרו לשאת את הפירות מגג לגג, אין זה מפני שלא התירו אלא את ההשלכה ולא את הנשיאה, שהרי כאן למדנו, כי לא אסרו אלא נשיאתן דרך סולמות, אבל הנשיאה עצמה אין בה איסור. ועל כרחנו שגדר הוא שגדרו חכמים, שלא יעבירם מגג לגג,

ומשמע שאין מכסין אלא כדי יין וכדי שמן שהם עצמם ניטלים, אבל אורא דלבני לא. שאם לא כן, למה לא חידשה המשנה שמכסין אף אורא דלבני, שאינם ניטלים בשבת, וכל שכן כדי יין וכדי שמן?!

ודוחה הגמרא את הראיה:

הבא בכדי יין וכדי שמן שנקטה המשנה, **במאי עסקינן: בטיבלא**. שמכילים הם טבל, שהוא מוקצה, ואינו ניטל בשבת. וחידוש המשנה הוא הפוך: ללמד שמותר לטלטל את הכלים אף לצורך דבר שאינו ניטל. (6)

ומוכיחה הגמרא כפירוש זה:

הכי נמי מסתברא כפי שפירשנו דברי המשנה.

דאי סלקא דעתך שהמשנה מדברת בכדי יין וכדי שמן **דהתירא** [המכילים יין ושמן מעושרים, שהם של היתר] —

הא תנא ליה כבר ברישא "פירות". הרי כבר שנינו בתחלת המשנה שמותר לטרוח כדי להציל את הפירות, ומה צריך התנא להוסיף ולהשמיענו שמותר לטרוח עבור כדי יין ושמן של היתר?

אלא בהכרח, שמשנתנו עוסקת ביין ושמן של איסור. ולהשמיענו באה המשנה שהכלי ניטל אפילו לצורך דבר שאינו ניטל.

דוחה הגמרא את ההכרח:

בטלטול משום "מוקצה", אין איסור לטלטל כלי לצורך מוקצה. (5)

רבי יצחק אמר: אין הכלים ניטלים אלא לצורך פירות הראויין בעצמן לטלטול. אבל אבנים, שמוקצה הן, אין מטלטלין כלים לצורך מוקצה.

ואורא רבי יצחק בדין זה **לטעמיה** [לשיטתו], **דאמר רבי יצחק:** אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת.

ומוכיחה הגמרא כדעת רבי יצחק:

תנן במשנתנו: **מכסין את הפירות בכלים**.

ומשמע כי רק את הפירות, שאינן מוקצה, אין, אכן מכסין, כיון שיכול לטלטל כלי לצורכן. אבל **אורא דלבני** שהם מוקצה — לא מכסין, כי אין כלי ניטל לצורכן. ותיקשי לעולא?!

ודוחה הגמרא: **הוא הדין** דמכסין אפילו **אורא דלבני**.

ומה שנקטה המשנה "פירות", אינו בא למעט אורא דלבני. אלא, **איירי** כיון ד**תנא ברישא** "משילין פירות", לפיכך **תנא כסיפא נמי** "מכסין את הפירות".

ומביאה הגמרא ראיה נוספת לרבי יצחק:

תנן במשנתנו: **וכן כדי יין וכדי שמן** מכסין אותן בכלים מפני הדלף.

6. הקשו הראשונים: הרי בגמרא לעיל לד ב מבואר, שהטבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותקנו מתוקן, ואם כן ניטל הוא?!

וראה בתוספות וברשב"א מה שתירצו בזה.

5. דרך האבנים הסדורות שמניחים אחת על גבי שתיים ויש אור בין שתי האבנים התחתונות, ולפיכך נקראו "אורא דלבני".

לעולם משנתנו מדברת ביין ושמן של היתר. אלא שכדי יין וכדי שמן אפילו של היתר אצטריכא ליה לתנא של משנתנו להשמיענו שמותר לטרוח מפני הפסד, היות וסלקא דעתך אמינא: רק להפסד מרובה, כגון פירות, שאם לא יכסם מיד ירקבו מן הגשמים, חששו חכמים והתירו את הטירחא.

אבל להפסד מועט — כגון כדי יין וכדי שמן, שאף אם לא יכסם יתקלקלו רק מעט מהגשמים הנוטפים, שהרי לכשתחשך יכול לסלק את מי הגשמים או את הכדים מהמקום הזה — לא חששו חכמים להתיר טירחה עבורם.

ולפיכך קא משמע לן משנתנו שלכל הפסד ממון, בין רב ובין מעט, חששו חכמים, והתירו את הטירחא.

ועתה מקשה הגמרא על רבי יצחק, האוסר לטלטל כלי לצורך דבר שאינו ניטל בשבת:

תנן במשנתנו: נותנין כלי תחת הדלף בשבת. הרי שהכלי ניטל כדי לקבל בתוכו את הדלף, שהוא עצמו אינו ניטל בשבת, כיון שהוא מים מלוכלכים דולפים מהגג שאינם ראויים לכולם, ומוקצים הם, ותיקשי לרבי יצחק?! (7)

ומשנינן: משנתנו עוסקת בדלף הראוי, שהוא צלול, וראוי לשתיית בהמה, ואינו מוקצה.

עוד מקשה הגמרא על רבי יצחק:

תא שמע: פורסין מחצלת על גבי לבנים בשבת, הרי שנוטלין מחצלת כדי להגן על הלבנים שאינן ניטלות!?

ומשנינן: הברייתא עוסקת בלבנים דאייתור מבניינא שנשארו מתוך הלבנים שהוכנו לבנין, ואינם מוקצים, כיון דחזי למזגא עלייהו [ראויים להשען עליהם], שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען קצת על שמאלו [רש"י שבת מג א].

עוד מקשה הגמרא על רבי יצחק:

תא שמע: פורסין מחצלת מפני הגשמים על גבי אבנים [אבנים יבשות המוכנות לבנין, ולחלוחם במים גורם לכך שאינן מקבלות את הטיט יפה] בשבת, ואף שאין האבנים ניטלות בשבת!?

ומשנינן: הברייתא עוסקת באבנים מקורזלות [חדות], שאינן מוקצה כיון דחזיין שעומדים הם לשימוש של קינוח בבית הכסא, לקנח בהם. (8)

עוד מקשה הגמרא על רבי יצחק:

תא שמע: פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת. בימי החמה פורסים אותה

7. שהוא ניטל, וכנותן כלי תחת הדלף שלא נותנו להגן על הדלף אלא כדי שלא יקלקל הדלף את כלי הבית.

8. בהערה במשנתנו, הובאה שיטת רש"י לפי דעת הרא"ש, שאין מכסין את הפירות בכלי מפני

7. מתבאר מדברי הגמרא, כי טלטול לצורך דבר שאינו ניטל הוא בשני אופנים:

האחד: כשמטלטל כלי כדי להגן על דבר שאינו ניטל, ככיסוי אירא דלבני.

השני: כשמטלטלו כדי להכניס בו דבר שאינו ניטל, ואפילו שעיקר מטרתו כדי להגן על דבר

מפני החמה, ובימי הגשמים מפני הגשמים. ובלבד שלא יתכוין לצוד את הדבורים! והרי הדבורים מוקצות הן, ונמצא מטלטל לצורך דבר שאינו ניטל?!

ומשנין: התם נמי, מדובר שמביא את המחצלת לצורך דבר המותר, וכגון דאיכא בתוך הכוורת דבש, שהוא דבר הניטל בשבת, ופורש את המחצלת על הכורת כדי להגן על הדבש שבתוכה.⁽⁹⁾

אמר תמה ליה רב עוקבא ממישן לרב אשי על תירוץ הגמרא:

והרי התינח תירוצנו בימות החמה דאיכא דבש.

אבל בימות הגשמים, שאין דבש בכוורת, ואינו מטלטל אז את המחצלת אלא בשביל הדבורים שאינן ניטלות בשבת — מאי איכא למימר?! והרי בברייתא איתא: בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים?!

ומשנין: לא נצרכא אלא לאותן שתי "חלות" של דונג שנוהגים להשאיר בכוורת אחרי שרודים מהן את הדבש.

הדבש נאצר בתוך החורים ב"חלות" הדונג. ולאחר רדיית הדבש מתוך החורים שבחלות הדונג, משאירים בכורת שתי חלות דונג, ומהחלות האלו אוכלות הדבורים כל ימות הגשמים.

ותמהה הגמרא על התירוץ:

והרי אף אותן שתי חלות גם הן מוקצות הן, שהקצום עבור מאכל הדבורים, ואינן ניטלות בשבת. והאיך מותר לטלטל את המחצלת עבורם?!

ומשנין: הכא במאי עסקינן — שחשב עליהם, על אותן שתי חלות להוציאם מן הכוורת כדי להאכילן לאדם, ושוב אינן מוקצות. ולפיכך מותר לטלטל מחצלת עבורם.

ותמהה הגמרא על התירוץ:

אבל לא חשב עליהם, מאי? האם אסור לטלטל את המחצלת עבורן?!

אם כן, אדתני בסיפא: ובלבד שלא יתכוין לצוד, הרי משמע שלא מצא התנא איסור בטלטול המחצלת אלא משום צידה.

ואם כדבריך תיקשי: לפלוג ולתני בדידה, הרי יש לך למצוא אופן שאסור לטלטל מחמת איסור טלטול שעוסק בו התנא. והיה לו לתנא של הברייתא לחלק ולומר: במה דברים אמורים שאין הטלטול אסור אלא כשחשב עליהם לאוכלן.

אבל לא חשב עליהם לאכלן אלא ייעד אותן למאכל הדבורים — אסור לטלטל מחצלת לצורכן?!

ומשנין: הכי קאמר התנא: אף על פי שחשב עליהם לאכלן אסור לו ליטלן, ובלבד, אלא

בשבת, ומה בין אלו לכיסוי פירות מפני הדלף?!

9. כתב הרשב"א: הדבש צף על גבי החלות, או בחלות הרדויות מערב יום טוב מן הכוורת. שאם

הדלף אלא ביום טוב ולא בשבת.

ותמה רבינו עקיבא איגר בתוספותיו למשנתנו על שיטה זו מברייתות אלו, שהרי אנו רואים שמותר לכסות את האבנים והלבנים אפילו

אם כן, **שלא יתכוין לצוד**.

ותממה הגמרא על מהלך הסוגיא:

הרי כל דינו של רבי יצחק שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, יכול להיות רק לפי רבי יהודה, דאית ליה מוקצה. דהיינו, שמקצה אדם מדעתו אפילו דבר הראוי לשימוש. כי רק לרבי יהודה יתכן לומר את דינו של רבי יצחק, שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל. דהיינו, שהאדם מקצה מדעתו את כליו מלטלטל אותם ומלעשות בהם שימוש עבור דבר מוקצה.

אבל לרבי שמעון, דלית ליה מוקצה, לא יתכן שיקצה אדם מדעתו את כליו מלעשות בהם שימוש ומלטלטלם עבור מוקצה. [מבואר על פי רש"י כאן לפי הסברו של רבי עקיבא איגר במסכת שבת מג ב].

ולרבי שמעון מותר לטלטל את המחצלת לצורך כיסוי הדבורים שבכורת, שהרי המחצלת כלי היא ואין הוא יכול להקצותה מדעתו.

ואילו הגמרא מעמידה את הברייתא, כדי שתתאים עם דינו של רבי יצחק, הסובר כרבי יהודה דאית ליה מוקצה, שיכול לטלטל את המחצלת בגלל הדבש או בגלל החלות שחישב עלהן לאכלן.

ועתה מקשה הגמרא: **במאי אוקימתא**, זה שהעמדת את הברייתא שיש בכורת דבש או שיש בה חלות וחישב לאכלן, ולא העמדת אותה כרבי שמעון שיכול להביא את המחצלת עבור הדבורים, הרי זה כדי

להעמידה כרבי יצחק, הסובר **כרבי יהודה**, דאית ליה **מוקצה**, ולפיו יכול אדם להקצות את מחצלתו שלא להשתמש בה עבור דבר שהוא מוקצה, ולכן צריך שיקח את המחצלת רק לצורך דבר הניטל.

ותיקשי: **אימא סיפא: ובלבד שלא יתכוין לצוד**. הרי שאם אינו מתכוין לצוד מותר לפרוס את המחצלת, ואף על גב שניצודין הדבורים, היות שכל דבר שאינו מתכוין לעשותו מותר לאדם לעשותו כאשר עושה הוא דבר אחד והמעשה השני נעשה דרך אגב. וכגון כאן, שמכסה את הכורת לצורך שמירת חלות הדבש שבתוכה, ובדרך אגב ניצודות הדבורים שבכורת.

ודין זה **אתאן** רק לרבי שמעון, דאמר: **דבר שאין מתכוין מותר**. ולא כרבי יהודה האוסר לעשות דבר שאינו מתכוין.

ונמצא שהרישא היא לדברי רבי יהודה, והסיפא היא רק לדברי רבי שמעון החולק על רבי יהודה בדין מוקצה!?

כתב המהרש"א: מה שאמרו בגמרא שלפנינו "ותסברא" עד "ולא ימות" – אינו מדברי הגמרא, אלא גליון הוא שנוסף בטעות, ראה שם.

ותסברא שכך הוא פירוש הברייתא, שהדבורים נצודים מאליהן, אלא שמותר לפרוס עליה מחצלת הואיל ואינו מתכוין, ולדברי רבי שמעון היא, שדבר שאינו מתכוין מותר!?

והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי

לא כן, הרי אסור ליטול את הדבש בשבת, או משום "תולש" לדעת רבי אליעזר, או אפילו

מצודה. שלא יסכה את חלון הכוורת ויהפכנה ל"מצודה" שהדבורים ניצודות בו.

ותמהה הגמרא על פירוש זה:

והרי פשיטא שלרבי יהודה הסובר דבר שאין מתכוין אסור, אין לעשותה מצודה, שהרי הצידה אב מלאכה היא, ולשם מה הוצרכה הברייתא להשמיענו שלא יעשנה מצודה? (1)

ומשנינן: חידוש הוא שאסור לצוד את הדבורים.

כי מהו דתימא דבר שבמינו נצוד [דרך לצוד את בני מינו] הוא שאסור לצודו, אבל דבר שלא במינו נצוד [אין דרך לצוד את בני מינו] כגון דבורים, מותר לצודן.

קא משמע לן שאסור.

וכאן שבה הגמרא לקושייתו של רב עוקבא ממישן על תירוץ הגמרא בעמוד א, שלכן מטלטלין את המחצלת בשביל הכוורת ואף שאינו דבר הניטל, משום הדבש שבו, שהוא דבר הניטל, והקשה: תינח בימות החמה דאיכא דבש, בימות הגשמים מאי איכא

שמעון בפסיק רישיה ולא ימות [משל הוא לאדם האומר: אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות].

כי מעשה איסור שיעשה בודאי, הרי אף שאין מתכוין העושה לעשותו, אסור.

ולא התיר רבי שמעון אלא כשאין ודאות שהאיסור ייעשה, והוא אינו מתכוין לעשותו.

נמצא, שאם אכן היו הדבורים ניצודות מאליהן היה אסור לפרוס מחצלת על הכוורת ואפילו לרבי שמעון.

עד כאן מגליון! (10)

ומשנינן: לעולם יש לפרש דברי הברייתא שכולה רבי יהודה היא, דאית ליה מוקצה, ואוסר דבר שאינו מתכוין.

וכך הוא פירוש הברייתא: הכא במאי עסקינן דאית ביה כוי [יש בכוורת חלון] שאין הדבורים ניצודות, היות ויש להן פתח מילוט.

ולא תימא לרבי יהודה "ובלבד שלא יתכוין לו-ב לצוד", אלא אימא: ובלבד שלא יעשנה

לרבנן, שאין בזה משום "תולש", יש בזה איסור. וראה גם בתוספות שבת מג ב, ובחדושי הרשב"א שבת צה א.

10. קושיא זו שנדפסה בגמרא, הקשו אותה התוספות והרשב"א, ותירצו: דאף לפי מה שפירשנו כי הברייתא כרבי שמעון היא, מיירי שיש בו חור קטן אלא שאינו נראה לדבורים, ומתוך כך אינו פסיק רישיה, וכל שאינו מתכוין לצודן מותר.

ומכל מקום אף לפירוש התוספות שחלקו על רש"י, צריך לומר, שלרבי שמעון אין זה פשיטא

מה שאין כן לרבי יהודה, אין די שיש בו חור

דלהוי כגרה של רעי [ויהיו הריחיים לגביך כאילו היו כלי שמטילין בו צואה], כלומר, יהיו מאוסים עליך כמו גרף של רעי, ואפקיה [תוציא את הריחיים ממקומם שליך המטה] שכל דבר המאוס על האדם מותר לטלטלו ולהוציאו כדי לסלקו ממנו מפני כבודו, ואף שהוא מוקצה, וכמתבאר בהמשך הגמרא.

יתוב אביי וקא קשיא ליה על דברי רבה:

וכי עושין גרף של רעי לכתחילה, וכי מותר לגרום שיהא הדבר מאוס לו כדי שיוציאנו? ומתוך שפקק בהיתירו של רבה נמנע מלעשותו.

אדחכי נפל כי רחיא דאביי, בינתיים נפל בית הריחיים של אביי.

אמר הגיב על כך אביי: תיתי לי דעברי אדמר [רבה], תבואני זאת בשכרי שעברתי על דברי רבי.

אמר שמואל: גרף של רעי ועביט של מימי רגלים [כלי חרס הן שנפנין עליהן, (3) והכלי שמטילין בו רעי נקרא "גרף", והכלי שמטילין בו מי רגלים נקרא "עביט"], הואיל ומאוס הוא ואין זה כבוד האדם שיהיו שם ויימאסו עליו, לפיכך מותר להוציאן לאשפה.

וכשהוא מחזירו לכלי הריק, אין יכול

למימר, ובברייתא כתוב: בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים.

רב אשי אמר מתוך: מי קתני בברייתא "בימות החמה ובימות הגשמים"? והרי "בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים" קתני.

ויש לפרש: ביומי ניסן וביומי תשרי, דאיכא שיש בהם לפעמים חמה ואיכא בהם לפעמים גשמים, ובימים אלו איכא תמיד דבש.

שנינו במשנה: ונותנין כלי תחת הדלף בשבת:

תנא בברייתא: אם נתמלא הכלי הרי זה שופך את הדלף שבכלי לחוץ ושונה מחזירו שוב למקומו תחת הדלף ואינו נמנע מלעשות כן כל היום אם צריך הוא לכך. (2)

כי רחיא דאביי דלוף, ריחיים של אביי היו עשויין בטיט ונמוחים מפני הגשמים שדלפו עליהם, ולא היו לו די כלים כדי לקבל את הדלף שלא יפול על הריחיים, ואף לא היה יכול להזיז את הריחיים שהרי מוקצה הן. ולפיכך אתא אביי לקמיה דרבה [בא לפני רבה] ששיאו עצה.

אמר ליה רבה לאביי: זיל עייליה לפוריך לחתם [לך והבא את מיסתך ליד הריחיים]

מדין גרף של רעי, שמבואר בהמשך הגמרא שמותר לטלטלו.

והוסיפו, שכן משמע מן הסוגיא שמביאה כאן ענין גרף של רעי.

3. והוא הדין אם היו של עץ, משנה ברורה.

שאם מתכוין לצודם שהוא אסור; שהרי לא הקשו בגמרא "פשיטא" אלא לפי מה שפירשנו הברייתא דהיינו שלא יעשנה מצודה.

2. כתבו התוספות, כי לאותו צד שאמרו בגמרא לעיל שמשנתנו בדלף שאינו ראוי שהוא מוקצה, טעם היתר הטלטול לשם שפיכת הדלף הוא

למדנו שמותר להוציא דבר מאוס אף שלא
אגב כלי.

מתניתין:

**כל שהייבין עליו, כל איסורים שאסרום
חכמים משום שבות⁽⁶⁾ או משום רשות או
משום מצוה כשבת.**

יש מן האיסורים שאין סיבה להתירם משום
איזה צורך מצוה, והן הנקראים "משום
שבות".

ויש מן האיסורים שיש מקום להתירם מפני
מצוה גמורה שיש בהם, אלא שמכל מקום
אסרו חכמים והם הנקראים "משום מצוה".

ויש מן האיסורים שהיה מקום להתירם
משום שהן קרובים למצוה ומכל מקום
אסרום חכמים, ונקראים "משום רשות",

לטלטלו כמות שהוא שהרי מוקצה מחמת
מיאוס הוא [רש"י], ואף שהתירו לו לטלטלן
כדי להוציא את מה שיש בו לאשפה, הרי
שלהחזירו למקומו אינו יכול, ולפיכך: **נותן
בו מים ומחזירו, שאגב המים שאינם אסורין
הרי זה מטלטל אף את הכלי.**⁽⁴⁾

**סבור מינה, היו סבורים התלמידים לפרש
דברי שמואל שהזכיר את הכלים בהיתר
ההוצאה לאשפה, שטלטול גרף של רעי אנב
מנא** [טלטול הרעי ומימי רגלים אגב הכלי
שבה הם מונחים] **אין** אכן מותר לטלטלן,
אבל טלטולן **בפני עצמו לא.**⁽⁵⁾

תא שמע שלא כהבנתם: **דהוא עכברתא
דאשתכח בי אספרמקי דרב אשי** [נמצא
עכבר בין הבשמים של רב אשי].

אמר להו רב אשי: נקטה בצוציתא ואפקה
[תפשו את העכבר בזנבו והוציאוהו], שהרי
הוא כגרף של רעי שמותר לטלטלו; הרי

כהמגן אברהם, משנה ברורה ושער הציון סימן
שח על סעיף לה.

5. צריך ביאור: והרי אף הכלי עצמו מוקצה הוא
שהרי לא התירו להחזירו אלא אגב מים, וכמו
שכתב רש"י, ומה שייך לומר שמטלטלין אגב
מנא!?

וראה בחזון איש סימן מח ס"ק י שעמד בזה,
וראה שם מה שכתב לחדש מכח זה.

6. לשון הרמב"ם בפירוש המשניות: רוצה בו,
כי במה שאמר השם "תשבות" נכנס תחתיו
השבייתה מן הדברים שהוא מספר, והן שקראן
"שבות".

4. א. כתב המשנה ברורה: גרף ועביט אף על פי
שהוא כלי מכל מקום הוא בכלל מוקצה מחמת
גופו משום דמאיס הרבה וחמיר מסתם מוקצה
מחמת מיאוס דקיי"ל דמותר, דגרף הוא כאבן
ודומיהן, ורק להוציאן ממקום שדר שם התירו
משום כבודו.

וראה בהערה הבאה מה שהובא בשם החזון
איש.

ב. נחלקו הפוסקים בהיתר טלטול הכלי אגב
המים:

יש אומרים: שלא התירו לטלטל את הגרף
הריק אפילו אגב המים אלא כשצריך את הכלי
כדי להוציא בו עוד צואה או מי רגלים, ויש
חולקין וכנראה מסתימת לשון השו"ע; ואמנם
אם צריך את הכלי כדי לפנות עליו מותר, ודלא

אין בין יום טוב לשבת אלא מלאכת אוכל נפש בלבד.

גמרא:

שנינו במשנה:

לא עולין באילן: ומפרשת הגמרא טעם האיסור: גזירה שמא יתלוש מן האילן. (9)

ולא רוכבין על גבי בהמה: גזרה שמא יצא חוץ לתחום, כי מתוך שאינו מהלך ברגליו אלא על גבי בהמה, אינו רואה את הסימנים שעושים בגבול התחום.

ותמהינן: אם כן שמע מינה ממשנתנו כדעת התנא הסובר: תחומין אסורים מדאורייתא, שאם לא כן לא היו חכמים אוסרים דבר אחר שמא יעבור על איסור תחומין שאף הוא אינו אסור אלא מדרבנן, כי גזירה לגזירה אין גוזרים חכמים?! (10)

אלא טעם איסור הרכיבה הוא: גזרה שמא

ואע"ג שקצת מצוה יש בהם, נקראים הם "רשות" ביחס ל"מצוה".

כל איסורים אלו שאסרום חכמים בשבת – חייבין עליו שלא לעשותו אף ביום טוב. (7)

ואלו הן משום שבות: לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ולא מטפחין ביד בשעת השיר, (8) ולא מספקין היא הכאת הכף על הירך, ולא מרקדין; וטעם כל האיסורים המפורטים במשנתנו מתבאר בגמרא.

ואלו הן משום רשות: לא דנין דין, ולא מקדשין אשה, ולא חולצין ולא מיבמין.

ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין הקדשות, ולא מעריכין את עצמו או את אחרים שאומר "ערכו עלי" וחייב לתת כפי הערך שקצבה תורה לפי שנות הנערך, ולא מחרימין שאומר: הרי דבר זה חרם, ונותנן לבדק הבית שסתם חרמים לבדק הבית, ולא מגביהין תרומה ומעשר.

כל אלו ביום טוב אמרו, קל וחומר בשבת.

שמא יתלוש דרך עלייתו שהרי דבר שאין מתכוין אין גוזרין גזירה בשבילו; ואם תאמר שזהו פסיק רישיה שהרי אי אפשר שלא יפיל מן העלין בעלייתו, ודאי אפשר, ועוד הרי יבש אין לו עלין ועלייתו אסורה גם כן כמו שהתבאר בתלמוד המערב, אין עולין באילן בין לח בין יבש וכו', אלא שמא יתלוש בכונת תלישה ובשוגג כגון שיעלם ממנו שבת או איסור תלישה; ומטעם זה נאסר כל תשמיש שבמחובר אפילו לסמוך על האילן.

10. דעת הרמב"ם וכן דעת המאירי, כי אפילו לדעת הסובר "תחומין דרבנן" היינו דוקא תחום

7. ביאר התוספות יום טוב, ולמד לפרש כן מהמשך לשון המשנה, שהכלל שכללה המשנה בתחילת דבריה, אין הכוונה לאותן איסורים שמפרטת המשנה בהמשך, אלא לאיסורים אחרים, והביאו המהר"ם ש"ף.

8. ברש"י לעיל ל א כתב: אין מטפחין משום שיר או אבל; והתוספות שם תמהו עליו, שהרי מבואר כאן בגמרא שהטעם משום שמא יתקן כלי שיר, ואין זה שייך אלא בשיר ולא בשעת אבל.

9. כתב המאירי: צריך שתדע שאין הכונה לומר

יחתוך זמורה כדי להכות את הבהמה, והרי זה חייב משום "קוצר".⁽¹¹⁾

ותמהינן: וכי למה נקרא איסור זה "משום רשות" והא מצוה קעביד?!⁽¹³⁾

ולא שטיין על פני המים: גזרה שמא יעשה חבית של שייטין, כלי של גומא שאורגין אותו ועושין אותו כמין חבית ארוכה ולמדין בו לשוט.⁽¹²⁾

ומשנינן: לא צריכא דאיכא דעדיף מיניה, יש בית דין בעיר גדול הימנו, ואין מוטלת עליו חובה לדון.⁽¹⁴⁾

ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין: גזרה שמא יתקן כלי שיר.

עוד שנינו במשנה בכלל האיסורים שהם משום רשות: ולא מקדשין:

ותמהינן: והא מצוה קעביד, ולמה קוראת אותו המשנה "משום רשות"!

שנינו במשנה: ואלו הן משום רשות, לא דנין:

ומשנינן: לא צריכא דכבר אית ליה אישה לז-א

של אלפיים אמה אבל לכולי עלמא אסור מן התורה לצאת חוץ לתחום שנים עשר מיל.

ולפי זה יש לתמוה, האין שמע מינה "תחומין דאורייתא", והרי יש לומר גזירה שמא יצא חוץ לתחום של י"ב מיל?!¹

וכתב על זה המאירי: אין זה כלום, שאין המנהג לרכוב ביום טוב אלא אלא רכיבה של תענוג, ואין לגזור בה אלא לאלפיים אמה.

אבל הרשב"א כתב: שמעת מינה תחומין דאורייתא, אלא גזירה שמא יחתוך זמורה, כלומר, ולעולם תחומין לאו דאורייתא כלל ואפילו של י"ב מיל כמחנה ישראל. ובהמשך דבריו כתב שיש לדחות ראייה זו, ולא פירש.

במשאוי ולא ברכיבה, הואיל והחי נושא את עצמו.

12. כתב המאירי: יש גורסין שמא "יתקן" חבית של שייטין [ראה רמב"ם שבת כג ה], ואינו כלום, שהתקון אינו אלא גזרת חכמים שאין בנין בכלים, אלא שמא יעשה אותן מעיקרן.

13. כן פירש רש"י; והר"ן הביא בשם רבינו תם לפרש, שהואיל ומצוה גמורה היא וחפצי שמים הן יש להתירם, מה שאין כן אותן שהן משום מצוה דלית בהו מצוה כולי האי וכן נחלק רבינו תם על הקושיות הדומות בהמשך הגמרא.

14. כתבו הראשונים: לפי דעת רש"י, אסור לדון אפילו היכא דליכא דעדיף מיניה, ואילו לדעת רבינו תם, לא נאסר לדון במקום דליכא דעדיף מיניה, הואיל ומצוה היא; והוא הדין בהמשך הגמרא.

והרשב"א תמה מכח זה על פירושו של רש"י: דמכל מקום כיון דלעולם אין דנין, אמאי לא חשיב לה בהדי הנך דמצוה, דהא בדליכא דעדיף מיניה איכא מצוה גמורה, ואפילו הכי אינו דן, והאריך בקושיא זו.

11. כתב המאירי: כשם שנאסרה רכיבה משום חיתוך זמורה, כך נאסר מטעם זה כל תשמיש בעלי חיים אף בבהמה דקה.

ואע"פ שהמחמר אחר בהמה ויש עליה משוי חייב מן התורה, אין לרכיבת עצמו שייכות באיסור זה, מפני שהחי נושא את עצמו. ואם מפני מרכב ומושב שעליה או אוכף ומרדעת, כל אלו אינם משאוי, ומלבוש בהמה הם.

וכן לא נאסרה רכיבה מטעם צווי שביתת בהמתו, שלא נאמרה בתורה שביתת בהמתו אלא

ובנים וקיים כבר מצות פריה ורביה; ומכל מקום אין איסור זה נקרא "שבות" כי קצת מצוה יש בו וכפי שלמדנו מן הפסוק "בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך".⁽¹⁾

עוד שנינו במשנה בכלל האיסורים שהם משום רשות: לא חולצין ולא מייבמין:

ותמהינן: והא מצוה קא עביר, ולמה קוראת אותו המשנה "משום רשות"?!

ומשנינן: לא צריכא דאיכא גדול [גדול אחי המת קיים] ומצוה בגדול לייבם.

ובולחו — לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מייבמין — טעמא מאי אסרום חכמים ביום טוב? משום גזירה שמא יכתוב פסק דין לדינין, ושטר אירוסין לקדושין ושטר חליצה לחולצת וכתובה ליבמה.⁽²⁾

שנינו במשנה: ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין ולא מעריכין ולא מהרימין:

ומפרשין טעם איסורם: גזרה משום מקח וממכר, שהרי אלו דומין למקח וממכר הואיל ומוציא מרשותו לרשות הקדש, ושמא יבוא לעשות מקח וממכר האסור מן הכתוב בישעיה נח: אם תשיב משבת רגלך וגו' "ממצוא חפצך ודבר דבר", [פירוש ראשון ברש"י⁽³⁾].

שנינו במשנה: ולא מגביהין תרומות ומעשרות:

ותמהינן: פשיטא!⁽⁴⁾

תני רב יוסף: לא נצרכא משנתנו להשמיענו איסור הגבהת תרומות ומעשרות אלא כדי לאוסרה אפילו על מנת ליתנה לכהן בו ביום, כי היה מקום להתיר, הואיל ואין מעשיו מוכיחין שמכוין הוא לתקן את טבלו כדי לאוכלו, ונראה הדבר כאילו כל מעשיו אינם אלא משום שמחת יום טוב של הכהן שצריך לתרומתו.

התנא לכותבו.

3. בפירוש שני פירש רש"י: מקח וממכר אסור מדרבנן משום שמא יכתוב שטר מכירה.

והקשה: ואם תאמר היא ליה גזירה לגזירה, שאתה אוסר את אלו משום גזירת מקח וממכר שאף הוא אינו אסור אלא משום גזירה?!

ותירץ: כולה חדא גזירה היא. ולשון הר"ן בתירוץ הקושיא: הני בהדי מקח וממכר חדא מילתא נינהו ואתי לאחלופי.

4. כתב הרמב"ם פרק כג מהלכות שבת שני טעמים באיסור הגבהת תרומות ומעשרות:

האחד: משום מתקן.

השני: משום דהוי כמקדיש את התרומה.

1. כתב השפת אמת לתמוה על דברי רש"י: כיון שיש לו אשה, כך ראויה היא ללדת בנים נוספים כשם שתהא האשה האחרת שהוא מקדש עכשיו ראויה ללדת לו בנים נוספים, ולמה יהא קצת מצוה בדבר?!

ואדרבה משמע מדברי הגמרא שתירצה: דאית ליה אשה ובנים, ולא אמרה דאית ליה בנים לבד, שאם אין לו אשה אף שיש לו כבר בנים וקיים מצות פריה ורביה, כיון שצריך עוד בנים משום "ולערב אל תנח ידך", אין זה חשוב רשות אלא מצוה.

2. כתב הר"ן דכל שכן שאין מגרשין, שהרי אי אפשר לגירושין בלא כתיבת גט וצריך גם כן שיהא נכתב בו ביום, ומתוך פשיטותו לא חש

אמר פירש רבי יצחק: לא מבעיא קאמר, לא מבעיא שבות גרירתא דאסור, אלא אפילו שבות דרשות נמי אסור, ולא מבעיא שבות דרשות דאסור, אלא אפילו שבות דמצוה נמי אסור.

שנינו במשנה: כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת, אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד:

ורמינהי על מה ששנינו: אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד, מהמשנה הקודמת — ששנינו בה חילוק נוסף בין שבת ליום טוב — משילין פירות דרך ארובה ביום טוב אבל לא בשבת, הרי שחלוק עוד יום טוב משבת?!

אמר רב יוסף: לא קשיא, כי:

הא משנתנו שמוכח מינה שאין משילין פירות ביום טוב — דכל שבות דגזרו על שבת גזרו אף על יום טוב ואין חילוק ביניהם אלא באוכל נפש בלבד — רבי אליעזר היא, וכדמפרש ואזיל.

והני מיילי שאסרו חכמים להגביה תרומות ומעשרות אף שנותנן לכהן בו ביום, אלא בפירי דטבילי מאתמול [פירות שנעשו טבל מאתמול] שראויים היו מאתמול להפרשת תרומות ומעשרות.

אבל פירי דטבילי האידינא [פירות שנטבלו ביום טוב] כגון עיסה לאפרושי מינה חלה, מפרשינן ויהבינן לכהן בו ביום.⁽⁵⁾

כאן שבה הגמרא לבאר את תחילת המשנה שנתבאר בה, שיש איסורין הנקראים "שבות" ויש מהם הנקראים "משום רשות" ויש מהם הנקראים "משום מצוה".

ותמהינן: וכי אטו הני איסורים הנקראים "משום רשות", משום רשות הוא דאיכא, משום שבות ליכא, והרי כיון שאסורים הם הרי שיש בהם משום שבות?!

וכן תיקשי: וכי אטו הני איסורים הנקראים "משום מצוה", משום מצוה הוא דאיכא משום שבות ליכא?!

אלא מפני שהוא כמקדיש, ואם כן אין זה פשוט יותר מאשר מקדיש, ומאי מקשה הגמרא "פשיטא"?! אחרונים.

5. לשון הגמרא משמע, שאף פירות שנטבלו היום, אין מותר להפריש מהם אלא אם כן נותן לכהן בו ביום.

אך לשון המאירי הוא: "אבל פירות שחיוב הפרשתם ירדה עליהם היום, כגון עיסה שנתגלגלה ביום טוב מפרישין ממנה חלה", משמע, אף שאינו נותנו לכהן בו ביום.

וכן מבואר במשנה ברורה תקו ס"ק יז, אפילו באין לפניו כהן או במקום שהחלה נשרפת,

ונחלקו הראשונים בטעם מתקן אם הוא שייך אף ביום טוב שהותרה בו מלאכת אוכל נפש, ראה רש"י לעיל דף ט ובלשון הרמב"ם שם [הובא כל זה בקהלות יעקב ביצה סימן ח], וראה גם במאירי כאן שכתב שהטעם משום מתקן, והוסיף: ואין איסור זה מטעם מקח וממכר אע"פ שמשנתנה מרשות לרשות, שהרי אף כהן שיש לו שדות צריך להפריש תרומותיו, אין כאן שינוי רשות שהרי הן שלו".

והשתא תיקשי, הניחא לדעת רש"י שאסור משום מתקן אף ביום טוב יש לפרש קושיית הגמרא, שאיסור מתקן איסור פשוט הוא; אבל לדעת הרמב"ם, הרי כל האיסור ביום טוב אינו

אלא דאפשר בפרנסה ואין כאן הפסד ממון, אבל הכא דלא אפשר בפרנסה, לא, כלומר: מותר לטרוח להצילו משום הפסד ממונו.

אי נמי יש לחלק לדעת רבי יהושע ולומר: עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם, אלא דאפשר לאערומי, אין מוכח מתוך מעשיו שלהצלת ממונו מכיין, כי הרואה אומר, הראשון שהעלה כחוש הוא ולכן מעלה הוא את השני היפה הימנו.

אבל הכא דלא אפשר לאערומי, שהכל יודעין שאינו עושה אלא להצלת ממונו, לא התירו חכמים כי יבואו לזלזל באיסור יום טוב.

אלא אמר רב פפא, לא קשיא מן המשנה הקודמת על משנתנו, כי:

הא — משנתנו שלא התירה השלח פירות ואפילו ביום טוב — בית שמאי היא, כדמפרש ואזיל.

הא — המשנה הקודמת — בית הלל היא, כדמפרש ואזיל.

דתנן: בית שמאי אומרים: אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרשות הרבים.

ובית הלל מתירין, והואיל וההוצאה שלא

הא רישא דמשנתנו ששינינו היתר השלח פירות ביום טוב, ומשום דמותר ביום טוב טירחה שלא לצורך יום טוב כשיש בה הפסד ממון [רש"י שבת קכד א], רבי יהושע היא, וכדמפרש ואזיל.

דתניא: אותו ואת בנו שאסור לשוחטם ביום אחד שנפלו לבור, ורוצה להצילם.

רבי אליעזר אומר: מעלה את הראשון על מנת לשוחטו, ושוחטו, והשני עושה לו פרנסה במקומו כדי שלא ימות, ואין רשאי לטרוח ולהעלותו מן הבור כיון שטירחה שלא לצורך יום טוב הוא כיון שאינו שוחטו, ואף שיש כאן הפסד ממון.

והוא הדין שלא הותר להשיל פירות ביום טוב מפני הפסד ממון, והיינו משנתנו.

רבי יהושע אומר: מעלה את הראשון על מנת לשוחטו, ואינו שוחטו, וחוזר ומערים ומעלה את השני, רצה זה שוחט רצה זה שוחט, ומפני כך התירו הערמה זו מפני הפסד ממון.

וכן מותר לדעתו להשיל פירות מפני הפסד ממון, והיינו מה ששינינו במשנה הקודמת.⁽⁶⁾

אמר ליה אביו: ממאי, והרי יש לחלק ולומר: דילמא עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם שאין להעלות את הבהמה מן הבור,

מפני הפסד ממון, וברישא הוא שחילקו בין שבת ליום טוב, ועל כרחנו שיש חילוק בין הטירחות; ואם כן מה הוא הצד השהו שבין טירחת השלח פירות להעלאת בהמה מן הבור, עד שנאמר, שדין השלח פירות תלוי במחלוקת התנאים שבהעלאת בהמה מן הבור?!

דכיון דמותר ללוש לכתחילה ביום טוב משום דפת חמה עדיף טפי, התירו לו גם כן לתקן עיסתו ולהוציאה מידי טבל.

6. הסוגיא טעונה ביאור, הרי מפורש בסוף המשנה הקודמת שהטירחה מותרת אפילו בשבת

שבת כשקידש היום, או ממקום שקנה לו שבייתה כשקידש היום על ידי עירוב, וקיימא לן שאיסור תחומין מדרבנן הוא; ולא זו בלבד שאסור הוא עצמו לצאת חוץ לתחום, אלא אף —

הבהמה והכלים של אדם הרי הם כרגלי הבעלים, ואין מוליכין אותן אלא בתוך התחום שהותר לבעליהם ללכת.

המוסר בהמתנו לבנו או לרועה ביום טוב, הרי אלו כרגלי הבעלים, מפני שבשעה

לצורך מותרת מן התורה, אף בטלטול לא גזרו חכמים, [רש"י].⁽⁷⁾

ותמהינן: דלמא לא היא, עד כאן לא קאמרי בית שמאי התם, אלא אהוצאה, אבל אטלטול לא.

ומשנינן: וכי אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, תחילת הוצאה על ידי טלטול היא, וכל מה שגזרו אינו אלא משום הוצאה [רש"י].⁽⁸⁾

מתניתין:

אסור לאדם לצאת בשבת מחוץ לתחום בו

אך אם ביאור מחלוקתם הוא דפליגי ב"מתוך", הרי שאף הטלטול אסור ביום טוב. ולפי זה לכאורה סוברת סוגיינתנו שנחלקו בעיקר דין הוצאה, ולפיכך תלו בסוגיינתנו דין הטלטול במחלוקתם; אלא שיש מקום עיון בזה מדברי רש"י בהערה לעיל, דזה לכאורה אינו אלא אם טעמם של בית הלל הוא משום "מתוך" ראה היטב בסוגיא לעיל יב א וברש"י ותוספות שם, וכל זה צריך תלמוד.

ב. יש לצדד, שביאור המשנה תלוי בשני תירוצים אלו של הגמרא.

לפי פירוש ראשון: איסור השלת הפירות בשבת הוא מפני שהיא טירחה שלא לצורך והותרה ביום טוב מפני הפסד ממון, וכנראה מלשון רש"י בשבת קכד א שם הובאה סוגיא זו, שכתב לפי תירוץ ראשון שהאיסור הוא משום טירחה, [וטעמו, כי מסתבר שמשנתנו אליבא דבית הלל, ואם כן אין לאסור את הטלטול. אלא שלפי האמור באות א, לכאורה אין הכרח לזה, כי יש לומר שנחלקו אליבא דבית הלל, אלא שלא התירו בית הלל אלא משום "מתוך" ועל כן אף הטלטול אסור, ודו"ק].

לפי פירוש שני: טעם האיסור משום גזירת הוצאה, וכיום טוב שההוצאה מותרת אף

7. לשון רש"י משמע, כי אילו היה עושה הוצאה לרשות הרבים לאותו צורך שהוא עושה את הטלטול, היה הדבר מותר רק מן התורה. אלא שמתוך שהוצאה כעין זו מותרת מן התורה, על כן לא גזרו חכמים לאסור את הטלטול אטו הוצאה.

8. א. ביאר רש"י: והאי דלא גזרו על טלטול כלים ואוכלים, מפני שלא יוכלו לעמוד בהן לבטל עונג שבת ושמחת יום טוב, כלומר: ואין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב ציבור יכול לעמוד בה, וכמו שכתב רש"י לעיל יב א. וראה בסוגיא לעיל יב א, דמבואר שם שני פירושים בביאור מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל.

האחד: חלוקים הם אם יש כלל איסור הוצאה ביום טוב.

השני: חלוקים הם בדין "מתוך" שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך.

ומבואר שם בסוגיא, כי אם ביאור מחלוקתם הוא שנחלקו בעיקר דין הוצאה, הוא הדין שיהיה טלטול תלוי במחלוקתם, ולדעת בית הלל שאין איסור הוצאה ביום טוב, אף הטלטול מותר.

שקידש היום היתה הבהמה ברשות בעליה, אבל מסרה לו מערב יום טוב, הרי היא כרגלי בנו או הרועה [רש"י בגמרא].⁽⁹⁾

כלים השייכים לכל בני הבית ומיוחדין לתשמיש לאחד מן האחין שבבית, הרי אלו כרגליו, ואף על פי שיש לכולם חלק בו ממילא חלה עליו שביתת זה שהוא מיוחד לו ואין לאחין כח להקנות עליו את שביתתם, ולאסור לזה הולכתו במקום שעירב [מאירי].⁽¹⁰⁾

ושאין מיוחדין לאחד מהם, אלא משותפים הם לכולם, הרי אלו כמקום שהולכין כולן, כלומר: אין מוליכין את הכלי אלא בתחומם החופף של כל האחים.

השואל כלי מחבירו מערב יום טוב, הרי הכלי כרגלי השואל, לפי שבשעה שקידש היום קנה הכלי שביתה אצל השואל.

אבל אם שאלו ביום טוב עצמו, וכשקידש היום טוב היה הכלי ברשות המשאל, הרי הוא כרגלי המשאל, לפי שקנה הכלי שביתה אצל בעליו.

וכן האשה ששאלה מחברתה ביום טוב תבלין לקדרתה ומים ומלח לעיסתה, הרי אלו הקדרה והעיסה כרגלי שתיהן [המשאלת והשואלת], כלומר: אין מוליכין אותן אלא בתוך התחום החופף לשתייהן.

והטעם: כי התבלין המים והמלח שבהן קנו שביתה אצל המשאלת והרי הן כרגליה, ואילו שאר הקדרה והעיסה קנו שביתה אצל השואלת, והרי הן כרגליה.⁽¹¹⁾

רבי יהודה פוטר במים, כלומר: מותר להוליך את העיסה אף מחוץ לתחומה של משאלת המים, מפני שאין בהם ממש, כלומר: אין ניכרין בעיסה.

גמרא:

מתניתין ששינונו על המוסר בהמתו לרועה ביום טוב, שהיא כרגלי הבעלים ולא כרגלי הרועה הואיל וכשקידש היום היתה ברשות הבעלים, הרי היא דלא כרבי דוסא, כי לדעת ב-ז רבי דוסא אפילו מסרה לרועה ביום טוב הרי היא כרגלי הרועה.

הטלטול מותר.

וראה מה שהובא בזה בהערות במשנה לעיל.

9. ואף שאין לרועה קנין כל שהוא בבהמה, מכל מקום הרי הבהמה כרגליו, מפני שדעת הבעלים שתהא הבהמה כרגליו, וראה לקמן מ א במה שנחלקו אמוראים אם בפקדון דינו שיהא כרגלי הבעלים, או כרגלי מי שהפקדו אצלו.

וראה עוד במאירי שכתב כאן, ומשנה זו נשנית בשלא מסרוה הבעלים למוליך אלא שלקחה מאליו, הא אם מסרוה לו, הדבר תלוי

בזמן המסירה, שאם נמסרה לו מערב יום טוב הרי היא כרגלי המוליך, ואם ביום טוב כרגלי הבעלים.

10. ויש מפרשין אותה בשאין לאחין חלק בו, ואין נראה כן, שאם כן לא הוצרך לנו ביאור על כך, מאירי.

11. בגמרא יתבאר למה לא ייבטל המועט במרובה, ויהיה הכל כרגלי בעלת העיסה או הקדירה.

הבהמה ביום טוב, ולכן קונה הבהמה שביתה כרגלי בעליה.⁽²⁾

ומדייקת הגמרא כפירוש זה:

דיקא נמי דקתני במשנתנו: המוסר בהמתו לבנו או לרועה.

הרי שאף בנו יכול לרעותה, ואין הדבר מוכרע מערב יום טוב אם ימסרנו לבנו או לרועה.⁽³⁾

ומסקינן: שמע מינה!

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי דוסא.⁽⁴⁾

ותמהינן: ומי אמר רבי יוחנן הכי?!

והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה.

ותנן במשנתנו: "הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, המוסר בהמתו לבנו או לרועה הרי אלו כרגלי הבעלים".

ומוכח שאם לא מסרה לרועה מערב יום טוב

דתניא: רבי דוסא אומר, ואמרי לה אבא שאול אומר:

הלוקח בהמה מחכירו מערב יום טוב, אע"פ שלא מסרה לו אלא ביום טוב — הרי היא כרגלי הלוקח.

והמוסר בהמה לרועה, אע"פ שלא מסרה לו אלא ביום טוב — הרי היא כרגלי הרועה. כי הואיל ודעתו למוסרה לרועה, דעתו היתה כשקידש היום שתקנה שביתה כשביתה הרועה.

ודוחה הגמרא את ההכרח שאין משנתנו סוברת כרבי דוסא:

אפילו תימא שמשנתנו רבי דוסא היא; ולא קשיא:

כי כאן בדברי רבי דוסא, מדובר בעיר שיש בה רועה אחד בלבד, וכולם מעמידים בהמתם אצלו, ולפיכך ודאי דעתו היתה שתקנה שביתה כרגלי הרועה.⁽¹⁾

כאן במשנתנו, בעיר שיש בה שני רועים, ואין ידוע כשקידש היום לאיזה רועה תימסר

1. לשון רש"י צריך ביאור, שכתב: "שאינ בעיר אלא רועה אחד וכו' הלכך בין מוכר בין לוקח דעתו שלא תקנה הבהמה שביתה אצלו", והרי אין כאן מוכר ולוקח אלא ברישא, אבל הסיפא מדברת בבעלים המוסרים לרועה, ומה ענין מוכר ולוקח לכאן?!

וראה במהר"ם שיף מה שכתב לפרש על פי דברי הרא"ש, ובמה שכתב עליו בקרבן נתנאל.

2. ואם תאמר, והרי קיימא לן "יש ברירה" באיסורין דרבנן כגון תחומין, ואם כן למה לא תהא הבהמה כרגלי הרועה שנמסר לו ביום טוב

מדין ברירה?!

ראה מה שכתבו הרשב"א הר"ן והמאירי בזה.

3. כתב הרמב"ם בפרק ה מהלכות שביתה יום טוב: המוסר בהמתו לבנו הרי הוא כרגלי האב, מסרה לרועה ואפילו לא נתנה לו מערב יום טוב, הרי הוא כרגלי הרועה.

וכתב על זה הרשב"א: שאינו נראה מסוגיית הגמרא כן, וראה גם במגיד משנה.

4. תמה הרשב"א: ואי קשיא לך: "הלכה" מכלל דפליגי, ואנן לא אשכחן בהא דפליגי עליה דרבי

אין הבהמה כרגליו, והיינו דלא כרבי דוסא?!
ומשינין: ולאז אוקימנא, וכי לא העמדנו משנתנו אפילו כרבי דוסא, אלא שבאן ברועה אחד כאן בשני רועים?!

תנו רבנן: שנים ששאלו מבעוד יום חלוק אחד בשותפות לשימוש שניהם, זה [ראובן] שאלו כדי לילך בו שחרית של יום טוב לבית המדרש, וזה [שמעון] שאלו כדי ליכנס בו ערבית [לפנות ערב] של יום טוב לבית המשתה.

זה ראובן ערב עליו [עשה עירוב כדי להוליך את החלוק] לצפון, אך לא נתן את עירובו בסוף התחום, אלא כגון שנתנו לאחר אלף אמה, ונמצא שלא הפסיד לגמרי את הליכתו לדרום, שעדיין מותר הוא ללכת לצד דרום אלף אמה, דהיינו עד תחום אלפיים אמה ממקום שקנה שביתתו על ידי הנחת העירוב [והעיר נחשבת כארבע אמות בלבד].

וזה שמעון ערב עליו לדרום, והשאיר אף הוא לעצמו אפשרות הליכה לצפון. הרי דין החלוק הוא, שאין מוליכין אותו אלא כרגלי שניהם, הואיל ושותפין הם בו. ולפיכך: זה שערב עליו לצפון, לא מיבעיא שאין יכול להוליכו עד סוף אלפיים ממקום עירובו שבצפון, הואיל וחבירו לא עירב לצפון, אלא שאף עד אלפיים אמה מביתו לצפון אינו יכול להוליכו, שהרי לחבירו אסור ללכת אלא אלף אמה לצפון בלבד.

ולכן מהלך עם החלוק לצד צפון — כרגלי מי שערב עליו לדרום. עד סוף המקום שמותר לחבירו [שעירב לדרום] ללכת. דהיינו אלף אמה לצפון בלבד.

וזה שערב עליו לדרום, מהלך לדרום — כרגלי מי שערב עליו לצפון, אלף אמה בלבד, שבהם מותר אף חבירו שעירב לצפון ללכת.

ואם מיצעו את התחום, שהיה תחום מלא של אלפיים אמה לכל צד ממוצע ועומד בין שני העירובים, והיינו, שהניחו כל אחד עירובו בסוף אלפיים אמה זה לצפון וזה לדרום, ונמצאו ארבעת אלפים אמה בין שני העירובים.

הואיל והמערב לצפון אין יכול ללכת אלא לצד צפון בלבד, והפסיד כל הליכתו לדרום, ואילו חבירו שעירב לדרום הפסיד את כל הליכתו לצפון, לפיכך: הרי זה לא יזיזנה ממקומה, כי אין לך מקום שמותרים שניהם ללכת לשם, ודין החלוק כרגלי שניהם.

אתמר: שנים שלקחו חבית ובהמה [או בהמה] בשותפות מערב יום טוב על מנת לחלקה ביום טוב, וחלקה ביום טוב. נחלקו אמוראים אם יכול כל אחד ליטול את חלקו שהגיעו לכל מקום שהוא הולך, או שדינם כחפצים של שותפים, שאין מוליכים אותם אלא למקום ששניהם יכולים ללכת.

רב אמר: חבית מותרת, ומותר כל אחד להוליך את חלקו לכל מקום שהוא מותר ללכת.

יתכן שהחלק שהגיע בסופו של דבר לרשותו של ראובן היה שייך לשמעון, וקנה את שביתתו!?

ומפרשינן לשיטת רב: לעולם קסבר רב יש ברירה, ולפיכך החבית מותרת, אלא דשניא בהמה שאין מועלת לה הברירה והרי היא באיסורה.

כיון דקא ינקי תחומין מהדרי, היות וכל אבריה יונקים הם זה מזה במשך היום טוב, נמצא שאותו אבר שהגיע לחלקו של האחד וקנה מבעוד יום את שביתתו, יש בו גם מן החלק שקנה השני, כיון שינק ממנו. ולפיכך אין להוליד כל אבר אלא למקום שמוותרים שני הקונים ללכת.⁽⁵⁾

אמרי ליה תמהים היו רב כהנא ורב אפי לרב על שיטתו שהיניקה אוסרת לגבי תחומין:

והרי אם לאיסור מוקצה לא חששו לאסור בגין יניקה, וכי אטו נאמר שלאיסור תחומין חששו חכמים לאסור בגין יניקה!?

כי אם באת לתת לכל אבר את דיני חבירו הואיל וינק ממנו, היה לך לומר שאין לטלטל בהמה זו כלל, שהרי חלקו של כל אחד "מוקצה" הוא לגבי חבירו, שבודאי הקצה דעתו ממנו. ואם כן, אף כשחלקו,

ובהמה אסורה בהולכה לכל מקום, אלא בתוך התחום המשותף לשניהם.

ושמואל אמר: חבית נמי אסורה בהולכה לכל מקום, אלא בתוך התחום המשותף לשניהם.

דין הולכתם של הבית והמים תלוי בנידון "יש ברירה", האם אומרים אנו שהוברר למפרע על ידי החלוקה, שהחלק שבא לרשות כל אחד מהם היה שלו למפרע כבר בשעה שקידש היום וקנה את שביתתו. או שאנו אומרים שלא הוברר הדבר למפרע, ובשעה שקידש היום אפשר שהחלק שבא לרשותו של האחד היה של השני, וקנה את שביתתו.

ולכן תמהה הגמרא על שיטת רב:

מאי קסבר רב!?

אי קא סבר "יש ברירה" — אפילו בהמה תשתרי! ויש לנו להתיר לכל אחד אף בבהמה ליטול את חלקו שהגיעו, הואיל והוברר למפרע שכבר בשעת קידוש היום היה חלקו של כל אחד שייך לו, וקנה את שביתתו!?

ואי קא סבר "אין ברירה" — אפילו חבית נמי אסורה! שהרי בשעה שקידש היום,

4. אלא שלשון רש"י הוא, "ואין כאן לברור", וראה גם בלשון הרי"ף: כלומר, כיון שהבהמה יונקין איבריה זה מזה, נמצאו תחומין שלה כאילו הן מעורבין זה בזה "ולא יתכן בהן ברירה".

ובצל"ח הקשה, למה לא ייבטל אותו חלק שינק שהוא מיעוט ברוב, וראה בדבריו מה

5. נתבאר על פי פשוטות משמעות הסוגיא, שאין היניקה פוגמת בגוף הברירה אלא בהיתר הטלטול, וכן הוא לשון הר"ן שכתב: קא ינקי תחומין, חלקי בהמה הראויין לשני תחומין אע"פ שיש ברירה הרי ינק חלק זה מחלק חבירו כשהיתה בהמה קיימת, שכל אבריה יונקים זה מזה.

ותמהה הגמרא על מה שאנו אומרים משמו של רבי הושעיא שיש ברירה:

וכי סבר רבי הושעיא יש ברירה?!

אי אפשר לומר כך. כי מצינו בדין טומאת אהל מדרבנן שבית הלל סוברים דין ברירה, ורבי הושעיא מסביר דבריהם באופן שמוכח מהם שהוא סובר אין ברירה:

”טומאת אהל” מן התורה, היא הטומאה שמטמא המת את כל הנמצאים עמו תחת קורת גג אחת.

והוסיפו חכמים טומאת אהל מדרבנן, וגזרו טומאה על כל הכלים הנמצאים תחת משקוף הפתח אשר דרכו עתידים להוציא את המת.

ובא כל אחד לחלקו, היה עליך לאוסרו בטלטול, הואיל וינן מחלק חברו שהוא מוקצה.⁽⁶⁾

וכיון שאי אתה אומר כן לגבי איסור מוקצה, למה תאמר כן לגבי תחומין?!

שתיק רב ולא ענה לרב כהנא ורב אסי על תמיהתם.⁽⁷⁾

והינן בה: מאי הוי עלה?

רבי הושעיא אמר: יש ברירה, ועל כן בין בהמה ובין חבית מותרים, וליניקת האברים זה מזה לא חששו חכמים.⁽⁸⁾

ורבי יוחנן אמר: אין ברירה, ובין חבית ובין בהמה אסורים.

7. יש לפרשו בשני פנים, או ששתק משום שהודה לדבריהם שאין לחוש ליניקה, או ששתק משום שלא חשש לדבריהם.

ודעת הרי”ף שרב לא הודה לדבריהם, אך דעת רש”י נראית שרב הודה לדבריהם, ראה בעל המאור רשב”א ר”ן ומאירי, וראה הערה בהמשך. ודעת המאירי, שרב לא הודה לדבריהם מפני שהוא סובר שאין כאן איסור מוקצה כלל, שאין דעתו של אדם מקצה מה שביד חברו כלל, וכל שראוי לחבירו ראוי גם לו אם הוא משלח לו בעודו בעיר ואע”פ שעירב, ואם אין מוקצה בגוף חלקו של חברו, כל שכן שאין מקצה חלק עצמו מתוך יניקת חלק חברו.

8. כן היא שיטת רש”י, מפני שהוא סובר שרב הודה שאין לחוש ליניקה, ועל כן פירש לדעת רבי הושעיא שבין חבית ובין בהמה מותרים; אבל הרי”ף פירש, שבהמה לכולי עלמא אסורה,

שכתב בזה.

וכבר עמדו בזה הרשב”א, והמאירי בשם חכמי הדורות.

6. הראשונים תמהו על רש”י, שהרי לא מצינו מוקצה כזה שיהא מותר לו ואסור לחבירו, דמה שמותר לבעליו מותר לחברו, ולא אמרין שיהא אסור לחבירו מפני שהוא מקצה דעתו מחלק חברו, ראה בתוספות וברשב”א.

ולכן פירשו: לאיסור מוקצה ונולד לא חששו, שהבהמה מתגדלת ומתוספת ביום טוב, ונולד בה לאחר שנכנס יום טוב מה שלא היה בה בין השמשות, ואפילו הכי לא אסרוה משום נולד זה שבא לו מחמת יניקה זו.

והמאירי כתב: ואעפ”י שהתירו לשלוח מנות ולאוכלן, אין הדבר דומה לזו שראה מחבירו שעירב והיה בדעתו להוליכה, ושלוח מנות אינו מקצה דעתו ממה שלא ראה, וראה עוד שיטת המאירי בהערות בהמשך הסוגיא.

אם היו כל הדלתות פתוחות, נטמאים כל העומדים שם מן התורה. ואם היו כולן סגורות — נטמאים העומדים שם מדרבנן, היות ובכל אחד מהפתחים יש אפשרות שיוציאו בו את המת.

ב. ואם לאחר מיתת המת נפתח פתח אחד מהן — רק הוא הפתח הפתוח טמא [הפתח הזה מטמא מן התורה את הכלים העומדים עתה מתחת למשקוף שלו, בטומאת אהל].

ואילו כולן, כל שאר הפתחים הסגורים, טהורין מלטמא, ואינם מטמאים אפילו מדרבנן, לפי שהפתח הפתוח הוא הפתח המיועד להוצאת המת.

והכלים שהונחו בשאר הפתחים לאחר שנפתח הפתח האחד — אין חולק שהם טהורים, שהרי מעתה יש פתח מיועד להוצאת המת.

אך הכלים שהיו מונחים בשאר הפתחים בין שעת מיתת המת לבין פתיחת הפתח — נחלקו בדינם בית שמאי ובית הלל: האם הם טמאים היות ובאותה העת היו כל הפתחים נכללים בספק שמא יצא המת דרכם, או לא. וכפי שיתבאר להלן.

ג. ואם היו כל הפתחים סגורים, וחשב על המת להוציאו באחד מהן.

או חשב להוציא את המת בחלון שיש בו פתח של ארבעה טפחים על ארבעה טפחים [שזה השיעור הקטן ביותר של "פתח" להוצאת המת] —

אם היה הפתח פתוח, נטמאים הכלים מן התורה, שהרי המשקוף נחשב כהמשך האהל, והגזירה מדרבנן היא רק כאשר דלת המשקוף סגורה ונעולה, והכלים נמצאים מחוץ לדלת, מתחת למשקוף.

ואם היו לבית שנמצא בו המת מספר פתחים, כולם טמאים, שהרי בכל אחד ואחד מהם יתכן שיוציאו בו את המת.

אך אם ייעדו פתח מסויים להוציא דרכו את המת, לא גזרו חכמים טומאה על שאר הפתחים, ובתנאי שתהיינה דלתותיהם סגורות ונעולות. כדי שלא יטמאו מן התורה.

וגם אם לא ייעדו פתח מסויים להוצאת המת אלא היה אחד הפתחים של הבית פתוח, ושאר הפתחים היו סגורים בדלתות נעולות, לא מטמאים שאר הפתחים, הסגורים.

והעומדים בפתח הפתוח — נטמאים בטומאה דאורייתא.

לפי שהפתח הפתוח נחשב כפתח המיועד להוצאת המת דרכו, ולכן לא גזרו טומאה על הנמצאים תחת המשקופים שבפתחים האחרים.

והתנן במסכת אהלות [ז ג]:

א. המת שהיה בבית, והיו לו לבית פתחים הרבה, והיו כל דלתות הפתחים פתוחות או שהיו כולן סגורות ונעולות — כולן טמאים.

מפני היניקה, הואיל ורב סבירא ליה כן, וכששתק לא הודה לדבריהם, ראה כל זה בדברי הראשונים הנזכרים בהערה לעיל.

מצלת מחשבתו להוציא את המת באחד מהפתחים, **על כל שאר הפתחים כולן**, להציל את כולם מידי טומאת אהל מדרבנן, כאילו פתח ממש את אותו הפתח להוצאת המת.

ובתנאי שתהיינה הדלתות של שאר הפתחים הללו סגורות ונעולות, שאם יהיו פתוחות — נטמאים כל הנמצאים שם מן התורה].

ד. ולפי הנחת הגמרא, נחלקו בית שמאי ובית הלל מה דינם של הכלים שהיו בשאר הפתחים בין שעת המיתה ובין השעה שחשב להוציא את המת בפתח מסוים:

בית שמאי אומרים: טהרת הכלים שהיו בשאר הפתחים הסגורים, מותנית בכך:

והוא, בתנאי, **שחשב על המת להוציאו** בפתח המסוים עוד בחייו, **עד שלא ימות המת**. ונמצא שלא היתה שעה שבה היה ספק על הוצאת המת דרך שאר הפתחים.

ובית הלל אומרים: אף אם חשב על הפתח המסוים רק **משמות המת**, בכל זאת טהורים הכלים שהיו בשאר הפתחים, אפילו אלו שהיו שם בשעה שעדיין לא חשב על פתח מסוים.

ולפי הנחת הגמרא עתה, נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין ברירה:

האם משחשב על פתח מסוים הוברר הדבר למפרע שהיה הפתח הזה מיועד להוצאת המת, וכך סוברים בית הלל, ולא גזרו חכמים טומאה על הכלים שהיו מקודם בשאר הפתחים.

או שלא אומרים הוברר הדבר למפרע שהפתח הזה הוא המיועד להוצאת המת, וכך

סוברים בית שמאי, ולכן טמאים כל הכלים שהיו בשאר הפתחים בין שעת מיתת המת ובין השעה בה שהחליט על הפתח המסוים.

ואתמר עלה, על משנה זו:

אמר רבי הושעיא: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא — **לטהר את הפתחים מכאן ולהבא**.

לדעת בית הלל משעה שהחליט על פתח מסוים נטהרו כל הפתחים, ואילו לדעת בית שמאי כיון שירדה תורת טומאה מדרבנן על הפתחים משעה שמת המת, היא נשארת גם כשחישב להוציא את המת דרך פתח מסוים, ואין היא מסתלקת מהם אלא בפתיחה בפועל של אחת הדלתות.

ומוכח מדברי רבי הושעיא אלו כי רק כלים שנכנסו בפתחים **מכאן ולהבא** — אין, אכן טהורים הם.

אבל **למפרע**, לטהר את הכלים שכבר היו בפתח קודם מחשבתו — **לא** הועילה לו מחשבתו, ואין אומרים הוברר הדבר למפרע שמתחילה דעתו היה להוציא את המת באותו פתח שחשב עליו לאחר מכן.

נמצא, שלדעת רבי הושעיא אין ברירה, והאיך אנו אומרים שלדעת רבי הושעיא יש ברירה!?

ומכח קושיא זו משנה הגמרא את שיטות האמוראים בענין בהמה וחבית:

איפוך, וכך תשנה:

רבי הושעיא אמר: אין ברירה ושניהם אסורים, **ורבי יוחנן אמר:** יש ברירה,

ושניהם מותרים.

עדיין אקשה לך:

ותמהה הגמרא על שינוי שיטות האמוראים:

שנינו במשנה בעירובין:

ומי אית ליה לרבי יוחנן ברירה?!

“מתנה אדם על עירובו” – מניח אדם אם ירצה שני עירובי תחומין, אחד לסוף אלפיים אמה למזרח ביתו, ואחד לסוף אלפיים אמה למערב ביתו, ומתנה ואומר:

והאמר רב אסי אמר רבי יוחנן: **האחיך שחלקו את הקרקעות שקיבלו בירושת אביהם – כ”לקוחות” נחשבים הן, כאילו קנו זה מזה, שהרי אפשר באה לידו של זה חלקו של אחיו וקנה אותה דרך מקח ולא בדרך ירושה.**

אם יבא למחר חכם מן המזרח, רצוני שיקנה לי בשעה שקידש היום עירובי למזרח, כדי שאוכל לשמוע את דרשתו, ואם יבא מן המערב – עירובי למערב.

וכיון שכלקוחות הם – **מחזירין** הם זה לזה את חלקיהם **ביובל**, כשאר לוקחי שדה אחוזה שהקרקע חוזרת לבעליה ביובל.

ואם יבאו שני חכמים, אחד למזרח ואחד למערב – למקום שארצה אלך!

הרי למדנו, שאין אנו אומרים הוברר הדבר למפרע כשחלקו, שהחלק הבא לכל אחד מן האחים הוא הוא החלק שירש מאביו, וירושה אינה חוזרת ביובל.

ואם לא בא לא לכאן ולא לכאן – הריני כבני עירי.

וכי תימא, שמא תאמר ליישב: **כי לית ליה לרבי יוחנן ברירה רק בדאורייתא**, כגון לענין חזרה ביובל, שדין תורה הוא שיחזרו הקרקעות לבעליהם ביובל, ואין ברירה עומדת כנגד דין חזרה ביובל שהיא מן התורה.

מפני שאנו אומרים “יש ברירה” והוברר הדבר בשעה שקידש היום באיזה עירוב עתיד הוא לרצות, ואותו עירוב הוא שקנה לו כשקידש היום.

אבל בדרבנן וכגון איסור תחומין שאינו אלא מדרבנן **אית ליה ברירה**.⁽⁹⁾

ובדרבנן מי אית ליה ברירה, הרי אף באיסור תחומין דרבנן מצאנו שסובר רבי יוחנן אין ברירה:

והתני איזו [שם חכם] **בברייתא: רבי יהודה**

והוא: דמעיקר הדין לית ליה ברירה, אלא דבאיסור דרבנן כמו תחומין הקילו חכמים ואמרו: כיון דאיגלאי מילתא דשלו הוא, אין הדבר אסור.

9. כתב השפת אמת, דבפשוטו החילוק בין דאורייתא לדרבנן הוא משום דמספקא לן אם יש ברירה או לא, ולפיכך דרבנן אזלינן לקולא. אמנם הקשה, דאם כן, אף לענין חזרה ביובל היה לנו לומר “יש ברירה” מספק כדי להעמיד הקרקע ביד המוחזק בה. ומכח קושיא זו כתב לבאר באופן אחר,

אמנם רבינו עקיבא איגר במערכה רביעית נקט בפשיטות שעיקר החילוק הוא משום דספיקא הוי, והביא כן מדברי הר”ן בגיטין,

אומר: אין אדם מתנה על שני דברים כאחד, אינו יכול להניח שני עירובי תחומין בשני צידי העיר [כשאינו יודע מאין יבוא חכם] ולהתנות ולומר: אם יבואו שני חכמים "למקום שארצה אלך".

אלא על חכם אחד הוא (10) שמתנה ואומר: **אם בא חכם למזרח עירובו למזרח**, ואם בא חכם למערב **עירובו למערב**, ואילו אם בא חכם **לכאן ולכאן** ולמקום שארצה אלך – לא.

מפני ש"אין ברירה", ובשעה שקידש היום אין ידוע באיזה עירוב הוא עתיד לרצות, ואין אנו יודעים איזה עירוב קנה לו כשקידש היום.

לז-א **והוינן בה:** מאי שנא לכאן ולכאן דלא הוי עירוב, כיון ד"אין ברירה".

אם כן אף אם אמר **מזרח ומערב נמי אין ברירה** לאמר: הוברר הדבר בשעה שקידש

היום שעתידי החכם לבוא מאותו צד שהגיע למחרתו, שהרי אפשר לא יבוא החכם לא לכאן ולא לכאן, ועל צד שלא יבוא חכם כלל הרי התנה ואמר: "הריני כבני עירי", נמצא שבשעה שקידש היום לא היה ידוע אם עירוביו חלים, וחלותם תלוי בכירור שיהיה למחרת, והרי "אין ברירה"? (1)

ואמר רבי יוחנן לפרש: אף למזרח ולמערב אין יכול לומר "אם יבא חכם למזרח עירובי למזרח, ואם יבא למערב עירובי למערב", ואין מועיל העירוב אלא אם כן **וכבר בא חכם** בשעה שקידש היום והוא אינו יודע, ועל כן יכול להתנות עירובו במציאות הברורה בשעת קניית העירוב.

אלמא הרי למדנו: **לית ליה לרבי יוחנן ברירה**, והאיך אתה אומר שרבי יוחנן הוא שאמר – גבי בהמה וחבית – אין ברירה.

ומכח קושיא זו חוזרת בה הגמרא מהיפוך דברי האמוראים שנחלקו בחבית ובהמת

ואחד מן המערב, והוא אינו יודע איזה מהן יבא ולכך מתנה למזרח ולמערב, וראה מה שביאר בזה.

1. נתבאר על פי רש"י בעירובין ותוספות כאן; וראה מה שכתב רש"י כאן, ומה שתמהו עליו התוספות.

וכתבו התוספות: לשון "מזרח ומערב" לאו דוקא, כי לשון זה משמע שלא נתברר אם חל העירוב למזרח כי שמא יבוא למערב, ולמערב לא נתברר כי שמא יבוא למזרח, וזה הרי אי אפשר, כיון שודאי מבורר הדבר בשעה שקידש היום, כי אם החכם במזרח אינו יכול לבוא מן המערב שהרי יוצא הוא מחוץ לתחומו שלו, ואם במערב הוא אינו יכול לבוא מן המזרח.

דמהאי טעמא קיימא לן בדאורייתא אין ברירה ובדרכנן יש ברירה.

ויש מקום עיון, לפי מה שהעיר השפת אמת שבספק יש להעמיד הקרקע ברשות המוחזק, אם כן אפילו אם פשיטא לן דאין ברירה, למה יחזירו זה לזה ביובל, והרי אין הדבר פשוט שבא ליד זה חלקו של זה, וכלשון רש"י: שמא חלק הבא לזה לא היה שלו והרי החליפו חלקיהם.

10. כן פירש רש"י, וראה במהר"ם על דברי התוספות שאף הם פירשו כן, שהקשה מנין לנו דמיירי בחכם אחד, והרי יש לומר דמיירי באופן שידוע שחכם אחד יבוא לדרוש, אלא שיש שני חכמים שרגילין לבוא לכאן אחד מן המזרח

הרי הוא מוליכו לכל מקום שהוא הולך, כי הואיל ודרכו של פטם למכור, הרי שכבר מאתמול העמידו הפטם ברשותו של אותו לוקח שיבוא לקנותו, וקנה כשקידש היום את שביתת הקונה העתידי.⁽³⁾

אבל שור של רועה [מגדל בהמות שלו, ופעמים שמוכר מבהמותיו], הרי הוא כרגלי [אנשי, רש"י] אותה העיר.

כלומר: אם קנה אותה אחד מבני העיר, הרי הוא מוליכו בתוך תחום העיר, אף שהרועה עצמו עירב לרוח אחרת ואינו רשאי להוליך את חפציו בכל תחום העיר, כי מאתמול העמידה הרועה ברשות לוקח שהוא מבני העיר לפי שרגילין בני העיר ליקח הימנו.

אבל אם קנה אותה אחד מעיר אחרת אין יכול להוליכו כרגליו, הואיל ואין לרועה שם של סוחר בהמות שיכירוהו בני עיר אחרת ליקח הימנו, [אבל מוליכה בתוך תחום העיר, ר"ן].⁽⁴⁾

השותפין, כדי ליישב את הסתירה בדברי רבי הושעיא הסובר גבי חבית ובהמת השותפין שיש ברירה, ואילו גבי פתחי בית המת סבר רבי אושעיא אין ברירה, ומיישבת באופן אחר:

אלא לעולם לא תיפוד, ואכן רבי הושעיא הוא זה שאמר גבי חבית ובהמת השותפין יש ברירה, ומכל מקום לא תיקשי מפתחי בית המת:

וכי לית ליה לרבי אושעיא ברירה בדאורייתא, כגון גבי פתחי בית המת.⁽²⁾

אבל בדרבנן וכגון גבי תחומין אית ליה לרבי אושעיא ברירה.

דרש מר זוטרא: הלכה כרבי אושעיא.

אמר שמואל:

שור של פטם [מפטם שוורים כדי למוכרן] הרי הוא כרגלי כל אדם, כל אדם שקנה אותו

בשעה שקידש היום, וקנתה הבהמה את שביתתו.

4. אם קנה אותה אחד מבני העיר ועירב לרוח אחת הרי זה מוליכו כרגליו, ביאור הלכה סימן שצו בשם הר"ן והמאירי ועוד אחרונים.

ואמנם כן משמע מדברי רש"י, שהרי כתב, שבן עיר אחרת אין יכול להוליכה משום שאין דעתו עליהם, הרי משמע שבני עיר זו שדעתו עליהם יכולים להוליכו כל אחד למקום שהולך. אמנם צריך ביאור מה הוא זה שפירש רש"י מה שאמר: הרי הוא כרגלי אנשי אותה העיר, דהיינו אלפיים אמה לכל רוח?!

שהרי כיון דמייירי בבני אותה העיר שלקחו אותה, הרי הם מוליכים את הבהמה לכל מקום

2. כתב רש"י: בדאורייתא, כגון טומאת מת לית ליה ברירה ודרך יציאתה הלכה למשה מסיני, כדאמרינן בסוכה דהלכות טומאה הכי גמירי להו; וכן מבואר ברש"י בעירובין דף סח א, שדין "סוף טומאה לצאת" הלכה למשה מסיני הוא.

אמנם לעיל יא ד"ה כולם טמאים, כתב: גזרו חכמים טומאה על מקום שהוא דרך יציאת הטומאה שסופו לצאת דרך שם, והזכיר סתירה זו מהר"ב רנשבורג בגליונו שם, וראה מה שהביא בזה שם.

3. בפשוטו, דינו של שמואל הוא משום שהוא סובר כרבי אושעיא שיש ברירה, ואנו אומרים, שהוברר למפרע שלוקח זה ראוי היה לקנותו

שנינו במשנה: **השואל כלי מחבירו מערב יום טוב כרגלי השואל:**

ותמהינן: **פשיטא?**!

ומשנינן: **לא צריכא** משנתנו לחדש, אלא באופן **שלא מפרו לו אלא ביום טוב**, ומערב יום טוב לא השאילו אלא בדבור בעלמא ולא משך.

וחידוש הוא, כי: **מהו דתימא לאו ברשותיה אוקמיה** [לא העמידו המשאיל ברשותו של שואל] מבעוד יום, הואיל ולא משך, והרי היא כרגלי המשאיל שהיתה ברשותו כשקידש היום.

קא משמע לן משנתנו, שמכל מקום הרי הוא כרגלי השואל, דכיון שהבטיחו, כבר מערב יום טוב העמידו ברשותו.

מפיע ליה [משנתנו מסייעת] לדברי רבי יוחנן, **דאמר רבי יוחנן: השואל כלי מחבירו מערב יום טוב, אף על פי שלא נתנו לו אלא ביום טוב, הרי הוא כרגלי השואל.**

שנינו במשנה: **השואל כלי מחבירו וכו' ביום טוב כרגלי המשאיל:**

ותמהינן: כיון שאפילו דיבור בעלמא לא היה מערב יום טוב, שאילו היה דיבור היינו רישא דאמרינן שהוא כרגלי השואל, אם כן **פשיטא** שיקנה הכלי את שביתת המשאיל שברשותו היתה כשקידש היום?!

ומשנינן: **לא צריכא** משנתנו לחדש אלא באופן **דרגיל ושאל מיניה** [בשואל הרגיל לשואלו].

וחידוש הוא, כי: **מהו דתימא ברשותיה קא מוקים ליה** [המשאיל מעמידו ברשות השואל מבעוד יום] כיון שרגיל הוא בכך.

קא משמע לן משנתנו, הואיל ולא אמר השואל מבעוד יום למשאיל שרצונו לשאול את הכלי, **מימר אמר** [אומר המשאיל בלבד]: **דילמא משכח איניש אחרינא ואזיל ושאל מיניה** [שמא מצא השואל אדם אחר שישאילנו], ועל כן אינו מעמידו ברשותו.

שנינו במשנה: **וכן האישה ששאלה מחברתה תבלין ומים ומלח לעיסתה, הרי אלו כרגלי שתיהן:**

כתב הקהלות יעקב על הסוגיא הבאה שהיא מן הסוגיות העמומות שבש"ס, ולפי גירסת בעל המאור ופירושו של המאירי נוחה הסוגיא יותר, ועל פי גירסא זו ופירושו של המאירי מתבארת כאן הסוגיא.

כי פליק רבי אבא [כשעלה רבי אבא מבבל לארץ ישראל] **אמר: יהא רעוא דאימא מלתא דתתקבל, יהי רצון שאומר דבר תורה שיתקבל בעיני חכמי המקום ולא אבוש בפניהם.**

כי פליק אשכחיה [כאשר עלה לארץ מצא את] **לרבי יוחנן ורבי הנינא בר פפי ורבי זירא, ואמרי לה: רבי אבהו ורבי שמעון בן**

להוליכו כרגליו?!

וראה עוד במשנה לקמן לט א "כרגלי אותה העיר", ובמה שנתבאר שם בהערות.

שרגליהם יכולים להלך ולא אלפיים אמה לכל רוח שהוא תחום העיר, והיה לו לפרש דברי הגמרא, שכל אחד מאנשי אותה העיר יכול

פזי ורבי יצחק נפחא, ויתבי וקאמרי
[יושבים ומקשים על משנתנו]:

כלומר: וכי את מלבושיכם לקחתי עד שאתם
מלגלגים עלי?!

אמאי אין מוליכין את העיסה אלא כרגלי
בעלת המים והמלח, ולבטיל מים ומלח לנבי
עיסה, וכי למה לא יתבטל איסור התחומין
של המים והמלח בשאר העיסה, [שהרי
רובה של העיסה משל עצמה היא, ורק מעט
מים ומלח שאלה מחברתה], וכל איסור הרי
בטל ברוב?! (5)

הדרר אחיכו עליה, חזרו החכמים לשחוק
לו!

אמר רב אושעיא: שפיר עבוד דאחיכו עליה
[יפה עשו ששחקו על רבי אבא]!

אמר להו רבי אבא, וכי אטו ביטול שייך
כאן?!

שהרי **מאי שנא**, מדוע השתנה [בכך שנקט
רבי אבא נתערב לו קב "חייטין" בעשרה
קבין "חייטין"], קב חטין בעשרה קבין
שעורים — דלא קאמר להו רבי אבא?

לז-ב וכי משום שחלק האשה המשאלת מועט,
תאמר שייבטל חלקה אצל חלק האשה
השואלת מפני שהוא רוב העיסה?!

הרי ודאי הוא משום שבתערובת זו אכן
היתה בטילה הבעלות על המועט, כיון דהוה
ליה תערובת מין בשאינו מינו, ומין בשאינו
מינו הרי בטיל.

והרי מי שנתערב לו קב חייטין שלו בעשרה
קבין חטין של חבריו, וכי נאמר שבטלה
בעלותו על הקב המועט ברוב החייטין שיש
להם בעלים אחרים, ויאכל הלה — בעל
החייטין המרובות — וחדוי [יאכל וישמח
לבו בחיטיו של חבריו שלא עמל בהם]?!?

וכיון שכן, חטין בחטין — נמי לא היה לו
להקשות.

ובביאור דבריו, נושאת ונותנת הגמרא.

כי נהי דלרבי יהודה לא בטיל מין במינו בכל
האיסורים, הרי לרבנן מבטל בטיל.

אחיכו [שחקו] אותם החכמים שתמהו על
משנתנו עליה דרבי אבא ועל תירוצו!

[וכפי שנתבארה מחלוקתם במנחות כב א].

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא:

אמר להו רבי אבא: וכי אטו גולתיכו
[גולתא, הוא תכריך נאה שמתעטף בו תחת
טליתו, וכשיושב מסיר טליתו מעליו
והתכריך נראה לחוץ] שקלי?!

דעת הר"ן [נדרים נב א] בשם הראשונים:
שמים ומלח בעיסה חשובים מין במינו
הואיל ואין עיסה נעשית אלא בהם, וזה הוא
שדימתה הגמרא דין משנתנו למין במינו. (1)

בתירוצו של רב אשי, וכעין זה כתבו התוספות
שם, וראה בהערה בהמשך הסוגיא, מה שכתב
עוד הר"ן בנדרים בזה..

5. בכלל קושיית הגמרא, ליבטיל תבלין גבי
קדירה, וכדמוכח בסוף הסוגיא.

1. בסברא זו מבאר הר"ן גם את המשך הסוגיא

והמאירי פירש: מתחילה היו סבורים, שכוונת רבי אבא היא משום שמין במינו אינו בטל, ולפיכך שחקו עליו, שהרי משנתנו מין בשאינו מינו הוא.

ומשראו שאינו חוזר בו, הוסיפו בטענתם, שאף אילו היתה משנתנו מין במינו אין מקום לתירוצו של רבי אבא, שהרי רק לרבי יהודה מין במינו אינו בטל, אבל לדעת חכמים, אפילו מין במינו בטל.⁽²⁾

אמר תמה ליה רב ספרא לרב אושעיא: משה [שבועה בכבודו של משה רבינו!] וכי אטו **שפיר קאמרת** [טוב אמרת] שהצדקת את דברי השוחקים?!

והרי אין כוונתו של רבי אבא משום שמין במינו אינו בטל, ומה שאמר "חיתין בחיתין" לאו דוקא, והוא הדין חטים ושעורים.

אלא טעמו של רבי אבא הוא משום שאין לומר דין ביטול אלא לענין איסור שנתערב, אבל כל שנתערב ממון של זה בתוך ממונו של זה לא הפסיד זה את שלו, ומתוך כך ראוי לומר שלא תפקע שביתתו ממנו.⁽³⁾

ואם תאמר שבממון מועט כזה [מים ומלח בעיסה] שנתערב בתוך שלו אינו חייב לו את ממונו —

וכי אטו לא שמיע להו לחכמים שהקשו את הקושיא על משנתנו, הא דאמר רבי חייא קטוכפאה משמיה דרב?!

דרך מוכרי חטים שאין בוררין את הצרורות מן החטים והחיתין נמכרות כמו שהן, ולפיכך:

הבורר צרורות מוגרנו של חבריו שלא מדעת חבריו, הרי זה חייב לשלם לו דמי חטים, שהרי אילו לא היה בוררם מתוכו היה חבריו מוכרם בכלל החטים, והפסידו דמי חיתין כמידת הצרורות.

אלמא כילא [מידה] חסריה, **הכא נמי כילא** [מידה] חסריה.

כלומר: אף על גב דממון קלישא הוא חייב הוא להחזירו, ואף כאן אין מן הראוי שייבטל אפילו ממון כמו מים ומלח בעיסה, שכך הוא הדין ממון אינו בטל, וכיון שאין ממון בטל, אף השביתה של בעל הממון אינה בטילה.

אמר מתמה ליה **אביי** לרב ספרא, וכי מה תירוצן הוא זה?!

ולא שני ליה למר בין ממון שיש לו תובעין שאינו בטל **לממון שאין לו תובעין** שהוא בטל?!

אע"ג דאיכא איסור תחומין, מכל מקום איסור התחומים אינו בא אלא משום דעת הבעלים, דבעלמא בשאר אסורי חד בתרי בטיל, אבל הכא, משום בטול לא פקע שם בעלים, וקנו מים ומלח שביתה אצל בעלים ולא בטיל.

וראה בר"ש בשביעית פרק ו' משנה ג', שמדין ביטול איסורים לא היה בטל המלח בעיסה

2. לפי הגירסא שלפנינו אין מקום לכאורה לדברי המאירי, וכנראה גירסא אחרת היתה לפניו.

3. נתבאר על פי לשון המאירי. והתוספות כתבו בהבנת סברא זו: אין לדמות איסורא לממונא, דהכא במתניתין "ממונא",

הרי למדנו שהנבילה בטילה בשחוטה, וכי אטו הכי נמי תאמר: **דכי אית לה בעלים לנבילה לא בטלה!**

הרי למדת: הואיל וסתם נבילה אין לה תובעין הרי היא בטילה [על פי המאירי].⁽⁵⁾

וכי תימא הכי נמי!?

והא תניא: אמר רבי יוחנן בן נורי: חפצי הפקר קונין שביתה אע"פ שאין להם בעלים דומין כמי שיש להם בעלים.

ביאור הדברים בלשונו של המאירי:

הרי חפצי הפקר לרבי יוחנן בן נורי קונין שביתה במקומן, עד שהמוצאן יכול להוליכן אלפים אמה לכל רוח אם המוצא יכול לילך לשם, אבל אם עירב המוצאן לצד אחד אינו מוליך חפצים אלו חוץ לאלפים אמה ממקום מציאתם, ואפילו יש להם בעלים, הואיל ואין להם תובעין,⁽⁶⁾ אלמא בתר תובעים אזלינן ולא בתר בעלים, וכל שאין להם תובעים אף על פי שיש להם בעלים, בטל.

ואם כן עדיין קיימת הקושיא שיתבטלו מים ומלח לגבי העיסה, הואיל ואין להם תובעים בזמן איסור התחומין.

ואף בענין משנתנו ממון שאין לו תובעין "היום" הוא, שהרי השאילה אותם לבעלת העיסה, ואיסור התחומין שאינו אלא היום הרי הוא בטל [מאירי].

[אמר ליה, נמחק, כי המשך דברי אביי הם, מאירי]:

ולייטעמין, כלומר: אפילו תימא דלא שאני לך בין ממון שיש לו תובעין לממון שאין לו תובעין, ואפילו בממון שאין לו תובעין לא בטל, [מאירי].⁽⁴⁾

אלא **הא דאמר רב הסדא** לפי דעת רבי יהודה הסובר, מין במינו לא בטיל:

מיעוט **נבילה** שנתערבה ברוב שחוטה הרי היא **בטלה בשחוטה**, שהרי מין בשאינו מינו הוא **לפי שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה**, כלומר: אי אפשר לשחוטה שתהיה אסורה כמו הנבילה.

אבל מיעוט **שחוטה אינה בטילה** ברוב **נבילה**, **לפי שאפשר לנבלה שתעשה שחוטה**, כלומר: ראויה היא להיות מותרת כמו השחוטה אם תסריח ושוב אינה קרויה נבילה, ועל כן חשובה היא מין אחד עם השחוטה.

5. לכאורה פירוש הדברים הוא, אף שיש לה בעלים מכל מקום אם היה נוטלה אחר לא היתה לבעלים תביעה על הנוטל כיון שאינה שוה כלום.

6. מה שכתב: "ואפילו יש להם בעלים הואיל ואין להם תובעים", אינו מובן כלל, שהרי בחפצי הפקר אנו דנים שאין להם אפילו בעלים!?

הואיל וטעמא לא בטיל, וכל עיקר קושיית הגמרא היא מפני שתחומין תלויים בשם הבעלים שעל החפץ, ובעיסה שנתערב בה מלח של אחר אין שם בעל המלח עליו.

ולפי סברתו מובנת יותר סברת הגמרא המדמה דין זה לביטול ממונות.

4. פירוש, שמא תאמר כי מן הסברא אין לחלק בין זה לזה, הרי יש לסברא זו הוכחה, כדמפרש הגמרא ואזיל.

אמר ליה רב ספרא לאבבי לקיים תירוצו של רבי אבא: מי קא מודמית איסורא לממונא?!

איסורא בטיל, אבל ממונא לא בטיל.

ביאור הדברים על פי המאירי:

כלומר: נבילה בשחוטה והדומה לה, עיקר התערובת הוא איסור בהיתר עד שכשאדם מזכיר התערובת אין אומרים ממון פלוני נתערב עם ממון פלוני אלא איסור פלוני נתערב עם היתר פלוני, וראוי לומר שייבטל.

והיינו: שאין הדבר תלוי בבעלים או בתובעים אלא בשם איסור והיתר ושם ממון, ומים ומלח עיקר התערובת נזכר בו שם ממון אף על פי שאיסור תחומין נגרר אחריו, והילכך אין ראוי לומר שייבטל.

[וטעמא מאי, המאירי לא גרסו]

תירוצי הגמרא מתפרשים על פי שיטת התוספות.

אבבי אמר תירוץ אחר לבאר למה אין בטלין המים והמלח לגבי עיסה: גזירה שמא תעשה עיסה בשותפות, כלומר: שמא תבוא מתוך כך להתיר להוליכה כרגליה אף בעיסה שהיא שותפת גמורה בה עם אחרת; והוא הדין שמטעם זה אין התבלין בטל בקדרה.

רבא אמר: לפיכך אין התבלין בטל בקדירה, משום דתבלין לטעמא עבידי וטעמא לא בטיל [תבלין עשוי הוא לתת טעם בקדרה, וכל כי האי גוונא אין דין ביטול]; והוא הדין שמים ומלח אין בטלין בעיסה, המלח כיון שאף הוא נותן טעם, והמים כיון שחשובים הם, שעיקר העיסה נעשית ממים.⁽⁷⁾

ורב אשי אמר⁽¹⁾: אין דבר האסור באיסור ל"ט-א

אלא מר שני חדא ומר שני חדא, כלומר: אבבי יהיב טעמא לעיסה, ורבא יהיב טעמא לקדרה, ולא פליגי; וכתבו על זה התוספות שהוא דוחק, ושיטת רש"י טעונה ביאור, שהרי טעמו של אבבי שייך בקדירה כמו בעיסה, וכן טעמו של רבא שייך גם לגבי מלח בעיסה?!

והמאירי כתב על דברי רבא: לא חלק על אבבי אלא שהשאלה כשם שהיתה במים ומלח כן היתה בתבלין, ותירץ אבבי זו של מים ומלח, ובא רבא לפרש שבתבלין לקדרתה מיהא אין צריך לבא בה מטעם גזירה, דתבלין נותן טעם הוא.

ולדבריו יתכן, דאף כי דברי רבא ייתכנו במלח שבעיסה, מכל מקום גבי מים שבעיסה צריכים אנו לדברי אבבי, ונמצא אבבי אינו צריך לרבא ורבא צריך לאבבי, ודוק.

1. הר"ש בשביעית פרק ו משנה ג כתב לפרש

גם אין מובן מה שכתב: אבל אם עירב המוצאן לצד אחד אינו מוליך וכו' ואפילו יש להם בעלים הואיל ואין להם תובעים, ומשמע: אילו היו להם בעלים ותובעין היה יכול המוצאן להוליכן לאותו צד שעירב, והרי אם היו להם בעלים היו החפצים קונים את שביתת הבעלים.

ואם כוונתו שהבעלים הזוכין אינם תובעין, שהרי בעלים ותובעים הם.

ומלבד כל האמור הדברים סתומים מה ענין כל זה לעניננו?!

גם לא נתבאר לשון הברייתא: אף על פי שאין להם בעלים דומין כמי שיש להם בעלים, ולפי דברי המאירי, יותר היה ראוי לומר: אע"פ שיש להם בעלים דומין כמי שאין להם בעלים. ומיהו לא הזכר לשון זה במאירי, ואפשר אינו גורסו.

7. כתב רש"י: ורבא אמר, ולא פליג אדאבבי

שנינו במשנה: רבי יהודה פוטר במים:

מדייקת הגמרא ממה ששנינו "פוטר במים" כי מים אין, אכן פוטר רבי יהודה, ואין אוסרים הם מלהוציא את העיסה מחוץ

תחומין בטל ברוב, משום דהוי ליה דבר שיש לו מתירין, יש לו אפשרות היתר על ידי שיליכה למחר או יאכלה כאן [רש"י]⁽²⁾, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באהל לא בטיל [וכמבואר לעיל בתחילת המסכת].⁽³⁾

ובתירוצם השני כתבו התוספות, כיון שאין העיסה נילושה אלא על ידי המים, והקדרה נתקנה בשביל התבלין, אם כן כשעירב זה בזה, הוי כאילו מין אחד.

והר"ן בנדרים נב א [ורמז לזה בקצרה כאן] כתב: שהראשונים פירשו, שמים ועיסה חשובים "מין במינו" הואיל ואי אפשר לעיסה בלי מים ומלח, והוכיחו סברא זו מסוגיית הגמרא לעיל, דמשמע שמים בעיסה מין במינו הוא, [וכפי שנתבאר לעיל].

אבל הר"ן פירש לפי דעת הרי"ף באופן אחר, והוא:

טעם דבר שיש לו מתירין שאינו בטל, הוא משום, דאף לרבנן יש לנו לומר שמין במינו לא בטל וכדעת רבי יהודה, אלא שלפי דעת חכמים אין אנו הולכים אחר עצמות המינים, אלא אחר דינם שהאחד "אסור" והאחד "מותר", ומתוך כך אנו דנים אותם כמין בשאינו מינו אף שבעצמותם מין אחד הוא, [ואינו משום "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר" וכשיטת רש"י].

ולפיכך, אם דבר שיש לו מתירין הוא, כלומר: אין הדבר "אסור" בהחלט, אלא יש לו היתר לאחר זמן, אין די בחילוק שיש בדינם עכשיו כדי לעשותו מין בשאינו מינו, וזהו שאמרו: דבר שיש לו מתירין לא בטל.

וזה הוא הטעם שרק מין במינו אינו בטל בדבר שיש לו מתירין, שהואיל ובעצמותם שני מינים הם, אף שהושוו קצת להיות מין אחד בדינם, מכל מקום מועיל חילוקם בעצם לעשותם

מה דהוצרך רב אשי לטעם זה, אע"ג דקיימא לן בעלמא דטעמא לא בטיל, שהוא משום "דתחומין תלויים בשם הבעלים, ואין שם בעלת המלח והמים על העיסה".

ביאור דבריו, שאין הנידון כשאר ביטולים של איסור, אלא משום שאין שם הבעלים עליו, ודבר זה אינו תלוי בטעם.

2. במה שכתב רש"י, כי תחומין חשוב דבר שיש לו מתירין משום שיכול לאוכלה כאן, יש לדון בו, כי יש לומר: לא אמרינן דבר שיש לו מתירין אלא אם הדבר שבו הוא נאסר יש לו אפשרות היתר, אבל מה שיש לו היתר לדבר שלא נאסר, אין זה דבר שיש לו מתירין, וראה מה שכתב בזה בלקוטי רבינו עקיבא איגר כאן.

3. הקשו הראשונים: הרי דבר שאין לו מתירין שאינו בטל אינו אלא כשנתערב מין במינו, אבל מים ומלח בעיסה שהם מין בשאינו מינו, בזה אין מועיל מה שהוא דבר שיש לו מתירין!?

והר"ש בשביעית פרק ו משנה ג כתב על פי סברתו [הובאה בהערה לעיל] שאין נידון הביטול כאן כשאר ביטולים, אלא מחמת שאין שם בעלת המלח והמים על העיסה הואיל והמים והמלח מועטים, ומטעם זה סובר רב אשי כי יש לדון ביטול אף על גב ד"טעמא לא בטיל".

וכיון שכן, הואיל ובעלמא במין במינו בדבר שיש לו מתירין מחמירים, אף כאן אסור אע"ג שהוא מין בשאינו מינו, ראה שם; וראה מה שכתבו התוספות בתירוצם הראשון.

כלומר: שהמים ניכרים בה שהרי נעשו רוטב?! (4)

ומשנינן: לא קשיא, כי:

הא ברייתא שאמרו בה שהמים בטלים אף בקדירה מיירי בתבשיל עבה שאין רוטבו ניכר בו שמעורב הוא בתוך התבשיל, ועל כן פוטר בה רבי יהודה.

הא ברייתא שאמרו בה שאין המים בטלים מיירי בתבשיל רכה שהרוטב ניכר בו.

מתניתין:

א. הגחלת הרי היא כרגלי הבעלים, ואין מוציאין אותה חוץ לתחום שביתת בעליה.

ואילו שלחבת כגון שהדליק את נרו בשלהבתו של חברו, מותר להוליכה בכל מקום, הואיל ואין בה ממש.

נחלקו הראשונים בפירושו המשנה: (5)

למקום שביתתם, אבל מלח שהושם בעיסה לא, אין פוטר רבי יהודה, ואין להוציא את העיסה מחוץ למקום שביתת המלח.

ותמהינן: והא תניא בבביתא שאין חילוק לדעת רבי יהודה בין מים לבין מלח, דתניא: רבי יהודה אומר: מים ומלח בטלין בין בעיסה בין בקדירה?!

ומשנינן: לא קשיא, כי:

הא ברייתא שאמרו בה שאף המלח בטל מיירי במלח סדומית שהוא דק ואינו ניכר, ועל כן בטל הוא כמו המים.

הא משנתנו שאין פוטר בה רבי יהודה במלח, מיירי במלח אסתרוקנית, הוא מלח גס והוא ניכר.

וכאן מתמהת הגמרא על הברייתא שלמדנו: מים ומלח בטלין בין בעיסה "בין בקדירה":

והתניא: רבי יהודה אומר: מים ומלח בטלין בעיסה, ואין בטלין בקדירה מפני רוטבה,

מין בשאינו מינו.

וכתב הר"ן שלפי זה חילוק יש בין דבר שהוא אסור היום ומותר רק לאחר זמן, שהוא בטל כשבעצמות המינים חלוקים הם, אבל "דבר שיש לו מתירין" היום [ולא לאחר זמן] וכגון מים שנתערבו בעיסה, שאף היום מותר להוליך את התערובת למקום ששניהם מותרים לילך בה, כל כי האי גוונא אפילו כשבעצמותם שני מינים הם, עדיין "מין במינו" יחשבו מחמת דינם, ראה שם.

וכתב שם, כי לפי סברא זו שמים בעיסה בעצמותם מין בשאינו מינו הוא, מה שאמרו בתחילת סוגייתנו שמים בעיסה מין במינו הוא "הוייה בעלמא נינהו דלא סלקן, דהא אחיכו

עליה כדאיתא התם, ולמסקנא לא סמיך עלייהו רב אשי כלל, אלא אסקה, דכיון דהוי דבר שיש לו מתירין לא בטל".

4. צריך ביאור: הרי טעם זה אינו שייך אלא במים ולא במלח, ובברייתא משמע שאף המלח אינו בטל בקדירה?!

5. לשון הרמב"ם: הגחלת כרגלי בעליה לא כרגלי שואלה והשלחבת כרגלי מי שהיא בידו, לפיכך: המדליק נר או עץ מחבירו מוליכו לכל מקום שהוא הולך.

והמאירי כתב: וזה שאמר "בכל מקום" ולא אמר "כרגלי המוליך", הוא מפני שאחר שאין

ממנה; ואילו **שלהבת לא נהנין** מדרבנן ולא מועלין בה.

ג. גחלת של עבודה זרה אסורה בהנאה, ואילו **שלהבת של עבודה זרה מותרת**, ואפילו מדרבנן אין בה איסור.

ד. **המוציא גחלת לרשות הרבים**, הרי הוא חייב, ואילו **המוציא שלהבת לרשות הרבים** הרי הוא פטור.

ה. **המורד הנאה מחבירו** הרי הוא אסור בהנאה מגחלתו של חבירו, ומותר בהנאת שלהבתו.

ותמהינן: **מאי שנא שלהבת של עבודה זרה דשריא מותרת** היא בהנאה אפילו מדרבנן, ומאי שנא דהקדש דאסירא מדרבנן, וכדאמרינן: "לא נהנין"!

ומפרשינן טעם החילוק: עבודה זרה כיון דמאיסה היא בעיני האנשים ובדילי אינשי מינה [דרך ישראל להיבדל ממנה] מחמת מאיסותה, לפיכך לא גזרו בה רבנן, לא חששו חכמים שמא יבואו להקל אף בשאר הנאות מעבודה זרה.

אבל הקדש דלא מאיס, ולא בדילי אינשי מיניה כשם שהם בדלים מעבודה זרה, שהרי אין בדלים ממנו אלא מחמת איסורו, לפיכך גזרו ביה רבנן שמא יבואו להקל אף בשאר הנאות.

תו תמהינן על האמור במשנה ובברייתא:

המוציא גחלת לרשות הרבים חייב, ושלהבת פטור.

דעת הרמב"ם: מותר להוליכה בכל מקום שהמדליק הולך.

דעת המאירי: בכל מקום ממש, ואין בה איסור תחומין כלל.

ואגב החילוק הנזכר בין גחלת לשלהבת לענין תחומין, מוסיפה משנתנו חילוקי דינים נוספים בין גחלת לשלהבת:

ב. **גחלת של הקדש**, הרי הנהנים ממנה מועלין בה מדאורייתא ומביאים אשם מעילות.

ואילו **שלהבת של הקדש לא נהנין** ממנה מדרבנן, ולא מועלין אין מביאין על הנאתה אשם מעילות, כי הואיל ואין בה ממש, אין בה מעילה מדאורייתא.

ג. **המוציא בשבת גחלת לרשות הרבים** הרי הוא חייב קרבן בשוגג ומיתה במזיד.

ואילו המוציא את השלהבת הרי הוא פטור, ובגמרא יתבאר כיצד הוציאה.

גמרא:

תנו רבנן: **חמשה דברים נאמרו בגחלת**, כלומר חמשה חילוקים נאמרו בין גחלת לשלהבת:

א. הגחלת הרי היא כרגלי הבעלים ואין להוציאה חוץ לתחום הבעלים; ואילו **שלהבת מוליכין אותה בכל מקום.**

ב. **גחלת של הקדש מועלין בה** כשנהנו

בה ממש, אינה בתורת איסור תחומין שיתכן לומר בה רגלי שואל ורגלי מוליך, והודיע כונה

בעצים שהוציא **ביצה קלה**, כלומר: ביצת תרנגולת המתבשלת בקלות.

אביי חלוק על דברי הגמרא שהמוציא שלהבת בקיסם הרי הוא חייב עליה, מפני שלדעתו אין השלהבת חשובה דיה כשהיא אחוזה בקיסם וממהרת ליכבות [רש"י בפירוש ראשון].⁽⁶⁾

ולפיכך **אביי אמר** משני: הברייתא השניה המחייבת על הוצאת שלהבת לרשות הרבים מיירי: **כגון דשייפיה מנא משחא ואתלי ביה נורא** [משח כלי בשמן והדליק את השמן והוציא את השלהבת עם הכלי], ושלהבת כעין זו שאינה ממהרת ליכבות חשובה היא לחייב עליה.

ותמהינן אף על אביי: ותיפוק ליה משום **מנא** [נחייבנו אף בלא שלהבת משום הוצאת הכלי].

ומשנינן: כגון שהוציא את השלהבת כשהיא אחוזה **בחספא** [חרס] המשוח בשמן, וכדמפרש ואזיל.

ואכתי תמהינן: ותיפוק ליה משום **חספא** [נחייבנו משום החרס].

ומשנינן: **בדלית** ליה לחרס **שעורא**.

והא תניא בברייתא אחרת: **המוציא שלהבת כל שהוא** [בלא שיעור] לרשות הרבים הרי הוא חייב!?

אמר משני רב ששת: הברייתא המחייבת את המוציא שלהבת לרשות הרבים מיירי: **כגון שהוציאו** לשלהבת **בקיסם**.

כלומר: משנתנו והברייתא הראשונה מיירי שאין השלהבת אחוזה בכלום, ועל כן אינה חשובה לחייבו על הוצאתה; אבל הברייתא השניה מיירי שהיתה השלהבת אחוזה בדבר כל שהוא ועל כן חשובה היא לחייב על הוצאתה.

מתמהת הגמרא על תירוצו של רב ששת:

לדברין שהברייתא מדברת בשלהבת האחוזה בקיסם, אם כן למה לנו לדון לחייבו משום השלהבת, והרי **תיפוק ליה** לחייבו על הוצאה **משום קיסם**, ואפילו לא היתה אחוזה בו שלהבת חייב על הוצאת הקיסם!?

ומשנינן: הברייתא מדברת בשלהבת האחוזה בקיסם **דלית ליה** לקיסם **שיעורא** המחייב על הוצאה.

דתנן: **המוציא עצים** לרשות הרבים, שיעורם כדי לחייב על הוצאתם הוא: **כדי לבשל**

הראשונים אם חפץ שלא קנה שביתה כשקידש היום מסיבה כל שהיא, אם שייך שיקנה שביתה באמצע יום השבת; ודברי הרמב"ם לא ייתכנו אלא כאותן השיטות שאף באמצע השבת קונים שביתה.

6. בפירוש שני כתב רש"י: אף אביי מודה שהשלהבת האחוזה בקיסם חייבים עליה, אלא

זו בעצמה בלשון "בכל מקום". ולשון הר"ח הוא: "הרי הוא כרגלי כל אדם", ולשון כעין זו מצינו בברייתא בעמוד זה גבי מים שנתמלאו בשבת מנהרות המושכין, ונחלקו הראשונים [כפי שיתבאר שם], אם פירושו כרגלי מי שמילא מהם, או שאין להם שביתה כלל, והולכין בכל מקום, ראה שם. וראה עוד בהערה במשנה הבאה, שנחלקו

ברשות היחיד בדבר כל שהוא ונפח בה וניתק את השלהבת והפריחה לרשות הרבים.

מתניתין:

בור מים של יחיד, המים שמילאו מאותו הבור הרי הם **כרגלי היחיד**, אין מוליכין אותם חוץ לתחומו של בעל הבור.

זכור מים של אנשי אותה העיר **כרגלי אנשי** [רש"י אינו גורס "אנשי"]⁽⁷⁾ אותה העיר, אין מוליכין אותם אלא בתחום העיר שהוא אלפיים אמה לכל רוח מעיבורי העיר [שבעים אמה ושיריים] והלאה; ואפילו אם עירב הממלא לצד אחד של העיר אין מוליך את המים מחוץ לתחום העיר.⁽⁸⁾

זכור מים של עולי בבל העשויים לעוברי דרכים באמצע הדרך ועשואם בני בבל כדי

דתנן: שיעור חרם כדי לחייב על הוצאתו בשבת הוא: **כדי ליתן בין פצים לחבירו** [פצימי פתחים וחלונות של עץ, שסודרין אותן למעלה ולמטה ומשתי רוחות] כמו מסגרת חלון שלנו, ופעמים שהן צרים ברוחב ומושיבים שנים זה בצד זה, וצריך שלא יהיה נמוך זה מזה ולא יהיו עקומים, וכשהאחד נוטה, נותן לתחתיו חרס או אבן להשוותו, רש"י, **דברי רבי יהודה**.

ומקשינן: **אלא** [אם כן] **הא דתנן** במשנתנו ובברייתא ראשונה: **המוציא שלהבת לרשות הרבים הרי הוא פטור** — שעל כרחק מיירי שאינה אחוזה בכלום, כי האחווה הרי חייבים עליה — **היכי משכחת לה** [איך אפשר באופן מעשין] שיוציא שלהבת בלא שתהא אחוזה בדבר כל שהוא!?

ומפרשינן: **כגון דאדייה אדויי** [זרק את השלהבת] **לרשות הרבים**, שהיתה אחוזה

8. כן פירש רש"י בעירובין מה ב והביא דבריו במאירי כאן, וכן דעת הטור וכתב הבית יוסף שכן נראה מפירושו רש"י.

וכתב התוספות יום טוב לפי דעתם: אם עירב אחד מבני העיר לצד אחד של העיר והפסיד את תחומו לצד שני, אין הוא מעכב את האחרים מלהוליך אלפיים אמה לכל צידי העיר.

ורבינו עקיבא איגר [ראה ליקוטים כאן] כתב לדקדק כדבריו, מלשון רש"י בעירובין.

אלא שתמה: מה הפרש בזה, דהאחרים מעכבים עליו מלהוליך למקום שעירב הוא לצד אחד של העיר, ואילו אם עירב אחד מבני העיר לצד אחד אינו מעכב על שאר בני העיר מלהוליך לצד שני?!

והמאירי כתב על דברי רש"י: ומכל מקום הרבה חולקין לפרש, הרי הן כאנשי אותה העיר

חידוש משמיענו אביי, שאפילו שלהבת האחווה בכלי או בחרס ואינה נתפסת בהם כל כך, חייבים עליה.

7. רש"י לא גרס: **כרגלי "אנשי" אותה העיר**, אלא **כרגלי אותה העיר**, וכן היא הגירסא בגמרא עירובין מה ב שהביאה משנה זו; ואילו לעיל לח א גבי שור של רועה גרס רש"י: **כרגלי אנשי אותה העיר**.

וביאור חילוק הלשונות הוא, כי בנדון משנתנו אין מוליכין את המים אלא בתחום העיר ואפילו עירב הממלא לצד אחד [לשיטת רש"י], והוא נקרא: **כרגלי אותה העיר**, ואילו גבי שור של רועה אם עירב אחד מאנשי העיר לצד אחד הרי הוא מוליכה כרגליו [ראה שם בהערות בשיטת רש"י בזה], והוא נקרא: **כרגלי אנשי אותה העיר**.

לשתות מהם בעלותם לירושלים, הרי המים שנתמלאו מהם כרגלי הממלא שזכה בהם מן ההפקר.

והטעם: מפני שאנו אומרים "יש ברירה" להחמיר [רש"י], ומשעה שקידש היום ראויים היו מים אלו להיות של הממלא ועל כן קנו את שביתתו.⁽⁹⁾

גמרא:

רמי [הקשה] ליה רבא לרב נחמן:

תנן במשנתנו: בור של יחיד כרגלי היחיד, הרי למדנו שהמים קונים שביתה.

ורמינהו מברייתא: מים שבנהרות המושכין [נובעים במקום אחד ונמשכין הלאה ממקום נביעתם, והן סתם נהרות].

וכן מים שבמעיינות הנובעין מן התהום, אך אין נמשכים חוץ מן הגומות שבמקורם, הואיל ומים נובעים הם אינם קונים שביתה, ואין שביתה למים אלא במי גשמים שנתכנסו שאין כאן לא נביעה ולא המשך [שיטת רש"י].⁽¹⁰⁾

ב. ברש"י מבואר, שלדעת התנא של המשנה אין חפצי הפקר קונים שביתה, אבל אילו היו אף חפצי הפקר קונים שביתה, לא היה מועיל "ברירה" כדי להחיל על המים את שביתת הזוכה, והיו קונים שביתה במקומם.

אבל במאירי פירש משנתנו אף כדעת האומר חפצי הפקר קונים שביתה, ומשום שלא אמרו חפצי הפקר קונים שביתה במקומם, אלא בדבר שאין יכול לזכות אלא המוצאן ואין מציאתו עולה על לב בני אדם שתחול עליהם שביתתם כשיגיע לידם, אבל בור זה שהוא הפקר לכל העולם ויש בו מים לכולם הרי לב הכל עליהם ושביתת כל זוכה וזוכה עליהם, וכל אחד מן הממלאים שביתתו חלה בחלקו מדין ברירה.

10. נתבאר על פי דברי הרשב"א בדעת רש"י וכן דעת המאירי.

ושיטת הראב"ד הובאה ברשב"א ובמאירי לא כן, אלא: שהמים שהם מכונסין בתוך הבור ואין נמשכין לחוץ אעפ"י שהם חיים ונובעים בדין מכונסים הם, ואין הדבר תלוי אלא במשיכה שכל שהם נמשכים אפילו אינם חיים בדין נמשכין הן כגון של הפשרת שלגים, והם

וכל אחד מבני העיר ממלא ומוליך כרגליו, כדין שותפין ומדין יש ברירה, אבל אחר שאינו מאנשי אותה העיר אם לא עירב אחד מאנשי העיר מוליכן אלפים אמה לכל רוח, ואם עירב אחד מן העיר לצד אחר לא יוליכם זה הנכרי אלא אלפים אמה לאותו צד, ואם עירבו שנים מן העיר זה לצפון וזה לדרום לא יזיזם זה הנכרי ממקומן אלא אם כן מילא אחד מבני העיר ונתנם לו.

9. א. שיטת רש"י היא, שאי אפשר שיקנו המים שביתה אלא כשקידש היום, ולכן פירש רש"י שמשנתנו סוברת ברירה להחמיר, ומשקידש היום קנו המים שביתה.

אמנם שיטת הרבה ראשונים היא, שחפצים שלא קנו שביתה כשקידש היום, ויכולים הם לקנות שביתה לאחר מכן הרי הם קונים שביתה, וכפי שיתבאר בהערות בגמרא; ושיטתם היא, שבמשנתנו אין צריך להגיע לדין ברירה, אלא הואיל ולא קנו המים שביתה כשקידש היום כיון שהיו של הפקר, הרי הם קונים שביתה כשיבואו לידי בעלים, ועל כן הם כרגלי הממלא, ובלא דין ברירה.

אתמר: מילא מים מן הבור על דעת לתיתם לחבירו(12) ונתן לחבירו, נחלקו בו האמוראים אם קנו המים את שביתת הממלא או קנו המים את שביתת מי שנתמלאו לו:

רב נחמן אמר: הרי המים כרגלי מי שנתמלאו לו, כי הממלא נעשה שלוחו לקנות עבורו את המים ונקנו לו המים, ולפיכך קנו המים את שביתתו.

ואילו רב ששת אמר: הרי המים כרגלי הממלא, ומפרש פלוגתייהו ואזיל.

במאי קמיפלגי [מה טעם מחלוקתם]?

ומפרשינן: מר רב ששת סבר: בירא דהפקרא הוא [בור של הפקר הוא] כי הפקירוהו עולי בכל לכל מאן דבעי, וקיימא לן: המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו,

הרי הן כרגלי כל אדם, כלומר: לא קנו שביתה כלל, לא של עצמם ולא של בעליהם ולא של הממלא מהם, אלא מוליכין אותן לכל מקום שירצו [רש"י].(11)

והטעם: הואיל והמים נעים ונדים אין הם קונים שביתה; ותיקשי ממשנתנו ששינוי שהמים קונים שביתה?!

אמר [משני] רבה: הכא במשנתנו במאי עסקינן: במים המכונסין בבור, ומתוך שאינם נעים ונדים הרי הם קונים שביתה, והואיל ויש להם בעלים הרי הם קונים את שביתת בעליהם.

ואתמר נמי, אמר רבי חייא בר אבין אמר שמואל: משנתנו מיירי במכונסין.

שינוי במשנה: ושל עולי בכל כרגלי הממלא:

"כרגלי כל אדם" היינו "כרגלי הממלא", ומאותו טעם שבמשנתנו מבואר שהמים בבור של עולי בכל הרי הן כרגלי הממלא, אף כאן הרי הם כרגלי הממלא.

וביאר שם: כל דבר שאינו קונה שביתה כשקידש היום, אם משום שהיו חפצי הפקר, ואם משום שנעים ונדים הם, ואם משום סיבה אחרת שלא היה אפשר שיקנו שביתה כשקידש היום, הרי הם קונים שביתה מאותה שעה שראויים הם לקנות שביתה; וכן מבואר בריטב"א שם; וראה עוד בתוספות עירובין מו א ד"ה נהרות, והביאו שם דברי רש"י שבטוגייתנו.

וכשיטת התוספות מבואר ברא"ש כאן שכתב: "כרגלי כל אדם" ו"כרגלי הממלא" הכל דבר אחד, וכדעת התוספות מבואר גם במאירי כאן.

12. אבל מילא לעצמו ונתן לחבירו, הרי המים כרגלי הממלא הראשון, רש"י.

מפרשים מעיינות הנובעים שיש להם זחילה קצת אבל בורות אע"פ שנובעים מכונסים הם לענין זה הא כל שהוא נמשך לא קנה שביתה.

11. שיטת רש"י היא, ש"כרגלי כל אדם" שבלשון הברייתא, ו"כרגלי הממלא" שבלשון משנתנו, שני דברים הם, והמים שבנהרות אינם כרגלי הממלא וכמו במשנתנו, אלא לא קנו שביתה כלל.

וטעמו, כי אי אפשר שתקנה שביתה אלא בבין השמשות, והואיל והמים שבנהרות אין קונים שביתה כיון שנדים הם, שוב לא תיקנה להם שביתה כרגלי הממלא אלא כשקידש היום. ומטעם זה כתב רש"י במשנתנו בבור של עולי בכל שהוא כרגלי הממלא משום שאומרים ברירה להחמיר, כי בלא דין ברירה אי אפשר שתקנה שביתה אחר שקידש היום.

אבל התוספות בעירובין מה ב ד"ה ביום טוב חלוקים על רש"י, ולדעתם, מה שאמרו כאן

ולכן אף הממלא לאחר מבור של הפקר אין אותו אדם קונה את ההפקר, אלא הממלא הוא שקונה.⁽¹³⁾

ומר רב נחמן סבר: בירא דשותפי הוא, לא הפקירוהו בני בבל אלא נתנוהו לכל ישראל שיהיו שותפין בו, "וכשומר זה לחבירו למלאות לו מחלקו והלך בשליחותו"⁽¹⁴⁾ נעשה שלוחו ואין זה מגביה מציאה לחבירו", [לשון רש"י].⁽¹⁵⁾

איתיביה רבא לרב נחמן: ראובן שאמר לחבירו שמעון: הריני עליך חרם, הרי המודר [שמעון] אסור בהנאה מחפציו של ראובן, כי כך מתפרשים דבריו של ראובן: ממוני אסור בהנאה עליך כחומי בדק הבית.

לט-ב ואם אמר ראובן: הרי אתה עלי חרם, מתפרשים דבריו: ממון שמעון יהא אסור עלי כחרם, ולכן הנודר [ראובן] אסור בהנאה מחפציו של שמעון.

ואם אמר: הריני עליך חרם ואתה עלי, שניהם אסורין זה בזה בהנאה.

ומותרין שניהם בהנאה מהחפצים של עולי בבל המפורטים בהמשך, ואין חשובה הנאתם כהנאה זה מזה.

ואסורין שניהם בהנאה מחפצים של אותה העיר, שהרי שותפין הם בחפצים אלו, והשותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורים בהנאה ממה שהם שותפים בו.

ומפרשת המשנה:

ואלו הן דברים של עולי בבל:

הר הבית הלשכות והעזרות, ובור של אמצע הדרך הוא בור של עולי בבל שנזכר במשנתנו.

מציאה לחבירו.

15. לדעת רב נחמן: מה שכל אחד ממלא ומוליכו עמו דנין אנו מדין "יש ברירה" שמחלקו הוא ממלא, רשב"א ומאירי.

והנה ברש"י במשנה כתב הטעם שהוא כרגלי הממלא משום ש"יש ברירה להחמיר".

ואמנם זה אינו אלא לפי מאן דסבירא ליה בירא דהפקירא הוא, שלפי זה אם לא תאמר ברירה יהיה מותר להוליך בכל מקום שהוא כיון דחפצי הפקר אינם קונים שביתה, וכמו שכתב רש"י במשנה, נמצא על ידי ברירה אנו מחמירים לאסור להוליכו חוץ לרגלי הממלא.

אבל לדעת רב נחמן אינו ברירה להחמיר אלא להקל, כי בלאו "ברירה" יהיה אסור להוליך כרגלי הממלא שהרי אף של אחרים היא; ולדעת

13. הטעם שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, כתב רש"י משום שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה, ואף כאן חב הוא לאחרים הרוצים לזכות מן ההפקר.

14. ברש"י בבא מציעא י א ד"ה לא קנה, מבואר, שאם עשה הנושה את חבירו שליה לתפוס לו משל בעל חובו, קנה הנושה.

ולפי זה צריכים ביאור דברי רש"י כאן שכתב, שמחלוקת רב ששת ורב נחמן מיירי, שהיה הממלא שלוחו של מי שנתמלאו לו, שהרי אם כן למה אמרו בסוגייתנו שאינו קונה משום שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והרי הטעם הוא משום שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה, וכמו שכתב רש"י לעיל, וכיון שבשליחותו הלך הרי אין זה מגביה

כי אין זו הנאת שותף מחבירו מפני שאנו אומרים מדין ברירה על כל אחד שממלא:

מר מדידיה קא ממלא ומר מדידיה קא ממלא, כל אחד ממלא מחלקו המבורר לו מן השמים, ואין האחד ממלא מחלקו של חבירו.

ומתמהת הגמרא על התירוץ על שיטת רב נחמן, שיש חילוק בין מילוי לרחיצה מדין ברירה:

וכי סבר רב נחמן יש ברירה?! (3)

והתנן:

א. שותפות של אחים במה שירשו כאחד תיתכן בשני אופנים:

האחד: שנשתתפו אחר שחלקו את ירושת אביהם.

ואלו הן של אותה העיר: הרחבה ובית המרחץ ובית הכנסת.

הרי למדנו שהנהנה מבור של אמצע הדרך אין חשובה הנאתו כהנאה מכל ישראל, ולכן מותר הוא בהנאתו.

ואי אמרת בור של עולי בבל בירא דשותפי הוא וכשיטת רב נחמן, אמאי מותר מי שאסור בהנאת חבירו ליהנות מן הבור?!

והרי כיון ששותפים הם, התנן: השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורים ליכנס לחצר של שניהם ולרחוץ בבור. (1)

ומשנינן: לרחוץ בבור הכי נמו שאסורים הם ואפילו בבור של עולי בבל כיון ששותפים הם. (2)

והכא במשנת "הריני עליך חרם" במאי עסקינן, שאין רוחצין בבור אלא למלאות מן הבור של עולי בבל ורק לתשמיש זה הותרו,

רב נחמן, על כרחך טעם המשנה משום שיש ברירה ואפילו להקל.

1. כתבו התוספות: מגופיה הוי מצי למידק שהשותפין אסורין, שהרי אסר בית הכסא ובית המרחץ מטעם שותפין, אלא זאת פשוט יותר. והמאירי כתב ב"בית הבחירה": נראה לי מפני שלא נתפרסם הטעם שמדין שותפות יהא נאסר, ונתירא שמא יגלגל עליו טעם אחר שלא מטעם שותפות ואלמה לטעמיה דבור של עולי בבל מותר לשני המודרים מאיזה טעם שיהיה ואי שותפי ניהו הוה אסור.

ובעל המאור כתב: לא מצי מקשי מרחוב ובית הכנסת, דאיכא למימר: דילמא שאני התם, כיון דלית בהו בכל הני דין חלוקה, לא אמרינן כל חד וחד מדידיה קא מתהני, ומשום הכי

אסורין.

וראה עוד בזה ב"חידושי המאירי".

2. בפשוטו משמע שרב נחמן הוא שהשיב כן לרבא שהקשה לו.

ותמה הרשב"א: הרי במסקנא מבואר בגמרא, שרב נחמן לא סבירא ליה בירא דשותפי היא, אלא מודה שבירא דהפקירא היא, ואם כן מה הוא זה שהשיב כאן רב נחמן גופיה לפי הבנת רבא בדבריו ש"בירא דשותפי היא"?!
 וכתב: לטעמיה קמהדר ליה, ולחדודי לרבא הוא דבעי, וכדאמרינן בעלמא: רבה לחדודי לאביי הוא דבעא.

3. מלשון הגמרא היה משמע לכאורה, כי לשיטת רב נחמן לא הוצרכנו לדין ברירה אלא

השני: עדיין לא חלקו את ירושת אביהם ושותפים הם בה, והיא נקראת "תפוסת הבית".

ומשנתנו מפרשת את חילוקי הדינים שבין השותפויות לענין קלבון של מחצית השקל וחייב מעשר בהמה מבהמות השותפין.

ב. מצוה מן התורה לתת מחצית השקל בכל שנה עבור קרבנות ציבור; וחייבו חכמים להוסיף "קלבון" היא מעה קטנה על מחצית השקל, בין שנותן כל אחד מחצית השקל ובין שנותנין שנים כאחד שקל שלם.

ג. האב ששקל בשביל שני בניו שקל שלם אינו חייב בקלבון כלל.

ד. האחים שעדיין לא חלקו את ירושת אביהם, הרי אלו פטורים מן הקלבון.

ה. חלקו, וחזרו ונשתתפו, הרי אלו חייבין בקלבון.

ו. חייב אדם להפריש מבהמותיו הנולדים לו בכל שנה מעשר בהמה.

ז. עדר של שותפין אינו חייב במעשר בהמה.

ח. ירשו האחים ירושה מאביהם ועדיין לא חלקו ושותפים הם בה, הרי אלו חייבים במעשר בהמה.

ט. חלקו, וחזרו ונשתתפו, הרי אלו פטורים ממעשר בהמה.

נמצא דין האחין השותפין:

כשחייבין בקלבון כלומר: שסוג שותפותן היא כזו שחייבין בקלבון, והיינו, שנשתתפו אחר שחלקו את ירושת אביהם, הרי אלו **פטורין ממעשר בהמה.**

וכשחייבין במעשר בהמה, כגון שעדיין לא חלקו את הירושה, הרי אלו **פטורין מן הקלבון.**

ואמר רב ענן: לא שנו במשנה שאם חזרו ונשתתפו אחר שחלקו אין שותפותם חוזרת להיות "תפוסת הבית" להיפטר מן הקלבון ולהתחייב במעשר בהמה:

אלא כשחלקו גדיים כנגד טלאים וטלאים כנגד גדיים, הואיל ואי אתה יכול לומר שבשעת חלוקה הגיע לכל אחד חלקו הראוי לו, כי אי אפשר שזה ירש טלאים וזה ירש גדיים, ואם כן מתחלה לקוחות הן זה מזה, ונמצאת שותפותן שותפות בעלמא.

אבל חלקו גדיים כנגד גדיים וטלאים כנגד טלאים, אומר: זהו חלקו המגיעו משעיה ראשונה לבד, הואיל ו"יש ברירה" לדעת רב ענן, ואף אחר חלוקתם שם "יורשים" עליהם, וכשחזרו ונשתתפו חזרה "תפוסת הבית" למקומה; והרי הם פטורים מן הקלבון וחייבים במעשר בהמה.

ורב נחמן אומר: אפילו חלקו גדיים כנגד גדיים וטלאים כנגד טלאים — אין אומר זה

שותפין הוא, אם אין ברירה נמצא הממלא מולך את של חבריו חוץ לתחומו, ועל כרחך מטעם ברירה וכמו שכתבו הרשב"א והמאירי שהובאו בהערה לעיל.

משום מודר הנאה, אבל לענין תחומין אין צריך להגיע לדין ברירה ומכל מקום הרי הוא כרגלי הממלא וכמבואר במשנתנו.

אמנם זה אינו, שהרי כיון דלרב נחמן בור של

אלא — כך הוא ביאור שיטתם — דבולי
עלמא בירא דהפקירא היא. (5)

והכא [ב"ח] במגביה מציאה לחבירו קא
מיפלגי, כלומר: אם אומרים, הואיל ולא קנה
מי שהגביהו עבורו — שהרי המגביה
מציאה לחבירו לא קנה חבירו — שוב
ממילא קנאו המגביה עצמו, או לא [רש"י]:

מר — רב ששת — סבר: קנה המגביה ואף
כאן קנאו הממלא, ולפיכך הרי הן כרגליו.

חלקו המגיעו משעה ראשונה לכך מפני
ש"אין ברירה", נמצא, כי משעת חלוקתם
אין שם "יורשים" עליהם אלא "לקוחות",
ומשחזרו ונשתתפו אין זו אלא כשאר
שותפות בעלמא, והרי הם חייבים בקלכון
ופטורים ממעשר בהמה.

הרי למדנו שלדעת רב נחמן "אין ברירה",
ונסתר תירוץ הגמרא בשיטת רב נחמן. (4)

ומכח קושיא זו חוזרת בה הגמרא מהפירוש
שאמרנו בביאור מחלוקת רב ששת ורב נחמן
במילא מים ונתן לחבירו.

ברירה במעשר בהמה שהובאו בהערה הבאה].
ואם כן תיקשי, שהיה להגמרא להקשות מיד
על דברי רב נחמן שאמר בירא דשותפי היא
ומותר להוליך את המים כרגלי הממלא מדין
ברירה, מדבריו כאן שסובר אין ברירה!?

5. הקשו האחרונים: אפילו בירא דהפקירא היא,
תיקשי מדברי רב נחמן שהביאה הגמרא, שהרי
אפילו אם בירא דהפקירא היא עדיין צריכים אנו
[לשיטת רש"י] לדין ברירה וכמבואר ברש"י
במשנה, והרי רב נחמן סבר: אין ברירה; ואף
שכתב רש"י במשנה ד"יש ברירה להחמיר", הרי
רב נחמן סבר אין ברירה אפילו להקל, שהרי
פוטר הוא ממעשר בהמה מכח "אין ברירה"!
והמהרש"א במשנה, כתב: דגבי מעשר בהמה
אין אומרים ברירה "להחמיר", כיון דהיא חומרא
דאתי לידי קולא לפוטרו מקלכון.

והרש"ש הביא סברות נוספות שלא להחמיר
במעשר בהמה, אם משום שהוא חולין בעזרה,
אם משום שיש לגזור דילמא אתי לעשר מן
הפטור על החיוב, אם משום ד"עשירי ודאי אמר
רחמנא ולא עשירי ספק".

וראה גם מהר"ם שיף במשנה, ובמה שכתב
עליו בביאור שם.

ולכאורה צריך לפרש, כי רק לענין נדרים
שהוא מדאורייתא בזה הוא שדנה הגמרא אם
לרב נחמן יש ברירה או לא, אבל בתחומין שהן
מדרבנן ניחא להגמרא לומר דלרב נחמן יש
ברירה [וכעין חילוק הגמרא לעיל לו ב], אלא
שיש מקום עיון בזה בהמשך הגמרא, וכפי
שיתבאר בהערה לקמן.

4. צריך ביאור, שמלשון הסוגיא נראה שכל
פלפול זה בדעת רב נחמן אינו אלא מכח
הקושיא בדין נדרים, אבל על עיקר דברי רב
נחמן שאמר "בירא דשותפי היא" לא קשה,
ונתבאר לעיל משום שתחומין דרבנן ובהם יש
ברירה.

ואם כן צריך ביאור, שהרי מכאן מוכח כי
אפילו בקלכון דרבנן אין ברירה לדעת רב נחמן.
[ובפשוטו, אף ממה שאמר רב נחמן, גבי
מעשר בהמה שהוא מדאורייתא ד"אין ברירה",
מוכח שהוא סובר אין ברירה אפילו בדרבנן; כי
הרי הטעם שיש ברירה בדרבנן [ראה בהערות לו
ב בזה], הוא משום שאנו מקילים בדרבנן
ומחמירים בדאורייתא, אבל אי אפשר שנאמר
"אין ברירה" להקל בדאורייתא ולפוטרו ממעשר
בהמה; וראה היטב במה שכתבו האחרונים בדין

ומר – רב נחמן – סבר: לא קנה המגביה הואיל ולא נתכוין לזכות לעצמו [אלא לחבירו], ואף כאן לא קנה המגביה את המים, וכיון שלא קנאו המגביה הרי כשהגיעו המים לידי מי שנתמלאו לו, קנהו, והרי הן כרגליו.⁽⁶⁾

מתניתין:

מי שהיו פירותיו בעיר אחרת חוץ לתחומו, וערכו בני אותה העיר עירוב תחומין כדי לבא אצלו [ב"ח], הרי אלו לא יביאו לו את פירותיו, שהרי הן כרגליו והוא אינו יכול לילך אלא בתחום ביתו בלבד, נמצאו הפירות שמחוץ לתחום ביתו אסורים בהזזה כל שהיא, כדין פירות שיצאו חוץ לתחום.

ואם ערב אף הוא כדי ללכת לאותה עיר, פירותיו כמזוהו שמותר להוליכן בין שני הערים, ויכולים בני אותה העיר להביאם אצלו.

מי שזימן אצלו אורחים הגרים מחוץ לתחום n-א העיר, אלא שבאו על ידי עירוב תחומין, הרי אלו האורחים לא יוליכו בידם מנות מבית המארח לעירם, שהרי המנות הם כרגלי המארח, ואסור להוציאם מחוץ לתחומו.

אלא אם כן זכה להם המארח לאורחים מנותיהם [על ידי אחר שעשה קנין עבורם] מערב יום טוב, וקנו המנות שביתה כרגלי האורחים, שהרי שלהם הן.⁽¹⁾

גמרא:

אתמר: המפקיד פירות אצל חבירו:

שחב לאחרים, אבל בבור של מים אינו חב לאחרים, כיון שיש בבור הרבה מים ויכולים אחרים למלאות, וראה עוד בדבריהם. רב ששת סבר: אף בבור לא קנה חבירו, וכיון שלא קנה חבירו קנה הממלא. ובשם רבינו תם כתבו לקיים גירסת הספרים: רב ששת סבר: קנה חבירו, ומכל מקום הרי הן כרגלי הממלא, מפני שהגבתו לחבירו מועילה [לדעת רב ששת] משום "מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה", וכיון שמכח הממלא זכה מי שנתמלאו לו, הרי המים כרגלי הממלא. רב נחמן סבר: לא קנה חבירו, ואמנם אף המגביה לא קנאו כיון שלא נתכוין לזכות בו, וכשהגיעו המים לידי מי שנתמלאו לו זכה בהם והרי הם כרגליו.

1. הקשו התוספות: למה לי "זכה להן", והרי אפילו אם רק בירר המארח חלקו של כל אחד, יש לנו לומר שיהיו המנות כרגלי האורחים,

6. בפשוטו, פירוש הגמרא אינו כפירוש רש"י, אלא שנחלקו אם המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו או לא, ורב נחמן סבר: קנה חבירו, ולפיכך הרי הן כרגליו מי שנתמלאו לו, ורב ששת סבר: לא קנה חבירו, וממילא קנה הממלא והרי הן כרגליו.

אלא שהכריחו לרש"י לפרש אחרת, משום דרב נחמן הרי סבר בבבא מציעא י א: המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

ומכח קושיא זו שינה רש"י את הגירסא שהיתה לפניו [ומשמעותה כפירוש שדחה רש"י]: במגביה מציאה לחבירו קנה חבירו קא מיפלגי, וגרס: במגביה מציאה לחבירו קא מיפלגי.

והתוספות כתבו בשם רשב"ם לקיים גירסת הספרים.

רב נחמן סבר: קנה חבירו בבור של מים, כי לא אמרינן לא קנה חבירו, אלא במגביה "מציאה" כיון שהוא תופס לבעל חוב במקום

הסכים סתם להכנסתו, אין בכלל הסכמתו להכניס את השור, הסכמה לקבל על עצמו את שמירתו.

ואמר עלה רב הונא אמר רב: הלכה כדברי הכמים.

ושמואל אמר: הלכה כרבי.

לימא רב שאמר לענין תחומין "כרגלי מי שהפקידו לו", **דאמר** כמו שפסק **כרבנן** בענין שמירת שור שהוכנס אליו בסתם, שפסק כמותם שבסתמא מקבל עליו שמירה, ואז לפי כולם דינו של החפץ המופקד הוא כרגלי השומר.

ושמואל שאמר לענין תחומין "כרגלי המפקיד", **דאמר** כמו שפסק **כרבי** שאינו מקבל שמירה בסתם, ולכן גם שביתתו של החפץ היא כרגלי הבעלים.

ודוחה הגמרא את הקשר למחלוקת רב ושמואל. ומבארת, שמחלוקת רב ושמואל לענין תחומין אינה באופן שלא קיבל בעל הבית על עצמו שמירה, אלא מדובר בה שקיבל על עצמו שמירה בפירושו.

אמר לך רב: אנא דאמרי אפילו לרבי.

כי עד כאן לא קאמר רבי התם, לענין חיוב

רב אמר: הרי הפירות כרגלי מי שהפקידו לו.

ושמואל אמר: הרי הפירות כרגלי המפקיד. (2)

והניחה עתה הגמרא, שנחלקו באופן שלא קיבל על עצמו שמירה בפירושו. ומחלוקתם היא, האם המכניס פירותיו אצל חברו ברשות, מקבל בעל הבית על עצמו שמירה, או לא. ולפיכך אמרינן:

לימא רב ושמואל — דאזרו, נחלקו כאן משום שהולכים הם לטעמייהו:

דתנן במסכת בבא קמא גבי מי שהכניס שורו לחצר של חברו:

אם הכניס בעל השור את שורו ברשות בעל החצר — **בעל החצר חייב** בנזקים שניזוק השור, ובעל השור פטור על נזקים שהזיק שורו לבעל החצר. מפני שאנו אומרים, כי כאשר הרשה בעל החצר לבעל השור להכניס את שורו, הוא קיבל על עצמו בכך את שמירת השור.

רבי אומר: לעולם אינו חייב בשמירתו, עד שיקבל עליו בעל הבית לשמור. אבל אם

בעל הבית בכך, אין דעת האורחים סומכת בכך, לפי שאינם יודעים איזה מנה ייחד לכל אחד ואחד מהם.

2. כתב הר"ן: קיימא לן כרב, דהלכתא כוותיה באיסורי. מיהו איכא מאן דאמר שאין מוליכין את הפירות אלא למקום שהמפקיד והנפקד יכולין לילך.

וכשם שמבואר בגמרא לעיל לח א גבי שואל כלי מחבירו בערב יום טוב, שהכלי הוא כרגליו, אע"ג שלא זכה בו ולא נתנו לו אלא ביום טוב?!

ותרצו: שואל, דעתו על הכלי יותר מאשר האורחים על המנות.

והרשב"א כתב: שואל כלי שאני, דדעת המשאל והשואל בכך. אבל כאן, אע"פ שדעת

שמירה, אלא משום דבסתמא לא קביל עליה נטירותא [כל שלא אמר בפירוש – אינו מקבל שמירה].

אבל הכא – הא קביל עליה נטירותא [הרי קיבל עצמו בפירוש שמירה], וכל שקיבל שמירה הרי תחום החפצים הוא כרגליו.

ושמואל אמר: אנא דאמרי אפילו לרבנן שגם בסתמא מקבל עליו שמירה.

ועד כאן לא קאמרי רבנן התם שנהיה המקבל שומר בסתם, אלא משום שגם למפקיד נוח בשמירתו של המקבל, דניחא ליה לאיניש דניקום תוריה ברשותיה דבעל הצר [רצונו של בעל השור שיעמוד השור ברשותו של בעל החצר לענין שמירת השור], כיון דעל ידי כך, אי מזיק ליה השור לבעל החצר לא מיחייב בעל השור.

אבל הכא, גבי מי שהפקיד פירות אצל חברו, הרי אף על פי שהעמידו ברשות השומר לענין שמירתו, מכל מקום לענין תחומין – מי ניחא ליה לאיניש דליקום פיריה ברשותיה דחבריה?! וכי רצונו של המפקיד הוא שיהיו הפירות ברשותו של הנפקד גם לכך שיהיו הפירות כרגליו!

ותמהה הגמרא ממשנתנו על רב:

תנן: מי שהיו פירותיו בעיר אחרת. ואם ערב הוא [בעל הפירות] עירובי תחומין עד שיכול להגיע למקום שפירותיו מצויים שם – פירותיו כמוהו, ויכול להוליך אותם בתחום שקנה לו העירוב. והניחה הגמרא שמדובר בפירות שהפקידו אותם אצל אדם אחר.

ואי אמרת כדעת רב, שהמפקיד פירות אצל חברו הרי הם כרגלי מי שהפקידו אצלו, אם כן כי ערב הוא – מאי הוי?! למה יהיו פירותיו כמוהו, והרי דין הפירות אינו תלוי בו אלא בנפקד שבעיר האחרת.⁽³⁾

אמר רב הונא: אמרי בי רב [תירצו בני השיבה]: משנתנו מדברת כגון שיחד לו הנפקד למפקיד קרן זוית להניח בה פירותיו. והואיל והשאל לו מקום בביתו להנחת פירותיו הרי הן ברשותו של המפקיד.

אבל נפקד בעלמא, שהפירות הם ברשותו של הנפקד, אכן הם כרגליו של הנפקד.

תא שמע מהמשך משנתנו, ראיה נגד דברי רב:

שהרי שנינו: מי שזמן אצלו אורחים – לא יוליכו בידם מנות, אלא אם כן זכה להם בעל הבית את מנותיהם מערב יום טוב.

3. כתבו התוספות: מהרישא של המשנה ששנינו "מי שהיו פירותיו בעיר אחרת וערכו בני אותה העיר לבא אצלו, לא יביאו לו" את פירותיו, אין להוכיח שאין הפירות כרגלי מי שהפקידו אצלו. כי יש לומר, שהנפקד עצמו לא עירב. לפי שאין המשנה מדברת על הנפקדים שעירבו, אלא על אחרים מבני אותה העיר

ופירש הבית יוסף טעמם, שהם מפרשים מה שאמר רב כרגלי מי שהפקידו לו, דהיינו "אף" כרגלי מי שהפקידו לו. אבל ב"ים של שלמה" פירש טעמם, דמספקא להו הלכתא כמאן מכח הראיות שהביאו בהמשך הסוגיא, ולחומרא דנים את הפקדון כרגלי שניהם.

שתלית שם את הבשר, יכול אתה לקחתו עמך כשתחזור לעירך.

ואי אינהו תלו לך, אם הפקדת ביד המארחים את הבשר, והם תלוהו שם — **לא תשקול!** לא תקח עמך את הבשר לעירך.

ותמהה הגמרא על דברי רב הונא:

ואי אינהו תלא — מי שקיל? וכי אם תלה רב חנא את הבשר מותר הוא ליטלו עמו?!

והא רב הונא תלמיד דרב הוה, ופוסק כמוהו, **ואמר רב: כרגלי מי שהפקידו אצלו**. ואם כן, האיך יטול עמו רב חנא את הבשר מחוץ לתחומם של המארחים הנפקדים?!

ומשנינן: **שאני** דין התולה את הבשר **בעברא דדשא** — דכמי שיחד לו הנפקד למפקיד קרן זוית בביתו דמי.

כלומר: שאני הכא, שהוא זה שתלה את הבשר, והמארחים לא קיבלוהו מידו כדי לשומרו, והרי דינו כנפקד שייחד למפקיד קרן זוית בביתו, שאין הפקדון ברשות הנפקד לענין תחומין.

אמר תמה ליה רב הלל לרב אשי: ואי אינהו תלו ליה — לא שקיל? וכי אם קבלוהו מידו ותלו הם עבורו, אין הבשר כרגליו?!

והאמר שמואל לעיל לח א: **שור של פטם** [מפטם בהמות כדי למוכרן] הרי הוא כרגלי **כל אדם** שקנה ממנו, הואיל ובמחשבתו כבר העמידו הפטם המוכר, כשקידש היום, ברשות מי שיקנהו.

ואי אמרת כמו רב, "כרגלי מי שהפקידו אצלו", כי זכה המזמין את האורחים להם את מנותיהם על ידי אחר — מאי הוי?!

והרי משעה שזיכה להם את מנותיהם, וממשיך להחזיקם בידו עד שיבואו אליו, הופך הוא לנפקד והאורחים למפקידים, עד שיבואו ויטלו מנותיהם.

ולמה יהיו האורחים, שהם המפקידים, מותרים להוליך עמם את המנות כרגליהם, והרי לדעת רב, המנות המופקדות בידו הן כרגליו?!

ומשנינן: **הכא נמי, כיון שזכה להם הנפקד על ידי אחר, כמי שיחד לו קרן זוית דמי**.

ואיבעית אימא: זכה שאני. הואיל וכל מה שעשה לא עשה אלא כדי להוציא את המנות משביתתו, ולהעמידם בשביתת האורחים וברשותם.

ומביאה הגמרא מעשה שהיה, וסברה הגמרא בתחילה כי הוא נוגע לעניננו:

רב חנא בר חנילאי הגיע בערב שבת להתארח בבית אדם אחר, בעיר אחרת שמחוץ לתחום עירו. ועירב רב חנא עירוב תחומין, כדי לחזור לעירו בשבת. **ותלא בשרא בעברא דדשא** [תלה את הבשר — שנתנו לו טבחי העיר מבעוד יום — על הדלת].

אתא רב חנא בר חנילאי לקמיה דרב הונא: אמר ליה רב הונא:

אי את תלית — זיל שקיל! אם אתה הוא זה

שעירבו, והם אכן אינם יכולים להביא את הפירות עמם מפני שהם כרגלי הנפקד שלא עירבו.

ואף שהיה הבשר תלוי בביתו של ישראל, מכל מקום אסור הוא לרב חנא.

כי שאני רב חנא בר חנילאי משאר כל אדם, דגברא רבה הוא, וטריד בשמעתיה [אדם גדול הוא וטרוד בשמועתו], והרי הוא מסיח דעתו מן הבשר, ויש לחוש שמא הוחלף.

והכי קאמר ליה רב הונא לרב חנא: אי את תלית — אית לך סימנא בנוויה, ולא מסחת דעתך מיניה.

כלומר: אם אתה עצמך תלית את הבשר, ומכיר אתה אותו, יש להניח שלא הסחת דעתך מן הבשר, כי דבר שעושה אדם בעצמו בדבר שהוא מכירו, אינו שוכחו ואינו מסיח דעתו ממנו. ולפיכך זיל שקול [רשאי אתה לקחתו ולאוכלו].

ואולם אי אינהו תלו לך [אם הם תלו את הבשר עבורך], יש לחוש שמא מסחת דעתך, ולא שמרתו, ולפיכך לא תשקול לאכול ממנו.

מתניתין:

אין משקין לפני השחיטה, ואין שוחטין ביום טוב את הבהמות המדבריות הרועות במדבר, כדמפרש ואזיל, כי מן הסתם אין דעתו עליהן, ומוקצה הן ואסורות באכילה ובטלטול. ובגמרא יתבאר מה ענין "משקין" לכאן.

וכל שכן כאן, שהבשר הרי הוא ברשותו של רב חנא, כיון שהעמידוהו בפירוש ברשותו, ובשבילו הוא שתלו את הבשר?!

ועוד אמר תמה ליה רבינא לרב אשי: וכי אי אינהו תלו ליה — לא שקיל?!

והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי דוסא, שאמר: שור שרגילין בני העיר למוסרו לרועה, הרי הוא כרגלי הרועה, אף שלא הגיע לידו אלא ביום טוב. ומשום ש"אנן סהדי" שכל מי שיש לו בהמה דעתו שתהא כרגלי הרועה. וכל שכן כאן, יש להעמידו ברשותו של רב חנא, כיון שתלו את הבשר כדי שיהיה ברשותו?!

ועוד אמר מתמה ליה רב אשי לרב חנא: וכי אי אינהו תלו ליה — לא שקיל?!

והתנן: הבהמה והכלים — כרגלי הבעלים! וכיון שתלו את הבשר לצורכו הרי רב חנא הוא הבעלים?!

ומכח קושיות אלו, חוזרת הגמרא מההנחה הקודמת, שהנדון במעשהו של רב חנא היה לענין תחומין.

אלא לכן היה צריך שיתלהו רב חנא עצמו, כי אלמלא כן היה אסור הבשר מכח דינו של רב. שאמר רב: בשר שנתעלם מן העין אסור לאוכלו שמא הוחלף בבשר שאינו כשר. ורב הונא, שהיה תלמידו של רב, אסר את הבשר לרב חנא מכח זה.

לא ביד אחרים הם, ובדין הוא שיהא כרגלי הבעלים? והגירסא הנכונה היא כגירסת ר"ח: והא אנן תנן השואל כלי מחבירו מערב יום טוב הרי הוא כרגלי השואל.

והרשב"א כתב: קושיא מעיקרא ליתא. דבכל דוכתא בתלמודא דייק מסיפא דמתניתין, אע"ג דמצי דייק מרישא בהדיא.

4. תמה הרשב"א: מאי קא מייתי מהא, דהתם

אבל משקיין ושוחטין את הבהמות הבייתות, הרועות בעיר, וכדמפרש ואזיל.

ומפרשת משנתנו מה הן הבהמות המדבריות ומה הן הבייתות:

אלו הן הבייתות: הבהמות הלנות בעיר, שחוזרות הן מהמרעה מחוץ לעיר ללינת לילה לעיר.

אלו הן מדבריות: הבהמות הלנות באפר, מקום המרעה, אף בלילה. שנשארות הן במקום המרעה ואינן חוזרות לעיר בלילות, ואלו אסורות אפילו אירע שבאו מערב יום טוב לעיר.

גמרא:

שנינו במשנתנו משקיין ושוחטין את הבייתות:

ותמהה הגמרא על לשון המשנה: למה לי למימר "משקיין" ושוחטין? והרי אין נדון כאן אלא ענין השחיטה, אבל בהשקאה אין איסור אפילו בבהמה שהיא מוקצה. ואם כן, למה הזכירה המשנה את ההשקאה הקודמת לשחיטה?!

ומשנינן: מילתא אגב אורחיה קא משמע לן, המשנה נקטה לשון "משקיין" כדי להשמיענו דבר חידוש בעניני דרך ארץ, והוא:

דלשקי איניש בהמתו וחדר לשחוט [ישקה אדם את הבהמה קודם שחיטה] משום פרכא דמשכא [היצמדות העור לבהמה] בלא השקאה מוקדמת, ואין הבהמה נוחה להפשט.

תנו רבנן: אלו הן מדבריות, ואלו הן בייתות:

מדבריות: כל שיוצאות מן העיר בפסח ורועות באפר, ושוהות שם כל הקיץ ואינן נכנסות לעיר אלא ב"רביעה" ראשונה, שכן נקראת ירידת הגשמים בחודש מרחשון.

ואלו הן בייתות: כל שיוצאות ורועות חוץ לתחום, ובאות ולנות כל לילה ואפילו בקיץ בתוך התחום של העיר.

רבי אומר: אלו ואלו בייתות הן, ואפילו אותן בהמות שאינן חוזרות אלא במרחשון.

אלא אלו הן מדבריות: כל שיוצאות ורועות באפר, ואין נכנסות לשוב לא בימות החמה ולא בימות הגשמים.

ותמהה הגמרא על דברי רבי שהכניס עצמו להסביר ענין זה שאיסורו הוא משום מוקצה:

ומי אית ליה לרבי מוקצה, וכי סובר רבי כי יש דין מוקצה בדבר הראוי מצד עצמו לאכילה, אלא שהקצה אותו האדם מדעתו?! והא בעא מיניה רבי שמעון בר בנו של רבי, מאביו, רבי:

פצעילי תמרה, שהן סוג של תמרות שאין מתבשלות על גבי האילן לגמרי, אלא קוטפים אותן, ושמים אותן בחותלות העשויות מכפות תמרים, וכשהן שוהות בתוכן נגמר בישולן — לרבי שמעון, שנחלק עם רבי יהודה ואינו סובר שיש דין מוקצה בכל דבר הראוי לאכילה או לשימוש, מהו לאכול מהן ביום טוב?

אמר ליה רבי לבנו: אין מוקצה לרבי שמעון אלא גרוגרות וצמוקין בלבד, שמתחילה מ-ב ראויים הם לאכילה והוא דחה אותן בידים להעלותן לייבשן, ושוב אינם ראויים עד

שייבשו. ולכן, גם אם חזרו ונהיו ראויים בשבת, הן ממשיכות להיות מוקצה, לפי שהקצאה שלהן שנעשתה בידיים היא הקצאה מוחלטת, ובהקצאה מוחלטת מודה רבי שמעון שגם דבר הראוי לאכילה הוא מוקצה.

אבל את התמרות האלו הוא לא דחה אותן בידיים, ויש מי שאוכל אותן כמות שהן.

הרי למדנו מדברי רבי, שנשא ונתן בדברי רבי שמעון, שדעתו כדעת רבי שמעון שאין לאסור מוקצה בדבר הראוי לאכילה אלא בגרוגרות וצמוקים, שמקצה אותן הקצאה מוחלטת בידי, ולא בהמות מדבריות שראויות לאכילה, ולא דחאן בידיים מהשתמשותו בהן?!

ומתרצת הגמרא שלשה תירוצים לקושיא זו:

א. איבעית אימא אומר לך לתרץ: הני נמי, אף הבהמות המדבריות שאין נכנסות לשוב כלל, כגרוגרות וצמוקין דמו, שמקצה אותן מאצלו בידיים הקצאה מוחלטת בשילוחן למדבר, ואפילו רבי שמעון מודה בהן.

ב. ואיבעית אימא: רבי עצמו אינו סובר כרבי שמעון, ולכן אוסר הוא את המדבריות. ומשאו ומתנו בדעת רבי שמעון — לדבריו דרבי שמעון הוא דקאמר, אבל, וליה לרבי עצמו — לא סבירא ליה כמוהו.

ג. ואיבעית אימא: אכן רבי עצמו אינו סובר לאסור מוקצה אף במדבריות. ומחלוקתו עם חכמים בביאור מהות המדבריות — לדבריהם דרבנן הוא דקאמר להו. וכך אמר להם:

לדידי, אין מוקצה כלל אלא בגרוגרות וצמוקין, ואפילו מדבריות גמורות איןן אסורות.

אלא לדידכו, שסוברים אתם איסור מוקצה, אודו לי מיהת שאין הבהמות אסורות היבא דיוצאות ורועות בפסח ונכנסות ברביעה ראשונה, היות דאלו בהמות בייתות הן, ואין לאוסרן לכולי עלמא.

ואמרו ליה רבנן: לא כאשר אמרת. אלא אף הנכנסות ברביעה ראשונה מדבריות הן, ואסורות לפי שיטתנו.

הדרן עלך משילין פירות

וסליקא מסכת ביצה