מסכת מועד קטן

פרק משקין בית השלחין

מתניתין:

ב-א **א.** בחול המועד **משקין בית השלחין**, שהיא שדה הנמצאת במקום מוגבה, כגון שדות שבהרים, ואין מספיקה לה השקאה של הגשמים כיון שחלק ממי הגשמים זורם ממנה כלפי מטה, ואינו נקלט בה, ולפיכך היא טעונה השקאה קבועה על ידי אדם.

ומותר לטרוח ולהשקותה אפילו **ב**חול **המועד** [שנאסרה בו מלאכה][1].

והתירו חכמים להשקותה, כיון שאם לא ישקו אותה בחול המועד יגרם הפסד גדול.

וכמו כן בשנה **השביעית**, שאסור לעבוד בה את האדמה, התירו חכמים להשקות את שדה בית השלחין, כדי שהיא לא תיפסד.

---

1. במסכת **חגיגה** [יח] דרשו מן הפסוקים לאסור מלאכה בחול המועד, אולם מאחר שהאיסור מלאכה שבחול המועד אינו חמור כיום טוב [וכמו שדרשו שם בברייתא מן הכתוב], ואין הדבר מפורש בתורה אלו מלאכות מותרות ואלו אסורות, על כרחנו שלא נמסר הדבר אלא לחכמים לקבוע איזה מלאכה מותרת ואיזו אסורה. ונחלקו **הראשונים** בעיקר איסור זה: דעת **התוס׳** [חגיגה יח] **והרא״ש**, שכל עיקרה אינו מן התורה, אלא מדרבנן, והדרשות שדרשו בגמרא שם, אינם אלא אסמכתא. וכן נקטו הראשונים בדעת **הרמב״ם** [יו״ט ז א]. והרמב״ם שם נתן טעם לאיסור מלאכה זה, שמפני שחול המועד נקרא בתורה ״מקרא קודש״, וכמו כן הרי הוא זמן של קרבנות חגיגה, על כן, כדי שלא יהיה נראה יום זה כאילו הוא חול גמור, תיקנו שיהיה אסור במלאכה.

אולם **התוס׳** [שם] הוכיחו מדברי **הרשב״ם** [פסחים קיח], שאיסור זה הוא מן התורה. וכן ביאר **הטור** [תקל] בדעת **הרי״ף**. וכן הוכיח **הביאור הלכה** [תקל] מדברי **רש״י** [מכות כג]. ובאמת כן הוא מפורש בפירושו לתורה [ויקרא כג ח]. אולם **הרמב״ן** הטיל פשרה בין השיטות באופן זה, שמן התורה נאסר רק כשעושה שלא לצורך המועד כלל ואינו דבר האבד, ורבנן הוסיפו לאסור כשיש טורח מרובה במלאכה, או כשהוא מעשה אומן, וכמו שיתבאר לפנינו בזאת המסכת.

[**והקרן אורה** כתב סברא מחודשת בביאור דעת **הרמב״ם**, שמעיקר דין תורה נאמר, שצריך להיות פנוי בימים אלו לשמחת הרגל, ולא פירטה התורה באיזה אופנים יהיה נעשה דבר זה, והדבר נמסר לחכמים לקבוע באיזה אופן יהיה האדם פנוי ומיושב לשמוח, וקבעו חכמים שיהיה נמנע מעשית מלאכה לצורך מטרה זו].

ויש כמה **נפקא מינה** בין שיטות אלו.

א. כשיש ספק במלאכה אם היא אסורה או מותרת. ובענין זה כתב **הביאור הלכה**, שאמנם מדברי **השו״ע** בכמה מקומות נראה שתפס שעיקר האיסור הוא מדרבנן, ואם כן יש להקל במקום ספק, מכל מקום אין למהר כ״כ להקל, הואיל ואין היתר זה מבורר וכנ״ל.

ב. **העמודי אור** [לה] יצא לחדש, שלדעת הסוברים שהאיסור הוא מן התורה, אזי דינו כיום טוב אף לענין איסור הוצאה, כלומר, שאסור להוציא בו לרשות הרבים שלא לצורך כלל.

וזה שאמרנו משקין בית השלחין בחול המועד, הוא:

בין להשקותה **ממי מעיין שיצא בתחילה**, שרק עתה החל לנבוע ועדיין לא חקק לעצמו דרך בקרקע.

בין מהמים של **מעיין שלא יצא בתחילה**, אלא שכבר זמן רב החזיק דרך לעצמו.

והיינו, שיכול אדם לפתוח את אמת המים במקום שמגיעין אליה מי המעיין, בין מעין חדש ובין מעין ישן, כדי שמשם יימשכו המים לשדה.

אבל, אין משקין את בית השלחין בחול

אולם **המאירי** בבית הבחירה [יח ב] כתב, שמלאכת הוצאה אינה אסורה כלל בחול המועד. [ויש לפרש טעמו, שהוצאה מלאכה גרועה היא. יעויין תוס׳ שבת ב].

ג. **המנחת חינוך** [שכג ב] מחדש, שלדעת האוסרים מן התורה, יש לאסור בו גם כן תחומין [של י״ב מיל], ושביתת בהמתו, ומחמר, על כל פנים להסוברים שביום טוב אסורים דברים אלו מן התורה, עיין **רש״י** חגיגה [יז ב] ותוס׳ שם, לענין תחומין, ואו״ח רמו ג, לענין שביתת בהמתו. ועיין עוד **בביאור הלכה** [תקלו א].

ד. **המגן אברהם** [תקלח ב] כתב, שלדעת האוסרים מלאכת חול המועד מן התורה, אזי כשעשה מלאכה באיסור, יש לאסור ההנאה ממנה, וכמו לענין מלאכת שבת, כמבואר באו״ח [שיח]. ויעויין **בבית מאיר** שנחלק עליו ומתיר לגמרי. אולם כדברי המגן **אברהם** מבואר בחידושי **הריטב״א** [לקמן י ב]. [ועיין בשמירת שבת כהלכתה [סח הע׳ מה] בשם הגרש״ז אויערבך, שמכל מקום, במועד עצמו אסור לכל ליהנות ממלאכה הנעשית במזיד, אפילו לדברי האוסרים מלאכת חול המועד מדרבנן, שהרי אף לענין שבת אנו נוקטים, שאם עשה בו מלאכה מדרבנן במזיד, אסור אף לאחרים, על כל פנים בו ביום].

ויעויין בתוס׳ לקמן [יט א ד״ה רבי יוסי] שדנו לענין הנחת תפילין בחול המועד, ונראה מדבריהם, שאם אסור במלאכה מן התורה, הדבר פשוט שאין מניחין בו. וכן הביא הרדב״ז [אלף פב] מתשובות הרשב״א.

והתוס׳ והרא״ש כתבו להוכיח כסברתם, ממה שמבואר לקמן, שהתירו דבר האבד ומי שאין לו מה לאכול, והיכן מצאנו בתורה יום שמותר בקצת מלאכות, ובהכרח שאין האיסור אלא מדבריהם. **והטורי אבן** [אבני מילואים חגיגה שם] השיג על ראיה זו, שהרי שנינו בגמרא שם, שהכתוב מסר לחכמים לקבוע איזו מלאכה מותרת בחול המועד ואיזו אסורה, ואם כן חכמים ברוחב דעתם הכריעו, שמלאכת דבר האבד מותרת היא, ועוד, שהרי ביום טוב גם כן מצאנו שהתירה התורה מלאכה לצורך אוכל נפש, ולא נאסרו כל המלאכות.

ולכאורה **יש לבאר** שכונת **התוספות** כך היא, שבאמת ממה שהתירו מלאכה לצורך המועד, אין להוכיח כלל שעיקר איסור המלאכה הוא מדרבנן, שהרי מסר הכתוב לחכמים, וכנ״ל, אולם זהו דוקא לענין צורך המועד, שבזה יש חילוק בעצם הגדרת המלאכה, בין כשעושה לצורך המועד לכשעושה שלא לצורך המועד [וכמו שיש חילוק ביום טוב בין מלאכה גמורה שהיא נקראת ״מלאכת עבודה״, למלאכת אוכל נפש, עיין **ברמב״ן** ויקרא [יג ח], מה שאין כן החילוק שבין דבר האבד לדבר שאינו אבד, שאינו שינוי בעצם הגדרת המלאכה, שהרי בשניהם עושה הוא את המלאכה שלא לצורך המועד, אלא שמפני ההפסד, או כדי שיהיה לו לאכול, התירו לו לעשות מלאכה, ודבר זה לא מצאנו דוגמתו ביום טוב, ולכן כתבו התוס׳

המועד **לא ממי הנשמים**, לפי שיש טירחה יתירה בהשקאה מהם.

[ואף אם הם נמשכים באמצעות אמת המים, שאין טירחה בהשקאה שכזאת, שהיא דומה להשקאה ממי מעיינות שאין בהם טירחה יתירה, בכל זאת גזרו חכמים שלא להשקות מהם, כי יש לחוש שעל ידי ההשקאה ימעטו המים, ויבואו להשקותם מימי גשמים המכונסים בבבורות, ויש טירחה בהשקאה כזאת ויבואר לקמן בגמ׳].

וכן לא ישקה במועד **ממי הקילון**, שהם מים הנשאבים מבור עמוק שמכונסים בו מים, טורח גדול הוא לדלות ממנו, ולכן אסור הדבר בחול המועד(2).

להוכיח מכאן, שעיקר האיסור אינו מן התורה. ומאד מדוקדק כן מלשון **התוספות** ו**הרא״ש**, שהזכירו בהוכחתם רק שני דינים אלו, וכנ״ל. ועיין **תוספות הרא״ש** פסחים [נה ב].

ו**בהגהות מיימוניות** [יו״ט ו מ] כתב, שהתירו בדבר האבד כדי שלא ימנע משמחת יום טוב. ולפי זה ניתן להבין דעת הראשונים האוסרים במלאכה מן התורה, ולא חששו לקושיית **התוספות** ו**הרא״ש** הנ״ל, ומשום, שפעולה זו נחשבת כאילו נעשית לצורך הרגל. כן כתב **הגר״מ גיפטר**.

עוד כתב **הטורי אבן**, שלכאורה יש להוכיח כדעת **התוספות**, ממה ששנינו לענין יום טוב, שאותם מלאכות הנעשות לצורך אוכל נפש, כהוצאה והבערה, הרי הם מותרות לעשותם גם שלא לצורך אוכל נפש [עיין ביצה יב, מתוך שהותרה הוצאה לצורך וכו׳], ואם כן הוא הדין לענין חול המועד, יהיו כל המלאכות מותרות מן התורה, מתוך שהותרו לעשותם לצורך המועד.

וכתב **הטורי אבן** לדחות ראיה זו על פי דברי **התוס׳** בביצה שם, שדוקא כשעושה לצורך יום טוב, בזה אנו מתירים משום ״מתוך״, אף על פי שאינו לצורך אכילה, אבל כשעושה שלא לצורך היום כלל, הרי זה אסור מן התורה, ומעתה הוא הדין לחול המועד, שכאשר עושה שלא לצורך המועד כלל, יתכן שאסור מן התורה. [ולפי דבריו נמצא, שעל כל פנים כשעושה מלאכה לצורך המועד, הרי היא מותרת מן התורה, וכפשרת **הרמב״ן**].

ובספר **מצבת משה** [בהגהות שם] העיר, שעדיין אין מיושב לשיטת **רש״י** בביצה שם, שבכל ענין יש להתיר משום ״מתוך״, אף על פי שאינו לצורך יום טוב כלל, [ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל בדעת **רש״י**, שהוא מן הסוברים שמלאכת חול המועד אסורה מן התורה].

אולם **נראה ליישב** באופן זה, שיש לפרש ביסוד הדין של ״מתוך״, שהותרה המלאכה גם שלא לאוכל נפש, שאין היתר זה חל מכח מה שהותרה המלאכה לאכילה, אלא שכאשר נאמר בתורה שמלאכת אוכל נפש הותרה, אנו מפרשים שכונת התורה היא, שאותם המלאכות אינם נכללים באיסור מלאכה של יום טוב, ולכן הם מותרים להעשות בכל אופן ולכל צורך, ולפי זה נמצא, שבחול המועד לא יתכן כלל לומר דין ״מתוך״, שהרי לא מצאנו שהתורה הוציאה איזה מלאכה מכלל המלאכות האסורות במועד, להתירה.

ו**הרמב״ן** [ע״ז כב] כתב, שאמנם איסור המלאכה מן התורה, מכל מקום אין בזה מלקות, ומשום שעיקר הדרשה היא כרבי עקיבא, הדורש [בחגיגה שם] מ״מקראי קודש״, ואינו אלא עשה. וכן כתב **הנימוקי יוסף** [לקמן יב]. ולכאורה לפי דבריו, נשים אינם אסורות בו מן התורה, שהרי מצוות עשה שהזמן גרמא הוא. ועיין עוד בטורי אבן שם מה שכתב לענין פרטים אלו.

2. בגמרא מבואר, שטעם דין זה הוא משום שיש טירחא יתירה בהשקאה זו, ועל כן אסרו

ב. **ואין עושין** בחול המועד **עוגיות לגפנים**, חפירות עגולות סביב עיקרי הגפנים, העשויות לקבל מים, כיון שיש בעשייתם הראשונה טרחה יתירה.

ג. **רבי אלעזר בן עזריה אומר: אין עושין את האמה בתחילה במועד**, לפי שעשיית אמת מים חדשה היא טרחה יתירה.

וכן אין עושים אמת מים בתחילה **בשביעית**.

ונחלקו בגמרא בטעם האיסור בשביעית [דף ד ב].

וחכמים אומרים: אף **עושין את האמה בתחילה, בשביעית**.

וכמו כן **מתקנין את** אמות המים **המקולקלות**, שנסתמו ואינן עמוקות [כראוי להשקאה], **במועד**.

ד. **ומתקנין את קלקולי המים**, כגון שנפלו אבנים לבורות השתיה, **שברשות הרבים, וחוטטין אותם**, שמעלים את האבנים והצרורות ואת העפר התיחוח שבבורות המים, אך לא יטרח ויחפור.

ה. **ומתקנין את הדרכים**, מפנים מהם קוצים, **ואת הרחובות**, מקום שיושבין בו בני העיר, **ואת מקוואות המים**.

כלומר, אם נפלו אבנים ועפר לתוכם, מעלים אותם כדי לתקנם ולהכשירם.

ו. **ועושין כל צרכי הרבים** כמבואר בגמרא [דף ה א].

ז. **ומציינין את הקברות**, שמסמנים אותם בסיד שלא יתקרבו אליהם אוכלי תרומה. ואין בסיוד טרחה יתירא.

ח. **ויוצאין** שלוחי בי״ד **אף על הכלאים**, לבדוק את השדות אם לא גדלים בהם כלאיים, ולעוקרם.

גמרא:

שנינו במשנה: משקים את בית השלחים במועד ובשביעית, בין ממעיין שיצא בתחילה ובין ממעיין ישן.

והוינן בה: **השתא, יש לומר** [היינו, הרי אומר התנא במשנה], שמשקים אפילו **ממעין שיצא בתחילה**, למרות שיש לחוש **דאתי**

זאת, אף על פי שיש הפסד גדול ממניעת ההשקאה בבית השלחין.

וכתב **הנמוקי יוסף**, שזהו דוקא במועד, אבל בשביעית התירו אפילו ממי הגשמים. **והתוס׳ יום טוב** כתב לבאר הטעם מדברי הירושלמי, שבשביעית, מאחר ששאר כל המלאכות, שאינם עבודות קרקע, הרי הם מותרים, על כן אין לאסור כשמשקה מפני הפסד, אפילו בטורח מרובה, מה שאין כן במועד. **והחזו״א** [קלה] כתב, שעיקר סברא זו, נזכרה לקמן [ד ב] לענין עשית אמת המים בשביעית, שאין לאסרה אף על פי שיש בעשיתה טורח גדול. אלא **שיש לחלק** ולומר, שאמנם לא נאסר בשביעית טורח, כשאין לו שייכות לעבודת הארץ, וכעשית אמת המים, מה שאין כן כשהטורח נעשה בעבודת הארץ, כהשקאה ממי הקילון, יתכן שאסרוהו. ועיין ע״ז [נ ב].

אולם דעת **הריטב״א** היא, שבשביעית גם כן אסור ממי הגשמים. וכן יש להוכיח מדברי **רש״י** [ג א ד״ה לא יקשקש].

שתבוא הקרקע שמסביב למעיין **לאינפולי**, שתתמוטט הקרקע הסמוכה למעיין היות ועדיין לא נחקקה ולא נקבעה דרכו של המעיין, ואפילו הכי תנן **משקין** ממנו, ולא חיישינן שיבואו לידי טירחה יתירה אם תיפול הקרקע ויצטרכו לתקנו.

אם כן, **ממעיין שלא יצא בתחילה**, וכבר דרכו קבועה והקרקע סביבו יציבה — **דלא אתי לאינפולי מיבעיא!**?

וכי צריך הוא התנא להשמיענו שמותר להשקות גם ממנו בחול המועד? והרי בכלל משקין ממעין שיצא בתחילה הוא!

ומתרצינן: **אמרי** בבית המדרש לתרץ: **איצטריך**, הוצרך התנא להשמיענו את דין שני המעיינות.

כי **אי תנא** רק את דינו של **מעיין שיצא בתחילה**, שהקרקע מסביבו עלולה ליפול, **הוה אמינא** כי רק **הכא**, במעיין היוצא בתחילה, **הוא** דאמרינן כי דוקא את שדה **בית השלחין, אין**, משקים אותו, היות ויש הפסד בדבר. אך שדה **בית הבעל**, שהוא בעמק, ואינו נפסד בלא השקאה קבועה, **לא** התירו להשקותו בחול המועד ממעיין היוצא בתחילה, **משום דאתי לאינפולי**, היות וחששו שמא תיפול הקרקע מסביב ויבואו לטירחה יתירה.

אבל מעיין שלא יצא בתחילה, דלא חיישינן **דאתי לאינפולי, אימא אפילו** את שדה **בית הבעל נמי** התירו להשקות בחול המועד.

לכן **קא משמע לן** התנא, כי **לא שנא מעיין שיצא בתחילה, ולא שנא מעיין שלא יצא בתחילה** — רק את שדה **בית השלחין, אין**, אכן משקים. אבל את שדה **בית הבעל, לא** משקים כלל.

ומבארת הגמרא את משמעות "בית השלחין":

ומאי ומנין **משמע דהאי "בית השלחין" — לישנא דצחותא** צמאון **היא**?

דכתיב בפרשת עמלק [בסוף פרשת כי תבוא]: "**ואתה עיף, ויגע**". ו"עייף" היינו צמא. ושם **מתרגמינן** את "עייף ויגע" — **ואת משלהי, ולאי**.

והיינו, "שלחין" בלשון התרגום הוא "שלהי" [האות ה' מתחלפת באות ח'], שמשמעותו לשון צמאון.

וממשיכה הגמרא לבאר את משמעות "בית הבעל":

ומאי ומנין **משמע דהאי "בית הבעל" — לישנא דמיתבותא היא**? מקום מיושב ושבע ואינו דואג למים, ודי לו בגשמים היורדים במקומו, ואין לו צורך בהשקאה.

דכתיב בנבואת הגאולה של ישעיהו: "**כי יבעל בחור בתולה** — יבעלוך בניך".

ומתרגמינן "ארי כמה דמיתותב עולם עם בתולתא — יתייתבון בנויך בנייך".

והיינו, כמו שיתמלא חפצו של כל איש מאנשי העולם ותתיישב דעתו בנשואיו עם בתולה, ובבעילתה, כך יתיישבו בניך בקרבך.

וזהו הדימוי של "בית הבעל", שהיא

מיושבת באמצעות מי הגשמים, בלי צורך בהשקאה.

ווהוינן ביה: **מאן תנא**, מי הוא התנא ששנה את משנתנו, הסובר:[3]

א. **דרק** במקום **פסידא, אין**, רק אז מותר לטרוח בחול המועד, וכגון השקאת בית השלחין המוזכרת במשנתנו, אבל טירחה בהשקאה לשם **הרווחה לא** הותרה. וכמו ששנינו במשנתנו, שבית הבעל, שאינו נפסד, אסור להשקותו במועד על אף שמשביח יותר אם ישקנו[4].

ב. וכמו כן סובר התנא הזה כי **אפילו במקום פסידא** שהותרה בו מלאכה — **מיטרח נמי לא טרחינן**, וכגון השקאה ממי הגשמים אסורה, מפני טירחה יתירה שבהשקאתם[5].

אמר רב הונא תנא דמתניתין — **רבי אליעזר בן יעקב הוא**, השונה את המשנה לקמן.

דתנן במשנה לקמן [ו ב]: **רבי אליעזר בן יעקב אומר, מושכין את המים** בחול המועד בבית הבעל רק **מאילן** שיש תחתיו מים

---

3. **הפורת יוסף** מבאר, ששאלת הגמרא נמשכת היא מדברי הגמרא לעיל, כלומר, שהיה אפשר לפרש שכונת התנא להתיר אפילו בבית הבעל, וכדעת רבי מאיר לקמן בברייתא, ומה שנקט "בית השלחין" הוא כדי להשמיענו, שאפילו בזה [שיש הפסד], מכל מקום אסור להשקות ממי הגשמים, והיתה משנה זו כרוב סתמי המשניות בש"ס שהם כרבי מאיר, אבל לאחר שהכריחה הגמרא לעיל, שנקט התנא "בין ממעין שלא יצא בתחילה" כדי להשמיענו איסור השקאה בבית הבעל, אם כן עלינו לדעת, כדעת מי מן התנאים, סובר התנא של משנתנו.

4. מלשון הגמרא היה נראה לכאורה, שבבית הבעל אין לו הפסד כלל במניעת ההשקאה, אלא שעל ידי חסרון ההשקאה נמנע ממנו ריוח נוסף שהיה יכול להרויח.

אבל **יש להוכיח** שאין הדבר פשוט, שהרי **התוס'** לקמן [ו ב ד"ה מרביצין] כתבו בשם **רש"י**, שדוקא במועד חלקו בין בית השלחין לבית הבעל, אבל בשביעית התירו בבית הבעל גם כן, ולקמן [ב] כתב **רש"י**, שההיתר להשקות השדה בשביעית הוא משום מניעת ההפסד, ואם כן הדבר, מוכרח שבבית הבעל יש גם כן הפסד, אלא שהוא מועט ולא רצו להתיר מחמת הפסד מועט זה במועד, אלא בשביעית. ואכן **התוספות** לקמן [שם] הוסיפו, ששוב חזר בו **רש"י**, וסובר שיש לאסור אף בשביעית בבית הבעל, ויתכן שמטעם זה עצמו חזר בו **רש"י**, שהיה נראה לו שבבית הבעל אין הפסד כלל במניעת ההשקאה.

[ואכן **בשיטת ריב"ב** הביא בשם **רש"י**, שהשקאה בשביעית אינה חשובה כלל כעבודת הארץ, ועל כן התירוה, והקשה עליו, שאם כן יהיה מותר אף בבית הבעל. ולכאורה דברי **רש"י** שהביא הריב"ב, נאמרו קודם חזרתו, ובאמת מטעם זה התיר להשקות בית הבעל, מפני שאין זה עבודת קרקע, ולא משום שנחשב כהפסד קצת].

אך עדיין יש להוכיח ממה שהתיר רבי מאיר להשקות בית הבעל במועד, הרי שיש בזה קצת הפסד, ונחלקו בו התנאים, האם להחשיבו כהפסד. וכן מדוקדק גם כן מלשון **רש"י** במשנתנו, שכתב לענין השקאת בית השלחין "שהוא לו הפסד גדול אם אינו משקה אותה", הרי שהוצרך להפסד גדול כדי להתיר ההשקאה. ויעויין עוד מענין זה בפרק שני הערה 3.

5. כתב **הרמ"א** [תקלז א], שאפילו כשעושה

לאילן אחר, על ידי שעושין תעלה קטנה ביניהם(6).

ובלבד שלא ישקה את השדה [של בית הבעל שמסביב לאילנות] **כולה**, היות והשקאת שדה זו הרווחה בעלמא היא, וסבר רבי אליעזר בן יעקב שאסור לעשותה במועד. ואם כן, הוא התנא של משנתנו, הסובר שאין להשקות עבור הרווחה בעלמא.

ומקשה הגמרא לרב הונא: מנין לך שרבי אליעזר בן יעקב השונה את המשנה לקמן הוא התנא ששנה גם את משנתנו?

אימור דשמעת ליה לקמן במשנה **לרבי אליעזר** בן יעקב רק לענין **הרווחה, דלא** הותרה מלאכה עבור הרוחה.

אך זה ששנינו במשנתנו שאסור **טירחא** אף **במקום פסידא — מי שמעת ליה** לרבי אליעזר בן יעקב שסובר כך!?

אלא, אמר רב פפא: הא מתניתין **מני — רבי יהודה היא.**

דתניא בברייתא בתוספתא: **מעיין היוצא בתחילה, משקין ממנו אפילו שדה בית הבעל, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: אין משקין אלא שדה בית השלחין שחרבה, ולקמן יתבאר מהו.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: לא כך ולא כך! וגם דבריו יתבארו לקמן.

יתר על כן החמיר **ואמר רבי יהודה:** אפילו בבית השלחין **לא יפנה אדם**, לא יטה אליה את **אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד**, היות שדבר זה הוא טירחה יתירה.

וממשיך רב פפא:

והוינן בה, בביאור הברייתא: **מאי**, מהי "שדה בית השלחין **שחרבה**", המוזכרת בברייתא?

אילימא חרבה השדה **ממש**, שלא גדל בה זרע, והיא שדה בור — תיקשי: הרי אין לה תקנה בהשקאה, **ולמה לי דמשקי לה!?**

ועל כך **אמר אביי**: מדובר בשדה **שחרבה ממעיין זה**, שהושקתה ממנו תמיד, **ויצא לה מעיין אחר**, ואם לא ישקנה ממנו יהיה לו הפסד גדול(7).

ואפילו הכי, לא התיר רבי יהודה להשקותה בחול המועד אלא רק ממי המעיין החדש שיצא לה, היות ואין בו טרחה יתירה, אך לא הותר להטות לשדהו את מהלך המעיין.

הרי שלא התיר רבי יהודה טירחה אף במקום הפסד כבית השלחין שהושקה עד כה, ונפסד.

מלאכה שאין בה טורח גדול, לצורך דבר האבד, מכל מקום ימעט ככל האפשר בטירחא.

6. נחלקו הראשונים בביאור דבר זה, ויתבאר בהערה 97.

7. **החזו"א** [או"ח קלד יב] מבאר, על פי מה שנלמד לקמן [ו] במשנה, שכל ההיתר של השקאת בית השלחין הוא רק כאשר התחילו הזרעים לשתות קודם המועד, ולכן הזכיר רבי יהודה חורבן המעין הראשון, שרק על ידי כן מותר להשקותה מן המעיין השני.

ואיסור הרווחה נמי שמעינן מכאן, מכך שנקט בהיתר להשקות ממי המעיין רק בית השלחין, ולא בית הבעל.

ולכן אפשר להעמיד את משנתנו כרבי יהודה.

ומכח זה אומר רב פפא, שמשנתנו, האוסרת טירחה אף במקום הפסד, ואוסרת אף הרוחה בלא טירחה יתירה — רבי יהודה היא.

ועתה מבארת הגמרא את האמור באותה הברייתא:

רבי אלעזר בן עזריה אומר: לא כך ולא כך!

דהיינו, **לא שנא** אם **חרב מעיינה** של בית השלחין, **ולא שנא** אם **לא חרב מעיינה — מעיין שיצא בתחילה לא** משקים ממנו, אלא רק ממעין ישן.

וכיון שרבי אלעזר בן עזריה אסר להשקות בית השלחין ממעין חדש אפילו אם חרב מעיינו, לא מצינו להעמיד את משנתנו לפיו.

ועתה מקשה הגמרא לרב פפא: **וממאי**, מנין לך שאסר רבי יהודה אפילו בהרווחה!

דילמא, יתכן לומר, כי **עד כאן לא קאמר רבי יהודה** במחלוקתו עם רבי מאיר, כי רק **בית השלחין, אין**, מותר להשקות, ואילו **בית הבעל לא** משקים — **אלא** דוקא **במעיין שיצא בתחילה**. שהרי בכך עוסקת הברייתא, בבית השלחין שחרב מעיינו וכעת הוא בא להשקות ממעיין חדש.

ולהכי חלק רבי יהודה על רבי מאיר, ואסר בבית הבעל, כי **דילמא אתי לאינפולי**, ויש ב-ב לחשוש לטירחה יתירה העלולה להגרם על ידי השקאה ממעיין חדש.

אבל במקום שאין חשש שתארע בו טירחה, כמו **מעיין שלא יצא בתחילה, דלא** חיישינן בו **דאתי לאינפולי**, יתכן ומתיר רבי יהודה להשקות ממנו **אפילו בית הבעל נמי!**

ואם כן, תיקשי: מנין שסבר רבי יהודה כמשנתנו, הסוברת שאסור להשקות בית הבעל אפילו מממעין שלא יצא תחילה, היות שהרווחה היא.

ומתרצינן: **אם כן**, אם תאמר שאף רבי יהודה מתיר להשקות בית הבעל ממעיין שלא יצא מתחילה, תקשי לן: **מתניתין — אמאן תרמייה!?** לפי מי תעמידנה!?

הרי רבי אליעזר בן יעקב לא מצינו שאסר טירחה במקום הפסד. ורבי מאיר מתיר אף להרווחה. ורבי אלעזר בן עזריה אוסר ממעיין שיצא בתחילה אפילו בבית השלחין.

אלא, בהכרח, שסבירא ליה **לרבי יהודה**, כי **לא שנא מעיין שיצא בתחילה, לא שנא מעיין שלא יצא בתחילה — בית השלחין אין**, אכן משקים אותו, אבל את **בית הבעל לא** משקים בכל ענין, וכמשנתנו.

והא דקתני בברייתא שבתוספתא "**מעיין שיצא בתחילה**", אין הכונה ללמדנו להתיר לר' יהודה מעיין שלא יצא מתחילה בבית הבעל. אלא רק **להודיעך** את **כחו דרבי מאיר**, החולק ומתיר בכל גווני, **דאפילו מעיין היוצא בתחילה — משקין ממנו אפילו שדה הבעל!** על אף שהיא השקאה להרווחה, ועל אף שיש לחשוש דאתי

לאינפולי ויבוא לידי טירחה! [8]

איתמר: המנכש בשבת, תולש עשבים רעים בשדה מבין העשבים הטובים, ועל ידי כך העשבים הטובים הנשארים צומחים וגדלים יותר טוב [9].

ועל הניכוש אין לחייבו משום מלאכת קצירה, כי מלאכת "קוצר" מהותה היא מלאכה לצורך קבלת הדבר הנקצר, והיא שונה באופן מהותי מעבודת הניכוש! כי תכלית מלאכת הניכוש היא לתועלת העשבים הטובים הנשארים, ולא לצורך העשבים הרעים הנקצרים, שהרי המנכש אינו חפץ ליטול את העשבים הרעים שעקר מן השדה.

וכמו כן **המשקה מים לזרעים בשבת** — **משום מאי**, משום איזה איסור מלאכה, **מתרינן ביה**, מתרים אותו העדים שלא לעשות, ואם יעשה יתחייב עליו? [10]

רבה אמר: מתרין אותו **משום** מלאכת **חורש**.

רב יוסף אמר: מתרין אותו **משום** מלאכת **זורע**.

אמר רבה: כוותיה דידי מסתברא. כמוני מסתבר, שחיובו הוא משום מלאכת חורש, ומשום מלאכת חורש צריך להתרותו!

והראיה: **מה**, כמו **שדרכו של חורש** הוא **לרפויי ארעא**, לרככה כדי שתיטיב לזריעה — **האי נמי**, בעקירת העשבים הרעים, וכמו כן בהשקיית השדה, הוא **מרפי ארעא**.

---

8. הקשו **התוס'**, למה לא נקטה הברייתא "מעין שלא יצא בתחילה" כדי להשמיענו כחו של רבי יהודה, שאפילו בזה יש לאסור בבית הבעל. ותירצו, שיש עדיפות לתנא להשמיענו את ההיתר מאשר להשמיע את האיסור, וכמו ששנינו בביצה [ב ב]. **ויש להעיר** מדבריהם אלו על מה שכתב **הצל"ח** [ביצה שם], שכלל זה נאמר רק כשהנידון הוא באיסורי תורה [שבזה השמעת ההיתר עדיפה, הואיל ובלא השמעת ההיתר היה עלינו להחמיר מספק], ולא באיסורים שמדרבנן [שבהם היינו מקילים גם מספק], והרי שיטת **התוספות** לקמן, שמלאכת חול המועד היא מדרבנן.

9. **התוס' בשבת** [צו ב] כתבו, שמנכש ומשקה מים לזרעים הם מלאכות שנעשו במשכן, ומכל מקום אינם חשובים אבות מלאכות, הואיל ואין בהם חשיבות כל כך.

10. ביארו **התוס'**, שמחלוקת זו נובעת מהדין שצריך להתרות בעושה מלאכה, ולהזכיר לו את שם האיסור שעומד לעשות, וכשעושה תולדה של איזו מלאכה בשבת, צריכים להתרות בו משם האב של תולדה זו, ונחלקו האמוראים מכח איזה אב מלאכה נאסרו משקה ומנכש. והעיר **המנחת חינוך** [לב א], **שהתוספות** בבבא קמא [ב א] כתבו, שיתכן לפרש באופן אחר, שאמנם אין צורך להתרות בו בדוקא משם האב, ודי אם יאמרו לו "אל תנכש ואל תשקה מים", אולם אפשר להתרות בו **גם** משם האב. אבל אם יתרו בו משם אב אחר, אין זו התראה כלל, ואינו מתחייב עונש על זה.

והתוס' רי"ד [שבת קלח] כתב גם כן כעיקר דברי **התוספות** כאן, והוסיף לבאר, שהחילוק מלאכות שנאמר בשבת [כזורע וחורש], שהוא חייב בנפרד על כל אב מלאכה ומלאכה, מלמדנו, שהמלאכות נחשבות כשמות שונים ונפרדים של איסור [וכחלב ודם], ועל כן יש

וכיון שמעשה המלאכה של ניכוש או של השקאה דומה בעשייתו לחרישה, מתחשבים במעשיו עתה, בשעת עשיית המלאכה.

אמר רב יוסף: כוותיה דידי מסתברא, שחיובו הוא משום זורע, וצריך להתרותו משום מלאכת זורע!

והראיה: **מה דרכו של זורע לצמוחי פירא — הכא נמי,** עיקר רצונו בניכוש הוא משום שעל ידי מעשיו(11) **מצמח פירא**(12). ולא הולכים אחר הדמיון בריכוך הקרקע, אלא

להתרות על כל אב ואב ועל כל תולדה ותולדה בשמו המיוחד לו, ואין די במה שיאמרו לו "אל תחלל שבת". ויעויין **בתוצאות חיים** [ה ב].

11. **התוס'** מבארים, שלדעת הכל, כאשר אדם עושה פעולה אחת שיש בה שתי תוצאות משתי מלאכות שונות, אזי יש לנו לילך אחר הדבר העיקרי שנעשה, ואנו מחשיבים כאילו נעשית רק מלאכה זו בלבד, ועל התוצאה השניה איננו יכולים כלל לחייבו, ונחלקו רבה ורב יוסף איזו תוצאה נחשבת עיקרית ואיזו טפילה, שדעת רבה היא, שהדבר העיקרי הוא מה שנעשה בו הפעולה בדרך ישירה, וכמו מנכש ומשקה מים, שאמנם יש כאן תועלת בפעולתו להצמחת הזרעים, מכל מקום זהו תוצאה שאינה נעשית על ידי מעשיו ממש, מה שאין כן ריפוי הקרקע שנעשה, הרי הוא מעשה שלו ממש, ולכן יש לחייבו משום חורש בלבד, ולכן, גם כאשר אי אפשר לחייבו משום חורש, וכגון שהתרו בו משום זורע, גם כן אין לחייבו משום זורע, ודעת רב יוסף, שעיקר הדבר נמדד לפי מחשבתו, ולכן, כאשר אדם משקה מים או מנכש, מאחר שמחשבתו היא על הצמחת הזרעים, אין לחייבו כלל על ריפוי הקרקע [ואף על פי שאילו היה עושה ריפוי הקרקע בלבד, היה מתחייב על כך אף כשלא נתכוון לזה, הואיל ויש לו תועלת מכך, יעויין שבת [קג א], מכל מקום כאן שנעשו שתי מלאכות בפעולה אחת, אנו הולכים אחר מחשבתו, שהוא העיקר. ולפי זה, כששופך שאר משקים שאינם מצמיחים, על הזרעים, לכאורה יהיה חייב גם לרב יוסף, משום חורש, ועיין **ביאור הלכה** [שלו ג ד"ה או].

אולם **האור זרוע** [שבת נד] כתב, כיון שיש לפסוק ההלכה כרב יוסף, על כן מותר בשבת לשפוך מים על קרקע העומדת לזריעה, אף על פי שהמים מועילים לה. הרי שלדעתו, מחלוקת רבה ורב יוסף היא בעיקר מלאכת חורש וזורע, שלדעת רב יוסף אין לחייב משום תולדת חרישה אלא כאשר עושה פעולה בקרקע עצמה, וכמו חופר וחורץ, אבל כשמתעסק בעקירת העשבים משורשם ועל ידי כן נרפית הקרקע, וכל שכן כאשר משקה מים ועל ידי כן נרפית הקרקע, אין זה צורת חרישה כלל, וכן מבואר מלשון האור זרוע.

12. **הרמב"ם** [שבת ח א] פסק, שהמנכש הרי הוא תולדת חורש, והקשו **המפרשים** ממה שהרמב"ם עצמו פסק [שם ב] שהמשקה מים לזרעים, הרי הוא חייב משום זורע, וכרב יוסף, ומדוע חילק ביניהם. **והכסף משנה** כתב, שבאמת דעת הרמב"ם לפסוק כרב יוסף, ואין כונת הרמב"ם לניכוש הנזכר בסוגייתנו [שהוא התולש עשבים רעים מן הטובים], אלא לניכוש הנזכר בשבת [קג], וכמו שכתב הרמב"ם שם בפירוש המשנה, שהוא החופר בעיקרי האילנות, וניכוש זה הוא תולדת חורש לדעת הכל, וכמו שנראה במשנה שם.

אבל **הנודע ביהודה** [ב או"ח לא] כתב, שדעת הרמב"ם להטיל פשרה במחלוקת רבה ורב יוסף, ולחלק בין מנכש למשקה מים, שהמנכש, מאחר שפעולתו דומה לחרישה, הרי הוא תולדת חורש, אבל משקה מים, שאין לו

אחר התוצאה של הצמיחה[13].

אמר ליה אביי לרבה: בין **לדידך קשיא**, ובין **לרב יוסף קשיא**.

לדידך קשיא: וכי רק **משום חורש, אין**, אכן מחייבים אותו, ואילו **משום זורע, לא** מחייבים אותו?

ומדוע לא יתחייב משום שתי המלאכות!? והרי אפשר להתחייב על פעולה אחת שיש בה שתי מלאכות שני חיובים. ובניכוש או בהשקאה הוא עושה את שתי המלאכות, ולמה לא נחייבו משום שתיהן.

וגם **לרב יוסף קשיא**: וכי רק **משום זורע, אין**, הוא חייב, ואילו **משום חורש** הוא **לא** חייב!?

וכי תימא, ואם תרצה לתרץ בין לרבה ובין לרב יוסף, ולומר, **שכל היכא דאיכא** בפעולה אחת **תרתי**, שתי עשיות של שתי מלאכות שונות, **לא מחייב** עליהן **אלא חדא**.

אין זה נכון. כי:

והרי אמר רב כהנא: **הזומר** עצים מן האילן בשבת, **וצריך לעצים** שקצר בעת זמירת האילן[14], הרי הוא **חייב שתים — אחת משום נוטע**, לפי שעל ידי הזימור גדל העץ

דמיון כל כך לחרישה [אם כי הקרקע נרפית על ידי ההשקאה], אין נראה להחשיבו כחורש, אלא חייב משום זורע. [ולכאורה לפי דבריו, מה שפסק הרמב"ם [כלאים א ב], שהמנכש בכלאים לוקה, אין זה משום תולדת זורע, אלא משום מקיים כלאים, וכמו שכתב הכסף משנה [שם ג], ועיין עוד במנחת חינוך [רמה ב] ובאור שמח [מעשר ה י].

13. **בהגהות אשר"י** [שבת פא] כתב, שאדם המוריד עציץ נקוב המונח על גבי יתידות ומניחו על הארץ, אינו חייב משום זורע, אף על פי שעל ידי כן גובר כח היניקה שלו, הואיל וגם קודם לכן היה מחובר לקרקע. והקשה עליו **האגלי טל** [זורע כב א] מהנלמד כאן, שהשקאת הזרעים נחשבת לזורע, הואיל והיא גורמת להצמחת הפירות, אף על פי שהיו מחוברין קודם לכן.

ורצה ליישב ולחלק, שדוקא בהשקאה, שלולא השקאתו לא היו הפירות מוסיפים לצמוח כשיעור זה, בזה נחשב הוא לזורע, מה שאין כן בעציץ נקוב המונח על יתידות, שאמנם כח היניקה היה קלוש, אבל בסופו של דבר לאחר זמן רב, היה יכול להצמיח ולעשות פרי כמות שהוא עתה מונח בארץ, ואם כן אינו אלא ממהר ומזרז ההצמחה, ובזה יש לומר שאינו נחשב כמלאכת זריעה.

14. **התוס' בשבת** [עג ב] כתבו, שכאשר אינו צריך לעצים אינו חייב משום קוצר, ואפילו רבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, מכל מקום בזה מודה הוא שפטור. **והביאור הלכה** [שם יד ד"ה ולא] כתב בביאור דברי **התוספות**, שהוא פטור משום מקלקל, שאף על פי שיש לו תועלת מזמירה זו, בצמיחת הגפן, מאחר שאין התועלת והתיקון באותו הדבר שבו נעשית מלאכה, שהוא הדבר הנקצר, אין דבר זה חשוב תיקון אלא קלקול. **אולם** מלשון התוס' כאן נראה בעליל, שפעולה זו אינה נחשבת כלל כקצירה, ומשום שיסוד מלאכת קוצר היא, שתולש הדבר לצורך עצמו, אבל כשתולש כדי להשליכו כדומן על פני השדה, אין זה קצירה כלל, עיין בדבריהם, וכן ביאר גם כן **הנחלת דוד**, ויבואר אי"ה בהערה הבאה. ועיין עוד **במהרש"א** סנהדרין [כו א תוס' ד"ה לעקל].

יותר. **ואחת משום קוצר**, שהרי צריך הוא לעצים שזמר(15).

הרי ששייך להתחייב שתיים על שתי מלאכות הנעשות בפעולה אחת, ומדוע חייבוהו רבה ורב יוסף רק אחת.

ומסקינן:(16) **קשיא!**

---

15. **התוס'** מבארים קושית הגמרא באופן זה, שהרי נתבאר לעיל, שדעת רבה היא, שיש לנו לתפוס רק את התוצאה הישירה של מעשיו [שהיא ריפוי הקרקע] ואין לחייבו על התוצאה שנגרמה על ידו [שהיא הצמחת הזרעים], ואם כן הוא הדין לזומר וצריך לעצים, שהיה עלינו לחייבו אך ורק משום קוצר, שזהו פעולת האדם ממש, ולא על הצמחת הגפן שהיא רק נגרמת מחמתו, על ידי קציצת הענפים היבשים, וכמו כן לדעת רב יוסף, שיש לחייבו רק על אותו הדבר שהיתה מחשבתו עליו, וכנ"ל, אם כן היה לנו לחייבו משום נוטע, רק כאשר היתה מחשבתו על כל פנים גם על הזמירה, אבל כאשר היה דעתו רק על העצים, אין לו להתחייב משום נוטע, אלא משום קוצר, ואילו מדברי רב כהנא נראה, שחייב משום זומר בכל ענין.

והנחלת דוד כתב לפרש באופן אחר קושית הגמרא על רב יוסף, שכאשר זימר והיה דעתו על הזימור ועל העצים, היה לנו לחייבו רק משום קוצר אפילו לרב יוסף, שאף על פי שלדעת רב יוסף יש לנו לילך אחר מחשבתו, מכל מקום באופן זה, שמחשבתו על שתיהם, ואין בידנו להכריע מכח מחשבתו איזו מלאכה מבין שתיהם היא העיקרית, יודה רב יוסף לרבה, שנלך אחר עיקר פעולתו [ודוקא כאשר מחשבת האדם היתה רק על אחת מהם, בזה סובר רב יוסף שהולכים אחריה להכריע איזו מלאכה היא העיקר ואיזו היא טפילה].

והקשה **הנחלת דוד**, למה לא הקשה אביי על רבה ממה ששנינו בשבת [עג], שהזומר בשבת [ואינו צריך לעצים] חייב משום נוטע, והרי לדעת רבה היה לנו לפוטרו מכל וכל, שהרי נתבאר לעיל, שגם כאשר אי אפשר לחייבו על פעולתו העיקרית [וכגון שלא התרו בו משמה], מכל מקום אינו מתחייב על הפעולה הנטפלת, וכן מבואר גם כן בפירוש בהמשך דברי הגמרא, ואם כן הוא הדין כשזימר ולא היה צריך לעצים, אף על פי שאינו מתחייב משום קוצר, וכנ"ל בהערה הקודמת, מכל מקום אין לחייבו אף משום נוטע, שהרי הקצירה היא פעולתו העיקרית לדעת רבה.

ותירץ, שכאשר הוא קוצר ואינו צריך לעצים אין זה פעולת קצירה כלל [וכמו שנתבאר בהערה הקודמת, שיסוד מלאכת קצירה היא שתולש הדבר ונוטלו לעצמו], ואם כן באופן זה ודאי יתחייב משום נוטע, שהרי לא נעשית כאן אלא הפעולה הזאת, מה שאין כן כשאינו מתחייב על המלאכה העיקרית משום שהיתה בלא התראה וכדומה, מאחר שסוף סוף עשה מלאכה, שוב אי אפשר לחייבו כלל על המלאכה הנטפלת.

16. הכלל הוא, שכאשר נאמר בגמרא "קשיא", הכונה היא, שיש אפשרות לתרץ הקושיא [אך כאשר נאמר "תיובתא", זו היא קושיא שאין עליה תשובה].

וביארו **התוס'**, שהטעם שנאמר כאן "קשיא" הוא, משום שהקשינו עליהם מדברי רב כהנא, שהוא אמורא, ולא ממשנה או מברייתא, ויתכן שרבה ורב יוסף יחלקו עמו. וכן מבואר מדברי **הגהות מיימוניות** [שבת ח ב] שכתב, "ומסיק אביי דחייבין משום שניהם". [**והמפרשים** העירו ממה שאמר רב יוסף עצמו בשבת [עג ב], האי מאן דקטל אספסתא חייב שתים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע].

אולם מדברי **הרמב"ם** מבואר שהיה לו

תירוץ על קושית אביי, שהרי בהלכות שבת [ח ב] פסק כרב יוסף, שהמשקה חייב משום תולדת זורע, ומצד שני פסק [שם ד] כרב כהנא, שהזומר וצריך לעצים חייב שתים, הרי שאין סתירה בין שני דינים אלו, וצריך ביאור הטעם לחלק.

והשער המלך [שגגות ז ו] כתב ליישב, שיש לחלק בין העושה שני אבות בפעולה אחת לעושה שתי תולדות יחד, שהזומר וצריך לעצים, הרי הוא עושה שני אבות, זורע וקוצר [וכמו שכתב הרמב"ם [שבת ח ב], שהזומר כדי להצמיח הרי הוא מעין זורע, ואיננו תולדת זורע], ובזה חידש רב כהנא שיש לחייבו שתים, הואיל ואין אחד מהם נחשב כטפל לחבירו, מה שאין כן במשקה ומנכש, שהם תולדות של חורש וזורע, ואינם אבות, בזה סוברים רבה ורב יוסף שיש לנו לילך אחר עיקר הדבר, כיון שתולדות הם, יש כאן לפנינו עיקר וטפל, ואין לחייבו על עשית הטפל [אבל אילו היה עושה שתי תולדות משני אבות שונים, בשני מעשים נפרדים, היה מתחייב שתי חטאות, אף על פי שהם בהעלם אחד, וכמו שכתב הרמב"ם [שגגות שם].

ואכן לפי המבואר לעיל בדעת **האור זרוע**, יש ליישב גם כן דעת הרמב"ם, שרבה ורב יוסף מודים שיש לחייב שתים כשעושה שתי תוצאות בפעולה אחת, וכזומר וצריך לעצים, ומכל מקום המשקה אינו חייב משום חורש לרב יוסף, שאין זה צורת מלאכת חרישה, וכנ"ל. ועיין **מנחת חינוך** [מוסך השבת, זורע] שכתב גם כן ליישב כעין זה.

והריטב"א היה גורס בתחילת הסוגיא "המנכש ומשקה לזרעים ביום טוב", ולפי זה כתב ליישב, שרבה סובר [פסחים מח] שאין חילוק מלאכות ליום טוב, כלומר, שהזורע וחורש ביום טוב בהתראה אחת אינו לוקה אלא אחת, וכמו כן יסבור רב יוסף, ואם כן אין לחייב מנכש ומשקה משום שתיהם, עכ"ד.

והקשו **הקרן אורה והחזו"א** [שביעית יח א] על דבריו, שאמנם אין לחייבו משום שתי מלקיות, הואיל ולא נאמר חילוק מלאכות ביום טוב, אבל מכל מקום כיון שעל כל אחד מהם יש לחייבו, והרי הוא תולדה של כל אחד משני האבות [חורש וזורע], אם כן בין כשהתרו בו משום חורש, ובין כשהתרו בו משום זורע, יהיה עלינו לחייבו מלקות, ושוב אין מובן דברי רבה ורב יוסף שנחלקו משום מה מתרים בו, שהרי בכל ענין שיתרו בו יהיה חייב.

ולכאורה היה **אפשר לבאר** דברי **הריטב"א**, שאמנם לענין שבת יש לדון על פעולת הניכוש וההשקאה, שיש בה משום שתי התולדות, הואיל ויש שתי תוצאות מפעולתו, אולם זהו דוקא לענין שבת, שנאמר בה חילוק מלאכות, וכמו שנתבאר לעיל, שיסוד הדין הוא שאנו רואים כל מלאכה כשם איסור בפני עצמו, ועל כן אנו מפרידים גם כן את פעולתו לשתים, ודנים על כל חלק וחלק שבה בנפרד, ולכן, בין כשהתרו בו משום חורש ובין כשהתרו בו משום זורע, הרי הוא חייב, מה שאין כן לענין יום טוב, שלא נתחדש בו ענין חילוק מלאכות, בזה אנו דנים רק על התוצאה העיקרית שבמעשה הניכוש וההשקאה [כלומר, החרישה, לרבה, והזריעה, לרב יוסף], ואילו על המלאכה הנטפלת איננו דנים כלל לחייבו עליה, ואפילו כאשר אי אפשר לחייבו על המלאכה העיקרית [משום שלא התרו בו עליה], אין לחייבו על המלאכה הנטפלת, וכנ"ל.

אלא שאם כן לענין כלאים היה גם כן הדין נותן, שלדברי הכל יתחייב על הניכוש משום זורע, שהרי לא נאסרה בו חרישה כלל, ואם כן ודאי שהחרישה והזריעה שבניכוש, הרי הם פעולות חלוקות ונפרדות לגמרי אחת מחבירתה, ואילו לקמן בגמרא מבואר, שלרב יוסף אינו חייב בכלאים משום זורע, וכן הקשו האחרונים הנ"ל, וצ"ע.

איתיביה רב יוסף לרבה, שאמר חייב משום חורש:

הרי שנינו בברייתא בתוספתא: **המנכש** בשדה הזרועה בכלאים את העשבים הרעים מתוך הטובים, ועוזר בכך להצמחת גידולי הכלאים, **והמחפה לזרעי כלאים**, שמכסה באדמה את הזרעים שהם כלאים [כגון חרצן של ענבים וגרגירי תבואה] כדי שיקלטו היטב בקרקע — הרי זה **לוקה** משום "שדך לא תזרע כלאים".

רבי עקיבא אומר, אף המקיים כלאים זרועים בכרמו, ואינו עוקרם, הרי זה לוקה.

ומקשה רב יוסף לרבה:

בשלמא לדידי, דאמינא מנכש בשבת חייב **משום זורע, היינו**, מובן מה ששנינו שהמנכש בשדה זרועה בכלאים לוקה על כך, כיון **דאסירא זריעה בכלאים**, דכתיב "שדך לא תזרע כלאים", והמנכש בשדה שצומח בה כלאים הוא כזורע אותם משום שהניכוש עוזר לצמיחתם של הכלאים(17).

עוד **יש להעיר**, **שהתוס' רי"ד** [שבת עד] כתב, שהאורג בגד בשבת, הרי הוא חייב משום אורג בלבד, ואף על פי שהיה מן הראוי לחייבו גם כן משום בונה [וכמו שכתבו הראשונים, שבנין גמור בכלים, יש בו משום בונה], אולם, מאחר שיש שם אריגה על פעולתו, איננו דנים בזה גם כן משום שם אחר, של בנין, עכ"ד. ולכאורה דבריו נכונים רק לדעת רבה ורב יוסף.

אלא **שיש לחלק** ולומר, שבאריגה, יש כאן רק פעולה אחת ותוצאה אחת, שהיא עשית הבגד, אלא שיש להגדירה בשני שמות שונים של מלאכה, ובזה לדברי הכל אנו הולכים אחר שמה העיקרי של הפעולה, מה שאין כן בנידון הסוגיא כאן, שיש כאן שתי תוצאות, אלא שהם נעשים על ידי פעולה אחת מצד האדם, בזה סובר אביי שיש לדון משום שתי המלאכות, ואין לנו ללכת אחר העיקר.

עוד יש לחלק, שדברי **התוס' רי"ד** נאמרו רק כשעושה בפעולה אחת, אב ותולדה, וכמו באורג, שהאריגה אב היא, ובנין בכלים הוא תולדה, ובזה אין לחייב משום התולדה, גם לאביי, מה שאין כשעושה שני אבות בפעולה אחת, כזומר וצריך לעצים, או כשעושה שתי תולדות יחד, כמנכש ומשקה מים לזרעים, בזה סובר אביי, שאין אחד מהם נחשב לעיקר יותר מחבירו, מאחר ששניהם שוים בשמם.

17. מבואר כאן, שבכלאים נאסר גם תולדת זורע, ולכן המנכש לוקה, הואיל והוא תולדת זורע לרב יוסף. וכן הוכיח **בדרך אמונה** [כלאים א צה"ל כב] מדברי **הראב"ד** [שם ג], שהמשקה מים בכלאים לוקה משום תולדת זריעה.

ולא מצאנו בגמרא שדרשו מן הכתובים לאסור תולדות בכלאים, הרי שמצד הסברא ידענו זאת. והקשה **הקרן אורה** ממה שמבואר בהמשך הסוגיא, שכדי לאסור תולדות בשביעית אנו נצרכים לימוד מיוחד לזה, ואיננו יודעים כן מסברא. ועוד יש לתמוה ממה ששנינו בשבת [ע ב], שדרשו מן הפסוק לאסור תולדות במלאכות שבת [אם כי יש מקום ליישב הקושיא משבת, כיון שהוקש שבת למלאכת המשכן, על כן איננו יודעים מן הסברא לאסור התולדות שלא היו במשכן, אבל עדיין יקשה משביעית].

ויש ליישב, שבשבת ובשביעית, עיקר רצון התורה הוא שהאדם ימנע ממלאכה בהם, ועל כן כשיש שינוי מצד פעולת האדם, ואותו האופן שנעשית המלאכה, לא מצאנו שאסרה תורה, בזה ודאי אי אפשר לאסור מצד הסברא, אף על פי

אלא לדידך, דאמרת מנכש בשבת חייב **משום חורש** — למה הוא לוקה במנכש שדה כלאים? וכי **חרישה ב**שדה שיש בה **כלאים — מי אסירא!?** (18)

אמר ליה, תירץ רבה לרב יוסף: המנכש בכלאים לוקה לא משום הניכוש, לפי שהניכוש אינו אלא חרישה, ואין איסור לחרוש בשדה כלאים, אלא הוא חייב — **משום מקיים** כלאים בכרמו, ועל כך הוא לוקה גם בלי מעשה כל דהו!

ומקשינן: **והא מדקתני בסיפא** של הברייתא ההיא "**רבי עקיבא אומר אף המקיים** כלאים בכרם לוקה", **מכלל** זאת אתה למד **דתנא קמא,** האומר מנכש לוקה — **לאו משום מקיים** כלאים **הוא** לוקה, אלא רק משום הניכוש בשדה שיש בה כלאים! ומוכח שהמנכש חייב משום זורע.

ומתרצינן: הכי קאמר רבה: **כולה** כל הברייתא ההיא — **רבי עקיבא היא,** ובלשון "**מאי טעם**" **קאמר** התנא את דבריו. וכך אמר:

מאי טעם המנכש והמחפה בכלאים לוקה, למרות שאין הניכוש נחשב למעשה זריעה?

— **משום מקיים** כלאים! (19)

שיש להם דמיון לאב מצד התוצאה שנפעלת על ידו, ועל כן הוצרכו ללמוד איסורם מן הכתוב, אבל בכלאים, שעיקר רצון התורה בזה שלא יהיה מציאות של כלאים בעולם [וכמו שמצאנו לרבי עקיבא, שהמקיים כלאים גם כן אסור], בזה ודאי יש לנו לאסור כל דבר שיש לו דמיון מצד תוכן הדבר, אף על פי שיש חילוק באופן הפעולה שמצד האדם העושה.

ובעיקר הנידון של תולדות בשאר איסורי תורה, יעויין בתוס' [בכורות כה א ד"ה ואמר].

18. כתב **הנחלת דוד,** שלפי ביאור **התוספות** במחלוקת רבה ורב יוסף, וכנ"ל, נצטרך לומר, שהגם שחרישה לא נאסרה כלל בכלאים, מכל מקום מאחר שלדעת רבה אנו הולכים אחר התוצאה שנעשית על ידו ממש, שהיא ריפוי הקרקע, על כן איננו דנים כלל על ההצמחה שנגרמה על ידי ניכוש זה, ואף על פי שריפוי הקרקע בנידון זה הוא היתר גמור.

19. **הראשונים** נחלקו בדבר זה. דעת **רש"י ותוס'** [ע"ז סד א], שרבי עקיבא מחייב מלקות רק כשעשה איזה פעולה לקיים הכלאים, וכגון שעשה גדר קטן סביבותיו, וביארו **התוספות,** שאם קיים הכלאים רק במחשבתו, אינו לוקה, שהרי הוא לאו שאין בו מעשה, ושנינו במכות [ד] שרבי עקיבא פוטר ממלקות בלאו שאין בו מעשה.

אולם **התוספות** שם כתבו בשם **הערוך,** שאפילו כשלא עשה מעשה כלל, הרי הוא לוקה משום מקיים, והתוס' תמהו עליו מהגמרא במכות הנ"ל. וכדעת הערוך נראה גם כן מלשון **רש"י** כאן.

והשער המלך [כלאים א ג] כתב שיש בזה שיטה נוספת, שדוקא כשעשה פעולה בגוף הכלאים, וכמו מנכש, שהוא פעולה בעצם הזרעים, בזה מחייב רבי עקיבא משום מקיים, אבל כשעשה פעולה שלא בגופן, וכמו עשית גדר, אין בזה מלקות משום מקיים, ומשום שיש לנו לדמות איסור המקיים לאיסור הזריעה המפורש בכתוב.

ולפי הנראה מפשטות הסוגיא, לדעת חכמים אין איסור תורה במקיים, ולדעתם, אפילו כשעשה מעשה גמור של ניכוש, אין לחייבו

לפי **שרבי עקיבא אומר: אף המקיים** כלאים לוקה[20].

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי עקיבא?**

דתניא: "שדך לא תזרע כלאים".

אין לי שלוקה **אלא** מי שזורע כלאים בידיו.

המקיים כלאים, בלא שיעשה מעשה בידים — **מנין** שגם הוא לוקה?

תלמוד לומר "כלאים — שדך לא!".

והיינו, על אף שהכתוב אומר "לא תזרע כלאים", גורעים את תיבת "תזרע", ודורשין "לא כלאים"!

דהיינו, שלא יהיה לך כלאים בכל אופן, ואם קיימים אצלך כלאים עליך לבטלן. ולפיכך המקיימן אצלו ואינו מבטלן עובר בלאו, ולוקה על כך [ועיין פירוש רש"י במסכת מכות כא ב].

תנן, במתניתין: **משקין בית השלחין במועד ובשביעית.**

ומקשינן: **בשלמא במועד** מותר, היות ואיסור המלאכה בו **משום טירחא הוא.**[21] **ובמקום פסידא שרו רבנן** למטרח קצת.

משום כלאים. אולם **הכסף משנה** [כלאים שם] הביא בשם הירושלמי, שרבי עקיבא וחכמים נחלקו, כשלא עשה מעשה לקיים הכלאים, אבל כשעשה מעשה לקיימן, לדעת הכל לוקה. וביאר **השער המלך**, שלדעת חכמים, יש לדמות איסור המקיים, לזריעה, שהיא מפורשת בכתוב, ולכן, דוקא כשעושה איזה פעולה לצורך קיום הכלאים, שאז יש לו דמיון לזורע, הרי הוא אסור מן התורה ולוקין עליו, מה שאין כן כשישב ולא עשה כלום.

ותמהו עליו **האחרונים**, שאם כן, מדוע לא העמדנו הברייתא המחייבת במנכש, כחכמים, ומשום שעשה מעשה לקיימן הרי הוא לוקה [ועל זה הוסיף רבי עקיבא בסיפא של הברייתא, אף המקיים, כלומר, בלא פעולת ניכוש].

והשער המלך כתב ליישב, כיון שלדעת חכמים יש לחייבו אפילו כאשר עשה גדר סביבותיה, ולא עשה פעולה בגוף הזרעים, כניכוש וכדומה, על כן, אילו היינו מעמידים הברייתא כחכמים, היה לנו להקשות, מדוע לא השמיע לנו התנא, שאפילו בעשית גדר מתחייב מלקות, לחכמים, ומדוע נקט ניכוש, שהיא פעולה בגוף הזרעים, שבזה הסברא יותר פשוטה לחייבו, ומשום כך העמדנו כרבי עקיבא, ושוב אין להקשות כנ"ל, שהרי שנה לנו התנא בסיפא, "שרבי עקיבא אומר אף המקיים", וכונתו, אפילו בלא עשיה כלל.

20. במכות [כא] שנינו, שהמחפה בכלאים הרי הוא לוקה אף לדעת חכמים, וכתב **הגר"א** [יו"ד רצז ג], שמכאן הוכיח **הרמב"ם** לפסוק הלכה כרב יוסף, שהרי לדעת רבה, כשם שעל הניכוש אינו לוקה, כך על החיפוי אינו לוקה [מלבד לדעת רבי עקיבא המחייב מלקות במקיים], אבל לדעת רב יוסף, יש לחייב המחפה, משום זורע. [ואפילו בשביעית, שאין חייבין בה על תולדות, וכמו שיבואר לקמן בגמרא, מכל מקום המחפה חייב, הואיל והחיפוי חשוב הוא כאב ולא כתולדה, כן כתבו **התוספות** בפסחים [מז ב], ועיין עוד **ברש"י** שם].

21. **העמק ברכה** כתב לדקדק מלשון הגמרא, שאין איסור מלאכה בחול המועד, אלא אם כן יש טורח בעשיתה. [וכונתו, שלענין מלאכה

אלא שביעית תקשי, **בין למאן דאמר** [רב יוסף לעיל], שהמשקה לזרעים חייב **משום זורע**, **ובין למאן דאמר** [רבה לעיל] שהמשקה חייב **משום חורש** — **זריעה וחרישה בשביעית, מי שרי!?** (22)

הא כתיב בשביעית "שדך לא תזרע", וגם לענין חרישה נאמר [לגבי שבת] "בחריש ובקציר תשבות", ולמדנו ממנו [בלימוד של "אם אינו ענין לשבת, תנהו ענין לשביעית"], לשביעית.

ואפילו מאן דאמר לקמן שאינו לוקה על החרישה בשביעית, בכל זאת מודה הוא שחרישה בשביעית אסורה מן התורה!

ומתרצינן: **אמר אביי**: הא דתנן מותר להשקות, מדובר **בשביעית בזמן הזה**, שאיסורה הוא רק מדרבנן. ובמקום פסידא התירו רבנן.

ורבי היא, הסובר ששביעית נוהגת בזמן הזה רק מדרבנן.

דתניא: רבי אומר: הא דכתיב בשמיטת כספים "**וזה דבר השמיטה שמוט** כל בעל משה ידו". למה כתוב בפסוק פעמיים לשון שמיטה?

בשתי שמטות הכתוב מדבר: אחת שמיטת קרקע, ואחת שמיטת כספים. והקישן הכתוב לשתי השמיטות, ללמדך, כי:

בזמן שאתה משמט קרקע, מאז כניסתן של ישראל לארץ עד שגלו — **אתה משמט כספים**.

ואילו בזמן שאי אתה משמט קרקע, כגון לפני שנכנסו לארץ, בהיותם במדבר, וכן לאחר שגלו מהארץ — **אי אתה משמט**

האסורה בשבת, די בטורח מועט כדי לאסרה, ולענין מלאכה המותרת בשבת, כפינוי כלים ממקום למקום, אנו נצרכים לטירחא מרובה כדי לאסרה, וכמו שנלמד לקמן יג]. ויעויין **בעמק ברכה**, שזהו דוקא כשאופי עשית המלאכה הוא בלא טורח, מה שאין כן במלאכות שאין היכר בעצם צורת המלאכה שהיא נעשית בלא טירחא, ככתיבת אות אחת וכדומה, שאופן הכתיבה דומה הוא לכתיבה מרובה בטורח, אין בה זה ההיתר.

ויסוד דבריו, שאין לאסור מלאכה בלא טורח כלל, מפורש הוא בכמה ראשונים. **בנמוקי יוסף** לקמן [ו] [לענין המשכת המים מאילן לאילן], ויבואר שם בהערה 97. וכן הביא לקמן [יג] בשם **רש"י**, בטעם ההיתר דפועל שאין לו מה יאכל. וכן כתב **בספר יראים** [ב דש בסופו] עי"ש. וכן הביא **הביאור הלכה** [תקמה ה ד"ה ואפילו] בשם **שבולי הלקט**. ויעויין **בבית יוסף** [תקמ ב] שכתב גם כן סברא זו.

22. לקמן בגמרא נחלקו אביי ורבא, שלדעת אביי נאסר בשביעית מן התורה לעשות כל עבודות שבשדה ובכרם, ולוקין עליהם, ולדעת רבא, לוקין רק על אותם ארבע עבודות שנזכרו בפירוש, שהם זריעה וזמירה קצירה ובצירה, וכתב **השער המלך** [שמיטה א א], שמכל מקום קושית הגמרא כאן נכונה גם לדעת רבא, שאמנם לדעתו אין מלקות על חרישה בשביעית, שהרי איננה מאותם ארבע עבודות, וכמו שמפורש לקמן בסוגיא, אבל מכל מקום יש לאסרה מן התורה, משום שנאמר "בחריש ובקציר תשבות", ופסוק זה נדרש הוא על שביעית, וכמו שנלמד לקמן, אבל מלקות אין בו, משום שהוא רק איסור עשה.

כספים! (23)

והיינו, שבזמן הזה סובר רבי ש"אי אתה משמט קרקע" מן התורה, וכל האיסור הוא רק מדרבנן, והם הקילו במקום פסידא.

רבא אמר: אפילו תימא כי זה ששנינו במשנתנו שמשקין בשביעית הוא אליבא **דרבנן**, החולקים על רבי וסוברים שאף בזמן הזה שביעית היא דאורייתא, נמי ניחא.

כי רק **אבות** מלאכות של עבודה בקרקע, האמורות במפורש בתורה, **אסר רחמנא** בשביעית [והם: זריעה, זמירה, קצירה ובצירה, האמורות בלשון לאו בתורה].

ג-א אך את **התולדות** של המלאכות — **לא אסר רחמנא**.

והשקאה היא רק תולדה, ואינה אב מלאכה האמור בתורה, ולכן אין איסורה אלא מדרבנן, והם הקילו במקום הפסד.

ולהכי משקין בשביעית, היות ורבנן אמנם גזרו על תולדות בשביעית, אך התירו במקום פסידא.

והראיה שלא אסרה תורה תולדות בשביעית, היא מהא **דכתיב** "**ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ. שדך לא תזרע**, וכרמך לא תזמור. את ספיח קצירך לא תקצור, ואת ענבי נזרך לא תבצור".

ומדייקת הגמרא מלשון הפסוק, שכפל את אותן המלאכות בשדה ובאילן:

מכדי, הרי מלאכת **זמירה בכלל** מלאכת **זריעה** היא, ותולדה היא לה, שמהות מלאכת זמירה היא להגביר את הצמיחה של האילן, בדומה לזריעה שמהותה הצמחה בשדה.

וכמו כן מלאכת **בצירה בכלל** מלאכת **קצירה** היא, ותולדה היא לה, היות ומהות שתיהן שוה, לחתוך את הפרי ממקום גידולו.

---

23. **רש"י בגיטין** [לו] מפרש כפשוטו, שבזמן שאין שמיטת קרקע, כלומר בזמן הזה, אין נוהגת גם כן מצות שמיטת כספים, אבל עדיין לא ביאר לנו רבי הטעם שאין שמיטת קרקע נוהגת עתה, ולכן הוסיף **רש"י** לבאר, ששמיטת קרקע אינה נוהגת, משום שהיא נלמדת מיובל, ודין היובל נאמר רק כאשר כל ישראל יושבים על אדמתם, ומשעה שגלו עשרת השבטים ממקומם נתבטלה מצות היובל, וכמו ששנינו בערכין [לב].

ואילו **התוס' בגיטין** מפרשים, ש"בזמן שאין אתה משמט קרקע" הכונה היא ליובל [וקראה "שמיטת קרקע", משום שבו חוזרות השדות לבעליהם ביובל], ובזמן זה אין נוהגת אף מצות שמיטה [וקראה רבי "שמיטת כספים", משום ששמיטת כספים נאמרה בשמיטה דוקא ולא ביובל, אבל עיקר כונת רבי להשמיענו על מצות שמיטת קרקע שאינה נוהגת עתה].

והכסף משנה [שמיטה ד כה] כתב **שהרמב"ם** מפרש באופן אחר, שכאשר אין נוהגת מצות יובל [שהיא קרויה כאן "שמיטת קרקע", וכנ"ל], אין נוהגת אף מצות שמיטת כספים, אבל מצות שמיטת קרקעות בשביעית נוהגת היא מן התורה אף בזמן הזה.

ותמה עליו **המשנה למלך**, שמסוגיתנו מוכח בעליל שאף שמיטת קרקעות בשביעית מותרת מן התורה, לדעת רבי, שאם לא כן לא תירץ אביי כלום על קושית הגמרא. ועיין עוד בכסף משנה [שם ד כט] והאחרונים האריכו בזה הרבה.

ואם כן, **למאי הלכתא**, לאיזה ענין, **כתבינהו רחמנא** לזמירה ולבצירה? הא ידעינן אסור זמירה מאיסור זריעה, ואסור בצירה מאסור קצירה! (24)

ובהכרח, שנכתבו מלאכות זמירה ובצירה כדי **למימרא**, כי רק **דאהני** של שתי **תולדות** אלו [זמירה שהיא תולדת זריעה, ובצירה שהיא תולדת קצירה], **מיחייב** בשביעית (25). אך **א**תולדות **אחרנייתא** (26) — **לא**

---

24. הקשה **הקרן אורה**, שהרי לקמן בברייתא שנינו, שכדי לאסור תולדות, אנו נצרכים לימוד מיוחד לשם כך, ומצד הסברא לבד, לא היה בכחנו לאסור, אף על פי שהם דומים לאבות, ואילו כאן נראה, כיון שהזמירה בכלל זריעה והבצירה בכלל קצירה, יש לנו לאסרם בלא לימוד נוסף. ותירץ, על פי המבואר בדברי **הרמב"ם** [שבת ז ג-ד], שהזומר בשבת, אינו נחשב כתולדת זורע, אלא הרי הוא גם כן נחשב לאב של זורע, וכן הבוצר בשבת, אינו נחשב כתולדת קוצר, אלא הוא חשוב כאב שלה, ולכן מן הסברא היינו אוסרים בהם לענין שביעית אף על פי שלא נאמרו בפירוש, הואיל והם גם כן נחשבים לאבות, מה שאין כן בתולדות, שאין לאסרם בלא לימוד מיוחד. ויעויין בהערה הבאה.

25. בפשטות מבואר בגמרא, שזומר ובוצר הם תולדות של זורע וקוצר. והעירו **האחרונים** מכאן על דברי **הרמב"ם** שהובאו בהערה הקודמת, שדברים אלו חשובים הם כאבות לענין שבת.

והר"י קורקוס [שמיטה א ד] יישב, שלשון הגמרא "תולדות" הוא באמת לאו דוקא, ועיקר כונת הגמרא לומר, שאין איסור אלא באותם אבות שהוזכרו בפירוש, וכמו שכתב באמת הרמב"ם [שמיטה א ג], שאין איסור בשביעית אלא באותם האבות שנזכרו בפירוש, ולא בשאר עבודות הנחשבים כאבות.

אולם **התוצאות חיים** [יח טו] יישב, שלענין שבת, שלא נאמר זורע וקוצר בפירוש בתורה, אלא נאמר "לא תעשה כל מלאכה", בזה אנו אומרים, שכל מלאכה שהיא דומה ממש לאב [שהיה במשכן], הרי היא גם כן חשובה כאב [וכשהיא דומה רק במקצת לאב, חשובה היא כתולדה], מה שאין כן בשביעית, שנזכרו זריעה וקצירה בפירוש, בזה הזמירה והבצירה, נחשבים הם כתולדות, אלא שכל זה, אילו לא נאמרו זמירה ובצירה, אבל לאחר שנאסרו בפירוש, חזרו אף הם להיות כאבות אף לענין שביעית.

עוד כתב **התוצאות חיים** [שם יח] ליישב, שכל יסוד דברי הרמב"ם הנ"ל, שהחשיבם כאבות לענין שבת, זהו רק לאחר שמצאנו לענין שביעית שהם אבות, שהרי נאסרו בפירוש בתורה, ושוב אנו לומדים משם אף לענין שבת, אבל לולא זאת היו נחשבים באמת כתולדות לענין שבת, ואם כן, לשון הגמרא "תולדות" הוא נכון, אילו לא היו נזכרים דברים אלו בפירוש.

ויעויין [ח מכתב ב ב] שהוכיח מלשון **רש"י** כאן, שדבר החשוב כאב לענין שבת, חשוב הוא כאב אף לענין שביעית, והנחשב כתולדה בשבת, דינו כתולדה אף לשביעית.

26. **הנודע ביהודה** [ב או"ח לא] מחדש, שאמנם תולדות זריעה וקצירה מותרים הם מן התורה, מכל מקום תולדות חרישה אסורים הם מן התורה, אלא שאין לוקין עליהם, וטעמו, שהרי אם נסבור שאין לנו לאסור אלא המפורש בכתוב, אם כן איסור החרישה בשביעית גם כן אינו בכלל הלאו, אלא נלמד הוא מ"בחריש ובקציר תשבות", וכמו שנלמד לקמן בגמרא שאין לוקין על החרישה, והלא בפסוק זה אין לנו מקור למעט תולדות החרישה, עכ"ד. [ולכאורה כונתו, שמצד הסברא יש לנו לאסור

מחייב! (27)

ומקשינן **וכי לא** חייבים על שאר תולדות בשביעית?

והתניא: כתיב "**שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור**".

ומדייק התנא: **אין לי אלא זירוע, וזימור**, חיתוך ענפים יבשים מהגפן, שעליהם חייב בשביעית.

מנין לניכוש, עקירת עשבים רעים מבין טובים, **ולעידור**, לחפור תחת הגפנים כדי לרפות את הקרקע, **ולכיסוח** לחתוך למעלה מהקרקע את העשבים הרעים מבין הטובים, מנין שגם מלאכות אלו אסורות בשביעית?

תלמוד לומר "שדך לא. כרמך לא". והיינו, מכך שלא כתב הכתוב איפכא "לא תזרע שדך, לא תזמור כרמך", אלא כתב "שדך לא תזרע", משמע "שדך — לא".

ודרשינן: **לא** תעשה **כל מלאכה שבשדך!** ולימוד זה אוסר ניכוש וכדומה.

וכן מהא דכתיב "כרמך לא תזמור" ולא כתיב "לא תזמור כרמך", משמע "כרמך — לא". ודרשינן: **לא** תעשה **כל מלאכה שבכרמך!** ובא הכתוב ללמד על מלאכת עידור וכדומה.

תולדות בכל איסורי התורה, כל זמן שלא נאמר לנו בפירוש למעטם, ויעויין לעיל בהערה 17 מה שהבאנו בפרט זה. אבל **צריך ביאור**, מה שמבואר לקמן בברייתא, שמותר לעדור בשביעית תחת הגפן, באופנים מסויימים, והרי דבר זה הוא תולדת חרישה, ואף על פי שאין העידור עבודה שבשדה ובכרם כמבואר בברייתא, מכל מקום אי אפשר למעטן על ידי כן אלא מן הלאו, ולא מן העשה ד"בחריש"].

27. הנה הובא בהערה הקודמת מדברי הרמב"ם, שלא נאסרו בשביעית אלא אותם האבות שנזכרו בפירוש, אבל שאר האבות שלא נזכרו בפירוש, מותרים הם מן התורה.

ולפי זה היה הדין נותן, שמותר לנטוע בו אילן מן התורה, שאמנם נחשב הוא כאב לענין שבת, וכמו שכתב הרמב"ם [שבת שם], מכל מקום הרי לא נזכר איסורו בפירוש. ובאמת **הר"ש** [שביעית א א] הבין כן בדעת **רבינו תם**, אולם **הר"ש** נחלק עליו וכתב, כיון שהתורה אסרה זמירה בשביעית, אף על פי שאינו אלא משביח האילן ומוסיף עליו, שוב יש ללמוד מקל וחומר שהנטיעה עצמה ודאי אסורה [וכונתו, שכל דברי רבא, שאין אסור אלא מה שמפורש בכתוב, זהו דוקא לענין אבות ותולדות שהם שוים בענינם לאבות שנזכרו בפירוש, אבל מכל מקום אינם נלמדים בקל וחומר מהם, מה שאין כן לענין נטיעה שיש ללמדה בקל וחומר]. ויעויין בתוס' [ר"ה ט ב] שהעתיקו דברי **רבינו תם** באופן אחר.

והרמב"ם [שם א ד] כתב, שהנוטע אילן בשביעית לוקה מכת מרדות, וכתב **החזון איש** [שביעית יז כ], שיש לומר שהוא מודה להר"ש, שהנטיעה אסורה מן התורה, משום שנלמדת היא מדין קל וחומר, ומכל מקום אינו לוקה על כך, שהרי אין מזהירין ועונשין מן הדין, ויעויי"ש בר"י קורקוס.

ובעיקר הדין שהתולדות אינם אסורים אלא מדרבנן, יעויין **בערוך השולחן** [יט ג] שיצא לחדש, שמכל מקום יש בהם עשה ד"ושבתה הארץ", ומה ששנינו בגמרא שאיסורם מדרבנן, הכונה היא, שהמלקות שבהם הוא מדרבנן, אבל עיקר איסורם יש לו מקום מן התורה.

הרי שיש עוד תולדות שנאסרו בתורה, חוץ מאותן שתי תולדות של זמירה ובצירה!

ועוד תניא שם: **מנין שאין מכרסמין** — לשון זימור באילנות[28] —

ואין מזרדין — חיתוך ענפים מיותרים מאילן[29] —

ואין מפסגין — סמיכת אילן שהוא רענן יותר מדאי[30] —

באילן בשביעית?

תלמוד לומר "שדך לא, כרמך לא"!

ודרשינן כדלעיל: **לא** תעשה **כל מלאכה שבשדך, ולא** תעשה **כל מלאכה שבכרמך.**

וכן ילפינן בברייתא שם: **מנין שאין מזבלין** — הנחת זבל בעיקרי האילן,

ואין מפרקין — אבנים מעל עיקרי האילן,

ואין מאבקין — כיסוי שרשים גלויים, באבק,

ואין מעשנין — עישון לניקוי מתולעים,

וכל זה אסור **ב**מלאכת **האילן**?

---

28. **רש"י** מפרש, שהוא כעין זימור, אלא שזימור הוא בגפן, וקרסום הוא בשאר אילנות. אבל **הרמב"ם** [שביעית ב ג] מפרש ענין הקרסום באופן אחר.

והרמב"ם [שמיטה א ב], לאחר שהזכיר איסור הארבע עבודות, כתב, "ואחד כרם ואחד שאר האילנות", ובפשוטו היה נראה שכונתו על כל הארבע עבודות שהזכיר קודם, ולפי זה נמצא, שזימור בשאר אילנות [שהוא קרסום לפירוש **רש"י**], הוא אסור גם כן מן התורה, ואיננו כתולדה האסורה רק מדרבנן [ונחלק בזה עם **רש"י**, שהרי הקרסום שנמנה כאן עם שאר כל התולדות, ודאי אינו אסור אלא מדרבנן], וכן נקט **האגלי טל** [זורע ד] בדעתו.

אבל **החזו"א** [שביעית כא טו] הוכיח שלא כדבריו, שהרי מצאנו בדברי הרמב"ם [שביעית שם] שמפרש, ש"זירוד" הוא פעולת הזימור בשאר אילנות, והרי נזכר בהמשך הברייתא כאן "זירוד" עם שאר התולדות, הרי שאף להרמב"ם אין הזימור אסור בשאר אילנות אלא מדרבנן, [ודברי הרמב"ם [בהלכות שמיטה] שהכרם שוה לשאר האילנות נאמרו לענין בצירה בלבד]. וכתב שם, שכנראה יש שינוי בעצם פעולת הזמירה בין הגפן לשאר אילנות, ועל כן אינו בכלל זמירה שאסרה תורה.

29. **רש"י** מפרש שתולש מן הענפים המרובים שבאילן [ואינו כזומר שמסיר רק את היבישים]. ונסתפק **החזו"א** [שביעית שם], האם בגפן גם כן נחשבת פעולה זו כתולדה בלבד, ואינה אסורה מן התורה, או שבגפן בכל ענין נחשב דבר זה כזימור שאסור מן התורה, ורק בשאר אילנות, שאיסורם מדרבנן, וכנ"ל, בזה חילקו חכמים ביניהם ונתנו להם שני שמות.

30. כתב **החזו"א** [שביעית יז יט], שבאמת פעולה זאת, להחזיק האילן לבל יפול, נחשבת "לאוקמי אילנא", ומעיקר הדין היינו צריכים להתיר לעשותה, וכמו שנלמד בהמשך הסוגיא, שכל התולדות הבאים לשמור על הקיים ולהחזיקו [ואינם באים להשביח האילן ולהוסיף עליו], הרי הם מותרים בשביעית, ומכל מקום בזה אסרו חכמים הואיל והוא יותר נראה כמלאכה.

וכמו כן כתב **החזו"א** שם לענין המבואר בהמשך הברייתא, שאין מעשנין את האילן

תלמוד לומר "שדך לא, כרמך לא".

ודרשינן: **כל מלאכה שבשדך לא. וכל מלאכה שבכרמך לא.**

ומסיימת הברייתא: **יכול לא יקשקש** עידור בזיתים **תחת הזיתים, ולא יעדר תחת הגפנים, ולא ימלא נקעים מים, ולא יעשה עוגיות לגפנים?**

תלמוד לומר "שדך לא תזרע".

זריעה בכלל הכתוב "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ" **היתה. ולמה יצתה** זריעה להכתב כמלאכה בפני עצמה?

להקיש אליה, ולומר לך: מה זריעה מיוחדת, שהיא **עבודה שבשדה ושבכרם,** שהיא שייכת בשניהם — **אף כל** עבודה בשביעית אסורה מן התורה **כשהיא עבודה שבשדה ושבכרם.**

יצאו מכלל זה קשקוש ועידור ומילוי מים בנקעים ועשיית עוגיות לגפנים, שאינם אלא או בכרם או בשדה, ולכן לא נאסרו בשביעית(31).

ומוכח מהברייתא, שהרבה תולדות נאסרו בתורה ולא רק בצירה וזמירה, וקשיא לרבא האומר שרק הן אסורות בשביעית מן התורה.

ומתרצינן: לעולם כל הני תולדות **מדרבנן** בלבד הן אסורות.

וקרא אשר דרשינן ממנו "שדך לא, כרמך לא" לאסור את שאר התולדות — **אסמכתא בעלמא** הוא. ומדאורייתא רק בצירה וזמירה אסורות,

ומקשינן: **וקשקוש בשביעית — מי שרי?**

והא כתיב "והשביעית תשמטנה, ונטשתה". ודרשינן: "**תשמטנה**" — **מלקשקש.** "**ונטשתה**" — **מלסקל,** שאין להוציא אבנים מהכרם.

הרי שקשקוש אסור.

ומתרצינן: **אמר רב עוקבא בר חמא: תרי קשקושי הוו.**

חד, אברויי אילני, לחזק ולשבח את האילן.

וחד, סתומי פילי — סתימת בקעים שבאילן.

וזה שדרשנו מהפסוק תשמטנה מלקשקש היינו **אברויי אילן,** שהוא רק להרווחה, ולכן **אסור.**

בשביעית כדי להמית את התולעת שלא תאכלנו, שהוא גם כן נחשב "לאוקמי אילנא", ואף על פי כן אסרוהו מהטעם הנ"ל.

31. **רש"י ותוס'** מפרשים, שאין איסור מן התורה אלא בעבודות הנצרכות ליעשות בשדה ובכרם. אבל **בחידושי הר"ן ובנמוקי יוסף** פירשו, שהתורה אסרה רק אותם עבודות הנעשות אחת בשנה, שהן עבודות חשובות, מה שאין כן עבודות הנצרכות לעשותם הרבה פעמים, כהשקאה וחברותיה, אינם חשובות, ועל כן מותרות הם מן התורה.

והקשה **החזו"א** [שביעית יז כ], הרי שנינו בגמרא לעיל, שלדעת אביי אין כל היתר להשקות השדה בשביעית [בזמן שהיא מן התורה], ולדבריהם, היה לנו להתיר, כיון שאין

אך קשקוש דתנן מותר, היינו **סתומי פילי**, ובלעדיו יש פסידא לאילן, ולהכי **שרי**[32]. **איתמר, החורש בשביעית**, נחלקו בדינו **רבי יוחנן ורבי אליעזר**.

איסורה אלא מדרבנן, וכמו שנדרש כאן בברייתא מן הפסוק. ומכח זה רצה לומר, שכל דבריהם נאמרו רק לרבא, שאיסור התולדות הוא מדרבנן, ובזה התירו חכמים אותם העבודות הנעשות הרבה פעמים בשנה, מאחר שאינם חשובות, בנוסף לזה שיש הפסד בהמנעות מעשיתם [או אפילו שלא במקום הפסד, וכמו שהובא לעיל הערה 4]. וצ״ע.

32. לדעת אביי, שהתולדות אסורות מן התורה [ומפרש ברייתא דלעיל כפי פשוטה], מכל מקום, איסור הקשקוש הנזכר כאן, איננו מן התורה, אפילו כשעושה כן לאברויי אילנא, ומשום שאין עבודה זו נעשית בשדה ובכרם, אלא בכרם לבד.

ובעבודה זרה [נ] מחלקת הגמרא גם כן בין עבודה שהיא ״לאוקמי אילנא״ שהיא מותרת, ובין עבודה שהיא ״לאברויי אילנא״, שאסורה.

וכתב **המקדש דוד** [זרעים נט ו] שיש לחקור בעיקר סברת חילוק זה, האם הוא כפשוטו, שהתירו חכמים מלאכות שהן אסורות רק מדבריהם במקום הפסד, או שכאשר נעשית המלאכה לצורך שמירת הקיים, ולא לצורך השבחתו, אין זה נחשב כעבודת קרקע כלל, ולכן אינו אסור בשביעית. וכתב שם, שלכאורה יש בזה סתירה בדברי **רש״י**, שמדברי **רש״י** כאן נראה שמפרש כאופן הראשון, יעויין בלשונו, אבל בעבודה זרה [שם] כתב, ״מלאכה שהיא עבודת קרקע אסר רחמנא, והני לאו מלאכת קרקע נינהו״, וכן מבואר בלשון **הריטב״א** כאן. ויעויי״ש מה שכתב ליישב.

אולם **היותר קשה**, שלפי סברת **רש״י** שם, היה הדין נותן, שאפילו במלאכות האסורות מן התורה יתכן ההיתר של לאוקמי, הואיל ואינן עבודות קרקע, ואילו לעיל בגמרא שנינו, שכאשר השקאה אסורה מן התורה, אין לה היתר אפילו במקום הפסד, אף על פי שההפסד נחשב, לכאורה, כמו לאוקמי אילנא.

וכתב ליישב, שכאשר עושה פעולת ההשקאה, אמנם עושה כן כדי שלא יפסדו הזרעים, אבל סוף סוף על ידי כן נעשית בהם גם כן השבחה, שמוסיפין הם לגדול יותר, ועל כן אי אפשר להתיר אלא משום הסברא שבמקום הפסד לא גזרו חכמים. ואילו סברת **רש״י**, שעבודות כאלו אינן נחשבות כעבודות קרקע, היא רק במקום שפעולתו מועילה לענין העמדת האילן בלבד, ולא להוסיף עליו ולהשביחו.

ולקמן בגמרא מבואר, שאף על פי שמן התורה אסור לחרוש שלשים יום קודם שביעית, משום מצות תוספת, מכל מקום מותר אז לחרוש לצורך נטיעות קטנות כדי שלא ימותו. ו**רש״י** כת״י כתב הטעם, שזה נחשב לאוקמי אילנא [ועיין במלאכת שלמה שביעית [א א]. ולכאורה למדנו מזה, שסברא זו מועילה גם באיסור תורה. אלא שבאמת משם ראיה להיפך, שדוקא בתוספת שביעית קיים היתר זה, ומשום שכל גדר האיסור בזמן זה הוא שלא לעבוד בקרקע בשישית לצורך פירות שביעית, מה שאין כן כאן, שחורש לצורך קיום האילן עצמו שלא ימות. אבל בשביעית עצמה, ודאי אסור אף חרישה כזאת שהיא לאוקמי, ועל דרך שכתבו **התוספות** [ר״ה ט ב] בשם **רבינו תם**, שמותר ליטע אילן בתוספת שביעית, מאחר שכל האיסור בתוספת הוא, כשעושה לצורך פירות שביעית, אבל לא כשעושה לצורך קיומו של האילן עצמו. ועיין **במעדני ארץ** שביעית [הערות ח ח].

חד אמר לוקה[33]**, וחד אמר אינו לוקה**[34]**.**

והוינן בטעמייהו: לימא בדברי רבי אבין אמר רבי אילעא — קמיפלגי!

כתיב "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ. שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור".

ויש לנו כלל **דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא: כל מקום שנאמר כלל בעשה, ופרט בלא תעשה**, כגון בהאי קרא, שפתח ב"שבת שבתון תהיה לארץ" — שכלל הכל בעשה דשבתון. ואחר כך פרט "שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור" בלא תעשה.

ואפילו אם כתוב כלל נוסף בלשון עשה, אחר שפרט בלא תעשה, וכגון בהאי קרא, שמסיים "שנת שבתון תהיה לארץ" —

אין דנין אותו ב"כלל ופרט וכלל"!

והטעם, שאמנם בלימוד "כלל ופרט וכלל" קיימא לן שאין אתה דן אלא כעין הפרט, ומרבים כל דבר הדומה לפרט. והיינו רק כאשר הכלל ופרט וכלל כתובים בשוה, בעשה או בלא תעשה. אך כהאי גוונא, שאין הפרט כתוב כמו הכלל, דיינינן ליה כ"כלל ופרט" בלבד, ואז, אין בכלל אלא מה שבפרט! והיינו, רק זורע וזומר בכלל, ולא חורש וכדומה.

והכי פליגי בה רבי יוחנן ורבי אלעזר:

מאן דאמר לוקה — לית ליה את הא **דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא**. אלא הוא דורש גם כאן את הלימוד כלל ופרט וכלל, ומרבה

---

33. מדברי **התוס'** נראה, שלפי דיעה זו, הוא הדין שלוקין על תולדות זריעה וקצירה, וכדעת אביי לעיל [ומשום כך הוקשה להם על דיעה זו, לשם מה הוצרכה התורה לפרט זמירה ובצירה]. אולם **הנודע ביהודה** [ב או"ח לא] נוקט, שלדיעה זו, אף על פי שאין לוקין על התולדות, מכל מקום לוקין על החרישה, שיש ללמוד מכלל ופרט וכלל על האבות שלא נזכרו, וכמבואר לקמן בגמרא, והמיעוט מתייחס רק לתולדות.

34. כבר הובא בהערה 22 מה שביאר **השער המלך** בדברי **רש"י**, שאפילו לדברי האומר אין לוקין על החרישה, מכל מקום אסורה החרישה מן התורה מן הכתוב "בחריש ובקציר תשבות".

ובתחילת הלכות שמיטה ויובל כתב **הרמב"ם**: מצות עשה לשבות בשנה השביעית מעבודת הארץ ועבודת האילנות, שנאמר "בחריש ובקציר תשבות". **והגרע"ק איגר ועוד הרבה אחרונים** נקטו, שאמנם הרמב"ם פסק כדעת האומר אין לוקין על חרישה, ואף כאן לא פירט בדבריו לאסור החרישה מן התורה, ומכל מקום, הלא בפסוק זה שהביא הרמב"ם מפורש איסור החרישה מן התורה [ועיין עוד תוס' יו"ט [שביעית ב ב], וכן היא דעת **הרמב"ן** [שמות כג יא] **והתוס'** [גיטין מד ב].

אך **אונקלוס** תרגם פסוק זה כך: "בזרועא ובחצדא תנוח". כלומר, שתירגם את המילה "בחריש" בלשון זריעה, וכוונתו היא לחריש השני, שבו מחפים את הזרעים בקרקע, כמבואר במסכת שבת [עג ב], ואיסורו הוא משום מלאכת זריעה ולא משום חרישה. וכנראה שתרגם כך משום שהוא סובר שהחרישה מותרת מן התורה. ויעויין בתרגום יונתן בן עוזיאל שתרגם כאן את המילה "חריש" בלשון "רדיא", שהיא חרישה. ובעיקר מה שהביא הרמב"ם הפסוק הנ"ל, יתבאר עוד לקמן בהערה 41.

בכלל "שבת שבתון" גם חרישה הדומה לזריעה וזמירה, ולוקה עליה כמו בלא תזרע.

ומאן דאמר אינו לוקה — אית ליה סובר כמו דאמר **רבי אבין אמר רבי אילעא**, ואינו מרבה דבר בכלל ופרט, ואין לוקין אלא על זריעה וזמירה, ולא על חרישה דלא כתיבא.

ודחינן: **לא** בהכי פליגי.

אלא, **דכולי עלמא לית ליה דרבי אבין אמר רבי אילעא**, וסברת **מאן דאמר לוקה, שפיר** מובנת, שהוא לומד חרישה בכלל ופרט וכלל מזריעה.

ואילו **מאן דאמר אינו לוקה** על חרישה, **אמר לך: מכדי זמירה בכלל זריעה** היא, שעל ידי הזמירה צומח האילן יותר טוב, **ובצירה בכלל קצירה**, שזו בגפן וזו בתבואה. ואם כן, **למאי הילכתא כתבינהו רחמנא** לשתיהן?

על כרחך, **למימר**, דרק **אהני תולדות**, בצירה וזמירה, **הוא דמחייב** בשביעית. אבל **אתולדה אחרינא**, כחרישה, **לא מחייב**, ולכן אמר שאינו לוקה על חרישה וכדומה.

ומקשינן: **וכי לא** כתיבי שאר תולדות בלאו?

והתניא בברייתא דלעיל [ושם התבארה] **"שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אין לי אלא זירוע וזימור, מנין לעידור וקשקוש וכיסוח?**

תלמוד לומר "שדך לא, כרמך לא". ודרשינן: **כל מלאכה שבשדך לא**, תעשה, **כל מלאכה שבכרמך לא** תעשה.

ומנין שאין מכרסמין ואין מזרדין ואין מפסגין באילן?

תלמוד לומר "שדך לא כרמך לא" — כל מלאכה שבשדך לא, וכל מלאכה שבכרמך לא.

יכול לא יקשקש תחת הזיתים, ולא יעדר תחת הגפנים ולא ימלא נקעים מים, ולא יעשה עוגיות לגפנים?

תלמוד לומר "שדך לא תזרע". זריעה בכלל "שנת שבתון תהיה לארץ" **היתה. ולמה יצתה** זריעה להכתב בפני עצמה? — **להקיש אליה, ולומר לך: מה זריעה מיוחדת** בכך שהיא **עבודה שבשדה ושבכרם — אף כל שהיא עבודה שבשדה ושבכרם** אסורה.

ומוכח מברייתא זו שהרבה תולדות נכללו בלאו ד"שדך לא, כרמך לא", ולא רק זמירה ובצירה, ולמה לא ילקה אף על החרישה!?

ומשנינן: כל הני תולדות שבברייתא נאסרו רק **מדרבנן**. והא דיליף להו **מקרא — אסמכתא בעלמא** הוא, ולוקה בתולדות רק על בצירה וזמירה.

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר:** ג-ב

שמעתי בארץ ישראל את דברי השואל:

יכול ילקה העובד את האדמה בשנה השביעית אפילו **על ה"תוספת"**.

ונסיב לה, והוא חזר והביא **תלמודא**, לימוד

מן הכתוב, **לפטורא**, שאין חייבים מלקות על ה"תוספת".

והוסיף רב דימי: **ולא ידענא**, איני יודע **מאי "תלמודא"** מהו הלימוד לפטור, **ומאי "תוספת"**, ובאיזה תוספת הוא דן בכלל.

ומביאה הגמרא שני ביאורים שונים, מה היתה השאלה במלקות על "תוספת", ומהו הלימוד מן הכתוב לפטור:

רבי אלעזר אמר: האי "תוספת" היינו **חרישה** בשביעית. וקרי לה "תוספת" כיון שאינה מפורשת להדיא בתורה, אלא ילפינן לה מכלל ופרט וכלל[35].

והכי קאמר, כך אמר השואל בארץ ישראל:

יכול ילקה על החרישה בשביעית, היות **דאתיא** חרישה מלימוד של **"כלל ופרט וכלל"**.

ונסיב, וחזר והביא **ליה תלמודא**, את הלימוד דלעיל [בעמוד הקודם], **לפטורא**. שרק על בצירה וזמירה חייב, וחרישה לא.

וכך הוא הלימוד דלעיל: **דאם כן**, שלוקה על כל התולדות — **כל הני פרטי** של זריעה וזמירה, וקצירה ובצירה אסור, **למה לי** לכתוב ולפרוט?

אלא, מכאן אתה למד שבא הכתוב למעט שאר תולדות, לפטרן.

ואילו **רבי יוחנן אמר**: האי "תוספת" — הם **ימים שהוסיפו חכמים** לאיסור **לפני ראש השנה** של שביעית.

והכי קאמר השואל בארץ ישראל: **יכול ילקה על** עבודה ב"**תוספת** שביעית" בימים שלפני **ראש השנה**, היות **דאתיא** שהיא נלמדת מ"**בחריש ובקציר תשבות**"[36].

ונסיב לה תלמודא לפטורא, כדבעינן למימר לקמן. שביטלו את התוספת, היות ולומדים בגזירה שוה משבת, שאין צריך להוסיף לפניה.

---

35. הקשו **התוס'**, אם כן נפשוט מכאן שרבי אלעזר הוא הסובר לעיל שאינו לוקה על חרישה, ולכן פירש גם כן באופן זה את דברי רב דימי. ותירצו, מאחר ורבי אלעזר היה פשוט בעיניו שתוספת שביעית אסורה ולוקין עליה, אם כן בעל כרחו הוצרך לפרש דברי רב דימי לענין חרישה, ואמנם הוא עצמו יתכן שמחייב מלקות בחרישה, מכל מקום פירש כן דברי רב דימי אף על פי שאינו מודה לדבריו [אבל מדברי רבי יוחנן אין לפשוט שהוא סובר שלוקין על חרישה, ולכן לא פירש דברי רב דימי לענין מלקות של חרישה, שהרי אפילו אם הוא סבור שאין לוקין, מכל מקום היה נראה לו יותר לפרש דברי רב דימי לענין תוספת, שכן היא המשמעות הפשוטה של "תוספת" שנקט רב דימי, ועיין חידושי **הגרע"ק איגר**]. ובתירוצם השני כתבו, שזוהי באמת כונת הגמרא, לפשוט מכאן שרבי אלעזר הוא הפוטר בחרישה ממלקות.

36. הקשו **התוס'**, איך יתכן לחייב מלקות על עבודה בקרקע בזמן תוספת שביעית, והלא כל איסורה לא נלמד אלא מ"בחריש ובקציר תשבות", שהוא עשה בלבד, ואין בזה לאו כלל. ותירצו, שגדרה של "תוספת שביעית" הוא, שכאילו השביעית מתחלת מאז, וכיון שבשביעית עצמה נאמרו לאוין על עבודות הקרקע, הוא הדין לתוספת שלפניה, שיש לה את כל דיני השביעית. ועיין בריטב"א. ולקמן בהערה 41

והוינן בה: **מאי "ימים שלפני ראש השנה"?**

ומבארינן: **כדתנן** בתחילת מסכת שביעית: **עד מתי חורשין בשדה אילן בערב שביעית?**

בית שמאי אומרים: כל זמן שהחרישה **יפה לפרי** של שישית. שהחרישה מועילה לפירות שגדלו בששית, וזמן זה הוא קרוב לחג השבועות. אבל אחר כך אסור לחרוש משום שהוא מכין את הקרקע לקראת הגידול בשנה השביעית, והוי כמתקן פירות שביעית[37].

ובית הלל אומרים: חורשין **עד העצרת**, עד חג השבועות, והם מקילים מעט מבית שמאי[38].

וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו, שלא החמירו בית שמאי על בית הלל אלא בתקופה קצרה שלפני חג השבועות.

ועד מתי חורשין שדה הלבן, שדה תבואה, **ערב שביעית?**

משתכלה הליחה. עד שתכלה לחלוחית הקרקע מהגשמים של השנה הששית. כי רק בזמן הגשמים מועילה החרישה לזריעה של אותה שנה [הששית].

והיינו, כל זמן שבני אדם חורשין כדי **ליטע מקשאות ומדלעות**, שצריכים לקישואים ודלועים רטיבות יתירה כדי שיבשילו לפני שביעית. ואף שהוא אינו עתיד לזרעם, הרואה אומר שהוא חורש כדי ליטע קישואין, ואינו נראה כמתקן שדהו לשביעית.

אבל אחר כך אסור, משום שהוא נראה כחורש לצורך שביעית.

רבי שמעון חולק, **ואומר: אם כן**, שתלוי הדבר בזמן שחורשין בני אדם ליטע במקשאות — **נתנה תורה שיעור** לזמן שמותר לחרוש **לכל אחד ואחד בידו.** כי לא הכל חורשים למקשאות באותה שעה, ונמצא שלאחד מותר לחרוש בשעה שלחבירו אסור כבר לחרוש.

ואין התורה נותנת דבריה לשיעור לכל אחד ואחד.

אלא, זמן קבוע יש אף **בשדה הלבן**, והוא **עד הפסח.** וכיון שרוצה לזורעה אחר החרישה, וצריך לחלוחית רבה, לא יחרוש אחר הפסח, שלרוב חסר אז בלחלוחית, ויחשבו הרואים שאין חרישתו לזריעה כעת אלא לצורך השביעית.

נבאר, איך הדין לענין מלקות לפי מסקנת הסוגיא.

37. **הר"ש** [שביעית ב ב] מבאר, שאף על פי שהחרישה נאסרה בתוספת שביעית, כלשון הכתוב "בחריש ובקציר תשבות", מכל מקום אין איסור בחרישה אלא כשעושה כן לצורך פירות שביעית, אבל אם חורש לצורך פירות שישית, לא יתכן כלל לאסור אפילו בשלושים יום שלפני ראש השנה [שאז הוא זמן התוספת מן התורה, כמבואר לקמן]. ומבואר מדבריו, שאין דין תוספת שביעית כתוספת שבת ויום טוב, שבהם דין התוספת הוא לאסור כל מלאכה, אפילו אינה לצורך שבת כלל. ועיין **אגרות משה** [יו"ד ג קל] שהאריך בענין זה.

38. **התוס'** מבארים, שזמן זה הוא מאוחר יותר מזמן של בית שמאי, ולכן לא נמנית מחלוקת זו

ובשדה האילן הנטוע מכבר, חורש **עד העצרת**. שאין שדה האילן צריכה קרקע לחה, ומטרת החרישה היא לקלוט מים בעומק, וצורך שנה ששית היא.

נמצינו למדים כי ה״ימים שלפני ראש השנה״ הם: החל מפסח בשדה תבואה, והחל מעצרת בשדה אילן.

ואמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו, של פסח בשדה תבואה ושל עצרת בשדה האילן, **ובטלום**, והתירו לחרוש עד ראש השנה.

והמחלוקת בשדה הלבן היא כמחלוקת בית שמאי ובית הלל בשדה אילן. תנא קמא אמר משתכלה הליחה הוא כבית שמאי, שתלוי בזמן היפה לפרי, ורבי שמעון כבית הלל, שקבע זמן קצוב לעונה זו.

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו, ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו — היכי מצו מבטלי תקנתא [שלא לחרוש מפסח ומעצרת] **דבית שמאי ובית הלל!?**

והא תנן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אלא אם כן היה **גדול ממנו בחכמה ובמנין.**

אשתומם, שתק רבי אבהו, וחשב **כחדא שעה** מה יענה על שאלת רבי זירא.

ואחר כך **אמר ליה: אימור, כך התנו** שמאי והלל **ביניהם** בשעת התקנה: **כל הרוצה לבטל** את התקנה של תוספת לפני שביעית — **יבא ויבטל!** (39)

ומקשינן: וכי תוספת שביעית, תקנה **דידהו היא**, והם התנו שיכולין לבטלה!?

הלא אסור מלאכה בקרקע בתוספת שביעית, **הלכה למשה מסיני היא**, ואי אפשר להתנות שיוכלו לבטלה!?

דהרי **אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן**: על שלש הלכות נשאלו בבית המדרש מנין המקור שלהם מן התורה. והשיבו שהלכה למשה מסיני הן. ואלו הן.

״**עשר נטיעות**״, יש היתר מיוחד לחרוש שדה אילן, שיש בו עשר נטיעות של אילנות צעירים, עד ראש השנה [אך סתם שדה אילן אסור לחרוש בו עד ראש השנה, מחמת הדין של תוספת שביעית].

ההיתר המיוחד הזה נובע מהצורך שלהם לטיפול שוטף, ומבלעדי זאת הם יתייבשו

מקולי בית שמאי וחומרי בית הלל. אבל **בהגהות הגר״א** הביא מירושלמי שביעית להיפך, שזמן בעצרת הוא מוקדם לזמן בית שמאי, ומכל מקום, מאחר שיש שנים שבהן הליחה כלה כבר קודם עצרת, וכבר אין תועלת לפירות שישית מחרישה זו, ואז בית הלל מקילים יותר, לכן לא נמנה עם קולי בית שמאי וחומרי בית הלל.

39. מבארים **התוס׳**, שכאשר תיקנו תוספת זו, חששו חכמים שמא לאחר זמן יבואו דורות שיתקלקלו קרקעותיהם אם לא יחרשו מפסח ומעצרת, ולכן התנו שיהיו יכולים לבטל תקנה זו של תוספת.

וימותו.

אך לא כל שדה של אילנות צעירים מותר בחרישה, אלא רק אם יש בו עשר נטיעות בשטח של בית סאה [שהיא חמישים על חמישים אמה], ובתוכה מפוזרות באורך ורוחב באופן שוה עשר נטיעות צעירות.

"**ערבה**" מצוות הקפת המזבח בערבה [חוץ מערבה שבלולב, שהיא מפורשת בתורה].

ו"**ניסוך המים**", שמנסכין עם תמיד של שחר בימות חג הסוכות גם נסוך המים.

ושלשתן אינן הלכות המפורשות בתורה אלא **הלכה למשה מסיני הן.**

ועתה מניחה הגמרא, שההלכה למשה מסיני אסרה את הזקינות והתירה את הנטיעות.

ואם כן, מוכח שאין תוספת שביעית חידוש שתקנוהו חכמים, אלא הוא הלכה למשה מסיני, ומכוחה נאסרה עבודה קודם שביעית. ותיקשי, איך ביטל רבן גמליאל ובית דינו איסור זה.

ומתרצינן: **אמר רבי יצחק, כי גמירי הלכתא** למשה מסיני שיש להוסיף על השביעית ואין חורשין שדה אילן רגיל עד ראש השנה, היינו רק שאין חורשים **שלושים יום לפני ראש השנה.** אבל עד אז מותר מן התורה לחרוש.

ואתו הני, הלל ושמאי, **ותקון** לאסור חרישה החל **מפסח** בשדה הלבן והחל **מעצרת** בשדה האילן.

ואתנו, והתנו רק **בתקנה דידהו, שכל הרוצה לבטל** את התקופה שהוסיפו בתקנה **יבוא ויבטל.**

וכשבטלה רבן גמליאל, עדיין נשאר איסור חרישה שלושים יום קודם ראש השנה מהלכה למשה מסיני.

ומקשינן: **וכי הני** שלושים יום לפני ראש השנה מ**הלכתא** למשה מסיני **נינהו** הם נלמדים?

והלא **קראי נינהו!**

דתניא: [שמות לד] "**בחריש ובקציר תשבות**".

הפסוק הזה מתחיל בענין שבת: "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות". אך את סופו, "בחריש ובקציר תשבות", מעמידה הגמרא שהוא מדבר בשביעית.

כי אם אינו ענין לשבת, היות ובשבת אסורות כל המלאכות ולא רק קציר וחריש, תנהו ענין לשביעית.

רבי עקיבא אומר: אין צריך פסוק זה כדי **לומר** ללמד את האיסור **בחריש וקציר של** השנה **השביעית.**

שהרי כבר נאמר לגבי שביעית [ויקרא כה] "**שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור**"[40].

אלא קרא "בחריש ובקציר תשבות" בא לאסור את **החריש של ערב שביעית.**

---

40. הקשו **התוס'**, הרי שנינו לעיל, שאין לנו לאסור אלא אותם המפורשים בכתוב, ואם כן, לא היינו יודעים לאסור חרישה אם לא היה נזכר כאן "בחריש". ותירצו, שעיקר דרשת רבי עקיבא

ד-א **שנכנס לשביעית** דהיינו שלא יחרוש בערב שביעית חריש שיועיל לשנה השביעית.

וכן **קציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית**, תבואה שהביאה שליש בשביעית, חל עליה דיני שביעית, אף שנקצרת בשמינית.

רבי ישמעאל אומר: לעולם כל הפסוק בענין שבת מדבר.

וב"חריש ובקציר תשבות" בא ללמדנו: **מה חריש** לעולם הוא חריש של **רשות**. שלא מצינו מצוה לחרוש. **אף קציר** האסור בשבת, הוא רק קציר של **רשות**.

יצא קציר העומר, שהוא מצוה, שאפילו מצא קציר, מצוה לקצור, ולמדנו מכאן, שמצות קצירת העומר דוחה שבת [מה שאין כן חרישה, וכן זריעה, שאם מצא זרוע, כשר לעומר].

חזינן שרבי עקיבא, שלמד פסוק זה לשביעית, לומד תוספת שביעית מהאי קרא. ועל כרחך שאין הלכה למשה מסיני על תוספת.

ומתרצינן: **אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: כי גמירי הלכתא** למשה מסיני — **למישרי** להתיר חרישה עבור נטיעה צעירה הנקראת "**ילדה**". היינו להתיר חרישה לעשר נטיעות צעירות בשדה אילן של בית סאה.

ואילו **קראי**, שלמדנו מהם תוספת שלושים יום, באו **למיסר** לאסור חרישה בשדה אילן רגילה, הנקראית "**זקינה**".

ומפני איסור תוספת בזקנה, שהוא מן התורה, הוצרכנו להלכה למשה מסיני להתיר חרישה בתוספת שביעית ל"עשר נטיעות".

ועדיין מקשינן: **וכיון דשמענו הלכתא למשרי ילדה**, להתיר חרישה בתוספת שביעית לעשר נטיעות, האם **לאו ממילא** שמעינן מינה שחרישה לצורך **זקינה אסורה** בתוספת! ואם כן — למה לי קרא לתוספת!?

ומתרצינן: **אלא, הלכתא**, אתא **לרבי ישמעאל**.

שלפיו לא נפקא מקראי תוספת שביעית, היות וצריך את "בחריש ובקציר" להתיר קציר העומר בשבת, ובעינן הלכה למשה לאסור תוספת שביעית(41).

היא מ"בקציר", שאיסורו נאמר כבר בפירוש. עוד תירצו, שרבי עקיבא ודאי סובר כסברת אביי, שאוסר כל התולדות מריבוי הכתובים. ולכאורה, כונתם לומר, שרבא הוכיח ממה שהתיר התנא של משנתנו להשקות בית השלחין בשביעית, שתנא זה ודאי נחלק על רבי עקיבא, ומתיר התולדות מן התורה. **והחזו"א** [שביעית יז א] כתב, שדברי רב דימי דלעיל, אינם מדברי רב דימי עצמו, אלא הם ברייתא, והביא כן מירושלמי, ולכן יכול רבא לפרש כרבי אלעזר, שאין לוקין על החרישה, ופסק כברייתא זו נגד רבי עקיבא.

41. בהערה 34 הבאנו דברי **הרמב"ם**, שלמד איסור עבודה בשביעית מ"בחריש ובקציר תשבות". **ורוב האחרונים** מפרשים בדבריו, שכונתו לאסור החרישה מפסוק זה, אף על פי שאין בה מלקות.

והקשה **הר"י קורקוס** ועוד אחרונים, הרי הרמב"ם [שם ג א] פסק כרבי ישמעאל, שאיסור

והא דבעינן למילף תוספת שביעית מ**קראי**, היינו דוקא **לרבי עקיבא**, הלומד מסיפא דקרא לתוספת שביעית. ורבי עקיבא לא שמיע ליה הלכה למשה מסיני בזה(42).

ועוד מתרצינן על הקושיא כיצד היה יכול רבן גמליאל ובית דינו לבטל את תוספת שביעית:

ורבי יוחנן אמר: רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא מצאו סמך ל**בטיל לחו**, ואף שמהלכה למשה מסיני להתיר חרישה לצורך נטיעות בתוספת שביעית, משמע, לכאורה, איסור ב"זקינות".

מאי טעמא, מנין מצאו סמך לכך בתורה?

גמר למדו זאת בגזירה שוה "**שבת שבת**", שבת הארץ **משבת בראשית**.

מה להלן, בשבת בראשית, רק **היא** עצמה **אסורה** במלאכה, אך **לפניה ולאחריה מותרין** במלאכה(43),

---

תוספת שביעית נלמד מהלכה למשה מסיני, ואם כן, בהכרח שהכתוב "בחריש ובקציר תשבות" מתפרש לענין איסור שבת, ובא ללמדנו שקצירת העומר דוחה שבת, וכמו שבאמת פסק כן הרמב"ם [תמידין ז ו]. ואם כן, איך הביא הרמב"ם פסוק זה לענין שביעית.

ויישבו, שדרך הרמב"ם בהרבה מקומות להביא מקורות מן הפסוקים, אף על פי שלאמתו של דבר נלמדים הם ממקור אחר, ואף כאן, מאחר שידענו מן ההלכה, שאסור לחרוש בתוספת שביעית, לומדים אנו מכך שבשביעית עצמה גם כן אסורה חרישה מן התורה, ואנו מפרשים מכח זה את הפסוק "ושבתה הארץ", שהוא מתייחס לחרישה גם כן [ואפילו לאחר חורבן הבית, שנתבטל דין תוספת, כמבואר לקמן בגמרא, מכל מקום חרישה בשביעית עצמה לא נתבטל]. ועל כן הביא הרמב"ם פסוק "בחריש", מאחר שנתפרש בו איסור חרישה, אף על פי שלאמתו של דבר נדרש הוא לענין שבת. ועיין סוכה [לד א **רש"י** ד"ה י' נטיעות].

42. כתבו **התוס'**, שגם לרבי עקיבא הלומד מן הכתוב דין תוספת, אף על פי שלא נזכר שם שיעור זמן לתוספת זו, מכל מקום אין איסור זה נוהג מן התורה אלא בשלשים יום שלפני ראש השנה, אבל קודם לכן אין לאסור החרישה מן התורה, אף על פי שמועילה לפירות שביעית, שכן הבינו חכמים ברוחב דעתם לפרש דין זה. אלא שבית שמאי ובית הלל הוסיפו מדבריהם לאסור מפסח ומעצרת, ורבן גמליאל ובית דינו ביטלו הוספה זו.

אולם **הטורי אבן** [ר"ה ט] נקט בפשיטות, שלרבי עקיבא איסור זה קיים אף קודם שלשים יום. ואולי כונתו, שלפי דברי רבי יוחנן ורב אשי שבמסקנת הסוגיא, שרבן גמליאל ביטל לגמרי התוספת, אם כן שוב אין כל הכרח להגביל את התוספת שמן התורה לשלשים יום, ועיין **חזון איש** [שביעית [יז יב־יג]. אבל **הר"ש** [שביעית א ד] כתב, שאף לרבי עקיבא אין תוספת מן התורה אלא בשלשים יום.

עוד כתב **הטורי אבן** שם להקשות, מהיכן נדע לרבי עקיבא היתר זה של עשר נטיעות, והרי לא נתקבלה ההלכה לדבריו? ואין לומר שהוא חולק באמת על דין זה, שהרי בשביעית [א ח] שנינו, שרבי עקיבא נחלק לפרש מהי "נטיעה" לענין זה, ונשאר בצ"ע. **והמלאכת שלמה** [שם א א] כתב, שרבי עקיבא קיים דבר זה מסברתו, הואיל והוא לאוקמי אילנא, ועיין מה שביארנו בפרט זה בהערה 32.

43. הקשו **התוס'**, הלא שנינו בר"ה [ט] דין תוספת שבת מפסוק, ואיך אמר רבי יוחנן לפניה

אף כאן, בשבת הארץ, רק **היא**, השנה השביעית עצמה **אסורה** במלאכה, אך **לפניה ולאחריה מותרין**.

ומכאן למדו מן התורה שאין איסור מלאכת קרקע בתוספת שביעית, ואפילו לא שלושים יום לפני ראש השנה.

מתקיף לה רב אשי: למאן דאמר דמהלכתא אסור שלשים יום לפני ר"ה — וכי יתכן **שאתיא גזירה שוה עקרא הילכתא!?**

וכן למאן דאמר דמקרא ילפינן לתוספת — וכי יתכן **שאתיא גזירה שוה (ו)עקרא קרא!?**

והרי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו, ולא יכולה להיות גזירה שוה במסורת שתתנגד למקרא או להלכה למשה מסיני! (44)

אלא אמר רב אשי תירוץ נוסף על הקושיא כיצד בטלו את התוספת:

רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כרבי ישמעאל, דאמר: הלכתא למשה מסיני **גמירי לה** לתוספת, ואינה נלמדת מהפסוק "בחריש ובקציר תשבות".

ואולם, **כי גמירי הלכתא** לאסור, הוא רק **בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים**, שנוהג רק בזמן שהמקדש קיים, דילפינן להו מהדדי (45).

ולאחריה מותר. ותירצו, שלענין תוספת שבת די בשיעור מועט [עיין **ביאור הלכה** [רסא ב ד"ה איזה], ואילו בשביעית, באנו לאסור שלשים יום קודם ראש השנה. אבל **הרמב"ם** פסק, שדין תוספת שבת אינה אלא מדרבנן, וכמו שכתב הכסף משנה [שבת ה ג], ולדבריו מיושב היטב.

והקשה **החמדת שלמה** [או"ח לה ו] על תירוץ **התוספות**, שהרי השביעית מתחלת ביום טוב של ראש השנה, ואם כן גם לולא דין תוספת שביעית היה עלינו לאסור זמן מועט זה משום תוספת יום טוב. ותירץ, על פי מה שכתבו **התוספות** [לקמן יג א], שבשביעית יש לנו לאסור מן התורה מלאכה שאינה צריכה לגופה, אף על פי שבשבת ויום טוב אינה אסורה אלא מדרבנן, ואם כן יש נפקא מינה בתוספת שביעית לענין זה.

ורבי יוחנן פסק נגד דעת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, שהרי לדברי שניהם תוספת שביעית מן התורה. וכתב **החזו"א** [שביעית יז א], שרבי יוחנן פסק כמו הברייתא שהביא רב דימי לעיל, שאין לוקין על תוספת, ורבי יוחנן מפרשה שם לענין תוספת שביעית, שאין לוקין עליה משום שאינה מן התורה כלל.

44. כתב **האבי עזרי** [שמיטה א א], שדעת רבי יוחנן היא, שמכח הגזירה שוה, על כרחנו יש לנו לפרש הפסוק "בחריש ובקציר תשבות" באופן אחר, ואינו בא לאסור תוספת שביעית. ואף על פי שרבי יוחנן עצמו אמר לעיל [בשם רבי נחוניא] שהתוספת אסורה מכח ההלכה, הלא רבי יוחנן עצמו גם כן אמר בירושלמי [שביעית א ה], שמלכתחילה ניתנה ההלכה למשה מסיני על דעת שאם ירצו יבטלוה.

45. הקשו **הראשונים**, מדוע לא אמרו "דומיא דערבה", שמצותה במקדש דוקא [כלומר, שהיו נוטלים אותה ומקיפים בה את המזבח, מלבד מה שניטלת היא עם הלולב]. ועיין בריטב"א.

והגר"ח מיישב, לפי מה ששנינו בזבחים [נט], שכאשר המזבח נעקר, אפשר להקטיר על מקום המזבח, ונמצא, שאף בזמן הזה שנחרב המזבח, מכל מקום שייכת מצות הקפה בערבה, שהרי מקום המזבח נחשב גם הוא למקום הקטרה, ואפשר להקיפו בערבה, מה שאין כן

אבל בזמן שאין בית המקדש קיים, לא נאמרה הלכה לאסור את התוספת. ולכן יכול היה רבן גמליאל ובית דינו לבטלה[46].

שנינו במתניתין: **אבל לא** משקין **ממי הגשמים**, ולא **ממי הקילון**, שצריך לדלות אותם מהבור בדלי.

והוינן בה: **בשלמא מי הקילון** אסור להשקות מהם, היות **שאיכא טרחא יתירה** לדלות אותם מבור עמוק.

אלא מי גשמים המכונסין בצד השדה, שצריך רק לפתוח להם פתח לאמה, ודרכה המים משקים את השדה מאליהם — **מאי טירחא איכא**? ולמה אסורין!?

ומביאה הגמרא שני תירוצים:

א. **אמר רבי אילעא אמר רבי יוחנן: גזירה מי גשמים אטו מי הקילון.**

והיינו, גם במקום שאין לחוש שמא יפסקו מי הגשמים, ומצד ההשקאה ממי הגשמים עצמם אין לגזור [ואין טירחה בהשקאה ממי גשמים], בכל זאת אסרו להשקות מהם שמא ישקה גם ממי הקילון, שיש בהשקאה מהם טירחה. ויש ביניהם דמיון, בכך שהם מכונסין בצד השדה. ושניהם ממי הגשמים.

ב. **רב אשי אמר:** חיישינן כי **מי גשמים גופייהו — לידי מי קילון אתו.** שמא ישקו מהם עד שיחסרו מי הגשמים, ולא יוכלו להשקות מהם באמה בלא טירחה, ויבואו לדלות מהם על ידי טירחה. אבל אין מקום לגזור על כל השקאה במי גשמים מחמת החשש שיבואו לטעות ולהשקות במי קילון הנמצאים בבור.

ומבארת הגמרא: **וקמיפלגי בהא דאמר רבי זירא.**

דאמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל: נהרות המושכין מים מן האגמים — מותר להשקות מהן בחולו של מועד.

מר, רב אשי, שאינו גוזר במי גשמים מחמת שמא יבואו להשתמש במי קילון מהבור, **אית ליה דרבי זירא**, שלא גזר על אגמים אטו מי קילון.

ומר רבי אילעא בשם רבי יוחנן, שגזר מי גשמים אטו מי קילון, ואף כשאין חשש שיחסרו אסור — **לית ליה דרבי זירא**, שהרי רבי יוחנן אסר בכל גווני, ורבי זירא מתיר.

גופא, אמר רבי זירא, אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל, נהרות המושכין מים מן האגמים מותר להשקות מהן בחולו של מועד.

לענין ניסוך המים, שיש לדמותו לזריקת הדם, שלזה אין די במקום המזבח, אלא דינו ליזרק על המזבח דוקא, כמבואר בזבחים שם.

46. כתבו **התוס'** [ר"ה ט], שלפי זה אפשר לשוב ולומר, שגם לרבי עקיבא נתקבלה ההלכה של עשר נטיעות, ומכל מקום הוצרך ללמוד מ"בחריש" דין תוספת, הואיל וההלכה אינה אלא לזמן בית המקדש.

וכתב **החשק שלמה** [גליון הרמב"ם] להוכיח מכאן, ששביעית בזמן הזה מן התורה, שהרי עד זמנו של רבן גמליאל היו סבורים, שאפילו התוספת אסורה מן התורה, מכח ההלכה, ורבן גמליאל לא התיר אלא בתוספת,

איתיביה רבי ירמיה לרבי זירא מהא דמתניתין "**אבל לא ממי גשמים ולא ממי הקילון**" דמשמע דחיישינן דיפסקו.

אמר ליה רבי זירא: **ירמיה ברי**, בני! **הני אוגמים בבבל** שבהם התרתי להשקות. **כמיא דלא פסקי דמי** ואין לחוש לטרחא. והא דתנן במתניתין לא ישקה ממי גשמים, היינו בפסקי, ואתו לידי מי קילון. וכרב אשי(47).

תנו רבנן, הפסיקות, ברכות שאינן בנויות, **והבריכות** הבנויות, אפילו **שנתמלאו מים** מהגשמים **מערב יום טוב, אסור להשקות מהן בחולו של מועד.**

ואם היתה אמת המים עוברת ביניהן, בין הבריכות, **מותר** להשקות מהן, אף שיכולין להחסר, כי אין למיחש לטירחא, שהרי יוכל להשקות מאמת המים(48).

אמר רב פפא: והוא, הא דשריא אמת המים את ההשקאה מהבריכות, היינו רק **כשרובה של אותה שדה שותה מאותה אמת המים** בפעם אחת.

אך אם אין אמת המים מספיקה כדי להשקות רוב השדה בבת אחת. חיישינן שמא יפסקו הבריכות ואסור להשקות מהן, דיבא לטרוח

אבל איסור השביעית עצמה נשאר עומד במקומו. וכן הוא **בתוס' הרא"ש**, שדברי רב אשי נאמרו לפי דעת רבנן דרבי, ששביעית בזמן הזה מן התורה.

47. **העולה מן הסוגיא**, שלדעת הכל, כל שיש חשש שיפסקו המים באמצע השקאתו, ויהיה לו צורך להביא מים ממקום אחר, או לדלות מעומקה של אמת המים על ידי דליה כדי לגמור ההשקאה, אזי נאסרה מלכתחילה השקאה זו, אפילו כאשר עדיין יש רוב מים ואינו צריך לטרוח ולדלות מן העומק [עיין ריטב"א וביאור **הגר"א** תקלז ב], אולם באופן שאין חשש כלל שיפסקו המים, בזה נחלקו רבי יוחנן ורב אשי, שלדעת רבי יוחנן, בכל ענין אסור להשקות ממי גשמים, כדי שלא יבואו להחליף ולהתיר גם כן ממי קילון, שהוא גם כן מי גשמים, ויש טורח גדול בהשקאה ממנו, ולדעת רב אשי, הואיל ואין חשש במקרה זה לטורח, אין לאסור עליו, כן מבואר מדברי **התוס'**. ועיין **חזון איש** [או"ח קלה] בביאור דברי **רש"י**.

ובשו"ע [תקלז ג] נפסק כדעת רב אשי, אולם כתב **המשנה ברורה** [ט], שההיתר של נהרות המושכין נאמר דוקא בנהר שאינו פוסק לעולם, אבל נהר שעשוי לפסוק לפעמים, אף על פי שעתה יש בו ריבוי מים, ויש בו כל הצורך כדי להשקות שדה זו לכל ימי המועד, מכל מקום אסור, שלא חילקו חכמים בגזירתם. וכן כתב **החזו"א** [קלד ח].

48. **ברש"י כת"י** מפורש, שאמת המים זו היא ממי מעיין. וכן מוכרח לכאורה לפי דעת רבי יוחנן, שבכל ענין אין משקין ממי גשמים, ואפילו אינן פוסקין לעולם.

וכתב **הנמוקי יוסף** בשם **הראב"ד**, שאין ההיתר נאמר אלא כאשר באים המים מן האמה לפסיקות ולבריכות, ומתערבים הם עם מי הגשמים, שאז נחשב כאילו משקה ממעין, אבל אם אינן מתערבין יחד, אף על פי שאפשר להשקות כל השדה על ידי אמת המים, מכל מקום אסור להשקות מהבריכות, שלא חילקו חכמים בין בריכה לבריכה. אבל **הריטב"א** כתב, הואיל ויש לשדה זו אמת המים שיכולים להשקותה ממנה, שוב לא גזרו חכמים כלל איסור השקאה בשדה זו אפילו ממי הבריכה לבדם.

ולדלות.

רב אשי חולק, **ואמר: אף על פי שאין רובה של שדה שותה** בבת אחת מאמת המים, מותר להשקות מהבריכות כשאמה עוברת ביניהם. **כיון** דכל הזמן **קא משכא** מתמלאת ומעבירה מים **ואתיא** לכל השדה, איננו חוששין שמא יטרח להביא מאמת מים אחרת, **דמימר אמר** בעל השדה, **אי לא שתיא לחד יומא — תשתי לתרי ותלתא יומי.**

תנו רבנן: אם היו שני בית השלחין, האחד גבוה, ולידו אחר נמוך. ובגבוה היה נובע מעיין וממנו הושקה, ובצד הנמוך עשו **בריכה** שהיא **נוטפת מים**, שנוטפין אליה טיפות ממי השקאת **שדה בית השלחין** העליון — **זו, מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין אחרת** — הנמוך. שהיא בצדו.

ומקשינן: **והא** הבריכה **עבידא דפסקא** מימיה, ויש לחוש שיטרח להביא ממקום אחר!?

ומתרצינן: **אמר רבי ירמיה: ועדיין היא מטפטפת** שנוטף משדה השלחין העליון, ובודאי לא פסקא[49].

אמר אביי, והיתר זה **הוא** רק **כשלא פסק מעיין ראשון** העליון. אך אם פסק המעיין, אף שעדיין מטפטף מהשדה העליונה בעת ההשקאה, אסור להשקות מהבריכה התחתונה, שמא תפסק ויטרח וידלה ממקום אחר.

תניא, רבי שמעון בן מנסיא אומר: שתי ערוגות בשדה אחת, **זו למעלה מזו, לא ידלה מן התחתונה וישקה את העליונה,** היות דטרחא היא.

יותר על כן אמר רבי אלעזר בן שמעון: אפילו ערוגה אחת חציה נמוך וחציה גבוה, לא ידלה ממקום נמוך וישקה למקום גבוה, דגם זו טרחה[50].

תנו רבנן: מדלין מים ומשקין **לירקות כדי** שיהיו רכים וטובים **לאוכלן** בחול המועד. **ואם** רק **בשביל לייפותן**, שיגדלו לאחר המועד, ואין כוונתו לאכלן במועד, **אסור**, דהרווחה היא, וטרחא אסור בה[51].

---

49. הקשה **החזו"א** [שם י], הרי שנינו לעיל, שלדעת רב פפא, אין להשקות מן הבריכה, אף על פי שיש לצדה אמת המים, כל שאי אפשר להשקות רובה של שדה [בפעם אחת] מן האמה, ואף כאן, הלא אי אפשר להשקות רוב השדה מאותם טיפות המטפטפות מן העליונה לבריכה. ותירץ, שדברי רב פפא נאמרו דוקא בבריכה שנתמלאה ממי גשמים וכדומה, מה שאין כן כאן שנתמלאו מן המעיין העליון. וביאור דבריו, שכל זמן שמטפטף מן העליון, אין דנים אותה בתורת בריכה בפני עצמה, אלא מימי הבריכה נחשבים הם כהמשך המעיין.

50. **הריטב"א** מפרש, שאמנם באופן זה אין טירחא להשקות את הגבוה, הואיל והם שדה אחת, מכל מקום לא חילקו חכמים בדבר, ואסרו בכל ענין את ההשקאה על ידי דליים, ואין היתר להשקות במועד [בית השלחין], אלא כשממשיך את המים בקרקע. אולם **החזו"א** [קלד יא] דקדק מלשון **רש"י** ותוס', שדוקא כשדולה ממקום עמוק חשוב כטירחא.

51. כתבו **התוס'**, שכאשר מטרתו היא כדי ליפות הירקות [ושלא לאכלם במועד], אסור לו

רבינא ורבה תוספאה הוו קא אזלי באורחא. חזו לההוא גברא דהוי דלי דוולא — דולה דליי מים לירקות **בחולא דמועדא**. וחכמים לא התירו אלא לבית השלחין.

אמר ליה רבה תוספאה לרבינא, ליתי מר לישמתיה, ראוי לנדותו משום שעובר איסור.

אמר ליה רבינא: **והתניא: מדלין לירקות כדי לאוכלן**, ואולי רצונו לאכלן במועד ומותר להשקות לצורך זה.

אמר ליה רבה תוספאה: **מי סברת, מאי "מדלין" — מדלין מיא.**

לא כך הוא!

ד-ב אלא, **מאי "מדלין" — שלופי!** לשון דילול הוא, שנוטל [שולף] ירק מבין ירקות צפופין.

אם נוטל כדי לאכול, מותר.

אך אם רצונו לייפות את הירקות הנשארים כדי שיגדלו היטב על ידי הדלדול, אסור.

ואם כן, אין להתיר להשקות ירקות מהא דתנן "מדלין לירקות", כי שם הכוונה היא לדלדול.

ומצינו לשון "מידל" שהוא דילול, לגבי פאה ועוללות:

כדתנן במסכת פאה [פרק ו]: **המידל בגפנים**, שתולש מגפן הטעונה אשכולות יותר מהראוי כדי לדלל אותה — **כשם שהוא מידל** מדלל **בשלו** לטובת גידול הגפן, **כך** מותר **הוא** גם להיות **מידל בפאה של עניים, דברי רבי יהודה**(52).

רבי מאיר אומר: רק **בגפן שלו רשאי** לדלל, **ואינו רשאי** לדלל **בשל עניים**.

ומוכח שלשון "מידל" משמעותו דילול גידול צפוף, כמו שסבר רבה תוספאה.

אמר ליה רבינא: הא אמרו להדיא ש"מדלין

להשקותם בכל אופן, ואפילו שלא על ידי טורח גדול, שהרי אין בזה הפסד ואינו דבר האבד.

והמגיד משנה [יו"ט ז ב] כתב לאידך גיסא, שמה שנקט התנא "ליפותן", הוא לאו דוקא, שהרי ברייתא זו דנה לענין דליה, באופן שיש בה טורח מרובה, והלא שנינו לעיל [ב א], שאפילו לצורך מניעת הפסד לא התירו לטרוח הרבה. אבל **הגרע"א** [תקלז ט"ז ג] השיג עליו, כיון שהירקות ראויים הם לצורך המועד, אם כן יתכן שיהיה מותר להשקותם אפילו בטורח גדול משום הפסד, שאמנם אסרו לטרוח הרבה אפילו במקום הפסד, מכל מקום זהו דוקא כשאין לו שום אפשרות ליהנות ממנו במועד, מה שאין כן כשיכול הוא לאכלו במועד, יש להתיר בצירוף ההפסד, וכמו ששנינו בפסחים [מו] לענין יום טוב, שמתירים משום "הואיל", לצורך הפסד.

52. **התוס'** מבארים הטעם, שכל זמן שאינו בוצר את כרמו, עדיין אינו מתחייב בעוללות, וכמו שנאמר, "כי תבצור וגו' לא תעולל אחריך". ולכאורה לפי טעם זה, יהיה מותר לו ליטול ענבים אלו לעצמו, שהרי אינם ממון עניים. ועיין **קרן אורה** שבאמת תמה מכח זה על **התוספות**.

אולם הר"ש [פאה ז ה] מפרש הטעם, כיון שהעניים לא באו ליטול את מתנותיהם, אין בעל הבית מחוייב להמתין עליהם מלהדל את כרמו, והם שהפסידו לעצמם. [ולפי זה ודאי ממון עניים הוא, ואסור לו ליקחם לעצמו, אלא מניחם לצורך עניים], ודעת רבי מאיר היא, כיון שיכול

לירקות" בענין השקאה.

והא תניא: מדלין מים לירקות כדי לאכלן. הרי ש"מדלין" משמעותו לצורך השקאה במים!

אמר ליה, רבה תוספאה: **אי תניא — תניא**, ואין לנדות את המשקה ירקות בחול המועד, כי דילמא לצורך המועד השקה אותה.

שנינו במתניתין: **ואין עושין עוגיות לגפנים.**

ומבארינן: **מאי עוגיות?**

אמר רב יהודה: בנכי. בורות עגולים שעושים תחת עצי הגפן והזית, כדי לקבל בהם מי גשמים.

תניא נמי הכי: אלו הן עוגיות? — בדידין גומות **שעושין בעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים.**

ומקשינן: **איני! והא רב יהודה שרא לבני בר ציתאי** שם מקום **למעבד** לעשות במועד **בנכי לכרמיהון.** ואם עוגיות הן בנכי, איך התיר להם? והא תנן אסור לעשותן.

ומתרצינן: **לא קשיא.**

הא דאסור, **בחדתי.** כי לעשות עוגיות חדשות הוי טירחא יתירה, ואסור.

הא דשרי רב יהודה **בעתיקי.** שנסתמו העוגיות שהיו כבר לגפנים, ומותר לחזור ולחפרן בחול המועד, שאין במלאכה זו טירחה יתירה (53).

שנינו במתניתין: **רבי אלעזר בן עזריה אומר: אין עושין את האמה** בתחילה, בין במועד ובין בשביעית.

ומקשינן: **בשלמא במועד** אסור לעשותה, **משום דקא טרח**, ואסרו טירחה בחול המועד (54).

הוא להמתין מלהדל, עד אחר שיטלו עניים את חלקם, אינו רשאי לגרום להם הפסד.

53. **רש"י** מפרש, שעשית עוגיות חדשים יש בו טורח גדול, ועל כן לא הותר במועד. וכתב **החזון איש** [שביעית יז כ] שיש ללמוד מדבריו, שההיתר של עוגיות ישנים נאמר דוקא במקום הפסד, ולכן הוצרך **רש"י** למצוא טעם לאיסור החדשים. והוסיף **החזון איש**, שמדברי **הנימוקי יוסף** לקמן נראה, שהיתר עשית עוגיות ישנים נאמר בכל ענין, ומשום שאין זה מלאכה כלל. וביאר כונתו, כיון שעפר זה [שנפל לקרקעית העוגיה] עתידים לפנותו משם, אין זה נחשב מלאכה כלל אף לענין שבת, ולפי זה, אין צורך למצוא טעם לאיסור עשית החדשים [על כל פנים שלא במקום הפסד], שהרי עשיתם מחדש ודאי נחשבת למלאכה האסורה אף במועד. ועיין בלשון **הנימוקי יוסף** כאן.

והרמב"ן כתב, שעשית עוגיות נחשב למעשה אומן, ועל כן לא הותר לעשותו במועד, שלא התירו מעשה אומן במועד, אלא במכשירי אוכל נפש הקרובים לאכילה, מה שאין כן עשית עוגיות, שהוא מכשירי מכשירין, דינו כשאר צרכי המועד, שלא הותרו אלא במעשה הדיוט. ויעויין בהערה הבאה.

וכתב **המשנה ברורה** [תקלז יח], שכל ההיתר בישנים הוא דוקא כשניכר עדיין מקום הגומא, שלא נתקלקל לגמרי, אבל כשאינו ניכר כלל, הרי זה כעשיה לכתחילה ואסור במועד.

54. **הריטב"א** לעיל [ב] מבאר, שאפילו כשהוא רוצה להשקות השדה לצורך המועד, אסור לו

אלא בשביעית — מאי טעמא אסור לחפור האמה, הא לאו עבודת קרקע היא, וסתם טירחא לא אסורה בשביעית.

ומתרצינן: בטעם האיסור **פליגו בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל.**

חד אמר, מפני שנראה כעודר קרקע בשביעית, כי חפירה דומה לעידור.

וחד אמר, מפני שכשחופר את האמה הרי הוא מניח את העפר שמוציא על שפתה, ובכך הוא **מכשיר** את **אגפיה**, צידי האמה, **לזריעה**, באדמה רכה שהוא מוציא ומניח מצידי האמה, והוי עבודת קרקע בשביעית(55).

מאי בינייהו?

איכא בינייהו באופן **דקא אתו מיא בתריה.** שמיד אחר שחופר עתידה החפירה להתמלאות במים, הבאים מיד עם החפירה.

מאן דאמר שהאיסור הוא **מפני שמכשיר אגפיה לזריעה, איכא** גם כאן טעמא לאסור מפני שמכשיר אגפיה לזריעה, כי בשעה שהוא חופר ובאים המים הוא משליך על אגפיה אדמה הרכה, ולכן אסור לו לעשות כן בשביעית.

ואילו **למאן דאמר** שהאיסור הוא **מפני שנראה כעודר, ליכא** לחשש זה, כי כאן בשעה שהוא עודר מתמלא מים, ומוכח שחופר לצורך תיקון האמה ולא לעידור השדה, כי מי שעודר שדה אין היא מתמלאת תיכף מים. ולכן מותר לו לחפור בתוך האמה, שאינו נראה כעודר.

ומקשינן: **ולמאן דאמר מפני שנראה כעודר — ליחוש** נמי **מפני שמכשיר אגפיה לזריעה**, ומשום הכי יאסור אף אם "קא אתו מיא בתריה".

אלא, בהא לכולי עלמא אסור.

ובאופן אחר **איכא בינייהו**, והוא: כשחופר

לעשות האמה עבור זה, ואף על פי שהתרנו במועד לעשות מכשירי אוכל נפש, ואפילו מתוך טירחא יתירא, וכמבואר לקמן [י] לענין עשית תנור, זהו דוקא במכשירין הקרובים לאוכל נפש, מה שאין כן כאן שהם מכשירים הרחוקים מאכילה, לא התירו. [וכן השקאה, שהתרנו לעיל [ע"א] אפילו בטירחא יתירה, זהו משום שההשקאה עצמה קרובה היא יותר לאוכל, מעשית האמה].

55. **התוס'** כתבו בזה שתי אפשרויות.

א. באמת אין בזה איסור חרישה, הואיל ואינו מתכוון להכשיר הקרקע לזריעה [וכונתם, אף על פי שיש לו תועלת מכך, ולענין שבת נחשב דבר זה למלאכה הצריכה לגופה, ולדברי הכל חייב עליה, כמבואר בשבת [קג], מכל מקום לענין שביעית לא אסרה תורה אלא במתכוון לעבוד בקרקע], אלא שיש בזה משום מראית העין, שיסבור הרואה שכונתו גם כן להכשיר אגפיה לזריעה.

ב. אסור משום חרישה אף על פי שאין מתכוון לכך, הואיל ופסיק רישיה הוא. וביאר **החזון איש** [שביעית יח ד], שבאמת פעולה זאת איננה חרישה ממש, אלא תולדת חרישה, ומכל מקום אסורה היא מדרבנן [ויתכן שאסרו כן אפילו במקום הפסד, וכמו שכבר נתבאר לעיל, שההיתר של הפסד איננו קיים בכל ענין], עכ"ד.

והוסיפו **התוס'** לבאר, שלדעת תנא קמא אין

בתוך האמה, **דקא שקיל מיניה**, ולוקח ממנה את העפר, **ושדי לבראי**, ומשליכו רחוק מאגפיה, שאינו מכשירם לזריעה.

למאן דאמר שהאיסור לחפור באמה הוא **מפני שמכשיר אגפיה לזריעה, ליכא** הכא לטעמא שמכשיר אגפיה, ומותר.

ואילו **למאן דאמר מפני שנראה כעודר, איכא** למיחש שיראה כעודר, ואסור(56).

ומקשינן שוב: **ולמאן דאמר שמכשיר אגפיה לזריעה — ליחוש** נמי **מפני שנראה כעודר,** ויאסר אף בזורק העפר רחוק מאגפיה.

ומתרצינן: כיון שזורק העפר, אינו נראה כעודר. כי **עודר נמי** [דהיינו, העודר עצמו] **כי קא שקיל**, כשהוא לוקח את העפר במעדר, אין הוא זורקו למרחוק, אלא — **בדוכתיה מנח ליה!** אינו מוציאו מחפירתו. כי תכלית העידור היא רק לרכך הקרקע.

ולכן, בחופר בקרקע שבאמת המים, כיון שזורקו לעפר למרחק, אינו נראה כלל כעודר, ומותר(57).

אמימר מתני לה להא דאמר רבי אלעזר בן עזריה "אין עושין את האמה בשביעית" — **מפני שנראה כעודר.**

כל איסור בחרישה זו, הואיל והיא נעשית על ידי שינוי ואין שם חרישה עליה. [וכן מבואר גם כן מדברי **התוספות** לקמן [ו ב ד"ה צדין], שמועיל שינוי באיסורי שביעית].

וכתב האגלי טל [חורש א בהגה"ה], שמדבריהם יש ללמוד, שאף לענין שביעית נאמר התנאי של "מלאכת מחשבת", וכמו לענין שבת, שהרי כתבו הפוסקים [אהע"ז קכג א בח"מ וב"ש], שטעם הפטור בשבת כשעושה מלאכה בשינוי הוא משום "מלאכת מחשבת", ונמצא אם כן, שדברי **התוספות** אלו סותרים הם למה שכתבו לקמן [יג א], שלענין שביעית אין צורך ב"מלאכת מחשבת" [ועל כן נאסר גם כשאין לו כל צורך במלאכה, אף על פי שלענין שבת פטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה].

56. כתב **הגרע"ק איגר**, שלפי דיעה זו יש לומר, שכאשר אינו משליך העפר למרחוק, גם חכמים מודים שיש לאסור החפירה [מפני שנראה כעודר, וכמו שיבואר בהערה הבאה, או מפני שמכשיר אגפיה לזריעה], ולא נחלקו אלא כשמשליך למרחוק. **והחזון איש** [שביעית יז כ] העיר, שמדברי הרמב"ם [שמיטה א ט], שהזכיר היתר עשית האמה בתחילה, ולא הזכיר כל חילוק בענין הוצאת העפר מהאמה, נראה שאינו סבור כן, ולפי זה, לדעת חכמים בכל ענין אין לדמותו לעודר.

עוד כתב **החזון איש** שם, שהיתר עשית האמה אינו דוקא כאשר רוצה להשקות השדה בשביעית ומשום הפסד, אלא אפילו כשעושה לצורך מוצאי שביעית גם כן הותר לו. והטעם, מפני שאין בעבודה זו השבחה בקרקע כלל, אלא שנותן מוצא ודרך למים. ואף על פי שלענין שבת נחשב דבר זה כתולדת חרישה, הואיל וסוף סוף יש תועלת מפעולה זו לעבודת הקרקע, וכמבואר בירושלמי [שבת ז ב], מכל מקום, לענין שביעית אין איסור אלא כאשר משביח את הקרקע או את האילן בעצם פעולתו. ובזה פירש את הברייתא ששנינו לעיל [ג], שעשיית עוגיות לגפנים ומילוי הנקעים במים לא נאסרו בשביעית, מפני שאינן עבודות שבשדה ובכרם, כלומר, שאינן עבודות המשביחות את הקרקע, אלא שמכין הוא מקום לאגירת המים וכדומה, ודבר זה לא נאסר כלל בשביעית.

57. מדברי **הריטב"א** לקמן מבואר, שטעם זה

ולפיכך **קשיא ליה** דברי **רבי אלעזר בן עזריה** במתניתין, **אדרבי אלעזר בן עזריה** בשביעית.

והכי קשיא ליה: **ומי אמר רבי אלעזר בן עזריה "כל שנראה כעודר, אסור"!?**

ורמינהי מהא דתנן במסכת שביעית: **עושה אדם את זבלו אוצר**, שמכניס את כל זבלו למקום אחד בשדהו, ולא חיישינן שנראה כמזבל שדהו.

רבי מאיר אוסר, עד שיחפור ויעמיק שלשה טפחים, ומכניס הזבל במקום שהעמיק, שאז ניכר שלא לשם זיבול השדה הכניסו, **או עד שיגביה** תל בגובה **שלשה טפחים**, להיכר שאינו מזבל שדהו, ויניח שם את הזבל.

אבל אם **היה לו דבר מועט**, קצת זבל, באותה השדה קודם שביעית — אין צריך לעשות היכר. אלא, **מוסיף עליו והולך**, בשביעית.

רבי אלעזר בו עזריה אוסר להניח בשדהו זבל אפילו אם היה לו בה מעט זבל קודם שביעית, **עד שיעמיק שלשה, או עד שיגביה שלשה, או עד שיתן על הסלע** שאינו ראוי לזריעה, ואין נראה כמזבל בהנחה עליה.

וקשה לשיטתו, היכי שרי לחפור שלשה לצורך הכנסת הזבל, הא נראה כעודר.

ומתרצינן: **רבי זירא ורבי אבא בר ממל** תירצו שניהם את הסתירה, כל אחד בדרכו.

חד אמר, כגון שכבר העמיק קודם השביעית, ואין צריך להעמיק בשביעית עצמה להיכרא.

וחד אמר אף אם מעמיק בשביעית לא נראה כעודר, שהרי **זבלו מוכיח עליו**, שחופר כדי להניחו, ולכן התיר שם רבי אלעזר בן עזריה(58).

שנינו במתניתין: **ומתקנין את המקולקלת במועד.**

והוינן בה: **מאי מקולקלת**? עד כמה תהא מקולקלת ויוכל לתקנה?

אמר רבי אבא: שאם היתה סתומה, ונשארה האמה **עמוקה** רק **טפח**, מתוך ששה טפחים שבתחילה, חוזר **ומעמידה על ששה**

שייך דוקא כשמשליך העפר למרחוק, אבל כשמניח העפר שמוציא מן האמה, על אגפיה, לדעת הכל יש לדמותו לעודר [אלא שבאופן זה אין צורך לאסור משום שנראה כעודר, שהרי גם לולא זאת יש לאסור מפני שמכשיר אגפיה לזריעה, ומפני טעם זה נאסר גם כאשר המים באים אחריו, וכנ"ל].

58. הקשה **הריטב"א**, הרי אמוראים אלו נחלקו לעיל בטעם האיסור, ושנינו בגמרא, שלדעת האומר מפני שמכשיר אגפיה, אזי כשמשליך העפר למרחוק אין לאסור, ואם כן נמצא שאחד משני אמוראים אלו היה יכול ליישב בפשיטות הקושיא ממשנה זו, שהותר לו להעמיק בשביעית באופן זה שמשליך העפר למרחוק, ולמה הוצרך ליישב באופן אחר, ועיין שם **וברש"ש**.

והחזו"א [שביעית יח ט] הוכיח מדברי הר"ש [שביעית ג ג], שקושית הגמרא ותירוציה נאמרו גם לדעת חכמים החולקים עם רבי אלעזר בן עזריה, וביאר שם **החזון איש**, שדוקא לענין אמת המים, שהיא עמוקה ששה טפחים, ואין

טפחים[59]**, שמותר לו לחפור חמשה טפחים. כי סתם אמה היא כשמה, "אמה" של ו' טפחים.**

פשיטא, אם היתה עמוקה ג' טפחים ונסתמה, ועומדת על **חצי טפח** ורוצה לחפרה שני טפחים ומחצה, ולהעמידה **על שלשה טפחים** — **אסור.**

כי כיון דלא עבר מיא בג' טפחים — מעשהו **לא כלום הוא**, והוי טירחא שאינה צריכה, ואסורה במועד[60].

היתה עמוקה שנים עשר טפחים, ונסתמה ועומדת על **טפחיים**, ורוצה לחזור ולחפרה י' טפחים ולהעמידה **על שנים עשר** טפחים, אסור.

כיון **דקא טרח טירחא יתירה, לא** הותר לו אלא לחפור ששה טפחים הנצרכים לאמת מים.

אלא מספקא לן בהיתר עמוקה שבעה טפחים ונסתמה ועומדת על **טפחיים**, ורוצה להעמיקה ולהעמידה **על שבעה** טפחים — **מהו?**

דרך אנשים לחפור כל כך בעומק לצורך חרישה, בזה אין לאסור משום מראית העין לדעתם, מה שאין כן כשמעמיק רק שלשה טפחים, שהוא שיעור של עומק המחרישה, יש לדמותו לעודר.

59. **רש"י** מפרש שהיתה מתחילה עמוקה ששה טפחים, ונסתמה ועמדה על טפח, ובציור זה מותר לו להחזירה לכמות שהיתה עמוקה ששה. ופירש **הריטב"א**, שדוקא באופן זה הותר לו, אבל כשמתחילה לא היתה עמוקה אלא טפח, אסור לו להעמיקה יותר. וכן דקדק **המגן אברהם** [תקלז ה] מלשון המשנה, "אבל מתקנין את המקולקלת".

אולם הראשונים העתיקו פירוש נוסף בשם **רש"י**, שאפילו כשהיתה מתחילתה עמוקה טפח, הותר לו להמשיכה עד ששה, וכן מבואר מלשון הרמב"ם **והשו"ע**. [ואין זה כעוגיות, שאסור להעמיקם מכפי שהיו, וכמו שכתב **הרמ"א** שם ה, והטעם, שבעוגיות אין צורך כל כך בעומקם, שאינם עשויים אלא להכיל מים, מה שאין כן באמת המים, שאם אין בה ששה טפחים אין בה תועלת. כן כתב הפרי מגדים משבצות ד].

וכתב **החזו"א** [שביעית יז כ], שלפי פירוש זה, ודאי שהנידון הוא דוקא במקום הפסד, אבל שלא במקום הפסד אסור, שהרי מלאכה גמורה היא, שחופר הקרקע מתחילה, והוא תולדת חרישה או בנין, אבל לפירוש **רש"י** שלפנינו, שלא הותר אלא לחדש את האמה שנסתמה, יתכן שהותר אף שלא במקום הפסד, מפני שאין זה מלאכה כלל, וכמו שכתב **הנימוקי יוסף**, והטעם הוא, שעפר זה עתידים לפנותו משם, ואין נחשב דבר זה לבנין או לחרישה.

60. **רש"י** מפרש, הואיל ומלכתחילה לא היתה עמוקה אלא שלשה, וגם עתה לאחר שיעמיק, לא תהיה אלא שלשה [שיותר משלשה ודאי אינו יכול להעמיק, שהרי אין היתר אלא להעמידה כמות שהיתה מתחילתה, וגם שאין לו להוסיף אלא עד שתהיה חמש מדות יותר מכפי שהיתה עתה], ואם כן הרי זה טירחא שלא לצורך, שהרי בעומק כזה אין המים יכולים לעבור בשופי.

והקשה **הנחלת דוד**, אם כן למה לא נקט הגמרא חידוש נוסף, שאפילו כשנסתמה ועמדה על טפח או שתים, אין לו להעמיקה עד שלשה שהיתה מתחילה, משום שהוא טורח שלא לצורך.

אבל **הריטב"א** פירש, שחצי טפח נחשב כסתום, ואם כן אין זה כתיקון המקולקלת, אלא

האם זה דומה לעומדת על טפח שיכול להעמיקה עד ששה, כי **הכא חמשה קא מעמיק**, וכן **הכא**, במעמיק מטפחים לשבעה, **חמשה קא מעמיק**, ומותר, שאינה טרחא יתירה.

או דילמא במעמיק לשבעה טפחים, **כיון דאיכא טפח יתירא**, שהרי הוא לא צריך לאמה אלא ששה טפחים, ודי לו בחפירת ארבעה טפחים. וכיון **שאיכא טרחא** יתירה **טפי** מזה שמעמיק מטפח לששה טפחים, שזה אשר מעמיק לשבעה צריך לשחות יותר בחפירתו, ויאסר.

ומסקינן לאיבעיא: **תיקו!** (61)

אביי שרא לבני בר המדך לשחופי נהרא, לעקור ענפי אילנות הגדלים בנהר, בחול המועד.

רבי ירמיה שרא להו לבני סכותא למיכרא נהרא טמימא, לפתוח מקור מעיין שנסתם.

רב אשי שרא להו לבני מתא מחסיא לאקדוחי, לפנות שרטון מתוך **נהר בורניץ**.

כעשית אמה מתחילה. [ואין לדמותה לעוגיות שדי לנו במה שניכר מקום הגומא, וכנ"ל, שהרי אמת המים עשויה לקלח בה מים, וכל שאינה עמוקה טפח אין שום תועלת ממנה, מה שאין כן בעוגיות העשויות להכיל המים שהשקו בהם את הגפן. כן כתב **השער הציון** שם טז].

61. מדברי **רש"י** נראה שיש בזה שני פירושים.

א] כיון שהגיע לששה טפחים, שוב אין לו צורך להעמיקה יותר, שהמים כבר מקלחים היטב בששה טפחים, שהוא שיעור של סתם אמת המים.

ב] אף על פי שיש לו צורך בהעמקה זו, מכל מקום הואיל וצריך הוא להעמיק בקרקע למטה משששה טפחים, יש בזה טורח יותר, שהרי צריך הוא לשוח הרבה ולהוציא העפר מעומק רב יותר, וטירחא זו יתכן שאסורה. וכן מבואר **בנימוקי יוסף**.

והרמב"ם [יו"ט ח ג] פסק בבעיא זו להקל. וכתב **השער הציון** [תקלז כ], שיש לומר שהרמב"ם הלך בזה לפי שיטתו, שאיסור מלאכה בחול המועד מדרבנן הוא, וכמו שהבאנו בהערה 1, ואם כן הוא ספיקא דרבנן, שדינו לקולא.

אבל **הגר"א** [שם ו] כתב, שגם לשיטת **הרמב"ן**, הסובר שעיקר מלאכת חול המועד מן התורה, מכל מקום יש להקל בספק זה. וכונתו, שהרמב"ן הלא פירש בדבריו, שדוקא כשעושה מלאכה שלא לצורך המועד ושלא לצורך דבר האבד, בזה נאסר מן התורה, מה שאין כן כשעושה לצורך אחד משני דברים אלו, בכל ענין אינו אסור מן התורה, אלא שרבנן הוסיפו לאסור כשיש טורח מרובה וכדומה, ואם כן בנידון שלנו, שעושה לצורך השקאת בית השלחין, שהוא דבר האבד, לא יתכן כלל לאסור מן התורה, ושוב הרי הוא ספק בדרבנן. אלא שבאמת חידוש זה תלוי הוא בשני הפירושים הנ"ל, כלומר, שכל זה נכון לפי הפירוש השני, שיש צורך דבר האבד בחפירה זו, אלא שבאנו לאסור מפני הטורח, אבל לפירוש הראשון, שאין צורך כלל בהעמקה זו, יש לדון שיהיה זה ספק באיסור תורה. ועיין בפרי מגדים [א"א ז].

וכתב **המגן אברהם** [שם ז], שאם היתה עמוקה שמונה ונסתמה ועמדה על שלשה, יתכן שאסור להעמיקה עד שמונה אפילו לדעת הרמב"ם, ומשום שבזה יש טורח רב יותר להעמיק כל כך.

וטעמיה: **אמר, כיון דשתי מיניה רבים — כצרכי רבים דמי. ותנן** במתניתין **עושין כל צרכי רבים**(62).

ה-א **שנינו במשנתנו: ומתקנין את** קלקולי **המים שברשות הרבים** וחוטטין אותן.

ודייקינן: **חטיטה, אין.** אבל **חפירה, לא.** משום דטירחה היא.

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: לא שנו שחפירה אסורה **אלא** במקום **שאין רבים צריכין להם** לבורות המים.

אבל אם היו **הרבים צריכין להם, אפילו חפירה** של בורות **מותר** לצרכי רבים בחול המועד.

ומקשינן לרבי יוחנן: **וכי** כאשר **רבים צריכין להם — מי שרי** לחופרן?

והתניא: חוטטין בורות שיחין ומערות שנפלו לתוכן אבנים וצרורות ומפנים אותם. ואפילו אם הבורות **של יחיד.**

ואין צריך לומר שחוטטים בורות **של רבים.**

ואין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים. ואין צריך לומר של יחיד שאסור.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו,** הא דתנן מותר לחטוט ואסור לחפור בשל רבים, היינו אפילו **כשרבים צריכין להם.**

וקשיא לרבי יוחנן, שאמר אם רבים צריכין להם מותר אפילו לחפור.

ומתרצינן: **לא.** לא אסרה הברייתא אלא **בשאין רבים צריכין להם,** שאז אסור לחפור אף בורות של רבים.

ותמהינן: אי מיירי כל הברייתא כשאין צריכין להם, אם כן, **דכוותיה** גם **גבי יחיד,** מיירי **כשאין יחיד צריך להם.**

והלא כשאינו צריך להם — **חטיטה מי שרי!?**

והתניא, בורות שיחין ומערות של יחיד: כונסין מים לתוכן, אבל לא חוטטין אותן ולא שפין מחליקים וסותמים בכך **את סדקיהן.**

ושל רבים: חוטטין אותן, ושפין מחליקים וסותמים **את סדקיהן** בסיד, שלא יצאו המים.

ומדתנא הכא חילוק בין בורות של רבים, שחוטטין, לשל יחיד, שאין חוטטין, דלא כברייתא לעיל, על כרחך שלעיל איירי כשהיחיד צריך לבורות המים., ולהכי שרי. ואילו הכא מיירי דאינו צריך ולכן אסור.

כי אי אמרת שאף לעיל מיירי כשאינו צריך לבור ובכל אופן חוטטין, למה בהאי ברייתא תניא אסור.

ושוב הדרא קושיא: **ואלא מאי,** הא דתנן דחוטטין בור של יחיד, מדובר **בשיחיד צריך להם, ודכוותיה,** ובדומה הוא האי דתניא **גבי רבים** אין חופרין, כשהרבים צריכים להם.

---

62. כתב **הרא"ש** בשם **הראב"ד,** שהיתר זה אינו דוקא כשמתקנים המקולקלות, אלא אפילו בחדשים מותר, כיון שעושים כן לצורך הרבים, מותר בכל אופן, וכמו שיבואר בהערה 66. ויעויין ברבינו חננאל שהפיסקא "ומתקנין את קלקולי המים" כתובה בגמרא קודם מעשים אלו.

ותקשי: **בשרבים צריכין להם — חפירה מי אסיר!?**

והתניא: בורות שיחין ומערות של יחיד — כונסין מים לתוכן וחוטטין אותם. אבל לא שפין את סדקיהן(63)**, ולא חוטטין לתוכן**(64)**, ולא סדין אותן בסיד.**

ואילו של רבים — חופרין אותן וסדין אותן בסיד.

חזינן שחופרין בורות לרבים, כשרבים צריכין להם.

ומסקינן לקושיא: **אלא קשיא הך קמייתא,** דתניא בה דחוטטין בשל יחיד ורבים. ואין חופרין בשל יחיד ושל רבים.

ותקשי, ממה נפשך: במאי קא מיירי? אי אין צריכין להם, אם כן יאסר ליחיד אף לחטוט. ואי צריכין להם, יהא מותר לרבים אף לחפור.

ומתרצינן: **תריץ הכי** את לישנא דברייתא קמייתא:

חוטטין בורות של יחיד כשיחיד צריך להם.

ואין צריך לומר של רבים כשרבים צריכין להם, דאפילו חפירה מותר(65)**.**

ושוב לא תקשי לרבי יוחנן, דאמר לא שנו דחפירה אסור אלא כשאין צריכין להם, וכדלעיל.

ואין חופרין בורות שיחין ומערות אפילו **של רבים, כשאין רבים צריכין להם.**

ואין צריך לומר של יחיד, דכי אין יחיד צריך להם — אפילו חטיטה נמי אסור(66)**.**

והיינו דמצינו בברייתות לעיל שאין חופרין בורות של רבים ואין חוטטין בורות של יחיד. דמיירי באין צריכין להם.

---

63. הלחם משנה [יו"ט ח ד] כתב, שמדברי הרמב"ם נראה שהיה גורס, "ושפין את סדקיהן", וכן כתב גם כן **הרש"ש**. ולכאורה יש להוכיח כגירסא זו מהברייתא לעיל שכתוב בה, "ושל רבים חוטטין אותן ושפין את סדקיהן", הרי שהשוה התנא שפין לחוטטין [ששניהם אינם מעשה אומן, ולכן הותרו לצורך רבים, וכמו שיבואר לפנינו].

64. הלחם משנה שם מבאר, שהכונה היא לחטיטה בעומק רב יותר, ואין זה כחטיטה סתם שהוזכרה ברישא, ולכן נאסר במועד משום טירחא.

65. הלחם משנה [שם ז י] כתב לפרש בדעת **הראב"ד**, שדוקא כאשר הבור הוא שייך לרבים, אז הותר לחפור כשיש להם צורך בו, אבל כשהבור הוא של יחיד, אף על פי שחופרו לצורך הרבים, לא הותר במועד.

66. כתב **הרא"ש** בשם **הראב"ד**, שהכלל העולה מסוגיתנו הוא, שכאשר עושים לצורך הרבים, אף על פי שאינו לצורך המועד כלל, מותר [ומשום שהמועד הוא זמן שאנשים בטלים ממלאכתם, ואם לא יעשו דברים אלו במועד, לא יעשום לעולם], אלא שזהו דוקא במלאכות שהם מעשה הדיוט, אבל מעשה אומן לא הותר אלא כשיש בו צורך הרבים במועד, ואילו לצורך יחיד לא הותר אלא כשיש את שתי המעלות יחד, מעשה הדיוט ולצורך המועד, ומחילוקים אלו נובעים כל הדינים שלמדנו כאן, שלצורך שתית הרבים במועד הותר לחפור בורות, אף על פי

אמר רב אשי, מתניתין נמי דייקא שאפילו חפירה מותרת אם רבים צריכים לבור. **דקתני: עושין כל צרכי רבים!** ולשון "**כל**" משמע **לאתויי** דבר נוסף.

מאי לאו — לאתויי חפירה, כשרבים צריכים לה.

ודחינן לדיוקא ממתניתין: **לא.** האי "כל" בא לענין אחר.

לאתויי הא דתניא:

יוצאין שלוחי בית דין **לקווין** לפנות קוצים **את הדרכים, ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות,** שווקים ודרכי הרבים גדולות ומפולשות. **ולמוד את המקוואות.**

וכל מקווה שאין בו ארבעים סאה מים — **מרגילין לתוכו,** קובעים שתהא אמת המים זורמת למקוה, כדי שלא יחסר בו **ארבעים סאה.**

ומנין שאם לא יצאו שלוחי בי"ד **ועשו כל אלו — שכל דמים שנשפכו שם** בדרכים ובעיר, מקוצים ונזקי הדרכים, **מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום,** שפכו אותם?

תלמוד לומר "**והיה עליך דמים**".

ופורכת הגמרא את הדחיה:

וכי "כל" דמתניתין אתי לאתויי את הדינים שבהאי ברייתא?

והא בהדיא קתני לה, להני דינים: **ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת המקוואות ועושין כל צרכי רבים.**

ועל כרחך "כל" — **לאתויי מאי? לאו, לאתויי חפירה** שמותרת, במקום שהיא לצרכי רבים!

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שלצרכי רבים מותר אף לחפור.

שנינו במתניתין: **מציינין את הקברות.**

אמר רבי שמעון בן פזי, רמז לציון קברות מן התורה, מנין?

תלמוד לומר, בנבואת יחזקאל, שלעתיד לבא יעשו ישראל ציונים על מקום פגרי הגוים המושלכים.

ואמר הכתוב "**וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון**".

שהחפירה נחשבת למעשה אומן, אבל כשאינם צריכים לו במועד, הותרה דוקא חטיטה, שהיא מעשה הדיוט, וכן מה שהתיר רב אשי לעיל לקדוח הנהר במועד, הגם שלא היו נצרכים למימיו במועד, הוא גם כן במעשה הדיוט דוקא, ולצורך היחיד במועד, הותרה חטיטה דוקא, ולא חפירה. וכן נפסק **בשו"ע** [תקמד א־ב]. והוסיף **הרמ"א,** שהיתר זה של צורך המועד ומעשה אומן הוא דוקא בדבר שיש בו צורך הגוף לרבים [כשתית מים ובנין מרחץ, עיי"ש במשנ"ב ה], אבל לצורך אחר, כבנין בית הכנסת, אסור.

אבל **הריטב"א** כתב, שכאשר אינם צריכים לו כלל במועד, אין להתיר אפילו חטיטה, ומה שהתרנו לעיל חטיטה אף על פי שאין רבים צריכין לו, הכונה היא, שאינם דחוקים כל כך למים, שיש להם מעט מים, אבל באמת החטיטה היא לצורך שתית המועד, וכמו שפירש **הרמב"ן.**

ואין זה ציווי, כי אין הגויים מטמאין באהל, ולכן אין חייבין לציין את קברותיהם, אך זכר למושג "ציון" לקבר נזכר בהאי קרא[67].

אמר ליה רבינא לרב אשי: הא, הדין של ציון הקברים, **מקמי דליתי יחזקאל**, לפני שבא יחזקאל ואמרו — **מאן אמר**?

ואי מדאורייתא הוא, הוי ליה להקב"ה לאשמועינן, שידעו גם כל הדורות שלפני יחזקאל.

ומתרצינן: **ולטעמיך**, הרי מצינו כדומה, **בהא דאמר רב חסדא: דבר זה**, שערל אשר מתו אחיו מחמת מילה אסור בעבודה, **מתורת משה רבינו לא למדנו** אם מותר או אסור. ורק **מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו**, שאמר "**כל בן נכר, ערל לב וערל בשר — לא יבא אל מקדשי לשרתני**". וילפינן מיניה כי מי שעבד עבודה זרה, ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ונעשה ערל לב, וכן מי שמתו אחיו מחמת מילה והוא ערל בשר — אסור בעבודה במקדש.

ואף על דבר זה עליך לתמוה: **מקמי דליתי יחזקאל — מאן אמר** זאת!? ולמה לא השמענו הקב"ה הלכה זאת לפני שהגיע יחזקאל?

אלא, על כרחך הביאור בדינים אלו **דגמרא גמירי לה**, שנלמדו דינים אלו בקבלה, הלכה למשה מסיני, שעברה איש מפי איש.

ואחר כך **אתא יחזקאל**, ובנבואתו **אסמכה** להלכה למשה מסיני **אקרא**[68].

---

67. לקמן בגמרא נלמד, שאין מציינים על עצם כשעורה, המטמא במגע ובמשא, אלא על רובע הקב עצמות או שדרה וגולגולת, שהם מטמאים גם באהל. וכתב **המנחת חינוך** [רסג יג], שלפי זה צריך לפרש "עצם אדם" האמור כאן, שהוא רובע הקב והדומים לו, והביא שאכן במסכת נזיר [נג ב] למדנו, ש"עצם אדם" הנאמר בפרשת טומאת מת בתורה גם כן הכונה בו לרובע הקב עצמות.

68. **התוס'** מבארים, שחיוב ציון הקברות הוא מן התורה, ולכן הוקשה לגמרא, "מקמי דליתי יחזקאל מאן אמר".

אבל **התוס'** [ב"ב קמז א] כתבו, שאין דין זה אלא מדרבנן. וכן הוכיח **הקרן אורה** ממה שמבואר לקמן בגמרא, שאין מציינין אלא את המקומות המסופקים לנו אם יש שם טומאה, כבית הפרס וחברותיה, והרי כל טומאת מקומות אלו אינו אלא מדרבנן, וכפי שנלמד לקמן, ובודאי שהציון עליהם אינו מן התורה כלל. ולכן פירש **הקרן אורה**, שהיה פשוט לגמרא, שלא היו מתקנים חכמים דין ציון, לולא שהיו מוצאים לו רמז מן התורה, כדי שלא להפסיד את ארץ ישראל, וכמו שנלמד לקמן, ומסקנת הגמרא היא, שנאמר למשה מסיני, שיש כח ביד החכמים לעשות סיג והרחקה ככל שיהיה נראה בעיניהם.

והקשו **התוס'** בנדה [נז], הרי קברי עכו"ם אינם מטמאים באהל, ולקמן בגמרא מבואר, שאין מציינים אלא על דבר המטמא באהל, ואם כן איך הביאה הגמרא רמז מן האמור ביחזקאל לענין קברי גוג ומגוג שהם עכו"ם, ויעויין שם ובהגהות הב"ח כאן אות ה.

וכתב המנחת חינוך [שם] ליישב, שנראה מן הכתובים בספר זכריה [יב ב], שבמלחמה זו יפלו גם מן היהודים ח"ו, ואם כן יש לומר, שמשום כך יהיו צריכים לציין על הכל.

ובנתיבות הקודש [זבחים קיג] כתב ליישב בשם האור שמח, על פי מה שידוע **מהגר"א**,

הכא נמי, בציון קברים, **גמרא גמירי לה. ואתא יחזקאל, ואסמכה אקרא.**

רבי אבהו אמר: מהכא ילפינן לציון קברים מן התורה:

כתיב במצורע "**וטמא טמא יקרא**".

ומפרשינן: **טומאה קוראה לו, ואומרת לו: פרוש!** דהיינו, שיעשה סימנים שהוא טמא, כדי שירגישו בו אנשים, ויפרשו ממנו(69).

וכן אמר רבי עוזיאל בר בריה דרבי עוזיאל רבה [הגדול]: **טומאה קוראה לו, ואומרת לו, פרוש.**

ואם כן הכי נמי בטומאת מת, צריך לתת סימן ולעשות לה ציון, כדי שירגישו בטומאה ויפרשו.

ומקשינן: **וכי הא** קרא דמצורע **להכי הוא דאתא**? וכי הוא בא לחייבו לסמן לציבור לפרוש ממנו?

והלא **ההוא** קרא **מיבעי ליה לכדתניא: "וטמא טמא יקרא"** — מלמד **שצריך להודיע צערו לרבים, ורבים מבקשים עליו רחמים!**

ומנין ידעינן שצריך לתת סימן לטומאת מצורע, שמכאן נלמד לציון קברים?

ומתרצינן: אי אתא האי קרא רק ללמד שיודיע המצורע את צערו ברבים, **אם כן ליכתוב "וטמא יקרא"**.

מאי "וטמא טמא" דכתיב פעמיים?

שמעת מינה תרתי, שיתן סימן לטומאתו, ושיודיע את צערו ברבים.

אביי אמר, מהכא ילפינן לציון קברים: **"ולפני עור לא תתן מכשול"**. ומכאן יש ללמוד שחייבים להבליט את מקום הטומאה, כדי שלא יכשלו בה נושאי תרומה וטהרות(70).

רב פפא אמר, מהכא ילפינן: **"ואמר סלו סלו פנו דרך"**. דהיינו יש להתקין דרך פנויה ללכת בה אוכלי תרומה, כי דרושה להם דרך פנויה מטומאה.

רב חיננא אמר: מסיפא דהאי קרא ילפינן, דכתיב **"הרימו מכשול מדרך עמי"**.

רבי יהושע בריה דרב אידי אמר: ילפינן

שאמנם קברי עכו"ם אין בהם טומאת אהל, מכל מקום כשהטומאה רצוצה, שאין מעליה אהל טפח, אזי כל הנוגע באויר שעל גביה, נחשב כאילו נגע בטומאה עצמה, ואין זה בגדר טומאת אהל, אלא בגדר טומאת מגע, ועל כן דין זה ישנו גם בקברי עכו"ם, ומפני זה יהיה צורך לציין אף על קברי העכו"ם.

ומלשון הרמב"ם [טו"מ ח ט] שכתב "כל המוצא קבר וכו' חייב לציין עליו", יש ללמוד, שהוא חיוב על כל יחיד ויחיד, ואינו רק חובת בית דין הממונים על תקנת הציבור.

69. אף על פי שעיקר פסוק זה נאמר לענין מצורע, לומדים מכאן אף לענין שאר טומאות המטמאות אדם, שצריך להודיע לבני האדם ענין הטומאה, כדי שיפרשו ולא יטמאו בה. כן כתב הרמב"ם [טו"צ י ח]. ועיין משנה למלך [יו"ט ז טז] שכתב, שלימוד זה אינו אלא מדרבנן.

70. כתב המהרש"א, ששאר האמוראים לא

מ"**והודעת להם את הדרך ילכו בה**".

מר זוטרא אמר: מ"**והזרתם את בני ישראל מטומאתם**". כי תרגום "והזרתם", הוא — ותפרישון. ועל ידי הסימן פורשין מהטומאה.

רב אשי אמר: מ"**ושמרתם את משמרתי**". ודרשינן: **עשו משמרת למשמרתי**.

והיינו, עשו משמרת לאוכלי תרומה, דכתיב בה "משמרת תרומתי", ותשמרום שלא יבאו לידי טומאה.

רבינא אמר: "**ושם דרך — אראנו בישע אלוהים**". וביאורו שיש לשים סימן באיזה דרך ילכו.

ועל הפסוק הזה **אמר רבי יהושע בן לוי**: **כל השם אורחותיו** בעולם הזה, והוא המחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה נגד הפסדה ["ושם" הוא מלשון שומא] — **זוכה ורואה בישועתו של הקדוש ברוך הוא**, כי בודאי צדיק גמור הוא, ואין חטא בא על ידו [ריטב"א].

שנאמר "**ושם דרך**". **אל** תיקרי "**ושם**" [בשין שמאלית], **אלא** "**ושם** [בשין ימנית] **דרך — אראנו בישע אלוהים**". והיינו, שרואה ישועה שעושה ה' לישראל.

או כפשוטו, היות וישועתן של ישראל היא ישועתו של הקב"ה [ריטב"א].

רבי ינאי הוה ליה ההוא תלמידא דכל יומא הוה מקשי ליה קושיות.

אך **בשבתא דריגלא**, כשבא ציבור גדול לדרשה, **לא הוה מקשי ליה**. כי חשש שמא לא ידע רבי ינאי לענות, ויתבייש בציבור[71].

קרי רבי ינאי **עליה**, על אותו תלמיד "**ושם דרך — אראנו בישע אלוהים**". כיון שהיה אותו תלמיד מחשב באיזה שעה ראוי להקשות ובאיזו לא. ה-ב

[וריטב"א פירש, על שחישב כי גדול ההפסד להלבין פני חבירו מהשכר שיהא לו בלימוד זה, וכל שכן שיכול לשאול אחר כך].

תנו רבנן: **אין מציינין** מקום קבר[72], **לא על**

---

71. בבן יהוידע מבאר, שכנראה כשהיה דורש בשבת הרגל לפני הרבים, היה עומד, מפני כבודם, והרי למדנו במגילה [כא], שכאשר אדם לומד דבר קשה צריך הוא לישב, כדי שתתישב דעתו עליו לעיין היטב, ומפני כך לא היה מקשה לו אז, שהיה חושש שלא יוכל לעיין היטב בשמועתו כדי להשיב לו. ועיין מהרש"א.

72. כתבו **התוס'**, שכונת הברייתא היא, שאין צורך לציין, אבל אילו רצו לציין, הרשות בידם, ודוקא בשאר ימות השנה, אבל בחול המועד אסור, שהוא טירחא שלא לצורך.

והגרע"א הבין, שדברי **התוספות** נאמרו על הרישא של הברייתא, לענין דברים שאינם מטמאים באהל. ולכן הוקשה לו, הלא על ידי ציון זה אנו מפסידים תרומה וקדשים, שהרי מפורש לקמן בגמרא, שאדם העובר על הציון וטהרות בידו, הרי הוא צריך לשורפם, ומאחר שדברים אלו אינם מטמאים אלא במגע ובמשא, ולא באהל, נמצא שהפסדנו אותם בחינם. וכתב **השפת אמת** ליישב, שכונת התוס' היא,

כזית מן המת, ולא על עצם כשעורה, ולא על דבר שאינו מטמא(73) **באהל.**

אבל, מציינין על השדרה ועל הגלגלת, או **על רוב בנין** של עצמות שלד המת, כגון עצמות גדולות, אף שאינן רוב מנין עצמותיו.

ואו על רוב מנין עצמות **המת,** אף שאינם רוב בנין השלד.

ואין מציינין על הוודאות, הוא מקום הברור וידוע לכל שיש בו טומאה. כי אין מטלטלין בו טהרות, ולכן אין צריך לציינו(74).

שרשאים לציין על עצם כשעורה, באופן שיהיה ניכר מן הציון שאין כאן טומאת אהל.

אולם **בהגהות בן אריה** הוכיח **מפסקי התוס׳**, שאין דבריהם נסובים על הרישא, אלא על הסיפא, שבה נאמר, שאין מציינים על קברות ודאים, אלא על הספיקות, שבהם אין הכל בקיאין, ועל זה כתבו התוס׳, שאילו רצו הרשות בידם, ובזה אין כל הפסד לתרומה וקדשים. ועיין עוד בשיטה. [ועדיין יש לעיין קצת, ממה שמבואר לקמן, שאין מציינים בחינם, כדי שלא להפסיד את ארץ ישראל, ויש ליישב].

73. **התוס׳** מפרשים הטעם, שאין רגילות שיהיה האדם נוגע או מסיט את הטומאה בגופו בלא שיבחין בכך, ולכן אין צורך לציין עליו, אבל מצוי הוא שיהיה מאהיל על הטומאה בלא שידע על כך מאומה.

עוד כתבו **התוס׳**, שמלא התרווד [כף] רקב עצמות אין צורך לציין עליו, לפי שאינו מטמא באהל. ותמהו האחרונים ממשנה מפורשת באהלות [ב א], שהוא מטמא באהל. **והרש״ש** מיישב, על פי מה שלמדנו בחולין [קכו ב], שאין המאהיל על תרווד רקב נטמא עד שיאהיל על כולו, מאחר שהרקב אינו דבר העשוי מקשה אחת, מה שאין כן כשמאהיל על עצמות וכדומה, שהם גוף אחד, אפילו כשמאהיל על מקצתו נטמא, ומעתה יש לומר, שלכן לא הוצרכו לציין על תרווד רקב, הואיל ואנו מניחים שקודם שיאהיל על כולו, כבר יהיה נזכר מן הטומאה שישנה כאן, אבל בשאר דברים המטמאים באהל, אילו יהיה נזכר לאחר שכבר האהיל על מקצתה, הרי כבר טמא הוא, ולכן הוצרכו לציינם, כדי שיסור ממקום הטומאה קודם בואו לשם.

74. בבבא בתרא [נח] למדנו, שרבי בנאה היה מציין את הקברות, והגיע גם כן לציין את מערת המכפילה.

והקשו **התוספות בנזיר** [נד], לדעת הסוברים בגמרא שם, שקברי בני אדם שהיו קודם מתן תורה אינם מטמאים באהל, אם כן לא היה צורך לציין כלל את מערת המכפילה, שהרי למדנו כאן שאין מציינים אלא על דבר המטמא באהל. **והאורח מישור** שם תמה על עיקר דבריהם, שהרי למדנו כאן שאין מציינים על הודאות, ואם כן ודאי שרבי בנאה לא ציין את מערת המכפילה מחמת החיוב, שהרי ידוע לכל היכן מקום מנוחתם של אבות העולם.

ולפי מה שהבאנו בהערה 72 בשם הגהות בן אריה, שיש חילוק בין דבר שאינו מטמא באהל לקברות ודאים, יש ליישב קושית האורח מישור בפשיטות, שאמנם אין צורך לציין על הודאות, אבל מכל מקום הרשות בידו, וכמו שכתבו **התוספות**, ואם כן, רבי בנאה אמנם עשה כן בתורת רשות, אבל אסור לציין על דבר שאינו מטמא באהל, כדי שלא יבואו לשרוף עליו תרומה וקדשים, וכמו שכתב **הגרע״ק איגר**, ולכן הוקשה לתוס׳, שמערת המכפילה הלא אינה מטמאה באהל.

וכתב **החזון איש** [או״ח קלה], שכל הקברות שאינם מפורסמים וידועים לכל, חייבים

אבל מציינין על הספיקות.

ואלו הן ספיקות שצריך לציין אותם: כגון **סככות, ופרעות, ובית הפרס.**

ולהלן יתבארו מאי נינהו.

ואין מעמידין את **הציון במקום הטומאה** עצמה אלא לידה, כדי **שלא להפסיד את הטהרות.** שאם יציין רק את מקום הטומאה ממש, לא ירגיש בהלוכו עד שיגיע לציון, ויטמאו הטהרות. ולכן יעשה הציון סביב סמוך לטומאה, וכשיגיע אליו יבחין וימנע מלהתקרב לטומאה.

אבל, **ואין מרחיקין ציון ממקום הטומאה** יותר מכל שהוא, כדי **שלא להפסיד את ארץ ישראל.** שלא יהיה חלק מארץ ישראל בחזקת טומאה שלא לצורך, שהרי ממקום הציון פורשים מחשש טומאה.

ומקשינן: **וכי כזית מן המת אינו מטמא באהל,** ולכן אין מציינין על כזית?

והא תנן: אלו שמטמאין באהל: כזית מן המת!?

ומתרצינן: **אמר רב פפא: הכא,** דאין מציינין — **בכזית מצומצם עסקינן.**

לעולם כזית מטמא באהל. אך כזית מצומצם הקבור בקרקע, כיון **דסוף סוף מיחסר חסר** בקבר, ושוב לא יטמא, לכן אמרינן:

מוטב ישרפו עליו עתה **תרומה וקדשים** שיטמאו מהכזית היות ולא נזהרו ממנו לפי שלא היה מקומו מצויין, אך תהא אפשרות הטומאה ממנו רק **לפי שעה,** כל זמן שיש בו כזית מצומצם, עד שיחסר בקבר מכזית, ושוב לא יטמא.

ואל ישרפו עליו תרומה וקדשים **לעולם.**

שאם יציינו את מקומו ישרפו עליו בעתיד לעולם שלא לצורך, שהרי הוא כבר חסר מכזית.

ואף שמפני הציון פורשין ולא נטמאים, חיישינן שיעבור עליו בלילה ולא יראנו. ובבקר, כשיבחין שעבר שם, ישרוף את התרומה ללא צורך, שכבר חסר מכזית. ואם לא יציינו לא ישרוף בעתיד.

ומבארינן סיפא דברייתא: **ואלו הן הספיקות: סככות ופרעות.**

סככות הוא **אילן המיסך על הארץ,** ונמצאת טומאה של מת תחת חלק אחד מנוף האילן, ויש רווח בין חלקי האילן. אך כיון שלא ידוע איזהו מקום הטומאה מציין את כולו, שיפרשו מספק[75].

פרעות, אלו הן **אבנים פרועות היוצאות מן הגדר,** אחת לכאן ואחת לכאן, ואינו יודע

לציינם, ולא הוציאו מן הכלל אלא את בתי הקברות שידועים לכל, ומה שנקטה הגמרא "סככות ופרעות" הוא כדי להשמיענו, שאף על פי שהם סמוכים לבתי הקברות הידועים, וכמו שיתבאר בהערה הבאה, מכל מקום צריך לציינם, הואיל ואין הכל יודעים שיש בהם ספק טומאה.

75. **התוס'** מפרשים בזה שני פירושים.

א. שכל האילנות העומדים בדרך בית הקברות, יש להסתפק שמא קברו תחתם מת מפני הדוחק, הואיל ומקומות צנועים הם, וכמו כן אבנים היוצאות מגדר בית הקברות ויש תחתיהן חלל, וגם זה מן הטעם הנ"ל.

תחת איזה אבן נמצא הקבר, ולכן מציין את כולם מספק.

בית הפרס — כדתנן: החורש את הקבר הרי הוא עושה בית הפרס, שבחרישתו לכל צד מתפשט מקום הקבר, והטומאה היא בכל מקום שחיישינן שמא הוליכה המחרשה עצם כשעורה מהקבר.

וכמה הוא עושה?

מלא מענה, מלוא תלם אחד של המחרישה, עד למרחק של **מאה אמה** מהקבר, דחיישינן שהמחרישה הוליכה עצם כשעורה עד מאה אמה, ולכל צד חיישינן מאה אמה מהקבר, אף אם חרש יותר [אך בחרש פחות, חיישינן רק כמלא מענה שבמקום החרישה].

ומקשינן: **ובית הפרס — מי מטמא באהל**, דבעינן לציינו?

והאמר רב יהודה אמר שמואל: מנפח אדם בית הפרס, והולך לשחוט את פסחו. כי אם יש שם עצם כשעורה, יתפזר על ידי הניפוח ולא יטמאנו בהיסט. ולא חושש שמא עדיין קבור בו מת, ויטמא בהליכתו עליו מדין טומאת אהל.

וכן משמע מדרב **יהודה בר אמי משמיה דעולא**, דאמר: **בית הפרס שנידש** בהליכת בהמות או אדם, ואף שלא נחרש, **טהור**.

ומתרוויהו חזינן דחיישינן רק למגע או היסט של עצם כשעורה, ולא לטומאת אהל. ואם כן קשה: למה צריכין לציינו לבית הפרס!?

ומתרצינן: **אמר רב פפא: לא קשיא.**

כאן, ששנינו כי צריך לציין בית הפרס — **בשדה שאבד בה קבר** ולא נחרשה השדה. והספק של בית הפרס הזה הוא אכן בטומאת אהל, היות ולא ידעינן היכן הוא הקבר.

כאן ששנינו בהולך לשחוט פסחו שמנפח והולך, וכן זה ששנינו שדה שנידש טהור, מדובר **בשדה שנחרש בה קבר**, ששם לא חיישינן לטומאת אהל, היות והחרישה פירקה את הקבר, ולכן אין צריך לציינו(76).

ותמהינן: **וכי שדה שנחרש בו קבר — "בית הפרס" קרי ליה!?**

ומתרצינן: **אין!**

ב. שכאשר יש טומאה ודאית תחת אחת האילנות או אחד האבנים, ואיננו יודעים תחת איזו מהם, ויש הפרש בין האילנות, שאינם חשובות כאהל אחד, אזי כל האילנות והאבנים עומדים בספק טומאה, וכל העובר תחתיהם נטמא.

ובנדה [נז, סח] למדנו, שטומאת דברים אלו מדרבנן הוא. ופירש **הריטב"א** כאן, שמן התורה יש לטהרם כדין ספק טומאה ברשות הרבים, ורבנן החמירו בהם לטמאותם, והטעם שהחמירו הוא, לפי הפירוש הא', הואיל ודבר הרגיל ומצוי הוא, לקבור שם לפרקים, ולפי הפירוש הב', הואיל והוחזקה טומאה ודאית באחד מהם, החמירו לטמאות כולם מספק. ועיין עוד בריטב"א שמביא פירוש אחר בזה בשם הר"ש.

76. יש בענין זה שלש שיטות בראשונים, ומתבאר כל הענין בהרחבה **בחברותא למסכת אהלות פרקים יז יח.**

א. **התוס'** מבארים, שמן התורה איננו מסתפקים

והכי תנן: שלשה מיני בית הפרס הן: שדה שנאבד בו קבר, ושדה שנחרש בה קבר, ושדה בוכין.

ומבארינן: **מאי "שדה בוכין"?**

רב יהושע בר אבא משמיה דעולא אמר: שדה שמפטירין בה מתים. שנפרדים בה אנשים שהביאו מתים ממקום רחוק לקבורה במקום אחר, וסמוך לעיר מקבלין אותן אנשי המקום, ורוחצין אותן וקוברין אותם. והמביאים נפטרים והולכין.

כלל שמא נתפזרו עצמות המת בכל השדה, מפני שאין המחרישה עשויה ליכנס כל כך בעומק הקרקע, אבל חכמים חששו לזה, אולם לא החמירו אלא לענין מגע ומשא, ומשום שיש להסתפק שמא נתפזרו עצמות כשעורה בכל השדה, אבל לא חששו שמא נתפזרו בה עצמות שלימים כשדרה וגולגולת המטמאים באהל, ולכן לא גזרו בשדה זו משום טומאת אהל. ולכאורה, לפי דבריהם נמצא, שכאשר היה ידוע לנו מקום הקבר, אזי אף לאחר שנחרש איננו מטהרים מקום זה מטומאת אהל, שהרי מעיקר הדין אנו נוקטים שלא הגיעה המחרישה עד המת, ובודאי שלא נטהר על ידי החרישה את מקומו הראשון, ורק לענין השדה כולה נאמר שאין שם טומאת אהל. וכן כתב **הקרן אורה** בדעתם. ועיין עוד בהערה 81 עוד בענין זה.

ב. **התוס'** בכתובות [כח ב] כתבו בשם רבינו יצחק, שאף מקום הקבר טהור מטומאת אהל. אולם זהו דוקא כשבית הפרס הוא ברשות הרבים, שאז מן התורה אין בו טומאה, כדין ספק טומאה ברשות הרבים. ולפי דבריו, החרישה גורמת לנו להסתפק שמא נשתברו עצמות המת, ולכן ברשות היחיד יהיה בכל השדה טומאה מן התורה מפני הספק, וכמו כן יהיה בו טומאת אהל. ועיין מקדש דוד [מו ד].

ג. **הריטב"א** כאן כתב, שמן התורה אנו נוקטים שהמחרישה שיברה לגמרי את עצמות המת, באופן שלא נותר בהם אפילו עצם כשעורה, ולכן אפילו ברשות היחיד יש לטהר, וחכמים חששו שמא נשתייר עצם כשעורה, ומפני כן החמירו לטמאות, ואפילו ברשות הרבים. וכן היא דעת **התוס'** בשבת [טו ב].

וכל זה לענין שדה שנחרש בה קבר. אולם גם בדין שדה שאבד בה, מצאנו שנחלקו הראשונים.

רש"י [שבת שם] כתב שגם דין זה אינו מן התורה. וכן נראה מלשון הרמב"ם [אהלות יז א]. ואמנם אפשר היה לפרש בדבריהם, דוקא כשעומד הבית הפרס ברשות הרבים, אך בשיטה [לתלמיד ר"י מפרי"ש] כאן כתב בפירוש, שאפילו ברשות היחיד אינו אלא מדרבנן. **והחזון איש** [כג ד] החזיק בשיטה זו, ומשום שיש לילך אחר רוב מקומות השדה, שהם טהורים.

אבל **התוספות** בשבת שם כתבו, ששדה שאבד בה טומאתו מן התורה [ברשות היחיד], והוכיחו כן מסוגיתנו. [ולכאורה כונתם, ממה שמטמא באהל, ואילו שדה שנחרש בה קבר, שהוא מדרבנן לשיטת התוס' שם, וכנ"ל, אינו מטמא אלא במגע ובמשא. ולכאורה יש ליישב דעת **רש"י**, שדוקא בשדה שנחרש בה אין בה טומאת אהל, מפני שאיננו חוששים שנתפזרו בה עצמות גדולות כשדרה וגולגולת המטמאות באהל, מה שאין כן בשדה שאבד בה, לא יתכן לחלק בין מגע ומשא לאהל, וכיון שהחמירו בה רבנן מן הספק, יש לטמאותה אפילו באהל, וכמו שהחמירו חכמים בשדה שאבד בה קבר, לטמאותה ברשות הרבים, ואפילו באהל, אף על פי שמן הדין טהור הוא לגמרי, כדין כל ספק טומאה ברשות הרבים]. וכן היא גם כן דעת הר"ש [אהלות יח ג].

וטעמא מאי חוששין במקום זה משום טומאה.

אמר אבימי: משום יאוש בעלים נגעו בה. חיישינן שמא כיון שבאו ממקום רחוק נתדלדל אבר מן המת ונפל במקום שהעבירום ליד אנשי העיר, וסמכו המביאים על המקבלים, ולהיפך, והניחוהו שם.

ולכך מספקא לן על טהרת המקום, ומציינין אותו מפני אוכלי תרומה(77).

ומקשינן על רב פפא, שאמר רק שדה שנאבד בו קבר צריך לציינו, ולא בנחרש בו קבר:

וכי שדה שנחרש בה קבר לא בעי ציון?

והא תניא בתוספתא, שמציינין גם בית הפרס שנחרש.

דתניא: **מצא שדה מצויינת, ואין ידוע מה טיבה,** אם הוא שדה שנחרש בה קבר ויכול לנפח ולעבור, או שנאבד בה קבר ולא יועיל הניפוח היות שמטמא באהל, וכדלעיל — נתנו חכמים לאותה השדה סימן, לידע את דינה:

אם **יש בה אילנות, בידוע שנחרש בה קבר,** היות שלקיום האילנות צריכין לחרוש בשדה. ויכול לעבור בה, אם מנפח והולך(78).

ואם **אין בה אילנות, בידוע שאבד בה קבר.**

---

77. מדברי **רש"י** נראה, שכל חבורה סומכת על חבורה השניה בענין קבורת אבר זה שנפל מן המת, ומתייאשת מלקוברו, ובין כך ובין כך נשאר שם האבר, ולכן גזרו על מקום זה שלא ילכו לשם אוכלי תרומה.

אבל הרמב"ם [טו"מ ח ד] פירש, שאין דין טומאה כלל במקום זה, הואיל ולא הוחזק בו טומאה, אלא שמכל מקום אין נוטעין בה אילנות, כדי שלא להרגיל אנשים שיבואו לשם, מאחר ויש מקום להסתפק עליה שמא יש בה טומאה.

והראב"ד שם מפרש, כיון שבעל שדה זו נתייאש ממנה, הרי זה כמיצר שהחזיקו בו רבים שאסור לקלקלו ולמנוע מן הרבים מלהשתמש בו, ועל כן לא יטע בו אילנות, כדי שלא יתלכלכו בגדי האנשים מן העפר התיחוח שיש במקום נטוע. ויעויין שם בכסף משנה. ויעויין **חזון איש** [אהלות כד ו].

78. **רש"י** מפרש, כיון שלצורך האילנות מוכרחים לחרוש את השדה, על כן, כשרואה בה אילנות, הדבר ידוע שנחרש.

והקשה **בתוספות הרא"ש**, אם כן גם כשרואה שנזרעה יוכל לידע מכך שנחרשה, שהרי אי אפשר לזרוע בלא חרישה קודם לה, ומדוע נזכר במשנה "אילנות" בדוקא.

ולכן הביא לפרש בשם **הראב"ד**, שבאמת מצד עצם מציאות האילנות בה אין להוכיח שנחרש הקבר, הואיל ויתכן שנחרשה קודם שקברו בה המת, אולם, מאחר שלמדנו באהלות [יח ג], שאסור לקיים אילנות מאכל בשדה שאבד בה קבר, כדי שלא להרגיל את הרבים לשם, אם כן, ממה שיש בה עתה אילנות מאכל נטועים יכול לידע שנחרש בה הקבר, ובשדה שנחרש בה, אין איסור לקיימם. [ויעויין בהלכות טו"מ [ח ג], שדעת הרמב"ם, שאין איסור אלא על נטיעת עצי מאכל בה, ולא על קיומם, והשיג עליו **הראב"ד** בזה, וכמו כן נחלקו [שם י י] לענין פירוש ברייתא זו ד"מצא בה אילנות", שהרמב"ם מפרש, שההוכחה היא מן הנטיעה, **והראב"ד** מפרש שההוכחה היא מן הקיום].

ולא נחרשה, ומטמא באהל, ולא מועיל בה ניפוח[79].

רבי יהודה אומר: לעולם לא הויא שדה בחזקת שנחרש בה קבר **עד שיהא שם זקן או תלמיד** חכם שיודע שנחרש בה קבר.

לפי שאין הכל בקיאין בדבר[80].

חזינן מיהא, שגם בנחרש בה קבר מציינין. ותקשי לרב פפא, דאמר נחרש אין צריך לציינו, דאינו מטמא באהל.

ומתרצינן: אמר רב פפא: לעולם בית הפרס שנחרש לא בעי ציון.

וכי תניא ההיא ברייתא בתוספתא "שדה מצויינת" שאין יודע מה טיבה — אין הספק אם רק נחרש או רק נאבד בה קבר. אלא ודאי מדובר **בשדה שאבד בה קבר**, דמשום הכי **ציינוה**.

וכל הספק הוא שמא אחר שציינוה היא גם

---

79. הקשו **התוס'**, מנין ידוע לנו בודאות שלא נחרש, הלא יתכן שנחרש ולא נטעו בה אילנות. ותירצו, שהברייתא מדברת כשהשדה ראויה היא ליטע בה אילנות [וכמו כן כל סביבותיה פרדסים נטועים באילנות, **תוספות הרא"ש**], ואם כן שוב יש לנו הוכחה ממה שהיא אינה נטועה, שאבד בה הקבר, ועל כן לא נטעוה, כדין שדה שאבד בה קבר שאינה נחרשת ואינה ניטעת.

עוד תירצו, שאכן אין כונת הברייתא אלא שמן הספק אנו דנים בה כדין שדה שאבד בה, והיא מטמאה באהל, אבל מכל מקום אין לנו ודאות שלא נחרש בה. [ונפקא מינה, שאין שורפין תרומה שנכנסה לתוכה והאהילה, שהרי יתכן שנחרש בה, ואינה מטמאה אלא במגע ובמשא, אבל כאשר כל סביבותיה פרדסים נטועים, וכנ"ל, יהיו שורפין על כך].

והראב"ד [טו"מ י י] פירש, ש"אין בה אילנות" הכונה היא, שרואה בה אילנות קצוצים. והכסף משנה שם תמה על דבריו מה ראה לפרש כן. וכתב **הרש"ש**, **שהראב"ד** רצה ליישב בזה קושית **התוספות** הנ"ל, כיון שרואה בה אילנות שנקצצו יש לנו להוכיח מכך, שודאי אבד בה קבר, ונקצצו מפני האיסור שאסרו חכמים לקיים בה אילנות מאכל, וכנ"ל. [ויעויין **חזון איש** [אהלות כד ג] מדוע אין בזה הלאו של "בל תשחית"].

ומדברי **רש"י** בכת"י נראה שיישב קושיא זו, שמפני שנאסרה חרישת שדה שאבד בה קבר יש לנו לומר שלא נחרשה, שאיננו מחזיקים אנשים ברשעים, וזהו כונת הברייתא "בידוע שאבד בה", מכח חזקה זו.

80. כתב **בתוספות הרא"ש**, שמכאן יש להביא ראיה, שאין האילנות מוכיחות על החרישה מפני שאי אפשר ליטע בלא חרישה, וכפירוש **רש"י** הנ"ל, שאם כן, מה צורך יש לבקיאות בזה, אלא ההוכחה היא מכח מה שנאסר קיום [או נטיעה] של אילנות מאכל בשדה שאבד בה קבד, וכפירוש הרמב"ם **והראב"ד** הנ"ל, ולכן הצריך רבי יהודה שיהיה בעיר זו אדם היודע הלכה זו, וכמו שנלמד לקמן בגמרא, שכל דברי העיר נחתכין ונעשין על פיו.

וכתב **החזון איש** [שם כג ז], שלפי דעת **הראב"ד** הנ"ל, שמפרש "אין בה אילנות" שרואה בה אילנות קצוצים, ועל כן יש לנו הוכחה מכך שאבד בה, ולא נחרשה, אם כן רבי יהודה נחלק [גם] על הסיפא, וסובר, שאין להוכיח מקציצתם, שאבד בה, ולא נחרשה, אלא עדיין עומדת היא בספק, ועל כל פנים אין שורפין עליה את התרומה.

נחרשה, והציון הוא מפני שנאבד בה קודם לכן, ועל כן נתנו בה את הסימן, אם **יש בה אילנות, בידוע** שאחר שציינוה **נחרש בה קבר**(81), **ואם אין בה אילנות, בידוע שאבד בה קבר** ולא נחרשה אחר כך, ולכן אסורה בלא ניפוח.

ומקשינן: **וליחוש** אף בשדה שיש בה אילנות. כי שמא חרשו לצורך האילנות רק בין האילנות עצמן, **ודילמא** היו **אילנות מגוואי**, בפנים השדה, ורק שם היה מקום החרישה, **ואילו הקבר** היה **מבראי**, מבחוץ למקום האילנות, ולא נחרש מקום הקבר

---

81. **התוס'** בכתובות [כח] מפרשים דברי הגמרא כפשוטם, שאמנם הדבר ברור, שמתחילה ציינו שדה זו מפני שאבד בה קבר, מכל מקום כשרואים בה אח"כ אילנות, בידוע שעשו איסור וחרשוה, ועל כן אין בה מעתה טומאת אהל, אלא טומאת מגע ומשא. ומבואר מדבריהם, ששדה שאבד בה קבר, ואח"כ נחרשה, יצאה מעתה מתורת שדה שאבד בה, ונוהגים בה דיני שדה שנחרש בה קבר.

והנה, כבר נתבאר לעיל שישנם שלש שיטות בראשונים בענין בית הפרס שנחרש. ומעתה, לפי שיטת **התוס'** בכתובות שם, שמן התורה החרישה מעוררת לנו ספק טומאה על כל השדה, שמא יש בה מעצמות המת, ומה שאמרו בגמרא שם, שטומאת בית הפרס אינו אלא מדרבנן, אין זה אלא ברשות הרבים, אם כן מובן מאד דין זה, כיון ששדה זו על כרחך ברשות הרבים היא [שאם לא כן, הלא היה בה גם טומאת אהל מן הספק], ומאחר שכל דין הטומאה בה הוא מדרבנן, על כן הקילו לאחר שנחרשה, שלא יהיה בה מעתה טומאת אהל, וכמו בכל שדה שנחרש [שדיינו להחמיר ולחוש לעצם כשעורה, ולא הצריכו לחשוש אף לשדרה וגולגולת, שהוא כמו ספק ספיקא]. וכמו כן, לדעת **הריטב"א והתוספות** בשבת הנ"ל, שמן התורה אנו נוקטים שנשתברו כל עצמות המת, מחמת החרישה, ולא נותר בהם אפילו עצם כשעורה, גם כן אין חילוק כלל בין שדה שנחרש בה קבר מלכתחילה, לשדה שאבד בה ואח"כ נחרשה.

אבל לדעת **התוס'** כאן, שמן התורה אנו נוקטים שהמחרישה לא הגיעה כלל עד המת, אם כן, איך יתכן להקל בשדה שאבד בה קבר ואח"כ נחרשה, שלא יהיה בה מעתה טומאת אהל, וכדין שדה שנחרש בה קבר, והלא אנו נוקטים מעיקר הדין, שהמחרישה לא נגעה כלל במת, וכן הקשה **הגרע"ק איגר** והניח בצ"ע. [ואם נאמר כדעת **רש"י** בשבת הנ"ל, ששדה שאבד בה קבר אין טומאתו אלא מדרבנן, ואפילו ברשות היחיד, ומשום שהולכים אחר רוב המקומות שבשדה, שהם טהורים, וכמו שהבאנו בהערה 76 מ**ה**חזון **איש**, אם כן יש קצת ליישב הקושיא, שרבנן לא החמירו באופן זה שאח"כ נחרש השדה, הואיל ונוסף לנו בזה צד ספק חדש מכח החרישה, והרי זה כספק ספיקא, אף על פי שבדין תורה אין נחשב צד זה כספק השקול].

עוד כתבו **התוס'** בכתובות, שרבינו יצחק הוכיח מסוגיתנו, לענין שדה שנחרש בה קבר, שיש לנו לטהר מטומאת אהל אפילו את מקום הקבר הידוע, שהרי למדנו כאן בברייתא, שמחמת החרישה אנו מטהרים את כל השדה שאבד בה הקבר, והרי נכלל בשדה זו גם מקום הקבר, עכ"ד.

והרש"ש שם תמה על ראיה זו, שאמנם בשדה שאבד בה קבר יש להקל בכולה, ומשום שעל כל מקום ומקום שבה יש לנו שני צדדים לטהר, שמא אין זה מקום הקבר, ואפילו היה זה מקום הקבר, שמא החרישה שיברה עצמותיו ולא נותר בהם דבר המטמא באהל, מה שאין כן כשידוע לנו מקום הקבר, ואין בה אלא ספק

כלל!

והיינו, יתכן שנאבד הקבר בשטח השדה שסביב האילנות מבחוץ, ולא נחרש כלל, ולכן אסור לעבור בה על ידי ניפוח, ומה הראיה ממה שיש בה אילנות שנחרש הקבר בכולה.

ומתרצינן: **כדאמר עולא**, במסכת נדרים מב א לענין שביעית: **בעומדין על הגבולין**.

הכא נמי מדובר **בעומדין** האילנות **על הגבולין**.

וכל השדה המצויינת כבית הפרס נמצאת ביניהם. ולכך אמרינן שנחרש בה קבר, לצורך האילנות.

ו-א ועדיין מקשינן: **וניחוש איפכא, דלמא** היתה **הטומאה מגוואי**, במרכז השדה, **ואילנות מבראי**, מסביב לשדה, ולא נחרש מקום הטומאה, רק סמוך לאילנות.

ומשנינן: **במסובכין**. שאין האילנות עומדים סביב הגבולין בלבד, אלא נטועים ללא סדר בכל השדה, וצריכים לחרוש כולה לצרכן. ולכן כולה מותרת בניפוח, לפי שהאילנות מוכיחים שהקבר שנאבד בה, נחרש.

ואיבעית אימא כיון שציינו את כל השדה, **הא אמרן** לעיל **אין מרחיקין ציון ממקום טומאה** כדי **שלא להפסיד את ארץ ישראל**, הרי בהכרח, שהטומאה נמצאת בכל השדה.

והיינו דחשיבא כנחרש בה קבר, כיון שהם סמוכין לטומאה, ודאי נחרש המקום לצרכם והתפשט מקום הקבר[82].

תניא בתוספתא דלעיל: **רבי יהודה אומר עד שיהא שם זקן או תלמיד, לפי שאין הכל**

אחד, שמא נשתברו עצמותיו ולא נותר בהם שדרה וגולגולת, יתכן שאין להקל. [ואולי יש לדון, שאפילו מן התורה נחמיר בזה, מאחר שיש במקום זה חזקת טומאה, שדינו לטמא אפילו ברשות הרבים].

אולם הר"ש [אהלות יח ה] פירש כל הסוגיא באופן אחר, ובתחילת דבריו הקדים לומר, שטעו בה הפרשנים. [וכונתו לשלול פירוש התוס']. וכתב **הנחלת דוד**, שסברת הר"ש היא, ששדה שאבד בה קבר ואחר כך נחרשה, אין לטהרה מטומאת אהל, ולכן נטה לפרשה באופן אחר.

ופירש הר"ש שני פירושים בברייתא זו.

א. הדבר ידוע לכל, שעל כל פנים חלק ידוע ומסויים משדה זו המצויינת, אבד בה קבר, ולכן הוצרכו לציינה, אלא שנתעורר לאדם זה ספק על חלקה השני, האם גם בו אבד קבר, או שמא נחרש בה קבר, ומאחר שכבר הוצרכו לציינה מפני החלק שאבד בה, לא נמנעו מלציין גם כן את חלקה שנחרש בה, אף על פי שעל שדה שנחרש בה אין מציינים בפני עצמה.

ב. אותם אנשים שציינו שדה זו, ודאי היו סבורים שאבד בה קבר, ולכן ציינוה, אלא שנתעורר ספק לאדם זה שמצאה, האם אכן אבד בה, ויפה עשו שציינוה, או שמא האמת היא שנחרש בה קבר, ומפני שהיתה מוחזקת שדה זו בטמאה מספק, כסבורים היו המציינים, שאבד בה, וטעו בכך. ויעויין שם כיצד הולך ומבאר לפי זה כל הסוגיא.

82. מדברי **רש"י** נראה, שגם לפי תירוץ זה אנו נצרכים למה שהעמדנו לעיל, "בעומדין על הגבולין". אולם הרמב"ם לא הזכיר בדבריו חילוק במקום עמידת האילנות, ועיין **חזון איש** [אהלות כג ג].

בקיאין בדבר.

אמר אביי: שמע מינה מדאמר אין הכל בקיאין, וצריכין תלמיד חכם כדי להעיד על הקבר שהיה, כי **צורבא מרבנן דאיכא במתא**, תלמיד חכם הנמצא בעיר — **כל מילי** כל הנעשה והמתחולל **במתא** — **עליה רמיא**, מוטלת עליו האחריות לדעת ולפעול.

אמר רב יהודה: מצא אבן אחת **מצויינת** בסיד — רק המקום **תחתיה טמא**, שהיות והאבן גבוהה מהקרקע אפשר להעמיד ציון במקום טומאה, לפי שהאדם המתקרב אל האבן, רואה את הציון לפני שמגיע אליה.

והא דאמרינן עושין ציון סמוך לטומאה כדי שלא יטמאו הטהרות אם לא יבחין, היינו כשמציין על הקרקע עצמה(83).

ואם מצא **שתים** אבנים מצויינות, **אם יש סיד** על הקרקע **ביניהן**, גם המקום **ביניהן טמא**, שהכל ציון הוא.

ואם אין סיד ביניהן, רק המקום תחתיהן טמא, **וביניהן טהור**.

ואף על גב דליכא חורש, שלא חרש ביניהן מעולם, טהור המקום שביניהן אם אין שם סיד.

ומקשינן: **והתניא** בתוספתא: **מצא אבן אחת מצויינת, תחתיה טמא.**

מצא **שתים, אם יש חורש ביניהן, ביניהן טהור**(84).

והקשה **רש"י** בכת"י, שאמנם נראה לנו מן הציון, שהיתה הטומאה מגעת עד האילנות עצמם, ואם כן מקום האילנות יש בו דין של שדה שנחרש, אבל הרי נראה שבתוך השדה גם כן היתה טומאה, שגם היא נכללת בתוך הציון, והלא יתכן שהיא לא נחרשה [שלא היה צורך לאילנות לחרוש את כל השדה], ואם כן דינה לטמא באהל.

ותירץ, כיון שאנו רואים, שאדם זה שחרש שדה זו, לא חשש לאיסור החרישה, שהרי מתחילה אבד בה קבר, ונאסרה בחרישה, שוב אין לנו הוכחה וסברא לומר שלא נחרשה כולה. וביאור דבריו, שבאמת כשיש לנו ספק על שדה, האם אבד בה קבר או נחרש בה, יש לנו להקל בדבר [וכמו שהבאנו בהערה 76 מדברי **רש"י** בשבת, שטומאת שדה זו אינה אלא מדרבנן, או על כל פנים ברשות הרבים], ומה שמחמירים בשדה זו כשאין בה אילנות, זהו מכח החזקה שאנו מחזיקים אותו בכשרות, שלא עבר באיסור חרישה, מה שאין כן כאן, שראינוהו שעבר על איסור זה, בזדון או בשגגה, שוב נעשה זה כספק השקול שיש להקל בו. ועיין **חזון איש** [אהלות כג ז].

83. כתב **רש"י** בשם מורו הזקן, שאף על פי שלעיל למדנו שאין מעמידין הציון על הטומאה, ואם כן היה לנו לטהר תחת האבן משהו מכל צדדיו, זהו דוקא כשבאים לציין על הקרקע, אבל כשבאים לציין אבן, מאחר שהיא גבוהה וניכרת היטב גם להעומד חוצה לה, אין לציין אלא על גבה ממש.

אולם **בתוספות הרא"ש** הביא מירושלמי, שאין חילוק בדבר, ולכן, הירושלמי מעמיד דין זה שלמדנו כאן, שתחת האבן טמא, במת קטן מאד, שהיה די לו בשיעור מקום מועט כזה, כלומר, לאחר שהסרנו משהו מכל צדדיו.

84. כתבו **התוס'** בשם **רש"י** [לפי הסלקא

ואם לאו, שלא נחרש **ביניהן, טמא**, ואפילו אם אין ביניהן סיד, כיון שציין משני צדדים לא חש לציין גם באמצע.

חזינן כי רק משום שיש חורש ביניהן אמרינן ביניהן טהור, ודלא כרב יהודה!

ומתרצינן: **אמר רב פפא: הכא**, בתוספתא, דתניא אף אם אין ביניהן סיד, ביניהן טמא, מיירי **כשהסיד שפוך על ראשיהן** של האבנים, **ומרודה** ומתחלק הסיד **לכאן ולכאן**.

ולכן, רק **אי איכא חורש ביניהן, ביניהן טהור**, היות **דאימור: מחמת חורש הוא דאיקלף**, שנקלף הסיד מחמת החרישה שנעשתה ביניהן, והוא הסיד שנפל ביניהן, ואין הוא מהווה ציון לטומאה(85).

אך **ואם לא**, שלא חרש ביניהן — **סיד דביני ביני הוא**! שנעשה הסיד ביניהן מחמת ציון של טומאה, ולכן ביניהן **טמא**.

ורב יהודה איירי בכגון שלא היה ביניהן כלל סיד, ולכן הוא טהור.

אמר רב אסי: אם מצא רק **מצר אחד מצוין**

דעתך], שכאשר חרש ביניהם, נתבטל ממקום זה שם שדה שאבד בה קבר, ונעשה שדה שנחרש בה.

אולם **התוס'** הקשו על פירוש זה, שהרי עדיין יש על מקום זה טומאת מגע ומשא, ואיך יתכן ליתן עליו שם "טהור". ותירצו, שהכונה היא על ידי ניפוח ודישה, שאז נעשה מקום זה טהור לאוכלי תרומה, כדין שדה שנחרש בה קבר.

עוד תירצו, שאמנם כאשר אין סיד ביניהם, אנו מטמאים אותו אפילו באהל, לפי סברת הגמרא עתה, מכל מקום אין זה אלא מכח ספק, שמא נתכוונו לציין אף את הביניים, ולכן, כשמצטרף לנו עוד ספק על ידי החרישה, שמא לא נשתייר בו אפילו עצם כשעורה, יש לטהרו לגמרי, אפילו מטומאת מגע. ועיין **רש"ש**.

והאור שמח [טו"מ י י] מיישב הקושיא, על פי מה שכתב לחדש בדין שדה שאבד בה קבר שנחרש אח"כ, שדוקא כשנחרש כל השדה, בזה יש עליו דין בית הפרס על כל פנים לטומאת מגע, אבל כשנחרש חלק מן השדה, בזה לא החמירו כלל, ומפני שיש לנו לתלות הטומאה בחלק השדה שלא נחרש, ואם כן הוא הדין בנידון שלנו, שאין לטמאות כלל בין האבנים, הואיל ועל כל פנים תחתיהם לא נחרש, ויש לנו לתלות הטומאה שם.

והתוס' הביאו בזה פירוש נוסף, שאמנם החרישה עצמה אינה מטהרת, מכל מקום על ידי החרישה יש להוכיח, שאין הציון מתייחס לביניים, אלא לתחת האבנים, שהרי אסור לחרוש שדה שאבד בה קבר.

אולם גירסת **התוספות** היא, "חרס ביניהן", ופירשו, שהחרס אינה לבנה כמראה הסיד, ועל כן ניתנה בין האבנים, לשם הוכחה, שאין הציון של הסיד מתייחס לביניים.

85. לפי גירסת **התוס'** שהובאה בהערה הקודמת, מסקנת הגמרא היא, שכאשר הסיד שפוך על צידי האבן, אזי אם יש חרס לצד האבן, יש לנו לומר, שהניח סיד מצידי האבן כדי לצרף וחבר לאבן את החרס [ויתכן שעשה כן, כדי שלא תהיה האבן, הצריכה לציין על הטומאה, מיטלטלת, וכמו שאמרו בירושלמי [מו"ק א ב], אבל כשאין חרס לצידי האבן, יש לנו הוכחה, על ידי הסיד שמצידיה, שנתכוון לציין אף את הבינים. ויעויין בדברי הרמב"ם [טו"מ ח יא] ובהשגות שם, ובמרכבת המשנה שהאריך בזה.

— **הוא טמא וכל השדה כולה טהורה**, דאין מרחיקין ציון ממקום הטומאה[86].

וכן אם מצא **שנים** מיצרים מצויינים — **הם טמאים וכל השדה כולה טהורה.**

וכן **שלשה** מצרים מצויינים **הם טמאים וכל השדה כולה טהורה.**

אבל אם מצא שדה שכל **ארבעה** מצריה מצויינים, **הן טהורים**, דהציון נעשה סמוך לטומאה ולא עליה, **ואילו כל השדה כולה טמאה**. דלכן צויינו כל מצריה סביב[87].

והטעם שכל השדה טמאה, ואין אומרים שהמצינים הרחיקו מן הטומאה ונמצא שקצוות השדה טהורים.

דאמר מר: אין מרחיקין ציון ממקום הטומאה שלא להפסיד את ארץ ישראל. שנינו במתניתין: **ויוצאין אף על הכלאים.**

ומקשינן: וכי **אכלאים — בחולו של מועד נפקינן?**

ורמינהו, מהא דתנן במסכת שקלים שקבעו זמן אחר לצאת עליהן.

באחד באדר —

משמיעין על השקלים. בית דין מכריזין שיביאו שקלים לבית המקדש לקרבנות ציבור. **ועל הכלאים** דהיינו שמכריזין בית דין לעקרן, כיון שאז גדלין הזרעין קצת וניכר היכן יש כלאים.

בחמשה עשר בו, באדר —

קורין את המגילה בכרכים המוקפין מימות יהושע בן נון[88].

ויוצאין לקווץ את הדרכים, ולתקן הרחובות,

---

86. כתבו **התוס׳**, שאמנם למדנו לעיל, שאין מציינים על מקום הטומאה ממש, אלא מרחיקין ממנה מעט לכל צד, מכל מקום, כאן לענין מיצר, על כרחנו שהעמידו הציון על מקום הטומאה ממש, שהרי אם נסיר מעט לכל צד, לא ישאר כלום מן הציון.

87. מבארים **התוס׳**, שאמנם למדנו לענין מיצר, שבו אין נאמר הכלל ש״אין מעמידין ציון על מקום הטומאה״, וכנ״ל בהערה הקודמת, מכל מקום, זהו דוקא כשמצויין על מיצר אחד או שנים ושלשה, אבל כשמצויין על ארבעה, בזה השמיענו התנא בסיפא, שכל השדה טמאה והמצרים עצמם טהורים, כיון שבאופן זה השדה עצמה טמאה, שוב אנו חוזרים לכלל שאין מעמידין על מקום הטומאה, מה שאין כן ברישא שהשדה טהורה.

והר״ש [אהלות יח ה] כתב, שאפילו באופן שהמיצר רחב הוא, ויש אפשרות להסיר ממנו מעט לכל צד ועדיין יהיה נשאר מקום לטומאה, מכל מקום מאחר שאין רגילין לקבור מת תחת המיצר, על כן יש לטהרן, ולייחס את הציון לתוך השדה בלבד, מה שאין כן ברישא, שרק המצרים מצויינים, על כרחנו שקברו שם. ויעויין **ברש״י** כת״י, **ובחברותא עם ביאור הר״ש למסכת אהלות, שם.**

88. כתבו **התוס׳**, שנקט התנא דין זה אגב שאר הדינים שנזכרו כאן. **והרש״ש** כתב, שהתנא בא להשמיענו, שדין זה, שיוצאין לתקן הדרכים וכו׳ נאמר אפילו בכרכין, שהוא יום הפורים שלהם, ואסורים בעשית מלאכה [יעויין מגילה ה ב], מכל מקום, מפני צורך הרבים הותר להם. עוד כתב, שהתנא בא להשמיענו, שבשנה מעוברת

כיון שכלתה עונת הגשמים ומתחילין להתכונן לבואם של עולי הרגל.

ולמוד המקוואות, שלא יחסר בהם השיעור ולנקותם מטיט החורף.

ועושין כל צרכי רבים.

ומציינין את הקברות. ויוצאין על הכלאים. הרי שעוקרין אותם כבר בט״ו באדר, ועל מה יוצאין שוב בחול המועד?

[וקושית הגמרא היא על כלאים שכבר נעקרו, דשאר צרכי רבים ותיקוני הדרכים ומקוואות, יכולין להתקלקל שוב בינתיים. ולכן שבים ועוסקים בהם בחול המועד — רש״י].

ומתרצינן: **רבי אלעזר ורבי יוסי בר חנינא**, נחלקו בתירוץ הקושיה:

חד אמר, כאן דיוצאין בט״ו אדר, הוא **בבכיר**, הגדל מוקדם, **וכאן** ביוצאין בחול המועד, **באפיל** הגדל באיחור.

וחד אמר, כאן דיוצאין בט״ו אדר, **בזרעים**, תבואה הקודמת לגידול הירקות, **וכאן** דיוצאין בחול המועד, **בירקות** הגדלין בתקופת הפסח(89).

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הא דשנינו יוצאין רק באדר ובניסן, **לא שנו אלא שאין ניצן ניכר** קודם לכן.

שיש בה שני אדרים, היו יוצאים באדר השני, שהוא יום קריאת המגילה, ולא באדר הראשון.

89. **השפת אמת** מבאר, שלפי דיעה זו, אין הבית דין מטריחין לצאת שתי פעמים בשנה על מין אחד של צמחים, על הבכיר ועל האפיל, מה שאין כן על זרעים וירקות שהם שני מינים, היו יוצאין פעמיים, ודיעה ראשונה אינה סוברת חילוק זה. והרמב״ם [כלאים ב טז־יז] כתב שהיו יוצאים על הבכיר ואח״כ על האפיל, ולא הביא שהיו יוצאים אף על הירקות, ולפי דברי **השפת אמת** הנ״ל הדבר מובן מאד, שהרי לדעת הכל יש לצאת על הירקות בפני עצמם, ואם כן בכלל מאתיים, מנה. ועיין תוס׳ יו״ט כאן.

עוד מבואר בדברי הרמב״ם שם, שהיו יוצאים על הכלאים במועד של פסח דוקא, ולא במועד של סוכות. [וטעמו, שאיננו זמן יציאת הצמחים לכל. ויש לעיין לענין שאר הדברים שנזכרו במשנתנו שעושין אותם במועד, האם הוא גם כן דוקא בפסח, ומפני שנתקלקלו בימות הגשמים, או שלענינים אלו אין חילוק בין פסח לסוכות. והרמב״ם בהלכות יום טוב [ז י־יא] הזכיר היתר דברים אלו במועד בסתם, אך לא כתב שם שהיו נוהגין לעשות כן בכל המועדות].

ובעיקר הדבר שהיו עוקרין הזרעים מהקרקע במועד, ולא חששו לאיסור מלאכה, כתב בשיטה [ב א], שאפילו בשבת ויום טוב אין בזה איסור מלאכה מן התורה, שהרי מקלקל הוא אצל הזרעים.

ויש לעיין, שהרי לקמן בגמרא מבואר, שפעולה זו נחשבת ניכוש [ועל כן היו בעלי השדות שמחים מעקירה זו], ואם כן, אמנם אין בזה משום קוצר, אבל מכל מקום יש בזה משום חורש או זורע, וכמו שלמדנו לעיל [ב]. ואולי היה אפשר לדחוק ולפרש דבריו לפי מה שלמדנו בשבת [קג], שכאשר תולש אדם עשבים רעים מקרקע של אדם אחר, הרי הוא פטור, משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, הואיל ולעצמו אין כל תועלת מניכוש זה, ואין דעתו על כך, אך השיטה כתב הטעם משום מקלקל, ולא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה.

אבל ניצן ניכר, יוצאין עליהן, אף לפני התקופות באדר וניסן(90).

ומבארת הגמרא: **מאי שנא** דדוקא **בחולו של מועד דנפקינן**, והרי כבר בתחילת ניסן ניכר ניצנן.

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן, משום שכר פעולה, שצריכין בית דין לשכור פועלים. ועדיף לשכרם בחול המועד כיון **דמוזלי גבן**, שאין בו עבודה, ומחוסר ביקוש נשכרים הפועלים בזול(91).

אמר רב זביד ואיתימא רב משרשיא: שמע מינה, מדבעינן לשכור לבית דין פועלים בזול, **דכי יהבינן להו שכר** על עקירת כלאים — **מתרומת הלשכה יהבינן להו**, ולכן צריך לחסוך בממון הקדש(92).

דאי סלקא דעתך מדידהו יהבינן להו, שכל מי שנמצא אצלו כלאים צריך לשלם את שכר הפועלים שעוקרים אותו — **מאי נפקא לן מינייהו!**? ואין לנו לחוש על ממון החוטאים, אלא ייצאו השלוחין בימי החול, והבעלים של הכלאים — **כל כמה דבעו** הפועלים, יאלצו **ליתן להו!**

והא דבעינן לעקור כלאים — **עד כמה**

---

90. הקשה **החזון איש** [או"ח קלה], הלא הדין הוא בכל התורה, שאדם הרואה בחבירו שעומד לעשות דבר איסור, הרי הוא מחוייב להפרישו ממנו [ואפילו אינו בית דין, יעויין בבא קמא כח], ואם כן מה השמיענו רבי יוחנן בזה. ותירץ, שעיקר החידוש הוא שיוצאין ומפקירין השדה, אם לא רצה לשמוע לנו לעקור הכלאים משדהו.

91. לקמן [יג] נחלקו רבא ורב נחמן האם מותר לעשות במועד פעולה בשכר, כשאין לפועל מה לאכול. וכתבו **התוס'**, שלפי דעת רב נחמן המתיר, מובן היטב דברי הגמרא כאן, שאותם שלוחי בית דין יוצאים על הכלאים בשכר, משום שאין להם מה לאכול, אבל לדעת רבא האוסר, קשה, איך התרנו להם לעשות בשכר. ותירצו **התוספות**, שכנראה לצורך מצוה התירו לעשות בשכר.

ו**בשו"ע** [תקמב ב] נפסק כרב נחמן שמותר לעשות בשכר כדי שהיה לו מה לאכול. ולכאורה, לפי זה אין לנו מקור להתיר פעולה בשכר לצורך מצוה, כשיש לו מה לאכול. אולם **הביאור הלכה** [תקמד א] כתב להוכיח מדברי הגמרא כאן, שלצורך מצוה מותר לעשות בשכר, והוסיף שם, שהוא הדין לעשות צרכי רבים בשכר, מותר, שהרי במשנתנו נזכרו יחד להיתר במועד, הרי שדין אחד שוה לכולם.

92. בשיטה כתב, שהכונה היא לשיירי הלשכה, וכמו שלמדנו בכתובות [קו], שהיו נוטלין משיירי הלשכה לצורך שיפוץ חומות העיר ומגדלותיה ושאר צרכי הרבים. והטעם הוא, שלב בית דין מתנה מלכתחילה על מעות הנתרמות למחצית השקל, לקרבנות הציבור, שאם יהיה נותר מהם, שלא יהיה בהם קדושה, ועל כן אין בהם מעילה, ויכולים ליטלם לצרכי הרבים, כפי ראות עני החכמים. ועיין **שפת אמת**.

והרמב"ם בהלכות שקלים [ד], כשמנה כל הדברים שנוטלים לצרכם מתרומת הלשכה ושייריה, לא הזכיר את דמי השלוחים היוצאים על הכלאים, וכבר הרגיש בזה **התוס' יו"ט**. וכתב **האליה רבה** [תקמד] ליישב, שכל דברי הגמרא, שהיו נוטלים מתרומת הלשכה נאמרו כאשר היו השלוחין עוקרים הכלאים מן השדות, אבל לאחר שתקנו שיהיו מפקירים את כל השדה, וכמו שנלמד לקמן בגמרא, שוב אין להם

שיעורו לאסור בתערובתו את השדה?

אמר רב שמואל בר יצחק: כאותה ששנינו במסכת כלאים: **כל סאה שיש בה רובע** הקב **זרע ממין אחר — ימעט!**(93)

היינו יעקרנו, היות שרובע קב עושה סאה שלימה כלאים.

ו-ב **ומקשינן: והתניא: התקינו שיהו** השלוחין **מפקירין** אם נמצא כלאים, את **כל השדה כולה,** כקנס על שלא עקר את הכלאים אחר שהכריזו עליהם בר"ח אדר לעוקרם(94).

והיכי תנן שמספיק למעט את הכלאיים כדי להתיר.

ומתרצינן: **לא קשיא.**

כאן, שרק צריך למעט ודיו בכך — **קודם תקנה** שתקנו להפקיר.

וכאן דתנן יפקירו הכל — **לאחר תקנה.**

ומביאה הגמרא ראיה שאחר התקנה מפקירין ולא עוקרין:

דתניא במסכת שקלים, לגבי יציאת השלוחין בחול המועד על הכלאים:

בראשונה, לפני התקנה, **היו** השלוחין **עוקרין ומשליכין** את הכלאים **לפני בהמתן** של בעל השדה.

והיו בעלי בתים שמחין שתי שמחות:

אחת, על **שמנכשין להם** שלוחי בי"ד את **שדותיהם,** כי כשעוקרין את הכלאים זה מועיל לשדה כמו ניכוש, והדילול מועיל למה שנותר בשדה(95).

ליטול ממנה. ולכאורה כונתו, שלאחר תקנה זו, יכולים השלוחים ליטול לעצמם מפירות השדה, ואין לנו צורך ליתן להם שכר בעמלם. וכן תירץ **השפת אמת,** והוסיף, שאמנם לאחר תקנה זו שוב אין לנו צורך שיצאו במועד דוקא [שהרי עיקר הטעם היה משום שכר הפעולה המוזל במועד], אלא שלא זזה תקנה ראשונה ממקומה.

והקרן **אורה** ביאר באופן אחר, כיון שאין ההפקר נחשב למלאכה כלל, על כן ודאי מן הראוי לעשותו במועד, שאז אנשים בטלים ממלאכתם, וכל קושית הגמרא מלכתחילה היה רק על מה שעקרו הזרעים במועד, קודם תקנת ההפקר, שהוא נחשב למלאכה [ושלא כדברי השיטה הנ"ל], שאמנם הותר לעשות כן במועד [כדי להפריש אנשים מאיסור], אבל מה טעם ראו לתקן כן לכתחילה.

אבל רבינו חננאל כתב, שלאחר שתקנו להפקיר השדות, היו יוצאין אף בשאר הימים.

93. **תוספות הרא"ש** הביא בשם **הראב"ד,** שאף על פי שאיסור כלאי זרעים הוא מן התורה, ואין שיעור לאיסורו, מכל מקום באופן זה שהוא מעורב ואינו ניכר וידוע, אין שם כלאים על זריעה זו.

94. הקשה **החזון איש** [או"ח קלה], הלא דין זה, דרובע הקב לבית סאה ימעט, נאמר במסכת כלאים לענין עיקר איסור כלאים, שבפחות משיעור זה אין איסור בזריעת התערובת, ואין המשנה מדברת שם לענין שלוחי בית דין, ואין מזה כל סתירה למה שלמדנו, שלאחר התקנה, לא היו השלוחין עוקרין הכלאים, אלא מפקירין את כל השדה, וצ"ע.

95. **החזון איש** [כלאים א טז] מפרש, שלשון "ניכוש" הנזכר כאן אינו אלא לשון מושאל, שהרי לשון "ניכוש" הוא על עקירת עשבים רעים מהשדה, כמו שלמדנו לעיל [ב], ובהם

ואחת, על **שמשליכין** השלוחין את הכלאים **לפני בהמתם,** ואינם צריכים לטרוח ולהאכילה.

כיון שראו חכמים ששמחים בכך, ואינם עוקרים את הכלאים בעצמם כדין, **התקינו שיהו עוקרין ומשליכין על הדרכים,** ובכך היו מפסידים את הכלאים ואין בהמתם אוכלת מהם.

ועדיין היו הבעלים **שמחים שמחה גדולה,** שלכל הפחות **מנכשין שדותיהן.**

לכן, **התקינו** חכמים **שיהיו מפקירין** השלוחין את **כל השדה כולה**[96]**.**

מתניתין:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: בחול המועד **מושכין את המים מאילן לאילן,** היות ולגבי האילנות הוי השדה כבית השלחין, שאם לא

הלא אין איסור קיום כלאים, אלא כונת הברייתא היא, שהיו שמחים על כך, שאינם צריכים לטרוח בעצמם בעקירת הכלאים. והוסיף, שכן משמע מלשון הרמב"ם [כלאים ב טז] שכתב, "שמנקין להם שדותיהם".

96. **בטור** [חו"מ רעג] מבואר, שאין ההפקר מתייחס לגוף השדה, אלא לזרעים שבה.

והטור כתב שם, שכל שדה שיש בה כלאים, הרי היא הפקר מאליה. והבית יוסף תמה עליו, מנין לו שהיא נעשית הפקר מאליה, ולדעתו, רק אותם השדות שבאו להם השלוחין והפקירוה, הם נעשים הפקר. אבל הב"ח שם כתב להוכיח מדברי **התוספות והרא"ש** [ב"ק פא] כדעת הטור, והוסיף לבאר הטעם, שכל אדם היוצא לשדה חבירו ורואה בה כלאים, הרי הוא יכול לעשות עצמו שליח בית דין להפקיר השדה, ולכן יכול הוא גם כן לזכות בפירות לעצמו.

אולם **החזון איש** [כלאים ב יא] נקט, שאין השדה [או הכלאים עצמם, קודם תקנת ההפקר] נעשית הפקר, אלא על ידי שלוחי בית דין שהפקירוה. והביא ראיה מהנאמר בתוספתא [כלאים ה א], שכלאי זרעים אסורים משום גזל וחייבין בתרומות ומעשרות, הרי שאינם הפקר, אלא על ידי שלוחי בית דין. ויעויין בפרק שני הערה 70.

והריטב"א כתב, שההפקר הוא קנס על כך שלא נשמע להכרזת בית דין באחד באדר, שהשמיעו על הכלאים. וכתב בדרך אמונה [כלאים ב טז], שאם כן, בזמן הזה שאין מכריזין, הדבר פשוט לדעת הכל שאין השדה הפקר. וכבר כתב כן הב"ח שם.

וכל נידון זה הוא רק לענין אם מותר ליטול לעצמו את הכלאים, או את שאר הפירות שבשדה זו, אבל הדבר פשוט שמותר ומצוה לכל אדם הרואה כלאים בשדה חבירו, לעקרם מן האדמה, וכדי להפריש חבירו מן האיסור של מקיים כלאים [יעויין בהרמב"ם כלאים א ג].

והמנחת חינוך [רמה י] נוקט, שלאחר שהפקירו שלוחי בית דין את השדה, יכול בעל השדה לחזור ולזכות בה. אבל **החזון איש** [כלאים א טז] כתב כדבר פשוט, שכל זמן שלא עקר הכלאים משדהו, אין מועיל מה שחוזר וזוכה בה, שהרי תחזור ותיעשה הפקר שנית, כתקנת חכמים, ורק לאחר שתיקן המעוות, יכול לזכות בה שוב.

עוד דן **החזון איש** שם, לענין אילן שהרכיבוהו באיסור כלאים, שיתכן שבזה לא נאמרו כלל תקנות חכמים אלו, ודוקא לענין כלאי זרעים תקנו כן, הואיל והדבר מצוי שנתערב לו בלא ידיעתו, מעט ממין אחר, מה שאין כן בכלאי הרכבה, שהאיסור נעשה בידים,

ישקנה יבא לידי הפסד מרובה(97).

ובלבד שלא ישקה את כל השדה, שהיא בית הבעל(98).

שאין הפסד אם לא ישקנה.

זרעים שלא שתו לפני המועד — לא ישקם במועד, כי כל זמן שלא הורגלו להשקיה אינם נפסדים אם לא משקה אותם בתדירות(99).

וחכמים חולקים על רבי אליעזר בן יעקב,

ומלקין על כך, אין דבר זה מצוי, ולא הוצרכו לתקן בו תקנות.

97. **רש"י** מפרש, שלעולם האילן זקוק לרוב מים, ועל כן דינו כבית השלחין, ומותר להשקותו במועד. וכן כתבו **התוס'** לעיל [ב], והוסיפו, שהתנא נקט "מושכין מאילן לאילן" מפני שכן הוא דרך השקאת האילנות, ובאמת השקאה גמורה גם כן מותרת.

אבל **הנימוקי יוסף** מפרש, שאילן דינו כשדה הלבן לגמרי, ומכל מקום התירה משנתנו למשוך המים מאילן לאילן, אפילו כשעומדים הם בבית הבעל, הואיל ואין בפעולה זו טורח כלל, אבל השקאה גמורה אסורה. ועיין בר"ע מברטנורה ובתוס' יו"ט.

98. **התוס'** לעיל שם מפרשים, שבין האילנות ישנם זרעים, ולכן רוצה הוא להשקות את כולה, והשמיענו רבי אליעזר ב"י שאין לו להשקות הזרעים, הואיל ואין לו הפסד במניעת השקאתם, ולצורך הרווחה לא הותר לעשות מלאכה במועד, וכשאר שדה בית הבעל, וכמו שלמדנו שם בגמרא.

והחזו"א [או"ח קלד ז] כתב, שמדברי הירושלמי מוכח, שמטרת השקאת כל השדה היא לצורך האילנות, אלא שלצורך קיומם ההכרחי די במשיכת המים בין האילנות, והשקאת כל השדה היא לצורך הרווחה בלבד, ועל כן אסרה רבי אליעזר ב"י.

והגרע"ק איגר [תקלז א] הביא בשם **רבינו ירוחם**, שבמקום שהתירו לו לעשות מלאכה מפני ההפסד, אינו צריך לדקדק ולעשות רק כדי מניעת ההפסד, אלא הותר לו לגמור המלאכה כולה. וכמו שיתבאר בפרק ב' הערה 3.

ואין להקשות על דבריו ממשנתנו, שלא התירו לו להשקות כל השדה, שרבינו ירוחם לא התיר אלא לגמור המלאכה באותו הדבר עצמו שהתחיל בו מפני ההפסד [כדריכת הזיתים ונתינתם לחביות, וכמו שנלמד שם], אבל לא התירו לו להשקות מקומות נוספים, אפילו באותה השדה, על ידי שהתחיל במקצתה.

99. הנידון במשנה הוא לענין זרעים העומדים בבית השלחין, וחידש לנו התנא, שמפני שלא שתו קודם המועד, אסור לו להשקותם במועד, וכן מבואר **בשו"ע** [תקלז א]. ובטעם הדין נחלקו הראשונים. **רש"י** מפרש, שדוקא כאשר הורגלו לשתות הרבה קודם המועד, בזה אנו אומרים שיבוא לו הפסד אם לא ישקם במועד, מה שאין כן כשעדיין לא הורגלו לשתות תדיר, אין הפסד אם לא ישקם. והרמב"ם [יו"ט ח ד] מפרש, שכאשר לא שתו קודם המועד, יש לו טורח גדול בהשקאתם, ולא הותר לטרוח הרבה במועד אפילו במקום הפסד.

אבל **הנימוקי יוסף** כתב בשם **הראב"ד**, שכאשר לא שתו קודם, הרי זה כמכוון מלאכתו במועד, כלומר, שמכניס עצמו לכתחילה למצב שיהיה נצרך לעשות מלאכה במועד, וזה לא התירו אפילו במקום הפסד, וכמו שנלמד לקמן [יב].

ומתירים בזה ובזה, בין להשקות שדה הבעל, ובין להשקות במועד זרעים שלא שתו לפני המועד, דסברי התירו מלאכה במועד אף להרווחה(100).

אך ההלכה היא כרבי אליעזר בן יעקב, דאסר.

גמרא:

אמר רב יהודה: אם היתה שדה מטוננת, סוג שדה הבעל, שהיא לחה תמיד, ועתה היא יבשה, מודה בה רבי אליעזר בן יעקב **שמותר** להשקותה, אף שהיא שדה בית הבעל, כיון שהיתה לחה, ואם לא ישקנה יבא להפסד מרובה מותר(101).

וכתב **בשער הציון** [שם א], שיש נפקא מינה בין טעמים אלו לענין נאנס ולא השקה קודם המועד, שלדעת **רש"י** והרמב"ם יהיה אסור, שהרי באופן זה אין הפסד ויש טורח גדול, אבל **להראב"ד** יהיה מותר. **והחזון איש** [או"ח קלד ו] כתב נפקא מינה נוספת, באופן שגם אילו היה משקה קודם המועד היה עדיין נצרך להשקות במועד, שלדעת **רש"י** והרמב"ם אינו משקה, שסוף סוף לא שתו קודם, אבל **להראב"ד** אינו נחשב מכוון מלאכתו במועד, הואיל ומכל מקום היה נצרך לעשות מלאכה זו במועד.

100. **רש"י** ו**תוס'** מבארים, שזהו דעת רבי מאיר, וכמו שלמדנו לעיל [ב] בברייתא, שהוא מתיר השקאה גמורה במועד אפילו בבית הבעל.

אבל **תוספות הרא"ש** הביא, שבירושלמי מעמידים מחלוקת רבי אליעזר ב"י וחכמים באופן זה, שכאשר נטועים האילנות ברציפות, שיש מהם יותר מעשר אילנות לבית סאה, אזי לדעת הכל מותר להשקות כל השדה לצורך האילנות, שבאופן זה יש צורך הכרחי להשקות כל השדה בעבורם, וכשנטועים מהם פחות מעשר אילנות לבית סאה, לדעת הכל אין משקים כל השדה, ולא נחלקו אלא כשיש מהם עשר אילנות לבית סאה, שלדעת חכמים משקים את כולה, ולדעת רבי אליעזר ב"י אין משקים אלא מאילן לאילן.

ומפרש **הרא"ש**, שחכמים אלו סבורים שגם באופן זה יש הפסד ממניעת ההשקאה. ומטעם זה גם כן מתירים הם להשקות זרעים שלא שתו קודם המועד, שלדעתם, גם בזה יכול לבוא הפסד כשלא ישקו אותם במועד.

101. **רש"י** מפרש, שבאופן זה הותר להשקות את כל שדה האילן, וביאר, ששדה שהיתה לחה ואח"כ יבשה, אפילו כשאינה בית השלחין, מכל מקום אם לא ישקוה עתה, יהיו הפירות שבה נפסדים, הואיל וקודם לכן היתה רגילה להיות מלוחלחת. וכעין זה מבואר גם כן בדברי הרמב"ם [שם ג], אלא שנתן בזה טעם אחר, כיון שהיא לחה, אין טורח בהשקאתה [שהרי אינו צריך להשקותה הרבה, ודי לה במעט מים]. וכונתו, שאין בזה טורח כלל, ולכן הותר אפילו שלא במקום הפסד. וכתב **המשנה ברורה** [שם שעה"צ כה] שיש נפקא מינה בין שני טעמים אלו, שלדעת **רש"י**, ההיתר הוא דוקא כשהיתה לחה ושוב נתייבשה, שאז יהיה לו הפסד אם לא ישקה, ולדעת הרמב"ם הוא להיפך, שדוקא כאשר היא לחה עתה, אבל אילו נתייבשה, חזרה ההשקאה להיות פעולה שיש בה טורח.

אולם **הטור** ו**הנימוקי יוסף** מפרשים דברי רב יהודה, לענין זרעים שלא שתו קודם המועד, שבזה, מאחר שהשדה היתה לחה ושוב נתייבשה, חזר דינם להיות כמו זרעים ששתו קודם המועד, שמותר להשקותם כדין בית השלחין. ומדברי **הגר"א** בביאורו נראה, שלפי דעתם, אין לנו מקור להתיר השקאה בבית הבעל שהיתה לחה ונתייבשה.

תניא נמי הכי: כשאמרו אסור להשקותן במועד, לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד, שאינם נזוקים אם לא ישקה במועד.

אבל זרעים ששתו לפני המועד, מותר להשקותן במועד.

ואם היתה שדה מטוננת מותר, וכדרב יהודה[102].

ואין משקין שדה גריד במועד, כיון שהיא יבשה תמיד, ואין צריך להשקותה, הוי טרחא במועד.

וחכמים מתירין בזה ובזה, בין בזרעים שלא שתו לפני המועד, ובין בשדה גריד[103].

אמר רבינא: שמע מינה מכך שהתירו חכמים אף במקום דליכא פסידא, כי **האי תרביצא,** גינת ירקות העשויה לריח ולמראה בחצר ביתו — **שרי לתרבוצי,** לזלף עליה מים, היינו השקיה קלה, ומותרת בגינה **בחולא דמועדא** כשם שמותר להשקות השקאה גמורה לדעת חכמים.

ומבאר רבינא את ראייתו מהברייתא:

שדה גריד, שהתירו חכמים להשקותה, **מאי טעמא,** הא אין בה פסידא! על כרחך **דאפלא משוי לה חרפא.** שעל ידי ההשקאה ממהר הפרי להבשיל. **הכא נמי** בתרביצא, מותר כי **אפלא משוי לה חרפא**[104].

ואף דהוי רק הרווחה, סברי חכמים שמותר.

תנו רבנן, מרביצין שדה לבן היא בית הבעל **בשביעית, אבל לא במועד.**

ומקשינן: **והא תניא, מרביצין** שדה לבן **בין במועד ובין בשביעית!?**

ומתרצינן: **אמר רב הונא: לא קשיא.**

ועיין בהשגות **הראב"ד** שם.

102. **הראב"ד** [יו"ט ח ג] כתב, שמדברי רב יהודה אלו יש ללמוד שפסק כרבי אליעזר ב"י, שהרי לדעת חכמים שבמשנתנו, בכל ענין מותר להשקותם.

אבל המרכבת המשנה כתב לדחות ראיה זו, לפי מה שמבאר שם בדעת הרמב"ם, שחכמים לא התירו במשנתנו אלא השקאה מועטת [שנקראת לקמן בגמרא "הרבצה"], אבל השקאה גמורה אסורה גם לדבריהם, ובזה חידש רב יהודה, שבשדה לחה מותר אפילו השקאה גמורה, הואיל ואין בזה טורח.

103. מדברי **רש"י** לקמן בסוגיא נראה, שחכמים אלו אינם מתירים השקאה גמורה בבית הבעל כדעת חכמים שבמשנתנו [שהוא דעת רבי מאיר], ולא התירו אלא השקאה מועטת בלבד.

ואכן **הגר"א** בהגהותיו גורס בברייתא "ואין מרביצין שדה גריד" [כלומר, השקאה מועטת, כמו שיבואר לקמן בסוגיא], ולפי גירסתו נמצא גם כן, שחכמים לא התירו אלא הרבצה, ולא השקאה.

אבל **התוס'** מפרשים, שחכמים אלו, הם הם החכמים שבמשנתנו, שמתירים השקאה גמורה במועד, ואפילו בבית הבעל, וכדעת רבי מאיר.

104. **רש"י** מבאר, שרבינא בא לפסוק כדעת חכמים שבברייתא, שהתירו השקאה מועטת בבית הבעל. **והתוס'** מפרשים, שרבינא בא להטיל פשרה ולהכריע במחלוקת רבי אליעזר ב"י וחכמים, שהשקאה גמורה, אסורה, והשקאה

הא דתנו רבנן אבל לא במועד, היינו **כרבי אליעזר בן יעקב**,

והא ששנינו בברייתא מתירין להרביצה בין במועד ובין בשביעית, אליבא **דרבנן** היא, שמתירין להשקות במועד אף להרווחה(105).

תניא אידך: מרביצין שדה לבן ערב

מועטת, מותרת. ובאופן נוסף כתבו **התוס'**, שרבינא בא לומר, שהשקאה מועטת, מותרת היא אף לדעת רבי אליעזר ב"י.

אבל רבינו חננאל והרי"ף מפרשים, שהגמרא נשאר בקושיא על דברי רבינא, שמדברי רבי אליעזר ב"י מוכח, שאין להתיר השקאה לצורך הקדמת בישול הפירות, שדבר זה אינו נחשב להפסד, כדי להתיר מלאכה במועד.

והרמב"ם שם כתב "ומרביצין את השדה במועד", **והראב"ד** תמה עליו, שלדעת רבי אליעזר ב"י אין היתר להרבצה זו. [**שהראב"ד** מפרש גם כן כהר"ח והרי"ף]. ומפרש המגיד משנה, שכונת הרמב"ם להתיר הרבצה בבית השלחין דוקא, ולא בבית הבעל. אולם **החזון איש** [שם ה] כתב, שיתכן שהרמב"ם פירש את סוגיתנו **כרש"י** ותוס', ולכן התיר ההרבצה, וכדעת רבינא. והמרכבת המשנה הביא מדברי הרמב"ם [שביעית ב ב י] שפירש "הרבצה" האמורה במשנה שם, לענין השקאת שדה האילן כולו.

105. **רש"י** ו**תוס'** כתבו, שהנידון הוא בשדה הבעל, והוסיפו **התוספות** לבאר את כל הענין בשני אופנים.

א] "הרבצה" האמורה כאן היא השקאה מועטת, ולענין שביעית הכל מודים שאין להשקות בית הבעל השקאה גמורה, אבל הרבצה מותרת, ואפילו לדעת רבי אליעזר ב"י, ומחלוקתם היא במועד דוקא, שלחכמים הותרה השקאה גמורה, וכמו שלמדנו במשנתנו, ולרבי אליעזר ב"י לא הותרה אפילו הרבצה [ומשום ר"א ב"י נקטה הברייתא "הרבצה"]. ונמצא לפי זה, שחכמים ור"א ב"י נחלקו בסברות הפוכות, האם מועד חמור הוא יותר משביעית, כדעת ר"א ב"י, או שהוא קל יותר, כדעת חכמים.

ב] "הרבצה" היא השקאה גמורה [ומשום שבית הבעל די לו בהשקאה מועטת מן הנצרך לבית השלחין, נקט לשון זה], ובשביעית הכל מודים שהותרה אפילו השקאה גמורה, ומחלוקתם לענין מועד, שלחכמים הותרה השקאה גמורה, כבשביעית, ור"א ב"י אוסר השקאה גמורה במועד. וכתבו **התוס'**, שלפי זה יתכן, שבהשקאה מועטת מודה ר"א ב"י לחכמים, שהיא מותרת במועד, וכמו שנתבאר בהערה הקודמת. [ובעיקר דבריהם, שהשקאה גמורה מותרת במועד, יעויין לעיל הערה 4].

אבל הר"ש [שביעית שם] הקשה על גירסתנו בגמרא, שהרי במשנה שם למדנו, שרבי אליעזר ב"י אוסר הרבצה בשביעית, ורבי שמעון הוא המתיר, ואילו כאן מבואר, שר"א ב"י מתיר הרבצה בשביעית על כל פנים.

והחזון איש [או"ח קלה] כתב, שלפי גירסת **התוספות** צריך לומר, שתנא זה של הברייתא, לענין מועד, סובר הוא כר"א ב"י, האוסר הרבצה, ואילו לענין שביעית סובר הוא כרבי שמעון, המתיר הרבצה, ואין ברייתא זו שנויה מדברי ר"א ב"י עצמו.

ויעויין שם גירסת הר"ש, ולדבריו, שתי ברייתות אלו מודים לאיסור הרבצה במועד, וכר"א ב"י, ומחלוקתן לענין הרבצה בשביעית, והיא היא מחלוקת ר"א ב"י ורבי שמעון בשביעית שם. ועיין עוד גירסת **הגר"א** בהגהותיו כאן, ולדבריו, נחלקו ברייתות אלו, בין במועד בין בשביעית.

שביעית כדי שיצאו ירקות בשביעית[106]**. אבל בשביעית אסור להרביצה כדי שיצאו ירקות בשביעית.**

ולא עוד, אלא שמרביצין שדה לבן אפילו **בשביעית, כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית**[107]**.**

מתניתין:

א. **צדין את ה"אישות"**, "תנשמת", והיא חפרפרת המזיקה בחפירתה את השדות. **ואת העכברים** שמזיקים את השדה ואת התבואה **משדה האילן ומשדה הלבן.**

וצד אותן **כדרכו**, שאינו צריך לשנות בצידה.

והיתר הצידה הוא בין **במועד**[108]**, ובין בשביעית**. אף שצידה אחרת אסורה במועד מפני מלאכה, ואסור לצוד תנשמת ועכברים מן השדה בשביעית מפני שמלאכת הצידה הזאת נחשבת למלאכת תיקון השדה[109].

---

106. **החזון איש** [או"ח קלד ג-ד] נוטה לפרש לפי דעת הרמב"ם, שהיתר ההרבצה שבכאן נאמר לענין שדה בית השלחין דוקא. ורצה להוכיח מכאן להלכה, שהיתר השקאת בית השלחין בשביעית, אינו דוקא לצורך קיום האילנות, שלא ימותו [וכפשטות לשון הרמב"ם שמיטה א י], אלא אפילו לצורך הפירות גם כן, שהרי מבואר כאן בסיפא, שמרביצים לצורך גידול הירקות.

107. כתב **רש"י**, אבל אין מרביצין בשביעית, כדי שיצאו ירקות בשביעית. וכתב **החזון איש** שם הטעם, שכאשר הם יוצאים בשביעית, אסורים הם באכילה כדין ספיחי שביעית. אבל **ברש"י** כת"י כתב, שלצורך יציאת הירקות בשביעית, כל שכן שמותר. ועיין **ברמב"ן** [תוה"א] שהעמיד הברייתא בשדה הפקר, שלא גזרו בה חכמים איסור ספיחין, ועל כן כשיצאו בשביעית מותרין באכילה.

108. בפשוטו, האיסור במועד הוא משום הצידה שבזה, ואף שאיסור העמדת מצודה בשבת אינו מן התורה, וכמו שכתבו **התוס'** בשבת [יז ב], מכל מקום אסרוהו אף במועד. [אולם כשניצודו בה בעלי חיים תיכף לאחר שהעמיד המצודה, אזי יש בזה איסור תורה, וכמו שכתבו **התוספות** שם]. ויתכן עוד, שהאיסור כאן הוא משום עשית הגומא, שיש בזה איסור תורה של בנין, הואיל ועושה כן לצורך מסויים, ואינו מקלקל.

109. **רש"י** מפרש, שהיה מקום לאסור בשביעית, הואיל והוא מתקן על ידי כן את השדה. ובשיטה הוסיף לבאר, שיש לדמות דבר זה למסקל שדהו מן האבנים המקלקלים את צמיחת הקרקע, ואף כאן, מסיר ממנה את העכברים המפסידים אותה.

והתוס' ביארו, שלצורך פינוי האישות והעכברים יש לו לסקל אבנים מן השדה, ודבר זה אסור בשביעית. ולדבריהם, הותר דבר זה, משום ההפסד, ולכן בשדה הלבן, שאין הפסד כל כך הצריכו חכמים לעשות בשינוי. ועיין הערה הבאה.

והנימוקי יוסף כתב, שחפירה בקרקע [שנצרכת לו להעמדת המצודה, וכמו שנלמד לקמן] יש לאסרה בשביעית, מפני שנראה כחרישה. וכתב בהגהות תפארת ישראל, **שרש"י** ותוס' לא נתנו טעם זה, משום שמצודתו מוכיחה עליו שאינו עושה כן לצורך חרישת הקרקע, וכמו שלמדנו לעיל [ד ב] סברא זו, לענין עשית זבל.

וחכמים חולקים **ואומרים**: רק **משדה האילן** צד **כדרכו**, היות וההפסד בו גדול יותר, וחששו להפסד מרובה(110).

ואילו משדה הלבן שאין הפסד גדול במניעת הצידה, יכול לצוד ממנו רק **שלא כדרכו**(111).

ובגמרא מבוארת דרך הצידה והשינוי בה.

ב. ומקרין את הפרצה במועד. שאם נפל כותל הגינה יכול לסדר במקומו אבנים כמו קיר, אך ללא טיט וטיח.

ובשביעית, שאין בה איסור מלאכה, ואין הקיר מועיל לגינה אלא הוא נועד רק לשמירה — **בונה** קיר שלם סביב הגינה **כדרכו**.

גמרא:

ומבארינן: **מאי "אישות"?**

אמר רב יהודה: בריה שאין לה עינים.

אמר רבא בר ישמעאל, ואיתימא רב יימר בר שלמיא: מאי קרא דאישות היא בריה שאין לה עינים?

דכתיב, "**כמו שבלול תמס יהלך**". כשבלול היוצא מנרתיקו, והוא נמס, שבהליכתו נופל ממנו ריר עד שהוא נמס ומת — דומה לו "**נפל אשת בל חזו שמש**". היא האישות, שבעוורונה היא נופלת פתאום לארץ, ומתה.

תנו רבנן: צדין את האישות ואת העכברים משדה הלבן ומשדה האילן, כדרכו. ומחריבין את **חורי הנמלים**, לפי שחפירתן מזיקה את השדה.

כיצד מחריבין את חוריהן, והרי הן בעומק הקרקע, וימשיכו לחפור!?

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מביא עפר מחור זה, עם קבוצת נמלים אחת, **ונותן לתוך חור זה**, אחר, שבשדהו.

והן חונקין זה את זה!

לפי שהן מכירות בריח העפר שאינו שלהם, וכיון שמקפידות לא להתערב, חונקות זו את זו [מאירי](112).

---

110. בגמרא מבואר שדין זה הוא מדברי רבי יהודה. והקשה המצפה איתן, הרי לקמן [יב] למדנו, שלדעת רבי יהודה, אין היתר לעשות במועד לצורך דבר האבד, אלא על ידי שינוי, ואם כן גם בשדה האילן יהיה צריך שינוי.

111. **התוס'** כתבו, שהוא הדין בשביעית, שהוא עושה שלא כדרכו. וכן כתב בשיטה שם בשם ריב"א. אבל בשם רבינו יחיאל הביא, שבשביעית עושה כדרכו, הואיל ואין בזה עבודת הארץ כלל, והוסיף, שאינו דומה למסקל אבנים מן השדה, שהאבנים מפסידות את הקרקע עצמה, מה שאין כן כאן, שעל ידי האישות החופרות בקרקע, יש השבחה בגוף הקרקע, אלא שיש הפסד מכך לפרי הארץ, ועל כן צד אותם, ומכל מקום אין זה נחשב עבודת הארץ. וכן דקדק בדרך אמונה [שמיטה א צה"ל קלח] מדעת הרמב"ם, שלא הביא כלל דין זה של העמדת מצודה, בהלכות שמיטה ויובל, אלא בהלכות יום טוב.

112. מדברי **רש"י** נראה, שאינו מביא אלא עפר, ומתוך שאינם מכירין עפר זה, הם חונקין זה את זה. אבל **ברש"י** כת"י כתב, שהוא מביא עפר עם נמלים מחור אחר, ומתוך שאינם מכירין

אמר רב יימר בר שלמיא משמיה דאביי: זה שאמרו אין מכירין ריח העפר, אינו בכל ענין, כי אם:

והוא, דקאי בתרי עברי דנהרא! שנמצאים הנמלים האחרות מעברו השני של נהר המפסיק ביניהם, ומפני הפסק המים אין מכירות בעפר של חור הנמלים שמהעבר השני, לפי שלא יכלו להגיע אליו.

והוא דליכא גשרא ודוקא שאין גשר על הנהר שיכולות לעבור עליו.

והוא דליכא אפילו גשר הנקרא "**גמלא**" שהוא גשר צר מאוד העשוי מנסר אחד.

והוא דליכא אפילו "**מצרא**", שהוא גשרון צר מגמלא, שאי אפשר לעבור עליו אלא בעזרת חבל הקשור משני צדדי הנהר, ומסתייעין בו להליכה.

אך אם יש אחד ממעברות אלו, מכירות נמלים שבעבר זה בריח עפר שבחורי הנמלים שבעבר הנהר השני.

ומבארינן: **עד כמה**? מהו המרחק ביניהם, שמחמת המרחק מועיל הנהר בלא גשר לגרום לנמלים שבשני צדדיו שלא יכירו בריח עפר שבחורי העבר השני?

ז-א **עד פרסה.** מרחק שהוא לפחות פרסה.

אבל בפחות, אף שיש הפסק נהר ביניהן בכל זאת הן מכירות את ריח העפר שבחורי עברו השני[113].

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: משדה האילן** צד **כדרכו, ומשדה הלבן** צד **שלא כדרכו.**

תנו רבנן: כיצד צד **כדרכו**?

חופר גומא, ושם בה אוכל כדי שיתקבצו הרבה אישות או עכברים, **ותולה בה מצודה,** מלכודת, שבה נתפסים המזיקים.

כיצד צד **שלא כדרכו**?

נועץ שפוד במקום שמבחין שהם מצויים בו, וממעך אותם בדחיקת האדמה במקומם.

וכן **מכה בקרדם, ומרדד האדמה מתחתיה,** והם כלים בלא צידה במלכדת. [ובר"ן פירש כן, וכתב שמתים כי אין להם כח להלך בעפר תיחוח][114].

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: כשאמרו חכמים שצדין **משדה לבן** רק **שלא כדרכו — לא אמרו** שאסור לצוד כדרכו, **אלא** רק **בשדה לבן הסמוכה לעיר,** שאין גורמים נזק אלא לשדה זו.

אבל בשדה לבן הסמוכה לשדה האילן — מותר לצוד **אפילו כדרכו,** היות דחיישינן

אלו את אלו, הן חונקין אלו את אלו.

113. **רש"י** מפרש, שבתוך פרסה, אפילו כשיש נהר ואין גשר, מכירין אלו את אלו, וכל דברי הגמרא לעיל נאמרו חוץ לפרסה. אבל **התוס'** מפרשים להיפך, שחוץ לפרסה, אפילו כשיש גשר, אין מכירין [או אפילו כשאין נהר כלל, גם כן אין מכירין].

114. **רש"י** מפרש, שעל ידי נעיצה זו, ממעך את האישות בתוך הקרקע. אבל **הרש"ש** דקדק מלשון הרמב"ם, שעל ידי נעיצה זו נעשה גומא בקרקע, ואח"כ תולה עליה המצודה. וכתב **השפת אמת** שכן משמע מלשון המשנה,

שמא יצאו המזיקים **משדה הלבן ויחריבו את האילנות** שבשדה האילן, ולהפסד מרובה התירו לצוד כדרכו(115).

שנינו במתניתין: **ומקרין את הפרצה במועד.**

ומבארינן: **כיצד מקרין?**

רב יוסף אמר מותר לקרות רק **בהוצא** ענפי דקל, **ובדפנא**, ענפי עץ דפנה, ועושה הגדר מעץ הדפנה וקולעו בענפי דקל.

במתניתא תנא שמותר גם באופן **דצר** אבנים **בצרור** ומניחן אחת על חבירתה. **ואינו טח בטיט**, דאסור במלאכה במועד אלא כדי צורך שמירת גינתו מהפסד.

אמר רב חסדא: הא דתנן מקרין אבל אינו בונה כדרכו — **לא שנו, אלא בכותל הגינה**, שאינו חושש אלא שיכנסו בה, והנזק בה מועט, ולכן לא הותר לבנות בה קיר מעולה. **אבל כותל החצר** שנפל, **בונה** תחתיו במועד קיר מעולה **כדרכו**. כי בחצר הוא חושש מפני כניסת גנבים שיגנבו ממונו, ובמקום הפסד מרובה התירו(116).

לימא מסייע ליה לרב חסדא שכותל חצר שנפל בונה כדרכו מברייתא בתוספתא:

דתניא: **כותל** נטוי, **הגוחה** הנוטה **לרשות הרבים — סותר** אותו **ובונה** כותל חדש במקומו במועד, **כדרכו מפני הסכנה.**

וסלקא דעתין שבונה כדרכו משום שהוא כותל חצר.

ודחינן: **התם**, בכותל הגוחה, ההיתר לבנותו, הוא **כדקתני טעמא**, שחייב לסותרו **מפני הסכנה**, ולכן הותר לבנותו, שלא ימנע מלסתרו כדין.

שהנידון הוא [בין בשדה אילן ובין בשדה הלבן] לענין צידה.

115. הכלל העולה מכאן הוא, שכאשר ההפסד הוא ברור, מותר לעשות המלאכה כדרכו, ואינו צריך לשנות מהרגלו בחול, אבל כשאין ההפסד ודאי וברור, אזי צריך הוא לעשותה בשינוי.

וגירסת הרי"ף היא, "כשאמרו משדה הלבן כדרכו, לא אמרו אלא בשדה הלבן הסמוכה לשדה האילן", וכן היתה גירסת הרמב"ם, ופסק [יו"ט ח ה] להחמיר, שבשדה הלבן הסמוכה לשדה האילן, לא יעשה אלא בשינוי, וכדעת רבי יהודה. ועוד נתחדש בדברי הרמב"ם, שבאינה סמוכה לשדה האילן, אינו עושה אפילו בשינוי. ומפני שהרמב"ם מפרש בדברי רבי שמעון בן אלעזר, "כשאמרו כדרכו וכו", כלומר, שכל הנידון להתיר העמדת המצודה [כדרכו לחכמים, ושלא כדרכו לרבי יהודה], אינו אלא בסמוכה לשדה אילן, אבל כשאינה סמוכה, אין היתר כלל בהעמדתה. ושתי דיעות אלו הובאו **בשו"ע** [תקלז יג], ויעויין שם **בביאור הלכה** .

116. כתבו **התוס'** בשם רבינו פרץ, דוקא כשהכותל מפריד בינו לרשות הרבים, שאז יש חשש גדול לגניבה, אבל כשהוא מפריד בין חצירו לחצר חבירו, לא הותר לו לעשות כדרכו, שאין בזה חשש כל כך של הפסד, ודינו כגינה. וכן פסק **הרמ"א** [תקמ א]. **והמשנה ברורה** [ה] הוסיף, שכאשר שכנו חשוד על הגניבה, או שדר שם עכו"ם, מותר לו לבנות כדרכו.

ועל כל פנים נראה מסוגיא זו גם כן כמו שנתבאר בהערה הקודמת, שכאשר יש חשש ברור של הפסד, הותר לו לעשות כדרכו ובמעשה אומן, אבל כשההפסד אינו ברור, עושה

אך אין ראיה מכאן שגם כותל שנפל יכול לבנותו כדרכו(117).

ואיכא דאמרי, תא שמע, משם ראיה שאסור לבנות כותל חצר שנפל כדרכו.

והכי דייקי: דוקא **כותל הגוחה לרשות הרבים סותר ובונה כדרכו מפני הסכנה.** ומשמע, **מפני הסכנה — אין!**

אבל **שלא מפני הסכנה — לא** הותר לבנותו כדרכו(118).

לימא תהוי תיובתיה מתוספתא דכותל הגוחה, להא **דרב חסדא**, דאמר כותל חצר אפילו בלא סכנה, בונה כדרכו.

ודחינן: **אמר לך רב חסדא: התם**, בכותל הגוחה, גם **סותר** וגם **בונה**. ולכן הוצרך לטעמא מפני הסכנה.

אבל **הכא**, בבונה כותל חצר במועד, **בונה ולא סותר**. ואסור לסתרו במועד כדי לבנות. ורק אם נפל הותר לבנותו כדרכו מחשש

בשינוי.

117. **הריטב"א** מבאר, שהגמרא היה סבור עתה, שמפני הסכנה אין לנו להתיר אלא את סתירת הכותל, שבזה יש סכנה להולכי דרכים, ולא את בנינו אח"כ, והברייתא שהתירה לבנותו שוב, על כרחך היא סוברת כרב חסדא המחלק בין גינה לחצר. ודחית הגמרא הוא, שמפני הסכנה יש לנו להתיר גם כן לבנותו, שאם לא כן יהיה נמנע מלכתחילה ולא יהרסנו, וכמו שנלמד לקמן בגמרא.

אבל בשיטה כתב, שהגמרא עתה סברה, שפירוש "מפני הסכנה" הוא, סכנת גנבים, ולא סכנת הולכי דרכים מפני המפולת. והנה, לפי ביאורו, יש לדקדק מלשון הברייתא כדעת רבינו פרץ הנ"ל, שהרי התנא נקט "הגוחה לרשות הרבים", ומשמע מכך, שכאשר עומד הכותל בין חצירו לחצר חבירו, אין בזה סכנת ממון להתיר לו לבנות כדרכו. אלא שה**נימוקי יוסף** הביא בשם **הראב"ד**, שאין גורסים בברייתא "רשות הרבים", שהרי הברייתא מתירה מפני סכנת מפולת [על כל פנים להחולקים על רב חסדא], והלא ישנה סכנת מפולת גם בכותל העומד בין שתי חצירות, וכן נפסק **בשו"ע** [שם].

118. בפשוטו סברת המקשן היא, שהוא היה סבור ש"מפני הסכנה" הוא נתינת טעם אף להיתר הבניה [שהתירו סופן משום תחילתן, כמבואר לקמן], ואילו לדברי רב חסדא, אף בלא חשש סכנה הותר לו לבנותו, ולפי דחית הגמרא, "מפני הסכנה" הוא טעם רק על היתר הסתירה.

אולם **הבית מאיר** [תקמ] כתב לפרש [בביאור דעת **המגן אברהם**] באופן אחר, שמתחילה סברנו, כיון שהכותל מט ליפול, יש להתיר, לרב חסדא, אף לסתרו מפני חשש גנבים, ואילו התנא נקט "מפני הסכנה" שמשמעותו סכנת נפשות, ותירצה הגמרא, שרב חסדא לא התיר לעשות מפני חשש זה, אלא מלאכה אחת, ולא שתי מלאכות [וכמו שלמדנו גם כן לענין השקאת בית השלחין, שלא התירו לטרוח הרבה בדבר], ולכן, כאשר הכותל סתור, יכול לבנותו מפני הגנבים, אבל אין היתר לסתרו ולחזור ולבנותו, ורק משום חשש סכנת נפשות התירו שניהם [שהתירו סופן משום תחילתן]. ומכאן חידש **המגן אברהם** להלכה, שכותל הסמוך לרשות הרבים, אם אין סכנת נפשות, אסור לו לסתרו ולבנותו, שלא התירו לו עשית שתי מלאכות, וכנ"ל. ועיין **נחלת דוד** שדקדק מלשון תירוץ הגמרא כה**מגן אברהם**. ועיין הערה הבאה.

הפסד גדול.

ומקשינן: **התם נמי**, בכותל הגוחה, **ליסתור ולא ליבני!** שהרי רק משום סכנה סותרו, ואין הבנין נצרך להציל מסכנה(119).

ומתרצינן: **אם כן** לא יתירו לבנות תיכף מחדש — **מימנע ולא סותר**, והוי סכנה. ולכן גם הבנין הוא נעשה בעקיפין לצורך סילוק הסכנה.

אמר רב אשי: מתניתין משנתנו **נמי דיקא** כרב חסדא, שיש חילוק במועד בין כותל גינה לכותל חצר.

דקתני בה בסיפא: **ובשביעית בונה כדרכו.**

ויש לדון: בכותל **דהיכא** מיירי?

אילימא בכותל **דחצר**, וכי **צריכא למימר** שמותר לבנותו בשביעית? הא אין בו כל תועלת לעבודת קרקע או לפירות, ומה עניינו לאיסור שביעית!

אלא, לאו, בכותל **דגינה**, שבה גדלים פירות וירקות, וחידוש המשנה הוא **דאף על גב דמיחזי כמאן דעביד נטירותא לפירי**, ויאסר, דצריך להפקירן, קא משמע לן מתניתין דשרי לקרות אותה מפני הפסד השדה(120).

---

119. מדברי **הריטב"א** מבואר, שכל קושית הגמרא היא רק אם נחלוק על רב חסדא, ונסבור שגם בכותל חצר אסור לבנות כדרכו, אבל לדעת רב חסדא, שהתיר בנין הכותל בחצר, מפני הגנבים, אפשר לפרש הברייתא כפשוטה, שהותרה הבניה בחצר מפני הגנבים, וכן דקדק **השער הציון** [ו]. אבל לפי דעת **המגן אברהם** הנ"ל, מתפרשת קושית הגמרא לדעת הכל, שהרי אף לרב חסדא לא התרנו אלא מלאכה אחת מפני חשש גניבה, ואילו בברייתא התרנו בנין וסתירה.

120. **רש"י** בכת"י כתב לפרש בשני פנים: א. עצם פעולת השמירה של פירות מחוברים, היה אפשר להחשיבה כעבודת קרקע, ותהיה אסורה מדרבנן כדין שאר תולדות שאסרו בשביעית. ב. מאחר שמדין תורה אסור לשמור פירות שביעית לעצמו, אלא צריך הוא להפקירם, על כן, כשמתקן הפירצה שבגינתו, נראה דבר זה כשומר הפירות לעצמו.

והנימוקי **יוסף** הביא מהמכילתא, שמעיקר דין תורה היה אדם צריך לפרוץ פרצות בשדהו בשביעית, אלא אמרו חכמים שאין עושין כן, מפני תיקון העולם. וביאר בדרך אמונה [שמיטה ב יד], שבאמת מצות הפקר של שנה השביעית נאמר לענין הפירות בלבד, אבל האילנות אינם הפקר כלל, וכמו כן הקרקע אינה הפקר, ורק שהתירה התורה להלך בתוך שדהו לצורך לקיטת הפירות [יעויין בבא מציעא י ב], ומעיקר דין תורה, כשאין חשש של אנשים שאינם מהוגנים, היה הדין נותן שיהיה פורץ פרצות בגדר שדהו, כדי שיהיו הפירות הפקר לכל דורש, אלא שלאחר זמן, באו אנשים שאינם מהוגנים ונהגו הפקר אף באילנות עצמם ובקרקע, לכן תיקנו חכמים, שיהיה מותר לבעל הבית לגדור השדה, באופן שרק הפירות יהיו מופקרין לכל.

והרמב"ם [שמיטה שם] כתב, שאין מותר לבנות כותל לגינתו בשביעית, אלא כשהכותל מפריד בין גינתו לרשות הרבים, אבל כשהוא מפריד בינו לחבירו, אסור. והשיג עליו **הראב"ד** [שם יג] ממה שלמדנו במשנתנו, שבשביעית בונה כדרכו. והר"י קורקוס נתן שני טעמים לדינו של הרמב"ם: א. הוא נראה כמשמר פירות שדהו. ב. הוא נראה כעודר, שהרי צריך הוא לחפור בקרקע עבור בנין הגדר, אבל כשהוא סמוך לרשות הרבים אין בזה מראית העין,

שמע מינה כרב חסדא, שכותל גינה שעוסקת בו המשנה רק מקרין אותו, וכותל חצר שנפל בונה כדרכו במועד.

מתניתין:

רבי מאיר אומר: רואין הכהנים **את הנגעים** במועד. ואומרים לנגוע את דינו אך רק אם דינו **להקל**, שרואה הכהן שהוא טהור, אז יאמר לו טהור אתה[121].

אבל לא להחמיר, שאם רואה הכהן שהוא טמא, לא יטמאנו על ידי שיאמר לו "טמא אתה", לפי שמצטער הנגוע בכך, ורחמנא אמר "ושמחת בחגך".

וחכמים חולקים **ואומרים**: אין רואים נגע במועד **לא להקל ולא להחמיר**.

וטעמם מבואר בגמרא.

גמרא:

תניא, רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל, אבל לא להחמיר.

רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר.

והטעם: **שאם אתה נזקק לו להקל, נזקק לו אף להחמיר.** כי היות שרואהו הכהן, אומר הוא לו מה דינו בין טמא ובין טהור, לפי שאין הכהן רשאי לשתוק ולא לטמא את מי שראה את נגעו כנגע טמא[122].

אמר רבי: נראין לי דברי רבי מאיר במצורע מוסגר, שרואין.

ונראין **דברי רבי יוסי במצורע מוחלט**, שלא יראנו.

כי אם יאמר לו שהוא טהור, הוא אוסרו מעתה בתשמיש, שהיה מותר בו בימי חלוטו, ומצטער בזה [ובגמרא יבואר].

אך אם יאמר לו שהוא טמא לא יצערנו, לפי שהוא נשאר במצבו הקודם.

ובזה סובר רבי מאיר שיכול לומר לו בין טמא ובין טהור, היות וסבר רבי מאיר שעדיף לו למצורע את חברת העולם יותר מאשר אשתו.

אמר רבא:[123] התנאים שבמשנתו לא דברו **בטהור** שחושש לנגע חדש, ובא לכהן, כי בו **כולי עלמא לא פליגי דלא חזו ליה.** כי אף אם יטהרנו לא ישמחנו, כי לא יוציאנו מטומאה

הואיל ואין רגילות לזרוע סמוך לרשות הרבים. ולפי טעם א' צריך לומר, שלא התירו כאן בגמרא, אלא כשיש חשש הפסד על ידי הפירצה.

121. ודוקא בחול המועד, אבל ביום טוב עצמו, אין רואין אפילו להקל, שראית הנגע נחשבת כעשית דין, שאסורה משום שבות בשבת ויום טוב. כן כתב **החזון איש** [נגעים ד יז] על פי המשנה בנגעים [א ד].

122. לפי פשוטו, חכמים שנזכרו במשנתנו הם רבי יוסי. ובהערה 144 יבואר בדעת הרמב"ם, כי יתכן שהם שתי דיעות חלוקות.

123. כלל הסוגיא לפירוש **רש"י**. שהמוסגר אסור בתשמיש המיטה כל ימי הסגרו, אבל אינו משתלח חוץ לשלש מחנות, ובמוחלט הוא להיפך, שהוא מותר בתשמיש ומשתלח חוץ לשלש מחנות, ובשבעת ימי ספירו [שסופר שבעה ימים לאחר שנרפא הנגע וטיהרו הכהן

לטהרה, כאשר עוד לא חלה עליו כל טומאה לפני שקבע הכהן שהוא נגוע(124).

ומאידך, מצורע שכבר מוסגר **בהסגר ראשון, דכולי עלמא לא פליגי דחזי ליה**(125).

שהרי אם יטהרנו ישמח כשיוצא מהסגרו.

ואף אם יטמאנו, לא מטמאנו יותר ממצבו כעת, שהרי מעתה הוא רק יהיה מוסגר בהסגר שני, ועדין לא יהיה מוחלט.

כי פליגי במצורע המוסגר **בהסגר שני**, שאם יטמאנו יצטער, שהרי נהיה מוחלט, והיא טומאה חמורה ממוסגר. ז-ב

בשתי צפרים וכו׳] הרי הוא שוה למוסגר בשני הדינים הנ״ל. והנה, לדעת רבי מאיר, שילוחו מן המחנות, שהוא מרוחק מלבוא בחברת אנשים, נחשב יותר חומרא מאשר איסורו באשתו, וכלשון הגמרא לקמן ״צוותא דעלמא עדיפא ליה״ [אף על פי שאיסורו באשתו גם כן נחשב לחומרא לרבי מאיר, וכפי שנלמד לקמן], ולדעת רבי יוסי, הדבר ספק איזה מהם נחשב יותר חומרא מחבירו, האם שילוחו מהמחנות, או איסורו באשתו. עוד נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי, שלדעת רבי מאיר, כשרואה הכהן ברגל שהנגע טמא, מותר לו לשתוק, ואז אינו נעשה טמא, שטומאת נגעים אינה חלה מאליה, אלא תלויה היא בדיבורו של הכהן, אבל לדעת רבי יוסי, אסור לו לשתוק, אלא מחוייב הוא לטמאותו, ולמד כן מלשון הכתוב ״לטהרו או לטמאו״, הרי שהוא צריך לבחור באחד משתי האפשרויות שנזכרו כאן. ובהערה 126 יבואר דעת **התוס׳** בסוגיתנו.

124. כן היא גירסת הספרים שלפנינו. ופירושו לדעת **רש״י**, שלרבי יוסי ודאי אסור לו לראותו, שהרי אם ימצא טמא, יהיה מחוייב להסגירו, ונמצא מצערו במועד, שהרי נאסר אז באשתו. והוא הדין לרבי מאיר, שאין לו להסגירו ברגל, אף על פי שאינו משתלח חוץ לשלש מחנות בימי הסגירו, ולדעתו, שילוחו חוץ לשלש מחנות נחשב חומרא יותר מאיסורו באשתו, מכל מקום איסורו באשתו אף הוא נחשב כצער. ואמנם יכול הוא לשתוק ולא לטמאותו, לדעתו, אבל אם כן אין שום תועלת בראיה זו, שהרי קודם ראיתו גם כן היה טהור. והוסיף המשנה למלך [יו״ט ז טז], שיתכן אף לאסור הראיה לרבי מאיר, שהרי על ידי שישתוק, יהיה לישראל צער מכך, שהוא מבין משתיקתו, שנגע צרעת בו, אף על פי שעדיין אינו מטמאו עד אחר המועד. אולם מדברי **התוספות** בשם ר״י מוכח בעליל, שאינו גורס כן בדברי רבא, וכפי שיבואר בהערה הבאה.

125. ביארו **התוס׳** בשם **רש״י**, שאם יראה הכהן בסוף שבוע ראשון שהנגע נטהר, ודאי יש לו שמחה במה שמטהרו, ואפילו אם יעמוד הנגע בעיניו, ויצטרך להסגירו שנית, מכל מקום אין בזה תוספת צער עבורו, שהרי קודם לכן גם כן היה מוסגר.

והקשו **התוס׳**, הלא ישנה גם כן אפשרות שיולדו אז בנגע סימני טומאה חדשים, שער לבן או מחיה או פסיון, ואז יהיה חייב לטמאותו לדעת רבי יוסי, שהרי לדעתו אסור לכהן לשתוק כשרואה נגע טמא, ומפני זה היה עליו לאסור ראית הנגע בסוף הסגר ראשון, וכמו שהוא אוסר לראותו בסוף שבוע שני, מטעם זה, כמבואר לקמן.

והמשנה למלך יישב, שבאמת אין אנו צריכים לחשוש שמא יתחדשו בו סימני טומאה שלא היו בו עד עתה, וראית הכהן בסוף ההסגר נצרכת כדי לדעת האם אכן הנגע עמד בעיניו ולא נשתנה ממה שהיה קודם לכן, ובזה יש חילוק בין סוף הסגר ראשון לסוף הסגר שני,

שבסוף הסגר ראשון, כשהנגע עומד בעיניו, אין מחליטין אותו לטומאה, אלא מסגיר אותו שנית, ומפני זה התרנו לראותו במועד, אבל בסוף הסגר שני, כאשר עומד הנגע בעיניו ואינו כהה ממראיתו כלל, הרי הוא מוחלט [על כל פנים לדעת **רש"י** בפירוש התורה [ויקרא יג ו], ויעויין שם **ברמב"ן**], ועל כן, לדעת רבי יוסי אסור לראותו אז במועד, שהרי אם יעמוד בעיניו, אינו רשאי לשתוק, ויטמאנו.

[אבל אין להתיר מטעם זה ראית מצורע מוחלט או טהור גמור במועד, שהרי באופנים אלו, קודם שרואהו הכהן, אזי דינו של אדם זה מבורר לחלוטין, לטומאה או לטהרה, ואם כן בהכרח שאין הראיה באה אלא עבור דברים שנתחדשו בו, מה שאין כן בראית המוסגר, שדינו תלוי ועומד, בזה יש לנו להניח שהנגע יעמוד בעיניו, כפי חזקתו הראשונה, ובזה יש חילוק בין שבוע ראשון לשני, וכנ"ל]. ועיין **נחלת דוד**.

והתוס' יישבו קושיתם באופן אחר, שדין זה שחידש רבי יוסי, שאסור לכהן לשתוק מלטמא, זהו דוקא בסוף הסגר שני, שאז יש רק שתי אפשרויות לפני הכהן, טהרה או טומאה, ובזה שייך ללמוד מלשון הכתוב, "לטהרו או לטמאו", שעל כרחו יעשה אחד משני אלו, מה שאין כן בסוף הסגר ראשון, שאז יש אפשרות שלישית של הסגר, באופן זה אין לנו מקור מן הפסוק לאסור עליו לשתוק, שהרי אין הפסוק מדבר כלל על האופן הזה. וכתב המשנה למלך, שלפי דיעה זו, ודאי יכול הוא לשתוק בראיה ראשונה, שהרי יש לפניו עדיין שני הסגרות, ואינו חייב להחליט בין טהרה לטומאה. ומכל מקום סיימו התוס', שפירוש זה דחוק הוא.

והוסיפו התוס', שרבינו יצחק פירש באופן אחר, שהסגר ראשון הכונה היא לתחילת הסגר ראשון, שאז יכול הכהן לשתוק אפילו לרבי יוסי. וביאר **הרש"ש** כונתם, שאמנם אין מסגירין במועד, מכל מקום יכול הכהן לומר לו, כמדומה לי שתהיה צריך הסגר, ואינו אומר הדבר באופן מוחלט, ועל כן נקטה הגמרא לשון "הסגר". ועיין **חזון איש** [מועד קלה].

אולם בעיקר סברת רבינו יצחק נאמרו כמה ביאורים.

המשנה למלך ביאר, שדוקא כשנזקק הכהן לראות הנגע, וכבר חלו עליו דיני מצורע, על ידי ההסגר, בזה נאמר ששוב אינו רשאי לשתוק, מה שאין כן בתחילת הראיה, שעדיין לא חלו עליו כלל דיני מצורע, באופן זה יכול הוא לשתוק, וכאילו לא ראה הנגע כלל.

והרש"ש מבאר, שלשון הכתוב "לטהרו" אינו שייך בתחילת הראיה, שהרי טהור גמור היה קודם לכן, ודוקא אחר ההסגר, שכבר היה טמא כדין מוסגר, בזה שייך הלשון "לטהרו".

והחזון איש [שם] מפרש, שהלשון "לטהרו או לטמאו" אינו שייך אלא במקום שהנגע עומד בשיעורו הראשון, ומכל מקום מטהרים אותו על ידי שכהה הנגע מעט ממראיתו הקודמת, וזהו דוקא בסוף שבוע ראשון או שני [אף על פי שעדיין מראה הנגע כאחד ממראות נגעים], אבל בתחילת הראיה אינו נטהר על ידי כהיה זו, ועל כן איננו בכלל פסוק זה. ועיין עוד **חזון איש** [נגעים ד יז].

וכתב המשנה למלך, שרבינו יצחק ודאי לא היה גורס בתחילת דברי רבא, "בטהור כולי עלמא לא פליגי דלא חזי ליה", שהרי לפי פירושו הוא להיפך, שהכל מודים בראיה ראשונה שהיא מותרת במועד.

עוד כתב המשנה למלך, שלכאורה לפי מה שלמדנו בגמרא, הגירסא במשנה, "רואין את הנגעים בתחילה", איננה מכוונת. שהרי לפי פירוש **רש"י**, הכל מודים שאין רואין ראיה ראשונה, וכנ"ל, ולפירוש רבינו יצחק, לדעת הכל מותר לראות ראיה ראשונה, מאחר שיכול הוא לשתוק בו. ובהערה 144 יבואר עוד בזה.

מר רבי מאיר, שאמר רואין להקל ולא להחמיר, **סבר, בכהן תליא מילתא**, ואינו טמא עד שיקבע הכהן שהנגע פשה ומטמא.

וכיון שהדבר תלוי ברצון הכהן, יכול לראותו.

ואי טהור מצאו, **אמר ליה** "**טהור**", וישמחנו במועד בטהרתו.

ואי טמא מצאו, **שתיק** הכהן, ולא יאמר לו שהוא טמא, ולא יצטער.

ואילו מר, רבי יוסי, שאמר אין רואין אף להקל, **סבר**, "**לטהרו או לטמאו**" **כתיב**, וילפינן מינה שחייב הכהן הרואה לומר אם טמא או טהור, ויאלץ לצערו אם הוא טמא, ולכך לא יראנו עד אחר המועד(126).

אמר מר: אמר רבי: נראין דברי רבי יוסי במוחלט, ודברי רבי מאיר במוסגר.

ומקשינן: **והתניא איפכא**, אמר רבי: נראין דברי רבי מאיר במוחלט ודברי רבי יוסי במוסגר.

ומתרצינן: מחלוקת **תנאי היא** שנחלקו **אליבא דרבי**.

---

126. לקמן בגמרא נלמד, שמלבד זאת נחלקו גם כן בדין טמא מוחלט, שלרבי מאיר, יש לו לראותו ולטהרו, שאף על פי שמפסיד על ידי כן שנאסר באשתו, מכל מקום יש לו שמחה במה שמטהרו, שעל ידי כן מותר הוא ליכנס במחנה ישראל, וענין זה נחשב יותר חומרא מאיסורו באשתו. [ולשון המשנה "אבל לא להחמיר", באמת אינו מתפרש בטוב על אופן זה, ונכתב לשון זה מפני המחלוקת דמוסגר. משנה למלך]. אבל לרבי יוסי אינו רואה, שלדעתו, הדבר מוטל בספק, איזה ענין נחשב חומרא יותר מחבירו, וכיון שעל ידי כן נאסר באשתו, אין לעשותו במועד.

והנה, כל מה שנתבאר עד עתה הוא לפי פירוש **רש"י** בסוגיתנו. אבל התוס' הקשו עליו, שאם המוחלט מותר באשתו, ואין לומדים לאסרו בקל וחומר מימי ספירו [וכמו שנלמד לקמן שנחלקו התנאים בדבר], מנין לנו לאסור המוסגר, שהוא קל מהמוחלט.

והנחלת דוד יישב, שדעת **רש"י** היא, שמדיני ההסגר נאמר, שיהיה המוסגר יושב בבית לבדו, ואף אשתו אסורה לבוא שמה, ואמנם אינו אסור בה מצד עצם מעשה הביאה, אבל מכל מקום לא יתכן שיהיה מותר בה, מה שאין כן במוחלט, שאמנם הוא משתלח חוץ לשלש מחנות, אבל אינו צריך לישב שם לבדו, וכל הרוצה לצאת שמה חוץ, יצא. אולם כל זה נכון לפי מה שפירש **רש"י** בפירוש התורה [ויקרא יג ד], שענין ההסגר הוא, שיהיה מסוגר כל השבוע, וכמו שהביאו התוס' כאן בשמו, שבימי הסגרו הוא כיושב בבית הכלא. אבל **בתוספות הרא"ש** הקשה על פירוש זה, ולכן פירש שבענין ההסגר יש שני דינים: א. שיהיו מציינים סביבות הנגע, כדי שידע הכהן בסוף השבוע אם פשה הנגע. ב. שיהיה כורך את הנגע בבגד וכדומה, כדי שלא יתחכך בבשר האדם וישתנה מראה הנגע ממה שהיה, על ידי כן. ועיין עוד במשנה למלך [טו"צ יד ה] **וחזון איש** [נגעים ג י].

עוד הקשו **התוס'** על פירוש **רש"י**, ממה שלמדנו במגילה [ח], שהמוחלט והמוסגר שוים בדינם לענין שילוחם חוץ לשלש מחנות. [וכתבו שאכן **רש"י** חזר בו מפרט זה].

ומכח זה פירשו התוס', שאף על פי ששניהם משתלחים חוץ משלש מחנות, מכל מקום יש חומר במוחלט שאין במוסגר, בזה שהוא טעון פריעה ופרימה, וטמא טמא יקרא, ועל ידי כן

המוחלט מותר להתייחד עם אשתו בימי חלוטו, אלא שרחוק הוא מחביריו, לפי שהוא משולח מחוץ לשלש מחנות.

אך כשנטהר מחלוטו, ומונה שבעה ימים לטהרה, בימים אלו נאסר על אשתו, דכתיב "וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים". אהלו זו אשתו. אבל מותר לבוא במחנה ישראל, ופליגי תנאי בשיטת רבי, מה עדיף לו לאדם.

מר, דאמר נראין דברי רבי מאיר, שרואין במוחלט, **סבר, צוותא דעלמא עדיף ליה.**

ולכן רואהו בימי חלוטו. כי גם אם יטמאנו הוא לא יצטער לפי שאינו מחמיר עליו יותר ממצבו כעת.

ומאידך, אם יטהרנו, ישמחנו. ועל אף שנאסר עתה באשתו, עדיף לו חברת העולם, שחוזר למחנה.

וכן נראין לו דברי רבי יוסי שלא רואהו כלל, במוסגר, כי בו חיישינן שיטמאנו ויאסרנו בחברת אנשים, כשישולח מחוץ למחנות, ויצטער במועד.

ומר, דאמר נראין דברי רבי מאיר שרואין רק להקל, במוסגר, **סבר צוותא דאשתו עדיף ליה** מצוותא דעלמא(127).

מוסיפים בני אדם להתרחק ממנו [וכמו שיבואר לפנינו הטעם], ובענין זה נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי, שלדעת רבי מאיר, אף על פי שריחוקו מבני אדם נחשב יותר חומרא מאיסורו באשתו [שמפני זה התיר לטהר המוחלט, וכמו שנתבאר, אף על פי שנאסר על ידי כן באשתו], ואם כן ודאי שיש לנו לאסור להחליטו במועד, שהרי בזה אנו מגדילים את צערו, שעל ידי כן נעשה מרוחק יותר, ואף על פי כן התיר רבי מאיר לראות הנגע, מאחר שלדעתו, לעולם יכול הכהן לשתוק ולא לטמאותו, אבל לרבי יוסי, מאחר שאסור לו לשתוק, ואם יראה בו נגע, יהיה מחוייב לטמאותו, לכן אין לו לראות, ואף על פי שלדעתו, איסורו באשתו נחשב חומרא יותר מאשר ריחוקו מבני אדם [שלכן אסר לטהר המוחלט], מכל מקום מודה הוא, שריחוקו מבני אדם גם כן נחשב לצער עבורו.

ולפי פירוש זה, רבי יוסי אינו מסופק בדבר, אלא פשוט לו שאיסורו באשתו הוא החומרא.

ובעיקר דבריהם, שהמוחלט מרוחק הוא יותר מבני האדם, ביאר המשנה למלך, שאף על פי שהמוסגר גם כן צריך להודיע לכל שהוא טמא כדי שיפרשו ממנו הטהורים, כשאר אבות הטומאה המטמאים אדם, וכמו שכתב **הרמב"ם** [טו"צ י ח], זהו רק מדרבנן, אבל מן התורה אין דין זה נוהג אלא במצורע מוחלט, וכמו שמפורש בתורה, "וטמא טמא יקרא". עוד כתב לחלק, שהמצורע קורא כן כדי שיפרשו ממנו אנשים לגמרי, שכן גזרה חכמתו יתברך, אבל שאר הטמאים, אינם צריכים אלא להפריש הטהורים שלא יגעו בהם ויטמאו. ויעויין **ביונתן ב"ע ובאונקלוס** [ויקרא יג מה]. ומלשון התוס' נראה, שעל ידי פריעה ופרימה גם כן מוסיפים בני אדם להתרחק ממנו. ויעויין שם במשנה למלך.

127. לפי פירוש **רש"י**, לדיעה ראשונה בדעת רבי, סובר הוא כרבי מאיר בדין זה שמטהרין את המוחלט, ומשום שצוות העולם חשובה לו יותר מצוות של אשתו, ומעתה שב הוא אל המחנה, ואילו לענין מוסגר סבור הוא כרבי יוסי שאין לראותו במועד, כי מאחר ואסור לו לשתוק, וכדעת רבי יוסי, אם כן יהיה מחוייב להחליטו אז, ועל ידי כן יהיה משתלח משלש מחנות שהוא צער גדול עבורו, אף על פי שיהיה מותר

ולכן, אין נראין דבריו במוחלט, כי אם יטהרנו לא ישמחנו, שהרי נאסר באשתו.

אך במוסגר, אם יטהרנו, ישמחנו גם בצוותא דעלמא. ואף אם יטמאנו לא יפסיד צוותא דאשתו, ולית ליה צערא.

ואם כן, רואה הוא בין להקל ובין להחמיר.

וכן נראין לו דברי רבי יוסי שאין רואין כלל, במוחלט. כי אף אם יטהרנו, יאסר באשתו, ומצטער בזה כיון שצוותא דאשתו עדיפא ליה.

ודנה הגמרא עתה בהא דאמרינן מוחלט אית ליה צוותא דאשתו:

למימרא, האם יש להוכיח ולומר מכאן **דמוחלט** בימי חלוטו **מותר בתשמיש המיטה**?

ומסקינן: **אין**, אכן!

והראיה, מדתניא: כתיב "**וישב** המצורע **מחוץ לאהלו שבעת ימים**" — מלמד הכתוב **שיהא** המצורע **אסור בתשמיש המיטה**[128].

כי אין "אהלו" אלא אשתו. שנאמר בפסוק אחר שלשת ימי הגבלה של מעמד הר סיני "**לך אמור להם: שובו לאהליכם**".

ולא הוגבלו שלשת ימים מלשבת באהל, אלא כדכתיב "אל תגשו אל אשה". [שמות יט].

ומכאן למדנו שמצורע צריך לשבת חוץ לאהלו, היינו להיות מופרש מאשתו.

ופליגי תנאי אימתי נאסר המצורע המוחלט בתשמיש המיטה:

רבי יהודה אומר: הכתוב בספר יחזקאל "**שבעת ימים יספרו לו**", למרות שהוא אמור בטהרת טמא מת, כיון שנקט בו לשון

על ידי זה באשתו. ולדיעה שניה בדעת רבי, סובר הוא כרבי יוסי שאין לטהר את המוחלט, שצוות אשתו חשובה לו יותר [ובתורת ודאי, ולא בתורת ספק כפי שסבור רבי יוסי], ובדין המוסגר דעתו כרבי מאיר שמתיר לראותו, אבל מכל מקום יש חילוק גדול ביניהם, שלרבי מאיר מותר לו לראותו כדי להקל בלבד, אבל אינו מחליטו [כיון שעל ידי כן יהיה משתלח, ולרבי מאיר צוות העולם חשובה לו יותר], ואילו לדעת רבי, אף על פי שאסור לו לשתוק, וכרבי יוסי, ואם כן יטמאנו אם יהיה בו נגע, מכל מקום מותר לו להחליטו גם כן, כיון שעל ידי זה ירויח צוות של אשתו, שהיא חשובה לו יותר בודאי.

ולפי פירוש **התוס'**, דיעה ראשונה בדעת רבי מתפרשת כמו לפירוש **רש"י**, ובדיעה שניה בדעת רבי פירשו, שלרבי, איננו מתחשבים כלל בצוות העולם, ועל כן מותר להחליטו במועד, אף על פי שעל ידי כן יהיה מרוחק יותר מבני אדם.

אולם בעיקר פירושם תמהו **התוס'**, שאם כן נמצא לדיעה השניה בדעת רבי [בין לפירוש **רש"י**, ובין לפירוש התוס'], שרבי אינו סבור כלל כרבי מאיר בדינו ובטעמו, וכנ"ל.

אבל **הריטב"א** מפרש לפי דיעה השניה, שלרבי מותר לראות המוסגר במועד, משום שסובר בזה כרבי מאיר שיכול הוא לשתוק, ולפי דבריו, מיושבת קושית התוס'. ועיין גליון **הגרע"ק איגר** על הרמב"ם [יו"ט ז טז].

128. בכריתות [ח ב] למדנו, שהמצורעת מותרת היא בתשמיש, ונדרש כן מן הפסוק. ולכאורה ישתנה גם כן דינה לענין ראית הנגע במועד,

"ספירה", שהוא הלשון האמור בטהרת מצורע — בא הכתוב הזה ללמד על מי שנצטרע, שרק בשבעת "**ימי ספירו**", שסופר לאחר שנתרפא ובא להטהר, הוא אסור בתשמיש המיטה, **ולא בימי חלוטו**[129].

רבי יוסי ברבי יהודה חולק[130], **ואומר**: הפסוק הזה אמנם מדבר בז' **ימי ספירו**, אך לומדים ממנו **קל וחומר** לאסור מצורע בתשמיש גם **לימי חלוטו**.

[והא דאמרינן שאית למוחלט צוותא דאשתו, היינו אליבא דרבי יהודה, שלפיו מצורע מותר בתשמיש בימי חלוטו].

וממשיכה הברייתא ואומרת:

ואמר רבי חייא: כך **דנתי לפני רבי**:

הרי **למדתנו רבינו** שיש להביא ראיה מהמקרא שמצורע מותר בתשמיש בימי חלוטו.

שהרי **יותם** בנו של עוזיהו, **לא היה** נולד **לו לעוזיהו, אלא** משום שהתעברה אשתו ממנו **בימי חלוטו**.

שהרי עוזיהו, מלך יהודה, נצטרע כ"ה שנים לפני מותו. ואחר מותו מלך יותם בנו, ובן כ"ה שנה היה יותם במלכו.

ונמצא שעיבורו של יותם היה בימי חלוטו של אביו עוזיהו.

אמר לו רבי לרבי חייא: אכן, **אף אני כך אמרתי**, דקרא "וישב חוץ לאהלו" קאי רק על ימי ספירו, ובימי חלוטו אכן הוא מותר באשתו.

ומבארינן: **במאי**, במה **קמיפלגי** התנאים בברייתא?

רבי יוסי ברבי יהודה סבר, גלי רחמנא שמצורע אסור בתשמיש **בימי ספירו, וכל שכן** שהוא אסור **בימי חלוטו**. כיון שאז הוא עיקר צרעתו, ואילו ימי ספירו הם כבר שלב לטהרתו.

ומר רבי **סבר**, רק **במאי דגלי** קרא, דהיינו, שאסור באשתו בימי ספירו, **גלי. ומאי דלא**

שאף רבי יוסי יודה שמטהרים אותה, כדי שתשוב אל המחנה.

ויעויין בחלקת יואב [יו"ד כט] שכתב ללמוד מאיסור המצורע באשתו, שגדרו הוא מפני הטומאה שעליו, שגם איסור זבה ונדה לבעלה הוא מפני הטומאה שעליה, ואינה משום גדר איסור עריות, אלא שבזבה חילקה התורה בין איש לאשה, שהזב מותר באשתו, והזבה אסורה לבעלה, ואילו במצורע הוא להיפך, שהמצורע אסור, והמצורעת מותרת. וע"ע בזכר יצחק [א מג־מד].

129. האחרונים דנו לענין מצורע העומד בימי ספירו ונתנגע שנית, האם נאמר שיהיה מותר באשתו, שהרי עתה אינו יכול לספור לטהרתו, וכשיסור ממנו הנגע יהיה צריך למנות מחדש שבעת ימים, ואם כן אינם ימי ספירו, אלא ימי חלוטו, או שאין לחלק בכך, ואסור. יעויין **חזון איש** [נגעים ד טו].

130. כתבו המפרשים, שאין זה רבי יוסי הנזכר לעיל בברייתא, שהרי רבי יוסי הנזכר בברייתא סבור שבימי חלוטו איננו אסור באשתו, אלא הוא רבי יוסי בר חלפתא, כשאר רבי יוסי הנזכר בש"ס בסתם.

גלי, לגבי ימי חלוטו — **לא גלי**! ולכן מותר בהם בתשמיש(131).

ומדייקת עתה הגמרא מהפלוגתא של רבי מאיר ורבי יוסי לעיל, שאחד אמר אין כהן רשאי לשתוק, ולכן לא יראנו, ואחד אמר שאם יראנו טמא יכול לשתוק:

האם **למימרא**, **דב**אמירת **הכהן תליא מילתא**, ואין הנגע מטמא עד שיראנו הכהן ויאמר שהוא טמא.

ומסקינן: **אין**, אכן!

והראיה, מד**תניא** על הפסוק "**וביום הראות בו** הנגע".

יש יום שאתה הכהן **רואה בו** נגעים, **ויש יום שאי אתה רואה בו**(132).

מכאן אמרו חכמים:

חתן שנולד בו נגע חדש, וצריך להראות אל הכהן, **נותנין לו ז' ימי המשתה**, שלא רואהו בהם הכהן שמא יטמאנו. ונותנין לו שבעת ימים אלו, הן **לו**, לנגע שבגופו, והן **לביתו**, לנגעי בתים שבביתו, והן **לכסותו**, לנגעי בגדים שבבגדו.

וכמו **כן ברגל**: **נותנין לו**, לכל המצטרע ברגל, **שבעת ימי הרגל**, כדי שלא יצטער במועד, **דברי רבי יהודה**.

רבי אומר: **אינו צריך** למילף שיש ימים שאין רואין בהם לחתן וברגל, אלא ידעינן להו מנגעי בתים:

הרי הוא הכתוב **אומר** "**וצוה הכהן ופנו את הבית**". הרי שכתוב להדיא שממתין הכהן מלטמא עד שיפנו את הכלים. וילפינן לנגעי

---

131. הקשו **התוס'**, מדוע רבי אינו לומד קל וחומר מימי ספירו. וכתבו, שכנראה הוא ממעט ימי חלוטו מלשון הכתוב, "שבעת ימים", שמשמעותו דוקא ימים אלו, ולא אחרים.

והשפת אמת כתב ליישב, שבאמת אי אפשר לאסור בימי חלוטו יותר משבעת ימים, שהרי בימי ספירו אינו אסור אלא שבעת ימים, ולא יותר, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, ומצד שני, אי אפשר גם כן לאסור בימי חלוטו שבעת ימים, שהרי אין להם כל גבול, ואיננו יודעים איזה שבעת ימים מתוכם נאסור, ועל כן נתבטל לגמרי כל קל וחומר זה.

132. הקשו **התוס'**, מדוע אין רואין כלל בימים אלו, והלא לרבי מאיר יכול הכהן לראות כדי להקל, שאם ימצא טהור יאמר לו טהור אתה, ואם ימצא טמא, ישתוק, וכמו שהוא סובר לענין ימי הרגל. וכתב המשנה למלך, שמדבריהם אלו נראה בעליל, שאינם גורסים בתחילת דברי רבא, "בטהור כולי עלמא לא פליגי דלא חזי ליה", שהרי הנידון בברייתא כאן הוא לענין ראיה ראשונה, וכמבואר מהמשך הלשון, "חתן שנולד בו נגע", ואף על פי כן הקשו כנ"ל. [וזה אפילו לפי פירוש **רש"י** בדברי רבא].

עוד הוסיפו להקשות, שלפי פירוש רבינו יצחק לעיל, הרי לדעת הכל, בראיה ראשונה מותר לראות כדי להקל, ושוב יקשה ביתר שאת, מדוע לא יראה הנגע אף בשבעת ימי המשתה, להקל.

והחזון **איש** [שם ד יז] כתב, שיש לפרש לשון התנא, "יש יום שאי אתה רואה בו", לענין ראיה להחמיר, שעיקר מטרת הראיה היא כדי לדון בו דיני טומאת מצורע, אבל באמת מותר לראותו כדי להקל.

גופו דומיא דנגעי בתים.

ואם ממתינין לו לדבר הרשות[133]**, כמו בנגעי בתים, לפינוי**[134] הכלים, **כל שכן** שממתינין לו **לדבר מצוה**[135], בשעת שמחת חתן, ושמחת הרגל[136].

ומבארינן **מאי בינייהו?**

אמר אביי אין נפקא מינה בינייהו, אלא רק "**משמעות דורשין**" **איכא בייניהו**, שכל אחד יליף מקרא אחר[137].

ואילו רבא אמר, זה שפליגי מהיכן אפשר

---

133. אף על פי שממתינים כדי למנוע הפסד ממון, שלא יצטרך לשבור כלי חרס שבבית [יעויין **רש"י** ויקרא יד לו], והרי מבואר באו"ח [שא מ"א ח] ששמירת ממונו כמצוה היא חשובה, מכל מקום לענין שאר דבר מצוה, נחשב שמירת ממונו כדבר הרשות.

134. גם בזה הקשו **התוס'** הקושיות הנ"ל, שלדעת רבי מאיר יכול הכהן לשתוק מלטמא עד שיפנו הכלים שבבית, ומדוע הוצרכנו לפנות מתחילה על הספק. ולדעת רבינו יצחק, הכל מודים שבתחילת הראיה יכול הוא לשתוק, ואם כן קשה כנ"ל. וכתב **החזון איש** [שם] ליישב, שאילו היה באמת הדין, שאין מפנים אלא אם כן הבית טמא, וכקושית התוס', אם כן, עצם הדבר שהכהן מצוה לפנות כל אשר בבית, הרי זה נחשב כאילו אמר בפירוש "הבית טמא", ושוב יטמא כל אשר בו.

135. הנה בסוגיתנו מפורש, שפינוי זה שאמרה תורה יסודו הוא, כדי למנוע הפסד ממון על ידי טומאת הכלים. וכתב המשנה למלך [טו"צ יד ד], שאם כן, אין הפינוי מעכב בראית הנגע, ואם ירצה להכניס עצמו בספק איבוד ממון, הרשות בידו. אבל בפירוש **הראב"ד** לתורת כהנים [מצורע ה ה יא] כתב, שגזירת הכתוב הוא, להצריך פינוי בראית הנגע, ואין הדבר תלוי ברצונו כלל, ועל כן סובר רבי שמעון [נגעים יב ה], שאפילו דברים שאינם נטמאים בבית המנוגע, מחוייב לפנותם. וכעין זה כתב **באליה רבה** שם. ועיין **שפת אמת**, שמיישב לפי זה קושיות המשנה למלך על דעת הרמב"ם בזה.

136. כתב **החזון איש** [סוף נגעים], שלכאורה היה נראה מכאן, שכל מצוה שחיובה מוטל על האדם לעשותה, אזי כל זמן שהוא מתעכב מעשותה, הרי הוא כמבטל חלק מן המצוה, ולכן הוצרכנו כאן ללימוד מיוחד שמותר להתעכב בראית הנגע, ובשאר מצוות שאין לנו לימוד על כך, יהיה נחשב באמת כביטול עשה.

ושוב כתב **החזון איש** להוכיח שאין הדבר כן, ורק משום מעלת "זריזין מקדימין למצוות" [שנלמד מהנאמר בתורה לענין אברהם אבינו, יעויין פסחים ד], יש לו להזדרז ככל האפשר, ומשום מעלת הזריזין הוצרכנו ללמוד מן הפסוק, שלא ימהר הכהן לראות הבית.

137. מסקנת **התוס'** לקמן בפירוש דברי אביי, שרבי יהודה נצרך אף הוא לדרשה ד"ופינו", אלא שמ"ופינו" לבד לא היינו יודעים שאפשר להמתין אלא בנגעי בתים, ולא בנגעי אדם, שיש בהם חומרא שהם בגוף האדם, ולכן הוצרך לדרוש גם כן מ"וביום", ומצד שני, מ"וביום" עדיין לא היינו יודעים שאפשר להמתין אלא לדבר מצוה, ולא לדבר הרשות, ולשם כך הוצרכנו לדרשה ד"ופינו", ומאחר שמצאנו בנגעי בתים שממתינים אפילו לדבר הרשות, ומצאנו גם כן בנגעי אדם שממתינים על כל פנים לדבר מצוה, שוב איננו מחלקים בדינם, אלא בשניהם יש להמתין אפילו לדבר הרשות [וכן מפרש רבא לקמן בדעת רבי]. ואם כן נמצא, שבין לרבי יהודה ובין לרבי ממתינים אפילו

ללמוד יש בכך גם נפקא מינה, כי **דבר הרשות איכא בינייהו.**

רבי יהודה שלומד מ״יש יום שאי אתה רואה נגעים״, היינו רק לדבר מצוה, ובנגעי הגוף לא ימתינו לו לדבר הרשות.

אך רבי שלומד מנגעי בתים, גם בנגעי הגוף ימתינו לו אפילו לדבר הרשות.

ומבארת עתה הגמרא למה לא יליף כל אחד מקרא דחבריה.

רבי יהודה סבר, **מהתם**, מכך שממתין לדבר הרשות בנגעי בתים, **לא גמרינן**. כי שאני התם **דחידוש הוא.**

ח-א **דהא עצים** בפשוטי כלי עץ, וכמו כן **אבנים בעלמא, לא מטמאו.** ואילו **הכא**, בנגעי בתים, **מטמאו**(138).

וכיון שחידוש הוא, נתחדש בו גם שממתין ואפילו לדבר הרשות. אך מאידך, אין לך בו אלא חידושו, ולא ילפינן מינה כלל לנגעי גופו, דאדם מטמא בשאר טומאות.

ורבי אומר, איצטריך קרא ״ביום הראות בו״, למילף שממתינין לו בנגעי גופו.

ואף שמנגעי בתים ידעינן שממתינין לו לדבר מצוה ולדבר הרשות. האי קרא לא מיותר.

דאי כתב רחמנא רק ״**וביום הראות בו**״, **הוה אמינא לדבר מצוה, אין.** אך **לדבר הרשות לא** ממתינין לו.

לכן **כתב רחמנא** בנגעי בתים ״**וצוה הכהן** ופנו את הבית״. דהוא דבר הרשות וממתינין לו.

ועדיין **אי כתב רחמנא** ״**וצוה הכהן**״, **הוה אמינא הני** נגעי בתים. **אין, דלאו טומאה דגופיה** היא, ולכן הקילה תורה להמתין לדבר הרשות.

לדבר הרשות.

138. ביאור דברי **התוס׳** בענין זה הוא על פי **החזון איש** [מועד קלה].

התוס׳ כתבו בזה שני פירושים.

א. החידוש בנגעי בתים הוא מה שעצי הבית ואבניו מקבלים טומאה, אף על פי שבמקום אחר אין כלי אבנים ופשוטי כלי עץ מקבלים טומאה. והוא הדין שיש חידוש בזה שהם מקבלים טומאה בעודם מחוברים לקרקע. עיין משנה למלך [טו״צ יד ד].

ולפי פירוש זה נמצא, שעל כל פנים בנגעי בתים עצמו, ממתינים אפילו לדבר הרשות, שהרי יש ללמוד דין זה ממה שהתירה התורה להמתין על פינוי הבית, ודוקא בנגעי אדם החמיר רבי יהודה, שאין ללמדם מנגעי בתים, מאחר ועיקר ענינם חידוש הוא.

ב. החידוש הוא מה שעצים ואבנים [תלושים] הנמצאים באויר הבית נטמאים, והוא הדין שחבילי קש וחבילי עצים נטמאים בבית המנוגע, לדעת רבי יהודה, וכמו שלמדנו בנגעים [יב ה]. וביאר **החזון איש** בכונתם, שדין זה שדברים אלו נטמאים באויר הבית, אינו אלא בשעת ראיה ראשונה, אבל לאחר מיכן, כל זמן שהבית עומד בטומאתו, אין נטמאים בו אלא כלים המקבלים שאר טומאות, ועל כן אפילו בנגעי בתים אין ללמוד שאפשר להמתין, ממה שהתירה תורה להמתין על פינוי הבית, שהרי דין הפינוי חידוש הוא, שבשעה זו נטמא כל אשר בבית, וכל שכן בנגעי אדם. ועיין במשנה למלך

אבל טומאה דגופיה — אימא מיחזא חזיא ליה, ואין ממתין לו כלל[139], **וצריכא** קרא ד"ביום הראות בו", למילף להמתין לצורך דבר מצוה.

וכיון דאשכחן שממתין אף בנגעי הגוף, לענין דבר מצוה, אפשר ללמוד מנגעי בתים דממתין אף לדבר הרשות בנגעי הגוף[140]. **אמר מר: יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו.**

והוינן בה: **מאי משמע**? היכן נרמז דרש זה בפסוק?

אמר אביי: אם כן, דסתמא לגופיה הוא, **לכתוב רחמנא "ביום"**.

מאי האי שהוסיף וכתב **"וביום"**?

שמע מינה, ללמד: **יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו.**

רבא אמר: דרשינן מכל תיבת "וביום", **דכולה קרא יתירא הוא.**

דאם כן לכתוב רחמנא "ובהראות", שתיכף כשרואה ילך לכהן.

מאי קמשמע לן תיבת **"וביום"**?

שמע מינה, למילף: **יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו.**

והוינן בה: **ואביי**, שדייק מאות ו' יתירא, מאי עביד בתיבת "ביום"?

ומשנינן: **ההוא** "ביום" **מיבעי ליה** למילף ממנה, כי רק **ביום** רואין נגעים **ולא בלילה.**

ועוד הוינן בה: **ורבא**, דיליף מכל תיבת "וביום" לימים שאי אתה רואה, הא דקיימא לן רואין נגעים רק **ביום ולא בלילה — מנא ליה**?[141]

ומתרצינן: **נפקא ליה מ"לכל מראה עיני הכהן"**. רק ביום יכול לראות.

שם. ועיין עוד **חזון איש** [נגעים ט י], **ובחברותא למסכת נגעים.**
ובעיקר דין זה שנטמאים בו חבילי קש וחבילי עצים הקשה המשנה למלך, שהרי בסוכה [יא־יב] למדנו, שכל דבר שמקבל טומאה, אין מסככין בו, ואם כן, אין לסכך בחבילי קש ועצים לרבי יהודה, שהרי מקבלים טומאת נגעים באויר בית המנוגע, וזה לא שמענו.

139. **הקרן אורה** כתב לבאר נקודת המחלוקת שבין רבי יהודה לרבי, שלרבי יהודה, טומאת בית המנוגע חידוש הוא, ועל כן אי אפשר ללמוד ממנו כלל לנגעי אדם, אף על פי שמצאנו גם בנגעי אדם עיקר דין המתנה, כלומר, לדבר מצוה. ואילו רבי סבור, שאמנם אין ללמוד נגעי אדם מבתים, אבל אין זה משום שחידוש הוא, אלא מפני שיש צד חומרא בנגעי אדם, שהם בגופו, ולכן, לאחר שמצאנו בנגעי אדם דין המתנה לדבר מצוה, שוב איננו מחלקים ביניהם, ולומדים מנגעי בתים המתנה לדבר הרשות אף בנגעי אדם.

140. הקשה בהגהות מהר"ב רנשבורג, הלא לשון הברייתא הוא, "רבי אומר אינו צריך וכו'", ואם כן מפורש בה שרבי אינו נצרך לדרוש מ"וביום" כרבי יהודה, ואיך ניישב דבר זה עם דברי רבא.

141. הקשה **החזון איש** [נגעים ד ה], הלא בפרשת מצורע נאמר כמה פעמים "ביום השביעי", ודרשו בתורת כהנים מכך, שאין רואין נגעים בלילה, ואיך הקשינו על רבא "מנא ליה".

ואביי, למה לא למד מההוא קרא?

ההוא קרא ד"מראה עיני" — **מיבעי ליה למעוטי** כהן שהוא **סומא באחת מעיניו**, שאינו ראוי לראות נגעים.

ומקשינן: **ורבא נמי**, היכי יליף מינה לראיה ביום ולא בלילה, הא **מיבעי ליה להכי**, לכהן שהוא סומא באחת מעיניו?

ומתרצינן: **אין הכי נמי**, דיליף מ"עיני הכהן" לפסול סומא לראית נגעים.

ואם יחזור ויקשה לך: **ואלא** זה שרואים נגעים **ביום ולא בלילה** — **מנא ליה** לרבא?

נפקא ליה מאמירת בעל הבית המנוגע "**כנגע נראה לי בבית**".

ודריש כך: "**לי**" נראה הנגע, **ולא** שנראה הנגע "**לאורי**". והיינו, שמטמא הנגע את הבית רק אם הוא נראה לאור היום, שאינו צריך נר, ובאותה שעה הולך בעל הבית לקרא לכהן(142). ולמדים מכאן שאין הכהן רואהו אלא ביום(143).

ומקשינן: **ואביי**, למה לא יליף מקרא ד"נראה לי"?

ומתרצינן: **אי מהתם, הוה אמינא הני מילי** שרואים נגע רק ביום, **בטומאה דלאו דגופיה**, שכתיבא רק בנגעי בתים.

אבל טומאה דגופיה, אפילו לאורו של נר, ובלילה **נמי** רואים(144).

---

142. הקשה **החזון איש** [שם], הלא בתורת כהנים דרשו מפסוק זה עצמו, שאין פותחין חלונות לבית המנוגע כדי לראות הנגע, ואיך דרשו מכאן דין נוסף. ותירץ, שבאמת עיקר הלימוד הוא, שאין פותחין לו חלונות, אלא שאילו היה אפשר לראות הנגע לאור הנר, שוב לא היה כל צורך בפתיחת החלון, שהרי אפשר לראות לאור הנר, ועל כרחך, שאין רואין כלל לאור הנר, אלא לאור היום.

ועל כל פנים נמצאנו למדים מסוגיתנו, שאין הלילה מופקע בעצמותו מראית נגעים, ורק כיון שאין אפשרות לראות בלילה אלא לאור הנר, ונתחדש בתורה שאין לראות הנגע לאור הנר, ממילא אי אפשר לראותו בלילה. ולפי זה יש לדון שתהיה האשה כשירה לראית נגעים, שאין זה נחשב כמצוות עשה שהזמן גרמן, שהרי אין זה מיעוט מעצם הזמן של לילה. אלא שיתכן למעטה מ"אחד מבניו הכהנים". וכן נקט המנחת חינוך [קסט יג] בפשיטות.

ולכאורה לילה אינו ממועט אלא מראית הנגע, ולא מאמירת הכהן, כן כתב המנחת חינוך [שם]. ועיין **חזון איש** [שם ד ה].

143. הקשו **התוס'**, הלא רבא אמר לעיל בדעת רבי יהודה, שאין ללמוד מנגעי בתים לנגעי אדם, מאחר שנגעי בתים חידוש הוא, ואם כן איך אפשר ללמוד דין זה שאין רואין לאור הנר, הנאמר בנגעי בתים, לנגעי אדם. וכתבו, שקושיא זו יש להקשותה רק לפי הפירוש א' הנ"ל, שעצם טומאת הבית בנגעים, חידוש הוא, ואם כן אין ללמוד שום דין מבתים לאדם, אבל לפי פירוש הב', אין מקום לקושיא זו, שדוקא לענין פינוי למדנו שהוא חידוש [שלא מצינו טומאה בחבילי קש ועצים בשאר טומאות], ואין ללמוד ממנו לשאר מקומות, שאפשר להמתין בהם לדבר הרשות, אבל לענין דין זה שאין רואין בלילה, אפשר ללמוד מבתים לנגעי אדם.

144. מדברי **התוס'** מבואר, שזהו דוקא לרבי יהודה, אבל לרבי, כשם שאפשר ללמוד דין

לכן **קא משמע לן** רחמנא בהדיא בתיבת "ביום", שרק ביום רואין נגעים, ולא בלילה.

מתניתין:

ועוד אמר רבי מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו במועד(145).

בזמנים קדומים נהגו לקבור את המת, ולאחר שעבר פרק זמן שבו מתעכל הבשר, היו פותחים את הקבר ומלקטים ממנו את העצמות בתוך ארון קטן, ומוליכים את הארון עם העצמות לקבורה בקברות אבותם.

ומותר לעשות זאת במועד **מפני ששמחה היא לו** שמעביר את עצמות אביו ואמו לקברות אבותם.

רבי יוסי אומר: לא יעשה זאת במועד היות ויום ליקוט העצמות — יום **אבל הוא לו**(146).

לא יעורר אדם על מתו, שמת חודש או חודשיים לפני המועד.

המתנה מבתים לאדם, כל שכן שיש ללמוד דין לילה מבתים לאדם.

[ויש לעיין ממה שכתבו התוס' לעיל [ד"ה משמעות], שרבי דורש מ"וביום" למעט לילה].

והרמב"ם [יו"ט ז טז] פסק בסתם, שאין רואין נגעים במועד, שמא ימצא טמא, ונמצא נהפך חגו לאבל. ודקדק המגיד משנה מלשונו, שאפילו לאחר הסגר ראשון אין לראותו, וביאר, שהרמב"ם מפרש בדעת חכמים שבמשנתנו, שלעולם אין רואין נגעים ברגל, ואין דעתם כדעת רבי יוסי שבברייתא. אבל המשנה למלך כתב לבאר על פי דברי הרמב"ם [טו"צ ט ח], שהרמב"ם מפרש בדעת חכמים שבמשנתנו, שדוקא בתחילה אין לראות הנגע, שאז נהפך דינו מטהור לטמא [על כל פנים כדין מוסגר], וזהו צער עבורו, אבל לאחר ראיה זו, מותר בכל ענין לראותו, שכבר ירדו לו דיני טומאת מצורע. ולפי זה פירש לשון המשנה "רואין את הנגעים בתחילה", שבזה השמיענו רבי מאיר את עיקר המחלוקת שבינו לחכמים. ועיין **חזון איש** [נגעים ד יז]. ובעיקר הסוגיא יש לציין לדברי **הריטב"א** [לקמן יד], שמן התורה רואין נגעים במועד, אלא שחכמים החמירו.

145. יש לעיין, הלא למדנו במסכת ראש השנה [טז], שחייב אדם לטהר את עצמו ברגל [ר"ה טז], ומדברי **הרא"ש** [סוף יומא] מוכח, שדין זה נוהג אף בזמן הזה, שבעוונותינו הרבים איננו עולים לרגל, וכמו שכתב **השאגת אריה** [סז], ויעויין שם, ואם כן מטעם זה היה עלינו לאסור ללקט עצמות ברגל. וצריך לומר בפשיטות, שכל הנידון בזמנינו הוא רק לענין שאר טומאות, שיש לנו אפשרות ליטהר מהם [ובזה נחלק **הרא"ש** עם רבינו סעדיה גאון שם], מה שאין כן לענין טומאת מת, שאין לנו אפר פרה, וכולנו נחשבים כטמאי מתים, בזה לדעת הכל אין איסור להטמאות ברגל. ועדיין צריך עיון בזה, שהרי המשנה נשנית בזמן שעדיין היה אפר פרה אדומה, כמבואר בנדה [ו ב]. אלא אם כן נעמיד משנתנו כשהמלקט הוא טמא וכדומה.

146. הרמב"ם [אבל יא ג] פסק כרבי יוסי, והוסיף, שכל שכן בשאר קרובים, שאינו מלקט עצמותיהם. והפרישה [יו"ד תג ח] ביאר כונתו, שהרי אינו חייב בכבודם.

וע"ע בהערה 149, שלדעת **הריטב"א**, אין אבילות בליקוט עצמות אלא על אביו ואמו, ולפי זה יש לפרש הדברים כפשוטם, שבשאר קרובים מותר לו ללקט אף לרבי יוסי.

והיינו, לא ישכור ספדן שיחזור על כל הקרובים של המת לעוררן לבכות עמו.

וכן **לא יספידנו**, לא ישכור ספדן שיספיד מתו שמת בתוך שלשים יום לפני הרגל.

וכל זאת אמרו, שלא יעורר על מתו ולא יספיד — **קודם לרגל שלשים יום**, מהטעם שיתבאר בגמרא(147).

גמרא:

שנינו במשנה רבי מאיר אומר מותר לאדם ללקט עצמות אביו ואמו ברגל.

ורמינהו סתירה לדבריו, ממה ששנינו אחרת במסכת שמחות [פרק יב](148):

המלקט עצמות אביו ואמו — הרי זה מתאבל עליהם כל היום, ולערב אין מתאבל עליהן(149).

ואמר הוסיף **רב חסדא** על דברי הברייתא: **אפילו** לא ליקט בעצמו את העצמות אלא רק ראה אותם לאחר הליקוט כשהם **צרורין לו בסדינו**, הרי הוא מתאבל עליהם באותו היום(150).

ואיך אמר רבי מאיר שמותר לו ללקט

---

147. **רש"י** מפרש, שהמשנה אסרה להספיד בין במת ישן ובין בחדש.

אבל בירושלמי מבואר, שעל מת חדש, שמת בתוך שלשים יום שקודם הרגל, מותר להספיד, ובזה השמיענו התנא, שאף על פי שהותר לו להספידו, מכל מקום אסור לו לכלול ולהספיד בהספד זה גם על מת ישן. ובהערה 154 יבואר עוד מענין זה.

וכתב **המשנה ברורה** [תקמז ח], שהזכרת נשמות [שמזכירין ב"קל מלא רחמים"], איננה בכלל איסור זה שלמדנו כאן, ואפילו ברגל עצמו מותר, שאין זה הספד, אלא תפילה על נשמת המת. עוד כתב שם **בשער הציון** [ו], שנוהגין העולם לילך ולהשתטח על הקברות אף בשלשים יום שקודם הרגל.

148. הצעת הסוגיא כך היא: מפשטות לשון המשנה היה נראה שליקוט עצמות אביו הוא סיבה לשמחה אצל הבן. וביאר **רש"י**, ששמחה היא לו בזה שבאו עצמותיו למקום קברות אבותיו. ואולי יש להוסיף ולבאר על פי מה שאמרו בירושלמי כאן, שבאותו היום של ליקוט עצמות, הרי הוא מתאבל עליו, וכפי מסקנת הגמרא כאן [שהוא רואה אביו שנעשה עפר ואפר. **נימוקי יוסף**], ולמחרת **שמח**, לפי שנחו אבותיו מן הדין [שאז נשלמה כפרת הקבורה. יעויין סנהדרין [מז ב]. ובסלקא דעתך סברנו, שאף **ביום** הליקוט עצמו יש לו שמחה מטעם זה. ולכן הבאנו הברייתא, שהוא נוהג בו ביום מנהג **אבילות**, ובהכרח, שאין זה יום **שמחה** עבורו. וע"ע בהערה 151.

149. **הרמב"ן** הביא ממסכת שמחות, שדין זה נוהג אפילו בשאר קרובים. וכן מבואר מדברי הרמב"ם שהובא בהערה 146. אבל מלשון **הריטב"א** מבואר, שדין זה נאמר דוקא באביו ואמו שהוא חייב בכבודם, יעויי"ש ובלשונו לקמן [כה סוף א]. ועיין **מאירי**.

150. **רש"י** פירש, שכל זמן שהם צרורין בסדינו הרי הוא חייב באבילות, אף על פי שכבר עבר יום הליקוט. וכתב **הריטב"א**, שלפי זה קושית הגמרא בנויה היא על דברי רב חסדא, שלולא דבריו היה ניתן ליישב הקושיא ולומר, שדין האבלות נאמר רק על יום ליקוט וקבורת העצמות, שאין האבלות מחמת הליקוט, אלא

עצמות במועד מפני ששמחה היא לו!?

אמר אביי: אימא, אמור בדברי רבי מאיר כך: מותר לו ללקט עצמות ברגל **מפני ששמחת הרגל עליו,** וכיון שהוא שמח ברגל אין הוא מצטער בשעת ליקוט העצמות, ואינו מתאבל עליהם(151).

שנינו במשנה: **ולא יערער על מתו.**

והוינן בה: **מאי,** מהו "**לא יערער על מתו**"?

אמר רב: כד הדר כשהיה מחזר **ספדנא במערבא** אחרי כל הקרובים למת, **אמרי,** היו אומרים: **יבכון עמיה כל מרירי ליבא!** יבכו עמו כל אלו שיש להם מרירות בלבם

מחמת הקבורה, אבל מדברי רב חסדא למדנו, שהליקוט הוא הוא הסיבה לאבלות, שהרי אפילו צרורים בסדינו הרי הוא מתאבל עליהם, וכל שכן שביום הליקוט יש לו להתאבל.

אך מדברי הרמב"ם [אבל יב ח] מדוקדק כפירוש התוס', שרב חסדא בא להשמיענו קולא, שאפילו צרורים בסדינו אינו מתאבל עליו לערב. ולפי פירוש זה, הביאה הגמרא כאן דברי רב חסדא, בדרך אגב. כן כתבו התוס'.

עוד כתבו התוס' בעיקר קושית הגמרא, שהיה אפשר להעמיד הברייתא [דמסכת שמחות] כרבי יוסי, אבל לרבי מאיר, אכן אין נוהגים כלל דיני אבילות בליקוט עצמות, אלא שמחה היא לו. ועיין ריטב"א.

אולם **הנחלת דוד** כתב ליישב, שהיה פשוט לבעלי הגמרא, שרבי מאיר מודה בדין אבילות שבליקוט עצמות, שהרי מחלוקתם נשנית במועד דוקא, ולא מצאנו שנחלקו בענין זה בשאר ימות השנה.

151. לפי מסקנת הגמרא נמצא לכאורה, שליקוט עצמות אין בו שמחה, על כל פנים בו ביום, ואפילו לרבי מאיר, ואף על פי כן לא אסרנו עליו לעשות כן במועד, לפי ששמחת הרגל מבטלת ממנו צער זה. ודעת רבי יוסי היא, שאף ברגל הוא מצטער ביום הליקוט. כן ביאר ביד אליהו [ב א טו]. והוסיף, שאין לפרש טעמו של רבי יוסי, מפני **מנהגי האבילות** שיש לו לנהוג ביום הליקוט [ואינו ראוי להביא עצמו לידי כך במועד], שהרי אפילו אבילות של תורה נדחית מפני הרגל, כמבואר לקמן יד, קל וחומר לאבילות זו הקלה, שאינה אלא מדרבנן, שהיא נדחית מפני הרגל, ועל כרחך שכל הנידון מתחילה היה רק על **הרגשת הצער** שיש לו ביום הליקוט.

אבל החתם סופר [יו"ד שכג] מפרש להיפך, שמצד **הרגשת הצער** אין לאסור כלל, לפי ששמחת הרגל מבטלת ממנו צער זה, וכל הנידון לאסור הוא משום חובת **הקריעה** שיש עליו ביום הליקוט, שאף על פי שהרגל דוחה האבילות, מצות קריעה אינו דוחה [יעויין בפרק ג' הערה 351], וסברת המקשן היתה, שאין לו להכניס עצמו למצב שעליו לקרוע במועד. וע"ע **בתוספות הרא"ש** ו**במאירי** שדנו האם המלקט עצמות במועד, קורע.

והר"ע מברטנורה פירש במשנתנו, שלרבי מאיר מותר ללקט עצמות במועד, מפני שליקוט עצמות הוא שמחה בעבורו. והקשה עליו **הגרע"ק איגר** שלפי מסקנת הגמרא אין שמחה בעצם הליקוט, אלא ששמחת המועד גוברת על הצער.

ויישב **השפת אמת,** שאמנם בעצם הליקוט יש סיבה לשמחה, לדעת רבי מאיר, מכל מקום תקנו חכמים חיוב אבילות [לכבוד אביו ואמו, כלשון **הריטב"א**]. והקשה הגמרא, שאף על פי שפעולת הליקוט אינה סיבה לצער עבור הבן, מכל מקום מצד חיוב **האבילות** שתקנו חכמים, היה עלינו לאוסרה במועד, שהרי אסור להתאבל

על מות המת.

ולא יעשה זאת **קודם הרגל שלשים יום.**

והוינן בה: **מאי שנא שלשים יום** שבהם לא יערער על המת ולא יספידנו?

אמר רב כהנא אמר רב יהודה אמר רב: משום מעשה שהיה —

מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות לרגל, ובא ספדן ועמד על פתח ביתו, וביקש מעות כדי להספיד את המת שמת להם.

ונטלתן אשתו למעות שהיו מזומנות בבית כדי לעלות לרגל **ונתנתן לו. ונמנע** אותו אדם **ולא עלה** לרגל, כיון שניתנו המעות של הוצאות הדרך לספדן.

באותה שעה אמרו: לא יעורר אדם **על מתו,** שלא ישכור ספדן שיחזר על קרובי המת, **ולא יספידנו, קודם לרגל שלשים יום,** כדי שלא ישתמש במעות המיועדות לעליה לרגל לצורך ההספד. ובשלשים היום שלפני הרגל מצויות בידי האדם המעות לצורך העליה לרגל(152).

ח-ב **ושמואל אמר: לפי שאין המת משתכח מן הלב שלשים יום,** ואם יספיד תוך שלושים יום לפני החג יש לחשוש שימשיך להספיד בחג, לפי שעדיין הוא לא נשכח מהלב(153).

ומסבירה הגמרא: **מאי בינייהו** בין שני הטעמים?

איכא בינייהו היכא **דקעביד** הספדן את הספדו **בחנם**(154).

שאם החשש הוא שמא ימשיכו בהספד במועד יש לחוש גם באופן שעושה בחינם, שמא יספיד גם במועד.

אך אין לחוש שמא יוציאו על הספדן את המעות המיועדות לעליה לרגל.

בו. ועל זה תירצה הגמרא, ששמחת הרגל שעליו, פוטרתו באמת מחיוב אבילות, ואינו נוהג אבילות במועד. [וכן פסק **הטור** יו"ד תג]. אולם על כרחנו צריך עדיין להוסיף, שאין הליקוט צער עבורו, אלא שמחה, וכדברי הרע"ב, שאם לא כן היה אסור ללקטם במועד, כדי למנוע ממנו צער. ושני הדברים נכללים בלשון המשנה, "ששמחה היא לו". וכפירוש זה נראה שפירש **בתוספות הרא"ש**. ועיין פרישה [שם ז].

152. **הריטב"א** מבאר, שמשום ששואלין ודורשין בהלכות הרגל בשלשים יום שלפניו, ומזמן זה אדם עשוי לקבץ מעות לצורך עליתו לרגל, לכן תיקנו לאסור בהספד משעה זו. ולפי זה יש לדון לענין עצרת, שאין שואלין ודורשין לפניו אלא מראש חודש סיון, יעויין ביאור **הגר"א** או"ח תכט, ואם כן אין לאסור ההספד אלא מראש חודש. אולם כל זה לדעת רב, אבל לשמואל שאוסר מפני שיהיה מצטער ועצב ברגל, וכמו שיבואר לקמן, ודאי אין לחלק בכך, ואף בעצרת יש לאסור בשלשים יום שלפניו.

153. כתבו **התוס'**, שאיסור זה אינו שייך אלא אצל השומעים, אבל הספדן עצמו, הרי הוא מקרר ומרגיע עצמו על ידי ההספד. וכונתם לכאורה, שיאמר ההספד לשאר אנשים שאינם מקרובי המת, שהם אינם מצטערים כל כך, ועד שיבוא הרגל כבר יהיה נשכח מהם גודל הצער. ועיין תקמז משנ"ב ב.

154. הראשונים הביאו בשם הרי"צ גיאות,

מתניתין:

אין חופרין כוכין וקברות [יבואר בגמרא מהו קבר ומהו כוך] **במועד**, שאסור לעשות זאת כהכנה למתים העתידים למות, לפי שהיא טירחה יתירא במועד. [ולצורך מי שמת במועד, מותר].

שבזמן הזה שאין עולים לרגל, אין איסור הספד לפניו, על כל פנים לדעת רב, והכריע כמותו להלכה. ותמה עליו **הרמב**"ן, שאם כן, מדוע לא אמרו בגמרא נפקא מינה זו במחלוקתם. ועל כרחך, שאף בזמן הזה יש לאסור, ומשום שעדיין יש לחוש שיטול המעות שהכין לצרכי שמחת הרגל, ויתנם לספדן, או כיון שכבר נאסר שעה אחת, שוב אי אפשר להתירו, שכל דבר שבמנין, צריך מנין אחר להתירו, אף על פי שבטל טעם האיסור. [עיין ביצה ה].

וכבר הבאנו בהערה 147 בשם הירושלמי, שבמת חדש, שמת בשלשים יום שקודם הרגל, מותר להספידו אז. והוא הדין במת ישן, אלא שנודע לו בשלשים יום שקודם הרגל. כמבואר **בשו**"**ע** [תקמז ה].

וכתב **הראב**"**ד**, שהירושלמי סובר כשמואל, ולכן, במת חדש אין לאסור, שהרי אף בלא ההספד יהיה מצטער ברגל, מה שאין כן במת ישן, שכבר נשכח הצער ממנו במקצת, ויתעורר עתה על ידי ההספד. ומכח זה כתב שיש לפסוק כשמואל, אף על פי שהכלל הוא "הלכתא כרב באיסורי".

והקשה **השער המלך** [יו"ט ו כד], שאם כן תשוב קושית **הרמב**"**ן** הנ"ל [על הריצ"ג] למקומה, שהרי לא אמרו בגמרא נפקא מינה זו במחלוקתם, ובהכרח שתלמודנו אינו סובר כהירושלמי בזה. ותירץ, שאמנם לדעת הבבלי אין לחלק בין מת ישן לחדש, ובכל ענין אסור, אף לשמואל [ואכן יש לנו לאסור אף בחדש, וכדעת הבבלי, וכמו שמפורש בדברי **רש**"**י** הנ"ל], מכל מקום יש להוכיח מדברי הירושלמי בעיקר הנידון, שההלכה כשמואל, שהרי לדעת רב, אין מקום כלל לחלק בין חדש לישן, ובהכרח שסברת הירושלמי כשמואל.

אלא שהרמב"ם [אבל יא ו] **והשו**"**ע** [תקמז ה] פסקו להתיר בחדש, ואם כן יקשה עליהם הקושיא הנ"ל, ממה שלא אמרו חילוק זה בגמרא, וכנ"ל.

וכתב **השער המלך** ליישב, שהנה יש לפרש בעיקר מחלוקת **רב** ושמואל, שאמנם שמואל מודה לרב שיש לאסור מטעם שיתן המעות לספדן, אלא שבא להוסיף, שאף בחנם יש לאסור מפני הצער שיהיה לו ברגל מכך, ונמצא מעתה, שאף לשמואל, אין להתיר במת חדש להספידו בשכר, שהרי עדיין יש לאסור מכח סברת רב, שאף הוא מודה בה, וכל דברי הירושלמי [והרמב"ם] שהתיר בחדש, אינו אלא כשמספידו בחנם. וצ"ע מסתימת דברי הרמב"ם, שלא הזכיר בדבריו חילוק כלל בין בחנם לבשכר. ויעויין שם.

אולם **הרמב**"**ן** דחה דברי **הראב**"**ד**, ולדעתו, היתר זה דמת חדש שייך אף לדעת רב, שדוקא במת ישן, שאינו רואה כל כך צורך וחובה להספידו, שכבר נח מעט מצערו, על כן יש לחוש שיטול מעות הספדן ממעות הרגל, מה שאין כן במת חדש, שהוא רואה עצמו מחוייב בהספדו, והרי הוא דואג להמציא מעות במיוחד לצורך זה.

והבית אפרים [יו"ד עח] הקשה, שבספר שמואל [א כח] למדנו, שכל ישראל הספידו את שמואל הנביא לאחר קבורתו, והרי הסתלקותו היתה בכ"ח או בכ"ט אייר, כמבואר באו"ח תקפ א ובמג"א, ואם כן נמצא שספדו לו בשלשים יום שקודם עצרת. ואמנם לדעת רב אין כל

אבל מחנכין את הכוכין במועד. יבואר בגמרא מהו ה"חינוך"(155).

ועושין נברכת במועד, בריכת מים קטנה [לצורך רחיצת המת ולכיבוס בגדי המת

קושיא, שהרי יש לומר שהספידוהו בחנם, וכמו כן לדעת הירושלמי הנ"ל גם כן אין כל קושיא, שהרי היה מת חדש, אבל אם ננקוט שלדעת הבבלי אין היתר בחדש [וכמו שמפורש בדברי **רש"י** הנ"ל], יקשה.

ותירץ, שמפני שהיה אבילות של רבים, היה מותר להספידו אז. והמהר"ץ חיות יישב, שמפני גודל ותוקף האבילות על הנביא, הותר ההספד, ועל דרך שהתירו להספיד בחנוכה ובפורים על חכם בפניו [לקמן כז]. והשערי תשובה [תקמז א] כתב ליישב בשם השבות יעקב, על פי מה שנתבאר בהערה הקודמת, שאיסור ההספד נאמר דוקא על הקרובים, ולא על שאר בני אדם.

155. שיטת הרי"ף והרמב"ם [יו"ט ח ח] ורוב הראשונים, שכל הנידון במשנתנו הוא כשאין מת לפנינו שצריכים לקברו, אלא שרוצים הם להכין קברות לצורך מתים שימותו לאחר זמן ולאחר המועד, ובזה למדנו חילוק בין חפירה לחינוך, אבל כשיש מת לפניו, מותר לחפור לצרכו קבר. והוכיחו כן מלשון הגמרא בביצה [ו] "יום טוב שני לגבי מת, כחול שויוה רבנן", וכל שכן לענין מועד הקל ממנו. **והראב"ד** שם השיג על דיעה זו, שלא יתכן להתיר חינוך הכוכין לצורך המתים שימותו אחר המועד, הואיל ואין בזה צורך המועד כלל, ולכן פירש המשנה לענין מתים המוטלים לפניהם, ואף על פי כן לא התירו החפירה עבורם, וכפי שיבואר הטעם לפנינו.

והרמב"ן יישב דעת הרי"ף והראשונים, שחפירת קברות לצורך המתים נחשבת כצרכי הרבים, ועל כן הותר אף שאין בזה צורך המועד כלל, וכמו שלמדנו לעיל [ה] לענין בורות שיחין ומערות, שמפני שיש בהם צורך הרבים, הותר לעשות בהם מלאכות במועד, אף על פי שאינם לצורך המועד, אלא שהיתר זה נאמר דוקא על מעשה הדיוט, כחינוך הכוכין, אבל חפירה שהיא מעשה אומן, אין בה היתר אלא כשיש בה צורך המועד, כלומר, כשיש מת לפניהם וצריכים לקברו, וכמו שלמדנו גם כן לענין בורות שיחין ומערות, שלא הותרה אלא החטיטה, שהיא מעשה הדיוט, ולא החפירה.

והוסיף **הרמב"ן**, שאפילו בקבר של יחיד, שאין בזה ההיתר של צרכי רבים, גם כן יש להתיר אף לצורך אחר המועד, הואיל וצורך מצוה הוא, ובפרט שיתכן שיהיה נצרך לו במועד עצמו. [ובדעת **הראב"ד** יתכן לבאר, שאין הקברות חשובין כצרכי רבים, הואיל וכל קבר וקבר עומד הוא להיות נקבר בו מת בפני עצמו, ועל כן דינו כצרכי יחיד, ואינו דומה לבורות שתיה, שמן הבאר ההיא ישקו הכל]. ועיין משנ"ב [תקמה כ].

והתוס' הביאו גם כן שתי דיעות אלו, ונתנו טעם לאיסור החפירה כשהמת מוטל לפניהם, שהרי יכולים למצוא קבר אחר, ולכן לא הותר לעשות מלאכה לצורך זה. ועל דרך זה כתב בשיטה, כיון שיכולים לקברו בקבר זמני עד אחר המועד, ובעשית קבר כזה אין איסור במועד, וכמו שנלמד לקמן במשנה, על כן לא הותר עשית קבר גמור. ועל כל פנים נראה מדברי הראשונים הללו, שצורך המת להקבר, נחשב כצרכי הגוף, שהותר עבורו אפילו מלאכת אומן, ועל כן חיפשו טעמים לאיסור החפירה, ואינו כשאר צרכי המועד, שהותר רק מלאכת הדיוט.

אבל **תוספות הרא"ש** הביא מ**הראב"ד** טעם אחר, שצורך קבורת המת אינה כצורכי הגוף של החי, ולכן אסרוהו משום טירחא יתירא שבדבר. ולכאורה כונתו, שדבר זה נחשב כשאר

תוס׳] (156).

ומותר לעשותה היות ואין בעשייתה טירחה מרובה.

וכן עושים ארון עם המת בחצר.

והיינו, מותר לנסר את העצים עבור ארון לצורך המת, רק בחצר שבה נמצא המת, שאז מוכח לכל שעושה אותו עבור המת. אבל לא יעשה את הארון בחצר אחרת, שהרואים יחשבו שהוא עושה מלאכה במועד שלא לצורך (157).

רבי יהודה אוסר לחתוך נסרים עבור ארון למת במועד, היות והוא טורח רב.

אלא אם כן יש עמו נסרים מוכנים, והוא צריך רק להרכיבם יחד, שאז אין זו טירחה יתירא, וזה מותר לעשות במועד (158).

גמרא:

והוינן בה: מאי כוכין ומאי קברות?

אמר רב יהודה: כוכין — בחפירה, בקרקע. **וקברות — בבנין.**

תניא נמי הכי: אלו הן כוכין ואלו הן קברות?

כוכין — בחפירה, וקברות — בבנין.

שנינו במשנה: **אבל מחנכין את הכוכין.**

כיצד ״**מחנכין**״ אותן?

אמר רב יהודה: שאם היה הכוך ארוך — מקצרו.

מלאכות שלצורך המועד, שאסרו לעשותם בטירחא יתירא. **והרמב״ן** השיג עליו, שלא מצא בכל מלאכות הנעשות לצורך המועד, שיהיה אסור לעשותם מפני טירחא יתירה. ועיין הערה 194.

156. **רש״י** מפרש, שעושין בריכה לצורך כיבוס בגדים. והקשו **התוס׳**, הלא אסור לכבס ברגל, ואם כן אין בזה צורך המועד. ותירצו, שעושין הנברכת לצורך אותם האנשים שהותר להם הכיבוס, וכמו שנלמד לקמן בפרק שלישי.

אבל **הראב״ד** [יו״ט ח ד] מפרש, שעושין קבר עראי עד אחר המועד, שאז יקברוהו בקבר קבוע, וכשיטתו בהערה הקודמת, שלא הותרה חפירת קבר במועד כלל. ומלשונו נראה, שיש לדקדק כפירוש זה, ממה שהמשנה הביאה דין זה של נברכת בין דיני קברות, הרי שהוא מאותם הענינים. **והרמב״ן** מפרש, שהוא כענין חינוך הקברות, כלומר, שמרחיבים או מקצרים הקבר, שהוא בבנין, אלא שבכוכין קרויה פעולה זו ״חינוך״, ובקבר קרויה היא ״נברכת״.

157. **התוס׳** מבארים, שלענין חינוך הכוכין לא הצרכנו לעשות דוקא עם המת, מפני שהחינוך נעשה בבית הקברות, והכל יודעים מה מעשהו ולשם מה נעשה, מה שאין כן ניסור הנסרים, שהוא נעשה בחצירו, ועל כן יש בזה משום מראית העין, שיסברו שהוא עושה כן לצורך דבר האסור במועד.

158. **התוס׳** כתבו לבאר טעמו, שיכול הוא למצוא נסרים אחרים לצורך זה. עוד כתבו, שפעולת הניסור יש בה קול ופירסום גדול, ולכן אסרה. [ולכאורה כונתם, משום זילות המועד,

במתניתא תנא: כיצד מחנכין את הכוך — **מאריך בו, ומרחיב בו.**

שנינו במשנה: **ועושין נברכת, וכו׳.**

מאי נברכת?

אמר רב יהודה: זו בקיע, בריכה.

ופרכינן: **והתניא: הנברכת והבקיע!** ומוכח שנברכת אינה בקיע!

ומשנינן: **אמר אביי, ואיתימא רב כהנא**: הנברכת והבקיע שתיהן בריכות הן, ולכן אמר רב יהודה שהנברכת היא בקיע, כדי להסביר שהיא בריכה.

אלא, שהנברכת היא בריכה גדולה, הנקראת ״**גיהא**״, ואילו הבקיע היא בריכה קטנה שסמוכה לבריכה הגדולה, הנקראת ״**בר גיהא**״.

ולכן שנינו בברייתא: הנברכת והבקיע.

שנינו במשנה: **וארון עם המת בחצר.**

ואומרת הגמרא ששנינו בברייתא את מה שנאמר במשנה: **תנינא להא!**

דתנו רבנן: עושין כל צורכי המת במועד: **גוזזין לו שערו, ומכבסין לו כסותו, ועושין לו ארון מנסרין המנוסרין מערב יום טוב.** [כדברי רבי יהודה במשנה].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא(159) **בתוך ביתו.** [כדברי תנא קמא](160).

מתניתין:

א. **אין נושאין נשים במועד, לא בתולות**

שהוא דרך חול].

159. **הגר״א** [תקמז י] כתב, שרשב״ג הוא תנא קמא שבמשנתנו, שהתיר גם כן ניסור הנסרים, ותנא קמא של הברייתא, שאסר הניסור, הוא רבי יהודה שנזכר במשנה. ועיין עוד בהערה הבאה.

160. הקשו **התוס׳**, הרי כל דבר שאסרו חכמים מפני מראית העין, אסרוהו אפילו בחדרי חדרים, [יעויין ביצה ט], וכתבו שיש טעם לחלק ביניהם, ולא ביארו לנו טעמם. עוד הוסיפו, שיש לדמות דין זה למה שלמדנו בכתובות [ס], שצינור שנסתם בשבת על ידי קשים, מותר למעכם בצינעא. **והתוס׳** בכתובות שם ביארו הטעם שהתירו לעשות כן בצינעא, שהכלל הנ״ל [שאסרו אפילו בחדרי חדרים] נאמר דוקא כאשר יבואו לחשוד בו שעשה איסור תורה, וכמו שטיחת בגדים בשבת, אבל במקום שיחשדוהו על איסור דרבנן, לא אסרו לעשות כן בחדרי חדרים באין רואה. ולפי זה יתפרש לנו גם כן כונתם כאן, כיון שמלאכת חול המועד אינה אסורה אלא מדרבנן, לדעת התוס׳ [יעויין לקמן יט א], על כן לא אסרו בצינעא.

והתוס׳ הקשו כן על דברי רשב״ג שבברייתא, ולא הקשו כן על התנא קמא שבמשנתנו, שהתיר הניסור עם המת בחצר דוקא, והטעם פשוט, שכשעושה עם המת בחצר, לא יתכן כלל לאסור מפני מראית העין, שהרי הרואהו עושה מלאכה, רואה גם כן את המת, ויודע שעושה כן בעבורו, ואין זה שייך למה שאסרו אפילו בחדרי חדרים, שמצד אופן עשיתו, אין הוכחה כלל שהוא עושה פעולת היתר, ורק שבאנו להתיר מפני שאין רואה.

ונמצא אם כן, שנאמרו שני אופנים של היתר

ולא אלמנות. ולא מייבמין. מפני שבכל נשואין שמחה היא לו(161).

וגמרא יבואר למה אין עושין שמחת נשואין במועד.

אבל מחזיר הוא את גרושתו, שאין לו בנשואיה שמחה כאשה חדשה(162).

ב. **ועושה אשה תכשיטיה במועד**, היינו

בענין זה, א] עם המת בחצר, שהזכיר תנא קמא במשנה, ב] בצינעא, שהזכיר רשב"ג. וכן מפורש בדברי **הרמב"ן**, והוסיף, שרשב"ג נחלק על ההיתר לעשות עם המת בחצר, וסובר, שעדיין יש בזה מפני מראית העין, ודוקא בצינעא התיר.

אבל **הטור** כתב, "בצינעא, כלומר, עם המת בחצר".

עוד הביאו התוס' מהירושלמי, שכאשר עושים לצורך מת מפורסם, אין צריך שיהיה המת בחצר, שהדבר ידוע שלצרכו עושין. והוסיפו התוס', שבזמנינו שיש לנו קהלות קטנות, והכל יודעים כשיש מת בעיר, אין צריך לעשות דוקא עמו בחצר.

והרמב"ן הביא מן הירושלמי, שלדעת הכל, אין לכרות עצים מן המחובר לצורך ארון למת, וכמו כן אין לחצוב אבנים מן ההר עבור קבר, ואפילו לרשב"ג. וביאר **הרמב"ן** הטעם, שיש בזה מפני מראית העין, ואף שעושה עם המת בחצר, מכל מקום, מאחר שאין רגילות לחטוב עצים בשעה שהמת מוטל לפניו, על כן אין נראה שעושה לצרכו.

161. למדנו בביצה [לו], שאין מייבמין במועד, משום גזירה שמא יבוא על ידי כן לכתוב. והקשה הטורי אבן [חגיגה ח], הרי אפילו בחול המועד אסור, וכמו שלמדנו במשנתנו, וישנם דיעות לקמן בגמרא שהוא אסור מן התורה [שאין מערבין שמחה בשמחה וכו'], ולשם מה הוצרכנו לאסור מכח הגזירה הנ"ל. ותירץ, שיש נפקא מינה מן הגזירה הנ"ל לענין ראש השנה, שאין מצות שמחה נוהגת בו, והטעם ש"אין מערבין שמחה בשמחה" לא שייך בו. ויעויין שאגת אריה [קב], וצ"ע.

עוד תירץ, על פי המבואר בפסחים [עא], שבליל יום טוב הראשון אין נוהגת מצות שמחה, ובזה השמיענו, שמכל מקום אין מייבמין משום גזירה. ובהגהות אמרי ברוך על הטו"א העיר, ממה שכתב בשאגת אריה [סח], שמכל מקום מדרבנן נוהגת מצות שמחה בליל יו"ט הראשון, ואם כן עדיין אין הקושיא מיושבת כל כך.

וכתבו **התוס'** [כתובות מז א], שמותר לישא אשה בזמן התוספת שמוסיפין מחול על הקודש קודם יום טוב, שאז אין נוהג עדיין מצות שמחה, אף על פי שאסור אז בעשית מלאכה מן התורה. וביאר **המגן אברהם** [תקמו ד], שכל זה הוא מן התורה, אבל מדרבנן, שאסרו נישואין בשבת ויום טוב משום שמא יכתוב, וכנ"ל, יש לומר שאף בזמן התוספת אסור. ועיין או"ח רסא ד.

ועל כל פנים נראה מדבריהם לכאורה, שבהתקדש ליל יום טוב חל כבר חיוב שמחה, ועל כן אסור אז מן התורה לישא אשה, ודוקא בזמן התוספת יש להתיר מן התורה, שדין תוספת נאמר רק לענין איסור מלאכה, ולא לשאר מצוות הרגל. ועיין פסחים [צט ב תוס' ד"ה עד ובקובץ שיעורים שם]. ודברי הגמרא בפסחים הנ"ל, אינם אלא לענין שלמי שמחה, אבל שאר שמחות נוהגים אף בלילה הראשון, וכדעת הרי"ף שהביא השאגת אריה [סח].

162. דוקא שגירשה לאחר הנישואין, אבל כשגירשה מן האירוסין, הרי היא לו כאשה חדשה לכל דבר. כן הביאו **התוספות**

איפור גופה.

רבי יהודה אומר: לא כל קישוט התירו. לכן, **לא תסוד** אשה בסיד את גופה, **מפני שניוול הוא לה.**

ואף שיופי הוא לה בהשרת השער, צער יש לה בעת שהסיד עליה. ובגמרא יבואר.

ג. **ההדיוט**, שאינו חייט, **תופר כדרכו**. כפי ידיעתו, לצורך המועד.

ואילו האומן שתפירתו יפה, **מכליב**, עושה תפירה שאינה מסודרת, ונראית כשיני הכלב.

ד. **ומסרגין**, עושין חבלים שתי וערב, כדי להעמיד **את המטות** לצורך המועד.

רבי יוסי אומר ממתחין, שאפילו אם המיטה עומדת, ואין צורך אלא למותחה, והיה אפשר לתקנה באופן אחר, בכל אופן שרי לצורך מועד.

גמרא:

שנינו במשנה: אין נושאין במועד משום דשמחה היא לו.

והוינן בה: **וכי שמחה היא לו — מאי הוי!?** וכי שמחה אסורה במועד!

ומביאה הגמרא כמה דעות, להסביר מדוע אין נושאין נשים במועד:

א. **אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה,** ויש אומרים **אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: לפי שאין מערבין שמחה בשמחה!** וצריך לשמוח במועד בשמחת המועד בלבד (163).

ב. **רבה בר רב הונא אמר**: אסרו נשואין במועד **מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו.**

אמר ליה אביי לרב יוסף: הא טעמא **דרבה בר רב הונא** — אליבא **דרב הוא.**

דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב: מנין שאין נושאין נשים במועד? שנאמר "ושמחת בחגך". ודרשינן: בחגך, ולא באשתך! (164)

ג. **עולא אמר** דאסרו נשואין במועד **מפני הטורח**, שאסור לטרוח במועד, ובנשואין, מפני השמחה שבהם, טורח למענם הרבה.

מהירושלמי.

וכתב המהרי"ט [א סד] להוכיח מכאן, שאין לומר בנישואי המחזיר גרושתו "שהשמחה במעונו", שהרי מבואר כאן שאין בזה שמחה.

163. לקמן בגמרא נדרש דין זה מפסוק. וכתבו **התוס'**, שהוא דרשה גמורה, ואין זה אסמכתא בלבד. והוסיפו **התוספות** לבאר קצת טעם הדין, שהוא כדי שיהיה לבו פנוי לשמחה, שכשיש לפניו שתי שמחות, אין לבו פונה כראוי לכל אחת מהם. ודימו זאת למה שלמדנו בפסחים [קב], שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

ובירושלמי למדו דין זה, ממה שאמר לבן הארמי ליעקב אבינו "מלא שבוע זאת" [בראשית כט כז], שאחר נישואי לאה ימתין וישמח עמה בשבעת ימי המשתה, ורק אחר כך ישא את רחל, הרי שאין מערבין שמחה בשמחה. ועיין פי' **הרמב"ן** [שם כא].

164. גם בזה כתבו **התוס'** שהוא מדין תורה.

ד. **רבי יצחק נפחא אמר מפני ביטול פריה ורביה.** שאם היה מותר לישא במועד, היו ממתינים למועד כדי לחסוך ולעשות סעודה אחת למועד ולנשואין יחד. ולא היו נושאין כל השנה(165).

מיתיבי לכל הטעמים שנאמרו לאיסור נשואין:

הא תניא: **כל אלו** הנשים **שאמרו שאסורין לישא במועד —**

וכן נקט **המגן אברהם** [תקמו ד] להלכה.

והנימוקי יוסף מבאר היטב החילוק שבין שני הטעמים, שלפי דעת שמואל, אין אנו חוששים שיהיה נשכח מלבו כל ענין שמחת הרגל, ומכל מקום אסרנו לערב שמחה אחרת, כדי שתהיה השמחה מושלמת, וכנ"ל, אבל לדעת רב, שמחת הנישואין משכיחה ממנו לגמרי את שמחת הרגל. וקושית אביי היא, שמשמעות הדרשה ד"בחגך ולא באשתך" היא, שאיננו שמח כלל בחג, אלא באשתו, ואם כן, בהכרח שרב אינו סובר הטעם של "אין מערבין", אלא הטעם שמניח שמחת הרגל וכו'.

והרמב"ם [יו"ט ז טז] כתב, שאין נושאין נשים במועד, כדי שלא תשתכח ממנו שמחת הרגל, ואח"כ הוסיף, שכמו כן אין עושין סעודת אירוסין במועד [וכמבואר לקמן יח], משום שאין מערבין שמחה בשמחה. והקשה הלחם משנה, שדברי הרמב"ם נראים כסותרים אלו לאלו, שבתחילה כתב הטעם כרב, ובסוף דבריו סיים כשמואל. עיי"ש מה שכתב בזה.

והבית מאיר [אהע"ז סב ב] כתב ליישב, שדין זה ד"אין מערבין" נכון הוא לדעת הכל, וכל מחלוקת האמוראים הוא, כיצד לפרש דין המשנה שאין נושאין נשים במועד, שמשמעותו אפילו בלא סעודה, וכמו שיתבאר בהערה הבאה, ובזה סובר רב ושאר האמוראים, שלא יתכן אין מערבין אלא בסעודה בלבד [שהרי המקור לדין זה הוא מחנוכת בית המקדש, ושם הלא היה סעודה], ולכן הוצרכו ליתן טעמים נוספים לאיסור הנישואין, ולדעת שמואל, אין לחלק בכך, ובכל שמחה שהיא, שייך הדין ד"אין מערבין", ומעתה נמצא, שלענין סעודת אירוסין, אף על פי שלא שייך בה הטעם שמניח שמחת הרגל וכו', שהרי איננה שמחה גדולה כל כך שיהיה נשכח ממנו שמחת הרגל, מכל מקום יש לאסרה אף לדעת רב, משום אין מערבין, ומפני הסעודה שבה. [ונחלק בפרט זה עם הלחם משנה, שלדעתו, דין זה שאין עושין סעודת אירוסין במועד אינו אלא לשמואל, אבל לרב, מותר, שאינו מודה לדין ד"אין מערבין", ודעת הרמב"ם לפסוק כשמואל. ויעויין בריב"ש [רס] שדעתו גם כן כהבית מאיר בזה]. ועיין עוד ברמב"ם [אישות י יד].

165. לפי טעם זה, וכן לפי הטעם שמפני הטורח, אין האיסור אלא מדרבנן. כן כתב **הקרן אורה.**

והתירה המשנה להחזיר גרושתו במועד, ולפי הטעמים הראשונים, הדבר מובן היטב, שאין בנישואין אלו כל כך שמחה וטורח סעודה. וכתבו **התוס'**, שלפי הטעם דפריה ורביה צריך לפרש, כיון שכבר היו נשואים בעבר, מן הסתם כבר קיים מצות פריה ורביה, ועל כן אין לגזור מטעם זה. אולם **בתוספות הרא"ש** כתב, שאפילו יש לו בנים יש לגזור מפני ורביה, שהרי למדנו ביבמות [סב], היו לו בנים בילדותו, יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר "בבוקר זרע את זרעך, ולערב אל תנח ידך". עוד כתבו **התוספות**, שאין רגילות להשהות מלהחזיר גרושתו [כשיש בדעתו להחזירה], ולכן לא גזרו בזה.

[ויעויין ירושלמי [גיטין ד ה] האם עבד מותר לישא במועד לפי טעם דפריה ורביה].

ט-א **מותרין** לכתחילה **לישא בערב הרגל**, על אף שיחולו שבעת ימי השמחה ברגל, ויעשו את הסעודות בימי המועד.

קשיא לכולהו!

שהרי הוא מערב שמחה בשמחה, והוא עוסק בשמחת אשתו, וטורח, וגם ימתין לעשות סעודות אלו במועד.

ומתרצינן: **לא קשיא.**

למאן דאמר משום אין מערבין שמחה **בשמחה** — לא אסרינן לשאת בערב החג משום שאר ימי השמחה שיהיו במועד, כיון **שעיקר שמחה חד יומא הוא**, והיינו רק ביום הנישואין, ושאר הימים לא הוו עירוב שמחה בשמחת המועד.

וכן למאן דאמר שעוסק בשמחת אשתו, היינו רק על יום הנישואין שעשה בערב יום טוב.

למאן דאמר איסור נישואין במועד **משום טירחא**, בערב החג מותר, כי **עיקר טירחא חד יומא הוא**, ועל שבעת הימים אינו טורח

ולקמן [יח] מבואר, שאף על פי שמותר לארס אשה במועד, שאין זה שמחה כל כך, מכל מקום אין עושין בו סעודת אירוסין. והקשה **הקרן אורה**, שאמנם לפי הטעמים הראשונים, שאסרו נישואין כדי שלא ישתכח ממנו שמחת הרגל, או משום עירוב השמחות או מפני הטורח, אם כן הוא הדין לענין סעודת אירוסין, שיש לאסור מטעמים אלו ממש, אבל לפי טעם דפריה ורביה יקשה מדוע אסרנו הסעודה. ולפי דברי **הבית מאיר** הנ"ל מיושבת קושיא זו, שהרי נתבאר בדבריו, שלדעת הכל, יש עירוב שמחה על ידי סעודה, ולא נחלקו אלא לענין נישואין בלבד.

כתבו **התוס'** [כתובות מז], שלא אסרו במועד אלא נישואין עם סעודה, אבל נישואין בלא סעודה, מותר. והקשה **המהרש"ל** שם, שהרי לקמן [יח] בברייתא למדנו, שאין נושאין במועד, אבל מארסין, ואין עושין סעודת אירוסין, ואם כן יש ללמוד מכך, שבנישואין, אפילו בלא סעודה אסור. **והמהרש"א** כתב לפרש כונתם, שמן התורה אין איסור אלא בנישואין עם סעודה, אבל רבנן הוסיפו לאסור בנישואין לבד, והברייתא לקמן, שאוסרת נישואין לבדם, היא מדרבנן.

אולם **המגן אברהם** [תקמו א] כתב לבאר, שנידון זה תלוי הוא במחלוקת רב ושמואל, שלדעת רב, שאסרו כדי שלא ישתכח ממנו שמחת הרגל, אם כן, זהו דוקא בנישואין עם סעודה, שהיא שמחה גדולה, ובזה יש לחוש שתשכיח ממנו שמחת הרגל, מה שאין כן בנישואין לבד, אבל לשמואל, שאסרו עירוב השמחות, אף על פי שלא ישתכח ממנו שמחת הרגל, אם כן הוא הדין לנישואין לבדם, שודאי יש בזה שמחה, ויש לחוש לעירוב השמחות, והברייתא דלקמן, האוסרת נישואין בלא סעודה, נשנית בבית מדרשו של שמואל, כמבואר שם.

ולענין סעודת נישואין בלא נישואין, יתבאר בהערה הבאה.

עוד דנו **התוס'** כאן, האם מותר לעשות סעודת פדיון הבן [שלא בזמנה] במועד, וכתבו, שהטעם דמניח שמחת הרגל וכו' ודאי אינו שייך אלא בנישואין [או בסעודת אירוסין], וכמו שדרשו "בחגך ולא באשתך", מה שאין כן בשאר שמחות, שאין בהם שכחת שמחת הרגל, אבל להאוסרים משום עירוב שמחה, לכאורה יש לאסור אף בהם. וכן כתב **הריטב"א**. אולם בסוף דבריהם כתבו **התוספות** להתיר לדעת הכל, מפני שאין זו שמחה גדולה כל כך. וכן נפסק **בשו"ע** [תקמו ד].

הרבה, ומותר במועד.

למאן דאמר משום ביטול פריה ורביה, כיון שאינו יכול לישא ברגל לא חיישינן שימתין לישא דווקא בערב הרגל, כי **לחד יומא לא משהי איניש נפשיה**, שמא יארע לו מקרה שלא יוכל לישא בדיוק באותו יום, וכיון שברגל אסרוהו לישא, לא ימתין, וכך ישאו נשים כל השנה(166).

והוינן בה: **והאי כללא דאין מערבין שמחה בשמחה — מנלן?**

ומשנינן: **דכתיב**, בחנוכת בית המקדש הראשון והמזבח: **"ויעש שלמה בעת ההיא את החג, וכל ישראל עמו קהל גדול, מלבא חמת עד נחל מצרים, לפני ה' אלהינו.**

שבעת ימים ראשונים היו חג לחנוכת המקדש, **ושבעת ימים** נוספים היו לחג הסוכות, שהם יחד **ארבעה עשר יום"**.

ומוכח מזה שהקדים שלמה ועשה את חנוכת הבית שבעה ימים לפני חג הסוכות, שאין מערבים שמחה בשמחה, כי:

ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה, איבעי ליה למינטר היה לו להמתין עם השמחה של

---

166. הקשה **הריטב"א**, עדיין היה עלינו לאסור לישא שנים או שלשה ימים קודם הרגל, שהרי יש לנו לחוש שישהה הנישואין לימים אלו, כדי שיהיו נבלעים כמה ימים משבעת ימי המשתה, בימות הרגל, ובזה לא שייך תירוץ הגמרא. ותירץ, שעיקר החשש הוא שירצה לעשות הנישואין ברגל עצמו או בערב הרגל, כדי שסעודת הנישואין [שהיא סעודה גדולה והוצאותיה מרובות] תהיה נכללת עם סעודת הרגל, אבל על שאר ימי המשתה אינו חושש שיהיו דוקא ברגל.

ונחלקו הפוסקים, לענין סעודה בלא נישואין, וכגון שנשאה בערב יום טוב, ורוצה לעשות הסעודה בלילה, האם מותר לעשות כן. וכתב **השער הציון** [יד], שלכאורה מדברי **הריטב"א** הנ"ל יש להוכיח להיתר, שהרי לדעתו, כל הנידון במשנתנו היה באופן זה, וכנ"ל. ושוב כתב לדחות ראיה זו, שהרי דברי **הריטב"א** נאמרו לפי הדיעה האוסרת משום פריה ורביה, ואם כן, עדיין יש לומר, שלדעת האוסרים משום עירוב שמחה בשמחה, אסור אף באופן זה, שמערב שמחת סעודת הנישואין בשמחת הרגל. ועיקר נידון זה תלוי הוא בפירוש דברי הגמרא לעיל "עיקר שמחה חד יומא הוא", שיש לפרשו לענין הנישואין עצמם, ויש לפרשו לענין סעודת הנישואין, כמו שהביא הב"י.

ולענין הלכה, דעת **השו"ע** [ג] להקל בזה, כדין ספיקא דרבנן שהולכים לקולא. וביארו האחרונים כונתו על פי דברי המהרש"א הנ"ל, שמן התורה לא אסרו אלא נישואין עם סעודה, אבל סעודה בלא נישואין, אפילו לדיעות האוסרים, אינו אלא מדבריהם. ויעויין שם **במגן אברהם** [ד].

עוד דנו הראשונים לענין נישואין בפורים, האם יש לדמותו למועד, או לא. והרשב"א כתב להתיר, משום שדרשה זו ד"בחגך ולא באשתך" לא מצאנוה לענין פורים. והדרכי משה [תרצו ה] ביאר כונתו היטב, שעיקר הדין ד"בחגך" משמיענו, שגדר המצוה הוא להיות שמח עם החג, ואין די שיהיה שמח בזמן החג, ואם כן, לענין פורים שלא נתחדש דין זה, אין לנו חילוק על ידי מה נתעורר אצלו השמחה, אלא כיון ששמח ביום הפורים, על ידי זה נתקיימה המצוה. ולכאורה לפי זה, הוא הדין שאין לאסור הנישואין בפורים משום עירוב שמחה בשמחה, שהרי בכל ענין שיהיה, יקיים מצות השמחה,

חנוכת הבית **עד החג** הסוכות, **ומיעבד** ולעשות בימי החג **שבעה** ימי שמחה, שיהיו שמחה הן **להכא**, לחנוכת הבית, והן **להכא**, לשמחת הרגל.

ומוכח מכאן שאין מערבין שמחה נוספת בשמחת הרגל.

ופרכינן: מנלן שמשום הרגל הקדים ועשה שבעה ימים נפרדים לחנוכת הבית?

ודוקא לענין מועד הצרכנו שיהיה לבו פנוי בשלימות לשמחת החג, שזהו גדר המצוה, שיהיה שמח עם החג, לדעת הכל. ועיין מג"א תרצו יח. והרשב"א כתב בזה טעם נוסף, יעויי"ש ובמג"א.

והרמב"ם [אישות י יג] כתב, שמותר לאדם לישא כמה נשים כאחת ביום אחד, ואח"כ יעשה לכל אחת בפני עצמה שבעת ימי המשתה, שאין מערבין שמחה בשמחה.

וכתב המגיד משנה, שיש לזה סמך מסוגיתנו, ולא פירשה. והבית מאיר שם כתב לבאר כונתו, שמלשון המשנה "אין נושאין נשים" [שהוא לשון רבים], נראה, שבשאר ימות השנה מותר לישא אפילו כמה נשים כאחת.

אולם בעיקר הדין תמהו הבית מאיר וההפלאה [קונטרס אחרון שם], שהרי נתבאר לעיל, שנישואין בלא סעודה גם כן אסור במועד, ולא התירו לו לישא במועד ולשמוח עמה לאחר המועד, וכמו כן היה עלינו לאסור לישא השניה, אף על פי שלאחר ימי המשתה של הראשונה יעשה לשניה ימי משתה בפני עצמה.

ותירץ הבית מאיר, שדעת הרמב"ם לפסוק כרב, ולכן, דוקא במועד אסרו הנישואין אף בלא סעודה, שהנישואין עצמם אף בלא סעודה יש בהם שמחה, וכדי שלא תשתכח ממנו שמחת הרגל, אבל משום עירוב שמחה באמת לא שייך לאסור אלא בסעודה, על כל פנים לדעת רב [וכמו שהבאנו בהערה 164 מדברי הבית מאיר], ואם כן נמצא, שאמנם צריך לעשות ימי משתה לכל אחת בפני עצמה, כדי שלא יערב שמחת סעודה אחת בחבירתה, שבזה הלא דעת הכל שוה לאיסור, אבל מחמת הנישואין עצמם אין לאסור, שהדין ד"בחגך ולא באשתך" אינו קיים אלא במועד.

ובשם **הגרי"ז** מיישבים, שבחיוב שמחה של נישואין יש שני דינים נפרדים. האחד, חיוב שמחה עצמי **על החתן**, וכמו ברגל. והשני, חיוב החתן לשמוח **עם הכלה** [וכלשון הגמרא בכתובות [ז], "שיהיה שמח **עמה** שלשה ימים"]. ומעתה, אמנם הדין השני יכול להתקיים לאחר המועד גם כן, שיהיה אז שמח **עמה**, וכמו שכתב הרמב"ם לענין הנושא כמה נשים, מכל מקום הדין הראשון אינו נוהג אלא בשבעת ימים הראשונים, שהם **כרגל** אצלו, ומפני דין זה אסרו לישא במועד. ומכל מקום לא שייך לאסור מטעם זה לישא כמה נשים יחד, שדוקא לענין מועד אנו דנים דבר זה כעירוב שמחות, הואיל והם שני דיני שמחה נפרדים ושונים, אבל כשיש עליו שתי סיבות לחיוב שמחה העצמיי של החתן, אין זה עירוב שמחות כלל.

אולם עדיין נשארת תמיהת **ההפלאה** בזה, שהרי מקור דברי הרמב"ם ש"אין מערבין" הוא מן הפסוק ד"מלא שבוע זאת", כמבואר בהלכות אישות שם, ושוב יקשה, מדוע היה יעקב אבינו צריך להמתין עד אחר שבעת ימי המשתה [של לאה], כדי לישא את רחל, ולמה לא ישאנה מיד, ואח"כ יעשה לה עוד שבעת ימים אחרים, וכמו שהתיר הרמב"ם למעשה. ויש מיישבים בזה, שהרמב"ם לא התיר אלא כשנושא את שניהם ביום אחד, שבאופן זה חלו עליו חיוב שתי השמחות שהחתן מחוייב בהם, בבת אחת, מה שאין כן במעשה דיעקב אבינו שהיו בשני ימים, וצ"ע.

ודלמא, מינטר לא נטרינן, לחכות לחג, לא מחכים, **ואולם היכא דאיתרמי** אם אירע שהשמחה הנוספת חלה בחג, **עבדינן,** עושים אותה בחג.

והכא נמי בנישואין לא יכוון להמתין לרגל, אך אם יזדמן לו, מותר לישא במועד.

איבעי ליה לשיורי פורתא. היה לו לשלמה המלך לשייר מעט מבנין בית המקדש, ולסיימו בערב חג הסוכות בכדי שימי החג יעלו לכאן ולכאן. וממה שלא עשה כן יש ללמוד שלעולם אין מערבין שמחה בשמחה(167).

שיורי בנין בית המקדש לא משיירינן. מאחר שסיימו לבנות את בית המקדש, אין היתר לשייר בו מעט ולהניחו לזמן מאוחר יותר. ושוב אין להוכיח שאין מערבין שמחה בשמחה כשנזדמנו יחד.

---

167. לשיורי פורתא. הנה בקושית הגמרא לעיל, "ודילמא מינטר לא נטרינן, והיכי דאיתרמי עבדינן", פירש **רש"י**, שאמנם אין עושין לכתחילה עירוב שמחות [ומטעם זה אין לדחות לכתחילה הנישואין לעשותם במועד], מכל מקום, אם אירע שנתערבו השמחות [וכגון שלא הגיעו ביניהם לידי התרצות לנישואין, עד המועד] מותר לערב השמחות.

ותמה **הקרן אורה**, אם כן מה הקשינו שהיה לו לשייר מעט בבנין, הלא כבר למדנו שאין עושין כן לכתחילה, ומטעם זה, איננו מכניסים עצמנו גם כן למצב של עירוב שמחות. ומכח זה פירש קושית הגמרא לעיל, שאין להוכיח הדין ד"אין מערבין" ממה שלא המתין מלעשות השמחה עד הרגל, שהרי יש לפרש טעמו, לפי שלא רצה לאחר ולהתעכב מלעשות המצוה, וכיון שהגיע לידו לא החמיצה. ועל זה הקשו, שמכל מקום היה לו לשייר מעט בבנין, שאז לא חלה עליו עדיין חובת המצוה של חנוכת הבנין.

אולם מוכח מן הפסוקים כרש"י. שהרי במלכים [א ו לח] נאמר, "בירח בול הוא החודש השמיני כלה הבית לכל דבריו ולכל משפטיו", ופירשו חכמים שהוא מרחשון, כמבואר בילקוט שם, ואם כן נמצא ששהו לאחר גמר הבנין אחד עשר חודש עד חינוכו, ממרחשון עד תשרי לשנה הבאה [וכמו שאמרו בילקוט שם, שרצה הקב"ה להניח השמחה לחודש תשרי, שהוא ירח האיתנים. ועיין עוד חידושי רבי מאיר שמחה עמ' שנד], ועל כל פנים למדנו, שאפשר לעשות שמחת החינוך זמן רב לאחר גמרו, ואם כן על כרחך לפרש כפירוש **רש"י**, שרק מצד שאין מערבין בידים השמחות, לכן לא היה אפשר לעשות השמחה בחג הסוכות. ואכן כבר הרגיש **הקרן אורה** בקושיא זו.

והש"ך [יו"ד רמו כז] הביא, שכאשר מסיימים ללמוד מסכת, אפשר לשייר מעט בסופה, ולדחות את סעודת הסיום למועד מאוחר יותר, כנהוג.

ובשו"ת **אריה דבי עילאי** [או"ח אבני זכרון יא] כתב להוכיח דין זה מקושית הגמרא כאן, שהיה אפשר לשייר מעט בבנין, ולעשות השמחה בחג הסוכות, ורק משום שאין מערבין, או משום שאסור לשייר בבנין הבית, לא עשו כן, והלא דין זה שעושין שמחה בסיום מסכת, יש ללמדה משמחת חנוכת הבנין, וכמו שכתב **התוס' יו"ט** [תענית ד ח], ובלימוד המסכת, ודאי אין איסור לשייר, שהרי יכול הוא ללמוד דברים אחרים בזמן זה, עכ"ד. ולפי מה שנתבאר לעיל בדעת **רש"י**, וכמו שנראה גם כן מן הפסוקים, היה אפשר להוסיף ולהוכיח, שאפילו כשסיימו ללמוד את כל המסכת, מכל מקום אפשר לדחות את שמחת הסיום לזמן מאוחר,

ומתרצינן: אם היה יכול לעשות השמחה במועד, **איבעי ליה**, היה צריך שלמה, **לשיורי באמה** "**כליא עורב**", שלא היה מסיים את הבנין לגמרי, אלא היה מניח ריק בקצה הגג את מקום המתקן שהתקינו מברזל וממסמרים, כדי למנוע את ישיבת העורבים על גג המקדש, והנקרא "כליא עורב".

ואת המתקן הזה היה יכול לסיים בערב הרגל, ואז היתה מזדמנת לו חנוכת הבית ברגל(168).

ומכאן מוכח, שאף אם מזדמן לו, אסור לערב שמחה אחרת בשמחת המועד.

ומקשינן: וכי **אמה כליא עורב — צורך בנין הבית הוא**!? והרי כל תפקידו למנוע את ישיבת העורבים על גג הבית, אך אין בחסרונו משום חסרון בהשלמת הבית, ואפילו היה משיירו, לא היה זה מעכב בשמחת חנוכת הבית.

ועדיין צריך מקור מנלן לאסור נשואין שהזדמנו לו במועד.

אלא, יש להוכיח מן הכתוב של חנוכת הבית באופן אחר:

מדמייתר קרא. מיתור הכתוב.

מכדי, הרי **כתיב** "**ארבעה עשר יום**". ואם כן הפירוט "**שבעת ימים ושבעת ימים**" —

שהרי בנין הבית נגמר במרחשון, והשמחה היתה בתשרי שלאחריו.

אך בעיקר הוכחתו יש דנים, שעיקר השמחה בבנין הבית היתה בשכון הענן עליו, שראו עין בעין שנתרצה הקב"ה להשרות שכינתו במעשה ידיהם, ואז נשלם תכלית ומטרת הבנין, וזה לא היה אלא בח' תשרי.

168. כתבו **התוס'**, שאמנם אין לשייר בבנין הבית, וכנ"ל, מכל מקום, הכליא עורב אינו נחשב כל כך מצורך הבנין, ולכן אין זה חשוב שיור.

והקשה **המהרש"א**, אם כן יקשה להיפך, שאם אין זה נחשב שיור, מפני שאינו כל כך מצורך הבנין, שוב אין לדחות בידים השמחה עד הרגל, וכקושית הגמרא לעיל. ויש מיישבים, שאמנם אין זה מצורך הבנין כל כך, מכל מקום, השמחה של חנוכת הבנין אינה שייכת, עד שיהיה נשלם הבנין לגמרי מכל הצדדים.

ובספר **רנת יצחק** [מלכים] כתב בשם **הגרי"ד** סולובייציק, שהכליא עורב אינו נכלל בדין "הכל בכתב" [שנמסר לדוד המלך כל צורת הבנין, ואין לשנות ממנו], שאילו היה כן, לא היה מקום להקשות שישיירו בו, אלא ודאי לא נמסר לדוד לעשותו, ואף על פי כן עשאוהו, הואיל ואינו שינוי מצורת הבנין של תוכו, אלא שהוסיפו עליו מבחוץ.

התוס' [מנחות קז א] כתבו בשם **הערוך**, שבבית ראשון לא היו צריכים לכליא עורב, שמפני רוב קדושתו, לא היו העורבים יושבים על גגו. והקשו **התוספות** ממה שלמדנו כאן, שאף בבית ראשון עשאוהו. וכתבו התוס' ליישב דבריו, שאמנם מתחילה עשו כן בבית ראשון, אבל כשראו שאין בו צורך, מפני קדושתו, הסירוהו.

ולכאורה היה אפשר לבאר כונת הערוך באופן אחר, שאמנם עשו כן בבית ראשון, משום שאין לסמוך על הנס, אבל מכל מקום לפי האמת לא היה בו צורך. וכן כתב באמת בשיטה. וכתב שם טעם נוסף, שמפני שלא רצו למעט בבנין, עשאוהו. [וכנראה כונתו לדין ד"הכל בכתב", ושלא כדברי הגרי"ד הנ"ל].

למה לי!?

שמע מינה ללמד כי **הני** ימי שמחה **לחוד**, **והני** ימי שמחה **לחוד**. שאפילו אם הזדמנו שמחה ומועד ביחד, אסור לעשותם יחד במועד(169).

אמר רב פרנך אמר רבי יוחנן: אותה שנה של חנוכת הבית **לא עשו ישראל את יום הכפורים!** שלא צמו בו, כיון שחל בתוך שבעת ימי השמחה של חנוכת הבית, שהתקיימו שבעת ימים לפני חג הסוכות, ועשו בהם משתה בכל יום.

והיו דואגים על כך ישראל, **ואומרים: שמא נתחייבו שונאיהן של ישראל כלייה** [היינו בלשון נקיה, כביכול על שונאיהם מדובר].

יצתה בת קול ואמרה להם: כולכם מוזמנים לחיי העולם הבא!

ומבארת הגמרא כיצד התירו לעצמם לאכול ביום הכפורים,

מאי דרוש!? הרי בודאי לא עשו כן בלי מקור מן התורה.

אלא, היות ומצינו שהביאו הנשיאים קרבנות בחנוכת המשכן והמזבח ביום השבת, על אף שקרבן הנשיא הוא קרבן יחיד.

אמרו ודרשו מכך **קל וחומר:**

ומה משכן, שאין קדושתו קדושת עולם, שהרי הוא היה רק במדבר, לפרק זמן קצוב.

ומאידך הקרבן שהביאו הנשיאים הוא רק **קרבן יחיד.**

ובכל זאת לצורך חנוכת המשכן והמזבח מצינו שקרבן היחיד של הנשיאים **דוחה שבת**, שהיא חמורה ביותר, **דאיסורה** הוא **איסור** שחייבים עליו **סקילה.**

קל וחומר לחנוכת **המקדש, דקדושתו** חמורה יותר מהמשכן, שהיא **קדושת עולם.** וכמו כן, הקרבנות שהביאו בכל ימי חנוכת הבית היה דינם כ**קרבן ציבור.**

ומאידך, איסור אכילה **ביום הכפורים** הוא קל מחילול שבת, **דענוש** על חילול יום הכיפורים רק **כרת.**

ואם כן — **לא כל שכן** שמותר לאכול בו לצורך שמחת חנוכת הבית(170).

ומכח קל וחומר זה אכלו אף ביום כפור.

ותמהינן: **אלא**, אם כן, **אמאי היו דואגים?!** הרי היה להם היתר מקל וחומר!?

---

169. כתב **הקרן אורה**, יש לתמוה על מה שנהגו כל ישראל לעשות שמחת תורה ביום טוב האחרון של חג, ולכאורה דבר זה נחשב כעירוב שמחה בשמחה, וכמו שלא עירבו שמחת חנוכת הבנין עם שמחת הרגל. ועיין **מועדים וזמנים** [ב קלב].

170. והנשיאים ודאי עשו כן על פי הדיבור, אף על פי שאינו מפורש בכתוב. **ריטב"א**. [שאמנם נאמר למשה, "נשיא אחד ליום יקריבו את קרבנם", מכל מקום אין מפורש בציווי ה', שיקריבו אף בשבת].

וכתב **המהרש"א**, שמשאר קרבנות הציבור שמביאים בשבת, כתמידין ומוספין, אין ללמוד היתר, שהרי אנו מצווים ומחוייבים בקרבנות אלו, מה שאין כן בחנוכת הבנין, שלא נאמר

ומבארינן: הם דאגו מחמת שהיה מקום לפרוך את הלימוד מקל וחומר, כי:

התם בחנוכת המשכן, היו קרבנות הנשיאים **צורך גבוה,** ומכח זה הם דחו שבת, ואילו **הכא,** בחנוכת המקדש, אכילת הסעודות הוו **צורך הדיוט,** ולכן חששו שלא היה להם להתיר אכילה ביום כפור מקל וחומר(171).

ומקשינן: אם כן, **הכא נמי** במקדש, רק **מיעבד ליעבדו,** היו צריכים רק לעשות ולהקריב את הקרבנות.

אך **מיכל — לא ניכלו ולא לישתו!** ולמה באמת עשו גם משתה ביום כפור!?

ומתרצינן: כיון **שאין שמחה בלא אכילה ושתיה.** ולצורך שמחת חנוכת הבית הוצרכו למשתה, ולמדו בקל וחומר ממשכן להתיר איסור כרת של אכילה בחנוכת בית עולמים(172).

והוינן בה: **וחנוכת משכן** גופיה, **דדחי** קרבן היחיד את **השבת — מנלן?** שמא לא הקריבו הנשיאים בשבת!?

אילימא מדכתיב בקרבנות הנשיאים, "ויהי המקריב **ביום הראשון**", וכן בכל נשיא ונשיא כתיב יום שאחריו, כמו "ביום השני", וכן הלאה, **וגם** בנשיא שהקריב שביעי כתוב בו שהקריב "**ביום השביעי**", ומשמע שבכל יום הקריבו ברציפות, גם ביום השביעי שהוא שבת, ונדחתה השבת מפני חנוכת המשכן.

אין זו ראיה: כי **דילמא** "ביום השביעי" משמעותו רק שהוא יום **שביעי לקרבנות,** והקריב השישי בערב שבת, והקריב השביעי ביום ראשון שאחרי שבת. ואין ללמוד מכאן שנדחית השבת עבור חנוכת המזבח.

אלא **אמר רב נחמן בר יצחק:** מהא **דאמר קרא** "**ביום עשתי עשר יום**". ומיתורא ד"יום" [דהא כתיב ברישא דקרא "ביום",

---

בקרבנות אלו ציווי, אלא הביאו אותם מנדבת לבם, וכמו הנשיאים בחנוכת המשכן. ועיין **חתם סופר** [או"ח רח בסוף התשובה].

171. הקשו האחרונים, אם כן, מה היתה סברתם מתחילה, והרי יש לפרוך הקל וחומר.

והחתם סופר [הפטרת פקודי] כתב, שבאמת כאשר האכילה נעשית לשם שמים, אין היא נחשבת כצורך הדיוט, אלא כצורך גבוה, ואין חילוק בינה לקרבנות הנשיאים. והוסיף לבאר בזה, על פי מה שדקדק מן הפסוקים בספר מלכים, ששלמה המלך קרא לזקני העם וחשוביהם, ואח"כ נאספו עליהם כל ישראל מעצמם, ואם כן, אמנם אכילת הזקנים והצדיקים, שודאי היתה כולה לשם שמים, הרי היא נחשבת כצורך גבוה, ועל זה למדו קל וחומר מנשיאים, מכל מקום, אכילת כל ישראל, שלא היתה במדריגה זו, היה מקום לחשוש שהיתה אסורה ביום הכפורים, ומפני זה היו דואגים.

ויעויין בפירוש **רבינו חננאל** שכתב, "כולכם מזומנים לחיי העולם הבא, שלא נתכוונתם אלא למצוה". אולם **המהרש"א** כתב להיפך, שלשון "כולכם" מורה, שאפילו אותם שלא כיונו לשם שמים, מזומנים הם לעולם הבא. ועיין פי' עץ יוסף.

172. **תוספות הרא"ש** מבאר, כיון שבאכילת שלמים נאמר לשון שמחה, "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת" [דברים כז], הרי שיש חיוב

ואין צריך לומר שוב "יום"], ילפינן:

מה יום, שהוא חטיבה אחת של זמן, הוא **כולו** יום שלם **רצוף — אף עשתי עשר** יום, **כולן רצופין.** שלא דילגו על הקרבת קרבן נשיא בשבת.

ומקשינן: **ודילמא** הקריבו רק **בימים הראוים** להקרבה שבעשתי עשר יום, ובשבת לא הקריבו!?

ומתרצינן: **כתיב קרא אחרינא,** אחרי קרא דעשתי עשר יום, וממנו נלמד שמדובר על הקרבה בכל הימים הרצופים, דכתיב "**ביום שנים עשר יום**".

וילפינן: **מה יום כולו רצוף — אף שנים עשר יום כולם רצופין.**

ועדין מקשינן: **ודלמא הכא נמי** בשנים עשר יום, מדובר רק על **ימים הראוים,** ומה עדיפא הראיה מקרא ד"שנים עשר" על קרא ד"עשתי עשר"?

ומתרצינן: **אם כן,** דתרוויהו מיירי רק בימים הראוים — **תרי קראי** שיש בהם ריבוי תיבת "יום", **למה לי!?**

על כרחך, לומר שבימים רצופים הקריבו, ודוחים את השבת.

והא דאמרינן דחזינן בימי המשתה שעשה שלמה בחנוכת הבית, דחנוכת **מקדש דדוחה** איסור אכילה **ביום הכפורים,** הוינן בה:

מנלן דדחאוהו!?

אילימא מדכתיב, שעשו את החג "**ארבעה עשר יום**" — מנלן דיום הכפורים בתוכם?

ודלמא עשו משתה רק **בימים הראויים** למשתה, ולא ביום כפור!?

ומתרצינן: המקור שדחו את יום הכפורים נלמד מגזירה שווה, **גמר "יום יום" מהתם,** מקרבנות הנשיאים בחנוכת המשכן, דילפינן בהו ד"יום" היינו רצופין, ואף בשבת.

ואם כן, גם בימי המשתה הרצופין, בחנוכת הבית, דחו יום הכפורים.

שנינו בברייתא לעיל: **יצתה בת קול ואמרה להם: כולכם מוזמנין לחיי העולם הבא!**

והוינן בה: **מנלן** היכי רמיזא בקרא **דאחיל להו,** שנמחל להם!?(173)

ומשנינן: מהא **דתני תחליפא:** כתיב אחר ארבעה עשר ימי השמחה "**ביום השמיני** של חג הסוכות, **שלח** שלמה **את העם, ויברכו**

שמחה באכילתם. ועיין שיטה.

173. מלשון הגמרא משמע שהיה להם חטא, אלא שנמחל להם. ולפי דברי המהרש"א הנ"ל, הדבר מובן היטב, שהרי היו ביניהם שלא כיונו באכילה לשם מצוה.

ובספר **ויואל משה** [ריט] כתב לבאר, על פי מה שכתבו **התוס'** [ב"ק צא ב], שיש פעמים שצריך לעשות מעשה מצוה מסויים, אף על פי שכרוך בה ענין של חטא, מפני שהזכות גדולה היא מהעבירה, ואף על פי כן, צריך לתקן אח"כ את הפגם שנעשה. וכמו המתענה תענית חלום בשבת, שאמנם יש לו לעשות כן לכתחילה, מכל מקום, כדי לתקן החסרון בכבוד השבת, צריך הוא לישב תענית לתעניתו, ואם כן הוא הדין בענינו, אמנם היו צריכים לאכול ולשתות ביום

את המלך.

וילכו לאהליהם, שמחים וטובי לב, על כל הטובה אשר עשה ה׳ לדוד עבדו, ולישראל עמו״.

ודרשינן:

״לאהליהם״ — שהלכו ומצאו נשותיהם בטהרה.

״שמחים״ — על **שנהנו מזיו השכינה.**

״וטובי לב״ — שכל אחד ואחד נתעברה אשתו בבן זכר.

״על כל הטובה״ — שיצתה בת קול ואמרה להם: כלכם מזומנין לחיי העולם הבא.

ומבארת הגמרא את סוף הפסוק: **״לדוד עבדו ולישראל עמו״.**

בשלמא ״לישראל עמו״, היינו הטובה שעשה עמהם, **דאחיל להו עון** אכילה **ביום הכיפורים.**

אלא ״לדוד עבדו״ — מאי היא הטובה שעשה ה׳ עמו?

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שבקש שלמה להכנים ארון למקדש דבקו שערים של קדש הקדשים **זה לזה,** ולא היו מניחים לארון להכנס למקומו(174).

אמר שלמה עשרים וארבע רננות הכתובים בתפילת שלמה בפרשת חנוכת הבית, **ולא נענה.**

פתח ואמר: ״שאו שערים ראשיכם״ וגומר. ולא נענה.

אך **כיון שאמר ״ה׳ אלהים אל תשב פני משיחך, זכרה לחסדי דוד עבדך״ — מיד נענה!** וראו הכל שרק בזכותו של דוד המלך נענה.

באותה שעה נהפכו פני שונאי דוד, הם משפחות שאול המלך, ושמעי בן גרא, ועוד, **כשולי קדירה,** כתחתית המפוייחת של קדירה, **וידעו הכל שמחל לו הקב״ה** לדוד **על אותו עוון** בת שבע.

והיינו הטובה שעשה ה׳ עם דוד בעת חנוכת הבית.

רבי יונתן בן עממי ורבי יהודה בן גרים תנו פרשת מסכת **נדרים בי רבי שמעון בר יוחי.**

איפטור מינה באורתא, נפרדו ממנו לשלום בלילה.

הכפורים מפני שמחת חנוכת בית המקדש, וכמו שלמדו דין זה מקל וחומר, מכל מקום, היו צריכים אח״כ לישב בתענית על מה שסוף סוף לא התענו ביום הכפורים, ועל זה יצאה הבת קול שנמחל להם העון מכל וכל, ואינם צריכים לשום תיקון על אכילתם ביום הכפורים. ועיין משבצות זהב [שם] שהאריך בכל זה. ויעויין בביאור **הגר״א** [או״ח קלא ז], שאין אומרים ״תחנון״ בין יום כפור לסוכות, משום שאז היה חינוך בית המקדש הראשון.

174. בפירוש **רש״י** [עין יעקב] ביאר, שעשה הקב״ה נס זה, כדי להודיע לכל, שנמחל לדוד אותו העון של בת שבע. וכל זה לפי המבואר בגמרא, אבל במדרש [שמו״ר ח א] למדנו, שעשה שלמה ארון של עשר על עשר אמות, ולא

לצפרא, הדור וקא מפטרי מיניה, חזרו ונפרדו ממנו פעם נוספת.

אמר להו: וכי **לאו איפטריתו מני** אמש **באורתא,** בערב!?

אמרו ליה: למדתנו רבינו תלמיד שנפטר מרבו, לצאת לדרכו, **ולן באותה העיר** של רבו, **צריך להפטר ממנו פעם אחרת.**

שנאמר בקרא לעיל "**ביום השמיני** לחג הסוכות, שהוא כ"ב בחודש — **שלח** שלמה **את העם, ויברכו את המלך.**

וכתיב בדברי הימים על סיום ימי חנוכת הבית "**וביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם**".

וחזינן שנפטרו מהמלך פעמיים.

אלא, מכאן לתלמיד הנפטר מרבו, ולן באותה העיר, שצריך להפטר ממנו פעם אחרת(175).

אמר ליה רבי שמעון בר יוחי **לבריה: בני אדם הללו,** שהנהגתם מעולה כל כך, **אנשים של צורה** חכמים **הם, זיל גביהון דליברכוך.**

אזל, אשכחינהו, דקא רמו קראי אהדדי, מצאם מקשים קושיות מפסוק אחד על משנהו:

כתיב "**פלס מעגל רגלך, וכל דרכיך יכונו**".

כלומר, שקול מצוות ועיין בהם מי מהן גדולה יותר, ועשה הגדולה שביניהם.

ומאידך **כתיב** לכאורה איפכא, "**אורח חיים פן תפלס**".

ומשמע שכל מצוה הבאה לידך תעשנה, ואל תפלס להבחין בין גדולה לקטנה, ולא תניח קטנה מפני גדולה.

היה יכול ליכנס בפתח הדביר [קודש הקדשים], שהיה גם כן עשר אמות, ואף נושאי הארון היו צריכים ליכנס עמו, ולאחר שהזכיר את זכותו של דוד המלך, נעשה נס והיו יכולים להכניסו. ועיין עוד ברייתא דמלאכת המשכן [ז ג].

175. **המהרש"א** נוקט בפשיטות, שמתחילה היה בדעתם לילך מן העיר בשמיני עצרת, ושוב נמלכו, ולא הלכו עד למחרת, שאם לא נאמר כן, אלא שמתחילה גם כן היה בדעתם לילך למחרת, מדוע באו ביום השמיני ליפטר ממנו, והלא יהיו צריכים למחרת ליפטר ממנו שנית, כדין הנפטר מרבו וכו', ועל כרחך כנ"ל. והוסיף, שכנראה היה בדעתם להתרחק מירושלים עד קרוב לסוף תחום שבת, ולישב שם עד למחרת, שהוא חול, ולהמשיך בדרכם.

אלא שהוקשה לו, ממה שלמדנו בסוכה [מח], ששמיני גם כן יש בו חיוב שמחה, כשאר ימי חג הסוכות. **והרש"ש** נתפלא על תמיהתו, שהרי לחיוב שמחה די באכילה אחת של בשר שלמים, בכל יום מימי הרגל, ואין צריך לאכול כל היום כולו, ואם כן, היו יכולים לצאת את העיר לאחר האכילה.

אבל מה שיש לתמוה הוא, שיום טוב האחרון של חג יש בו גם כן חיוב לינה, שמי שעלה בו לרגל, צריך הוא ללון בירושלים בלילה שלאחריו, וכמו שלמדנו בסוכה [מז], ואם כן, לא ניתן לומר שהיה בדעתם לילך בו ביום חוץ לעיר. כן הקשה **הרש"ש**.

וגירסת **הנימוקי יוסף** בגמרא היא, "וביום עשרים וארבע בחודש", ופירשה באופן זה, שבאמת כשהתלמיד נפטר מרבו כדי לילך

ומתרצינן: **לא קשיא.**

כאן דכתיב "פלס מעגל רגלך" — **במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים**, ולכן בה תפלס מעגל רגלך, שתעשה אתה את המצוה הגדולה, והמצוה הקטנה תיעשה על ידי אחרים.

ט-ב **כאן**, דכתיב "אל תפלס" — **במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים**, שאז אל תשתדל לעשות דוקא את המצוה הגדולה, אלא מצוה הבאה לידך תחילה תעשנה(176).

הדר יתבי רבי יונתן בן עמסי ורבי יהודה בן גרים **וקא מיבעי להו: כתיב** "**יקרה היא** התורה **מפנינים, וכל חפציך לא ישוו בה**". שראוי לבטל כל חפציך האישיים כדי ללמוד תורה.

הא חפצי שמים, שהם העיסוק במצוות — כן **ישוו בה**, ויש לבטל תלמוד תורה כדי לקיים מצוות.

ומאידך **כתיב** קרא שמשמע ממנו איפכא: "**כל חפצים לא ישוו בה**". ומדלא כתיב "חפציך", משמע **דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה**, ולא יבטל אדם מתורה כדי לעסוק במצוה.

ושוב תירצו:

למחרתו, אינו צריך לשוב וליפטר למחרת שנית, שהרי על דעת כן נפטר, ודוקא כשהיה בדעתו בשעת פטירתו, לילך בו ביום, ולבסוף נתעכב ולא יצא עד למחר, אז צריך לשוב וליפטר, ובאמת כשנפטרו ממנו בשמיני, לא היה בדעתם לילך עד למחרת [משום חובת לינה, וכנ"ל, הגהות הב"ח], ומה שבאו ליפטר בשמיני, אף על פי שהיה בדעתם להתעכב [וכמו שהקשה המהרש"א], טעמם, כיון שנפטרו על דעת להתעכב, לא יהיו צריכים לחזור וליפטר למחרת שנית, אלא שלבסוף נתעכבו עוד יום אחד, שהוא כ"ד תשרי, ולכן הוצרכו לחזור וליפטר בו. וכדבריו פסק **הרמ"א** [יו"ד רמב טז].

וכתבו **הט"ז** ו**הש"ך**, שודאי נזדמנה **להנימוקי יוסף** גירסא מוטעית, שבכל הספרים הגרסא היא "עשרים ושלשה". ובעיקר הדין הוסיף **הש"ך** להקשות, שלפי גירסתנו יש להוכיח להלכה להיפך מדעת **הנימוקי יוסף**, שהרי בודאי היה בדעתם שלא לילך עד למחר, משום חובת לינה, ועל דעת כן נפטרו ממנו בשמיני, ואף על פי כן הוצרכו ליפטר למחרת שנית. ואפילו אם נוכל לומר, שבאמת היה בדעתם לילך בשמיני, מאיזה טעם שיהיה, מכל מקום כבר אין הוכחה כלל לדינו של **הנימוקי יוסף**. וכן **הגר"א** נחלק בזה על **הרמ"א**. ועיין עוד **בט"ז** ובנקודות הכסף שהאריכו בזה.

176. מדברי **רש"י** נראה שפירש, שכאשר מזדמנת לפניו מצוה שאינה יכולה ליעשות על ידי אחרים, אזי אינו יכול להניחה כדי לעשות מצוה אחרת הגדולה מזו, הואיל והיא לבדה נזדמנה עתה לפניו, אבל כשיכולה הראשונה ליעשות על ידי אחרים, יכול הוא להניחה כדי לעשות השניה. וכן מפורש בחידושי **הר"ן**.

וכתב החכם צבי [קו] שיש להוכיח מכאן כדעת הרדב"ז, שדן לענין אדם החבוש בבית האסורים, ונתנו לו רשות לצאת פעם אחת כדי לקיים מצוה, ועומדת לפניו עתה מצוה קלה, אולם יכול הוא לדחות יציאתו לאחר זמן כדי לקיים אז מצוה חמורה, וכתב הרדב"ז, שאין לו להחמיץ המצוה, אלא יעשה אותה המצוה שישנה עתה לפניו, אף על פי שהיא קלה יותר. ועיין עוד **משנה ברורה** [רעא ב ובשעה"צ ג].

ועל עיקר פירוש **רש"י** הקשה המהרש"א,

כאן, כל חפצים לא ישוו בה, **במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים**, ולכן יניחנה למצוה להתקיים בידיהם, ולא יבטל מתלמודו לעסוק במצווה זו(177).

וכאן דכתיב "חפציך לא ישוו בה", שמשמע שחפצי שמים כן ישוו בה, ומבטל מלימודו עבור חפצי שמים — **במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים.** שחייב להפסיק

ממה שלמדנו בברכות [כ], שההולך לשחוט פסחו ולמול את בנו, ופגע בדרך במת מצוה, הרי הוא מחוייב ליטפל בו, אף על פי שעל ידי כן לא יוכל לעשות הפסח ביום ההוא. הרי שאף במצות פסח, שאינה נעשית על ידי אחרים, נאמר שצריך לשקול בין המצוות, ולעשות את הגדולה שביניהם.

וליישב דעת **רש"י** צריך לומר, שזה שהוא נטמא למת מצוה, אין הטעם מפני שמצוה זו חשובה היא ממצות עשית הפסח, אלא מדין כבוד הבריות הוא, שהתורה חסה על כבודו של מת זה, ומכח זה נדחית מצות הפסח. וכן מבואר באמת בסוגיא דברכות שם, יעוייש"ה.

אבל **בתוספות הרא"ש** פירש, שהנידון בגמרא הוא לענין תלמוד תורה ושאר מצוות, ובזה חילקה הגמרא בין מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, שאז מניח הלימוד ועושה המצוה, למצוה שאפשר ליעשות על ידי אחרים, שיכול להניח המצוה לאחרים שיעשוה, וכמו שנלמד לקמן בגמרא. ולקמן יבואר גם כן הטעם שנכפל דבר זה בגמרא.

והקשה **הרא"ש**, הרי אף בשאר מצוות הדין כן, שאם ישנם לפניו שתי מצוות, ואחת מהם יכולה ליעשות על ידי אחרים, מניח אותה, ועושה המצווה שיכולה ליעשות רק על ידו, וכמו שלמדנו בקידושין [לב א] [ומצות תלמוד תורה אינה יכולה להתקיים על ידי אחרים, שהרי כל אדם מצווה לעסוק בעצמו בתורת ה']. ותירץ, שבתלמוד תורה יש בזה חידוש נוסף, מאחר שעיקר מצות הלימוד היא כדי לקיים המצוות, ואם כן, היה מקום לומר, שלעולם קיום המצוות קודם לתלמוד, אף על פי שיכולים הם ליעשות על ידי אחרים.

אבל בשיטה כתב בשם **הראב"ד**, שהחידוש הוא, שאף על פי שמצות תלמוד תורה יכולה היא להתקיים לאחר זמן, מכל מקום, מאחר שהמצוה יכולה היא ליעשות על ידי אחרים, אינו מבטל מלימודו, אלא מניח המצוה לאחרים. [ולכאורה כונתו, שאף על פי שיש עליו חובה לעסוק בתורה בכל עת, מכל מקום כשמבטל שעה אחת מתלמודו, אינו מבטל מצוה שלימה, אלא חלק מן המצוה, ועל כן אין קיים בזה הכלל שלמדנו בקידושין שם.

ולפי תירוץ **הרא"ש** הנ"ל, לפי האמת אין צורך לחפש טעם לדין זה, שאין התלמוד נדחה מפני מצוה שיכולה ליעשות על ידי אחרים, שהרי תלמוד תורה אינה יכולה להתקיים על ידי אחרים, וכנ"ל. אבל לתירוץ **הראב"ד**, יתכן לומר, שמצד הכללים של שאר המצוות, הרי הם שוים, שהתלמוד יכול להתקים לאחר זמן, והמצוה יכולה להתקיים על ידי אחרים, ולכן יש לנו לחפש טעמים לדין זה, וכפי שיבואר בהערה הבאה].

177. הרמב"ם [ת"ת ג ג-ד] נתן בזה טעם, מפני שמצות תלמוד תורה שקולה היא כנגד כל שאר המצוות, ועל כן הוא קודם לכולם. ובשנות אליהו [פירוש הארוך פאה א א] כתב טעם נוסף לדין זה, כיון שכל תיבה ותיבה שלומד בתורה, יש בזה קיום מצוה בפני עצמה, אם כן בודאי השכל מחייב שיניח המצוה ליעשות על ידי אחרים, והוא ילמד תורה.

מתלמודו כדי לקיים מצוה המוטלת עליו(178).

אמרו לו לבנו של רבי שמעון בר יוחי שבא לקבל ברכתם: **מאי בעית הכא?**

אמר להו, באתי לכאן משום **דאמר לי אבא: זיל גבייהו, דליברכוך!**

אמרו ליה, ברכוהו שבע ברכות, בלשון משל וחידה:

א. **יהא רעוא דתזרע ולא תחצד,** והוא הבין שלא יצמח זרעו, או שלא יזכה לקצרו.

---

178. תלמיד רבינו יונה [ברכות סוף פ׳ ב] הביא טעם דין זה מהירושלמי, כיון שהלימוד צריך להיות על מנת לקיים, והלומד ואינו מקיים, נוח לו שלא בא לעולם, על כן כשנפגשים שניהם יחד, ואין אחד מהם יכול להתקיים על ידי אחרים, אזי קיום המצוה קודם לתלמוד תורה.

ועיקר דין זה, שמצוה שאינה יכולה ליעשות על ידי אחרים, מפסיקים הלימוד לצורך עשיתה, נפסק כן ברמב״ם [שם]. וכתב הכסף משנה, שמקורו הוא בירושלמי. ותמהו עליו האחרונים, שהרי מפורש הוא בסוגיתנו, ומדוע הוצרך להביא ממרחק לחמו.

ובספר ארבעה טורי אבן [ס׳ הליקוטים] כתב ליישב, שבאמת מסוגיתנו אין ללמוד כלל דין זה, ולא למדנו אלא שמצוה שאי אפשר על ידי אחרים, הרי היא שוה לתלמוד תורה, וכלשון הגמרא, ״הא חפצי שמים ישוו בה״, ואם כן שקולים הם ומה שירצה יעשה, ולכן הביא הכסף משנה מהירושלמי, שמפורש שם, שמבטל מלימודו כדי לקיים המצוה.

עוד דקדקו האחרונים מלשון הרמב״ם, שאפילו כשהיה עוסק בלימודו קודם שבאה המצוה [שאי אפשר על ידי אחרים] לידו, הרי הוא מפסיק מלימודו לקיימה.

אלא שנתקשו בזה, הרי העוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפילו כשהתחיל לעסוק במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, ושוב נזדמן לו מצוה שאי אפשר על ידי אחרים, אינו מניח המצוה הראשונה מפני השניה, וכמו שכתב **הר״ן** בקדושין [לב].

ובספר **קול בן לוי** [ס׳ הליקוטים] כתב ליישב, שמצות תלמוד תורה שונה היא משאר המצוות, שבשאר המצוות כשהוא עוסק בהם, אנו דנים עליו שהוא עומד באמצע קיום המצוה, ועל כן אין לו לפסוק באמצעה, מה שאין כן בתלמוד תורה, שכל דיבור ודיבור הוא קיום מצוה בפני עצמה, על כן לעולם הוא נידון כעומד לפני עשית המצוה. ויש שרוצים לחדש לפי זה, שבדרך הלוכו ללמוד תורה, אם יהיה נזדמן לפניו מצוה עוברת, יהיה נאמר בזה הדין דהעוסק במצוה, ולא יפסיק מהלוכו ללמוד, כדי לעשות המצוה, שהרי כאן אין לומר שכל פסיעה ופסיעה היא מצוה בפני עצמה, הואיל ואינו עסוק בלימוד עצמו, אלא בהכשר ובהכנה למצוה. ועיין סוכה [כו א **רש״י** ד״ה שלוחי מצוה אנן].

והקובץ שיעורים [ב יט] יישב, שבאמת עיקר הדין שמבטלים תלמוד תורה לקיים מצוה, אין זה מגדרי דחיה, שקיום מצוה דוחה תלמוד תורה, שהרי מצות התלמוד גדולה מכולם, אלא הביאור הוא, שכשם שמותר לאדם לבטל מלימודו לצורך פרנסתו ושאר צרכי גופו [וכמו שדרשו בברכות [לה] מהפסוק ״ואספת דגנך״, הנהג בהם מנהג דרך ארץ], ובהכרח הגדר בזה הוא, שהתורה לא נתנה שיעור זמן מוגבל לתלמוד תורה, אלא החיוב הוא לעסוק בתורה בכל זמנו הפנוי מעשית חפציו וצרכיו, ובזמן זה שהוא עוסק בצרכיו, אינו מצווה כלל על הלימוד, וכמו כן קיום מצוה נחשב אף הוא מצרכי האדם, שהוא צורך נשמתו, ובזמן זה

ב. **תעייל ולא תיפוק**. והוא הבין שיביא סחורה ולא יצליח למוכרה,

ג. **תיפוק ולא תעייל** והבין שיוציא סחורה במקום אחר ולא יצליח להביאנה.

ד. **ליחרוב ביתך**, והבין שזה כפשוטו.

ה. **וליתוב אושפיזך** ואורחך ישבו ויגורו במקומך.

שיש לו לעשות מצוה מהמצוות, אינו מצווה כלל על תלמוד תורה, וממילא לא שייך להקשות מדין העוסק במצוה. ויעויין שם מה שביאר על פי זה דברי **הרמב"ם** [אישות טו ב] בענין זה. ועל דרך זה ביאר גם כן **הקהלות יעקב** [שבת יא].

והמחזיק ברכה [או"ח לח ד] כתב בזה שתי סברות: א. על פי מה שנתבאר לעיל, שעיקר הלימוד הוא על מנת לעשות המצוות, ועל כן לא נאמר בזה הדין דהעוסק במצוה.

ב. מאחר שמצות תלמוד תורה נוהגת היא תמיד, כנאמר "והגית בו יומם ולילה", אם כן נמצא, שיהיה פטור לעולם מקיום המצוות, שהרי לומד הוא יומם ולילה, ומשום כך לא נתחדש בזה הדין דהעוסק במצוה, מה שאין כן בשאר מצוות, שפעמים יקיים מצוה זו ופעמים את חבירתה.

עוד כתב המחזיק ברכה, שדין זה שחידש הרמב"ם, שאפילו באמצע לימודו צריך לפסוק כדי לקיים מצוה עוברת, הוציא הרמב"ם מסוגיתנו, שהרי הובא בהערה 176 פירוש **הרא"ש** **והראב"ד** בסתירת הפסוקים ד"פלס" ו"פן תפלס", שהוא לענין תלמוד תורה וקיום מצוות, וכנראה שאף הרמב"ם פירש כן, והוקשה לו כפל הסוגיות בענין זה, ויישב הרמב"ם על כך, שדברי הגמרא לעיל נאמרו לענין תלמוד תורה וקיום מצוה שנזדמנו יחד לפניו, ואילו דברי הגמרא כאן הם באופן שהיה כבר עוסק בלימודו קודם שהגיעה המצוה לידו, ובזה נאמר לנו כאן חידוש נוסף, שצריך הוא לפסוק מלימודו כדי לקיים המצוה, מאחר שאי אפשר על ידי אחרים.

והתוס' הביאו מהירושלמי, שרבי שמעון בר יוחאי [שתורתו אומנותו, ולא היה פוסק מלימודו לשום דבר], לא היה מפסיק מלימודו לקריאת שמע, אף על פי שלשאר מצוות היה מפסיק, כסוכה ולולב, ומפרש בירושלמי הטעם, שמצות קריאת שמע ענינו הוא תלמוד תורה [שנצטוינו ללמוד פרשיות אלו בזמנים מיוחדים], ואין מפסיקין לימוד מפני לימוד אחר.

אולם **הגרע"ק איגר** העיר, שבבבלי מפורש להיפך, שהרי במשנה בשבת [ט] למדנו, מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה, ומבארת הגמרא [יא], כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו, שהיו מפסיקין מלימודם לקיים מצות קריאת שמע, שהיא מן התורה, אבל לתפילה, שהיא מדרבנן, לא היו מפסיקין.

ותלמיד רבינו יונה שם הביא מהמכילתא, שמי שתורתו אומנותו, כרשב"י וחביריו, פטור הוא מתפילין. וביאר **האור שמח** [ת"ת א ב] בדעת המכילתא, שענין מצות תפילין הוא לימוד פרשיותיה, וכמו שנאמר בהם, "למען תהיה תורת ה' בפיך", והרי היא כקריאת שמע לדעת הירושלמי, ועל כן גם בה שייך הכלל שאין מבטלין לימוד מפני לימוד אחר.

עוד חידש האור שמח שם, שדוקא לימוד תורה נדחית מפני מצווה שאינה עוברת, אבל שימוש תלמידי חכמים, כלומר, לימוד טעמי המשנה וסברתו, אינו נדחה מפני מצוה.

ויעויין **בשו"ע הגר"ז** [ת"ת קו"א א], שביאר בלשון הרמב"ם, שדוקא כשיכול לחזור ללימודו אחר עשית המצוה, אבל כשיהיה נגרם לו מהמצוה ביטול תמידיי לעולם, אינו מחוייב להפסיק.

ו. **לבלבל פתורך** — יהיה מבולבל שולחנך.

ז. **ולא תחזי שתא חדתא.** לא תראה את השנה החדשה.

והבין שקללוהו שלא יזכה לראות שנה הבאה.

ולכן, **כי אתא**, בשובו **לגבי אבוה, אמר ליה** לאביו: **לא מיבעי דברוכי לא בירכן, אבל** אלא **ציעורי ציערן.**

אמר ליה אביו: **מאי אמרו לך?**

אמר לו: **הכי והכי אמרו לי**, וציטט לו כל דבריהם דלעיל.

אמר לו הנך כולהו — ברכתא נינהו![179]

ומשל הם, וזה פתרונו:

"**תזרע ולא תחצד**" — **תוליד בנים ולא ימותו** בימיך.

"**תעייל ולא תיפוק**" — **תעייל כלתא**, שדרכה לילך אל הבעל, והוא במקום אביו, **ולא לימותו בנך, דליפקון**, שבמיתת הבן יוצאת הכלה לשוב לבית אביה.

"**תיפוק ולא תעייל**" — **תוליד בנתא** היוצאות מביתך בנשואיהם **ולא ימותו גובריהו וליהדרו לותך**, אליך.

לפי שבמיתת הבעל חוזרות הנשים לאביהן, וברכוהו שינשאו ולא ישובו אליו באלמנותם.

"**ליחרוב ביתך וליתוב אושפיזך**" — **דהאי עלמא אושפיזך, והיא עלמא** — העולם הבא הוא **ביתא.**

דכתיב "**קרבם בתימו לעולם**". ודרשינן: **אל תקרי קרבם אלא קברם.** וברכוהו שלא ימות וישב בביתו הוא קברו, אלא יאריך ימים וישב כאורח בעולם הזה.

"**לבלבל פתורך**" **בריבוי בני ובנתא** המבלבלים את השולחן.

"**ולא תחזי שתא חדתא**" — **דלא תמות אינתך** שלא תמות אשתך, **ולא תנסב אינתא אחריתי**, ולא תצטרך לקחת אשה חדשה, ולקיים בה את המצוה לשמח את האשה החדשה בשנה הראשונה, הכתובה אצל הנושא אשה חדשה.

רבי שמעון בן חלפתא אפטר מיניה דרב.

אמר ליה רב **לבריה**, לבנו: **זיל גביה דליברכך.**

אמר ליה רבי שמעון בן חלפתא לבנו של רב: **יהא רעוא** יהי רצון **דלא תבייש ולא תתבייש.**

אתא בנו של רב **גבי אבוה.**

אמר ליה: מאי אמר לך בברכתו?

אמר ליה: מילין בעלמא הוא דאמר לי. וציטט לו את הברכה.

אמר לו רב: **ברכך ברכתא דברכן קודשא בריך הוא לישראל, ותנא** ושנה **ביה.** שברכם

---

179. כתב **המהרש"א**, שיש מפרשים הטעם שבירכו אותו באופן זה, כדי שיהיה הדבר תמוה בעיניו, וילך אצל אביו, ויפרש לו דבריהם, ונמצא שנתברך אף מפי רבי שמעון. ובעץ יוסף

בה פעמיים:

דכתיב "**ואכלתם אכול ושבוע, והללתם** את שם ה' אשר עשה עמכם להפליא, **ולא יבושו עמי לעולם, וידעתם כי בקרב ישראל אני** ואני ה' אלהיכם ואין עוד, **ולא יבושו עמי לעולם**"(180).

וביאור הברכה הוא, שלא יבייש אחרים כדי שלא יתבייש. [ועיין במהרש"א].

שנינו במתניתין: ועושה אשה תכשיטיה במועד.

תנו רבנן. אלו הן תכשיטי נשים: כוחלת צובעת כחול סביב עיניה לנאותן, **ופוקסת** מסרקת שערה(181), **ומעבירה** סם הנקרא **סרק, על פניה**, כדי שיאדימו, ונוי הוא לה.

ואיכא דאמרי, מעברת סרק [וי"ג סכין] על פניה של מטה להעביר את השער שם(182).

פירש, שאילו היו מברכים אותו בפירוש ובגלוי, היה מקום לחוש לקיטרוג המקטרגים שתהיה עינם צרה בברכה, ולכן הסתירו והעלימו ענין הברכה בצורה זו.

180. **הקרן אורה** האריך לבאר ענין ברכה זו, על פי מה שידוע, שעיקר ביאת הנשמה לעולם הזה הוא כדי למנוע "נהמא דכיסופא" [לחם בושה], שקודם ביאת הנשמה לעולם, אין לה זכות כלל מעצמה, וכל מה שהיא מקבלת, הרי הוא מתנת חנם מהקב"ה, וזו היתה כונתם שלא יתבייש, כלומר, שיהיה מגיע לנשמתו שכר בדין, בלא בושה.

181. **רש"י** מפרש שהוא תיקון השיער. **והתוס'** הקשו עליו, ופירשו על פי הירושלמי, שהיא נוטלת בצק ועושה מהן חוטין, ונותנת אותם על פניה, ואחר כך כשנוטלת אותם, מאדימים פניה, ועל כן אמרו בירושלמי שיש לדון בזה מצד שלש מלאכות: א. טווה. ב. צובע, ג. בונה, וכמו שלמדנו בשבת [צה], שכל תיקון הנעשה בגוף האדם, יש לדון לחייבו משום בונה. ויעויין שם בשבת, שלדעת חכמים אין בזה איסור תורה, אלא שרבנן אסרו מכח מלאכות אלו.

182. **הגר"א** [תקמו ה] הוכיח מכאן, שמותר לה ליטול אפילו בכלי, וכלשון הרמב"ם [יו"ט ח כ] "בין ביד בין בכלי". עוד מבואר ברמב"ם שם, שהוא הדין שמותר לה ליטול שיער בית השחי. **והגר"א** שם כתב, שדוקא ממקומות אלו, אבל לגלח שער ראשה, אסור לה כמו לאיש. וכן הביא המשנ"ב [שם טז].

וכתב **הריטב"א** לבאר טעם ההיתר, שדברים אלו הם מצרכי גופה של האשה, ועל כן נידון זה כמלאכות הנעשות לצורך אכילה, שמותר לעשותם בלא שינוי ובטורח מרובה.

ואף על פי שחכמים אסרו התגלחת ברגל, כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול [שאם יתירו לו לגלח במועד, יבוא להשהות התגלחת לחול המועד], וכמו שנלמד לקמן [יד], מכל מקום לענין גילוח זה אין לאסור, הואיל והיא צריכה לגלח יום יום, וכן אין לחוש שתיכנס לרגל כשהיא מנוולת בהם, הואיל והיא מקפדת הרבה בדבר. ומדברי **הריטב"א** לקמן [יד] עולה, שהוא הדין לענין גילוח של איש, שהוא גם כן נחשב כצרכי הגוף, ולכן, מעיקר הדין היה מותר לגלח אפילו במעשה אומן, לולא הטעם הנ"ל, שלא יכנס כשהוא מנוול. ויעויין עוד **ביאור הלכה** תקלא ד.

[ועיין עוד **בשער הציון** [תקלא טו] שדקדק מדברי **המגן אברהם** [שם יב], שאיסור תגלחת במועד אינו אלא על שער הראש, ולא על שאר הגוף. והניח דבריו בצע"ק].

דביתהו אשתו **דרב חסדא מקשטא** בחול המועד **באנפי כלתא,** לפני אשת בנה[183].

יתיב רב הונא בר חיננא קמיה דרב חסדא, ויתיב וקאמר: לא שנו שמותר לאשה להתקשט במועד **אלא ילדה,** צעירה, שיש לה שמחה בקישוט היות שדרכה בכך, ומותר במועד.

אבל זקינה, לא התירו לה!

והקשה לרב חסדא על שהתיר לאשתו להתקשט על אף שיש לה כבר בן נשוי, וחשיבא זקינה, ואסורה בקישוט.

אמר ליה רב חסדא: **האלוהים** [לשון שבועה]!

אפילו אמך ואפילו אימא דאמך ואפילו ישישה **העומדת** כביכול **על קברה,** מותרות להתקשט במועד, לפי שצריכות לכך[184].

וכדאמרי אינשי: בת שיתין כבת שית, לקל טבלא רהטא, שרצות לקול מיני זמר שבשמחות. וכמו כן שוות הן לקישוט[185].

שנינו במתניתין: **רבי יהודה אומר לא תסוד.**

תניא, רבי יהודה אומר: אשה לא תסוד במועד, מפני שניוול הוא לה, שגנאי הוא לה ומצטערת בו.

ומודה רבי יהודה בסיד שיכולה לקפלו מפניה ולהסירו **במועד,** ותגיע לה ממנו הנאה במועד — **שטופלתו** מושחתו **במועד** על גופה.

וטעם ההיתר, **שאף על פי שמצירה היא עכשיו** בעת שהסיד עליה, **שמחה היא לאחר זמן.** לפי שהסיד מעדן הבשר ומשיר השער. וכיון דשמחה זו היא במועד, הרי היא מותרת בצער הסיד.

ומקשינן: **ומי אית ליה לרבי יהודה האי סברא** שמותר להצטער במועד עכשיו בשביל שמחה שלאחר כך?

והתנן: רבי יהודה אומר: בימי אידיהם של גוים **נפרעין** גובים **מהם** את חובותיהם, מפני **שמצר.** שאדם המשלם חוב צר לו, ואין פורעין להם חוב היות ששמחים בזה ביום אידיהם ומודין לעבודה זרה על שזימנה להם את גביית החוב.

וחלקו עליו חכמים **ואמרו לו:** למה מותר לגבות ממנו ביום אידו? והרי **אף על פי שמיצר עכשיו, שמח הוא לאחר זמן** על כך שכבר אין לו חוב.

ורבי יהודה לא סבירא ליה האי סברא, ואם כן, היכי מתיר משום האי סברא לטפול סיד במועד.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק: הנח**

---

183. האחרונים העירו, שלכאורה אין דבר זה מורה כלל על זקנותה, ובפרט בימיהם שהיו נושאים נשים בגיל מוקדם יותר. ועיין **רש"ש**.

184. כתב הפרי מגדים [שם], שהיתר זה נאמר אפילו לזקנה פנויה. וכן כתב בשיטה, והוסיף, שאפילו אם אין בדעתה לינשא עוד.

185. הבעל הטורים [במדבר ל יד] כתב להוכיח מכאן, שאשה שנדרה שלא לשמוע כלי שיר, נחשב נדר זה כדברים שיש בהם עינוי נפש, ויכול בעלה להפר לה נדרה. וכן נפסק **בשו"ע**

להלכות מועד, דכולהו הלכות המועד טעם היתרן הוא מפני שמ**צר עכשיו ושמח לאחר זמן נינהו**[186].

שהרי גם האפיה והבישול מצטער בטרחן, ומותר בהן כי שמח לאחר זמן שאוכלן במועד.

רבינא אמר תירוץ אחר לסתירה בדעת רבי יהודה: **כותי לענין פרעון לעולם מיצר** על שנאלץ לפרוע, ולעולם אית ליה לרבי יהודה סברת דשמח הוא לאחר זמן, בכל ענין, ולא רק בחול המועד, ורק לענין גבית חוב מכותי ביום אידו, לא מהני סברא זו.

אמר רב יהודה: בנות ישראל שהגיעו לפרקן שגדל שערן **ולא הגיעו לשנים,** שעדין אינן בנות י״ב שנה, ובושות בגידול שערן בטרם זמנו:

אם הן **עניות,** הן **טופלות אותן בסיד** שהוא התכשיר הזול ביותר להשיר שערן[187].

עשירות, טופלות אותן בסולת.

בנות מלכים טופלין אותן **בשמן המור.**

שנאמר בתמרוקי הנשים שניתנו לנשי המלך אחשורוש, ״**ששה חדשים בשמן המור**״.

ומבארינן: **מאי שמן המור?**

רב הונא בר חייא אמר: סטכת.

רב ירמיה בר אמי אמר: שמן זית שלא הביא בגדולו **שליש.**

תניא רבי יהודה אומר: ״אנפיקנון״ הוא **שמן זית שלא הביא** בישולו **שליש.**

ולמה סכין אותו את הסיד, הסולת והשמן?

לפי **שמשיר את השער, ומעדן** מצהיב ומצהיל **את הבשר.**

רב ביבי הוי ליה ברתא, טפלה כל **אבר ואבר** בפני עצמו, ונתייפתה כל כך עד **דשקל** מבעלה עבור המוהר **בשבילה ארבע מאה זוזי.**

הוה ההוא כותי בשיבבותיה בשכנותו **דהוה ליה ברתא,** ורצה לעשות בה כרב ביבי.

יו״ד [רלד סב], ויעויי״ש בב״י.

186. ונמצא לפי זה, לדעת החולקים על רבי יהודה, מותר לה לסוד בסיד, אפילו כשמקפלתו לאחר המועד. וביאר **הקרן אורה,** שלדעת חכמים, מאחר שיהיה לו שמחה מכך לאחר זמן, הרי כבר מעתה נחשב דבר זה אצלו כשמחה, ואף על פי שיש לו עתה גם צער, מכל מקום גם שמחה יש לו, ונחשב לצורך המועד. וכמו כן לענין יום אידם, אסור ליפרע ממנו, לחכמים, אפילו אם השמחה בפועל תהיה אצלו רק לאחר עבור יום האיד. ועיין בריטב״א.

אבל בירושלמי מובא דעת רבי יוחנן, שאם מקפלתו לאחר המועד, לדעת הכל אסור, ולא נחלקו אלא כשמקפלתו במועד, שרבי יהודה האוסר, הולך לפי שיטתו בע״ז, שאנו מתייחסים למצב כמו שהוא עתה, ואיננו מתחשבים בעתיד. והרמב״ם [שם] פסק לאסור כשמקפלתו אחר המועד, וביאר **הגר״א,** שהרמב״ם סמך עצמו על הירושלמי, ופסק כחכמים.

187. **הביאור הלכה** [שם] מדקדק מכאן, שההיתר לסוד במועד נאמר רק לענין ילדה, שהיא בושה בשערותיה, אבל זקנה שאינה

טפלה כולה **בחד זימנא, ומתה.**

אמר הכותי: **קטלא** הרג **ביבי לברתי**, לבתי.

אמר רב נחמן, רק **רב ביבי**, כיון **דשתי שיכרא** הגורם לשער לגדול ולהתעבות, **בעיין בנתיה** זקוקות בנותיו **טפלא**, כדי להשיר השער, ולייפותן.

אבל **אנן, דלא שתינן שיכרא — לא בעיין בנתין** בנותינו **טפלא.**

י-א שנינו במתניתין: **ההדיוט — תופר כדרכו.**

והוינן בה: **היכי דמי הדיוט**, שאינו נחשב אומן, ויכול לתפור כדרכו?

אמרי דבי רבי ינאי: כל מי **שאינו יכול** לתחוב את המחט באריג פעמים רבות ואחר כך למשוך אותה **ולהוציא כמלא מחט**, שימצאו תפירות רבות **בבת אחת** כדרך האומנים.

מי שאינו בקי בזה לא חשיב אומן.

רבי יוסי בר חנינא אמר: הדיוט נחשב **כל** מי **שאינו יכול לכוון** את **האימרא**, עובי הבגד אשר **בחפת** בשפת **חלוקו**, בצווארון ובשרוול, וצריך מומחיות לעשותו, שלא יהא רחב מכאן וצר מכאן. ורק הבקי בזה חשוב אומן(188).

שנינו במתניתין: **והאומן מכליב.**

והוינן בה: **מאי מכליב** [שהוא לשון "כלב"]?

רבי יוחנן אמר: מפסיע. שאינו תופר ישר אלא מפזר את התפרים, ודומות תחיבות המחט כשיני כלב, הרחוקות אחת מחברתה.

רבה בר שמואל אמר שיני כלבתא. שאינו תופר כרגיל, שתוחב בסמוך אחת לשניה, אלא תוחב פעם למעלה ופעם למטה, ודומה לשיני הכלב בכך ששן אחת גבוהה מחברתה(189).

בושה, אסור לה לעשות כן במועד.

188. **בתוספות הרא"ש** ביאר, שאמנם לענין שבת, הרי הוא חייב על תפירתו, אף על פי שהוא הדיוט, יעויין שבת יא, מכל מקום לענין מועד התירו כשאינו אומן.

והרא"ש פסק להחמיר כשניהם, וכל אדם היודע להוציא מלא מחט, או שיודע לכוון האימרא בשפת חלוקו, אסור לו לתפור במועד כדרכו. וכתב **הרמ"א** [תקמא ה], שכל אדם יחמיר על עצמו לתפור בשינוי, והביא שם **המשנה ברורה** הטעם, שרוב בני אדם יודעים להוציא מלא מחט, ודינם כאומן, וכמו שכתב **הרא"ש**.

ובביאור **הגר"א** כתב לבאר דעת **הרא"ש**, שאין להקל בנידון זה כשאר ספק דרבנן, שהרי להקל בשני הדינים [כלומר, להתיר לאדם היודע להוציא מלא מחט, ולאדם היודע לכוון אימרא בשפת חלוקו] אי אפשר, שהרי ממה נפשך אחד מהם עושה איסור, ולהחמיר בדין אחד משניהם ולהקל במשנהו, גם כן אי אפשר, שאיננו יכולים לתפוס מעצמנו אחד מהם ולהקל בו, ועל כן החמרנו בשניהם. וכמו שכתב **הר"ן** פסחים [קח].

אבל הב"י דקדק מלשון הרמב"ם, שדוקא כשיודע שניהם, להוציא מלא מחט ולכוון האימרא, אז נחשב הוא כאומן. אבל להלכה נוקטים להחמיר בזה.

189. אף בזה פסק **הרא"ש** להחמיר, ולהצריך

שנינו במתניתין: **ומסרגין את המטות.** רבי יוסי אומר ממתחין.

והוינן בה: **מאי "מסרגין", ומאי "ממתחין"?**

כי אתא רב דימי, אמר: פליגי בה רב חייא בר אבא ורב אסי. ותרוויהו אמרו זאת **משמיה דחזקיה ורבי יוחנן.**

חד אמר, "**מסרגין**" היינו אורגין מטה של חבלים **שתי וערב**(190)**.** ו"**ממתחין**" היינו שמותחין בה אך ורק חבלי **שתי** לאורך, **בלא** לארוג בה חוטי **ערב,** לרוחב.

שני השינויים יחד, וכן פסק **בשו"ע** [תקמא ה]. והוסיף **הרמ"א**, שאחיזת המחט בידו בשינוי, אינו נחשב שינוי כדי להתיר התפירה לאומן, משום שצריך שינוי הניכר באיכות התפירה, ולא במעשה התפירה. עוד מבואר שם, שאפילו לתפור בגד חדש התירו להדיוט, ולא רק תיקון.

והיתר זה שעושה בשינוי הוא דוקא כשמתקן לצורך המועד, וכשאר צרכי המועד [שאינם לאוכל נפש או מכשירין הקרובים לאכילה], שהתירו לעשותם שלא כדרכם, אבל כשאינו צורך המועד אסור. וכתבו **התוס'**, שאפילו במקום שיתקלקלו הבגדים אילו יניחם כן עד אחר המועד, מכל מקום אין להתיר בלא שינוי, כדין דבר האבד. וביאר **הרא"ש**, שדין דבר האבד נאמר רק כשיתקלקל לגמרי גוף הדבר, מה שאין כן כאן, אף על פי שיתקלקלו יותר ממה שהיו עד עתה, אין זה נחשב הפסד גמור להתיר. ולפי זה, כשיתקלקלו לגמרי אם לא יתקנם, וצריך להם ללובשם במועד, מותר בלא שינוי, כן כתב **המשנה ברורה** [תקמא י], אלא שה**תוס'** [פסחים נה ב] כתבו שאף על פי כן אין זה נחשב כדבר האבד, הואיל ויכול לקנות בגדים ומנעלים אחרים, וכן הביא **השער הציון** שם בשם הסמ"ג, ופסק כמותם, שבמקום שיוכל לקנות מנעלים חדשים במועד, אסור לו לתקנם במעשה אומן.

ודבריהם צריכים ביאור, שאם כן, בכל דבר האבד נאמר שיכול לקנות אחרים תחתיהם, וכמו עשית כותל לשמירת ביתו שלא יגנבו כליו, שלמדנו לעיל [ז] שהוא דבר האבד, למה לא נאמר שהוא יכול לקנות כלים אחרים תחתיהם. ויעויין שם במהר"ם. ויש מיישבים, שדברי **התוס'** נאמרו דוקא לענין מנעלים, שאדם נצרך לקנות חדשים מזמן לזמן, ובזה ישנה סברא לומר, שיוכל לקנות חדשים וללובשם במועד, ולאחר עבור המועד [שיוכל לתקן את מנעליו הישנים] יצניע את החדשים ללובשם לאחר זמן. יעויין חוה"מ כהלכתו עמ' שא.

עוד הביא **הביאור הלכה** שם להוכיח מהגמרא בפסחים שם, שתיקון מנעלים חמור הוא מתיקון בגדים, ואסור אפילו להדיוט. וביאר הטעם, שלענין תפירה, חלוק בו ההדיוט מהאומן בעצם אופן התפירה, וכמו שלמדנו כאן, שהאומן מוציא מלא מחט, מה שאין ההדיוט יכול לעשות, ועל ידי חילוק זה נחשבת תפירתו כמעשה הדיוט, אבל בתיקון מנעלים, שאף האומן אינו יכול לתפור כמה תפירות יחד [כנראה משום שהמנעלים קשים], אם כן, אין בזה חילוק מהותי הנראה לעין, ולכן אסור. וכן כתב **הקרן אורה.**

190. הקשו **התוס'**, איך התירו מלאכה גמורה בלא שינוי. **והרא"ש** כתב, שהוא דבר האבד, שאם לא יסרגנו עתה, יהיה מתקלקל לגמרי. אבל הב"י [תקמא] כתב בשם ר"י, שמלאכה זו, מעשה הדיוט היא, והותרה משום צורך המועד. וכן סתם הטור.

והעיר **הקרן אורה** על דברי **הרא"ש** הנ"ל, שהרי לקמן [יב] למדנו, שרבי יוסי הוא המקיל בדין דבר האבד שאינו צריך שינוי בעשיתו,

וחד אמר, "מסרגין" היינו שמותחין בה רק את חוטי **שתי בלא** אריגת חוטי **הערב** ביניהם [והיינו כמו שביאר החולק עליו בממתחין]. **ואילו "ממתחין"** היינו **שאם היה רפוי** אריג המטה שנארג מזמן רב, והחבלים רפויים, **ממתחו** שיהא חזק ונוח לישיבה.

ומקשינן: **איני! והא תני רב תחליפא בר שאול: ושוין** תנא קמא [רבי מאיר] ורבי יוסי, **שאין מפשילין**, שלא גודלים **חבלים לכתחילה!** (191)

והרי כל חדושו של רב תחליפא תלוי במחלוקתם.

בשלמא למאן דאמר "מסרגין" הוא סריגת חוטי **שתי וערב, ו"ממתחין"** הוא מתיחת חוט **השתי בלא** אריגת חוטי **הערב, היינו דקתני**, שפיר יש חידוש בדברי **רב תחליפא בר שאול**, שרק במסרגין נחלקו, אם מותר לארוג את חוטי הערב בין חוטי השתי או אסור. **ושוין** רבי מאיר ורבי יוסי **שאין מפשילין חבלים לכתחילה.**

אלא למאן דאמר ש"**מסרגין**" הוא מתיחת חוטי **השתי** בלבד, **בלא** אריגת חוטי **הערב, ו"ממתחין"** הוא **שאם היה רפוי, ממתחו.** ולדברי הכל אריגת שתי וערב אסור, תיקשי:

למה הוצרך רב תחליפא לחידושו שלא נחלקו בגדילת חבלים, ולדברי הכל אסור?

והרי **השתא**, אפילו אריגת **שתי וערב אמרת** שלדברי הכל **לא** הותר במועד, ולא נחלקו אלא במתיחת חוטי השתי בלא ערב.

גדילת **חבלים לכתחילה — מיבעיא!?**

וכי יש צורך לומר שהיא אסורה לדברי הכל!?

ומסקינן: **קשיא!** (192)

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר

ואילו כאן, רבי יוסי הוא המחמיר ומצריך שינוי. וכתב, שנצטרך לומר לדעת **הרא"ש**, שרבי יוסי אינו מחשיב ענין זה כדבר האבד, ולכן החמיר בו.

191. דעת **רש"י** שהוא גדילת חבלים. אבל הטור מפרש, שהוא חיבור החבלים למטה. וביאר הב"י, שלדעתו, כל היתר הסירוג הוא דוקא כשמחבר למטה חבלים שכבר היו בה ויצאו, ומחזירם עתה שנית, אבל חבלים חדשים שמעולם לא היו בה, אסור. אולם המאמר **מרדכי** נחלק עליו ופירש בדעת הטור, שדוקא כאשר החבלים לא ניתקו מן המטה לגמרי, וכגון שהם מחוברים עדיין מצד אחד, אז מותר לחברם אליה מצד השני, אבל כשיצאו ממנה לגמרי, הרי זה נחשב כהפשלת חבלים, ואסור לדעת הטור. [ויעויין בסי' שמ ח, שיש חילוק בין נתינת מוכין חדשים לכר, שאסור מן התורה משום מכה בפטיש, להחזרתם אליה לאחר שיצאו, שמותר].

ובטעם איסור ההפשלה, ביאר הנשמת אדם [קי א], שיש בזה טורח רב.

192. **הריטב"א** מבאר, שאין זה "תיובתא" משום שיש ליישב ולומר, שיש חידוש בהפשלת חבלים שאין בסירוג שתי וערב, ולולא ברייתא זו היינו סבורים להתיר הפשלת חבלים, הואיל ואי אפשר למטה בלא החבלים, אבל שתי וערב אסור לו לסרוג, שהרי בשעת הדחק יכולה המטה להתקיים בשתי לבד או בערב לבד, ואין זה כל כך צורך המועד.

אבין: וכי **מי איכא למאן דאמר** ש"**מסרגין**" הוא מתיחת חוטי **שתי**, **בלא** העברת חוטי **ערב** ביניהם?

והתנן להדיא שצריך לסרוג במטה סרוגה גם שתי וגם ערב!

שכך שנינו במסכת כלים, בענין קבלת טומאת כלים של מיטה:

רבי מאיר אומר: **המטה** מקבלת טומאה רק **משיסרוג בה שלשה בתים**, בתי נירים, דהיינו שחוטי השתי מתוחים כבר לאורך, ואורג ביניהם שלשה חוטי ערב.

ומוכח, שסרוג נחשב רק אחר אריגת שתי וערב.

ומפני שתי קושיות אלו דחינן את דברי האומר שמסרגין הוא שתי בלא ערב וממתחין היינו רק מתיחת הרפוי.

אלא כי אתא רבין מארץ ישראל **אמר**: **ב"מסרגין" — כולי עלמא לא פליגי**, ובין רב חייא ובין רב אסי מודים דהיינו אריגת **שתי וערב**.

אלא כי פליגי ב"ממתחין".

מר סבר ממתחין היינו **שתי בלא ערב**.

ומר סבר שאם היה רפוי ממתחו [ואין מאן דאמר זה חולק גם במסרגין כדלעיל].

מיתיבי מהא דתנן לגבי פלוגתא דמתניתין בענין אריגת המטה בחול המועד: **מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי מאיר**.

רבי יוסי אומר: ממתחין אבל לא מסרגין[193].

ויש אומרים: אין ממתחין כל עיקר.

בשלמא למאן דאמר [רב דימי לחד שיטתא] **ממתחין** היינו **שתי בלא ערב, היינו דאתו** שבאו "**יש אומרים**" **לאיפלוגי**, ואמרו שאין ממתחין כל עיקר אפילו שתי בלא ערב, שבזה התיר רבי יוסי, לשיטת האי מאן דאמר.

אלא למאן דאמר ממתחין שהתיר רבי יוסי היינו רק **שאם היה רפוי ממתחו**, תקשי: וכי **ליש אומרים, ממתחו נמי לא** הותר בחול המועד!? והרי אין כאן כל מלאכה, ובלי מתיחת האריג אי אפשר לישב על המטה.

ומתרצינן: **אין**, סברי היש אומרים **כיון דאפשר לממליה במאני**, בבגדים בלויים עד שיתמלא השקע שברפיון האריג, ויוכל להציע עליו כרים וכסתות ולשבת עליהם, **לא טרחינן** אפילו למתוח האריג, שהוא

---

193. הקשו **התוס'**, לפי דיעה זו, שרבי יוסי אוסר סירוג אפילו בשתי לבד, למה לא השמיענו, שאפילו דבר זה אסור, ומדוע נקט "אין מסרגין", שנשמע מכך, שדוקא שתי וערב יחד אסור לו, והניחו בקושיא. ומיישב **הקרן אורה**, שלשון "סירוג" כולל שני הדברים, כלומר, שתי וערב יחד, ושתי לבד או ערב לבד, וכל הוכחת הגמרא לעיל מהמשנה בכלים היה רק ש"סירוג" כולל גם כן שתי וערב יחדיו, ואם כן, בדברי רבי יוסי שאמר "אין מסרגין" כלול שאין לסרוג שתי לבד או ערב לבד.

טורח שאינו צריך[194].

מתניתין:

מעמידין עושין **תנור**, שיש בו חלל, ומניחים בו קדירות, וחומו נקלט בתוכו היות שפיו צר.

וכן מעמידים **כירים**, ופיה רחב יותר, שעשויה כקדירה[195].

וכן מעמידים **ריחים**.

---

194. **רש"י** פירש בקושית הגמרא, שמתיחת חבלי המטה אינו נחשב כלל למלאכה. ויש לעיין לפי זה בתירוץ הגמרא, האם נתחדש שטירחא לבדה גם כן אסורה במועד, אפילו בלא מלאכה כלל, או שנתחדש שגם דבר זה נחשב למלאכה. ובעיקר הנידון, יעויין בתוס' לקמן [יב ב] שנסתפקו בדבר זה ולא הכריעו. אולם לקמן [יט א] נקטו בפשיטות לאסור. ונראה מדבריהם שם שבאו להוכיח דין זה ממה שלמדנו לעיל [ד], שאסרו במועד להשקות בית השלחין ממי הקילון, משום הטירחא שיש במילוי הדליים, הרי שאף על פי שעצם ההשקאה מותרת היא שם, משום דבר האבד, מכל מקום יש לאסור מפני הטורח. ולהלכה נוקטים להחמיר בנידון זה, יעויין בחיי אדם [קיד א].

ונחלקו **הראב"ד** והרמב"ן, האם יש איסור טירחא יתירה כשעושה מלאכה לשאר צרכי המועד, וכמו שהבאנו בהערה 155, שהראב"ד אוסר, והרמב"ן כתב על כך, שעיין בכל דיני המועד, ולא מצא שאסרו דבר זה. ולפי דעתו נצטרך לומר, שהנידון בסוגיתנו הוא לענין דבר האבד, וכדעת **הרא"ש** הנ"ל.

195. הטור [תקמ] מפרש, שהוא עשית המעמד שלהם, וכן נראה שפירשו התוס'. אבל הרמב"ם [יו"ט ח יג] פירש, שלאחר שעושים את התנור, טחים אותו מבחוץ, כדי לשמור את חומו בתוכו.

וכתבו **התוס'** לדקדק מלשון משנתנו, שדוקא להעמידם מותר, אבל עשייתן לגמרי אסור. והטעם, שעשייתן לכתחילה נחשבת למעשה אומן, ולא התירו מעשה אומן במועד, אלא לצורך אוכל נפש, ולא לצורך מכשיריה. ועיין **חזון איש** [קלה].

אבל הרמב"ם שם התיר עשית התנור לכתחילה. וביאר **הרמב"ן** שיטה זו, שכל מלאכה הנעשית לצורך מכשירי אוכל נפש הנצרכים לו במועד, כהעמדת תנור ועשית קדירות וחידוד הסכין, הותרו לעשותם כדרכם. וכן נפסק **בשו"ע** [תקמ ז]. ויעויין בהערה 54 שהובא בשם **הריטב"א**, שזהו דוקא לענין מכשירין הקרובים לאוכל נפש, אבל הרחוקים ממנה, כבנין אמת המים לצורך השקאת הירקות לאוכלן במועד, אינו בכלל זה.

וכתב **בשער הציון** [טז] בשם שולחן עצי שיטים, שהוא הדין לענין תנור חימום הבית, שמותר לתקנו אפילו במעשה אומן. והשעה"צ הקשה עליו ממה שמצאנו לענין בית המרחץ, שאינו נחשב כאוכל נפש להתיר מעשה אומן [על כל פנים במרחץ של יחיד], וסיים שמכל מקום יתכן להתיר מפני שהכל נחשבים כחולים לענין צינה. ולפי זה, אם נתקלקל המזגן במועד, שלא שייך טעם זה, יהיה אסור לתקנו במעשה אומן, אף על פי שהוא שעת החום. [אבל לכאורה יש לדון בראיתו ממרחץ, שהרי מבואר בסי' [תקיא ב] שרחיצה נחשבת כדבר שאינו שוה לכל נפש, ויש לומר, שמפני זה אינו נידון כצרכי הגוף, מה שאין כן לענין צינה וחום שהם שוים לכל נפש, יתכן שהם כצרכי הגוף, ומותרים כדרכם, וכמו שלמדנו לענין תכשיטי האשה]. ועיין ספר זכרון שלמה בתשובות

ויכולין לעשותם לכתחילה **במועד**, כמבואר בגמרא.

רבי יהודה אומר, אין מכבשין את הריחים בתחילה. ובגמרא יבואר מהו "מכבשין"[196].

גמרא:

מאי "מכבשין"?

רב יהודה אמר: מנקר ריחיא. שאם נשחקה מרוב שימוש והיא חלקה ואין החיטין נפרכים, עושה בה חריצים כדי שתהיה מחוספסת, ויפרכו החיטין בריחיים. ואסור לכתחילה במועד.

רב יחיאל אמר: בת עינא. שרוצה לעשות את הנקב, שעושין באמצע הריחים להניח בו את התבואה לטחינה.

מיתיבי, מעמידין תנור וכירים[197] **במועד, ובלבד שלא יגמור מלאכתן,** שיכול לעשות את גוף התנור אך לא מחברו לקרקע, **דברי רבי אליעזר.**

וחכמים אומרים אף יגמור, היות שמכשירי אוכל נפש הם.

רבי יהודה אומר משמו של רבי אליעזר: **מעמידין את** הריחים **החדשה, ומכבשין את הישנה.**

ויש אומרים שלרבי אליעזר **אין מכבשין** את הריחיים **כל עיקר.**

על כל פנים, מבואר בברייתא שמכבשין שייך בריחים ישנה, ותקשי לרבי יחיאל.

בשלמא למאן דאמר מכבשין הוא **מנקר ריחייא, היינו דמשכחת לה בישנה,** שנשחקה ואינה טוחנת בלא חריצים.

אלא למאן דאמר מכבשין היינו לעשות **בת עינא** ריחיים **ישנה — בת עינא** נוספת **למה לה!?** הרי כבר היה לה בתחילה, כי בלי בת עינא אי אפשר לטחון בה.

ומתרצינן: **כגון דקא בעי לארווחי** את הבת עינא, ולעשותה רחבה **טפי פורתא.**

רב הונא שמעיה לההוא גברא דקא מנקר ריחיא ישנה **בחולא דמועדא. אמר: מאן האי,** מי הוא זה המנקר בחול המועד [היות ובכל ריחיים אסור אף בישנה]**!? איתחיל** יתחלל **גופיה,** כיון **דקא מחיל חולא דמועדא!**

ומוכח שרב הונא **סבר לה כיש אומרים** בברייתא, שאין מנקרין כל עיקר.

דרש רב חמא: נוקרין ריחיים במועד[198]**.**

הגר"מ פיינשטיין [טו] שהתיר בנידון זה.

196. אבל בישנה מתיר רבי יהודה, כמבואר לקמן בברייתא, כן כתבו התוס'. והוסיפו, שתנא קמא מקיל יותר מרבי יהודה, ולדעתו, מותר לכבש אפילו בחדשה. וכן כתב **הרא"ש** בשם **הראב"ד**. ועיין עוד הגהות הרמ"ך [יו"ט ח יג].

197. **הגרע"ק איגר** כתב, שהגירסא הנכונה בברייתא היא, "תנור וכירים וריחיים". [וכן מבואר מהמשך הברייתא, שנאמרו בה חילוקים לענין כיבוש הריחים]. ויעויין בחידושי **הריטב"א** שכן היתה גירסתו גם כן.

198. **הרא"ש** מדקדק מסתימת הדברים, שאפילו בחדשה התיר לכבש, ומשום שפסק רב

משום רבי מאיר אמרו: אפילו סוס שרוכב עליו, וחמור שרוכב עליו, מותר ליטול את **הצפרנים** שלהם **בחולו של מועד** כדי שלא יצערום ולא יוכלו ללכת(199).

ב-י **אבל לחמרא דריחיא** העומד לטחון בריחים, **לא** הותר ליטול צפרניו, דכל ההיתר לטחון רק לצורך המועד, וטחינה מועטת יכול לטחון בחמור אפילו שלא נטלו צפרניו.

רב יהודה שרי:

למישקל טופריה צפרנים **לחמרא דריחיא.**

ולאוקמי ריחיא, להעמידם אבן על גבי אבן כדרכם.

ולמיבני ריחיא, היינו לעשותם מתחילה.

ולמיבני אמת ריחיא, העץ שהריחים בנוי עליו.

ולמיבני אוריא, רפת בקר(200).

רב, שרא:

לסרוקי סוסיא, לסרק הסוסים במסרק של ברזל [ועיין תוד"ה ואין] כדי לייפותם. ומותר מפני צורך המועד, דחשיב כצרכי רכיבה(201).

חמא כתנא קמא, וכנ"ל בהערה הקודמת. והוסיף **הרא"ש** לדקדק מדבריו, שדוקא ניקור הריחים הותר, אבל עשית בת עינא אסור אפילו לדעת תנא קמא, מפני שהוא מעשה אומן. אבל הרמב"ם התיר אפילו עשית בת עינא, וכמו שנתבאר בהערה 195, שכל מכשירי אוכל נפש הותרו לעשותן כדרכן. וכן נפסק **בשו"ע** [שם ח]. ויעויין שם **בביאור הלכה** .

ומדברי **הגר"א** נראה, שלדעת הרמב"ם, מחלוקת רב חמא ורב יחיאל היא דוקא בדעת רבי יהודה, אבל לדעת תנא קמא, ודאי הותר עשית בת עינא, ומן הטעם הנ"ל.

199. כתב **הרא"ש**, שדבר זה הותר רק כשהוא צריך לרכב עליו לאיזה צורך מצורכי המועד [ואינו רגיל לילך ברגליו מרחק גדול כזה. **שו"ע** תקלו א], אבל שלא לצורך המועד, אף על פי שעצם הרכיבה מותרת היא בכל ענין, מכל מקום אסור לו לעשות מלאכה עבור זה. וכתב **בביאור הלכה** שם, שזהו דוקא כשהוא רוכב על הסוס לבדו, אבל כשיש על הסוס איזה משא, יש לדון אם מותר לרכוב שלא לצורך המועד, שהרי דבר זה אסור בשבת מן התורה משום מחמר. .

ובעיקר ההיתר של קציצת צפרניו, **מהגהות מיימוניות** [יו"ט ח נ] נראה, שהוא מפני דבר האבד, שהסוס יתקלקל על ידי הליכה זו, ולפי זה מותרת הקציצה אפילו במעשה אומן. אולם מלשון **רש"י** נראה, שבלא הקציצה אינו יכול לילך כלל, ואם כן נמצא, שההיתר הוא משום צורך המועד, ולפי זה אינו מותר אלא במעשה הדיוט.

200. הרמב"ם [יו"ט ח טו] ושאר ראשונים מפרשים, שהתירו לבנות אבוס לצורך אכילת הבהמה. וכתב **הרמב"ן**, שלא הותר לעשותו אלא במעשה הדיוט. והוסיף, שאף על פי שרב יהודה כרכו עם דין בנית הריחים, שהותר אפילו במעשה אומן, מאחר והוא מכשירי אוכל נפש, וכמו שנתבאר לעיל, מכל מקום בזה אין דינם שוה.

אבל **רש"י** פירש, שהוא רפת בקר, וכן הביא הבית יוסף בשם רבינו ירוחם, וביאר, שכאשר הבהמה אינה שוכבת יפה, יש לה היזק מכך.

201. כתב **הב"ח** [תקלו ב] בשם **המרדכי**, שאף על פי שעל ידי סירוק הסוס, יהיו נתלשים

ולמיבני אקרפיטא, אבוס להניח בו תבואה לפני הסוסים.

ולמבני איצטבא, ספסל לישב או לשכב עליו(202).

רבא שרא למישקל דמא להקיז דם **לבהמה בחולא דמועדא**(203).

אמר ליה אביי: תניא ברייתא **דמסייע לך:** **מקיזין דם לבהמה, ואין מונעין רפואה לבהמה בחולו של מועד.** ואפילו שצריך לרפואתה לעשות מלאכה דאורייתא.

רבא שרא לכסכוסי לגהץ **קירמי** בגדים דקים כקרום.

מאי טעמא? היות **ומעשה הדיוט הוא.**

[והרמב"ם והשו"ע פירשו, שמותר למעך

שערותיו בהכרח, ובאמת מפני טעם זה אסור לעשות כן ביום טוב, מכל מקום במועד התירו. ויש לדון, האם נוכל להוכיח מכאן, שלא נאסר בחול המועד עשית פסיק רישיה, כגרירת מטה כסא וספסל במקום שיהיה נעשה חריץ בקרקע על ידי זה, או שטעם ההיתר כאן הוא מפני צורך הרכיבה, שאמנם אין לו צורך כלל בתלישת שערות אלו, וכל רצונו הוא רק בסירוקו לצורך הרכיבה, מכל מקום מאחר שהיא תוצאה הנלוית לעיקר עשיתו ורצונו, והלא בעבור מטרה זו [של הרכיבה] הותרה לו עשית מלאכה במועד [וכמו שלמדנו לעיל לענין גזיזת צפרניו], לכן אין לאסור הסירוק, הגם שנלוה אליה תוצאה זו של השרת השערות. [וכמו שלמדנו בביצה כג, שהתירו ביו"ט צלית בשר לאכילה, אף על פי שנעשה על ידי זה כיבוי הגחלים].

והמאירי אמנם מפרש כמו האופן השני. אבל מדברי הטור [תקלז ח] מבואר, שבכל ענין לא אסרו במועד עשית פסיק רישיה. ויש מבארים הסברא בזה, כיון שיסוד איסור מלאכה במועד, משום טירחא הוא, וכשעושה פעולת היתר, הנלווה אליו תוצאה מוכרחת של איסור, אין לו טורח על ידי האיסור יותר, על כן אין לאסור דבר זה במועד.

202. **התוס'** מפרשים, שקרפיטא ואיצטבא הם שני סוגי ספסלים. ומהרמב"ם [שם ח ז] נראה שהוא מפרש, שקרפיטא הוא ספסל העשוי לשכיבה, ואיצטבא הוא העשוי לישיבה. כן כתב המרכבת המשנה.

וכתב **הרמב"ן**, שלא הותרה עשיתו אלא במעשה הדיוט, כשאר צרכי המועד. ויעויין בטור [תקמ], שנחלקו הראשונים, האם הותרה הבניה באיצטבא של עץ דוקא, אבל בשל אבן, הרי עשיתו נחשבת כמעשה אומן, או אפילו באיצטבא של אבן, כשעושהו מעשה הדיוט.

203. כתב **הריטב"א**, אף על פי שהקזת דם נחשבת מעשה אומן, התירוה משום דבר האבד. **והקרן אורה** יצא לחדש, שכל מלאכה הנעשית למניעת צער בעלי חיים, התירו במועד.

וכתב **המאירי**, שמכאן יש ללמוד להתיר לעשות כל רפואה במועד, ואפילו על ידי מלאכה גמורה, שאם התירו רפואה לבהמה, כל שכן שיתירו לאדם. וכן נפסק **בשו"ע** [תקלב ב]. והוסיף **המאירי**, שאפילו אינו חולה, אלא עושה דברים המועילים לחיזוק מזגו, מותר. ועיין עוד **בביאור הלכה** [תקלא ח] שהצריך דוקא חולה שאין בו סכנה.

ולכאורה עיקר ההיתר דרפואה, פשוט הוא מצד הסברא, שהרי נתבאר בראשונים, שכל דבר שהוא לקישוט ותיקון הגוף, כגילוח, דינו כצרכי אוכל נפש [יעויין ריטב"א לקמן יד], וכל שכן דבר הנעשה לרפואה. אולם **המור וקציעה** [תקלב] כתב, שהיה מקום לאסור, מפני הצער והעינוי שיש לאדם על ידי עשית הרפואה. [וכמו

בגדי פשתן אחר כביסה כדי לרככן][204].

אמר רב יצחק בר אמי אמר רב חסדא: קיטורי בירי, לעשות בגיהוץ קמטים קבועים, כצווארון, **אסור** בחול המועד[205].

מאי טעמא? היות **דמעשה אומן הוא.**

אמר רבא: מאן דמתקיל תיקלא[206]**,** הנוטל תל אדמה ליישר את הקרקע, אם עושה כן **אדעתא דבי דרי,** לצורך העמדת הגורן לחבוט שם חיטים לצורך המועד, **שרי.**

אבל אם עושה זאת **אדעתא דארעא,** שחופר שדהו לצורך זריעה — **אסור.**

ומבארינן: **היכי דמי?** היכי ידעינן לשם מה נטל את התל משדהו?

אם נטל **מוליא** תל, ממקום אחד, והניחו **במוליא** אחר, או שהשפיל תל, על ידי שמילא בעפר שנטל ממנו, סביבותיו, וישרו.

וכמו כן אם חפר בנצא במקום נמוך, כעין גומא, והניח **בנצא** אחרת, או שגרר שפתי הגומא לאמצעיתא והחליקה.

הרי מוכיחין מעשיו **שאדעתא דבי דרי** נטל את העפר ממקום למקום, שהרי לא יישר את כל השדה, אלא רק במקום הרצוי לגורן, ומותר לעשות כן לצורך המועד.

אבל, אם **שקל מוליא ושדא בנצא** שממלא את השקעים בעפר שניטל מהתל, הרי מוכיחין מעשיו **דאדעתא דארעא** עושה ליישרה לזריעה, ואסור[207].

ואמר רבא: האי מאן דזכי זיכי שמלקט עצים מקרקעו, [והר"ן פירש שתולשן], אם עושה כן **אדעתא דציבי,** שצריך עצים להסיק בהן, **שרי.**

אך **אדעתא דארעא,** שרוצה לזרוע בה, ומנקה אותה לחרישה, **אסור.**

שנזכר סברא זו לעיל ט לענין תיקון הסיד במועד].

204. **הרמב"ם** [יו"ט ח יד] מפרש, שממעך את הבגד בידיו. וכן פסק המחבר [תקמא ג], ופירש שעושים כן כדי ללבן הבגד ולרככו. והוסיף **הרמ"א,** שכמו כן מותר להחליק הבגדים, ואפילו על ידי כלי. [והוא הדין למעך הבגד על ידי כלי. משנ"ב]. ובכל אלו לא הותר אלא לצורך המועד.

205. **המשנה ברורה** [שם ח] מפרש, שזהו דוקא כאשר עושה בבגד קמט חזק, שאינו עתיד להתפשט בשעת הלבישה, אבל אם לאחר שלובשו אין ניכר הקמט, מותר.

וכתב **במקור חיים** [להחוות יאיר], שמכל מקום מותר במועד לקפל בגדים על קיפולם הראשון, אף על פי שבשבת אסור.

206. **הנודע ביהודה** [ב או"ח קב] מפרש, שנוטל הצרורות והאבנים מן הקרקע, כדי להשוותה.

207. כתב המגיד משנה [יו"ט ח יב], שלא הותר להשוות הקרקע אלא כשיש שתי המעלות יחד: א. שבאמת כונתו לצורך דישה, ולא לצורך זריעה. ב. שאינו נראה לאחרים כחורש לצורך זריעה. וטעם האיסור כשנראה שחורש לצורך זריעה, פירש **הריטב"א,** מפני מראית העין.

והראשונים הביאו שתי גירסאות בגמרא, ולפי גירסת **רש"י** נמצא, שכאשר נוטל מגבוה ונותן לנמוך, נראה שכונתו לדישה, ולא לזריעה, ומשום שלצורך דישה יש הכרח להשוות היטב את פני הקרקע, מה שאין כן לזריעה, שאין בזה

ומבארינן: **היכי דמי,** איזה ליקוט עושין להסקה, ואיזה לחרישה?

אם **שקיל** נוטל רק **רברבי** את הגדולים **ושביק זוטרי,** ומשאיר בשדה את הקטנים, הרי **אדעתא דציבי,** על דעת ליטול את העצים להסקה הוא עושה, שהרי מסיקין רק בגדולין, ומותר.

אולם, אם **שקיל** הכל, **רברבי וזוטרי,** נראה הדבר **דאדעתא** דניקוי **ארעא** מלקט, ואסור.

ואמר רבא: האי מאן דפתח מיא לארעיה, שעושה גומא בין הנהר לשדהו, [והר"ן פירש, שפתח בגדר השדה ללא גומא] ולה שתי פתחים, ואם רוצה לצוד דגים פותח שניהם, ונכנסים מהנהר ונשארים בגומא, והמים יוצאים.

אך אם רוצה להשקות השדה אינו פותח אלא לצד הנהר, והמים מתמלאים בגומא ועולים על גדותיה ומשקין השדה.

ולכן לפתחה בחול המועד, רק **אדעתא דכווורי** דגים — **שרי,** מותר.

אך **אדעתיה דארעא** להשקותה **אסור.**

ומפרשינן: **היכי דמי.** איך נדע אי פתח את הגומא לצוד דגים או להשקות שדהו?

אם **פתח תרי כבי,** שני פתחים בבריכה, **חד** פתח **מעילאי,** להכניס המים מלמעלה, **וחד מתתאי,** להוציא את המים בחזרה, ניכר ממעשיו **דאדעתא דכווורי** פותח את הפתחים, ומותר[208].

אך אם **פתח** רק **חד בבא,** והמים מתמלאים בגומא ועולים על גדותיה, ניכר בזה **דאדעתא דארעא** פתח, ואסור במועד.

כל כך צורך. ולגירסת הרי"ף הוא להיפך, שכאשר משוה לגמרי את הקרקע, נראה שעושה לצורך זריעה. וביאר **הנודע ביהודה,** שגם דיעה זו מסכימה, שלצורך דישה יש הכרח להשוות היטב את פני הקרקע, יותר מהנצרך לזריעה, אלא שלדעתם, כשבאים להכשיר הקרקע לדישה, יש צורך לפזר עפר על פני כולה, לאחר נטילת האבנים והצרורות ממנה, כדי שתהיה שוה וחלקה לגמרי, ולכן, כשנוטל ממקום גבוה ונותן לנמוך בשעת נטילת הצרורות, אינו נראה כמכשיר לדישה, שהרי על כרחו יהיה צריך אח"כ לפזר עפר על פני כולה, ואם כן אין לו שום תועלת עתה בפעולה זו, ומשום כך נראית פעולתו כעושה לצורך זריעה, שבעבורה אינו נצרך אח"כ לפזר עפר על פניה.

וכתב **המשנה ברורה** [תקלז לג], שלענין הלכה אנו תופשים להחמיר כשני הפירושים, ובכל ענין אין להשוות הקרקע. ויעויין **קרן אורה ונודע ביהודה** שדנו בסתירת דברי **השו"ע** באו"ח ובחו"מ בענין שתי הגירסאות הנ"ל.

והבית יוסף שם הביא מהגהות מימוניות, שמותר להסיר גבשושית שבבית במועד, ואין בזה משום חורש, הואיל ואין קרקע הבית עומד לזריעה. והקשה הב"י, הרי מכל מקום יש לאסור משום בונה [יעויין שבת עג ב]. ותירץ, מאחר ואין בפעולה זו טורח כלל, מותר. ועיין בהערה 21 מה שהבאנו בפרט זה. ועל כל פנים קושיתו צ"ע, שהרי אין דבר זה נחשב למעשה אומן, ואם כן אין לנו לאסור אפילו כשעושה כדרכו, מאחר שהוא לצורך המועד.

208. כתב הטור, שאמנם על ידי פתיחת הנקב, בהכרח יהיו המים משקים את השדה [ויש לו

ואמר רבא: האי מאן דפשח דיקלא, הזומר ענפי הדקל, אם עושה זאת **אדעתא דחיותא**, לתת מאכל לחיות ובהמות, **שרי**.

אבל אדעתא דדיקלא, להשביחו בנטילת הענפים היבשים בלבד, **אסור**.

ומפרשינן: **היכי דמי**?

אם **שקיל כוליה** הענפים, בין לחין ובין יבשים, ונטלם רק **מחד גיסא**, מצד אחד שבדקל — **אדעתא דחיותא** לקטן.

שהכל ראוי לבהמה, ומותר.

אך אם לוקח רק ענפים יבשים **מהאי גיסא ומהאי גיסא**, משני צידי הדקל, ניכר הדבר **שאדעתא דדיקלא** עושה, **ואסיר** בחול המועד.

ואמר רבא: הני תמרי תוחלני שלא התבשלו כל צרכם, **מיגזרינהו** לחתכן לשנים ביו"ט לצורך אכילתן ביו"ט, **שרי**[209].

אך מייצינהו, לכובשן להוציא ליחתן אסור.

דמכבישתן אינם ראוין לאכילה במועד. אלא מכוון לעשותם צמוקין כדי לאכול בעתיד ביום חול, וזה **אסור**, כי הוא מתקן מאכל מחול המועד לחול.

רב פפא אמר: כיון דמתלעי, מעלים תולעים אם לא כובשים אותם — **כפרקמטיא האבד דמי, ושרי**, דהוי כסחורה המותרת לעשותה בחול המועד, באופן שאם לא יסחור יפסיד. וגם התמרים עומדים להפסד אם יהיו מתולעים.

ואמר רבא: פרקמטיא לעשות מסחר בחול המועד[210], אפילו **כל שהוא, אסור**, דטירחא היא[211].

אמר רבי יוסי בר אבין: כל האיסור בפרקמטיא שאין בה הפסד. ואולם **בדבר**

תועלת מכך], מכל מקום מאחר שאינו מתכוון לזה, מותר. ולמדנו מדבריו, שלא נאסר במועד אפילו פסיק רישיה דניחא ליה, אף על פי שלענין שבת דבר זה אסור מן התורה לדעת הכל.

ומחדש הבית מאיר, שאפילו כשאינו נצרך לכל הכמות של הדגים, ודי לו בחלקם, הואיל ויש צורך המועד בפעולה זו של פתיחת הנקב, הרי היא מותרת. [וכמו שהותר ביום טוב להרבות בשיעורים. יעויין ביצה יז ובר"ן שם].

209. **רש"י** מפרש, שמחתך התמרים לשנים כדי לאוכלם. והקשה **החזון איש** [או"ח קלה], הלא אין בזה כל מלאכה, ומה חידש לנו רבא בזה. וצריך לומר, שהיה מקום לאסור מפני הטירחא שבדבר, וכמו שנתבאר לעיל, שאסרו במועד טורח גדול, אפילו כשאין בו מלאכה כלל.

אבל **הרא"ש** מפרש, שרבא התיר לחתכם מהאילן לצורך אכילתם במועד. וכשנותרו לו לאחר אכילתו, ואינו צריך להם עוד במועד, התיר רב פפא לסחטם כדי לשמרם לאחר המועד, ומשום דבר האבד. ועיין **נימוקי יוסף**.

210. **הרא"ש** מפרש שיסוד האיסור במקח וממכר במועד הוא מפני הטורח. אולם **הנימוקי יוסף** כתב, שטעם האיסור הוא כמו ביום טוב, שמא יבוא על ידי כן לכתוב. ועיין הערה הבאה.

211. דעת **רבינו תם**, שהלואה בריבית [לנכרי], אינה נחשבת כפרקמטיא, ומותרת היא במועד. **והרא"ש** מפרש טעמו, שדוקא כשמוכר או לוקח סחורה עבור מעות, שצריך לדקדק ולאמוד

האבד, שאם לא יסחור בה יהיה לו הפסד, **מותר** לסחור במועד(212).

רבינא הוה ליה ההוא עיסקא דהוה מזדבן בשיתא אלפי אם היה מוכרה בחול המועד. אך מפני איסור פרקמטיא במועד **שהייה לזבוניה בתר חולא דמועדא,** ולא היה לו בזה פסידא, כי הקונים נשארו במקומו עד אחר המועד, וזכה ואחר המועד **זבניה בתריסר אלפי.**

את שיווי דמי המקח, בזה אסרו מפני הטורח, וכמו כן, לפעמים יהיה לו צער מעסקיו, שלקח סחורה ביוקר מדאי, או שמכרה בזול, וימנע משמחת יום טוב, מה שאין כן בהלואה בריבית, שהוא דמים תמורת דמים [או פירות תמורת פירות], ואין בזה טורח וצער כלל.

אבל **רשב"ם** אחיו היה ירא להקל בדבר. ולהלכה, אנו חוששים להחמיר בזה, אם לא בתנאים מסויימים, כמבואר **בשו"ע** [תקלט יג]. וכל זה בהלואה בריבית, אבל בהלואה בלא ריבית, רצה **הרא"ש** להוכיח להיתר, ממה שנלמד לקמן [יח] במשנה, שאין כותבין שטרי חוב במועד, הרי שעצם ההלואה מותרת היא, שאינה נחשבת כפרקמטיא. וכן נפסק **בשו"ע** [יעויין שם ז]. ועיין הגהות אשר"י.

וכתבו **התוס'**, שכל זה דוקא כשמלוה בדרך מקרה, אבל להעמיד שולחנות בקביעות להלואה וחילוף מטבעות [בלשונינו "בנק"], אסור, שזהו ודאי דרך מקח וממכר.

212. בנידון דבר האבד לענין פרקמטיא יש שתי שיטות בראשונים.

א] דעת **הרמב"ן**, שדוקא כאשר יש לו הפסד מן הקרן, אז נחשב הוא כדבר האבד, וביאר **הריטב"א**, כגון שיש לו סחורה הנמכרת במועד בעשר, ולאחר המועד תוזל ותימכר בשמונה, אף על פי שבאמת לא הוציא עליו עשר, מכל מקום מאחר שעתה נמכרת היא במחיר זה, נחשב שיש לו הפסד מהקרן, הואיל וזהו שויה היום, [והוא הדין כשטרח בה, ואם לא ימכרנה במועד, יהיה הטורח לריק, נחשב גם כן כדבר האבד, כן כתב **הריטב"א**, ועיי"ש], אבל כשאינו עומד להפסיד מהקרן, אלא שעל ידי כן יהיה נמנע ממנו ריוח, אף על פי שלא ישוב לעולם, לא הותר במועד, וכגון שנמכרת עתה סחורה בזול, ולאחר המועד ודאי תתיקר, אסור לו לקנותה במועד, שאין זה דבר האבד, אלא העברת ריוח בלבד.

אולם כל זה, כשאינו צריך לקנות סחורה זו לצורך עצמו, אלא למטרת ריוח, אבל כשיש לו צורך בה לתשמישיו, ואם לא יקנה אותה עתה, יהיה צריך לקנותה לאחר המועד, ואז יתייקר השער, וכנ"ל, הרי זה דבר האבד משום איבוד מעותיו. ועיין תוס' [ד"ה ובדבר] בשם רבינו יוסף **וקרן אורה** בפרט זה.

ב] דעת **הרא"ש**, שאם ריוח זה, בודאי אינו עתיד לחזור בקרוב, אלא לאחר זמן רב, הרי זה דבר האבד, וכגון שמתקיים יריד לעתים רחוקות, ויוכל עתה לקנות סחורה בזול, הותר לו לקנותה במועד, אבל אם יריד זה מתקיים בכל שבוע, ויתכן שיוכל לקנותו לאחר המועד במחיר זה, אף על פי שיש גם כן אפשרות שיפסיד ריוח זה, אין זה נידון כדבר האבד. אבל כשישנה אפשרות שיפסיד מהקרן עצמו, מותר.

עוד הביא **הרא"ש** מהירושלמי, שאם לוקח ממעות הריוח לצורך שמחת המועד [ובלא ריוח זה, לא היה מוציא כל כך על המועד], מותר לו בכל ענין.

[**והרא"ש** כתב לענין הלואה לנכרי בריבית, שאף על פי שיש להחמיר כדעת **הרשב"ם** הנ"ל, מכל מקום, אם רגיל להלוות לנכרי, וכשלא ילוונו, יש חשש שילך אצל אדם אחר שילווה

רבינא הוה מסיק זוזי, היה מלוה מעות, והיו נותנים לו סחורה בפרעון, והיה משתכר בה. והיו לו בעלי חובות **בבני** המקום היושב על **אקרא דשנואתא** שפת נהר שנוואתא, שהיו בביתם בחול המועד, ורצה לגבות מהם.

אתא לקמיה דרב אשי, אמר ליה, ושאלו: **מהו למיזל האידנא** במועד **עלייהו**?

אמר ליה רב אשי: **כיון דהאידנא הוא דמשכחת להו, וביומי אחריני לא משכחת להו — כפרקמטיא האבד, דמי** שהותרה במקום הפסד, **ושרי**(213).

תניא נמי גבי עבודה זרה, כי האי גוונא, שהתירו פרקמטיא בדבר האבד. אף במקום שפרקמטיא סתם נאסרה.

דתניא: **הולכין ליריד של עכו״ם, ולוקחין** יא-א במחירי יום השוק, **בהמה, עבדים ושפחות, בתים שדות וכרמים, וכותב ומעלה בערכאות שלהן** לאשר ולחתום על שטרי המכר, שלא יערערו עליו לאחר זמן, ואפילו שביום אידם אין נושאין ונותנין עמהם, ובהעלתו לפני הערכאות, מכבדם, ויש לחשוש כאילו הוא מודה בעבודה זרה [עיין רש״י וריטב״א ע״ז יג א], בכל זאת התירו לו, **מפני שהוא כמציל מידם.**

לו, ועל ידי כן יהיה רגיל לילך אצלו לעולם, הרי זה כדבר האבד, ומותר. ולכאורה יש להתבונן, לפי מה שנתבאר בדעת **הרא״ש**, שכל ריוח שודאי אינו חוזר, נחשב כדבר האבד, אם כן גם בלא הטעם שיהיה רגיל לילך אצל אחר, יש להתיר, מפני ההפסד של הלואה זו, שילוה אצל אחר. ויש לפרש, שכל ההיתר של דבר האבד בפרקמטיא הוא דוקא כשיש לו הפסד מרובה, אבל הפסד מועט אינו מתיר, וכמו שכתב הב״ח [שם ט], ולכן, משום הלואה זו לא היינו מתירים, שהוא הפסד מועט. ועיין עוד חוה״מ כהלכתו עמ׳ שמו].

ולהלכה אנו נוקטים להקל כ**הרא״ש** כמבואר ב**שו״ע** [תקלט ד־ה].

והביא **הנימוקי יוסף** להקשות בשם **הראב״ד**, ממה שלמדנו לעיל [ב], שלא הותרה השקאה בשדה בית הבעל, הואיל ואין הפסד ממניעת ההשקאה, אף על פי שבודאי בכך יהיה נמנע ממנו ריוח, ומדוע התרנו פרקמטיא בעבור מניעת ריוח ודאי. ותירץ, שיש לחלק בין השקאה שהיא מן המלאכות האסורות [בשבת], ויש בה גם כן טורח, ולכן אינה מותרת אלא במקום הפסד הקרן, מה שאין כן במקח וממכר, שאינה מן המלאכות האסורות, ולא אסרוה אלא מפני שיש בה טורח מעט, על כן התירו אותה במקום מניעת ריוח. כן ביאר הביה״ל [תקלט ה ד״ה אינו] בדברי **הראב״ד**. ועיין עוד **חזון איש** [קלה]. ועיין לקמן בהערה 225 בענין זה.

213. הראשונים הקשו מכאן על דעת **רבינו תם** הנ״ל, שהתיר הלואה בריבית במועד, שהרי רב אשי לא התיר לו לילך ולתובעם, אלא מפני דבר האבד, אבל לולא זאת היה אוסר משום פרקמטיא. ותירצו, שלא היה שם הלואה גמורה, אלא שנתחייבו ליתן לו יין תמורת הדמים [יעויין ב״מ עג], וזהו ודאי מקח וממכר.

ועל כל פנים נמצאנו למדים, שאף על פי שתחילת המקח, שהוא נתינת הדמים, כבר נעשה קודם הרגל, מכל מקום סיום המקח גם כן נאסר במועד. וכתב **הביאור הלכה** [שם א], שזהו דוקא כשלא משך הלוקח את היין קודם המועד, אבל כשמשך, אין זה מקח וממכר כלל, ורק משום טורח ההעברה ממקום למקום יש לדון אם אסור. עיין סי׳ תקלח ג.

כי רק ביום זה הוא מוצא בזול. וצריך לבוא באותו היום לפני הערכאות היושבים לאשר את שטרי המכר, כי אם יבוא לאשר ביום אחר יפסיד, לפי שהמוכרים יחזרו ויערערו על המכר.

רב, שרא לחייא בר אשי למיגדל אוהרי לקלוע רשת לצידת דגים **בחולא דמועדא.**

ומבארינן: **מאי טעמא** התיר רב? היות **ומעשה הדיוט הוא. אבל** להכין **איזלי,** רשתות שצדים בהם עופות, **אסור. מאי טעמא**? היות ועשיית איזלי **מעשה אומן הוא**(214).

רב יהודה שרי בחול המועד **לאמי תנורא** [אמי, עושה התנורים], **למיגדל תנורא** לעשות תנור חדש.

וכן התיר **לרבה בר עשבי למגדל מחולתא,** לעשות נפה.

ומקשינן: **איני! והא תני רבה בר שמואל** ברייתא: **ושוין** תנא קמא ורבי יהודה, שנחלקו במתניתין אם מכבשין ריחים, שניהם מסכימים **שאין גודלין תנור לכתחילה!**?

ומתרצינן: **לא קשיא.**

כאן התיר רב יהודה לעשות תנור, **בימות החמה,** כגון בפסח שהתנור מתייבש מיד בחמה ויכול לאפות בו במועד, והוא מלאכה לצורך המועד שהתירוה.

ואילו **כאן,** במתניתין, מדובר **בימות הגשמים,** כגון בסוכות, שאין התנור יכול להתייבש זמן רב, ומלאכתו היא בכלל טרחא שלא לצורך המועד, ואסור(215).

מתניתין:

א. **עושין** בחול המועד, **מעקה לגג ולמרפסת,**

ודעת **הט"ז**, שכל האיסור האמור כאן בגמרא הוא, כשיש לו טורח בהליכה ממקום למקום לגבות חובו [וכלשון הגמרא "מהו למיזל האידנא עלייהו"], או כשצריך לתובעם בדין, אבל כשהם עמו בעיר, ואין צריך לתובעם לדין, אין בזה איסור כלל. וכנראה שטעמו, שפעולה זו אינה חשובה כמקח וממכר ממש, שהרי אינו אלא סיום המקח, וכנ"ל, ואינו אסור אלא משום הטורח שכרוך בדבר. אולם **הגרע"ק איגר** הוכיח מקושית הראשונים הנ"ל [על ר"ת], שאינם מחלקים בזה, ועי"ש **בביאור הלכה** .

214. **המגן אברהם** [תקמא א] מבאר, שאמנם עשית מכשירי אוכל נפש הותרה אפילו במעשה אומן, מכל מקום אין המצודה נחשבת כמכשירי אכילה, הואיל ואינה מתקנת ומכשירה הדבר לאכילה [כתנור וסכין], אלא שהיא ממציאה ומביאה אותו לידי האדם, ועל כן דינה כשאר צרכי המועד, שלא הותרו אלא במעשה הדיוט.

215. **רש"י** מפרש, שהחילוק הוא בין סוכות הקרוי "ימות הגשמים" לפסח הקרוי "ימות החמה". והקשה **הגריעב"ץ**, הרי הגשמים בחג הסוכות סימן קללה הן, וכמו כן למדנו [יומא כט] שסוף הקיץ קשה מימות הקיץ. ולכן פירש, שכונת הגמרא לחלק בין שנה פשוטה למעוברת. שבשנה פשוטה, פסח נקרא "ימות הגשמים" [שהוא אחר ימות הגשמים, ועדיין העולם צונן], וסוכות נקרא "ימות החמה", וכנ"ל, ובשנה מעוברת הוא להיפך, שפסח הוא "ימות החמה" [שהוא נמשך לתוך ימות החמה], וסוכות "ימות הגשמים". וכן פירש בחידושי **הר"ן**. ועיין מור

מעשה הדיוט, אבל לא מעשה אומן, היינו שמותר רק בהנחת אבן על גבי אבן בלי טיט, או ב"הוצא ודפנא", מענפים קלועים(216).

ב. **שפין** סותמים **את הסדקין** שבתנור, **ומעגילין אותן במעגילה,** שגוללין עץ גדול על קרקעית התנור ולוחץ עליהם **ביד** או **ברגל** כדי שיסתמו הסדקים בטיט. **אבל לא** ילחוץ את הטיט **במלחצים** שהוא כלי האומנים המחליקים את הטיט, הואיל ומעשה אומן הוא, אסור במועד.

ג. **הציר** הבולט מן הדלת וסובב בחור שבמפתן, ועליו מורכבת הדלת, **והצינור,** הוא החור שבמפתן שבו סובב הציר, **והקורה** הנקראית אצלנו משקוף, **והמנעול והמפתח** — כל אלו אם אירע **שנשברו, מתקנן במועד,** וחשיב דבר האבד, מפני הגנבים(217).

ובלבד שלא ימתין מלפני המועד **ותכוון לעשות מלאכתו** לעת הפנאי ממלאכה **במועד**(218).

ד. **וכל כבשין,** אוכלין שנוהגים לכבשן בחומץ ומלח באופן **שהוא יכול לאכול מהן במועד,** שכבישתן מהירה ואינו צריך

וקציעה [תקמ].

והרמב"ם [יו"ט ח יג] כתב, שמותר להעמיד התנור [כלומר, לטוח עליו בטיט מבחוץ כדי לשמור חומו], אפילו בימות הגשמים, ולא אסרו בהם אלא את בניתו לכתחילה. וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם הוכיח כן ממה שלמדנו לעיל [י] בברייתא, שמותר להעמיד התנור וכירים, והיא היא תחילת הברייתא שאנו לומדים כאן [ועל מחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר ששנינו שם סיימה הברייתא כאן "רשוין וכו'"], ואם כן, מאחר שהעמדנוה בימות הגשמים דוקא, שוב יש להוכיח שהעמדתה הותרה אפילו בימות הגשמים. וביאר **המשנה ברורה** [תקמ כ] טעם החילוק, שגם בימות הגשמים, שעדיין הטיח שמבחוץ לח הוא, יכולים לאפות בו, ואם כן צורך המועד הוא, ואינו דומה לעשית התנור מתחילה, שעדיין כולו לח, ואינו ראוי כלל למועד.

216. כתב **הריטב"א,** שדין זה נכון בגג שאינו חייב לעשות בו מעקה [משום שאין משתמשים בו כל כך], ועושה מעקה לשמירה יתירה [או לצניעות. **תוספות הרא"ש**], אבל כשהוא חייב במעקה, מותר אפילו מעשה אומן.

אבל **הביאור הלכה** [תקמ א] כתב, שמסתימת הראשונים נראה, שבכל ענין לא הותר מעשה הדיוט. ועיין **מאירי.**

ועדיין יש להקשות ממה שנלמד לקמן [יט], שהתירו לעשות ציצית במועד כדרכו, אף על פי שיכול לעשותו מעשה הדיוט, מפני שהוא צורך מצוה, ולמה יגרע מצות מעקה ממצות ציצית. [ועיין עוד **בביאור הלכה** [תרלז א] שהתיר בנית סוכת מצוה במועד].

אולם באמת אין כל המצוות שוות לענין היתר עשיתם במועד, שהרי הותר לתקן ספר תורה לצורך הקריאה במועד [תקמה ב], ולא הותר בנין בית הכנסת [במעשה אומן] אפילו כשאין להם מקום אחר להתפלל בו [תקמד א]. ועיין **תשובות הרשב"א** [ד שכו] ופרי מגדים [תקמה א"א ד].

217. מפרש **הריטב"א,** שהתירו כן מפני דבר האבד. וכמו שהתירו לעיל לבנות כותל חצירו, וכנ"ל.

218. כתב **המשנה ברורה** [תקמ שעה"צ כג],

להמתין לגמר כבישתן עד אחר המועד — מותר[219] **לכובשן**[220] במועד.

גמרא:

והוינן בהא דשנינו במתניתין שעושה מעקה מעשה הדיוט:

היכי דמי מעשה הדיוט?

רב יוסף אמר, כגון שעושה המעקה רק **בהוצא ודפנא** שהוא קליעת ענפים של עצי דקל עם עצי דפנה.

ואילו **במתניתא תנא:** יכול לבנות את המעקה מאבנים, אלא שהוא **צר בצרור,** שמניחם אבן על גבי אבן, ושם צרורות עפר ביניהם כדי לחברם, **ואינו טח בטיט,** וזה חשוב מעשה הדיוט.

שנינו במתניתין: **שפין את הסדקין, ומעגלין אותן במעגילה.**

ותמהינן, **השתא** אפילו **במעגילה אמרת שרי,** על אף שהיא מעשה אומנות קצת. לשוף [לסתום באמצעות לחיצה] **ביד וברגל,** שאין עשיה זאת מעשה אומן כלל, **מיבעיא,** וכי צריך התנא לאשמועינן שמותר?

ומבארינן: **הכי קאמר** התנא במשנה: **שפין את הסדקין, ומעגילין אותן** דהיינו שלוחצין ביד וברגל בחוזק שהוא **כעין מעגילה.** ולא ממש במעגילה, אלא רק **ביד וברגל.**

אבל לא במלחציים, שזו אומנות גמורה ואסורה במועד[221].

שנינו במתניתין: **הציר והצינור והקורה והמנעול והמפתח שנשברו מתקנן במועד.**

ותיקונים אלו נעשים באמצעות הכאה

שזהו דוקא כשהניח בכונה לעשותו ברגל, אבל כשהיה יכול לעשותו קודם הרגל, ונתעצל או שכח ולא עשאו, אין זה בכלל כיוון מלאכתו במועד, ומותר. [ואינו כמכשירי אוכל נפש שהותרו ביום טוב, שבהם לא התירו אלא כשלא היה לו אפשרות כלל לעשותם קודם יום טוב].

219. מדברי **הרמב"ן** נראה, שאף על פי שאין בדעתו להסתפק מהם במועד, מכל מקום מותר לו לכובשם, הואיל ואין קביעות בדברים אלו, וכיון שיתכן שלבסוף יהיה צריך להם במועד, התירו לו חכמים.

220. **האבני נזר** [או"ח מח] כתב להוכיח מכאן, שאדם המניח בשבת קדירה על גבי האש, ולא נתבשלה עד מוצאי שבת, הרי הוא חייב משום בישול, שאם לא כן יקשה מאד, מדוע אסור לכבוש כבשים שאינם יכולים ליאכל במועד, והלא באופן זה אינו חשוב כעושה מלאכה במועד, שהרי תיקון האוכל נשלם ונגמר אחר המועד, [ואין לומר שהאיסור משום הטירחא שבדבר, אף על פי שאין עליה שם מלאכה, שהרי **התוס'** [יב] נסתפקו בעיקר הדין, האם אסרו חכמים במועד טירחא שאין עמה מלאכה], ועל כרחך שדבר זה נחשב מלאכה גמורה להתחייב עליה משום בישול, ואם כן, הוא הדין לענין איסור כבישת אוכלין שהוא מדרבנן, עיין רמב"ם [שבת כב י].

וכן היא דעת **הרש"ש** [שבת עג]. [אך יש לדון בראיה זו, שיתכן שאיסור זה אינו אלא מדרבנן, שגזרו שלא יתחיל בשבת במלאכה, אף על פי שתהיה נשלמת רק לאחר השבת].

221. הקשה **הריטב"א,** שמהרישא יש לדקדק,

בפטיש, ולכן מקשינן:

ורמינהי סתירה: תנן במסכת מעשר שני: **עד ימיו** של יוחנן כהן גדול [שתקן כמה תקנות שהובאו שם במשנה], **היה פטיש** של מתקני דבר האבד, **מכה בירושלים** בחול המועד. והוא גזר שלא להכות בפטיש במועד משום הפרסום שברעש התקון, שיש בו משום ביזוי המועדות(222).

וקשה, איך התירו במתניתין תיקוני דלתות, והרי משמע כי רק **עד ימיו** של יוחנן כהן גדול, **אין**, היו מתקנים. אבל **מכאן ואילך, לא**!?

ומתרצינן: **לא קשיא**.

כאן שאסר יוחנן כהן גדול, מדובר **בפטיש דנפחי**, שעושה קול גדול, ולכן אסרו, כי האיסור הוא להשמיע קול(223).

ואילו **כאן** במתניתין שמתקנים במועד, היינו **בפטיש דנגרי**, של עץ, וכן שאר התיקונים שנמנו במשנתנו, שאין בתיקונן רעש גדול.

ודחינן: **מתקיף לה רב חסדא**: אם כן, **יאמרו** האנשים: **קלא רבה אסיר** ואילו **קלא זוטא שרי**!? והרי האיסור הוא להשמיע קול במועד!

אלא, אמר רב חסדא חילוק אחר ליישב סתירת המשניות: **לא קשיא. הא** דמתניתין דידן, **במגלי**, במשור גדול, שאינו עושה קול כלל. ואילו **הא** דגזר יוחנן, **בחציני**, בגרזן שעושה קול, ואסור.

שדוקא ביד וברגל כעין מעגילה מותר, אבל מעגילה עצמה, אסור, ואילו בסיפא נראה, שדוקא מחלצים, שהוא כלי ברזל, אסור, אבל מעגילה, שהיא של עץ, מותר. ותירץ, שכונת המשנה בסיפא לאסור אפילו כעין מחלצים, כלומר, מעגילה.

והנחלת דוד כתב ליישב, שאמנם מחלצים נחשב כמעשה אומן יותר ממעגילה, מכל מקום מעגילה יש בה יותר טירחא ממחלצים, ואם כן נמצא, שבכל אחד יש סברא להחמיר יותר מבחבירו, ולכן, מתחילה היינו סבורים שמעגילה מותרת ומחלצים אסור, שהוא מעשה אומן יותר, אבל לפי המסקנא אנו מפרשים, שהתנא השמיענו איסור במחלצים, אף על פי שיש בו טורח פחות ממעגילה, וכל שכן במעגילה שאסור. ועיין שו"ת מהרי"ט צהלון [א עד].

222. **רש"י** בסוטה [מז] מפרש, שהיו עושים מלאכתם לצורך דבר האבד. [כתיקון מנעול ומפתח]. ובחידושי **הר"ן** כתב, שהיו עושים המלאכה לצורך אכילתם, כדין מי שאין לו מה לאכול [לקמן יג]. [ולכאורה ביאור דבריו, שאמנם מותר לעשות מעשה אומן לצורך דבר האבד, אבל אסור לעשות בשכר, ועל כרחך, שעשו כן לצורך מחיתם. ועיין [תקמב א] **ברמ"א** ו**בביאור הלכה** שם. או שטעמו על פי המבואר במסקנת הגמרא, שלרבי יוסי מותר להכות בפטיש, אף על פי שמשמיע קול גדול, והוקשה **להר"ן** ממה שמבואר לקמן [יב ב], שלדעת רבי יוסי אין לעשות מלאכת דבר האבד במחובר, משום שהוא בפרהסיא, וכמו שפירש **רש"י** שם, ומכח זה הוכרח לומר, שהנידון כאן הוא במי שאין לו מה לאכול].

223. מפרש **רש"י** משום איסור הולדת קול. וכונתו למה שלמדנו בעירובין [ק], שלדעת עולא ואביי, אסור לספוק את כפיו בשבת כדי להשמיע קול שעל ידי כן יברחו העופות, אף על פי שאינו קול שיר. **והרא"ש** [מע"ש ה טו] מפרש, שאסרו השמעת קול הפטיש, מפני זלזול המועד שיש

רב פפא אמר: כאן, מתניתין, מדברת **קודם גזירה. כאן**, במסכת מעשר שני, שאסר יוחנן כהן גדול, מדובר **לאחר גזירה.**

רב אשי אמר: הא דאסרו, היינו כשיטת **רבי יהודה** [לקמן יב א] הסובר שאף במלאכת דבר האבד צריך שינוי.

ואילו **הא** במתניתין דידן התירו, כשיטת **רבי יוסי**, דפליג עליה לקמן, וסבר אין צריך שינוי בדבר האבד.

ומצינו שכך הוא ביאור פלוגתייהו לקמן, האם אף בדבר האבד צריך שינוי: **דאמר רבי יצחק בר אבדימי, מאן תנא**, כפי איזה תנא נשנית הברייתא המצריכה **שינוי במועד** במלאכת **דבר האבד**? על כרחך לפי התנא הסובר **דלא כרבי יוסי**, כי לפי רבי יוסי אין צריך לשנות! (224)

אמר רבינא, כמאן מדלינן האידנא קביותא דדשא בחולא דמועדא. על דעת מי מהתנאים סומכים אנו בזה שמחזירים ומגביהים את המשקוף שיצא ממקומו, בחול המועד.

כמאן, כר' יוסי. שמתיר לעשות מלאכה לצורך דבר האבד, ללא שינוי.

ומבואר שבכך פליג רבי יוסי עם רבי יהודה.

שנינו במתניתין. **כבשין שהוא יכול לאכלן במועד, כובשן.**

בנהר **בדיתא** היה מקום הנקרא **לבאי**, שצדו בו הרבה **כווּרי** דגים. ועשו זאת על ידי שהטו את מי הנהר, ונשארו הדגים.

אזיל כולי עלמא במועד, **צוד**, צדו **ואייתי כוורא.**

שרא להו רבא לממלח מינייהו ולהכינם בכך לאחר המועד, שבמליחתם המרובה אי אפשר לאכלם כעת.

אמר ליה אביי: והא תנן במתניתין כי רק **כבשין שהוא יכול לאכול מהן במועד, כובשן.** והרי את הדגים הכבושים האלו אי אפשר לאכול במועד!

אמר ליה רבא לאביי: הני דגים, **כיון דמעיקרא אדעתא דאכילה איתינהו**(225),

---

בזה. אבל **בתוספות הרא"ש** כאן פירש, שאסרו משום מראית העין, שהשומעים קול הפטיש יסברו שעושים מלאכה שלא לצורך דבר האבד.

224. עלה בידינו לפי המסקנא, שסיבת האיסור איננה מפני השמעת הקול, אלא משום עצם המלאכה, שהיא נצרכת ליעשות בשינוי, לרבי יהודה. ואם כן צריך לומר לכאורה, שדברי **רש"י והרא"ש** הנ"ל אינם אלא לפי הסלקא דעתך. ועיין **קרן אורה.**

עוד יש לעיין, לפי מה שכתב **הר"ן** הנ"ל, שהיו עושים מלאכתם כדי שיהיה להם לאכול, אם כן, לשם מה הוצרכנו להעמיד בדבר האבד, והלא מפורש לקמן [יב ב], שלרבי יוסי, מותר לעשות מלאכה כדי להשתכר לצורך אכילה, בלא שינוי.

225. בפשוטו משמע מלשון זה, שאילו היו נוטלים שלא לצורך המועד, היה אסור להם למלחם בדיעבד, ורק מפני שתחילת לקיחתם היתה לצורך אכילה במועד, התיר להם למלוח כדי שלא יפסדו. ובהערה 1 הבאנו דעת **הריטב"א** והמגן **אברהם**, שאסרו ההנאה ממלאכת חול המועד כשנעשית שלא לצורך

הביא אותם, **ואי שביק לחו**, אם ישאירם בלי מליחה **פסדי**, לפיכך **כפרקמטיא האבד דמי, ושרי** מפני ההפסד.

ואיכא דאמרי, הא **דשרי לחו רבא**, לא היה זה בדיעבד, לאחר שהביאו את הדגים, אלא התיר להם לכתחילה **למיצד**[226]**, מיזל איתויי**[227]**, ומימלח.**

ועל זה **אמר ליה אביי: והא אנן** דוקא **"כבשין שהוא יכול לאכול מהן** במועד, **כובשן" — תנן!**

המועד. אולם גם לדעת הבית מאיר שהתיר יש ליישב ולומר, שמכל מקום לא התירו לעשות מלאכה לצורך שימורם, ולכן, אילו היו לוקחים הדגים לצורך אכילתם אחר המועד, היה נאסר למלחם.

וכתב **הרא"ש**, שמדברי הגמרא יש ללמוד, שרבא לא התיר לקחת הדגים לכתחילה לצורך אחר המועד, אף על פי שישנם הרבה קופצים עליהם, ואם לא יקחו עתה מן ההפקר, שוב לא יהיה מהם לאחר המועד, ואין זה נחשב כדבר האבד. והקשה בשם **הראב"ד**, שהרי נתבאר לעיל, שכל ריוח שודאי אינו מזדמן לאחר המועד, הרי הוא נידון כדבר האבד, עיין הערה 212. ואכן **הרמב"ן והריטב"א** הוכיחו מכאן, שמניעת ריוח אינה נחשבת כהפסד, ושלא כדעת **הרא"ש**.

ותירץ **הראב"ד**, שיש לחלק בין פרקמטיא למציאה, שפרקמטיא, עיקר פרנסתו של אדם זה תלויה בו, שלוקח בזול ומוכר ביוקר, ולכן נחשב מניעת ריוח זה כדבר האבד, מה שאין כן במציאה והפקר, שאין האדם ניזון ומתפרנס מהם, אלא הוא דבר שנזדמן לו לפי שעה, לכן לא החשיבו דבר זה כהפסד. [אלא הרי הוא כהשקאת בית הבעל, שלא התירוה מפני מניעת ריוח. ביה"ל תקלט ה ד"ה ואפילו]. עוד חילק **הראב"ד** בין מלאכה האסורה למקח וממכר, וכמו שהבאנו שם חילוק זה בשם **הנימוקי יוסף**. ויש נפקא מינה משני תירוצים אלו לענין הלכה, שלפי תירוץ א', מותר לעשות אפילו מלאכה גמורה לצורך ריוח, במקום שודאי לא יזדמן לו לאחר המועד, אבל לפי תירוץ ב', אין להתיר מלאכה לצורך זה. **והשו"ע** [תקלג ג] פסק כתירוץ א'. ויעויי"ש **בביאור הלכה** שאין הדבר ברור.

226. **המרדכי** הוכיח מכאן, שציידי דגים מותר להם לצוד בפרהסיא במועד, ואינם כציידי חיות ועופות, שמבואר לקמן [יג] שאסורים לצוד בפרהסיא. וטעמו, שאין דרך לצוד דגים מיום אחד לחבירו, ואם כן, הכל יודעים שצידה זו נעשית לצורך המועד, מה שאין כן בחיות ועופות, שהם נשמרים ימים רבים, ויבואו לחשדם שעושים במלאכתם לצורך חול. ועיין **מגן אברהם** [תקלג י] שנחלק בזה. ויתבאר שם הערה 89.

227. **המגן אברהם** [שם ז] מפרש, שצידה זו היתה באמת לצורך המועד, ואף על פי שמבואר לקמן [יב], שלדעת רבנן אין היתר לטחון במועד יותר מן הצריך לו בריוח, כאן יש סברא להקל, הואיל ועל כל צידה וצידה יש לומר שמא עתה יעלה בידו דג משובח יותר מכל הדגים הקודמים לו, ואם כן יש בזה צורך המועד. [אף על פי שעיקר מטרתו היא להותיר לאחר המועד]. וכן נקטו **הגר"א והפרי מגדים** [תקלז ח].

והקשה **הגרע"ק איגר**, שאם כן, אין מובן במה נחלקו שתי הלשונות בגמרא, שהרי לדעת שניהם עיקר הצידה היתה לצורך האכילה במועד, וכיון שצדו ונותר בידם, ודאי יש להתיר למולחם מפני דבר האבד. ועיין עוד **בחזון איש**.

ועל כך השיב רבא **ואמר ליה: הני** דגים שמולחן היטב **נמי, מתאכלי** במועד עצמו **אגב איצצא**, כשסוחט המלח מהן. היות והסחיטה מרככת את הדג ועושה אותו ראוי לאכילה. ולכן מותר לכובשן במועד[228].

כי הא דמצינו אצל **שמואל, שעבדו** עשו **ליה שיתין איצצי**, רחצו וסחטו את הדג שישים פעמים, עד שנהיה ראוי לאכילה מחמת הסחיטות המרובות, **ואכל** אותו ללא בישול.

וכן אירע אצל **רבא**, כאשר **איקלע לבי ריש גלותא. עבדין ליה שיתין איצצי, ואכל.**

רואים אנו ששייך לאכול דג שנמלח הרבה, על ידי רחיצה.

רב איקלע לבי רב שפיר במועד. **אייתו לקמייהו** הביאו לפניהם **ההוא כורא**, דג שהיה עשוי: **תילתא בישולא**, שליש ממנו היה מבושל, **תילתא מילחא**, שליש מלוח, והמליחה כללה רחיצה וסחיטה, **ותילתא טוויא**, ושליש צלוי.

אמר רב: אמר לי אדא, שהיה **ציידא: כוורא — סמוך למיסרחיה מעלי!**

כלומר, טוב לאכול את הדג כשהוא קרוב לסוף הזמן שיסריח, יותר מאשר לאוכלו בזמן הקרוב לצידתו[229].

ואמר רב: אמר לי אדא ציידא: כך ראוי לעשות עם דג:

כוורא — טוויא באחוה! צלה את הדג במלח, לפי שהמלח הוא אחיו של הדג, ששניהם נבראו מהמים.

אסוקיה — באבוה! ואחר צלייתו טוב ליתנו במים צוננים. והמים קרויים אביו של הדג, שמהם יצא.

מיכלי — בבריה! אוכלים את הדג בציר השמנונית היוצא ממנו, והציר קרוי "בנו של הדג", כי הוא יוצא מהדגים.

אשתי עליה, שתה אחרי אכילת הדג מים — שהם **אבוה!**

ואמר רב, אמר לי אדא ציידא: אדם שאוכל **כוורא, תחלי**, שחלים, **וחלבא** — לאחר אכילתם **ליטעון גופא**, כדאי לו ללכת הרבה, **ולא ליטעון פוריא**, ולא ילך לישן על המיטה מיד אחר אכילתם.

ואמר רב: אמר לי אדא ציידא: כוורא, תחלי וחלבא — טוב לשתות אחר אכילתם **מיא, ולא שיכרא**, שיכר.

ואם אינו רוצה לשתות מיא, עדיף לשתות **שיכרא, ולא חמרא**, יין.

הדרן עלך משקין בית השלחין

---

228. ואף על פי שעתה יכול הוא כבר לברר איזה דג רוצה למאכלו, מכל מקום, הואיל ומן התורה אין עיבוד באוכלין, ואין איסור במליחה זו אלא מדרבנן, הקילו חכמים למלוח כולם כל זמן שאין מבורר דבר זה. **מגן אברהם** על פי השעה"צ [ל].

ובבי' **הגר"א** [שם] נראה לכאורה, שאפילו אין המליחה כלל לצורך המועד, מותר.

229. כתבו **התוס'**, שבזמן הזה אין מחזיקים כן, ויתכן שנשתנו הטבעים בענין זה, כמו עוד רפואות שנזכרו בגמרא, שאינן מועילות בזמנינו. עכ"ד. ועיין כעין זה במשנ"ב [קעג ג].

פרק מי שהפך

מתניתין:

מי שהפך את זיתיו, דרך עוצרי זיתים שמניחין אותם, לפני הכתישה בבית הבד, בכלי הנקרא מעטן ומהפכין אותם בו כדי שיזיעו ויתרככו, ואם עשה כן **ואירעו אבל** ונאסר במלאכה ואינו יכול לסוחטם בבית הבד(1).

או אם אירעו **אונס.**

או שהטעוהו פועלים ששכרם למלאכת בית הבד לפני חול המועד ולא עשו מלאכתם, וכעת אסור במלאכה מפני המועד.

התירו לו שיהיה **טוען** רק **קורה ראשונה** מפני ההפסד שבהנחתם ללא סחיטה, יכול להניחם בבית הבד ולסחוט רק פעם אחת עם הקורה שעליהם, **ומניחה** ואינו סוחט פעם שניה עד **לאחר המועד, דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי חולק **ואומר, זולף** שופך את הזיתים על בית הבד(2) **וגומר** את הסחיטה ועיצור הזיתים **וגף** את חביות השמן כשסיים מלאכתו **כדרכו**(3).

גמרא:

ומקשינן על הא דתנן במתניתין, "ואירעו אבל וכו' טוען קורה ומניחה לאחר המועד".

לכאורה **פתח באבל וסיים במועד** ולא נתפרש מה דין האבל אם גם לו הותר לטעון קורה ראשונה כמו במועד.

ומתרצינן: **אמר רב שישא בריה דרב אידי, זאת אומרת,** דאפילו **דברים המותרים**

---

1. נחלקו **הרמב"ם והראב"ד** [יו"ט ז ג], האם הותר לו גם להפוך לכתחילה את זיתיו לצורך דריכתם, שאם לא יהפכם, יאבדו ויפסדו. דעת **הרמב"ם** שמותר. אבל **הראב"ד** דקדק מלשון משנתנו, שדוקא כשכבר הפך את זיתיו הותרה הטעינה. **והריטב"א** כתב, שבאמת דבר זה תלוי הוא בטבע הזיתים שבכל מקום ובכל זמן.

2. **רש"י** מפרש, שנותן הזיתים בתוך בית הבד ודורכם. **והרש"ש** כתב לפרש, שהוא הנתינה לתוך החביות [וכמו במשנה לקמן יב א], אבל לרבי יהודה, מניח השמן בתוך הבור עד לאחר המועד.

3. מדברי **רש"י** שלפנינו נראה שפירש, שלדעת הכל יש במניעת מלאכה זו, הפסד מועט, ונחלקו, האם התירו מלאכת דבר האבד גם בהפסד מועט, או דוקא בהפסד מרובה. וכן הביא **המאירי** מהירושלמי. **והריטב"א** הוסיף, שמדברי רבי יוסי שאמר "וגף כדרכו" יש לדקדק, שנחלק עם רבי יהודה בדבר נוסף, שלרבי יהודה אין לו לעשות המלאכה כדרכו, ואפילו קורה ראשונה טוען בשינוי, ואילו לרבי יוסי עושה כדרכו, וזהו כונת הגמרא לעיל, "מאן תנא שינוי במועד בדבר האבד, דלא כרבי יוסי".

והריטב"א הביא פירוש נוסף במחלוקתם, שבאמת יש במניעת המלאכה הפסד מרובה, ולדעת הכל נחשב דבר זה כדבר האבד, אלא שלרבי יהודה, מאחר ויש צורך בשינוי, ואין אפשרות לעשות שינוי אחר אלא בזה שלא יגמור המלאכה, על כן אסרנו עליו לגמור, ולרבי יוסי אין צריך שינוי כלל, כדברי הגמרא לעיל. וכן פירש **בתוס' הרא"ש.**

במועד, אסורים לאבל לעשותם **בימי אבלו,** ובאמת אסור לאבל לטעון אפילו קורה ראשונה בימי אבלו(4).

רב אשי, חלק **ואמר** דדיוק המשנה מלמדינו ההיפך, **ולא מיבעיא קאמר: לא מיבעיא, בימי אבלו דמדרבנן**

והר"ן פירש, שבאמת לאחר טעינת קורה ראשונה אין הפסד כלל במניעת המלאכה, ומכל מקום התיר רבי יוסי לגמרה, כיון שהתחיל בה בהיתר לצורך דבר האבד, לא חייבוהו לדקדק ולעשות כפי הנצרך למניעת ההפסד בלבד, אלא גומר המלאכה עד תומה. וכן הביא **בחידושי רעק"א** [תקלז א] בשם **רבינו ירוחם.** ולכאורה נחלקו, האם ההיתר של דבר האבד הוא בגדר הותרה או דחויה. ויעויין בפרק א' הערה 98. ועיין לקמן הערה 11 ביאור נוסף במחלוקתם.

4. מדברי **הראב"ד והרא"ש** מבואר, שלפי תירוץ זה, מתפרשים דברי התנא "ואירעו אבל" כפשוטם, כלומר, שאירע האבל בסמוך לרגל, ולא היה יכול לטעון הקורה מחמת אבלו, ולכן התירו לו במועד, שהרי היה אנוס בדבר, ואינו כמכוון מלאכתו במועד . ומכאן למד רב שישא, שבימי אבלו לא הותר לו לעשות מלאכה בעצמו אפילו בדבר האבד, שאם לא כן [אלא יכול לעשות בעצמו בדבר האבד, וכמו במועד], אין האבל נחשב אונס כלל, שהרי היה יכול לטעון קודם הרגל. ואף על פי שמצד הדין היה יכול לעשות על ידי אחרים בימי אבלו, כדין דבר האבד, וכמבואר בברייתא לקמן, יש להעמיד משנתנו כשלא נזדמנו לו אחרים לזה. [ומכאן הוכיח **הראב"ד,** שלדעת רב שישא, אפילו כשאין לו אחרים, אסור לו לעשות בעצמו, וכדעת תנא קמא בברייתא לקמן. ועיין **בר"א"ש,** ומה שתמה עליו **הגרע"ק איגר].**

אבל מלשון **רש"י** נראה, שגם לרב שישא, יש לפרש התיבות "ואירעו אבל", שהוא ענין בפני עצמו, ואין לו שייכות עם המועד כלל [וכמו שסברנו בקושית הגמרא], אלא שרב שישא למד מסברתו, ממה שלא פירש לנו התנא כיצד יהיה הדין בימי אבלו בענין זה, שיש להחמיר בהם יותר ממועד. ויעויין **רש"ש** לקמן [יז ב] בזה. ולפי פירוש זה, יתכן שכאשר אין לו אחרים שיעשו עבורו, מותר לו לעשות המלאכה בעצמו, בדבר האבד, אלא שבמועד הקלנו יותר, והתרנו לו לעשות בעצמו אפילו במקום שיש אחרים שיכולים לעשות. וכן מפורש בדברי **התוס'.** ויבואר עוד לקמן.

ונחלקו הראשונים בביאור סברת רב שישא.

הרא"ש כתב, שבאמת אין סברא להחמיר באבילות מבמועד, אלא שבמועד, מאחר שהכל אסורים במלאכה, אין חילוק בינו לבין אחרים, ועל כן יכול לעשות בעצמו בדבר האבד, מה שאין כן באבילות, שאין אחרים אסורים במלאכה, יש לו להניח המלאכה עבורם. ובזה נחלקו רשב"ג ותנא קמא לקמן בברייתא, האם כשאי אפשר על ידי אחרים יש לנו להתיר לעשות בעצמו, וכמו שהתרנו במועד, שהרי אין האבילות חמורה ממועד, או, כיון שעל פי הרוב יכול ליתן לאחרים לעשות, לכן אסרו בכל ענין ולא חילקו בכך.

ורבינו ירוחם [כח ב] הביא כעין ביאור זה בשם **הר"ש בן הרשב"ץ** והוסיף לבאר, שאף על פי שגם במועד יכול ליתן לנכרי לעשותה, מכל מקום גם האמירה לנכרי נאסרה בו.

וכתב **הגרע"ק איגר** [יו"ד שצט] שלפי סברא זו, כשמת לו מת במועד, והוא אסור במלאכה גם משום אבילות, כדין דברים שבצינעא, שבאופן זה יהיה מותר לו לעשות **בעצמו** בדבר האבד, שהרי גם אחרים אסורים אז בעשית מלאכה, ואם כן אין חילוק בינו לאחרים.

הוא(5)**, ושרי** לטעון קורה ראשונה בבית הבד, **אלא אפילו במועד, דאיסור מלאכה מדאורייתא**(6)**,** כדילפינן בחגיגה, בכל אופן **במקום פסידא שרו רבנן** לטעון ביינתים קורה ראשונה(7).

ואייתי הגמרא ראיה:

תניא כוותיה דרב שישא בריה דרב אידי: אלו דברים העושין אחרים **לאבל בימי אבלו**(8)**,** ועוזרים לו באלו המלאכות שאינו

אולם **התוס׳** [לקמן יב א ד״ה אמר, על פי גירסת **הרש״ש**] כתבו, שמצד הסברא יש לנו להחמיר בימי אבלו ממועד, שאבילות, מאחר שהוא איסור קל, יבואו לזלזל בו, ולכן החמירו בו, מה שאין כן במועד, שהוא חמור יותר. ועיי״ש שלמדו מדין זה לשאר מקומות.

והב״ח [יו״ד שפ ג] ביאר החילוק בין מועד לאבילות בענין אחר, עיי״ש היטב. **וביאור דבריו** לכאורה, שבאבילות, מלבד עצם האיסור מלאכה שנאמר בו, וכמו שלמדו לקמן [טו] איסור זה מההיקש לחג, יש לאסרו במלאכה גם משום היסח הדעת, שלא יסיח דעתו מן האבילות, ועל כן, אמנם יש להתיר בדבר האבד את עצם האיסור מלאכה שבו, מכל מקום אין להתיר לו בעצמו לעשותו, שהרי בזה יש סיבה נוספת לאיסור, משום היסח דעתו, ואיסור זה לא מצאנו שהותר במועד.

עוד כתב **הרא״ש**, שכל הנידון בגמרא הוא לענין שלשה ימים ראשונים, אבל אחר כך, מותר לו לעשות המלאכה בעצמו.

5. **התוס׳** לקמן [יד ב] כתבו, שאפילו אם עיקר דין אבילות הוא מן התורה, מכל מקום איסור מלאכה שבו אינו אלא מדרבנן, שהסמיכוהו על הפסוק שבספר עמוס, ״והפכתי חגיכם לאבל״, מה חג אסור במלאכה, אף אבל אסור במלאכה [לקמן טו].

6. כתבו **התוס׳** [חגיגה יח א], שאין להוכיח מכאן, שמלאכת חול המועד אסורה מן התורה, שהרי יש לפרש כונת הגמרא, שאמנם בשניהם האיסור מלאכה הוא מדרבנן, מכל מקום חילוק יש ביניהם, שאיסור מלאכה של אבל הסמיכוהו על הפסוק שבנביאים, ואילו חול המועד הסמיכו איסורו על פסוק מן התורה.

7. לפי תירוץ זה, חזרנו לפרש התיבות ״ואירעו אבל שנזכר במשנה, שהוא מאמר בפני עצמו, ואינו שייך לדין המועד.

וכתב **המהרי״ק** [לה בסופו], שלדעת הכל, אין להחמיר באבל יותר מיום טוב, ודבר שמצאנו שהתירוהו ביום טוב, ודאי מותר הוא אף בימי אבלו, ולא נחלקו רב שישא ורב אשי אלא לענין מועד וימי אבלו איזה מהם חמור יותר.

8. כתבו **הראב״ד והרמב״ן**, שהיתר זה נאמר אפילו בדברים שיש בהם טורח, כהשקאת בית השלחין ממי הקילון, ואף על פי שלענין מועד אסרנו בהם [לעיל ב], כאן יש להתיר. אבל מדבריהם נראה שיש בזה שני טעמים שונים. **שהראב״ד** נתן טעם לחילוק זה, שבמועד, מאחר שהתרנו לו לעשות בעצמו, יש להקפיד שלא יהיה לו טורח גדול בדבר, מה שאין כן בימי אבלו, שהתרנו על ידי אחרים, לא איכפת לנו מטירחתם של אחרים שאינם אבלים. אבל **הרמב״ן** שינה קצת וכתב, שדוקא במועד הקפדנו על הטורח, מפני שצריך הוא להתענג בו ולשמוח, מה שאין כן בימי אבלו, שלא נאסר במלאכה לצורך תענוג, אלא כדי שלא יסיח דעת מאבילותו, על כן אין לאסור את הטורח שבמלאכה [כשעיקר המלאכה הותרה משום הפסד]. [ויש לומר נפקא מינה בין הטעמים, לפי דעת רשב״ג, שהתיר על ידי האבל עצמו כשאי

יכול לעשותם בימי אבלו:[9]

אם היו **זיתיו הפוכין** במעטן לצורך הכתישה, **טוענין לו** אותם קורה ראשונה בבית הבד.

ואם היה **כדו** עומד **לגוף** במגופה, מגיפין לו, וכן **פשתנו** שצריך **להעלותו מן המשרה, וצמרו להעלות מן היורה**, מעלין לו חביריו, **ומרביצים שדהו משתגיע עונת המים שלו**, היינו בהגיע תורו של האבל להשקות את כל השדות בבקעה, יעשה אחר במקומו[10].

וכל אלו הותרו מפני ההפסד שנגרם לחומרים הזקוקים למלאכת הבעלים.

ומבואר, שכל אלו אסורין לאבל, אף שמותרין במועד, ובכללם, לטעון קורה ראשונה של בית הבד, וכרב שישא בר אידי.

והמשך הברייתא: **רבי יהודה אומר: אף זורעין לו שדה ניר**, שדה שכבר נחרשה, **ושדה העומדת לפשתן**, שאם לא תזרע עכשיו, אחר כך לא תהיה ראויה לזריעת פשתן.

אמרו לו חכמים: אף בשדה ניר ושדה פשתן לא יזרעו לו, שהרי **אם לא תזרע** שדה ניר **בבכיר** בתחילת העונה, **תזרע באפל** — באיחור, ולא יפסיד בה. וכן בשדה פשתן לא יפסיד שהרי **אם לא תזרע פשתן תזרע ממין אחר**[11].

ולכן לא יזרעו לו בעת אבלו אף בשדות אלו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היו **זיתיו הפוכין ואין שם אומן אלא הוא**, האבל, וכן אם היה **כדו לגוף ואין שם אומן אלא הוא**, או **פשתנו להעלות מן המשרה, וצמרו**

אפשר על ידי אחרים, וכן פסק **הרמ"א** יו"ד שפ ה, האם יהיה מותר לו לטרוח הרבה במלאכה].

9. **הרמ"א** [תקמב א] כתב לענין חול המועד, שמותר לעשות מלאכה בדבר האבד אפילו בשכר. וכתב שם **הגר"א**, שמקורו מברייתא זו. וביאר **הקרן אורה** כונתו, שהרי הדבר פשוט, שלא ימצאו אנשים שיעשו מלאכות גדולות כאלו עבור האבל, בחנם, ואם כן, יש ללמוד מאבילות למועד [שהיא קלה יותר, לדעת רב שישא], שהותר אפילו בשכר. אולם העיר על כך, שהרי האיסור בנטילת שכר הוא על הפועל, ולא על בעל הבית, ואם כן יש לומר, שדוקא באבילות יכולים הפועלים ליטול שכר חלף עבודתם, מאחר שהם אינם אבלים, מה שאין כן לענין מועד. ועיין דמשק אליעזר.

10. **רש"י** מפרש, שהגיע יומו להשקות את כל הבקעה.

והרא"ש מבאר, שאין ההפסד מפני הזרעים שבה, שהרי דוקא בבית השלחין יש הפסד אם לא ישקוה תמיד, וכמו שלמדנו לעיל [ב], והברייתא הלא נשנית בסתם, אלא הפסד **מים** הוא, כלומר, שעל ידי כן יפסיד את המים שמתחלקים בין בני הבקעה דבר יום ביומו.

אבל **הרמב"ן** כתב, ש"הרבצה" הנזכרת כאן, איננה השקאה גמורה, אלא הוא זילוף מועט של מים על פני השדה קודם הזריעה, ואם לא ירביצוה, יהיה נגרם הפסד לשדה, ואפילו בבית הבעל. ויעויין לעיל [ו ב] בעיקר הפירוש ד"הרבצה". ועיין עוד מגיד משנה [יו"ט ח ג].

11. **רש"י** מבאר, שהנידון הוא לענין הפסד מועט, שרבי יהודה הקיל וחכמים החמירו.

להעלות מן היורה, ואין שם אומן אלא הוא(12) — **הרי זה יעשה**, האבל בעצמו, **בצינעא!**(13) שהתירו לו המלאכה במקום הפסד, רק גזרו שיעשה בתוך ביתו(14).

יתר על כן אמר רבן שמעון בן גמליאל: אם היה אומן הנצרך **לרבים**, וכן אם היה **ספר ובלן לרבים, והגיע עת הרגל** שהרבים צריכין לו בימים אלו, **ואין שם אומן אלא הוא** —

והקשו **בירושלמי**, שהרי לענין מועד שנינו במשנתנו, שרבי יהודה אינו מתיר בהפסד מועט, ומדוע לענין אבל התיר אפילו בהפסד מועט. ותירצו, שמה שהחמיר במועד הוא מפני חשש הערמה, שיהפוך זיתיו קודם המועד בכונה תחילה, כדי שיתירו לו לדורכם ולגמור כל המלאכה כדרכה, ולכן התירו לו טעינת קורה ראשונה בלבד, ששוב אין חשש שיערים, מה שאין כן לענין שדה ניר ושדה פשתן, שלא שייך בזה חשש הערמה, לא אסרו עליו, אף על פי שהוא הפסד מועט, וחכמים סוברים, שבכל ענין אין להתיר בהפסד מועט. ואין זה רבי יוסי שנחלק עם רבי יהודה במשנתנו, שהרי רבי יוסי התיר אפילו בדין זיתיו הפוכין. כן ביאר **הרמב"ן** דברי הירושלמי.

והרש"ש כתב ליישב קושית הירושלמי, שבמועד, שהתירו לו לעשות המלאכה בעצמו, לכן החמיר רבי יהודה מצד שני, שדוקא בהפסד מרובה מותר, מה שאין כן לענין אבל, שעושה על ידי אחרים, בזה הקילו שאפילו בהפסד מועט מותר. ועיקר חילוק זה הביא **הנמוקי יוסף** מהירושלמי לענין הצרכת שינוי, שדוקא במועד הצריך רבי יהודה שינוי, אבל באבל, עושין המלאכה כדרכה, הואיל ונעשית על ידי אחרים. [ולכאורה מדוקדק כן מלשון הגמרא לעיל יא, "מאן תנא שינוי **במועד** בדבר האבד", ומשמעותו, שבאבל אין צריך שינוי, לדעת הכל].

12. **התוס'** דנו באופן שיש שם אחר אלא שאינו מומחה כמו האבל, האם נחשב כאילו אין שם אחר, או לא. ועיין **רש"ש**.

13. כתב **הראב"ד**, שרשב"ג לא בא אלא לפרש דברי תנא קמא, ואף הוא מודה לרשב"ג בזה, ואם כן, החומרא באבל הוא רק לענין מלאכה שיכולה ליעשות על ידי אחרים. אולם **הריטב"א** דחה פירוש זה, וטעמו, שהרי דין זה, שאין האבל עושה בעצמו מלאכה שיכולה ליעשות על ידי אחרים, אין בזה שום תוספת חומרא מבמועד, שהרי במועד, הכל אסורים בעשית מלאכה, ואין עדיפות כלל בזה שיעשו אחרים את מלאכתו, מה שאין כן באבל, שהוא אסור ואחרים מותרים, ודאי יש לנו לומר שיעזוב לאחרים חילו, ואם כן, על כרחך שכונת רב שישא היתה להחמיר על האבל שלא לעשות בדבר האבד, אפילו כשאי אפשר על ידי אחרים, שהכריע כדעת תנא קמא.

14. **הרמ"א** [שם] השמיט פרט זה שעושה בצינעא. והזכירוהו **הש"ך והגר"א** שם.

ויש לעיין, האם יש להתיר בפרהסיא כשאי אפשר לו לעשות בענין אחר. ואולי יש ללמוד דין זה ממה שנלמד בהמשך הברייתא, שמותר לאבל לעשות מלאכה לצורך רבים, וכתב שם **רש"י**, שאפילו כשהוא בפרהסיא, מותר. ואין לדחות ולומר, שיש יותר סברא להקל בצרכי רבים מבדבר האבד, שהרי **הרא"ש** התיר בדבר האבד ואסר בצרכי רבים.

ולקמן [יב] הביאו הראשנים מהירושלמי, שכאשר עושים מלאכה במועד לצורך הרבים, מותר לעשות המלאכה בפרהסיא. ואם כן יש לומר שהוא היתר מיוחד בעשית צרכי הרבים. ואולי הטעם הוא, שבאופן זה אין לחוש משום מראית העין, שהרי הכל יודעים שעושים בהיתר על פי חכמים. ועיין עוד יו"ד קמא ד בהג"ה **ובנודע ביהודה** [ב או"ח קג].

הרי זה יעשה(15).

האריסין, המקבלים שדות לזרוע ולגדל כמה שנים בשכר שיטלו מהשבח מחצה, שליש או רביע, **והחכירין** המקבלים שדות לשמרם ולעבדם בעד כמות מסויימת של פירות שיקבלו כשכר, **והקבלנים** המקבלים שדה לשמור זמן מסוים בשכר נקוב, שאינו תלוי בתפוקת השדה — כל אלו, בימי אבלם, **הרי אלו: יעשו אחרים בשבילם**(16).

---

15. **הטור** [יו"ד שפ] מבאר, שסיבת ההיתר הוא משום צרכי רבים. [אבל משום דבר האבד אין בזה, שאינו אלא מניעת ריוח]. ועיין לשון **רש"י**.

[וכתב **המנחת שלמה** ב צט, שמסתבר [לדעת רשב"ג] שיכול האבל ליטול שכר עבור זה, שהרי אינו מחוייב לעשות מלאכה בחנם לצורך הרבים. ומכל מקום אם הוא רופא, אינו יכול ליטול שכר עבור הרפואה, שהרי מעיקר הדין אסור ליטול שכר עבור הרפואה, אלא שהוא נוטל עבור הבטלה, ואם כן נמצא, שעושה הוא מלאכה נוספת בימי אבלו, מלבד הרפואה].

והראב"ד כתב, שהלכה כרשב"ג בזה, והוכיח כן ממה שנלמד לקמן [כא], שאם היו רבים צריכים לאבל, יכול ללמדם תורה, הרי לנו, שהתירו איסורי אבילות מפני צורך הרבים. אולם **הרא"ש** דחה, שאין ללמוד מתלמוד תורה לשאר צרכי רבים. ואף על פי שברישא, לענין דבר האבד, פסק **הרא"ש** כרשב"ג, לענין צרכי רבים החמיר כרבנן דרשב"ג.

16. כן היא גירסת **רש"י**. ופירש, שהאריס הוא האבל, ומותר לו לעשות על ידי אחרים, מפני מניעת הריוח של בעל השדה, שהרי אם לא יעבוד בה, יהיה נגרע חלקו בפירותיה, ומאחר שהסכימו ביניהם על האריסות ונשתעבד לו על כך, מותר לו לעשות המלאכה בעבורו, אף על פי שעל ידי כן מתעלה חלקו גם כן. ומכל מקום לא התירו לו לעשות בעצמו, כיון שיכול לשכור אחרים תחתיו, ואף על פי שיצטרך להוציא הוצאות על כך, אין זה נחשב כהפסד, שהרי מצד שני מרויח שאינו צריך לעבוד בעצמו. וכתב **החזו"א** [או"ח קלה], שאפילו כשאינו מוצא לשכור אחרים, אסור לו לעשות המלאכה בעצמו.

והקשה **הרא"ש**, שהרי בחוכר אין הדבר כן, שאין לבעל השדה ריוח כלל מעבודתו, ובכל אופן שיהיה, הוא נוטל את השכר שהסכימו שניהם עליו, בין ממה שהוציאה הארץ ובין ממעות.

ועיין נחל"ד מה שיישב שיטת **רש"י**.

ולכן פירש **הרא"ש** בשם **הראב"ד** להיפך, שבעל השדה הוא האבל, והתירו לאריס לעבוד בה לצורך עצמו, אף על פי שחלק בעל השדה גם כן מתעלה על ידי עבודה זו. [וכן המקבל, אף על פי שאינו נוטל חלק יחסי בפירות הארץ, מכל מקום מותר לו לעבוד בה, כדי ליטול שכרו שהסכימו עליו אם יעבדנה]. וגירסתו היא, "הרי אלו יעשו".

ואף על פי כן, אסור לאבל לשכור אריסים וחוכרים בתחילה בימי אבלו, ואיננו אומרים שעשיית המלאכה תהיה לצורך עצמם. כן מפורש **בראב"ד**. [וכנראה טעמו, שעצם ההתעסקות בשכירת הפועלים נחשבת כעשית מלאכה בימי אבלו].

ומכל מקום הסכים **הרא"ש** עם דינו של **רש"י** [להתיר כאשר החוכר הוא האבל], ומטעם אחר, כיון ששדה זו איננה של האבל, אלא של אדם אחר, לכן, אין העושים במלאכה נחשבים כעושים את מלאכת האבל, אלא כעושים מלאכה של אחרים, אף על פי שהאבל הוא המרויח היחידי מן המלאכה. ולפי זה נמצא לכאורה, שכדי לאסור עשית מלאכה לצורך האבל, אנו

החמרין, הגמלין, מובילי החמור והגמל, **והספנין** המנהיגים את הספינות, **הרי אלו** בימי אבלם **לא יעשו,** לא יקבלו על עצמם מלאכה להתחיל בה, בהובלת סחורה, כיון שמלאכת ההובלה שלהם היא(17).

ואם היו מוחכרין או מושכרין אצל אחרים, שחסרון מלאכתם מפסדת את הבעלים — **הרי אלו יעשו** אף בימי אבלם, וישתכרו על מלאכתם הנעשית לצורך הבעלים, ובין הם ובין בהמתם שהוחכרו והושכרו לאחר מותרין לעבוד בימי האבל של המושכר(18).

נצרכים לשני תנאים, א] שתהיה המלאכה קרויה על שמו, כלומר, שתהיה הקרקע או החפצים שלו, ב] שיהיה הריוח ממלאכה זו לאבל לבדו.

והבית יוסף [יו"ד שפ] נתן טעם אחר להיתר של **רש"י**, כיון שהחוכר נתחייב ליתן סכום מסויים לבעל השדה על שנה זו, בין אם תוציא הארץ הרבה או מעט, אם כן כשלא יעבדו בה בימי אבלו, הרי הוא כדבר האבד עבורו, ואין זה כמניעת ריוח, אלא כהפסד, הואיל והוציא הוצאות על כך.

17. מפרש **הראב"ד**, שיש חילוק בין דרך האריסין והחוכרין לדרך החמרין, שהאריסין והחוכרין דרכם לעבוד בשדה אחת כמה שנים [עיין ירושלמי ביכורים א ט "חכירי בתי אבות"], ומפני זה, אפילו כאשר תמו ונשלמו ימי האריסות קודם ימי האבל, מותר לו להמשיך ולעשות בימי האבל, אף על פי שמתחילה לא הסכימו במפורש על המשך האריסות אחר זמן זה, ולכן ברישא דברייתא, לענין אריסין נאמר בסתם, "הרי אלו יעשו", מה שאין כן לענין חמרין וגמלים, שאין הדרך כן, אלא בכל מלאכה ומלאכה הם קובעים ביניהם ההסכם מתחילה, ולכן, כאשר נשלמו ימי המלאכה קודם האבל, אסור לו להמשיך ולעשות בימי האבל, שהרי זה כעושה מתחילה, ולכן אמר התנא בסתם, "הרי אלו לא יעשו". אבל כשעדיין לא כלו ימי השכירות, מותר, וכמבואר בסיפא של הברייתא.

18. **רש"י** מבאר, שאם האבל נשכר עם החמור והגמל, מותר לו לעשות המלאכה בעצמו. וכתב **החזו"א**, אין להקשות, מדוע יהיה דין החמרין שונה מדין האריסין והחוכרים, שנתבאר לעיל בברייתא, שאינם עושים בעצמם, אלא שוכרים אחרים תחתיהם. וביאר, שחילוק גדול יש ביניהם מצד המציאות, שלענין מלאכת קרקע של האריסין, יכול הוא למצוא פועלים שיעשו המלאכה תחתיו, ואף על פי שיצטרך ליתן להם שכרם, מכל מקום אין בזה הפסד כל כך, כיון שהם נוטלים שכר פעולתם לפי ערך העבודה שהם עובדים, מה שאין כן לענין חמרין וגמלים, שהוא הלך עם החמור בדרך למרחוק, אינו יכול למצוא פועלים אחרים, אלא אם כן יתן להם שכר הרבה יותר מכפי הערך האמיתי של מלאכתם, ודבר זה נחשב הפסד עבורו, ועל כן יכול לעשות בעצמו.

אבל **הרא"ש** נחלק על **רש"י**, ומפרש, שלא התירו לאבל עצמו לעשות במלאכה, אלא את מלאכת החמור והגמל והספינה התירו, ואף על פי שעל ידי זה שהחמור והגמל עושים במלאכה, יש ריוח לבעליהם [שהוא אבל], שעל ידי כן מעלה לו השוכר את שכרו, מכל מקום התירו בזה, מפני הפסד השוכר, שלא תתעכב סחורתו ופרקמטיא שלו בדרך. ובתשובות **גינת ורדים** [יו"ד ה יב] כתב בשם **המבי"ט**, שיסוד ההיתר דמוחכרין או מושכרין הוא מפני שכבר התחילו במלאכה, ולא מפני ההפסד, והביא שם שיש חולקים עליו בזה.

ונחלקו **הרמ"א והש"ך** [שם טז] האם לדעת **הרא"ש**, יכול החמר והגמל לעשות

שכיר יום, שכל יום הוא משכיר את עצמו, **אפילו** נמצא **בעיר אחרת** ולא ידוע שם שהוא אבל — **לא יעשה** מלאכתו, הואיל ויכול לחזור בו באמצע היום משכירותו(19).

ואם **היתה מלאכת אחרים בידו** של האבל, בביתו, כגון שנתנו לו לארוג בגד, כיון שתלוי ברצונו מתי יגמרנו, לא יעשנו בימי אבלו, **אף על פי שבקבולת לא יעשה.**

וטעם זה, שקבולת הוא סיבה להקל, לא הובן לגמרא, ולכן פריך:

מהו "**אף על פי שבקבולת**", דמשמע **ולא מיבעיא שאינה קבולת** שלא יעשה.

והרי **אדרבא, קיבולת** היא סיבה לאסור לעשותה בימי אבלו, שהרי **כדידיה דמי**, ואילו בשאינה קבולת, שעושה בשביל הבעלים ובשלהם, צריך להתיר.

ומבארינן: **אלא אימא** דמלאכת אחרים בידו **בין בקבולת בין שאינה קבולת לא יעשה.** והחידוש הוא, דאף שאינה קיבולת, לא יעשה בימי אבלו היות ויכול להשלימה לאחר אבלו(20).

המלאכה על ידי אחרים, ודוקא בעצמו אסור, וכן היא דעת **הרמ"א**, או שבכל ענין אין לו לעשות, וכן היא דעת **הש"ך**. [ואולי **יש לבאר** דעת **הרמ"א**, כיון שעיקר חשיבות המלאכה נעשית בפרקמטיא שמוליכין בהם, ולא בחמור ובספינה, יש לדמות דין זה לחוכר שדה, שנתבאר לעיל בשם **הרא"ש**, שיש להתיר, מפני שהשדה היא של אחר, ונחשבת מלאכת אחרים. אבל דעת **הש"ך**, שמכל מקום המלאכה נעשית בחמור ובספינה של האבל]. **ובדרו"ח לרעק"א** [א 178] הוכיח, שבמלאכת אוכל נפש התירו לאבל עצמו לעשות לצורך אחרים שהוא משועבד להם.

ומדברי **התוס'** נראה שפירשו הברייתא, באופן שאין שם אומן אחר מבלעדי האבל, ועל כן מותר לו לעשות בעצמו, מפני הפסד השוכר.

19. **רש"י** מפרש, שהשכיר הוא האבל. וביאר **החזו"א**, כיון שהדין הוא, שפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, אם כן נמצא, שהוא אינו משועבד לבעל הבית לעשות מלאכתו, ועל כן לא הותר לו לעשות המלאכה, אפילו בחמר גמל וספן. [ולכאורה מטעם זה, אינו מותר לעשות המלאכה אפילו על ידי אחרים].

אבל **הרא"ש** מפרש, שבעל השדה הוא האבל, ויש לו שכירי יום העובדים בשדהו, ובזה חידש לנו התנא, שאינם עושים מלאכתם, אף על פי שעיקר כונתם לצורך עצמם, להרויח שכר פעולתם. ואינו דומה לאריסין וחכירין שהותר להם לעבוד בה, וכמו שלמדנו ברישא. וטעם החילוק הוא, שהאריס יש לו קצת קנין בגוף הקרקע, ואין נראה לאנשים שהוא עובד בקרקע של האבל, אלא בקרקע של עצמו, מה שאין כן בשכיר יום, שאין לו בה קנין כלל, יש לאסור מפני מראית העין, שהרי הוא נראה כשלוחו של האבל, ויאמרו, עושים מלאכה בקרקע האבל בימי אבלו. וכל זה בעבודת קרקע, שהוא דבר הניכר וגלוי לכל, והרי הוא כעשית מלאכה בפרהסיא, אבל בתלוש, מותר לשכיר יום לעשות במלאכתו. ועיין עוד **חזון איש** [או"ח קלה] בשם **הריטב"א**.

וכתב **החזו"א**, שיש ללמוד מלשון הברייתא, שבאריסות מותר אפילו **בעירו של האבל**, ואין לחוש בזה למראית העין. ועיין הערה 24 שיש בזה חילוק בין שדה לבית.

20. הטעם, שאין הפסד כלל באיחור המלאכה. כן משמע **מרש"י**, וכן כתב **בשיטה**. וכתב

היתה מלאכתו של האבל, נעשית **ביד אחרים**, והם **בביתו** של האבל — **לא יעשו** אותה אף האחרים, מפני החשד, שיאמרו הבריות שהאבל מסייע להם במלאכה, או שיאמרו ששכרם לכתחילה בימי אבלו למלאכתו, ואסור בזה כדלעיל(21).

אבל אם היתה מלאכתו של האבל ביד אחרים העובדים לו **בבית אחר, יעשו.**

מריון, בריה דרבין, ומר, בריה דרב אחא, בריה דרבא, הוה להו ההוא גמלא דתורא, צמד שוורים שהיו שותפין בו **בהדי הדדי.**

איתרעא ביה מילתא, ונעשה אבל, **במר בריה דרב אחא בריה דרבא, ופסקיה לגמליה,** נטל את שורו מהצמד, שלא יחרוש בשדה בימי אבלו, שהרי אבל אסור במלאכה ומצווה בשביתת בהמתו מדרבנן(22).

תמה **ואמר רב אשי:** וכי **גברא רבה כמר בריה דרב אחא עביד הכי!?** הרי **נהי דלפסידא דידיה לא חייש,** כשמשבית את שורו מפני האבל, אבל **אפסידא דאחרים** איך **לא חייש!?** הרי על ידי לקיחתו מהצמד נמצא גם מריון מפסיד, שאינו יכול לחרוש. וכיון שבעבודה שחייבים לאחרים מותר, קשיא ליה איך השבית מר את בהמתו?

והא תניא שבעבודה שחייבים לאחרים מותרין: **אם היו מושכרין או מוחכרין אצל אחרים הרי אלו יעשו!**

הרי שבין האבל ובין בהמתו מותרין לעבוד בימי האבל, במקום הפסד אחרים.

ומבארינן טעמו של מר בריה דרב אחא: **והוא סבר, אדם חשוב שאני,** דאף במלאכתו לאחרים, אסור(23).

הריטב"א, שאפילו על ידי אחרים לא יעשה.

21. אפילו בקבלנות, ואף על פי שלענין עבודת קרקע, שהוא דומה לפרהסיא, הקלנו באריסות, וכנ"ל, מכל מקום בביתו יש להחמיר יותר, ולכן אסרנו בכל ענין.

22. **רש"י** מפרש, משום שביתת בהמתו, שהאבל מצווה לשבות ממלאכה, הוא וכל אשר לו. [ויש שמדקדקים כן מלשון המסכת שמחות שהביאו **התוס'** לקמן כא ב].

ורש"י הוצרך לחדש דין זה כאן, שהרי באמת אין לאבל ריוח כלל בזה שבהמתו חורשת את אדמת שותפו, ומכח זה הוכרח לחדש, שנוהג שביתת בהמתו בימי אבלו, אבל דין זה שלמדנו לעיל, שאסור לו שיעבדו אחרים בחמורו וגמלו וספינותיו בימי אבלו [לולא שיש בזה הפסד לאחרים, כשהיו מוחכרין ומושכרין], שם הטעם הוא, מפני שיש לו ריוח על ידי כן, שהשוכר מעלה לו שכר עבור זאת.

ועיין תשובות **מהרש"ם** [ב רלט] שהוכיח השואל מדברי **רש"י** אלו, שאף ביום טוב נוהג שביתת בהמתו, שהרי עיקר איסור מלאכה באבילות נלמד מההיקש לחג, וכנ"ל. והוסיף שם המהרש"ם, שלולא דברי **רש"י** היה אפשר לבאר, שעשה כן מפני מראית העין, שלא יאמרו שעושה מלאכה בשליחותו של האבל. ואולי יש לאמר, שבאמת יש לאבל ריוח מחרישה זו, שהרי על ידי שעושה בהמתו עתה מלאכה באדמת השותף, יהיה לו זכות אח"כ לחרוש בבהמת חבירו, שכן היה אופן ותנאי השותפות ביניהם מתחילה.

23. **רש"י** מפרש, שלאדם חשוב יש לאסור באופנים אלו. וכן כתב **הרא"ש,** וטעמו, שמלאכת אדם חשוב נידונת כאילו נעשית

יב-א **אמר שמואל: מקבלי קבולת**, נכרי המקבל מלאכה לעשותה בקבלנות, אם מקבלה **בתוך התחום אסור** ליתן לו, שאם יעשנה בשבת ידעו הבריות, ויחשדוהו, ויאמרו: בשבת נתנו לו לעשות מלאכתו. אבל אם עושה הגוי מלאכתו **חוץ לתחום, מותר** ליתן לו, כיון שלא יראוהו עושה את מלאכת הישראל בשבת.

אמר רב פפא: ואפילו חוץ לתחום, לא אמרן שמותר לתת מלאכה בקבלנות לנכרי, **אלא דליכא מתא** עיר אחרת **דמקרבא להתם**, בתוך התחום של מקום העבודה.

אבל אם **איכא מתא דמקרבא להתם — אסור** ליתן לנכרי מלאכה בקבלנות, כי יוודע לרבים שהנכרי עושה לו מלאכה, ויאמרו: בשבת נתן לו לעשותה.

אמר רב משרשיא: וכי ליכא מתא דמקרבא להתם, נמי, לא אמרן שמותר לתת לנכרי עבודה בקבלנות **אלא** בעושין מלאכתו **בשבתות ובימים טובים**, שאז לא חיישינן כל כך שיחשדוהו, היות **דלא שכיחי אינשי דאזלי להתם**, שהרי אין יוצאין חוץ לתחום [ר"ח].

אבל בחולו של מועד, דשכיחי אינשי דאזלי ואתו להתם, יש לחוש שיראו את הגוי שעושה מלאכתו של הישראל, ויחשדוהו ששכרו או שנתן לו לעשות בחול המועד. ולפיכך **אסור** להניח לנכרי לעשות לו מלאכתו בקבלנות בחול המועד, אף חוץ לתחום (24).

מר זוטרא בריה דרב נחמן, בנו ליה נכרים בחול המועד **אפדנא**, בית נאה, והיו הבנאים נכרים שהיו "**מקבלי קיבולת**", קבלנים,

---

בפרהסיא, ודבר זה לא הותר באבילות. אבל **ברש"י כת"י** כתב, שאדם חשוב יש לו להחמיר על עצמו, ומשמעותו, שאין זה משורת הדין. ועיין בתשובות **גינת ורדים** [שם י־יב] שנחלקו הגדולים בנידון זה, ויסוד מחלוקתם שם הוא, האם מותר לאדם להחמיר על עצמו במקום שעל ידי כן נגרם הפסד לאחרים, וכמו בסוגיתנו.

ובירושלמי אמרו, שחנות השותפין, שנעשה אחד מהם אבל, נועלין אותה. והקשו **הראשונים**, ממה שלמדנו בגמרא, שדוקא באדם חשוב יש לאסור, אבל בשאר אנשים מותר, מפני הפסד השותף. ותירץ **הראב"ד**, שאין כונת הירושלמי לאסור אלא בפרהסיא, אבל בביתו יכול השותף למכור, כפי המבואר בבבלי.

אבל **הרמב"ן** כתב לחלק בין הנושאים. ועיקר כונת טענתו, שבמעשה דמריון, לא היה לאבל ריוח מהחרישה באופן ישיר, וכמו שנתבאר לעיל, ועל כן אין לאסור בזה, מפני הפסד השותף [וכמו שהתירו מטעם זה בחמוריו וגמליו המוחכרין והמושכרין], מה שאין כן בחנות השותפין, שכל דבר שנמכר בחנות זו, יש בו ריוח ישיר לאבל, אין להתיר כלל, אף על פי שעל ידי כן יש הפסד לשותף. ועיין **פתחי תשובה** [שפ ה] שהביא חילוק זה בשם **המשכנו"י**, ומטעם זה אסר שם לשותף למכור אפילו בצינעא.

24. **רבינו תם** מפרש כל הסוגיא לענין אבילות דוקא. ולפי זה, צריך לפרש דברי הגמרא, "אבל בחולו של מועד וכו'", שבאנו לחדש, שאפילו בחול המועד, שאין הולכים כל כך מעיר לעיר, מכל מקום יש לאסור אפילו חוץ לתחום, הואיל ומותר לצאת מהתחום, וכל שכן בשאר ימי החול שאסור. כן כתב **הרא"ש**. אבל לענין איסור

ובנאוהו **חוץ לתחום** בחול המועד.

איקלע רב ספרא ורב הונא בר חיננא למקום מגוריו, **ולא עלו לגביה,** לאותו אפדנא, מפני שנבנה באיסור.

ואיכא דאמרי: הוא, מר זוטרא עצמו, **נמי לא על בגוויה** באפדנא הזה.

ומקשינן: למה לא נכנסו לאפדנא? **והאמר שמואל: מקבלי קבולת — בתוך התחום אסור, חוץ לתחום מותר.** והאפדנא הרי נבנתה מחוץ לתחום!?

ומתרצינן: **אדם חשוב שאני,** שמרחיק עצמו גם מדבר היתר אם הוא דומה לעבירה. ובניית האפדנא במועד, אף שהיתה בהיתר, דומה היא לאיסור.

ואיכא דאמרי, מה שנהגו איסור בכניסה לאפדנא היה, מפני שמר זוטרא [ור"ח פירש: עבד מר זוטרא] **סיועי סייע** לבנייתו **בנתינת תבנא** תבן **בהדייהו** של הבונים. וכיון דסייע, אסור, כי רק כשבנו בקבלנות הותר היות ועבודתם שלהם היא(25).

מלאכה בשבת ויום טוב וחול המועד, אין איסור בזה שעושה העכו"ם מלאכה עבור ישראל בקבלנות, אפילו בתוך התחום. וטעם החילוק הוא, שבאבילות החמירו חכמים יותר, מפני שהיא קלה ויבואו לזלזל בה, מה שאין כן במועד שהיא חמורה יותר, וכסברת רב שישא לעיל [יא ב].

אבל **התוס'** [ע"ז כא ב] הביאו בשם **רבינו יצחק,** לאסור לכל אדם בשבתות וימים טובים וחול המועד, שיעשה נכרי מלאכה עבורו בתוך התחום, אלא שנתן בזה חילוק בין הנושאים, שדוקא בעבודת קרקע יש לאסור, מפני שהוא בפרהסיא, מה שאין כן בתלוש, שאין הדבר ניכר וגלוי לכל. ומדברי **רש"י** נראה, שיש חילוק לענין תלוש עצמו, בין דבר הניכר שהוא של ישראל, לדבר שאינו ניכר, וכגון נתינת כליו לכובס נכרי בקבלנות קודם השבת, שהוא מותר. וכן כתב **בשיטה.**

ורש"י פירש טעם האיסור, שלא יאמרו, שנתן המלאכה לעכו"ם באיסור [בשבת או בימי אבלו]. אבל **התוס'** שם כתבו, שהחשש הוא, שלא יאמרו שנתן לו המלאכה בשכירות יום, ודבר זה אסור מעיקר הדין, שבאופן זה הוא שלוחו של הישראל, ודוקא בקבלנות אנו אומרים שהוא עושה על דעת עצמו. ומטעם זה התירו התוס' שם, ליתן לו שדהו באריסות, שדרך אריסות לעשותה בקבלנות, ולא בשכירות, ועל כן לא יבואו לחשדו, מה שאין כן בבנין בית, שהדרך הוא ליתנה בשכירות. ולהלכה אנו נוקטים כדעת ר"י. יעויין או"ח רמג א רמד ד.

25. ולכן אינו נחשב כקבלנות גמורה, לומר שהנכרי עושה על דעת עצמו. **תוס' הרא"ש.**

ובמסכת ביצה [כד] למדנו, שנכרי שעשה מלאכה לצורך ישראל בשבת, הרי הישראל מותר ליהנות ממנה לאחר השבת בכדי שיעשו, וכגון אם קצר בשבילו מן המחובר, צריך הוא להמתין אחר השבת שיעור זמן שיהיה יכול לקצור בו. ומכל מקום לענין מחובר שהוא מפורסם החמירו בו יותר ולכן לא נכנסו בו לעולם.

ונחלקו האחרונים בדבר. שדעת **המג"א** [רמד יא], שהוא אסור מצד עיקר הדין, אולם זהו דוקא באופן המבואר כאן, שסייע אותם בתבן, שבזה אינו נחשב כקבלנות גמורה, ואז הנכרי נחשב כשלוחו, וכל שכן בשכירות יום, אבל בקבלנות גמורה, אלא שנעשית בתוך התחום, או במועד, שבזה האיסור הוא רק מפני מראית העין, אין לאסור ליכנס בו לעולם, אלא

רב חמא שרא להו לאבונגרי מסדרי השולחנות **דבי ריש גלותא, למעבד עבודתייהו בחולא דמועדא**, ולתקן שולחן שנשבר.

אמר רב חמא: טעם ההיתר הוא, **כיון דאגר לא קא שקלו**, אין הם משתכרים בעבודה זו, אלא כדי סעודתם שאוכלים בבית ריש גלותא, **שרשויי הוא דקא משרשו ליה**, רק רווח של הנאה יש להם, וכעין מתנה הוא, **ולית לן בה** לאסור, ומותר לצורך המועד [משנ"ב](26).

תנו רבנן: מקבלין נכרים **קבולת** מישראל **במועד**, ונותן לו הישראל על מנת **לעשותה לאחר המועד**(27).

ובמועד אסור שיעשה לו הנכרי אף בקבלנות(28).

בתורת חומרא, כלשון **השו"ע** שם. ודעת **הט"ז** [שם ד], שבכל ענין אין לאסור אלא מצד חומרא. ודקדק כן מלשון הגמרא "לא עלו לגביה", שאין משמעותו איסור גמור, אולם חומרא זאת נאמרה לכל אדם, ולא לאדם חשוב בלבד.

26. **הריטב"א** מפרש, שהיו פועלים ישראלים, ועשו מלאכות המותרות במועד, שתקנו הספסלים במעשה הדיוט לצורך המועד [עיין לעיל י ב], ואף על פי כן, אסור לעשות מלאכה בשכר במועד, שהוא מעשה חול, אולם כאשר אינם נוטלים שכר חלף עבודתם, אלא שמנכה להם בעל הבית מהחוב שחייבים לו, מותר, שאין זה נראה כנוטלים שכר המועד.

ורש"י פירש, היו נוטלים מזונות בשכרם, ולכן התיר להם רב חמא, שאין זה דרך חול.

אבל **הר"ן** הביא שיש מפרשים הסוגיא, שהיה לריש גלותא ספסלים לצורך המועד בצמצום, ורצו לתקן ספסלים אחרים כדי שיהיה להם בריוח, ואמנם עצם המלאכה מותרת לצורך כזה [וכמו שכתב **הריטב"א** לקמן יב ב בברייתא, וכן נפסק בסי' תקלג א], מכל מקום אסור ליטול שכר עבור זה, אבל אילו היו עושים לצורך המועד ממש, היה מותר אפילו בשכר.

ובשו"ע [תקמב א] סתם לאסור כל מלאכה המותרת במועד, לעשותה בשכר. **ועיי"ש בביאור הלכה** שהאריך לבאר שיטות הראשונים בענין זה. [ואיסור זה ביסודו נאמר על הפועל, ולא על בעל הבית, ועל כן מותר לומר לפועל נכרי שיעשה לו מלאכה לצורך המועד, בשכר].

וחידש **הריטב"א**, שאם אינו מוצא פועלים שיעשו לו בחנם, או נכרים בשכר, מותר לו אפילו על ידי ישראל בשכר. **והביאור הלכה** [תקמב] סמך על דבריו לענין מלאכה לצורך אוכל נפש ולענין דבר האבד. ועיין זרע אמת [ג נה].

27. הנה **באו"ח** [שז ב] מבואר, שאסור לומר לנכרי בשבת, שיעשה מלאכה לצורך הישראל לאחר השבת, עיי"ש במשנ"ב, והטעם הוא משום איסור "ממצוא חפצך". ואם כן יש ללמוד מסוגיתנו, שבחול המועד אין נוהג איסור זה.

וכתב **הריטב"א**, שהוא הדין שמותר לומר לישראל אחר שיעשה לו מלאכה אחר המועד. ועיין עוד **שער הציון** [תקמג ה].

28. כתב **הרמ"א** [תקמג ג], שאם אמר לנכרי בפירוש, שלא יעשה המלאכה במועד, והנכרי עושהו במועד, אינו צריך למחות בידו, שהרי הוא עושה על דעת עצמו. אולם **הריטב"א** החמיר בזה, מאחר שהאמירה היתה במועד עצמו.

כללו של דבר: כל מלאכה **שהוא** הישראל **עושה** במועד בהיתר, דינו, שגם **אומר לנכרי ועושה** הנכרי בשביל הישראל במועד.

וכל מלאכה **שאינו עושה** הישראל במועד, גם **אינו אומר לנכרי ועושה**(29).

תניא אידך: מקבלין הנכרים מישראל **קבולת במועד** על מנת **לעשותה לאחר המועד, ובלבד שלא ימדוד ושלא ישקול** הישראל את הצמר או האריג שנותן לנכרי לעשות ממנו בגד, **ושלא ימנה**, כגון אם נותן לו כמה בגדים לכבס(30), שלא יהיה **כדרך שעושה בחול.**

תנו רבנן: אין אוחזין בהמה **ומרביעין** עליה **בהמה, בחולו של מועד,** כיון דמלאכה היא, ואין בזה לא צורך המועד ולא דבר האבד(31).

כיוצא בו נאסר משום מלאכה: **אין מרביעין** בבהמה שהיא **בכור,** דכתיב "לא תעבוד בבכור שורך", **ולא בפסולי המוקדשין,** קרבנות שנפל בהם מום, ונפדו מקדושתן, על אף שהם חולין ומותר לאכלם(32).

היות דכתיב בפסולי המוקדשים לאחר שנפדו "תזבח ואכלת בשר", מלמד הכתוב

---

29. בבבא מציעא [צ] דנה הגמרא, האם נוהג איסור אמירה לנכרי אף בשאר איסורי התורה, או שאין לדמות לשבת החמורה, שיש בה חיוב סקילה. וכתבו שם **התוס'**, שאין לפשוט נידון זה מברייתא זו, האוסרת אמירה לנכרי במועד, משום שמועד ושבת כאחד הם חשובים, וגזרו במועד ויום טוב, משום שבת.

וכתב בשיטה, שאיסור זה דאמירה לעכו"ם במועד, אינו אלא לענין מלאכות האסורות בו, אבל דבר האסור משום טורח בלבד [כהשקאת בית השלחין ממי הקילון], אין בזה איסור אמירה לעכו"ם. אולם **הריטב"א** [יג ב] אוסר לומר לעכו"ם גם בענין זה.

30. כתב המשנ"ב [תקמג י], שמטעם זה, כשנותן כליו לכובס עכו"ם במועד, כדי שיכבסן לאחר המועד, אין לו למנותם. ויש מקשים, ממה שמפורש לקמן [יג], שאסור מן הדין להוליך כלים לבית האומן במועד, או משום הטורח שבדבר, או כדי שלא יחשדוהו שעושה מלאכה במועד לצורך הישראל. ומפני זה רוצים להעמיד דברי המשנ"ב כשהאומן עצמו בא לבית הישראל ליטול את כליו, שאין בזה טירחא, וגם אין הדבר ניכר, שיחשדוהו. עיין חוה"מ כהלכתו עמ' רסח.

31. **הנמוקי יוסף** פירש טעם האיסור, משום טירחא. אולם מדברי **רש"י** כת"י מבואר, שהוא משום איסור עבודה ומלאכה, שהרי דימה דין זה לאיסור הרבעה בפסולי המוקדשין.

32. **רש"י** מפרש משום איסור עבודה שהוא אסור בה מן התורה. וכתב **המשנה למלך** [מעילה א ט], שמדברי **הרמב"ם** נראה, שאין איסור ההרבעה אלא מדרבנן, שאין זה עבודה חשובה וגמורה. ודקדק כן מלשון הגמרא "כיוצא בו אין מרביעין וכו", והרי לענין מועד, ודאי אינו אסור מן התורה, והוא הדין לפסולי המוקדשין, שהוא מדרבנן. **והפרי מגדים** [תקלו משבצות ב] הוסיף לבאר, שאפילו להאוסרים מלאכת חול המועד מן התורה, מכל מקום הרבעה ודאי אינה אסורה מן התורה [שאין זה מהל"ט מלאכות שהיו במשכן]. ובאמת לשון "כיוצא בו" אינו בתוספתא לפנינו, וכנראה שהוא הוספת לשון הש"ס.

עוד כתב **המשנה למלך** שם, שכל האיסור

שנועדו רק לאכילה, ואסורין בגיזה ובעבודה. **תניא אידך, אין מרביעין בהמה בחולו של מועד.**

רבי יהודה אומר: המורה שתבעה שהתייחמה ודרשה שירביעו עליה זכר, **מרביעין עליה זכר, בשביל שלא תצטנן.** כי אם לא ירביעו עליה כשהיא מתאוה לזכר תצטנן מחמימות תאותה ושוב קשה יהיה אחר המועד לזווגן, והוי דבר האבד.

ושאר כל הבהמות, אף שאסרו לעשות מלאכה ולהרביען, **מכניסין אותן לבקרות,** לדיר אחד שבו זכרים ונקבות ורובעין בעצמן.

תנו רבנן: אין מדיירין, אסור להכניס בהמות לשדה כדי שיזבלוהו בגלליהן, **לא בשבתות, ולא בימים טובים, ולא בחולו של מועד.** כי "מזבל" הוא תולדת מלאכת זורע או חורש, שמיפה בכך את הקרקע לזרוע בה. ואף על פי שאינו מזבל בידים אסור, היות שנראה כאילו הוא מזבל בעצמו[33].

בפסולי המוקדשין אינו אלא על הנקיבה, שבה נעשית העבודה, אבל אין אנו משגיחים על הזכר, ומותר להרביע זכר פסולי המוקדשין על נקיבת חולין. **והמנחת חינוך** [תפג] כתב לדקדק כדבריו מלשון הברייתא, שבריש, לענין חול המועד נאמר, "אין מרביעין **בהמה**", ובסיפא נאמר "אין מרביעין **בבכור** וכו'", שמשמעותו, אין מרביעין זכר על בהמת פסולי המוקדשין.

אמנם **האחרונים** תמהו מאד על המשנה למלך, שהרי בברייתא נזכר גם כן "בכור", והלא הבכור אינו אלא זכר, ואף על פי כן נאסרה בו ההרבעה. **והמנחת חינוך** מיישב, שהנידון בבכור הוא לענין הרבעת שני זכרים יחד, והוכיח שם, שאף בבהמה שייך דין משכב זכור.

אולם בעיקר הדבר **החתם סופר** [יו"ד שה] כתב להיפך מדברי המשנה למלך, שאיסור ההרבעה בפסולי המוקדשין תלוי דוקא בזכר, שהוא העובד, ולא בנקיבה.

והר"ן כתב, שדין זה שההרבעה נחשבת עבודה, למדו חכמים מהמבואר בקידושין [טו] לענין עבד עברי, שבזה שרבו מוסר לו שפחה כנענית, נחשב שעובד את רבו. ומבואר מדבריו שלא כהמשנה למלך.

ובמכות [כב] למדנו, שהמרביע בפסולי המוקדשין לוקה משום מרביע כלאים. ופירש **רש"י**, ששור זה שנפדה, הרי הוא מקצת קודש ומקצת חול, ועל כן הוא נחשב ככלאים. והקשה **הפמ"ג** שם, אם כן איך כרך התנא בברייתא איסור הרבעה במועד עם הרבעה בפסולי המוקדשין, והרי בפסוה"מ יש איסור תורה של כלאים, מה שאין כן במועד.

והמשנה למלך [כלאים ט יא] כתב ליישב, שאיסור כלאים בפסוה"מ אינו אלא לאחר פדיון, שאז יש בו מקצת דיני חולין, שמותר באכילה, אבל קודם הפדיון, שאסור לשוחטה, אין בזה איסור משום כלאים, ובזה דיברה הברייתא כאן. וכן לענין בכור, הנידון הוא קודם שנפל בו מום, שהרי לאחר שהומם, יצא מעצמו לחולין, ודינו כפסולי המוקדשין לכל דבר. ועיין עוד **קרן אורה** בעיקר קושית **הפרי מגדים**.

והנמוקי יוסף נתן טעם נוסף באיסור הרבעה של פסולי המוקדשין, שאנו חוששים שמא יגדל מהם עדרים עדרים, ובכולם יהיה נוהג איסור גיזה ועבודה, שהרי כולם באו מכח קדושה כזו, ויבואו בני אדם ליכשל בהם, ועל כן אסרו חכמים להרביעם.

33. **בירושלמי** [שבת ז ב] אמרו, שהוא תולדת חורש, מפני שהוא מכשיר הקרקע לזריעה על ידי זה, וכמו המזבל קרקע בידים. אולם בהמשך

ואם באו גויים עם הבהמות **מאיליהן** לשדה, **מותר**, ואינו צריך למנען, ואפילו באו בשבת, אם אינו נותן לגוי שכר[34].

ואין מסייעין אותן אין עוזרים לבהמה להכנס לשדה, או לגוי המוליכן להעבירן ממקום למקום בשדה כדי שתזבל כולה.

ואין מוסרין בעלי השדה **להם** לגויים המוליכין, **שומר** גוי נוסף **לנער את צאנם**, להעירם ולהעמידם שיעברו ממקום מנוחתם למקום אחר, כדי שתזדבל השדה.

היה הנכרי המוליכן **שכיר**, ששכרו לזבל השדה במשך **שבת** שבוע, או **שכיר חדש** או **שכיר שנה** או **שכיר שבוע** שבע שנים — **מסייעין אותן**[35], **ומוסרין להם שומר לנער את צאנם**, כי הוי קבלנות כיון שלא שכרו לזבל יום יום, ונחשב הדבר כאילו השדה היא של הנכרי לזיבול.

סוגיתנו נלמד, שאין איסור גמור בדיור השדה, ועל כן הקילו בו בכמה ענינים. וכן כתב **הנמוקי יוסף**, שאיסורו מפני שנראה כמזבל.

ולענין חורש בבהמה בשבת כתב **הרמב"ן** [שבת קנג], שאף על פי שהבהמה עושה את כל פעולת החרישה, מכל מקום יש בזה חיוב מן התורה, עיי"ש **ובחזון איש** [או"ח לו ב], ואם כן יש לומר בדעת הירושלמי, שהוא הדין לענין דיור השדה, שהוא כמזבל הקרקע על ידיה. אולם באמת חילוק גדול יש ביניהם, שבזה שמחבר הבהמה למחרישה, הרי הוא מכריח את פעולת החרישה, ועל כן אנו מייחסים אליו את פעולתה, מה שאין כן בדיור, שאין האדם שותף בעצם פעולת הזיבול כלל, על כן אין סיבה לייחס אליו פעולה זו. ועיין **אגלי טל** [זורע כב בסוף ההג"ה], שכונת הירושלמי גם כן לאסור מדרבנן.

ובתשובות מהרש"ם [ז נא] כתב, שלדעת הבבלי אין חיוב חטאת אפילו כשמזבל בידים. והביא בשם בנו **מהר"י** להוכיח כן, ממה שלמדנו בשבת [פא], שמעיקר הדין מותר לאדם ליפנות עצמו בשדה ניר בשבת, הרי שאין איסור תורה בזיבול גמור. **ובשבט הלוי** [א עה] ביאר היטב הסברא בזה, שאין לדמות זיבול לחורש, שעל ידי החרישה [ותולדותיה] יש השבחה בגוף הקרקע, מה שאין כן במזבל, אין זה תועלת בגוף הקרקע, אלא שיש לה תועלת מן הזבל אשר עליה. ועיין עוד מג"א [תקלז יב יד] **ובפרי מגדים** שם.

וכתב **המנחת שלמה** [ב עמ' צב], שאף על פי שיש מתירים עשית מלאכה על ידי גרמא ביום טוב [עיין תקיד שעה"צ לא], מכל מקום אסרו כאן לדייר השדה ביום טוב, משום שכן הוא הדרך לעשות בחול. עוד כתב שם לדקדק מלשון **הרא"ש**, שאיסור הדיור אינו על שנזדבלה הקרקע על ידו, אלא על עצם הכנסתם לשדה לשם כך, ואפילו אם יוציא הבהמות מהשדה קודם שזיבלוה, כבר עבר על איסור דרבנן של מדייר, ואינו מתקנו בכך.

34. פירש **רש"י** כת"י, שהנכרים באו לדייר השדה מאליהן, ומותר לו להניחם לעשות כן.

ולענין כל איסורי שבת הדין הוא, שאם בא הנכרי מעצמו לעשות מלאכה עבור הישראל בבית הישראל, שהוא צריך למחות בידו שלא יעשה, ומכל מקום כאן התירו, הואיל ואין זה איסור גמור, אלא שנראה כמזבל. כן כתב **המג"א** [תקלז יד].

35. ביאר **הנמוקי יוסף**, שבאופן זה הדיור שנעשה בשבת הוא בהבלעה, ועל כן הקילו בו.

וגירסת **הגר"א** "במועד". וכן נפסק **בשו"ע**

רבי אומר: בשבת מותר רק לסייע **בטובה**, בחנם בלי נטילת שכר. **ביום טוב** מותר אף **בעד מזונות**(36). **ובחול המועד** מותר אף **בשכר**.

אמר רב יוסף: הלכתא כרבי.

מתניתין:

וכשם שהתירו במי שהפך זיתיו, כן התירו למי שהיה יינו בתוך הבור שלפני הגת, וממנו צריך להעבירו לגת כדי שלא יחמיץ **ואירעו אבל, או אונס, או שהטעוהו** פועלים, שיהיה **זולף** מהבור לגת, **וגומר** מלאכתו, ומריק את היין לחבית, **וגף** אותה במגופה גמורה **כדרכו, דברי רבי יוסי**(37).

רבי יהודה חולק **ואומר**: אינו מגיפו, אלא רק **עושה לו** ליין **"לימודים"**, שמחפהו בנסרים **בשביל שלא יחמיץ**. כי אף מלאכת דבר האבד עושין בשינוי.

גמרא:

וצריכא, לאשמועינן בשתי המשניות של שמן ושל יין, את מחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי.

דאי אשמועינן דעת רבי יוסי רק **בקמייתא**, שבזיתים התיר לעשותן שמן ולגוף את החבית, הוה אמינא שדוקא **בהיא קאמר רבי יוסי** מותר, **משום דמשחא**, שמן הוא דבר יקר, **ונפיש** והרבה הוא **פסידיה** אם לא יגיף את חבית השמן.

אבל חמרא, יין, **דלא נפיש פסידיה**(38) —

[תקלז יד]. וביאר שם **הגר"א** בדעת **השו"ע**, שדוקא לענין מועד הקלנו בשכיר יום, בין לסייען ובין למסור להם שומר לנער הצאן, אבל לענין שבת, אין היתר כלל בזה שהוא בהבלעה.

ועל כל פנים יש ללמוד מכאן, שאיסור הסיוע שלמדנו בברייתא, אינו משום עצם המלאכה שבדבר, שבאמת המסייע אין בו ממש, אלא שעל ידי הסיוע נראה שנוח לו בדיור זה, ועל ידי כן נעשה הנכרי כשלוחו, ואסור. וכן מבואר **בשיטה**.

36. כתב **המאירי**, אף על פי שאסור להזמין נכרי ביום טוב שיסעוד על שולחנו, כמבואר בביצה [כא] [שאנו חוששים שמא ירבה בבישול עבורו], כאן שאינו מזמינו אליו, אלא שנותן לו מזונות, מותר. אבל **הנמוקי יוסף** פירש, שנותן לו מזונות לאחר יום טוב.

ובעיקר חילוקים אלו שנזכרו בברייתא, יעויין במג"א [תקלז יד]. **והרמב"ם** [יו"ט ח יא] מפרש הסוגיא באופן אחר, יעויי"ש.

37. הקשו **התוס'**, מדוע היפך התנא סדר דברי התנאים, שבמשנה הקודמת נשנו דברי רבי יהודה תחילה, וכאן שנה דברי רבי יוסי תחילה. **ובחידושי מהרי"ח** כתב ליישב על פי המבואר לקמן בגמרא, שבזיתים יש הפסד יותר מיין, ואם כן נמצא, שלענין זיתים, דברי רבי יהודה המחמיר, הם המחודשים יותר, ועל כן שנאם תחילה, אבל לענין יין, רבי יוסי הוא המחדש, ועל כן נשנו דבריו ראשונה.

38. **רש"י** מפרש, שהשמן נמכר ביוקר מן היין. **והרש"ש** כתב, שבזיתים יש יותר חשש להפסד מיין. עוד יש לפרש, שהיין, אף על פי שהוא מחמיץ, מכל מקום ראוי הוא לחומץ, אבל זיתים שנתקלקלו, אין מהם תועלת כלל, ועל כן יש יותר סברא להקל בהם.

אימא מודי ליה רבי יוסי **לרבי יהודה** שרק יעשה לו לימודים, ולא יגוף את החבית.

ומאידך, **אי אשמועינן** רק מתניתין **בתרייתא**, בהיתר מלאכה ביין, הוה אמינא, רק **בההיא קאמר רבי יהודה** שעושה לו לימודים ואסור לגוף את החבית, כיון שאין ההפסד גדול.

אבל בהך קמייתא בזיתים לעשותן שמן, **אימא מודה** רבי יהודה **לרבי יוסי** שמותר גם לגוף את החבית משום ההפסד הרב.

לכך **צריכא** לאשמועינן את מחלוקתם בשתי המשניות גם ביין וגם בשמן.

אמר רב יצחק בר אבא, מאן מיהו **התנא** האומר כי **שינוי במועד** צריך לעשותו אף **במלאכת דבר האבד**, שהותרה — בהכרח הוא התנא שסובר **דלא כרבי יוסי**. כי טעמו של רבי יוסי שגף כדרכו בלא שינוי, הוא מפני שהתירו מלאכת דבר האבד לגמרי.

אמר רב יוסף: הלכה כרבי יוסי![39]

בעו מיניה בני הישיבה **מרב נחמן בר יצחק: מהו למישע** לגוף **חביתא דשיכרא** של שיכר **בחולא דמועדא?**

אמר להו: סיני [הוא רב יוסף, שהיה בקי בתורה, והיא שגורה בפיו כנתינתה מסיני] **אמר: הלכה כרבי יוסי**, שגף כדרכו!

ועדיין מיבעי לן: **אימור דאמר רבי יוסי** שגף כדרכו **בחמרא**, ביין, אך **בשיכרא — מי אמר** רבי יוסי שמותר לגוף, ומה הראיה מההיתר ביין לשיכר!?

ומבארינן: **חמרא, טעמא מאי** התירו לגוף אותו? הלא **משום דנפיש פסידיה**, שיש בו הפסד גדול[40]. אם כן, **שיכרא נמי** מאותו הטעם מותר לגוף אותו, דהא **אית ביה פסידא.**

---

39. הקשה **הריטב"א**, הלא למדנו לעיל [ב], שלא התירו לטרוח הרבה במלאכת דבר האבד [ומטעם זה אסרנו שם השקאת בית השלחין ממי הקילון], ואם כן, איך התרנו כאן לעשות במלאכת היין עד תומה, שהוא ודאי טורח מרובה. ותירץ, שדוקא לענין השקאת השדה, שעדיין לא צמחה התבואה כל צרכה, בזה החמרנו שלא יטרח הרבה לצרכה, שהרי הריוח מן המלאכה אינו ברור, שאיננו יודעים כמה תעשה השדה, אבל לענין זיתים ויין, שכבר הם עומדים לפנינו, ואם לא נתיר לו לטרוח בהם, יהיו ודאי נפסדים, אם כן הריוח מהמלאכה הוא ברור, ועל כן לא אסרנו עליו לטרוח בעבורם. ועיין חינוך [שכג].

אולם בעיקר הדין שאסרו טירחא מרובה בדבר האבד, כתב **הרמב"ן** בשם **הראב"ד**, שיש לחשב הפסד כנגד טירחא, כלומר, שלפי גודל ההפסד, כן יש להתיר הטירחא, ובדבר שהפסדו גדול יותר, יש להתיר לטרוח בו יותר מבדבר שהפסדו מועט. ובשיטה כתב לבאר על פי זה הטעם שהתירו להשקות שדה בית השלחין, אף על פי שהוא בודאי טורח גדול. ועיין עוד בהשגות הרמ"ך [יו"ט ז ב].

40. נתבאר בהערה 3, שלפירוש **הר"ן ורבינו ירוחם**, התיר רבי יוסי להמשיך במלאכת הזיתים והיין, אף על פי שבאמת אין הפסד כלל במניעת המלאכה, הואיל וכבר התחיל לעסוק בהם בהיתר.

ומצינו ששיכר שלא הגיפו חביתו, נפסד, כהא **דאמר אביי: אמרה לי אם**: טובה חבית שיכר שיש בה רק "**בר שית סאוי**" שש סאים שיכר, **ושייע**, אבל מוחלק כסוייה, דהיינו, שהיא מוגפת היטב, יותר **מ**אשר חבית "**בר תמני** סאין" **ולא שייע**! היות ואם החבית אינה מגופה על ידי מריחה חלקה, נפחת טיבו של השיכר.

אמר רב חמא בר גורייא, אמר רב: הלכות חול **המועד** הן **כהלכות כותים.**

כמו שבכותיים נאמר הכלל: היכא דאחזיק [שהוחזקו הכותיים לנהוג כדין] — אחזיק, היכא דלא אחזיק — לא אחזיק!

והיינו, שיש הלכות שהכותיים שומרים לקיימן ויש הלכות שהם נמנעים מלקיימם, וכשראינו אותם לנהוג בהלכה מסויימת אין זה ראיה שהם מקיימים גם הלכה אחרת, על אף שהיא דומה להלכה שהם מקיימים, ושתי ההלכות הן מאותה הכלל.

וכן הוא הכלל בהלכות המועד.

ומבארינן: **למאי הילכתא**? מאי נפקא מינה לן בהאי כללא?

אמר רב דניאל בר קטינא לומר שהן הלכות "**עקורות**", שאין מוציאין מהן הלכות דומות נוספות, אלא כל אחת קיימת רק לגופה, כמו עקרה שאינה מולידה, **ואין למידות זו מזו.**

וכמו שבכותים לא אמרינן כשם שמחזיקים במנהג זה, כך מחזיקים גם במנהג אחר, כן בהלכות חול המועד לא אמרינן כשם שמלאכה זו הותרה גם מלאכה זו הותרה.

ודוגמא למחלוקת בהלכות חול המועד, שסיבת המחלוקת היא הואיל וטעם ההיתר שונה ממלאכה למלאכה, היא מהא **דאמר שמואל: זופתין** במועד **כוזתא**, מזפתים בזפת כלי קטן, כמו כד, **ואין זופתין** בו **חביתא** שהיא גדולה יותר.

ואילו **רב דימי מנהרדעא אמר**, איפכא: **זופתין חביתא, ואין זופתין כוזתא.**

וטעם מחלוקתן: **מר**, רב דימי, דאמר זופתין חביתא, **חייש לפסידא** ששייך רק בחבית גדולה, שאם לא יזפתנה יצא יינה ויפסיד הרבה. ואילו בכוזתא יש רק מעט יין, ולא התירו לזפתו בשביל מניעת הפסד קל.

ומר, שמואל, שהתיר רק לזפת כוזתא ולא חביתא, טעמו כי **חייש לטירחא** במועד, ולכן לא התיר לזפת חבית[41].

ורואים ממחלוקת זו, שעל אף שמסברא אין חילוק ביניהם, שהרי דבר האבד הותר במועד, בכל זאת נחלקו בזה מסברות שונות, ואי אפשר ללמוד הלכה מהלכה בהלכות חול המועד.

אמר אביי: נקטינן להלכה: **הלכות מועד** הן **כהלכות שבת.**

והדמיון הוא בכך: **שיש מהן פטור אבל** יב-ב

---

41. **השו"ע** [תקלח א] פסק, שמותר בין בחביות גדולות ובין בקטנות. והקשו **האחרונים**, שאמנם מעיקר הדין יש להקל בספק דרבנן [להסוברים מלאכת חול המועד מדרבנן], ולכן אפשר להקל בדבר שנחלקו בו האמוראים, אבל מכל מקום אי אפשר להקל בשני הספיקות יחד, שהרי על ידי זה אנו עושים ודאי איסור, וכמו שכתב **הר"ן** בפסחים [קח] לענין הסיבה בד' כוסות.

אסור[42]**, ויש מהן מותר לכתחילה.**

וכגון בהא דפליגי שמואל ורב דימי, שהאומר אין זופתין, היינו לכתחילה, וזהו "פטור אבל אסור", שאף אם זופת, אינו מתחייב על כך דבר. והאומר זופתין, מתיר לכתחילה.

רב הונא, חצדו ליה חצדא, קצרו לו את קציר שדהו **במועדא,** שלא היתה התבואה ראויה לקצור לפני המועד, וכעת חשיבא כדבר האבד, היות ושעורים שאינן נקצרות נפסדות.

איתיביה [בנו], **רבה בר רב הונא, לרב הונא:** האיך מותר לקצור במועד? והרי שנינו בברייתא בתוספתא:

טוחנין קמח במועד, לצורך המועד. ושלא לצורך המועד אסור לטחון[43].

דבר שאבוד במועד — מותר לעשותו במועד.

דבר שאינו אבוד במועד — אסור לעשותו במועד.

במה דברים אמורים שדבר האבוד במועד מותר לעשותו במועד, **בחטין, שהם כבר תלושין מן הקרקע.**

אבל דבר שהוא **מחובר לקרקע, אפילו כולו אבוד** אם לא יקצרנו — **אסור** לקצרו[44].

ובאור גדול [משניות] תירץ, שדברי **הר"ן** נאמרו דוקא במקום שעל ידי שנקל בשני הספיקות יחד, נעבור בודאי על דין מדרבנן [וכמו לענין הסיבה, שהיתה תקנת חכמים להסב בשתית הכוסות, ועל ידי שנקל בשניהם, תתבטל לגמרי תקנה זו], מה שאין כן בנידון שלנו, שהרי יתכן ושני האופנים מותרים, לפי שחכמים לא אסרו בודאי את זיפות החביות, ועל כן יש להקל בספיקם.

42. עיקר כונת אביי להשמיענו שאין לוקין על מלאכת חול המועד. **והרמב"ן** [ע"ז כב] כתב לבאר, שאף על פי שמלאכת חול המועד מן התורה היא, מכל מקום אין בה מלקות, שאינה אלא מצות עשה, שעיקר הלימוד הוא כרבי עקיבא [חגיגה יח], הדורש מ"מקראי קודש". ועיין עוד **בנימוקי יוסף.**

43. כתב **הריטב"א,** שבזה השמיענו התנא, שאינו צריך לעשות המלאכה בצמצום לצורך המועד, אלא עושה בריוח, ואם נותר ממנו לאחר המועד, מותר. אולם זהו דוקא בנידון זה, שעושה מלאכה אחת בלבד, אבל בסיפא שהוא עושה כמה מלאכות, קוצר ומעמר וכו', בזה לא התירו לו לעשות בריוח, אלא יש לו לצמצם ולעשות רק כפי הנצרך למועד. [ולכן הזכיר התנא בסיפא "אין לו מה יאכל"]. והוסיף **הריטב"א,** שכאשר אינו מוצא פועלים שיאותו לקצור לו כמות מועטת זו, ובאותה הוצאה יכול הוא לקצור את כל שדהו, מותר לו לקצרה כולה. [שהוא כדבר האבד. **פרי מגדים** תקלז א"א טז]. ולכאורה ביאור כונתו, שהשער האמיתי נקבע כפי מה שנוטלים על קצירת שדה שלימה, ומאחר שנדרש ממנו להוציא סכום זה על כמות מועטת, שאין זה השער האמיתי שלה, נחשב כדבר האבד. ועיין משנ"ב [תקמג ב].

44. כתב **בשיטת ריב"ב,** שהחילוק בין מחובר לתלוש הוא, שעבודת מחובר הוא דבר שבפרהסיא, מה שאין כן בתלוש, ולא הותרה

ורק **אם אין לו מה יאכל — קוצר**[45], **ומעמר, ודש**[46], **וזורה, ובורר, וטוחן**, לפי שהתירו אפילו טורח מרובה כדי לאכול.

ובלבד שלא ידוש את התבואה שקצר **באמצעות פרות!**

ומבואר בברייתא, כי גם במקום שהתבואה תפסד, אסור לקצור אפילו בדבר האבד. וקשה לרב הונא שהתיר לקצור.

ותירץ רב הונא שאלת רבה, בנו:

אמר ליה: ברייתא זו שאסרה לקצור אף בדבר שכולו אבוד — לפי שיטה של תנא **יחידאה היא, ולא סבירא לן כוותיה**, אלא מותר אף לקצור, בדבר האבד[47].

והראיה שאיסור קצירה בדבר האבוד, הוא דעת תנא יחיד:

מהא **דתניא: כלל אמר רבן שמעון בן גמליאל משום רבי יוסי: דבר התלוש מן הקרקע, אפילו** רק **מקצתו אבוד, מותר** לעשות בכולו מלאכה כדי שלא יאבד מקצתו[48].

ואילו המחובר לקרקע, אפילו כולו אבוד — אסור!

מלאכת דבר האבד בפרהסיא, לדיעה זו. אבל מדברי **הריטב"א** עולה טעם אחר, שמחובר אינו נחשב כדבר האבד, הואיל ואינו ביד האדם כל כך, מה שאין כן בתלוש, שהוא כבר ביד האדם, על כן הפסדו חשוב יותר כדי להתיר מלאכה עבורו.

45. מבואר כאן, שבדבר האבד לא התירו מלאכת מחובר, אבל במי שאין לו מה לאכול הותר אפילו במחובר.

ולפי סברת **הריטב"א** הנ"ל, מובן היטב החילוק שביניהם, שבאין לו מה לאכול, יסוד ההיתר הוא לצורך מחיתו, ואם כן אין מקום כלל לחלק בין מחובר לתלוש, מה שאין כן לענין דבר האבד, בזה יש סברא לאסור במחובר, הואיל ואין הדבר מסור בידו כל כך, כדי להחשיבו כדבר האבד, וכנ"ל.

ולפי מה שכתב **בשיטת ריב"ב**, שמחובר נחשב כמלאכת פרהסיא, צריך לומר, שבאין לו מה לאכול ישנה סברא חזקה יותר להתיר עשית מלאכה, ועל כן לא החמירו לעשותה בפרהסיא. ואמנם מבואר לקמן, אף לענין מי שאין לו לאכול, שהוא צריך לעשות המלאכה בצינעא, זהו דוקא כשיש לו אפשרות בענין אחר, אבל כשאי אפשר לו אלא בפרהסיא, כמו מלאכת מחובר, התירו בכל ענין, אבל בדבר האבד החמיר תנא דברייתא זו, שלא לעשות בפרהסיא, אף על פי שאי אפשר לו בענין אחר.

46. כתב **השפת אמת**, שלפי האמת נחשבת הדישה כעבודת תלוש, ואם כן יש להתירה אפילו בדבר האבד. ומה שנקט התנא "דישה" הוא כדי להשמיענו בסיפא, שלא ידוש בפרות.

47. כתבו **הראשונים**, שכונת הגמרא למה שהתרנו לעיל [ב] להשקות בית השלחין, אף על פי שהוא מלאכת מחובר. והקשה **הקרן אורה**, אם כן מה היתה סברת רבה בר רב הונא להקשות מן הברייתא, שהרי ודאי הלכה כדברי המשנה נגד הברייתא.

48. ומכאן יש ללמוד גם כן לענין מחובר [לרבנן דרבי יוסי], שאפילו מקצתו אבוד, מותר. שעה"צ תקלז מו.

ובפרק א' הערה 190 הובא בשם **הרא"ש**, שאין נחשב דבר האבד אלא כשהוא אבוד

ומוכח שרק אליבא דרבי יוסי, שהוא יחיד, אמר רבן שמעון בן גמליאל שאסור לקצור בכולו אבוד. ולכן לא חייש רב הונא לאיסורו, כי במשנה בתחילת המסכת מפורש שאף במחובר לקרקע מותר לעשות מלאכת דבר האבד, שהרי שנינו בה משקין את קרקע בית השלחין.

ומקשינן: **ואי** האי ברייתא יש להעמידה רק אליבא **דרבי יוסי**, שאסר עבודה במחובר לקרקע אפילו בדבר האבוד — **ידוש נמי** את התבואה **ב**אמצעות **פרות**!

כי בשלמא אם הברייתא לאו יחידאה היא, אפשר לבאר שסבר התנא הזה כרבי יהודה להתיר רק בשינוי, בדבר האבד.

אך אם סבר התנא הזה רק כרבי יוסי — למה לא ידוש את החיטים שאינם מחוברים אפילו בפרות? והרי רבי יוסי אינו מצריך שינוי בתלוש!

שהרי **הא אמר רב יצחק בר אבא: מאן תנא** דאמר צריך לעשות **שינוי במועד** אף **ב**מלאכת **דבר האבד**, על כרחך, דשיטתו היא **דלא כרבי יוסי**!

כי מדברי רבי יוסי במשנה מבואר שבתלוש מותר מלאכת דבר האבד, ואין צריך לעשות שינוי. ואם כן, למה לא ידוש בפרות!? (49)

ומתרצינן: **אמר לך** תנא דברייתא: **הכי נמי**, שלפי רבי יוסי אין צורך לעשות שינוי, ולדבריו אכן היה צריך להיות מותר לדוש בפרות.

והסיבה שאסר התנא לדוש בפרות אינה מחמת שינוי, שאין במניעה מלדוש בפרות משום שינוי, **כיון דבכל יומא לאו** דוקא **בפרות דיישי**, כי יש אנשים שדשים גם בלא פרות, הרי **האידנא**, בחול המועד, **נמי, לאו שינוי הוא** אם ידושו בלא פרות.

ולכן מוכח שלא מחמת הצורך בשינוי אסר

לגמרי, אבל כשיתקלקל מעט יותר ממה שהוא עתה, אינו נחשב כדבר האבד, ואין להקשות עליו מברייתא זו, שהתירה אפילו מקצתו אבוד, שכאן הנידון הוא, כשמקצת מן הזיתים או מן היין יהיו אבודים לגמרי על ידי מניעת המלאכה.

49. הקשה **החזו"א** [או"ח קלה], שלכאורה יש לחלק בין המלאכות שהתירו חכמים במועד, ואמנם רבי יוסי התיר דבר האבד בלא שינוי, אבל לענין מי שאין לו לאכול יתכן שהצריך שינוי, וכמו שהצריכו [לעיל ח, י] שינוי בתפירה לצורך המועד, ולא מצאנו שרבי יוסי נחלק בזה. והניח בצ"ע.

והרא"ש [לעיל יא] הביא בשם **הראב"ד**, שעני שאין לו לאכול נחשב גם כן כדבר האבד, משום שאין לך אבידה גדולה מאבידת גופו, ועיי"ש **שהרא"ש** נחלק עליו בזה. ולדעת **הראב"ד**, מתבארת קושית הגמרא כמין חומר, שבאין לו לאכול ודאי אין צריך שינוי לרבי יוסי, כדין דבר האבד. ובדעת **הרא"ש** יש ליישב, שבאמת הלא מבואר בברייתא לעיל, לענין מחובר, שמי שאין לו מה לאכול יש להקל בו יותר מבדבר האבד, ואם כן, קל וחומר שלא נחמיר בדינו יותר מבדבר האבד, לענין הצרכת שינוי.

ועוד יש ליישב, על פי מה שהובא בהערה 46 מה**שפת אמת**, שדישה ושאר המלאכות שאחריה הנזכרות בברייתא, מותרות גם בדבר האבד, ואם כן יש להוסיף ולומר, שאיסור הדישה בפרות נאמר גם על דבר האבד, ועל זה

התנא לדוש בפרות.

אלא האיסור הוא משום שעושות הפרות רעש מרובה של מלאכה בשעת דישתן, ואסרו חכמים "אוושא מילתא" של מלאכה [גם כשהיא מותרת מצד עצמה] במועד.

ולעולם, אכן הברייתא יחידאה היא, וכרבי יוסי, ורק הוא סבר שאסור לעבוד במחובר האבד(50).

תנו רבנן. טוחנין במועד לצורך המועד.

ולטחון **שלא לצורך המועד, אסור.**

ואם טחן בחול המועד לצורך המועד **והותיר** לאחר המועד, **הרי זה מותר** לאכלו אחר המועד(51).

וכן **קוצצין עצים במועד לצורך המועד,**

סובבת קושית הגמרא, שרבי יוסי אינו מצריך שינוי דבר האבד.

50. כבר נתבאר בהערה 45, שאף על פי שרבי יוסי התיר מלאכת מחובר באין לו לאכול, הגם שמחובר נחשב כפרהסיא, זהו דוקא מפני שאי אפשר לו בענין אחר, מה שאין כן בדישה, שיכול לדוש שלא בפרות.

ולעיל [יא] למדנו, שלרבי יוסי הותר לנגר להכות בפטיש במועד, אף על פי שיש בזה השמעת קול גדול, ולפי המבואר כאן נצטרך להעמיד דין זה דוקא כשאין לו לאכול, אבל בדבר האבד אסור, כדין מחובר שאסר בו רבי יוסי, אף על פי שאי אפשר לו אלא בפרהסיא. וכבר כתב כן **בחידושי הר"ן** שם. [ולפירוש **הריטב"א** הנ"ל, שרבי יוסי החמיר במחובר מטעם אחר, יש לומר, שבדבר האבד גם כן יש להתיר כשאי אפשר אלא בפרהסיא, ולפי זה, אין צריך להעמיד היתר הכאת הפטיש באין לו לאכול. ועיין עוד בריטב"א לקמן ד"ה תאנא ובלבד].

וכל זה לדעת רבי יוסי, ועדיין יש לעיין איך הדין לרבנן. ומצאנו שרבנן התירו כשאי אפשר בענין אחר אפילו בדבר האבד, וכמו מלאכת מחובר, אבל מכל מקום יתכן שהם מודים לרבי יוסי, שאפילו באין לו לאכול, יש לו להחמיר לעשות בצינעא, על כל פנים כשאפשר לו. וכן נפסק **בשו"ע** [תקלז טו] לענין איסור דישה בפרות. [אולם יש להדגיש, שהדישה בפרות נעשה בקול רעש גדול, ועל כן החמירו בו אפילו כשעושה לאכילתו, מה שאין כן כשעושה בפרהסיא בלא רעש גדול, לא החמירו, וכמו שנלמד לקמן יג לענין ציידים. ויותר מזה כתב **הרמב"ן** להוכיח ממה שנלמד לקמן יח ב, שאפילו לשאר צורך המועד, יש להתיר לעשות בפרהסיא].

והראשונים הביאו **מהירושלמי**, שכאשר דשים לצורך הרבים, מותר לדוש בפרות.

אולם **הרמב"ם** [יו"ט ז ו] מפרש הסוגיא בענין אחר, ולדבריו כונת הגמרא ליישב, שרבי יוסי אינו מצריך שינוי בדבר האבד, דוקא כשעל ידי השינוי יהיה נגרע מעבודתו דבר, אבל כשאין חילוק כלל אם עושה המלאכה כדרכה או שלא כדרכה, אזי מודה רבי יוסי שצריך שינוי, וכונת הגמרא "לאו שינוי הוא", שאין זה שינוי שעליו אמר רבי יוסי שאינו צריך לעשותו. כן פירש **הכסף משנה** בדעתו. ומכח זה פסק **הרמב"ם** שם לענין אדם שאין לו מה לאכול, שצריך לשנות, כשאין חילוק באיכות המלאכה. ובחידושי **הגרע"ק איגר** [תקלז א] הביא בשם **הבית יוסף**, שהוא הדין לענין דבר האבד. ועיין עוד בלחם משנה שם.

51. פירש **רש"י**, שאם עשה מלאכה לצורך

ושלא לצורך המועד, אסור.

ואם קצץ במועד לצורך **והותיר** עצים לאחר המועד, **הרי זה מותר** בשימוש בעצים אחר המועד.

וכן **מטילין שכר** לעשותו **במועד** מתמרים או משעורין אפילו בטרחה גדולה, **לצורך המועד. ושלא לצורך המועד אסור.**

ואם הטיל והותיר הרי זה מותר לשתותו אחר המועד.

וכל אלו שהותיר, מותרין לאחר המועד **ובלבד שלא יערים** לעשות הרבה במועד, ויאמר שעושה לצורך המועד, בעוד שכוונתו לאחר המועד, דאסור.

ומקשינן: **ורמינהי**, מברייתא ששנינו בה איפכא:

דתניא: **מטילין שכר במועד לצורך המועד, ושלא לצורך המועד אסור, אחד שכר תמרים ואחד שכר שעורים.**

ואף על פי שיש לו שכר **ישן** מלפני המועד, **מערים** ואומר שרוצה לשתות שכר חדש, ומטיל שכר במועד, **ושותה מן החדש**, ואומר שלצורך המועד מטילו(52).

וקשה, הא אמרינן בברייתא לעיל שאסור להערים אפילו רק כדי להוסיף!

ומתרצינן, **תנאי היא**, וברייתות אלו נחלקו במחלוקת בדין הערמה, המבוארת בברייתא שלישית:

דתניא: אין מערימין בכך.

המועד, ונותר ממנו לאחר המועד, הרי זה מותר ליהנות בו לאחר המועד. ולכאורה יש לדקדק מדבריו, שאילו היה עושה מתחילה לצורך אחר המועד, היה אסור לו אז בהנאה, כדין מעשה שבת, שאם עשה במזיד, אסור לו בהנאה לעולם [או"ח שיח א]. ואכן, דעת **המגן אברהם** [תקלח ב], שלהסוברים מלאכת חול המועד אסורה מן התורה, אזי אסור לו בהנאה לעולם. ועיי"ש **בבית מאיר** שנחלק עליו. ועיין עוד בריטב"א [י ב].

אבל מדברי **המרדכי** נראה שמפרש, שבזה השמיענו הברייתא, שמותר לו לעשות מלאכתו בריוח, ואינו מחוייב לעשות בצמצום. וכן נפסק **בשו"ע** [תקלג א]. **והר"ן** [עמ' א] התיר לתקן הספסלים כדי שיהיה לו בריוח במועד, ולא יצטרך להצטמצם.

52. כתב **הראב"ד** [יו"ט ז ח], שדוקא כשאין לו תוספת הנאה מן החדש, אז נקרא הערמה, אבל כשהוא רוצה באמת בחדש יותר מן הישן [אף על פי שהישן עדיף ממנו, וכמו שלמדנו בעמ' א], אין זה הערמה, ולדעת הכל מותר. וכן נראה מפירוש **רש"י**. ואכן באופן זה מותר אפילו ביום טוב עצמו. עיין [תקו משנ"ב לז] לענין פת חמה.

ומבואר **בראשונים**, שיש כאן שני עניני הערמה, א] כשעושה יותר מכפי הנצרך לו למועד, בכדי שיהיה נותר ממנו לאחר המועד, ב] כשיש לו מן הישן, ועושה חדש, כדי שיאכל ממנו עתה, ויהיה נותר הישן לאחר המועד. ואף על פי שאופן זה קל יותר, שהרי סוף סוף עושה המלאכה לצורך אכילתו במועד, מכל מקום, גם זה נחשב להערמה, הואיל ועיקר כונת המלאכה היא להותיר את הישן לאחר המועד.

והקשה **השפת אמת**, אם כן, היה אפשר ליישב את סתירת שתי הבריתות באופן זה, שהברייתא האוסרת הערמה, מדברת על הערמה באופן הראשון, שמרבה במלאכה לצורך אחר

רבי יוסי בר יהודה אומר מערימין(53).

רב, חצדו ליה חצדא קצרו לו קציר **בחולא דמועדא.**

שמע שמואל, איקפד, הקפיד על שקצרו לרב את שדהו במועד.

ומקשינן: לפי מה דאמרינן לעיל, שרק לרבי יוסי אסור לעשות מלאכה במחובר, **לימא** האם נאמר **דשמואל**, דאיקפד על רב — **כיחידאה סבירא ליה!?**

ומתרצינן: **לא. חצדא דחיטי** קציר חיטים **הוה**, דאפילו אם לא היו קוצרין אותו במועד גם **לא הוה פסיד**, ולכן איקפד שמואל, כי לא היה זה דבר האבד. אבל בקציר שעורים, היה מתיר שמואל, היות דלא סבר כרבי יוסי, שהוא יחידאה.

ומקשינן: אם לא היה זה דבר האבד תיקשי איפכא: אם כן, **רב, מאי טעמא עביד הכי!?** הא לא הוי דבר האבד!

ומתרצינן: **אין לו** "**מה יאכל**" **הוה**, וסיבה זו מתרת מלאכה בחול המועד.

והא דאיקפד **שמואל**, משום **דלא סיימוה קמיה**, לא הבהירו לו את העובדה שלא היה לרב מה לאכול, וסבור שקצרו עבורו דבר שאינו אבד, ללא היתר.

אי נמי, ידע שמואל שלא היה לו לרב מה לאכול, ואיקפד על שקצרו עבור רב, ולא קנו לו אוכל בשוק, משום **דאדם חשוב שאני**. שאין לו להשתמש בהיתרים, כשאר בני אדם(54).

רבי יהודה נשיאה, נפק יצא לחצר מעורבת בשבת **בחומרתא דמדושא**, טבעת של מתכת עם חותם אלמוג.

וכמו כן, **אשתי** שתה **מיא דאחים קפילא ארמאה**, מים שחוממו על ידי טבח נכרי, ולא חשש בכך לאיסור שתיית בשולי נכרים.

שמע רב אמי על מעשיו של רבי יהודה נשיאה, **ואיקפד** עליו!

המועד, והברייתא השניה התירה הערמה דוקא באופן השני, שנהנה במועד עצמו מן המלאכה.

53. **הרמב"ם** [שם] פסק שמותר להערים, מאחר שאין ההערמה ניכרת. וביאר **האור שמח**, כיון שהרואה יכול לסבור שיש לו באמת עדיפות בחדש מן הישן, אינה הערמה הניכרת. וכן הביא **המשנ"ב** [תקלג ט] בשם **כמה אחרונים**. ומפני זה אסרו להרבות במלאכה לצורך אחר המועד [אף להרמב"ם], שהרי בזה שעושה הרבה מכפי צרכו למועד, ניכרת ההערמה. אבל **הראב"ד** פסק כרבנן לאסור הערמה בכל ענין. וכן פסק **בשו"ע** [שם א]. וכתב **המשנ"ב**, שמכל מקום אין למחות ביד המקילין כהרמב"ם.

54. **הרמב"ם** [יו"ט ז ו] כתב, שאפילו יש לו מעות לקנות בהם מאכל, מכל מקום מותר לו לעשות מלאכות בשדהו לצורך אכילתו, ששמחה היא לו לאכול משל עצמו. וכתב **הבית יוסף** [תקלז], שיש להוכיח כן מדברי הגמרא אלו, שודאי מפני שאדם חשוב הוא, אינו צריך לגווע ברעב, ועל כרחך שהיו לו מעות לצורך מאכלו, ומכל מקום התיר לעצמו לקצור שדהו, כדי לאכול משל עצמו. ואכן **הריטב"א** הקשה קושיא זו. ותירץ, שמכל מקום היה יכול ללוות מעות לצורך מחיתו. ועיין **ביאור הלכה** [תקמב ב ד"ה על ידי] שדן, האם מותר לו לעשות מלאכה במועד להשתכר בה, בכדי שלא יצטרך ללות מעות מאחרים, שהרי באופן זה אין שייכת

אמר רב יוסף: מאי טעמא איקפד רב אמי?

אי משום הדבר הראשון ששמע, שיצא רבי יהודה נשיאה עם **חומרתא דמדושא** בשבת לחצר מעורבת — **הא תניא** במסכת שבת שמותר לצאת בה לחצר מעורבת:

דתניא: **השירין** אצבעות, צמידים שתולים על היד, **הנזמים** שתולין באף, **והטבעות** — **הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר** המעורבת.

אבל לרשות הרבים לא תצא האשה עמהן, כי חיישינן שתשלוף אותן האשה מעליה, ותראה לחברתה, וכך תעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים.

אך בחצר התירו לטלטלם, מדין כלי המיטלטל בחצר מעורבת, ולא בתורת היתר של מלבוש.

ואם כן, מצד זה אין מקום לקפידת רב אמי(55).

ואי איקפד רב אמי **משום** ששמע על רבי יהודה נשיאה **דאישתי מיא דאחים קפילא ארמאה** — הא גם זה מותר!

דהא אמר רב שמואל בר יצחק אמר רב: כל דבר **שנאכל כמות שהוא חי** ואין צריך בישול, הרי אף אם בשלו נכרי **אין בו** איסור **משום בישולי נכרים**.

והרי מים שותים גם ללא חימום, ולמה איקפד רב אמי על כך ששתה מים שחיממם נכרי.

ומבארינן: אף שיש היתר, **אדם חשוב שאני**, ולא היה לו לצאת בחומרתא דמדושא ולא לשתות מיא דאחים נכרי, כי יש לו להחמיר על עצמו יותר(56).

אמר רב חננאל אמר רב: קוצץ אדם דקל במועד, אף על פי שאינו צריך אלא לנסורת שלו, שנושרת בעת הקציצה. כי אם לא

סברת הרמב"ם שהוא רוצה לאכול מתבואתו דוקא.

עוד יש ללמוד מסוגייתנו, שמותר לעשות מלאכה במועד כדי שיאכלו אחרים ממנו, וכלשון הגמרא "חצדו ליה חצדא". אולם לצורך נכרי, אסור, כמו שאסור לבשל ביום טוב לצורך אכילת נכרים וכלבים. כן כתב החיי אדם [קו יא]. וכן מבואר **במגן אברהם** [תקלא ח].

אולם בעיקר הדבר כתב **הרש"ש**, שלפי תירוץ זה, יתכן לחזור ולפרש, שקצרו הקוצרים את שדה רב, משום דבר האבד, וסברת שמואל להחמיר בזה, מפני שאדם חשוב הוא. ועיין עוד הערה 59.

55. **התוס'** בעירובין [מו] פירשו בשם **ר"ח**, שרבי יהודה נשיאה יצא בו לחצר, אבל לרשות הרבים אסור לצאת בו. ואף על פי שדרך מלבוש הוא, מכל מקום גזרו חכמים שמא יסירנו מאצבעו, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. וכן כתב שם **בתוס' הרא"ש** ומטעם אחר, שבאמת חומרתא דמדושא איננה נחשבת מלבוש ותכשיט, והיוצא בה לרשות הרבים חייב חטאת, ועל כרחך שיצא בה לחצר [המעורבת]. ועיין **רש"י** כאן. אבל **רבינו תם** כתב, שאפילו לרשות הרבים מותר, והגזירה הנ"ל נאמרה דוקא באשה, שדרכה להראות לחברותיה, אבל לא באיש.

56. **רש"י** מפרש, שבשניהם יש לו להחמיר, בחומרתא דמדושא ובמים שחיממם הנכרי. **והש"ך** [יו"ד קנב ב] נקט כן להלכה לענין בישולי נכרים. ועיין עוד בדגול מרבבה [שם קיג א].

יקצצנו כולו לא יוכל ליטול את הנסורת הנצרכת לו[57].

לייט עלה אביי [לשון קללה]! כי אף שמותר לעשותו אם אינו מערים, מכוער הוא הדבר לעשות מלאכה גדולה כזאת לצורך קל כל כך.

רב אשי הוה ליה אבא יער **ב**איזור העיר **שילנייא**.

אזל למיקצייה בחולא דמועדא.

אמר ליה רב שילא משילנייא לרב אשי: מאי דעתיך שמותר לקצוץ יער בחול המועד?

אם משום **דקאמר רב חננאל אמר רב: קוצץ אדם דקל במועד אע"פ שאינו צריך אלא לנסורת שלו — הא לייט עלה אביי**, וסבר שאסור!

אמר ליה רב אשי לרב שילא: **לא שמיע לי** דברי אביי. **כלומר, לא סבירא לי** את מה שאסר!

אישתמיט נרגא, נשמט הגרזן מידו של רב אשי. **בעי**, "רצה" הגרזן **למיפסקיה לשקיה**, לחתוך את שוקו של רב אשי, משום שעבר על דברי אביי.

שבקיה, עזב רב אשי את היער ולא קצצו במועד, **והדר אתא**, וחזר ובא אחר המועד לקוצצו.

רב יהודה שרא למיעקר כיתנא, התיר לקטוף צמחי פשתן בחול המועד, **ולמקטל כשותא**, לחתוך כשות, **ולמיעקר שומשמי**.

אמר ליה אביי לרב יוסף: בשלמא למיעקר **כיתנא** מותר, משום דחזי שראוי הוא **לחפיפה**, לחפות בו מאכל לצורך המועד[58].

וכן לחתוך **כשותא** מותר, כי **חזי** ראוי הוא לעשות ממנו **שיכרא** למועד.

אלא שומשמי — למאי חזי!? הרי אין הם ראויין לאכילה עד שיכמושו אחר זמן לקיטתם, וזה יהיה רק אחר המועד, ואיך מותר לעקרן במועד שלא לצורך המועד?

ומתרצינן: **חזי** ראויים הם צמחי השומשמים לשימוש **בנזיי**, בגרעינים **דאית בהו**, שיש בהם, שעושין מהן שמן.

רבי ינאי הוה ליה ההוא פרדיסא דמטא זמניה להבשיל **בחולא דמועדא**.

קטפיה, בחול המועד.

---

57. **המאירי** מבאר, שדין זה נאמר גם לדעת חכמים האוסרים הערמה, כיון שיש לו צורך בנסורת, ולמטרה זו מוכרח הוא לקצוץ את כל הדקל, אין זה הערמה, ומותר. וכן כתב **השיטה**, שיש לדמות דבר זה, לאדם השוחט בהמה כדי לאכול ממנה אבר אחד בלבד, שהוא מותר. והוסיף **המאירי**, שאף אביי מתיר בזה מצד עיקר הדין, אלא שהדבר מכוער לעשות כן. ולצורך גדול, מותר.

58. **רש"י** מפרש, כדי לכסות בו את המאכל. **והריטב"א** פירש, שהוא ענין רחיצה. ומכל מקום, אין היתר בזה אלא כשעושה כן למטרות אלו, אבל אין די בזה שהוא ראוי לדברים אלו. כן כתב **המשנ"ב** [תקלג יא]. והוסיף, שאף על פי שאינו נצרך אלא לראש הגבעול [לפירוש

לשנה הבאה, למדו כולם ממעשיו, **ושהיוה** והשהו **כולי עלמא לפרדיסיהו** לקטפם **בחולא דמועדא** על אף שהגיע זמן הלקיטה קודם המועד.

אפקריה רבי ינאי לפרדיסיה בההוא שתא, משום שעל ידו באה תקלה לציבור, שהשהו פרדסיהם מלקטוף עד חול המועד(59).

מתניתין:

מכנים אדם פירותיו למקום המשתמר בחול המועד **מפני הגנבים**(60).

ושולה מעלה אדם **פשתנו מן המשרה,** ששורין אותו במים לנקותו, **בשביל שלא תאבד** הפשתן, היות ששהיית הפשתן במי המשרה במשך זמן רב מקלקלת אותו.

ובלבד שלא יכוון את מלאכתו להשהותה ולעשותה **במועד**(61), שבו אסור במלאכה אחרת, ופנוי יותר משאר ימות השנה. והיינו באדם שיוכל לטרוח במלאכות אלו קודם

הריטב"א], לא הטריחוהו חכמים לשנות מכפי דרכו שהוא עושה בחול. ולכאורה נראה מדבריו, שריבוי בשיעורים הותר במועד. ועיין עוד מזה בפרק א' הערה 209.

59. כתב **הבית יוסף** [תקלז] בשם **רבינו ירוחם,** שמכאן יש ללמוד, שאדם חשוב יש לו להחמיר שלא לעשות בדבר האבד, שהרי רבי ינאי החמיר על עצמו להפקיר פרדסו, אף על פי שמצד הדין היה מותר לו לקוטפו.

והבית יוסף נחלק עליו, וכתב, שממעשה זה יש ללמוד להיפך, שהרי רבי ינאי ודאי מתחילה עשה כדין במה שקטף את פרדסו [אף על פי שהיה אדם חשוב], ואף לאחר מכן שהפקיר את פרדסו, לא עשה כן אלא משום מעשה שהיה, שטעו רבים ללמוד ממנו ולכוון מלאכתם במועד, אבל מכל מקום לא חזר בו מהוראתו הראשונה.

60. לפי פשוטו, הנידון במשנתנו הוא מצד הטורח שבהכנסת הפירות, ועל כן כשאין חשש של הפסד, אסור. וכן כתב **המשנ"ב** [תקלח יא]. אולם **התוס'** כתבו להסתפק, האם נאסר בחול המועד טירחא שאין עמה מלאכה, וסיימו על כך בקושיא, שאם כן, מדוע נאסר הכנסת הפירות, הלא אין בזה שום מלאכה. **והרש"ש** העיר, שלכאורה יש בזה משום מעמר, שהאוסף פירות וכל גידולי קרקע ממקום גידולם, אף על פי שנוטלם למקום אחר, יש בזה איסור תורה דמעמר.

61. מבואר במשנתנו, שאם כיוון לעשות מלאכתו במועד, אסור לו אח"כ לעשות המלאכה במועד. ודין זה נאמר דוקא בדבר האבד. והוא הדין לענין שאר צרכי המועד, כמבואר **בשו"ע** [תקלו א] ובשעה"צ [תקמה לא]. ואפילו במכשירי אוכל נפש [תקמ ח]. אבל לענין מלאכות הנעשות באוכל נפש עצמו, לא אסרו חכמים אפילו אם כיון לעשותם במועד. כן כתבו הראשונים. וכן נפסק **בשו"ע** [תקלג]. וכתב **החיי אדם** [קו ב], שכמו כן הותר בהם לכתחילה, לכוון מלאכתו למועד. וכמו כן התירו לעשות מלאכה לצורך מצוה אפילו כשכיוונה לרגל. **ביאור הלכה** [תקמה ג].

ובעיקר איסור מכוון מלאכתו, נראה מלשון **הרמב"ם** [יו"ט ז ד], שזהו דוקא כשהניח המלאכה מתוך כונה תחילה שיעשנה במועד, שאז הוא פנוי משאר עבודות ויוכל להתעסק בה, אבל כשנתעצל או שכח ולא עשאה קודם הרגל, אף על פי שהיה יכול לעשותה אז, לא אסרוהו

המועד, או אחריו[62].

וכולן, אם כוונו מלאכתן [שיכלו לעשותה בימות השנה], והניחוה לעשותה **במועד**, אפילו שכעת הוא דבר האבד, עליהם להניח שיתקלקלו **ויאבדו**, ולא יהנו מהם[63].

ואם עשאוה במועד בית דין מפקירין אותה ממנו.

גמרא:

תנא, המכניס את פירותיו ששנינו במשנה,

לעשות במועד. וכן נפסק **בשו"ע** [תקלח א]. ועיין שעה"צ [תקמ כג].

אולם **החתם סופר** [חו"מ מב] החמיר בדבר, ולדבריו, דוקא כשהיה סבור מתחילה שיכול להניח המלאכה עד אחר המועד, ולבסוף נתברר שטעות היתה בידו, ואם לא יעשנה במועד, יהיה לו הפסד, אז התירו לו לעשות במועד, אבל כשהיה יודע מתחילה שאינו יכול להניחה עד אחר המועד, וידע שהוא מחוייב לעשותה קודם המועד, ומחמת עצלותו הניח המלאכה לזמן מאוחר יותר, ולבסוף כשנתקרב הרגל שכח ולא עשאה כלל, הרי זה כמכוון מלאכתו, ואסור.

וכתב **החזו"א** [או"ח סוף קלה], שאדם הרגיל לקצור בעצמו תבואת שדהו, ויודע שאם לא יקצור קודם המועד, יהיה מוכרח לקצרה במועד, שאם לא כן תהיה נפסדת, אזי אף על פי שאירע לו מקרה שאינו יכול לקצור בעצמו, מאחר שיש בידו לשכור פועלים שיקצרוה, אין זה חשוב כאונס, אלא הרי הוא כמכוון מלאכתו, ואסור.

62. כתב **המגן אברהם** [תקלט ב], שהאיסור לכוון מלאכתו במועד נאמר בין במלאכה גמורה ובין במקח וממכר. והוכיח כן ממה שלמדנו כאן לענין שולה פשתנו מן המשרה, שאף בו אסור לו לכוון מלאכתו, ואף על פי שאיננו אסור משום מלאכה [אלא משום טירחא].

63. **רש"י** בבכורות [לד] מפרש, שקנסוהו חכמים שלא יעשה המלאכה **במועד**. ולפי זה מתפרש "יאבדו", מאליה, על ידי שלא יעשה המלאכה במועד. אבל אם לא נאבדה המלאכה, יכול לעשותה אחר המועד. **והרמ"ך** [יו"ט ז ד] כתב בשם הגאונים, שבית דין מונעים ממנו מלעשות המלאכה **לעולם**, והרי היא אובדת מאליה. ולפי שני פירושים אלו, הנידון במשנה הוא כשעדיין לא עשה המלאכה.

אבל **הרמב"ם** העמיד המשנה כשעבר ועשה המלאכה במועד באיסור, ומפרש שקנסוהו חכמים, שיהיו הבית דין מפקירין את המלאכה לכל אדם. והאחרונים נקטו שגם לדעתו, כל זמן שעדיין לא עשה את המלאכה, קונסים אותו שלא יעשנה, על כל פנים **במועד**, וכנ"ל.

וכתב **התוס' יו"ט**, שמקור דברי הרמב"ם הוא, ממה שלמדנו לעיל, שרבי ינאי הפקיר פרדסו, מאחר שבני אדם נכשלו וכיונו את מלאכתם למועד, הרי לנו, שאם באמת כיוון מלאכתו, קנסוהו להפקיר המלאכה, ומפני זה החמיר רבי ינאי על עצמו לדון כאילו היה מכוון מלאכתו.

והשפת אמת כתב, שמדקדוק לשון המשנה יש ללמוד, שחכמים לא הסתפקו בזה שאסרוהו לעשות המלאכה במועד, אלא הוסיפו לקנסו שלא יעשנה אחר המועד, כדעת הגאונים, או להפקירה לכל, כדעת הרמב"ם, שהרי בתחילה כבר אמר התנא "ובלבד שלא יכוון מלאכתו במועד", ומשמעותו, שאילו כיוון מלאכתו לא יעשנה, ולשם מה הוצרך אח"כ לומר, "וכולן וכו' יאבדו", ועל כרחך שבא להחמיר עליו בקנס

הוא בתנאי:

ובלבד שיכניסם בצינעא לתוך ביתו, שלא תהא מלאכתו פירצה בחומרת איסור מלאכת המועד [ע"פ נימוק"י] (64).

רב יוסף הוה ליה כשורי, קורות עץ, **עיילינהו** למקום שמור **ביממא** בחול המועד.

אמר ליה אביי היכי עשית כן? **והתניא, ובלבד שיכניסם בצינעא בתוך ביתו!**

אמר ליה רב יוסף: **צינעא דהני ביממא הוא.** לפי שמלאכת הכנסתם גדולה ומפורסמת בלילה מאשר ביום, ולכן הכנסתן ביום קלה יותר, **כיון דבלילה בעו גברא יתירי** כדי להכניסם, וגם **בעו** צריכים עבורם **מדוכרי דנורא** להבעיר אבוקות, ולכן **אוושא מילתא** בלילה יותר מהכנסתם ביום, ואין אפשרות שלא להכניסן מפני חשש הפסד, ומותר בדבר האבד (65).

שנינו במתניתין: **ושולה פשתנו מן המשרה.**

בעי מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: כוון מלאכתו לעשותה **במועד, ומת** המכוון מלאכתו לעשותה במועד — **מהו שיקנסו בניו אחריו** שיהיו אסורין לעשות אותה מלאכה, אפילו בדבר העומד להאבד אם לא יעשוה, שהרי אביהם היה נאסר, ויהיו בניו אסורין להנות ממנה.

ומבארינן: הספק הוא, אפילו **אם תמצי לומר,** שאם **צרם אזן בכור** שחתך מעט מאזן בכור בהמה כדי להתירו לעצמו בעבודה, ומת, הדין הוא **שקנסו בנו אחריו**, וכשם שאביו אסור בהנאה מהבכור, משום קנס דרבנן, על שעבר על האיסור להטיל בו מום, כן בניו לא יהנו ממנו, עדיין מספקא לן בכוון מלאכתו למועד, ומת. יג-א

כי שמא רק בצרם אוזן בכור קנסו גם בניו **משום דאיסורא דאורייתא** הוא. אבל מלאכת דבר האבד, שהוא רק איסור דרבנן, שהרי

נוסף.

עוד כתב **השפת אמת** לחדש בכונת הרמב"ם, שאין ההפקר אלא על מה שנוסף לו על ידי המלאכה שעשה במועד, וכדי שלא יהנה ממנה, אבל אין מפקירין את כל השדה מפני כן. וכתב המשנ"ב [תקלח יז], שאם לא זכה בה אדם עד לאחר המועד , מותר לו לבעל המלאכה לזכות ולהתעסק בה.

64. כתב **הרמב"ן**, שדין זה, שהצריכוהו לעשות המלאכה בצינעא, לא מצאנוהו אלא בהכנסת פירות מפני הגנבים, וכן בהבאת כלים מבית האומן [לקמן יג], שבשתי דוגמאות אלו אין ההפסד ברור וודאי, והוא רק חשש בלבד, ולכן החמירו בדבר, מה שאין כן בשאר דבר האבד, שההפסד הוא ודאי, אין צורך לעשותו בצינעא. וכן הביא **המגיד משנה** [יו"ט ז ג] בשמו. אבל **הריטב"א** כתב בשם **הרמב"ן** באופן שונה קצת, שבשני אופנים הנ"ל, אין ההפסד ניכר בגוף המלאכה, אלא הוא הפסד הבא לו ממקום אחר, ולכן הצרכנו שיעשנו בצינעא, אבל בשאר דבר האבד, שהנזק וההפסד בא לו מגופו, התירו אפילו בפרהסיא. ועיי"ש שביארו לפי זה מה שלמדנו לעיל [יא], שהפטיש היה מכה בירושלים במועד. וצ"ב.

ועיין עוד **בדרכי משה** [תקלח א] שהוכיח בדעת **המרדכי**, להצריך צינעא בכל דבר האבד.

65. **רש"י** מפרש, שמפני טעם זה אין חילוק בין יום ללילה, ומתי שירצה יעשה. אבל **בשו"ע**

אם לא כיוונה למועד היא מותרת לכתחילה, שמא לא יקנסו בניו אם כוון אביהם לעשותה במועד(66).

וכן גם **אם תמצי לומר** שאם **מכר עבדו לעובד כוכבים**, שקנסוהו רבנן שאם יברח העבד מהגוי יצא העבד לחירות, ואין המוכר יכול לכפותו לחזור לעבודתו, ואף אם הדין שגם **במת** המוכר **קנסו בנו אחריו**, שלא יוכל הבן לכוף העבד לחזור לעובדו, עדיין מספקא לן אם קנסו בנו של המכוון מלאכתו למועד(67).

כי שמא רק במוכר עבדו לנכרי קנסו גם את בנו, **משום דכל יומא** שהוא אצל הגוי שקנאו **מפקע ליה ממצוות**, שכשהוא ברשותו אינו עוסק במצוות שחייב בהם כאשה. ואם כן מן הראוי להחמיר בקנס זה.

אך **הכא**, המכוון מלאכתו במועד, מספקא לן, **מאי** דין בנו?

האם רק את **הגברא** שכוון מלאכתו **קנים רבנן** שלא יעשנה במועד. **והא ליתיה**, שכבר מת.

או דילמא את **הממונא** שהתכוון לעסוק בו **קנים רבנן**, **והא** הממון, **איתיה** גם אחר

[תקלח ב] מבואר, שבאופן זה, עליו לעשות ביום דוקא.

וכתב **הרמב"ן**, שמכאן יש ללמוד, שלא הצריכוהו לעשות בצינעא, אלא כשאפשר לו בענין אחר, אבל כשאי אפשר לעשות בענין אחר, לא אסרו עליו לעשות המלאכה. ועיין עוד בהערה 50.

66. כתב **רש"י** בכת"י, שאף על פי שמלאכת חול המועד אסורה גם כן מן התורה, כאן שהוא דבר האבד, אלא שכיוון מלאכתו במועד, אין האיסור אלא מדרבנן. [ועיין **מנחת חינוך** יח ט לענין צורם אוזן בזמן הזה, שיתכן שאינו מן התורה, ומכל מקום עיקרו מן התורה].

וגירסת **התוס'** היא, "דאיסורא עשה", וביארו **התוספות**, כיון שעדיין לא עשה האב את המלאכה במועד, אם כן כל האיסור לא היה אלא במחשבה, בזה שכיוון לעשות המלאכה במועד, ועל כן אין ללמוד מצורם אוזן הבכור, שכבר עשה האיסור בידים.

ובאמת מפורש כן בגירסתנו במסכת גיטין [מד], ופירש **רש"י**, שמת האב קודם המועד. וגירסא זו מובנת היא לפי דעת **הראשונים** הנ"ל, שנידון הקנס במשנתנו הוא כשעדיין לא עשה את המלאכה. אולם אף לדעת **הרמב"ם** הנ"ל יש לפרשה, שאמנם כשעשה האב מלאכתו במועד, נוכל לפשוט דינו מצורם אוזן הבכור, שהרי בשניהם עשה איסור בידים, אבל על כל פנים כשלא עשאה, שבזה קנסוהו שלא יעשנה [במועד], וכמו שנתבאר לעיל, בזה אין בידינו להוכיח האם קנסו את בנו. ועיין **קרן אורה** שתמה על גירסא זו.

67. **רש"י** מעמיד הספק לענין יציאתו לחירות. והקשה **הפורת יוסף**, הלא מאחר שקנסו את האב והפקירו העבד ממנו, שוב איך שייך שיזכה בו בנו. ואכן בגיטין פירש **רש"י**, שהנידון הוא לענין חיוב פדיונו, שלמדנו בסוגיא שם, שהמוכר עבדו לנכרי, מלבד שקנסוהו שיצא לחירות [לאחר שיברח מן הנכרי], הוסיפו עוד לקנסו, שיפדנו מידו עד עשרה בדמיו, ולענין זה נסתפקו בגמרא, האם קנס זה חל אף על בנו, ומשום שהקנס חל על ממון האב, שצריך להוציאו על פדיון זה. [ואולי יש לפרש בדבריו כאן, שההפקר בית דין חל בשעה שברח מן הנכרי, ומאחר שמת האב קודם שברח ממנו,

מותו, כשהוא אצל בנו!

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: **תניתוה**, שנינו במשנה במסכת שביעית, שלא קנסו בניו של המכוון מלאכתו.

דתנן לגבי עבודה בשביעית: **שדה שנתקווצה**, שניטלו הקוצים שהיו בה **ב**שנה **השביעית — תזרע למוצאי שביעית**, לפי שאין הוצאת הקוצים חשובה מלאכה של תיקון קרקע עד שיקנסו חכמים את העושה אותה שלא יהנה משדהו לאחר השביעית(68).

אך אם **נטייבה**, נזדבלה כשהעביר בה זבל בעגלות,

או נדיירה, נזדבלה על ידי הכנסת בהמות שיטילו גללים בתוכה —

לא תזרע למוצאי שביעית. היות והזיבול הוא בכלל עבודת הקרקע מדרבנן, וקנסוהו חכמים שלא ירוויח ממנו בזריעה אחר השביעית(69).

עדיין לא חל עליו ההפקר בפועל, ושייך בו ירושה, ובזה נסתפקו בגמרא, האם הקנס חל אף על הבן, שהקנס נאמר על ממון האב, כלומר על העבד].

68. **רש"י** בגיטין מבאר, שנטילת קוציה אינה אסורה בשביעית אלא מדרבנן, ולכן לא קנסו בה. ופירשו **התוס'**, שזהו דוקא בנטילת קוצים תלושים, אבל בנטילת קוצים מחוברים לקרקע יש איסור תורה, וכמו שלמדנו בשבת [קג] שדבר זה הוא תולדת חורש, ובודאי קנסוהו. וכתב **החזו"א** [שביעית יט א] לבאר כונתם, שאף על פי שלמדנו לעיל [ג], שבשביעית אין אסורים התולדות אלא מדרבנן, מכל מקום, כיון שלענין שבת, הרי היא נחשבת למלאכה גמורה מן התורה, אף לענין שביעית ראו חכמים להחמיר בה ולקנוס על עשיתה. ועיין עוד בפרק א' הערה 26 מה שכתבנו בשם **הנודע ביהודה**.

עוד הוסיפו **התוס'**, שאפילו כשתולש קוצים מחוברים **משדה חבירו** בשביעית, יש להחמיר ולקנוס, ואף על פי שלענין שבת אין בזה איסור מן התורה, כדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, בשביעית אין לפטור מטעם זה, שטעם הפטור בשבת הוא, שאין זה "מלאכת מחשבת", ולענין שביעית לא שייך דין זה. ועיין לעיל [ד ב תוס' ד"ה מפני]. והקשה **החזו"א**, הלא אם תלש את הקוצים בידיעת בעל השדה ומרצונו, ודאי אף לענין שבת חייב, שזהו מלאכה הצריכה לגופה, ואם תלש שלא בידיעתו, איך שייך לקנוס את בעל השדה, בעבור מעשה של אחר.

ועיין עוד בתורת גיטין [מד].

69. **רש"י** בגיטין מפרש, שזיבל או דייר את שדהו, והוסיף, שדבר זה נחשב למלאכה מן התורה, ועל כן קנסוהו. וביאר **החזו"א** כונתו, שעל כל פנים לענין שבת יש בזה איסור תורה, ולכן החמירו לקנסו בשביעית, אף על פי שבאמת אינו אסור בו אלא מדרבנן, וכנ"ל. ויעויין בהערה 34 שיש חילוק גדול בין זיבול, שהוא אסור מן התורה [בשבת] משום תולדת חרישה, לדיור, שאסרוהו מפני שנראה כעושה מלאכה.

אבל **התוס'** שם כתבו, שבמסכת בכורות [לד] באנו לפשוט דין צורם אוזן בכור [שלא קנסו בנו אחריו] ממשנה זו, ואם כן מוכרח, שיש בטיוב זה איסור תורה ממש, ואין חילוק כלל בינו לצורם אוזן בכור.

ועל כן פירשו בשם **רבינו חננאל**, שענין הטיוב הוא ריבוי חרישה, ובזה יש איסור תורה. וביאר **בשיטה**, שעל חרישה [של פעם אחת] לא

ואמר רבי יוסי בר חנינא: נקטינן הלכה למעשה, שאם **הטיבה, ומת** — לא קנסו את בנו, ומותר **לבנו לזורעה.**

והוכיח רבי זירא ממשנה זו: **אלמא**, רק **לדידיה** שעובר העבירה **קנסו רבנן**, אך **לבריה לא קנסו רבנן.**

ואם כן, **הכא נמי**, המכוון מלאכתו למועד, רק **לדידיה קנסו רבנן**, אך **לבריה לא קנסו רבנן**(70).

קנסוהו, הואיל ועדיין איננה ראויה לזריעה כמות שהיא, שהרי היא צריכה חרישה שנית, מה שאין כן בריבוי חרישה, שהיא כבר ראויה לזריעה. ועיין עוד **בתוספות הרא"ש** בשם הירושלמי.

אבל התוס' כאן לא נתקררה דעתם בזה, ולדעתם, אין איסור תורה בחרישה. ועיין בפרק א' הערה 34 מה שנתבאר בענין זה.

אולם לדעת הכל, אין בדיור איסור תורה. [ובסוגיא דבכורות באנו לפשוט מנטייבה].

והראשונים פירשו בשם **רש"י**, שהחילוק שבין נתקווצה לנטייבה ונדיירה הוא, שנתקווצה איננה מלאכה חשובה וגמורה, ולכן לא קנסו בה, מה שאין כן בנטייבה ונדיירה. ולפי זה אפשר לשוב ולומר, שבדיור אין איסור תורה כלל אף לענין שבת, וכמו שהבאנו מהסוגיא לעיל, אלא, כיון שהיא מלאכה חשובה בשדה, קנסו בה.

70. כתב **המור וקציעה**, שלדעת הרמב"ם, שאם עשה המלאכה במועד, מפקירין אותה ממנו, ודאי לא יתכן להסתפק האם קנסו את בנו, שמאחר שהפקירה ממנו והוציאוה מרשותו, לא יתכן בה עוד ירושה, והרי בנו שוה לכל אדם, וכל הרוצה יבוא ויזכה בה, וכל הנידון בגמרא הוא, כשעדיין לא עשה המלאכה. אבל **השער הציון** [תקלח ז] דקדק מלשון הרמב"ם, שגם כשעשה המלאכה שייך ספק זה. [וכונתו, ממה שכתב "ואין מאבדין אותה ממנו"]. ומדבריו [משנ"ב כ] עולה, שאמנם חכמים קנסו להפקירה ממנו, מכל מקום אין הפקר זה נעשה וחל מאליו, על ידי שעשה המלאכה, אלא צריך שהבית דין יפקירוה בפועל, ובזה נסתפקו בגמרא לענין בנו, כשעדיין לא ישבו הבית דין להפקירה.

וכתב **השיטה** בשם **הירושלמי** [שביעית ד ב], שהוא הדין לענין לוקח, שלא קנסוהו, ומותר לו לזורעה. אבל גירסתנו בירושלמי היא, שאף הלוקח אסור לזורעה. ויעויין **בקרן אורה** שנתן שני טעמים לחלק בין יורשים ללקוחות בענין זה.

ובגיטין ובבכורות פשטנו ממשנה זו דשביעית אף לענין צורם אוזן בכור ומוכר עבדו לנכרי, שלא קנסו בנו אחריו. וביארו **התוספות**, שאמנם מצד אחד יש סברא להחמיר במוכר עבדו לנכרי יותר מבשביעית, הואיל והפקיעו ממצות לעולם [וכמו כן יש להחמיר בצורם אוזן מבשביעית, על כל פנים אם נפרש שטיוב הוא זיבול, שאינו אסור אלא מדרבנן], מכל מקום, מצד שני יש סברא להחמיר בשביעית יותר, מפני שהיו מזלזלים בה. ויעויין **בנודע ביהודה** [א או"ח כ] שמכל מקום לענין חמץ שעבר עליו הפסח, קנסו גם לבנו לאסרו בהנאה, ועיי"ש הטעם.

וכתב **הנמוקי יוסף**, שכל הנידון בסוגיתנו הוא לענין מכוון מלאכתו במועד, ובזה הוכרע שלא קנסו לבנו, אבל כשעשה מלאכה במועד בדבר שאינו אבד, יש לקנוס אף לבנו, על כל פנים להאוסרים מלאכת חול המועד מן התורה, שהרי אין להוכיח להיתר בנידון זה, משביעית, שאינה אלא מדרבנן. **והבית יוסף** תמה עליו, שהרי בסוגיא דבכורות מבואר, שאף בצורם אוזן בכור, שהוא ודאי מן התורה, יש לפשוט להיתר,

אמר אביי: נקטינן הלכה למעשה: מי **שטימא טהרותיו** של חבירו, [שקנסוהו חכמים לשלם על אף שהחפץ בעין], **ומת** המטמא — **לא קנסו בנו אחריו** לשלם הנזק(71).

מאי טעמא? כיון שהנזק של הטומאה הוא **היזק שאינו ניכר, ולא שמיה היזק**, ותשלום הנזק הוא מדיני קנסות שקנסו חכמים, רק **לדידיה קנסו רבנן** על שטימא את טהרותיו של חבירו, אך **לבריה**, לבנו שלא הזיק — **לא קנסו רבנן**.

שהיות ואביו לא התחייב בתשלומי נזק מן התורה, לא קנסו חכמים את בנו אחריו.

מתניתין:

אין לוקחין קונים **בתים, עבדים ובהמה אלא** אם הקניה היא **לצורך המועד**, כגון בתים לגור בהם, ועבדים ובהמה לתשמישיו(72), **או** שהקניה היא **לצורך המוכר שאין לו מה יאכל**, שיהיו לו מעות לצורך אוכל במועד,

---

משביעית, וכמו שפסק הרמב״ם [בכורות ב ז].

אולם **המגן אברהם** [תקלח] מקיים את דינו של **הנימוקי יוסף**, ומטעם אחר, שלהאוסרים מלאכת חול המועד מן התורה, יש לדמותה לשבת, והעושה מלאכה בשבת במזיד, קנסוהו שלא יהנה ממנה לעולם, וכן מי שנעשית המלאכה בעבורו. ומפני זה יש לקנוס אף לבנו. אבל **הבית מאיר** תמה עליו, שודאי אדם העושה מלאכה, לא היה בדעתו לעשותה עבור בנו, כלומר, שימות, ויהנה בנו ממנה, ואם כן דינו כשאר כל אדם לענין מעשה שבת, שמותר לו ליהנות בה לאחר השבת. וכן צידד המשנ״ב [כא].

71. נחלקו **הסמ״ע** ו**הש״ך** [חו״מ שפה] בדבר. שלדעת **הסמ״ע**, אפילו אם עמד האב בדין וחייבוהו לשלם, ומת, אין היורשים מחוייבים לשלם. אבל לדעת **הש״ך**, אם עמד בדין, כבר נשתעבדו הנכסים לניזק, ואין היורשים יכולים לירש נכסי אחרים.

72. ביארו **התוס׳**, שהתנא השמיענו בזה, שאפילו מכירת בתים ועבדים, שמטבע הדברים יש בהם פירסום וקול, מותרת לצורך המועד, וכל שכן שאר דברים שמותר, וכמו שנלמד לקמן במשנה.

עוד דנו **התוספות**, שמכל מקום ימכור בצינעא [ככל האפשר], וכמו שמבואר לקמן במשנה לענין מכירת פירות כסות וכלים לצורך המועד, שיש למכרם בצינעא, וכפי שיבואר הטעם בהערה 86.

וכתב **המגיד משנה** [יו״ט ז כב], שאף על פי שהתירו בירושלמי לקנות שלא לצורך המועד, כשלא ימצא אח״כ בזול [כמו משיירא העוברת], שדבר זה נחשב כדבר האבד, וכמו שנתבאר בפרק א׳ הערה 212, זהו דוקא לענין פירות וכדומה, אבל אין לקנות בתים ועבדים אפילו באופן זה, הואיל ויש קול ופרסום בקניתם. **והמרכבת המשנה** דקדק כן משינוי הלשון שבין המשניות, שלענין בתים נאמר במשנתנו, ״אין לוקחין וכו׳ אלא לצורך המועד״, ומשמעותו, שדוקא באופן זה הותר, ולא בשום אופן אחר, ואילו לענין פירות נאמר, ״מוכרי פירות וכו׳ מוכרים בצינעא לצורך המועד״. ועיין עוד בלח״מ.

והפוסקים דנו, האם מותר לקנות בית מן העכו״ם שלא לצורך המועד, בכדי להציל מידו. ועיין **בביאור הלכה** [תקלט יב] שחילק בזה בין ארץ ישראל, שמותר, לחוץ לארץ.

או לצורך הרוחה לשמחת יום טוב.

גמרא:

בעא מיניה רבא מרב נחמן: לתת לפועל מלאכה שאינה לצורך המועד, ולשוכרו כדי שיהא **שכר פעולה** לפועל **שאין לו מה יאכל** [ובשכר הזה הוא יכול לקנות אוכל לצורך אכילה במועד] — **מהו**? (73)

אמר ליה רב נחמן **תנינא** לדין זה במשנתנו, שמותר!

שהרי שנינו בה: **או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל!**

והרי כבר שנינו בתחילת המשנה שמותר למכור ולקנות במועד בתים ועבדים ובהמות, כאשר הקונה רוכש אותם לצורך המועד, ואילו היתר המכירה למוכר הוא משום המעות שהוא מקבל עבורם, ויקנה בהם צרכי המועד.

ובהכרח שההיתר בסיפא "שאין לו מה יאכל" — **לאתויי מאי**? — **לאו לאתויי שכר פעולה!**

והיינו שההיתר לצורך מוכר ש"אין לו מה יאכל" היא להתיר גם לשכור פועל, כדי שיהיה לו שכר פעולה לאכול.

ודחה רבא ראיית רב נחמן מהמשנה:

אמר ליה רבא: **לא** זו היא כונת המשנה בסיפא. אלא **פרושי קא מפרש** התנא בסיפא את דבריו ברישא, ש"לצורך המוכר" שמחמתו הותר למכור, היינו כגון שאין למוכר מה לאכול וזקוק למעות. אך אין ראיה מהמשנה להתיר לשכור פועל כדי לתת לו שכר פעולה לקנות אוכל.

איתיביה אביי לרבא: הרי משמע מהמשנה לקמן ששכר פעולה מותר.

דתנן: **אין כותבין שטרי חוב במועד**, היות ואסור לעשות מלאכה שיוכל לעשותה אחר המועד, ולכן ילוה עכשיו ויכתוב שטר לאחר זמן.

ואם אינו מאמינו המלוה ללוה להלוותו בלי שטר, **או שאין לו מה יאכל — הרי זה יכתוב.**

ודייק אביי: הרי התיבות "או **שאין לו מה יאכל**" הן מיותרות, שהרי ממה נפשך: אם אין לו מה יאכל ללוה, מותר לכתוב אם אינו מאמינו. ואם מאמינו הרי אינו כותב במועד.

ובודאי שאין הכוונה בסיפא לפרש את

---

73. **הראשונים** ביארו, שאין ללמוד ממה שהותר במשנה למכור שלא לצורך המועד, כדי שיהיה למוכר לאכול, שיש לחלק לענין זה בין מקח וממכר, שאינה מלאכה גמורה, ואף בשבת אינו אסור מן התורה, למלאכה גמורה האסורה מן התורה, שיתכן שאסרו אף באופן זה.

ולעיל [יב ב] למדנו בברייתא, שכשאין לו מה לאכול, מותר לו לקצור ולעשות כל המלאכות שבשדהו, אולם באמת אין שום שייכות כלל בין הנושאים, שבברייתא התרנו לו לקצור את שדהו כדי לאכול במועד את מה שהוא קוצר, והרי זה ככל מלאכה הנעשית לצורך אוכל נפש, מה שאין כן כאן, שאין עצם המלאכה באוכל נפש או במכשיריה, אלא שעל ידי עשיתה הוא משתכר ויכול ליקח בדמים דבר מאכל, ובזה נסתפק רבא האם יש להתירה.

הרישא, ולומר שאם אין המלוה מאמין ללוה שאין לו מה לאכול, מותר לכתוב שטר, שהרי אפילו אם יש ללוה מה לאכול, מותר לכתוב אם אינו מאמין לו על ההלואה.

ועל כרחך, **לאתויי מאי, לאו**, האם לא, **לאתויי שכר פעולה**(74).

וכך הוא ביאור הסיפא: ואפילו אם מאמין המלוה ללווה על הלואתו, אם אין לו לסופר הכותב שטרות מה לאכול, מותר לתת לו לכתוב, כדי שיקנה הסופר אוכל בשכר הכתיבה.

שמע מינה, מותר לתת מלאכה לפועל שאין לו מה לאכול במועד, כדי שהפועל יוכל להשתכר ולקנות משכר הפעולה אוכל במועד(75).

מותיב רב ששת לרב נחמן ולאביי: הרי משמע מהמשנה במסכת פסחים שאסור ליתן מלאכה לפועל שאין לו מה יאכל במועד.

דתנן: **וחכמים אומרים שלש** בעלי **אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות**, אף במקום שנהגו בהם שלא לעשות שאר מלאכות.

והם: **החייטין, והספרין, והכובסין**, לפי שמצינו בהם קולא במלאכה במועד עצמו:

ולקמן בגמרא יבואר כמה טעמים לעיקר היתר זה.

74. פירש **רש"י**, שבזה אין לתרץ כנ"ל, שבא לפרש דבריו, שהרי אפילו כשיש ללוה מה לאכול, ולוה לצורך הרוחה, יכול לכתוב שטר על כך. וכן נקט **המגן אברהם** [תקמה כג] להלכה מכח דברי **רש"י** אלו. [ואף על פי שאין זה נחשב כאין לו מה יאכל, וכמו שיבואר בהערה הבאה בדעת המג"א, מכל מקום, כיון שיש צורך בהלואה זו, ואם לא יכתוב שטר, יוכל לבוא לידי הפסד, יש להחשיבו כדבר האבד].

עוד דן שם **המ"א**, האם גם לשאר צרכי המועד מותר ללוות ולכתוב שטר, או שמא דוקא לצורכי אכילה. והמשנ"ב נקט לקולא בענין זה.

75. נחלקו האחרונים בדבר. שלדעת **המג"א**, דוקא כשאין לו לחם ומים נחשב כאין לו מה יאכל, אבל כשיש לו לחם ומים, אף על פי שאין לו מעות לשאר צרכי שמחת הרגל, אין זה נחשב כאין לו מה יאכל. ואף על פי שלענין מקח וממכר יש להתיר כשאין לו עבור שמחת הרגל, וכמו שנתבאר בפרק א' הערה 212, לענין מלאכה יש להחמיר יותר. אולם יש **אחרונים** שמקילין, וסוברים, שגם לענין מלאכה גמורה יש להתיר כשעושה לצרכי שמחת הרגל.

וכתב **הביאור הלכה** [תקמב ב], שמותר לפועל לעשות מלאכה במועד, כדי לפרנס את בני ביתו הגדולים, שאינו מחוייב בפרנסתם, אף על פי שלצורך עצמו יש לו.

עוד כתב **המשנה ברורה** [ח], שמותר לו לעשות המלאכה, אף על פי שיהיה משתכר בה יותר מכדי הנצרך לו, אולם לאחר שגמרה, אין לו להתחיל במלאכה אחרת, כשנשתכר כבר כדי צרכו.

ולמדנו במשנתנו, שמותר לקנות במועד, כדי שיהיה **למוכר** לאכול, ומבואר מזה, שאף על פי שהמקח נעשה גם על ידי **הלוקח**, ולו אין צורך במכירה זו לאכילתו, מכל מקום התירו לו לעשות המקח, לתועלת המוכר. ויש לעיין, האם כן הדין אף לענין **פועל**, שיתירו לעשות מלאכה גמורה עבור אחר שאין לו לאכול, ואינו יכול להתפרנס בעצמו, שיתן לו המעות שמשתכר מן המלאכה. וכבר הוכיחו לאסור, מדברי **הביה"ל**

קולת **החייטין** — **שכן** שנינו לעיל **הדיוט תופר כדרכו בחולו של מועד**, ולכן בערב פסח, הקל מהמועד, אפילו לאומן התירו.

קולת **הספרין והכובסין** — **שכן** שנינו לקמן: **הבאין ממדינת הים, והיוצא מבית האסורין — מותרין לספר ולכבס בחולו של מועד!**

וכיון שמצאנו בהם קצת היתר במועד, הקילו בערב פסח בכולם.

ומוכיח רב ששת: **ואי סלקא דעתך, שכר פעולה** למי **שאין לו מה יאכל שרי** — למה התירו בערב פסח רק לשלשה אומנים?

הרי **כל מלאכות נמי לישתרו, דהא איכא** היתר במועד בכל המלאכות לתת מלאכה עבור **שכר פעולה** לפועל **שאין לו מה יאכל**, שיכול ליתן לפועל לעשות כל מלאכה.

ומפני קולא זו יש לנו להתיר את עשיית כל המלאכות בערב פסח, הקל מהמועד, כמו ההיתר לשלשת האומנים בערב הפסח מחמת שהקילו בהם במקצת עשייתם במועד עצמו.

ועל כרחך, שאסור לתת לפועל לעבוד בחול המועד כדי לקבל שכר פעולה.

מתקיף לה רב פפא: אלא מעתה, שהסברא כרב ששת, שטעם ההיתר בערב פסח הוא משום קולא שמצאנו במלאכות אלו במועד — מלאכת **בנין** נמי **לישתרי** בערב פסח, **שכן** שנינו לעיל **שכותל הגוהה לרשות הרבים, סותר ובונה כדרכו, מפני הסכנה.**

הרי שיש קולא לבניה בחול המועד, במקום סכנה, ונתירנה לגמרי בערב פסח, ומדוע התרנו רק את מלאכת שלשת האומנים!?

ועוד **מתקיף לה רבינא: אלא מעתה**, גם כתיבה של **לבלר לישתרי** בערב פסח, **שכן** שנינו לקמן **שכותבין קידושי נשים, גיטין ושוברין**, וקולא זו של כתיבה תגרום להתיר כתיבה לגמרי בערב פסח.

אלא, אמר רב אשי לתרץ על פרכת רב ששת, שיתירו כל המלאכות בערב פסח מפני שכר פעולה שיש בהם בחול המועד:

וכי מועד אארבעה עשר קא רמית!? וכי יש ראיה מההיתר במועד לערב פסח!?

הרי שאני **מועד, דמשום טירחא הוא** אסור במלאכה, **ובמקום פסידא** כגון דבר האבד, **שרו רבנן**(76).

הנ"ל, שהרי לא התיר לעשות מלאכה אלא כדי להאכיל לבני ביתו. [ואינו דומה לחילול שבת לצורך פיקוח נפש, שמותר לעשותו על ידי אחרים, ששם יש תועלת מעצם המלאכה להחיותו, וכמו כן לענין חול המועד, שודאי מותר לקצור לצורך אחר שאין לו מה יאכל, וכמו שנתבאר בהערה 54, מה שאין כן לענין פועל, שאין תועלת מעצם עשית המלאכה, אלא שמשתכר בה ויבוא מזה לידי שמחת המועד. ועדיין צ"ע].

76. כונת הגמרא, שמפני זה התירו כשאין לו מה יאכל. ונאמרו בראשונים כמה טעמים בביאור היתר זה.

א. **הנמוקי יוסף** הביא בשם **רש"י**, שאדם העושה מלאכה לצורך אכילתו, אינו חש בטירחא שיש במלאכה, ומאחר וכל איסור מלאכה במועד הוא משום הטירחא שבה, אין מקום לאסור באופן זה.

ב. **הנמוקי יוסף** פירש, שכשאין לו מה יאכל הרי זה גם כן כדבר האבד, וכלשון

אך מלאכות שהתירו **בארבעה עשר**, אין הטעם כדרב ששת, שהוא משום שבאומניות אלו הקילו בהם במועד. אלא טעם ההיתר הוא **משום צורך יום טוב הוא**, שיסתפרו ויכבסו לפני הרגל. ורק **מידי**, דבר מלאכה, **דצורך יום טוב שרו רבנן**. ואילו **מידי דלאו צורך יום טוב — לא שרו רבנן**! ולפיכך לא התירו את שאר המלאכות בערב פסח(77).

מתניתין:

אין מפנין כלים או תבואה **מבית לבית** הרחוק ממנו, מפני הטורח שבדבר(78).

אבל מפנה הוא מביתו **לחצירו**, לבית אחר באותה חצר.

אין מביאין כלים שאינם לצורך המועד **מבית האומן** שתקנם לפני המועד, מפני הטירחה שבהבאתם(79).

אבל **אם חושש להם** שיגנבו מבית האומן, או שהאומן דורש שכרו, וירא שמא ידרוש ממנו פעם נוספת ויעכב את כליו — **מפנן לחצר אחרת** הסמוכה לבית האומן, אך אינו מביאן לביתו מפני החשד, שמא יאמרו אנשים שנתן לאומן לתקנם במועד, ותקנם במועד.

ואם אינם נשמרות בחצר אחרת יביאם לביתו בצנעא מפני החשד.

גמרא:

מלשון המשנה שמפנה לחצירו, סברה

הרא"ש [לעיל יב] בשם **הראב"ד**, שאין לך דבר האבד יותר מאבידת גופו.

ג. **הריטב"א** פירש, שכל גדר איסור מלאכה במועד הוא כדי שלא ימנע משמחת הרגל על ידי הטירחא, ואם כן, ודאי שיהיה מותר לו לעשות לצורך אכילתו, כדי שיוכל לשמוח במועד. וכן כתב **רש"י** שלפנינו [יג א ד"ה משום צורך יו"ט].

77. **הריטב"א** מבאר תירוץ הגמרא באופן זה. שאין עיקר הטעם שהתירו שלש אומניות אלו מפני שהותרו במועד, שהרי יסוד האיסור במועד ובארבעה עשר, שונים לגמרי זה מזה, שבמועד אסרו משום טירחא, ובארבעה עשר אסרו כדי שיהיה פנוי להכין בו צרכי יום טוב [אבל משום טירחא לא יתכן לאסור בו, שהרי הוא חול גמור], אלא עיקר טעם ההיתר הוא, ששלש אומניות אלו נעשים על הרוב לצורך הרגל, ולכן לא אסרום בערב הפסח, והוא הדין שהתירו לעשות בו מלאכה, למי שאין לו מה יאכל.

78. מבאר **הנמוקי יוסף**, שהנידון הוא דוקא כשמפנה מבית לבית דרך רשות הרבים. ונתן שני טעמים בעיקר איסור זה. א. משום טירחא שבדבר. ב. שהוא נעשה בפרהסיא, והוא זלזול במועד. וכתב **החיי אדם** [קיד א], שאיסור זה נאמר אפילו אם יש בעיר תיקון מבואות כדין.

והראשונים הביאו **מירושלמי**, שאיסור זה נאמר דוקא כשאינו נכנס לבית שלו [ובאופן זה לא התירו לו, אפילו אם רוצה ליכנס לדירה נאה מהראשונה], אבל אם מפנה לביתו, מותר, ששמחה היא לו לדור בבית שלו, ואם כן יש בזה צורך המועד.

79. **רש"י** בפסחים [נה] מבאר, שאסרו משום הטירחא שבדבר. אבל **הנימוקי יוסף** כתב, שהטעם הוא מפני מראית העין, שסברו שנתן לו את כליו במועד, ושהאומן תיקנם במועד. וכתב **המשנ"ב** [תקלד טז], שלפי טעם זה יש לאסור אפילו כשאינו צריך לעבור דרך רשות הרבים,

הגמרא שיכול להביא מבית שבחצר אחרת אל חצירו.

ולכן מקשינן: **והאמרת ברישא דאין מפנין כלל**, אפילו מבית לבית, וכל שכן שאין מפנים מבית שבחצר אחרת לחצר שלו.

ומתרצינן: **אמר אביי: סיפא**, שמפנה לחצירו — **אתאן** להתיר לפנות מביתו רק **לבית** אחר **שבאותה חצר**, שאין בפינוי כזה טירחא, וגם הוי בצינעא בתוך החצר[80].

שנינו במשנה: **ואין מביאין כלים מבית האומן.**

אמר רב פפא בדיק לן רבא, אם נדע לתרץ קושייתו, וכך שאל:

תנן במשנתנו **אין מביאין כלים מבית האומן.**

ורמינהו: מוליכין ומביאין כלים מבית האומן, ואף על פי שאינן לצורך המועד.

ושנינן ליה: כאן שהתירו להביאם, מדובר **בארבעה עשר** בניסן, בערב פסח האסור במלאכה, אך מותר להביא בו כלים היות והוא עדיין חול, ואין איסור טירחא.

וכאן דאסרו להביא כלים, **בחולו של מועד**[81].

איבעית אימא, הא דאסרו **והא** דהתירו, שניהם **בחולו של מועד** נאמרו, והחילוק הוא:

כאן שאסרו להביאם **במאמינו** לאומן שלא יגנוב ולא ידרוש תשלום פעמיים ואין צורך לקחת הכלים מביתו.

וכאן התירו להביא **בשאינו מאמינו** לאומן, וצריך לקחת הכלים מפניו.

והתניא בברייתא סיוע לחילוק זה:[82] יג-ב

מביאין כלים מבית האומן אם נצרכים

אלא שניהם בחצר אחת. ואם כן, דינו חמור יותר מאיסור הפינוי שלמדנו ברישא.

80. מבאר **הנמוקי יוסף**, שאינו צריך לעבור דרך רשות הרבים, ועל כן מותר, שאין בפינוי זה טורח, ואינה נעשית בפרהסיא.

81. **השיטה** מבאר, שבמועד אסרו גם דברים שאינם מלאכה, מפני הטורח שבהם, אבל בערב הפסח [שהוא חול], לא אסרו לטרוח בו, ורק דבר שיש בו משום מלאכה, אסרוהו, ומשום כך לא אסרו בו לפנות, שהרי יסוד איסורו מפני הטורח.

82. הקשה **הריטב"א**, למה הוצרך להביא ראיה מברייתא לחילוק זה, והלא שנינו בפירוש במשנתנו, שאם חושש לכליו, מותר להביאם. ותירץ, שאמנם התרנו במשנתנו להביאם, כשחושש לכליו מפני הגנבים, אבל אין ללמוד מזה להתיר כשאינו מאמינו, מפני שחשש זה שיקחם האומן לעצמו, רחוק הוא, ועוד, שהרי יכול להעמיד עליו עדים, שיראו שנתן לו שכרו, אבל בברייתא התרנו בפירוש גם באופן זה.

ומה שהתירה הברייתא ברישא להביאם לצורך המועד, פירש **בשו"ע** הרב [רנב יג], שבמועד שהוא איסור קל משבת, לא חששו למראית העין, על כל פנים כשיש בזה משום צורך המועד. ויש דנים להתיר לפי דבריו לשטוח כבסים במועד, אף על פי שבשבת אסרוהו מפני מראית העין, שיחשדו בו שכיבסם באיסור.

למועד, **כגון כד מבית הכדד** [עושה הכדים], **וכוס מבית הזגג.**

אבל לא מביאין **צמר מבית הצבע**, שאין בו צורך המועד.

וגם **לא** מביאין **כלים מבית האומן**, כשאינם לצורך המועד.

ואם אין לו לאומן **מה יאכל — נותן לו שכרו**(83), **ומניחו** את הכלי **אצלו** בביתו של האומן.

ואם אינו מאמינו לאומן — **מניחו בבית הסמוך לו.**

ואם חושש להם שמא יגנבו מהמקום הסמוך לאומן — **מביאן בצנעא בתוך ביתו**(84).

ומבואר בברייתא זו, שהחילוק אם מותר להביאן או לא תלוי בנאמנותו של האומן.

ועדיין מקשינן: אמנם **תרצת** את השאלה למה במשנה בפסחים אמרו **שמביאין** כלים מבית האומן, בעוד ששנינו במשנתנו שאין מביאים.

אך עדיין תחילת המשנה שם, ששנינו: **מוליכין** כלים לבית האומן — **קשיא!**

דהרי במשנתינו **קתני שאין מביאין** מבית האומן, **וכל שכן שאין מוליכין** אל האומן, שודאי יחשדוהו שיעשה מלאכה, ואין ההולכה אליו צורך המועד!

ולכן חוזרת הגמרא מהחילוק התלוי בנאמנות האומן.

אלא, מחוורתא שהחילוק הוא **כדשניין מעיקרא**, שבמועד אסור, ובערב פסח מותר, אפילו להוליך.

מתניתין:

א. **מחפין את הקציעות בקש**. תאנים ששטחו אותן בשדה ליבוש, מותר לכסותן בקש מפני הגשמים(85).

רבי יהודה אומר: אף מעבין אותן, על ידי

---

83. כתב **המגן אברהם** [תקלד ז], שבעצם נתינת השכר, אין כל איסור, שאין זה נחשב למשא ומתן, ולכן אפילו כשיש לו מה יאכל, יש להתיר לו לשלם שכרו. ומה שנקט "ואם אין לו מה יאכל" הוא משום הסיפא, שאם אינו מאמינו, מותר לו להביא את כליו, והיתר זה נאמר דוקא כשאין לו מה יאכל, אבל אם יש לו לאכול, לא נתיר לו בחינם לטרוח בהבאת הכלים, וממילא לא יתן את שכרו. [ואיסור "בל תלין שכרו" לא יתכן בקבלנות, כל זמן שלא נטל מהאומן את מלאכתו. עיין חו"מ שלט ו].

84. **המגן אברהם** ביאר הטעם, שאין הכל יודעים שאין לאומן זה מה לאכול, ועל כן יש לאסור בזה מפני מראית העין.

85. **בירושלמי** מבואר, שאין טעם האיסור מפני הטורח שבדבר, והוכיחו כן, ממה שלמדנו לענין שבת, שמותר לכסות אבנים במחצלת [עיין שבת מג], ולכן פירשו בירושלמי, שהוא צריך לקצוץ ענפים מן המחובר לצורך זה, והנידון הוא משום איסור קוצר.

אולם **בשיטה** פירש הטעם משום טירחא יתירה. והוסיף לבאר, שאף על פי שרבי יהודה החמיר לעיל בטעינת הזיתים, ולא התיר אלא קורה ראשונה, זהו דוקא לענין מלאכה גמורה, שאמנם התרנו לעשותה בדבר האבד, מכל מקום יש להצריך לעשותה בשינוי, אבל דבר שאינו

שמחפים אותן בהרבה קש, חיפוי עב.

ב. מוכרי פירות, כסות וכלים, מוכרים בצנעא לצורך המועד(86).

ג. **הציידין** של חיות ועופות, **והדשושות**, אנשים הדשים חיטים לדייסה, **והגרוסות**, אנשים הטוחנים פולים לגריסים — **עושין** מלאכתן **בצנעא**, אפילו שעושין רק **לצורך המועד**(87).

וטעמו של החיוב לעשות בצנעא, כיון שעושין בכמות גדולה לרבים, יאמרו שעוסק במלאכתו שלא לצורך המועד.

אך מי שאינו אומן מותר לו לעשות גם בפרהסיא, היות שניכר שעושה לצורך המועד.

רבי יוסי אומר: הם האומנים **החמירו על עצמן**, ואינם עושין מלאכתם במועד אפילו בצינעא.

גמרא:

שנינו במשנה מחפין קציעות.

פליגי בה רבי חייא בר אבא ורבי אסי.

ותרווייהו אמרו כל אחד שיטתו **משמיה דחזקיה ורבי יוחנן.**

חד אמר: מחפין היינו **אקלושי**, שמכסהו בגבעולי קש רחוקים זה מזה, והכסוי קלוש ואינו גמור.

ואילו מה שאמר רבי יהודה **מעבין** היינו **אסמוכי** כיסוי סמיך, בגבעולים צפופים.

וחד אמר: מחפין היינו **בין אקלושי בין אסמוכי.** ואילו **מעבין** היינו שמכנסים את כל

אסור אלא משום טורח, כחיפוי הקציעות בקש, אין צורך לעשותו בשינוי. והסברא לחלק בזה, שענין שינוי מועיל שלא יהיה שם מלאכה על פעולה זו, אבל לענין הטירחא אין חילוק אם הוא כדרכו או בשינוי. ויעויין בירושלמי הדן בקושיא זו.

86. **רש"י** מפרש, מפני החשד, שיסברו אחרים שהוא לוקח שלא לצורך המועד. וכן הוכיח **הקרן אורה** ממה שמבואר בהמשך הסוגיא, שהתירו למוכרי תבלין למכור לצורך המועד, ואפילו בפרהסיא, ומשום שדברים אלו אין רגילות לקנותם אלא לצורך אותו היום, ולכן לא יתכן לאסור מפני החשד. אבל אם גדר האיסור בפרהסיא הוא מפני זלזול המועד שיש במכירה, אין סברא לחלק בכך.

אולם **הרמב"ן** כתב ששני הטעמים נכונים. ועיין בתשו' **חתם סופר** [אהע"ז ב קעג] שביאר הענין יפה. ולפי זה נצטרך לומר, שכל דבר הנמכר לצורך יומו, אין בזה גם כן משום זלזול המועד, שהדבר ניכר מצד עצמו, שהם עסוקים בהכנת צרכי המועד. ויעויין בבית מאיר [סוף תקלא] מה שביאר בדעת **המרדכי**.

וכתב **המגיד משנה** [יו"ט ז כג], שדין זה שהצריכו צינעא במכירתם, אינו אלא באותם אנשים הרגילים למכור בכל השנה, וכמו שמדוקדק מלשון המשנה "מוכרי פירות", שאם ימכרו בפרהסיא, יהיה נראה שהם עסוקים במלאכתם כדבר יום ביומו, אבל אדם שאין אומנותו בכך, מוכר אפילו בפרהסיא. שמכל מקום ניכר שהוא מוכר לצורך המועד. כן ביאר **הפמ"ג**.

87. כתב **המגיד משנה** [שם ט], שגם דין זה

הקציעות למקום אחד **ועושה אותו כמין כרי.**

ומביאה הגמרא ראיה לביאור השני:

תניא נמי הכי: מעבין, עושה אותו כמין כרי, דברי רבי יהודה.

שנינו במשנה: **מוכרי פירות כסות וכלים מוכרין בצנעא.** רבי יוסי אומר הם החמירו על עצמן.

איבעיא להו: במה **הן החמירו על עצמן?**

האם החמירו יותר ממה שאמרו חכמים, והיינו, **דלא הוו עבדי כלל.**

או דילמא, שרבי יוסי חולק על תנא קמא, ואומר שכל זה **דהוו עבדי בצינעא,** הוא חומרא של בעלי אומניות, ואם רוצים יעשו אף בפרהסיא. ובא רבי יוסי להקל.

תא שמע, שרבי יוסי אמר שהחמירו יותר מחובתן, מהא דתנן:

א. **מוכרי פרות כסות וכלים** במועד, **מוכרין בצינעא לצורך המועד.**

רבי יוסי אומר: תגרי טבריא — הן החמירו על עצמן שלא יהיו מוכרין כל עיקר(88).

ב. צדי חיות ועופות ודגים(89)**, צדין בצנעא לצורך המועד**(90)**.**

רבי יוסי אומר: צדי עכו, הן החמירו על עצמן שלא יהו צדין כל עיקר.

ג. **דשושי חילקא טרגים וטיסני** — שיבוארו

אינו אלא באומנים של אותה מלאכה, שהם צריכים לעשות מלאכה רבה, כדי להספיק לכל, ועל כן הצריכו שיעשו בצינעא, אבל שאר כל אדם יכולים לעשות אפילו בפרהסיא.

88. **הרמב"ם** כתב בפירוש המשנה שאין הלכה כרבי יוסי. ובירושלמי נראה הטעם, כיון שמנהג זה יש בו עקירת שמחת יום טוב, על כן אינו חשוב מנהג לאסור.

89. **הרמ"א** [תקלג ד־ה] כתב, שציידי דגים מותרים לצוד בפרהסיא, ואין דינם שוה לציידי חיות ועופות. וטעמו, שאין דרך לצוד דגים אלא לצורך אותו היום, שלמחר יתקלקלו, ואם כן יש לדמותם למוכרי תבלין, שנלמד לקמן בגמרא, שהם מותרים למכור בפרהסיא. ומקור דינו הוא מדברי **המרדכי,** שהוכיח כן ממה שלמדנו לעיל [יא], שרבא התיר לבני פומבדיתא לצוד דגים מהנהר שיצאו ממנו מימיו, לצורך המועד, אף על פי שהיה הדבר בפרהסיא.

וכתב **בביאור הגר"א,** שהם לא היו גורסים בברייתא זו, "ודגים", אבל לפי גירסתנו, מפורש הדבר לאיסור.

והמגן אברהם השיג על פסק זה מטעם אחר. שלפי מה שנתבאר בשם המגיד משנה, שכל האיסור בפרהסיא אינו נאמר אלא לאומניהם, אם כן אין להוכיח כלל מהגמרא לעיל הנ"ל.

ולפי דברי המג"א **והגר"א** נצטרך לחלק לכאורה בין **מלאכה גמורה,** כצידת דגים, שאסרוה בפרהסיא, אף על פי שאינה אלא לאותו היום, **למקח וממכר,** שהתירו באופן זה, כמוכרי תבלין.

ויעויין **בביאור הלכה** , שאין למחות ביד הנוהגין **למכור** דגים בפרהסיא לצורך המועד.

90. הנה הברייתא דנה במלאכת הצידה שבזה. **ורש"י** במשנתנו פירש שהניידון הוא לענין המכירה, אולם שניהם אמת. כן כתב המשנ"ב [שם כד].

להלן — **דוששין בצינעא לצורך המועד.**

רבי יוסי אומר: דשושי צפורי, הן החמירו על עצמן שלא יהיו דוששין כל עיקר.

ומבואר בברייתא שרבי יוסי לא בא להקל, אלא לומר שהאומנים החמירו על עצמם יותר ממה שהתירו חכמים לעשות בצנעא, ולא עבדו כלל במועד.

אמר אביי, מה הם סוגי הדשושות המוזכרים בברייתא:

חילקא — שוברין גרעין חיטה **חדא לתרתי.**

טרגים — **חדא** גרעין שוברים **לתלת.**

טיסני — **חדא לארבעה.**

כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר:** חילקא היא **כונתא,** כוסמת.

מיתיבי לרב דימי מהמשנה במסכת מכשירין [פרק ו משנה ב]:

אין אוכלים נטמאים ב"טומאת אוכלים" אלא אם כן "הוכשרו" [נהיו ראויים] לקבל טומאה על ידי ביאת משקים עליהם.

וקיימא לן שהסולת, כשלא בללו אותה במים, מקבלת טומאה רק אם היא של בני כרכים, היות ובני כרכים שורין אותה במים כדי לנקותה, וקיבלה אז "הכשר" לקבל טומאה.

אך בני כפרים לא מקפידין על הסולת שתהיה נקיה, ואצלם היא אינה מקבלת טומאה, כיון שלא הוכשרה לקבלת טומאה על ידי ביאת משקים עליה.

אבל **חילקא, טרגים וטיסני** — **טמאין בכל מקום.**

כי חילקא וטרגיס וטיסני אי אפשר לעשותם ללא שריה מוקדמת במים, ולכן הם מקבלים טומאה גם בכפרים,

ועתה מסבירה הגמרא את קושייתה לרב דימי:

בשלמא למאן דאמר, אביי לעיל, שחילקא וטרגיס וטסני הם חלוקה של גרעין **חדא לתרתי, לתלת, ולארבעה** חלקים — מובן **שמשום הכי טמאין בכל מקום,** היות **דאתכשור,** שהרי הם נישרו במים לצורך חילוקם לחלקים.

אלא למאן דאמר, רב דימי, שחילקא היא **כונתא** [כוסמת], תיקשי: **אמאי טמאין** גרגירי הכוסמת הטחונים **בכל מקום? הא לא איתכשור!**

שהרי כוסמת נדושית גם בלי שרייה במים!

ומתרצינן: לעולם חילקא היא כוסמת.

וזה שצריכין לשרותה במים ומקבלת טומאה, הוא **בכגון דמיקלפן,** בכוסמת שקילפו מהגרעינים את קליפתן, שאז ודאי הוכשרו גרעיני הכוסמת בביאת מים עליהם, **דאי לאו דשרא להו** לגרעיני הכוסמת **במיא** — **לא הוה מיקלפא.**

ואמאי קרי ליה לכוסמת "**חילקא**"? הרי אין הכוסמת נשברת ומתחלקת, אלא נדושת!

דשקל חילקייהו, שנוטל את הקליפות ונהיים הגרעינים חלקים.

מיתיבי לרב דימי, דאמר חילקא היא

כוסמת, מהא דתנן במסכת נדרים [נה ב]:

הנודר מן הדגן — אסור אף בפול המצרי יבש, ומותר בפול המצרי **לח, ומותר באורז בחילקא וטרגים וטיסני.**

בשלמא למאן דאמר, אביי, דאמר לעיל חילקא טרגיס וטיסני הם חלוקת גרעין **חדא לתרתי, חדא לתלת, וחדא לארבעה — שפיר** הותרו לנודר מן הדגן. דכיון שנחלקו ונשתנו, **נפקו להו מתורת דגן** שנדר ממנו, ומותר בהם.

אלא למאן דאמר רב דימי, שחילקא היא **כונתא** — למה מותר בהן אחר דישה? הרי **דגן מעליא הוא,** שהרי הכוסמת מחמשת מיני דגן היא!?

ומסקינן: **קשיא.**

רב הונא שרא להו להנהו כרופייתא, מוכרי בשמים, **למיזל לזבוני** במועד, **כי אורחייהו, בשוקא.**

איתיביה רב כהנא לרב הונא: איך מותר למכור בפרהסיא? והרי שנינו ברייתא בבתוספתא: **חנות** שהיא **פתוחה לסטיו,** לזוית הרחוב, בצידי רשות הרבים — **פותח ונועל** חנותו במועד **כדרכו,** לפי שאינה ככל החנויות הפתוחות לרשות הרבים.

אבל חנות **הפתוחה לרשות הרבים — פותח** דלת **אחת ונועל אחת,** שלא תהיה פתיחת החנות כדרכו בימות החול.

וערב יום טוב האחרון של חג הסוכות[91] — **מוציא ומעטר את שוקי העיר בפירות, בשביל כבוד יום טוב האחרון.**

ומדייק רב כהנא: רק **מפני כבוד יום טוב האחרון, אין,** התירו להוציא ולעטר ולמכור בפרהסיא. אבל **שלא מפני כבוד יום טוב, לא** התירו![92]

---

91. **הרמב"ם** [שם ז כג] כתב "ערב יום טוב האחרון של **חג הסוכות**". וביאר **המגיד משנה,** ששמיני עצרת חשוב כרגל בפני עצמו, ועל כן הקילו בענין זה. והוסיף **הכסף משנה,** שזהו דוקא לענין עיטור השוקים בפירות [כלומר, שטיחתם מחוץ לחנות לעין כל], אבל לענין מכירה בפרהסיא, אף בערב שביעי של פסח, מותר, לצורך החג. והקשה **הדרישה,** אם כן, מה הקשינו "שלא מפני כבוד יום טוב לא", הרי יש ליישב כמו כן ולומר, שזהו דוקא לענין עיטור השוקים, אבל מכירה בפרהסיא יש להתיר אף בכל ימי המועד.

ובשיטה כתב, שאף המכירה בפרהסיא לא הותרה אלא בערב שמיני עצרת.

92. הקשו **התוס'**, מדוע לא הקשינו מן הרישא, שכאשר פתוחה החנות לרשות הרבים, אינו פותח כדרכו. ותירצו, שהיה אפשר להעמיד הרישא ביום טוב עצמו [עיין ביצה יא], אבל במועד היינו מתירים בכל ענין, ולכן הוכיח מהסיפא, שאפילו במועד יש לאסור, כשאינו לצורך יום טוב האחרון.

והקשה **הקרן אורה,** שעדיין היה יכול להוכיח ממשנתנו, שמוכרי פירות אינם מוכרים אלא בצינעא. ותירץ, שרב הונא היה יכול לפרש דברי רבי יוסי שבמשנתנו, שבא להקל, ולומר, שאין איסור במכירה בפרהסיא, אלא שיש מקומות שהחמירו על עצמם בדבר זה, ואם כן במקום שלא נהגו, מותרים למכור אף בפרהסיא [כמו שנסתפקה בזה הגמרא לעיל], ולכן הוצרך להוכיח מהברייתא.

וקשיא לרב הונא, שהרשה למכור במועד בפרהסיא[93].

ומתרצינן: **לא קשיא.**

הא דאסרו למכור כדרכו הוא **בפירי**, שיש לחשוד שקונה לצורך ימות השנה.

ואילו **הא** דהתירו היינו **בתבלין**, שהכל יודעים שלצורך המועד הם, שאינם ראוים להתקים זמן רב, ולכן יכול למוכרם בפרהסיא.

וזה טעם ההיתר של רב הונא גם בבשמים, שניכר שהם לצורך החג.

הדרן עלך מי שהפך

93. פירשו **הראשונים** שיסוד ההיתר הוא, שהם דברים שאינם מתקיימים זמן רב, ועל כן ניכר שהמכירה נעשית לצורך הרגל. והביא **המשנ"ב** [תקלט לג], שהוא הדין לענין דברים שניכר מלקיחתם שהיא לצורך אותו היום, כבשמים, אף על פי שהם מתקיימים זמן רב. והמשנ"ב [לו ושעה"צ לה] דן לענין מכירת שאר דברים, האיך נדון בהם.

פרק ואלו מגלחין

מתניתין:

אסור להתגלח במועד אפילו אם הגילוח הוא ליפות עצמו במועד.

ודבר זה גזירת חכמים הוא, שלא יכנס אדם למועד כשהוא "מנוול", שאינו מגולח. כי חששו חכמים, שישהה אדם את הגילוח לימי חול המועד, שבהם הוא פנוי ממלאכה, ונמצא שנכנס למועד כשהוא אינו מגולח.

ולכן גזרו חכמים שלא יתגלחו במועד.

אלא שהוציאו מכלל גזירתם את האנשים שנאנסו ולא יכלו לגלח בערב הרגל.

ואלו מגלחין במועד:

הבא מן הדרך, **ממדינת הים**[1], ולא היה יכול להתגלח בהיותו בדרך[2].

והבא **מבית השביה, והיוצא מבית האסורין,** שלא יכלו לגלח שם[3].

והמנודה שהתירו לו חכמים את נידויו במועד, והמנודה אסור בגילוח[4].

---

1. פירשו **הראשונים,** שאדם זה בא ממדינת הים בתוך המועד, או שבא בערב יום טוב סמוך לחשיכה, בזמן שכבר לא היה יכול לגלח.

2. כתב **הריטב"א,** שהכונה היא לכל מקום שהוא חוץ לארץ ישראל. אבל **המגן אברהם** [תקלא ו] כתב, שדוקא כשבא ממקום רחוק, אז התירו לו לגלח, שבאופן זה מפורסם הדבר, אבל כשבא ממקום קרוב, אף על פי שהיה אנוס ולא היה יכול לגלח קודם הרגל, הואיל ואין יציאתו ידועה כל כך לבני אדם, אין להתיר לו לגלח, מפני מראית העין. ולכן נקט התנא "מדינת הים", שמשמעותו מקום רחוק, וכמו שכתבו **התוספות** בגיטין [ב א].

עוד כתב **המגן אברהם,** שדוקא כשלא בא במקום ישוב בערב יום טוב עד סמוך לחשיכה, אבל אם בא למקום ישוב בעוד היום גדול, אף על פי שלא בא לעירו אלא סמוך לחשיכה או בתוך המועד, אינו מגלח, שהרי יכול היה לגלח במקום חניתו, אף על פי שאינו עירו.

ומבואר מדבריו, שהכל תלוי בערב הרגל, ואפילו היה ביום שלפניו במקום ישוב, ובערב הרגל עצמו היה בדרך, הרי הוא מגלח במועד. ומשום שחובת הגילוח לכבוד המועד חל עליו בערב הרגל, ולא קודם לכן. ויש לעיין לענין הלילה של ערב הרגל.

והעיר **הרש"ש** [לקמן יז], שהרי הדבר פשוט, שכאשר חל ערב יום טוב בשבת, ודאי מי שלא גילח ביום ו' שלפניו אף על פי שהיה בידו לגלח, אינו מגלח במועד, ואיננו מחשיבים אותו לאנוס כיון שבערב הרגל היה אסור לגלח משום איסור שבת. וצריך לומר, שבאופן זה הקדימו חכמים את חיוב הגילוח לכבוד הרגל, ליום ו', מה שאין כן בשאר שנים, וכנ"ל.

3. **בירושלמי** מפרש, שאפילו כשהיה בבית האסורין של ישראל, שהם מניחין לו לגלח, אף על פי כן אנו דנים אותו כאילו היה אנוס על הגילוח, ומשום שבבית האסורין הוא שרוי בצער ואין לבו פנוי לגלח שם.

4. נחלקו הראשונים בזה. שלדעת **הרמב"ם** [יו"ט ז יח], בכל אופן הרי הוא מותר לגלח, ואף על פי שהיה יכול לבוא קודם הרגל לפני בית דין שיתירו לו את נידויו, ולא בא. **והמשנה למלך** [שם יט בסוף דבריו] מבאר טעמו, שדי לנו בזה

וכן מי שנשאל לחכם במועד על נדרו שנדר שלא להתגלח, **והותר** לו נדרו במועד (5).

והנזיר שנטמא, וכן **המצורע** שנרפא, ועתה הוא עולה **מטומאתו לטהרתו**, וצריך להתגלח, מותר להתגלח ברגל, היות ולא היה לו פנאי לכך לפני הרגל (6).

גם על כיבוס גזרו חכמים, ואפילו לצורך המועד, ולא התירו אלא למי שלא היה יכול לכבס לפני המועד:

ואלו מכבסין במועד: הבא ממדינת הים ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין ומנודה שהתירו לו חכמים את נידויו במועד יד-א
[היות וכל זמן שהיה מנודה הוא אסור בכיבוס].

שהוא אנוס על עצם הגילוח, אף על פי שהיה בכוחו להפקיע את הסיבה המעכבתו מלגלח. ועיי״ש נפקא מינה נוספת ממחלוקת זו, ויתבאר בהערה 121.

אבל לדעת **הרא״ש**, דוקא כשלא היה באפשרותו קודם הרגל לפייס את בעל דינו וכדומה, אז נחשב הוא לאנוס, ומגלח. ולמד כן מדברי הירושלמי. ועיין בבית יוסף.

5. גם בענין זה נחלקו **הרמב״ם והרא״ש**, האם בכל אופן יש להחשיבו כאנוס, או דוקא כשלא היה אפשר להתיר הנדר קודם הרגל, וכגון שלא בא החכם לעיר, או שלא נמצא לו פתח להתיר על ידו את הנדר. אלא שבענין זה יש יותר סברא להקל ולהחשיבו כאנוס, אף על פי שהיה יכול להתירו קודם, שהרי היה אז בדעתו לקיים את הנדר כדינו. כן כתב **המגן אברהם**.

וכל זה לענין נדר שבא לישאל עליו במועד, שבזה יש מקום לומר שאינו נחשב לאנוס, הואיל ויכול היה לישאל גם קודם לכן, אבל לענין נזיר שהשלים ימי נזירותו ובא לגלח במועד [שנלמד לקמן במשנה], בזה הדבר פשוט שהוא נחשב כאנוס, שהרי רצונו היה לקיים את נדרו כדין בלא לישאל עליו, וכפי שאכן כך עשה באמת. ועיין עוד **בקרן אורה**.

6. **רש״י** מפרש תיבות אלו, בין לענין נזיר ובין לענין מצורע. שנזיר טמא, מגלח שער ראשו ביום השביעי לטומאתו, ואח״כ מתחיל למנות כל ימי הנזירות מתחילה. אבל **הנמוקי יוסף** ועוד ראשונים מפרשים, ש״נזיר״ הנזכר במשנתנו הוא בנזיר טהור, שנשלמו ימי נזירותו ומצווה אז לגלח ראשו, ו״העולה מטומאתו לטהרתו״ מתפרש על מצורע בלבד. וכן דקדק **הרש״ש** ממה שנאמר ״מטומאתו לטהרתו״ בלשון יחיד, ולא בלשון רבים.

והר״ע מברטנורה הוסיף, שהנה בנגעי ראש או זקן [נתקים] נאמר, שהוא צריך לגלח לאחר הסגר ראשון, ומכל מקום לא הוצרך התנא להשמיענו בו שהוא מותר לגלח במועד [לדעת המתיר לראות הנגע בין הסגר להסגר, עיין לעיל ז־ח], הואיל ואינו מגלח אלא סביבות הנגע, שהוא דבר מועט, ואינו בכלל גזירת תגלחת שאסרו חכמים. **והפמ״ג** [א״א יב] הוציא חידוש דין מדבריו, שאדם הנצרך להקיז דם במועד, מותר לו לגלח סביבות מקום ההקזה, שהרי אינו אלא דבר מועט. ועיי״ש במג״א ובביה״ל. ויש שרוצים ללמוד מדברי הרע״ב, לענין איסור כיבוס במועד, שאינו אלא בבגד שלם, אבל מותר לכבס כתם הנמצא בבגד במקום אחד.

ומסקנת הגמרא לקמן היא, שנזיר ומצורע מותר להם לגלח אף על פי שהיה להם אפשרות לגלח קודם הרגל, כלומר, שהגיע יום תגלחתם, ושם יתבאר.

אבל **הרמב״ם** [ז יט] היה גורס במשנה ״**והעולה** מטומאתו לטהרתו״, ומפרש, שכל

וכן מי שנשאל במועד **לחכם** על נדרו, על שאסר עצמו בכיבוס, **והותר** לו נדרו על ידי החכם, עתה, במועד.

מטפחות מגבות **הידים,** שמנגבים בהן את הידים, ונמאסו מרוב שימוש(7).

ומטפחות של **הספרים,** שנהגו ליתנם על האנשים המסתפרים, בשעת התספורת. והסתפרו האנשים שמותר להם להסתפר במועד, והתלכלכו המטפחות(8).

ומטפחות הספג, המגבות שמסתפגים בהן אחר הרחצה, והן מטונפות.

וכן מטפחות **הזבין והזבות**(9), **והנדות, והיולדות**(10)**.**

וכן **כל העולין מטומאה לטהרה — הרי אלו מותרין** לכבס, לטבול את בגדיהם, ולטהר אותם בכך.

אדם שהיה טמא בערב הרגל ולא גילח, הרי הוא מגלח ברגל. וביאר המגיד משנה, כיון שהוא טמא, אין לו להתקשט ולהתיפות קודם הרגל. וכעין מה שהבאנו בהערה 3 לענין יוצא מבית אסורין.

7. מבארים **הראשונים,** הואיל והם עומדים לנגב בהם הידים כל שעה, ואפילו כשמכבסם קודם המועד, יש צורך לכבסם שנית במועד, על כן לא יתכן בהם הגזירה דשלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, שמפני טעם זה אסרו לכבס במועד, וכמו שנלמד בגמרא.

8. **הראשונים** פירשו ענין זה בשני אופנים. א] מטפחות של ספרי הקודש, שעשויים לגלול בהם הספרים, והקילו בהם מפני כבוד הספרים וקדושתם. כן כתב בשיטה.

ב] מטפחות של תספורת, שנותנים אותם על המסתפר בשעת הגילוח, שלא יפול השיער על גופו. והתירו לכבסם לצורך אותם האנוסים המותרים לגלח במועד. והטעם, שאף על פי שכיבסם קודם המועד, צריך לכבסם שנית, הואיל ונתטנפו במועד.

9. יש לעיין, הלא בגמרא מבואר, שלא התירו לגלח ולכבס, אלא לאותם שניכר האונס שלהם לכל, ולא יבואו לחשדם שעושים איסור בגילוח ובכיבוס. ולכאורה אונס הזיבות וכו׳ אינו ניכר לכל. ואולי בימיהם, שהיו נוהגין בטומאה וטהרה, היה הדבר ניכר יותר. יעוי׳ כתובות [עב] ״הוחזקה נדה בשכנותיה״. ולפי מה שיבואר בהערה 21 בשם **הפרי מגדים** והשעה״צ, יתיישב היטב.

10. **המאירי והשיטה** פירשו הטעם, שהם צריכים להחליף שמלותיהם כל שעה, מפני הטינוף. ולפי זה, אפילו הם עדיין עומדים בימי טומאתם, ולא עלו לטהרה, מותרים לכבס.

ומה שמסיים התנא ״וכל העולים מטומאה לטהרה״ הוא דין בפני עצמו, וכמו שביאר **המאירי,** שאותם הטמאים הטעונים כיבוס בגדים כשהם נטהרים, כמצורע וטמא מת, אם עלו מטומאה לטהרה במועד, הרי הם מותרים בכיבוס. וע״ע **בנימוקי יוסף.**

אבל **התוס׳** [יח] נסתפקו בדבר, שיתכן, שדוקא מצורע הותר בכיבוס במועד, הואיל ובימי טומאתו אסור הוא בכיבוס, וכמו שנלמד לקמן [טו], ואם כן היה אנוס מלכבס קודם המועד, אבל שאר טמאים, אף על פי שטעונים כיבוס בגדים, לא נתיר להם לכבס במועד.

ולכאורה לפי מה שביאר **המגיד משנה** הנ״ל בדעת הרמב״ם, שהטמא אינו מחוייב

ושאר כל אדם — אסורין לגלח ולכבס במועד.

גמרא:

שנינו במשנה: ושאר כל אדם אסורין לספר ולכבס במועד.

והוינן בה: **שאר כל אדם — מאי טעמא אסורין**? והרי התספורת והכיבוס צורך המועד הן, ויש להתירם, על אף שהן מלאכות!? (11)

ומשנינן: טעמו של האיסור הוא משום שחששו חכמים שמא יתרשלו בני אדם, וישאירו את מלאכות הגילוח והכיבוס לעשותן במועד, בשעה שהם בטלים ממלאכתם, וכך יכנסו למועד כשהם מנוולים בלי גילוח, ועם בגדים מטונפים.

ומצינו דוגמא לזה, שחוששים שמא ישהו אנשים את הכיבוס והתספורת וישארו בניוולם:

כדתנן: הכהנים שהם **אנשי משמר**, המשרתים במקדש בזמן ה"משמר" הקבוע שלהם בעבודת המקדש.

וכן הישראלים, "**אנשי מעמד**", שהם נציגי

לגלח קודם הרגל, הואיל ואין לו להתקשט בימי טומאתו, ולכן מגלח במועד, אם כן, הוא הדין גם לענין כיבוס, שאפילו אותם שאינם טעונים כיבוס בגדים, נתיר להם לכבס במועד מהסברא הנ"ל.

וכתב **המאירי**, שהוא הדין לאשה הלובשת לבנים בימי ספירתה, שמותרת לכבסם במועד.

11. פירש **הריטב"א**, שהגילוח הוא מצרכי הגוף ותיקונו, ודינו כשאר מלאכות הנעשות לצורך אכילה, שהם מותרין במעשה אומן ללא שינוי. ולכן מצד עיקר הדין היה לנו להתירו במועד, לולא גזירת חכמים. [ואפילו כשכיוון מלאכתו במועד. כן כתב **הקרן אורה**]. וע"ע בביאור **הגר"א** [או"ח רנא ב].

ולפי דבריו, אותם שהתירו להם לגלח במועד, מפני אונס וכו', יש להם לגלח על ידי אומן וכדרכן. וכן הוכיח **הביאור הלכה** [תקלא ד] לדינא, ומטעם אחר.

אולם זהו דוקא לענין גילוח, שהוא תיקון ויפוי בגוף האדם, אבל כיבוס, שאינו בגופו, אין להחשיבו אלא כשאר מלאכות הנעשות לצורך המועד, שאינן מותרין אלא במעשה הדיוט, [וכמו שלמדנו גם כן לעיל י לענין תפירת בגדים, שאינו נעשה אלא במעשה הדיוט או בשינוי], ואף על פי כן מצד הדין היינו מתירים לעשותה במועד, הואיל ואינה מעשה אומן, וכמו שכתב **הרמב"ן**, שאפילו כשהיא נעשית ביד האומנים, אינה אלא מעשה הדיוט. אולם חכמים גזרו ואסרו הכיבוס, אף על פי שהוא מעשה הדיוט.

ולפי זה יתכן שיש חילוק בין גילוח לכיבוס לענין עשיתן בשכר. יעויין ביה"ל תקמב א וחוה"מ כהלכתו עמ' שח.

והקשה **האור גדול** [משניות], שעדיין היה לנו לאסור הכיבוס במועד מצד הדין, הואיל והיה יכול לכבס קודם לכן, והרי הוא כמכוון מלאכתו במועד, שאסור בשאר צרכי המועד [יעויין תקמה שעה"צ לא]. ותירץ על פי מה שכתבו **הראשונים**, שדוקא כשהניח המלאכה מתוך כונה תחילה לעשותה במועד, אז נחשב כמכוון מלאכתו, אבל אם שכח או נתעצל מלעשותה, ובין כך ובין כך הגיע המועד, אין להחשיבו כמכוון מלאכתו. וע"ע הערה 149.

עם ישראל העומדים על קרבנות הציבור בשעת הקרבתם, ומידי שבוע הם מתחלפים, ובאותו שבוע הם אינם עוסקים במלאכתם — **אסורין לספר ולכבס** באותו השבוע.

ורק **ביום חמישי מותרין** לספר ולכבס, **מפני כבוד השבת**(12).

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי אלעזר: מאי טעמא אסורים אנשי המשמר ואנשי המעמד לספר ולכבס בעת שירותם?

כדי שלא יתרשלו, ושלא ישהו את התספורת והכיבוס לשבוע הזה שהם בטלים בו ממלאכתם — **שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין**(13).

הכא נמי, לגבי תספורת וכבוס במועד, גזרו חכמים לאסור, **כדי שלא יכנסו לרגל**(14)

---

12. מדברי **רש"י** [תענית טו] מבואר, שהוא הדין שמותרים בשישי, והתנא נקט בחמישי, משום שאין רגילות לגלח ולכבס בשישי מפני הטורח. ועיין **במגן אברהם** [רס] שדן בעיקר ההיתר דגילוח בחמישי בשבת.

ומפורש בדברי **הראשונים** [לקמן יז], שהיתר זה קיים בין באנשי משמר ובין באנשי מעמד. אולם **המרכבת המשנה** [יו"ט ז יט] רוצה לחדש בדעת הרמב"ם, שהיתר **הגילוח** אינו אלא לאנשי מעמד, ולא לאנשי משמר. ועיין עוד ברכי יוסף [תקלא].

וכתב **המאירי**, שכמו כן התירו לאנשי משמר ומעמד שהיו אנוסין קודם המשמר, לגלח ולכבס במשמר ובמעמד, כשם שהתירו במועד.

13. **המאירי** [תענית טו] הקשה בשם **גדולי המפרשים**, שהרי כהן העובד, חייב לגלח אחת לשלשים יום, ואם לא גילח ועבד, הרי הוא חייב מיתה משום פרוע ראש, [ולדעת הרמב"ם ביא"מ א טו, אם נכנס מן המזבח ולפנים, אפילו בלא עבודה, הרי הוא במלקות מן התורה. ועיי"ש הל' יז], ואם כן, לשם מה הוצרכו חכמים לאסור הגילוח כדי שלא יכנסו מנוולין, והלא ודאי כל הכהנים נזהרין בדין זה. **והמאירי** כתב ליישב, שניוול זה הנזכר כאן אינו לאחר שלשים יום, אלא אפילו בתוך שלשים יום שייך קצת ניוול.

עוד הקשו **הראשונים**, שכמו שהתירו לאנשי משמר ואנשי מעמד לכבס ולספר בחמישי, מפני כבוד השבת, כמו כן היה לנו להתיר לגלח ולספר במועד בערב יום טוב האחרון, מפני כבודו.

ותירץ **המאירי**, שגדר איסור תספורת וכיבוס במשמר שונה מבמועד, אף על פי שיסוד טעמם שוה, שהרי במשמר אינם אסורים בשום מלאכה, והוא כחול גמור אצלם, ורק שאסרו עליהם לגלח כדי שלא יכנסו מנוולין, ואיסור זה ראו חכמים להתיר מפני כבוד השבת, מה שאין כן במועד, שהוא אסור במלאכות שאינם לצורך המועד וכו', ולכן, אף על פי שמצד עיקר הדין היינו מתירים גילוח, הואיל והוא גם כן מצרכי המועד, מכל מקום, לאחר שיש לנו לאסרו כדי שלא יכנסו מנוולין, שוב חזר הדין שיש בזה גדר של איסור מלאכה דמועד, ובזה אין לחלק בין שאר ימי המועד לערב יום טוב, שחכמים גזרו ואמרו, שגילוח הוא מן המלאכות האסורות במועד. וכעין זה תירץ **בתוס' רי"ד**. ועיין עוד חת"ס [או"ח קנד].

14. כתב בחידושי **חתם סופר**, שלדעת האוסרים במלאכת חול המועד מן התורה, איסור תגלחת הוא גם כן מן התורה, שהרי מסר הכתוב לחכמים לקבוע איזו מלאכה מותרת ואיזו אסורה, וכיון שחכמים אסרו הגילוח מאיזה טעם שיהיה, חזר להיות איסורו מן התורה. **והפמ"ג** [משבצות ב] דן גם כן לאסור בזה מן התורה, ומטעם אחר, שהרי אף לענין מלאכת יום טוב

כשהן מנוולין[15].

בעי רבי זירא: אדם **שאבדה לו אבידה ערב הרגל,** ולא כיבס ולא הסתפר לפני המועד מחמת שהיה טרוד בחיפוש אחר אבידתו, האם **כיון דאנים,** שלא התרשל, **מותר** לו

ישנם דיעות הסוברים, שכאשר היה יכול לעשות המלאכה בערב יום טוב, אסור לו מן התורה לעשותה ביום טוב. [יעויין תצה א בהג"ה].

אולם **הפמ"ג** [משבצות ג] דן גם כן להיפך, שאפילו מדרבנן אינו אסור אלא משום גזירה וקנס, אבל אין בו גדר איסור מלאכה. וכתב, שיש בזה נפקא מינה לענין מכת מרדות, שאם אינו אלא גזירה, אין עונשין אותו מכת מרדות. ועיין **אגרות משה** [או"ח א קסג] שדן בצדדים אלו, וכתב נפקא מינה נוספת, לענין אנשים הצריכים לגלח במועד מפני אונס שנתחדש אצלם, שלא היה דוגמתו בזמן חכמים, ואינו מוזכר במשנתנו להיתר, שאם הוא גדר איסור מלאכה, אין בכוחנו להתיר להם, אבל אם אינו אסור משום מלאכה, ורק שחכמים גזרו ואסרו התגלחת במקום שיש לחוש שעל ידי כן יכנס כשהוא מנוול, הסברא נותנת להתיר בכל עניני אונס.

ודעת **רבינו תם,** שאדם שגילח עצמו בערב הרגל, מותר לו לגלח במועד, שהרי אצלו לא יתכן הטעם ד"לא יכנס כשהוא מנוול". אבל שאר הראשונים נחלקו עליו ואסרו אף בענין זה. וטעמם, מפני מראית העין, שאין הכל יודעים שגילח קודם הרגל.

וידוע חידושו של **הנודע ביהודה** [א או"ח יג, ב או"ח צט־קא], שאף **רבינו תם** לא התיר לו לגלח אלא על ידי פועל שאין לו מה יאכל, וטעמו, שבאמת אדם שגילח ערב הרגל, אין לו צורך לגלח שוב ברגל, ולכן, אף על פי שמצד הגזירה ד"לא יכנס" אין לאסור, מכל מקום אסור מצד עיקר הדין, שמלאכה זו אינה לצורך המועד, אבל על ידי פועל עני, יש להתיר, כשאר כל המלאכות שמותרות לצורך זה. ועיי"ש שמבאר, שבאופן זה אין לחוש גם כן למראית העין.

אבל **כל גדולי דורו ודורות שלאחריו** חלקו על היתר זה. יעויין בחתם סופר [או"ח קנד] ועוד.

עוד דנו **התוס'** [על פי גירסת הב"ח] לענין גילוח כל שער ראשו, האם דינו כגילוח זקנו, שאנו מתירים על כל פנים לאותם שהיו אנוסים, או שבזה יש להחמיר ואין לגלח בכל ענין, שאין זה יפוי לאדם, ואם כן אסור הוא מצד מלאכה שלא לצורך המועד. וכל זה כשמגלח ואינו מניח כלום משערות ראשו, אבל כשמגלחם באופן שמתיפה בכך, ודאי יש להתיר על כל פנים לאותם שהיו אנוסים מלגלח קודם הרגל. ולענין שיער שבשאר איברי גופו, יתבאר הערה 148.

עוד מבואר **בראשונים,** שרחיצה במועד מותרת, ולא אסרוה כדי שלא יכנס לרגל מנוול. והטעם לזה כתב **המרדכי** [תתלז], שדרך האדם לרחוץ בכל יום.

15. **הראשונים** למדו מכאן, שמצוה לגלח בערב יום טוב. וכן נפסק **בשו"ע** [תקלא א]. וכתב **בפמ"ג,** שחיוב זה אינו אלא אם כן עברו עליו שלשים יום מן התגלחת, שאז נקרא "פרע", וכמו לענין נזיר וכהן. ועיין עוד **בשער הציון** [א] ובמה שהובא לעיל בשם **המאירי.** ויש לעיין בעיקר חיוב זה לענין ראש השנה ויום הכפורים. ויעוין **בטור** [סוף תקפא].

ובעיקר הטעם ד"שלא יכנס" מפרש **ר"ש בן היתום,** שלא יכנסו למקדש ליראות פני המקום, בניוול. ויש לעיין, שאם כן נתיר לנשים לגלח במועד, שהרי אינם מצוות בראיה.

לספר ולכבס במועד[16].

או דלמא, כיון דלא מוכחא מילתא, שאין האנשים הרואים אותו מסתפר ומכבס במועד יודעים שהוא לא התרשל — **לא** התירו לו!

אמר אביי: אכן גזרו אפילו על מי שלא התרשל, מחמת הרואים.

וכמו שמצינו באפיית המצות לפסח, שגזרו חכמים שלא לעשות בהן צורות, משום החשש שמא ישהו בשעת עשיית הצורות ויבואו להחמיץ את המצות.

ואפילו לאנשי "בית בייתוס", שהיה להם דפוסים לעשיית צורות למצות, ולא היו שוהים כלל בשעת הכנסת הבצק לדפוסים, אסרו חכמים לעשות מצות עם צורות כי יש לחשוש שיתמהו האנשים שאינם מכירים את צורת עבודתם של בית בייתוס, **ויאמרו: כל הסריקין** [מצות מצויירות במבנה מיוחד של מצה, ונקראות כך על שם ש"סורקים" אותן] **אסורין, סריקי בייתוס מותרין!?**

ופרכינן לאביי: **ולטעמיך,** שחוששים לאותם אנשים הרואים אותו עושה מלאכה ואינם יודעים שהיא נעשית בהיתר.

אם כן, **הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כל מי שאין לו אלא חלוק אחד — מותר לכבסו בחולו של מועד.**

התם נמי, הרי יאמרו: כל החלוקין אסורין ושל זה מותרים! כמו שיש לדבריך לחוש במצה, **שיאמרו: כל הסריקין אסורין, סריקי בייתוס מותרין!**

ומשנינן: **הא אתמר עלה,** על דברי רבי יוחנן, המתיר לכבס למי שאין לו אלא חלוק אחד: **אמר מר בר רב אשי: איזורו,** חגורתו של המכבס את חלוקו היחיד, שחייבוהו חכמים להיות חגור בה על מקטרונו בשעת הכיבוס — **מוכיח עליו!**[17]

---

16. הקשה **הרש"ש,** הלא יש לפשוט שאלה זו ממה שנקט התנא בלשונו "הבא **ממדינת הים",** שדוקא כשבא ממקום רחוק שהדבר ידוע לכל, וכמו שכתב **המגן אברהם.**

כתב **התרומת הדשן** [א ה], יש ללמוד מכאן, שאדם שלא התפלל בזמנו, מחמת שהיה טרוד על אבידת ממונו, נחשב הוא כאנוס, ויש לו תשלומין בתפילה שלאחריה, כשם שהחשבנוהו אנוס לענין גילוח.

17. כתבו **התוס'** [תענית כט], שבזמנינו שאיננו רגילים בחגירת איזור על החלוק, שוב אין לנו היתר זה. וביאר **הבית יוסף** כונתם, על פי מה שפירש **רש"י** בחולין [קח], שכאשר היו מחליפין הבגדים, היו נוטלים האיזור מבגד הראשון, ונותנים אותו בבגד האחר, ומכבסים הבגד בלא האיזור, אבל כשאין לו אלא חלוק אחד, אזי הוא מכבסו עם האיזור, ועל ידי האיזור יש לרואים הוכחה, שאין לו אלא חלוק אחד. ומפני זה כתבו **התוספות,** שבזמנינו שאיננו רגילים בכך, אין לנו היתר זה. אבל לפי מה שפירש **רש"י כאן,** שעיקר ההוכחה אינה מן האיזור, אלא ממה שאינו לבוש בחלוקו בשעת הכיבוס, שאין עליו אלא מקטרונו, אם כן ודאי שאף בזמנינו שייך היתר זה. [ואפילו לדעת **התוספות** יש לדון להתיר לכבס בצינעא, וכמו שיתבאר בהערה 28 לענין גילוח הקטן בצינעא].

עוד דן **הב"י,** האם יש להתיר לאחר שאינו בעל החלוק, לכבס בעבורו, שהרי אצל האחר אין קיימת ההוכחה שאין לו אלא חלוק אחד, או

והיינו, שחייבוהו חכמים לחגור איזור על גבי הבגד העליון שהוא לובש אותו בשעת כיבוס החלוק, כדי שיהיה סימן לכל שהוא מכבס בהיתר, היות ואין לו אלא חלוק אחד בלבד[18].

רב אשי מתני, היה שונה כך את בעייתו של רבי זירא:

בעי רבי זירא: ספר **אומן** המספר את הרבים בערב יום טוב, **שאבדה לו אבידה ערב הרגל**, והרבים שבאים אליו להסתפר רואים אותו שהוא טורח לחפש את אבידתו, ולכן היה אנוס ולא הספיק להסתפר בעצמו — **מהו**?

וצדדי הספק הם:

כיון דאומן הוא, ורבים מצויים אצלו ערב הרגל — **מוכחא מילתא** שהיה אנוס מלהסתפר בעצמו עקב אבידתו, ולכן אפשר להתיר לו להסתפר במועד[19].

או דלמא, כיון דלא מוכחא מילתא לכל **כי הנך**, כמו המקרים המנויים במשנה להיתר, שבהם הכל יודעים שהיו אנוסים מלהסתפר לפני המועד — **לא** התירו לו להתגלח, מחשש הרואים שאינם יודעים מאונסו!?

ומסקינן:[20] **תיקו**[21].

שלא חילקו חכמים בהיתר זה. וכמו כן דן הב״י, האם נתיר לו לכבס החלוק בעצמו, אפילו כשהוא לבוש בחלוק של אדם אחר בשעת הכיבוס.

18. **התוספות** כתבו בשם **הירושלמי**, שהוא הדין לענין בגדי קטנים, שמותר לכבסן במועד, כיון שמתלכלכים תמיד, ודינו שוה למי שאין לו אלא חלוק אחד.

והקשה **הקרן אורה**, שהנה מבואר במסקנת הסוגיא לקמן, שמותר לגלח קטן במועד, הואיל ואינו מצווה, ולא יתכן בו הקנס שקנסו חכמים שלא לגלח, ואם כן מטעם זה עצמו יש להתיר להם אף את הכיבוס, ואפילו בבגדי קטנים שאינם מתלכלכים תדיר יש להתיר מפני זה. ומכח קושיא זו רצה לומר, שדעת הירושלמי כלשון א׳ לקמן בגמרא, שאף הקטן אסור בתגלחת. אבל לפי לשון ב׳ לקמן, הוא הדין שיהיה מותר לכבס בגדי הקטנים עד הגיעם למצוות. וצ״ע לדינא.

19. **התוס׳** מפרשים, שהנידון הוא לענין האומן עצמו דוקא, שיוכל לגלח מפני שכל העם יודעים ומכירים באונסו, אבל לא נתיר מפני זה לכל בני העיר לגלח, כיון שהאומן היה אנוס ולא היה בידו לגלחם בערב יום טוב. וכתב **הקרן אורה**, שלפי דבריהם יקשה, מדוע נקט הגמרא ״אומן״ [כלומר ספר], יותר משאר בעלי אומניות, כגון חנוני וקצב, שגם אצלם שייך הסברא שכל העם יודעים באונסם. אבל לולא דברי התוס׳ אין מקום לקושיא זו, הואיל והנידון הוא להתיר לגלח גם לכל בני העיר, וזה לא שייך אלא בספר. ועיי״ש שתמה גם בעיקר הסברא לחלק בין האומן לשאר בני העיר.

20. **הרמב״ם** השמיט ספק זה מחיבורו. וכתב **הכסף משנה** [ז יח], שכנראה דעתו להחמיר בנידון זה, אלא שתמה על כך, שהרי דעת הרמב״ם, שמלאכת חול המועד אינה אסורה אלא מדבריהם, ואם כן הרי זה ספק דרבנן, שהולכים בו לקולא.

וכתב **הפמ״ג** [משבצות ב] לדקדק מלשונו, שלדעת האוסרים במלאכת חול המועד מן התורה, אף בגילוח יש איסור תורה, והוקשה לו, שהרי אין האיסור בתגלחת אלא מכח הגזירה

שנינו במשנה: הבא **ממדינת הים**, מותר לו לגלח במועד.

ומבארת הגמרא: **מתניתין — דלא כרבי יהודה** היא!

ד"לא יכנס כשהוא מנוול", אבל מצד עיקר הדין יש להתירו, וכמו שנתבאר. ועיי"ש ועדיין צ"ב. וכנראה שדעת **הכס"מ**, כמו שכתב **החתם סופר** בחידושיו, כיון שאסרו חכמים הגילוח מאיזה טעם שיהיה, חזר איסורו להיות מן התורה. ובעיקר דעת הרמב"ם עיין בב"ח **ובקרן אורה**.

21. **התוס'** כתבו להסתפק בחולה שעמד במועד מחוליו, האם יש להתיר לו לגלח, שהרי אנוס היה קודם לכן. ולהלכה נפסק **בשו"ע** [תקלא ג] להחמיר בזה.

וכתב **השער הציון** [ז] לבאר הענין באופן מחודש, שבאמת אין ההיתר תלוי במידת פרסום האונס לבני אדם, שהרי ענין החולי יותר מפורסם לבני אדם ממה שנתפרסם נדרו שנדר שלא לגלח, אלא עיקר ההיתר תלוי **בגדר** האונס, כלומר, שדוקא במקום שהאונס הוא מוחלט ומוגדר, בזה התירו חכמים לגלח במועד, אבל במקום חולי, שאין הדבר מוחלט שלא היה יכול לגלח בימי חוליו, שהרי ישנם דרגות שונות של חולי, וישנם חוליים שאפשר לו לגלח בהם, וכדי שלא לחלק בין החוליים, החליטו חכמים ואסרו בכל ענין, כיון שאין האונס מוגדר.

וביסוד דבריו הקדימו **הפמ"ג** [משבצות ב], שהקשה, על פי מה שכתבו **התוספות** בכתובות [ס], שדבר הנאסר מפני מראית העין, אם החשד הוא שעושה איסור **דרבנן**, אינו אסור אלא כשעושה כן בפני אחרים, אבל כשעושה כן בינו לבין עצמו, מותר [והכלל ד"כל דבר שאסור מפני מראית העין, אפילו בחדרי חדרים אסור", נאמר רק כשיחשדהו שעושה איסור תורה], ואם כן, היה לנו להתיר לגלח בצינעא למי שאבדה לו אבידה בערב הרגל, שהרי אין האיסור אלא מפני מראית העין, ואיסור זה אינו אלא מדרבנן [על כל פנים להאוסרים במלאכת חול המועד מדרבנן].

ותירץ, שאין האיסור מפני מראית העין כפשוטו, אלא החשש הוא מפני המגלח עצמו, כיון שאין האונס מוגדר, שהרי יתכן שהיה לו אפשרות לגלח למרות שהיה טרוד בחיפוש אחר האבידה, ואם כן, יבוא להתיר גם במקום שלא היה כל כך אנוס, וכנ"ל. כן נראה בכונת דבריו.

אלא שלכאורה כל זה שייך רק אם נאסור באומן שאבדה לו אבידה, אבל אם נתיר בזה, אם כן מוכרח שאין הדבר תלוי אלא במידת פרסומו. .

ובעיקר קושית **הפרי מגדים** הנ"ל יש דנים, לפי מה שכתב **המרדכי** [תתע], שלענין תגלחת, שייך לאסור מפני מראית העין, אף לאחר התגלחת, שהרי רואים ומכירים בו שגילח את שערו.

ונפסק **בשו"ע** [ה], שאף אותם שהתירו להם לגלח, אינן מגלחין בפרהסיא, אלא בצינעא. ומקור דין זה מתוספתא. והקשה **הקרן אורה**, כיון שלא התרנו לגלח אלא כשניכר האונס וידוע לכל, אם כן לשם מה יש צורך לגלח בצינעא, ומה מראית העין שייך בזה.

אולם לפי דברי **הפמ"ג והשער הציון** הנ"ל מיושב מאד הענין, שיש לנו לדון מצד שני דברים,

א) שיהיה האונס ברור ומוחלט, ומכח זה אסרנו במי שאבדה לו אבידה וכו'. ב) שיהיה נעשה בלא מראית העין. ואף במקום שהאונס מוגדר ומוחלט, עדיין אין הכרח שיהיה ידוע לאחרים אונסו. ואכן **הרמב"ן** נתן טעם לדין זה הנזכר בתוספתא, שדין הספרין כדין הציידין וכו', המבואר לעיל [יג] שאינם עושים אלא בצינעא, אך מדברי **השו"ע** אין נראה כן, שהרי

דתניא, רבי יהודה אומר: הבא ממדינת הים — לא יגלח, מפני שיצא שלא ברשות. שלא היה אנוס לצאת מחמת שהיה עליו עול [רשות] של אחרים, אלא יצא ברצון עצמו[22].

אמר רבא: אם יצא שלא לצורך כלל, אלא רק כדי לטייל **ולשוט** בעולם הרחב — **דברי הכל** [חכמים ורבי יהודה] **אסור** לו לגלח במועד, שאין זה אנוס כלל.

ואם יצא **לצורך** הבאת **מזונות** למחיה — **דברי הכל מותר**, שזה חשוב יוצא באונס, ומותר לו להתגלח.

לא נחלקו חכמים ורבי יהודה, **אלא** במי שיש לו כדי מזונותיו במקומו, ויוצא **להרויחא**, להגדיל את רכושו, ולהרויח יותר.

מר רבי יהודה **מדמי ליה כלשוט**, ואוסר עליו להתגלח במועד.

ומר חכמים **מדמי ליה כיוצא למזונות**[23], שהוא יוצא באונס, ומתירים לו להתגלח במועד[24].

מיתיבי לרבא מברייתא בתוספתא, דתניא:

אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה האוסר למי שבא ממדינת הים, להתגלח במועד, **כשיצא שלא ברשות.**

ונראים **דברי חכמים** המתירים לו להתגלח, **כשיצא ברשות.**

התיר לגלח **לקטן** בפרהסיא [סעיף ו], הרי שיסוד האיסור הוא, שיש לנו לחוש שלא יכירו בני אדם באונסו. ובדעת **השו"ע** יש לבאר, שדוקא לענין ציידין יתכן שיחשדו בו שמוכר לצורך חול, מה שלא יתכן כן לענין גילוח, שהוא לעולם לצורך הרגל.

22. **רש"י** מפרש, שיצא מרצונו וברשות עצמו, ולא מתוך הכרח. אבל **הראב"ד** מעמיד כל הסוגיא, שיצא מארץ ישראל לחוצה לארץ, וכיון שיצא באיסור, הרי זה יוצא "שלא ברשות". וכן נפסק **בשו"ע** [ד], שאם יצא מחו"ל לחו"ל, אזי בכל ענין יש להתיר התגלחת.

23. כלומר, שלצורך סחורה, אף שהוא להרוחה, מותר לצאת לחו"ל, לדעת רבנן. אבל לשם טיול בלבד, אסור. וכן פסק **הרמב"ם** [מלכים ה ט].

והוסיף **השיטה**, שאדם היוצא למזונות או להרוחה, ניכר לאחרים סיבת יציאתו, ועל כן אין לאסור משום "יאמרו כל הסריקין מותרין וכו'".

וכמו כן כתב שם לענין קטן הנולד במועד, המבואר לקמן בגמרא, שמותר לגלחו במועד.

וכתב **המגן אברהם** [ז], שכמו כן מותר לצאת לחו"ל כדי לראות את פני חבירו.

ובירושלמי ביארו טעמו של רבי יהודה, שלדעתו אסור לפרש לים הגדול, ועל כן לעולם יש להחשיבו כיוצא שלא ברשות. וביאר **הגר"א** [תקלא ד] טעם האיסור לדעתו, מפני הסכנה.

עוד מבואר שם, שכהן היוצא לחוץ לארץ, אף לדעת רבנן אינו מגלח, ואפילו כשיצא למזונות, שהרי אסור לו לטמא עצמו בטומאת ארץ העמים. ועיין **קרן אורה**.

24. הקשו **התוס'**, אם כן היה אפשר להעמיד משנתנו גם כרבי יהודה, ונפרשה כשיצא למזונות, ומדוע העמדנוה כרבנן דוקא. ותירצו, שמלשון רבי יהודה שאמר, "הבא ממדינת הים לא יגלח" [שהוא סובב על דברי המשנה], יש ללמוד, שמשנתנו דיברה כשיצא להרוחה. ועיין שיטה.

ומדייקת הגמרא: **מאי**, באיזה אופן אמר רבי שנראים דברי רבי יהודה לאסור, ביוצא **שלא ברשות**?

אילימא ביוצא **לשוט**.

זה לא יתכן. כי:

והאמרת, הרי אמר רבא, שביוצא לשוט **דברי הכל אסור** לו להתגלח במועד. וכיצד אמר רבי ש"נראים" בזאת דברי רבי יהודה!?

ואלא שמא תאמר שנראים לרבי דברי רבי יהודה לאסור ביוצא **למזונות**.

גם זה לא יתכן. כי:

והאמרת, הרי אמר רבא, ביוצא למזונות — **דברי הכל מותר**!

אלא פשיטא שצריך לומר שנראים לרבי דברי רבי יהודה ביוצא **להרויחא**.

ואם כן, לדברי רבא, יסתרו דברי רבי ברישא לדברי רבי בסיפא.

כי **אימא סיפא: נראין** לרבי **דברי חכמים** להתיר — **כשיצא ברשות**.

מאי "יצא **ברשות**"?

אילימא ביוצא **למזונות** — **הא אמרת דברי הכל** [וגם לרבי יהודה] **מותר**!

ואלא בהכרח, שנראה לרבי להתיר כחכמים, ביוצא ברשות **להרויחא**!

ואם כן תקשי: **והא אמרת** ברישא כי **נראין** לרבי **דברי רבי יהודה בהא**, ביוצא להרוחה, לאסור!

ונמצא שלדברי רבא יסתרו דברי רבי ברישא את דבריו בסיפא, כי ברישא נראים לרבי לאסור ביוצא להרוחה, וכדברי רבי יהודה, ובסיפא הוא מתיר זאת, וכדברי חכמים!

אלא, בהכרח, שאין הביאור כרבא שלא נחלקו אלא להרווחא, אלא נחלקו ביוצא לשוט וביוצא למזונות!

ומשנינן: רבי לא התכוון כלל לומר דעת עצמו, היכן להתיר ולאסור. אלא הוא בא רק להסביר את שיטות החולקים.

והכי קאמר רבי בברייתא הזאת:

נראין דברי רבי יהודה לרבנן לאסור, **כשיצא שלא ברשות. ומאי ניהו — לשוט.**

שאפילו חכמים לא נחלקו עליו להתיר **אלא** ביוצא **להרויחא.**

אבל ביוצא **לשוט** — **מודו ליה** לרבי יהודה לאסור.

ונראין דברי רבנן לרבי יהודה להתיר **כשיצא ברשות.**

ומאי ניהו — היוצא **למזונות.**

שאפילו רבי יהודה לא נחלק עליהם לאסור **אלא** ביוצא **להרויחא, אבל** ביוצא **למזונות** — **מודה להו** להתיר.

אמר שמואל: קטן הנולד במועד — מותר לגלח אותו **במועד**[25]. לפי **שאין לך** יוצא מ"**בית האסורין**" **גדול מזה.** שהרי היה

---

25. פירש **רש"י** שהשיער מצערו. וכן הסכים **הריטב"א**, והוסיף, שאם מגלחו לצורך רפואה,

העובר כלוא במעי עמו, ואנוס הוא[26].

ומדייקת הגמא מדבריו של שמואל: אם נולד הקטן **במועד** — **אין,** רק אז מותר לגלחו במועד. אבל אם נולד הקטן **מעיקרא,** מלפני המועד,ולא גילחוהו — **לא** יגלחוהו במועד, לפי שיכלו לגלחו לפני המועד.

מתיב רבי פנחס לשמואל מברייתא בתוספתא, ששנינו בה:

כל אלו שאמרו בהם חכמים ש"**מותר לגלח במועד**" — **מותר לגלח בימי אבלו.**

ומדייק רבי פנחס מכלל ההיתר את האיסור: **הא** כל מי שאמרו בו חכמים ש**אסור** לו **לגלח במועד** — **אסור** לו **לגלח בימי אבלו.**

יד-ב **ואי אמרת** כדברי שמואל, ש**קטן אית ביה פלוגתא,** שיש בדין הגילוח שלו חילוק בין נולד לפני המועד לנולד במועד, ואם נולד לפני המועד אסור לגלחו במועד. אם כן, יהיה אסור לגלח את הקטן בימי אבלו, לפי הכלל שכל האסור לגלח במועד אסור לגלח בימי אבלו.

ומעתה, **נמצאת אבילות נוהגת בקטן,** באיסור הגילוח בימי אבלו.

וזה לא יתכן. כי:

והתניא: מקרעין לקטן אבל את בגדו — **מפני עגמת נפש!**

קורעים את בגדו כדי לגרום לעגמת נפש לנוכחים, שיבכו, וירבו בכבוד המת. ומוכח שאין קטן נוהג אבלות, אלא רק קורעים לו את בגדו לעגמת נפש[27].

הדבר פשוט שמותר בכל ענין, אפילו נולד קודם המועד, וכמו ששנינו לעיל [י], שעושין רפואה אפילו לבהמה. ויש לבאר כונתו, שכאשר אסרו חכמים הגילוח במועד, נתנו לו גדר של איסור מלאכה, כלומר, שהחשיבו את הצורך שיש לאנשים בגילוח, כאילו אינו חשוב צורך, וממילא אסור כשאר כל המלאכות אינם לצורך המועד, ולכן כשיש צורך נוסף בגילוח, כגון לרפואה, מלבד הצורך הכללי שיש בכל גילוח, שוב איננו בכלל גזירת חכמים.

[ויעויין בסי' שכח יז בהג"ה, שצרכי קטן, כחולה שאין בו סכנה הוא, ומבואר במשנ"ב שם קב, שיש מתירים לעשות כל מלאכה דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, על כל פנים כשאי אפשר על ידי שינוי, ולכאורה מטעם זה היה עלינו להתיר הגילוח, כשיש לו צער על ידי השיער. ואם נאמר שהוא אסור מן התורה, כהחת"ס הנ"ל, מיושב, שהרי דעת **רש"י** **והריטב"א** במלאכת המועד, שהיא מן התורה].

26. **הרשב"א** בתשובה [ג ערה] כתב להוכיח מכאן, שלא התירו לגלח אלא לאותם האונסים השנויים במשנתנו, אבל לכל אונס אחר שלא נזכר בה, אסור, אף על פי שהוא ידוע לרבים. שאם לא כן, מדוע הוצרך שמואל להחשיבו כיוצא מבית האסורין, והלא הדבר פשוט לכל, שהיו אנוסין מלגלחו קודם לידתו, אלא על כרחך שאיננו יכולים להוסיף ולחדש אונסים שלא נזכרו, ועל כן הוצרך לומר שאונס זה כלול הוא ביוצא מבית האסורין. וכבר העירו **האחרונים,** שמדברי **התוס'** [יז ב ד"ה ותנא] מבואר שאין דעתם כן.

27. כלומר, אפילו אם נאמר שמפני עגמת נפש יש למנעו מתספורת, וכמו שנראה מדברי **המגן אברהם** [תקנא לח, ובמחצה"ש], מכל מקום,

ומשנינן: **אמר רב אשי: מי קתני** בדברי הברייתא, האומרת "כל אלו שאמרו מותר לגלח במועד מותר לגלח בימי אבלו", גם את הכלל ההפוך לאיסור, **שהא**, כל אלו שאינם מגלחים במועד, **אסורין** לגלח בימי אבלם!?

דלמא אלו שאינם מגלחים במועד, חלוקים הם ביחס לאיסור גילוח באבלותם: **יש מהן שאסור** להם להתגלח בימי אבלותם, **ויש מהן שמותר** להם. וקטן הוא בכלל המותרים.

אמימר, ואי תימא רב שישא בריה דרב אידי, מתני הכי לסוגיא האמורה בלשון אחרת:

וכך **אמר שמואל: קטן מותר לגלחו במועד,**

אין זה מצד דין אבילות, אלא כדי להרבות הצער והבכי אצל רואיו, [ולכן, במת שלא שייך בו עגמת נפש, אין מקרעין לקטן. עיין ב"י יו"ד שמ **וחזון איש** יו"ד רו], ואילו היה הדין שבמועד אסור לגלחו, כמו כן היה לנו לאסרו בתספורת מצד עיקר דין אבילות.

והרא"ש הביא דעת הרי"צ גיאת, שבהגיע הקטן לחינוך, יש לחייבו בקריעה, מצד מצות חינוך, כשאר כל דיני התורה. ומה שהוצרכנו לטעם דעגמת נפש הוא לקטן שלא הגיע לחינוך. **והט"ז** [שם טו] הביא מהדרישה, שהוא הדין לכל דיני אבילות, שיש לחייבו בהם. אבל דעת הנקודות הכסף, שדוקא בקריעה נתחייב, ולא בשאר דיני אבילות. ועיי"ש הוכחתו.

ובעיקר הסברא [שאין לחייב אבילות מצד דין חינוך] מצאנו כמה טעמים. **המנחת חינוך** [רסד לד] הביא בשם **חכם אחד**, שדין חינוך אינו אלא במצוות שבודאי יתחייב בהם כשיגדיל, מה שאין כן באבילות, שאין הדבר ברור שיתחייב בו לכשיגדיל. וכבר העירו, שלפי זה, קטן ששכח ולא התפלל תפילה בזמנה, אין אביו מחוייב לחנכו במצות תשלומין, שהרי יתכן שלעולם לא יתחייב בה.

ולעומת זאת, **הדגול מרבבה** [יו"ד שם] נתן טעם אחר לדבר, כיון שבמצות אבילות נאמר גם כן איסור בתלמוד תורה, לא רצו חכמים שבעבור מצות חינוך נבטל הקטן מתלמודו.

וכתב **האגרות משה** [יו"ד א רכד], שלדעת הריצ"ג, כל נידון הסוגיא סובב על קטן שלא הגיע לחינוך, שהרי דברי שמואל נאמרו לענין קטן בן כמה ימים, וגם בקטן כזה היה מקום לחייבו בקריעה, מצד דין אבילות של הגדולים, ולכן הוצרכה הגמרא להוכיח מן הברייתא, שאין הקריעה בו אלא מפני עגמת נפש.

אבל בעיקר קושית הגמרא תמה **הגרע"ק איגר**, הלא מה שאסור לגלחו במועד, אין איסור זה מצד הקטן עצמו, אלא שהגדול יש עליו איסור מלאכה במועד, ובכלל זה שלא לגלח את הקטן, מה שאין כן לענין אבילות, שלא שייך לאסור אלא מצד הקטן, שהוא האבל, אבל אחרים המגלחים אותו, אין עליהם איסור כלל, וכיון שאין איסור גילוח דמועד, וכמו כן איסור אבילות, נוהג בקטן מצד עצמו, מותר לגלחו, ואם כן, עדיין יש לקיים את הכלל שכל האסור במועד, אסור בימי אבלו.

ותירץ **הקרן אורה**, כיון שבגילוח אין איסור מצד המלאכה שבדבר, שהרי הוא לצורך המועד, ואין האיסור אלא מצד הגזירה ד"שלא יכנס", ממילא לא שייך כלל איסור זה על המגלח, אלא על המתגלח, שהוא הנכנס לרגל כשהוא מנוול, ולכן הוכיחה הגמרא היטב, שאיסור גילוח במועד נוהג בקטן מצד עצמו, ואם כן הוא הדין לענין אבילות. ועיין שיטה.

לא שנא נולד במועד ולא שנא נולד מעיקרא, לפני המועד[28].

ועל כך **אמר רב פנחס: אף אנן נמי תנינא** בברייתא: **כל אלו שאמרו מותר לגלח במועד — מותר לגלח בימי אבלו**[29].

ויש לנו לדייק: **הא** אלו **שאסורין לגלח במועד — אסורין לגלח בימי אבלו.**

ואי אמרת קטן אסור לגלח במועד — **נמצאת אבילות נוהגת בקטן.** וזה לא יתכן. כי:

והא תניא: מקרעין לקטן מפני עגמת נפש. ומוכח שרק מפני עגמת נפש מקרעים לקטן, ולא מחמת אבלות.

ועל כך **אמר רב אשי**: וכי **מי קתני** "**הא** כל אלו **שאסורין** לגלח במועד אסורין לגלח בימי אבלו"?

דלמא יש מהן אסור ויש מהן מותר.

ועתה מבארת הגמרא את דין האבל במועד, ואת המקור לכך:

אבל אינו נוהג אבילותו ברגל, היות ויש ברגל מצות עשה לשמוח, **שנאמר** [דברים טז] "**ושמחת בחגך**". ולכן:

אי אבילות דמעיקרא הוא, שהתחיל האבל לנהוג באבלותו לפני המועד — **אתי** באה מצות **עשה** של שמחת החג, שהיא מצוה **דרבים**, שכל ישראל מצווים בה, **ודחי עשה** של מצות אבלות, שהיא מצוה **דיחיד**, של האבל[30].

---

28. מבאר **הנמוקי יוסף**, שהקטן אינו מצווה, ועל כן אי אפשר לקנסו על שלא נתגלח. והוסיף **הפמ"ג**, שכמו כן אין סברא לקנוס את הבן, מחמת שאביו עבר ולא גילחו.

עוד כתב **הפמ"ג** [משבצות ט], שדין קטן לענין היתר הגילוח הוא עד היותו בן י"ג. אלא, שכאשר הוא נראה כגדול, אין לגלחו בפרהסיא, מפני מראית העין, אלא יגלחנו בצינעא. ואף על פי שכל דבר שאסרו חכמים מפני מראית העין, אסרוהו אפילו בחדרי חדרים, זהו דוקא כשיבואו לחשדו שעשה איסור תורה, אבל כאן שהחשד הוא על איסור דרבנן [על כל פנים להאוסרים מלאכת חול המועד מדרבנן], אין לאסור אלא בפרהסיא ממש, וכמו שכתבו **התוספות** בכתובות ס. ויש לעיין, שכמו כן נתיר למי שגילח קודם הרגל, לגלח בצינעא, שהרי הראשונים אסרו בזה מפני מראית העין, וכמו שנתבאר. וכנראה שאנו נוקטים גם כן את הטעם שאין בגילוח זה צורך המועד, וכנ"ל.

29. כתב **הקרן אורה**, שמכאן יש להוכיח, שאף גילוח כל שערות הראש הותר למי שנאנס קודם הרגל, וכמו שצידדו התוס' הנ"ל [בהערה 14], שהרי אם נאסור בזה, ומשום שאין בגילוח זה צורך המועד, שאינו יפוי עבורו, אם כן הוא הדין גם לענין קטן, שאין לגלחו באופן זה, משום איסור מלאכה, ושוב יקשה קושית רב פנחס, "הא אסורין במועד, אסורין בימי אבלו, נמצאת אבילות נוהגת בקטן". ולכאורה לפי דברי **הקרן אורה** הנ"ל בישוב קושית **הגרע"ק איגר**, יש לדחות ראיה זו.

30. בעיקר דין אבילות נחלקו **הראשונים**. **הרי"ף** [ברכות] הביא דיעות הסוברים שחיוב כל הז' ימים הוא מן התורה. ולמדו כן מהנאמר ביעקב אבינו, "ויעש לאביו אבל שבעת ימים" [בראשית נ]. ודעת **הרי"ף** עצמו, שאין חיוב מן התורה אלא ביום מיתה וקבורה עד הערב, אבל

הלילה שלאחריו, ושאר הז׳ ימים אינם אלא מדרבנן. וכן היא דעת **הרמב״ם** [אבל א]. ומיעקב אבינו אין ללמוד, כיון שהיה זה קודם מתן תורה. **והתוספות** [כ] הוסיפו, שאבילות זו לא היתה מדין אבילות כלל, שהרי היה זה קודם הקבורה. אבל דעת **ר״י**, שעיקר החיוב אינו אלא מדרבנן. ובתורה לא מצאנו דין אבילות כלל, אלא לענין אכילת קדשים ומעשר שני, שכל יום המיתה הרי הוא אונן, ואסור בהם, וכן לענין עבודה במקדש. וכן נקט **הרא״ש** בסוגיין.

וכתבו **התוס׳** להוכיח מסוגיתנו, שעיקר האבילות מן התורה, שאם אינה אלא מדבריהם, ודאי אין מצות שמחת הרגל, שהיא מן התורה, נדחית מפניה, ולא היינו צריכים להוסיף, ששמחת הרגל היא מצוה דרבים, ואבילות היא מצוה דיחיד.

אבל **הרא״ש** דחה, שמצאנו בכמה מקומות, שחכמים העמידו דבריהם ועשאום כאילו הם של תורה, שידחו מצוה דאורייתא [בשב ואל תעשה], ולכן הוצרכנו כאן לומר, שאבילות היא מצוה דיחיד ורגל הוא מצוה דרבים, ומפני זה לא העמידו דבריהם לדחות מצוה דאורייתא. ומצאנו שמצוה דרבנן נקרא בגמרא בלשון ״עשה״. **והגרע״ק איגר** בחידושיו תמה, מדוע הוצרך **הרא״ש** להוסיף, שחכמים לא העמידו דבריהם, מהטעם הנ״ל, והלא אפילו היו מעמידים דבריהם ועושים אותם כאילו היו של תורה ממש, מכל מקום לא היתה מצות הרגל נדחית מפניה, הואיל והיא מצוה דרבים, וכמו שמוכרחים לפרש לפי דעת הרי״ף והרמב״ם, שאף על פי ששני המצוות מחוייבות מן התורה, מכל מקום מצוה דרבים דוחה מצוה דיחיד.

ומדברי **הרא״ש** מבואר, שדחית מצות שמחה על ידי מנהג האבילות, נידון כשב ואל תעשה, ולכן כתב, שיתכן לדחות מצות שמחה דאורייתא מפני אבילות דרבנן. וכן כתב **הריטב״א** בפירוש בשם **התוס׳**. אבל **הריטב״א** עצמו נקט בפשיטות, שדבר זה נחשב כעקירה בקום ועשה. **ובדברי יחזקאל** [יז] ביאר הנידון, שאמנם אדם זה נוהג מנהגי אבילות בקום ועשה,

אבל כיון שמצות הרגל ביסודו אינו דין איסור **האוסר** עליו לנהוג מנהגי אבילות, אלא עיקר דינו הוא **שנצטווה לשמוח** בו, אלא שממילא אינו יכול לנהוג באבילות, הואיל והם סתירה לשמחה, ובזה נחלקו הראשונים הנ״ל, האם לדונו כקום ועשה, הואיל **ונוהג** מנהג אבילות בקום ועשה, או לדונו כשב ואל תעשה, הואיל ואין איסור בעצם מנהג האבילות, אלא שעל ידי מנהגים אלו נעקרת ממילא מצות השמחה.

והתוס׳ עצמם דחו ראיתם, שמצות שמחה ברגל אינה אלא בבשר שלמים, אבל שאר עניני השמחה אינם אלא מדרבנן. ויעויין **בשאגת אריה** [סה] שהוכיח מסוגיא דפסחים [פ], שכאשר אינו אוכל בשר שלמים, הרי הוא מקיים מצות שמחה מן התורה בשאר עניני שמחה. ואולי היה אפשר לדחוק ולפרש כונתם, שאמנם כשאינו אוכל בשר שלמים, הרי הוא מחוייב מן התורה בשאר מיני שמחות, אבל לאחר שאכל בשר שלמים, כבר קיים בזה את עיקר מצות שמחה דאורייתא, ואינו מחוייב בשאר עניני שמחה אלא מדרבנן. וכן מבואר **בריטב״א**. [ואם כן, בזמן הזה, שאין לנו אכילת בשר שלמים, איננו צריכים לטעם דאבילות היא מצוה דיחיד].

והרי״ף הוסיף, שלכאורה יש להוכיח מסוגיתנו, שאבילות דשאר ימים היא גם כן מן התורה, שהרי גם באבילות דמעיקרא הוצרכנו ליתן טעם בדחיתה מפני שהיא מצוה דיחיד, והלא אבילות בלילה שלאחר יום המיתה אינה כאבילות של יום ראשון. ושוב כתב לדחות הראיה, שהרי באמת נחלקו רבי יהודה ורבי [זבחים ק], האם אנינות לילה שלאחר יום המיתה הוא מן התורה או מדרבנן, ולדעת רבי

ואי אבילות דהשתא הוא, שמת לו מתו במועד — **לא אתי עשה** של אבלות **דיחיד ודחי עשה** של שמחה **דרבים**[31].

ועתה מסתפקת הגמרא: מנודה — מהו

יהודה שהוא מן התורה, הוא הדין לענין אבילות שהוא בו מן התורה, ולכן הוצרכו בגמרא ליתן טעם דאבילות הוא מצוה דחיד, כיון שבאופן זה, שמת לו מת בערב הרגל, הוא מחוייב באבילות מן התורה, על כל פנים לרבי יהודה, אף על פי שאין ההלכה כמותו.

והקשה **השאגת אריה** [סח], הלא למדנו בפסחים [עא], שאין חיוב שמחה מן התורה **בלילה הראשון** של הרגל, ואם כן היה הדין נותן, שיהיה נוהג בו אבילות, שהוא מן התורה, לרבי יהודה. ובשם **הגר"ח** מיישבים, שלילה הראשון נתמעט דוקא משלמי שמחה [ומשום שצריך שתהיה הזביחה בשעת שמחה, כמבואר בפסחים שם], אבל שאר עניני שמחה נוהגים בו מן התורה.

וע"ע תשובות ושב הכהן [צה].

והרא"ש הביא בשם **הראב"ד** לדחות הראיה באופן אחר, שהנידון באבילות דמעיקרא הוא לענין גזירת שלשים, שהם אסורים בתספורת מן התורה. אבל דעת **רבינו מאיר**, שעיקר איסור התספורת אינו אלא מדרבנן.

ובעיקר מחלוקת **הראשונים** הנ"ל בדין אבילות, אם היא מן התורה או מדרבנן, יש נפקא מינה לענין יום טוב שני של גלויות, **שבעל ההלכות גדולות** כתב, שאם מת לו מת ביום טוב שני ש"ג, הרי הוא נוהג בו אבילות, הואיל וחיובו מן התורה. אבל **הרא"ש** נחלק עליו, ולדעתו, אין עיקר לאבילות מן התורה, ועל כן אין לו לנהוג בו אבילות.

31. **הנחלת דוד** מעיר, שאמנם מלשון הגמרא היה נראה ששני האופנים שוים בדינם, כלומר, אבילות דמעיקרא ואבילות דהשתא, אולם באמת חילוק גדול יש ביניהם, שבאבילות דמעיקרא, הרגל מפסיק לגמרי, ואינו משלים לאחר הרגל את הימים הנותרים, וכמו כן, אינו נוהג ברגל אפילו דברים שבצינעא, מה שאין כן באבילות דהשתא, שאמנם אינו נוהג אבילות ברגל, אבל לאחר הרגל צריך הוא לנהוג גזירת שבעה, ואפילו ברגל עצמו נוהג הוא דברים שבצינעא.

והמנחת חינוך [רסד ה] העיר בלשון הגמרא, שאפילו היו שניהם שוים, עשה דרבים או עשה דיחיד, לא היה בכח השני לדחות את הראשון, שלעולם אין עשה דוחה עשה, אלא אם כן הוא עשה דרבים וכדומה.

עוד הקשה **המנחת חינוך** [ד], שהרי דין זה שאינו נוהג אבילותו ברגל נאמר גם בנשים, והלא אין אשה מצווה על השמחה ברגל, ואף על פי שבעלה מחוייב לשמחה, אין המצוה מוטלת עליה, אלא הוא המחוייב בזה, כמו שלמדנו בקידושין [לד] לדעת אביי. ויעויין בהרמב"ם **והראב"ד** [חגיגה א א]. ויש ליישב, שאמנם אין עשה דוחה לא תעשה אלא כששניהם בגוף אחד, וכמו שכתבו **התוספות** בבבא בתרא [יג], אבל עשה גדול דוחה עשה הקטן ממנו, אף על פי שהם בשני גופים, וכמו שמוכח בפסחים [נט] לענין עשה דהשלמה ועשה דקרבן פסח, והוא הדין כאן, שמצות שמחה המוטל על בעלה ידחה עשה של אבילות המוטל עליה. ועדיין צ"ע באלמנה וגרושה. **ובעמודי אור** [עו ז] יצא לדון מכח זה, שאין הנשים מחוייבות באבילות מן תורה, שהוא מצות עשה שהזמן גרמא.

והתוספות בחגיגה [יז] הביאו **מהירושלמי**, שבשנה שנפטר דוד המלך, לא הקריבו ישראל בעצרת קרבנות חגיגה, אלא למחרתו, מפני שהיו כולם אוננים עליו, כדין נשיא שמת, שהכל מחוייבין להתאונן עליו מפני כבודו. והקשה

שינהוג נידויו ברגל?(32)

אמר רב יוסף: תא שמע מהא ששנינו בברייתא בתוספתא:

דנין במועד **דיני נפשות, ודיני מכות, ודיני ממונות.**

ואי לא ציית דינא, ואם אינו מציית לפסק הדין — **משמתינן ליה**, מנדים אותו במועד.

והניחה הגמרא כי כשם שדנים במועד, כך אם אינו מציית לפסק הדין מנדים אותו במועד(33).

ואי סלקא דעתך שמנודה **אינו נוהג נידויו ברגל** כיצד יתכן שמשמתים ברגל?

והרי אם זה שהוא כבר **משומת ואתי מעיקרא**, שהוא בא לרגל בהיותו משומת, אמרת **שאתי רגל ודחי ליה** מניהוג דיני מנודה.

זה שעדיין לא נידו אותו לפני הרגל, וכי **השתא**, ברגל, **משמתינן ליה אנן!**? וכי עתה ננדה אותו ונחייבו לנהוג מעתה בדיני מנודה ברגל, ולא ידחה אותו הרגל מלהתחיל את

המשנה למלך [אבל ג י], ממה שלמדנו כאן, שברגל אין נוהג דין אבילות. ובתחילה רצה ליישב, שאף על פי שאין נוהג בו אבילות, מכל מקום דין אנינות, ליאסר באכילת קדשים, נוהג, ועל כן לא רצו ישראל להקריב בו קרבנותיהם, שאם כן לא יוכלו לאוכלם עד לערב, ולא רצו למעט מזמן אכילתם. ועל דרך זה תירץ **הזכר יצחק** [א מג], והוסיף, שלדעת בית שמאי [חגיגה שם], שאין מקריבין ביום טוב עולות ראיה, משום שאין בהם אכילה, אם כן מטעם זה עצמו נאסר להם להקריב השלמים, הואיל ולא יוכלו לאוכלם עד הערב, שהוא מוצאי יום טוב. עוד יש לדון, שדוקא אבילות של **יחיד** אינה נוהגת במועד, שהיא נדחית מפני מצות הרגל **דרבים**, וכמו שלמדנו בגמרא, אבל אנינות **דרבים**, וכמו במעשה שהיה, נוהגת ברגל.

ובעיקר מה שחידש המשנה למלך, שנוהג אנינות ברגל ליאסר באכילת קדשים, כן כתבו **רש"י** [זבחים ק] **והרמב"ן** בתוה"א. והוסיף המשנה למלך, שלדעתם, אף אינו **מקריב** באנינות ברגל. אבל **הריטב"א והתוס' רי"ד** כתבו שהוא מותר. וע"ע הערה 45.

עוד נחלקו הראשונים, האם גזירת שלשים נוהגת ברגל, כשלא נהג בה כלל קודם הרגל. יעויין לקמן בהערה 126, 192.

32. הקשו **התוס'**, הלא נידוי הוא גם כן מצוה דיחיד כמו אבילות, ומדוע ידחה את מצות הרגל. ותירצו, כיון שעיקר דין נידוי הוא מדברי סופרים, וכמו שנדרש לקמן בגמרא מפסוקים בספר נחמיה, ואף על פי כן הוא דוחה איסור תורה של מקלל חבירו, [וע"ע ב"מ מח ב], לכן עלה בדעתנו שהוא דוחה גם כן את מצות השמחה, אף על פי שהיא של רבים. אולם **הריטב"א** כתב להוכיח מכאן להיפך, שעיקר דין נידוי הוא מן התורה, שאם לא כן, לא היה בכוחו לדחות מצות שמחה דאורייתא, שהרי עקירתה היא בקום ועשה. וכבר נתבאר לעיל שורש מחלוקתם.

33. הקשו **התוס'**, הלא יתכן שאמצעי הכפיה הוא על ידי שיורדים בית דין לנכסיו, ומנין לנו שמשמתים אותו ברגל.

ובחכמת שלמה [יו"ד שצט] הוסיף להקשות, שהרי כשאירעה אבילות ברגל ל"ע, דינו הוא שנוהג דברים שבצינעא כל ימות הרגל,

הנהגת המנודה!?

אלא, מכאן ראיה, שהמנודה מלפני הרגל נוהג נדויו ברגל, ולכן אף מנדים ברגל.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **ודלמא** כונת הברייתא האומרת שדנים במועד, היא לומר שבית דין יושבים במועד **לעיוני בדיניה**. אך אינם מחליטים במועד אם הוא זכאי או חייב.

ואם כן, אין ללמוד מהברייתא שמשמתים במועד, שהרי אם לא מחליטים על הפסק, אין מי שיסרב לבצע אותו, ואין מי שיתחייב בנידוי על אי ציות לדין.

דאי לא תימא הכי — **דיני נפשות דקתני** גם הם בברייתא שדנים אותם במועד, האם **הכי נמי דקטלין ליה** למתחייב מיתה על ידם במועד עצמו?

הרי זה לא יתכן. כי: **והא קא מימנעי** הדיינים הללו **משמחת יום טוב**(34).

דתניא, רבי עקיבא אומר: מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש על פי פסק דינם, **שאין טועמין** דבר מאכל ומשתה **כל אותו היום** — **תלמוד לומר** [ויקרא יט] "**לא תאכלו על הדם**"(35).

אלא בהכרח, שכל הדיון בדיני נפשות בבית דין במועד הוא רק **לעיוני בדיניה**, אם הוא חייב או זכאי.

אם כן, **הכא נמי** בדיני ממונות, יושבים בית דין רק **לעיוני בדיניה**.

אמר ליה רב יוסף לאביי: **אם כן**, שרק מעיינים בדינו במועד, אך לא מכריעים אותו לומר חייב או זכאי — **נמצאת מענה את דינו**! כי לאחר שכבר עיינו בו מצפה הנידון לדעת את הכרעת הדין, והעיכוב עד לאחר המועד לשמוע את גזר דינו גורם לו צער של עינוי הדין.

אלא, בהכרח שדנים וגומרים את הדין

ואם כן היה אפשר לומר, שכן הדין גם לענין נידוי, ונאמר, שזהו אמצעי הכפיה של הבית דין, שיהיה המנודה מחוייב לנהוג דברים שבצינעא.

34. הקשו **התוס'**, מדוע לא דנו בגמרא לאסור להמיתו מצד האיסור מלאכה דמועד. ותירצו, שמפני שיש מצוה במלאכה זו, הרי היא כנעשית לצורך הרגל.

והגרע"ק איגר תמה על דבריהם, שהרי מיתת בית דין אינה דוחה יום טוב, אף על פי שהותר לעשות מלאכה לצורך מצות היום, כהוצאת הלולב וכו', ובהכרח לומר, שדוקא מצוה שזמנה מיוחד ליום טוב, וכשיעבור היום יעבור גם כן זמן המצוה, מה שאין כן מיתת בית דין, שאין זמנה דוקא ביום טוב [וכשריפת קדשים שאינה דוחה יום טוב], ואם כן מנין לנו שבחול המועד יש להתיר אף מפני מצוה שאינה עוברת. ויש לעיין בדבריו, ממה שיתבאר לקמן בהערה 178, שמותר לכתוב תפילין במועד, כדי שיהיו מזומנים לו לאחר הרגל מיד.

35. **בהגהות מהרש"ם** הקשה ממה שלמדנו בסנהדרין [פט], שלדעת רבי עקיבא היו ממיתין הזקן ממרא ברגל, מפני שאז היו כל ישראל מצויין בירושלים, והיה מתקיים מאמר הכתוב, "וכל ישראל ישמעו ויראו", ועל כל פנים למדנו, שאף לדעת רבי עקיבא אפשר לקיים מיתת בית דין ברגל. ואולי יש ליישב, שחידוש התורה הוא בזקן ממרא, להתיר להמיתו ברגל, בכדי לקיים "וכל ישראל ישמעו ויראו", וכמו שמצאנו

במועד, בין בדיני נפשות ובין בדיני מכות וממונות. ויש להסיק מכך שאם אינו מציית לדין, אף משמתים אותו במועד.

ומה שהקשית, אם כן בדיני נפשות, שחייבים הדיינים להתענות ביום שהרגו את הנפש, תמנע מהדיינים שמחת יום טוב — יש תקנה לדבר, שיעשוהו באופן שלא יתענו.

כגון: **אתו** באים הדיינים **מצפרא**, מהבוקר, **ומעייני בדיניה**, ואין מכריעים אותו מיד. אלא, יוצאים הדיינים לביתם, **ועיילי ואכלי ושתו כולי יומא**, ומקיימים את מצות שמחת יום טוב.

והדר אתו ושוב הם חוזרים לבית הדין **בשקיעת החמה**, בסוף היום, **וגמרינן** אז **לדיניה, וקטלו ליה**. והשהייה במשך היום אין בה איסור של עינוי הדין.

אמר אביי, תא שמע ממשנתנו ראיה הפוכה, שאין נוהג המנודה בנידויו במועד (36). שהרי שנינו בה: **ומנודה שהתירו לו חכמים**.

ומשמע שכונת המשנה לכל מנודה, שבגלל המועד התירו לו חכמים שלא לנהוג בנידויו (37).

אמר רבא: מי קתני במשנתנו לשון "**שהתירוהו חכמים**", עד שתלמד מלשון זה שהתירו חכמים לכל מנודה שלא ינהג נידויו ברגל!?

והרי "המנודה **שהתירו לו חכמים**" **קתני**. ומשמע שמדובר במנודה מסויים בלבד, שאירע והתירו לו חכמים שהיו בדורו את נידויו. וכגון שהיה בנידוי עקב תביעה של בעל דינו, **דאזל** שהלך המנודה **ופייסיה לבעל דיניה. ואתי קמי דרבנן**, ובא המנודה לפני חכמים לאחר שפייסו לבעל דינו, **ושרו ליה**, והתירו לו את נידויו (38).

אך אין ללמוד מכאן שכל מנודה מותר לו לנהוג שלא בנידוי ברגל.

שמותר לענות את דינו עד הרגל לצורך זה.

36. כתבו **התוס'**, שאביי הלך לפי שיטתו, שלעיל דחה ראית רב יוסף ממה שהיו דנים דיני ממונות ברגל, ועל כן בא לפשוט להיפך, שאין נוהג כלל דיני מנודה ברגל.

37. **בתוספות הרא"ש** הביא להקשות בשם **הראב"ד**, שהרי לענין אבל הדין הוא, שכאשר הרגל מפסיק מן האבל גזירת שלשים, יש לו לגלח כבר מערב יום טוב, ואינו צריך להמתין עד הרגל, ואם כן מטעם זה היה לנו גם כן להתיר למנודה לגלח בערב יום טוב, הואיל ובמועד עצמו אין נוהג בדיני מנודה, וממילא לא יגלח בחול המועד, שהרי לא היה אנוס בערב הרגל, ומדוע התירה משנתנו למנודה לגלח בו. ותירץ, שבאמת לא התירה משנתנו אלא כשהיה אנוס בערב הרגל מלגלח. אבל **הרא"ש והריטב"א** נחלקו עליו, וכתבו, שדוקא כשהרגל מפסיק ממנו לגמרי גזירת שלשים, בזה התרנו לו לגלח כבר מערב הרגל, מה שאין כן במנודה, שלאחר הרגל חוזר הוא לנידויו כבתחילה, אין להתיר לו אלא במועד עצמו. וע"ע בהערה 123.

38. **הגר"א** [תקלא ד] מדקדק מסתימת לשון הגמרא, שאפילו כשהיה יכול לפייסו קודם הרגל, ולא פייס, מותר לו לגלח במועד, ושלא כדעת הירושלמי. יעויין הערה 4.

ולאחר שהביאה הגמרא את מחלוקתם של רב יוסף ואביי בניהוג נידוי של המנודה במועד, מביאה הגמרא שאלה דומה בדין מצורע:

מצורע — מהו שינהיג דיני **צרעתו**, שלא יבוא אל המחנה, ושלא יגלח את שערותיו, **ברגל?** (39)

כלומר, האם מצות הרגל דוחה את מצות הנהגת המצורע, באותן הנהגות המנוגדות לשמחת הרגל? (40)

אמר אביי: תא שמע לפשוט בעיא זו ממשנתנו, שהרי שנינו בה:

והנזיר והמצורע העולה **מטומאתו לטהרתו** במועד, רשאי לגלח במועד, כיון שלא היה יכול לגלח לפניו.

ומדייק אביי: רק מחמת שעלה המצורע מטומאה לטהרה במועד, רשאי הוא לגלח אז.

הא כל זמן שהמצורע הוא עדיין **בימי טומאתו — נהיג**, נוהג הוא באיסור גילוח גם במועד (41).

ודוחה הגמרא את הראיה: יתכן שלשון של "**לא מיבעיא**" **קאמר** התנא במשנתנו.

לא מיבעיא, אין צורך לומר **בימי טומאתו**

---

39. **רש"י** מפרש, שהנידון הוא לענין שילוחו חוץ למחנה ישראל ותגלחת. והקשה **בזכרון שמואל** [עט ד], הרי הדבר פשוט **שטומאת** הצרעת נוהגת אף ברגל, וכל מקום הספק הוא רק אם נוהגין ברגל מנהגי **אבילות** שנאמרו במצורע, כפריעה ופרימה, ואם כן, ודאי שיהיה משתלח חוץ לשלש מחנות, שהרי דין זה הוא מדיני **טומאת** המצורע. ורצה ליישב על פי מה שביאר **הגר"ח** בדעת **הרמב"ם** [ביא"מ ג ח], שבדין שילוח המצורע נאמרו שני דינים, א] אם נכנס **לירושלים** לוקה משום "ולא יטמאו את מחניהם". ב] אם נכנס **לשאר ערי ישראל המוקפות חומה** הרי הוא בעשה ד"בדד ישב", ומעתה יש לומר, שאמנם דין השילוח חוץ **לירושלים** הוא מדיני **הטומאה** שעליו, וכשם שהוא משולח ממחנה שכינה ולויה, אבל שילוחו מחוץ **לערים המוקפות חומה** הוא מדיני **אבילות** שנאמרו בו, ועל זה הנידון סוגיתנו. וכל זה נכתב בקצרה בחידושי הגר"ח. וע"ע בהערה הבאה.

40. הקשה **הקרן אורה**, הלא למדנו לעיל [ז], שאין רואין הנגעים במועד, הואיל ועל ידי זה נאסר באשתו וישתלח מחוץ לשלש מחנות, כמבואר שם באריכות, ואם כן הדבר ברור שנוהג צרעתו ברגל. ותירץ, שהנידון כאן הוא רק לענין דיני **אבילות** שנאמרו במצורע, כפריעה ופרימה, אבל שילוחו חוץ למחנה אינו מדיני אבילות, אלא מדיני **טומאה** שבו [שלא כמו שנתבאר בהערה הקודמת בדעת **רש"י**], וכמו כן איסורו באשתו נובע גם כן מדיני **טומאתו**, ודיני טומאה ודאי אינם בטלים לכבוד הרגל. ועל כן הוכיח רבי [לעיל ז], שבימי חלוטו מותר באשתו, מיותם בן עוזיהו, ולא נוכל לדחות שהיה זה בימי הרגל.

41. **המשנה למלך** [יו"ט ז יט] כתב להוכיח מכאן, שהגירסא הנכונה במשנה היא "והמצורע העולה מטומאה לטהרה", ושלא כגירסת הרמב"ם "והעולה מטומאה לטהרה", עיין סוף הערה 6, שהרי לפי גירסתו מתפרשת יפה כונת התנא להתיר גילוח המצורע אף בימי טומאתו.

עוד כתב **המשנה למלך**, שלכאורה יש ללמוד מדברי אביי, שאף תגלחת ראשונה של

של המצורע **דלא נהיג** איסור גילוח ברגל, כיון שמצות שמחת הרגל דוחה אותו. **אבל** במצורע שעלה מטומאתו **לטהרתו** במועד, והרי הוא מחוייב מן התורה להתגלח, **ניגזור** עליו איסור גילוח במועד, היות ומשעה שהתגלח הוא חייב להביא קרבנות לטהרתו, ויש לחוש **שמא ישהה קרבנותיו** ולא יביאם עד ליום טוב האחרון, ויקריבם אז, ואסור להקריב קרבנות יחיד ביום טוב(42).

קמשמע לן שלא גזרו כן, ומותר לו להתגלח במועד כאשר הוא עולה מטומאה לטהרה. וגם כאשר הוא עדיין טמא מותר לו להתגלח, כיון שמצות שמחת הרגל דוחה את איסור הגילוח.

אמר רבא, תא שמע מהברייתא הדורשת מהכתוב בספר ויקרא [פרק יג] "**והצרוע**" — **לרבות כהן גדול**(43), שאף הוא חייב לנהוג בדיני מצורע אם נצטרע(44).

ומדייק רבא: **והא כהן גדול, דכל השנה** כולה — **כ**שעת **הרגל לכולי עלמא דמי**. ובכל זאת הוא נוהג בהנהגת מצורע כשנצטרע.

דתנן: כהן גדול מקריב את הקרבנות גם כשהוא **אונן, ואינו אוכל**(45).

מצורע מותרת במועד, אף על פי שאינו מביא אז קרבנות. שהרי דקדוק זה ד"הא בימי טומאתו נהיג", אינו אלא בימים שהוא מוחלט בהם, אבל בז' ימי ספירו אינו טעון שילוח ואינו אסור בתגלחת, ואם כן בהכרח ש"ימי טומאתו" הם בימי חלוטו, וממילא יש לשמוע מכך, שכשעולה מימים אלו ומגלח תגלחת ראשונה נתיר לו לגלח אפילו במועד. ויעויין לקמן הערה 121.

42. **רש"י** מפרש, כיון שקודם התגלחת אינו יכול להביא קרבנותיו, אם נתירו לגלח במועד, יש לחוש שיבוא להקריבם ביום טוב אחרון של חג, ובו אין להקריב קרבנות יחיד מלבד שלמי חגיגה. והקשה **הנחלת דוד**, הלא הכהנים ודאי בקיאים בהלכות אלו, ולא ישמעו לו להקריב עבורו. ולכן פירש, שאם נתיר לו לגלח במועד, יבוא מלכתחילה להשהות התגלחת ולהניחה למועד, הואיל ואז הוא פנוי ממלאכתו. וכן פירש **התוס' רי"ד**.

43. **הרמב"ם** [טו"צ י ו] כתב, שכהן גדול מצורע פורע ופורם משום שעשה ד"ראשו יהיה פרוע" וגו' דוחה לא תעשה ד"ראשו לא יפרע". ותמה עליו **הקרן אורה**, שהרי כאן למדנו דין זה מיתור לשון הכתוב.

44. הקשה **בתוס' הרא"ש**, הרי מבואר בהמשך הגמרא, שדין כהן גדול בכל ימות השנה כרגל, לענין אבילות וכדומה, ואם כן איך יתכן כלל שיהיה נעשה מצורע, והרי למדנו לעיל [ז] שאין רואין נגעים במועד. ותירץ, שדין זה שאין רואין נגעים במועד נלמד מהנאמר "וביום", ללמדנו שיש ימים שאין רואין בהם נגעים, ואם כן יש לומר, שזהו דוקא לענין רגל, שאיננו נמנעים לגמרי מלראות הנגע, אלא אנו דוחים הראיה עד אחר הרגל, וכן לענין חתן, אבל לא נלמד משם לבטל הראיה לעולם. וכעין זה כתב **הריטב"א**, והוסיף לחדש, שדין זה שאין רואין הנגעים במועד אינו אלא מדרבנן. ולקמן בהערה 46 יתבאר ישוב נוסף לזה.

45. הקשה **הריטב"א**, והלא אין דין כהן גדול שוה לרגל לגמרי, שהרי ברגל מותר לאכול קדשים באנינות, מה שאין כן בכהן גדול, ועיי"ש מה שיישב. וביאר **הקרן אורה** כונת **הריטב"א** בישובו, כיון שמצאנו לענין כמה דברים **שבהם**

ואילו כל אדם שהוא אונן, אסור לו אפילו לשלוח קרבנותיו להקריבם במקדש כשהוא אונן, כיון שאינו שמח בשעת אנינותו, והרי זה חסרון ב"שלמות האדם". כי מצות הקרבת קרבן נוהגת רק ב"אדם שלם". וכך דרשו חכמים: "שלמים" — בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא אונן.

אך ברגל, האונן משלח את קרבנותיו, כיון שמצות שמחת הרגל דוחה את מצות ניהוג אנינותו.

והיות ולכהן הגדול נחשבת כל השנה כזמן הרגל, שהרי הוא מקריב את קרבנותיו בכל השנה גם כשהוא אונן [כמו שהאונן משלח את קרבנותיו ברגל], ובכל זאת מצינו שכהן גדול נוהג בדיני צרעת(46).

דינו כרגל, שהוא מקריב אונן, ושאינו פורע ופורם על מתו, ואף על פי כן, כשנצטרע, נוהג הוא מנהגי מצורע **בדינים אלו עצמם**, הרי לנו שדיני מצורע נוהגים ברגל, ושוב יש ללמוד לענין רגל, שאף על פי שהוא חמור מכהן גדול, וכנ"ל, מכל מקום אין בכוח הרגל לבטל ממנו מנהגי ודיני מצורע.

והזכר יצחק [א מג-מד] מבאר, מדוע כהן גדול שוה לרגל לענין הקרבה ולא לענין אכילה, שדוקא לענין הקרבה, שדין הכהן גדול לעבוד **בשמונה בגדים**, ואם כן ראינו שיש על עבודתו שם של **הקרבת כהן גדול**, על כן היא דוחה את אנינותו, מה שאין כן לענין אכילה, שאין אז צורך בבגדי כהונה, ונמצא שלענין אכילה הרי הוא שוה לגמרי לשאר אחיו הכהנים, ועל כן לא ישתנה דינו מהם, שתהיה נדחית מפניו איסור אכילת קדשים באנינות.

ולפי זה יישב גם כן קושית **תוספות הרא"ש והריטב"א** שהובאה בהערה 44, עיי"ש, שדוקא בשעת עבודתו, דינו כרגל, אבל לאחר שסיים כל עבודת היום, שוב אין מניעה לראות את נגעו, וכמו שרואים הנגעים בערב הרגל, אף על פי שעל ידי כן יהיה נמנע ממנו למחרת שמחת הרגל, הוא הדין לכהן גדול שלא בשעת עבודתו, שרואין נגעו.

ובהערה 31 הבאנו שדעת **רש"י והרמב"ן** שנוהגת אנינות במועד לענין אכילת קדשים, ושלא כדעת **הריטב"א**. ולפי שיטתם, יתכן להשוות דיני כהן גדול לרגל בכל הפרטים. והראשונים הנ"ל נתנו טעם לדבר, שדוקא לענין אבילות שהיא דרבנן מצאנו שחלוק הרגל משאר ימים, מה שאין כן לענין אנינות לאכילת קדשים, שהיא מדאורייתא, לא מצאנו שהקילה תורה בזה. ויש להתבונן, הרי למדנו כאן לענין רגל, שמותר **להקריב** בו באנינות, אף על פי שדין זה ודאי מן התורה, כמבואר בזבחים טו שהוא מחלל עבודה. אולם לפי מה שפירש **רש"י**, שהנידון הוא לענין **שילוח קרבנותיו**, וכפי שיבואר בהערה 46, יש לומר שדין זה אינו אלא מדרבנן. יעויין זבחים צט ב תוד"ה רבי.

ובזכרון שמואל [לד] כתב לבאר שיטה זו באופן אחר. שאיסור עבודה ואכילה באנינות הרי הוא **מדיני העבודה והאכילה**, שמצד דיני **הקרבן** יש מניעה שלא לעשותם באנינות, ועל כן, שייך איסור זה אף ברגל, שהרי סוף סוף שם אונן עליו, מה שאין כן בשילוח הקרבן, שהוא מדיני **מנהגי האבילות**, וכיון שאין מוטל עליו ברגל לנהוג מנהגי אבילות, הרי הוא משלח קרבנותיו. וע"ע **מנחת ברוך** עח א-ב שביאר החילוק מטעם אחר.

46. **המנחת חינוך** [רסד] מוכיח מדברי **רש"י**, שראית הגמרא היא ממה שכהן גדול **משלח קרבנותיו** בימי אבלו, אף על פי ששאר אבלים

שמע מינה שכל מצורע **נוהג צרעתו ברגל**(47).

ומסקינן: אכן שמע מינה.
ועתה מבארת הגמרא את דין התספורת

אינם משלחים קרבנותיהם למקדש, וכמו שנלמד לקמן. [ולא ממה שכהן גדול **מקריב בעצמו** באנינותו, כמו שהיה נראה בפשטות מלשון הגמרא. ולפי המבואר בהערה 31 בדעת **רש"י** **והרמב"ן**, היה **רש"י** מוכרח לפרש כמו שפירש]. והוסיף לבאר, שאף על פי שאין היתר זה מפורש בשום מקום, מכל מקום הוכחת הגמרא היא, ממה שלא נזכר בשום מקום, שכאשר הכהן גדול עומד בימי אבלו, אינו יכול להביא המנחת חביתין, שהיא קרבן שלו. **ובחידושי הגר"ח** הביא שמפורש כן בבבא קמא [קי א]

47. הקשה **המנחת ברוך** [שם א], הלא חילוק גדול יש בין רגל לכהן גדול, שהרגל הוא עשה דרבים, מה שאין כן בכהן גדול שהוא עשה דיחיד, ועל כן, אמנם כהן גדול דינו כרגל, מכל מקום אין בכוחו לדחות עשה דמצורע, אבל עשה דרגל יתכן שידחה עשה דמצורע, מפני שהוא עשה דרבים. ובפשוטו היה אפשר לבאר סברת הגמרא, שכהן גדול גם כן נידון כרבים, הואיל והוא כשליח הציבור להקריב קרבנותיהם.

עוד כתב **המנחת ברוך** [ד] כדבר פשוט, שאין הכהן גדול מחוייב במצות שמחה כל השנה. ולפי הנחתו צריך לבאר דמיון הגמרא לרגל. ויעוי"ש.

והקהלות יעקב ביאר לפי דרכו דמיון הגמרא באופן זה, שכמו שלענין מצורע ברגל, עומדים לפנינו שני דינים הסותרים אחד את חבירו, מצד אחד, שמחת הרגל, ומצד שני מצות מצורע, כמו כן לענין כהן גדול, עומדים לפנינו שני דינים, מצד א', מצות כהונה גדולה, ומצד ב', צרעתו, ומעתה, כשם שמצאנו בכהן גדול, שאין מצות כהונה גדולה דוחה את דיני המצורע שעליו, הוא הדין שאין שמחת הרגל דוחה דיני מצורע.

והקשה **הכלי חמדה** [תזריע], שבהוריות [יב] נסתפק רבא עצמו, האם כהן גדול שנצטרע נוהגים בו דיני כהן גדול, ואסור עדיין באלמנה, או שנפקעה קדושת כהונה גדולה שעליו. ואם כן, איך הוכיח כאן רבא שכמו כן נוהג צרעת ברגל, והלא יש לפרש הטעם בכהן גדול, משום שכבר ירד מדין כהן גדול, ואף על פי שקודם שחלו בו דיני מצורע, עדיין קדושת כהן גדול עליו, מכל מקום לאחר שנחליט ששם מצורע עליו, הרי הוא יורד ממעלתו, מה שאין כן לענין רגל, שאף על המצורעים חל הרגל. וכן הקשה הפורת יוסף.

ומבואר מסוגייתנו, שכהן גדול שוה לרגל לענין דיני מנודה. ולכאורה הוא הדין גם כן לענין אבילות, שאין אבילות נוהגת בכהן גדול, וכמו שהוכיחה הגמרא ממה שנוהג צרעת בכהן גדול, לרגל, כמו כן יש להוכיח להיפך, שאין נוהג אבילות בכהן גדול, ממה שאין נוהג ברגל. והקשו האחרונים מכאן על **הרמב"ם** [אבל ז ו] שפסק, שכל דיני אבל נוהגים בו.

והקרן אורה כתב ליישב דעת הרמב"ם, שהוא מפרש כ**הריטב"א** הנ"ל בהערה הקודמת, ואם כן אין שום מקור להשוות את דינם לגמרי. ונמצא לפי דבריו, שלדעת **רש"י** **והרמב"ן** הנ"ל, שאף ברגל נוהג איסור אנינות לאכול בקדשים, ולא מצאנו חילוק כלל בין רגל לכהן גדול, שוב יש לומר, שאין אבילות נוהגת בכהן גדול כלל. וע"ע בקהלות יעקב.

והמנחת חינוך חידש, שגם לדעת הרמב"ם יש לחלק בין נעשה כהן גדול ואחר כך נתחייב באבילות, להיכן שנתחייב באבילות ואחר כך נעשה כהן גדול, שבאופן הראשון אינו נוהג

באבל:

אבל — אסור בתספורת(48).

ומקור הדין: **מדקאמר להו רחמנא** לאלעזר ולאיתמר **בני אהרן** בשעה שמתו נדב ואביהוא אחיהם [ויקרא י]: "**ראשיכם אל תפרעו**" [ו"פרע" משמעותו גידול שיער], **מכלל** זה שאסרם הכתוב בגידול שיער בזמן אבלם, אלא ציוה אותם באופן מיוחד לגדל שערם — אתה למד, **דכולי עלמא אסור** להם לגלח ראשם בימי אבלם(49).

ועתה מסתפקת הגמרא: טו-א

מנודין, וכמו כן מצורעין — מה הן בתספורת?(50)

תא שמע מזה ששנינו בברייתא:

א. **מנודין ומצורעין — אסורין לספר ולכבס.**

ב. **מנודה שמת — בית דין סוקלין את**

אבילות, הואיל ונתחייב קודם לכן בעשה דכהן גדול, ואין עשה דוחה עשה אחר, ודוקא כשנעשה קודם אבל ונתחייב כבר בדיני אבילות, שוב אין העשה דכהן גדול מפקיע ממנו חיוב אבילות שקדם לו. אבל לפי מה שביאר **הקרן אורה** בדעת הרמב"ם אין מקום לחילוק זה, שהרי לענין שאר מנהגי אבילות אין דינו כרגל כלל וכלל.

עוד העיר **המנחת חינוך** על הרמב"ם, שהשמיט מחיבורו הדין שלמדנו כאן, שכהן גדול משלח קרבנותיו בימי אבלו, וכמו כן שברגל מותר האבל לשלח קרבנותיו.

48. בספר **דברי יחזקאל** [יז] מבאר, שיסוד דין זה אינו דין **איסור**, אלא הוא **מצות עשה** של מנהג אבילות, שבזה שהוא פרוע ראש, הוא נוהג בזה ניהוג אבילות בחיוב, והוא הדין לשאר כל איסורי האבל הנזכרים בהמשך הסוגיא.

ועל פי יסוד זה תתיישב קושית **הקרן אורה**, על הדין שלמדנו בתוספתא, שאם התחיל לגלח, ובאו והודיעו לו שמת אביו, הרי הוא משלים התגלחת. וביארו הראשונים הטעם, שכבוד הבריות דוחה איסור הגילוח. [וע"ע בהגהות **הגרע"ק איגר** יו"ד שצ ב]. והקשה מכאן על דעת הרמב"ם, שאבילות ביום ראשון, מן התורה, והלא אין מתירים איסור **תורה** מפני כבוד הבריות, אלא איסור **דרבנן**. ולפי הנ"ל יתיישב, שחיוב אבילות אינו נחשב כקום ועשה, אלא **כשב ואל תעשה**, ולמדנו בברכות [יט] שמותר לדחות איסור תורה בשב ואל תעשה, מפני כבוד הבריות. ואף על פי שדחית האיסור נעשית **בידים**, אף על פי כן נחשב זה כשב ואל תעשה, וכמו שנתבאר בהערה 30.

49. כתב **הריטב"א**, שבאמת משם אין להוכיח לאסרו **כל** שלשים יום בתספורת, שהרי מעשה זה היה בתחילת חודש ניסן, ואם כן כשהגיע חג הפסח, הפסיק הרגל מהם גזירת שלשים, כמבואר במשנה לקמן. ועל כרחנו לומר, שגזירת **שלשים** אינה אלא מדרבנן, ומן התורה אינו אסור בתספורת אלא **בשבעה**. עוד הביא **הריטב"א** דיעות הסוברים, שעיקר איסור תספורת אינה אלא מדרבנן. וע"ע לעיל הערה 30.

50. הקשו **התוס'**, הלא מקרא מלא הוא במצורע, "ראשו יהיה פרוע", שמשמעותו גידול שיער. ותירצו, שבברייתא לקמן נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא בפירוש הפסוק, ורבי עקיבא מפרש, שעליו להיות בגילוי ראש, כלומר, שלא

ארונו.

רבי יהודה אומר: לא שיעמידו עליו גל אבנים כגלו של עכן. אלא בית דין שולחין ומניחין אבן גדולה על ארונו.

ללמדך, שכל המתנדה ומת בנידויו — בית דין סוקלין את ארונו.

וממשיכה הגמרא לבאר דיני אבל:

אבל חייב בעטיפת הראש.

ולמדנו זאת **מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל** [יחזקאל כד], כאשר צווה לו הקב"ה שלא לנהוג אבלות בשעה שתמות אשתו:

"**ולא תעטה על שפם**", שמשמעותו שלא יכסה ראשו עד מקום שפמו.

מכלל זה שהוציא הכתוב את יחזקאל הנביא מניהוג זה של אבילות, אתה למד **דכולי עלמא** כשהם אבלים, **מיחייבי** בעטיפת ראשם.

ומסתפקת הגמרא: **מנודה — מהו בעטיפת הראש?**

אמר רב יוסף: תא שמע מהאמור בברייתא במסכת תענית, שלאחר שהתענו שלש עשרה תעניות עקב עצירת הגשמים, ועדיין לא ירדו להם גשמים:

וחן, החברים, **מתעטפין, ויושבין כמנודין וכאבלים — עד שירחמו עליהם מן השמים.**

ומשמע שישיבתם כמנודים מצריכה עיטוף הראש.

אמר ליה אביי: דלמא שם, שעיטוף הראש הוא משום הנהגה של "**מנודה לשמים**" [שמראים עצמם כאילו נידו אותם משמים], **שאני,** משום **דחמיר** נידוי לשמים מנידוי לאדם (50*).

מצורע — מהו בעטיפת הראש?

יחבוש לראשו מצנפת יקרה וחשובה, או שלא יניח תפילין בראשו, כמבואר שם, וכאן נסתפקה הגמרא, האם לדעתו יש לאסרו גם בתספורת או לאו.

והריטב"א הקשה, שממשנתנו יש להוכיח שהמנודה אסור בתספורת, שהרי למדנו בה, שהמנודה שהתירו לו חכמים נידויו ברגל, הרי הוא מגלח במועד, ועל כרחך הטעם, שבהיותו מנודה היה אסור בתגלחת, ומשום שהיה אנוס מלגלח קודם הרגל, התרנו לו לגלח ברגל.

ותירץ, שהיה אפשר לפרש טעם המשנה באופן אחר, הואיל ובזמן נידויו הוא נזוף, אם היה מגלח, היה בזה משום חוצפה, ועל כן, אף על פי שמותר לו לגלח, אין הדרך לעשות כן, ועל כן יש להחשיבו כאילו היה אנוס.

והגריעב"ץ תירץ, שלשון **תגלחת** לחוד ולשון **תספורת** לחוד, שאמנם ידענו ממשנתנו שהמנודה אסור לו **לגלח** שיער ראשו, עדיין לא היינו אוסרים אותו **לספר** שער כל הגוף. אולם תירוץ זה אינו מספיק לענין כיבוס, שלקמן בגמרא נסתפקו האם מנודה מותר בכיבוס.

50*. הראשונים לקמן [כג] הביאו מפרקי דרבי אליעזר, שהיה במקדש שער מיוחד לאבלים ומנודים, והנכנסים שם כששפמם מכוסה, היו יודעים בהם שאבלים הם, והנכנסים כששפמם אינו מכוסה, היו יודעים שמנודים הם. ולכאורה היה אפשר לפשוט משם בעית הגמרא. אך יעויין בבמדבר רבה [ג ב] לענין דוד, שמבואר להיפך.

תא שמע מברייתא, הדורשת מדברי הכתוב [ויקרא יג] במצורע "**ועל שפם יעטה**" [לשון "יעטה" משמעותו עיטוף, ואמר הכתוב שיעטוף ראשו, ויהיה ראשו מכוסה עד שפמו] — **מכלל שחייב** המצורע **בעטיפת הראש.**

ומסקינן: **שמע מינה.**

אבל — אסור להניח תפילין(51)**.**

מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל [יחזקאל כד] שלא ינהג באבלות על מיתת אשתו, אלא "**פארך** יהיה **חבוש עליך**". ו"פאר" שבראש אדם זה התפילין. — **מכלל, דכולי עלמא** האבלים, **אסור** להם להניח תפילין(52).

מנודה — מהו בתפילין?

ומסקינן: **תיקו.**

מצורע — מהו בתפילין?

תא שמע מדברי הברייתא הדורשת את הכתוב בפרשת מצורע [ויקרא יג] כך:

"**והצרוע**" — **לרבות כהן גדול**, להנהגת מצורע.

"**בגדיו יהיו פרמים**" — **שיהו מקורעים.**

"**וראשו יהיה פרוע**" — **אין "פריעה" אלא גידול שער, דברי רבי אליעזר.**

רבי עקיבא אומר: אין הכונה ב"פריעת הראש" לגידול שער על ראש המצורע, אלא הכתוב מלמד על גילוי ראשו של המצורע, היות **ונאמרה הוייה** ["יהיה" פרוע] **בראש, ונאמרה הוייה** ["יהיו" פרומים] **בבגד.**

ולמדנו בגזירה שוה: **מה הוייה האמורה בפרימת הבגד** — היא **בדבר שחוץ מגופו** [שהרי הבגד אינו חלק מגופו של אדם]. **אף הוייה** האמורה **בפריעת הראש** — היא **בדבר**

---

51. לקמן בגמרא [כא] מבואר, שדין זה נאמר ביום ראשון בלבד. **והמהרי"ט צהלון** [חידושי איזהו נשך] ביאר הטעם, כיון שאבילות של שאר הימים היא מדרבנן, לא ביטלו ממנו חכמים חיוב הנחת תפילין, שהיא מן התורה, מה שאין כן ביום ראשון שהוא מן התורה, שמלכתחילה לא נתחייב כלל במצוה. וכעין זה כתב **הרמב"ן** בתורת האדם. אבל **הפוסקים** [או"ח לח ה] נקטו, שאפילו ביום ראשון שאינו מחוייב באבילות מן התורה, וכגון שהוא לאחר יום המיתה, גם כן אינו מניח תפילין. ואכן **הרא"ש** כתב, שחכמים ביטלו ממנו מצות תפילין המחוייבת מן התורה, כי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. [**והרא"ש** הוכרח כן לפי שיטתו, שאין עיקר לאבילות מן התורה]. וע"ע בהערה 242.

וטעם החילוק שבין יום ראשון לשאר ימים. **הריטב"א** כתב, שלא רצו לבטל ממנו עול מלכות שמים שבעה ימים. **והרא"ש** כתב, שעיקר הטעם לפטרו מתפילין הוא, שהתפילין נקראין "**פאר**", והאבל מעולל **באפר** קרנו, ואין נאה לתת **פאר** תחת **אפר**, וכמו שכתב **רש"י** [ברכות יא], וטעם זה שייך דוקא ביום הראשון, שאז עיקר האבילות. ועיין בהערה הבאה.

52. בהערה הקודמת הבאנו דברי **רש"י** בברכות [יא] בטעם הפטור מתפילין. והקשו **התוס'**, הלא למדנו דין זה מן הכתוב ביחזקאל, כמבואר כאן, ולשם מה הוצרך לחפש טעם אחר. ותירץ **השיטה** תירץ, שלולא טעם זה, היינו לומדים שאר כל המצוות מתפילין, וכמו שלמדנו בקידושין [לד], שכל התורה הוקשה לתפילין.

שחוץ מגופו, ואין הפסוק מדבר בגידול שערו, שהוא דבר שמגופו(53).

ומדייקת הגמרא מדברי רבי עקיבא:

מאי לאו, האם אין כוונת הכתוב לגלות **אתפילין**, לומר שיהיה ראשו של המצורע "פרוע", מגולה, בכך שלא יניח עליו תפילין!

אמר רב פפא: לא זו היא כונת הכתוב. אלא היא **אכומתא וסודרא**. שיהיה ראשו של המצורע פרוע ומגולה בכך שלא יניח עליו כיסוי ראש חשוב, אך תפילין — לעולם הוא מניח(54).

אבל — אסור בשאילת שלום.

מדקאמר **ליה רחמנא ליחזקאל** [יחזקאל כד] שכאשר תמות אשתו "**האנק דם!**". והיינו, שבשאלת שלום הוא כן ינהג כאבל, וימנע משאלת שלום.

מנודה — מהו בשאילת שלום?(55)

והמהרי"ל דיסקין [כתבים ח] מחדש, שעיקר הפטור הוא מפני שהאבל טרוד באבלו, ועל ידי כן מסיח דעתו מן התפילין. ולכן אינו מניח אפילו תפילין של יד, אף על פי שהם אינם קרויים **פאר**.

53. **התוספות** דנים, האם רבי עקיבא מודה לרבי אליעזר, שלשון הכתוב מורה על איסור תספורת, אלא שהוסיף לחייבו בגילוי ראשו, או שלדעתו אין כונת הכתוב כלל על איסור תספורת. ועיין לעיל בהערה 50.

ולכאורה היה מקום לומר, שדוקא לענין מצורע, שנזכר בו לשון **הויה**, בזה פירש רבי עקיבא, מכח הגזירה שוה, שהוא דבר שחוץ לגופו, אבל לענין אבל, שלא נזכר בו לשון **הויה**, אלא נאמר "ראשיכם אל תפרעו", בזה מודה רבי עקיבא שמשמעותו גידול שיער. ועיין תוד"ה וראשו.

54. בכל הספיקות שבסוגיתנו שלא נפשטו, פסקו הרי"ף **והרא"ש** לקולא. וכן נראה **מהשו"ע** [שם], שלא אסר המנודה אלא בתספורת וכיבוס ונעילת הסנדל. וכן כתב שם **הש"ך** בפירוש. אבל באו"ח [לח יג] פסק **המחבר** שהמנודה והמצורע אסורין בתפילין. וכבר השיגו עליו **הגר"א והפמ"ג**. **והריטב"א** הוסיף להוכיח שהמנודה חייב בתפילין, ממה שלמדנו בסנהדרין [סח], שהיה רבי אליעזר מעוטר בתפילין, אף על פי שהיה מנודה, עיי"ש.

ודעת **הריטב"א**, שעיקר דין מנודה מן התורה הוא, וכמו שיתבאר ראיתו לקמן בהערה 65. ומכח זה העיר על פסק הרי"ף הנ"ל, שהרי הוא ספק בשל תורה, והיה לנו להחמיר בהם.

ומאידך, **הרמב"ן** [מיוחסות רסג] הוכיח הסכים לדעת הרי"ף. וביאר הטעם, שדיני מנודה נלמדים מהנאמר "אורו ארור", שהוא פסוק מדברי קבלה. **והתשב"ץ** [ב עב] הטיל פשרה בדבר, שאמנם עיקר דין מנודה מן התורה הוא, אולם זהו דוקא לענין שצריך להתרחק ממנו, ושלא לעמוד בד' אמותיו, אבל שאר הדינים שנאמרו בו, כתספורת וכיבוס, אינם אלא מדרבנן, ועל כן יש להקל בספיקם. וע"ע שו"ת מהרי"ק [כה].

55. **הריטב"א** כתב להוכיח מכאן, שמותר לדבר עם המנודה, בריחוק ארבע אמות [אלא אם כן פירשו בשעת הנידוי, להחמיר עליו שלא ידברו עמו], שהרי לא נסתפקו בגמרא אלא לענין שאילת שלום. וכן הוכיח זאת, ממה שמבואר לקמן בברייתא, שמותר לשנות לו בדברי תורה. **והרמ"א** [יו"ד שלד] הוסיף,

אמר רב יוסף: תא שמע מהאמור בהנהגת החברים בתענית על עצירת הגשמים: ואסורים **בשאילת שלום שבין אדם לחבירו, כבני אדם הנזופין למקום.**

ומשמע שמנודה [שהא "נזוף"] אסור בשאילת שלום.

אמר ליה אביי: דלמא הנהגת "**מנודה לשמים**" **שאני, דחמיר** מהנהגת "מנודה לאדם".

מצורע — מהו בשאילת שלום?

תא שמע מהברייתא הדורשת את הפסוק "**ועל שפם יעטה**" ["שפם" משמעותו שפתיים דבוקות] — **שיהו שפתותיו** של המצורע **מדובקות זו בזו, שיהא כמנודה וכאבל, ואסור בשאילת שלום.**

ומסקינן: **שמע מינה.**

והוינן בה: **וניפשוט מינה**, מברייתא זו גם את הספק שהסתפקנו מקודם בענין שאלת שלום **למנודה.**

שהרי אומרת הברייתא שהמצורע הוא כמנודה ואבל, ומסיימת שהוא אסור בשאילת שלום. ומשמע ממנה שגם מנודה אסור בשאילת שלום.

ודחינן: **אמר רב אחא בר פנחס משמיה דרב יוסף: מי קתני** בברייתא שיהיה המצורע כמנודה ואבל **שאסור** בשאילת שלום!?

והרי **שיהא** המצורע **כמנודה וכאבל** בלבד **קתני.**

והכונה היא שיהיה המצורע כאבל וכמנודה **במילי אחרנייתא.** אלא שמוסיפה הברייתא: **ואסור נמי** המצורע **בשאילת שלום.**

אך אין ראיה מכאן לשאילת שלום במנודה.

אבל אסור בדברי תורה(56).

מדקאמר רחמנא ליחזקאל "דם", ומשמע שלא יעסוק בדברי תורה(57).

מנודה — מהו בדברי תורה?

אמר רב יוסף, תא שמע מהברייתא:

מנודה — שונה ושונין לו.

שמכל מקום לא ירבה לדבר עמו, אלא כפי הצורך.

56. ומקיים מצות תלמוד תורה במה שקורא קריאת שמע שחרית וערבית, כמבואר במנחות [צט]. ריטב"א. ויעויין דבר נחמד בכלי יקר [בראשית כז מא].

עוד כתב **הריטב"א**, שעיקר הטעם לאסרו בתלמוד תורה הוא מפני שנאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב", והאבל אין לו לשמוח. ויעויין תענית ל. וכתב **המהרי"ל** [שו"ת רא], שמטעם זה אסור לו אף להרהר בדברי תורה, ואף על פי שהרהור אינו כדיבור להרבה דינים, הואיל ועיקר השמחה אינה אלא בהרהור. שהרי אם שונה כל היום כולו ואינו מבין, אין לו שמחה בכך. וכן מבואר בפוסקים לענין תשעה באב.

57. **השיטה** נתן טעם לדבר, שדוקא בשני דינים אלו נהג יחקאל מנהג אבילות, בשאילת שלום ובתלמוד תורה, משום שבהם אין ניכרת כל כך האבילות, שהרי כמה בטלנים ישנם בשוק שאינם לומדים תורה, וכן לענין שאילת שלום, יש לומר שהוא אחוז בשרעפיו ובעל מחשבות הוא.

נשכר למלאכה, **ונשכרין לו.**

מוחרם [מנודה שעמד בנידויו שלשים יום ולא חזר בו, מחרימים אותו] — **לא שונה ולא שונין לו, לא נשכר ולא נשכרין לו.**

אבל שונה הוא המוחרם **לעצמו**, כדי **שלא יפסיק את למודו.**

ועושה לו חנות קטנה בשביל פרנסתו.

ואמר רב: מותר לו למוחרם רק **לזבוני מיא** למכור מים **בפקתא** בשוק **דערבות** [שם מקום, כדוגמא למקום השוק].

שמע מינה.

מצורע — מהו בדברי תורה?

תא שמע מהברייתא:

כתיב בספר דברים [פרק ד] "**והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב**".

מה להלן, במעמד הר סיני, היתה קבלת התורה **באימה וביראה וברתת ובזיעה** — אף לימוד התורה לעולם צריך להיות בצורה שכזאת.

מכאן אמרו: הזבין והמצורעין ובועלי נדות[58], שטומאתם לא באה מחמת קלות ראש, הרי הם **מותרין לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במדרש ובתלמוד, בהלכות ובאגדות.**

ואולם, **בעלי קריין**, שטומאתם נובעת מחמת קלות ראש, **אסורין** בלימוד תורה עד שיטבלו.

שמע מינה שמצורעים מותרים ללמוד תורה.

אבל — אסור בתכבוסת.

ולמדנו זאת מהא **דכתיב** בספר שמואל ב [פרק יד]: "**וישלח יואב תקועה, ויקח משם אשה חכמה. ויאמר אליה: התאבלי נא, ולבשי נא בגדי אבל, ואל תסוכי שמן. והיית כאשה** אשר **זה ימים רבים מתאבלת על מת**".

ומשמע שהאבל לובש בגדים שהוא ניכר בהם שהוא אבל, והיינו, שאינו מכבס את בגדיו, ולובש אותם בטינופם.

מנודין ומצורעין — מה הן בתכבוסת?

תא שמע מברייתא: **מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס.**

ומסקינן: **שמע מינה.**

אבל — חייב בקריעה של בגדו.

ולמדנו זאת מ**דקאמר להו רחמנא לבני אהרן** [ויקרא י] שלא ינהגו אבלות, "בגדיכם **לא תפרמו**" — **מכלל דכולי עלמא** האבלים, **מיחייבי** בקריעת בגדיהם.

מנודה — מהו בקריעה?[59]

ומסקינן: **תיקו.**

---

58. כתבו **התוס'**, שזהו לאחר שטבל לקריו, אבל קודם לכן, אסור, שאין דינו שונה משאר בעלי קרי. והרשב"א [ברכות כב] פירש בשם **הראב"ד**, כשלא גמר ביאתו, ולא נעשה בעל קרי. וע"ע במשנה למלך [ביא"מ ג ג].

59. בבבא מציעא [נט] למדנו, שרבי אליעזר קרע את בגדיו כשנידוהו. ופירש **רש"י** הטעם,

מצורע — מהו בקריעה?

תא שמע מדברי הכתוב במצורע [ויקרא יג] "**בגדיו יהיו פרמים**", שמשמעותו **שיהו** בגדיו **מקורעין**(60).

ומסקינן: שמע מינה.

אבל — חייב בכפיית המטה, בהפיכת מטתו.

דתני בר קפרא:

טו-ב נאמר בספר בראשית "בצלם אלהים עשה את האדם".

אמר הקב"ה: **דמות דיוקני נתתי בהן**, בבני האדם. ואולם, **בעונותיהם — הפכתיה**! כי במות האדם משתנית ומתהפכת דמות דיוקנו לדמות אחרת. וכדברי הכתוב "כי קללת אלהים תלוי", שדמות דיוקנו של האדם, שהיא כעין דמות דיוקנו [בלשון מושאלת] של הקב"ה, משתנית לרעה לאחר מותו.

ולכן, **כפו מטותיהן עליה.** על הפיכת דמות דיוקנו של הקב"ה.

מנודה ומצורע — מה הן בכפיית המטה?

ומסקינן: **תיקו**(61).

אבל אסור בעשיית מלאכה.

ונלמד האיסור מ**דכתיב** [עמוס ח] "**והפכתי חגיכם לאבל**" — הקיש הכתוב אבל לחג, ללמדך: **מה חג אסור במלאכה, אף אבל אסור במלאכה.**

ומסתפקת הגמרא: **מנודה — מהו בעשיית מלאכה?**

אמר רב יוסף, תא שמע מהברייתא, המונה את הנהגות יום התענית, שאסור ברחיצה ובמלאכה, וחייבים לנהוג בו בעוד דברים, כגון עטיפת הראש. ובסוף אומרת הברייתא: **כשאמרו** חכמים **שאסור** יום התענית

שמנודה חייב בקריעה. אבל **התוס'** שם דחו, שיתכן שעשה כן משום צער, ולא מפני שהיה מחוייב בדבר.

והרמב"ן שם כתב לדחות, שהמוחרם חמוד דינו ממנודה לענין כמה פרטים, כמו שלמדנו לעיל בברייתא, ואם כן שוב אין לפשוט הספק לענין מנודה, מרבי אליעזר, שהיה מוחרם. והוכיח כן, ממה שלמדנו בסנהדרין שם, שלא היו באים אליו תלמידיו ללמוד תורה ממנו, הרי שנהגו בו דין מוחרם, שאינו שונה. וע"ע בריטב"א [יז א]. [ולקמן כז מבואר, שלאחר פטירת רבן גמליאל, הורה רבי אליעזר לתלמידי רבן גמליאל, שעליהם לכפות את מיטתם, ואף על פי שמעשה זה היה לאחר שבירכוהו. ואולי יש ליישב, שאין ההוראה נחשבת כלימוד].

ויעויין בשבת [קל], שלדעת **רש"י**, אין ראוי לפסוק הלכה כרבי אליעזר, כיון שבירכוהו. אבל **הריטב"א** שם כתב, שאין הנידוי סיבה שלא נפסוק הלכה כמותו בכל מקום.

60. **המנחת חינוך** [קנ ב, קעא ב] יצא לחדש, שיש חילוק בין חיוב קריעה דאבל לחיוב קריעה דמצורע. שהאבל מחוייב **במעשה קריעה**, ואין די בזה שהוא לבוש בבגד קרוע, מה שאין כן במצורע, שכל דינו הוא **שילבש בגד קרוע**, כלשון הכתוב "בגדיו יהיו פרומים", ועל כן, אם לקח בגד קרוע ולבשו, קיים דינו. וכן כתב **השפת אמת.**

61. בבבא מציעא שם מבואר, שרבי אליעזר

בעשיית מלאכה — לא אמרו אלא ביום, אבל בלילה מותר.

ומסיימת הברייתא: **וכן אתה מוצא במנודה ובאבל.**

ומדייק רב יוסף: **מאי לאו**, זה שמסיימת הברייתא ואומרת "וכן אתה מוצא במנודה ובאבל", מתייחס **אכולהו**, לכל ההנהגות האמורות בתחילת הברייתא ביום התענית, ובכללם איסור מלאכה למנודה.

ודחינן: **לא**. אין כונת הברייתא לומר שגם מנודה אסור בעשיית מלאכה, אלא הכונה היא **אשארא**, על עטיפת הראש, שהיא נוהגת גם במנודה(61*).

ומביאה הגמרא ראיה להיפך, שמנודה מותר בעשיית מלאכה:

תא שמע מהברייתא, ששנינו בה: **מנודה שונה** דברי תורה, **ושונין לו** אנשים אחרים דברי תורה. וכמו כן, מנודה **נשכר** למלאכה לאחרים, וכן אחרים **נשכרין לו** לעשיית מלאכתו.

שמע מינה שמנודה מותר בעשיית מלאכה.

ומסתפקת הגמרא: **מצורע — מהו בעשיית מלאכה?**

ומסקינן: **תיקו.**

אבל אסור ברחיצה(62).

ונלמד מדכתיב באשה החכמה מתקוע, שנשלחה לדוד המלך על ידי יואב, בדמות אשה מתאבלת [שמואל ב יד]: "**ואל תסוכי שמן**". והרי **רחיצה** היא **בכלל "סיכה"**.

מנודה — מהו ברחיצה?

אמר רב יוסף, תא שמע מהברייתא במסכת תענית, השונה את דיני יום התענית, ואומרת

נתישב על גבי הקרקע בשעת מעשה. וכתב **הרמב"ן** שקיים בזה דין כפית המטה שנתחייב בו. אלא כיון שהיה עליו דין מוחרם, וכנ"ל, אין לפשוט מכאן לנידוננו.

ובעיקר נידון הגמרא ביאר **הגבורת ארי** [תענית ל], שחילוק גדול יש בין אבל למנודה ומצורע, שבאבל, חיובו הוא **לכפות מטתו**, ואין די במה שאינו יושב על מטה זקופה, מה שאין כן במנודה ומצורע, שאינם מחוייבים **במעשה** הכפיה, ורק **שנאסר עליהם לישב עליה כשהיא זקופה** [אם נחמיר בספיקם], הואיל ולא שייך אצלם הטעם שנאמר לעיל באבל, "בעוונותיכם הפכתיה". אבל **הריטב"א** כתב בפירוש, שאף בהם שייך הטעם הנ"ל, הואיל ונתהפכו עליהם סדרי בני אדם.

61*. **רש"י** מפרש על עטיפת הראש, שבזה שוה למנודה ואבל. ואף על פי שלעיל נשאר דין זה בספק, האם מנודה חייב בעטיפת הראש, מכל מקום דחינו ראית רב יוסף, שאין לפשוט כלל, בין לעטיפת הראש ובין לעשית מלאכה. והקשה **הגרע"ק איגר**, שלפי זה, למסקנת הגמרא כאן, שהמנודה מותר בעשית מלאכה, אם כן בהכרח לפרש "וכן אתה מוצא במנודה", על עטיפת הראש, ומדוע נשאר דין זה לעיל בספק. ועיי"ש מה שהוסיף להקשות בזה. אבל **התוס'** פירשו "אשארא", על רחיצה ונעילת הסנדל.

62. **התוס'** הביאו הסוגיא בתענית [יג], שאינו אסור אלא ברחיצת כל גופו בצונן, או פניו ידיו ורגליו בחמין. ואינו חמור כיום כפור שאסור אפילו להושיט אצבעו לצונן.

בין השאר: **כשאמרו אסור** יום תענית ציבור **ברחיצה** — **לא אמרו אלא** ברחיצת **כל גופו, אבל** רחיצת **פניו ידיו ורגליו** — **מותר.**

ומסיימת הבריתא: **וכן אתה מוצא במנודה ובאבל.**

מאי לאו, הסיום של הברייתא הוא **אכולהו**, על כל הלכות התענית, כולל איסור רחצה, שגם הוא נוהג במנודה, כמו ביום התענית.

ודוחה הגמרא: **לא** מתייחס סיום הברייתא לדין רחיצה, אלא רק **אשארא**, על שאר דיני תענית, שנוהגים גם במנודה. אבל לא על רחיצה.

מצורע — מהו ברחיצה?

ומסקינן: **תיקו.**

אבל — אסור בנעילת הסנדל.

מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל שלא ינהג אבלות במות אשתו, אלא, [יחזקאל כד] "**ונעליך תשים ברגליך**" — **מכלל** זה אתה למד, **דכולי עלמא** כשהם אבלים, **אסור** להם נעילת הנעל.

מנודה — מהו בנעילת הסנדל?

אמר רב יוסף, תא שמע מהבריתא בענין תענית: **כשאמרו אסור** יום התענית **בנעילת הסנדל — לא אמרו אלא** בנעילתו **בעיר. אבל בדרך — מותר.**

הא כיצד?

יצא לדרך — נועל סנדלו. **נכנס לעיר — חולץ.**

וכן אתה מוצא במנודה ובאבל.

מאי לאו סיום הברייתא הוא **אכולהו**, ולמדנו שמנודה אסור בנעילת הסנדל.

ודוחה הגמרא: **לא** על דין מנודה מדברת הברייתא בסופה, אלא **אשארא**, על שאר הדינים האמורים ביום התענית(63).

מצורע — מהו בנעילת הסנדל?

ומסקינן: **תיקו.**

אבל אסור בתשמיש המטה.

מדכתיב [שמואל ב יב] בכלות השבעה, לאחר מות הילד שילדה בת שבע לדוד: "**וינחם דוד את בת שבע אשתו. ויבא אליה!**"

מכלל, דמעיקרא, בשבעת ימי האבל, **אסור** היה לו לדוד לבוא אליה, משום האבלות.

והגבורת ארי [תענית שם] מבאר טעם החילוק, כיון שמקור האיסור לרחיצת האבל הוא **מסיכה**, כמבואר בהמשך סוגיתנו, על כן אין לאסור אלא רחיצה של תענוג, שהיא בחמין דוקא, שאותה יש לדמות לסיכה. אלא שחכמים הוסיפו לאסור אף רחיצת כל גופו בצונן.

63. **התוס'** מפרשים על **רחיצה**, כלומר, שאין לנו להוכיח דין כל אחד מהם. והרי"ף פסק בשניהם, ברחיצה ובנעילת הסנדל, לקולא, וכמו בשאר הספיקות שלא נפשטו בסוגייתנו. ותמה **הגרע"ק איגר**, הרי הדבר ידוע לנו שאחד מהם בודאי אסור, או ברחיצה או בנעילת הסנדל, ואם כן איך אפשר לנו להקל בשניהם יחד. וכמו שכתב **הר"ן** פסחים [קח].

אבל **הראב"ד הביא** מהירושלמי לאסור

מנודה — מהו בתשמיש המטה?(64)

אמר רב יוסף, תא שמע מברייתא: **כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר, מנודין היו** למקום. ובכל זאת **שימשו מטותיהן**(65).

אמר ליה אביי: ודלמא מנודה לשמים שאני, דקיל ממנודה לבריות.

ותמהינן: וכי מי שהוא מנודה לשמים הוא **קיל** ממנודה לבריות!?

והא אמרת לעיל שמנודה לשמים **חמיר**!

ומשנינן: **ספוקי מספקא ליה** מי מהם חמור ממי. ולכן **זיל הכא** — **קמדחי ליה, וזיל הכא** — **קמדחי ליה.** שהגמרא פורכת לכל צד לפי הספק שלה(66).

מצורע — מהו בתשמיש המטה?

תא שמע, מהא **דתניא:** כתיב במצורע [ויקרא יד]: "**וישב מחוץ לאהלו**" — **שיהא כמנודה וכאבל, ואסור בתשמיש המטה.**

ואין "אהלו" אלא אשתו, שנאמר [דברים ה] לאחר מתן תורה, שנאסרו אז בתשמיש המטה: "**לך אמר להם: שובו לכם לאהליכם**".

ומסקינן: **שמע מינה!**

והוינן בה: **וניפשוט נמי** מברייתא זו את ספקנו לעיל **למנודה,** שגם הוא אסור בתשמיש המטה.

אמר רב הונא בריה דרב פנחס משמיה דרב יוסף: מי קתני במצורע שיהא כמנודה **שאסור** בתשמיש המטה!?

אלא כך היא כונת הברייתא: **שיהא** המצורע **כמנודה וכאבל — במילי אחרנייתא**(67). **ואסור נמי** המצורע **בתשמיש המטה.**

אבל — אינו משלח קרבנותיו.

נעילת הסנדל במנודה. וכן הוכיח **רש"י** בבבא מציעא ממה שרבי אליעזר חלץ נעליו כשנידוהו. וכן הנוסח בתפילה זכה, "כ"ד דברים שבי"ד מנדין עליהם, ונתחייבנו להיות **יחפי רגלים** כנידויים". וע"ע **בשו"ע** [שלד ב] **ובש"ך** [יג].

64. **הריטב"א** למד מכאן, שאשתו של המנודה אינה אסורה להתקרב לארבע אמותיו, מפני שהיא כגופו, שהרי רק לענין תשמיש נסתפקו בגמרא. והוסיף בשם **הראב"ד,** שהוא הדין לשאר בני ביתו, שאינם צריכים להתרחק ממנו, שזהו כדי חייו. וכן הוכיח **הריטב"א** ממה שהורקנוס בנו של רבי אליעזר, בא לחלוץ לו תפיליו [סנהדרין שם]. וע"ע בר"ן נדרים ז ב.

65. **הרמב"ן והריטב"א** כתבו להוכיח מכאן שדין מנודה, מן התורה הוא, שאם אינו אלא מדבריהם, איך רצה להוכיח ממה ששימשו מטותיהן בימי נידוים, והלא יתכן שלא תיקנו עדיין דיני מנודה. ויעויין בהערה 54. וע"ע יו"ד [רח ד] **ובש"ך** שם.

66. הקשה **הברכי יוסף** [או"ח רמ] ממה שלמדנו בנדרים [כ], שאחד מבני תשע מדות הוא בני נידוי. וכתב שם **הרא"ש** בפירושו, שהוא מצד האיסור שיש בדבר, בין כשהוא מנודה ובין כשהיא מנודה. ותירץ, שיש להעמיד כשנידוהו בפירוש גם מענין זה.

67. לכאורה הכונה לאיסור כיבוס [והוא הדין לתספורת לדעת רבי עקיבא, שיתכן שאין האיסור מפורש בפסוק לענין מצורע, וכנ"ל], אבל בשאר דברים לא יתכן להעמידו. וע"ע **קרן אורה.**

דתניא, רבי שמעון אומר: אמר הכתוב "**שלמים**", שיביאם **בזמן שהוא "שלם"**, שדעתו מיושבת עליו[68], **ולא בזמן שהוא אונן**, החסר דעת מיושבת[69].

מנודה — מהו שישלח קרבנותיו?

אמר רב יוסף, תא שמע מהברייתא: **כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין** למקום **היו**. ובכל זאת **שלחו קרבנותיהן**[70].

אמר ליה אביי: ודלמא מנודה לשמים שאני,

---

68. **רש"י** מפרש כשהוא שרוי בשמחה. והעיר **השיטה**, שאם כן יש לפשוט מכאן גם לענין מצורע, שלא יוכל לשלוח קרבנותיו, שהרי אף הוא אינו שרוי בשמחה. ולכן פירש, כשהוא שלם **ואינו חסר**, שהאבל ר"ל נחסר מקרוביו, מה שאין כן במצורע שהוא ענין חולי, ולא חסרון.

69. מלשון הגמרא היה נראה לכאורה, שדין זה נוהג באונן דוקא, ביום מיתה וקבורה, ולא בכל הז' ימים. וכן כתב באמת **התוס' רי"ד**. אבל **הרמב"ם** [ביא"מ ב יא] כתב, שדין זה נוהג בכל שבעת ימי אבילותו. וכתבו נושאי כליו, שמקורו מתוספתא.

והקרן אורה והמנחת חינוך [רסד] דקדקו מהמשך לשון הרמב"ם, שאם הקריב בימי אבלו, לא הורצה הקרבן והוא נפסל בכך. ותמהו, שהרי לדעת הרמב"ם, אין אבילות מן התורה אלא ביום הראשון, ואם כן בשאר הימים, מותר לו מן התורה לשלוח קרבנותיו, והיכן מצאנו במקום אחר, שחכמים פסלו קרבן, והצריכהו להביא קרבן שני תחתיו. **והחזו"א** [זבחים ד ח] צידד בישוב הקושיא, שאמנם אין נוהג אבילות מן התורה אלא ביום ראשון, אבל מכל מקום אינו נחשב **לשלם** בכל אותם הימים, מן התורה, ואין הדבר תלוי בדיני **אבילות** דוקא.

ובעיקר מה שנתבאר שהקרבן לא הורצה, חידש **האור שמח**, שיש חילוק לענין זה בין הקרבנות, שבחטאת, שאינה באה לאחר מיתה, ומבואר בזבחים [ה] הטעם, שאין החטאת כשירה אלא אם כן **מכפרת**, אם כן הוא הדין כשהיה אונן, שלא הורצה לו ולא כיפרה עליו, שממילא נפסלה לגמרי, מה שאין כן לענין עולה ושלמים, שהם באים לאחר מיתה, וכמו כן כשנזבחו שלא לשמן, הרי הם כשרים, אף על פי **שלא נתרצו** הבעלים, אם כן גם לענין אונן, יהיה הקרבן כשר, אף על פי שלא נתרצו הבעלים.

עוד כתב **הרמב"ם**, שדין זה, בכל הקרבנות כולם, ואפילו כשמקריב עצים. וכן מפורש בזבחים [צט]. וע"ע בריטב"א. וביאר **הגרי"ז** [מנחות כ], שדין זה שהאבל אינו משלח קרבן, אין זה מדיני **הקרבן**, שהקרבן טעון בעלים שהוא **שלם**, אלא הוא דין מדיני **האבל**, שאסור לו לשלוח קרבן, ועל כן אפילו בעצים, שאין דין קרבן עליהם, אסור לו לשלוח.

70. הקשה **השיטה**, שבחגיגה [ו] נחלקו התנאים, האם הקריבו במדבר עולת תמיד, ולדעת רבי אליעזר לא קרבה כלל, ולרבי עקיבא הקריבוה משל שבט לוי. ופירש שם **רש"י** הטעם, שכל ישראל היו נזופין למקום מפני חטאם, מלבד שבט לוי שלא טעו אחר העגל. והוא סתירה גלויה לכאורה לסוגיתנו. ויעויין משנה למלך [תמידין א א].

והתוס' כתבו, שכנראה רב יוסף למד דבר זה [ששלחו קרבנות במדבר] מן הפסוקים. **והטורי אבן** [חגיגה שם] פירש, על פי המבואר בחולין [יז] לדעת רבי ישמעאל, שבהיותם במדבר, נאסרו באכילת בשר חולין, אלא אם כן היו מקדישים אותם לשלמים, ואז הותר להם לאכלם כדין קדשים, ודרש דין זה מפסוק. וזוהי

דקיל.

ותמהינן: וכי הוא **קיל**!? **והאמרת** לעיל שהוא **המיר!**

ומשנינן: הגמרא **ספוקי מספקא ליה, ומדחי ליה** לכל הצדדים(71).

מצורע — מהו שישלח קרבנותיו?

תא שמע מהא **דתניא**: אמר הכתוב בספר יחזקאל [פרק מד] ביחס לכהן טמא, שצריך להטהר מטומאתו לפני שיכול להביא קרבנו:

"**ואחרי טהרתו**" — **אחר פרישתו** של הכהן **מן** טומאת **המת**, שהזו עליו פעמיים ממי האפר של הפרה האדומה במשך שבעת הימים מפרישתו מן המת [ביום השלישי וביום השביעי].

"**שבעת ימים יספרו לו**" — **אלו שבעת ימי ספירו** של מצורע כהן שנרפא.

מזה שנקט הכתוב לשון ספירה, ולא נקט לשון הזאה האמורה בטמא מת — בא הכתוב ללמד גם על טומאת מצורע, שכהן אשר נצטרע, וצריך לנהוג ספירה של שבעה ימים, כדין מצורע שנצטרע ונרפא מצרעתו, אינו יכול לשלח אז את קרבנו. אלא רק לאחר שבעת הימים:

"**וביום באו** של הכהן **אל הקדש, אל החצר הפנימית לשרת בקדש**, רק אז **יקריב חטאתו**" —

זו עשירית האיפה שלו, שמביא הכהן ההדיוט כשבא להתחנך בעבודה בפעם הראשונה. טז-א

וצריך להביאה רק כשהוא טהור, ואינו יכול לשלח את עשירית האיפה כשהוא טמא. **דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: יש ללמוד זאת מדברי הכתוב בספר יחזקאל [פרק מד] "**בבאו — יקריב**". **בזמן שראוי לביאה** הוא **ראוי**

הוכחת רב יוסף שהיו משלחין קרבנותיהם. ולפי זה יישב את קושית השיטה, שדבר זה באמת תלוי הוא במחלוקת התנאים, ורבי עקיבא עצמו נחלק בחולין עם רבי ישמעאל בדין זה, ולדעתו, אין לנו שום הוכחה ששלחו קרבנותיהם במדבר, ועל כן היה נראה לו שבאמת לא שלחו קרבנות, מפני נידוים לשמים.

71. **הרמב"ם** שם פסק, שלא יביא לכתחילה, ואם הביא הורצה. והקשה **הקרן אורה**, ששאר כל הספיקות שבסוגייתנו, לא הזכיר הרמב"ם מהם מאומה, ומשום שדינם לקולא, וכמו שכתב הרי"ף [ועל כן לא הזכירם, וממילא נדע שהם מותרים], ומדוע לענין שילוח קרבנות נקט לחומרא לכתחילה.

ותירץ, ששאר כל הספיקות, אינם אלא מדרבנן, ועל כן יש להקל בספיקם, אבל שילוח קרבנות, מפרש הרמב"ם שהוא נידון בשל תורה, כאבל ומצורע, ועל כן לא יביא לכתחילה, כדין ספיקא דאורייתא, אבל אם הביא, הורצה, שמכח הספק אינו יכול להביא קרבן אחר, שהרי הוא ספק חולין בעזרה. וע"ע בכסף משנה.

אבל **החזו"א** שם כתב, שבאמת מעיקר הדין היה לנו להתירו להביא קרבן בימי נידויו, כשאר כל הספיקות כאן, שכולם מדרבנן, אלא הואיל ויכול להמתין ולהביא לאחר זמן, אין ראוי להקל לכתחילה בספיקו. ועל זה סיים הרמב"ם, שאם הביא הורצה, כלומר, שאין בזה נדנוד חטא

להקרבה. אבל בזמן שאינו ראוי לביאה — אינו ראוי להקרבה[72]**.**

ומטומאת מת נלמד לטומאת מצורע, שאינו יכול לשלח את קרבנו בעודו טמא בטומאת מצורע.

וכיון שעסקה הגמרא בענין מנודה, מבארת הגמרא עתה את השלבים המביאים את האדם לידי נידוי.

אמר רבא: מנלן דקבעינן דוכתא [הב"ח], שקובעים מקום לדיון בתביעת התובע, **ומשדרין** ושולחים **שליחא דבי דינא** אל הנתבע שיבוא לדין?

דכתיב [במדבר טז] "**וישלח משה לקרא לדתן ולאבירם בני אליאב**".

ומנלן דמזמנינן את הנתבע **לדינא**?

דכתיב [במדבר טז] "**ויאמר משה אל קרח: אתה וכל עדתך**".

ומשה שלוחו של הקב"ה היה לקרוא את קורח ואנשיו לדין.

ומנלן ששולחים בית דין שליח לזמנו לדון

בהלכות **מנודה.**

72. **רש"י** מפרש, שדין זה נוהג בין בטומאת מת ובין בטומאת מצורע. אבל **התוס'** כתבו, שדוקא במצורע החמרנו שלא ישלח קרבנותיו, מה שאין כן בשאר טמאים. וגדר הדבר מפורש **בתוס' רי"ד ובתוס' הרא"ש**, שדין זה שאינו משלח, אינו מדיני **הטומאה** שעליו, אלא מדיני **אבילות**, וכמו שמצאנו שהוא טעון פריעה ופרימה וכו'.

ובזכר יצחק [א מג] כתב לחדש לפי זה, שדוקא **במצורע** נאמר דין זה, אבל **מצורעת**, משלחת קרבנותיה, וכמו שמצאנו שאין נוהגין בה דיני אבילות דמצורע, לענין פריעה ופרימה, ולענין היתר תשמיש, יעויין סוטה כג וכריתות ח.

והתוס' כתבו בפירוש, שאף בימי ספירו אינו משלח קרבנותיו. וטעמם, שהרי משמעות הדרשה היא, להצריכו לספור ז' ימים כדין מצורע, ורק אח"כ יביא חטאתו. אבל **האחרונים** דקדקו מלשון הרמב"ם שם, שדוקא בימי חלוטו, אבל בימי ספירו יכול לשלח. שהרמב"ם תלה הדבר בביאתו **למחנה**, ודין זה אינו נוהג בימי ספירו, שאז אינו משתלח אלא ממחנה לויה. ועיין מנחת ברוך [כג] שהאריך.

עוד הביאו **התוס'** שיש מחלקים בין טומאה היוצאה מגופו, לטומאת מגע, שמשלח קרבנותיו.

והרמב"ם [שם יב] חילק בין טומאת מת ומצורע, לטומאת מגע שרץ וחביריו. וכתב **בזכר יצחק** [א סט] שמקור דבריו הוא מסוגיתנו. וע"ע בכסף משנה.

והקשו **התוס'**, הלא אינו יכול לסמוך על הקרבן מפני טומאתו, ואמנם אין הסמיכה מעכבת, אבל איך נתיר לו לכתחילה להביא קרבן ולבטל מצות סמיכה, ומדוע הוצרכנו לימוד מיוחד לדין זה שאינו משלח. ותירץ **השיטה**, כיון שאין הדבר ידוע אימתי יתרפא מצרעתו, ויתכן שלא יתרפא לעולם, לכן, כדי שלא לבטל לגמרי את מצות הקרבן, התרנו לו להביאו בלא סמיכה, ולבטל חלק מחלקי המצוה. ובאמת, בשאר טמאים לא נתיר להם לכתחילה להביא [אותם קרבנות הטעונים סמיכה], שהרי יכולים הם להמתין לטהרתם.

וכל זה הוא לפירוש **רש"י** ותוס' בסוגיין. אבל **התוס' במנחות** [סב] פירשו להיפך, שדוקא

לקמי לפני **גברא רבה**?

דכתיב [במדבר טז] "**לפני ה'**".

ומנין שמזמינים **את ופלניא**, לשניים שיבואו כאחד?(73)

דכתיב "**אתה, והם, ואהרן**".

ומנין **דקבעינן זימנא** לדיון?

דכתיב "**מחר**".

ומנין שקובעים **זימנא בתר זימנא** אם לא בא הנתבע בהזמנה הראשונה?

דכתיב [ירמיהו מו] "**קראו שם פרעה מלך מצרים שאון, העביר המועד**".

ומנלן דאי מתפקר חירף הנתבע ופגע **בכבודו** של **שליחא דבי דינא, ואתי** וחזר ובא השליח **ואמר** לבית דין שהנתבע חירפו, שמותר לבית דין לקבל את דברי השליח, **ולא מיתחזי** ולא נראה הדבר **כ**קבלת **לישנא בישא** על ידי הבית דין?(74)

דכתיב [במדבר טז] שאמרו דתן ואבירם לשליחו של משה: "**העיני האנשים ההם תנקר**". ואם לא היה רשאי משה לשמוע את השליח כיון שזה לשון הרע, כיצד ידע משה שהם אמרו זאת?(75)

ומנלן דמשמתינן את מי שאינו בא לדין או את מי שאינו מציית לפסק הדין?

בעשירית האיפה, הבאה לחינוך הכהונה, הצריך רבי שמעון שיטהר מקודם, שאין ראוי להתחנך לעבודה, בימי טומאתו, אבל בשאר קרבנות יכול אף המצורע להביא קרבנותיו.

וכתב **החזו"א**, שלפי דבריהם מיושב, מדוע נזכר דין זה דמצורע אינו משלח קרבנו, **בכהן**.

73. **הש"ך** [חו"מ יא א] כתב בשם **הבאר שבע**, שאין צריך להודיעו על איזה תביעה הוא קרוא לבית דין, ודי בזה שמודיעים לו מי התובעו. אבל דעת **הש"ך** אינה כן. ועיין ריטב"א.

74. **רש"י** מפרש, שחירף את השליח. וכתב **הרש"ש**, שלכאורה לשון זה, לאו דוקא, שהרי במעשה דדתן ואבירם, שממנו הוכיחה הגמרא דין זה, חירפו הם את משה רבינו, ולא את השליח, וכמו שנאמר שם, "המעט כי העליתנו וגו'". וכן הוא באמת לשון **הרא"ש ונמוקי יוסף**. וע"ע בהערה הבאה.

75. **החפץ חיים** [א במ"ח א] הוכיח מכאן, שאין לדבר לשון הרע אפילו כשהוא אמת. שהרי לפי פירוש **רש"י**, שחירפו את השליח, היה בזה משום לשון הרע, ולולא שהיה שליח בית דין, היה אסור עליו לספר הענין, אף על פי שהשליח עצמו יודע שהדבר אמת. והוא הדין ברכילות, שאין לאמרה אפילו על אמת. וכמו שמוכח לפי פירוש **הרא"ש** ונמוק"י. וכמו כן הוכיח מכאן, שאסור לספר לשון הרע, אפילו כשאומרו בפני שלשה אנשים, ואף על פי שעל ידי זה יהיה בא הדבר לאזני מי שמספר עליו. שהרי מעשה זה היה בפני בית דינו של משה, ואף על פי כן לא הותר אלא משום שהוא שליח בית דין. ועיי"ש [ב במ"ח א].

והרש"ש הקשה, הרי אפילו מגילת אסתר נאמרה ברוח הקודש, וכמו שהוכיחו במסכת מגילה [ז] ממה שנאמר "ויאמר המן בלבו", וכמו כן יש לפרש כאן, שזהו מדברי נותן התורה, אבל באמת יתכן שהשליח לא סיפר למשה רבינו כלום, מפני איסור לשון הרע שבדבר. **ובמלא הרועים** הקשה, ממה שאמרו

דכתיב [שופטים ה] "**אורו מרוז**", על שלא באו לקריאת ברק בן אבינועם לצאת למלחמה, וברק היה שופט של ישראל(76).

ומנלן שצריך לומר למי שמשמתים אותו שהוא מנודה מחמת **דהכי** היא **סברא דגברא רבה**, שיש לנדותו, ואומרים לו מי הוא החכם הסובר שיש לנדותו?

דכתיב "**אמר מלאך ה'**".

ומנלן דמחרמינן שמכריזים עליו "ארור"?

דכתיב אודות מרוז, שלא באו להשתתף במלחמה "**אורו ארור**"(77).

ומנין שמחרימים גם את מי **דאכיל ושתי בהדיה**, ביחד עם המנודה, **וקאי** ומי שעומד **בארבע אמות דידיה** — **דכתיב** "אורו ארור **ישביה**"(78).

ומנלן דפרטינן חטאיה שמפרטים ומודיעים את חטאו של המנודה **בציבורא**?(78*)

בירושלמי, שמותר לדבר לשון הרע על בעלי המחלוקת, ואם כן נאמר, שמפני זה הותר לשליח לספר עליהם לשון הרע, ולא משום שהוא שליח בית דין.

והחפץ חיים [ח יז] כתב ליישב זאת בשם **גליון הש"ס לירושלמי**, שהיתר זה אינו אלא כשעל ידי הסיפור יהיה אפשר להשקיט המחלוקת, מה שאין כן בענייננו, שלא היה בזה כדי להשבית המחלוקת.

76. נחלקו **הרמב"ם** **והראב"ד** בעיקר דין נידוי. שלדעת **הרמב"ם** [ת"ת ז ב], כשאינו מציית לבית דין [וכפי שיבואר לקמן בגמרא האם יש צורך בהתראה קודם הנידוי, ובאיזה אופנים], מכריזים עליו **נידוי**, והוא **שמתא**, וכמשמעות הלשון כאן בגמרא "**משמתינן**". ולקמן בגמרא נלמד, שלשון שמתא יש בו ענין קללה. וכן יש להוכיח מהדרשה ד"אורו מרוז", שהוא לשון ארור. ומכל מקום אינו כמו **מוחרם**, שהוא חמור יותר, הואיל ולשון הקללה מפורשת בו.

אבל דעת **הראב"ד** [טויו"ד שלד], שלשון **נידוי** לחוד ולשון **שמתא** לחוד, שנידוי ענינו ריחוק מבני אדם, ככל הפרטים שלמדנו בסוגיא לעיל, אבל אין בו ענין קללה כלל, מה שאין כן שמתא, שהוא קללה. וכשאינו מציית לבית דין, אין צורך **לשמתו**, אלא **לנדותו** בלבד, ורק כשנראה לבית דין לפי הענין להחמיר עליו יותר, אז משמתין אותו. **והמוחרם** יש בו חומרא נוספת, שהוא אסור בהנאה מבני אדם, ורק בכדי חייו התירו לו להשתכר. ולדעתו, צריך לפרש לשון הגמרא כאן "משמתינן", כשנראה לנו להחמיר עליו ולשמתו. כן כתב הב"ח.

77. כתב **הדרישה**, שמכאן יש רמז למה שמבואר לקמן בגמרא, שקודם שמחרימין אותו, יש לנו לנדותו שתי פעמים, ועל כן אמר הנביא "**אורו** מרוז, **אורו** ארור", שטרם שיחרימוהו **בארור**, שהוא החרם, ינדוהו שתי פעמים, והוא לשון "אורו", שאינו לשון קללה מפורשת כארור.

78. **הריטב"א** מבאר, שאין הכונה בזה, שמנדים לכל מי שישב בד' אמותיו, אלא הוא מלשון האיסור, שלא יאכלו וישתו עמו, ולא ישבו בד' אמותיו. אבל יכולים הבית דין לנדות לכל מי שישב אצלו, כשנראה להם לפי צורך הענין.

78*. **הקהלות יעקב** מצדד לומר, שאין זה מעכב בחלות הנידוי, אלא שלכתחילה יש לנו לעשות כן, כדי לאיים עליו.

דכתיב [שופטים ה] "**כי לא באו לעזרת ה'**".

ואמר עולא: בארבע מאה שיפורי שופרות **שמתיה ברק למרוז.**

איכא דאמרי: מרוז לא היתה עיר, אלא **גברא רבה** בשם "מרוז" **הוה.**

ואיכא דאמרי: מרוז — **כוכבא הוה,** והוא היה כוכב מזלו של סיסרא. **שנאמר** [שופטים ה] "**מן שמים נלחמו הכוכבים**", שהיתה מלחמת כוכבים נגד כוכב מזלו של סיסרא, הנקרא מרוז.

ומנלן דמפקרינן נכסיה של המסרב לציית להוראת חכמים?

דכתיב [עזרא י] "**וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים — יחרם כל רכושו. והוא יבדל מקהל הגולה**".

ומנלן דנצינן, שנלחמים ומכים, **ולייטינן,** ומקללים, **ומחינן,** ומוחים, **ותלשינן שיער,** ותולשים שיער, **ומשבעינן,** ומטילים חומר של שבועה, כדי לאלץ אדם לציית להוראת חכמים או להוראת בית דין?

דכתיב בספר נחמיה, כאשר לחם נחמיה באנשים שנשאו נשים נכריות, ודרש מהם לגרשן [פרק יג] "**ואריב עמם, ואקללם. ואכה מהם אנשים, ואמרטם, ואשביעם**"(79).

ומנלן דכפתינן את ידיו ורגליו, **ואסרינן** שקושרים אותו לעמוד כדי להלקותו, **ועבדינן** "**הרדפה**" [יתבאר להלן]?

דכתיב [עזרא ז] "**הן למות, הן לשרושי, הן לענש נכסין, ולאסורין**".

מאי "**לשרושי**"?

אמר אדא מרי אמר נחמיה בר ברוך אמר רב חייא בר אבין אמר רב יהודה: הרדפה.

מאי "**הרדפה**"?

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: שמנדין אותו **לאלתר.**

ושונין לנדותו פעם נוספת **לאחר שלשים** יום, **ומחרימין** אותו ב"ארור" **לאחר ששים** יום, אם עמד במריו(79*).

אמר ליה רב הונא בר חיננא: הכי אמר רב חסדא, מתרין ביה לציית לדינא, שלש פעמים, בימי **שני וחמישי ושני.**

והני מילי שמתרים בו שלש פעמים —

---

79. **הרמב"ן** במשפט החרם מבאר, שזהו מכחו של החרם, להטיל שבועה על אחר, מה שלא מצאנו במקום אחר, שלעולם אי אפשר להשביע לאחר, אלא אם כן אמר אמן. ועיי"ש שפירש בזה כמה מקראות מן **התורה** ומכתבי הקודש. **והקהלות יעקב** מבאר דבריו, **שבחרם** ישנם שני חלקים. א] יש בכח הבית דין **להעניש ולקלל** את הראוי לכך, לפי הצורך. ב] יש כח בידם **לאסור עשית** פעולה מסויימת. וכדוגמא לדבר ציין לחרם דרבינו גרשום, שאסר לגרש אשה בעל כרחה, ושלא לישא שתי נשים, ושלא לקרוא כתב חבירו בלא רשותו, ובכל דברים אלו, יש **איסור** מלכתחילה שלא לעשותם. **והנודע ביהודה** [א אהע"ז עה] הביא בשם הרשב"א, שדין זה מן התורה.

79*. **הב"י** כתב בביאור דברי הרמב"ם, שזהו דוקא באפקירותא, שבזה מבואר לקמן שאין

לענין ממונא, לשלם את חובו. **אבל לאפקירותא**, כשהוא מבזה תלמידי חכמים — **לאלתר** מנדים אותו[80].

ההוא טבחא, בעל איטליז, **דאיתפקר ברב טובי בר מתנה**, שזילזל בכבודו, ולא רצה לציית לפסק דינו שהוא חייב לשלם לתובע אותו.

אימנו נמנו **עליה אביי ורבא, ושמתוהו.**

לסוף אזל הטבח **ופייסיה לבעל דיניה.**

אמר אביי שהיה בין המנדים אותו: **היכי ליעביד?**

לישרי ליה, להתיר לו את נידויו אי אפשר, היות ועדיין **לא חל שמתא עליה תלתין יומין**, ואין נידוי בפחות משלשים יום!?

לא לישרי ליה — **קא בעו רבנן למיעל** לגביו, שהיו צריכים לקנות אצלו בשר.

אמר ליה אביי **לרב אידי בר אבין: מידי**, האם **שמיע לך** משהו **בהא** דינא?

אמר ליה: הכי אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: טוט, השופר שהכריזו בו את הנידוי, **אסר** אותו, **וטוט**, ואותו השופר **שרי**, גם יתיר אותו! והיינו, בכח מי שאסר את נידויו יש את הסמכות להתירו גם אם לא עברו שלשים יום[81].

אמר ליה אביי: **הני מילי** שאפשר להתיר נידוי תוך שלשים יום, אם הוטל הנידוי ביחס **לממונא**.

אבל נידוי **לאפקירותא** אי אפשר להתירו **עד דחיילא שמתא עליה תלתין יומין**, וכאן הטלנו עליו נידוי כתוצאה מאפקירותא[82].

ומדייקת הגמרא מכך שאביי עצמו טרח לברר אם הוא יכול להתירו, שרק המנדה יכול להתיר ולא אדם אחר:

אלמא, קסבר אביי שהני בי תלתא דשמיתו

צריך להתרותו תחילה, ולכן יש לנדותו שתי פעמים קודם שיחרימוהו, שהנידוי הראשון חשוב כמו התראה, אבל בדיני ממון, שהוא צריך התראה תחילה, כמבואר לקמן, אזי מיד לאחר שלשים יום מחרימין אותו.

80. **רש"י** מפרש, כשביזה תלמידי חכמים. **והטור** הוסיף, כשעבר על דבר איסור.

81. **רש"י** מבאר מלשון **שופר**. וכתב **הריטב"א**, שלשון הגמרא "וטוט שרי" הוא לאו דוקא, שאמנם בנידוי צריך לתקוע בשופר, וכמו שמפרשת הגמרא לקמן הטעם, אבל בהתרה לא שמענו מעולם שיהיה צריך בו תקיעת שופר.

עוד הביא **הריטב"א** בשם **רש"י**, שאם עשו נידוי לזמן מסויים, ועבר זמן זה, יש צורך בהתרה, ואינו נעשה מותר מאליו. אבל דעת **הריטב"א** שאינו צריך התרה [על כל פנים כשחזר בו]. אולם זהו דוקא כשהנידוי היה לזמן מסויים, אבל כשנידו בסתם, צריך התרה.

ולפי דעתו, על כרחנו להעמיד נידון הגמרא כאן כשנידו **בסתם**, ולכן, אף על פי שסתם נידוי הוא ל' יום, וכמו שכתב **הש"ך** [כד], מכל מקום אינו כמו שקבעו הזמן **בפירוש**, ולכן היה צריך התרה אף לאחר שיכלו ל' יום [וכמו שמוכח לפי גירסת הרי"ף "בעו רבנן למיפטר"]. ויעויין תוס' ביצה ה.

82. **הר"ן והתוס'** [נדרים ז] ביארו, שזהו דוקא כשהוא מרשיע ומפקיר עצמו לדבר איסור, אבל

— **לא אתו תלתא אחריני ושרו ליה.**

דאיבעיא להו: הני בי תלתא דשמיתו, שלשה שנידו אדם — **מהו למיתי תלתא אחריני,** האם אפשר שיבואו שלשה אחרים, **ושרו ליה,** ויתירו לו נידויו, או שמא צריכים להתירו דוקא אותם שלשה הראשונים אשר נידוהו?

תא שמע: מנודה לרב, שנידו אותו על שפגע בכבוד הרב, הרי הוא **מנודה** גם **לתלמיד,** והיינו, שהכל חייבים לנהוג בו כמנודה.

אבל אם היה **מנודה לתלמיד,** שהתחייב נידוי על פגיעה בכבוד התלמיד, **אינו מנודה לרב,** שאין הרב חייב לנהוג בו כמנודה, ומותר לרב להתקרב אליו(83).

מנודה לעירו, שנידוהו בני עירו, הרי הוא מנודה גמור, והוא **מנודה** אף **לעיר אחרת.**

אבל מי שלא נידוהו בני עירו, אלא שהיה **מנודה לעיר אחרת** — **אינו מנודה לעירו.**

מנודה לנשיא, על פגיעה בכבודו — **מנודה לכל ישראל.**

מנודה לכל ישראל — **אינו מנודה לנשיא.**

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אחד מן התלמידים שנידה לכבודו יחד עם עוד תלמידים שנידו עמו על פגיעה בכבודם, **ומת** — **חלקו** של התלמיד המת **אינו מופר,** וצריך לנהוג בו נידוי.

שמע מינה תלת:

שמע מינה: תלמיד שנידה לכבודו — נידויו נידוי(84)**.**

ושמע מינה: כל אחד ואחד מהמנדים צריך להיות **מיפר חלקו**(85)**.**

ושמע מינה: הני בי תלתא דשמיתו — לא אתו תלתא אחריני ושרו ליה.

כשנכשל ועשה איסור, פעם אחת, אפשר להתיר לו מיד.

83. הוא הדין שאינו מנודה לחכמים הגדולים ממנו, כן כתב **הריטב"א.** והב"י דן, האם הוא מנודה לשאר החכמים השוים לו בחכמה והפחותים ממנו, או שאינו מנודה אלא לשאר המון העם. וע"ע שיטה.

והריטב"א הביא שנחלקו **הראשונים,** האם כשאינו מנודה לכל אדם, מחוייב הוא בעצמו בכל מנהגי המנודה שנתבארו לעיל בגמרא, כתספורת וכיבוס, או שכל מה ששנינו שם אינו אלא כשמנודה לכל.

עוד מבואר לקמן בגמרא, שזהו דוקא כשנידהו לכבוד עצמו, אבל כשנידהו על שעבר איסור, הרי הוא מנודה לכל אדם. ולשון **הרמב"ם** [ת"ת ז יד] הוא, "אפילו נידהו קטון שבישראל, חייב הנשיא וכל ישראל לנהוג בו נידוי".

84. **החזו"א** [יו"ד רה] מבאר הטעם, כדי שתהיה כבוד התורה קבועה בלבבות, ושלא יתרגלו לזלזל בכבוד החכמים.

85. ביארו **הראשונים,** שאינם צריכים לישב יחד כשבאים להתירו, אלא כיון שבסופו של דבר התירו לו אותם חכמים שנידוהו, הרי זו התרה.

אמר אמימר: הלכתא, הני בי תלתא דשמיתו — אתו בי תלתא אחריני ושרו ליה(86)**.**

אמר ליה רב אשי לאמימר: והא תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר: אחד מן התלמידים שנידה ומת — חלקו אינו מופר.

ומדייק רב אשי: **מאי לאו — אינו מופר כלל!** והיינו, שאין לו הפרה משום שצריך המנדה להתיר, ועתה הוא מת.

אמר ליה אמימר: **לא** כך הוא. אלא אינו מופר **עד דאתו בי תלתא אחריני ושרו ליה**(87)**.**

תנו רבנן: אין נידוי פחות משלשים יום(88)**, ואין נזיפה פחות משבעה ימים**(89)**.**

ואף על פי שאין ראיה לדבר — יש **זכר לדבר: שנאמר** [במדבר יב] "**ואביה ירק ירק בפניה** [שהוא כעין נזיפה] — **הלא תכלם שבעת ימים!**"

אמר רב חסדא: נידוי שלנו, של בני בבל, הוא **כנזיפה שלהן**, של בני ארץ ישראל. וכיון שנתבאר שהנזיפה היא שבעה ימים, כמו במעשה מרים, אם כן, הנידוי בבבל הוא שבעה ימים(90).

---

86. כתב **הריטב"א**, דוקא כשהמתירים שוים בחכמה לאותם שנידוהו, אבל כשהם פחותים מהם, אינם יכולים להתיר הנידוי. והוכיח כן מסוגיא דלקמן. אבל לדעת **הרמב"ם** [ת"ת ז ט], אפילו שלשה הדיוטות יכולים להתירו. וביאר **הלחם משנה**, שזהו דוקא כשאנו יודעים שחזר בו המנודה ממעשיו הרעים, אבל כשאיננו יודעים אם חזר בו, או כשנידוהו לכבוד תלמיד חכם, אין יכולים להתירו אלא אם כן הם שוים בחכמה למנדים.

והוסיף **השיטה**, שכמו כן צריך שיהיו שוים להם במנין, שאם המנדים היו חמשה, צריך שהמתירים גם כן יהיו חמשה.

87. ביאר **הריטב"א**, שאף על פי **שרוב** המנדים התירוהו, אינו מותר עד שיתירוהו **כולם**, ולכן צריך עוד חכם שיתיר לו.

88. כתב **הריטב"א**, לדעת אביי לעיל, שבאפקירותא אין מתירין קודם שיעבור ל' יום, מתפרשת הברייתא כפשוטה. אבל לדעת רב אידי בר אבין, שיכולים להתיר קודם לכן, צריך לפרש, שמתחילה כשבאים לנדותו, מגבילים הנידוי לשלשים יום. וכונתו, שאף אם לא התירו לו הנידוי, נפקע הנידוי מאליו כשעבר הזמן [על כל פנים כשחזר בו], וכמו שהבאנו לעיל בשם **הריטב"א**. עוד פירש בכונת הברייתא, שאם לא חזר בו, אין מנדין אותו שנית, וכמו כן אין מחרימין אותו אחר הנידוי השני, עד שיעבור ל' יום.

והראב"ד פירש, שאם לא חזר בו, ובא לבית דין לבקש התרה, יכולים הבית דין להתיר לו לאחר ל' יום, אם ירצו. וכתב **הש"ך**, שדין זה נוהג דוקא בעניני ממון, אבל לא כשעבר עבירה.

89. **הראב"ד** פירש ענין הנזיפה, שהוא יושב בביתו, וממעט מלישא וליתן עם בני אדם, אבל אין נוהגים בו דיני מנודה המבוארים לעיל, וכמו כן אינו צריך התרה או פיוס.

אבל **הש"ך** [כז] כתב בשם **הקונדריסין**, שאין לו לגלח. ועיין הערה 50.

90. כתבו **הגהות מיימוניות** [ת"ת ז ב], שזהו דוקא כשנידוהו על שנהג שלא כשורה כלפי החכם, אבל כשביזהו וחירפו, אף נידוי שלנו הוא שלשים יום.

ופרכינן: **וכי נזיפה דידהו**, של בני ארץ ישראל, היא רק **שבעה** ימים בלבד, **ותו לא!?**

והא רבי שמעון בר רבי ובר קפרא הוו יתבי וקא גרסי, קשיא להו שמעתא.

אמר ליה רבי שמעון בנו של רבי **לבר קפרא: דבר זה צריך רבי.** צריכים אנו להגיע לרבי [אביו של רבי שמעון], כדי שיבאר ויפתור לנו את הקושי שבסוגיא.

אמר ליה בר קפרא לרבי שמעון: ומה רבי אומר בדבר זה!? והיינו, אין רבי בעולם שיכול להסביר לנו ענין זה.

אזל רבי שמעון בר רבי, **ואמר ליה לאבוה** את דברי בר קפרא. ואמר זאת לתומו, ולא כהולך רכיל [רש"י] (91).

איקפד רבי על הזלזול בכבודו.

אתא בר קפרא לאיתחזויי ליה. בא בר קפרא לבקר את רבי, שהיה חולה.

אמר ליה רבי: **בר קפרא, איני מכירך מעולם!** ובכך רמז לו על הקפדתו, ושאינו רוצה שישאר במחיצתו אלא יעזוב את המקום (92).

ידע בר קפרא **דנקט** רבי **מילתא בדעתיה,** שמקפיד עליו בדעתו, ולכן, **נהג נזיפותא בנפשיה תלתין יומין.**

ושוב אירע מעשה בהקפדה של רבי, שהביא לקבלת נזיפה:

פעם אחת, גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק בפומבי, אלא רק בצנעא.

מאי דרש?

דרש את הפסוק בשיר השירים [פרק ז] "**חמוקי ירכיך — כמו חלאים**".

מה ירך צריכה להמצא **בסתר,** שחייבים לכסותה בבגד,

אף דברי תורה בסתר, והוקשו דברי תורה בפסוק זה לירך, בסיומו של הפסוק, שנכתב בו "מעשה ידי אומן", והכונה היא לתורה, שהיא "מעשה אומנתו של הקב"ה" [לשון רש"י]. טז-ב

יצא רבי חייא, ושנה לשני בני אחיו בשוק, לרב [שהיה בן אחיו של רבי חייא ובן אחותו של רבי חייא], **ולרבה בר בר חנה** [שהיה בן אחיו ולא היה בן אחותו].

שמע רבי על כך שרבי חייא שנה להם בשוק, **ואיקפד** על רבי חייא, על ששנה דברי תורה בחוץ (93).

---

91. **החפץ חיים** [ז יח ובהגה"ה] הקשה, איך הותר לו לספר הדבר, והלא יש בזה משום רכילות. וכתב בזה שני ביאורים: א. בעת הסיפור לא עלתה על דעתו של רבי שמעון שיש בזה משום רכילות. וכן נראה שפירש **רש"י**. ב. בר קפרא אמר דבריו בפני שלשה, ובאופן זה, אין איסור לספר הדבר **לפי תומו**.

92. **החפץ חיים** שם ביאר, שאמנם רבי לא האמין למה ששמע מרבי שמעון, מצד איסור קבלת רכילות, ומכל מקום אמר לו כן, כדי שיראה מה שישיב לו, ועל פי זה ידע אם אמת נכון הדבר מה ששמע אודותיו.

93. מבאר **הח"ח** [ז ח], שרבי לא סמך על

אתא בא **רבי חייא לאיתחזויי ליה**, להראות לפני רבי.

אמר ליה רבי: **עייא!** [כינוי גנאי] ראה **מי קורא לך בחוץ!**? דהיינו, צא החוצה!

ידע הבין רבי חייא מדברי רבי **דנקט מילתא בדעתיה**, שהוא כועס עליו, ובדעתו לנזוף בו.

נהג רבי חייא **נזיפותא בנפשיה תלתין יומין**, שלשים יום.

ביום תלתין ביום השלשים עצמו, בטרם נשלמו שלשים יום מלאים של נזיפה, **שלח ליה** רבי לרבי חייא: **תא**, בוא אלי!

הדר שלח ליה, שלח להודיעו **דלא ליתי**, שימנע מלבוא אליו.

ומבארת הגמרא: **מעיקרא**, בתחילה, כשקרא רבי לרבי חייא ביום השלשים לבוא אליו — **מאי סבר**?, למה סבר רבי שמותר לו לרבי חייא לבוא אליו, למרות שלא הסתיימו שלושים הימים של נזיפות, **ולבסוף** שאמר לו שלא לבוא, **מאי סבר**? מה היתה סברתו לשינוי דעתו?

מעיקרא, בתחילה, **סבר** רבי **שמקצת היום** נחשבת **ככולו**, וכאילו הסתיימו כבר שלשים הימים.

ולבסוף סבר רבי, **שלא אמרינן מקצת היום ככולו.**

לסוף, אכן **אתא** בא רבי חייא ביום השלושים אל רבי.

אמר ליה רבי חייא **אמאי אתית**, מדוע באת עתה?

אמר ליה רבי חייא: באתי כיון **דשלח לי מר דליתי**, שאבוא.

אמר ליה רבי: **והא שלחי לך** לאחר מכן שליח להודיעך **דלא תיתי!**

אמר ליה רבי חייא: **זה**, את השליח הראשון, **ראיתי, וזה**, השליח השני, **לא ראיתי.**

קרי עליה רבי, על רבי חייא, את הפסוק מספר משלי [פרק טז] "**ברצות ה' דרכי איש — גם אויביו ישלים אתו**". שהרי על כרחו הוא בא, בהוראתו של רבי, למרות שרבי עצמו שלח לו שליח שני שלא יבוא.

ושאל רבי את רבי חייא: **מאי טעמא עבד מר הכי**, לשנות דברי תורה בחוץ!?

אמר ליה רבי חייא: **דכתיב** [משלי א] "**חכמות — בחוץ תרונה**"(94).

אמר ליה רבי: **אם קרית — לא שנית**, שלא חזרת על למודך. שאילו היית חוזר ושונה לימודך, לא היית בא לכלל טעות.

ואם שנית — לא חזרת **ושילשת.**

השמועה ששמע בלבד, אלא שלאחר מכן נתברר לו הדבר לאמיתו. עוד כתב, שבדבר העתיד להתגלות לבסוף, וכמו במעשה זה, מותר לו לסמוך, שבזה אין אדם עשוי לשקר.

94. **הגריעב"ץ** מבאר, שרבי חייא לא ציית לדברי רבי, הואיל ואין לשמוע לרב כשהוא מנגד לדין תורה, ולפי דעת רבי חייא, היה הוראת רבי בענין זה שלא על פי דין.

ואם שילשת ובכל זאת טעית, אות הוא כי **לא פירשו לך** פסוק זה כראוי.

היות וכך הוא ענינו של הפסוק "**חכמות בחוץ תרנה**" — **כדברי רבא**:

דאמר רבא: כל העוסק בתורה מבפנים, בצנעא — **תורתו מכרזת עליו מבחוץ.**

ופרכינן: מדוע אין לשנות דברי תורה בחוץ, **והא כתיב** [ישעיהו מח] "**לא מראש בסתר דברתי**"!? ומוכח שאין לשנות את דברי התורה בסתר, אלא אדרבא, יש לשנותם בגלוי, בחוץ.

ומשנינן **ההוא** קרא, מדבר **ביומי דכלה**, בדרשה שהכל מתאספים לשומעה, שהיא בגלוי, ברוב עם, אך אינה בחוץ.

והוינן בה: **ורבי חייא** ששנה בחוץ, **האי** "**המוקי ירכיך**", שמוכח ממנו שיש לשנות בפנים — **מאי עביד לה**, כיצד הוא דורש פסוק זה?

ומשנינן: **מוקי לה**, הוא מעמיד אותו, **בצדקה ובגמילות חסדים**, שיש לעשותם בסתר, בצנעא.

ועתה, לאחר שביארה הגמרא את המחלוקת בין רבי לרבי חייא, היא מקשה: **אלמא, נזיפה דידהו תלת יומין!**

ומשנינן: **נזיפת נשיא שאני**(95).

ומבארת הגמרא: **ונזיפה דידן — כמה הוי?** **חד יומא!** וכמו שמצינו נזיפה של יום אחד:

כי הא דשמואל ומר עוקבא:

שמואל היה גדול בתורה, ומר עוקבא היה כתלמיד בפני הרב לעומתו, ואילו מר עוקבא היה נשיא בית דין. ולכן:

כי הוו יתבי שמואל ומר עוקבא **וגרסי שמעתא**, למדו סוגיות — **הוה יתיב** היה יושב **מר עוקבא קמיה דשמואל** כתלמיד בפני רבו, **ברחוק ארבע אמות.**

וכי הוו יתבי בדינא — הוה יתיב שמואל קמיה דמר עוקבא, שהיה נשיא בית הדין, **ברחוק ארבע אמות**, לכבודו של מר עוקבא נשיא בית הדין.

והוו חייקי ליה היו חוקקים ומנמיכים **דוכתא** מקום **למר עוקבא** כשהיה יושב לדין, **בציפתא** מחצלת, **ויתיב עילויה, כי היכי דלישתמעון מיליה**, כדי שישמע את דברי שמואל, שהיה רבו בתורה.

כל יומא הוה מלוי ליה, היה מלוה **מר עוקבא לשמואל עד אושפיזיה**, [ודרכו של המלוה אדם לכבודו, שהוא הולך אחר האדם שהוא מלוה אותו], עד מקום מגוריו של שמואל, מפני כבודו של שמואל.

יומא חד איטריד מר עוקבא **בדיניה**, היה טרוד במחשבותיו בנידון הענין שדן בו, ולא זכר ללכת אחר שמואל ללותו, אלא הלך בדרך כשהוא צועד ראשון, **והוה אזיל**

---

95. הקשה **המהרש"א**, הלא מצאנו אצל מרים, שנגזפה מהשכינה, ואעפ"כ נתפרש שם, שדיה בשבעה ימים. ותירץ, הואיל והעם לא נסע עד שנאספה מצרעתה, על כן לא רצה הקב"ה להחמיר עליה יותר מז' ימים.

ובעיקר הדין, **הב"ח** דקדק מלשון הטור, שאפילו נזיפת נשיא **דידן**, זמנה ל' יום.

שמואל בתריה, אחרי מר עוקבא.

כי מטא כשהגיע שמואל **לביתיה** של מר עוקבא, **אמר ליה** שמואל למר עוקבא: וכי **לא נגה לך!?** לא די לך שהלכתי אחריך עד ביתך!? עתה **לישרי לי מר בתיגריה!** הרשיני לחזור חזרה, ואלך למקומי!

ידע הבין מר עוקבא **דנקט** שמואל **מילתא בדעתיה,** שהתכוין לנזוף בו על כך שהלך אחריו, ולא הלך מר זוטרא אחריו.

נהג מר עוקבא **נזיפותא בנפשיה חד יומא.**

ומביאה הגמרא מעשה נוסף, שהורה בו רב נחמן לנהוג נזיפה של יום אחד.

ההיא איתתא דהוות יתבה בשבילא. היתה אשה אשר ישבה באמצע שביל שעוברים בו בני אדם, **הוות פשטה כרעה** היתה פושטת רגלה, **וקא מניפה חושלאי** מין ירק.

והוה חליף ואזיל צורבא מרבנן, ולא איכנעה מקמיה לפנות לו את המעבר.

אמר: כמה חציפא ההיא איתתא!

אתאי האשה **לקמיה דרב נחמן,** לברר משמעות דבריו כלפיה, ואם היא צריכה לנהוג בנידוי.

אמר לה: מי שמעת שהוציא אותו צורבא מרבנן **שמתא מפומיה?**

אמרה ליה: לא.

אמר לה רב נחמן: **זילי, נהוגי נזיפותא חד יומא בנפשיך.**

זוטרא בר טוביה הוה קפסיק סידרא, מלמד פרשיות מהמקרא **קמיה דרב יהודה.**

כי מטא להאי פסוקא [שמואל ב כג] "**ואלה דברי דוד האחרנים**", ולשון "דברי" משמע דברי נבואה.

אמר ליה, שאל זוטרא את רב יהודה: "דברי דוד **אחרונים**" — **מכלל דאיכא** "דברי דוד **ראשונים**".

"דברי דוד **הראשונים**" — **מאי נינהו?** היכן מצינו שאמר דוד דברי נבואה מלבד הדברים האחרונים?

שתיק רב יהודה על שאלתו, **ולא אמר ליה ולא מידי.**

הדר אמר ליה, ושוב חזר זוטרא ושאלו: "**אחרונים**" — **מכלל דאיכא ראשונים.**

"**ראשונים**" — **מאי היא!?**

הקפיד רב יהודה על שחזר לשאלו לאחר ששתק ולא ענה לו:

אמר ליה רב יהודה לזוטרא: **מאי דעתך,** האם חושב אתה **דמי שלא ידע פירושא דהאי קרא — לאו גברא רבה הוא!?**

ידע זוטרא **דנקט** רב יהודה **מילתא בדעתיה.**

נהג נזיפותא בנפשיה חד יומא.

ואומרת הגמרא: **ודאתן עלה,** כיון שהבאנו שאלה זו של מר זוטרא, **מיהא,** בכל אופן, הבה נדון בה:

זה שאמר הכתוב שאלו הם "דברי דוד האחרונים".

אחרונים — מכלל דאיכא ראשונים!

ואם כן, דברי דוד **הראשונים — מאי היא?**

ומבארת הגמרא: אלו הם דברי דוד שנכתבו בספר שמואל ב [פרק כב]:

"וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת, ביום הציל ה' אתו מכף כל אויביו ומכף שאול".

ועל דברים אלו **אמר לו הקדוש ברוך הוא לדוד:**

דוד, וכי שירה אתה אומר על מפלתו של שאול?(96) והרי הוא צדיק ממך. **ואלמלי** אילו **אתה** היית **שאול, והוא** היה **דוד — איבדתי כמה דוד מפניו**(97)**.**

והיינו דכתיב בספר תהלים [פרק ז], שאמר דוד על שגגתו אודות שאול:

"שגיון [דברים על שגגה] **לדוד, אשר שר לה', על דברי כוש בן ימיני".**

וכי כוש שמו? והלא שאול שמו!

אלא, מה כושי משונה בעורו — אף שאול משונה לטובה משאר הבריות **במעשיו,** שהיה צדיק גמור.

כיוצא בדבר אתה אומר על דברי הכתוב במעשה אהרן ומרים, כשדברו על משה, על שפירש מאשתו צפורה [במדבר יב]: **"על אדות האשה הכשית אשר לקח":**

וכי כושית שמה? והלא ציפורה שמה!

אלא, מה כושית משונה בעורה — אף ציפורה משונה במעשיה.

כיוצא בדבר אתה אומר [ירמיהו לח] **"וישמע עבד מלך הכושי".**

וכי כושי שמו? והלא צדקיה שמו!

אלא, מה כושי משונה בעורו — אף צדקיה משונה במעשיו.

כיוצא בדבר אתה אומר [עמוס ט] **"הלוא ככני כשיים אתם לי, בני ישראל".**

וכי כושיים שמן? והלא ישראל שמן!

---

96. **החזו"א** [סוף או"ח] מבאר שסברת דוד היתה, על פי מה שלמדנו בברכות [נט], שאדם שמת קרובו, והגיע לו ממנו ירושה, הרי הוא מברך ברכת דיין האמת על השמועה הרעה, וברכת הטוב והמטיב על השמועה הטובה, ואף כאן, אמנם נצטער דוד צער רב על מות שאול בחיר ה', כמפורש בתחילת ספר שמואל ב, מכל מקום היתה דעתו שהוא צריך לומר גם כן שירה על הטובה שהיתה לו מכך, שמעתה תכון המלכות בידו.

ואמר לו הקב"ה ששגגה בידו, והחילוק הוא, שבמיתת קרובו הנ"ל ישנם באמת שני ענינים נפרדים וחלוקים לגמרי זה מזה, עצם המיתה והגעת הירושה, והרי יתכן שימות קרובו ולא יבוא לו שום ירושה ממנו, ועל כן יש מקום לברכת הטוב והמטיב, מה שאין כן בנידוננו, שעצם מיתת שאול היתה סיבה לטובת דוד, שעל ידי זה לא היה מעכב את מלכותו, ובזה אין ראוי לומר שירה מפני הצער שבאבדן הצדיק. עוד כתב לבאר, שמפני גודל צדקתו של שאול, והצער שבמיתתו, אין נחשב הריוח שיש לו ממיתתו.

97. **הראשונים** מבארים, שאמנם שאול היה צדיק מדוד, מכל מקום איבד הקב"ה אותו מפני דוד, הואיל ודוד היה ראוי למלכות יותר ממנו.

אלא, מה כושי משונה בעורו — אף ישראל משונין במעשיהן מכל האומות.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב בתחילת דברי דוד האחרונים **"נאם דוד בן ישי, ונאם הגבר הקם על"**. כך פירושו:

"נאם דוד בן ישי" — שהקים עולה של תשובה(98).

והמשיך דוד בכפל לשון:

"אמר לי אלהי ישראל, לי [אלי] **דיבר צור ישראל:**

מושל באדם צדיק, מושל יראת אלהים".

ומבארת הגמרא: **מאי קאמר** דוד?

אמר רבי אבהו, הכי קאמר דוד:

אמר לי **אלהי ישראל, לי** אלי **דיבר צור ישראל: אני מושל באדם.**

ומי מושל בי — צדיק!

לפי **שאני גוזר גזרה,** והצדיק **מבטלה!**

"אלה שמות הגברים אשר לדוד, ישב בשבת" וגו',

מאי קאמר?

אמר רבי אבהו, הכי קאמר:

ואלה שמות גבורותיו של דוד:

"יושב בשבת" — בשעה שהיה יושב בישיבה לא היה יושב על גבי כרים וכסתות, אלא על גבי קרקע(99).

דכל כמה דהוה רביה של דוד, **עירא היאירי, קיים** — **הוה מתני** היה שונה עירא היאירי **להו לרבנן** את דבריו כשהוא יושב **על גבי כרים וכסתות.**

כי נח נפשיה, ואחר שנפטר עירא היאירי, **הוה מתני דוד** במקומו **לרבנן, והוה יתיב על גבי קרקע,** ולא ישב על כרים וכסתות כמו רבו.

אמרו ליה רבנן לדוד: **ליתיב** יישב **מר אכרים וכסתות!**

לא קביל עליה, לא הסכים לכך.

"תחכמני" — אמר רב: אמר לו הקדוש ברוך הוא, הואיל והשפלת עצמך — תהא כמוני! שאני גוזר גזרה — ואתה מבטלה!

"ראש השלישים" — תהא ראש לשלשת אבות, בכך שתלך לפניהם לעולם הבא.

ונמצא **שמזלו** של דוד גרם לו זאת.

98. **רש"י** מפרש על פי דברי הגמרא [ע"ז ד], שבאמת לא היה דוד ראוי לחטא בת שבע, ומיד ה' היתה זאת, כדי שישוב בתשובה על כך, ולהורות דרך תשובה לאחרים.

99. במגילה [כא] למדנו, שאין לרב לשנות לתלמידיו כשהוא יושב ע"ג מטה והם יושבים על הקרקע. והקשה **הר"ן**, הרי כאן למדנו להיפך. ותירץ, שכאשר צריך הרב ללמדם ענין קשה, יש לו לישב במקום גבוה ותלמידיו במקום נמוך, כדי שישמעו דבריו היטב, ויתיישב הדבר על לבם.

והמצפה איתן העיר, שלולא קושיא זו גם כן יש להכריח כדברי **הר"ן**, שהרי מפורש

"הוא עדינו העצני" — כשהיה יושב ועוסק בתורה — היה מעדן עצמו, מכופף את עצמו עד שהיו ידיו ורגליו ביחד, **כמו תולעת.**

ואילו בשעה שיוצא למלחמה — היה מקשה עצמו בגבורה **כעץ** קשה [וזהו ביאור "העצני"].

"על שמנה מאות חלל בפעם אחת" — שהיה זורק חץ ומפיל שמונה מאות חלל בפעם אחת. והיה מתאנח על מאתים.

דכתיב [דברים לב] **"איכה ירדף אחד אלף".**

יצתה בת קול ואמרה: [מלכים א טו] **"רק בדבר אוריה החתי".** שבגלל המעשה עם בת שבע, אלמנתו של אוריה החתי, נמנע ממנו להרוג אלף בבת אחת[100].

אמר רבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי שמלאי.

ואמרי לה, אמר רבי תנחום אמר רב הונא.

ואמרי לה, אמר רב הונא לחודיה:

יז-א **תלמיד שנידה לכבודו — נדויו נידוי**, וכפי שיתבאר להלן:

דתניא: מי **שמנודה לרב** — הרי הוא **מנודה** גם **לתלמיד.**

אבל **מנודה לתלמיד — אינו מנודה לרב**, שאין הרב צריך להתרחק ממנו.

ומדייקת הגמרא: מנודה לתלמיד, רק **לרב הוא דאינו מנודה, הא לכולי עלמא — מנודה.**

והוינן בה: **למאי?** באיזה סיבת נידוי, המנודה לתלמיד הינו מנודה לכולי עלמא, חוץ מאשר לרב?

אי נידו אותו **בסיבת מילי דשמיא**, שעבר עבירה המחייבת נידוי, ולכן נידהו התלמיד, מדוע הוא אינו מנודה גם לרב? והרי כבר אמר הכתוב [משלי כא] **"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'"**, וגם הרב חייב לנהוג בריחוק כלפי מי שנידה התלמיד.

אלא לאו, מדברת הברייתא בתלמיד שנידה **לכבוד עצמו.**

אמר רב יוסף: צורבא מרבנן, עביד דינא לנפשיה, עושה דין לעצמו בתביעות ממוניות

בגמרא שם, שעד ימות רבן גמליאל היו לומדים תורה בעמידה דוקא. ועל כרחך צריך להעמיד סוגייתנו כשלמדו דבר קשה, שבזה הותר לישב, כמפורש שם במגילה.

עוד כתב **הר"ן**, שדברי הגמרא במגילה נאמרו דוקא כאשר התלמידים ראויים כבר ליסמך, שהם חכמים גדולים בתורה.

100. **החיד"א בחומת אנך** [תהלים יח] דקדק דברי חכמים אלו מלשון הפסוקים. שהלא שירת דוד נכתבה שתי פעמים, בשמואל [כב] ובתהלים [יח], וישנם כמה שינויי לשון ביניהם. ואחד השינויים הוא, שבשמואל נאמר **"תשמרני** לראש גויים", ובתהלים נאמר **"תשמני** לראש גויים". ומבאר החיד"א, שהגימטריא של "תשמרני" היא 0100, והגימטריא של "תשמני" היא 800, וחילוק זה הוא בין מה שהיה קודם החטא למה שהיה לאחר החטא, כמו שלמדנו בגמרא. וכעין זה מביאים בשם **הגר"א.**

שיש לו כלפי אחרים, **במילתא דפסיקא ליה,** שאין לו ספק בצדקתו(101).

ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה, שיצאו שמועות רעות אודות הנהגותיו.

אמר רב יהודה: היכי ליעביד?

לשמתיה — צריכי ליה רבנן במקומו, לפי שהוא היה רבם(102).

לא לשמתיה — קא מיתחיל שמא דשמיא, מתחלל שם שמים על ידי הנהגותיו.

אמר ליה לרבה בר בר חנה: האם **מידי שמיע לך בהא?**

אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [מלאכי ב] **"כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא".**

אם דומה הרב למלאך ה' — יבקשו תורה מפיו.

ואם לאו — אל יבקשו תורה מפיו(103).

וכיון שהרב הזה שמועותיו רעות, מוטב שלא יבקשו תורה מפיהו, ובטל הטעם שצריכים ללמוד ממנו.

ואכן, **שמתיה רב יהודה** לאותו הרב.

לסוף איחלש נחלש ונחלה **רב יהודה.**

אתו רבנן לשיולי ביה, לבקרו ולדרוש בשלומו, **ואתא איהו,** אותו שנידהו רב יהודה, **נמי בהדייהו.**

כד חזייה רב יהודה, כשראהו רבי יהודה למנודה, **חייך** רבי יהודה.

והבין המנודה שרב יהודה מחייך אליו כדי ללעוג לו.

אמר ליה המנודה לרב יהודה: **לא מסתייך** לא מספיק לך **דשמתיה לההוא גברא** שנידת לאותו אדם [התכוון על עצמו, והתבטא בלשון סגי נהור], **אלא אחוכי נמי חייך בי?** שאתה גם לועג לי, בחיוכך כלפי.

אמר ליה רב יהודה: **לאו בדידך מחייכנא,**

---

101. **הריטב"א** מפרש, שאמנם אדם עושה דין לעצמו אף כשאינו תלמיד חכם, וכמו שלמדנו בבבא קמא [כז], אולם כאן השמיענו שאפילו תלמיד חכם מותר לו לעשות כן, ואינו צריך לחוש שיצא חילול השם מן הדבר. **והגר"א** [חו"מ ד ה] ביאר, שכל אדם אינו יכול לעשות דין לעצמו אלא אם כן יכול לברר צדקתו בבית דין, כמפורש **בשו"ע** שם, מה שאין כן בתלמיד חכם, שהוא עושה דין לעצמו בכל ענין.

אבל **הגר"א** ביו"ד [סד] פירש דברי רב יוסף בענין אחר, שלנידוי אין צורך בעדות דוקא, כמו שצריכים בדיני ממונות, אלא די בזה שנראה לדיין שהדבר אמת, וכמו שפסק שם **הרמ"א.** וזהו ביאור הלשון "דפסיקא ליה מילתא, עביד דינא לנפשיה", כלומר, נידוי. וע"ע **בתוספות הרא"ש** פירוש אחר.

102. הקשה **הריטב"א,** הלא למדנו לעיל, שמותר למנודה לשנות לאחרים, ואם כן לא יפסידו כלום בנידויו. ותירץ, שמכל מקום אין זה מכבוד התלמידים ללמוד תורה ממנו, ובודאי שעל ידי הנידוי ימעטו מלבוא אצלו. ומלשון **השיטה** נראה, שלא הותר ללמוד מהמנודה, אלא כשאי אפשר ללמוד מאדם אחר.

103. הגמרא בחגיגה [טו] מקשה ממה שרבי

אין חיוכי מכוון כלפיך ללעוג לך.

אלא זה חיוך של שמחה שלי, **דכי אזלינא לההוא עלמא**, אלך כאשר אני **בדיחא דעתאי**, שמח ומבודח, ביודעי **דאפילו לגברא כוותך**, כמוך שאתה תלמיד חכם, בכל זאת **לא חניפי ליה**, אלא נידיתי אותו.

כאשר **נח נפשיה דרב יהודה, אתא** בא המנודה **לבי מדרשא.**

אמר להו המנודה: **שרו לי!** התירו את הנידוי שנידה אותי רב יהודה.

אמרו ליה רבנן: גברא דחשיב כרב יהודה — ליכא הכא דלישרי לך. ואין מתיר את הנידוי אלא מי שהוא חשוב כמו המנדה[104].

אלא, זיל לגביה דרבי יהודה נשיאה, דלישרי לך.

אזל לקמיה.

אמר ליה רבי יהודה נשיאה **לרבי אמי: פוק** צא **ועיין בדיניה. ואי מיבעי** אם יש אפשרות **למישרא ליה — שרי ליה**, התר לו את הנידוי שהטיל עליו רב יהודה!

עיין רבי אמי בדיניה, וסבר למישרא ליה.

הזדמן רבי שמואל בר נחמני לבית המדרש בשעה שרצה רבי אמי להתיר למנודה את נידויו, לאחר שכמה שנים הוא לא הזדמן לבית המדרש.

עמד רבי שמואל בר נחמני על רגליו, ואמר: ומה שפחה של בית רבי, לא נהגו חכמים קלות ראש בנידויה שנדתה אדם שלא נהג כשורה, ולא התירוהו לאותו מנודה שהתנדה על ידה במשך **שלש שנים**[105].

יהודה, שהוא **חבירינו — על אחת כמה וכמה** שלא ננהוג קלות ראש בנידוי שנידה, להתירו סמוך לפטירתו.

אמר רבי זירא: מאי דקמן מה מראה לפנינו העובדה **דאתא האידנא**, שדוקא עתה בא **האי סבא**, רבי שמואל בן נחמני, **בבי מדרשא**, בבית מדרשנו? **דהא**, והרי **כמה שני לא אתא**, לא בא לכאן.

שמע מינה מכך שעתה הוא הופיע ואמר את דברו, **שלא מיבעי למישרא ליה.**

ואכן, **לא שרא ליה** רבי אמי למנודה את נידויו שהטיל עליו רב יהודה.

מאיר למד תורה מפי אחר. ותירצה, שרבי מאיר היה כבר אדם גדול כשבא ללמוד ממנו, והיה יכול ליזהר שלא ילמוד ממעשיו. וע״ע בשיטה. **והש״ך** [יו״ד רמו ח] כתב, שבזמנינו אין לנו אנשים גדולים המותרים ללמוד תורה מרשע. ויעויין **באור החיים** [דברים יב כח] שהאריך בזה.

104. ביאר **הריטב״א**, שאמנם אחרים גם כן יכולים להתיר הנידוי, וכמו שלמדנו לעיל, אבל על כל פנים צריך שיהיה שוה לו בחכמה, והחכמים שבאתו המקום לא החשיבו עצמם כרב יהודה, ועל כן שלחוהו לרבי יהודה נשיאה ובית דינו, שישקלו עצמם כרב יהודה.

105. **הראב״ד** מבאר, שמעשה זה היה לאחר פטירתה ולאחר פטירת רבי, וחכמי אותו הדור לא רצו להתירו, מפני שהיתה שפחה זו יראת חטא, ולא החשיבו עצמם כמותה, עד שנזדקקו גדולי הדור לענינו.

נפק יצא המנודה מבית המדרש.

כי קא בכי ואזיל, כאשר הלך ובכה, **אתא זיבורא** באה צירעה,**וטרקיה** ועקצתו **אאמתיה,** על אמתו, **ושכיב,** ומת מעקיצה זו(106).

עיילוהו העלוהו לקוברו **למערתא** של קבורה **דחסידי** — **ולא קיבלוהו,** שבא נחש עכן, ועמד סביב הפתח, ומנע את הכנסתו לקבורה במערת החסידים(107).

עיילוהו למערתא דדייני, שבה קבורים ראשי בית דין, והם במעלה פחותה מהחסידים — **וקיבלוהו**(108).

מאי טעמא קבלוהו הדיינים?

משום **דעבד כרבי אילעאי,** שחזר בתשובה על שמועותיו הרעות, ונהג כפי שהורה רבי עילאי בדרך התשובה.

דתניא, רבי אילעאי אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו — ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתעטף שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא(109).

ומבארת הגמרא את דברי רבי שמואל בר נחמני: **שפחה של בית רבי — מאי היא?**

דאמתא דבי רבי, חזיתיה להוא גברא דהוה מחי מכה לבנו הגדול. אמרה: ליהוי ההוא גברא בשמתא, משום **דקעבר משום** [ויקרא יט] "**ולפני עור לא תתן מכשול**". כי בנו הגדול מסוגל לבעט באביו, ונמצא האב מכשיל את בנו, כשמכהו(110).

אולם, יעויין בבית יוסף, שמקור דברי **הרמב"ם,** שאפילו קטון שבישראל יכול לנדות על חטא, נובע ממעשה זה דשפחתו של רבי.

106. כתבו **התוס'**, שהיה זה מדה כנגד מדה, על שהיה פרוץ בעניני קדושה.

107. **הריטב"א** הקשה ממה שלמדנו לעיל, שאם מת בנידויו, בית דין סוקלין את ארונו. [ובודאי שאין מתעסקים עמו כל כך להכניסו למערת החסידים]. ותירץ, שדוקא כשלא בא לפני בית דין שיתירו לו נידויו, שהראה זלזול בנידוי, בזה יש לסקול ארונו, מה שאין כן בחכם זה, שבא לבקש שיתירו לו נידויו. ובעיקר הדבר, יעויין בבית יוסף, שנחלקו **הרמב"ן והרשב"א,** האם מתעסקין עם המנודה שמת, בשאר צרכיו, מלבד קבורה ותכריכין.

108. **החתם סופר** [יו"ד שמא] הוכיח מכאן, שאין איסור לקבור מנודה אצל שאינו מנודה, ולא שייך בזה האיסור ד"אין קוברין צדיק אצל רשע". **והגר"א** [יו"ד שסב] הוסיף להוכיח מכאן כדברי **הרמ"א** שם, שקוברין **בעל תשובה** אצל **צדיק גמור,** שהרי צורבא מרבנן זה הלך למקום שאין מכירין אותו כדי לשוב בתשובה על ידי עצה זו. ועיי"ש **בש"ך,** שמכל מקום אין לקברו אצל **חסידים.** ודין זה גם כן נלמד מכאן, וכמו שרמז שם **הגר"א.**

109. הראשונים פירשו בשם **רבינו האי,** שאין הכונה לעשית עבירות ח"ו, אלא שבהיותו לבוש ומעוטף בשחורים וכו', מובטח לו שלא יחטא. וע"ע בחגיגה טז וברי"ף.

110. **הפרי יצחק** [ב מט] לומד מכאן, שאדם שנתן מכשול לפני עור, אף על פי שבסופו של דבר לא הועילו מעשיו, והעור לא נכשל בו, מכל מקום עבר באיסור ד"לפני עור", הואיל ומצדו היה המכשול מזומן להכשילו. שאם לא כן לא היתה מנדתו עד שתראה אם הועילו מעשיו

דתניא: "**ולפני עור לא תתן מכשל**" — **במכה לבנו גדול הכתוב מדבר**(111).

ריש לקיש הוה מנטר שומר **פרדיסא**.

אתא ההוא גברא, וקאכיל תאיני מהפרדס.

רמא ביה קלא, צעק עליו ריש לקיש, **ולא אשגח ביה**.

אמר ריש לקיש: **להוי ההוא גברא בשמתא**.

אמר ליה אותו אדם ליש לקיש: **אדרבה, להוי ההוא גברא** [ריש לקיש] **בשמתא**!

כי **אם ממון נתחייבתי לך** כשאכלתי מהתאנים — **נידוי מי נתחייבתי לך**!? וכיון שנדית אותי שלא כדין, חייב אתה נידוי על שנידת אותי שלא כהלכה(112).

אתא ריש לקיש **לבי מדרשא**, ושאל מה דינו עתה.

אמרו ליה: הנידוי **שלו**, שנידה אותך —

לבעוט באביו. ויש דוחים הראיה, שאף אדם שהכניס עצמו **לספק** איסור, יש לנדותו.

111. **הריטב"א** כתב, שדין זה אינו דוקא בבנו גדול, אלא אפילו בקטן שייך ענין זה, שאף הקטן אין לנו להכשילו בעבירה. והכל לפי הענין. אבל **השיטה** כתב על פי סוגיא דקדושין, שזהו דוקא מ22 — או מ24־. וכן פסק **הרמ"א** [יו"ד רמ כ].

והרמב"ם [ת"ת ו יד] מנה כ"ד דברים שמנדים את העובר עליהם. ומקורו מברכות [יט] ומירושלמי כאן. ובאות יז כתב, "המכשיל את העיור". וכתב על זה **הראב"ד**, "כגון המכה לבנו גדול". וביאר **הפרי חדש** [ס' הליקוטים] כונת **הראב"ד**, שלדעתו אין ללמוד ממעשה זה לשאר מכשיל עור, הואיל ובהכאת בנו גדול יש צד מצוה, שרוצה לחנכו שילך בדרך ישרה, ועל כן יש יותר לחשוש שיעשה כן אף בעתיד, מה שאין כן בשאר לאו ד"לפני עור", שדינו כשאר הלאוין שאין מנדין עליהם.

אולם בעיקר הדבר, מדברי **הר"ן** [נדרים ז] עולה, שבשאר כל האיסורים גם כן מנדים.

והרמב"ם [שבועות יב י] כתב, שאין לנדות מי שהוציא שם שמים לבטלה, אלא אם כן עשה במזיד. וכתב **הגר"א** [נו], שהוא הדין לשאר עבירות. **והש"ך** [ב] דן, האם צריך גם כן התראה, שיתרו בו קודם הנידוי, שאם יעשה כן, ינדוהו.

112. הקשו **התוס'**, הרי למדנו לעיל שיש לנדות גם על עניני ממון, ואם כן עשה כדין שנדהו. ותירצו, שהיה לו לתובעו לפני בית דין, ולא לנדותו בעצמו.

והנמוקי יוסף הוסיף להקשות, שהרי מנדין על כל לאוין שבתורה [עיין הערה הקומת], ולאו דלא תגזול אינה גרועה מהם. ותירץ, שאם אמנם היה מנדהו קודם שנטל הפירות, אז היה הנידוי כדין, אבל כיון שכבר אכל הפירות, לא היה לו לנדותו, שהרי יתכן שלא היה בדעתו לעכב דמי הפירות לעצמו, אלא היה משלם לו בנפש חפיצה. וכונתו, שעיקר מטרת הנידוי הוא כדי להפרישו מאיסור לעתיד. וכן מפורש בדבריו בנדרים ז.

והראב"ד כתב, שפירות שדה זו היו עומדות לכך, שכל הרוצה ליטול ולשלם דמיהם, יבוא ויטול, ולכן, הגם שדעת ריש לקיש היתה שלא יטול מהם, מכל מקום אינו מזיד בכך, והיה לו להתרותו קודם לכן, ואז לנדותו. ויעויין **במחנה אפרים** [גזילה ה].

נידוי, כיון שנידה אותך כדין, על שנדית אותו שלא כהלכה, שלא היה חייב נידוי(113).

ואילו הנידוי **שלך**, שנידת אותו — **אינו נידוי**, כיון שלא היה כדין.

שאל ריש לקיש: **ומאי תקנתיה?**

אמרו לו: **זיל לגביה**, לך אליו, **דלישרי לך**, שהוא יתיר לך את הנידוי שלו.

אמר ריש לקיש: **לא ידענא ליה.** איני מכירו, ואיך יותר לי נידויו!?

אמרו ליה: זיל לגבי נשיאה, דבכוחו **לישרי לך** נידוי של אחרים(114).

דתניא: נידוהו ואינו יודע מי נידהו — ילך אצל נשיא, ויתיר לו נדויו.

אמר רב הונא: באושא התקינו: אב בית דין שסרח — אין מנדין אותו, אלא אומר לו [מלכים ב יד] "**הכבד ושב בביתך**".

אבל אם **חזר וסרח** לאחר מכן — **מנדין אותו, מפני חילול השם.**

ופליגא דריש לקיש, הסובר שאין מנדים אותו לעולם.

דאמר ריש לקיש: תלמיד חכם שסרח — אין מנדין אותו בפרהסיא, שנאמר [הושע ד] "**וכשלת היום, וכשל גם נביא עמך לילה**", מלמד הכתוב: **כסהו כלילה**, כמו שבאפילת הלילה אין רואים(115).

וטעמו של דבר, כדי שלא יתבזה ברבים.

וכל נידוי הוא ביזוי ברבים, שהרי צריך להכריז עליו שהוא מנודה, כדי שלא יתקרבו אליו.

מר זוטרא חסידא, כי מיחייב צורבא מרבנן שמתא — ברישא תחילה היה **משמית**

---

113. **הרמב"ם** שם [אות כד] מנה "המנדה מי שאינו חייב נידוי". **והראב"ד** שם כתב, שאופן זה חלוק הוא מכל האיסורים שמנאם הרמב"ם תחילה, שבכל האיסורים, יש חיוב על הבית דין לנדות את העובר עליהם, מה שאין כן באופן זה, שלולא שהיה אדם זה מקפיד על כבודו ומנדהו, לא היו הבית דין נזקקין לנדות את ריש לקיש.

ובעיקר הדין כתב הבית יוסף בשם **ר"י**, שזהו דוקא כשהמנודה שלא כדין הוא תלמיד חכם, וכמו במעשה זה, שלא היו יודעים מי הוא זה ואיזה הוא, ויש לחוש שמא תלמיד חכם היה, אבל כשתלמיד חכם נידה שלא כדין לעם הארץ, אינו יכול לנדותו בעבור זאת. אולם **המהרי"ק** [סט] חידש, שכל זה נכון רק לשיטת **הראב"ד** הנ"ל, שהנידוי הוא מפני הקפדתו, ועל כן פשוט, שזהו דוקא בתלמיד חכם, אבל לדעת הרמב"ם, שבכל ענין היו מנדין אותו, אין לחלק בין תלמיד חכם לעם הארץ. וע"ע **בש"ך** [נט].

עוד כתב **הט"ז** [כא], שדוקא כשהמנדה היה יודע שהוא מנדהו שלא כדין, אבל כשהיה טועה בדבר הלכה, והיה סבור שעושה כדין שמנדהו, אין לחייבו נידוי על כך.

114. הטעם, שהיו חוששין שאלמוני זה, חכם גדול הוא, ואין אפשרות להתיר למי שפחות ממנו בחכמה, ולכן הוזקקו לילך לנשיא, שבכוחו להתיר גם בענין זה. **נימוקי יוסף.**

והרי"ף כתב להוכיח מכאן, שאין הלכה כאביי לעיל, אלא אפילו לאפקירותא יש להתיר מיד.

115. **הרמב"ם** [ז א] כתב, שזהו דוקא בחכם

נפשיה, עצמו, משום כבודו של המנודה שעומד לנדותו[116], **והדר**, ורק אחר כך, בהיותו מנודה, **משמית לדידיה**, לצורבא מדרבנן.

והיה זה נידוי לפרק זמן קצר, עד שחזר לביתו.

כי הוה עייל באושפיזיה, כאשר היה נכנס מר זוטרא חסידא לביתו, **שרי ליה לנפשיה**, היה מתיר את נידויו העצמי, **והדר שרי ליה לדידיה**, לצורבא מדרבנן שנידה אותו[117].

אמר רב גידל אמר רב: תלמיד חכם מנדה לעצמו, ומיפר לעצמו[118].

אמר רב פפא: תיתי לי, יבוא לי טוב, משום **דלא שמיתי צורבא מרבנן מעולם.**

ומבארת הגמרא: **אלא, כי קא מיחייב צורבא מרבנן שמתא — היכי עביד** רב פפא?

כי הא, דבמערבא, בארץ ישראל, **מימנו**, היו נמנים חכמים להחליט **אנגידא** על מלקות **דצורבא מרבנן**, להלקות צורבא מרבנן על שסרח ולא נהג כשורה, **ולא מימנו אשמתא**, לא היו נמנים לנדותו, משום שהנידוי היה חמור בעיניהם ממלקות, והיו מעדיפים להלקותו.

ומבארת הגמרא: **מאי**, מהו לשון "**שמתא**"?

אמר רב: שם מיתה.

ושמואל אמר: שממה יהיה.

ומהניא ביה נכנסת בו מכת השמתא במנודה ועושה בו רושם לעולם, גם לאחר שהותר הנידוי, **כי טיחיא בתנורא**, כמו שמן שטחו אותו בתנור, שלעולם נשארת בו לחות השמנונית.

ופליגא דעה זו אודות מכת השמתא שאינה

שזקן [מופלג] בחכמה, או נשיא, או אב בית דין, אבל שאר תלמידי חכמים מותר לנדותם כשסרחו, אלא שאין לקפוץ ולמהר בדבר. וכתב **הכסף משנה** שמקורו, ממה שלמדנו לעיל, שרב יהודה נידה לצורבא מרבנן, וכמו כן מבואר לקמן בגמרא, שמר זוטרא היה מנדה לפעמים צורבא מרבנן, ובכדי שלא לומר שהם חולקים על ריש לקיש, הוצרך לומר חילוק זה.

עוד כתב **הרמב"ם**, שאפילו זקן בחכמה, אם הוא כירבעם בן נבט וחביריו, מנדין אותו.

116. **התוס'** נתנו שני טעמים בדבר. א. שהיה מצער עצמו על שהוצרך לנדות תלמיד חכם. ב. כדי שיזכור להתירו מנידויו, על ידי שיצטרך להתיר לעצמו.

117. **הר"ן** [נדרים] ביאר הטעם שתלה היתר הנידוי בכניסתו לביתו, שהוא כדי שלא יכשלו בני ביתו ויקרבו אליו בעודו בנידויו. וע"ע בהערה 64. והשיטה הוסיף בשם רבינו יחיאל, שמכל מקום התיר הנידוי בפני המנודה, שהרי למדנו בנדרים, שאם נידהו בפניו, צריך גם כן להתירו בפניו.

ומה שהתיר בתחילה לעצמו ואח"כ לצורבא מרבנן, ביארו **התוס'**, כדי שיבוא זכאי ויכפר על החייב.

118. הגמרא בנדרים ביארה החידוש בדין זה, שלא נאמר "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים".

והר"ן שם הביא שנחלקו הראשונים בעיקר דין זה. שלדעת **הרשב"א**, דוקא באופן זה,

יוצאה לעולם, על דעתו **דריש לקיש**, שסבר שהיא יוצאת לגמרי.

דאמר ריש לקיש: כשם שנכנסת השמתא **במאתים וארבעים ושמונה איברים** של האדם, **כך כשהיא יוצאה** — היא **יוצאה ממאתים וארבעים ושמונה איברים.**

כשהיא נכנסת — **דכתיב** [יהושע ו] "**והיתה העיר חרם**".

"**חרם**" **בגימטריא** — **מאתים וארבעים ושמונה הוו.**

כשהיא יוצאה — **דכתיב** [חבקוק ג] "**ברגז רחם תזכור**".

"**רחם**" **בגימטריא הכי הוו** [ארבע מאות ארבעים ושמונה].

אמר רב יוסף: שדי השלך **שמתא** אפילו **אגנובתא דכלבא** על זנב הכלב — **ואיהי** השמתא, **דידה עבדה**, תעשה את שלה.

והיינו, שאפשר להטיל שמתא אפילו על זנב כלב שאינו מסוים, והיא תעשה את פעולתה.

דההוא כלבא דהוה אכיל מסאני את המנעלים **דרבנן, ולא הוו קא ידעי** רבנן **מנו**, מי הוא אותו הכלב. **ושמתו ליה** לכלב(119).

איתלי ביה נורא נתלתה אש **בגנובתיה**, בזנבו של הכלב, **ואכלתיה**, ושרפתו לכלב.

ההוא איש **אלמא** אלים **דהוה קא מצער ליה להההוא צורבא מרבנן**(119*).

אתא הצורבא מדרבנן **לקמיה דרב יוסף**, לשאול את עצתו.

אמר ליה: זיל שמתיה.

אמר ליה: מסתפינא מיניה. מפחד אני ממנו.

אמר ליה: לך לבית דין, **ושקילי** וקח מהם **פתיחא** כתב שמתא **עליה.**

אמר לו: **כל שכן דמסתפינא מיניה**, שיש לי יותר לחוש, כי נטילת כתב שמתא מבית דין היא יותר חמורה בעיניו.

שאינו מחוייב נידוי מצד הדין, אלא שהיה מנדה עצמו במידת חסידות, בזה יכול להתיר לעצמו, אבל כשהוא מחוייב נידוי מצד הדין, אף על פי שנידה לעצמו, אינו יכול להתיר לעצמו. אבל **הרמב"ם** לא חילק, והתיר בכל ענין.

119. **הריא"ז** מחדש, שאין נידוי חל אלא אם כן פירשו את שם המנודה, אבל כשהבית דין אמרו בסתם, שכל העושה כן יהיה בנידוי, אינו נעשה מנודה בכך. והקשה **הקהלות יעקב**, שממעשה זה יש להוכיח להיפך, שהרי נידו **בסתם** את הכלב העושה כן. ותירץ, שבנידוי יש שני דינים: א. **הריחוק** מבני אדם ודיני **אבל** הנוהגים בו. ב. **הקללה** שבדבר. ודברי הריא"ז נאמרו רק לענין **הריחוק ודיני אבילות** שבנידוי, אבל **קללת** הנידוי ישנה גם כשנידו בסתם. וכמו כן חל **איסור השבועה** שבחרם [יעויין הערה 79], אף על פי שהחרימו בסתם.

119*. **הריב"ש** [רכ] הוכיח מכאן, שיש לחכם לנדות מי שביזהו [אף על פי שלא הרים עליו יד], שלשון "מצער" משמעותו בדברים בלבד. וכמו כן הוכיח זאת ממה שלמדנו לעיל, באותה אשה שהיתה יושבת בשביל וכו', שרב נחמן שאלה האם שמעה שמתא מפיו, הרי שהיה יכול לנדותה על כך, אף על פי שחטאה היה במה שחיסרה מכבודו, שלא קמה מפניו. וע"ע **בש"ך** [לח].

אמר ליה: לך לבית דין, **שקליה** וקח מהם כתב שמתא, ולאחר מכן **אחתיה בכדא**, תקע את תקיעת השמתא בתוך כד, כדי שלא ישמעו אנשים.

יז-ב **ואחתיה** ותקע את התקיעות **בי קברי**, כי בבית הקברות לא מצויים אנשים. **וקרי ביה** ותקע בו **אלפא שפורי** אלף תקיעות שופר **בארבעין יומין**.

אזיל, עביד הכי.

פקע כדא, ומית אלמא.

ומבארת הגמרא: **מאי שפורי**? מדוע תוקעים בשופרות בשעת הנידוי?

כדי ללמד **שנפרעין ממנו** על מעשיו.

ומאי תברא? מדוע תוקעים בנוסף לתקיעה גם שברים?

אמר רב יצחק בריה דרב יהודה: כדי ללמד **שתברי בתי רמי**. שהשמתא בכוחה לשבר בתים רמים וגבוהים.

דתניא, אמר רבן שמעון בן גמליאל: כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, כגון שמתא, הרי הוא מביא **או** לידי **מיתה או** לידי **עוני**.

שנינו במשנה: ואלו מגלחים במועד, **הנזיר** הטמא **והמצורע**, שעלה **מטומאתו לטהרתו**.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: האם התירו להם לגלח במועד רק **בשלא היה להם פנאי** להתגלח לפני המועד(120).

או דלמא התירו להם במועד, **אף בשהיה להם פנאי** להתגלח לפני המועד.

אמר ליה רבי זירא: **תנינא** לפתרון בעייתך במפורש בברייתא:

כל אלו שאמרו חכמים שהם **מותרין לגלח במועד** הרי זה דוקא **בשלא היה להם פנאי** להתגלח לפני המועד. **אבל** אם **היה להם**

---

120. הקשו **התוס'** [לעיל יד], אם כן, לשם מה הוצרך התנא להשמיענו דין הנזיר והמצורע כלל, והלא ודאי אינם גרועים משאר האנוסים שנזכרו במשנתנו שהותר להם הגילוח, וכי מפני שיש מצוה בתגלחתם יגרע דינם מן השאר. ותירצו, שבאמת עיקר החידוש הוא, שדוקא כשלא היה להם פנאי, אבל היה להם פנאי, אסורין, אף על פי שעל ידי כן ישהו קרבנותיהם.

והר"ן תירץ, שההיתר גם כן יש בו חידוש, שמן הסברא היינו אוסרים להם לגלח אף על פי שלא היה להם פנאי, כדי שלא יבואו לגלח אף כשהיה להם פנאי, שאם נתיר בזה יסברו להתיר גם בזה. וביאר **הגרע"ק איגר**, שאמנם בשאר אנוסים שהתירו לגלח, איננו גוזרים באנוס מפני מי שאינו אנוס, הואיל והכל יודעים שההיתר נאמר לאנוס בלבד, מכל מקום בנזיר ומצורע יכולים העולם לבוא לידי טעות, ולסבור, שהיתר הגילוח [כשלא היה להם פנאי] הוא כדי שלא ישהו את קרבנותיהם, וכדלקמן, ובזה השמיענו התנא שאין לגזור גזירה זו.

והמשנה למלך [יו"ט ז יט] ביאר דברי **הר"ן** באופן אחר, שאם נתיר למצורע שלא היה לו פנאי, יסברו, שגם כשהיה יכול לגלח תגלחת ראשונה [שהוא ביום טהרתו על ידי צפרים], קודם לכן, ולא גילח עד הימים הסמוכים לרגל, מותר לו לגלח תגלחת שניה [שהיא ביום השביעי לגילוח א'] במועד, שהרי סוף סוף לא הגיע זמן תגלחת שניה עד המועד, והאמת היא, שאינו מותר בה, הואיל והיה בידו להקדימה על ידי הקדמת תגלחת ראשונה. וכמו כן לענין נזיר

פנאי לפני המועד — **אסורים** הם להתגלח במועד.

חוץ **מנזיר** טמא **ומצורע, שאף על פי שהיה להם פנאי** להתגלח לפני המועד — הרי הם **מותרים** להתגלח במועד, כדי **שלא ישהו קרבנותיהן.**

נזיר טמא ומצורע חייבים להביא קרבן ביום השמיני לטהרתם, ובתנאי שיתגלחו. ונמצא, שאם נאסור עליהם את הגילוח במועד [היות והיה להם פנאי לפני המועד], הם לא יביאו את הקרבן במועד, כיון שאין הקרבן בא אלא לאחר הגילוח. ואם כן, הם יתאחרו להביאו עד לאחר המועד.

ולכן, עדיף שלא נקנוס אותם על שלא התגלחו בזמן הפנאי שלפני המועד, כדי שיביאו קרבנם לטהרתם[121] בהקדם האפשרי, אף על פי שכבר עבר הזמן הראוי, שהוא יום השמיני לטהרתו.

תנא בברייתא: **הכהן והאבל מותרין בגילוח** במועד.

והוינן בה: **האי אבל — היכי דמי?**

אילימא שחל יום **השמיני שלו** לאבלותו **בערב הרגל**, שכבר קם מאבלות השבעה, והיה יכול להתגלח ביום השמיני לכבוד הרגל, כיון שבטלה ממנו גזירת שלשים היות ונהג יום אחד של אבילות שלשים לפני

טמא, שהיה יכול להזות קודם לכן, ונתעכב עד סמוך לרגל, ועל ידי כן נכנס שביעי שלו בתוך ימי הרגל. ולכאורה עיקר דין זה תלוי במחלוקת הרמב"ם **והרא"ש**, וכפי שיבואר בהערה הבאה.

והוסיף **הגרע"ק איגר** בעיקר קושית **התוספות והר"ן**, שלפי מסקנת הסוגיא, שהתירו לנזיר ומצורע אף כשהיה להם פנאי, אין התחלה לקושיתם. וע"ע בתוס' שם **וברש"ש**.

121. בנזיר טמא מפורש בפסוק [במדבר ו ט־י] שהוא מגלח בשביעי, ולמחרת ביום הח' מביא קרבנותיו. וכן לענין מצורע כנ"ל [ויקרא יד ט־י], אבל לענין נזיר טהור הלא מפורש בכתוב [שם טז־יח] שהוא מקריב ואח"כ מגלח, כן הקשה **המשנה למלך**.

עוד דן **המשנה למלך** לענין תגלחת ראשונה של מצורע, האם יש להתירה ברגל. ובראשית דבריו נקט כדבר פשוט, שבזה לא שייכת הסברא של שיהוי הקרבנות, שאמנם תגלחת שניה תלויה בתגלחת ראשונה [ובתגלחת ב' תלוי הקרבנות, וכנ"ל], מכל מקום כל זמן שעדיין לא התחיל למנות ימי ספירתו, איננו דנים כלל על חיוב הבאת הקרבנות. ולכן, כשהביא הצפרים קודם המועד, ולא גילח [תגלחת א'], ודאי אינו מגלח במועד, שהרי היה לו פנאי ולא היה אנוס, אבל כשלא הביא הצפרים אף על פי שהיה בידו להביאם, ורוצה להביאם במועד ולגלח, נידון זה תלוי במחלוקת **הרמב"ם והרא"ש** לענין מנודה, שלדעת **הרמב"ם**, אף על פי שהיה יכול לישאל על נידויו קודם הרגל ולא עשה כן, מכל מקום נחשב כאנוס, הואיל וסוף סוף היה אנוס על **הגילוח**, אף על פי שהיה בידו להסיר הסיבה המונעתו ואוסרתו בגילוח, וכמו כן כאן, כל זמן שלא הביא צפרים, נחשב הוא כאנוס על הגילוח [כדין מצורע מוחלט האסור בתגלחת], אבל **להרא"ש** המחמיר לענין מנודה, הוא הדין כאן.

והתרומת הדשן [א פו] כתב, שהיו נוהגין, שמומר הבא לשוב בתשובה, מגלח את כל שערו, ועל ידי כן נכנס שנית להיות כשאר ישראל הכשרים, וקודם לכן אין מצרפין אותו לדבר שבקדושה, וכתב, שמותר לגלחו במועד,

הרגל.

תיקשי, הרי **איבעי ליה לגלוחי בערב הרגל!**

וכיון שהיה צריך להתגלח אז ולא התגלח, למה נתיר לו להתגלח במועד!?

אלא, שמא תאמר **שחל שמיני שלו להיות בשבת, ערב הרגל**, ולא היה יכול להתגלח ביום השמיני מחמת קדושת השבת(122).

עדיין יקשה: הרי **איבעי ליה** להקדים **ולגלוחי ערב שבת!** על אף שהוא היום השביעי לאבלותו.

משום **דאמר רב חסדא אמר רבינא בר שילא: הלכה כאבא שאול**, שאמר הקובר את מתו שבעת ימים לפני הרגל, בטלה ממנו גזירת שלשים יום.

ומודים חכמים לאבא שאול, בשחל היום **השמיני שלו להיות בשבת, ערב הרגל, שמותר לגלח** כבר **בערב שבת**, למרות שהוא היום השביעי, היות ובשבת נשלמה אבלות שבעה, והתחילה הנהגת שלשים, והרגל מפסיקה. והיות שנמנע ממנו בעל כרחו מלגלח בשבת בגלל קדושת השבת התירו לו לגלח בערב שבת(123).

ואם כן, היה יכול להתגלח ביום השביעי,

אף על פי שהיה יכול לגלח קודם, והוכחתו, ממה שלמדנו כאן, שאין משהין הקרבנות מפני גזירת איסור גילוח במועד, והוא הדין לשאר מצוות. ויש מעירים, שאם אף בשאר מצוות כן, מדוע הוצרכנו לטעם דשיהוי **הקרבנות**, והלא תגלחת הנזיר והמצורע עצמה גם כן יש בה מצות עשה [עיין נגעים יד ד], ואם כן היה לנו להתירה משום השיהוי שלה. ומדברי **התוספות** כאן גם כן מבואר בפירוש, שחכמים חששו דוקא לשיהוי **הקרבנות**.

ובעיקר דברי הגמרא "שלא ישהו קרבנותיהם" פירש השיטה בשם **ר"י מפרי"ש**, שהוא נתינת טעם מדוע איננו אוסרים עליהם לגלח במועד, אף על פי שהיה להם פנאי, הואיל ואין דבר זה מצוי, שיהיו נזיר טמא ומצורע משהין תגלחתם וקרבנותיהם, שהרי על ידי כן הם מוסיפים לעמוד בטומאתם.

122. כתבו **התוס'**, שאמנם ימי השבעה אינם מתחילים עד הקבורה, והרי אין קוברין מת בשבת, ואעפ"כ יתכן שהשמיני חל בשבת, וכגון ששמע שמועה קרובה בשבת, שאז חל עליו גזירת שבעה. עוד תירצו בשם **הירושלמי**, שכאשר נתייאשו מלקבור המת [שלא מצאוהו וכדו'], אז חל עליו גזירת שבעה, ואם כן יש להעמיד כגון שנתיאשו בשבת.

123. ביאור הדבר, שכדי להתיר התגלחת לאבל קודם יום טוב אנו נצרכים לשני תנאים: א. שיהיה הרגל לאחר שנשלם **גזירת שלשים**, כלומר, שכאשר היה נוהג שעה אחת בדיני **השלשים** [לאבא שאול, ביום הז', שמקצתו הראשון עולה לשבעה, ומקצתו השני עולה לו לשלשים, ולרבנן, ביום הח', שלדעתם איננו אומרים מקצת יום שביעי ככולו], ואח"כ הגיע הרגל, אזי הרגל מפסיק את השלשים, וכאילו נשלמו שלשים יום מעת הקבורה. ב. שהגילוח עצמו, לכבוד יום טוב, יהיה נעשה אחר שכלו **השבעה**, ואף על פי שבכל ימי **השלשים** אסור הוא בתגלחת, מכל מקום לכבוד יום טוב הקילו לגלח בהם. ומעתה, כשחל יום השמיני שלו בערב יום טוב שהוא שבת, התירו לו חכמים לגלח בערב שבת, ואף על פי שעדיין הוא עומד בתוך השבעה [שהרי לדעתם אין אומרים

ומדוע נתיר לו להתגלח ברגל?

ומשנינן: **לא צריכא, שחל שביעי שלו להיות בשבת, ערב הרגל**(124).

ובזה, **תנא ברא** של הברייתא, האומר שמותר לו לגלח במועד, **סבר לה כאבא שאול, דאמר מקצת היום ככולו**, ולכן **יום השביעי עולה לו לכאן ולכאן**, הן לסוף מנין שבעה והן לתחילת מנין שלשים. וכיון שהתחיל לנהוג אבלות שלשים ובא הרגל ומפסיקו, מעתה רשאי הוא לגלח.

וכיון דשבת הוי ביום השביעי ולא יכול לגלח בה, התירו לו לגלח במועד, היות **ואנוס הוא**, שאינו יכול לגלח ביום השביעי היות והוא שבת.

ואילו **תנא דידן סבר לה כרבנן**(125), **דאמרי: לא אמרינן מקצת היום ככולו, ואכתי לא שלים אבילות דשבעה** לפני המועד, ולכן אינו יכול לגלח במועד, שהרי הוא לא התחיל עדיין את הנהגת האבלות של שלשים, והרגל לא הפסיק את השלשים(126).

ועתה מבארת הגמרא מי הוא הכהן המוזכר בברייתא שהוא מגלח במועד:

באבילות מקצת היום ככולו], כיון שהגילוח הוא לצורך מצוה, ואינו יכול לגלח ביום הח׳, מודים חכמים שיש לסמוך על הכלל דמקצת היום ככולו.

124. באופן זה, לדעת הכל אינו מגלח בערב שבת, ואף על פי שלדעת אבא שאול, יהיה הרגל מפסיק ממנו גזירת שלשים, מכל מקום, כיון שבערב שבת עדיין עומד הוא בימי **השבעה**, לא התירו לו הגילוח, שדינם חמור יותר מימי השלשים, וכנ״ל.

125. הקשו **התוס׳**, מנין לנו שהתנא של משנתנו חולק בדין זה, והלא יש לומר ״תנא ושייר״. **והריטב״א** תירץ, כיון שבמסכת זו אנו עסוקים גם בדיני אבילות, היה לו לתנא לנקוט גם אופן זה, וממה שלא הזכירו נראה שאינו מודה בדינו. ובעיקר מה שכתבו **התוספות**, שיש לומר ״תנא ושייר״, יעויין בהערה 26, שהרשב״א חולק בזה.

126. בדין אבילות שלשים במועד נחלקו הראשונים. שלדעת **הרמב״ן** [טויו״ד שצט], נוהג גזירת שלשים במועד, ואף אותם המותרים לגלח במועד, כשהם עומדים בימי השלשים אינם מותרים לגלח, והוא הדין שהם אסורים בלבישת בגדים מגוהצים ונטילת צפרנים במספרים וכו׳. אולם לדעת **הרא״ש** שם, אין נוהג כלל אבילות דשלשים במועד. ולדעת **הרמב״ן** מתפרשת סוגיתנו היטב, שלדעת חכמים, אמנם מצד דיני **הרגל** יש להתירו לגלח, הואיל והיה אנוס מלגלח קודם המועד מצד האבילות דשבעה, מכל מקום מצד דיני **אבילות** דשלשים אינו מגלח במועד. אבל לדעת **הרא״ש**, שאין אבילות דשלשים נוהג כלל במועד, יש לעיין מדוע לא יגלח במועד, שהרי אנוס היה מלגלח קודם, מצד דיני אבילות. וכתב **הנודע ביהודה** [או״ח א יד] לבאר על פי דברי **רש״י**, **שאבילות** איננה נחשבת כאונס לענין זה, ועל כן, לדעת אבא שאול, שמתיר לגלח בשביעי שלו, כשחל ערב יום טוב בחול, אם כן נמצא, שהמנעותו מגילוח היה מצד **השבת**, וסיבה זו נחשבת כאונס, אבל לרבנן, שגם כשחל בחול אינו מגלח בו, נמצא שמצד **אבילות** היה מעוכב מלגלח, ודבר זה אינו מחשיבו כאונס.

אבל עיקר הסברא בזה צריכה ביאור, מדוע

האי כהן — היכי דמי?

אילימא דשלים משמרתו ערב הרגל?

איבעי ליה לגלוחי ערב הרגל!

לא צריכא, דשלים משמרתו ברגל.

תנא דידן סבר, כיון דתנן: בשלשה פרקים בשנה היו כל המשמרות שוות באימורי הרגלים ובחילוק לחם הפנים. — כמאן דלא שלים משמרתו ברגל דמי.

ותנא ברא סבר, שאף על גב דשייך בהנך משמרות — משמרתיה מיהא שלימא ליה(127)**.**

תנו רבנן: כל אלו שאמרו מותרין לגלח

אין זה נחשב לאונס, וכמו שתמה **המרכבת המשנה** [שם יח]. ועוד הקשו **הרש"ש** ו**הגהות אור גדול**, שהרי לעולם כשחל ערב יום טוב בשבת, הכל חייבין לגלח בערב שבת, שבשנה זו הקדימו חכמים החיוב תגלחת לערב השבת, ואם כן נמצא, שגם לדעת אבא שאול, סיבת המנעותו מגילוח היתה בשל **אבילותו**, שהיה עדיין עומד בימי השבעה, ומדוע יהיה נחשב כאנוס להתירו לגלח במועד. ועיין עוד בכסף משנה [שם] מה שכתב בשם מהרי"ק.

וכתב **הנודע ביהודה**, שיש נפקא מינה נוספת במחלוקת **הרמב"ן** ו**הרא"ש** הנ"ל, באבילות על אביו ואמו, שלמדנו לקמן שאינו מגלח עד שיגערו בו חביריו, ומעתה, כשהגיע שיעור הגערה בתוך המועד, לדעת **הרמב"ן** נתיר לו לגלח, שהרי היה אנוס קודם המועד, וכבר עברו עליו ימי השלשים [וכן כתב באמת השיטה לקמן כב], אבל **להרא"ש** יש לאסור, שהרי נתבאר בדעתו, שאין האבילות נחשבת כאונס.

ו**בנודע ביהודה תנינא** [יו"ד ריג] כתב לבאר דעת **הרא"ש** באופן אחר, שבאמת מצד דיני **המועד** אינו אסור לגלח בו, הואיל והיה אנוס מקודם, וכמו לדעת **הרמב"ן**, אלא מצד דיני **אבילות** הוא, ואף על פי ששאר דיני השלשים אינם נוהגים ברגל, לדעת **הרא"ש**, מכל מקום איסור הגילוח דינו כדברים שבצינעא, שהרי כל העולם גם כן אין מגלחים במועד, ואין האבילות ניכרת בזה. ובעיקר מחלוקתם ע"ע בהערה 192.

וכמו כן יש נפקא מינה במחלוקת זו, לענין אבל שחל יום שישי שלו או חמישי בערב הרגל, שאסור לו לכבס בערב הרגל, האם נתיר לו לכבס במועד, שהרי איסור כיבוס דאבל אינו אלא בשבעה, ולא בשלשים, והרגל הפסיק ממנו גזירת שבעה, ונידון זה תלוי במחלוקת הנ"ל.

127. **רש"י** שלפנינו מבאר, שחל יום טוב בחמישי, ועל כן לדעת תנא דברייתא יש לו לגלח לאחר השבת, שהרי אנוס היה מלגלח קודם הרגל, שהוא יום ד', כדין אנשי משמר שאסורין לגלח במשמרתן, אבל לתנא דמשנתנו אינו מגלח, שעדיין לא נשלמה משמרתו עד סוף הרגל. וכתב **הריטב"א**, שמכל מקום יהיה מותר לו לגלח ביום ו', כדין אנשי משמר שמותרין בחמישי, וכל שכן בשישי, מפני כבוד השבת, ומה שלא הזכיר תנא דמשנתנו היתר זה, משום שאינו דומה לשאר האנוסים, שמותרים לגלח בכל ימי המועד.

אבל **הרש"ש** כתב בדעת **רש"י**, שיש לדון לאסרו ביום ו', הואיל ויש ביום זה שני איסורים על התגלחת, מצד **המשמר** ומצד **הרגל**, ואמנם מצאנו שהתירו כל סיבה בפני עצמה, לאנשי משמר ביום ה' ויום ו', ובימי הרגל לאנוסים, מכל מקום כשחברו יחדיו שתי הסיבות, האיסור חזק יותר, ולא מצאנו שהתירוהו. ועיין **קרן אורה**.

במועד — מותרין לגלח בימי אבלן.

ופרכנן: **והתניא: אסורים!** (128)

אמר רב חסדא אמר רב שילא: כי תניא הכא מותרין — בשתכפוהו אבליו.

ופרכינן: **אי בשתכפוהו אבליו, מאי איריא "כל אלו שאמרו"?** והרי **אפילו כולי עלמא נמי!**

דתניא: תכפוהו אבליו זה אחר זה, הכביד שערו — מיקל בתער(129)**, ומכבס כסותו במים.**

הא אתמר עלה, אמר רב חסדא: בתער ולא במספרים, במים ולא בנתר ולא באהל(130)**.**

עוד כתב **הרש"ש**, שהוא הדין כשחל יום טוב בימים ב ג ד, ומשמרתו הוא בשבוע של הרגל, שגם בזה יחלקו התנאים, ולא בא **רש"י** אלא להוציא מהכלל, כשחל יום טוב בימים ו ז א.

אבל בעיקר הסברא תמה במרכבת המשנה, שכמו שהתירו לאנשי משמר בחמישי מפני כבוד השבת, כמו כן יתירו להם בערב יום טוב, מפני כבוד יום טוב, ושוב אינם אנוסים, ויהיו אסורין לגלח במועד, לדעת הכל.

אבל **רש"י בכת"י** פירש, שחל יום טוב בראשון בשבת, ואז נשלמה משמרתו. והוקשה לו, שאם כן אינם אנוסים מלגלח כלל, כדין אנשי משמר שמותרין בה' מפני כבוד השבת, ואף כאן היה לו לגלח בחמישי. ותירץ, שהיתר זה דחמישי אינו אלא לענין כיבוס, שמותר לכבס בו ולהניחו לשבת, אבל לגלח בו אסור, וכמו שאסור לכבס בו וללובשו תיכף. עיין תענית כט ב.

והריטב"א תמה על דמיון זה, שדוקא לענין כיבוס, שכאשר לובש הבגד בחמישי, הרי הוא מתלכלך עד השבת, ושוב אין בכיבוס זה כבוד שבת, מה שאין כן לענין גילוח. ועל כל פנים בשישי ודאי יש להתירו אפילו לגלח. [ולכאורה יש לעיין מדברי **רש"י וריטב"א** אלו, על מה שכתב המג"א תקלא ו, שהאונס תלוי בערב הרגל דוקא, שלדעתם אין להחשיבו כאנוס, הואיל והיה לו לגלח בחמישי].

והקשה **הקרן אורה**, מדוע לא נקט תנא דמשנתנו אנשי **מעמד**, שהרי לא מצאנו בהם שום דין מעמד ברגלים. וכן הקשה המרכבת המשנה.

וסוגיתנו נשנית לענין גילוח, ונסתפקו **התוספות** [יח], האם נתיר גם כיבוס לאנשי משמר.

128. כתב **הקרן אורה**, שאין זה כולל את כל הנזכרים במשנה להתירם במועד, שהרי ודאי נזיר ומצורע מגלחים בימי אבלם, הואיל ומצותם מן התורה, ואין כונת הברייתא אלא לאותם האנוסים שהתירו להם לגלח במועד.

129. כתב **הריטב"א**, שהיתר זה נוהג אפילו בימי **השבעה**, שהרי נשנה יחד עם כיבוס, ואיסור כיבוס אינו נוהג בשלשים, אלא בשבעה.

ובשיטה פירש הלשון **"מיקל"**, שאוחז שערו בידו אחת, ובידו השניה מגלח בתער, אבל להניח התער על ראשו ולגלח, אסור מן התורה משום "בל תקיף" ו"בל תשחית".

130. **בתוספתא** נאמר דין זה גם לענין כיבוס, "כל אלו שאמרו מכבסין במועד, מותר לכבס בתוך שלשים יום", ופירשה **הרמב"ן** לענין תכפוהו אבליו, וכמו שפירשנו בגמרא לענין גילוח.

והגר"א [תקלד א] כתב להוכיח מתוספתא זו, שכל המותרים לכבס במועד, יש להם לכבס אפילו בנתר, שהרי השוה אותם התנא לדין

אמר רב חסדא: זאת אומרת, אבל אסור בתכבוסת(131).

תנו רבנן: כשם שאמרו "אסור לגלח במועד" — כך אסור ליטול צפורנים במועד, דברי רבי יהודה(132).

ורבי יוסי מתיר(133).

וכשם שאמרו "אבל אסור לגלח בימי אבלו" — כך אסור ליטול צפורנים בימי אבלו, דברי רבי יהודה(134).

ורבי יוסי מתיר(135).

אמר עולא: הלכה כרבי יהודה באבל, והלכה כרבי יוסי במועד.

שמואל אמר: הלכה כרבי יוסי שמתיר ליטול יח-א
צפרניו **במועד**, ומתיר ליטול צפרניו **באבל**.

ובאבל הלכה כמותו, משום **דאמר שמואל:**

האבל שתכפוהו אבליו, שהותר בנתר גם כן.

131. לעיל [טו] למדנו מן האמור ביואב, שאבל אסור בתכבוסת, והקשה **הריטב"א**, לשם מה הוצרכנו ללמוד דין זה מן הברייתא השנויה כאן. ותירץ, שמברייתא זו למדנו לאסור הכיבוס אפילו במים, אבל מהאמור ביואב אין לנו לאסור אלא בנתר ואהל.

והתוס' הקשו, שהרי אבל אסור בעשית מלאכה [לקמן כא], ואם כן מצד זה יש לאסרו בכיבוס. אולם **הרמב"ן** כתב, שבאיסור כיבוס נאמר שלא ללבוש בגדים מכובסים, אפילו נתכבסו קודם לכן, אבל מצד איסור מלאכה אין לנו לאסור. ולכאורה כונתו, שמותר לאבל לעשות מלאכה לצורך עצמו בימים אלו. ויעויין **בקרן אורה** וביו"ד [שפ י].

132. טעם האיסור הוא, כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול בצפרניו. וכתב **המגן אברהם** [תקלב], שכל האנוסים שהתירום בגילוח, מותרים גם כן ליטול צפרניהם. ועיין עוד בבאר היטב ובשעה"צ [ב]

133. ביאר **הריטב"א**, שלדעת רבי יוסי אין לחוש שיכנס לרגל כשהוא מנוול בצפרניו, הואיל וניוול גדול הוא בשבילו, ועוד, שהם גדלין והולכים בכל יום, ועל כן יש צורך ליטלם קודם המועד ובתוך המועד.

והקרן אורה כתב, שיסוד מחלוקתם הוא, האם נטילת צפרנים נחשבת כיפוי וקישוט לגוף, או לא, שלרבי יהודה יש בזה יפוי לגוף, ועל כן יש לאסור במועד, שלא יכנס כשהוא מנוול, ומטעם זה יש לאסור גם כן בימי אבלו, וכמבואר בהמשך הברייתא לדעתו, אבל לרבי יוסי אין בזה משום קישוט ויפוי, ולכן לא איכפת לנו אם יכנס כן לרגל, וכמו כן אין לאסור נטילתן בימי אבלו.

134. כתב **הראב"ד**, שמקור איסור זה נלמד מהנאמר לענין יפת תואר [דברים כא], "ועשתה את צפרניה" [ויש ללמוד מדין זה לאבילות, שהרי נאמר שם, "ובכתה את אביה ואת אמה"]. ורבי יוסי שהתיר הנטילה יפרש "ועשתה" מלשון תיקון וגילוח, וכדעת רבי אליעזר [יבמות מח]. ואפילו לדעת רבי עקיבא, שאסורה ליטלם, אין זה משום אבילות, אלא משום ניוול, כמפורש שם.

ובעיקר הדין הוכיחו **התוס'**, שאיסור זה נוהג בכל השלשים יום, שהרי השוה רבי יהודה איסור זה לאיסור הגילוח, שהוא נוהג בכל השלשים.

135. **התוס'** **והרא"ש** נקטו, שרבי יוסי התיר אפילו בתוך השבעה. ועיין **בהרא"ש** דיעה נוספת בזה.

הלכה כדברי המיקל באבל(136).

פנחס, אחוה דמר שמואל, איתרע ביה מילתא, שנפטר קרובו.

על נכנס **שמואל** אל אחיו פנחס כדי **למישאל טעמא מיניה**, לדבר על לבו לנחמו.

חזנהו ראה שמואל **לטופרי** לצפרניו של פנחס, **דהוו נפישן**, שהיו גדולות.

אמר ליה שמואל לפנחס: **אמאי לא שקלת להו**? מדוע לא נטלת צפרניך?(137)

אמר ליה פנחס לשמואל: **אי בדידיה** [אצלו, דהיינו, אצלך] **הוה** אבלות — **מי מזלזלת ביה כולי האי** ליטול צפרניך בזמן אבלות?

הואי היה דיבור זה של פנחס [קהלת י] **כ"שגגה שיוצא מלפני השליט", ואיתרע ביה מילתא בשמואל**, שנפטר קרובו.

על נכנס אל שמואל **פנחס אחוה, למישאל טעמא מיניה**. לנחמו.

שקלינהו לטופריה, נטל שמואל את צפרניו, **חבטינהו לאפיה**, וזרק אותן מרוב כעסו. [אך חזר וכנסן, כי הזורק צפרניו נקרא רשע. רש"י](138).

אמר ליה שמואל לפנחס אחיו: מדוע פתחת את פיך לומר אילו היתה אצלי אבלות, וכי **לית לך "ברית כרותה לשפתים"**!? שדבריו של אדם מתקיימים. וכמו שמצינו אצל אברהם אבינו.

דאמר רבי יוחנן: מנין שברית כרותה לשפתים, שמתקיימים דבריו של אדם?

שנאמר [בראשית כב] **"ויאמר אברהם אל נעריו: שבו לכם פה עם החמור, ואני והנער נלכה עד כה, ונשתחוה, ונשובה אליכם"**.

ואכן **איסתייעא מלתא, דהדור תרוייהו**, ולא נשחט יצחק(139).

---

136. כתב **הרמב"ן**, שאיסור נטילת צפרנים אינו אלא מדרבנן, ועל כן פסק שמואל כדברי המיקל. אולם הביא בשם **אחרוני חכמי הצרפתים**, שכלל זה ד"כל המיקל באבל, הלכה כמותו" נאמרה, אפילו באיסורי אבילות שהם מן התורה.

והמנחת חינוך [רסד] ביאר היטב על פי מה שכתב הרמב"ם [עשה לז], שמצות אבילות כלולה במצות טומאת הכהנים [שהכהן מצווה לטמאות עצמו לכבוד מתו], ומעתה, כשם שבטומאת קרובים נאמרה הלכה שהוא דוקא בודאי, ולא בספק, ואפילו כשיש רוב, אינו נחשב כודאי, הוא הדין לענין אבילות, שאינו נוהג אלא כשהוא ודאי מוחלט ללא כל ספיקות. וע"ע בהערה 205.

137. **הרמב"ן** הוכיח מכאן, שאפילו בתוך שבעה התיר רבי יוסי ליטול צפרנים, שהרי הלשון "למישאל טעמא מינה" משמעותו, ניחום אבלים, שהוא בימי השבעה, ואעפ"כ התיר לו ליטלם. ויעויין **בשיטה** שפירש, שהיה נצרך לשאול ממנו דבר הלכה, וכמו שלמדנו לקמן [כא], שאם היו רבים צריכים לו, מותר לו לשנות להם.

138. **רש"י** בכת"י הוסיף, שלאחר מכן כינס הצפרנים, שהרי לקמן בגמרא מבואר, שאסור להשליך הצפרנים ארצה.

139. הקשו **התוס'**, הלא מדה טובה מרובה ממדת פורענות, ואם כן אין ללמוד שברית כרותה לשפתים לענין פורענות, ממה שמצאנו לענין מדה טובה. ועיי"ש **ובמהרש"א**. ויעויין

סבור מיניה: צפורניים **דיד** — **אין**, אותן מותר ליטול בימי אבלו מחמת מאיסותן, אבל צפורניים **דרגל** — **לא** יטול בימי אבלו, כיון שאין בהן מיאוס.

אמר רב ענן בר תחליפא: לדידי מפרשא לי מיניה דשמואל: לא שנא דיד, ולא שנא דרגל מותר ליטול בימי אבלו(140).

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: ובגנוסטרא, במספריים, **אסור** ליטלן אלא רק בצפרניו(141).

אמר רב שמן בר אבא: הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד, ושקלינהו לטופריה ונטל צפרניו **בשיניה, וזרקינהו.**

שמע מינה תלת:

בסנהדרין [קב] דבר נורא בענין זה, אצל יהוא בן נמשי מלך ישראל.

140. **רש״י** מפרש לענין אבילות. אבל **הטור** [תקלב] מפרש לענין מועד.

141. **הראשונים** פירשו שהוא מספרים ותער, ולא התיר רבי יוסי אלא בשיניו או ליטול צפרניו זו בזו. וכן נקטו הפוסקים. אבל **התוספות** פירשו בשם **הערוך**, שהוא מספרים המיוחדים לנטילת צפרנים. והוסיפו **התוספות**, שלפי פירוש זה, רבי יוסי התיר במספרים שאינם מיוחדות לזה, וכל שכן בתער, ואילו בשיניו או בידיו, אפילו לרבי יהודה מותר.

ודעת **הרי״ף והרא״ש**, שדברי רב נאמרו על אבילות בלבד, אבל במועד מותר ליטול אפילו בגנוסטרא. וביאר **הרמב״ן** סברת דיעה זו, שדוקא לענין אבילות הצרכנו שיעשה בשינוי, כדי שלא יתקשט בו, אבל לענין מועד, כיון שהתרנו ליטול צפרניו [ולא חששנו שיכנס כשהוא מנוול, וכמו שנתבארו הטעמים לעיל], אין לחלק בין עושה כדרכו לעושה בשינוי. וכן הוכיח ממה שעולא פסק כרבי יוסי במועד, ולא באבילות, הרי שיש לנו להחמיר באבילות מבמועד. אולם **הרי״ף** הביא דיעה נוספת, שגם במועד יש לאסור בגנוסטרי. וביאר **הריטב״א** הטעם, שאף במועד יש לעשות בשינוי, הואיל ואפשר לו בכך. אבל **הקרן אורה** תמה עליו, שהרי נתבאר לעיל, שצרכי הגוף דינם כצרכי אוכל נפש, שאין צריך לשנות במלאכתם אפילו במקום שאפשר.

ופירש **הקרן אורה** טעם דיעה זו על פי **הירושלמי**, שאמנם אין לנו לאסור מטעם ״שלא יכנס״, אבל עדיין יש לחוש שיהיה מכוון מלאכתו במועד, שיניח נטילת צפרניו מתוך כונה תחילה לעשותו במועד, ועל כן הצריכו שיעשה בשינוי, וממילא שוב אין לחוש שיניח הנטילה למועד. [ואף על פי שצרכי הגוף נחשבים כצרכי אוכל נפש, ונתבאר לעיל יב ב, שלא החמירו בהם אם כיוון מלאכתו, מכל מקום לכתחילה אסור לכוון מלאכתו אף בצרכי אוכל נפש. וע״ע לעיל בפרט זה].

והריטב״א הוכיח כדיעה זו, ממה שנשנו בבברייתא אבילות ומועד יחדיו, הרי שדין אחד לשניהם.

והמחבר פסק כהרי״ף, שבאו״ח [תקלב] התיר בין ביד בין בכלי, וביו״ד [שצ] אסר בכלי. אבל **הרמ״א** החמיר אף במועד לאסור בכלי, מלבד בטבילת מצוה.

וכתב בתשו׳ **שבות יעקב** [ג ק], שמותר לאבל לחתוך מקצת הצפורן בכלי, ושאר הצפורן יטול ביד. ולכאורה כל שכן שנתיר כן במועד.

והכף החיים הביא להתיר ליטול הצפרנים על ידי עכו״ם [ואף על פי שכל דבר שאינו

שמע מינה: מותר ליטול צפרנים בחולו של מועד(142).

ושמע מינה מכך שנטלן בשיניו, **שאין בהן משום מיאום.**

ושמע מינה: מותר לזרקן.

ופרכינן: **איני! והתניא: שלשה דברים נאמרו בצפרנים: הקוברן — צדיק, שורפן — חסיד**(143)**, זורקן — רשע.**

וטעמא מאי נקרא הזורקן רשע? כי **שמא תעבור עליהן אשה עוברה, ותפיל** את עוברה, לפי שיש סגולה בצפרניים זרוקות, שגורמות להפלת עובר של אשה העוברת עליהן(144).

ואם כן תיקשי, כיצד אמרנו שמע מינה ממעשהו של רבי יוחנן שמותר לזרקן!?

ומשנין: **אשה בבי מדרשא לא שכיחא.** ולכן, שם מותר לזרקן(145).

וכי תימא, זימנין דמיכנשי להו שיאספו את הצפרניים מרצפת בית המדרש, **ושדי להו אבראי,** ויזרקו אותן לחוץ, אין לחשוש לכך, כי **כיון דאשתני** מהמקום שנזרקו אליו תחילה — **אישתני,** ושוב אין הן מזיקות במקום השני(146).

אמר רב יהודה אמר רב: זוג בא מחמתן

עושה בעצמו, אינו אומר לנכרי לעשות, בזה, כיון שיש דיעות המתירות לגמרי, אין לנו להחמיר כל כך]. והסברא בזה צריכה ביאור, שהרי יסוד האיסור אינו משום מלאכה, אלא כדי שלא יכנס מנוול. ואולי כוונתו, שמכל מקום נתנו לזה גדר של איסור מלאכה, ועל דרך שנתבאר בהערה 25 בדעת **הריטב"א.**

142. כתב **הרי"ף,** שיש המוכיחים מכאן, שאף במועד אין לו ליטול בכלי, שהרי רבי יוחנן נטלן בשיניו ולא בכלי. אבל הרי"ף דחה ראיתם, כיון שהיה נמצא בבית המדרש, ולא היה מצוי בידו כלי לצורך זה, נטלן בשיניו.

והמגן אברהם חידש, שמי שנטל צפרניו קודם המועד, מותר לו ליטלם שנית במועד, אפילו בכלי. וטעמו, **שרבינו תם** הלא התיר באופן זה אף לענין גילוח, ואף שהחמרנו בגילוח, בנטילת צפרנים יש להקל. והקשה **הפמ"ג,** שהרי רבי יוחנן ודאי עשה כדין, ונטל צפרניו קודם המועד, ואעפ"כ כתבו הראשונים, שהיה לו ליטלם בשיניו דוקא, ולא בכלי, הרי שיש לאסור גם בזה.

143. **רש"י** בנדה [יז] מבאר, שאף לאחר קבורה יש לחוש שמא יחזרו ויתגלו. והקשה עליו בשיטה, שהרי מבואר לקמן בגמרא, שאם נפלו למקום אחד, ואח"כ העבירם למקום אחר, שוב אין בהם היזק. ועיי"ש וצ"ב.

144. **הבאר היטב** [רס ב] ביאר בשם **תולעת יעקב,** שקודם חטא אדם הראשון, היה כל גופו מלובש במלבוש כמין צפורן, ואח"כ נסתלק ממנו לבוש זה, ונשאר רק על צפרני ידיו ורגליו, ומאחר שהאשה גרמה חטא זה, היא מסוכנת להפיל ח"ו על ידיהם כשעוברת עליהם. ויעויין **קהלות יעקב** [ב"ק מה] לענין חיוב דמי ולדות על ידי זריקת צפרנים.

145. והוא הדין בבית המרחץ העשוי לרחיצת אנשים בלבד. משנ"ב [רס ו].

146. **המשנ"ב** שם הביא שנחלקו אחרונים, האם דוקא בחדר אחר או אפילו באותו החדר. ועיין בשיטה כאן שהקל בזה.

לפני רבי.

ומר זוטרא מתני דבר זה בברייתא: **זוג בא מחמתן לפני רבי.**

ובקשו ממנו להתיר בימי אבל נטילת **צפרנים — והתיר להם**(147).

וידעתי את דעתו של רבי בדין גילוח השפם, שמותר לגלחו בימי האבל. [ובשפם אין איסור גילוח פאת הזקן, רש"י], ולכן **אם בקשו ממנו** נטילת **שפה — התיר להם.**

ושמואל אמר: אף בקשו ממנו היתר לגילוח **השפה** [השפם], **והתיר להם.**

אמר אביטול ספרא משמיה דרב: מותר לגלח בימי אבלו את **השפה מזוית** אחת של הפה עד **לזוית** שכנגדה, היות ושערות השפם מעכבות את האכילה והשתיה, ומביאות למיאוס.

אמר רבי אמי: ובשפה המעכבת את האכילה והשתיה בלבד התיר לגלח, ולא את כל השפה(148).

אמר רב נחמן בר יצחק: לדידי שאני אנין דעת — כל השפה, **כ"שפה המעכבת" דמי לי.**

ואמר אביטול ספרא משמיה דרב: פרעה שהיה בימי משה, הוא, גופו, היה באורך **אמה. וזקנו** באורך **אמה. ופרמשתקו**, אמתו היתה באורך **אמה וזרת.**

לקיים מה שנאמר [דניאל ד] "**ושפל אנשים — יקים עליה**".

ואמר אביטול ספרא משמיה דרב: פרעה שהיה בימי משה — אמגושי היה.

ובמסכת שבת [עה א] נחלקו רב ושמואל במשמעות "אמגושי", האם או מכשף, או שהוא מין האדוק בעבודה זרה, ומגדף תדיר.

שנאמר [שמות ז] "**הנה יצא המימה**". **וגו'.**

---

147. **רש"י ותוס'** מפרשים לענין אבילות. אבל **הראב"ד והרא"ש** ועוד ראשונים מפרשים לענין מועד. ולפנינו יבואר הנפקא מינה לענין דינא במחלוקת זו.

וכתב **הראב"ד**, שמכאן יש ללמוד, שרבי יוסי התיר ליטול הצפרנים **במועד**, אף בכלי, שהרי נשנו כאן צפרנים יחד עם שפה, ומשמע שדין אחד להם, והרי לא מצאנו דיעה האוסרת ליטול השפה בכלי, אלא נשנה היתרה בסתם, ואם כן הוא הדין לענין צפרנים, ודוקא לענין אבילות החמיר רב לעיל, להצריך ליטול ביד או בשינים. אבל **הריטב"א** כתב להיפך, שבין בצפרנים ובין בשפה אין היתר אלא ביד או בשינים.

148. **הרי"ף והרמב"ם** [יו"ט ז כ] התירו לגלח שפמו במועד, ולא חילקו בין מעכבת לאינה מעכבת. ואחריהם נמשך **השו"ע** [תקלא ח]. וכתב **הגר"א** לבאר דעת הרי"ף, שהוא מפרש סוגיתנו לענין אבילות דוקא, ובזה הצרכנו שתהיה השפה מעכבת האכילה, וכמו שפסק **השו"ע** [יו"ד שצ], אבל לענין מועד הקל, בכל ענין מותר. וביאר **השער הציון** [טו], שבשפמו לא שייכת הגזירה ד"שלא יכנס", הואיל ואינו מתנוול בכך, ועל כן, כשיש לו צורך בגילוח זה, אין לאסור אף מצד איסור מלאכה דמועד.

והמג"א [יב] הוכיח מהיתר השפה שאינה מעכבת, ששאר שיער שבגוף אין בו איסור גילוח במועד, ודוקא בראשו ובזקנו אסרו. **והשעה"צ** הניח דבריו בצ"ע. ויעויין [תקמו

והיתה מטרת צאתו אל היאור לצורך מכשפות, למאן דאמר מכשף היה. או כדי לחרף ולגדף, ולומר "לי יאורי ואני עשיתיני", למאן דאמר מין מגדף היה.

שנינו במשנה: **ואלו מכבסין במועד**(149) — **הבא ממדינת הים.**

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מי שאין לו אלא חלוק אחד — מותר לו לכבסו בחולו של מועד.

מתיב רבי ירמיה ממשנתנו: **אלו מכבסין במועד, הבא ממדינת הים, וכו'.**

ויש לדייק מכאן: רק **הני — אין,** מותר להם לכבס, אבל **מי שאין לו אלא חלוק אחד — לא** הותר לו לכבס!(150)

אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה: אתרץ **ואסברה** ואסביר **לך** כך:

מתניתין ששנינו בה "אלו מכבסים" אינה באה לשלול כיבוס ממי שאין לו אלא בגד אחד.

אלא, כוונתה לומר כי מי שהתירו לו לכבס במועד, הרי **אף על גב דאית ליה תרי** בגדים, **ומטנפי,** מותר לו לכבסם.

וכמו כן מי שאין לו אלא רק חלוק אחד, מותר לו לכבסו במועד(151).

משנ"ב טז].

[ועדיין יש לעיין, שביו"ד סתם **המחבר** להתיר בשפה המעכבת, ומשמע אפילו בכלי, וכן מפורש **ברמב"ן**, והלא הראשונים השוו דין השפה לדין הצפרנים, וכנ"ל, ולענין צפרנים נפסק שם שדוקא ביד ובשינים מותר, אבל לא בכלי. ואכן **הגר"א** בביאורו ליו"ד ביאר בדעת **השו"ע** באופן אחר, שסוגיתנו מתפרשת לענין מועד, ואנו נוקטים להלכה כדעת רב, שאפילו כשאינה מעכבת מותר, ומקור הדין להתיר באבילות הוא מירושלמי, ושם הצריכו בפירוש שתעכב].

ולרבינו חננאל והערוך היה גירסא שונה במקצת מגירסתנו. ועיין בביאור **הגר"א** או"ח.

149. **הרמב"ם והרמב"ן** ועוד ראשונים כתבו, שאיסור הכיבוס אינו משום מלאכה, אלא כדי שלא יכנס מנוול [וכמו שמצאנו לעיל יד באנשי משמר], אבל מצד איסור מלאכה היינו מתירים, שהרי מעשה הדיוט הוא, אפילו כשהוא נעשה על ידי אומן, וכמו שכתב **הרמב"ן**. אבל **ר"ש בן היתום** פירש, שהוא מצד טירחא יתירה ועובדין דחול. ויעויין בפרק א' הערה 155, שנחלקו **הראב"ד והרמב"ן**, האם נאסר טירחא יתירה בשאר צרכי המועד שאינם אוכל נפש.

ובשיטה כתב טעם נוסף לאסור מצד הדין, שהרי היה יכול לכבס קודם הרגל, ואם כן הרי הוא כמכוון מלאכתו במועד. ועיין בהערה 11 בפרט זה.

וכתב **הב"ח**, שאפילו כיבס קודם הרגל, ולא נכנס אליו כשהוא מנוול, אינו מכבס במועד, וכמו שנקטו הפוסקים לעיל לענין גילוח.

150. הקשה **הריטב"א**, הרי יש לומר "תנא ושייר", שלא מנה התנא את כל האונסים שבעולם, וכמו שמוכח לעיל [יד] לענין גילוח במי שאבדה לו אבידה.

ותירץ, כיון שהתנא חזר ואמר לענין **כיבוס** "ושאר כל אדם אסורין", הרי שבא למעט כל אונס אחר שיהיה, מלבד אותם השנויים בה.

151. **בראשונים** מבואר הטעם לדינים אלו, שלכל ימות הרגל יש צורך בשני חלוקים, אחד לתחילתו ואחד ליום טוב אחרון, ועל כן, כשיש

שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן: כלי פשתן, שדרכן להטנף, **מותר לכבסן בחולו של מועד**(152).

מתיב רבא ממשנתנו, ששנינו בה: **מטפחות** שמנגבים בהן **הידים**, והן מאוסות. וכן
יח-ב **מטפחות הספרים** העשויות פשתן, מותר לכבסן במועד.

ומדייק רבא: רק **הני**, מטפחות הידים ומטפחות הספרים, הנזכרים במשנה, **אין**, מותר לכבסם במועד. אבל שאר **כלי פשתן** — **לא** מכבסים במועד. ומוכח להיפך ממה שאמר רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן, שכל כלי פשתן מותרים בכיבוס במועד.

אמר ליה אביי לרבא: לעולם אכן כל כלי פשתן מותרים בכביסה במועד. אלא שכונת **מתניתין** [משנתנו] היא לומר שמטפחות הידים ומטפחות הספרים מותרים לכבס **אפילו דשאר מיני**. והיינו, שמטפחות הידים והספרים, גם אם הן עשויות מצמר, ויש טירחה רבה בכיבוסם, בכל זאת מותר

לו שנים, אזי ממה נפשך אין להתיר לו הכיבוס, שאם לא כיבס כלל מקודם, הרי הוא פושע, שהיה לו לכבס לכבוד הרגל, ולא ליכנס אליו בניוול, ואם כיבס שניהם ונתלכלכו ברגל, גם כן אין להתיר, שלא היה לו ללכלך את שניהם, וכשכיבס אחד מהם, אף על פי שמצד הסברא היה מקום להתיר לו לכבס במועד, שהרי לא נכנס לרגל מנוול, מכל מקום לא חילקו חכמים בדבר, ואסרו כל כיבוס שהיה אפשר לעשותו קודם המועד, מה שאין כן כשיש לו אחד, שאף על פי שכיבסו קודם הרגל, יש לו הכרח לכבסו שנית ברגל. יעויין בשיטה ובפירוש מסכת משקין.

והוכיחו **התוס'** מסוגיתנו, שמי שאין לו אלא חלוק אחד, הותר לכבסו אפילו כשלא כיבסו קודם הרגל, ואף על פי שפשע בזה שלא כיבסו, שאם לא כן, מדוע לא ישבנו בפשיטות, שמשנתנו התירה לאותם האנוסים, אף על פי שלא כיבסו קודם הרגל, מה שאין כן מי שאין לו אלא חלוק אחד, שאינו מותר אלא כשכיבסו מקודם , ועל כרחך שחכמים לא חילקו בהיתר זה. ועיין שיטה.

ויש לעיין לענין מטפחות הידים וכו', האם בהם גם כן התירו, אפילו כשהיה יכול לכבסם קודם המועד, באופן שלא יצטרך לכבס מהם בתוך המועד.

וכתב **הגר"א** בביאורו [א], שמלשון הגמרא "תרי ומיטנפי" מדוקדק, שדוקא כששניהם מטונפים, אז התירו לאותם האנוסים, אבל כשאחד מהם נקי עדיין, אין לו היתר לכבס. ומכאן למד **הרמ"א**, שהוא הדין כששניהם מלוכלכים, שאין לו היתר לכבס אלא אחד מהם.

ובעיקר ההיתר של מי שאין לו אלא חלוק אחד, למדנו בגמרא לעיל [יד], שאין לחוש בו למראית העין, הואיל ואיזורו מוכיח עליו.

152. **רש"י** מפרש שאין בכיבוסם טורח רב. וכן כתב בחידושי **הר"ן**. והעיר המגיה שם, שלכאורה טעם זה עולה יפה, אם נאסר הכיבוס מצד איסור מלאכה, וכמו שהובא לעיל בשם **ר"ש בן היתום**, אבל לפי מה שכתבו **הרמב"ם והרמב"ן**, שאסרוהו כדי שלא יכנס מנוול, אין טעם להתיר מפני מיעוט הטורח. ועדיין יש לעיין, שהרי לדעת הכל יש לאסור גם משום "שלא יכנס", וכמבואר לעיל לענין אנשי משמר.

ורש"י על הרי"ף כתב, שבגדי פשתן מתטנפים הרבה ואין טורח בכיבוסם. וכונתו, שאף אם מכבסם קודם הרגל, צריך הוא לכבסם

לכבסם במועד, מחמת טינופם.

אבל שאר הבגדים מכל המינים, חוץ מבגדי פשתן, אסור לכבסם מחמת הטירחה. ומאידך, כל כלי הפשתן מותרים בכביסה.

אמר בר הידיא: לדידי חזי לי אני ראיתי בשפת הכינרת, שהיא **ימה של טבריה, דמפקי לה** שמוציאים אליה **משיכלי**, ספלים גדולים, **דמני כיתנא**, מלאים בגדי פשתן, **בחולא דמועדא**, ומכבסים את הבגדים על שפת הכינרת(153).

ומוכח ממעשיהם כי מותר לכבס במועד את כל הבגדים העשויים מפשתן!

מתקיף לה אביי: מאן לימא לן דאותם אנשים שכבסו את בגדי הפשתן על שפת הכינרת — **ברצון חכמים עבדי**!?

דלמא, שמא **שלא ברצון חכמים עבדי**! ואם כן, אין ראיה ממנהגם שמותר לכבס במועד בגדי פשתן.

מתניתין:

ואלו כותבין במועד:(154) שטרות של **קדושי**

שנית בתוך המועד. ועיין שיטה, שאם אין מכבסין אותם, יש הפסד וקלקול לבגד.

153. **המרדכי** הוכיח מכאן, שכל אותם האנוסים המכבסים במועד, יש להם לכבס בפרהסיא. שהרי אף אביי שהשיג על ראיה זו, לא נחלק אלא על עיקר ההיתר בכיבוס של כלי פשתן, אבל לא על מה שנעשה בפרהסיא. ונתן טעם לדבר, שכאשר מכבסין על הנהר, יש בזה תועלת לעצם הכיבוס, ולכן, אף על פי שהוא נעשה בפרהסיא [והיה לנו לאסור, וכמו שהבאנו בהערה 21 לענין גילוח, מהתוספתא], לא אסרו חכמים. וכן פסק **הרמ"א**.

והמגן אברהם תמה על ראיתו, שדוקא בכלי פשתן התירו בפרהסיא, הואיל והכל יודעים שאין בהם איסור כיבוס במועד, ואף על פי שגם בהם היה מקום לאסור מפני מראית העין, שיהיו סבורים שאין לו צורך המועד בכיבוס זה, מחמת שיש לו עדיין מטפחות נקיים, מכל מקום לא אסרו, הואיל ויש תועלת בעצם הכיבוס שיהיה בפרהסיא, וכנ"ל, והוא הדין לענין מטפחות הידים וכו', מה שאין כן לענין שאר בגדים, יתכן לאסור, שהרי אין הכל יודעים באונסו, ויש חשש גדול יותר למראית העין. ועיי"ש **ובבית מאיר** [סוף תקלא].

עוד מבואר **בשו"ע** [ב], שעתה נהגו שלא לכבס כלי פשתן במועד. וביאר שם **המגן אברהם**, שחששו לדעת אביי ורבא האוסרים בזה.

154. בעיקר איסור הכתיבה במועד, מבואר **בפוסקים**, שהכתיבה באותיות מרובעות [דפוס] נחשבת מעשה אומן [על כל פנים כשמדקדק בכתיבת אותיותיה, עיין בהערה 160], ועל כן יש לאסרה אפילו כשכותב לצורך המועד, אם אינו לצורך הרבים. אבל כשכותב באותיות עגולות [כתב], נחלקו בענינו אם הוא מעשה הדיוט, שמותר לצורך המועד, או מעשה אומן. **והמשנ"ב** [לה] הביא שמעיקר הדין יש מקום להקל בזה, אלא שיש המחמירין ועושים קצת שינוי, על ידי שכותבין את השיטה הראשונה בעיקום. ועיין עוד במשנ"ב [ה].

ולענין כתיבת שאר לשונות, יעויין **בשער הציון** [תקלט יג].

עוד מבואר **בשו"ע** [ז], שאפילו כשכותב בשינוי אין מועיל להתיר, אולם זהו דוקא כשאין השינוי בעצם הכתב, וכגון שאוחז הקולמוס באופן משונה, אבל כשכותב אותיות שבורות

נשים(155).

אדם המקדש אשה באמצעות שטר, הרי הוא כותב לה שטר קידושין בלשון הזאת: "הרי את [פלונית בת פלוני] מקודשת לי [פלוני בן פלוני]", ונותן לה את השטר. ובכך היא מקודשת לו(156).

באמצעיתן, הרי זה חשוב שינוי להתיר. **והפמ"ג** [משבצות יב] כתב, שמכל מקום אין להתיר אלא לצורך המועד, וכדין תפירה שלמדנו לעיל [י]. אולם יש המדקדקים מלשון הב"י בשם **המרדכי**, שאין זה חשוב כתב כלל, שמשמעותו להתיר בכל ענין.

155. **הרמב"ם** [יו"ט ז יב] נתן טעם להתיר כתיבתן, שהם חשובים כצרכי הרבים. וביאר **הר"ן** [תשובות **הריב"ש** שצ] כונתו, כיון שדברים אלו נעשים לתיקון העולם, והוא דבר המזדמן תדיר, אף על פי שבכל פעם הוא צורך של אדם יחיד, כצרכי רבים הוא חשוב. וכתב **המגן אברהם** [תקמה יז], שלפי טעם זה אין להתיר אלא במעשה הדיוט, ולא במעשה אומן, וכדין שאר צרכי הרבים, שאינם לצורך המועד, שהם נעשים מעשה הדיוט. וכמו שלמדנו לעיל [ה]. ועיין עוד במשנ"ב [שם כ] ובשעה"צ [כה], וצ"ב.

אבל **התוס'** כתבו, שדברים אלו נחשבים כדבר האבד, שהרי יתכן שימותו העדים או הבית דין, או שילכו למדינת הים, ולא יוכלו לכתוב שטרות אלו לאחר המועד. וכן כתב **הראב"ד** בהשגות שם. וכתב **המגן אברהם** שם, שלדבריהם יהיה היתר לכתוב אף במעשה אומן.

והביאור הלכה [תקלז א] כתב, שמדבריהם יש ללמוד להתיר עשית מלאכה מפני ספק דבר האבד. ובלבד שיהיה צד ההפסד והאיבוד קרוב. [כיון שיש בענין זה כמה חששות, שמא ימות אחד מהעדים, או אחד מהדיינים, וכו', הרי צד ההפסד קרוב]. והוסיף להוכיח שם מדברי הראשונים, שאפילו לדעת האוסרים במלאכת חול המועד מן התורה, מכל מקום בספק דבר האבד, מותר. ויתבאר דבר זה על פי מה שכתבו **הגהות מיימוניות** [יו"ט ו מ] בטעם ההיתר של דבר האבד, שהוא כדי שלא יצטער וימנע משמחת יום טוב, ואם כן מטעם זה עצמו יש להתיר גם בספק דבר האבד, שהרי גם באופן זה יש לו צער, ואיננו צריכים לאמיתות ההפסד דוקא. כן כתב בחוה"מ כהלכתו עמ' סו-סט.

ועיין עוד **במגן אברהם** [תקלו ג] **ובהגהות רעק"א** שם, שיתכן לחלק בין ספק דבר האבד, שעל כל פנים לאחר עשית המלאכה הדבר ברור שלא יבואהו הפסד, לדבר שהוא ודאי אבד, אולם יש ספק האם המלאכה תמנע את ההפסד. ולפי הביאור הנ"ל מובן החילוק היטב,

156. כתב **הריטב"א**, אף על פי שאין להתיר מלאכה במועד אלא למניעת הפסד, אבל לצורך הרוחה, אסור, מכל מקום קידושי אשה נחשב כהפסד, כיון שכל אדם נצרך לאשה, ואם לא יקדשנה עתה, יש לחוש שיקדמנו אחר, כמבואר בגמרא, על כן דינו כדבר האבד.

עוד כתב **הריטב"א**, שההיתר לכתוב שטרי קידושין נאמר דוקא באדם שאין לו שוה פרוטה כדי לקדש בו, אבל אם יש לו שוה פרוטה, לא נתיר לו לעשות מלאכת הכתיבה, שהרי יכול למנוע ההפסד [שלא יקדמנו אחר] על ידי קידושי כסף. כן ביאר **הדבר אברהם** [א לט יב] בכונתו.

ובדעת שאר הראשונים והפוסקים שלא הזכירו תנאי זה יתכן לומר, שפרוטה זו שהוא צריך להוציא בקידושיה, נחשב גם כן כדבר האבד, ועל כן הותר לו לכתוב השטר. [דב"א שם יט].

ומדברי **הריטב"א** הנ"ל למדנו **יסוד גדול**

ושטרי גיטין(157).

ושוברין על פרעון חוב.

דייתיקי, שטרי צוואה.

שטרי **מתנה**(158).

ופרוזבולין.

תקנת "פרוזבול" נועדה לצורך העניים, שיוכלו ללוות כסף לפני שנת השמיטה, ולא יירתעו המלווים מלהלוות להם כסף מחמת החשש שמא תשמט השנה השביעית את ההלואה, ולא יחזירו להם את ההלואה.

ותיקנו חכמים שלפני שמגיע המועד שבו משמטת השביעית את ההלואות, שיבוא המלוה לבית דין, ויודיע להם כי הוא מוסר להם את החובות שחייבים לו הלווים. ומעתה הוא יכול לגבותם בכל עת שירצה, גם אם הגיע מועד השמיטה, מכוחם של בית הדין.

ויסוד התקנה בנוי על ההלכה שאין השביעית משמטת אלא חוב כלפי אדם פרטי, ולא חוב כלפי בית דין(159).

לדינא, שאדם שיש לפניו דבר האבד, ויכול הוא למנוע ההפסד על ידי פעולת היתר, אין לו היתר לעשות מלאכה לצורך מניעת ההפסד. [אבל כשיצטרך על כל פנים לעשות מלאכת איסור, אלא שיכול לעשותה בשינוי, בזה התירו לו לעשות כדרכו, וכמו שנתבאר בפרק ב׳ הערה 50, בדעת החולקים על הרמב"ם]. וכן יש להוכיח גם כן מדברי **הרשב"א** בתשובה [ג רעג], שכתב, שאין היתר לכתוב חידושי תורה שנתחדשו לו במועד, אף על פי שיכול לשכחם לאחר המועד, שהרי יכול הוא לחזור על חידושים אלו הרבה פעמים עד שיזכרנו עוד. [ואף שלהלכה איננו נוקטים כן, כמבואר **בשו"ע** סעיף ח, אין הכרח שנחלקו עליו בעצם היסוד הנ"ל, אלא שאף על ידי ריבוי החזרה יש לחוש שישכח].

אבל בתשובות **מהרשד"ם** [או"ח כז] כתב בפירוש להיפך. והוכיח כן ממה שלמדנו לעיל [יא], שמותר לתקן המנעול במועד, כדי שלא יכנסו הגנבים לביתו, ואף על פי שיכול להושיב שם שומר עד סוף המועד, הרי שאינו צריך למנוע ההפסד על ידי פעולת היתר דוקא. [ולכאורה יש לדון בראיתו, שהרי יצטרך להוציא ממון כדי לשכור השומר, ושוב יש לנו להתיר מצד דבר האבד].

157. פירש **רש"י,** שהיה הבעל יוצא בשיירא, ואם לא יגרשנה עתה, יש לחוש שתשב עגונה. אבל **המגיד משנה** [שם] דקדק מסתימת לשון המשנה, שבכל ענין נחשב כדבר האבד. וכונתו, שיכול הבעל לחזור בו מהחלטתו לגרשה, ויסרב ליתן לה גט. ועיין בבית יוסף [תקמה].

ובירושלמי הקשו, איך התירו לגרש במועד, והלא צער הוא לו. ותירצו, כיון שכבר גמר בדעתו לגרשה, שוב אין לו צער מהגירושין.

158. **הריטב"א** כתב לבאר בשני אופנים, מדוע נחשב דבר זה כהפסד, ולא כהרוחה בלבד. א. יש להניח, שהמקבל עשה טובה עם הנותן, שמפני זה רוצה הוא ליתן לו מתנה, ואם כן קבלת המתנה נחשבת כתמורה על טובתו, ומשום כך נידון דבר זה כהפסד. ב. יש להעמיד משנתנו כשכבר הקנה לו המתנה באחד מדרכי הקנינים, ואין השטר אלא לראיה על המתנה, ובאופן זה שהחפץ כבר נקנה לו כדין, אף על פי שבא לו במתנה, ודאי דינו כהפסד.

159. הקשו **האחרונים,** לפי המבואר בחושן

איגרות שום. כאשר בית דין מחלקים ירושה הם מוציאים איגרות לכל אחד מן היורשים, ובהן הערכה [״שומה״] של שיווי הנכסים שקיבל כל אחד מהאחים היורשים, כדי שכל אחד ידע את שיווי שדהו שקיבל בתוך חלוקת הנכסים.

ואיגרות מזון, כאשר אדם נושא אשה שיש לה בת מאדם אחר, אם הוא מקבל עליו את החובה לזון את בתה, כותבים בית דין לאשה שטר, ובו מבואר שפלוני קיבל על עצמו לזון את בת אשתו.

שטרי חליצה, שכותבים בית דין ליבמה הנחלצת, שהיא מותרת להנשא לכל אדם לאחר חליצתה.

ומיאונים. קטנה שהשיאוה אמה או אחיה בקידושין מדרבנן, יכולה היא למאן בנישואיה לבעלה, והרי היא יוצאת בלי גט. אלא שבית דין כותבים לה שטר על מיאונה.

ושטרי בירורין. שפסקו בית דין בין שני בעלי דינים, ובירורו לכל אחד את חלקו, וכותבים את פסקם בשטר.

גזרות פסקי **בית דין.**

ואיגרות של רשות(160)**.**

גמרא:

אמר שמואל: מותר לארס אשה בחולו של מועד מחמת החשש **שמא יקדמנו** אדם **אחר,** ויארסנה לפניו(161).

ומוכיחה הגמרא כדברי שמואל:

משפט [סז כ בהג״ה], שיכול למסור את תוכן הפרוזבול בעל פה בפני שלשה, ואין צורך בכתיבה דוקא, שוב אין בכתיבה זו משום דבר האבד, ומדוע התירוה. ויש שתירצו, שכדי שיהיה לו שטר ראיה על מסירתו, יש צורך בכתיבה. ואף על פי שלמדנו בגיטין [לו], שנאמן המלוה לומר ״פרוזבול היה לי ואבד״ [והוא הדין שיכול לטעון ״מסרתי בפני שלשה״], מכל מקום כל זמן שהוא אינו טוען בעצמו, אנו איננו טוענים לו כן, ולכן התירו כתיבת הפרוזבול במועד, שיתכן שלא ידע שיהיה נאמן בטענה זו. ועיין שיטה ובהערות שם.

160. **בירושלמי** מבואר, שהוא אגרת של שאילת שלום. ובטעם ההיתר נחלקו הראשונים.

הרמב״ם [שם יד] כתב, שאין אדם נזהר בכתיבת דברים אלו שיהיו בדקדוק, ועל כן דינם כמעשה הדיוט, שהותרו לצורך המועד. **והריטב״א** הוסיף לבאר, שהצורך בכתיבה זו הוא, כדי שלא יהיה הכותב, או זה שנשתלח לו, בדאגה. ובעיקר ההיתר דמעשה הדיוט כתיבה, יעויין בחינוך [שכג] בשם רבותיו.

והראב״ד שם החשיב כתיבה זו כדבר האבד, שאם לא ישלחנו עתה, יתכן שלא ימצא ביד מי לשלחו לאחר המועד. ולפי דבריו יש להתיר אפילו במעשה אומן.

והביה״ל הביא **משבלי הלקט,** הואיל ואין טורח בכתיבה זו, אין זה דומה למלאכה כלל.

אולם בעיקר פירוש המשנה כתבו **רש״י ועוד ראשונים,** שהוא אגרת של המלכות. ו״רשות״ הוא מלשון ״שלטון״, כמו ״ואל תתודע לרשות״ [אבות א יז]. והמחבר [תקמה ה] פסק להתיר בזה. אבל **הרמ״א** החמיר לשנות באופן הכתיבה.

161. כתב **הריטב״א,** שמצד אין מערבין שמחה

לימא מסייע ליה לשמואל ממשנתנו: **ואלו כותבין במועד**: שטרי **קדושי נשים.**

מאי לאו, שטרי קדושין ממש. ומוכח שמותר לקדש אשה בחולו של מועד!

ודוחה הגמרא: **לא** בשטרי קידושין ממש מדובר במשנתנו, אלא **בשטרי פסיקתא,** שכותבים בשעת השידוכין, **וכדרב גידל אמר רב.**

דאמר רב גידל אמר רב: אנשים המשדכים את ילדיהם זה לזה, שואל אבי הבת את אבי הבן: "**כמה אתה נותן לבנך** לצורך הנישואים?" ועונה לו אבי הבן "**כך וכך** אני נותן". וכן שואל אבי הבן את אבי הבת "**כמה אתה נותן לבתך** לצורך נשואיה", ועונה לו אבי הבת "**כך וכך** אני נותן".

אם **עמדו וקדשו** לאחר אמירת התחייבותם — **קנו.** דהיינו, חלה התחייבותם של אבי הבן ואבי הבת באמירה גרידא, ללא צורך במעשה קנין. **והן הן הדברים הנקנין באמירה.**

והיו כותבים שטר ובו פרטי ההתחייביות ההדדיות. אך ההתחייבויות עצמן היו חלות בעצם אמירתם, כאשר קדשו מתוך אמירת ההתחייבויות.

[ומבאר החזון איש שכל מטרת הקנין היא לצורך סמיכות דעת גמורה, וכאן יש לסמיכות דעת גם בלי קנין. והוסיף החזון איש, שבכמה מקומות מצינו שיש קנין באמצעות ההנאה שמהנה הקונה את המקנה, אך קנין שכזה הוא רק במקום שמצינו אותו במפורש בדברי חז"ל, ואין לנו לבאר במקומות אחרים, שחל הקנין באמצעות ההנאה] (162).

בשמחה אין לאסור האירוסין, מאחר ובאירוסין בלא סעודה אין שמחה כל כך, ואעפ"כ היה עלינו לאסור לארס משום המשא ומתן שבקנין האירוסין, ואף על פי שלצורך המועד מותר לישא וליתן, כמו שלמדנו לעיל [יג], מכל מקום, אירוסין אינם נחשבים כצורך המועד, שהרי אינו יכול לישאנה עד אחר המועד [משום שאין מערבין שמחה], ולכן הוצרכנו לטעם זה ד"שמא יקדמנו אחר".

והבאנו לעיל שלדעת הרמב"ם, טעם היתר כתיבת קידושין במועד הוא משום צרכי רבים. והקשה עליו **בהשגות הרמ"ך,** שאם כן, מטעם זה יש להתיר גם כן המשא ומתן שבאירוסין, כדין צרכי רבים, שיש להתיר מעשה הדיוט בעבורם, ומדוע הוצרך שמואל לטעם ד"שמא יקדמנו".

התוספות [ביצה לו] כתבו בשם **רבינו תם,** שאדם שיש לו אשה ואין לו בנים, או יש לו בנים ואין לו אשה, מותר לו לישא אשה בשבת, [עיין או"ח שלט ד בהג"ה], ולפי זה יש להעמיד דברי שמואל, דוקא כשיש לו אשה ובנים, ורוצה לישא אשה נוספת עליה, אבל כשאין לו אשה או בנים, לא היה צריך לטעם זה ד"שמא יקדמנו אחר", שהרי אפילו בשבת מותר לישא.

ובעיקר דברי שמואל מבואר **בתוספתא** [א ו] שנחלקו בזה תנאים, שלדעת תנא קמא אין מארסין, ורבי יהודה מתיר משום שמא יקדמנו אחר ברחמים. ועיי"ש **בחסדי דוד** שמבאר, שלדעת תנא קמא יש לאסור ולגזור באירוסין כדי שלא יטעו ויתירו אף לישא.

162. הגמרא בכתובות [קב ב] מבארת טעם דין זה, "דבההיא הנאה דקא מיחתני אהדדי, גמרי ומקני להדדי", כלומר, על ידי שיש להם הנאה

וממשיכה הגמרא להביא ראיה לדברי שמואל:

לימא מסייע ליה לשמואל מהמשנה [בדף ח ב] לעיל:

תנן: **אין נושאין נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות.** וכמו כן **לא מיבמין** במועד, **מפני ששמחה היא לו.** ואין מערבים שמחה בשמחה.

ומדייקת הגמרא: דוקא אין נושאים במועד. **הא לארס — שרי!**

ודוחה הגמרא: התנא, לשון של "**לא מיבעיא**" **קאמר!** וכך אמר:

לא מיבעיא לארס שאסור במועד — **דהרי לא קעביד** בכך **מצוה,** כל זמן שלא נשא, כיון שיסוד מצות נישואין הוא מצות פריה ורביה, והיא אינה מתקיימת לפני הנישואין(163).

אלא, אפילו לישא נמי, דקא עביד מצוה, שעוסק בקיום מצות פריה ורביה, **אסור** במועד.

תא שמע, ראיה לשמואל מהא **דתנא דבי** [ששנינו אימרה מדברי התנאים, בבית מדרשו של] **שמואל:**

מארסין נשים במועד, **אבל לא כונסין** אותן. **ואין עושין** במועד **סעודת אירוסין** על אף שמארסים בו, וכמו כן **לא מיבמין, מפני**

מגמר השידוך, הרי הם גומרים בדעתם להקנות ולהתחייב זה לזה. ומדברי **התוס'** [שם א ד"ה אליבא] מבואר, שהוא מועיל מצד גמירות דעת בלבד, בלא מעשה קנין כלל. אולם **בקובץ שיעורים** [כתובות שלו] רצה לבאר, שההנאה נחשבת כשוה פרוטה, ועל כן דינה כקנין כסף, וכמו שלמדנו בקידושין [סג], שאפשר לקדש אשה על ידי ההנאה ששוחק או רוקד לפניה.

ובעיקר קושית הגמרא הקשה **החשק שלמה,** ממה שכתב **הרשב"ם** [כתובות קט], שכל חידוש זה של רב גידל, שאפשר להתחייב על ידי דיבור, זהו דוקא כשעמדו וקידשו בסמוך לפסיקה, אבל כשהסכימו ביניהם על סכום ממון, ורק לאחר זמן קידשו, אין חל חיוב עליהם בכך, ואם כן, שוב יש להוכיח ממשנתנו כדעת שמואל, שמותר לקדש במועד, שהרי אם יקדשו לאחר המועד, אין פסיקה זו מחייבת כלל. ותירץ, שיש להעמיד המשנה, כשפסקו ביניהם קודם המועד, וקידשו באותו מעמד, ובמועד באו לכתוב הדברים בשטר, לראיה, וכדי שלא יאבד התירו להם לכתוב.

163. דעת **הרמב"ם** [אישות א ב, סה"מ ע' ריג] שיש מצות עשה בקידושין. וכתב **הכסף משנה,** שהקשו **להר"א בן הרמב"ם** מסוגיתנו, שמפורש בה שאין הקידושין מצוה. ותירץ, שכונת הגמרא, שאין הקידושין גמר המצוה, מה שאין כן בנישואין, שהם גמר המצוה.

אבל **הרא"ש** [כתובות יב] כתב, שאין מצוה בקידושין, שהרי אפילו יבוא על הפנויה ויוליד ממנה בן, כבר קיים מצות פריה ורביה, ואם כן נמצא, שאין הקידושין הכשר המצוה.

[**והבית שמואל** כו ב למד מדבריו, שאין איסור תורה בפילגש, ועל כן אין זה הכשר מצוה. ולפי זה יתכן, שהרמב"ם שהחשיב הקידושין מצות עשה, הלך בזה לפי שיטתו שיש איסור תורה בביאת הפנויה, יעויין אישות א ד, ועל כן נחשבים הקידושין כהכשר מצוה, ובא על זה ציווי מיוחד בפסוק ד"כי יקח איש אשה"].

ששמחה היא לו [סעודת האירוסין וכן היבום], ואין מערבים שמחה בשמחה.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** ממימרא זו כשמואל.

והוינן בה: **ומי אמר שמואל** שההיתר לארס במועד הוא מחמת החשש **שמא יקדמנו** אדם **אחר**?(164)

והאמר רב יהודה אמר שמואל: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת "בת פלוני לפלוני", וכן היא מכרזת בכל יום **"שדה פלוני לפלוני"**. וכיון שזיווגו של אדם נקבע על פי בת קול, למה יש לו לחוש שמא יקדימנו אחר!?

ומכח קושיה זו משנה הגמרא את הנוסח בדברי שמואל:

אלא, כך אמר שמואל: יש לו לחוש **שמא יקדמנו אחר ברחמים** בתפלתו, וימנע ממנו הזיווג שנקבע לו על ידי בית דין של מעלה.

כי הא מעשה דאירע אצל **רבא:**

פעם אחת שמעיה, שמע רבא, **להחוא גברא דבעי רחמי**, לאדם שביקש בתפילתו שירחמנו הקב"ה. וכך **אמר** וביקש: **תזדמן לי** אשה **פלניתא**, שתנשא לי.

אמר ליה רבא: **לא תיבעי**, אל תבקש **רחמי הכי!**(165) כי **אי חזיא לך**, אם אשה זאת ראויה לך לפי שכך הכריזה הבת קול — **לא אזלא מינך!** היא לא תלך ממך לאדם אחר, ורק אתה תשאנה, ואין לך להרבות בבקשת רחמים על כך.

ואי לא תזדמן לך אותה האשה, משום שלא הכריזו עליה משמים שהיא מיועדת לך — **כפרת בה'**. דהיינו, תבוא לכפור בכוחה של תפילה, ותאמר שאין הקב"ה שומע תפילה, היות ולא קיבל את בקשתך לשאת את האשה הזאת.

בתר הכי, לאחר מכן **שמעיה** רבא, **דקאמר**

---

164. הקשו **התוס'**, הלא בסוטה [ב] חילקה הגמרא בין זיווג ראשון, שהוא על פי ההכרזה בשמים, לזיווג שני, שהוא לפי מעשיו, ואף כאן היה לנו ליישב הקושיא על פי חילוק זה. ועיין **שפת אמת**.

165. **הראשונים** כתבו שני פירושים בעיקר דברי הגמרא.

א. **רש"י** פירש, שבאמת אין התפילה מועלת שישא אדם אשה שאינה מיועדת עבורו, וזהו שאמר לו רבא "כפרת", כלומר, שיבוא להרהר שאין תפילה פועלת כלום ח"ו. ומכל מקום יכול אדם אחר להתפלל, שתמות היא קודם שתנשא לאדם שהיא מיועדת לו, או שימות המיועד לה, וכמו שהתפלל אדם זה. ועל כן התירו לארס במועד, מפני חשש תפילה זו.

ב. **רש"י** בכת"י מפרש, שהתפילה יכולה להועיל שישא אשה שאינה מיועדת לו. ומה שאמר לו רבא "כפרת" פירושו מלשון חרטה, כיון שאינה מיועדת לו, לא יעלה זיווגם יפה. ואדם זה אכן נשאה לבסוף, ורבא ראהו מתפלל שימות הוא או היא במהרה, מפני הצער שהיה לו ממנה.

אולם הקשה **הריטב"א** על פירוש זה, שאם כן מדוע אמר לו רבא "אי חזיא לך, לא אזלא מינך", והלא יתכן שיקדמנו אחר ויזכה בה על ידי תפלותיו. ותירץ, שכונת רבא היתה לדחותו בדברים, שהיה מכיר בהם שאינם ראויים זה לזה.

אותו אדם בהמשך תפילתו: אם לא תזדמן אשה זו, אלא יקחנה אדם אחר, הריני מבקש בקשה אחת מהשתיים:

או איהו [על עצמו הוא ביקש, ובלשון סגי נהור] **לימות מקמה.** והיינו, שביקש למות לפני שישאנה אדם אחר, כדי שלא יצטער בראותו אדם אחר זוכה בה.

או איהי תמות מקמיה, שהיא תמות לפני שישאנה אדם אחר.

ומכח אותו מעשה יש לנו ללמוד, שיש לחוש שמא יתפלל אדם אחר על מותה של האשה המיועדת לו, כיון שגם הוא מבקש לשאתה, ומבקש שתמות אם הוא לא ישאנה.

ויש לחוש שמא תמות אותה האשה לפני שישאנה, כתוצאה מתפילתו של האדם האחר, ולכן סובר שמואל שמותר לארס אשה אפילו במועד.

אמר ליה רבא לאותו אדם שביקש לשאתה: **לאו אמינא לך** וכי לא אמרתי לך מקודם **שלא תיבעי עלה דמילתא!**

כי **הכי אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי: מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים מה'** — נקבעת **אשה לאיש!** ואין הדבר תלוי בבחירה או בבקשה!

מן התורה — **דכתיב** [בראשית כד] "**ויען לבן ובתואל ויאמרו: מה' יצא הדבר**". ואין בידנו להתנגד.

מן הנביאים — **דכתיב** בשמשון כשנשא את דלילה [שופטים יד] "**ואביו ואמו לא ידעו. כי מה' היא**".

מן הכתובים — **דכתיב** [משלי יט] "**בית וחון נחלת אבות. ומה'** — **אשה משכלת**".

וכיון שהביאה הגמרא מימרא בשמו של רבי ראובן בן איצטרובילי, היא מביאה מימרות נוספות בשמו:

ואמר רב משום רבי ראובן בן איצטרובילי, ואמרי לה יש אומרים **שבמתניתא תנא** [ולא רב אמר זאת]:

אמר רבי ראובן בן איצטרובילי: אין אדם נחשד, נעשה חשוד בפי הבריות, ומואשם על ידי אנשים, **בדבר** עבירה — **אלא אם כן** אכן **עשאו.**

ואם לא עשה את **כולו** — **עשה מקצתו.**

ואם לא עשה מקצתו — **הרהר בלבו לעשותו.**

ואם לא הרהר בלבו לעשותו — **ראה אחרים שעשו, ושמח.**

מתיב רבי יעקב: הא כתיב בספר מלכים ב [פרק יז] "**ויחפאו** [העלילו והאשימו] **בני ישראל דברים אשר לא כן, על ה' אלהיהם**"!?

ומוכח שאנשים מחשידים ומאשימים גם בדבר שאינו נכון כלל!?

ומשנינן: **התם** — **להכעיס הוא דעבוד,** וידעו שלא היה כדבריהם.

ומקשינן: **תא שמע** מדכתיב בספר תהלים [פרק קו] "**ויקנאו למשה במחנה, לאהרן קדוש ה'**".

רב שמואל בר יצחק אמר: מלמד שכל אחד קינא לאשתו ממשה! שהחשידה והאשימה

שזינתה עמו, למרות שאין זה דבר נכון.

ומוכח שאנשים מחשידים אדם גם בדבר שאין בו כלל.

ומשנינן: **התם — משום שנאה** כלפי משה **הוא דעבוד**, וידעו הם עצמם שאין הדבר נכון.

ועוד מקשה הגמרא: **תא שמע, אמר רבי יוסי: יהא חלקי עם מי שחושדין אותו בדבר ואין בו.**

וכן **אמר רב פפא: לדידי חשדון** בדבר עבירה, **ולא הוה בי!**

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא שחושדים בדבר שאין בו כלל, הוא **בקלא** בקול שם רע היוצא על האדם, **דפסיק**, שלאחר זמן הוא נפסק.

הא שאין חושדים בו אלא אם יש לו שייכות לדבר, הוא **בקלא דלא פסיק**, אלא נמשך.

וקלא דלא פסיק — עד משך **כמה** זמן הוא נקרא קלא דלא פסיק?

אמר אביי: אמרה לי אם: דומי [העיסוק בחשד לדבר עבירה על אדם] **דמתא**, של העיר — נמשך **יומא ופלגא.** יום וחצי.

והני מילי שאם יצא הקול ונמשך העיסוק בחשד יום וחצי מוכח שיש בו מאותו ענין, **דלא פסק** הקול **ביני ביני.**

אבל אם **פסק** הקול **ביני ביני — לית לן בה.** אין זה חשד מתמשך.

וכי פסק ביני ביני [שאז אין אומרים שיש לו שייכות למעשה העבירה] — **לא אמרן אלא דלא פסק** הקול **מחמת יראה. אבל** אם **פסק** הקול **מחמת יראה — לא** נחשב ההפסק, אלא הרי זה כמו שנמשך הקול כל הזמן בלא הפסק.

ולא אמרן שההפסק נחשב להפסק, **אלא דלא הדר** הקול **ונבט**, צמח מחדש [מלשון נביטה, שהיא צמיחה חדשה, להוציא מקול שהמשיך אחר שהפסיק].

אבל אם **הדר נבט**, שחזר הקול ויצא מחדש, **לא** נחשב ההפסק, אלא הרי זה קול מתמשך, והוא ראיה שיש לאותו אדם שייכות לאותה עבירה(166).

ולא אמרן שקול מתמשך הוא ראיה לשייכות לעבירה **אלא דלית ליה**, שאין לו לאדם שיצא עליו הקול **אויבים. אבל** אם **אית** יש **ליה אויבים**, אין הקול ראיה שיש לו שייכות לעבירה, היות **ואויבים הוא דאפקוה לקלא.** שאויביו הם שהוציאו עליו את הקול

---

166. הקשו **המפרשים**, הלא כש"הדר נבט" הרי הוא ממש כמו "פסק ביני ביני", שעל זה אמרו בגמרא שהוא נחשב קלא דפסיק. **והריטב"א** פירש, ש"הדר נבט" ענינו, שלאחר שפסק, יצא קול חזק כמו בראשונה, ועל כן דינו כקלא דלא פסיק, ודוקא כשיצא הקול פחות ממה שיצא בראשונה דינו כקלא דפסיק.

והשפת אמת כתב לפרש כונת הגמרא, שלאחר שהפסיק הקול, היה רינון של יום וחצי נוספים, והשמיענו הגמרא שדינו כקלא דלא פסיק, ולא נאמר כיון שהיה הפסק בקול מתחילה, שוב יהיה דינו לעולם כקלא דפסיק. ועיין עוד בהגהות מהר"ב רנשבורג מה שפירש בזה.

במלחמתם בו, ולא מחמת שהוא שייך לעבירה יצא הקול(167).

מתניתין:

אין כותבין שטרי חוב על הלואה **במועד**(168).

ואם אינו מאמינו המלוה ללוה בלא שטר, שחושש(169) שיכפור הלוה בהלואה, **או שאין לו** לסופר הכותב את השטרות **מה יאכל**, והוא זקוק לכתוב שטרי חוב לצורך מזונותיו(170) — **הרי זה יכתוב**(171).

---

167. **הרמב"ם** [סנהדרין כד ה] כתב, שכאשר יוצא עליו קלא דלא פסיק, יש לבית דין להלקותו על לא טובה השמועה, וכמו כן מותר לבזותו. **והחפץ חיים** [ז ה ובמ"ח ובהג"ה] כתב לדקדק מלשון **רש"י** [מגילה כה], שזהו דוקא כשיצאו עליו כמה שמועות בזה אחר זה, ובזה הותר לבזותו משום שיצא מכלל עמיתך, והוא הדין שמותר לקבל עליו לשון הרע מטעם זה, אבל על ידי שמועה אחת, אין היתר עדיין לבזותו. ויעויין ביבמות [כה] לענין נטען על האשה בקלא דלא פסיק.

168. מפרש **השפת אמת**, שהנה מבואר בהרמב"ם [מלוה ב ז], שהמלוה בשטר, הרי הוא משובח מהמלוה בעל פה, וכאן השמיענו התנא, שבמועד לא שייך כלל זה, מפני איסור הכתיבה.

169. מבאר **הנמוקי יוסף**, שאם הוא מאמינו, יכול לכתוב השטר לאחר המועד. וביאור כונתו, שאמנם אפילו כשמאמינו יש לו לכתוב שטר, שהרי יתכן שישכח מן ההלואה ברבות הזמן, מכל מקום, עד לאחר המועד שהוא זמן מועט, אין לחוש לשכחה, ואף על פי שאנו חוששים שמא ימותו העדים בתוך זמן זה, ואם כן שוב לא יוכל לכתוב שטר על פיהם, מכל מקום, הרי יוכל הלוה להודות בפני שנים, ועל פי הודאתו יכתבו השטר.

ובעיקר דין המשנה הוכיח **המגן אברהם** [תקמה כג] מלשון **רש"י** [לעיל יג], שאפילו כשהלוה יש לו לאכול, ואינו נצרך למעות אלא להרוחה, מותר לכתוב שטר לצורך הלואה זו. [ואף על פי שלא התירו לפועל לעשות מלאכה במועד לצורך הרוחה, ורק כשאין לו לחם ומים הותר, יעויין במגן **אברהם** תקמב א, מכל מקום, מאחר ויש על כל פנים צורך המועד בהלואה זו, ואם לא יכתוב שטר, יש חשש הפסד למלוה, הרי זה נחשב כדבר האבד].

עוד כתב **המגן אברהם** שם, שאפילו כשהוא נצרך למעות לצרכים אחרים, שאינם מצרכי אכילה, מותר לכתוב שטר על כך, אבל כשאינו צריך למעות כלל במועד, אין לו לכתוב שטר. [אף על פי שעצם ההלואה מותרת היא בכל אופן, ואינה נכללת באיסור מקח וממכר].

170. לעיל [יג] פירשה הגמרא, שאין ללבלר מה לאכול, ועל כן התירו לו את מלאכת הכתיבה, ומכאן הוכיחה הגמרא את עיקר הדין של פועל שאין לו מה יאכל.

אבל **בירושלמי** לא רצו לפרש כך, שאם כן יהיו כל המלאכות מותרות במועד, שהרי ישנם הרבה פועלים שאין להם לאכול. ועל כן פירשו המשנה באופן זה, ש"אם אינו מאמינו" הוא, כשהלוה לו כבר מעותיו [ובזה, אף על פי שלא היתה ההלואה נצרכת לאכילה, מכל מקום מותר לכתוב שטר עליה, כדי שלא יפסיד המלוה את מעותיו], ו"אם אין לו מה יאכל" הוא, כשבא עתה ללוות מעות לצורך אכילה [אבל כשבא עתה להלות לו שלא לצורך אכילה, אסור]. ועיין **ביאור הלכה** [תקמב ב] שביאר מחלוקת הבבלי והירושלמי בזה.

171. כתבו **התוס'**, שלענין שטרי מכירה הדין

אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות במועד(172).

ואין מגיהין אות אחת(173), **אפילו** לא **בספר עזרא**, שהוא חשוב ביותר(174).

כן, שאם מכר לו קודם המועד, ולא כתבו עדיין שטר לראיה על כך, מותר לכתבו במועד, שהרי דבר האבד הוא, ובלבד שלא כיוון מלאכתו למועד. וכמו כן כשבא למכור לו עתה לצורך המועד, יכול לכתוב שטר, וכשם שהתירו כתיבת שטר חוב.

אבל **הרמב"ן** הביא שנחלקו תנאים בתוספתא [ב ג] בענין זה, שלדעת חכמים אין כותבין שטרי אריסות וקבלנות במועד, ורבי יהודה מתיר, שמא יקדמנו אחר. ופירש **הרמב"ן** דעת חכמים, שאין הפסד קבלת האריסות חשוב כאיבוד והפסד, אלא כמניעת ריוח, ועל כן אין דינו כדבר האבד. והוא הדין לענין שטר מכירה, על כל פנים כשקונה למטרת ריוח.

והמגן אברהם [שם כד] נתן טעם נוסף שאין זה דבר האבד, שהרי יכול הוא לקבל אריסות כמותה אצל אחר. וכמו כן לענין מכירה, יכול הוא לקנות חפץ זה אצל אחר. [והדבר פשוט, שכל זה כשלא נתן עדיין מעות על המכירה, אבל כשנתן מעות המכירה, לדעת הכל מותר לכתוב השטר]. וכתב המשנ"ב [לט] להקל בענין זה כ**התוספות**.

172. כתבו **התוס'**, שדוקא כתיבתן אסורה, אבל עשית התפילין מותרת. וכן פסק **הרמ"א** [ג]. וביאר **בערוך השולחן** [ט], שהכונה היא לחיתוך הרצועות ותפירת הבתים וכדומה, אבל עיקר עשיתן ודאי אסורה, שהיא ודאי חשובה מלאכה.

173. דוקא הגהה שעל ידי כתיבה גמורה, אסורה, וכגון לעשות מדלי"ת, רי"ש, אבל להפריד בין שתי אותיות הדבוקים יחד, מותר. משנ"ב [ב].

174. **רש"י** הביא גירסא "ספר העזרה", ופירש, שהיה ספר תורה מונח בעזרה, שממנו היו מגיהין כל ספרי הגולה. ויעויין **בהרמב"ם** [ס"ת ז ב] שממנו הגיהו ספר תורה של מלך. וגם **הרמב"ם** היה גורס כן, ומפרש, שאסור להגיהו, מפני שאינו צורך המועד. וביאור כונתו, שבאמת פעולת ההגהה נחשבת כמעשה אומן, שהרי ודאי צריך לדקדק בכתיבתו, ואף על פי כן אם היה בו צורך המועד, היה לנו להתירה, שהרי יש ממנו צורך לרבים, שיגיהו ממנו את ספריהם, והלא למדנו לעיל [ה], שלצורך הרבים במועד, מותר אפילו במעשה אומן, ולכן הוצרך ליתן טעם שאינו צורך המועד, שיכולים להמתין לאחריו.

וכתב **השו"ע** [ב], שאם הציבור אין להם ספר תורה כשר לקרות בו, מותר להם להגיה, ואף לכתוב ספר שלם לצורך זה. וביאר **המגן אברהם** טעמו, שדבר זה נחשב כצרכי הרבים במועד.

והקשה **הפמ"ג** [א"א ד], ממה שפסק **הרמ"א** [תקמד א], שאין לבנות בית הכנסת במועד, אפילו יכולים להשלימו בתוך המועד, ואפילו אין להם מקום אחר להתפלל בו בציבור, הרי שלא התירו לרבים מפני צורך מצוה.

ויש שרוצים לחלק בין תפילה בציבור, שכל זמן שעדיין לא נתקבצו לעשרה, אין מוטלת עליהם חובת תפילה בציבור כל כך, לקריאת התורה, שהציבור כבר מקובץ ועומד, ואם כן חיובה מוטל ורובץ על הציבור באופן מוחלט. [ובעיקר הדין דביהכנ"ס יש גם כן לעיין, ממה שנפסק **בשו"ע** סעיף ג, ובאחרונים, שמותר לכתוב תפילין ומזוזות, ולטוות תכלת למצות ציצית, לאחרים, ואפילו בשכר, לצורך הרוחה, כשהוא לצורך קיום המצוה במועד. ולפי הנ"ל תתיישב לכאורה גם קושיא זו].

רבי יהודה אומר: כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, כדי להניחם על גופו, ועל מזוזות ביתו. אבל אינו כותב לציבור, לפי שהוא דרך מלאכה(175).

יט-א **וטווה** אדם את חוטי הציצית בשינוי מהדרך שטווה בחול. שאינו טווה אותם בידו, בין אצבעותיו ובעזרת הפלך, אלא טווה **על יריכו** את חוטי **התכלת** לצורך עשיית **ציציתו**(176).

גמרא:

תנו רבנן: כותב אדם במועד **תפילין ומזוזות לעצמו. וטווה** אדם **על יריכו** חוטי **תכלת לציציתו.**

ועושה כך אפילו **לצורך** אנשים **אחרים, בטובה**, שמכירים לו על כך טובה. אבל לא יעשה זאת עברם תמורת שכר, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: מערים אדם במשך כל ימי חול המועד, וכותב בהם תפילין לעצמו, **ומוכר את שלו**, ואחר שמכר את שלו, **חוזר** שוב **וכותב לעצמו**(177).

רבי יוסי אומר: כותב אדם תפילין במועד, **ומוכר כדרכו — כדי פרנסתו**, בהרווחה.

---

175. כתב **המגיד משנה** [יו"ט ז יג] בשם **הרא"ה**, שכמו כן מותר להגיה ספר תורה לעצמו, כדי לקיים מצות כתיבת ספר תורה. והוא נחלק עליו ואוסר בזה.

וכתב **הלחם משנה**, שלכאורה היה אפשר לדקדק כדברי **הרב המגיד** ממשנתנו, שהרי כשהתרנו כתיבת תפילין ומזוזות לעצמו, לא הוזכרה הגהת ספר תורה להיתר, הרי שהיא עומדת באיסור שנאמר בה ברישא. ועיי"ש **במגיד משנה** שנתן טעם לאיסור. [ונראה שכונתו, שגזרו ואסרו את ההגהה מפני הכתיבה, וכתיבת ספר תורה אסורה במועד, הואיל ואינו יכול לכתוב ולסיים ספר שלם במועד עצמו]. ויש שנתנו טעם מפני שמצות כתיבת ספר תורה בזמנינו אינה ברורה כל כך, עיין יו"ד [ער ב], **ושאגת אריה** [לו]. ועיין חוה"מ כהלכתו עמ' קצח.

והרשב"א בתשובה [ד שכו] הקשה, למה לא התירו הגהת הספר שיש בו מצוה, שהרי אסור לאדם שישהה בביתו ספר שאינו מוגה, שנאמר "אל תשכן באהליך עולה" [עיין כתובות יט]. ותירץ, שיש חילוק בין המצוות, ולא התירו מפני כל מצוה שהיא.

176. **התוס'** ביארו החילוק שבין תפילין ומזוזה לציצית, שבציצית, מאחר ויכול לעשות המלאכה בשינוי, לא התירו לו לעשות כדרכה, מה שאין כן בתפילין ומזוזות, שהכתיבה דינה שתהיה תמה ומיושרת, ואי אפשר לעשותה בשינוי, על כן התירוה כדרכה. ובתפילין ומזוזות יסוד ההיתר הוא מפני צורך המצוה, שהרי בשאר צרכי המועד אין להתיר מעשה אומן, אפילו כשאי אפשר לו לעשות בענין אחר.

177. אין זה שייך להערמה שנחלקו תנאים [לעיל יב] אם היא מותרת או אסורה, שבנידוננו, מאחר ונתן לחבירו התפילין, אזי לפי האמת הכתיבה נעשית לצורך עצמו, ורק שמתחילה לא היה צריך לעצמו לכתיבה זו, מה שאין כן לעיל, שגם בשעת המלאכה אין לו בעשיתה צורך כלל.

וכתבו **התוס'**, שרבי מאיר מקיל יותר מרבי יהודה, ולדבריו אין צורך בהערמה, אלא עושה לאחרים בחינם. ועיי"ש שהביאו פירוש נוסף בזה. ובעיקר היתר הכתיבה לאחרים ביאר

ומותר לעשות כך אפילו למי שיש לו מה לאכול במועד(178).

אורי הורה **ליה רב לרב חננאל, ואמרי לה רבה בר בר חנה** הורה **לרב חננאל:**

הלכה: כותב אדם תפילין **ומוכר כדרכו, כדי פרנסתו,** בהרווחה, ואפילו יש לו מה לאכול.

וטווה על יריכו תכלת.

תנו רבנן: טווה אדם על יריכו תכלת לציציתו. אבל לא יטווה **באמצעות אבן,**

הב"ח, שהוא מפני דין ערבות, דכל ישראל ערבים זה לזה.

178. לקמן בגמרא נפסק ההלכה כרבי יוסי. וכתבו **התוס'** לבאר בשני אופנים דברי רבי יוסי.

א. רבי יוסי מקיל מכולם, ומתיר לכתוב לאחרים, כשיש לו צורך במעות לשמחת יום טוב, ואף על פי שיש לו מה לאכול, ובשאר מלאכות לא נתיר לו לעשותם, מכל מקום לענין כתיבת תפילין שהיא מצוה, יש להתיר כדי שיהיה לו מעות בריוח ליום טוב. והוסיפו **התוספות,** שלפי זה נצטרך לומר, שהתנא קמא של משנתנו הוא דיעה נוספת בענין זה, מלבד התנאים שנזכרו בברייתא, שהרי מלשון המשנה מבואר, שתנא קמא מחמיר מרבי יהודה, ואילו בברייתא מבואר, שרבי יהודה הוא המחמיר משלשתן, וכנ"ל, ובהכרח שהוא תנא נוסף, האוסר לכתוב אפילו לצורך עצמו.

ב. רבי יוסי מחמיר מכולם, ואינו מתיר לכתוב לאחרים אלא כשאין לו מה יאכל, וכדין שאר מלאכות שהותרו באופן זה. ולפי זה, תנא קמא של משנתנו הוא רבי יוסי.

והטור פירש כהאופן הראשון, ועל כן התיר לכתוב לאחרים בין בחינם ובין להרווחה. והוסיף, שכל זה כשכותב התפילין לצורך הנחתם במועד [כדעת הראשונים שמניחין תפילין בחול המועד], אבל לצורך אחר המועד, אין לו לכתוב בין בחינם בין בשכר.

אבל **האחרונים** הביאו **מהירושלמי,** שכל זה לצורך אחרים, אבל לצורך עצמו מותר לו לכתוב אפילו אינו צריך להם במועד. וטעם ההיתר הוא, כדי שיהיו מזומנים לו התפילין תיכף לאחר המועד, ואם לא נתיר לו לכותבם במועד, יש לחוש שלא יספיק לכתוב במוצאי יו"ט, ויהיה נגרע ממצות התפילין. כן מבואר מדברי **הרא"ש** בתשובותיו [כג ג]. ועיין תשובות **רמ"ע מפאנו** [קח].

אולם עדיין צריך לבאר החילוק שבינו לאחרים, שהרי נתבאר שמצד דין ערבות יש לו לכתוב אף לאחרים. **ואולי יש לומר,** שאמנם מדין ערבות נאמר, שכל אדם מישראל צריך לדאוג שחבירו יקיים המצוה, אולם כשם שאין נפרעין מהערב כל זמן שיתכן לגבות מהלוה, וכשעדיין יש אפשרות לגבות מן הלוה, אין נפרעין מהערב, כמו כן לענייננו, מאחר ואין הדבר מוכרח שלא יעלה בידו לכתבם במוצאי יום טוב, אין לנו לחייב את הסופר מצד דין ערבות לכתוב עתה.

והפמ"ג [א"א ז] חידש, שדוקא בתפילין התירו לכתוב לצורך אחר המועד, אבל לא בציצית, וחילוק גדול יש ביניהם, שתפילין היא מצוה המחוייבת בכל אופן, מה שאין כן בציצית שאינה מוטלת עליו בחיוב, ואם אינו לובש בגד של ארבע כנפות, אינו מחוייב בה כלל, ועל כן אין להתיר אלא כשעושה לצורך קיום המצוה במועד. ועיין עוד **בשער הציון** [יג], שמן הירושלמי נראה בעליל שאין לחלק בכך.

אבל **הרמב"ם** פירש כהאופן השני, ועל כן פסק [ז יג] שאין לו לכתוב אלא לעצמו, או כשאין לו מה יאכל. וכתב **הבית יוסף,** שיתכן

שלא יתלה אבן בחוט כדי שיהיה החוט מתוח, ותהיה שזירת החוט יפה, **דברי רבי אליעזר.**

וחכמים אומרים: טווה **אף** באמצעות **אבן.**

רבי יהודה אומר משמו: טווה **באבן, אבל לא בפלך.**

וחכמים אומרים: יכול הוא לטוות **בין באבן בין בפלך**(179)**.**

אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הלכה, טווה **בין באבן בין בפלך.**

והלכה: כותב תפילין **כדרכו, ומוכר כדי פרנסתו** בהרווחה.

מתניתין:

הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל(180) — **בטלה הימנו גזרת** אבלות של **שבעה** ימים. היות ועיקר האבילות היא שלשה ימים. ואינו צריך להשלים את מנין שבעת הימים לאחר הרגל(181).

ואם קבר את מתו **שמונה** ימים לפני הרגל, שכבר נהג יום אחד משלשים ימי האבלות

לפרש בדעת הרמב״ם, שאין מניחין תפילין בחול המועד [ושלא כדבריו בכס״מ תפילין ד י], ועל כן לא היה נראה לו להקל כל כך בכתיבתם, שהרי אין בזה צורך המועד, ואין הכתיבה אלא לצורך אחר המועד. ועיין עוד באבני נזר [או״ח ב] שהאריך בזה.

והוסיף **השער הציון** [יח], שמכל מקום, אין לחלק בין תפילין לציצית ומזוזות בענין זה [שהרי נשנו יחדיו במשנה], ולכן, אף על פי שמצות ציצית ומזוזה נוהגים בחול המועד, אין לעשותם לאחרים אפילו בחינם, לדעת הרמב״ם, הגם שהוא רוצה ללבוש הציצית ולקבוע המזוזה במועד. ועיין תשו׳ ר״ש איגר [כתבים יג].

179. הוא הדין שמותר לטוות את חוטי הלבן של הציצית. כן כתב הבית יוסף.

עוד כתבו **הפוסקים,** שמכל מקום לא יעשה הטויה על ידי גלגל, כיון שעל ידי זה נשמע קול רעש גדול.

ולפי מה שהבאנו לעיל בשם **התוספות,** בביאור החילוק שבין ציצית לתפילין, נמצא, שלהלכה אנו נוקטים שכל מלאכה הנעשית לצורך מצוה, מותר לעשותה במעשה אומן וכדרכה, ואפילו כשאפשר לה ליעשות בשינוי, וכמו טוית ציצית, וכנ״ל. ויש מעירים מכך על מה שכתב **הביאור הלכה** [תקמ א], שגם כשעושה מעקה של מצוה, יש לעשותו בשינוי, ושלא כ**הריטב״א** שכתב בפירוש שמותר. ועיין בפרק א׳ הערה 216.

180. נקט לשון זה, הואיל וחיוב האבילות חל בשעת הקבורה, כמבואר לקמן.

181. לפי פשוטם של דברים, סברת תנא דמשנתנו היא, שדוקא כשעברו ג׳ ימי אבילות קודם הרגל, אז יכול הרגל להפסיק האבילות, אבל כשהיו ב׳ ימים או יום א׳, אין הרגל מפסיק, והרי הוא משלים לאחר הרגל עוד ה׳ או ו׳ ימים. וכן היא דעת בית שמאי ורבי אליעזר בברייתא. וע״ע מה שכתב **הרש״ש** לפרש כונת **רש״י** בענין זה.

[ועל פי זה מובן לשון **רש״י**, שכתב ״השבת עולה, **אירע** שבת בימי אבלו וכו׳״, ותמה **בזכר יצחק** [א נא] על לשון זה, שהרי **לעולם** יפול השבת באחד משבעת ימי אבילות. ולפי הנ״ל יתפרש היטב, שיתכן שישב ב׳ ימים קודם הרגל,

לפני הרגל — **בטלו הימנו גזרת שלשים.**

מפני שאמרו חכמים: דוקא **שבת עולה** למנין שבעת ימי האבלות **ואינה מפסקת** את שבעת ימי האבלות, אלא ממשיך ומונה את שבעת ימי האבלות לאחריה.

אבל **רגלים** — **מפסיקין** את שבעת ימי האבלות, אם חלו תוך שבעה, ואת מנין השלושים אם חלו תוך שלשים [לאחר שבעה], ולא צריך להמשיך למנותם לאחר המועד.

וכמו כן אינן עולין הרגלים למנין שבעה אם קבר את מתו ברגל. אלא, מתחיל המנין רק לאחר הרגל (182).

רבי אליעזר אומר: משחרב בית המקדש —

ולאחר הרגל ישלים עוד ה׳ ימים בלא שבת].

וטעם לדין זה כתבו **הראשונים**, שבשלשה ימים הראשונים ישנו חומר מסויים שאינו בכל הז׳ ימים, לענין שאילת שלום ויציאה מביתו ועוד פרטים המבוארים לקמן, ובימים חמורים אלו לא רצו חכמים להקל שהרגל יפסיקם.

וביאר **השיטה**, שמעיקר הדין, כשקבר מתו ב׳ ימים קודם הרגל, היה לו לישב יום א׳ בלבד אחר הרגל, שהרי לענין שאר הימים [מלבד ג׳ הראשונים] הקלנו עליו שיהיה הרגל מפסיק, אלא כיון שהצרכנו להשלים יום א׳, מגלגלין עליו את הכל, ועליו להשלים כל הז׳ ימים.

ועל דרך זה מבואר מדברי **הרמב״ן**, שלדעת בית הלל דלקמן, שאפילו נהג שעה אחת קודם הרגל, הרגל מפסיקו [מפני שעיקר האבילות אינה אלא ביום הראשון], ומטעם זה, כשקבר מתו ברגל, ולא נהג אבילות כלל, מעיקר הדין היה עלינו לחייבו לישב יום אחד בלבד לאחר הרגל, אלא שמגלגלין עליו את הכל, וכנ״ל.

ועל כל פנים למדנו ממשנתנו, שז׳ ימי אבילות אין בהכרח שיהיו רצופין. **והרמב״ן** בתורת האדם השיג מכח זה על הרי״ץ גיאת שהביא בשם **גאון**, שדינם להיות רצופין בדוקא.

וכנ״ל, עליו להשלים לאחר הרגל ה׳ או ו׳ ימים, ואין הרגל משלימן.

וכתב **הרש״ש**, שמדבריו למדנו, שהשבת עולה לו למנין ז׳ אפילו בתחילתו, כלומר, כשחל עליו חיוב אבילות בשבת. וכן הוכיח **הרש״ש** [יז ב] מהסוגיא שם. וע״ע בהערה 122.

ובטעם החילוק שבין שבת ליום טוב, כתבו הראשונים כמה דרכים.

א. **הנמוקי יוסף** כתב, שבשבת, אף על פי שאין אבילות נוהגת בו, מכל מקום נוהג הוא בדברים שבצינעא, ועל כן אינו מפסיק, ועולה, מה שאין כן ביום טוב, שאינו נוהג בו אבילות כלל, ולכן הוא מפסיק ואינו עולה. אולם דעת **התוספות** ועוד ראשונים, שאף ביום טוב נוהג בדברים שבצינעא [כמבואר בכתובות ד לענין חתן בימי המשתה שלו].

ב. **השיטה** ביאר, שבשבת אינו מחוייב אלא בעונג, כלומר, בסעודה וכו׳, אבל אינו מחוייב בו במצות שמחה, ואין הסעודה סתירה לאבילות, מה שאין כן ביום טוב, שנאמר בו שמחה, שעליו להיות בו שמח וטוב לב, והאבילות, שענינה צער, אינה עולה בקנה אחד עם השמחה. וכן כתבו **התוס׳** [כד ב] בקיצור. וע״ע בספרי במדבר [י] ובפי׳ זית רענן שם [כב]. [ואף על פי שהוא נוהג ביום טוב בדברים שבצינעא, אין בזה כדי להשלים המנין, שאין דין זה נחשב כקיום האבילות, אלא שחכמים תיקנו, שכל זמן שעדיין לא קיים את **עיקר** חובת

182. **רש״י** פירש בשני אופנים: א. כשקברו ברגל, הרי הוא יושב לאחר הרגל ז׳ ימים, ואין ימי הרגל עולים לו ממנין ז׳ כלל. ב. כשקברו ב׳ ימים או יום א׳ קודם הרגל, שהרגל לא הפסיק,

יום **עצרת** [חג השבועות] הוא נחשב **כשבת.**

היות ועתה אין מקריבים קרבנות תשלומים בששת הימים שאחר עצרת, הרי דינה של עצרת הוא כמו יום השבת, שהוא עולה למנין שבעה, אך אינו מפסיק, לפי שהוא רק יום אחד(183).

רבן גמליאל אומר: ראש השנה ויום הכפורים — הרי הם **כרגלים,** שמפסיקים, ואינם עולים(184).

וחכמים אומרים: לא כדברי זה ולא כדברי זה. לא כרבי אליעזר ולא כרבן גמליאל. **אלא:**

עצרת דינה — **כרגלים,** כמו בזמן הבית, והיא מפסקת את אבלות שבעה כמו שהיה בזמן הבית, כשהיו לעצרת תשלומים כל שבעה.

ואילו **ראש השנה ויום הכפורים** דינם — **כשבת,** שאינם מפסיקים, לפי שתמיד הם אינם אלא יום אחד(185).

האבילות, יש לו בינתיים לנהוג בהם. כן נראה מדברי **הרמב"ן**].

ג. הראשונים הביאו **מהירושלמי,** שבאמת מצד הסברא אין לחלק בין שבת ויום טוב, אלא כיון שלא יתכן שיהיו ז' ימים בלא שבת ביניהם, אם כן, אילו היתה השבת מפסקת, לא היינו מוצאים כלל שבעת ימי אבילות שראו חכמים לתקן. וכמו כן, אילו השבת לא היתה עולה מן המנין, לא היינו מוצאין ז' ימי אבילות רצופין. [ואמנם מצאנו שהז' ימים אינם רצופין, וכמבואר במשנתנו, מכל מקום לא היה מסתבר לחכמים לתקן באופן שלעולם הז' ימים אינם רצופין].

183. וכל שכן לענין ראש השנה ויום הכפורים, לדעתו. תוס'. [שהרי אף בזמן המקדש לא היו נוהגין אלא יום אחד].

והרמב"ן ביאר עיקר טעמו של רבי אליעזר באופן זה. שמן הדין, כשקברו קודם הרגל, היה לנו לומר, שהרגל יעלה למנין ז', אולם מאחר שהרגל נמשך ז' ימים, אם כן לעולם היתה האבילות מסתיימת בתוך ימי הרגל, ולכן תיקנו חכמים שאין הרגל עולה מן המנין, והוסיפו להקל ולומר, שאינו צריך גם כן להשלים המנין לאחר הרגל, כיון שנדחה, ידחה לעולם. וממילא מובן שלא יתכן דין זה אלא ברגל שיש בו ז' ימים.

184. ידוע מה שדנו הפוסקים, האם נאמר בראש השנה חיוב שמחה כשאר הרגלים או לא. יעויין **בהרא"ש** [סוף ר"ה] **ובשאגת אריה** [קב]. ולכאורה היה מקום להוכיח מכאן, שדינו כרגל לענין זה, ולכן דינם כרגלים לענין הפסקת האבילות, ואינם כשבת, שאינה מפסקת. ואכן **השיטה** לקמן [כד] ביאר בסברא זו, דעת חכמים שבסיפא, שראש השנה אינו מפסיק, מפני שאין בו דין שמחה. ובאמת לפי מה שהבאנו בהערה 182 מהשיטה, שזהו שורש החילוק שבין שבת לרגלים, יש להוכיח כן. אבל לפי מה שכתבנו מהירושלמי, שמצד עיקר הסברא שבת ורגל שוים, אין מכאן הוכחה כלל. **והרמב"ן** פירש טעמו של רבן גמליאל, שהוקשו כל המועדות יחדיו. ובהערה 348 יבואר להלן, שלדעת **הראב"ד** יש באמת חילוק לדינא בין שלש רגלים לראש השנה ויום הכפורים [מאחר שאין בהם מצות שמחה].

185. **הנמוקי יוסף** מפרש טעם החילוק, שעצרת נמנה עם השלש רגלים, וכמו כן חייבים לעלות בו לרגל, מה שאין כן בראש השנה ויום הכפורים. אבל מלשון **רש"י** נראה שפירש,

גמרא:

שנינו במשנה שהקובר את מתו שמונה ימים לפני הרגל בטלו ממנו גזירת שלשים.

ואמר על כך **רב**: רק "**גזרת** שלשים" **בטלו**, אבל ה"**ימים**" עצמם **לא בטלו**, אלא הרי הם תלויים ועומדים, וכפי שיבואר מיד.

וכן אמר רב הונא: גזרת שלשים — **בטלו**, אבל **ימים** — **לא בטלו.**

ואילו **רב ששת אמר: אפילו ימים — נמי בטלו.**

ומבארת הגמרא את טעמם של רב ורב הונא:

מאי טעמא, מה היא המשמעות ש"**ימים לא בטלו**"?

שאם לאחר שבטלה ממנו גזירת שלשים, ויכול היה להתגלח בערב הרגל, בכל זאת **לא גילח ערב הרגל — אסור** לו **לגלח אחר הרגל** עד שיכלו שלשים יום(186).

והתניא לסייע [לדברי רב ולדברי רב הונא, תוס'], מהא דתניא: יט-ב

הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל — בטלה הימנו גזרת שבעה.

ואם קבר אותו **שמונה ימים קודם לרגל — בטלה הימנו גזרת שלשים.**

ומגלח ערב הרגל.

אבל, **אם לא גילח ערב הרגל — אסור לגלח אחר הרגל** כל שלשים.

אבא שאול אומר: אפילו אם לא גילח קודם לרגל **מותר** לו **לגלח אחר הרגל**(187).

וטעמו של דבר: **שכשם שקיום מצות שלשה** ימי אבלות לפני הרגל, **מבטלת** ממנו **גזרת שבעה**, שאינו צריך לנהוג אחר הרגל כלום

הואיל ומעיקר דין תורה יש תשלומים לעצרת כל ז', על כן דינו כרגלים.

186. כלומר, כשקבר מתו ח' ימים קודם הרגל. וכשקברו ג' ימים קודם הרגל, לענין רחיצה, יתבאר בהערה הבאה.

ובעיקר הסברא שבדין זה. **הקרן אורה** מדקדק מלשון **התוספות**, שהוא מצד **קנס** על מה שלא גילח קודם הרגל, ונכנס אליו כשהוא מנוול. אך מלשון **רש"י** הוכיח, שהוא מצד עיקר הדין, שכל כח הרגל להפסיק גזירת ל' נובע ממה שהתירו לו לגלח לכבודו, ומאחר שגילח קודם הרגל, אינו חוזר לנהוג עוד באיסור גילוח לאחריו, אבל כשלא גילח לפניו, אין כל סיבה שנתיר לו לגלח לאחריו, הואיל והוא עדיין עומד בתוך ימי השלשים. והוסיף, שיש נפקא מינה בין שני טעמים אלו לענין נאנס ולא גילח לפניו, האם נתיר לו לגלח לאחריו.

187. ביארו **הראשונים**, שאם קברו ג' ימים קודם הרגל, שהרגל מבטל ממנו גזירת ז', הדבר מוסכם לדעת הכל, שאפילו לא רחץ לכבוד הרגל, מותר לו לרחוץ לאחריו. ולכן אמר אבא שאול לחכמים, כשם שלענין גזירת ז' אתם מודים לי, שאין הדבר תלוי אם עשה כן לכבוד יום טוב או לא, אלא בכל ענין בטל ממנו גזירת ז', כך הדין גם כן לענין גזירת ל'.

ובטעם החילוק שבין גזירת ז' לגזירת ל', לדעת חכמים, כתבו **התוספות** בשם **הרי"ן**, שרחיצה יש בה צורך יותר מגילוח, ועל כן לא החמירו בה. **והריטב"א** הביא סברא הפוכה, שאין כבוד הרגל מתמעט על ידי חסרון הרחיצה,

ממצות שבעה — **כך** קיום **מצות שבעה** לפני הרגל, **מבטלת גזרת שלשים**, שלאחר הרגל אינו צריך לנהוג כלל גזרת שלשים, ואפילו אם לא גילח לפני הרגל.

ועתה דנה הגמרא בדברי אבא שאול, שאמר "כשם שמצות שלשה מבטלת גזרת שבעה, כך מצות שבעה מבטלת גזרת שלשים יום":

והוינן בה: וכי יתכן לומר שקיום מצות **שבעה** ימי אבילות לפני הרגל מבטל את גזרת שלשים!?

והאנן, והרי במשנתנו "הקובר את מתו **שמונה** ימים קודם הרגל בטלו הימנו גזרת שלשים", ולא "הקובר את מתו שבעה ימים לפני הרגל", **תנן!**

ומשנינן: **קסבר אבא שאול: מקצת היום ככולו**, ולכן תחילת **יום שביעי עולה לו לכאן**, להחשב כסוף השבעה, וסופו של היום השביעי עולה לו **לכאן**, כיום השמיני, ויכול להתחיל ולמנות בו שלושים.

אמר רב חסדא אמר רבינא בר שילא:

א. **הלכה כאבא שאול** בשתי ההלכות שנחלק בהן על חכמים [תוס']. ולכן הלכה שמקצת היום ככולו, וגם הלכה שאפילו אם לא גילח ביום השמיני, מפסיק הרגל את גזירת שלשים.

ב. **ומודים חכמים לאבא שאול, כשחל שמיני שלו להיות בשבת ערב הרגל**, שאינו יכול לגלח בה, **שמותר** לו **לגלח בערב שבת**, שהוא היום השביעי, לפי שמקצת היום ככולו, ומשחלף מקצת היום השביעי מותר לו לגלח לכבוד החג.

ואומרת הגמרא:

כמאן אזלא, הא דאמר רב עמרם אמר רב: אבל, כיון שעמדו מנחמין מאצלו(188) **בבוקרו של היום השביעי**, הרי הוא **מותר**

מה שאין כן בגילוח. כלומר, שכאשר התירו חכמים רחיצה, משום שבטל ממנו גזירת ז', אין היתר זה נובע מכח מה שהתירוהו לרחוץ **לכבוד הרגל**, אלא הוא היתר בפני עצמו, מה שאין כן בגילוח, שיסוד ההיתר בא על ידי הצורך בגילוח **לכבוד הרגל**, וממילא אינו נוהג אבילות בגילוח אף לאחר הרגל, ומפני זה הצריכו חכמים שיגלח קודם הרגל בדוקא.

[ויש מבארים החילוק שבין רחיצה לגילוח על פי מה שכתב **הרמב"ן**, שחלוק דיני גזירת ז' מדיני גזירת ל', שדיני ז' יסודם הוא בקום ועשה, כעטיפת הראש וכפית המיטה, אבל דיני ל' עיקרם הוא בשב ואל תעשה, כאיסור תספורת וגיהוץ, עכ"ד. ולכן, כשלא גילח בערב הרגל, נמצא, שלא ביטל מעצמו במועד דיני ל', ועל כן אינו מגלח אף לאחר הרגל, מה שאין כן כשלא רחץ, שמכל מקום יש כאן ביטול דיני ז', במה שלא נהג אבילות **בקום ועשה]**.

188. כתב **הריטב"א**, שלפי זה, כשחל שביעי שלו בשבת, שאין לו מנחמים, הרי הוא נוהג אבילות [בדברים שבצינעא] עד הערב, ואפילו לאבא שאול, שהרי לא יתכן לומר בו מקצת היום ככולו. והעיר הרב המגיה, ממה שלמדנו לעיל [יז], שאם חל ז' שלו בשבת ערב הרגל, שבטל ממנו גזירת ל' על ידי הרגל, ואם כן מוכרח, שנתבטל ממנו בבוקר של יום השבת, גזירת ז', וחל עליו אז גזירת ל', ועל כן הרגל מפסיקו.

כבר **ברחיצה**!?(188*)

כמאן — כאבא שאול הסובר שמקצת היום ככולו, והוא עולה לו לכאן ולכאן.

אמר אביי: א. **הלכה כאבא שאול ביום שבעה** שהוא עולה לו לכאן ולכאן, ונחשב כשמיני, ולכן יכול לרחוץ בו.

ב. **ומודים חכמים לאבא שאול ביום שלשים, דאמרינן "מקצת היום ככולו".**

ואילו **רבא אמר:**

א. **הלכה כאבא שאול ביום שלשים**, שמקצת יום השלשים נחשב ככולו, ויכול לגלח בו אחר שעבר מקצת היום.

ב. **ואין הלכה כאבא שאול ביום שבעה**, ואינו עולה לו לכאן ולכאן.

ונהרדעי אמרי: הלכה כאבא שאול — בזו ובזו(189), משום **דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל.**

ועתה מבארת הגמרא את מקור הדין של איסור גילוח באבלות שלשים יום:

והוינן בה: **שלשים יום** באבלות — **מנלן?**

188*. זהו מצד עיקר הדין. אך **הרמ"א** [שפא א] כתב, שנהגו להחמיר ולמנוע מרחיצה כל ל'. ועיי"ש **בש"ך**. **ובחידושי רעק"א** פירש כונתו, שמנהג זה נאמר אף על רחיצת כל גופו בצונן.

189. כתבו **התוספות** בשם **הרי"ט**, שלדעת אבא שאול מותר לגלח לאחר כניסת יום **כ"ט**, שהרי לאחר מקצת יום ז', כבר כלה גזירת ז', ומתחיל גזירת ל' [שהוא כ"ג יום מלבד ז' ימי אבילות], ונמצא שבהגיע יום כ"ט כבר השלים כ"ג ימים למנין זה. **[והדרכי משה** הביא דוגמא לדבר, ממה שמצאנו בנזיר שקיבל על עצמו שתי נזירות, שהוא מגלח ביום **נ"ט**, מטעם זה]. ובסוף דבריהם הביאו בשם **תוספות הרב** שאסר בזה. וסברתו היא, שאין לומר שתי פעמים "מקצת היום ככולו" לענין גזירת ל', כלומר, שבכדי להתיר ביום כ"ט, עלינו לומר "מקצת היום ככולו" ביום ז', ושוב לומר "מקצת היום ככולו" ביום השלשים [שהוא כ"ט]. אלא שלפי טעם זה עדיין יש להתירו לגלח **בליל** ל', מאחר שביום ז' אמרנו מקצתו ככולו. ועיין בהמשך ההערה.

ולכאורה יש לדון לאסור בזה מסברא אחרת, שהרי גזירת ל' איננה תלויה כלל בגזירת ז', שנאמר שאינה מתחלת עד אחר כלות גזירת ז', שהרי מבואר לקמן בגמרא, שיתכן שיתחיל גזירת ל', ועדיין לא התחיל גזירת ז', ונמצא, שבשעת הקבורה חלים עליו מיד שני חיובי אבילות, גזירת ז' וגזירת ל', ואם כן ודאי לא יתכן כלל להתיר ביום כ"ט. [ומה שהצרכנו במשנתנו לענין הפסקת הרגל, שיהיה נוהג גזירת ל' לאחר כלות הז', אין הטעם מפני שלא **חל** עליו גזירת ל' עד כלות ימי הז', אלא כדי שיהיה **ניכר** מנהג אבילות דשלשים, שרק באופן זה הרגל מפסיקו. וכן הוא בלשון השיטה, שהרגל בא ומצאו **עסוק** באבילות ל']. וע"ע בהערה 346.

עוד דנו **הראשונים**, האם גם **בלילה** שייך לומר "מקצת היום ככולו", ולהתירו לרחוץ **בליל** ז', וכמו כן לגלח **בליל** ל', או לא. **והרמב"ן** הוכיח מסוגיא דנדה, שלענין ספירת שבעה נקיים נידון זה תלוי במחלוקת רבי יוסי וחכמים, שלדעת חכמים, אין מקצת הלילה חשוב ככל היום, ואילו לרבי יוסי הרי הוא נידון ככולו, ומבאר **הרמב"ן**, שחקירה זו תלויה בשאלה נוספת שנחלקו בה רבי יוסי וחכמים,

ומשנינן: **יליף** גזירה שוה "**פרע פרע**" **מנזיר**.

כתיב הכא, באהרן ובניו, לאחר מיתת נדב ואביהוא, שאסר להם הכתוב לנהוג באבלות, באמרו [ויקרא י] "**ראשיכם אל תפרעו** [אל תגדלו שערות ראשכם אלא תגלחו אותן]". ומשמע ששאר האבלים אסורים בגילוח.

וכתיב התם בדיני נזיר [במדבר ו] "**גדל פרע שער ראשו**".

מה להלן בנזיר הרי הוא נוהג דיני נזירות במשך **שלשים** יום — **אף כאן** באבלות היא נוהגת **שלשים** יום.

והתם בנזיר עצמו, שממנו אנו למדים — **מנלן** שהנהגת נזירות היא במשך שלשים יום?

אמר רב מתנה: סתם נזירות היא **שלשים יום**, שאדם האומר "הריני נזיר", וסתם דבריו ולא פירש את משך זמן הנזירות, הרי הוא נזיר שלשים יום.

ומאי טעמא אמרינן שסתם נזירות היא שלשים יום?

והיא, כשספרה מקצת **יום** שביעי, וטבלה, ושוב ראתה בו ביום, האם ראיה זו סותרת למפרע את מנינה, וכאילו לא השלימה ימי ספירתה, וזו היא דעת חכמים, או שראיה זו נידונת כתחילת ראיה חדשה, כדעת רבי יוסי, ומעתה, לחכמים, אין מקצת היום נחשב **לגמרי** ככולו, ומפני זה אין מקצת **הלילה** נחשב ככולו, אבל לרבי יוסי, מקצת היום נחשב **לגמרי** ככולו, ולכן מקצת **הלילה** גם כן הרי הוא ככולו, ואם כן, לענין אבילות, שלא שייך בו סתירת המנין, כמו בספירת ז' נקיים, לדעת הכל מקצת **הלילה** נחשב ככולו, עכ"ד.

וביאור דבריו, שלדעת חכמים, מעיקר הדין נאמר להצריך יום [שביעי] **בשלימות**, אלא שמקצת היום נידון כאילו כבר מנתה את **כל היום**, ולכן, כשראתה בסוף היום, נסתר המנין למפרע, ששוב אי אפשר להחשיב כאילו יש לה את כולו, שהרי ראתה בו, אבל לרבי יוסי, אין צורך להחשיב כאילו יש לה את **כל היום**, אלא שדי לנו בספירת **מקצת היום**, ולאחר שעבר מקצת היום בטהרה, כבר נטהרה לגמרי, ולא איכפת לנו אם תראה אח"כ בו ביום, שזהו ראיה חדשה. ולכן, כשבאנו לדון לענין מקצת לילה, הדבר תלוי במחלוקת זו, שלחכמים, זמן מועט זה, עדיין אינו נחשב כאילו יש לה את **כל היום**, ודוקא כשיש לה שיעור זמן חשוב של הלילה ומקצת מהיום, אז ניתן להחשיב כאילו יש לה את כל היום, מה שאין כן לרבי יוסי, שדי לנו **במקצת היום**, ואין צורך ביותר מכך, ודאי אף הלילה נחשב כחלק מן היום, ועל כן עלתה לה בזה ספירת יום השביעי.

ויעויין **בקובץ הערות** [לט] שכבר עמד בזה. והוסיף לבאר, שזהו גם כן יסוד מחלוקת התנאים, האם יום אחרון עולה לכאן ולכאן [עיין נזיר טו]. שלדעת רבי יוסי, הואיל וכל מקצת מן היום, שם **יום** עליו, אם כן אפשר לחלק את היום לשני ימים, וכדעת אבא שאול בסוגיתנו, שתחילת יום ז' נחשב מגזירת ז', וסופו נחשב מגזירת ל', אבל לדעת חכמים, שעל ידי מקצת היום, כאילו יש לו את **כל** היום, אם כן ודאי שאי אפשר לדון אח"כ על סוף היום כאילו הוא יום אחר, שהרי אין כאן אלא יום אחד.

אבל דעת **הרא"ש והריטב"א**, שאין אומרים בלילה "מקצת היום ככולו". וכן נפסק **בשו"ע** [שצה א].

עוד חידש **הרמב"ן**, שאף על פי שמקצת

כי **אמר קרא** [במדבר ו] על הנזיר "**קדש יהיה**".

"יהיה" **בגימטריא — תלתין** שלשים **הוו.**

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: הכל מודין באבל, **כשחל שלישי שלו להיות ערב הרגל, שאסור ברחיצה עד הערב.** היות וצריכים שיהיו שלשה ימים שלמים, ולכן ירחץ האבל ביום טוב, בערב(190).

אמר רב נחמיה בריה דרב יהושע: אשכחתינהו מצאתים **לרב פפי ולרב פפא דיתבי, וקאמרי: הלכה כרב הונא בריה דרב יהושע.**

איכא דאמרי, אמר רב נחמיה בריה דרב יוסף: אשכחתינהו לרב פפי ולרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע דיתבי, וקאמרי: הכל מודים שאם חל שלישי שלו להיות ערב הרגל — שאסור ברחיצה עד הערב.

בעא מיניה אביי מרבה: קברו למת **ברגל** — האם **הרגל עולה לו למנין שלשים, או אין רגל עולה לו למנין שלשים?**

ומבאר אביי: **למנין שבעה — לא קמיבעיא לי!** היות **דלא נהגא מצות שבעה ברגל,**

היום ככולו, והוא מותר לרחוץ עם כניסת יום הז׳, מכל מקום יש כח בידו להמשיך האבילות לכל היום, אם ירצה. ויעויין לעיל [טז ב] דעת רבי בדין מקצת היום ככולו. וע״ע בתוס׳ קידושין [לח א ד״ה צא].

190. כתבו **הראשונים**, שדין זה נכון גם כשחל רביעי או חמישי ושישי שלו בערב הרגל, שאינו מותר לרחוץ עד הערב. ובעיקר הדבר, **רש״י** מפרש, שאינו מותר ברחיצה עד **ליל יום טוב** ממש. ואף שאינו יכול לרחוץ בו בחמין, אפילו כשהוחמו מערב יום טוב, מכל מקום יכול לרחוץ בצונן. **והתוס׳** הוסיפו, שכמו כן מותר לרחוץ בו פניו ידיו ורגליו, ועיי״ש עוד אופנים. [ויעויין באו״ח תקיא, שלדעת המחבר, אין גזירה זו שייכת כלל ביום טוב, אלא בשבת].

והראשונים טרחו למצוא החילוק שבין גילוח לרחיצה. שהרי למדנו לעיל [יז ב], שאם חל שביעי או שמיני שלו בערב הרגל, שהוא מותר **לגלח** בערב הרגל, אף על פי שהוא עדיין עומד בל׳ ימי אבלו. ונאמרו בזה כמה טעמים.

א. **הראב״ד** כתב, הואיל ויכול **לרחוץ** עצמו **ביום טוב** [אף על פי שאינו אלא בצונן, וכנ״ל], לכן לא ראינו צורך להתירו לרחוץ קודם הרגל, שעדיין לא נתבטל אבילותו, מה שאין כן בגילוח, שאינו יכול לגלח ביום טוב.

ב. **התוס׳** פירשו, שגזירת ז׳ חמורה יותר מגזירת ל׳, ובה לא התירו, אף על פי שהוא עושה לצורך הרגל. וכתב **הרא״ש**, שיש נפקא מינה בין טעמים אלו לענין **כיבוס**, כשחל שלישי או רביעי וכו׳ שלו בערב הרגל, של**הראב״ד** נתיר לו **לכבס** בערב הרגל, הואיל ואינו יכול לכבס כלל ברגל, וכמו שהתרנו לו **לגלח**, אבל **להתוספות** יש לנו להחמיר בכיבוס, הואיל ובגזירת ז׳ אנו מחמירים שלא להתיר אף לכבוד יום טוב, וכמו לענין רחיצה, וכנ״ל.

ולעיל [יז] למדנו, שאם חל שביעי שלו בערב הרגל שהוא שבת, אף לאבא שאול אינו מגלח בערב שבת, שהוא שישי שלו, אלא בתוך הרגל, עיי״ש ובהערה 124,123. ולכאורה היה מקום להוכיח מכאן כדעת **התוס׳**, **שבתוך** ז׳ אין להתיר כלל אף לכבוד יום טוב, שאילו לדעת **הראב״ד**, היה לנו להתירו לגלח בערב שבת, אף שהוא עדיין עומד בגזירת ז׳, כמו שהתרנו בו כיבוס, הואיל ואינו יכול לגלח ביום טוב עצמו. [ואף על פי שהשבת מפסקת בין יום

שהרי ברגל מותר לו לנעול מנעליו, ואינו נוהג בו בכפיית המטה. ולכן פשיטא שאין הרגל עולה לו[191].

כי קא מיבעיא לי — למנין שלשים, משום **דקא נהגא מצות שלשים ברגל,** שהרי אינו מסתפר במועד ואינו מגהץ בו בגדיו, וכיון שזו היא הנהגת האבלות בשלושים, יתכן שיעלה לו המועד למנין ימי השלושים[192].

הגילוח, לרגל, מכל מקום אין בזה כדי לאסרו. שהרי בציור זה ודאי נתירו לכבס, **להראב"ד**]. אלא אם כן נחלק ונאמר, שהגילוח בתוך ז', חמור יותר מכיבוס, הואיל ואז יש בו שתי סיבות לאיסור, מצד גזירת ז' ומצד גזירת ל', מה שאין כן בכיבוס בתוך ז', שאין בו אלא משום גזירת ז'. וצ"ע. ויש נפקא מינה נוספת לענין נישואין בערב הרגל. יעויין בהערה 300.

ג. **השיטה** פירש, שבגילוח יש צורך גדול לכבוד הרגל, ולכן התירו מבערב, מה שאין כן ברחיצה.

אבל **רבינו יום טוב** נחלק על **רש"י** ומפרש, שאף רחיצה מותרת מערב יום טוב. וכונת הגמרא שלא להתיר בעוד היום גדול, אלא **בערב,** כלומר, סמוך ללילה, שאז ניכר שרוחץ לכבוד הרגל.

והוא הדין לענין גילוח, שדינו ליעשות סמוך ללילה, כמו שכתב **רש"י** בכת"י והשיטה. וכן נפסק **בשו"ע** [שצט ג]. מלבד ערב הפסח שיש מקילים בו, וכמו שביאר **הגר"א** שם, שערב הפסח עצמו נחשב כיום טוב במקצת, כלשון הכתוב "פסח לה'". וע"ע בברכי יוסף [שצט בסופו].

191. ואף על פי שנוהג בו איסור בדברים שבצינעא, אין די בזה כדי לעלות מן המנין, מה שאין כן גזירת ל', שהוא נוהג ברגל אף בדברים שבפרהסיא. **ריטב"א.**

והקשו **התוס',** הרי הדבר מפורש במשנתנו, שאין הרגל עולה למנין ז', ומדוע הוצרך ליתן טעמים לפשיטות זו. ותירצו, שלשון משנתנו "רגלים אינן עולין" אין בו הכרע, וניתן לפרשו על גזירת ז' או על גזירת ל', ועל כן נתן אביי טעם מסברתו, שעל כל פנים למנין ז' ודאי אינו עולה.

192. ביאר **הרמב"ן,** הואיל ומצד דיני **המועד** אסור לגלח ולכבס, תקנו חכמים, שיהיה נוהג גם **בשאר דיני אבילות** שמגזירת ל', ועל כן, אף על פי שבא ממדינת הים ומבית האסורים, שמצד הלכות **המועד** יש לו לגלח, מכל מקום אסור הוא בזה, מצד דיני **אבילות** שעליו. וכן אסור לו ליטול צפרניו בכלי וכו', ומפני זה, הרגל עולה לו למנין ל'. מה שאין כן בדיני גזירת ז', שאינו נוהג ברגל אלא בדברים שבצינעא. והוסיף **הרמב"ן,** שאין להקשות ולומר, שיהיה אסור כמו כן **בכל** דיני גזירת ז', הואיל ומצאנו לו איסור **כיבוס** מכח דיני המועד. והטעם, שדיני גזירת ז' הם בקום ועשה, כעטיפת הראש וכפית המטה, ואין ראוי לחייבו בהם ברגל, שעל ידי זה אבילות מתפרסמת יותר, מה שאין כן בדיני גזירת ל', שהם בשב ואל תעשה. זהו דעת **הרמב"ן.**

אבל **הטור** הביא בשם **הרא"ש,** שאין נוהג אבילות דשלשים ברגל. וע"ע בהערה 126 מה שביאר **הנודע ביהודה** בדעת **הרא"ש.**

והקשה **הרא"ש,** כשקברו שלשה ימים [או שעה אחת] קודם חג **הסוכות,** מדוע לא נאמר ששמיני עצרת יפסיק ממנו גזירת ל', שהרי הוא כרגל בפני עצמו. ותירץ, שבתוך החג לא היה נוהג בדיני שלשים, ולכן אין הרגל יכול להפסיק. ותירוץ זה שייך לפי דעתו, כנ"ל. אבל לדעת **הרמב"ן,** הקושיא במקומה עומדת. ויעויין בה**רמב"ן** שהקשה בעצמו קושיא זו. ועי"ש מה

מאי? (193)

אמר ליה רבה לאביי: **אינו עולה** המועד למנין שלשים.

איתיביה לרבה מברייתא, בתוספתא פרק שני:

דתניא: **הקובר את מתו שני ימים קודם הרגל — מונה חמשה ימים אחר הרגל, ומלאכתו נעשית** אז **על ידי אחרים**(194)**, ועבדיו ושפחותיו עושים בצנעא בתוך ביתו, ואין רבים מתעסקין עמו** לנחמו,

---

שתירץ, וצ"ב. וכבר עמד בזה **במשאת בנימין** [ע], ומכח זה הכריע כדעת **הרא"ש**. אבל **הט"ז** [שצט ו] יישב קושיא זו, שאין הרגל יכול להפסיק אבילותו אלא כשהיה ניכר לכל שנהג בכל דיני אבילות, ולכן בציור זה, שמצד **הרגל** גם כן היה אסור לו לגלח, אף על פי שמצד איסורי **אבילות** הוספנו להחמיר עליו בעוד דינים, וכנ"ל, מכל מקום אין בזה היכר כל כך, ולכן, חילקו חכמים, שאמנם עולה למנין ל', אבל אינו מפסיק. ועדיין יקשה מהמבואר **בשו"ע** [שצט א], שאפילו חל ראשון שלו בערב הרגל שהוא שבת, ונהג בו אבילות בדברים שבצינעא, הרגל מפסיק ממנו גזירת ז' [וכמובא בהערה 198], וכמו כן למדנו לעיל [יז] בגמרא, שאם חל שביעי שלו בשבת ערב הרגל, הרי הרגל מפסיק ממנו גזירת ל', ומותר לגלח בתוך הרגל, אף על פי שלא היה ניכר כלל אבילותו לאחרים באופנים אלו. [וקושיא זו יש להקשותה אף לדעת **הרא"ש**]. וכנראה שיש לחלק בין אבילות בצינעא הנוהגת **בשבת** [שגדרה מדיני אבילות], שיכולה לעלות, לאבילות בצינעא הנוהגת **ברגל** [שלא נתנו לזה גדר אבילות], שאינה עולה. וע"ע ביד אליהו [א סג] שחילק בין שבת ליום טוב כעין זה.

ובעיקר קושית **הרא"ש**, יעויין **בפרישה** [ה] שתירץ, שאין שמיני עצרת נידון **לגמרי** כרגל בפני עצמו, שכולם שם אחד להם, ולכן אינו מפסיק.

ובאשר להוכחת **הרמב"ן** [שנוהג בו גזירת ל', ממה שהרגל עולה למנין ל' ואינו עולה למנין ז'], כתב **המשאת בנימין** לדחות, שעיקר דיני גזירת ז' הם, **"פח"ז נת"ר"**, עיין לקמן כד פירושו, ועל כל פנים למדנו, שאיסור **כיבוס** אינו **מעיקר** גזירת ז', ולכן, אף על פי שהיה אסור ברגל בכיבוס [מצד דיני הרגל], אין בזה די כדי שיהיה עולה לו מן המנין, מה שאין כן **בגילוח**, שהוא מעיקר גזירת ל', ולכן, הואיל ונהג איסור זה ברגל, אף על פי שהאיסור היה מדיני הרגל, יש לנו להשלים המנין עם ימים אלו, ומכל מקום אין שמיני עצרת מפסיק גזירת ל', שאין הפסקה שייכת אלא כשנהג בכל הפרטים. ויעויין **בט"ז** [ב] שהשיג עליו. **והשו"ע** [שצט א] החמיר כ**הרמב"ן**. ועיין משנ"ב [תקמח כז].

193. פירש **הריטב"א**, שיסוד הספק הוא, האם שייך שיהיה נוהג גזירת ל', עד אשר לא יבואו ימי השבעה. ולכן, כשקברו ב' ימים קודם הרגל, היה פשוט לאביי שימי הרגל עולין לו למנין ל', הואיל והתחיל כבר במנין ז', ודוקא כשקברו ברגל, נסתפק לו, כמבואר בהמשך הסוגיא. וע"ע בתוס'.

194. ביארו **הראשונים**, שהיתר זה נאמר אפילו בדבר שאינו אבד, ואף על פי שבימי אבלו אסור בעשית מלאכה אפילו על ידי אחרים, וכמו שלמדנו לעיל [יא], כאן הקילו, הואיל וכבר נשלמו ז' ימים מעת הקבורה. וע"ע בתוס' **ובריש"ש**.

וכתב **הלבוש** [או"ח תקמח], שכמו כן

כ-א לפי **שכבר נתעסקו בו** לנחמו **ברגל**, שבעה ימים.

כללו של דבר: כל דבר **שהוא** נוהג **משום אבל** — **רגל מפסיקו**, ואינו ממשיך לנהוג אבלותו ברגל, אלא צריך להשלימה אחר הרגל(195).

וכל שהוא משום עסקי רבים של תנחומי אבלים, **אין רגל מפסיקו**, אלא ממשיכים לנחמו ברגל.

ואם **קברו שלשה ימים בסוף הרגל** — **מונה שבעה אחר הרגל.**

אך רק במשך **ארבעה ימים הראשונים** שלאחר הרגל **רבים מתעסקין בו** לנחמו, ומשלימים בכך את שבעת הימים של תנחומים, שהחלו ברגל.

ואילו **בשלשה הימים האחרונים** של ימי השבעה שלאחר הרגל — **אין רבים מתעסקין בו** לנחמו, לפי **שכבר נתעסקו** לנחמו **ברגל** שלשה ימים(196).

ומסיימת הברייתא בהלכה נוספת:

ורגל — עולה לו למנין שלשים.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, זה שאמר התנא ש"רגל עולה לו", הוא מדבר **אסיפא**, על הקובר מתו ברגל, שהרגל עולה לו למנין שלשים, ומוכח נגד מה שאמר רבה שאין הרגל עולה לו.

ודוחה הגמרא: **לא** תביא מכאן ראיה שהרגל עולה לו! כי לא על המקרה שבסיפא מדבר התנא, אלא **ארישא** הולכים דבריו, שהקובר מתו לפני הרגל, עולה לו הרגל למנין שלשים, לפי שכבר התחיל לנהוג אבלות. ואין מכאן פשיטות לבעיית אביי במי שקבר מתו במועד, שלא התחיל לנהוג אבילות לפני המועד, אם הרגל עולה לו למנין שלשים.

הקילו בימים אלו לענין דבר האבד, שמותר לו לעשות בעצמו, אפילו לדעת רבנן דרשב"ג [לעיל יא] המצריכים שיעשה על ידי אחרים דוקא.

195. אינו כלשון "רגלים מפסיקין" שלמדנו במשנה, שפירושו הפסקה גמורה, אבל כאן אינו אלא מלשון דחיה, שהוא דוחה את האבילות לאחר הרגל. **שיטה.**

196. **המהרש"ם** [שעו] הוכיח מכאן, שמצות ניחום אבילות נוהגת אף בשלשה ימים הראשונים. וכן הוכיח מהמבואר לקמן [כא] לענין פנים חדשות ביום ב'. וכן מפורש **במגן אברהם** [תקנט ח]. ויעויין **ברמב"ן** לקמן [כא], שמכל מקום אין לו לילך **ולקבל** תנחומין בשלשה ימים הראשונים.

והתוס' מפרשים ענין "עסק הרבים עמו", שבאים לנחמו ועומדים בשורה. [ולכאורה יש להעיר בזה מדברי **הרמב"ן**, לענין המאבד עצמו לדעת, שמבואר במסכת שמחות, שעומדים עליו בשורה, והוכיח **הרמב"ן** מדין זה, שנוהגים עליו גם כן מנהגי אבילות, שהרי לא שייך עמידה בשורה בלא אבילות. וכעין סברא זו כתב גם כן לענין ארון העובר ממקום למקום. והרי מצאנו במועד עמידה בשורה בלא אבילות. וצריך לחלק בפשיטות בין **אדם** שאינו גורם חיוב אבילות כלל, וכשני הנזכרים לעיל, לבין מועד, שבעצם שייך על מת זה דין אבילות, ורק מפני קדושת המועד דחו האבילות לאחר המועד, ומאחר ואין

איתיביה לרבה מברייתא אחרת:

דתניא: **רגל עולה לו למנין שלשים.**

כיצד?

קברו בתחילת הרגל, ביום הראשון — **מונה שבעה אחר הרגל, ומלאכתו נעשית על ידי אחרים, ועבדיו ושפחותיו עושין בצנעא בתוך ביתו**, ואולם, **אין רבים מתעסקין בו** לנחמו, **שכבר נתעסקו בו** לנחמו **ברגל.**

ורגל עולה לו!

ומוכח שרגל עולה לו למנין שלשים אפילו כשקבר מתו ברגל.

ומסקינן: אכן מכאן **תיובתא** לרבה!

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: אפילו קברו ברגל**, עולה לו הרגל למנין שלשים.

וכן אורי הורה **ליה רבי אלעזר לרבי פדת בריה: אפילו קברו ברגל.**

תנו רבנן: קיים כפיית המטה שלשה ימים קודם הרגל — אינו צריך לכפותה אחר הרגל, דברי רבי אליעזר(197).

וחכמים אומרים: אפילו קיים את כפיית המטה **יום אחד** לפני הרגל, **ואפילו שעה אחת**, שוב אינו צריך לנהוג אבילות שבעה אחר הרגל(198).

אמר רבי אלעזר ברבי שמעון: מחלוקת זו — **הן הן דברי בית שמאי, הן הן דברי בית הלל.**

שבית שמאי אומרים אם קיים כפיית המטה **שלשה ימים** לפני הרגל רק אז אינו צריך לכפות אחר הרגל, **ובית הלל אומרים אפילו** אם קיימה **יום אחד** בלבד.

אמר רב הונא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ואמרי לה אמר להו רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא ולרב הונא: אפילו כפה מטתו **יום אחד, אפילו שעה אחת** לפני הרגל, שוב אינו צריך לכפות(199).

בעמידה בשורה חסרון בשמחת הרגל, תיקנו חכמים שיעשו כן אף במועד].

197. **הראשונים** דקדקו מלשון הברייתא, שאם לא כפה מטתו קודם הרגל, ולא נהג מנהגי אבילות כלל, קונסים אותו, ומחוייב לישב לאחר הרגל ז׳ ימים אחרים. וכמו כן לענין אבילות בשאר ימות השנה, שאם לא נהג מנהגי אבילות כלל, מחייבים אותו להשלימם אחר זמן. ובלבד שיהיה עדיין עומד בתוך שלשים יום. אבל אחר כך, אין לו תקנה. [ויעויין **ט״ז** ו**ש״ך** שצז ובתשו׳ **הגרע״ק איגר** ב כג לענין תשלומין ליום **שמועה קרובה**, האם מונים לענין זה ל׳ יום מיום המיתה, או מיום השמועה. וע״ע **בחזון איש**. עוד נראה שנחלקו **הט״ז** ו**הגרעק״א** שם, האם שלשים יום שנאמרו לענין תשלומים, נמנים מיום מיתה או קבורה].

198. כתב **הריטב״א**, שאפילו היה ערב הרגל **בשבת**, ושמע בו שמועה קרובה, הרגל מפסיק ממנו גזירת ז׳, שהרי נהג בשבת אבילות בדברים שבצינעא. אולם דעת **רבינו יחיאל**, שהשבת אינה עולה **בתחילת** המנין [על כל פנים בציור זה]. עיין שיטה. וכן הביא **הטור** [תב] בשמו. וע״ע הערה 182.

199. הקשו **התוס׳**, הלא רבי יוחנן לעולם פוסק הלכה **כסתם משנה**, ואילו במשנתנו למדנו, שדוקא כשקברו ג׳ ימים קודם הרגל, אז הרגל מפסיקו. וכתב **הרש״ש** ליישב על פי דברי

רבא אמר: הלכה כתנא דידן, דמשנתנו, **דאמר** רק אם כפה מטתו **שלשה** ימים קודם הרגל, רק אז אינו צריך לכפות אחר הרגל.

רבינא איקלע לסורא דפרת, אמר ליה רב חביבא לרבינא: הלכתא מאי, מה היא?

אמר ליה: אפילו כפה מטתו לפני הרגל **יום אחד, ואפילו שעה אחת,** שוב אינו צריך לכפותה אחר הרגל.

יתיב רבי חייא בר אבא ורבי אמי ורבי יצחק נפחא אקילעא, על פתחו **דרבי יצחק בן אלעזר, ונפק מילתא מביניהו,** ויצא דבר תורה מביניהם:

מנין לאבילות שהיא **שבעה** ימים?

דכתיב [עמוס ח] "**והפכתי חגיכם לאבל**".

הקיש הכתוב אבילות לחג, ומכאן יש ללמוד: **מה חג** [סוכות או פסח] הוא **שבעה** ימים — **אף אבילות** היא **שבעה** ימים(200).

ופרכינן: **ואימא** אבילות היא כמו חג **העצרת, דחד יומא** בלבד היא!?

ומשנינן: **ההוא** דימוי של אבילות לעצרת, **מיבעי ליה לכדריש לקיש.**

דאמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: מנין לשמועה רחוקה על המת, **שאינה נוהגת** בה אבילות **אלא יום אחד** — **דכתיב** "**והפכתי חגיכם לאבל**". **ואשכחן עצרת,** חג השבועות, **דאיקרי חד יומא,** שאפילו יום אחד נקרא "**חג**", ומכאן למדו שיש גם אבילות של יום אחד, והיא נוהגת בשמועה רחוקה.

תנו רבנן: שמועה קרובה [וכפי שתבאר הברייתא להלן] **נוהגת שבעה ושלשים**(201), **שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד.**

רש"י, שהתנא נקט במשנתנו **שלשה ימים** לדוגמא בלבד, אבל הוא הדין ליום אחד ושעה אחת. וזהו לדעת רבי יוחנן. אבל רבא נוקט לקמן, ששלשה ימים הנזכרים, הם בדוקא.

200. ואף על פי שחג הסוכות הוא שמונה ימים, אין שמיני עצרת נחשב [לענין זה] כיום **שמיני,** הואיל והוא רגל בפני עצמו. **ירושלמי.**

201. נחלקו **מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש** בדין קטן שמת לו מת, ואח"כ נעשה גדול בתוך ימי השלשים. שלדעת **מהר"ם,** כשיגדיל, יש לו לנהוג גזירת ז', כדין שמועה קרובה [וכמו קובר מתו ברגל, שבשעת הקבורה לא נתחייב בגזירת ז', ולאחר הרגל נוהג בו דין שמועה קרובה]. ודעת **הרא"ש,** הואיל ובשעת הקבורה, שהוא זמן חלות חיוב האבילות, היה פטור, נפטר מכל וכל מאבילות זו. [ואינו דומה לקובר מתו ברגל, שהמניעה היתה מצד **אחר,** מה שאין כן בקטן, שסיבת פטורו היא מצד עצמו, שהגברא אינו בר חיובא].

והקהלות יעקב [ברכות ט] ביאר יסוד מחלוקתם. שלדעת מהר"ם, דין שמועה קרובה אינו דין **תשלומין** לאבילות, אלא שזהו **מעיקר** דין אבילות, שבכל ל' יום הראשונים, יש אפשרות לקיים האבילות. ואמנם לכתחילה ודאי הוא מחוייב לנהוג אבילות בז' ימים הראשונים, ולא לדחות לאחר זמן, אבל כשעבר ולא נהג בימים הראשונים, יש עליו לקיים **עיקר** חיובו בתוך שלשים. ולכן, אף על פי שבשעת קבורה היה קטן, ולא נתחייב אז באבילות, מכל מקום אח"כ כשנעשה גדול בתוך ל', חל עליו בשעה זו

איזו היא קרובה ואיזו היא רחוקה?

קרובה — בתוך שלשים(202)**, רחוקה — לאחר שלשים, דברי רבי עקיבא**(203)**.**

וחכמים אומרים: אחת שמועה קרובה ואחת שמועה רחוקה — נוהגת שבעה ושלשים.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא יחיד מקיל ורבים מחמירין [או רבים מקילים ויחיד מחמיר. תוס׳] — **הלכה כרבים**(204)**. חוץ מהלכה זו,** של שמועה רחוקה. **שאף על פי שהיחיד, רבי עקיבא, מקיל בה, וחכמים,** שהם הרבים, **מחמירין** בה — בכל זאת **הלכה כרבי עקיבא.**

וטעמו של דבר, משום **דאמר שמואל: הלכה כדברי המקיל באבל**(205)**.**

חיוב גזירת ז׳. אבל דעת **הרא״ש**, שחיוב האבילות אינו חל אלא בשעת קבורה, ודין שמועה קרובה יסודו מצד דין **תשלומין**, שחכמים נתנו אפשרות למי שלא קיים את עיקר חיובו, להשלימו עד ל׳ יום, [כאדם שלא התפלל תפילה, שיש לו אפשרות להשלימה בתפילה הסמוכה], וממילא, כשהיה פטור בזמן חלות החיוב, מפני קטנותו, שוב אי אפשר שיתחייב אח״כ בתשלומין שלה. וע״ע **בהרא״ש** שיש לדון בזה גם משום דיחוי במצוות.

ובטור [שצו] יש תוספת דברים בדעת **הרא״ש**. שאפילו כשהגדיל באחד מימי **השבעה**, אינו מחוייב לנהוג אבילות כלל. וביאר **הקהלות יעקב**, שחיוב גזירת ז׳, אינו חל **בכל יום ויום** בפני עצמו, אלא שמלכתחילה בשעת הקבורה חל חיוב אבילות של **כל** הז׳, ולכן, כשלא היה מחוייב בשעה זו, אי אפשר עוד לחייבו אח״כ, וכמו לענין מצות ראיה. יעויין חגיגה ט. ועיי״ש ובחידושי **הגרע״ק איגר** [סוף מו״ק].

202. **הט״ז והש״ך** [תב] הביאו בשם **מהרש״ל**, של׳ יום אלו אינם תלויים בשעת **קבורה**, כמו גזירת ל׳, אלא הם מתחילים משעת **מיתה**. אולם **האבן העוזר** נחלק עליהם, והביא דברי **הרא״ש** בשם **ראב״ן**, שיסוד הדין דשמועה קרובה נובע מכח דין **גזירת ל׳**, כלומר, שהיות ובשלשים יום אלו נוהגים עליו מקצת דיני אבילות, לכן תקנו חכמים שיהיה נוהג בהם גם כן דין שמועה קרובה, שיהיה יכול להשלים גזירת ז׳ בימים אלו. ואם כן, ודאי שהדבר תלוי בשעת קבורה, כדין גזירת ל׳ שהוא מתחיל מהקבורה. וע״ע בנקודות הכסף.

עוד נחלקו **הראשונים**, לענין יום **ל׳** עצמו, האם דינו כשמועה קרובה, או כרחוקה. ויעויין בקובץ הערות [לט], שתלה נידון זה במה שנתבאר באריכות בהערה 189. וע״ע בהערה 211.

203. נחלקו **גדולי הפוסקים**, כשבאה לו שמועה, ואינו יודע אם קרובה היא, אם רחוקה, האם נוכל לדון מכח חזקת חי, שהשמועה היא קרובה, שהרי יש לנו לדחות את שעת מיתתו ככל היותר, מכח החזקה, או שאין כח חזקה זו יפה, הואיל והיא עשויה בודאי להשתנות. יעויין **ט״ז** ונקודות הכסף [שצז] ושב שמעתתא [ג ח].

204. העירו **התוס׳**, שבאמת אף במקום שהרבים הם המקילים, הלכה כמותם. ומכל מקום נקטה הגמרא לשון זה, הואיל ובענינו הוא כן, שהרבים מחמירין.

205. **התוס׳** [כתובות ד] הביאו, שכלל זה נאמר במחלוקת התנאים בלבד. [והטעם, ששמואל, שאמר כלל זה, היה יודע שבכל המקומות המסויימים שנחלקו התנאים בדיני אבל, יש

רב חנינא אתיא ליה שמועה אודות מיתתו **דאבוה, מבי חוזאי** [שם מקום].

אתא רב חנינא **לקמיה דרב חסדא** לשאול כיצד לנהוג בשמועה זו.

אמר ליה רב חסדא: **שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד.**

רב נתן בר אמי אתא ליה שמועה אודות מיתתה **דאימיה מבי חוזאי.**

אתא לקמיה דרבא.

אמר ליה רבא: **הרי אמרו: שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד בלבד.**

איתיביה מברייתא: **במה דברים אמורים** ששמועה רחוקה נוהגת רק יום אחד, **בחמשה מתי מצוה** [חמשה מתים מתוך שבעת הקרובים שמצוה להתאבל עליהם]. **אבל על אביו ועל אמו,** גם שמועה רחוקה נוהגת **שבעה ושלשים!**

אמר ליה: ברייתא זו — **יחידאה היא,** תנא יחיד שנה אותה, ולא רבי עקיבא שנאה, כי לדברי רבי עקיבא אין הבדל בין שמועה על אביו ואמו ליתר הקרובים. **ולא סבירא לן כוותיה** דיחידאה! (206)

וזהו התנא ששנה אותה: **דתניא: מעשה ומת אביו של רבי צדוק בגינזק, והודיעוהו לאחר שלש שנים** [שהיא שמועה רחוקה].

ובא ושאל את אלישע בן אבויה וזקנים שעמו.

ואמרו לו: נהוג שבעה ושלשים.

ועתה מביאה הגמרא דעה נוספת, של רבי אחייה, שנהג שבעה ושלשים בשמועה רחוקה אפילו על בנו.

וכשמת בנו של רבי אחייה בגולה, והגיעתו שמועה רחוקה, **ישב עליו שבעה ושלשים.**

והניחה הגמרא שרבי אחייה היינו רבי חייא. ולכן מקשה הגמרא:

איני! והא רב, שהיה **בר אחוה דרבי חייא, דהוא** היה גם **בר אחתיה דרבי חייא.**

לרבי חייא היה אח שהיה אחיו מאביו [ולא היה אחיו מאמו], והיתה לרבי חייא גם אחות מאמו, שלא היתה אחותו מאביו.

ובא אחיו של רבי חייא מאביו, ונשא את אחותו של רבי חייא מאמו, שהרי אין ביניהם קשר של אחוה, לא מהאב ולא מן האם.

ומהם נולד רב.

ונמצא שאביו של רב הוא אחיו של רבי חייא, ואמו של רב היא אחותו של רבי חייא. ורבי חייא עצמו הוא דודו של רב, בין מאביו ובין מאמו.

כי סליק להתם, כשעלה רב לארץ ישראל מבבל, ופגש שם את רבי חייא דודו, **אמר**

להקל מצד הסברא. שיטה]. אבל כשנחלקו אמוראים בדיני אבל, אין נאמר כלל זה. וע״ע משאת בנימין [ע]. ויעוי׳ לקמן כו, שבהלכות קריעה אין קיים הכלל ד״כל המיקל״.

206. אף על פי שבברייתא נזכר אלישע בן אבויה **וזקנים שעמו,** קורא אותם ״יחידאה״, הואיל ואין הלכה כמותם. ועיקר הטעם הוא, שלעולם הלכה כדברי המיקל באבל. ריטב״א.

ליה, שאל אותו רבי חייא לשלום הוריו של רב [שכאמור היו אחיו ואחותו של רבי חייא], וכך שאלו:

האם **אבא** שלך [שהוא אחי מאבי] עדיין **קיים**?

כ-ב **אמר ליה** רב: עד שהינך שואל על אבי, מדוע אינך שואל על אמי, שגם היא אחותך [מאם] כך: וכי **אימא** שלך, עדיין **קיימת**!?

אמר ליה רבי חייא: אכן גם עליה אני שואל: וכי **אימא** שלך **קיימת**?

אמר ליה, חזר וענה רב לרבי חייא, בלשון שאלה: וכי **אבא** כן **קיים**?(207)

והבין רבי חייא מהתחמקותו של רב לענות על שאלותיו, כי אחיו ואחותו נפטרו.

אמר ליה רבי חייא **לשמעיה**, למשרתו:

א. **חלוץ לי מנעלי**, ואנהג אבלות על אחי ואחותי במשך זמן קצר, בחליצת הסנדל על שמועה רחוקה.

ב. ומיד אחרי חליצת הנעל — **הולך אחרי** את **כלי לבית המרחץ**, ואתרחץ בו. והתכוון ללמד בכך ששמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד, ומקצת היום ככולו.

שמע מינה מהנהגת רבי חייא **תלת**, שלש הלכות:

א. **שמע מינה, אבל אסור בנעילת הסנדל**(208).

ב. **ושמע מינה, שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד**(209).

ג. **ושמע מינה**, ניהוג אבילות **במקצת היום** נחשב כניהוג אבילות **ככולו**(210).

וע"ע **ברש"ש**.

207. **רש"י** מפרש, ששאלו על אביו של רב, וענה לו "אמא קיימת", כלומר, עד שאתה שואלני על אבי, שאלני על אמי. וכמו כן שאלו על אמו, וענה לו "אבא קיים", וכנ"ל, ומתוך דבריו הבין, ששניהם אינם בין החיים. **ורבינו חננאל** מפרש, ששאלו על אביו של רבי חייא, והשיבו בניחותא "אבא קיים", כלומר, אביו של רב קיים. וכמו כן שאלו על אמו של רבי חייא, וענה לו "אמא קיימת", וכנ"ל.

208. **הר"ן** בפסחים [ד] מפרש, שאמנם ידענו שאבל אסור בנעילת הסנדל, כמבואר לעיל [טו], מכל מקום לא ידענו האם גם בשמועה רחוקה נוהג איסור זה. ולכן הוצרכנו ללמוד זאת מרבי חייא. והוסיף, שכמו כן אסור הוא [בשעה זו] בכל הדברים שהאבל אסור בהם. ועיין **בשו"ע** [תב ב].

209. לפי המבואר בהערה 207 נמצא, שלפירוש רבינו חננאל, סובר רבי חייא כרבי עקיבא, אף לענין אביו ואמו, וכדעת רבא לעיל. אבל לפירוש **רש"י**, רבי חייא יכול לסבור כאלישע בן אבויה, שבאביו ואמו נוהג ז' ול' אפילו בשמועה רחוקה.

וכתב **הרי"צ גיאת** להוכיח ממעשה זה, שאדם ששמע שתי שמועות ביום אחד, עולה לו ימי אבילותו לכאן ולכאן, ואינו צריך להתאבל על כל אחד בנפרד, בין בשמועה קרובה בין ברחוקה.

והרמב"ן הוסיף ללמוד ממעשה זה, שאין צורך לדיני **עדות** כדי לחייב באבילות. שהרי רב היה יחיד וקרוב, ולא אמר דבריו בדרך עדות, אלא ברמז.

210. כתב **הרא"ש**, שאם שמע שמועה רחוקה בלילה, אינו צריך לנהוג אבילות עד למחר, אלא

ומוכח שלפי רבי חייא אין לנהוג בשמועה רחוקה שבעה ושלשים, וקשה: כיצד אמרינן שרבי אחייה [שהניחה הגמרא שהוא רבי חייא] נהג בשמועה רחוקה על בנו שבעה ושלשים!?

וחוזרת בה הגמרא מההנחה שרבי אחייה הוא רבי חייא.

ומשנינן: **רבי חייא** — **לחוד, רבי אחייה** — **לחוד.**

אמר רבי יוסי בר אבין: שמע שמועה קרובה [תוך שלשים] **ברגל, ולמוצאי הרגל נעשית רחוקה** [לאחר שלשים] **עולה לו** הרגל להשלים לשלשים, ונחשבת לו השמועה כשמועה רחוקה, **ואינו**(211) **נוהג** בה אבלות **אלא יום אחד**(212).

נוהג שעה אחת ודיו. ואף על פי שאין אומרים בלילה "מקצת היום ככולו", וכנ"ל בהערה 189, זהו דוקא כשיש לו למנות יום נוסף מלבד היום שעומד בו, מה שאין כן בשמועה רחוקה, שיום השמועה עצמו גם כן עולה לו. עכ"ד.

וביאור דבריו על פי מה שנתבאר בהערה הנ"ל, יעויי"ש. וכאן הוסיף **הרא"ש**, שכאשר יש לו למנות יום **נוסף** על היום שעומד בו [כספירת ז' נקיים וז' ימי אבילות], בזה מסתבר לומר, שבאמת יש צורך ביום **שלם**, ורק שעל ידי מקצתו אפשר להחשיב כאילו נהג אבילות **בכולו**, וממילא אין הלילה נחשב ככולו, וכמו שנתבאר שם, אבל במקום שהוא מונה **אותו היום** שעומד בו, כשמועה רחוקה, בודאי אין סברא להצריך יום **שלם**, שהרי אותו מקצת שעבר מן היום קודם השמועה, אי אפשר להחשיב כאילו נהג בו אבילות, הואיל ועדיין לא נתחייב אז כלל באבילות, ובהכרח, שבציור זה אין צורך כלל ביום תמים, ודי במקצת היום, ואם כן הלילה גם כן נחשב ככולו לענין זה.

211. פירש **הרא"ש**, ששמע השמועה ביום ל', ולכן נעשית השמועה רחוקה במוצאי הרגל. אבל כששמע ביום כ"ט, הרי הוא נוהג גזירת ז', כדין שמועה קרובה, שהרי במוצאי הרגל עדיין הוא עומד בתוך השלשים [כששמע ביום טוב אחרון], וכמו שנתבאר לעיל, שבלילה אין אומרים "מקצת היום ככולו".

והוסיף **הרא"ש** לדקדק מכאן, שדוקא כששמע ברגל או בשבת, אז אינו נוהג אלא שעה אחת, אבל אילו היה יום **ל'** בחול, היה דינו כשמועה קרובה. והוקשה לו, ממה שלמדנו לעיל, שביום ל' אנו אומרים "מקצת היום ככולו", ולכן מותר לאבל לגלח ביום ל'. וכמו כן נדון זמן זה **כלאחר** ל', ויהיה נידון כשמועה רחוקה. ותירץ, שדוקא כשנהג מנהגי אבילות שלשים יום, והגיע יום הל', וכבר נהג במקצתו מנהג אבילות, בזה יש לדון **כאילו כבר נהג בכולו**, אבל כשהנידון הוא על יום ל' עצמו, אם דין השמועה בו כשמועה קרובה או כרחוקה, אין אנו דנים כאילו כבר כלה יום הל'. **ובקובץ הערות** [לט] ביאר כונתו על פי מה שנתבאר בהערה הקודמת. [עוד יש להעיר בדברי **הרא"ש**, שאף על פי שגדר דין שמועה קרובה הוא **תשלומין**, וכמו שנתבאר בהערה 201 בדעתו, ואם כן היה לנו לומר שלא שייך להשלים את מנין הז' **לאחר** ל' יום. ובהכרח לומר, שגדר התשלומין הוא, שחכמים נתנו בשמועה קרובה אפשרות נוספת **להתחייב** באבילות, מלבד החיוב שחל בשעת קבורה. ודוק].

212. מבואר בלשון **רבינו חננאל**, הואיל ובשעת השמועה לא נתחייב באבילות, הרי הוא כאילו לא שמע כלל, ומפני זה, לאחר הרגל, הרי

תני רבי אדא דמן קסרי קמיה דרבי יוחנן: שמע שמועה קרובה בשבת, ולמוצאי שבת נעשית רחוקה — אינו נוהג אלא יום אחד(213).

ודנה הגמרא בשמועה שהיתה קרובה בשעת הרגל או בשבת, ומשחלף הרגל או השבת נעשית רחוקה, שעברו כבר שלשים יום, ואינה נוהגת עתה אלא רק יום אחד [לפי התוס׳]:

האם **קורע** בה על המת, **או אינו קורע**?(214)

רבי מני אמר: אינו קורע.

רבי חנינא אמר: קורע.

אמר ליה רבי מני לרבי חנינא: בשלמא לדידי, דאמינא אינו קורע, היינו דלא איכא אבילות שבעה, ובמקום שאין אבלות שבעה אין קריעה.

אלא לדידך, דאמרת קורע על שמועה רחוקה למרות שאינה נוהגת אלא רק יום אחד, תיקשי: וכי **קריעה בלא שבעה — מי איכא**?

ותמהינן על הנחתו קושייתו של רב מני:

וכי לא מצינו קריעה בלא שבעה?

הוא כשומע מחדש שמועה רחוקה. **והשיטה** הוסיף, שכמו כן, כשקובר מתו ברגל, הרי הוא נוהג אבילות לאחר הרגל מטעם זה, כלומר, שבשעת קבורה לא חל עליו חיוב אבילות, מפני שמחת הרגל, ולאחר כלות הרגל דינו כשומע מחדש שמועה **קרובה**, שחייב בגזירת ז׳.

213. **רבינו יחיאל** הוכיח מכאן, שאין השבת עולה **בתחילת** המנין. שאילו היתה עולה גם בתחילתו, היה לנו לחייבו כדין שמועה קרובה, שהרי חל עליו בשעת שמיעתו חיוב אבילות של ז׳, ואף על פי שהוא שבת. אבל **המרדכי** כתב לדחות דבריו, שאמנם השבת עולה אפילו בתחילת המנין, אולם זהו דוקא לקולא, שיהיה משלים עוד ו׳ ימים מלבד השבת, אבל לחומרא אנו דנים שאינה עולה, ועל כן דינו כשמועה רחוקה, וכדין השומע ברגל שלמדנו לעיל.

וכתב **הרמב״ן**, שאף על פי שבשבת נוהג בדברים שבצינעא, מכל מקום אין זה נחשב כהתחיל אבילותו בשעת שמועה. וביאור דבריו, שאיסור דברים שבצינעא אינו מעיקר דין האבילות, אלא שחכמים אסרוהו בהם, כל זמן שעדיין לא קיים את עיקר חיוב האבילות, ועל כן בציור זה נחשב כאילו לא חל עליו כלל אבילות בשעת שמועה.

214. **התוס׳** מפרשים, שבשמועה רחוקה היה הדבר פשוט שאינו קורע, הואיל ואינו נוהג אבילות ז׳, ואין חיוב קריעה אלא במקום אבילות ז׳, כמבואר בהמשך הסוגיא. וכל הנידון הוא, כששמע שמועה קרובה ברגל או בשבת, ובזה נחלקו אם קורע או לא. שאמנם בשעת **קריעה** [במוצאי הרגל] דינו כשמועה רחוקה, מכל מקום הואיל ובשעת **שמועה** היה עדיין בזמן שמועה קרובה, ולולא השבת היה מחוייב לקרוע, על כן יש לחייבו בקריעה אף שאינו נוהג בפועל גזירת ז׳. [וכן הוא גם כן במי שנזדמן לו חלוק לאחר ז׳, לקמן בגמרא, שהיה מחוייב בקריעה, אלא שעבר זמנו]. ולמדנו מדבריהם, שברגל עצמו אין לו לקרוע על שמועה קרובה, שהרי לדעת הכל אינו קורע **ברגל** עצמו. ואכן נחלקו **הראשונים** בדין זה.

והסוברים שיש חיוב קריעה במועד אף על שמועה קרובה מעמידים דברי הגמרא, כששמע ביום טוב עצמו, אבל אם שמע בחול המועד, קורע. וע״ע **בהרא״ש** [נט] ובב״ח [שמ].

והתניא, הרי מצינו ששנה **איסי**, **אבוה דרבי זירא**, **ואמרי לה אחוה דרבי זירא**, **קמיה דרבי זירא** ברייתא, וכך נאמר בה:

מי שאין לו חלוק לקרוע[215], **ונזדמן לו בתוך שבעה — קורע, לאחר שבעה — אינו קורע**[216].

ועני רבי זירא בתריה, נענה ואמר רבי זירא, לאחר ששנו את הברייתא לפניו: **במה דברים אמורים** שלאחר שבעה אינו קורע, **בחמשה מתי מצוה**, בחמשת הקרובים מתוך שבעת הקרובים שמצוה להתאבל עליהם.

אבל על אביו ועל אמו — קורע והולך גם לאחר שבעה! [217]

ומוכח שיש גם קריעה ללא שבעה, ומה היא תמיהתו של רב מני?!

ומשנינן: **כי תניא ההיא** שקורע בלא שבעה, היא קריעה **לכבוד אביו ואמו**, שהיא נוהגת גם בלי שבעה, אך קריעה של אבילות סתם אינה אלא במקום שנוהג אבלות שבעה[218].

תנו רבנן: כל האמור בפרשת כהנים, דהיינו, כל הקרובים **שכהן מיטמא להן**

אבל **הרמב"ן והריטב"א** מפרשים עיקר נידון סוגיתנו לענין שמועה רחוקה.

215. מבארים **התוס'**, שהיה חלוקו שאול מאחרים ואין לו רשות לקרעו. עיין לקמן כו. או שהיה החלוק מלא קרעים ואינו מחוייב לקרעו עוד. וע"ע **בהריטב"א** ובשיטה.

216. **הפורת יוסף** דן, האם כשנזדמן לו חלוק לאחר שנכנס מקצת יום ז', דינו כתוך ז', שהרי מקצת היום ככולו לענין כל גזירת ז', או שלענין זה דינו כלאחר ז'.

217. **הריטב"א** מפרש, שרבי חנינא המחייב בקריעה בשמועה רחוקה, לא חייב אלא באביו ואמו, אבל בשאר קרובים, אינו קורע, וכמו מי שנזדמן לו חלוק לאחר ז'.

אבל **הרמב"ן** כתב, שבשמועה רחוקה יש יותר סברא לחייבו בקריעה ממי שנזדמן לו, שכשחל עליו חיוב קריעה בשעת קבורה, החיוב מוגבל לז' ימי האבילות, ועל כן, מי שלא נזדמן לו עד אחר ז', אינו מחויב לקרוע אח"כ, הואיל וכבר עבר זמנו ונתבטל חיובו, מה שאין כן בשמועה רחוקה, שעדיין לא חל עליו חיוב קריעה עד שעת השמועה. והוכחת רבי חנינא ממי שנזדמן לו היא, הואיל ומצאנו ששיך קריעה אף על פי שאין נוהג בגזירת ז', על כל פנים באביו ואמו, אם כן יש ללמוד משם לשמועה רחוקה לחייבו בה אף בשאר קרובים, מאחר שלא עבר זמנו, וכנ"ל.

[ולכאורה סברתו הפוכה מסברת **התוספות** שנזכרה בהערה 214. ודוק].

ועד מתי קורע והולך על אביו ואמו, יעויין **בהריטב"א** שהביא בזה ג' דיעות. א] עד ל' יום. ב] עד י"ב חודש. ג] לעולם.

218. מבאר **הריטב"א**, שאפילו באביו ואמו אין זה חיוב מצד הדין, אלא רשות, ואילו בשאר קרובים אסור לו לקרוע לאחר ז', מפני איסור בל תשחית. ואם כן הוא הדין לשמועה רחוקה על אביו ואמו, שאינו מחוייב לקרוע, אלא רשות. **והרמב"ן** מפרש, שאמנם הוא **מחוייב** לקרוע עליהם, אולם אין זה **מעצם דין קריעה**, אלא מפני **כבודם**, ועל כן אי אפשר ללמוד מכאן לשמועה רחוקה בשאר קרובים, וכנ"ל. ועיי"ש מה שפירש בשם **הראב"ד**.

ובעיקר מה שלמדנו כאן, שאין חיוב קריעה אלא בתוך ז', הקשה **הקרן אורה**, שהרי

במותן — **האבל מתאבל עליהן**[219].

ואלו הן שבעת הקרובים שמתאבלים עליהם מן התורה:[220] **אשתו, אביו, ואמו, אחיו** מאביו, **ואחותו** הבתולה מאביו, **בנו, ובתו.**

הוסיפו עליהן חכמים[221] גם את **אחיו** מאמו, ואת **אחותו הבתולה מאמו,** ואת

המלקט עצמות **קרוביו** חייב לקרוע, אף על פי שאינו מתאבל עליהם אלא יום א׳.

219. דעת **הרמב״ם** בספר המצוות [לז], שמצות אבילות כלולה היא במצות טומאת קרובים. וביאר **המרכבת המשנה** [אבל ב ו] כונתו, שכשם שציותה התורה את הכהן להיטמא לקרוביו, מפני כבודו של מת [ואין זה רשות בלבד], כמו כן מצווים כל ישראל להתאבל על מיתת קרוביהם. ואף על פי שמצות **הטומאה** נאמרה לכהנים בלבד, ואין כל ישראל מצווים להיטמא לקרובים, מכל מקום במצות אבילות אין חילוק, ואף ישראל מצווין בה.

וכתב **המשכנות יעקב** [יו״ד עה], שמברייתא זו יש מקור נאמן לדברי הרמב״ם, שהרי התנא תלה ענין האבילות בטומאת הכהנים. ואין זה רק סימן בלבד, אלא הוא ביאור גדר מצות אבילות. וכן מבואר בלשון **השיטה.**

220. תיבת ״ואשתו״ אינה בגירסת הרבה ראשונים. **והשיטה** נתן טעם לדבר, שלשון התנא ״כל האמור בפרשת כהנים״ אינו שייך באשתו, שהרי אינה מפורשת בפרשה, אלא חכמים למדוה מהנאמר ״כי אם **לשארו״.** וע״ע בכסף משנה [אבל ב א]. עוד טעם נתן **השיטה,** שלענין טומאת כהן הדין הוא, שהוא נטמא דוקא לאשתו כשירה, אבל אם היא אסורה לו, אינו מותר ליטמא בה. וכמו כן, אינו נטמא אלא לאשתו הנשואה לו, ולא לארוסתו. ואם כן, הוא הדין גם לענין אבילות. ולכן לא נקט התנא ״אשתו״, כדי שלא יצטרך להאריך ולחלק בכך. וע״ע **בהריטב״א.**

והרמב״ם שם חידש, שאין מצוות אבילות נוהגת באשתו מן התורה, אלא מדברי סופרים. ותמה עליו **הרמב״ן,** שהרי הכהן נטמא לאשתו, והוא בודאי מן התורה, והוא הדין שיש לו להתאבל עליה מן התורה. אלא שהרמב״ם עצמו כתב [שם ב ז], שבעלה נטמא לה כדין **מת מצוה,** כיון שהוא יורש נכסיה, אין אחרים נזקקין לקבורתה, אבל באמת מצד דיני קורבה, אינו מותר ליטמא בה. ועיי״ש **ברמב״ן** שהשיג גם על פרט זה. וע״ע בכסף משנה ובלח״מ.

והקרן אורה הוסיף להעיר, שהרי הפסוקים שבספר יחזקאל [כד], שמשם למדנו לעיל כמה דיני אבילות, עוסקים באבילות של יחזקאל על אשתו, ואם כן נראה שאבילות זו מן התורה היא.

עוד כתב הרמב״ם שם, שכשם שהבעל חייב באבילות על אשתו, כמו כן אשה מתאבלת על בעלה. וכן כתבו **הרמב״ן והרא״ש. ונושאי כלי הרמב״ם** טרחו למצוא מקור לדין זה מן הש״ס. ויש להעיר שלכאורה הוא מקרא מלא, שהרי נאמר אצל בת שבע, ״ותשמע וגו׳ כי מת אוריה, ותספוד על בעלה, ויעבור האבל, וישלח דוד ויאספה אל ביתו ותהי לו לאשה״ [שמואל ב יא]. אך **במשבצות זהב** [שם עמ׳ ער] הביא, שלא היה בזה כלל **דין** אבילות, שהרי אוריה נתן לה גט על תנאי שאם ימות תהיה מגורשת למפרע.

221. לפי דעת **הראשונים,** שעיקר אבילות מן התורה היא, יש חילוק גדול בין הקרובים שהכהן מיטמא להם, שבהם יש חיוב מן התורה, לאלו הנוספים, שאין בהם חיוב אלא מדרבנן. וע״ע בהערה הבאה. **והרמב״ן** כתב נפקא מינה מחילוק זה לענין יום טוב שני. וכתב **הקרן אורה,** שהסוברים שחיוב אבילות אינו אלא

אחותו הנשואה, בין מאביו בין מאמו(222).

וכשם שמתאבל עליהם — כך מתאבל על "שניים" שלהם, דברי רבי עקיבא.

דהיינו, שנוהג אבלות יחד עם קרוביו, כאשר הם עצמם אבלים. וכגון אם מת אבי אביו, ואביו נוהג אבלות, נוהג גם הוא אבלות עמו, ונמצא שהוא מתאבל על אבי אביו, שהוא במדרגת "שני" בקורבה אליו(223).

רבי שמעון בן אלעזר אומר: לא על כל הקרובים ה"שניים" מתאבלים, **ואינו מתאבל אלא על בן בנו ועל אבי אביו**(224).

וחכמים אומרים: כל שמתאבל עליו — מתאבל עמו כאשר הוא אבל. דהיינו, על כל הקרובים השניים.

ופרכינן: **חכמים — היינו תנא קמא** של רבי שמעון בן אלעזר [רבי עקיבא]**!?**(225)

ומשנינן: **איכא בינייהו** אם לנהוג אבלות רק כאשר הוא יושב **עמו** יחד **בבית.** לפי תנא קמא הוא נוהג אבלות עם קרוביו האבלים בכל ענין. ואילו לפי חכמים הוא נוהג

מדרבנן, יפרשו דברי הברייתא לענין אנינות, שאיסור האכילה בקדשים באנינות של יום המיתה הוא ודאי מן התורה.

222. בפשוטו הכונה היא, בין כשהיא אחותו מאביו **בלבד**, ובין כשהיא אחותו מאמו **בלבד**, אין חיוב האבילות אלא מדרבנן. אבל **רבינו יואל** [**במרדכי**] מפרש, שדוקא כשהיא אחותו משני צדדים, מאביו ומאמו, אז תקנו חכמים דין אבילות עליה.

והרמב"ם חידש, שאבילות באחותו נשואה נוהג מן התורה. ותמה עליו **הרמב"ן** מאד, שהרי אין הכהן מיטמא לה. וכן כתב **הלחם משנה**, שבעיני כל רואה יפלא זאת. אולם **המרכבת המשנה** [ו] יישב דעתו, שאמנם אין הכהן מיטמא לה, אבל אין זה **מחסרון קורבה** שביניהם [כאחיו מאמו], אלא שמפני שהיא נשואה, אזי קבורתה מוטלת על בעלה, ועל כן **אין צורך** שיהיו שאר קרוביה נטמאים לה [שזהו יסוד ההיתר דטומאת קרובים], ולכן נוהג עליה אבילות מן התורה.

223. כתב **הרמב"ן**, שיסוד דין זה הוא מפני כבודם של הקרובים, כלשון הגמרא, "לכבוד אשתו", ולכן, אם מחלו לו על כך, אינו חייב לנהוג אבילות. ולכן נהגו להקל בעיקר דין זה. וע"ע **בשו"ע** [שעד ו].

ובעיקר הדין נסתפקו **התוס'**, האם דוקא **בבני** הקרובים [וכמשמעות לשון "שניים שלהם"], כבן אחיו ובן אחותו וכו', או אפילו **באחיהם ונשותיהם**, כאחי אביו ואחי אמו, וכאשת אחיו. והרמב"ם כתב, שעל **נשותיהם** אינו מחוייב להתאבל. ועיי"ש בלחם משנה שביאר מאין הוציא הרמב"ם דין זה. וע"ע בפתחי תשובה בשם תשובה מאהבה, לענין אשת אביו ובעל אמו. ומצד שני, **הריטב"א** כתב בפשיטות, **שבאחיהם** נוהג אבילות.

וכתב **הרמב"ן** בשם **מקצת חכמי הצרפתים**, שדין זה נוהג דוקא כשיש ביניהם קורבה, אבל כשאחיו מאביו מתאבל על אחיו מאמו, אינו חייב להתאבל עמו, שהרי אינם קרובים כלל. ונפקא מינה גם כן לענין גרושתו, שאף על פי שהניחה לו בנים, אינו מתאבל עמם עליה. כן העיר **בחלקת בנימין**.

224. הוא הדין לאבי אמו ולבת בתו. **תוס'**. ועיקר הדבר הוא, שבדורות שלפניו או בדורות שלאחריו נוהג דין זה.

225. כתב **הריטב"א**, אף על פי שתנא קמא לא

אבלות רק כאשר הוא יושב עמהם בבית(226).

כי הא דאמר ליה רב לחייא בריה, כאשר אשתו של רב חייא היתה אבלה, **וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה,** כאשר אשתו של רבה בר רב הונא היתה אבלה:

באפה, בפניה, דהיינו, כאשר אתה בבית יחד עמה — **נהוג אבילותא,** שהרי אשתך היא אחד הקרובים שמתאבלים עליו. אבל **בלא אפה,** שלא בפניה, כשהנך יוצא מהבית — **לא תינהוג אבילותא**(227).

מר עוקבא, שכיב ליה בר חמוה. נפטר בן חמיו, אחיה של אשתו.

סבר למיתב עליה שבעה ושלשים. לפי שאשתו של מר עוקבא נהגה אבלות על מות אחיה.

על רב הונא לגביה, עלה לבקר את מר עוקבא, **אשכחיה,** מצאו כשהוא יושב שבעה.

אמר ליה רב הונא למר עוקבא: וכי **צודנייתא** סעודת אבל **בעית למיכל,** רוצה אתה לאכול ולכן אתה יושב שבעה!?(227*) והרי **לא אמרו** שצריך לנהוג אבלות **לכבוד אשתו אלא** על **חמיו וחמותו** בלבד, ולא על אחיה(228).

והראיה שכך אמרו, מסתירת הברייתות להלן, ומההכרח לחלק ביניהן.

דתניא: מי שמת חמיו או חמותו — אינו

הזכיר קרובי אשתו [לפי הגירסא המבוארת בהערה 220], ואילו חכמים כללו כל שמתאבל עליו מתאבל עמו, ויש בכלל זה, אשתו [ואם כן היה אפשר ליישב, שבזה נחלקו חכמים בתראי עם תנא קמא], מכל מקום לא היה נראה לבעלי התלמוד שחכמים בתראי באו להרבות ולהוסיף עוד קרובים לדין זה. וכן כתב **הגרע"ק איגר** לפי דעת **התוס'**, שדנו לומר, שנשותיהם ואחיהם אינם בדין זה.

226. מדברי **רש"י** מבואר, שאפילו בבן בנו ואבי אביו, אינו נוהג אבילות אלא בפניו.

227. לכאורה, הכונה על חמיו וחמותו. שהרי מבואר לקמן, שלדעת רב הונא אינו מחוייב להתאבל על שאר קרובי אשתו. וע"ע לשון **רש"י**.

227*. **הרמ"א** [שעד ו] פסק, שאין למחות ביד מי שרוצה לנהוג אבילות שאינו מחוייב בה. ומקורו **מתשובות הרא"ש,** שהוכיח כן מהאמור בדוד המלך, שאכל סעודת הבראה על אבנר [שמואל ב ג]. ואין להקשות ממה שלמדנו כאן. שרב הונא הכיר בו שעושה כן בתורת חיוב, ולא משום שרוצה להחמיר על עצמו. [ובעיקר הוכחת **הרא"ש** ממעשה דאבנר יש להתבונן, שהרי מבואר בסנהדרין כ, שדוד יצא אחרי מטת אבנר כדי לפייס את העם, שבענין אחר אין המלך יוצא אחר המיטה, וכמו כן יש לדחות ולומר, שמפני זה אכל גם כן סעודת הבראה. ויש ליישב, שאילו היה אסור להתאבל על מי שאינו קרובו, לא היה לו לעשות דברים האסורים **לכל,** בכדי לפייס את העם, ואין זה דומה ליציאה אחר המיטה, שהותרה לשאר העם, ורק המלך אסור בה. ומיושב גם כן בזה קושית הב"י שעח. ודוק].

228. כתב **הלחם משנה,** שמכאן מקור דברי **הרמב"ם,** שאבילות על אשתו אינה אלא מדרבנן. שאילו היתה מן התורה, לא היינו

רשאי לכוף את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת, ולהמנע בכך מאבלות, **אלא** להיפך, גם הוא **כופה מטתו**, כמוה, **ונוהג עמה אבילות. וכן היא שמת חמיה או חמותה — אינה רשאה להיות כוחלת ולהיות פוקסת, אלא כופה מטתה ונוהגת עמו אבילות.**

ותניא אידך: אף על פי שאמרו אינו רשאי לכוף את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת, באמת אמרו: מוזגת לו את הכוס, ומצעת לו מטה, ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו(229).

קשיין אהדדי! שבברייתא הראשונה נאמר שהוא כופה את מטתו, ואילו בברייתא השניה נאמר שהיא מצעת את מטתו(230).

אלא לאו, שמע מינה שיש לחלק בין הקרובים: **כאן** — **בחמיו וחמותו**, כופה מטתו, **כאן** — **בשאר קרובים**, מצעת מטתו.

ומסיק רב הונא: **שמע מינה.**

תניא נמי הכי: לא אמרו שנוהג אבלות עם אשתו **לכבוד אשתו** — **אלא חמיו וחמותו בלבד**(231).

אמימר שכיב ליה בר בריה, מת בן בנו, **קרע** אמימר **עילויה.**

אתא בריה, בא בנו של אמימר, אבי המת, חזר **וקרע** אמימר **באפיה**, בפניו(232).

מקילים בשאר קרובי אשתו, ובהכרח שעיקר האבילות עליה מדרבנן. ויש לדון לפי זה, שבאותם קרובים שהוסיפו, אינו מתאבל על שניים שלהם.

עוד מבואר בלשון **הטור**, שדין אבילות בחמיו וחמותו אינו מפני כבוד **אשתו**, כפי המבואר בגירסתנו, אלא מפני כבוד **חמיו וחמותו**. וכנראה שהיתה לפניו גירסא אחרת בגמרא.

229. **השיטה** מבאר על פי הסוגיא דכתובות [ד], שאף על פי שדברים אלו נאסרו באשתו נדה, כדי שלא יבואו לידי הרגל דבר, ואם כן היה לנו לאסרם גם באבילות, שהרי אבל אסור בתשמיש המטה, ולכן השמיענו התנא שבציור זה לא נאסרו. והטעם, כיון שהיא אבילה, בודאי לא תשמע לו בדבר זה. וע"ע **בהריטב"א**.

230. **רש"י** מפרש, שהקושיא היא מהצעת המטה, שאילו היה נוהג עליו דין אבילות שלה, היה מחוייב בכפית מטה. והעיר **הרש"ש**, שהרי יתכן הצעת המטה כשהיא כפויה.

אבל **הרא"ש** מפרש, שההוכחה היא מהרחצת פניו ידיו ורגליו, שדרכם היה לעשות בחמין, ואבל אסור ברחיצת פניו וכו' בחמין.

והקשה **הגרע"ק איגר**, לפי דעת **התוס'** הנ"ל, **שבאחי** קרוביו יתכן שאינו נוהג אבילות, אם כן היה אפשר להעמיד הברייתא דהצעת המטה והרחצת פניו דוקא כשמת **אחי** אשתו, אבל על בן אשתו, יש לנו לומר שהוא מתאבל, שלא לחלק בין אשתו לשאר ז' קרובים.

231. נחלקו הראשונים בדין קרובי הבעל. **שהרמב"ם** כתב, שהוא הדין שאין האשה נוהגת אבילות על קרובי בעלה, מלבד חמיה וחמותה. אבל **הרמב"ן** הביא, שיש מחלקים בענין זה בין הבעל לאשתו, שהאשה חייבת להתאבל על כל קרובי בעלה. וטעמם, שהאשה חייבת בכבוד בעלה יותר ממה שחייב כל אדם בכבוד קרוביו.

232. **רש"י** מפרש, שאמימר קרע פעם נוספת בפני בנו. וביאר **הרמב"ן**, כיון שקרע בראשונה שלא בפניו, לא יצא בקריעה זו ידי חובתו, הואיל ושלא בפניו אינו נוהג אבילות. אבל

אידכר אחר כך נזכר אמימר **דבהיותו מיושב קרע**, ואין קורעים אלא במעומד.

קם אמימר **וקרע** בפעם השלישית, **במעומד**.

אמר ליה רב אשי לאמימר: קריעה דצריכה להיות כשהוא **מעומד — מנלן?**

דכתיב [איוב א] "**ויקם איוב, ויקרע את מעילו**".

כא-א **אלא מעתה**, הא דכתיב ביבם שאינו רוצה ליבם את יבמתו אלא מעדיף לחלוץ לה:

[דברים כה] "**ועמד, ואמר: לא חפצתי לקחתה!**" — האם **הכי נמי** נאמר, שחייב היבם לומר זאת דוקא כשהוא מעומד!?

והא תניא במסכת יבמות, שמצות חליצה היא **בין** אם היבם **יושב, בין עומד, בין מוטה** על הצד.

אמר ליה: התם ביבם **לא כתיב** "**ויעמוד, ויאמר**", בלשון ציווי, שאז היתה המשמעות שהוא צריך לעשות בעמידה את כל עניני החליצה, המתחילים באמירתו שאינו חפץ ליבמה.

אלא, כתיב בו "ועמד ואמר", שמשמעותו היא סיפור דברים, שכאשר מתייצב היבם בבית הדין ואומר כך, אז מתחילה פרשת החליצה במקום מצות יבום. אך אין משמעות הדברים שהוא חייב לעשות את כל עניני החליצה בעמידה.

אבל **הכא**, בקריעתו של איוב, שהיתה קריעה על המת, **כתיב** "**ויקם ויקרע**". שמשמעותו: איוב קם כדי לקרוע! כי אין דרך בסיפור דברים ביחס לקריעה, להוסיף לסיפור את המילה "ויקם". ומוכח שכך צריך לנהוג(233).

אמר רמי בר חמא: מנין לקריעה שהיא מעומד?

שנאמר [איוב א] "**ויקם איוב** [לאחר ששמע על מות בניו ובנותיו], **ויקרע**".

והקשו לרמי בר חמא: מנין לנו מכאן שחייבים לקרוע מעומד? **דלמא מילתא יתירתא הוא דעבד**, והקימה לצורך הקריעה היא דבר שהוסיף איוב מעצמו!

דאי לא תימא הכי, כי אם לא נאמר כך, שאיוב הוסיף הנהגה מעצמו, זה שאמר הכתוב [איוב א] "**ויגז** איוב **את** שערות **ראשו**", האם **הכי נמי** נאמר שצריך האבל

התוס' מיאנו בזה. שאמנם אינו מחוייב להתאבל שלא בפניו, מכל מקום ודאי יצא על ידי קריעה זו. ופירשו בשם **הר"א, שבנו** קרע בפניו, ועשה כן, כדי שיבין אמימר ויתן אל לבו שקרע שלא כדין, מחמת שהיה אז מיושב. והוסיף **הריטב"א**, שזהו על פי מה שלמדנו בקדושין [לב], שאם היה אביו עובר על דברי תורה, לא יאמר לו "אבא, עברת על דברי תורה", אלא יאמר לו "אבא, כך כתוב בתורה". ועל כל פנים למדנו, שכשם שמתאבל עם קרוביו, כך הוא מחוייב לקרוע עמם. וכן פסק הרמב"ם.

233. הקשה **הראב"ד**, שעדיין לא למדנו משם אלא לענין מצות לכתחילה, אבל מנין לנו שהוא מעכב במצות הקריעה. ותירץ [בתירוץ ב'], שאמימר באמת עשה כן ממדת חסידות, אבל מן הדין לא היה חייב לקרוע שנית. אבל **הרמב"ן** כתב שהוא מעכב.

לגוז שערות ראשו!?

אלא מהכא [שמואל ב יג] יש לנו ללמוד שצריך לקרוע מעומד, היות שמצינו אצל דוד המלך, כשנודע לו על מות בנו [בנה של בת שבע] "**ויקם המלך ויקרע את בגדיו**".

ותמהינן: ומנין לנו ללמוד מהנהגתו של דוד שכך חייבים לעשות?

דלמא מילתא יתירתא עביד דוד, שאין חייבים בו.

דאי לא תימא הכי, אלא כל מה שעשה דוד הוא לקיום מצות אבלות, זה שנאמר באותו הפסוק "**וישכב ארצה**" — האם **הכי נמי** נאמר שכל אבל מקיים מצות אבלות כאשר הוא שוכב על הארץ!?

והתניא [לפי הגירסא בגמרא לקמן כז א, על פי הגר"א] שאין מקיימים מצות אבלות בשכיבה על הארץ. שכך שנינו בברייתא:

אם **ישן** האבל **על גבי מטה** שאינה הפוכה, או שישן **על גבי כסא, על גבי אודייני** מכתשת **גדולה** לא יצא ידי חובתו.

גדולה מזו אמרו: אפילו ישן **על גבי קרקע — לא יצא ידי חובתו.**

ואמר רבי יוחנן: מהו "לא יצא ידי חובתו" — **שלא קיים** מצות **כפיית המטה**(234).

אמר ליה רמי בר חמא למקשה: לעולם כל המתואר שם הוא כפי הלכות אבלות, ומה שאמר הכתוב ששכב דוד על הארץ, אין הכונה ממש על הארץ, אלא **כעין** שכיבה **ארצה**, שכפה מטתו ושכב עליה.

תנו רבנן, אלו דברים שאבל אסור בהן:(235) **אסור במלאכה, וברחיצה**(236)**, ובסיכה, ובתשמיש המטה, ובנעילת הסנדל.**

ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה, במדרש, ובהלכות, ובתלמוד, ובאגדות(237).

---

234. ביארו **התוס'**, שאמנם כשכפה מטתו וישן על גבי **קרקע**, ודאי קיים מצות כפית המטה, שעיקר המצוה היא במעשה הכפיה, ואין לנו שום חילוק אם ישן על מטתו הכפויה או על הקרקע [ואם כן שוב היה אפשר לפרש, שדוד כפה מטתו וישן על **הקרקע**], אלא שאם כן, אמנם ודאי עשה דוד כדין, אך עדיין יש להוכיח שנזכרו בפסוק דברים יתירים שלא היה דוד מחוייב בעשיתם, שהרי יכול היה לישן על המטה הכפויה. וע"ע בהערה 423.

235. כתב **הריטב"א**, שישנם עוד דברים האסורים לאבל שלא נזכרו בברייתא, כמו כיבוס. **והתוס'** כתבו, שכיבוס נכלל ברחיצה שהוזכרה בברייתא.

ובעיקר גדר מצות אבילות נחלקו **הרמב"ם** [א יא] **והרמב"ן**, האם יסודו הוא מפני כבוד **המתים** או מפני כבוד **החיים**. ויעויין בחידושי **הגרעק"א** [שדמ] שלכאורה יש בזה נפקא מינה לדינא, כשאמר המת שלא יתאבלו עליו.

236. דוקא רחיצה של תענוג, אבל אם הוא איסטניס, ויש לו צער אם אינו רוחץ, מותר, על כל פנים לאחר יום א', כמבואר בברכות [טז]. וע' **ש"ך** [שפא ב].

237. הקשה **רש"י**, הרי למדנו בסוכה [כה], שהאבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מתפילין, ואילו כאן פטרנו אותו אף מתלמוד תורה. ותירץ, שכונת הגמרא בסוכה הוא באותם

ואם היו רבים צריכין לו לתורתו — **אינו נמנע** מלדרוש לרבים(238).

ומעשה ומת בנו של רבי יוסי בציפורי, ונכנס לבית המדרש, ודרש כל היום כולו.

רבה בר בר חנה איתרעא ביה מילתא, סבר דלא למיפק לפירקא, שלא לצאת לדרוש בציבור.

אמר ליה רבי חנינא: אם היו רבים צריכין לו — אינו נמנע.

סבר לאוקמי אמורא תורגמן **עליה,** שרבי חנינא יישב ויאמר את השיעור בקול חלש, והמתורגמן יעמוד ויאמר את דבריו לציבור בקול רם.

אמר ליה רב: תניא, ובלבד שלא יעמיד תורגמן [היינו אמורא].

ואלא היכי עביד?

כי הא דתניא: מעשה ומת בנו של רבי יהודה בר אילעאי, ונכנס לבית המדרש. ונכנס רבי חנניה בן עקביא וישב בצדו, ולחש הוא לרבי חנניה בן עקביא, ורבי חנניה בן עקביא לתורגמן, ותורגמן השמיע לרבים(239)**.**

המצוות שאין שמחה בעשיתם, מה שאין כן בתלמוד תורה שנאסר מפני השמחה שבו. **ובתענית** [ל] למדנו לענין ט׳ באב, שמותר ללמוד בספר איוב ובאיכה וכו׳. [והוא הדין להלכות אבילות]. והטעם הוא, שבלימוד דברים אלו אין כל כך שמחה. ונחלקו **הראשונים**, האם כמו כן נתיר לאבל ללמוד בדברים אלו. יעויין בתוס׳. **ובשבט יהודה** רצה להוכיח מקושית **רש״י** הנ״ל, שדעתו כהמחמירים, שאילו היה מותר לו ללמוד בדברים אלו, אין מקום לקושיא זו, שהרי מוטל עליו **חיוב** ללמוד בהם. ושוב דחה ראיה זו על פי מה שחידש שם, שאף להמתירים, אין זה אלא **רשות והיתר**, אבל מכל מקום אין עליו חיוב תלמוד תורה. ובעיקר קושית **רש״י**, יישב **הריטב״א**, שהאבל יוצא ידי חובת תלמוד תורה במה שקורא קריאת שמע שחרית וערבית.

כתב **החכם צבי** [ק], שהקובר מתו ברגל, אף על פי שדינו לנהוג אבילות בדברים שבצינעא, מכל מקום מותר לו ללמוד כדרכו. וטעמו, שכאשר אסרו חכמים אבל בתלמוד תורה, סמכו על כך שיכול ללמוד בדברים הרעים [לדעת המקילים], ולכן, **ברגל**, שאין נכון לעסוק בדברים אלו, לא אסרוהו בתלמוד תורה.

עוד דנו **האחרונים**, האם מותר לאבל ללמוד **בעיון** בדברים הרעים. יעויין ברכי יוסף [שפד] ובדעת תורה שהוכיח **מתשובות חת״ס** [יו״ד שמו] להיתר. אבל **המשנ״ב** [תקנד ד] החמיר בזה בט׳ באב.

והבית יוסף הביא **מהירושלמי**, שאדם הלהוט אחר התורה, מותר בתלמוד תורה. וסיים, שהפוסקים לא הביאו דין זה.

238. **הראב״ד** הוכיח מכאן, שמותר לאבל לעשות מלאכה לצורך רבים, וכדעת רשב״ג בברייתא לעיל [יא]. **ורבינו מאיר** דחה, שיסוד ההיתר כאן הוא מפני מצות תלמוד תורה, אבל לשאר צורך הרבים יתכן שאין להתיר.

239. מבאר **השיטה**, שעושה כן כדי לשנות ככל האפשר.

ומדברי **הרא״ש** מבואר, שדוקא להשמיע לתורגמן אסור, אבל אם רוצה להשמיע בעצמו לרבים, מותר. וכן הוכיח **הבאר הגולה** ממה שדרש רבי יוסי בציפורי, ומשמשעותו, שדרש בעצמו. אבל **המרדכי** כתב, שרבי יוסי דרש על

תנו רבנן: אבל, [לפי גירסת רש"י] **שני ימים הראשונים, אסור להניח** בהם **תפילין,** לפי ששני הימים הראשונים הם עיקר האבלות.

ומהיום שלישי ואילך, וגם היום **השלישי בכלל — מותר להניח תפילין.**

ואפילו אם באו פנים חדשות לנחמו ביום השלישי, **אינו חולץ** את התפילין שעליו מפניהם. ואין לו לחשוש שמא יאמרו המנחמים החדשים שרואים אותו עתה לבוש תפילין שהוא הניח תפילין גם ביומיים הראשונים [כשם שהוא מניחם עתה ביום השלישי], **דברי רבי אליעזר.**

רבי יהושע אומר: אבל, יום ראשון, אסור להניח בו תפילין. לפי שהיום הראשון בלבד הוא עיקר האבלות.

ומיום השני, והיום **השני בכלל — מותר להניח תפילין.**

ואם באו פנים חדשות לנחמו ביום השני — **חולץ**(240)**.**

ומבארת הגמרא את טעם המחלוקת:

אמר רב מתנה: מאי טעמא דרבי אליעזר הסובר שעיקר האבלות היא יומיים?

דכתיב [דברים לד] "**ויתמו ימי בכי אבל משה**". והריבוי של "יום" הוא יומיים(241).

אמר רב עינא: מאי טעמא דרבי יהושע?

דכתיב [עמוס ח] "**ואחריתה כיום מר**". ומשמע שעיקר המרירות של האבלות היא יום אחד.

והוינן בה:

ורבי יהושע נמי, הא כתיב "**ויתמו ימי** בכי אבל משה"!?

אמר לך: שאני האבלות על פטירת **משה, דתקיף אבליה.** שהיא אבלות חזקה.

ורבי אליעזר נמי, הא כתיב "**ואחריתה כיום מר**"!?

ומשנינן: **עיקר מרירא — חד יומא הוא,** אך עיקר האבלות הוא יומיים(242).

ידי שהשמיע לאחר ואחר לתורגמן.

240. **רש"י** מבאר, שחולץ מפני החשד. שיסברו שהוא עומד ביום ראשון לאבילות.

אולם **הריטב"א** כתב, ש"פנים חדשות" הוא דוקא כשבאים אנשים חשובים והגונים לנחמו. ולפי זה נצטרך לפרש, שכאשר באים אנשים אלו לנחמו, הרי זה נחשב **כתחילת** אבילות.

241. מפרש **הריטב"א,** שאמנם ימי הבכי היו ל' יום, כמפורש בכתוב, מכל מקום תיבות אלו "ימי בכי" מיותרים לדרשה, וללמדנו, שעיקר האבילות אינו אלא שני ימים, [שמיעוט "ימים" שנים], ולכן החמירו חכמים בשני ימים אלו יותר משאר הימים, לענין הנחת תפילין. וע"ע בהגהות מלא הרועים.

242. הקשו **הראשונים,** הרי לשון רבי אליעזר הוא, "**שלשה** ימים הראשונים אסור להניח תפילין", ומדרשה זו ד"ימי בכי" אין ללמוד אלא **לשני** ימים בלבד. ותירצו **התוס',** שחכמים הוסיפו מדעתם לאסור אף ביום השלישי. ומה

שאמר רבי אליעזר "משלישי ואילך ושלישי בכלל" זהו משום שמקצת היום ככולו, ולכן לאחר שנכנס מקצת יום הג', מותר לו להניחם. וכמו כן לרבי יהושע, הוסיפו חכמים לאסור אף **במקצת** יום הב'. וכן כתב **הרא"ש**, שלאחר הנץ החמה, שכבר נכנס מקצת היום, אז יש לו להניח. אבל **הרמב"ן** כתב, שתיכף **עם תחילת היום** מותר בהנחה. וטעמו, שיש לומר בלילה "מקצת היום ככולו". [ויעויין בהערה 189, שנחלקו הראשונים בפרט זה]. וביאר **הבית יוסף**, שאמנם אין מניחין **לעולם** תפילין בלילה, אולם זהו מכח גזירת חכמים, שלא יישן בהם, ואילו האבל אסור בהם מצד דין **אבילות**.

וע"ע בביאור **הגר"א** [או"ח לח ה].

ובזכרון שמואל מבאר הענין [על פי לשון הטור], שבדין הנחת תפילין באבילות ישנם שני נידונים, מכח הלכות **תפילין** ומכח הלכות **אבילות**. וביאור הדבר, שהרי הבאנו [בהערה 51] דברי **רש"י**, שהאבל ביום ראשון מעולל באפר קרנו, ואין נאה ליתן פאר תחת אפר, ודין זה הוא הלכה מהלכות **תפילין**, שביום זה יש לפטרו **מחיוב** הנחת תפילין, אבל עדיין לא שמענו מזה שהוא **אסור** בתפילין, אלא שמצד הלכות **אבילות נאסר** עליו להניח תפילין, שזהו ממנהגי **האבלות** של יום ראשון, ואם יניח תפילין יהיה בפעולה זו סתירה לאבילות. וחילוק נוסף יש ביניהם, שמצד הלכות **תפילין** אין הפטור אלא ביום **ראשון**, אבל מצד הלכות **אבילות** הוסיפו חכמים מדעתם [מקצת] יום אחד [כלומר יום ב', לרבי יהושע]. וכנ"ל.

אולם דעת **הריטב"א** היא, שלרבי יהושע יש לאסור יום **שלם**, כ"ד שעות, וזהו כונת הפסוק "כיום מר", וכמו כן לרבי אליעזר, יש לאסור שני ימים שלמים, ומפני זה אסרנו בברייתא במקצת יום הב' לרבי יהושע, כלומר, עד שיהיה נשלם כ"ד שעות.

ולדעת רבי אליעזר הדבר מוכרח, שחכמים ביטלו מצות תפילין דאורייתא מן האבל, שהרי אבילות ביום **שני** ודאי אינה אלא מדרבנן, ואף על פי כן פטרו מהנחת תפילין בו ביום. אולם נחלקו הראשונים בדעת רבי יהושע. **שהרא"ש** הביא בשם **רש"י**, שחכמים לא ביטלו ממנו כלל מצוה זו, ומה שאינו מניח ביום ראשון, זהו מן התורה, וכמו שלמדנו לעיל מ"פארך חבוש עליך". וכן נראה מדברי **הרמב"ן**, שכתב, שחכמים לא רצו לבטל ממנו [בשאר הימים] מצוה רבה כזו. אבל דעת **הרא"ש**, שאין זה אלא מדרבנן. ונראה מלשונו שכתב כן, אפילו אם נסבור שעיקר אבילות מו התורה.

והקשה **הבאר יצחק** [יו"ד לב], שהרי מדברי **הרמב"ן** לעיל [כ] מוכח, שהשומע שמועה קרובה יש לו לחלוץ התפילין שעליו, ודוקא בשמועה רחוקה אינו חולץ [וכמו שהוכיח ממעשה דרבי חייא]. והלא בשמועה **קרובה** אינו מחוייב באבילות מן התורה, שאינו יום המיתה, ואילו לפי דברי **הרמב"ן** הנ"ל, היה לנו לחייבו, כמו שלא פטרוהו בשאר ימי האבילות, הואיל ואינם אלא מדרבנן.

ותירץ, שאמנם לא רצו לבטל ממנו **לגמרי** מצות תפילין, ומטעם זה לא פטרוהו בשאר הימים, מכל מקום כשהניחם כבר שעה אחת ביום זה, ובעודם עליו באה לו שמועה קרובה, הואיל וכבר קיים את עיקר חיובו, הצריכוהו חכמים לחלצם. ואף על פי שעדיין הוא מחוייב להשהותם עליו **כל** היום, אין בזה עקירת המצוה לגמרי. וכמו שאסרוהו חכמים בתפילין במקצת יום ב', וכנ"ל.

ובזכרון שמואל [לד] תירץ, כיון שביום א', כשהוא יום המיתה, אינו מניח תפילין מן התורה, שוב לא רצו חכמים לחלק בין יום א' זה ליום א' של שמועה קרובה, ולכן, בכל יום א' של אבילות, פטרוהו, אבל בשאר ימים, שלעולם הוא מדרבנן, לא רצו לבטל ממנו מצוה גדולה כזו.

אמר עולא: הלכה כרבי אליעזר בחליצה של תפילין, שאם באו ביום השלישי פנים חדשות אינו חולץ את התפילין. **והלכה כרבי יהושע בהנחה** של תפילין, שמותר להניחם כבר ביום השני.

איבעיא להו: אבל שהניח תפילין **ביום השני, לפי עולא,** שהכריע להלכה כרבי יהושע שמניח בו תפילין — אם באו פנים חדשות ביום השני, האם **חולץ** הוא את התפילין, וכדעת רבי יהושע המחייבו לחלוץ, **או** שבענין חליצת התפילין הוא פוסק אפילו ביום השני כרבי אליעזר **שאינו חולץ,** כשם שהוא פוסק כמותו ביום השלישי שאינו חולץ, על אף שביום השני לרבי אליעזר אף אינו מניח?

תא שמע, אמר עולא: ביום השני הוא **חולץ** כשבאו פנים חדשות לנחמו, וחוזר **ומניח** כשהסתלקו, ועושה כך **אפילו מאה פעמים,** שחולץ כל פעם שבאים פנים חדשות, וחוזר ומניח כשהסתלקו(243).

תניא נמי הכי, יהודה בן תימא אומר: ביום השני **חולץ ומניח אפילו מאה פעמים.**

רבא אמר: כיון שהניח ביום השני — **שוב אינו חולץ**(244).

אך בעיקר דין שמועה קרובה יש לציין מה שחידש בתשובות **הרדב"ז** [א תקכא], שדין האבילות בה הוא מן התורה, שיום שמועה כיום קבורה.

כתב **הצל"ח** [ברכות יז], שיתכן נפקא מינה נוספת במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, לענין אותם קרובים שהוסיפו חכמים על הקרובים של תורה, כמבואר לעיל בגמרא, שלדעת רבי אליעזר, שחכמים פטרו האבל מתפילין, וכנ"ל, אם כן הוא הדין כשכל חיוב האבילות היא מדבריהם, אבל לרבי יהושע, שלא ביטלוהו חכמים ממצות תפילין, אלא הוא פטור ועומד מן התורה, וכנ"ל בדעת **רש"י** והרמב"ן, אם כן, זהו דוקא באבילות של תורה, מה שאין כן באבילות שמדבריהם.

243. ביארו **הראשונים,** שלדעת רבי יהושע, בכל ז' הימים עליו לחלוץ כשבאו פנים חדשות, ולדעת רבי אליעזר, אפילו ביום ג' אינו חולץ, ועולא הכריע ביניהם, שבשני חולץ, ובשלישי אינו חולץ. וטעם הכרעה זו ביארו **התוספות,** שאמנם היה נראה לעולא כסברת רבי אליעזר בענין החליצה, אולם, הואיל ולדעת רבי אליעזר עצמו, אין מניחין כלל בשני, לכן אי אפשר לתפוש הקולא משני צדדים, ולפסוק כרבי יהושע שמניחין בשני וכרבי אליעזר שאין לחלוץ בו. וסברת רבא לקמן היא, כיון שאין כל שייכות בין שתי מחלוקות אלו, כלומר, בהנחה בשני וחליצה בפנים חדשות, על כן אפשר לתפוש את קולת רבי יהושע מצד אחד, ואת קולת רבי אליעזר מצד שני. כן כתב **השיטה.**

ולולא דבריהם היה אפשר ליתן טעם אחר בהכרעת עולא. שביום שני יש יותר מקום למראית העין מאשר בימים שאחריו. שהרי בתחילת יום ב' עדיין אסור הוא בתפילין, וכמו שנתבאר בהערה הקודמת לדעת **הרא"ש,** ואם כן כשיראוהו מעוטר בתפילין יחשדוהו שהוא מעוטר בהם מתחילת היום, מה שאין כן בימים שאחריו, שאין לחשוש אלא שיסברו המנחמים שהוא עדיין עומד ביום א', ובחשש קל זה הכריע עולא כרבי אליעזר, שאין לנו לחוש לו.

244. כתב **המרדכי,** שמכל מקום אין לו להניחם לכתחילה כשיש שם פנים חדשות. וזהו דוקא ביום ב', אבל ביום ג', יש לו להניחם לכתחילה בפניהם. וע"ע בחידושי **הגרע"ק**

ופרכינן: **והא רבא הוא דאמר** לעיל [כ א] בענין כפיית המיטה **שהלכה כתנא דידן, דאמר שלשה** ימים הם עיקר האבלות.

ואם כן, גם כאן צריך להמנע מלהניח תפילין ביום השני, ופשיטא שאם הניח צריך לחלוץ, ואפילו לא באו פנים חדשות!?

כא-ב ומשנינן: **מצוה** של הנחת תפילין **שאני**, שיש לקיימה ביום השני.

תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים — אסור במלאכה. ואפילו היה **עני המתפרנס מן הצדקה**(245).

מכאן ואילך — **עושה** מלאכה **בצינעא בתוך ביתו**(246).

והאשה כשהיא אבלה, מותר לה להיות **טווה בפלך בתוך ביתה**(247).

תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים — **אינו הולך לבית האבל** האחר כדי לנחמו. **מכאן ואילך** — **הולך**(248). ואולם, **אינו יושב במקום המנחמין, אלא במקום המתנחמין**, בסמוך לאבלים האחרים שהוא בא לנחמם.

תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים — **אסור בשאילת** בברכת **שלום. משלשה ועד שבעה** — **משיב** ברכת שלום למי ששואל

איגר [יו"ד שפח].

245. **הראב"ד** כתב להוכיח מכאן, שלא התירו לאבל בג' ימים הראשונים לעשות במלאכת דבר האבד על ידי עצמו, אלא על ידי אחרים, וכדעת רבנן דרשב"ג [לעיל יא], שהרי אין לך אבידה יותר מאבידת גופו, ואף על פי כן לא התירו לו בימים אלו לעשות כדי להתפרנס. **והרא"ש** דחה, שהרי יכול לחזר על הפתחים, ואין בזה אבידת גופו.

246. מפרשים **הראשונים**, שזהו דוקא כשהוא מתפרנס מן הצדקה, או כשעושה במלאכת דבר האבד [אפילו לרבנן דרשב"ג הנ"ל], אבל בענין אחר, אסור. שאיסור מלאכה הנאמר באבל נוהג בכל ז' ימים. וע"ע בתוס'.

ובירושלמי נחלקו, האם לאחר שנכנס מקצת יום הג' מותר לעני לעשות לפרנסתו, משום שמקצת היום ככולו, או דוקא לאחר ג' ימים שלמים. וביאר **החכמת אדם** [מצבת משה ד] דיעה זו, שאמנם למדנו לעיל לענין תפילין, שאומרים מקצת יום ג' ככולו, לרבי אליעזר, מכל מקום יש לחלק בין דבר מצוה לדבר הרשות. ובאמת **הרמ"א** [שצג א] התיר לאבל לצאת מביתו לילך לבית אבל אחר, לאחר מקצת יום ג'. ומשום שהוא גם כן דבר מצוה.

ובירושלמי אמרו, תבוא מאירה לשכניו, שהניחוהו לבוא לידי כך, שיצטרך לעשות מלאכה בימי אבלו לפרנסתו.

247. **הריטב"א** מבאר, שזה גם כן נאמר דוקא באשה עניה העושה לצורך פרנסתה. ומה שנקט מלאכה זו, פירש הטור, שבא ללמדנו, שלכתחילה צריכה לחזר אחר מלאכת עראי, כטויה בפלך, אבל כשאי אפשר לה, הרי היא מותרת לעשות בכל מלאכה לצורך פרנסתה.

והרדב"ז [אבל ה ח] מחדש, שהיתר הטויה לאשה נאמר אפילו בג' ימים הראשונים, ואפילו לאשה עשירה, וטעם ההיתר הוא כדי שלא תבוא לידי בטלה וכו'.

248. זהו דוקא לבית האבל, אבל לבית הכנסת, אסור. כן נפסק **בשו"ע** [שצג ג]

בשלומו, **ואינו שואל** לשלומם של אחרים. **מכאן ואילך — שואל ומשיב כדרכו**[249].

ותמהינן: וכי **בשלשה ימים הראשונים אסור** האבל **בשאילת** בברכת **שלום**?

והתניא: מעשה ומתו בניו של רבי עקיבא. נכנסו כל ישראל והספידום הספד גדול.

בשעת פטירתן עמד רבי עקיבא על ספסל גדול, ואמר: אחינו בית ישראל, שמעו!

אפילו היו מתים לי **שני בנים** כשהם **חתנים** — הרי **מנוחם הוא** [רבי עקיבא] **בשביל**, מחמת, **הכבוד** הגדול **שעשיתם** לי בהספד הגדול עליהם.

ואם בשביל כבוד **עקיבא** כשלעצמו **באתם**, **הרי כמה** וכמה אנשים בשם **עקיבא** נמצאים **בשוק**, שלא הלכתם לעסוק בהספד בנם, ולא הלכתם לנחמם.

אלא, בשביל כבוד התורה שלמדתי באתם. לפי **שכך אמרתם** [תהלים לז] "**תורת אלהיו בלבו**", ולכן יש לכבד את תורתו.

וכל שכן ששכרכם כפול, על הניחום ועל כבוד התורה.

ועתה, **לכו לבתיכם לשלום**[250].

ומוכח שבירכם בברכת שלום, למרות שהיה אבל!

ומשנינן: כבוד רבים שאני.

שנינו בברייתא: **משלשה ועד שבעה — משיב ואינו שואל. מכאן ואילך — שואל ומשיב כדרכו.**

ורמינהו מברייתא שמבואר בה שכל שלשים יום אינו שואל בשלום:

דתניא: **המוצא את חבירו אבל, בתוך שלשים יום — מדבר עמו תנחומין ואינו שואל בשלומו. לאחר שלשים יום — שואל בשלומו ואינו מדבר עמו תנחומין.**

מתה אשתו, ונשא אשה אחרת [ומותר לו לשאת אשה כשאין לו בנים][251] — **אינו רשאי** [אדם אחר] **ליכנס לביתו** של האבל **לדבר עמו תנחומין**, בגלל כבוד אשתו החדשה, שלא תחלש דעתה בראותה מנחמים את בעלה על מות אשתו הקודמת.

מצאו חבירו **בשוק**, לאחר שנשא אשה בתוך

---

249. הקשה **הרש"ש**, הלא אפילו לאחר ג' ימים מותר לו להשיב, ולמה הוצרכה הברייתא לחזור על היתר זה לאחר ז'. ותירץ, על פי המבואר **בשו"ע** [יו"ד קמח י], שממדת דרך ארץ הוא, שכאשר אדם שואל בשלום חבירו, אזי כשחבירו משיב לו, הרי הוא מוסיף בדיבורו יתר על דברי הראשון, וכגון, כשהשואל אמר לו "שלום", המשיב צריך לכפול לו "שלום", ומעתה יש לפרש, שמג' ועד ז' מותר לו להשיב, אבל לא להוסיף, ולאחר ז' מותר לו אפילו להוסיף. ולכן ברישא נקט התנא "משיב", ובסיפא, לאחר ז', נקט "משיב כדרכו".

250. **הב"ח** [שפה] הוכיח מכאן, שאף אמירת "שלום עליך", וכדומה, נחשבת שאילת שלום. וכן הוכיח **האבני נזר** [תעד] מהמבואר בברכות [נד] וע"ע **ברמ"א** שם **ובש"ך** [ב]. עוד נפסק **בשו"ע** [ג], שאין לשלוח דורון לאבל.

251. כגון שלא היו לו עדיין בנים, או כגון

שלשים יום — **אומר לו** חבירו תנחומין **בשפה רפה ובכובד ראש**(252).

ומוכח שאסור לשאול בשלום האבל בתוך שלשים, וכל שכן שלאבל עצמו אסור לשאול בשלום אדם אחר!?

ומשנינן: אמר רב אידי בר אבין: הברייתא הראשונה, האומרת ש"מכאן ואילך שואל", מתכוונת לומר **שהוא שואל בשלום אחרים** — לפי **שאחרים שרויין בשלום.**

ואילו כונת הברייתא השניה האומרת "בתוך שלשים אינו שואל בשלומו", היא לומר, **שאחרים אין שואלין בשלומו** של האבל כל שלשים — לפי **שהוא אינו שרוי בשלום.**

ופרכינן: **והא מדקתני** בברייתא הראשונה "**משיב**" לאחר שלשה — **מכלל** דגם אחרים **שיילינן ליה** בשלומו!

ומשנינן: זה שאמרה הברייתא שהוא משיב שלום מדובר שמשיב לאלו **דלא ידעי** שהוא אבל. אך אותם שיודעים מאבלותו אין להם לשאלו לשלום.

ופרכינן: **אי הכי,** שהעמדת באנשים שאינם יודעים שהוא אבל, **התם נמי,** בתוך שלשה ימים, אם שאלו בשלומו אנשים שאינם מכירים באבלו יש לו להשיב להם!?(253)

ומשנינן: **התם,** תוך שלשה ימים **מודע להו** שהוא אבל, **ולא מהדר להו,** ואינו משיב לבם שלום.

ואילו **הכא,** לאחר שלשה ימים, **לא צריך לאודועינהו** שהוא אבל, אלא יכול להשיב להם.

ורמינהו מברייתא אחרת: **המוצא את חבירו אבל, בתוך שנים עשר חדש — מדבר עמו תנחומין ואינו שואל בשלומו. לאחר שנים עשר חדש — שואל בשלומו ואינו מדבר עמו תנחומין** באופן ישיר. **אבל מדבר עמו** דברי תנחומין **מן הצד,** בצורה עקיפה(254).

אמר רבי מאיר: המוצא את חבירו אבל לאחר שנים עשר חדש, ומדבר עמו תנחומין, למה הוא דומה — לאדם שנשברה רגלו, וחיתה. מצאו רופא ואמר לו: כלך בוא עתה אצלי, שאני שוברה, וארפאנה, כדי שתדע שסממנין שלי יפין.

ומוכח מברייתא זו שאין לשאול אבל לשלום אפילו לאחר שלשים, עד שנים עשר חודש, וקשה על מה ששנינו בברייתא שמותר לאחר שלשים יום!?

שהיו לו בנים קטנים [הצריכים לאם], אבל בענין אחר אסור לו לישא אחרת עד שיעברו ג' רגלים, כמבואר לקמן בגמרא. תוס'.

252. שאינו מאריך בדברים, כדי שלא יתחרט על אשה זו שלקח. **שיטה.** [אבל ליכנס לתוך ביתו אסור בכל ענין, מפני חלישות דעתה של אשתו].

וכתב **החתם סופר** [שנה], כל שכן שאין לנחם את האשה על מות בעלה, כשניסת לאחר.

253. כלומר, מאחר ושאלו לו לשלום, ומי שאינו משיב שלום, הרי הוא כגזלן, כמבואר בברכות [ו], היה לנו להתיר לו להשיבם אף בג' ימים ראשונים.

254. שאינו מזכיר לו שם המת, אלא אומר לו "תתנחם". **רש"י.**

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא שאסור לשאול בשלומו כל שנים עשר חודש, מדובר **ב**אבלות על **אביו ואמו**[255].

הא שמותר לשאול בשלומו אחר שלשים, מדובר **ב**אבלות על **שאר קרובים.**

והוינן בה: **התם נמי**, באבלות על שאר קרובים, מדוע לאחר שלשים יום לא ידבר עמו דברי תנחומין כלל? **ידבר עמו תנחומין מן הצד**, כמו שמדבר מן הצד באביו ובאמו לאחר שנים עשר חודש?

ומשנינן: **אין, הכי נמי**, שבשאר קרובים לאחר שלשים מדבר מן הצד. **ומאי** "לאחר שלשים **אינו מדבר עמו תנחומין**" — **כדרכו**, כדרך ניחום. **אבל מדבר עמו מן הצד.**

תנו רבנן: אבל, שלא התחיל לנהוג אבלות שבעה עם שאר האבלים, אלא הגיע לאחר מכן, בתוך **שלשה ימים הראשונים:**

אם הוא **בא ממקום קרוב** — **מונה עמהן**, עם שאר האבלים, את מנין ימות השבעה, שהיות והוא בא ממקום קרוב, נחשב לו כאילו התחיל לישב עם שאר האבלים[256].

אבל אם **בא ממקום רחוק** — **מונה** שבעה **לעצמו**, מהיום שהחל לשבת.

מכאן ואילך, אם בא לאחר היום השלישי, **אפילו בא ממקום קרוב** — **מונה לעצמו** שבעה.

רבי שמעון אומר: אפילו בא ביום השביעי ממקום קרוב — **מונה עמהן.**

אמר מר: שלשה ימים הראשונים, בא ממקום קרוב — **מונה עמהן.**

---

255. ואין הרגל מפסיק לענין זה, שהרי אין לך י"ב חודש בלא שלש רגלים. **שיטה.**

ומבואר **בש"ך** [שצא ב], שדינים אלו תלוים בי"ב חודש, ולא **בשנה.** ונפקא מינה לשנת העיבור.

256. פירשו **הגאונים** שהוא בתוך עשר פרסאות למקום ישיבת האבלים. והטעם בשיעור זה, שמהלך אדם בינוני ביום הוא עשר פרסאות, ואם כן, כשקברו את המת סמוך לערב, יכולים למחרת לשלוח שליח שיבוא למקומו לעת ערב ולהודיעו, ולמחרת ילך הוא אצל האבלים ויבוא אליהם סמוך לערב, ונמצא שבשיעור מרחק זה הרי הוא יכול להצטרף עמהם בתוך ג' ימים הראשונים, ולכן נקבע לעולם שיעור זה כמקום קרוב, אף על פי שיתכן להודיעו אף ממרחק גדול יותר בציור שיוכל לבוא אצלם עוד בתוך ג' ימים ראשונים. [וכגון שנקבר המת בבוקר, שאז יכול השליח לצאת אליו בו ביום וכו'].

וחידש **הרא"ש**, שאין יכול האחר להצטרף עמהן אלא כשלא שמע השמועה עד בואו אצלם, אבל כששמע והתחיל לנהוג מנהגי אבילות טרם בואו, הרי הוא מונה לעצמו בכל ענין. וטעמו, שבזה שהתחיל להתאבל בפני עצמו, כבר נקבע לו המנין של ימי האבילות בפני עצמו, ושוב אינו חוזר ומצטרף עמהם. [ומה שכתבו **הגאונים**, שבתוך שיעור עשר פרסאות יכול הוא לשמוע השמועה ולבוא אצלם בתוך ג' ימים ולהצטרף עמהם, אין זה אלא שיעור זמן בלבד, אבל אילו היה באמת שומע מכך ואח"כ בא אצלם, אינו מצטרף עמהם, וכנ"ל. כן כתב **הרא"ש**]. וכן דקדק הלחם משנה [אבל ז ד] מלשון הרמב"ם. אבל דעת **הרמב"ן** שלא לחלק בזה.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: וחוא שיש "גדול הבית" בבית, שאז מצטרף האבל הצעיר למנינו של האבל הגדול ממנו. אבל אם גדול האבלים לא היה בבית, והגיע לאחר שהתיישבו הצעירים ממנו שבעה, אין מנינם עולה לו, והוא צריך למנות שבעה משעה שהתיישב(257).

איבעיא להו:

כב-א **הלך גדול הבית לבית הקברות** כדי לקבור את המת, וחזר — **מהו**? האם מחמת שהשתהה לצורך קבורת המת נחשב הדבר כאילו היה בבית, ועולה לו מנין הימים של אחיו הצעירים, או לא?(258)

תא שמע, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו הלך גדול הבית לבית הקברות, והשתהה שם, וחזר, **מונה עמהן.**

ותמהינן: וכי אם הלך גדול הבית לקבור את המת הוא **מונה עמהן**?

והרי התניא: מונה לעצמו!?

ומשנינן: **לא קשיא.**

---

257. דין זה נאמר בגמרא על דברי תנא קמא. והביא **הרמב"ן** בשם **הלכות גדולות**, שחילוק זה אינו אלא לדעת תנא קמא, אבל לדעת רבי שמעון, אין לחלק בין גדול לקטן. אך בשם **הראב"ד** כתב, שחילוק זה נאמר אף לדעת רבי שמעון. וע"ע בהערה הבאה.

258. **רש"י בכת"י והתוס'** מפרשים, שהנידון הוא לענין גדול עצמו. ופירוש זה נחלק לשני פנים.

א] **התוס'** מבארים, שמקום הספק הוא כשהבית הקברות במקום רחוק דוקא, שאילו היה במקום קרוב, היה ודאי מונה עמהם, אפילו בא לאחר ג', שהרי לקמן בגמרא הוכרעה ההלכה כרבי שמעון. וכמו כן, דעתם, שרבי שמעון אינו מחלק בין כשגדול הבית בבית לאינו בבית [שהרי כשהלך גדול הבית לבית הקברות יש מקום לדונו כאין גדול הבית בבית], וכדעת ההלכות גדולות שהבאנו בהערה הקודמת. ולכן הוכרחו לפרש הנידון במקום רחוק.

ומקום הספק הוא, הואיל והליכתו היתה לצורך קבורת המת, יש לדונו כאילו יושב עמהם יחד, ולכן יכול להצטרף עמהם, אף על פי שתחילת אבילותו היתה מאוחרת מהם. שחלות אבילות שלהם היתה משעה שהחזירו פניהם לשוב לביתם [מאחר ואינם עתידים לראותו עוד], וחלות אבילות שלו היתה משעת סתימת הגולל. ולפירושם, נקטה הגמרא "הלך גדול הבית" כדי להשמיענו, שאפילו גדול הבית [שדינו חמור משאר האחרים, וכמו שמצאנו לדעת תנא קמא], יתכן שיצטרף עם שאר האבלים, כשהלך לבית הקברות. **קרן אורה.**

ב] **הריטב"א** פירש בשם **הראב"ד**, שהנידון הוא אפילו כשבית הקברות במקום קרוב. וטעמו, שאף לדעת רבי שמעון יש לחלק בין כשגדול הבית בבית לכשאינו בבית, ועל כן יש מקום ספק בציור שהלך גדול הבית לבית הקברות [שאז נחשב כאין האיש בביתו], אם אף על פי כן יצטרף עמהם, הואיל והלך להתעסק בצרכי המת.

אבל **הרא"ש** מפרש, שהנידון הוא לענין אחר שבא ממקום קרוב, בתוך ז', שהצרכנו שיהיה גדול הבית בבית, כדי שיוכל להצטרף עמהם [אף לרבי שמעון], ובזה נסתפקנו האם כשהלך גדול לבית הקברות, נדון אותו כאילו הוא נמצא עמהם, הואיל והלך להתעסק בצרכי המת.

הא שמונה עמהם — **דאתא בגו תלתא,** שחזר מהקבורה תוך שלשה הימים הראשונים.

והא שמונה לעצמו — **דלא אתא** שלא חזר ובא **בגו תלתא** בתוך שלשה ימים, אלא לאחר מכן[259].

כי הא דאמר להו רב לבני הצלפוני: אלו שהלכו לקבור את המת, וחזרו, **דאתו בגו תלתא** — **לימנו בהדייכו,** ימנו שבעה אתכם.

דלא אתו בגו תלתא — **לימנו לנפשיהו,** מיום שחזרו מהקבורה.

מצות אבלות ומנין ימי האבלות מתחילים עם סתימת הגולל. במה דברים אמורים, בקרובי המת המלוים אותו עד לבית הקברות. אבל אם קוברים את המת במקום מרוחק, וחלק מהקרובים חוזרים מהלויה אל ביתם לפני הקבורה, מתחיל מנין ימי האבלות שלהם משעה שחזרו.

אמר להו רבא לבני מחוזא: אתון, אתם **דלא אזליתו בתר ערסא,** שאינכם הולכים אחר המטה ללוותה עד הקבורה, אלא הולכים ללוותה רק דרך מועטה — **מכי מחדריתו אפכייכו** משעה שאתם מחזירים פניכם **מבבא דאבולא** משערי העיר פנימה, **אתחילו מנו,** התחילו למנות את ימי האבלות, ואינכם צריכים להמתין זמן משוער שבו יקברו את המת[260].

רבי שמעון אומר אפילו בא אחד האבלים **ביום השביעי ממקום קרוב** — **מונה** את שבעה הימים **עמהן.** דהיינו, שנוהג אבלותו רק יום אחד.

אמר רבי חייא בר גמדא אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי: והוא, שבא ביום השביעי **ועדיין מצא מנחמין** יושבים **אצלו,** אצל האבל שהיה בבית.

אך אם כבר קמו המנחמים מאצלו, הסתיים בכך מנין ימות השבעה, בשחרית, וזה שבא

---

259. לפי פירוש **רש"י ותוס'** הנ"ל, החילוק הוא בין כששב הגדול בתוך ג', שאז מצטרף הוא עצמו עמם, לכששב לאחר ג'. ואף על פי שרבי שמעון אינו מחלק בין תוך ג' לאחר ג', זהו דוקא כשבא אחר להצטרף עמהם ויש גדול הבית בבית, אבל כשבא הגדול עצמו להצטרף [לפירוש **הראב"ד** הנ"ל], או כשבא ממקום רחוק [לפירוש התוס' הנ"ל], ובאנו לצרפו מפני שהליכתו היתה לצורך המת, בזה מודה רבי שמעון שיש לחלק בין תוך ג' לאחר ג'. ולפי פירוש **הרא"ש** החילוק הוא, בין כששב **הגדול** בתוך ג', שאז יכול **האחר** להצטרף עמם, אפילו כשבא אצלם **לאחר** ג', כיון שה**גדול** עצמו מצטרף עמהם, שוב נחשב כגדול הבית בבית, אבל כששב **הגדול** לאחר ג', אזי אפילו בא **האחר** תוך ג', אינו מצטרף עמהם, מאחר **והגדול** אינו מונה עמהם, והרי זה כאין גדול הבית בבית. כן ביאר **הקרן אורה.**

260. כתב **הרמב"ן,** שזהו דוקא כשהוא נקבר בעיר אחרת, שבאופן זה, מיד כשהם מחזירים את פניהם, הרי הם מסיחים דעתם מקבורתו, ולכן חלה עליהם אז אבילות, אבל כשהוא נקבר באותה העיר, שאינם מסיחין דעתם ממנו עד שיבואו ויאמרו להם שנקבר, אין האבילות חלה עליהם עד שיודיעום שנקבר. וע"ע **בש"ך** [שעה א] ובדגול מרבבה שם.

וכתב **הריטב"א,** שכל זמן שהם עדיין חוץ לעיר, אף על פי שכבר החזירו פניהם וחלה עליהם אבילות, מכל מקום אינם מחוייבים

עתה צריך למנות שבעה בפני עצמו[261].

בעי רב ענן: אם **ננערו** המנחמים **לעמוד, ולא עמדו** עדיין, והגיע האבל שלא ישב — **מהו**? האם נחשב הדבר שהגיע לאחר השבעה, או שעדיין נחשב תוך שבעה, כי עוד לא קמו.

ומסקינן: **תיקו.**

גמירי חבריה דרבי אבא בר חייא מרבי אבא, ומנו — רבי זירא, ואמרי לה, חבריה דרבי זירא מרבי זירא, ומנו — רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן:

א. **הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בהלכות טריפות.**

ב. **והלכה כרבי שמעון באבל.**

ומבארינן: הלכה **כרבי שמעון באבל — הא דאמרן**, שאפילו הגיע האבל ביום השביעי הוא מונה עמהם.

והלכה **כרבן שמעון בן גמליאל בטריפות** —

דתנן: בני מעים שניקבו, וליחה סותמתן — כשרה, אף על פי שסתם נקב בבני מעים מטריף, **דברי רבן שמעון בן גמליאל.**

מאי ליחה? איזו היא ליחה הסותמת שסתימתה מכשירה?

אמר רב כהנא: שירקא דמעיא, לחות המעים, **דנפיק אגב דוחקא**, היוצאת תוך דחיקת המעים.

אמר מאן דהוא, אדם אחד, ששמע שאומרים בשם רבי זירא או בשם רבי אבא בריה דרבי חיא בר אבא, שגרו בארץ ישראל, שהלכה כרבי שמעון בן גמליאל בטרפות והלכה כרבי שמעון באבל:

איזכי, אזכה **ואסיק**, ואעלה לארץ ישראל, **ואגמרא לשמעתא** ואלמד שמועה זו **מפומיה דמריה**, מפי בעל השמועה עצמו, רבי זירא או רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא.

כי סליק כשעלה לארץ ישראל, **אשכחיה** מצאו **לרבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא.**

אמר ליה, שאל אותו אדם שעלה מבבל: האם אכן **אמר מר שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטריפות**?

אמר ליה: אנא — "**אין הלכה** כרבן שמעון בן גמליאל" **אמרי!**

ועוד שאלו: זה שאומרים בשמך שהלכה

לחלוץ מנעליהם, וכמו שלמדנו לעיל [טו] לענין תענית גשמים.

261. פירש **השיטה**, שרבי סובר כאבא שאול, שאומרים "מקצת היום ככולו" ביום ז', ולכן, כשבא אצלם לאחר שעמדו המנחמין, אינו מונה עמהן, שכבר נתבטל מהם גזירת ז'. אבל כל זמן שעדיין המנחמין אצלם, אף על פי שכבר נכנס מקצת היום, עדיין לא נתבטל מהם גזירת ז'. כן כתבו **התוספות**. וכן הוא לשון הגמרא לעיל, "כיון שעמדו מנחמין מאצלו, מותר ברחיצה". ועיין הערה 189.

אולם **הקרן אורה** רוצה לפרש, שדין זה נכון לדעת הכל, שכדי להצטרף אליהם ולמנות עמהם יש צורך שיהיו שאר האבלים נוהגין בפועל בכל דיני אבילות, ומאחר שכבר עמדו

כרבי שמעון באבל — מאי, האם אכן כך היא ההלכה?

אמר ליה: פלוגתא נינהו!

דאיתמר, רב חסדא אמר: הלכה כרבי שמעון באבל, **וכן אמר רבי יוחנן: הלכה** כרבי שמעון באבל.

ואילו **רב נחמן אמר: אין הלכה** כרבי שמעון באבל.

ומסקנת הדברים:

א. אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בטריפות.

ב. והלכה כרבי שמעון באבל. היות **דאמר שמואל שהלכה כדברי המיקל באבל.**

ומביאה עתה הגמרא את הדין ששנינו בברייתא במסכת שמחות [פרק ט]:

על כל המתים כולן, אם **מדחה מטתו,** ממהר להוציא את מיטת המת לקבורה — **הרי זה משובח,** היות ויש להקדים ולקוברו, שהרי אם מלינו עובר ב"בל תלין".

אך **על אביו ועל אמו,** אם ממהר לקוברם, ואינו ממתין שיאסף עם רב לכבודם בשעת הלויה והקבורה — **הרי זה מגונה**(262).

אך אם **היה ערב שבת, או ערב יום טוב** ומיהר לקוברם — **הרי זה משובח, שאז אינו עושה** את המהירות לקוברם, **אלא לכבוד אביו ואמו.**

על כל המתים כולן, רצה ממעט בעסקו של סחורה, **רצה אינו ממעט.** כב-ב

אבל **על אביו ועל אמו — ממעט** בסחורה(263).

על כל המתים כולן, רצה — **חולץ** את כתפו, שמוריד את הבגד, וחושף את הכתף, **רצה**

המנחמין מאצלם, אף על פי שעדיין יש עליהם איסורי אבילות, שוב אינו מונה עמהם.

262. ביאר **הנמוקי יוסף,** שבשאר קרובים שאין הדרך להספידם הרבה, אם כן בזה שמשהה מיטתם יש להם בזיון בכך, מה שאין כן באביו ואמו, שהוא מחוייב לקונן ולהספידם הרבה, הרי הם מתכבדים על ידי שהייה זו. והביאו **הראשונים,** שכאשר משהה המיטה לכבוד המת, מותר לו אפילו להלינם, כמבואר בסנהדרין [מז].

263. **התוס'** [לקמן כז] מפרשים **בדבר האבד.** ואף על פי שמלאכה זו מותרת, מפני כבוד אביו ואמו יש לו למעט. **והכסף משנה** [ו ט] כתב, שאין סברא שיצטרך לאבד ממונו עבור זה. [ואולי יש לפרש כונתם, שאינו עושה אלא כפי הנצרך למניעת ההפסד, ולא יותר מכך, מה שאין כן בשאר קרובים, שהוא מותר לסיים המלאכה שהתחיל בעשיתה מפני ההפסד, וכמו שהבאנו בפרק ב' הערה 3 לענין חול המועד]. ולכן פירש **הכסף משנה,** שהנידון הוא **לאחר ז',** בתוך ימי השלשים, שיש לו למעט בעסקיו בימים אלו. וכמו שמצאנו לענין תעניות גשמים, שממעטין במשא ומתן. וכעין זה כתב **הריטב"א. והנמוקי יוסף** כתב, שיש מעמידים דין זה דוקא **במשא ומתן.** וכתב **מהרש"ל** בתשובותיו [סז], שלדיעה זו אין האבל אסור אלא במלאכה גמורה, אבל מותר הוא בפרקמטיא. אך **בשו"ע** [שפ ג] נפסק לאסור אפילו במשא ומתן. ומקורו מירושלמי כאן [ה]. וע"ע **בקרן אורה.**

— **אינו חולץ**(264).

אבל **על אביו ועל אמו** — **חולץ.**

ומעשה בגדול הדור אחד שמת אביו, וביקש לחלוץ כתפו, **וביקש** גם **גדול הדור אחר שעמו, לחלוץ** יחד עם גדול הדור האבל. **ונמנע** גדול הדור האבל **ולא חלץ** על אביו, משום כבודו של גדול האחר, שביקש לחלוץ עמו(265).

אמר אביי: גדול הדור ההוא היה **רבי. וגדול הדור שעמו** היה **רבי יעקב בר אחא שביקש לחלוץ על אביו, רבן שמעון בן גמליאל, ולא חלץ כדי שלא יחלוץ עמו רבי יעקב בר אחא.**

ואיכא דאמרי: גדול הדור ההוא היה **רבי יעקב בר אחא.** ואילו "**גדול הדור שעמו**" היה **רבי.**

והוינן בה: בשלמא למאן דאמר [איכא דאמרי] "**גדול הדור שעמו**" היה **רבי**, וגדול הדור האבל היה רבי יעקב בר אחא, שפיר **היינו** טעמא **דנמנע** רבי יעקב בר אחא **ולא חלץ**, כדי שלא יחלוץ רבי עמו.

אלא למאן דאמר [אביי] ש"גדול הדור שעמו" [עם רבי], היה **רבי יעקב בר אחא**, ורבי הוא שהיה אבל על אביו, רבן שמעון בן גמליאל, ולא חלץ רבי על אביו כדי שלא יחלוץ עמו רבי יעקב בר אחא, תיקשי:

אמאי נמנע רבי **ולא חלץ** על אביו כדי שלא יצטרך רבי יעקב בר אחא לחלוץ עמו!? והרי אביו של רבי, **רבן שמעון בן גמליאל** — **נשיא הוה! וכולי עלמא מיחייבי למיחלץ** על נשיא שמת!?

ומסקינן: אכן **קשיא!**(266)

עוד שנינו במסכת שמחות: **על כל המתים** הקרובים **כולן מסתפר לאחר שלשים יום. על אביו ועל אמו** — אינו מסתפר **עד שיגערו בו חבריו** שיסתפר(267).

---

264. **הריטב"א ועוד ראשונים** מפרשים חליצת הכתף, וכמבואר לקמן בגמרא ענין זה. **והרא"ש** פירש בשם **רבינו מאיר**, שהוא חליצת המנעלים, שיש לו **לילך** יחף לבית הקברות. ותמה **הרא"ש** על פירוש זה, שהרי כל זמן שעדיין לא נסתם הגולל, לא חלה אבילות. אבל **הב"ח** [שמ] יישב, שאין זה מצד דיני אבילות, אלא מפני כבודם.

265. כתבו **התוס'**, שאין מעשה זה סותר את הדין שלמדנו ברישא דברייתא, אלא כונת התנא ללמדנו, שישנם אופנים שאינו מחוייב בחליצה, וכגון במעשה זה, שנמנע מלחלוץ מפני כבוד גדול הדור שעמו.

וכתב **הרמב"ן** שיסוד דין זה נובע ממה שלמדנו בבבא מציעא [ל], שזקן המוצא מציאה בדרך, ואינה לפי כבודו, הרי הוא פטור מהשבתה, שנאמר "והתעלמת", והוא הדין לשאר דינים.

266. **הקרן אורה** מבאר שאין זה "תיובתא" אלא "קשיא", שיתכן ליישב הקושיא. שיש לבעל הדין מקום ליישב ולומר, שאף על פי שכל העם חייבין לחלוץ על הנשיא, מכל מקום אין זה מכבודו של גדול הדור לעשות כן, ועל כן נמנע רבי ולא חלץ, כדי שלא יחלוץ רבי יעקב בר אחא.

267. כתב **הב"י**, שאין הגערה מתירתו לגלח אלא לאחר ל', אבל בתוך ל' אינו מגלח. וביאר

על כל המתים כולן — נכנס לבית השמחה לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו — לאחר שנים עשר חדש(268).

אמר רבה בר בר חנה: ולשמחת מריעות, שאינה שמחה מרובה, אלא שמחת רעים גרידא, הוא ששנינו שעל כל המתים נכנס

הנודע ביהודה [א או"ח יד] הטעם, שאינו קל יותר משאר קרובים, שדינם בל' יום. וכדבריו כתב **השיטה.** אלא שיש בדבריו חידוש נוסף, שדין ל' יום באביו ואמו אינו כדין ל' יום של שאר קרובים. שהרי למדנו לעיל, שביום ל' עצמו מותר לגלח, שמקצת היום ככולו, וחידש **השיטה,** שדין זה נכון דוקא בשאר קרובים, אבל באביו ואמו אינו מגלח עד עבור יום ל' כולו. וכדבריו כתב **האור זרוע,** ונתן טעם לחילוק זה, על פי המבואר בסנהדרין [כב], שביום ל' עצמו אנו מחשיבים שערות ראשו כ"**פרע**", אבל לאחר מכן הרי זה נחשב כ"**שילוח פרע**", ומעתה, בשאר קרובים די לנו לחייבו **בגידול פרע,** וכמו שלמדנו לעיל מנזיר, ולכן מותר לגלח ביום ל' עצמו, אבל באביו ואמו החמרנו עליו להצריכו "**שילוח פרע**", ולכן אינו מגלח עד לאחר שנשלמו ל' יום שלמים. אבל הב"י הביא בשם **סמ"ק,** שאף **ביום** ל' עצמו, מותר.

וכתב **הרמ"א** [שצ ד], ששיעור הגערה בסתם הוא ג' חדשים. [ועיין בפת"ש ד, שבגילוח הזקן הוא בפחות משיעור זה, שכבר קודם לכן הוא מנוול ונמאס]. וביאר **האגרות משה** [יו"ד ג קנו], שבזה חידש לנו **הרמ"א,** שהשיעור דיגערו בו חבריו אינו **סיבה** להתיר הגילוח [משום שאינו ראוי לבוא בחברת אנשים, וכלשון הירושלמי, שיאמרו לו "לך מעמנו"], אלא הוא **סימן** לגודל שערותיו, כלומר, שכאשר הגיע למצב שגוערים בו, בידוע שכבר גידל פרע שער ראשו, ויש **לו בעצמו** צער מכך, ולכן, גם כשלא גערו בו בפועל, קיימת סיבת ההיתר, שהוא הצער משערותיו. ואכן **האור זרוע** הביא שיש הטועים בכך, וסבורים, שכל זמן שלא גערו בהם, אסורים לגלח, ואפילו עד י"ב חודש. ודחה האור זרוע דיעה זו, שאין הגערה אלא שיעור לסימן בלבד. אולם מדברי **הרמב"ם** נראה, שהגערה היא **סיבה** להתיר הגילוח, שהרי לדעתו, נאמרו שני שיעורים בהיתר הגילוח, א. כשישלח פרע. וביאר **הכסף משנה,** שגידל שערותיו ימים הרבה מאד. ב] כשגערו בו חבריו. שאז אינו צריך לשלח פרע כל כך, וכמו שכתב הכס"מ. ולכאורה מבואר מזה, שגערת חבריו היא סיבה להיתר, ולכן מגלח קודם שישלח פרע.

עוד כתב **הרמ"א,** שלאחר הגילוח, חזר האיסור למקומו, כלומר, שאינו מגלח עד שיגערו בו שנית. ועיי"ש בחידושי **הגרע"ק איגר,** שאין זה מצד עיקר הדין, אלא שנהגו להחמיר כן.

והראשונים הביאו מהירושלמי, שאמנם הרגל מפסיק גזירת ז' ול', מכל מקום אינו מפסיק איסור הגילוח באביו ואמו, הואיל והאיסור תלוי בגערת חבריו. וכתבו **הפוסקים,** שבאביו ואמו אין הרגל מפסיק אף את שיעור הל' יום, כלומר, שאם הגיע ערב הרגל בתוך ל', וגערו בו חבריו, אינו מותר אז לגלח [עד שיעברו ל' יום]. הואיל ומצאנו שהחמירו בו שלא לגלח עד שיגערו בו חבריו, יש לנו להחמיר בדינו, שלא יבטל הרגל ממנו אף את שיעור ל' שלו. וע"ע בפת"ש [ג].

עוד כתב **הטור** בשם **הרמב"ן,** שמגילוח יש ללמוד לענין גיהוץ, שבאבילות על אביו ואמו הוא אסור בו עד שיגערו בו חבריו.

268. נחלקו **הראשונים,** האם איסור זה נאמר על הכניסה, אף על פי שאינו אוכל ושותה

לאחר שלשים יום[269].

אבל לשמחת נשואין, שהיא שמחה יתירה, אינו נכנס אפילו לאחר שלשים יום.

מיתיבי מברייתא ששנינו בה:

ולשמחה ולמריעות אינו נכנס על שאר המתים — **שלשים יום**!?

ומסקינן: **קשיא.**

אמימר מתני הכי:

אמר רבה בר בר חנה, ולשמחת מריעות — מותר ליכנס לאלתר.

ומקשינן: **והא תניא:** לסעודת **שמחה** נכנס לאחר **שלשים,** וכן לסעודת **מריעות** נכנס אחר **שלשים**!?

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא שנכנס לסעודת מרעים רק לאחר שלשים יום, **באריסותא,** שנהגו הרעים לעשות כל אחד סעודה לפי תורו, ובכל פעם עושה אחד לכולם, ונמצא שאינו מפסיד אם אינו משתתף בסעודה תוך שלשים.

הא שנכנס לסעודת מרעים לאלתר, אפילו תוך שלשים — **בפורענותא.** שכל אחד מהרעים חייב לשלם את חלקו בכל סעודה, ואם לא ישתתף בסעודה יצטרך לשלם אפילו אם לא יאכל בה, ונמצא מפסיד, שמשלם עבור סעודה שאינו אוכל בה[270].

עוד שנינו במסכת שמחות: **על כל המתים**

עמהם, או שעיקר השמחה היא באכילה ושתיה, אבל כשנכנס ואינו אוכל עמהם, מותר. יעויין בתוס׳ **והרמב״ן. והרמ״א** [שצא ג] החמיר בדבר. וזהו דוקא כשנכנס לבית השמחה, אבל כשעומד מבחוץ ושומע ברכות הנישואין, או שעושים החופה מחוץ לבית שאוכלים ושותים שם, מותר.

269. **רש״י ותוס׳** מפרשים, שדוקא בזה התרנו לאחר ל׳ יום, אבל בשמחת מצוה, שהיא שמחה גדולה יותר, אסור אפילו לאחר ל׳ יום. והעיר **הרש״ש,** היכן מצאנו דיני אבילות בשאר קרובים לאחר ל׳ יום. אבל **הריטב״א** מפרש להיפך, שבשמחת מצוה מותר אפילו בתוך ל׳. וטעם ההיתר מפני המצוה שבדבר, ולא מפני מיעוט השמחה שבזה.

270. כתב **הרא״ש,** שזהו דוקא בתוך ל׳ על שאר קרובים, אבל בתוך י״ב חודש על אביו ואמו, אין להתיר סעודת מריעות בכל ענין. ולמד **הדגול מרבבה** [שצא] מדבריו, שתוך ל׳ על שאר קרובים קל יותר מתוך י״ב חודש על אביו ואמו. ויעוי״ש שנחלק על **הש״ך** ג בפרט זה.

עוד הביאו הראשונים **ממסכת שמחות,** שמותר ליכנס לסעודת מצוה, וטרחו ליישב דין זה עם מה שלמדנו כאן, שעיקר האיסור נאמר בשמחת מצוה. **והראב״ד** העמידה כשהולך לנישואי יתום ויתומה, שלולא כניסתו תתבטל המצוה מכל וכל, ולכן התירו לו לאחר ל׳ על אביו ואמו. ויעויין **בנודע ביהודה** [א יו״ד ק] מה שכתב בענין זה. **והנמוקי יוסף** מעמידה בסעודת ברית מילה, שאין בה שמחה כל כך, מפני צער התינוק שמטרידם, וכמו שלמדנו בכתובות [ח], שמטעם זה אין אומרים ״שהשמחה במעונו״ בברית מילה. וע״ע בתוס׳. אבל **הרמ״א** [ב] החמיר בזה.

כולן — קורע טפח, על אביו ועל אמו — עד שיגלה את לבו(271).

אמר רבי אבהו: מאי קרא? מהכא: [שמואל ב א] "**ויחזק דוד בבגדיו, ויקרעם**". **ואין אחיזה בפחות מטפח**(272).

על כל המתים כולן, אפילו לבוש עשרה חלוקין — אינו קורע אלא את החלוק **העליון**, ודי בכך(273).

על אביו ועל אמו — קורע את כולן(274).

---

271. **בירושלמי** [ח] אמרו, שמפני שעתה נתבטלה ממנו מצות כיבוד אב ואם, על כן הצריכוהו שיקרע עד שיגלה את לבו. [ואמנם למדנו בקדושין [לא], שמכבדו אף לאחר מותו, מכל מקום אין זה עיקר חיוב כיבוד אב ואם, וכמו שכתב **הנודע ביהודה** ב אהע"ז מה. **מצבת משה**. וע"ע באבל רבתי ט].

272. **הרמב"ן** הוכיח מכאן, שאף על הנשיא ואב בית דין אינו צריך לקרוע עד לבו, שהרי דוד קרע על שאול, שהיה נשיא, ועל יהונתן בנו, שהיה אב בית דין, כמבואר לקמן בגמרא, ואף על פי כן לא הוצרך לקרוע אלא טפח. ונחלק בזה עם **הרמב"ם** [אבל ט ג, תענית ה יז] שחייב בנשיא ואב בית דין כל דיני קריעה שנאמרו באביו ואמו, עיי"ש ובהשגות. והכסף משנה יישב, שפסוק זה אינו אלא אסמכתא, ובאמת קרע דוד עד לבו, כדין אביו ואמו. וע"ע העמק שאלה [לה יד].

והקרבן נתנאל דקדק מלשון "בבגדיו" הנאמר בפסוק זה, שדוד קרע יותר מבגד אחד, ואף על פי שאינו מחויב לקרוע אלא את העליון, כדין שאר קרובים [כדעת **הרמב"ן** הנ"ל], מכל מקום, הואיל ושמע כמה שמועות רעות בבת אחת, החמיר על עצמו לקרוע על כל שמועה בפני עצמה.

273. מבואר **בראשונים**, שיש לו לקרוע העליון בדוקא, כדי שיהיה הקרע נראה לאחרים. ונחלקו האחרונים, האם כשקרע התחתון יצא בדיעבד ידי חובתו, או שעליו לחזור ולקרוע העליון. **והגינת ורדים** [ה] הקיל בזה, וטעמו, שכל פרטי הלכות קריעה שאינם נלמדים מפסוק, אלא מסברתם הקדושה של חכמים, אינם אלא לכתחילה. [וכן מבואר בתוס' לקמן כו, שאם לא קרע על אביו ואמו עד לבו, יצא ידי קריעה]. ויש מוכיחים מהמבואר לקמן, שבשבת מחליף בגדיו, אף על פי שיכול גם כן ללבוש בגד קרוע ולכסותו בבגד עליון שלם, עיין בהערה 331, ואילו היה אפשר בדיעבד לקרוע בגד התחתון [וכדעת הגינת ורדים], היה לנו לחייבו לעשות כן, וכדין דברים שבצינעא שהוא **מחוייב** בהן בשבת.

274. מדברי **הראב"ד** שהביא **הרא"ש** [מג] מבואר, שאין חיוב זה אלא מדרבנן. **ובחלקת בנימין** העיר, שאמנם דעת **הראב"ד שעיקר** חיוב הקריעה הוא מן התורה, וכמו שהביא **הרא"ש** [ג] בשמו, מכל מקום מה שהוסיפו חכמים לחייב **באביו ואמו**, אינו אלא מדבריהם. והטעים הדבר, שהרי עיקר חיוב קריעה נלמד מהנאמר במיתת נדב ואביהוא [ויקרא י], והלא חיוב קריעה זו היתה על אהרן מפני בנו, ועל אלעזר ואיתמר מפני אחיהם, ואי אפשר ללמוד משם תוספת חיוב קריעה באביו ואמו. אבל דעת **הרמב"ן** היא, שאף **עיקר** חיוב קריעה אינה אלא מדרבנן. וכן הכריע **הש"ך** [ריש סי' שמ].

והשפת אמת מצדד לומר, שאם לא קרע את כולם, לא יצא ידי קריעה אף באותם הבגדים שקרע, ועל כן, אם פשט את הקרועים, ולבש אחרים תחתיהם [לאחר ז'], יש לו לקרוע עתה **כל** בגדיו. ויש לבאר הסברא בזה, שהרי

וקריעת **אפיקרסותו** [המכסה את ראשו], **אינה מעכבת**(275).

אחד האיש ואחד אשה חייבים לקרוע.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: האשה, מחמת צניעות, **קורעת** תחילה **את** הבגד **התחתון, ומחזירתו לאחוריה**, ונמצא גופה מכוסה כל הזמן, ורק אחר כך **חוזרת וקורעת את העליון**(276).

בזמנם היו לובשים בגד שהיה מכסה את כל הגוף, ופתוח רק באיזור הצואר. שפת הבגד [האימרא] היתה בעיגול, מסביב לפתח הצואר.

ונחלקו הראשונים בביאור הקריעה המתוארת להלן בברייתא.

לדעת רש"י כאן, קריעת הבגד יכולה להעשות בשני אופנים האלו:

האחד, לקרוע את בית הצואר, כולל שפת הצואר, ואז לא נראה הקרע כקרע בבגד, אלא נראה רק כהרחבת פתח הצואר.

השני, לקרוע את הבגד מתחת לשפתו, ואז הבגד נראה קרוע. כי השפה שמסביב נשארת שלימה, ואין הקרע נראה כהרחבת פתח הצואר.

ואילו לדעת שאר הראשונים, וכן נפסק

הצרכנוהו לגלות את לבו בקריעה זו, ולכן, כשלא קרע כל בגדיו, ועדיין לא קיים דין גילוי לבו, הרי הוא מחוייב לקיים מצות קריעה מתחילה.

וכתב בתשובות **חתם סופר** [יו"ד שכג], שבדין קריעה על אביו ואמו, מלבד מה שצריך לגלות לבו, יש לו גם כן חיוב לעשות הקריעה טפח, שהרי אינו קל יותר משאר קרובים. ופשוט.

275. נאמרו בזה כמה פירושים בראשונים.

א. **רש"י** מפרש, בגד שעל ראשו, ומשתלשל ויורד על גופו, והשמיענו הברייתא שאין חייב לקרעו. והקשה **הרמב"ן**, אם כן היה לו להשמיע חידוש זה אף בשאר קרובים, שהרי אילו היה בו חיוב קריעה היה מחוייב לקרוע בגד זה דוקא, שהרי הוא כבגד עליון, שנופל על מלבושיו. עוד פירש **רש"י** [בכת"י], שעיקר החידוש הוא, שאף על פי שעל ידי בגד זה אין הקרע ניכר כל כך, מכל מקום אינו מעכב את הקריעה. ולכאורה גם על פירוש זה תסוב קושית **הרמב"ן** הנ"ל, שהרי אף בשאר קרובים יש צורך שיהיה הקרע ניכר, שהלא חייבוהו לקרוע בגד העליון בדוקא, וכנ"ל.

ב] **הערוך** פירש, שהוא בגד דק הסמוך לבשרו, והואיל ואינו עשוי אלא לקבל את הזיעה, אינו בדין מלבוש לחייבו בקריעה. וכן פסק **הרמ"א** [שם י].

ג] הסמ"ג הביא בשם **רבותינו שבצרפת**, שהוא חלוק עליון שאינו לובשו אלא לצניעות בלבד, ועל כן אינו צריך לקרעו. **והרמ"א** שם פסק גם כפירוש זה.

276. ואף על פי שהיא לבושה באפקרסותה תחת בגדיה, ואין בשרה נראה, כפירוש הערוך הנ"ל, מכל מקום גם בזה יש משום פריצות, ולכן צריכה להחזיר הקרע לאחוריה. **ש"ך**. וע"ע בריטב"א.

ופירשו **הראשונים**, שלדעת תנא קמא, הרי היא קורעת כאיש, ואין חילוק ביניהם. וביאר השיטה, שאין לחוש בזה להרהור, הואיל ושעת צער הוא, ואין חשש לגירוי יצר הרע. עוד תירץ, שאפקרסותה מכסה על הקרע [כפירוש **רש"י** ורבני צרפת], ואינו נראה כל כך.

בשולחן ערוך, שני אופני הקריעה המבוארים בגמרא להלן, הם כך:

האחד, קריעת שפת הבגד, ולאחר שנקרעה השפה הוא ממשיך וקורע את הבגד עצמו.

והשני, השארת שפת הבגד שלימה, וקריעת הבגד רק מעבר לשפה, כאשר השפה עצמה נשארת שלימה.

כשקורעים גם את השפה עצמה ניכרת הקריעה, כי שני חלקי הבגד שיש קרע מוחלט ביניהם נבדלים זה מזה. אבל אם משאירים את השפה שלימה, ורק קורעים את הבד של הבגד שמעבר לשפה, לא ניכרת הקריעה, היות והבגד נשאר מחובר באמצעות השפה, שנשארה שלימה.

להלן נבאר את הברייתא תחילה לפי רש"י, ואחר כך לפי שאר הראשונים.

על כל המתים כולן, אם **רצה** — אינו קורע את שפת הצואר, אלא משאיר אותה שלימה מסביב לצואר, וקורע **ומבדיל** את "**קמי שפה" שלו**, את הבד הנמצא מעבר לשפה, ובכך ניכרת הקריעה, שאין היא הרחבת פתח הצואר, שהרי שפת הצואר נשארת שלימה.

ואם **רצה** — **אינו** קורע **ומבדיל** את הבד שלפני השפה של הצואר, אלא קורע רק את בית הצואר, ודיו בכך, למרות שאז נראה הקרע רק כהרחבת פתח הצואר, ולא כקריעת הבגד לשני קרעים חלוקים.

אבל **על אביו ועל אמו** — חייב להיות קורע **ומבדיל** את בד הבגד מעבר לבית הצואר, כדי שיראה הקרע של הבגד.

רבי יהודה אומר: כל קריעה של בגד **שאינו מבדיל** בקריעה גם את "**קמי שפה" שלו** אלא רק קורע את בית הצואר — **אינו אלא קרע של תיפלות**, דהיינו, קרע ללא משמעות, ולא יצא בה ידי חובת קריעה, כיון שלא נראה הבגד קרוע, אלא רק כמו שהרחיבו את פתח הצואר שבבגד.

אמר רבי אבהו: מאי טעמא דרבי יהודה?

משום **דכתיב** [מלכים ב ב] "**ויחזק בבגדיו, ויקרעם לשנים קרעים**".

ממשמע שנאמר "**ויקרעם**", וכי **איני יודע שהן** קרועים **לשנים?**

אלא, קרע בהן קרע **שנראין קרועים כשנים**.

והיינו, שהבדיל גם את הבד שבבגד עצמו, ולא רק את בית הצואר[276*].

כך הוא הביאור לפי רש"י.

אבל גירסת **הרי"ף** היא, "אחד האיש ואחד האשה, דברי רשב"א, שרשב"א אומר וכו'", וביאר **הגר"א** [שם לב] גירסא זו, שלדעת החולקים על ר"ש בן אלעזר, אין האשה קורעת אלא חלוק העליון, מפני הצניעות, ור"ש בן אלעזר החמיר עליה להצריכה קריעה אף בתחתון, הואיל ויכולה להחזיר התחתון וכו'.

276*. מדברי **הרמב"ם** [ט ה] מבואר, שאף תנא קמא דורש כן, אלא שלדעתו אין דין זה אמור אלא בקריעה על רבו, וכמעשה שהיה. [וכן הוא **בתוספות הרא"ש** הוריות יב]. וזהו דוקא לדעת **הרמב"ם** [שבהערה 272], שכל אותם קרעים שאין מתאחין, המבוארים לקמן כו, דין הקריעה בהם שוה לקריעה שעל אביו ואמו. אבל דעת שאר הראשונים אינה כן.

אך לפי הראשונים האחרים כך הוא הביאור:

על כל המתים אינו צריך לקרוע את שפת הבגד, אלא דיו שיעשה קרע בבגד, והבגד לא יהיה מחולק לשני חלקים כיון ששפת הבגד נשארת שלימה ומחברת את שני החלקים.

ואילו על אביו ואמו חייב לקרוע גם את שפת הבגד הנקראת "קמי שפה", כדי שיחלק קרע הבגד לשנים.

על כל המתים כולן — **שולל** מחברם באופן ארעי, בתפירה שאינה שוה, **לאחר שבעה.**

ומאחה מחבר את הקרע על ידי תפירה שוה וקבועה **לאחר שלשים**(277).

ואילו **על אביו ועל אמו** — **שולל** רק **לאחר שלשים**(278), **ואינו מאחה לעולם.**

והאשה שוללתו לקרע(279) **לאלתר, מפני כבודה,** צניעותה(280).

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: על כל המתים, רצה — **קורע ביד, רצה** — **קורע בכלי,** בסכין, כדי שלא יתקלקל הבגד יותר מהקריעה(280*).

אבל **על אביו ועל אמו** — קורע דוקא **ביד.**

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: על כל המתים כולן — קורע בבגד **מבפנים,** ואין צריך להראות לאחרים שהוא קורע.

על אביו ועל אמו — **קורע מבחוץ,** שיראו אחרים את הקריעה.

אמר רב חסדא: וכן לנשיא צריך לקרוע מבחוץ.

מיתיבי על רב חסדא מברייתא: **לא הושוו** כל השנויים בברייתא [כמו רבו, ואב בית דין, ונשיא] **לאביו ולאמו** לשאר דינים המיוחדים לאביו ולאמו, **אלא לאיחוי בלבד,** שגם עליהם אין מאחים את הקרע לעולם כמו שאין מאחים קרע על אביו ואמו, אבל לשאר דברים, כגון לקרוע מבחוץ לא הושוו

---

277. מדברי **הראב"ד** [שהביא **הרמב"ן** כ ב] יש ללמוד, שאיסור השלילה תוך ז' אינו איסור בפני עצמו, אלא הוא מעצם חובת הקריעה, שתהיה מצות הקריעה נמשכת כל ז' על ידי שאינו שוללה. [ונראה מדבריו, שהוא הדין לאיסור שלילה בתוך ל' על אביו].

עוד יש ללמוד מדברי **הראב"ד** [שהביא **הרא"ש** לעיל יד], שאיסור איחוי תוך ל' הוא מן התורה.

278. אין זה חובה, אלא רשות. **ריטב"א.** והוא הדין ברישא לענין שאר קרובים.

279. כלומר, אף בתוך ימי השבעה. **ריטב"א.**

280. כתב **הריטב"א,** שהיתר זה נכון רק לדעת תנא קמא דרשב"א, שהצריכה לקרוע שניהם, כמו האיש, ולכן התיר לה לשלול בתוך ז', מפני כבודה, אבל לר"ש בן אלעזר, שקורעת ומחזרת לאחוריה, ואין לבה נראה על ידי זה, אין לה צורך לשלול, ועל כן דינה כאיש לענין זה, שאינה מותרת לשלול עד לאחר ז'. והרב המגיה שם הביא בשם **הר"י מלוניל,** שאפילו לר"ש בן אלעזר מותרת לשלול, שאין כבודה לילך בבגדים קרועים כל ז'. ועיי"ש שכן מוכח **בשו"ע** [שמ יא, טו].

280*. **הריטב"א** הביא בזה שני פירושים. א. בשאר קרובים יכול לקרוע בינו לבין עצמו, שלא

לאביו ולאמו.

מאי לאו — אפילו לנשיא אין קורעים מבחוץ, ואיך אמר רב חסדא "וכן לנשיא קורעים מבחוץ"!?

ומשנינן: **לא!** כונת הברייתא היא רק לרבו ולאב בית דין, **לבר מנשיא**, שהנשיא שוה לאביו ולאמו לדין קריעה מבחוץ.

אירע פעם אחת, **ונשיאה שכיב**, מת.

אמר ליה רב חסדא לרב נחמן בר אמי: כפי אסיתא הפוך את המכתשת כדי שתוכל לעמוד עליה במקום גבוה, **וקום עלה**, ועמוד עליה באופן שיראוך כולם, **ואחוי**, ותראה את **הקריעה** שלך על הנשיא **לעלמא**, וידעו שצריכים הכל לקרוע עליו(281).

על חכם שמת **חולץ** את כתפו **מימין**(282), ואילו **על אב בית דין** שמת חולץ את כתפו **משמאל**(283).

על נשיא — חולץ את שתי כתפיו, **מכאן ומכאן**(284).

תנו רבנן: חכם שמת — בית מדרשו בטל. אותם תלמידים שהיו רגילים ללמוד ממנו בטלים עתה מלימודם(285).

אב בית דין שמת — כל בתי מדרשות שבעירו בטילין, ונכנסין לבית הכנסת, ומשנין את מקומן: היושבין בצפון — יושבין בדרום, היושבין בדרום — יושבין בצפון(286).

כנגד העם, מה שאין כן באביו ואמו שהוא חייב לקרוע לעין כל. ב] בשאר קרובים יכול לקרוע [החלוק העליון] על ידי שיכניס ידו לפנים מחלוקו ויקרע, ואילו באביו ואמו אינו מותר להכניס ידו, אלא קורע מחוץ לבגד ממש. **והרמב"ם** כתב כשני הפירושים יחד. ועיי"ש בכס"מ.

281. הביא בגמרא מעשה זה כהוכחה לדברי רב חסדא, שבנשיא קורע מבחוץ. **ריטב"א**

282. כתב **הכסף משנה** [ט ג], שמכאן למד **הרמב"ם** להצריך בקריעה על חכם שיגלה לבו, שהרי אי אפשר לחלוץ כתיפו אם אינו קורע עד גילוי הלב. וע"ע במעשה רוקח [ת"ת ה ט].

283. כתבו **הראשונים**, שחליצה משמאל חמורה יותר, ועל כן באב בית דין, שהוא חשוב מחכם, חולץ משמאל. וע' ריטב"א.

284. נחלקו **הראשונים** בחליצה על אביו ואמו. דעת **המאירי** שהוא גם כן משתי כתפיו, שהרי אין כבוד אביו ואמו פחות מכבוד הנשיא. אבל **הרמב"ן** כתב, שלענין זה דינם קל אפילו מאב בית דין, וחולץ איזה מהם שירצה.

285. פירש **הרא"ש**, שאינם מתקבצים ללמוד יחד בבית המדרש, אלא לומדים הם שנים שנים בביתם. **והריטב"א** נתן טעם לעיקר דין זה, כדי שלא יתעצלו בהספדו של חכם. ועל כן כתב, שכן הדין בכל ז' ימי האבילות. אבל **השיטה** כתב, שביטול בית מדרשו הוא מצד דין **אבילות**, ועל כן אינו נוהג אלא יום אחד. [כמבואר לקמן כה ב, שאפילו על רבו שלימדו חכמה, אינו נוהג אלא יום אחד].

286. פירש **הב"ח**, שרוצים לרמוז בזה, שכל זמן שהיה האב בית דין בחייו, היה אומר להם על ימין, ימין, ועל שמאל, שמאל, ועתה שנסתלק ל"ע, הם אומרים על ימין, שמאל, ועל שמאל, ימין.

נשיא שמת — בתי מדרשות כולן בטילין, ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין בספר תורה **שבעה** קרואים, אך אין מתפללים בציבור אלא כל אחד מתפלל ביחידות, **ויוצאין**(287). כג-א

רבי יהושע בן קרחה אומר: לא שילכו ויטיילו בשוק, אלא יושבין ודומין, ודוממים.

ואין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל(288).

אמרו עליו, על רבי חנניה בן גמליאל, שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל(289).

תנו רבנן: אבל, שבת ראשונה, שבוע ראשון — **אינו יוצא מפתח ביתו**(290).

שניה — יוצא מביתו **ואינו יושב במקומו** הקבוע, אלא משנה את מקום ישיבתו(291).

---

287. כלומר, בשבת. ופירש **רש"י**, שכל אחד מתפלל בביתו, ובאין לבית הכנסת לקרוא בתורה. אבל **הראב"ד** כתב, שמתפללין כולם בבית האבל, אלא שלא רצו לבטל בית הכנסת לגמרי, ועל כן באין לשם לקריאת התורה.

וכתב **הרא"ש**, שהוא הדין לשני וחמישי, שבאין לבית הכנסת לקריאת התורה. ונקט התנא **שבת** להשמיענו, שאפילו בשבת אין האבל יוצא מפתח ביתו לבית הכנסת. וע"ע בהערה 289.

288. כתב **הרמב"ן**, שדין זה נאמר על שבת, והשמיענו, שאף על פי שאין נוהגין אבילות בשבת, מכל מקום אין אומרים בו שמועה והגדה בבית האבל. וכן נפסק **בשו"ע** [ת א], שתלמוד תורה נחשב כדברים שבצינעא הנוהגין בשבת. עוד פירש על פי מסכת שמחות, שדין זה חוזר על הנלמד ברישא בדין ביטול בית המדרש, והוסיף בזה התנא, שלא זאת בלבד שאין מתעסקין בתלמודם, אלא אפילו שמועה והגדה אין אומרים בו. ואפילו בשבת. וע"ע **ברש"ש**.

289. טעמו מבואר במסכת שמחות, שאין אבילות נוהגת כלל בשבת. כמבואר דיעה זו לקמן בגמרא, שאפילו דברים שבצינעא מותרים בו.

290. פירשו **הראשונים**, שאינו יוצא אפילו לבית הכנסת. ולעיל למדנו, שמכל מקום מותר לו לצאת לבית אבל אחר, לאחר ג' ימים הראשונים. ומבואר במסכת שמחות [ו], שמותר לו גם כן לצאת בימים אלו אחר המיטה של אחר. וכמו כן לבוא לבית המקדש.

ונחלקו **הראשונים**, האם "שבת ראשונה" הנזכר בברייתא, הוא כפשוטו, שאפילו בשבת אינו יוצא לבית הכנסת. או שהכונה היא **לשבוע** ראשון. ודוקא בימות החול, אבל בשבת, מותר.

והרמ"א [שצג ג] כתב, שנהגו להקל בזה. והמחבר התיר לו לבוא בכל יום שיש בו קריאת התורה.

291. פירוש, במקומו שבבית הכנסת. **ריטב"א**. **והפתחי תשובה** הביא, שכל ארבע אמות חשובים הם כמקום אחד, ועל כן יש לו להרחיק ממקומו, ארבע אמות.

וכתב **הרמ"א** [שם ד], שאפילו בשבת יש לו לשנות מקומו. וביאר **הש"ך**, שאין זה כאבילות בפרהסיא, הואיל ואדם עשוי להחליף לפרקים את מקומו. ועוד, שכל אבילות שאינה מגזירת ז', אין בה איסור אבילות בפרהסיא. אבל **הט"ז** [או"ח תקכו] חידש, שדברי **הרמ"א** נאמרו דוקא כשבא לבית הכנסת קודם ברכו, שעדיין חול הוא, אבל כשבא לאחר ברכו, אסור לו

שלישית — יושב במקומו ואינו מדבר(292).

רביעית — הרי הוא ככל אדם(293).

רבי יהודה אומר: לא הוצרכו לומר שבת ראשונה לא יצא מפתח ביתו, כי ודאי הוא שלא יצא מפתח ביתו — **שהרי הכל נכנסין** אז **לביתו לנחמו**(294).

אלא כך אמרו: **שניה — אינו יוצא מפתח ביתו.**

שלישית — יוצא ואינו יושב במקומו.

רביעית — יושב במקומו ואינו מדבר.

חמישית — הרי הוא ככל אדם.

תנו רבנן: כל שלשים יום של אבלות הרי הם אסורים **לנישואין**(295).

ואם מתה אשתו — אסור לו לישא אשה אחרת, עד שיעברו עליו שלשה רגלים(296).

לשנות מקומו, שזהו אבילות בפרהסיא. ולכאורה כל זה כשעדיין לא בא לבית הכנסת בימי אבלו, ועתה בא שם לראשונה, וכמו במעשה שהביא שם הט"ז, אבל אם כבר בא בימות החול לבית הכנסת, ושינה מקומו כדין, אף על פי שיבוא בשבת לאחר ברכו, לא נצריכו לשוב למקומו הראשון, הואיל וכבר שינה בחול את מקומו, ומקומו השני נעשה למקומו. [וראיה לדבר, שהרי כשבא קודם ברכו, התרנו לו לשנות מקומו גם בשחרית, אף על פי שבלילה הלך לביתו, ועל כרחך שעיקר הקפידא הוא על פעם הראשונה].

וכתב **הרמ"א** [ב], שנהגו לשנות המקום כל ל' יום. ועל אביו ואמו כל י"ב חודש. אף על פי שמצד הדין די בשתי שבועות.

292. איסור זה נאמר דוקא כשיושב במקומו, אבל כשאינו יושב במקומו הקבוע, מותר לדבר. **תוס'**. וכן פסק **הרמ"א** [ב].

293. פירש **הטור**, שאפילו עדיין לא עברו עליו ג' שבועות שלימים, אלא כיון שעבר מקצת שבוע א' [שקברו באמצע השבוע], ושתי שבועות, הרי הוא ככל אדם.

וע"ע בשיטה ובהערה הבאה.

294. כתב **בחדרי דעה**, מכאן נראה, ששבוע ראשון הוא שלם, שהרי **כל** ז' ימים באים לנחמו, ואם כן הוא הדין לשאר שבועות שנזכרו כאן, שהם שלימים. ושלא כדעת **הטור** הנ"ל.

295. איסור נישואין הוא אפילו בלא סעודה. וכמו כן אירוסין עם סעודה, אסור. וכמו שנתבאר בפרק א' הערה 165 לענין אין מערבין שמחה בשמחה, שבשני דברים אלו יש שמחה. ונחלקו הראשונים איך הדין כשעושה אירוסין בלא סעודה. דעת **הרמב"ם** [ו ה] להתיר. וכן דקדקו **התוס'** ביבמות [מג] מלשון הברייתא, שנזכר בה "נישואין", ומשמע שאירוסין מותר בכל ענין. **והרמב"ם** הוסיף להתיר אירוסין אפילו ביום המיתה. וביאר **הכסף משנה** טעמו, כדי שלא יקדמנו אחר. וכמו שאמרו בירושלמי לענין ט' באב, שמטעם זה מותר לארס בו. ואין דעתו לחלק בענין זה בין אבילות חדשה לישנה. אבל דעת **הרא"ש** לאסור אף האירוסין. ונקט התנא "נישואין" להשמיענו, שלאחר ל' יום, אפילו נשואין מותר. אבל שידוכין, מותר.

וכתב **הרא"ש**, שאף באבילות שעל אביו ואמו מותר לישא לאחר ל'. והטעם שהקלו בענין זה, מפני שהנישואין מצוה הם, אפילו כשיש לו בנים, כמבואר ביבמות [סב]. **והריטב"א** כתב, שאפילו **כשהאשה** אבילה על אביה, מותר לה לינשא אחר ל', כדי שלא תעמוד בלא בעל.

296. **הראשונים** מבארים, שאיסור זה אינו מצד

רבי יהודה אומר: כל עוד לא עברו עליו אלא **רגל ראשון ושני** לאחר מיתת אשתו, **אסור** לו לישא אשה אחרת.

ואף על פי שלא עבר עליו רגל **שלישי** — **מותר** לו לישא אשה(297).

ואם אין לו בנים — **מותר לישא** אשה **לאלתר, משום ביטול פריה ורביה**(298).

דיני **אבילות**, שהרי דין אבילות על אשתו שוה לאבילות על שאר קרובים, שאינה אלא ל׳ יום. אלא טעמו, כדי שישכח אהבת אשתו הראשונה, ולא יהיו כמה דיעות במיטה. יעויין פסחים קיב. [ובתשובות מיימוניות [שופטים ד] דנו, מדוע אין איסור זה קיים אף לאחר גירושין]. ומכח זה פסקו **התוס׳** כתנא קמא, ולא כרבי יהודה המיקל בב׳ רגלים, שהכלל ד״כל המיקל באבל״ אינו אלא בדינים שמצד **אבילות**.

והוסיף **הרא״ש** שאין ראש השנה ויום הכפורים בכלל ג׳ רגלים, לענין דין זה. שהרי עיקר הטעם הוא כדי שישכח אהבת אשתו, ואם כן צריך שיעבור **זמן רב** ממיתתה, ובהכרח שלדין זה יש צורך ברגלים גמורים, שהם פסח שבועות וסוכות. ואף על פי שאין שיעור הזמן שוה, שאם מתה קודם העצרת, יש לו להמתין עד אחר הפסח לשנה הבאה, שהוא קרוב לשנה, ואילו כשמתה קודם סוכות, הרי הוא ממתין עד אחר העצרת, שהוא זמן מועט יותר, מכל מקום שמחת הרגלים מסייע לשכחה. ויעויין **בדגול מרבבה** [שצב], ששמיני עצרת נחשב כרגל בפני עצמו לענין זה. וע״ע בפת״ש שם.

אבל **בתשובות מיימוניות** שם מובא תשובות **הרשב״א והריב״א**, שיש בזה אף מצד **אבילות**.

וכתב **החתם סופר**, שלפי טעם דאבילות, ודאי יש להתיר כשעברו י״ב חודש, אף שעדיין לא עברו ג׳ רגלים [כגון בשנה מעוברת], שהרי לא באנו להחמיר עליו באבילותו יותר מאביו ואמו, שאינה אלא י״ב חודש. [ומה שאמרו ג׳ רגלים הוא כדי להקל, שדי בג׳ רגלים, אף על פי שעדיין לא עברו י״ב חודש]. והביא עוד בשם **הגרע״ק איגר**, שאפילו אם האיסור הוא בכדי שישכחנה, יש צד להקל כשעברו י״ב חודש [אף בלא ג׳ רגלים], שהרי גזירה על המת שישתכח מן הלב לאחר י״ב חודש.

עוד כתב **הטור**, שדין זה נאמר דוקא באיש שמתה אשתו ל״ע, אבל אשה שמת בעלה, אינה בכלל זה, אלא שצריכה להמתין ג׳ חדשי הבחנה.

297. **החתם סופר** [יו״ד שמט] מדקדק, מדוע לא אמר רבי יהודה ״עד שיעברו עליו שני רגלים״, וכלשון תנא קמא ״שלש רגלים״. ומכח זה רוצה לפרש, שאף לרבי יהודה, אסור לו לישא קודם כניסת הרגל השלישי, אלא כיון שנכנס יום אחד מן הרגל, יש להתיר הנישואין, הואיל וכבר נשכח ממנו אהבת אשתו הראשונה. ומחלוקת רבי יהודה ותנא קמא תלויה בטעמי האיסור ד״אין נושאין נשים במועד״, שלתנא קמא הטעם הוא משום אין מערבין שמחה בשמחה, ולכן אף בענין זה יש לאסור לו לישאנה. אבל לדעת רבי יהודה הטעם הוא מפני ביטול פריה ורביה, שלא ידחה מלכתחילה הנישואין לרגל, וכמבואר לעיל [ח], ואם כן בציור זה, שהיה אסור לישא אותה קודם הרגל, ודאי לא שייך טעם זה, ולכן התיר רבי יהודה לישא במועד.

298. פירש **הריטב״א**, שהוא נושאה אחר ז׳, ומותר לו לבעול מיד. [ודוקא כשטהורה היא, אבל אם היא נדה, ואינה יכולה ליטהר עד לאחר ל׳, אסור לו לישא עד שיעברו ל׳ יום. כן כתב **הדבר אברהם** ב לו]. אך **התוס׳** ביבמות [מג]

וכן אם **הניחה לו בנים קטנים — מותר לישא לאלתר, מפני פרנסתן**, כדי שתטפל בהם(299).

מעשה שמתה אשתו של יוסף הכהן. ואמר לאחותה עוד בהיותם **בבית הקברות: לכי ופרנסי את בני אחותך!** דהיינו, שקידשה ונשאה מיד(300).

ואף על פי כן, לא בא עליה אלא לזמן מרובה.

ומבארת הגמרא: **מאי לזמן מרובה?**

אמר רב פפא: לאחר שלשים יום(301).

כתבו בשם **ר"י**, שאין היתר זה אלא לאחר ל' יום. ופירוש "לאלתר" הנזכר בברייתא הוא, שאין צורך להמתין ג' רגלים, כשאר אנשים. **והרמב"ם** [ו ה] הטיל פשרה, שהכניסה מותרת מיד, אבל אינו בועל עד אחר ל'. וכמבואר לקמן בגמרא לענין הניחה לו בנים קטנים. וביאר **החתם סופר** [אהע"ז א קיח], שאף על פי שאינו בועל עד אחר ל', מכל מקום יש תועלת [למצות פרו ורבו] מעצם הנישואין, שעל ידי כן תתקרב דעתם יחד, ולא יפרדו.

299. הוא הדין כשאין לו מי שישמשנו. **ירושלמי.** וע"ע **ברמ"א** [שצב ב].

300. **התוס'** כתבו שלשון זה, לא דוקא. שבודאי לא נתיר לו לישא בתוך ז', אלא נשאה לאחר ז'. ובשם **ריב"א** יישבו, שמעשה זה היה בערב הפסח, כמבואר בזבחים [ק], והרי למדנו לעיל, שהרגל מבטל גזירת ז', ומפני זה הותר לו לגלח **בערב הרגל** [כשהוא עומד בימי השלשים], ואם כן הוא הדין גם לענין **נישואין**, שדינו כעומד לאחר השבעה, שמותר לו לישא לצורך זה. והוסיף **הריטב"א**, שתירוץ זה נכון אפילו לדעת **רש"י** האוסר לרחוץ בערב הרגל, וכמו שהבאנו בהערה 190. והחילוק הוא, שדוקא **ברחיצה** החמירו, הואיל ויכול לרחוץ בליל יום טוב [בצונן וכו'], מה שאין כן **בנישואין**, שאינו יכול לעשותם ברגל [שאין מערבין שמחה בשמחה], על כן יש להתיר לו בערב הרגל. אבל **התוס'** כתבו, שתירוץ הריב"א אינו עולה יפה עם שיטת **רש"י** הנ"ל. וכנראה שלדעתם, כל איסורי אבילות **שמגזירת ז'**, אינם מותרים לכבוד הרגל, על כל פנים קודם שנכנס הרגל. וע"ע בהערה הנ"ל, שהראשונים נתנו שני טעמים אלו בביאור דעת **רש"י** הנ"ל האוסר ברחיצה, ונפקא מינה גם כן לענין כיבוס.

עוד הקשה **ר"ת**, הלא גם על אשתו היו דיני אבילות, שהרי היתה אחות אשתו הראשונה, ואמנם **אצלו** יש צורך בנישואין, מפני פרנסת בניו הקטנים, מכל מקום איך נתיר **לה** את האיסור נישואין שיש **עליה** כל ל' יום. והוכיח מכאן, שכאשר יש **לבעל** צורך בנישואין, ואינו רוצה לישא אחרת, זהו סיבה להתיר האיסור שיש **עליה**. והוא הדין לאדם שאין לו בנים, ובהגיע זמן הנישואין חל עליה אבילות, שיש להתיר לה לינשא, מהטעם הנ"ל. ועי"ש. וכן נפסק **בשו"ע** [ג].

301. ביסוד דין זה נחלקו **הכסף משנה והלחם משנה** [ו ה]. שלדעת **הכס"מ**, אין דין זה נוהג אלא בבעל על אשתו, והוא הדין באשה על בעלה, אבל לא בשאר קרובים, ובכל ציור שהתירו להם הנישואין תוך ל', יהיה מותר אף לבעול. אולם **הלחם משנה** אין דעתו נוחה בזה. וטעמו, שאם כן היה עלינו לאסור לבעול ג' **רגלים**, כזמן איסור הנשואין שנאמר באבילות דבעל על אשתו. ולכן כתב, שאיסור זה נאמר אף בשאר קרובים, ולכן הוא מוגבל לזמן של

תנו רבנן: כל שלשים יום של אבלות אסורים **לגיהוץ**. לאיסור לבישת בגדים מגוהצים(302).

אחד כלים בגדים **חדשים, ואחד כלים** בגדים **ישנים היוצאין** עתה **מתוך המכבש**, לפי שהם כחדשים(303).

רבי אומר: לא אסרו אלא לבישת **כלים חדשים** מגוהצים **בלבד**(304)**.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לא אסרו אלא לבישת **כלים חדשים לבנים בלבד.**

שלשים יום, כזמן איסור הנישואין שנאמר בהם.

302. **התוס׳** דקדקו מלשון הברייתא, שדוקא בגיהוץ החמירו לאסרו כל ל׳, אבל כיבוס אינו אסור אלא בימי הז׳. וכן פסק **המחבר** [שפט]. והוסיפו **התוס׳**, שגיהוץ שלנו אינו בכלל האיסור, שהרי למדנו בתענית [כט], שגיהוץ שלנו [בני בבל] ככיבוס שלהם [בני ארץ ישראל]. וכן הביא המחבר בשם יש מי שאומר. אבל דעת **ריב״א**, שאף כיבוס אסור כל ל׳. אלא שבתוך ז׳ אסור לכבס אפילו במים, כמבואר לעיל, ולאחר ז׳ אין לאסור הכיבוס אלא בנתר וחול. **והרמ״א** [שפט א] כתב, שנהגו להחמיר **כל ל׳** בכיבוס. וביאר **הש״ך** הטעם, שחששו לסברת ריב״א.

והראשונים הביאו **ממסכת שמחות**, שאין האיסור על **פעולת הגיהוץ**, אלא על **לבישת כלים המגוהצים**, ולכן מותר לו לגהץ כליו בתוך ל׳ כדי ללובשם לאחר ל׳. [ואינו ככיבוס בתוך ז׳ שאסרוהו אף לצורך אחר ז׳, שהרי בימי הז׳ אסור הוא בעשית מלאכה, וכמו שביאר **הרמב״ן**, מה שאין כן בימי הל׳, שאין נוהג בו איסור מלאכה]. ומאחר שהאיסור על הלבישה, הדבר פשוט, שאפילו כלים שנתגהצו קודם ימי אבלו, אסורים לו בלבישה בתוך ל׳. וכן מפורש הוא בתוס׳ לקמן [כד ב].

ובחידושי **רי״ז הלוי** [הלכות אבל] הוכיח בדעת **הרמב״ם**, שגדר איסור כיבוס בתוך ז׳ בפרט זה הוא להיפך מאיסור גיהוץ. שאיסור הכיבוס ביסודו נאמר על **פעולת הכיבוס**, אבל מותר **ללבוש** בימי אבלו בגדים **מכובסים**. ושלא כהרמב״ן שכתב לאסור אף **לבישת** בגדים **מכובסים**. [ואסר לכבס בתוך ז׳ להניחו לאחר ז׳, מצד איסור **מלאכה** בלבד]. וע״ע לקמן [כד ב] בתוס׳ שנחלקו עם **רש״י** בענין זה.

303. **הראב״ד** פירש, שאף בחדשים אין לאסור אלא כשיוצאים מתחת המכבש. אבל לדעת **הרמב״ן**, דוקא בישנים הצריכו שיצאו מתחת המכבש, אבל חדשים, בכל ענין אסור.

ודקדק כן, ממה שרבי ור״א ברבי שמעון לקמן בברייתא [שאסרו בחדשים דוקא] לא הזכירו תנאי זה.

304. דוקא לאחר ז׳ נחלקו. אבל בתוך ז׳ יש לאסור לדעת הכל אף בישנים וצבועים, שאמנם אין זה בכלל גיהוץ, אבל מכל מקום ישנו בכלל איסור כיבוס. כן כתב **הרמב״ן**.

עוד כתב **הרמב״ן**, כיון שהוכרעה ההלכה כר״א ברבי שמעון, כמבואר לקמן, שוב אין לחלק בין כלי צמר לכלי פשתן. ואף על פי שלמדנו בתענית שם, שכלי פשתן אינם בכלל גיהוץ, זהו דוקא לענין ט׳ באב, שאף הישנים בכלל האיסור, ועל כן הקילו בכלי פשתן שאינם מתגהצים יפה כשהם ישנים, שאין הטינוף יוצא מהם לגמרי. ומטעם זה הקילו לענין כיבוס כלי פשתן במועד לעיל [יח]. מה שאין כן בחדשים. ונחלק בפרט זה עם **הרמב״ם** [ו ד], שהתיר אף באבילות לבישת כלי פשתן המגוהצים. ועיי״ש בנושאי כלי הרמב״ם ובחידושי רי״ז הלוי.

אביי נפיק בגרדא דסרבלא, בבגד לבן ישן מגוהץ, שאינו חדש, משום שסבר **כרבי,** שלא אסרו אלא בגדים חדשים, ולא אסרו מגוהצים ישנים לבנים.

רבא נפיק בחימוצתא חלוק **רומיתא** רומאי **סומקתא** אדום **חדתי,** בבגד חדש אדום [שלא היה בצבע לבן], משום שסבר **כרבי אלעזר ברבי שמעון,** שלא אסרו אלא בגדים לבנים מגוהצים בלבד.

שנינו במשנה: **מפני שאמרו שבת עולה ואינה מפסקת.**

ונחלקו בדבר ניהוג אבלות בשבת **בני יהודה ובני גלילא.**

כג-ב **הני,** בני יהודה, **אמרי: יש אבילות בשבת.**

והני אמרי: אין אבילות בשבת[305].

ומבארת הגמרא את טעמם של החולקים:

מאן דאמר יש אבילות בשבת — משום **דקתני** השבת **עולה** למנין שבעה[306].

ומאן דאמר אין אבילות בשבת — משום **דקתני** השבת **אינה מפסקת.** וזה מוכיח כי אין אבילות בשבת.

כי **אי סלקא דעתך יש אבילות בשבת** — למה צריך לומר שהשבת אינה מפסקת? והרי **השתא** לדבריך **אבילות נהגא** בשבת, אם כן, וכי **אפסוקי מיבעיא** לומר שאינה מפסקת!? והרי האבלות נוהגת לדבריך בשבת, וכיצד יעלה על הדעת שהשבת מפסקת את האבלות!?

אלא, מכאן מוכח שאין אבלות בשבת, ולכן היה מקום לומר שהיא מפסקת, והוצרך התנא לומר שאינה מפסקת.

ואלא, שמא תקשה, שמצד שני יש להוכיח שכן נוהגת אבלות בשבת, כי **הא קתני עולה** השבת למנין שבעה!

---

305. **התוס׳** מפרשים מחלוקת זו לענין דברים שבצינעא דוקא, אבל דברים שבפרהסיא ודאי אינם נוהגים בשבת. וכן פירש **הריטב״א.** והוכיח כן, מהמבואר לקמן [כד] בברייתא, שבשבת יש לאבל להחזיר הקרע לאחוריו, כדי שלא יראוהו. הרי שאין אבילות בפרהסיא בשבת. וכמו כן מבואר לקמן [כז] בברייתא, שזוקפין המיטות בשבת. והוסיף לבאר, שמחלוקתם היא דוקא לענין שבת, אבל לדעת הכל, אין אבילות במועד אפילו בצינעא.

וכן משמע **מהתוספות** בהמשך דבריהם. וכן פסק **הרמב״ם** [י ג, ח], שבמועד אין נוהג דברים שבצינעא. אלא **שהריטב״א** הביא **מהתוספתא,** שאם בא להחמיר על עצמו ולנהוג אבילות בצינעא, הרשות בידו.

אבל **הרמב״ן** מפרש הסוגיא, שאיסור דברים שבצינעא [בשבת ויום טוב] יתכן שהכל מודים בו, ומחלוקתם היא לענין דברים שבפרהסיא. ודחה הראיה ממה שהצריכו חזרת קרע בשבת, שחיוב קריעה אינה מדיני גזירת ז׳ [שהרי כשמחליף בגדיו תוך ימי השבעה, אינו חוזר וקורע, על כל פנים בשאר קרובים], אלא דין אחר הוא, ודין זה אינו נוהג כלל בשבת, אבל הדינים שנובעים מגזירת ז׳, יתכן שנוהגים בשבת, אפילו בפרהסיא. וכמו כן דחה ההוכחה מזקיפת המיטה, שכפית המטה היא צער גדול לאבל, ולכן הקילו בה בשבת.

306. **הרמב״ן** מפרש על פי דרכו, שיסוד החילוק שבין שבת ורגל, שהשבת עולה והרגל

תשובתך: **איידי** היות **דקבעי** התנא במשנתנו **למיתנא סיפא**: רגלים מפסיקים **ואינן עולים** — **תנא ברישא** השבת **עולה**(307).

ועתה מבארת הגמרא את טעמם של החולקים:

ולמאן דאמר יש אבילות בשבת, תיקשי, **דהא קתני אינה מפסקת!** ואם יש אבילות בשבת, למה הוצרך התנא לומר שהשבת אינה מפסקת!?

משום דקבעי למיתנא סיפא שהרגלים **מפסיקין** — **תנא רישא** שהשבת **אינה מפסקת.**

לימא המחלוקת אם יש אבלות בשבת היא **כתנאי?**

שכך שנינו במסכת ברכות ובמסכת שמחות:

מי שמתו מוטל לפניו — אוכל בבית אחר(308).

אין לו בית אחר — אוכל בבית חברו.

אין לו בית חברו — עושה לו מחיצה בפני המת בגובה **עשרה טפחים.**

אין לו דבר לעשות מחיצה — מחזיר פניו הצידה, **ואוכל.**

ואינו מיסב ואוכל, אלא ישב ואוכל(308*).

אינו עולה, נובע ממה שבשבת נוהגים דיני אבילות **בפרהסיא** [לדיעה זו], מה שאין כן ברגל. ולפי זה תתפרש הוכחת הגמרא כפשוטה, כלומר, **שמעצם הדין** שהשבת עולה למנין ז׳ יש ללמוד, שנוהגת אבילות בשבת אף בפרהסיא, ולכן עולה, מה שאין כן ברגל שאין נוהג אבילות, על כל פנים בפרהסיא. ואכן **הריטב״א** הביא פירוש זה בשם יש מפרשים.

והריטב״א פירש על פי דרכו, שהוכחת הגמרא היא **מלשון** התנא, שאמר ״שבת עולה״ [ולא אמר ״שבת עולה למנין ז׳״]. ומשמעותו היא, שאף בשבת נוהגים על כל פנים מקצת דיני אבילות, דוגמת ימות החול, כלומר, בדברים שבצינעא. וכן פירשו **התוספות**. אבל מעצם הדין אין הוכחה כלל. ומשום שיש לומר כסברת הירושלמי [שהבאנו בהערה 182], שאילו השבת לא היתה מן המנין, לא היינו מוצאים ז׳ ימי אבילות רצופין. וע״ע **בהריטב״א** שהוכיח כפירושו מהמשך הסוגיא. ויתבאר בהערה הבאה.

307. הנה הדבר פשוט, שבכדי להשוות לשון הרישא ללשון הסיפא אין לתנא לשנות דין שאינו נכון. ומעתה, לפירוש **הריטב״א** מובנת דחית הגמרא היטב. שאין להוכיח **מלשון** ״השבת עולה״, שנוהג בשבת אבילות בצינעא, שהרי לא נקט לשון זה אלא אגב הסיפא. אבל לפירוש **הרמב״ן**, שההוכחה היתה **מעצם הדין**, אם כן מה יועיל שרצה התנא לנקוט לשון זה אגב הסיפא, והלא בודאי הדין אמת הוא, שהשבת עולה, ושוב חזרה הקושיא למקומה, מהו הטעם לחילוק זה שבין שבת לרגל. כן הקשה **הריטב״א**. אלא שכתב, שאין גירסא זו קיימת בכל הספרים. וכנראה שגם גירסת **הרמב״ן** היא כספרים אלו, שלא נזכר תירוץ על קושיא זו. ובהכרח שיתרץ כסברת הירושלמי הנ״ל.

308. פירש **רש״י** בברכות [יז], כדי שלא יהיה נראה כאילו לועג לרש.

308*. פירש **הב״י** בשם **הרמב״ן**, שאינו יושב

וכיון שהוא אונן, **אינו אוכל בשר, ואינו שותה יין,** מחמת אנינותו(309), **ואין מברך** ברכת המוציא לאחרים להוציאם ידי חובתם, **ואין מזמן** ברכת הזימון(310), כיון שהוא פטור מכל המצוות, היות והוא מצווה לעסוק אז בקבורת המת(311).

וכן אין מברכין עליו להוציאו ידי

אפילו על מטה כפויה. [וחמור דינו מאבל, שעל כל פנים בשעת אכילה הותר לו לישב על מטה כפויה. יעויין סי׳ שפז א].

309. אין זה מצד הלכות **אבילות,** שהרי אין אבל אסור בבשר ויין כל ז׳. אלא שחכמים אסרוהו בהם, כדי שלא יבוא לימשך אחריהם ולהתעצל מעשית צרכי המת. [אך **בתרומת הדשן** [א קנא] כתב, שהאיסור לאכול בשר ויין בערב ט׳ באב בסעודה המפסקת הוא מצד דין **אנינות,** אף על פי שבודאי לא שייך שם הטעם דשמא ימשך].

ובירושלמי הוסיפו, שכמו כן אינו אוכל **הרבה** ואינו שותה **הרבה.** וע״ע בבית יוסף.

עוד אמרו **בירושלמי,** שמשעה שנמסר המת לכתפים [חברא קדישא], הותרו הקרובים בבשר ויין, ששוב אין צרכי המת מוטלים עליו כלל, ואין לחוש שימשך אחר אכילתו. **והנודע ביהודה** [ב יו״ד ריא] הוכיח מדברי הירושלמי, שהוא הדין אף לענין מצוות, שנתחייב בכולם.

ודעת **רבינו תם,** שאין אנינות אלא על אותם קרובים שמוטל עליהם צרכי הקבורה. ולכן התיר למי שמתה אחותו הנשואה, לאכול בשר ולשתות יין קודם הקבורה, הואיל ובעלה חייב בקבורתה. **והרא״ש** נחלק עליו בזה, ולדעתו, כל השבעה קרובים נוהג בהם דיני אנינות. וכן נפסק **בשו״ע** [שמא א].

310. **רש״י** בברכות מפרש, שאינו מברך בין ברכת המוציא ובין ברכת המזון.

ובמנחת שלמה [יח ח] כתב להוכיח מכאן, שאמנם למדנו בברכות [לה], שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו **מעל,** וכמו כן מבואר שם, שיש צד איסור **גזילה** באכילה בלא ברכה, מכל מקום יסודו נובע מכח **החיוב** שחייבוהו לברך ברכת הנהנין, ולכן כשהוא אונן, ונפטר מחיוב קיום המצוות, ממילא מותר לו לאכול בלא לברך. אבל אילו היה באכילה בלא ברכה איסור מעילה וגזל **מצד עצמו,** לא הינו מתירים לו לאכול ולא לברך, שהרי האונן מצווה שלא לעשות איסורים, ואינו נפטר אלא ממצוות עשה.

וכתב **המשנ״ב** [קצט], שאם החמיר על עצמו ובירך, אינו מוציא אחרים ידי חובתן, הואיל ואינו מחוייב בדבר.

311. **התוס׳** דקדקו מלשון **רש״י** שם, שאמנם אינו **מחוייב** לברך, מכל מקום אם ירצה לברך הרשות בידו. שאין האנינות **אוסרת** עליו לקיים מצוות, אלא שהיא **פוטרתו** מהם. אבל דעת **התוספות,** שאף אם ירצה, אינו רשאי לקיים מצות באנינות. והביאו שנחלקו **בירושלמי** בביאור דין זה. שלדיעה אחת, דוקא כשהוא צריך לעסוק בזמן זה בצרכי המת, אז יש עליו פטור אונן ממצות, אבל כשיש אחרים העסוקים בצרכיו, או כשכבר עשה כל הצורך, חזר להיות דינו ככל האדם, לענין חיוב במצות. אבל לדיעה השניה, בכל ענין דין אונן עליו, וטעמם, מפני כבוד המת. [ומלשון **הרא״ש** נראה, שגדר הפטור לדיעה זו, הוא, שמפני כבוד המת הצריכו חכמים שיהיה נפנה מכל עסקיו האחרים, בכדי שיהיה פנוי לחשוב בצרכי המת, ואף על פי שיש אחרים העושים, או שעשה כבר כל צרכו. ומסיבה זו פטרו אותו ממצות, **ואסרו** עליו לקיימם. עיי״ש].

חובתו[312], **ואין מזמנין עליו**, שאינו מצטרף לזימון.

ופטור מקריאת שמע, ומן התפלה, ומן התפילין[313], **ומכל מצות האמורות בתורה**[314].

ואם היה מתו מוטל לפניו בשבת — הרי הוא **מיסב ואוכל, ואוכל בשר, ושותה יין**[315], **ומברך, ומזמן, ומברכין ומזמנין עליו. וחייב בקריאת שמע, ובתפילה, [ובתפילין]**[316], **ובכל מצות האמורות**

---

312. **רש"י** שם מבאר, שאינו צריך לשמוע מאחרים הברכה. **והתוס'** מיאנו בפירוש זה. ופירשו, על פי המבואר בברכות [מה], ששנים שאכלו כאחת, לכתחילה אין לאחד מהם להוציא את חבירו בברכת המזון, עד שיהיו שלשה. והשמיענו התנא כאן, שהאונן אינו מצטרף עם השנים, לענין שיוכל השלישי לצאת ידי חובתו בשמיעה מהמברך. ואח"כ הוסיף התנא, "ואין מזמנין עליו", לומר, שאף אינו מצטרף עמהם לענין שיאמרו "נברך".

313. **בזכרון שמואל** [לד] הוכיח מדברי **הרמב"ן**, שפטור אונן מתפילין נאמר דוקא לענין **הנחת** התפילין, אבל בעודם עליו אין לפוטרו מהם מצד דין **אונן**, שהרי יסוד הפטור הוא מפני שיש לו לעסוק בצרכי המת, ובעודם עליו אינו צריך לעשות כלום עבור קיום המצוה. אלא שמכל מקום יש לפוטרו מצד דין אבילות דיום ראשון. וכתב, שיש בזה נפקא מינה לענין אנינות **במועד**, שהרי לדעת **המגן אברהם** [תקמח ה], אין האבל במועד פטור מתפילין, הואיל ואין אבילות נוהגת בו, ונמצא, שבעוד התפילין עליו, יהיה מצווה בהם אף שהוא עדיין אונן, וכנ"ל.

314. כבר הבאנו [בהערה 310], שאין זה אלא לענין **מצוות עשה**, אבל מצווה הוא בכל **איסורים** שבתורה. כן כתב **החכם צבי** [א] ועוד אחרונים. וטעם הדבר, שפטור אונן ממצות הלא נובע מהיותו עוסק במצוה, שהוא פטור ממצות אחרות, ובודאי שאין זה סיבה להתיר לו איסורים. ויעויין **בשעה"צ** [תרמ מח] שדן לענין נטילת ידים לסעודה, האם לדונו כמצות עשה מדבריהם, או כאיסור. וכמו כן דן שם לענין אכילה חוץ לסוכה, האם להחשיבו כמצות עשה או כאיסור, הואיל והוא עושה מעשה בידים.

ונחלקו **המהר"ם** **והרא"ש** [ברכות יח], כשהיה אונן במוצאי שבת, ולא הבדיל, ולא קברוהו עד למחרת, כיצד דינו. שלדעת **מהר"ם** יש לחייבו אז בהבדלה, כדין מי שלא הבדיל במוצאי שבת, שהולך ומבדיל עד יום רביעי. אבל לדעת **הרא"ש**, הואיל ובשעת חלות חיובו [שהוא כל ליל מוצאי שבת] היה פטור ממצות הבדלה מחמת אנינותו, שוב לא שייך לחייבו להבדיל למחרת, שהרי חיוב הבדלה ביום א' ב' ג' אינו אלא תשלומין לחובת הבדלה שנתחייב בה במוצאי שבת. ומחלוקת זו היא כעין מה שנחלקו לענין אבילות בקטן שהגדיל לאחר ז'. יעויין הערה 201.

315. כתב **הרמ"א** [שמא א], שאינו חובה, אלא רשות. **והש"ך** הביא בשם **תלמיד רבינו יונה** שביאר, שלעולם אין בשבת חיוב גמור לאכול בשר ויין, וכמו שלמדנו, "עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות". ובתשובות **ושב הכהן** [צה] כתב, שזהו דוקא בשבת, אבל ביום טוב, יש עליו חיוב אכילת בשר, משום מצות שמחה, ועל כל פנים מחוייב הוא לשתות בו יין, שהרי אין עליו דין אונן לפטרו ממצות.

316. כתב **השיטה**, ש"תפילין" שנזכר כאן הוא לאו דוקא, שהרי שבת אינו זמן תפילין. **והקרן אורה** הוסיף, שכמו כן יש לפוטרו מהם מצד אבילות דיום ראשון. והרב המגיה בשיטה העיר,

בתורה[317].

רבן גמליאל אומר: מתוך שנתחייב בכל אלו המצוות האמורות — **נתחייב** בכל המצוות **כולן.**

ואמר רבי יוחנן: תשמיש המטה בשבת כשהוא אונן **איכא בינייהו,** שלרבן גמליאל מותר ולתנא קמא אסור, ולכן לא התיר אלא את המצוות המנויות[318].

מאי לאו, בהא קא מיפלגי:

דמר תנא קמא **סבר, יש אבילות בשבת,** וצריך להמנע בו מתשמיש המיטה בהיותו אונן בשבת.

ומר רבן גמליאל **סבר שאין אבילות בשבת** ולכן מותר בו תשמיש המיטה לאונן.

ודייקינן: **ממאי** שהמחלוקת באונן קשורה בשאלה אם יש אבלות בשבת?

דלמא עד כאן לא קאמר תנא קמא התם שהאונן אסור בתשמיש המיטה **אלא משום דמתו מוטל לפניו,** ומחמת אנינותו הוא צריך להמנע מתשמיש המיטה ולא מחמת אבלותו.

שלפי דברי המגן **אברהם** הנ"ל בהערה 313, מיושבת הערת **הקרן אורה,** שהרי אף בשבת אין נוהג אבילות, ועל כן אין לפוטרו מתפילין מכח דין אבילות.

317. הראשונים הוכיחו **מהירושלמי,** שאם יש בדעתו לילך בשבת [סמוך לחשיכה] להחשיך על התחום לצורך המת, אזי חל עליו **בשעה זו** דין אונן, כמו בימות החול. וכמו כן, כשרוצה לקוברו ביום טוב ראשון על ידי נכרים, או ביום טוב שני על ידי ישראל, חל עליו דין אונן. **והתוס'** בברכות כתבו, שלדיעה השניה בירושלמי הנ"ל, שטעם הפטור באונן הוא מפני כבודו של מת, בכל ענין יש לו דין אונן בשבת ויום טוב, ושלא כמבואר בברייתא זו. [והמעיין היטב בדברי **הרא"ש** כאן יראה, שאין דעתו כן]. וע"ע **בהרא"ש** שם שחילק בזה בין שבת ליום טוב.

318. כתב **השיטה,** שלשון רבן גמליאל, "נתחייב בכולן" אינו מדוקדק כל כך. שהרי לדעת תנא קמא יש עליו **איסור** בתשמיש המיטה, ואם כן עיקר חידושו של רבן גמליאל הוא **ההיתר** בתשמיש. אבל **הרז"ה** מפרש, שאף לדעת תנא קמא אין **איסור** בדברים שבצינעא, וכל מחלוקתם היא לענין **חיוב** [דמצות עונה] בלבד. ועיי"ש במלחמות.

ובעיקר גדר איסור תשמיש באנינות, כתבו **התוס'** שני טעמים. א. כדי שלא ימשך ויתעצל מלעסוק בצרכי המת, וכמו שאסרוהו בבשר ויין מטעם זה. ב. שהוא שמחה יתירה וחוצפה. אבל מצד דין אבילות אין לאסרו, שהרי לא חלה עליו אבילות, כל זמן שלא נסתם הגולל. וע"ע בהערה הבאה.

והרמב"ן חידש, שבדין אבילות יום ראשון, שהיא מן התורה, אין חילוק כלל בין קודם קבורה לאחריה, ותיכף בשעת מיתה חל על הקרובים איסורי אבילות. אלא שמן התורה אין האבל אסור אלא בדברים שיש בהם **שמחה** ועידון, כתשמיש המיטה ורחיצה וסיכה [ועל כן נוהג איסורם אפילו לאחר שנמסר לכתפים, שהרי באנו לאסרם מכח דין **אבילות],** אבל נעילת הסנדל ועטיפת הראש, אינם אלא מדרבנן, וחכמים לא רצו לחייבו בדברים אלו קודם הקבורה, כדי שלא יהיה נגרם עיכוב לצרכי המת מחמתם. [ומה שהתירו לחתן לבעול בעילת

אבל הכא באבל בשבת, **דאין מתו מוטל לפניו** — **לא** נוהגת אבלות בשבת.

ועד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם שהוא מותר בתשמיש המיטה, אלא משום **דאכתי לא חל אבילות עליה**. שאין חובת אבילות אלא משעת קבורה.

אבל הכא, באבלות בשבת, **דחל אבילות עליה** — **הכי נמי** שיש אבלות בשבת ויהיה אסור בתשמיש המיטה(319).

כד-א **בעא מיניה רבי יוחנן משמואל: האם יש אבילות בשבת או אין אבילות בשבת?**

אמר ליה שמואל: **אין אבילות בשבת**(320).

מצוה באנינות, יעויין כתובות ד, זהו מפני שכבר היה עסוק במצוה זו קודם שחלה עליו מצות אבילות, וממילא נפטר מן האבילות כדין עוסק במצוה. **והשיטה** פירש, שהתירו בחתן, מפני הפסד הסעודה. וע"ע ברז"ה כאן **ובנודע ביהודה** א או"ח כז]. והביא **הרמ"א** [שמא ה] דיעה זו בשם יש אומרים. וכתב **המגן אברהם** [תקמח ח], שלפי זה, האונן אסור אף בתלמוד תורה, שהרי יש בזה שמחה, וכנאמר בהם "משמחי לב". ואפילו בשבת ויום טוב, שהרי הוא מדברים שבצינעא, וכמו שאסר תנא קמא תשמיש המיטה בשבת. וע"ע בדגול מרבבה שם.

319. **הקרן אורה** מבאר, שתנא קמא ורבן גמליאל נחלקו בשני הטעמים הנ"ל שנתנו **התוספות** לאיסור תשמיש המיטה באנינות. שלדעת תנא קמא הוא מפני השמחה יתירה שבדבר, ולכן אף בשבת שאינו עסוק בצרכי המת יש לאסור מפני טעם זה. אבל לדעת רבן גמליאל, יסוד האיסור הוא כדי שלא ימשך, וממילא בשבת לא שייך לאסור. וזהו ביאור דברי הגמרא, שאף לדעת תנא קמא יתכן לומר שאין **אבילות** בצינעא בשבת, ודוקא באנינות אסרנו, מפני השמחה יתירה וחוצפה שבדבר. [ומכל מקום כשנמסר לכתפים הותר בתשמיש, הואיל ואינו מוטל עליו כלל, ואין חוצפה בהנהגה זו, ואינו דומה לשבת, שעל כל פנים מוטל עליו למחר לקברו. **הרא"ש** סי' נה. ושלא כדעת **הרמב"ן** שבהערה הקודמת]. וכמו כן יתכן, שלרבן גמליאל נוהג אבילות בצינעא בשבת, ודוקא באנינות התיר, הואיל וכל טעם האיסור אינו שייך בשבת, וכנ"ל.

והקרן אורה הוסיף להעיר מכאן על דעת **הרמב"ן** שהבאנו בהערה הקודמת, שתיכף בשעת מיתה חלה עליו אבילות, על כל פנים לענין דברים שאינם גורמים עיכוב בעסקי המת, ואם כן מהו פשר כונת הגמרא "דאכתי לא חל אבילות עליה". וכבר עמד בזה **הגרע"ק איגר** בחידושיו.

320. אבל רבי יוחנן לא קיבל ממנו דין זה, שהרי מבואר לקמן בגמרא, שלדעתו נוהג אבילות בצינעא בשבת. כן כתבו **התוס'**. וכתב **הקרן אורה**, **שהתוספות** הוכרחו לומר כן על פי מה שפירשו כל הסוגיא, שהנידון היה לענין דברים שבצינעא דוקא, ואף בזה אמר שמואל שאין אבילות נוהגת בשבת. אבל לפירוש **הרמב"ן** הנ"ל, שנידון הסוגיא הוא אף על דברים שבפרהסיא, אם כן יש לומר, שבאמת קיבל רבי יוחנן את תשובתו של שמואל, שאין אבילות נוהגת בשבת, אלא שהיה נראה לו לחדש, שאף על פי כן בדברים שבצינעא נוהגת אבילות.

וכתב **הש"ך** [ת ב] בשם **מהרי"ו**, שהדינים התלויים בגזירת ל', נוהגים בשבת אף בפרהסיא, ודוקא בדיני גזירת ז' נאסר לנהוג בהם בפרהסיא. וע"ע **בש"ך** [שצג ז]. אך מדברי **הרמב"ן** [שהובא **בטור** ריש שצט] לענין תספורת בתוך ימי הרגל נראה שאינו סבור כן. ועיי"ש **בביאור הגר"א** [ד] ובמגיה שם.

יתבי רבנן קמיה דרב פפא, וקאמרי משמיה דשמואל: אבל ששימש מטתו בימי אבלו — חייב מיתה בידי שמים(321).

אמר להו רב פפא:

א. "**אסור** לשמש" בלבד **אתמר**, ולא שחייב מיתה אם שימש(322).

ב. והלכה זו **משמיה דרבי יוחנן אתמר**, ולא משמיה דשמואל.

ג. **ואי שמיעא לכו משמיה דשמואל — הכי שמיע לכו:**

אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אבל שלא פרע שער ראשו **ושלא פירם** בגדו **— חייב מיתה.**

שנאמר בבני אהרן, שהצטוו לא להתאבל על מיתת נדב ואביהוא [ויקרא י] "**ראשיכם אל תפרעו, ובגדיכם לא תפרמו — ולא תמותו!**"

ומכאן יש לדייק: **הא** אבל **אחר, שלא פרע ושלא פירם — חייב מיתה**(323).

אמר רפרם בר פפא, תנא במסכת **אבל רבתי: אבל אסור לשמש מטתו בימי אבלו.**

ומעשה באחד ששימש מטתו בימי אבלו, ושמטו חזירים את גוייתו.

אמר שמואל: דיני אבלות בשבת כך הם:

פח"ז — חובה, נת"ר — רשות. וכפי שיבואר מיד.

פח"ז חובה, הכי פירושו:

---

321. פירש **הרמב"ן**, שאין זה עונש מיוחד בדיני אבילות, אלא כשאר כל העובר על דברי חכמים, שהוא חייב מיתה. יעויין ברכות ד.

322. הקשה **הגרע"ק איגר**, הלא דין זה מפורש הוא בברייתא לעיל [כא], שאבל אסור בתשמיש המיטה, ואם כן מה בא רבי יוחנן להשמיענו בזה. **והאחרונים** תירצו, שרבי יוחנן הוסיף לאסור אף בשבת, וכדעתו לקמן, שבשבת נוהג איסור בדברים שבצינעא.

323. דעת **הראב"ד**, שהוא דרשה גמורה, בין לענין חיוב קריעה ובין לענין איסור תספורת כל ל' יום. אבל **התוס'** כתבו, שאין זה אלא אסמכתא. שהרי בסנהדרין [פג] שנינו כל אותן שהם מחוייבים מיתה בידי שמים, ואין זה בכללם. אלא עיקר כונת הכתוב ללמדנו, שכהן העובד עבודה כשהוא פרוע ראש או קרוע בגדים, הרי הוא במיתה. וזהו שאמר להם, ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו, כדי שלא תעבדו כן במשכן ותתחייבו מיתה.

והרמב"ן הוסיף, **שעיקר** מנהגי אבילות בימי השלשים אינו אלא מדבריהם. והוכיח כן, ממה שלמדנו לעיל [יט], שהקובר מתו ז' או ח' ימים קודם הרגל, אזי הרגל מבטל ממנו גזירת ל', ואילו היו דיני גזירת ל' מן התורה, היה עליו להשלים מנין ל' לאחר הרגל, שאמנם בתוך הרגל יש לומר שאינו נוהג בהם, משום שמצות שמחה דרבים דוחה מצות אבילות דיחיד, אבל מדוע ביטל הרגל ממנו לגמרי גזירת ל', ובהכרח שאינו אלא מדרבנן. וחכמים הם שאמרו, כיון שנדחה ידחה. וכמו שאמרו גם כן בקובר מתו שעה אחת קודם הרגל, שאינו משלים לאחר הרגל ו' ימי אבילות, והטעם, שעיקר ימים אלו, מדרבנן, שהרי אבילות יום ראשון כבר קיים בשעה אחת שנהג אבילות קודם הרגל. וע"ע בהערה 49.

פריעת הראש, גילוי עטיפתו, הנוהגת בימי אבלותו ביום חול(324).

חזרת קרע לאחוריו בשבת, שלא יראה הקרע בשבת.

זקיפת המטה מהפיכתה ביום חול.

כל אלו הם **חובה** כשהגיעה השבת.

נת״ר רשות — פירושו:

נעילת הסנדל, לנעלו בשבת, ולא לילך בו יחף.

תשמיש המטה בשבת.

רחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית, לפני כניסת השבת(325).

הרי הם **רשות.**

ורב אמר: אף פריעת הראש בשבת, היא **רשות.**

ופרכינן על **שמואל: מאי שנא נעילת הסנדל** בשבת, **דהיא רשות** לדעתו, ולא חובה, משום שלא ניכר באי נעילת הסנדל אבלותו, היות **דלאו כולי עלמא עבידי דסיימי מסאנייהו,** שלא כולם עשויים לנעול מנעלים בשבת, ואין ניכרת האבלות כשאינו נועל מנעלים בשבת(326).

אם כן, **פריעת הראש נמי,** אין לחייבו לפרוע ראשו בשבת, שהרי לא ניכרת אבלותו בעטיפת ראשו בשבת, כי **לאו כולי עלמא עבידי דמגלו רישייהו!**

ומשנינן: **שמואל** הולך **לטעמיה.**

---

324. דוקא בשעה שהוא מצוי בין אנשים, אבל כשהוא בינו לבין עצמו, מותר בעטיפת הראש, כדין דברים שבצינעא, וכמבואר לקמן בגמרא. **רש״י.** וע׳ קרבן נתנאל [כח מ].

325. שמואל הלך בזה לפי שיטתו דלעיל, שאין חיוב אבילות בשבת אפילו בצינעא [על כל פנים לפי פירוש **התוס׳** הנ״ל].

וכתבו **התוס׳** [על פי **הרש״ש**], שאמנם למדנו בשבת [כה], שהרחיצה לכבוד שבת היא מצוה, אולם כונת שמואל היא, שמצד דיני **אבילות בשבת** אין לחייבו לרחוץ ידיו ורגליו, כדי להוכיח שאינו נוהג אבילות בשבת, הואיל ודברים שבצינעא הם, אבל באמת מצד הלכות **כבוד שבת** הרי הוא מצווה ברחיצה זו, כשאר בני אדם. [ולולא דבריהם היה אפשר ליישב עוד, שאמנם אין לחייב אבילות בצינעא, לדעת שמואל, מכל מקום אם ירצה להחמיר על עצמו ולנהוג אבילות בצינעא, הרשות בידו, וכמו שהביא **הריטב״א** מהתוספתא לענין מועד, יעויין הערה 305, ולכן יכול שלא לרחוץ לכבוד שבת, שבזה מחמיר על עצמו ונוהג אבילות בדברים שבצינעא].

ורש״י בכת״י פירש לשון הגמרא ״רחיצת ידים ורגלים **ערבית**״ שהוא **בליל** שבת [בחמין שהוחמו בחול]. ולכאורה כונתו, שהיתר הרחיצה בזה אינו משום **דחית** אבילות לכבוד השבת, אלא שבשבת **אין נוהגים** דיני אבילות, ועל כן אין להתיר לו לרחוץ קודם כניסת השבת, ואפילו היינו מתירים רחיצה בערב יום טוב קודם כניסתו [יעויין הערה 190], כאן לא שייך להתיר.

326. כתב **הרא״ש,** שזהו דוקא בימיהם, שהיו רגילים לילך לפעמים חלוצי סנדל. אבל בזמנינו, שאפילו העני שבישראל אינו הולך יחף, חזר הדין שנעילת הסנדל אף היא חובה בשבת, כדי שלא ינהג אבילות בפרהסיא. וכן ביאר **הכס״מ** בדעת הרמב״ם. וע״ע **בהרמב״ן.**

דאמר שמואל: א. כל קרע שאינו בשעת חימום, סמוך למיתה, בשעת תחילת הצער — **אינו קרע.**

ב. **וכל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים — אינה עטיפה.**

מחוי החוה **רב נחמן** והראה כיצד היא העטיפה: עוטף כל ראשו מסביב, **עד גובי דדיקנא**, גומות הלחי שמתחת לפיו, שמשם צומח הזקן.

וכיון שאין נוהגים לעטוף כך את הראש אלא רק אבלים, כי סתם אנשים המכסים ראשם אינם עוטפים אותו בצורה שכזאת, הרי אם ימשיך האבל את העטיפה הזאת בשבת, יהיה ניכר עליו שהוא נוהג אבלות בשבת, ולכן אמר שמואל שחייב לפרוע את העטיפה המיוחדת הזאת לפני שבת(327).

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: לא שנו שצריך לפרוע ראשו, כדי שיגלה את פיו וחוטמו המכוסים בימי אבלו, **אלא** במי **שאין לו מנעלים ברגליו**, שאז אם לא יגלה עטיפתו הוא נראה כאבל.

אבל יש לו מנעלים ברגליו — מנעליו מוכיחין עליו שאינו נוהג אבלות בשבת, שהרי האבל חולץ מנעליו, ואין לו צורך לפרוע ראשו(328).

ומבארת עתה הגמרא את מה שאמר שמואל **"כל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע"**(329).

והוינן בה: **והא אמרו ליה לשמואל: נח נפשיה דרב**, נסתלק רב! ובכל זאת **קרע** שמואל **עליה** על רב, **תריסר מני**, בגדים. אף

---

327. **התוס'** מבארים, שבפרט זה תלויה מחלוקת רב ושמואל. שלדעת רב, אין צורך בעטיפת ישמעאלים דוקא, ולכן יכול לעטוף ראשו בשבת, שאין האבילות ניכרת בזה. אבל **הרמב"ן** פירש, שאף לדעת רב יש לחייב [בחול] עטיפת הישמעאלים, אלא שלדעתו, אף באופן זה אין ניכרת האבילות, שישנם אנשים הרגילים לעטוף ראשם בענין זה. וע"ע בשיטה.

328. הקשה **הריטב"א**, הלא מבואר לקמן בגמרא, שלרבי יוחנן נוהג אבילות בצינעא בשבת, ואם כן איך יוכל לילך במנעלים בשבת, והלא הוא מדברים שבצינעא, וכנ"ל. ותירץ, שנעילת הסנדל אינו לא מדברים שבצינעא ולא מדברים שבפרהסיא, ועל כן יכול לעשות כרצונו. [כלומר, שנתנו לו להכריע, אם להחמיר בהלכות אבילות, ולחלצם, או להחמיר בהלכות שבת, ולנעלם].

עוד הביא **הריטב"א** שנחלקו הראשונים, האם מנעליו מוכיחין עליו מועיל אף להתיר חזרת קרע, או דוקא לפריעת הראש, שבזה יכול הרואהו לומר, חושש הוא בראשו ובפיו, ועל כן עוטף הוא את ראשו, מה שאין כן בחזרת קרע שלא שייכת סברא זו.

329. הקשה **הריטב"א**, הלא לעיל [כ] למדנו, שאדם שלא היה לו חלוק לקרוע, ואח"כ נזדמן לו בתוך ז', הרי הוא קורעו, הרי לנו, שאפילו שלא בשעת חימום נחשב לקריעה. ותירץ, שאין דברי שמואל אמורים אלא במי שכבר קרע פעם אחת, אלא שרוצה אח"כ לקרוע פעם נוספת, אף על פי שאינו מחוייב בזה, והשמיענו שמואל, שיש בזה משום בל תשחית, אבל כשלא קרע עדיין, ודאי יש לחייבו בקריעה כל ז' [בשאר קרובים. ועיין לעיל שם לענין אביו ואמו].

ולכאורה היה אפשר ללמוד מכאן, שכאשר

על פי שעשה כן במשך כמה ימים[330].

אמר שמואל על פטירת רב: **אזל גברא דהוה מסתפינא** שהייתי מתיירא **מיניה.** שהיה שמואל ירא מקושיותיו של רב עליו.

וכך גם אירע כאשר **אמרו ליה לרבי יוחנן: נח נפשיה דרבי חנינא. קרע עליה תליסר אצטלי מלתא.** בגדי משי.

אמר: אזל גברא דהוה מסתפינא מיניה.

ומשנינן: **שאני רבנן, דכיון דכל שעתא מדכרי** נזכרות **שמעתייהו** בין החכמים בכל עת, גם לאחר זמן רב — **כשעת חימום דמי.**

אמר ליה הקשה **רבין בר אדא לרבא** על דברי שמואל:

אמר תלמידך רב עמרם, תניא: אבל, כל שבעה — **קורעו** קריעתו **לפניו,** שצריך הקרע להראות כשהוא לפניו.

ואם בא להחליף בגדו — **מחליף, וקורע** את הבגד שהחליף, על אף שכבר חלפה שעת החימום.

ובשבת — **קורעו** קריעתו צריכה להמצא **לאחוריו**[331]**, ואם בא להחליף** בגד לכבוד שבת **מחליף, ואינו קורע** אותו![332]

ומוכח מהברייתא הזו האומרת שקורעים בשעה שמחליפים את הבגד, נגד שמואל, שאמר אין קורעים אלא בשעת חימום!

ומשנינן: **כי תניא ההיא** שקורעים בשעת

קורע כמה בגדים **בבת אחת,** אין בזה משום בל תשחית, אף על פי שאינו מחוייב אלא בקריעת העליון [בשאר קרובים], שהרי לא אסר שמואל אלא מפני שאינו שעת חימום, אבל כשקורע את כולם **בשעת חימום,** הרי זה נחשב לקריעה. ומה שלמדנו בבבא קמא [צא], "כל המקרע על המת יותר מדאי, לוקה משום בל תשחית", פירושו, כשקורע **שלא** בשעת חימום. [וכן הבין הרחיד"א בשו"ת חיים שאל א כג עיי"ש]. אלא **שהתוספות** שם הקשו מהמבואר לקמן, ששמואל קרע על רב שנים עשר בגדים. ותירצו, שכאשר קורע על צורבא מרבנן, אין זה נחשב יותר מדאי, שכן ראוי להצטער עליו. ולכאורה לפי דברי **הריטב"א,** אין צורך לכך, שהרי מבואר לקמן, שקריעת שמואל היתה בשעת חימום.

[ויעוי' בשלטי הגבורים ע"ז ד, שהביא דבר מחודש מרבינו פרץ, שבכל קריעה **המחוייבת** יש בעצם איסור בל תשחית, אלא שעשה דקריעה דוחה לא תעשה זה. ועיי"ש].

ובשיעור הזמן ד"שעת חימום", מדברי **הירושלמי** [ח] נראה לכאורה, שכל יום הראשון נחשב שעת חימום. וע"ע באגרות משה [או"ח א קסד] שנקט, שעד **הקבורה** נחשב כשעת חימום.

אבל התוס' [בסוה"ד] תירצו על קושית **הריטב"א,** ששעת חימום אינו דוקא בשעת מיתה, אלא בכל שעה שיתחמם על מתו, יכול לקרוע, ובאופן זה יש להעמיד הברייתא דלעיל. וע"ע בתוס' ובמצבת משה בהערות.

330. פירש **הריטב"א,** שבודאי לא היה לבוש בכולם בשעה אחת, אלא לבשם בזה אחר זה, ואם כן נמצא שקריעת האחרונים לא היתה בשעת חימום.

331. כתב **השיטה,** שכמו כן יכול ללבוש בגד שלם על הקרוע, כדי להסתירו.

332. **המהרי"ל דיסקין** [קו"א קפה] מבאר, שיש חילוק בין גדר חיוב הקריעה בראשונה

החלפת הבגד על אף שאין היא שעת חימום, **בכבוד אביו ואמו**(333).

ודנה עתה הגמרא בשאלה האם **אותן קרעין** שקורעים על המת שלא בשעת חימום — **מתאחין** אחר תום זמן האבלות, **או אין מתאחין**?

פליגי בה אבוה דרב אושעיא ובר קפרא.

חד אמר אין מתאחין, וחד אמר מתאחין(334).

ומוכיחה הגמרא: **תסתיים** תוכיח **דאבוה דרב אושעיא דאמר אין מתאחין.**

דאמר רב אושעיא: אין מתאחין.

ממאן שמיע ליה לרב אושעיא דין זה, האם **לאו מאבוה**, הלא מאביו שמעו?

ודוחה הגמרא: **לא** מאביו שמעו, אלא **מבר קפרא רביה** רבו **שמיע ליה.**

אמר רבא: אבל מטייל בשבת **באונקלי** בחלוקו הקרוע **בתוך ביתו**, כי בתוך ביתו

לגדר חיוב הקריעה כשמחליף בגדיו. **שעיקר** חיוב קריעה הוא מצד **האדם**, שמפני אבילותו הטילו **עליו** חיוב לקרוע את בגדיו, אבל חיוב הקריעה כשמחליף יסודו הוא מצד **הבגד**, שכל הבגדים שהוא לבוש בהם **בימי השבעה**, מחוייבים **הם** בקריעה. ונפקא מינה, שאם לא קרע כשהחליף בגדיו, אינו מחוייב לקרעם לאחר ז׳. שדוקא כשחל על **האדם** חיוב קריעה, אנו אומרים שחיוב זה אינו נפקע ממנו אף לאחר ז׳, ולעולם יש לו לקרוע [בגד זה שנתחייב האדם לקרעו], אבל כשסיבת החיוב הוא מצד **הבגד**, במה שהוא לבוש בו תוך ז׳, אזי לאחר שנסתלקה סיבת חיוב זו [שכבר עברו ימי השבעה], שוב אינו מחוייב לקרעו. וכמו שלמדנו כאן, שאותם הבגדים שהוא מחליף בשבת, אינו מחוייב לקרעם אח״כ. כן נראה פירוש כונתו.

333. **הריטב״א** הביא שנחלקו הראשונים, האם הוא רשות, שאין בזה משום בל תשחית, או חובה, מפני כבודם. וכתב, שבירושלמי מפורש שהוא חובה.

ועל כל פנים למדנו כאן, שבשאר קרובים הרי הוא מחליף ואינו קורע. **והמאירי** הביא שנחלקו הראשונים, האם יכול להחליף בגדיו כפי אות נפשו, או דוקא כשיש לו צורך בהחלפה, וכגון שנתקרר, ועליו ללבוש בגדים חמים, או שנתחמם וכו׳. ולדעת הכל, אין לו **להחזיר הקרע** אפילו בשאר קרובים, שבהחזרת הקרע ניכרת יותר ביטול האבילות ממנו. ויעויין **ברמ״א** [יד] ובביאור **הגר״א** בפרט זה. וע״ע פסחים [ג ב].

334. **הריטב״א** מבאר, שלדעת הסוברים שאין קריעה זו חובה, אלא רשות, וכנ״ל, מובן היטב מדוע מתאחין. ואף למה שמבואר בירושלמי שהוא חובה, מכל מקום, הואיל ואינו אלא מפני כבודם, אין בזה איסור איחוי.

ובירושלמי למדנו, שלדעת האומר ״מתאחין״, הוא הדין שאינו קורע אלא בגד אחד [כשקרע כולם בתחילה, ועתה החליפם], ולדעת האומר ״אין מתאחין״, אזי יש לו לקרוע את כולם. ולכאורה הביאור הוא, שנחלקו, האם קריעה זו היא מדיני **קריעה**, שמפני כבוד אביו ואמו תיקנו חכמים חיוב קריעה נוסף על החיוב קריעה ראשונה, ואם כן דינו ליעשות בכל דיני קריעה ראשונה, לענין קריעת כל בגדיו, ולענין איסור איחוי, או **שאין** בזה חיוב **קריעה**, אלא חיוב **כבוד אביו ואמו** בלבד, ולצורך זה די במה שקורע בגד אחד, וכמו כן מותר לו לאחות, שכבר קיים כיבוד זה. ויש לעיין, האם

זה נחשב בצנעא, ומותר לנהוג אבלות בצינעא בשבת(335).

אביי אשכחיה מצאו **לרב יוסף** בשעת אבלותו בשבת, **דפרים ליה סודרא ארישיה**, שהיה עטוף ראשו כאבל, **ואזיל ואתי בביתיה**, והלך ובא בתוך ביתו.

אמר ליה אביי לרב יוסף בתמיהה: האם **לאו**, וכי לא **סבר לה מר** את ההלכה **שאין אבילות בשבת**!?

אמר ליה רב יוסף: **הכי אמר רבי יוחנן: דברים שבצינעא נוהג.** ומה שאני נוהג בתוך ביתי זה בצנעא(336).

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: משחרב בית המקדש, עצרת כשבת.**

רבן גמליאל אומר ראש השנה ויום הכיפורים כרגלים.

אמר רב גידל בר מנשיא אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל(337)**.**

ואיכא דמתני להא דרב גידל בר מנשיא אהא: תינוק, **כל שלשים יום** מלידתו, אין נוהגים בו כגדול, אלא "**תינוק יוצא בחיק**". והיינו, שאין נושאים את התינוק שמת תוך שלשים יום בארון, אלא נושאים אותו אל בית הקברות בחיק(338).

כשמחליף, יכול הוא ללבוש בגד **קרוע**. ואולי נידון זה תלוי במחלוקת הנ"ל, שאם אינו חיוב קריעה, אלא מדיני כבוד אביו ואמו, די בזה **שבגדיו קרועים**, מה שאין כן אם הוא חיוב קריעה, יש לו לעשות **מעשה** קריעה.

335. **רש"י** מפרש, שלובש בגד קרוע בתוך ביתו, ואינו צריך להחזיר קרעו לאחוריו. הואיל ובאופן זה נעשה כדברים שבצינעא. **והריטב"א** הוסיף, שלדעת רבי יוחנן דלקמן, יש עליו חיוב לעשות כן, שהרי חייב לנהוג אבילות בצינעא. [ויש לעיין, האם **הרמב"ן** מודה בתוספת זו. שהרי הבאנו בהערה 305, שלדעתו, אין הקריעה מדיני גזירת ז', ולכן, אף להמחייבים אבילות בפרהסיא בשבת, אין הקריעה בכלל זה, ולכאורה הוא הדין לענין דברים שבצינעא, וצ"ע]. **ורבינו חננאל** פירש, שהוא מצנפת שעוטפה לראשו, ומקיים בה חיוב עטיפת הראש, בצינעא.

ובשו"ע [ת א] השמיט כל ענין זה, שבביתו יכול או מחוייב לנהוג מנהגי אבילות. ועיי"ש בביאור **הגר"א** שעמד בזה.

336. אבל כשבאים אצלו בני אדם, יש לו לפרוע ראשו מיד, שלא ינהג אבילות בפרהסיא. **שיטה.**

וכתב **הריטב"א**, **שזקיפת המיטה** נחשבת כדברים **שבפרהסיא**, אף על פי שגם היא נעשית בתוך ביתו של אדם, הואיל והיו רגילים בימיהם שהמיטה עומדת במקום הניכר לכל אדם.

337. הקשו **התוס'**, הלא כבר למדנו, ש"כל המיקל באבל, הלכה כמותו", ומדוע הוצרכו להשמיענו כאן, שהלכה כדעת רבן גמליאל המיקל. ותירצו, שבדברי רבן גמליאל ישנה גם חומרא, לענין הקובר מתו בראש השנה וביום הכפורים, או שבאה לו בהם שמועה קרובה, שלדעת חכמים, עולה לו יום זה מן המנין, שהרי דינו כשבת, ולרבן גמליאל אינו עולה לו, כרגלים, ולכן הוצרכו להשמיענו, שבכל ענין הלכה כמותו, ואפילו לחומרא.

338. **התוספות** כתבו בשם **רש"י**, שזהו דוקא כשאין ידוע שכלו לו חדשיו, שהוא ספק נפל. ובציור זה באמת אין מתאבלים עליו כלל. אבל **הרמב"ן** מעמיד דוקא כשידוע שכלו לו חדשיו.

ואם יוצאים לקוברו מעט אנשים ונשים, צריך להמנע מאיסור יחוד, כיון שבית הקברות הוא מחוץ לעיר, במקום שאין אנשים אחרים. ולכן הוא **נקבר בנוכחות אשה אחת ושני אנשים,** שאז אין זה יחוד.

אבל הוא **לא** נקבר **בנוכחות איש אחד ושתי נשים.** שדבר זה אסור משום יחוד(339).

כד-ב **אבא שאול אומר: אף באיש אחד ושתי נשים** מותר לקברו, לפי שלא חששו ליחוד בשעה שהם טרודים באבלות ובקבורה(340).

ואין עומדין עליו על התינוק הזה **בשורה,** לקבל תנחומים מהעומדים בשורה משני הצדדים, כמו שנהגו בגדול לאחר הקבורה.

ואין אומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים(341).

אבל תינוק **בן שלשים** יום — **יוצא** כשהוא נתון **בדלוסקמא** [ארון קטן], ואינו יוצא בחיק.

רבי יהודה אומר: לא מוציאים אותו **בדלוסקמא הניטלת** באדם אחד הנושא אותה על **הכתף** שלו. **אלא** בדלוסקמא **הניטלת באגפיים,** על ידי שניים, שכל אחד אוחז מצד אחר של הארון(342).

ועומדין עליו בשורה. ואומרים עליו ברכת אבלים ברחבה, לאחר הקבורה, **ומנחמים** את קרוביו **בתנחומי אבלים.**

בן שנים עשר חדש — יוצא במטה.

רבי עקיבא אומר: בן שנים עשרה חודש גרידא אינו יוצא במיטה. ורק אם התינוק

שהרי משמע בברייתא, **שעיקר** אבילות נוהגת בו. ואף על פי שמתאבלים עליו, מכל מקום אין נוהגים בו כל הדינים שנאמרו בקבורת גדול, וכמבואר בהמשך הברייתא, שדינים אלו תלויים לפי גודל השנים. וכן כתב השיטה.

339. **רש"י** בכת"י מבאר, שעל כל פנים יש להצריך בקבורתו ג' בני אדם. וכן הוא בגירסת השיטה בגמרא. אבל בשאר מתים הצריכו חכמים שיהיו עשרה בקבורתו. וביאר **הטור** [שסא] בשם **הרמב"ן,** שהוא לצורך ברכת אבלים ועמידה בשורה וקדיש, שאינם נאמרים בפחות מעשרה.

340. הגמרא בקידושין [פ] מבארת טעמו, שבשעת צער אין לחוש לגירוי יצר הרע, ולכן לא אסרו בזה משום יחוד. [וביאור הדבר, שבשתי נשים אין איסור יחוד אלא מדרבנן, ומשום חשש עבירה, ולכן יש להתיר בענין שאין חשש עבירה, אבל יחוד דאורייתא לא היינו מתירים מטעם זה, כיון שיש בו איסור בעצם מעשה היחוד, ולא משום חשש עבירה].

והקשה **הכסף משנה** [איסו"ב כב ח], הרי לדעת הרמב"ם שם, אין להתיר יחוד בשני אנשים ואשה אחת אלא כשהם מופלגים בחסידות, ומדוע בענינו סתם להתיר בשני אנשים ואשה אחת, ולא פירש שזהו דוקא בחסידים גמורים. ויישב **הלחם משנה** [אבל יב י], שרבנן גם כן מודים בעיקר הסברא לאבא שאול, שאין לחוש כל כך לגירוי היצר בשעה זו, אלא שמכל מקום אין להקל לדעתם בשתי **נשים,** אבל בשני **אנשים** [שהחשש לאיסור הוא מועט], אין לחוש, אפילו אינם חסידים גמורים.

341. **הראשונים** הוכיחו, שמכל מקום דין **הבראה** נוהג בו. על כל פנים כשכלו לו חדשיו.

342. **רש"י** פירש, שצריכים לשאתו בשני בני

הוא בן שנה ואבריו נראים גדולים **כמו** שהיה **בן שתים,** או שהוא **בן שתים** שנים **ואבריו** נראים **כבן שנה** — אז הוא **יוצא במטה**(343).

רבי שמעון בן אלעזר אומר: תינוק **היוצא במטה** — **רבים מצהיבין** מרגישים ומצטערים **עליו**(344).

אבל תינוק שאינו יוצא במטה — אין רבים מצהיבין עליו.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: תינוק **הניכר לרבים,** שכבר היה רגיל לצאת החוצה — **רבים מתעסקים עמו** ללוותו. **אינו ניכר לרבים — אין רבים מתעסקים עמו**(345).

ומה הן, באיזה גיל חייבים הקטנים **בהספד?**

רבי מאיר בשם רבי ישמעאל אומר: עניים, המצטערים יותר על מות בנם, לפי שאין להם שמחה אחרת, מספידים את קטניהם החל מהיותם **בני שלש.**

אבל **עשירים,** שיש להם שמחות חוץ מילדיהם, והם אינם מצטערים כל כך במותם, מספידים אותם בהיותם **בני חמש.**

רבי יהודה אומר משמו של רבי ישמעאל: **עניים — בני חמש, עשירים בני שש. ובני זקנים — כבני עניים** הם דומים.

אמר רב גידל בר מנשיא אמר רב: הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי ישמעאל.

דרש רבי עגני בר ששון אפיתהא דבי נשיאה: מי שנפטר לו קרוב **יום אחד לפני עצרת,** והגיע חג השבועות והפסיק את אבלות השבעה, נחשב לו הדבר ביחס למנין שלשים, כאילו מנה שבעה ימים.

ועצרת עצמה עולה לו כשבעה ימים, לפי שעצרת היא כרגלים.

הרי כאן ביחד תוך יומיים — **ארבעה עשר** למנין שלשים יום! (346)

שמע רבי אמי ואיקפד על רבי עגני בר

אדם, לכבודו. **והנמוקי יוסף** מפרש, שאין צריך שיהיה הנסר גדול כל כך, עד שיהיו צריכים לשאתו בכתפים, אלא די בנסר קטן הניטל בידים.

343. רבי עקיבא בא להקל על דברי תנא קמא, שדוקא כשהוא בן שנתים, או שהוא נראה כבן שנתיים, אז יוצא במיטה, אבל כשהוא בן שנה ונראה כבן שנה, יוצא בדלוסקמא. וע״ע בתוס׳.

344. כתב **החזו״א** [רו], שיש בזה נפקא מינה לענין קריעה בקטן. שהרי למדנו לעיל [יד], שמקרעין בגדי הקטן, מפני עגמת נפש, וכתב **הב״י,** שזהו דוקא במת שראוי להצטער עליו. ולפי המבואר כאן נמצא, שאם היה בן י״ב חודש, שאז הוא יוצא במיטה, אז יש לקרוע בגדי הקטן, שהרי הרבים מצטערין עליו.

345. כתב **הכסף משנה** [יב יא], שמדברי הרמב״ם מבואר, שר״ש בן אלעזר ור״א בן עזריה לא נחלקו, ומשום שרבים **מצהיבין** עליו ורבים **מתעסקין** עמו, אינם ענין אחד, ולכל ענין נאמר שיעור בפני עצמו. וכדבריו מוכח **מהנמוקי יוסף.** שענין ״מצהיבין״ פירש מלשון צער. וענין ״מתעסקין עמו״ פירש, שהרבים מבטלים ממלאכתם כדי לגמול עמו חסד.

346. רב עגני בר ששון בא להשמיענו בזה שני חידושים. א. הלכה כר״ג, שעצרת מפסיק אף **בזמן הזה.** ב] יום עצרת עצמו נחשב **כשבעה**

ששון.

אמר רבי אמי: **אטו**, וכי הלכה זו, הלכה **דידיה היא**? הרי לפי דבריו **דרבי אלעזר אמר רבי אושעיא, היא**! וכדלהלן.

ובדומה לכך, אירע שדרש **רבי יצחק נפחא אקילעא** על פתחו **דריש גלותא: יום אחד לפני עצרת, ועצרת — הרי כאן ארבעה עשר.**

שמע רב ששת ואיקפד עליו, **ואמר: אטו** וכי הלכה זו הלכה **דידיה היא**? והרי **דרבי אלעזר אמר רבי אושעיא, היא.**

דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מנין לעצרת שיש לה לקרבנותיה **תשלומין כל שבעה**?

שנאמר [דברים יז] "**בחג המצות ובחג השבועות**".

ודרשינן: הוקש חג השבועות לחג הסוכות: **מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה — אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה**(347).

אדבריה נסמך **רב פפא לרב אויא סבא, ודרש: יום אחד לפני ראש השנה, וראש השנה — הרי כאן ארבעה עשר.** כי גם ראש השנה הוא כרגלים(348).

ימים למנין ל׳, וכמבואר בהמשך.

ומעיקר הדין שמבואר כאן, שעל ידי מה שהרגל הפסיק ממנו גזירת ז׳, הרי הוא נמנה כד׳ ימים אף למנין ל׳, היה נראה להוכיח מזה, שגזירת ל׳ תלויה היא בגזירת ז׳, כלומר, שגדר גזירת ל׳ הוא, שחייבוהו לנהוג מנהגי אבילות כ״ג יום [מלבד ז׳ ימים הראשונים], ולכן, כשנפטר מגזירת ז׳ על ידי הפסקת הרגל, אין לו למנות מעתה אלא כ״ג יום. אבל אילו היה מנין ל׳ נידון כמנין בפני עצמו, בלא שייכות כלל עם גזירת ז׳ [שבשעת קבורה נתחייב למנות שני מנינים, מנין ז׳ ומנין ל׳], אזי היה הדין נותן שימנה לאחר ראש השנה [עם ערב ר״ה ור״ה] ל׳ יום, שהרי הרגל אינו מבטל ממנו כלל גזירת ל׳, וכמו כן אין יום ערב ראש השנה עצמו חשוב כרגל שנמנה אותו כד׳ ימים. וע״ע הערה 189.

347. והואיל ומצאנו שיש לו תשלומין לאחריו ז׳ ימים, יש ללמוד מכך, שקדושת היום יש לה כח לתפוס ז׳ ימים, ולכן יש למנותו כד׳ ימים אף למנין ל׳.

והקשה **התפארת למשה**, איך אפשר לתפוס החבל משני צדדים, ולמנות יום עצרת עצמו כד׳ ימים [מכח דין ימי התשלומין שלאחריו], ושוב למנות אח״כ אף את ימי התשלומין עצמם למנין ל׳. ועיי״ש מה שהאריך בביאור כל הענין.

348. כיון שמצאנו שראש השנה נחשב כרגל לענין הפסקת האבילות, לדעת רבן גמליאל, ממילא דינו שוה לעצרת אף לענין זה שעולה כד׳ ימים למנין ל׳, שהרי הוקשו בפסוק כל המועדות יחד. כן כתב **הרמב״ן**. והוא הדין ליום הכפורים. **ריטב״א**.

והקשו **הראשונים**, מה נפקא יש לנו ממנין זה, שהרי אפילו היה ראש השנה עצמו נמנה כיום א׳ בלבד, מכל מקום היינו מתירים לו לגלח בערב יום הכפורים, שדינו כרגל, ומה חילוק יש אם הוא עומד אז ביום הט״ז למנין הל׳, או ביום הכ״א למנין הל׳ [שב׳ ימים של ר״ה נחשבים כיום א׳, למנין זה, יעויין בתוס׳ **וברש״ש**, ודוק].

ותירץ **הראב״ד**, שאי אפשר להקל שתי קולות באבילות אחת. ולכן, מאחר וראש השנה ביטל ממנו גזירת ז׳, שוב אין יום כפור מפסיק

אמר רבינא: הלכך, אם קבר מתו לפני החג, הרי **יום אחד לפני החג, וחג, ושמיני שלו — הרי כאן עשרים ואחד יום**(349).

רבינא איקלע לסורא דפרת.

אמר ליה רב חביבא מסורא דפרת לרבינא: וכי **אמר מר "יום אחד לפני ראש השנה, וראש השנה — הרי כאן ארבעה עשר"!?**

אמר ליה: אנא, "מסתברא כרבן גמליאל" הוא דאמינא. ולרבן גמליאל ראש השנה הוא כרגלים(350).

ממנו גזירת ל'. ויתירה מזאת, שכמו כן אין להקל ולהחשיב יום כפור לז' ימים, הואיל וכבר הקלנו קולא זאת בראש השנה, שהחשבנוהו כז' ימים למנין ל'. אלא שזהו דוקא בראש השנה ויום כפור, שאינם רגלים גמורים [שלא נאמר בהם מצות שמחה], מה שאין כן בג' רגלים [שנאמרה בהם מצות שמחה], שיש בהם הכח להקל אף שתי קולות באבילות אחת, ולכן, נתיר לו לגלח בציור זה בערב סוכות, אף על פי שעדיין לא נשלמו ל' ימים [עד י"ח תשרי, וכנ"ל]. ועל כל פנים, רב פפא לא בא להשמיענו קולא במנין זה, אלא חומרא, שיום כפור אינו מבטל ממנו גזירת ל', וכמו כן אינו עולה בעצמו כז' ימים, וכנ"ל.

וכעין זה הביא **הרא"ש** בשם **הלכות גדולות.** וע"ע **קרן אורה.** והרמב"ן יישב בסברא זו את דעת **הרמב"ם** [י ג]. אלא שלדעתו, אף **בג' רגלים** אין להקל שתי קולות יחדיו, ולכן אין לו לגלח בציור זה אף בערב חג הסוכות.

ורבינו שמשון תירץ, שיש בזה נפקא מינה לענין מה שלמדנו לעיל, שבשבוע שני יוצא האבל מביתו ואינו יושב במקומו, ובשבוע שלישי יושב במקומו ואינו מדבר, ואם כן, בציור זה נתיר לו לישב במקומו מיד לאחר ראש השנה, שהרי אנו מחשיבים כאילו עברו עליו כבר י"ד יום, ודינו כשבת **שלישית.** ויעויין בדברי **התוס'** עוד נפקא מינה לענין שמועה קרובה, ולענין לא גילח בערב יום כפור, לדעת רבנן דאבא שאול [לעיל יט].

אבל **הרמב"ן** כתב, שרב פפא נגרר בלשונו אחר לשון רב עניי בר ששון שנקט כן לענין עצרת, ובאמת, אין נפקא מינה כלל במנין זה, שהרי יום כפור מבטל גזירת ל' אף בציור זה.

349. דין זה בנוי הוא על דברי רב פפא, שאף ראש השנה עצמו נחשב כז' ימים, אף על פי שאין לו תשלומין כל ז', ומשום שהוקשו כל המועדות יחד. ואם כן הוא הדין לשמיני עצרת. אבל מדברי רב עניי בר ששון לא היינו יכולים ללמוד לשמיני עצרת, שהרי אין לו תשלומין כל ז' לאחריו. וזהו ביאור לשון רבינא "הלכך וכו'".

ונחלקו **האחרונים,** האם שמיני עצרת נחשב כז' ימים למנין ל' אף כשקברו **ברגל,** או דוקא כשקברו **קודם** הרגל. יעויין שצט ט"ז ד ובנקודות הכסף. **והריטב"א** החמיר בנידון זה.

350. הקשו **הראשונים,** הלא רבינא עצמו אמר לעיל, ששמיני עצרת עולה כז' ימים למנין ל', אף על פי שאין לו תשלומין ז' לאחריו, ואם כן הוא הדין לראש השנה שנחשיבו כז' ימים.

ותירץ **הריטב"א,** שמכל מקום יש חילוק ביניהם, ששמיני עצרת הרי הוא רגל גמור, ומחוייב במצות שמחה, ולכן הקילו בו שיהיה נחשב כז' ימים, מה שאין כן בראש השנה, שדיינו במה שהקלנו בו להפסיק גזירת ז' וגזירת ל', ולא נוסיף להקל בו ולהחשיבו כז' ימים. וכן מבואר מדברי **הרמב"ם** [י ג-ד]. וזהו כונת רבינא, "מסתברא כרבן גמליאל הוא דאמינא", לענין שיהיה מפסיק האבילות בלבד.

מתניתין:

אין קורעין, ולא חולצין, ואין מברין אוכלים סעודת הבראה, שמברים את האבל, **אלא קרוביו של מת**(351).

ואין מברין את סעודת ההבראה **אלא** כשהמנחמים יושבים **על מטה זקופה.**

גמרא:

שנינו במשנה שאין קורעים על המת אלא רק קרוביו. כה-א

עוד תירץ **הריטב"א** לפי דעת **הרמב"ן** הנ"ל, שבאמת אין נפקא מינה ממה שיום ראש השנה עצמו נחשב כז' ימים, וכנ"ל, וזו כונת רבינא, שמנין זה באמת אין לו נפקא מינה לענין דינא, ורבינא [לעיל] לא בא אלא ללמדנו את **עיקר הדין,** שראש השנה דינו כרגל גמור, אף לענין שנחשיבנו כז' ימים.

351. מדברי **הריטב"א** עולה, שישנם שני פירושים במשנתנו. א. יש מעמידים **במועד** דוקא, שבו אין לקרוע ולחלוץ ולהברות אלא אם כן יש עליו **חיוב** קריעה, בכדי שלא להרבות את ההספד, ומפני זה, כל מי שאינו מקרובי המת נאסר עליו לקרוע, שהרי אינו מחוייב בקריעה, אבל בשאר ימות השנה אף מי שאינו מקרובי המת רשאי לקרוע עליו. ב. ויש מעמידים המשנה בשאר ימות השנה, שכל קריעה שאינה מחוייבת, יש בה איסור בל תשחית. והוסיפו לאסור החליצה וההבראה, כדי שלא יבואו מפעולות אלו לידי קריעה, כן פירש **הב"ח.**

ולמדנו ממשנתנו, לפי פירוש א', שיש חיוב קריעה והבראה **במועד,** אף על פי שאין אבילות נוהגת בו. ומשום שחיובים אלו אינם נובעים מדיני אבילות כלל. וכמו שלמדנו גם כן לעיל [כ], שהרבים מתעסקין עמו במועד. כלומר, תנחומי אבילים ועמידה בשורה. אבל לפירוש ב', יתכן לומר, שאין חיוב הבראה כלל **במועד,** ואפילו לקרובי המת. שחיוב הבראה תלוי בדיני **אבילות.** וכן הביא **הריטב"א מהירושלמי.** אלא שמכל מקום יש חילוק בין אבילות להבראה, שלאבילות יש תשלומין אחר הרגל, מה שאין כן בהבראה שאין לה תשלומין. שאין הבראה אלא בסעודה הראשונה שאחר הקבורה. וע"ע **בהרא"ש** שדן בדברי הירושלמי. וע"ע בתוס' כאן ולעיל [כ]. **ובשו"ע** [תא ד] נפסק שיש הבראה ברגל.

וכמו כן נחלקו **הראשונים** לענין **קריעה** במועד. [ונידון זה גם כן תלוי קצת בפירוש משנתנו, וכנ"ל]. **והמרדכי** הביא בענין זה שלש דיעות. א. בין ביום קבורה ובין ביום שמועה קורע. ב] ביום קבורה קורע, וביום שמועה אינו קורע עד לאחר המועד. ג] בין ביום קבורה ובין ביום שמועה אינו קורע. ועיין בהערה 214.

וכתב **הרמ"א** [שם לא], שמנהג אשכנז לחלק בין אביו ואמו, שקורע אף במועד, לשאר קרובים, שקורע לאחר הרגל. **ובאהל משה** [להגרא"מ הורוויץ קמב] ביאר חילוק זה באופן נפלא. שבאמת מצאנו דין קריעה אף בלא אבילות כלל. וכמו בברכת השם והרואה ספר תורה שנשרף, שלא שייכת בו אבילות כלל, אלא שהוא צריך לצער עצמו לכבוד ה' ולכבוד תורתו. ומעתה יש לחדש ולומר, שאמנם בשאר קרובים יסוד החיוב קריעה הוא מדיני אבילות בלבד, ומפני זה אין לו לקרוע במועד, שהרי אין נוהג בו אבילות בפרהסיא, אבל חיוב קריעה שעל אביו ואמו, מלבד דין אבילות שיש בקריעה זו, יש בה גם כן חיוב בפני עצמו, מפני כבוד אביו ואמו, וחיוב זה ודאי שייך אף במועד, שאינו נחשב כמנהגי **אבילות.** [ויש לסייע את דבריו מהמבואר **במסכת שמחות,** שאם היה

והוינן בה: וכי **אפילו** היה המת **חכם** אין קורעין עליו אלא קרוביו?

והתניא: חכם שמת — הכל קרוביו.

ויש לתמוה בלשון הברייתא: וכי "**הכל** הם **קרוביו** של חכם" **סלקא דעתך** לומר?

אלא כך כונת הברייתא לומר: **הכל** נחשבים **כקרוביו — הכל קורעין עליו, והכל חולצין עליו, והכל מברין עליו ברחבה!** (352)

וכיון שכולם נחשבים כקרוביו, וכולם צריכים לקרוע עליו, מדוע אומרת המשנה

סבור שמת אביו, וקרע עליו, ואחר כך נודע לו שבנו היה, אינו צריך לקרוע שנית, שקריעה ראשונה עלתה לו לחיובו, וכמו כן, כשהיה סבור שאביו מת, ונודע לו שאמו מתה, אבל כשהיה סבור שמת בנו, וקרע, ונודע לו לבסוף שאביו היה, יש לו לקרוע שנית. ולפי היסוד הנ"ל מוסבר דין זה היטב, שבקריעה על אביו ישנם שני חיובים נפרדים, ולכן, כשקרע על בנו, ולא היה בדעתו אלא לעשות קריעה שמדין אבילות, ולא נתכוון כלל לקריעה שמדין כיבוד אביו ואמו, עליו לקרוע שנית, כדי לקיים חיוב נוסף זה].

וכל זה לענין **חול המועד**. אבל **ביום טוב**, לדעת הכל אין לקרוע, ואפילו ביום טוב אחרון של גלויות. כן כתב **הרמב"ם** [יו"ט ו כג]. ויעויין מה שפלפלו בזה נושאי כלי הרמב"ם שם. והוא הדין לענין חליצה והבראה. כן כתב **הרמב"ם** [אבל יא א]. ויעויין בחידושי הגרעק"א [תא ד].

וכתב **המשנה למלך**, שאין לקרוע במועד, אלא כשנקבר בחול המועד, אבל כשנקבר ביום טוב, אינו קורע עד לאחר המועד, כיון שעתה אינו שעת חימום ולא שעת שמועה, למה יקרע בחנם במועד. ודוקא בשעת חימום או בשעת שמועה התירו לו לקרוע ולדחות כבוד הרגל מפני מצות הקריעה. וכעין זה הביא **המגן אברהם** [תקמז] בשם **מהר"ם לובלין**, וטעמו, שהרי עיקר חיוב הקריעה הוא בשעת חימום [אף על פי שבדיעבד יכול לקרוע כל ז', בשאר קרובים], ומפני זה יש לו להמתין עד לאחר הרגל, שאז מתחיל למנות שבעת ימי אבלו, ועל ידי כן הוא נזכר במתו, והרי זה נחשב אצלו כשעת חימום, אבל כשהוא קורע במועד, אין זמן זה נחשב כלל כשעת חימום.

352. קושיא זו מתפרשת היטב אף לפירוש א'. שאמנם משנתנו דנה לענין מועד, מכל מקום יש ללמוד מדבריה, שלעולם אין חיוב קריעה וחליצה אלא על הקרובים, אבל שאר בני אדם אינם מחוייבים בה, ומשום כך לא התרנו להם לקרוע ולחלוץ במועד, ואילו בברייתא זו מבואר, שיש חיוב קריעה אף על חכם, שאינו קרובו.

והריטב"א דן, האם בחכם נאמר גם חיוב אבילות, מלבד חיוב הקריעה וההבראה, שכן הסברא נותנת, שאין הבראה בלא אבילות. וכן מבואר לקמן לענין רבו, שנוהג עליו אבילות יום אחד. או שדין אבילות נאמר ברבו דוקא. ומכל מקום מברין על החכם, שחיוב הבראה אינו תלוי באבילות. [ונידון זה תלוי קצת במחלוקת שהבאנו בהערה הקודמת לענין הבראה במועד, שאין נוהג בו אבילות]. **והרמב"ן** נוקט, שאין דין אבילות על חכם.

עוד דקדק **הריטב"א** מלשון הברייתא "הכל כקרוביו", שדוקא כששמע שמועה קרובה על מות החכם, חייב לקרוע, אבל בשמועה רחוקה, אינו קורע, וכדין שמועה רחוקה **בשאר קרובים**. ודוקא בחכם שאינו רבו, אבל אם הוא רבו, אפילו בשמועה רחוקה קורע, וכדין אביו ואמו.

שאין קורעים עליו אלא קרובי המת!?

ומשנינן: **לא צריכא**, משנתנו מדברת במת **דלאו חכם הוא.**

עוד הוינן בה: **ואי אדם כשר הוא — חיובי מיחייב** כל אחד **למיקרע.**

דתניא: מפני מה בניו ובנותיו של אדם מתים כשהן קטנים? — כדי שיבכה ויתאבל על אדם כשר(353).

ותמהינן: האם כדי **שיבכה ויתאבל** אדם על אדם כשר בעתיד, בניו של אדם מתים? וכי **ערבונא קא שקיל מיניה**, וכי לוקחים ממנו ערבון על כך מראש!?

אלא, כך יש לומר: בניו הקטנים של אדם מתים **מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר.**

שכל הבוכה ומתאבל על אדם כשר — מוחלין לו על כל עונותיו, בשביל כבוד שעשה לו.

ומשנינן: משנתנו מדברת במת **דלאו אדם כשר הוא.**

ועוד הוינן בה: **אי דקאי התם** אם עומד שם אדם שאינו קרוב של המת **בשעת יציאת נשמה — חיובי מיחייב** גם הוא לקרוע, למרות שהוא אינו קרוב של המת. ומדוע אומרת המשנה שאין קורעים אלא קרוביו!?

דתניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: העומד על המת בשעת יציאת נשמה — חייב לקרוע. למה זה דומה — לספר תורה שנשרף, שחייב לקרוע כשרואה אותו נקרע(354).

---

353. כתב **הריטב"א**, שהדבר פשוט, שאין חיוב **אבילות** על אדם כשר [אפילו אם ננקוט שעל חכם יש חיוב אבילות]. ומכל מקום יש לחייב עליו קריעה, כדי לעורר הבכי וההספד. אך **הר"ן** [שבת קה] כתב, שיש הסוברים שאין לחייב קריעה על אדם כשר, שלא הוזכר אצלו אלא בכי, ואף על פי כן מן הראוי הוא לקרוע עליו. ולדעה זו יש לפרש כאן, הואיל ומן הראוי הוא לקרוע עליו, אף על פי שאין בקריעה זו חיוב, כבר יצא על כל פנים מידי איסור בל תשחית. וכתב **הרמ"א** [ו], שעל דיעה זו נהגו לסמוך להקל שלא לקרוע על אדם כשר.

והקשו **הראשונים**, מאחר ואף על אדם כשר יש חיוב קריעה [לדעת החולקים על **הר"ן** הנ"ל], מדוע הוצרך התנא דברייתא לעיל להשמיענו, שיש חיוב קריעה על חכם, והרי אינו גרוע מאדם כשר. ותירץ **הרמב"ן**, שעל אדם כשר אינו מחוייב לקרוע אלא כשהוא **בפניו**, מה שאין כן בחכם, שאפילו שלא בפניו קורע. וכעין זה תירץ **הרא"ש**, שעל אדם כשר יש לקרוע כשנודע לו השמועה **בין מיתה לקבורה**, ואפילו שלא בפניו, אבל לאחר קבורה, אינו קורע, מה שאין כן בחכם, שבכל ענין יש לו לקרוע. **והריטב"א** תירץ, שבאדם כשר אין החיוב מוטל אלא על אותם **הפחותים** ממנו בחכמה, אבל השוים לו, אינם חייבים, מה שאין כן בחכם, שאף השוים לו קורעים. ומכל מקום, אותם שהם **גדולים** ממנו בחכמה, אינם מחוייבים.

עוד כתב **הריטב"א**, שאינו נקרא אדם כשר אלא כשלמד קצת תורה, אף על פי שלא הגיע למדרגת "תלמיד", אבל אם לא למד כלל, אינו בכלל זה, שאי אפשר למי שאינו בן תורה, להיות אדם כשר באמת. וע"ע **בש"ך** [שמ יא].

354. הראשונים כתבו בשם **רש"י**, שהדמיון לספר תורה הוא, שהאדם מישראל [אף על פי

ומשנינן: משנתנו מדברת בכגון **דלא קאי התם** שלא עומד שם אדם שאינו קרוב למת **בשעת יציאת נשמה.**

כי נח נפשיה דרב ספרא לא קרעו רבנן עליה.

אמרי: לא גמרינן לא למדנו תורה **מיניה,** ממנו(355).

אמר להו אביי: מי תניא "**הרב שמת** כולם כקרוביו"?

הרי "**חכם שמת** הכל כקרוביו" **תניא.**

שלא למד תורה] עתיד הוא ללמוד תורת ה', ולכן יש לקרוע עליו כעל שריפת ספר תורה. והוסיפו, שלפי טעם זה, אין קריעה זו אלא באיש, שמצווה ללמוד תורה, מה שאין כן באשה. [ואף על פי שמצווה ללמוד דינים השייכים אליה, אין זה כתלמוד תורה של איש. וע"ע בב"י]. אלא שהוקשה להם עיקר סברתו, שאנו מחשיבים אותו כספר תורה, על שם העתיד.

אולם **רש"י** שלפנינו פירש, שהנשמה שבגוף, שהיא קרויה "נר" ["נר ה' נשמת אדם"], יש לה דמיון לספר תורה, שקרויה גם כן "נר" ["נר מצוה ותורה אור"]. וביאר **הרש"ש** כונתו, שאמנם אין הנשמה נאבדת ח"ו ביציאתה מן הגוף, שהרי היא נצחיית, אלא שכמו שמבואר לקמן לענין שריפת ספר תורה, שיש לקרוע על כך שתי קריעות, קריעה אחת על שריפת הכתב, וקריעה שניה על שריפת הקלף, כמו כן יש לקרוע על אבדן הגוף, שהיה משכן לנשמה בחייו, וכמו הקלף שהוא משכן לדברי התורה הכתובים עליו.

והרמב"ן פירש בזה ב' פירושים נוספים.

א. אין זה אלא **דמיון בלבד** לספר תורה. שכשם שקורעים על שריפת התורה, מפני שיש בזה הפסד גדול וחרדה רבה, כך יש לקרוע על יציאת נשמתו של אדם מישראל. [וכן הוכיח **הקרן אורה** שאין זה אלא דמיון בלבד, שהרי באמת חלוקים הם בדיניהם, שהקרע על ספר תורה, אינו מתאחה לעולם, מה שלא נזכר כן ביציאת נשמה. ולהרמב"ם יש ביניהם חילוק נוסף, שהקריעה על ספר תורה שוה לקריעה שעל אביו בכל הפרטים, מה שאין כן ביציאת נשמה].

ב] כשם שקורעים על שריפת התורה, כך יש לקרוע על אדם זה שקיים מצוות התורה בימי חייו. וכן הביא **הריטב"א** דברי חכמים, שאפילו ריקנים שבהם, מלאים מצוות כרימון. והנה, לפי ג' פירושים האחרונים, אף באשה שייך קריעה זו, שאף נשמתה קרויה "נר", ויש בפטירתה חרדה רבה, ואף היא מקיימת מצוות התורה. וכתב **הגר"א,** שמקושית הגמרא יש להוכיח שאף באשה שייך קריעה זו, שאם לא כן, היה לנו ליישב ולהעמיד משנתנו באשה, שאפילו עומד בשעת יציאת נשמתה, אינו קורע. ויעויין **בב"ח** לענין קטן **שלא** הגיע לחינוך, שלפירוש ב' של **הרמב"ן** אין לקרוע עליו, ולשאר הפירושים, קורע.

עוד כתבו **הראשונים,** שאין לקרוע על המומר להכעיס, אפילו בעבירה אחת, ואפילו על המומר לתיאבון, כשהיה עובר בקביעות.

355. ומה שלא קרעו עליו על כל פנים כשם שקורעין על אדם כשר, תירץ **הרמב"ן** על פי המבואר לעיל, שאין חיוב קריעה על אדם כשר אלא כשהוא בפניו [וכן לדעת **הרא"ש,** כשנודע לו קודם קבורה], וכאן היה זה שלא בפניו, או אחר הקבורה. וכן לדעת **הריטב"א,** היו חכמים אלו שוים לרב ספרא בחכמתם, ולכן היו פטורים מלקרוע עליו מכח דין קריעה שעל אדם כשר.

ועוד, הרי **כל יומא שמעתתיה** שמועותיו של רב ספרא נאמרות **בפומין** בפיותנו בלומדנו **בבי מדרשא**. ונמצא שאנו לומדים ממנו, גם אם אין אנו תלמידיו באופן ישיר(356).

סבור, סברו רבנן כי אין תקנה להמנעותם מקריעה, כי **מה דהוה — הוה**. ואין אפשרות לקרוע לאחר זמן.

אמר להו אביי: תנינא: חכם, כל זמן שעוסקין בהספד — חייבין לקרוע עליו.

סבור למיקרע לאלתר בלא הספד.

אמר להו אביי, תניא: חכם — כבודו בהספידו, ויש לכם להמתין מלקרוע עד שעת ההספד(357).

כי נח נפשיה דרב הונא, סבור לאותובי להניח **ספר תורה אפורייה**, על מטתו, כדי לומר עליו "קיים זה מה שכתוב בזה".

אמר להו רב חסדא: מילתא, דבר, **דבחייה**, שבחייו של רב הונא, **לא סבירא ליה**, היה סבור שאין לעשות כן, וכי **השתא** עתה **ליקום ליעבד ליה**, נעמוד ונעשה לו דבר שהוא עצמו סבור שאין לעשותו!?

דאמר רב תחליפא: אנא חזיתיה ראיתיו **לרב הונא, דבעי למיתב אפורייה**, שרצה לישב על מיטה, **והוה מנח ספר תורה עליה**.

וכף כדא אארעא, הפך רב הונא כד על פיו, **ואותיב** והניח את **ספר תורה עילויה**, עליו, משום שסבר שאסור לישב על מיטה שספר תורה מונח עליה(358).

אלמא, קסבר רב הונא **אסור לישב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה**.

לא הוה נפיק פוריא מבבא. לא יצאה מיטתו דרך השער.

סבור לשלשולי דרך גגין.

---

356. דעת **הרא"ש**, שלהלכה יש לחייב קריעה על חכם אף שאינו רבו. שהרי זו היתה טענתו הראשונה של אביי. והביא עוד מירושלמי, שאפילו על **התלמידים** שעדיין לא הגיעו לדרגת **חכמים**, יש לקרוע. אולם דעת **רבינו מאיר**, שאין חיוב קריעה אלא על **רבו**. וכתב **הרמ"א** [ז], שעל זה סומכין להקל שלא לקרוע על חכם שמת, כשאינו רבו. ודוקא על רבו מובהק, שלמד רוב תורתו ממנו, אבל על רבו שאין מובהק, אין נוהגין לקרוע. כן כתב **הרמ"א**.

357. כתב **הלחם משנה**, שהרמב"ם והטור נחלקו בביאור דין זה. שלדעת **הרמב"ם**, לכתחילה יש להשהות הקריעה עד שעת ההספד, ואינו קורע בשעת שמועה. אבל **הטור** מפרש, שלכתחילה יש לו לקרוע בשעת שמועה, אלא שאם לא קרע אז, יש לו להמתין לשעת ההספד.

358. **הריטב"א** מבאר, שרצונם היה להניח הספר תורה באופן שיהיה גבוה מרב הונא. וגם באופן זה אין להתיר לכל אדם, אלא לתלמיד חכם ושלם במעשיו. [שהוא דומה לספר תורה]. ואמר להם רב חסדא, שרב הונא היה מקפיד על עצמו, שלא לישב **כלל** על המיטה שספר תורה עליה. וכעין זה כתבו **התוספות**. ובבבא קמא [יז] מבואר [בתירוץ א'], שבימיהם היו נוהגין להניח ספר תורה על מיטת החכמים, אבל לא היו אומרים "קיים זה מה שכתוב בזה". ויתירה מזאת למדנו במנחות [לב], שלדעת רבי יוחנן, אין איסור כלל לישב על מיטה שספר תורה מונח עליה. אבל להלכה נפסק לאיסור. [יעויין יו"ד רפב ז, שנג ב]. ומבואר שם, שהוא הדין אף

אמר להו רב חסדא: הא גמירנא מיניה: חכם — כבודו שיוציאו מטתו **דרך פתח.**

סבור לאשנויי להעבירו **מפוריא** מהמיטה הרחבה ששכב עליה **לפוריא** צרה.

אמר להו רב חסדא: הכי גמרינא מיניה: חכם — כבודו שיוציאוהו **במטה ראשונה** שמת עליה.

דאמר רב יהודה אמר רב: מנין לחכם שכבודו במטה ראשונה — שנאמר [שמואל ב ו] **"וירכבו את ארון האלהים אל עגלה חדשה"**(359).

פרוס בבא, הרחיבו את השער, **ואפקוה.**

פתח עליה רבי אבא: ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה, אלא שבבל גרמה ליה שלא תשרה עליו.

מתיב רב נחמן בר חסדא, ואמרי לה רב חנן בר חסדא: הרי כתוב בספר יחזקאל [פרק א] **"היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים".** ומוכח שגם בבבל שורה השכינה!?

טפח ליה אבוה בסנדליה. אמר ליה: וכי **לאו אמינא** האם לא אמרתי **לך לא תיטרוד עלמא** בקושיות?

מאי "היה דבר ה'" **שהיה כבר** ששרתה עליו שכינה בהיותו בארץ ישראל(360).

כי אסקוה להתם, אמרו ליה לרבי אמי ולרבי אסי: רב הונא אתי. והבינו שהוא מגיע חי, כי לא סיפרו להם על מותו.

אמרו רבי אמי ורבי אסי: **כי הוינן התם** בבבל, **לא הוה לן לדלויי רישין מיניה.** לא יכולנו להרים ראשנו מחמת גדלותו, וכי **השתא אתינן הכא** עכשו שבאנו לארץ ישראל **אתא בתרין,** הוא בא אחרינו?

אמרו להו: ארונו בא!

רבי אמי ורבי אסי נפוק לקראתו ללוותו.

רבי אילא ורבי חנינא לא נפוק.

איכא דאמרי, רבי אילא נפק, רבי חנינא לא נפק.

לשאר ספרי קודש. אך אם הספרים גבוהים ממנו, מותר. ויעויין **בש"ך** שביאר מהו שיעור הגובה להתיר הישיבה.

359. **רש"י** מבאר, שבאותה עגלה ששלחו הפלשתים את ארון הברית, בה העלה דוד את הארון לקרית יערים. והקשו **המפרשים,** הלא מפורש בכתוב [שמואל א ו], שתיכף עם בוא העגלה משדה הפלשתים, בקעו את עציה והקטירו עליהם לה'. **ובטעמא דקרא** תירץ, שלא בקעו אלא מקצת עציה, ושאר העגלה היתה עדיין עומדת בעיניה.

והמהרש"א העיר, שאמנם מבואר בסוטה [לה], שדוד שגה בזה שנשא את הארון על עגלה, הואיל ודינה לינשא בכתף, ואף על פי כן הוכיחה הגמרא ממה שנשאה **באותה** עגלה, שכן הוא מדרך הכבוד, שלא לשנות מעגלה לעגלה.

360. **רש"י** מפרש שני פירושים. א. היה זה באמת דבר היוצא מן הכלל. ב. הואיל וכבר שרתה עליו שכינה בארץ ישראל, שוב לא נסתלקה ממנו, אף על פי שירד לבבל. ולכאורה יש להעיר, ממה שמבואר **בילקוט** [יונה], שיונה

דנפק — מאי טעמיה?

דתניא: ארון העובר ממקום למקום — עומדים עליו בשורה, ואומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים(361).

דלא נפק — מאי טעמא?

דתניא: ארון העובר ממקום למקום — אין עומדין עליו בשורה, ואין אומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים.

קשיין אהדדי!

לא קשיא.

כאן — ששלדו קיימת.

כאן — בשאין שלדו קיימת.

ורב הונא — שלדו קיימת הוה.

וזה **דלא נפק — לא סיימוה קמיה** ששלדו קיימת.

אמרי: היכא נינחיה בקבר של מי?

רב הונא ריבץ תורה בישראל, ורבי חייא ריבץ תורה בישראל הוה. ולידו של רבי חייא מקומו של רב הונא.

אמרו: **מאן מעייל ליה** לקוברו ליד רבי חייא?

אמר להו רב הגא: אנא מעיילנא ליה, דאוקמתיה לתלמודאי כי הוינא בר תמני סרי שנין, ולא חזי לי קרי.

ומשמע ליה קמיה, הייתי משמיע שמועות לפני רב הונא, **וידעי בעובדיה.** והכרתי את מעשיו הגדולים: כגון, **דיומא חד אתהפיכא ליה רצועה דתפילין,** שהצד השחור היה כלפי גופו, **ויתיב עלה ארבעין תעניתא**(362).

עייליה רב הגא לקוברו.

הוה גני שכב שם במערת הקבורה, **יהודה** בן רבי חייא **מימיניה דאבוה, וחזקיה** בנו **משמאליה.**

אמר ליה יהודה לחזקיה: קום מדוכתיך, דלאו אורח ארעא דקאים רב הונא שרב הונא עומד(363).

הנביא ירד לתרשיש, כדי שלא תשרה עליו שכינה, אף על פי שכבר שרתה עליו השכינה בהיותו בארץ ישראל.

361. כתב **הרמב"ן**, שדין זה נאמר דוקא כשכבר נקבר במקום אחר, ואחר כך ליקטו עצמותיו, ומעבירים אותם ממקום למקום. שבציור זה, מאחר ונוהגים עליו דיני אבילות באותו היום, וכמו שלמדנו לעיל [ח], על כן שייך בהם גם כן תנחומי אבלים. וכמו כן, כשהוא עומד עדיין **תוך** ז' לקבורתו, אף שאין זה ביום ליקוט העצמות. [והוא הדין, כשעדיין לא נקבר, ובאים לקברו במקום זה, וכמו שכתב **הריטב"א**]. אבל כשאין על הקרובים דין אבילות, ודאי אין מקום כלל לומר תנחומי אבלים וכו'.

362. עיקר הקפידא היא כשנתהפכה הרצועה במקום **עיקר** הקשירה, שאז צריך לחזור ולהפכה לצד השחור, אבל שלא במקום עיקר הקשירה, אין צריך להפכה אלא משום נוי מצוה. **משנ"ב** [כז לח].

363. **הטור** [שסא] הביא בשם **הירושלמי,**

בחדי דקאים יהודה — **קם בחדיה עמודא דנורא.**

חזייה רב הונא, איבעית, נבהל מעמוד האש, **זקפיה** העמיד **לארוניה** של רב הונא שיחצוץ בינו לבין עמוד האש, ולא יזיקנו, **ונפק, אתא.**

והאי דלא איענש ענש רב חגא, שהצליח להנצל מעמוד האש, הוא רק — **משום דזקפיה לארוניה דרב הונא** שיחצוץ ביניהם.

כי נח נפשיה דרב חסדא סבור לאותובי ספר תורה אפורייה, לשים ספר תורה על מטתו.

אמר להו רבי יצחק: מילתא דלרביה לא סבירא ליה, אנן ניקום נעביד ליה!?

סבור דלא למישלל קרעייהו עליו.

אמר להו רבי יצחק בר אמי: חכם, כיון שהחזירו פניהם מאחורי המטה — שוללין(364)**.**

כי נח נפשיה דרבה בר הונא ורב המנונא — אסקינהו להתם, לארץ ישראל.

כי מטו כאשר הגיעו למקום בו הוצרכו כה-ב

שאדם הרואה כשנושאין מת, יש לו לעמוד, אבל לא מפני המת, אלא מפני המלוים [מפני שמקיימים מצוה]. והקשה **הט"ז** מהמבואר כאן, שעמד חזקיה לכבודו של רב הונא. ותירץ הט"ז, שדברי הירושלמי אמורים דוקא בסתם מת, אבל בחכם יש לעמוד אף מפני המת. ויעויין בנקוה"כ. **ובחדרי דיעה** דחה ראית הט"ז, שחזקיה לא נעמד לכבודו של רב הונא, אלא שפינה לו את מקומו, ואין זה שייך כלל לנידון הירושלמי.

364. נחלקו **הראשונים** בדין איחוי על חכם. שלדעת **הרמב"ם**, אינו מאחה עד למחר. ולדעת **הרמב"ן**, מאחה מיד, ועל כל פנים לאחר הקבורה. ודעת **הריטב"א**, שמאחה לאחר ז'. עוד נחלקו הראשונים בזמן השלילה על **רבו**. שלדעת **הרמב"ם והרמב"ן**, יש לו לשלול **למחרת**. ונתן **הרמב"ן** טעם בדבר, שביום הקבורה הרי הוא מתאבל עליו, כמבואר לקמן בגמרא, ולא מצאנו מי שיהיה מותר לשלול בימי אבלו. מה שאין כן **בחכם**, שאינו נוהג עליו אבילות כלל. וע"ע בהערה 353. ולדעת **הריטב"א** אין לו לשלול למחרת. ולא פירש, אם שולל לאחר ז', או לאחר ל' [כקרע שעל אביו ואמו, שהרי הושוה להם לענין איסור איחוי]. עוד נחלקו **הפוסקים** בזמן השלילה על ס"ת שנשרף וכדומה. שדעת **הטור** היא, שאינו שולל עד ז'. אבל **הב"י** כתב, כיון שאין בזה אבילות כלל, לא שייך להצריכו שימתין ז' ימים, אלא מאחה למחרת.

ושיטת **הרמב"ן** הנ"ל מיוסדת על **הירושלמי**, ושם מבואר, שזמן השלילה על רבו תלוי הוא בזמן גמר האבילות, כלומר, שאם אנו סוברים "מקצת היום ככולו", ומתירים לו נעילת הסנדל **באותו היום**, כמו כן יש לו גם לשלול **בו ביום**, אבל אם אינו נועל הסנדל עד **למחר**, כמו כן אינו שולל עד **למחר**. ולפי זה, מאחר ונפסק להלכה שהוא מותר בנעילת הסנדל בו ביום, כמבואר ביו"ד [רמב כה], היה הדין נותן, לדעת **הרמב"ן**, שיהיה מותר לשלול אפילו בו ביום. [וכמו שיש להוכיח כן גם בדעת **הריטב"א**, שהרי הוא דן לחייב **אבילות** אף על חכם שאינו רבו, ואף על פי כן שוללין את קריעתו בו ביום, הרי לנו, שמועיל מקצת היום ככולו אף לענין זה]. וכמו כן נתיר לשלול בשאר קרובים, לאחר כניסת מקצת יום ז', שהרי מקצתו

לעבור **אגישרא** על גשר צר, שאין אפשרות לשני גמלים לעבור זה לצד זה אלא רק בשורה ערפית, זה לאחר זה, **קמו גמלי**, נעמדו הגמלים שעליהם היו המטות, ולא רצו להמשיך בדרכם אל הגשר.

אמר להו שאל אותם **ההוא טייעא** [סוחר ישמעאלי]: **מאי האי**, מה אירע לגמלים אלו שאינם ממשיכים בדרכם?

אמרו ליה: הגמלים נעצרו משום **רבנן**, רבה בר רב הונא ורב המנונא, הנפטרים, **דקא עבדי יקרא אהדדי**, שמכבדים האחד את השני להקדים ולעבור את הגשר, ומשום כך מנועים הגמלים מללכת.

מר אמר: מר ניעול ברישא, ומאידך, **מר אמר: מר ניעול ברישא**(364*).

אמר אותו הסוחר הישמעאלי: **דינא הוא, דרבה בר הונא ליעול ברישא.**

חליף עבר **גמליה דרבה בר הונא** ראשון.

ונענש הסוחר הישמעאלי על שביזה את רב המנונא.

ולכן: **נתור** נשרו **ככיה** לחייו **ושניה** ושניו **דההוא טייעא.**

פתח בדברי הספד **עליה**, על בואם של המטות של רבה בר רב הונא ורב המנונא, **ההוא ינוקא**, וכך אמר:

גזע ישישים [רבה בר רב הונא, שהוא מגזע חשוב, שהוא בנו של רב הונא, שהיה ראש הגולה, והוא אף עדיף מהנשיא שבארץ ישראל] **עלה מבבל, ועמו** עלה גם רב המנונא המכונה "**ספר מלחמות**", שהוא כינוי לספר תורה.

"**קאת וקפוד**" [ביטוי של קללה, לחורבה ולשממה, שמתהלכים שם רק קאת וקיפוד] **הוכפלו** במיתתם של רבה בר רב הונא ורב המנונא.

ועשה זאת הקב"ה כדי **לראות** להראות **בשוד את השוד ושבר הבא משנער.**

הראה הקב"ה, **שקצף על עולמו, וחמס ממנו נפשות.**

ושמח הקב"ה **בהם**, בנפשות שהוא חמס מעולמו והביאם אליו, **כ**חתן השמח **בכלה החדשה** שלו.

כי הקב"ה שהוא **רוכב ערבות, שש ושמח בבא אליו נפש** של אדם שהוא **נקי וצדיק.**

כי נח נפשיה דרבינא, פתח עליה ההוא

ככולו. אלא שכל זה הוא לדעת **הרמב"ן**. אבל דעת **הרמב"ם** היא, שאף **בנשיא** אינו שולל עד למחרת. אף על פי שאין נוהגין עליו אבילות כלל. [יעויין בביאור **הגר"א** שם לט]. ואם כן הוא הדין אף לענין יום קבורת רבו, שאף על פי שהותרה האבילות לאחר מקצת היום, איסור השלילה לא הותר. וכמו כן נפסק **בשו"ע** [לט], לענין קרע על ספר תורה שנשרף, שאינו שולל עד למחר, אף על פי שגם בזה אינו נוהג כלל מנהגי אבילות. ויעויין **במנחת שלמה** [עג], שבכל מקום שהתירו השלילה למחרת, אינו צריך להמתין **ליום** המחרת, אלא מיד **בערב** יש לו לשלול.

364*. **התוספות** [שבת נא] כתבו, שאף על פי שאין מכבדין בדרכים [אלא בפתח שיש בו

ספדנא:

אפילו עצי **התמרים הניעו ראש, על צדיק** שפרח **כתמר.**

ואילו אנו, **נשים לילות כימים** בהספד **על** רבינא שהיה **משים לילות כימים,** בלומדו תורה גם בלילות.

אמר ליה שאל **רב אשי לבר קיפוק** הספדן: **ההוא יומא** שאפטר מן העולם — **מאי אמרת,** כיצד תספידני?

אמר ליה, אמינא, אומר כך: **אם בארזים נפלה שלהבת** — **מה יעשו איזובי קיר!?**

אם **לויתן בחכה הועלה** — **מה יעשו דגי רקק!?**

אם **בנחל שוטף נפלה חכה** — **מה יעשו מי גבים,** המכונסים!?

אמר ליה בר אבין הספדן לבר קיפוק הספדן: **חס ושלום ד"חכה ושלהבת" בצדיקי אמינא,** לא אמרתי זאת ביחס לצדיקים.

ומאי אמרת?

אמינא כך: **בכו לאבלים ולא לאבידה.** לפי **שהיא** הולכת **למנוחה,** ואילו **אנו** נשארים **לאנחה.**

חלש דעתיה של רב אשי **עלייהו,** על אמירתם של שני הספדנים, שזה דימהו לשלהבת, וזה לאבידה, ועונש על שגרמו לחלישות דעתו של רב אשי **אתהפוך כרעייהו** של שני הספדנים.

וכיון שאירע להם תקלה על ידו, **ההוא יומא** שמת רב אשי — **לא אתו** שני הספדנים **לאספודיה!**

והיינו דאמר רב אשי: לא בר קיפוק חליץ, ולא בר אבין חליץ ליבמתו, לפי שמי שהתפכה רגלו אינו יכול לחלוץ.

רבא, כי הוה אתא לדגלת אמר ליה לבר אבין: קום אימא מילתא.

קאי בר אבין **ואמר: באו רוב שלישית** [עם ישראל נקרא "שלישית", ורבא חשוב כמו רוב ישראל] **במים:**

עלינו:

זכור ורחם! תעינו מאחריך כאשה הסוטה **מבעלה, אל תזניחנו כאות מי מרה** שבודקים בהם אשה סוטה.

[חנין יוחנן זירא אבא יעקב יוסי שמואל חייא מנחם — סימן].

רבי חנין חתניה דבי נשיאה הוה, לא קא הוו ליה בני, בעא רחמי והוו ליה. ההוא יומא דהוה ליה בן — נח נפשיה.

פתח עליה ההוא ספדנא: שמחה לתוגה נהפכה, ששון ויגון נדבקו, בעת שמחתו נאנח, בעת חנינתו לידתו של הולד, **אבד חנינו,** אביו.

אסיקו קראו **ליה חנן, על שמיה.**

כי נח נפשיה דרבי יוחנן פתח עליה רבי

מזוזה], זהו דוקא כשנזדמנו שני אנשים דרך מקרה למקום אחד, אבל כששניהם הולכים יחד למקום מסויים, צריך ליתן להמכובד שיעבור תחילה. ולכאורה יש להוכיח כדבריהם מכאן.

יצחק בן אלעזר: קשה היום לישראל כיום בא השמש בצהרים. דכתיב [עמוס ח] "**והיה ביום ההוא והבאתי השמש בצהרים**".

ואמר רבי יוחנן: זה יומו של יאשיהו.

כי נח נפשיה דרבי יוחנן יתיב רבי אמי שבעה ושלשים.

אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא: רבי אמי דעבד — לגרמיה הוא דעבד.

דהכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו רבו שלימדו חכמה — אינו יושב עליו אלא יום אחד.

כי נח נפשיה דרבי זירא, שנולד בבבל וגדל בארץ ישראל:

פתח עליה ההוא ספדנא: ארץ שנער הרה וילדה, את רבי זירא.

ארץ צבי ארץ ישראל **גידלה שעשועיה.**

אוי נא לה אמרה רקת [טבריה] **כי אבדה כלי חמדתה.**

כי נח נפשיה דרבי אבהו, אחיתו הורידו **עמודי דקסרי מיא,** דמעות.

דרבי יוסי — שפעו מרזבי דציפורי דמא(364**).

דרבי יעקב — אתחמיאו נראו **כוכבי ביממא**(365).

דרבי אסי — איעקרו כל אילניא.

דרבי חייא — נחיתו כיפי אבני **דנורא** אש **מרקיעא.**

דרבי מנחם ברבי סימאי — אישתעו נימוחו פרצופם של **צלמנייא** הצלמים, **והוו למחלצייא,** מעוכות, וגם הדמויות הטבועות במטבעות הכסף נעשו שטוחות.

דרבי תנחום בר חייא — איתקצצו כל אנדרטיא.

דרבי אלישיב — איחתרו נחתרו **שבעין מחתרתא בנהרדעא.** כי בזכותו לא היו בחייו גנבים שם.

דרב המנונא — נחיתו כיפי דברדא אבנים **מרקיעא.**

דרבה ורב יוסף — נשוק כיפי דפרת אהדדי.

דאביי ורבא — נשוק כיפי כיפות הגשרים **דנהר דגלת אהדדי,** שנשברו ונגעו חלקי כפות הגשר זה בזה..

כי נח נפשיה דרב משרשיא — טעון דיקלי שיצי קוצים במקום תמרים.

תנו רבנן: ואלו קרעין שאין מתאחין: כו-א

הקורע על מיתת **אביו, ועל אמו, ועל רבו שלימדו תורה, ועל נשיא, ועל אב בית דין.**

וכן הקורע **על שמועות הרעות, ועל** שמיעת "**ברכת**" **השם** [בלשון סגי נהור].

וכן הקורע **על** [ראיית] **ספר תורה שנשרף.**

וכן **על** [ראיית] **ערי יהודה, ועל המקדש, ועל**

364**. פירשו **התוספות** בשם **הירושלמי,** שהיה בזה רמז שמסר דמו על יחוד השם.

365. פירש **בעץ יוסף,** שכשם שאין הכוכבים נראים ביום אלא אם כן מחשיך אור היום, כך

ירושלים בחורבנם.

וקורע על ראיית **המקדש, ומוסיף** בקריעתו **על ירושלים.**

ומבארת הגמרא את מקור ההלכות שבברייתא:

מצות קריעה על **אביו ואמו,** ועל **רבו שלימדו תורה — מנלן?**

מדכתיב [מלכים ב ב] בהסתלקות אליהו השמימה: "**ואלישע רואה** את אליהו הנביא עולה השמימה. **והוא מצעק: "אבי, אבי! רכב ישראל ופרשיו!"**

"אבי, אבי" — זה אביו ואמו.

"רכב ישראל ופרשיו" — זה רבו שלימדו תורה.

וקרע קריעה על הסתלקותו.

ומסבירה הגמרא: **מאי משמע,** מנין לנו מפסוק זה שיש לקרוע גם על רבו?

כדמתרגם רב יוסף את הפסוק: **רבי רבי, דטב לחון לישראל** שהוא טוב להם לישראל **בצלותיה,** בתפילותיו עבורם, **מרתיכין ופרשין,** יותר מאשר יכולים להועיל להם רכב ופרשים.

הרי שקראו הכתוב "רבי", ועל כך הוא קרע(366).

וממשיכה הגמרא את ביאור ההלכות שבברייתא:

ולא מתאחין הקרעים — **מנלן?**

דכתיב בקריעה שקרע אלישע על הסתלקות רבו אליהו [מלכים ב ב]:

"**ויחזק בבגדיו, ויקרעם לשנים קרעים**".

ממשמע שנאמר "**ויקרעם**", וכי **איני יודע** שקרעם **לשנים?**

אלא, מלמד שצריכים הבגדים להיות נשארים **קרועים ועומדים לשנים — לעולם!**

אמר הקשה **ליה ריש לקיש לרבי יוחנן:** הרי **אליהו** עדיין **חי הוא,** ואיך קרע עליו אלישע קריעה שקורעים על מת!?

אמר ליה: כיון דכתיב "**ולא ראהו עוד**", הרי **לגבי דידיה** של אלישע — **כמת דמי**(367).

וממשיכה הגמרא בביאור הלכות הברייתא:

קריעה על נשיא ואב בית דין שמתו, וקריעה על **שמועות הרעות — מנלן?**

במיתתו נחשך אור היום, ועל ידי כן עלו לגדולה, תלמידים שעד עתה לא היו נחשבים כל כך.

366. יש להתבונן, הלא בדברי רב יוסף נזכר ענין קבלת תפלתו, ואיך למדנו מכאן שיש לקרוע על רבו שלימדו תורה. ופירש **המהרש"א** על פי המבואר בבבא בתרא [קטז], שמי שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם שיתפלל עליו, מפני שתפילתו מקובלת היא במרום, ונמצא שתפילת אליהו היתה מקובלת, מפני כח **התורה** שהיה לו.

367. ודוקא בענין זה, שעלה אליהו למרום, ואינו יכול לראותו עוד, אבל כשהלך רבו למדינת הים, אינו קורע עליו, שהרי יתכן שיראהו עוד. **ריטב"א.** וע"ע **במאירי.**

דכתיב בקריעה שקרע דוד כשהגיעה השמועה על מות שאול ויהונתן [שמואל ב א]:

"**ויחזק דוד בבגדיו, ויקרעם. וגם כל האנשים אשר אתו** קרעו בגדיהם. **ויספדו, ויבכו, ויצמו עד הערב — על שאול, ועל יהונתן בנו, ועל עם ה', ועל בית ישראל, כי נפלו בחרב**".

שאול — זה נשיא. שהיה מלך, ודינו כמו נשיא.

יהונתן — זה אב בית דין.

על עם ה' ועל בית ישראל — אלו שמועות הרעות.

אמר ליה רב בר שבא לרב כהנא: ואימא אין קורעים אלא **עד דהוו כולהו!?**

אמר ליה: "על, על" האמור בפסוק על כל ענין לחוד — **הפסיק הענין**(368).

והוינן בה: ומי קרעינן אשמועות הרעות?

והא אמרו ליה לשמואל: קטל שבור מלכא מלך פרס **תריסר אלפי יהודאי ב"מזיגת קסרי"** — **ולא קרע** שמואל על השמועה הרעה!?

ומשנינן: **לא אמרו** שקורעים על שמועה הרעה **אלא** כשהיא אירעה **ברוב צבור** של ישראל, **וכמעשה שהיה** בשאול ויהונתן.

ולכן לא קרע שמואל על השמועה שהרג שבור מלכא תריסר אלפים יהודים, כי היא לא היתה ברוב ציבור של ישראל(369).

ותמהינן: **ומי קטל שבור מלכא יהודאי?**

והא אמר ליה שבור מלכא לשמואל: תיתי לי, תבוא אלי טובה, **דלא קטלי** כיון שלא הרגתי **יהודי מעולם.**

ומשנינן: **התם — אינהו** היהודים שהיו שם

---

368. פירש **הריטב"א**, שבאמת לא הוצרך דוד לקרוע אלא פעם אחת, שהרי שמע את שלשתן בפעם אחת, ובקריעה אחת יוצא ידי חובתו, אלא שנקט הכתוב לשון זה ללמדנו, שיש סיבת חיוב קריעה על כל ענין בפני עצמו.

369. **הרמב"ן** כתב, שאין הכונה על מיתת רוב הציבור ח"ו, אלא שיהיו במעמד זה רוב ציבור, אף על פי שמתו המיעוט מהם. אבל **הלחם משנה** דקדק מלשון **הרמב"ם**, שדוקא בנפילת רוב הציבור ח"ו. וכתב **הריטב"א**, שאף לדיעה זו, די במיתת רוב **שבט** ח"ו, כדי לחייב בקריעה, שהרי מבואר בהוריות, שכל **שבט** בפני עצמו נקרא "ציבור", ובמלחמת פלשתים ודאי מתו מישראל כדי רוב שבט.

והקשה **הריטב"א**, הלא בין י"ב אלף אלו שנהרגו על ידי שבור מלכא בודאי היו אנשים כשרים וחכמים, ואם כן היה לו לשמואל לקרוע מצד דין זה, אף על פי שאינו בגדר שמועות הרעות. ותירץ על פי המבואר לעיל, שאין לחייב קריעה על אדם כשר אלא כשנודע לו קודם קבורה, ולא נודע הדבר לשמואל עד לאחר קבורה. וכמו כן נתבאר שם, שאין לחייב קריעה על חכם, אלא כשהוא על כל פנים שוה לו בחכמה, ושמואל היה חכם מכולם. עוד תירץ, כיון שהם גרמו לעצמם את מיתתם, במה שמרדו במלך, אינו מחוייב לקרוע עליהם, ורק משום שמועות הרעות היה שייך לחייב. ולכאורה כונתו, שדינם כמאבד עצמו לדעת, שאין קורעין עליו. ובאמת היא מחלוקת ישנה בין הפוסקים.

גרמי לנפשייהו את מותם, כיון שמרדו בו. ומה שאמר שבור מלכא לשמואל שהוא לא הרג יהודי מימיו, כונתו שלא הרג אף יהודי בחינם.

דאמר רבי אמי: לקל יתירי, לקול היתרים, המתוחים על הכינורות **ד"מזיגת קסרי"**, שבהן הכריזו היהודים על המרד — **פקע שורא** נבקעו חומותיה **ד**[של העיר] **לודקיא.**

זה שקורעים **על** שמיעת "**ברכת" השם — מנלן?**

דכתיב [מלכים ב יח] "**ויבא אליקים בן חלקיה אשר על הבית, ושבנא הסופר, ויואח בן אסף המזכיר אל חזקיהו, קרועי בגדים**". שקרעו בגדיהם כאשר שמעו את החירוף והגידוף של רבשקה, שליח מלך אשור, אשר צר על ירושלים(370).

תנו רבנן: אחד השומע את "ברכת" השם מפי ה"מברך", **ואחד השומע מפי השומע**, כגון השומע מפי העדים — **חייב לקרוע.**

והעדים עצמם, **אינן חייבין לקרוע** בשעה ששומעים את עצמם בשעת עדותם, לפי **שכבר קרעו בשעה ששמעו.**

והוינן בה: ואם קרעו **בשעה ששמעו — מאי הוי? הא קא שמעי השתא** שוב, ששומעים את עצמם בשעת עדותם, וכל השומע חייב לקרוע! (371)

ומשנינן: **לא** תאמר כמו **שסלקא דעתך** שגם העדים צריכים לקרוע כשמעידים ושומעים שוב [את עדות עצמם]. היות **דכתיב** [מלכים ב יט] "**ויהי כשמע המלך חזקיהו**, כאשר סיפרו לו את דברי החירוף והגידוף של רבשקה, שלוחו של מלך אשור, כלפי ה' — **ויקרע** המלך **את בגדיו**".

ומכאן מוכח כי רק **המלך** חזקיה לבדו **קרע** אז בשמעו מפיהם את הדברים הללו, **ואילו הם**, העדים שבאו להעיד לפניו, **לא קרעו**(372).

וזה שלא **מתאחין** הקרעים על שמועות שכאלה לעולם — **מנלן?**

אתיא גזירה שוה "**קריעה קריעה**". נלמד את

שלדעת **הרמב"ן**, הקרובים מחוייבים לקרוע עליו. אבל **הש"ך** [שמה ב] דקדק מלשון **השו"ע**, שאין קורעין עליו כלל. ובספר **שולחן גבוה** ביאר שיסוד הנידון הוא, האם חיוב הקריעה נובע מכבוד המתים או מכבוד החיים. [אך בדעת **הריטב"א** יש עדיין מקום לדון ולומר, שלא כתב כן אלא בקריעה שעל אדם כשר וחכם, ולא בשאר קרובים].

370. על שבירך רבשקה את שם ה'. ונחלקו **בירושלמי**, האם רשע זה היה נכרי, ונוכל ללמוד מכאן, שאף כשנכרי מברך, יש חיוב לקרוע, או שמא היה ישראל מומר, ואין ללמוד מכאן לנכרי המברך. ויעויין בסנהדרין [ס].

371. **יש להתבונן**, הלא בשעה שהם מעידים על שפלוני בירך את ה', אין בזה ברכת ה' פעם נוספת ח"ו, ואין זה אלא סיפור דברים בלבד והעתקת השמועה, ומה שהדיינים קורעים אז את בגדיהם, זהו על השמועה הלא טובה שפלוני בירך, ואם כן, מדוע נחייב את העדים לקרוע עתה פעם נוספת, הרי לא נתחדש אצלם עתה כלום מענין זה. וצ"ע.

372. הקשו **התוס'** [סנהדרין ס], הלא ממה שחזקיהו נחייב בקריעה יש להבין שהשומעים

דין ה"קריעה" האמורה כאן על גידופו של רבשקה, מה"קריעה" האמורה באלישע על הסתלקות אליהו, שהיא לעולם.

חובת קריעה על **ספר תורה שנשרף — מנלן?**

דכתיב [ירמיהו לו] "**ויהי כקרוא יהודי** את דברי הקינות שבמגילת איכה לפני המלך יהויקים, **שלש דלתות וארבעה**, שלשה ארבעה פסוקים — **יקרעה** המלך יהויקים **בתער הספר, והשלך אל האש אשר אל האח". וגו'.**

ומבארת הגמרא: **מאי "שלש דלתות וארבעה"?**

אמרו ליה ליהויקים המלך: **כתב ירמיה ספר קינות** על החורבן, שהוא מנבא עליו שעתיד להתרחש.

אמר להו יהויקים: **מה כתיב ביה**, בספר הקינות?

אמרו לו את הפסוק הראשון [איכה א]: "**איכה ישבה בדד**".

אמר להו יהויקים: **אנא מלכא**, אני הוא המלך, ועלי לא נאמר במגילה דבר לרעה.

אמרו ליה את הפסוק השני: כתוב בו "**בכו תבכה בלילה**".

אמר להם: **אנא מלכא**, ואין הדברים אמורים בי.

אמרו לו את הפסוק השלישי: כתוב בו "**גלתה יהודה מעני**".

אמר להם: **אנא מלכא.**

אמרו לו את הפסוק הרביעי: כתוב בו "**דרכי ציון אבלות**".

אמר להם: **אנא מלכא.**

וכשהגיעו לפסוק החמישי, ואמרו לו שכתוב בו "**היו צריה — לראש!**", ופסוק זה מורה כי מלכות יהויקים עומדת לחלוף, והצרים יהיו לראש במקומו, אז **אמר להו** יהויקים: **מאן אמרה?** בשם מי אמר ירמיהו פסוק זה?

אמרו לו: "**כי ה' הוגה על רב פשעיה**".

מיד קדר חתך יהויקים **כל אזכרות** ה' **שבה**, במגילת איכה, **ושרפן באש.**

והיינו דכתיב [ירמיהו לו] "**ולא פחדו ולא קרעו את בגדיהם**".

מכלל, מכאן יש ללמוד, **דבעו למיקרע**, שהיו צריכים לקרוע בראותם את האזכרות נשרפות באש.

אמר ליה הקשה **רב פפא לאביי**: מנין שהיה להם לקרוע על ראיית האזכרות הנשרפות? **אימר** שהיה להם לקרוע **משום שמועות הרעות** שבמגילת איכה!?

אמר תירץ **ליה** אביי: וכי **שמועות רעות — בהיא שעתא, מי הוו!?** הרי היה זה עוד לפני החורבן, ואין אלו שמועות על

חזרו בפניו על ברכת ה' בפירוש, שאם לא כן לא היה קורע, כמבואר בסנהדרין, ואיזה צורך היה בחזרה זו. **ובתוס' הרא"ש** שם הוסיף, שאין לומר, שעשו כן כדי לדון את רבשקה ולחייבו מיתת בית דין [אם ישראל מומר היה], שהרי אין גומרין דינו של אדם אלא בפניו.

מאורעות שכבר אירעו, אלא רק תיאור העתיד להיות, ועל כך אין חייבים לקרוע (373).

אמר רבי חלבו אמר רב הונא: הרואה ספר תורה שנקרע, חייב לקרוע שתי קריעות.

קרע **אחד על הגויל**, וקרע **אחד על הכתב.**

שנאמר [ירמיהו לו] "**אחרי שרף המלך את המגלה**, הגויל, **ואת הדברים**, הכתב".

רבי אבא ורב הונא בר חייא הוו יתבי קמיה דרבי אבא. בעא רצה רב הונא בר חייא [לפי הר"ח] **לאפנויי**, להתפנות.

שקליה לטוטפתיה, לקח את התפילין, **אחתיה אבי סדיא**, והניחם מחוץ לבית הכסא, על דבר הנקרא "בי סדיא".

אתאי בת נעמיתא, בת היענה, **בעא למיבלעיה.**

אמר: השתא, אם היא היתה לוקחת ובולעת את התפילין, **איחייבין לי שתי קריעות**, אחת על הגויל ואחת על הכתב, היות בליעת בת הנעמית את התפילין עם אזכרותיהם היא כשריפה! (374)

אמר ליה רבי אבא: **מנא לך הא? והא בדידי הוה עובדא**, אירע אצלי מעשה דומה, **ואתאי לקמיה** ובאתי לפניו **דרב מתנה** לשאלו כיצד לנהוג, **ולא הוה בידיה.**

ואחר כך **אתאי לקמיה דרב יהודה, ואמר לי: הכי אמר שמואל: לא אמרו** שצריך לקרוע על בליעה של תפילין **אלא** כשנעשה הדבר **בכח הזרוע**, כשאין אפשרות להציל, **וכמעשה שהיה** ביהויקים המלך, שלא היתה לרואים אפשרות להציל. אך אם יש אפשרות

---

373. **יש להעיר** ממה שכתבו **התוספות** לעיל [כא], שדוד נהג אבילות על הילד, אף שעדיין לא מת, מאחר ונאמר לו מפי נביא שימות. וכמו כן נאמר שהיו מחוייבים לקרוע על השמועות הרעות שנאמרו לירמיה בנבואה.

ומדברי **הריטב"א** מבואר, שיש לחלק בענין זה בין יחיד לציבור, שהיחיד אין גזר דינו נקרע אלא בעשרת ימי תשובה, ועל כן נהג דוד אבילות קודם המעשה, מה שאין כן בציבור, שגזר דינם נקרע לעולם, כמבואר בראש השנה [יח]. **ויש מתרצים**, שדוד כבר ראה את תחילת התגשמות הנבואה, שהרי הילד נעשה חולה אנוש רח"ל, כמבואר בכתוב שם, מה שאין כן בענינו, שאז עדיין לא התחילה הנבואה להתקיים, ועל כן לא שייך עדיין קריעה.

374. ואף על פי שבברייתא לעיל נזכר "**ספר תורה** שנשרף", לשון זה לאו דוקא הוא, שהרי עיקר דין קריעה בספר תורה נלמד ממגילת איכה. **הרא"ש. והרמב"ם** כתב שקורעין על **ספר תורה** שנשרף, והשמיט דין זה, שאף על תפילין יש לקרוע. ובאמת, שמלשון הירושלמי [ז] נראה, שאין קורעין אלא על **ספר תורה**, יעויי"ש ובקרבן העדה.

ומדברי **הריטב"א** מבואר, שעיקר דין קריעה בזה תלוי באזכרות שבה. ויש לעיין לפי זה לענין **מגילת אסתר** שאין בה אזכרת ה'. וע"ע בשבט יהודה.

והט"ז למד מדברי הגמרא כאן, שיש לקרוע אף על ספר תורה שנאבד בענין אחר, שלא בשריפה.

וכתב **החכם צבי** [יז], שאין חיוב קריעה על ספר תורה שנשרף, אלא על הרואה בעיניו ממש, ולא על השומע. וכן הוא במסכת שמחות [ט].

להציל ולמנוע, לא חייבים קריעה[375].

על **ערי יהודה — מנלן** שקורעים?

דכתיב [ירמיהו מא] "**ויבאו אנשים משכם, משלו ומשמרון, שמנים איש, מגלחי זקן וקרעי בגדים, ומתגודדים. ומנחה ולבונה בידם, להביא בית ה'**". **וגומר**[376].

אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר: הרואה ערי יהודה בחורבנן אומר: [ישעיהו סד] "**ערי קדשך היו מדבר**". **וקורע.**

הרואה **ירושלים בחורבנה — אומר:** [שם] "**ציון מדבר היתה, ירושלים שממה**". **וקורע**[377].

הרואה **בית המקדש בחורבנו — אומר** [שם] "**בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבתינו היה לשרפת אש, וכל מחמדינו היה לחרבה**". **וקורע.**

קורע על מקדש, ומוסיף על ירושלים.

ורמינהו: אחד השומע[378] **ואחד הרואה, כיון שהגיע לצופים**[379] — **קורע, וקורע על מקדש בפני עצמו, ועל ירושלים בפני עצמה.**

---

375. **רש"י** מפרש, דוקא כשנשרף בענין **שלא היה בידו להציל**, אבל כשהיה בידו להציל, אינו קורע. ותמה **החכם צבי** בעיקר הסברא, שהרי כשהיה יכול להציל ולא הציל, הוא צריך כפרה יותר מכשלא היה בידו להציל, ובודאי שיש לו לקרוע כדי שיתכפר לו. ועוד הקשה, האם אמוראים אלו נחשדו ח"ו בדבר זה, שהיו יכולים להציל, ולא הצילו. ויעויין מה שרצה לפרש בדברי **רש"י**. ובהגהות **מהרש"ם** מבאר כונת **רש"י**, שאין חיוב לקרוע אלא כשכבר אין בידו להציל הספר תורה, אבל בציור זה, שיש עדיין היכולת בידו לתפוש העוף ולהוציא בלעה מפיה, אין לקרוע, הואיל ואין הספר תורה נחשב אבוד בענין זה. ואכן מעשה זה הובא **בירושלמי** בשינוי קל, שבת יענה זו אכן בלעה הספר תורה, ותפשוה והוציאו הספר תורה מפיה.

אבל **הנמוקי יוסף** פירש, שאינו קורע אלא כשנעשה מתוך כונת זדון, אבל כשנשרף מעצמו, או כשנאכל על ידי עוף וכדומה, אינו קורע. **והרמב"ן והריטב"א** לעיל [כה] העירו, במה שדימה הגמרא יציאת נשמה לשריפת ספר תורה, שלפי המבואר כאן, אין דמיון זה עולה יפה, שהרי אין קורעין אלא כשנשרף הספר תורה בזרוע, כלומר, ברשע [וכפירוש הנמוק"י], ובהכרח שאין כונת הגמרא אלא לדמיון בלבד.

376. מדברי **התוס'** מבואר, שאותם אנשים קרעו בגדיהם על חורבן ערים אלו הנזכרים בפסוק זה. ולפי זה צריך לומר, ש"ערי יהודה" הנזכר בברייתא, הוא לאו דוקא, וכמו שכתב **מהרש"א**, שהרי ערים אלו אינם מנחלת יהודה.

377. פירשו **הרמב"ן והרא"ש**, שאף על פי שכבר קרע על ערי יהודה, כשרואה אח"כ ירושלים עיר הקודש, יש לו לחזור ולקרוע, אבל כשקרע תחילה על אחת מערי יהודה, אינו קורע עוד על עיר אחרת מערי יהודה.

378. ביאר **הריטב"א**, שדין זה נאמר על אותו הדור שנחרב בית המקדש בימיו. וע"ע **ברש"ש**.

379. נחלקו **האחרונים** בפירוש תיבה זו, האם הוא מקום שממנו נראית ירושלים בעליל [בבירור], אבל כשעדיין אינה נראית היטב, אינו קורע, או שאין לחלק בכך, ובכל ענין שהוא רואה אותה, יש לו לקרוע. יעויין במשנ"ב

לא קשיא.

הא — דפגע במקדש ברישא(380)**.**

הא — דפגע בירושלים ברישא(381)**.**

תנו רבנן: וכולן רשאין לשוללן, ולמוללן,

[תקסא ז].

380. **רש״י** מפרש, שנכנס לירושלים בתיבה, ולכן היה יכול לראות את המקדש תחילה. **והריטב״א** מפרש, שהגיע למקדש דרך **מזרח**, שאז אינו רואה את ירושלים עד שרואה תחילה את המקדש.

ומבואר **בירושלמי**, שאין לקרוע אלא כשעברו ל׳ יום מראיתו הקודמת. וכן נפסק באו״ח [תקסא ה]. ויעויין **בשערי תשובה** לענין אדם הדר בירושלים, ועברו עליו ל׳ יום שלא ראה **המקדש**, אם יש לו לקרוע כשרואהו.

381. לקמן בגמרא ובהערה 391 יתבאר דיני קריעה ותוספת קריעה באביו ואמו ושאר קרובים. ועל פי המבואר שם יש לפרש חילוק זה שבסוגיתנו באופן זה. כאשר קרע תחילה על ירושלים, אינו יכול להוסיף בקריעה זו על המקדש, משני טעמים.

א. **הרמב״ן** כתב שם, שהקריעה על אביו, מאחר והיא צריכה הבדלה קמי שפה, אם כן נמצא שכל הקרע, מבית הצואר עד לבו, כל זה נכלל **במעשה** הקריעה, ולכן אינו יכול להשתמש בקרע שנעשה על מת אחר, לצורך קריעה זו. [וכן נפסק **בשו״ע**, וכמו שפירש **הש״ך**]. ומעתה, לפי המבואר **בשו״ע** [או״ח תקסא] כדעת **הרמב״ם**, שקריעה על **מקדש** דינה כקריעה שעל אביו, אם כן אף היא צריכה הבדלה קמי שפה, ושוב אינו יכול לצאת חובת קריעה זו, במה שמוסיף על קריעה קודמת. אלא שאם כן יקשה מאד להיפך. כלומר, כשקרע תחילה על המקדש, איך יכול להוסיף בה על ירושלים, והלא מבואר באו״ח שם, שגם קריעה על **ירושלים** שוה לקריעה שעל אביו, וכנ״ל, ואם כן מן הטעם הנ״ל היה לנו להצריכו לקרוע פעם נוספת כבתחילה. ותשובה לדבר מצאנו בדברי **המשנ״ב** [ט], שבאמת מצד עיקר הדין, כשקרע על המקדש תחילה, היה עלינו לפוטרו לגמרי מלקרוע על ירושלים, שהרי בכלל מאתים, מנה, ולכן, אף על פי שהחמרנו עליו לקרוע שנית, מכל מקום הקלנו עליו בקריעה זו, שדי לה בתוספת.

ב] **הראב״ד** שם כתב, שאם קרע על שאר קרובים, **ובתוך** ז׳ שמע שמת אביו, אינו יכול להוסיף בקרע זה [על כל פנים לר״י בן בתירא], שאין לו לעשות הקריעה שעל אביו, טפל לקריעה שעל שאר קרובים. ומבואר עוד בסוגיא שם, שיסוד החילוק בין תוך ז׳ לבין אחר ז׳ נובע ממה שבתוך ז׳ אסור לו לשלול הקרע. ויעויי״ש בהערה הנ״ל ביאור דברי **הראב״ד** הנ״ל. ואם כן הוא הדין כשקרע על ירושלים, שדינו ליאסר בשלילה עד למחר [כמבואר ביו״ד שמ], כשבא אח״כ [על כל פנים בו ביום] לקרוע על המקדש, אינו יכול להוסיף בקרע ראשון, שאינו בדין לעשות הקרע שעל המקדש [שהוא עיקר הדבר], טפל לירושלים. וכן מפורש **בתוס׳ הרא״ש** בשם **הראב״ד ובהרמב״ן**, שדימו מקדש וירושלים לאביו ושאר קרובים.

אולם גם לפירוש זה, צריכים אנו לדברי המשנ״ב הנ״ל. שהרי מבואר בדברי **הראב״ד** [שהובא **בהרא״ש** שם], שאם קרע על אביו, **ובתוך** ז׳ שמע שמת לו מת משאר קרוביו, אינו יכול להוסיף [אפילו טפח] בקריעה ראשונה, שאין הקריעה ניכרת שנעשית על מת אחר, אלא נראה כמתחמם ומוסיף בקריעה שעל אביו. ואם כן הוא הדין כאן, שלא יוכל להוסיף בקריעה שעל המקדש [שהרי יש לדמותה לקריעה שעל אביו, וכנ״ל], ובהכרח צריך לתרץ כתירוץ

וללוקטן, ולעשותן כמין סולמות, [סוגי איחוי שאינם איחוי גמור], **אבל לא לאחותן**(382).

כו-ב **אמר רב חסדא: ובאיחוי אלכסנדרי,** שהוא איחוי טוב, ואין ניכרת התפירה.

תנו רבנן: הקורע מתוך השלל, מתוך המלל, מתוך הלקט, מתוך הסולמות — לא יצא.

אבל הקורע **מתוך האיחוי — יצא.**

אמר רב חסדא: ומה שיצא בקורע מתוך האחוי, הוא **באיחוי אלכסנדרי,** שכיון הוא איחוי גמור, נחשב דבר זה כקריעה.

תנו רבנן: רשאי להופכו לבגד **למטה, ולאחותו** לקרע בהיותו הפוך למטה.

רבי שמעון בן אלעזר אוסר לאחותו בכלל, גם לא להופכו ולאחותו למטה(383).

וכשם שהמוכר שהוא אבל **אסור לאחותו — כך** גם **הלוקח** מהאבל **אסור לאחותו**(384).

ולפיכך, מוכר, שהוא אבל, כאשר הוא מוכר את בגדו לאדם אחר, **צריך להודיעו ללוקח**

המשנ״ב, שקריעה זו אינה מעיקר הדין, אלא חומרא. ואכן **בתוספות הרא״ש** שם הקשה כן, ויעויין מה שתירץ. אך אין תירוצו מועיל לדעת **הראב״ד** כפי שהביאה **הרא״ש** בפסקיו. [ולשני הפירושים, כשקורע על המקדש בשניה, הרי הוא מרחיק ג׳ אצבעות, וקורע, וכמו שכתב **המשנ״ב,** שלא כדעת **הלבוש].**

382. יש לפרש, שברייתא זו אמורה על אותם הקרעים שאינם מתאחים, שלמדנו לעיל, ולימדנו התנא כאן, שמכל מקום יש להם לשלול וללקוט וכו׳. ויש לפרש, שזה סובב על תוך ל׳ בשאר קרובים, שמותרים אז לשלול, ולא לאחות. ויעויין בב״י שדן בפירושים אלו.

383. **הרמב״ן** מבאר שנחלקו בגדר איסור איחוי. שלדעת תנא קמא, הוא איסור על **האדם,** שנאסר לו לאחות הקרע, ומשום שבזה מראה בעצמו ביטול האבילות ממנו. ולכן, כשהפכו למטה, ועל ידי כן בא הקרע לשולי הבגד, שאינו מקום קריעה, ופנים חדשות באו לכאן, שוב אין במעשה איחוי זה משום ביטול האבילות. אבל דעת ר״ש בן אלעזר היא, שאיסור האיחוי נובע מצד **הבגד,** הואיל ונתחייב **הבגד** בקריעה [על ידי מה שחל חיוב קריעה על **האדם],** ממילא נאסר לאחותו לעולם, שהרי על ידי האחוי הוא מבטל את דין הבגד, שנתחייב להיות קרוע לעולם. ולכן, אף על פי שהפכו למטה אין לו לאחותו, שלא נתבטל ממנו על ידי ההפיכה שם **קרע.**

384. כתב **הרמב״ן,** שדין זה נאמר רק לדעת ר״ש בן אלעזר. כיון שאיסור האיחוי נובע ממה שנתחייב **הבגד** להיות קרוע לעולם, על כן אין מקום לחלק בין האבל עצמו ללוקח. אבל לתנא קמא, שיסוד האיסור הוא על האדם, ומפני **ביטול האבילות,** ודאי שלא שייך דין זה אצל הלוקח. אבל **התוס׳** כתבו שאף תנא קמא מודה בזה.

עוד צידדו **התוס׳,** שמכל מקום מותר למכור הבגד **לנכרי.** ודוקא כשהלוקח **ישראל,** יש להודיעו, כדי שלא יעשה הלוקח איסור בלא יודעים, אבל איננו חוששים אם יאחנו הנכרי. [ולכאורה לדעת **הרמב״ן** הנ״ל, אין לחלק בזה, שהרי במכירת הבגד לנכרי אנו גורמים לבטל ממנו דין חיובו.

והט״ז חידש, שאף על פי שאסור לאחות הקרע, מכל מקום אם ירצה, יכול לחתוך הבגד

שהקרע בבגדו הוא קרע על אבילות, ושאסר לו לאחותו(385).

תנו רבנן: תחילת קריעה טפח, ותוספת קריעה, על מת נוסף, היא **שלש אצבעות, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: תחילת קריעה שלש אצבעות(386)**, ותוספת כל שהו.**

אמר עולא: הלכה כרבי מאיר בקריעה, והלכה כרבי יהודה בתוספת.

תניא נמי הכי, רבי יוסי אומר: תחילת קריעה טפח, ותוספת כל שהו(387)**.**

תנו רבנן: אמרו לו מת אביו, וקרע, מת בנו, והוסיף עליו קרע הקרע **התחתון מתאחה,** אבל הקרע **העליון,** שקרע על אביו ואמו, **אינו מתאחה**(388)**.**

מת בנו וקרע, מת אביו והוסיף, הקרע **העליון מתאחה, תחתון אינו מתאחה**(389)**.**

מת אביו, מת אמו, מת אחיו, מתה אחותו, קורע קרע אחד לכולן(390)**.**

סביבות הקרע, ולהשליכו, שאין זה חשוב איחוי. אבל בתשובות **בית דוד** [קסב] נחלק עליו, וטעמו, שהלא אין האיסור בעצם **פעולת האיחוי,** אלא בכדי שלא לבטל מן הבגד את דינו, וכדעת **הרמב"ן** הנ"ל, ואם כן, גם במה שחותך ומשליך הקרע מהבגד, יש ביטול דין הקריעה, שהרי על ידי כן נמצא הבגד בלא קרע. ואולי יש ליישב דעת **הט"ז,** שכאשר קורע סביבות הקרע, ומשאיר שיעור ג' אצבעות [שהוא שיעור בגד] סביבות הקרע, לא נתבטל עדיין דין הקריעה מהבגד, שהרי הוא מתקיים באותם ג' אצבעות שסביבותיו. ועיין.

385. כתב **הרמב"ן,** שאדם הלוקח בגד קרוע מחבירו, אף על פי שלא הודיעו המוכר שאין לו לאחותו, מכל מקום אסור הוא באיחוי. וטעמו, כיון שדמי הבגד מתייקרים על ידי האיחוי, שוב יש לנו להוכיח ממה שלא עשה כן, שהוא אסור באיחוי. ומה שהצריכו בברייתא להודיע ללוקח, זהו בכדי למנוע איסור אונאה. כלומר, שהלוקח לא ישים אל לבו ענין זה עד לאחר זמן [שיבוא לאחותו], ונמצא המוכר מאנהו. **והריטב"א** הוסיף, שכאשר הלוקח עם הארץ, בודאי יש לו להודיעו האיסור, כדי למנעו ממכשול עון.

386. **התוס'** תמהו מנין לרבי יהודה שיעור זה. **והמפרשים** ביארו, ששיעור בגד לענין קבלת טומאה הוא ג' אצבעות, ולכן תיקנו חכמים שיקרע את הבגד בשיעור זה, שאז נחשב לקריעת **בגד.** 387. פירשו **התוס',** שדברי רבי יוסי נחשבים כסיוע לפסקו של עולא, שהרי הלכה כרבי יוסי בכל מקום. [**והריטב"א** ציין להאמור בגיטין סז, "רבי יוסי נימוקו עמו"]. ועוד, שרבי יוסי נחשב כאן כמכריע, שהרי הטיל כעין פשרה בין רבי מאיר לרבי יהודה. וע"ע **בהריטב"א.**

388. בא להשמיענו, שאין לאסור איחוי התחתון משום גזירה, שמא יבוא על ידי כן לאחות אף את העליון. **ריטב"א.**

389. בזה יש חידוש נוסף, שאף על פי שבקריעתו על אביו, הרי הוא משתמש בקרע הקודם שנעשה על בנו, שאילולא היה קורע על בנו תחילה, היה עליו לקרוע עתה קרע זה [הואיל ודינו לקרוע מבית הצואר עד לבו], ואם כן היה מקום להחשיב את כל הקרע, כקריעה שעל אביו, שאינו מתאחה, והשמיענו התנא שאין הדין כן. **ריטב"א.**

390. דין זה נאמר כשמתו כולם בבת אחת. כלומר, שלא הספיק לקרוע על הראשון עד

רבי יהודה בן בתירה אומר: על כולן קרע אחד. וכן **על אביו ואמו** קורע עוד **קרע אחד. לפי שאין מוסיפין על קרע אביו ואמו** אלא קורעים עליהם קרע בפני עצמו(391).

מאי טעמא?

אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאינן בתוספת, מפני כבוד, אלא צריכים לקרוע עליהם קרע בפני עצמו.

אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בן בתירה.

ופרכינן: **ומי אמר שמואל הכי?**

שמתו השאר, והרי הוא מחוייב עתה בקריעה על כולם.

391. ר"י בן בתירא נחלק על תנא קמא, ולדעתו אין לקרוע קרע אחד לכולם, הואיל ויש חילוקי דינים בין הקריעה שעל אביו ואמו לקריעה שעל שאר קרוביו. [ובאמת על אביו ואמו יכול לקרוע קריעה אחת. כן כתב **הרמב"ם.** וע"ע **בהריטב"א**]. והוסיף ר"י בן בתירא לבאר, שכמו כן אין לו לקרוע על אביו ואמו כדין, ואחר כך יוסיף ויקרע **טפח** נוסף לחיוב שאר קרוביו. וביאר **הראב"ד** הטעם, הואיל ודרך האדם שיחם לבבו על אביו ואמו, ועשוי הוא להוסיף ולקרוע עליהם יותר מהשיעור המחוייב [ובאמת אין בזה משום בל תשחית], על כן אין תוספת הקריעה נראית כקריעה נוספת שנתחייב בה, אלא כהמשך הקריעה שעל אביו. וכמו כן אין לו לקרוע תחילה על שאר קרובים, ויוסיף אחר כך לקרוע על אביו ואמו, שאין סברא לעשות הקריעה שעל שאר קרוביו, עיקר, והקריעה שעל אביו ואמו, טפל להם. [שאינה אלא תוספת על הראשונה]. ולכן יש לו לקרוע שתי קריעות נפרדות.

והרמב"ן דימה סברא זו למה שלמדנו לעיל, שאם קרע תחילה על ירושלים, אין לו להוסיף באותה הקריעה, על המקדש, אלא קורע קרע אחר [שלא לעשות הקריעה שעל המקדש, טפל לירושלים], מה שאין כן כשרואה תחילה את המקדש, כשרואה ירושלים, יכול להוסיף בה].

ומבואר בדברי **הראב"ד,** שאמנם אין להוסיף על קרע אביו ואמו, וכנ"ל, מכל מקום זהו דוקא **בתוך** ז', אבל כשנתחייב בקריעה אחרת **לאחר** ז', יכול הוא להוסיף עליה, ולקיים בזה את חובתו. [ועל פי זה ביאר, שר"י בן בתירא לא נחלק על רישא דברייתא דלעיל, "מת אביו וכו' מת בנו וכו"].

אולם נחלקו **הפוסקים** בדעת **הראב"ד,** בציור זה, שקרע תחילה על שאר קרובים, ואחר כך נתחייב בקריעה על אביו ואמו. שלדעת **הטור והנמוק"י,** אין לחלק בין תוך ז' לאחר ז', שלעולם שייך סברא זו, שלא יעשה הקריעה שעל אביו, טפל. [ולפי זה, נחלק ר"י בן בתירא על הסיפא דברייתא דלעיל, "מת בנו וכו' מת אביו וכו'"]. **והרמב"ן** נתן טעם **נוסף** לדין זה, כיון שבקריעה שעל אביו יש לו להבדיל קמי שפה, אם כן נמצא, **שכל הקרע,** מבית הצואר ועד לבו, כל זה נכלל בחיוב **מעשה** הקריעה, ולכן אינו יכול להשתמש בקרע שנעשה לשאר קרובים, שהרי לא קרע **על אביו** כל שיעור הקריעה הנצרך לו. כן הבין **הש"ך** [לו] בדעתו. וע"ע בב"ח.

אבל **הב"י** כתב, שגם בציור זה, אם הוא לאחר ז', יכול הוא להוסיף על הקריעה הראשונה, ולצאת בזה ידי חובת קריעה שעל אביו ואמו. [וכנראה שסברתו, שדוקא בתוך ז', שאין הקרע נשלל, ועדיין יש על הקרע שם **קריעה,** אז שייך לומר, שנעשה הקריעה שעל אביו, טפל לו, מה שאין כן לאחר ז', שהקרע נשלל, לא איכפת לנו במה שבפועל **נעשה קרע** זה על שאר קרוביו, מאחר שעתה כבר אין בו קיום דין **קריעה.** וכעין חילוק הגמרא לקמן.

והאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל!

ומשנינן: **אבילות לחוד, קריעה לחוד**(392).

עד היכן קורע?

קורע **עד טיבורו**(393).

ויש אומרים: עד לבו.

אף על פי שאין ראיה לדבר — זכר לדבר: שנאמר [יואל ב] "**וקרעו לבבכם ואל בגדיכם**".

הגיע הקרע **לטיבורו**(394), ומת לו מת נוסף, **מרחיק שלש אצבעות, וקורע**(395).

נתמלא בגדו קרעים **מלפניו** — **מחזירו** לצד הבגד הקרוע **לאחוריו**, וקורע מכאן ואילך את הצד האחורי, שנמצא עתה בצד הקדמי.

נתמלא הבגד קרעים **מלמעלה** — **הופכו מלמטה**. ומאחה את צידו התחתון עד שנעשה בית צואר, וקורע מלמעלה.

והקורע מלמטה ומן הצדדין לא יצא(396).

ודוק].

ואכן יש בנידון זה דיעה **שלישית**. שמדברי **התוס' הרא"ש** בשם **הראב"ד** מבואר, שדוקא בציור זה שמתו שניהם **בבת אחת**, שאז יש עליו חיוב קריעה על שניהם, ועל כרחו יש לו להקדים הקריעה שעל אביו ואמו קודם לקריעת שאר קרובים, מפני כבודם, על כן, שוב אינו יכול להוסיף בקריעה זו, לצורך חיוב שאר הקרובים, שאין זה נראה כקריעה חדשה, אלא כהוספה על אביו, וכנ"ל, אבל כשקרע על שאר קרובים, ולאחר זמן שמע שמת אביו, יכול הוא להוסיף על הקריעה הראשונה [עד שיגלה את לבו], אפילו הוא בתוך ז' לראשון.

392. **הרמב"ן** מביא, **שיש מפרשים** חילוק זה, שאבילות חיובה מדרבנן, מה שאין כן בקריעה שהיא מן התורה. וכמו שלמדנו [לעיל כד] חיובה ממה שנאמר "ובגדיכם לא תפרומו". ולכן אין להקל בה. אך **הרמב"ן** נחלק עליהם, ולדעתו, אין הקריעה אלא מדרבנן. והפסוקים שהביאו אינם אלא אסמכתא. וכונת הגמרא כאן לומר, שדוקא בקריעה הלכו לעולם אחר המיקל, אבל בדיני קריעה חזרנו לכללים של כל דיני דרבנן, שהלכה כרבים נגד היחיד, אלא אם כן נראה לנו טעמו של היחיד. ולכן פסקנו כר"י בן בתירא, הואיל ונראה לנו טעמו.

393. לדעת הכל אין חיוב קריעה [באביו ואמו] אלא עד לבו, ולא נחלקו אלא בשיעור התוספת. שלתנא קמא יכול להוסיף [כשנתחייב על מתים נוספים] עד טיבורו. ולדעת יש אומרים, עד לבו. וכתב **הריטב"א**, שהברייתא דלעיל, "מת אביו וכו' מת בנו וכו' סוברת כתנא קמא, שאף על פי שקרע על אביו כדינו, שהוא עד לבו, יכול להוסיף ולקרוע עוד עד טיבורו.

394. זהו לפי דעת תנא קמא.

395. שיעור זה כנראה מיוסד על מה שהוא שיעור בגד לקבלת טומאה, ועל כן יש לו להרחיק שיעור זה, בכדי שיחול שם **בגד** על סביבות הקרע. ומכאן נראה קצת כמו שנתבאר לעיל [בישוב דעת הט"ז], שהקריעה מתייחסת לסביבות הקרע בכשיעור ג' אצבעות.

396. ולכן יש לו בתחילה להחזיר הקרע לאחוריו, או להפוך עליונים למטה, ואז יקרע.

וכתב **הרמב"ם** [ח א], שהוא הדין אם קרע לאחוריו, שלא יצא. וכתב **הכס"מ** שהוא נלמד בקל וחומר מן הקורע לצדדין.

אלא שכהן גדול פורם מלמטה(397).

פליגו בה רב מתנה ומר עוקבא, ותרוייהו משמיה דאבוה דשמואל ולוי.

חד אמר: אם מת לו מת נוסף **כל שבעה קורע**, חייב לקרוע עליו קריעה אחרת, ואם מת **לאחר שבעה** דיו שיהיה **מוסיף** על הקרע הראשון.

וחד אמר: כל שלשים קורע, לאחר שלשים מוסיף.

מתקיף לה רבי זירא: מאן דאמר כל שבעה קורע — אמאי אין די שיוסיף בקרעו על המת הנוסף?

הרי זה משום **דלא ניתן לשוללו** את הקרע תוך שבעה, ולכן אם יוסיף בו על המת השני, לא נראית התוספת של הקריעה אלא הכל נראה כקרע אחד. אבל לאחר השבעה, אחר שכבר שללו, ניכרת התוספת בקרע שנשלל(398).

אלא הא דאמר מר: האשה שוללתו לקרע **לאלתר —**

הכי נמי, כאשר מת לה מת אחר, הרי היא

---

397. בהוריות [יב] נחלקו, האם הדברים כפשוטם, שקורע בשולי הבגד, או שבאמת קורע מלמעלה, ורק שאינו מבדיל קמי שפה, כלומר, שאינו מתחיל לקרוע מבית הצואר, אלא מעט מתחתיו, ומכל מקום אינו עובר על לאו ד"לא יפרום", כרבי יהודה [לעיל כב], שכל קרע שאינו מבדיל קמי שפה שלו, אינו אלא קרע של תפלות. ופירש **רש"י** בכת"י, שבאמת אינו מקיים בזה מצות קריעה, אלא עושה כן לעגמת נפש. יעויין לעיל [יד], "מקרעין לקטן, מפני עגמת נפש". **והנמוקי יוסף** כתב, שקורע לכבוד אביו ואמו. אך **המנחת חינוך** [קנ ב] נוקט, שקריעה זו, של רשות היא.

ויש לעיין, לדעת **הראב"ד** שחיוב קריעה על הקרובים הוא **מן התורה**, למה לא ידחה עשה זה הלאו ד"לא יפרום". וצריך לומר, כיון שלאו זה נאמר בתורה עם שאר דיני מיתת הקרובים, "ובגדיו לא יפרום, ועל כל נפשות מת לא יבוא וגו", אף על פי שיתכן שהאיסור שייך בכל קריעה ואפילו שאינה על מת, מכל מקום הרי זה כאילו נאמר הלאו בפירוש על קריעה **של מת**, ולא יתכן שידחה מפני העשה. ויעויין **חזון איש** [הוריות טו כג].

והאבי עזרי [ביא"מ א י] הקשה, לדעת הסוברים שלאו זה אינו אלא **בבגדי כהונה**, איך התרנו לו לפרום מלמטה, והלא עובר בזה על הלאו ד"לא יקרע", וכשאר קורע בגדי כהונה שעובר בלאו זה. וכמו כן יקשה, איך התרנו לכהן **הדיוט** לקרוע מלמעלה, והלא גם הוא מצווה בלאו זה ד"לא יקרע". ואפילו לדעת **הראב"ד**, שיש קיום עשה בקריעה זו, עדיין יקשה לענין כהן גדול, שהרי באופן זה שקורע מלמטה, אינו מקיים עשה זה, וכנ"ל. וכתב שם ליישב על פי המבואר **בהרמב"ם** [כה"מ ט ג], שדוקא בקריעה דרך **השחתה** יש לאו זה, ולכן, כשכהן הדיוט קורע **מלמעלה**, ומקיים בקריעה זו את מצותו, אינו עובר בלאו זה, שלא קרע בדרך השחתה. **ולפי דבריו** יתכן להמשיך ולומר, שאף כהן גדול הקורע **מלמטה**, אף על פי שאינו מקיים מצות קריעה בזה, מכל מקום אין זה דרך השחתה, שהרי על כל פנים יש תועלת בקריעה זו, לכבוד אביו, או לעגמת נפש.

398. כתב **רש"י**, שאף לאחר ז' אינו יכול להוסיף אלא אם כן **נשלל** הקרע בפועל. ופירש טעם הדין, שכל זמן שלא נשלל הקרע, אין ניכר

יכולה להוסיף על הקרע שנשלל, ואינה צריכה לקרוע קרע אחר, ומדוע אמרו בצורה מוחלטת שתוך שבעה צריך לקרוע, דמשמע שאפילו אשה צריכה לקרוע!?

ומשנינן: **התם** זה שהאשה שוללת מיד, לא מן הדין הוא — אלא רק **משום כבוד אשה הוא.**

ועוד קשה: **מאן דאמר כל שלשים** קורע ואינו מוסיף על מת אחר, **אמאי**?

הלא הוא משום **דלא ניתן לאחותו** לקרע תוך שלושים(399).

אלא לאביו ולאמו, דלא ניתן לאחותו לעולם —

הכי נמי תמיד צריך לקרוע על מת אחר ואי אפשר להוסיף על קרעם, ומדוע לא חילקנו חילוק זה!?(400)

ומשנינן: **התם** שאינו מאחה על אביו ועל אמו לעולם, אינו מן הדין, אלא רק **משום כבוד אביו ואמו הוא**, ולכן יכול להוסיף על קרעם לאחר שנשלל, שחשיב כמאוחה.

תנו רבנן: אבל שאינו רוצה לקלקל בגדו,

שקורע עתה על מת אחר. [ואף על פי כן יכול להוסיף בקרע זה **טפח** נוסף, שעל ידי תוספת של קריעת **טפח** ניכר הדבר שקורע על מת אחר, על כל פנים כשהראשון היה משאר קרובים, מלבד אביו ואמו, וכנ"ל]. ועל פי דברים אלו יתבאר לנו, שבאמת כדי לקיים מצות קריעה היה די שיקרע **משהו**, ורק שכאשר הקרע הוא פחות מטפח, אין עליו שם **קרע**. ולכן, כשקרע על מת אחר, ובא לקרוע עתה פעם נוספת, אין צורך לקרוע אלא משהו, הואיל וכבר יש **שם קרע** עליו על ידי הקריעה הקודמת. ומלשון הנמוק"י נראה, שאפילו לא נשלל הקרע **בפועל** לאחר ז', יכול להוסיף עליו משהו ודיו. וע"ע **בתוס' הרא"ש ובהריטב"א**, ומלשונם נראה, שהחילוק בין תוך ז' ובין לאחר ז' הוא מעיקר הדין, ולא משום **היכר** הקריעה לאחרים, כדברי **רש"י** ונמוק"י.

399. הקשה **הגרע"ק איגר**, לפירוש **רש"י** דלעיל, שדוקא כשנשלל בפועל יכול להוסיף, אם כן הוא הדין לענין איחוי לאחר ל', שדוקא כשאיחה בפועל, אז יש לו להוסיף, והרי למדנו לעיל, שהקורע מתוך האיחוי יצא ידי חובתו, ואם כן, אפילו לא יוסיף עתה כלום בקריעתו, יצא.

400. **יש להתבונן**, מדוע לא הקשינו כמו כן על הדיעה הראשונה, שהרי על אביו ואמו אינו שולל עד לאחר ל', ואם כן היה לנו לומר, שלא יוסיף על הקריעה שלהם עד ל'. **ויש ליישב**, שעיקר קושית הגמרא היא מכח הברייתא דלעיל, שבה למדנו, שיכול להוסיף על קרע של אביו, ומעתה, לפי דיעה ראשונה אין זה קושיא, שהרי יש ליישב, שהברייתא נשנית באמת לאחר ל', אבל על דיעה השניה, שדין התוספת תלוי באיחוי, ואם כן, לעולם לא יוכל להוסיף על קריעה זו. ולפי זה יש לעיין לדינא, האם אינו יכול להוסיף על קרע אביו, עד ל' [אלא אם כן מוסיף טפח], או שלאחר תירוץ הגמרא, שאיסור איחוי לעולם אינו מעיקר דין הקריעה, אלא לכבוד אביו ואמו, אם כן יתכן, שהוא הדין גם כן לענין איסור שלילה תוך ל', שאינו אלא **לכבודם**. ויעויין בדברי סופרים שהביא מחלוקת **האחרונים** בפרט זה. [ויעויין בהערה 277 דעת **הראב"ד** בזה].

היוצא בבגד קרוע לפני המת, ומרמה את הרואים, שחושבים שבגדו הקרוע הוא הבגד שקרע לכבוד המת — **הרי זה גוזל את המתים**, שלא קרע עליהם, **ואת החיים**, שרימה אותם(401).

רבן שמעון בן גמליאל אומר: האומר לחבירו: השאילני חלוקך ואלך ואבקר את אבא שהוא חולה, רמז לו בכך שיתכן ויקרעהו אם ימות, ולכן, אם חבירו נתן לו את הבגד בהשאלה, **והלך ומצאו שמת** — **קורע, ומאהו**(402).

וכשיבא לביתו, מחזיר לו חלוקו, ונותן לו דמי קרעו.

ואם לא הודיעו — הרי זה לא יגע בו.

תנו רבנן: חולה שמת לו מת — אין מודיעין אותו שמת קרובו, **שמא תטרף דעתו עליו**(403).

וכמו כן **אין מקרעין** הקרובים של המת קריעה בבגדיהם **בפניו, ומשתקין את** בכיות **הנשים מפניו.**

ומקרעין לקטן שמת קרובו, על אף שאינו חייב בקריעה, **מפני עגמת נפש**, כדי שיבכו הרואים זאת, וירבה כבוד המת(404).

---

401. פירשו **הראשונים**, שלא יצא ידי חובת קריעה. ונראה מלשון הברייתא, שמצות קריעה, יסודה מצד כבוד המת. יעויין בהערה 369.

402. הקשו **הראשונים**, הלא למדנו לעיל, שהקורע על אביו אינו מאחה לעולם. ותירץ **הנמוק"י**, שהמשאיל לא הקנה לו הבגד לגמרי, אלא נתן לו רשות לקרעו, כדי שלא יתבייש בהיותו בבית האבל בהיותו לבוש בבגד שאינו קרוע, ולכן מותר לו אח"כ לאחותו. וביאור דבריו לכאורה, על פי מה שכתב **הרמב"ן**, שגדר איסור איחוי הוא מצד **הבגד**, כלומר, שחל על **הבגד** דין שיהיה קרוע, וחיוב זה [באביו ואמו] אינו נפקע ממנו לעולם. אולם כל זה כשהבגד שלו, אבל כשהוא שאול בידו מאחרים, לא יתכן שיחול חיוב זה על **הבגד**, מאחר שאינו של האבל, ולא נותר אלא חיוב קריעה שעל **האדם**, וממילא מותר לו אח"כ לשוב ולאחותו. ולדעת תנא קמא דלעיל, שאיסור האיחוי הוא מצד **האדם**, וכמו שביאר **הרמב"ן** שם, שהוא בכדי לא להראות בעצמו ביטול האבילות, איסור זה גם כן אינו שייך כשהוא של אחרים, שבודאי אינו נראה כמבטל מעצמו האבילות, בזה שרוצה להחזיר לבעליו את בגדו כמות שהיה תחילה.

ועל כל פנים נראה מכאן, שאין דין "לכם" במצות קריעה. ומה שלא יצא ידי קריעה בבגד גזול, זהו משום מצוה הבאה בעבירה, כמבואר בירושלמי.

403. נחלקו **הראשונים**, בשאר אנשים הבריאים, שאינם יודעים ממיתת קרוביהם, האם מותר לקראם לבית המשתה, שהרי עדיין לא חלה אבילות עליהם, או לאו. יעויין בהגהות אשר"י ובקרן **אורה**. **ובחידושי הר"ן** הוסיף, שמוטל **חובה** על אחרים להודיעו, כדי שלא יהיה נכשל באיסורי אבילות.

404. כתב **הב"י**, שלפי טעם זה, במת שאין עליו עגמת נפש, איננו צריכים לקרוע לקטן. ופירש **החזו"א**, שכונתו לתינוק שמת תוך י"ב חודש. יעויין בהערה 344. אבל **באגרות משה** [יו"ד א רכד] הבין, שכונת הב"י לחלק בין אביו ואמו לשאר קרובים. וכן נראה **מהמאירי**.

וקורעין על חמיו ועל חמותו שמתו **מפני כבוד אשתו.**

ואמר רב פפא: תנא במסכת הנקראת "**אבל רבתי**":

אבל בשעת אבלותו, **לא יניח תינוק בתוך חיקו, מפני שמביאו לידי שחוק, ונמצא מתגנה על הבריות**(405).

שנינו במשנה: **ואין מברין על מטות זקופות.**

תנו רבנן: ההולך לבית האבל, אם היה לבו גם בו, שהיה מכירו וידידו, **יברוהו**, למכיר וידיד, **על מטות כפויות** הפוכות.

ואם לאו, שאינו ידידו ומכירו — **יברוהו על מטות זקופות**(406).

רבא איתרע ביה מילתא, אירע לו שהיה אבל, וישב שבעה.

על לגביה עלה אליו לנחמו **אבא בר מרתא, דהוא אבא בר מניומי.**

רבא — זקיף את המטה, כדי להברות את אבא בר מרתא עליה, היות ולא היה לבו גס בו.

אך **אבא בר מרתא** שבא לנחמו, והרגיש עצמו כידידו של רבא, **כפי**, כפה את המטה כדי שיברו אותו כמו ידיד.

אמר רבא: **כמה לית ביה דעתא להאי צורבא מרבנן**, שאני איני מחשיבו כמי שלבי גס בו, והוא אינו חש בכך, ונוהג הפוך מדעתי.

כז-א **תנו רבנן: ההולך ממקום למקום אם יכול למעט בעסקו**, [עסק דבר האבד. תוס'] — **ימעט.**

ואם לאו, שאינו יכול למעט, **יגלגל עמהן**(407). שלא יעשה עסקיו בעצמו, אלא

ודעת **הרי"צ גיאת**, שבהגיע הקטן לחינוך מצות, הרי הוא מחוייב בקריעה מצד דין חינוך. ודברי הגמרא נאמרו כשעדיין לא הגיע לחינוך. ויעויין **בט"ז** [שם טו] שהביא **מהדרישה**, שהוא הדין לשאר כל דיני אבילות שהוא מחוייב בו אז. **ובנקוה"כ** נחלק עליו, ולדעתו, דוקא בקריעה נאמר חובת חינוך. וע"ע בהערה 27.

ובספר **האשכול** חידש, שבאמת אין **לחייב** קריעה מפני עגמת נפש, ואינו אלא רשות, לומר שאין בקריעה זו משום בל תשחית.

405. בספר **אהל משה** [להגרא"מ הורוויץ] כתב, שלכאורה יש להוכיח מכאן, שאין האבל אסור **בשמחה**, שהרי לא אסרו כאן אלא כדי שלא יתגנה על הבריות. ושלא כדעת **הרמב"ן**. אבל הלבוש [שצא] כתב, שמצד איסור **שמחה** אין לו להחזיק התינוק. [ואפילו שלא בפני אחרים]. ובסוכה כה מבואר, שאין האבל חייב **לצער** עצמו, ואין הצער אלא רשות. ואף על פי כן יש לומר שאין לו **לשמוח**. עוד מבואר **בשו"ע** [א], שאיסור זה נוהג **בתוך** ז'.

406. פירש **הריטב"א**, שבציור זה הותר אף לאבל עצמו לישב על מטה זקופה, מפני כבודו של המנחם. ומה שלמדנו במשנתנו, שאין מברין אלא על מטות זקופות, פירש **הריטב"א** בשני אופנים. א. יש להעמיד המשנה **במועד** דוקא, ואז אין להברות על מטות כפויות. [ויעויין בהערה 351]. ב. משנתנו מדברת כשאין לבו גס בו.

407. **רש"י** מעמיד הברייתא במלאכת **דבר**

רק בחבורה עם אחרים[408].

תנו רבנן: מאימתי כופין את המטות?

משיצא מפתח ביתו, דברי רבי אליעזר.

רבי יהושע אומר: משיסתם הגולל[409].

מעשה שמת רבן גמליאל הזקן, והורו רבי יהושע ורבי אליעזר, כל אחד לפי שיטתו, אימתי כופים את המיטה:

כיון שיצא מפתח ביתו — אמר להם רבי אליעזר לתלמידיו של רבן גמליאל הזקן:

כפו מטותיכם.

וכיון שנסתם הגולל — אמר להם רבי יהושע: כפו מטותיכם.

אמרו לו תלמידיו של רבן גמליאל הזקן: **כבר כפינו** מטותינו **על פי** הוראת **זקן** [רבי אליעזר].

תנו רבנן: מאימתי זוקפין את המטות בערב שבת, שבתוך שבעת ימי האבלות?

מן המנחה ולמעלה.

האבד, ולמדנו, שאם יכול למעט, יש לו לעשות כן. ולעיל [כב] למדנו, שעל שאר המתים, רצה, ממעט בעסקו, לא רצה, אינו ממעט, על אביו ואמו, ממעט. וכדי שלא יסתור להאמור כאן, העמידו **התוס׳** הברייתא בשני אופנים. א. הנידון הוא באביו ואמו, ומפני שהוא הולך בדרך, יש להקל עליו יותר ממי שיושב בביתו, ולכן, לא החמרנו עליו למעט בעסקיו אלא כשיכול למעט. ב] הנידון הוא בשאר קרובים, ומפני שהוא הולך בדרך, ואינו שרוי כל כך בצער [שיש לו היסח הדעת מעט מהאבילות], לכן החמרנו עליו למעט, כשיכול.

אבל **הרא״ש** מפרש הברייתא לענין לקיחת דברי מאכל וכדומה, שאף על פי שהוא בדרך, ועליו להתעסק בעצמו בדברים אלו, מכל מקום יש לו למעט ככל האפשר.

עוד פירשו **התוס׳** בשם **רש״י**, שאבל זה היה מהלך בדרכו, ובעודו בדרך שמע שמועה זו. וביארו **התוספות** כונת **רש״י**, שבאופן אחר, אין לאבל לצאת מפתח ביתו, כמבואר לעיל.

408. פירש **התוס׳ רי״ד**, שלא יעשה לבדו, אלא בהבלעה עם אחרים.

409. כתב **הריטב״א**, שמחלוקת זו היא **בכל** דיני אבילות. ולהלכה נפסק, שחלות האבילות היא משעת סתימת הגולל.

ונחלקו **רש״י** ותוס׳ [כתובות ד] בפירוש תיבת ״גולל״. **רש״י** מפרש, שהוא כיסוי הארון עצמו. אבל **רבינו תם** מפרש, שהוא המצבה שמלמעלה. והוסיפו **התוס׳**, שאם אין בדעתם להניח עכשיו מציבה על הקבר, אזי חלה עליהם אבילות משעה שמחזירים פניהם מן המת, כדין האבילים שאינם הולכים אחר המטה [לעיל כב]. **והריטב״א** כתב, שכיסוי הארון **בעפר** גם כן נחשב כסתימת הגולל, לדעת **רבינו תם**.

והרא״ש הביא **מירושלמי**, שאם גיררה חיה את המת, ואינם יודעים איה מקומו, אזי חלה עליהם אבילות משעה שיתיאשו מלבקש ולחפש עוד אחריו. והוסיף **הרא״ש**, שנחלקו הראשונים, במי שנתיאשו מלקוברו **לאחר** שעברו ל׳ יום ממיתתו, האם יושבים עליו ז׳ ול׳ מיום שנתיאשו, או שדינו כשמועה רחוקה. ונראה שם שנחלקו בגדר דין היאוש. שלדעת **ראב״ן** שם, בכדי להתחייב בגזירת ז׳ ול׳ יש שתי אפשרויות: א. סתימת הגולל. ב. יאוש מלקוברו. [ובשני האופנים, חלות החיוב הוא על ידי זה, שמעתה אין מוטל עליהם עוד לקוברו]. ולכן אין חילוק

אמר רבה בר הונא: אף על פי כן, שזוקפה מן המנחה ומעלה, **אינו יושב עליה עד שתחשך**(410).

ולמוצאי שבת, אף על פי שאין לו לאבל **לישב** אחר השבת **אלא** עוד **יום אחד** בלבד — **חוזר וכופה** אותה(411).

תנו רבנן: אבל **הכופה מטתו — לא מטתו בלבד הוא כופה, אלא כל מטות שיש לו בתוך ביתו הוא כופה**(412).

בין אם היאוש היה תוך ל׳ יום למיתה, או אחר ל׳. ודעת **היש חולקים,** שאין **היאוש** סיבה לגרום חיוב אבילות, אלא שבעצם יש בכח **המיתה** לחייב אבילות, ורק שכל זמן שעדיין המת מוטל עליהם, יש סיבה להפקעת החיוב מהם [ויתכן שזה מהדין הכללי שאונן פטור ממצוות. יעויין **דברי יחזקאל** יז], אבל משעה שנתיאשו מקבורתו, ואינו מוטל עוד עליהם, חזר הדין **שהמיתה** יש בכוחה לגרום חיוב, ולכן, כשהם עדיין תוך ל׳ למיתה, דינו כשמועה קרובה, ונוהגים ז׳ ול׳. אבל לאחר ל׳, אינם מתאבלים אלא יום א׳, כדין שמועה רחוקה.

410. מבואר כאן, שבדין כפית המטה נאמרו שתי הלכות. א. **המטה** צריכה להיות כפויה [הפוכה], ולא זקופה. ב. אסור לו **לישב** או **לישן** על מטה כפויה. ולכן, אף על פי שמפני כבוד השבת הממשמש ובא הוצרך לזקוף מטתו, עדיין אינו יושב עליה עד כניסת השבת.

וכן הוכיח **בחידושי הגרי״ז** [תעניות] מדברי **הרמב״ם** [ה יז־יח], שחילקם לשתי הלכות. ומקור איסור הישיבה על מטה זקופה הוא מהאמור אצל דוד ״וישכב ארצה״. והוסיף **הגרי״ז,** שלדעת **הרמב״ן** [בהערה 318], שהאונן אסור בכל **איסורי** אבילות, ופטור **מחיובי** אבילות, כמו כפית המטה, מכל מקום אסור לו **לישב** על מטה זקופה, הואיל ודין זה הוא **מאיסורי** אבילות. וזה מלבד האיסור שיש עליו לישב אפילו על מטה כפויה, כמבואר בהערה 308*. וצע״ק].

411. כתב **הרמב״ן,** אף על פי שאנו אומרים ״מקצת היום ככולו״, והוא הדין שמקצת **לילה** ככל היום, ולכן מותר לו באמת לנעול מנעליו ולרחוץ, כעבור שעה מועטת ממוצאי שבת, מכל מקום מחוייב הוא גם כן לכפות מטתו, הגם שתוך כדי פעולת הכפיה, כבר חלף ועבר שעה מועטת. והטעם, שאי אפשר לדון ולומר ״מקצת היום ככולו״, אלא אם כן נהג במקצת יום זה **בפועל** מנהגי אבילות [ולענין כפית המטה אין די במה שנהג איסור נעילת הסנדל ורחיצה, שכל איסור מאיסורי אבילות יש לו לנהוג במקצת יום זה], ומפני זה יש לו לכפות המטה, ואם ירצה, יחזור ויזקוף מיד. אולם כבר הבאנו בהערה 189 דעת **הרא״ש והריטב״א,** שאין אומרים **בלילה** ״מקצת היום ככולו״, יעויי״ש ובמה שנתבאר בזה.

412. דעת **הראב״ד,** שדין זה אמור במיטות אשתו ובני ביתו. ופירש **הרא״ש,** שאף על פי שאינם מתאבלים עמו אלא **לכבודו,** כמבואר לעיל [כ], מכל מקום יש לו לכפות מיטתם מפני אבילות **שלו.** אבל מטות העומדות לאכסנאים שבביתו, אינו צריך לכפותם. ודעת **הרמב״ן,** שאף מטות האכסנאים חייבות בכפיה, וכשבאים אצלו יכול לזוקפן, עד צאתם.

ובתענית [ל] נחלקו רבי יהודה וחכמים לענין **ט׳ באב,** האם יש לו לכפות **כל** המטות שבביתו, או לא. ולדעת **הרמב״ן** מובן היטב, שהנידון הוא, לענין מטות העומדות לאכסנאים שאינם מצויים עתה בביתו. אבל לדעת **הראב״ד** נצטרך לכאורה להעמיד במטות בני ביתו שלא

ואפילו יש לו עשר מטות בעשרה מקומות — כופה את כולן(413).

ואפילו אם היו **חמשה אחין, ומת אחד — כולן כופין**(414).

ואם היתה מטה המיוחדת לכלים — אין צריך לכפותה(415).

דרגש, שהוא משטח רצועות עור על גבי עמודי עץ, וכפי שתבאר הגמרא להלן — **אין צריך לכפותו, אלא זוקפו**(416).

רבן שמעון בן גמליאל אומר: דרגש, אין צריך אמנם לכפותו אך כיון שהוא בכל זאת מיטה, **מתיר את קרביטיו**, את רצועות העור של המשטח, **והוא נופל מאיליו**(417).

ומבארת הגמרא: **מאי דרגש?**

אמר עולא: ערסא דגדא. שהוא משמש מיטה עבור מזל טוב, ואין משתמשים בו.

אמר ליה רבה: אלא מעתה גבי מלך, דתנן: כל העם מסובים על הארץ והוא מיסב על הדרגש(418).

מי איכא מידי דעד האידנא לא אותביניה — והשתא מותבינן ליה?

מתקיף לה רב אשי: מאי קושיא?

מידי דהוה אאכילה ושתיה, דעד האידנא — לא אוכליניה ולא אשקיניה, השתא — אוכליניה ואשקיניה!

אלא, אי קשיא — הא קשיא:

דתניא: דרגש — אינו צריך לכפותו אלא זוקפו(419).

ואי ערסא דגדא — אמאי אינו צריך לכפותו?

הגיעו לחינוך [שאילו הגיעו לחינוך, יש לו לכפותם מצד חינוך אבילות]. וכמו שהעיר **בחלקת בנימין**.

413. אף על פי שאין מטות אלו עומדות בבית שהמת שם. שאין חיוב הכפיה תלוי במקום מיתת המת, אלא מחיובי האבל הוא. **הרא"ש**. ובעיקר הטעם שחייבו חכמים כפית המטה, הביא רבינו חננאל מירושלמי, שטעמו, כדי שלא יסיח דעת מאבילותו אף בשכבו על משכבו.

414. אף על פי שאינם דרים כלל בבית המת, אלא בבית אחר. והטעם כנ"ל. **הרא"ש**.

415. ומכל מקום יש לו לזוקפה על צידיה, וכמו בדרגש לקמן בברייתא. **הריטב"א**.

416. על שני כרעי המטה, באופן שארוכות המטה זקופות כלפי מעלה. **רש"י** [סנהדרין כ].

417. רשב"ג בא להקל על תנא קמא, שאין צורך בזקיפה כלל. **הריטב"א**. 418. כתב **הרמב"ן**, שהמלך מחוייב בכל דיני אבילות, ורק שבעוד העם אצלו, אסור לו לנהוג ניוול בעצמו, שאימתו צריכה להיות מוטלת על העם [וכמו שמצאנו שהתירו לו מטעם זה, לרחוץ פניו ביום הכפורים], ולכן אינו מיסב לארץ, אבל כשהוא בינו לבין עצמו, הרי הוא מחוייב לכפות מטתו ולישב עליה. והוכיח כן מהמבואר לעיל [כא] בדוד, שישן על מטה **כפויה**, אף על פי שהיה מלך. ויעויין ברמב"ם [ז ז].

419. כתב **הרש"ש**, מכאן נראה שדברי עולא לא נאמרו כפירוש על "דרגש" ששנינו בברייתא

והא תניא: הכופה מטתו — לא מטתו בלבד הוא כופה, אלא כל מטות שיש לו בתוך ביתו כופה!

ומאי קשיא? מידי דהוה אמטה המיוחדת לכלים.

דתניא: אם היתה מטה המיוחדת לכלים — אינו צריך לכפותה!(420)

אלא, אי קשיא הא קשיא:

רבן שמעון בן גמליאל אומר: דרגש, מתיר קרביטיו את רצועות העור, **והוא נופל מאיליו.**

ואי סלקא דעתך ערסא דגדא — מאי קרביטין אית ליה?

כי אתא רבין אמר ליה ההוא מרבנן, ורב תחליפא בר מערבא שמיה, דהוה שכיח בשוקא דגילדאי: מאי דרגש — ערסא דצלא. מיטה העשויה עור(421).

איתמר נמי, אמר רבי ירמיה: דרגש — סירוגו מתוכו, מטה — סירוגה על גבה.

אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.

ואמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי אסי: מטה שנקליטיה עמודי העץ שמשני צידיה **יוצאין** ובולטים כלפי מעלה, מעל המיטה, ומניחים ביניהם מוט, ועליו מותחים וילון — **זוקפה** למיטה, **ודיו**, לפי שאי אפשר להופכה לגמרי ולהעמידה על שני נקליטיה(422).

תנו רבנן: אבל **שישן על גבי כסא, על גבי אודייני גדולה, על גבי קרקע — לא יצא ידי**

זו, אלא כפירוש על "דרגש" הנזכר במשנת נדרים [נו].

420. לכאורה יש להוכיח מכאן כדברי **הריטב"א** הנ"ל, שאף במטה המיוחדת לכלים יש לו לזוקפה, שהרי באנו להשוות דין הדרגש [שהצריכו בו זקיפה] למטה המיוחדת לכלים.

421. ומפני שחששו לקלקול העור הקילו שאינו צריך לכפותה לגמרי.

422. והוא ישן על מטה אחרת הכפויה או על הארץ. כן פירש **המאירי**.

ופירש **הריטב"א**, שדוקא כשהנקליטין **מחוברין** בגופה, ואי אפשר להסירם ממנה, אבל כשיכול להסירם, או כשיש לה ארבע נקליטין, שאז יש לו אפשרות לכופה, הרי הוא מחוייב לעשות כן.

והתוס' [כא] כתבו, שלא נהגו בכפית המטה במדינותיהם. ונתנו טעם בדבר, כיון שיכולים לשכב בנחת מצד זה של המטה כמו מצדה השני, משום שיש לה ארבע נקליטין **כעין רגלים**, מלמעלה ומלמטה, ממילא לא יתכן לכפותה. והקשה **הפרישה**, שמכל מקום היה להם **לזוקפה**, וכמו שלמדנו כאן לענין דרגש. ותירץ, שבאמת זקיפה זו אינה נחשבת ככפיה, אלא שבימי חכמים, שהיו מטותיהם עשויות בענין שאפשר לכפותם, חייבו אף בדרגש לעשות בו כעין כפיה, כדי שלא לחלק בין מיני המטות, מה שאין כן בימינו שאין מצוי לנו כלל מטות כימים הראשונים, שוב אין להצריך זקיפה זו. וכתבו **הפוסקים**, שהגם שאין נוהגים בימינו בכפית המטה, מכל מקום איסור הישיבה על מטה זקופה [שהוא איסור בפני עצמו, וכנ"ל] עדיין עומד במקומו. יעויין סי' שפז.

חובתו.

אמר רבי יוחנן: לפי **שלא קיים כפיית המטה**(423).

תנו רבנן: מכבדין ומרביצין בבית האבל, ומדיחין קערות וכוסות וצלוחיות וקיתוניות בבית האבל(424)**, ואין מביאין את המוגמר ואת הבשמים לבית האבל.**

ופרכינן: **איני! והא תני בר קפרא: אין מברכין לא על המוגמר ולא על הבשמים בבית האבל.**

ומדייקת הגמרא: רק **ברוכי הוא דלא מברכין, הא אתויי — מייתינן!**

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא — בבית האבל, אין מביאים מוגמר.

הא — בבית המנחמין, והיינו, בבית שהמת שם, כדי להעביר סרחונו של מת(425) [לפי הרמב"ם והשולחן ערוך. לפי רש"י נראה שהיתה גירסא אחרת].

---

423. דעת **הרמב"ם** [ה יח], שדין זה נאמר אפילו כשכפה מטתו, ונתחדש כאן, שאין די בכפיתה, אלא הוא מחוייב גם כן לישן עליה. והוסיף **הרמב"ם** [ד ט], שחיוב זה אינו נוהג בכל ז' הימים, אלא ביום ראשון בלבד. ויעויין **בהראב"ד** שהשיג.

וביאר **הגרי"ז** דעת הרמב"ם, שבדין כפית המטה נאמרו שתי הלכות. א. **איסור** שתהיה מטתו זקופה. ב. **חיוב** כפית המטה. ולצורך קיום **חיוב** זה, אין די במה **שכפה** המטה, אלא הוא מחוייב **לישן** עליה. אבל בזה שישן עליה פעם אחת, כבר קיים את חיובו. ומעתה נמצא, שבאמת דיני כפית המטה נוהגים **כל** ז', כשאר דיני האבילות, ומה שכתב הרמב"ם שהוא מחוייב לישן עליה ביום הראשון, איננו דין מיוחד ליום זה, אלא מאחר ועיקר אבילות מן התורה היא ביום ראשון, לכן מחוייב הוא לישן עליה ביום זה, כי בזה שיישן למחרת, שאין האבילות בו אלא מדבריהם, לא יועיל לו כלום לחיוב אבילות שמן התורה. אבל אם עבר ולא ישן עליה ביום ראשון, הרי הוא מחוייב לישן עליה פעם אחת מו' הימים הנותרים.

וכל זה הוא דעת הרמב"ם. אבל דעת **הרמב"ן** היא שאין חיוב כלל לישן על המטה הכפויה, אלא מאחר וכפה מטתו, כבר יצא ידי חובתו. ומעמיד הברייתא כשלא כפה מטתו וישן על גבי קרקע. והוסיף **הרמב"ן**, שלפי זה [שמעמידים הברייתא כשלא כפה מטתו], נצטרך לפרש רישא דברייתא, "ישב על גבי מטה" [לפנינו אין הגירסא כן. אבל כן הגירסא לעיל כא], כשישן על גבי מטה **כפויה** של אחרים, והשמיענו, שאף על פי שלא עשה איסור בישיבה זו, מכל מקום לא קיים חיובו. אבל ודאי לא הוצרך ללמדנו שאם ישן על מטתו שאינה כפויה, שלא יצא ידי חובתו.

424. **הנמוק"י** מביא ממסכת שמחות, שדברים אלו אינם חשובים כמלאכה, ועל כן מותרים הם אף לאבל עצמו.

425. פירש הנמוק"י בשם **הר"מ הלוי**, שכל זמן שהמת שם, מותר להביא מוגמר כדי להעביר הריח רע של מת, ולכן אין מברכין עליו, כמבואר בברכות [נא], אין מברכין על הבשמים של מתים", אבל כשאין המת שם, אסרו להביאו, שאין לו להתענג בתענוגים.

ולענין בשמים **במוצאי שבת**, כתב **הפמ"ג** בשם **אבודרהם**, שאין האבל מברך. וביאר **הפרי**

מתניתין:

א. עוד תקנו חכמים, **שאין מוליכין** את המאכלים ששולחים השכנים **לבית האבל** ל"סעודת הבראה" [שעושים לאבלים בשובם מהקבורה], בכלי מכובד, אפילו במועד.

לא בטבלא, מגש מהודר, **ולא באסקוטלא**, כלי כסף או זהב, **ולא בקנון** כעין גליל מפואר, **אלא** רק **בסלים** העשויים מקליעת נצרים של ערבה קלופה.

ותקנו זאת כדי שלא לבייש את העניים, שבאים להברות ואין להם כלים מיוחדים, וקבעו שהכל ישלחו מאכליהם לסעודת ההבראה בכלים המצויים בידי כלם בשוה.

ואין אומרים כשחוזרים מהלויה את **ברכת אבלים** [במסכת כתובות ח ב] **במועד**.

אבל עומדין המלוים לאחר קבורת המת **בשורה**, אפילו במועד, **ומנחמין** את האבלים שעוברים לפניהם.

ופוטרין את הרבים אומרים להם לכו לבתיכם לשלום.

ב. **אין מניחין** במועד **את המטה** של הנפטר **ברחוב** העיר על מנת להספידו, כדי **שלא להרגיל את ההספד**. שלא יבואו להספיד במועד, שאסור להספיד בו[426].

ולא מניחין ברחוב את המטה **של נשים לעולם**, אפילו בימות החול, **מפני הכבוד**, ובגמרא יתבאר הענין [בריש דף כח א].

גמרא:

תנו רבנן: בראשונה, לפני תקנת חכמים האמורה במשנה, **היו מוליכין** לסעודת הבראה **בבית האבל**, כל אחד לפי יכולתו:

עשירים היו מביאים את חלקם **בקלתות** כלים **של כסף ושל זהב**.

ואילו העניים היו מביאים **בסלי נצרים של ערבה קלופה**.

והיו עניים מתביישים לבא עם כליהם במחיצת העשירים הנושאים כלים מהודרים.

ולכן **התקינו** חכמים **שיהיו הכל מביאין בסלי נצרים של ערבה קלופה**, המצויים בידי כולם, **מפני כבודן של עניים**.

תנו רבנן: בראשונה, לפני תקנת חכמים, **היו משקין בבית האבל**, לפי כבוד האבלים ויכולתם. **עשירים** היו משקים **בכוסות זכוכית לבנה, ועניים בזכוכית צבועה**.

והיו עניים מתביישין.

התקינו חכמים **שיהו הכל משקין בזכוכית צבועה, מפני כבודן של עניים**.

מגדים, שהאבל אין לו נשמה יתירה, מפני העצבות, ומפני מיעוט התענוגים, ועל כן אין לו צורך להשיב נפשו בצאת השבת.

426. פירש **רש"י**, כדי להספידו. וביאר **הרש"ש**, שמשנתנו נשנית **בחכם**, שמותר להספידו במועד, כמבואר בגמרא, ומכל מקום אין עושין ההספד ברחוב, כדי שלא יבואו להספיד את **שאר העם**. אבל מדברי **הרמב"ם** [יא ג] נראה שפירש, שלא יניחו המטה [של שאר אדם] ברחוב, שעל ידי כן יבואו להספידו.

בראשונה, היו מגלין פני המתים **העשירים, ומכסין פני** המתים **העניים, מפני שהיו מושחרין פניהן מפני** הרעב כשהיתה **בצורת.**

וחיו העניים החיים **מתביישין.**

התקינו שיהיו מכסין פני הכל מפני כבודן של עניים.

בראשונה, היו מוציאין את המתים **העשירים בדרגש,** מטה עשויה רצועות עור היוצאים מעצי המטה, **ואילו** את המתים **העניים** הוציאו **בכליבה,** מטת מתים ארוגה מחבלים פשוטים.

כז-ב **וחיו העניים** החיים **מתביישין.**

התקינו שיהו הכל מוציאין את מתיהם **בכליבה מפני כבודן של עניים.**

בראשונה, היו מניחין את המוגמר, היו שמים כלי ובו בשמים על גחלים, **תחת חולי מעים מתים,** להפיג את הריח הרע העולה מהם.

וחיו חולי מעים החיים **מתביישין** ביודעם את הצפוי להם לאחר מיתה, שיסריחו וישימו מוגמר תחת מיטתם כדי לסלק את ריחם הרע, וידעו הכל מסירחונם.

התקינו שיהו מניחין מוגמר **תחת הכל,** אף תחת אותם מתים שלא מתו מחולי מעים, **מפני כבודן של חולי מעים חיים.**

בראשונה, היו מטבילין את הכלים על גבי נדות מתות.

היינו, כלים שהשתמשו בהם הנדות בחייהן, ונטמאו בנגיעתן, היו טובלים את כליהן לטהרם אחר שמתו, **וחיו נדות חיות מתביישות** בכך שמטבילין דוקא כלי נדות, ואין עושין כך למתות אחרות.

התקינו שיהו מטבילין על גבי כל הנשים, דהיינו, היו מטבילין את כל כלי הנשים המתות, אפילו כלים של נשים שמתו כשהן טהורות, והיו כליהן טהורים — **מפני כבודן של נדות חיות.**

בראשונה, היו **מטבילין** כלים שהשתמשו בהן בחייהן **על גבי זבין מתים.**

וחיו זבין חיים מתביישין.

התקינו שיהו מטבילין על גב הכל, מפני כבודן של זבין חיים.

בראשונה, היתה הוצאת המת מביתו לקבורה **קשה לקרוביו,** שהיו צריכים לרכוש תכריכים יקרים, והוצאה זו היתה קשה להם **יותר ממיתתו, עד** כדי כך **שהיו קרוביו מניחין אותו, ובורחין,** כדי שלא יאלצו להוציא ממון רב כדי לקברו בכבוד.

עד שבא רבן גמליאל, ונהג כביכול **קלות ראש בעצמו, ויצא,** צוה להוציאו [ר"ח] לאחר מותו לקבורה **בכלי פשתן.**

ומאז, **נהגו** כל **העם אחריו לצאת** רק **בכלי פשתן.**

אמר רב פפא: והאידנא, נהוג עלמא להוציא את המת **אפילו בתכריכין** של **צרדא,** העשויים מקנבוס, **בר זוזא,** הנקנה בזוז אחד בלבד.

שנינו במשנה: **אין מניחין את המטה ברחוב.**

אמר רב פפא: אין מועד מעכב **בפני תלמיד** שנפטר, ומותר להספידו.

וכל שכן שיכולים להספידו אם מת **בחנוכה ובפורים**, שאין דינם חמור כמועד.

ואמנם **הני מילי** רק **בפניו**, בשעה שמוטל המת התלמיד חכם לפנינו [כך מניחה הגמרא כעת, בהוה אמינא].

אבל שלא בפניו, לא התירו להספידו(427).

ומקשינן: **איני! והא** מצינו **שרב כהנא ספדיה לרב זביד מנהרדעא בפום נהרא** בחול המועד.

הרי שאף במקום אחר מותר להספיד תלמיד חכם במועד, ואפילו שלא בפניו.

ומתרצינן: **אמר רב פפי**: ההספד של רב זביד **ביום שמועה הוי**, ולכן **כבפניו דמי** ומותר להספידו [שכיון שנהרדעא ופום נהרא היו סמוכות, ושמעו על מיתת רב זביד בו ביום, נחשב כהספד בפניו](428).

אמר עולא: "**הספד**" היינו שהמספיד טופח **על הלב**, ומקור לכך: **דכתיב** "**על שדים סופדים**", והם על מקום הלב.

"**טיפוח**", שעושות הנשים כשמקוננות, הוא **ביד**, שסופקות כף אל כף בצער(429).

"**קילוס**" — **ברגל**, שרוקע בקרקע מרוב צער.

תנו רבנן: המקלס, לא יקלס וירקע ברגלו הנעולה **בסנדל** העשוי מעור קשה, **אלא** ירקע רק אם רגלו נעולה **במנעל** העשוי מעור רך, **מפני הסכנה**, שמא יתהפך הסנדל ותשבר רגלו. ובמנעל רך נזהר לרקוע כראוי.

אמר רבי יוחנן, אבל, כיון שנענע ראשו וניכר שהתנחם, ואין לו צורך עוד בתנחומים נוספים [עיין ב"ח שכ"ו א'] **שוב אין מנחמין רשאין לישב אצלו**(430).

ואמר רבי יוחנן: הכל חייבין לעמוד מפני כבוד **נשיא** ישראל העובר, **חוץ מאבל וחולה**, שאין הידור בקימתם(431).

ואמר רבי יוחנן: לכל העומדים לפני הנשיא **אומרים להם** "**שבו**", **חוץ מאבל וחולה**

---

427. **הרמב"ם** מפרש, שכל זמן שעדיין לא נקבר המת, נחשב כבפניו. **והנמוק"י** הוסיף, שכל יום הקבורה [ואפילו לאחריו] נחשב כבפניו.

428. פירש **הנמוק"י**, ששתי עיירות אלו היו סמוכות זו לזו, ועל ידי כן שמעו השמועה ביום הקבורה, ואז עדיין נחשב כאילו נעשה ההספד בפניו, וכנ"ל. אבל **הרמב"ם** חידש, שיום שמועה נידון כבפניו, ואפילו היא שמועה רחוקה.

429. מכה כפיו זו על זו. **רש"י ותוס'**. ובמגילה [ג] הוסיפו **התוס'**, שמכין על ירך או על פנים.

430. כתב **הרי"צ גיאת**, כיון שהאבל אסור בשאילת שלום, אינו יכול לפוטרן לביתם על ידי נתינת שלום, ולכן, כששוחה לעומתם [כשחיית תלמיד לרב, כשרוצה ליתן לו שלום], בידוע שכונתו לפוטרם מאצלו. **והרמב"ם** [יג ג] נתן טעם לדין זה, כדי שלא להטריח על האבל יותר מדאי.

431. **השבות יעקב** [א כו] פירש הטעם, שקימת האבל והחולה אין בה משום **הידור**,

שהרי עמדו שלא לצורך, שאין חייבין לעמוד, כדלעיל, ופשיטא שיכולין לשבת בלי רשות[432].

אמר רב יהודה אמר רב: אבל, ביום ראשון לאבלותו[433], **אסור לאכול לחם משלו**, אלא משל אחרים המביאים לו.

מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל כשמתה אשתו **"ולחם אנשים לא תאכל"**, שעשאו אות לישראל, כשם שלא יתאבל על אשתו, כך לא יתאבלו ישראל על מתיהן שירבו מאד, ומשמע שרק הוא לא יאכל "לחם אנשים" אחרים, אבל שאר האבלים, הם צריכים לאכול "לחם אנשים" אחרים דוקא[434].

רבה ורב יוסף מחלפי סעודתיהו להדדי, שנתן כל אחד לחבירו האבל לאכול משלו.

וכמו שלמדנו בקדושין [לב], שבבית המרחץ ובבית הכסא אין חיוב קימה, הואיל ואין בה הידור, אף כאן, מאחר שהאבל מעולל בעפר קרנו, והחולה מוטל על ערש דוי, אין בקימתם משום הידור. והוסיף, שמטעם זה יש לפטור מקימה אף בט' באב. אבל **הלבוש** פירש הטעם, שהאבל טרוד באבלו, ולכן נפטר ממצוה זו. וכתב השבות יעקב, שלפי טעם זה, בט' באב, שהיא אבילות ישנה, ואינו טרוד בה כל כך, חייב בקימה. אלא שהקשה על עיקר דבריו, ממה שלמדנו בסוכה כה, "אבל חייב בכל המצוות שבתורה וכו'". [אבל לפירוש השבות יעקב מיושב, שבאמת אינו פטור ממנה, רק שאין באפשרותו לקיימה]. עוד כתב שם, שאם רוצה האבל או החולה להחמיר על עצמו ולעמוד, אין איסור בכך. והוכיח כן מהנאמר ביעקב אבינו, "ויתחזק ישראל וישב על המטה", הרי שהחמיר על עצמו וקם לכבוד יוסף, לפי שהיה מלך, וכמו שפירש **רש"י** שם.

והברכ"י נתן טעם נוסף לפטור האבל מקימה, על פי המבואר לקמן, שהאבל מיסב בראש [שיש לו נחמה בזה שמכבדין אותו], ודרשו דין זה מהנאמר באיוב, "ואשכון כמלך בגדוד וגו'", ואם כן יש לדמותו למלך גם בפרט זה, שאינו מחוייב לעמוד בפני אחרים.

432. **התוס'** מפרשים, שהנידון הוא לענין תלמידי חכמים, שהנשיא צריך לומר להם "שבו", כדי לכבדם. מה שאין כן באבל, שאינו מחוייב כלל לעמוד מפני הנשיא, ולכן, אפילו אם החמיר על עצמו ועמד, יכול לישב מיד, ואין הנשיא צריך לומר לו "שב". אבל **הרא"ש** פירש, שאסור לומר לאבל וחולה "שבו", שאז יהיה נשמע כאומר להם "שב באבילות שלך, שב בחולי שלך".

433. דעת **התוס'**, שאיסור זה נוהג **בכל** יום ראשון, ולאו דוקא בסעודה ראשונה. אבל דעת **הרא"ש**, שדוקא בסעודה ראשונה. **והטור** הוסיף להוכיח, שאף לדיעה זו, אין האיסור אלא ביום ראשון. ונמצא שאין האיסור אלא בהצטרפות שני התנאים יחד. וכן נפסק **בשו"ע** [שעח א, ג].

434. צורת הדרשה היא, שדוקא ליחזקאל נאמר שיכול לאכול משל עצמו, ואינו צריך לאכול משל אחרים, אבל שאר אבלים, עליהם לאכול משל אחרים, ולא משל עצמם, וזהו "לחם אנשים". ומכאן גם כן למדנו שיש על אחרים חיוב להברותו. [ויעוי' משך חכמה [ויחי] שביאר הרמז בדרשה זו].

ובעיקר דין הבראה ישנם שתי שיטות. א. דעת **רבינו ירוחם**, שמפני שהאבל שרוי בצער ובמרירות, ואינו חפץ לאכול, לכן חייב הכתוב את האחרים, שיאכילוהו וישגיחו עליו שיאכל. וביאר **באגרות משה** [יו"ד ב קסח], שלדיעה זו,

ומותר אף כששניהם אבלים[435].

ואמר רב יהודה אמר רב: כשיש **מת בעיר, כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה** כדי שידאגו לצרכי המת.

רב המנונא איקלע לדרומתא, שמע קול שיפורא המכריז **דשכבא** שמת אדם בעיר. **חזא הנך אינשי דקא עכדי עבידתא** ולא פסקו ממלאכתן אף ששמעו שמת בעיר.

אמר להו, להוו הנך אינשי בשמתא! נידה אותם על שעוברים על דברי חכמים ואינם מפסיקים מלאכתם.

ואמר להם: וכי **לא שכבא איכא במתא!**?

אמרו ליה העוסקים במלאכתם, אין צורך בנו לטפל בעניני המת, כיון **דחבורתא איכא במתא**, שכל חבורה קוברת את מתיה ודואגת לצרכם.

אמר להו: אי הכי, שריא לכו, הותר לכם הנידוי, ומותר לכם לעסוק במלאכה, עד שיוציאו את המת ללוותו לקברו.

ואמר רב יהודה אמר רב: כל המתקשה על מתו יותר מדאי, שבוכה עליו יותר משלשה

מה **שנאסר** לאבל לאכול משלו, זהו כתוצאה מחיוב ההבראה, כלומר, שאסרנו לו לאכול משלו, בכדי שיהיה זה סיבה יתירה לאחרים להאכילו, שהרי אינו יכול לאכול בעצמו משלו. **והלבוש** כתב כעין דברי רי"ו, שחיוב ההבראה היא מתורת **תנחומין**. שמראים לו בזה שאינם מזניחין אותו, אלא משימים הם אותו על לבם. ב. לשון **הטור והשו"ע** [שעח א] הוא, "מצוה על שכניו שיאכילוהו משלהם, כדי שלא יאכל משלו". ומבואר מזה, שעיקר הדין הוא **איסור אכילה משלו**, ומשום שיש לו בזה קצת שמחה [וכמו שמדוקדק מלשון הטור, שההבראה נחשבת ממנהגי **אבילות**, יעוי"ש], אולם איסור זה אינו נוהג אלא ביום א', שאז עיקר המרירות, וכמו כן לא רצו להרעיבו מחמת טעם זה, ולכן חייבו את שכניו להברותו. וכתב **האגרות משה**, שיש נפקא מינה במחלוקת זו לענין דין הבראה **במועד** [לפי הנפסק **בשו"ע** שיש הבראה במועד, ויעוי' בהערה 351]. שלדיעה א', אף על פי שלא שייך לאסור אכילה משלו במועד [הואיל ובמועד יש חיוב אכילה משום שמחה], מכל מקום נוהג במועד **חיוב** הבראה, שהרי אין חיוב ההבראה נובע מאיסור האכילה, אלא להיפך. אבל לדיעה ב', בודאי אין ההבראה חיוב במועד, אלא **רשות**, שהרי אין נוהג בו איסור אכילה משלו, שזהו יסוד חיוב הבראה. ואף על פי כן אין לאסור הבראה זו, כשאר נתינת מתנות לאבל, שאסור כל י"ב חודש [כשאילת שלום], משום ששילוח דברי מאכל בתוך ז' ימי אבלו, מתפרש **כתנחומין**, ולא כמתנה. עכ"ד. ואף על פי שלדיעה זו, ההבראה ממנהגי **אבילות** היא, אין לאסרה משום אבילות בפרהסיא במועד, הואיל ואדם עשוי לשלוח לחבירו דברי מאכל, ונחשב כדברים שבצינעא, וכמו שכתב **הב"י** [שצג] לענין שבת.

435. פירש **רבינו מאיר**, שלא עשו ביניהם תנאי והתחייבות, שכאשר יצטרך הנותן לסעודת הבראה, יהיה המקבל מחוייב להשיב לו כגמולו, שאם כן, היה נחשב כאוכל משל עצמו, שהרי יכול להוציא מזון זה בדין, אלא מעשה שהיה כך היה, שמי שקיבל הבראה בראשונה, השיב אח"כ להנותן.

ימים, כדלקמן, סופו שעל **מת אחר הוא בוכה**[436].

וכן היה מעשה, בהיא איתתא דהות בשיבבותיה שכונתו **דרב הונא, הוו לה שבעה בני, מת חד מינייהו, הוות קא בכיא ביתרתא** בכי יותר מדי **עליה.**

שלח לה רב הונא, לא תעבדי הכי!

לא אשגחה ביה והמשיכה לבכות על בנה.

שלח לה: אי צייתית אם תשמעי לדברי ותפסיקי בכייך, **מוטב. ואי לא, צבית זוודא לאידך מית,** הכיני תכריכים למת נוסף!

וכיון שלא הפסיקה מבכייה, כך היה, **ומיתו כולהו** שבעה בניה, ולא הפסיקה מבכייה.

לסוף, אמר לה: תימוש זוודתא לנפשיך, תכיני לעצמך תכריכין, **ומיתא.**

ומביאה הגמרא מקור, שיש שיעור עד כמה מותר לבכות על מת:

דכתיב **"אל תבכו למת ואל תנודו לו"** וביאור הפסוק הוא: **אל תבכו למת יותר מדאי, ואל תנודו לו יותר מכשיעור.**

ומפרשינן: **הא כיצד?**

שלשה ימים הם השיעור הראוי **לבכי,**

ושבעה ימים ראויים **להספד,**

ושלושים יום **לאיסור גיהוץ ולתספורת** של האבלים.

מכאן ואילך, אמר הקדוש ברוך הוא, אי אתם רחמנים בו יותר ממני, שהרי המת, מעשה ידי הוא, והרגתיו בחטאו, וכל המוסיף וממשיך לבכות או להספיד יותר משיעור זה הרי הוא מתקשה על מתו יותר מדאי[437].

ודרשינן סיפא דקרא: "אל תבכו למת" אבל **בכו בכו להולך,** למי שנקרא "הולך".

אמר רב יהודה: בכו **להולך** לעולמו **בלא בנים**[438].

רבי יהושע בן לוי לא אזל לבי אבלא, לבית האבל **אלא על מאן דאזיל בלא בני.**

וטעמו משום **דכתיב "בכו בכו להולך".**

ודרשינן סיפא דקרא, בכו בכו להולך, **"כי לא ישוב עוד וראה את ארץ מולדתו".**

רב הונא אמר: הכוונה היא אף על אדם חי, ומה דכתיב שלא ישוב, **זה** אדם **שעבר עבירה, ושנה בה.** ומתוך שהותרה בעיניו הוא לא יחזור לעולם בתשובה עליה.

---

436. שנראה כאילו קורא תגר ח"ו על הדיין ב"ה, ולכן מעיינים בפנקסו. **ריטב"א.**

והרמב"ן [דברים יד א] מבאר הטעם שאסור להתקשות על המת, שנשמת הישראלי אינה נאבדת ח"ו, אלא הולכת לעולם שכולו ארוך, ועל כן אין ראוי לבכות ולהצטער עליו יותר מדאי.

437. אבל על תלמיד חכם מותר לבכות כפי חכמתו, עד ל' יום, וכמו שמצאנו שישראל בכו על משה רבינו ואהרן הכהן שלשים יום. וכמו כן מותר להספידו עד י"ב חודש, כמבואר בכתובות [קג] שהספידו על רבי עד י"ב חודש. **טור בשם הרשב"א.**

438. כתב **הב"ח,** שעל ההולך בלא בנים

רב הונא לטעמיה, דאמר רב הונא, כיון שעבר אדם עבירה פעם אחת **ושנה בה** ועשאה שוב, **הותרה לו.**

ותמהינן, וכי **הותרה לו סלקא דעתך!?**

ומבארינן: **אלא אימא, נעשית לו** בעיניו **כהיתר.**

אמר רבי לוי: אבל, שלשה ימים הראשונים, יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין שתי יריכותיו [ויש גורסים "כתיפיו", וכן משמע ברמב"ם שכתב "על צווארו"] שמדת הדין ששלטה בבית מתוחה על קרובי המת, ובמשך הזמן מתרופפת בהדרגה.

משלשה עד שבעה ימים, יראה האבל את עצמו **כאילו** החרב **מונחת לו** בשבילו **כנגדו בקרן זוית.**

מכאן ואילך אחר שבעה [לתוס' עד יב חדש, ולטור עד שלושים יום] יראה **כאילו עוברת כנגדו בשוק**(439).

[וסיים הרמב"ם בספי"ג מהלכות אבל: כל זה כדי להכין עצמו לחזור ויעור משנתו, והרי הוא אומר "הכית אותם ולא חלו," מכלל שצריך להקיץ ולחול].

שנינו במשנה: **ולא** מניחים ברחוב מטה **של נשים לעולם מפני הכבוד,**

אמרי נהרדעי, לא שנו, שאין מניחים מטת אשה ברחוב **אלא** של **חיה,** יולדת שמתה, שמחמת הלידה היא שופעת זיבה.

אבל שאר נשים מניחין, שאין לחשוש לפגם בכבודן. כח-א

רבי אלעזר אמר: אפילו שאר הנשים אין מניחין מטתם ברחוב להספידן.

דכתיב "**ותמת שם מרים ותקבר שם**", ודרשינן שאצל נשים צריך להיות **סמוך למיתה קבורה**(440).

ועוד **אמר רבי אלעזר: אף מרים בנשיקה מתה** כמשה ואהרן, ומקור לכך **אתיא**

רח"ל, מותר לבכות יותר מג' ימים, וזהו כונת הכתוב "בכו בכה וגו'", שעליו מותר להרבות הבכי.

439. **הטור** [שצד] העתיק "עד ל' יום". והביא בשם **הירושלמי**, שכל י"ב חודש מדת הדין מתוחה כנגד אותה משפחה, ה' ישמרנו. וסיימו בירושלמי, שאם נולד שם בן זכר, נתרפאה המשפחה כולה.

440. **הנמוק"י** מפרש הטעם, שאין זה מכבוד הנשים החיות, שתעמוד אשה זו בתכריכיה לפני האנשים. אבל **הדברי מלכיאל** [ב צג] כתב, שלדיעה זו, אף בשאר נשים יש לחוש שיהיו זבות דם נדות. וכן נקט **החתם סופר** [ו נט], והוסיף להוכיח, שאף זקנה וילדה, שאינם מוחזקות בראית דם, אף על פי כן אין להעמיד מטתן ברחוב, שהרי מרים היתה בשעת מיתתה בת קכ"ג, שמכל מקום יש חשש רחוק שיראו דם, ויבואו לידי ניוול.

עוד כתב **הדברי מלכיאל**, שאין האיסור אלא להעמיד ברחוב, אבל להספיד, מותר. [ולשון הגמרא "סמוך למיתה קבורה" אינו כפשוטו ממש]. והוכיח כן ממה שלמדנו לעיל [כב], שהמדחה מיטת **אמו**, לצורך הספדה, הרי זה משובח. ויעוי' **בהרמב"ן** [ויחי], שיעקב אבינו קבר את רחל בדרך, ולא נטלה למקום ישוב, משום שאין מעמידין מטת האשה ברחוב,

בגזירה שוה **"שם" "שם" ממשה**, שכתוב במיתתו "על פי ה'", זו מיתת נשיקה.

ומבארינן: **ומפני מה לא נאמר בה**, כמו אצל משה, "**על פי ה'**"?

מפני שנגנאי הדבר לאומרו באשה.

אמר רבי אמי: למה נסמכה פרשת **מיתת מרים לפרשת פרה אדומה? לומר לך, מה פרה אדומה מכפרת, אף מיתתן של צדיקים מכפרת** על אותו הדור [וביאר העץ יוסף ששניהם מכפרין מטעם "תבא האם ותכפר צואת בנה", וזה הדמיון ביניהם](441).

אמר רבי אלעזר: למה נסמכה מיתת אהרן לבגדי כהונה, שכתוב בה "הפשט את אהרן את בגדיו, ואהרן יאסף"?

לומר לך, מה בגדי כהונה מכפרים כמבואר בזבחים [פח ב], שכל בגד מכפר על עוון מסוים של ציבור ויחיד, **אף מיתתן של צדיקים מכפרת.**

תנו רבנן, מת פתאום, בלי מחלה קודם לכן, **זו היא** הקרויה "**מיתה חטופה**".

חלה רק **יום אחד ומת, זו היא** "**מיתה דחופה**".

רבי חנניא בן גמליאל אומר, זו [מחלה של יום אחד, ומת], **היא מיתת מגפה.**

שנאמר ביחזקאל "**בן אדם, הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה**", **וכתיב** "**ואדבר אל העם בבקר** את דברי הנבואה, **ותמת אשתי בערב**".

רואים, שמחלת יום אחד ומת, נקראת מגיפה.

חלה **שני ימים ומת, זו היא מיתה דחויה.**

חלה **ג'** ימים ומת, זו היא מיתת **גערה.**

חלה **ארבעה** ימים ומת, זו היא מיתת **נזיפה.**

חלה **חמשה** ימים ומת **זו היא מיתת כל אדם.**

אמר רב חנין: מאי קרא? מהיכן המקור מן הכתוב שחלה חמשה ימים ומת זו היא מיתת כל אדם?

דכתיב אצל משה רבינו: "**הן קרבו ימיך למות**".

ודרשינן "**הן**" — **חד**. "**קרבו**" — לשון רבים — **תרי**. וכן "**ימיך**" — **תרי**.

הא חמשה ימים(442).

ומבארינן שדורשים "**הן**" — **חד**, **שכן בלשון יוני קורין לאחת**, "**הן**".

מת בגיל חמישים שנה, זו היא מיתת כרת.

מת בגיל **חמישים ושתים שנה, זו היא מיתתו של שמואל הרמתי**, שמת בן נב שנה.

מת בגיל **שישים, זו היא מיתה בידי**

והרי חיה היתה בלידתה.

441. כמו שאמרו במדרש, משל לבן מלך שטינף פלטרין של מלך, אומר המלך, "תבוא האם ותקנח צואת בנה", אף כאן, תבוא הפרה ותכפר על מעשה העגל. **תוס'**.

442. הקשו **התוס' והריטב"א**, הלא במשה

שמים(443).

אמר מר זוטרא: מאי קרא שבגיל ששים הוי מיתה בידי שמים?

דכתיב "**תבא בכלח אלי קבר**".

"**בכלח**" **בגימטריא שיתין הוו.**

גיל **שבעים**(443*) נחשב **שיבה.**

וגיל **שמונים** נחשב כ**גבורות.**

דכתיב "**ימי שנותינו בהם שבעים שנה. ואם בגבורות — שמונים שנה**".

אמר רבה, מת מגיל **חמישים** שנה ומעלה **עד ששים שנה, זו היא מיתת כרת. והאי דלא חשיב להו** בברייתא, ונקטה כך בבן חמישים מיתת כרת, **משום כבודו של שמואל הרמתי** שמת בן חמישים ושתים שנה, שלא יאמרו שהתחייב כרת(444).

רב יוסף כי הוה בר שיתין, עבד להו יומא טבא לרבנן.

אמר: נפקי לי מכרת.

אמר ליה אביי, וכי ברור שנפטרת מכרת? הרי **נהי דנפק ליה מר מכרת דשני**, שלא מת עד גיל ששים, אבל הרי עדיין יש לך לחשוש, כי **מכרת דיומי**, שהיא מיתה חטופה — **מי נפיק מר!**? ואם כן, למה הינך עושה יומא טבא לרבנן?(445)

אמר לו: נקוט מיהא פלגא בידך! החזק חצי מעונש הכרת בידך!

דהיינו, על סוג כרת של שנים, שהוא מחצית מסוגי עונש הכרת התברר שנפטרתי ממנו.

רב הונא נח נפשיה פתאום. הוו קא דייגי דואגים **רבנן.**

תנא להו זוגא דמהדייב — שם חכם, ממקום "הדייב" — **לא שנו** שהמת פתאום

רבינו נאמר "לא כהתה עינו ולא נס ליחו", וחכמים אמרו, שבו ביום כתב י"ג ספרי תורה. וכמו כן אמרו, שעלה את כל הר נבו בפסיעה אחת. ותירץ **הריטב"א**, שאמנם לא נחלה משה רבינו קודם מותו, ומכל מקום, ה' ימים קודם מיתתו, הודיעו הקב"ה שימות, כדי שיצוה לביתו וכו', וכמו כן, אדם שנחלה ה' ימים קודם מותו, מבין שעליו להכין עצמו לדרך כל הארץ, וזהו מיתת כל אדם.

443. **התוס'** בשבת [כה] מפרשים, שהיא מיתת כל אדם, ואין הכונה למחוייב מיתה בידי שמים על חטאים מסויימים. אבל **התוס' ביבמות** [ב] פירשו כפשוטו, על המחוייב מיתה לשמים. ויעויין בשערי תשובה לרבינו יונה [ג קכד].

443*. מכאן יש ללמוד שיעור "שיבה" לענין מצות "מפני שיבה תקום", שהוא בן ע'. וכמו שפסק **הטור** [יו"ד רמד].

444. **התוס' ישנים** [יבמות ב] הביאו קושית **הירושלמי**, שאם כן, זקן שאכל חלב, היאך יהיה ניכר במיתתו שהיא משום כרת [שכבר אינו בשנים של כרת]. ותירצו, שמת בפתע פתאום, וכמו שלמדנו לעיל "מת פתאום, זו היא מיתה חטופה".

445. הקשו **התוס' ישנים**, לדעת **רש"י** שבכל מיתת כרת, אזי גם בניו נכרתין ח"ו [אפילו באותם שלא נאמר בהם "ערירי"], היה לו להקשותו "מכרת דבני מי נפיק מר". ותירצו, שכנראה היו לו בנים **גדולים**, או שלא היו לו

מיתתו נקראת "מיתה חטופה", **אלא כשלא הגיע לגבורות. אבל הגיע לגבורות — זו היא מיתת נשיקה**, שמת בלא חולי.

אמר רבא: בני, חיי ומזוני — לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא(446).

דהא רבה ורב חסדא, תרווייהו רבנן צדיקי הוו, שהרי **מר מצלי** התפלל על הגשם **ומטי מיטרא**, ובא המטר, **ומר מצלי ומטי מיטרא**. ובכל זאת בחיי בני ומזוני היה הפרש רב ביניהם.

שהרי **רב חסדא חיה תשעין ותרתין שנין**, ואילו **רבה חיה** רק **ארבעין** שנה(447).

וכן בבני, **בי** בבית **רב חסדא** היו **שיתין הלולי** שמחות לבניו, ואילו **בי רבה** היו **שיתין תכלי**, מקרי שכול.

וכן לענין מזוני, **בי** בבית **רב חסדא** היה בשפע **סמידא** סולת **לכלבי, ולא מתבעי** שלא היו צריכין לחפש ולבקש שהיה לרוב, ואילו **בי רבה** חפשו **נהמא דשערי לאינשי ולא משתכח**.

ואמר רבא: הני תלת מילי בעאי קמי שמיא, תרתי יהבו לי, חדא לא יהבו לי: בקשתי **חוכמתיה דרב הונא, ועותריה** עשירותו **דרב חסדא, ויהבו לי**.

אך בקשתי גם **ענותנותיה דרבה בר רב הונא**, ואת זאת **לא יהבו לי**,

רב שעורים, אחוה דרבא, הוה יתיב קמיה **דרבא**, לפני מיטתו של רבא כשהיה חולה. **חזייה דהוה** רבא **קא מנמנם**, גוסס.

אמר ליה רבא לרב שעורים: **לימא ליה מר** למלאך המות **דלא לצערן** יותר מדאי ביציאת נשמה.

אמר ליה אחיו: וכי **מר**, אתה רבא, **לאו שושביניה**, ידיד קרוב של מלאך המוות **הוא**!? [לפי שהיה רגיל ביניהם], ותוכל לומר לו בעצמך!

אמר ליה רבא לאחיו: **כיון דאימסר מזלא**, הורע מזלי והנני נוטה למות, **לא אשגח בי**, ולכן הנני מבקש ממך לומר לו שלא יצערני.

אמר ליה, רב שעורים לרבא אחיו ובקש ממנו: **ליתחזי לי מר** לאחר מיתה בחלום, לומר לו אם צערו מלאך המות(447*).

איתחזי ליה. אמר ליה, שאל אותו רב שעורים, האם **הוה ליה למר צערא** במיתה?

אמר ליה, שהיה הצער ביציאת הנשמה מהגוף **כי ריבדא דכוסליתא**, כנקב שעושה האומן בבשר להקיז דם.

בנים כלל, ושוב לא יתכן שיתקיים בו עונש זה.

446. פירש **הריטב"א**, שבודאי יכול המזל להשתנות על ידי זכות גדולה, ככל היעודים וההבטחות שמפורשים בתורה, אלא כונת הגמרא, שאין הדבר תלוי בזכות **בלבד**.

447. ואף על פי שרבה היה מבית עלי, שנגזר עליהם, "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים", מכל מקום אילו לא היה הדבר תלוי במזל כלל, היה מועיל לו זכות התורה. תוס' ר"ה [יח].

447*. יעויין בהגהות מיימוניות [ע"ז יא ח] שדן, מדוע אין בזה משום "ודורש אל המתים".

רבא הוה יתיב קמיה דרב נחמן, חזיה דקא מנמנם, גוסס.

אמר ליה רב נחמן לרבא: **לימא ליה מר** למלאך המות **דלא לצערן**.

אמר ליה, וכי **מר לאו אדם חשוב הוא**, ולמה לא תאמר אתה למלאך המות!?

אמר ליה: כיון שנמסר אדם בידו **מאן חשוב** בעיניו, **מאן ספון** מי ראוי שיפחד ממנו וישמע לו, **ומאן רקיע**, מי מתוקן ויצטרך לשמוע לו.

אמר ליה רבא לרב נחמן: **ליתחזי לי מר** אחר מיתה.

איתחזי ליה. אמר ליה: האם **הוה ליה למר צערא** בשעת מיתה?

אמר ליה: **כמישחל ביניתא מחלבא**, כמושך נימת שער מתוך החלב [ובברכות דף ח א אמרו שזו היא מיתת נשיקה]. ואף שלא היה לי צער מיתה, **אי אמר לי הקדוש ברוך הוא, זיל שוב בההוא עלמא כד הוית — לא בעינא**, היות **דנפיש בעיתותיה**, שאימת מלאך המות גדולה.

רבי אלעזר הוה קאכיל תרומה.

איתחזי ליה מלאך המות שבא לקחתו.

אמר לו: **תרומה קא אכילנא**, וכי **לאו** "**קודש**" **איקרי**, והריני כעוסק במצוות אכילת קדשים ואין לך רשות לבטלני ממצוה (448). **חלפא ליה שעתא** ולא מת, באותה עת.

רב ששת, איתחזי ליה מלאך המות **בשוקא.**

אמר ליה: וכי אמות **בשוקא כבהמה, איתא** בוא **לגבי ביתא** ושם תהרגני [ובעין יעקב סיים, אתא לגו ביתא, ויכיל ליה].

רב אשי איתחזי ליה בשוקא. אמר ליה איתרח המתן **לי תלתין יומין ואהדרי לתלמודאי**, היות **דאמריתו: אשרי מי שבא לכאן** לעולם האמת **ותלמודו בידו.**

ביום תלתין אתא. אמר לו רב אשי: **מאי כולי האי** שאינך ממתין עד שיעברו שלשים יום מלאים?

אמר ליה: **קא דחקא רגליה דבר נתן**. שהגיע זמנו להיות נשיא אחריך, **ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא.**

רב חסדא, לא הוה יכיל ליה מלאך המות ליטול נשמתו, כיון **דלא הוה שתיק פומיא מגירסא.**

סליק, עלה מלאך המות, **יתיב בארזא** בקורת התקרה **דבי רב, פקע ארזא, ושתק** רב חסדא, **ואז יכיל ליה.**

רבי חייא, לא הוה מצי מלאך המות **למיקרבא ליה, יומא חד אידמי ליה כעניא אתא טריף אבבא**, דפק על דלת ביתו של רבי חייא, **אמר ליה** השטן שנדמה כעני לרבי חייא **אפיק לי ריפתא** לאכול, **אפיקו ליה.**

אמר ליה, ולאו קא מרחם מר אעניא, ואם כן **אההוא גברא** עלי שאינני יכול למלא תקפידי **אמאי לא קא מרחם מר, גלי ליה** שהוא

---

448. פירש **העץ יוסף**, שאם ימיתנו, תגרם טומאה לתרומה, ואמרה תורה "משמרת תרומותי", שצריך לשמרה בטהרה.

מלאך המות **אחוי ליה שוטא דנורא** והראה לו שאכן הוא מלאך המות **אמצי ליה** רבי חייא **נפשיה**, ונטלה מלאך המות.

מתניתין:

כח-ב א. **נשים במועד — מענות**, וכפי שתבאר המשנה להלן, **אבל לא מטפחות** בידן על גופן כדרך שעושות ביום חול(448*).

רבי ישמעאל אומר: נשים **הממוכות למטה — מטפחות.**

ב. **בראשי חדשים, בחנוכה ובפורים — מענות ומטפחות.**

אך **בזה וזה**, בראשי חדשים, ובחנוכה ובפורים — **לא מקוננות.**

ומשעה **שנקבר המת — לא מענות ולא מטפחות.**

ומבארת המשנה את משמעות "מענות" ו"מקוננות":

איזהו "עינוי"? — שכולן עונות כאחת.

איזו היא קינה? — שאחת מדברת, וכולן עונות אחריה.

שנאמר [ירמיהו ט] "**ולמדנה בנתיכם נהי** [שכולן תענינה כאחת]. **ואשה רעותה קינה** [שאחת אומרת קינה, ורעותיה עונות אחריה]".

ומסיימת המשנה בדברי נחמה:

אבל לעתיד לבא, הוא אומר [ישעיהו כה] "**בלע המות לנצח, ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים**". **וגו'**(449).

גמרא:

ומבארת הגמרא מה הן אומרות בעינוי ובקינה:

מאי אמרן, מה אומרות הנשים המענות והמקוננות?

אמר רב: ויי לאזלא, למי שהולך עתה אל בית עולמו, הליכה שאינה חוזרת, **ויי לחבילא**, למת הנישא עתה כמו חבילה.

אמר רבא: נשי דשכנציב שהיו חכמות **אמרן הכי**, את הנוסח שאמר רב: **ויי לאזלא, ויי לחבילא.**

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: גוד נפל **גרמא** העצם **מכבא** מהלחיים. **ונמטי מיא לאנטיכי.** ויעלו המים למעלה. [עיין במפרשים בעין יעקב].

ואמר רבא, נשי דשכנציב אמרן: עטוף וכסו התעטפו והתכסו **טורי** ההרים, היות **דבר**

448*. בתשובות **הגרעק"א** [א בהשמטה] מבואר, שאשה אינה אסורה בהספד ותענית במועד, לדעת הפוטרים אותה מחיוב שמחה. והקשה **המקור ברוך** [א ה] ממשנתנו, שאוסרת על הנשים לטפח במועד [וכמו שכתבו **התוספות** שהוא מפני **הצער** שבדבר]. ורמז שם ליישב, שסיבת האיסור היא מפני צער **האנשים**, ולא מפני צער הנשים.

449. פירשו **התוס'**, שסיים המשנה במאמר זה, כדי לסיים בדבר טוב, שמסכת זו שנויה היא בסוף סדר מועד.

רמי בן רמים **ובר רברבי** ובן גדולים **הוא** הנפטר הבא להקבר ביניכם.

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: שיול הגולל הוא ה"**אצטלא דמלתא**" בגד המשי לנפטר!

ועל מי היו אומרים זאת?

לבר חורין דשלימו זוודיה. על מי שירד מנכסיו, ואין במה לקבור אותו, וכך היו מעוררות את הציבור לעזור בקבורתו.

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן על מי שאין לו לצרכי קבורתו: **רהיט ונפיל אמעברא,** תגר היה כל ימיו, ועתה בבואו לעבור מכאן לעולם הבא, הוא נפל ריקם בלי ממון.

ויזופתא יזיף. והוא צריך עתה הלואה לצרכי קבורתו.

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן על עני שכזה: **אחנא תגרי** אחינו התגרים **אזבזגי מיבדקו.** באחריתכם יתכן ותראו כמוהו!

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: מותא כי מותא, למות הוא מת כמו כולם, **ואולם מרעין,** מחלותיו לפני מותו — **חיבוליא.** היו קשות ומחבלות בו(450).

תניא, היה רבי מאיר אומר: זה שאמר קהלת [פרק ז] "**טוב ללכת אל בית אבל**", וממשיך ואומר **עד** "**והחי יתן אל לבו**", וכונתו לומר שהחי יתן אל לבו — **דברים של מיתה.** שיתן אל לבו וידע שזכות האדם לכבוד אחר מותו היא לפי הכבוד שהוא חלק לאחרים:

דיספד לאחרים — **יספדוניה,** יספדו לו.

דיקבר — **יקברוניה.**

דיטען את המיטה על כתיפו — **יטענוניה.**

דידל, מי שיגביה קולו בשעת הספד של אדם אחר — **ידלוניה.**

ואיכא דאמרי: דלא ידל — **ידלוניה** מי שאינו מגביה עצמו, שאינו מתגאה, יגביהוהו אחרים.

דכתיב [משלי כה] "**כי טוב אמר לך עלה הנה**". **וגומר**(451).

תנו רבנן: כשמתו בניו של רבי ישמעאל, נכנסו ארבעה זקנים לנחמו: רבי טרפון, ורבי יוסי הגלילי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא.

אמר להם רבי טרפון: דעו שחכם גדול הוא רבי ישמעאל, **ובקי** הוא גם **באגדות,** ולכן, **אל יכנס אחד מכם לתוך דברי חבירו.**

אמר רבי עקיבא: ואני אדבר **אחרון.**

פתח רבי ישמעאל [כדרך האבלים, שהם צריכים לפתוח בדברים], **ואמר** על עצמו:

רבו עונותיו, תכפוהו אבליו, הטריח רבותיו פעם ראשונה ושניה לבוא ולנחמו.

---

450. הב"י הביא בשם **הרמב"ן,** שעל אותם מתים שלא מצאו במה לשבחם, היו מקוננות על היסורים שהיו להם, שאסור לשבח המת בדבר שאין בו כלל. [יעויין ברכות סב].

451. תחילת הפסוק הוא, "ובמקום גדולים אל

נענה רבי טרפון ואמר: [ויקרא י] **"ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה".**

והלא דברים קל וחומר: ומה נדב ואביהוא, שלא עשו אלא מצוה אחת, דכתיב [ויקרא ט] **"ויקרבו בני אהרן את הדם אליו", כך,** שזכו לכבוד גדול, שכל בית ישראל בכו עליהם.

בניו של רבי ישמעאל, שעשו מצוות רבות — **על אחת כמה וכמה** שראוי הדבר שכל ישראל יבכו עליהם!

נענה רבי יוסי הגלילי ואמר: נאמר במותו של אביה, בן ירבעם, שעשו לו כבוד גדול [מלכים א יד]: **"וספדו לו כל ישראל, וקברו אתו".**

והלא דברים קל וחומר: ומה אביה בן ירבעם, שלא עשה אלא דבר אחד טוב, דכתיב ביה [מלכים א יד] **"יען נמצא בו דבר טוב" — כך.**

בניו של רבי ישמעאל — על אחת כמה וכמה שחייבים כל ישראל לבכותם.

מאי, מה הוא **הדבר הטוב** שעשה אביה בן ירבעם?

נחלקו בכך **רבי זירא ורבי חיננא בר פפא:**

חד אמר: שביטל משמרתו הנהגתו של ירבעם אביו שלא לעלות לרגל לירושלים, **ועלה לרגל** לירושלים.

וחד אמר: שביטל פרדסאות את המשמרות **שהושיב ירבעם אביו על הדרכים** כדי **שלא יעלו ישראל לרגל.**

נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: נאמר במלך צדקיהו [ירמיהו לד] **"בשלום תמות. ובמשרפות אבותיך, המלכים הראשנים, אשר היו לפניך, כן ישרפו לך.** הוי אדון יספדו לך".

והלא דברים קל וחומר: ומה צדקיהו מלך יהודה, שלא עשה אלא מצוה אחת, שהעלה ירמיה מן הטיט — זכה **לכך**[452].

בניו של רבי ישמעאל — על אחת כמה וכמה.

נענה רבי עקיבא ואמר: [זכריה יב] **"ביום ההוא יגדל המספד בירושלים כמספד הדדרימון בבקעת מגדו".**

ואמר רב יוסף: אלמלא תרגומיה דהאי קרא — לא הוה ידענא מאי קאמר. אך לפי תרגומו זהו ביאורו:

בעידנא ההוא, בזמן ההוא, **יסגי מספדא** יגדל המספד **בירושלים, כמספדא דאחאב בר עמרי, דקטל יתיה** שהרג אותו **הדדרמון בר טברימון. וכמספד דיאשיה בר אמון, דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו.**

והלא דברים קל וחומר: ומה אחאב מלך ישראל, שלא עשה אלא דבר אחד טוב,

---

תעמוד, כי טוב אמר לך עלה הנה, מהשפילך לפני נדיב אשר ראו עיניך", כלומר, טוב לך להשפיל עצמך, שאז יתכן שיעלוך, מאשר שתגביה עצמך, ואז יתכן שישפילוך.

452. פירשו **התוס'**, אף על פי שצדקיהו היה צדיק גמור [יעויין לעיל טז ב **ברש"י**, ובערכין יז א], מכל מקום לא מצאנו מפורש בפסוק שעשה דבר טוב מלבד דבר זה.

דכתיב [מלכים א כב] "**והמלך היה מעמד במרכבה נכח ארם**", שהחזיק עצמו זקוף במרכבה גם אחר שנפגע במלחמה, כדי שלא יראו הלוחמים את נפילתו, ויברחו משדה המערכה — **כך**, שזכה למספד גדול.

בניו של רבי ישמעאל — על אחת כמה וכמה.

אמר ליה רבא לרבה בר מרי, כתיב ביה בצדקיהו "בשלום תמות", וכתיב [ירמיהו לט] "**ואת עיני צדקיהו עור**"!?

הא כיצד!?

אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: ההבטחה "בשלום תמות" אכן התקיימה, בכך **שמת נבוכדנאצר בימיו** של צדקיהו[453].

ואמר רבא לרבה בר מרי: כתיב ביה ביאשיהו [מלכים ב כ] "**לכן הנני אסיפך על אבתיך ונאספת אל קברתיך בשלום**"

וכתיב [דברי הימים ב לה] "**וירו היורים למלך יאשיהו**".

ואמר רב יהודה אמר רב: שעשאוהו ככברה!

אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: זה שאמר הכתוב שיאסף יאשיהו בשלום, התקיים בכך **שלא חרב בית המקדש בימיו.**

אמר רבי יוחנן: אין המנחמין רשאין לומר דבר עד שיפתח האבל בדברים. **שנאמר** [איוב ג] "**אחרי כן פתח איוב את פיהו**", **והדר — "ויען אליפז התימני"**[454].

אמר רבי אבהו: מנין לאבל שמיסב בראש?

שנאמר [איוב כט] "**אבחר דרכם ואשב ראש, ואשכון כמלך בגדוד — כאשר אבלים ינחם**"[455].

ומקשינן: והרי "**ינחם**" — נחמה של **אחריני משמע**!? שהאחרים מנחמים ולא האבל!

אמר רב נחמן בר יצחק: ינחם כתיב.

מר זוטרא אמר מהכא: [עמוס ו] "**וסר מרזח סרוחים**".

מרזח — נעשה שר לסרוחים.

אמר רבי חמא בר חנינא: מנין לחתן שמיסב בראש?

שנאמר [ישעיהו סא] "**כחתן יכהן פאר**".

מה כהן מיסב **בראש — אף חתן** מיסב **בראש.**

---

453. **המהרש"א** מביא מדברי **רש"י** [ירמיה], שכל זמן שהיה נבוכדנאצר חי, לא יצא אדם מבית האסורים, ולאחר שמת, הוציאו את צדקיהו משם, ולמחרת נסתלק.

454. ביאר **הלבוש**, שכל זמן שאינו פותח את פיו לדבר, אין המנחמין יודעים בו שהוא שרוי בצער, ולכן אין להם לנחמו עדיין. ומבואר **בפרישה** [שצג], שמכל מקום מותר לומר לו "ה' ינחמך" וכדומה, אף על פי שלא פתח פיו. **ובדברי סופרים** ביאר טעמו, שאמירה זו אינה נחמה, אלא תפילה וברכה שה' ינחמנו.

455. מבאר **הלבוש**, שעושים כן לכבודו, כדי לנחמו. **ובדברי סופרים** העיר, שכן מבואר לעיל [כא] במעשה דרבי עקיבא, שהיה מנוחם בכבוד

והוינן בה: **וכהן גופיה, מנלן** שמיסב בראש

ומשנינן: מהא **דתנא דבי רבי ישמעאל**: [ויקרא כא] נאמר בכהן "**וקדשתו**", לנהוג בו כבוד, שיהיה הכהן ראשון **לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון.**

אמר רבי חנינא: קשה יציאת נשמה מן הגוף
כט-א **כציפורי** כמו הוצאת חבל של ספנים שיש בו בעוביו קשר, התקוע **בפי ה"וושט"**, בתוך התורן של הספינה, וקשה מאד לשלוף את החבל מהתורן מחמת הקשר שבעוביו.

רבי יוחנן אמר: כפטירי, כמו קשר רחב יותר, שקושרים באמצעותו שתי ספינות, אחת לשניה, הנתון **בפי וושט**, שקשה יותר להוציאו מהתורן(456).

ואמר רבי לוי בר חיתא: הנפטר מן המת, לא יאמר לו "לך לשלום", אלא יאמר לו "**לך בשלום**".

ולעומת זאת, **הנפטר** הנפרד **מן** האדם **החי, לא יאמר לו "לך בשלום", אלא "לך לשלום"**.

ומבארת הגמרא את החילוק:

הנפטר מן המת לא יאמר לו "לך לשלום" אלא "לך בשלום" — כמו **שנאמר** לאברהם אבינו "**ואתה תבוא אל אבתיך בשלום**, תקבר בשיבה טובה".

הנפטר הנפרד **מן** אדם **החי — לא יאמר לו "לך בשלום", אלא** [שמות ד] "**לך לשלום**". **שהרי דוד שאמר לאבשלום** [שמואל ב טו] "**לך בשלום**" — **הלך** אבשלום **ונתלה** בענף העץ!

ואילו **יתרו, שאמר למשה** [שמות ד] "**לך לשלום**" — **הלך** משה למצרים, **והצליח!**

ואמר רבי לוי: כל היוצא מבית הכנסת לאחר התפילה **לבית המדרש**, ללמוד, וכן כל היוצא **מבית המדרש לבית הכנסת** כדי להתפלל אחר לימודו, שהולך מחיל אל חיל, היות ומתפילה הוא ממשיך לתורה, ומתורה הוא ממשיך לתפילה — **זוכה ומקבל פני שכינה.**

שנאמר [תהלים פד] "**ילכו**, אלו ההולכים **מחיל אל חיל** — יזכו **ליראה אל אלהים בציון**".

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעולם הבא.

שנאמר "ילכו מחיל אל חיל — יראה אל אלהים בציון!"

הדרן עלך ואלו מגלחין

וסליקא לה מסכת מועד קטן.

הגדול שעשו לו.

456. ביאר **המהרש"א**, שדברים אלו נאמרו בכל אדם [שפרידתם מעולם הזה ועניניו, הוא צער גדול להם. **מכתב מאליהו** ג 29], ודברי הגמרא לעיל, שדימוהו ל"מישחל בניתא מחלבא" הוא בצדיקים [שכל תאותם וחפצם הוא החיים הנצחיים, ולכן אין להם קושי בפרידה זו. שם]. ה' יזכנו להיות מהיושבים לפניו.